

معرفت فلسفه

سال شانزدهم، شماره اول، پیاپی ۶۱، پاییز ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ
۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات
علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و
فناوری) درجه «علمی - پژوهشی» به
فصل نامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

مدیر مسئول

علی مصباح

سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر

محمود فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبایی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زرم

سامانه ارسال و بیگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

دکتر غلامرضا اعوانی

استاد، دانشگاه شهید بهشتی، فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی

استاد، دانشگاه قم، فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

دکتر محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد لکنه‌اوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی
امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی
دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

معرفت فلسفی فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحل‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۸۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعراری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج. یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان ان‌هاست و مسئولیت آن نیز بر عهده ان‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، ... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

- سخن نخست / فلسفه‌هراسی / سردبیر..... ۷
- توحید ربوبی از دیدگاه صدرالمتألهین..... ۹
که احمد محمدی پیرو / غلامرضا فیاضی
- بررسی تقریر شبید مطهری از برهان نظم..... ۲۵
زهرا پورروستائی اردکانی / که جواد پورروستائی اردکانی
- تبیین حقیقت قبر و ثواب و عقاب آن از منظر صدرالمتألهین..... ۴۱
علیرضا اسعدی
- نقد و بررسی اتصال و یا اتحاد نفس و عقل فعال..... ۵۵
حسن معلمی
- بررسی تطبیقی کرامت انسانی در اندیشه کانت و شبید مطهری..... ۶۳
میترا فرهنگ اصفهانی / که سیدهاشم گلستانی / سیدحسین واعظی / علیرضا یوسفی
- فلسفه اسلامی متأخر و راه حل سینوی مسئله استقرار..... ۸۱
سیدعلی طاهری خرم‌آبادی
- امکان سالبه اولی در منطق و معرفت‌شناسی بر اساس میناگروی..... ۹۷
عسکری سلیمانی امیری
- مربع تقابل در منطق ارسطویی و منطق رواقی..... ۱۱۱
محمدرضا محمدعلیزاده
- ۱۲۸ ABSTRACTS

فلسفه‌هراسی

فلسفه کوشش عقلی برای شناخت واقع و راه‌زیست مطلوب است. از آنجاکه انسان دارای قدرت تعقل است، در همه فرهنگ‌ها می‌توان ردپای فلسفه را دید. اما تدوین فلسفه به صورت یک دانش امری است که برخی از فرهنگ‌ها در آن فعال‌تر بوده‌اند. یکی از خاستگاه‌های معروف فلسفه، یونان قبل از میلاد است. فیلسوفانی همچون فیثاغورس، هراکلیتوس، پارمنیدس، سقراط، افلاطون و ارسطو از مشهورترین فیلسوفان یونان به‌شمار می‌روند. فلسفه یونانی دست‌کم در ظاهر به دین خاصی وابسته نیست و صبغه دینی ندارد، هرچند اغلب فیلسوفان یونانی الهی هستند. فلسفه یونانی هم به جهان اسلام وارد شد و هم به جهان یهودی - مسیحی غرب. از آنجاکه بین فلسفه و الهیات ادیان ابراهیمی موضوعات و مسائل مشترکی مطرح است، مانند بحث از آغاز و انجام جهان، رابطه طبیعت و ماورای طبیعت، سرشت انسان و سعادت و شقاوت او، برخی از متألهان این ادیان به مطالعه فلسفه روی آوردند و از مباحث فلسفی به‌ویژه اندیشه‌های نوافلاطونی در تبیین و توجیه برخی از آموزه‌های اعتقادی دین بهره جستند. فیلون و ابن‌میمون یهودی، آگوستین و آکوئیناس مسیحی و فارابی و ابن‌سینای مسلمان برخی از شناخته‌ترین متألهانی هستند که کوشیده‌اند بین یافته‌های فلسفی و باورهای دینی نوعی هماهنگی برقرار کنند و از روش فلسفی در بحث دینی استفاده کنند.

در مقابل این جریان، گروهی دیگر از متشرعان و متکلمان ادیان یادشده قرار دارند که با اصل تفکر فلسفی یا با دخالت دادن آن در فهم دین به ستیز برخاسته‌اند. تقابل این دو جریان را می‌توان در نزاع پرماجرای عقل و ایمان در تاریخ قرون وسطای مسیحی مشاهده کرد. یکی از ریشه‌های اصلی این منازعه، عقل‌ستیزی بودن باورهای بنیادی مسیحیت مانند تثلیث و تجسد است. ناتوانی جریان عقلگرا در دفاع عقلانی از این باورها زمینه شکل‌گیری ایمان‌گرایی در مسیحیت شد که تا امروز در الهیات مسیحی حضوری چشمگیر دارد. در جهان اسلام نیز از آغاز ورود فلسفه، جریان فلسفه‌هراسی و فلسفه‌ستیزی شکل گرفت. بسیاری از متکلمان و محدثان و فقهای اهل سنت از جمله غزالی و ابن‌تیمیه و سلفی‌ها با فلسفه و گاه با منطق و عقل به منازعه برخاستند. از نظر بسیاری از آنان برای شناخت واقع و معارف دین به چیزی جز نص دینی (کتاب و سنت) نیاز نیست. به‌زعم آنها استفاده از روش عقلی و فلسفی به انکار عقاید دینی منجر می‌شود. تحت تأثیر این جریان تدریجاً مخالفت با فلسفه در میان برخی از علمای شیعه نیز طرح شد. امروزه نیز این جریان فعال است و طلاب علوم دینی را از روی آوردن به فلسفه منع می‌کند. برخلاف فلسفه‌هراسی در مسیحیت که ریشه در ناسازگاری بنیادین باورهای مسیحی با عقل دارد، این مخالفت در جهان اسلام ریشه‌های دیگری دارد. اما در نهایت این مخالفت نیز به توهم ناسازگاری عقل و دین برمی‌گردد و

مخالفان فلسفه برانند که به کارگیری روش عقلی در شناخت ما را به نتایجی می‌رساند که در مقابل آموزه‌های دینی قرار دارد. به عبارت دیگر، در این دیدگاه ولو به صورت ناآگاهانه مفروض است که عقل بشری با آموزه‌های دینی در تعارض است و سیر آزاد تفکر عقلی به نتایجی ناسازگار با دین منتهی می‌شود. برخی از اینان بین عقل و فلسفه تفکیک می‌کنند و می‌گویند ما با تعقل موافقیم اما با روش فلسفی مخالفیم. این سخن ناشی از عدم شناخت حقیقت فلسفه است. فلسفه چیزی جز به کارگیری روش عقلی در فهم واقع نیست. گاه به روایات و یا اقوال علمای پیشین برای نفی فلسفه تمسک می‌کنند، درحالی که آن روایات و اقوال در مقام مقابله با فلسفه‌های الحادی و افکار زنادقه است، نه نفی تفکر عقلی برای اثبات عقاید دینی و دفاع از آنها که در فلسفه اسلامی تعقیب می‌شود. گاهی فلسفه را رقیب دین و در مقابل آن قرار می‌دهند، درحالی که چنین نیست؛ فیلسوفان مسلمان به‌ویژه متألهان شیعی تمام تلاششان مصروف فهم حقایق عقلانی و الهیاتی دین است، نه ایجاد مکتبی در برابر دین. از این رو از مهم‌ترین زمینه‌های مخالفت متشرعان با فلسفه ابهام در نسبت فلسفه و دین است. به گمان آنها فلسفه دین حق را انکار و نفی می‌کند و خود دین باطلی را طرح و جعل می‌کند. بله، فلسفه‌های الحادی دین را انکار می‌کنند، اما فلسفه‌های الهی و به‌ویژه فلسفه اسلامی در مقابل دین خاضع و نسبت به آن خادم است. کار فلسفه الهی کشف دین و فهم آن است، نه طرد دین و جعل آن. فیلسوف متأله با تثبیت مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی عقلی، اصول اعتقادی دین را اثبات می‌کند و در فهم و تبیین آموزه‌های اعتقادی دین و تفسیر متون دینی از روش عقلی فلسفی مدد می‌جوید. البته فلسفه مانند هر علم دیگری محصول ذهن بشر غیرمعصوم است و از این حیث مانند همه علوم دیگر در معرض خطاست و نیازمند به نقد و اصلاح است. علوم دینی مانند کلام و تفسیر و فقه هم همین‌طور هستند. گرچه منبع علوم دینی وحی و کلام معصوم است، اما استنباط و استخراج معارف از متون دینی مصون از خطا نیست، از همین جهت است که در علوم یادشده با آراء مختلف و حتی نحله و مکتب‌های گوناگون مواجه هستیم و منازعه و نقد و ابرام در آن بسیار است.

از آموزه‌های مسلم قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام اهمیت و ضرورت تعقل و خردورزی و نکوهش سطحی‌نگری و ظاهرینی و بی‌توجهی به عقل است. حقیقت فلسفه نیز چیزی جز استفاده حداکثری از عقل نیست. فلسفه آراء فیلسوفان نیست؛ این آراء، گوناگون و گاه در مقابل هم هستند. گوهر فلسفه و حقیقتش به کارگیری روشمند و نظام‌مند عقل در شناخت واقع است. از این رو جای شگفتی است که کسی با معارف اسلام آشنا باشد اما با عقل‌ورزی به مخالفت برخیزد. از این رو این مخالفت‌ها منشأی جز تصور نادرست از فلسفه و دین و نسبت بین آنها ندارد. اگر توجه شود که اولاً فلسفه اسلامی ناسازگار با دین نیست، بلکه در خدمت اثبات و فهم دین است، و ثانیاً دین نافی تفکر عقلی نیست، بلکه مؤید و مکمل آن است، و سرانجام اینکه عقل و وحی به عنوان حجت‌های درونی و بیرونی در کنار هم و معاضد یکدیگرند نه رقیب و معارض هم، وجهی برای فلسفه‌هراسی و فلسفه‌ستیزی نخواهد بود.

توحید ربوبی از دیدگاه صدرالمতألہین

Peyrol114@yahoo.com

marifat@qabas.net

✉ احمد محمدی پیرو / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۰۲/۱۹

دریافت: ۹۶/۰۶/۰۷

چکیده

هدف از این تحقیق، ارائه تبیین دقیقی از اصل توحید ربوبی از دیدگاه صدرالمتألہین و تفاوت آن با اصطلاحات مشابه است. مسئله تحقیق، این است که ربوبیت الهی از حیث فلسفی چگونه تبیین می‌شود؟ برای بررسی این مسئله، ابتدا اقسام فعل الهی و تبیین روشنی از آنها به دست داده شده است. در ادامه، کیفیت فعل و تدبیر الهی با کیفیت صدور فعل از انسان مقایسه و تفاوت‌های آنها بیان گشته و برای تبیین حقیقت صفت ربوبیت، اقسام صفات الهی برشمرده و این صفت اضافی به قیومیت بازگردانده شده است. در نهایت، تفاوت توحید ربوبی با توحید افعالی نیز مورد مذاقه قرار گرفته است. نتیجه تحقیق این است که در فعل الهی آنچه اصالتاً در خارج تحقق می‌یابد همان ابداع و افاضه است که از حیثیات گوناگون آن مفاهیم مختلفی از جمله ربوبیت انتزاع می‌شود. این صفت اضافی بدون هیچ‌گونه ایجاد تغییر در ذات به اضافه قیومی حضرت حق بازمی‌گردد. توحید ربوبی یعنی تدبیر مخلوقات هم همان تدبیر الهی است، ولی در مرتبه پایین‌تر.

کلیدواژه‌ها: توحید ربوبی، ربوبیت تکوینی، ربوبیت تشریحی، توحید افعالی، صدرالمتألہین.

در این مقاله اصل ربوبیت الهی را مفروض گرفته و از اثبات آن صرف‌نظر کرده‌ایم. آنچه مطمح‌نظر است، ارائه تبیین دقیقی از این اصل و تفاوت آن با اصطلاحات مشابه است. این بحث در بسیاری از کتاب‌هایی که در باب خداشناسی نگاشته شده آمده است. همچنین در کتب تفسیری به‌ویژه در ذیل آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) بدان پرداخته شده و حتی رساله‌های مستقلی نیز در تفسیر آن وجود دارد؛ مانند رسالات مظفرالدین علی شیرازی، خلیل فنوی و مصلح‌الدین لاری. صدرالمتألهین نیز در *شواهد الربوبیه*، *مبدأ و معاد*، *المظاهر الالهیه*، *مفاتیح الغیب* و بخش‌هایی از جلد ششم *اسفار* به این بحث و اثبات آن از دو طریق پرداخته است. با این حال طبق بررسی‌های نگارندگان، کتاب مستقلی که از نظر فلسفی بدان پرداخته باشد نوشته نشده است؛ درحالی‌که چگونگی ارتباط خدا با عالم هستی برای هر نظام فکری امری مهم، و چگونگی ساماندهی زندگی فردی و اجتماعی بشر وابسته به آن است. اهمیت این علم از نگاه صدرالمتألهین به قدری است که شناخت خدا و خود را وابسته به شناخت صفت ربوبیت می‌داند؛ زیرا ربوبیت عین ذات حق و عبودیت نیز مقوم خود انسان است. پس اگر انسان خدا را به ربوبیت و خود را به عبودیت نشناسد، در حکم معدوم است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۸). پرسش اصلی تحقیق این است که ربوبیت از لحاظ فلسفی چگونه تبیین می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش به چند پرسش فرعی نیز پاسخ داده شده است: اقسام فعل الهی چیست؟ تفاوت توحید ربوبی با توحید افعالی در چیست؟

۱. اهمیت توحید ربوبی

نسبت خدا با عالم هستی و چگونگی این ارتباط برای هر نظام فکری امری مهم، و چگونگی ساماندهی زندگی فردی و اجتماعی بشر وابسته به آن است. حتی انکار این نسبت نیز زندگی را دچار تغییرات اساسی می‌کند. اگر این نسبت را به نسبت ساعت‌ساز به مصنوعش تقلیل دهیم، سبکی از زندگی رقم خواهد خورد و اگر آن را به تدبیر و کارگردانی هستی معنا کنیم سبک دیگری به وجود می‌آید. پذیرش یا عدم پذیرش ربوبیت الهی دو گونه متدانی و متعالی از سبک زندگی را شکل می‌دهد. همچنین با دقت در چگونگی فعل و تدبیر الهی می‌توان اصول و قوانین لازم برای سبک زندگی را کشف کرد.

از سوی دیگر، معرفت این اصل تمهید لازم برای شناخت صفات و ذات الهی را فراهم می‌آورد و اگر کسی به علم توحید دست یابد، به از دست دادن دیگر علوم و مسائل اعتنایی نمی‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۶۲). اهمیت این علم از نگاه صدرالمتألهین به قدری است که می‌گوید: تا انسان خدا را به صفت ربوبیت نشناسد، نه او را شناخته و نه خود را؛ زیرا چنان‌که عبودیت مقوم خود اوست، ربوبیت نیز عین ذات خدای متعال است. پس مادام که نفس خود را به عبودیت و خدا را به ربوبیت نشناسد، در حکم معدوم است. در آیه شریفه «سُئِلُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) به این امر اشاره شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۵۹). بنابراین لازم است قبل از پرداختن به سبک زندگی این اصل از دیدگاه صدرالمتألهین بررسی شود.

۲. تبیین ربوبیت الهی

۲-۱. معنای لغوی

کلمه «رب» در اصل و ریشه از «رب» گرفته شده و در معنای آن علاوه بر رشد و مدیریت، مالکیت هم مأخوذ است؛ بلکه می‌توان گفت اصل معنای آن مالکیت است و مدیریت از شئون آن است. در هر صورت، انشاء تدریجی شیء تا رسیدن به حد کمال خود در معنای آن وجود دارد. این کلمه به صورت مطلق فقط در مورد خدای متعال که متکفل مصلحت موجودات است به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۴).

در زبان فارسی، معادل‌های مختلفی برای واژه «رب» به کار برده می‌شود. گاه «رب» را به تربیت‌کننده و پروردگار معنا می‌کنند؛ و گاهی نیز به معنای صاحب اختیار است. البته باید توجه داشت که واژه «رب» از ماده «رب» است نه از «ربی»، و تربیت‌کننده کلمه‌ای است که معادل «مربی» قرار می‌گیرد و مربی از ماده «ربی» است؛ اما این نکته بدان معنا نیست که در واژه «رب» معنای تربیت کردن وجود نداشته باشد، بلکه گویا در کلمه «رب» هم مفهوم خداوندگاری و صاحب اختیاری نهفته است و هم معنای تکمیل‌کننده و پرورش‌دهنده. بسیاری از مفسران و اهل لغت بر افاده معنای تربیت‌کننده در واژه «رب» تصریح و تأکید دارند (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۰؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۸۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶؛ تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۲).

علاوه بر دو معنای تربیت‌کننده و صاحب اختیار، در کتاب‌های لغوی و تفسیری، معانی دیگری نیز بیان شده که در واژه «رب» اشراب شده‌اند: خالق (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۸؛ صدوق، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۱، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۲، ص ۱۰۷)؛ مالک (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴؛ مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷؛ شبیر، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۵۶؛ اسماعیل‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ مقری فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴)؛ مدبر (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳)؛ صاحب، اصلاحگر (مترجمان، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۴۲)؛ جمع کردن (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ مقری فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸۱) شایسته گرداندن، همراه نمودن و ملازم آن بودن (خانی و ریاضی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۸۵). البته در اینکه در میان این معانی، معنای اصلی برای واژه «رب» کدام است، اختلاف وجود دارد. برخی اصل معنای «رب» را «مالک» می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳) و برخی اصل آن را «تربیت کردن» معرفی می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۲). برخی کتاب‌های فرهنگ لغت بر معنای «مالک» تأکید دارند (مقری فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴ و ۳۸۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴). چنان‌که گفته شد معنای اصلی آن، مالکیت بوده و تربیت و رشد دادن از شئون مالکیت است؛ چنان‌که علامه طباطبائی در تفسیر خود آن را به معنا کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۹۴).

۲-۲. معنای اصطلاحی

معنای «رب» در اصطلاح جدا از معنای لغوی آن نیست. معنای لغوی آن بر محور «الملك المذبر» می‌چرخد که تدبیر، رشد دادن و سوق اشیا به کمال لایق خود نیز در آن نهفته است. از این رو «رب» در اصطلاح به کسی اطلاق می‌شود که علاوه بر مالکیت، اداره و کارگردانی جهان را بر عهده دارد؛ تا کل هستی و تک‌تک موجودات آن به کمال لایق خود دست یابند. «ربوبیت» رابطه آفریدگار جهان با انسان است؛ به گونه‌ای که فاعلیت و اختیار انسان آسیب نیند و در عین حال در غفلت هم رها نگردد.

پس هر گونه سخن از تدبیر وجودی، اثبات ربوبیت و سخن از آن است. تدبیر نیز عبارت است از ترتیب اشیای متعدد و نظم دادن آنها؛ به گونه‌ای که هر شیئی در جای خاص خود قرار گیرد و به مقصود نهایی خاص خود برسد. تدبیر کل، عبارت است از جریان دادن نظام عام جهانی به گونه‌ای که به غایت کلی خود برسد که عبارت است از رجوع به خدا و ظهور آخرت بعد از دنیا (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۸۹-۲۹۰). تدبیر یعنی ایجاد روابط بین اشیا که این عمل، یا عین خلقت است یا مستلزم آن است. در حقیقت، وقتی موجود می‌خواهد موجودات عالم امکان را تدبیر کند، یعنی روابط بین آنها را ایجاد کند، به‌ناچار کمالی به موجود ناقص می‌دهد. مثلاً وصفی را به موضوعی یا عرضی را به جوهری می‌دهد یا آنها را نزدیک یا دور یا منسجم و هماهنگ می‌کند که مجموع اینها را ایجاد رابطه می‌گوییم و ایجاد رابطه، نوعی خلق و آفرینش است. این امر در ادامه روشن‌تر خواهد شد.

۲-۳. تبیین فلسفی

برای تبیین فلسفی ربوبیت باید نسبت آن با فعل الهی هم از حیث مفهومی و هم مصداقی روشن شود. بدیهی است که هر مفهومی ذاتاً از مفهوم دیگر جداست و با آن فرق دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰). مفهوم ربوبیت و فعل با همه اقسامش نیز از این قاعده مستثنا نیستند؛ یعنی آنچه در عالم خارج تحقق می‌یابد، تکرار ندارد؛ ولی مفاهیم مختلفی مانند فعل، ابداع، ربوبیت و افاضه از آن انتزاع می‌شود. اینکه اصالت از آن کدام‌یک از این امور است، مطلبی است که باید بررسی شود. به همین سبب، لازم است که ابتدا اقسام فعل الهی بررسی شوند و سپس درباره نحوه صدور آنها تحقیق صورت گیرد.

۳. اقسام فعل الهی

صدرالمتألهین افعال الهی را بر پنج دسته می‌داند:

۱. ابداع: افعالی که خدای متعال ذاتاً انجام آنها را بر عهده می‌گیرد. در حقیقت، ابداع، ایجاد شیء از عدم (لا من شیء) است. صدرالمتألهین در جای دیگر ابداع را چنین توضیح می‌دهد: صدور وجود از او بدون مشارکت قابلیت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب، ص ۱۷۹). روشن است که چنین فعلی صرفاً در مجردات معنا دارد؛ چنان که صدرالمتألهین خود به این امر تصریح کرده است که ابداع مربوط به نشئه ارواح و مانند آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۴)؛

۲. تکوین: ایجاد افعال با به‌کارگیری ملائکه. تکوین متوقف بر صلاحیت قابل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب،

ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۴)؛

۳. تدبیر: خارج کردن شیء از نقص به کمال به نحو غیرمحسوس که این همان معنای ربوبیت است؛
۴. تسخیر: افعالی که خدای متعال آنها را تحت تسخیر موجودات قرار داده است؛ مانند نورافشانی برای خورشید و سوزاندن برای آتش. صدرالمآلهین این فعل الهی را به آنچه انسان با انگشت‌های خود انجام می‌دهد، تشبیه می‌کند؛ یعنی چنان که انسان انگشت خود را در جابه‌جایی اجسام به کار می‌گیرد، خدای سبحان نیز کارهای خود را با تسخیر ملک و شیطان انجام می‌دهد. آنها تحت تسخیر الهی در تحول قلب‌ها می‌کوشند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۲۰۱)؛
۵. صنعت: افعالی که انسان را در آنها به کار گرفته و جانشین خود کرده است. آنها چیزهایی هستند که ساختن بیشتر آنها به شش چیز نیازمند است: عنصری که از آن ساخته می‌شوند، مکان، زمان، حرکت، اعضا و ابزار. خدای متعال این نوع از افعال را به انسان اختصاص داده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۶-۷۷)؛ یعنی سایر موجودات، مصنوعات به این معنا ندارند.

در این تقسیم، به طور صریح ربوبیت الهی معنای خاصی یافته و یکی از اقسام فعل الهی قلمداد شده است. از این رو نسبت بین آنها عام و خاص مطلق خواهد بود. اگر نسبت آنها چنین باشد، معنایش این است که افعالی وجود دارد که ربوبیت بر آنها صدق نمی‌کند. اما آیا چنین نتیجه‌ای صحیح است؟ در ادامه با دقت در تبیین فعل الهی پاسخ این پرسش روشن می‌شود.

۴. تبیین فعل الهی

از نظر صدرالمآلهین، اولاً فعل و تدبیر الهی امری جسمانی نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۷۴)؛ ثانیاً حضرت حق فاعل تام است و فعل از لوازم ذات فاعل تام است؛ به گونه‌ای که انفکاک بین آنها قابل تصور نیست. توضیح اینکه فاعل یا ذاتاً مؤثر در معلول است یا نیازمند قید و شرطی است. در صورت دوم، آنچه فاعل فرض شده، فاعل نیست؛ بلکه فاعل مجموع آنهاست. سخن در مجموع آنها نیز مانند سخن در همان فاعل مفروض اول است؛ تا برسد به امری که ذاتاً و جوهرأ فاعل است. پس فاعلیت هر فاعل تامی به ذات، سنخ و حقیقت خود اوست؛ نه به امر عارض بر او. بنابراین ثابت می‌شود که فعل هر فاعل تامی از لوازم ذاتی خود اوست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۶). در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این تبیین با تعدد و تکثیری که در اقسام فعل الهی بیان شد سازگار نیست؛ چون برخی از آنها به زمان و مکان و برخی به قیود و شرایط دیگر نیازمند هستند. از سوی دیگر، در واجب‌الوجود هیچ جهت کثرتی نیست؛ نه از حیث ذات نه صفات و نه افعال. از این رو احدی‌الذات، احدی‌الصفات و احدی‌الفعل است. هیچ فعلی جز افاضه وجود ندارد و همه صفات فعلی او به ابداع وجود و افاضه خیر بازمی‌گردند. آنچه از خدای سبحان صادر می‌شود، از حاق ذات و حقیقتش ناشی می‌شود؛ بدون هیچ صفت زاید یا اراده متجدد یا انگیزه ابتدایی یا انتظار وقتی یا طلب حمد و ثنائی. بر خلاف انسان که به خاطر صفت کتابت می‌نویسد و به جهت قوه حرکت راه می‌رود و هیچ فعلی را به جهت جوهر ناطق بودنش انجام نمی‌دهد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۷، همو، ۱۳۵۴، ص ۱۸۸). صدرالمآلهین در موارد متعدد دیگری نیز به این معنا تصریح می‌کند که نسبت فعل به خدا، ابداع است که برترین نوع فاعلیت است (صدرالمآلهین، بی‌تا، ص ۱۸). حتی شأن خدا را بالاتر از آن می‌داند که فعلش صرف تألیف

و ترکیب باشد؛ بلکه فعل او صنع، ابداع و انشای وجود است. ابداع و انشاء، ترکیب یا تألیف نیست؛ بلکه تأسیس و اخراج از عدم به وجود است. مانند کلام متکلم که وقتی ساکت شد، کلام از بین می‌رود؛ نه مانند نویسنده که اگر از نوشتن دست برداشت، نوشته‌اش نابود نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۱).

بنابراین اگر بخواهیم بین این سخنان و آنچه تحت عنوان اقسام فعل الهی بیان شد جمع کنیم، باید بگوییم که آنچه اصالتاً در خارج تحقق می‌یابد، همان ابداع و افاضه است که امری واحد بوده و از حیثیات گوناگون آن مفاهیم مختلفی مانند ربوبیت، صنعت و تکوین انتزاع می‌شود. تقسیم‌بندی ارائه‌شده نیز ناظر به همین حیثیات است، و گرنه تعددی در میان نیست. بنابراین از این مبانی می‌توان چنین استنباط کرد که ربوبیت نیز امری جدای از ابداع نیست. چنان‌که ابداع و فعل حق تعالی امری واحد و نامحسوس است ربوبیت نیز چنین است و مختار بودن حق تعالی موجب تجدد فاعلیت و ربوبیت او نمی‌شود. او به ذات خود فعلش را انجام می‌دهد. از این رو ازلاً و ابداً خالق است. در حقیقت، خلق قدیم است و مخلوق حادث.^۱ در ربوبیت نیز همین سخن جاری است؛ یعنی اراده، افاضه و رازقیت، مستمر و ازلی است اما مرادها، افاضه‌شده‌ها و ارزاق حادث و متجددند؛ چون چیزی نمی‌تواند قیومیت و فیض او را باطل کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۲).

۵. کیفیت صدور فعل از واجب

وقتی سخن از کیفیت فعل و تدبیر الهی به میان می‌آید، ناخودآگاه انسان آن را با کیفیت صدور فعل از خودش مقایسه می‌کند؛ درحالی‌که خدای سبحان در هیچ جهت و حیثیتی شبیه و مثل ندارد. بنابراین باید به گونه‌ای طرح بحث شود که در تمام ابعاد و جنبه‌های آن، حیثیت حقانی و الهی رعایت شود و امور مطابق با نگاه حق دیده شوند (لک‌زایی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰). با این حال، بی‌مناسبت نیست که ابتدا به نحوه فاعلیت انسان، نه به جهت تشبیه بلکه به سود تنزیه ذات مقدس او از جهات نقص انسانی اشاره‌ای شود.

انسان فاعل ناقص است و در افعال اختیاری به شوق، استخدام قوه محرکه و استعمال آلات تحریکی و ماده قابل صورت نیاز دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۹۵). معنای شوق نیز عبارت است از طلب کمالی که از یک نظر حاصل است و از حیث دیگر حاصل نیست؛ چون اگر از اساس فاقد آن باشد، شوقی نسبت به آن پیدا نمی‌کند و شوق به معدوم محض محال است. همچنین اگر از تمام جهات واجد آن باشد، تحصیل حاصل است و در نتیجه شوقی پدید نمی‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۷). از سوی دیگر، انسان به عنوان موجودی مختار، یکی از دو طرف مقدر را که^۱ نسبت به ذات و قدرت او مساوی است انتخاب می‌کند. به همین سبب، به مرجعی نیاز دارد تا یکی از دو طرف را در اولویت قرار دهد. پس ترجیح مقدم بر اراده اوست و در نتیجه فاعلیت او مستفاد از غیر خود

^۱ طبق نظر استاد فیاضی این سخن صدرالمتألهین ناتمام است؛ زیرا خلق بدون مخلوق محال بوده و اگر خلق قدیم است، مخلوق نیز قدیم

است و ذاتش ذاتاً معطی نیست و در صفت کمالی به غیر خود نیازمند است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۴۷). البته این غیر، ضرورتاً امری برتر از فاعل است. چون از دید صدرالمتألهین هیچ فاعلی غرضی نسبت به مادون خود و قصدی به جهت معلول خود ندارد؛ زیرا چیزی که قصد به خاطر آن است، مقصود ضرورتاً برتر از قصد خواهد بود. پس اگر نسبت به معلولی قصد صادق غیرمطلوبی وجود داشته باشد، قصد معطی وجود چیزی می‌شود که کامل‌تر از خود اوست و این محال است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۹).

اما هیچ‌یک از این امور مطرح در فعل انسانی در صدور فعل از حق تعالی نقشی ندارند؛ زیرا اولاً به امری خارج از خود نیازی ندارد. او ذات خود و موجبات ذات خود را می‌داند و از ذات خود کیفیت جزئیات را هم می‌داند. پس صور موجودات خارجی تابع صور معقول نزد اوست. از این رو عالم کیانی در ازای عالم ربانی است و عالم ربانی در ازای عالم ربوبی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۹۵)؛ ثانیاً از آنجاکه بری از هر نقصی است، محال است که به چیزی شوق پیدا کند؛ بلکه سایر موجودات به او شوق پیدا می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۷)؛ ثالثاً غنی مطلق فعلش برتر از آن است که به اراده زاید بر ذاتش باشد؛ چون محال است که چیزی برتر از ذات او باشد که داعی او در انجام فعلش گردد. بنابراین حق تعالی چنان که در ذاتش به جهت وجوب وجودش غنی است در فعلش غنی مطلق (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۴۷) و در افاده بر اشیا نیز واجب است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۷۴).

ممکن است پرسیده شود که در این صورت داعی او بر انجام فعل چیست؟ پاسخ صدرالمتألهین این است که علم او به نظام احسن داعی برای صدور موجودات به نحو خیر و صلاح است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۷ و ۱۳۳). در حقیقت، از آنجاکه در ذات خود تام است، به ذات بسیط خود کار انجام می‌دهد نه به مشیت زاید و نه به همت عارض که این کامل‌ترین انحای قدرت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۰۹؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۷). به عبارت دیگر، فعل واجب تعالی به عین اراده و رضای اوست که ذاتاً منبعث از ذات او هستند. ایجاب حاصل از آن دو نیز غیر از جبری است که در مبادی طبیعی غیرذی شعور یافت می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۵).

از نگاه صدرالمتألهین از آنجاکه هیچ جهت امکانی در ذات حق راه ندارد، مشیت متعلق به جود و افاضه، عین ذات حق تعالی است و هیچ تغایری بین ذات و مشیت نیست؛ نه در واقع و نه در ذهن. ذات همان مشیت است و مشیت همان ذات است؛ بدون اختلاف حیثیت تقییدی یا تعلیلی. پس خدای سبحان با ذات بسیط خویش هر کاری را انجام می‌دهد؛ بدون مشیت زائد و بدون همت عارضی. او با مشیت، علم، رضا و حکمتش که عین ذات است، خیر را به همه هستی می‌رساند و این بهترین نوع قدرت و افاضه است. سایر فاعل‌ها مسخر امر الهی بوده و در همان اراده خودشان مقهور قدرت الهی‌اند و به جهت وجود انگیزه‌های زائد بر ذات در اراده‌های خود مضطر و مجبورند و با اراده‌های خود استکمال می‌یابند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۰۹-۳۱۰ و ص ۳۱۲-۳۱۳).

از این توضیحات درمی‌یابیم که بین فعل انسان و فعل الهی تفاوت‌های بسیاری وجود دارد؛ از جمله: یکی اینکه فعل اختیاری به معنای دقیق کلمه جز در واجب‌تعالی تحقق نمی‌یابد؛ زیرا انسان و نیز دیگر فاعل‌ها در افعال و حرکات خود به جهت تسخیری بودن آنها مضطربند. لذا افعال انسانی و حیوانی به واسطه محض قدرت نیست؛ بلکه به خاطر اغراض و دواعی است. پس هر مختاری غیر از واجب‌تعالی در اختیار خود مضطر است (همان، ص ۳۱۲)؛ دوم اینکه اراده در انسان شوق مؤکد است که پس از داعی که همان تصور شیء ملائم است حاصل شده و موجب تحریک اعضا برای تحصیل آن شیء می‌شود؛ اما در واجب‌تعالی به جهت تام بودنش اراده عین داعی است که عبارت است از علم او به نظام خیر که عین ذات اوست؛ چون وقتی به ذات خود که برترین اشیاست به بالاترین نحو علم پیدا کرد، به شدیدترین وجه ممکن مبهتج به ذات خود می‌شود. کسی که ابتهاج نسبت به چیزی پیدا کرد، به تمام آنچه از او صادر می‌شود نیز مبهتج می‌گردد. پس خدا مرید اشیاست؛ نه به جهت خودشان، بلکه به خاطر اینکه از ذاتش صادر می‌شوند. پس عنایت^۲ به این معنا در ایجاد، خود ذات حق تعالی است. بنابراین حق تعالی بالعرض مرید مادون خود است، نه بالذات (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۱۵-۳۱۶)؛ سوم اینکه قدرت و اختیار الهی در افعالش موجب هیچ‌گونه کثرتی در ذات او نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۱۱)؛ زیرا این‌گونه نیست که حق تعالی دارای یک اراده ثابت و اراده‌های متعدد نامتناهی سابق و لاحق باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). به عبارت دیگر، فعل هر موجودی مثل طبیعت خود اوست. پس چیزی که طبیعتش بسیط است، فعلش نیز بسیط است. بنابراین فعل الهی در هر چیزی افاضه خیری وجودی است و فعل متجدد صرفاً از فاعل متجدد صادر می‌شود و از فاعل ثابت فعل ثابت صادر می‌گردد. از این رو در تجدد حوادث باید واسطه‌ای وجود داشته باشد که حقیقتش حدوث و تغییر باشد که همان حرکت است (همان، ص ۶۹-۷۰)؛ چهارم اینکه اراده در همه اشیا به معنای واحد متواطی نیست؛ بلکه اراده در هر چیزی تابع وجود آن است؛ چنان که حقیقت وجود به حسب وجوب، امکان، بساطت و ترکیب، امری مختلف است؛ بخشی از آن خیر محض است و بخشی، قرین شر. اراده و محبت نیز چنین است؛ یعنی وجود در هر چیزی محبوب است. کامل‌ترین موجود ذاتاً محبوب و مرید ذات خود است و سایر خیرات لازم ذات، به تبع ذات محبوب و مراد است. موجودات ناقص به تبع اشتمالشان بر وجود محبوب و مراد او هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۳۹-۳۴۰).

۶. حقیقت صفت ربوبیت

برای روشن شدن حقیقت ربوبیت، لازم است اقسام صفات الهی روشن گردد. صفات الهی در یک تقسیم به حقیقی کمالی و اضافی محض تقسیم می‌شوند. مثلاً علم، قدرت و جود از صفات حقیقی کمالی او هستند. این صفات عین ذات هستند؛ نه زائد بر ذات؛ یعنی ذات او از حیث حقیقتش مبدأ انتزاع آنها و حمل آنها بر ذات است. صفات اضافی

محض مانند مبدئیت، مبدعیت، خالقیت و امثال آنها، صفات زائد بر ذات و متأخر از او و از مضاف الیه هستند. زائد بودن آنها به وحدانیت خدا ضروری نمی‌رساند؛ زیرا علو و مجد او نه به سبب این صفات اضافی، بلکه به موجب آن است که ذاتش چنان است که این صفات از او نشئت می‌گیرند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۷۴).

صفات حقیقی او تکثر و تعدد ندارد و اختلافی در آنها جز به حسب تسمیه نیست؛ بلکه همه آنها معنای واحد و حیثیت واحدند که به عینه همان حیثیت ذات است. همچنین صفات اضافی نیز در معنا تکثری ندارند و مقتضای آنها اختلافی ندارد؛ اگرچه زائد بر ذات هستند. زیرا اضافه او به اشیا اگر چه از لحاظ اسم متعدد و مختلف‌فاند، ولی همه آنها به معنای واحد و اضافه واحدی به نام قیومیت بازمی‌گردند که معنایی ایجابی است، نه سلبی. بنابراین مبدئیت او همان رازقیت اوست و برعکس. هر دو نیز بعینه همان رحمت و لطف اویند و برعکس. دیگر صفات اضافی نیز این‌گونه هستند. اگر غیر از این باشد تکثر و اختلاف آنها منجر به اختلاف در ذات او می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۷۴-۷۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۸-۴۰؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹-۳۵۰). بنابراین تمام اضافه‌ها بدون هیچ‌گونه ایجاد تغییر در ذات به اضافه قیومی حضرت حق بازمی‌گردند که با حیثیت فاعلی نیز فرق دارد. یعنی دو حیثیت در اینجا وجود دارد: یکی حیثیت فاعلیت و دیگری قیومیت. حیثیت فاعلیت و اضافه خدا بعینه حیثیت جمیع صفات اضافی او مانند رحمانیت، رحیمیت و رازقیت است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۲). اضافه او به اشیا نیز به قیومیت ایجابی بازمی‌گردد که در غیر او وجود ندارد. نسبت او به عالم مانند نسبت ما با بدن نیست؛ چون نسبت نفس به بدن نسبت علت به معلول نیست. علاوه بر اینکه ارتباط آنها دوطرفه است و هر یک از دیگری تأثیر می‌پذیرد. نسبت خدا با اشیا نسبت سایر علل به معلولشان هم نیست؛ چه رسد به اینکه نسبت نفس و بدن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۵-۶۶)؛ اما این دو حیثیت چه تفاوتی دارند؟ پاسخ این است که مبدأ فاعل نسبت به ماهیت موجود معلول، فاعل است و نسبت به وجود اعطا شده به آنها، مقوم است نه فاعل. چون این وجود مابین با خود او نیست؛ اما در قیاس با خود آن ماهیت از جهت ماهیت بودنش اصلاً سببیت و تقویمی وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب، ص ۷۹). بنابراین با توجه به اصالت وجود آنچه اصالت دارد، همان حیثیت قیومیت است؛ نه فاعلیت.

اما حیثیت قیومی دقیقاً به چه معناست؟ پاسخ این است که «قیوم» مبالغه در قیام است، نسبت به ادامه موجودات به گونه تام از حیث عدد، مدت و شدت. پس مشتمل بر جمیع اسمای فعلیه مانند خالقیت، رازقیت، کرم، جود، رأفت، لطف، ابداع، تکوین، انشاء، اعاده، تقدیم، تأخیر، ارسال، انزال، بعث و سایر صفات فعل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۴۴).

با این توضیحات روشن می‌شود که ربوبیت نیز که صفتی اضافی است، به قیومیت بازمی‌گردد که صدرالمتألهین حقیقت آن را با توجه به حقیقت وجود تبیین می‌کند؛ زیرا حقیقت وجود اگر «بشرط لا» یعنی به شرط عدم همراهی چیزی با آن اخذ شود، آن را مرتبه احدیت یا جمع‌الجمع گویند. اگر «بشرط شیء» اخذ شود، دو حالت دارد: اگر به شرط تمام اشیا لازم آن اعم از کلی و جزئی اخذ شود از آن به مرتبه واحدیت یا الهیت یا مقام جمع یاد می‌شود. این مرتبه به اعتبار

ایصال مظاهر اسماء به کمالات مناسب با استعدادشان در خارج، مرتبه ربوبیت نامیده می‌شود و اگر لا بشرط شیء و لا بشرط «لا شیء» اخذ شود آن را هویت ساری در جمیع موجودات می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱). نتیجه اینکه چنان که جمیع صفات حقیقی او به وجود بازمی‌گردند، تمام صفات اضافی نیز به موجودیت بازمی‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۰). فعل حق تعالی چیزی نیست جز اضافه قیومی که مصحح جمیع اضافه‌ها مثل عالمیت، قدرت و رازقیت است. بنابراین او دارای یک اضافه واحد است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۹-۱۲۰) که همان قیومیت است و ربوبیت نیز به همان بازمی‌گردد.

۷. تفاوت توحید ربوبی و افعالی

با توضیحاتی که تاکنون داده شد، تفاوت توحید ربوبی و افعالی تا حدی روشن شده است. اما برای تبیین بیشتر آن، لازم است که این بحث ذیل عنوان مستقلاً ارائه شود.

بدیهی است که هر مفهومی ذاتاً از مفهوم دیگر جداست و با آن فرق دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰). مفهوم توحید ربوبی و افعالی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. از نظر شهید مطهری بین ایجاد و تدبیر تفاوت وجود دارد. فعل الهی ایجاد است که همان از عدم به کمال وجود رساندن است؛ اما فعل دیگر او تدبیر، تکمیل و سوق دادن اشیا به سوی کمالات آنهاست که نوعی دیگر از افاضه و تکمیل است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵). این سوق دادن همان معنای تربیت است. تربیت عبارت است از پرورش دادن، یعنی به فعلیت درآوردن و پروردن استعدادها درونی‌ای که بالقوه در یک شیء موجود است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۵۱-۵۵۲). طبق این سخن توحید افعالی به معنای توحید در ایجاد و اعطاء کمال وجود است و توحید ربوبی به معنای توحید در پرورش دادن و رساندن اشیا به کمال ثانوی‌شان است.

به نظر می‌رسد که صدرالمتألهین نیز بین آنها تفاوت قائل است؛ زیرا چنان که قبلاً نیز بیان شد، او ربوبیت و تدبیر را در عرض ابداع و دیگر افعال الهی قرار داده است. همچنین در برخی عبارات‌های دیگرش نیز بین تأثیر و تدبیر تفاوت قائل شده و آنها را از هم متمایز کرده است. برای نمونه در عبارتی می‌گوید: «فکل جسم أو جسمانی، أو مجرد، أو مرتبط بالأجسام والجسمانیات تأثیراً أو تدبیراً، منته إلى مبدأ واحد هو القیوم الواجب بالذات» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۱-۶۲)؛ یعنی هر جسمی یا هر امر جسمانی یا مجرد یا مرتبط با اجسام و جسمانیات، از لحاظ تأثیر یا تدبیر به مبدأ واحدی که قیوم و واجب بالذات است منتهی می‌شود.

در این عبارت مراد او از تأثیر که در عرض تدبیر قرار گرفته همان ایجاد است؛ زیرا در عبارت دیگری تأثیر و ایجاد را حقیقت واحدی می‌داند که عبارت است از اینکه فاعل خود ذات معلول را - درحالی که متعلق به خود فاعل و مرتبط با آن است - افاده می‌کند؛ به‌گونه‌ای که به واسطه همین ارتباط، مبدأ انتزاع وجود از معلول و حمل موجود بر آن می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۵۵).

با این تبیین روشن می‌شود که از نظر صدرالمتألهین توحید ربوبی امری متمایز از توحید افعالی است. البته نه بدین معنا که بین آنها رابطه تباین باشد، بلکه رابطه آنها عموم و خصوص مطلق است؛ چون هر تدبیری نوعی فعل است؛ یعنی این‌گونه نیست که در تدبیر و اداره جهان کار دیگری غیر از ایجاد صورت گیرد.

۸. اقسام ربوبیت

گاه ربوبیت به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود؛ زیرا اراده و امر الهی دارای دو قسم تکوینی و تشریحی است. حقیقت اراده طلب تحقق فعلی در عالم خارج است. اگر این خواسته با فعل خود مرید انجام گیرد آن را «اراده تکوینی» و اگر مرید آن را از شخص دیگری بخواهد آن را «اراده تشریحی» می‌گویند. به همین ترتیب امر ناشی از این اراده نیز به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود. تفاوت آن دو در این است که امر تکوینی موجب و مستلزم اطاعت است و امکان تخلف در آن وجود ندارد؛ اما در امر تشریحی امکان تخلف و عصیان وجود دارد؛ زیرا امر باواسطه است. از این رو برخی اطاعت و برخی عصیان می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴).

صدرالمتألهین از یک جهت ربوبیت تکوینی و تشریحی را به تکلم بازمی‌گرداند. توضیح اینکه تکلم صفت نفسی مؤثر است که معنای آن انشای کلام است. کل هستی از صفت کلام ظاهر شده است؛ بلکه عالم عین کلام است. کلام الهی بر سه قسم است: اعلا، اوسط و ادنا. کلام اعلا چیزی است که عین کلام مقصود اصلی است و مقصود دیگری وجود ندارد؛ مانند ابداع مبدعات که با امر «کن» ایجاد می‌شود. غرض از انشای امر «کن» چیزی غیر از خود آن امر نیست. اوسط آن این است که برای عین کلام مقصود دیگری وجود دارد؛ مگر اینکه آن مقصود دیگر بدون تخلف و به صورت لزوم بر آن امر مترتب شود؛ مانند امر خدا به ملائکه مدبر که آنان کار خود را بدون عصیان و تخلف انجام می‌دهند. در اینجا امر الهی به واسطه خلق به آنها نرسیده است، وگرنه عصیان ممکن می‌بود. کلام ادنا این است که برای عین کلام مقصود دیگری وجود دارد که گاهی از آن تخلف می‌کند و گاه نه. در صورت عدم تخلف نیز امکان تخلف وجود دارد. مگر اینکه نگهدارنده از خطا وجود داشته باشد. کلام ادنا مانند اوامر و نواهی الهی نسبت به مکلفین است. در این اوامر است که احتمال طاعت و عصیان وجود دارد. امر اعلا همان قضای الهی است و امر اوسط امر تکوینی و قدر است و امر ادنا امر تشریحی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶-۷).

ربوبیت تشریحی الهی از ربوبیت تکوینی الهی جدا نیست؛ بلکه فرع و نتیجه آن است. چون هستی انسان و اراده او و کمالاتی که می‌یابد و همه نعمت‌ها و مواهبی که می‌تواند در راه رسیدن به کمالات حقیقی خویش از آنها بهره گیرد همگی از سوی خداست. از این رو باید احکام و قوانین حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی انسان هم فقط از جانب او جعل و وضع شود. در نتیجه هیچ‌کس حق قانونگذاری و تشریح برای انسان‌ها ندارد، مگر اینکه از طرف خدای سبحان، اذن و اجازه چنین کاری را یافته باشد. به همین دلیل، قرآن کریم، یهود و نصارا را به سبب آنکه برای علمای دینی خود گونه‌ای ربوبیت تشریحی قائل بودند، صریحاً مشرک می‌شمارد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸).

۹. تبیین توحید در ربوبیت

توحید به معنای یکی دانستن امری و اعتقاد به وحدت آن است. وحدت از حیث ذات و مصداق عین وجود است؛ اما از لحاظ مفهومی مغایر با آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۴). همان‌طور که وجود تعریف‌پذیر نیست، وحدت نیز از

امور عامه و غیر قابل تعریف است و هرگونه تعریفی از آن تعریف دوری است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۹۳). بنابراین تعریف حقیقی آن ممکن نیست؛ چون هم تصور وجود و هم تصور وحدت از اولیات بی‌نیاز از تعریف است.

توحید به معنای اعتقاد به وحدت غیر عددی خدای سبحان است؛ یعنی فرض دوگانگی در اینجا راه ندارد. اساساً وجود یا عین وحدت است یا دست کم ملازم با آن است. از این رو آنچه وحدت ندارد، وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷). به همین دلیل است که عده‌ای خیال کرده‌اند که آنها از لحاظ مفهومی نیز یکی هستند؛ درحالی که صرفاً به حسب تحقق و مصداق واحدند، نه از لحاظ معنا و مفهوم (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۸۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۲).

این وحدت هم در ذات است، هم در صفات و هم در فعل؛ چراکه واجب‌تعالی اشرف موجودات است و شرف هر موجودی به غلبه وحدت در اوست. واجب‌الوجود واحد حقیقی است و به هیچ عنوان متصف به انحای وحدت غیر حقیقی نمی‌شود. از این رو در هیچ مفهوم و معنایی شریک ندارد. اضافه او به اشیا و ربوبیت او که به قیومیت ایجابی برمی‌گردد در غیر او وجود ندارد. نسبت او به عالم از جمله نسبت ربوبی او نسبتی نیست که نظیر و مثل داشته باشد؛ زیرا نسبت او به اشیا نه مانند نسبت نفس به بدن است و نه حتی مانند نسبت سایر علل به معلولشان (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۵-۶۶). بنابراین هیچ شریکی در این نسبت ندارد.

