

معرفت فلسفه

سال نوزدهم، شماره سوم، پیاپی ۷۵، بهار ۱۴۰۱



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

مهدی دهقان

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 (ع) - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵) - دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

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

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

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

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

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پرویی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۸۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۱۲۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

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

ب) نحوه تنظیم مقالات

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

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

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: 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

تحلیلی بر چگونگی اتحاد و انقطاع نفس از بدن از منظر ابن سینا / ۷

که هادی واسعی / محمد فولادی‌وندا / مستانه زمانی

بررسی تطبیقی آیات و روایات تجرد نفس از دیدگاه مکتب تفکیک و صدر المتألهین / ۲۷

که فرح رامین / محمدتقی یوسفی / عالمه علامی

بررسی انتقادی نظریه صدر المتألهین در باب نحوه وجود مجموع با تأکید بر نظام مفاهیم در فلسفه وی / ۴۱

که آیسودا هاشم‌پور / محمد بیدهندی

درآمدی بر مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت صدرایی، با تأکید بر نقد مبانی فمینیستی / ۵۷

مهدی شجریان

تأملی بر همسان‌انگاری اجتهاد فقهی و هرمنوتیک فلسفی / ۷۵

که سیدابوالقاسم حسینی کمارعلیا / هادی خشنودی / زینب درویشی

بررسی تطبیقی زمان نزد میرداماد و ویلیام کریگ / ۸۵

که مهدی منفرد / ملیحه آقایی

بررسی تطبیقی هستی‌هستنده‌ها در اندیشه پدیدارشناسی هایدگر با وجود لایشرط مقسمی در ... / ۹۷

که میثم زنجیرزن حسینی / مهدی منفرد

نقد و بررسی نظریه اخلاقی قرب‌گرایی؛ دیدگاه آیت‌الله مصباح / ۱۰۹

محمد سربخشی

۱۳۷ / ABSTRACTS / Sayyed Rahin Rastitabar

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیلی بر چگونگی اتحاد و انقطاع نفس از بدن از منظر ابن‌سینا

Hadivasei4@gmail.com

fooladi@iki.ac.ir

mastanehzamani@gmail.com

ک. هادی واسعی / استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

محمد فولادی‌وندا / دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مستانه زمانی / دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۳

دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۷

چکیده

نگرش دوساحتی بودن انسان و اعتقاد به تجمع نفس مجرد و بدن مادی به عنوان دو سنخ متمایز در موجودی به نام انسان از مباحث چالش‌انگیز تاریخ فلسفه است. در این میان، می‌توان به سه‌م چشمگیر ابن‌سینا در تبیین ماهیت نفس، چگونگی ارتباط نفس با بدن و به موازات آن انقطاع نفس از بدن اشاره کرد. این مقاله با رویکرد تحلیلی و بررسی اسنادی با هدف تبیین چگونگی اتحاد و انقطاع نفس از منظر ابن‌سینا تدوین یافته است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که در اندیشه ابن‌سینا نفس، بدون سابقه مادی و مجرد آفریده شده و از تنزلات عقل در عالم ماده و همراه بدن خلق گردیده، سپس از بدن جدا شده، در قوس صعود، دیگر بار مجرد می‌شود. پس چیزی در «قوس صعود مجرد نمی‌گردد مگر اینکه از ابتدا نیز مجرد باشد. وی علت انقطاع نفس را بدن و اختلالات ناشی از روح بخاری می‌داند؛ زیرا براساس نظام‌واره فلسفی ابن‌سینا با تحلیل بدن و از بین رفتن وساطت روح بخاری، نفس منقطع می‌شود. همچنین وی درباره مرگ ارادی و اخترامی توانسته تبیین دقیقی ارائه دهد و علت انقطاع نفس را تنها در مرگ طبیعی به طور واضح و سازگار با مشاهدات بشری شرح می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، اتحاد نفس و بدن، انقطاع نفس.

