

معرفت فلسفه

سال هجدهم، شماره چهارم، پیاپی ۷۲، تابستان ۱۴۰۰



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 طباطبائی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و یگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه 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 غلام رضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن

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) - دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

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

معرفت فلسفی فصل‌نامه‌ای علمی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های 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 دستاورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیرایییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیرایییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۸۸۰۰۰ تومان 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 جداً 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 ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، 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 مأخذ و بیان شعاری 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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر 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 مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

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

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی 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 شش 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 آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان و نقد و بررسی آن / ۷
روح‌الله سوری

بررسی رابطه اقسام معقولات با نظریه اصالت وجود نزد حکمای معاصر / ۲۵
کچھ حمیدرضا بدر / سیدحجت حسینی / غلامرضا فیاضی

تحلیل انتقادی و مصداقی مواجهه استرآبادی با فلسفه / ۳۷
غلامعلی مقدم

مفهوم پیدایش در فلسفه ارسطو و اهمیت تبیین آن / ۵۳
حجت‌الله عسکری‌زاده / کچھ سیدابراهیم موسوی

چالش موجودیت زمان موهوم در آرای متکلمان و فلاسفه مسلمان / ۷۱
علیرضا کهنسال / کچھ معصومه‌سادات ساری عارفی

تعدد نوعی نفوس و ماهیت انسان / ۸۹
کچھ یاسر حسین‌پور / غلامرضا فیاضی

تطور و خدا باوری؛ طرح و بررسی دیدگاه الیوت سوپر / ۱۰۵
کچھ روزبه زارع / سیدحسن حسینی

بررسی ملازمه بین حسن و قبح ذاتی و وظیفه‌گرایی کانتی / ۱۱۹
کچھ علی‌اصغر محمدزاده / سیداکبر حسینی قلعه بهمن

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال هجدهم (شماره‌های ۶۹-۷۲) / ۱۳۰

4 / ABSTRACTS / Sayyed Rahin Rastitabar

نوع مقاله: پژوهشی

جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان و نقد و بررسی آن

souri@khu.ac.ir

روح‌الله سوری / استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی
دریافت: ۹۹/۰۸/۱۹ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۲

چکیده

تبیین ساحت ذات الهی از پیچیده‌ترین و جنجالی‌ترین مسائل کلامی، فلسفی و عرفانی است. پژوهش پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ می‌دهد که حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان ذات الهی را در کدامین جایگاه هستی‌شناختی مستقر می‌دانند. سپس با بررسی دیدگاه‌های یادشده به داوری آنها می‌نشیند. حکمت متعالیه تا آنجا که به تشکیک وجود پایبند است، ذات الهی را برترین رتبه نظام تشکیکی می‌داند که به جهت سلب قیده‌های مراتب پایین «وجود بشرط لا» نامیده می‌شود. «وجود بشرط لا» به سبب تقید به سلب، تعیین ویژه‌ای از هستی است که عروض آن بر هستی، نیازمند «سلب» یادشده است. از این رو نمی‌تواند به منزله ذات بی‌نیاز حق قلمداد شود. صدرالمآلهین با گذار از تشکیک، مانند عارفان، ساحت ذات را وجود نامحدودی و رای تشکیک و محیط به آن می‌داند؛ اما صدرا با پیروی از عبارات قیصری تعبیرهای یکسانی از ساحت یادشده ندارد. صوفی‌نمایان، با دریافتی نادرست از سخن عارفان، ذات الهی را «وجود لایشرط قسمی» و ساری در اشیا گرفته‌اند؛ در نتیجه پنداشته‌اند: ذات حق تحقق بالفعلی ندارد و با دگرگونی‌اش در اشیا تحقق می‌یابد. از این رو برای تحقق خارجی‌اش نیازمند اشیاست. صدرالمآلهین و حکیم سبزواری این دیدگاه را به سختی نقد کرده‌اند. اختلاف نگاه عارفان، حکیمان و صوفی‌نمایان درباره ذات الهی، پیامدهایی دارد که بررسی آنها تصور دقیق‌تری از دیدگاه‌های یادشده به دست خواهد داد.

کلیدواژه‌ها: ساحت ذات الهی، وجود بشرط لا، وجود لایشرط مقسمی، وجود لایشرط قسمی، حکمت متعالیه، عرفان، تصوف.

گرچه کنه ذات الهی ادراک نمی‌شود، اما پذیرش اصل وجود او و اشاره به ساحت هستی‌شناختی‌اش ممکن است. بلندای تصور آدمی از خداوند به اندازه برهانی است که برای اثبات او به کار می‌گیرد. بررسی برهان‌های متکلمان، فیلسوفان و شهوذهای عارفان روشن می‌سازد که تلقی اندیشمندان گوناگون از ساحت ذات الهی یکسان نیست. برای نمونه برهان نظم تنها موجودی حکیم و قدیر را ثابت می‌کند، اما وجوب بالذات آن را نشان نمی‌دهد. حکمت و قدرت شایسته برای نظم‌بخشی به عالم ماده، نتایجی است که از جابگاه هستی‌شناختی عقل فعال نیز رخ می‌دهد. توصیف حکیم مشائی از ذات الهی، موجودی مجرد بر فراز عقل‌های ده‌گانه است که به سبب بی‌نیازی از دیگران، به «وجوب وجود» متصف می‌گردد؛ اما او نیز مجرد عقلی دارد و ساحتی برتر از عالم عقل دارا نیست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۳۵۸، ۳۵۵ و ۳۵۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۲ و ۷۵؛ همو، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۲۵). ذات الهی از سوی حکمت متعالیه برترین رتبه نظام تشکیکی، و از دید عارفان وجود مطلق معرفی می‌شود. صوفی‌نمایان (چهاره صوفیه) نیز تفسیر نادرستی از وجود مطلق را ذات الهی قلمداد کرده‌اند.

این پژوهش، نخست، تلقی اندیشمندان از ساحت ذات را در سه گروه کلی فیلسوفان، عارفان و صوفی‌نمایان دسته‌بندی می‌نماید. سپس به سنجش دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان پرداخته و در پایان با پذیرش دیدگاه عارفان، نگاه نهایی صدرالمتألهین را با ایشان انطباق می‌دهد و نقدهایی جدی به صوفی‌نمایان وارد می‌سازد. پژوهش کنونی در بررسی دیدگاه فیلسوفان، بر نگاه حکمت متعالیه تمرکز می‌کند؛ زیرا نظام فلسفی مشاء و نظام‌های مانند آن، از چالاکی و تیزیابی لازم برای بررسی ساحت ذات برخوردار نبودند. رفعت هستی‌شناختی ذات الهی و وحدت (اندام) فوق‌العاده لحاظها در آن، دست ایشان را از بررسی ذات کوتاه کرده بود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۵۶).

تبیین دقیق ساحت ذات، در گرو بحث «تقسیم‌های وجود» خواهد بود؛ زیرا عارفان و در پی آنها صدرالمتألهین حقیقت وجود را به «بشرط شیء»، «بشرط لا» و «لابشرط قسمی» تقسیم نموده، مقسم آنها را «لابشرط قسمی» می‌نامد. براساس این اصطلاح سودمند می‌توان گفت: ذات حق از نگاه فیلسوفان «وجود بشرط لا» و از دیدگاه عارفان «وجود لابشرط قسمی» و از نظر صوفی‌نمایان «وجود لابشرط قسمی» است.

گرچه منابع عمومی درباره موضوع پژوهش در دست است، اما مسئله این پژوهش تاکنون به گونه فراگیر بررسی نشده و پیشینه ویژه‌ای ندارد. این پژوهش با سنجش خدانشناسی عرفانی و فلسفی، نقاط اشتراک و امتیاز آنها را روشن می‌سازد و تصویر دقیق‌تری از معنای «خدا» به دست می‌دهد. همچنین مرز دیدگاه عارفان با یاوه‌گویی صوفی‌نمایان را روشن می‌نماید و ریشه بسیاری از بدینی‌ها به دیدگاه عارفان را از بین می‌برد. افزون بر اینکه برتری دیدگاه عارفان بر فیلسوفان را در مسئله توحید نشان می‌دهد. تبیین ساحت ذات، از پیچیده‌ترین و پرمخاطره‌ترین مسائل فلسفی، کلامی و عرفانی است و نگارنده هم‌نوا با پیشوایان به پیشگاه احدی عرضه می‌دارد: «اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِن لَّمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۲).

۱. تبیین اجمالی تقسیم‌های وجود

بحث «تقسیم‌های وجود» زمینه مناسبی برای تبیین ذات الهی و جایگاه هستی‌شناختی آن فراهم آورده است. صدرالمتألهین با کاربری این اصطلاح‌های عرفانی در حکمت متعالیه طرح بحث موقفی از ساحت ذات الهی ارائه داد که با استقبال حکیمان بعدی روبه‌رو شد (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۲-۲۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۰). این طرح بحث تبیینی فلسفی و عقل‌پسند از دریافتی شهودی است؛ عارفان در سلوک معنوی خویش ساحت‌هایی هستی‌شناختی را می‌یابند که بسیار پیچیده و بیان‌ناپذیر است. از این‌رو تلاش می‌کنند با جعل اصطلاح‌های نوین یا ارتقای اصطلاح‌های پیشین، باور شنونده را به آن حقایق درهم‌تنیده نزدیک نمایند. تقسیم‌های وجود یکی از این اصطلاح‌هاست که با شبیه‌سازی یک بحث فلسفی (تقسیم‌های ماهیت) در فضای وجود، به دست آمده است. نمودار ذیل تقسیم‌های وجود و روش به دست آمدن آنها را نمایش می‌دهد:



۱. خلقت (وجود بشرط شیء تفصیلی): حقیقت وجود آن‌گاه که به حضور فردفرد تعین‌ها مشروط گردد، آفرینش نامیده می‌شود. هستی در این ساحت مقید به قیدها و تعین‌های بی‌شماری است که هریک به گونه تفصیلی تحقق می‌یابند و تفصیل عینی مخلوق‌ها را رقم می‌زنند. مخلوق‌های عقلی، مثالی و مادی همگی در این ساحت هستی‌شناختی قرار دارند و لایه‌های گوناگون آن را تشکیل می‌دهند؛

۲. مقام واحدیت (وجود بشرط شیء بسیط): حقیقت وجود آن‌گاه که به حضور جمعی و بسیط تعین‌ها مشروط گردد، «واحدیت» نامیده می‌شود. کثرت در این ساحت از هستی تفصیل عینی ندارد و همه تعین‌ها به یک وجود جمعی بسیط موجودند. اما همین وجود جمعی، گونه‌ای کثرت علمی را برتافته که از سوی عارفان، «اعیان ثابته» نام گرفته است. مقام واحدیت تفسیر میانی قاعده بسیط‌الحقیقه را یادآور می‌سازد که در عین بساطت، کمال همه مخلوق‌ها را بدون نواقص آنها داراست؛

۳. مقام احدیت (وجود بشرط لا): احدیت ساختی و رای واحدیت و بسیط‌تر از اوست؛ به‌گونه‌ای که افزون بر تفصیل عینی، تفصیل علمی نیز از آن رخت بسته است. حضور کمال‌ها در این مقام با فنای آنها همراه است. هستی در این مقام به سلب هرگونه قید و تعین خاص مشروط است. کمال‌های بی‌شمار در واحدیت به نحو اندماجی و در احدیت به نحو استهلاکی یافت می‌شوند؛

۴. فیض منبسط (وجود لابشرط قسمی): واحدیت به ثبوت جمعی تعین‌ها و احدیت به سلب آنها مشروط بود. اکنون اگر هر دوی این ثبوت و سلب، از حقیقت هستی سلب شوند، «وجود لابشرط قسمی» یافته می‌شود. وجودی که به سلب دو ویژگی پیش (ثبوت قیدهای خاص و سلب آنها) که گونه‌ای اطلاق است، مقید شده است. لابشرط قسمی ساختی از هستی است که به اطلاق و سریان در تعین‌ها مقید است، به‌گونه‌ای که هویتی و رای این اطلاق و سریان ندارد؛

۵. غیب‌الغیوب (وجود لابشرط مقسمی): تقسیم‌های وجود (بشرط شیء، بشرط لا و لابشرط قسمی)، مقسمی دارند که از قیدهای اقسام خود رهاست؛ حتی قید اطلاق که در قسم سوم لحاظ می‌گردد. از این‌رو هویتی و رای سریان دارد و سریان در تعین‌ها شأن و جلوه اوست. بنابراین او نیز لابشرط و مطلق است، اما اطلاق فراتر از لابشرط قسمی، که «وجود لابشرط مقسمی» نامیده می‌شود، اطلاق او تا جایی است که حتی واژه اطلاق نیز او را به بند نمی‌کشد. اطلاق در اینجا تنها عنوانی اشاره‌کننده است، نه مفهومی حکایتگر (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۸).

۲. تبیین تلقی‌های گوناگون از ذات الهی به کمک تقسیم‌های وجود

اکنون با بهره‌گیری از تقسیم‌های وجود، تلقی‌های گوناگون از ذات الهی در سه گروه ذیل دسته‌بندی و کوتاه تبیین می‌گردد.

۲-۱. تلقی فیلسوفان

خداشناسی (الهیات خاص)، بر مبانی‌ای استوار می‌شود که در الهیات عام تثبیت شده‌اند. مبانی فیلسوفان به‌رغم اختلاف‌هایی که دارد، در این نکته مشترک است که توانایی اثبات ساختی برتر از «وجود بشرط لا» را ندارد. از این‌رو فیلسوفان ذات الهی را در همین ساخت هستی‌شناختی قرار داده‌اند و با مبانی ویژه خویش تفسیرهای گوناگونی از همین ساخت هستی‌شناختی به دست می‌دهند. برای نمونه حکیمان مشاء ذات الهی را وجودی بی‌ماهیت می‌دانند، که از همه نیازهای که ماهیات به‌سبب امان خویش دارند، میراست. سلب نیازهای ممکنات از ذات، نامیدن او به «وجود بشرط لا» را جایز می‌سازد، گرچه دقت‌های عرفانی این مقام در سخنان مشاء لحاظ نشده است. البته اصطلاح «وجود بشرط لا» چنان‌که عارفان به کار برده‌اند در فلسفه مشاء دیده نمی‌شود. اما دیدگاه مشاء درباره ذات الهی، به‌گونه‌ای ضمنی، مؤید دیدگاه مذکور است.

حکمت متعالیه با پذیرش تشکیک در وجود، ذات الهی را برترین مرتبه نظام تشکیکی می‌داند، که به لحاظ سنخ وجود با دیگر اشیا مشترک است، اما به جهت رتبه وجودی ممتاز و برتر از آنهاست. به دیگر بیان، ذات و آفریده‌ها، از سنخ وجودی واحدی برخوردارند که در ذات به‌گونه‌ای شدیدتر و در آفریده‌ها ضعیف‌تر تحقق دارد. به

بیان سوم، ذات الهی، وجود برتر آفریده‌هاست و کمال‌های آنها را بدون حدود و نواقصشان داراست. بنابراین ذات حق به جهت کمال، همه اشیا و به جهت نقص هیچ‌یک از آنها نیست.

ذات الهی بهرغم وحدت سنجی‌ای که با دیگر وجودها دارد، وجودی غیر از آنهاست؛ زیرا تشکیک، وحدت و کثرت را در حقیقت وجود پیاده نموده و وجودهای متعددی تشکیل می‌دهد. ذات الهی گرچه برترین آنهاست، اما یکی از آنها و در برابر دیگر وجودهاست. سلب وجودهای دیگر از ذات حق (برترین مرتبه) شایستگی لازم برای نامیدن به «وجود بشرط لا» را به دست می‌دهد. تفاوت حکمت متعالیه با مشاء و متکلمان آن است که وحدت سنجی ذات و اشیا را می‌پذیرد و ذات را گسسته از آنها نمی‌پندارد. اما حکمت متعالیه نیز تا هنگامی که بر ستون کثرت تشکیکی وجود می‌گردد، ذات الهی را «وجود بشرط لا» و در برابر دیگر وجودها خواهد دانست.

۲-۲. تلقی عارفان

عارفان وجود را واحد شخصی و منحصر در خداوند می‌دانند. از این‌رو تشکیک و کثرت نهفته در آن را از متن وجود به ظهور آن عقب می‌رانند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶؛ ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸ و ۱۱۰؛ آملی، ۱۳۶۸، ۶۵۹-۶۶۷). اگر تشکیک در ظهور پیاده شد، برترین رتبه نظام تشکیکی نیز از سنخ ظهور و نیازمند ظاهرکننده است. با این بیان باید جایگاه ذات بی‌نیاز خداوند را ورای نظام تشکیکی و برترین رتبه آن، جست‌وجو نمود. عارفان ذات حق را وجود مطلق می‌دانند که هرگونه کثرت، تمایز، تعین، قید و محدودیت از او نفی می‌گردد؛ زیرا پایگاه امور یادشده تشکیک است که از حقیقت وجود عقب رانده شد. وجود مطلقى که عارف آن را ذات الهی قلمداد می‌کند، حتی از قید اطلاق نیز رهاست؛ زیرا تقید وجود به اطلاق، سبب سربان او در مراتب تشکیکی تعین‌هاست، درحالی‌که وجود مطلق یادشده از تشکیک و احکام آن میراست. قید اطلاق، نیز خود گونه‌ای قید است که وجود مطلق با رهایی از آن، هویتی ورای اطلاق و سربان در تعین‌ها پیدا می‌کند. تبیین عارف از ذات الهی براساس اصطلاح‌های یادشده «وجود لا بشرط مقسمی» نام دارد.

دیدگاه نهایی صدرالمتألهین نیز موافق عارفان است. او با بازگشت علیت به تشان، تفسیر عرفانی از قاعده بسیط‌الحقیقه، برهان صدیقین و بحث «واجب‌الوجود واجب من جمیع الجهات» دیدگاه عارفان را نتیجه گرفته است. صدرالمتألهین بارها اشاره نموده که در پی اثبات وحدت شخصی است و سخن از تشکیک وجود جنبه بسترسازی دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱؛ ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۲).

۲-۳. تلقی صوفی‌نمایان نادان

صوفی‌نمایان گروهی از پیروان عرفان و تصوف هستند که بدون اطلاع از مقاصد عمیق عارفان، به واژگان آنها تمسک می‌جویند و به سبب ناپختگی علمی، تفسیرهای نادرستی از اصطلاح‌های عرفانی به دست می‌دهند. صدرالمتألهین در اثر جداگانه‌ای به نام *کسر الاصنام الجاهلیه*، منش و بینش نادرست ایشان را نقد کرده است. نمونه روشن

کج فهمی‌های صوفی‌نمایان، تلقی نادرستی است که از وحدت وجود و اطلاق ذات الهی پیدا کرده‌اند. ایشان نیز ذات الهی را از تشکیک و کثرت نهفته در آن، فراتر می‌دانند؛ اما این فراتر بودن و اطلاق را تا جایی که عارفان راستین ادامه داده‌اند، امتداد نمی‌دهند. صوفی‌نمایان گرچه ذات را برترین رتبه نظام تشکیکی نمی‌دانند، اما آن را ساری در مراتب تشکیکی و منتشر در آنها می‌پندارند. صوفی‌نمایان «وجود لابشرط قسمی» را نهایی‌ترین ساحت هستی پنداشته و آن را به منزله ذات الهی قلمداد می‌نمایند. براین اساس ذات الهی وجود مقید به اطلاق و ساری در تعیین‌هاست، که هویتی ورای سریان ندارد و سریان در تعیین‌ها همه هویت اوست. این دیدگاه لوازم باطلی چون حلول و اتحاد را به ذهن آورده و اعتراض فقیهان، متکلمان و حتی اهل معرفت را در پی داشته است. احتمالاً صوفی‌نمایان با خلط دو اصطلاح «وجود لابشرط مقسمی» و «وجود لابشرط قسمی» اصطلاح دوم را که فهمش آسان‌تر است گرفته و ذات الهی را بر آن انطباق داده‌اند؛ درحالی‌که «وجود لابشرط قسمی» از نگاه عارفان راستین فیض و ظهور ذات الهی است، نه خود ذات.

۳. ساحت ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان

۳-۱. دیدگاه میانی و نهایی حکمت متعالیه درباره ساحت ذات الهی

حکمت متعالیه درباره ذات الهی دو دیدگاه میانی و نهایی دارد که تشخیصشان ضروری و خلط آنها زمینه‌سازی مغالطه‌های بسیاری است. صدرالمتألهین تا جایی که به تشکیک وجود پایبند است، ذات الهی را «وجود بشرط لا» می‌داند. براین اساس وجود بشرط لا همان واجب‌تعالی، وجود بشرط اطلاق (لابشرط قسمی) فعل او، وجود مقید (بشرط شیء) اثر اوست و هر سه آنها از حقیقت وجود بهره‌مندند و کثرت آنها مانند وحدتشان در متن وجود پیاده می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵ و ۲۸۴). اما آنجا که از تشکیک عبور می‌کند و به وحدت شخصی می‌گراید، ناگزیر ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» خواهد دانست. این دو نگاه جمع‌ناپذیر و در برابر یکدیگرند، مگر اینکه تشکیک را از نخست در ظهور وجود (نه خود وجود) پیاده نماییم، تا این دو قول در هم آمیخته و دو تبیین از دیدگاه واحدی گردند؛ زیرا پذیرش «وجود لابشرط مقسمی» و وحدت شخصی آن، با تشکیک در وجود منافات دارد، نه اصل تشکیک. بنابراین تشکیک، اگر در ظهور وجود پیاده شود، منافاتی با دیدگاه عارفان ندارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۴۹۴-۴۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۹۲).

نگرانی اصلی برخی فیلسوفان برای پذیرش وحدت شخصی، توجیه کثرت است. اما فیلسوف نیز سرانجام یا واجب را محدود، ناقص و نیازمند می‌داند، یا مانند صدرالمتألهین عدم تناهی او را می‌پذیرد و از آنجا که نامتناهی جایی برای دیگری نمی‌گذارد، کثرت را به ظهورات وجود بازمی‌گرداند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۷ و ۳۳۰). در نتیجه ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» و محیط به ساحت «وجود بشرط لا» می‌داند.

فلسوفی که به تشکیک وجود پایبند است، هرگز نمی‌تواند ساختی به نام «وجود لابشرط مقسمی» را بپذیرد و ذات الهی را به آن منسوب نماید؛ زیرا وجود لابشرط مقسمی گستره نامحدودی دارد که هرگونه وجود دیگر را نفی می‌کند. بنابراین پذیرش تشکیک، که کثرت طولی و عرضی وجود را در پی می‌آورد، به معنای نفی وجود نامحدود

خواهد بود. در نتیجه جایگاه ذات الهی از وجود لا بشرط مقسمی، به برترین مرتبه نظام تشکیکی (وجود بشرط لا) تنزل می‌یابد. این ساحت هستی‌شناختی مقام احدیت نام دارد که حضور تعین‌ها در او با فناى آنها همراه است. گرچه عرفان این ساحت را مقام و تعینی از ذات الهی می‌دانند، اما براساس تشکیک وجود، این مقام نهایی‌ترین ساحت هستی‌شناختی و همان ذات الهی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۵، ص ۴۳۴؛ ج ۷، ص ۱۶؛ ج ۹، ص ۵۳۷؛ ج ۱۰، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۵). صدرالمآلهین براساس تشکیک وجود می‌گوید: «الذات هویه شخصیة صرفة، لا خبر عنها و يقال لها مرتبة الأجدية» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۸۴). حکیم سبزواری نیز در مواردی که بر ستون تشکیک گام می‌نهد مؤید این معناست (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۴؛ ج ۳، ص ۵۱۱).

۳-۲. تقید و نیازمندی «وجود بشرط لا» و نادرستی انتساب آن به ذات الهی

با پذیرش تشکیک در وجود، وجود لا بشرط مقسمی تحقق نخواهد یافت. آنچه خارج را پر ساخته، «وجود لا بشرط قسمی» است که به واجب (وجود بشرط لا) و ممکن (وجودهای بشرط شیء) تقسیم می‌شود. براین اساس وجودهای امکانی با قیدهای ماهوی محدود شده‌اند و تنها بخشی از احکام و آثار وجود را آشکار می‌کنند. اما واجب‌الوجود از هرگونه ماهیتی مبرا است و کمال‌های مخلوقات خویش را در عین بساطت داراست. حکیمان معتقدند وجود بشرط لا که برترین مرتبه نظام تشکیکی است، به سبب رهایی از قیدهای ماهوی مراتب پایین، تعابیری با حقیقت وجود ندارد. او معروض وجود نیست تا عروضش نیازمند علتی باشد. از این رو بی‌نیاز از علت و واجب بالذات است.

گرچه فیلسوفان وجود بشرط لا را از هر قید و محدودیتی رها می‌شمارند، اما این سخن تنها درباره قیدهای ممکنات درست است. اما خود تقید به سلب (بی‌قیدی)، گونه‌ای قید و محدودیت برای وجود بشرط لا است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳؛ ج ۳، ص ۳۱۰). بنابراین اعلی‌المراتب نیز عارض بر وجود است و نمی‌تواند به‌عنوان ذات بی‌نیاز الهی قلمداد گردد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳۲). فیلسوف، همچنین وجود بشرط لا (احدیت) را بسیط‌ترین ساحت هستی و عین آن می‌شمارد؛ درحالی‌که هر قیدی غیر از مقید، و مرکب با اوست. بنابراین تقید به سلب نیز گونه‌ای ترکیب را به دست می‌دهد که با تحلیل‌های دقیق عقلی یافته می‌شود.

بساطت احدیت، محض نیست و گونه‌ای کثرت استهلاکی را برمی‌تابد؛ از این رو گفته می‌شود: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء ولیس بشیء منها». اما بساطت «وجود لا بشرط مقسمی» چنان محض و سیره است که حتی قاعده بسیط‌الحقیقه نیز گویای این مقام نخواهد بود. در اینجا تنها می‌توان گفت: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹)؛ او خود هستی است و هستی خود اوست.

کوتاه سخن اینکه تشکیک در وجود دیدگاه نهایی صدرالمآلهین نیست و «وجود بشرط لا» که برترین رتبه نظام تشکیکی است، نمی‌تواند به‌عنوان ذات الهی قلمداد شود؛ زیرا نهایی‌ترین ساحت هستی و عین آن نیست. حکمت متعالیه برای رهایی از این تنگنا ناچار به عبور از تشکیک و پذیرش وحدت شخصی است. از این رو صدرالمآلهین در نگاه نهایی خویش، سخن عرفان درباره ذات الهی را تقریر خواهد کرد. اما سخنان صدرا در این باره اندکی ناهمگون و گاه دوپهلوی است.

۳-۳. تقریر صدرالمتألهین از دیدگاه عارفان درباره ساحت ذات الهی

۱-۳-۳. تأثیرپذیری صدرالمتألهین از دیدگاه قیصری درباره ساحت ذات الهی

صدرالمتألهین برای تقریر دیدگاه عارفان از ساحت ذات الهی، بیشتر پیرو دیدگاه قیصری است. از این رو اضطراب سخنان قیصری در عبارات صدرا سایه افکنده است؛ چنان که در بحث تقسیم‌های وجود گذشت بیشتر عارفان هنگامی که از تقسیم‌های وجود و ساحت‌های هستی سخن می‌گویند، «احدیت» را تعین اول و حقیقت هستی را فراتر از آن می‌دانند. قونوی، جنیدی، فرغانی، جامی، فناری و صائِن‌الدین چنین دیدگاهی دارند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۵۶). اما عارفان قرن هشتم سخنان مستحکمی در این باره ندارند. برخی مانند قیصری احدیت را از تعین‌ها هستی حذف نموده و آن را خود متن هستی قلمداد کرده‌اند. ایشان احدیت را نه تعین اول، بلکه خود ذات حق می‌دانند و تعین‌ها را از واحدیت آغاز می‌کنند (قیصری، ۱۳۸۱ الف، ص ۵۲-۵۳؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ص ۱۳؛ خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۳۶-۳۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۵۶). البته قیصری در شرح *فصوص‌الحکم* سخنی دارد که گویا وجود بشرط لا (احدیت) را مرتبه و تعینی از ذات می‌شمارد: «حقیقة الوجود إذا أخذت بشرط ان لا یکون معها شیء، فهی المسماة عند القوم بالمرتبة الاحدية» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۲). اما این سخن دلیل تمایز نهادن او بین ذات الهی و مقام احدیت نیست؛ زیرا اولاً این قول را به «قوم» نسبت داده و نظر شخصی خویش ندانسته است؛ ثانیاً در ادامه سخنان یادشده، اشاره‌ای به «وجود لا بشرط مقسمی» نکرده است. از این رو تنها گزینه قیصری برای ساحت ذات الهی، یکی وجود بشرط لاست و دیگری وجود لا بشرط قسمی. از آنجاکه لا بشرط قسمی چنین صلاحیتی ندارد، ناگزیر وجود بشرط لا همان ذات الهی خواهد بود.

دیدگاه قیصری در سخنان صدرالمتألهین نیز بازتاب داشته و او نیز در بیشتر موارد احدیت را ذات الهی اطلاق می‌کند نه تعین نخستین ذات؛ برای نمونه می‌گوید: «الصوفیة اصطلاحوا عن وجوده تعالی بالاحدية و غیب الغیوب، و عن صفاته و اسمائه بالواحدية و الالهية» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۱۴؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۸۴؛ همان، ج ۶ ص ۱۴۵). صدرالمتألهین از سوی دیگر غیب‌الغیوب را (که نزد عارفان ساحت ذات الهی است) به ظهور ذات برای ذات متصف می‌داند (همان، ج ۲، ص ۳۴۰). ظهور ذات برای ذات ویژگی احدیت و واحدیت است، و انتساب آن از سوی صدرالمتألهین به غیب‌الغیوب، گویای آن است که وی احدیت را به‌عنوان ذات الهی تلقی کرده است. صدرالمتألهین در ادامه سخنان یادشده ظهور ذات برای فعل (فیض منبسط) را طرح می‌کند (همان). ذکر فیض منبسط پس از تجلی ذات برای ذات، گویای آن است که صدرا تجلی ذات برای ذات (احدیت) را حاق ذات الهی می‌شمارد.

صدرالمتألهین برای تبیین دیدگاه عارفان مراتب وجود را سه قسم می‌نماید:

۱. وجود صرف: که هیچ قیدی ندارد و نیازمند دیگری نیست. اطلاق او امری سلبی است که همه اوصاف و

احکام را از کنه ذات او می‌زداید؛

۲. موجود مقید: که نیازمند دیگری است؛

۳. موجود مطلق: که مقید به اطلاق است و نزد عارفان «فیض منبسط» نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۹-۳۲۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۳۸-۲۴۰).

صدرالمتألهین پس از تقسیم یادشده، دیدگاه عارفان درباره ذات الهی را چنین تقریر می‌کند:

إذا اطلق فی عرفهم [أى العرفا] الوجود المطلق على الحق الواجب يكون مرادهم الوجود بالمعنى الأول أى الحقيقة بشرط لاشئى، لا هذا المعنى الأخير ولا يلزم عليهم المفاسد الشنيعة كما لا يخفى وما أكثر ما ينشأ لأجل الاشتباه بين هذين المعنيين من الضلالات والعقائد الفاسدة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۰؛ همو، بی تا - ب، ص ۷؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴۰-۲۴۱).

براین اساس صدرالمتألهین مراد عارفان از «وجود مطلق» را وجود بشرط لا می‌داند. در واقع او برای تفسیر «وجود مطلق»، خود را بین دو گزینه «وجود بشرط لا» و «وجود لابشرط قسمی» مخیر می‌یابد. سپس با بطلان گزینه دوم، درستی تفسیر نخست (وجود بشرط لا) را نتیجه می‌گیرد. در اینجا گزینه سومی (وجود لابشرط مقسمی) نیز محتمل است که با دریغ، صدرا به سبب تأثیرپذیری از قیصری آن را طرح نکرده است.

عارفان به درستی ذات حق را فاقد هرگونه قید و تعیین می‌دانند. صدرالمتألهین به سبب تأثیرپذیری از قیصری و تلقی احدیت به منزله ذات حق، سخن عارفان را به گونه ایجاب عدولی معنا نموده و سلب تعیین‌ها را به عنوان حکم و تعیینی بر ذات حمل می‌نماید؛ درحالی که مراد عارفان از سخن یادشده سلب تحصیلی تعیین‌هاست؛ به گونه‌ای که خود سلب، حکم و تعیین ذات نباشد. چنین تقریری از سلب تعیین‌ها «وجود لابشرط مقسمی» را به دست می‌دهد، نه «وجود بشرط لا» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱۰، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۲، تعلیقه).

ملاعلی نوری (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۵، تعلیقه نوری)، حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۱۱)، علامه شعرانی (شعرانی، بی تا، ص ۴۰۹) و محمدکاظم عصار (عصار، ۱۳۷۶، ص ۱۷-۲۱) از دیدگاه صدرالمتألهین پیروی نموده‌اند. علامه طباطبائی نیز مراد صدرالمتألهین از واژه «حقیقت وجود» را «وجود بشرط لا» می‌داند و مبنای تشکیک را سبب این دیدگاه معرفی می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴، تعلیقه علامه طباطبائی؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۹)؛ اما این دیدگاه را نمی‌پذیرد و می‌گوید: صدرالمتألهین در این گونه موارد توحید عرفانی را به مشرب حکیمان نزدیک ساخته و بر وحدت تشکیکی تفسیر کرده است. حال اینکه عارفان حقیقت وجود را منحصر در ذات الهی دانسته و اطلاق آن را به دیگران جایز نمی‌دانند. همچنین ذات را ورای همه تعیین‌ها و مقام‌ها و لابشرط مقسمی می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۴، تعلیقه علامه طباطبائی). استاد آشتیانی نیز دیدگاهی مانند علامه طباطبائی دارد (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۵۰۴). آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است: حکیم تا زمانی که از زاویه تشکیک به وجود می‌نگرد، از ادراک ذات باری محروم می‌ماند و تا بیش از مقام احدیت بار نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ ج ۹، ص ۵۹۰).

۲-۳. پراکندگی عبارات صدرالمতألهین درباره ساحت ذات و اشاره به «وجود لابشرط مقسمی»

صدرالمتألهین گاه تعبیرهایی دارد که مقام ذات را برتر از وجود بشرط لا و ادراک‌ناپذیر می‌داند. این گونه سخنان به وجود لابشرط مقسمی اشاره دارد. او می‌گوید:

الوجود الذی لا یتقید بقید و هو المسمی عند العرفاء بالهویة الغیبیة و الغیب المطلق و الذات الأحدیة و هو الذی لا اسم له و لا نعت له و لا یتعلق به معرفة و إدراک... فهو بحسب ذاته المقدسة لیس محدودا مقیدا بتعین و لا مطلقا... و هذا الإطلاق أمر سلبی یتنزم سلب جمیع الأوصاف و الأحکام و النعوت عن كنه ذاته... حتی عن هذه السلوبات باعتبار أنها أمور اعتباریة عقلیة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۳۰؛ همو، بی تا - ب، ص ۵).

بالین همه نمی‌توان با قطعیت گفت: صدرالمتألهین ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» می‌داند؛ زیرا عبارات او در این باره متفاوت است. برای نمونه وجود بی‌قید و بی‌تعین، که صدرا آن را «حقیقت وجود» می‌نامد، دو گونه لحاظ می‌پذیرد: ۱. وجود به شرط اطلاق؛ ۲. وجود مطلق حتی از قید اطلاق. وی سه دلیل برای واجب بودن آنچه «حقیقت وجود» می‌نامد، برپا نموده که یکی ناظر به «وجود لابشرط قسمی» است؛ دیگری به «وجود بشرط لا» اشاره دارد و سومی می‌تواند به «وجود لابشرط مقسمی» حمل شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۲۰-۳۲۱). این پراکندگی، لغزش صدرا بین معانی «وجود مطلق» و «حقیقت وجود» را تأیید می‌کند؛ تا جایی که آیت‌الله جوادی آملی این عبارات/سفار را مصحّف، مؤوّل یا مردود می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱۰، ص ۱۵).

۳-۳-۳. تشابه و خلط «ذات احدیت» با «مقام احدیت»

عرفان نظری در آغاز پیدایش، اصلاح‌های مستقری نداشت و این واژگان گاه به جای هم به کار می‌رفتند؛ چنان‌که واژه «احدیت» در فرهنگ عارفان، گاه به معنای «ذات احدیت» و گاه به معنای «مقام احدیت» به کار رفته است. «ذات احدیت»، همان «وجود بشرط لا»یی است که مطلق از همه قیدها حتی قید اطلاق است؛ اما «مقام احدیت» عبارت است از «وجود بشرط لا» که به سلب قیده‌های جزئی مقید است. کاربرد واژه «احدیت» در معانی یادشده عبارات عارفان و حکیمان متأخر را پراکنده نموده است.

مقام احدیت در برابر مقام واحدیت و یکی از تعین‌های هستی است، اما ذات احدیت و رای این تعین‌ها و محیط به آنهاست. سلب قیدها از مقام احدیت به گونه موجه معدوله است که خود سلب به‌عنوان یک حکم بر مقام احدیت بار می‌شود. اما سلب در ذات احدیت به نحو سالبه محصله است که حتی از خود این خود سلب نیز مبراست. بی‌توجهی به این اصطلاح‌ها و تمایز ندادن آنها سبب اضطراب در سخنان قیصری و صدرالمتألهین بوده است.

بنابراین مراد عارفان از «وجود بشرط لا» آن‌گاه که آن را برای ذات الهی به کار برده‌اند، سلب تحصیلی همه قیدها از وجود نامحدود، و آن‌گاه که برای مقام احدیت به کار برده‌اند تقید این مقام به سلب قیده‌است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۳۲، پاورقی؛ ج ۱، ص ۱۴۲-۱۴۳). قیصری و در پی او صدرالمتألهین با لغزش بین معانی، سخنان پراکنده‌ای دارند که گاه معنای نخست و گاهی معنای دوم را تداعی می‌نماید؛ اما بیشتر سخنان ایشان با تلقی دوم هماهنگ است.

۳-۴. آثار و لوازم اختلاف در ساحت ذات الهی از سوی حکمت متعالیه و عرفان

۳-۴-۱. بروز و عدم بروز تقیید در حقیقت وجود

اگر ذات الهی «وجود لابشرط مقسمی» باشد به سبب عدم تناهی‌اش جایی برای دیگری نمی‌گذارد. از این رو «بشرط شیء»، «بشرط لا» و «لابشرط قسمی» در ظهور پیاده می‌شوند، نه وجود. در نتیجه حقیقت وجود تنها دارای اطلاق است و جایگاه تقسیم و تقیید ظهور وجود است، نه خود آن. اما با پذیرش تشکیک و نفی «وجود لابشرط مقسمی»، حقیقت وجود (که همان «وجود لابشرط قسمی» است)، پذیرای تقیید و تقسیم خواهد شد. نتیجه اینکه اطلاق مقسمی مقابلی به نام تقیید ندارد، به خلاف اطلاق قسمی که مقابل‌پذیر است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۵ و ۳۳۴). به دیگر بیان، بساطت ذات عرفانی بیشتر از ذات فلسفی است.

۳-۴-۲. اختلاف در تفسیر صادر نخستین

از نگاه مشاء نخستین چیزی که از ذات الهی صادر شده عقل اول است، که موجودی مابین با ذات حق و دیگر مخلوق‌هاست. حکمت متعالیه بر اساس تشکیک وجود، ذات الهی را «وجود بشرط لا» و برترین رتبه نظام تشکیکی می‌داند. بر این اساس صادر نخستین، وجود مقید به اطلاق و ساری در تعین‌هاست، که از مقام واحدیت آغاز شده و تا عالم ماده امتداد می‌یابد. در حالی که در عرفان که ذات الهی «وجود لابشرط مقسمی» قلمداد می‌شود صادر نخستین، احدیت را نیز فرا می‌گیرد. افزون بر اینکه صادر نخستین از نگاه عارفان، ظهور «وجود لابشرط مقسمی» است. از آنجاکه وجود یادشده نامحدود است، ظهور او نیز نامحدود می‌شود. اما فیلسوف که ذات را «وجود بشرط لا» می‌داند دلیلی بر عدم تناهی صادر نخستین ندارد؛ بلکه تقیید ذات الهی دلیل تناهی اوست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۷۶-۷۷).

۴. ساحت ذات الهی از دیدگاه عارفان راستین و صوفی‌نمایان

ذات غیبی حق در سخن عارفان، با واژگانی چون «وجود لابشرط»، «وجود مطلق» و... اشاره می‌شود. این واژگان در آغاز پیدایش عرفان نظری، اصطلاح مستقری نداشتند و گاه معانی گوناگونی را فرامی‌گرفتند. برای نمونه واژه «وجود مطلق» به اشتراک لفظی در سه معنا به کار می‌رود: ۱. ذات الهی «وجود لابشرط مقسمی»؛ ۲. فیض منبسط «وجود لابشرط قسمی»؛ ۳. مفهوم عام و مصدری وجود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵). در اینجا پیچیدگی ذاتی بحث، نبود اصطلاح مستقر و بینش کوتاه برخی صوفی‌نمایان، مغالطه‌ای غم‌انگیز را رقم زده است. صوفی‌نمایان نادان با شنیدن واژه «وجود مطلق» گاه معنای دوم و گاهی معنای سوم را برداشت کرده‌اند. از این رو ذات الهی را گاه مانند مفهوم عام وجود صادق بر اشیا، و گاه مانند فیض منبسط ساری در آنها پنداشته‌اند. تحقق خارجی مفهوم نیازمند مصداق است و تفسیر مفهومی از ذات الهی به حلول و اتحاد می‌انجامد. این در حالی است که عارفان راستین، ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» و فراتر از افق تعین‌ها می‌دانند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴۹۸-۵۰۲؛ همو، ۱۳۸۶، الف، ج ۲، ص ۱۷۱).

بی‌تردید واژگانی چون «وجود مطلق» در سخن عارفان، بر ذات الهی و فیض منبسط اطلاق شده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۳؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۱۰)، اما مراد عارفان از تعبیرهایی مانند «تطورات وجود»، سریان فیض منبسط است، نه ذات الهی. چنان‌که قونوی ذات غیب‌الغیوب را خارج از دایره وجود و جعل می‌داند (ر.ک: قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۷). او وجود را تجلی‌ای از تجلیات هویت غیبیه، و شأنی از شئون ذات می‌داند (ر.ک: قونوی، ۲۰۱۰، ص ۱۰۳). در اینجا مراد قونوی از واژه «وجود»، وجود عام یا فیض منبسط است؛ زیرا «وجود» موردنظر خود را مادون ذات الهی و تجلی و شأن ذات معرفی می‌نماید.

اما صوفی‌نمایان با خلط اصطلاح‌های یادشده، تطور وجود مطلق را به‌معنای دگرگونی و سریان ذات الهی در مخلوق‌ها گرفته‌اند. سپس با لغزش از اطلاق سعی خارجی به اطلاق مفهومی واژه «وجود»، پنداشته‌اند: ذات الهی به‌سبب تقید به اطلاق و سریان در مخلوق‌ها، بدون آنها تحقق نخواهد یافت!

وجود لابشرط قسمی، بستر گسترده‌ای است که در امتداد بی‌کران خویش، پدیده‌های عالم را آشکار می‌نماید. بنابراین وجود لابشرط قسمی داخل در پدیده‌ها و واجد آنهاست، نه مظهر و جاعل آنها. اکنون، اگر مانند صوفی‌نمایان، ذات الهی را همان وجود لابشرط قسمی بدانیم، پذیرفته‌ایم که ذات حق بستر پیدایش مخلوق‌هاست، نه خالق آنها! این سخن همان کفر آشکاری است که صوفی‌نمایان بدان لغزیده و اعتراض فقیهان، متکلمان و حتی حکیمان را برانگیخته‌اند.

۱-۴. راز تلقی نادرست صوفی‌نمایان از ساحت ذات الهی

متون دینی گویای آن است که حق تعالی در همه حال و همه جا با ماست: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)؛ «هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ عَلَى غَيْرِ مُمَازَجَةٍ خَارِجٍ مِنْهَا عَلَى غَيْرِ مُبَايَنَةٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۰۶)؛ «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْقَارَتُهُ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا يَمْزَأِيلُهُ» (نهج‌البالغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۰)؛ «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۶). ادراک این معنا بدون تخیل حلول و اتحاد، کار دشواری است. صوفی‌نمایان این احکام را به ذات، و عارفان حقیقی به فیض بی‌کران ذات، نسبت داده‌اند؛ چنان‌که قیصری معتقد است: دخول در اشیا حکم ظهور فراگیر و تجلی سریانی ذات است، نه خود ذات (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۷). آیت‌الله جوادی آملی نیز می‌گوید: این تجلی و ظهور حق در اشیاست که ظاهر و باطن، و اول و آخر آنها را فرا می‌گیرد، چنان‌که برای اشیا چیزی جز تجلی باقی نمی‌ماند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶الف، ج ۳، ص ۵۲۸). هر محمولی که بر حقیقت هستی بار می‌شود به اندازه توان و شایستگی خود با موضوع پیوند می‌خورد. چون ذات هستی نامحدود و فراتر از هر تعین و حکمی است، احکام به تعین‌های ذات حمل می‌شوند، نه کنه ذات. حکم داخل بودن وجود در اشیا بدون مازجت، حکمی است که حقیقت وجود به اعتبار تقید به اطلاق (فیض منبسط) آن را می‌پذیرد (همان، ج ۲، ص ۵۹۵).

۲-۴. تلقی نادرست برخی حکیمان از سخن عارفان درباره ساحت ذات الهی

تمایز وجود نامحدود (لابشرط قسمی) از ظهور بی‌کران او (لابشرط قسمی) کار دشواری است که از توان صوفی‌نمایان بیرون است. پیچیدگی این امر تا جایی است که حتی برخی حکیمان و عارفان نیز گاه در پیمایش این

راه باریک‌تر از مو لغزیده‌اند. برای نمونه مدرس زنوزی با لغزیدن از لابلشروط مقسمی به قسمی، ذات الهی از دیدگاه عارفان را همان «وجود لابلشروط قسمی» می‌انگارد. در نتیجه سخن عارفان مبنی بر سریان وجود مطلق (لابلشروط قسمی) در اشیا را به ذات الهی نسبت می‌دهد. عارفان از آنجاکه ذات الهی را لابلشروط مقسمی می‌دانند، به حکما اعتراض می‌کنند که خدای فلسفی (وجود بشرط لا) تعینی از تعین‌های ذات الهی است، نه خود ذات. اما مدرس زنوزی براساس تلقی ویژه خویش، این مخالفت را نیز نادرست تفسیر می‌کند. او می‌انگارد عارف از آنجاکه ذات الهی را وجود ساری (لابلشروط قسمی) گرفته است، خدای فلسفه (وجود بشرط لا) را تعینی از تعین‌های او می‌داند (ر.ک: مدرس زنوزی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۱).

مدرس زنوزی پس از تقریر نادقیق دیدگاه عارفان، به نقد آن پرداخته و آن را خلاف قواعد برهانی و آیات قرآنی می‌داند (مدرس زنوزی، ۱۳۸۰، ص ۳۱۰-۳۱۱). سپس در مقام توجیه، وحدت وجود عرفانی را به وحدت شهود بازمی‌گرداند تا چالش‌های دامنگیر عرفان را بزدايد (همان، ص ۳۱۲-۳۱۳). با دربیغ، تلقی مدرس زنوزی از سخن عارفان و توجیه خیرخواهانه آن، از اساس نادرست است؛ زیرا آنچه ساری در اشیاست، فیض خدا و نمود اوست، نه ذات الهی که وجود لابلشروط مقسمی است. نقدهای مدرس زنوزی در واقع متوجه صوفی‌نمایان نادان است، نه عارفان حقیقی.

از سوی دیگر، علاءالدوله سمنانی با این پیش‌فرض که پیامد وحدت وجود، سریان ذات حق در اشیا و نیازمندی به آنهاست، مخالفت سرسخت خویش با مکتب عرفانی محیی‌الدین را آغاز می‌کند. علاءالدوله نیز می‌انگارد که عارفان گویا به وحدت وجود، ذات حق را وجود مطلق و ساری در اشیا می‌دانند. علاءالدوله ضمن مخالفت با این دیدگاه می‌گوید: «الحمد لله على الإيمان لوجب وجوده و نراهته عن أن يكون مقيدا محدودا أو مطلقا لا يكون له بلا مقيداته وجود» (صدرالمتألهین، بی‌تا - ب، ص ۵).

این در حالی است که مراد عارفان از وجود مطلق و ساری در اشیا، در تعابیر یادشده، لابلشروط قسمی (فیض منبسط) است، نه لابلشروط مقسمی (ذات الهی). صدرالمتألهین خاستگاه این اعتراض نابجا را مغالطه اشتراک لفظی می‌داند؛ زیرا واژه «وجود مطلق» مشترک بین ذات و فیض منبسط است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۳؛ همو، بی‌تا - ب، ص ۱۰. همچنین ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۷، ص ۱۷۲-۱۷۳). با این بیان اعتراض علاءالدوله به عارفان نیز در واقع اعتراض به سخن صوفی‌نمایان است که ذات الهی را ساری در اشیا و متحول در آنها می‌پندارند.

۳-۴. نقد دیدگاه صوفی‌نمایان، مبنی بر لابلشروط قسمی دانستن ذات حق

۱-۳-۴. نقد صدرالمتألهین

صدرالمتألهین در موارد گوناگون پندار صوفی‌نمایان را نقد کرده است. برای نمونه می‌گوید: جهله صوفیه ذات الهی را مجموعه اشیا عالم پنداشته و از این‌رو تحقق بالفعلی برای ذات قائل نشده‌اند. صدرا این سخن کفری را آشکار می‌داند که بزرگان صوفیان هرگز لب به آن نگشوده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵؛ ج ۶ ص ۱۰۶-۱۰۸).

صدرالمتألهین در نفی این سخن می‌گوید: ذات الهی نه جامع موجودات است و نه جمیع و مجموع آنها؛ زیرا اولاً مفهوم جامع (عام) وجود، امری ذهنی است که برای تحقق خارجی نیازمند مصادیق خود است؛ درحالی‌که ذات حق نیازمند چیزی نیست. افزون بر اینکه ذات نامحدود حق، محاط هیچ ذهنی قرار نمی‌گیرد، لذا سنخ مفهومی ندارد؛ ثانیاً جمیع، یعنی فرد فرد و اگر ذات الهی جمیع اشیا باشد توحید واجب نفی می‌شود؛ ثالثاً مجموع مفهومی ذهنی است و در خارج چیزی به نام مجموع تحقق ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۵؛ همو، بی‌تا - الف، ص ۳۷).

صدرالمتألهین عامل کج‌اندیشی صوفی‌نمایان را آن می‌داند که پیش از شناخت حقیقی خداوند و صفات و افعال او، به ریاضت اقدام نموده‌اند. از این رو کشف و کرامات ایشان بر گمراهی‌شان افزوده و آنها را به نابودی نزدیک نموده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۴-۳).

۲-۳-۴. نقد حکیم سبزواری

حکیم سبزواری ریشه این توهّم را تمرکز بر مقام وحدت در کثرت، و غفلت از مقام کثرت در وحدت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۵، تعلیقه سبزواری). وحدت در کثرت ویژگی فیض منبسط است که ساری در تعیین‌ها و حاضر در آنهاست. اما کثرت در وحدت همان وجود بسیطی است که همه تعیین‌ها از او سلب می‌شود و کمال‌های اشیا را به گونه‌ای برتر داراست. حکیم سبزواری معتقد است: صوفی‌نمایان مقام نخست را که ویژه فعل الهی است به ذات نسبت داده‌اند و مقام دوم را که شایسته ذات حق است، مغفول داشته‌اند. از این رو ذات الهی را ساری در اشیا دانسته، به الحاد دچار شده‌اند. گفتنی است که مقام کثرت در وحدت که سبزواری آن را شایسته ذات الهی می‌داند، چیزی جز سر سلسله نظام تشکیکی نیست. از این رو می‌توان گفت: حکیم سبزواری نیز مانند صدرالمتألهین، ذات الهی را همان وجود بشرط لا می‌داند.

۳-۳-۴. نقد میرزا محمود قمی

میرزا محمود قمی در نقد صوفی‌نمایان می‌گوید: برخی صوفیان به وحدت محض قائل‌اند و کثرت را به سراب و تصویر دومی که دوبین می‌یابد، تشبیه می‌کنند. این دیدگاه نفی خداوند را در پی دارد؛ زیرا نفی مخلوقات به نفی فاعلیت خدا می‌انجامد و چون فاعلیت خدا عین ذات اوست، نفی مخلوقات مستلزم نفی ذات الهی است. گروهی دیگر از صوفیان مخلوقات را متحد با وجود مطلق دانسته و ذاتی ورای مخلوقات را که فاعل آنها باشد نفی می‌کنند. این سخن نیز باطل و کفرآمیز است؛ زیرا مخلوقات ممکن را به وجوب متصف ساخته و قیوم بودن ذات الهی را انکار کرده است (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۵). امام صادق علیه السلام در نفی پندار نخست می‌فرماید: «الجمع بلا تفرقة زندقة» و در رد گمان دوم می‌گوید: «والتفرقة بدون الجمع تعطیل»، و در بیان دیدگاه درست می‌فرماید: «و الجمع بینهما توحید» (خوئی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۹، ص ۲۱۶؛ ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۵).

۴-۴. سنجش دیدگاه عارفان و صوفی‌نمایان درباره ساحت ذات، و اختلاف لوازم آنها

واژه «وجود مطلق» به اشتراک لفظی به دو معنای اطلاق مقسمی و قسمی به کار می‌رود. معنای نخست از سوی صوفی‌نمایان و معنای دوم از سوی عارفان راستین به‌منزله ذات الهی قلمداد شده است. سنجش این دو گونه اطلاق و بررسی تمایزهای آنها، خدای صوفی‌نمایان و عارفان را سنجیده و فهم دقیق‌تری از آنها به دست می‌دهد.

۴-۴-۱. تمایز در گونه سلب قیدها

سلب قیدها از «وجود لابشرط مقسمی» به گونه سلب تحصیلی (سلب حمل) است. بنابراین هنگامی که می‌گوییم: «وجود لابشرط مقسمی، مقید نیست»، هیچ محمولی بر موضوع حمل نشده و موضوع از هر محمولی مبرا است. اما سلب قید از «وجود لابشرط قسمی» به گونه ایجاب عدولی (حمل سلب) است. از این‌رو هنگامی که می‌گوییم: «وجود لابشرط قسمی، نامقید است»، محمول (نامقید بودن) بر موضوع حمل می‌شود. در نتیجه موضوع (لابشرط قسمی) به محمول (عدم تقید)، مقید و متعین می‌گردد. بنابراین اطلاق قسمی مقید به اطلاق، و اطلاق مقسمی از این قید رهاست و هیچ‌گونه بار زایدی از ناحیه محمول متوجه موضوع نمی‌شود.

۴-۴-۲. تمایز در نیازمندی و بی‌نیازی به قید اطلاق

اگر ذات الهی، لابشرط قسمی و مقید به اطلاق باشد، بدون قید اطلاق، موجود نخواهد شد. اما اگر ذات الهی حتی از قید اطلاق، مطلق شد، آن‌گاه در وجود و تحقق منوط به هیچ قید و شرطی نخواهد بود. فرض نخست، اعتراض *علاءالدوله سمنانی* را برانگیخته است (ر.ک: صدرالمتألهین، بی‌تا - ب، ص ۵)؛ زیرا تقید ذات الهی به اطلاق، به‌منزله نیازمندی اوست؛ چراکه هر مقیدی برای تحققش نیازمند قیدهایی خویش است. اگر ذات الهی وجود مقید به اطلاق باشد، به تعیین‌ها و مخلوق‌های خود نیاز خواهد داشت. این پندار، خلاف ادله عقلی و نقلی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۱۴). تفاوت اطلاق مقسمی و قسمی، تنها این نیست که اطلاق مقسمی مقید به اطلاق نیست، اما قسمی مقید است؛ به‌گونه‌ای که اگر این قید از اطلاق قسمی سلب می‌شد، بعینه همان اطلاق مقسمی و ذات الهی می‌گشت. تقید به اطلاق برای فیض منبسط، وصفی زاید بر ذات او نیست که بتوان او را بدون این قید لحاظ نمود. تقید به اطلاق به‌منزله ذاتی فیض منبسط است که تصور او بدون این قید ممکن نیست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۹؛ همو، ۱۳۸۶، ب، ج ۵، ص ۷۹).