مشهور فلاسفه نیز مؤثر علی‌الاطلاق را واجب‌تعالی می‌دانند. به نظر آنها هر فیضی از جانب اوست و این وسائط مانند شرایط و اعتباراتی هستند که در صدور کثرت از او باید وجود داشته باشند. بنابراین دخالت آنها در ایجاد نیست؛ بلکه در اعداد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۶)؛ چراکه فاعل ناقص به حرکت و ابزار نیازمند است. اما فاعل کامل فاعلی است که همان صورت موجود در ذاتش، برای تحقق خارجی‌اش بسنده است. فاعل اول و اعلا در فعل خود به چیزی غیر از ذات خود مانند صفت، حرکت یا ابزار نیاز ندارد (همان، ج ۲، ص ۲۱۹-۲۲۰). بنابراین توحید ربوبی یا توحید افعالی در اصطلاح فلاسفه به معنای این است که همه نظام‌ها و سنت‌ها و علل و معلومات و اسباب و مسببات، فعل خدا و کار او و ناشی از اراده خداست. موجودات عالم همچنان که در ذات خود، استقلال وجودی از خدا ندارند در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند و در نتیجه خدا همان‌طور که در ذات خودش شریک ندارد، در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۲). در حقیقت، فاعلیت الهی دو امتداد دارد: یکی متعلق به اصل هستی اشیا و دیگری متعلق به سرنوشت آنها که دومی منشأ صفت ربوبیت الهی است. خدا هم مالک هستی اشیاست هم مالک سرنوشت آنها و این دو به هم پیوند خورده‌اند. چون اشیا در قوس نزول از همان‌جا که نشئت گرفته‌اند، در قوس صعود به همان جا برمی‌گردند.

در مقابل، دیدگاه کسانی قرار دارد که این دو امتداد را از هم جدا می‌دانند. برای نمونه، باربور به واگشت‌گرایی معرفتی معتقد است - اعتقادی که امروزه در جوامع غربی نهادینه شده است - که بر اساس آن هر چند وجود نیروی ماورایی انکار نمی‌شود، اما این نیرو در جهان هستی، غیر مؤثر و ناکارآمد است و نمی‌توان او را به معنای واقعی مدبر دانست. نیرویی است که وجود دارد، ولی تأثیر چندانی در زندگی مردم ندارد (مدقق، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷).

صدرالمآلهین هر دو امتداد فاعلی را درباره حق تعالی پذیرفته و تفسیر بسیار دقیقی از آن ارائه داده است. تفسیر برخی دیگر از فلاسفه از این اصل تا حدودی غیردقیق به نظر می‌آید. به نظر آنها ربوبیت که معادل فارسی آن پروردگاری است به معنای تدبیر امور یک شیء و سامان‌دهی آن است. بنابراین توحید ربوبی یعنی تنها خدا که مالک حقیقی جهان است، تدبیر امور عالم را بر عهده دارد و می‌تواند به صورت مستقل و بدون نیاز به همکاری یا اذن موجودی دیگر، در امور جهان تصرف کند و آن را سامان دهد. به تعبیر دیگر، تنها مدبر، نظام‌بخش، سامان‌دهنده و اراده‌کننده حقیقی عالم، خداست. البته این نیز به مفهوم نفی اراده موجودات دیگر نیست، بلکه آفرینش و تدبیر آنها منحصر به آفرینش و تدبیر مستقیم و بی‌واسطه نیست، بلکه خدایی که نخستین مخلوق را مستقیماً و بی‌واسطه می‌آفریند، افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی می‌آفریند و اگر صدها واسطه هم در کار باشد، باز هم همگی آنها مخلوق با واسطه خدای سبحان‌اند. به قول فلاسفه علت هم علت است، معلول معلول هم معلول.

همان طور که گفته شد این تفسیر دقیق نیست و صدرالمآلهین تبیین گویا و دقیق‌تری از آن ارائه کرده است. بنابراین توحید ربوبی بدین معنا خواهد بود که هر نوع تدبیری در عالم هستی از آن خدای سبحان است. تمام افعال منسوب به انسان نیز در حقیقت صادر از خداست. هر مقذور و هر مجعول فاعلی از همان جهت که از او صادر است، از حق تعالی صادر است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۴۱)؛ یعنی تدبیر مخلوقات هم همان تدبیر الهی است، ولی در مرتبه پایین‌تر؛ چون هیچ موجودی در هیچ فعل، یا وصف یا در هیچ بعدی از ابعاد ذاتی و غیرذاتی خود بی‌ارتباط با خدا نیست؛ بلکه همه ابعاد وجودی او با ارتباط با خدا قوام و دوام می‌یابد. در واجب‌تعالی نه تنها امکان ذاتی راه ندارد، بلکه امکان بالقیاس هم راه ندارد. او نسبت به ممکنات واجب بالقیاس است و حصول آنها برای حضرت حق واجب است؛ زیرا امکان بالقیاس در صورتی معنا دارد که واجب دیگر یا ممکن‌های خاص مستند به واجب دیگر وجود داشته باشند. بنابراین حق آن است که اضافات ذات واجب‌تعالی به ممکنات و نسبت خلایق قیومی به آنها متأخر از ماهیات ممکن نیست و اضافه او مانند سایر اضافات بین اشیا نیست که متأخر از «منسوب الیه» هستند؛ بلکه ذاتاً مصداق صفات اضافی او ذات اوست؛ یعنی خود ذات ذاتاً برای انتزاع «نسبت» و «منسوب الیه» بسنده است. بنابراین هیچ‌یک از معانی عدمی مانند عدم، امکان، ظن، حدوث، زوال، تجدد، فقر و مانند آنها در او راه ندارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸) و در دار هستی چیزی جز ذات، صفات و افعال حضرت حق که مظاهر صفات اویند نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۴). بنابراین تمام اجزای عالم هستی که از نظر صدرالمآلهین عالم واحد با اجزا مرتبط است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۴۲۷-۴۲۸) تحت مدیریت حضرت حق قرار دارد و هر تدبیر دیگری نیز بدون هیچ مسامحه‌ای تدبیر اوست. به همین دلیل است که هیچ نقصی در ربوبیت و کارگردانی هستی وجود ندارد. احیاناً اگر نقص‌ها و شروری مشاهده می‌شود، به قابلیت ممکنات بازمی‌گردد، و گرنه در فاعلیت حق تعالی نسبت به رساندن موجودات به کمال لایقشان هیچ بخلی نیست (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۹۸).

از حیث دوام نیز مدبر عالم لحظه‌ای بدون تدبیر عالم و حفظ اشیا نیست و اگر چشم‌برهم‌زدنی از تدبیر، ابقا و حفظ عالم دست کشد، همه چیز نابود می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۳). بنابراین این صفت در او هست که مبدأ سوق دادن شیء به سمت کمال و رفع کاستی‌های آن با آرایش و پالایش است و رب کسی است که شأن او هدایت اشیاء به سوی کمال و تربیت آنهاست (لکزایی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸). هر اسمی از اسمای الهی متولی امری از امور معاش بشری است. اسم رب نیز برای مرتب کردن حدود و قرار دادن مراسمی برای اصلاح مملکت است و اینکه چه کسانی بهترین عمل را انجام می‌دهند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۸). اگر غیر او نیز بهره‌ای از مالکیت و تدبیر غیراستقلالی داشته باشد، تنها به اذن او (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۰۷) و تجلی ربوبیت اوست.

نتیجه اینکه به گفته شهید مطهری تقسیم کاری میان خالق و مخلوق صورت نگرفته است؛ زیرا تأثیر و علیت دیگر علل عین تأثیر و علیت قضا و قدر الهی است. همه چیز در عین اینکه فعل مخلوق است فعل خدا نیز هست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۱۸). صدرالمتألهین نیز صریحاً این تقسیم کار و اشتراک را انکار کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۴۱).

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین افعال الهی را به چند دسته تقسیم می‌کند: ابداع، تکوین، تدبیر، تسخیر، صنعت. از نظر او، آنچه اصالتاً در خارج تحقق می‌یابد همان ابداع و افاضه است که امری واحد است و از حیثیات گوناگون آن مفاهیم مختلفی مانند ربوبیت، صنعت و تکوین انتزاع می‌شود تقسیم‌بندی ارائه‌شده نیز ناظر به همین حیثیات است و گرچه تعددی در میان نیست، بنابراین از این مبانی می‌توان چنین استنباط کرد که ربوبیت نیز امری جدا از ابداع نیست. فعل الهی دارای ویژگی‌هایی است: یکی اینکه فعل اختیاری به معنای دقیق کلمه جز در واجب‌تعالی تحقق نمی‌یابد؛ دوم اینکه در واجب‌تعالی به جهت تام بودنش اراده عین داعی است که عبارت است از علم او به نظام خیر که عین ذات اوست؛ سوم اینکه قدرت و اختیار الهی در افعالش موجب هیچ‌گونه کثرتی در ذات او نمی‌شوند؛ چهارم اینکه خدای متعال ذاتاً محبوب و مرید ذات خود است و دیگر خیرات لازم ذات، به تبع ذات محبوب و مراد است. موجودات ناقص به تبع اشتهالشان بر وجود محبوب و مراد او هستند.

صفات الهی نیز به حقیقی کمالی و اضافی محض تقسیم می‌شوند. صفات حقیقی او متکثر و مختلف‌اند، ولی حقایق متکثر به وجود واحد موجود می‌شوند. همچنین صفات اضافی نیز در معنا تکثری نداشته و مقتضای آنها اختلافی ندارد؛ اگر چه زائد بر ذات هستند. در حقیقت، همه آنها به معنای واحد و اضافه واحدی به نام قیومیت بازمی‌گردند که معنایی ایجابی است؛ نه سلبی. از نظر ملاصدرا توحید ربوبی امری متمایز از توحید افعالی است؛ البته نه این معنا که بین آنها رابطه تباین باشد، بلکه رابطه آنها عموم و خصوص مطلق است. چون هر تدبیری نوعی فعل است؛ یعنی چنین نیست که در تدبیر و اداره جهان کار دیگری غیر از ایجاد صورت گیرد. صدرالمتألهین تبیین گویا و دقیقی از توحید ربوبی ارائه کرده است. توحید ربوبی بدین معناست که هر نوع تدبیری در عالم هستی از آن خدای متعال است. تمام افعال منسوب به انسان نیز در حقیقت صادر از خداست. هر مقدر و هر مجعول فاعلی از همان جهت که از او صادر است از حق تعالی صادر است؛ یعنی تدبیر مخلوقات هم همان تدبیر الهی است، ولی در مرتبه پایین‌تر.

- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر.
- اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تستری، سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳ق، *تفسیر تستری*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد، ۱۳۷۵، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا تیسرازی)*، مقدمه، تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
- خانی، رضا، و حشمت الله ریاضی، ۱۳۷۲، *ترجمه بیان السعاده فی مقامات العبادة*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالعلم.
- زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی هلالی، بیروت، دارالفکر.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغه للطباعة و النشر.
- صدر المتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایه الاثریه*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی تا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۴ق - الف، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طالقانی، سید محمود، ۱۳۶۲، *پرتوی از قرآن*، چ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر قمی*، چ سوم، قم، دار الکتب.

لکزایی، شریف، ۱۳۸۷، *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، دفتر اول نشست‌ها و گفت‌وگوها، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

_____، ۱۳۸۸، *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه* (مجموعه مقالات)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مترجمان، ۱۳۶۰، *ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق رضا ستوده، تهران، فراهانی.

_____، ۱۳۷۷، *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*، تحقیق محمد واعظ‌زاده خراسانی، چ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

مدقق، علیرضا، ۱۳۸۸، *معنای زندگی، تأملی بر دیدگاه دین و مکاتب بشری*، تهران، کانون اندیشه جوان.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهبازی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ پانزدهم، تهران، صدرا.

مقری فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، دارالهجره.

بررسی تقریر شهید مطهری از برهان نظم

zhrprt@gmail.com

pourroustae@yazd.ac.ir

زهران پورروستائی اردکانی / سطح ۲ حوزه علمیه فاطمه الزهراء اردکان

جواد پورروستائی اردکانی / استادیار دانشگاه یزد

پذیرش: ۹۷/۰۳/۲۱

دریافت: ۹۶/۰۸/۱۷

چکیده

از مشهورترین ادله‌ای که اندیشمندان اسلامی از جمله شهید مطهری در مقام اثبات وجود خداوند اقامه کرده‌اند، برهان شبه‌فلسفی نظم است. شهید مطهری در تقریر این برهان، با تمسک به حساب احتمالات، نظم ناشی از علت غایی را اثبات می‌کند و آن را واسطه اثبات خدا برای جهان طبیعت قرار می‌دهد. به اعتقاد وی، نظم ناشی از علت فاعلی (صیغ این نوع نظم)، نمی‌تواند خدا را اثبات کند و تأکید می‌کند که برهان نظم به علت فاعلی مربوط نیست. وی ضمن انتقاد از بیان متکلمان برهان نظم، بیانی حکیمانه از آن ارائه می‌دهد و با دقتی ویژه برهان هدایت را از برهان نظم جدا می‌کند. او تقریر برهان نظم را بر اساس اصول مورد قبول علمای قدیم نیز توضیح می‌دهد و آن را ناتمام می‌داند. در این پژوهش کوشیده‌ایم با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی برهان نظم از دیدگاه شهید مطهری بپردازیم تا با استناد به مبانی فکری آن استاد در مجموعه آثارش، برخی ابهام‌های مطرح در مقدمات، مبانی، تعاریف و تقریر وی را برطرف سازیم.

کلیدواژه‌ها: شهید مطهری، برهان نظم، اثبات خدا، نظم غایی، نظم فاعلی.

برهان نظم یکی از راه‌های شناخت خدا از طریق مخلوقات است. در این برهان از وجود نظم و نظام در جهان خلقت، ناظم مدیر و حکیم اثبات می‌شود. این برهان در کلام غرب و اسلامی پیشینه درازی دارد و به شیوه‌های مختلفی تقریر شده و اشکالات و شبهاتی درباره‌اش مطرح است. فلاسفه اسلامی نیز در بحث صفات خدا از جمله صفت حکمت و در مبحث اصل علیت غایی، به دلیل نظم اشاره کرده‌اند. برهان نظم به راه ساده و عمومی خداشناسی معروف است، ولی تقریرات گوناگون، اشکالات مطرح به هر تقریر و تلاش برای پاسخ به آن اشکالات، دامنه بحث را گسترده و آن را از سادگی خارج کرده است. شهید مطهری، متفکر بزرگ معاصر، توجهی ویژه به برهان نظم کرده و به شیوه حکما به بحث درباره آن پرداخته است. وی معتقد است برخی از اشکالات مطرح شده در این باره، اشکالاتی واردند که مربوط به بیان متکلمان و عوامانه برهان نظم هستند.

وی انواع نظم در جهان خلقت را بررسی کرده است؛ وجود نظم ناشی از اصل علیت غایی در جهان خلقت را به کمک قوانین علم احتمال اثبات، استدلال مخالفان آن را رد و از وجود این نوع نظم بر وجود خدا استدلال کرده است. وی اشتباه کسانی را که خواسته‌اند از صرف نظم ناشی از علت فاعلی بر وجود ناظم کل استدلال کنند، تذکر داده و با شرح ساختار معرفتی تقریر خویش، تبیین حکیمانه اصل علیت غایی و بیان رسالت برهان نظم، به اشکالات دیوید هیوم در پایان مقاله نهم *الهیات سفا، علل گرایش به مادینگری* و یادداشت‌های خویش پاسخ داده است. شهید مطهری تقریر برهان نظم بر اساس سنخیت بین اثر و مؤثر را تکمیل کرده و با الهام از قرآن کریم و اشاره *فخررازی*، به تفکیک برهان نظم از برهان هدایت پرداخته است. از آنجا که پرسش‌ها و ابهاماتی درباره مقدمات، مبانی، تعاریف و تقریر وی از برهان نظم و تفکیک آن از برهان هدایت مطرح است، این مقاله تلاش دارد با سیر در آثار این متفکر بزرگ، مقدمات، تعاریف و مبانی وی را درباره برهان نظم تشریح کند و تقریر ساده و بدون اشکال وی را ارائه دهد؛ همچنین علت تفکیک برهان نظم از برهان هدایت را از دیدگاه شهید مطهری توضیح دهد و به نکات برجسته پاسخ‌های وی به اشکالات مطرح درباره برهان نظم اشاره کند.

۱. ساختار معرفتی برهان نظم

شهید مطهری منابع شناخت را طبیعت، عقل (فطریات عقلی) و دل و ابزار شناخت را حواس، تعقل (استدلال) و تزکیه نفس می‌داند (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۶۵-۶۶). وی معتقد است انسان هم از راه طبیعت، هم از راه عقل و هم از راه دل می‌تواند به خداشناسی برسد (طباطبائی، ۱۳۸۷، الف، ج ۵، ص ۶۸).

برهان نظم، خداشناسی از راه طبیعت است. مسلم است که شناخت خدا از راه حواس و مشاهده مستقیم میسر نیست؛ زیرا آنچه به شناخت حسی درآید محدود است و نمی‌تواند خدا باشد. پس چگونه ذهن از شناخت طبیعت به شناخت ماورای طبیعت می‌رسد؟

از دیدگاه شهید مطهری ذهن انسان با دو قدرت تعمیم و تعمیق، شناخت حسی را به شناخت منطقی تبدیل می‌کند و دامنه شناخت را گسترش می‌دهد. تمثیل، استقرا و تجربه، شناخت حسی را تعمیم می‌دهند و استنباط،

شناخت حسی را تعمیق می‌بخشد (مطهری، ۱۳۸۹؛ مطهری، ۱۳۶۰). در تعمیم تمثیلی، ذهن یک شیء را مقیاس قرار می‌دهد و حکم آن را به شیء دیگر که با آن شباهت یا وجه مشترک دارد منتقل می‌کند. از نظر شهید مطهری تقریر عوامانه و متکلمانه برهان نظم از این طریق است؛ یعنی استدلال بر وجود صانع حکیم از طریق مقایسه طبیعت با مصنوعات بشری (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۶۴؛ مطهری ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۶۶). وی علاوه بر اینکه ارزش تمثیل را ظنی می‌داند، دو خدشه بر این استدلال وارد می‌کند:

۱. طبیعت با مصنوعات بشری شباهت کامل ندارد که بتوان از مقیاس قرار دادن مصنوعات بشری و تدبیر سازنده آن، صانع حکیم را برای جهان اثبات کرد. شهید مطهری درباره مثال معروف متکلمان که می‌گویند: «اگر در بیابانی به قصری مجهز برخورد کنید، شک نمی‌کنید که سازنده آن صنعتگری حکیم و شاعر بوده است» می‌گوید:

ممکن است یک نفر ملحد همین را دلیلی علیه شما بگیرد و بگوید چطور شما میان آن بیابان و ساختمان فرق می‌گذارید؟ بیابان هم که به قول شما صنع خدای علیم و حکیم است. مگر کوه‌ها، دریاها و خود آن بیابان صنع خدای علیم و حکیم نیست؟ پس چطور به اینجا که می‌رسید فرق می‌گذارید و می‌گویید این ساختمان خود به خود به وجود نیامده؟ معنای این فرق گذاشتن این است که غیر از این، خود به وجود آمده و این ساختمان است که صنع یک انسان است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۵۸).

۲. حتی اگر این استدلال پذیرفتنی باشد. حداکثر صانعی مانند انسان را برای جهان ثابت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۶۶). انسان حکیم با ایجاد روابط مصنوعی بین اجزای طبیعت، خود را به هدف و کمالی می‌رساند و از خود رفع نقص می‌کند و خدا منزله است از این‌گونه حکمت و تدبیر! (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۳۲-۴۳۵؛ مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲). البته این مثال از یک نظر صحیح است که در ادامه توضیح داده می‌شود.

در تعمیم استقرایی، ذهن با مشاهده و مطالعه یک‌نواخت شماری از اجزاء حکم استقراشده از اجزای مورد بررسی را برای همه اجزا صادر می‌کند؛ مثلاً با استقرای اینکه زبان دویست هزار نفر در یک شهر سیصد هزار نفری، فارسی است، نتیجه گرفته شود که زبان همه افراد شهر، فارسی است. این نوع استدلال ارزش یقینی ندارد و نمی‌تواند در برهان نظم به کار گرفته شود (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۹۲).

در تعمیم تجربی، ذهن با مشاهده و آزمایش چند مورد جزئی و به دست آوردن خاصیت خود شیء، به کمک قیاس مخفی (تعقل)، نتیجه آزمون را به موارد آزمایش نشده تعمیم می‌دهد. تجربه ارزش یقینی دارد، ولی نمی‌توان از این طریق خدا را اثبات کرد؛ زیرا شرط تجربی بودن یک رابطه این است که هر دو طرف رابطه قابل احساس باشند؛ یعنی باید صد بار در حضور ما خالق یا خلق‌ها عالم را می‌ساختند و ما آنها را می‌دیدیم و سپس در مرتبه صد و یکم از دیدن عالم، به صانع حکیم بدون دیدن پی می‌بردیم! (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۵؛ مطهری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۵۹). بنابراین برهان نظم برهانی تجربی نیست، ولی مقدمه‌ای تجربی دارد که در ادامه بیان می‌شود.

شهید مطهری علاوه بر تعمیم و توسعه افقی، قدرت تدبر و تعمق و توسعه عمودی برای ذهن قابل است؛ یعنی ذهن انسان می‌تواند با تدبر در نشانه‌ها و آیاتی که از طریق حس و تجربه شناخته شده‌اند، چیز نامحسوس پشت‌سر آنها را استنباط (تعقل) کند (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۹۵). وی این نوع شناخت را شناخت غیرمستقیم یا شناخت آیه‌ای می‌نامد و معتقد است قسمت بسیاری از معلومات ما از عالم طبیعت از این طریق حاصل می‌شوند. (همان، ص ۸۳). برای نمونه، شناخت ما از جسم، شناخت حسی نیست، بلکه شناخت تعقلی آیه‌ای است. ما فقط اموری همچون رنگ، حجم، وزن، نرمی، درشتی، سردی و گرمی را که از خواص و عوارض جسم هستند حس می‌کنیم و عقل ما از روی این نشانه‌ها به طور غیرمستقیم، خود جسم را استنباط می‌کند؛ یعنی اگر جسم بی‌رنگ باشد که آن را نبینیم؛ هم‌دما با بدن ما باشد، به‌گونه‌ای که گرمی و سردی آن را لمس نکنیم؛ در جایی باشد که نیروی جاذبه زمین وجود نداشته باشد و سنگینی آن را حس نکنیم و به‌همین ترتیب سایر عوارض آن محسوس نباشند، ما نمی‌توانیم جسم را درک کنیم، چون خود جسم محسوس نیست، بلکه معقول است؛ ولی آن قدر مرز معقول و محسوس به یکدیگر نزدیک است که گمان می‌کنیم همه آنچه را درک می‌کنیم، محسوس است (مطهری، ۱۳۶۰، ص ۸۴).

شناختی که از طریق حس و آزمایش و تجربه حاصل می‌شود به شناخت علمی و تجربی معروف است؛ شناختی که صرفاً از طریق تعقل و قیاس حاصل می‌شود و حس و تجربه در آن وجود ندارد به شناخت فلسفی معروف است و شهید مطهری از شناختی که از حس و تجربه به کمک تعقل (علاوه بر قیاس عقلی‌ای که در تجربه نهفته است) حاصل می‌شود، به شناخت شبه‌فلسفی تعبیر می‌کند و معتقد است برهان نظم و به‌طور کلی شناخت خدا از طریق مخلوقات، شناخت آیه‌ای و شبه‌فلسفی است (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۰).

۲. تعریف نظم

به نظر می‌رسد چهار نوع نظم را در بیانات شهید مطهری باید از هم تفکیک کرد. گرچه وی اشاره مستقیمی به این تفکیک نکرده، توجه نکردن به آن ممکن است ابهاماتی را در ذهن خواننده ایجاد کند: ۱. نظم فاعلی؛ ۲. نظم داخلی؛ ۳. نظم عملکرد موجودات؛ ۴. نظم غایی.

برای تبیین نظم فاعلی و نظم غایی، شهید مطهری علت فاعلی و علت غایی را با مثالی از مصنوعات بشری توضیح می‌دهد و معتقد است این نوع مثال‌ها نارسایند، ولی برای روشن شدن مطلب، گریزی از آنها نیست. اگر متنی را که با خودنویس روی صفحه کاغذ می‌نویسید در نظر بگیرید، کاغذ و جوهر علت مادی نوشته شماست، شکل حروف علت صوری، نیروی شما علت فاعلی و هدف شما از نوشتن (فرضاً آگاه کردن دیگری از منظور خود) علت غایی آن است (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۳).

۲-۱. نظم فاعلی خلقت

منظور از نظم فاعلی، رابطه‌ی علی و معلولی بین اشیاست؛ یعنی هر پدیده‌ای که در دنیا پیدا شود، حتماً علت دارد و آن علت هم خود پدیده‌ای است که علتی دارد و آن علت هم علتی و همین‌طور تا بی‌نهایت؛ یعنی یک سلسله‌ی علت و معلولی بسیار منظم، هر پدیده را به گذشته ربط می‌دهد. همچنین در این سلسله هر علتی، معلولی خاص دارد و همیشه یک‌سان عمل می‌کند. شهید مطهری از این نظم زنجیری که ناشی از علت فاعلی است، به نظم فاعلی تعبیر می‌کند و معتقد است هیچ عاقلی این نوع نظم را انکار نمی‌کند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۴).

۲-۲. نظم داخلی

منظور از نظم داخلی، هماهنگی و تناسب بین اجزا و اعضای تشکیل‌دهنده‌ی ساختمان موجودات و هماهنگی و توافق بین اجزای جهان برای رسیدن به هدف معین است؛ به‌گونه‌ای که اگر این نظم برهم خورد هدف تأمین نمی‌شود. در هر قسمت از جهان که مطالعه شود، شواهدی از این نوع نظم وجود دارد و هر درس‌ناخوانده‌ای به این نوع نظم اعتراف دارد؛ ولی اگر کسی با علوم تجربی آشنایی داشته باشد بیشتر به نظم دقیق ساختمان اشیا و رابطه‌ی تشکیلات داخلی اشیا و ارتباط اجزای جهان با یک سلسله هدف‌های پیش‌بینی‌شده پی می‌برد (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ج ۳، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۲۸ و ۷۴؛ مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۷؛ همو، ۱۳۸۸ هـ، ص ۶۶). برای نمونه می‌توان از هماهنگی بین اجزای ساختمان چشم نام برد که حتی اگر یک عصب یا پرده از آن وجود نداشته باشد، عمل دیدن محقق نمی‌شود همچنین می‌تواند به تناسب بین غذای موردنیاز بدن جانوران، دستگاه گوارش، شکل دندان‌ها و غذایی که در دسترس آنهاست اشاره کرد.

۲-۳. نظم عملکرد موجودات

در حرکات، طرز کار و راهیابی موجودات نیز، نظم و جریانی ویژه برقرار است. حرکات کرات آسمانی، لانه‌سازی بدون تعلیم، مهاجرت‌های دقیق انواع جانوران، ترمیم ساختمان بدن، تجدید عضو از دست‌رفته، و انطباق با محیط شواهد حیرت‌آوری برای وجود این نوع نظم در جهان هستند. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۸۸).

۲-۴. نظم غایی خلقت

شهید مطهری معتقد است که نظم دیگری در جهان طبیعت وجود دارد که ناشی از علت غایی است. این نوع نظم، جدا از سه نوع نظم دیگر نیست، بلکه در آنها مستتر است. منظور از نظم غایی این است که در نظام فاعلی طبیعت، فاعل غایت‌مند است و برای رسیدن به غایت مطلوبش، از روی تدبیر و درک، طبق طرح و نقشه قبلی از میان نظم‌های فاعلی ممکن، نظم خاصی را ترتیب داده که منجر به نظم داخلی جهان شده است؛ یعنی غایت و نتیجه‌ای که ضرورتاً مترتب بر نظم داخلی است، از آغاز مورد توجه فاعل نظم داخلی بوده است و نظمی را ترتیب داده که وسیله رسیدن به آن باشد. نظم داخلی موجودات با در نظر گرفتن نظم غایی مستتر در آن (نظم داخلی ناشی از نظم

غایبی) همان نظمی است که قرآن از آن به اتقان صنع تعبیر می‌کند: «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ» (نمل: ۸۸)؛ و کوه‌ها را می‌بینی [و] می‌پنداری که آنها بی‌حرکت‌اند و حال آنکه آنها ابرآسا در حرکت‌اند. [این] صنْعِ خدایی است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورده است.

از سوی دیگر خود طبیعتِ موجودات نیز غایت‌مند است و موجودات برای رسیدن به غایت مطلوبشان، از روی عقل و شعور (شعوری ما فوق شعور انسان) و طبق طرح و نقشه، از میان هزاران راه، راه مناسب را برای رسیدن به غایتشان بر می‌گزینند که این روند به حرکات منظم و عملکرد دقیق و حساب‌شده‌شان می‌انجامد. نظم عملکرد موجودات با در نظر گرفتن نظم غایی مستتر در آن (نظم عملکرد ناشی از نظم غایی) همان است که قرآن از آن تعبیر به هدایت می‌کند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ گفت: پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست داده، سپس آن را هدایت فرموده است.

بنابراین، منظور از نظم غایی این است که رابطه بین قوای طبیعت و هدف‌هایی که بر آن مترتب می‌شوند، تصادفی نیست، بلکه انتخاب طبیعت است؛ یعنی علاوه بر اینکه علت فاعلی (گذشته) طبیعت را به جلو می‌راند، علت غایی (آینده) آن را به جلو می‌کشاند (مطهری، ۱۳۸۶ الف، ج ۸ ص ۲۷۶؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۲۵۶ و ۱۱۰-۱۱۱؛ همو، ۱۳۸۸ ج ۸ ص ۴۵۴).

از نظر شهید مطهری، نظم ناشی از علت غایی که عبارۀ آخرای وجود طرح و نقشه قبلی برای شکل‌گیری نظام طبیعت و در مقابل تصادفی و اتفاقی بودن است، بدیهی عقل نیست؛ بلکه باید بر آن استدلال کرد (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۵۵۳؛ مطهری، ۱۳۸۶ الف، ج ۸ ص ۲۸۰). مادیون منکر این نوع نظم‌اند. آنان نظم داخلی موجودات را تنها ناشی از نظم فاعلی می‌دانند و معتقدند نظم فاعلی موجود، بدون توجه فاعل به غایت و بدون انتخاب فاعل و تصادفاً از میان نظم‌های ممکن شکل گرفته و منجر به نظم داخلی حیرت‌آور شده است. در واقع ایشان نظم حرکات و عملکرد دقیق و منظم موجودات را ناشی از نظم ماشینی و به اصطلاح مکانیسم موجودات می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۳۹۲؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۳).

۳. نظم فاعلی به خداشناسی راه نمی‌یابد

از منظر شهید مطهری نظم فاعلی همان ترتیب و پی‌درپی آمدن علت‌ها و معلول‌هاست و مجموعه عالم به هر صورت دیگری هم می‌بود دارای ترتیب و تعاقب می‌بود و نمی‌توان گفت این ترتیب چیزی است که الان در مجموعه عالم وجود دارد و ممکن بود وجود نداشته باشد تا وجود آن دلالت بر خدا کند. برای مثال اگر دانه‌های تسبیح را از یک تا ۱۰۰ شماره‌گذاری کنید، به هر صورت که این دانه‌ها را در بند بکشید دارای ترتیبی ویژه است. ترتیب‌ها در هر مجموعه فرق می‌کند، ولی هیچ مجموعه‌ای بی‌ترتیب نیست؛ اما صرف این ترتیب دلالت بر چیزی نمی‌کند. اکنون در نظام عالم، یک سلسله علت‌ها یک سلسله معلول‌ها را به وجود آورده‌اند. اگر این سلسله علل نمی‌بودند، یک سلسله علت‌های دیگر می‌بودند با یک سلسله معلول‌های دیگر که آن هم خودش نوعی نظم و ترتیب بود. بنابراین همان‌گونه که استدلال از شکل داشتن جسم به چیزی غلط است، چون جسم بدون شکل

ممکن نیست، ترتیب و نظم فاعلی عالم را نشانه وجود خدا دانستن نیز غلط است؛ چون عالم بدون این نوع نظم و ترتیب ممکن نیست (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۷۳-۴۷۶).

شهید مطهری به کسانی که می‌خواهند از طریق نظم فاعلی، ناظم کل را اثبات کنند انتقاد کرده و استدلال آنها را جز سپر انداختن در برابر مادیین چیزی نمی‌داند. از دیدگاه وی در نظام علی و معلولی که از بی‌نهایت سرچشمه گرفته و تا بی‌نهایت ادامه دارد، ناظم خود همین علت‌ها و معلول‌هاست که در بستر مکان و زمان پشت سر یکدیگر قرار گرفته‌اند و جایی برای ناظم اصلی یا فاعل کل وجود ندارد؛ مگر آنکه گفته شود منظور از خدا همین علت‌ها و معلول‌هاست و خدا همان طبیعت است! لذا یک‌سان عمل کردن طبیعت در همه جا، دلیل بر وحدت نوعی عناصر طبیعت است، نه دلیلی بر وجود خدا (مطهری، ۱۳۸۸، الف، ص ۶۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، الف، ج ۵، ص ۲۹-۳۲).

به نظر می‌رسد اثبات عدم نظم فاعلی برای مادیون، دلیل محکم‌تر و قانع‌کننده‌تری برای اثبات خدا باشد! برخی از دانشمندان علوم تجربی جدید که دربارهٔ اتم‌های رادیو اکتیو و... تحقیق کرده‌اند، منکر قانون علیت و نظم زنجیری شده‌اند و معتقد به دست تقدیر و مداخله غیب در جهان ذرات هستند. شهید مطهری در مقام رد این اعتقاد می‌گوید:

قانون علیت محصول تجربه نیست که با تجربه‌ای دیگر انکار شود؛ بلکه از شئون واقعیت مطلق و غیر قابل انکارست و فرضاً نظریهٔ دانشمندان جدید درست باشد و در جهان ذرات، عامل ماورای طبیعی دخالت داشته باشد، باز از قانون علیت خارج نیست.

وی با تأکید بر محال بودن دخالت مستقیم ماورای طبیعت در طبیعت می‌گوید:

ما در نظریات الهی خود مانند آن دسته از مدعیان فلسفه و غیرهم نیستیم که در مقام اثبات صانع کل و مبدأ کل در جست و جوی استنهاها باشیم و هر جا که به نظر ما رسید استثنا و خلاف عادتی صورت گرفته آن را با اراده ذات باری توجیه کنیم و دلیل بر وجود باری بگیریم... متکلمین غالباً هر جا که در مقام استدلال بر آمده‌اند مثل این است که طبیعت را شریک ذات باری می‌دانسته‌اند و فعل طبیعت را مستند به ذات باری نمی‌دانسته‌اند و از این جهت همواره در جست و جوی موارد استثنایی بوده‌اند و چنین می‌پنداشته‌اند که با ابطال نظام مسلم موجودات باید وجود صانع کل را اثبات نمود؛ همچنان‌که تا آنجا که ما جست و جو کرده و اطلاعاتی به دست آورده‌ایم، جمیع فلاسفه اروپایی (الهی و مادی و شکاک) دارای همین نظریه بوده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۲۶-۲۳۷).

اکنون این پرسش مطرح است که چرا نظام فاعلی به کمک اصل استحالهٔ تسلسل نتواند خدا را اثبات کند؟ شهید مطهری در مقدمهٔ کتاب *توحید*، قبل از اینکه به براهین اثبات خدا بپردازد نکته‌ای را در باب خداشناسی یادآور می‌شود که توجه به آن در پاسخ به پرسش پیش‌گفته سودمند است:

از اول باید بدانیم اثباتی که می‌خواهیم هستی و نیستی آنها را اثبات کنیم دو گونه‌اند: یک وقت هست که ما در مقام اثبات موجودی از موجودها به عنوان یک جزء از اجزای عالم هستیم... و یک وقت هست که وقتی درباره اثبات وجود شیئی بحث می‌کنیم، آن شیء شیئی در کنار سایر اشیا نیست، بلکه آن شیء، اگر باشد، با همهٔ اشیا و در همهٔ اشیا هست، و اگر نباشد در هیچ جا وجود ندارد... اگر کسی در جست و جوی خدا باشد به عنوان اینکه

یک موجودی جدا از همه موجودات دیگر و در میان موجودات دیگر به نام خدا بخواهد پیدا کند و بگوید «سنگ هست؛ خاک هست؛ هوا هست؛ آب هست؛ گیاه هست؛ و در میان این موجودات موجود دیگری هم هست به نام خدا؛ فرقی این است که او به چشم دیده نمی‌شود، ولی اینها به چشم دیده می‌شوند»، اگر کسی مسئله را این‌گونه طرح کند، از اول اشتباه کرده؛ یعنی اصلاً خدا را خدا تصور نکرده. اگر خدایی در عالم وجود داشته باشد، او نمی‌تواند چنین وجود محدودی باشد در کنار سایر موجودات (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۶۴).

پاسخ این پرسش مربوط به تفکیک علل طولی و علل عرضی در فلسفه است: عللی که علوم تجربی آنها را علت فاعلی می‌شناسد و در زمان واقع‌اند، از نظر فلسفه علل اعدادی و در عرض طبیعت قرار دارند و عللی که فلسفه آنها را علت فاعلی می‌شناسد، علت ایجادی‌اند و در طول طبیعت و در مرتبه‌ی عالی‌تر و ماورای آن قرار دارند. وجود این نوع علل با برهان عقلی ثابت می‌شود، نه با حس و تجربه (مطهری، ۱۳۸۸ ج، ۷، ص ۳۳۷؛ مطهری، ۱۳۸۶ الف، ص ۲۸۳). نظام فاعلی به مفهوم فلسفی به کمک اصل استحاله‌ی تسلسل می‌تواند خدا (علت نخستین) را اثبات کند؛ ولی نظام فاعلی به مفهوم علمی (علوم تجربی) نمی‌تواند خدا را اثبات کند؛ زیرا خدایی که در رأس سلسله نظام معادلات قرار گیرد، در عرض طبیعت قرار دارد و اصلاً خدا نیست! (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۵، ص ۳۰).

به اعتقاد شهید مطهری نظم عرضی طبیعت (نظام معادلات) سلسله‌ای است که از دو طرف امتداد دارد و لازم نیست به جایی منتهی شود؛ زیرا تسلسلی که محال است، مربوط به علل طولی است که مقارن یکدیگرند، نه مربوط به علل اعدادی. علل اعدادی در خیال ما بی‌نهایت‌اند و در خارج و واقع همیشه قبلی‌ها از بین رفته‌اند (مطهری، ۱۳۸۸ ج، ۷، ص ۳۳۶).

اینکه می‌گوییم «همه‌ی ممکنات منتهی به واجب‌الوجود می‌شوند» نه به این معناست که جهان از لحاظ ابعاد مکانی منتهای است و واجب‌الوجود در ماورای مکان است و آخرین حد مکان، مرز وجود واجب‌الوجود است، و نه به این معنا که زمان منتهای است و اگر به عقب برگردیم و دفتر زمان را ورق بزنیم به اولین برگ این دفتر می‌رسیم و ماقبل اولین برگ، خداوند واجب‌الوجود قرار گرفته است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۱۰۴).

البته شهید مطهری یادآور می‌شود که علت فاعلی به مفهوم علمی نیز می‌تواند خدا را اثبات کند؛ ولی آن مربوط به برهان حدوث است (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ص ۴۷۲) و در آنجا محور بحث، نظم نیست (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۴۲). وی در تقریر آن برهان نیز به کسانی که برای اثبات خدا به آغاز خلقت (ابتدای نظام معادلات) استدلال کرده‌اند انتقاد کرده است و آنها را خدانشناس می‌داند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۴۴-۱۴۹). البته به این نکته نیز باید توجه داشت که علت غایی متمایز از علت فاعلی نیست؛ بلکه علت غایی، کمال علت فاعلی است و به عبارت دیگر در فاعل مستتر است (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۳۷۰).

۴. نظم غایی دلالت بر وجود خدا می‌کند

شهید مطهری معتقد است هیچ مسئله فلسفی‌ای به اندازه‌ی اصل علیت غایی در جهان‌بینی بشر اثر شگرف ندارد (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶). او در دو اثر خود، یعنی مقاله ششم *الهیات شفا* و *شرح منظومه* به استدلال فلسفی

برای اثبات این مطلب می‌پردازد، ولی معتقد است به کمک حس و تجربه نیز می‌توان وجود نظام غایی در طبیعت را استنباط کرد (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۴، ص ۶۱). وی معتقد است نظم غایی خلقت بر خدا دلالت می‌کند و به کمک حس و تجربه، از دو طریق می‌توان نظام غایی طبیعت را ثابت کرد: یکی از طریق تدبر و تعمق در ساختمان موجودات و دیگری از طریق تدبر در طرز کار کردن و حرکات موجودات.

شهید مطهری برهانی را که از طریق تدبر و تعمق در نظم داخلی موجودات، نظام غایی (غایت داشتن علت فاعلی طبیعت) را ثابت می‌کند و از نظام غایی بر وجود خداوند استدلال می‌کند، برهان نظم، و برهانی را که از طریق تدبر در طرز کار کردن موجودات، نظام غایی (غایت داشتن خود طبیعت) را ثابت می‌کند و از نظام غایی بر وجود خداوند استدلال می‌کند، برهان هدایت می‌نامد (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ج ۸، ص ۱۳۳)؛ یعنی در برهان نظم، صغرا، نظم داخلی موجودات است و حد وسط برهان، نظم غایی است و در برهان هدایت، صغرا نظم حرکات موجودات و حد وسط نظم غایی است.

۵. تقریر شهید مطهری از برهان نظم

۵-۱. مقدمه اول: در جهان خلقت نظم داخلی وجود دارد

این مقدمه حسی و تجربی است و برای هیچ کس شگفتی‌ها و شاهکارهای نظامات داخلی جهان قابل تردید نیست و هر کس این تجربه را دارد که با ایجاد کوچک‌ترین نقصی در نظم هر قسمت، هدف موردنظر تأمین نمی‌شود. لازم نیست که ثابت شود نظام موجود، نظام احسن است و بالاتر از آن نظمی وجود ندارد؛ مشاهده نظم گوشه‌ای از جهان هم برای مقدمه این برهان کافی است (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۵۷).

۵-۲. مقدمه دوم: نظم داخلی نشانه نظم غایی است

با دقت در نظامات حیرت‌آور جهان (نظم داخلی)، عقل به کمک حساب احتمالات، نظام غایی طبیعت (وجود طرح و نقشه، تدبیر و انتخاب) را اثبات می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۷-۶۹).

۵-۲-۱. قانون احتمالات

دانش تجزیه و تحلیل امور تصادفی را احتمال می‌گویند و هر عملی که تصادف در آن دخالت داشته باشد در اصطلاح تئوری احتمال، آزمایش تصادفی نامیده می‌شود. مثلاً اگر ده گلوله را که از یک تا ده شماره‌گذاری شده‌اند، داخل کیسه‌ای بریزیم و چشم بسته، یکی از گلوله‌ها را برداریم، آزمایشی تصادفی است که برای نتیجه ده حالت متصور است؛ ممکن است نتیجه عدد یک باشد، ممکن است عدد دو باشد و... ممکن است عدد ده باشد. قانون

احتمالات می‌گوید: در این آزمایش اگر گلوله‌ها هم‌شکل و هم‌وزن باشند و از نظر برداشته شدن هیچ کدام بر دیگری برتری نداشته باشد، احتمال پیشامد هر کدام از ده عدد، $\frac{1}{10}$ است و اگر آزمایش را فراوان تکرار کنیم انتظار می‌رود تقریباً فراوانی نسبی هر ده عدد برابر شود.

قانون جمع احتمالات می‌گوید: احتمال اینکه در آزمایشی تصادفی، از دو پیشامد دست‌کم یکی روی دهد، حاصل جمع احتمال هر پیشامد است. برای مثال اگر در این آزمایش یک گلوله برداشته شود، احتمال اینکه گلوله عدد سه باشد یا عدد ۵، $\frac{1}{10} + \frac{1}{10} = \frac{2}{10}$ است.

قانون ضرب احتمالات می‌گوید: احتمال اینکه دو پیشامد پیاپی اتفاق بیفتند حاصل ضرب احتمال هر پیشامد است. برای نمونه در این آزمایش اگر دو گلوله برداشته شوند، احتمال اینکه گلوله اول عدد ۳ و گلوله دوم عدد ۵ باشد، $\frac{1}{10} \times \frac{1}{10} = \frac{1}{100}$ است.

اگر دانه‌های تسبیحی از یک تا ۱۰۰ شماره‌گذاری شده و داخل کیسه‌ای ریخته شده باشند و تصادفاً فاعلی دانه‌ها را به بند بکشد، احتمال اینکه دانه‌ها به ترتیب صعودی مرتب شوند، یعنی نخستین دانه شماره ۱، دومین دانه شماره ۲ و به همین ترتیب تا واپسین دانه شماره ۱۰۰ صد باشد، طبق قانون ضرب احتمالات برابر است با $\frac{1}{100!} = \frac{1}{100 \times 99 \times 98 \times 97 \times \dots \times 3 \times 2 \times 1}$ ؛ یعنی یک احتمال بسیار ضعیف در حد صفر، که اگر تسبیحی به ترتیب صعودی مرتب شده باشد، عقل محال می‌داند که فاعل، دانه‌ها را به صورت تصادفی و بدون انتخاب و تدبیر، مرتب کرده باشد.

ممکن است گفته شود احتمال اینکه تسبیح به هر حالت دیگری هم مرتب شود مساوی با همین احتمال است و شما نمی‌توانید از این احتمال به چیزی استدلال کنید؛ ولی باید دقت کرد که تعداد پیشامدهایی که در آنها تسبیح، منظم به بند کشیده شده باشد چند حالت انگشت‌شمار است؛ مانند اینکه تسبیح به حالت نزولی مرتب شده باشد، به ترتیب زوج و فرد مرتب شده باشد و یا ترتیب خاص دیگری و احتمال آن با توجه به قانون جمع احتمالات، کسری است که صورت آن عددی بسیار کوچک است و مخرج آن $100!$ است؛ ولی تعداد پیشامدهایی که در آنها دانه‌های تسبیح نامنظم باشند! 100 است که چند پیشامد انگشت‌شمار منظم از آن کسر شده باشند. طبق قانون جمع احتمالات، احتمال این حالت، کسری است که صورت آن عددی است در حدود $100!$ و مخرج آن $100!$ که احتمالی بسیار قوی است. البته باید توجه شود که اگر دانه‌های تسبیح نامنظم باشند، احتمال تصادفی بودنش قوی است و نمی‌توان از طریق قانون احتمالات، هدفمند بودن آن را ثابت کرد؛ ولی نمی‌توان هدفمند بودن آن را رد کرد و گفت قطعاً تصادفی است؛ شاید فاعل، غایت عبثی داشته یا رمزی را طراحی کرده و یا احتمالاتی دیگر.

۲-۲-۵. نظر الهیون

با دقت در نظام شگفت‌آور موجودات و هماهنگی‌ها و انطباق‌ها میان اجزای جهان، دو احتمال برای عقل وجود دارد: یکی اینکه فاعل غایتمند از روی طرح و نقشه قبلی این نظامات را به وجود آورده و دیگر اینکه از فاعل بلاغیت، تصادفاً این نظامات به وجود آمده باشد؛ یعنی آنچه وجود پیدا کرده و شبیه غایت است. مستند به هیچ فاعلی نیست. قانون احتمالات می‌گوید احتمال اینکه نظامات طبیعت، تصادفاً و بدون انتخاب و تدبیر فاعل پدید آمده باشند، کسری است که صورت آن یک و مخرج آن عدد یک است که در سمت راست آن، به تعدادی که در وهم ننگجد عدد صفر است که حاصل تقسیم عدد یک بر عددی بزرگ در حد بی‌نهایت، عددی بسیار بسیار کوچک در حد صفر است. مثلاً در ساختمان چشم میلیاردها سلول طوری کنار هم قرار گرفته‌اند که اگر به هر شکل دیگر می‌بودند عمل دیدن محقق نمی‌شد. احتمال تصادفی بودن نظم ساختمان چشم که یک جزء کوچک جهان است کسری است، که صورت آن عدد یک و مخرج آن عددی بسیار بزرگ است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۷۶). با این وصف، احتمال تصادفی بودن حیات، اراده حیوانات، هوش و تعقل انسان و... چه کسری خواهد بود؟! عقل نظم تصادفی تسبیح صد دانه‌ای را محال می‌داند، چه برسد به نظم تصادفی ساختمان چشم با میلیاردها سلول و چه برسد به نظم تصادفی جهان با فاکتورهای بی‌نهایت! اینجاست که علوم تجربی به کمک برهان نظم می‌آیند و با کشف حساب‌های دقیق‌تر در نظامات جهان، احتمال تصادفی بودن آن را ضعیف‌تر می‌کنند.

بنابراین عقل به کمک حساب احتمالات، از تدبیر در نظامات جهان، استنباط می‌کند که محال است فاعل این نظامات، تصادفاً و بدون انتخاب و توجه به غایت، چنین نظامات دقیقی را پدید آورده باشد. به تعبیر دیگر عقل شک نمی‌کند که فاعل این نظامات یا باید خود شعور و عقل و اراده داشته باشد یا از شعور و ادراکی پشتوانه داشته باشد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۲۹۵؛ مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۹؛ مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۳).

