

معرفت فلسفه

سال نوزدهم، شماره اول، پیاپی ۷۳، پاییز 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 ۱۸۶-۳۷۱۶۵

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

نمایه در: ir.noormags & magiran.com & isc.gov.ir & sid.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 پذیراییم. 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 پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۵۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۰۰۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ 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 به 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: نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت 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. آدرس‌دهی 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

بازخوانی تعریف نفس براساس اصول نفس‌شناسی حکمت متعالیه / ۷

فهمیه شریعتی

نقد ادله کیت مسلین مبنی بر انکار امکان تجرد نفس / ۲۱

مصطفی ایزدی یزدان‌آبادی / کجاکبر میرسپاه / محمود نمازی اصفهانی

فلسفه اسلامی متأخر و مسئله اصالت وجود / ۳۳

سیدعلی طاهری خرم‌آبادی

مسئله «زمان» در سه مرتبه سیر فلسفی صدرالمتألهین / ۴۹

کجکعلی بابایی / سیدمختار موسوی

عدم ضرورت علت غائی در پیدایش ممکنات؛ با تأکید بر دیدگاه استاد فیاضی / ۶۵

سیدعلی فیاض / کجکسیداحمد غفاری قره‌باغ

علم الهی در اندیشه ابن‌سینا و ابوالبرکات بغدادی / ۷۹

مستانه بیرانوند / کجکمحمدرضا شمشیری / مهدی دهباشی

تحلیل فلسفی حب از نگاه علامه طباطبائی؛ تبیین، بررسی و نقد / ۹۳

کجکمصطفی جهان‌فکر / احمدحسین شریفی / مجتبی مصباح / ابوالقاسم بشیری

مبانی انسان‌شناختی اگزیستانسیالیسم خدای‌آور و مقایسه آن با آرای علامه طباطبائی / ۱۱۱

غزاله دولتی / کجکمحمود نمازی اصفهانی / هادی واسعی / محمدحسین ایران‌دوست

4 / ABSTRACTS / Sayyed Rahin Rastitabar

نوع مقاله: پژوهشی

بازخوانی تعریف نفس بر اساس اصول نفس‌شناسی حکمت متعالیه

Shariati-f@um.ac.ir

فهیمة شریعتی / استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

دریافت: ۹۹/۱۲/۱۱

چکیده

نفس‌شناسی صدر المتألهین به جهت نوآوری‌هایی خاص مانند حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس به گونه‌ای متمایز تگون نفس و ارتباط با بدن و بقای نفس پس از بدن را تبیین کرده و از بسیاری چالش‌های نفس‌شناسی فلسفی دوگانه‌انگارانه عبور کرده است. نگاه به نفس در نفس‌شناسی حکمت متعالیه صدر المتألهین هم از حیث ذات و هم از حیث تعلق به بدن بوده است. تعریف ناظر به حیث تعلق نفس به بدن به طور کامل تبیین شده است، اما این تعریف را نمی‌توان برای نفس‌شناسی از حیث ذات نیز در نظر گرفت. تعریف برآمده از نفس‌شناسی مبتنی بر ذات چیزی شبیه به حدود اشیاست؛ میزان دور شدن از ماده به معنای فقدان‌ها و میزان تحقق ادراک در هر موجودی معرف نفس هر موجود و ویژگی‌های ممیزه آن نوع است که شامل همه موجودات جهان می‌شود و مبتنی بر جریان حیات و علم در همه اجزای جهان است. این نوع هویت‌بخشی به نفس هماهنگی کاملی با محتوای وحدت‌تشکیکی وجود، یگانه‌انگاری غیرفیزیکالیستی نفس و بدن، شواهد آیات و تجربه‌های بشر در علوم گوناگون دارد.

کلیدواژه‌ها: صدر المتألهین، حکمت متعالیه، نفس، تعریف، علم.

مسئله نفس یکی از مسائل مهم فلسفی است که از دیرباز مورد توجه فلاسفه قرار گرفته و درباره ماهیت و وجود آن در طول تاریخ فلسفه، اظهارنظرهای گوناگونی ابراز شده است. برخی از آن اقوال درباره ماهیت نفس از این قرار است: نفس عبارت است از اجزای لایتجزی، آتش، هوا، ارض، آب، جسم بخاری، عدد، ترکیبی از عناصر، حرارت غریزی، برودت، خون، مزاج و نسبت میان عناصر (رازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۰۷-۴۰۹) و در حال حاضر در فلسفه غرب تعبیر نفس به ذهن تغییر کرده و در مواردی نیز به مغز تقلیل یافته است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: دی هارت و دیگران، ۱۳۸۱؛ جمعی از مترجمان، ۱۳۹۳).

تحقیقات روزافزون فراوانی در حوزه عصب‌شناسی مغز و دیگر علوم زیرشاخه‌های علوم شناختی هر روز در حال پرده‌برداری از حقایق درباره ادراک و هیجانات هستند. در بسیاری از این موارد به نظر می‌رسد نتایج بسیار دور و یا حتی در تضاد با نفس‌شناسی فلسفی است؛ این در حالی است که با تبیین نظرات صائب موجود در فلسفه‌هایی همچون حکمت متعالیه در کنار توجه به مباحثات جاری در علوم‌شناختی می‌توان نفس‌شناسی را به گونه‌ای بازخوانی کرد که به‌رغم پذیرش یافته‌های نو درباره مغز، کوچک‌ترین تعارضی با هویت تجردی نفس و مسئله بقا و جاودانگی آن نداشته باشد. به همین دلیل ضروری است تا با تأملی دوباره بر مبانی نفس‌شناسی و محتوای حکمت متعالیه، تعاریف موجود درباره نفس را به منظور صورت‌بندی نظریه در قالب‌های متناسب با فضای فکری بازخوانی کنیم.

۱. تعریف نفس از دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین نفس را از جهت ذات امری بسیط دانسته و تعریف و بیان حدود برای نفس را از جهت فعل نفس در نظر گرفته است (صدرالمتألهین، ۱۹۹۸، ج ۸، ص ۵). به همین واسطه در حکمت متعالیه نگاه به نفس از دو منظر بوده است: یکی از جهت نفسیت و جنبه تدبیر و تعلق به بدن چنان‌که *ابن‌سینا* و فلاسفه پیشین مسئله نفس را این‌گونه دیده‌اند و یکی از حیث ذات و گوهر اصلی آن، چنان‌که عموم و اهم مباحث نفس‌شناسی حکمت متعالیه به این شیوه تبیین شده است. با اینکه تفاوت در تعبیر نفس در آثار صدرا تفاوت در زاویه‌های دید است، اما به نظر می‌رسد لازم است این دو منظر در بیان تعریف نفس از یکدیگر تفکیک شوند. بیشتر آنچه به صورت تعریف نفس دیده می‌شود از زاویه فعل و نه ذات است؛ چراکه صدرالمتألهین نظر به اینکه ذات نفس بسیط است آن را قابل تعریف ندانسته است (همان). البته باید توجه داشت که برخی شارحان این نظر صدرالمتألهین را به نقد کشیده‌اند (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۲).

صدرالمتألهین در مقام تعریف نفس بعد از آنکه فیض الهی را بیان کرده و آن را جاری در تمام مراتب هستی از اخس به اعلا مرتبه می‌داند، انواع گوناگون حیات و زندگی در جهان را برمی‌شمارد و آن را شامل تغذیه، رشد و تولیدمثل می‌داند و می‌گوید: اولین امری که از آثار حیات در موجودات طبیعی ظاهر می‌شود، تغذیه، رشد و تولیدمثل است و بعد حیات حس و حرکت، سپس حیات علم و شناخت است و هریک از این سه مرتبه صورت کمالی است که به واسطه آن صورت کمالی، آثار حیات مخصوص به آن موجود، فیضان می‌کند. آن صورت «نفس» است. پس

تعریف نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴).
نفس دارای سه نوع ۱. نفس نباتی؛ ۲. نفس حیوانی؛ ۳. نفس ناطقه است. حد جامع آن سه، همان کمالی است که برای جسم وجود دارد. نفس، کمال برای جسم است، اما کمال اول و آن چیزی است که نوع (منطقی) به واسطه آن نوع می‌شود؛ مانند شکل برای شمشیر و کمال دوم آثار و افعال نفس است که تابع نوعیت چیزی است مانند برندگی برای شمشیر و حالت تشخیص و حرکت ارادی برای انسان. از این آثار در فلسفه به نام «کمالات ثانوی» نام برده‌اند. پس نفس، کمال جسم طبیعی است (همان).

نحوه ارائه مطالب حکمت متعالیه صدرالمتألهین دربردارنده دو نوع نگاه به نفس یکی از حیث تعلق به بدن و دیگری از حیث ذات است. آنجا که تعریف/ارسطو را می‌پذیرد از همان جهت تعلق به بدن است. البته صدرالمتألهین در نفس‌شناسی حکمت متعالیه به این حیث تعلق در همه جا پایبند نبوده و بسیاری از مباحث نفس‌شناسی را از حیث حقیقت ذات آن بیان کرده است. گاهی نیز توجه به نفس از حیث ذات بوده است.

وجود نفس و بقای آن از ناحیه نفس رحمانی و نفحه الهی است و آن عبارت است از انبساط فیض وجود و وزش امواج هستی از وزشگاه روایح وجود، همان‌طور که زوال و فناء نفس عبارت است از انقباض و انعطاف امواج فیوضات الهیه و در پشت این پرده سر دیگری از اسرار نهانی است که از آن مفهوم انا لله وانا الیه راجعون و معنای اسم باسط و قابض... معلوم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۶۱).

اگرچه این نوع نگاه در غالب تعریفی خاص ارائه نشده، اما در حقیقت نگاه به نفس از حیث ذات و نه از حیث تعلق آن است. در موارد بسیاری از مباحث نفس‌شناسی، نفس انبساط فیض وجود یا نفحه الهی معرفی شده است. در این نوع نگاه انبساط فیض وجود بدون هیچ قیدی بیان شده و این انبساط مطلق است؛ با این بیان مشهود است که اگر قرار باشد نفس از این زاویه مورد تأمل واقع شود گستره آن به بیش از نفوس سه‌گانه گیاهان، حیوانات و انسان‌ها کشیده می‌شود.

۲. خلاهای موجود در تعریف مشائی نفس در حکمت متعالیه

منظور از تعریف مشائی نفس همان تعریف ارسطویی و ابن‌سینایی است که با تفصیل فراوان توسط صدرالمتألهین بیان شده است: «کمال اول برای جسم آلی ذی حیات بالقوه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴). اگرچه تبیین حقیقت نفس در حکمت متعالیه با توجه به ذائقه عرفانی صدرالمتألهین از یکسو و توجه تام او به مباحث نفس‌شناسی پیشینیان مانند ابن‌سینا از سوی دیگر دارای غنا و عمق ویژه‌ای است؛ با این حال این تعریف ارائه‌شده از نفس که عموماً دانشجویان و طالبان علم از آن آغاز می‌کنند همان تعریف مرسوم ارسطویی ابن‌سینایی است که همخوانی و انطباق کامل با نفس‌شناسی صدر را که بیشتر ناظر به نفس با توجه به ذات است ندارد. چنان‌که دیده می‌شود خود صدرالمتألهین نیز مباحث نفس‌شناسی را برخلاف روش ابن‌سینا در طبیعیات بیان نکرده و عمده آن مسائل را در بخش الهیات آورده است. در حقیقت تعریف ارائه‌شده در نفس‌شناسی طبیعی که تقریباً تکرار مباحث نفس‌شناسی ابن‌سیناست با نفس‌شناسی صدرالمتألهین که در الهیات بیان شده و ناظر به حیث ذاتی نفس است چندان انطباقی ندارد؛

به گونه‌ای که می‌توان مطالب مشایی بیان شده از نفس‌شناسی/ابن‌سینا را به طور کامل از نفس‌شناسی صدرالمتألهین حذف کرد، اما در عین حال هیچ چیز از نفس‌شناسی صدرا نکاست؛ چراکه صدرالمتألهین را باید در یک نگاه دقیق مبتنی بر مبانی فکری او مانند وحدت وجود، حرکت جوهری و... قائل به اتحاد و یا وحدت نفس و بدن دانست، اما تعریف ارائه شده که همان تعریف ابن‌سینایی است بیشتر با نگاه دوگانه‌انگارانه به نفس و بدن هماهنگ است و از طرف دیگر می‌توان آن را بیشتر ناظر بر وجه تمایز نفوس متفاوت و گوناگون دانست، حال آنکه حکمت متعالیه بیشتر بر وجوه اشتراک موجودات متمرکز است. از سویی دیگر این تعریف خود نیاز به واضح کردن دارد و یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های یک تعریف درست، یعنی روشن‌کننده بودن را ندارد؛ حال آنکه می‌توان از ابهام این تعریف کاست و به وضوح آن افزود. همچنین این تعریف برای همه نفوس، معنای واحد و مشخصی ندارد تا مبتنی بر مبانی اصالت وجود و تشکیک مراتبی حکمت متعالیه باشد. ضمن اینکه معانی متفاوتی از نفس را در تعاریف سه‌گانه نفس گیاهان، حیوانات و انسان می‌توان یافت که در برخی اقسام آن، امر کاملاً به بدن و روح بخاری و نه به نفس بازمی‌گردد.

۳. اصول ضروری برای بازخوانی تعریف نفس در حکمت متعالیه

با توجه به اینکه دوگانه‌انگاری به شیوه حداکثری آن مسئله‌ای است که دارای اشکالات متعددی است اشکالاتی که صدرالمتألهین در حکمت متعالیه به برخی از آنها صراحتاً تأکید کرده است. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید اگر امری مجرد از ماده باشد، نمی‌تواند لواحق و عوارض مادی را بپذیرد؛ چون ماده را که جهت استعداد و قبول است ندارد، درحالی که نفس انسان پذیرای عوارض مادی است و این یعنی مجرد نبوده و مادی بوده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۲۳). باید با توجه به ظرفیت‌های حکمت متعالیه و ظرافت‌های موجود در آن، گفت‌وگو درباره نفس را از جایی ادامه داد که با کمترین چالش‌های عقلی مواجه شود. لزومی بر تکرار تقریرهای گذشته با وجود مطالب درخور فراوان در حکمت متعالیه برای نفس چه در مقام تعریف و چه تبیین نیست. قبل از ارائه بازخوانی تعریف نفس، منطبق با محتوای نفس‌شناسی صدرالمتألهین که ناظر به ذات نفس است، لازم است اصول این تعریف یعنی اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حدوث جسمانی نفس و حرکت جوهری موردنظر باشد و در سایه این اصول اساسی زیرشاخه‌هایی از جمله موارد ذیل مورد توجه ویژه قرار گیرد.

۳-۱. وجود حیات در همه موجودات

از دید صدرالمتألهین اگرچه موجودات مادی در نهایت ظلمت به سر می‌برند، اما آرام‌آرام تلطیف و تعدیل می‌شوند. غایت و هدف اصلی خلقت عناصر قبول حیات و روح است.

صدرالمتألهین در بحث نظام احسن و پیش از بیان علت وجود شرور در عالم و ماهیت آنها همه اجسام را دارای حیات معرفی می‌کند: «الإشراق الثامن فی أن الحياة ساریة منه تعالی فی جميع الموجودات: إنه لا یوجد جسم من الأجسام بسیطاً کان أو مرکباً إلا وله نفس وحیة...». هیچ جسمی در عالم اعم از جسم بسیط یا مرکب یافت

نمی‌شود، مگر آنکه دارای نفس و حیات است؛ چون آن موجودی که هیولا را به صورتی از صور جسمانیه مصور می‌کند باید موجودی عقلانی باشد و عقل تنها توسط نفس صورت می‌بخشد. چون کلیه اجرام و اجسام در صورت و طبیعت و ذات خود سیال و متحرک و در معرض تبدیل و تحول‌اند و ناچار باید در ذات هر متحرکی امری ثابت و مستمر وجود داشته باشد؛ پس هر متحرکی دارای جوهری نفسانی است (صدرالمতألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷).

دلیلی که او برای اثبات حیات ارائه می‌کند، دارای نفس بودن همه اجرام است. از منظر او همه اجرام و اجسام در حال دگرگونی و سیلان‌اند. این در حالی است که موجود مجرد عقلی که اعطای صور می‌کند امری ثابت است؛ پس لازم است تا در این میان واسطه‌ای باشد که نه مجرد محض و نه جسمانی باشد، بلکه مجردی در ارتباط با جسم یعنی نفس ضرورتاً وجود دارد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: معلمی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۲۰).

كانت المواد الجسمانية وإن تناهت في الأظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعال كتأثير أشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها نضجا واعتدالا... قد مر السبب اللمی فی كون الأخص قابلا لما هو أشرف إذ الممكن لم يخلق هباء وعشا بل لأن يكون عائدا إلى غايته الأصلية - فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياة والروح (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵).

۳-۲. وجود آگاهی و ادراک در همه اشیا

عالم وجود طبق مبنای تشکیک مراتبی، حقیقت واحدی است و اختلاف بین افراد به کمال و نقص بازمی‌گردد:
 أن الوجود كما مَرَّ حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدة والضعف... حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حد لها ولا تعين إلا محض الفعلية والحصول وإلا لكان فيه تركيب أو له ماهية غير الوجودية (صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۵).

در تفکر صدرالمতألهین وجود حقیقت عینی واحد بسیطی است که اختلاف بین افرادش جز به کمال و نقص نیست. با توجه به این امر و نظر به اینکه واجب‌تعالی متصف به علم است، علم در همه موجودات به تفاوت در کمال و نقص وجود دارد:

الذي نحن بصدد تحقيقه إن شاء الله تعالى يجب أن يكون لجميع الأشياء مرتبة من الشعور - كما أن لكل منها مرتبة من الوجود والظهور لأن الواجب الوجود متصف بالحياة - والعلم والقدرة والإرادة مستلزم لها بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصفة بها مع جميع الأشياء لأنها مظاهر ذاته ومجالي صفاته، غاية الأمر أن تلك الصفات في الموجودات متفاوتة ظهوراً وخفاءً حسب تفاوت مراتبها في الوجود قوة وضعفاً (همان، ج ۲، ص ۲۸۳).

۳-۳. مساوقت علم با وجود

صدرالمতألهین حقیقت علم را حقیقت وجود می‌داند که بنا بر وحدت تشکیکی دارای مراتب گوناگونی است و بالاترین مرتبه آن واجب‌الوجود است. حقیقت علم، منحصر در خداوند است، اما چنین حقیقتی دارای مظاهر گوناگون است (صدرالمতألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۰۶). وجود و علم همراه یکدیگرند. البته علم موجود مجرد به وجه تام است، اما

تحقق علم در موجود مادی به وجه ناقص است. در واقع، سریان علم در همه مراتب هستی برگرفته از اصول مهم حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود است. براساس آن، وجود به نحو شدید یا ضعیف در همه جا حضور دارد. علم از نظر او مانند وجود است که تعریف‌پذیر نیست، اما معانی متعدد مترادفی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۷۵). حقیقت علم که همان حضور شیء لشیء است در امور مادی نیز مانند امور مجرد یافت می‌شود. نقش علم در تحقق وجود محوری است. علم به‌صورت یک بذر در نهاد انسان وجود دارد. آموزگار می‌تواند بستر ساز جوانه زدن آن بذر شود یا اینکه نفس به واسطه تزکیه‌ای که داشته و نیروهای خود را تحت تسلط عقل درآورده، با تفکر بتواند زمینه‌ساز به فعلیت رسیدن آن قوه شود (همان، ص ۵۸۴). طبق حرکت جوهری، انسان از ابتدای طفولیت تا انتها مرتباً در حال تصفیه و تلطیف است و در هر لحظه با هر ادراک، صورت خاصی یافته و پیوسته در حال تکامل است. هرچه کامل‌تر می‌شود جهات کثرت در او کمتر می‌گردد. تکامل تا جایی است که برایش وجود اخروی عقلانی به دست آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۰).

۳-۴. امکان وجود حالات فرامادی در پایین‌ترین رتبه موجودات به شکل استعدادی

صدرالمتألهین در مقام تعریف نفس حیثیت تعلقی نفس را عین ذات نفس می‌داند. البته نحوه تعلق را از میان شش نوع تعلق، از نوع تعلق در حدوث می‌داند. نفس در تکون و پیدایش، مانند طبایع و صورت‌های مادی که نیازمند ماده‌ای میهم‌اند، به ماده‌ای بدنی و میهم نیاز دارد؛ ماده‌ای که در تبدلات پیاپی، تحول می‌یابد، ولی وحدت شخصی و هویت نفسانی‌اش باقی می‌ماند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۲۶). ماده اولی در اصطلاح فلاسفه استعدادی است که هیچ فعلیتی جز قوه محض بودن ندارد و فعلیت او همان قوه محض بودن آن است؛ بنابراین ماده همیشه ملازم با صورتی خاص است؛ چون ماده اولی در عالم خارج یافت نمی‌شود، مگر اینکه متقوم به یک فعلیتی همانند شکل و صورت باشد که متحد با اوست. به عبارت دیگر استعداد یا قوه، بدون تحقق هیچ فعلیتی هرگز وجود خارجی ندارد، چون اگر هست به سبب فعلیت یا صورت به‌دست‌آمده تحقق یافته است. بررسی تعریف ماده، حیثیت قوه و پذیرایی داشتن دارد؛ پس موجودات مادی را باید دارای بیشترین استعدادها و قوه‌ها دانست. این بیشتر بودن را باید عبارت دیگری از پایین‌ترین رتبه موجودات دانست. موجود مادی موجودی نیست که چیزی مانند شکل و صورت را دارد که امر مجرد آن ویژگی را ندارد، بلکه موجود مادی چیزهایی را ندارد که مجرد واجد آنهاست و آن، فعلیت‌های نیافته اوست. زمانی که فعلیت‌ها را به دست آورد می‌تواند مجرد شود و مجرد را در مراتب گوناگون خویش بیابد. برای درک بهتر رابطه مادی و مجرد بهتر است به جای تمرکز بر امر مجرد، بر مادی تمرکز شده و پرسیده شود امر مادی چیست؟ چراکه «تعرف الاشیا باضدادها». زمانی در فیزیک، ماده را چیزی تعریف می‌کردند که دارای وزن، حجم، شکل و حالت مشخص و جرم معین بود؛ اما امروزه معلوم شده که این ویژگی‌های برشمرده‌شده درباره ماده خاصیتی قطعی و ذاتی نیست، بلکه ماده می‌تواند ماده باشد اما وزن نداشته باشد یا در شرایط خاص مثل نقاط ذوب و انجماد شکل و حالش تغییر کند. تمام ویژگی‌های تعریف شده برای ماده، امروزه دیگر آن قاطعیت سابق را ندارد؛ چراکه ماده به شدت وابسته به شرایط و تأثیرگذاری عواملی خاص است. در صورتی که از این شرایط و عوامل

صرف‌نظر شود، ماده عبارت از چیزی می‌شود که می‌تواند ماده باشد، اما وزن و جرم و شکل و حالت مشخصی نداشته باشد. پس امروزه باز این پرسش اساسی از نو مطرح می‌شود که به‌راستی ماده چیست؟! با تبیین برگرفته‌شده از حکمت متعالیه از ماده می‌توان گفت مادی بودن امری مشکک است؛ همان‌طور که تجرد این‌گونه است. تجرد مرتبه به مرتبه و دارای تشکیک مراتبی و عبارت دیگری از محو کردن و از بین بردن فقدان‌های بیشتر و دریافت کمالات بالاتر است. با این زاویه دید شاید چیزی در مقابل چیزی مادی و در مقابل امر دیگری مجرد نسبی باشد. پس تجرد، امری ذومراتب است و به میزان و نسبت دریافت کمالات معنا می‌یابد. تجرد محض و تام، رسیدن به مرحله‌ای است که هیچ فقدانی در کار نباشد. در این معنا، نحوه ارتباط مادی به مجرد خودبه‌خود حل می‌شود. با توجه به اینکه ماده‌المواد وجود خارجی ندارد پس برای هر مرحله‌ای از اجسام می‌توان تحقیقی در نظر گرفت و هر تحقیقی به نوعی نزدیک‌تر شدن به تجرد تام است. اگر گام‌های باقی‌مانده به تجرد تام، صد باشد، موجود دارای درجه دو نسبت به موجود دارای درجه یک، میزان بیشتری از فعلیت‌یافتگی را دارد و به تجرد نزدیک‌تر است و به همین میزان مجردتر است. مجردتر به معنای دارای فقدان کمتر است. از آنجاکه در نفس‌شناسی به طور خاص در خصوص نفس انسان، مادی و مجرد به هم پیوند خورده است بررسی و مطالعه این بخش به طور واضح تری می‌تواند اتحاد یا به تعبیر دقیق‌تر وحدت را در این حوزه به شکل وحدت نفس و بدن معین کند.

۳-۵. تعدد مراتب و نشئات برای موجودات

صدرالمتألهین از سویی قائل به حقیقت و رقیقت است و از سوی دیگر از نظر وی جسم حتماً باید صورت نوعیه داشته باشد. صورت نوعیه نیز مرتباً در حال تغییر و تحول است؛ پس به حافظ و نگهدارنده این تحولات نیاز دارد. حافظ نمی‌تواند جسم باشد، چون ماده بدون صورت نوعیه از خودش قوامی ندارد. عقل نیز چون مجرد است و نمی‌تواند با مادی مستقیماً در ارتباط باشد، پس باید نفس و واسطه‌ای در کار باشد. بنابراین: «ما من شیء فی هذا العالم إلا وله نفس فی عالم آخر وعقل فی عالم ثالث حتی الأرض الكثیفة التي هی أبعد الأجسام عن قبول الفیض فإنها ذات حیاة وذات کلمة فعالة وفي هذا شواهد إلهیة ودلائل نبویة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۵۰).

وی در اثبات این مطلب به بیان و تأیید دلیلی از کتاب *انولوجیا* می‌پردازد که می‌گوید زمین دورترین اجسام از حیات است، اما با این حال خودش محمل رشد و نمو گیاه است. این مسئله خود دلیلی بر نفس داشتن زمین است؛ چراکه صاحب نفس می‌تواند صورت‌بخش باشد:

واستدل أيضاً علی أن الأرض وهی أکثف الأجرام وأبعدها عن ینبوع الجود والحیاة ذات حیاة ونفس بأنهما تنمو وتنبت الکلاء وتنبت الجبال فإنها نبات أرضی وفي داخل الجبال حیوانات کثیرة ومعادن وإنما یتکون هذه فیها من أجل الکلمة ذات النفس فإنها هی التي تصور فی داخل الأرض هذه الصور وهذه الکلمة هی صورة الأرض التي یفعل فی باطن الأرض کما یفعل الطبیعة فی باطن الشجر. فظهر أن لكل شیء ملکوتا وأن لكل شهادة غیبا وما من شیء فی هذا العالم إلا وله نفس وعقل واسم إلهی وإن من شیء إلا یسبح بحمده... «فَسُبْحَانَ الَّذِی یَبْدِیْ مَلْکُوتُ كُلِّ شَیْءٍ وَإِلَیْهِ تُرْجَعُونَ» (اسرا: ۴۴) (همان، ص ۱۵۱).

۴. تعریف نفس براساس اصول حکمت متعالیه

با توجه به مطالب بیان شده، همچنین با توجه به شعوری که در قرآن برای همه موجودات بیان شده و نیز با توجه به نتایجی از آزمایش‌های علم تجربی که بر تغییر شکل ذرات آب در حالات متفاوت دلالت دارد، نمی‌توان به راحتی از کنار خصوصیات نفس موجودات بی‌جان عبور کرد و از آن صرف نظر نمود. بنابراین در بازخوانی تعریف نفس بهتر است تعریفی بیان شود که تمام مصادیق را دربرگیرد. در این گونه نگاه، نفس هر موجودی، به میزان برخورداری آن موجود از ادراک، تعریف می‌شود و نفسیت هر شیء درجه و شدت وجودی ادراک شیء و به عبارتی شدت وجودی آن شیء و همان حیات خاص آن است. این میزان به معنای درجه دور شدن او از برخی قوه‌ها و تبدیل آن به فعلیت‌هاست. نظر به اینکه علم و وجود مساوق یکدیگر هستند؛ هر درجه از وجودات، از درجه‌ای از علم و شعور برخوردار است. تفاوت علم و در نتیجه درجه وجود به شدت و ضعف‌ها باز می‌گردد. در این بازخوانی، ضعیف‌ترین موجودات که جمادات هستند نیز دارای نفس‌اند، چراکه ادراک در آنها نیز وجود دارد با این تفاوت که هر موجودی امکان ویژه‌ای برای شدت بخشی به هستی خویش دارد. این امکان ویژه به جهت پیچیدگی و چندجانبه بودن شرایط انسان و امکانی که بدن و مغز به عنوان ابزار فراهم آورده، حد خاصی نداشته و لایتناهی است.

توضیح اینکه از آنجاکه وحدت بر وجود حاکم است جلوه‌ای از وجود و علم الهی در نهاد همه ذرات عالم وجود دارد، به طوری که هر ذره‌ای برخوردار از هستی و بالتبع دربردارنده علمی در ذات خود هستند. بسته به ابزاری که برای ادراک علم در اختیار موجود قرار گرفته شده‌اند امکان ادراک علم به وجود می‌آید. علم در نهاد ذرات عالم وجود دارد، اما مادامی که ادراک محقق نشود علم حاصل نمی‌گردد. تحقق ادراک به معنای پر کردن خلأها، از بین بردن موانع و وجدان آنچه فاقد بوده است می‌باشد. تعریف نفس این گونه بازخوانی می‌شود که: «نفس مرتبه تحقق خارجی شیء و یا همان درجه علم ملحق شده از قوه به فعلیت است». نفس، امری بسیط و متمایز است که تنها براساس نوع آثار از هم قابل تفکیک است. در این تعریف، ادراک به واسطه استعداد موجود در پایین‌ترین مرتبه یا به اصطلاح ماده که بدن مصداق آن است محقق می‌شود. حاصل ادراک، کیفیتی منحصر به فرد است که حقیقت شیء با درجه و میزانی از وجدان‌هاست که آن را نفس گویند، این حقیقت هرچه عالی‌تر شود نوع عالی‌تر و درجه تجردی بیشتری می‌یابد. می‌توان جنس در این تعریف را هستی یا علم و فصل را محقق شده و فعلیت یافته معرفی کرد.

پس حقیقت نفس انسان، کیفیت حاصل از ادراک است. البته با توجه به اینکه هرچه استعداد و نایافتگی بیشتر باشد مادیت بیشتر است، بروز و منشأ آن در ماده خواهد بود؛ اما ماده‌ای که در درون خود قابلیت نیل به تجرد را دارد. همان‌طور که نفس انسان کیفیت حاصل از ابزار ادراک مغزی و عصبی اوست و نفس حیوان نیز همان کیفیت حاصل از سیستم عصبی است؛ نفوس گیاهی و نفوس سایر اشیا نیز کیفیت حاصل از ادراک ضعیف نهاده شده در جسم است. این کیفیت حاصل با توجه به وحدت سنخی وجود در علم الهی ریشه‌دار است. این آگاهی به معنای عام است و اگرچه ضعیف‌ترین حالت آن بر پایه مادی قرار دارد، اما ماده در حقیقت چیزی جز ویژگی داشتن استعدادی

نیست. به هر میزان و هر چقدر که استعدادها با یافتن فعلیت‌ها دورتر شود، به مرتبه تجرد نزدیک‌تر می‌گردد؛ به این معنا که همان امر پایه که ماده عنصری است در نهاد خود دربردارنده نوعی امکان اتصال کامل به امر مجرد یعنی ذات اوست. در این تعریف، ماده از جهت نداشتن خیلی چیزها تعریف می‌شود نه از جهت داشتن اموری مانند رنگ و اندازه و جرم؛ چون حقیقت ماده چیزی جز استعداد نیست. هویت ماده جز به استعداد و قوه تعریف نمی‌شود. هر چه میزان استعداد قوی‌تر باشد حیث مادی آن پرننگ‌تر می‌شود و هرچه میزان استعداد کمتر باشد، حیث تجردی‌اش افزایش می‌یابد. این مسئله تا جایی پیش می‌رود که از ماده چیزی باقی نمی‌ماند. بدن به‌رغم اینکه خود زمینه‌ساز و استعدادبخش ارتقای نفس است، اما مهم‌ترین چالش و مانع در دریافت و وجدان درجات بالاتری از علم نیز می‌باشد. اگر نفس درجه بالایی از ادراک را به دست آورده باشد از میزان تجردی برخوردار می‌شود که فرازمان و فرامکان خواهد بود و به بیان صدرالمتألهین اوحدی از نفوس به تجرد کامل در این دنیا می‌رسند. شاید همین گروه هستند که موت دوم را نمی‌چشند: «لَا يَدُوفُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى» (دخان: ۵۶)؛ چراکه هیچ فقدانی در آنها نمانده و فانی در حق و باقی به بقای او هستند.

در این تعریف بدن تمثلی از فقدان‌ها یا به عبارتی تمثلی از استعدادهاست. در این تعریف اگرچه انواع نفس جمادی، گیاهی، حیوانی قابل تصور است با این حال نفس انسانی در طیف وسیعی از هریک از نفوس قابل تصور است. در این تعریف از یک‌سو حیث تدبیری برای نفس لحاظ شده چراکه در هر مرتبه، آثار خاصی از اشیا سر می‌زند اما از دیگر سو نظر اصلی به ذات نفس شده است.

رتبه وجودی شیء تعیین‌بخش نفس اوست. اگر این علم در مراتب بسیار ابتدایی یا در مراتب بسیار عالی باشد، در جای متفاوتی از یک طیف وجودی قرار می‌گیرد و میزان مادی بودن فرد متفاوت می‌شود. حقیقت نفس نظر به ذات آن همین وجود خاص متعلق به شخص خواهد بود. وحدت جاری در وجود به این ترتیب به نفوس نیز کشیده می‌شود و التزامها و ضرورت‌های اخلاقی و عملی را بسیار ملموس‌تر تبیین می‌کند. با توجه به مساوقت علم و حیات با وجود در حکمت متعالیه می‌توان گفت اگرچه در هر سلولی اطلاعات فراوانی نهفته است، اما به میزان ادراک این اطلاعات، علم که همان حقیقت نفس یا هویت‌بخش به آن است حاصل می‌گردد. با توجه به درجه حاصله یعنی علم یا آگاهی، اجسام در پایین‌ترین درجه ادراک، گیاهان درجه بسیار ضعیف، حیوانات درجه قوی‌تری از نفس گیاهان و انسان در طیف نامحدود و متنوعی از نفس قرار می‌گیرد. رتبه‌های متفاوت انسان از حالت جنینی تا پیری و استکمال هم در این رتبه‌بندی جای می‌گیرد. دمیدن خدا از روح خود در حقیقت فعلیت یافتن چیزی است که قابلیت تحقق آن در ادون و اخس مراتب هستی یعنی ماده که گفته شد همان استعداد است بوده و آن، همان علم الهی است که با فعل خداوند عینیت دارد. ابزار ادراکی انسان نسبت به سایر موجودات امکان بالاتری را برای او محقق می‌کند. ابزاری که دیگر موجودات از آن محروم هستند پس به طور خاص برای انسان مراتب و مراحل قابل تصور است که دیگر موجودات از آن محروم‌اند. با این تعریف، همه نفوس موجود در عالم تحت یک تعریف واضح

قرار می‌گیرند. مطابق این تعریف و همگام با نگاه به علم و تعلیم در حکمت متعالیه، که قائل است حقیقت تعلیم صیقل زدن و زدودن زنگار و نمایان شدن ذات حقیقی است، تمام علوم عالم در انسان نهفته است. نفس، چیزی جز همین علم ادراک‌شده یا هستی حاصل نیست. این تعریف، همخوانی بیشتری با منظومه معرفتی حکمت متعالیه که از تقریر فلسفی قابل انعطاف برخوردار است دارد.

بدن تمثیل ماده یا تمثیل فقدان هاست. اگر تمام قوه‌ها و استعدادها به فعلیت رسیده باشند، بدن خلع می‌شود. خلع بدن در واقع گرفتن هویت مادی، استعدادی و فقدانی از بدن است. با مرگ، برخی استعدادها که تمثیل آن بدن است، از بین می‌رود؛ اما با توجه به رتبه انسان که اغلب درجه پایینی از شرافت دارد باز هم با استعداد و بنابراین ماده درگیر خواهد بود. در اینجا ماده به معنای پیش‌گفته موردنظر است.

تفاوت ماهوی انسان با دیگر موجودات به امکانات بیشتر و برتری و شرافت ابزار مغز نسبت به دیگر موجودات است. مغز انسان نسبت به سایر موجودات امکانات بیشتری را برای تحقق وجود و ادراک به او داده است. اگر دانش امروز نشان می‌دهد که سلول‌های مغزی و عصب‌های مربوط به آن حین دریافت‌های خیالی و... در نواحی خاصی از مغز تراکنش نشان می‌دهند، خود دربردارنده نقش اساسی است که بدن یا همان نفس در مرتبه بدن انجام می‌دهد و این اکتشافات در حال حاضر تحقق یافته است. بدن، مغز و سیستم عصبی حتی در علوم افاضی نیز متأثر می‌شوند. برای همین حتی اگر علم برای همه چیز از اکتشافاتی درباره مغز سخن بگوید نفس هرگز زیرسؤال نمی‌رود.

نفس انسان در ابتدا به دلیل درجه فقدانی که دارد مادی‌تر است و هرچه مراتب بالاتری از ادراک داشته باشد تجرد بیشتری می‌یابد. با زوال بدن که تمثیل فقدان است، نفس تشخیص خود را از دست نمی‌دهد؛ زیرا نفس درجه وجود و خود، حد و تعریف آن شخص است. حیات حقیقی دوباره، با جمع شدن اجزا خواهد بود و تعین حقیقی دوباره زمانی رخ می‌دهد که این اجزا در کنار هم جمع گردند و تا زمانی که اجزا متفرق باشند نمی‌توان زندگی و حیات حقیقی را برای شخص لحاظ کرد و به تعبیر قرآن حالت برزخ یا میانه‌ای است. البته حیات با درجه و شدت عالی‌تری که تعبیر قرآن «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَیْوانُ» (عنکبوت: ۶۴) از آن خبر می‌دهد، با تشکیل مجدد اجزا خواهد بود.

۵. مزایای تعریف بازخوانی‌شده نفس از حکمت متعالیه

این تعریف از نفس که به طور پراکنده در آثار صدرالمآلهین وجود دارد و گاه به تصریح و گاه به کنایه آمده است، از جهاتی بر تعریف مشائی نفس که تعریف رسمی نفس شناخته می‌شود اولویت دارد. نخستین مزیت آن را باید در حفظ انسجام درونی معارف حکمت متعالیه دانست.

۵-۱. حفظ انسجام درونی معارف حکمت متعالیه

وحدت تشکیکی نفس، حدوث جسمانی و بقای روحانی در کنار حرکت جوهری نوعی خاص از یگانه‌انگاری یا وحدت‌نگری میان نفس و بدن را در حکمت متعالیه به نمایش می‌گذارد. براساس این نگرش بدن از شئون نفس و نفس تمامیت بدن است:

وأيضا النفس تمام البدن و يحصل منها ومن المادة البدنية نوع كامل جسماني - ولا يمكن أن يحصل من مجرد ومادی نوع طبيعي مادی بالضرورة فإذا بطل التالي فكذا المقدم فعلم أن اقتران النفس بالبدن وتصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها (صدرالمآلهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳).

همچنین نفسیت نفس نحوه خاص وجودی اوست:

فان نفسية النفس نحو وجودها الخاص، و ليس لماهية النفس وجود آخر هي بحسبه لا تكون نفسا إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتية تقع لها في ذاتها و جوهرها، فتصير حينئذ عقلا فعلا بعد ما كانت بالقوة عقلا (صدرالمآلهين، ۱۳۶۰، ص ۲۲۹).

قول به حقیقت و رقیقت، شعور موجودات و نیز سایه وحدت بر موجودات مؤید این تعریف است. بر طبق این تعریف بخشی از آگاهی‌های نفس آگاهی‌های جلی و ذاتی است که ریشه در علم الهی و باقی به بقای اوست و ضمن اینکه اصلاً حقیقت علم اتصال به ناخودآگاه است. این ناخودآگاه همان رقیقه علم الهی است در تمام ذرات عالم و میزان حصول و استخراج آن تحقق نفس است. پس از جهت ذات قدیم و از جهت تحقق خارجی با توجه به اینکه هر موجودی حادث ذاتی است حادث می‌باشد. از آن وجه که ماهیت حقیقی نفس هر انسان میزان ادراک یا درجه وجودی اوست. آنچه حاصل‌کننده این کیفیت است، امکان تحقق علم است که از مسیر ابزار آن یعنی بدن می‌گذرد.

۵-۲. هماهنگی علوم جدید با تعریف بازخوانی‌شده

در اواسط قرن بیستم تحقیقات متنوع علوم نشان داد که بسیاری از دانش‌های تجربی به دنبال شناسایی مسئله مشترکی هستند. علمی مانند روان‌شناسی، فلسفه، عصب‌شناسی، زیست‌شناسی و علوم کامپیوتر هریک از زاویه دید خویش به حل مسئله ذهن می‌پرداختند (کلاک و هیرستین، ۲۰۰۶، ص ۱۶). از آن پس علوم شناختی مجمعی برای جمع کردن نتایج تحقیقات هر علم شد؛ به‌طوری که نتایج تحقیقات هریک از علوم قابل دسترسی برای استفاده سایر علوم از آن باشد. فلسفه ذهن امروزه در ارتباط با علوم اعصاب و روان‌شناسی به ارائه نظرات می‌پردازد. در این علم (فلسفه ذهن) آنچه آنان را به بن‌بست کشانده و دچار اختلاف‌نظر کرده فهم حقیقت آگاهی است. آگاهی با دیگر افعال یا حالات ذهنی متفاوت است. ماهیت آن قابل تعریف به چیز دیگری نیست، چون هر چیز به آن موکول است. آگاهی‌ها انواع متفاوتی دارد: تفاوت آگاهی داشتن با آگاهی نداشتن معلوم نیست و... (خوشنویس، ۱۳۹۴، ص ۸۹، به نقل از: رزنتال، ۱۹۹۳، ص ۴۶). کمک عصب‌شناسی نیز در این زمینه مؤثر نیست؛ چون در عصب‌شناسی، مانور بر روی داده‌های عصبی است، حال آنکه نمی‌توان داده‌های عصبی را همان آگاهی گرفت؛ زیرا آگاهی با داده‌های حسی متفاوت است و چالش‌ها و پاسخ‌ها به این مسئله، خود نشان‌دهنده رازها و رمزهای آگاهی است. نفس، همین بن‌بست موجود یعنی آگاهی یا به تعبیر دیگر علم است که اتفاقاً یکپارچه است و در پیوند با سایر دانسته‌ها و ادراکات است. در واقع کلنگ فیزیکالیسم به چیزی گیر کرده که از قضا همان نفس است. حقیقت نفس همان علم حاصل از ابزار موجود در بدن است. نباید گفت که این تبیین از نفس عواطف و افعال و اخلاقیات را

نادیده می‌گیرد؛ چراکه جوهره همه انفعالات و احساسات نفسانی همان علم یا ادراک است. دردی که برای شخص ادراک نشده باشد، درد نیست. شادی‌ای که به ادراک نرسیده باشد، شادی نیست. تمام خیر و شر اعمال انسان نیز در گرو نیت اوست؛ یعنی تأثیرات عمل منوط و وابسته به نیت است که از سنخ علم و ادراک‌اند.

از سویی دیگر، بررسی‌های تجربی دقیق در علوم تجربی نشان داده است که ادراکات تنها از طریق مغز یا سیستم عصبی صورت نمی‌گیرد. ممکن است موجودی فاقد هر دوی این موارد باشد، اما بازتاب‌های ثبت‌شده در آن که با ابزارهای دقیق در برخی موارد به شکل علمی آزمایشگاهی صورت گرفته، نشان از تأثیری آگاهانه دارد. مدارک فراوانی از وجود واکنش‌های هیجانی در موجودات ساده در دست است. مثلاً یک پارامسیوم موجودی ساده و تک‌سلولی است که مغز و نه ذهن ندارد و فقط دارای بدن است. این موجود ساده طوری طراحی شده که متوجه بعضی خطرات مانند تغییر ناگهانی درجه حرارت ارتعاش بیش از اندازه یا تماس یک شیء نافذ که می‌تواند غشایش را پاره کند می‌شود و با فرار به محلی امن‌تر با حرارتی معتدل‌تر و آرام‌تر واکنش نشان می‌دهد. این موجود در آبراهه‌ها با سرعت به طرف مراتع سبزتری شنا می‌کند که از آنها نشانی از مولکول‌های شیمیایی لازم برای تهیه انرژی و تعادل شیمیایی‌اش دریافت کرده است (داماسیو، ۱۳۹۲، ص ۸۰).