۴-۴-۳. تمایز در پذیرش و عدم پذیرش قیدها (کثرت)

اطلاق مقسمی از آنجاکه قیدی نمی‌پذیرد، هیچ‌گونه کثرتی در او فرض ندارد. اما اطلاق قسمی، وحدتی سریانی دارد که مراتب تشکیکی را به دست می‌دهد. از این‌رو در ساحت اطلاق قسمی نوعی تقیید و کثرت قابل فرض است. اطلاق مقسمی ساحت وحدت محض است، اما در اطلاق قسمی وحدت در کثرت جریان دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۹۶).

۴-۴-۴. تمایز در تفسیر اول بودن ذات الهی

اول بودن «وجود لابشرط مقسمی» به معنای بی‌نیازی ذاتی او از دیگری است، اما اول بودن «وجود لابشرط قسمی» به معنای آغاز فیضان و آفرینش است.

۴-۴-۵. تمایز در حدوث و قدم ذاتی

لابشرط مقسمی قدیم ذاتی و زمانی است، درحالی‌که لابشرط قسمی قدیم زمانی، اما حادث ذاتی است؛ زیرا ظهور ذات و نیازمند به اوست. بنابراین تحقق عینی اطلاق قسمی، مسبوق به عدمی است که در ذات فقیرش نهفته است.

۴-۴-۶. تمایز در دخول و عدم دخول در اشیا

«وجود لابشرط مقسمی»، بما هوهو، هیچ تعین و نمودی ندارد. او به‌خودی‌خود، فراتر از آن است که به ظهور متصف گردد. چنین وجود بحت و محضی به دخول در اشیا متصف نمی‌گردد؛ اما «وجود لابشرط قسمی» به سبب تقید به اطلاق، ساری در اشیاست و می‌تواند به دخول در اشیا متصف گردد. «وجود لابشرط قسمی» در ساحت والای خویش قالب‌ها و اعیان ثابته را آشکار می‌نماید، و در ساحت‌های پایینتر با تابش در قالب‌های یادشده، اعیان خارجی را پدید می‌آورد. اما «وجود لابشرط مقسمی» به‌خودی‌خود، هرگز به ظهور، سریان و دخول متصف نیست. اتصاف او به امور باشد به مجاز و باواسطه جلوه جهانگیرش یعنی «وجود لابشرط قسمی» است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۳، ص ۵۲۳؛ ج ۱۰، ص ۱۸ و ۱۴۱).

آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: کسی که با نظر به خورشید از دیدار آن خبر می‌دهد، سخن او در عرف درست پنداشته می‌شود. اما دقت عقلی نشان می‌دهد که شخص، نور خورشید را دیده است، نه خود آن را. نور خورشید چنان شدید است که دیده آدمی توان خرق آن را ندارد؛ فیض و فعل واحد الهی نیز نور آسمان و زمین است و خرق این نور در توان کسی نیست (همان، ج ۱۰، ص ۵۲). بنابراین مراد از آیاتی مانند «أَیْنَمَا تَوَلَّوْا فَمِمْ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)؛ «إِنْ تَصَرُّوْا اللَّهُ يَنْصُرْكُمْ» (محمد: ۷)؛ «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (بقره: ۲۴۵)، و روایاتی چون «ما رأیت شیئا إلّا و رأیت الله قبله» (بهایی، بی‌تا، ص ۴۶۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۰) حق مخلوق به و فیض منبسط است، نه حق مطلق و ذات الهی که خارج از دسترس دیگران است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۷-۳۷۸).

۴-۴-۷. تمایز در تفسیر «حق» و جواز انتساب آن به اولیای الهی

عارفان واژه «حق» را گاه به ذات الهی (حق مطلق) و گاه به فیض منبسط (حق مخلوق به) می‌گویند. عارفی که ندای «انا الحق» سر می‌دهد، با «حق مخلوق به» یا همان «وجود لابشرط قسمی» متحد گشته است، نه «حق مطلق» که «وجود لابشرط مقسمی» است. بنابراین انتساب این‌گونه اوصاف به اولیای الهی به معنای اتحاد آنها با فعل الهی و مظهر بودنشان برای اسمای خداست، و‌گرنه اتحاد با ذات غیبی حق از اساس ناممکن است (همان).

نتیجه‌گیری

تقسیم‌های وجود و تبیین دقیق آنها زمینه مناسبی برای بحث از جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی به دست می‌دهد. حقیقت وجود آن‌گاه که به حضور تعین‌های جزئی مشروط شود «وجود بشرط شیء»، و اگر به سلب آنها مشروط گردد «وجود بشرط لا»، و آن‌گاه که به سلب هر دو شرط پیش، که خود نوعی اطلاق است، مقید گردد «وجود لابشرط قسمی» نام می‌گیرد. مقسم این اقسام سه‌گانه نیز حقیقت مطلق وجود است؛ به‌گونه‌ای که حتی از قید اطلاق نیز رهاست. با بهره‌گیری از اصطلاح‌های پیش می‌توان گفت: ذات الهی از دیدگاه عارفان «وجود لابشرط قسمی»، از نگاه فیلسوفان «وجود بشرط لا» و در تصور صوفی‌نمایان «وجود لابشرط قسمی» است.

حکمت متعالیه تا جایی که به تشکیک وجود پایبند است، توان گذار از «وجود بشرط لا» را ندارد؛ زیرا براساس تشکیک وجود، نهایی‌ترین ساحت هستی «وجود بشرط لا» است که کمال‌های مراتب پایین را به گونه‌ای برتر داراست. باین‌همه خدای نظام تشکیکی یکی از مراتب و محدود به مرتبه ویژه‌ای است. چنین محدودیتی با ذوق الهی صدرالمتألهین سازگار نیست و او را به گذار از تشکیک راه می‌نماید. حکمت متعالیه پس از این تکامل، حقیقت هستی را ورای نظام تشکیکی و محیط به آن می‌جوید. از این‌رو مانند عارفان ذات الهی را وجود نامحدود و بی‌تینی می‌داند که از هر قیدی رهاست.

البته تعبیرهای صدرالمتألهین از این ساحت هستی‌شناختی یکسان نیست. او در بیشتر موارد این ساحت را «وجود بشرط لا» نامیده و گاه تعبیرهایی دارد که «وجود لابشرط قسمی» را تداعی می‌کند. ریشه این تردید واژگانی آنجاست که عارفان پیشین گاه، ذات الهی را وجود بشرط لا نامیده‌اند، اما مرادشان سلب تحصیلی قیدهاست که عبارت دیگری از «وجود لابشرط قسمی» است. اما قیصری و در پی او صدرالمتألهین این سلب را ایجاب عدولی و تعینی برای ذات گرفته‌اند و در نتیجه ذات را متعین در «وجود بشرط لا» دانسته‌اند. یگانه‌انگاری اصطلاح «ذات احدیت» و «مقام احدیت» درست نیست؛ زیرا ذات احدیت ساختی است که سلب تحصیلی قیدها را در پی دارد و لابشرط قسمی است. اما مقام احدیت ایجاب عدولی قیدها را در پی دارد و بشرط لاست. اختلاف نگاه حکیمان و عارفان درباره ذات الهی نتایجی واقعی به بار می‌آورد که برخی از آنها عبارت‌اند از: ۱. بروز و عدم بروز تقیید در حقیقت وجود؛ ۲. اختلاف در تفسیر صادر نخستین.

صوفی‌نمایان ذات حق را «وجود لابشرط قسمی» و ساری در اشیا می‌شمارند. سریان و دگرگونی ذات در پدیده‌ها، دیدگاه نادرستی است که اعتراض فقیهان، متکلمان و حتی حکیمانی مانند صدرالمتألهین، حکیم سبزواری و میرزا محمود قمی را برانگیخته است. آیت‌الله جوادی آملی سریان حق در اشیا را به فیض منسبط نسبت داده و ذات الهی را ورای هر حکمی قلمداد می‌کند.

اختلاف دیدگاه عارفان و صوفی‌نمایان درباره ذات الهی نیز نتایجی واقعی در پی دارد که برخی از آنها عبارت‌اند از: ۱. تمایز در گونه سلب قیدها؛ ۲. تمایز در نیازمندی و بی‌نیازی به اطلاق؛ ۳. تمایز در پذیرش و عدم پذیرش کثرت؛ ۴. تمایز در تفسیر اول بودن؛ ۵. تمایز در حدوث و قدم ذاتی؛ ۶. تمایز در دخول و عدم دخول در اشیا؛ ۷. تمایز در تفسیر «حق» و جواز انتساب آن به اولیای الهی.

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن ترکه اصفهانی، صافن الدین، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، المبدأ والمعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق - الف، الالهيات (الشفاء)، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- آشتیانی، مهدی، ۱۳۶۷، تعلیقه آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران، دانشگاه تهران.
- املی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، نقد النقود فی معرفه الوجود، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی املی، عبدالله، ۱۳۸۳، توحید در قرآن، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، الف، رحيق مختوم، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۶، ب، سرچشمه اندیشه، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، عین نضاح، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۴، تحریر ایقاز النائمین، قم، اسراء.
- خوارزمی، تاج الدین، ۱۳۷۹، شرح فصوص الحکم، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- خویی، میرزا حبیب الله، ۱۴۰۰ق، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه و تکملة منهاج البراعة، چ چهارم، تهران، مکتبه الاسلامیه.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، شرح المنظومه، تهران، ناب.
- شعرانی، ابوالحسن، بی تا، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیه.
- شیخ بهایی، محمدین حسین، بی تا، مفتاح الفلاح فی عمل الیوم واللایله، بی جا، دارالکتاب الاسلامی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۸۱، کسر اصنام الجاهلیه، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۴۲۲ق، شرح الهدایة الأثریة، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا - الف، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- _____، بی تا - ب، ایقاز النائمین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- صدوق، محمدین علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۶ق، نهایه الحکمه، چ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عصار، محمدکاظم، ۱۳۷۶، رساله وحدت وجود، تهران، امیر کبیر.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۲۰۱۰م، مفتاح الغیب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، الف، رساله اساس الوجودیه (رسائل قیصری)، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۸۱، ب، رساله فی التوحید والنبوة والولاية (رسائل قیصری)، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کلینی، محمدین یعقوب، ۱۴۰۷ق، الاصول من الکافی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مدرس نزوی، علی بن عبدالله، ۱۳۸۰، بدایع الحکم، تبریز، دانشگاه تبریز.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی رابطه اقسام معقولات با نظریه اصالت وجود نزد حکمای معاصر

hrbadr@gmail.com

shht56@gmail.com

کرمحمدرضا بدر / سطح ۳ حوزه علمیه تهران

سیدحجت حسینی / سطح ۴ حوزه علمیه قم

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

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۰

دریافت: ۹۹/۰۹/۰۸

چکیده

برخی حکمای معاصر درباره مبحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و مبحث اقسام معقولات اظهار نظر کرده‌اند، اما در منظومه آرای ایشان، انسجام میان این دو مبحث جای تأمل دارد. از جمله این افراد می‌توان علامه طباطبائی و شهید مطهری را نام برد. در این نوشتار، ماحصل این دو مبحث به طور خلاصه از منظر این دو حکیم تشریح و ارتباط این دو نظریه در منظومه فکری ایشان بررسی شده است. به‌طور کلی از عدم هماهنگی این دو نظریه، انفکاک مبحث «صدق» از «تحقق عینی» حاصل می‌گردد که بی‌توجهی به این نتیجه، انفکاک معرفت‌شناسی از هستی‌شناسی را نتیجه می‌دهد. در این مقاله علاوه بر بررسی نظرات حکمای مذکور، ارتباط میان مبحث «صدق» و «تحقق عینی» تبیین شده و از ارتباط این دو مبحث با یکدیگر، در منسجم کردن نظریه اصالت وجود با مبحث اقسام معقولات استفاده گشته است. در پایان دسته‌بندی جدیدی از اقسام معقولات ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: تحقق عینی، اصالت وجود، صدق، معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی.

بنیادی‌ترین مبحث هستی‌شناسی، این مسئله است که چه چیزی تحقق عینی دارد و ظرف خارج را پر کرده است و یکی از بنیادی‌ترین مباحث معرفت‌شناسی، مسئله صدق است؛ نوع ارتباط این دو مبحث با یکدیگر نقش بسزایی در نوع تعامل معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی دارد. از ملازمات این انسجام، تعامل ذهن با عین است، و ملازمه این تعامل، ارتباط مبحث صدق با مبحث نفس الامر و واقع می‌باشد. از مهم‌ترین نتایجی که نوع ارتباط صدق و نفس الامر دارد، اولاً مبحث انواع معقولات و چگونگی دسته‌بندی آنهاست و ثانیاً نوع تقریر نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. نتیجه مهم دیگری که از این ارتباط حاصل می‌شود نوع تعاملی است که دسته‌بندی معقولات و مبحث اصالت وجود با یکدیگر دارند. شاید بتوان گفت که خود این دو مبحث تابعی از نوع تعامل این دو مبحث با یکدیگرند.

در این مقاله ارتباطات و انسجامات مذکور در نظریات دو حکیم معاصر (علامه طباطبائی، استاد شهید مطهری) رصد شده و سپس نظریه مختار که با رعایت انسجام این مباحث با یکدیگر شکل گرفته، ارائه گشته است. در ابتدا چند نکته مقدماتی ذکر می‌گردد:

عروض و انصاف معقولات ثابته منطقی به اتفاق نظر حکما ذهنی است و مصادیق آنها با اینکه محقق و دارای ثبوت هستند، ولی تحقق آنها خارجی نیست، بلکه ذهنی است؛ فلذا در این مقاله از این دسته از معقولات بحث نخواهد شد. از آنجا که در این نوشتار ارتباط تحقق عینی معقولات با نظریه اصالت وجود بررسی می‌شود، معنای موردنظر از واژه موجود اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا مقصود حکما از این واژه همیشه معنای واحدی نیست. واژه موجود در عبارات برخی حکما به دو معنا استعمال شده است. به عبارت دیگر، موجود در گزاره «الف موجود است» به یکی از این دو معنا به کار رفته است:

۱. به این معنا که واقعیتی یافت می‌شود که مفهوم یا حد الف بر آن صدق می‌کند. در این کاربرد، «موجود» یعنی «صادق بر واقعیت»، یعنی «مصدق خارجی دار»؛

۲. به این معنا که الف همان خود واقعیتی است که جهان خارج از آن و امثال آن پر شده است. در این کاربرد موجود یعنی پرکننده جهان خارج، یعنی «تشکیل دهنده ملاً بیرون» (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۹۱ و ۹۲).

در ادامه مقاله این دو معنا را با کلمات «معنای اول» و «معنای دوم» از هم متمایز می‌کنیم. به نظر می‌رسد باید گفت که اینها دو معنا نیستند، بلکه ثبوت و اثبات یک حقیقت‌اند؛ چون آنچه به‌عنوان معنای اول آمده راه اثبات چیزی است که به‌عنوان معنای دوم قلمداد شده است. در نتیجه اگر در این مقاله این دو معنا با تفکیک از یکدیگر به کار رفته است، برای تبیین ارتباط مقام اثبات و مقام ثبوت از منظر حکماست.

۱. توضیح مفاهیم اعتباریات نفس‌الامری

به وجودی که عقل آن را در عالم اعتبار (نه عالم حقیقت) کشف می‌کند، وجود اعتباری نفس‌الامری می‌گویند. برای نمونه ماهیتی مثل اورانیوم در عالم حقیقت، یا موجود است یا معدوم؛ تا زمانی که خلق نشده بود عدمش بود، وقتی

خلق شد وجودش هست، این وجود و عدم حقیقی هستند؛ زیرا ذهن و اعتبارات ذهنی در آن نقشی ندارند. وقتی که نبود، عقل می‌توانست چنین تحلیل کند که اورانیوم معدوم، یک اورانیوم دارد و یک معدومیت؛ چنان‌که وقتی موجود است، عقل آن را به اورانیوم و موجودیت تحلیل می‌کند، زمانی که معدوم بود: عقل می‌یابد که اگر معدوم بودن را کنار بگذاریم فقط اورانیوم می‌ماند، اورانیومی که نه معدوم است و نه موجود، چون موجود نشده است و معدومیتش را هم که از آن گرفته‌ایم؛ یعنی یک اورانیوم می‌ماند که نسبت به وجود و عدم بشرط لا یا لا بشرط خالی از هر شرط است.

حال انسان بشرط لا یا لا بشرط خالی از هر شرط، هست یا نیست؟ عقل می‌گوید هست؛ زیرا ثبوت الشیء لنفسه ضروری است. این همان است که در اول بحث ماهیت می‌گویند: «الماهیه من حیث هی لیست الا هی». با توجه به اینکه قضایای مشتمل بر حصر در حقیقت دو قضیه‌اند: یکی موجب و یکی سالبه، نفس الامر و واقع قضیه موجب در اینجا چیست؟ هیچ کدام از وجود و عدم اورانیوم نمی‌تواند باشد؛ زیرا ما در لحاظ خودمان ماهیت اورانیوم را از وجود و عدم، جدا کرده‌ایم، یعنی اینکه یک امر حقیقی تحلیل می‌شود به این صورت:

که در حالت عدم اورانیوم، عدمش را می‌گیریم و در حالت موجودیت آن، وجودش را می‌گیریم. در نهایت عقل یک اورانیومی را لحاظ می‌کند که خالی است از وجود و عدم. طبق استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین، این اورانیوم در عالم حقیقت (اعم از عالم وجود و عالم عدم) نیست؛ زیرا نه موجود است و نه معدوم. این یک واقعیت اعتباری است، اعتبار به معنای لحاظ است، یعنی در ملاحظات عقلی به چیزی می‌رسیم که آن چیز از وجود و عدم خالی است. در صورتی که در واقع حقیقی شیء یا بشرط وجود است یا بشرط عدم است. استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین در عالم حقیقت است، ولی در عالم اعتبار می‌توان ارتفاع نقیضین را اعتبار کرد؛

قضیه «انسان من حیث هو، انسان من حیث هو» صادق است به ضرورت ازلی، این محمول برای موضوع ثابت است بدون هیچ قید و شرطی. حال این قضیه که در ذهن است، واقعیتش چیست؟

واقعیتش همان است که در عالم اعتبار با لحاظ ذهنی به آن رسیدیم، یعنی ذهن با تحلیل‌های خود به آن نائل می‌گردد. عقل در تحلیل‌های خود به آن دست پیدا می‌کند، چون عقل برای واقعیت آن از خودش مایه نمی‌گذارد، بلکه عقل در تحلیل‌های خود یک واقعیت‌هایی را در همان عالم اعتبارات کشف می‌کند، که به آن اعتبارات عقلی یا نفس‌الامری می‌گویند.

در اندیشه هر کدام از حکما چند مطلب تبیین می‌شود: ۱. نظریه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت؛ ۲. تبیین و دسته‌بندی معقولات؛ ۳. جمع‌بندی مورد یک و دو از منظر هر کدام از حکما.

با توجه به مورد سوم، ارتباط دو معنای وجود از منظر حکما به منظور تبیین ارتباط صدق و تحقق خارجی بررسی می‌گردد.

۲. علامه طباطبائی

۲-۱. بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

ایشان در بحث اصالت وجود، وجود را اصیل و محقق می‌دانند و ماهیت را اعتباری. همچنین ایشان عدم را از حوزه تحقق خارج می‌دانند. اصیل بودن وجود از نظر ایشان به معنای تحقق عینی و خارجی وجود است، به عبارت دیگر وجود تحقق بالذات دارد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ص ۴۱).

از عبارات ایشان درباره اعتبارات ماهیت مشخص می‌شود که ایشان ماهیت را انعکاس حدود وجود می‌دانند. علامه از ماهیات با تعبیر «ظهورات الوجود للأذهان» یاد می‌کند (همان، ص ۷۴). از این عبارت انعکاسی بودن ماهیت از وجود استنباط می‌شود. ایشان همچنین می‌گویند:

تحقق ماهیات، تحقق سراب و ظهوری است که در مظاهر مادیه استقرار یافته؛ چنان که صورت آب در سراب و صورت مرئی در مرآت، صورتی است که به راستی مشهود است، ولی از سراب و مرآت نیست. سراب، که زمین شوره‌زار است و مرآت که جسم صیقلی است، محل ظهور صورت است. ماهیات نیز عین وجود خود نیستند، بلکه صورت غیر هستند که در آنها به ظهور پیوسته است. پس، ماهیات همان حدود وجودیه هستند که در مراتب و منازل وجود ساکن‌اند و عقل آنها را از جای خود بیرون می‌آورد و در منازل زیرین می‌نشاند و سپس در همه منازل می‌گرداند و چون تنها حد را، که ما به الامتیاز است، برداشته و محدود را، که ما به الاتفاق است، ترک گفته و فراموش کرده است، از حکم وحدت دور و پیوسته با کثرت محسوس است. از اینجا معلوم می‌شود که مسئله ماهیات حدود الوجودات لیس علی ما یبغی، الأ بطریق التجوز، بل الماهیات اعتبار حدود الوجودات (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۷).

از این عبارت دو چیز استنباط می‌شود: ۱. ماهیات سراب هستند؛ ۲. منشأ انتزاع این سراب حدود وجود است.

ذکر این نکته ضروری است که حیث سرایی می‌تواند دارای دو تفسیر مختلف باشد: سرایی محض و سرایی نسبی. سراب محض بدین معناست که میان آنچه در ذهن ساخته می‌شود و آنچه در خارج است، نسبت و رابطه و تعاملی صورت نمی‌گیرد؛ یعنی ذهن، علت تامه صورت مذکور است. سراب نسبی در واقع از تفاعل ذهن و عین پدید می‌آید (معلمی، ۱۳۸۳، ص ۹۷).

از جمع‌بندی مجموعه سخنان علامه طباطبائی در این باب مشخص می‌شود که مراد ایشان از اعتباریت ماهیت، سرایی بودن نسبی است. نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که ماهیت تحقق سرایی دارد، و ماهیت از متن یا مرز وجود انتزاع نمی‌شود، بلکه ماهیت انعکاسی ذهنی از مرز وجود است که انطباق واقعی با منشأ انتزاع خود (مرز وجود) ندارد.

۲-۲. عدم ثبوت عدم از نظر علامه طباطبائی

از عبارات علامه درباره عدم این نتیجه حاصل می‌گردد که عدم باطل است و از آنجا که باطل و هالک است، هیچ بهره‌ای از ثبوت و تحقق ندارد (طباطبائی، ۱۳۹۲، ص ۷۸ و ۹۹).

۲-۳. اقسام معقولات از منظر علامه طباطبائی

الف. معقولات اولی

علامه ماهیات را مفاهیم حقیقی می‌نامد (در مقابل معقولات ثانیه که اعتباری می‌دانند) و ویژگی این دسته از مفاهیم را موجود بودن به وجود ذهنی و وجود خارجی می‌داند، مانند مفهوم انسان. بنابراین با صرف‌نظر از نحوه وجودشان، خود در خارج‌اند و ذات و ذاتیات مصادیق را می‌سازند بنابراین دارای فرد خارجی‌اند (همان، ص ۸۳ و ۸۴ و ۱۰۰ و ۱۰۱).

ب. معقولات ثانیه فلسفی

علامه معقولات ثانیه فلسفی راه نوعی از انواع مفاهیم اعتباری می‌داند، به این معنا که دارای فرد خارجی نیست ولی بر خارج صدق می‌کند؛ به این صورت که برعکس مفاهیم ماهوی، ذهن در آنها منفعل نیست، بلکه فعالانه یک حیثیت را از وجود خارجی انتزاع می‌کند که این حیثیت خود دارای فرد حقیقی نیست و ذهن آن را نسبت به آن وجود خارجی اعتبار کرده است. بنابراین برخلاف مفهوم ماهوی، با مصادیق خود عینیت ندارند و ذات و ذاتیات آنها را تشکیل نمی‌دهند و تنها بر آنها صادق‌اند. در نتیجه دارای فرد خارجی نیستند و فقط مصداق خارجی دارند (همان، ص ۸۳ و ۸۴ و ۱۰۰۲ و ۱۰۰۸).

۲-۴. جمع‌بندی نظر علامه طباطبائی

علاوه وجود را محقق عینی می‌داند، ولی از سوی دیگر مفهوم وجود را معقول ثانی فلسفی به‌شمار می‌آورد؛ یعنی وجود فرد خارجی ندارد. ماهیت از نظر علامه تحقق خارجی ندارد و صرفاً سراب است؛ ولی از طرف دیگر، ماهیات را معقولات اولی می‌داند. به عبارت دیگر علامه ماهیات را دارای مصداق مستقل در خارج می‌داند. همچنین از آنجاکه علامه عدم را محقق نمی‌انگارد، عدم را از معقولات ثانیه فلسفی به‌شمار می‌آورد.

بررسی ساختار نظر علامه: هماهنگی نظریه اصالت وجود و اعتباریات علامه، با نظریه ایشان درباره تعیین معقولات اولی و ثانیه محل تأمل است؛ در نتیجه نظم ساختار نظرات ایشان هم محل تأمل است؛ زیرا از سویی مطابق نظریه اصالت وجود، وجود محقق است و ماهیت سراب است و از طرف دیگر، مطابق با معقول ثانی بودن وجود، «وجود» تحقق ندارد و با توجه به معقول اولی بودن ماهیت، ماهیت دارای فرد مستقل خارجی است؛ در نتیجه ساختار نظرات ایشان ناهماهنگ است. البته معقول ثانی دانستن عدم با تعریف ایشان از معقولات ثانیه سازگاری دارد. فلذا «آنچه معقول ثانی پنداشته شده است معقول اولی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش اول از ج ۱، ص ۴۱۰ و ۴۴۴).

بررسی مبنایی نظر ایشان: با توجه به اینکه از نظر صدرالمآلهین ماهیت در خارج عین وجود است، چنان‌که با بیان‌های متفاوتی بر این مسئله تأکید کرده است (صدرالمآلهین، بی‌تا، ج ۱، ۵۹ و ۵۸ و ۶۰ و ۶۲ و ۶۷؛ ج ۵، ص ۱۵۵؛ ج ۶ ص ۵۰؛ ج ۷، ص ۶۶)، ماهیات در خارج محقق بالتبع هستند و در نتیجه ارتباط ماهیت با وجود به صورت حیثیت تعلیله تحلیلی می‌باشد، پس اولی دانستن ماهیات قسمت صحیح نظر ایشان است. از سوی دیگر نظریه ایشان درباره اعتباری دانستن ماهیات (به معنای سراب بودن ماهیات) محل تأمل است؛ ولی آنچه اهمیت دارد این است که هیچ‌کدام از این دو نظر را نمی‌توان بر دیگری مبتنی دانست، زیرا با یکدیگر سازگار نیستند.

وجود در خارج محقق بالذات است، بنابراین نظر ایشان درباره اصیل دانستن وجود صحیح است. در نتیجه معقول ثانی دانستن وجود، در نظر ایشان جای تأمل بسیار دارد؛ زیرا طبق هیچ تقریری، مصادیق معقولات ثانیه در خارج مایا ندارند. **نتیجه نظرات ایشان:** با توجه به معقول ثانی بودن وجود از نظر ایشان، وجود، صدق بالذات بر واقعیات خارجی ندارد و صدقش بالعرض است (واقعیات خارجی حقیقتاً مصداق وجود نیستند)؛ از طرف دیگر با توجه به اصیل دانستن وجود، وجود حقیقتاً در خارج موجود است و واقعیات خارجی حقیقتاً مصداق وجود هستند. نتیجه پذیرش این دو نظر متفاوت

علامه، انفکاک معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است، به عبارت دیگر اگر بین حقیقت خارجی وجود و صدق مفهوم وجود بر آن حقیقت، ارتباطی نباشد، بین صدق یک مفهوم بر مصداق آن و تحقق آن مصداق هیچ رابطه‌ای نیست و این بدان معناست که صدق و تحقق، دو مقوله بی‌ربط به یکدیگر هستند و معنای این عبارت انفکاک بین عالم ذهن و عالم عین است. از لوازم پذیرش انفکاک ذهن از عین، پذیرش ایدئالیسم معرفتی و عدم امکان شناخت است. البته علامه طباطبائی، نه ایدئالیست بود و نه قائل به انفکاک ذهن و عین، بلکه به نظر می‌رسد که این تقسیم‌بندی ایشان در معقولات (معقول ثانی دانستن وجود و معقول اولی دانستن ماهیت)، با نظریه ایشان در مسئله اصالت وجود هماهنگی ندارد؛ زیرا ایشان در جایی دیگر به صورت غیرمستقیم و نامحسوس این تقسیم‌بندی را نفی کرده است: «آن کل ما یحمل علی حیشه الماهیه فإنما هو بالوجود، و أن الوجود حیشه تقييدیه فی کلّ حمل ماهوی، لما أن الماهیه فی نفسها باطله هالکة لا تملك شيئاً؛ فثبوت ذاتها و ذاتياتها لذاتها بواسطة الوجود» (همان، ص ۵۳-۵۶). ولی در هر صورت در عبارت ایشان ناهماهنگی وجود دارد، و نتیجه تقسیم‌بندی ایشان در معقولات چیزی جز انفکاک ذهن و عین نیست. به عبارت دیگر از آنجاکه مقام اثبات باید هماهنگ با مقام ثبوت باشد (مطابقت ذهن با عین)، مبحث معقولات باید مطابق با مبحث اصالت وجود باشد؛ یعنی نمی‌توانیم از یک طرف وجود را اصیل بدانیم و از طرف دیگر با معقول ثانی دانستن وجود هیچ نحوه‌ای از تحقق عینی را برای آن قائل نباشم.

۳. شهید مطهری

۳-۱. اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از نظر شهید مطهری

از نظر ایشان آنچه در خارج است و متن خارج را تشکیل می‌دهد، وجود است و ماهیت قالب شیء خارجی است که در ذهن ما آمده است. ایشان همانند علامه طباطبائی، وجود را محقق عینی می‌داند و همچنین برای ماهیات منشأ انتزاع خارجی قائل است؛ با این تفاوت که ماهیات را حدود وجود می‌داند. در نتیجه از نظر ایشان ارتباط ماهیت با وجود به نحو حیثیت تقييدیه نفاذیه است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۱۳۵ و ۱۴۵).

۳-۲. اقسام معقولات از منظر شهید مطهری

الف. معقولات اولی

معقولات اولیه صور اشیای عینی در واقع هستند و مستقیماً از راه حواس وارد ذهن شده‌اند (همان، ص ۳۶۷). این معقولات به صورت مستقل در خارج وجود دارند مانند انسان و حجر (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۲۸۱). ایشان همه ماهیات را به طور قطع زیرمجموعه معقولات اولی می‌داند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۳۹۸).

ب. معقولات ثانیه فلسفی

ایشان معرفی این معقولات را این‌طور آغاز می‌کند: «اینها یک سلسله معانی غریب و عجیبی هستند که گویی (اینکه می‌گویم «گویی» یعنی واقعاً این جور نیست) یک پایشان در ذهن است و یک پایشان در خارج» (همان،

ص ۳۶۷). از منظر ایشان، معقولات ثانیه فلسفی با اینکه از معقولات اولیه نیستند، باز هم در ظرف خارج بر اشیا صدق می‌کنند، ولی برای اینها در خارج وجودی و مصداقی جدا از وجود معقولات اولیه پیدا نمی‌کنیم، حتی به صورت یک عرض هم برای آنها مصداق و وجود پیدا نمی‌کنیم؛ یعنی اینها چیزی نیستند که در خارج در کنار معقولات اولیه چه به صورت مستقل و چه به صورت یک حالت خارجی برای آنها وجود داشته باشند، بلکه نحوه وجودشان در خارج از قبیل وجود معانی حرفیه است که در ذهن گاهی به معنی اسمی تبدیل می‌شوند ولی در خارج این‌گونه نیستند (مطهری، ۱۳۹۳، ج ۱۰، ص ۲۸۱ و ۲۸۲).

ایشان موجودیت، معدومیت، ضرورت، خلاف‌ناپذیری، حتمیت، وجوب، امتناع، امکان، علت و معلول و... را از معقولات ثانیه فلسفی می‌داند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۳۶۷).

۳-۳. جمع‌بندی نظر شهید مطهری

شهید مطهری نیز همانند علامه طباطبائی وجود را دارای تحقق عینی حقیقی می‌داند، ولی از طرف دیگر وجود را معقول ثانی فلسفی به‌شمار می‌آورد؛ یعنی وجود فرد خارجی مستقل ندارد و تحقق ندارد. اما ماهیت از نظر ایشان گرچه امر وجودی نیست، ولی مانند اعداد ملکات تحقق خارجی اعتباری دارد. ولی از سوی دیگر، همه ماهیات را به طور قطع از معقولات اولی می‌داند و به عبارت دیگر از نظر ایشان ماهیات دارای مصداق مستقل هستند.

بررسی ساختار نظر شهید مطهری: نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ایشان هم، همانند نظریه علامه طباطبائی، با نظریه ایشان درباره تحقق معقولات هماهنگی ندارد؛ زیرا از یک طرف وجود محقق است و ماهیت حد آن است ولی از طرف دیگر وجود معقول ثانی است و مایزای خارجی ندارد و ماهیت دارای مصداق مستقل خارجی است.

بررسی مبنایی: ماهیات در خارج محقق بالتبع هستند؛ در نتیجه ارتباط ماهیت با وجود به صورت حیثیت تعلیله تحلیلی است؛ پس معقول اول دانستن ماهیات بخش صحیح نظر ایشان است، ولی نه با این تبیین. از سوی دیگر نظریه ایشان درباره اعتباری دانستن ماهیات (به معنای عدم تحقق خارجی آن) محل تأمل است، ولی آنچه اهمیت دارد این است که هیچ‌کدام از این دو نظر را نمی‌توان بر دیگری مبتنی دانست؛ زیرا با یکدیگر هماهنگ نیستند.

وجود در خارج محقق است، فلذا نظر ایشان درباره اصیل دانستن وجود صحیح است. در نتیجه معقول ثانی دانستن وجود، از نظرات محل تأمل ایشان است؛ زیرا طبق هیچ تقریری، مصادیق معقولات ثانیه در خارج محقق نیستند.

نهایتاً اینکه آنچه از نظرات استاد مطهری مشخص می‌شود، این نکته است که در نظرات ایشان بین معنای اول و دوم وجود، ارتباطی نیست؛ زیرا ایشان اصیل بودن وجود را معادل معنای دوم وجود قرار داده‌اند، ولی مفهوم وجود معقول ثانی فلسفی دانسته شده است، یعنی صدق مفهوم وجود بر حقیقت وجود، صدق بالذات نیست و صدق آن بالعرض است (صدق بالعرض به معنای مجازی دانستن مصداق است)؛ در نتیجه همان‌طور که در نتیجه نظرات علامه طباطبائی بیان شد، انفکاک بین معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی حاصل ناهماهنگی‌های موجود در این نظرات است. البته شهید مطهری نیز نه ایدئالیست بود و نه به انفکاک ذهن و عین قائل بود، بلکه به نظر می‌رسد این

تقسیم بندی ایشان در معقولات ناشی از عدم التفات ایشان بوده است؛ زیرا ایشان در جایی دیگر به صورت غیرمستقیم این تقسیم‌بندی را نفی کرده است:

قضیه انسان موجود است ترکیبی و تألیفی است، تألیفی به آن معناست که در خارج یک چیز است که به آن می‌گوییم «وجود» و به همان می‌گوییم «انسان». از این دو یکی از دیگری انتزاع شده است مثل همان مثال‌های انتزاعی که قبلاً ذکر کردیم؛ منتها امر دائر است میان اینکه آن چیزی که منشأ انتزاع است همین انسان باشد که موجودیت از او انتزاع می‌شود، همان طور که امکان از او انتزاع می‌شود و همان طور که از انسان موجود وحدت انتزاع می‌شود، و اینکه منشأ انتزاع، وجود باشد و انسان از او انتزاع بشود. ما یکی از این دو را الزاماً باید انتخاب کنیم. اگر ما بگوییم «وجود» از «انسان» انتزاع می‌شود، یعنی آن چیزی که در خارج است قطع نظر از ذهن ما انسان بما هو انسان است و اصلاً وجود و تحقق و حقیقت امور انتزاعی است، این می‌شود «اصالت ماهیت». اما اگر بگوییم از این دو «انسان» صلاحیت ندارد که موجودیت از حاق ذاتش انتزاع بشود - یعنی اگر ما نظر به ذات انسان بکنیم او نه استحقاق حمل موجودیت را دارد و نه استحقاق حمل معدومیت را، می‌تواند موجود باشد و می‌تواند معدوم باشد و لذا می‌گوییم ممکن‌الوجود است - بلکه موجودیت و تحقق و حقیقت مال همان چیزی است که عین خارج را تشکیل داده است، این می‌شود اصالت وجود (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۹، ص ۱۱۴).

همچنین در جای دیگر می‌گوید: «فای طباطبائی برهان دارند بر اینکه اصلاً برای ذهن محال است که به واقعیتی نرسیده باشد و بتواند از آن واقعیت به نحوی صورتی داشته باشد؛ که این اصل، اصل خیلی درستی است» (همان، ص ۳۸۵). نتیجه‌ای که از این عبارات حاصل می‌شود این است که با آنکه علامه طباطبائی و شهید مطهری به ارتباط ذهن و عین معتقد بوده، این ارتباط را در نظرات مذکورش لحاظ نکرده است. در هر صورت در عبارت شهید مطهری هم ناهماهنگی وجود دارد، و نتیجه تقسیم‌بندی ایشان در معقولات چیزی جز انفکاک ذهن و عین و جدایی هستی‌شناسی از معرفت‌شناسی نیست.

۴. تبیین صحیح اقسام معقولات بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

۴-۱. رابطه معنای اول و دوم وجود: صدق، پُل میان نمود و بود

در مقام ثبوت، معنای دوم وجود (تحقق عینی)، منشأ ایجاد معنای اول آن (صدق مفهوم بر مصداق) بوده است؛ زیرا این تحقق عینی است که منشأ انتزاع و محکمی مفهوم است؛ ولی در مقام اثبات، معنای دوم مبتنی بر معنای اول است؛ زیرا در مقام اثبات، مُدرک در علم حصولی، هیچ ابزاری برای شناخت واقع و دسترسی به آن جز نمودی که از آن واقع در نزد او هست ندارد، و تنها راه شناخت واقع، انطباق آن نمود بر بود (واقع) می‌باشد، که این انطباق همان معنای اول وجود است، یعنی صدق مفهوم بر مصداق، که این صدق کاشف از تحقق موجودی است که آن مفهوم بر آن صدق می‌کند و به وسیله این صدق از آن شیء تحقق یافته حکایت می‌کند. پس نتیجه‌ای که حاصل می‌گردد این است که

هستی‌شناسی در مقام اثبات مبتنی بر معرفت‌شناسی است و معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی مقدم است.

بررسی ارتباط اقسام معقولات و نظریه اصالت وجود براساس ارتباط مقام ثبوت و اثبات (معنای اول و دوم):
با توجه به ارتباط معنای اول و معنای دوم وجود این پرسش اساسی ایجاد می‌شود که: «تقسیم‌بندی معقولات مبتنی بر نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است یا نظریه اصالت وجود بر تعاریف و تقسیمات معقولات، مبتنی است؟».
با توجه و دقت در بند یک (مذکور در فوق) و توجه به سه مقدمه زیر، پاسخ این پرسش روشن می‌شود:
الف) از آنجاکه معقولات از دسته مفاهیم هستند، نمود و معرفت تلقی می‌شوند و تمام ارزش نمود در صدق و حکایت متجلی است؛ در نتیجه معنای اول وجود حاکی از این دسته است؛ در مقابل در مبحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، بحث در تحقق و عدم تحقق (عینی) وجود و ماهیت است، در نتیجه این مبحث ریشه در «بودها» دارد و معنای دوم وجود، حاکی از آنهاست؛

ب) ارتباط این دو مبحث (اصالت وجود و اقسام معقولات)، در دو مقام ثبوت و اثبات متفاوت است، پس باید توجه شود که ارتباط این دو مبحث در کدام حالت مدنظر است؛

ج) از آنجاکه برای بررسی «بود»، پُلی جز «نمود» در علم حصولی وجود ندارد، تمامی شناخت‌ها در مقام اثبات قرار گرفته‌اند، به این معنا که در حصول معرفت مقام ثبوت جایگاهی ندارد؛ زیرا مقام ثبوت زمانی جایگاه می‌یابد که هستی با قطع نظر از نمودهای آن در نظر گرفته شود، در صورتی که آدمی همه بودها را در علم حصولی از طریق نمودها می‌یابد، در نتیجه برای رسیدن به واقع و فهمیدن اینکه چه چیزی تحقق عینی دارد و چه چیزی تحقق عینی ندارد (فهم واقع عینی)، راهی جز نمود وجود ندارد، به بیان دقیق‌تر این نکته در عبارت «فهم واقع» هویداست، به این صورت که فهم واقع راه کشف واقع است، و فهم یعنی شناخت و نمود و معرفت که به وسیله حکایت و صدق تحقق می‌یابد؛ پس از تقدم فهم واقعیت بر نفس واقعیت، روشن می‌گردد که این ارتباط، در مقام اثبات است؛ زیرا صدق، مقدم بر تحقق عینی شده است.

پاسخ: با توجه به سه بند فوق مشخص می‌گردد که مبحث اقسام معقولات در مقام اثبات مقدم بر مبحث اصالت وجود است، به این معنا که از صدق و عدم صدق مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی، باید به تحقق و عدم تحقق عینی وجود و ماهیت پی برد.

تا اینجا مشخص شد که صدق یک مفهوم بر خارج کاشف از تحقق مصداق آن در خارج است، اما نکته‌ای که بسیار مهم است این است که آیا صدق مفاهیم مختلف بر واقع به معنای تحقق یکسان مصادیق آنها در خارج است؟ به عبارت دیگر به‌عنوان مثال مفاهیم ماهوی و مفاهیم فلسفی هر دو بر خارج صادق هستند، آیا این بدان معناست که تحقق آنها هم در خارج به یک نحو است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ این سؤال منفی باشد؛ زیرا هر صدقی، کاشف از تحقق عینی مصداق هست، ولی ممکن است نحوه تحقق آنها متفاوت باشد، و فهم این تفاوت تنها با قراین عقلی و استدلالات میسر و ورای صدق مفهوم بر مصداق است.

برخی از صدق بالعرض هم نام برده‌اند که آن را کاشف از منشأ انتزاع داشتن مفهوم می‌دانند، به این معنا که یک مفهوم بر غیر خودش (منشأ انتزاعش که تحققش متفاوت از صورت مفهوم است) صدق می‌کند، که در اینجا اشکالی به نظر می‌رسد و آن اینکه این نوع از صدق پارادوکسیکال (دارای تناقض) است؛ زیرا اولاً یک مفهوم را بر واقع صادق می‌دانند ولی آن را واقع‌نما نمی‌دانند بلکه آن را سراب (حیثیت تقیدیه سرابی) و یا انعکاس حدود واقع در صورتی دیگر (حیثیت تقیدیه نفادی) می‌دانند. حال پرسش این است که چطور یک مفهوم بر واقع صادق است، ولی بر آن منطبق نیست و از تصویری غیر از آنچه در واقع است حکایت دارد؟ به عبارت دیگر از چه راهی غیر از صدق، واقع‌نمایی را کشف می‌کنند؟ زیرا یا یک مفهوم دارای مصداق است و بر آن صدق می‌کند که در این صورت واقع‌نماست و یا مصداقی عینی ندارد که در این صورت صدق نمی‌کند و واقع‌نما نیست. اشکال صدق بالعرض این است که هم بر واقع صادق است و هم غیرواقع‌نما!

۵. نظریه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت براساس صدق معقولات

با توجه به بندهای گذشته، باید بررسی شود که مفهوم وجود و مفاهیم ماهوی بر خارج صدق می‌کنند یا خیر؟ پیرامون مفهوم وجود باید گفت که مفهوم وجود بر همه اشیا خارجی صدق می‌کند و این امری بدیهی است؛ بنابراین وجود دارای تحقق عینی است. از طرف دیگر مفاهیم ماهوی هم بر خارج صدق می‌کنند، در نتیجه ماهیات هم دارای تحقق عینی هستند. حال پرسشی ایجاد می‌شود و آن این است که آیا تحقق عینی وجود و ماهیت به معنای اصیل بودن هر دوی آنهاست؟ خیر؛ زیرا همان‌طور که از عبارات صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۷؛ ج ۳، ص ۲۹۸ و ۳۵۵؛ ج ۶، ص ۱۳۹ و ۴۶) به روشنی استفاده می‌شود، اصالت به معنای تحقق بالذات و مساوق دانستن «اصالت با تحقق عینی» و «اعتباریت با عدم تحقق» صحیح نیست، و اعتباریت گرچه به معنای این است که شیئی در خارج تحقق عینی ندارد و ظرف تحقق آن عالم اعتبار است (اعتبارات نفس‌الامری)، اما موضوع آن در اینجا ماهیت خالی از وجود و عدم (من حیث هو) است (خواه بشرط لا باشد یا لا بشرط خالی از وجود و عدم)، نه ماهیت موجوده یا ماهیت لا بشرط موجود به وجود.

با استدلال عقلی که خارج از موضوع این مقاله است مشخص می‌شود که وجود دارای تحقق بالذات است و ماهیات دارای تحقق بالتبع هستند، به این صورت که وجود و ماهیت معاً محقق هستند، ولی به نحو طولی نه عرضی به عبارت دیگر ماهیت تابعی از وجود است؛ یعنی ماهیت نحوه وجود است و حمل ماهیت بر وجود نه به واسطه در عروض، بلکه به واسطه در ثبوت است و ارتباط علی و معلولی بین این دو وجود دارد به این نحو که وجود، علتِ موجودیت ماهیت است، اما نه علت خارجی بلکه علت تحلیلی (عقلی) آن است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۹-۳۴).

نکته مهم دیگر تحقق واقعی عدم است، به همین علت است که زمانی که از عدم یاد می‌شود همه فهم مشترکی از آن دارند؛ همه اینها ناشی از این است که صدق مفهوم عدم بر حقیقتش نزد همه یکسان است و این نشان‌دهنده این است که این مفهوم عدم هم قابلیت صدق حقیقی دارد، فلذا محقق است. به عبارت دیگر وقتی وجود چیزی در عالم واقع محقق نباشد، عدم آن واقعاً محقق است و اعتبار نمی‌شود؛ این عدم باید بدون اعتبار باشد چون ارتفاع نقیضین واقعاً محال است نه اعتباراً. فهم عدم مانند فهم وجود است، پس عدم واقعاً تحقق دارد، و واقعیت آن همان نبود وجود است.

۶. تقسیم‌بندی جدید معقولات

با توجه به مباحث گذشته در این نوشتار مشخص می‌گردد:

- وجود و عدم از معقولات اولی هستند؛ زیرا تحقق واقعی دارند و هیچ‌کدام اعتباری نیستند؛

- عروض و اتصاف، یا هر دو خارجی هستند (معقولات اولی) و یا هر دو ذهنی (معقولات ثانیه منطقی) و یا هر

دو اعتباری نفس‌الامری.

معقولات اولی برخلاف سخن برخی فلاسفه، منحصر در مفاهیم ماهوی نیست، بلکه همه مفاهیم ماهوی، وجود و

صفات وجود، عدم و صفات عدم، معقول اول می‌باشند، فلذا منحصر کردن معقولات اولی به مفاهیم ماهوی صحیح نیست.

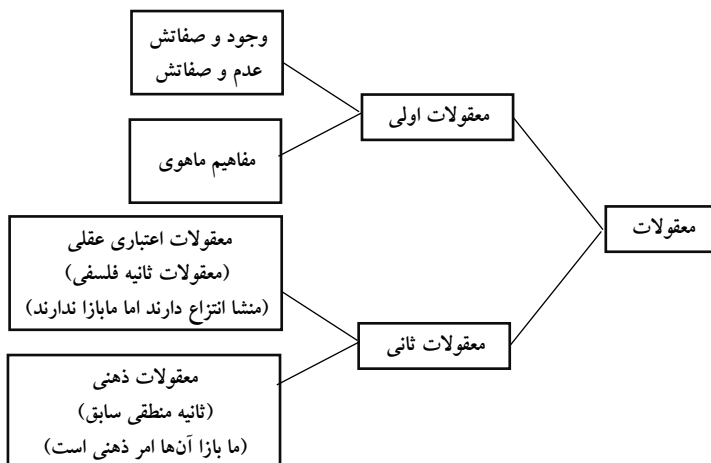
اگر قرار بر این بود که با مبانی علامه طباطبائی و شهید مطهری، تقسیم‌بندی معقولات مبتنی بر نظریه اصالت

وجود باشد، به چنین دسته‌بندی اصلاح‌شده‌ای می‌رسیدیم: ۱. معقولات اولی؛ وجود و صفاتش؛ ۲. معقولات ثانیه

فلسفی؛ ماهیات؛ ۳. معقولات ثانیه منطقی.

این تقسیم‌بندی به نوعی اصلاح دسته‌بندی سابق است، ولی بنا بر نظریه مختار در مبحث اصالت وجود و

نفس‌الامر دسته‌بندی معقولات به صورت زیر انجام می‌شود:



در این دسته‌بندی معقولات ثانیه منطقی، معقولاتی هستند که صدقشان ذهنی است و معقولات اولی صدقشان عینی است. در میان معقولات اولی، مصادیق برخی از آنها دارای تحقق بالذات است (وجود و عدم) و مصادیق برخی دیگر دارای تحقق بالتبع است که حاکی از نحوه وجود هستند (مفاهیم ماهوی)، در میان معقولات اولی برخی ماهوی هستند و برخی فلسفی مانند علت و معلول و

معقولات اعتباری عقلی (معقولات ثانیه فلسفی) معقولاتی هستند که صدقشان در عالم اعتبار نفس الامری است، مانند: وجود به معنای مصدری و همین‌طور معانی مصدری ماهیات.

نتیجه‌گیری

به دلیل ارتباط تنگاتنگی که بین مبحث اصالت وجود و مبحث صدق معقولات، وجود دارد، ارائه نظریه‌پردازی صحیح درباره هر کدام از این مباحث در صورتی حاصل می‌گردد که ارتباط بین این دو مبحث و ملازمات و ملزومات این ارتباط مورد توجه واقع شوند. در صورت رعایت این نکته است که می‌توان درباره هر کدام از مباحث مذکور نظریه منسجم و بدون تناقض ارائه کرد. مبحث اصالت وجود، بیانگر مقام ثبوت (تحقق عینی) وجود است و مبحث معقولات بیانگر مقام اثبات وجود است، از آنجاکه مقام ثبوت و اثبات هماهنگ هستند پس این دو مبحث باید یا یکدیگر هماهنگ باشند و از آنجاکه از منظر هستی‌شناختی، مقام ثبوت بر اثبات مقدم است؛ بنابراین مبحث معقولات باید از مبحث اصالت وجود تبعیت کند. فلذا در این مقاله این ارتباط مورد توجه قرار گرفت و نظریات ارائه شد و روشن شد که عموم تقریرهایی که از مبحث معقولات و نظریه اصالت وجود ارائه شده، به دلیل عدم انسجام میان این دو مبحث، قابل تأمل است و دسته‌بندی صحیح ارائه گردید.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، تنظیم و تدوین حمید پارسائیان، ج دوم، قم، اسراء.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۸۳، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تحت اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، بی‌تا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، قم، مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۲، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۴۱۷ق، *توحید علمی و عینی*، ج دوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم و تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و سمت.
- فیاضی غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۹.
- _____، ۱۳۹۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۱۰.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۳، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سراپیت»، *معرفت فلسفی*، ش ۳، ص ۸۹-۱۰۶.

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی و مصداقی مواجهه استرآبادی با فلسفه

gh1359@gmail.com

غلامعلی مقدم / استادیار گروه فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱

دریافت: ۹۹/۱۱/۱۰

چکیده

تحلیل انتقادی معارف، زمینه تنقیح و تعالی آنها را فراهم می‌کند. کمتر معرفتی می‌توان یافت که موفق به اخذ اتفاق و تحصیل اجماع شده باشد. هر معرفتی کم‌وبیش مخالفان و منتقدانی دارد. تفکر فلسفی نیز همواره مخالفان متعدد، با انگیزه‌های متفاوت و روش‌های متنوع رویاروی خویش دیده است. جریان اخباریگری یکی از آنهاست که اگرچه هیچ‌وقت به جریان غالب در حوزه تفکر شیعی تبدیل نشد، اما رگه‌هایی از این نوع تفکر همواره در این فضا وجود داشته است. ملا محمدامین استرآبادی که از ارکان تفکر اخباری است، در بخشی از «الفوائد المدنیة» به نقد آرای حکما همت گماشته و با رویکردی درونی و مصداقی سعی در نقد و ابطال اندیشه‌های حکمی نموده است. در این مقاله به روشی تحلیلی - مصداقی نقدهای او را در محک سنجش، ارزیابی و داوری قرار داده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: حرکت، تخلل سکون، اخباریگری، مخالفان فلسفه، استرآبادی.

«با خبر باشید که کسی شما را به فلسفه و مکر باطل نرباید... به‌راستی آن را با اورشلیم چه کار؟ و میان آکادمی و کلیسا چه توافق است؟» (ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۷). معارف ادیان مشتمل بر لایه‌های معرفتی متعدد است و قابلیت پذیرش رویکردهای مختلف را دارد. فیلسوفان و متفکران عالم اسلام حسب این قابلیت، به استنتاج، تبیین و دفاع از معارف دینی اقدام کردند. این نگاه از همان ابتدا در مقابل نگرش نقل‌گرا قرار گرفته و موافقان و مخالفانی پیدا کرد. برخی فلسفه و علوم عقلی را به‌عنوان روش شناخت، تفسیر، تحلیل و داوری معتبر می‌دانستند و عده‌ای دیگر آن را روشی وارداتی و بیگانه، پیچیده و مضر برای خلوص معارف دینی و موجب خلط و التقاط قلمداد می‌نمودند: «این راه دورترین و مخوف‌ترین و خطرناک‌ترین راه است و از این‌رو پیامبر از آن نهی کرده است» (تنکابنی، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰). تحلیل و بررسی مصداقی این برخوردها زمینه سنجش و ارزیابی جایگاه مخالفان و داوری در صحت و سقم و قوت و ضعف ادعای طرفین را فراهم می‌آورد.

محمدمبین استرآبادی مؤسس اخباریگری و از بزرگان اندیشه اخباری در این دوره است که تأثیر تفکر و نگرش او را در جریان‌های مخالف فلسفه در دوران معاصر نیز می‌توان مشاهده نمود. در این مقاله به نحو مصداقی نحوه برخورد ایشان با فلسفه را تبیین می‌کنیم، نگرش عرفی و سوءبرداشت او در تفسیر مسائل تحلیلی فلسفه را نشان می‌دهیم و لازمه این مواجهه را که به انکار بدیهیات عقلی انجامیده است، یادآور می‌شویم.