۳-۲-۵. استدلال مادیون در رد نظر الهیون

مادیون معتقدند طبیعت کور کورانه در طول میلیاردها سال حرکات بی‌نظمی داشته است؛ یک صورتش هم این بوده که این حرکات به صورتی واقع شوند که این نظم موجود پدید آید (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۳۹۲). در حساب احتمالات هم گفته می‌شود اگر آزمایش به تعداد بسیار تکرار شود، فراوانی نسبی همه پیشامدها تقریباً برابر می‌شود. در پاسخ باید گفت اولاً مخرج کسر احتمال مزبور در مقایسه با عمر زمین به قدری بزرگ است که پیشامدهای ممکن، فرصت یک بار اتفاق افتادن هم نداشته‌اند؛ چه رسد به اینکه آزمایش این قدر تکرار شده باشد که پیشامد چنین نظمی پذیرفتنی باشد؛ ثانیاً شهید مطهری از *ابن سینا* نقل می‌کند:

اگر اجتماع اصولی که الآن ما در عالم می‌بینیم یک اجتماع اتفاقی باشد بقای اینها نمی‌تواند دوام داشته باشد. شما می‌گویید یک ذراتی که کارشان گشتن به دور هم بوده است یک‌دفعه اجتماع کردند و آسمان به وجود آمد و

کرات به وجود آمدند. همان‌طور که اینها یک‌دفعه به دور هم جمع شدند، باید یک‌دفعه هم از هم جدا بشوند؛ ولی ما می‌بینیم الآن یک نظام واحد متقنی وجود دارد. این نشان می‌دهد که یک طبیعت ثابتی در اینجا حکم فرماست: آسمان آسمان است؛ آب آب است؛ هوا هواست و تبدیلات اینها بر اساس یک نظام معینی است؛ و الا یک عده اموری که فقط دور هم جمع شده‌اند و هیچ عاملی نیست که اینها را با هم ملصق کند - چون غایت طبیعت این نبوده است که اینها با هم متحد شوند - محال است که همین‌طور باقی بمانند؛ چون همان‌طور که طبیعت اقتضا کرده به هم برسند، طبیعت هم اقتضا می‌کند از هم جدا شوند؛ یعنی موجبی برای اینکه این التصاق باقی بماند وجود ندارد (مطهری، ۱۳۸۸ب، ج ۷، ص ۴۱۵).

مادیون همچنین به مسئله «بقای اصلح و بقای انب» تکیه می‌کنند و می‌گویند: حرکات تصادفی طبیعت، چینش‌های تصادفی به وجود آورده و از میان این چینش‌ها آن‌که مصلحتی بر آن مترتب بوده، باقی مانده، از طریق وراثت انتقال یافته و با تغییرهای تصادفی تکامل یافته است و آن‌که لغو و بیهوده بوده از بین رفته است؛ یعنی طبیعت به سوی اصلح حرکت نکرده، بلکه آنچه اتفاقاً اصلح بوده باقی مانده است. بنابراین همان حرکات تصادفی و کورکورانه طبیعت در طول میلیاردها سال برای پیدایش نظامات موجود کافی است (مطهری، ۱۳۸۸ب، ج ۷، ص ۴۱۹).

در پاسخ می‌گوییم اولاً انتقال صفات اکتسابی از طریق وراثت مورد تردید و حتی انکار است و ثانیاً و جهازات پیچیده جهان مثل جهاز باصره، هاضمه و سامعه به قدری منظم و به هم پیوسته‌اند که تا همه اجزای آن به وجود نیایند، کار و خاصیت موردنظر بر آنها مترتب نمی‌شود؛ و چنان نیست که هر جزء آنها کار جدایی برای بدن انجام دهند و بشود از حالت ناقص آنها، استفاده ناقص کرد. بنابراین اگر تکامل هم در کار باشد تکامل هدف‌دار است و پذیرفتنی نیست که تغییرات تصادفی و بی‌هدف، ولو در طول میلیاردها سال تدریجاً این جهازات را پدید آورده باشد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۸۸الف، ص ۲۴۱-۲۴۵).

۴-۲-۵. آیا تصادف به هیچ‌وجه در طبیعت رخ نمی‌دهد؟

تصادف به معنای نداشتن علت فاعلی صددرصد مردود است؛ اما شهید مطهری به تبعیت از ابن‌سینا، درباره تصادف به معنای نداشتن علت غایی ابتدا مسامحه می‌کند و می‌پذیرد که بعضی از امور در جهان تصادفی‌اند:

از آنجاکه دار، دار تراحم است، و از آنجاکه این رشته‌های علت و معلولی این گونه نیست که همواره به موازات یکدیگر حرکت کنند و با هم برخورد نداشته باشند، گاهی این خطوط یکدیگر را قطع می‌کنند و حادثه‌ای به وجود می‌آید که ما اسم آن را «اتفاق» می‌گذاریم (مطهری، ۱۳۸۸ب، ج ۷، ص ۴۲۷).

معنای اتفاق این است که طبیعت به غایتی رسیده غیر از غایتی که قصد کرده است؛ یعنی در این موارد نیز طبیعت غایت دارد و پذیرفتن اتفاق به این معنا منافاتی با هدف‌داری طبیعت ندارد؛ زیرا در طبیعت، اصل جریان یافتن خود طبیعت است و جریان‌های اتفاقی در ضمن جریان‌های طبیعی رخ می‌دهند.

شهید مطهری همچنین اتفاق را در اموری که لازمه طبیعت کلی نیست می‌پذیرد:

هدف طبیعت، کلی است؛ ولی اینکه هدف کلی بر یک جزئی منطبق شود به علل خاص اتفاقی بستگی دارد. مثلاً طبیعت کلی تخم گل این است که اگر در یک زمین مناسب قرار بگیرد بروید و رشد کند. حال اگر در جای بالخصوصی فرضاً روی دیوار گلی روید، نمی‌شود گفت این جای خاص هم جزء غایت این تخم گل بوده است؛ ولی این امور جزئی اتفاقی منافاتی با هدف‌داری طبیعت ندارد؛ طبیعت گل به سوی هدف حرکت می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۶؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۴۲۸-۴۲۹).

با این همه شهید مطهری می‌گوید:

از دید کلی، هیچ چیزی تصادفی نیست. از نظر نظام کلی عالم همه چیز جزء نقشه و هدف است؛ ولی از دید ما که به نظام کل احاطه نداریم، تصادف است (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۷).

۵-۲-۵. اشکال معروف شرور

نقصان‌ها، زیادت‌ها، فناها، آفات و بلاها، و در یک کلمه شرور، به منزله پدیده‌های بی‌هدف، در نظام غایی طبیعت تردید روا می‌دارند. شهید مطهری پاسخ‌های متعدد و مفصلی به این اشکال می‌دهد که اینجا مجال بحث درباره آنها نیست و فقط به این نکته اشاره می‌کنیم:

تمام شرور عالم، غایت بالعرض هستند؛ یعنی ضرورت‌های عالم طبیعت هستند؛ یعنی طبیعت روی نظام خودش به سوی غایات خودش حرکت می‌کند و از نظر غایات خودش کار حکیمانه انجام می‌دهد؛ ولی یک دسته امور ضروری که لازمه لاینفک طبیعت است نیز رخ می‌دهد که آنها غایت اصلی طبیعت نیستند (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۴۰۴).

۵-۳. مقدمه سوم: نظم غایی طبیعت دلالت بر ماورای طبیعت دارد

نظم غایی تعبیر دیگر عقل و اراده و انتخاب است و واضح و بدیهی است که طبیعت عقل و شعور ندارد. البته منظور، آن درجه‌عالی از شعور است که بتوان توسط آن بر سر دوراهی‌ها برای رسیدن به غایت مطلوب راه مناسب را انتخاب کرد و منافاتی با اصل صدرایی که می‌گوید وجود مساوی با شعور است ندارد (مطهری، ۱۳۸۸ ب، ج ۷، ص ۴۴۰). پس باید طبیعت مسخر فاعل بالاتری باشد که دارای علم و تدبیر است. به عبارت دیگر اگر عالم طبیعت ماورائی نمی‌داشت و به خود واگذاشته بود، این نظام را به خود نگرفته بود (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۶۱). بدین ترتیب عقل با تدبیر در نظم مخلوقات، خدا را درک می‌کند و این نوع ادراک همان است که شهید مطهری از آن به شناخت آیه‌ای تعبیر می‌کند.

۶. تقریر برهان بر اساس اصول مورد قبول علمای قدیم

می‌توان برهان نظم را بر اساس این اصل که «معلول همان‌طور که از اصل وجود علت حکایت می‌کند از خصوصیات و کمالات علت نیز حکایت می‌کند» نیز تقریر کرد؛ اصلی که با عبارات مختلفی در آثار حکما به چشم می‌خورد (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ج ۸، ص ۲۹۴). این نوع تقریر نیز از نوع شناخت آیه‌ای است.

اگر در معلول صفاتی همچون علم، قدرت، حیات و اراده دیده شود، نشانه آن است که علت هم واجد آن کمالات است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۱۷۵). وقتی شما کتاب *گلستان* را مطالعه می‌کنید و در آن عبارتها و شعرهای عالی می‌بینید چه حکمی می‌کنید؟ می‌گویید *سعدی* عالم و شاعری بسیار باذوق و استعداد بوده است. ذوق و علم و استعداد *سعدی* را از لابه‌لای سلول‌هایش که پیدا نکردید؛ پس چگونه به آن پی بردید؟ به حکم سختی که لازم است بین اثر و مؤثر باشد، حکم می‌کنید که امکان ندارد *سعدی* ادیب و شاعر نباشد و آثار ادبی داشته باشد. به همین نحو، نظامات دقیق عالم نیز قدرت و علم و حکمت علت را نشان می‌دهند (مطهری، ۱۳۸۸ الف، ص ۷۹-۷۸).

شهید مطهری این بیان را ناتمام می‌داند و می‌گوید:

در مثل وجود خود علم البته چنین است؛ یعنی حکایت می‌کند که علت علم نیز از سطح علم است به حد اعلا! اما در باب نظم چنین نیست. در باب نظم جز ضعیف بودن فوق‌العاده احتمال چیزی نیست (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ج ۸، ص ۲۹۴).

معمولاً شهید مطهری در آثارش، این تقریر را با حساب احتمالات (تحلیل عقلی) به صورت زیر تکمیل و بیان می‌کند: شما وقتی *گلستان* را مطالعه کردید، ذوق و استعداد مشاهده نکردید؛ بلکه عمل «گزینش و انتخاب» را در *گلستان* مشاهده کردید؛ یعنی می‌بینید از میان هزاران شکل که ممکن بود *سعدی* رسم کند، صورتی را برگزیده است که او را به نتیجه مطلوب می‌رساند و احتمال اینکه *گلستان* تصادفی و بدون توجه و انتخاب پدید آمده باشد، این قدر ضعیف است که برای عقل محال است بپذیرد. اینجاست که عقل حکم می‌کند *سعدی* علم و ذوق و استعدادی داشته که برای رسیدن به نتیجه مطلوب حروف و کلمات را انتخاب کرده است. عالم نیز کتاب و کلمات حق تعالی است که به مراتب پیچیده‌تر و دقیق‌تر از کتاب انسانی است و مانند همین استدلال، می‌توان خدا را استنباط کرد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۷۴-۸۳؛ مطهری، ۱۳۸۶ الف، ص ۳۹۱).

ممکن است با این بیان تصور شود که شناخت آیه‌ای هم نوعی تمثیل است؛ چراکه شهید مطهری نظم جهان را با مصنوعات بشری مثل *گلستان* مقایسه کرده و نتیجه گرفته است؛ ولی باید توجه داشت که منظور وی از مثال تأیید نوع استدلالش است و چنین استدلالی منحصر به اثبات ماورای طبیعت نیست به همین سبب است که شهید مطهری به تمثیل متکلمان ایراد می‌گیرد، و در عین حال آن را از یک نظر درست می‌داند.

همچنین ممکن است تصور شود که شناخت آیه‌ای همان شناخت تجربی است و گفته شود ما نمی‌توانیم فراتر از تجربه خود از ماهیت اشیا آگاه شویم؛ زیرا در همان مثال شهید مطهری کسی که تجربه پیشینی از ادبیات نداشته باشد، نمی‌تواند بفهمد که متن *گلستان*، ماهیت ادبی دارد و نمی‌تواند به ادیب بودن *سعدی* پی ببرد؛ ولی اگر دقت کنیم مناقشه در مقدمه شناخت آیه‌ای است نه استنباط. مقدمه در این مثال (متن *گلستان* متن ادبی است) مقدمه تجربی است؛ همان گونه که در استنباط ماورای طبیعت نیز مقدمه اول تجربی است؛ یعنی هر کس از طریق حس و تجربه به نظامات داخلی جهان پی می‌برد و هر فرد غیرعالم هم تا حدی این نظم را درک می‌کند؛ ولی استنباط «انتخاب و گزینش» به مدد قانون احتمالات در هر دو مورد تحلیل عقل است. به همین دلیل است که شهید مطهری می‌گوید در برهان نظم، تجربه به کمک عقل ماورای طبیعت را ثابت می‌کند.

۷. دو تفسیر از نظام غایی

شهید مطهری یادآور می‌شود که اصل علیت غایی دو گونه تفسیر دارد: تفسیر حکیمانه و تفسیر متکلمانه و عوامانه و در نتیجه برهان نظم نیز دو نوع بیان دارد: بیان حکیمانه و بیان متکلمانه. در تفسیر حکیمانه، غایت و هدفمندی خود طبیعت بررسی می‌شود و رابطه بین غایت و ذی‌غایت تکوینی است. ماورای طبیعت مستقیم در امر طبیعت دخالت نمی‌کند. نقش ماورای طبیعت این است که طبیعت را به سوی غایات خود حرکت می‌دهد و نقش دیگرش این است که غایت داشتن طبیعت مدیون ماورای طبیعت است. یعنی ماوراء طبیعت، طبیعت را به سوی خود می‌کشد؛ مانند عاشق که معشوق را به سوی خود جذب می‌کند؛ ولی در تفسیر متکلمانه و عوامانه، خود طبیعت غایت ندارد؛ بلکه رابطه غایت و ذی‌غایت در ذهن فاعل جست‌وجو می‌شود و خدا مانند انسان فرض، و گفته می‌شود خدا فلان ماده را به فلان صورت درآورد و از کارش فلان هدف را داشت (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۲۱؛ همو، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۸ ج، ص ۸، ۴۶۵ و ۴۷۲).

۸. رسالت برهان نظم

رسالت برهان نظم این است که وجود قوه یا قوایی مدبر و حاکم بر طبیعت را بر ما روشن می‌کند و بیش از این رسالتی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و فقط ما را به مرز ماورای طبیعت می‌رساند. اثبات صفات صانع مانند واجب‌الوجود، توحید، قدرت و علم و حکمت غیرممتناهی... بر عهده برهان‌های فلسفی است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۹۲). پس این اشکال به برهان نظم وارد نیست که چون نظام احسن را نمی‌توان از طریق تجربه ثابت کرد، برهان نظم نمی‌تواند صانع اکمل را اثبات کند. اصلاً اثبات صانع اکمل رسالت برهان نظم نیست و حتی اگر نظام احسن هم ثابت یا فرض شود، نمی‌تواند دلیل بر صانع اکمل باشد (مطهری، ۱۳۸۶ ب، ج ۸، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۳۸۸ ج، ص ۸، ۴۶۸). درخور توجه است که از نظر فلاسفه، دلیل نظم، برهان نیست؛ زیرا دلیل نظم هرچند از طریق ضعیف بودن احتمال تصادفی بودن نظام خلقت، قطع و جزم ایجاد می‌کند، منطقیاً احتمال تصادف و اتفاق را نفی نمی‌کند؛ درحالی‌که برهان، مبتنی بر مقدماتی است که ضروری و دایم و کلی باشند و هیچ‌گونه احتمال خلافی در آنها نباشد. به نظر شهید مطهری، هدف قرآن از توجه دادن به مطالعه در طبیعت، تنبه و بیداری فطرت است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۵، ص ۹۳).

۹. اشاره‌ای به تقریر برهان هدایت

تدبر در نظم عملکرد و حرکات موجودات اعم از جماد و نبات و حیوان و انسان و تجربه ما در راهیابی حیرت‌انگیز آنها در چندراهی‌ها به سوی هدف، نشان می‌دهد که در کار این موجودات توجه به هدف وجود دارد؛ هدف نشانه‌گیری شده است و موجودات به سوی آن می‌روند. برخی از حرکات و راهیابی‌های موجودات مثل انطباق با محیط و مهاجرت‌های دقیق مانند کار ماشین حساب یا ساعت نیست که نتیجه جبری نظم ساختمانشان باشد یا نتیجه شعور و عقل خودشان باشد؛ بلکه به گونه‌ای است که جز با هدایت نیروی مدبر ماورای طبیعتی توجیه‌پذیر

نیست (مطهری، ۱۳۸۶ب، ج ۸، ص ۲۹۵-۲۹۶). یادآوری می‌شود که حد وسط در هر دو برهان نظم و هدایت، نظم غایی است؛ با این تفاوت که در برهان هدایت، غایت‌مندی خود موجودات اثبات می‌شود؛ درحالی‌که در برهان نظم، غایت‌مندی علیت فاعلی ساختمانشان اثبات می‌شد.

نتیجه‌گیری

ساختار معرفتی برهان نظم از نوع شناخت تعقلی آیه‌ای است؛ یعنی یک نوع شناخت شبه‌فلسفی که مرکب از تجربه و تعقل است. با این نوع ساختار، تقریر حکیمانه برهان نظم از تقریر متکلمانۀ آن متمایز می‌شود. نظامی که در جهان خلقت، دلالت بر وجود خدا می‌کند، نظام متقن و به عبارت دیگر نظام حکیمانه جهان است. منظور از این نوع نظام، نظام ناشی از علت غایی است که در نظام فاعلی، داخلی و عملکرد موجودات جهان مستتر است. این نوع نظام، بدیهی عقل نیست و مورد اختلاف مادیون و الهیون است. در تقریر حکیمانه برهان نظم، عقل با توجه به نظام داخلی جهان و به کمک قوانین احتمال، وجود چنین نظامی را اثبات می‌کند؛ ولی در تقریر متکلمانۀ، صنع خدا با صنع بشری مقایسه می‌شود و حکمت خدا مانند حکمت انسان تفسیر می‌گردد. بنابراین در برهان نظم، نظام داخلی موجودات، صغرای برهان و نظام غایی، واسطه اثبات خداست. صرف ناظم فاعلی دلالتی بر وجود ناظم اصلی ندارد و این نظام به کمک اصل استحاله تسلسل هم نمی‌تواند خدا را اثبات کند؛ زیرا خدا در ابتدای صفحه زمان و مکان قرار ندارد. عقل به کمک مقدمه تجربی بر اساس نظم عملکرد موجودات نیز می‌تواند نظام غایی جهان را ثابت کند که این مربوط به برهان هدایت است. برهان نظم، تنها ناظم یا ناظم‌هایی مدبر و حکیم و علیم و قادر را در ماورای طبیعت اثبات می‌کند؛ ولی قائم به ذات بودن و توحید و نامتناهی بودن صفات کمالی ناظم را ثابت نمی‌کند.

منابع

- طباطبائی، سیدمحمدحسین ۱۳۸۷الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷ب، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، چ شانزدهم، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۰، *شناخت در قرآن*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۶الف، *مقالات فلسفی*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۶ب، *یادداشت‌های استاد مطهری*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *شرح منظومه*، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸الف، *توحید*، چ هفدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸ب، *مجموعه آثار*، چ دوازدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸ج، *مجموعه آثار*، چ نهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸د، *مسئله شناخت*، چ بیست و چهارم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸هـ، *نبوت*، چ چهاردهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *علل گرایش به مادیگری*، چ سی‌وسوم، تهران، صدرا.

تبیین حقیقت قبر و ثواب و عقاب آن از منظر صدر المتألهین

a.asadi@dte.ir

علیرضا اسعدی / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پذیرش: ۹۷/۰۴/۱۹

دریافت: ۹۶/۰۷/۲۵

چکیده

در آیات و روایات متعددی از عالم قبر و عذاب و ثواب انسان در آن سخن رفته است. از این رو دانشمندان مسلمان به تبیین آنها پرداخته و بالطبع، هریک از متکلمان، فیلسوفان و مفسران براساس مبانی خاص خود تبیین متفاوتی ارائه کرده‌اند. از جمله صدر المتألهین، حکیم و مفسر دانشمند در مواضع متعددی از آثار خود ضمن بیان حیات‌های چهارگانه انسان، تبیین جدیدی از حقیقت قبر به دست داده و عذاب و ثواب قبر را نیز به دو گونه تبیین کرده است: تبیین مبتنی بر تمثیل اخلاق و اعمال و رفع حجب و نیز تبیین مبتنی بر ادراک وهمی عذاب و ثواب. در این مقاله تلاش می‌شود ضمن گزارش تبیین‌های صدرایی و مبانی او، دیدگاه او با برخی آموزه‌های دینی در این زمینه سنجیده شود. نتیجه اینکه تبیین‌های صدرایی از عناصر آموزه دینی معاد، هرچند می‌تواند پاسخ‌گوی برخی شبهات باشد، با در نظر گرفتن ظواهر دینی، نیازمند تأملات بیشتر و مطالعات دقیق‌تری است.

کلیدواژه‌ها: صدر المتألهین، قبر، ثواب قبر، عذاب قبر، حکمت متعالیه.

مرگ پایان زندگی دنیوی انسان است و پس از آنکه بدن او در قبر و در زیر خروارها خاک پنهان شد، حقیقت او همچنان باقی است و انسان دو حیات دیگر را تجربه می‌کند: برزخی و اخروی. برزخ فاصله میان مرگ و رستاخیز است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۵۰)؛ یعنی از زمانی که انسان می‌میرد و در قبر پنهان می‌شود: «ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ» (عبس: ۲۱) و بدن مادی او از بین می‌رود تا آن زمان که خداوند او را برمی‌انگیزاند: «وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷) در عالم برزخ خواهد بود و چه‌بسا به همین دلیل، عالم برزخ، عالم قبر نیز نامیده شده است. براساس برخی آیات و روایات، انسان در عالم قبر متناسب با نوع اعمال و عقاید خود از ثواب یا عقاب برخوردار است. آیاتی از این دست، به ثواب و عقاب قبر اشاره دارند:

«قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس: ۲۶-۲۷)؛ گفته شد:

به بهشت در آی. گفت ای کاش قوم من می‌دانستند که پروردگارم چگونه مرا آمرزید و در زمره عزیزانم قرار داد. «فَوَقَّاهُ اللَّهُ سَيِّئَاتٍ مَا كُرُوا وَ حَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ ادْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۵-۴۶)؛ خداوند او را از نقشه‌های سوء آنها نکه داشت و عذاب شدید بر آل فرعون وارد شد. عذاب آنها آتش است که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند و از روزی که قیامت بر پا شود (می‌فرماید) آل فرعون را در سخت‌ترین عذاب‌ها وارد کنید.

متکلمان و فلاسفه حقیقت قبر و ثواب و عقاب آن را بر اساس مبانی خاص خود به گونه‌های متفاوتی تبیین کرده‌اند. در این مقاله تلاش شده تا دیدگاه صدرالمتألهین و مبانی وی با توجه به آیات و روایات ارزیابی گردد.

۱. تبیین قبر حقیقی

صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* پس از تبیین حقیقت مرگ، به بررسی ماهیت قبر پرداخته است. او با توضیح حیات‌های چهارگانه انسان آغاز می‌کند. به عقیده او انسان دارای دو حیات دنیوی و دو حیات اخروی است. البته در اینجا مراد وی از اخروی، نه به این معناست که پس از مرگ حاصل می‌شود، بلکه به این معنا که مربوط به آخرت است، هرچند در همین دنیا برای انسان حاصل شود. حیات نباتی و حیات حیوانی دو حیات دنیوی انسان و حیات نطقی و حیات قدسی دو حیات اخروی انسان‌اند. مراد از حیات نطقی، نفس ناطقه و امکان تعقل داشتن و مراد از حیات قدسی، دارا بودن روح الهی است که انسان با آن می‌تواند کار الهی انجام دهد. صدرالمتألهین برای تفهیم مراد خود، از کلام و حیات‌های چهارگانه آن کمک می‌گیرد. او برای کلام نیز چهار حیات تصویر می‌کند: حیات امتدادی تنفسی (نفسی که بدون آن کلام تحقق نمی‌پذیرد)؛ حیات صوتی لفظی (صدایی که با نفس ایجاد می‌شود)؛ حیات معنوی (معنای کلام) و حیات حکمی (معنای حکیمانه داشتن کلام)؛ که در مقام مقایسه، حیات امتدادی تنفسی به‌منزله حیات طبیعی نباتی، حیات صوتی لفظی به‌منزله حیات حیوانی، حیات معنوی به‌منزله حیات نطقی انسانی و حیات حکمی، به‌منزله حیات قدسی یا روح الهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵).

حیات‌های چهارگانه مذکور بدین صورت ترسیم می‌شود که کلام پس از صدور از متکلم، به مخاطب القا می‌گردد. سپس از طریق شنوایی او به همراه خصوصیات نظیر بلند گفتن و خندیدن هنگام سخن، وارد قوه خیال می‌شود و در آنجا به صورت جزئی تصور می‌گردد؛ از آنجا نیز به عاقله مخاطب منتقل و در عاقله به صورت کلی تصور می‌شود. این بیان روشن می‌سازد که دو حیات، هنگام سخن گفتن و توسط متکلم تحقق می‌یابد: یکی نَفَس و دیگری صوت و لفظ؛ اما دو حیات دیگر در مخاطب شکل می‌گیرد: ایجاد معنا به صورت جزئی در قوه خیال و سپس به صورت کلی در قوه عاقله مخاطب؛ یعنی ابتدا در قوه خیال اصل معنا ادراک می‌شود و سپس در قوه عاقله به صورت کلی درمی‌آید.

به گفته صدرالمتألهین دلیل اینکه دو حیاتی که در جانب متکلم است، «دنیوی» و دو حیاتی که در جانب مخاطب است، «اخروی» نامیده می‌شود این است که دنیا ظاهر آخرت است. در جانب متکلم لفظ از درون به بیرون می‌آید و نَفَس سیر ظاهری دارد پس با دنیا مناسب است. ولی در جانب مخاطب، معنا به درون می‌رود، بدین صورت که ابتدا در مرتبه نزدیک درون یعنی خیال وارد می‌شود و سپس تعقل می‌گردد که ادراک عمیق‌تر است. از این‌رو چون باطنی‌اند اخروی نامیده شده‌اند.

یادآوری می‌شود که مخاطب پس از دریافت معنا می‌تواند آن را از قوه عاقله خود به قوه متخیله تنزل دهد و جزئی کند؛ سپس آن را با همان امتداد تنفسی و حیات صوتی لفظی به دیگری منتقل سازد. در این صورت او متکلم، و طرف مقابل، مخاطب می‌شود و بدین ترتیب معنا از یکی به دیگری انتقال می‌یابد.

۲. قبر کلام

صدرالمتألهین پس از تبیین حیات‌های چهارگانه، به بیان قبر کلام می‌پردازد. به گفته او قبر کلام، قوه متخیله یا عاقله مخاطب و به‌طور کلی قوای ادراکی مخاطب است. اگر قوای ادراکی مخاطب آلوده به پلیدی‌ها، شرور، آفات و موطن شیاطین و ظلمات باشد؛ یعنی ادراکات آنها را معانی باطل و خلاف واقع؛ مثلاً اعتقاد به شرک یا تجسیم تشکیل دهد؛ حفره‌ای از حفره‌های آتش است که کلام در آن دفن می‌شود؛ ولی اگر قوای ادراکی او پاک و منور به انوار معرفت الهی باشد، باغی از باغ‌های بهشت و زیارتگاه فرشتگان خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۲؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶). او خود این مطلب را چنین توضیح می‌دهد که افراد برخوردار از قوای ادراکی پاک، از حقایق آگاه‌اند. این حقایق که در آنان به وجود علمی موجود است، در خارج وجود عقلی استقلالی دارند. همه صور علمی ما در خارج و در عالم عقول وجود جوهری دارند. وقتی آنها را از دور مشاهده می‌کنیم در نفسمان صورتی ایجاد می‌شود و این صورت علمی تنزل همان صورت عقلی است. پس هر صورت علمی، به اصطلاح دینی فرشته‌ای است که به قلب ما وارد می‌شود. به همین دلیل گفته می‌شود که «قلب مؤمن زیارتگاه فرشتگان است». این سخن بدان معناست که قلب مؤمن محل صور علمی مطابق با واقع است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۲).

حاصل سخن اینکه قبر کلام قوای ادراکی انسان است که با مدفون شدن کلام در آنها، با هیئات فاسد یا هیئات حسنه‌ای که مخاطب از قبل در خود ایجاد کرده، همراه می‌شود.

۳. قبر حیات‌های چهارگانه انسان

با روشن شدن سخن درباره کلام، به تبیین قبر در مورد حیات‌های چهارگانه انسان می‌پردازیم. باید توجه داشت که انسان علاوه بر حیات‌های چهارگانه، دارای جسد نیز هست. بنابراین صدرالمتألهین علاوه بر حیات‌های چهارگانه، به قبر جسد نیز اشاره دارد. حاصل سخن او را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

۱. جسد: قبر جسد همین دنیا و قبرهای ظاهری است که در عرف بر آن قبر اطلاق می‌شود؛

۲. نفس نباتی و حیوانی با حیثیت تغییر: نفس نباتی و نفس حیوانی دارای دو حیثیت‌اند: یکی حیثیت تغییر و استکمال و تدریج و دیگری حیثیت ثبات و بقا. این دو نفس با حیثیت تغییر حشری ندارند و قبرشان همین دنیا است. دنیا مقبره همه صورت‌ها و اکوان حادث است که در علم الهی وجود دارد. انسان به محض ارتحال، حیات نباتی و حیوانی‌اش قطع می‌شود. هرچند این دو حیات به صورت دیگری در آخرت به او داده خواهد شد؛

۴. نفس نباتی و حیوانی با حیثیت ثبات و نفوس نطقی و قدسی: صدرالمتألهین برای تعیین قبر نفوس به تبیین جایگاه آنها می‌پردازد. از دیدگاه وی جایگاه نفوس انسانی عرش الهی است و همه از آنجا تنزل می‌یابند؛ منتها هر فلکی، از جمله عرش اوجی دارد و حسیضی. نفوس نباتی و حیوانی و انسان‌های متوسط از حسیض عرش و نفوس انسان‌های عالی از اوج عرش تنزل می‌کنند. در نتیجه به صورت کلی می‌توان عرش را جایگاه نفوس دانست. محل بازگشت نفوس نیز عرش است. بنابراین قبر نفوس انسان‌های کامل؛ یعنی مؤمنان و سابقان و به عبارتی قبر نفوس یا حیات نطقی و قبر روح یا حیات قدسی عرش رحمانی است؛ اما قبر نفوس نباتی و حیوانی با قطع نظر از حیثیت تغییر و نیز قبر انسان‌های متوسط حسیض عرش است، چون از همین جا تنزل کرده است. این نفوس با جدا شدن از بدن به عرش رحمان می‌روند و تا وقتی خداوند آنها را دوباره در عالم حشر با جواهر دیگری که لازم است، جمع کند و انسان را بازگرداند، در قبور موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۳؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶-۱۰۷).

صدرالمتألهین از نفوس کدره و ظلمانی نیز سخن به میان آورده است و این نفوس، که آیه شریفه «فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِيَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ» (نحل: ۱۱۲) بیان حال آنهاست هرچند از حسیض عرش تنزل کرده‌اند، اما چون بال‌های آنها بریده شده و پاهایشان با غل و زنجیر شهوات بسته است، امکان پرواز تا عرش را ندارند و بین عرش و فرش معلق‌اند و حتی به حسیض عرش هم نمی‌رسند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸).

صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* در جمع‌بندی خود، قبور را به عرشی و فرشی تقسیم می‌کند. او با استشهاد به آیه شریفه «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹)، عرش را مقبره ارواح عرشی، یعنی سابقان و مقربان می‌داند. به عقیده وی مقبره فرشی نیز یا از آن نفوس است یا اجساد. وی برای قبر فرشی نفوس، که یا حفره‌ای از آتش است یا باغی از باغ‌های بهشت، به آیه «فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ» (اعراف: ۳۰) و برای مقبره فرشی اجساد نیز به آیه «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴) استشهاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۴).

براساس اين جمع‌بندي به نظر مي‌رسد صدرالمتألهين قبر نفوس نباتي و حيواني و نيز انسان‌هاي متوسط را با آنکه حضيض عرش دانست، اما در اينجا آنها را فرشي قلمداد کرده و عرشيان را تنها نفوس کامل دانسته است.

صدرالمتألهين در تبیین عقلي مطالب گذشته به چند نکته اشاره می‌کند: نخست اينکه خداوند بدن محسوس انسان را از تركيب جواهر بسيط، يعني عناصر چهارگانه آفريد که با اجتماع آنها ابعاد سه‌گانه شکل گرفت و خداوند طبيعت جديدي نيز به آن افزوده کرد. اين طبيعت، امری زماني، يعني سيال و متحرک است. از اين رو نه طبيعت و نه اعراض آن هيچ‌گاه در دو زمان متوالي موجود نيستند؛ چنان که خداوند در قرآن کریم می‌فرمايد: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (اعراف: ٢٨). وقتی اجل انسان فرا می‌رسد، تأليف عناصر از بين می‌رود و آنها از هم می‌پاشند. در نتيجه هر جوهری به عالم خویش بازمی‌گردد؛ مثلاً خاک به خاک و آتش به آتش و...؛ اما انتقال اين جواهر به آخرت ممکن نيست؛ زيرا آنها از سنخ آخرت نيستند. انتقال اعراض اين جواهر نيز به آخرت ممکن نيست؛ زيرا اولاً انتقال عرض حتی در اين دنيا ممکن نيست، چون عرض قائم به غير است. وقتی موضوع آنها به آخرت منتقل نشود، چگونه انتقال آنها ممکن خواهد بود؟ ثانياً اعراض متغيرند و آخرت ثابت است. انتقال امر متغير به عالمی که از ثبات برخوردار است، ممکن نيست.

اما سه چيز به آخرت منتقل می‌گردد: نفس، قواي آن و بدن مثالي؛ يعني طبيعت با قطع نظر از تغيير. با اضمحلال عوارض مذکور، زمان دفن نفس نباتي و حيواني و نطقی و قدسی فرامی‌رسد و اينها تا زماني که خدا جواهر باقي مانده (نفس و قواي نفس و بدن مثالي و...) را جمع می‌کند و هيئت مخصوص آخرت را به آنها می‌دهد، مقبورند. پس از عود جواهر، عوارضی به آنها منتقل می‌شود که بر خلاف عوارض دنيا، ثابت‌اند و خداوند در آخرت آن جواهر را به گونه‌ای تركيب می‌کند که فسادناپذير است. فاصله بين آغاز اضمحلال عوارض دنيایی (لحظه مرگ) تا زمان تركيب مجدد جواهر (زمان عود) زمان قبر و برزخ ناميده می‌شود. حالت انسان در اين مدت به حالت شخص خوابيده شبیه است، چنان که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمايد: خواب برادر مرگ است (صدرالمتألهين، ١٣٦٠، ص ٢٨٥-٢٨٦). مدت زماني که انسان در برزخ است، می‌تواند کوتاه يا طولانی باشد؛ چنان که صدرالمتألهين تصريح می‌کند چه‌بسا انسان به سبب نور معرفت يا قوه طاعات، جذبه رباني و يا شفاعت به سرعت ارتقا يابد (صدرالمتألهين، ١٩٨١، ج ٩، ص ١٩٦-١٩٧). کوتاه يا بلند بودن دوره برزخ تابعی از تعلقات انسان به امور دنيوی اوست. هرچه اين تعلقات بيشتتر باشد برزخ شخص طولانی‌تر است. اصولاً فلسفه برزخ، غبارروبی از چهره جان انسان است و چنان که خواهد آمد، بعث زماني رخ می‌دهد که نفس از غبار هيئات حاصل برای آن بيرون رود (همان، ص ٢١٩).

در پايان يادآوری اين نکته لازم است که صدرالمتألهين قبر انسان را به حقيقي و مجازی تقسيم می‌کند. قبر تن و حفره‌ای که بدن انسان در آن مدفون می‌شود، قبر مجازی انسان است که در زبان عموم مردم به کار می‌رود؛ چراکه بدن انسان حقيقت وجود انسان نيست. از ديده‌گاه صدرالمتألهين در شرايع آسمانی نيز همين مطلب بيان شده است و آن دسته از احاديث که دلالت می‌کند قبر هر انسانی مناسب با صفات و اعمال خود اوست و با حواس دنيوی نمی‌توان قبر حقيقي را مشاهده کرد، به قبر حقيقي اشاره دارد؛ زيرا قبور مجازی انسان‌ها همه شبیه يکديگرند.

۴. عذاب و ثواب قبر

عذاب و ثواب قبر از آموزه‌های چالش‌انگیز و مهم عرصه معادپژوهی است که نظریات و تحلیل‌های متعددی درباره‌اش مطرح شده است. صدرالمآلهین در آثار خود به دو تبیین اشاره دارد که در اینجا به بررسی آنها می‌پردازیم:

۴-۱. تبیین مبتنی بر تمثیل اخلاق و اعمال و رفع حجب

از تبیین‌های مشهور درباره عذاب قبر که صدرالمآلهین آن را در موارد متعددی و البته با تفاوت‌هایی، نقل و احیاناً به گونه‌ای تأیید کرده این است که عذاب و ثواب قبر، درد و لذت حاصل از تمثیل و تجسم اعمال و اخلاق انسان است. این تبیین به صورت زیر قابل تقریر است:

اعمال و اخلاق خوب و بد در نفس انسان تأثیرگذار است؛ چنان که در روایات نیز از ردایل اخلاقی، نظیر غضب، مکر، حقد و کبر، به حیوانات درنده و گزنده تعبیر شده است و افراد بصیر این حقیقت را در همین دنیا مشاهده می‌کنند. پس از خروج نفس از قالب خود و جدایی از بدن، اعمال زشت و ردایل اخلاقی به صورت واقعی خود آشکار می‌شوند و شخص را احاطه می‌کنند و انسان حقیقت آنها را ادراک می‌کند. در این دنیا به دلیل تعلقات مادی و وجود حجاب‌های متعدد چهره واقعی اعمال و اخلاق انسان پنهان است و او صورت مارگونه و عقرب مانند آنها را مشاهده نمی‌کند؛ ولی پس از مرگ پرده‌ها کنار می‌رود و حقایق اعمال و اخلاق انسانی آشکار می‌گردد. حدیث نبوی «إنما هی اعمالکم ترذ إلیکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۹۰) نیز شاهدهی بر این مدعاست. انسان حقیقت زشت اعمال بد خود را مشاهده می‌کند و ادراک آنها او را می‌آزارد؛ نظیر انسانی که در عالم رؤیا مشاهده می‌کند از اموری رنج می‌برد. مراد از عذاب قبر همین درد و رنج حاصل از تجسم اعمال و اخلاق بد انسان و مراد از ثواب قبر لذات حاصل از تجسم اعمال و اخلاق خوب انسان است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۰؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶۲؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۱۰).

۴-۲. تبیین مبتنی بر ادراک وهمی عذاب و ثواب

نفس پس از مرگ و جدایی از بدن، قوه واهمه را با خود همراه دارد و بر خلاف آنچه مشائیان می‌گویند، آن را از دست نمی‌دهد. بنابراین هنگام مرگ، مدرک صور جزئی و مادی است، همچنان که در دنیا نیز این صور را ادراک می‌کرد. علاوه بر این نفس هنگام جدایی از بدن، به این جدایی توجه داشته و بدن خود را در قبر می‌یابد و درد و رنج‌هایی را که به صورت عقوبات حسی در شریعت آمده، ادراک می‌کند که از این امر به عذاب قبر یاد می‌شود. اگر فردی سعادتمند باشد ذات خود و صور اعمال و وعده‌های نبوی را آنچنان که به آنها باور داشته است، نظیر حورالعین و بهشت‌ها ادراک می‌کند که از این به ثواب قبر یاد می‌شود. بنابراین قبر همان‌گونه که در روایات آمده، یا باغی از باغ‌های بهشت و یا حفره‌ای از حفره‌های جهنم است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۰۹).

تبیینی که صدرالمآلهین در *اسفار* از فشار قبر ارائه کرده است نیز به همین تبیین از عذاب و ثواب قبر بازمی‌گردد. عذاب قبر به گونه‌های مختلفی صورت می‌پذیرد که یکی از آنها فشار قبر است. به عقیده صدرالمآلهین

جسد چه در زمین باشد، چه در هوا یا در آب، مشمول تبیین اوست. بر اساس این تبیین کسی که زیر فشار شدید است، با آتش می‌سوزد یا بین دو سنگ بزرگ گرفتار شده است، آنچه موجب عذابش می‌شود نه امور عارض بر بدن او، بلکه صورت آن امور است که بر نفس او عارض می‌شود؛ چراکه نفس و بدن با هم ارتباط دارند. بنابراین حتی اگر چنین فرض شود که این صورت‌ها از راه دیگری و نه از طریق این اسباب مادی بر نفس عارض شود، تا هنگامی که نفس با این بدن در ارتباط است، این تأثیر به حال خود باقی است. فشار و عذاب قبر و نیز ثواب و راحت قبر از همین قبیل است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۰).

۵. مبانی و پیش‌فرض‌های نظریه صدرالمتألهین

تبیین‌های ارائه‌شده از سوی صدرالمتألهین درباره قبر و عذاب و ثواب قبر بر پذیرش مبانی زیر استوار است:

۱-۵. وجود صورت علمی موجودات حادث در عالم علم الهی (قضا)

از جمله مبانی صدرالمتألهین در تبیین قبر حیات‌های چهارگانه انسان، وجود صورت علمی موجودات در عالم قضای الهی است. فلاسفه در یک تقسیم، قضا را بر دو گونه دانسته‌اند: قضای عینی و قضای علمی. به گفته صدرالمتألهین قضا از دیدگاه فلسفه مشاء، قضای عینی و عبارت از وجود صورت‌های عقلی موجودات است که از واجب‌تعالی به صورت ابداع و بدون زمان صادر شده است؛ زیرا فلاسفه مشاء قضا را بخشی از عالم و از افعال الهی به‌شمار می‌آورند که ذات آنها جدا از ذات الهی و مابین با آن است؛ اما قضا از دیدگاه خود صدرالمتألهین قضای علمی است؛ یعنی صورت‌های علمی که لازمه ذات واجب است، بدون آنکه هیچ جعل و تأثیر و تأثیری میان واجب‌تعالی و آنها وجود داشته باشد. این صورت‌های علمی از اجزای عالم به‌شمار نمی‌روند؛ زیرا حیثیت عدمی و جهات امکانی واقعی ندارند. بنابراین قضای ربانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۲). از دیدگاه صدرالمتألهین تمام موجودات حادث، صورتی علمی در عالم علم الهی، یعنی عالم قضا دارند و این صورت‌های علمی قبل از ایجاد آنها در دنیا، حین وجود دنیایی و پس از آن در علم الهی موجودند. خداوند این صورت‌ها را تنزل می‌دهد و در قالب ماده‌ای که در این جهان هست جای می‌دهد. بدین ترتیب این جهان‌پذیری تنزل آن صورت علمی می‌شود. به عبارتی آن تنزل صورت علمی در این جهان دفن می‌گردد. آنچه ظاهر است نه خود آن صورت، بلکه لباسی است که این صورت پوشیده و قبری است که آن صورت را احاطه کرده است؛ نظیر روح که به بدن تعلق می‌گیرد و بدن، ظاهر اما روح، باطن است. به این ترتیب دنیا و کل عالم ناسوت قبر صورت علمی موجودات حادث و از جمله صورت حیات نباتی و حیوانی انسان‌هاست. با برچیده شدن این دنیا و ارتحال ما به سرای دیگر، این قبر شکسته می‌شود و آنها بیرون آمده یا (برای مثال) در بدن برزخی وارد می‌شوند. بنابراین تا زمانی که حرکت استکمالی برای این دو حیات وجود دارد، یعنی به مدت عمر انسان، دنیا قبر اوست.

۲-۵. تنزل نفوس انسانی از عرش الهی

مبنای دیگری که صدرالمتألهین در تبیین قیمرهای چهارگانه حیات انسان از آن بهره گرفته، تنزل نفوس انسانی از عرش الهی است. این دیدگاه بر اساس ذومراتب بودن هستی استوار است. هریک از مراتب عالی وجود، مراتب مادون را در خود دارد و وجود مراتب مادون از مراتب عالی وجود تنزل یافته است. از عبارات صدرالمتألهین چنین برداشت می‌شود که او در اینجا از عرش عالم عقول را اراده کرده است. بنابراین هر موجودی در این عالم از عالم عقول تنزل یافته است؛ زیرا در سلسله طولی وجود عالم عقل در ردیف علل موجودات مادون است و علت، معلول را در خود دارد.

۳-۵. تمثیل رفتار، اخلاق و نیت‌ها

تبیین نخست از عذاب قبر مبتنی بر تمثیل اعمال و نیت‌هاست. بر این مبنای اعمال و اخلاق و نیت‌های انسانی، ظاهری دارد و باطنی. صدرالمتألهین تصریح می‌کند که از شگفتی‌های برزخ، تجسم اعمال و تشخیص نیت‌ها و اخلاق است. در برزخ، باطن انسان ظاهر و ظاهرش باطن می‌گردد. او به آیاتی همچون «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران: ۳۰) و «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف: ۴۹) استشهاد کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۳۳ و ۶۴۸).

به عقیده صدرالمتألهین هر صفت یا ملکه نفسانی در هر موطن و نشئه‌ای ظهوری خاص دارد؛ از این رو چه بسا در موطن‌های مختلف آثار متعددی از خود بر جای گذارد. صورت آب را در نظر بگیرید؛ وقتی در جسمی که پذیرای رطوبت است تأثیر می‌کند آن جسم آن را می‌پذیرد و مانند آن مرطوب می‌شود؛ اما وقتی صورت آب در قوای حسی یا خیالی تأثیر می‌گذارد و این دو قوه از رطوبت منفعل می‌شوند مرطوب نمی‌شوند، بلکه پذیرای صورت مثالی آن می‌گردند. بنابراین در نشئه خیالی اثری غیر از نشئه حسی دارد. همچنین وقتی نفس ناطقه با قوه عقلی آن را می‌پذیرد ظهور دیگری از رطوبت، که همان صورت عقلی آن باشد تحقق می‌یابد. صدرالمتألهین با این مثال نشان می‌دهد که یک حقیقت می‌تواند در نشئات مختلف صورت‌های متفاوتی داشته باشد. بنابراین اعمال و صفات و ملکات نفسانی نیز همین گونه‌اند. شدت غضب، که امری نفسانی و باطنی است، موجب سرخ شدن صورت، گرم شدن بدن و... می‌شود، که این امور صفات اجسام است. بنابراین امری باطنی، یعنی غضب در عالم اجسام مؤثر واقع شده است؛ پس می‌تواند در عالم دیگری به آتشی سوزان تبدیل گردد و صاحب خود را بسوزاند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۲۹-۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۸)؛ چنان که خوردن مال یتیم می‌تواند به آتش و دوستی دنیا و شهوت دنیوی و اعراض نفسانی نیز به مارها و عقرب‌هایی تبدیل شود که دنیاپرستان و شهوترانان را می‌گززد. صدرالمتألهین از این امر نتیجه می‌گیرد که در دنیا اعمال مبادی اخلاق‌اند؛ چون با تکرار عمل ملکات اخلاقی خوب و بد شکل می‌گیرند. در نتیجه در آخرت نفوس با هیئات خود مبادی اجسام می‌شوند و ماده تکون اجساد تجسم اعمال و تصور نیت‌ها چیزی جز نفس انسانی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۸۲-۲۸۳).

صدرالمتألهین تصریح می‌کند که مراد از عقرب‌ها و مارهایی که در روایات آمده صورت اعمال، اخلاق و نیت‌هاست. این حیوانات موذی و گزنده هرچند بیرون از ذات انسان نیستند، در حیات دنیوی ادراک نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۱۰).

۴-۵. تجرد قوه خیال و بقای واهمه پس از مرگ

تجرد قوه خیال و بقای واهمه پس از مرگ و حقیقی بودن صورت‌های ادراکی انسان از جمله مبانی خاص صدرالمتألهین است که تبیین دوم از عذاب و ثواب قبر بر آن استوار است. وی بر خلاف حکمای مشاء (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۷۸؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵۵) تجرد قوه خیال را اثبات می‌کند و نفس حیوانی را مجرد می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۱) با فرض پذیرش تجرد قوه خیال، انسان پس از مرگ از ادراک خیالی برخوردار است و می‌تواند خود را به صورت جزئی ادراک کند. چنان‌که اشاره شد می‌تواند صور اعمال و وعده‌های دنیوی یا دردها و رنج‌هایی را که به صورت عقوبات حسی در شریعت آمده ادراک کند و پاداش یا عذاب ببیند. با این بیان صدرالمتألهین با مشکلی که مشاء با انکار قوه واهمه برای انسان در مسئله معاد با آن روبه‌رو شده‌اند، روبه‌رو نمی‌شود. برخی فلاسفه مشاء برای آنکه بتوانند انسان را دارای قوه واهمه بدانند به ناچار چنین اظهار کرده‌اند که نفس پس از جدایی از بدن، با بدن فلک پیوند می‌خورد و از این طریق از قوه واهمه برخوردار می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴)؛ اما صدرالمتألهین هرگز به چنین توجیهات ناپذیرفتنی‌ای نیازمند نیست.