مسئلهٔ نفس و کیفیت ارتباط آن با بدن، همواره مطرح‌نظر اندیشمندان بوده است. در انگاره تجرد نفس که حاکی از ثنویت موجودی به نام انسان است به نوعی پیچیدگی و رازآلودگی برمی‌خوریم. بدیهی است که در ترسیمی صحیح و معمارانه از چگونگی ارتباط نفس و بدن و نیز گسستن این ارتباط، پاسخ در چینش صحیح خودبه‌خود به دست می‌آید. واضح است در هر نظام اندیشگی فلسفی، بحث معناداری زندگی، ربط ناگزیری با مرگ پیدا می‌کند. درواقع تقابل معنایی مرگ و زندگی و نیز هم‌آوردی و هم‌زادی این دو مفهوم، سبب شده تا همان‌گونه که چگونگی ارتباط نفس با بدن، ذهن بشر را به چالش می‌کشد، در مقابل بحث انقطاع و گسستگی این رابطه نیز مورد کاوش و تحقیق قرار گیرد. از این منظر، پرسشی که به‌جد مطرح می‌شود این است که چگونه اتحاد بین دو جوهر متباین نفس و بدن ایجاد می‌شود؟ با چنین ارتباط وثیقی، چگونه مرگ و انقطاع اتفاق می‌افتد و عوامل و شرایط خاصی که سبب انفکاک و انقطاع دو وجه متحد انسان می‌شود چیست؟

اهتمام ستودنی/ابن‌سینا به علم‌النفس که بالغ بر سی اثر وی را تشکیل می‌دهد (ر.ک: مهدوی، ۱۳۳۲) موجب ابداع مبانی و اصولی در فلسفه وی شده است. اعتقاد به «روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء» بودن نفس، تباین نفس و بدن، ارتباط «انضمامی» و تدبیری نفس مجرد و بدن مادی، همگی نحوه اتحاد نفس و بدن را ترسیم می‌کند. ابن‌سینا علت انقطاع یا مرگ را با نگاه تجربی‌اش در فرسودگی بدن، تناهی و عروض محدودیت، جسم می‌داند. در باب پیشینه پژوهش و نگارش اثر در این عرصه باید گفت: مقالات و کتب متعددی در این زمینه تألیف شده، اما به صورت متمرکز به موضوع پرداخته نشده است. از جمله کتاب *علم‌النفس فلسفی* (فیاضی، ۱۳۹۳)، به چیستی نفس، اقسام آن و ادله تجرد، نقش مدبر بودن نفس و استفاده ابزاری از بدن تأکید کرده است. نویسنده در کتاب *حدوث جسمانی نفس* (غفاری، ۱۳۹۱)، می‌گوید: «نفس به بدن نیازمند است، اما نه به بدن خاص و ماده معین. بنابراین: در مرحله حدوث، تعلق نفس به بدن تعلق در تشخیص و وجود است».

کتاب *رابطه نفس و بدن از دیدگاه فلسفه مشاء* (یوسفی، ۱۳۹۰)، ضمن تأکید بر موافقت صدرا با برخی آموزه‌های ابن‌سینا، نظر صدرالمتألهین را در انقطاع نفس با توجه به اثبات وحدت نفس و بدن، غالب نمی‌داند. نویسنده در کتاب *دروس معرفت نفس* (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰)، ماده را معد حدوث نفس می‌داند. از جهت انقطاع یا مرگ، فقط قطع علاقه نفس از طبیعت و ماده بدن صورت می‌پذیرد نه خود بدن. مقاله‌ای با عنوان «تأثیر شناخت بدن در نفس‌شناسی ابن‌سینا» (رحیم‌پور و دیگران، ۱۳۹۶)، با تأکید بر توجه ابن‌سینا به بدن به عنوان محوری برای شناخت نفس، معتقدند که وجود روح بخاری به عنوان واسطه، نتوانسته ایشان را از اتهام انکار عقلی معاد جسمانی نجات دهد.