۱. تاریخچه بحث

نقل‌گرایی و اخباریگری از قرون اول اسلامی با پرچمداری ظاهرگرایان اهل سنت، مانند احمد حنبل، اهل حدیث و اشاعره تا امروز، دوره‌های مختلف و پرفرازونشیب سپری کرده است. در دوره‌ای، مخالفان عقل‌گرایی در حرمت علوم عقلی مانند منطق، کلام و فلسفه کتاب نوشتند. زمانی به تحریم و تکفیر و برخورد آشکار حکم دادند. گاهی متعلمان منطق و فلسفه از مدارس اخراج شدند؛ در برهه‌ای منطق مایه فساد علوم معرفی شد و کتب منطق و فلسفه سوزانده شدند. در عصری جمله «من منطق تزندق» ضرب‌المثل عمومی گردید و طرف‌داران آن تحت فشار و تبعید قرار گرفتند (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۲، ص ۷).

به تناظر جریان ظاهرگرا و اهل حدیث اهل سنت، در شیعه نیز دو گرایش اخباری و عقل‌گرا در مواجهه و فراز و فرود بوده‌اند. اخباریگری در قرن چهارم و پنجم در برخی محدثان شیعه مانند کلینی، صدوق و ابن‌قولویه رواج پیدا کرد. در قرن هفتم و هشتم با مخالفت فقها و متکلمان عقل‌گرای شیعه مانند شیخ مفید و سیدمرتضی و شیخ طوسی این جریان کمرنگ شد و به اعتدال گرایید. در قرن یازدهم جریان اخباری بار دیگر احیا شد. اخباریون شیعه علم مخالفت با علوم عقلی را برافراشته و نه تنها با فلسفه که با علوم دیگری چون منطق، عرفان و اصول نیز به شدت مخالفت کردند. شاید تندترین برخورد میان دو جریان اخباریگری و اجتهادگرایی در این دوره اتفاق افتاده باشد که به امضای حکم قتل میرزا محمد اخباری توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان همچون سیدمحمد مجاهد، و شیخ موسی پسر کاشف‌الغطاء و سیدعبدالله شبر منجر شد.

این دوره اخباریگری در قرن یازده و دوازده هجری مقارن با حکومت صفوی است. از عالمان اخباری این دوره می‌توان محمدمامین استرآبادی، ملامحمد اخباری، محمدتقی مجلسی، محمدباقر مجلسی، شیخ حرعاملی، سیدنعمت‌الله جزائری و شیخ یوسف بحرانی را نام برد (تنکابنی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰). گرچه مخالفت با فلسفه بخشی از وجه جریان اخباریگری است، اما حوزه عقاید آنها در نقل‌گرای گسترده‌تر است و شامل حرمت اجتهاد، صحت اخبار کتب اربعه، عدم جواز تقلید از غیر معصوم، انحصار منبع شریعت در قرآن و سنت، توقف در فتوا و احتیاط در عمل نیز می‌شود.

در روش نیز کسانی همچون شیخ یوسف بحرانی، سیدنعمت‌الله جزائری، شیخ حرعاملی مشی میان‌ه‌رو و معتدل دارند، و کسانی همچون ملامحمدمامین استرآبادی و عبدالله‌بن صالح‌بن جمعه بحرانی و میرزا محمد اخباری از اخباریون تندرو به‌شمار می‌آیند. استرآبادی که یکی از اخباریان تندرو و بنیان‌گذار جریان اخباریگری در این دوره است، بخشی از دوره جوانی خود را در شیراز بوده، سپس به نجف رفته و از محضر اساتیدی همچون سیدمحمد عاملی بهره برده است (حرعاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۴۷). شرح تهذیب الاحکام، حاشیه کافی، دانشنامه شاهی، فوائده‌المدنیه، فوائده‌المکیه و فوائده‌الاعتقادیه از آثار اوست (شریعتمداری، ۱۳۹۱، ص ۶۱).

مسلك استرآبادی و مواجهه اخباری با عقل و فلسفه، توسط جریان عقل‌گرای شیعه مورد تحلیل، نقد و ارزیابی قرار گرفت. علمای اصول، اصول و فروع تفکر اخباری را مورد جرح و قدح قرار دادند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۷۸؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۴۰). حکما مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی حس‌گرایی و ظاهرمحوری را نقد کردند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۴؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۸۶) و این جریان از سیطره و نفوذ در حوزه تفکر شیعی بازماند. اگرچه به اقتضای مراتب فهم انسانی، نزاع عقل‌گرایی و ظاهر‌مسلكی هرگز تمام نخواهد شد. داوری و تحقیق در این نزاع و نقد استرآبادی در مواجهه با عقل و فلسفه امروز نیز در برخی کتب و مقالات مشاهده می‌شود: «جایگاه عقل در اندیشه ملامحمدمامین استرآبادی» (رضوانی، ۱۳۸۹)؛ «اخباریگری به‌مثابه روش اجتهادی» (علی‌پور، ۱۳۸۵)؛ «عقل از دیدگاه اخباریان شیعه» (شریفی، ۱۳۸۳) و «سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع» (ذکاوئی، ۱۳۷۰) از این جمله است.

در این مقاله مواجهه خاص استرآبادی در نقد مصداقی و محتوایی مسائل فلسفه را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌ایم.

۲. تقریر مواجهه استرآبادی

نقد درونی به ابطال مصداقی مسائل علم می‌پردازد، از وضوح تصویری بالا برخوردار است، مخاطب را به نحو ملموس با مسئله مواجه نموده، قضاوت و داوری را برای او آسان می‌سازد. استرآبادی این شیوه را برای نقد و ابطال دیدگاه حکما در مسئله وجوب تخلل سکون میان دو حرکت برگزیده است. نقد ایشان را پس از تقریر مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

در تقریری فلسفی، حرکت یک امر تدریجی و سیال است و مادام که این تغییر و سیلان ادامه دارد، حرکت نیز واحد است. لذا لازمه تعدد حرکت، تخلل سکون و شکسته شدن حالت تدریج و استمرار آن است. در غیر این

صورت و مادام که این حالت سیلان در خروج از قوه به فعل و طی کردن تدریجی حدود مسافت باقی است. این حرکت، حرکت واحدی به‌شمار می‌آید و نمی‌توان آن را به تعدد متصف کرد. *استرآبادی* این تقریر حکمی از حرکت را به طور مصداقی بررسی و نقد کرده است. محل اشکال *استرآبادی*، اعتقاد حکما به تخلل سکون در میانه دو حرکت است: «بسیاری از فحول حکما معتقد شدند که تخلل سکون بین دو حرکت مختلف لازم است، به این دلیل که وصول متحرک به انتهای حرکت اول مغایر با آن مفارقت او از منتهی است و بدیهی است که بین دو آن باید زمان فاصله باشد و در این فاصله زمانی متحرک باید ساکن باشد» (*استرآبادی*، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۱).

ایشان این تبیین حکمی را حاصل وهم و شبهه‌ای دانسته که برای حکما پیش آمده است؛ آن‌گاه خود با فرق نهادن میان اتصال و انفصال به دفع شبهه پرداخته و چنین پاسخ داده است که وصول امری آنی است؛ زیرا حاصل انقطاع و تمام شدن حرکت اول است و این انقطاع را می‌توان آنی به‌شمار آورد، اما مفارقت و انفصال امری آنی نبوده، بلکه امری زمانی است؛ زیرا مفارقت با حرکت حاصل می‌شود و آنچه با حرکت همراه باشد، امری زمانی است (همان).

استرآبادی در ادامه صورت اشکال را در ضمن مثالی چنین تصویر کرده است: «براساس گفتار این حکما که عمر خود را در تفکر و استدلال صرف کرده‌اند، لازم می‌آید که وقتی سنگی به بالای کوه پرتاب می‌شود. پس از رسیدن به آخرین نقطه و حرکت به سمت پایین ساکن و متوقف شود و این سخن چیزی است که زن فرزندمرده و داغ‌دیده هم به آن می‌خندد» (*استرآبادی*، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۲).

البته مثال دو تصویر دارد که در یکی از آنها اساساً توقفی رخ نداده و یک حرکت واحد مستمر به شکل نیم‌دایره، از روی کوه عبور کرده و در افق فرود آمده است. در تصویر دوم که با اشکال *استرآبادی* هماهنگ است. دو حرکت رخ داده است یکی در صعود به موازات ارتفاع کوه و دیگری در برگشت به سمت پایین، حکما از وجوب تخلل سکون میان این دو حرکت سخن گفته‌اند و مرحوم *استرآبادی* این مسئله را نقد و ابطال نموده است.

۳. نقد و بررسی

از بیان *استرآبادی* روشن می‌شود که ایشان در بخشی از مطالب حکمی با فلاسفه اتفاق نظر دارند. از جمله اینکه حقیقت حرکت را امری تدریجی و واقع در زمان می‌دانند که ظرف وقوع حرکت تدریجی است. به همین سبب در اثبات تدریجی بودن مفارقت به وقوع مفارقت در زمان تمسک کرده‌اند؛ زیرا زمان ظرف امور تدریجی و مستمر است. همچنین در این مسئله که برخی تغییرات دفعی است و در زمان رخ نداده، بلکه در «آن» واقع می‌شود نیز با حکما همراه‌اند؛ چنان که وصول به منتهی را امری دفعی و واقع در «آن» به‌شمار آورده‌اند.

پس عمده اختلاف ایشان در این موضع با حکما در این است که آیا تخلل سکون میانه دو حرکت واجب است یا نه؟ و آیا خروج از ابتدا و مفارقت از مبدأ نیز مانند وصول به منتهی امری دفعی است که در «آن» رخ می‌دهد یا حقیقتی تدریجی است و در زمان واقع می‌شود؟ قبل از تحلیل نقد *استرآبادی* خوب است تقریری اجمالی از حرکت در حکمت ارائه کنیم.

۳-۱. درآمدی بر حرکت

غالب مسائل فلسفی دیرپاب و مشکل است و به‌آسانی قابل دسترسی سنجش و ارزیابی نیست. معلومات غالب انسان‌ها به حسب انس به محسوسات و عالم طبیعت مبتنی بر ادراکات حسی و تجربی است. انسان از بدو تولد تا انتهای عمر در عالم طبیعت و در افق حس و تجربه زندگی می‌کند. این انس مستمر، جدایی از مسائل حسی و ورود به عالم معقولات را دشوار کرده است. امور انتزاعی، ریاضی و معقول فراتر از افق عادی حس و تجربه‌اند و برای درک مسائل آنها می‌بایست از سطح ادراکات حسی فراتر رفته و به فطرت ثانی یعنی تولد در عالم معقولات، دست یافت.

این دشواری در برخی مسائل مانند حرکت و زمان مضاعف بوده و حتی برای فیلسوفان که در بسیاری از مبادی و مسائل اتفاق نظر دارند، تبیین وجود حرکت و زمان و خصایص آن دو بسیار دشوار و معرکه انظار است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۷). اگرچه تلاش فلسفی مدعی دستیابی به کنه حقیقت اشیا از جمله حرکت و زمان نیست، اما معتقد است با عبور از ظواهر حسی می‌توان به لایه دقیق‌تری از شناخت دست یافت و از افق باطنی عمیق‌تری به عالم نگاه کرد. با این رویکرد، حرکت تحلیل‌های عمیق‌تر فلسفی پیدا کرده و به‌عنوان موجود خارجی یا عارض تحلیلی وجود تبیین شده است.

حرکت در تقریری رایج، حالت جوهر جسمانی است. از امور ضعیف و غیرثابت است که به نحو مستقیم و حسی مورد ادراک قرار نمی‌گیرد. ما حتی به خود جوهر جسمانی به‌عنوان حقیقت عینی خارجی دسترسی مستقیم نداریم، بلکه وجودش را به دلیل عقلی اثبات می‌کنیم و آثارش را به واسطه اعراض حس می‌نماییم. آنچه از اجسام در حوزه ادراک حسی ما قرار می‌گیرد، همان رنگ و بو و شکل و مزه و نرمی و سختی و زبری و صافی و... است. این جوهر مادی و جسمانی خارج از ادراک حسی دارای تغییر، سیلان و دگرگونی است. این حالت سیلان و تغییرپذیری تدریجی جوهر مادی در ذات یا اعراض را حرکت می‌نامیم. پس حرکت تغییر و سیلان جوهری است که خودش را به واسطه اعراض حس می‌کنیم.

در این تغییر و دگرگونی نوعی تقدم و تأخر پدید می‌آید که اجزای آن متناظر با حدود حرکت امتداد یافته، تعیین حرکت و ظرف وقوع حرکت به‌شمار می‌رود و زمان نام دارد. پس زمان مقدار و ظرف این سیلان تدریجی جوهر مادی است که به برهان عقلی اثبات شده و به مراتب از حس دورتر است.

حرکت و زمان اگرچه تدریجی است، اما ابتدا و انتهای تدریجی ندارد. ابتدا و انتهای زمان دفی و خارج از زمان است. ابتدا و انتها و سایر امور دفی در ظرفی به نام «آن» واقع می‌شوند. پس «آن» ظرف ابتدا و انتهای حرکت است و می‌بینیم که به چند مرتبه از دسترس حس دور شده است. پس جوهر، تغییر جوهر، زمان و «آن» هیچ‌کدام قابل ادراک حسی نیستند، بلکه به دلیل عقلی اثبات می‌شوند. وقتی قادر به درک حسی ذات و جوهر جسمانی نیستیم و آن را در قالب اعراض ادراک می‌کنیم، چگونه قادر خواهیم بود، سیلان و حالت ذات، یا طرف حالت و

ظرف آن را، به‌آسانی و به وسیله حس درک کنیم (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۲۷) و چگونه می‌توان با حس وجود و خصایص وجودی چنین واقعیتی را به دآوری نشست؟

آنچه ما در حس خویش از حرکت درک می‌کنیم و آن را حرکت می‌نامیم، پنداری ساده و نوعی تصویر خیالی و ثابت از حرکت است. حرکت مانند خود جوهر، امری معقول و خارج از دسترس حس است و حدود آن قابل درک حس نیست. آنچه ما در عرف حرکت می‌نامیم مجموعه‌ای از تصاویر ساکن است که اندام‌های حسی به صورت متوالی و پشت سر هم از تغییرات خارجی دریافت و به سیستم ادراکی مخابره می‌نمایند. ما تعاقب و تکرار این صور ثابت را حرکت می‌نامیم. دقیقاً شبیه آنچه در نگاتیو فیلم‌برداری اتفاق می‌افتد؛ عکس‌هایی ثابت و ساکن، به سرعت و به صورت متوالی و پشت سر هم روی پرده نمایش داده می‌شود. محدودیت ادراکی حس بینایی، قادر نیست همه آن تصاویر را یک جا ضبط و مشاهده کند، لذا حس ما آن را حقیقتاً حرکت و حقیقت حرکت می‌پندارد.

این در حالی است که حقیقت حرکت همان تغییر و دگرگونی و سیلان وجود مادی در خارج است. نوعی تغییر تدریجی مستمر و به‌هم‌پیوسته که بالقوه به مراتب و حدود نامتناهی قابل تقسیم است و متحرک این حدود را بدون توقف طی می‌کند. اما حس ما هرگز قدرت درک متحرک در همه حدود را ندارد، بلکه از متحرک در تعدادی از حدود تصاویری ساکن مخابره کرده، قوه ادراک حسی آن تصاویر ثابت را به صورت حرکتی مستمر تصویر می‌کند که گاه به اصطلاح حرکت قطعی نامیده می‌شود. معیار وحدت و تشخیص حرکت همان اتصال و پیوستگی غیرمنقطع خارجی است.

این حرکت واحد تدریجی، دارای حدود و آنات بی‌شمار است. در طول حرکت، متحرک هرگز در هیچ‌یک از این حدود توقف نمی‌کند. فرض توقف متحرک به معنای به پایان رسیدن حرکت و از بین رفتن وحدت و اتصال تدریجی آن است. این امر تدریجی سیال مستمر مادامی که در حال تغییر است، در هیچ‌آنی توقف نخواهد کرد. وقتی حرکت به انتها رسید وصول به مقصد در یک «آن» که به معنای توقف حرکت است، رخ خواهد داد. ابتدا و انتهای حرکت از امور دفعی است و در «آن» واقع می‌گردد. این «آن» ابتدا و انتهای حرکت به معنای پایان حرکت واحد است و تحقق آن مساوی با توقف حرکت می‌باشد. اگر خود این «آن» هم تدریجی و زمانی بود، حتماً ابتدا و انتهای داشت که نقل کلام به ابتدا و انتها می‌شد و محذور تسلسل در رسیدن حرکت به انتها را در پی داشت (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۴۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰؛ فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۲۷). حکما حرکت را از این جهت با خط و نقطه مقایسه کرده، معتقدند چنان که نقطه انتهای خط بوده و خود هیچ کشش و امتدادی ندارد، «آن» نیز انتهای حرکت بوده و تحقق آن در ضمن حرکت به معنای توقف حرکت و تخلخل سکون در ضمن حرکت است.

برای توقف حرکت، از بین رفتن حالت تدریج در یک «آن» و به اصطلاح تخلخل سکون لازم است، در غیر این صورت آن حالت سیلان و استمرار در ضمن حرکت واحد باقی است و نمی‌توان گفت حرکت اول تمام شده و

حرکت دوم آغاز شده است. پس برای جدایی یک حرکت از حرکت دیگر توقف این حالت و تحقق سکون لازم است. اساساً معنای تعدد حرکت آن است که اتصال و وحدت و سیلان حرکت حداقل برای یک آن متوقف شده باشد. اگر این سکون و توقف حداقلی وجود نداشته باشد، حرکت نیز تمام نشده است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۳۵، باغنوی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۷). این تقریر، بیانی متوسط از مسئله حرکت است که نقد/سترآبادی را هم می‌توان ناظر بدان بررسی کرد؛ اگر چه در تبیینی دیگر اساساً حرکت و زمان از عوارض تحلیلی وجود خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۱؛ مصباح، ۱۳۹۳، ص ۳۳۲).

۳-۲. سوء برداشت و تفسیر

حسب تعبیر *سترآبادی* به اعتقاد حکما واجب است میان دو حرکت یک فاصله زمانی وجود داشته باشد که متحرک در آن فاصله زمانی ساکن باشد. اگرچه *سترآبادی* مأخذ این اعتقاد را نقل نکرده‌اند، اما اعتقاد رایج و معمول میان حکما و جوب تخلل سکون میان دو حرکت است و تحقق فاصله زمانی میان دو حرکت نه تنها لازم نیست، بلکه اساساً با مبانی حکما در حرکت ناسازگار است. آنچه محل ادعاست وجوب تخلل سکون میان دو حرکت به معنای تحقق سکون در یک «آن» میان دو حرکت است که اگر این توقف در «آن» تحقق نیابد، آن استمرار و امتداد و تدریج و سیلان از بین رفته، حرکت اتصال و وحدت خود را حفظ کرده و نمی‌توان آن را به دو حرکت جدا متصف کرد. غالب تعابیر حکمی نیز در قالب «وجوب تخلل سکون بین الحركتين المتضادتين» (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۳۵) ارائه شده است؛ مثل آنکه اگر خطی بخواهد پایان یابد، حتماً باید در یک نقطه آن امتداد خود را از دست بدهد. توقف در این نقطه به معنای پایان حرکت اول و از بین رفتن اتصال آن است؛ حرکت که تمام شد، توقف و سکون ولو در یک آن رخ می‌دهد و این معنای تخلل سکون میان دو حرکت است.

حرکت نوعی استمرار و امتداد است. فقط در صورتی به انتها خواهد رسید که این امتداد و استمرار از بین رفته باشد؛ چنان که یک خط زمانی تمام شده به‌شمار می‌رود که به نقطه رسیده باشد و خود این نقطه نباید دارای امتداد و کشش یا تدریج باشند؛ وگرنه اولاً اتصال و امتداد تمام نشده و ثانیاً خود این انتها، ابتدا و انتهای دیگری خواهد داشت. لذا نه تنها ضرورتی ندارد که یک فاصله زمانی میان دو حرکت فرض شود، بلکه چون زمان خود با حرکت تحقق می‌یابد، فرض فاصله زمانی میان دو حرکت، فرض حرکت سومی است که خود با حرکت اول و حرکت دوم متفاوت است.

پس مانعی ندارد که در دو حرکت متعاقب همین «آن» که انتهای حرکت اول است و سکون و توقف در آن حاصل شده، مبدأ حرکت دیگری باشد؛ بلکه به جهت فرار از محذور تسلسل و تتالی آفات و آبیات فرض چنین حالتی ضروری است؛ چنان که یک نقطه می‌تواند انتهای یک خط و ابتدای خط دیگر باشد. این مقدار از تخلل سکون در میانه دو حرکت و تخلل نقطه میانه دو خط مورد ادعاست، نه فاصله زمانی یا سکون زمانی میان دو حرکت.

ضمن اینکه سکون فلسفی در زمان اساساً معنا ندارد. زمان خود ظرف حرکت تدریجی است و از آن انتزاع یا

حاصل می‌شود. چگونه امکان دارد درحالی که حرکت و تدریج فلسفی تحقق نیافته است، زمانی داشته باشیم که سکون فلسفی در آن واقع شده و متحرک در آن زمان ساکن باشد؟ قبول چنین معنایی توسط حکیم نوعی تعارض و تناقض در مقدمات و مبادی مباحث حرکت و زمان است.

گویا مراد/استرآبادی در این اشکال همان حرکت و سکون عرفی و کلامی بوده است که حصول اول در مکان اول و حصول اول در مکان ثانی است و ممکن است مدت و زمانی به طول بینجامد؛ حال آنکه آنچه را در عرف یا علم کلام سکون در زمان نامیده می‌شود، نمی‌توان به تخلل سکون فلسفی و تحقق «آن» بالفعل میان دو حرکت قیاس کرد. گویا مراد/استرآبادی معنای عام زمان و همان قرارداد عرفی است که برای اندازه‌گیری حرکت‌های مختلف اعتبار شده است.

بنابراین اگر بپذیریم سنگی که به سمت بالا پرتاب می‌شود، هنگام برگشت یا آغاز حرکت نزولی خود، یک «آن» ساکن و متوقف می‌شود، محذوری پیش نخواهد آمد که به تعبیر استرآبادی فرزند مرده را به خنده وادار کند. نظر به توضیح قبل حتی اگر فرض کنیم که تمام مسیر حرکت این سنگ از ابتدا تا انتها، مانند تصاویر ساکن روی نگاتیو، مجموعه‌ای از سکون‌ها و توقف‌های متوالی بوده است که در نظر حس حرکت مداوم جلوه کرده است، باز هم محذوری پیش نمی‌آید و اساساً حس قادر نیست، صحت و سقم این ادعا را کشف و بر وقوع یا عدم وقوع آن گواهی دهد، بخندد یا بگریزد. مگر حس در سایر ادراکات همه مراتب محسوس خود را دریافته است که قادر به درک همه حدود حرکت و سکون باشد؟ آیا حس قادر به تمایز میان همه مراتب رنگ‌ها و بوها و مزه‌ها شده است؟ این نحوه برداشت در برخی موارد دیگر نیز مانند استلزام دو محال نسبت به هم مشاهده می‌شود (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۲).

۳-۳. تفکیک وصل و فصل در مسئله تخلل سکون

چنان که دیدیم حسب ادعای حکما حرکت ابتدا و انتها از سنخ خود نداشته و امور غیرزمانی و دفعی مانند وصل و فصل و اتصال و انفصال و آغاز و پایان در «آن» واقع می‌شوند. حکما استدلال واحدی در آنی بودن ابتدا و انتهای حرکت اقامه کرده‌اند و دقت در این استدلال نشان می‌دهد که تنها با پذیرش برخی اصول بدیهی می‌توان شمول استدلال را نسبت به «آن وصل» و «آن انفصال» اثبات کرد. اگر انفصال یا انقطاع از مبدأ حرکت، امری تدریجی باشد، حتماً در زمان واقع خواهد شد و دوباره این پرسش قابل طرح است که آیا این زمان که ظرف وقوع مفارقت است خود ابتدا و انتها دارد یا نه؟ اگر گفته شود: انقطاع و مفارقت با اینکه امری تدریجی و دارای امتداد است، خود ابتدا و انتها ندارد و بسیط و تقسیم‌ناپذیر است، در این صورت تدریجی بودن و زمانی بودن آن انکار شده و با فرض مورد اتفاق در زمانی بودن امور تدریجی در تناقض خواهد بود. همچنین اگر گفته شود این مفارقت تدریجی ابتدا و انتها دارد، نقل کلام به ابتدا و انتهای آن شده، تکرار پرسش به تسلسل در ابتدا و انتها منجر خواهد شد؛ چنان که اگر نقطه دارای امتداد بود. حتماً ابتدا و انتهای دیگری داشت و با نقل کلام به ابتدا و انتهای آن، طرفین خط هرگز به ابتدا و انتها نخواهد رسید. به همین قیاس امور دفعی مانند اتصال و انفصال و ابتدا و انتها، اگر خود دارای امتداد تدریجی

باشند، حرکت هرگز از آغاز خود خارج نشده، به انتهای خویش نخواهد رسید؛ زیرا ابتدا، خود تدریج و امتدادی دارد که متحرک قبل از ورود به حرکت باید آن را طی کند. طی کردن این امتداد مستلزم عبور از از مبدأ به منتهی است و از آنجاکه مبدأ خود امتدادی دیگر دارد، متحرک باید آن امتداد را هم بپیماید. این تسلسل در مبدأ مانع خروج از مبدأ و آغاز حرکت خواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۳؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۳).

بنابراین اگر استدلال حکما را در این زمینه تمام بدانیم، تفاوتی میان ابتدا و انتها و وصول و انفصال وجود ندارد. این استدلال در هر دو سوی حرکت جاری است و چنان که استحالہ تدریجی بودن وصول به انتها را ثابت می‌کند، استحالہ زمانی بودن انفصال از مبدأ را نیز به اثبات می‌رساند. لذا تفکیک مجرای استدلال در دو سوی حرکت، آن‌گونه که در بیان *استرآبادی* آمده، ترجیح بالمرجح خواهد بود.

استرآبادی با تفکیک وصول از انفصال، خواهان چنین ترجیحی است. ایشان با بیان اینکه برخلاف وصول «مفارقت امری زمانی است؛ زیرا با حرکت حاصل می‌شود و حرکت امری زمانی است» می‌کوشد تا از همراهی و مقارنت مفارقت با زمان، زمانی بودن آن را نتیجه بگیرد.

به نظر می‌رسد نمی‌توان از مقارنت با زمان، زمانی بودن شیء را نتیجه گرفت. اگر صرف ملازمه میان مفارقت و حرکت برای زمانی شدن مفارقت کافی بود می‌بایست *استرآبادی* با همین استدلال انتها و وصول را نیز زمانی بداند؛ زیرا حرکت همان‌گونه که با ابتدا و مفارقت مقارن است، با انتها و وصول هم ملازم است و ترجیحی میان آن دو از نظر شمول استدلال وجود ندارد. پس می‌توان ترجیح ایشان میان وصول و انفصال را ترجیح بالمرجح و بدون دلیل تلقی کرد. با پذیرش برخی اصولی که مورد قبول صاحب فوائد نیز هست می‌توان از ادعای حکما دفاع کرد و به بطلان تمایزی که *استرآبادی* در این موضع میان وصول و انفصال قائل شده است، رأی داد.

گویا در اینجا نیز *استرآبادی* از مفارقت معنای عرفی و حسی آن را اراده کرده است. در ذهن ایشان معنایی عرفی و تدریجی از مفارقت بوده که همان را بر معنای تحلیلی حرکت تطبیق کرده است؛ مانند جدایی و مفارقت کسی که از خویشان جدا شده و به سفر می‌رود. از مثال نیز چنین برمی‌آید که شیئی که از روی کوه عبور می‌کند، وقتی به بالاترین نقطه برسد، باید متوقف شود، درحالی که این خلاف وجدان و بدهات حس است.

برداشت *استرآبادی* از حرکت همین فهم سطحی و ظاهری عرف بوده است. ایشان متوقع است که اگر سکونی در خارج رخ دهد، بلافاصله حس انسان‌ها آن را دریافت می‌کند و متوجه می‌شود که این سنگ یک لحظه متوقف شده است و چون هیچ حسی در عالم چنین ادراکی از سنگ پرتاب شده ندارد، پس چنین ادعایی مردود است.

چنان که گفتیم حس هرگز قادر به صید متحرک در همه حدود حرکت نیست. مکانیزم بینایی انسان یکی از سیستم‌های ادراک حسی متوسط است که حرکت را تنها با حدود ۱۶ تصویر ثابت در ثانیه ثبت و درک می‌نماید. سیستم‌های ادراک حسی قوی‌تر و دوربین‌های ثبت تصاویر بسیار قوی‌تری هم ساخته شده که قادرند گاهی تا چند هزار تصویر را در همان یک ثانیه رصد کنند. سکون‌هایی که اگر چشم ما یک میلیون قوی‌تر از وضعیت فعلی

می‌بود، باز هم قادر به تشخیص آنها نبود؛ اما جالب است که با این قدرت فوق‌العاده و دوربین‌های فوق پیشرفته هنوز هم حرکت‌های ساده‌ای در همین عالم جسمانی وجود دارند که بشر قادر به صید و نمایش آهسته آنها نشده است، حرکتی ساده مانند ترک خوردن یک شیشه در مقیاسی از زمان و با سرعتی رخ می‌دهد که هنوز دوربینی برای ثبت و نمایش آن ساخته نشده است. با این حال چگونه/استرآبادی، با درکی ساده‌لوحانه از حرکت، متوقع اثبات یا نفی سکون توسط حس بینایی در حرکت است. در ادامه اساس این حس‌گرایی و عرفی‌نگری/استرآبادی را بررسی خواهیم کرد.

۳-۴. حس‌گرایی و عرفی‌گری

چنان‌که دیدیم/استرآبادی در نقد مسائل فلسفه از جمله مسئله تخلل سکون میان دو حرکت، از برداشتی حسی و عرفی در تبیین سکون و مفارقت استفاده کرده است. ایشان یکی از ادله بطلان دیدگاه فلاسفه در مسئله حرکت و تخلل سکون را استناد به حس و مشاهده تلقی کرده است که می‌توان آن را به‌عنوان مبنایی در معرفت‌شناسی ایشان و سایر اهل خبر به حساب آورد. ابتدا و اتکا بر حس و ظاهرگرایی از ویژگی‌های اهل حدیث و جریان اخباری است./استرآبادی حس را به‌عنوان یکی از بهترین راه‌های حصول قطع و یقین معرفی کرده و آن را معیار داوری در صحت و سقم ادراکات عقلی قرار داده است. با این مبنا احکام و ادراکات عقلی بعید از احساس در زمره تخیلات و مظنونات دسته‌بندی شده‌اند و فاقد اعتبارند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۷).

براساس همین مبنا ادراک به امور قریب به حس و بعید از حس تقسیم می‌شود و حکم عقل اگرچه در امور قریب به حس حجت است، ولی در امور بعیده از حس فاقد حجت و اعتبار بوده، بلکه موجب تخریب معارف دین می‌شود (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۶۸).

در این نگاه حس و قرب و بعد به آن ملاک و معیار حجیت احکام عقلی قرار گرفته و ادراکات حسی راه عمده کسب معرفت تلقی می‌شود،/استرآبادی علوم را به حسب ماده به علوم قریب به حس و علوم بعید از حس تقسیم نموده و به این دلیل که در ماده علوم قریب به حس خطا رخ نمی‌دهد، تنها به صحت علوم حسی حکم نموده است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۹). از همین روست که در مسئله محل نزاع نیز، سکون مورد ادعای حکما را که قابل دریافت حسی نیست، مورد انتقاد قرار داده و حکم به بطلان حکم عقل در این زمینه کرده است: «در مواد علومی که مبادی آنها بعید از حس است، جز ائمه اطهار کسی معصوم از خطا نیست. قواعد منطقی در این باب نافع نیست و نفع آنها فقط درباره صورت افکار است» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۱).

بدون شک غیرمعصوم نه‌تنها در امور بعید از حس، بلکه در هیچ کدام از طرق معرفت خویش یعنی حس، عقل و شهود، مصون از خطا نیست و کسی نیز چنین ادعایی نکرده است. در فقدان دسترسی به معصوم، بشر عادی مکلف به تنظیم نظامی عقیدتی است که گرفتار خطای کمتری باشد. گویا ایشان به انبوه خطاهای حسی که تجربه‌گرایان خود بدان اعتراف دارند توجه نداشته‌اند؛ نه‌تنها در علوم قریب به حس، بلکه در خود حس خطا به

قدری زیاد است که براساس آن برخی در اصل واقع‌نمایی ادراک حسی تردید کرده‌اند. آیا ادراکات حسی ما به نحو مطلق قابل اعتمادند؟ معیار سنجش و ارزیابی حس چیست؟ و خطاهای حسی را چگونه باید تمییز داد؟ آیا میان تصویر حسی سراب که در اندام بینایی شکل می‌گیرد و تصویری که از آب واقعی حاصل می‌شود از حیث ادراک حسی و حالت روانی حاصله در مرتبه حس، تفاوتی هست؟

نظام‌های حس‌گرا در رویکردهای افراطی خود به نفی هرگونه امر ماورائی رسیده و در مقطعی نگرش‌های پوزیتیویستی را در این زمینه غلبه دادند. در این نگاه اساساً امری که قابل تجربه و آزمایش حسی نیست، فاقد اعتبار و صرفاً بافته خیال و وهم انسانی معرفی شده است. آیا/استرآبادی و دیگر اهل خبر حاضرند لوازم معرفتی این نوع نگاه را بپذیرند؟

حکمت اسلامی در میانه این افراط و تفریط کوشیده نشان دهد که ادراک حسی و تجربه اگرچه مبدأ فرایند معرفت و ادراک است، اما معیار نفی یا اثبات مسائل عقلی و متافیزیکی نیست. ادراکات انسان از حس آغاز می‌شود، اما اعتبار و حجیت تجربه و آزمایش به تأیید و حجیت احکام عقلی نیازمند است. بر مبنای فلسفه اسلامی تجربه به‌خودی‌خود و بدون ابتدا بر قواعد عقلی مانند علیت، ترجیح بالمرجح، عدم دوام قسر، عدم ضرورت امر اتفاقی و... قابل اثبات و استدلال و اعتبار نیست، نظام معرفت‌شناسی عقلی اگرچه از ادراکات جزئی حسی کمک می‌گیرد، اما در مقام داوری حاکم بر آنهاست و چنان که گذشت حتی جوهر جسمانی خارجی هم بدون استفاده از قواعد عقلی قابل اثبات نیست. آیا با تمسک به حس و شیوه خطایی و طرح ضرب‌المثل و داستان می‌توان با منکران ماوراءالطبیعه مقابله کرد یا آنها را مورد استهزاء قرار داد؟

برداشت‌های عقلی اگرچه مضمون از خطا و انحراف نیستند، اما حس‌گرایی، عرفی‌گری، برخورد خطایی و اقصایی، تهدیده تحقیر، شماتت و استهزاء، شیوه مناسب و متناسب با مسائل عقلی و حکمی به‌شمار نمی‌آید. در این نوع نقد بسته به سنخ مسئله‌ای که انتخاب شده، باید معیاری مناسب برای تبیین و توصیف، تحلیل و بررسی و اثبات یا ابطال آن اتخاذ کرد. استفاده از روش عقلی در مسئله‌ای تجربی یا روشی تجربی در مسئله‌ای عقلی نتیجه‌بخش نیست. استرآبادی با هجمه ضعیفی که به بحثی دقیق و مشکل‌مانند حرکت وارد کرده، به نحو قاطع خود را فاتح این میدان تلقی کرده و تفکر حکمی را مصداق ما یضحک منه الثکلی می‌داند، درحالی‌که برای نقد آن دیدگاه ابطال علمی و استدلالی حکما در این باره لازم است و نیازی به تمسک به شاهد حسی و ایراد ضرب‌المثل نیست. تحلیل نظر ایشان نشان می‌دهد که بیانات ضعیف آن مرحوم به انتساب به ما یضحک به الثکلی احق و انطباق است.

۴. انکار بدهت عقلی و منطقی

استرآبادی اگرچه خود را به قاعده اجتماع و ارتفاع نقیضین، دور و تسلسل پایبند می‌داند لکن نتوانسته است برخی دیگر از لوازم و فروع این قاعده مانند علیت و تساوی رابطه نقیض دو متساوی را به این قاعده ارجاع دهد. ایشان

بارها از بدیهیات اولی مانند دور و تسلسل در مباحث خویش بهره برده و بر صحت و بدهات این قضایا صحه گذاشته است، در عین حال به برخی فروعات منشاء از این اصول بدیهی ملتزم نیست. برای مثال ایشان ملازمه مبتنی بر علیت را ضعیف تلقی نموده: «حق آن است که اگر رابطه استلزام غیر از علیت و معلولیت باشد، قاعده کلی درست خواهد بود» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۳). و ملازمه میان نقیضین دو متساوی را به دلیل دور بودن از حس بی‌اعتبار و منشأ خلاف و اختلاف معرفی کرده است: «قسمی از علوم مبتنی بر مواد بعید از حس هستند، حکمت الهی از همین قسم است... مانند قول آنها که نقیض دو متساوی متساوی است و از این جهت است که اختلاف و مشاجره در حکمت الهی میان حکما واقع شده است» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۵۶).

این در حالی است که علیت و تساوی نقیض دو متساوی قابل ارجاع به همین اصول بدیهی عقلی و مورد قبول استرآبادی است و ترجیح بلامرجه خود حد وسط اثبات علیت قرار گرفته است. استدلال حکما بر اثبات علیت خروج ممکن از حالت تساوی است که اگر به خودی خود اتفاق افتد مستلزم ترجیح بلامرجه و تساوی وجود و عدم خواهد شد، این قاعده تعبیر دیگری از اجتماع نقیضین است. اعتراف به استحاله ترجیح بلامرجه و انکار علیت یا تساوی میان نقیضین، خود ترجیح بلامرجه و محال است. اگرچه بدیهیات و یقینیات از حیث مبدأ و بدهات تصور و تصدیق در یک مرتبه نیستند، اما منطق دانان و حکمای اسلامی قواعد بدیهی عقلی را به بدیهیات اولیه ارجاع می‌دهند. بسیاری از بدیهیات را می‌توان به کمک استدلال‌های ضروری و بدیهی به ام‌القضایا یعنی استحاله اجتماع نقیضین برگرداند، در واقع هر بدیهی واقعی تعبیر دیگری از قاعده اجتماع نقیضین است و اختلاف در تعبیر یا وجود استدلال، بدیهی را از بدیهی بودن خارج نمی‌کند. اگرچه وجود واسطه در ارجاع و نحوه ارجاع در بادی امر، امر آسانی نیست.

یکی از این امور بدیهی تحقق نسبت تساوی میان نقیض دو متساوی است؛ به این معنا که هر گاه رابطه میان دو مفهوم از نسب اربعه رابطه تساوی باشد، میان نقیض آن دو نیز رابطه تساوی برقرار خواهد بود. منطق دانان اسلامی این ادعا را بدون ابتدا بر هیچ استدلال نظری به صورتی بسیار قریب به بدهات و صرفاً با تکیه بر قانون ارتفاع و اجتماع نقیضین به اثبات رسانده‌اند.

در مثال رایج اگر انسان با ناطق مساوی است، غیرانسان با غیرناطق نیز مساوی خواهد بود؛ زیرا (با توجه به اینکه نسبت‌ها منحصر در چهار است) اگر رابطه میان آن دو تساوی نباشد، حتماً یکی از نسبت‌های دیگر یعنی من وجه، مطلق، یا تباین میان آنها برقرار خواهد بود.

در هر کدام از این سه فرض امکان تحقق یک طرف بدون طرف دیگر وجود دارد؛ یعنی خصوصیت مشترک این سه فرض آن است که در همه آنها یک طرف بدون دیگری قابل تحقق است، در تباین هر دو طرف یعنی سنگ بدون انسان و انسان بدون سنگ تحقق دارد، در عموم و خصوص مطلق عام بدون خاص یعنی حیوان بدون انسان مصداق دارد و در من وجه نیز جهت افتراق در دو طرف آن بدون دیگری محقق است؛ چنان‌که پرنده غیرسیاه و سیاه غیرپرنده هر کدام بدون دیگری موجود و دارای مصداق است.

با توجه به این خاصه مشترک، اگر میان غیرانسان و غیرناطق یکی از این روابط سه‌گانه برقرار باشد، یکی بدون دیگری تحقق و مصداق خواهد داشت؛ یعنی «غیرناطق» می‌تواند بدون «غیرانسان» تحقق یابد و اگر «غیرناطق» بدون «غیرانسان» در مصداقی تحقق یافته باشد، پس باید با مفهوم «انسان» همراه باشد. در غیر این صورت «انسان» و «غیر انسان» هر دو در مرتبه این مصداق رفع شده و این منجر به ارتفاع نقیضین خواهد شد، بنابراین حتماً باید «غیر ناطق» با «انسان» تحقق یابد، اکنون می‌گوییم اگر انسان با غیر ناطق تحقق داشته باشد، پس با خود ناطق جمع نخواهد شد؛ زیرا اگر انسان با «ناطق» و «غیرناطق» جمع شود، جمع میان «ناطق» و «غیر ناطق» محذور اجتماع نقیضین را به همراه خواهد داشت که آن نیز محال است.

پس این فرض که رابطه بین نقیض دو مساوی یکی از آن سه نسبت باشد در همه شقوق خود به تناقض می‌انجامد و مستلزم آن است که خود آن دو مساوی، مساوی نباشند، به قاعده برهان خلف فرضی که منجر به این تناقض شده باطل است؛ یعنی نسبت میان نقیض دو مساوی هیچ‌کدام از آن سه نسبت مفروض نبوده و تنها نسبت ممکن بین آن دو تساوی است (مظفر، ۱۳۸۸، ص ۸۰؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۹؛ طوسی، ۱۳۷۱، ص ۱۲؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۶۹).



برخی منطلق دانان برای تأیید و تصدیق و درک بدهات این مسئله از روش ساده‌تری استفاده می‌کنند که می‌توان در تصویر ابتدایی مسئله از آن بهره برد. در این روش کافی است، نمودار و شکل ارتباط دو مجموعه متساوی را تصویر و تصور کنیم و براساس همان روش حسی و قریب به حس که *استرآبادی* به آن اعتقاد دارد، بدهات امر را تصویر کنیم. در شکل زیر که نمودار ساده‌شده همان استدلال منطقی است، نشان داده شده که هرگاه الف و ب از نظر مصداقی کاملاً با هم مساوی باشند، محدوده مصادیق آنها در دایره واحد قرار می‌گیرد. با این فرض که دایره الف با دایره ب کاملاً مساوی و بر آن منطبق است، بدیهی است که هر چیزی که خارج از دایره مشترک الف و ب قرار گیرد، غیر الف و غیر ب خواهد بود؛ بنابراین تصور موضوع و محمول در این قضیه برای حکم به صحت آن کافی است و نشان می‌دهد که مصادیق غیر الف با غیر ب مساوی خواهند بود؛ بنابراین نسبت میان دو نقیض متساوی، متساوی خواهد بود.

عدم التفات به این مسئله و داعیه شدید مخالفت با منطق، فلسفه و عقل‌گرایی در *استرآبادی* موجب شده تا ایشان به نحو قطعی به بی‌اعتبار بودن برخی از این قبیل قضایا که قابل ارجاع به اصل تناقض و هم‌ردیف با آن، بلکه تعبیر دیگری از تناقض است، حکم کنند.

نتیجه‌گیری

۱. *استرآبادی* به جهت عدم آشنایی با فضای فکری فلسفی و اصطلاحات آن، در نقد و بررسی مسائل فلسفی از جمله مسئله تخلل سکون میان دو حرکت دچار سوء‌تفاهم و برداشت شده است؛
۲. مبتنی بر استدلال تفاوتی میان آنی بودن وصل و فصل نیست و اگر استدلال در طرف وصول قبول شود، باید در جانب مفارقت و فصل هم آن را پذیرفت. *استرآبادی* علی‌رغم قبول دفعی بودن وصول به تدریجی بودن انفصال رأی داده، که تفکیک بلامرجح است؛
۳. حس در اعتبار و حجیت و اصل وجود خویش نیازمند عقل است و اتکا بر حس در نقد و بررسی، تحلیل یا اثبات و ابطال مسائل عقلی چنان‌که *استرآبادی* بدان اقدام کرده است درست به نظر نمی‌رسد؛
۴. به مدد تلاش‌های عقلی همه بدیهیات قابل ارجاع مستقیم یا غیرمستقیم به بدیهیات اولیه و قاعده اجتماع و ارتفاع نقیضین هستند. تفکیک میان این اصول از جانب *استرآبادی* خود ترجیح بلامرجح و انکار قاعده اجتماع نقیضین است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- استرآبادی، محمدامین ۱۴۲۶ق، *الفوائد المذنیة*، قم، جامعه مدرسین.
- اصفهانى نجفی، محمدتقی، ۱۴۲۹ق، *هدایة المسترشدین*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۶ق، *فرائد الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- باغی، قطب‌الدین ۱۳۸۱، *الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغوی*، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب.
- تنکابنی، محمدبن سلیمان، ۱۳۸۶، *قصص العلماء*، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حراملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۰ق، *امل الامل*، تعلیقه عبدالله بن عیسی بیگ افندی، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، مقدمه فارسی حسون، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ذکاوئی، علیرضا، ۱۳۷۰، «سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع»، *آینه پژوهش*، ش ۶ ص ۲۴-۴۲.
- رضوانی، معصومه، ۱۳۸۹، «جایگاه عقل در اندیشه ملامحمدامین استرآبادی، با نگاه به کتاب الفوائد المذنیة»، *حدیث و اندیشه*، ش ۹۸، ص ۱۸۱-۲۰۰.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۸، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، گروس.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الرویبه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- شریعتمداری، حمیدرضا، ۱۳۹۱، «بازتاب اخباری‌گری محمدامین استرآبادی در شرح حال نگاری‌ها»، *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، ش ۷، ص ۷۸-۵۹.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۳، «عقل از دیدگاه اخباریان شیعه»، *تسعة سناسی*، ش ۶ ص ۲۳-۵۸.
- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۱، *الجواهر النضید*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- علی‌پور، مهدی، ۱۳۸۵، «اخباریگری به مثابه روش اجتهادی»، *پژوهش و حوزه*، ش ۲۷ و ۲۸، ص ۱۸۶-۲۱۶.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق محمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- کاشف‌الغطا، شیخ علی، ۱۳۸۲ق، *نقد الراء المنطقیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- لوکری، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمأن الصدق*، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۳، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۸، *المنطق*، قم، جامعه مدرسین.

نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم پیدایش در فلسفه ارسطو و اهمیت تبیین آن

حجت‌الله عسکری زاده / دانشجوی دکتری گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، ایران
hojjataskari2015@gmail.com

کلیه سیدابراهیم موسوی / استادیار گروه فلسفه، دانشکده فلسفه، دانشگاه مفید، قم، ایران
ebrahimmusaviseyed@gmail.com پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۰ دریافت: ۹۹/۰۹/۱۴

چکیده

در این نوشتار، مفهوم پیدایش (Genesis) در نوشته‌های ارسطو هم به لحاظ لغوی و اصطلاحی و هم به لحاظ فهم ارسطویی آن تبیین و بررسی شده و اهمیت تمایز آن با فهم وحیانی و ادیان ابراهیمی مورد توجه قرار گرفته است. با تبیین این مفهوم، اهمیت اصطلاحات و مفاهیمی همچون به وجود آمدن و پدید آمدن نیز بیشتر آشکار می‌شود و این پرسش مطرح می‌گردد که مطابق با فهم ارسطویی و یونانی، مفهوم به وجود آمدن که در زبان‌های مختلف نقش مهمی ایفا می‌کند، چه معنایی می‌تواند داشته باشد و آیا این مفهوم به تفکر ادیان وحیانی و بحث خلقت نزدیک تر نیست؟ لذا در این مقاله، اصطلاح پیدایش را در سه کتاب مهم ارسطو یعنی فیزیک، متافیزیک و رساله کون و فساد پی گرفته و تحلیل و بررسی کرده‌ایم تا تبیین بهتری نسبت به تمایز این مفهوم با فهم دینی عرفی مفاهیمی همچون به وجود آمدن و خلق شدن داشته باشیم. با دقت در نوشته‌های ارسطو در این باب درمی‌یابیم که هرچند ارسطو با تصور هیولای اولی به مفهوم خلقت از عدم ادیان وحیانی نزدیک شده است، اما این اختلاف فکری در باب مفهوم پیدایش میان تفکر ارسطویی و فلسفی با تفکر دینی همچنان برقرار است.

کلیدواژه‌ها: جنسیس، پیدایش، به وجود آمدن، گردیدن، تغییر یافتن، شدن، خلق شدن، آفریده شدن.

۱. اهمیت مفهوم پیدایش و نقش آن در ارتباط با دین و فلسفه

یکی از مفاهیم مهم فلسفی که نقش مهمی در ارتباط با دین و فلسفه ایفا می‌کند مفهوم γένεσις (پیدایش) است. از ابتدای ورود فلسفه به جهان اسلام، یکی از مشهورترین اختلافات فکری میان تفکر یونانی و فلسفی با تفکر دینی مسئله قدیم بودن جهان و ازلی بودن آن بوده است. غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* که در رد اندیشه‌های فیلسوفان نگاشته، اولین بحث را رد عقیده قدیم بودن جهان تحت عنوان «مسئله فی إبطال قولهم بقدم العالم» قرار داده است (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۷۴). بحث حادث یا قدیم بودن جهان یکی از مهم‌ترین اختلافات فکری میان اندیشه فلسفی و یونانی با اندیشه اسلامی و دینی بوده؛ لذا فیلسوفان مسلمان برای حل این مشکل و اختلاف دیدگاه تلاش‌های متعددی کرده‌اند و خواسته‌اند این تفکر یونانی را به نحوی با اندیشه دینی و اسلامی سازگار کنند. چنانچه در فلسفه اسلامی بحث حدوث ذاتی و زمانی و اصطلاح واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود مطرح شد تا نیازمند بودن جهان را به‌عنوان معلول نسبت به خالق جهان تبیین نماید (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷-۲۸۴). میرداماد نظریه حدوث دهری را برای حل این مشکل ارائه دارد (ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۲۲). اهمیت این بحث در دوره قرون وسطا و در میان فیلسوفان مسیحی نیز برجسته است؛ زیرا عقیده خلق و آفرینش از عدم در فلسفه نوافلاطونیان همچون *فلوطين* نیز معنایی نداشته است. به همین دلیل فیلسوفانی همچون *آگوستینوس* و *توماس آکوئیناس* بحث آفرینش از عدم را به نحوی در فلسفه قرون وسطا وارد ساخته‌اند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۲ و ۵۵۳).

اگرچه آثار متعددی در خصوص حادث و قدیم بودن جهان و شرح دیدگاه‌های فیلسوفان در این باب نگاشته شده است؛ اما عموماً در این مباحث از بررسی یک مفهوم مهم که ارتباط مهمی با این موضوع دارد غفلت شده و این مفهوم، همان مفهوم γένεσις یونانی است. از آنجاکه *ارسطو* به‌عنوان معلم اول نقشی بنیادی در تفکرات فیلسوفان مسلمان، و مکتب مشاء دارد، ضروری است این مفهوم را در نوشته‌های *ارسطو* بررسی کنیم تا بتوانیم تمایز معنایی این مفهوم را با اندیشه اسلامی و دینی بهتر درک کنیم. لذا محور این نوشتار را بررسی این مفهوم در فلسفه *ارسطو* و مقایسه آن با تفکر دینی قرار داده‌ایم. در این اثر از نظریات فیلسوفان مسلمان در این باب که نوشته‌های متعددی در مورد آنها نگاشته شده و مفصل در مورد آنها بحث شده است سخنی نگفته‌ایم و صرفاً هدف ما از این نوشتار تبیین مفهوم پیدایش در تفکر ارسطویی بوده است. باید بگوییم مقصود ما از تفکر اسلامی و دینی در مورد این مفهوم که تفکر ارسطویی را با آن مقایسه نموده‌ایم، مربوط به اندیشه متکلمان و فیلسوفان مسلمان نیست؛ زیرا متکلمان و فیلسوفان مسلمان در مباحث تخصصی خود مفهوم پدید آمدن و خلق و ابداع را فراتر از اندیشه عرفی ارائه نمودند و از حدوث ذاتی و زمانی سخن گفتند. لذا مقصود ما از مقایسه تفکر ارسطویی و یونانی با تفکر دینی مربوط به فهم عرفی و عادی مسلمانان و شاید بتوان گفت پیروان ادیان است که از یک طرف آن را باید در قرآن و روایات و از طرف دیگر در ریشه‌یابی لغوی جست‌وجو کنیم. این باور که جهان از ازل نبوده و خداوند آن را خلق نموده است فارغ از اینکه طبق استدلال فیلسوف از نظر عقل مردود باشد یا نباشد یا متکلم بحث زمان

مفهوم را مطرح کند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۹۹) یا فیلسوف مسلمان از تفکیک‌ناپذیری میان علت تامه و معلول سخن بگوید (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۸۶). مهم این است که مفهوم پیدایش، در تصور عرفی مسلمانان از صدر اسلام تا کنون چگونه بوده است؟ ذهن مسلمانان و پیروان ادیان جدا از مباحث کلامی و فلسفی این مفهوم را چگونه درک می‌کنند و تفاوت آن با تفکر یونانی و ارسطویی چیست؟

اگرچه میان حوزه فلسفه اسلامی و تفکر عرفی دینی مسلمانان اختلافاتی در باب مفهوم پیدایش هستی مطرح بوده و به همین دلیل نزاع فکری میان فلسفه و دین در مورد این مفهوم در جهان اسلام صورت گرفته و فیلسوفان مسلمان برای حل این اختلاف کوشیده‌اند، اما میان تفکر عرفی اساطیری و دینی یونان باستان و فیلسوفان یونان از این جهت اختلافی نبوده است.

اگر به منابع دین یونانی مراجعه کنیم متوجه می‌شویم در این مسئله که جهان از هیچ آفریده نشده و چیزی ازلی در ابتدا وجود داشته و خدایان بر روی این ماده ازلی کار نموده‌اند میان تفکر عرفی و تفکر فیلسوفان یونان اختلافی نیست و تفکر ارسطویی و افلاطونی در این موضوع که جهان از عدم آفریده نشده با تفکر عرفی و دینی یونان باستان کاملاً سازگاری دارند. اگر به موضوع آفرینش و پیدایش جهان هستی در دین یونان باستان توجه کنیم درمی‌یابیم که یونانیان، آفرینش و پیدایش را برخلاف اندیشه ادیان ابراهیمی از هیچ تصور نمی‌کردند و همواره چیزی یا چیزهایی وجود داشته و موجودات از آن اشیا ازلی پدید آمده‌اند. کتاب *تئوگونی هزیود (پیدایش خدایان یا تبارنامه خدایان)* یکی از منابع قدیم یونانی در شرح پیدایش خدایان و جهان است. در این کتاب بیان می‌شود قبل از پیدایش خدایان، حالت آشفتگی و هرج و مرجی ناشناخته و مبهم در جهان وجود داشت که خائوس (chaos) نام دارد و پیدایش موجودات از آن بوده است (ر.ک: ابوالقاسمی، ۱۳۹۰). از دیدگاه فیلسوفان اولیه یونان مانند فیلسوفان ملطی (تالس و آناکسیمنس) نیز که عنصری مانند آب یا هوا را به‌عنوان ماده‌المواد اشیا تصور می‌کردند اندیشه پیدایش از عدم در باور آنان جایگاهی نداشت و شاید همان‌طور که *کاپلستون* گفته است فکر یک آغاز مطلق درباره این عالم مادی به ذهن آنان خطور نمی‌کرد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۷). یکی از مفاهیم اولیه فیلسوفان یونان مفهوم آرچه است. اصطلاح ἀρχή (آرچه) که به مبدأ (آغاز) (the beginning) یا اصل (the principle) ترجمه شده (ارسطو، ۱۹۲۴، ۱۹۲۸ الف ۲۹ و ۱۰۱۲ ب ۳۴) در میان فیلسوفان یونان به مبادی اولیه موجودات اشاره دارد. این مبادی ازلی و ابدی هستند و تبیین‌کننده پیدایش همه موجودات‌اند. برخی فیلسوفان مانند *تالس* و *آناکسیمنس* به یک آرچه قائل بوده‌اند و برخی مانند *امپدوکلس* چهار عنصر آب، آتش، هوا و خاک را به‌عنوان مبادی موجودات تصور می‌کرده‌اند (ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

عقیده ازلی بودن ماده اولیه جهان در میان فیلسوفان بعدی مانند *افلاطون* نیز رایج بوده است. *افلاطون* در رساله تیمائوس که به پیدایش جهان اشاره دارد بیان می‌کند که *دمیورگ* (dimiourgos) (صانع) تنها نظم‌دهنده حالت اولیه جهان بوده است. بنابراین آفرینش و خلق از عدم معنایی در اندیشه *افلاطون* ندارد، بلکه سازنده باید روی موادی خام کار کند و به آنها نظم دهد (ر.ک: گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۱۰۴).