همچنین ثبت تغییرات در ذرات اشیای بی‌جانی مانند آب در شرایط گفتاری و عاطفی متفاوت، ازجمله ادله تجربی است که وجود حیات و آگاهی در موجوداتی غیر از گیاهان و حیوانات را تأیید می‌کند (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: ایموتو، ۱۹۹۹).

۵-۳. موافقت با ظاهر آیات و روایات

طبق این تعریف، بقای نفس در عالم برزخ با توجه به حفظ وحدت و یکپارچگی، براساس همان رتبه و درجه تحقق فعلیت‌هاست؛ یعنی اگرچه هویت نفس به بدن تعلق دارد، اما با از بین رفتن بدن، انسان اطلاعات هویت حقیقی جسمانی خود را از دست نمی‌دهد، اما حقیقت مشخص جسمانی‌اش را از دست می‌دهد و برای تحقق دوباره باید به جسم بازگردد. جمع شدن اجزا و تحقق و تشخیص دوباره نفس، بازگشت از فعلیت به قوه نیست؛ بلکه تمثیل همان فعلیت‌های پیشین است. این بار نفس تکون نمی‌یابد تا گفته شود بازگشت از فعلیت به قوه بوده است، بلکه نفس تکون یافته، با تمام فعلیت‌های کسب‌شده خویش به بدن که البته با بدن دنیایی تفاوت‌هایی دارد، بروز و ظهور مجدد می‌یابد تا دوباره در مسیر حرکت قرار گیرد و به مقصد نزدیک شود. این بدن همان بدنی خواهد بود که نفس با آن وجود و تشخیص یافته بود؛ زیرا تمام ویژگی‌ها و ممیزهای آن در اجزای مادی متفرق انسان ثبت شده و به عبارتی کدهای آن انسان بتمامه محفوظ مانده است. جمع شدن اجزا و تحقق دوباره بدن همان تحقق دوباره نفس خواهد بود و نمی‌توان بین آن دو تفکیک کرد. این بدن از سویی همان بدن است؛ چون حامل همان ویژگی‌هاست و از سویی دیگر متفاوت با همان بدن است چون بستر، شرایط و بازسازی آن دقیقاً در شرایط عالم مادی یا دنیا نیست. در حقیقت بدن مثالی و بدن اخروی همان بدن است، اما قابلیت‌های آن از لحاظ توان ادراکی متفاوت شده است؛ زیرا موانع و عوامل مزاحمت‌آفرین در عالم ماده در ادامه مسیر در عالم مثال و سپس در قیامت به این صورت

نخواهد بود. این بدن دنیایی یا اولیه با سوختن، ادراک را از دست می‌دهد، اما آن بدن چنین نیست. این مسئله در آیات و روایات متعددی آمده است؛ مانند: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۵۶). این امر نشان از تفاوت‌هایی در عین این‌همانی دارد. بنابراین می‌توان گفت این نظریه به خوبی با آیات قرآن درباره بقای نفوس و معاد عنصری هماهنگ است و نیازی به تأویل بردن ظاهر آیات ندارد. این نوع تبیین و تقریر از نفس‌شناسی حکمت متعالیه مطابق با اصول و مواضع محوری، اگرچه برابندی از نفس‌شناسی خاص صدرالمتألهین است، اما با تبیینی که درباره بدن مثالی و برزخی و معاد جسمانی از صدرالمتألهین وجود دارد (و سبب شده تا نقدهایی، به جهت تأویل آیات مربوط به معاد جسمانی و صور اسرافیل، به حکمت متعالیه وارد شود) متفاوت است.

نتیجه‌گیری

نفس را نمی‌توان تنها به گیاهان، حیوانات و انسان‌ها محدود دانست؛ چراکه مطابق با اصول موجود در حکمت متعالیه حیات و علم با نفس داشتن معیت و همراهی دارند. با توجه به وحدت وجود، مساوقت وجود با حیات و علم با یکدیگر، همه موجودات دارای درجه‌ای از وجود و ادراک هستند که حد و مرز نفوس متفاوت در عالم را مشخص می‌کنند. هر موجودی مقام معینی دارد که منطبق با یک تعریف از طبقه‌ای از موجودات است که همان نفس مربوط به آن دسته از موجودات می‌شود. همه موجودات در یک حرکت ذاتی و جبلی یا به عبارتی حرکت به سمت یک مقصد هستند. در این موجودات بسته به ابزار نهاده‌شده در موجود، احتمال تحقق آگاهی و ادراک و در نتیجه درجه و شدت وجود متفاوت است. مغز انسان که خود حاصل تغییر و تحولات تدریجی است، ابزاری برای تحقق نفس در عالی‌ترین مراتب را در اختیار بشر قرار داده است. نفس، تحقق وجود شخص در مراتب ادراکی شدید یا ضعیف است که هرچه از استعدادها دورتر شود، میزان تجرد بیشتری می‌یابد؛ تا جایی که استعداد و فقدان باقی‌نمانده و به عبارتی نفس به مرتبه تجرد تام رسد. چسپیدن مرگ دوم برای چنین نفوسی نخواهد بود، اما برای سایر انسان‌ها باید تجمع اجزای بدن که نمایانگر فقدان‌های موجود است به قصد تکامل بعد از حیات برزخی رخ دهد. در این تعریف که به صورت یگانه‌انگارانه و منوط به اعتقاد به وحدت نفس و بدن است، رابطه نفس و بدن بیان شده بقای نفس بعد از بدن و تفرق اجزا و جمع شدن آن‌ها به خوبی تبیین می‌گردد. این تعریف حاصل بازخوانی اصول حکمت متعالیه و برگرفته از جملات صدرالمتألهین است که می‌تواند تعریف نفس را به گونه کاملاً منطبق با نفس‌شناسی حکمت متعالیه ارائه دهد. با این تعریف می‌توان تمام نفس‌شناسی صدرالمتألهین را که برخی نظر به تعلق به بدن و اکثراً با توجه به ذات است در یک مجموعه قرار داد و همه را در کنار نوآوری‌های فلسفی وی (حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و...) در کنار هم مانند جورچینی که هر بخش مکمل و مؤید بخش دیگر است قرار داد.

منابع

- جمعی از مترجمان، ۱۳۹۳، *نظریه‌ی این‌همانی در فلسفه ذهن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- خوشنویس، یاسر، ۱۳۹۴، *نوخاستگی و آگاهی*، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- داماسیو، آنتونیو، ۱۳۹۲، *در جستجوی اسپینوزا*، ترجمه‌ی تقی‌کیمیایی اسدی، تهران، نگاه معاصر.
- دی هارت، ویلیام و دیگران، ۱۳۸۱، *فلسفه نفس*، ترجمه‌ی امیر دیوانی، تهران، سروش و طه.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۷۵، *المحاکمات بین تشریحی‌الاتسار*، قم، البلاغه.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولى.
- ____، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة*، بیروت، دارالتراث.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم اسفار*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- معلمی، حسن، ۱۳۹۳، *حکمت صدرایی (شرح و تعلیقه بر شواهد الربوبیه)*، قم، اسراء.

Emoto, Masaru, 1999, *The Messages from Water*, Tokyo, Hado.

Klok Daniel & Hirstein Willi, 2006, *Cognitive science An introduction to mind*, New York, Rout ledge.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد ادله کیت مسلین مبنی بر انکار امکان تجرد نفس

m.izadi371@gmail.com

mirsepah@qabas.net

namazi@qabas.net

مصطفی ایزدی یزدان آبادی / دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

اکبر میرسپاه / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

محمود نمازی اصفهانی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

دریافت: ۹۹/۱۲/۱۰

چکیده

یکی از کتب مهمی که از فلاسفه ذهن در ایران ترجمه شده، «درآمدی بر فلسفه ذهن» اثر کیت مسلین است. در قسمتی از این کتاب چهار دلیل آورده شده که سعی در نفی امکان ادله تجرد نفس دارد. فلاسفه اسلامی امکان تجرد نفس را مفروغ عنه دانسته و سعی در اثبات آن داشته‌اند. این ادله یک قدم عقب‌تر می‌آید و سعی می‌کند که امکان تجرد نفس را هم منکر شود و آن را دارای توالی فاسد غیرقابل قبولی بداند تا از اصل قبول تجرد نفس را نامعقول بشمارد. این مقاله ضمن بیان چهار دلیل کتاب کیت مسلین، سعی در نقد آنها و اثبات امکان تجرد نفس را به روشی عقلی دارد. این مقاله اثبات می‌کند ذهن داشتن همه یا هیچ نیست، با قبول تجرد نفس هنوز مغز کارکرد دارد، مغالطه آدمک هم پیش نمی‌آید و شمارش نفوس هم هنوز ممکن است.

کلیدواژه‌ها: تجرد نفس، ذهن داشتن، کارکرد مغز، مغالطه آدمک، شمارش نفوس.

تجرد نفس همواره یکی از بحث‌انگیزترین مباحث در طول تاریخ بوده است. عده‌ای سعی در اثبات تجرد و عده هم سعی در انکار تجرد نفس داشته‌اند. در مغرب‌زمین می‌توان از دکارت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین کسانی که قائل به تجرد نفس بود نام برد. وی نظریه دوگانگی نفس و بدن را مطرح کرد و معتقد به وجود بُعد مجرد در انسان شد. این نظریه همواره پس از او موافقان و مخالفانی داشته است. امروزه در کتاب‌های فلسفه ذهن همواره به نقد دیدگاه دوگانگی نفس و بدن می‌پردازند و نظریه دکارت را از جهات مختلف به نقد می‌کشند. گاهی ادله را ناکافی می‌دانند و گاهی حتی امکان تجرد نفس را هم مورد انتقاد قرار می‌دهند و آن را دارای توالی فاسد می‌دانند. اما در میان فلاسفه اسلامی مسئله تجرد نفس و اثبات آن از جایگاه مهمی برخوردار است و استدلال‌های زیادی برای اثبات این امر آورده شده است. از جمله آن استدلال‌ها، می‌توان به استدلال هوای طلق، تقسیم‌ناپذیری ادراکات معقول و جایگاه آنان، استحاله انطباع کبیر در صغیر، وحدت هویت و اشاره‌ناپذیری ادراکات حصولی اشاره کرد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰-۲۳۰).

یکی از آثار مهمی که درباره فلسفه ذهن نگاشته شده و به فارسی هم ترجمه شده، کتاب *درآمدی به فلسفه ذهن* اثر کیت مسلین است. کیت مسلین در کتابش نخست می‌کوشد استدلال‌هایی را که برای تجرد نفس آورده رد کند و در مرتبه دوم می‌خواهد بیان کند که قبول تجرد نفس بذاته تناقض‌آمیز است؛ با این بیان که با یک برهان خلف می‌خواهد بگوید قبول تجرد نفس انسان چهار اشکال و تالی فاسد را در پی دارد؛ در نتیجه برای رهایی از این تناقضات باید از وجود نفس مجرد در انسان دست بکشیم.

به عبارت دیگر، برای قبول وجود نفس مجرد برای انسان باید در ابتدا امکان آن را اثبات کنیم و بعد براهینی را برای وجود نفس مجرد اقامه نماییم. یک‌مرتبه در امکان تجرد نفس بحث می‌شود که آیا ممکن است انسان دارای نفس مجرد باشد یا نه؟ و در مرتبه بعد در اثبات این تجرد بحث می‌شود؛ یعنی می‌گوییم حال که وجود نفس مجرد برای انسان ممکن است، آیا این نفس برای انسان قابل اثبات هم هست یا نه؟ در این مقاله قصد داریم قدم اول را پی بگیریم یعنی امکان وجود تجرد نفس را اثبات کنیم. کیت مسلین چهار اشکال را مطرح می‌کند که امکان وجود نفس مجرد برای انسان را زیر سؤال می‌برد و می‌گوید تجرد نفس بذاته دارای توالی فاسدی می‌باشد که قبول این امر را برای ما غیرممکن می‌سازد. در این مقاله سعی شده بیان شود که قبول تجرد نفس انسان هیچ‌کدام از این توالی فاسد را در پی ندارد و وجود نفس ناطقه انسان ممکن است.

آیا اشکالات مسلین به قائلان تجرد نفس وارد است؟ به بعضی از آنها یا به همه آنها؟ آیا می‌شود با قبول تجرد نفس این اشکالات را هم پاسخ داد؟ یا به نحوی تجرد نفس را تقریر کرد که این اشکالات بر آنها وارد نباشد؟ از آنجاکه فلاسفه اسلامی هم که قائل به تجرد نفس‌اند باید پاسخگوی این اشکالات باشند، درصددیم تا به این اشکالات بر طبق مبانی فلاسفه اسلامی و با روش عقلی پاسخ دهیم.

متأسفانه این کار تطبیقی بین فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن کمتر دیده شده و برای کسانی که پیگیر امتداد فلسفه اسلامی می‌باشند لازم است این حوزه‌ها را بیشتر مورد بررسی قرار دهند. مقالاتی در باب اثبات تجرد نفس

وجود دارد همچنین در مورد فلسفه ذهن مقالات زیادی نوشته شده است، اما در مورد موضوع این مقاله، مقاله‌ای که به این نحو و به صورت تطبیقی به این اشکالات و پاسخ به آنها بپردازد دیده نشده است و همین ضرورت این گونه مقالات را دوچندان می‌کند. ابتدا مفهوم مجرد و مادی را توضیح داده و بعد وارد اشکالات می‌شویم:

تجرد در لغت به معنای درآوردن لباس است. مصباح‌المنیر گفته است: «جَرَدْتُ الشَّيْءَ جَرْدًا: أزلت ما عليه، و جَرَدْتُهٗ مِنْ ثِيَابِهِ: نزعتهَا عنه» (فیومی، ۱۳۸۳، ذیل ریشه جرد). در معجم مقاییس‌اللغه آمده است: جرد اصل واحدی دارد که آشکار شدن ظاهر شیء است وقتی که چیزی آن را نمی‌پوشاند. «تَجَرَّدَ الرَّجُلُ مِنْ ثِيَابِهِ»؛ یعنی درآوردن لباس که به همین معنا آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل ریشه جرد). در التحقیق ذکر شده که معنای ماده آن عریان کردن است و در هر چیزی به حسب خودش است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ذیل ریشه جرد).

اما در اصطلاح فلسفی این واژه در مقابل واژه مادی به کار می‌رود. مجرد یعنی چیزی که مادی نیست. پس در ابتدا باید معنای مادی شناخته شود تا معنای مجرد که مقابل آن است را بشناسیم. مادی چیزی است که «منسوب به ماده» است و گاهی در اصطلاح اعم شامل «خود ماده» هم می‌شود. از نظر استعمال، مادی تقریباً مساوی با واژه جسمانی است. مجرد یعنی موجودی که مادی و جسمانی نباشد و جسمانی موجودی است که دارای ابعاد سه‌گانه، قابل اشاره حسی و شاغل مکان هست (مصباح، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۴-۱۲۵). پس مجرد یعنی موجودی که دارای ابعاد سه‌گانه نباشد، قابلیت اشاره حسی نداشته باشد و مکانی را اشغال نکند.

۱. اشکالات کیت مسلین

۱-۱. اشکال اول: ذهن داشتن همه یا هیچ

کیت مسلین می‌گوید دوگانه‌انگاران قائل‌اند که فقط انسان دارای نفس مجرد است. آگاهی در نفس سکونت دارد، پس حیوانات را باید ماشین‌های غیرآگاه دانست. آن‌گاه خود او این حرف را نقد می‌کند و می‌گوید:

اما این موضوع تقابل میان ما و سایر مخلوقات زنده را بیش‌ازحد خشک و بی‌روح می‌سازد. با فرض واقعیت‌های زیست‌شناسی تکاملی از جمله این واقعیت مهم که هرچه در مقیاس تکاملی بالاتر می‌رویم اندازه و پیچیدگی دستگاه عصبی افزایش می‌یابد یقیناً این امر معقول‌تر به نظر می‌رسد که ذهن داشتن را طیفی بدانیم که از مخلوقاتی مانند مورچه و حلزون که احتمالاً فقط ابتدایی‌ترین نوع حیات ذهنی را دارند آغاز می‌شود و تا فاخرترین حالات ذهنی که ما داریم ادامه می‌یابد. ذهن داشتن درجات مختلفی دارد و آن گونه که دوگانه‌انگاران فکر می‌کنند، همه یا هیچ نیست (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳).

نقد

این اشکال فقط به خود دکارت وارد است نه به همه قائلان به تجرد نفس. انسان می‌تواند قائل به تجرد نفس ناطقه انسانی باشد و نظریه‌اش را با توجه به برهان در حیوانات هم جاری بدارد. می‌توان حالات مختلف و درجات گوناگون برای نفوس را پذیرفت و در عین حال قائل به تجرد آنها شد. از همین روست که در حکمت متعالیه وجود نفس مجرد در حیوانات هم پذیرفته

می‌شود و با قبول نظریه تشکیک در نفوس، آنها در درجات مختلف دسته‌بندی می‌شوند که از ضعیف‌ترین حیوان که در مرز مادیت است شروع و به قوی‌ترین نفس که نفس انسانی است خاتمه می‌یابد. علت آن هم قبول تجرد مثالی قوه خیال و قوای فوق آن در حیوان است. به همین دلیل صدرالمتألهین قائل است که همه نفوس حیوانی و دست‌کم نفوس حیوانی‌ای که از قوه خیال برخوردارند نیز مجرد مثالی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸ ص ۴۲ و ۴۳؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۴).

اینکه گفته شده اگر ذهن داشتن را طیفی گسترده در میان تمام حیوانات بدانیم معقول‌تر به نظر می‌رسد با قبول تجرد نفس هم می‌توان این نظر را داشت. در حقیقت وجود اصل تشکیک در وجود که مورد قبول صدرالمتألهین است راه را برای قبول این نظریه هموار می‌کند.

بالا‌تر از این نظریه در حکمت متعالیه اثبات می‌شود که همه موجودات (نه فقط حیوانات) ذهن دارند؛ زیرا ذهن است که حافظ معلومات است. علم حضوری قابل حفظ نیست، مگر اینکه تبدیل به علم حصولی شود. حافظه از مختصات علم حصولی است. این موجودات مادی روز قیامت شهادت می‌دهند پس باید حافظه داشته باشند که معلوماتشان را حفظ کنند و شهادت دهند. حداقل از نظر نقلی جای شبهه نیست که همه موجودات شعور دارند پس ذهن اختصاص به انسان ندارد؛ و این اشکال که نویسنده گفته است به همه دوگانه‌انگارها وارد نیست. پس قبول تجرد نفس این تالی فاسد را به دنبال ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

۱-۲. اشکال دوم: مغز کارکردی ندارد

کیت مسلین در اشکال دوم می‌گوید:

اگر وجود ذهن هیچ ربطی به آنچه در مغز رخ می‌دهد ندارد، ما نباید این دستگاه پیچیده مغزی را می‌داشتیم و نباید وقتی مغز صدمه می‌بیند، از آسیب ذهنی رنج ببریم؛ یا نباید وقتی انسان‌ها مواد مخدر مصرف می‌کنند، حالات آگاهانه دگرگونی را تجربه کنند.

تالی باطل است؛ زیرا ما دستگاه پیچیده مغزی داریم که بر حالات ما تأثیر می‌گذارد؛ پس مقدم هم باطل است. یعنی ذهن ما همان مغز است (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳).

پاسخی که خود مسلین به این شبهه می‌دهد به این نحو است:

نفس صرفاً پایگاه انتقال‌دهنده‌ای است که پیام‌های نفس را انتقال می‌دهد. نفس بد کار نمی‌کند بلکه بدن است که نفس را در کارش یاری نمی‌کند و فرمان‌های او را اجرا نمی‌کند نفس سالم است و بدن دچار مشکل می‌شود و بر روی رفتار ما تأثیر می‌گذارد یا به‌طور ناقص اجرا می‌کند. براساس این دیدگاه، شخصی که مرکز گفتار مغزش به‌سختی آسیب دیده، ناتوانی‌اش از فهم و تولید گفتار صرفاً نتیجه این است که مغز او دیگر قادر به انتقال دستورات از نفس نیست (همان، ص ۱۰۳).

در ادامه مسلین می‌گوید این پاسخ دکارت هم به این اشکال همین بوده است: «مادام که ذهن متصل به بدن است، بدن را در اعمالی که معمولاً سرگرم آنهاست به عنوان ابزار به کار می‌برد؛ اما نتیجه نمی‌شود که بدن نفس را بیشتر یا

کمتر کامل می‌کند. ذهن مستقل از مغز می‌تواند کار کند و مغز فقط برای تخیل و حس کاربرد دارد» (همان، ص ۱۰۴).
کیت مسلین در رد این پاسخ می‌گوید: «خوانندگان محترم خودشان تصمیم بگیرند که این پاسخ تا به حد مطلوب است» (همان، ص ۱۰۴).

نقد

در پاسخ به این نظریه به نظر می‌رسد پاسخی که خود مسلین به حرف خودش داده کامل است. دانشمندان اسلامی که قائل به تجرد نفس‌اند، مغز را بدون کارکرد نمی‌دانند، بلکه مغز را وسیله‌ای برای نفس می‌دانند که عمل تفکر و تعقل را با آن انجام می‌دهد. همان‌طور که چشم وسیله‌ای برای انتقال داده‌های بینایی به مغز هست، خود مغز هم طبق نظر فلاسفه اسلامی مقصد آخر این داده‌ها نیست، بلکه مغز هم این داده‌ها را به نفس می‌فرستد. پس می‌شود وجود نفس مجرد را پذیرفت و در عین حال مغز را هم بی‌کارکرد ندانست، بلکه کارکرد مهمی هم دارد. به عبارت دیگر نقش اعدادی مغز و سیستم اعصاب بدن انسان برای ادراک نفس در صورت وجود نفس مجرد نادیده گرفته نمی‌شود. علامه طباطبائی پس از رد ادعای کسانی که قائل‌اند محل علوم و ادراکات ما همان مغز و جزو عصبی ماست می‌گوید:

به دلیل اینکه صورت علمیه در جزء عصبی انطباق ندارد و به تبع انقسام جزء عصبی منقسم نمی‌شود بنابراین ارتباط صورت علمیه با جزء عصبی و اعمال جزء عصبی هنگام ادراک ارتباطی اعدادی است؛ به این معنا که عملی که جزء عصبی آن را انجام می‌دهد، نفس را آماده می‌کند که صورت علمیه مناسب معلوم در نزد او حاضر و ظاهر شود (طباطبائی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۹۲۷).

به‌وضوح از این گفته مشخص می‌شود که مغز در هنگام ادراک، بی‌کارکرد نیست؛ بلکه کارکرد مهمی که همان اعداد باشد را داراست. اما اینکه چرا نفس درون بدن و مرتبط با بدن قرار گرفته است خودش حکمتی دارد. طبق نظر فلاسفه اسلامی نفس به این خاطر در بدن قرار گرفته که سلوکش به سمت کمال که تقرب به خداست تسریع شود؛ نفس انسان به خاطر نقصی که در ابتدای حیات دنیوی‌اش دارد محتاج بدن است، به همین خاطر می‌گویند نفس جوهری مجرد در ذاتش و مادی در فعلش است. پس نفس باید بدن را برای استکمال به کار بگیرد و در نهایت وقتی به استکمال رسید از آن بی‌نیاز می‌شود.

مشخص نیست که چرا مسلین این پاسخ را حتی لایق رد کردن هم ندانسته و با تکیه به بداهت اشتباه بودن این پاسخ، از کنار آن رد شده است. البته پاسخ حکمای اسلامی همان‌طور که واضح شد کامل‌تر بود.

۳-۱. اشکال سوم: مغالطه آدمک

واژه آدمک از زیست‌شناسان اولیه گرفته شده است؛ زیرا آنان معتقد بودند نطفه انسان یک نسخه مینیاتوری از انسان و یک آدم کوچک است و این‌طور استدلال می‌کردند:

– موجود زنده آلی از غیرزنده پدید نمی‌آید؛

– اگر نطفه انسان در آغاز موجود زنده آلی نباشد هرگز انسان زنده از او به وجود نمی‌آید؛

– پس نطفه انسان در آغاز انسانی کوچک، زنده و آلی است.

نقد

مبنای تبیین در این نظریه این است که موجود زنده آلی باید از موجود زنده آلی پدید بیاید. در نتیجه نطفه انسان هم در ابتدا موجود زنده آلی و شکل کوچک‌شده انسان است. اما پرسش این است که خود این نطفه که انسان کوچکی است از چه چیز تشکیل شده؟ آیا از موجود زنده؟ که نمی‌شود؛ زیرا به تسلسل می‌انجامد، یا از ماده غیرزنده؟ که اگر این را هم بپذیرید با مبنای تحلیل خودتان که می‌گفتید موجود زنده از غیرزنده پدید نمی‌آید تعارض می‌کند. پس مبنای تبیین شامل همان پدیده‌ای [نطفه انسان] است که این نظریه برای تبیین آن ارائه شده است.

همین مغالطه به دکارت هم وارد است. مبنای تبیین دکارت این است که خود نفس مستقیماً نمی‌تواند صور را درک کند، بلکه نفس از غده صنوبری برای ادراک صور مرتسم در آن غده کمک می‌گیرد؛ اما پرسش اینجاست که خود نفس چگونه ادراک می‌کند؟

آیا در نفس هم باز غده صنوبری دیگری مشابه غده صنوبری بدن است که با ارتسام صور در آن نفس می‌تواند صور را ببیند؟ و باز ارتباط نفس با همان غده صنوبری مشابه غده صنوبری بدن از طریق غده صنوبری دیگری است؟ که به تسلسل می‌انجامد.

و اگر در نفس غده صنوبری دیگری نیست و خود نفس مستقیماً صور را درک می‌کند این مخالف مبنای تبیین شماست که می‌گفتید نفس مستقیماً نمی‌تواند صور را درک کند. پس دکارت با وجود نفس گرفتار مغالطه آدمک شده است (مسئله ۱۳۸۸، ص ۱۰۴).

نقد

پاسخ نقضی: این اشکال به فیزیکیالیست‌ها هم وارد است؛ به این نحو که شما هم که قائلید مغز انسان ادراکات حسی را مثلاً از طریق قوای لامسه و بینایی درک می‌کند و به وسیله آنها مغز ادراک می‌کند، اما خود مغز چگونه درک می‌کند؟ آیا خود مغز هم سازوکاری درون خودش دارد که درک کند؟ اگر بگویید سازوکاری مغز دارد باز هم می‌گویید خود مغز چگونه با این سازوکار ارتباط برقرار می‌کند تا درک کند؟ آیا مغز هم درون خود دارای سازوکار شبیحواری مشابه غده صنوبری مادی است که به وسیله آن درک می‌کند؟ این منجر به تسلسل می‌شود. در پاسخ یا منجر به تسلسل می‌شود و یا بالاخره در جایی این جواب پاسخ پیدا می‌کند. طرح این شبهه در مغز همان قدر سخیف است که درباره نفس مجرد.

پاسخ حلی: می‌توان شبهه تسلسل در مدرکات حسی را این‌طور پاسخ داد که نفس دیگر درون خودش برای ادراک حسی نیازی به قوه دیگری ندارد، بلکه تجرد نفس انسانی به گونه است که ذاتاً مدرک است؛ یعنی ادراک جزء ذات اوست و این‌طور نیست که خودش خالی از ادراک باشد و برای ادراک نیاز به وسیله‌ای داشته باشد تا با آن ادراک کند. قائلان به تجرد نفس، آن را جوهری ذاتاً مدرک می‌دانند و بقیه اشیا نقش معد را برای نفس در پدید آمدن

ادراک بازی می کنند. البته شاید حرف دکارت که می گوید غده صنوبری واسطه بین ذهن و بدن است اشتباه باشد؛ اما این کلام که نفس خود مدرک است و تمام بدن حتی غده صنوبری معد هستند حرف صحیحی است.

۱-۴. اشکال چهارم: مشکل شمارش نفوس

اشکال چهارم اشکال کانت است که از نظر کیت مسلین، ضربه اساسی را به دیدگاه دکارت وارد می کند. دکارت می گوید بدن به یک نفس متصل می شود؛ اما کانت می گوید از کجا می فهمید فقط به یک نفس متصل شده؟ شاید به هزار نفس متصل شده که همگی به یک نحوه فکر می کنند و از دهان انسان واحدی سخن می گویند. شاید هزار نفس پشت سر هم به یک بدن متصل می شوند و ما فکر می کنیم اینها یک نفس اند.

اصلاً چگونه می شود نفوس را شمرد؟ با چه ملاکی؟ به تعبیر دیگر تشخیص نفوس به چیست؟ چگونه در یک زمان خاص نفوس از هم متمایز می شوند یا چگونه در طول زمان از هم تمییز داده می شوند؟

– وحدت و کثرت از تجربه فهمیده می شود.

– اگر چیزی تجربی نباشد وحدت و کثرت او مشخص نمی شود.

– نفس تجربی نیست.

– پس نمی توان تشخیص داد یک نفس در بدن وجود دارد یا نفوس متعدد ولی به لحاظ کیفی واحد.

– پس ما اصلاً تصویری از نفس واحد نداریم.

– پس نفس واحد بی معناست و باید آن را انکار کرد.

اگر گفته شود توپ های بیلیارد مثلاً هر چقدر هم شبیه هم باشند، اما تمایز و تشخیص آنها به سبب مکانی که هر یک اشغال کرده اند ممکن است. نفوس هم هر چقدر شبیه هم باشند از این راه می توان آنها را تمیز داد.

پاسخ: مشکل این است که جوهر مجرد ذاتاً مکانی ندارد و فضایی را اشغال نمی کند که بتوان آنها را با مکان از هم تمایز داد. پس تصور واحد و منسجمی از نفس نداریم.

کانت می گوید: برای اینکه بفهمم من یک نفس دکارتی هستم باید بتوانم مشخص کنم کدام ویژگی های تجربه من به من اجازه می دهند که مفهوم نفس را به کار ببرم. بدین منظور، تجربه باید عینی را در اختیار من قرار دهد که حواس بتوانند آن را تشخیص دهند و در طول زمان باقی بماند. اما این کار را در مورد نفوس نمی توان انجام داد؛ زیرا شیء مجرد، عینی است که من نمی توانم تجربه ای از آن داشته باشم و به اعتقاد کانت و هیوم، مفاهیمی که هیچ اطلاقی در عالم تجربه ندارند، تهی از محتوا و نهایتاً بی معنا هستند.

به عبارت دیگر کانت می گوید: جوهر مجرد هیچ معنایی ندارد؛ زیرا مفهوم واضح و متمایزی ندارد؛ زیرا:

– آنچه موجب تشخیص نفس شود وجود ندارد؛ زیرا نفس نه وضع دارد نه آیین نه شکل، نه ماده و نه متی؛

– آنچه موجب تمایز نفوس مختلفه هم بشود وجود ندارد؛

– حتی در صورت وجود تشخیص و تمایز نفوس آنچه با آن بشود تشخیص نفس را شناخت هم وجود ندارد؛

– و آنچه با آن بشود تمایز نفوس از هم را شناخت وجود ندارد.

وقتی چنین باشد وجود نفوس متکثره برای بدن واحد نزد عقل محتمل است و علم به تعداد نفوس برای بدن واحد سخت می‌شود و نمی‌توان تشخیص داد اولاً بدن یک نفس دارد یا چند نفس؟ و اگر چند نفس دارد تعداد آن نفس‌ها چند تاست؟ پس وجود نفس معنایی ندارد (مسلمین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵-۱۰۷).

نقد: نقد مبانی کانت

کانت بر طبق مبانی که قبول دارد، اشکالی به نظریه تجرد نفس می‌کند. خلاصه مبانی کانت و اشکال او این است: تنها ملاک تمایز و تشخیص اشیا از همدیگر مکان و زمان داشتن اشیاست. به همین سبب تنها موجودات مادی وجود دارند و تنها تمایزدهنده اشیا حس و تجربه‌اند. مثلاً دو توپ بیلیارد شبیه به هم را زمان و مکان متمایز از هم تمایز می‌دهد و فقط انسان با حس و تجربه می‌تواند این تمایز را بفهمد؛ اما نفس مجرد بنا بر تعریف، زمان و مکانی ندارد که تمایز و تشخیصی داشته باشد. به علاوه اگر هم موجود باشد اصلاً حس و تجربه به ساحت موجود مجرد راه ندارد تا تمایز دو موجود مجرد را درک کند. به عبارت دیگر تمایز و تشخیص اشیا به مکان و زمان است که توسط حس و تجربه قابل درک است و چون نفس مجرد زمان و مکان ندارد پس حس و تجربه هم نمی‌توانند تشخیص و تمایز آن را درک کنند. پس نفس مجرد مشخص نیست و چون وجود مساوق با تشخیص است پس نفس مجرد غیرمتشخص غیرموجود است.

این اشکال در صورت قبول مبانی کانت مورد قبول است، اما فلاسفه اسلامی این مبانی را قبول ندارند و حق هم همین است که این مبانی کافی نیست. نخستین مبنا این است که کانت می‌گوید تشخیص اشیا به زمان و مکان است، لذا موجود غیرزمانی و غیرمکانی بدون تشخیص است و بنابراین موجود نیست. او حتی پا را فراتر می‌گذارد و می‌گوید اصلاً نفس مجرد فاقد معناست و لذا چیزی که معنایی ندارد وجودی هم ندارد.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: از منظر حکمت متعالیه تشخیص و تمایز اشیا و موجودات به وجود آنهاست نه به زمان و مکان و یا به چیز دیگری غیر از آن دو (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۱۰). این حرف بدان معناست که اگر برهان اثبات کند وجودی داریم که زمانی و مکانی نیست، باز هم می‌شود تشخیص و تمایزی برای او در نظر گرفت و او را از بقیه موجودات متمایز کرد. این تشخیص و تمایز به همان وجودی است که دارد. لازم نیست شیئی زمانی و مکانی باشد تا قابل تمیز از بقیه اشیا باشد، بلکه همین که وجود داشت، هرچند زمانی و مکانی نبود باز هم متمایز و متشخص از بقیه موجودات است. حال اینکه به چه علت موجودی غیرزمانی و مکانی موجود است، این مقاله درصددش نیست و با قبول براهین تجرد نفس این کلام مورد قبول واقع می‌شود، ولی کلام در این است که در صورت قبول این موجود مجرد از زمان و مکان، تالی فاسد کانت بر آن وارد نیست و صرف وجود داشتنش دلیل بر تمایز و تشخیص اوست.

اما اینکه تنها ملاک فهم تمایز و تشخیص اشیا حس و تجربه است و نفس مجرد غیرمحسوس را به علت غیرمحسوس بودنش نمی‌شود شناخت، این هم سخنی است که مقبول نیست. براساس گفتار فلاسفه اسلامی راه درک واقع فقط راه حسی نیست، بلکه راه‌های دیگری هم برای درک واقعیت وجود دارد که حسی نیست. مثلاً علم

حضور خود محکم‌ترین راه برای یافتن علم مطابق با واقع است درحالی که حسی نیست. علم انسان به خودش هم بر طبق نظر فلاسفه اسلامی از راه علم حضوری و شهود درونی است (همان، ص ۱۶۷). انسان قوه عقل هم دارد که خود منبعی عظیم برای درک وجود و تمایز اشیا است. فلاسفه اسلامی اثبات می‌کنند که راه تعقل خود یکی از مهم‌ترین و بلکه محکم‌ترین راه در میان علوم حصولی است و هرگونه گرایش پوزیتیویستی را مردود می‌شمارند (همان، ص ۲۰۴-۲۰۶). حتی اثبات می‌کنند که تجربه و حس هم برای درک خطاهایشان، تصدیق قطعی به وجود قطعی‌شان و اثبات کلیتشان در علوم تجربی به عقل نیازمندند (همان، ص ۲۲۶-۲۲۸). لذا انسان با کمک از نیروی عقل می‌تواند موجودی مجرد را اثبات کند و حکم به تشخیص و تمایز آن موجود از سایر موجودات کند. به‌طور خلاصه:

- تشخیص هر شیء به وجودش است نه به زمان و مکان؛

- تمایز هر شیء از دیگری هم به نفس تشخیص است؛

- راه فهم تشخیص دو چیز هم صرف حس و تجربه نیست، بلکه از راه علم حضوری هم می‌توان وحدت و تشخیص و تمایز دو چیز را فهمید.

۲. نحوه اثبات وحدت نفس توسط فلاسفه مسلمان

تا اینجا مشخص شد که با عدم پذیرش مبانی کانت، دیگر جایی برای پذیرش اشکالات کانت نمی‌ماند. اما هنوز در مقام حلی مشخص نشده است که چطور می‌توان تشخیص داد که انسان یک نفس دارد یا چند نفس؟ آیا می‌توان مشخص کرد که در وجود هر انسان تنها یک نفس وجود دارد یا همان‌طور که کانت گفته بود، چگونه تشخیص دهیم که در بدن ما یک نفس وجود دارد و یا اینکه چند نفس در یک زمان وجود دارد که از لحاظ کیفی شبیه به هم و دارای دستور یکسان به بدن هستند و یا اینکه نفس‌های متوالی در طول زمان‌های متعدد وجود دارد که به‌صورت متعاقب جایگزین هم می‌شوند؟ آیا می‌توان اثبات کرد که یک نفس در بدن وجود دارد؟

به این اشکال دو پاسخ می‌شود داد: یکی بر طبق مبانی عموم فلاسفه اسلامی یکی بر طبق مبانی ویژه صدرا. پاسخ بر طبق مبانی عموم فلاسفه اسلامی: /ابن سینا قائل است که «النفس واحدة و لها قوى متعددة... اما وحدتها فهي بدیهية وجدانية؛ لان کل انسان یجد من نفسه انها واحد» (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۸۱). برای توضیح این استدلال این‌طور باید گفت که حقیقت هر انسانی نزد قائلان به تجرد نفس انسانی نفس مجرد اوست و همان نفس که به‌عنوان من از آن یاد می‌کند و حقیقت او را همان نفس تشکیل می‌دهد و همان نفس است که منبع خودآگاهی ادراکات احساسات و عواطف و انفعالات درونی است. خود آگاهی حقیقت نفس را تشکیل می‌دهد؛ به همین سبب وقتی انسان به نفس خود می‌نگرد، با علم حضوری می‌بیند که تنها یک نفر است نه چند نفر. بالوجدان می‌فهمد که من یک نفر بیشتر نیستم و چنین نیست که من چند نفر باشم و همگی ما یک کار از بدن واحدمان بخواهیم؛ خیر بلکه می‌فهمم یک نفر بیشتر نیستم که به بدنم دستور می‌دهم که فلان امر را انجام بده و فلان امر را نه. و

همچنین با علم حضوری می‌یابم که این من هم همان منی است که مثلاً در روز قبل بود و این‌طور نیست که من دیروز رفته باشد و یک من دیگری الآن جایگزینش شده باشد؛ بلکه با علم حضوری می‌یابم من واحد در طول زمان همراه من بوده است. در نتیجه اشکالی که کیت مسلین از کانت گرفته، دیگر وارد نخواهد بود.

خود کانت هم به نحوی به همین پاسخ اشاره می‌کند، ولی با توجه به مبانی‌ای که فساد آنها روشن شد ولی مورد قبول کانت است، نمی‌تواند این استدلال را بپذیرد. کیت مسلین کلام کانت را این‌گونه نقل می‌کند:

بالضروحه ثابت است که در خصوص هر تفکر یا هر حالت ذهنی که حالت من است من واحدی لازم است که واجد این تجربه‌ها باشد... اما این اثبات نمی‌کند من یک جوهر منطقی بسیط مجرد، یعنی یک نفس دکارتی هستم. برای اینکه بتوانم آن را ثابت کنم، باید بتوانم مشخص کنم ویژگی‌های تجربه من به من اجازه می‌دهند که مفهوم نفس را به کار ببرم. اما بدین منظور تجربه باید عینی را در اختیار من قرار دهد که حواس بتوانند آن را تشخیص دهند و در طول زمان باقی بماند. دست‌کم در مقام نظر من باید بتوانم در هر لحظه خاصی این عین را از سایر اعیان تشخیص دهم اما... درباره نفوس نمی‌توان این کار را انجام داد... زیرا علی‌الاصول حواس نمی‌توانند آنچه را فاقد همه ویژگی‌های فیزیکی است دریابند (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷ و ۱۰۸).

همان‌طور که گفته شد، فلاسفه اسلامی قائل‌اند تنها راه رسیدن به یک واقعیت حس و تجربه نیست. همچنین تشخیص و تمایز هم به زمان و مکان نیست تا گفته شود اصل وجود جوهر مجرد به خاطر قابل حس و تجربه نبودن و زمان و مکان نداشتن قابل تمییز و تشخیص نیست.

شاید بر طبق مبانی صدرا بشود پاسخی دیگر هم به این اشکال داد: صدرالمتألهین قائل به وحدت و یگانگی نفس و بدن است؛ به این معنا که انسان یک موجود ذومراتب است که از مرتبه عقلانی و مجرد محض شروع می‌شود و تا مرحله مادی ادامه می‌یابد و ما از یک‌مرتبه این موجود مجرد را انتزاع می‌کنیم و اسمش را نفس مجرد می‌گذاریم و از مرحله مادی آن بدن جسمانی را انتزاع می‌نماییم و قائل به دوگانگی نفس و بدن می‌شویم. صدرا بر طبق مبانی و براهین خودش قائل است نفس انسان جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقااست؛ یعنی در ابتدا که نطفه انسان درون رحم قرار می‌گیرد نفس انسان جسمانی است و تا چهار ماهگی همین نطفه حرکت جوهری می‌کند و خود را به عالم مجرد می‌رساند و اینجاست که می‌گوییم نفس مجرد در او دمیده شد. در حقیقت یک موجود است که با حرکت جوهری به عالم مجرد نیز راه یافته است. طبق این مبنا نفس و بدن موجود واحدی را تشکیل می‌دهند و اختلاف آنها صرفاً به سبب نگاه به یک موجود از دو زاویه متفاوت است. در نتیجه اشکال کانت که می‌گفت از کجا مشخص می‌شود که انسان یک نفس دارد و یا چند نفس که همگی یک خواسته از بدن دارند و یا چند نفس که به‌صورت متوالی از بدن کار می‌کشند دیگر وارد نیست. اتصال و اتحاد نفس و بدن مانع از آن است تا چند نفس تدبیر یک بدن را داشته باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ق، ج ۸ ص ۲۲۱-۲۳۰).

البته شاید این مبنا صدرا/المتألهین مورد انتقاد قرار گیرد؛ همان‌طور که قرار گرفته است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۸-۹۵)؛ اما به‌هرحال پاسخ/بن‌سینا و ارجاع به علم حضوری برای یافت وحدت نفس کافی است.

نتیجه‌گیری

گفته شد کیت مسلین می‌کوشد با چهار اشکال به تجرد نفس انسانی این نظریه را باطل کند؛ اما همان‌طور که بیان شد این چهار اشکال به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند قبول وجود نفس مجرد را برای انسان خدشه‌دار کند. طبق نظر فلاسفه اسلامی، ذهنمندی و نفس داشتن تشکیکی است و از ضعیف‌ترین حیوان‌ها آغاز می‌شود و تا انسان که در مرتبه‌ای بالاتر نفس داشتن قرار دارد، ادامه دارد. همچنین اگر قائل به تجرد نفس شویم، باز هم کارکرد مغز انکار نمی‌شود. مغالطه آدمک هم به قائلان به تجرد نفس وارد نیست، بلکه می‌شود تجرد نفس را قبول کرد و قائل به این شد که علم عین وجود نفس است. اشکال کانت هم به این برهان وارد نیست؛ زیرا اولاً تشخیص و تمایز نفوس به زمان و مکان داشتن نیست، ثانیاً تنها راه فهمیدن تشخیص و تمایز هم حس و تجربه نیست، بلکه انسان با علم حضوری هم می‌تواند تشخیص و تمایز نفس را درک کند. هرچند قبول تجرد نفس انسانی به معنای قبول نظریه دوگانه‌انگاری دکارتی نیست و می‌توان دوگانه‌انگاری دکارتی را رد کرد، ولی درعین حال نظریه‌ای ارائه داد که در آن نفس مجرد برای انسان پذیرفته شده و اشکالاتی را که بر دوگانه‌انگاری دکارت وارد است نداشته باشد. این همان نظریه فلاسفه مسلمان درباره تجرد نفس است که با تکامل روزافزون اکنون به دست ما رسیده است.

منابع.....