صدرالمتألهین در اسرارالآیات پس از بیان دیدگاهی که آن را به برخی از بزرگان منتسب می‌کند آن را نهایت سخن کسانی می‌داند که پس از مرگ تنها امر باقی‌مانده از انسان را جوهر عقلی می‌شمارند که نه‌تنها قوه حس را همراه خود ندارد که خیال نیز همراه آن نیست. از این‌رو این افراد نمی‌توانند عذاب و ثواب قبر را به صورت ادراک جزئی حسی اثبات کنند؛ اما به عقیده صدرالمتألهین اثبات حوادث پس از مرگ دشوار نیست؛ زیرا وی بر مبنای خودش غیر از بدن طبیعی، به بدنی نفسانی برای انسان باور دارد که از حواس جزئی نظیر شنوایی، بینایی، ذائقه، بویایی و لامسه برخوردار است و به وسیله آنها صورت‌ها و اشکال اخروی را اعم از ثواب و عقاب، آن‌گونه که در زبان پیامبران آمده، ادراک می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳۹-۱۸۰).

۴-۵. حقیقی بودن صورت‌های ادراکی انسان پس از مرگ

صدرالمتألهین تبیین دوم خود از عذاب و ثواب قبر را بر این مبنا استوار کرده که صور ادراکی انسان پس از مرگ وهمی و خیالی صرف نیست، بلکه حقیقی و واقعی است. در این تبیین عذاب و ثواب قبر بر ادراک صورت‌های وهمی و خیالی دردها و لذت‌ها منطبق می‌شود؛ اما صدرالمتألهین تأکید می‌کند که این صورت‌ها نظیر صورت‌هایی نیستند که انسان در خواب مشاهده می‌کند. صورت‌هایی که با ادراک آنها انسان دچار عذاب یا ثواب قبر می‌شود از وجود حقیقی در عالم خارج برخوردارند. به عقیده او وهمی و تخیلی دانستن آنچه را که انسان پس از مرگ ادراک می‌کند، از دیدگاه شریعت، کفر و از دیدگاه حکمت و فلسفه گمراهی است و با تمسک به این حدیث شریف که

«مردم در این دنیا در خواب‌اند و با مرگ از خواب بیدار می‌شوند» نتیجه می‌گیرد که حیات پس از مرگ از حیات دنیوی به مراتب عالی‌تر است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۰۹)؛ چراکه موجود مثالی قوی‌تر از موجود دنیوی است. در عالم دنیا وجود موجودات غیر از تصور و تخیل آنهاست و به همین دلیل صورت‌های خیالی آنها آثار وجود خارجی‌شان را ندارد، ولی در آخرت چنین نیست؛ زیرا وجود عینی موجودات عین تخیل و وجود خیالی آنهاست. تخیل در آنجا نفس وجود عینی و عین تحصیل خارجی است. در نتیجه تخیل نه تنها آثار وجود عینی را دارد، بلکه به صورت شدیدتر و قوی‌تر واجد آن است؛ زیرا موضوع و قابل آنها از صفای بیشتری برخوردار است. موضوع صورت‌های جسمانی دنیوی هیولای عنصری است که در نهایت کدورت و نقص و ضعف است؛ درحالی‌که موضوع صورت‌های جسمانی اخروی نفوس انسانی‌اند. پس بین این دو موضوع به لحاظ شرافت و خست و در نتیجه قوت و ضعف وجود، نسبتی برقرار نیست.

۶. سنجش و ارزیابی

تاکنون گزارشی از تبیین صدرالمتألهین دربارهٔ قبر و ثواب و عذاب قبر ارائه شد. سنجش این تبیین را با رویکردها متعددی می‌توان دنبال کرد، از جمله سازگاری و انسجام درونی و هماهنگی با مبانی فلسفی خود صدرالمتألهین، بررسی صحت و سقم مبانی او، سازگاری یا ناسازگاری با آموزه‌های دینی؛ اما از آنجا که بررسی همه‌جانبه موضوع و ورود به همه این مباحث درخور مباحث مبسوطی در مورد حکمت متعالیه و مبانی فلسفی صدرایی است، در اینجا صرفاً به بررسی سازگاری یا ناسازگاری این تبیین‌ها با آموزه‌های دینی می‌پردازیم.

قبر در متون دینی دست‌کم به دو معنا به کار رفته است. نخست به معنای متعارف آن که بدن مادی و جسمانی انسان در آن مدفون می‌شود و محسوس و مادی است. آیه شریفه «ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ» و آیات متعدد دیگری اشاره به همین معنا دارند. معنای دیگر آن برزخ و عالم واسط بین دنیا و آخرت است. در احادیث شریف نه تنها توصیفات برای قبر بیان شده است که تنها با این معنا قابل فهم است؛ نظیر «ان القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۱۴)، بلکه به صراحت برزخ به قبر معنا شده است؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «البرزخ القبر وهو الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة» (همان، ص ۲۱۸). بدیهی است فضایی که جسد انسان در آن قرار می‌گیرد، حفره‌ای از آتش یا باغی از بهشت نیست، بلکه مراد همان عالم برزخ است که در روایت امام صادق علیه السلام به آن تصریح شده است. این معنای از قبر نیز در کلمات صدرا آمده است. وی در تبیین عقلی مسئله قبر زمان قبر را منطبق بر برزخ دانسته است. این دو معنا از قبر جای تردید ندارد و صدرالمتألهین نیز در ردیف کاربردهای آن به این معنای اشاره کرده است. اما کاربرد قبر در قبر نفوس نباتی و حیوانی با حذف قید تعبیر و نیز نفوس نطقی و قدسی، با تمایز و شرحی که صدرالمتألهین مطرح کرده، در آیات و روایات نیامده است و تفسیر وی با تعمیمی است که در معنای قبر داده است.

اما در مورد عمومیت یا عدم عمومیت عذاب قبر، که در روایات به جز تعبیر «عذاب قبر» با تعابیر مختلف دیگری نظیر فشار قبر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۲۶)، تنگی قبر (همان، ج ۱، ص ۴۵۳) و فتنه القبر (همان، ج ۲، ص ۶۲۳) از آن یاد شده است، با چند دسته روایت روبه‌رویم:

الف) عمومیت و فراگیری بودن عذاب قبر: بر اساس برخی روایات مرگ از دو جهت از عمومیت برخوردار است: نخست به لحاظ افراد؛ نظیر این روایت که پیامبر اکرم ﷺ هنگام دفن صحابی معروف خود، سعد بن معاذ فرمود: «هیچ مؤمنی نیست مگر اینکه فشار قبر دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۲۱) و دوم به لحاظ نوع مرگ؛ به این معنا که عذاب قبر به افرادی که به صورت طبیعی می‌میرند و دفن می‌شوند اختصاص ندارد، بلکه کسانی را نیز که طعمه حیوانات می‌شوند، کسانی را که در دریا غرق شده و خوراک جانوران دریایی می‌شوند و نیز آنها که سوخته و خاکستر می‌شوند، همه و همه را شامل می‌شود؛

ب) عدم عمومیت و فراگیری عذاب قبر: بر اساس آنچه در روایات آمده، عدم عمومیت از دو جهت است:

۱. عدم عموم افرادی: روایاتی دلالت می‌کنند که افرادی اصلاً دچار عذاب قبر نمی‌شوند. این امر بر اساس روایات، ناشی از سه عامل است: نخست مردن در زمان‌های خاص؛ مانند شب و روز جمعه (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۶۰)؛ دوم انجام دادن اعمال خاصی در دنیا توسط شخص؛ مثلاً صبر زن بر غیرت و بداخلاقی همسر و بخشیدن مهریه (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۸۵؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷۵)، خواندن برخی سوره‌ها یا اجزای قرآن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۳۳؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۹۸)، چهار بار به حج رفتن (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۱۷) و سوم، متوسط بودن در ایمان؛ چنان که در روایاتی عذاب و ثواب قبر به افرادی خاص، یعنی کافران و مؤمنان محض و خالص اختصاص دارد و سایر افراد که حد وسط قرار می‌گیرند نه عذاب می‌شوند و نه از ثواب برخوردارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۳۵-۲۳۶؛ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۷۸).

۲. عدم شمول زمانی: عذاب قبر بر اساس آموزه‌های دینی از دو جهت از شمول زمانی برخوردار نیست:

اول: عدم پیوستگی عذاب قبر: بر اساس آیه شریفه «الَّذِينَ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا» (غافر: ۴۶) که از جمله دلایل اثبات عذاب قبر یا عذاب برزخی است، افراد هر صبح و شام بر آتش عرضه می‌شوند و این بدان معناست که عذاب از پیوستگی زمانی برخوردار نیست؛

دوم: برداشته شدن عذاب: بر اساس روایات رسیده از معصومان ﷺ عذاب قبر در زمان یا دوره‌های خاصی از اهل عذاب برداشته می‌شود، که خود ناشی از دو امر است: گاهی برداشته شدن عذاب ناشی از فرارسیدن زمان‌های خاص مثلاً شب و روز جمعه است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۶۰). گاهی نیز برداشته شدن عذاب ناشی از خیرات بازماندگان است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۲۲۰؛ ج ۳، ص ۱۵۳).

با توجه به نکات یادشده اگر عمومیت حدیث نبوی با دیگر روایات تخصیص بخورد، بین این تبیین و مبنای صدر از این جهت که عذاب قبر از عمومیت برخوردار نیست نوعی هماهنگی وجود دارد؛ اما اگر همگان را مبتلا به عذاب قبر بدانیم ظاهراً با تبیین صدرایی سازگار نیست؛ زیرا بر اساس آن تبیین اگر همه اعمال انسان نیکو و صالح باشد، دیگر عذاب قبر معنایی ندارد، درحالی که این امر با محتوای روایت نبوی ناسازگار است، مگر آنکه پیش‌فرض

این باشد که هیچ مؤمن خالصی وجود ندارد و همگان مراتبی از گناه ولو اندک در پرونده خویش دارند و تعبیر مؤمن در روایت نبوی معصومان را دربر نمی‌گیرد.

با توجه به کثرت روایاتی که عمومیت عذاب قبر را تخصیص می‌زند، نظریه عام بودن عذاب به شدت تضعیف می‌شود و بالطبع عذاب، فراگیر نخواهد بود؛ برخی متکلمان بزرگ نظیر شیخ مفید در *المسائل السرویه* (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳-۶۴) نیز به فراگیر نبودن عذاب قبر تصریح کرده‌اند. عمومیت عذاب با مبانی عقلی و دینی نیز سازگار نیست؛ زیرا اگر کسی را در نظر بگیریم که هیچ گناهی ندارد، عذاب وی با عدل الهی ناسازگار خواهد بود. از این رو عذاب به افراد ویژه‌ای اختصاص می‌یابد. بر اساس تبیین صدرای عذاب قبر تجسم اعمال به صورت موجودات آزردهنده یا انکشاف حقیقت نفس انسانی و امری تکوینی است و این امر با عدم پیوستگی آن و نیز با برداشته شدن آن در زمان‌های خاص جمع نمی‌شود.

عذاب و ثواب قبر از جهت دیگری نیز از حیث عمومیت با مشکل روبه‌روست. بر اساس برخی روایات، که به آنها اشاره شد، عذاب و ثواب قبر به افراد خاصی، یعنی کافران و مؤمنان محض و خالص اختصاص دارد. در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که دیگر افراد که حد وسط میان کافران و مؤمنان محض هستند، چگونه از عذاب مصون‌اند؟ اگر عذاب قبر حقیقت اعمال انسان است و اگر اعمال‌اند که به دلیل برداشته شدن پرده‌ها تجسم می‌یابند، چرا عده‌ای از این قاعده مستثنا باشند؟

نتیجه‌گیری

نگاهی به اندیشه‌های صدرالمآلهین نشان می‌دهد که او همچنان که تصریح کرده است در پی ایجاد سازگاری هر چه بیشتر میان فلسفه و کلام و عقل و نقل است؛ اما میزان توفیق او در این امر نیازمند واکاوی تبیین‌های او از آموزه‌های دینی و از جمله آموزه‌های مرتبط با معاد است. حقیقت قبر و ثواب و عذاب قبر که در متون دینی از آنها به‌صراحت یاد شده است، از جمله موضوعاتی است که صدرالمآلهین به تبیین آنها پرداخته و می‌تواند ملاک داوری قرار گیرد و از این رو در این مقاله به آنها پرداخته شد.

تبیین او در باب حقیقت قبر و قبر حیات‌های چهارگانه انسان شاهدهی در متون دینی ندارد، تا بر اساس آن سازگار با متون دینی تلقی شود؛ اما آنچه وی در تبیین عذاب و ثواب قبر مطرح کرده است، هرچند برای برخی از آنها می‌توان به شواهدی در متون دینی دست یافت، با چالش‌های جدی مواجه‌اند؛ چنان‌که به برخی از آنها اشاره شد. در مجموع تبیین‌های صدرایی از عناصر آموزه دینی معاد هرچند می‌تواند پاسخ‌گوی برخی شبهات باشد و بر اساس مبانی خود او و جدای از متون دینی نظریات معقولی تلقی شود، اما با لحاظ ظواهر دینی نیازمند تأملات بیشتری است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۲۰۰۷، *رساله احوال النفس*، مقدمه و تحقیق فواد الاهوانی، پاریس، دار بیلبلون.
- برقی، احمدین محمدین خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تحقیق جلال‌الدین محدث، قم، دار الکتب الاسلامیه.
- حراعلمی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، *وسایل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البتیت.
- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب*، قم، شریف‌الرضی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الالهیه*، تهران، بنیاد حکمت صدر.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمدین علی، ۱۳۷۶، *الامالی*، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- مفید، محمدین محمدین نعمان، ۱۴۱۳ق، *المسائل السروییه*، قم، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.

نقد و بررسی اتصال و یا اتحاد نفس و عقل فعال

info@hekmateislami.com

حسن معلمی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

پذیرش: ۹۷/۰۳/۲۳

دریافت: ۹۶/۰۵/۱۷

چکیده

در فلسفه اسلامی عقل فعال در نظام علی و معلولی، علت فاعلی و غایی برای نفس قلمداد شده است و نفس در ادامه سیر تکاملی خود با آن متحد می‌گردد. آنچه در این مقاله مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد، اتحاد و یا اتصال نفس انسان در حرکت تکاملی خود با عقل فعال است و این نقد از دو طریق انجام می‌شود: ۱. نقد مبانی پذیرش عقل فعال همچون عقول عشره و نظام طولی فلسفه مشاء؛ ۲. نقد اتحاد و یا اتصال دو وجود با یکدیگر بعد از فهم دقیق معانی اتحاد و اثبات این نکته که تنها معنای صحیح برای اتحاد، رسیدن نفس انسان به درجه وجودی عقل فعال و یا اتحاد با افاضات عقل فعال است.

کلیدواژه‌ها: عقل، عقل فعال، اتحاد با عقل فعال، نظام احسن و عقل فعال، عقول عشره.

عقل فعال در فلسفه اسلامی از جایگاهی ویژه در نظام هستی برخوردار است؛ زیرا در نظام علی و معلولی عقل دهم و آخرین عقل در سلسله عقول عشره مشائی است و از طرف دیگر علت و مدبر عالم مادون فلک قمر است و نیز مخزن همه مقعولات و افاضه‌کننده همه صورت‌های عقلی انسان است و عقل بالقوه آدمی را به فعلیت می‌رساند و نفس انسان نیز در سیر تکاملی خود به نحوی با آن متحد و یا بدان متصل می‌گردد. در واقع عقل فعال در نظام علی (علت فاعلی و غایی) نقش مهمی را برعهده دارد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۵۷-۵۸-۶۶-۶۸؛ همو، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷؛ همو، بی‌تا، ص ۶۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳ب، مقاله ۷، فصل ۴-۵، ص ۴۰۲-۴۱۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۳۲-۱۳۷ و ۲۵۶؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۴۱-۲۵۴؛ همو، ۱۳۵۳، ص ۱۱۱-۱۱۴؛ صدراالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۰ به بعد).

آنچه در این مقاله نقد و بررسی می‌شود، اتحاد یا اتصال نفس انسان در حرکت جوهری خود با عقل فعال است و برای روشن شدن این مطلب، لازم است درباره مسائلی از جمله «عقل فعال چیستی، ادله و کارکرد آن»، «اتحاد دو موجود با یکدیگر به طور مطلق» و «اتحاد نفس در سیر تکامل با عقل فعال» سخن گفته شود؛ زیرا این مسائل، ارکان نظریه مذکور هستند و با نقد آنها، نظریه اتحاد بدون پایه و اساس خواهد شد.

۱. عقل فعال (چیستی، ادله اثبات و کارکرد)

در فلسفه مشاء بحث عقل فعال از دو جهت مطرح شده است:

۱. آخرین عقل در نظام طولی عقول عشره (در الهیات بالمعنی الاخص)؛
 ۲. مخزن مقعولات و مفیض صورت‌های معقول به نفس انسان (در مباحث نفس).
- در بخش اول فلاسفه در جمع بین قاعده الواحد که لازمه آن صدور موجود واحد از حضرت حق و کثرت عالم که مخلوق حضرت حق است، به نظریه عقول عشره رسیدند که عقل دهم آن عقل فعال است. توضیح اینکه فلاسفه مشاء با توجه به هفت مطلب به نتیجه هشتمی رسیدند؛ اما مطالب هفت‌گانه عبارت‌اند از:
۱. خداوند سبحان، واحد محض است؛ نه کثرت در ذات دارد و نه کثرت خارجی؛
 ۲. از واحد حقیقی فقط یک موجود صادر می‌شود و مخلوق موجود واحد، واحد است؛
 ۳. در عالمی که در آن قرار داریم، کثرت موجود است و همه کثرات به حضرت حق منسوب هستند؛
 ۴. خداوند سبحان، فاعل بالعنايه است؛ یعنی علم او علت صدور فعل اوست؛
 ۵. صادر اول از حضرت حق باید عالی‌ترین موجود باشد؛
 ۶. در عقل اول دو جهت امکان و علم به علت وجود دارد که این دو جهت در حضرت حق موجود نیست؛ زیرا حضرت حق علت ندارد و واجب‌الوجود است؛

۷. نظام بطلمیوس در باب چینش کرات و گردش خورشید به دور زمین مورد پذیرش مشاء بود که قائل به

فلاسفه مشاء با توجه به این امور هفت‌گانه، معتقدند که از حضرت حق به دلیل قاعده الواحد فقط یک موجود مجرد عقلانی صادر شده است، ولی از آنجا که عقل اول دارای سه جهت بود (و واحد محض نبود) که عبارت‌اند از: «جهت امکان»، «علم به ذات» و «علم به علت»، سه موجود از او صادر شده است که عبارت‌اند از: «عقل دوم»، «نفس فلک اول» و «جسم فلک اول».

همین روند ادامه داشت تا به عقل دهم رسید که دیگر فلکی را نیافرید؛ زیرا افلاک نه‌گانه با عقول نه‌گانه سامان گرفته بود؛ ولی عقل دهم که از عقل نهم صادر شد، عهده‌دار موجودات مادون فلک قمر که آخرین فلک بود شد که زمین و موجودات روی آن بود. پس عقل دهم در سلسله طولی نظام آفرینش قرار دارد و رابط بین عقول و مادون فلک قمر است و عهده‌دار حوادث و موجودات بعد از فلک قمر است؛ یعنی زمین و هرچه بدان تعلق دارد از جماد و نبات و حیوان و انسان.

و در بخش دوم فلاسفه مشاء نفس انسان را در ابتدای خلقت عقل بالقوه می‌دانند که می‌تواند با حرکت در اعراض نفسانی به عقل بالملکه و بالفعل و مستفاد برسد که در واقع اتصال به عقل فعال است؛ یعنی غایت حرکت تکامل نفس اتصال به عقل فعال است؛ همچنان که فاعل نفس نیز عقل فعال بود (ابن سینا، ۱۳۶۳ب، مقاله ۷، فصل ۴-۵، ص ۴۰۲-۴۱۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳-۱۳۷؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۴۱-۲۹۳؛ همو، ۱۳۵۳، ص ۱۱۱-۱۱۴؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۵۷-۵۸؛ همو، ۱۴۰۷ق، ص ۳۷؛ همو، بی‌تا، ص ۶۸).

عقل فعال مخزن معقولات است؛ یعنی همه علوم کلی در عقل فعال موجود است و نفس انسان وقتی استعداد ادراک معقولات را پیدا می‌کند، عقل فعال معقولات را به او افاضه می‌کند و عقل فعال مفیض صورت‌های عقلی به نفس آدمی است و نیز نفس انسان هنگام غفلت و ذهول برای یادآوری با اتصال به عقل فعال از خزانه عقل کمک می‌گیرد. توضیح اینکه در انسان سه حالت وجود دارد: ۱. ادراک (حصول معلومات)؛ ۲. ذهول و غفلت (زوال صورت‌های علمی و معقول که بدون کسب جدید قابل حصول هستند و یادآوری می‌شوند)؛ ۳. نسیان (زوال معلومات که به کسب جدید نیازمند است). در صورت یادآوری باید حتماً خزانه‌ای وجود داشته باشد که نفس بتواند بلافاصله آنها را به یاد آورد و نفس نمی‌تواند خودش این کار را انجام دهد؛ زیرا اگر نفس به‌تنباهی به یاد آورد، پس باید بین حالت ذهول و ادراک فرقی نباشد و قوای نفس نیز این کار را انجام نمی‌دهند؛ زیرا قوا مادی هستند و صورت‌های معقول مجردند؛ پس باید موجودی مجرد و بالفعل وجود داشته باشد تا این کار را انجام دهد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۹۴-۳۹۶؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۶۱؛ همو، ۱۳۶۳الف، ص ۹۸).

۱-۱. نقد و بررسی

- عقول عشره و ختم شدن به عقل فعال بر فلکیات قدیم مبتنی است که با بطلان آن و یا حداقل مشکوک بودن آن عقول عشره و نظام مبتنی بر آن توجیهی ندارد؛
- حتی با پذیرش فلکیات قدیم نیز این نظریه یک احتمال است و قطعی نیست و شقوق دیگر نیز ممکن است؛
- قاعده الواحد در جای خود مورد مناقشه جدی قرار گرفته است (معلمی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۷۹ به بعد).

۴. در باب یادآوری معقولات و معلومات نیز مراتب و قوای نفس برای توجیه کافی است و حداقل یک احتمال است که مانع اثبات قطعی مطلب فلاسفه می‌گردد.

حاصل آنکه مراتب تشکیکی وجود و اینکه نظام آفرینش یک نظام طولی و از عالی به دانی است فی‌الجمله درست است ولی تفصیل مطالب به شکل پیش‌گفته اثبات نشده و جای مناقشه فراوان دارد.

دو دلیل دیگر بر اثبات وجود عقل فعال در *تسواهد الربوبیه* (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۹۱-۲۹۲) ارائه شده است که بدین قرارند:

برهان اول

الف) نفس انسان ابتدای تولد در برابر کمالات عقلی و معقولات بالقوه است؛ هرچند به لحاظ بعضی صفات و کمالات بالفعل است؛ (ب) در مسیر تکاملی از عقل بالقوه به عقل بالملکه و بالفعل می‌رسد و کمالات جدیدی کسب می‌کند؛ یعنی علوم و حقایق معقول فراوانی دارد؛ همچون بدیهیات اولیه و نظریات حاصل از آن؛ (ج) خروج از قوه به فعل و یافتن کمال و کمالات وجودی از ذات نفس ناشی نمی‌شود؛ زیرا فاقد شیء معطی شیء نخواهد بود؛ (د) پس باید موجودی برتر از نفس در مرتبه فاعل وجود داشته باشد تا نفس را از قوه به عقل خارج کند؛ (ه) آن موجود از دو حال خارج نیست:

ه-۱) ناقص و به مفیض دیگر نیازمند است؛

ه-۲) کامل، بالفعل و فعال در نفوس بشری است؛

و) اگر ناقص باشد به مبدأ دیگر نیازمند است و تسلسل لازم می‌آید؛

ز) اگر کامل و تام و بالفعل باشد، همان عقل بالفعل و تام و عقل فعال است.

برهان دوم

الف) نفس انسان با صورت‌های معقول خود متحد می‌شود (اتحاد عقل و عاقل و معقول)؛

ب) همه صورت‌های معقول در عقل فعال موجودند (عقل فعال مخزن همه صورت‌های معقول است که در بحث عقل فعال روشن می‌شود) و با عقل فعال متحد هستند؛

ج) نفس با صورت‌ها متحد و صورت‌ها با عقل فعال متحدند و متحد با متحد با شیء، با آن شیء متحد است. پس نفس انسان با عقل فعال متحد است^۱ و به میزان اتحاد و اتصال به معقولات دست می‌یابد.

^۱ روشن است که صورت‌های معقول در عقل فعال که با عقل فعال متحدند به نفس افاضه نمی‌شوند، بلکه عقل فعال صورت‌های دیگر را که ناشی از کمال عقل فعال هستند، به نفس افاضه می‌کند، مگر اینکه به ایجاد و افاضه وجود قائل نباشیم، بلکه به ظهور و تجلی معتقد باشیم و اصولاً کثرتی در کار نباشد و عقل فعال و نفس و همه موجودات را به عین وجود حق موجود بدانیم که در این صورت، مدل بحث به کلی عوض می‌شود و از فلسفه وارد عرفان خواهیم شد.

در نقد و بررسی این دو برهان باید گفت: در دلیل اول چیزی بیش از یک مبدأ فیاض اثبات نمی‌شود؛ ولی اینکه دارای ویژگی‌های عقل فعال باشد، مشکل است. در دلیل دوم نیز آنچه اثبات می‌شود اتحاد نفس انسان با معقولات افاضه شده است نه معقولات موجود در عقل فعال؛ زیرا افاضه تجلی است نه تجافی که اگر تجافی هم بود اتحاد با عقل فعال صورت نمی‌گرفت. پس عقل فعال آنچنان که فلاسفه مشاء مطرح کردند اثبات‌پذیر نیست تا نوبت به اتصال و یا اتحاد نفس بدان برسد.

۲. اتحاد دو موجود با یکدیگر

ابن‌سینا در نقد نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول که *فررفریوس* آن را مطرح ساخته بود و عده‌ای آن را پذیرفته بودند، دو بیان دارد: ۱. نقد اتحاد دو موجود به طور مطلق؛ ۲. نقد اتحاد عقل و عاقل و معقول. در بیان اول می‌گوید: دو چیز که با همدیگر متحد می‌شوند سه حالت درباره آنها متصور است:

الف) بعد از اتحاد هنوز دو امر متمایزند؛

ب) یکی معدوم و دیگری باقی است؛

ج) هر دو معدوم شده‌اند و امر سومی پدید آمده است.

در هیچ‌یک از این سه حالت اتحاد صورت نگرفته است. پس باور به اتحاد دو چیز به طور مطلق محال است. البته تبدیل شیء از حالی به حال و صفتی به صفت دیگر یا ترکیب دو موجود محال نیست، ولی اتحاد بدین شکل محال است (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۹۶).

وی در بیان دوم می‌گوید: اگر جوهر عاقل به صورت عقلی که ادراک می‌کند تبدیل شود و با او متحد شود چند صورت دارد: یکی اینکه ذات باقی باشد و حالی از حالت‌های عاقل باطل شود و یا حالت و صفت جدید در او حادث شود. این استحال است نه اتحاد و اگر ذات معدوم شود و ذاتی دیگر حادث شود، در این صورت نیز اتحاد صورت نگرفته است (و اگر دو چیز در کنار همدیگر قرار گیرند به طور متمایز این صورت نیز اتحاد نیست) (*همان*، ص ۲۹۲-۲۹۳).

حاصل آنکه چه اتحاد دو موجود با یکدیگر به طور مطلق و چه اتحاد عقل و عاقل و معقول محال است، آنچه هست استحال و یا کون و فساد است. *صدرالمآلهین* در جواب چنین اظهار داشته است: اتحاد دو وجود و یا دو ماهیت و یا یک وجود با ماهیت غیر خود و یا دو مفهوم، محال است؛ ولی مدعای اتحاد عاقل و معقول اشتداد وجودی موجود واحد و جوهر واحد است؛ یعنی سخن *ابن‌سینا* را در باب محال بودن اتحاد دو موجود با یکدیگر پذیرفته است (*صدرالمآلهین*، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۴-۳۲۵).

با توجه به این مطلب، یکی از ارکان نظریه اتحاد نفس با عقل فعال که اتحاد دو وجود با یکدیگر است ناتمام خواهد بود. پس اتحاد و اتصال به معنای اتحاد نفس و عقل فعال با یکدیگر و یا اتصال به گونه‌ای یک موجود شوند محال است و فقط یک توجیه صحیح برای اتحاد و یا اتصال باقی می‌ماند که در ادامه مطرح خواهد شد.

۳. اتحاد نفس در سیر تکاملی با عقل فعال

در باب مفاد مفهوم اتحاد نفس با عقل فعال سه احتمال وجود دارد:

(الف) اتحاد جوهر نفس با جوهر عقل فعال، یعنی اتحاد دو وجود جوهری با یکدیگر؛

(ب) اتحاد نفس انسان با افاضات و کمالاتی که عقل فعال افاضه می‌کند؛

(ج) اتحاد نفس با مرتبه وجودی عقل فعال، یعنی عقل انسان به درجه وجود عقل فعال برسد و حتی می‌تواند بالاتر از عقل فعال نیز صعود کند؛ یعنی اگر عقل فعال در درجه وجودی صد و یا هزار قرار دارد نفس نیز به همان درجه و یا بالاتر برسد.

ظاهر عبارات بزرگان، مؤید معنای اول است؛ ولی با توجه به مطالب پیش‌گفته، اولاً این صورت اثبات نشده و ثانیاً محال است یا با مانع روبه‌روست.

وجوه دوم و سوم پذیرفتنی است و آن هم نه با عقل فعال مصطلح فلاسفه، زیرا اثبات نشده است؛ بلکه با موجودات و مراتب عالی وجود، اعم از یک عقل یا دو عقل، طولی و یا عرضی. مهم مرتبه وجودی است که نفس انسان می‌تواند به درجات عالی وجود صعود کند و به کمالات فراوانی دست یابد و طبق حرکت جوهری قابل قبول در نفس، انسان به درجات عالی وجود برسد. عبارت ابن‌سینا چنین است: «وإذ قيل انّ فلاقاً عالم بالمعقولات، فمعناه انه بحيث كلاً شاء احضر صورته في ذهن نفسه، معنى هذا انه كلاً شاء كان له ان يتصل بالعقل الفعال اتصالاً يتصور فيه منه ذلك المعقول» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۲۸). از آنجا که *ابن‌سینا* اتصال و یا اتحاد دو موجود را محال می‌داند و نیز به قرینه عبارت دیگر وی در *انشارات* (همان، ص ۳۲۲)، روشن می‌شود که مقصود او دو وجه ممکن است نه وجه محال.

عبارت *صدرالمتألهین* نیز چنین است:

اعلم انّ للعقل الفعال وجوداً في نفسه ووجوداً في أنفسنا، فإنّ كمال النفس وتمام وجودها صورتهما وغايتها هو وجود العقل الفعال لها واتصالها به واتحادها معه، فإنّ مالا وصول لشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء، فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهو من شأنه أن يصير صورة له في وقت آخر إلا لمانع يقطع طريقه إلى الوصول، وكأنا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن أحوال العقل والمعقول ايضاً كما يكفي لأهل العرفان وأصحاب الذوق والوجدان، وإن لم يكن نافعاً لأهل الجحود والطغيان (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۰).

اتحاد با عقل فعال بدین معنا که وجود نفس عین عقل فعال شود، محال است. پس باید منظور این‌گونه اتحاد نباشد و از این رو *صدرالمتألهین* و شارحان ایشان مطلب را چنین تبیین و توجیه کرده‌اند که عقل فعال دو جنبه دارد: ۱. وجود فی‌نفسه و نفسی؛ ۲. وجود رابطی.

پس نفس انسان با وجود فی‌نفسه عقل فعال متحد نمی‌شود، بلکه با وجود رابطی آن متحد می‌گردد. عبارت *صدرالمتألهین* درباره دوگانگی وجود «وجوداً فی‌نفسه ووجوداً فی‌انفسنا» چنین است: «إنّ للعقل الفعال وجوداً فی‌نفسه ووجوداً فی‌انفسنا لأنفسنا؛ فإنّ كمال النفس الإنسانيّة وتمامها هو وجود العقل الفعال له وصيرورتها إياه

واتحادهایا به، فإنّ ما لا وصول لشيء إليه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ص ۲۹۰). در *اسفار* (۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۰) نیز همین مطلب ارائه شده و توضیح مرحوم سبزواری در پاورقی کتاب چنین است:

أى الوصول الى الغاية لا يكون بنحو الاتصال الاضافى بل بنحو الاتحاد والتحول بان يتحول وينقلب المعنى الى الغاية بناءً على جواز التبدل الذاتى على الاتصال الحقيقى والحركة الجوهرية، ثم انه كما قال قدس سره للعقل الفعال وجود نفسى ووجود رابطى والنفس النطقية القدسية تتحد بوجوده الرابطى فلا يرد اشكالات الشيخ الرئيس عليه - سره - (همان).

اما روشن است که تنها تفسیر درست برای عبارت‌های بالا این است که بگوییم نفس انسان با اشراقات عقل فعال که همان کمالات افاضه‌شده آن است، متحد گردد؛ یعنی نفس با معقولات متحد می‌شود که در بحث اتحاد عقل و عاقل گذشت؛ وگرنه، هر نوع اتحاد وجودی میان نفس و عقل فعال محال یا دست‌کم اثبات‌نشده است؛ زیرا صرف افاضه معقولات از عقل فعال دلیل اثبات اتحاد نیست؛ همچنان‌که صرف افاضه وجود از طرف حق یا افاضه کمالات نفس دلیل اتحاد با حضرت حق نخواهد بود.

نکنه دیگر (برگرفته از کتاب *حکمت صدرایی*، به قلم نگارنده) در کلمات *صدرالمآلهین* این است که «محال است شیء دارای غایت به‌نحوی با غایت خود متحد نشود». به نظر می‌رسد این جمله نیز ابهام دارد و باید درست تفسیر شود؛ زیرا غایت دو نوع است: غایت بالذات و غایت بالعرض».

اگر کسی برای دیدن دوست خود به سمت مکانی حرکت می‌کند، دیدن دوست و سرور حاصل از این دیدن با وی متحد است؛ یعنی حضور حسی دوست که با دیدن حاصل می‌شود و سرور درونی شخص از دوست، عین وجود شخص دیدارکننده و غایت بالذات اوست؛ ولی شخص دوست و وجود خارجی دوست غایت بالعرض است و هیچ‌گاه با او متحد نمی‌شود. پس اگر غایت موردنظر این‌گونه غایات باشند، همچون دیدار و سرور، اتحاد ممکن است، ولی اتحاد با شخص دوست نیست و اگر منظور از غایت شخص باشد نه دیدار و سرور، اتحاد محال است و قاعده‌ای که می‌گفت «شیء دارای غایت باید به نحوی با غایت خود متحد شود» درخور تأمل است.

درباره عقل فعال نیز قرب به عقل فعال، استفاده از وجود عقل فعال و کسب فیض از او، غایت اصلی است و اتحاد نیز ممکن است یا رسیدن به مقام و درجه عقل فعال است که باز هم اتحاد ممکن است؛ ولی اگر وجود خاص عقل فعال غایت باشد، قاعده تمام نیست. درخصوص غایت بودن حضرت حق نیز قرب الهی غایت اصلی است و اتحاد با قرب ممکن است، ولی ذات حق و وجود حق غایتی که به آن متصل یا با آن متحد شویم، معنا ندارد و محال است. پس فنای وجودی، او شدن و مانند این تعابیر نیز درباره حق تعالی باطل و محال است. در واقع انسان همیشه با نحوه وجودی خود، کمالات وجود خود، و مقامات و درجات وجودی خود متحد می‌شود که از مبادی عالیّه و حق تعالی افاضه می‌گردد، نه با مبدأ فیض.

نتیجه‌گیری

سیر تکاملی نفس و ارتقای نفس به مراتب عالی کمال و رسیدن نفس به درجات و جایگاه موجودات عالی مثل درجه موجودی عقل فعال و یا ملائکه الهی و حتی بالاتر از آن مورد قبول است؛ ولی اتحاد وجودی با موجودات یادشده با مشکل روبه‌روست. علاوه بر اینکه برهانی به نفع خود ندارد و *ابن سینا* و *صدرالمتألهین* اتحاد دو موجود را محال می‌دانند. پس اتصال یا اتحاد نفس با عقل فعال به عنوان اتحاد دو موجود با یکدیگر محال است، ولی رسیدن نفس به مرتبه و جایگاه عقل فعال محال نیست.

منابع

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۵۳، *دانشنامه علانی*، تهران، کتابفروشی دهخدا.
- _____، ۱۳۶۳ الف، *المبدأ و المعاد*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه مک‌گیل و مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۶۳ ب، *الشفاء، الالهیات*، تهران، ناصر خسرو.
- _____، ۱۴۰۳ ق، *الاشارات و التسیهات*، چ دوم، قم، دفتر نشر کتاب.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵ م، *آراء اهل المدينة الفاضله*، تقدیم علی بو ملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- _____، ۱۴۰۷ ق، *رسالتان فلسفتیان*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمنهل.
- _____، بی‌تا، *عیون المسائل المجموع للمعلم الثانی*، بی‌جا، بی‌نا.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۳، *حکمت صدرا بی: شرح و تعلیقه بر الشواهد الربوبیة*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.

بررسی تطبیقی کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری

mitra.farhang97@gmail.com

میترا فرهنگ اصفهانی / دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

golestani1315@gmail.com

سیدهاشم گلستانی / استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

vaezi1340@gmail.com

سیدحسین واعظی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)

ar.yousefy@gmail.com

علیرضا یوسفی / استاد دانشگاه علوم پزشکی اصفهان

پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۱

دریافت: ۹۶/۰۹/۲۳

چکیده

مسئله کرامت انسانی از مطالب بنیادین در سلسله مسائل فلسفه عملی است. اهمیت و ضرورت این مسئله و جایگاه ویژه آن در حل مسائل فلسفی به‌ویژه مسائل انسان‌شناسی، موجب اهتمام ویژه متفکران از جمله ایمانوئل کانت و شهید مرتضی مطهری به عنوان دو شخصیت تأثیرگذار در حوزه فلسفه غربی و فلسفه اسلامی شده است. در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی دیدگاه این دو متفکر پرداخته می‌شود. از رهگذر این جستار روشن می‌شود که کانت و شهید مطهری در اینکه انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند و نیز در اینکه کرامت انسانی تنها با تکامل جنبه عقل نظری انسان حاصل نمی‌شود، اتفاق نظر دارند؛ اما در معیار کرامت انسانی و مکانیسم فعلیت یافتن آن میان آنها اختلافاتی وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، عقل عملی، عقل نظری، ایمانوئل کانت، مرتضی مطهری.

انسان به عنوان «کون جامع» در منظومه عالم هستی، واجد همه صفات کمالی حق است؛ به گونه‌ای که به واسطه او سرّ حق بر حق، ظاهر و اسرار او هویدا می‌گردد و حق تعالی خود و کمالات اسمایی‌اش را در آن شهود می‌نماید. کرامت انسانی در پرتو جنبه ملکوتی و جایگاه هستی‌شناسانه و بعد عقلانی انسان تبیین‌پذیر است. اهمیت و ضرورت واکاوی مسئله کرامت انسان، در پرتو اهتمام ویژه قرآن (اسراء: ۷۰؛ تین: ۴؛ غافر: ۶۴) و روایات (حافظ بررسی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۳؛ حرعاملی، ۱۳۸۰، ص ۷۱۰) و نیز تلاش ویژه متفکران مختلف اعم از عارفان (قشیری، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵۹؛ سنایی، ۱۳۸۳، ص ۲۴؛ ابن‌عربی، ۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۸۳)، فیلسوفان (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۹؛ صدرالمطالعهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۵۱۶) و مفسران (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۷۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶ ص ۶۶۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶) به روشنی قابل تصدیق است. ایمانویل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) و شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش) نیز به عنوان دو شخصیت تأثیرگذار در حوزه فلسفه (یکی در فلسفه غرب و دیگری در فلسفه اسلامی) و رشدیافته در حوزه فرهنگی متفاوت مسیحی و اسلامی، اهتمام ویژه‌ای به بررسی این مسئله داشته‌اند. بنابراین نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین دیدگاه آنان پرداخته و به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. جایگاه کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چیست؟
 ۲. کرامت ذاتی ویژه انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چگونه تبیین می‌شود؟
 ۳. ملاک و معیار کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چیست؟
 ۴. مکانیسم فعلیت کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چگونه است؟
 ۵. نقش کرامت انسانی در ترسیم حیات معقول انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری چیست؟
- پژوهش حاضر مسبوق به سلسله پژوهش‌هایی در این باره است که به مقتضای رعایت اخلاق پژوهشی به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

الف) «نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه صدرالمطالعهین و کانت» (محمدپور دهکردی و همکاران، ۱۳۸۸): نویسندگان از رهگذر این جستار بر این باورند که در فلسفه صدرالمطالعهین و کانت، «عقل» عالی‌ترین قوه نفس و «معرفت عقلانی» بالاترین مرحله شناخت است. از نگاه هر دو فیلسوف، عقلانیت یا خردورزی بنیادی‌ترین ویژگی انسان و مبنای کرامت ذاتی اوست؛ با این تفاوت که صدرالمطالعهین عقلانیت نظری، و کانت عقلانیت عملی را معیار اصلی می‌پندارند؛

ب) «ملاک کرامت مندی انسان در اندیشه سیاسی کانت و علامه جعفری در قالب سه نظریه انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه» (کمالی گوکی و همکاران، ۱۳۹۵): در این پژوهش، مسئله کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی دو متفکر بزرگ غرب و اسلام واکاوی شده و این مهم در قالب سه نظریه انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه صورت گرفته است؛

ج) «جایگاه کرامت انسانی در تربیت اخلاقی و اجتماعی با تکیه بر آرای شهید مطهری» (نجفی و همکاران، ۱۳۹۵): نویسندگان در این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش‌اند که «جایگاه کرامت ذاتی انسان، در تربیت اجتماعی و اخلاقی کجاست؟». این پژوهش که با تکیه بر آرای شهید مطهری سامان پذیرفته و در آن از روش توصیفی - تحلیلی برای رسیدن به پاسخ سوال مذکور استفاده شده، به این نتیجه رهنمون می‌شود که آگاهی مترمی نسبت به کرامت خدادادی و انسانی خود، و به تبع آن، باور و اصرار او بر حفظ و ارتقای این دارایی وجودی بر تنظیم و سامان بخشی روابط و تعاملات اجتماعی و همچنین تخلق به اخلاقیات پسندیده تأثیرگذار است و تحقق تربیت اخلاقی و اجتماعی را به دنبال دارد.

در پژوهش نخست، تنها تبیین نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه صدرالمتألهین و کانت کانون توجه است و به تبیین دیگر زوایای کرامت انسانی در اندیشه کانت پرداخته نشده است. پژوهش دوم نیز تنها به بررسی ملاک کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی کانت و علامه جعفری در قالب سه نظریه انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه پرداخته است. پژوهش سوم در پی واکاوی نقش کرامت ذاتی انسان در تربیت اجتماعی و اخلاقی از منظر شهید مطهری است. از این‌رو نیازمند پژوهشی هستیم که به بررسی تطبیقی زوایای کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری بپردازد که در مقاله پیش‌رو، این مسئله کانون پژوهش قرار گرفته است.

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. کرامت

واژه «کرامت» به معنای دوری از پستی و فرومایگی است. این واژه در بردارنده عزت، نفاست، حسن، شرافت و تشخیص یافتن در میان همگان خود است و از این‌روست که حرمت و احترامی خاص برای صاحب کرامت پدید می‌آید. روح بزرگوار و منزله از هر پستی را کریم گویند. لثیم، ضد کریم است. لثامت و دنائت به یک معناست؛ لذا دنائت در برابر کرامت و دنی در مقابل کریم است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۱۰؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۱۶۶). فیومی کرامت را شرافت و نایابی می‌داند (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۳۱). به باور راعب/صفهانی، هر گاه انسان با واژه «کرم» توصیف شود، در آن صورت اسمی است برای اخلاق و افعال پسندیده‌ای که از انسان ظاهر می‌شود و واژه «کریم» تا وقتی که آن اخلاق و رفتار ظاهر نشود، گفته نمی‌شود (راعب/صفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۰۷).

۱-۲. فضیلت

واژه فضیلت از ریشه فضل، به معنای زیادت است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۴۳) به باور برخی متفکران، تفاوت فضیلت با کرامت در این است که کرامت اشاره به مواهبی است که خدا ذاتاً به انسان داده است، و فضیلت اشاره به فضائلی است که انسان به توفیق الهی کسب می‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۷۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳، ص ۱۵۶).

۲. کرامت انسانی در اندیشه کانت

کرامت انسانی، مفهومی اساسی در فلسفه اخلاق کانت است. کانت با ارائه ایده اخلاقی خود، در پی آن بود که شأن فراموش شده انسان را احیا کند، آن هم نه بر مبنای دین و نه بر مبنای اخلاق رایج، بلکه بر اساس کرامت و فضیلت انسانی. تبیین و تنظیم اندیشه‌های کانت در حوزه کرامت انسانی ضمن موارد زیر ارائه می‌گردد:

۲-۱. جایگاه کرامت انسانی

هدف اصلی کانت از فلسفه‌ورزی، ارج نهادن مقام انسان و توجه به حرمت انسانیت در خود و دیگران بوده است. کانت تصریح می‌نماید که حرمتی که من برای دیگران قائم یا دیگران از من انتظار دارند، عبارت است از اعتراف به وجود یک ارزش در همه انسان‌ها؛ ارزشی که نه قیمت دارد و نه می‌توان چیزی را هم‌تراز آن یافت تا بتوان با آن مبادله یا معاوضه کرد (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶). کانت می‌خواست شأن فراموش شده انسان را احیا کند، آن هم نه بر مبنای دین و نه بر مبنای اخلاق رایج، بلکه بر اساس کرامت و فضیلت انسانی. این نگاهی نوین به ارتباط انسانی و اخلاقی آدمیان با هم است که زیربنای شکل‌گیری حیات معقول انسانی و اخلاقی است. لذا کانت تجلی حیات مبتنی بر انسانیت و اخلاق‌مداری یک شخص را در احترام به آزادی و کرامت اشخاص دیگر می‌داند و تصریح می‌کند که ما به‌رغم هر احساس بی‌اعتنایی یا بی‌زاری ممکن، بدون قید و شرط مکلف به پذیرفتن کرامت همه اشخاصیم و هیچ امکان یا اتفاقی درباره دیگران، و هیچ رابطه‌ای بین ما و آنان، به کرامت ذاتی ایشان و به احترامی که به آنان می‌بوییم، ربطی ندارد (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲).

۲-۲. کرامت ذاتی و ویژه انسانی

در نظام فکری کانت، آدمیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند. به باور وی، کرامت، نخستین و ابتدایی‌ترین ضمانت اجرایی در زندگی انسان‌هاست که بر اساس آن، انسان، فارغ از همه ویژگی‌های ارزش ذاتی یکسان و جایگاهی ویژه برخوردار است (محمدریور دهکردی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۲۱۶). لذا در نظر کانت به واقع به میزان ارزشی که برای فرد قائمیم، به او احترام می‌گذاریم. هر انسانی به لحاظ انسان بودن حق دارد طالب احترام از جانب دیگران و متقابلاً ملزم به مراعات احترام به دیگران باشد (کانت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶).

مهم‌ترین بعد انسان‌شناسی در اخلاق کانت، توجه ویژه به مفهوم کرامت و احترام ذاتی انسان است. لذا نخستین و ابتدایی‌ترین ضمانت اجرایی در زندگی انسان‌هاست که بر اساس آن، انسان، فارغ از همه ویژگی‌های نژادی، دینی، از ارزش ذاتی یکسان و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. کانت، کرامت و احترام را صرفاً مربوط به انسان می‌داند و حتی درباره خداوند فقط لفظ قداست را به کار می‌برد؛ لذا از مفهوم «شخص» یاد می‌کند که انسان‌ها شخص هستند و نباید هرگز به عنوان «شیء» دیده شوند. به تصریح وی، ما انسان‌ها چنین موجوداتی هستیم و به این دلیل «اشخاص» نامیده می‌شویم. ما ارزش عینی داریم و باید نزد همه کس غایت محسوب شویم. وی

موجودات عقلانی را غایتی نفسی می‌داند؛ زیرا از دیگر موجودات متمایز هستند؛ یعنی به عنوان چیزهایی که نباید صرفاً همچون یک وسیله به کار روند (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹ و ۱۴۰). بنابراین در تفکر کانت انسان دارای احترام ذاتی است و این چیزی نیست که از او سلب شود یا به او عطا گردد.