به نظر می‌رسد فلسفه ابن‌سینا در تبیین نحوه تعامل دو وجود غیرمسانخ نفس و بدن، تمام لوازم و مبانی نوآورانه خود را در این بحث، اشراپ نکرده و به شفافیت حداکثری نرسیده است؛ اما توجه به همین مورد، یعنی عدم سنخیت

و انضمامی بودن نفس و بدن، خود می‌تواند به عنوان عاملی مؤثر در انقطاع و مرگ محسوب گردد و به این شق قضیه مدد رساند، اما باید گفت: تبیین/ابن سینا، تمام اقسام مرگ را مانند مرگ ارادی دربر نمی‌گیرد. ایشان، عامل اصلی انقطاع را «بدن» دانسته، آن را متافیزیکی و محول به نفس نمی‌داند.

بنا بر آنچه در پیشینه پژوهش به اجمال گذشت، باید گفت: این پژوهش با هدف تبیین چگونگی اتحاد و انقطاع نفس از بدن و عوامل آن، به نقاط ضعف و قدرت آرای/ابن سینا پرداخته؛ زیرا تبیین انقطاع نفس زمینه‌ساز معاد و عود دوباره آن به بدن است که ارتباط وثیقی با اعتقادات مذهبی دارد، اما به دلیل اینکه در این انگاره، نفس دارای هویتی کامل و بی‌نیاز از بدن به حیات خویش ادامه می‌دهد، تبیین معاد جسمانی را دشوار می‌سازد. این در حالی است که اعتقاد به آن از مبانی شریعت است. افزون بر اینکه در بحث انقطاع، مشکل دیگری که با توجه به محوریت بدن در فلسفه/ابن سینا مشهود است، مرگ اختیاری است که از تبیینی صحیح برخوردار نیست. همین نکته جنبه نوآوری پژوهش به‌شمار می‌آید. این پژوهش با پیگیری موضوعات مطرح‌شده و با روش توصیفی، تحلیلی و اسنادی، در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که تحلیلی بر چگونگی اتحاد و انقطاع نفس از بدن از منظر/ابن سینا ارائه نماید.

۱. مفهوم‌شناسی

شناخت موضوع بحث، ما را ناگزیر از تمسک به معانی و مفاهیم سازنده آن می‌نماید؛ بنابراین در ادامه به تعریف مفاهیم کلیدی بحث می‌پردازیم.

۱-۱. بدن

بدن از ماده (ب، د، ن) در اصل به معنای ضخامت و چاقی است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۳۴). با توجه به مطلب فوق «بدن» در دو معنا به کار رفته است:

۱. بدن «بخشی از جسد» است که بجز سر و دست و پا، شامل همه اعضای انسان می‌شود؛

۲. بدن به معنای «همه جسد» که به لحاظ بزرگی‌اش بدن و به لحاظ رنگش جسد گفته می‌شود؛ چنان‌که در کتاب/التحقیق آمده است (همان، ج ۱، ص ۲۳۴). بنابراین بدن جسمی ارگانیک است که اعضا و جوارح دارد. در کتاب‌های لغت گفته شده «البدن: هو الجسد المرئی المؤلف من اللحم والدم والعظام والعروق والعصب والجلد وما شاکله» (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۲).

توضیح اینکه براساس طبیعیات قدیم، جسم از چهار عنصر اسطقس یا عنصر اولیه آب، هوا، آتش و خاک تشکیل می‌شود. این عناصر به واسطه عامل نفس، جسمی را با مزاج خاص می‌سازند. به چنین جسمی، «بدن» می‌گویند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۶۰ و ۱۸۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶۶۷-۶۶۹). فارابی بدن را این‌گونه تعریف می‌کند: «چیزی که استعداد پذیرش جوهر نفسانی و شایستگی تحقق نفس را در خود داشته باشد» (فارابی، ۱۳۴۵، ص ۱۰).

«نفس» در لغت به معنای روح، خون، حقیقت شیء، نیت، عزت و... به کار رفته است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۷۰). این واژه به هر چیز اضافه شود، به معنای خود آن ذات است. مثلاً اگر به انسان اضافه شود، به معنای خود انسان است. نفس به سکون فاء، جوهری است مجرد که ذاتاً مستقل است و در فعل، نیاز به ماده دارد و متعلق به اجساد و اجسام است (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۷۸۹).