- ابن فارس، احمد بن، ۱۴۰۴ق، *مقاییس اللغة*، بیروت، دارالکتب الاسلامیه.
- صدر المتألهین، ۱۳۷۸ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تهران، حیدری.
- ____، ۱۳۸۶، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ چهارم، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۹۲، *نهایة الحکمة*، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم و تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع) و سمت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و نگارش محمد تقی یوسفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۳۸۳، *مصباح المنیر*، چ سوم، قم، هجرت.
- مسلین، کیت، ۱۳۸۸، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۹، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

فلسفه اسلامی متأخر و مسئله اصالت وجود

ataheri@sharif.edu

سیدعلی طاهری خرم‌آبادی / استادیار گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۱۲

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۰

چکیده

ابهام‌های متعددی مسئله اصالت وجود را در فلسفه اسلامی معاصر دربر گرفته است؛ تا جایی که برخی آن را نزاعی لفظی و یا بی‌حاصل شمرده‌اند. در مقابل برخی مدافعان اصالت وجود (آیت‌الله فیاضی و جناب عبودیت) نیز تفسیرهای جدیدی به دست داده‌اند و برخی فهم‌های معاصر از مسئله را به چالش کشیده‌اند. آیت‌الله فیاضی بر این باور است که اصالت وجود صدراپی با تحقق حقیقی ماهیت سازگار است. وی با مقدمات و مباحث مفصلی به اثبات مدعای خود پرداخته است. جناب عبودیت نیز با ریشه‌یابی مسئله در دیدگاه سهروردی بصیرت‌های جدیدی را در مسئله فراهم کرده است. وی معتقد است که هرچند صدرالمآلهین به اصالت وجود باور دارد، موجودیت حقیقی ماهیت را نیز به معنایی دیگر می‌پذیرد. در این مقاله اشکال‌ها و نقص‌های این دو تفسیر را نشان می‌دهد و آن‌گاه با تکیه بر سیر تاریخی استدلال‌ها تلاش می‌شود تا تصویر روشن‌تر و کم‌اشکال‌تری از مسئله و نیز دیدگاه اصالت وجود به دست می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: وجود، ماهیت، اصیل، اعتباری، واقعیت.

گراف نیست اگر ادعا کنیم غامض‌ترین مسئله برای اهالی فلسفه اسلامی در دوران معاصر، مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. احتمالاً بخشی از مشکل ناشی از دگرگونی‌هایی است که در دهه‌های اخیر در چگونگی آموزش فلسفه اسلامی رخ داده است. این دگرگونی‌ها به صورت طبیعی موجب کم‌توجهی به تحولات تاریخی مسائل فلسفی و از جمله ریشه‌های تاریخی این مسئله شده و پرسش اصلی در این موضوع را در حال‌های از ابهام قرار داده است. برخی فیلسوفان معاصر در تلاش برای رفع این ابهام، در به تصویر کشاندن محل نزاع اهتمام ورزیده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق؛ مطهری، ۱۳۷۵الف؛ همو، ۱۳۷۵ب؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، بخش اول، ج ۱؛ مصباح، ۱۳۸۳؛ همو، ۱۳۹۳). این فیلسوفان درصدد توضیح این بوده‌اند که منشأ طرح پرسش از اصالت وجود یا ماهیت چیست و چرا از برگزیدن یکی از دو پاسخ گریزی نیست. این فیلسوفان در توضیح محل نزاع، علاوه بر واژه‌های «وجود»، «ماهیت»، «اصالت» و «اعتباریت» از کلمات دیگری چون «واقعیت»، «مصدق بالذات»، «مصدق بالعرض»، «حقیقت»، «مجاز»، «مفهوم وجود»، «مفهوم ماهوی»، «حقیقت وجود»، «منشأیت آثار»، «انتزاعی» و... استفاده کرده و درصدد توضیح هر کدام و تفاوت‌های میان آنها برآمده‌اند. به علاوه، برخی فیلسوفان در توضیح برخی از این واژگان، معانی متعددی را از یکدیگر متمایز کرده و معنای مقصود خویش را تعیین نموده‌اند.

اما به‌کارگیری این واژگان و تلاش برای توضیح آنها در برخی موارد خود منشأ ابهام شده و پیچیدگی‌های جدیدی در مسئله ایجاد کرده است. هرچند بسیاری از این واژگان در آثار مبدا اصالت وجود، صدرالمتألهین یافت می‌شود، اما برای او توضیح محل نزاع، مسئله‌ای اساسی نبوده و برای رفع ابهام از اصل پرسش از این واژگان استفاده نکرده است. اما فیلسوفان معاصر می‌خواسته‌اند با یاری جستن از این واژگان، مسئله را تصویر کنند و به گمان من در این هدف موفقیت چندانی نداشته‌اند؛ بلکه در مواردی نتیجه عکس حاصل شده است. مثلاً به‌کارگیری واژه «واقعیت» در کنار واژگان «وجود» و «موجود» این پرسش را طرح می‌کند که تفاوت معنای آن با دو واژه بعدی چیست؟ آیا معنای سومی دارد یا با یکی از آنها مرادف است؟ اگر این واژه معنای دیگری دارد، آن معنا دقیقاً چیست و اگر با یکی از دو واژه دیگر مرادف است، آیا استفاده از آن جز سردرگمی خواننده اثر دیگری دارد؟ علاوه بر این، به‌کارگیری واژگان مختلف، به‌طور طبیعی از صراحت بیان می‌کاهد. همچنین سخن گفتن از «مصدق بالذات بودن واقعیت عینی برای مفهوم وجود» در کنار تأکید بر «اصالت حقیقت وجود و نه مفهوم آن»، مخاطب را دچار آشفتگی می‌کند. مشکل دیگر این است که فیلسوفان تنها بر مفهوم وجود و مفهوم ماهوی متمرکز شده‌اند و از این‌رو اصالت وجود یا ماهیت تنها گزینه‌های پیش رویشان بوده است. اما مفاهیم دیگری غیر از این دو (مثل ممکن، شیء و بالفعل) نیز بر اشیای خارجی حمل می‌شوند. پرسش این است که «چرا آن مفاهیم دیگر از دایره نزاع بیرون مانده‌اند؟».

البته داستان غموض مسئله اصالت وجود، تنها به بریدگی از تاریخ تحولات مسائل فلسفی و یا چگونگی طرح مسئله در آثار فیلسوفان معاصر مربوط نیست. عامل مهم دیگر، این است که این دیدگاه یا بخشی از لوازم آن برای

بسیاری افراد ناپذیرفتنی به نظر می‌رسد. اولاً اعتباری بودن ماهیت با باورهای متعارف ما درباره اشیای موجود در جهان ناسازگار به نظر می‌رسد. اگر از انسان‌های متعارف پرسیم «چه چیزی موجود است؟»، در پاسخ خواهند گفت انسان‌ها، چوب‌ها، سنگ‌ها، آب‌ها و... موجودند. آنان به طور معمول نه تنها در درستی پاسخ خود تردیدی ندارند، بلکه آن را کامل و بی‌نیاز از هر گونه توضیح یا تکمیل می‌دانند. اما بنا به اصالت وجود، دیدگاه انسان متعارف نادرست است و نیازمند اصلاح و تکمیل. انسان‌ها، سنگ‌ها، چوب‌ها و... موجودات حقیقی نیستند، بلکه وجودهای انسان‌ها، وجودهای سنگ‌ها، وجودهای چوب‌ها و... موجودهای حقیقی‌اند.

دوم آنکه در تفسیر مشهور معاصر از این دیدگاه، ماهیت «حد وجود» شمرده شده است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۷). حد شیء همواره پایان آن است و از «محدود» (خود شیء) بیرون است. از سوی دیگر، شناخت ما از اشیای راه ماهیت‌ها حاصل می‌شود. در نتیجه، نوعی شکاکیت درباره دانش ما به جهان گریزناپذیر است؛ زیرا بنا به این دیدگاه ما از حقیقتِ خودِ اشیای آگاهی نداریم و تنها مرزهای آنها را می‌شناسیم. به عبارت دیگر ما می‌دانیم که اشیای چه چیزی نیستند، اما نمی‌دانیم که اشیای جهان چگونه‌اند. روشن است که این شکاکیت، پذیرفتنی نیست.

در واکنش به این پیچیدگی‌ها، برخی فیلسوفان مشروعیت اصل مسئله را انکار کرده‌اند. جناب/احمد/احمدی بر این باور بود که مسئله اصالت وجود، ناشی از خلط میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است (احمدی، ۱۳۸۴). اصالت وجودی‌ها و اصالت ماهوی‌ها، هر دو اصیل بودن امر هستی‌شناسانه - واقعیت مستقل از ذهن - را باور دارند. همچنین هر دو گروه اعتباری بودن امر معرفت‌شناسانه - امر ذهنی ناشی از مواجهه حضوری با واقعیت مستقل از ذهن - را می‌پذیرند. از سوی دیگر هر دو واژه «وجود» و «ماهیت» معانی متعددی دارند و هر دو واژه نیز به دو معنای فوق - امر هستی‌شناسانه و امر معرفت‌شناسانه - به کار می‌روند. مشکل از اینجا ناشی شده که اصالت وجودی‌ها به کاربرد «وجود» در امر هستی‌شناسانه توجه کرده‌اند و اصالت ماهوی‌ها بر عکس بر کاربرد «ماهیت» در همان معنا متمرکز شده‌اند. همچنین اصالت وجودی‌ها به کاربرد «ماهیت» در امر معرفت‌شناسانه توجه کرده‌اند و اصالت ماهوی‌ها بر عکس به کاربرد «وجود» در همان معنا تمرکز کرده‌اند. از این‌رو مسئله اصالت وجود یا ماهیت، مسئله‌ای لفظی است و هیچ اختلاف دیدگاه واقعی‌ای در کار نیست. به گفته وی:

این بنده سال‌هاست در این باب تأمل کرده و سخنان هر دو طرف را دیده‌ام؛ شاید به کمتر موردی برخورد کرده باشم که این خلط در آن اتفاق نیفتاده باشد. بنابراین می‌توان گفت نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت مولود خلط معانی وجود با معانی ماهیت یا مولود خلط هستی‌شناسی (اتولوژی) با معرفت‌شناسی (ایپستمولوژی) است... (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷).

همچنین جناب سیدحیی یشربی «اصالت وجود صدرایی» را فاقد آثار هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه دانسته و بر آن است که برخلاف ادعای صدرالمتألهین، این دیدگاه مقدمه استدلال برای سایر مسائل فلسفی نیز نیست (یشربی، ۱۳۸۷، ص ۷۷-۹۰). وی بر آن است که اصالت وجود یا ماهیت، هیچ مشکل عینی‌ای را برطرف نمی‌کند.

طرف‌داران هر دو دیدگاه معتقدند که مصداق وجود و ماهیت در خارج یک چیز است. بنابراین طرح مسئله درباره اینکه مثلاً واقعیت خارجی آب مصداق وجود یا ماهیت آب است هیچ ثمره واقعی هستی‌شناختی ندارد. همچنین استدلال بر اصالت وجود یا ماهیت کار عقل است. بنابراین باور به اصالت وجود یا باور به اصالت ماهیت، مستلزم هیچ تفاوتی در منبع دانش ما به جهان نیست و ثمره معرفت‌شناختی نیز ندارد. به گفته وی:

به پیشنهاد صدرالمتألهین باید پرسش دیگری طرح کنیم که از این آتش و من و شما، آنچه در حقیقت وجود دارد و عینی و واقعی است، ماهیت این پدیده‌هاست یا وجودشان؟ طرح این پرسش درست بدین می‌ماند که کسی بپرسد آیا در فرآیند نوشیدن چای، این ماهیت من است که با ماهیت قند، ماهیت چای را می‌خورد یا وجود من با وجود قند، وجود چای را می‌نوشد؟! (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۹۱-۹۲).

واکنش برخی فیلسوفان دیگر به پیچیدگی‌های مسئله، فراهم آوردن تفسیرهای نو و نیز نقد برخی تقریرهای معاصر از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بوده است. *آیت‌الله فیاضی* در تفسیری که آن را دیدگاه صدرالمتألهین نیز می‌داند، اعتباری بودن ماهیت موجود را انکار می‌کند و تفسیرهای مشتمل بر عدم تحقق عینی ماهیت را به چالش می‌کشد. جناب عبودیت نیز در شرح دیدگاه صدرایی، تلاش کرده میان اعتباری بودن ماهیت از یک‌سو و موجودیت حقیقی آن از سوی دیگر آشتی دهد. من در این مقاله می‌خواهم تفسیرهای این دو فیلسوف شاخص امروزین را از اصالت وجود بررسی کنم. البته مطابقت این تفسیرها با دیدگاه صدرالمتألهین را ارزیابی نخواهم کرد؛ بلکه آنها را به طور عمده به صورت دیدگاه‌های مستقلی درباره اصالت وجود در نظر می‌گیرم. در دو بخش اول این مقاله نشان خواهم داد که به‌ترتیب دیدگاه *آیت‌الله فیاضی* و جناب *عبدالرسول عبودیت* به سبب اشکال‌ها یا نقص‌هایی که دارند قابل قبول نیستند. پس از آن در بخش سوم می‌کوشم پرسش و نیز مدعای اصالت وجود را به صورت ساده و خالی از ابهام توضیح دهم. تلاش من در پی ارائه تفسیری جدید از اصالت وجود نیست، بلکه مقصود اصلی ابهام‌زدایی از مسئله در کنار پرهیز از برخی اشتباه‌های موجود در تقریر اصالت وجود است.

۱. اعتباری نبودن ماهیت موجود

آیت‌الله فیاضی بر آن است که وجود اصیل است و ماهیت من حیث هی هی، اعتباری است؛ اما ماهیت موجود نه اصیل است و نه اعتباری (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۶۹-۲۴۱؛ برای مطالعه بیشتر، ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۴-۴۵). مقصود از وجود، معنای اسم مصدری وجود است که در فارسی از آن به «هستی» تعبیر می‌شود. معنا امری است که مفهوم ذهنی از آن حکایت می‌کند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰) و ممکن است در خارج موجود باشد و یا آنکه موجود نباشد. مفهوم سیمرغ به اقتضای ذات مفهومی خودش از چیزی حکایت می‌کند و از آنجاکه سیمرغی در عالم خارجی نیست، محکی مفهوم سیمرغ معنایی است که تنها در نفس الامر وجود دارد. معنایی که در خارج موجود است، بر مصداق جزئی یا فرد حمل می‌شود و تحقق آن همراه با تحقق فرد است. از آنجاکه معانی

متعددی بر فرد حمل می‌شوند، بنابراین «فرد مجمع معانی گوناگون است». مثلاً «علی» فردی است که معانی «مرد»، «انسان»، «معلول»، «شیء» و بسیاری معانی دیگر با آن موجودند. نتیجه آنکه موضوع اصالت، نه مفهوم وجود، بلکه حقیقت وجود است. از این رو وجود انسان، وجود آب، وجود خداوند و... همگی اصیل‌اند.

مقصود از اصالت، موجودیت بالذات است. برخی معانی گاهی بالعرض بر فردی حمل می‌شوند. مثلاً می‌گوییم «ناودان جاری شد (راه افتاد)» درحالی که جریان معنایی است که با آب تحقق می‌یابد و نه با ناودان؛ اما به سبب ارتباط میان آب و ناودان، معنای موجود با اولی به دومی نسبت داده می‌شود. بدین سان، آب بالذات جریان دارد، ولی جریان ناودان بالعرض و مجازی است. همچنین برخی معانی گاهی بالتبع بر فردی حمل می‌شوند. مثلاً می‌گوییم «غذا شور است». در این مورد هرچند شوری معنایی است که با غذا تحقق می‌یابد، اما شور شدن غذا معلول نمکی است که در آن پاشیده شده است. بدون مخلوط شدن غذا با نمک، شوری در غذا پدید نمی‌آید. بنابراین نمک بالذات شور است، ولی غذا هرچند حقیقتاً شور است، شوری آن بالتبع است. معنایی که حمل آن بر فرد نه بالعرض باشد و نه بالتبع، بالذات بر آن فرد حمل می‌شود.

حاصل آنکه بنا به اصالت وجود، موجودیت برای وجود نه بالعرض است و نه بالتبع. موجودیت معنایی است که با خود وجود تحقق می‌یابد؛ نه اینکه با چیزی دیگری مرتبط با وجود تحقق یابد. همچنین موجودیت وجود، ناشی از علت نیست. چنین نیست که علتی وجود را موجود کرده باشد. اشکال روشن این است که وجود آب و وجود انسان، معلول‌اند، درحالی که مدعا اصالت آنهاست. اما مقصود آیت‌الله فیاضی از علت نفی شده در وجودها، علت تحلیلی است. در موارد معمول رابطه علی، علت و معلول دو شیء متمایز از یکدیگرند. رابطه علی میان خداوند و مخلوقات و نیز رابطه علی میان گرمای آتش و سوزش دست از این قبیل است که علت خارجی نامیده می‌شود؛ اما گاهی میان معانی متعددی که بر یک فرد حمل می‌شوند، رابطه علی برقرار است. مثلاً بنا به نظریه مشهور میان فیلسوفان مسلمان، علت احتیاج به علت، امکان است. احتیاج و امکان دو معنایی‌اند که هر دو بر معلول حمل می‌شوند و با آن تحقق دارند. بنابراین این دو معنا، وجودی متمایز از یکدیگر ندارند و هر دو با معلول اتحاد وجودی دارند. در عین حال، رابطه این دو معنا با معلول متقارن نیست؛ معلول نیازمند به علت است؛ زیرا ممکن است. بنابراین معنای احتیاج وابسته به معنای امکان است. از این رو می‌توان گفت امکان، علت احتیاج به علت است. از آنجاکه این رابطه علی مستلزم تمایز علت و معلول نیست، علت تحلیلی نامیده می‌شود. بدین سان مقصود از نفی موجودیت بالتبع برای وجودها آن است که معنای موجودیت برای وجودها ناشی از هیچ معنای دیگری نیست. وجود آب موجود است و این موجودیت هرچند معلول علت فاعلی خارجی آن است، وابسته به معنای دیگری در آن وجود نیست.

پس از توضیح بخش اول مدعای اصالت وجود، به شرح جمله دوم آن در تفسیر آیت‌الله فیاضی می‌پردازم. مقصود از ماهیت، هر معنایی غیر از وجود است که بر اشیا حمل می‌شود و امکان اتصاف به موجودیت را دارد.

بنابراین اولاً این مفهوم ماهوی نیست که اعتباری است، بلکه معنا یا حقیقت ماهیت است که اعتباری است؛ ثانیاً مقصود از ماهیت شیء، صرفاً چستی آن - ما یقال فی جواب ماهو - نیست؛ بلکه معانی فلسفی همچون «شیء» و «واحد» را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین نه تنها ماهیت آب اعتباری است، بلکه وحدت، شیئیت و معلولیت آن هم اعتباری اند. سوم آنکه معانی عدمی که قابلیت اتصاف به موجودیت را ندارند، ماهیت نیستند و بنابراین مدعای اعتباری بودن شامل آنها نمی‌شود. یکی از استدلال‌های *آیت‌الله فیاضی* به نفع مقصود بودن این معنا، رفع یکی از ابهام‌های مسئله اصالت وجود است که پیش از این به آن اشاره کردم:

در غیر این صورت... از هر موجودی مفاهیم متعددی از جمله مفهوم وجود... و مفاهیم دیگری نظیر وحدت، معلول و... انتزاع می‌شود و این پرسش باقی می‌ماند که چرا در بحث اصالت وجود از میان همه مفاهیم تنها به دو مفهوم... پرداخته شده است و چرا مفاهیم دیگر در محل بحث داخل نشده اند؟ (نویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۸).

نکته مهم این است که مقصود، هر معنای ماهوی نیست، بلکه «ماهیت من حیث هی هی» مقصود است. توضیح آنکه چون ماهیت همه معانی غیر از وجود را دربر می‌گیرد، هیچ ماهیتی به خودی خود، مشتمل بر موجودیت یا معدومیت نیست، ولی می‌تواند به موجود بودن یا معدوم بودن متصف شود. بنابراین معانی ماهوی - مانند انسان - را به سه گونه می‌توان در نظر گرفت: «خودِ انسان غیر مشتمل بر موجودیت و معدومیت»، «انسان متصف به موجود بودن» و «انسان متصف به معدوم بودن». فیلسوفان ماهیت را در نگاه اول «ماهیت من حیث هی هی»، در نگاه دوم «ماهیت بشرط شیء» و در نگاه سوم «ماهیت بشرط لا» می‌نامند.

بنابراین ادعا این است که ماهیت من حیث هی هی، اعتباری است. مقصود از اعتباری، آن است که موجودیت آن بالعرض است. پیش از این معنای بالعرض را توضیح دادم. هر چند معنای موجودیت بر «ماهیت من حیث هی هی» حمل می‌شود؛ اما چنین نیست که موجودیت با «ماهیت من حیث هی هی» تحقق یابد؛ بلکه موجودیت با امر سومی موجود می‌شود و به خاطر ارتباط امر سوم با «ماهیت من حیث هی هی»، موجودیت را به آن نیز نسبت می‌دهیم. آن امر سوم «معنای وجود» است. از این رو اتصاف «انسان من حیث هی هی» به موجودیت، همانند اتصاف ناودان به جریان است. همان گونه که معنای جریان با آب تحقق می‌یابد و به سبب ارتباط آب با ناودان، جریان را به ناودان نیز نسبت می‌دهیم، معنای موجودیت با وجود تحقق می‌یابد؛ اما به خاطر ارتباط وجود با «انسان من حیث هی هی»، موجودیت را به دومی نیز نسبت می‌دهیم. دلیل بر بالذات نبودن موجودیت برای «ماهیت من حیث هی هی» آن است که هر معنایی غیر از وجود، ذاتاً مشتمل بر موجودیت نیست و بنابراین نمی‌تواند بالذات متصف به موجودیت شود.

جمله سوم در مدعای اصالت وجود - «ماهیت موجود» نه اصیل است و نه اعتباری - مهم‌ترین بخش تفسیر *آیت‌الله فیاضی* است. توضیح آن این است که اولاً برخلاف ماهیت من حیث هی هی، اتصاف ماهیت موجود به موجودیت، بالعرض نیست؛ زیرا انسان موجود، خودش مشتمل بر موجودیت است و بنابراین موجودیت آن به خاطر ارتباط با امر سومی نیست. دلیل این مدعا دو مرحله دارد. اول آنکه انسان موجود و وجود دو معنایند که می‌توانند هر

دو با مصداق جزئی واقعی (فرد) تحقق داشته باشند. نمونه‌های مختلفی هست که در آنها معانی متعدد همگی با فرد واحد بسیط تحقق می‌یابند. مثلاً علم و قدرت خداوند هر دو با ذات بسیط خداوند تحقق عینی دارند و مستلزم ترکیبی در خداوند نیستند. نتیجه این مرحله استدلال این است که (برخلاف تصور شایع میان اصالت وجودیان معاصر) ضرورتی نیست که تحقق صرفاً از آن یکی از دو معنای وجود یا ماهیت باشد؛ برعکس «معنای وجود» و «معنای انسان موجود»، هر دو می‌توانند با فرد واقعی تحقق داشته باشند.

مرحله دوم استدلال، اثبات تحقق حقیقی ماهیت موجود است. *آیت‌الله فیاضی* استدلال این مرحله را «در عین سادگی متقن و کارگشا» می‌داند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶). وقتی با کوزه آب مواجه می‌شویم و آب درون آن را مشاهده می‌کنیم، به سادگی می‌یابیم که مفهوم آب بر محتوای کوزه صادق است. از آنجاکه مفهوم از معنا حکایت می‌کند، مشاهده آب در کوزه نشانه تحقق معنای آب در کوزه مقابل من است. بنابراین قضیه «آب، در کوزه وجود دارد» را تصدیق می‌کنیم؛ زیرا موجودیت آب چیزی جز تحقق معنای آب نیست و بنابراین به سادگی، یافتن صدق مفهوم آب بر شی خارجی، بهترین دلیل بر موجود بودن آب در جهان است.

دومین نکته مهم در توضیح این بخش، این است که در عین حال، اثبات تحقق حقیقی ماهیت آب، نشانه اصیل بودن «آب موجود» نیست؛ زیرا اصالت (موجودیت بالذات) مستلزم دو ویژگی «بالعرض نبودن» و «بالتبع نبودن» موجودیت است. اما هرچند بنا به استدلال فوق موجودیت «ماهیت موجود»، بالعرض نیست، اما به تبع وجود است؛ زیرا وجود، علت تحلیلی اتصاف «ماهیت موجود» به موجودیت است. وقتی به دو معنای «ماهیت موجود» و «وجود» در فرد و مصداق واقعی، توجه می‌کنیم چنین می‌یابیم که از آنجاکه وجود موجود است، «ماهیت موجود» نیز موجود است. بنابراین تحقق معنای «ماهیت موجود» به سبب تحقق معنای «وجود» است. از این رو موجودیت «انسان موجود» بالتبع است.

اکنون نوبت آن است که به اشکال‌های تفسیر *آیت‌الله فیاضی* از اصالت وجود بپردازم. اول آنکه، تقابل میان اصیل و اعتباری در عنوان مسئله اقتضا می‌کند که هر مدعایی در این مسئله دارای دو بخش باشد: اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و یا برعکس. پرداختن به امر سومی که نه اصیل است و نه اعتباری، نمی‌تواند بخشی اصلی از مدعای مرتبط با این مسئله باشد؛ درحالی‌که جمله سوم، مهم‌ترین بخش مدعای ایشان است. ممکن است گفته شود که جمله سوم بخشی از مدعای اصالت وجود نیست. اما از آنجاکه برداشتی از اصالت وجود در کار است و آن «موجود حقیقی نبودن ماهیت موجود» است و از آنجاکه این برداشت به هیچ وجه پذیرفتنی نیست، *آیت‌الله فیاضی* به ناچار و برای برداشتن سوءفهم، آن را به مدعا افزوده است. اما به گمان من این پاسخ قانع‌کننده نیست. بخش سوم (چنان که در ذیل خواهیم دید) فهم ما از کل مدعای اصالت وجود را نیز تغییر می‌دهد. بنابراین سه جزئی شدن مدعا تردیدی را در مطابقت این تفسیر با دیدگاه صدرالمتألهین برمی‌انگیزاند. البته از آنجاکه نگاه عمده من در این مقاله، معطوف به مطابقت آن با دیدگاه صدرالمتألهین نیست، این اشکال قابل اغماض است.

اشکال دوم این است که این تفسیر، جایگاه اصالت وجود را در مسائل فلسفی تنزل می‌دهد؛ زیرا اهمیت دیدگاه صدرایی در آن است که دید جدیدی درباره سرشت اشبای جهان پیش می‌نهد. با اثبات تشکیک وجود مبتنی بر اصالت آن، همه هویت‌های جهان از وحدتی خاص برخوردارند و این وحدت با تحقق حقیقی ماهیت‌های متنوع ناسازگار است. بنابراین پذیرفتن تفسیر *آیت‌الله فیاضی* به نفی برداشت مورد اشاره درباره تشکیک وجود منتهی می‌شود و نفی آن تلقی از تشکیک، از اهمیت مسئله اصالت وجود، تا اندازه بسیاری می‌کاهد.

سومین اشکال درباره نتیجه استدلال ساده ایشان بر موجودیت حقیقی ماهیت موجود است. این دلیل در صورت درستی، تحقق حقیقی ماهیت من حیث هی را اثبات می‌کند؛ زیرا مشاهده آب در کوزه، تصدیق به قضیه «آب موجود است» را به دنبال دارد. درحالی که مدعای ایشان در صورتی ثابت می‌شود که مشاهده آب در کوزه صرفاً تصدیق به قضیه «آب موجود، موجود است» را به دنبال داشته باشد. اما روشن است که مشاهده آب تصدیق به هر دو قضیه فوق را در پی دارد، بلکه دلالت مشاهده بر صدق قضیه اول، روشن تر است. *آیت‌الله فیاضی* نیز در استدلال خود، تصدیق به قضیه اول را نتیجه گرفته است: «... می‌توان به محتوای کوزه اشاره کرد و گفت «این آب است»؛ یعنی مفهوم «آب» بر آنچه در کوزه است صادق می‌آید... پس آب حقیقتاً موجود است: آب در کوزه است» (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۴۵-۴۶).

حاصل آنکه اگر این استدلال درست باشد، نتیجه آن این خواهد بود که ماهیت من حیث هی نیز اعتباری نیست و بنابراین با جمله دوم مدعای اصالت وجود در این تفسیر، در تعارض خواهد بود.

اشکال چهارم درباره درستی استدلال ساده فوق است. شکی نیست که قضیه «آب حقیقتاً موجود است» مطابق با فهم متعارف است و بنابراین مجازی دانستن موجودیت آب، فاصله گرفتن از فهم عرفی است. طرفداران مجازی بودن موجودیت آب، به استدلال‌های عقلی تمسک می‌ورزند و مدعی آن‌اند که آن استدلال‌ها دلیل خوبی بر نادرستی فهم عرفی از منظر عقلی و فلسفی است. استدلال‌های آنها نیز (چنان‌که خواهیم دید) از تحلیل همان قضیه مورد تصدیق عرفی آغاز می‌شوند. بنابراین *آیت‌الله فیاضی* در صورتی می‌تواند به این استدلال ساده متوسل شود که در بحثی فراقلمی نشان دهد که فاصله گرفتن دیدگاه فلسفی از فهم متعارف نشانه نادرستی آن است.

پنجمین اشکال درباره چگونگی امکان تحقق معانی متعدد با فرد واحد است. در نظر اول، تحقق معانی متعدد با مصداق جزئی بسیط ناممکن می‌نماید. از آنجاکه *آیت‌الله فیاضی* برخی معانی را اموری واقعی می‌داند که بر مصداق حمل می‌شوند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰)، می‌توان گفت برخی معانی از سنخ صفات‌اند؛ چنان‌که در مواردی بدان تصریح کرده‌اند (همان، ص ۳۹). اما تعدد صفات در واقع با بسیط بودن مصداق و فرد واقعی ناسازگار است. تنها توضیح ایشان برای امکان، آن است که در مواردی مانند صفات ذاتی خداوند، بساطت ذات الهی با تعدد صفات ذاتی او سازگار شمرده می‌شود. اما این بیان، تنها استدلالی جدلی است نه برهانی. اشاره به موارد مشابه، مساوی با حل مشکل ناسازگاری نیست. بنابراین مدافع این دیدگاه باید نشان دهد که چگونه صفات متعدد می‌توانند در عین تعدد با فرد بسیطی تحقق یابند. بیان مزبور باید صراحتاً نشان دهد که چگونه در امر بسیط جامع معانی متعدد، تناقضی در کار نیست.

اشکال ششم درباره معنای «ماهیتِ موجود» است. بنا به توضیح آیت‌الله فیاضی هر مفهومی دریچه‌ای است به یک معنا (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۱۷). بنابراین معانی را از راه مفاهیم حاکی از آنها می‌شناسیم. از این رو معنای «ماهیتِ موجود» چیزی نیست جز محکی‌های دو مفهوم ماهیت و وجود که با یکدیگر به گونه‌ای ترکیب شده‌اند. معنای این مرکب ناقص یا همان معنای اجزای آن (و به تعبیر آیت‌الله فیاضی افراد بالذات آن معانی (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۷-۴۸)) است و یا معنایی جدید است که حاصل ترکیب است. در حالت اول، موجودیت «ماهیتِ موجود» چیزی نیست جز همان موجودیت ماهیت من حیث هی هی و موجودیت وجود. بنابراین معنای جدیدی در کار نیست تا بتوان درباره موجودیت آن سخن گفت. بنا به فرض دوم، ترکیب مزبور، ترکیبی وصفی است که به قضیه‌ای وجودی (مانند آب موجود است) بازمی‌گردد. استدلال بر اصالت وجود نیز (چنان که خواهیم دید) از تحلیل همین قضیه وجودی آغاز و به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌انجامد. بنابراین نمی‌توان بار دیگر درباره موجودیت این ترکیب پرسش کرد. به بیان دیگر، این مفهوم ترکیبی، صرفاً از موجودیت ماهیت حکایت می‌کند که بنا به استدلال اصالت وجودی‌ها، اعتباری است... بنابراین به ازای این مفهوم ترکیبی، معنای جدیدی در کار نیست تا اصیل یا اعتباری بودن آن مورد بحث باشد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: بنان و کاکائی، ۱۳۹۴، ص ۴۳-۴۵).

درباره فرض دوم اشکال دیگری قابل طرح است. از آنجاکه در این فرض، ترکیب وصفی به جمله وجودی بازمی‌گردد و از آنجاکه مرکبات تام خبری مصداق ندارند (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۴۹) بنابراین «ماهیتِ موجود» تحقق و موجودیتی ندارد تا بتوان از اصیل بودن یا نبودن آن سخن گفت.

۲. دو معنای «موجود»

جناب عبدالرسول عبودیت شرح جامع و مفصلی درباره اصالت وجود به دست داده است (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۷۷-۱۱۲؛ همو، ۱۳۹۶، ص ۲۵-۴۰). وی برای ارائه تفسیر خود از اصالت وجود، ابتدا به‌خوبی ریشه‌های تاریخی مسئله را واکاویده و برخی ابهام‌های مرتبط با غفلت از تاریخ مسئله را به‌درستی مرتفع کرده است. در این تفسیر، واژه «موجود» دو معنا دارد. گاهی این واژه به معنای «صادق بر واقعیت» یا «واقعیت‌دار» است. بنا به این معنا، هر مفهومی که بر واقعیت صادق باشد، موجود است. بنابراین آب و درخت و انسان و بسیاری از مفاهیم ماهوی دیگر موجودند. معنای دوم این واژه «خود واقعیت» است. بنا به این معنا چیزی موجود است که جهان را پر کرده باشد. به تعبیر دقیق‌تر مفهوم «موجود» دوگونه مصداق دارد.

گونه‌ای از مصداق‌های آن مفاهیمی‌اند که بر جهان صادق‌اند. بنابراین آب و درخت و انسان و بسیاری از مفاهیم ماهوی دیگر از این دسته مصداق‌های مفهوم «موجود» هستند. گونه دیگری از مصداق‌های مفهوم «موجود» چیزهایی‌اند که جهان را پر کرده‌اند.

مسئله اصالت وجود یا ماهیت به معنای دوم واژه «موجود» مربوط است. پرسش این است که آن چیزهایی که

جهان را پر کرده‌اند از سنخ وجودهایند یا از سنخ ماهیت‌ها؟ وجودها اموری‌اند که ذاتاً موجود، مشخص و خارجی‌اند. در مقابل ماهیت‌ها ذاتاً نه موجودند و نه مشخص و نه خارجی. آب می‌تواند موجود و می‌تواند معدوم باشد. بنابراین آب ذاتاً اقتضای موجودیت ندارد. همچنین آب می‌تواند کلی و در ذهن باشد و یا مشخص و خارجی باشد. بنابراین آب ذاتاً اقتضای تشخیص و خارجی بودن را نیز ندارد. به تعبیر مشهور، ماهیت‌ها نسبت به موجودیت، تشخص و خارجیت لاشرط‌اند. در مقابل، وجود آب ذاتاً موجود، مشخص و خارجی است. وجود آب نمی‌تواند معدوم، کلی و مبهم یا ذهنی باشد؛ در غیر این صورت وجود آب، وجود نخواهد بود. نتیجه آنکه سنخ وجودها و ماهیت‌ها تفاوت‌های ذاتی دارند. از این رو این پرسش را می‌توان طرح کرد که «آیا چیزهایی که جهان را پر کرده‌اند، اموری‌اند که ذاتاً مشخص، خارجی و موجودند یا اموری‌اند که ذاتاً نسبت به تشخص، خارجیت و موجودیت لاشرط‌اند؟ اصالت وجودی‌ها بر آن‌اند که وجودها جهان را پر کرده‌اند و اصالت ماهوی‌ها ماهیت‌ها را پرکننده‌های جهان می‌دانند.

بنابراین مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که وجود موجود است حقیقتاً و ماهیت تنها مجازاً موجود است. از آنجاکه «موجود» در مدعای فوق به معنای دوم به کار رفته است، اصالت وجودی‌ها در عین حال بر آن‌اند که ماهیت‌ها حقیقتاً بر واقعیت صادق‌اند و بنابراین حقیقتاً موجودند. به تعبیر دقیق‌تر، مدعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که وجودها مصداق‌هایی از «موجود» هستند که جهان را پر کرده‌اند و ماهیت‌ها از آن مصداق‌ها نیستند. در عین حال ماهیت‌ها مصداق‌هایی از موجودند که بر واقعیت صادق‌اند.

جناب عبودیت استدلال صدرالمألهین بر مدعای فوق را چنین شرح می‌دهد: واقعیت ضرورتاً موجود، مشخص و خارجی است؛ زیرا اگر واقعیتهای موجود یا مشخص یا خارجی نباشد، واقعیت نیست. بنابراین واقعی مادام که واقعی است سه وصف فوق را دارد. به عبارت دیگر سه ویژگی موجودیت، تشخص و خارجیت برای وجود ذاتی‌اند. از سوی دیگر ماهیت‌ها ذاتاً نسبت به سه ویژگی فوق لاشرط‌اند. نتیجه آن است که واقعیت‌ها از سنخ ماهیت‌ها نیستند. از آنجاکه واقعیت‌هایند که جهان را پر کرده‌اند نتیجه می‌گیریم که چیزهایی که جهان خارج را پر کرده‌اند از سنخ ماهیت‌ها نیستند. اما اگر موجودیت برای واقعیت ذاتی است، بنابراین واقعیت نقیض ذاتی عدم است؛ زیرا نقیض‌ها ذاتاً با یکدیگر تقابل دارند و مانع یکدیگرند (برای توضیح نسبت میان دو نقیض، ر.ک: نگاه کنید به طوسی، ۱۳۶۷، ص ۹۸؛ رازی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۳). نقیض ذاتی عدم، وجود است. بنابراین واقعیت، وجود است. به عبارت دیگر این وجودهایند که جهان را پر کرده‌اند. حاصل آنکه مدعای اصالت وجود ثابت می‌شود. وجودها حقیقتاً موجودند، یعنی چیزهایی‌اند که جهان را پر کرده‌اند و ماهیت‌ها حقیقتاً موجود نیستند یعنی چیزهایی نیستند که جهان را پر کرده‌اند.

در عین حال، ماهیت‌ها نیز بر واقعیت‌ها صادق‌اند. وقتی با واقعیتی مثل علی برخورد می‌کنم، می‌بایم که «علی انسان است». بنابراین «انسان» بر واقعیتهای صادق است. از سوی دیگر می‌دانیم که «انسان موجود است». استدلال بر قضیه اخیر این است. بنا به آنچه گذشت، همه واقعیتهای از جمله مجید مصداق‌هایی از وجودند. بنابراین «علی وجود است». از آنجاکه «علی وجود است»، و از سویی «علی انسان است» نتیجه می‌گیرم که «انسان موجود است». جناب عبودیت می‌گوید:

... اگر این قضیه صادق نباشد که «علی وجود است» نمی‌توان از صدق انسان بر علی نتیجه گرفت که انسان وجود دارد یا انسان موجود است». اما از صدق انسان بر علی بدروستی نتیجه می‌گیریم که «انسان وجود دارد یا موجود است»... (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۴-۸۵).

اما موجود بودن انسان، به این معنا نیست که انسان جهان را پر کرده است؛ زیرا نتیجه استدلال قیاسی نمی‌تواند چیزی فراتر از محتوای مقدمات آن باشد. از آنجاکه مقدمه استدلال، صادق بودن ماهیت انسان بر واقعیت علی است، نتیجه استدلال نیز فراتر از صدق این ماهیت بر واقعیت نخواهد بود. بنابراین هنگامی که موجودیت را بر ماهیتی مانند انسان حمل می‌کنیم، معنای آن مغایر با موجودیت وجود است. در این کاربرد، ماهیت موجود است به این معنا نیست که ماهیت جهان را پر کرده است؛ بلکه معنای آن صرفاً این است که ماهیت بر واقعیت صادق است. حاصل آنکه «موجود» دو معنا دارد.

براساس تفسیر یادشده، جناب عبودیت بر تفسیر *آیت‌الله فیاضی* و نیز تفسیر *آیت‌الله مصباح* از اصالت وجود و اعتباری‌ت ماهیت، خرده می‌گیرد (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۸). به عقیده وی، در تفسیر *آیت‌الله فیاضی* «از صدق حقیقی ماهیت بر واقعیت‌های خارجی نتیجه گرفته شده که ماهیت همان واقعیت خارجی است» (همان، ص ۱۲۳). این نتیجه‌گیری اشتباه است؛ زیرا ایشان از اثبات معنای اول موجودیت برای ماهیت، ثبوت معنای دوم آن را استنتاج کرده است و از آنجاکه دو معنا، مغایر یکدیگرند، استنتاج مزبور نادرست است. همچنین *آیت‌الله مصباح* نیز میان دو معنای موجودیت، تمیز نگذاشته است و از این‌رو از نفی معنای دوم موجودیت برای ماهیت، نفی معنای اول موجودیت را از ماهیت استنتاج کرده‌اند. از این‌رو *آیت‌الله مصباح* دچار افراط در اعتباری دانستن ماهیت است؛ زیرا ماهیت را به هیچ معنایی موجود حقیقی نمی‌داند. برعکس ایشان، *آیت‌الله فیاضی* در اعتباری دانستن ماهیت تقریبط می‌کند؛ زیرا ماهیت را به هر دو معنا، موجود حقیقی می‌داند.

به گمان من، دیدگاه جناب عبودیت درباره دو معنایی بودن واژه «موجود» پذیرفتنی نیست: اولاً موجودیت معنای روشن و واحدی دارد. دو معنایی این واژه با فهم ارتكازی ما از کاربردهای این واژه ناسازگار است. کاوش در کاربردهای مختلف این واژه، بیش از یک معنا را نمی‌نمایاند. از آنجاکه معنای این واژه بسیار روشن است نمی‌توان آن را با مفهومی روشن‌تر تعریف کرد (البته برخی فیلسوفان درصدد بوده‌اند چگونگی به دست آوردن این مفهوم را توضیح دهند. برای نمونه، ر.ک: طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۱۸۸؛ مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، درس بیست و چهارم). آری می‌توان با استفاده از معانی ملازم، آن معنای روشن را برای مخاطب مشخص کرد. مثلاً می‌توان با اشاره به نقیضش مخاطب را به معنای مقصود راهنمایی کرد. «پر کردن جهان» و یا «صادق بودن بر واقعیت» نیز از جمله این توضیح‌هایند. وقتی چیزی «هست»، آن چیز «جهان را پر کرده است»؛ زیرا جهان چیزی نیست جز مجموع چیزها. «پر کردن جهان» همان معنای «موجودیت» نیست، ولی معنایی است که با آن معنای بدیهی ملازم است. همچنین وقتی چیزی «هست»، «مفهوم آن چیز صادق بر واقعیت» است. «صادق بودن مفهوم چیزی بر واقعیت» همان معنای «موجودیت» نیست، ولی معنایی است که با آن معنای بدیهی ملازم است. بنابراین دو معنای «پر

کردن جهان» و «صادق بودن بر واقعیت» دو معنای متمایزند که هر دو لازم معنای واحد «موجود» هستند. البته جناب عبودیت، تعبیر «دو گونه مصداق» را دقیق‌تر از «دو معنا» می‌داند: «بنابراین می‌توان گفت که مفهوم موجود دو گونه مصداق دارد و ساده‌تر بگوییم، با اندکی مسامحه، واژه «موجود» دو معنا دارد...» (عبودیت، ۱۳۹۵، ص ۸۶). اما ایشان استدلال‌های خود را بر مبنای «دو معنا» بنا کرده است؛ در غیر این صورت نمی‌توانست بر تفسیر آیت‌الله مصباح خرده‌گیری کند؛ زیرا «دو گونه مصداق داشتن» برای موجود با تلقی استاد مصباح از اصالت وجود همخوانی دارد (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، درس بیست و هفتم). بنا به این تفسیر نیز، موجود دو گونه مصداق دارد: وجوها که مصداق‌های حقیقی و بالذات موجودند و ماهیت‌ها که مصداق‌های مجازی و بالعرض ماهیت‌اند. بدین‌سان موجودیت ماهیت‌ها به طور مطلق مجازی و اعتباری خواهد بود.

ثانیاً استدلال ایشان بر مقصود بودن معنای دوم «موجود» در هنگام حمل بر ماهیت‌ها به نظر درست نمی‌رسد. از ضمیمه کردن «علی وجود است» به «علی انسان است» قیاس از نوع شکل سوم حاصل می‌شود و نتیجه آن این خواهد بود که «انسان وجود است». این قضیه علاوه بر اینکه با نتیجه مطلوب (انسان موجود است) مغایر است، خودش نیز قضیه‌ای نادرست است. حال بیایید فرض کنیم که این استدلال به نتیجه مطلوب منتهی می‌شود که «انسان موجود است». درستی استدلال نشانه آن نیست که «موجود» (چه در مقدمه و چه در نتیجه) به معنای «صادق بر واقعیت» است؛ زیرا این فرض ممکن است که از معنای لازم (صادق بودن بر واقعیت) با ضمیمه کردن مقدمات دیگر، معنای ملزوم استنتاج شده باشد. کنار گذاشتن این فرض نیز تنها با مصادره به مطلوب ممکن است. بنابراین استدلال مزبور بر فرض درستی نیز نمی‌تواند مقصود بودن معنای دوم موجودیت را برای ماهیت‌ها اثبات کند.