۲-۳. ملاک و معیار کرامت انسانی

کانت از جمله کسانی بود که درصدد بود کرامت از دست‌رفته انسان را به وی بازگرداند. به باور وی، انسان موجود دارای حرمت است، یا می‌توان گفت که تنها موجود محترم است. این خاصیت به هیچ‌یک از اشیای طبیعی تعلق نمی‌گیرد. اشیای طبیعی ممکن است تمایل، عشق یا ترس انسان را به خود برانگیزند، اما هیچ‌گاه احترام او را نسبت به خود بر نمی‌انگیزند. احساسی که در وجود انسان نسبت به این امور برانگیخته می‌شود، از نوع تحسین و ستایش است نه احترام (صناعی دره‌بیدی، ۱۳۸۴، ص ۲۲). کانت ارزش و کرامت را به این معنا ذاتی انسان می‌داند که هیچ موجود یا شیء دیگری از آن برخوردار نیست. به نظر او، آنچه به هر کس کرامت می‌دهد، نه مقام اجتماعی یا استعدادی ویژه و یا موقعیت، بلکه نیروی فطری عقل است (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۴۴).

کانت توانایی بشر برای تعقل ورزیدن را بنیادی‌ترین ویژگی طبیعت این موجود می‌انگارد و آن را به عنوان مبنایی‌ترین معیار کرامت ذاتی انسان معرفی می‌نماید. او عقل را دارای شأن ذاتی و نفس‌الامری می‌داند و معتقد است که این نیرو تنها به نوع انسان اختصاص یافته است. وی همچنین عقلانیت را صفتی می‌داند که از میان سلسله موجودات طبیعی به کامل‌ترین حلقه (انسان) اختصاص یافته است. در فلسفه کانت، محور و مبنای کرامت انسان عبارت است از: عقلانیت عملی. از نظر کانت، عقل نظری به واسطه محدودیت‌هایش راه به جایی نمی‌برد و عقل عملی، یعنی اراده است که مبنای هر چیزی به‌شمار می‌آید. براین اساس او از عقل به اراده عقلانی تعبیر می‌کند. کانت عقل را سرچشمه همه اصل‌های پیشینی می‌داند و کارکرد مشروع آن را در حوزه عملی یعنی رابطه عقل و اراده، تعریف می‌کند: «عقل به عنوان قوه‌ای عملی به ما ارزانی شده است تا بر اراده ما تأثیر بگذارد». در فلسفه کانت، از آنجا که حقیقت انسان را اراده او تشکیل می‌دهد، شأن و کرامت انسان به چیزی است که می‌خواهد. براین اساس در این نظام فلسفی، ظرفیت‌های عملی انسان منشأ کرامت او شمرده می‌شود و فیلسوف اخلاق باید قوه عقل عملی را در انسان پیروارند. از نگاه کانت، عقلانیت منظور عقل عملی است، یعنی تصمیم و عمل؛ بدین ترتیب در فلسفه کانت، عقل جزئی خودبنیاد است و نسبتی با عقل قدسی ندارد. البته باید دانست که هرچند کانت به انسان اخلاقی توجه می‌نماید و ریشه کرامت را در چنین صفتی جست‌وجو می‌کند، منظور او اخلاق به معنای بایدها و نبایدها نیست؛ بلکه اخلاقی است که زیربنای انسان و انسانیت را تشکیل می‌دهد و معیاری برای سنجش هر چیز دیگر به حساب می‌آید (محمدپور دهکردی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

۴-۲. مکانیسم فعلیت کرامت انسانی

در نظام فلسفی کانت، محور و مبنای کرامت انسان، عقلانیت عملی اوست. کانت مکانیسم متفاوتی برای عقلانیت عملی انسان ارائه کرده که بیانگر راه رسیدن به کرامت انسانی است. ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه تنها مطابق وظیفه، بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد. از این‌روست که کانت به مفهوم بنیادی فلسفه اخلاق خود یعنی خودفرمانی اراده یا خودآیینی می‌رسد. از منظر کانت برای استقرار قانون اخلاقی نباید از هیچ کس دیگری به جز انسان اطاعت کرد. خود انسان است که واضح و مجری قانون اخلاقی است که از خرد ناب عملی او نشئت گرفته است. حال اگر برای اخلاقی عمل کردن به چیز دیگری به جز انسان متوسل شویم، بدین ترتیب تحت فرمان دیگری (دیگرآیینی) قرار گرفته‌ایم و بنابراین عمل ما اخلاقی نیست و دیگر به معنای اخلاقی، آزاد نیستیم. لذا آزادی وقتی تحقق می‌یابد که انسان از خرد و وجدان خود اطاعت کند؛ یعنی انسان در عین اینکه می‌تواند عمل اخلاقی را انجام ندهد، با این حال به ندای وجدان خود گوش می‌کند و عمل اخلاقی را که چیزی به جز انجام تکلیف نیست، به جا می‌آورد. پس همه کسانی که قانون اخلاقی را در چیزی غیر از انسان می‌جویند، نه تنها آزادی انسان را از بین می‌برند، بلکه ارج اخلاقی را نیز زایل می‌کنند. لذا کانت درباره آزادی معتقد است که اراده مستقل و تکلیف ملازم یکدیگرند؛ زیرا نخست آدمی باید اراده آزاد داشته باشد تا بتواند به تکلیف عمل نماید و آن کس که آزاد نیست و از خود اراده ندارد، تکلیف برایش بی‌معناست. پس اراده مستقل شرط پیشینی است که باید در ما وجود داشته باشد تا بتوانیم قانون اخلاقی را محقق سازیم و همچنین مکلف بودن انسانی دال بر آزاد بودن اوست. بدین سان اعتقاد به استقلال اراده اگرچه با عقل نظری و استدلال اثبات‌پذیر نیست، اما از حیث عقل عملی قابل قبول است و اصل موضوع به‌شمار می‌آید (ر.ک: کانت، ۱۳۸۸).

با تأمل در مجموعه بیانات «کانت» به این دسته‌بندی می‌رسیم که از نگاه کانت، کاری اخلاقی است که دارای چهار ویژگی باشد:

۱. «اختیاری» باشد؛ یعنی از اراده آزاد شخص فاعل ناشی شده باشد؛
۲. موافق با تکلیف و وظیفه باشد؛
۳. به نیت ادای تکلیف و انجام وظیفه صورت پذیرد. این ویژگی از نگاه کانت اهمیت فراوانی دارد. به نظر او، برای آنکه کاری دارای ارزش مثبت اخلاقی باشد، موافقت آن با تکلیف و وظیفه لازم است ولی کافی نیست؛ بلکه علاوه بر آن باید آن کار فقط به قصد ادای تکلیف و نیت انجام وظیفه صادر شده باشد؛ یعنی انگیزه شخص فاعل در انجام آن فعل باید تنها و تنها احترام به قانون اخلاقی باشد. بنابراین اگر فاعل همان کار را برای غرض دیگری مثل مصلحت یا نتیجه سودمند آن انجام دهد، کاری با ارزش مثبت اخلاقی نکرده است؛
۴. تعمیم‌پذیر باشد؛ یعنی کاربردی عام داشته باشد. این ویژگی ناظر به همان وجه مشترک همه انسان‌ها، یعنی عقل است (کانت، ۱۳۶۹، ص ۱۲-۱۴؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۶ ص ۳۲۴؛ مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸).

۲-۵. کرامت انسانی، مبنای حیات معقول انسانی

کانت با توجه به ارزشمند بعد عقلانی انسان، می‌کوشد به ترسیم حیات معقول انسانی در سایه کرامت انسانی بپردازد. به باور او، نباید هیچ مانعی بر سر تصمیم‌های عقل باشد. وی به کاربرد همگانی عقل که باید همیشه آزاد گذاشته شود، باور دارد. عقل در نظر کانت نظام‌ساز و وحدت‌بخش است و اصل انسان است و از قداست برخوردار است به همین سبب کانت معتقد است: «عقلانیت چیزی نیست جز تجلی الوهیت در زندگی انسان» (کانت، ۱۳۹۵ الف، ص ۳۴). کانت از عقل به اراده عقلانی تعبیر می‌کند و کارکرد جدی عقل را در تعامل با اراده یافته و بیان می‌دارد که عقل به عنوان قوه‌ای عملی به ما داده شده است تا بر اراده ما تأثیر بگذارد؛ زیرا اراده واضع حیات معقول انسانی و اخلاقی است و حقیقت اخلاقی انسان را می‌سازد و از سوی دیگر قانون‌گذار بودن اراده، صفت مشترک انسان‌هاست و به ذات عقل تعلق دارد. لذا شکوه‌مندی و حیات‌والای انسانی ناشی از آفرینشگری عقل اوست (محمدپور دهکردی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۱۱-۳۶). بنابراین عقل عملی همان عقل به معنای کلی کلمه است که به اراده مجهز شده یا به تعبیری، به اراده جهت بخشیده است. «عقل انسان به عالم و حیات او قوام می‌دهد تا انسان عالم و حیات خود را بسازد» (کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۷، ص ۱۷۹). کانت چنین عقلی را منشأ کرامت انسان می‌داند؛ زیرا هم ذاتی، درونی و فطری است و هم باید همه چیز را از درون ذات خود برآورد. طبیعت اراده کرده است که انسان تمام آنچه را در ورای نظم مکانیکی وجود حیوانی او قرار دارد، تماماً از درون خود برآورد و فقط در کمال و سعادت سپهیم باشد که فارغ از غریزه، به واسطه عقل خود فراهم آورده باشد. چنین عقلی خودنیاد و خودقانون‌گذار است. بنابراین در فلسفه کانت کارکرد عملی عقل از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ عقلی که مجهز به اراده یا به تعبیری اراده معقول است. لذا کانت معیار عقلانیت را فاعل اخلاقی بودن انسان دانسته است؛ یعنی به عمل توجه داشته است. لذا عقلانیت منظور عقل عملی است، یعنی تصمیم و عمل. پس کانت به انسان اخلاقی، توجه و ریشه کرامت را در چنین صفتی جست‌وجو می‌کند. منظور او از اخلاق، بایدها و نبایدها نیست؛ بلکه اخلاقی است که زیربنای انسانیت و حیات معقول انسانی را تشکیل می‌دهد و معیاری برای سنجش هر چیز دیگر به حساب می‌آید. به لحاظ اخلاقی، انسان موجودی عقلانی است و اخلاق، حکمت و فرزاندگی است. از نظر کانت، این عقل منشأ قانون، نظم، ضرورت و الزام اخلاقی است. بنابراین عقلی که دارای ویژگی‌های یادشده است (به عنوان بنیادی‌ترین مرجع در زندگی انسان) معیار کرامت به‌شمار می‌آید، نه استعدادها و دیگر و نه مقام اجتماعی. لذا کانت معیار عقلانیت را عقل عمومی مشترک یا اراده عمومی می‌داند که به عنوان مرجع، سه فرمان (امر) مطلق را صادر می‌کند: «کلیت»، «انسانیت» و «ضرورت»؛ زیرا انسان دارای یک وجدان و یک احساس وظیفه و یک آگاهی از قانون اخلاقاً امر است. پس خود شخص انسان سازنده ارزش‌های اخلاقی است: «عقل به عنوان قوه‌ای عملی به ما ارزانی شده است تا بر اراده ما تأثیر بگذارد» (دیرباز و دهقان سیمکانی، ۱۳۹۰، ص ۵۳-۷۰).

به باور کانت، انسان به یاری عقل عملی، از جهان حسی فراتر می‌رود و درهای جهان برتر از حس و تجربه را به روی خود می‌گشاید. از نظر او، هدف راستین و غایت عقل عملی، برقراری «اراده خیر» یعنی «حسن نیت» است؛ چراکه اراده خیر صرفاً منشأ عقلانی دارد و به عنوان خیر مطلق و بدون قید و شرط است؛ به‌گونه‌ای که هر چیز دیگری در برابر آن وسیله محسوب می‌شود. لذا فرد به لحاظ نظری و عملی باید به قدری خود را ملزم به رعایت اصول اخلاقی بداند که این امر نه تنها به لحاظ رعایت قانون و مقررات، ترس از عواقب و شوق به نتایج آن موردنظر باشد، بلکه به‌طور کلی، التزام به آن برایش ملکه و جزء خصلت ذاتی‌اش شود. فرد اگر از سوی دیگران به علت برخورداری از زندگی شرافتمندانه مورد احترام است، حق ندارد شرافت را به صورت باور فردی درآورد و به شرافتمندی خود افتخار کند یا آن را وسیله ارتقای خود قرار دهد؛ زیرا «تعالی روح به عنوان حفظ ارزش ذات خود، با غرور و تکبر که مستقیماً ضد تواضع واقعی است، به‌هیچ‌وجه سازگار نیست» (کانت، ۱۳۸۸، ص ۴۳۷). کسی که شرافت و آزادی خود را به پول، افتخار و مقام اجتماعی بفروشد، بر ضد انسانیت و حیات معقول انسانی و اخلاقی اقدام کرده است و خود را در حد یک شیء تنزل داده است. لذا زیست شرافتمندانه برای خود و دیگران، مایه سعادت است و اساس انسانیت و تمام تعالیم اخلاقی در آن است که ما سعادت خود را در سعادت دیگران می‌بینیم؛ زیرا «انسانیت به معنای مشارکت در مقدرات دیگران است و عدم انسانیت هنگامی است که انسان خود را شریک مقدرات دیگران نداند» (کانت، ۱۳۹۳، ص ۲۶۸). کسی که مطیع حق است، دیگری را سزاوار هیچ ناحقی ندانسته، خود را ملزم به رعایت حقوق هر کس از هر رنگ، ملت، فرهنگ می‌داند و چنین کسی در عین حال آفریننده حق نیز هست؛ زیرا بر اساس معیاری کلی یا بر حسب مورد ابتکار شخصی، اجازه نمی‌دهد دیگری یا دیگران نسبت به او رفتار ناحق داشته باشند. این اصل به ارتباط انسان با خود و شایستگی اخلاقی فرد مربوط می‌شود که نتیجه‌اش چه به صورت فاعل یا عامل حق در ارتباط با خود یا دیگری، به خود شخص بازمی‌گردد (ر.ک: هوفه، ۱۳۹۱)؛ ولی انسان در همین اندازه ایجاد حق برای خود نیز نباید مخل حق دیگری شود یا آن را نادیده بگیرد. کانت «خودداری از دیگرآزاری» را در قالب قاعده «به هیچ کس ستم نکن» قرار می‌دهد و معتقد است که پیش از آن باید اذعان و اقرار به حقی داشت و قائل به تسری این حق در دیگران شد تا حق توقع رعایت حق از سوی خود، در ارتباط با دیگری معنا یابد. این اصل رابطه فرد با دیگری است. او اخلال در حق یا تجاوز به حقوق دیگری را به‌طور کلی ممنوع می‌داند و معتقد است «حتی اگر رعایت حق و اصول اخلاقی سبب خروج شخص از همه ارتباط‌های خود با دیگران و دوری از جامعه شود، نباید تن به رابطه ناحق داد» (کانت، ۱۳۹۵، ص ۱۹۵). لذا نباید عملکرد ما، خودآیینی و شأن دیگران را نقض کند و نمی‌توانیم دیگران را در جهت رسیدن به اهداف خویش، خوار و دلیل بداریم. در اینجا است که کانت قاعده کرامت دیگران را مطرح می‌کند که «چنان رفتار کنیم که بتواند قاعده‌ای عام شود». بنابراین کانت دروغ، دزدی و ضرب و شتم را غیراخلاقی می‌داند؛ زیرا از شخص صرفاً به عنوان وسیله برای رسیدن به هدف استفاده شده

است. پس تحقق حیات معقول برای انسان منوط است به: «چگونگی رفتار با دیگران»، «تکالیف انسان نسبت به خویش» و «استحقاق دیگران به احترام یا تکلیف نیک‌خواهی نسبت به ایشان» (ر.ک: سالیوان، ۱۳۹۴).

اگر انسان حرمت خویش را نگه ندارد و نتواند تکالیف خود را در قبال خودش انجام دهد، فاقد انسانیت و حیاتی عقلانی و اخلاقی شده است؛ یعنی عزت و شرف انسانی خود را از دست می‌دهد و انجام تکلیف در قبال دیگران نیز از او ساقط می‌شود؛ چراکه تکلیف انسان نسبت به خویش شرط و پایه و اساس مراعات تکلیف او نسبت به دیگران است. بنابراین انجام هر گونه کار غیراخلاقی به واقع بیشتر نقض تکلیف در برابر خویش است تا نسبت به دیگری: «اگر به دیگری تهمت بزنید، به خودتان تهمت زده‌اید؛ اگر از مال دیگری بدزدید، از مال خودتان دزدیده‌اید؛ اگر دیگری را بزنید، خودتان را زده‌اید؛ اگر دیگری را بکشید، خودتان را کشته‌اید» (ریچلز، ۱۳۹۵، ص ۲۰۴). پس در عمل باید نیک‌خواه باشیم و باید به دیگران محبت اخلاقی داشته باشیم و همگی مشمول نیک‌خواهی کنیم (ر.ک: سالیوان، ۱۳۹۴). کانت معتقد است که نیک‌خواهی باید به صورت عملی باشد: «در اختیار کردن ضابطه نیکوکاری باید ظاهر شود که به معنای نیک‌خواهانه عمل کردن و کمک به خوشی و آسایش دیگران است» (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۱۲۲). بنابراین در واقع «ما تا زمانی که به دیگران باری نرسانده‌ایم، به آنان احترام کافی نگذاشته‌ایم» (همان). لذا باید منافع دیگران را منافع خویش بدانیم و اخلاقاً موظفیم کمک‌کار دیگران باشیم تا مانند عاملانی آسیب‌پذیر و منفعل زندگی نکنند و همین نیک‌خواهی و نیکوکاری، وظیفه ایجابی احترام به دیگران است. این نگاه نوین کانتی به ارتباط اخلاقی انسان‌ها با هم است که زیربنای شکل‌گیری حیات معقول انسانی و اخلاقی را تشکیل می‌دهد. پس اراده آزاد این امکان را به انسان می‌دهد که از قدرت آفرینش برخوردار شود و انسانی که از عوامل خارجی و مختار در قانون‌گذاری آزاد باشد، می‌تواند خالق صحنه‌های حیات و زندگی خویش باشد. لذا تشکیل حیات معقول مبتنی بر کرامت انسانی در منظر کانت مستلزم موارد زیر است:

الف) وجدان و مسئولیت‌پذیری ذاتی فرد در رعایت حقوق دیگران است؛ زیرا وجدان، از منظر کانت، فطرتاً قاضی مقتدری است که در یک دادگاه درونی درباره وظیفه انسان نسبت به خود و دیگری حکم می‌کند. بنابراین وجدان، آگاهی از یک دادگاه درونی در وجود انسان است که افکار انسان در پیشگاه آن، یکدیگر را متهم یا تبرئه می‌کند. بنابراین هر چه میزان آگاهی و بیداری وجدان بالاتر باشد، ارزش و احترام نسبت به خود و دیگران بیشتر است؛

ب) انجام وظیفه و تکلیف در قبال خودمان است که می‌تواند پیوسته جانب حق و انجام وظیفه و تکلیف در قبال دیگران را نگه دارد؛ زیرا کسی که نتواند تکالیف خود را در قبال خودش انجام دهد، فاقد انسانیت و حیات معقول انسانی و اخلاقی شده و انجام تکلیف در قبال دیگران نیز از او ساقط می‌شود؛ زیرا کسی که تکالیف خود را نسبت به خویش مراعات کند، می‌تواند اهل زندگی باشد و از این طریق شایستگی و شرافت خود را در طول حیاتش نشان دهد. چنین کسی دارای ارزش درونی است و قصور در تکالیف نسبت به خود، تمام ارزش انسان را از انسان سلب

می‌کند؛ پس تکلیف انسان نسبت به خویش شرط و پایه و اساس مراعات تکلیف او نسبت به دیگران است. انسان اگر حرمت خویش را نگاه ندارد، انسانیت و حیات معقول انسانی و اخلاقی یعنی عزت و شرف انسانی خود را از دست می‌دهد (ر.ک: کانت، ۱۳۹۳). انجام وظیفه و تکلیف در قبال خودمان متکی بر اختیار انسان است که عالی‌ترین درجه حیات است: «اختیار کیفیتی است که پایه و اساس هر نوع کمالی است» (همان، ص ۱۶۷). اختیار فقط متعلق به انسان است، ولی این اختیار باید تحت قواعد و قوانین درآید. تعالیم حقوقی، حدود و میزان اختیار ما را با توجه به رفتار ما در قبال دیگران تعیین می‌کند. تکالیف ما در قبال خودمان نیز اندازه اختیار ما را در قبال خودمان تعیین می‌نماید؛ لذا برای شکل‌گیری حیات انسانی و اخلاقی بر اساس عقل و خرد و مبتنی بر کرامت و فضیلت باید تمام تکالیف ما نسبت به خودمان مبتنی بر عشق به شرافت باشد؛ به این معنا که انسان قدر خود را بداند؛ در چشم خود حقیر نباشد؛ رفتارش با اصل انسانیت، منطبق باشد و احترام ذاتی‌اش بر جای بماند. «به هیچ کس زیان نرسان یا مخواه که طبیعت انسانی را که در خود توست، جریحه‌دار کنی» (کانت، ۱۳۹۳، ص ۱۷۱). لذا شناخت حق و شناخت اصول برابری و مساوات همه انسان‌ها به عنوان اصل قرار می‌گیرد. بنابراین «استقلال یا خودآئینی اساس کرامت طبیعت انسان و هر گونه طبیعت عقلانی است» (اژدر و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۷۹-۹۴). شخصیت هریک از ما باید تبلور علو انسانیت باشد. بنابراین واضع قانون اخلاقی، عقل است و این قانون اخلاقی، قانونی است در دل آدمی «آسمان‌های پرستاره بر بالای من؛ قانون اخلاقی در درون من» که پیوسته ما را به خود فرا می‌خواند و وجدان ما را نسبت به اعمالمان آگاه می‌کند (هوفه، ۱۳۹۱، ص ۲۵۲). برای شکل‌گیری زندگی جمعی متکی بر عقل و خرد و مبتنی بر کرامت و فضیلت باید پایه را بر اصل «عدالت‌عام» گذاشت که ساختار شکلی قوانین در جامعه را تنظیم می‌کند و فقط این‌گونه تنظیمات و ترتیبات مدنی، عادلانه یا بحق‌اند که حداکثر آزادی را به طور یکسان برای همه ممکن می‌سازند. این اصل فرمان می‌دهد: «به شیوه‌ای رفتار کن که گزینه‌های تو با بیشترین مقدار آزادی برونی برای همه کس وفق می‌دهد» (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۴۱) و اساس این اصل، یعنی اصل عدالت‌عام، حجیت با عقل است که آن را در تفکر اخلاقی مردم مشاهده می‌کنیم.

۳. کرامت انسانی در اندیشه شهید مطهری

به باور شهید مطهری، کرامت و عزت و بزرگواری نفس چیزی جز احساس عظمت و پرهیز از حقارت و مهانت نفس نیست و عظمت‌جویی امری فطری برای هر انسان است. کرامت نفس، احساس نفیس بودن شخصیت انسانی فی‌حد ذاته و ذی‌قیمت بودن نفس فی‌حد ذاته و قطع نظر از آثار عملی و قطع نظر از جمیل بودن صفت خلقی است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۸۱-۴۸۲). کرامت نفس، خود را بزرگ‌تر دیدن است، اما نه بزرگ‌تر دیدن از اشخاص و اشیا، بلکه از یک سلسله حالات و صفات که در حقیقت نقیص و اعدام‌اند (همان، ص ۴۸۳-۴۸۴).

۳-۱. جایگاه کرامت انسانی

به اعتقاد شهید مطهری، در جهان بینی توحیدی، انسان در میان موجودات از شرافت و کرامت مخصوص برخوردار است و وظیفه و رسالتی خاص دارد. او مسئول تکمیل و تربیت خود و اصلاح جامعه خویش است و جهان مدرسه انسان است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۵). انسان بر حسب اصل خلقت دارای یک سلسله استعدادهای فطری و از آن جمله فطرت دینی و اخلاقی و کرامت انسانی است. مایه اصلی وجدان انسان فطرت خداداد اوست، نه موضع طبقاتی یا زندگی جمعی یا کار و مبارزه با طبیعت که همه اینها در وجدان اکتسابی انسان مؤثرند. انسان به حکم فطرت انسانی خود می‌تواند فرهنگ و ایدئولوژی یگانه داشته باشد و می‌تواند علیه محیط طبیعی و محیط اجتماعی، علیه عوامل تاریخی، علیه عوامل وراثتی خود قیام کند و خود را از اسارت همه اینها رها سازد (همان، ج ۲، ص ۳۳۸). به نظر شهید مطهری، مبنا و اساس و محور اخلاق اسلامی و نقطه اتکاء پرورش‌های اخلاقی، بزرگواری و کرامت نفس است. برخلاف اخلاق سقراطی که براساس فضیلت و حکم عقل است و فقط جنبه عقلانی دارد نه جنبه عاطفی و احساساتی و تحریکی و از این رو خشک و جامد و ساکن است، اما اخلاق اسلامی جنبه عاطفی و تحریکی دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۷۸).

۳-۲. کرامت ذاتی ویژه انسانی

شهید مطهری با استناد به آیات قرآنی به تبیین جایگاه ویژه کرامت انسانی می‌پردازد و آن را ارزش ذاتی انسان می‌داند که او را شایسته خلافت الهی می‌نماید. به باور وی، انسان از یک کرامت ذاتی و شرافت ذاتی برخوردار است و خدا او را بر بسیاری از مخلوقات خویش برتری داده است. او آن‌گاه خویشتن واقعی خود را درک و احساس می‌کند که این کرامت و شرافت را در خود درک کند و خود را برتر از پستی‌ها و ذنات‌ها و اسارت‌ها و شهوت‌رانی‌ها بشمارد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۰). به نظر او، انسان دارای شرافت و کرامت ذاتی و شایسته خلافت الهی است (همان، ج ۲، ص ۸۷).

۳-۳. ملاک و معیار کرامت انسانی

شهید مطهری در راستای تبیین معیار کرامت انسانی به مقایسه اخلاق اسلامی با نظام‌های اخلاق دیگر می‌پردازد و برتری نظام اخلاقی اسلامی بر آنها را تبیین می‌کند. به باور وی، مبنا و اساس و محور اخلاق اسلامی و نقطه اتکای پرورش‌های اخلاقی، کرامت نفس انسانی است و معیار کرامت انسانی نه عقلانیت صرف است و نه زجر نفس و چیزهای دیگر مانند اینها که در دیگر نظام‌های اخلاق رایج مطرح است. این ویژگی، نقطه امتیاز اخلاق اسلامی بر دیگر نظام‌های اخلاقی است که توضیح آن بدین قرار است:

۱. اخلاق اسلامی بر خلاف اخلاق سقراطی است که بنیانش بر اساس فضیلت و حکم عقل است و فقط جنبه عقلانی دارد نه جنبه عاطفی و احساساتی و تحریکی؛ لذا خشک و جامد و ساکن است، اما اخلاق اسلامی جنبه عاطفی و تحریکی دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۷۸). شهید مطهری در کتاب *انسان کامل*، انسان کامل بر

مبنای اخلاق سقراطی را به این صورت ترسیم می‌کند که به باور فلاسفه قدیم، اساساً جوهر انسان همان عقل اوست؛ «من» واقعی انسان همان عقل اوست. چنان که بدن انسان جزء شخصیت انسان نیست، قوا و استعدادهای روحی و روانی مختلفی که انسان دارد، هیچ‌کدام جزء شخصیت واقعی انسان نیستند. شخصیت واقعی انسان همان نیرویی است که فکرکننده است. انسان یعنی همان که فکر می‌کند، نه آن که می‌بیند یا تخیل می‌کند و نه آن که می‌خواهد و دوست دارد یا دارای شهوت و خشم است. جوهر انسان فکر کردن است و انسان کامل یعنی انسانی که در فکر کردن به حد کمال رسیده است، یعنی جهان و هستی را آنچنان که هست دریافت و کشف کرده است. در این مکتب نقطه دیگری هم مورد توجه است و آن این است که عقل نیرویی است که توانایی دارد جهان را آنچنان که هست کشف کند و واقعیت جهان را آنچنان که هست در خود منعکس کند. آینه‌ای است که می‌تواند صورت جهان را به طور صحیح در خود بازتاباند. حکمای اسلامی که این نظر را قبول کرده‌اند، معتقدند که ایمان اسلامی عبارت است از شناخت جهان به طور کلی، آنچنان که هست. ایمان یعنی شناخت مبدأ جهان، شناخت جریان جهان، شناخت نظام جهان و شناخت اینکه جهان به چه نقطه‌ای بازمی‌گردد. این حکما در تفاسیر خودشان همیشه ایمان را به صورت معرفت و شناخت و به صورت حکمت تفسیر می‌کنند. می‌گویند: ایمان یعنی شناخت، اما شناختی که یک شناخت فلسفی و حکیمانه است، نه شناخت علمی که شناخت جزئی است. شناخت فلسفی و کلی و حکیمانه یعنی اینکه مبدأ و منتهای جهان و مراتب هستی و جریان‌های کلی جهان را کشف کنیم و بدانیم (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۱۸۲-۱۸۳).

شهید مطهری در ادامه به نقد اخلاق سقراطی می‌پردازد و ضمن پذیرش ارج نهادن به عقل، این دیدگاه را دارای اشکالات زیر می‌داند:

الف) ما برای این مطلب که انسان جوهرش فقط عقل باشد و بس، نمی‌توانیم از اسلام تأییدی بیاوریم؛ اسلام آن نظریه‌های دیگر را تأیید می‌کند که عقل را یک شاخه از وجود انسان می‌داند، نه تمام وجود و هستی انسان (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۱۸۷):

ب) در این دیدگاه، ایمان اسلامی را فقط به شناخت تفسیر می‌کنند؛ اما این مطلب به‌هیچ‌وجه با آنچه اسلام می‌گوید قابل انطباق نیست. در اسلام، «ایمان» حقیقتی است بیش از شناخت. درست است که شناخت رکن ایمان است و ایمان بدون شناخت ایمان نیست، ولی شناخت تنها هم ایمان نیست. ایمان گرایش است، تسلیم است. در ایمان عنصر گرایش، عنصر تسلیم، عنصر خضوع و عنصر علاقه و محبت هم خوییده است، ولی در شناخت، دیگر مسئله گرایش مطرح نیست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۱۸۷):

۲. اخلاق اسلامی متفاوت با اخلاق بودایی است که فقط بر جنبه زجر نفس و فنا و نیستی و نفس‌کشی و گم کردن شخصیت و شکستن خودی استوار است؛ اما اخلاق اسلامی جنبه گم کردن شخصیت خودپرستی و بازیافتن شخصیت انسانی دارد و بیانگر یک نوع تولد از نشئه‌ای به نشئه دیگر است (لن یلج ملکوت السماء من لم یولد مرتین) و مردن از یک خودی و زنده شدن به خودی دیگر است. بنابراین در اخلاق اسلامی در عین اینکه خود را

فراموش کردن از یک نظر ممدوح است: «وَ اذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ» (کهف: ۲۴) از نظر دیگر مذموم است «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹). توجه به خود از این نظر ممدوح است که مربوط به شناختن نفس و روح و کمال و جمال و جلال آن است و چیزهایی که به نفس رونق و جلا و صفا می‌بخشد، و از آن نظر مذموم است که عنوان خودی یعنی تنها خود را دیدن و خود را محور قرار دادن و دیواری بین خود و غیر کشیدن و فقط داخل مرز فعالیت کردن است. لازمه کرامت نفس، یکی نفع رساندن به غیر است که ضد خودپرستی است. به عبارت دیگر آن خود که کرامت دارد، خود فردی نیست. جمال و کمال شخص به عنوان من در مقابل تو نیست؛ آن من انسانی است که در مقابل تو و او قرار نمی‌گیرد، در مقابل آن صفت و آن معنا قرار نمی‌گیرد. این خود نوعی غیرت و حماسه است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۷۹). در اخلاق اسلامی، در عین اینکه ذلت نفس از یک نظر خوب است: «طوبی لمن ذل فی نفسه» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۹۰). از نظر دیگر عزت و کرامت نفس ممدوح است که رسول اکرم ﷺ فرمود: «طلبوا الجواتج بعزة الانفس» (باینده، ۱۳۸۲، ص ۲۶۸، مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۷۹)؛

۳. اخلاق اسلامی با اخلاق مادی نیز متفاوت است. اساس اخلاق مادی بر منفعت و تنازع بقاست؛ اما اخلاق اسلامی، با اینکه جنبه تنازع بقایش در محیطی اوسع از منافع شخصی یعنی در دایره اصول و مبانی محفوظ است، جنبه تعاون بقا و ایثار و گذشت و شهادت نیز دارد: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى، اِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْاِحْسَانِ وَ اِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى» (نحل: ۹۰). «به هر حال اخلاق اسلامی جنبه تعاون بقا دارد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۷۹-۴۸۰)؛

۴. اخلاق اسلامی با اخلاق اپیکوری نیز متفاوت است که بنیانش بر اساس لذت و عیش شخصی است؛ اعم از آنکه این لذت را به لذت‌های مادی و شهوات فردی و هوا و هوس‌ها اختصاص دهیم یا آن را به لذات صافی‌تر از قبیل علم و جمال و گل‌پروری تعمیم دهیم. به‌رحال اخلاق اپیکوری بر اساس منفعت شخصی و جلب خیر برای فرد است، ولی اخلاق اسلامی در عین اینکه دارای عنصر لذت است، اعم از جلب خیر فردی و نیز خیر دنیوی و اخروی است و به‌علاوه جنبه الهی دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۸۰)؛

۵. اخلاق اسلامی با اخلاق ماکیاولی نیز متفاوت است که جنبه سیادت و آمریت یگانه مقصد آن است و اموری از قبیل صداقت و مروت و وفای به عهد و دوستی، در آن وسیله‌های بی‌ارزش‌اند و هدف وسیله را مباح می‌کند. در اخلاق اسلامی کرامت نفس اصالت دارد و بلکه مقدم بر آمریت و سیادت است. اساساً آمریت و سیادت برای حفظ کرامت و شخصیت است، نه آنکه شخصیت روحی و معنوی مقدمه سیادت و آمریت و قدرت باشد. در اخلاق اسلامی سیادت مطلوب است، اما برای آنکه کرامت و شخصیت معنوی به واسطه زبردست واقع شدن شکسته نشود: «الحیة فی موتکم قاهرین و الموت فی حیاتکم مقهورین» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۸۰)؛

۶. اخلاق اسلامی برخلاف اخلاق نیچه‌ای است که بر اساس زور و قدرت و «الحق لمن غلب» استوار است و «خوب» آن است که منشأ غلبه و پیروزی و پایمال کردن باشد. اسلام برای حق، قطع‌نظر از زور و قدرت، حقیقت قائل است و زور را برای حفظ حق می‌داند: «کونا للظالم خصماً وللمظلوم عوناً»؛ نه اینکه قدرت را اصل و حق را

همان قدرت بداند و بگوید حق در آن طرف است که زور می‌چرید و شما نیز به همان جانب بروید که زور می‌چرید (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶ ص ۴۸۱).

خلاصه اینکه، هر مکتب و روش اخلاقی یک محور و یک اصل اولی دارد که دستورهای اخلاقی آن مکتب بر گرد آن محور می‌چرخد و از آن اصل، منشعب می‌شود. محور اخلاق سقراطی، فضیلت عقلانی و محور اخلاق کلبی بی‌نیازی از وسایل زندگی و محور اخلاق مانوی خلاصی از رنج زندگی و محور اخلاق بودایی آزادی و رهایی از خواهش‌ها و میل‌های نفسانی و محور اخلاق عرفانی اسلامی که تحت تأثیر اخلاق اسلامی و سقراطی و مانوی و کلبی و بودایی بوده فنا و نیستی و شکستن خودی است. همچنین محور اخلاق اپیکوری، لذت و محور اخلاق مارکسیستی منافع مادی و تنازع بقا و محور اخلاق ماکیاولی سیادت و آمریت و محور اخلاق نیچه‌ای زور و قدرت است؛ اما محور اخلاق اسلامی کرامت و بزرگواری و احساس شخصیت انسانی مافوق یک سلسله صفات است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۸۶).

این اصل اخلاقی که محور دستورهای اخلاقی اسلامی است، مولود جهان‌بینی الهی مخصوص اسلامی است؛ زیرا همه روش‌ها و مکتب‌های اخلاقی جهان مولود نحوه خاص جهان‌بینی فلسفی آنهاست. این نوع احساس کرامت برای نفس و روح و این اندازه اصالت برای معنا دانستن و روح را در ذات خود برتر از همه چیز شمردن و اینکه روح هرکس برای او دریای نور و کوه نور خود اوست، مولود آن طرز تفکر الهی مخصوص اسلامی است که روح را جوهری مستقل از بدن و دارای کمال و جمال و جلالی مخصوص به خود و خداوند را برتر و جمیل‌تر و ارزنده‌تر و کامل‌تر و بهی‌تر و جلیل‌تر از همه چیز می‌داند (همان، ج ۶، ص ۴۸۹-۴۹۰).

۳-۴. مکانیسم فعلیت کرامت انسانی

در اندیشه شهید مطهری، راه فعلیت یافتن کرامت انسانی، برخورداری از دو جنبه عقلانیت و ایمان است:

اعتبار و توجه به عقلانیت که در اخلاق سقراطی نیز بر آن تأکید شده، کاملاً مورد تأیید اسلام است و در هیچ دینی از ادیان دنیا به اندازه اسلام از عقل یعنی از حجیت عقل و از سندیت و اعتبار عقل حمایت نشده است. در اصول دین اسلام، جز عقل هیچ چیز دیگری حق مداخله ندارد. در اسلام و در متون اسلامی سخنانی فوق‌العاده بلند و عجیب درباره عقل گفته شده است. اولاً خود قرآن دائماً دم از تعقل می‌زند. گذشته از این، در اخبار و احادیث ما آن قدر برای عقل اصالت و اهمیت قائل شده‌اند که وقتی شما کتاب‌های حدیث را باز کنید اولین بابی که می‌بینید «کتاب العقل» است... اما تفاوت جهان‌بینی توحیدی اسلام با جهان‌بینی سقراطی در این است که همان طوری که گذشت - این مطلب که انسان جوهرش فقط عقل باشد و بس، مورد تأیید اسلام نیست؛ اسلام آن نظریه‌های دیگر را تأیید می‌کند که عقل را یک شاخه از وجود انسان می‌داند، نه تمام وجود و هستی انسان (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲۳، ص ۱۸۴-۱۸۷).

ایمان نیز در کنار جنبه عقلانیت برای فعلیت کرامت انسانی لازم است و مورد اهتمام جهان‌بینی اسلامی است. ایمان اسلامی زیربنای فکری و اعتقادی است و ایدئولوژی اسلامی بر اساس این ایمان بنا شده است؛ ولی ایمان در عین داشتن ارزش زیربنایی، اصالت هم دارد؛ یعنی هدف نیز شمرده می‌شود. اسلام ایمان اسلامی را فقط برای این طرح نکرده که یک زیربنای فکری و اعتقادی داده باشد؛ یا به این دلیل اصول فکری را عرضه

نکرده که می‌خواهد ایدئولوژی را روی یک اصول فکری بنا کند و هدف اصلی آن ایدئولوژی باشد، و الا خود این اصول فکری اصالتی نداشته باشد. از نگاه اسلام، در عین اینکه این اصول فکری، زیربنای فکری و اعتقادی ایدئولوژی اسلام است، اما ارزش آن فقط ارزش زیربنایی نیست، بلکه ایمان در عین داشتن ارزش زیربنایی، اصالت هم دارد (همان، ص ۱۸۹-۱۹۱).

بنابراین به باور شهید مطهری، شرافت انسان به تلفیقی از دانش و ایمان و عزت و کرامت نفس اوست (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۹۳).

۳-۵. کرامت انسانی، مبنای ترسیم حیات الهی انسانی

کرامت انسانی در اندیشه شهید مطهری نه تنها زیربنای ترسیم حیات معقول انسانی است، بلکه علاوه بر این، زیربنای ترسیم حیات الهی انسانی است؛ زیرا همان‌طور که گذشت، رسیدن به سعادت انسانی تنها با جنبه عقلانیت او تأمین نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸۷)؛ بلکه علاوه بر جنبه عقلانیت، جنبه ایمان و گرایش‌های قلبی او نیز سهم مهمی در تأمین کرامت انسانی دارد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۹۳).

۴. مقایسه و ارزیابی کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری

دیدگاه کانت و شهید مطهری در مسئله کرامت انسانی در موارد زیر با یکدیگر اشتراک دارند:

۱. اهتمام ویژه کانت و شهید مطهری به کرامت انسانی در حوزه مسائل انسان‌شناسی؛
۲. هر دو معتقدند که انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند؛
۳. در بخش معیار کرامت انسانی نیز در این مطلب اشتراک دارند که کرامت انسانی تنها با تکامل جنبه عقل نظری انسان حاصل نمی‌شود.

در کنار موارد مشترک بالا، موارد زیر بیانگر اختلاف این دو دیدگاه است:

۱. در بخش معیار کرامت انسانی با اینکه کانت و شهید مطهری در نفی بسندگی به عقل نظری متفق‌القول‌اند، اما در مکانیسم فعلیت یافتن کرامت انسانی با یکدیگر اختلاف نظر دارند: ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه تنها مطابق وظیفه، بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد؛ اما در اندیشه شهید مطهری، راه فعلیت یافتن کرامت انسانی، برخورداری از دو جنبه عقلانیت و ایمان است؛
۲. به تبع اختلاف کانت و شهید مطهری در مکانیسم فعلیت یافتن کرامت انسانی، در مسئله شیوه بهره‌برداری از کرامت انسانی در راستای ترسیم حیات معقول انسانی نیز میان آنها اختلاف نظر وجود دارد: کانت با توجه به ارزشمند بعد عقلانی انسان، می‌کوشد به ترسیم حیات معقول انسانی در سایه کرامت انسانی بپردازد. کرامت انسانی در اندیشه شهید مطهری نه تنها زیربنای ترسیم حیات معقول انسانی، بلکه علاوه بر این، زیربنای ترسیم حیات الهی انسانی است؛ زیرا در رسیدن به سعادت انسانی علاوه بر جنبه عقلانیت، جنبه ایمان و گرایش‌های قلبی او نیز سهم مهمی دارد (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۹۳).

در پرتو مقایسه این دو دیدگاه، ضمن نکات زیر به ارزیابی آنها پرداخته می‌شود:

۱. کانت می‌گفت یکی از شرایط لازم برای کار اخلاقی و مکانیسم کرامت انسانی این است که باید مطابق با تکلیف و وظیفه باشد. اما پرسش این است که وظیفه چیست؟ از کجا پدید می‌آید و چگونه باید آن را تشخیص داد؟ پاسخ کانت به این پرسش‌ها این است که اینها از بدیهیات عقل عملی است. هم تصوراً بدیهی است و هم تصدیق به لزوم متابعت از وظیفه بدیهی است؛ یعنی این حکم که «باید بر اساس وظیفه عمل کرد» حکمی بدیهی است. اما اگر نیک بنگریم این قضیه، در حقیقت، قضیه ای این‌همانی است؛ زیرا «وظیفه» یعنی «بایستگی انجام یک کار». حال اگر این را موضوع قرار دهیم، محمولش نیز در واقع همین است. موضوع قضیه «وظیفه» است و وظیفه نیز یعنی «چیزی که باید انجام داد»، طبعاً محمولش نیز این است که «باید به آن عمل کرد». خلاصه این قضیه این می‌شود که «چیزی را که باید انجام داد باید انجام داد». این قضیه‌ای توتولوژی است و چیزی را برای ما روشن نمی‌کند و معرفت تازه‌ای به ما نمی‌دهد. با این حکم هرگز نمی‌توانیم بدانیم که وظیفه چیست و از کجا پدید آمده است. حق آن است که تا رابطه میان دو موجود را در نظر نگیریم و آنها را با هم مقایسه نکنیم و مشاهده نکنیم که آن دو موجود، در عمل، نسبت به یکدیگر محدودیت‌هایی دارند (به‌گونه‌ای که هیچ کدام حق ندارد خودسرانه عمل کند و در کارهایش باید طرف مقابل را نیز در نظر بگیرد)، نمی‌توانیم مفهوم وظیفه را انتزاع کنیم (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵)؛

۲. نکته مهمی که کانت به آن توجه کرده، نقش و جایگاه نیت در احکام و ارزش‌های اخلاقی است. کانت تصریح می‌کند که صرف مطابقت فعل با تکلیف و وظیفه برای اخلاقی دانستن آن کافی نیست، بلکه این کار باید به قصد ادای تکلیف نیز صادر شده باشد. توجه به مسئله نیت در حقیقت یکی از نقاط قوت نظریه اخلاقی کانت است؛ مسئله‌ای که در اکثر قریب به اتفاق مکاتب اخلاقی مغرب زمین مغفول مانده بود. کل فلسفه اخلاق پیشین تمام توجهشان معطوف به مسئله «حسن فعلی» بوده است و از «حسن فاعلی» غافل بودند؛ اما کانت به مسئله حسن فاعلی توجهی ویژه داشت. با این حال متأسفانه وی درباره متعلق نیت به کج‌راهه رفته است. کانت می‌گوید متعلق نیت «احترام به قانون عقل» است؛ یعنی کار اخلاقی کاری است که به انگیزه اطاعت از حکم و قانون عقل صورت گرفته باشد. هرچند مسئله نیت مسئله بسیار مهمی است و در جای خود باید به‌دقت تبیین شود، اما در اینجا به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که این نیت به صورت گزافی و گتره‌ای در انسان پدید نمی‌آید؛ بلکه به سلسله‌ای از مقدمات و مبادی نفسانی خاص نیاز دارد. این مبادی هرچه که باشند، نیازمند شناخت‌هایی هستند؛ یعنی بر احکام عقل نظری مبتنی هستند. به تعبیر دیگر، اینکه من اراده می‌کنم که بر اساس وظیفه‌ام عمل کنم، به دلیل آن است که این کار را برای خود کمال می‌دانم. نیت اطاعت از قانون عقل زمانی از انسان صادر می‌شود که برای احترام قانون ارزش قائل باشد؛ اما این ارزش احترام قانون از کجا آمده است؟ اگر این هم حکمی اخلاقی باشد، تسلسل پیش خواهد آمد و اگر امری نظری باشد که هست، آن امر نظری همین است که انسان این مسئله را برای خود کمال می‌داند. بنابراین در ورای نیت انجام وظیفه یک نیت دیگر قرار دارد و آن این است که من چون می‌خواهم به

کمالی برسیم، این را نیت می‌کنم. این در حالی است که کانت تصریح می‌کند اگر کسی برای رسیدن به کمالی کاری را انجام دهد، کار او کاری اخلاقی نخواهد بود (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۹۷-۲۹۸).

نتیجه‌گیری

اهتمام ویژه کانت و شهید مطهری به کرامت انسانی در حوزه مسائل انسان‌شناسی جزو موارد مشترک میان دیدگاه آنان است. همچنین هر دو معتقدند که انسان دارای یک ارزش ذاتی است و همین امر او را از مخلوقات دیگر متمایز می‌کند. آنان در این نقطه نیز اشتراک دارند که کرامت انسانی تنها با تکامل جنبه عقل نظری انسان حاصل نمی‌شود؛ اما اختلاف بنیادین کانت و شهید مطهری در بخش مکانیسم فعلیت یافتن کرامت انسانی است: ایده بنیادی اخلاق کانت این است که عمل انسان باید نه تنها مطابق وظیفه، بلکه صرفاً از روی وظیفه و به صرف احترام به قانون اخلاق باشد؛ اما در اندیشه شهید مطهری، راه فعلیت یافتن کرامت انسانی، برخورداری از دو جنبه عقلانیت و ایمان است.

از نگاه کانت، کاری اخلاقی است که دارای چهار ویژگی باشد و به عبارت دیگر، برای آنکه فعلی از افعال انسان متصف به حسن اخلاقی شود باید چهار خصوصیت داشته باشد: الف) اختیاری بودن؛ ب) موافقت با تکلیف و وظیفه؛ ج) نیت ادای تکلیف؛ د) تعمیم‌پذیری.

در شیوه بهره‌برداری از کرامت انسانی در راستای ترسیم حیات معقول انسانی نیز میان آنها اختلاف نظر وجود دارد: کانت با توجه به ارزشمند بعد عقلانی انسان، می‌کوشد به ترسیم حیات معقول انسانی در سایه کرامت انسانی بپردازد. کرامت انسانی در اندیشه شهید مطهری نه تنها زیربنای ترسیم حیات معقول انسانی، بلکه زیربنای ترسیم حیات الهی انسانی است؛ زیرا در رسیدن به سعادت انسانی علاوه بر جنبه عقلانیت، جنبه ایمان و گرایش‌های قلبی او نیز سهم مهمی دارد.

نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تصحیح صبحی صالح، قم، هجرت.

ابن اثیر، مبارک‌بن محمد، ۱۳۶۷، *النهائية في غريب الحديث والأثر*، چ چهارم، قم، دارالکتب الاسلامیه.

ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی* (تاویلات عبدالرزاق)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار الصادر.

آزرد، علیرضا و همکاران، ۱۳۹۱، «تحلیلی بر نقد امر مطلق کانت»، *متافیزیک*، سال چهارم، ش ۱۳، ص ۷۹-۹۴.

پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲، *نهج الفصاحه*، چ چهارم، تهران، دنیای دانش.

حافظ برسی، رجب‌بن محمد، ۱۴۲۲ق، *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنين*، بیروت، علمی.

حرعاملی، محمدبن حسن، ۱۳۸۰، *الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه* (کلیات حدیث قدسی)، چ سوم، تهران، دهقان.