به گفته /فلاطون، واژه یونانی Psyche (نفس) از واژه Anapnein (تنفس کردن) اقتباس شده است. به گفته /ارسطو، ریشه این واژه katapsyxis (خنک کردن) است. واژه انگلیسی soul نیز به معنای روح است و به حرکت (aiolos) اشاره دارد. در عربی نیز واژه نفس به معنای خون، دمیدن، برآمدن و مانند آن آمده است. به‌هرحال این واژه در آثار پیشینیان، اغلب به چیزی غیرمادی اشاره دارد (حسینی شاهرویدی، ۱۳۸۹).

۱-۳. انقطاع

در فرهنگ فارسی عمید، «انقطاع» به معنای بریده شدن، گسستن، جدایی، قطع و انشقاق به کار می‌رود. در تعریف بر پایه ثنویت «انقطاع نفس» تعبیری جز مرگ ندارد، حال آنکه در تعبیر بر مبنای جسمانیة‌الحدوث بودن نفس انقطاع طیف گسترده‌ای از قطع و جدایی‌ها را دربر می‌گیرد که مرگ و اقسام آن یک قسمت از بار تعریف را بر دوش می‌کشد است. مرگ در معنای عام، انتقال از این جهان به جهانی دیگر است، به تعبیر رایج آن، همان «قطع ارتباط میان نفس و بدن است». از لحاظ لغوی، مرگ در مقابل حیات معرفی شده است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۱۱). در لغت‌نامه دهخدا مردن به قالب تهی کردن معنا شده و مرگ به عنوان باطل شدن قوه حیوانی و حرارت غریزی معرفی گشته است (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۱۸۳۳۲).

۲. تحلیلی بر ماهیت نفس از نظر ابن‌سینا

علم‌النفس /ابن‌سینا به مراتب نیرومندتر از علم‌النفس ارسطوست و باید اذعان کرد که حکمت مشرقی /ابن‌سینا، به هیچ وجه ضمیمه‌ای بی‌اهمیت به فلسفه مشائی نیست و نشان از گامی در جهت جهان عقلانی دارد. گویی /ابن‌سینا همزمان مفسر فلسفه ارسطوست و با ابقای آن و تغییر شکلی عمیق، توانسته با طرحی عظیم چنان بنایی ایجاد کند که همه مشرب‌ها به نوعی وامدار او به‌شمار آیند. در نگاه ثنویتی /فلاطون، نفس مبدأ و منشأ حرکت است. از نظر او هر موجود زنده حتی گیاهان نیز دارای نفس هستند. /فلاطون نفس را «مجرد، غیرمادی و بسیط و قدیم و جاودانه» می‌داند که همواره جوهر مابعدالطبیعی خود را حفظ می‌کند و به سبب متعالی بودنش، رابطه حقیقی و طبیعی با بدن ندارد و بدن فرع نفس است.

/ارسطو نفس را صورت بدن معرفی می‌کند و ارتباط و اتحادی ذاتی و غیرقابل انفکاک بین نفس و بدن را الزام‌آور دانسته، نسبت میان آن دو را همچون نسبت نقش به موم می‌داند. از دید وی نفس در بدن

منطبع است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۸۵-۲۸۸)؛ اما/ ابن‌سینا با خلاقیتی مثال‌زدنی غسل عمیق و فاصله ناشی از تفکر دو اندیشمند (افلاطون و ارسطو) را که سبب تقابل آرای آنان است در قرابتی منطقی برطرف کرد. وی معتقد است که نفس همانند بدن حادث با حدوث بدن است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۸) و وجودی مجرد و باقی دارد. در تعریف وی مشکل ثنویت نفس قدیمی که به بدن مادی ملحق شده، حل گردیده و ناسازگاری نفس و بدن کم‌رنگ‌تر شده است و بدن به‌منزله جزء مقوم توجیه می‌شود. همچنین بزرگ‌ترین بازسازی را در تعریف/ ارسطو مبنی بر صورت بودن نفس برای ماده انجام داده است. وی برخلاف/ ارسطو، نفس و بدن را دو حقیقت متفاوت می‌داند و رابطه آنها را از صورت به کمال تغییر می‌دهد. ابن‌سینا با این کار توانست به مشکل جامع نبودن تعریف او پایان دهد و همه انواع نفوس را پوشش دهد. ضمن اینکه مسئله بقای نفس نیز تأمین گردید. همچنین با تفکیک حیث ذاتی و حیث فعلی تلاش می‌کند در تبیین حیات پس از مرگ مشکل/ ارسطو را نداشته باشد؛ زیرا با پذیرش تعریف/ ارسطو، بعد از فنای جسم، نفس نیز منحل می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸۲).