خلاصه سخن اینکه مفهوم پیدایش و پدید آمدن موجودات در تفکر عرفی دینی و فلسفی یونانی از این جهت که موجودات از عدم و نیستی پدید نیامده‌اند و همواره ماده و شیئی ازلی در آغاز جهان وجود داشته است، کاملاً با یکدیگر سازگارند. اما این سازگاری عقیدتی میان فیلسوفان مسلمان و باور رایج اسلامی وجود نداشته است و بحث پیدایش جهان و حدوث و قدم عالم از مسائل اختلافی میان فیلسوفان مسلمان و حوزه دین بوده است. اگر در حوزه تفکر یونانی، پیدایش از عدم جایگاهی نداشته و حتی غیرقابل تصور بوده در میان مسلمانان این باور کاملاً پذیرفتنی و رایج بوده و علت اینکه ساکنان دین در جهان اسلام همواره در بحث پیدایش جهان و آفرینش از عدم با فیلسوفان مسلمان در اختلاف بوده‌اند ناشی از رایج بودن این اندیشه در میان تفکر عرفی مسلمانان بوده است. لذا اگر عالمان دینی در جهان اسلام همواره فیلسوفان مسلمان را در بحث پذیرفتن پدید آمدن اشیا از عدم نکوهش می‌نموده‌اند، دلیلش این بوده که احساس می‌کردند باور فیلسوفان منطبق با مبانی دینی و تفکر اسلامی نیست. در احادیث دینی نیز این مطلب کاملاً تبیین شده بود.

۲. مفهوم پیدایش در متون دینی

در بستر تفکر قرآنی و روایی پذیرفتن خلقت اشیا و پیدایش آنها از عدم باوری کاملاً قابل فهم و پذیرفتنی بوده است. مسلمانان با آیاتی مانند «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۱۷) و «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۰۲) این مفهوم را پذیرفته بودند. واژه خَلَقَ و مشتقات آن در قرآن کریم فراوان آمده است. این واژه در زبان عربی به‌خودی‌خود، مفهوم پیدایش از عدم را به همراه دارد. لذا هنگامی که مسلمانان با این واژه و مشتقات آن مواجه می‌شدند مفهوم پیدایش از عدم برای آنها قابل فهم بود. در *لغت‌نامه تاج‌العروس* آمده است: «الْخَلْقُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ عَلَى وَجْهِينِ: الْإِنشَاءُ عَلَى مِثَالِ أَبْدَعَهُ، وَالْآخَرُ: التَّقْدِيرُ. وَكُلُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ اللَّهُ فَهُوَ مُبْدِئُهُ عَلَى غَيْرِ مِثَالِ سَبَقَ إِلَيْهِ» (حسینی زبیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۳، ص ۱۲۱)؛ خلق در زبان عربی بر دو معناست یکی به معنای انشا و ایجاد و اختراع و معنای دیگر آن تقدیر است. هر شیئی که خداوند خلق نموده است به این معناست که خداوند ایجادکننده آن از غیر نمونه و الگویی است که بر آن سبقت یافته باشد (خلق از عدم)؛ لذا گفته شده خالق یعنی ابداع‌کننده و اینکه اشیا را از چیزی نیافریده است: «وَ الْخَالِقُ فِي صِفَاتِهِ تَعَالَى وَ عَزَّ: الْمُبْدِعُ لِلشَّيْءِ، الْمُخْتَرِعُ عَلَى غَيْرِ مِثَالِ سَبَقَ وَ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: هُوَ الَّذِي أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ جَمِيعًا بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً» (همان)؛ خالق مبدع شیء و مخترع است به نحوی که از الگو و نمونه‌ای استفاده نکرده است. از هری گفته است خالق یعنی کسی که همه اشیا را ایجاد کرد پس از آنکه آنها نبودند. علاوه بر واژه خلق و مشتقات آن واژه ابداع نیز در قرآن کریم آمده که به نحوی مترادف این واژه می‌باشد. بنابراین مفهوم خالق و بدیع در متون دینی برای فهم عرفی همواره پیدایش و پدید آمدن از عدم را نیز به همراه داشته است.

اگر به روایات و احادیث در این باب بنگریم، باور مسلمانان به اینکه خداوند اشیا را آفریده و آنها از ازل موجود نبوده‌اند کاملاً قابل فهم بوده و به عبارت دیگر، مفهوم پدید آمدن اشیا و به وجود آمدن آنها از عدم باوری پذیرفتنی بوده است. روایات متعددی در این باب وجود دارد که هیچ شیئی ازلی نبوده و خداوند آنچه را پدید آورده و یا ساخته

است قبل از پدید آمدنش معدوم بوده است. عبارت «خلق لا من شیء» در روایات نشان‌دهنده این مطلب است. در حدیثی از امیرمؤمنان علیؑ نقل شده که فرموده‌اند: «كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَعِنَ شَيْءٍ صَنَعَ وَ اللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۵)؛ هر آفریننده‌ای که چیزی را ساخته است آن را از شیئی ساخته، اما خداوند اشیا را از چیزی نساخته است. یا در همان روایت می‌فرماید: «اَبْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِلَا مِثَالٍ سَبَقَ». کلمه ابتدع که از ریشه بدع می‌باشد، در این روایت نشان می‌دهد که پدید آمدن از سوی خدا امری جدید است که سابقه نداشته و در ادامه این عبارت، این معنا با بیان اینکه نمونه و الگویی در آفرینش خداوند تقدم ندارد تکمیل می‌یابد. همچنین در روایات متعددی آمده که قبل از اینکه خداوند جهان را خلق نماید چیزی و شیئی نبوده است و خداوند اشیا را آفرید پس از آنکه وجود نداشتند. روایتی در *نهج البلاغه* آمده است: «الحمد لله الكائن قبل أن يكون كرسی أو عرش أو سماء أو أرض» (نهج البلاغه، ۱۳۸۵، خطبه ۱۸۲)؛ خداوند بود قبل از آنکه کرسی یا عرش و یا آسمان و یا زمین موجود باشند. حتی در برخی روایات آمده که اگر خلقت خداوند و پدید آمدن از سوی او (لا من شیء) یعنی از عدم نباشد، اختراع و ابداع موجودات معنایی نخواهد داشت و به عبارت دیگر، آفرینشی در کار نخواهد بود. امام رضاؑ در روایتی فرموده‌اند: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مُبْتَدِعِهَا اِبْتِدَاءً بِقُدْرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ فَيَبْطُلُ اِلِاخْتِرَاعُ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۸)؛ حمد و سپاس خداوندی را که خلق‌کننده اشیا و ایجادکننده و ابداع‌کننده آنها با قدرت و حکمت خویش است نه از چیزی تا اختراع و ابداع باطل شود. این قبیل روایات می‌تواند فهم دینی مفاهیمی همچون پیدایش و به وجود آمدن را به ما نشان دهد. لذا در روایات و متون دینی مفهوم پیدایش و به وجود آمدن با اصطلاحاتی همچون خلق و آفرینش و همچنین انشا و ابداع همراه است. این مطلب بدین معناست که پیدایش و به وجود آمدن از عدم محض براساس متون دینی و روایی کاملاً پذیرفتنی و قابل فهم است. حتی هنگامی که گفته می‌شود خداوند اشیا را از چیزی آفریده است (مثلاً خلق من تراب یا خلق من ماء)، براساس متون دینی این خلق با خلق از عدم منافاتی ندارد؛ زیرا خود همین خاک یا آب را نیز خداوند آفریده است. روایتی از امام باقرؑ در *توحید* است که همه اشیا از اوست و آن آب است. پرسش‌کننده سؤال می‌کند: آن چیز (آب) را از چیزی آفرید یا غیر چیز؟ امامؑ فرمود: چیزها را نه از چیزی پیشین آفرید و اگر آن را از چیزی می‌آفرید دیگر برای این (تسلسل) پایانی نبود و در این صورت تا خدا بود با او چیزی بود و حال آنکه خدا بود و با او چیزی نبود پس آن چیزی را که آفرید همه چیزها از آن هستند که همان آب است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۶۷). این مطلب بدین معناست که پیدایش و به وجود آمدن از عدم محض براساس متون دینی و روایی کاملاً پذیرفتنی و قابل فهم است. به این دلیل برخی از عالمان دینی تفکر فلسفی در مورد پیدایش و به وجود آمدن اشیا را مورد انتقاد قرار داده‌اند. علامه مجلسی پس از نقل سخنی از امیرمؤمنان علیؑ در نفی ازلیت ماسوای خدا که فرموده بود: «لم یخلق الاشیا من اصول ازلیه» گفته است مقصود از اصول ازلی در این سخن نفی عقیده‌ای همچون عقیده فلاسفه است که به قدیم بودن عقول و هیولا باور دارند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۹۶).

۳. ریشه‌یابی واژه پیدایش در زبان یونان باستان

واژه γένεσις واژه‌ای یونانی است که وارد زبان لاتین و انگلیسی شده است. لذا در زبان انگلیسی این واژه یونانی بدون تغییر و با حروف الفبای لاتین نوشته می‌شود. گفته شده این واژه یونانی به معنای زاده شدن (to the bom)، آغاز (beginning) یا منشأ (origin - source) است (en.wiktionary, γένεσις). مفهوم پیدایش و پدید آمدن در تفکر ارسطویی از ریشه و صرف اصطلاح γένεσις (geneseos) در نوشته‌های ارسطو آمده است. این کلمه به همراه حالت‌های صرفی آن در چهار کلمه در نوشته‌های یونانی ارسطو یافت می‌شود: γενέσεως (geneseos) یا γενέσεις (genesis) - γενόμενον (genomenon) - γίνόμενα (gignomena) - γίγνεσθαι (gignestai) - در ترجمه‌های انگلیسی و ترجمه‌های اولیه عربی این اصطلاح به همراه حالت‌های صرفی مختلف هم در معنای مستقل فعلی و اسمی ترجمه شده که در فارسی به آن پدید آمدن، پیدایش، به وجود آمدن یا هست شدن می‌گوییم و در انگلیسی coming to be و عربی کون و تکون گفته می‌شود؛ و هم اینکه در معنای فعل ربطی شدن و گردیدن آمده است که در انگلیسی becoming و در عربی صار گفته می‌شود به‌عنوان مثال کلمه γενέσεως (geneseos) در ترجمه اسحاق‌بن‌حسین از کتاب **طبیعیات (فیزیک)** به «کون» ترجمه شده و در ترجمه انگلیسی هاردیه همانجا becoming آمده است و در ترجمه فارسی دکتر لطفی نیز به «شدن» ترجمه شده است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۸۹، ب ۳۰). همچنین این کلمه در فصل سوم همین کتاب در ترجمه انگلیسی به coming to be و در ترجمه عربی اسحاق به (یتکون) ترجمه گردیده است.

سایر موارد را در جدول زیر آورده‌ایم.

یونانی	انگلیسی	عربی	آدرس
Γενόμενον(genomenon)	coming into being	یتکون	186a11
Γιγόμενα(gignomena)	come to be	تکون	1032a13
Γίγνεσθαι(gignestai)	come to be	تکون	1034b8
γίγνεσθαι (gignestai)	Become	صار	189b33-35

کتاب اول تورات یعنی سفر پیدایش (Book of Genesis)، در زبان لاتین و انگلیسی به این نام خوانده می‌شود. در این کتاب، از مراحل آفرینش و خلقت موجودات توسط خداوند سخن گفته شده است. احتمالاً وقتی کتاب مقدس یهودیان یعنی تورات را به زبان یونانی ترجمه نموده‌اند، این واژه یونانی در جایگاه مفهوم آفرینش و خلقت نیز به کار رفته است. درحالی‌که اصل واژه عبری سفر پیدایش تورات لغتی دیگر است (برشیت (Br' eišyt)) (سفر لایوان fa.wikipedia.org) در مترادف‌های genesis لاتین، این واژه به معنای آفرینش (creation) نیز آمده است. اهمیت این اصطلاح یا واژه از آن جهت است که با ورود به زبان‌های مختلف، بار معنایی خاصی پیدا می‌کند. در نوشته‌های ارسطو به طور متعددی این واژه با مشتقات و حالت‌های صرفی مختلف آن آمده که در این نوشتار از آن سخن خواهیم گفت. ما هنگامی که از آفرینش خداوند سخن می‌گوییم و بیان می‌کنیم خداوند اشیا را آفرید. در زبان فارسی می‌توان به جای واژه آفریدن، واژه‌های دیگری همچون (پدید آورد یا به وجود آورد) را نیز قرار دهیم که همان معنا را می‌رساند. این مفهوم می‌تواند در زبان‌های دیگر نیز همین‌گونه باشد. وقتی ارسطو مشتقات و حالت‌های صرفی اصطلاح γένεσις را

به صورت فعلی به کار می‌برد در انگلیسی به coming to be و در عربی به (تکون و مشتقات آن یتکون) و در فارسی (به وجود آمدن یا پیدایش) ترجمه می‌شود (ر.ک: ارسطو، ۱۹۸۴، ۱۹۸ الف ۱۳؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۸۳۷؛ ارسطو، ۱۳۹۲، ص ۲۲۵-۲۲۹). از طرفی همین کلمات در این زبان‌ها برای نسبت دادن پیدایش مخلوقات از سوی خدا نیز به کار می‌رود و گفته می‌شود خداوند اشیا را خلق کرد (به وجود آورد، آفرید، پدید آورد).

اگر به مباحث/ارسطو در این باب توجه کنیم، مفهوم پیدایش در نوشته‌های ارسطو را مرتبط با فعل ربط (شدن و گردیدن) می‌یابیم.

۴. مفهوم پیدایش در نوشته‌های ارسطو

از آنجاکه فلسفه اسلامی در ابتدا به دلیل غلبه گرایش ارسطویی به فلسفه مشاء معروف شده و نقش ارسطو در میان فیلسوفان مسلمان انکارناپذیر است، لازم است مفهوم پیدایش را در نوشته‌های ارسطو دنبال کنیم. اهمیت تبیین این موضوع از این جهت است که به‌رغم اینکه در تفکر عرفی و فلسفی یونان باستان پدید آمدن از نیستی و هیچ جایگاهی نداشته و فهم مفهوم پدید آمدن در این بستر فکری متمایز از مفهوم خلق شدن است، تصور فیلسوفان یونان از پدید آمدن چگونه بوده است؟ فیلسوفان یونان همچون ارسطو مفهوم پیدایش را چگونه تصور می‌کرده‌اند؟ معنای اولیه و عرفی پدید آمدن یا به وجود آمدن، این است که چیزی که نبوده یا بتوان گفت وجود نداشته است به وجود آید لذا اگر چیزی موجود باشد پدید آمدن آن معنایی ندارد. لازمه تصور پدید آمدن در این معنای عرفی، معدوم بودن و موجود نبودن شیء است. این معنا در حوزه باور دینی کاملاً قابل فهم و پذیرفتنی است. اما در تفکر یونانی - فلسفی که پدید آمدن از نیستی جایگاهی نداشته است، این مفهوم چه معنایی می‌توانسته داشته باشد؟ برای پاسخ به این پرسش مهم مفهوم پیدایش و پدید آمدن را به لحاظ اصطلاحی و فلسفی در سه کتاب مهم ارسطو یعنی *متافیزیک*، *فیزیک* و *رساله کون و فساد* دنبال کرده‌ایم.

۴-۱. کتاب فیزیک

ارسطو در فصل هفتم کتاب اول فیزیک، مفهوم شدن یا پیدایش را به‌طور کلی تبیین کرده است. در واقع مطابق با مباحث این فصل، همه پیدایش‌ها به‌طور کلی، مصادیقی از شدن هستند (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۸۹ ب ۳۰). در این فصل انواع گردیدن‌ها و شدن‌ها توضیح داده می‌شود. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «بی‌هنر، هنرمند می‌شود»، به یکی از مصادیق شدن‌ها و پیدایش‌ها اشاره داشته‌ایم. ارسطو بیان می‌کند که در برخی از مصادیق شدن و گردیدن امر ثابتی وجود دارد؛ مثلاً وقتی انسان بی‌هنر، هنرمند می‌شود در این فرایند، انسانیت او ثابت است؛ اما آنچه در این تغییر ثابت نمانده، بی‌هنر بودن است که از بین رفته و جای خود را به هنرمندی داده است (همان، ۱۹۰ الف ۸-۱۲). لذا در شدن‌ها به موضوعی نیاز است که این شدن در موضوع تحقق یابد؛ یعنی مثلاً بگوییم این برگ زرد شد یا این شیء چینی و چنان شد. این تغییرات و شدن‌ها اگر در اعراض و مقولاتی مانند کمیت و کیفیت یا مکان و زمان رخ دهد، شدن مطلق نیست. شدن مطلق، هنگامی است که در جوهر رخ دهد. لذا تنها در مورد جوهر است که هنگامی که

تغییر یافت به معنای واقعی کلمه شدن محقق می‌شود. لذا/ارسطو نتیجه می‌گیرد در همه انواع تغییرات و شدن‌ها بجز مقوله جوهر به موضوعی نیاز است که شدن از آن موضوع محقق شود (همان، ۱۹۰ الف ۳۲-۳۵). مثلاً موضوعی مانند برگ باشد که زرد شود. شدن و تغییر از هیچ اتفاق نمی‌افتد؛ بلکه به موضوعی احتیاج است که شدن از آن انجام شود. اما در تغییر جوهری چون همه ویژگی‌های شیء تغییر می‌کند دیگر نمی‌توان گفت این موضوع چنین و چنان شد؛ زیرا آن موضوع کاملاً تغییر یافته است.

/ارسطو پس از بیان این مطلب می‌گوید اگر در مطلب دقیق بنگریم متوجه می‌شویم که حتی در تغییر جوهری نیز به موضوعی احتیاج داریم تا شدن از آن محقق شود؛ زیرا مثلاً از تخم است که حیوانی پدید می‌آید. این فرایند اگرچه یک تغییر جوهری است، ولی پیدایش حیوان اینجا نیز از موضوعی مثلاً تخم بوده است. پس درباره تغییر جوهری نیز مانند سایر تغییرات و شدن‌ها به موضوعی نیاز است (همان، ۱۹۰ ب ۵-۸). پس از این مباحث است که /ارسطو نظریه ترکیب ماده و صورت را ارائه می‌دهد. /ارسطو بیان می‌کند هر شونده‌ای مرکب است؛ زیرا چیزی باید باشد (موضوع) که شدن از آن محقق شود و از سوی دیگر آن موضوع چیزی بشود (همان، ۱۹۰ ب ۱۰-۱۲).

از مباحث/ارسطو در باب انواع شدن در کتاب اول *فیزیک* می‌توان نتیجه گرفت که مفهوم پیدایش در فلسفه/ارسطو به انواع شدن‌ها و گردیدن‌ها اشاره دارد و بیشتر از آنکه به معنای عرفی به وجود آمدن و پدید آمدن نزدیک باشد، به معنای تغییر یافتن و گردیدن نزدیک است. در واقع از نظر/ارسطو در مصادیق مختلف شدن‌ها که امروزه به آن پدید آمدن می‌گوییم، همواره این‌گونه است که چیزی، چیزی می‌شود. لذا در هر نوع تغییری حتی تغییر جوهری پدید آمدن ارسطویی به این معنا نیست که وقتی چیزی پدید آمد به این معنا بوده که آن چیز نبوده است و بعداً به وجود آمده است. درواقع، اصطلاح به وجود آمدن (coming to be) یا پدید آمدن مفهوم موردنظر/ارسطو را نمی‌رساند؛ زیرا در مفهوم به وجود آمدن، معدوم بودن نهفته است؛ یعنی وقتی می‌توانیم درباره چیزی واقعاً بگوییم به وجود آمد که قبل از به وجود آمدنش، نبوده باشد و از وجود بهره‌ای نداشته باشد. درحالی‌که در تفکر ارسطویی هیچ نوع شدن و تغییری از نیستی اتفاق نمی‌افتد و هر تغییر یا پدید آمدنی از چیزی و موضوعی رخ می‌دهد. لذا مفهوم پدید آمدن ارسطویی به این معناست که آنچه وجود داشته، تغییر می‌یابد نه اینکه آنچه نبوده است به وجود می‌آید. درواقع می‌توان گفت در فهم ارسطویی وقتی پدید می‌آید، به این معناست که الفی وجود داشته است و اکنون آن الف به ب تغییر یافته است؛ بنابراین پدید آمدن ب به این معنا نیست که ب در عالم خارج نبوده است و بعداً به وجود آمده است.

۲-۴. کتاب *متافیزیک*

مباحث/ارسطو در تبیین پیدایش در کتاب‌های مختلف او کاملاً با یکدیگر هماهنگ است. /ارسطو در فصل هفتم و هشتم کتاب *زتای متافیزیک* نیز، به تبیین مفهوم پیدایش پرداخته است. از نظر/ارسطو، انواع پیدایش‌ها (شدن‌ها) طبیعی یا مصنوعی به وسیله چیزی و از چیزی پدید می‌آیند و چیزی می‌شوند (ارسطو، ۱۳۹۲، ۱۰۳۲ الف ۱۱-۱۵). اهمیت مباحث /ارسطو در این فصل این است که مفهوم پیدایش را با ساختن (ποίησις) و ایجاد کردن پیوند می‌دهد.

در واقع از نظر ارسطو یکی از مصادیق پیدایش‌ها ساخته شده‌ها هستند. این اصطلاح در ترجمه‌های نخستین عربی به (متکونات) ترجمه شده است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۹۲، پاورقی ۲۲۵). در ساخته‌شده‌ها اعم از مصنوعی یا طبیعی چیزی که ساخته می‌شود یا پدید می‌آید باید از ماده‌ای پدید بیاید؛ چنانچه در ساختنی‌های مصنوعی خانه از سنگ ساخته می‌شود یا در ساخته‌شده‌های طبیعی گیاه از بذر پدید می‌آید (ارسطو، ۱۳۹۲، الف ۱۰۳۲-۲۶-۱۰۳۳ ب ۱۴).

از دیدگاه ارسطو هر پدیدآمده‌ای مرکب از دو چیز است: ماده و صورت؛ زیرا از چیزی پدید می‌آید (ماده) و چیزی می‌شود (صورت)؛ لذا این چیزی که پدید آمده مرکب از ماده و صورت است که کل مشخص τὸ σύνολον = concrete thing نام دارد. از نظر ارسطو هیچ کدام از ماده یا صورت مشمول پیدایش نمی‌شوند. مثالی که می‌زند، گرد ساختن مفرغ است. وقتی مفرغ گردی را پدید می‌آوریم یا می‌سازیم، هم مفرغ وجود دارد و هم گرد بودن. تنها کاری که سازنده مفرغ گرد انجام می‌دهد این است که این گردی را با مفرغ ترکیب می‌کند و آن را می‌سازد. آنچه پدیدآمده و ساخته‌شده همان کل مشخص یعنی مرکب از ماده و صورت است. در واقع حقیقت کل مشخص (پدیدآمده) چیزی جز ترکیب ماده و صورت نیست (ارسطو، ۱۳۹۲، الف ۱۰۳۳-۲۶-۱۰۳۳ ب ۲۰).

۳-۴. رساله کون و فساد

کتاب دیگری که ارسطو مفهوم پیدایش را به طور مفصل در آن توضیح می‌دهد و در عنوان این کتاب یا رساله اصطلاح پیدایش آمده، رساله کوتاه و مستقلی موسوم به *رساله کون و فساد* یا پیدایش و تباهی است. این رساله تکمیل‌کننده کتاب درباره آسمان (On the Heavens) است. محتوای این رساله در ارتباط با اجسام زمینی و تحت القمر است که برخلاف سایر اجسام آسمانی در معرض کون و فساد یا همان پیدایش و تباهی قرار دارند (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۲۰).

عنوان این رساله در یونانی (Περὶ Γενέσεως καὶ Φθορᾶς) (Peri geneleos kai phthoras) است. در این عنوان همان اصطلاح γενέσεως یا مفهوم پیدایش قرار دارد که قبلاً هم در ریشه‌یابی لغوی آن و هم در تبیین مفهوم پیدایش در کتاب *فیزیک* و *متافیزیک* درباره‌اش سخن گفتیم. از آنجاکه در این اثر ارسطو، همان مفهوم پیدایش که لابه‌لای کتاب‌های دیگر او نیز آمده است، تحت رساله جداگانه‌ای نگاشته شده و در ترجمه‌های عربی به (کون و فساد) مشهور است، شاید گمان شود اصطلاح پیدایش در این رساله با مباحث سایر کتاب‌های ارسطو همچون *فیزیک* و *متافیزیک* که از آن سخن گفتیم متمایز است.

اما با دقت در نوشته‌های ارسطو درمی‌یابیم که اصطلاح پیدایش به‌طور کلی و عام در اندیشه ارسطو همان مفهوم شدن و گردیدن است. ارسطو در فصل هفتم کتاب اول *فیزیک* می‌گوید: بدین منظور نخست مفهوم شدن را به‌طور کلی به وسیع‌ترین معنای کلمه تبیین می‌کنیم (این اصطلاح در این فقره در ترجمه انگلیسی به becoming ترجمه شده و اسحاق آن را به «کون عامه» ترجمه نموده است) (ارسطو، ۱۹۸۴، ۱۸۹ ب؛ ارسطو، ۲۰۰۷، همان فقره). در این فصل همه انواع شدن‌ها اعم از شدن‌ها و تغییرات کمی و کیفی و همچنین تغییر جوهری مورد بحث

قرار می‌گیرد و همان‌طور که گفته شد از نظر/ارسطو آنچه حقیقتاً شدن و تغییر است شدن و تغییر جوهری است. بنابراین انواع تغییرات که از نظر/ارسطو شدن‌ها می‌باشند هم تغییرات غیر جوهری مانند تغییر کمی و کیفی و مکانی را شامل می‌شوند و هم این عنوان شامل تغییر جوهری نیز می‌شود. مقصود/ارسطو از تغییر جوهری همان چیزی است که به کون و فساد شهرت دارد و رساله مستقلى در باب آن نگاشته شده است. بنابراین تغییر جوهری نیز یکی از مصادیق شدن یا پیدایش به طور کلی است.

خلاصه سخن آنکه در اندیشه/ارسطو، اصطلاح پیدایش یا همان *γενεσος* یونانی همان (شدن) در معنای کلی آن است که هم شامل تغییر جوهری می‌شود که همان کون و فساد است و هم شامل تغییر غیر جوهری می‌شود که همان تغییرات کمی، کیفی و مکانی و زمانی است. اما چون همان‌طور که گفته شد از نظر/ارسطو، شدن به معنای واقعی کلمه مربوط به تغییر جوهری است، تغییر جوهری به کون و فساد شهرت یافته است. لذا پیدایش در معنای عام اگرچه شامل کون و فساد اصطلاحی که همان تغییر جوهری است می‌شود، اما صرفاً محدود به آن نمی‌شود و تغییرات کمی و کیفی را نیز دربر می‌گیرد. در واقع از نظر/ارسطو همان‌طور که وقتی شیئی در مکان حرکت می‌کند یا رنگ جسمی تغییر می‌یابد، این فرایند یکی از مصادیق پیدایش یا شدن است. همچنین وقتی جوهری تبدیل به جوهر دیگر می‌شود و همه ویژگی‌های محسوس آن تغییر می‌یابد این فرایند نیز از مصادیق پیدایش یا شدن است.

۱-۳-۴. تمایز کون و فساد با سایر تغییرات

تغییرات (metabole) طبیعی یا همان پیدایش یا شدن به‌طور کلی در اندیشه/ارسطو به دو قسمت عمده تقسیم می‌شود. یک قسمت آن که تحت عنوان حرکت (kinesis) قرار می‌گیرند به سه نوع تغییر، تحت عنوان استحاله *ἀλλοίωσιν* - *αὐξήσιν καὶ φθίσιν* (áfxisin kaí fthísin) = 'growth' and (رشد و کاهش) و *diminution*؛ و حرکت انتقالی تقسیم می‌شود. استحاله، تغییرات کیفی است. نمو و ذبول تغییر کمی، و حرکت مکانی هم تغییر مکانی است. بخش دوم همان تغییر جوهری است که به کون و فساد شهرت دارد (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱).

در این رساله،/ارسطو، کون و فساد و تغییر جوهری را تبیین نموده و تمایز آن را با سایر تغییرات که تحت عنوان حرکت قرار می‌گیرند، بیان می‌کند. طبق گزارش/ارسطو، فیلسوفان قبلی کون یا تغییر جوهری را انکار می‌کردند. /امپدوکلس عقیده داشته چیزی به نام کون (تغییر جوهر) وجود ندارد؛ هرچه هست اختلاط چیزها با یکدیگر و جدایی آنها از یکدیگر است (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۱۴ ب ۵-۱۰).

یکی از انتقادات/ارسطو به این فیلسوفان آن است که آنان کون و فساد مطلق را حاصل اجتماع و افتراق عناصر می‌دانند. /ارسطو در رد این عقیده بیان می‌کند که کون و فساد مطلق، حاصل اجتماع و افتراق نیست، بلکه هنگامی است که تغییر کامل چیزی به چیزی صورت می‌گیرد؛ زیرا تغییر، هنگامی که در خود عناصر مقوم روی می‌دهد کون یا فساد است، ولی هنگامی که در کیفیات شیء و بالعرض روی می‌دهد استحاله است. هر چند اجتماع و افتراق تنها فساد شیء را تسهیل می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۳۱۷ الف ۲۰-۲۷).

ارسطو می‌گوید: تفاوت کون و فساد با استحاله این است که در استحاله زیرنهاد محسوس، باقی می‌ماند، ولی کیفیات آن تغییر می‌کند؛ مثلاً بدن سالم است بعد بیمار می‌شود، ولی همچنان بدن باقی می‌ماند، اما هنگامی که چیزی به‌عنوان یک کل تغییر کند و هیچ چیز محسوسی به‌عنوان زیرنهاد آن گونه که بود باقی نماند، مثلاً وقتی نطفه به خون تبدیل می‌شود. چنین تغییری کون یک جوهر و فساد جوهر دیگر است (ارسطو، ۱۳۷۷، ۳۱۹ب ۱۵۵).

۲-۳-۴. ماده اولی زیرنهاد کون و فساد

همان‌طور که گفته شد اصطلاح پیدایش (کون) در این رساله همراه با مفهوم فساد (تباهی) آمده است. در یونانی φθοράς (fthoras) است که در ترجمه‌های اولیه عربی به (فساد) ترجمه شده و دکتر شرف آن را به «تباهی» ترجمه کرده است (ارسطو، ۲۰۰۷، ص ۷۹). لذا این دو اصطلاح در تفکر ارسطویی مقابل یکدیگر و متضاد با یکدیگرند. در تغییرات غیر جوهری، موضوع یا زیرنهاد ثابتی وجود خواهد داشت و تغییر در اعراض یعنی در کمیت یا کیفیت رخ خواهد داد. لذا در این نوع پیدایش اینکه چیزی، چیزی می‌شود قابل تصور است؛ اما در تغییرات جوهری که جوهر کاملاً تغییر می‌کند و به جوهر جدیدی تبدیل می‌شود چه چیزی ثابت مانده است؟ درباره استحاله (تغییر کیفی) ارسطو گفته است زیرنهاد محسوس باقی می‌ماند، مثلاً بدنی که بیمار بود سالم می‌شود. اما در تغییر جوهر، این زیرنهاد ثابت چیست؟ این پرسش ارتباط مهمی با مفهوم ماده اولی (هیولای اولی) در فلسفه ارسطو دارد و مباحث مهم و بحث‌انگیزی در این باره مطرح است. توضیح مفصل مباحث هیولای اولی در این مجال نمی‌گنجد. برخی ارسطو‌پژوهان معاصر مانند کیگ، انتساب ماده اولی به فلسفه ارسطو را مورد تردید قرار داده‌اند (مسگری و عسکری، ۱۳۹۱). صرف‌نظر از این مباحث یکی از مصادیق اهمیت بحث ماده اولی، در مسئله کون و فساد است. اگر وجود ماده اولی در فلسفه ارسطو نباشد، تبیین کون و فساد با مشکلات تبیینی مواجه خواهد شد؛ زیرا با توجه به مباحث ارسطو، هر تغییر و شدن یا پیدایشی حتی تغییر جوهری باید موضوعی داشته باشد؛ یعنی چیزی باشد که موضوع و زیرنهاد تغییر باشد؛ زیرا همان‌طور که گفتیم هر پیدایشی به این معناست که چیزی، چیزی می‌شود. پدید آمدن از عدم و نیستی در اندیشه ارسطو همان‌طور که در مفهوم آفرینش ادیان تصور می‌شود جایگاهی ندارد. خود ارسطو نیز صریحاً گفته است که کون و فساد هم زیرنهادی دارد و آن زیرنهاد، ماده به معنای اساسی کلمه است: «زیرنهاد که قابل کون و فساد است قبل از هر چیز و به معنای اساسی کلمه ماده است» (ارسطو، ۱۳۷۷، ۳۲۰الف ۳-۱).

لذا پژوهشگران فلسفه ارسطو، وجود ماده اولی را برای تبیین کون و فساد ارسطویی لازم دانسته‌اند (همان)؛ زیرا در تغییر جوهری تنها تبیین‌کننده زیرنهاد ثابت، ماده اولی خواهد بود؛ یعنی اگر همه ویژگی‌های جوهر تغییر کند و هیچ چیز ثابتی باقی نماند، تنها ماده اولی ارسطویی است که موضوع و زیرنهاد کون و فساد خواهد بود. از طرفی یکی از ویژگی‌های ماده از نظر ارسطو این است که وجه ثابت و موضوع ثابت تغییرات است که وقتی تغییری رخ می‌دهد بتوانیم بگوییم این، آن شد. در فقره‌ای از کتاب فیزیک، ارسطو می‌گوید: «من ماده را نخستین موضوعی می‌دانم که هر شیئی مطلقاً از آن به وجود می‌آید و خود موضوع در شیء که به وجود آمده است باقی می‌ماند» (ارسطو، ۱۳۷۸، ۱۹۲الف ۲۵-۳۳).

۳-۳-۴. مفهوم کون و فساد مطلق

اصطلاح دیگری که در رساله کون و فساد با بحث ما ارتباط مهمی دارد، اصطلاح کون و فساد مطلق است (comes – to – be and passes – away in the unqualified). شاید با مشاهده این اصطلاح در نوشته‌های ارسطو تصور کنیم/ارسطو از پدید آمدن مطلق یعنی به وجود آمدن از عدم سخن گفته است یا از معدوم شدن مطلق و نیست شدن بحث کرده است.

حتی ارسطو می‌گوید: گذار به لاوجود مطلق فساد مطلق است؛ درحالی که گذار به وجود مطلق، کون مطلق است (ارسطو، ۱۳۷۷، ۳۱۸ب ۱۰-۱۱)، اما اگر به ادامه مباحث/ارسطو توجه کنیم درمی‌یابیم که نه مقصود از لاوجود مطلق، نیستی محض است و نه مقصود از پیدایش یا فساد مطلق، به وجود آمدن یا معدوم شدن محض می‌باشد. این مطلب با مثال‌هایی که ارسطو می‌زند، روشن می‌شود. ارسطو می‌گوید: تبدیل به آتش کون مطلق است؛ ولی فساد چیزی است؛ یعنی فساد خاک است؛ درحالی که کون خاک، کون نسبی است نه کون مطلق، ولی فساد مطلق است فساد مطلق آتش (ارسطو، ۱۳۷۷، ۳۱۸ب ۴-۶).

اگر بخواهیم مقصود/ارسطو از این مباحث را بفهمیم، باید به یک عقیده قدیمی در مورد طبقه‌بندی اضداد توجه کنیم. ارسطو در کتاب *متافیزیک*، جدولی از اضداد را به صورت دوگانه آورده و آن را به فیثاغوریان نسبت داده که ده اصل نخستین مانند فرد و زوج، واحد و کثرت، راست و چپ، متحرک و ساکن را شامل می‌شوند. این اصول به صورت جفتی با یکدیگر رابطه تضاد دارند (ارسطو، ۱۳۹۲، ۹۸۶الف ۲۰-۲۵). اگر به جدول اضداد توجه کنیم دو مفهوم وجود و لاوجود نیز برایمان قابل فهم‌تر خواهند شد. گویا فیلسوفان یکی از دو طرف اضداد را موجود و طرف دیگر را فقدان آن تلقی می‌کردند. مثلاً تاریکی فقدان روشنایی است یا سردی فقدان گرمی است. به همین دلیل، ارسطو گزارش می‌دهد دموکریتوس، ملاً و خلاً را عناصر و مبادی می‌دانست و ملاً را موجود و خلاً را لاوجود تلقی می‌کرد. همچنین درباره پارمنیدس نیز می‌گوید گرم را با موجود و سرد را با لاوجود برابر می‌دانست (ارسطو، ۱۳۹۲، ۹۸۷الف). بنابراین مقصود از وجود یا لاوجود اضدادی است که یک طرفشان مثبت و طرف دیگرشان منفی و فقدان است. براساس عقیده فیلسوفان حتی خود/ارسطو از میان عناصر چهارگانه، سردی یا خاک ضد گرمی یا آتش است و چون سردی در طرف فقدان قرار می‌گیرد، لاوجود است و آتش یا گرمی چون در طرف مثبت است، موجود است. به همین دلیل وقتی تغییر به سمت وجه مثبت باشد این تغییر از نظر ارسطو کون مطلق است و هنگامی که تغییر به سمت وجه منفی باشد، این تغییر فساد مطلق است. لذا وقتی چیزی تبدیل به آتش می‌شود چون تغییر به سمت طرف مثبت رخ داده این از نظر ارسطو، کون مطلق نام می‌گیرد و هنگامی که چیزی تبدیل به خاک می‌شود، چون تغییر به سمت طرف منفی بوده است فساد مطلق خواهد بود.

ارسطو این مطلب را چنین بیان می‌کند: هرچه تفاوت‌های ماده دلالت بر میزان بیشتری از وجود متعین آن داشته باشد، ماده به میزان بیشتری جوهر است، ولی اگر این تفاوت‌ها دلالت بر فقدان داشته باشد، آن‌گاه (ماده)

لاوجود است. مثلاً گرمی معمولی مثبت است، و صورت است، و سردی فقدان است، و تمایز خاک و آتش به سبب همین تفاوت‌هاست (ارسطو، ۱۳۷۷، ۳۱۵ ب ۱۸-۲۰).

با این مباحث می‌توانیم نتیجه بگیریم که اگر/ارسطو از کون و فساد یا همان پیدایش و تباهی جوهر حتی با اصطلاح مطلق سخن گفته، مقصودش این نیست که آنچه پدید آمده است قبلاً هیچ بهره‌ای از وجود نداشته است. لذا در اندیشه/ارسطو وقتی جوهری پدید می‌آید به این معنا نیست که آن جوهر از نیستی و عدم محض پدید می‌آید، بلکه هر پدید آمدن و شدنی از زیرنهادی رخ می‌دهد؛ یعنی جوهر پدید آمده و جدید نیز از زیرنهادی یعنی جوهر قبلی تغییر یافته است. اگر گفته شود جوهر قبلی کاملاً تغییر یافته است به این معناست که جوهر قبلی کاملاً معدوم شده است و جوهری جدید از عدم محض پدید آمده است. این گفته با مباحث/ارسطو سازگار نیست؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، از نظر/ارسطو اگرچه وقتی جوهری فاسد می‌شود و از بین می‌رود هیچ زیرنهاد محسوسی از جوهر قبلی باقی نمی‌ماند، اما ارسطو هیچ‌گاه وجود زیرنهاد را به طور مطلق نفی نمی‌کند؛ حتی اگر آن زیرنهاد ماده اولی باشد که هیچ‌گونه فعلیتی ندارد. نکته دیگر این است که ویژگی ماده این است که در کون و فساد باقی بماند و از بین نرود.

از سویی همان‌طور که گفتیم، زیرنهاد که قابل کون و فساد است به معنای اساسی کلمه ماده است. مقصود ارسطو از ماده، ماده اولی است؛ زیرا در کون و فساد که تغییر جوهری است ماده ثانوی معنایی ندارد. از طرفی اگر بخواهیم مفهوم ماده اولی را در فقرات/ارسطو بیابیم، منطبق با فقره ۲۰ تا ۲۲ فصل سوم کتاب زتا است؛ آنجا که ارسطو می‌گوید: ماده را آن می‌نامیم که به‌خودی‌خود نه چیزی است و نه کمیتی و نه به چیز دیگری گفته می‌شود که به وسیله آن موجود را تعریف و تعیین می‌کنند (ارسطو، ۱۳۹۲، ۱۰۲۹ الف ۲۰-۲۲). بنابراین، ماده‌ای که/ارسطو آن را قابل کون و فساد و زیرنهاد آن می‌داند، نمی‌تواند چیزی بجز ماده اولی باشد.

نتیجه‌گیری

۱. genesis ارسطویی به مفهوم گردیدن و تغییر نزدیک‌تر است تا پیدایش و به وجود آمدن: اگر مباحث/ارسطو را در این باب دنبال کنیم نمی‌توانیم پیدایش و تباهی مطلق و حتی جوهری را به معنای به وجود آمدن و پدید آمدن بگیریم؛ زیرا معنای پدید آمدن یا به وجود آمدن (coming to be) بیشتر به مفهومی نزدیک است که در اندیشه ادیان ابراهیمی قرار دارد؛ به این معنا که اشیا نبوده‌اند و پدید آمده‌اند. لذا همان‌طور که گفته شد در تفکر ارسطویی آنچه به پیدایش و به وجود آمدن ترجمه شده، به مفهوم گردیدن و تغییر نزدیک‌تر است. از نظر ارسطو ماده اولی زیرنهاد و وجه ثابت این تغییر است.

ماده به‌عنوان قوه ذاتاً نابود نمی‌شود، بلکه به ضرورت بیرون از حوزه کون و فساد است؛ چه اگر ماده به وجود می‌آمد، باید چیزی به‌عنوان موضوع نخستین موجود باشد تا ماده از آن به وجود آید. آن موضوع نخستین باید در ماده باقی می‌ماند، درحالی‌که این طبیعت ذات خاص خود ماده است و بالتیجه ماده باید موجود می‌بود پیش از آنکه

موجود شود (زیرا من ماده را نخستین موضوعی می‌دانم که هر شیء مطلقاً از آن به وجود می‌آید و خود موضوع در شیئی که به وجود آمده است باقی می‌ماند) (ارسطو، ۱۳۷۸، الف ۱۹۲-۲۵-۳۳).

پس در تغییر جوهری نیز که ماده اولی وجه ثابت تغییر است صورت‌های مختلفی را می‌پذیرد و پدید آمدن از همین ماده اولی انجام می‌شود نه از عدم و نیستی. ماده اولی، به دلیل نداشتن فعلیت به عدم نزدیک است اما معدوم نیست.

ارسطو خود نیز این مطلب را بیان کرده و ماده اولی را متمایز از عدم و فقدان معرفی نموده است: ما میان ماده و فقدان (عدم) فرق می‌گذاریم. ماده بالعرض لا وجود است، درحالی که فقدان ذاتاً لا وجود است. ماده به نحوی جوهر است درحالی که فقدان این گونه نیست (ارسطو، ۱۳۷۸، الف ۱۹۲-۲-۴). در ترجمه دکتر لطفی، عبارت «از جهت صفتی که دارد لا وجود است»، آمده که مطابق با ترجمه انگلیسی in virtue of an attribute which it has این فقره است. اما در متن اصلی یونانی اصطلاح κατά συμβεβηκός آمده که در *متافیزیک* ترجمه دکتر شرف، این اصطلاح به بالعرض ترجمه شده است.

پس می‌توانیم بگوییم در تفکر ارسطویی ماده اولی شکاف میان بودن و نبودن جوهر قبلی و جوهر جدید را پر می‌کند و پدید آمدن در تغییر جوهری از معدوم رخ نمی‌دهد. گویا الئائیان تغییر جوهری را به دلیل پذیرفتن پدید آمدن از لا وجود و معدوم انکار می‌کرده‌اند:

آنان گفتند هیچ چیزی متکون نمی‌شود (پدید نمی‌آید) زیرا آنچه کائن می‌شود یا باید از موجود تکون یابد یا از لا وجود (غیر موجود). ... اما موجود متکون نمی‌شود (چون وجود دارد) و از غیر موجود هم چیزی کائن نمی‌شود. ... لذا نتیجه گرفتند که اشیا کثیر نیستند و تنها موجود وجود دارد (ارسطو، ۱۳۷۸، الف ۱۹۱-۲۳-۳۳). در ترجمه این فقرات نیز علاوه بر ترجمه فارسی دکتر لطفی از ترجمه عربی و انگلیسی استفاده شده است.

۲. لازمه پدید آمدن، معدوم بودن است: اینکه گاهی، به اصطلاح به وجود آمدن، قید (از عدم) اضافه می‌شود تا تمایز به وجود آمدن اندیشه ارسطویی و دینی را برساند. به دلیل خلط مفهوم ارسطویی و فهم دینی براساس مفهوم آفرینش است. زیرا مفهوم به وجود آمدن و خلق شدن به‌خودی‌خود، این معنا را می‌رساند که چیزی نبوده است پس به وجود آمده است. براساس فهم عرفی دینی به وجود آمدن از غیر عدم معنایی ندارد زیرا اگر بگوییم چیزی به وجود آمد اما این به وجود آمدن از عدم نبود سخن خود را نقض کرده‌ایم، لازمه به وجود آمدن، به وجود آمدن از عدم است و اگر چیزی معدوم نباشد لزومی ندارد به وجود بیاید و در این صورت باید بگوییم چیزی که الف بود ب شد نه اینکه ب به وجود آمد. بلکه تنها الف تبدیل به ب شد و حتی نمی‌توان گفت وقتی می‌گوییم الف ب شد یعنی الفی رفت و ب به وجود آمد، بلکه باید بگوییم این چیزی که اکنون ب است همان چیزی است که قبلاً الف بود.

۳. پدید آمدن در فلسفه ارسطو تغییر مراتب مختلف موجودات ازلی و ابدی است: در واقع همان‌طور که گفته می‌شود موضوع فلسفه اولی، وجود است و موجودات مراتبی از وجود هستند. در اندیشه ارسطویی نیز genesis و مشتقات آن نشان می‌دهند که موجودات از پایین‌ترین مرتبه وجود یعنی ماده اولی تا برترین مرتبه وجود یعنی

فعلیت محض، ازلی و ابدی هستند و نه به معنای عرفی به وجود می‌آیند و نه از بین می‌روند. در فلسفه/ارسطو موجودات به محسوس و نامحسوس تقسیم می‌شوند. موجودات نامحسوس که صورت و فعلیت محض‌اند/ارسطو صریحاً می‌گوید: صورت پدید نمی‌آید و آن را پیدایش نیست (ارسطو، ۱۳۹۲، ۱۰۳۳ب۶) (همان‌طور که گفته شد مقصود از پدید نیامدن، بیشتر گردیدن و تغییر است تا به وجود آمدن).

موجودات محسوس هم که دو دسته‌اند یک دسته اجرام آسمانی‌اند که آنها هم همواره موجودند و هیچ‌گاه از بین نمی‌روند و صرفاً دایره‌وار ازلاً و ابداً در حال گردش به دور خود هستند. اگر هم ماده‌ای داشته باشند آنها برای حرکت مکانی است، درحالی‌که وجود آنها بالفعل است. تنها موجودات محسوس تحت‌القمر هستند که به لحاظ جوهری مرکب از ماده و صورت‌اند و طبق دیدگاه ارسطو هر جوهری که جزء ماده داشته باشد در معرض تغییر و تحول است.

۴. پیدایش ارسطویی به معنای ترکیب ماده و صورت: ماده در معنای ارسطویی آن پیدایش‌ناپذیر است. لذا از نظر/ارسطو نه ماده پدید (تغییر می‌یابد) می‌آید و نه صورت، تنها این دو حقیقت با یکدیگر اتحاد می‌یابند. تنها چیز جدیدی که پدید آمده همین اتحاد است. لذا مفهوم سازنده در اندیشه/ارسطو صرفاً ترکیب‌کننده یا متحدکننده ماده و صورت است و این مفهوم سازنده و پدیدآورنده ارسطویی کاملاً متمایز از مفهوم خالق و صانع در متون دینی است. اصطلاح ساختن در متن یونانی ποιει است که در ترجمه‌های انگلیسی به making و make ترجمه شده و در ترجمه‌های عربی نخستین صنع و یصنع آمده است (ر.ک: ابن‌رشد، ۱۳۷۷، فصل هشتم کتاب زتا)؛ اما با توجه به مباحث/ارسطو در این باب ملاحظه می‌کنیم مفهوم سازنده در اندیشه ارسطویی با مفهوم صانع فاصله داشته و به ترکیب‌کننده نزدیک‌تر است؛ زیرا همان‌طور که گفته شد با توجه به روایات اگر پدید آمدن و خلق شدن از (لا من شیء) نباشد اختراع و ابداع باطل می‌گردد.

ارسطو در فصل هشتم کتاب زتای **متافیزیک**، مفهوم ساختن را این‌گونه توضیح می‌دهد: درست آن‌گونه که کسی موضوع (زیرنهاد) را نمی‌سازد کره را هم نمی‌سازد مگر به نحو عرضی زیرا کره مفرغی یک کره است و او آن را می‌سازد؛ زیرا ساختن یک این چیز، به معنای ساختن این چیز از موضوع، به‌طور کلی است منظورم این است که گرد ساختن مفرغ نه به معنای ساختن گردی یا کره بلکه چیز دیگری است مانند قرار دادن این صورت در چیز دیگری؛ زیرا اگر صورت را می‌سازند باید آن را از چیز دیگری بسازند... بنابراین روشن می‌شود که صورت پدید نمی‌آید و آن را پیدایش نیست و چیستی نیز پیدایش ندارد (ارسطو، ۱۳۹۲، ۱۰۳۳الف ۲۶-۳۳ب ۵).

وقتی/ارسطو پدید آمدن یک فرد انسانی را توضیح می‌دهد به این مطلب پی می‌بریم: «تنها کافی است که زاینده ایجاد کند، و علت صورت در ماده باشد آن‌گاه کل، یعنی این چنین صورت، در این گوشت و این استخوان‌ها کالیاس یا سقراط است» (ارسطو، ۱۳۹۲، ۱۰۳۴الف ۱-۱۰).

می‌دانیم از نظر/ارسطو انواع، ازلی و ابدی‌اند؛ یعنی نوع انسان همواره در افراد آن موجود است و افراد علی‌الدوام می‌آیند و می‌روند. پس صورت هر فرد جدیدی که متولد می‌شود از زاینده، گرفته شده و این زاینده از زاینده قبل از

خود، و این فرایند هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. پس تنوع اشیا و پدید آمدن‌ها حاصل اتحادهای مختلف ماده‌ها و صورت‌های ازلی و ابدی است. بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم که پیدایش و به وجود آمدن ارسطویی متمایز از به وجود آمدن و پدید آمدن متون دینی است و معنای حقیقی به وجود آمدن را نمی‌توان براساس فهم ارسطویی تبیین نمود. ارسطو از تفکر یونانی و فیلسوفان قبل از خود که نمی‌توانستند نیستی و عدم محض و پدید آمدن از آن را تصور کنند به کمک مفهوم هیولای اولی به‌عنوان قوه محض از اندیشه فیلسوفان قبلی فاصله گرفت و به مفهوم پدید آمدن از نیستی ادیان وحیانی نزدیک شد، اما در عین حال این تمایز میان اندیشه یونانی و اندیشه ادیان وحیانی حتی تا فیلسوفان نوافلاطونی و فلوطین ادامه یافت و این اختلاف مبنایی در تصور پدید آمدن و به وجود آمدن که به معنای واقعی کلمه لازمه آن نیستی و عدم محض است میان اندیشمندان یونان و تفکر وحیانی پایان نیافت و همچنان این اختلاف در اندیشه ادامه دارد.

منابع.....

نهج البلاغه، ۱۳۸۵، ترجمه محمد دشتی، قم، امیرالمؤمنین.

ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۷۷، تفسیر مابعدالطبیعه، تهران، حکمت.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، الاشارات والتنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.

ابوالقاسمی، نجرب، ۱۳۹۰، «اساطیر آفرینش»، ادیان و مذاهب، سال سیزدهم، ش ۵۰، ص ۱۱۵-۱۳۴.

ارسطو، ۱۳۷۷، در کون و فساد، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

_____، ۱۳۹۲، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.

_____، ۲۰۰۷م، فیزیک (الطبیعه)، ترجمه اسحاق بن حنین، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قاهره، المرکز القومي للترجمه.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۰۵ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأریعة، قم، مکتبة المصطفوی، ج ۲.

صدوق، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، تصحیح سیدهاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.

غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۲، تهافت الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، شمس تبریزی.

فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ق، مطالب العالیة من العلم الالاهی، بیروت، دارالکتب العربی.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش.

_____، ۱۳۹۳، تاریخ فلسفه، ج ۲ (قرون وسطی)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، سروش.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

گاتری، دیلیو کی سی، ۱۳۷۷، تاریخ فلسفه یونان افلاطون، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ج ۱۷.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مسگری، علی‌اکبر و احمد عسکری، ۱۳۹۱، «ماده اولی و تبیین کون و فساد در فلسفه ارسطو»، فلسفه، سال چهارم، ش ۱، ص

۸۳-۵۴

میرداماد، محمدباقر، ۱۳۷۴، القیسات، تهران، دانشگاه تهران.

Aristotle, 1984, *The Complete Works Of Aristotle, Barnes, Jonathan, Physics*, Tr. by R. P. Hardie and R. K. Gaye, Princeton U. Press.

Aristotle, 1924, *Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Oxford, Clarendon Press.