دیرباز، عسکر و رحیم دهقان سیمکانی، ۱۳۹۰، «عقلانیت و انسان اخلاقی در اندیشه کانت و صدرالمتألهین»، *معرفت اخلاقی*، ش ۷، ص ۵۳-۷۰.

راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالقلم.

ریچلز، جیمز، ۱۳۹۵، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری و مسعود زنجانی، چ چهارم، تهران، حکمت.

سالیوان، راجر، ۱۳۹۴، *اخلاق در فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چ دوم، تهران، طرح نو.

سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.

سنایی، ابوالمجد محدودبن آدم، ۱۳۸۳، *حدیقه الحقیقه و تسریعه الطریقه*، چ ششم، تهران، دانشگاه تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ۱۳۸۴، *جایگاه انسان در اندیشه کانت*، چ دوم، تهران، ققنوس.

صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.

فیومی، احمدبن محمد، بی‌تا، *المصباح المنیر*، چ دوم، قم، داوری.

قتیری، ابوالقاسم عبدالکریم، ۱۹۸۱م، *لطائف الإشارات*، چ سوم، مصر، الهيئة المصرية العامه للکتاب.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه (از وف تا کانت)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ دوم، تهران، سروش.

_____، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه (از فیثته تا نیچه)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، چ هفتم، تهران، سروش.

کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۹، *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق (گفتاری در حکمت کردار)*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.

_____، ۱۳۸۸، *مابعدالطبیعه اخلاق؛ فلسفه فضیلت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.

_____، ۱۳۹۳، *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ دوم، تهران، نقش و نگار.

_____، ۱۳۹۵الف، *فلسفه کانت: دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ چهارم، تهران، نقش و نگار.

_____، ۱۳۹۵ب، *فلسفه حقوق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ چهارم، تهران، نقش و نگار.

کمالی گوکی، محمد و همکاران، ۱۳۹۵، «ملاک کرامت‌مندی انسان در اندیشه سیاسی کانت و علامه جعفری در قالب سه نظریه

انسان‌گرایانه، افزوده و انسانیت بالقوه»، *علوم سیاسی*، ش ۷۴، ص ۹۱-۱۱۷.

محمدپور دهکردی، سیما و همکاران، ۱۳۸۸، «نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه صدرالمتألهین و کانت»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۴، ص ۱۱-۳۶.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۷، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۸، *یادداشت‌های استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۸۰، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.

نجفی، محمد و همکاران، ۱۳۹۵، «جایگاه کرامت انسانی در تربیت اخلاقی و اجتماعی با تکیه بر آراء شهید مطهری»، *معرفت*، ش ۲۲۳، ص ۱۳-۲۰.

هوفه، انفرید، ۱۳۹۱، *قانون اخلاقی در درون من: درآمدی بر فلسفه عملی ایمانوئل کانت*، ترجمه رضا مصیبی، چ دوم، تهران، نشر نی.

فلسفه اسلامی متأخر و راه حل سینوی مسئله استقرا

ataheri@sharif.edu

سیدعلی طاهری خرم‌آبادی / استادیار دانشگاه صنعتی شریف

پذیرش: ۹۷/۰۷/۱۸

دریافت: ۹۷/۰۲/۱۱

چکیده

مسئله استقرا، پرسش از چگونگی پرکردن شکافی است که میان مقدمات استدلال استقرایی و نتیجه وجود دارد. ابن‌سینا و پیروانش برای حل این مشکل میان تجربه و استقرا فرق گذاشته‌اند. به عقیده آنان تجربه برخلاف استقرا بر مشاهده صرف افراد مبتنی نیست، بلکه این مشاهدات به همراه قیاس‌اند که حکم تجربی را نتیجه می‌دهند. مقدمه کبرای این قیاس این اصل فلسفی است که اتفاق، دائمی یا اکثری نیست. برخی فیلسوفان معاصر اسلامی این راه‌حل را مورد نقد قرار داده‌اند. یک انتقاد اصلی این است که مقدمه کبرا در قیاس مزبور، بدیهی نیست و هیچ استدلالی نیز بر آن اقامه نشده است. من در این مقاله نشان داده‌ام که این انتقادها ناشی از برداشت ناصحیحی از آن اصل مربوط به اتفاقی‌هاست. تفسیر صحیح از این اصل منوط به توجه بیشتر به برخی تمایزهای میان انواع علت و به خصوص دیدگاه‌های فلسفه سینوی درباره علت‌های طبیعی است.

کلیدواژه‌ها: استقرا، تجربه، اتفاق.

استدلال‌های استقرایی استدلال‌هایی هستند که در آنها صدق مقدمات با کذب نتیجه سازگار است؛ زیرا مقدماتشان متضمن یا مستلزم نتیجه نیستند. از مشاهده شمار فراوانی از کلاغ‌هایی که همگی سیاه‌اند، به طور معمول نتیجه می‌گیریم که «همه کلاغ‌ها سیاه‌اند». با این حال، ممکن است کلاگی غیرسیاه در نقطه مکانی - زمانی خاصی وجود داشته باشد. بنابراین مشاهدات فراوان «کلاغ‌های سیاه»، صدق نتیجه را تضمین نمی‌کند. آزمون‌های علمی نیز که محصول دخالت آگاهانه عالمان در فرایندهای طبیعی‌اند، در این ویژگی استقرای ساده و منفعلانه، شریک‌اند. تجارب و آزمایش‌های علمی هیچ‌گاه صحت نتایج را ضروری نمی‌سازند. در مقابل، استدلال‌های قیاسی، آنهایی‌اند که صدق مقدمات، صدق نتیجه را ضرورتاً به دنبال دارد. در این استدلال‌ها، ممکن نیست مقدمات استدلال صادق و نتیجه کاذب باشد؛ زیرا مقدمات متضمن و یا مستلزم نتیجه‌اند.^۱ بنابراین می‌توان گفت در استدلال‌های استقرایی میان مقدمات و نتیجه شکاف یا رخنه‌ای در کار است. مقصود از مسئله استقرا جست‌وجوی راهی برای پرکردن این شکاف و رفع این رخنه است.

ابن‌سینا راه چاره را در این دید که استقرا را با قیاس تکمیل کند. به عقیده وی و پیروانش، از آنجاکه استدلال‌های استقرایی، صدق ضروری نتیجه را به دنبال ندارند، به‌خودی‌خود یقین‌آور نیستند؛ اما اگر قیاسی همراه استقرا وجود داشته باشد، آن‌گاه با شرایطی دستیابی به یقین از این راه نیز ممکن خواهد بود. مقدمه اصلی این قیاس این اصل است که اتفاق دائمی یا اکثری نیست. به عقیده ابن‌فلسوفان، با یاری جستن از این اصل، مشاهدات و یا آزمون‌های تجربی می‌توانند نتیجه یقینی به بار آورند. به عبارت دیگر، این فیلسوفان میان استقرا و تجربه تفاوت می‌گذارند. در دوران اخیر، برخی فیلسوفان معاصر در سنت اسلامی کم‌وبیش یقینی بودن تجربه و راه‌حل سینوی را به چالش کشیده‌اند. هدف من در این مقاله این است که نشان دهم این چالش‌ها، موفق نیستند. برای این مقصود، ابتدا راه‌حل *ابن‌سینا* را توضیح خواهم داد. آن‌گاه در بخش دوم نقدهای منتقدان را شرح می‌دهم. نهایتاً به بررسی دقیق‌تر دیدگاه *ابن‌سینا* خواهم پرداخت که به حل چالش‌های ذکرشده منتهی می‌شود.

۱. تمیز استقرا از تجربه

بنا به عقیده ابن‌فلسوفان، هرچند استقرا^۲ نمی‌تواند نتیجه یقینی به بار آورد، اما می‌توان از تجربه، کسب یقین کرد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۳-۹۸ و ۲۲۳-۲۲۴؛ طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۱-۳۷۲). *ابن‌سینا* برای یقینی نبودن نتیجه

Ma'rifat-i Falsafi _____ Vol.16, No.1, Fall 2018

^۱ مقصود، استدلال‌های قیاسی‌اند که از نظر منطقی معتبر باشند. در قیاس‌های نامعتبر - مثل استنتاج رفع تالی از رفع مقدم - صدق نتیجه از مقدمات صادق برنمی‌آید. همچنین درباره استدلال‌های استقرایی نیز مقصود، استدلال‌های خوب استقرایی‌اند. استقرای بد نیز ممکن‌اند و برخی آنها را به کار می‌برند؛ مثل اینکه از مشاهده تعداد کمی برگ سبز، نتیجه بگیریم که «همه برگ‌ها سبزند». سخن درباره این موارد نیست؛ بلکه موارد خوب استقرا این ویژگی را دارند که از صدق موارد مشاهده شده - یا مقدمات استدلال - صدق ضروری نتیجه را نمی‌توان استنباط کرد.

^۲ مقصود من از استقرا، همان است که به استقرای ناقص مشهور است. استقرای کامل و تام از موضوع این مقاله خارج است.

استدلال استقرایی به دو وجه استدلال می‌کند. یکی اینکه ممکن است افراد مشاهده‌نشده با افراد مشاهده‌شده متفاوت باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۱). مثلاً از مشاهده شمار فراوانی از قوهای سفید نمی‌توان «هر قویی سفید رنگ است» را به طور یقینی استنتاج کرد؛ زیرا ممکن است قوهای غیرسفیدی موجود باشند که ما آنها را مشاهده نکرده‌ایم. دلیل دیگر این است که احکام حسی - به سبب^۱ دائمی نبودنشان - یقینی نیستند (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۳-۹۴). از آنجا که استقرا محصول تعمیم صرف مشاهدات حسی است، از آن یقینی به بار نمی‌آید.

اما بنا به دیدگاه *ابن‌سینا* تجربه با استقرا متفاوت است (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۶). تجربه، صرفاً تعمیم موارد مشاهده‌شده به سایر موارد نیست. تجربه، علاوه بر مشاهده موارد، قیاسی را دربر دارد. وقتی موارد متعددی از «کلاغ‌های سیاه» را مشاهده کردیم، نتیجه می‌گیریم که «کلاغ‌های سیاه متعددی را مشاهده کرده‌ایم». این تنها نتیجه‌ای است که از استقرا گرفته می‌شود و آن چیزی جز جمع موارد مشاهده‌شده نیست. به این نتیجه مقدمه دیگری را ضمیمه می‌کنیم و آن این است که «سیاه بودن کلاغ اتفاقی نیست» و آن‌گاه نتیجه می‌گیریم که «چیزی در کلاغ یا همراه آن هست که سبب سیاه بودن است». چرا سیاه بودن کلاغ اتفاقی نیست؟ زیرا می‌دانیم که امور اتفاقی مکرراً رخ نمی‌دهند. به تعبیر شایع، اتفاق دائمی یا اکثری نیست (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۵). پس از اینکه کشف کردیم که «خود کلاغ بودن» یا چیزی ملازم با آن سبب «سیاه بودن» است، می‌توانیم حکم کنیم که «همه کلاغ‌ها سیاه‌اند». این حکم، محصول قیاسی برهانی است که حد اوسط در آن - کلاغ بودن - سبب «سیاه بودن» است. بنابراین سیاهی کلاغ‌ها را از راه سبب شناخته‌ایم و شناخت حاصل از راه سبب یقینی است.

اما فرض کنیم شخصی همواره در میان سیاه‌پوستان زندگی کرده است، بلکه می‌توانیم فرض کنیم که در زمانی خاص هیچ انسان غیرسیاه‌پوستی وجود ندارد. در هر کدام از این دو فرض، افراد می‌توانند با استفاده از مشاهده‌های خود و ضمیمه کردن قیاس فوق‌الذکر نتیجه بگیرند که «هر انسانی سیاه پوست است»؛ اما می‌دانیم که این نتیجه کاذب است. حتی اگر فرض کنیم در هیچ زمانی انسان‌های غیرسیاه‌پوستی موجود نباشند، این قضیه کاذب است؛ زیرا کلیت آن، همه افراد ممکن انسان را نیز دربرمی‌گیرد. از آنجا که انسان‌های غیرسیاه پوست، ممکن - بلکه در واقع موجود - هستند، قضیه مزبور کاذب است؛ اما مدعای سینویان این بود که تجربه مفید یقین است و قضیه یقینی بنا به تعریف نمی‌تواند کاذب باشد.

فیلسوفان سینوی به این اشکال توجه کرده و به آن پاسخ داده‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۹۶؛ طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۳). نتیجه تجربه، حکم کلی نامشروط نیست. حکم تجربی به شرایط و اوضاع تجربه شده مقید است. بنابراین در مثال مزبور تنها نتیجه قابل قبول این است که «همه انسان‌های موجود در کشورهای مزبور سیاه پوست‌اند»؛ اما قضیه «هر انسانی سیاه پوست است» از این قضیه نتیجه نمی‌شود؛ زیرا بنا به قیاس تجربی، از آنجا که اکثر یا همه انسان‌های مشاهده‌شده، سیاه‌پوست بوده‌اند، چیزی در آن انسان‌ها هست که سبب سیاهی پوست است. طبیعتاً همه انسان‌هایی که شبیه آن انسان‌ها

باشند، به خاطر وجود آن سبب، سیاه‌پوست خواهند بود و این نتیجه‌ای درست است؛ اما نمی‌توان گفت در هر انسانی سبب سیاهی پوست وجود دارد؛ زیرا ممکن است انسان‌هایی که در دیگر مناطق زندگی می‌کنند، به سبب اوضاع اقلیمی ویژگی‌های متفاوتی داشته باشند. از این رو سرایت دادن حکم سیاهی پوست به همه انسان‌ها، مجوز منطقی ندارد.

بنابراین /بن‌سینا معتقد است تجربه می‌تواند مفید یقین باشد؛ اما این بدین معنا نیست که تجربه همواره مفید یقین است. اولاً تجربه در حوادثی با تکرار زیاد، می‌تواند مفید یقین باشد، اما درباره حوادثی که کم تکرار می‌شوند یا تکرار نمی‌شوند، تجربه نمی‌تواند مفید یقین باشد. به علاوه تجربه کلیت مطلق را به دست نمی‌دهد، بلکه کلیت قضیه استنباطی، صرفاً در قلمرو افرادی از موضوع است که شرایطی مشابه با شرایط افراد مشاهده‌شده داشته باشند. به عبارت دیگر ممکن است در استنباط حکم تجربی، مابالعرض به اشتباه به جای مابالذات گذاشته شود. در این فرض استنباط تجربی غلط خواهد بود. مثال نقضی که از آن سخن رفت، دچار همین اشتباه بود. در آن تجربه آنچه مشاهده‌شده است، انسان‌هایی بوده‌اند که در کشورهای خاصی زندگی می‌کرده‌اند. بنابراین نتیجه مجاز این بوده است که انسان‌هایی که در آن مناطق اند و پدران و مادرانشان نیز اهل آن مناطق بوده‌اند، سیاه‌پوست‌اند؛ زیرا چیزی در «انسان متعلق به آن مناطق» و یا همراه با آن هست که سبب «سیاهی پوست» است؛ اما اگر کسی حکم کلی «هر انسانی سیاه‌پوست است» را استنباط کند، امر بالعرض را به جای بالذات نشانده است؛ زیرا سبب «سیاهی پوست» را در «انسان متعلق به آن مناطق» و یا همراه با آن ردیابی نکرده و به جای آن گمان کرده است که سبب «سیاهی پوست» چیزی در «انسان» و یا همراه با آن است. درحالی‌که سبب بالذات برای «سیاهی پوست»، «انسان متعلق به آن مناطق» است و «انسان» تنها سبب بالعرض آن است. دلیل این امر آن است که موارد مشاهده‌شده به انسان‌های آن مناطق منحصر بوده‌اند. بنابراین وصف عام‌تر «انسان» سبب ذاتی «سیاه‌پوستی» نخواهد بود. از سوی دیگر معلول صرفاً با سبب بالذاتش ملازم است و نه با سبب بالعرض. بنابراین حکم مزبور به خاطر اشتباه کردن سبب بالذات با سبب بالعرض دچار اشتباه شده است. حاصل آنکه تجربه در صورتی حکم یقینی به دست می‌دهد که سبب بالذات با سبب عام‌تر اشتباه نشود و ایمنی از این اشتباه در گرو علم به اوصاف و شرایط شیء مشاهده‌شده است. تنها با علم به اوصاف و شرایط امور مشاهده‌شده می‌توان وصفی را که سبب بالذات است از اوصاف اعم تمیز داد. هرگونه اشتباه در این بخش، استدلال تجربی را از یقینی بودن بازمی‌دارد.

بنابراین ادعای /بن‌سینا این نیست که تجربه به‌آسانی احکام یقینی را برای ما به ارمغان می‌آورد. ادعای وی این است که در برخی موارد می‌توان از طریق تجربه باورهای یقینی به دست آورد. هدف وی این است که نشان دهد که تحت چه شرایطی و چگونه حکم یقینی تجربی قابل حصول است. به تعبیر خواجه نصیرالدین طوسی: «و باید دانست که در مجربات جملگی شرایط تجربه و قرائنی که در وقت تجربه بر سیل استمرار یافته باشند به‌ضرورت اعتبار باید کرد، چه هر حکم کلی که مفید به آن اعتبارات و قرائن صادق باشد ممکن بود که با اطلاق از آن قیود کاذب» (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۷۳).

۲. تردیدهایی درباره راه حل سینیوی

در میان فیلسوفان معاصر، *آیت‌الله مطهری* تا حد بسیاری با دیدگاه *ابن‌سینا* همدلی دارد. به عقیده ایشان، از آنجاکه صدفه - پدید آمدن امر حادث بدون علت - را ضرورتاً محال می‌دانیم، به طور اجمالی می‌دانیم که حوادث مادی بی‌علت نیستند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۳۷-۳۳۸). نقش تجربه تعیین علت و معلول است از «میان انبوه اموری که احتمال می‌رود هریک از آنها علت حادثه باشند و امور دیگری که آزمایش‌کننده احتمال می‌دهد از نظر وی دور باشند». این کار، آسان نیست و از این‌رو در بسیاری موارد احکام تجربی در معرض بازنگری و اصلاح قرار می‌گیرند و یا کنار گذاشته می‌شوند. این نکته موجب «جنبه غیریقینی» تجربه می‌گردد. پس از اینکه علت پدیده را از تجربه به دست آورده‌ایم، اصل سنخیت علت و معلول ما را در تعمیم حکم مشاهده‌شده به سایر موارد مجاز می‌نماید. از آنجاکه امور مشابه، معلول‌های مشابه دارند، و از آنجاکه علت حادثه‌ای طبیعی را به تجربه یافته‌ایم می‌توانیم به‌طور کلی حکم کنیم که در تمامی موارد دیگر نیز به دنبال آن علت کشف‌شده، معلول پدید خواهد آمد.

آیت‌الله مطهری تصریحی به قاعده «الاتفاق لایکون دائماً او اکثریاً» ندارد، اما از آنجاکه توضیح جای‌گزینی برای تجربه به دست نداده‌اند، دلیلی نیست که فرض کنیم تلقی وی از تجربه، چیزی متفاوت با دیدگاه سینیوی است. البته تفاوتی دیگر میان دیدگاه ایشان و دیدگاه سینیوی هست که درباره آن سخن خواهیم گفت. با این همه می‌توان گفت، ایشان تقریباً و تا حد فراوانی دیدگاه سینیوی را تأیید می‌کند.

آیت‌الله مصباح با دو اشکال دیدگاه سینیوی را نقد می‌کند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۱؛ مصباح، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۷۸). نخست آنکه قاعده دائمی و اکثری نبودن اتفاق، اصلی نظری است و نمی‌توان آن را بدیهی شمرد. از این‌رو در غیاب استدلال، این اصل پذیرفتنی نیست. اعتراض دوم ایشان این است که اثبات تلازم دائمی یا اکثری میان دو پدیده مادی تقریباً امری محال است؛ زیرا چگونه می‌توان ادعا کرد که اکثریت موارد دو پدیده را بررسی کرده و همراهی آنها را مشاهده کرده‌ایم؟! چنین ادعایی تقریباً از هیچ کسی پذیرفتنی نیست. به عبارت دیگر بنا به دیدگاه سینیوی، استدلال تجربی از دو مقدمه شکل می‌گیرد. یکی این مقدمه تجربی که تلازم دائمی یا اکثری دو پدیده مشاهده‌شده و دیگری این قاعده عقلی که تلازم اکثری یا دائمی نمی‌تواند اتفاقی باشد. هیچ‌کدام از این دو مقدمه - در نظر *آیت‌الله مصباح* - قابل اثبات نیستند. مشکل بودن و بلکه محال بودن مشاهده اکثریت موارد دو پدیده، مقدمه استقرایی را مورد تردید قرار می‌دهد و بدیهی نبودن و فقدان استدلال، موجهی برای کنار گذاشتن مقدمه عقلی استدلال است.

آیت‌الله فیاضی صحت اصل دائمی - اکثری نبودن اتفاق را به صورت ضمنی انکار می‌کند. به نظر ایشان *ارسطو* دچار این توهم بوده است که گویا برخی امور اتفاقی‌اند و آن‌گاه این توهم را منشأ اصل فوق‌الذکر می‌شمرد: «و اولین کسی که آن را توهم کرد *ارسطو* بود، آن‌گاه که گمان کرد امور نادر برای غایتی رخ نمی‌دهند... و از این اندیشه *ارسطو* قاعده مشهور نشئت می‌گیرد: اتفاق اکثری یا دائمی نخواهد بود» (فیاضی، ۱۳۸۰، ص ۷۳۱-۷۳۲).

ایشان پس از این، به طور ضمنی دیدگاه علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۵) را در نفی اتفاق تأیید می‌کند. بنابراین می‌توان گفت با نفی منشأ این قاعده، هیچ دلیل و مبنایی برای آن وجود نخواهد داشت و بلکه نفی اتفاق، انکار خود این قاعده را نیز به دنبال دارد.

اما بیش از همه، آیت‌الله سیدمحمدباقر صدر این دیدگاه را توضیح داده و آن‌گاه به چالش کشیده است (ر.ک: صدر، ۱۴۱۰ ق). از نظر ایشان، درباره استقرا سه چالش در پیش‌روی ما قرار دارند (صدر، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۵-۲۷): اول آنکه به چه دلیل پدیده‌های طبیعی نیازمند علت‌اند؟ مفروض استقرا آن است که پدیده‌های طبیعی مستقل و جدای از یکدیگر نیستند؛ اما چرا نباید فرض کنیم که آنها بی‌ارتباط با یکدیگرند و هیچ رابطه علی میان آنها در کار نیست؟ چالش دوم آن است که بر فرض قبول روابط علی و معلولی میان پدیده‌ها، چگونه با مشاهده همراهی دو پدیده رابطه علی میان آنها را کشف می‌کنیم؟ پذیرش لزوم علت برای پدیده‌ها چیزی است و تعیین علت و معلول چیزی دیگر. بنابراین می‌بایست دلیل استقرایی بتواند علیت میان دو پدیده را اثبات کند؛ سوم آنکه پس از اثبات رابطه علی دو پدیده، همچنان ممکن است در موارد مشاهده نشده و به‌خصوص در آینده این رابطه علی برقرار نباشد؛ مثلاً فرض کنید با دلیل استقرایی ثابت می‌کنیم که در موارد مشاهده‌شده علت «انبساط فلزات»، «حرارت» آنها بوده است؛ اما چه‌بسا در موارد دیگر و در آینده این رابطه علی برقرار نباشد. دلیل استقرایی می‌بایست نشان دهد که این رابطه علی کشف‌شده در موارد مشاهده‌نشده نیز برقرار است.

بنا به عقیده آیت‌الله صدر، فلسفه عقل‌گرا پاسخ به پرسش‌های اول و سوم را در اختیار منطق ارسطویی قرار می‌دهد.^۱ اصل علیت مقرر می‌دارد که همه پدیده‌ها نیازمند علت‌اند. بنابراین همه حوادث فیزیکی نیز علتی خواهند داشت. این اصل پیشین است و از طریق عقل آن را می‌دانیم. با دانستن این اصل در پی کشف علت پدیده‌ای خاص برمی‌آییم. برای از میان برداشتن مشکل دوم به اصل عقلی دائمی - اکثری نبودن اتفاق و برای حل مشکل سوم به اصل پیشین سختی علت و معلول دست می‌یازیم. در نهایت استدلال ما شکل ذیل را می‌گیرد:

پدیده الف و ب مکرراً همراه یکدیگر مشاهده شده‌اند؛

بنابراین الف علت ب است؛ زیرا اتفاق دائمی - اکثری نخواهد بود؛

ت) امور مشابه علل مشابه دارند؛

ث) بنابراین همه الف‌ها - از جمله الف‌های آینده - ب را به دنبال خواهند داشت.

همان‌طور که می‌بینیم تلقی آیت‌الله صدر از سیر کامل استدلال تجربی شباهت بسیاری به تلقی آیت‌الله مطهری دارد. هر دوی آنان کشف علت و معلول‌های فیزیکی را منوط به همکاری اصول پیشین عقلی با تجربه می‌دانند. در این باره باز هم سخن خواهیم گفت.

آیت‌الله صدر آن‌گاه به توضیح اصل مربوط به اتفاقی‌ها می‌پردازد. برای این مقصود، باید دو پرسش را پاسخ داد: مقصود از اتفاق چیست؟ مقصود از دائمی - اکثری چیست؟ به عقیده ایشان، مقصود از اتفاق در این اصل، صدفه نسبی است که در برابر صدفه مطلق قرار دارد (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۳۶). صدفه نسبی عبارت است از «وجود حادثه‌ای معین به خاطر حصول سببش و همراهی اتفاقی آن با حادثه‌ای دیگر». مثال آن این است که آب درون ظرفی به خاطر حرارت به جوش آید و هم‌زمان با آن آب ظرفی دیگر منجمد گردد. همراهی دو پدیده «جوش آمدن آبی» در اثر علت خاص خویش با «انجماد آبی دیگر»، موردی از اتفاق یا صدفه نسبی است. اتفاق به این معنا، نقض اصل علیت نیست و شاهدش آنکه گاهی رخ می‌دهد. آنچه نقض اصل علیت است، پیدایش حادثه بی‌علت است که صدفه مطلق نام دارد. در عین حال بنا به قاعده مورد بحث، صدفه نسبی به صورت دائمی یا اکثری واقع نمی‌شود.

مقصود از اکثری یا دائمی چیست؟ چه چیزی دائمی یا اکثری است؟ آیت‌الله صدر در پاسخ به این پرسش معتقد است کارایی این اصل در گرو تعیین دقیق معیار اکثری - دائمی است (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۴۰)؛ زیرا اگر تعیین دقیقی در کار نباشد، می‌توان اکثری بودن یا دائمی بودن را در نسبت با کل عمر طبیعت یا کل عمر آزمایشگر ملاک قرار داد. روشن است که در این دو فرض هیچ شخصی نخواهد توانست اکثری بودن یا دائمی بودن حتی یک مورد از همراهی را احراز نماید؛ زیرا تنها پس از پایان طبیعت یا پس از مرگ آزمایشگر می‌توان قضاوت کرد که آیا همراهی مزبور در اکثر یا همه موارد بوده است یا خیر.^۱ بنابراین می‌بایست عدد معقولی را معیار قرار داد و دائمی یا اکثری بودن همراهی را در نسبت با آن عدد لحاظ کرد. مثلاً تعیین عدد ده، انتخابی معقول است. بنابراین می‌توان گفت صدفه نسبی - اتفاق - در ده مورد متوالی تکرار نخواهد شد.^۲ بنابراین اگر همراهی دو پدیده در همه ده مورد تکرار شود، همراهی مزبور ناشی از علیت آن دو پدیده است. به بیان دیگر مفاد این اصل، این علم اجمالی است: «می‌دانم که در میان ده تجربه متوالی من حداقل یکی از موارد، صدفه نسبی نخواهد بود؛ اما نمی‌دانم که این مورد(ها) کدام است».

با توجه به دو ایضاح فوق می‌توان استدلال تجربی را این‌گونه شکل داد:

پدیده الف و پدیده ب در ده تجربه متوالی همراه یکدیگر مشاهده شده‌اند؛

اگر همراهی الف و ب از قبیل صدفه نسبی بود در ۱۰ تجربه متوالی تکرار نمی‌شد؛

پ) بنابراین همراهی مزبور اتفاقی نیست؛ بلکه ناشی از علیت میان الف و ب است؛

ت) بنابراین الف علت ب است؛

ث) بنا به اصل سنخیت علی و معلولی در کلیه موارد و از جمله موارد آینده، الف ب را به دنبال دارد.

^۱ از اینجا پاسخ به اشکال دوم آیت‌الله مصباح روشن می‌شود. احراز همراهی دائمی یا اکثری در صورتی ناممکن است که در نسبت با کل زمان یا عمر شخص تجربه‌گر لحاظ شود؛ اما بسیار بعید است که طرف‌داران این دیدگاه چنین مقصود واضح‌البطلانی داشته باشند.

^۲ برای سهولت، در مثال‌ها بر دائمی نبودن صدفه نسبی در ده تجربه متمرکز می‌شویم.

آیت‌الله صدر پس از توضیح تفصیلی این اصل و رفع ابهام‌ها نقدهای متعدد خود را بر راه‌حل سینیوی مسئله استقرا طرح می‌کند. این انتقادات همگی به اصل دائمی - اکثری نبودن اتفاق مربوطاند. بنا به اولین و شاید مهم‌ترین آنها هیچ مبنای قابل قبولی برای پذیرش این اصل در کار نیست (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۴۳-۴۵)؛ زیرا از سوی ابن‌سینا و پیروانش این اصل را بدیهی اولی می‌دانند. در غیراین صورت، نمی‌توانستند قضایای تجربی را در زمره مبادی برهان به‌شمار آورند؛ زیرا مبادی برهان، قضایایی‌اند که خود بی‌نیاز از استدلال‌اند. اگر این اصل، بدیهی اولی نباشد، یا عقلی استنتاجی خواهد بود و یا تجربی. در صورت دوم نمی‌تواند مبنایی برای استدلال‌های تجربی باشد. صورت اول نیز موجب می‌شود قضایای تجربی از مبادی اولیه برهان خارج شوند؛ زیرا در صورت استنتاجی بودن این اصل، قضایای تجربی نیز استنتاجی خواهند بود و بنابراین نمی‌توانند از جمله قضایای آغازگر برهان‌ها باشند. بنابراین منطق ارسطویی به طور ناگزیر این اصل را بدیهی اولی می‌شمارد.

اما از سوی دیگر نمی‌توان این اصل را بدیهی اولی دانست؛ زیرا آن به دو صورت می‌تواند قرائت کرد. یکی اینکه تکرار دائمی یا اکثری صدفه نسبی ناممکن است و دیگری اینکه این تکرار هرچند محال نیست، در عالم واقع رخ نمی‌دهد. قرائت دوم با بدیهی بودن این اصل ناسازگار است؛ زیرا اصول بدیهی و پیشین همگی بیانگر اموری ضروری‌اند. بنابراین صرف اخبار از عدم تکرار صدفه، مفاد اصلی اولی نخواهد بود؛ اما قرائت اول این اصل نیز به‌وضوح ناپذیرفتنی است. عقلاً می‌توان تکرار دائمی یا اکثری صدفه نسبی را تصور کرد. هیچ اشکالی در این نیست که همراهی اتفاقی دو پدیده به صورت اکثری یا دائمی تکرار شود. حاصل آنکه قاعده مزبور نمی‌تواند بدیهی اولی باشد، درحالی که مدعای این دیدگاه، اولی بودن آن است. در نتیجه هیچ مبنای قابل قبولی برای این اصل در کار نیست.

۳. در جست‌وجوی معنا و مبنای قاعده «اتفاق دائمی و اکثری نیست»

برای ارزیابی انتقادات واردشده، باید نگاه دقیق‌تری به این قاعده بیفکنیم. بحث درباره اتفاق، سابقه‌ای طولانی در تاریخ فلسفه دارد. ارسطو در ضمن بحث از علت و معلول این مسئله را مطرح کرد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۷). مسئله این بود که برخی اتفاق و بخت را از جمله علت‌ها می‌شمرند. ارسطو درباره عقاید آنان و نیز جایگاه بخت و اتفاق در علت‌ها سخن گفت. فیلسوفان اسلامی نیز این مسائل را در ضمن مباحث علت و معلول در طبیعیات مطرح کردند (ر. ک: ابن‌سینا، ۱۹۸۲؛ لاهیجی، ۱۴۲۹ق، ج ۲؛ فخررازی، ۱۹۶۶؛ مطهری، ۱۳۷۳، ج ۷؛ مصباح، ۱۴۰۵ق). بنا به عقیده ابن‌سینا برخی اسباب را می‌توان اسباب اتفاقی دانست (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۴). بنابراین پذیرش اتفاق به معنای نفی علت نیست؛ برعکس، اتفاق خود یکی از علت‌ها محسوب می‌شود و یا به عبارت دقیق‌تر، برخی علت‌ها اتفاقی‌اند. نکته مهم، فهم مقصود از سبب اتفاقی است و این در گرو توجه به دیدگاه عام ابن‌فلسوفان درباره انواع مختلف علت و ویژگی‌های هر کدام از آنها به‌ویژه علت و معلول‌های طبیعی است (ر. ک: ابن‌سینا، ۱۹۸۲، فصل‌های نهم تا چهاردهم از مقاله اولی).

بنا به تقسیم مشهور نزد فیلسوفان مسلمان، علت به «فاعلی»، «غائی»، «مادی» و «صوری» تقسیم می‌شود. گاهی/بن‌سینا «ماده سابق» - حامل قوه شیء بعدی - را نیز در کنار ماده و صورت از علل همراه با اشیای طبیعی محسوب می‌کند (بن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸؛ بن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۹۶). به علاوه این فیلسوفان از «علت‌های معده» نیز سخن می‌گویند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۲۷). از نظر آنان علت فاعلی نیز مصادیق متعددی دارد که دو مصداق عمده آن عبارت‌اند از «فاعل وجودبخش» یا الهی و «فاعل حرکت» یا فاعل طبیعی (بن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۴۸). بهمنیار به معد بودن فاعل حرکت تصریح می‌کند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۱۹). به گفته بن‌سینا همه علت‌هایی که بر معلول تقدم زمانی دارند، علل مجازی و یا معین‌اند و از جمله علل حقیقی محسوب نمی‌شوند (بن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۶۶). در میان اقسام علل، سلسله علت‌های اعدادی‌اند که روندها یا فرایندهای طبیعت را شکل می‌دهند و دلیل استقرایی نیز عهده‌دار کشف همین روندهای طبیعی است. به عبارت دیگر، میان پدیده‌های طبیعی که پی‌درپی رخ می‌دهند، رابطه علیت اعدادی برقرار است و با استقرا می‌خواهیم این علت‌های اعدادی را کشف کنیم. به‌زودی درباره مبنای باور به رابطه علیت اعدادی میان پدیده‌های متوالی طبیعی سخن خواهیم گفت.

اکنون نوبت توضیح اسباب اتفاقی است. به عقیده بن‌سینا توالی امور طبیعی نسبت به یکدیگر گاهی همیشگی است (بن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۲)؛ مثلاً «برخورد کامل آتش با پوست» همیشه «سوزش پوست» را به دنبال دارد. مواردی نیز وجود دارند که در آنها هرچند دو پدیده همواره به دنبال یکدیگر رخ نمی‌دهند، در بیشتر موارد میان آنها توالی وجود دارد؛ مثلاً «اصابت شدید سنگ با شیشه» در بیشتر موارد «شکسته شدن شیشه» را به دنبال دارد. مواردی هم از توالی امور طبیعی وجود دارند که به‌ندرت رخ می‌دهند؛ مثلاً «حرکت شخص به سوی مغازه‌اش» در موارد کمی «مواجهه با بدهکار» را به دنبال دارد. قسم دیگری هم هست که در آن دو پدیده گاهی به دنبال یکدیگر رخ می‌دهند و گاهی رخ نمی‌دهند. در این قسم، هیچ کدام از موارد رخ دادن یا رخ ندادن توالی، برتری کمی بر دیگری ندارند. اگر دو پدیده همیشه یا در اکثر موارد به دنبال یکدیگر رخ دهند، توالی آنها اتفاقی نیست؛ اما درباره توالی دو پدیده‌ای که دائماً یا اکثراً در پی یکدیگر رخ نمی‌دهند، واژه اتفاق را به کار می‌بریم. نمی‌گوییم «سنگ به شیشه خورد و اتفاقاً شکست» اما می‌گوییم «به سمت مغازه‌ام رفتم و اتفاقاً در راه با بدهکارم مواجه شدم». بنابراین می‌توان گفت «امور اتفاقی، دائمی یا اکثری نیستند».

البته باید توجه داشت که تقسیم‌بندی بن‌سینا میان امور اتفاقی و غیراتفاقی، درباره پدیده‌هایی است که میانشان ارتباطی وجود داشته باشد (بن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۴). گاهی می‌دانیم میان دو پدیده متوالی هیچ ارتباطی نیست؛ مثلاً ممکن است بعد از نشستن من روی صندلی، فوراً زلزله‌ای رخ دهد؛ اما مسلماً میان دو پدیده «نشستن من روی صندلی» و «وقوع زلزله» ارتباطی در کار نیست. درباره این ارتباط و دانش ما به آن سخن خواهیم گفت. اکنون خواننده را صرفاً به این نکته توجه می‌دهم که این‌گونه توالی‌ها میان امور نامرتب از بحث کنونی خارج‌اند.

با توجه به تذکر فوق، روشن می‌شود که در تمامی توالی‌های مورد بحث - چه اتفاقی و چه غیر آن - میان پدیده‌های متعاقب رابطه علی وجود دارد. وقتی در حال حرکت به سمت مغازه، اتفاقاً بدهکارم را می‌بینم، «حرکت به سمت مغازه» علت «دیدن بدهکار» است. از این‌روست که *ابن‌سینا* و همفکرانش در برابر منکران اتفاق، بر وجود اسباب اتفاقی استدلال می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۸۶۷؛ لاهیجی، ۱۴۲۹ق، ص ۴۴۳)؛ اما پرسش این است که چرا این پدیده‌ها را اسباب اتفاقی می‌نامند؟ چه تفاوتی میان اسباب اتفاقی و غیراتفاقی وجود دارد؟

بنا به عقیده *ابن‌سینا* اتفاقی‌ها، اسباب بالعرض برای غایت‌های بالعرض‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۵). باید مقصود از «سبب بالعرض» و «غایت بالعرض» را توضیح دهیم. از نظر فیلسوفان مسلمان (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۵۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۲۲) علت گاهی بالذات است و گاهی بالعرض. توضیح آنکه اشیا صفات مختلفی دارند و هر کدام از تأثیراتی که می‌نهند، به یکی از آن صفات مرتبط است. مثلاً آب جوش سوزندگی دارد و این تأثیر به خاطر «در نقطه جوش بودن» است و به مایع بودن یا در ظرفی خاص بودن آن ربطی ندارد. بنابراین می‌توان گفت «آب جوش با وصف جوشیدن» علت بالذات سوزش پوست من است. حال اگر سوزندگی را به «آب درون کتری» نسبت دهیم، علت فاعلی بالعرض را ذکر کرده‌ایم. نیز اگر الف ستون نگهدارنده دیواری را بردارد و در اثر آن دیوار خراب شود، الف را «خراب‌کننده دیوار» می‌دانیم؛ اما الف فاعل بالعرض «خرابی دیوار» است؛ زیرا کار مستقیم وی «برداشتن ستون» بوده است و به دنبال آن دیوار به خاطر عوامل دیگر - مثل جاذبه زمین - سقوط کرده و خراب شده است. با توجه به این مثال‌ها، فاعل بالذات، چیزی است که اولاً منشأ خود معلول باشد - نه چیزی دیگر - و ثانیاً آن فاعل را با وصف مرتبط با آن تأثیر - نه با وصفی دیگر - در نظر بگیریم.

همچنین غایت - پایان یک فعل یا حرکت - گاهی بالذات است و گاهی بالعرض. غایت بالذات آن است که فعل در بیشتر موارد به آن غایت منتهی می‌شود. مثلاً غایت بالذات حرکت به سمت مغازه، رسیدن به آن است. در مقابل غایت بالعرض، نتیجه‌ای است که فعل در موارد نادری به آن منتهی می‌شود. رسیدن به بدهکار هم غایتی برای حرکت به سمت مغازه است، اما غایتی است که در موارد کمی بر آن حرکت مترتب می‌شود. اکنون مقصود *ابن‌سینا* را می‌توان این‌گونه توضیح داد: اسباب اتفاقی، منشأ خود این نتایج نیستند؛ زیرا اثر مستقیم حرکت به سمت مغازه، رسیدن به مغازه است و نه دیدن بدهکار. بنابراین هرچند حرکت به سمت مغازه، علت دیدن بدهکار است، سببی بالعرض برای آن است. از آن سوی نیز، دیدن بدهکار غایتی بالعرض برای حرکت به سمت مغازه است.

در عین حال *ابن‌سینا* و بهمنیار اتفاق را مخصوص جاهل به اسباب می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۹۸۲، ص ۶۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۳۶). به عقیده آنان برای عالم به همه چیز - مثل خداوند - سبب اتفاقی در کار نیست؛ زیرا همه امور نزد او به ضرورت موجود می‌شوند. دلیل این امر آن است که بالعرض بودن اسباب ناشی از محدودیت علم است. کسی که به همه اوصاف یک شیء آگاه نیست، از برخی اوصاف غافل می‌شود و معلول را به وصف غیرمرتبطی نسبت می‌دهد. در این حالت از علت بالعرض سخن می‌گوییم. همچنین جاهل به کل امور، به سبب در نظر نگرفتن

برخی امور میانی، معلول را به علت بالعرض نسبت دهد - مثلاً خرابی دیوار را به شخصی نسبت می‌دهد که ستون نگاهدارنده را برداشته است؛ اما برای کسی که به همه امور و اسباب آگاه است، همه معلول‌ها با علت‌های بالذات سنجیده می‌شوند و از این رو اتفاقی در کار نیست. همین دیدگاه موجب آن شده است که علامه طباطبائی وجود اتفاقی را به‌طور کلی انکار کند. در عین حال به گمان من مقصود از اتفاق نفی شده در این تعابیر، اتفاق به معنایی دیگر است. این فیلسوفان در این موضع، اتفاق را در برابر ضرورت قرار می‌دهند؛ درحالی که سبب اتفاقی با ضرورت توافقی ندارد. توضیح دقیق معنای نفی شده اتفاق از موضوع این مقاله خارج است. مهم آن است که نفی اتفاق در تعابیر فوق، با اثبات آن به معنایی دیگر سازگار است. بنابراین اتفاق به معنای موردنظر در اصل اتفاقی‌ها وجود دارد.

اکنون وقت آن است که در پرتو توضیحات داده شده توضیح سینیوی درباره استدلال تجربی را مورد بازبینی قرار دهیم. به گمان من از مباحث فوق نتیجه می‌شود که پیش‌فرض استدلال تجربی هیچ‌کدام از دو صورت مشهور اصل علیت نیست؛ زیرا هیچ‌کدام از دو صورت مشهور اصل علیت، شامل علت‌های اعدادی نمی‌شوند. اصل «هر ممکنی نیازمند علت است» نیازمندی به فاعل هستی‌بخش را اثبات می‌کند؛ زیرا ممکن برای خروج از تساوی نسبت به وجود و عدم، به ترجیح‌دهنده وجود نیازمند است و آن همان فاعل وجود است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰). همچنین اصل «هر حادثی نیازمند به علت است» یا گونه‌ای از اصل قبلی است و بنابراین صرفاً به علت هستی‌بخش مربوط است. فرض دیگر این است که این اصل به علت‌های اعدادی اشاره دارد که پیش از وجود حادث، موجودند و در پیدایش آن به نحوی تأثیر دارند؛ اما با این تفسیر، این اصل نه بدیهی اولی است و نه دلیلی بر آن اقامه شده است. می‌توان تصور کرد که شیء حادثی بدون هیچ عامل زمینه‌ساز به وسیله علت هستی‌بخش ایجاد شود.

شاید کسی بگوید علت هستی‌بخش نمی‌تواند حدوث را توضیح دهد. به عبارت دیگر از آنجاکه علت هستی‌بخش امری مجرد است و نسبت‌های مکانی زمانی ندارد، این پرسش باقی می‌ماند که چرا این شیء در این زمان خاص تحقق یافت؟ اما این پرسش ما را به قاعده مسبوق بودن حادث به ماده قبلی منتهی می‌کند. آیت‌الله مطهری استدلال نسبتاً خوبی برای اثبات این قاعده اقامه کرده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۲۰۸-۲۰۴). شاید با انجام اصلاحاتی در آن استدلال بتوان این قاعده را اصل عقلی مربوط به علت‌های اعدادی دانست. پیش از این نیز اشاره کردم که *ابن‌سینا* گاهی ماده سابق را نوع پنجمی از علل محسوب می‌کند. از سوی دیگر این فیلسوفان (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۸۸-۱۸۶) ضرورت ماده سابق برای اشیای حادث را از طریق استدلال بر قاعده فوق‌الذکر ثابت می‌کنند. بنابراین از نظر فیلسوفان اسلامی اصل عقلی مربوط به علت‌های اعدادی، هیچ‌کدام از قضایای موسوم به اصل علیت نیستند و پشتیبان باور به علت‌های اعدادی، این قاعده مشهور است که «کل حادث مادی مسبوق بقوه و ماده تحملها».

مفاد قاعده فوق‌الذکر این است که پدید آمدن هر پدیده‌ای در زمانی خاص منوط به تحقق پدیده‌ای قبلی است که با آن مرتبط است؛ به‌گونه‌ای که بدون آن پدیده مرتبط قبلی، تحقق پدیده موردنظر امکان نمی‌داشت. مثلاً به اقتضای این قاعده، پدیده‌ای مثل شکل‌گیری قلب جنین مشروط به پدیده‌هایی است که پیش از آن در همان جنین رخ داده‌اند. مقتضای این قاعده این نیست که مثلاً، شکل‌گیری قلب جنین مشروط به جابه‌جایی وسایل موجود در

خانه همسایه باشد؛ زیرا این دو پدیده در دو محل یا ماده مختلف رخ داده‌اند. بنابراین به حکم قاعده مزبور قبل از تحقق هر پدیده فیزیکی می‌بایست پدیده‌ای مرتبط با آن تحقق یافته باشد. در مثالی دیگر می‌توان گفت حرکت توپ در زمان خاص مشروط به ضربه‌ای است که قبل از آن به توپ وارد شده باشد. ضربه قبلی پدیده‌ای است که با حرکت توپ مرتبط است. هر چند در این مثال نوع ارتباط پدیده قبلی با پدیده مورد نظر با نوع ارتباط در مثال جنین متفاوت است، هر دو نوع ارتباط را می‌توان بر مبنای قاعده عقلی پشتیبان، توضیح داد.

البته شمارش و توضیح انواع ارتباط‌های ممکن میان علت و معلول‌های اعدادی، از موضوع این مقاله خارج است؛ اما به طور تقریبی و قدری خام می‌توان گفت: بنا به این قاعده، هر پدیده فیزیکی معلول آن پدیده قبلی است که با یکدیگر ارتباط‌های مشهود خاص مکانی دارند. بنابراین اکنون مبنای عقلی و پیشین داریم که بر اساس آن «شکسته شدن شیشه» را معلول و منوط به اصابت سنگ بدانیم. فهم دقیق‌تر نسبت «معلولیت» شکسته شدن شیشه برای اصابت سنگ، در گرو فهم بهتری از قاعده فوق است. در هر حال خود ارتباط علی میان این دو پدیده مشاهده نمی‌شود؛ اما این قاعده پیشین ما را قادر می‌سازد که با مشاهده برخی نسبت‌های محسوس دو پدیده، وجود ارتباط علی را بدانیم. بدین سان به نظر می‌رسد توانسته‌ایم از مسئله هیومی «عدم مشاهده ربط میان علت و معلول» خلاص شویم؛ زیرا هر چند خود ارتباط مشاهده نمی‌شود، اما به حکم اصلی پیشین و مشاهده درباره رابطه ضروری پدیده‌های متعاقب، موجهیم.

ماجرای پایان نمی‌یابد. هدف ما از استدلال استقرایی کشف فرایندهای معمول طبیعی است. هدف این نیست که صرفاً علت‌های اعدادی یا ربط‌های ضروری پدیده‌ها را بدانیم. می‌خواهیم ارتباطاتی را میان پدیده‌ها کشف کنیم که به ما قدرت پیش‌بینی می‌دهند. از این رو کشف علت‌های اتفاقی برای ما مفید نیست؛ زیرا چنین نیست که فرایندهای مربوط به آنها در طبیعت تکرار شوند. از این رو دانستن آنها ما را قادر به پیش‌بینی آینده نمی‌سازد. اما اگر بتوانیم فرایندهای دائمی یا اکثری را کشف کنیم، به این هدف خود دست می‌یابیم و با استفاده از اصل سنخیت، تعمیم‌های مفید برای پیش‌بینی را شکل می‌دهیم. از این رو فیلسوفان در این مرحله از استدلال به دائمی - اکثری نبودن اتفاق متوسل می‌شوند. کارکرد این اصل، کشف رابطه علی نیست. در بند قبل توضیح دادم که رابطه علی را از صرف مشاهده توالی پدیده‌های مرتبط کشف می‌کنیم. بنابراین نقش این اصل در استدلال تجربی آن است که اسباب بالعرض (اتفاقی) را از اسباب بالذات (دائمی - اکثری) تمیز دهد؛ زیرا این سلسله علی معلولی اسباب بالذات‌اند که روندهای مورد نظر ما - روندهای همیشگی یا اکثری طبیعت - را شکل می‌دهند.