ابن‌سینا در تعریف نفس می‌نویسد: «النفس کمال اول...»؛ چراکه نفس برای ماده، کمال اول است و پس از تعلق گرفتن به ماده آن را به صورت نوع کامل الوجودی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ب، ص ۱۵-۲۱). مراد از کمال اول، در تعریف/ ابن‌سینا چیزی است که موجب تمامیت نوع می‌گردد و نوع به واسطه آن بالفعل می‌شود. این تمامیت در ذات یا صفات است. تمامیت در ذات، مانند صورت تخت که کمال چوب است و تمامیت در صفات، مانند حرکت که کمال جسم متحرک است. «کمال ثانی» نیز عوارضی است که از نوع تبعیت می‌کنند. بنابراین کمال اول، امری است که ذات بر آن توقف دارد و کمال دوم متوقف بر ذات و وابسته به آن است.

در ادامه عبارت «النفس کمال اول لجسم...»، منظور از «جسم» جسم طبیعی مانند جسم نبات، حیوان و انسان است که از وی کمالات ثانیه صادر می‌شود. پس اگر مبهم و مطلق اعتبار شود، جسم طبیعی و اگر متعین اعتبار شود، جسم صناعی (تعلیمی) می‌باشد (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۲). لفظ «آلی» در عبارت به معنای آلات و ادوات در ماده است و شمول آن بر «قوای» مختلف موجود در جسم نباتی و جسم حیوانی تعبیر می‌شود نه اعضا و اجزای بدن چون غاذیه و نامیه. با افزودن قید آلی اجسامی که کمالات ثانی، بی‌واسطه از آنها حاصل می‌شوند حذف می‌گردد؛ مانند آتش و زمین (همان، ص ۱۶).

«النفس... ذی حیات بالقوه». درباره «ذی‌حیات» منظور این نیست که جسم، زنده باشد؛ بلکه منظور آن است که جسم مشتمل بر «آلاتی» است که امکان صدور افعال حیات، از قبیل تغذیه، نمو و تولیدمثل، ادراک و حرکت در آن وجود دارد. قید «بالقوه» برای خروج نفس فلکی از این تعریف است؛ زیرا افعال حیاتی در نفوس فلکی بالقوه نیستند و دائماً از آنها فعل صادر می‌شود؛ برخلاف نفوس حیوانی که هر فعل حیاتی در آنها بالقوه است. پس این تعریف شامل «نفس سماوی» نمی‌شود و تنها نفس ارضی را دربرمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق - الف، ص ۲۹۰-۲۹۱).

باید دانست/بن‌سینا به نفس فلکی معتقد بود و افلاک را صاحب نفس و اراده می‌دانست. وی به نفس فلکی، نباتی، حیوانی و در آخر به نفس انسانی قائل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، الف، ج ۲، ص ۲۸۹).

نخستین فعل حیات، تغذیه و نمو، تولیدمثل، درک حسی، حرکت ارادی و تفکر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، الف، ص ۲۹۱). پس تعریف نفس چنین است: نفس کمال اول جسم طبیعی آلی است که می‌تواند افعال حیاتی انجام دهد. بنابراین آنکه همه افعال و ادراکات در دست اوست، «نفس» است. لذا ما با صورتی در ارتباط هستیم که بر روی صورت جسمیه و نوعیه آمده و همه را به عنوان یک حقیقت جنسی تحصیل می‌بخشد و این صورت غیر جسم همان «نفس» است.