۳. توضیح و اثبات اصالت وجود در بستر تاریخی آن

در این بخش می‌خواهم مسئله و نیز مدعای اصالت وجود را به گونه‌ای ساده توضیح دهم. این کار نیازمند آن است که اولاً سابقه تاریخی مسئله را در کانون توجه قرار دهیم (برای مطالعه بیشتر، رک: طاهری خرم‌آبادی، ۱۳۹۵، ج ۱). ثانیاً توضیح مسئله و مدعا را در بررسی سیر استدلال‌ها جست‌وجو کنیم. ریشه تاریخی مسئله، تقسیم صفات اشیا به عینی و عقلی در مابعدالطبیعه شیخ/شراق است (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۶۴-۷۲). به عقیده وی صفات عینی موجودند؛ ولی صفات عقلی موجود نیستند. صفاتی مثل سبزی، شیرینی و دایره بودن، صفات عینی‌اند و صفاتی مثل وجود و امکان صفات عقلی و از این‌رو اعتباری‌اند. مقصود از اعتباری بودن این صفات همین است که حقیقتاً موجود نیستند.

استدلال وی این است. گاهی قضیه «این برگ سبز است» صادق است. صادق‌ساز این قضیه «سبزی برگ» در عالم واقع است. بنابراین صدق این قضیه مستلزم آن است که هم «برگ» موجود است و هم «سبزی». به‌اختصار صدق آن قضیه موجود بودن «برگ + سبزی» را به دنبال دارد. اکنون به قضیه «این تابلو موجود است» توجه می‌کنیم. صادق‌ساز این قضیه «وجود تابلو» است. بدین‌سان صدق این قضیه مستلزم آن است که «تابلو + وجود» موجود باشند؛ اما «موجود بودن وجود» تسلسلی را به دنبال دارد؛ زیرا «موجود بودن وجود» مستلزم صدق

این قضیه است: «وجود موجود است». بنا به تحلیلی که گذشت، صدق قضیه اخیر مستلزم این است که «وجود + وجود» موجود باشند. بنابراین صدق قضیه «تابلو موجود است» مستلزم وجود سه چیز در عالم واقع است: «تابلو + وجود + وجود». «وجود دوم» مستلزم صدق قضیه دیگری است: «وجود دوم موجود است» و آن به وجود چهار چیز در عالم واقع منتهی می‌شود و این سلسله ادامه می‌یابد. بدین‌سان وجود یک تابلو مستلزم بی‌نهایت موجود خواهد بود که به‌وضوح ناممکن است. منشأ این سلسله نامتناهی «موجود بودن وجود» است. ازاین‌رو باید پذیرفت که «وجود موجود نیست». بنابراین «وجود» همانند «سبزی» نیست. سبزی صفتی عینی و موجود است، اما صفت وجود عقلی و اعتباری است؛ یعنی اینکه موجود نیست.

صدرالمتألهین دیدگاه سهروردی را نمی‌پذیرد. وی بر آن است که برخلاف دیدگاه شیخ/اشراقی، موجود بودن وجود، مستلزم تسلسل نیست؛ اما تعدد صادق‌ساز برای قضایای وجودی متعارف مستلزم تسلسل است. قضایای وجودی متعارف قضایایی‌اند که موضوع آنها ماهیتی از ماهیت‌ها و محمول آنها «موجود» است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۸-۴۴). بخش اول مدعای صدرالمتألهین را می‌توان این‌گونه اثبات کرد: «وجود موجود است» شبیه «سبزی موجود است» نیست و بنابراین تحلیل متفاوتی دارد. این قضیه را باید همانند قضیه «سبزی سبز است» تحلیل کرد. آیا می‌توان گفت «سبزی سبز است؟» به عقیده صدرالمتألهین، پاسخ مثبت است. اگر هر چیزی به خاطر همراهی با «سبزی» متصف به «سبز» می‌شود، بنابراین خود سبزی در اتصاف به «سبز» اولویت دارد. شاید از نظر عرف زبانی حمل «سبز» بر «سبزی» غیرمتعارف باشد؛ اما مدعا متعارف بودن این حمل نیست. مدعا آن است که سبزی در اتصاف به سبز بودن نسبت به هر شیء دیگری عقلاً اولویت دارد.

تفاوت سبز بودن «سبزی» با دیگر چیزهای سبز این است که «سبزی»، به‌خودی‌خود «سبز» است و محتاج به سبزی دیگر نیست. ازاین‌رو صادق‌ساز قضیه «سبزی سبز است» صرفاً یک چیز است و آن «سبزی» است. برخلاف آن صادق‌ساز قضیه «این برگ سبز است» دو چیزند، چنان که گذشت. همچنین صادق‌ساز قضیه «وجود موجود است» یک چیز است؛ زیرا «وجود» به‌خودی‌خود متصف به «موجود» بودن است بی‌آنکه نیازمند وجودی دیگر باشد. نتیجه آنکه صدق قضیه «وجود موجود است» مستلزم تسلسل محال نیست.

برای بخش دوم مدعای صدرالمتألهین می‌توان این‌گونه استدلال کرد. نشان دادیم که صادق‌ساز قضیه «وجود موجود است» یک چیز است و ازاین‌رو تسلسلی به دنبال ندارد. اما صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف - همانند صادق‌ساز «این برگ سبز است» - عبارت خواهد بود از «تابلو + وجود». از آنجاکه تعدد مستلزم تمایز است، «تابلو» و «وجود» متمایز از یکدیگرند. بنابراین «تابلو» جدای از «وجود» است و وجودی دیگر دارد. در نتیجه برای قضیه فوق به جای دو صادق‌ساز در واقع سه صادق‌ساز در کارند: «تابلو + وجود» + «وجود». بار دیگر تعدد مستلزم تمایز است و بنابراین تابلو جدای از دو وجود، وجود دیگری خواهد داشت و این سلسله تا بی‌نهایت پیش خواهد رفت. منشأ این تسلسل این گمان است که صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف مرکب از ماهیت به همراه وجود است.

برای گریز از تسلسل چاره ای نیست جز اینکه بپذیریم قضایای وجود متعارف، صادق‌سازشان امر واحدی است. بنابراین صادق‌ساز آنها یکی از این دو چیز است: وجود یا ماهیت.

حال پرسش این است: صادق‌ساز این قضایا وجود است یا ماهیت؟ پاسخ اصالت وجودیان این است که صادق‌ساز این قضایا وجود است و نه ماهیت. دلیل آن این است که ماهیت به‌خودی‌خود نه موجود است و نه معدوم؛ ازاین‌رو همان‌طور که «برگ» بدون «سبزی» سبز نیست، ماهیت نیز بدون وجود «موجود» نیست (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸-۱۹). بنابراین ماهیت نمی‌تواند صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف باشد. اما وجود برای اتصاف به موجود بودن محتاج به ضمیمه شدن چیزی نیست؛ بدین سان صادق‌ساز این قضایا وجود است و نه ماهیت. به عبارت دیگر صورت دقیق قضایای وجودی متعارف با اصلاحی در آنها حاصل می‌شود و آن اینکه به جای «انسان موجود است»، «آب موجود است» بگوییم «وجود انسان موجود است» و «وجود آب موجود است». بنابراین صورت دقیق‌شده این قضایا، همگی مصادیقی از این قضیه وجودی‌اند که «وجود موجود است». این نتیجه همان مدعای اصالت وجود است که تنها وجودها حقیقتاً موجودند و بنابراین اصیل‌اند؛ اما ماهیت‌ها حقیقتاً موجود نیستند و بنابراین اعتباری‌اند.

آیت‌الله فیاضی بر این استدلال خرده گرفته است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷-۴۸). اشکال را می‌توان این‌گونه توضیح داد: پیش‌فرض این استدلال آن است که ماهیت و وجود نمی‌توانند با هم صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف باشند؛ چون استدلال نشان داده است که صادق‌ساز این قضایا یک چیز بیشتر نباید باشد. اما این پیش‌فرض نادرست است. همان‌گونه که پیش از این توضیح دادیم، معانی متعدد می‌توانند با مصداق واحد و بسیط موجود باشند. بنابراین ماهیت و وجود می‌توانند با هم موجود باشند بی‌آنکه تعددی در فرد و مصداق آنها پدید آید. ازاین‌رو ماهیت و وجودی که فرد و مصداق بسیطی را شکل می‌دهند، می‌توانند صادق‌ساز واحد قضایای وجودی متعارف باشند. ازاین‌رو نمی‌توان از این استدلال نتیجه گرفت که ماهیت‌ها حقیقتاً موجود نیستند.

پیش از این درباره امکان تحقق معانی متعدد با فرد واحد بسیط اشکالی را طرح کردم؛ اما فعلاً از آن اشکال صرف‌نظر می‌کنیم و فرض می‌کنیم معانی یا صفات متعدد می‌توانند در مصداق بسیطی موجود باشند. در عین حال در مورد کنونی به دلیل خاص این فرض نادرست است. جناب عبودیت در نقد دیدگاه *آیت‌الله فیاضی* این دلیل را توضیح داده است (عبودیت، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۲۴). وجودها ذاتاً موجود، مشخص و خارجی‌اند. اما ماهیت‌ها نسبت به این ویژگی‌ها لاشرط‌اند؛ ماهیت‌ها می‌توانند موجود یا معدوم، مشخص یا کلی و دارای اشتراک، خارجی و یا ذهنی باشند. بنابراین اگر مصداق واحدی هم ماهیت و هم وجود باشد، آن مصداق واحد مشتمل بر تناقض خواهد بود؛ زیرا به اقتضای وجود بودن، ذاتاً موجود و خارجی و مشخص است و در عین حال به اقتضای ماهیت بودن ذاتاً هیچ‌کدام از این ویژگی‌ها را ندارد. بنابراین فرض اینکه وجود و ماهیت صادق‌ساز واحد قضایای وجودی متعارف باشند، ناممکن است.

باید توجه داشت که حقیقت وجود و حقیقت ماهیت این ویژگی‌های متناقض را دارند. مفهوم وجود امری ذهنی است و ذاتاً خارجی و مشخص و موجود نیست. همچنین مقصود آن است که حقیقت ماهیت (و نه مفهوم آن)

نسبت به ویژگی‌های فوق لایشرط است. اگر کسی گمان کند که حقیقت ماهیت نسبت به امور مذکور لایشرط نیست، در این صورت به ماهیت نمی‌اندیشد. بنابراین مقصود آن است که مفهوم وجود چیزی را می‌نمایاند که ذاتاً خارجی و مشخص و موجود است و مفهوم ماهوی نیز چیزی را می‌نمایاند که ذاتاً نسبت به آن ویژگی‌ها لایشرط است. از این رو بنا به استدلال اصالت وجود، همان چیزی که مفهوم وجود آن را می‌نمایاند، آن حقیقت عینی است که صادق‌ساز قضایای وجودی متعارف است. از آنجاکه ماهیت صادق‌ساز این قضایا نیست، نتیجه این خواهد بود که حقیقت ماهیت، عینی و خارجی نیست.

خاتمه

در بخش پایانی این مقاله دو نکته را ذکر می‌کنم؛ نخست آنکه هدف من از بخش سوم مقاله این بود که با طرح مسئله در بستر تاریخی استدلال‌ها و اجتناب از طرح مفاهیم و واژگان متعدد و پرهیز از پیچیده‌سازی تحریر محل نزاع، نشان دهم پرسش مسئله اصالت وجود یا ماهیت، پرسشی واقعی و مشروع است و بنابراین برخلاف برخی دیدگاه‌های مورد اشاره در مقدمه، این بحث نزاعی لفظی، ناشی از خلط و فاقد محتوای واقعی نیست. همچنین انحصار گزینه‌ها میان اصالت وجود یا ماهیت، نتیجه مستقیم خود استدلال‌هاست و نمی‌توان اشکال کرد که چرا امور دیگر از دایره نزاع بیرون مانده‌اند.

دوم آنکه یکی از مسائل مورد اختلاف و بحث‌انگیز این است که پس از قبول اصالت وجود، نسبت ماهیت با وجود چیست؟ آیا حد خارجی آن است؟ آیا حد و قالب ذهنی وجود است و یا اینکه تصویر ذهنی آن است؟ این پرسش خود منشأ تفسیرهای مختلفی است و بخشی از اعتراض‌های جناب عبودیت به *آیت‌الله مصباح* نیز به همین مسئله مرتبط است. من در این مقاله از بحث درباره آن پرهیز کردم، زیرا پاسخ به این پرسش منوط به وارد شدن در مباحث مربوط به مسئله تشکیک در وجود است.

منابع.....

- احمدی، احمد، ۱۳۸۴، «اصالت وجود یا ماهیت: خلط شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی»، *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۲۶، ص ۱۸۴.
- بنان، غلامرضا و قاسم کاکایی، ۱۳۹۴، «نقد تفسیر عرفی از اصالت وجود صدرایی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و هشتم، ش ۱، ص ۳۵-۵۰.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، قم: اسراء.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، قم: بیدار.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طاهری خرم‌آبادی، سیدعلی، ۱۳۹۵، *اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، در رهیافت‌ها و رداوردها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۸ق، *نهایه الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۳۸۰، *نهایه الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۵، *نظام حکمت صدرائی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۶، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسینیعلی شیدان‌شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۳، *تعلیق علی نهایه الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵الف، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۶.
- _____، ۱۳۷۵ب، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۹.
- نوبان، سیدمحمد مهدی، ۱۳۹۵، *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آرای اختصاصی آیت‌الله فیاضی*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.
- یثربی، سیدیحیی، ۱۳۸۷، *عیار نقد ۲*، قم، بوستان کتاب.

نوع مقاله: پژوهشی

مسئله «زمان» در سه مرتبه سیر فلسفی صدر المتألهین

hekmat468@yahoo.com

smm190@gmail.com

کلی علی بابایی / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه محقق اردبیلی

سیدمختار موسوی / دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۳۰

دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۷

چکیده

محقق است که صدر المتألهین در آثار خود، سه مرتبه سیر فلسفی اصالت ماهیت (یا مبنای قوم) اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی را تجربه کرده است. می‌بایست متناسب با این سه مرتبه از سیر، در مباحث تابع نیز تحولاتی صورت گرفته باشد؛ توجه به این تغییر، گره بسیاری از مسائل مربوط به دیدگاه حقیقی صدر المتألهین و سازگاری یا ناسازگاری آموزه‌های درون نظامی صدر را می‌گشاید. براساس پژوهش حاضر، در موضوع «زمان» نیز دیدگاه‌هایی بر مبنای هر سه سیر صدر المتألهین مطرح شده و متناسب با هر سیری تحولی در مبحث زمان و مسائل پیرامونی آن روی داده است. این تحولات در چند حیطه تعریف زمان، امر ماهوی یا وجودی بودن زمان، برهان اثبات وجود زمان، امر متواپی یا مشکک بودن زمان، علت مباشر زمان، و حیطه سریان زمان و وجوه اشتراک و تفاوت آنها در سه مرتبه به نحو مطالعه تطبیقی درون سیستمی بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: زمان، صدر المتألهین، مراتب، وحدت شخصی، اصالت وجود، وحدت تشکیکی، اصالت ماهیت.

درباره سه مرتبه سیر فلسفی صدرالمتألهین نیاز به بحث و اثبات آنچنانی نیست؛ زیرا شخص صدرالمتألهین به اعتقاد خود بر اصالت ماهیت در برهه‌ای از حیات علمی‌اش اشاره کرده (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۵) و علاوه بر آن حتی پس از رسیدن به اصالت وجود، برخی مباحث را بر مبنای قوم و یا اصالت ماهیت ارائه داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۵). دو سیر دیگر او یعنی اصالت وجود وحدت تشکیکی و اصالت وجود وحدت شخصی بنا به قرائن بسیاری که وجود دارد، مورد توافق اهل حکمت است. روشن است که همه و یا حداقل غالب مباحث حکمت صدرایی، به تأسی از تحول این سه مرتبه دچار دگرگونی خواهد شد و این امر در موضوع زمان نیز صدق می‌کند. تحقیق و بررسی مهم‌ترین عناصر دخیل در مبحث زمان، و ذکر تحولات آنها در سه سیر صدرایی، طرحی منسجم از دیدگاه صدرایی در باب زمان ارائه خواهد داد و تحول‌های بنیادین این موضوع را نمایان خواهد ساخت. اینکه تعریف زمان در سه سیر چه تفاوتی دارد؛ آیا زمان امری ماهوی است یا وجودی؛ برهان اثبات وجود زمان در سیرهای یادشده چه تفاوتی دارند؛ بر چه مبنایی می‌توان به متواپی یا مشکک بودن زمان قائل شد و علت مباشر زمان در سه مرتبه چیست، از جمله مباحث مهمی هستند که در تبیین مسئله زمان در سه سیر صدرایی موردنظر است. در این میان بحث حیطه تحقق زمان نیز به تناسب سه مرتبه، طرح و سیری منسجم از تحول در دیدگاه‌ها را نمایان می‌سازد؛ از جمله اینکه چرا زمان تابعی از عالم است و حیطه تحقق آن بر مبنای مراتب عوالم قابل تحلیل است.

درباره پیشینه تحقیق باید گفت که پیش از این در موضوع زمان، مقاله «تبیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمتألهین» (اکبریان، ۱۳۷۸) به چاپ رسیده است. نیز چند مقاله با رویکرد تطبیقی به مقایسه آراء صدرالمتألهین با فیلسوفان دیگر پرداخته است؛ مانند: «زمان از دیدگاه ملاصدرا و برگسون» (فتحی و آیت‌اللهی، ۱۳۸۸) و «زمان و هستی از دیدگاه ملاصدرا» (نجفی افرا، ۱۳۸۹). اما با موضوع حاضر که به تحول زمان در سه مرتبه سیر فلسفی صدرا پرداخته شده باشد موردی یافت نشد.

بازسازی دیدگاه صدرالمتألهین در این موضوع حقیقت دیدگاه‌های صدرا براساس مبنای مختلف را نمایان خواهد ساخت و حقیقت سازگاری یا عدم سازگاری آنها را به معرض داوری خواهد گذاشت.

۱. زمان بر مبنای سه سیر فلسفی صدرالمتألهین

هر بحثی در حکمت متعالیه تابعی از توابع بحث وجود است و هرگونه تحول در آن به تحول در مباحث می‌انجامد. همان‌طور که اشاره شد، صدرالمتألهین مراتبی از تحول را با محوریت اصالت وجود در آثار خود تجربه کرده است؛ بنابراین طبیعی است که تمام مباحث مرتبط با این موضوع دچار تحول باشند. حال پس از اشاره اجمالی بالا، لازم است به ویژگی زمان و تحول آن در سه مرتبه سیر فلسفی صدرا اشاره کنیم:

۱-۱. زمان بر مبنای سیر اول فلسفی صدر المتألهین (اصالت ماهیت یا مبنای قوم)

گسترده‌گی دامنه و نیز صعوبت ذاتی بحث زمان مانع از آن است که به تمام ابعاد موضوع بپردازیم؛ ما در این فرصت چند موضوع مهم درباره زمان را بررسی می‌کنیم:

الف. تعریف زمان

صدر المتألهین به فراخور سیر اول فلسفی زمان را به «مقدار حرکت طبیعی» تعریف می‌کند: «أنه بهوئته الاتصالية الكمية مقدار الحركات» (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۵). این تعریف به تعریف علمای طبیعی معروف است و ارسطو آن را در کتاب طبیعت ارائه داده است: «ولما كان الزمان مقدار الحركة و التحرك...» (ارسطو، ۲۰۰۷، ص ۴۴۸). به تبع ارسطو، مشائیان و از جمله ابن سینا در بخش طبیعیات بیشتر آثار خود از این تعریف پیروی کرده‌اند: «الزمان و هو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت احدهما مع الآخر» (ابن سینا، بی تا، ص ۱۵). نیز در همین مضمون گوید: «چون زمان مقدار حرکت است زمان را هم می‌توان شماره‌کننده حرکت دانست؛ چنان که گاهی مسافت را مقدار حرکت و گاهی حرکت را مقدار مسافت قرار می‌دهیم» (ابن سینا، ۱۳۶۱، ص ۴۸۲). تعریفی که در این مرتبه از زمان ارائه می‌شود در بخش طبیعیات حکمت مشاء آمده است و بر موضوع طبیعی بودن زمان در نظر عامه فیلسوفان تأکید دارد؛ و یا دست کم بعضی از مباحث آن در علوم طبیعی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ در علوم طبیعی، عوارض جسم طبیعی مورد بحث است؛ در حالی که در فلسفه از هستی یا نیستی اشیا سخن به میان می‌آید. دلیل اصلی قرار گرفتن این تعریف در سیر اول، غلبه عناصر ماهوی در تعریف یادشده است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

ب. امر ماهوی بودن زمان

در تعریف یادشده، تعبیر «مقدار و کمیت متصل» مطرح است. می‌دانیم که کمّ از مقولات عرضی است که به متصل و منفصل تقسیم می‌شود و کمّ متصل نیز خود به متصل قار و متصل غیرقار منقسم است. زمان را کمّ متصل غیرقار می‌دانند؛ و اعراض نیز بر مبنای تعریف مشابهی مفهومی ماهوی است. به تعبیر دیگر تا قبل از صدای قائل به اصالت وجود وحدت تشکیکی، قسیم عرض، جوهر است و مقسم این تقسیم‌بندی ماهیت؛ چیزی که در آثار فلاسفه قبل از صدرا به‌ویژه ابن سینا به‌وفور مورد تأکید است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۹۸ و ۴۳).

ج. برهان طبیعی بر وجود زمان

اینکه آیا زمان امری حقیقی است یا اعتباری، وجودی است یا عدمی و توهمی، همیشه محل نزاع میان اهل معرفت بوده است. صدرا برخلاف نظر متکلمانی که به عدمی بودن و یا توهمی بودن زمان معتقدند (برای نمونه، ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۹۵؛ ایچی، ۱۳۲۵ق، ج ۳، ص ۱۹۵)، ضمن امر حقیقی و وجودی خواندن زمان، دو برهان برای مدعای خود ذکر می‌کند که یکی بر مبنای تعریف یادشده و در سطح فنّ طبیعی است. خلاصه برهان طبیعی صدرا برای اثبات وجود زمان چنین است:

گاه دو حرکت، مسافتشان متفاوت، اما شروع و پایانشان یکی است: مثلاً ماشینی پنجاه کیلومتر را در یک ساعت طی کرده باشد و ماشینی دیگر صد کیلومتر را در یک ساعت، روشن است که اولی سرعت داشته و دومی کندی یا بطوء. گاه دو حرکت مسافتشان یکی است، اما آغاز و پایانشان یا یکی از این دو، برابر نیست. مثلاً پنجاه کیلومتر را یکی در ساعت ده آغاز کرده و دیگری در ساعت نه. یا یکی پنجاه کیلومتر را در ساعت نه تمام کرده و دیگری در ساعت ده. این اختلاف نشانه این است که: به غیر از مسافت و مقداری که برای ابعادشان است، مقدار دیگری وجود دارد که ملاک سنجشی برای حرکاتی است که مسافت مشترک یا متفاوت دارند. در دو حرکت نوع اول که مسافت یکی است حرکتی که زودتر تمام شده به سرعت متصف می‌شود و حرکتی که بعد از آن تمام شده با کندی و بطوء، درباره دو حرکتی که مسافتشان یکی است و شروع یا پایان متفاوت نیز سخن این گونه است. اختلاف میان دو نوع حرکتی که داشتیم ما را به اثبات زمان رهنمون می‌سازد؛ یعنی به غیر از مسافت و مقداری که برای ابعاد آنهاست مقدار دیگری هم وجود دارد که با آن حرکات دارای مسافت مشترک یا متفاوت سنجیده می‌شود. مقدار مسافت و مقداری که مربوط به ابعاد اجسام است، قارّ است؛ حال آنکه این مقدار، قار نیست. در نوع اول یعنی مقدار قارّ اجزای حرکت با هم جمع می‌شوند، اما در مورد دوم اجزای آن با هم جمع نمی‌شوند. مقدار غیرقاری که از تفاوت سرعت و بطو حرکات ناشی می‌شود، زمان نام دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۴، ص ۱۲).

د. امر متواطی بودن زمان

ماهیت امری مشکک نیست. لازمه امر ماهوی بودن زمان هم این است که زمان نیز امری متواطی باشد و نه مشکک. برای تحقق تشکیک شروط چهارگانه وجود دارد: وحدت حقیقی، کثرت حقیقی، ظهور حقیقی آن وحدت در این کثرت و بازگشت حقیقی این کثرت به آن وحدت. اگر از وحدت و کثرت به اتفاق و اختلاف تعبیر کنیم در تشکیک، مابه‌الاختلاف به مابه‌الاتفاق بازمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۵۷). اگر طبق تعریف صدرا زمان یک ماهیت عرضی، یعنی کم متصل غیرقارّ باشد از آنجا که بین زمان و اجزای آن هیچ نحو وجه اشتراک و اختلافی نمی‌توان یافت، پس در زمان، تشکیکی وجود ندارد. در تعبیری دیگر، در ماهیت بما هو ماهیت تشکیک جاری نیست؛ اگر تشکیکی به ماهیت نسبت داده شود از جهت انتساب به وجود است؛ زیرا تنها در وجود است که تشکیک معنا دارد. پس زمان، اگر امری ماهوی تفسیر شود، مشکک نیست. اما صدرالمتألهین در مناسبتی دیگر زمان را امر مشکک می‌داند که تنها بر مبنای سیر دوم فلسفی او صحت دارد و در سیر دوم به آن اشاره خواهیم کرد.

هـ. علت مباشر زمان و حرکت

یکی از پرسش‌های اساسی بحث زمان این است که علت مباشر زمان چیست؟ پاسخ صدرا برای مسئله علت مباشر حرکت، که متناسب با مرتبه اول سیر فلسفی و به اصطلاح دیدگاه ابتدایی باشد طبیعت است. دلیل صدرا این است که: فاعل مباشر حرکت، عقل محض نیست؛ زیرا عقل محض از ماده مفارقت است و تغییر و دگرگونی نمی‌پذیرد؛ و

نیز فاعل مباشر حرکت را نمی‌توان نفس دانست؛ بدین دلیل که نفس هم از حیث ذات، عقلی و تغییرناپذیر است؛ بلکه نفس از حیث بودن در جسم، فاعل مباشر حرکت است و در این صورت، نفس فاعل طبیعی است که به طور مستقیم موجب حرکت و تجدد و انقضای اجزای پیشین حرکت است؛ زیرا اعراض در ذات و صفات خود تابع جواهرند و جسم به لحاظ همین جسم بودنش، قابل حرکت است و نه فاعل آن؛ پس در باور ما این جوهر صوری مسمما به طبیعت، از حیث مبدأ حرکت بودن آن، امری است سیال و اگر به لحاظ ذات، سیال و متجدد و متغیر نباشد، صدور حرکت از آن امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا صدور متغیر و متجدد از ثابت، ممتنع و محال است.

تجدد و تغییر برای حرکت، عرضی از طبیعت جسم است، و لذا فاعل طبیعی به جز مفید حرکت نبوده و نیز چیزی دیگر به غیر از قوا و طبایع نمی‌باشد و یکی از امور مبرهن و مورد اتفاق عقلا و بلکه از واضحات، همین استناد حرکت عرضی به طبیعت است، تا معلوم گردد که مبدأ اول برای حرکت و سکون، طبیعت بوده و نفس تجدد در کمّ و کیف و وضع و آیین، مستند به طبیعت است و نه به وجود؛ زیرا وجود اجل از استناد به امور طبیعی است و در نتیجه محرک به معنای مفید نفس حرکت، همان طبیعت است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۸۵؛ رضائزاد، ۱۳۸۷، ص ۴۴۶).

پس خلاصه مطالب یادشده این است که در این بیان افاده‌کننده حرکت، عبارت است از فاعل طبیعی؛ و پذیرنده حرکت عبارت است از جوهر صوری مسمی به طبیعت و حاصل آن بروز حرکت عرضی در مقوله‌های مختلف است و از جمله در کمّ متصل قار هم نمود می‌یابد و شمارش آن، زمان را می‌سازد.

۱-۲. زمان بر مبنای سیر دوم فلسفی صدرالمآلهین (اصالت وجود وحدت تشکیکی)

در این مرحله به ویژگی‌های مختلف زمان بر مبنای سیر دوم صدرایی در موضوعاتی که بالاتر اشاره کردیم خواهیم پرداخت:

الف. زمان امری وجودی است نه ماهوی

ویژگی بنیادین سیر دوم صدرا که با گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود اتفاق می‌افتد این است که وجود اصیل است؛ وجود مشکک است و کثرات هستی بر مبنای تفاوت تشکیکی قابل تبیین است. حرکت جوهری از لازمه‌های این دو اصل است. صدرا در این مرتبه با اثبات حرکت جوهری، جوهر و عرض را وجودی تفسیر می‌کند؛ و اعراض مراتب جواهرند از لازمه‌های سخن یادشده و تنها در این مرتبه است که: «امر متصل غیر قار چیزی جز مقدار حرکت جوهری نیست». به تأیید و تأکید اهل تحقیق «براساس حکمت متعالیه اولاً زمان از عوارض تحلیلی حرکت است؛ ثانیاً حرکت، نحوه وجود است» (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۴، ص ۱۹). اگر حرکت جوهری پذیرفته شود عدم قرار و تجدد زمانی وصف خود جوهر است؛ در غیر این صورت، زمان مقدار جوهر نیست؛ مقدار تجدد و حرکتی است که عارض جوهر می‌شود. پس زمان همان‌طور که در سیر قبلی اشاره شد بر مبنای معروف قوم، مقدار حرکت است و بنا بر حکمت متعالیه و حرکت جوهری، مقدار جوهر مادی است که دارای حرکت ذاتی (به معنای هویت نه ماهیت) است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۴، ص ۱۹).

فراتر از آن:

بر مبنای نهایی حکمت متعالیه ماهیات، به مفاهیم بازمی‌گردند؛ بی‌آنکه فاصله و تفاوت مفاهیم ماهوی و غیرماهوی از بین برود؛ واجب‌تعالی منزّه از ماهیت است چون برتر از آن است و غیر واجب نیز وجود رابطاند و وجود رابط ماهیت ندارد؛ زیرا فروتر از آن است که ماهیت داشته باشد؛ بنابراین بساط ماهیت برچیده می‌شود و ماهیتی به‌عنوان جوهر و عرض مطرح نمی‌شود؛ یعنی زمان و حرکت متحرک، همانند علم و قدرت واجب، عین یکدیگر و نیز عین وجودی‌اند که از آن انتزاع می‌شوند. براین‌اساس قول به کمیت بودن زمان و مانند آن مطالب میانی و متوسط حکمت متعالی است (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۴، ص ۱۸).

همان که بر مبنای سیر اول و دوم صدایی و به‌ویژه سیر دوم به آن اشاره کردیم. پس در مرتبه دوم حقیقت زمان از امر ماهوی به امر وجودی متحول می‌شود؛ چون پایه‌های چنان تصویری متحول شده است.

ب. برهان فلسفی بر وجود زمان

برهان سیر اول اگر مقدماتی طبیعی داشت، برهان متناسب با سیر دوم، هم فلسفی است و هم وجودی. در این برهان بر حدوث شیء تکیه می‌شود؛ حدوث و قدیم از عوارض وجودند، بنابراین مقدمات بحث، در اثبات این برهان، برخلاف برهان قبلی که طبیعی بود، فلسفی است؛ حدوث ترتب وجود بر عدم است و این وصف از عوارض تحلیلی وجود است؛ صدرالمآلهین در این زمینه می‌گوید: «أن القدم والحدوث إنما يرد بهما صفتان للوجود لأنهما متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ولا تقابل بين كون ماهية واحدة قديمة وحادثه حدا وعدداً» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۱۴).

ملاهادی سبزواری در حواشی *نسوه‌الربوبیه* گوید: «والقدم والحدوث والوجوب والإمكان وغيرها من عوارض الوجود» (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۰۶).

خلاصه برهان صدرالمآلهین چنین است: نحوه وجود شیء حادث به گونه‌ای است که بعد از شیئی است که قبل از آن است؛ قبلیت شیء سابق با بعدیت آن جمع نمی‌شود؛ این نوع قبلیت مثل قبلیت عدد یک بر عدد دو نیست؛ چراکه عدد یک با دو نیز جمع می‌شود. همچنین قبلیت عدم و یا شیء سابق بر وجود حادث از قبیل پدر بر فرزند و یا قبلیت ذات فاعل نسبت به فعل نیست؛ زیرا ذات فاعل می‌تواند قبل از فعل و با فعل و بعد از فعل حضور داشته باشد. تقدم پدر بر فرزند تقدم جزء علت بر معلول است؛ تقدم ذات فاعل می‌تواند تقدم علت فاعلی قار بر معلول باشد؛ در حدوث، تقدم شیء سابق یا لاحق نظیر هیچ‌یک از موارد یادشده نیست؛ در معنای حدوث، ساقی وجود دارد که با لاحق خود جمع نمی‌شود و بعد از لاحق نیز نمی‌آید؛ این امر چیزی جز زمان نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج ۱۴، ص ۱۴).

ج. تشکیکی بودن زمان

یکی دیگر از لازمه‌های مرتبه دوم سیر فلسفی صدرا، مشکک بودن است؛ زیرا مبنای آن اصالت وجود تشکیکی است. حال بحث آن است که آیا زمان نیز امری مشکک است یا نه؟

زمان، مصداق تشکیک عامی و تشکیک خاصی: در سیر اول گفتیم که چون زمان با تعریف یادشده امری ماهوی است تشکیک در آن بی معنا خواهد بود؛ اما صدرا هر نوع تشکیکی را به وجود بازمی گرداند و چون زمان هم برخلاف سیر اول، امری وجودی است پس امکان طرح تشکیک در آن وجود دارد. برای تشکیک سه حالت تشکیک عامی، تشکیک خاصی و تشکیک اخصی معنا کرده اند؛ که تشکیک نوع اول تشکیک عامی در مورد زمان صادق است؛ یعنی اگر در چیزی مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز باشد تشکیک در آن جریان دارد. این ویژگی، از نظر گروهی (عبودیت، ۱۳۸۷، ص ۲۲) خصوصیت تشکیک عامی است: «أن التميز بين أجزاء الزمان بنفس ذاتها؛ فإن المسمى بالزمان حقيقة متجددة متصرمة و ليست له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد» (صدرالمألهین، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴).

برخی از اهل حکمت نیز از تعابیر صدرا، تشکیک در زمان را از نوع تشکیک خاصی استنباط می کنند؛ مثالی که صدرا از آن برای تشکیک خاصی استفاده می کند اجزای زمان و سبق و لحوق آنها نسبت به یکدیگر است؛ زیرا اختلاف حوادث زمانی نسبت به یکدیگر، گرچه به امر خارج از ذات آنها که همان زمان است بازمی گردد، اما اختلاف اجزای زمان به خود زمان است؛ یعنی مابه‌الاختلاف و مابه‌الاتحاد آنها یک چیز است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۹).

به هر حال وجود اصل تشکیک در زمان محرز است. برای همین است که اهل تحقیق تأکید کرده اند: «نفس زمان نیز مشکک و دارای مراتب مختلف است؛ زیرا ملاک تقدم و تأخر و هرگونه اختلاف در مراحل زمان به هیچ وجه بیرون از حقیقت زمان نیست، بلکه هر گونه اختلاف و تفاوت در حقیقت زمان، از درون خود زمان است؛ و هیچ گونه منشأ دیگری خارج از خود زمان ندارد. به عبارت دیگر می توان گفت مابه‌الاشتراک بین زمان گذشته و حال یا آینده، خود حقیقت زمان است؛ کما اینکه مابه‌الاختلاف بین زمان گذشته و حال یا آینده نیز چیزی جز خود حقیقت زمان نیست» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۱).

علاوه بر این اثبات مستقیم، از راه رابطه زمان با حرکت، زمان با جوهر و عرض و اصل علیت نیز می توان حداقل به تشکیک از راه «تشکیک به مابه‌الاتحاد» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۹) هم قائل شد. ما برای رعایت اختصار تنها به رابطه زمان با حرکت از لحاظ اتصاف به تشکیک اشاره می کنیم:

در تعریف زمان، حرکت اخذ شده است. تعریف حرکت به قوه و فعل از پایه های اصل تشکیک بهره می برد. روشن است که گذشتگانی چون ارسطو و ابن سینا هم که در تعریف حرکت از مفاهیم قوه و فعل استفاده کرده اند؛ اما با دو بار معنایی کاملاً متفاوت. در فلسفه مشاء به رد تشکیک در جوهر و نیز با رد تشکیک در حرکت، رسیدن از «قوه» به «فعل» معنای مورد انتظار در حرکت جوهری و حرکت تشکیکی را ندارد؛ در واقع با آنکه هم در حکمت مشاء و هم در سیر دوم فلسفه صدرایی، تعریف حرکت را «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» دانسته اند، اما دو بار معنایی متفاوت از هر کدام از این مرتبه ها قابل استنباط است که اقتضای دو مرتبه یادشده است. این نحو از «از قوه به فعل رسیدن» از نظر ابن سینا در جوهر معنا ندارد؛ و در عرض نیز نهایتاً به دلیل تغییرات بسیار اعراض به نحو استحاله ظاهر می شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۱، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۶)؛ در حالی که در سیر دوم با توجه به اصل اصالت وجود،

تشکیک در وجود، وحدت حرکت و... «قوه و فعل» بیشتر دو مرتبه از یک حقیقت واحد و در نتیجه نسبت اجمال و تفصیل به هم دارند. در برخی از آثار صدرالمآلهین، قوه به معنای اجمال و فعلیت به معنای تفصیل به کار رفته است: «إن المقوی علیها وإن لم یوجد بالفعل وعلى التفصیل - لكنها موجودة بالقوة وعلى الإجمال» (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۳۶). براساس اصل تشکیک است که می‌توان حرکت را به خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف کرد؛ ویژگی مشکک بودن زمان و تبعیت آن از اصل تشکیک در تعریف حرکت بر مبنای اصول حکمت متعالیه بیشتر نمود می‌یابد: یعنی متناسب با مرتبه دوم از سیر فلسفی صدرا، حرکت، خروج از قوه به فعل است که با مسئله زمان مرتبط است: صدرا ضمن یادآوری نظر حکما در تعریف زمان گوید: «وهذا بعینه مثل ما قالته الفلاسفة فی باب الزمان من أن هویتهأ لذاتها متجددة منقضیة سیالة لکنا نقول الزمان مقدار التجدد والتبدل والحركة معناها تجدد حال الشیء وخروجه من القوة إلى الفعل تدریجا» (صدرالمآلهین، ۱۳۴۱، ص ۲۳۰).

فعلیت و قوه داشتن بر مبنای اصول صدرایی دو مرتبه از یک امر واحدا. خلاصه اینکه: زمان مقدار حرکت است؛ حرکت خروج از قوه به فعل است. قوه و فعل مراتب یک امر واحد است. مطابق مبانی اختصاصی حکمت متعالیه، حقیقت عینی وجود امر واحدی است که از مرتبه‌ای از آن زمان و از مرتبه‌ای دیگر حرکت تحلیل و انتزاع می‌شود (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۷). سخن علامه طباطبائی نیز مؤید همین نکته است که: «هر حرکتی که بین حدود فعلیه آن، شدت و ضعف تشکیکی نباشد، به هیچ‌وجهی از حرکت بسیط جوهری یا حرکت تبعی عرضی نیست» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۲۱).

براساس (۱) رابطه جوهر و عرض، که رابطه‌شان به اقتضای سیر دوم تشکیکی است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۶) و این دو دو مرتبه از یک حقیقت‌اند و (۲) از رابطه علیت و معلویت میان حرکت و زمان (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۵۴) که معلول مرتبه‌ای از مراتب علت است نیز سخنی نظیر آنچه درباره تعریف حرکت به قوه و فعل گفتیم می‌توان بر تشکیک در زمان قائل شد.

د. علت مباشر حرکت و زمان

آنچه باید به اقتضای این مرتبه به پرسش از علت مباشر زمان پاسخ داد، باید در وهله اول مبتنی بر اصالت وجود باشد؛ و در نتیجه علت مباشر حرکت، امری وجودی طرح شود. مطابق مباحث اشاره‌شده، صدرالمآلهین اثبات کرد که: زمان، امری وجودی است و این تنها در گذر از نگاه ماهوی به نگاه وجودی امکان‌پذیر است که وصف سیر دوم صدراست؛ حال علت مباشر حرکت نیز می‌بایست از این خصیصه برخوردار باشد. لازمه تحول یادشده گذر از حرکت اعراض به حرکت جوهر بود؛ حال همین خصیصه هم در بحث زمان باید دیده شود: صدرا معتقد است: «جوهر مادی شیء متجدد» است که علت مباشرپذیرنده حرکت و زمان است؛ و جوهر عقلی فعال که مادی نیست علت افاده‌کننده آن است؛ زمان که زائیده حرکت است و حرکت زائیده تغییر جسم مادی، علت نه زمان را جعل می‌کند و نه حرکت را؛ بلکه نفس جوهر مادی شیء متجدد را خلق می‌کند و از آن حرکت و زمان انتزاع می‌شود. صدرا

برخلاف دیدگاه ارسطویی مشائیان که طبیعت را پیشنهاد می‌دهند و برخلاف نظر ابتدایی خود، در این مرحله به وجود جوهر عقلی فعال واحدی اعتقاد دارد که دارای شئون بی‌پایانی است؛ و شئون او ظل شئون حق تعالی است. این امر نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد؛ زیرا هر جسم یا جسمانی‌ای زمانمند و حرکت‌مند است. صدرالمآلهین نخست برای فاعل مباشر سه امر «نفس»، «عقل» و «باری تعالی» را پیشنهاد می‌دهد؛ اولی مردود است به این دلیل که نفس از آن جهت که به جسم تعلق دارد حکمش حکم طبیعت مادی و صورت جرمی متبدل است؛ بنابراین علت زمان و امور زمانمند متجدد متصرم به نحو استقلالی یا باری تعالی است و یا امر اعلای او تعالی که به «روح اعظم» معروف است و عالم ملکوت و الوهیت اوست. صدرا متناسب با این مرتبه روح یا همان عقل مفارق را برمی‌گزیند و با اشاره به دلایل روایی در این زمینه در وصف آن گوید: «والروح ملک مقرب مشتمل علی ملائكة كثيرة، هی جنود للرب - تعالی - كما أشار إليه بقوله - تعالی... وله هویة وجودية ذو هویات كثيرة عقلية... - مستغرقة فی الهویة الواجبية الإلهية» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۳۰).

پس در این مرتبه، افاده‌کننده حرکت یعنی فاعل آن، جوهر عقلی مفارق است و پذیرنده آن جوهر مادی متجدد که فاعل، ذات آن را سیال خلق می‌کند.

۳-۱. زمان بر مبنای سیر سوم فلسفی صدرالمآلهین (اصالت وجود وحدت شخصی)

اصالت وجود و وحدت شخصی وجود مشخصه بارز این مرتبه است. در این مرتبه ماسوای وجود، شئون، ظهور و نمودهای وجود واحد حق‌اند. وجه اشتراک هر سه نظریه در مبحث زمان: نوشوندگی، تجدد بی‌قراری و تازگی آن است؛ و وجه تفاوت نیز اقتضائات مرتبه و نوع تازه‌شوندگی آن است؛ یعنی خود بحث زمان هم در سه مرتبه بحث شده است. به هر حال، وجود در هر چیزی و هر مرتبه‌ای محفوظ است. به تعبیر صدرالمآلهین وجود در تمامی مراتب اشیاء محفوظ است: «فان الوجود سواء كان مقیدا او مطلقا هو عين التحصل والفعلية... اذ هو مع كل شیء بحسبه...» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۳۹).

الف. تعریف و حقیقت زمان

مطابق اصل اصالت وجود و وحدت شخصی، وجود چنان انبساط و شمولیتی دارد که همه هستی را دربر می‌گیرد و حقیقتش چنان وجوبی دارد که وجوب تمام شعب و مراتب و فروع خود را شامل می‌شود؛ بنابراین زمان با هویت اتصالی خود که افق تجدد و عرش حوادث و تغایر است، شأنی واحد از شئون علت اولی است؛ و مرتبه‌ای ضعیف از مراتب نزول وجود است؛ بنابراین از نظر تحقق و سریان در مراتب هستی، ضعیف‌ترین ممکنات و از نظر رتبه پایین‌ترین معلومات است: «فالزمان بهوئیه الاتصالية التي هی أفق التجدد والتقضى وعرش الحوادث والتغایر شأن واحد من شئون العلة الأولى و مرتبة ضعيفة من مراتب نزول الوجود فيكون أضعف الممكنات وجودا و أخس المعلومات رتبة» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۸۱).