دقت در محتوای اصل دائمی نبودن اتفاق، جایگاه خود این اصل را بر ما می‌نمایاند. دیدیم که مقصود از اتفاقی بودن، بالعرض بودن است. سبب بالعرض در مواردی است که معلول را به صفت مرتبط علت نسبت ندهیم؛ مثل اینکه بگوییم «آب درون ظرف دستم را سوزانید» و یا علت خود معلول را ذکر نکنیم؛ مثل اینکه بگوییم «برداشتن ستون نگاهدارنده علت خرابی دیوار شد». دقت درباره این موارد نشان خواهد داد که در واقع مقصود از بالذات / بالعرض بودن علت نیز چیزی جز توالی دائمی - اکثری در برابر توالی اتفاقی نیست. چرا «در نقطه جوش بودن» صفت مرتبط با سوزندگی است و نه «در ظرف خاص بودن»؟ چرا علت خود «خرابی دیوار» برداشتن ستون

نگاهدارنده نیست و به جای آن «جاذبه زمین» علت خود خرابی است؟ مبنای این باورها چیزی جز مشاهدات قبلی از همراهی اکثری نیست. بنابراین صفت بالعرض بودن نیز تعبیر دیگری از دائمی - اکثری نبودن است. نتیجه آنکه اصل «اتفاق دائمی یا اکثری نیست» اصلی تحلیلی است و از این رو بدیهی اولی محسوب می‌شود.

شاید گفته شود اگر این اصل تحلیلی باشد، آن گاه چگونه می‌تواند در تمیز موارد مطلوب در استدلال تجربی به کار آید؟ قضایای تحلیلی از آنجاکه برآمده از تعاریف‌اند، صرفاً تکرار یا نهایتاً توضیح مفهومی دیگرند. بنابراین نمی‌توانند در تمیز دادن مصداق از غیرمصداق، مفید واقع شوند. لذا اصل اتفاقی نمی‌تواند در تمیز اسباب افتقار از اسباب غیراتفاقی کمکی نماید. به عبارت دیگر، در پرتو توضیحات گذشته می‌توان قیاس همراه با تجربه را به شکل ذیل صورت‌بندی کرد:

- ب مکرراً بعد از الف و در ارتباط‌های مکانی مشهودی با آن مشاهده شده است؛

- الف سبب اتفاقی ب نیست؛ زیرا اگر چنین می‌بود، توالی مکرر مشاهده نمی‌شد؛

- بنابراین الف سبب دائمی - اکثری ب است.

اشکال، زائد بودن ب است. می‌توان از الف مستقیماً نتیجه گرفت. بنابراین قیاسی در کار نیست که به استقرا ضمیمه شود. شاید در پاسخ بتوان گفت در اینجا معنای مطابقی ب مقصود نیست. ب ملازم است با جمله «به دنبال الف بودن ب، از فرایندهای بی‌اهمیت طبیعی نیست»؛ و از این رو نتیجه را نیز باید این گونه تفسیر کرد: «به دنبال الف بودن ب، فرایندی مهم برای پیش‌بینی آینده است». بدین سان برای تشخیص سبب غیراتفاقی از سبب اتفاقی نیازمند قیاس نیستیم؛ اما قیاس به این کار می‌آید که از راه اتفاقی نبودن سبب، اهمیت آن فرایند طبیعی را استنباط کنیم.

می‌پذیرم که به هیچ‌وجه نمی‌توان این تفسیر را به عبارت‌های فیلسوفان سنیوی نسبت داد؛ اما مهم آن است که می‌توان از اصل راه حل سنیوی در برابر انتقادات دفاع کرد؛ بلکه با اندکی فاصله گرفتن از *ابن سینا* و پیروانش می‌توان بدون توسل به قیاس، برای پرکردن شکاف میان مشاهده و نتیجه در دلیل استقرایی راهی پیدا کرد. در این نسخه جدید، از صرف مشاهده همراهی پدیده‌ها علیت یا ربط ضروری را نتیجه می‌گیریم؛ زیرا بنا به قاعده مسوق بودن حوادث به ماده‌های قبلی، میان هر پدیده فیزیکی با پدیده‌های فیزیکی قبلی مرتبط، ربط ضروری وجود دارد. آن گاه با مشاهده تکرار و اتفاقی نبودن همراهی، و به حکم علیت، این روند را به سایر موارد تعمیم می‌دهیم و آینده را پیش‌بینی می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

همان گونه که ملاحظه کردیم، با تأمل در مباحث فیلسوفان سنیوی درباره علیت و اتفاق، می‌توان راه‌حلشان درباره مسئله استقرا را به خوبی توضیح داد. این تأمل نشان می‌دهد که این راه‌حل از انتقادهای برخی فیلسوفان معاصر اسلامی مصون است: اولاً برخلاف دیدگاه *آیت‌الله فیاضی* اتفاق به معنای موردنظر در اصل اتفاقی‌ها وجود دارد؛ ثانیاً اصل مربوط به اتفاقی‌ها، اصلی بدیهی و تحلیلی و ضروری است. بنابراین برخلاف دیدگاه *آیت‌الله مصباح* و *آیت‌الله صدر*، این اصل نیازمند اثبات نیست؛ سوم آنکه برخلاف دیدگاه *آیت‌الله مطهری* و *آیت‌الله صدر*، پیش‌فرض

عقلی استدلال استقرایی، نسخه‌های مشهور اصل علیت نیستند. به جای آن قاعده‌ای عقلی از این استدلال پشتیبانی می‌کند که مربوط به مبحث قوه و فعل است. به علاوه برخلاف دیدگاه *آیت‌الله صدر*، مقصود از اتفاق، صدفه نسبی نیست؛ زیرا صدفه نسبی همراهی غیرمرتبط با علیت است؛ اما همان‌گونه که دیدیم مقصود این فیلسوفان از اتفاق، اسباب اتفاقی است و بنابراین هیچ تقابلی میان اتفاق و علیت در کار نیست.

همچنین با توجه به مقصود از اتفاق، روشن می‌شود که تعیین دقیق مرز میان تکرار دائمی - اکثری با غیرآن ضروری نیست. «دائمی - اکثری» واژه‌ای مبهم است. درباره همه واژه‌های مبهم مصادیقی هستند که این واژه به روشنی بر آنها صدق می‌کند و یا از آنها به روشنی سلب می‌شود. در کنار مصادیق روشن، موارد مرزی نیز هستند که صدق یا سلب واژه از آنها متعین نیست؛ مثلاً به ازای واژه تاس، افرادی هستند که به روشنی مصداق آن‌اند و افرادی هم هستند که به روشنی از آن خارج‌اند. برخی افراد نیز در مرز میان تاس بودن و نبودن واقع‌اند. وجود موارد مرزی درباره واژگان مبهم ممکن است پرسش‌هایی سخت را برانگیزاند؛ اما این مسائل برآمده، مانع به کارگیری این واژگان و فهم آنها نیست. چنین نیست که استفاده از این واژگان منوط به تعیین تکلیف دقیق مصادیق مرزی آنها باشد. در واژه مورد بحث نیز وضع از همین قرار است. مشاهده هزاران کلاغ سیاه برای حکم به سیاهی دائمی یا اکثری - با محدودیت و شرط گفته شده - کافی است و مشاهده ده مورد هم برای این حکم ناکافی است. در این میان اعدادی هم هستند که نمی‌توان به آسانی درباره دائمی - اکثری بودن یا نبودنشان حکم کرد. بنابراین تعیین دقیق و عددگذاری شرط کارایی این اصل نیست.

نتیجه دیگر اینکه تفسیر اصل مربوط به اتفاق به علم اجمالی نیز نادرست است. *آیت‌الله صدر* این اصل را این علم اجمالی دانستند که حداقل یک مورد نامعین از تجربه‌های ده‌گانه همراهی دو پدیده صدفه نسبی نیست؛ اما تأملات گذشته جایی برای این تصور باقی نمی‌گذارد. علم اجمالی، عبارت است از الف) علم به وجود ویژگی خاصی در یکی از چند فرد، مشروط به اینکه ب) آن فرد خاص دارای ویژگی، معلوم نباشد. مثلاً اگر بدانم که یکی از دو ظرف آب حاوی سم مهلک نامرئی است، به سمی بودن یکی از آنها علم اجمالی دارم؛ زیرا می‌دانم یکی از دو ظرف آب دارای سمی مهلک است، اما نمی‌دانم که سم در کدام یک از آن دو ظرف آب قرار دارد. بنا به توضیح‌های گذشته از راه مشاهده به دست می‌آوریم که آیا توالی اتفاقی است یا نیست. چنین نیست که علم نامتعینی به اتفاقی بودن یکی از همراهی‌ها داشته باشیم. اتفاقی نبودن یا بودن همراهی‌ها، با مشاهده استقرایی به طور خودکار معلوم می‌شود. اتفاقی بودن چیزی جز تکرار پدیده نیست. برخلاف دیدگاه *آیت‌الله صدر*، اتفاقی بودن از آن ویژگی‌هایی نیست که پس از مشاهدات مکرر مخفی بماند. بنابراین پس از مشاهدات مکرر، می‌دانیم که آیا توالی دائماً یا در اکثر موارد، تکرار می‌شود یا نمی‌شود. تفسیر اصل اتفاقی‌ها به علم اجمالی، ناشی از تفسیر اتفاق به صدفه نسبی است. از آنجاکه دیدیم مقصود از اتفاق صدفه نسبی نیست، جایی برای تفسیر اصل مزبور به علم اجمالی نمی‌ماند. سرانجام اینکه بررسی اعتراض‌های هفت‌گانه *آیت‌الله صدر* بر قاعده اتفاقی ضرورتی ندارد (صدر، ۱۴۱۰ق، ص ۶۵-۵۱)؛ زیرا تمامی آنها بر علم اجمالی بودن این قاعده مبتنی‌اند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبيهات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۳۷۶، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۷، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تصحیح و ویرایش محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۹۸۲، *الشفاء: الطبيعيات*، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، قاهره، مرکز تحقیق التراث.
- _____، ۱۹۵۴، *الشفاء: المنطق، البرهان*، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق ابوالعلا عقیفی، قاهره، مرکز تحقیق التراث.
- ارسطو، ۱۳۷۸، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۰ق، *الانس المنطقیه للاستقرا*، قم، المجمع العلمی للشهید الصدر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۹۶۶، *المباحث المشرقیه*، تهران، مکتبه الاسدی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۰، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- لایجی، عبدالرزاق، ۱۴۲۹ق، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح برهان شفا (جلد ۱- ۲)*، تحقیق و نگارش محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقہ علی نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

امکان سالبه اولی در منطق و معرفت‌شناسی بر اساس مبنای گروهی

solymaniaskari@mihanmail.ir

عسکری سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۰۲/۲۹

دریافت: ۹۶/۰۷/۱۸

چکیده

همه قضایای نظری به قضایا بدیهی بازمی‌گردند و علوم بدین وسیله تقصی شده، به مبادی‌شان منتهی می‌شوند. برخی طبق این مبنا گمان کردند همه سالبه‌ها نظری‌اند و سالبه بدیهی امکان ندارد؛ زیرا از نظر ایشان سلب محمول از موضوع همواره نیازمند حد اوسطی است که یک خصوصیت را برای موضوع اثبات می‌کند و زمینه می‌شود تا محمولی از موضوع به واسطه آن سلب شود. بنابراین سالبه بدیهی بدون میانجی و حد اوسط فهم معقولی ندارند؛ اما این گمان از نظر ارسطو و ابن‌سینا مردود است. از نظر ایشان همان‌طور که موجه نظری با تحلیل به موجه‌های بدیهی منتهی می‌شود، و پذیرفتن موجه‌های بدیهی بدون حد اوسط معقول است، همچنین سالبه نظری نیز به موجه و سالبه بدیهی منتهی می‌شود و پذیرفتن سالبه بدیهی مانند پذیرش موجه بدیهی معقول است. اساساً همان دلیل و معیار عقلی‌ای که الزام می‌کند موجه‌های بدیهی را بپذیریم، الزام می‌کند که سالبه‌های بدیهی را نیز بپذیریم. همان‌طور که پذیرش موجه‌های نظری بدون منتهی شدن به موجه‌های بدیهی مستلزم دور یا تسلسل است، پذیرفتن سالبه‌های نظری بدون انتهای آنها به سالبه‌های بدیهی مستلزم دور یا تسلسل و در نهایت مستلزم تناقض است و مردود می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: مبنای گروهی، سالبه بدیهی، سالبه نظری، تقصی علم، ارسطو، ابن‌سینا.

یکی از مباحث کلیدی مبنای معرفت‌شناسی در منطق و معرفت‌شناسی ارجاع نظریات به بدیهیات، بلکه تقصی علم و رساندن علم به نهایت و علوم اولیه است، به‌گونه‌ای که عالم در پیش‌روی با رسیدن به آنها دیگر پرسش علمی ندارد و تمام ابهام‌ها برطرف می‌شود. تقصی علم به پایانه‌ها بدین معنا نیست که علم نظری به بدیهی ختم شود؛ چراکه ممکن است علم در روند تقصی به بدیهیات برسد، ولی هنوز پرسش‌های علمی رخ نماید و علم باید از آنها هم بگذرد و به کرانه‌های دیگری پیش‌تر از آن بدیهیات برسد. بنابراین دسته‌ای از بدیهیات در عین بدیهی و بی‌نیازی از حد اوسط و برهان، همچنان باید مبتنی بر بدیهیات دیگری شوند. اگر نکته اخیر به‌درستی دریافت نشود، مشکلی در منطق و معرفت‌شناسی به بار می‌آورد که /*ارسطو* و شارح او یعنی /*ابن‌سینا* بدان توجه داشته و درصدد حل آن برآمده‌اند. آن مشکل این است که در تقصی علم باید از سالبه بگذریم و به موجه برسیم. عبور از سالبه و رسیدن به موجه بدین معنا نیست که الزاماً هر سالبه‌ای نظری است و باید با حد اوسط معلوم شود؛ اما در تقصی علم و عبور از سالبه به موجه این گمان رخ داد که سالبه‌های بدیهی امکان‌پذیر نیستند؛ زیرا اگر سالبه بدیهی ممکن باشد، دیگر نباید آن را تقصی کرد و از آن به موجه رسید. بنابراین عبور از سالبه و رسیدن به موجه بدیهی دال است که سالبه بدیهی معقول نیست؛ اما از نظر /*ارسطو* و /*ابن‌سینا* این سخن به‌گراف است و به‌راستی ما سالبه بدیهی خواهیم داشت؛ هرچند در تقصی علم باید از سالبه هم عبور کنیم و به موجه کلی برسیم. به عبارت دیگر تقصی علم اعم است از اینکه علم نظری باشد و به تقصی نیازمند است یا علم بدیهی است و در عین حال به تقصی نیازمند است. این بحث با آنکه از مباحث پایه‌ای در علم منطق و معرفت‌شناسی است، کمتر درباره‌اش بحث شده است. بنابراین تنها منابعی که در اختیار ما قرار دارد *منطق ارسطو* و *برهان شفاء* ابن‌سیناست. نه *فارابی* در *منطقیات* از این مطلب بحث کرده و نه تابعان /*ابن‌سینا* مانند *بهمنیار* در *التحصیل* یا *خواجه نصیرالدین طوسی* در *اساس الاقتباس* سخنی از سالبه و کیفیت معرفت آن بحثی به میان آورده‌اند.

۱. پارادوکس سالبه بدیهی

بر اساس مبنای هر قضیه نظری‌ای با میانجی حد اوسط مبرهن می‌شود. طبق این مبنا هرگاه مقدمات نتیجه خود نظری باشند، باید هریک از آنها با دو مقدمه اثبات شوند تا جایی به مقدماتی برسیم که تمام آنها بدیهی باشند. پس طبق مبنای اگر مدعایی به‌درستی تحلیل شود، به دو مقدمه آن می‌رسیم و اگر هریک از دو مقدمه بر فرض نظری باشند و درست تحلیل شوند، به چهار مقدمه می‌رسیم و اگر هریک از آنها یا برخی از آنها نظری باشند به مقدمات آنها می‌رسیم؛ تا جایی که هیچ مقدمه نظری وجود نداشته باشد جز اینکه تحلیل شود و به بدیهیات آنها برسد. پس مقدمات نتیجه همگی تحلیل شده‌اند و هیچ‌یک از مقدمات آن نظری نخواهد بود. برای مثال اگر مدعای ما «الف ج است» باشد و آن را با حد اوسط «ب» معلوم کرده باشیم، خواهیم داشت:

۱. الف ب است؛

۲. ب ج است؛

و این دو نتیجه می‌دهند که «الف ج است»؛ اما اگر هر دو گزاره «الف ب است» و «ب ج است» نظری باشند، پس برای هر یک از این دو، حد میانجی لازم است و خواهیم داشت:

۱. الف د است؛

۲. د ب است؛

۳. ب ه است؛

۴. ه ج است؛

و از این چهار مقدمه نتیجه می‌شود: «الف ج است». روشن است که اگر هر یک از این چهار مقدمه بدون حد اوسط باشند، مطلوب ما به مقدماتی تحلیل شده و به نهایت و مبادی خود رسیده است و هیچ‌یک از این مقدمات نظری و نیازمند به حد اوسط نیستند. بنابراین هر نظری بر تعدادی از مقدماتی بدیهی بدون حد اوسط استوار است. طبق میناگروی هرگاه مطلوب نظری موجه باشد، مشکلی در تحلیل و رسیدن به مقدماتی که هیچ‌یک از آنها حد اوسطی نداشته باشند، وجود ندارد. اما اگر مطلوب نظری سالبه باشد، نمی‌توان آن را تحلیل کرد و به مقدماتی سالبه رسید که هیچ‌گونه حد اوسط نداشته باشد. توضیح آنکه اگر مطلوب سالبه باشد، بی‌شک باید یکی از دو مقدمه آن موجه و مقدمه دیگر آن سالبه باشد. اگر مقدمه موجه بدیهی باشد یا نظری منتهی به بدیهی باشد، مشکلی پیش نمی‌آید؛ اما مقدمه دومی که باید سالبه باشد، نمی‌تواند بدیهی باشد. این سالبه مانند خود نتیجه سالبه باید نظری باشد و در رتبه سابق از یک موجه و سالبه دیگر معلوم شده باشد. طبق میناگروی در نهایت باید به سالبه بدیهی برسیم. اما پارادوکس دقیقاً در همین نکته نهفته است که قضیه سالبه چگونه می‌تواند بدیهی باشد؛ یعنی چگونه می‌توان فرض کرد که قضیه سالبه نظری به سالبه‌ای منتهی می‌شود که حد اوسط ندارد؟ به عبارت دیگر پرسش اصلی این است چگونه سالبه اولی که سلب محمول آن از موضوع دارای حد اوسط نیست، امکان دارد؟ گویا مستشکل می‌گوید: همواره سلب محمول از موضوع میانجی لازم دارد. بنابراین فرض سالبه اولی غیرمعقول است؛ اما فرض موجهه اولی معقول است؛ یعنی معقول است که محمولی بی‌واسطه و میانجی برای موضوع ثابت باشد. به عبارت دیگر، معقول است که محمول برای موضوع بدون علت و میانجی ثابت باشد. بنابراین موجهه اولی قضیه‌ای است که امکان ندارد محمول در آن اول برای حد اوسطی باشد و آن حد اوسط علت برای وجود محمول برای موضوع باشد. بنابراین مستشکل می‌گوید: «معقول است که ثبوت محمول برای موضوع بدون علت باشد؛ اما ای کاش می‌دانستم که چگونه سلب محمول از موضوع بدون حد اوسط امکان‌پذیر است!»؛ یعنی سلب محمول از موضوع بدون میانجی معقول نیست. /*ارسطو اصلاً اشکال را تقریر نمی‌کند و روشن نمی‌سازد که اشکال‌کننده چگونه سالبه اولی بدون حد اوسط را نمی‌پذیرد (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۷۶)*. /*ارسطو درصدد تبیینی برمی‌آید که از آن فهمیده می‌شود که گویا در اینجا اشکال مقدری وجود دارد و او با تبیینش درصدد برطرف کردن آن اشکال است. از این رو به نظر /*ابن سینا توضیح /*ارسطو برای دفع اشکال مقدری است و /*ابن سینا به همین سبب با این عبارت****

آغاز می‌کند: «كَأَنَّ قَاتِلًا تَشَكَّكَ عَلَى الْمَعْلَمِ الْأَوَّلِ...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۲). بیان ابن‌سینا در توضیح پرسش و اشکال مقدر رسا نیست. گویا اشکال مقدر را با تکیه بر یکی از وجوه برتری شکل اول بر شکل دوم و سوم در نظر می‌گیرد. توضیح اشکال این است که هیئت ساختار شکل اول، قیاس بالفعل است و دیگر اشکال هیئت قیاسی بالفعل نیستند، پس دیگر اشکال باید به شکل اول تحویل بروند. سیر شکل اول از جهت ساختار به این صورت است که ابتدا حد اصغر مورد توجه قرار می‌گیرد، سپس محمول ذاتی اولی آن جلوه‌گر می‌شود و حد اوسط قرار می‌گیرد و با توجه به حد اوسط، محمول ذاتی اولی‌ای برای آن نمایان می‌شود که این محمول همان حد اکبر است. بنابراین از حد اصغر به حد اوسط سیر می‌کنیم و آن را محمول برای حد اصغر قرار می‌دهیم. سپس از حد اوسط به حد اکبر سیر می‌کنیم و آن را محمول برای حد اوسط قرار می‌دهیم. پس سیر در ساختار شکل اول به طور طبیعی معلوم می‌کند که حد اوسط علت اثبات و حتی علت ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است. بنابراین اگر نسبت حد اوسط به حد اصغر و نسبت حد اکبر به حد اوسط ایجابی باشد، کاملاً معقول است که حد اصغر بالذات و بدون میانجی مقتضی حد اوسط به عنوان نخستین محمول باشد و نیز حد اوسط بالذات و بدون میانجی مقتضی حد اکبر به عنوان نخستین محمول باشد و در نتیجه شکل اول سامان می‌یابد و حد اوسط علت برای اثبات و ثبوت حد اکبر برای حد اصغر قرار می‌گیرد. این همان چیزی است که مستشکل می‌پذیرد که محمول برای موضوع در موجه بدون میانجی امکان‌پذیر است؛ زیرا هر چیزی می‌تواند ذاتیات بین بدون واسطه داشته باشد و محمول قرار گیرد و بدون میانجی بر آن حمل شود. بنابراین اگر مقدمات موجه از اولیات و بدون حد اوسط باشند، ممکن نیست که محمول آن دارای حد اوسط باشد. پس برخی موجه‌ها به‌راستی اولی و بدون حد اوسط‌اند. پس معقول است که شکل اولی داشته باشیم که دو مقدمه آن موجه باشد و ثبوت حد اوسط برای حد اصغر و ثبوت حد اکبر برای حد اوسط بی‌واسطه باشد.

اما در سالبه‌ها چنین چیزی معقول جلوه نمی‌کند؛ یعنی از نظر مستشکل نمی‌توان در شکل اول حد اوسطی فرض کرد که این دو خصوصیت را داشته باشد که ۱. خودش برای حد اصغر بالذات و به طور بین اولی ثابت باشد و ۲. حد اکبر از آن بالذات و به طور بین و اولی سلب شود. ویژگی اول که صغرای شکل اول را تشکیل می‌دهد، مشکل‌ساز نیست؛ چراکه صغرای شکل اول موجه است. اما مشکل در کبرای قیاس شکل اول است؛ زیرا حد اوسط مزبور به اقتضای ذاتی و بدون میانجی باید طارد محمول از خود باشد تا بتوان این طاردیت ذاتی را به صورت سالبه نشان داد. بنابراین اشکال این است هرگاه کبرا سالبه کلیه باشد، سلب حد اکبر از حد اوسط نمی‌تواند به اقتضای ذاتی اوسط و بدون میانجی باشد؛ زیرا معنای اقتضای ذاتی این است که شیء وصف بی‌واسطه‌ی بی‌نی دارد که این وصف از شیء صادر می‌شود. پس این ویژگی باید امر ثبوتی باشد، نه امر سلبی. بنابراین نمی‌توان گفت حد اوسط که موضوع کبرا قرار می‌گیرد، ویژگی ذاتی‌ای دارد و آن سلب حد اکبر از آن است؛ زیرا ویژگی ذاتی به امر اثباتی اشاره دارد و نه به امر سلبی. به تعبیر دیگر، هرگاه می‌گوییم «هیچ انسان سنگ نیست»، به این معناست که انسان خاصیت‌هایی دارد که آن خاصیت‌ها برای انسان ثابت است. بنابراین هر آنچه با آن خاصیت ناسازگار است به

واسطه آن خاصیتی که برای انسان ثبات است، از انسان سلب می‌شود. از این رو می‌باید آن امر ثابت برای انسان میانجی شود تا چیزی که ناسازگار با آن امر ثابت است، از انسان سلب شود. بنابراین سالبه‌ها حد اوسط خواهند داشت.

ارسطو به گزارش ابن‌سینا دو پاسخ به این اشکال مقدر می‌دهد: یکی پاسخ اجمالی و دیگری پاسخ تفصیلی. هریک از این دو پاسخ در واقع اثبات سالبه اولی و بدون حد اوسط است. این دو پاسخ را تحت دو برهان اول و دوم تبیین می‌کنیم.

۲. برهان اول بر وجود سالبه اولی بدون حد اوسط

ارسطو می‌گوید: همان‌طور که برخی موجهه‌ها بین بدون حد وسط‌اند، یعنی موضوع قضیه مقتضی حمل محمول برای موضوع به واسطه حد اوسط نیست که اگر چنین باشد این حد اوسط هم‌جواری موضوع و محمول را قطع کرده و خود بین آن دو قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که حد اوسط ابتدا و بدون واسطه برای موضوع یعنی حد اصغر ثابت می‌شود و محمول یعنی حد اکبر برای حد اوسط بی‌واسطه ثابت می‌شود، سپس حد اکبر برای موضوع یعنی حد اصغر به واسطه حد اوسط ثابت می‌گردد، همچنین ممکن است در برخی سالبه‌ها سلب محمول از موضوع بدون واسطه و بدون انقطاع بین موضوع و محمول باشد؛ یعنی این‌گونه نیست که حکم به سلب محمول از موضوع آن، مقتضی حد اوسطی باشد که محمول ابتدا از حد اوسطی که برای موضوع ثابت است، سلب شده و به واسطه آن از حد اصغر سلب شود (همان).

پاسخ اول ارسطو همراه با ابهام است. در واقع ارسطو پاسخ می‌دهد همان‌طور که شما پذیرفته‌اید که در میان موجهه‌ها می‌توان موجهه‌هایی را پیدا کرد که ثبوت محمول برای موضوع بدون میانجی و بدون انقطاع است و موضوع و محمول آن به‌راستی هم‌جواریند، همچنین در سالبه‌ها می‌توان سالبه‌هایی پیدا کرد که موضوع و محمول آن بدون میانجی و بدون انقطاع باشند و موضوع و محمول آن به‌راستی هم‌جواری باشند. در واقع پاسخ ارسطو این است که برخی از حمله‌ها بدون حد اوسط و بدون انقطاع‌اند و موضوع و محمول آنها به‌راستی هم‌جواریند و از این لحاظ فرقی بین موجهه و سالبه نیست. اشکال مستشکل درست درباره همین نکته است. در واقع مستشکل می‌گوید باید بین موجهه و سالبه فرق بگذاریم. عدم انقطاع و نبودن میانجی در موجهه پذیرفتنی است، ولی عدم انقطاع در سالبه قابل پذیرش نیست. از این رو اولی نبودن سالبه‌ها را به صورت استفهام انکاری همراه با آرزوی دست‌نیافتنی بیان کرده و گفته است: «چگونه سالبه فاقد حد اوسط است، ای کاش می‌دانستم؟!». ما در تقریر اشکال مستشکل این‌گونه بیان کردیم اگر سالبه اولی و بالذات باشد، باید موضوع آن مقتضی سلب محمول باشد و مقتضی بودن جنبه ایجابی دارد. از این رو موضوع باید مقتضی امری باشد که آن امر برای موضوع ثابت باشد و عدم همان چیز از موضوع به واسطه ثبوت آن چیز برای موضوع، سلب شود؛ اما پرسش این است که اگر موضوع مقتضی ثبوت چیزی (حد اوسط) است تا چیز دیگری (حد اکبر) از موضوع سلب شود، سلب آن چیز دیگر (حد اکبر) از حد اوسط را باید بدون واسطه بدانید. پس شما باید پذیرفته باشید که برخی سالبه‌ها بدون واسطه و بدون انقطاع‌اند و این در واقع پاسخ اجمالی است که ارسطو به اشکال مقدر می‌دهد.

به تعبیر دیگر، پاسخ اول / ارسطو این است که شما که در میان موجهه‌ها می‌پذیرید که موجهه‌هایی وجود دارند که اولی و بدون میانجی‌اند، باید بپذیرید که در میان سالبه‌ها هم سالبه‌هایی وجود دارند که بدون میانجی‌اند. ایجاب و سلب در این مسئله مداخله ندارد و معیار در حد اوسط نداشتن برخی حملی‌ها واحد است. در توضیح می‌گوییم: چرا شما می‌پذیرید که برخی موجهه‌ها باید بدون حد اوسط باشند؟ معیاری که شما را الزام می‌کند که برخی موجهه‌ها را اولی و بدون حد اوسط بدانید، همان معیار ایجاب می‌کند که برخی سالبه‌ها اولی و بدون حد اوسط باشند. معیار در موجهه‌ها این است اگر هر موجهه‌ای دارای حد وسط باشد، مستلزم تسلسل است و علم ایجابی، اصلاً ممکن نیست و به دلیل وجود علم نظری و استدلالی در موجهه‌ها باید برخی از آنها موجههٔ بدیهی و اولی و بدون حد اوسط باشند. حال گوییم / ارسطو در پاسخ اول تأکید می‌کند که سالبه‌ها همگی نمی‌توانند نظری باشند؛ زیرا مستلزم تسلسل در سالبه‌ها می‌شود و هرگز علم به سالبه‌ها ممکن نیست؛ زیرا اگر سالبه نظری باشد، نیاز به حد اوسطی دارد که نسبت آن به حد اصغر ایجابی و نسبت آن به حد اکبر باید سلبی باشد. پس در شکل اول باید صغرا ایجابی و کبرا سلبی باشد و اگر قرار باشد کبرای سالبه بدون واسطه اصلاً وجود نداشته باشد، باز کبرای آن باید با شکل اول به اثبات برسد که کبرای این شکل اول هم باید سالبه باشد و اگر این کبرا هم سالبه و دارای حد اوسط باشد، باز شکل اول دیگری لازم است که کبرای این شکل اول هم باید سالبه باشد و این روند به طور تسلسلی ادامه خواهد یافت. پس اگر پای بفشاریم که هر سالبه‌ای حد اوسط دارد، لازم می‌آید که علم به سالبه اصلاً ممکن نباشد، درحالی که علم به سالبه داریم. پس سالبه‌های نظری به سالبه‌های بدیهی بدون حد اوسط منتهی می‌شوند.

۳. بازسازی اشکال بر امکان سالبهٔ اولی و پاسخ آن

شکل دوم و سوم شکل طبیعی نیستند؛ چراکه در آن سیر طبیعی از علت به معلول صورت نمی‌گیرد و بدین‌سان یقین‌آور نیستند. از این رو / ارسطو چاره‌اندیشی می‌کند تا با یکی از روش‌های سه‌گانه عکس، افتراض و خلف این دو شکل را به شکل اول بازگرداند؛ اما اگر مطلوب سالبه باشد که شکل دوم همواره سالبه و شکل سوم در صورتی که کبرا سالبه باشد، سالبه خواهد بود، اعمال هیچ‌یک از این سه روش عکس، افتراض و خلف سیر ذهنی را از حالت غیرطبیعی به حالت طبیعی باز نمی‌گرداند؛ چراکه سیر طبیعی آن است که حد اوسط در مقام اثبات و نیز حتی در مقام ثبوت نقش علیت را ایفا کند تا حد اکبر برای حد اصغر ایجاب شود یا سلب گردد. اما در خصوص مطلوب سالبه حد اوسط با تحویل به شکل اول چنین نقشی را ایفا نمی‌کند. برای نمونه:

۱. هر انسان متعجب است؛

۲. هیچ اسب متعجب نیست؛

۳. پس هیچ انسان اسب نیست.

اشکال مستشکل این است که در این استدلال تعجب نقش علیت را برای سلب اسب از انسان ایفا نمی‌کند و اگر استدلال را با عکس کبرا به شکل اول بازگردانیم، خواهیم داشت:

۱. هر انسان متعجب است؛

۲. هیچ متعجب اسب نیست؛

۳. پس هیچ انسان اسب نیست.

اشکال مستشکل در این تحویل این است که با تغییر و جابه‌جایی حدود قیاس، چیزی که نقش علیت نداشته است، نقش علیت پیدا نمی‌کند. بنابراین اگر با روش خلف هم به شکل اول بازگردانیم، باز باید نشان داده شود که حد اوسط تعجب واقعاً نقش علیت در سلب اسب از انسان را ایفا کرده است، درحالی که چگونه ممکن است آنچه نقش علیت نداشته است، با تغییرات منطقی از قبیل عکس کردن یا با قیاس خلف دارای نقش علیت شود؟ همچنین اگر شکل دوم به این صورت تنظیم شود:

۱. هر اسب صاهل است؛

۲. هیچ انسان صاهل نیست؛

۳. پس هیچ اسب انسان نیست.

در این استدلال هم چگونه ممکن است که با عکس کبرا، صاهل که نقش علیت را در سلب انسان از اسب نداشته است، دارای این نقش شود. همچنین اگر در شکل سوم داشته باشیم:

۱. هر شاعری انسان است؛

۲. هیچ شاعری اسب نیست؛

۳. پس بعضی انسان‌ها اسب نیستند.

در این استدلال سیر طبیعی موجود نیست؛ زیرا شاعریت تابع انسانیت در صغرا نیست و علت سلب اسب بودن از انسان نیست. حال اگر آن را به شکل اول برگردانیم خواهیم داشت:

۱. بعضی انسان‌ها شاعرند؛

۲. هیچ شاعری اسب نیست؛

۳. پس بعضی از انسان‌ها اسب نیستند.

اشکال مستشکل این است که اوسطی که برای سلب اکبر از اصغر علیت نداشته است، چگونه با تغییر و جابه‌جایی منطقی دارای نقش علیت می‌شود؟

این اشکال تا بدین مقدار نشان می‌دهد که هرگاه سالبه کلیه یکی از دو مقدمه شکل دوم و سوم قرار بگیرد، یکی از دو حد موضوع و محمول آن نمی‌تواند به راستی میانجی شود و نقش علیت را بازی کند و ما را از مقدمات به نتیجه برساند. بنابراین تحویل آن به شکل اول با جابه‌جایی منطقی واقعیت آن حد را عوض نمی‌کند و نقش علیت به آن نمی‌دهد.

البته این اشکال تا به این حد امکان سالبه اولی را نفی نمی‌کند و نتیجه نمی‌دهد که در شکل اول نتوان از سالبه کلیه استفاده کرد؛ چراکه حداکثر آن دسته سالبه‌های در شکل دوم و سوم با تحویل به شکل اول دچار چنین مشکلی هستند و این مشکل نشان نمی‌دهد که هیچ‌گاه سالبه بدون حد اوسط ممکن نیست.

اما مستشکل در واقع با تحلیل گذشته می‌خواهد نتیجه بگیرد که سالبه کلیه در شکل اول هم یقین‌آور نیست؛ زیرا محمول سالبه کلیه در شکل دوم که حد اوسط است نقش علیت نداشته باشد، اگر از اول قبل از آنکه آن را کبرای شکل دوم قرار دهیم، از طریق عکس مستوی عکس می‌کردیم و از اول قیاس را به صورت شکل اول تنظیم می‌کردیم، باز هم حد اوسط که موضوع کبرا در شکل اول است، نقش علیت ندارد. از این‌رو سالبه کلیه اولی و بدون حد اوسط امکان‌پذیر نیست. بنابراین شکل اول با سالبه کلیه هم معطی یقین نیست. به تعبیر دیگر، حد اوسط باید مقتضی سلب محمول از موضوع باشد، اقتضای جنبه ایجابی دارد، نه جنبه سلبی درحالی که محمول می‌خواهد از موضوع سلب شود.

به عبارت دیگر، اگر هیچ‌یک از طرفین سالبه کلیه در واقع نقش علیت نداشته باشند، عکس مستوی نمی‌تواند نقش ایفا کند و یکی از دو طرف را دارای نقش علیت کند؛ اما اگر هریک از دو طرف نقش علیت داشته باشد، عکس مستوی می‌تواند نقش ایفا کند و نقش علیت را در آن آشکارسازی کند. بنابراین حاصل اشکال این خواهد بود که سالبه کلیه اولیه امکان‌پذیر نیست و در آن نمی‌توان یکی از طرفین را علت سلب دیگری از خود دانست. از این‌رو نمی‌توان با عکس مستوی، نقش علیت را به یکی از دو طرف داد.

ارسطو و ابن‌سینا در پاسخ به اشکال و اثبات سالبه کلیه اولی در بستر شکل دوم و تحویل آن به شکل اول، بحث را از طریق عکس مستوی ادامه می‌دهند و نتیجه می‌گیرند که برخی سالبه‌ها بدون حد اوسطاند و با عکس موضوع چنین سالبه‌هایی می‌تواند حد اوسط قرار گیرد و محمول سلبی‌اش را از متحد خود یعنی حد اصغر در شکل اول سلب کند؛ و هرگاه برهان لمّی باشد، حد اوسط می‌تواند نقش ثبوتی هم داشته باشد. بنابراین اگر به‌راستی برخی سالبه‌ها بدون حد اوسط نباشند، تسلسل لازم می‌آید و به دلیل بطلان تسلسل، برخی سالبه‌ها بدون حد اوسط و بدون انقطاع‌اند.

۴. برهان دوم بر اثبات سالبه اولی بدون حد اوسط یا تقسیم سالبه به بدیهی و نظری

بی‌شک برخی امور از برخی امور دیگر سلب می‌شوند؛ چراکه آشکارا درست است که «هیچ انسانی اسب نیست» و «هیچ اسبی انسان نیست». هر سالبه کلیه صادق یا بدون حد اوسط است یا با حد اوسط. جمع این دو و رفع این دو در هر سالبه کلیه صادق ممکن نیست؛ اما اگر برخی سالبه‌های صادق دارای حد اوسط باشند، بی‌شک باید به سالبه یا سالبه‌هایی منتهی شوند که بدون حد اوسط باشند. اگر سالبه بدون حد اوسط داشته باشیم، می‌توانیم آن را کبرای شکل اول قرار دهیم و محمول آن را از حد اصغر سلب کنیم و سالبه‌ای که از این نتیجه می‌شود، یقینی است؛ زیرا به مقدمات بدون حد اوسط منتهی شده است. بنابراین اگر چنین سالبه کلیه‌ای کبرای شکل دوم هم قرار گیرد، با عکس کردن آن تبدیل به شکل اول می‌شود و نتیجه سالبه آن، یقینی خواهد بود.

اما مستشکل دقیقاً اشکالش این است که وجود سالبه کلیه بدون حد اوسط چگونه ممکن است تا اگر کبرای شکل دوم قرار گرفت با عکس تبدیل به شکل اول شود و نتیجه آن یقینی باشد؛ ولی همان‌طور که اشاره کردیم بی‌شک برخی امور از برخی امور دیگر سلب می‌شوند و سالبه کلیه صادق داریم. اکنون سالبه کلیه‌ای مانند «هیچ

الف ب نیست» را در نظر می‌گیریم. این سالبه دو طرف دارد: طرف موضوع و طرف محمول. چنین سالبه‌ای را می‌توان به چهار صورت در نظر گرفت:

۱. برای یکی از دو طرف سالبه وصف مساوی است که برای آن ثابت است و برای طرف دیگر ثابت نیست و طرف دیگر وصف مساوی ندارد و یا اگر دارد برای ما معلوم نیست. مثلاً در قضیه سالبه کلیه «هیچ انسان سنگ نیست» برای «انسان» وصف مساوی «ناطق» یافت می‌شود که بر سنگ قابل حمل نیست؛ اما در این حالت برای سنگ وصفی مساوی با آن یا اصلاً وجود ندارد و یا اگر وجود دارد به ذهن ما خطور نمی‌کند و آن را نمی‌دانیم. بنابراین می‌توانیم قیاسی تشکیل دهیم و وصف مساوی را حد اوسط قرار دهیم:

۱. هر انسان ناطق است؛

۲. هیچ سنگ ناطق نیست؛

۳. پس هیچ انسان سنگ نیست.

بنابراین اگر یکی از طرفین سالبه وصف مساوی داشته باشد و طرف دیگر وصف مساوی نداشته باشد، سلب هریک از دو طرف از دیگری به واسطه وصف مساوی است که در این استدلال سلب سنگ از انسان به واسطه ناطق است؛ و اگر نتیجه را عکس کنیم، سلب انسان از سنگ به واسطه ناطق است؛

۲. برای هریک از دو طرف سالبه وصف مساوی با آن وجود دارد و با آن متحد است و با طرف دیگر متحد نیست. *ابن سینا* می‌گوید که عادت بر این شده است که هرگاه دو طرف دارای وصف هستند، برای هر وصف چند موصوف مساوی در نظر می‌گیرند، هرچند یک موصوف مساوی کافی است.

ابن سینا از دو حالت قبل این نتیجه را می‌گیرد که هرگاه یکی از دو طرف سالبه محمول خاص مساوی داشته باشد، سلب یکی از دو طرف سالبه از دیگری به انقطاع یعنی با واسطه حد اوسط است که بین آن دو واسطه می‌شود و همجواری آن دو را قطع می‌کند؛

۳. حالت سوم آن است که هیچ‌یک از دو طرف سالبه محمول خاص مساوی نداشته باشند، یا دست‌کم ما نمی‌دانیم که محمول خاص مساوی دارند و در عین حال می‌دانیم که آن دو از همدیگر سلب می‌شوند. از این رو سلب یکی از دیگری بلاانقطاع و بدون حد اوسط است؛ زیرا اگر سلب یکی از این دو از دیگری دارای واسطه باشد، از چهار فرض خارج نیست:

(الف) یا حد اوسط مابین با هر دو است. در این صورت حد اوسط از هر دو طرف سلب می‌شود و قیاس از دو سالبه منتج نیست، مانند:

۱. هیچ انسان سنگ نیست؛

۲. هیچ اسب سنگ نیست؛

۳. پس _____

روشن است که قیاس از دو سالبه نتیجه نمی‌دهد؛

ب) حد اوسط واحدی بیابیم که مساوی با یکی از آن دو طرف باشد، در این صورت به فرض اول برمی‌گردد و مصداق صورت سوم نیست؛

ج) دو حد اوسط بیابیم که یکی از آنها مساوی با یک طرف و دیگری مساوی با طرف دیگر باشد. این فرض به صورت دوم بازمی‌گردد و مصداق صورت سوم نیست؛

د) حد اوسط عامی بیابیم که بر هر دو طرف قابل حمل باشد، در این فرض هم قیاس منتج نیست، مانند:

۱. هر انسان حیوان است؛

۲. هر اسب حیوان است؛

۳. پس _____

باز روشن است که شکل دوم با دو موجه منتج نیست.

گفتنی است که *ابن‌سینا* فرض دوم و سوم را اصلاً مطرح نکرده است؛ زیرا بازگشت این دو به صورت اول و دوم است. *ابن‌سینا* می‌گوید در نسخه ما از کتاب *ارسطو* گویا به جای وجود محمول مساوی با یکی از دو طرف سالبه، موضوع آمده است. *ابن‌سینا* می‌گوید اگر چنین باشد، باز هم اقسامی که مطرح کرده‌ایم همگی به حال خود باقی‌اند. البته اگر موضوع به جای محمول باشد، توجیه‌پذیر و از استقامت برخوردار است، اما نتیجه آن جزئی خواهد بود، مانند:

۱. هر شاعری انسان است؛

۲. هیچ شاعری اسب نیست؛

۳. پس بعضی انسان‌ها اسب نیستند.

اما ممکن است این اشکال به ذهن بیاید که خواسته‌ایم اثبات کنیم که هرگاه سالبه کلی دارای برهان باشد، مقدمات آن به مبادی بدون حد اوسط می‌رسند؛ اما با بیان *ارسطو* که به جای محمول موضوع را نهاده است، نتوانستیم نشان دهیم برای سلب کلی‌ها برهانی وجود دارد که نشان می‌دهد منتهی به مقدمات بدون حد اوسط می‌شوند.

ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید روش *ارسطو* نشان می‌دهد که برخی سالبه جزئی‌ها دارای حد اوسط هستند و این برهان‌ها به مقدمات بدون حد اوسط منتهی می‌شوند. پس، از این بیان نتیجه می‌شود که هرگاه بعضی از کلی برهان با مقدمه کلی‌ای که دارد باید به مقدمات بدون حد اوسط منتهی شود، کل همان بعضی نمی‌تواند برهان نداشته باشد. بنابراین کل همان بعضی هم منتهی به مقدماتی می‌شود که حد اوسط نخواهند داشت. *ابن‌سینا* می‌گوید به نظر می‌رسد نسخه‌ای که در دست ماست، تفسیرش همین باشد که اشاره کردم؛ اما بهتر آن است که به جای موضوع مساوی، محمول مساوی قرار دهیم.

بنابراین ثابت می‌شود که برخی سالبه‌های کلی بالذات از یکدیگر سلب می‌شوند و این در جایی است که نتوان برای هیچ‌یک از دو طرف وصف مساوی پیدا کرد و از آنجاکه سالبه‌های کلیه صادق وجود دارند، باید برخی از آنها

بدون حد وسط باشند و برخی دیگر با میانجی اوصاف یکی از دو طرف مبرهن شوند و گرنه سالبه کلیه صادق ممکن نبود. حال اگر سالبه کلیه بدون حد وسط در شکل دوم یا سوم باشد، با قانون عکس یا با قانون خلف به شکل اول بازمی‌گردد و علم به آن از نظر صورت هم یقینی می‌شود؛ زیرا روشن گردید که سالبه بدون حد اوسط ممکن و بلکه ضروری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۳-۲۱۳).

۵. استدلال بر حد وسط داشتن هر سالبه‌ای و پاسخ آن

در دنباله اشکال قبلی که ادعا می‌شد که سالبه بدون حد اوسط امکان ندارد، بیانی آورده می‌شود که نشان می‌دهد هر سالبه‌ای دارای حد اوسط است. پس با این بیان اشکال تقویت می‌شود که هر سالبه‌ای را در نظر بگیریم، می‌توانیم حد اوسطی بین موضوع و محمول پیدا کنیم؛ زیرا هر موضوع و محمولی مانند «الف» و «ب» را در نظر بگیریم، محمولی بر آنها صادق است. مثلاً حد آنها یا رسم آنها و نیز اجزای حد و رسم آنها بر آنها صادق است. حتی اگر «الف» و «ب» خودشان حد باشند، باز اسمی دارند که به طور مجمل بر حد حمل می‌شود. خلاصه هیچ شیئی خالی از خواص و لوازم نیست. حتی اجناس عالی که بسیط هستند و بالاتر از آنها جنسی وجود ندارد، باز خواص و لوازمی دارند که بر آنها حمل می‌شوند. بنابراین چگونه می‌توان «الف» و «ب» ای یافت که بر یکی از آن دو، چیزی حمل نشود. حتماً می‌توان چیزی را یافت که بر یکی حمل می‌شود و از دیگری سلب می‌شود؛ یعنی مگر ممکن است محمولی یافت نشود که بر هیچ کدام حمل نشود و به‌راحتی «الف» و «ب» بدون میانجی آن محمول از یکدیگر سلب شوند؟! پس قطعاً محمولی پیدا می‌شود که بر یکی حمل می‌شود و بر دیگری حمل نمی‌شود. بنابراین چنین محمولی با حد اوسط خواهد بود. در واقع مستشکل مدعی است هر سالبه کلیه‌ای دارای حد اوسط بین دو طرف به یکی از صور زیر است:

۱. «الف» و «ب» دو محدودی هستند و حد هریک از این دو واسطه بین آن دو است، مثلاً «هیچ انسان اسب نیست»، هریک از طرفین حدی دارد که واسطه می‌شود و طرف دیگر از آن سلب می‌شود:

– هر انسان «حیوان ناطق» است؛

– هیچ اسب حیوان ناطق نیست؛

– پس هیچ انسان اسب نیست.

یا می‌توان گفت:

– هیچ انسان «حیوان صاهل» نیست؛

– هر اسب حیوان صاهل است؛

– پس هیچ انسان اسب نیست.

۲. برای «الف» و «ب» اجزای حدی مساوی است که واسطه می‌شود؛ مانند ناطق برای انسان که جزء حد و

مساوی با محدود است:

- هر انسان ناطق است؛

- هیچ اسب ناطق نیست؛

- پس هیچ انسان اسب نیست.

۳. برای «الف» و «ب» رسم یا اجزای رسمی یعنی خاصه مساوی است، مانند:

- هر انسان حیوان متعجب است؛

- هیچ اسب حیوان متعجب نیست؛

- پس هیچ انسان اسب نیست.