نوع مقاله: پژوهشی

چالش موجودیت زمان موهوم در آرای متکلمان و فلاسفه مسلمان

kohansal-a@um.ac.ir

علیرضا کهنسال / دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

m-sariarefi1367@mail.um.ac.ir

معمومه سادات ساری عارفی / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۸

دریافت: ۹۹/۱۰/۰۵

چکیده

مبحث حدوث و قدم عالم ریشه در مبانی تفکر کلامی و فلسفی نظیر ملاک نیاز معلول به علت، نسبت علت تام و معلول، ضرورت علی و معلولی، تبیین ماهیت زمان و مکان و نسبتشان به یکدیگر، تبیین ذات و صفات الهی نظیر علم، قدرت، اراده و نسبت صفات با ذات دارد. در این میان، برخی متکلمان، براساس مبانی فکری خود و توجه به ظاهر آیات و روایات، حدوث زمانی عالم را برگزیدند و شواهد و استدلال‌هایی اقامه کردند. در نقطه مقابل، فلاسفه مسلمان با نقد ادله و شواهد ایشان، قدم زمانی عالم را اختیار کردند. از سوی دیگر، برخی متکلمان برای گریز از چالش‌های حدوث زمانی و ترمیم ساختاری آن، نظریه زمان موهوم را ارائه کردند. یکی از محورهای اساسی در این نظریه، مسئله موجودیت و معدومیت زمان موهوم است که شکل‌دهنده دیالوگ استدلالی میان فلاسفه و متکلمان بوده است. در این پژوهش، اولاً نظرات متکلمان که در سه محور موجودیت، معدومیت و نفس الامر بودن این زمان متغیر است، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ ثانیاً نقدهای فلاسفه بر آرای متکلمان تبیین می‌گردد. نهایتاً نیز آشکار می‌گردد که با وجود تنافر آرای فلاسفه و متکلمان و اشکالات وارد شده مانند شبیه زمان موجود بودن زمان موهوم و لغو بودن معدومیت زمان موهوم، می‌توان هر دو گروه را در اثبات نوعی وعاء برای موجودات عوالم مافوق ماده با وجود اختلاف در تبیین ویژگی‌ها و منشأ انتزاع این وعاء متفق دانست.

کلیدواژه‌ها: زمان موهوم، وعاء، عدم صریح، زمان موجود، فلاسفه، متکلمان.

متکلمان متقدم، براساس تفکر کلامی خود، نظیر حدوث دانستن مناط نیاز معلول به علت (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۱۵)، تلقی عرفی و زمانی از فاعلیت، اختیار (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۴۲؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۰-۱۲؛ دغیم، ۲۰۰۱، ص ۵۱۸-۵۱۶)، قدرت و اراده الهی (خفری، ۱۳۸۲، ص ۹۹؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰-۳۳۹؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۷) در تبیین مسئله نسبت خدا با عالم، حدوث زمانی عالم را برگزیدند. فلاسفه متقدم نیز با امکانی دانستن ملاک نیاز معلول به علت (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۳-۷۵) و عدم تلقی عرفی و زمانمند در قدرت و اراده الهی (طوسی، ۱۴۰۵ق - ب، ص ۲۷۰؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰-۳۳۹؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴)، قدم زمانی عالم را مطرح کردند و بالتبع به لوازم و نتایج آن ملتزم شدند. از سوی دیگر، تبیین ماهیت زمان، نسبت آن با مکان، جسم، ماده و حرکت از زوایای چالش‌برانگیز مبحث حدوث زمانی عالم است. متکلمان در گریز از نقدهای فلاسفه در این حیطة، به طرح نظریه زمان موهوم پرداختند که در برخی آرای ایشان، ویژگی‌هایی نظیر ویژگی‌های زمان وجود داشت و با این حال، موهوم نامیده شد. با توجه به برخی دیگر از آرای ایشان، این زمان، دارای صفاتی کاملاً متفاوت با زمان موجود است و چه بسا معدوم باشد. از سوی دیگر، فلاسفه مسلمان نیز سعی در ارائه استدلال‌ها و براهین متقنی در نفی زمان موجود پیش از عالم داشتند که نهایتاً به دیالوگ استدلالی مستمری از جوانب گوناگون میان مخالفان و موافقان این نظریه انجامید. محور اصلی این پژوهش، بررسی زوایای تبیین متکلمان از موجودیت و معدومیت این زمان و ابعاد نقدهای فلاسفه نسبت به موجودیت این زمان و پاسخ‌های موافقان این نظریه به نقدهاست. با این حال از منظر نگارندگان در رابطه با مسئله پژوهش این پرسش‌ها مطرح می‌شود:

اولاً زمان پیش از عالم از منظر متکلمان موجود است و یا اینکه این زمان، موهوم به معنای معدوم و یا فروض دیگری است؟

ثانیاً نقدهای فلاسفه به موجودیت این زمان، در چه ابعادی دسته‌بندی می‌شود؟ آیا می‌توان در ورای تمام نقدها و پاسخ‌ها به ابعاد جدیدتری از نظریه زمان موهوم دست یافت و به عبارتی این نظریه را ارتقا داد؟ در ادامه، به منظور آشنایی بهتر با زمان موهوم، به تعریف و تبیین اجمالی آن می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. تعریف و تبیین زمان موهوم

زمان موهوم، نظریه‌ای بود که برخی متکلمان متقدم، برای گریز از اشکالات وارد به حدوث زمانی عالم ارائه کردند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ق، ج ۱، ص ۲۱۳؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۶۱). برخی فلاسفه نیز در کتب خود به تبیین و نقد این نظریه پرداخته‌اند. در مجموع، تعاریف و تبیین‌های گوناگونی درباره زمان موهوم و ویژگی‌های آن مطرح است. این تبیین‌ها عموماً بر چند محور تکیه دارند. در برخی تعاریف، این زمان، عدم موهوم ازلی سیال ممتدی بین خداوند و اول عالم دانسته شده که در جهت ازل تا بی‌نهایت و در جهت ابد هنگام حدوث اول عالم متتهای آن است و نوعی

امتداد وهمی تلقی شده است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱؛ همو، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱). همان گونه که ملاحظه می شود در این تعریف، این زمان، معدوم و در عین حال موهوم دانسته شده که باید نسبت این دو دانسته شود. از سوی دیگر، در عین معدوم بودن، دارای ویژگی های وجودی نظیر سیالیت و امتداد است. همچنین امری ازلی و غیرابدی بین خداوند و اول عالم، دانسته شده است.

ابن سینا نیز در *التعلیقات* اشاره می کند که معتزله این زمان را امتدادی ثابت بین خداوند و خلقت عالم می دانند و آن را لا وجود نامیده اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۸). این تعریف برخلاف تعریف سابق، بر ویژگی ثبات این زمان تکیه می کند. در عین حال این پرسش مطرح می شود که امر معدوم چگونه دارای ویژگی های وجودی نظیر سیالیت، امتداد و ثبات است؟

در تعاریف دیگر، در عین تصریح به ویژگی های تعریف اول، به نفس الامری بودن این زمان اشاره می شود. به عبارتی، این زمان، در عین معدوم بودن، کم واقعی و شیء سیال نفس الامری یا به عبارت دیگر کم واقعی نفس الامری است که با زمان حاضر، تنها در داشتن شب و روز متفاوت است (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۹۸). علامه مجلسی، این زمان را امر موهوم انتزاعی نفس الامری می داند که بسیاری از محققان برای خداوند ثابت کردند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۲۸۷). با توجه به این تعاریف، باید نسبت امر موهوم، معدوم و در عین حال نفس الامری مشخص شود.

در برخی تعاریف، به جنبه ظرفیت زمان موهوم برای عدم صریح و غیرمضاف توجه شده است. براساس این تعاریف، سبقت غیرذاتی عدم بر وجود عالم در نفس الامر به وعاء و ظرفی نیازمند است. به عبارت دیگر، عالم، مسبوق به عدمی است که واقع در زمان موهوم است (جامی، ۱۳۵۸، ص ۲۰۲؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۶۸).

ابوالبرکات نیز از قائلان به حدوث عالم نقل می کند که عدم سابق که بر وجود عالم مقدم است، آغاز زمانی ندارد. این عدم، در آغاز پیدایش عالم پایان می یابد. پس مدتی هم که تقدیرکننده این عدم است، ابتدایی ندارد و در آغاز عالم، پایان می پذیرد. این عدم، مدتی نامتناهی با خداوند بود. او، در مدتی طولانی - که آغازش نامتناهی و پایانش ابتدای آفرینش عالم است - خالق و فاعل نبود و بعداً چنین شد. بنابراین خداوند در ازل، در زمانی بود که به واسطه آن بر مخلوقات خود سابق بود (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۲۸ و ۴۲). در این تعریف هم به نوعی به ازلیت زمان موهوم، تقدر عدم سابق به واسطه آن و جنبه ظرفیت آن برای خداوند اشاره رفته است. نکته دیگری که باید توجه کرد این است که این زمان، گاه ظرف عدم سابق و گاه ظرف وجود الهی دانسته شده است. در واقع، عدم سابق بر پیدایش عالم و وجود الهی، قرین یکدیگرند.

فیض کاشانی نیز از قائلان به زمان موهوم، نقل می کند که خداوند همیشه در امتداد موهوم غیرمتناهی موجود بوده و هیچ افاضه ای نداشته و سپس عالم را ایجاد کرده است. برخی این امتداد را ازل نامیده اند و خداوند را به آن موصوف کرده اند و ازلی دانسته اند. نسبت این امتداد به خدا مانند نسبت زمان به ماست؛ یعنی ما در زمانیم و خدا در

ازل است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴). به عبارت دیگر، براساس این عدم مستمر نامتناهی موهوم، زمان‌های غیرممتناهی موهوم تخیل می‌شود که تعبیر به ازل می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۳۷).

ویژگی دیگری که در تعاریف برخی متکلمان بر آن تکیه شده، منشأ انتزاع این زمان است. آنها زمانی را که در آن عالم نبوده و بعد پدید آمد زمان موهوم نامیدند؛ یعنی زمانی که گرچه مایازا ندارد اما منشأ انتزاع دارد. وقتی که ایشان، درباره منشأ انتزاع این زمان در پیش از پیدایش عالم، مورد اشکال واقع شدند به زمان متوهم پناه بردند که مایازا و منشأ انتزاع ندارد و حدوث زمانی عالم را براساس آن تبیین کردند (سبزواری، ۱۳۸۸، ص ۷۵۰-۷۵۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف، ج ۲، ص ۳۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ ب، ج ۱، ص ۲۱۳؛ محمدی، ۱۳۷۸، ص ۶۱).

در میان متکلمان دو رأی درباره منشأ انتزاع این زمان وجود دارد. در برخی دیدگاه‌ها، منشأ انتزاع آن، بقای الهی دانسته شده است. (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵). برخی نیز این زمان را ساخته وهم دانسته‌اند. درواقع پس از تاهای سلسله زمان و مکان، وهم این زمان را انتزاع می‌کند. دلیل این انتزاع این است که وهم از تصور موجود بدون زمان و مکان ناتوان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۳۸). البته باید به این نکته نیز توجه کرد که پذیرش هریک از این دو فرض به‌عنوان منشأ انتزاع، لوازم و تبعات متفاوتی در تقریرات و استدلال‌های این نظریه دارد. به‌عنوان مثال، بنا بر فرض انتزاع زمان موهوم از بقای الهی، این زمان، امری واقعی و نفس‌الامری است. اما بنا بر فرض دوم، زمانی موهوم به معنای معدوم است.

پیش از تبیین بحث موجودیت این زمان، به مهم‌ترین موافقان این نظریه که در آثار خود به تبیین و تحلیل آن پرداخته‌اند، اشاره می‌کنیم. *آفتاب‌جمال خوانساری* در رساله *الحاشیة علی حاشیة الخفیری علی شرح التجرید*، به تبیین زمان موهوم و رد اشکالات *میرداماد* پرداخته است. *محمدبن محمد زمان کاشانی* نیز در رساله *مرآة الازمان* که به‌عنوان تعلیقه‌ای بر نظریات *جمال‌الدین خوانساری* در حواشی بر *شرح خفیری بر الهیات تجرید الاعتقاد* است، به‌تبع او به تأیید زمان موهوم پرداخته است. از متکلمان امامی نیز، علامه *محمدباقر مجلسی* نیز در *بحار الانوار* این نظریه را تأیید و تبیین کرده و آن را به محققان نسبت داده است (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵۴، ص ۲۸۷).

مهم‌ترین ناقدان این نظریه، *میرداماد* است که در *القیسات* و مجموعه مصنفات خود، این نظریه را نقد کرده است. او این نظریه را به متکلمان نسبت داده (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱)؛ اما *ابن‌سینا* این نظریه را صرفاً به معتزله منتسب دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۳۸). *مرحوم نراقی* نیز آن را به همه متکلمان نسبت داده و در دو کتاب *اللمعات العرشیه* و *جامع الافکار و ناقد الانظار* به تبیین و نقد آن پرداخته است. ایشان با تحلیل مبانی متکلمان و فلاسفه در خداشناسی از جمله در قدرت و اراده الهی، نظریات معتزله و اشاعره را متناسب با زمان موهوم می‌شمارد (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰-۳۴۷ و ۴۶۸؛ همو، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۱۵۴-۱۵۷ و ۱۹۸).

جامی در *الدرة الفاخرة*، این نظریه را به متکلمان نسبت داده است (جامی، ۱۳۵۸، ص ۲۰۲).

۲. موجودیت زمان موهوم در عرصه آراء موافقان

در بحث زمان موهوم، در ناحیه اثبات و نفی موافقان و مخالفان نظریه، آشفتگی دیده می‌شود. دلایل به‌دقت تفکیک نشده‌اند و از آنجاکه هر دلیل با پاسخ موافق و مخالف درهم آمیخته است، تفکیک آنها دشوار است. البته در چینش مطالب، تلاش می‌شود که این دلایل، به تفکیک بیان شوند. موافقان زمان موهوم در برخی ادله خود، این زمان را موجود دانسته‌اند؛ حال آنکه در برخی دیگر از ادله‌شان در پاسخ به مخالفان این نظریه، این زمان را موهوم و یا حتی معدوم دانسته‌اند. در مقابل، مخالفان این زمان را موهوم به معنای معدوم دانسته‌اند. ایشان از وجوه مختلف، زمان موجود پیش از پیدایش عالم را مورد نقد قرار داده‌اند. آنچه محور سخن در این نوشتار است، ادله موافقان و نیز استلزامات تحلیلی موجودیت و معدومیت زمان موهوم از جانب مخالفان این نظریه است. موافقان، در آرا و استدلال‌های متعدد خود، به موجودیت این زمان و ویژگی‌های وجودی آن، با تعابیر مختلف، تصریح کرده‌اند که در ادامه به تعدادی از آنها اشاره می‌کنیم.

برای نمونه، در انتهای قسمت تعریف زمان موهوم به دیدگاه‌ها درباره منشأ انتزاع زمان موهوم، اشاره شد. برخی نظرات، منشأ انتزاع این زمان را بقای الهی می‌دانستند (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵)؛ درحالی‌که برخی نیز این زمان را ساخته وهم دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۸). انتزاع این زمان از بقای الهی به‌عنوان یک موجود حقیقی، همسان انتزاع آن از حرکت، فرض موجودیت این زمان در پیش از عالم را مطرح می‌کند. البته در طرف مقابل، انتزاع آن توسط وهم نیز، فرض معدومیت این زمان را طرح می‌کند.

موافقان در عبارات دیگری نیز به ویژگی‌های وجودی این زمان، اذعان کرده‌اند. برای نمونه ایشان معتقدند که عدم عالم در ظرف زمان، موهوم است و به واسطه این ظرف و بالعرض به تقدر و امتداد موصوف می‌گردد. به عبارت دیگر، عدم عالم در وعاء ممتد، متجدد و گذرنده، مانند وجود زید در زمان است. ایشان همچنین تصریح کرده‌اند که دو زمان موجود و موهوم، تنها تفاوت‌های عرضی مثل تقسیم زمان موجود به شب و روز و صفات مشابه این دارند. پس در واقع پیش از پیدایش عالم، زمان وجود دارد (سبزواری و خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶؛ دوانی و خواجه‌نوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸).

در عبارات دیگر نیز تصریح شده که این امتداد، عدم محض نیست تا تفاوتی بین اجزایش نباشد؛ بلکه امر نفس‌الامری و واقعی است و وعای عدم عالم است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۵ و ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۲۸۱؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۶؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۹-۴۸۱؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۹۳؛ شعرانی، بی‌تا، ص ۲۲۷). از سوی دیگر، اشاره به واقعی و نفس‌الامری بودن این زمان، فارغ از مقابسه آن با زمان موجود، ابعاد تازه‌ای از موجودیت این زمان را پیش‌رو می‌نهد. این مطلب، چه‌بسا با انتزاع این زمان از بقای الهی مرتبط می‌شود. به عبارتی، به دلیل منشأ انتزاع متفاوت این زمان با زمان موجود؛ زمان موهوم، امری واقعی و در عین حال متفاوت با زمان موجود است.

مطلب دیگری که باید به آن، توجه شود این است که منشأ ثبوت این امتداد، تحقق هر امر موجودی است. تفصیل مطلب به این نحو است که قائلان به این نظریه، معتقدند که سبب تحقق این زمان، وجود واجب به ملاحظه بقای اوست. پس مادامی که واجب‌تعالی چه قبل از ایجاد عالم و چه بعد از آن موجود باشد، این امتداد از او انتزاع می‌شود. البته بعد از وجود عالم، این امتداد بر حرکت و زمان منطبق می‌شود. از سوی دیگر، اگر این امتداد از خداوند، با وجود وحدت و تجرد او انتزاع می‌شود، به طریق اولی از هر موجودی با ملاحظه بقای او انتزاع می‌شود. بنابراین به تعداد موجودات، امتدادهای واقعی نفس‌الامری غیرمتناهی محقق می‌گردد. البته بعضی از این امتدادها بر بعضی دیگر منطبق و گاه، متغایرنند؛ همان‌طور که تغایر بین زمان موهوم و زمانی که مقدار حرکت است وجود دارد (نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۳). بنابراین می‌توان در عین التزام به موجودیت این زمان چه بنا بر انتزاع آن از بقای الهی و یا بقای هر موجودی، ویژگی‌های وجودی متفاوتی برای آن، با توجه به منشأ انتزاع آن و اختلاف عوالم مادی و غیرمادی قائل شد. در مقابل عباراتی که گذشت، برخی عبارات متکلمان، موهوم این مطلب بوده است که ایشان معتقد به معدوم بودن این زمان بوده‌اند. برای مثال، زمان موهوم را ظرف عدم عالم تلقی می‌کردند و معتقد بودند که عدم، پیش از پیدایش عالم، نیازمند ظرفی است که به واسطه آن متقدر می‌شود. از دیدگاه ایشان، سبقت عدم صرف بر وجود عالم، بدون این ظرف، معقول نیست (همان، ج ۲، ص ۲۰۴-۲۰۵). با توجه به این مطلب، ظرف امر عدمی، لزوماً معدوم خواهد بود. در مقابل این دیدگاه، مخالفان معتقدند که ظرفیت یک وعاء نسبت به عدم صریح، لزوماً به صورت متقدر نیست. به عبارت دیگر، وعاء باید متناسب با مظروف خود باشد.

همچنین موافقان در پاسخ به اشکال وجود وقت قبل از وجود عالم، در فرض موجودیت زمان موهوم، از موجودیت این زمان صرف‌نظر کرده و آن را امر معدوم دانسته‌اند (دوانی و خواجه‌نوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷-۲۵۰). چالش‌های موجودیت زمان موهوم نیز که از جانب مخالفان مطرح شده، در چند محور قابل تقسیم‌بندی است که در این مقاله، تحت چهار عنوان، مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۳. نسبت زمان موجود پیش از عالم با خداوند

۳-۱. حلول حوادث و ترکیب الهی

موافقان زمان موهوم معتقدند که زمان موهوم، با زمانی که در آن به سر می‌بریم، تفاوتی ندارد. در واقع، عدم عالم در وعاء ممتد و متغیری قرار دارد. چه بسا عدم عالم در زمان موهوم، مانند عدم زید در زمانی قبل از زمان وجود اوست. البته زمان موجود، به شب و روز تقسیم می‌شود و به صفاتی نظیر این متصف می‌گردد. درحالی که زمان موهوم این تقسیمات و صفات را ندارد. مخالفان این نظریه معتقدند که با توجه به این عبارات، پس اولاً از نظر آنها این زمان با زمان موجود، جز در اموری عرضی تفاوتی ندارد؛ ثانیاً امر واقعی، نفس‌الامری، عرض و مقداری است که به محل خود وابسته است. از سوی دیگر، موجودی قبل از خلقت عالم، غیر از خداوند نیست؛ پس لازم می‌آید که ذات بسیط الهی، محل این امتداد باشد و مرکب و متکثر گردد (دوانی و خواجه‌نوی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۴-۲۴۷؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸؛ همو، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۰۰).

تحلیل دوم از ترکیب و تکرر ذات الهی به این نحو است که اگر بقای الهی منشأ انتزاع این امتداد موهوم باشد، بقای او به عنوان منشأ انتزاع امر متغیر، متغیر است. به علاوه بنا بر عینیت صفت بقا با ذات الهی، ترکیب و تکرر ذات لازم می آید؛ زیرا مقدار و امتداد از شیء دارای جزء قار و یا غیرقار انتزاع می شود (نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۰۰).

۳-۲. پاسخ موافقان

الف. نفی موجودیت زمان

موافقان این نظریه در عین التزام به عدم ترکیب و حلول حوادث در ذات الهی، کوشیده اند به نحوی به این اشکال پاسخ دهند. ایشان در برخی عبارات، این زمان را امر موهومی می دانند که تنها نمایانگر انفکاک واجب و عالم است. به عبارتی قبل از پیدایش عالم، امتداد موهومی است که خداوند در آن، به همان معنایی که اکنون گفته می شود، موجود است. بنابراین براساس این نظریه، واجب تعالی همان گونه که اکنون از زمان منزّه است، پیش از پیدایش عالم نیز در زمان قرار ندارد و از آن منزّه است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲-۱۰۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰). از این عبارات، استفاده می شود که این زمان به عنوان یک امر موهوم و با ویژگی های متفاوت از زمان موجود مطرح است. از سوی دیگر، خداوند را از هر دو زمان موهوم و موجود و انتساب به زمان منزّه دانسته است. به عبارتی اصل انتساب به زمان در خداوند، امر مجازی و به سبب محدودیت لفظی است. این مطلب، تجدیدنظر در این دیدگاه نخستین است که زمان موهوم مانند زمان موجود و به عنوان یک امر عرضی و نیازمند به محل مطرح می شد.

از سوی دیگر، برخی عبارات موافقان، نسبت امور غیرزمانمند به زمان را برحسب وجود می دانند. در این فرض، امر مجرد غیرمتغیر هم به نحو معیت غیرانطباقی به زمان نسبت داده می شود. براین اساس در محل بحث، معیت بین خداوند و زمان، به نحو معیت امر ثابت با متغیر از جهت ثبات است (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲-۱۰۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰). از این عبارات استفاده می شود که حتی بر فرض موجودیت زمان موهوم، این زمان، معیت انطباقی، نظیر معیت در امور زمانمند و متحرک، با خداوند نمی یابد. بنابراین خداوند محل این زمان نیست و ترکیب، تکرر و تغییر در ذات الهی لازم نمی آید.

ب. عدم لزوم تناسب متنزع و منشأ انتزاع

موافقان در پاسخ به تحلیل دوم در رابطه با تجدد بقای الهی و نهایتاً ذات الهی، معتقدند که لزومی ندارد در خارج، امری غیرقار باشد تا امتداد غیرقار از او انتزاع شود. به عبارتی جایز است که از موجود قار که همان بقای الهی است، برحسب نسبت ها و اضافه هایی که به امور متغیر دارد، زمان انتزاع شود.

برای مثال خداوند قبل از وجود این روز و با این روز، موجود است و بعد از سپری شدن این روز هم خواهد بود. بنابراین مفهوم معیت، قابلیت و بعدیت بر او صادق است، هرچند به حرکت و تغییر مربوط نمی شود (کهنسال و عارفی، ۱۳۹۴، ص ۹۱-۹۲).

براین اساس در دیدگاه موافقان، زمان مقدار وجود است و ذهن برای وجود اکثری در نسبت به وجود اقلی، مقدار متفاوتی از زمان را اعتبار می‌کند (همان، ص ۹۴).

چنان که از این عبارات مشخص است، متکلمان در عین پذیرش لزوم ثبات بقای الهی، تناسب امر منتزع و منشأ انتزاع را انکار کرده‌اند؛ درحالی که نفی تناسب این دو، نفی امر بدیهی است. به عبارت دیگر، اگرچه ما نسبت امر ثابت و متغیر را زمان بنامیم و قائل به انتزاع این زمان از بقای الهی شویم، مسلماً این زمان با زمان منتزع از جسم متحرک، متفاوت است. نکته دیگری که باید در نظر گرفت این است که با توجه به تفاوت منشأ انتزاع زمان موهوم و موجود، عملاً نمی‌توان شباهت بسیاری بین این دو زمان در نظر گرفت. در این فرض نیز واقعی و نفس‌الامری بودن این زمان و نه شباهت با زمان موجود مطرح می‌شود.

۳-۳. معیت و انفصال زمانی در امر مجرد

اشکال دیگری که از جانب مخالفان این نظریه در رابطه با موجودیت زمان موهوم و نسبت آن با خداوند، مطرح می‌شود از این قرار است که «اگر زمان موهوم، موجود باشد، خداوند دارای حیز و جهت خواهد بود؛ و التالی باطل؛ فالقلم مقدم مثله».

تقریر ملازمه به این صورت است که زمان موهوم بنا بر تقریر متکلمان فقط در اموری جزئی با زمان موجود، متفاوت است. از سوی دیگر، در تبیین حدوث عالم، این زمان بین خداوند و آغاز پیدایش عالم قرار می‌گیرد. بنابراین لازم می‌آید که زمان که از عرض‌های جسمانی است بین خداوند و غیر او قرار گیرد. بنابراین خداوند در طرف این زمان قرار می‌گیرد و مقارنت زمانی با امور جسمانی، زمانمند و متحرک پیدا می‌کند. در این صورت، دارای وضع و قابل اشاره حسی می‌شود و در جهت واقع می‌شود (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۷؛ اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶).

تقریر بطلان تالی به این نحو است که در جهت قرار گرفتن و دارای وضع و قابل اشاره حسی بودن در اجسام، امور جسمانی و متحرک است. این امور، مادی و متغیر هستند (نفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۶-۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۵۰؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹، ص ۹۵-۹۶؛ محمدی گیلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۳-۱۴؛ حلی و سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۸-۴۰).

به عبارتی، تغییر از لوازم زمان و حرکت است و امور زمانمند و متحرک به آن متصف می‌شود؛ درحالی که واجب تعالی نه برحسب ذات و نه حالتی از حالات ذات، متغیر نیست. به علاوه او فاعل زمان و حرکت است. بنابراین تحت حیثه آنها قرار نمی‌گیرد و از سلسله زمان و حرکت خارج است. بدین ترتیب مقارنت زمانی با امور زمانمند و متحرک نمی‌یابد و در جهت واقع نمی‌شود. او وجودی سرمدی است که محیط به زمان و امور زمانمند است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۳۹-۳۴۲، ۳۰-۳۱، ۲۸۳-۲۸۴ و ۴۶۶-۴۶۷؛ ایجی و دیگران، ۱۴۲۳، ص ۱۸۶؛ نراقی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۲۲؛ ج ۲، ص ۵۹۷؛ شعرانی، بی‌تا، ص ۳۸۴).

نکته‌ای که مطلب گذشته را روشن‌تر می‌کند، این است که ذات و صفات الهی و اصولاً مفارق محض، در نسبت به زمان‌ها و مکان‌ها به واسطه معیت و اضافه متغیر نمی‌شود. در غیر این صورت، امر مفارق با بعضی از

زمان‌ها و مکان‌ها، بالفعل و با بعضی بالقوه می‌شود و ذاتش از دو جهت قوه و فعل مرکب می‌گردد. قوه و فعل، در امور مادی است که کمالات خود را بالفعل ندارد. درحالی‌که مفارق محض، همه کمالات و جهات را به نحو بالفعل دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۶؛ فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۲۴؛ میرداماد و علوی، ۱۳۷۶، ص ۳۰۸ و ۳۱۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۲۷ و ۲۰۷).

۳-۴. پاسخ موافقان

الف. نیازمندی عدم صریح به ظرف و موهوم بودن زمان قبل از عالم

قائلان به این نظریه، اولاً پاسخی ترکیبی به این اشکال می‌دهند. آنها از طرفی معتقدند که ما به واسطه امتداد مذکور، فقط تخلف عدم از وجود عالم را تبیین می‌کنیم؛ زیرا سبقت غیر ذاتی عدم بر وجود عالم، نیازمند ظرفی است که همان زمان موهوم است و به این نحو است که انفصال بین واجب‌تعالی و عالم، محقق شود. از سوی دیگر، تصریح می‌کنند که زمان موهوم، واسطه بین خداوند و عالم نیست. در واقع واجب‌تعالی به نحو حقیقی در زمان موهوم قرار ندارد. ایشان در توضیح بیشتر بیان می‌کنند که قبل از پیدایش عالم، امتداد موهومی است که خداوند درحالی‌که عالم را نیافریده، به همان معنایی که اکنون و در زمان حاضر گفته می‌شود، خداوند موجود است، در این امتداد موهوم نیز موجود است. بنابراین زمان امر موهومی است که فقط تبیین‌گر انفصال بین واجب و عالم می‌باشد و زمانی بودن واجب بر این اساس لازم نمی‌آید (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲-۱۰۷؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱).

به نظر می‌رسد که این قسمت از پاسخ به نحوی متناقض‌نماست؛ زیرا درحالی‌که تصریح می‌کنند که خداوند در زمان موهوم قرار ندارد، در این زمان موجود است؛ درحالی‌که این زمان، واسطه بین خداوند و عالم نیست، در عین حال، تبیین‌گر انفصال است. به نظر می‌رسد که برای درک بهتر این مطلب باید به تحلیل متکلمان از نسبت خداوند و زمان موهوم توجه کرد که در ادامه می‌آید.

ب. نسبت وجودی و ثابت امور غیرزمانی با زمان

موافقان در قسمت دوم پاسخ، معتقدند که نسبت امور غیرزمانمند به زمان، برحسب وجود است و منطبق بر زمان نیست. درواقع، امر مجرد غیرمتغیر به نحو معیت غیرانطباقی، به زمان، نسبت داده می‌شود. ایشان در توضیح کوتاهی از نحوه این معیت معتقدند که، معیت بین خداوند و زمان به نحو معیت امر ثابت با متغیر از جهت ثبات است. برای نمونه همان‌طور که اجسام، زمانی‌اند؛ به معنای این که وجود جسم، مقارن وجود زمان است. وجود واجب‌تعالی هم، به این معنا زمانی است؛ اما در عین حال، وجود الهی مثل حرکت بر زمان منطبق نیست (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۲-۱۰۷؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱).

در نهایت به نظر می‌رسد که متکلمان در پاسخ اول، زمان را امر موهوم به معنای واقعی و نفس‌الامری در نظر می‌گیرند که واسطه آن بین خداوند و عالم، موجب زمانی بودن خدا نمی‌شود. این پاسخ به‌عنوان یک طرح کلی در چند

جهت مبهم است: اولاً ایشان تبیینی کاملاً مشخص از این نحو وساطت زمانی بین خدا و عالم که موجب زمانی شدن خدا نیز نمی‌شود، ارائه نمی‌دهند. نسبت وجودی و معیت ثابت با متغیر نیز مبهم است؛ ثانیاً برخی عبارات ایشان، گویی تصریح به وهمی بودن این زمان و در نتیجه وهمی شدن حدوث است. به عبارت دیگر، متکلمان از طرفی می‌خواهند انفصال را تبیین کنند، ولی از طرف دیگر از زمانی شدن خداوند، پرهیز می‌کنند. به این واسطه گویی به تناقض‌گویی دچار می‌شوند. در پاسخ دوم، ایشان، تحلیلی در رابطه با نسبت معیتی و انفصالی امر مجرد به امر زمانی ارائه می‌دهند که به نوعی تصریح به موجودیت زمان موهوم و تغیر و تبدل آن است که سؤال از منشأ انتزاع این زمان را در پی می‌آورد. اگر این زمان از بقا ثابت الهی انتزاع می‌شود، چگونه متغیر می‌شود تا به‌عنوان یک امر متغیر، اشکال معیت و انفصال زمانی خداوند با آن، مطرح شود. این قسمت پاسخ می‌تواند مکمل قسمت اول در نحوه وساطت این زمان بین خداوند و عالم باشد. البته در صورتی که منشأ انتزاع این زمان، تبیین گردد. می‌توان این پاسخ متکلمان را در معیت ثابت و متغیر از جهت ثبات، به نحوی نزدیک شدن ایشان به فلاسفه در مبحث دهر و سرمد دانست.

۳-۵. رد مخالفان

الف. تناقض‌گویی و عدم توجه به لوازم استدلال و تحلیل تمثیل

در مقابل، مخالفان پاسخ اول را خلاف مبانی موافقان می‌دانند؛ زیرا از طرفی این امتداد را جز در ویژگی‌هایی عرضی، مانند زمان موجود دانسته‌اند و به موجودیت آن تصریح کرده‌اند. از طرف دیگر، به‌واسطه این امتداد، تحقق عدم قبل از وجود را تبیین می‌کنند. بر این اساس اولاً موجودی قدیم، غیر از خداوند لازم می‌آید؛ ثانیاً عدم قبل از وجود محقق نمی‌شود که در واقع تناقض‌گویی است (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶).

علاوه بر این، پاسخی که متکلمان در عدم وساطت این زمان بین خداوند و عالم، داده‌اند کافی نیست؛ زیرا به جهت صحت انفکاک عالم از خداوند، بر اساس این نظریه، لازم است که خداوند عیناً در طرف این امتداد عدمی باشد و عالم در حد دیگر آن قرار گیرد (همان؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۶). همچنین صرف‌نظر از تصریحات مشخصی که موافقان، به موجودیت این زمان کرده‌اند، موهوم بودن این زمان، به موهوم بودن حدوث عالم منجر می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴ ص ۸).

مخالفان همچنین تمثیل نسبت خداوند به زمان به مقارنت غیرانطباقی اجسام با زمان را مورد تحلیل قرار دادند. از دیدگاه ایشان، شیء زمانی اقسامی دارد. این شیء یا حادث در طرف زمان است یا موجود در خود زمان است. قسم اخیر نیز، به دو قسم که یا موجود در خود زمان به وجه انطباقی مانند حرکت قطعی است یا موجود در زمان، به وجه غیرانطباقی مانند حرکت تواسطی و جواهر جسمانی است، تقسیم می‌شود. این دو قسم اخیر، مانند حرکت قطعی متصل نیستند تا بر زمان منطبق شوند. بلکه به این نحو زمانی‌اند که در این زمان، آئی فرض نمی‌شود مگر اینکه اینها موجود در این آن هستند. خداوند امر آئی نیست تا حادث در طرف زمان باشد. او امر زمانی به نحو انطباقی هم نیست؛ زیرا ممتد نیست. همچنین به دلیل اینکه احوال متغیر، نسبت‌های متجدد و وضع هم ندارد، شیء زمانی به نحو غیرانطباقی هم نیست. بنابراین خداوند امر سرمدی ثابت است. (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۰).

تقریر دیگری که در تحلیل این تمثیل می‌توان کرد این است که جسم از طریق حرکت بر زمان منطبق می‌شود، درحالی که در خداوند هیچ تغییری نیست. بنابراین با توجه به این دو تحلیل، تبیین مقارنت خداوند با زمان، به واسطه جسم، نادرست است. در واقع نسبت زمانی یا مکانی از جمله معیت، اتصال، انفصال، قرب، بعد و امثال این موارد، بین واجب‌تعالی عالم و اجزای عالم نیست. معیت ذات او معیت قیومی است که نسبت به همه اشیا متساوی است (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۶-۲۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۵۵؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲، ۲۰۵ و ۲۲۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۴۸۶-۴۸۷).

حاصل اینکه مخالفان با توجه به تناقضات گفتاری موافقان که از طرفی این زمان را موجود و دارای تغییر و از طرف دیگر آن را موهوم و یا در نسبت با عدم صریح غیرمضاف دانسته‌اند، به ایشان اشکال وارد کرده‌اند؛ اما با وجود وارد بودن اشکالات تناظر تقریری، متکلمان، در عبارات خود به تفاوت زمان موهوم با زمان موجودی که در آن به سر می‌بریم به نحای مختلف از جمله تفاوت منشأ انتزاع این دو و عدم لزوم زمانی شدن خداوند اشاره کرده‌اند. گرچه تناقضات گفتاری ایشان در تصویر نسبت این زمان و زمان موجود به پرداخت صحیح این نظریه آسیب می‌زند.

۴. الحاق زمان و حرکت موجود به عدم

اشکال دیگری که از جانب مخالفان بر موجودیت زمان موهوم، وارد می‌شود این است که در عدم صریح قبل از پیدایش عالم، حد، تجدد و امتداد وجود ندارد. اگر عدم صریح دارای این ویژگی‌ها باشد، شیء قابل اندازه‌گیری، سیال و دارای اجزای غیرقار خواهد بود. در این صورت، این عدم یا بالذات به این نحو است که همان زمان می‌باشد یا بالعرض، این گونه است که حرکت می‌باشد. بدین ترتیب حرکت و زمان، به‌عنوان دو امر موجود، معدوم نامیده می‌شوند. درحالی که به چه دلیل زمان یا حرکت، ملحق به عدم شده و سلب اسم شده‌اند؟ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳۵ و ۱۱۴).

تفصیل اشکال به این نحو است که معتزله قبل از پیدایش عالم، شیئی را فرض کردند، که در آن، حرکات مختلفی مفروض است. از طرفی، حرکت، قابل اندازه‌گیری، دارای حدود و متغیر است. تقدم، تأخر و تجدد، مقتضی وجود زمان است؛ زیرا زمان، امر ذاتاً غیرثابت، متغیر و دارای تقدم و تأخر است. بنابراین از منظر معتزله، پیش از پیدایش عالم و در عدم صریح، شیء متحرک و زمانمند وجود دارد و گویی خود این عدم، زمان و حرکت است. (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۲-۳۳؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱).

۴-۱. پاسخ موافقان

الف. ظرفیت زمان موهوم نسبت به عدم صریح

پاسخی که متکلمان به این اشکال داده‌اند، بر مبنای ظرفیت زمان موهوم است. از منظر ایشان، عدم عالم در ظرف متغیر زمان موهوم است که به واسطه این زمان و بالعرض، دارای امتداد و قابل اندازه‌گیری می‌گردد. در این صورت، خود عدم، زمان و حرکت نیست. برای مثال، عدم عالم در ظرف زمان موهوم، مانند عدم زید در زمانی قبل از زمان وجود اوست. پس دو زمان موجود و موهوم، تفاوت‌های عرضی مثل تقسیم زمان موجود به شب و روز و صفات مشابه

این دارند. در واقع پیش از خلقت عالم، زمان وجود دارد، نه اینکه عدم، زمان یا حرکت باشد (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ هومو، ۱۳۸۱، ص ۴۷۸).

۲-۴. رد مخالفان

الف. تمیز وعاءها و ویژگی‌های هریک

مخالفان، در مقابل تأکید موافقان بر ظرف بودن زمان موهوم، به دو نحو پاسخ دادند. ایشان، بیان می‌کنند که موافقان، از طرفی زمان موهوم را مانند زمان مطابق با حرکت قطعی می‌دانند. در واقع، بقاء وجود الهی، منشأ انتزاع این زمان است و عدم عالم در همین زمان قرار دارد؛ اما از طرف دیگر، در نظرات دیگر خود، زمان موهوم را امر معدوم می‌دانند که وجودش با ابتدای وجود عالم، آغاز می‌شود و تمایز بین اجزای آن وهمی می‌باشد. به عبارت دیگر، موافقان با این اشکال از جانب مخالفان مواجه شدند که ایجاد عالم در وقت معین، مستلزم تمیز این وقت از سایر اوقات و مقتضی وجود این وقت قبل از وجود شیء حادث است. درحالی که اجزای زمان موهوم برخلاف زمان موجود، از یکدیگر متمیز نیست. به علاوه، زمان هر شیء به‌عنوان یکی از علامت‌های تشخیص شیء، نمی‌تواند قبل شیء موجود باشد. درحالی که بنا بر موجودیت زمان موهوم و تخصیص ایجاد عالم به یکی از اجزای آن، تناقض وجود زمان پیدایش عالم قبل از وجود عالم اتفاق می‌افتد. موافقان، در مواجهه با این اشکال، زمان موهوم را معدوم دانستند. براین اساس نه مظلوف زمان موهوم، بلکه خود این زمان، امر عدمی خواهد بود و این اشکال بر موافقان وارد می‌شود که امر معدوم را متغیر و متجدد دانسته‌اند (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۴۷-۲۵۰).

بنابراین مخالفان از عدم، خود وعاء زمان موهوم و نه عدم عالم را اراده کرده‌اند (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۶). در مرحله دوم، مخالفان در پاسخ حلی بیان می‌کنند که مسلماً هر مظلوفی نیازمند ظرف است. اما باید توجه کرد که هر ظرفی لزوماً متغیر و متجدد نیست؛ زیرا بسیاری از امور و موجودات، غیرزمانی و بی‌نیاز از مکان‌اند. در واقع، تحلیل زمانی از همه موجودات، از عدم تعقل امور غیرزمانمند نشئت گرفته است. از جمله، عدم عالم به‌عنوان امری غیرزمانمند، به ظرف زمانی نیاز ندارد؛ زیرا زمان پس از پیدایش عالم و از جسم و حرکت انتزاع می‌شود. وعاء امور غیرزمانمند دهر است که برخلاف ظرف زمان، بسیط است و قابل اندازه‌گیری نیست (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰-۲۵۱؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۴).

برهمین اساس، قیاس عدم ازلی با عدم مقارن وجود زمان یا عدم مضاف، مانند عدم زید در زمانی قبل از زمان وجودش، قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا عدم مضاف، مقارن با زمان سیال و متقدر است و بالعرض به این صفات، متصف می‌شود. برخلاف عدم ازلی که ماده و حرکتی در آن، فرض نمی‌شود تا پذیرای مقدار شود (خواجه‌نوی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱).

حاصل اینکه از سویی ویژگی‌های زمان موهوم به منشأ انتزاع این زمان، مرتبط است و بر همین اساس نمی‌توان ویژگی‌هایی مانند زمان موجود منتزاع از حرکت و جسم را برای آن قائل شد؛ از سوی دیگر، نسبت این زمان و عدم صریح، خود نافی اثبات ویژگی‌هایی نظیر زمان موجود برای آن است. بنابراین مطابق با برخی آرای متکلمان در واقعی و نفس‌الامری بودن این زمان باید تحلیلی متفاوت از زمان موجود برای آن ارائه داد.

۵. ترجیح بلامرجه در زمان موهوم

بنا بر دیدگاه مخالفان زمان موهوم، در نسبت این زمان و پیدایش عالم، دو فرض مطرح می‌شود: اگر این زمان، مانند زمان موجود، اجزای متباین و متعاقبی که با یکدیگر غیرقابل اجتماع‌اند، داشته باشد، این پرسش مطرح می‌شود که چرا عالم در این حد خاص و نه در غیر آن، ایجاد شده است؟ فرض دیگر این است که زمان موهوم به دلیل انتزاع از بقای الهی، دارای اجزای متشابه و غیرمتمايز است؛ زیرا صفت بقای الهی، امری ثابت است و مخصصی مانند استعداد، حرکت و مواردی نظیر این را ندارد. براین اساس هیچ‌کدام از اجزای زمان موهوم، صلاحیت تخصیص را ندارد و وقوع ایجاد در هر جزء آن ممکن است. به‌علاوه در فرض موهوم محض بودن این زمان نیز، اجزایش وهمی و معدوم خواهد بود و هیچ‌کدام صلاحیت تخصیص برای ایجاد عالم ندارد. نهایتاً بر مبنای همه فروض، اختصاص حدوث عالم به حدی که در آن موجود شده است، ترجیح بلامرجه است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱؛ خواجه‌ئی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۴؛ خفری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۷؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۹۳).

۵-۱. پاسخ موافقان

الف. زمان موهوم نفس‌الامری

موافقان این نظریه، در پاسخ به این اشکال چند فرض را مطرح می‌کنند: اولاً این امتداد، عدم محض نیست تا اختلافی در اجزایش نباشد؛ بلکه این زمان، امر نفس‌الامری و واقعی است که از بقای الهی انتزاع می‌شود و وعای عدم عالم است. پس میان اجزای این زمان نیز اختلاف وجود دارد، هرچند مانند اختلاف زمان منتزع از حرکت نباشد. از طرف دیگر، در فرض موجودیت این زمان و پاسخ به اینکه چرا عالم در این حد خاص حادث شده است، می‌توان چند فرض را مطرح کرد: اولاً فاعل مختار می‌تواند یکی از دو امر متساوی را بدون مرجح انتخاب کند. پاسخ دیگر این است که چه‌بسا پیدایش عالم، متوقف بر سپری شدن این مقدار و رسیدن به این حد بوده است؟ همچنین می‌توان علم به اصلح را مرجح دانست. به عبارتی ذات الهی، عالم را در آن و لحظه‌ای که برای ایجاد نسبت به سایر اجزای زمان، اصلحیت داشت آفرید. به علاوه اگر این زمان، وهمی محض هم باشد، در این صورت، زمانی بین خداوند و عالم واسطه نشده است تا ترجیح بلامرجه در آن انکار شده باشد (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۵ و ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۲۸۱؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۶؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۴۸۱؛ شعرانی، بی‌تا، ص ۲۲۷).

۵-۲. رد مخالفان

الف. عدم تصویر منشأ انتزاع زمان پیش از عالم

در مقابل، مخالفان معتقدند که این امتداد، امر وهمی محض و اختراعی صرف است؛ زیرا بنا بر تصریح طرح‌کنندگان نظریه، منشأ انتزاع موجود در خارج ندارد. بنابراین اختلاف نفس‌الامری نیز در این زمان متصور نیست. همان‌طور که ملاحظه می‌شود این پاسخ، ناظر به نفی منشأ انتزاع زمان موهوم است. از طرفی، فرض وهمی صرف و عدمی بودن

این زمان نیز، در واقع به سخن فلاسفه مسلمان در عدم واسطه زمانی میان خداوند و عالم برمی‌گردد. فرض دیگر مخالفان، بدین نحو است که حتی اگر ما این امتداد را امر نفس‌الامری و منشأ انتزاع آن را بقای وجود الهی بدانیم، این اشکال مطرح می‌شود که چگونه در شیء منتزع از وحدت صرف و بساطت محض، اختلاف راه می‌یابد؟ آیا اختلاف معلول، مستند به اختلاف علت یا همان منشأ انتزاع نیست؟ براساس این فرض هم نمی‌توان اختلاف نفس‌الامری در این امتداد ترسیم کرد (خواجه‌ئی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۵؛ نراقی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۱۲).

بنابراین زمان موهوم، عدم محض و صریح است. در عدم محض، تمیز، تقدم و تأخر و مصلحت و مفسده وجود ندارد. پس پاسخ‌های دیگر متکلمان که قبول وجود از طرف عالم، متوقف بر انتها به این حد است و یا اینکه علم به اصلح مرجح است، مردود است. به‌علاوه، ترجیح بالمرجح به ترجیح بالمرجح بازمی‌گردد که امری بدیهی‌البطالان است؛ زیرا در این صورت، وجود صانع از طرف متکلمان اثبات نمی‌شود (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۳؛ رازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۷-۳۰۰؛ فیاض لاهیجی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۲، ص ۳۷۴).

البته باید به این نکته نیز توجه کرد که هر چند فلاسفه در وجود منشأ انتزاع زمان موهوم خدشه کرده‌اند و به این واسطه، موجود و نفس‌الامری بودن آن را نفی کرده‌اند، اما خود در عبارات مربوط به اشکال الحاق زمان به عدم، تصریح کرده‌اند که به تناسب هر وجود، نیازمند تصویر و عاء هستیم. هر چند که این و عاء، مانند زمان موجود، متغیر نباشد (خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۱۴؛ خواجه‌ئی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۰-۲۵۱).

ع. تناقض ذاتی موجودیت زمان موهوم

مخالفان زمان موهوم با توجه به تأکید موافقان بر شبیه زمان موجود بودن این زمان و در تبیین نسبت این زمان با زمان موجود، اشکالات متعاقب و مشابهی را بر این زمان وارد کرده‌اند که بر تناقض ذاتی این نظریه تکیه دارد.

تقریر اشکال اول ناقدین نظریه، به این نحو است که براساس این نظریه، همه عالم، مسبوق به عدم زمانی، قرار می‌گیرد که و عاء این عدم، زمان موهوم است؛ درحالی‌که، براساس موجود بودن زمان موهوم، زمان عدم عالم، جزئی از اجزای عالم است. موجود نبودن کل عالم و موجود بودن جزئی از آن نقیض هم‌اند و جمع بین نقیضین محال است (سبزواری و خوانساری، ۱۳۷۸، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ دوانی و میرداماد، بی‌تا، ص ۱۱۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۲۵۴ و ۳۰۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷الف، ج ۲، ص ۳۷۳).

اشکال دوم، در ادامه اشکال اول، بر مبنای شبیه زمان موجود بودن زمان موهوم و از جهت دیگر مطرح می‌شود. تقریر اشکال به این صورت است که اگر فرض بگیریم که عدم زمان موجود که جزئی از اجزای عالم است، در زمان موهوم است، پس این زمان، هنگامی که معدوم فرض شده، موجود می‌باشد که خلاف فرض است. به‌علاوه، این فرض به تسلسل هم می‌انجامد؛ زیرا زمان موجود به‌عنوان جزئی از عالم، به نحو مداوم برای حدوث به زمان موهوم دیگری نیازمند است. این فرض، در هر زمان سابق، به دلیل اینکه از اجزای عالم است هم مطرح می‌شود که عدمش در وعای دیگری قرار دارد. در مورد آن و عاء هم به ترتیب، این فرض مطرح می‌شود. بنابراین

لازم می‌آید که قبل از هر زمانی، زمانی به نحو غیرمتناهی قرار داشته باشد که از این فرض، قدم زمان لازم می‌آید (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۳؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۹۹).

در پاسخ این اشکال، باید گفت که متکلمان چون زمان موهوم را منتزع از بقای الهی می‌دانند، نقطه انتهایی برای این تسلسل می‌یابند که همان بقای متجدد است. به علاوه با توجه به تفاوت منشأ انتزاع این زمان و زمان موجود، می‌توان به اشکال خلف و تناقض نیز پاسخ داد. البته در این صورت، دیگر زمان موهوم و زمان موجود، ویژگی‌های مشابهی ندارند.

اشکال دیگر این است که بنا بر تقریرهای موافقان، زمان موهوم، امتداد غیرقاری است که در آن، تجدد، تقدم و تأخر مطرح می‌شود. از سوی دیگر، این زمان، امری مفارق از ماده است. به عبارتی پیش از آفرینش عالم و در عدم صریح، حرکت و ماده را نمی‌توان تصویر کرد؛ درحالی که فرض تجدد، قبلیت و بعدیت در این زمان هم بدون حرکت، جسم و ماده، غیرمعقول است (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۷).

اشکال بعدی که مطرح می‌شود، این است که در این زمان مانند زمان موجود، فرض وجود حرکات مختلف می‌شود. حرکات مختلف، دارای تقدم، تأخر و قابل اندازه‌گیری هستند. تقدم، تأخر و امکان وقوع تقدیر نیز، مؤید وجود زمان است. با وجود زمان و حرکت هم، وجود جسم لازم می‌آید؛ زیرا زمان از حرکت انتزاع می‌شود و حرکت بر جسم، عارض می‌شود. پس قدم زمان، حرکت و جسم لازم می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۸۶ و ۱۳۸-۱۳۹؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۹ و ۲۵؛ همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۶۰-۴۶۱؛ خواجوئی و دوانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲؛ خوانساری و سبزواری، ۱۳۷۸، ص ۳۳۶؛ نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۸۰-۱۸۱؛ شعرانی، بی‌تا، ص ۲۲۸-۲۲۹).

این اشکالات، به موافقان زمان موهوم، به دلیل اینکه، این زمان را مانند زمان موجود می‌دانند و صفاتی مانند تجدد، امتداد و استمرار را در آن قائل‌اند، وارد است؛ اما از طرف دیگر چون این زمان را منتزع از استمرار وجود الهی می‌دانند، نسبت انتزاعی و تلازم بین جسم، زمان و حرکت در عوالم وجودی مبری از ماده و قوه مطرح نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

موجودیت، معدومیت و فرض زمان موهوم به‌عنوان امر نفس‌الامری، واقعی و دارای منشأ انتزاع و نه با ویژگی‌هایی کاملاً مطابق با زمان موجود، راهبردهای گوناگونی است که از آرای متکلمان مسلمان در تقریرات گوناگون از زمان موهوم و یا در پاسخ به استدلال‌های فلاسفه برداشت می‌شود. موجودیت این زمان با ویژگی‌هایی نظیر زمانی که در آن به سر می‌بریم، اشکالاتی نظیر تناقض، خلف، تسلسل، ترکب الهی، اجرای احکام زمانی بر خداوند تعالی، ظرفیت زمان متجدد و متغیر نسبت به عدم صریح پیش از عالم و از همه مهم تر نقض غرض متکلمان با اثبات موجود قدیمی غیرباری تعالی را مطرح می‌کند. معدوم بودن این زمان نیز اولاً سبب لغویت نظریه حدوث زمانی می‌شود و ثانیاً به نظریه حکما در اثبات موجود قدیم زمانی برمی‌گردد. ترسیم دیگری که از زمان موهوم در آرای متکلمان دیده می‌شود، تکیه ایشان بر زمان نفس‌الامری و واقعی است. عباراتی از متکلمان که به انتزاع این زمان از بقای

الهی به جای حرکت، نسبت وجودی امور غیر زمانی با زمان و به ظرفیت زمان موهوم نسبت به عدم صریح و غیرمضاف اشاره دارد، به نحوی مبین زمان نفس الامری و متفاوت با زمان موجود منتزع از حرکت است. تبیین وعاء در عوالم مافوق ماده نیز با توجه به عبارات فلاسفه در اشکال الحاق زمان به عدم و تصریح به وجود وعاء غیر زمانی قابل برداشت است. هرچند تنافرات گفتاری متکلمان که بین سه زمان موجود، معدوم و نفس الامری متغیر است به ساختار نظریه زمان موهوم ضربه می‌زند؛ اما می‌توان زمانی نفس الامری و واقعی را که پیش از خلقت عالم مادی، منشأ انتزاع متفاوت از زمان موجود دارد و وعاء موجودات مجرد و متناسب با ویژگی‌های این موجودات است، مورد اتفاق نظر فلاسفه و متکلمان دانست. البته بحث از منشأ انتزاع زمان موهوم و امکان انتزاع آن از بقای الهی نیازمند پژوهشی مستقل است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامه علایی*، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابوالبرکات، هبةالله بن ملکا، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، چ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اسفراینی، اسماعیل، ۱۳۸۳، *انوارالعرفان*، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ایجی، عضدالدین و دیگران، ۱۴۲۳ق، *التعلیقات علی شرح العقائد العصدیه*، مقدمه سیدهادی خسروشاهی، تحقیق عماره، بی‌جا، بی‌نا.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، مقدمه، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- جامی، نورالدین، ۱۳۵۸، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة و المتکلمین و الحکماء المتقدمین*، به اهتمام نیکو لاهییر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷الف، *عین نضاح (تحریر تمهیدالقواعد)*، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷ب، *فلسفه صدر*، تحقیق محمدکاظم بادپا، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح، مقدمه، تحقیق و تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف و جعفر سبحانی، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الاهیات*، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خفری، شمس‌الدین، ۱۳۸۲، *تعلیقه بر الهیات شرح تجرید*، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب.
- خوانساری، جمال و ملاحادی سبزواری، ۱۳۷۸، *الحاشیة علی حاشیة الخفری علی شرح التجرید*، تصحیح رضا استادی، قم، مؤتمیر المحقق‌الخوانساری.
- دغیم، سمیح، ۲۰۰۱م، *موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- دوانی، جلال‌الدین و اسماعیل خواجه‌ئی، ۱۳۸۱، *سبع رسائل*، تقدیم، تحقیق و تعلیق احمد تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب.
- دوانی، جلال‌الدین و میرمحمدباقر میرداماد، بی‌تا، *الرسائل المختارة*، به کوشش احمد تویسرکانی، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۵، *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، قم، البلاغه.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۸، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، اسوه.
- شعرانی، ابوالحسن، بی‌تا، *شرح فارسی تجرید الاعتقاد*، تهران، اسلامیه.
- صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، *رساله فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق - الف، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۴۰۵ق - ب، *رسائل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۴ق، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

_____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، سایه.

_____، بی تا، *سوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*، اصفهان، مهدوی.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، تعلیق، تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

_____، ۱۳۸۷، *رسائل فیض کاشانی*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.

کهنسال، علیرضا و معصومه عارفی، ۱۳۹۴، «واکاوی ادله متکلمان مسلمان در اثبات زمان موهوم»، *آیین حکمت*، ش ۲۶، ص ۱۰۳-۷۹.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسة الوفاء.