پس زمان در مرتبه سوم از سیر فلسفی صدرا که تنها با تکیه بر اصالت وجود وحدت شخصی می‌توان به آن رسید،

یک شأن از شئون حق تعالی است (صدرالمثلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۹) که همه حوادث و وقایع تمام لحظه‌ها و روزها و آنها را در خود دارد؛ از نظر لحاظ حیطة ذات الهی مجموع زمان و هر آنچه زانمند باشد نسبت به ذات حق تعالی و در مرتبه وجود او، حکم یک لحظه و آن و ساعت را دارد: «أن مجموع الزمان و ما يطابقه كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة في كل يوم و ساعة» (صدرالمثلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۹).

دلیل سخن یادشده این است که: زمان با همه اوصاف سریانی و سیالی قطعی و متوسطی که دارد چه به حرکت قطعی وضعی فلکی بنا بر نظر قوم تفسیر شود و چه به طبیعت سیال فلکی بنا بر نظر متوسط صدرا لحاظ شود در حکم لحظه واحدی است که شانی از شئون حق تعالی است؛ به این دلیل که اتصال وحدانی چه قار باشد چه غیرقار مساوق با وحدت شخصی است. (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۷۴۹). می‌دانیم «آنی» که گذشته و حال و آینده را ترسیم می‌کند و دقیقه، ساعت، هفته، ماه و سال و قرن و اعصار و دوران‌ها را به وجود می‌آورد تنها در عالم ماده قابلیت طرح دارد و جملگی به اعتبار ذهن انسان وجود دارد و در خارج تحقق بر آن نیست. بنابراین زمان با آنکه نه آغازی دارد و نه انجایی «من الله و إلى الله» است و واحدی شخصی و مجلای شخصی بر نور حق تعالی است؛ که شئون تجلیاتی را که هر لحظه روی می‌دهد شامل است. با این وصف است که وصف روز قیامت علی‌رغم آنکه یک روزش وصف «کل یوم منه خمسين ألف سنة» است، اما یک آن و حال و لحظه‌ای بیش نیست (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۷۴۹). در واقع به تعبیری عامیانه‌تر زمان در محضر حق تعالی در حکم «یک حال وسیع و بزرگ» است که تمام اعصار و زمان‌ها را به وجود واحدی بسیط در خود دارد؛ کما اینکه نسبت حق تعالی با شئون حق تعالی در تمامی لحاظ‌ها بدین گونه است. یعنی نسبت حق تعالی با همه مخلوقات و به تعبیری بهتر با همه شئون خود، در همه اعصار و اقصای هستی یکسان است.

از آنچه در این تفسیر «آن و زمان» را امر ذهنی و بلکه وهمی خواندیم با سخنی که در سیر دوم آن را امری وجودی تفسیر کرده بودیم و برهانی برای آن آوردیم، نقض و تناقضی لازم نمی‌آید. به واقع تفاوت در وجود حقیقی و وجود ظالی است. ویژگی مرتبه سوم این است که بنا بر آن، به حقیقت یک وجود حقیقی است و مابقی ظل اویند. در همین مثال حسی خورشید و پرتو سایه، سایه وجود وهمی و ظالی دارد؛ یعنی هیچ نحوه وجود استقلالی ندارد و تنها با لحاظ نور، سایه است. یکی دیگر از مصداق‌های حمل حقیقت و رقیقت که از ابتکارات صدرایی است و تنها با لحاظ مراتب و به‌ویژه سیر سوم فلسفی قابلیت طرح دارد همین مورد است.

مطابق نظر صدرا همه اصول مهم حکمت صدرایی از اصالت وجود تا اصل تشکیک، حرکت جوهری، قاعده بسیط‌الحقیقه و کل‌القوا بودن نفس در فهم روشن از موضوع زمان در مرتبه سوم نقش دارد؛ چراکه هر سافلی به عالی توجه دارد؛ و هر چیزی به اصل خود بازمی‌گردد؛ هر صورتی به حقیقت خود می‌رسد و همه چیز با حرکت جوهری طبیعی و نفسانی روی به غایت خود دارد و در نهایت هر معلولی به علت خود بازمی‌گردد. تمام اجزای عالم در هر لحظه در حال تبدل است، تعیناتشان زایل می‌شود و در نتیجه همه به سوی حق تعالی بازمی‌گردند. هر حرکت و تبدلی ناگزیر نهایی دارد که در «وقتی» به آن ملحق می‌شود تا به غایتی می‌انجامد که دیگر غایتی ندارد. همه

غایات در آن جمع می‌شوند و در این حال همگی یوم واحد الهی دارند و بلکه فراتر از آن می‌توان گفت: لحظه واحد و یا حتی کمتر از لحظه را دارند که همهٔ زمان‌ها و وقت‌ها و آنات را در درون خود یک‌جا جمع دارد. همان‌گونه که همه بدایت‌ها از او آغاز شده بود همهٔ نهایت‌ها نیز به او ختم می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۷۹).

خلاصه اینکه حقیقت زمان در سیر سوم فلسفی که بر مراتب یا تجلیات وجودی نظر دارد وراتر و فراتر از آنی است که در مرتبهٔ اول و از نظر در امور ماهوی و کمی و مقداری قابلیت طرح دارد.

ب. حقیقت رابطی داشتن زمان

در سیر اول تکیه بر ماهوی بودن زمان است؛ در سیر دوم به دلیل ورود به حیطة وجود، زمان امری وجودی است و در مرتبه سوم نیز این ویژگی وجودی محفوظ است؛ چراکه بنای هر دو مرتبه «اصالت وجود» است؛ اما تفاوت سیر سوم با سیر دوم به ویژگی «وحدت شخصی وجود» در سیر سوم بازمی‌گردد. در این مرتبه، صدرالمآلهین هم تعریف و هم مصداق جوهر و عرض را دگرگون می‌سازد؛ و در سیر فلسفی سوم خود یعنی در مرتبهٔ اصالت وجود وحدت شخصی، حق تعالی را تنها وجود مستقل و آنچه را در سیرهای قبلی، وجودات یا مخلوقات می‌نامیم، در سیر سوم عین‌الربط به این وجود مستقل می‌داند؛ جوهر و عرض مشهور در بین حکما، در زبان عامه از تقسیمات ماهیت و اعیان ثابته‌ای است که بویی از وجود نبرده‌اند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۵۹). از نظر صدرا جوهر حقیقی موجود مستقلی است که به ذات و هویت خود موجود و بالذات واجب است (همان).

صدرا با تکیه بر این معنا تنها مصداق این جوهر را الله تعالی می‌داند (همان). همچنین بر این مبنا عرض حقیقی آن است که بر حسب ذات و هویت خود متعلق به غیر خود باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۵۹). مصداق این عرض از نظر صدرا همه وجودات ممکن یعنی ماسوای حق تعالی است؛ تفاوتی ندارد این وجودات با تعریف جوهر مشهور جوهر باشند یا عرض (همان). حال این سخن بستر مناسبی برای درک این نکته است که چرا صدرا به صراحت زمان را شأنی از شئون حق تعالی می‌داند؛ چیزی رقیق‌تر از آنچه در مراتب قبل اشاره شده بود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۸۹). روشن است که بار معنایی شأن نسبت به معلول، و بار معنایی تجلی نسبت به ایجاد که تعبیرهای متناسب مراتب سوم و دوم‌اند چه اندازه متفاوت است.

ج. علت مباشر حرکت و زمان

در سیر دوم دیدیم که صدرا از میان «نفس» و «عقل» و «باری تعالی» نفس را رد می‌کند و «عقل» و «باری تعالی» را جایز می‌داند که علت مباشر حرکت باشد. این تذبذب مثبت صدرا، در واقع تذبذب میان وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود است: «كما مر قِلة الزمان والزمانیات المتحددة المتصرمة علی الاستقلال إما الباری ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال والروح وهو ملک مقرب مشتمل علی ملائكة كثيرة هی جنود للرب تعالی» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۷). حال در سیر سوم «توسط» به وحدت و اتحاد ختم

می‌شود؛ و در واقع یک موجود مستقل وجود دارد و دیگر وجودات نه موجودات متعلق و وابسته بلکه عین تعلق و وابستگی به وجود حق تعالی هستند. به واقع در سیر سوم از لحاظی واسطه معنا ندارد و از لحاظی خالی از ایراد است. عقل فعال یا ملک یا روح که در سیر سوم وجود منبسط خوانده می‌شود (و در همین مقاله در مرحله سوم تحول علیت به آن اشاره کردیم)، «و شئونه أطلال لشئون الحق الأول» ظل حق اول است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۱۰۷). و شأن ظل چیزی جز وابستگی به ذی‌شأن نیست؛ اگر عرض شأنی از جوهر است با حفظ تفاوت وجود منبسط هم شأن حق تعالی است؛ برای همین است که صدرا در نهایت علیت حقیقی و مباشر امور زمانمند و از جمله خود زمان را در نهایت به حق سبحان و به ذات احدی او بازمی‌گرداند:

«فلا يجوز أن يكون علة الزمان زمانا قبله ولا علة المكان مكانا قبله و علة الوضع وضعاً آخر وهكذا في الكم وغيره فهذه الأمور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أمراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان والمكان وهو الله سبحانه بذاته الأبدية» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۲۳).

بار معنایی تعبیر احدیت خود روشن است.

۲. حیطه سریان زمان در سه مرتبه

شکی نیست که حیطه تحقق و سریان زمان در تعریف یادشده، به «کمّ متصل غیر قار» عالم ماده جسمانی است؛ چراکه زمان با وصف یادشده تنها مقدار حرکت است و حرکت در جسم اتفاق می‌افتد؛ بنابراین زمان با این وصف که مقدار حرکت باشد تنها در عالم ماده معنا دارد. در این مرتبه است که واحدهای زمانی مانند ثانیه، دقیقه، ساعت، روز، هفته، ماه، سال، گذشته، حال، و آینده مطرح می‌شود. به تعبیر دیگر واحد مادی و جسمانی دال بر تغییر که از مقایسه تغییر و حرکت نسبت به هم سنجیده می‌شود «زمان» نام دارد؛ جایی که جسم و حرکت و تغییر نباشد زمان معنی ندارد؛ اما وعای متناسب با آن قابل تصور است؛ یعنی اگر زمان عالم ماده از موجودات آن حاصل می‌شود همین حالت را در مورد مرتبه دوم هستی که به تعبیر فلسفی عالم مثال و به تعبیر دینی برزخ و به تعبیر عرفانی ملکوت نام دارد، می‌توان تصور نمود؛ به تعبیر استاد مطهری: «برگردان زمان در آن عالم چیست؟ آنچه مطابق با زمان این عالم است و به تعبیر دیگر وجود ملکوتی زمان چیست؟» (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۴۸۷). به تعبیر اهل حکمت این واحد زمانی دال بر مرتبه دوم «دهر» نام دارد؛ از نظر صدرا به نسبت باری تعالی با همه مبدعات خود که مرتبه‌ای بالاتر از دهر است سرمد گویند؛ به واقع نسبت حق تعالی به همه موجودات نسبت یکسانی است که از آن تعبیر به «معیت» می‌شود و تمام انحای معیت را شامل است. این معیت زمانی نیست، ولی در عین حال هیچ امر زمانی هم از او غایب نیست؛ به تعبیر دقیق‌تر، نسبت همه زمانیات و غیرزمانیات با او تعالی یکسان است:

«أن نسبة الباری إلى جميع الموجودات نسبة واحدة هي المعية الغير الزمانية ولا تجدد ولا تعاقب للزمانیات بالنسبة إلى الباری القیوم فكانها یوجد بالنسبة إلیه تعالی مرة واحدة أما مبدعاتها فلا فی زمان، وأما کائناتها فکلا فی زمانه

فیعبر عن نسبتته تعالى إلى المبدعات بالسرمد وعن نسبتته إلى الكائنات المتغيرة بالدهر كما يعبر عن نسبة المتغيرات بعضها إلى بعض بمتى» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۱۲۳).

یکی از تعبیرهای زمانی مهم در منابع اسلامی تعبیر «یوم» است که صدرا آن را به معنای «مراتب» می‌داند؛ و آن را با مراتب سه‌گانه که اشاره کردیم ارتباط می‌دهد؛ بنا به دلالت «إن الله خلق الوجود ثلاثة عوالم: دنیا و برزخا و أخرى ويعبر عن كل منها بيوم...» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۴۳). به این نکته تناظر نیروهای انسان با مراتب عالم را هم اضافه کنیم: «فخلق الله الجسم عن الدنيا و النفس عن البرزخ و الروح عن الآخرة» (همان).

حال بازگردیم به نکته اشاره‌شده که گفتیم: امر متصل قار، مقدار حرکت جوهری است؛ در تعبیری جالب توجه صدرالمآلهین معتقد است: «فالحرکه بمنزلة شخص روحها الطبیعة» (صدرالمآلهین ۱۳۷۵، ص ۳۲۵)؛ یعنی نسبت حرکت به طبیعت، نسبت بدن به روح است. روشن است که سخن صدرا دو وجه می‌یابد: ۱. مراد از طبیعت، هم اجسام عالم ماده است؛ ۲. و هم جسم انسانی و بدن او که مادی است و قوام آن به نفس یا روح انسانی است. برای همین با سخن صدرا آنجا که گوید: «و الطبیعة بالنسبة الى النفس كالشعاع من الشمس» (همان) هماهنگ و سازگار است. به همین نسبت صدرا معتقد است: «إن الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر» (همان). پس میان عوالم، نیروهای انسان و مسئله زمان، تناظر و تطابق وجود دارد. اگر زمان، تعبیر شمارشی حرکت در مرتبه مادی عالم است، معادل و نظیر آن در مرتبه دوم هستی یعنی در عالم مثال یا ملکوت تعبیر دهر است و در مرتبه سوم هستی که ناظر به ذات حق تعالی است تعبیر سرمد است. نتیجه اینکه هر سه تعبیر زمانی به دلیل طولی بودن عوالم، در طول هم‌اند؛ از آنجاکه رابطه عوالم ترتب علی معلولی و با تعبیر مرتبه سوم، از نوع اضافه اشراقیه است و زمان‌های سه‌گانه از عالم‌های سه‌گانه انتزاع می‌شود، و این اضافه اشراقیه و افاضه وجودیه و تجلی فیض، آن به آن و لحظه به لحظه است، پس در نهایت زمان: حاصل اشراقات سرمد است.

به تعبیر علامه طباطبائی که در تعلیقه بر سخنی از صدرالمآلهین گوید: «نسبة التقدم والتأخر فی الزمان نسبة وجودية كما أن علية الحق إضافة إشراقية لا مقولية و ليس كل تقدم من مقولة الإضافة كال تقدم السرمدی للحق تعالی ولا كل تأخر كذلك كالتأخر السرمدی للوجود المنبسط على الأشياء» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۴). زمان اصطلاحی و روزمره دنیوی، به اعتبار این اشراق حقیقتاً موجود است؛ چراکه منشأ انتزاع آن یعنی حرکت و جسم و جوهر و... دم به دم و آن به آن حاصل اشراق و افاضه وجود حقیقی و منبع فیض الهی است.

پس اگر در مرتبه اول حیطة سریان زمان، عالم ماده است در مرتبه دوم حیطة سرایت زمان، عالم عقل یعنی عالم مجردات محض است، حال به هر لفظ و عنوانی که خوانده شود. به تعبیر صدرالمآلهین: «فإن الزمان و المكان متوافقان فی الأحكام، و این و متی متلازمان فی نحو الوجود و القوام، منسلکان فی سلک واحد من الانتظام» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۷۰). نسبت عالم ماده با عالم عقل نسبت امتدادی و اتصالی نیست؛ بنابراین زمان مطرح در آخرت نیز در توالی و اتصال با زمان عالم ماده و از پی آن نیست؛ بلکه عوالم فوق و زمان عوالم بالاتر بر زمان عالم ماده احاطه وجودی

دارد. به واقع در تصور عرضی از عوالم است که گمان اتصال عرضی روی می‌نماید. زمان و مکان آن عالم محیط بر زمان و مکان این عالم مادی‌اند: «بل هما محیطتان بهذین» (همان). از همین روست که حق تعالی در وصف امر «ساعة» فرماید: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ». بنابراین از لحاظ مکانی با لحاظ سه مرتبه، تعبیر سه گانه عالم «ماده، مثال، عقل» و از لحاظ زمانی تعبیر سه گانه «زمان، دهر، سرمد» شکل می‌گیرد که به ترتیب با هم تناظر دارند؛ و بحث‌های مفصلی در این زمینه قابل طرح است (ر.ک: بابایی، ۱۳۹۸، ص ۲۴۹-۲۷۷).

حتی فراتر از آن مسیر واقعی حیات تمام مخلوقات، مسیر طولی هستی و رو به سوی اصل حقیقی اشیاست؛ چراکه حق تعالی غایت تمام مخلوقات است. به واقع مسیر حقیقی زمان، گذشته و حال و آینده نیست، بلکه زمان دهر و سرمد است (ر.ک: همان، ص ۲۷۵)؛ زمان در خط عرضی، حقیقتی «نیست هست‌نما» دارد و به نظر می‌آید که محقق است. گذشته و حال و آینده در نسبت به ما که یکی از پدیده‌های عرضی عالم هستیم، معنا می‌یابد و مطرح می‌شود؛ وگرنه در نسبت به عالم دهر، جملگی حال است و همچنین در نسبت به حق تعالی و عالم سرمد، یک لحظه و یک آن و حال می‌باشد؛ آن و حال بسیط و جمعی که با وجود بسیط و جمعی و قاعده بسیط‌الحقیقه یکی است؛ و با همین وجود جمعی بر همه زمان‌ها احاطه دارد.

«ان الكمية الاتصالية الزمانية وهوياتها الامتدادية و ما يطابقها و ما يوازيها من الحوادث و الزمانيات و ما معها من الجواهر و الأعراض و الصور و الأشخاص كلها حاضرة عند الباري جل اسمه و أهل القرب منه، و كلها مساوية الحضور لديه، متوافقة المثل بين يديه، لا تقدم لا تأخر و لا تفاوت لها في القرب و البعد الزمانيين و لا في الحضور و الغيبة المكانيين، فكل ما ثبت مالها بقياس بعضها إلى بعض، بالقياس إلى علمه المحيط بالكل الموجب لحضور الجميع عنده على نسبة واحدة» (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۵).

به همین نسبت، مفهوم «تقدم، تاخر، معیت»، «ملاک تقدم و تأخر و معیت»، «انواع تقدم و تاخر و معیت» «تقدم زمانی، تقدم بالحقیقه، و تقدم بالحق» و نیز سه گانه «حدوث زمانی، حدوث دهری و حدوث ذاتی = سرمدی» با مراتب سه گانه متناظر و مرتبط و بلکه از نتایج سه سیر فلسفی صدرالمثلهین است که نیازمند بررسی جداگانه است.

نتیجه‌گیری

صدرالمثلهین در موضوع «زمان» همانند بسیاری از مباحث حکمی در مراتب مختلف و بر حسب سه سیر فلسفی خود سخن گفته است. در مرتبه اول زمان به عنوان کم متصل قار، امری ماهوی است؛ درحالی‌که در سیر دوم امری وجودی تفسیر می‌شود و با این مبنا امر متصل قار، مقدار حرکت جوهری است. این تفسیر بر مبنای قوم سابق بر صدرالمثلهین قابل ارائه نیست، چون به حرکت در جوهر اعتقادی وجود نداشت. اگر حرکت جوهری پذیرفته شود عدم قرار و تجدد زمانی وصف خود جوهر است؛ در غیر این صورت، زمان مقدار جوهر نیست؛ مقدار تجدد و حرکتی است که عارض جوهر می‌شود. بر مبنای سیر اول چون زمان، امری ماهوی است و تشکیک در ماهیت راه ندارد، پس زمان هم امری

متواطی است؛ درحالی که در سیر دوم زمان امری وجودی است و تقدم و تأخر در اجزای زمان، مابه‌الاشتراک و مابه الاختلاف زمان است و در نتیجه زمان بر مبنای مرتبه دوم امری مشکک است. ضمن اینکه از راه تعریف حرکت به قوه و فعل و از راه علیت و نسبت جوهر و عرض نیز می‌توان به تشکیک در زمان قایل شد. در سیر اول پذیرنده حرکت و زمان، طبیعت؛ و دهنده حرکت، فاعل طبیعی است؛ اما در سیر دوم جوهر مادی، پذیرنده حرکت و جوهر مفارق عقلی، دهنده حرکت است. در سیر سوم، چون قول به وحدت شخصی وجود حاکم است و تنها وجود مستقل، حق تعالی است، و مابقی، شئون و ظل اویند، زمان به‌عنوان امری وجودی تفسیر می‌شود که وصف وجود و شأنی از شئون حق تعالی است؛ طبیعی است که علت مباشر زمان هم در این تفسیر در نهایت خود حق تعالی خواهد بود.

همانند مراتب سه‌گانه‌ای که بحث شد متناسب با عوالم سه‌گانه، سه حیطه برای زمان قابل تصور است که حیطه زمان اصطلاحی، عالم ماده است و در آن تقدم و تأخر زمانی معنا می‌یابد. معادل زمان در مرتبه دوم یعنی در عالم مثال یا ملکوت، دهر است و معادل آن در عالم عقل و تجرد محض که مرتبه جبروت و محضر الهی است سرمد نام دارد. چون علت زمان در امتداد زمان یعنی در پایان زمان نیست و حق تعالی به اعتبار احاطه سرمدی، با همه ازمه و زمانیات معیت دارد. حقیقت زمان در اینجا یک آن و لحظه و حال بسیط بیش نیست. از اینجاست که فیض حق تعالی پیوسته می‌بارد و به اضافه اشراقی بر هستی و بر زمان وجود می‌دهد؛ بنابراین صحیح است در مرتبه نهایی زمان را «مجموع اشراقات سرمد» بنامیم.

منابع.....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۱، *فن سماع طبیعی*، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____، بی تا، *الطبیعیات من عیون الحکمة*، قاهره، دار العرب.
- ارسطو، ۲۰۰۷م، *الطبیعة*، قاهره، المرکز القومي للترجمة.
- اکبریان، رضا، ۱۳۷۸، «تبیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمتألهین»، در: *همایش جهانی بزرگداشت ملاصدرا*، تهران.
- ایجی عضدالدین، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- بابایی، علی، ۱۳۹۸، *سه گانه های عالم معرفت*، اردبیل، دانشگاه محقق اردبیلی.
- تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ج ۲.
- _____، ۱۳۹۴، *رحیق مختوم*، قم، اسراء، ج ۱۴.
- رضائزاد، غلامحسین، ۱۳۸۷، *مشاهد الالهویه*، قم، آیت اشراق.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *تعلیقات علی الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، *العرشیه*، اصفهان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، طهوری.
- _____، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث (حدوث العالم)*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیة، اجوبة المسائل)*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، تعلیقه سیدمحمدحسین طباطبائی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۷، *رساله خلق جدید باین نایدیر*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۲۸ق، *رسالة القوة والفعل*، قم، باقیات.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۷، *نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- فحی، علی و حمیدرضا آیت اللهی، ۱۳۸۸، «زمان از دیدگاه ملاصدرا و برگسون»، *معرفت فلسفی*، سال هفتم، ش ۲، ص ۱۵۰-۱۳۱.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- نجفی افرا، مهدی، ۱۳۸۹، «زمان و هستی از دیدگاه ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، ش ۶۰، ص ۴۴-۳۰.

نوع مقاله: پژوهشی

عدم ضرورت علت غائی در پیدایش ممکنات؛ با تأکید بر دیدگاه استاد فیاضی

s.alifiaz@gmail.com

ghaffari@irip.ac.ir

سیدعلی فیاض / دانش‌پژوه دکتری فلسفه اسلامی مجتمع عالی امام خمینی

سیداحمد غفاری قره‌باغ / استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۰۱

دریافت: ۹۹/۱۱/۰۶

چکیده

درباره ضرورت و عدم ضرورت علت غائی، دو دیدگاه مطرح است: دیدگاه نخست آنکه در پیدایش موجودات مادی، وجود هر چهار قسم علت ضرورت دارند و در پیدایش موجودات مجرد، تنها وجود علت فاعلی و غائی، کافی‌اند. دیدگاه دوم ضمن تفکیک بین فاعل آگاه و ناآگاه، تنها وجود علت غائی را در فعل فاعل آگاه ضروری می‌داند. ولی هر دو دیدگاه قابل نقد هستند و ادله دو دیدگاه نمی‌توانند مدعی آنها را ثابت کنند، بلکه برهان بر عدم ضرورت علت غایی وجود دارد. لذا وجود علت غائی در پیدایش ممکنات ضرورتی ندارد، بلکه در پیدایش موجودات مادی تنها وجود علل مادی، صوری و فاعلی لازم‌اند؛ همان‌گونه که در پیدایش موجودات مجرد تنها حضور علت فاعلی کافی است. از آنجاکه جهان‌بینی صحیح مبتنی بر اثبات علیت و معلولیت است، بحث از علیت و معلولیت امر ضروری است. بحث از ضرورت و عدم ضرورت علل و علت غائی نزد معلول، از عوارض بحث اصل علیت است.

مقاله حاضر ضمن تبیین دو دیدگاه یادشده و بررسی و نقد ادله طرفین به این نتیجه می‌رسد که دیدگاه سوم یعنی عدم ضرورت علت غایی صحیح است. در این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: علت، غایت، علت غائی، معلول، ضرورت، ممکنات، استاد فیاضی.

مقدمه

به عقیده کسانی که به اصل علیت باور دارند، علت فاعلی، صوری و مادی در پیدایش موجودات مادی و علت فاعلی، در پیدایش موجودات مجرد ضرورت دارند. بحث از ضرورت و عدم ضرورت علت غائی، پیش از ارسطو نیز مطرح بوده و در میان فلاسفه قبل از میلاد، مطابق نقل قدما، ذیمقرطیس و انبادقلس منکر اصل علت غائی بوده‌اند. ذیمقرطیس که ضمناً صاحب نظریه اتمیسم است، مدعی است که تکون جهان با همه انتظامی که امروز در آن مشاهده می‌شود، در ابتدا به حسب اتفاق «بدون هدف» صورت گرفته است. ذیمقرطیس منکر علت فاعلی و ضرورت علّی و معلولی نبوده، بلکه منکر علت غائی بوده است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۵۳۳).

پس از مطرح شدن علل چهارگانه از سوی ارسطو، ضمن طرح علت غائی، غالب صاحب‌نظران از ضرورت علت غائی دفاع کرده‌اند. در میان فیلسوفان مسلمان نیز غالب فلاسفه اسلامی به ضرورت علت غائی معتقدند. ابن‌سینا علل فاعلی و غائی را علل وجود و علل مادی و صوری را علل ماهوی نامیده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۵۸) و برای علت غائی جایگاه ویژه‌ای قائل است و این بدان جهت است که فاعلیت فاعل را منوط به علت غائی، و علت غائی را علت علیت فاعلی دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۴۹). شرف و مزیت علت غائی و فاعلی بر علت صوری و مادی، همسان مزیت و شرف وجود بر ماهیت است. برخی دیگر از صاحب‌نظران همچون آیت‌الله مصباح، ضمن تفکیک بین فاعل آگاه و غیرآگاه، معتقد است که علت غائی تنها برای فاعل آگاه ضرورت دارد. ولی نگارندگان این سطور بر آنند که ادله دو دیدگاه یادشده، تام نیستند. هرچند برخی فاعل‌ها برای انجام فعلشان باید غایتی داشته باشند ولی این ضرورت، آن گونه که طرف‌داران نظریه ضرورت مدعی‌اند، به معنای ضرورت عقلی نیست. از این رو وجود علت غائی در پیدایش موجودات امکانی، ضرورت عقلی ندارد.

۱. مفهوم‌شناسی غایت و علت غایی

غایت به منتهی‌الیه حرکت گفته می‌شود. البته گاه منتهی‌الیه حرکت، همان مطلوب اولیه فاعل است و گاه ممکن است این دو، یکی نباشند (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۹۹)؛ لیکن علت غائی، عبارت است از: «ما لاجله الفعل» و دانشمندان آن را با تعبیرهای گوناگونی بیان کرده‌اند. برای فهم بهتر معنای علت غائی، همه تعبیرها را ذکر می‌نماییم.

الف) علت غائی: عبارت است از «ما الیه الحركة»؛ مثلاً در پدر، مبدأ تکون صورت آدمی که عبارت است از نطفه وجود دارد و همین صورت آدمی، غایتی است که نطفه به سویش حرکت می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۱۱۰)؛
ب) علت غائی عبارت است از: «ما لاجله الحركة» غایت به معنای «ما الیه الحركة» در فعل صادق است؛ زیرا هر حرکتی خودبه‌خود جهتی و سوئی دارد که متحرک از قوه به فعل می‌رسد و به عبارت دیگر حرکت، سیر از جهت بالقوه به جهت بالفعل است. اما غایت به معنای «ما لاجله الحركة» در فاعل صادق است (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۷، ص ۶۱)؛

ج) علت غائی عبارت است از: «ما لاجله الشیء». علت غائی که به خاطر آن، شیء موجود می‌شود، علت است برای علیت علت فاعلی (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴). تعبیر سوم اعم از تعبیر اول و دوم است؛ زیرا که دو تعبیر

اول، فقط مربوط به افعالی می‌شود که از جنس حرکت است و فعل آنی و غیرحرکتی را شامل نمی‌گردد؛ برخلاف تعبیر سوم که همه افعال را دربر می‌گیرد. لذا تعبیر سوم، افعالِ فاعل‌های مجرد را نیز شامل می‌گردد؛

(د) علت غائی عبارت است از: تصور غایتی که بر فعل مترتب می‌شود (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۷). لذا علت غائی تنها برای فاعل‌های علمی ضرورت دارد؛ چراکه علت غائی عبارت است از تصور غایتی که بر فعل مترتب است و روشن است که تصور غایت برای فاعل‌های علمی ممکن است (ر.ک: فیاضی، یادداشت‌های چاپ‌نشده)؛

هـ. (۰) علت غائی عبارت است از شوق و محبت فاعل به کمالی که دارد یا می‌خواهد به دست آورد بهتر این است که محبت به معنای عام را که در مواردی به صورت رضایت و شوق، ظاهر می‌شود علت غائی بنامیم (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۷).

باید گفت گاهی غایت به فعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود غایت فعل چیست؟ و گاهی به فاعل نسبت داده می‌شود و گفته می‌شود غایت فاعل چیست؟ اگر به فعل نسبت داده شود، بدان معناست که آن فعل متوجه به سوی چیزی است که آن چیز، کمال آن فعل محسوب می‌شود و معنای «ما الیه الحركة» دارد، اما نه «ما الیه حركة الفاعل» بلکه «ما الیه حركة الفعل». و اما اگر به فاعل، نسبت داده شود مفهوم «ما لاجله» و «ما الیه حركة الفاعل» دارد؛ پس همواره میان غایت و ذی غایت (مغیا) یک رابطه طبیعی و تکوینی وجود دارد و آن اینکه ذی غایت طبعاً متوجه و متحرک به سوی غایت خویش است و آن را طلب می‌کند.

۲. دیدگاه‌ها درباره ضرورت علت غایی در پیدایش ممکنات

علت فاعلی، صوری و مادی در پیدایش موجودات مادی و علت فاعلی در پیدایش موجودات مجرد، ضرورت دارند. لیکن پرسش این نوشتار، در ضرورت علت غایی است، بدین معنا که اگر علت غایی نباشد آیا فاعل می‌تواند بدون آن، معلول را به وجود بیاورد؟ و یا معلول می‌تواند بدون علت غایی پدید آید؟ برای پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه متفاوت وجود دارد.

۲-۱. دیدگاه مشهور: ضرورت علت غائی

غالب فیلسوفان مسلمان معتقدند که علت غائی برای تکون همه موجودات امکانی، ضرورت عقلی دارد و فاعل بدون علت غائی، نمی‌تواند فعلی را انجام دهد؛ زیرا در صورت نبود علت غائی، علت تامه‌ای وجود ندارد و بدون علت تامه، معلول از حد استواء خارج نمی‌شود. همچنین در ضرورت داشتن علت غائی میان فاعل‌ها هیچ‌گونه تفاوتی نیست. این دیدگاه، ادله‌ای چند دارد، که آنها را مرور می‌کنیم:

۲-۱-۱. دلیل اول: مبتنی بر این‌همانی انگیزه و علت غایی

فیض کاشانی در کتاب *اصول المعارف*، بر ضرورت علت غائی در همه افعال (اعم از اینکه فاعل آن، فاعل علمی باشد و یا غیرعلمی) این‌گونه استدلال کرده است:

هیچ معلولی از علت غائی خالی نیست همان‌طور که از علت فاعلی خالی نیست؛ زیرا کل معلول ممکن است و ممکن تا زمانی که به واسطه داعی و انگیزه، ترجیح داده نشود به وجود نخواهد آمد. داعی و انگیزه که سبب ترجیح می‌شود، علت غائی ایجاد معلول است. همه افعال حتی فعل عبث دارای علت غائی است (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۷۱).

اگر استدلال فوق را در قالب منطقی قرار بدهیم چنین خواهد بود:

- هر معلولی ممکن است (صغرا)؛

- هر ممکنی در ترجیح یافتن، محتاج داعی و انگیزه است (کبرا)؛

پس: هر معلولی محتاج داعی و انگیزه (علت غائی) است (نتیجه).

نقد دلیل اول

الف) نقد مبتنی بر عمومیت مدعا از دلیل

مدعا این است که در همهٔ افعال، چه اینکه فاعل آن علمی باشد یا غیرعلمی، علت غائی ضرورت دارد؛ حال آنکه طبق استدلال، علت غائی عبارت است از داعی، پس ضرورت علت غائی، منوط به امکان تحقق انگیزه است، و انگیزه و داعی، فقط در فاعل‌های علمی، قابل طرح است نه غیرعلمی (فیاضی، یادداشت چاپ‌نشده).

ب) نقد مبتنی بر عدم این‌همانی علت غایی و انگیزه

داعی گرچه علت فاعلیت فاعل است، لیکن این بدان معنا نیست که داعی همان علت غایی باشد؛ زیرا علت غائی علاوه بر ویژگی مذکور، باید غایت فعل بوده، متأخر از فعل باشد؛ حال آنکه همه انگیزه‌ها، لزوماً متأخر از فعل نیستند؛ مانند داعی‌ای که در خداوند سبحان وجود دارد که عبارت است از حب خداوند به ذاتش و به دنبال آن حب به آثارش، و حب خداوند به ذاتش متأخر از فعل خداوند متعال نیست (همان).

ج) عدم اثبات احتیاج به علت غایی، با اثبات احتیاج به علت تامه

احتیاج ممکن به مرجح، به معنای احتیاج به علت تامه، گرچه امر ضروری است، ولی این سخن دلالتی بر اندراج علت غایی در علت تامه ندارد (همان).

د) تنافی میان ضرورت علت غایی و تحقق اختیار در فاعل علمی

اگر فاعل، فاعل علمی باشد، که البته داعی مخصوص فاعل‌های علمی است، می‌تواند فعل را بدون داعی انجام دهد و یا ترک نماید. به عبارت دیگر، فاعل می‌تواند بدون داعی، مرجح یک طرف فعل باشد؛ زیرا فاعل علمی، فاعل مختار است و لازمه اختیار، جواز ترک فعل و انجام آن است. چنانچه داعی، به‌عنوان مرجح و علت غائی ضرورت داشته باشد فاعل علمی، فاعل مختار نیست؛ چراکه با تعلق داعی به یک طرف فعل، طرف مقابل آن محال خواهد بود و این، منافای اختیار است (همان).

۲-۱-۲. دلیل دوم: مبتنی بر این‌همانی علت غایی و غایت

علامه طباطبائی، علت غائی را عبارت از غایتی می‌داند که مترتب بر فعل است. به عبارت دیگر علت غائی را عبارت از کمال اخیری می‌داند که فعل، متوجه آن است. از نظر علامه طباطبائی آنچه مطلوب لنفسه است، همین کمال اخیر است، و فعل و حرکت نیز به تبع آن، مطلوبیت می‌یابد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۱۷).

شکل منطقی استدلال:

- فعل، به خاطر رسیدن به غایت، مطلوب است (صغرا)؛
- هر مطلوب للغیری، محتاج غیر است و غیر، متوقف علیه آن است (کبرا)؛
- پس فعل، متوقف به غایت بوده و غایت، متوقف علیه آن است، و متوقف علیه یعنی علت (نتیجه).

نقد دلیل دوم

فاعلی که فعل را به دلیل رسیدن به غایتی که بر فعل مترتب می‌شود، انجام می‌دهد، یا فاعل علمی است یا غیرعلمی. اگر فاعل غیرعلمی باشد استدلال صحیح نیست؛ زیرا فاعلی که فعل را به خاطر مطلوبی انجام می‌دهد، باید تصویری از غایت داشته باشد و این، منوط به فاعل علمی است؛ اما اگر فاعل، فاعل غیرعلمی باشد، چیزی به‌عنوان علت غائی وجود ندارد؛ زیرا تنها چیزی که امکان دارد به‌عنوان علت غائی به‌شمار آید، غایت است که متأخر از فعل است، و چیزی که متأخر از فعل است، نمی‌تواند علت غائی فعل باشد.

و اگر فاعل، فاعل علمی باشد، استدلال تام نیست؛ زیرا هر فاعل علمی، فاعل مختار است و ضرورت علت غائی، منافای با اختیار است.

۳-۲. دلیل سوم: مبتنی بر لزوم توجه به هدف از سوی فاعل

یکی از ادله ضرورت علت غائی، این است که اگر در زمینی، حبه‌ای گندم یا جو سقوط کند، از گندم، گندم می‌روید و از جو، جو. این بدان جهت است که قوه‌ای در فاعل، این صورت را قصد کرده است (صدرالمآلهین، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۱۱؛ فخررازی، ۱۴۳۹ق، ج ۱، ص ۶۵۵).

اگر فعل و حرکتی، منتهی به هدف و غایتی خاص نشود، مثلاً از نطفه گوسفند، گاو پدید آید و یا بالعکس و از نوشیدن آب، گاهی سیری حاصل شود، گاهی تشنگی و گاهی رفع تشنگی، هرج و مرجی در نظام هستی و زندگی مردم پیش خواهد آمد حال آنکه ما شاهد نظم و نظام خاصی در عالم هستی هستیم (عشاقی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۱). در نتیجه، از اینکه هر حرکتی در نظام هستی، دنبال هدف خاصی است، می‌توان نتیجه گرفت که هر حرکتی، غایت خاصی دارد و همین غایت خاص، غایت و یا علت غائی است.

نقد دلیل سوم

الف) نقد مبتنی بر عدم فعلیت اجزای حرکت

هر حرکتی، دارای اجزای فرضی است نه اجزای فعلی؛ زیرا حرکت، وجود متصل غیرقرار است و در هر امر متصل، اجزای فرضی و بالقوه وجود دارد نه اجزای بالفعل. هر جزء فرضی در حرکت، نسبت به جزء قبلی، غایت است؛ پس هر جزء از حرکت، می‌تواند هدف به‌شمار آید. مثلاً هسته خرما که در دل خاک قرار می‌گیرد، می‌تواند مسیر لایتناهی را طی کند؛ زیرا حرکت عبارت است از خروج تدریجی. هر جایی که خروج تدریجی صدق کند، حرکت نیز

وجود دارد؛ حال تفاوتی نیست که این خروج، خروج متناهی باشد یا غیرمتناهی.

عدم تناهی با خروج تدریجی منافاتی ندارد، بلکه امر به عکس است؛ یعنی عدم تناهی برای حرکت ضرورت دارد و حرکت، ازلی است؛ زیرا طبق رأی صدر^۱/المألهین و استدلال ایشان، در همه عالم مادی حرکت جوهریه حاکم است تا زمانی که عالم مادی، مادی است همیشه متحرک خواهد بود. در ابدیت و عدم تناهی و در نتیجه در عدم غایت برای حرکت استحال‌های وجود ندارد؛ همچنان که طبق حرکت جوهریه و اینکه حرکت نحوه وجود عالم ماده است حرکت ازلی می‌باشد و آغازی ندارد (ر.ک: فیاضی، یادداشت‌های چاپ‌نشده).

در مثال فوق، هسته خرما در طی این مسیر، به فعلیت درخت شدن خرما می‌رسد؛ ولی این بدان معنا نیست که عمر حرکت هسته خرما با فعلیت درخت شدن، به اتمام رسیده و دیگر حرکتی وجود ندارد. حرکت هسته خرما کماکان ادامه دارد و می‌تواند با حرکت تدریجی خود، فعلیت‌های متعدد را پییماید. در نتیجه، این دلیل نمی‌تواند این مدعا را ثابت کند که هر حرکت، دارای انتهاست و با رسیدن به انتها، حرکت به سکون تبدیل می‌شود.

به عبارت دیگر حرکت وجود سیال است (امتداد تدریجی دارد) و در وجود سیال، اجزای بالفعل وجود ندارد و همه اجزا، بالقوه‌اند. اما تعریف حرکت به خروج شیء از قوه به فعل، در صورتی صحیح است که مراد از فعلیت، فعلیت جزء فرضی حرکت نسبت به جزء قبلی آن باشد؛ زیرا هر جزء فرضی، نسبت به جزء سابق، دارای فعلیت است؛ چنان که جزء سابق، قوه جزء لاحق است. پس اگر مراد از فعلیت، چیزی باشد که منتهای حرکت است، تعریف مذکور ممنوع است (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۳).

ب) نقد مبتنی بر امکان جایگزینی استعداد به جای علت غایی

منتهی شدن هر حرکت به هدف خاص، به این دلیل است که هر موجود متحرکی، دارای استعداد خاصی است و این استعداد است که سبب می‌شود تا شیء متحرک، در حرکت خود هدف مشخصی را دنبال کند. مثلاً اگر هسته خرما به سوی درخت خرما شدن حرکت می‌کند چون استعداد درخت خرما در هسته خرما قرار دارد و این استعداد از این جهت نیست که هر حرکت، بماهو دارای منتهی‌الیه بالخصوص است و آن منتهی‌الیه، غایت و علت غائی است.

۴-۱-۲. دلیل چهارم: مبتنی بر کمال بالذات بودن غایت

حرکت، کمال اول است برای شیئی که کمال دومش، بالقوه است. پس کمال دومی در میان است، که متحرک با حرکت خود، متوجه آن است. کمال دوم، مطلوب لنفسه است و حرکت به خاطر او صورت می‌پذیرد، و هموست که غایت حرکت است، و به واسطه آن، متحرک کامل می‌گردد و هیچ حرکتی، خالی از آن نیست و در صورت عدمش، حرکت تبدیل به سکون می‌شود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۹۷).

قالب قیاس منطقی استدلال فوق، به صورت زیر است:

– غایت هر شیء، نهایت حرکت همان شیء است (صغرا)؛

– نهایت هر حرکت، برای حرکت ضرورت دارد، چونکه نهایت حرکت، ذاتی حرکت است (کبرا)؛

– غایت برای فعل حرکتی، ضرورت دارد (نتیجه).

نقد دلیل چهارم

الف) نقد مبتنی بر تفکیک جهت و نهایت حرکت

در این استدلال، بین جهت و نهایت حرکت خلط شده است. آنچه ذاتی حرکت است و حرکت بدون آن، تبدیل به سکون می‌گردد، جهت حرکت است نه نهایت حرکت. توضیح مطلب اینکه همان‌طور که در علم فیزیک بیان شده، کمّیتی در یک تقسیم‌بندی، به دو نوع تقسیم می‌شود؛ یکی کمّیت نرده‌ای و دیگری کمّیت بُرداری. کمّیت نرده‌ای کمّیتی است که فقط دارای اندازه است و جهت ندارد؛ مانند جرم، زمان و دما؛ اما کمّیت برداری کمّیتی است که علاوه بر داشتن اندازه، دارای جهت است و بدون جهت، امکان تحقق ندارد؛ مانند نیرو و جابه‌جایی. حرکت از مصادیق کمّیت بُرداری است و تحقق حرکت بدون جهت، امکان‌پذیر نیست؛ در نتیجه، آنچه برای هر حرکتی لازم است، جهت حرکت است نه نهایت حرکت (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۲).

ب) نقد مبتنی بر عدم استحاله حرکت لایقی

طبق استدلال فوق، تحقق حرکت، به صورت حرکت لایتناهی و دائمی، باید محال باشد؛ زیرا حرکت لایتناهی، دارای انتها نیست. از طرفی، طبق این استدلال، فرض بر این است که انتها داشتن، همانند سرعت داشتن، برای حرکت امر ذاتی است و سلب امر ذاتی محال است؛ این در حالی است که عدم تناهی حرکت، به معنای لایقف است و هیچ کس مدعی استحاله حرکت لایتناهی نشده است؛ چراکه امکان حرکت لایتناهی، امر بدیهی است، و عدم تناهی حرکت، با حقیقت حرکت که خروج تدریجی از قوه به فعلیت است، تنافی ندارد و به تناقض نمی‌انجامد. در نتیجه، الزام بر غایت داشتن حرکت، ممنوع است (همان).