در اینجا می‌توان محمول را فقط خاصه «متعجب» قرار داد که در این صورت از اجزای رسم و از خواص و

لوازم موضوع است؛

۴. «الف» و «ب» خودشان حد باشند و برای هر حدی اسم مجمل دال بر حقیقت شیء وجود دارد و آن اسم

می‌تواند واسطه بین دو طرف شود:

- هر حیوان ناطق، انسان است.

- هیچ حیوانِ صاهل، انسان نیست؛

- پس هیچ حیوان ناطق، حیوان صاهل نیست.

پاسخ: صرفاً اینکه محمولی بر یکی از دو طرف سالبه حمل می‌شود، کافی نیست که گفته شود چنین محمولی

می‌تواند نقض حد اوسط را ایفا کند. بنابراین تلاش برای یافتن محمولی که به یکی از دو طرف سالبه حمل شود،

شاید آن محمولی نباشد که حد اوسط بین دو طرف سالبه باشد. از سوی دیگر، چنین نیست که قیاس هر چیزی

باشد که دارای حد اوسط است و به هر نحوی که حد اوسط اتفاق بیفتد؛ زیرا از شرایط مقدمات برهان آن است که

مقدمات برهان باید اعراف از نتایج باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۶؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۰۲).

بنابراین حد اوسطی که انتخاب می‌شود باید به گونه‌ای باشد که ثبوت آن برای حد اصغر و ثبوت حد اکبر بر آن

اعرف از ثبوت حد اکبر بر حد اصغر باشد. از این‌رو در سالبه‌های نظری که باید دارای حد اوسط باشند، باید ثبوت حد

اوسط برای اصغر و سلب حد اکبر از اوسط اعراف از سلب حد اکبر از حد اصغر باشد. اگر چنین حد اوسطی بین دو

طرف سالبه یافت شود، آن سالبه دارای حد اوسط و دارای قیاس است، نه صرفاً یافتن محمولی بین دو طرف سالبه.

ابن‌سینا می‌گوید گویا/ارسطو محمولی را در نظر گرفت که نسبت آن به «الف» و نسبت آن به «ب» اعراف از

نسبت بین «الف» و «ب» است که در این صورت سالبه دارای قیاس است، نه هر محمولی و به هر نحوی باشد.

بنابراین در مثال اول که حد اوسط حد انسان یعنی «حیوان ناطق» است، در واقع میانجی نشده است؛ زیرا محدود و

حد دو چیز نیستند تا یکی از آن دو میانجی شود و حد اکبر از اصغر سلب شود. همچنین «حیوان صاهل» و اسب دو

چیز نیستند تا یکی از آن دو میانجی شود و حد اکبر از اصغر سلب شود. وانگهی فرض کنیم که چنین حد اوسطی

میانجی شده و حد اکبر از حد اصغر سلب شده است؛ حال پرسیده می‌شود که سلب حد اکبر از حد اوسط چگونه است؟ اگر بی‌واسطه است، پس باید پذیرفت که در برخی سالبه‌ها محمول از موضوع بدون حد اوسط سلب می‌شود؛ و اگر برای آن هم باز میانجی دیگری در نظر بگیرید، یا مستلزم تسلسل در میانجی است و یا مستلزم دور در میانجی است و در هر دو صورت باید سالبه را به‌طور کلی انکار کرد؛ درحالی که بدیهی است برخی امور از برخی دیگر سلب می‌شوند.

نتیجه‌گیری

سالبه‌ها به‌مثابهٔ موجه‌ها به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. سالبه‌های نظری در فرایند تحلیل به بدیهیاتی ختم می‌شوند که برخی از آنها موجه بدیهی اولی و بدون حد اوسط‌اند و برخی دیگر سالبه بدیهی اولی و بدون حد اوسط‌اند. فرض سالبه نظری بدون ارجاع آن به سالبه بدیهی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا مستلزم یا تسلسل یا دور است و در هر دو صورت علم به سالبه ممکن نخواهد بود، درحالی که علم به سالبه ممکن، بلکه ضروری است؛ زیرا بی‌شک برخی امور از برخی امور دیگر سلب می‌شوند، مانند سلب سنگ از انسان. اگر در هر سالبه‌ای محمول از موضوع آن با میانجی و حد اوسط سلب شود، و به سالبه بدون میانجی حد اوسط ختم نشود، هیچ سالبه‌ای محقق نمی‌شود؛ اما سالبه محقق است. پس سالبه بدیهی محقق است. این بحث منافات ندارد که برخی از سالبه‌های بدیهی بدون حد اوسط در تقصی علم به برخی موجه‌های بدیهی منتهی و آشکارسازی شوند. ارجاع برخی سالبه‌های بدیهی به موجه به معنای نظری بودن سالبه و حد اوسط داشتن آن نیست.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء البرهان*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
ارسطو، ۱۹۸۰، *منطق ارسطو*، بیروت، دارالقلم.
سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۵، *اصول وقواعد برهان*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.

مربع تقابل در منطق ارسطویی و منطق رواقی

محمدرضا محمدعلیزاده / استادیار مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
 دریافت: ۹۶/۰۷/۰۳ پذیرش: ۹۷/۰۴/۱۱
 alizade@iki.ac.ir

چکیده

اختلاف و تقابل میان قضایای متحد در محکوم‌علیه و محکوم‌به و نسبت حکمی، یکی از احکام قضایا و بررسی نسبت‌های میان قضایا از جهت تلازم یا تعاند است که بر اساس آن، مربع تقابل شکل می‌گیرد. این مسئله از اساسی‌ترین مباحث در منطق استدلال به‌شمار می‌آید که از آغاز تدوین منطق ارسطویی و منطق رواقی، کانون توجه منطق‌دانان بوده است. ارسطو، تقابل قضایا را به تقابل در صدق اختصاص داده، آن را به تقابل ایجاب و سلب معرفی می‌کند. وی تقابل حملیات را مطرح و آن را به تضاد و تناقض تقسیم می‌کند. منطق‌دانان مسلمان، تقابل گزاره‌ها را در مقابل تداخل گزاره‌ها و آن دو را از اقسام اختلاف قضایا به‌شمار آورده‌اند. ایشان تقابل را اعم از تقابل در صدق و تقابل در کذب می‌دانند؛ به همین سبب، دخول تحت تضاد را به مصادیق تقابل قضایا افزوده‌اند. رواقیان علاوه بر تصریح به تناقض که از مصادیق تقابل ایجاب و سلب است، به تقابل میان جهات صدق مانند تقابل ضرورت با ضرورت و تقابل امکان با امتناع نیز پرداخته‌اند. تفاوت معنایی و مصداقی تقابل در سخنان منطق‌دانان که موجب تفاوت تشکیل مربع تقابل است، ضرورت بررسی معانی و مصادیق مختلف تقابل و چگونگی شکل‌گیری مربع تقابل بنابر هر کدام را آشکار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: اختلاف قضایا، تقابل قضایا، مربع تقابل، منطق ارسطویی، منطق رواقی.

بحث درباره احکام قضایا و نسبت میان آنها که به استدلال مباشر (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۲۲۷) مشهور شده، یکی از بحث‌های اساسی در منطق است. این بحث از آن جهت که به شناخت قضایا و لوازم آنها (شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۳۸۹؛ ابن کمونه، ۱۴۰۳ق، ص ۳۵) می‌پردازد، بحثی مربوط به قضیه منفرد است. بر همین اساس، بیشتر منطق‌دانان، این بحث را در باب قضایا آورده‌اند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۷۲)، یا به گونه‌ای آورده‌اند که معلوم می‌شود آن را مربوط به قضیه منفرد می‌دانند نه اینکه آن را نوعی استدلال بدانند، مثلاً به عنوان مقدمه مباحث قیاس (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰) یا به عنوان لوازم نتیجه قیاس (فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۴؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۱) آورده‌اند. با این حال از آنجاکه این بحث، مربوط به نوعی انتقال از قضیه به قضیه است، برخی آن را استدلال نامیده‌اند (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۲۲۷). بر این اساس استدلال معنایی اعم از حجت دارد و به معنای انتقال از قضیه به قضیه است که اگر انتقال از یک قضیه به قضیه مطلوب حاصل شود، «استدلال مباشر» نامیده می‌شود که دارای وسائط کمتر است و اگر انتقال از چند قضیه به قضیه مطلوب حاصل شود، «استدلال غیرمباشر» که دارای وسائط بیشتری است، یا «حجت» نامیده می‌شود (همان). آوردن این مباحث در مبحث استدلال به عنوان مقدمه ورود در مباحث استدلال یا لوازم نتیجه استدلال، کار درستی است و در واقع به بحث از لوازم قضیه منفرد بازمی‌گردد و دلیل بر استدلال شمردن این احکام نیست؛ بلکه آنچه درست به نظر می‌آید همان تعبیر بیشتر منطق‌دانان یعنی تعبیر احکام قضایا (حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۸۹؛ رازی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۳) و لوازم قضیه منفرد (فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۷؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۱) و نسبت میان قضایا (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۹۴) است؛ زیرا واژه استدلال، ظهور در چپش مقدمات برای انتقال به مطلوب دارد که در حجت‌ها وجود دارد، نه اینکه هرگونه ملازمه‌ای میان قضایا در صدق یا در کذب را استدلال بنامیم. بنابراین تلازم از حیث صدق و کذب میان گزاره‌ها، اعم از استدلال است و علاوه بر استدلال‌ها بر نسبت‌هایی مانند تداخل، تناقض، تضاد، عکس مستوی، عکس نقیض محمول، عکس نقیض موضوع، عکس نقیض تام، نقض محمول، نقض موضوع، نقض تام، تلازم متصلات، تلازم منفصلات و تلازم شرطیات هم صدق می‌کند. از ظاهر سخن برخی منطق‌دانان که عکس و تناقض و انتاج را قسیم هم و از اقسام احکام قضایا برشمرده‌اند (رازی، بی‌تا، ص ۱۷۶) نیز این مطلب به دست می‌آید که انتاج و استدلال خودش سنخ خاصی از احکام قضایا و در مقابل سایر احکام مانند تناقض و عکس است. فرق گذاشتن میان نسبت‌هایی مانند تناقض و تضاد که در آنها اجزای قضیه و جایگاه آنها تغییر نمی‌کند، و نسبت‌هایی مانند عکس‌ها و نقض‌ها که در آنها اجزای قضیه یا جایگاه آنها متفاوت است، و در نتیجه، دسته دوم را استدلال نامیدن بر خلاف دسته اول، سخن ناتمامی به نظر می‌آید. شاید این فرق گذاشتن بدین سبب باشد که در استدلال از قضیه‌ای به قضیه‌ای دیگر، لازم است که گزاره منتقل منه و گزاره منتقل‌الیه، متفاوت باشند و تفاوت میان منتقل منه و منتقل‌الیه و انتقال از قضیه به قضیه دیگر، در

دسته دوم (عکس‌ها و نقض‌ها) آشکارتر از دسته اول (تناقض و تضاد) است؛ اما آنچه درست به نظر می‌آید، عدم تفاوت میان این دو دسته است؛ زیرا در دسته اول نیز با توجه به تفاوت‌های کمی و کیفی میان گزاره‌های منتقل‌منه و منتقل‌لیه، این دو گزاره با همدیگر متفاوت‌اند و همین مقدار می‌تواند برای صدق انتقال از قضیه به قضیه‌ای دیگر کافی باشد. پس آنچه درست است، اختصاص واژه استدلال به حجت است، اما انتقال از قضیه‌ای به قضیه دیگر را به سبب اینکه تلازم یا تعاند دارند، احکام قضیه یا لوازم قضیه منفرد یا نسبت میان قضایا می‌نامیم.

در هر صورت، مسئله نسبت میان گزاره‌ها و لوازم صدق یا کذب یک گزاره، چه آن را استدلال بنامیم و چه بنامیم و چه فقط برخی از مصادیق آن را استدلال بنامیم، از مسائل مهم منطق است که در طول تاریخ منطق، کانون توجه منطق‌دانان بوده است.

احکام قضایای منفرد گونه‌های مختلفی دارد که در این تحقیق یکی از آنها مورد بحث است. یکی از گونه‌های مختلف نسبت میان قضایا، عکس‌ها و نقض‌هاست که در این گونه احکام، محکوم‌علیه و محکوم‌به قضیه اصل، یا جابه‌جا می‌شوند که به آن «عکس مستوی» می‌گویند یا تبدیل به نقیض می‌شوند که به آن «نقض» می‌گویند یا تبدیل به نقیض و جابه‌جا می‌شوند که آن را عکس نقیض می‌نامند. گونه دیگر نسبت میان قضایا، تلازم‌ها و تعاندها میان شرطیات است و گونه سوم نسبت میان قضایا، اختلاف کمی یا کیفی میان گزاره‌ها در صورت اتحاد آنها در محکوم‌علیه و محکوم‌به و نسبت حکمیه و قیود راجع به یکی از این سه مانند قید زمان و مکان و شرط و اضافه است. در این تحقیق، از میان این گونه‌های مختلف، فقط حالت سوم که در برخی منابع، آن را «تناقض» و «آنچه جاری مجرای آن است» (حلی، ۱۳۷۱، ص ۷۳) و در برخی دیگر، «تناقض و ملحقات آن» (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۹)، خوانده‌اند، کانون بحث است. بحث و بررسی درباره این گونه احکام قضایا متوقف بر بحث از اختلاف قضایا و تقسیم آن به تداخل و تقابل و بحث از معانی و مصادیق تقابل و مربع تقابل است که در ادامه به این مباحث می‌پردازیم.

۱. اختلاف قضایا و تقابل قضایا

اختلاف و تقابل دو مفهوم اساسی در این بحث هستند که تعریف و تبیین نسبت میان آن دو، ضروری است. اختلاف الفاظ و معانی، مصادیق متعددی دارد مانند اختلاف میان دو مفرد، اختلاف میان دو قضیه و اختلاف میان مفرد و قضیه. از این سه قسم، فقط اختلاف میان دو قضیه مورد نظر است که خود اقسامی دارد؛ مانند اختلاف در حمل و شرط، اختلاف در عدول و تحصیل، اختلاف در ایجاب و سلب (کیف قضیه) و اختلاف در کلیت و جزئیت (کم قضیه). از این اقسام، اختلاف در کیف یا در کم مقصود است. این گونه اختلاف خود بر دو قسم است؛ زیرا یا به گونه‌ای است که با وجود آن، انتقال از صدق یا کذب یک قضیه به صدق یا کذب دیگری حاصل می‌شود یا این گونه نیست. قسم اول از این دو قسم منظور است که خود بر دو قسم است؛ زیرا یا در حصول آن انتقال، واسطه‌ای یا مواد قضایا دخالت دارد یا به صرف آن اختلاف و بدون دخالت چیز دیگری آن انتقال حاصل می‌شود. از این دو حالت، قسم دوم مورد نظر است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۸۷؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۷۲؛ حلی، ۱۴۱۲ق،

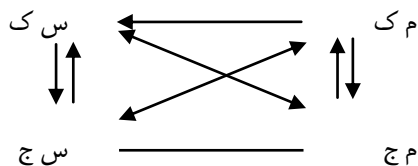
ص ۲۸۹؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۳). بنابراین معنای موردنظر از اختلاف قضایا عبارت است از: اختلاف دو قضیه در کیف (چه اختلاف در کمّ باشد و چه نباشد) یا در کمّ فقط، به گونه‌ای که بالذات مستلزم انتقال از صدق یا کذب یکی به صدق یا کذب دیگری باشد.

اختلاف به این معنا بر دو قسم است، یکی اختلاف در کمّ فقط (بدون اختلاف در کیف) و دیگری اختلاف در کیف (چه اختلاف در کمّ باشد و چه نباشد). به قسم اول، تداخل می‌گویند که فقط در محصورات وجود دارد مانند اختلاف موجب کلیه و جزئی که به آن دو، متداخل به ایجاب می‌گویند و مانند اختلاف سالبه کلیه و جزئی که به آن دو، متداخل به سلب می‌گویند. (ابن‌مقفع، ۱۳۵۷، ص ۴۱؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ص ۴۷). در صورت وجود چنین رابطه‌ای میان دو محصوره، از صدق کلیه به صدق جزئی نه برعکس و از کذب جزئی به کذب کلیه نه برعکس، انتقال حاصل می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۹۷؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۷۴؛ مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۹۹). قسم دوم را تقابل می‌نامند؛ مانند اختلاف میان موجب و سالبه چه در شخصیات چه در مهملات و چه در محصورات (ساوی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۹؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۹۷). تقابل در محصورات از دیدگاه/رسطو منوط به عدم جواز اجتماع در صدق است؛ چه اجتماع در کذب هم جایز نباشد، مانند تناقض و چه جایز باشد مانند تضاد؛ اما صرف عدم جواز اجتماع در کذب مانند دخول تحت تضاد، تقابل نیست؛ به همین دلیل، /رسطو، تقابل در محصورات را به تناقض یعنی اختلاف در کمّ و در کیف به گونه‌ای که یکی صادق و یکی کاذب باشد، و تضاد یعنی اختلاف دو کلیه در کیف به گونه‌ای که قابل اجتماع در صدق نباشند، تقسیم می‌کند و دخول تحت تضاد یعنی دو جزئی مختلف در کیف را که قابل اجتماع در صدق و غیر قابل اجتماع در کذب هستند، از اقسام تقابل به‌شمار نمی‌آورد (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۱۰۶)؛ اما از دیدگاه مشهور که تقابل را اعم از تقابل در صدق و تقابل در کذب می‌دانند، دخول تحت تضاد نیز از اقسام تقابل قضایا به‌شمار آمده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۲؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۳؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۷۵؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۰۹).

بنا بر آنچه بیان شد، معلوم می‌شود که اختلاف قضایا اعم از تقابل قضایاست؛ چون هر تقابلی اختلاف است، اما هر اختلافی تقابل نیست؛ مانند تداخل و مانند دخول تحت تضاد بنا بر نظر /ارسطو.

۲. مربع اختلاف و مربع تقابل

از مباحث گذشته روشن شد که اطلاق تقابل و مربع تقابل بر معنایی که شامل تداخل هم باشد نادرست است و آنچه مناسب این معناست، اختلاف و مربع اختلاف است، اما معنای درست تقابل و مربع تقابل فقط در صورت اختلاف در کیف و عدم اجتماع در صدق (از نگاه /ارسطو) یا عدم اجتماع در صدق یا در کذب (از نگاه مشهور) است. بنابراین اگر «↑↓» را علامت تداخل و «↔» را علامت عدم اجتماع در صدق و کذب یعنی تناقض، و «←» را علامت عدم اجتماع در صدق فقط یعنی تضاد و «» را علامت عدم اجتماع در کذب فقط یعنی دخول تحت تضاد قرار دهیم، مربع اختلاف به شکل زیر تشکیل می‌شود:



بسیاری از منابع منطقی به مربع اختلاف اشاره کرده‌اند و حکم هر کدام از نسبت‌های مذکور را از جهت تلازم در صدق یا در کذب یا تعاند در صدق یا در کذب بیان نموده‌اند (فخررازی، ۱۹۸۶، ص ۴۷؛ حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۲۷؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۱۷؛ مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۲۰۱)؛ اما تقابل و مربع تقابل را باید با توجه به تفاوت مفهومی و مصداقی آن در منطق ارسطویی و رواقی بررسی کنیم.

۳. تقابل و مربع تقابل در منطق رواقی

مگاریانی مانند دیودوروس (Diodorus) و فیلو (Philo) و رواقیانی مانند خروسیپوس (Chrysippus)، به تقابل میان قضایا توجه کامل داشته‌اند. به نظر می‌رسد ایشان تقابل قضایا را به دو معنا به کار برده‌اند: یکی همان تقابل در مقابل تداخل است که زیرمجموعه اختلاف قضایای متحد در محکوم‌علیه و محکوم‌به و نسبت حکمیه، و شامل تناقض و تضاد است و دیگری تقابل میان موجّهات رواقی که بیانگر کیفیت صدق یک قضیه‌اند، مانند تقابل ضروری با ناضروری و تقابل ممکن با ممتنع است.

ویلیام نیل (William Kniale) و مارتا نیل (Martha Kniale) و بنسون میتس (Benson Mates) از سکستوس (Sextus) و دیوگنس (Diogenes Laertius) نقل می‌کنند که مگاریان و رواقیان، نقیض قضیه و گزاره‌های متناقض را چنین تعریف کرده‌اند: متناقض‌ها گزاره‌هایی‌اند که یکی دیگری را با حرف سلب زیر پا می‌گذارد؛ به گونه‌ای که حرف سلب بر کل گزاره احاطه دارد و کل آن را نه فقط یک جزء آن را نفی می‌کند؛ مانند «روز است» و «روز نیست». گزاره‌های متناقض به گونه‌ای هستند که از حیث صدق و کذب هم یکی دیگری را سلب می‌کند و اگر یکی صادق باشد دیگری کاذب است (نیل و نیل، ۱۹۶۲، ص ۱۴۷؛ میتس، ۱۹۶۱، ص ۹۵ و ۱۱۳).

بحث از نقیض قضیه و قضایای متناقض، در منطق رواقی مگاری در مباحث مختلفی، مانند اجزای گزاره‌های شرطی و فصلی و عطفی و مناط صدق و کذب آنها و ضروب نامبرهن و ضروب مبرهن استدلال‌ها، تأثیر بسزایی دارد. در منطق رواقی مگاری، اصطلاح تقابل و مربع تقابل، در تقابل میان جهات ضرورت و ناضرورت، و امکان و امتناع به کار رفته‌اند. این جهات چهارگانه مربوط به کیفیت صدق و کذب گزاره‌اند که در آنها علاوه بر کیفیت صدق و کذب گزاره، زمان نیز نقش اساسی دارد. گرچه میان منطق دانان مگاری و رواقی در تعریف ضروری و ناضروری و ممکن و ممتنع تفاوت‌هایی وجود دارد، اما در قول به تقابل میان آنها و تشکیل مربع تقابل، اختلافی ندارند.

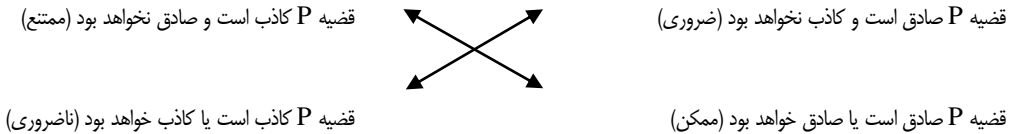
بنا به نقل ویلیام و مارتا نیل و بنسون میتس، بوئتیوس (Boethius) و دیوگنس دیدگاه مگاریان و رواقیان را در تعریف این موجّهات چنین بیان می‌کند. از دیدگاه دیودوروس مگاری، ممکن گزاره‌ای است که یا صادق هست یا صادق خواهد بود و

ممتنع گزاره‌ای است که کاذب است و صادق نخواهد بود و ضروری گزاره‌ای است که صادق است و کاذب نخواهد بود و ناضروری گزاره‌ای است که یا کاذب بوده یا کاذب خواهد بود (نیل و نیل، ۱۹۶۲، ص ۱۱۷؛ میتس، ۱۹۶۱، ص ۳۶ و ۳۷).

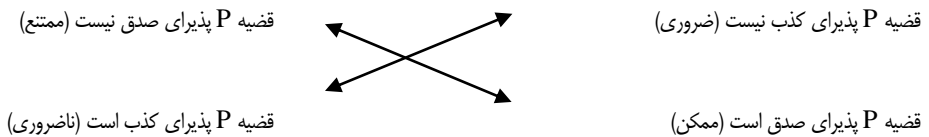
از نگاه فیلولی مگاری، ممکن آن گزاره‌ای است که بر پایه طبیعت حکمش پذیرای صدق باشد و ضروری آن است که وقتی صادق باشد هرگز نمی‌تواند با نظر به خودش پذیرای کذب باشد و ناضروری آن است که با نظر به خودش می‌تواند پذیرای کذب باشد و ممتنع آن است که بر پایه طبیعتش هرگز نمی‌تواند پذیرای صدق باشد (نیل و نیل، ۱۹۶۲، ص ۱۲۲؛ میتس، ۱۹۶۱، ص ۴۰).

از دیدگاه رواقیان ممکن آن است که پذیرای صدق است به این شرط که اوضاع بیرونی مانع صدق آن نشود؛ ممتنع آن است که پذیرای صدق نیست؛ ضروری آن است که صادق است و پذیرای کذب نیست یا اینکه پذیرای کذب است، اما اوضاع بیرونی مانع کذب آن است. ناضروری آن است که صادق است و اگر اوضاع بیرونی مانع نشود می‌تواند کاذب باشد (نیل و نیل، ۱۹۶۲، ص ۱۲۳؛ میتس، ۱۹۶۱، ص ۳۶ و ۳۷).

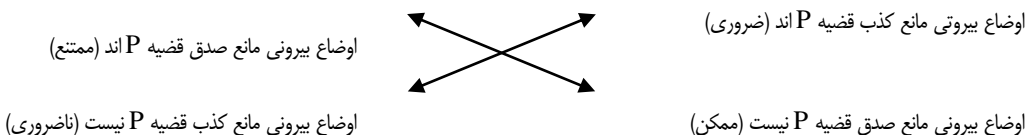
بنا بر هر کدام از این تعریف‌های مگاری و رواقی از مفاهیم موجهاتی، ساختن مربع تقابل ممکن است؛ زیرا در همه این تفاسیر، ضروری در تقابل با ناضروری و ممکن در تقابل با ممتنع است. مربع تقابل بر اساس تعریف دیودوروس از موجهات چهارگانه این‌گونه است (نیل و نیل، ۱۹۶۲، ص ۱۲۵):



و مربع تقابل بر اساس تعریف فیلولی از موجهات چهارگانه این‌گونه است (همان):



و مربع تقابل بر اساس تعریف رواقیان از موجهات چهارگانه این‌گونه است (همان):

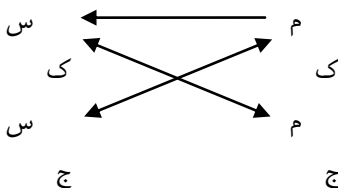


گرچه این معنای تقابل و مربع تقابل با معنای تقابل در مقابل تداخل، از جهت مسئله صدق و کذب و انتقال از یکی به دیگری، شباهت دارد، اما روشن است که مناط دیگری دارد و اساساً بحث درباره کیفیت و جهت صدق یا کذب یک قضیه است و پای دو قضیه متحد در اموری که مختلف در کیف هستند در میان نیست. اصطلاح تقابل و مربع تقابل در این معنا که در منطق رواقی مگاری مطرح است، خالی از ابهام و اشکال است.

بنا بر آنچه بیان شد، بحث تقابل جهات و موجهات در منطق رواقی مگاری با تقابل و تناقض جهات و موجهات در منطق ارسطو، متفاوت است. تقابل و تناقض موجهات در منطق ارسطویی از همان سنخ اختلاف در کم و کیف است. در منطق ارسطویی در تعریف نقیض گفته می‌شود: نقیض هر چیزی رفع آن چیز است. بنابراین نقیض ایجاب رفع ایجاب یعنی سلب و نقیض کلیت، رفع کلیت یعنی جزئیت و نقیض ضرورت رفع ضرورت یعنی امکان و نقیض فعلیت رفع فعلیت یعنی دوام است. بنابراین در منطق ارسطویی، مقصود از تقابل موجهات، تقابل دو گزاره با جهات متناقض است؛ مانند تقابل ضروریه موجه کلیه و ممکنه سالبه جزئیه؛ اما در منطق رواقی مگاری، هر گاه سخن از تقابل موجهات است، مقصود از آن، کیفیات متقابل صدق یک گزاره است؛ مثلاً اگر گزاره‌ای ضروری باشد (همیشه صادق باشد و هرگز کاذب نباشد و پذیرای کذب نباشد و برای کذبش مانع وجود داشته باشد) دیگر نمی‌تواند ناضوری (پذیرای کذب) باشد؛ پس ضروری و ناضوری، متقابل‌اند. همچنین بنا به تفسیر معروف جهت و موجهات در منطق ارسطو، یک قضیه می‌تواند موجهه یا مطلقه (غیرموجهه) باشد، اما بر اساس تفسیر رواقی جهت و موجهات، هر قضیه‌ای موجهه است و حتماً یکی از جهات صدق را داراست.

۴. تقابل و مربع تقابل در منطق ارسطو

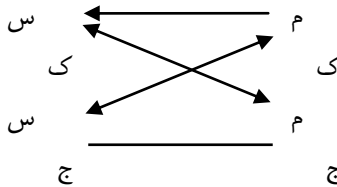
همان‌گونه که اشاره شد، ارسطو تقابل میان قضایا را در صورتی می‌داند که یک ایجاب را سلب کنیم؛ به‌گونه‌ای که قابل اجتماع در صدق نباشند. بر پایه این تعریف، تقابل فقط در صورتی حاصل می‌شود که اختلاف در کیف موجود باشد و صرف اختلاف در کم (تداخل) از مصادیق تقابل نیست. نیز بر پایه تعریف ارسطو، تقابل فقط در صورت وجود تقابل در صدق حاصل می‌شود؛ چه تقابل در کذب هم باشد (تناقض) و چه تقابل در کذب نباشد (تضاد). بر همین اساس، مصادیق تقابل از نگاه ارسطو فقط تناقض و تضاد است، اما تداخل و دخول تحت تضاد از مصادیق تقابل نیستند؛ زیرا در تداخل اختلاف در کیف وجود ندارد و در دخول تحت تضاد، تقابل در صدق وجود ندارد. اگر « \leftarrow » را علامت عدم اجتماع در صدق و کذب و « \leftarrow » را علامت عدم اجتماع در صدق و « \leftarrow » را علامت اجتماع در کذب قرار دهیم، از دیدگاه ارسطو، مربع تقابل میان قضایای مختلف در کیف به این صورت تشکیل می‌شود:



در این مربع تقابل، فقط عدم اجتماع در صدق مناط تقابل است و اجتماع یا عدم اجتماع در کذب دخلی در مسئله تقابل ندارد. بنابراین نباید تصور شود که مربع تقابل از نگاه/رسطو چهارطرفه و یا حتی سه‌طرفه است؛ زیرا در این نگاه، تداخل و دخول تحت تضاد از مصادیق تقابل نیستند.

۵. تقابل و مربع تقابل در منطق اسلامی

همان‌گونه که بیان شد، منطق‌دانان مسلمان، تقابل را از معنای تقابل در صدق توسعه داده، به تقابل در کذب نیز سرایت داده‌اند. در این اصطلاح، تقابل قضایا در صورتی حاصل می‌شود که اختلاف در کیف داشته باشند؛ به‌گونه‌ای که قابل اجتماع در صدق و یا در کذب نباشند. بنا بر این اصطلاح، علاوه بر تناقض و تضاد که ویژگی عدم قابلیت اجتماع در صدق را دارند، دخول تحت تضاد که ویژگی عدم قابلیت اجتماع در کذب را دارد، از اقسام تقابل به‌شمار می‌آید و مربع تقابل به صورت سه‌طرفه به شکل زیر حاصل می‌شود.



مسئله تقابل قضایا با مسئله انفصال و گزاره‌های فصلی و استدلال‌های فصلی، دو مسئله متفاوت‌اند و نباید با همدیگر خلط شوند. مسئله تقابل قضایا مربوط به صدق گزاره‌هاست نه کذب آنها. دو گزاره که صدقشان با همدیگر جایز است، هیچ تقابلی با همدیگر ندارند؛ مگر مجازاً به این اعتبار که دو نقیض دو گزاره دیگرند که آن دو گزاره دیگر با همدیگر تقابل در صدق دارند. بنابراین اگر به داخلان تحت متضادین به اعتبار متضادین، تقابل (به معنای عدم امکان اجتماع در صدق) نسبت داده شود، اسنادی صحیح و مجازی و بجاست؛ به این معنا که داخلان تحت تضاد به گونه‌ای هستند که می‌توانند منجر به اجتماع دو متقابل (متضادان) در صدق شوند و آن در صورت کذب آن دو است؛ پس نباید با هم کاذب باشند تا متقابلان اجتماع در صدق نکنند؛ اما اگر به خود داخلان تحت متضادین تقابل نسبت داده شود، اسنادی نادرست است؛ زیرا آن دو می‌توانند با همدیگر صادق باشند و دو چیز که با همدیگر قابل جمع‌اند تقابلی ندارند. اما توسعه دادن تقابل از معنای عدم امکان معیت در صدق، به معنای عدم امکان معیت در کذب، درست به نظر نمی‌آید؛ زیرا مناط تقابل، تقابل در صدق است و جایی که آن وجود ندارد تقابلی هم وجود ندارد. البته گاهی لازمه وجود تقابل در صدق، وجود عدم اجتماع در کذب هم هست و اگر عدم اجتماع در کذب از بین برود، مستلزم محالی مانند صدق و کذب یک گزاره است؛ چنان‌که در صورت تناقض است، ولی گاهی لازمه وجود تقابل در صدق، وجود عدم اجتماع در کذب نیست، بلکه با آنکه هر دو گزاره می‌توانند با همدیگر کاذب باشند، امکان صدقشان وجود ندارد؛ چنان‌که در صورت تضاد است؛ اما اینکه در صورت تناقض گزاره‌ها، لازمه تقابلشان در صدق، عدم اجتماعشان در کذب نیز هست، سبب نمی‌شود که عدم اجتماع در کذب

فقط را از مصادیق تقابل بدانیم. شاید کسانی که این توسعه را داده‌اند، بر اساس این بوده که تقابل‌ها با ساختار گزاره فصلی بیان می‌شوند و در گزاره‌های فصلی، سه گونه انفصال وجود دارد؛ یعنی انفصال حقیقی و منع جمعی و منع خلوی که هر کدام از آنها در استدلال‌ها و استنتاج‌ها مفیدند؛ زیرا در منع جمعی از صدق هر جزء کذب دیگری و در منع خلوی از کذب هر جزء صدق دیگری و در حقیقی از صدق یا کذب هر جزء کذب یا صدق دیگری استنتاج می‌شود؛ اما در پاسخ این نظر باید گفت: تقابل غیر از انفصال است و انفصال دو گزاره در کذب یعنی انفصال منع خلوی گرچه درست است و در استنتاج‌ها مفید است، اما این به معنای متقابل بودن اجزا نیست، مگر به این اعتبار که دو طرف منع خلوی همیشه دو نقیض دو چیزند که با همدیگر تقابل منع جمعی دارند. در هر صورت، آنچه درست به نظر می‌رسد، تشکیل مربع تقابل بنابر دیدگاه ارسطوست و اما افزودن دخول تحت تضاد به مصادیق تقابل، بیشتر به تشکیل مربع انفصال شبیه است تا مربع تقابل؛ چنان که افزودن تداخل به معنای تشکیل مربع اختلاف است نه مربع تقابل.

نتیجه‌گیری

۱. اصطلاح تقابل و مربع تقابل در منطق رواقی و منطق ارسطویی به دو معنای متفاوت به کار رفته است و مشترک لفظی است. در منطق رواقی به معنای تقابل میان جهات ضرورت و ناضرورت و جهات امکان و امتناع است که بیانگر کیفیت صدق گزاره‌اند و در منطق ارسطویی به معنای تقابل میان ايجاب و سلب در گزاره‌ها و عدم امکان اجتماع گزاره‌های موجه و سالبه در صدق است؛
۲. اصطلاح تقابل و مربع تقابل در منطق ارسطو در صورت وجود اختلاف در کیف است، اما صرف اختلاف در کم تداخل نام دارد، از اقسام تقابل به‌شمار نمی‌آید، بلکه همان‌گونه که منطق‌دانان تصریح کرده‌اند، تداخل و تقابل از اقسام اختلاف قضایا هستند. بنابراین میان مربع اختلاف که شامل تداخل هم هست و مربع تقابل که شامل تداخل نیست، تفاوت وجود دارد؛
۳. شرط تقابل قضایا از نگاه ارسطو، تقابل در صدق است؛ چه لازمه آن، تقابل در کذب باشد مثل تناقض و چه نباشد مثل تضاد؛ بنابراین فقط تناقض و تضاد مصداق تقابل‌اند و مربع تقابل بر اساس دیدگاه ارسطو به صورتی شکل می‌گیرد که فقط شامل تناقض و تضاد باشد؛
۴. کسانی که تقابل قضایا را به تقابل در صدق یا در کذب تعریف کرده‌اند، مصادیق آن را تناقض و تضاد و دخول تحت تضاد می‌دانند و مربع تقابل را بر همین اساس تشکیل می‌دهند. این توسعه درست به نظر نمی‌آید و گویا ناشی از خلط میان مصادیق انفصال و مصادیق تقابل است.

منابع

- ابن کمونه، سعدبن منصور، ۱۴۰۳ق، *الجدید فی الحکمة*، مقدمه و تحقیق و تعلیق حمید مرعید الکیسی، بغداد، جامعه بغداد.
- ابن مقفع، ۱۳۵۷، *منطق*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- ارسطو، ۱۹۸۰، *منطق*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم.
- بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، چ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *الجواهر النضید*، تصحیح محسن بیدارفر، چ پنجم، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیبه*، تصحیح فارس حسون تبریزیان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، بی‌تا، *شرح مطالع الانوار*، قم، کتبی نجفی.
- ساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۸۳، *البصائر النصیریه*، مقدمه و تحقیق حسن مراغی، تهران، شمس تبریزی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تقدیم هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفعلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الانسراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفعلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۶۹، *دره التاج*، به اهتمام و تصحیح سیدمحمد مشکوه، چ سوم، تهران، حکمت.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۸۱، *منطق الملخص*، تصحیح و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغرنژاد، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- _____، ۱۹۸۶، *لباب الاشارات و التنبیها*، تحقیق احمد حجازی السقا، مصر، مكتبة الكليات الازهریه.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱ق، *المنطق*، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- William Kniale and Martha Kniale, 1962, *The developement of logic*, London, Oxford University Press.
- Mates, Benson, 1961, *Stoic logic*, Losangeles, University of Collifornia.

The Square of Opposition in Aristotle's Logic and Stoic Logic

Muhammad Reza Muhammad Alizade / Assistant Professor in the Research Center of Islamic Rational and Transmitted Sciences in IKI alizade@iki.ac.ir

Received: 2017/09/25 - **Accepted:** 2018/07/02

ABSTRACT

Opposition and conflict among united propositions in predicate and subject and the relation between them is one of the judgments of the propositions and investigation of the relations among them (from the viewpoint of concomitance or contradiction), based on which the 'square of opposition' is formed. This issue is one of the most important discussions in logic of reasoning and has been the focus of attention from the onset of Aristotlian and stoic logic. Aristotle has limited the opposition of propositions to opposition in veracity, introducing it as the opposition in affirmation and negation. He introduces the opposition of predicates, dividing it into contradiction and contrast. Muslim logicians have regarded the opposition of propositions in contrast to interference of propositions, and those two as types of difference in propositions. They regard opposition as inclusive of opposition in truth and opposition in falsehood. Accordingly, they have added entrance under contrast to instances of opposition if propositions. In addition to affirming the contradiction with its instances as affirmation and negation, stoic philosophers have dealt with opposition between modes of truth such as opposition between necessity and non-necessity and opposition of possibility and refusal. The difference in meaning and instance of opposition in speeches of logicians, which leads to difference in formation of square of opposition, clarifies the necessity to investigate different meanings and instances of opposition and the way the square of opposition is formed for each.

KEY WORDS: difference in propositions, opposition of propositions, square of opposition, Aristotlian logic, stoic logic.

The Possibility of Prime Negation in Logic and Epistemology On the Basis of Foundationalism

Askari Soleymani Amiri / Associate Professor in IKI

solymaniaskari@mihanmail.ir

Received: 2017/10/10 - Accepted: 2018/05/19

ABSTRACT

All derivative propositions return to self-evident propositions; and sciences thus end and lead to their origin. According to this foundation, some have thought that all negations are theoretical and there is no axiomatic negation, because for them, negating attribute from the subject always necessities a middle term that proves one feature for the subject and prepares the ground for negating an attribute from the subject through that term. Thus, the axiomatic negation is not sensible without a middle term. This is, however, rejected by Avicenna and Aristotle. For them, just as the theoretical affirmation leads to axiomatic affirmations through analysis, and just as accepting an axiomatic affirmation is sensible without a middle term, the same rational reason that makes us accept axiomatic affirmations makes us accept axiomatic negations as well. Just as accepting theoretical affirmations without leading to axiomatic affirmations would necessarily result in vicious circle, accepting theoretical negation without their leading to axiomatic negations would necessarily result in vicious circle and finally a contradiction which is rejected.

KEY WORDS: foundationalism, axiomatic negation, theoretical negation, science's roots, Aristotle and Avicenna.

Late Islamic Philosophy and Ibn Sina's Solution for the Problem of Induction

Sayyid Ali Taheri / Assistant Professor at Sharif University of Technology

ataheri@sharif.edu

Received: 2017/05/01 - **Accepted:** 2018/10/10

ABSTRACT

In this paper I examine some contemporary challenges to Ibn Sina's account of inductive arguments. According to that account there is a distinction between mere inductions on the one hand and what they call 'experiential arguments' on the other hand. The latter is based on some observations and an additional deductive argument. The major premise in this deduction is the allegedly self-evident principle that 'something accidental is not persistent or nearly persistent'. The main criticism is that this principle is neither self-evident nor derived from self-evident truths. I argue that this criticism is based on some wrong conception of 'accidental'. In order to grasp the right meaning of 'accidental' I have to clarify the Ibn Sina's general theory of physical causation. After that, I will proceed by giving a more plausible account of the principle regarding the accidentals. Finally I will show how the traditional account survives these recent challenges.

Keywords: Induction; experiential argument; accidental.

Comparative Investigation of the Human Dignity in Emanuel Kant's and Martyr Mutahhari's Thought

Mitra Farhang Isfahani / PhD Student, Islamic Azad University Khoorasgan Branch
Isfahan mitra.farhang97@gmail.com

✉ **Seyyed Hashem Golestani** / Professor at Islamic Azad University, Khoorasgan Branch Isfahan
golestani1315@gmail.com

Seyyed Hossein Vaezi / Associate Professor at Islamic Azad University Khoorasgan Branch Isfahan
vaezi1340@gmail.com

Ali Reza Yousefy / Professor at University of Medical Sciences Isfahan
ar.yousefy@gmail.com

Received: 2017/12/14 - **Accepted:** 2018/08/02

ABSTRACT

The human dignity is among the fundamental topics in the series of issues of practical philosophy. The importance and necessity of this topic and its special position in resolving philosophical issues, especially the anthropological issues, has caused many thinkers – including Emanuel Kant and Martyr Mutahhari as two influential personages in the realm of Western and Islamic philosophy – to pay special attention to it. In the present article, we have used descriptive-analytical method to explore the views of these two thinkers. The findings show that Kant and Mutahhari agree that the man has an intrinsic value that distinguishes him from other creatures and that human dignity is not acquired just by perfection of his theoretical intellect. However, there are disagreements in their criterion for human dignity and mechanism for its actualization.

KEY WORDS: human dignity, practical intellect, theoretical intellect, Kant, Martyr Mutahhari.

A Review and Investigation of Connection or Unity of the Soul and the Active Intellect

Hassan Mu'allemi / Associate Professor in Baqer al-'Uloom University

info@hekmateislami.com

Received: 2017/08/08 - **Accepted:** 2018/06/13

ABSTRACT

In the Islamic philosophy, the active intellect has been regarded the agentive and ultimate cause for the soul in the cause and effect system, to which the soul is united in its way to perfection. What is criticized and investigated in the present article is the connection or unity of man's soul, in its way to perfection, with the active intellect. This critique is done in two ways: (a) the review of the bases for accepting the active intellect such as the Ten Intellects and the longitudinal system of stoic philosophy; and (b) the critique on the unity or connection of the two beings with one another after getting the precise meaning of unity and proving the point that the only correct meaning for unity is the soul's achieving the existential degree of the active intellect and connection with its emanations.

KEY WORDS: intellect, active intellect, unity with the active intellect, the best system and the active intellect, the Ten Intellects.

An Explanation of the Reality of Grave and its Reward and Punishment in Mulla Sadra's View

Ali Reza As'adi / Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture

Received: 2017/10/17 - **Accepted:** 2018/07/10 a.asadi@dte.ir

ABSTRACT

The world of 'grave' and human's reward and punishment therein has been mentioned in numerous Quranic verses and traditions. Therefore, Muslim scholars have explained them and, naturally, each of the theologians, philosophers and commentators have presented a different explanation of it based on their own special foundations. Among them is Mulla Sadra, the great philosopher and commentator, who has stated in his works the four lives of the man, presenting a new explanation of the truth of 'grave' as well as the reward and the punishment therein in two ways: (a) an explanation based on the embodiment of one's morality and actions and removal of the veils; and (b) an explanation based on illusive perception of punishment and reward. In the present article, we have attempted to compare Mulla Sadra's view with religious teachings, while reporting his explanations and foundations. As a result, although Mulla Sadra's explanations of the elements of the religious doctrine of 'resurrection' may answer some of the related doubts, they require more reflections and more precise studies in view of religious texts.

KEY WORDS: Mulla Sadra, grave, in-grave reward, in-grave punishment, transcendental philosophy.

Investigating Martyr Mutahhari's Explanation of 'Argument from Design'

Zahra Pur-Rusta'ee Ardakani / Level Two in Fatima al-Zahra Seminary School

Ardakanzhrprst@gmail.com

 Jawad Pur-Rusta'ee Ardakani / Assistant Professor in Yazd University pourroustae@yazd.ac.ir

Received: 2017/11/08 - Accepted: 2018/06/11

ABSTRACT

Among the well-known arguments presented by Islamic thinkers – including Martyr Mutahhari – for proving God's existence is the pseudo-philosophical argument of 'order'. In explaining that argument, Martyr Mutahhari resorts to the principle of 'probabilities' to prove the order originated from the 'ultimate cause', regarding it as the tool of proving God for the natural world. He believes that 'order' as the result of agentive cause cannot prove God's existence, and emphasizes the argument of 'order' is not related to the agentive cause. He presents, while criticizing the theological statement of argument of 'order', a philosophical statement of it, separating the argument of 'guidance' from the argument of 'order' with a special precision. He also explains the argument of 'order' on the basis of the principles accepted by previous scholars, considering as an incomplete statement of the argument. In the present study, we have tried to use a descriptive-analytical method to investigate the argument of 'order' in Martyr Mutahhari's view to resolve some ambiguities in his introductions, definitions, and explanations by adducing his intellectual foundations in his works.

KEY WORDS: Martyr Mutahhari, argument of 'order', proving God, ultimate order, agentive order.

ABSTRACTS

Unification of Lordship in Mulla Sadra's View

✉ **Ahmad Muhammadi Peyrow** / Assistant Professor of Philosophy in IKI Peyro114@yahoo.com
Ghulam-Reza Fayyazi / Professor of Philosophy in IKI marifat@qabas.net
Received: 2017/08/29 - **Accepted:** 2018/05/09

ABSTRACT

The present study aims at presenting a precise explanation of the principle of 'Unification of Lordship' in Mulla Sadra's view and its difference from similar terminologies. The research question is as follows: "How is divine lordship explained from philosophical aspect?" To investigate the issue, first we have given a clear explanation of various types of divine actions. Then, we have compared the quality of divine action with that of the human's action, stated their differences, and enumerated – to explain the truth of divine attributes – various types of divine attributes, returning them to self-subsistence. Finally, we have scrutinized the difference between Unification of Lordship and unity of divine actions. The findings of the study show that what is realized, in the divine action, outwardly is the very innovation and effusion from whose various modes a variety of conceptions, including Lordship, is abstracted. This relative attribute returns to God's subsistence without any change. Unification of Lordship, that is supporting and management of the creatures, means the very divine governance, but in a lower rank.

KEY WORDS: Unification of Lordship, genetic lordship, legislative lordship, unity of divine actions, Mulla Sadra.

Table of Contents

Unification of Lordship in Mulla Sadra’s View	9
<i>Ahmad Muhammadi Peyrow & Ghulam-Reza Fayyazi</i>	
Investigating Martyr Mutahhari’s Explanation of ‘Argument from Design’	25
<i>Zahra Pur-Rusta’ee Ardakani & Jawad Pur-Rusta’ee Ardakani</i>	
An Explanation of the Reality of Grave and its Reward and Punishment in Mulla Sadra’s View	41
<i>Ali Reza As’adi</i>	
A Review and Investigation of Connection or Unity of the Soul and the Active Intellect	55
<i>Hassan Mu’allem</i>	
Comparative Investigation of the Human Dignity in Emanuel Kant’s and Martyr Mutahhari’s Thought	63
<i>Mitra Farhang Isfahani, Seyyed Hashem Golestan, Seyyed Hossein Vaez & Ali Reza Yousefy</i>	
Late Islamic Philosophy and Ibn Sina's Solution for the Problem of Induction ..	81
<i>Sayyid Ali Taheri</i>	
The Possibility of Prime Negation in Logic and Epistemology On the Basis of Foundationalism	97
<i>Askari Soleymani Amiri</i>	
The Square of Opposition in Aristotle’s Logic and Stoic Logic	11
<i>Muhammad Reza Muhammad Alizade</i>	
English Abstracts	4

Ma'rifat-i Falsafi is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

Subscriptions: Individual issues are 70000 Rls., and yearly subscription is 280000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 16, No. 1

Fall 2018

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Muḥammad Fanā'i Eshkawari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Ghulām-Riḍā A'wānī: Professor, Shahid Beheshti University

Dr. Muḥammad Fanā'i: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

Dr. Muḥammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudarres University

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir and www.sid.ir

Address: Ma'rifat-e Falsafi
4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,
Amin Blvd., Qum, Iran
Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186
Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468
Subscribers: (25)32113474
Fax: (25)32934483
E-mail: marifat@qabas.net