محمدی گیلانی، محمد، ۱۴۲۱ق، *تکملة سوارق الالهام*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

محمدی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دار الفکر.

مقدس اردبیلی، احمدبن محمد، ۱۴۱۹ق، *الحاشیة علی الهیات الشرح الجدید للتجريد*، تحقیق احمد عابدی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، توشیهکو ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

_____، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

میرداماد، میرمحمدباقر و احمد علوی، ۱۳۷۶، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

نراقی، مهدی، ۱۳۸۱، *اللمعات العرشیه*، کرج، عهد.

_____، ۱۴۲۳ق، *جامع الأفكار و ناقد الأنظار*، تصحیح و تقدیم مجید هادی زاده، تهران، حکمت.

نوع مقاله: پژوهشی

تعدد نوعی نفوس و ماهیت انسان

hoseinpour.yaser@gmail.com

کلیه یاسر حسین پور / دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۵

دریافت: ۹۹/۰۹/۲۹

چکیده

در این نوشتار علاوه بر اعلام موضع درباره وحدت و یا تعدد نوعی نفوس بشری به دنبال پاسخی درخور برای حل معمای روان‌شناختی چگونگی ماهیت انسان هستیم. یکی از مباحث مطرح در علم‌النفس فلسفی، مسئله وحدت و یا تعدد نوعی نفوس انسانی است. اندیشمندان مسلمان در این زمینه اقوال مختلفی را مطرح ساخته‌اند و علاوه بر اقامه استدلال از شواهد قرآنی و روایی در تثبیت اندیشه خود بهره برده‌اند. برخی حکمای اسلامی معتقد به وحدت نوعی نفوس و برخی دیگر معتقد به تعدد آن هستند. در این میان صدرالمألهین در بعضی کتب خود نظری بینابین ارائه داده و به وحدت ابتدایی نفوس در نوع و در عین حال کثرت نوعی آنها طی یک حرکت جوهری رأی داده است. این مسئله فلسفی قرابت سازنده‌ای دارد با مسئله مطرح در روان‌شناسی تحت عنوان ماهیت روان‌شناختی انسان که در آن روان‌شناسان دیدگاه‌های مختلف و بعضاً متضادی بیان کرده‌اند. بعضی ماهیت انسان را خنثا دانسته‌اند، برخی آن را دارای تمایلات شر انگاشته‌اند و بعضی نیز تمایلات خیر را به آن نسبت داده‌اند. با حل مسئله وحدت یا تعدد نوعی نفوس در حکمت اسلامی، پاسخی درخور به پرسش مطرح‌شده در علم روان‌شناسی داده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تعدد نوعی نفوس، حکمت اسلامی، روان‌شناسی، صدرالمألهین، ماهیت انسان.

مسئله تعدد و یا وحدت نوعی نفوس در طول تاریخ فلسفه اسلامی همواره مورد بحث اندیشمندان مختلف واقع شده و مباحثه‌ای طولانی و نسبتاً مفصل را در مکتوبات فلسفی تشکیل داده است. تا جایی که تحقیقات نگارندگان نشان می‌دهد اولین کسی که در این باره اظهار نظر کرده است ابن‌سیناست و این مسئله تا هم‌اکنون و در دوره معاصر فلسفی ادامه داشته است. جهت اهمیت این مسئله در این نوشتار قرابتی است که مسئله مذکور با مبحث ماهیت روان در عالم روان‌شناسی دارد. روان‌شناسان ذیل عنوان ماهیت روان‌شناختی انسان در این باره سخن گفته‌اند که آیا ماهیت انسان خیر شر و یا خنثاست آنها در این زمینه همچون اکثر قریب به اتفاق مسائل علمی دچار اختلاف نظر هستند حل مسئله وحدت و یا تعدد نوعی نفوس در فلسفه اسلامی می‌توان به منزله پاسخی مستحکم و صائب در این زمینه باشد. در حقیقت گویا وجه اشتراک همه روان‌شناسان - شاید حتی به طور ناخودآگاه - باور به وحدت نوعی نفوس بوده است؛ درحالی‌که در صورت پذیرش تعدد نوعی نفوس پاسخ متناسب دیگری به سؤال درباره ماهیت روان‌شناختی انسان داده می‌شود که مطابق واقع و مشکل‌گشای بعضی مسائل فلسفی است. به طور خلاصه در این نوشتار علاوه بر اعلام موضع درباره وحدت و یا تعدد نوعی نفوس بشری به دنبال پاسخی درخور برای حل معمای روان‌شناختی چگونگی ماهیت انسان هستیم.

۱. اقوال درباره تعدد نوعی نفوس و ماهیت

۱-۱. پیش از صدر المتألهین

ابوریحان بیرونی در تحقیق *ما للهند* تعدد نوعی نفوس را به آنها نسبت می‌دهد (بیرونی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵). اما در جهان اسلام طبق آنچه مشهور است *ابن‌سینا* (۴۲۸ق) و البته قاطبه مشائیان معتقد به وحدت نوعی نفوس بوده‌اند؛ هرچند نفوس را به تعداد انسان‌ها کثیر می‌دانند. *ابن‌سینا* در مواردی به بهانه طرح مسائل گوناگون به اعتقاد خود درباره وحدت نوعی نفوس انسانی اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۸ و ۴۰۸).

در مقابل *ابوالبرکات بغدادی* (۵۴۷ق) در *المعتبر فی الحکمة* به طور مفصل به این مسئله پرداخته، اما مخالفت خود را با آنچه از مشاء مشهور است ابراز می‌دارد و مدعی تعدد نوعی نفوس می‌شود؛ لذا شاید بتوان گفت او اولین کسی است که برخلاف مشهور زمانه خود به تعدد نوعی نفوس قائل می‌شود: «إن النفس الانسانية لیست واحدة بالنوع ولا متماثلة الجوهر والحقائق» (ابوالبرکات، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۸۳). حتی *شیخ اشراق* (۵۸۷ق) نیز (همچون *ابن‌سینا*) مدعی وحدت نوعی نفوس است و صریحاً بیان می‌کند که «آدمیان یک نوع‌اند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۸).

اما برخلاف *شیخ اشراق*، *فخر رازی* (۶۰۶ق) در موارد مکرر به این مسئله اشاره کرده و همچون *ابوالبرکات* نهایتاً و پس از اما و اگرهایی اعلام می‌دارد نفوس انسانی به لحاظ نوع متعدد هستند. *فخر رازی* ابتدا در *مباحث المشرقیه* گزارشی از اقوال مطرح در عصر خود را ارائه می‌دهد و وحدت نوعی نفوس را به مشاء و تعدد آن را به *ابوالبرکات* نسبت می‌دهد، اما خود از قضاوت در این مورد پرهیز می‌کند (فخر رازی، ۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۴-۳۸۸). اما در *المطالب العالیه* و *مفاتیح الغیب* و همچنین کتاب *النفس والروح* و *شرح قواهما* صریحاً اعتقاد به تعدد نوعی نفوس

را برمی‌گزیند. او در گزینش قول مختار خود به آیات و روایات تمسک جسته اعتقاد به تعدد نوعی نفوس را به آموزه‌های قرآن نسبت داده آن را اعتقادی اسلامی برمی‌شمرد (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۳۹۱؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۴۲-۱۴۳؛ همو، ۱۴۰۶ق، ص ۸۵-۸۷).

خواجه نصیرالدین نیز همچون ابن‌سینا و شیخ اشراق جزو کسانی است که به وحدت نوعی نفوس اعتقاد دارد، اما برخلاف آنها بر ادعای خود استدلال اقامه می‌کند. او وحدت حد را در نفوس انسانی دلیل بر وحدت نوع آنها می‌داند و چنین اظهار می‌دارد: «و دخولها تحت حدّ واحد یقتضی وحدتها و اختلاف العوارض لا یقتضی اختلافها» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۷).

اما علامه حلی در *کشف المراد* و ذیل استدلال خواجه نصیر در این مسئله تشکیک کرده، استدلال خواجه نصیر را بر وحدت نوعی نفوس نمی‌پذیرد (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۷): علاوه بر علامه حلی، *تفتازانی* نیز این استدلال را به جمهور نسبت داده، اما آن را ضعیف می‌شمارد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۱۸).

بنابراین پیش از *صدرالمتألهین* ظاهراً جمهور فلاسفه از جمله *ابن‌سینا*، *شیخ اشراق* و حتی *خواجه نصیر*، معتقد به وحدت نوعی نفوس هستند. این در حالی است که *ابوالبرکات*، *فخررازی*، *علامه حلی* و *تفتازانی* با این مسئله موافق نیستند. خود *صدرالمتألهین* در آثار خود، نظریه وحدت نوعی نفوس را به مشاء نسبت می‌دهد و آن را سخیف و باطل می‌شمارد و هرگز نمی‌پذیرد و عملاً در زمره مخالفان وحدت نوعی نفوس قرار می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب، ص ۱۴۴).

هرچند خود بنا بر نظر خاصش - که بیان خواهیم کرد - وحدت نوعی نفوس را حتی بین نبی اکرم و سایر انسان‌ها در این نشئه مادی می‌پذیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱-۲۴۳).

به نظریه *صدرالمتألهین* به دلیل اهمیتش، مستقلاً و به تفصیل خواهیم پرداخت؛ لکن تطور نظریات پس از او از این قرار است که علامه مجلسی نیز پس از ذکر اقوال مختلف، تعدد نوعی نفوس را با روایات قریب‌تر دانسته، گویی آن را مختار خود قرار می‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۰۶-۱۰۷).

این در حالی است که علامه *طباطبائی* که ظاهراً هم‌عقیده صدراست، علاوه بر برهان قاطع آیات قرآن را نیز مشیر به وحدت نوعی نفوس می‌داند: «أن البراهین القاطعة قائمة علی أن الإنسان نوع واحد متمائل الأفراد» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۲۴-۳۲۵). ایشان پس از ذکر استدلال تفسیری رازی به نقد آن می‌پردازد (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۳-۱۹۴).

علامه *حسن‌زاده‌آملی* برخلاف آنچه مشهور است و در آثار مقدماتی همچون *ابوالبرکات*، *فخررازی* و علامه حلی و حتی *صدرالمتألهین* آمده، مشاء را معتقد به کثرت نوعی نفوس می‌داند و خود به آن ملتزم است که برخلاف تصریحات پرتعداد مشائیان بر وحدت نوعی نفوس است.

چنین نیست که مشاء می‌گویند که در ابتدا همه نفوس یکسان‌اند، بلکه ایشان می‌گویند، به تفاوت امزجه، نفوس تعلق گرفته به آنها تفاوت می‌کند... پس مشاء نمی‌گویند همه نفوس در ابتدا برابرند، بلکه نفوس را به مزاج مربوط دانستند، پس نفوس در همان ابتدا تفاوت دارند (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۶۲۹-۶۳۰).

همان‌طور که پیش از این گفته شد، صدرالمتألهین وحدت نوعی نفوس را باطل و حتی سخیف می‌شمارد. او تنها به این قول اکتفا نکرده، بلکه عقیده خود را در این مسئله در بسیاری از آثار متعدد خود بیان داشته و نظریه و به بیان دقیق‌تر نظریات دیگری را طرح کرده است.

صدرالمتألهین در مسئله تعدد نوعی نفوس دو ویژگی و وجه تمایز از سایر متفکران سابق و لاحق خود دارد: اول اینکه نظر اولیه وی که عمدتاً در کتب فلسفی‌اش بیان شده با نظر ظاهراً نهایی او که در تفسیر قرآن کریم بیان کرده متفاوت است. بنابراین می‌توان در این مسئله نظر وی را در قالب دو صدرای اول و صدرای ثانی بیان کرد: دوم اینکه نظر اولیه او ابتکار شخص اوست و همان‌طور که خود نیز ادعا می‌کند سابقه تاریخی نداشته است. وی حتی آیات قرآن را نیز دال بر عقیده خود دانسته آن را از الهامات الهی می‌داند که برهان نیز آن را تأیید می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹-۲۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۲-۱۴۴). اکنون هر دو نظریه صدرالمتألهین را به تفکیک بررسی می‌کنیم:

۱-۲. صدرای اول

صدرالمتألهین در نظر اولیه خود در موارد متعدد و در کتب مختلف خود به این نظریه اشاره کرده است. او معتقد به وحدت نوعی نفوس انسانی در آغاز خلقت است، لکن به کمک مبانی فلسفی خود از جمله حرکت جوهری نفس، اتحاد عاقل و معقول و همچنین جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس ناطقه انسانی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱-۱۲، ۱۳۴ و ۳۴۴؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۱۴؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ معلمی، ۱۳۹۵، ص ۳۰۸)، بیان می‌دارد که انسان‌ها طی یک حرکت جوهری از نوع واحد به انواع متعدد تقسیم می‌شوند. در حقیقت «با غور و تدبر در حرکت جوهری به نحو استکمال، دانسته می‌شود که حرکت جوهری منوع است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۲۸). او این تعدد نوعی نفوس را صریحاً به نشئه و یا نشئات پس از دنیا موکول کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۵؛ ج ۷، ص ۸۱؛ ج ۸، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۲ و ۱۸۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۲، ص ۹۴۹-۹۵۵).

او به کمک مبنای مورد قبول خود درباره حدوث جسمانی نفس چنین توضیح می‌دهد که نفس پس از حدوث جسمانی خود و در حالت جنینی با حرکت اشتدادی به مرتبه نبات دست می‌یابد، درحالی که بالقوه حیوان است. طفل نیز نوعی حیوان است که از آن به حیوان بشری یاد می‌کند، درحالی که بالقوه انسانی است نفسانی و آدمی غالباً تا حدود چهل سالگی همان‌طور انسان نفسانی باقی می‌ماند؛ درحالی که در آن سنین بالقوه انسانی ملکی و یا شیطانی است و سرانجام در قیامت به صورت بالفعل ملک، شیطان، بهیبه، حشره و یا حتی سبع است و در حقیقت در آنجاست که آدمیان در عین وحدت نوعی نفوسشان در دنیا بالفعل به لحاظ نوع متعدد می‌شوند و در دسته‌های مختلف قرار می‌گیرند.

«فالنفس الأدمیة ما دام کون الجنین فی الرحم درجتها درجۃ النفوس النباتیة علی مراتبها... فالجنین الإنسانی نبات بالفعل حیوان بالقوة لا بالفعل... و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه فی درجۃ النفوس الحيوانیة إلی أوان البلوغ الصوری - و الشخص حينئذ حیوان بشری بالفعل إنسان نفسانی بالقوة ثم یصیر نفسه مدرکة للأشیاء

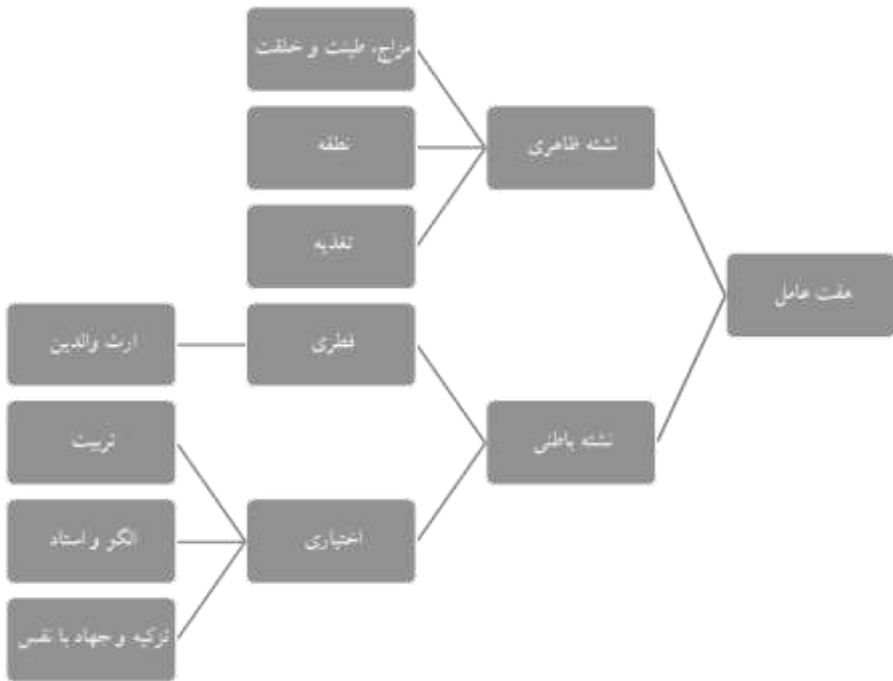
بالفکر و الرویة مستعملة للعقل العملی و هكذا إلى أوان البلوغ المعنوی و الرشد الباطنی باستحکام الملكات و الأخلاق الباطنة و ذلك فی حدود الأربعین غالباً فهو فی هذه المرتبة إنسان نفسانی بالفعل و إنسان ملكی أو شیطانی بالقوة يحشر فی القيامة إما مع حزب الملائكة و إما مع حزب الشياطين و جنودهم فإن ساعده التوفيق... یصیر ملكا بالفعل من ملائكة الله... و إن ضل عن سواء السبیل... یصیر من جملة الشياطين أو يحشر فی زمرة البهائم و الحشرات» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴-۵۵۵).

قیامت	تا حدود چهل سالگی	طفل	جنین	
ملك یا شیطان یا بهیمه یا حشره	[غالباً] انسان نفسانی	حیوان بشری	نبات	بالفعل
—	انسان ملكی یا شیطانی	انسان نفسانی	حیوان	بالقوة

او عمدتاً چهار نوع مختلف را به عنوان مثال ذکر می کند: ملک، شیطان، سبع و بهیمه؛ اما گاهی هم از نوع پنجم حشره سخن می گوید که ظاهراً نشانگر آن است این انواع برشمرده شده توسط او استقرایی ناقص است و منحصر در آنها نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶-۵۳۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳).

به عقیده او دلیل این تکرر نوع واحد انسانی به انواع مختلف علوم و ملکاتی است که انسان با آن محسوس می شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۸۹-۲۸۷؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱-۲۴۳ و ۲۷۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۰ و ۱۹۰).

ناگفته نماند که هرچند صدرالمتألهین معتقد به وحدت نوعی نفوس است، لکن به تفاوت در سرشت و ماهیت انسان ها (حتی در بدو تولد) معتقد است. به عقیده وی «انسان ها در سرشت اولیه با هم متفاوت اند و همین سبب تفاوت در اراده ها و افعال ارادی می شود» (حسین زاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۱). لکن صدرا چنین می پندارد که این تفاوت ها - که اساساً انکارپذیر نیستند - به حدی که موجب اختلاف در انواع آنها شود نیست. او که نفس را موجودی جسمانی الحدوث می داند و به حدوث مادی آن اعتقاد دارد، به ناچار معتقد است «سرشت انسان برآمده از حیثیت مادی نفس است و اختلاف سرشت انسان ها با یکدیگر از اختلاف مواد جسمانی سرچشمه می گیرد» (حسین زاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۱). اما به همین سیاق با مبنای اتخاذ شده حرکت جوهری اعتقاد دارد تفاوت های موجود میان انسان ها طی اشتداد یافتن نفس عمیق تر شده تدریجاً (آنچنان که شرح داده شد) موجب تنوع انسان ها نیز می شود. صدرا هفت عامل را به عنوان عوامل اختلاف انسان ها برشمرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰-۱۴۲) مزاج، طینت و خلقت عامل اولی است که به آن اشاره می کند. در نظر صدرا نطفه و تغذیه، وراثت، تربیت، الگو و استاد و سرانجام تزکیه و جهاد آدمی با نفس نیز سایر عوامل ایجادکننده تفاوت بین انسان هاست (حسین زاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۳). این هفت عامل به تفکیک در دو دسته عوامل مربوط به نشئه ظاهری، عوامل مربوط به نشئه باطنی تقسیم می شوند (همان).

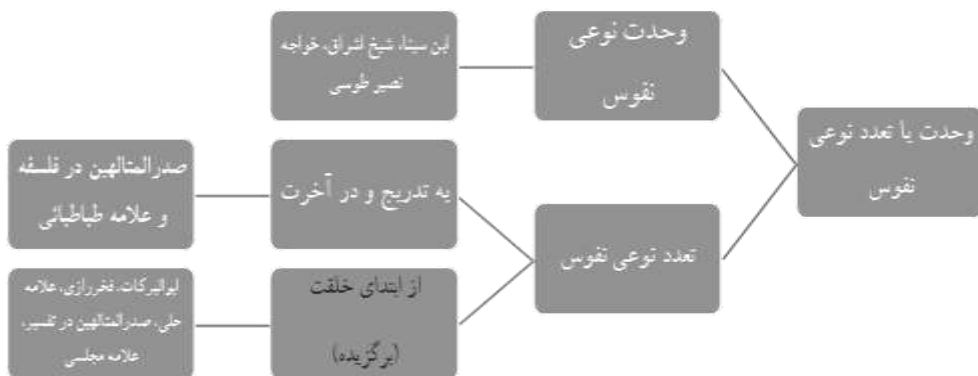


همچنین عوامل اختیاری با عامل فطری رابطه دو سویه دارند. بدین شرح که همان‌طور که عوامل فطری - یا به تعبیر صدرای فطرت اول - در رفتارهای و ملاک‌های اختیاری تأثیرگذارند، رفتارها نیز متقابلاً مؤثر در امور فطری هستند و باز به تعبیر صدرای فطرت ثانی و حتی فطرت ثالث (در موارد نادر) انسان را تشکیل می‌دهند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۴۳؛ همو، بی‌تا، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ حسین‌زاده و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۵۳).

۳-۱. صدرای ثانی

صدرالمتألهین که در فلسفه نظریه‌سومی را ارائه داده و در قبال وحدت نوعی نفوس و تعدد آن ادعای سومی را مطرح کرده بود در تفسیر قرآن کریم - با توجه به تأخر نگارش تفسیر از سایر کتب (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۲-۳۶) - ظاهراً از نظر خود عدول کرده به قول دوم بازمی‌گردد و نفس انسانی را از ابتدای خلقت خود متعدد در نوع می‌داند. وی در موارد پرشماری در تفسیر خود بدون اشاره به نظر سابق خود به این مطلب تصریح کرده است: «واعلم أن النفوس الإنسانية كما أنها تكون متفاوتة في النهاية، كذلك كانت متفاوتة في البداءة. و اختلافها من اختلاف معادنها الأصلية... وبالجملة نهاية كل واحد رجوعه إلى البداءة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۷-۱۱۸؛ ج ۳، ص ۶۸۶۷؛ ج ۶، ص ۶۹۶۸).

به‌طور خلاصه اقوال مطرح بین حکمای اسلامی درباره وحدت و یا تعدد نوعی نفوس چنین است:



۲. دیدگاه برگزیده

همان طور که پیش تر نیز بیان شد، اختلاف بین انسان ها حتی از همان بدو تولد روشن و غیرقابل انکار است به عقیده ما این اختلافات بعضاً به حدی عمیق اند که نه تنها موجب تعدد انواع انسان ها می شود، بلکه حتی ممکن است آنها را در مواردی تحت اجناس متعدد قرار دهد و لذا اساساً «انسان» نه یک نوع و حتی نه یک جنس بلکه اسم است برای جنس بعیدی که در آن انواع گوناگون مندرج اند (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۵۲).

اضافه بر اینکه برخلاف آنچه صدر ا دربارہ امتناع وجود نفس پیش از بدن می پنداشت، نفوس آدمی پیش از خلقت او (و چه بسا طبق آنچه از روایات برمی آید هزاران سال پیش از خلقت او) موجود بوده اند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۴) و لذا اساساً مراد ما از اختلاف نوعی انسان ها از بدو خلقت نه خلقت جسمانی، بلکه سال های دور پیش از آن است. بنابراین آدمیان در سه نشئه پیش از حدوث جسمانی، هنگام تعلق به ابدان و هنگام بقا (در دنیا و آخرت) تحت انواع و یا اجناس گوناگون قرار می گیرند. ادله نقلی برای اثبات مدعی ما در هر سه جایگاه کافی است، اما برای نشئه دوم (علاوه بر رد استدلال های صدر ا بر عقیده خود) (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۰۹-۳۵۹) ادله عقلی نیز اقامه کرده ایم.

۲-۱. نشئه اول

هرچند بسیاری از متفکران بنا بر مبانی ای که خود پذیرفته اند، وجود نفس پیش از بدن را بر نمی تابند، لکن حقیقت آن است که علاوه بر آنکه هیچ دلیل صحیحی بر امتناع وجود پیشین نفس نیافته ایم (همان). آیات متعدد قرآن کریم و همچنین روایت پرشماری چنین حقیقتی را غیرقابل انکار ساخته اند (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۹۶؛ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۳۷۳-۴۲۳) و در حقیقت «روایت مختلف در این باره کم نیست و تقریباً انسان به حقیقتی برای نفس و روح قبل از بدن یقین می کند» (معلمی، ۱۳۹۵، ص ۳۱۱) و به تعبیر علامه طباطبائی «فلیس من البعید أن یدعی تواتره المعنوی» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۹).

همین ادله نقلی علاوه بر اثبات اصل وجود چنین نشئه ای بر تعدد نوعی نفوس نیز (در همان جایگاه) دلالت دارند.

۲-۲. نشئه دوم و سوم

روشن است که اگر اختلاف نوعی نفوس قبل از تعلق به ابدان را بپذیریم، اختلاف نوعی آنها در زمان تعلق به ابدان نیز باید پذیرفته شود؛ زیرا با وجود سابقه اختلاف نوعی، اثبات تساوی آنها در هنگام تعلق به بدن‌ها نیازمند دلیل است، درحالی‌که نه برهان عقلی بر این مدعا وجود دارد و نه دلیل نقلی.

ضمن آنکه در مقابل علاوه بر ادله نقلی، ادله عقلی نیز بر تعدد نوعی نفوس حتی در هنگام تعلق نفوس به بدن نیز دلالت دارند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۰). در ادامه به برخی از این ادله اشاره می‌کنیم:

۲-۳. ادله

۲-۳-۱. ادله عقلی

الف. برهان اول

«انا نجد فی الناس العالم والجاهل والقوی والضعیف والشریف والخسیس والخیر والشریر والغضوب والخمول فهذا الاختلاف اما ان یکون لاختلاف النفوس فی جواهرها او لاختلاف الآلات البدنیة... (والقسم الثانی) باطل من وجهین... فعلمنا ان ذلك لیس الا لاختلاف جواهر النفوس» (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۸۷).

«وجدنا النفوس البشریة تختلف فی العفة والفجور والذکاء والبلادة... فعلمنا أنها لوازم للماهیة وعند اختلاف اللوازم یختلف الملزوم» (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۸).

تقریر این برهان نیازمند سه مقدمه است:

مقدمه اول: علیت بر دو گونه است: الف) علیت خارجی، مانند علیت خداوند برای عالم، که جهان را ایجاد کرده است؛ ب) علیت تحلیلی، که در این گونه، علت و معلول به یک وجود موجودند و تغایرشان تنها به تحلیل عقلی و برحسب معناست؛ مثلاً می‌گویند: این آهن داغ است و هر آهن داغی منبسط است. بنابراین این آهن نیز منبسط است. این برهان را لمّ می‌دانند؛ زیرا حد وسط علتِ ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است؛ هرچند در اینجا علیت، خارجی نیست چون یک آهن خاص است که هم گرم است و هم منبسط. از این روی، گرما و انبساط به وجود واحد موجودند، ولی عقل همین وجود واحد را به آهن، حرارت و انبساط تحلیل می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ بلندقامت‌پور و فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۲۸۷):

مقدمه دوم: چنان‌که از سخن صدرالمتألهین برمی‌آید و باور ما نیز همین است، ماهیت به عین وجود، موجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۶۰، الف، ص ۱). وجود آهن با آهن بودن آن هر دو به همین یک وجود، موجودند؛ نه اینکه آهن ضمیمه و لایه‌ای بر آن وجود باشد. در غیر این صورت، ماهیت، عدم خواهد بود. بنابراین ماهیت آهن عین وجود آن است؛ هرچند در تحلیل عقل وجود بذاته، و آهن به واسطه آن موجود است (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲؛ فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۲۶-۲۷)؛

مقدمه سوم: طبیعت، علتِ تحلیلی اعراض و آثار خویش است؛ مثلاً چکش خواری آهن، که یک استعداد و

عرض قائم به آن است، به وجود آهن موجود است، و معلول طبیعت و صورت نوعی آهن است. بنابراین همین طبیعت نوعی، علت آن است.

پس از طرح مقدمات به اصل دلیل می‌پردازیم: افراد نفوس در کیفیات نفسانی مختلف‌اند؛ مثلاً برخی از بدو تولد سخاوتمندند و بعضی خسیس. برخی ذاتاً شجاع‌اند و بعضی ترسو. با اختلاف در کیفیات نفسانی، جواهر نیز مختلف خواهند بود؛ زیرا کیفیات، اعراض نفس‌اند، و اعراض نیز به علت تحلیلی، معلول جواهرند، و اختلاف معلول‌ها دلیل اختلاف علت‌ها (جواهر) است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۴-۳۲۵؛ نبویان، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۳۹-۴۴۵). نتیجه: پس نفوس حدوثاً و بقاء با هم اختلاف نوعی دارند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲).

ب) برهان دوم

مقدمه اول: نفوس انسانی در کیفیاتی مانند شجاعت و ترس، زیرکی و کودنی، و شکیبایی و خشم متفاوت‌اند؛ مقدمه دوم: کیفیات نفسانی مزبور برای هر نفسی به عین وجود ذاتش موجودند. چه آنکه کیفیات، اعراض ذات‌اند، و اعراض شئون ذات و جوهرند، و - چنان‌که گفته شد - شأن چیزی، به عین وجود آن، موجود است. نتیجه: پس اختلاف کیفیات نفسانی - هنگام حدوث و بقاء - دلیل بر اختلاف نوعی نفوس است (همان).

۲-۳-۲. ادله نقلی

الف. ادله قرآنی

به عقیده ما آیتی از قرآن کریم بر کثرت نوعی نفوس دلالت می‌کنند (اسراء: ۸۲-۸۴؛ اعراف: ۲۹ و ۵۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۳۹۱؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۱-۵۰؛ ج ۴۴، ص ۲۰۹؛ ج ۶۱، ص ۱۰۶ و ۵۱۰؛ فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۹-۱۷۶) که در این مجال کوتاه به یکی از آنها - که به نظر می‌رسد دلالت آن بر مدعا قوی‌تر از آیات دیگر است - اشاره می‌کنیم: «فَلْأَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف: ۲۹؛ همچنین رک: اعراف: ۵۸؛ اسراء: ۸۲-۸۴).

روایاتی که در تفسیر این آیه آمده، بر اختلاف نوعی نفوس در هر سه بخش یعنی قبل از تعلق به ابدان، حین تعلق و در بقا دلالت دارد:

«فی روایة اَبی الجارودِ قَوْلُهُ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ قَالَ خَلَقَهُمْ حِينَ خَلَقَهُمْ مُؤْمِنًا وَكَافِرًا وَشَقِيًّا وَسَعِيدًا وَكَذَلِكَ يَعُودُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُهْتَدٍ وَ ضَالٌّ... مَنْ خَلَقَهُ اللَّهُ شَقِيًّا يَوْمَ خَلَقَهُ كَذَلِكَ يَعُودُ إِلَيْهِ - وَمَنْ خَلَقَهُ سَعِيدًا يَوْمَ خَلَقَهُ كَذَلِكَ يَعُودُ إِلَيْهِ سَعِيدًا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمَّهِ» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۲۸-۵۲۹).

ظاهر این روایت، کثرت نوعی نفوس است.

ب. ادله روایی

روایاتی نیز بر کثرت نوعی نفوس دلالت دارند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۹):

۱. روایاتی که بر برتری پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ بر دیگران دلالت دارد:

«عن محمد بن الحسن الطوسی یاسناده عن أنس بن مالک عن النبی ﷺ: إنَّ الله خلق علیاً و فاطمة والحسن والحسین قبل أن یخلق آدم ﷺ حیث لا سماء مبنیه ولا أرض مدحیه ولا ظلمة ولا نور، ولا شمس ولا قمر ولا جنة ولا نار. فقال العباس: کیف کان بدء خلقکم یا رسول الله؟ فقال: یا عم، لما أراد الله أن یخلقنا تکلم بکلمة خلق منها نوراً ثم تکلم بکلمة أخرى فخلق منها روحاً مزج النور بالروح فخلقنی وخلق علیاً و فاطمة والحسن والحسین فکننا نسبحه حین لا تسبیح وقدسہ حین لا تقدیس فلما أراد الله تعالی أن یشأ خلقه فتق نوری وخلق منه العرش فالعرش من نوری ونوری من نور الله ونوری افضل من العرش ثم انفتق نور أخی علی فخلق منه الملائكة؛ فالملائكة من نور علی ونور علی من نور الله وعلی أفضل من الملائكة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۱۰).

ظهور این روایات بر اختلاف نوعی پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ دلالت دارد.

۲. روایاتی که بیان کننده سعادت و شقاوت در بطن مادر هستند:

«رَوَى صفوان بن یحیی عن أبی الصَّبَّاحِ الکنانی قال قلت للصادق جعفر بن محمد: أخبرنی عن هذا القول؛ قول من هو؟ أسأل الله الايمان والتقوی وأعوذ بالله من شر عاقبة الأمور ان اشرف الحدیث ذکر الله تعالی... والشقی من شقی فی بطن أمه والسعید من وعظ بغيره. فقال الصادق جعفر بن محمد: هذا قول رسول الله ﷺ [و فی تفسیر القمی أضاف علیه]: والسعید من سعد فی بطن أمه» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۷).

۳. روایاتی که انسان‌ها را طلا و نقره می‌داند: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۷۷). روشن است که طلا و نقره با یکدیگر اختلاف نوعی دارند. از این رو انسان‌ها نیز با یکدیگر چنین هستند.

۳-۲. شواهد تجربی

دست‌کم برخی روان‌شناسان تجربی چنان از تفاوت‌های فاحش و بی‌شمار مرد و زن سخن می‌گویند که گویی دو موجود از دو سیاره مختلف موقتاً در زمین ناچار به همزیستی با هم هستند (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۳۴؛ گری، ۱۳۸۸، ص ۸). ظاهراً معنای سخن آنها در ادبیات فلسفی ما جز قرار گرفتن ذیل دو نوع یا حتی جنس مختلف نیست. لذا (به عقیده روان‌شناسان) انسان به تفکیک جنسیت، دست‌کم به دو نوع یا دو جنس تقسیم می‌شود.

اما با تکیه بر ادله عقلی، نقلی و شواهد تجربی و همچنین باور به جنسیت برای روح (مصباح و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۱۵۰)، حقیقت آن است که انسان‌ها نه تنها با تفکیک جنسیت، به دو دسته تقسیم می‌شوند، بلکه از همان بدو خلقت به لحاظ نوع و یا حتی جنس با هم تفاوت دارند و تحت یک عنوان واحد قرار نمی‌گیرند و متعلق به انواع و یا اجناس متعدد (شاید به شمار افراد انسان) هستند (همان، ص ۱۵۲).

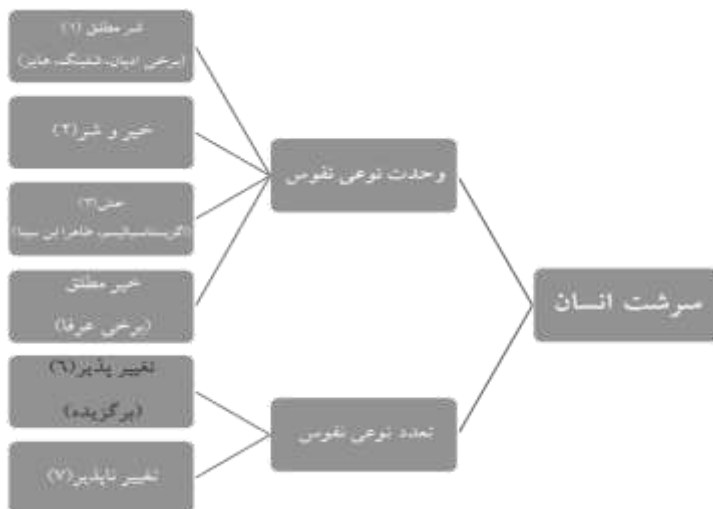
۳. ماهیت انسان

علاوه بر فلاسفه و حکیمان، روان‌شناسان نیز - از جمله اندیشمندان غربی - درباره ماهیت انسان سخن گفته و نظرات خود را بیان داشته‌اند. برخی روان‌شناسان نگاهی خوش‌بینانه به ماهیت انسان دارند. مثلاً کارل راجرز (۱۹۸۷م) انسان را موجودی پنداشته است که به لحاظ سرشت و ماهیت در سلامت کامل است (شریعت باقری و عبدالملکی، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

اما در مقابل برخی همچون اغلب روان‌کاوان و افرادی همچون هابز او را ذاتاً موجودی پرخاشگر و شر می‌دانند و رسماً اعلام می‌دارند: «ما با استعدادهای مادرزاد برای ارتکاب به گناه به دنیا می‌آییم» (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۶۰). نیچه قدرت‌طلبی را عنصر اصلی ماهیت انسانی می‌داند (همان، ص ۱۸۷) و فروید انگیزه‌های جنسی را منشأ رفتار آدمی می‌پندارد (همان، ص ۲۰۵).

البته برخی همچون جان لاک (چنان که شاید بتوان از عبارات/ابن‌سینا نیز چنین برداشتی نمود) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۸) انسان را به لحاظ سرشت و ماهیت خنثا می‌دانند و هیچ‌یک از جهات شر و خیر را غالب نمی‌دانند (تریگ، ۱۳۸۲، ص ۸۸۸۷). آنان معتقدند: «ما با تصورات فطری به دنیا نمی‌آییم و حتی فهم پیشینی از خداوند یا تمایلی طبیعی به خوب [یا بد] بودن نداریم. هیچ قانون طبیعی نوشته‌شده‌ای در نفوس ما وجود ندارد و کل شناخت ما از تجربه برمی‌آید» (همان).

قول چهارمی نیز قابل تصور است و آن اینکه ترکیب جهات خیر و شر در وجود آدمی است (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶-۱۶۰؛ کانت، ۱۳۸۱، ص ۶۷-۷۵؛ سارتر، ۱۳۷۶، ص ۲۸-۲۹؛ الیاده، ۱۳۷۳، ص ۱۲۶-۱۲۷؛ ایزوتسو، ۱۳۹۵، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۱۳۱-۱۴۱؛ دورتیه، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳-۱۶۸؛ تریگ، ۱۳۸۲، ص ۵۹-۶۱؛ گنجی، ۱۳۶۹، ص ۳۱-۴۳؛ شریعت باقری و عبدالملکی، ۱۳۸۷، ص ۴۸؛ مصلح، ۱۳۹۵، ص ۸۶؛ توکلی، ۱۳۸۴، ص ۴۶-۷۸؛ روغنی موفق، ۱۳۸۶، ص ۱۷۷).



دست‌کم ظاهر سخن برخی عارفان معتقد به وحدت وجود این است که انسان خیر مطلق است؛ چنان‌که مولوی می‌گوید: آدمی اسطرلاب حق است، اما منجمی باید که اسطرلاب را بداند، تره‌فروش یا بقال اگرچه اسطرلاب دارد، اما از آنچه فایده گیرد و به آن اسطرلاب چه داند، احوال افلاک را و دوران و برج‌ها و تأثیرات و انقلاب را الی غیرذلک، پس، اسطرلاب در حق منجم سودمند است، که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». همچنان‌که این اسطرلاب مسین آینه افلاک است وجود آدمی - که «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» - اسطرلاب حق است، چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بی‌چون را بدهدم و لمحبه به لمحبه می‌بیند، و هرگز آن جمال از این آئینه خالی نباشد. حق را عزوجل بندگان‌اند که ایشان خود را به حکمت و معرفت و کرامت می‌پوشانند، اگرچه خلق را آن نظر نیست که ایشان را ببینند، اما از غیرت خود را می‌پوشانند (مولوی، ۱۳۸۶، ص ۲۳).

وصف آدم مظهر آیات اوست	آدم اسطرلاب اوصاف علوست
همچو عکس ماه اندر آب جوست	هرچه در وی می‌نماید عکس اوست

(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۹۳۳)

در حقیقت هرچند مولوی همچون صدرالمآلهین بارها به اختلاف انسان‌ها اشاره می‌کند و بیان می‌دارد: «هر دو گر یک نام دارد در سخن / لیک فرق است این حسن تا آن حسن» (همان، ص ۸۴۱)، اما ظاهراً نه‌تنها این اختلافات را در حد تنوع نمی‌داند، بلکه حتی وجود برخی ردائل را نیز مانع کرامت انسانی او و تقلیل ارزش ماهیت انسان نمی‌داند (زرین کوب، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۶۰۷-۶۱۳).

لکن چنین نیست و این عقیده علاوه بر اینکه با باور به تعدد نوعی نفوس در تعارض است - حتی در صورت پذیرش وحدت نوعی آنها - برخلاف اصالت اختیار انسان و توانایی او در تصدیق و یا - شاید اغلب - تکذیب آیات الهی و در نتیجه سقوط معنوی و و ارزشی اوست.

به بیان دیگر، آیات دال بر کرامت انسانی و تقویم احسن خلقت او دلالتی بر کرامت بی‌چون و چرای ماهیت او و احیاناً برتری او بر همه موجودات و خلافتش بر تمام عالم ندارد، بلکه (هرچند آدمی می‌تواند تمام درجات قرب را طی نماید بر ارزش سرشت خود بیفزاید) ارزش ماهیت انسان تابع رفتار وی و عبودیت او در برابر خداوند متعال است که لزوماً برای همگان حاصل نیست.

«المراد بكون خلقه في أحسن تقويم اشتغال التقويم عليه في جميع شئونه وجهات وجوده، والتقويم جعل الشيء ذا قوام و قوام الشيء ما يقوم به و يثبت فالإنسان والمراد به الجنس ذو أحسن قوام بحسب الخلقه. ومعنى كونه ذا أحسن قوام بحسب الخلقه... صلوحه بحسب الخلقه للعروج إلى الرفيع الأعلى والفوز بحياة خالدة عند ربه سعيدة لا شقوة معها، وذلك بما جهزه الله به من العلم النافع ومكنه منه من العمل الصالح... فإذا أمن بما علم وزاول صالح العمل رفعه الله إليه... والمحصل أنه إذا كان الناس خلقوا في أحسن تقويم ثم اختلفوا فطائفة خرجت عن تقويمها الأحسن وردت إلى أسفل سافلين وطائفة بقيت في تقويمها الأحسن وعلى فطرتها الأولى و الله المدبر لأمرهم أحكم الحاكمين (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۱۹-۳۲۱).

نتیجه‌گیری

بررسی‌ها نشان داد هرچند تعدد و یا وحدت نوعی نفوس (دست‌کم آنچنان که در فلسفه اسلامی مطرح است) بین روان‌شناسان مطرح نشده، لکن ظاهراً اقوال یادشده، ولو ندانسته و ناخودآگاه، با پیش‌فرض وحدت نوعی نفوس ارائه شده‌اند (توکلی، ۱۳۸۴، ص ۶۴-۶۵)، حال آنکه طبق آنچه گذشت این عقیده باطل است در براهین عقلی و شواهد نقلی مخالف آن به تثبیت می‌رسد. لذا به نظر می‌رسد تنها راه چاره برای تشخیص ماهیت انسان و روش صحیح در سخن گفتن در باب این موضوع مورد توجه مشترک فلاسفه و روان‌شناسان توجه به تعدد نوعی نفوس (و آنچنان که پیش‌تر تبیین شد) و حتی تعدد آنها در اجناس آن هم از بدو خلقت است (همان).

با توجه به قرار گرفتن انسان‌ها تحت انواع و یا حتی اجناس مختلف و در نتیجه اسم مجموع بودن «انسان»، درباره ماهیت انسان قضاوت یکسان نادرست بوده ممکن است گروهی یا ایل و طائفه و یا نژادی از انسان‌ها دارای ماهیت خیر، شر، خنثا و یا ترکیبی باشند. لذا در مواردی می‌توان بر سخن هریک از روان‌شناسان غربی نیز صحنه‌گذار و چنین فرضیه آنها را (مطابق بنیان فلسفی برگزیده) اصلاح کرد که در برخی از افراد یا انواع بشر، خشونت، در برخی انگیزه‌های جنسی در برخی خنثا بودن و در برخی خیر و پاک سرشتی وجود دارد. هرچند هیچ‌یک عمومیت ندارند.

آنچه برای ما (با توجه به عقاید دینی) مسلم است، نژاد برتر و ماهیت طاهر و بی‌نظیر پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ایشان است که از هر گونه رجس و ناپاکی بری بوده، افضل از همه انواع بشر هستند (احزاب: ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۱-۵۰).

تذکراً اضافه می‌شود با توجه به عقیده راسخ فلاسفه مسلمان بر اختیار انسان، آدمی به کمک رفتارهای جوارحی و جوانحی خود قدرت تغییر در سرشت خویشتن را داراست و می‌تواند خود را از نوعی به نوعی و یا حتی از جنسی به جنسی منتقل نماید.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (ج ۳ النفس)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابوالبرکات، علی بن ملکا، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۹۵، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشار.
- الوسی، محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- البیاده، میرجا، ۱۳۷۳، *آئین گنوسی و مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، فکرروز.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۶ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- بلندقامت پور، زهیر و غلامرضا فیاضی، ۱۳۹۶، «دله اثبات علیت تحلیلی»، *معرفت فلسفی*، ش ۵۶، ص ۲۶۸.
- بیرونی، ابوریحان، بی تا، *تحقیق ما الیهند*، ترجمه منوچهر صدوقی سها، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۲، *دیدگاه‌هایی درباره سرشت آدمی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، تحقیق، تعلیق و تقدیم عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی.
- توکل، غلامحسین، ۱۳۸۴، «سرشت انسان»، *انجمن معارف اسلامی*، ش ۳، ص ۴۵-۷۳.
- حسن زاده املی، حسن، ۱۳۸۱، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۲، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، بوستان کتاب.
- حسین زاده، محمد و دیگران، ۱۳۹۶، «رابطه سرشت انسان و مسئولیت اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا»، *خردادنامه صدر*، ش ۸۷، ص ۶۶-۵۱
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- دورتیه، ژان فرانسوا، ۱۳۸۹، *انسان شناسی*، ترجمه جلال الدین رفیع فرح، تهران، خجسته.
- روغنی موفق، علیرضا، ۱۳۸۶، «ماهیت انسان؛ تأملی صدرایی بر نگرش مبنای اگزیستانسیالیسم»، *قبسات*، سال دوازدهم، ش ۴۴، ص ۱۶۳-۱۷۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۸، *سرنی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۷۶، *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، نیلوفر.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریعت باقری، مهدی و سعید عبدالملکی، ۱۳۸۷، *تحلیل روان شناختی خودشکوفایی از دیدگاه مولانا و راجرز*، تهران، دانژه.
- صدرالمطالین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۰الف، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۰ب، *اسرار الایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی تا، *الحاشیه علی الهیات شفاء*، قم، بیدار.

- صدوق، محمدین علی، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ____، ۱۴۱۴ق، *الاعتقادات*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۷ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۹۴، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فخررازی، محمدین عمر، ۱۴۰۶ق، *کتاب النفس و الروح و شرح قواهما*، تهران، بی نا.
- ____، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، بیروت، دارالکتب العربی.
- ____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، قم، بیدار.
- ____، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ____، ۱۳۹۰، *هستی و چیستی در مکتب صدرائی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، قم، دارالکتب.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۱، *دین در محدوده عقل تنها*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- گری، جان، ۱۳۸۸، *مردان مریخی، زنان ونوسی، روزهای زندگی*، تهران، پیکان.
- گنجی، حمزه، ۱۳۶۹، *روان‌شناسی تفاوت‌های فردی*، تهران، بعثت.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی و دیگران، ۱۳۹۱، *جنسیت و نفس*، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- مصلح، علی اصغر، ۱۳۹۵، *انسان در فلسفه معاصر*، تهران، طه.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۵، *نفس و روح در فلسفه اسلامی و آیات و روایات*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۷۳، *مثنوی معنوی*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- ____، ۱۳۸۶، *فیه ما فی*، تهران، نگاه.
- نیویان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ترجمه حسین بشریه، تهران، نشر نی.

نوع مقاله: پژوهشی

تطور و خدا باوری؛ طرح و بررسی دیدگاه الیوت سوبر^۱

r.zare@iict.ac.ir

hoseinih@sharif.edu

کلیدواژه‌ها: روزبه زارع / استادیار گروه غرب‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیدحسین حسینی / استاد گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۲۷

دریافت: ۹۹/۱۰/۱۵

چکیده

نظریه تطور، از بدو انتشار موجی از مخالفت‌های فلسفی و دینی را برانگیخت. تفسیر متعارف امروزی این نظریه نیز در چالش با خدا باوری تلقی می‌گردد. طبیعی است که تلاش‌هایی از بدو پیدایش این نظریه تا به امروز در راستای نشان دادن سازگاری یا ناسازگاری دعاوی این نظریه با آموزه‌های دینی صورت گرفته است. الیوت سوبر، فیلسوف زیست‌شناسی برجسته معاصر، روایت بدیعی از نسبت تطور و خدا باوری ارائه نموده است. او می‌کوشد با نشان دادن خصلت احتمالاتی نظریه تطور، سازگاری آن را با وجود عوامل پنهان تعیین‌بخش (و از جمله خدا) نشان دهد و از سوی دیگر، نسبت ادعای هدایت‌نشده بودن جهش‌های زیستی را با خدا باوری بررسی کند. دستاورد نهایی بررسی‌های او این است که نظریه تطور، نسبت به دعاوی خدا باورانه ختناست و بنابراین ضوابط طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را رعایت می‌کند. در این مقاله، موضع سوبر تشریح شده و نهایتاً مورد ارزیابی قرار گرفته است. به نظر می‌رسد تصویری که او از هدایت‌نشده بودن تطور مبتنی بر شواهد تجربی ارائه می‌کند، ناتمام است و او به صورت نابجا از جهش‌های هدایت‌نشده به تطور هدایت‌نشده منتقل شده است.

کلیدواژه‌ها: تطور، طبیعت‌گرایی، خدا باوری، داروینیسیم، الیوت سوبر.

منظور از نظریه تطور (Evolutionary Theory)، تبیین علمی‌ای است که چارلز داروین در کتاب *منشأ انواع* از تنوع موجودات در کره زمین ارائه کرده و پس از او، توسط دیگران، بسط، تفصیل و حتی تفاسیر مختلف یافته است. کتاب *منشأ انواع* در سال ۱۸۵۹م، یعنی زمانی که داروین پنجاه‌ساله بود، منتشر شد. این کتاب در سال‌های بعد، شش بار تجدیدنظر و تجدیدچاپ شد. نسخه ششم این کتاب در سال ۱۸۷۲م بیش از نسخه‌های قبلی مورد استقبال قرار گرفت. در عین حال، اخیراً بسیاری از محققان بر این باورند که همان نسخه اول، حاوی استدلال‌های اصیل‌تر و مهم‌تر داروین است.

این اثر بزرگ داروین، کتابی است که چگونگی ایجاد تنوع و پیچیدگی دنیای طبیعی را بر پایه فرایندهای صرفاً فیزیکی تبیین می‌کند. در اینجا منظور از فیزیکی، تنها محدود به علم فیزیک نیست؛ بلکه تمام علوم طبیعی را دربر می‌گیرد. داروین در این کتاب، به دنبال اثبات این موضوع بود که وقتی اعضای یک گونه با تغییراتی مواجه می‌شوند که در تنازع برای بقا به آنها کمک می‌کند، پس از مدتی خصوصیات گونه تغییر می‌کند و انتقال وراثتی نیز در نسل‌های بعدی صورت می‌گیرد و در زمان طولانی، تغییرات بزرگی در آن گونه ایجاد می‌شود. مکانیزم این تحول، انتخاب طبیعی است؛ اصلی که، لاقفل در تفسیر شایع، نیازمندی به یک موجود برتر و یا هوش بالاتر را کنار می‌زند (حسینی، ۱۳۹۰).

الیوت سوبر (Elliott Sober)، فیلسوف علم و زیست‌شناس مشهور، از جمله معاصرانی است که به بحث از نسبت نظریه تطور با خدااباوری پرداخته است. اهمیت این دیدگاه، علاوه بر جایگاه برجسته او به‌عنوان یک فیلسوف علم تراز اول، ناشی از روایت ویژه‌ای است که از نسبت میان نظریه تطور و خدااباوری به دست می‌دهد؛ این روایت، در فهم خاص او از طبیعت‌گرایی و باور به آن ریشه دارد.

سوبر هم‌اکنون استاد هانس رایشنباخ و استاد پژوهشی ویلیام اف. ویلاس در دانشکده فلسفه دانشگاه ویسکانزین در مدیسون آمریکاست. او به واسطه کارهایش در فلسفه زیست‌شناسی و به‌طور عمومی فلسفه علم مورد توجه است. سوبر دکتری فلسفه خود را از دانشگاه هاروارد و تحت هدایت هیلاری پاتنم در سال ۱۹۷۴ اخذ کرده است. کارهای او همچنین متأثر از زیست‌شناس مشهور ریچارد لیوئین است. او یکی از منتقدان مطرح طراحی هوشمند می‌باشد. سوبر هم ریاست بخش اصلی انجمن فلسفی آمریکا را به عهده داشته و هم رئیس انجمن فلسفه علم بوده؛ همچنین از سال ۲۰۱۲-۲۰۱۵ رئیس انجمن بین‌المللی تاریخ و فلسفه علم نیز بوده است. او از سال ۱۹۷۵ و در طول چهل سال فعالیت علمی - پژوهشی چهارده کتاب و بالغ بر ۲۵۰ مقاله در مجلات معتبر منتشر نموده و شمار مقالاتی که در مجامع علمی ارائه داده افزون بر ۵۸۰ مورد است. او یکی از پرارجاع‌ترین فیلسوفان زیست‌شناسی به‌شمار می‌آید؛ به‌گونه‌ای که حتی زیست‌شناسان مشهور نیز به آثار او استناد می‌کنند.

۱. تبیین و تحلیل موضع سوبر

تشریح موضع سوبر در نسبت تطور و خدااباوری را با طرح انواع خدااباوری و نوع موردنظر او آغاز می‌کنیم. پس از آن نظریه تطور را واکاوی می‌کنیم و نسبت آن را با وجود یک عامل پنهان به‌عنوان فاعل فراطبیعی برای ارگانیسم‌ها

بررسی می‌نماییم و نهایتاً این ادعای زیست‌شناسی که جهش‌ها هدایت‌نشده هستند را با آموزه‌های خداپاوارانه تطبیق خواهیم داد. در گزارش موضع سوپر تلاش شده تا از مختصرترین و متأخرترین آثار او استفاده شود تا به گونه‌ای مختصر و مفید نمایاننده نظر نهایی او در این زمینه باشد. از این رو محتوای این قسمت و تمام زیربخش‌های آن (کل ۲-۱) عمدتاً از کتاب نظریه تطور (سوپر، ۲۰۱۴) برگرفته شده و مطالبی که منبعی برای آنها ذکر نشده، مربوط به این اثر می‌باشد (که آخرین مقاله سوپر در این زمینه است). به سایر منابع درون متن ارجاع داده شده است.