۵-۲. دلیل پنجم: مبتنی بر این‌همانی فعلیت و غایت

از تعریف حرکت به دست می‌آید که حرکت باید دارای غایت باشد؛ زیرا در تعریف حرکت آمده است: (الحركة خروج من القوة الى الفعل). پس هر حرکتی دارای ابتدایی است که همان قوه است، و دارای نهایی است که همان فعلیت است، و نهایت داشتن لازمه لاینفک حرکت است. در نتیجه، هر حرکتی دارای نهایت است و نهایت هر حرکت، غایت آن حرکت است. پس هر حرکتی دارای غایت است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۲).

نقد دلیل پنجم: مبتنی بر عدم ملازمه میان فعلیت و غایت

حقیقت حرکت عبارت است از وجود سیال ممتد، و لازمه وجود سیال ممتد، خروج از قوه به فعل است؛ از این رو تعریف مذکور نمی‌تواند دلیل بر مدعا باشد؛ زیرا در معنای خروج از قوه به فعل، دو احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که هر جزء فرضی حرکت، نسبت به جزء قبلی و بعدی آن لحاظ گردد؛ در این صورت، نسبت به جزء قبلی، فعلیت و نسبت به جزء بعدی، قوه خواهد بود. اگر این احتمال مراد باشد، عبارت مذکور صحیح است، ولی مدعای مستدل را ثابت نمی‌کند؛ چون مدعا این است که برای هر حرکتی، انتهایی وجود دارد و با رسیدن حرکت به

انتها، عُمر حرکت به اتمام رسیده است و دیگر حرکت وجود ندارد. پس احتمال اول نمی‌تواند مدعا را ثابت کند، بلکه این احتمال، فقط این مطلب را اثبات می‌کند که هر جزء فرضی حرکت، برای جزء قبلی‌اش، فعلیت و برای جزء بعدی‌اش، قوه است و این، با لایتناهی بودن حرکت، منافات ندارد.

احتمال دوم از عبارت مذکور، این است که گفته شود: برای هر حرکتی، انتهایی وجود دارد و با رسیدن حرکت به آن، عُمر حرکت به اتمام می‌رسد و دیگر حرکت وجود نخواهد داشت. اگر این احتمال مراد باشد، عبارت مذکور تام نیست؛ زیرا با حقیقت بدیهی، یعنی امکان لایتناهی بودن حرکت، منافات دارد. لایتناهی بودن حرکت نه تنها ممکن است، بلکه ضرورت دارد؛ زیرا طبق نظریه صدرالمتألهین و پیروانش همه عالم ماده تا زمانی که ماده است، معروض حرکت است و عالم ماده و هر امر مادی، هیچ‌آنی خارج از حرکت نیست (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۳).

۱-۲. دلیل ششم: مبتنی بر مشابَهت جزء و کل

هر حرکتی دارای اجزاست؛ زیرا که حرکت، «کم» است و هر کمی ذاتاً دارای اجزاست و اجزای حرکت، دارای ابتدا و انتها هستند و زمانی که چنین باشد، حتماً نفس حرکت نیز محصور بین ابتدا و انتهاست؛ زیرا حرکت نفس اجزاست و هر حکمی که اجزا داشته باشد، بر کل، یعنی حرکت نیز بار خواهد شد؛ چون کل دارای اجزاء مجموع اجزاست (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۷۰۳).

استدلال سوم در قالب قیاس منطقی:

– هر حرکت، مرکب از اجزاست (صغرا)؛

– هرچه مرکب از اجزاء است، دارای ابتدا و انتهاست (کبرا)؛

– نتیجه: پس هر حرکت، دارای ابتدا و انتهاست.

نقد دلیل ششم: مبتنی بر نفس مشابَهت جزء و کل!

نقد دلیل ششم، با استفاده از همان ماده استدلالی است که در دلیل، مورد استفاده شده است. بدین بیان که هر کلی که متشکل از اجزاست، در متاهی و عدم متاهی بودن، تابع اجزای خود است. اگر اجزایش متاهی باشد، کل نیز متاهی است، و اگر اجزایش غیرمتاهی باشد، کل نیز غیرمتاهی است. حرکت نیز از این قاعده خارج نیست؛ یعنی اگر اجزای فرضی حرکت، متاهی باشد، حرکت نیز متاهی خواهد بود و اگر اجزای فرضی حرکت غیرمتاهی باشد، حرکت نیز غیرمتاهی است (همان).

نتیجه اینکه متاهی بودن برای حرکت، امری ضروری نیست؛ بلکه هر حرکتی امکان دارد متاهی باشد و امکان دارد غیرمتاهی باشد. لذا این استدلال نمی‌تواند مدعا را ثابت کند.

۱-۲. دلیل هفتم: مبتنی بر وصف حکمت

این استدلال مربوط به فاعلی است که از وصف عقل، حکمت و اختیار برخوردار است. نحوه استدلال:

– فعل بدون غایت، لغو است (صغرا)؛

- صدور کار لغو، از فاعل حکیم محال است (کبر)؛

- پس صدور فعل بدون غایت، محال است (نتیجه).

توضیح استدلال: هر فاعل حکیمی، کارها و افعال خود را برای رسیدن به هدف حکیمانه‌ای انجام می‌دهد؛ از طرفی می‌دانیم که انجام هر کاری بدون غایت، لغو است و کار لغو از فاعل حکیم صادر نمی‌گردد؛ پس برای تمام کارها و افعال فاعل حکیم، غایتی وجود دارد.

نقد دلیل هفتم: مبتنی بر عدم دلالت بر مدعای عام

استدلال فوق نیز نمی‌تواند مدعا را ثابت کند؛ زیرا مدعا، ضرورت علت غائی برای ممکنات است به‌گونه‌ای که بدون علت غائی، صدور فعل از فاعل، امکان نداشته باشد؛ همان‌طور که بدون علت فاعلی، تحقق فعل امکان‌پذیر نیست. آنچه از این استدلال به دست می‌آید، این است که فاعل حکیم، فعلی را بدون غایت انجام نمی‌دهد، نه اینکه فاعل بما هو فاعل، فعلی را بدون غایت، نمی‌تواند انجام دهد. به عبارت دیگر در اینجا، دو مسئله کاملاً مجزا از هم وجود دارد؛ انجام ندادن کار و نتوانستن کار. پرسش این است که آیا فاعل حکیم، کاری را بدون غایت انجام نمی‌دهد، یا نمی‌تواند انجام دهد؟ معلوم است که پاسخ صحیح، گزینه اول است؛ مثلاً شخصی حکیم بدون دلیل خاص عقلائی، یقه خود را در انتظار عمومی پاره نمی‌کند؛ چون این کار، در نزد فاعل و انتظار مردم، کاری لغو بلکه خلاف کار عقلائی است؛ ولی پاره نکردن یقه در انتظار عمومی، به این معنا نیست که پاره کردن یقه امکان ندارد.

۲-۲. دیدگاه آیت‌الله مصباح در ضرورت علت غایی برای علت مختار

آیت‌الله مصباح معتقد است که باید بین فاعل مختار و فاعل طبیعی، تفکیک شود. علت غائی برای فاعل مختار و دارای شعور، ضرورت عقلی دارد و برای فاعل‌های طبیعی ضرورتی ندارد. این تفصیل از آنجا به دست می‌آید که ایشان در آثار فلسفی متعدد خود، از ضرورت علت غائی برای فاعل‌های مختار حمایت کرده و در عین حال، دیدگاه ارسطو را که قائل به لزوم علت غائی برای هرگونه فاعل شده، نقد نموده است:

دلیل حاجت به علت غائی این است قوام فعل اختیاری، به علت غائی است؛ به عبارت دیگر، فاعلیت فاعل مختار، مقتضی این

است که فعل باید مستند به علم و رضایت باشد (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۰؛ نیز، همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۰۳ و ۱۱۲).

ایشان در مقام نقد دیدگاه ارسطو درباره عمومیت نیاز فاعل به علت غایی می‌نویسد:

ممکن است بعضی به این صورت، سخن ارسطو را درباره طبیعت توجیه کنند که... طبیعت در انجام کارهایش، بی‌جهت نیست. ... به عبارت دیگر هر حرکتی جهت‌دار است. پس می‌توانیم علت غائی را به این صورت به نباتات و طبیعت هم تعمیم دهیم؛ همان‌طور که افعال ما متوجه هدفی هستند، حرکات طبیعت هم جهت‌دار است، اما... مسئله جهت داشتن حرکت، غیر از علت غائی است. جهت داشتن از لوازم هر حرکتی است... ولی جهت داشتن حرکت، بدین معنا نیست که شیء متحرک باید بداند به کدام جهت حرکت می‌کند و تصویری از آن و

رغبتی به آن داشته باشد که تصورش متمم فاعلیت باشد، چنان که در علت غائی اینچنین است. در واقع، نسبت دادن علت غائی به طبیعت، نوعی تجوز و استعاره است (مصباح، ۱۳۶۳، ص ۲۰۶).

از این مطالب به دست می‌آید که به نظر *آیت‌الله مصباح*، علت غائی عبارت است از محبت و رضایت فاعل، به نتیجه فعل. در حقیقت، فاعل به سبب محبت به مطلوبی، فعل را انجام می‌دهد؛ لذا علت غائی فقط از آن فاعلی است که از شعور و اراده، برخوردار باشد و فاعل‌های غیر ذی‌شعور، دارای علت غائی نیستند. استدلالی که از این مطالب به دست می‌آید به این بیان قابل تقریر است:

فاعل علمی، در فعلش، اعم از اینکه فعلش از جنس حرکت باشد یا غیر حرکت، دارای علت غائی است، که عبارت است از حب به کمال؛ یعنی هر فاعلی حب به کمال خویش دارد و به خاطر همین حب به کمال، عملی را انجام می‌دهد. چه اینکه این کمال قبل از انجام عمل، در فاعل وجود داشته باشد، اگر چنین بود، فاعل، فعل را از این رهگذر انجام می‌دهد که این فعل، اثر کمالش است و اثر کمال، بالتبع خود کمال، امر محبوب است و هر امر محبوب در نزد فاعل، قابل انجام است؛ لذا فاعل، این فعل را محقق می‌سازد و چه اینکه کمال، با انجام عمل کسب شود. اگر چنین بود، فاعل، به خاطر کسب کمال، فعل را انجام می‌دهد تا به مقصود اصلی خود یعنی کمال برسد. خلاصه اینکه در هر دو صورت، نفس عمل، مقصود بالتبع است و عمل به خاطر همین کمال انجام می‌شود. می‌توانیم استدلال را به بیان دیگر اقامه کنیم:

فاعلیت فاعل مختار منوط به این است که فعلش، از روی علم و رضایت باشد و در غیر این صورت، فاعل، فاعل علمی مختار نیست؛ وقتی که علم فاعل، در فعلش دخالت داشت، بدین معناست که فاعل، تصدیق به فایده‌ای نموده است که مقتضی کمال فاعل است، و همین حب به کمال، موجب می‌شود که فاعل علمی، عمل را انجام بدهد. در نتیجه فاعل‌های علمی دارای علت غائی‌اند.

۱-۲-۲. نقد دیدگاه آیت‌الله مصباح درباره ضرورت علت غایی برای فاعل مختار

لیکن در نقد این استدلال، باید به این نکته دقیق التفات نمود که اگر علت غائی برای فعل فاعل‌های مختار ضرورت داشته باشد، موقعیت برای اختیارش باقی نمی‌ماند. اثبات قضیه مذکور محتاج چند مقدمه است: ضرورت علت غائی برای فعل فاعل مختار، مورد اتفاق است؛ گرچه در ضرورت علت غائی و عدم آن، برای طبایع اتفاق وجود ندارد و بعضی معتقد به ضرورت، و بعضی معتقد به عدم آن است؛

علت غائی برای فعل فاعل مختار، یا عبارت است از تصدیق به ترتب غایت بر فعل، و یا عبارت است از شوق مؤکد به غایت، که مترتب بر فعل می‌شود، و یا شوق به نفس فعل. از این شوق، گاهی به حب به غایت فعل و یا حب به فعل نیز تعبیر می‌شود. اینکه علت غائی عبارت است از تصدیق به ترتب غایت بر فعل و یا عبارت است از شوق مؤکد به غایت که مترتب بر فعل می‌شود، از این جهت است که مجرد تصور غایت، بدون تصدیق و شوق نمی‌تواند فاعل را به انجام فعلی تحریک کند؛

برای رد ضرورت علت غائی برای فعل فاعل مختار، کافی است که در یک مورد، علت غائی ضرورت نداشته باشد؛ زیرا اگر فعل فاعل مختار بدون علت غائی استحاله داشته باشد، به عنوان قاعده عقلی در همه موارد، استحاله دارد؛ یکی از کمالات وجودی، این است فاعل بتواند فعل را انجام دهد و یا ترک نماید، یعنی دارای وصف اختیار باشد. خداوند متعال قطعاً دارای وصف اختیار است؛ زیرا خداوند دارای تمام کمالات وجودی است و هیچ نقصی در ساحت خداوند راه ندارد، و در غیر این صورت، خداوند متعال محدود است، و هر محدودی ممکن‌الوجود است. با توجه به این مقدمات:

(الف) اگر علت غائی برای فعل فاعل مختار ضرورت داشته باشد، انجام فعل بدون علت غائی محال است؛ زیرا معلول بدون علت، محال است؛

(ب) وقتی که انجام فعل، برای فاعل مختار محال باشد، باید فاعل مختار، تصدیق به ترتب غایت بر فعل و یا شوق مؤکد به غایت که مترتب بر فعل می‌شود، و یا شوق به نفس فعل، داشته باشد؛ زیرا علت غائی عبارت است از تصدیق به ترتب غایت بر فعل، و یا عبارت است از شوق مؤکد به غایت، که مترتب بر فعل می‌شود، و یا شوق به نفس فعل؛ (ج) وقتی که در نفس فاعل مختار، تصدیق به غایت فعل، یا شوق مؤکد به آن، یا به فعل پیدا شد، تصدیق به غایت که بر کف از فعل مترتب می‌شود و یا شوق به آن در نفس فاعل مختار پدید نمی‌آید؛ زیرا وجداناً می‌یابیم که در نفس ما در آن واحد، دو تصدیق و یا دو شوق که به غایت انجام فعل و غایت کف از فعل تعلق داشته باشد، محقق نمی‌شود؛ (د) وقتی در فاعل مختار، تصدیق یا شوق به غایتی که بر کف از فعل مترتب است محقق نشد، علت غائی بر کف از فعل وجود نخواهد داشت؛

هـ. وقتی علت غائی برای کف از فعل وجود نداشت، کف از فعل محال خواهد بود؛ زیرا معلول بدون علت محال است. (و) وقتی کف از فعل محال شد، فاعل قدرت بر کف از فعل نخواهد داشت؛ زیرا قدرت به امر محال، تعلق نمی‌گیرد؛ (ز) وقتی که کف از فعل مقدور نبود، ترک فعل نیز مقدور نخواهد بود؛ زیرا ترک فعل نیست، مگر به واسطه کف از فعل. (ر.ک: فیاضی، یادداشت‌های چاپ‌نشده)؛

نتیجه اینکه نقد استدلال مذکور، این است که حب به کمال، گرچه علت غائی برای فاعل علمی است، ولی این علت غائی ضرورت عقلی ندارد، تا بدون حب به کمال، نتواند کاری را انجام دهد؛ بلکه کاملاً قابل تصور است که فاعل علمی کاری را انجام دهد که خلاف مقتضای کمال باشد، و این، هیچ استحاله عقلی‌ای ندارد. چون اگر استحاله‌ای داشته باشد منافات با اختیار خواهد داشت؛ زیرا فعل در صورتی فعل اختیاری است که فاعل توان هریک از انجام و ترک داشته باشد. در غیر این صورت، آن فعل، فعل اختیاری و آن فاعل، فاعل مختار نخواهد بود. در نتیجه، فاعل می‌تواند فعل را ترک نماید با وجود اینکه علت غائی نیز وجود دارد یا ضدش را انجام دهد ولو اینکه به کمال مطلوب منتهی نشود.

۲-۳. دیدگاه مختار در ضرورت علت غائی

۲-۳-۱. تبیین دیدگاه

ضرورت عقلی برای علت غائی برای تحقق ممکنات وجود ندارد؛ چه علت غائی به معنای «ما الیه الحركة» و «مالاجله الحركة»، و چه به معنای «حب کمال». علت فاعلی، صوری و مادی برای تحقق ممکنات مادی و علت فاعلی تنها برای تحقق ممکنات مجرد ضرورت دارد. فاعل مختار حکیم گرچه در انجام فعل دارای علت غائی است، باید در کارهای خویش هدفی را دنبال کند؛ ولی این «باید» به معنای ضرورت عقلی نیست، به نحوی که بدون هدف و غایت، صدور فعل از فاعل استحاله عقلی داشته باشد؛ بلکه اگر فاعل مختار حکیم دارای علت غائی و هدف خاصی است، از جهت حکمتی است که در نهاد فاعل نهفته شده است و اقتضای این دارد که فاعل در فعل خود باید هدفی داشته باشد. در حقیقت این «باید» ناشی از حکمت است، نه اینکه هدف داشتن فی‌نفسه ضرورت داشته باشد؛ و هر حکیمی می‌تواند کار خلاف حکمت را انجام دهد. گرچه عملاً هرگز انجام نمی‌دهد.

۲-۳-۲. بیان دلیل بر عدم ضرورت علت غایی به قول مطلق

طبق بیان گذشته، علت غائی دارای تعبیرهای متفاوت و معانی متعدد است؛ لذا برای اثبات مدعا چند دلیل وجود دارد که هر کدام برای نفی علت غائی به معانی متفاوتی است.

دلیل اول: مبتنی بر معنای «ما الیه الحركة»

اگر علت غائی به معنی «منتهی الیه الحركة» در نظر گرفته شود، برای عدم ضرورت علت غائی می‌توان چنین دلیل اقامه نمود:

– اگر تناهی برای حرکت ضرورت نداشت، علت غائی نیز برای حرکت ضرورت ندارد؛

– لکن تناهی برای حرکت ضرورت ندارد؛

– پس علت غائی نیز ضرورت ندارد.

قیاس استثنائی در صورتی منتج است که بین مقدم و تالی، تلازم وجود داشته باشد، وگرنه منتج نمی‌شود (مظفر، ۱۴۲۶ق، ص ۲۷۴). تلازم بین مقدم و تالی قیاس مذکور، قریب به بدیهی است؛ زیرا علت غائی به معنای منتهی‌الیه حرکت در نظر گرفته شده و زمانی که چنین باشد، وصف انتهایی برای حرکت، از لحاظ ضرورت و امکان، همان وصف علت غائی است. تناهی برای حرکت، ضرورت ندارد و حرکت غیرمنتاهی کاملاً قابل تصور است؛ پس علت غائی نیز ضرورت ندارد.

از استدلال فوق، عدم ضرورت علت غائی به معنی «مالاجله الحركة» نیز ثابت می‌شود؛ زیرا علت غائی به معنای «مالاجله الحركة» با علت غائی به معنای «منتهی الیه حرکت» اتحاد مصداقی دارد، انتهای حرکت از آن جهت که حرکت به او منتهی می‌شود «ماینتهی الیه الحركة» گفته می‌شود و از آن جهت که مقصود فاعل حرکت است «مالاجله الحركة» گفته می‌شود؛ لذا علت غایت به معنی «مالاجله الحركة» نیز ضرورت ندارد.

دلیل دوم: مبتنی بر معنای «ما لأجله الحرکه»

اگر علت غائی به معنای «حب کمال» یا به معنای «ما لأجله الشیء» در نظر گرفته شود و گفته شود که علت غائی، برای فاعل‌های مختار ضرورت دارد، می‌توان برای عدم ضرورت علت غائی، چنین گفت که فرض ما بر این است که فاعل دارای اختیار است و فعل را از روی اختیار انجام می‌دهد، و با این فرض، می‌توان گفت: فعل که کمال برای فاعل و یا اثر کمال فاعل است، از جانب فاعل، قابل ترک و انجام است. همچنین فعلی که فاعل می‌خواهد برای رسیدن به چیز دیگری انجام دهد، نیز فعل اختیاری است و از جانب فاعل، قابل ترک و انجام است؛ زیرا فعل مذکور اگر قابل ترک و انجام نباشد، فاعل، فاعل مختار نخواهد بود و این خلاف فرض است.

اگر فعلی که کمال و یا اثر کمال فاعل است، و یا فعلی که فاعل، آن را برای رسیدن به هدفی، انجام می‌دهد قابل ترک باشد، فاعل می‌تواند ضد آن را نیز انجام دهد و در انجام آن، هیچ استحالهای وجود ندارد. وقتی انجام فعلی که ضد کمال است و یا انجام آن، فاعل را به هدف نمی‌رساند، ممکن بود، فعلی بدون غایت نیز، امکان خواهد داشت؛ زیرا انجام چنین فعلی عمل بدون غایت خواهد بود.

نتیجه اینکه، علت غائی ضرورت ندارد؛ زیرا:

مقدمه اول: فاعل در فعلش، مختار است و فعل نیز فعل اختیاری است؛

مقدمه دوم: فاعل می‌تواند فعل را انجام ندهد؛ به علت اینکه فاعل دارای قوه اختیار است و لازمه فعل اختیاری، جواز انجام و ترک است و در غیر این صورت، فعل اختیاری نیست؛

مقدمه سوم: اگر ترک فعلی که کمال است، ممکن باشد، انجام ضد آن فعل نیز ممکن است. پس، انجام فعلی که ضد کمال است نیز ممکن است. گرچه فاعل آن را انجام ندهد؛ ولی لازمه انجام ندادن آن، استحالة صدور آن نیست.

نتیجه‌گیری

رابطه علیت یک واقعیت بنیادین هستی‌شناسی است که شالوده نظام هستی براساس آن پایه‌گذاری شده و این اصل مقتضای کثرت در جهان و نوع رابطه کثرات با همدیگر است؛

فیلسوفان با دقت در انواع روابط بین پدیده‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که علل دارای انواع گوناگون است و براساس همین گوناگونی به اقسام آن پی برده‌اند و آن اقسام را دسته‌بندی نموده‌اند که هر کدام از آن اقسام ویژگی‌ها و حکم خاص خودشان را در تحقق معلولات دارند؛

ازجمله عللی که ضرورت آن در تحقق معلول مورد بحث و نظر بوده، علت غایی است به این بیان که آیا علت غایی در تحقق معلول ضرورت دارد یا خیر؟

سه دیدگاه مهم در این باب وجود دارد: یکی قائل به ضرورت مطلق علت غایی است، و دومی قائل به تفصیل میان فاعل مختار و غیرمختار، و سومی قائل به امکان آن؛ نگارندگان قائل به عدم ضرورت علت غایی برای تحقق معلول هستند.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۳، *الاثارات والتبیهات*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمآلهین، ۱۴۲۸ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ دوم، قم، طلیعه نور.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، بی تا، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- عشاقی، حسین، ۱۳۸۲، *وعایة الحکمة*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۹ق، *المباحث المشرقیه*، چ دوم، قم، ذوی القربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۶۲، *اصول المعارف*، مقدمه، تعلیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، *تعلیقہ بر نہایة الحکمة*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، *یادداشت های چاپ نشده*.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۳، *دروس فلسفه*، قم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *تعلیقہ علی نہایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- _____، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۶ق، *المنطق*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

علم الهی در اندیشه ابن سینا و ابوالبرکات بغدادی

مستانه بیرانوند / دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)
m.beyranvand1113@gmail.com

محمد رضا شمشیری / گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)
mo_shamshiri@yahoo.com

مهدی دهباشی / استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)
mdehbashi2002@yahoo.com

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵

دریافت: ۹۹/۰۹/۲۰

چکیده

علم الهی جزو مسائل مهم در حوزه خداشناسی است که تحلیل آن مورد اختلاف اندیشوران قرار گرفته و دیدگاه‌های متعددی در تقریر آن ارائه شده است. در همین زمینه ابوالبرکات بغدادی در کتاب معروف «المعتبر فی الحکمة» به نقد و ارزیابی دیدگاه ابن سینا پرداخته است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که این دو در پذیرش علم حضوری خدا به ذاتش و علم به اشیای موجود مجرد اتفاق نظر دارند، اما علم الهی به اشیای معدوم (علم پیش از ایجاد) و علم به اشیای مادی متغیر اختلاف دارند که در این جستار به تقریر و ارزیابی هر دو دیدگاه پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: علم الهی، علم به ذات، علم به اشیاء، ابن سینا، ابوالبرکات.

مقدمه

الهیات یهودی در دوران اسلامی، تأثیرات فراوانی از الهیات اسلامی پذیرفته که می‌توان آنها را در دو قالب «مستقیم» و «غیرمستقیم» گنجانده. در اثرپذیری مستقیم، یهودیان نظریات، استدلال‌ها و الفاظ خود را عیناً از مسلمانان گرفته‌اند، اما در اثرپذیری غیرمستقیم، الهی‌دانان یهودی در چهار قالب «اثرپذیری در طرح مسئله»، «اثرپذیری در استفاده از واژگان علمی»، «اثرپذیری در آرا و نظریات علمی» و «توجه به دیدگاه‌ها، مسائل و راه‌حل‌ها» تحت تأثیر مسلمانان بوده‌اند (ر.ک: ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۱۸۰؛ ولفسن، ۱۳۸۷، ص ۹۰؛ گندمی نصرآبادی، ۱۳۹۴، ص ۴۰). از سوی دیگر، تأثیرپذیری جریانات الهیاتی یهود از مکاتب اسلامی مختلف است: برخی از آنها از مکاتب کلامی اسلام تأثیر پذیرفتند که از جمله شاخص‌ترین آنها می‌توان به *داوود بن مروان راقی شیرازی* (م ۹۰۰) مشهور به «داوود مقمص» و *سعدیابن یوسف فیومی* (۸۸۲-۹۴۲م)، مشهور به «سعدیا گائون» مؤلف کتاب *الامانات و الاعتقادات* اشاره نمود؛ چنان‌که برخی دیگر از جریانات یهودی، از مکاتب فلسفی اسلام اثر پذیرفته‌اند که از جمله مهم‌ترین الهی‌دانان یهودی متأثر از فلسفه اسلامی می‌توان به *موسی بن میمون اندلسی* (م ۵۳۰هـ / ۱۱۳۵م) و *ابوالبرکات بغدادی* اشاره کرد.

ابوالبرکات هبة‌الله بن ملکا (۴۷۳-۵۶۰هـ) ملقب به *ابوالبرکات بغدادی*، پزشک، منطق‌دان و فیلسوف بغدادی و معاصر *ابن میمون، غزالی و شهرستانی* با نام عبری «باروخ بن ملکا»، و با لقب «نانانیل» و «وحد الزمان» است. وی در اواخر عمرش مسلمان شد و به سبب گرویدن به اسلام مورد توجه همکیشان سابق خود نبود (بدوی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۸-۷۹). مهم‌ترین نوشته وی در فلسفه کتاب *المعتبر فی الحکمة* است که در پایان عمر، درحالی‌که بینایی خود را از دست داده بود، آن را به شاگردانش املا می‌کرد و به گفته خودش، حاوی مطالب متقنی است که براساس تأملات شخصی‌اش به دست آمده است (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴). شهرت دیدگاه‌های فلسفی *ابوالبرکات* به حدی بود که فیلسوفان بعدی به ارزیابی آنها می‌پرداختند؛ چنان‌که شیخ *شهاب‌الدین سهروردی* (م ۵۴۹هـ) در *المشارع* به نقد افکار او درباره اراده خداوند می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۵). *ابوالبرکات* گرچه در بسیاری از مباحث، با دیدگاه *ابن سینا* هم‌رأی است، ولی در مواردی با وی سرسازگاری ندارد و در نقد او کوشیده که ازجمله آنها مسئله علم الهی است. نوشتار حاضر می‌کوشد با روش توصیفی - تحلیلی، علم الهی از منظر این دو اندیشمند را کانون بررسی قرار داده، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

- علم الهی به ذاتش در اندیشه *ابن سینا* و *ابوالبرکات* چگونه قابل تصویر است؟
- علم الهی به اشیا در اندیشه *ابن سینا* و *ابوالبرکات* چگونه قابل تصویر است؟
- نقاط اشتراک و تمایز این دو دیدگاه چیست؟ و ارزیابی آنها چگونه است؟

۱. علم الهی در اندیشه ابن سینا

در اندیشه *ابن سینا*، علم به یک شیء این است که حقیقت آن نزد مدرک متمثل شود: «إدراک الشیء هو أن تكون حقیقته متمثلة عند المدرک» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷). در توضیح این تعریف باید توجه داشت که «مدرک» یا مادی است یا مجرد؛ اگر مادی باشد، صورتش پیش مدرک حاصل می‌گردد؛ انتزاع صورت از مادیات نیازمند نوعی

تجريد است؛ اما اگر مجرد باشد، يا خارج از ذات مدرک است يا عين ذات مدرک است؛ در صورت نخست، ادراک به اين صورت است که صورتش پيش مدرک حاصل می شود، اما برخلاف ماديّات، انتزاع صورت از مجردات نیازمند تجريد نيست، اما در صورت دوم اصلاً نیازی به حصول صورت آنها پيش مدرک نيست، بلکه خود آنها پيش مدرک حاضرند. مطابق اين توضيح، ادراک بر سه قسم است: ۱. ادراک ماديّات با صور آنها (همراه با تجريد)؛ ۲. ادراک مجردات با صور آنها (بدون نیاز به تجريد)؛ ۳. ادراک مجردات بدون وساطت صور آنها؛ اولی و دومی از سنخ علم حصولی و سومی از سنخ علم حضوری است. عبارت /ابن سینا شامل هر سه قسم می شود؛ زیرا حقيقت در عبارت پيشين، شامل هر سه قسم می گردد؛ مصداق حقيقت در قسم اول و دوم، «صورت ذهنی» است، اما در قسم سوم، خودش شیء مدرک است. بر اين اساس، اينکه /ابن سینا در برخی موارد، علم را همان مثال يا صورت برگرفته از ماهيت شیء در نفس می داند و اظهار می دارد که اين مثال و صورت يا مادی است يا مجرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۴؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۶۹۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰)، ناظر به خصوص علم حصولی است.

در سايه اين مقدمه به تبیین علم الهی در اندیشه /ابن سینا می پردازيم و از آنجا که علم الهی شامل علم به ذات و علم به اشيا می شود، هر کدام را جداگانه مطرح می نماييم.

۱-۱. علم الهی به ذات

/ابن سینا علم خداوند به ذاتش را از نوع علم حضوری می داند؛ ذات خداوند نزد خودش حاضر است و میان خداوند و ذاتش هيچ واسطه ای نيست و او هم عالم است هم معلوم و هم علم. دليل حضوری بودن علم خداوند به ذاتش آن است که خداوند نه مادی است و نه با ماده نسبتی دارد و هر چیزی که مجرد از ماده باشد از ذات خود با علم حضوری آگاه است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۷-۳۵۵؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۳-۸۶).

۱-۲. علم الهی به اشيا

علم خداوند به غير ذاتش از نگاه /ابن سینا، از ذات غير حاصل نمی شود و متأثر از آنها نيست؛ زیرا اگر علم خداوند از دیگری حاصل شده باشد يا اين علم جزء ذات است يا عارض بر آن؛ اگر جزء ذات باشد، ذات پاينده به آن غير است و ذات بسيط، مرکب خواهد شد که چنين چیزی محال است و اگر عارض بر ذات باشد، خداوند واجب الوجود از هر نظر نخواهد بود؛ بلکه از نگاه علمش ممکن الوجود و وابسته به آن غير خواهد بود؛ درحالی که واجب بالذات از تمام جهات واجب الوجود است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۸-۳۵۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۳-۹۳).

افزون بر دو برهان بالا اگر علم خداوند از غير و متأثر از آن باشد، بايد خداوند متأثر از غير باشد و چنين چیزی محال است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳)؛ بلکه برعکس چون خداوند به ذات خود علم دارد و ذات او علت تامه همه موجودات است و هر علت تامی به معلول خود علم دارد، خداوند نیز به همه چیز علم دارد (همان، ص ۵۹۵)؛

واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق و يعقل مابعده من حيث هو علّة لما بعده و منه وجوده و يعقل

سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۹).

اکنون پرسش این است که خداوند چگونه به غیر علم دارد؟ از نگاه/بن‌سینا علم خداوند به غیر به‌وسیله صور علمی است؛ صوری که عین ذات او نیست؛ زیرا اگر عین ذات باشد با مسئله اتحاد عاقل و معقول مواجه می‌شویم که مورد پذیرش فلسفه سینوی نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹) و نیز جزء ذات او نیست؛ زیرا اگر ذات او جزء داشته باشد، ترکیب در ذات و نیازمندی ذات به اجزا پیش می‌آید که هر دو فرض محال است؛ پس این صور از لوازم ذات او و قائم‌به‌ذات اویند، آن هم قیام صدورنی نه حلولی؛ پس علم خداوند به غیر، از راه صور مرتسمه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۴-۳۶۷). بن‌سینا در راستای تقریر این مطلب، نخست به این شبهه (وهم) اشاره می‌نماید که اگر خداوند به همه اشیا علم دارد، یا این علمش متحد با ذات اوست یا متباین و جدا از ذاتش؛ صورت نخست بر پذیرش اتحاد عاقل و معقول استوار است که مورد قبول/بن‌سینا نیست و صورت دوم لازمه‌اش این است که در ذات الهی کثرت راه یابد. بن‌سینا این وهم را این‌گونه پاسخ می‌دهد که ذات الهی چون علت کثرات است، به آنها علم دارد، اما این کثرات، معلول ذات الهی‌اند و آشکار است که مرتبه معلول، متأخر از مرتبه علت است؛ بنابراین تعقل کثرات مستلزم تحقق کثرت در ذات عاقل نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱).

علم الهی به اشیا در نگاه/بن‌سینا، علم فعلی است و مراد از صور مرتسمه این نیست که علم خداوند تابع معلوم است؛ بلکه برعکس، معلوم تابع علم خداوند است مانند سازنده خانه که نخست، نقشه خانه را در ذهن ترسیم می‌کند و سپس آن را می‌سازد. به دیگر سخن، علم خداوند به غیر، فعلی است نه انفعالی (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۸؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹). بن‌سینا در/الاشیارات این مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهد که علم به یک شیء گاه به‌گونه‌ای است که صور علمی مستفاد از معلوم خارجی است و در نتیجه، تغییرات آن شیء (معلوم بالعرض) موجب تغییر علم می‌شود که در این صورت، «علم» تابع آن معلوم است و با تغییراتی که در آن معلوم پدید می‌آید، علم نیز تغییر می‌کند؛ گاهی نیز به‌گونه‌ای است که معلوم خارجی مستفاد از علم است و علم ما به آن شیء قبل از وقوع آن شیء و در حال وقوع آن و پس از وقوعش، صورت ثابتی دارد. علم الهی به اشیا از نوع دوم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰). اولی، علم انفعالی و دومی علم فعلی نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۹). به تعبیر خود/بن‌سینا:

واجب‌الوجود عالم است به ذات خویش و ذات وی، هستی‌ده همه چیزهاست بر آن ترتیبی که هستند. پس ذات وی که هستی‌ده همه چیزهاست، معلوم وی است. پس همه چیزها از ذات وی معلوم وی است، نه چنان که چیزها علت بوند مر آن را تا او را علم بود به ایشان؛ بلکه علم وی علت است مر چیزها را که هستند؛ چنان که علم درودگر به صورت خانه که خود اندیشیده بود. صورت خانه که اندر علم درودگر است، سبب صورت خانه بیرون است، نه صورت خانه علت علم درودگر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۸۵و۸۶).

اینکه علم خداوند به غیر، چه قبل از ایجاد یا پس از آن، از راه صور مرتسمه است، جهت‌ش این است که همان صورتی که به واسطه آن خداوند در ازل به غیر علم دارد، پس از ایجادش همچنان باقی است و خداوند از راه آن به آنها علم دارد:

این صدر وجودها عنه بعد عقلیته لها فیلزم أن تكون موجودة عند عقلیته لها فان المعقول يجب ان يكون موجوداً وإذا كانت موجودة يجب ان يتقدم وجودها ايضاً عقلیته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية فيجب اذن أن تكون نفس عقلیته لها نفس وجودها (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸ و ۴۹).

این صور علمی کلی و عام‌اند و از این رو خداوند به جزئیات به نحو کلی علم دارد نه جزئی؛ زیرا اگر علم به جزئیات به نحو جزئی باشد، تغییر در ذات الهی را در پی دارد و آن نیز محال است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۹۸ و ۲۹۹؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵۹): «واجب الوجود انما یعقل کل شیء علی نحو کلی ومع ذلك فلا یعزب عنه شیء شخصی فلا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات ولا فی الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قریحة» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۴ و ۵۹۵).
ابن سینا در *الاشارات* نیز به گستره علم الهی به‌ویژه علم به جزئیات پرداخته، آن را در سایه مقدمات زیر این گونه تقریر می‌نماید:

۱. خداوند متعال به خود و جمیع موجودات علم حضوری دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۰)؛
۲. معقولات یا معلومات متعدد موجب کثرت در ذات خداوند نمی‌شود که تقریرش گذشت (همان، ص ۱۳۱)؛
۳. امور جزئی را به دو صورت می‌توان تعقل کرد:
الف) گاه آنها را همچون کلیات تعقل می‌کنیم؛ بدین صورت که وقوع آن پدیده جزئی به همراه اسباب و عللی خاص است که عقل به آن اسباب احاطه داشته و آنها را همچون کلیات تعقل می‌کند.
ب) گاه آنها را در زمان ادراک می‌کنیم؛ بدین صورت که حکم می‌کنیم: این پدیده (مانند کسوف) اکنون واقع شده یا پیش از این لحظه واقع شده است. چنین علمی - برخلاف علم اول - حادث است و موجب حدوث مُدرک آن نیز می‌شود (همان)؛
۴. صفات به سه گونه مختلف برای اشیا متغیر می‌شوند. به دیگر سخن، رابطه میان اشیا - اعم از انسان و غیر انسان - و صفات آنها به سه گونه قابل تصویر است:
الف) گاهی به این صورت است که آن صفت در ذات موصوف تقرر دارد و اضافه و نسبتی با غیر آن موصوف ندارد؛ مانند اینکه سیاهی چیزی از میان رفته و سفیدی بر آن عارض می‌شود؛
ب) گاه مانند آن است که گفته شود فلانی قادر بر حرکت دادن این جسم است؛ اگر این جسم معدوم باشد، دیگر نمی‌توان گفت او قادر بر حرکت دادن این جسم است. با این حال، این امر موجب تغییر در ذات او نمی‌شود، بلکه تغییر تنها در اضافه لازم می‌آید. به دیگر سخن، اینکه ذات او متصف باشد به آنکه او قادر بر حرکت دادن جسم است، با وجود و عدم آن جسم، متغیر نمی‌شود (همان، ص ۱۳۲)؛
- ج) گاه مانند آن است که می‌گوییم فلانی عالم است به اینکه این شیء موجود نیست. آن گاه که شیء حادث می‌شود، او عالم به وجود این شیء می‌شود. در اینجا، هم اضافه تغییر می‌کند و هم صفتی که به آن اضافه شده است. چنان‌که وقتی کسی از مقدماتی به نتیجه‌ای خاص می‌رسد، علم به نتیجه، علمی جدید و اضافه‌ای جدید است و هیئتی دارد که نفس واجد

آن می‌شود؛ هیئتی که با هیئت علم به مقدمات تفاوت داشت؛ در نتیجه، حالتی دیگر بر او عارض می‌شود (همان).
 ابن‌سینا در سایه این مقدمات می‌نویسد: «فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن و الماضي و المستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير؛ بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان و الدهر و يجب أن يكون عالماً بكل شيء» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲-۱۳۳).
 براساس این برهان، علم خدا به جزئیات علمی زمانی نیست تا در پی آن صفتی خاص بر ذات او عارض شده و موجب تغییر در ذات او شود، بلکه علم او به جزئیات فرازمانی است؛ بنابراین ابن‌سینا علم خدا را کلی و تغییرناپذیر می‌داند. از این رو علم او به جزئیات را به شکل کلی - بدان گونه که در مقدمه نخست بیان شد - می‌پذیرد؛ بدین معنا که خداوند سبحان علم کلی به جزئیات زمانی دارد؛ علمی که به گونه احاطه به اسباب و عوامل و... برای وقوع یک پدیده و معلوم است نه آنکه علم او واقع در زمان باشد؛ بنابراین شبهه تغییرپذیری او از میان می‌رود.

بنابراین می‌توان گفت: ابن‌سینا اولاً آموزه تغییرپذیری ذات خدا را بر نمی‌تابد؛ ثانیاً خداوند را عالم به تمام امور (اعم از کلی و جزئی) می‌داند؛ ثالثاً علم خدا به جزئیات (به معنای واقعی کلمه) را مصداقی برای تغییرپذیری خداوند قلمداد می‌کند. از این رو برای فرار از افتادن در دام آن، بر این باور شده که علم خدا به جزئیات به شکل کلی است (فاریاب، ۱۳۹۱).

براساس آنچه گذشت، مهم‌ترین مؤلفه‌های علم الهی به اشیا در دیدگاه ابن‌سینا را می‌توان این گونه برشمرد:

۱. علم الهی به اشیا، برگرفته از غیر نیست و از جانب آن حاصل نمی‌شود؛

۲. علم خداوند به غیر، از راه صور علمی است؛

۳. علم الهی به اشیا، مستلزم کثرت در ذات الهی نیست؛

۴. علم الهی به اشیا، فعلی است نه انفعالی؛

۵. علم الهی به جزئیات به نحو کلی است نه جزئی.

۲. علم الهی در اندیشه ابوالبرکات بغدادی

در اندیشه ابوالبرکات، نظریات گوناگون درباره علم الهی مطرح شده است. به باور برخی، خداوند تنها به ذات و صفاتش علم دارد؛ به باور برخی دیگر، خداوند به ذاتش علم دارد و به صورت کلی به دیگر موجودات نیز علم دارد، اما تنها به موجودات دائمی علم دارد و به جزئیات علم ندارد. به باور ابوالبرکات، دیدگاه نخست، دیدگاه مشهور میان متفلسفان پیشین است، چنان که دیدگاه بعدی میان متفلسفان جدید، مشهور است (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۹).
 تقریر دیدگاه برگزیده ابوالبرکات ضمن دو محور زیر ارائه می‌شود:

۲-۱. علم الهی به ذات

ابوالبرکات نیز همچون ابن‌سینا علم خداوند به ذاتش را علم حضوری می‌داند و میان او و ذاتش چیزی را واسطه قرار نمی‌دهد. به باور وی، در راستای اثبات این مدعا می‌توان از این برهان بهره جست که همان‌طور که موجودات

امکانی به واجب‌الوجود منتهی می‌شوند، علم امکانی نیز به علم واجب منتهی می‌شود؛ به این صورت که علوم موجودات امکانی، برگرفته از غیر است و این علوم عارضی به عالمی منتهی می‌شود که علمش عین ذات اوست و «لذاته» و «بذاته» و «من ذاته» است و چنین عالمی به ذاتش علم دارد (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۴). وی این سخن را مورد اتفاق پیامبران و فیلسوفان می‌داند (همان). *ابوالبرکات* با اشاره به علم الهی، این قاعده کلی را مطرح می‌نماید که در تمام موجودات عاری از هیولا، عقل و معقول یکی است (همان، ص ۷۰). این عبارت می‌تواند به علم مجردات به ذاتشان اشاره داشته باشد که عین ذات آنهاست و تمایزی میان عاقل، معقول و عقل وجود ندارد.

۲-۲. علم الهی به اشیا

علم الهی به اشیا، کانون اختلاف دیدگاه *ابن سینا* و *ابوالبرکات* است که *ابوالبرکات* سخت بر *ابن سینا* می‌تازد و دیدگاه وی را نقد می‌کند و بیشتر آرای وی را رد می‌کند و در این کار پا را از نقد فراتر گذشته و *ابن سینا* را کوچک می‌شمارد. نقدهای *ابوالبرکات* بر دیدگاه *ابن سینا* تا آنجا شهرت یافته که *فخر رازی* اظهار می‌دارد غالب فیلسوفان متقدم و متأخر، علم خدا به جزئیات را انکار نموده‌اند، اما *ابوالبرکات بغدادی* آن را پذیرفته است: «اکثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انكروا ذلك واثبته الشيخ ابوالبرکات البغدادي» (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۷۵).