۱-۱. نظریه تطور و انواع خداپاوری

سوپر بر این باور است که نظریه تطور و برخی از اقسام خداپاوری (Theism) را می‌توان با هم جمع کرد (سوپر، ۲۰۱۱). به همین دلیل خود را یک طرفدار جاگذاری می‌خواند؛ هرچند خودش یک خداپاور (Theist) نیست.

روشن است که برخی روایت‌های خداپاوری به لحاظ منطقی با نظریه تطور در تعارض‌اند. مثلاً مفاد آفرینش‌گرایی زمین جوان مبنی بر اینکه حیات بر روی کره زمین در زمانی بین ۱۰۰۰۰ تا ۵۰۰۰۰ سال پیش با آفرینش مستقل گونه‌های مختلف موجودات زنده توسط خداوند آغاز شده به‌وضوح با نظریه تطور که مدعی است حیات در حدود ۳/۸ میلیارد سال پیش آغاز شده و تمامی گونه‌های موجودات زنده فعلی به‌صورت ژنتیکی مرتبط با هم هستند غیرقابل جمع‌اند و اگر یکی از آنها درست باشد لزوماً دیگری غلط خواهد بود.

از سوی دیگر در آن سر طیف، خداپاوری دئیسم قرار دارد که بنا بر تقریر سوپر ادعایش این است: خداوند جهان قوانین طبیعت و شرایط اولیه جهان را خلق کرده و پس از آن کنار کشیده و اجازه می‌دهد هر اتفاقی در طبیعت به‌عنوان نتایج آن سه مورد روی دهد. نظریه تطور با این روایت از خداپاوری تعارضی ندارد؛ چراکه سوپر معتقد است نظریه تطور درباره منشأ جهان یا حالت اولیه آن یا اینکه قوانین طبیعت از کجا آمده‌اند کاملاً ساکت است.

نسخه ویژه از خداپاوری موردنظر سوپر جهت تطبیق با نظریه تطور در میانه این طیف قرار دارد. او روایتی از خداپاوری مداخله‌گرایانه (Interventionist Theism) را مدنظر قرار می‌دهد که مدعی است: خداوند نه‌تنها سه مورد ادعا شده در دئیسم را آفریده، بلکه پس از آغاز جهان در طبیعت مداخله می‌کند. تصویر ارائه‌شده از خداپاوری مداخله‌گرایانه شامل هر دو دسته افعال عام و خاص الهی می‌گردد. سوپر بر این باور است که خداپاوری موردنظر ادیان ابراهیمی نیز در همین دسته قرار می‌گیرد.

سوپر مداخله الهی را به معنای نقض قوانین طبیعت نمی‌داند و معتقد است که خداوند مثلاً آنچه در فرایند تطور اتفاق می‌افتد را بدون نقض قانونی از طبیعت تکمیل می‌کند. مداخله در این تعبیر علتی است که می‌تواند رویدادی را راه بیندازد یا فرایندی را متوقف کند. پزشکان هر دو کار را هنگام مداخله در حیات بیمار انجام می‌دهند؛ اما مداخله پزشک هیچ شکستی در قانون طبیعت ایجاد نمی‌کند؛ مداخله الهی نیز همین گونه است (سوپر، ۲۰۱۱). ب.

او این پرسش را پیش می‌کشد که آیا اعتقاد به خدایی که در تاریخ انسان و قدری عام‌تر در طبیعت مداخله می‌کند با نظریه تطور قابل جمع است؟ در بررسی این پرسش سوپر بحث خود را از میان همه اقسام قابل فرض

برای مداخله خداوند تنها به مداخله در فرایند تطور به‌وسیله ایجاد جهش (Mutation) های خاص در یک زمان و مکان مشخص محدود می‌کند.

هم مداخله‌گرایان و هم دئیست‌ها می‌توانند معتقد باشند که خدا اتفاق افتادن این یا آن جهش را سامان داده است. تفاوت اینجاست که دئیست‌ها گمان می‌کنند خدا این کار را غیرمستقیم انجام می‌دهد، درحالی‌که مداخله‌گرایان بر این باورند که خداوند به گونه‌ای مستقیم‌تر دست به کار می‌شود.

۱-۱-۱. نظریه تطور موجبیت‌گرایی و متغیر پنهان

نظریه تطور هنگام تطبیق بر جمعیت‌های محدود (Finite Population) از ارگانسیم‌ها یک نظریه احتمالاتی است. این نظریه با داشتن توصیفی از حالت فعلی جمعیت به شما نمی‌گوید که در آینده چه چیزی حتماً اتفاق می‌افتد؛ بلکه آینده‌های محتمل و احتمال هریک از آنها را بیان می‌کند.

خصلت احتمالاتی نظریه تطور در جمعیت‌های محدود از دو ناحیه نمایان می‌شود: مفهوم تناسب (Fitness) و مکانیزم‌های گزینش.

در توضیح اولی باید گفت که در تعریف پذیرفته‌شده تناسب به معنای بقا و تولیدمثل بیشتر است که خصلت مکانی و زمانی دارد و از موضعی به موضع دیگر احتمال تغییر آن وجود دارد (میلز و بیٹی، ۱۹۷۹). چه‌بسا صفتی که در یک موقعیت مکانی - زمانی خاص سودمند است، در موقعیتی دیگر بلااستفاده یا حتی مضر باشد. تناسب به معنای بهترین کارایی در موقعیت کنونی است. بنابر این در جمعیت‌های محدود (به لحاظ مکانی و زمانی) عنصر تصادف (Chance) از این طریق در نظریه تطور پدیدار می‌شود.

برای توضیح مورد دوم مثلاً انتخاب طبیعی را به‌عنوان مکانیزم اصلی گزینش در نظریه داروین در نظر می‌گیریم (درباره این مکانیزم در بخش سوم مقاله توضیحاتی را ذکر خواهیم کرد). انتخاب طبیعی فقط بر روی جمعیت‌هایی عمل می‌کند که صفات متنوعی به لحاظ تناسب با محیط در آنها وجود دارد (در جایی که افراد جمعیت به لحاظ تناسب با محیط یکسان باشند مکانیزم‌های دیگری نظیر رانش (Drift) عمل می‌کند که آن هم خصلت احتمالاتی دارد (ریزن و فربر، ۲۰۰۵)). اما میزان مختلف تناسب در صفات هنگامی که تعداد جمعیت محدود است به نحو تصادفی به نسل بعدی منتقل می‌شود. برای مثال فرض کنید دو سکه غیرهمگن داریم که احتمال آمدن خط در یکی ۰.۸ و در دیگری ۰.۶ است و بنابرین احتمال خط آمدن سکه اول بیش از دومی است (متناظر با اینکه یک صفت به همین میزان تناسب بیشتری با محیط داشته باشد و احتمال بقا و تولیدمثل آن بیشتر باشد). اکنون اگر سکه‌ها را برای دفعات معدودی پرتاب کنیم است این تفاوت خودش را به صورت مورد انتظار نشان ندهد (مثلاً اگر سکه را یک بار پرتاب کنیم این نتیجه که سکه دوم خط بیاید درحالی‌که سکه اول خط نیامده نامحتمل نیست)؛ هرچه دفعات پرتاب سکه بیشتر باشد مشاهدات به سمت مقدار ریاضی میل می‌کند و اگر دفعات پرتاب بی‌نهایت باشد نسبت خط آمدن در سکه اول ۰.۸ و در سکه دوم ۰.۶ خواهد بود. انتخاب طبیعی نیز در جمعیت‌های

با مقدار تناسب متفاوت در صفات به همین صورت عمل می‌کند و هرچه جمعیت ارگانیسم بیشتر باشد صفتی که تناسب بیشتری دارد به همان میزان به نسل بعدی منتقل می‌گردد. بنابراین در جمعیت‌های محدود مکانیزم‌های گزینش و از جمله مکانیزم اصلی گزینش (انتخاب طبیعی) به نحو احتمالاتی دست به کار می‌شوند (سوپر، ۲۰۰۹).

همه آنچه درباره خصلت احتمالاتی نظریه تطور گفتیم غیر از ادعای تصادفی بودن جهش‌هاست. بحث درباره این ادعا و معنای صحیح موردنظر از آن در این نظریه موضوع اصلی این مقاله است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. بنا بر همه آنچه بیان شد، نظریه تطور از سه جهت دارای خصلت تصادفی - احتمالاتی است که دو مورد از آن که مربوط به مفهوم تناسب با محیط و مکانیزم‌های گزینش هستند، محل بحث سوپر نیست و یکی از آنها که مربوط به جهش‌هاست نقطه تمرکز بحث را شکل می‌دهد.

مشخصه احتمالاتی نظریه تطور درباره درستی موجب‌گرایی (Determinism) چه دلالتی دارد؟ تقریر سوپر از موجب‌گرایی بدین قرار است:

توصیفی کامل از تاریخ جهان تا زمان t به‌طور منحصر به فردی اینکه آینده جهان پس از زمان t چگونه است را معین می‌کند.

اگر فرض کنیم که تاریخ جهان درای ویژگی مارکف (Markov Property) باشد صورت‌بندی فوق می‌تواند با تقریری که از لحاظ منطقی از آن قوی‌تر است جایگزین شود. یک فرایند تصادفی ویژگی مارکف را دارد اگر توزیع احتمالی حالت‌های آینده فرایند (مشروط بر وضعیت‌های گذشته و حال) فقط به وضعیت کنونی بستگی داشته باشد و نه به دنباله‌ای از وقایع پیش از آن. صورت‌بندی جدید این‌طور خواهد شد:

توصیفی کامل از وضعیت جهان در زمان t به‌طور منحصر به فردی اینکه آینده جهان پس از زمان t چگونه است را معین می‌کند.

در هر دو صورت‌بندی، توصیفی کامل از گذشته تنها یک آینده را امکان‌پذیر می‌داند؛ همانی که ضرورتاً باید واقع شود. سوپر صورت‌بندی مارکف از موجب‌گرایی را اخذ می‌کند.

برای فهم روان‌تر نسبت نظریه تطور (و هر نظریه احتمالاتی دیگر) با موجب‌گرایی سوپر از طرح یک مورد ساده‌تر و ملموس‌تر استفاده می‌کند. هنگامی که یک سکه را پرتاب می‌کنیم معمولاً بنا را بر این می‌گذاریم که سکه متعادل است؛ که به این معناست:

$$(1) \Pr(\text{the coin lands heads at } t_2 \mid \text{the coin was tossed at } t_1) = 0.5$$

توجه شود که این احتمال شرطی، رابطه بین دو گزاره را توصیف می‌کند. فقط به فرض اینکه سکه را در t_1 پرتاب کنیم احتمال آمدن هریک از وجوه ۰/۵ خواهد بود. اگر گزاره ۱ درست هم باشد، ادعایی برای قضاوت درباره درستی موجب‌گرایی ندارد؛ چراکه گزاره ۱ چیزی درباره اینکه «پرتاب شدن سکه در t_1 » توصیفی کامل از واقعیت در آن زمان است نمی‌گوید. کاملاً با گزاره ۱ سازگار است که این گزاره نیز صادق باشد:

(2) Pr (the coin lands heads at t2 | a complete description of the state of the coin-tossing setup at t1) = 1

نباید مرتکب این اشتباه شد که یک مقدار درست برای احتمال مثلاً خط آمدن سکه در t2 وجود دارد و در نتیجه گزاره‌های ۱ و ۲ در تعارض‌اند. احتمال مانند فاصله یک مفهوم نسبی (مقیسه‌ای) است. چیزی به‌عنوان فاصله درست تا مثلاً تهران وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد مثلاً فاصله شیراز تا تهران و همچنین فاصله مشهد تا تهران است. سوپر این قاعده را تنها دارای یک استثنا می‌داند؛ همان‌گویی‌ها و تناقض‌ها که بدون در نظر گرفتن نسبت با چیزی دیگر دارای احتمالات خاص خود (یک یا صفر) هستند (سوپر، ۲۰۱۱الف).

سوپر یادآور می‌شود که اگر هر دو گزاره ۱ و ۲ درست باشند، آن‌گاه گزاره ۱ نماینده یک بازنمایی به‌لحاظ علی ناقص از نظام پرتاب سکه است. او این ناقص بودن به لحاظ علی را به معنای فرو گذاشتن ذکر همه رویدادهایی که در نتیجه پرتاب سکه مؤثر هستند (از ابتدای خلقت تا لحظه پرتاب آن سکه) نمی‌داند؛ بلکه آن را به‌این صورت تعریف می‌کند:

X در زمان t1 توصیفی به‌لحاظ علی ناقص از روی دادن Y در زمان t2 است اگر و تنها اگر گزاره صادق H در زمان t1 وجود داشته باشد، به گونه‌ای که:

$$\Pr(Y \text{ at } t2 | X \text{ at } t1) \neq \Pr(Y \text{ at } t2 | X \text{ at } t1 \& H \text{ at } t1).$$

اگر گزاره ۱ در عین اینکه صادق است، ناقص هم باشد یک «متغیر پنهان (Hidden Variable)» (H) وجود خواهد داشت؛ به این معنا که یک عامل مرتبط به لحاظ علی در زمان t1 وجود دارد که مخفی است؛ یعنی در (۱) ذکر از آن به میان نیامده. گزاره‌های احتمالاتی می‌توانند صادق باشند و در عین حال به لحاظ علی کامل نباشند. به‌زعم سوپر نظریه تطور نیز از این قاعده مستثنا نیست (او تنها یک مورد را به‌عنوان نامزد محتمل استثنا شدن از این قاعده ذکر می‌کند و آن هم نظریه کوانتوم است) و می‌تواند در عین اینکه صادق است به دلیل خصلت احتمالاتی خود در جمعیت‌های متناهی به لحاظ علی ناقص باشد. این نظریه احتمال وجود متغیرهای پنهان را رد نمی‌کند و معنایش این است که نظریه تطور احتمال وجود متغیرهای پنهان فراطبیعی را نیز رد نخواهد کرد. البته روشن است که قصد سوپر در اینجا تنها نشان دادن سازگاری نظریه تطور و وجود متغیرهای پنهان است و نه اثبات وجود چنین متغیرهایی.

۲-۱-۱. جهش‌های هدایت‌شده

امروزه زیست‌شناسان، بسیار بیشتر از داروین درباره فرایند جهش می‌دانند. آنان گاهی این دانسته‌ها را چنین جمع‌بندی می‌کنند که جهش‌ها «هدایت‌نشده» هستند. به‌نظر می‌رسد لازمه آن این باشد که هیچ‌کس حتی خدا جهش‌ها را هدایت نمی‌کند. سوپر تلاش می‌کند تا نشان دهد که چرا دانش ما درباره جهش‌ها اگر درست فهمیده شود این نتیجه را به دنبال ندارد که خدا هرگز جهش‌ها را هدایت نمی‌کند.

داروین (داروین، ۱۸۶۸، ص ۲۴۹) ایده‌ای که به هدایت‌نشده بودن جهش‌ها ختم شده را این‌طور بیان می‌کند:

فرض کنید معماری قصد بنای عمارتی با استفاده از سنگ‌های برش‌نخورده‌ای را دارد که از صخره‌ای ریخته.

شکل هر قطعه سنگ تصادفی خوانده می‌شود؛ درحالی که شکل هر کدام به وسیله نیروی جاذبه جنس صخره و شیب آن معین شده است. رویدادها و شرایطی که همگی وابسته به قوانین طبیعت هستند؛ اما ارتباطی بین این قوانین و هدفی که معمار به منظور آن هر قطعه را به کار می‌گیرد وجود ندارد. به همین صورت تنوع هریک از مخلوقات نیز با قوانین ثابت و تغییرناپذیری معین شده است؛ اما این هیچ ارتباطی با ساختار زنده‌ای که به آرامی و با قدرت انتخاب طبیعی یا مصنوعی - ساخته شده ندارد.

«هدایت نشده» به معنای بدون علت نیست؛ بلکه بدین معناست که جهش‌ها به منظور بهره‌مندی ارگانیسمی که در آن جهش رخ می‌دهد اتفاق نمی‌افتند. مثلاً در تمثیل پرتاب سکه سکه‌ها شیر یا خط می‌آیند و این خروجی‌ها علت خود را دارند؛ اما چیزی که هیچ دخلی به این خروجی‌ها ندارد، این است که طرفین روی آن شرط بسته‌اند (سوبر، ۲۰۱۴). به عبارت دیگر جهش‌ها به این دلیل که برای ارگانیسم مفید خواهند بود اتفاق نمی‌افتند؛ هرچند که علت خودشان (مثلاً تشعشعات) را دارند (سوبر، ۲۰۱۱ الف).

برای بهتر فهمیدن بحث جهش‌های هدایت نشده و تفاوت آن با ایده هدایت شده بودن آنها سوبر از نتایج یک آزمایش ساده تجربی استفاده کرده و گزارش نسبتاً مبسوطی از آن را در آثارش ذکر می‌کند (سوبر، ۲۰۱۴؛ همو، ۲۰۱۱ الف). در اینجا از تفصیل این بحث صرف نظر می‌کنیم و حاصل بحث را به صورت مختصر نقل می‌نماییم. گونه‌ای از ارگانیسم‌های آبی رنگ را در نظر بگیرید که تعداد زیادی از آنها را در محیطی قرمز رنگ و همان تعداد را در محیطی سبز رنگ قرار می‌دهیم. نرخ جهش ارگانیسم‌ها را به سبز و قرمز در هر دو محیط رصد می‌کنیم و با توجه به زیاد بودن تعداد نمونه انتخابی احتمال رخ دادن جهش صفر نیست. نکته دیگر این است که ارگانیسم هم رنگ با محیط خود امکان بقای بیشتری دارد.

الگوی جهش هدایت شده این دو گزاره احتمالاتی را پیشنهاد می‌کند:

$$\Pr(\text{red mutation} \mid \text{red environment}) > \Pr(\text{red mutation} \mid \text{green environment})$$

$$\Pr(\text{red mutation} \mid \text{red environment}) > \Pr(\text{green mutation} \mid \text{red environment})$$

می‌توان این پیش‌بینی را در قالب جدول زیر نیز نمایش داد:

	Red environment	>	Green environment
Red mutation	P1		P2
	v		^
Green mutation	P3	<	P4

الگوی منکر جهش هدایت شده چه چیزی درباره این آزمایش می‌گوید؟ نمونه‌های بسیاری برای چنین الگویی وجود دارد؛ هریک از آنها یکی یا چندتا از نامساوی‌های جدول فوق را انکار می‌کنند. ساده‌ترین آنها مدل خنثاست

که می‌گوید همه چهار احتمال در جدول فوق بایکدیگر مساوی هستند. این مدل را از این جهت خنثا می‌نامیم که تمایزی میان هیچ‌یک از این احتمالات نمی‌گذارد.

نتیجه آزمایش ما چیست؟ به‌دست آوردن نتایج تجربی در این‌گونه آزمایش‌های زیست‌شناختی و ترجیح الگوهای رقیب براساس این نتایج با پیچیدگی و چالش‌های بسیاری همراه است (برای بحث بیشتر در این زمینه، ر.ک: سوپر، ۲۰۰۸؛ ص ۲۲۶-۲۳۰). زیست‌شناسان این‌طور جمع‌بندی می‌کنند که الگوی هدایت‌شده نسبت به برخی از مدل‌های رقیب وضعیت بدتری دارد و مدل خنثا بهترین الگو از میان الگوهای رقیب است. چنین چیزی تصویر ادعای زیست‌شناسان است مبنی بر اینکه جهش‌ها هدایت‌شده نیستند.

سوپر معتقد است متخصصان ژنتیک می‌گویند که جهش‌ها به این دلیل اتفاق نمی‌افتند که برای ارگانسیم‌هایشان مفید هستند. باید گفته متخصصان را پذیرفت، اما ملتفت هم بود که آنها دارند یک داده تناوبی را تفسیر می‌کنند (سوپر، ۲۰۱۱الف).

فرض کنید الگوی خنثا در آزمایش ما صادق باشد. نکته قابل توجه این است که تساوی‌های مورد ادعای این مدل می‌توانند در عین درستی هیچ‌کدام به لحاظ علی کامل نباشند. مثلاً در عین درستی الگوی خنثا نامساوی زیر نیز می‌تواند صادق باشد:

$$\Pr(\text{red mutation} | \text{red environment}) \neq \Pr(\text{red mutation} | \text{red environment} \ \& \ \text{hot})$$

الگوی خنثا نافی وجود متغیرهای نهان نیست؛ بنابراین منکر وجود متغیرهای نهان فراطبیعی نیز نخواهد بود. ادعای سوپر این نیست که خدا در فرایند جهش مداخله می‌کند؛ بلکه او اصرار دارد که یافته‌های علمی نباید به‌نادرستی تفسیر شوند. اگرچه سوپر استدلال می‌کند که نظریه تطور (چنانچه به‌درستی فهمیده شود) این مطلب را که خداوند علت برخی جهش‌ها باشد طرد نمی‌کند، مدعی است که این نظریه می‌تواند به ضمیمه فرضیاتی دیگر چنین لوازمی داشته باشد. اما این ضمائم فرضیاتی فلسفی هستند و به هیچ عنوان علمی نیستند.

۳-۱-۱. آموزه دوئم

پیر دوئم در کتابی با عنوان **هدف و ساختار نظریه فیزیکی** از دو ادعای زیر درباره نظریات فیزیک دفاع می‌کند:

۱. نظریات فیزیکی به‌خودی‌خود درباره مشاهدات آینده پیش‌بینی‌ای ندارند؛
 ۲. نظریات فیزیکی هنگامی که با فرضیه‌های کمکی پشتیبانی شوند درباره مشاهدات آینده پیش‌بینی می‌کنند.
- فرضیه‌های کمکی موردنظر دوئم شامل گزاره‌هایی درباره شرایط اولیه و مرزی نظامی که تحت مطالعه است و گزاره‌هایی درباره وسایل اندازه‌گیری می‌شود. این دو ایده امروزه با عنوان «آموزه دوئم» نامیده می‌شود و تأثیری عمیق بر فلسفه علم گذاشته است. سوپر هم در نقد فرضیه طراحی هوشمند و هم به‌هنگام طرح الگوی ایجابی در روش‌شناسی علم به این آموزه پرداخته است. طرح ملاحظات او در این‌باره ما را از هدف این نوشته دور می‌کند. اجمالاً تذکر این نکته خالی از فایده نیست که او تلاش کرده با تفکیک دو تعبیر منطقی و معرفت‌شناختی از این

آموزه در عین صحنه گذاردن بر آن راهی برای آزمون فرضیات علمی و ترجیح آنها بر یکدیگر براساس شواهد تجربی باز کند (برای توضیح بیشتر، ر.ک: سوپر، ۲۰۰۴؛ همو، ۲۰۰۸).

سوپر بر این باور است که این آموزه الگوی خوبی برای نحوه ارتباط کشفیات زیست‌شناختی درباره جهش و ادعاهای خدا باورانه درباره مداخله الهی در فرایند جهش پیشنهاد می‌دهد. نظریه تطور نتیجه نمی‌دهد که خدا هرگز در فرایند جهش مداخله نمی‌کند؛ اما این نظریه هنگامی که با فرضیات کمکی همراه می‌شود، نتایجی درباره مداخله الهی در پی دارد. مثلاً این چند فرضیه کمکی را در نظر بگیرید:

۱. «دئیسیم»: خداوند جهان قوانین طبیعت و شرایط اولیه جهان را آفریده؛ اما هیچ‌گاه در فرایندهای طبیعی پس از لحظه نخست مداخله نمی‌کند؛

۲. «الهیات خدای ناپنهان»: اگر خدا در فرایند جهش مداخله کند، آن‌گاه شواهد علمی مبنی بر اینکه احتمالات جهش هنگام تغییر محیط در راستای بهره‌مندی ارگانیسم تغییر می‌کنند در دست خواهیم داشت؛

۳. شاهدگرایی (قرینه‌گرایی): اگر شواهد علمی مبنی بر درست بودن X در دست نداشتیم، آن‌گاه باید قضاوت درباره درستی X را تعلیق کنیم.

۴. ایمان‌گرایی: باید باور داشته باشیم که خدا فرایند جهش را جهت می‌دهد؛ چه شاهد علمی برای آن وجود داشته باشد و چه نداشته باشد.

دو فرضیه اول هنگامی که به بهترین تصویر علمی ما از آنچه که موجب جهش می‌شود اضافه شوند، نتیجه می‌دهند که خدا هرگز در فرایند جهش مداخله نمی‌کند. سومین فرضیه وقتی به آنچه زیست‌شناسی درباره جهش به ما می‌گوید (اگر به درستی فهمیده شود) اضافه گردد، نتیجه می‌دهد که باید درباره مداخله خدا در فرایند جهش، لادری باشیم. چهارمی قطعاً نتیجه می‌دهد که باید به مداخله خدا در فرایند جهش باور داشته باشیم.

خود سوپر درباره ترجیح یکی از این فرضیات بر دیگری موضعی نمی‌گیرد و تنها یادآور می‌شود که همه آنها آموزه‌هایی فلسفی هستند که باید حسابشان را از نظریات علمی جدا کرد. تفاوتی وجود دارد میان فرضیه‌ای که شواهد نادرستی آن را نشان می‌دهند و فرضیه‌ای که داده‌های ما اجازه آزمون آن را نمی‌دهند (سوپر، ۲۰۱۱الف).

۲-۱. جمع‌بندی موضع سوپر

می‌توان مطالب سوپر را به این صورت جمع‌بندی کرد:

– هر گزاره احتمالاتی با وجود متغیری پنهان که آن گزاره را از حالت احتمالاتی به موجدیتی تبدیل کند سازگار است.

نظریه تطور احتمالاتی است؛

– بنا بر این نظریه تطور با فرض وجود یک متغیر پنهان (طبیعی یا فراطبیعی) سازگار است؛

– به عبارت دیگر امکان دارد که یک عامل فراطبیعی (مثلاً خدا) علت [فاعلی] همه یا برخی از جهش‌های

زیستی باشد و این مطلب با نظریه تطور در تعارض نیست.

از سوی دیگر:

مشاهدات زیست‌شناختی نشان می‌دهند که جهش‌ها هدایت‌نشده‌اند؛ به این معنا که به منظور بهره‌مندی ارگانیسم در تطبیق بهتر با محیط روی نمی‌دهند. اما این واقعیت علمی به‌خودی‌خود نه‌تنها با خداباوری بلکه با ایده مداخله الهی هم در تعارض قرار نمی‌گیرد. اگر مداخله الهی به گونه‌ای تفسیر شود که به هدایت‌شده بودن جهش‌ها حکم کند آن‌گاه براساس شواهد تجربی نادرست است و اگر به این صورت باشد که اثرش غیرقابل ردیابی است، آن‌گاه آزمون‌ناپذیر خواهد بود. روشن است که در این حالت اخیر، بررسی این ایده از حیطة علم خارج و به وادی فلسفه وارد می‌شود. نهایتاً اینکه نظریه تطور در نسبت با وجود یا عدم وجود خدا خنثاست.

۲. نقد و بررسی موضع سوپر

همان‌گونه که شرح آن گذشت سوپر بخصوص در آثار متأخرش سعی دارد تا موضعی متعادل‌تر در نسبت نظریه تطور و خداباوری اتخاذ کند. اما باید دقت کرد که آورده مباحث او برای حوزه الهیات به این صورت است که آموزه‌های خداباورانه یا آزمون‌پذیر و ابطال‌شده (نادرست) هستند و یا آزمون‌ناپذیر؛ در هر دو صورت باید آنها را از ساحت پژوهش علمی کنار گذاشت. در واقع موضع او به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ختم می‌شود.

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تفسیرهای متنوعی دارد. تعریف موردنظر سوپر (که بسیار هم دقیق است) از این قرار است: «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی: نظریات علمی در مواجهه با مسئله وجود خدایی فراطبیعی باید خنثا باشند» (سوپر، ۲۰۱۱، ب).

در باب آزمون‌پذیر بودن مدعیات خداباورانه در حیطة زیست‌شناسی و کیهان‌شناسی مطالب قابل توجهی وجود دارد (به‌عنوان یک نمونه از علوم زیستی ر.ک: دمسکی، ۲۰۰۲؛ برای یک نمونه از کیهان‌شناسی، ر.ک: لویس و بارنز، ۲۰۱۶؛ همچنین در مقاله‌ای دیگر این مسئله ناظر به موضع اختصاصی سوپر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (زارع و رامین، ۱۳۹۵)). در اینجا از این بحث صرف‌نظر می‌کنیم و بررسی مدعیات سوپر را از منظری دیگر دنبال خواهیم کرد.

باید توجه داشت که انکار فاعلیت خداوند نسبت به رویدادهای جهان یک مسئله و کور بودن فرایندهای طبیعت (نفی غایت) مسئله دیگری است. آنچه سوپر به‌تبع داروین ادعا می‌کند، نفی غایت است و خود او نیز معترف است که این آموزه با اعتقاد به اینکه خداوند علت [فاعلی] ارگانیسم‌ها و جهش‌های آنها باشد علی‌الاصول قابل جمع است. در بررسی موضع سوپر روی همین نکته متمرکز می‌شویم و نشان خواهیم داد که آنچه او به منظور اثبات هدایت‌نشده بودن جهش‌ها ذکر کرده، به فرض صحت در همان حیطة داروینیسم نیز نفی‌کننده غایت در فرایند تطور نخواهد بود. بدین منظور بحثمان را با مرور اجمالی ارکان داروینیسم پی می‌گیریم و نسبت آنها را با هدایت‌شده بودن یا نبودن تطور بررسی خواهیم کرد.

۲-۱. ارکان داروینیسم و تطور هدایت‌شده

تغییرات تدریجی و تکاملی حیات زیست (درخت حیات) و انتخاب طبیعی دو محور اصلی کتاب منشأ انواع و داروینیسم معرفی شده‌اند (واترز، ۲۰۰۹، ص ۱۲۱).

در حقیقت نظریه تکامل داروین را می‌توان در قالب این دو گزاره بیان کرد (سوپر، ۲۰۰۹، ص ۳۰۳):

۱. نیای مشترک (Common Ancestry): همه ارگانیسم‌های موجود در کره زمین به یک ریشه مشترک بازمی‌گردند؛

۲. انتخاب طبیعی (Natural Selection): انتخاب طبیعی علت تعیین‌کننده شباهت‌ها و تفاوت‌هایی است که در محیط زیست زمین وجود دارد.

میان دو اصل مذکور نیز انتخاب طبیعی اهمیت بیشتری دارد. در اینکه انتخاب طبیعی را یک اصل علمی و یا یک اصل متافیزیکی و فلسفی باید دانست مناقشاتی وجود دارد؛ اما نکته مهم این است که به دلیل تأکیدهای فراوان داروین بر انتخاب طبیعی به‌عنوان مکانیزم پیش‌برنده تنوع انواع و گونه‌ها هرگونه تفسیر تطوری بدون انتخاب طبیعی مخدوش است. مایکل روس (Michael Ruse) در تبیین آرای داروین معتقد است که اگر در تطور داروینی به دنبال تنها یک علت اصلی و ریشه‌ای برای تنوع انواع باشیم آن اصل لزوماً اصل انتخاب طبیعی خواهد بود (روس، ۱۹۸۵).

البته واترز (واترز، ۲۰۰۹، ص ۱۲۳-۱۳۳) معتقد است می‌توان تفسیری از تکامل داروینی ارائه نمود که نیازمند اصل انتخاب طبیعی نباشد. او همچنین به بخش‌هایی از نوشته‌های داروین که در آنها وی صراحتاً از اصل انتخاب طبیعی در تبیین برخی پدیده‌های زیستی عدول کرده و به جای آن به اصول دیگری مانند «اصل استفاده و عدم استفاده» تمسک کرده نیز اشاره می‌کند. برای نمونه این موضوع که انواعی که منقرض می‌شوند و امکان تولد مجدد ندارند، از طریق انتخاب طبیعی تبیین‌پذیر نیست و دلیل آن به شکاف نسلی بازمی‌گردد.

به هر حال اجزای اصل انتخاب طبیعی از دیدگاه داروین در سه محور زیر قابل تلیخیص است (واترز، ۲۰۰۹ ص ۱۲۴):

۱. تغییرات یک نوع (جهش‌ها) معمولاً بدون ارتباط به امتیاز تطبیق محیطی رخ می‌دهد؛

۲. برخی تغییرات انواع این امکان را ایجاد می‌کند که تنازع برای بقا و تولیدمثل برای افراد آن انواع ایجاد شود؛

۳. تغییرات معمولاً از طریق توارث به نسل‌های بعدی منتقل می‌شود.

بنابراین طبق مبانی داروینیسم مکانیزم تطور از طریق جهش‌های تصادفی بقای انساب (انتخاب طبیعی) و وراثت به پیش می‌رود. در تحلیلی که سوپر ارائه داد، تأکید بر روی تصادفی بودن جهش‌ها بود؛ به این معنا که این جهش‌ها به‌منظور بهره‌مندی ارگانیسم و افزایش تطبیق آن با محیط اتفاق نمی‌افتند و شکل‌گیری آنها از الگوهای تصادفی تبعیت می‌کند. سوپر این یافته را به معنای هدایت‌نشده بودن جهش‌ها و به تبع آن هدایت‌نشده بودن تطور در نظر گرفته است.

اگر همه این مطالب را بپذیریم، باز هم فاصله‌ای بین جهش‌های هدایت‌نشده و تطور هدایت‌نشده وجود خواهد داشت. نظریه تطور علاوه بر جهش دارای دو جزء دیگر بقای انساب و وراثت هم می‌باشد که می‌توانند مجرای تحقق غایت به حساب آیند. مثلاً بقای انساب گزینه خوبی برای ارائه یک تصویر غایت‌مند و هدایت‌شده از تطور است. در این فرض آن جهش‌هایی در درازمدت امکان بقا دارند که تطبیق بهتری (Fitness) با محیط داشته باشند و

همین تطبیق با محیط می‌تواند مجرای اعمال غایت باشد. هر چند خود جهش‌ها جهت‌دار نیستند، اما انتخاب محیط به فرایند کلی تطور جهت می‌دهد؛ محیطی که می‌تواند با تصویر دئیستی یا تیستی آفریده خداوند و تنظیم‌شده برای تحقق اهداف او باشد؛ یعنی نهایتاً آن دسته‌ای از جهش‌های تصادفی باقی می‌ماند و ویژگی‌های خود را از طریق وراثت به نسل‌های بعدی منتقل می‌کند که به نوعی با محیط سازگاری بهتری داشته باشند و گزینش محیطی می‌تواند مجرای تحقق غایت و خواست آفریننده جهان باشد. به عبارت دیگر اگر توجه را تنها به یک جمعیت معطوف نکنیم و کل فرایند زیستی را در نظر بگیریم، می‌توان با همین معنای طرح شده در این مقاله به هدایت‌نشده بودن جهش‌ها قائل بود و در عین حال کل فرایند زیستی را جهت‌دار و دارای غایت دانست.

اتفاقاً شماری از دانشمندان برجسته در حیطه علوم زیستی معتقدند که پژوهش‌های علمی وجود نوعی از مکانیزم‌های جهت‌دار و دارای غایت را تأیید می‌کند؛ منتها به این یافته‌های تجربی به دلیل سلطه نئوداروینیسم بهای لازم داده نمی‌شود (برای نمونه، ر.ک: کافمن، ۲۰۱۰؛ شاپیرو، ۲۰۱۱). علاوه بر این تحقیقات پدید آمدن دسته‌ای از ویژگی‌های زیستی مشترک در شاخه‌های مستقل درخت حیات مرجح وجود نوعی طرح پیشین در فرایند تطور است. اصطلاحاً به این یافته‌ها تطور همگرا (Convergent Evolution) می‌گویند که به معنای شباهت فنوتیپی دو تاکسون است که نه از ژنوتیپ‌های مشترک بلکه به صورت مستقل کسب شده باشد و از این جهت در مقابل تطور موازی (Parallel Evolution) قرار دارد که به معنای ظهور خصیصه‌ای واحد نزد گونه‌های متفاوت است که آخرین نیای مشترک آنها در ژنوم خود این خصیصه را داشته، اما این خصیصه در فنوتیپ آن نیای مشترک نمود بیرونی نداشته است. به عبارت دیگر گویی طبیعت در مواجهه با مسائل یکسان بدون وجود زمینه ژنتیکی راه‌حل‌های یکسانی را انتخاب می‌کند. چنین ویژگی مرجح وجود نوعی طرح پیشین به حساب می‌آید. دانشمندی که مبتنی بر شناسایی موارد متعددی از نمونه‌های همگرایی از فرضیه وجود طرح دفاع می‌کند موریس (Simon Conway Morris) دیرینه‌شناس برجسته دانشگاه کمبریج است (برای آشنایی با آرای او، ر.ک: موریس، ۲۰۰۳). موریس با تکیه بر همین شواهد همگرایی از اجتناب‌ناپذیر بودن پیدایش حیات هوشمند در فرایند زیستی دفاع می‌کند که دقیقاً در نقطه مقابل تلقی شایع نئوداروینیسم است. نکته بسیار قابل توجه در آرای موریس عدم تخطی از اصول داروینیسم و به‌ویژه پذیرش انتخاب طبیعی به عنوان مکانیزم تطور است. او به جهت رعایت همین مؤلفه اخیر مسیر خود را از جریان موسوم به طراحی هوشمند (Intelligent Design: ID) جدا می‌داند.

خلاصه اینکه پذیرش جهش‌های هدایت‌نشده به معنای پذیرش تطور هدایت‌نشده نیست و این دومی است که شرط لازم نتیجه‌گیری سوپر است. حتی اگر یکی از ارکان نظریه تطور هم بتواند در عین تطبیق با یافته‌های تجربی وجود غایت را هم به رسمیت بشناسد می‌توان از تطور جهت‌دار دفاع نمود که به نوبه خود مرجح خداپاوری بر طبیعت‌گرایی نیز خواهد بود؛ به این معنا که وجود غایت در فرایندهای جهان مؤید وجود طرح و طراح هوشمند خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از ذکر مقدمه‌ای کوتاه درباره نظریه تطور دیدگاه الیوت سوپر در نسبت میان این نظریه و خدا باوری را تشریح نمودیم. بدین منظور از سویی انواع خدا باوری و از سوی دیگر خصلت احتمالاتی نظریه تطور و همچنین جهت‌دار نبودن جهش‌ها و دلالت آن بر امکان مداخله خداوند را تبیین کردیم. حاصل موضع سوپر این بود که نظریه تطور به خودی خود از این جهت که نظریه‌ای احتمالاتی است امکان علیت خداوند برای جهش‌ها را نفی نمی‌کند؛ اما از آن جهت که این جهش‌ها طبق شواهد تجربی هدایت‌نشده هستند نمایانگر مداخله الهی نخواهند بود. از این رو یا باور به مداخله خداوند در فرایندهای زیستی نادرست است و یا براساس شواهد تجربی آزمون‌ناپذیر خواهد بود.

در بررسی این موضع بر این نکته تأکید کردیم که آنچه نتیجه‌گیری سوپر (آزمون‌ناپذیری مداخله الهی) به آن نیاز دارد، جهت‌دار نبودن کل فرایند تطور است نه فقط جهت‌دار نبودن جهش‌ها به‌عنوان یکی از اجزای این فرایند. اتفاقاً به‌نظر می‌رسد می‌توان تصویری از جهت‌داری تطور ارائه داد که اولاً داده‌های تجربی دال بر هدایت‌نشده بودن جهش‌ها را به رسمیت می‌شناسد و ثانیاً با داده‌های تجربی که حکایت از مکانیزم‌های جهت‌دار می‌کند تطبیق بیشتری دارد. این تصویر با تکیه بر آموزه تطبیق با محیط (بقای انطباق) به‌عنوان یکی دیگر از ارکان نئوداروینیسم در کنار جهش جهت‌داری را وارد فرایند تطور می‌نماید.

به نظر می‌رسد به‌رغم ادعای ظاهری تعهد پیشین به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی سوپر را در موضعی قرار می‌دهد که فرضیه‌های بدیل ناقض طبیعت‌گرایی و شواهد زیستی مؤید آنها را در نظر نگیرد و با چشم‌پوشی از فرایند تطور زیستی به نحو کلان و تمرکز بر جهش‌های یک جمعیت محدود حکم کلی هدایت‌نشده بودن تطور را استنتاج نماید. حاصل کلام آنکه اولاً نتیجه‌گیری سوپر مبتنی بر یک تعمیم نابجا و بدون دلیل است و ثانیاً تصویر بدیلی وجود دارد که در عین وفاداری به همه مدعیات مدال او در تعارض با نتیجه‌گیری او و در عین حال در تناسب بیشتری با یافته‌های تجربی و مبانی فلسفی است (درباره رجحان فرضیه طراحی هوشمند بر تطور، رک: زارع و رامین، ۱۳۹۵). همچنین تذکر این نکته نیز لازم است که در این مقاله متعرض نقد طبیعت‌گرایی و داروینیسم نشدیم و بررسی موضع سوپر را به‌صورت بنایی به انجام رساندیم.

منابع.....

- حسینی، سیدحسن، ۱۳۹۰، «تکامل داروینی و انتیسم»، *قبسات*، ش ۵۹، ص ۳۱-۵۰.
- زارع، روزبه و رامین فرح، ۱۳۹۵، «طراحی هوشمند: طرح و بررسی دیدگاه البوت سوبر»، *بزهوشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، ش ۲۸، ص ۱۲۳-۱۴۸.
- Darwin, C., 1868, *Variation of Animals and Plants under Domestication*, New York, Appleton.
- Dembksi, W. A., 2002, *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased Without Intelligence*, New York, Rowman & Littlefield Publishers.
- Kauffman, S., 2010, *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason, and Religion*, New York, Basic Books.
- Lewis, G., & Barnes, L. 2016., *A Fortunate Universe: Life in a Finely Tuned Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mills, S. K., & Beatty, J. H., 1979, "The propensity interpretation of fitness", *Philosophy of Science*, N. 46 (2), p. 263-286.
- Morris, S. C., 2003, *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe*, New York, Cambridge University Press.
- Reisman, K., & Forber, P., 2005, "Manipulation and the Causes of Evolution", *Philosophy of Science*, N. 72 (5), p. 1113-1123.
- Ruse, M., 1985, "Darwin's Debt to Philosophy", *Studies in History and Philosophy of Science*, N. 6(2), 159-181.
- Shapiro, J., 2011, *Evolution: A View from the 21st Century*, Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Sober, E., 2004, "Likelihood, Model Selection, and Duhem-Quine Problem", *Journal of Philosophy*, N. 101, p. 1-22.
- , 2008, *Evidence and Evolution: The Logic Behind The Science*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2009, "Metaphysical and epistemological issues in modern Darwinian theory", in J. H. (eds.), *The Cambridge Companion to Darwin* (pp. 302-322), Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2011a, Evolution without Naturalism. In J. Kvanvig, *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, Volume 3 (pp. 187-221), Oxford, Oxford University Press.
- , 2011b, Why Metodological Naturalism? In M. Auletta, & R. Martinez, *Fact and Theories: A Critical Appraisal 150 Years after The Origin of Species* (pp. 359-378), Rome, Gregorian Biblical Press.
- , 2014, Evolutionary Theory, Causal Completeness, and Theism: the Case of 'Guided' Mutation. In D. Walsh, & P. Thompson, *Evolutionary Biology: Conceptual, Ethical, and Religious Issues* (pp. 31-44), Cambridge, Cambridge University Press.
- Waters, C., 2009, The arguments in the Origin of Species. In J. H. (eds.), *The Cambridge Companion to Darwin* (p. 120-144), Cambridge, Cambridge University Press.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی ملازمه بین حسن و قبح ذاتی و وظیفه‌گرایی کانتی

کلیه علی اصغر محمدزاده / دانشجوی دکتری گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شرق
 aamohammadzadeh110@gmail.com
 سیداکبر حسینی قلعه بهمن / دانشیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *
 akbar.hosseini37@yahoo.com پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۰۵ دریافت: ۹۹/۱۱/۳۰

چکیده

موضوع مقاله بررسی نظریه حسن و قبح ذاتی و ارتباط آن با وظیفه‌گرایی کانتی یا نظریات مشابه آن است. مسئله اصلی این است که آیا پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح به وظیفه‌گرایی می‌انجامد. این مسئله در دو حیطه توصیفی - تاریخی و غیرتوصیفی بررسی شده است. در بخش توصیفی نظریات عدلیه و معتزله، این پرسش مطرح می‌شود که آیا ذاتی بودن حسن و قبح به وظیفه‌گرایی منجر می‌گردد؟ این پرسش در خصوص سه گزاره از معتقدات عدلیه پاسخ داده می‌شود: ۱. حسن و قبح ذاتی است؛ یعنی وابسته به جعل خداوند نیست؛ ۲. خداوند عادل است؛ یعنی به‌طور کلی به نحوی عمل می‌کند که ما انسان‌ها عدالت را درک می‌کنیم؛ و ۳. عدالت ذاتاً حسن دارد؛ یعنی معنای خوبی در عدالت نهفته است. گزاره اول و دوم را همه عدلیه قبول دارند و گزاره سوم را برخی از عدلیه پذیرفته‌اند. مورد دوم بنا بر برخی فرضیات به وظیفه‌گرایی می‌انجامد. در بعد غیرتوصیفی این مسئله بیان می‌شود که اگر شخصی معتقد باشد خود افعال بدون در نظر گرفتن غایت یا نتیجه خاص خوب هستند و عقل توان درک این خوبی را دارد، منجر به وظیفه‌گرایی کانتی خواهد شد. بین دانشمندان عدلیه طرفداری برای این نظریه پیدا نشد.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح ذاتی، حسن و قبح الهی، نظریه امر الهی، وظیفه‌گرایی کانتی، عدلیه، معتزله.

یکی از اصیل‌ترین بحث‌های مشهور در فلسفه اخلاق اسلامی که در دانش کلام مطرح می‌شد، مسئله حسن و قبح ذاتی و الهی یا عقلی و شرعی بین اشاعره و معتزله و عدلیه بوده است. در این بین اشاعره معتقد بودند که حسن و قبح افعال الهی و شرعی هستند. در مقابل معتزله و عدلیه قائل به ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح بودند و هستند. گاهی متخصصان با توجه به معنای لغوی کلمات به درستی تقسیم حسن و قبح به ذاتی و الهی را به حیثیت هستی‌شناختی و عقلی و شرعی را به حیثیت معرفت‌شناختی بحث بازمی‌گردانند (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۵-۳۶). البته پیش می‌آمده که علما عقلی را به معنای ذاتی و در مقام ثبوت به کار ببرند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۲)؛ یعنی همیشه این الفاظ در جای صحیح خود به کار نمی‌رفتند و نمی‌روند. اندیشمندان شیعه یا به‌طور کلی عدلیه در طول تاریخ تفسیرهای متفاوتی از ذاتی ارائه داده‌اند که برخی محققان به تفصیل آنها را تبیین و بررسی کرده‌اند (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۳-۶۴). از این جهت بررسی مجدد آنها موجه به نظر نمی‌رسد. در منبع مذکور شش معنا برای ذاتی بیان شده است: ذاتی باب برهان، حمل ذاتی اولی، عقلی، واقعی، علی و استقلالی. با توجه به توضیحاتی که ذکر خواهد شد، به نظر می‌رسد نزاع اصلی اشاعره با معتزله و عدلیه بر سر ذاتی بودن حسن و قبح به معنای واقعی در مقابل الهی بوده که به تبع آن بحث عقلی و شرعی بودن حسن و قبح نیز مورد بحث قرار گرفته است. پس در این مقاله ذاتی به معنای واقعی در مقابل الهی مدنظر است.

موضوع مقاله بررسی ملازمه ذاتی بودن حسن و قبح بر پذیرش نظریه وظیفه‌گرایی اخلاقی می‌باشد؛ به عبارتی آیا پذیرش ذاتی بودن حسن و قبح با پذیرش نظریه وظیفه‌گرایی ملازمه دارد؟ وظیفه‌گرایی در مصادیق مختلفی به کار می‌رود. برخی وظیفه‌گرایی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «وظیفه‌گرا معتقد است دست‌کم بعضی افعال اخلاقی را می‌توان یافت که الزامشان ناشی از ذات خود افعال است» و قطع نظر از نتایجشان الزامی هستند. این تعریف به طور عام در مقابل غایت‌گرایی قرار دارد (ر.ک: اترک، ۱۳۹۲، ص ۲۹). نظریات غایت‌گرا خوبی و بدی عمل را بر نتیجه یا غایتی خاص متوقف می‌کنند. در این تعریف وظیفه‌گرایی طیفی از نظریات اخلاقی را دربر می‌گیرد. تفاوت این نظریات در منشأ تشخیص و تعیین وظایف است. برخی اندیشمندان شش نظریه را تحت این اصطلاح قرار داده‌اند: نظریه امر الهی (منشأ = امر خدا)، وظیفه‌گرایی کانتی (منشأ = عقل)، شهودگرایی (منشأ = شهود اخلاقی)، قراردادگرایی (منشأ = قرارداد بین انسان‌ها)، حق‌محوری (منشأ = حقوق فردی و اجتماعی) و اخلاق اگزیستانسیالیستی (منشأ = انتخاب فرد) (ر.ک: همان، ص ۵۰-۶۲).

از بین نظریات یادشده، در این مقاله وظیفه‌گرایی کانتی مدنظر است که منشأ تشخیص و تعیین وظایف را عقل انسان قلمداد می‌کند. البته بسیاری از مباحث مطرح‌شده در مقاله شامل شهودگرایی و حق‌محوری نیز می‌گردد، اما نظریه امر الهی قطعاً از بحث ما خارج است. چون دقیقاً در مقابل حسن و قبح ذاتی مدنظر عدلیه قرار دارد و معنا ندارد که بررسی کنیم آیا حسن و قبح ذاتی که در مقابل نظریه امر الهی (نظریه اشاعره)، قرار دارد، منجر به نظریه

امر الهی می‌شود یا خیر. بررسی حق‌محوری و اخلاق اگزیستانسیالیستی از گنجایش مقاله خارج هستند. مسئله مقاله از دو جهت متفاوت قابل کاوش و ارزیابی است: ۱. آیا معنای ذاتی مراد از معتقدان به حسن و قبح ذاتی به وظیفه‌گرایی منتج خواهد شد؟ ۲. جدای از توصیف نظریه اندیشمندان، آیا ذاتی بودن حسن و قبح در معنای خاص (فارغ از اینکه کسی از عدلیه به این معنا معتقد باشد یا خیر)، ممکن است به وظیفه‌گرایی بینجامد؟

۱. بررسی دلالت نظریه معتقدان به حسن و قبح ذاتی بر وظیفه‌گرایی

از آنجاکه اصل این بحث از زمان معتزله و اشعری شکل گرفته، قطعاً ابتدا باید به آرای ایشان مراجعه کرد. یک مسئله مهم این است که منشأ این نزاع معرفت‌شناختی بوده یا کلامی؟ با اینکه بحث‌ها بیشتر به صورت کلامی طرح می‌شدند و هیچ‌گاه نظریه معتزله مبنی بر عقلی بودن حسن و قبح به طور کامل در معرفت‌شناسی احکام پیاده نشد، اما به نظر می‌رسد جنبه معرفت‌شناسی بحث نیز تا اندازه‌ای مدنظر بوده است؛ چنان‌که برخی علما معتقدند اصل نزاع معرفت‌شناختی بوده است (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴). در زمانی که معتزله به‌عنوان یک مکتب کلامی فعالیت می‌کردند، اهل حدیث در مقابل ایشان پرداختن عقلانی به اصول دین یعنی دانش کلام را حرام تلقی می‌کردند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۷۲۳). از این جهت نباید انتظار داشت بتوان نزاع کلامی را از زبان اهل حدیث به دست آورد. از سوی دیگر در خصوص معتزله متقدم و اولیه ظاهراً هیچ منبعی در دسترس نیست و نظریات معتزله متأخر نمی‌تواند به‌خوبی بازگویی شروع نزاع باشد، مراجعه به آثار مخالفان نیز خالی از اشکال نیست (آقائوری، ۱۳۸۴، ص ۷۹-۸۰). قطعاً عدل یکی از پررنگ‌ترین آموزه‌های اعتزال است، اما آیا آنها به دلیل تضادی که در شناخت احکام شرعی در مقابل اهل حدیث داشتند، به عدالت خداوند پرداختند یا ابتدا به نظریه عدالت خداوند از لحاظ کلامی دست یافتند (حسن و قبح ذاتی) و بعداً این نزاع به بحث فقهی (حسن و قبح عقلی) نیز کشیده شد؟ تشخیص تقدم و تأخر اینها امری تاریخی، مشکل و خارج از محدوده این مقاله است، ولی آنچه روشن است کلامی بودن مکتب اعتزال می‌باشد؛ یعنی اساساً اعتزال مکتب فقهی محسوب نمی‌شود که بخواید بیشتر از جنبه کلامی و صفات خدا به حیث معرفت‌شناختی احکام نظر داشته باشد. از این جهت زمانی که قاضی عبدالجبار تصمیم به تدوین آرای معتزله می‌گیرد، عدل را جزو اصول آنها برمی‌شمارد و مسئله حسن و قبح را متفرع بر آن می‌گرداند (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۹، ص ۳۰۱). چنان‌که دیگران نیز هنگام شرح عقاید معتزله غالباً حسن و قبح ذاتی و عقلی را بر عدل متفرع می‌کنند (الزین، ۱۴۰۵ ق، ص ۱۳۷). به هر حال چنین نبوده که حیث معرفت‌شناختی اصلاً مدنظر نباشد، لذا وقتی به حسن و قبح ذاتی قائل می‌شدند، توان عقل در دستیابی به آن را نیز می‌پذیرفتند و با پذیرش عقلی بودن حسن و قبح همیشه سؤال از چرایی نبوت شکل می‌گیرد. قاضی عبدالجبار چنین پاسخ می‌دهد که ما اصل قبح و حسن را درک می‌کنیم، اما نمی‌توانیم تمام مصادیقش را تشخیص دهیم؛ لذا انبیاء برای تعیین مصادیق نازل می‌گردند. مانند اینکه ما قبح ضرر زدن به نفس و حسن کسب نفع را درک می‌کنیم و طیب مصادیقی از اشیای مضر و نافع را که نمی‌شناسیم را به ما می‌آموزد. در نتیجه اگر قبح و حسن را به صورت مستقل درک کردیم،

و جوب عمل نیز بر آن بار می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۹، ص ۴۶۴-۴۶۵). این عبارت کاملاً جنبه معرفت‌شناختی را در مقابل اهل حدیث نمایان می‌سازد.

زمانی که اشعری تصمیم به بیان کلام و اعتقادات اهل حدیث می‌گیرد یا بهتر است گفته شود هنگامی که تلاش می‌کند از لحاظ کلامی از اعتزال فاصله بگیرد و حسن و قبح ذاتی و عدل خداوند را به معنایی که عدلیه می‌گویند، انکار می‌کند (نظریه امر الهی) (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰-۳۲، ۱۹۴، ۳۴ و ۲۰۹)، طبیعتاً از نتایج آن انحصار راه معرفت به حسن و قبح در نقل (حسن و قبح شرعی) می‌گردد (همان، ص ۲۹). از اینجاست که درمی‌یابیم کلام اشعری توجیه‌کننده فقه اهل حدیث یعنی حنبلی است (همان، ص ۲۰؛ صابری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۴۴)؛ حتی اگر اهل حدیث مثل /حمیدین حنبلی پرداختن به کلام عقلائی و اشعری را حرام بدانند (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۷۲۳). حنبلی‌ها فقهی بسیار ظاهرگرا دارند که به نص اهمیت بسیار می‌دهند و تأکید اصلی آنها در معرفت‌شناسی احکام بر ظاهر نصوص شرعی است (ر.ک: علی جمعه، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۳). در طرف مقابل می‌توان گفت معادل کلامی مکتب فقهی حنفی، اعتزال است (جابری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۴-۱۴۰). حنفی‌ها اهمیت کمتری به نص شرعی می‌دهند؛ ظاهرگرا نیستند. تأویل و رأی زیاد انجام می‌دهند. گاهی قیاس را بر خبر واحد مقدم می‌کنند. بعد از قیاس به استحسان و عرف هم بهای زیادی می‌دهند (ر.ک: علی جمعه، ۱۴۲۲ق، ص ۹۱-۹۴). می‌توان نتیجه گرفت، فقه حنفی به معرفت عقلی انسان در مقابل نص بیشتر بها می‌دهد. پس اگرچه اصل بحث حسن و قبح به صورت کلامی و هستی‌شناختی طرح می‌شده، اما آثار آن تا اندازه‌ای محدود، در فقه و نظام معرفتی عملی مکاتب اسلامی نمایان گشته است.

می‌توان گفت عدلیه اعم از معتزله و امامیه بیشتر بر جنبه هستی‌شناختی تأکید داشتند و حسن و قبح ذاتی را پذیرفته بودند، اما جنبه معرفت‌شناختی و عقلی بودن را نیز قبول داشتند. آیا این آموزه به وظیفه‌گرایی کانتی می‌انجامد؟ از آنجاکه اصل نزاع اصلاً ارتباطی به اصطلاح وظیفه‌گرایی کانتی که در فضای مدرن شهرت یافته، نداشته است، به طور قطع نمی‌توان گفت ایشان وظیفه‌گرایی به این معنا را قصد کرده بودند. به عبارتی نزاع اشاعره و معتزله و عدلیه ارتباطی به وظیفه‌گرایی که در این مقاله مدنظر می‌باشد، نداشته است؛ زیرا چنان که بیان شد، نزاع در درجه اول در این مورد بوده که آیا خداوند عادل است، با همان مفهومی از عدالت که انسان‌ها در خارج شریعت نیز آن را می‌یابند؟ از اینجا بحثی حاصل می‌شود که آیا حسن و قبح ذاتی است (هستی‌شناختی) و در خوبی و بدیش وابسته به خداوند نیست؟ در درجه دوم بحث کردند که اگر ذاتی باشد، عقل توانایی درک آن را تا اندازه‌ای مستقل از شرع دارد و اگر الهی باشد، چنین توانی اصلاً وجود ندارد (بعد معرفت‌شناختی). ذاتی در این بحث اسلامی به طور خلاصه یعنی عدم وابستگی به خداوند. همه این نزاع‌ها در حالی بوده که بحث وظیفه‌گرایی کانتی که در مقابل غایت‌گرایی قرار می‌گیرد، ارتباط مستقیمی به خداوند ندارد. پس ابتدا فرد باید حسن و قبح ذاتی را به آن معنایی که معتزله و عدلیه در نظر داشته‌اند، بپذیرد و بعد وارد نزاع بین وظیفه عقلی و غایت‌گردد.

از آنجاکه این بحث دوم محل نزاع فائلان به حسن و قبح ذاتی در میان مسلمانان نبوده است، نمی‌توان گفت

ایشان نظر وظیفه‌گرایی را عالماً و از روی قصد پذیرفته‌اند. اینجا یک سؤال ذهن را مشغول می‌کند: بر فرض اینکه آنها وظیفه‌گرایی را قصد نکرده باشند، آیا نتیجه معتقداتشان به وظیفه‌گرایی به صورت غیراختیاری می‌انجامد؟ ابتدا لازم است سه گزاره معتقد قائلان به حسن و قبح ذاتی را از یکدیگر جدا کنیم، تا نتیجه هر یک جداگانه مورد بررسی قرار گیرد: گزاره اول: «حسن و قبح ذاتی است یعنی وابسته به جعل خداوند نیست»، گزاره دوم: «خداوند عادل است یعنی به‌طور کلی به نحوی عمل می‌کند که ما انسان‌ها عدالت را درک می‌کنیم»، گزاره سوم: «عدالت ذاتاً حسن دارد؛ یعنی معنای خوبی در عدالت نهفته است».

گزاره اول چنان که بیان شد، به وظیفه‌گرایی نمی‌انجامد و این مشخص است؛ زیرا ممکن است فرد بگوید حسن و قبح وابسته به خواست یا جعل خداوند نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۳۹)، اما وابسته به غایت عمل است. چنان که می‌یابیم، بسیاری از افرادی که قائل به حسن و قبح ذاتی هستند، تصریح کرده‌اند که غایت در ارزش اخلاقی تأثیرگذار است یا محوریت دارد (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۸۱).

گزاره دوم می‌تواند بنا بر فروزی به وظیفه‌گرایی بینجامد. صرف اینکه بگوییم یک فاعل مشخص مثل انسانی خاص عادل است به معنای مذکور، نتیجه‌اش وظیفه‌گرایی نیست چون آن انسان می‌تواند غایتی را مدنظر قرار دهد، اما چون این مسلمانان خداوند را به‌عنوان یک فاعل مشخص عامل عادل در نظر می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۳۹)، ناچارند برای گریز از وظیفه‌گرایی غایتی را در افعال خداوند مشخص کنند که منجر به وظیفه‌گرایی نشود. چنان که برخی از ایشان کوشیده‌اند این مسئله را روشن کنند (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۹۵-۹۶). این مسئله خارج از حیطه این مقاله است؛ زیرا به ذاتی بودن حسن و قبح به‌طور مستقیم مربوط نمی‌شود، بلکه به عادل در نظر گرفتن فاعل خاص یعنی خداوند مربوط است و موضوع مقاله در ذاتی بودن حسن و قبح و تأثیر آن بر پذیرش وظیفه‌گرایی است.

گزاره سوم: «عدالت ذاتاً خوب است» یا «عدالت ذاتاً حسن دارد» که معتقدان به حسن و قبح ذاتی در اسلام آن را باور دارند. بین گزاره «حسن و قبح ذاتی است» و «عدالت، ذاتاً حسن دارد» تفاوت وجود دارد. چنان که بیان شد گزاره «حسن و قبح ذاتی است» به معنایی که مراد عدلیه بود، دلالت بر وظیفه‌گرایی نداشت، اما درباره گزاره «عدالت، ذاتاً حسن دارد» باید بررسی کرد، معنای عدالت و ذاتی بودن اینجا چیست؟ هیچ‌کدام از تفسیرهای بیان‌شده از این گزاره، دلالت بر وظیفه‌گرایی ندارد. چون در تمام آنها حسن داشتن به‌عنوان مؤلفه‌ای در معنای عدالت در نظر گرفته می‌شود و ذاتی بودن به تفاسیر مختلف بر این معنا اشاره می‌کند (ر.ک: ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۳۳-۶۴). ذاتی بودن حسن عدالت اگر به نوعی دال بر عدم مفارقت این دو مورد از یکدیگر باشد، چون در معنای عدالت «حسن بودن» در نظر گرفته شده است، هیچ دلالتی بر وظیفه‌گرایی ندارد. به این دلیل که مجدداً محل بحث متفاوت است.

وظیفه‌گرایی کانتی می‌خواهد بگوید خوبی افعال و ارزش اخلاقی آنها وابسته به غایت مشخصی نیست و عقل می‌فهمد که افعال یا وظایف خودشان ارزشمندند؛ درحالی که اگر خوبی را در مفهوم فعلی بگنجانید و به این سبب بگوییم خوبی از آن فعل جدا نمی‌شود. این جدا نشدن و ذاتی بودن معنایش این نیست که خوبی فعل از خودش

ناشی شده، بلکه یعنی خوب است؛ چون خوبی در معنای آن از قبل در نظر گرفته شده است. مثل اینکه شخصی بگوید: «راست‌گویی اگر ارزش اخلاقی داشته باشد، اخلاقاً خوب است». عبارت دیگر همین جمله می‌شود: «راست‌گویی اگر خوب باشد، خوب است». در چنین جمله‌ای هیچ‌گاه معنا ندارد خوبی از راست‌گویی جدا شود.

پس بحث در این است که آیا خوبی در محمول در معنای موضوع گنجانده شده است یا خیر؟ در حالی که اختلاف بین وظیفه و غایت این است که آن خوب در محمول به خاطر چه چیزی خوب می‌باشد؟ این دو پرسش‌های اصلاً ارتباطی به یکدیگر ندارند. لذا شخصی که جمله «راست‌گویی اگر ارزش اخلاقی داشته باشد، اخلاقاً خوب است». را تصدیق می‌کند در مرحله بعد می‌تواند بحث کند که این خوبی اخلاقی که در موضوع فرض شده به خاطر غایتی خاص می‌باشد (غایت‌گرایی) یا به خاطر خوبی خود عمل است (وظیفه‌گرایی). دقیقاً همین حالت‌ها در جمله «عدالت ذاتاً خوب است» نیز تکرار می‌شود و لزومی ندارد کسی که این جمله را می‌گوید به وظیفه‌گرایی قائل باشد. این معنای از ذاتی در جمله «عدالت ذاتاً خوب است» حتی ارتباطی به نزاع اشاعره و معتزله هم ندارد، چون آنجا بحث می‌کردند این خوبی در محمول به خاطر اراده خداوند حاصل شده است یا وابسته به اراده خدا نیست. البته می‌توان بحث کرد که آیا حقیقتاً خوبی در معنای عدالت وجود دارد یا خیر؟ و عدالت را معناشناسی کرد، ولی از محل بحث این مقاله خارج است. در حال حاضر قصد شده بود بیان شود که اگر کسی چنین پنداری از ذاتی بودن حسن در عدالت داشته باشد، به وظیفه‌گرایی منجر نخواهد شد.

اینها که بیان شد، برخلاف وقتی است که شخص می‌گوید: «راست‌گویی خوب است». اینجا گاهی ممکن است خصوصاً بنا بر مبنای غایت‌گرایی این جمله نقض شود؛ یعنی گاهی راست‌گویی بد می‌شود چون غایت اخلاقی رعایت نشده است. پس بین جملاتی که مفهوم موضوع به نوعی خوبی را دربر دارد؛ مثل عدالت یا تقوا در مفهوم اسلامی، با جملاتی که مفهوم موضوع خوبی را دربر ندارد؛ مثل راست‌گویی و قتل، تفاوت وجود دارد.

منتها اینجا یک خلط رخ داده است. همچنان که می‌توان گفت: «عدل ذاتاً حسن است» به این بیان که حسن در مفهوم عدالت وجود دارد، می‌توان گفت: «عدل ذاتاً حسن است»؛ به این بیان که حسن آن وابسته به خداوند نیست و اشاره به حسن محمول داشته باشیم؛ یعنی این حسنی که در مفهوم عدل وجود دارد و ما آن را می‌فهمیم، وابسته به جعل خداوند نیست. لذا همین جمله می‌تواند برای بیان محل نزاع اشاعره و عدلیه هم به کار برود. خلط اینجا رخ داده که عده‌ای از علما برای پاسخ به اشعریون گفته‌اند: جمله «عدالت ذاتاً حسن است» از موارد بدیهی عقلی است.

شهید صدر پاسخ می‌دهد که این استدلال درست نیست، چون حسن در معنای عدالت وجود دارد و این جمله معنایش می‌شود: «حسن، حسن است»، لذا باید این‌گونه استدلال کرد که برخی از گزاره‌های عملی بدیهی هستند، مثل اصل «راست‌گویی خوب است» در مواردی که تزامنی با قاعده دیگر نداشته باشد (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۲-۳۵۴).

سخن شهید صدر صحیح است؛ از این جهت که اگر ذاتی را به معنای جدا نشدن از مفهوم عدل بگیریم، نمی‌توان با بدیهی بودن این جمله، بر علیه اشاعره اقامه دلیل کرد. اما علمایی که می‌گویند «حسن عدل بدیهی است» و با این

جمله می‌خواهند نظر اشاعره را رد کنند، ذاتی را در حسن گرفته‌اند؛ یعنی مرادشان این است که آنچه ما انسان‌ها از عدالت درمی‌یابیم در مصادیق مختلف به طور بدیهی حسن دارد، حتی اگر شارع نگفته باشد. به عبارتی ایشان همان سخن شهید صدر را می‌گفتند. مثلاً اگر فرض کنیم راست‌گویی یکی از مصادیق عدالت است، ما انسان‌ها این خوبی را بدون واسطه جعل شارع درک می‌کنیم. نیازی نیست این علما مصداق را لزوماً مثال بزنند. چون وقتی /شعری ذاتی بودن حسن عدالت را انکار می‌کند، آن معنای ذاتی که شهید صدر بیان کرده را اصلاً انکار نمی‌کند. اشعری‌ها هم معترف هستند که خداوند عادل است (اشعری، ۱۳۹۷ق، ص ۱۹۴). آنها فقط می‌گویند این عدالتی که ما انسان‌ها درک می‌کنیم، درباره خداوند صدق نمی‌کند و هر کاری خداوند انجام دهد، عادلانه است؛ یعنی خداوند مقید به عدالتی که ما درک می‌کنیم نیست. در اینجا بحث کاملاً مصداقی می‌شود. مثال هم می‌زنند که اگر خداوند بچه یک کافر را به خاطر اینکه پدرش کافر است، عقاب کند، اشکالی ندارد؛ با اینکه عقل ما این کار را قبیح تشخیص می‌دهد.

اینجا می‌توان از استدلالی که علما ذکر کرده‌اند به نحوی استفاده کرد که گفت قبح این موارد بدیهی است و اکثریت قریب به اتفاق یا همه عقلاً آن را تصدیق می‌کنند. شاید مقرر، سخن شهید صدر را اشتباه بیان کرده باشد. احتمال دیگری نیز در کلام شهید صدر می‌رود که حمل بر صحت شود: مراد ایشان این است که بداهتی که ما انسان‌ها از جمله «عدالت حسن است» می‌یابیم به سبب این نکته معناشناسی است که حسن در معنای عدل وجود ندارد، نه اینکه آن معنای خاص مراد عدلیه حسنش بداهت داشته باشد؛ لذا نمی‌توان از این بداهت استفاده کرد. درحالی که علمای عدلیه ادعا دارند، «عدالت حسن است» به همان معنایی که در نزاع با اشاعره مراد است، حسن می‌باشد؛ مگر اینکه بگوییم شهید صدر بداهت حسن عدالت به آن معنا که در محل نزاع اشاعره و عدلیه هست را نمی‌پذیرد، ولی این با تصریحش به حسن برخی مصادیق عدالت به‌عنوان مورد اتفاق عقلاً مثل صدق (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۴)، سازگاری ندارد. مگر اینکه بگوییم مراد شهید صدر این بوده که در مورد عدالت چون معنای ذاتی بودن حسن ابهام دارد و مشتبه می‌شود، نمی‌توان در استدلال به آن استناد کرد و باید به مصادیق بدیهی آن مراجعه کرد.

البته اشعری‌ها می‌توانند پاسخ دهند (هرچند شاید چنین پاسخی نداده باشند) که این بداهت را خداوند در نهاد انسان قرار داده است؛ یعنی خداوند خودش در عدالت حسن را قرار داده و بعد انسان را طوری خلق کرده که این حسن را درک کند. در این حالت ادعای الهی بودن حسن در نظر آنها رد نمی‌شود. چون باز هم وابسته به خواست خداوند است و باز هم قدرت خداوند به معنایی که ایشان اراده داشتند به مشکل برنمی‌خورد؛ چون در مبنای آنها خداوند می‌تواند خلاف آنچه جعل کرده و قرار داده رفتار کند. مثلاً خداوند خودش به عدالت حسن دهد و درک این را در ذهن انسان هم قرار دهد و خودش هم خلاف آن عمل کند. چنان‌که /شعری می‌گوید خداوند دروغ بگوید اشکال ندارد. این درکی که خداوند به انسان می‌دهد نیز می‌تواند نوعی دروغ باشد، یا دست‌کم می‌تواند مثل دروغ گفتن اشکالی نداشته باشد. مگر اینکه به اشعری‌ها پاسخ بدهند که این سخن می‌تواند مشکل هست‌شناختی و ذاتی نبودن (الهی بودن) حسن و قبح را حل کند، اما نمی‌تواند شرعی بودن آن را حل کند؛ یعنی اگر خداوند قدرت درک آنچه را جعل کرده در

ذهن انسان قرار داده باشد، پس عقل انسان می‌تواند برخی از موارد را بدون دلیل نقلی تشخیص دهد. به عبارتی با پذیرش این جواب حیث معرفت‌شناختی و فقهی اشعری از کار می‌افتد، نه حیث کلامی آن.

برخی علما با اینکه حسن و قبح عدل را واقعی می‌دانند و نظریه اشاعره را رد می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱)، این نظریه را که حسن در معنای عدالت نهفته باشد و به این معنا «عدل ذاتاً حسن باشد» رد می‌کنند (همان، ص ۱۹-۲۰). این نشان می‌دهد که نزاع اشاعره اصلاً ارتباطی به این معنای ذاتی در عدالت ندارد. هر عالم دیگری که در مقام بحث با اشعری‌ها به نوعی ذاتی بودن یا عقلی بودن حسن عدالت را آن‌طور که شهید صرر معنا می‌کند، بیان کرده باشد، دچار همین خلط شده است. مگر اینکه محل نزاعش معناشناسی عدل باشد نه نزاع با اشعری‌ها. در این موارد معمولاً کلمه ذاتی بودن حسن عدالت را اشاره نمی‌کنند (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۳۲۵). به هر حال پذیرش این معنای از ذاتی بودن عدل که شهید صرر و امثال ایشان می‌گویند، به وظیفه‌گرایی که موضوع این مقاله است، نمی‌انجامد.

۲. بررسی امکان وظیفه‌گرایی براساس ذاتی بودن حسن و قبح

اگر قرار باشد، مسئله بدون نظر به قائلی خاص طرح گردد و به‌طور کلی پرسیده شود آیا ذاتی بودن حسن و قبح به وظیفه‌گرایی کانتی می‌انجامد یا خیر، پاسخ پرسش منوط به معنای مقصود از ذاتی بودن است. برخی معانی ذاتی که علمای عدلیه بیان کرده بودند، طرح شد و هیچ‌کدام دلالت بر وظیفه‌گرایی نداشت؛ مثل اینکه بگوییم ذاتی یعنی حسن فعل به جعل خداوند وابسته نیست یا در معنای عدل حسن وجود دارد یا عقل توان درک آن را دارد. پس در چه فرضی ممکن است، حسن و قبح ذاتی به وظیفه‌گرایی بینجامد؟ تنها اگر بگوییم «فعل خاصی صرف‌نظر از غایت یا نتیجه‌ای خاص، ذاتاً حسن دارد»، وظیفه‌گرایی است. مثلاً کانت می‌گفت خود فعل راست گفتن خوب است (کانت، ۲۰۰۲، ص ۱۸). فارغ از اینکه چه نتیجه‌ای داشته باشد. یک اشکالی که به کانت گرفته می‌شود (اترک، ۱۳۹۲، ص ۳۳۱) این است که اگر خود فعل ذاتاً حسن داشته باشد، خیلی از اوقات فعلی که از نظر شهود انسان‌ها غیراخلاقی است، اخلاقاً خوب می‌شود. مثلاً راست گفتنی که جان انسان بی‌گناه را به خطر بیندازد؛ یعنی این نظریه ممکن است به اطلاقی بینجامد که نتایجش با شهود اخلاقی انسان سازگاری نداشته باشد. خود کانت در برخی موارد مثل حسن راست‌گویی این نتیجه را می‌پذیرد، اما عموم انسان‌ها از آن استکف دارند. آیا نمی‌توان حسن و قبح ذاتی را طوری طرح کرد که به وظیفه‌گرایی کانتی بینجامد، اما اشکال و اطلاقی مزبور رخ ندهد؟

پس از کانت برخی تلاش کردند این نظریه را از اشکال مزبور مبرا کنند (راس، ۱۹۳۰، ص ۱۶-۵۶). به دو نحو

این امر ممکن است:

الف) همان تبیین سابق را بپذیریم که خود فعل ذاتاً حسن و قبح دارد، اما به دلیل اینکه گاهی این فعل دو حیث متفاوت پیدا می‌کند که هر کدام وظیفه خاصی را اقتضا می‌کند، یک طرف را باید ترجیح داد و لزوماً این‌گونه نیست که وظیفه‌گرایی در این تعبیر به اطلاقی‌گرایی بی‌چون و چرا مبدل گردد. فرض کنیم، دروغ‌گویی ذاتاً کار بدی باشد، اما از طرفی فعلی که جان انسانی را به خطر بیندازد نیز ذاتاً کار بدی است. گاهی این دو فعل در یک مصداق معین

نمود می‌یابند؛ همان فعلی که دروغ محسوب می‌شود، به خطر انداختن جان دیگران نیز به‌شمار می‌آید. در تضاحم بین این دو حیث از یک فعل که هر کدام وظیفه‌ای متضاد با دیگری را طلب می‌کند باید اهم و مهم کرد. بنا بر برخی تفاسیر از فلسفه کانت خود او نیز مشابه این نظریه را ارائه می‌داد و تضاد در الزام‌کننده‌های وظیفه را می‌پذیرفت و معتقد بود در نهایت یک فعل وظیفه می‌گردد و تضادی در وظایف وجود ندارد (ر.ک: اترک، ۱۳۹۲، ص ۳۳۵)؛ چنان که در نظام‌های غایت‌گرا نیز همین مطلب صدق می‌کند، مثلاً در همین مثال اگر شخصی سودگرا باشد می‌گوید دروغ گفتن به طور معمول ضرر به دنبال دارد و نجات جان انسان‌ها سود دارد. از این غایت‌های حاصله دو قاعده کلی به دست می‌آید که «دروغ‌گویی بد است» و «نجات جان انسان خوب است»؛ اما این قواعد مطلق نیستند و هر کجا با یکدیگر تضاحم کنند، با در نظر گرفتن غایت خاص یکی را ترجیح می‌دهند.

تفاوتی بین این دو نظریه احساس می‌شود و آن اینکه طبق فرض غایت‌گرایی در فعل دروغ گفتن در این مثال خاص هیچ جنبه منفی باقی نمی‌ماند و یکپارچه مثبت تلقی می‌گردد؛ ولی بنا بر فرض وظیفه‌گرایی به نظر می‌رسد فعل قبیحی باشد که مجبور هستیم، به خاطر رعایت یک وظیفه اهم آن را انجام دهیم. اینجا قبح دروغ از بین نمی‌رود و شخص بین بد و بدتر یکی را برمی‌گزیند. البته می‌توان نظیر این را در برخی نظام‌های غایت‌گرایی نیز تصور کرد. اگر ملاک سود باشد ممکن است بگوییم همین دروغ که برای نجات جان انسان گفته می‌شود هم گاهی مضراتی را به دنبال دارد و از جهت آن مضرات بد می‌باشد، اما چون نفع نجات جان انسان بیشتر است، آن ضرر در نظر گرفته نمی‌شود. به هر حال بنا بر غایت‌گرایی راحت‌تر می‌توان به حسن چنین افعالی معتقد بود چون از ملاک مشخصی به‌عنوان غایت دارد و با در نظر گرفتن آن می‌توان یکی را ترجیح داد.

ب) ذاتی بودن حسن و قبح را به افعال خاص نزنند، بلکه به حالت خاصی از فعل اطلاق کنند بدون در نظر گرفتن نتیجه. به عبارت واضح‌تر شخص بگوید یک شرایطی در فعل‌ها وجود دارد که اگر آن شرایط مهیا گردد، آن فعل حسن اخلاقی می‌یابد. می‌توان حصول آن شرایط در فعل را مسبب عادلانه شدن فعل دانست؛ یعنی بگویند: «فعل عادلانه ذاتاً حسن دارد، بدون در نظر گرفتن نتیجه‌اش» به تعبیر دیگر: «عدالت ذاتاً حسن است». این معنای ذاتی با آنچه علمای عدلیه می‌گفتند تفاوت دارد. براساس این فرض، اطلاق‌گرایی مذکور لازم نمی‌آید چون انعطاف‌پذیر می‌شود. در مثال یادشده فعل دروغ گفتن عادلانه است و حسن پیدا می‌کند؛ اما اینکه ملاک تشخیص این شرط یا عادلانه بودن چیست، احتیاج به تأمل بسیار دارد. شاید بتوان ملاک‌های کانت را در نظر گرفت بدون اینکه آن اطلاق‌گرایی را بپذیرفت. مثلاً همان قاعده امر مطلق کانت ملاک باشد. آن قاعده می‌گوید: «تنها براساس اصل یا قاعده‌ای عمل کن که در همان زمان بخواهی که [آن اصل] تبدیل به قانونی جهانی [عام] شود» (کانت، ۲۰۰۲، ص ۳۷). می‌توان این قاعده را بدون در نظر گرفتن آن مطلق‌انگاری پذیرفت. مثلاً فرد بگوید در شرایطی که راست گفتن منجر به قتل انسان بی‌گناه گردد، دروغ‌گویی را برمی‌گزینم و این را تبدیل به قانون عام می‌کنم که هر زمان چنین شرایطی به وجود آمد، همین عمل تکرار گردد؛ درحالی‌که کانت این شرایط را گاهی در نظر نمی‌گرفت و خود راست‌گویی را قانون عام می‌کرد. همین‌طور می‌توان ملاک‌های دیگری در نظر گرفت که محل بحث آن خارج از این مقاله است.

نتیجه‌گیری

براساس تحقیقات انجام‌شده معنایی که مسلمانان از ذاتی بودن حسن و قبح اراده کرده‌اند به وظیفه‌گرایی کانتی نمی‌انجامد؛ زیرا با غایت‌گرایی قابل جمع است. هدف اصلی بحث عدلیه با اشاعره اثبات الهی نبودن حسن و قبح بود و ارتباطی به وظیفه‌گرایی نداشت. تنها اعتقادی که در میان عدلیه ممکن است به وظیفه‌گرایی بینجامد، در نظر گرفتن خداوند به‌عنوان فاعل عادل است. چون در این فرض باید غایتی در افعال عادلانه خدا در نظر گرفت که برخی علما چنین غایتی را مطابق کمال رفتار کردن خداوند گرفته‌اند. اگر نتوان غایتی را برای افعال عادلانه خدا در نظر گرفت، منجر به وظیفه‌گرایی کانتی خواهد شد. اما جدای از نظریه علمای عدلیه، اگر شخصی بگوید ذات افعال یا افعال با در نظر گرفتن شرایطی غیر از نتیجه ذاتاً حسن و قبح پیدا می‌کنند و عقل توان درک این حسن و قبح را دارد، منجر به وظیفه‌گرایی می‌گردد؛ ولی براساس تحقیقات انجام‌شده، طرفداری برای این نظریه بین علمای عدلیه و معتزله یافت نشد.

منابع.....

- ابوالقاسم‌زاده، مجید، ۱۳۹۴، «معناشناسی ذاتی در حسن و قبح ذاتی»، *حکمت اسلامی*، سال دوم، ش ۱، ص ۳۳-۶۴
اترک، حسین، ۱۳۹۲، *وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
اشعری، ابوالحسن، ۱۳۹۷ق، *الإبانه عن اصول الدین*، تحقیق حسین محمود فوقیه، قاهره، دارالانصار.
آقانوری، علی، ۱۳۸۴، «زمینه‌های سیاسی - اجتماعی اوج و فرود تفکر اعتزال»، *طلوع*، سال چهارم، ش ۱۵، ص ۷۷-۹۸.
جابری، محمدعابد، ۱۳۷۶، «دانش فقه؛ بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی»، ترجمه محمدمه‌دی خلجی، *نقد و نظر*، دوره سوم، ش ۱۲، ص ۱۱۴-۱۴۰.
جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، ج ۱۰ (مبادی اخلاق در قرآن)، قم، اسراء.
الزین، محمد خلیل، ۱۴۰۵ق، *تاریخ الفرق الاسلامیه*، بیروت، اعلمی.
سبحانی، جعفر، ۱۳۸۲، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، تحقیق علی ربانی، گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
صابری، حسین، ۱۳۹۰، *تاریخ فرق اسلامی*، تهران، سمت.
صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الاصول*، تقریر شیخ حسن عبدالساتر، بیروت، دار الاسلامیه.
علی جمعه، محمد عبدالوهاب، ۱۴۲۲ق، *المدخل الی دراسة المذاهب الفقهیة*، قاهره، دارالسلام.
قاضی عبدالجبار، بن احمد، ۲۰۰۹م، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق احمدین حسین بن ابی‌هاشم، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، هیئة المصریة العامة للكتاب.
مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، امیرکبیر.
_____، ۱۳۹۳، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۷۳، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
Kant, Immanuel, 2002, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Editor and translator: Wood, Allen W, New York, Yale University Press.
Ross, William David, 1930, *The Right and the Good*, Great Britain, Oxford.

نمایه الفبایی مقالات و پدید آورندگان سال هجدهم (شماره‌های ۶۹-۷۲)

الف. نمایه مقالات

- ارزیابی و نقد برهان اجماع عام بر اثبات وجود خدا، فرح رامین و مریم سیفعلی‌پور، ش ۶۹ ص ۸۸-۷۳
- اصول معناشناختی تأویل در حکمت صدرایی، سیدمحمدحسین میردامادی، محمد بیدهندی و مجید صادقی حسن آبادی، ش ۷۱، ص ۲۷-۳۶.
- بررسی انتقادی نظریه وحدت‌انگاری دوساختی صدرایی با تکیه بر مفاد آیات و روایات، محمدتقی یوسفی، ش ۶۹ ص ۵۹-۷۲.
- بررسی رابطه اقسام معقولات با نظریه اصالت وجود نزد حکمای معاصر، حمیدرضا بدر، سیدحجت حسینی و غلامرضا فیاضی، ش ۷۲، ص ۲۵-۳۶.
- بررسی روش فراتاریخی ایزوتسو در مطالعات تطبیقی، رضا گندمی نصرآبادی، ش ۷۱، ص ۲۷-۴۶.
- بررسی ملازمه بین حسن و قبح ذاتی و وظیفه‌گرایی کانتی، علی اصغر محمدزاده و سیداکبر حسینی قلعه بهمن، ش ۷۲، ص ۱۱۹-۱۲۹.
- برهانی بودن ماهیت دانش‌های حکمت عملی، محمدعلی نوری، ش ۷۰، ص ۶۱-۷۸.
- تحلیل انتقادی و مصادیقی مواجهه استرآبادی با فلسفه، غلامعلی مقدم، ش ۷۲، ص ۳۷-۵۲.
- تحلیل فلسفی آزادی در دانش‌های ارزشی، مجتبی مصباح و علی احمدی‌امین، ش ۶۹ ص ۱۰۷-۱۲۲.
- تروییزم و تسلسل بردلی، رضا درگاهی فر و احمد لهراسبی، ش ۷۱، ص ۱۱۱-۱۲۱.
- تطور و خداآوری؛ طرح و بررسی دیدگاه الیوت سوپر، روزه زارع و سیدحسن حسینی، ش ۷۲، ص ۱۰۵-۱۱۸.
- تعدد نوعی نفوس و ماهیت انسان، یاسر حسین‌پور و غلامرضا فیاضی، ش ۷۲، ص ۸۹-۱۰۴.
- تعریف عام و خاص زیبایی، ناظر بر حقیقت هستی‌شناختی آن مبتنی بر آرای صدرالمآلهین، مهدی امینی، محمد فنایی اشکوری و عبدالله فتحی، ش ۶۹ ش ۱۲۳-۱۴۴.
- تفسیر معقولات ثانی فلسفی در اندیشه صدرالمآلهین و شهید صدر، نسرین توکلی و محمدعلی اسماعیلی، ش ۷۰، ص ۹-۲۶.
- تمایز میان نظریه تکامل به عنوان نظریه‌ای علمی و طبیعت‌گرایی تکاملی به عنوان رویکردی فلسفی، سیدمهدی بیابانکی، ش ۷۰، ص ۹۷-۱۴.

جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان و نقد و بررسی آن، روح‌الله سورى، ش ۷۲، ص ۷-۲۴.

جسمانیت سرای جاویدان از منظر قرآن و فیلسوفان مسلمان، جعفر انواری، ش ۶۹، ص ۸۹-۱۰۶.

چالش موجودیت زمان موهوم در آرای متکلمان و فلاسفه مسلمان، علیرضا کهنسال و معصومه سادات ساری عارفی، ش ۷۲، ص ۷۱-۸۸.

عینیت و ذهنیت زیبایی در فلسفه کانتی و صدرایی، سیدمهدی امام‌جمعه و سیدمحمدمحسن میرمرشدی، ش ۷۰، ص ۱۱۵-۱۳۰.

فرضیه‌ریایی در منطق ارسطو، امین معظمی گودرزی، ش ۷۰، ص ۷۹-۹۶.

ماهیت و کارکرد فضیلت معرفتی از منظر ارنست سوسا، سعیده فیاضی و زهرا خزاعی، ش ۷۰، ص ۴۳-۶۰.

مبانی دین‌شناختی‌شناخت درمائی و نقد آن براساس اندیشه اسلامی، نوید خاکبازان، ش ۷۱، ص ۹۱-۱۱۰.

معنا و حقیقت فلسفی - کلامی «صراط» از منظر علامه طباطبائی، سجاد میرزایی و رضا حاجی ابراهیم، ش ۷۱، ص ۷۴-۵۹.

معناشناسی جوهر در نظام فلسفی ارسطو و فارابی، مهری چنگی آشتیانی، ش ۶۹، ص ۲۷-۴۲.

معیار تقسیم‌گزاره‌ها به پایه و غیرپایه از نگاه متفکران مسلمان، محمد حسین زاده (یزدی) و اکبر پیروی سنگری، ش ۷۰، ص ۲۷-۴۲.

مفهوم «فصل» در فلسفه ابن‌سینا و سهروردی و تکامل آن در فلسفه صدرالمآلهین، رؤیا تیزهوش و مریم سالم، ش ۶۹، ص ۴۳-۵۸.

مفهوم پیدایش در فلسفه ارسطو و اهمیت تبیین آن، حجت‌الله عسکری‌زاده و سیدابراهیم موسوی، ش ۷۲، ص ۵۳-۷۰.

مقایسه سه رویکرد سازگارگرایانه؛ هری فرانکفورت، گری واتسون و صدرالمآلهین، محمد حسین زاده، ش ۷۱، ص ۴۷-۵۸.

مهم‌ترین شباهت معاد جسمانی با جسم عنصری در ترازوی نقد، سیدمحمدمهدی نبویان و سیدمحمد نبویان، ش ۷۱، ص ۷۵-۹۰.

نحوه تحقق مفاهیم فلسفی از دیدگاه شیخ اشراق، محقق طوسی، دوانی و میرداماد، محمد فارسیات و مرتضی رضایی، ش ۷۱، ص ۷-۲۶.

نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه، محمد فارسیات، ش ۶۹، ص ۷-۲۶.

نقش بندگی در معنا‌داری زندگی، عسکری سلیمانی امیری و احمد محمدی احمدآبادی، ش ۷۰، ص ۱۳۱-۱۴۸.

ب. نمایه پدیدآورندگان

- امام جمعه، سیدمهدی و سیدمحمدحسن میرمردی، عینیت و ذهنیت زیبایی در فلسفه کانتی و صدرایی، ش ۷۰، ص ۱۱۵-۱۳۰.
- امینی، مهدی، محمد فنایی اشکوری و عبدالله فتحی، تعریف عام و خاص زیبایی، ناظر بر حقیقت هستی‌شناختی آن مبتنی بر آرای صدرالمآلهین، ش ۶۹، ص ۱۲۳-۱۴۴.
- انواری، جعفر، جسمانیت سرای جاویدان از منظر قرآن و فیلسوفان مسلمان، ش ۶۹، ص ۸۹-۱۰۶.
- بدر، حمیدرضا، سیددجت حسینی و غلامرضا فیاضی، بررسی رابطه اقسام معقولات با نظریه اصالت وجود نزد حکمای معاصر، ش ۷۲، ص ۲۵-۳۶.
- بیابانکی، سیدمهدی، تمایز میان نظریه تکامل به‌عنوان نظریه‌ای علمی و طبیعت‌گرایی تکاملی به‌عنوان رویکردی فلسفی، ش ۷۰، ص ۹۷-۱۱۴.
- توکل، نسرین و محمدعلی اسماعیلی، تفسیر معقولات ثانی فلسفی در اندیشه صدرالمآلهین و شهید صدر، ش ۷۰، ص ۹-۲۶.
- تیزهوش، رؤیا و مریم سالم، مفهوم «فصل» در فلسفه ابن‌سینا و سهروردی و تکامل آن در فلسفه صدرالمآلهین، ش ۶۹، ص ۴۳-۵۸.
- چنگی آشتیانی، مهتری، معناشناسی جوهر در نظام فلسفی ارسطو و فارابی، ش ۶۹، ص ۲۷-۴۲.
- حسین‌پور، یاسر و غلامرضا فیاضی، تعدد نوعی نفوس و ماهیت انسان، ش ۷۲، ص ۸۹-۱۰۴.
- حسین‌زاده (یزدی)، محمد و اکبر پیروی سنگری، معیار تقسیم گزاره‌ها به پایه و غیرپایه از نگاه متفکران مسلمان، ش ۷۰، ص ۲۷-۴۲.
- حسین‌زاده، محمد، مقایسه سه رویکرد سازگارگرایانه؛ هری فرانکفورت، گری واتسون و صدرالمآلهین، ش ۷۱، ص ۴۷-۵۸.
- خاکبازان، نوید، مبانی دین‌شناختی شناخت‌درمانی و نقد آن براساس اندیشه اسلامی، ش ۷۱، ص ۹۱-۱۱۰.
- درگاهی‌فر، رضا و احمد لهراسبی، تروپیزم و تسلسل بردلی، ش ۷۱، ص ۱۱۱-۱۲۱.
- رامین، فرح و مریم سیفعلی‌پور، ارزیابی و نقد برهان اجماع عام بر اثبات وجود خدا، ش ۶۹، ص ۷۳-۸۸.
- زارع، روزبه و سیدحسن حسینی، تطور و خداپاوری؛ طرح و بررسی دیدگاه البوت سوپر، ش ۷۲، ص ۱۰۵-۱۱۸.
- سلیمانی امیری، عسکری و احمد محمدی احمدآبادی، نقش بندگی در معناداری زندگی، ش ۷۰، ص ۱۳۱-۱۴۸.
- سوری، روح‌الله، جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان و نقد و بررسی آن، ش ۷۲، ص ۷-۲۴.
- عسکری‌زاده، حجت‌الله و سیدابراهیم موسوی، مفهوم پیدایش در فلسفه ارسطو و اهمیت تبیین آن، ش ۷۲، ص ۵۳-۷۰.

فارسیات، محمد و مرتضی رضایی، نحوه تحقق مفاهیم فلسفی از دیدگاه شیخ اشراق، محقق طوسی، دوانی و میرداماد، ش ۷۱، ص ۲۶-۷.

فارسیات، محمد، نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه، ش ۶۹ ص ۲۶-۷.

فیاضی، سعیده و زهرا خزاعی، ماهیت و کارکرد فضیلت معرفتی از منظر ارنست سوسا، ش ۷۰، ص ۴۳-۶۰.
کهنسال، علیرضا و معصومه سادات ساری عارفی، چالش موجودیت زمان موهوم در آرای متکلمان و فلاسفه مسلمان، ش ۷۲، ص ۸۸-۷۱.

گندمی نصرآبادی، رضا، بررسی روش فراتاریخی ایزوتسو در مطالعات تطبیقی، ش ۷۱، ص ۲۷-۴۶.
محمدزاده، علی اصغر و سیداکبر حسینی قلعه بهمن، بررسی ملازمه بین حسن و قبح ذاتی و وظیفه‌گرایی کانتی، ش ۷۲، ص ۱۱۹-۱۲۹.

مصباح، مجتبی و علی احمدی‌امین، تحلیل فلسفی آزادی در دانش‌های ارزشی، ش ۶۹ ص ۱۰۷-۱۲۲.

معظمی گودرزی، امین، فرضیه‌ربایی در منطق ارسطو، ش ۷۰، ص ۷۹-۹۶.

مقدم، غلامعلی، تحلیل انتقادی و مصداقی مواجهه استرآبادی با فلسفه، ش ۷۲، ص ۳۷-۵۲.

میردامادی، سیدمحمدحسین، محمد بیدهدی و مجید صادقی حسن‌آبادی، اصول معناشناسختی تأویل در حکمت صدرایی، ش ۷۱، ص ۲۷-۳۶.

میرزایی، سجاد و رضا حاجی ابراهیم، معنا و حقیقت فلسفی - کلامی «صراط» از منظر علامه طباطبائی، ش ۷۱، ص ۵۹-۷۴.

نویان، سیدمحمد مهدی و سیدمحمد نویان، مهم‌ترین شبهات معاد جسمانی با جسم عنصری در ترازوی نقد، ش ۷۱، ص ۷۵-۹۰.

نوری، محمدعلی، برهانی بودن ماهیت دانش‌های حکمت عملی، ش ۷۰، ص ۶۱-۷۸.

یوسفی، محمدتقی، بررسی انتقادی نظریه وحدت‌انگاری دوساختی صدرایی با تکیه بر مفاد آیات و روایات، ش ۶۹ ص ۵۹-۷۲.

An Investigation of the Concomitance between the Essential Goodness and Evil and Kantian Denotological Ethics

✉ **Ali Asghar Muhammad-zada** / PhD Student in Department of Islamic Teachings; Islamic Azad University/ North Tehran Branch aamohammadzadeh110@gmail.com
Sayyid Akbar Husseini Qal'a Bahman / Associate Professor in Department of Religions IKI
Received: 2021/02/18 - **Accepted:** 2021/07/27 akbar.hosseini37@yahoo.com

ABSTRACT

The subject of the present article is investigation of the theory of 'essential goodness and evil' and its relationship with the Kantian's duty-based ethics or the similar theories. The main question is whether accepting the essential nature of goodness and evil leads to duty-based ethics. This has been investigated in two domains: descriptive-historical and non-descriptive. In the section dedicated to description of the opinions of 'Adliya and Mu'tazila schools, the following question arises: "Does the essential nature of goodness and evil lead to duty-based ethics?" This question is answered in regard with three propositions related to the beliefs of 'Adliya: (1) goodness and evil are essential; that is, they are not dependent on God's ordinance; (2) God is just; that is, He acts generally in a way that we humans perceive justice; and (3) justice is essentially good; that is, there lies a good meaning in justice. All 'Adliya groups accept the first and the second propositions, and the third one is accepted by some of them. The second item leads, on the basis of some hypotheses, to duty-based ethics. In the non-descriptive dimension, it is stated that if someone believes that the actions in themselves, without considering some certain result, are good and that reason is capable of perceiving that goodness, this would lead to Kantian duty-based ethics. There is no advocate for this idea among the 'Adliya scholars.

KEY WORDS: essential goodness and evil, divine goodness and evil, the theory of divine order, Kantian duty-based ethics, 'Adliya, Mu'tazila.

Evolution and Theism; an Investigation of Elliot Sober's View

✉ **Roozbeh Zare**^c / Assistant Professor of Department of Western Studies, Institute of Islamic Culture and Thought
 r.zare@iict.ac.ir
Sayyed Hassan Hosseini / Professor of Department of Philosophy of Science, Sharif University of Technology
 hoseinih@sharif.edu
Received: 2021/01/04 - **Accepted:** 2021/06/17

ABSTRACT

The theory of evolution gave rise to various philosophical and religious oppositions from the very onset. The conventional modern interpretation of this theory is also regarded in opposition to theism. Naturally, some attempts have been made, since the emergence of this theory, to show the consistency or inconsistency of the claims of this theory with religious doctrines. Elliot Sober, the prominent contemporary biological philosopher, has offered a novel account of the relationship of the evolution theory and theism. He attempts to show the presumptive nature of that theory and prove its consistency with the existence of the hidden determining factors (including God) on the one hand, and investigate the relationship between the claim of unguided nature of the biological mutations and theism on the other hand. The final achievement of his investigations is that the evolution theory is neutral regarding the theistic claims and thus observes the naturalistic methodological rules. In this article, we have expounded Sober's position and have finally evaluated it. It seems that the image he presents of the unguided nature of evolution based on empirical evidences is incomplete, and he has unduly been transferred from unguided mutations to unguided evolution.

KEY WORDS: evolution, naturalism, theism, Darwinism, Elliot Sober.

The Species Plurality of the Souls and the Human's Quiddity

✉ **Yaser Hussein-pour** / PhD in Transcendental Theosophy IKI hoseinpour.yaser@gmail.com
Gholam Reza Fayyazi / Professor in Department of Philosophy IKI
Received: 2020/12/19 - **Accepted:** 2021/06/15

ABSTRACT

In this article, in addition to proclaiming a position regarding the typical unity or plurality of the human souls, we are seeking to find a proper resolution for the psychological riddle of the human's quiddity. One of the issues in the philosophical psychology is the question regarding the typical unity or plurality of the human souls. The Muslim scholars have offered a variety of opinions in this regard and, in addition to presenting some arguments, they have used evidences from the Quran and hadith in establishing their idea. Some of the Islamic philosophers believe in the typical unity of the souls and some others believe in the species plurality of the souls. Among them, Mulla Sadra has presented a middle line in some of his books, believing in an initial unity in type of the souls and, at the same time, their typical plurality in the process of a substantial motion. This philosophical issue has a formative association with the psychological discussion posed under the title of the 'human's psychological nature', wherein the scholars have offered various, an even contrasting, views. Some have regarded human's quiddity as neutral, some have regarded it as having evil leanings, and some others have attributed good leaning to it. By resolving the issue of the typical unity or plurality of the souls in Islamic philosophy, a proper answer would be given to the question posed in psychology.

KEY WORDS: typical plurality of the souls, Islamic philosophy, psychology, Mulla Sadra, human's quiddity.

The Challenge of Existence of Imaginary Time in the Opinions of Muslim Theologians and Philosophers

Ali Reza Kohansal / Associate Professor in Department of Islamic Philosophy and Theosophy; Ferdowsi University Mashhad kohansal-a@um.ac.ir

✉ **Ma'souma Sadat Sari 'Arefi** / PhD Student of Transcendental Theosophy; Ferdowsi University Mashhad

Received: 2020/12/25 - **Accepted:** 2021/07/19

m-sariarefi1367@mail.um.ac.ir

ABSTRACT

The discussion pertaining to the origination and eternity of the universe is rooted in the foundations of the theological and philosophical thoughts such as the effect's need of the cause; the relationship of the ultimate cause and the effect; the cause and effect necessity; explaining the time and place and their relationship; explaining the divine essence and attributes such as knowledge, power, willpower, and the relationship between the attributes and the essence. Meanwhile, some of the theologians have chosen the temporal origination of the universe on the basis of their intellectual foundations and by considering the appearance of the verses and traditions, having presented some evidences and arguments for this. On the opposite side, the Muslim philosophers have criticized their evidences and reasoning to choose eternity of the universe. However, some other theologians have presented the theory of the imaginary time to evade the challenges of the temporal origination and proceed with its structural modification. One of the basic lines in this theory is the issue pertaining to the existence or non-existence of the imaginary time, which forms the argumentative dialogue among the philosophers and theologians. In this study, we have firstly investigated the opinions of the theologians in three lines of existence, nothingness and noumenality of the time. Secondly, we have explained the critiques of philosophers to the theologians' opinions. Finally, it is clarified that in spite of the inconsistency between the views of the philosophers and theologians and the objections posed such as similarity between the existent time and the imaginary time as well as the absurdity of the nothingness of the imaginary time, we can consider both groups as having agreement in proving some sort of container for the beings beyond matter and in spite of disagreement in explaining the features and the source of abstractness of that container.

KEY WORDS: imaginary time, container, explicit nothingness, existing time, philosophers, theologians.

The Concept of Genesis (γένεσις) in Aristotle's Philosophy and the Importance of Explaining it

Hujjatullah Askari-zada / PhD Student in Department of Philosophy; Islamic Azad University
Branch of Sciences and Research / Tehran hojjataskari2015@gmail.com

✉ **Sayyid Ibrahim Musawi** / Assistant Professor on Department of Philosophy; Mofid University
Received: 2020/12/04 - **Accepted:** 2021/08/01 ebrahimmusaviseyed@gmail.com

ABSTRACT

In this article, the concept of genesis in Aristotle's writings has been investigated both from the literal and from the terminological point of view, and the importance of its distinction from the revelational understanding and the Abrahamic religions has been minded. With explaining this concept, the importance of terms and concepts such as 'creation' and 'generation' gets evident, and the question arises as follows: 'What can be the meaning of the concept of genesis, with its important role in various languages, according to Aristotelian and Greek understanding? Is this concept not closer to the notion in the revelational religions and creation?' Therefore, in this article, we have studied and analyzed the term 'genesis' in three books written by Aristotle entitled physics, metaphysics, and On Generation and Corruption in order to have a better explanation of the distinction between this concept and the conventional religious understanding of concepts such as genesis and creation. With paying attention to Aristotle's writings in this regard, we will find out that although Aristotle has approached the concept of 'creation from naught' in revelational religion with his idea of primal matter, this intellectual difference between Aristotelian and philosophical thought and religious thought is going on.

KEY WORDS: genesis, emergence, creation, becoming, change, getting, become created.

The Critical and Referential Analysis of the Astarabadi's Confrontation with Philosophy

Gholam Ali Muqaddam / Assistant Professor in Department of Philosophy Razawi University
of Islamic Sciences gh1359@gmail.com

Received: 2021/01/29 - **Accepted:** 2021/08/01

ABSTRACT

The critical analysis of teachings prepares the ground for their examination and elevation. Few teachings can be found that succeeded in obtaining a consensus and bringing about an agreement. Any teaching has, more or less, some opponents and critics. The philosophical thought has had numerous opponents with a variety of motivations and methods. The traditionalist group is one of them. Although this thought never turned into the dominant stream in the Shiite thought, there has been a taint of it in that sphere. Mulla Muhammad Amin Astarabadi, one of the pillars of traditionalism, reviews the opinions of philosophers in one section of his *al-Fawa'id al Madaniyya*, and uses an internal and referential approach to review and falsify the philosophical thoughts. In this article, we use an analytical-referential method to evaluate and judge his reviews.

KEY WORDS: motion, dilatation of stillness, traditionalism, opponents of philosophy, Astarabadi.

Investigating the Relationship between Various Types of Intelligibles and the Theory of ‘Principality of Existence’ from the Viewpoint of the Contemporary Philosophers

✦ **Hamid Reza Badr** / Graduated from the Level Three of Seminary Tehran hrbadr@gmail.com
Sayyid Hujjat Husseini / Graduated from Level Four of Seminary Qom shht56@gmail.com
Gholam Reza Fayyazi / Professor in Department of Philosophy IKI
Received: 2020/11/28 - **Accepted:** 2021/05/31

ABSTRACT

Some of the contemporary philosophers have commented on two subjects: (1) the principality of existence and the conventionality of quiddity; and (2) various types of intelligibles. However, the consistency between these two discussions needs to be scrutinized in the array of their views. Among those persons, we may name Allama Tabataba’i and Martyr Mutahhari. In the present article, we have shortly expounded the concluding views of those two philosophers and investigated the relationship between the two views for them. Generally, the separation of ‘veracity’ from ‘objective realization’ is resulted from the inconsistency between those theories; and ignoring this would result in separation of epistemology from ontology. In this article, in addition to investigating the opinions of the abovementioned philosophers, we have explained the relationship between the two discussions of ‘veracity’ and ‘objective realization’, and have used this in making the theory of principality of existence consistent with the discussion of types of intelligibles. At the end, we have presented a new classification of the types of intelligibles.

KEY WORDS: objective realization, principality of existence, veracity, the primary intelligibles, the secondary philosophical intelligibles.

ABSTRACTS

The Ontological Position of Divine Essence from the Viewpoint of Transcendental Theosophy, Mysticism and Some Sufis, and its Review and Investigation

Ruhullah Suri / Assistant Professor in Department of Philosophy, Kharazmi University

Received: 2020/11/09 - **Accepted:** 2021/07/03

souri@khu.ac.ir

ABSTRACT

Explaining the realm of divine essence is among the most complicated and most controversial issues in theology, philosophy and mysticism. The present study uses a descriptive-analytical method to answer the following question: “In which ontological position do the transcendental theosophy, mysticism and Sufism regard the divine essence as established?” It then investigates those views to judge them. The transcendental theosophy, as far as it is committed to the gradation of existence, regards the divine essence as the most exalted order of the system of gradation, which is called “negatively-conditioned existence” due to negation of limits of the lower orders. The “negatively-conditioned existence”, due to being limited to negation, is a certain determination of existence whose accidents on existence require the aforementioned “negation.” Therefore, it cannot be considered as the needless essence of God. Mulla Sadra, like mystics, passes over the gradation and regards the realm of the essence as an unlimited existence beyond gradation and enfolding it. However, he follows the Caesarian statements and does not use the same expressions for that realm. The Sufis, with a wrong perception of the mystics’ statements, have regarded the divine essence as “the divisional negatively-conditioned existence” and spreading in everything. Thus, they have maintained that the divine essence has no actualized realization and is actualized by variation in things. Therefore, it requires things to be externally actualized. Mulla Sadra and Hakim Sabzewari have harshly criticized this view. The difference of the views of mystics, philosophers and some Sufis about the divine essence has some consequences, and investigating them gives a more precise image of the aforementioned views.

KEY WORDS: the realm of the divine essence, negatively-conditioned existence, the dividing negatively-conditioned existence, divisional negatively-conditioned existence, transcendental theosophy, mysticism, Sufism.

Table of Contents

The Ontological Position of Divine Essence from the Viewpoint of Transcendental Theosophy, Mysticism and Some Sufis, and its Review and Investigation	7
<i>Ruhullah Suri</i>	
Investigating the Relationship between Various Types of Intelligibles and the Theory of ‘Principality of Existence’ from the Viewpoint of the Contemporary Philosophers	25
<i>Hamid Reza Badr / Sayyid Hujjat Husseini / Gholam Reza Fayyazi</i>	
The Critical and Referential Analysis of the Astarabadi’s Confrontation with Philosophy	37
<i>Gholam Ali Muqaddam</i>	
The Concept of Genesis (γένεσις) in Aristotle’s Philosophy and the Importance of Explaining it	53
<i>Hujjatullah Askari-zada / Sayyid Ibrahim Musawi</i>	
The Challenge of Existence of Imaginary Time in the Opinions of Muslim Theologians and Philosophers	71
<i>Ali Reza Kohansal / Ma’souma Sadat Sari ‘Arefi</i>	
The Species Plurality of the Souls and the Human’s Quiddity	89
<i>Yaser Hussein-pour / Gholam Reza Fayyazi</i>	
Evolution and Theism; an Investigation of Elliot Sober’s View	105
Roozbeh Zare’ / Sayyed Hassan Hosseini	
An Investigation of the Concomitance between the Essential Goodness and Evil and Kantian Denotological Ethics	119
<i>Ali Asghar Muhammad-zada / Sayyid Akbar Husseini Qal’a Bahman</i>	
Indexes of Articles and Authors of Volume 18	130

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 180000 Rls., and yearly subscription is 720000 Rls. Payable to the banking account # 0105973001000, 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. 18, No. 4
Summer 2021

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Mohammad Fanaei Eshkavari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris 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. 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