ابن تیمیه (۷۲۶ق) نیز ضمن تمجید از *ابوالبرکات*، اظهار می‌دارد که *ابوالبرکات* و مانند او به دلیل عدم تقلید از فلاسفه و سلوک عقلی‌شان که بدون تقلید و استفاده از انوار پیامبران است، دیدگاه بهتری در این باره نسبت به آن فلاسفه دارند و ایشان *ابوالبرکات* و مانند وی) علم خداوند به جزئیات را ثابت کرده و بر فلاسفه پیشین خود رديه خوبی داشته‌اند (فاریاب، ۱۳۹۱، به نقل از: *ابن تیمیه حرانی*، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳۷).

ابوالبرکات در قدم نخست، چالش موجود در علم الهی را به نقل از *ارسطو* این گونه تقریر می‌نماید که ذات الهی یا علم دارد یا علم ندارد؛ شق دوم صحیح نیست؛ براساس شق اول، علمش یا وابسته به غیر است یا وابسته نیست؛ در صورت نخست لازم می‌آید که علمش بالفعل نباشد، بلکه وابسته به آن غیر باشد؛ در صورت دوم، یا علم به ذاتش دارد یا علم به اشیای خارج از ذات؛ در صورت دوم یا تنها به یک چیز علم دارد و یا به اشیای متعدد علم دارد؛ در هر دو صورت، معقولش منفصل از ذات اوست و کمال ذات الهی وابسته به آن اشیای منفصل است نه به ذاتش؛ اما محال است که کمال ذات الهی وابسته به اشیای منفصل از ذات او باشد؛ زیرا ذات الهی فاقد حرکت است؛ درحالی که لازمه وابستگی به اشیای منفصل، حرکت در ذات الهی و عروض سستی و خستگی بر اوست و لازمه‌اش این است که ذات الهی عاقل بالقوه باشد؛ این در حالی است که چنین باوری با کمال مطلق ذات الهی ناسازگار است (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۹-۷۰).

ابوالبرکات پس از طرح چالش موجود در علم الهی، به ارزیابی آن پرداخته، ضمن نقد دیدگاه *ابن سینا*، دیدگاه خویش را ارائه می‌کند. از مجموع سخنان *ابوالبرکات* چنین برمی‌آید که علم الهی به اشیا را از دو راه اثبات می‌نماید: راه نخست، راه آنی است که بر پایه آن، مشاهده عالم هستی و نظام حاکم بر آن و احکام موجود در آن، بهترین گواه بر علم الهی به اشیا است: «کیف یقصد النظام و الاحکام فی فعله من لا شعور له بما یقصد و کیف یوجد الامر المحکم والنظام التام عن فاعل لا یشرع بما یفعله بذاته وقصده» (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۷).

این برهان که در میان متکلمان، برهان «احکام» نامیده می‌شود، همان برهان مشهور میان متکلمان است که با بهره‌گیری از دو مقدمه به اثبات علم الهی می‌پردازد: ۱. خداوند اشیاء محکم و متقنی ایجاد نموده است؛ ۲. هر فاعلی که چنین افعالی را ایجاد نماید، به آنها علم دارد (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۲۰).

راه دوم، راه لمّی است که/بن‌سینا نیز به آن توجه نشان داده و حاصلش این است که ذات الهی علت تمام موجودات است و علم به علت، مستلزم علم به معلول است؛ پس به تمام معلولات علم دارد (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۳).

به باور/ابوالبرکات علم خداوند مانند دیگر صفات او نامحدود است. مثلاً قدرت او بر هر چیزی تعلق می‌گیرد و علم نیز همین‌گونه است و از این‌روی خداوند به هر چیزی خواه کلی خواه جزئی خواه بزرگ و خواه کوچک علم دارد و برای خداوند علم داشتن به آنها تفاوتی ندارد. بر این پایه از نظر/ابوالبرکات خداوند هم کلیات را درک می‌کند و هم جزئیات را. دلیل/ابوالبرکات برای اثبات اینکه خداوند به همه چیز (جزئی و کلی) علم دارد، این است که آنچه درک می‌شود بر دو قسم است: وجودی و ذهنی. آنچه با حواس درک می‌شود، مدرک خارجی است و آنچه با نیروی ذهن درک می‌شود، مدرک ذهنی. نمونه مدرک خارجی دیدن است./ابوالبرکات به مناسبت، دو دیدگاه مشهور درباره ابصار را نقد و رد می‌کند: افلاطون معتقد است که ابصار آن است که شعاعی از چشم خارج شود و با مبصر برخورد کند. این دیدگاه در سلسله مباحث طبیعیات به «ریاضی‌دانان» منسوب است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۴۱). مشایبان معتقدند که ابصار آن است که تصویر مبصر بر خیزی چشم بیفتد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۲ و ۱۲۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۲۲). این دیدگاه در مباحث طبیعیات به «طبیعی‌دانان» منسوب است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۴۰)./ابوالبرکات هر دو دیدگاه را نادرست می‌داند. به باور وی، علم خداوند از نوع احاطه محیط بر محاط است و علم او منشأ اشیاست و خداوند بر همه آنها احاطه تام دارد؛ بنابراین مبصرات و مسموعات و حتی تمام امور جزئی و مادی نیز داخل در گستره علم الهی است (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۳).

/ابوالبرکات این دیدگاه/بن‌سینا را نقد می‌کند که اگر خداوند چیزها را تعقل می‌کرد، آنچه تعقل می‌کند یا قوام‌بخش ذات اوست یا ذات او بر آن چیزها عارض می‌شود که هر دو حالت باطل است؛ زیرا هر دو حالت نافی واجب‌الوجود بودن اوست؛ زیرا تعقل قوام‌بخش عاقل نیست؛ چراکه تعقل کار عاقل است و آن را انجام می‌دهد و از این‌روی تعقل پس از ایجاد است و در نتیجه وجود به چیزی که پس از وجود موجود می‌شود قوام و بستگی ندارد. دلیل نادرستی اینکه ذات او بر آن چیزها عارض می‌شود بیشتر شبیه به مدح مداحان و تخیلات شاعرانه است؛ زیرا واجب‌الوجود من جمیع جهات به این معناست که ذات او عارض بر چیزی نیست و اگر چنین باشد باید مبدأ بودن خداوند نیز چون عارض غیر گردد دیگر مبدأ نباشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳؛ ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۸ و ۸۲)./ابوالبرکات این نظر/ارسطو را که خداوند با تعقل دیگری ناقص می‌شود، نادرست می‌داند و دیدگاه خود را از دو روش روش جدلی و برهانی مطرح می‌کند:

در روش نخست، چنین استدلال می‌کند که اگر کسی خداوند را خالق و مبدأ همه چیز می‌داند که خلق و ایجاد لازمه

ذات اوست، پس هرچه درباره خلق و ایجاد گفته می‌شود باید درباره تعقل هم گفته شود؛ زیرا این نیز لازمه ذات اوست. از آنجاکه خلق برای خداوند نقص نیست، بلکه کمال اوست، تعقل مخلوقات نیز نقص نیست، بلکه کمال اوست. از این روی خدایی که خلق می‌کند و چنین قدرتی دارد هم قادر است مخلوقات را تعقل کند و این از بزرگی اوست نه از نقص او.

در روش برهانی، *ابوالبرکات* می‌گوید که کمال خداوند به سبب فعل او نیست، بلکه فعل او به سبب کمال اوست. پس تعقل او به سبب کمال اوست و کمال خداوند ذاتی است و در آن نقصی نیست؛ ذات خداوند نقص ندارد؛ زیرا ذات او واحد است و چون وحدت محض است در این ذاتی کمی و بیشی تصورشدنی نیست؛ نقص از صفات اضافی است و در ذات خداوند هیچ نقصی نیست؛ زیرا ذات او همان وحدت است:

انه ليس كماله بفعله بل بكماله وعن كماله ومن فعله عقله ففعله عن كماله الذاتي لا وجه لتصور النقص فيه ولا

القول به، فان النقص في ذات المبدأ الاول غير متصور لانه واحد والنقص انما يتصور في موضع الزيادة والنقصان

معامعاً انما هي من صفات الكثرة والتغيرية (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۴).

ابوالبرکات با بهره‌گیری از این دو روش، مدعای خویش را اثبات و چالش موجود در دیدگاه *ارسطو* را نقد می‌کند. وی در ادامه، این اشکال را مطرح می‌سازد که ممکن است کسی راهیابی نقص در ذات الهی را این‌گونه موجه کند که اگر ذات الهی به اشیا علم داشته باشد، علمش وابسته به وجود آن اشیاست و اگر آنها نباشند، به آنها علم نخواهد داشت؟ وی چنین پاسخ می‌دهد که کمال الهی در علم بالفعل به همه اشیا نیست، بلکه کمالش در این است که بتواند هر معقولی را تعقل کند. حال اگر آن معقول، موجود باشد، خدا آن را درک می‌نماید؛ اما اگر موجود نباشد، خداوند او را درک نمی‌کند؛ اما جهتش این نیست که خدا قدرت بر درکش ندارد، بلکه جهتش این است که آن شیء وجود ندارد تا خدا او را درک کند: «قلنا: ان الكمال الذی له، ليس هو بان يعقل كل موجود بل كونه بحيث يعقل كل موجود، فان كان المعقول موجودا عقله وإن فرض غير موجود لزمه فرض ان لا يعقله، لا لانه لا يعقله ای: لا يقدر على عقله بل النقص من جانب العدم المفروض» (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۵).

ابوالبرکات این نکته را می‌افزاید که تحلیل پیشین اختصاصی به خدا ندارد، بلکه در مورد ما انسان‌ها نیز جاری است؛ زیرا کمال ما در علم بالفعل به تمام معقولات نیست، بلکه در این است که توانایی ادراک معقولات را داشته باشیم (همان). به باور *ابوالبرکات* نه تنها علم به غیر، نشانه کمال ذات نیست، بلکه علم به ذات نیز مستلزم تکمیل ذات نیست؛ زیرا ذات با فعلش به کمال نمی‌رسد (همان، ص ۷۶). از این رو دیدگاه *ارسطو* را نقد می‌کند که معتقد است چون ذات الهی کامل‌ترین است، پس علمش نیز کامل‌ترین علم است و چون ذاتش کامل‌ترین است، پس مصداق کامل‌ترین علم، علم به ذات الهی است. به باور *ابوالبرکات*، اشکال این دیدگاه این است که کمال ذات الهی را با فعلش ترسیم کرده، درحالی که ذات الهی کامل مطلق است و با فعلش کامل نمی‌شود، نه با درک ذات و نه با درک غیر. البته چون این فعل، فعل الهی است پس کامل‌ترین فعل است که از کامل‌ترین ذات صادر شده، اما کمال فعل از کمال

ذات سرچشمه می‌گیرد نه اینکه کمال ذات الهی از کمال فعلش سرچشمه گیرد (همان، ص ۸۰-۸۱).

نقد دیگر *ابوالبرکات* بر این سخن ابن‌سیناست که می‌گوید: روا نیست خداوند به چیزهای متغیر با وجود تغییرات آنها عالم داشته باشد؛ این چیزها گاهی هستند و گاهی نیستند و چنین علمی مستلزم این است که ذات خداوند نیز متغیر گردد و خداوند برتر از اینچنین چیزی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳-۵۹۴). *ابوالبرکات* این سخن را نادرست می‌داند و بر آن است که ذات خداوند با علم به چیزهای متغیر تغییر نمی‌کند؛ زیرا خداوند مبدأ همه موجودات است و هرچه او مبدأ آن است تعلش می‌کند؛ او مبدأ هر چیزی است چه موجودات تامه و چه موجودات فسادپذیر. مبدأ بودن خداوند برای موجودات فسادپذیر بی‌واسطه با انواع آنها و باواسطه انواع مبدأ اشخاص آنهاست.

ابوالبرکات از آموزه علم خدا به جزئیات دفاع می‌کند، اما روشی که برمی‌گزیند متفاوت از آن روشی است که *ابن‌سینا* در پیش می‌گیرد. *ابوالبرکات* براین‌اساس که «علم» چیزی جز اضافه نیست، کثرت مدرکات را تنها موجب کثرت اضافات می‌داند که موجب تغییر در ذات نمی‌شود: «انه لا یتکثر بذلک تکثراً فی ذاته بل فی اضافاته و مناسباته و تلک مما لا تعید الکثرة علی هویتة و ذاته» (*ابوالبرکات*، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۶).

براین‌اساس، به باور وی با درک جزئیات، تکثری در ذات خداوند پیش نمی‌آید، بلکه تکثر در اضافات و مناسبات اوست و این امر موجب کثرتی در هویت و ذات او نخواهد شد و به وحدت او آسیبی نمی‌رساند؛ زیرا موصوف به وحدت، ذات اوست درحالی که موصوف به این کثرت‌ها، نسبت‌ها و اضافات خارج از ذات اوست؛ از سوی دیگر، تغییر در اضافات هیچ‌گونه محذوری ندارد و هیچ برهانی بر استحاله آن دلالت نمی‌کند و نمی‌توان آن را مصداق تنزیه دانست، بلکه لازم است خدا را از این تنزیه، تنزیه نماییم؛ زیرا لازمه این تنزیه، نفی علم به جزئیات است: «فاما انه یتغیر بادرک المتغیرات فذلک امر اضافی لا معنی فی نفس الذات و ذلک مما لم یبطل بحجة ولم یمنع ببرهان و نفيه من طریق التنزیه والاحلال لا وجه له» (همان، ص ۷۷).

وی در این باره به مطالبی از کتاب *قاطیغوریاس* اشاره می‌کند که در آنجا چنین آمده است که ظن واحد به خودی خود و با تغییر در آن نمی‌تواند موضوع صدق و کذب قرار گیرد، بلکه از آن جهت که امور مظنون با آن موافق یا مخالف هستند، متغیر می‌شود؛ بنابراین، تغییر برای ذات ظن نیست، بلکه برای امر مظنون است. اینک چگونه است که تغییر در امور مظنون نمی‌تواند موجب تغییر در ذات شود، اما در تغییر در امور معلوم مستلزم تغییر در ذات علم و عالم است؟ (همان، ص ۷۷).

ابوالبرکات با اشاره به این باور که «تغییر مستلزم آن است که حرکتی انجام شده باشد، ازاین‌رو تغییر در علوم موجب حرکت و تغییر در ذات می‌شود»، آن را به باد انتقاد می‌گیرد و به رد نظریه یادشده می‌پردازد. به باور وی، اگر چنین سخنی درست هم باشد، درباره رابطه نفوس و علوم صحیح نیست. توضیح آنکه حتی درباره اجسام نیز چنین نیست که تغییر مستلزم حرکت باشد؛ چراکه (مثلاً) سنگ یخ می‌زند اما حرکتی نمی‌کند یا آنکه وقتی جسمی از سفیدی تبدیل به سیاهی می‌شود،

حرکتی در او حاصل نمی‌شود و... بلکه تغییر در آب موجب بخار شدن آن به آسمان می‌شود. از این رو نظریه یادشده در اجسام نیز کلیت ندارد. اگر بر فرض در اجسام حقیقت داشته باشد، راجع به نفوس قابل صدق نیست (همان، ص ۷۷ و ۷۸).

حاصل اینکه، *ابوالبرکات بغدادی* اولاً خداوند را حقیقتاً عالم به جزئیات می‌داند؛ ثانیاً چنین علمی را موجب تغییر در او نمی‌داند؛ بدین دلیل که تغییر در اضافات واقع می‌شود که امری اعتباری است، نه در خداوند که طرف اضافه است (فاریاب، ۱۳۹۱).

از سوی دیگر، از نگاه *ابوالبرکات* خداوند عاقل است با هر نوع تعقلی و مدرک است با هر نوع ادراکی؛ از این رو خداوند از دید وی سمیع و بصیر، عالم، حکیم، قادر و مدبر است هر چیزی را پیش و پس از خلقت آن می‌داند (*ابوالبرکات*، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۳).

نکته پایانی اینکه، دیدگاه *ابن سینا* درباره علم خداوند درباره جزئیات، گذشته از *ابوالبرکات*، توسط برخی دیگر از اندیشوران مسلمان نیز نقد شده که برای نمونه، *غزالی* در کار نقد پا را فراتر گذاشته و *ابن سینا* را تکفیر کرده است (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۱۹۲).

۳. مقایسه و ارزیابی

مقایسه و ارزیابی این دو دیدگاه ضمن دو محور زیر ارائه می‌شود:

۳-۱. علم الهی به ذات

ابن سینا و *ابوالبرکات* در پذیرش علم حضوری خدا به ذاتش اتفاق نظر دارند. در این میان، آنچه ویژه *ابوالبرکات* است، این است که به باور *ابوالبرکات* نه تنها علم به غیر، نشانه کمال ذات نیست، بلکه علم به ذات نیز مستلزم تکمیل ذات نیست؛ زیرا ذات با فعلش به کمال نمی‌رسد (همان، ص ۷۶). این دیدگاه بیانگر ضعف مبانی فلسفی *ابوالبرکات* است؛ زیرا تصور نموده که علم به ذاتش، فعلی از افعال ذات است؛ این در حالی است که علم به ذات، عین ذات است و زاید بر ذات نیست تا ذات فاعل توسط آن تکامل یابد؛ از این رو علم به ذات، نشانه کمال ذات است نه اینکه فعلی باشد که فاعل توسط آن به تکامل برسد.

۳-۲. علم الهی به اشیا

علم الهی به اشیا، کانون اختلاف *ابوالبرکات* با *ابن سینا* است که در راستای مقایسه و ارزیابی آنها چند نکته ارائه می‌شود:

۱. علم الهی به اشیا، موجود مجرد (علم پس از ایجاد)، مورد پذیرش *ابن سینا* و *ابوالبرکات* است که تقریرش گذشت. اثبات علم الهی به اشیا از راه علم به ذات که علت اشیاست نیز برهان مشترک *ابن سینا* و *ابوالبرکات* است؛
۲. علم الهی به اشیا، معدوم که در اصطلاح فلسفی، «علم پیش از ایجاد» نامیده می‌شود، از جمله نقاط اختلافی میان این دو دیدگاه است. *ابن سینا* علم الهی به اشیا پیش از ایجاد آنها را پذیرفته، آن را از راه صور ارتسامی تصویر می‌کند؛ در حالی که *ابوالبرکات* آن را نمی‌پذیرد و همان طور که گذشت، کمال الهی را نه در علم بالفعل به اشیا، بلکه در قدرت بر علم به آنها می‌داند و بر این اساس، بر این باور است که کمال ذات الهی در این است که بتواند

هر معقولی را تعقل نماید. حال اگر آن معقول، موجود باشد، خدا آن را درک می‌نماید، اما اگر موجود نباشد، خداوند او را درک نمی‌نماید، اما جهتش این نیست که خدا قدرت بر درکش ندارد، بلکه جهتش این است که آن شیء، وجود ندارد تا خدا او را درک نماید (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۵). همان‌طور که مشاهده می‌شود، این پاسخ/ابوالبرکات بیانگر ضعف مبانی فلسفی اوست؛/ابوالبرکات در حالی علم ذات الهی به اشیاء پیش از ایجاد آنها را انکار می‌نماید، که ذات الهی را از هر گونه نقضی منزّه می‌داند؛ این در حالی است که چهل به اشیا بزرگ‌ترین نقص است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود دیدگاه/ابوالبرکات در این بخش دقیقاً همان دیدگاهی است که خودش آن را به ارسطو نسبت داده و آن را نقد کرده است؛ تنها با این تفاوت که/ارسطو، نفی علم به غیر را نقص می‌دانست (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۰-۶۹)؛ اما/ابوالبرکات آن را نقص نمی‌داند. بر همین اساس است که/ابوالبرکات می‌گوید: اگر سخن ارسطو این‌گونه می‌بود که «علم به غیر، نشانه کمال نیست، بلکه علم به ذات، نشانه کمال است»، حرف کاملاً درستی بود: «هلا قیل: لایکمل بعقل غیره بل بعقل ذاته فکان یکون صواباً من وجه اعنی حیث یقول لا یکمل بعقل الغیر» (همان، ص ۷۶)؛

۳. علم الهی به اشیای مادی متغیر، مهم‌ترین نقطه اختلاف میان این دو دیدگاه است؛/ابن‌سینا علم الهی به متغیرات را به نحو «علم جزئی» انکار می‌نماید و تنها علم به آنها را در قالب «علم کلی» می‌پذیرد؛ درحالی‌که/ابوالبرکات دیدگاه/ابن‌سینا را شدیداً انکار می‌کند و علم به اشیای جزئی را می‌پذیرد. به نظر می‌رسد اختلاف میان این دو دیدگاه، مبنایی است و به اختلاف در حقیقت علم بازمی‌گردد./ابن‌سینا حقیقت علم حصولی را حصول صورت معلوم در ذات عالم می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۲)؛ درحالی‌که/ابوالبرکات آن را اضافه میان عالم و معلوم می‌داند (ابوالبرکات، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۶)./ابوالبرکات بر همین اساس، علم به جزئیات را نشانگر تغیر در ذات عالم نمی‌داند؛ زیرا مفروض است است که علم چیزی جز همین اضافه میان عالم و معلوم نیست و مجموعه اضافات نیز خارج از ذات عالم است.

نظریه «اضافه» به این صورت قابل نقد است که «اضافه» نسبتی است که میان دو شیء برقرار می‌شود. بنابراین میان یک شیء موجود و یک امر معدوم هرگز اضافه‌ای نمی‌تواند برقرار شود، زیرا معدوم چیزی نیست که بخواهد طرف اضافه واقع شود. از طرفی، ما علم به معدوم داریم و اموری را تصور می‌کنیم که هرگز در خارج موجود نبوده‌اند تا میان ما و آنها اضافه‌ای برقرار شود؛ مانند انسان چهارسر و اسب بالدار. نظریه فوق از تبیین حقیقت این علوم عاجز و ناتوان است. از سوی دیگر، مطابق نظریه اضافه، ادراک به صحت و خطا متصف نمی‌شود؛ زیرا صحت و خطا در ادراکات به این معناست که صورت ذهنی گاهی مطابق با معلوم خارجی است (صحت) و گاهی مطابق با معلوم خارجی نیست (خطا). بنابراین در اتصاف ادراکات به صحت و خطا لازم است دو چیز باشد: معلوم بالذات و معلوم بالعرض؛ سپس مطابقت آنها با یکدیگر سنجیده شود؛ اما مطابق نظریه اضافه، صورت ذهنی وجود ندارد. بنابراین ادراکات نیز متصف به صحت و خطا نمی‌شوند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۰).

نتیجه‌گیری

ابن سینا و ابوالبرکات در پذیرش علم حضوری خدا به ذاتش اتفاق نظر دارند، با این تفاوت که به باور ابوالبرکات نه تنها علم به غیر، نشانه کمال ذات نیست، بلکه علم به ذات نیز مستلزم تکمیل ذات نیست؛

علم الهی به اشیای موجود مجرد (علم پس از ایجاد)، مورد پذیرش ابن سینا و ابوالبرکات است؛ چنان که اثبات علم الهی به اشیا از راه علم به ذات که علت اشیاست نیز برهان مشترک ابن سینا و ابوالبرکات است؛

علم الهی به اشیای معدوم که در اصطلاح فلسفی، «علم پیش از ایجاد» نامیده می‌شود، از جمله نقاط اختلافی میان این دو دیدگاه است؛ ابن سینا علم الهی به اشیا پیش از ایجاد آنها را پذیرفته، در حالی که ابوالبرکات آن را نمی‌پذیرد و نمی‌تواند آن را ترسیم کند؛

علم الهی به اشیای مادی متغیر، مهم‌ترین نقطه اختلاف میان این دو دیدگاه است. ابن سینا علم الهی به متغیرات را به نحو «علم جزئی» انکار می‌کند و تنها علم به آنها را در قالب «علم کلی» می‌پذیرد؛ در حالی که ابوالبرکات آن را شدیداً انکار می‌کند. به نظر می‌رسد اختلاف میان این دو دیدگاه، مبنایی است و به اختلاف در حقیقت علم بازمی‌گردد. ابن سینا حقیقت علم حصولی را حصول صورت معلوم در ذات عالم می‌داند؛ در حالی که ابوالبرکات آن را اضافه میان عالم و معلوم می‌داند. ابوالبرکات بر همین اساس، علم به جزئیات را نشانگر تغییر در ذات عالم نمی‌داند؛ زیرا مفروض است که علم چیزی جز همین اضافه میان عالم و معلوم نیست و مجموعه اضافات نیز خارج از ذات عالم است.

منابع.....

- ابن تیمیة حرانی، احمد بن عبدالحلیم، ۱۴۲۰ق، *منهاج السنة النبویة*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ____، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ____، ۱۳۷۵، *الاثارات والتنبیہات*، قم، بلاغت.
- ____، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۸۱، *الاثارات والتنبیہات*، تصحیح مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۳۸۳، *الهیات دانشنامه علانی*، مقدمه، حواشی و تصحیح محمد معین، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن میمون، موسی، ۱۹۷۲م، *دلالة الحائرين*، تحقیق یوسف اتای، بیروت، مکتبة الثقافة الدینیة.
- ابوالبرکات، هبة‌الله بن ملکا، ۱۳۷۵، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۴۲۹ق، *موسوعة الفلسفة*، قم، ذوی القربی.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۳۸۲، *کشف المراد*، تعلیقات جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، چ سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۵، *المشارع والمطارحات*، تهران، مجلس شورای اسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهاية الحکمة*، تصحیح و تعلیقه غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاثارات والتنبیہات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- غزالی، ابوحامد، ۱۹۹۰م، *تهافت الفلاسفه*، بیروت، دار المشرق.
- فاریاب، محمدحسین، ۱۳۹۱، «تبیین سازگاری علم خدا به جزئیات با تغییرناپذیری او در آثار مشاهیر فلسفه و کلام»، *معرفت، ش* ۱۸۳، ص ۶۷-۵۷.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقة*، چ دوم، قم، بیدار.
- گندمی نصرآبادی، رضا، ۱۳۹۴، «شکل‌گیری کلام یهود در سایه کلام اسلامی»، *اندیشه نوین دینی*، پیاپی ۴۰، ص ۱۲۸-۱۱۱.
- ولفسن، هری اوسترین، ۱۳۸۷، *بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی*، ترجمه علی شهبازی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

نوع مقاله: پژوهشی

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

jahanfekrmostafa@yahoo.com

sharif1738@gmail.com

M-mesbah@Qabas.net

bashiri@Qabas.net

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

احمد حسین شریفی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

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

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

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷

دریافت: ۹۹/۱۰/۱۷

چکیده

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

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

مقدمه

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

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

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

۱. حب از نگاه علامه طباطبائی

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

۱-۱. وجدانی بودن حب

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

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

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

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

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

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

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

افاضه کمال (افاضه لکمال مع شعور) آگاهانه‌ای در کار باشد - نیز صادق است (ر.ک: همان، ص ۴۱۰-۴۱۱).

در پایان علامه می‌گوید: «زآنجا که حب ارتباطی وجودی بین محب و محبوب است، چنین ارتباطی یک رابطه قائم به هر دو طرف است؛ بنابراین اگر معلولی که حب علتش به آن تعلق می‌گیرد موجودی باشعور باشد حب علت خود را در درون نفس خود - اگر دارای نفس و استقلال جوهری باشد - می‌یابد» (همان، ص ۴۱۱).

۱-۳. نتایج بحث

۱-۳-۱. حب ارتباطی وجودی است

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

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

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

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

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

۴-۳-۱. محبت خداوند به ذات خودش و به تبع آن به آثارش

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

۵-۳-۱. منوط نبودن حب به شعور و علم

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

۶-۳-۱. سریان حب در جمیع موجودات

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

۲. نقد و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره حب

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

در نقد این استدلال چند نکته بیان می‌کنیم:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

۲-۳-۲. نقد و بررسی دلیل اول علامه طباطبائی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

همچنین در ادامه صدر المتألهین در اشکال به ابن‌سینا می‌گوید:

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

علامه در پاسخ به صدر المتألهین می‌گوید:

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

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

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

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

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

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

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

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

نتیجه‌گیری

به‌اختصار می‌توان گفت از نگاه علامه:

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

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

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

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

هر شیئی ذات خود را دوست دارد؛

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

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

حب حقیقی است که در همه موجودات ساری است.

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

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

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

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

منابع.....

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

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

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

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

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

_____، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

محیطی اردکان، محمدعلی، ۱۳۹۵، *تعمور موجودات در آینه آیات و روایات و تبیین آن بر اساس حکمت متعالیه*، رساله دکتری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

نوع مقاله: پژوهشی

مبانی انسان‌شناختی اگزیستانسیالیسم خدا‌باور و مقایسه آن با آرای علامه طباطبائی

ghazaleh_dolati@yahoo.com

غزاله دولتی / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

namazi@qabas.net

محمود نمازی اصفهانی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Hadivasei4@gmail.com

هادی واسعی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

mohirandoost@gmail.com

محمدحسین ایراندوست / استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۶

دریافت: ۹۹/۱۲/۰۷

چکیده

مهم‌ترین رکن فلسفه اگزیستانسیالیسم بر انسان و اختیار او استوار است. در فلسفه اسلامی نیز علامه طباطبائی براساس آموزه‌های اسلامی و همچنین تحت تأثیر فلسفه صدرایی نکات ارزشمندی درباره انسان مطرح می‌کند. از آنجاکه شناخت انسان و درک ویژگی‌های او نقش بسزایی در تکوین مکتب‌های فکری دارد، لذا بررسی مبانی انسان‌شناسی یکی از ارکان تفکرات فلسفی است. در فلسفه اگزیستانسیالیسم حتی در طیف خدا‌باور انسان موجود و نهاده‌ای است که همه چیز حول محور او شکل می‌گیرد و ماهیت وی در آزادی کامل دائماً در حال شکل‌گیری است، درحالی‌که در عقاید علامه انسان موضوع شناخت است، همه چیز حول محور خداوند شکل می‌گیرد و انسان می‌تواند با اختیار خویش به بالاترین درجه تعالی برسد. مقاله حاضر سعی دارد مبانی انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم خدا‌باور را با مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبائی به روش توصیفی - تحلیلی، مورد بررسی تطبیقی قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: اگزیستانسیالیسم خدا‌باور، انسان‌شناسی، علامه طباطبائی.

در قرن بیستم و همزمان با تحولات سیاسی - اقتصادی عظیمی که در زندگی بشر رخ داده بود، جریان فکری اگزیستانسیالیسم نیز در غرب شکل گرفت که شناخت انسان را مهم‌ترین رسالت خویش معرفی می‌کرد. آنها با انتقاد از علم‌زدگی افراطی فیلسوفان هم‌عصر خویش، یعنی پوزیتیویست‌ها هر نوع شناختی را که به نیازهای اصلی انسان بی‌توجه باشد مردود می‌خواندند و با ادبیات داستانی و قلم عامه‌پسند خود، مباحث انسان‌شناسی را به یکی از جذاب‌ترین گفتمان‌های قرن تبدیل کردند.

به موازات شکل‌گیری اگزیستانسیالیسم در غرب، علامه طباطبائی به‌عنوان نماینده معاصر فلسفه صدرایی، در جریان اندیشه اسلامی ظهور کرد، و ایشان با اشراف کاملی که به عرصه‌های مختلف اعم از معقولات و منقولات داشتند، تمام تلاش خود را برای شرح، بسط و گسترش عقاید اسلامی به فراخور نیازهای عصر و با زبان و روش متناسب با زمانه خویش به کار بستند و جریانی را در عرصه اندیشه اسلامی ایجاد کردند که به‌خوبی می‌توانست پاسخگوی نیازهای فکری عصر خویش باشد. از جمله مباحثی که به طور عمیق در فلسفه اسلامی مورد بحث و بررسی قرار گرفته، مبانی انسان‌شناسی است. مبانی انسان‌شناختی پایگاهی است که نظریه‌پرداز، نظریه خویش را بر آن مبتنی می‌سازد. از این‌رو غفلت از اهمیت این موضوع و برداشت اشتباه از این مبنا موجب سستی و بی‌اعتباری نظریه خواهد شد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۷).

مسائل اخلاقی نیز ارتباط بسیار نزدیکی با شناخت انسان دارد. تا حقیقت آدمی شناخته نشود، کمالاتی که ممکن است با اخلاق پسندیده به دست آید معلوم نمی‌گردد و حتی معیارهای صحیح اخلاق نیکو و تشخیص آنها از اخلاق نکوهیده به دست نمی‌آید (مصباح، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹). در مقاله حاضر می‌کوشیم با روش توصیفی و تحلیلی مبانی مشترک انسان‌شناسی فلاسفه اگزیستانسیالیسم خداپاوار را در مقایسه با مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبائی (۱۳۶۰-۱۲۸۱)، مورد بحث و تحلیل قرار دهیم و اشتراک و افتراق این دو دیدگاه را بیان کنیم.

۱. مبانی انسان‌شناسی فلاسفه اگزیستانسیالیسم خداپاوار

تا پیش از رنسانس انسان درباره ماهیت و چیستی خود مطمئن بود و خود را موجودی می‌دانست که دارای قدرت عقل، منطق و کلام است؛ جانوری خردورز و متکلم که نیروی مقدس و سرمدی او را آفریده بود. رنه دکارت با جمله معروف خویش Cogito ergo sum یعنی می‌اندیشم پس هستم؛ با استقلال و مرکزیتی که به اندیشه، قبل از وجود داد، انسان را هر روز بیشتر و بیشتر از جابگاه مرکزی عقل و اندیشه خودش مطمئن کرد (احمدی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸) و به تدریج نوعی تفکر اومانیستی در غرب شکل گرفت که جوهره و روح اصلی آن محور و معیار قرار گرفتن انسان برای همه چیز بود. پس از کانت، عقل‌گرایی و اعتقاد به خودکفایی عقل انسانی در شناخت نیز به‌شدت تضعیف گردید و جای خود را به روش‌های تجربی داد و تا جایی پیش رفت که نوعی علم‌زدگی بروز نمود (رجبی، ۱۳۹۴، ص ۴۶-۴۷).

در همین راستا نوعی شک و تردید درباره همه اصل‌هایی که انسان تاکنون به آنها پایبند بود، شکل گرفت و به دنبال آن شک و تردید درباره ارزش‌های اخلاقی، مسائل ماورایی، کمالات معنوی و سعادت جاودانه نیز به وجود آمد (همان، ص ۵۵) و شعار آزادی‌خواهی به یکی از شعارهای اصلی اومانیست‌ها تبدیل شد؛ چراکه آنها معتقد بودند که انسان آزاد به دنیا آمده و باید از هر قید و بندی جز آنچه خود برای خود تعیین می‌کند، آزاد باشد. از نظر آنها جانب‌داری از ارزش‌های انسانی که نظام‌های فلسفی و عقاید دینی برای انسان تعریف می‌کنند، خطاست و انسان باید آزادی را در طبیعت و جامعه تجربه کند و برای ساختن جهانی نو و بهبود شرایط موجود، کاملاً به خویش متکی باشد (همان، ص ۵۸).

تفکر اومانیستی در قرن بیستم با ظهور اگزیستانسیالیست‌ها به اوج خود رسید؛ چراکه آنها تمام توجه خود را روی انسان و مسائل مربوط به وی متمرکز ساختند و برخلاف دیگر فلاسفه که در کنار دیگر مطالعات به مطالعه و بررسی انسان نیز می‌پرداختند، اگزیستانسیالیست‌ها (هم در طیف الحادی و هم در طیف خدا باور) تمام توجه خویش را تنها به انسان و ارتباط او با جهان و دیگران معطوف ساختند (شکرکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۱۶).

۱-۱. انسان موجودی غیرقابل شناخت

به اعتقاد اگزیستانسیالیست‌ها (حتی در طیف خدا‌باور) انسان یک موجود مشخص با ماهیت قطعی که موضوعی برای معرفت‌شناسی باشد نیست؛ بلکه موجودی است که با آزادی کامل خود را می‌آفریند و به خود تعالی می‌بخشد. اینکه انسان خود را می‌آفریند به این معناست که آنچه که او می‌شود مبتنی بر آزادی و اختیارات خود اوست (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۱۹۲-۱۹۳).

به همین جهت ادعا می‌کنند که مقوله‌های اخلاقی (در غرب) مثل قصد، سرزنش مسئولیت، شخصیت، وظیفه، ارزش و مواردی نظیر این، نمودهایی بسیار مهم درباره شرایط انسان هستند؛ اما علم اخلاق و هنجارهای اخلاقی (که تابع هنجارهای خوب و بد هستند) و علوم تجربی (که تابع قانون‌های ثابت و عینی هستند) نمی‌توانند، درک درستی از چیستی انسان به ما ارائه دهند (کراول، ۲۰۱۶).

بنابراین از نظر فلاسفه وجودی ماهیت انسانی اساساً با ماهیت‌های غیرانسانی نظیر حیوانات، نباتات و جمادات، متفاوت است؛ چراکه ماهیت این اشیا از قبل روشن است و بدین جهت تعریف آنها ممکن است. ولی ظهور و بروز ماهیت انسان بی‌کران است و نمی‌توان هیچ حد و ماهیت دقیقی برای آن تعیین کرد (نوالی، ۱۳۷۹، ص ۲۲). لذا انسان یک واقعیت ناتمام و بالقوه است که در یک ارتباط و گشودگی با دیگران و در لحظاتی که از روزمرگی خارج شود و از عادت‌های رایج عدول کند، می‌تواند به هستی خود شکل بدهد (تیمینیکا، ۲۰۰۶، ص ۱۹۱).

برای نمونه کارل یاسپرس به‌عنوان یک اگزیستانسیالیست خدا‌باور، بر روی اختیار انسان و شناخت امکانات و قوای انسان، تأکید فراوان دارد (کاپلستون، ۱۳۸۴، ص ۱۹۰-۱۹۱)؛ اما به نظر او شناخت تمامیت انسان با شناخت عینی میسر نیست، یعنی داده‌های علوم، در باب انسان کامل نیستند؛ چراکه تحرک و تحول همیشگی انسان از هر

تعیین خاصی دوری می‌کند. اگرچه محور فلسفه‌ورزی یاسپرس این پرسش است که «انسان چیست؟» اما او معتقد است که انسان، مجهولی است که تا حدی ممکن است روشن شود، اما هرگز شناخت‌پذیر نیست؛ او حتی شناخت کامل از خویشتن را امری ناممکن می‌داند (یاسپرس، ۱۳۷۸، ص ۲۳۵).

بنابراین انسان از دیدگاه یاسپرس موجودی غیرقابل توصیف است؛ به این معنا که وجود انسان همواره امکان تبدیل شدن به چیزی که نیست را دارد؛ پس انسان یک موجود بالقوه است و توصیف یک امر بالقوه کار ناممکنی است (یاسپرس، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

همچنین گابریل مارسل به‌عنوان یک اگزیستانسیالیست خداپاور، حقیقت انسان را یک نوع سر و راز می‌داند که قابل به تصویر کشیدن و حل کردن نیست؛ به همین دلیل حقیقت انسانی را قابل توصیف نمی‌داند. از نظر او، انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند موضوعی عینی برای تفکر اولیه و انتزاعی باشد؛ چراکه انسان مجموعه‌ای از حالات وجدانی صرف نیست، بلکه واقعیت انسان دارای خصوصیات مهمی همچون شأن تاریخی، امکان، تعالی و استمرار در طول زمان است (عامری، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶). او تأکید می‌کند که فلسفه وجودی باید انسان را به‌عنوان موجودی جسمانی تلقی کند که ناگزیر از درگیری در اوضاع و احوال عینی و ملموس است. از نظر او فلسفه ملموس با تجربه وجودی بی‌واسطه و نه قطعیت تفکر آغاز می‌شود و یقین به وجود خود مفهومی عقلانی نیست، بلکه از سنخ احساس یا حس ظاهر است (همان، ص ۱۰۷).

۱-۲. تفرد انسانی

از آنجا که فیلسوفان اگزیستانسیالیست (حتی در طیف خداپاور) با نفی ماهیت مشخص برای انسان، راه هر گونه شناخت او را می‌بندند، لذا نظام‌های فلسفی پیشین را که سعی دارند انسان را در یک ماهیت نوعیه جای دهند، به‌شدت محکوم می‌کنند و قائل به نوعی تفرد برای انسانی هستند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۴). برای مثال سورن کرکگور تمام تلاش خویش را صرف توجه به فردیت انسان می‌کند و خود را موظف می‌داند تا با احیای فردیت انسان و دور کردن او از قرار گرفتن در جمع و غرق شدن در آن به انسان هویت تازه‌ای بخشد و معتقد است که انسان باید بر هستی خویش تکیه کند و با تلاش و تکاپوی شخصی در مسیر خود پیش برود (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۷۳).

کرکگور معتقد است که انسان موجودی تک و انحصاری است و ظاهراً منظور او از این مطلب این است که هر کس با طرز فکر و طرز تلقی خود و با استعدادها و توانایی‌هایی ویژه خود، حقیقتی را تشکیل می‌دهد که با دیگران کاملاً متمایز است. اما او هرگز به ویژگی‌های مشترک انسان‌ها اشاره نمی‌کند. اینکه هر فرد انسانی دارای ویژگی‌های خاص و منحصر به فرد است هرگز نمی‌تواند به این معنا باشد که انسان‌ها هیچ استنتاج مشترکی نخواهند داشت، یا نمی‌توانیم قانون خاصی را برای انسان‌ها وضع کنیم، یا قادر نباشیم با انسان‌ها به طور واقعی ارتباط پیدا کنیم و از تجارب هموعان خود استفاده کنیم و یا دستورالعمل مشترکی برای سعادت انسان‌ها وجود ندارد (شکرکن و دیگران، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۴۹۸-۴۹۹).

همچنین یاسپرس که خداوند (به اصطلاح او، تعالی) را در همه جا حاضر می‌بیند، تحقق فردیت افراد را در مشیت ازلی او می‌داند و به این جهت اطاعت از مراتب بالا را جهت رسیدن به تحقق آزادی لازم می‌شمارد. در واقع

او دستورهای الهی را در مسیر تحقق فردیت افراد می‌داند که در صورت عدم تحقق فردیت، اطاعت از دستورهای الهی گرفتار یکنواختی و از خودبیگانگی انسان می‌شود (نوالی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۴-۱۹۹).

او نفس انسانی را واقعیتی در جهان نمی‌داند، بلکه واقعیت نفس از نظر او آن چیزی است که با تجربه بر من عرضه می‌شود و منظور او از تجربه نوعی شهود وجودی است که از همه واقعیت‌های عینی فراتر می‌رود. اما چنین فرارفتی ما را از جهان، بیرون نمی‌برد، بلکه در دل جهان نگاه می‌دارد و اشیا را به صورت اموری که نفس ما متوجه آنهاست عرضه می‌کند (راداکریشنان و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۲۵).

با توجه به آنچه که ذکر شد در دیدگاه اگزیستانسیالیسم انسان با نوعی خودآگاهی و اراده آزاد ماهیت خود را به وجود می‌آورد و این راه را به هرگونه شناخت و آگاهی نسبت به چستی انسان می‌بندد. در واقع در عصری که اطلاعات بشر درباره همه چیز بیشتر از هر زمان دیگری است، با توصیف اگزیستانسیالیسم از چستی انسان، حقیقت آدمی و علم به ذات او بیش از هر زمان دیگری در ابهام و تاریکی فرو می‌رود (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۵۲۷).

۱-۳. آزادی در ساخت هویت خویش

از آنچه ذکر شد روشن می‌شود که در دیدگاه اگزیستانسیالیست‌ها حتی در طیف خداپاور انسان به دلیل نداشتن ماهیت مشخص، موظف است که با آزادی، هویت خویش را بسازد و این بدان معناست که انسان گریزی از انتخاب و گزینش ندارد و محال است که انسان حتی در یک لحظه از عمر خویش بتواند از انتخاب سر باز زند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۸). نکته مهم دیگر در این زمینه آن است که از نظر اگزیستانسیالیست‌ها، انتخاب‌های انسانی هیچ‌گونه وجه عقلانی ندارد و هرگونه دلیلی که برای هر انتخاب بیان شود، از نظر آنها صرفاً یک توجیه است (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۸). مثلاً کرگور آزادی را یکی از صفات اسرارآمیز انسان می‌داند و معتقد است که به کار بستن آزادی از راه انتخاب کردن می‌تواند از انسان یک فرد حقیقی بسازد (راینسون و ذارات، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

به عنوان مثال دیگر یاسپرس در این زمینه می‌گوید: ما نمی‌توانیم قدرت تصمیم‌گیری خویش را انکار کنیم؛ چراکه ما درباره خویش دست به گزینش می‌زنیم و در برابر این گزینش‌ها مسئولیم (یاسپرس، ۱۳۷۸، ص ۶۴).

۱-۴. وجه عقلانی نداشتن انتخاب

نکته دیگر درباره تفکرات اگزیستانسیالیستی اینکه این متفکران با تکیه بر تجربه‌های ذهنی و فردی و با استفاده از روش‌های پدیدارشناسانه و به دور از هرگونه برهان و استدلال عقلی، سعی دارند که حقیقت انسان را به عنوان یک حقیقت محسوس و تجربه درونی و نه حتی بیرونی توصیف نمایند (دژاکام، ۱۳۷۷، ص ۵۵۰-۵۵۱). درواقع از نظر آنان انتخاب‌های انسانی هیچ‌گونه وجه عقلانی ندارد و هرگونه دلیلی که برای هر انتخابی بیان شود، صرفاً یک توجیه است (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۸).

به همین دلیل کرگور بیان می‌کند که وجه عقلانی انتخاب اهمیت چندانی ندارد، بلکه شور و انرژی‌ای که فرد برای انتخاب صرف می‌کند به مراتب از یک انتخاب صحیح و عقلانی مهم‌تر است (راینسون و ذارات، ۱۳۹۱، ص ۶۲).

در کل با توجه به آنچه بیان شد به نظر می‌رسد فلاسفه اگزیستانسیالیست خداپاور که رسالت اصلی فلسفه را بحث و تحقیق درباره هستی و چستی انسان می‌دانند، هیچ تعریف و توصیف خاص و مشخصی از انسان ارائه نمی‌دهند و تنها توصیفشان از ماهیت انسان این است که بگویند: «انسان قابل تعریف نیست» و انسان موردنظر آنها بدون هیچ مبنای معرفتی، تنها به خودش و تجربیات ذهنی خودش واگذار می‌شود. البته به اعتراف خود آنها این تعریف و توصیف از جایگاه انسانی، پیمادی جز یأس، ناامیدی و اضطراب برای انسان نخواهد داشت و از آنجاکه هر فردی باید بر مبنای آرزها، امیدها، هراس‌ها و اشتیاق خویش تصمیم بگیرد، دچار اضطراب و ناامیدی می‌شود (رابینسون و ذارات، ۱۳۹۱، ص ۷۳).

۲. مبانی انسان‌شناسی علامه طباطبائی

۲-۱. انسان، موجودی قابل شناخت

براساس آموزه‌های اسلامی حقیقت انسان همان روح مجرد اوست که پس از مرگ باقی می‌ماند و انسان با صفات نفسانی خود محشور می‌شود و این صفات نفسانی، علاوه بر آنکه در انتخاب و انجام دادن کارهای اختیاری، مؤثرند و از آنها تأثیر می‌پذیرند، حقیقت وجود انسان را نیز تشکیل می‌دهند (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۱۷).

علامه طباطبائی با توجه به آیه ۴۲ سوره «زمر»: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (خداست آن که وقت مرگ، ارواح خلق را می‌گیرد و آن کس را که هنوز مرگش فرا نرسیده نیز در حال خواب روحش را قبض می‌کند، سپس آن را که حکم به مرگش کرده جانش را نگاه می‌دارد و آن را که نکرده (به بدنش) می‌فرستد تا وقت معین (مرگ). در این کار نیز ادله‌ای (از قدرت الهی) برای متفکران پدیدار است)، می‌گوید: کلمه «توفی» به معنای تمام و کمال دریافت کردن یک شیء است. این آیه بر این دلالت دارد که هنگام مرگ، علاوه بر آنچه مشاهده می‌شود (جسم بی‌حرکت و بدون درک و احساس)، چیزی که حقیقت و خود انسان است و به تمام و کمال به وسیله فرشتگان الهی دریافت می‌شود، همان روح است؛ زیرا جسم پس از مرگ و پیش از مرگ در اختیار و در بین ماست و فرشته وحی آن را دریافت نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۷۳).

بنابراین حقیقت انسان، از نظر علامه طباطبائی همان روح اوست و بدن انسان ابزاری در اختیار روح برای تکامل آن است. روح انسان دو ویژگی عقلانی و غریزی دارد. انسان با ویژگی عقلانی، امور محسوس را درک می‌کند و به معارف گوناگون دست می‌یابد، معارف الهی، رازهای نهفته در طبیعت بایدها و نبایدهای زندگی را می‌یابد و اهداف و مسیر زندگی را تعیین می‌کند. هرچند انسان در دنیا زندگی می‌کند. ولی برای این دنیا آفریده نشده است تا هدف خویش را بهره‌برداری از امکانات مادی دنیا قرار دهد، بلکه برای آخرت آفریده شده است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۲۲). نکته دیگر از نظر علامه طباطبائی، اعتقاد به مجرد بودن روح است. ایشان روح را موجودی مجرد می‌دانند که هویت واقعی انسان و آنچه انسانیت انسان به آن است را همین روح تشکیل می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۴-۹۶).

از ویژگی‌های این روح و پدیده‌های مربوط به آن این است که روح برخلاف موجودات مادی و جسمانی،

تقسیم‌ناپذیر است. موجودات مادی و جسمانی به دلیل سروکار داشتن با کمیّت و مقدار، قابل تقسیم و تجزیه‌اند، اما هریک از ما وقتی درباره خود تأمل می‌کنیم، خود را امری بسیط و تقسیم‌ناپذیر درمی‌یابیم (همان، ج ۱، ص ۹۶). از دیگر ویژگی‌های روح، بی‌نیازی از مکان است؛ چراکه روح و پدیده‌های روحانی فاقد بعد مکانی‌اند. همچنین روح می‌تواند صورت‌های بزرگ را درک کند، درحالی‌که امور مادی قادر به جای دادن امری بزرگ‌تر از خود در خود نیستند و این به دلیل غیرمادی بودن روح است (همان، ج ۱، ص ۹۶).

مباحث فلسفی نیز نشان می‌دهد که حقیقت انسان، روح است و بدن همچون ابزاری در خدمت اوست. اوصاف حقیقی انسان، اوصاف روح او هستند و کمال و نقص حقیقی او نیز باید در میان اوصاف روح جست‌وجو شود (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۳۲۱). اما این بدان معنا نیست که بین روح و ماده (بدن) مرزی وجود دارد و روح و بدن کاملاً از هم جدا باشند؛ چراکه طبق نظرات صدرالمتألهین حقیقت آدمی نفس ناطقه‌ای است که تنها به انسان اختصاص دارد و این حقیقت واحد، مرکب از نفس و بدن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۶). بدن صرف جسمانیت نیست، بلکه قوه‌ای از قوای نفس است. صدرالمتألهین نفس را این‌گونه تعریف می‌کند: «کمال اول، جسم طبیعی آلی، ذی حیات بالقوه» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۹۹). همان‌گونه که از این تعریف برمی‌آید در تعریف نفس، جسم و بدن به کار رفته است و این نشان‌دهنده ارتباط وثیق نفس و بدن است.

علامه طباطبائی نیز روح را که از مصادیق عالم امر است، امری جسمانی و مادی نمی‌داند و معتقد است که اگر روح جسمانی بود، محکوم به احکام ماده بود و یکی از احکام عمومی ماده این است که به‌تدریج موجود می‌شود و وجودش مقید به زمان و مکان است. پس روح انسان مادی و جسمانی نیست، هرچند که با ماده تعلق و ارتباط دارد (همان، ص ۳۶۴).

اما علامه طباطبائی به‌تبع صدرالمتألهین به نوعی اتحاد روح و بدن نیز اشاره می‌کند و با توجه به آیه ۵۵ سوره «طه»: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» معتقد است که روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که هوویت میان آن دو صدق می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۳۰). همچنین علامه در شرح سوره «سجده» در ذیل آیه ۹ «ثُمَّ سَوَّاهُ وَفَنَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» می‌گوید: «آنچه در بدو نظر، از آیه به ذهن می‌رسد این است که روح و بدن دو حقیقت قرین یکدیگرند. نظیر خمیری که مرکب از آرد و آب است و انسان مجموع هر دو حقیقت است. وقتی روح قرین جسد قرار گرفت. آن انسان زنده است و وقتی از هم جدا شد همین جداشدن مرگ است».

همچنین با توجه به آیه ۱۱ سوره «سجده»: «قُلْ يَتُوفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» از معنای یتوفاکم، این معنا استنباط می‌شود که آن روحی که در هنگام مرگ و به حکم این آیه قابض‌الارواح آن را می‌گیرد، عبارت است از آن حقیقتی که یک عمر به او می‌گفتیم، تو شما، جناب‌عالی و امثال اینها. و آن همان انسان است با تمام حقیقتش نه یک جزء از مجموعه‌ش. پس مراد از «فَنَخَ روح در جسد» این است که جسد را بعینه انسان کند، نه اینکه واحدی را ضمیمه واحد دیگر کند که ذاتش غیر آن باشد. پس انسان پس از آنکه روح به بدنش

تعلق می‌گیرد و پس از آنکه روحش از بدنش مفارقت می‌یابد، در هر دو حال یک حقیقت است. پس آن چیزی که خلقتی دیگر می‌شود عیناً همان نطفه‌ای است که طبق آیه ۱۲ و ۱۴ سوره «مؤمنون»: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ... ثُمَّ خَلَقْنَا النَّفْثَةَ عََلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» مراحل علقه، مضغه و استخوانی را پیموده است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۱۳۹).

و در معنای آیه ۱ سوره «انسان»: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» می‌گوید:

انسان چیزی بوده و لکن چیز مذکوری نبوده، چون انسان زمین بوده، نطفه بوده لکن در آن مراحل قبلی انسان به‌شمار نمی‌رفته. پس مفاد کلام خدا این است که انسان یک حقیقتی است که همان واحد حقیقی یگانه، مبدأ تمام آثار بدنی و طبیعی و آثار روحی است. همچنان که همین واحد حقیقی، فی‌نفسه مجرد از ماده است و در دم مرگ انسان مجرد از بدن مادی رها می‌شود و خدا انسان را می‌گیرد (همان).

۲-۲. انسان موجودی دارای خودآگاهی

طبق اندیشه علامه انسان از مجموعه‌ای از قابلیت‌های ممکنه برخوردار است که می‌تواند با همت و تلاش و اعمال صالح و باورهای دینی خود را به مقصد مطلوب برساند. در نتیجه هیچ امر بالفعلی از کمالات اختیاری و ارادی با آفرینش انسان همراه نیست و هرچه هست استعداد و قابلیت است. از این‌رو آنچه در فطرت به‌عنوان گرایش‌ها و بینش‌ها وجود دارد صرف قابلیت است (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۱۰).

علامه طباطبائی در حاشیه‌ای که بر *اسفار* نوشته معتقد است که ویژگی بارز وجود انسان این است که انسان دارای خودآگاهی است؛ یعنی به وجود خویش علم حضوری دارد و وجود خود را بدون واسطه درک می‌کند؛ علم حضوری انسان به خودش عین وجود خود اوست. بنابراین شدت و ضعف یا کمال و نقص علم حضوری هر کسی به خودش، تابع شدت و ضعف یا کمال و نقص وجود است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۱؛ تعلیقه علامه طباطبائی).

البته ایشان معتقد است که انسان علاوه بر شناخت حضوری به خود، به خدای خویش نیز می‌تواند با علم حضوری شناخت بیابد که این همان راه شهود و عرفان است؛ ولی شناخت حصولی هم همیشه پیش‌روی بشر است و حتی برای شناخت پروردگار نیز از آن بهره‌برداری شده است؛ و این علم حصولی با تأمل در اسرار و حکمت‌های خداوند پیوند خورده است» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۵۳).

علامه طباطبائی در کنار پذیرش عقل به وجود غریزه نیز در وجود انسان تأکید می‌کند و معتقد است که از ویژگی‌های انسان این است که او ترکیبی است از غریزه‌ها، تجربه تخیل و تفکر و توجه به این نکته ضروری است که ویژگی غریزی روح، انسان را به اموری دعوت می‌کند که بین انسان و حیوان مشترک است؛ مانند میل به خوردن، خوابیدن و امور جنسی. از دیدگاه اسلام، تمایلات نفسانی و غرایز اموری هستند که برای تکامل انسان در جهان مادی ضروری‌اند، و نباید آنها را سرکوب کرد، بلکه باید آنها را تعدیل کرد و در اختیار عقل قرار داد و عقل را بر آنها حاکم کرد تا راه سعادت را در دنیا و آخرت در پیش گیرد (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۷۷).

۲-۳. انسان موجودی دارای اراده و اختیار

از دیگر ویژگی‌های بسیار مهم انسان از دیدگاه علامه طباطبائی این است که انسان موجودی با اراده و اختیار است و انسان عاقل به‌عنوان موجودی فعال و مختار در نظر گرفته می‌شود. اختیار و اراده آدمی او را از حالت ثابت و منفعل خارج می‌کند و او را به موجودی فعال و تأثیرگذار تبدیل می‌سازد و این منافاتی با قدرت خداوند ندارد؛ چراکه قدرت انسان در طول قدرت خداوند است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۰-۱۷۱).

طبق اندیشه علامه انسان از مجموعه‌ای از قابلیت‌های ممکنه برخوردار است که می‌تواند با همت و تلاش و اعمال صالح و باورهای دینی خود را به مقصد مطلوب برساند. در نتیجه هیچ امر بالفعلی از کمالات اختیاری و ارادی با آفرینش انسان همراه نیست و هرچه هست استعداد و قابلیت است. از این‌رو آنچه در فطرت به‌عنوان گرایش‌ها و بینش‌ها وجود دارد صرف قابلیت است (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۹-۱۱۰).

همچنین از نظر علامه طباطبائی انسان به دلیل بهره‌مندی از اراده و اختیار، دارای مسئولیت می‌شود و از دریچهٔ این مسئولیت تکالیفی برای انسان شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، در نگاه انسان‌شناختی اسلامی، انسان موجودی است که به دلیل برخورداری از ویژگی عقل و انتخاب آگاهانه، از سایر موجودات متمایز می‌شود و این ویژگی اگرچه انسان را از حقوق اجتماعی برخوردار می‌کند، ولی وظایف و تکالیفی را نیز پیش‌روی انسان قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۵۱).

بنابراین علامه معتقد است که به دلیل همین اختیار است که انسان در آخرت در معرض حسابرسی اعمال و نیات قرار می‌گیرد و هر کس مطابق با رفتار و عملکردش، پاداش یا عقاب دریافت می‌کند. خداوند عبادت و اطاعت را وظیفه بندگان و کیفر و پاداش آخری را نتیجه آن قرار داده است تا انسان در همهٔ افعال و نیاتش این هدف غایی را در نظر گیرد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۰).

پس روشن می‌شود که در اندیشه علامه، صرف آزادی و اختیار ارزش تلقی نمی‌شود، بلکه ملاک شرافت و احترام آزادی به آن است در راستای انسانیت و غایت الهی باشد (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۴۴۵) و بهره‌وجودی او را افزایش دهد. این بهره‌وجودی مراتبی دارد که هرچه قرب انسان به خدا بیشتر باشد، ارزش انسان به مراتب بیشتر خواهد بود (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۲۲۱-۲۲۳). به همین دلیل از نظر علامه هر عملی که با انتخاب صورت گیرد، ارزش نیست و اگر عملی در راستای خلاف مسیر الهی صورت گیرد، نه تنها ارزش نیست، بلکه ضد ارزش است (رمضانی، ۱۳۸۷، ص ۴۴۵).

۲-۴. انسان موجودی دارای کرامت و عزت ذاتی

علامه طباطبائی با توجه به آیات قرآن که بر کرامت و عزت آدمی نیز تأکید می‌کند، او را جانشین خداوند در زمین می‌داند که همه چیز در خدمت او قرار گرفته و همهٔ نعمت‌های خداوند در زمین برای او آفریده شده است. ایشان معتقد است که قوه عاقله و ظرفیت علمی وی، از همهٔ مخلوقات برتر است و همهٔ آفریده‌های عالم موظفند در مقابلش سر تعظیم فرود آورند و همهٔ مسخر اویند؛ او نیز مسئول خویشتن و جهان و برخوردار از شرافت و کرامت ذاتی و برتر از سایر آفریدگان، و موجودی است که می‌تواند به فراسوی عالم ماده گام نهد و از عالی‌ترین هدف‌ها و

آرمان‌ها در زندگی برخوردار باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۶۴). به همین دلیل علامه معتقد است که انسان قادر است تا وجود متناهی خودش را به وجود لایناهی خداوند پیوند زند و همچون قطره‌ای در اتصال با دریای وجود خداوند، به کمال حقیقی متصل گردد (همان، ج ۱، ص ۶).

علامه می‌گوید مقصود از کرامت ذاتی آن است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده که در مقایسه با برخی موجودات دیگر از لحاظ ساختمان وجودی امکانات و مزایای بیشتری دارد و یا ساختار وجودی‌اش دارای امکانات و مزایای بیشتری است. در اصطلاح فلسفی وقتی بین موجودات از جهت مرتبه وجودی تفاوت قائل شویم، برخی موجودات دارای آثار بیشتری هستند (همان، ص ۱۱۳).

همچنین علامه بیان می‌کند که مقصود از کرامت اکتسابی، کمال‌هایی است که انسان در پرتو ایمان و اعمال صالح اختیاری خود به دست می‌آورد. این نوع کرامت، برخاسته از تلاش و ایثار انسان و معیار ارزش‌های انسانی و ملاک تقرب در پیشگاه خداوند است. با این کرامت است که می‌توان واقعاً انسانی را بر انسان دیگری برتری داد (همان، ج ۸، ص ۴۸-۴۹).

از نظر علامه بشر مختار است که قوانین تکوینی و تشریعی را که خداوند برای تکامل روزافزون انسان فرستاده است برگزیند و در مسیر عبودیت قرار گیرد و مسجود ملائکه الهی باشد و می‌تواند از این قوانین سر باز زند و خود را ملعون درگاه خالق نماید. پس ابعاد وجودی انسان به گونه‌ای است که هم می‌تواند او را به مقام انسانیت و قرب حق برساند و هم می‌تواند در پرتگاه حیوانی قرار دهد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۷).

۲-۵. فقر وجودی انسان نسبت به پروردگار

از دیدگاه علامه، همه مخلوقات از جمله انسان و تمام فعالیت‌ها و دستاوردهای او، نسبت به خداوند استقلالی ندارند و نیازمند و وابسته به اویند. از سوی دیگر، انسان دارای استعدادهای متنوع و قابل رشدی است که می‌تواند آنها را به فعلیت برساند. فعلیت یافتن این استعدادها با اختیار و اراده و بر پایه تفکر، تعقل و سنجش شکل می‌گیرد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۵۸).

صدرالمآلهین با تقسیم وجود به «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» و با اعتباری دانستن ماهیت و اصالت وجود، امکان فقری یا امکان وجودی را در جایگاه امکان ماهوی می‌نشانند. امکان از نقصان، ربط و فقر وجودی حکایت می‌کند و انسان نیز مانند سایر موجودات خارجی، از این حیث عین وابستگی صرف به واجب‌الوجود است (رامین، ۱۳۸۹، ص ۹). علامه نیز به تبع صدرالمآلهین بر امکان فقری همه ممکنات در ارتباط با واجب تأکید کرده و تمام معلول‌های امکانی را عین‌الربط به علت واجب می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۶۸).

درباره ارتباط انسان با دیگر موجودات عالم نیز باید گفت که وجود جهان بر وجود انسان تقدم زمانی دارد و برای تحلیل علمی از جایگاه زیستی انسان باید از طبیعت آغاز کرد. ولی برای تبیین کلی جهان، نه تحلیل علمی آن، باید از انسان آغاز کرد و انسان از دیدگاه شناخت و تبیین کلی جهان بر همه ماسواالله مقدم است (صفایی حائری، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۸۲).

۲-۶. غایت‌مندی وجود انسان

از نگاه علامه طباطبائی برای انسان یک غایت الهی در نظر گرفته شده که انسان با عبادت و اتصال به پروردگار به آن غایت خواهد رسید، ولی در صورت طغیان و انفصال از خداوند هرگز کمالی که برای انسان در نظر گرفته شده محقق نخواهد شد. پس عبودیت انسان در برابر خداوند، اصلی‌ترین عامل در ارتقای منزلت وی و رسیدن به مقام جانشینی خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸۰). از نظر علامه خلافت الهی نشانه عدم تقابل بین محوریت انسان و محوریت خداوند است؛ زیرا محوریت انسان برای موجودات، تابعی از محوریت خداست و لازمه محوریت انسان اتصال به صفات خداوندی و عاملیت به افعال الهی است (همان).

۳. تطبیق و مقایسه مبانی انسان‌شناسی اگزیستانسیالیسم خداباور و علامه طباطبائی

از آنچه بیان شد در تطبیق و مقایسه مبانی انسان‌شناسی فلاسفه اگزیستانسیالیسم خداباور و علامه طباطبائی مورد زیر قابل تأمل است:

۳-۱. شباهت‌ها

۳-۱-۱. ماهیت بالقوه

از نظر اگزیستانسیالیست‌ها انسان یک واقعیت ناتمام و بالقوه است که می‌تواند به هستی خود شکل دهد. این نظر در آموزه‌های اسلامی و در تفکرات علامه طباطبائی هم وجود دارد؛ ولی در تفکر علامه شکل دادن انسان به هویت و هستی خویش باید براساس اصول عقلانی تنظیم می‌شود که به کمال انسان که همان قرب خداست منتهی شود؛ درحالی که در تفکر اگزیستانسیالیستی، انسان آزاد است که هرچه می‌خواهد بشود و این انتخاب فاقد هر گونه وجه عقلانی است؛

۳-۱-۲. اراده و اختیار

از نظر اگزیستانسیالیست‌ها انسان یک موجود مشخص با ماهیت قطعی که موضوعی برای معرفت‌شناسی باشد نیست؛ بلکه موجودی است که با آزادی کامل خود را می‌آفریند و به خود تعالی می‌بخشد. علامه طباطبائی نیز طبق آموزه‌های اسلامی معتقد است که انسان با آزادی و اختیار می‌تواند خود را به تعالی برساند.

۳-۱-۳. پذیرش مبدأ

در تفکر اگزیستانسیالیسم خداباور از نوعی تعالی یا راز سخن به میان می‌آید و در آموزه‌های اسلامی و عقاید علامه نیز مباحث مربوط به شناخت خداوند به‌عنوان متعالی‌ترین وجود، از مباحث اساسی و زیربنایی محسوب می‌شود.

۳-۲. تفاوت‌ها

۳-۲-۱. تفاوت در پذیرش قابلیت شناخت انسان

در تفکر اگزیستانسیالیستی هر انسانی یک نوع منحصره‌فرد است که با دیگر انسان‌ها هیچ وجه اشتراکی ندارد. اما در تفکر اسلامی و علامه طباطبائی، انسان‌ها در عین حال که دارای ویژگی‌های منحصره‌فرد هستند، ولی از نظر فطرت

و قوا و امکانات انسانی که خداوند به آنها داده است مشترک‌اند. در آموزه‌های اسلامی بر حقیقت نفس و روح تأکید شده و آن را امر مجرد و غیرمادی قلمداد می‌کنند. البته در فلسفه صدرایی بدن مرحله نازل نفس تلقی می‌شود که در هنگام مرگ از مادیات تهی می‌شود و تجرد می‌یابد. پس درحالی که ضعف مبانی معرفتی، سبب شده که اگزیستانسیالیست‌ها از تبیین چیستی انسان و پدیده‌های انسانی ناتوان باشند، سیستم دقیق معرفت‌شناسی اسلامی سبب شده که وجود انسان در یک نظم وجودی مورد بررسی قرار گیرد و جایگاه ارزشی وجود انسان به درستی تبیین شود.

۲-۳. تفاوت در تبیین مبدأ

در اگزیستانسیالیسم خداپاوار از نوعی تعالی و یا نوعی راز سخن به میان می‌آید، درحالی که هیچ تعریفی از تعالی و چیستی آن ارائه نمی‌شود. در فلسفه اسلامی و در نظرات علامه طباطبائی خداوند دارای اسما و صفاتی است که خود خداوند در قرآن و پیامبر تلاش کرده آن را برای انسان‌ها تشریح کند و این شناخت از اسما و صفات خداوند برای هر انسانی براساس تلاش، مجاهده و تهذیب نفس امکان‌پذیر است و این شناخت بر تمام زندگی و حیات انسان تأثیرگذار است.

۳-۲-۳. تفاوت در تبیین جایگاه اراده و اختیار

در فلسفه اگزیستانسیالیسم قدرت و اختیار انسان ارزش ذاتی دارد. اگزیستانسیالیست‌ها، اراده، خواست و آزادی انسان را مورد ستایش قرار می‌دهند و درحالی که در فلسفه اسلامی و تفکرات علامه قدرت و اختیار انسان ارزش ابزاری دارد و نه ارزش ذاتی.

۳-۲-۴. تفاوت در پذیرش کرامت ذاتی برای انسان

ازآنجاکه در فلسفه اگزیستانسیالیسم، انسان واقعیت مشخصی ندارد، ارزش ذاتی و تکوینی هم نخواهد داشت و تمام ارزش او صرفاً در توانایی انتخاب او خلاصه می‌شود، درحالی که در تفکرات علامه مقام انسان به لحاظ تکوینی دارای کرامت ذاتی است و به لحاظ ارزشی، هر انسانی به اندازه درجه قرب به پروردگار دارای کرامت و ارزش است.

۳-۲-۵. تفاوت در تبیین ماهیت بالقوه برای انسان

در تفکرات اگزیستانسیالیستی انسان دارای ماهیتی بالقوه است که باید در سایه انتخاب‌های آزادانه این ماهیت خویش را فعلیت بخشد. آنها بر شناخت امکانات و قوای انسان تأکید فراوان می‌کنند، ولی معتقدند که شناخت کامل انسان میسر نیست و او را موجودی بالقوه می‌داند که همیشه در حال شدن است. در تفکرات علامه نیز برای انسان قوا و امکاناتی تعریف می‌شود که بر طبق آن انسان خود را تعالی می‌بخشد، اما این به معنای نداشتن هیچ فعلیتی در انسان نیست و طبق فلسفه اسلامی و نظر علامه طباطبائی می‌توان طبق همین فعلیت‌های کنونی در ابعاد دانشی، توانشی و گرایشی، به تبیین چیستی و چگونگی انسان پرداخت.

۳-۲-۶. تفاوت در تبیین جایگاه عقل

روش اگزیستانسیالیست‌ها در کشف چیستی انسان، صرفاً با تکیه بر تجربه‌های ذهنی، فردی و روش‌های پدیدارشناسانه است، و روشی کاملاً احساسی و عاطفی است که هیچ وجه عقلانی ندارد، درحالی که در تفکر علامه روش عقل و استدلال منطقی در کنار گزاره‌های دینی، راه‌گشای شناخت، علم بشر و به‌عنوان دلیلی برای انتخاب‌های انسان مورد توجه قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد روشن می‌شود که اگزیستانسیالیسم خداباور با اینکه تنها هدف فلسفه خویش را پرداختن به مسائل انسان می‌داند، ولی در نهایت هیچ تعریف خاصی از چیستی و هستی انسان ارائه نمی‌دهد و انسان را موجودی بالقوه می‌داند که هیچ شناختی درباره او صورت نمی‌گیرد. اگزیستانسیالیسم با قطع ارتباط انسان با مبدأ و معاد از تبیین جایگاه واقعی انسان باز مانده است. حتی در طیف خداباور هم که به نوعی تعالی اشاره می‌شود، این تعالی امری کاملاً ذهنی و فردی است که هر فردی صرفاً باید آن را در خود و برای خود بپروراند و عملاً هیچ تأثیری و نقشی در تربیت و هدایت انسان به طرف مدارج و مراتب برتر ندارد.

اما علامه طباطبائی به عنوان یک فیلسوف اسلامی و تحت آموزه‌های وحیانی برای انسان دو بعد تعریف می‌کند؛ بعد روحانی و بعد جسمانی. حقیقت و هویت حقیقی انسان را به روح می‌داند که حاوی وجوه مشترک فراوانی است. وی معتقد است تعیین حقیقت و هویت حقیقی انسان بدون در نظر گرفتن مبدأ، معاد و غایت انسان غیرممکن است و آموزه‌های دینی در تبیین جایگاه حقیقی انسان نقش اساسی دارد. وی براساس آموزه‌های اسلامی معتقد است که انسان با آزادی و اختیار می‌تواند خود را حقیقتاً به کمال نهایی، تعالی، قرب خدا و اتصال به پروردگار یعنی عالی‌ترین مراتب انسانی برساند. این هویت بخشی از نظر علامه اصول و قواعدی معین دارد و دلخواهی نیست. مطلوبیت و منشأ ارزش کارهای اختیاری انسان از دید علامه در کمال انسان است و چون کمال انسان برای او مطلوب است کارهایی که موجب کمال او می‌شود نیز به تبع آن مطلوب خواهند بود.

در آخر باید تأکید کرد که اگرچه در برخی موارد مانند پذیرش ماهیت بالقوه، اراده و اختیار برای انسان در بین نظرات علامه طباطبائی و فلاسفه اگزیستانسیالیسم خداباور، شباهت‌هایی دیده می‌شود، ولی به نظر می‌رسد که در همین شباهت‌ها نیز تفاوت‌های مبنایی عمیقی وجود دارد.

منابع.....

- احمدی، بابک، ۱۳۸۷، *معمای مدرنیته*، تهران، مرکز.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، *علامه طباطبایی فیلسوف علوم (انسانی - اسلامی)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۸۹، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دژاکام، علی، ۱۳۷۷، *تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مطهری*، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- راینسون، دیو و اسکار ذارات، ۱۳۹۱، *کی‌یرگور (قدم اول)*، ترجمه صالح نجفی، تهران، پردیس دانش.
- راداکریشنان، سروپالی و دیگران، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه شرق و غرب، تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه جواد یوسفیان، تهران، علمی و فرهنگی.
- رامین، فرح، ۱۳۸۹، «اختیار انسان از منظر صدرا و یاسپرس»، *حکمت و فلسفه*، سال ششم، ش ۲۳، ص ۷-۳۱.
- رجبی، محمود، ۱۳۹۴، *انسان‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رضائی، رضا، ۱۳۸۷، *آراء اخلاقی علامه طباطبائی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- شکرشکن، حسین و دیگران، ۱۳۷۷، *مکتب‌های روانشناسی و نقد آن*، تهران، سمت.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیقه سیدمحمدحسین طباطبائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صفایی حائری، علی، ۱۳۹۴، *روش نقد، نقد مکتب‌ها: آرمان تکامل، اگزیستانسیالیسم*، قم، لیلة‌القدر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *تشیع در اسلام*، ترجمه هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *علی و فلسفه الهی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- عامری، معصومه، ۱۳۹۲، «انسان‌شناسی در فلسفه اگزیستانسیالیستی مارسل»، *معرفت*، ش ۱۹۰، ص ۱۰۱-۱۱۲.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۴، *فلسفه معاصر*، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران، زوار.
- _____، ۱۳۸۶، *تاریخ فلسفه*، ترجمه داریوش آشوری، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۴، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- نوالی، محمد، ۱۳۷۹، *فلسفه‌های اگزیستانس و اگزیستانسیالیسم تطبیقی*، تبریز، دانشگاه تبریز.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۷۸، *کوره راه خرد*، ترجمه مهید ایرانی‌طلب، تهران، نشر نی.
- _____، ۱۳۹۲، *فلسفه اگزیستانس*، ترجمه لیلا روستایی، تهران، پارسه.

Crowell, Steven, 2016, "The Existentialism", Edward N.Zalta (ed), *The Stanford Encyclopedia of philosophy*, <http://plato.stanford.edu>.

Tymieniecka, Anna-Tersa et al, 2006, "Phenomenology and Existentialism", in *The Twentieth century*, New York, Spriger.

The Anthropological Foundations of Theist Existentialism and Comparing it to Allamah Tabatabaei's Opinions

Ghazala Dowlati / PhD Student of Islamic Philosophy, Islamic Free University Qom Branch;
Science and Research Qom Branch ghazaleh_dolati@yahoo.com

✉ **Mahmoud Namazi Isfahani** / Assistant Professor in Department of Philosophy IKI namazi@qabas.net

Hadi Wasei / Assistant Professor in Department of Philosophy, Islamic Free University, Qom Branch
Hativasei4@gmail.com

Muhammad Hussein Irandoost / Assistant Professor in Department of Philosophy, Islamic Free University, Qom Branch
mohirandoost@gmail.com

ABSTRACT

The most important pillar of existentialist philosophy is human and his free will. In Islamic philosophy, Allamah Tabatabaei proposes some valuable points, according to Islamic doctrines and under the influence of Mulla Sadra's philosophy, about human being. Since recognizing human being and perceiving his characteristics plays a considerable role in generation of intellectual schools, investigating the anthropological foundations is one of the pillars of philosophical thinking. In existentialist philosophy, even in its theist faction, the man is an abandoned being around him everything is formed and his nature is constantly formed in complete freedom, while in Allamah's view, the man is the subject of recognition, everything is formed around God, and the man can achieve the highest degree of transcendence at his own discretion.

The present article attempts to do a comparative study of the anthropological foundations of the theist existentialism and Allamah Tabatabaei's anthropological foundations through a descriptive-analytical method.

KEY WORDS: theist existentialism, anthropology, Allamah Tabatabaei.

The Philosophical Analysis of Love in Allamah Tabatabaei's View: Explanation, Investigation and Review

✍ **Mustafa Jahanfikir** / PhD in Comparative Philosophy IKI jahanfekrmostafa@yahoo.com
Ahmad Hussein Sharifi / Professor in Department of Philosophy IKI sharifi1738@gmail.com
Mujtaba Mesbah / Associate Professor in Department of Philosophy IKI M-mesbah@Qabas.net
Abul-Qasem Bashiri / Assistant Professor in Department of Psychology, IKI bashiri@Qabas.net
Received: 2020/11/28 - **Accepted:** 2021/05/31

ABSTRACT

The role and effect of 'love' in the volitional action of the free-willed agent is an undeniable fact. However, the precise understanding of this fact is dependent on going through some stages including the philosophical analysis of the truth of love. Allamah Tabatabaei is one of the few philosophers who have sought to analyze love. In this article, our goal is to explain and investigate Allamah's view about love using an analytical-critical approach. In Allamah's view, "love is an existential relationship between the lover and the beloved, and such a relationship is dependent on the two parties". From this, he concludes that love is not, due to its nature, dependent on conscience and awareness, and that in some instances, its existence depends on the existence of conscience is the feature of the aforementioned instances. Similarly, Allamah maintains that love is a gradational truth that is running in all beings. He also believes that every 'thing' loves itself. The idea that the truth of love is not dependent on conscience and awareness is defective. Love is something dependent on the lover, and is sometimes the same as him. Allamah's definition of love does not apply to love of 'self', and his analysis is unable to explain love of 'self'. Rather, such an image of love necessitates the denial of love of 'self'. Of course, love is a truth added to self, and in those cases wherein the beloved is existentially contrary to the lover, the existence of love is not dependent on the objective existence of the beloved; rather, acquisition of some sort of awareness of the beloved is enough for acquisition of love.

KEY WORDS: existential relation, love of self, love and perception, beloved, Allamah Tabatabaei.

The Divine Knowledge in Avicenna's and Abul-Barakat Baghdadi's Thought

Mastana Beyranvand / PhD Student in Department of Islamic Philosophy and Theology,
Islamic Free University, Isfahan, Khorasgan Branch m.beyranvand1113@gmail.com

✉ **Muhammad Reza Shamshiri** / Department of Islamic Philosophy and Theology, Islamic Free
University, Isfahan, Khorasgan Branch mo_shamshiri@yahoo.com

Mahdi Dehbashi / Professor in Department of Islamic Philosophy and Theology, Islamic Free
University, Isfahan, Khorasgan Branch mdehbashi2002@yahoo.com

Received: 2021/12/10 - **Accepted:** 2021/08/16

ABSTRACT

The divine knowledge is among the important issues in the sphere of theology, whose analysis has been disagreed upon by various thinkers and numerous views have been presented in explaining it. In this regard, Abul-Barakat Baghdadi – in his famous book entitled *al-Mu'tabar fil-Hikma* – has reviewed and analyzed Avicenna's view. From this inquiry, it becomes clear that these two thinkers share the view of accepting God's intuitive knowledge of His own essence as well as His knowledge of existing immaterial things; however, they disagree on the divine knowledge of non-existent things (knowledge before generation) as well as knowledge of material mutable things. Here, we have dealt with explanation and evaluation of both views.

KEY WORDS: divine knowledge, knowledge of essence, knowledge of things, Avicenna, Abul-Barakat.

Non-Necessity of the Ultimate Cause in Origination of Possible Beings With an Emphasis on Master Fayyazi's Views

Sayyid Ali Fayyaz / PhD Student in Imam Khomeini Higher Education Complex s.alifaiaz@gmail.com

✉ **Sayyid Ahmad Ghaffari Qarabagh** / Assistant Professor in the Research Institute of Iran's
Philosophy and Theosophy ghaffari@irip.ac.ir

Received: 2021/01/25 - **Accepted:** 2021/09/23

ABSTRACT

Regarding the necessity or non-necessity of the ultimate cause, there are two views: the first view is that in generation of the material beings, the existence of the four types of causes is necessary; and in generation of immaterial beings, just the existence of agentive and ultimate cause is sufficient. The second view, while distinguishes the aware and unaware agents, just considers the existence of ultimate cause in the action of the aware agent as necessary. Thus, the existence of the ultimate cause is not necessary in generation of possible beings; rather, the existence of material, formal and agentive causes are necessary for generation of material beings, and the presence of the agentive cause is enough in generation of immaterial beings. Since the right worldview is based on proving the cause and effect relationship, it is necessary to discuss the causality. Discussing the necessity and non-necessity of the causes and the ultimate cause for the effect is one of related discussion on causality.

The present article explains the two aforementioned views, and investigates and reviews the arguments of the two parties to conclude that the third view, i.e. non-necessity of the ultimate cause, is right. In this study, we have used the descriptive-analytical method.

KEY WORDS: cause, end, ultimate cause, effect, necessity, possible beings, Fayyazi.

The Problem of 'Time' in Three Stages of Mulla Sadra's Philosophical Journey

✉ **Ali Baba'ie** / Associate Professor in Department of Philosophy Muhaqqeq Ardabili University
 hekmat468@yahoo.com
Sayyid Mukhtar Musawi / PhD of Philosophy and Islamic Theology Allamah Tabatabaei
 University
 smm190@gmail.com

Received: 2021/04/16 - **Accepted:** 2021/09/21

ABSTRACT

Mulla Sadra has experienced, in his works, three stages of philosophical journey: principality of quiddity, the principality of existence of gradational unity, and the principality of existence of personal unity. There must have been changes in the dependent discussions in proportion to these three stages of journey. Considering this change would resolve many issues related to Mulla Sadra's true view and the consistency or inconsistency of the doctrines inside Mulla Sadra's system. According to the present study, some views have been offered on 'time' based on the three journeys of Mulla Sadra, and in line with each journey, some evolutions have occurred regarding the time and the related discussions. These evolutions have been studied in the following spheres in three stages in the form of an intra-system comparative study. These spheres are as follows: definition of time; the essential or existential being of the time; the argument for proving the existence of time; the univocal or gradational nature of time; the direct cause of time; the running sphere of time, and their common and different points.

KEY WORDS: time, Mulla Sadra, stages, personal unity, principality of existence, gradational unity, principality of quiddity.

The Recent Islamic Philosophy and the Principality of Existence

Sayyid Ali Taheri Khorramabadi / Assistant Professor in Department of Philosophy of Science, Sharif Industrial University
ataheri@sharif.edu

Received: 2021/05/10 - **Accepted:** 2021/10/04

ABSTRACT

Numerous ambiguities surround the issue of 'principality of existence' in the contemporary Islamic philosophy in a way that some have considered it a verbal or fruitless conflict. On the contrary, some adherents of the principality of existence (such as Ayatollah Fayyazi and Mr. Ubudiyyat) have offered new interpretations and challenged the contemporary understandings of the issue. Ayatollah Fayyazi maintains that Mulla Sadra's principality of existence is consistent with true realization of quiddity. He has proceeded to prove his claim by offering detailed premises and discussions. Similarly, Mr. Ubudiyyat has prepared new insights in this issue by finding the roots of the issue in Suhrawardi's view. He maintains that although Mulla Sadra believes in principality of existence, he accepts the true existence of quiddity in another sense. In this article, the defects and drawbacks of these two interpretations are shown and then, by relying on the historical evolution of the arguments, a clearer and less defective image of the issue as well as the view of principality of existence is offered.

KEY WORDS: existence, quiddity, original, conventional, reality.

A Critique of Keith Maslin's Arguments Based on Denial of Possibility of Soul's Incorporeity

Mustafa Izadi Yazdanabadi / PhD Student in Philosophy of Religion, Tehran University
m.izadi371@gmail.com

✉ **Akbar Mirsepah** / Assistant Professor in Department of Philosophy IKI mirsepah@qabas.net

Mahmoud Namazi Isfahani / Assistant Professor in Department of Philosophy IKI

Received: 2021/02/28 - **Accepted:** 2021/09/11 namazi@qabas.net

ABSTRACT

One of the important books written by philosophers of mind and translated in Iran is Keith Maslin's *An Introduction to the Philosophy of Mind*. Somewhere in the book, four reasons have been presented for negating the possibility of arguments for incorporeity of the soul. The Islamic philosophers have considered the incorporeity of the soul as a resolved issue and tried to prove it. These arguments go back one step and attempt to deny the possibility of the soul's incorporeity, considering it as having a corrupt unacceptable sequence and regarding the acceptance of the soul's incorporeity irrational. This article states four reasons for Keith Maslin's book and tries to criticize them to prove the possibility of the soul's incorporeity in a rational way. It proves the mind is not all or nothing; by accepting the soul's incorporeity, the brain still functions, there would be no problem of the idiot fallacy, and it would be possible to enumerate the souls.

KEY WORDS: the soul's incorporeity, having mind, the brain's function, the idiot fallacy, enumerating the souls.

ABSTRACTS

Rereading the Definition of the Soul According to the Principles of Studying the Soul in Transcendental Philosophy

Fahima Shari'ati / Assistant Professor in Faculty of Theology and Islamic Knowledge
Ferdowsi University Mashhad

Shariati-f@um.ac.ir

Received: 2021/03/01 - **Accepted:** 2021/09/21

ABSTRACT

Due to specific innovations such as essential motion and the physical origination of the soul, Mulla Sadra's study of the soul has explained the creation of the soul and its relationship with the body as well as the survival of the soul after the body in a distinctive manner. Besides, it goes beyond many challenges of the dualist philosophical study of the soul. In Mulla Sadra's transcendental philosophical study of soul, looking at the soul is both from the viewpoint of the essence and from the viewpoint of its belonging to the body. The definition pertaining to the soul's belonging to the body has been completely explained; however, it cannot be considered for the study of soul from the viewpoint of the essence. The definition originated from the study of soul based on the essence is something like the 'limits of things'. The extent of distancing from the matter means lacking, and the extent of realization of perception in any being defines the soul of that being and the distinctive features of that type, which includes all beings of the universe and is based on flow of life and knowledge in all particles of the universe. This type of giving identity to the soul is quite in harmony with the content of gradational unity of existence, the non-physical identity of soul and body, and evidences from the Quranic verse and human experience in various sciences.

KEY WORDS: Mulla Sadra, transcendental philosophy, soul, knowledge.

Table of Contents

Rereading the Definition of the Soul According to the Principles of Studying the Soul in Transcendental Philosophy.....	7
--	----------

Fahima Shari'ati

A Critique of Keith Maslin's Arguments Based on Denial of Possibility of 4Soul's Incorporeity	21
--	-----------

Mustafa Izadi Yazdanabadi / Akbar Mirsepah / Mahmoud Namazi Isfahani

The Recent Islamic Philosophy and the Principality of Existence	33
--	-----------

Sayyid Ali Taheri Khorramabadi

The Problem of 'Time' in Three Stages of Mulla Sadra's Philosophical Journey	49
---	-----------

Ali Baba'ie / Sayyid Mukhtar Musawi

Non-Necessity of the Ultimate Cause in Origination of Possible Beings With an Emphasis on Master Fayyazi's Views	65
---	-----------

Sayyid Ali Fayyaz / Sayyid Ahmad Ghaffari Qarabagh

The Divine Knowledge in Avicenna's and Abul-Barakat Baghdadi's Thought	79
---	-----------

Mostana Beyranwand / Muhammad Reza Shamshiri / Mahdi Dehbashi

The Philosophical Analysis of Love in Allamah Tabatabaei's View: Explanation, Investigation and Review.....	93
--	-----------

Mustafa Jahanfikir / Ahmad Hussein Sharifi / Mujtaba Mesbah / Abul-Qasem Bashiri

The Anthropological Foundations of Theist Existentialism and Comparing it to Allamah Tabatabaei's Opinions	111
---	------------

Ghazala Dowlati / Mahmoud Namazi Isfahani / Hadi Wasei / Muhammad Hussein Irandoust

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 250000 Rls., and yearly subscription is 1000000 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. 19, No. 1

Fall 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 Farīsābādī

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