ابن‌سینا متأثر از فلسفه/ارسطو، علم‌النفس را در مبحث طبیعیات قرار می‌دهد و به تأسی از/ارسطو از دو منظر به مسئله نفس می‌نگرد: ۱. از جهت ذات؛ ۲. از جهت تعلق به بدن. البته پردازش/بن‌سینا در این دو مورد قوت بیشتری نسبت به/ارسطو دارد. از جهت ذات به سبب اعتقاد به «تجرد»، آن را به مابعدالطبیعیه حواله می‌کند و از جهت تعلق به بدن که «تدبیری و استکمالی» است آن را به علم‌النفس طبیعی ارجاع می‌دهد.

اما در باب حدوث نفس باید گفت: دو قول عمده پیش از/بن‌سینا در حدوث یا قدم نفس وجود داشت:

قول نخست نظریه/افلاطون بود که نفس را قدیم و مجرد می‌دانست؛

قول دوم که مربوط به ارسطوست که وی نفس را حادث می‌دانست.

ابن‌سینا به‌صراحت نفس را حادث و مجرد می‌داند و معتقد است: نفس نمی‌تواند قدیم باشد؛ زیرا نفس اگر حادث نبود، هرگز محتاج بدن نمی‌بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۷۶). نفوس انسانی در نوع متفقداند و دارای ماهیت و صور واحده‌اند و همچنین قبل از تعلق به بدن دارای کثرت عددی‌اند. ایشان چون دیگر فلاسفه مشاء در معنای حدوث نفس، تأکید می‌کند: حدوث نفس همراه با حدوث بدن و مع‌الماده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ق، ص ۴۰۸) و این‌گونه نیست که نفس مستقل وجود داشته و سپس بدن پدید آمده، بلکه ماده بدن که حادث می‌شود، هیئتی به آن دست می‌دهد که مخصوص تدبیر و اشتغال بدن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ب، ص ۳۰۸) و تمایز نفوس از لحاظ تفاوت در بدن، امزجه، استعدادهای طبیعی، ازمنه و اختلاف هیئات است و این هیئت خاص او را شایسته دریافت نفسی خاص می‌کند (همان).

از دلایل/بن‌سینا بر حدوث نفس تنها به دو مورد اشاره می‌شود: هنگامی که مزاج به حد نصاب می‌رسد و مستعد دریافت نفس می‌شود، چون هر بدن با شرایط و خصوصیت‌های خاصی پدید می‌آید نفس هم به بدن خاص خود تعلق می‌گیرد؛ از این‌رو نفس واحد بدن واحد دارد. ایشان استدلال می‌کند که اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، یا واحد است یا کثیر. اگر نفس کثیر باشد، علت کثرت یا از ناحیه ماهیت نفوس است که این ممکن نیست؛ زیرا فرض بر این است که ماهیت و ذات نفوس واحدهند. مورد دیگر اینکه اختلاف به سبب عنصر و ماده و هیولاست که این مورد نیز به سبب تجرد نفس منتفی است.

حال اگر نفس، واحد و قبل از بدن موجود باشد، مستلزم این است که هر آنچه کسی به آن آگاهی دارد همه نیز بدان آگاهی یابد و نقاط جهل افراد نیز یکسان باشد. از آنجاکه متن واقع چنین نیست، به این ترتیب نفس قبل از بدن موجود نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۸، ص ۳۷۵-۳۷۶).

۳. ابن‌سینا و ادله تجرد عقلی نفس

در میان فلاسفه مسلمان، «تجرد نفس» مورد اتفاق است؛ اما در اینکه نحوه تجرد آن عقلی است یا مثالی، وفاقی نیست. ابن‌سینا و همفکرانش اساساً به «تجرد مثالی» باور ندارند. آنها تجرد را منحصرراً «عقلی» می‌دانند و از همین‌رو، در نظر ایشان نفس انسان «جوهر مجرد عقلی» است. در فلسفه ابن‌سینا جوهر به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند، که عبارت‌اند از «جوهر مادی» و «جوهر مجرد عقلی». جوهر مادی، خود شامل ماده یا هیولای اولی و شامل «تمامی انواع اجسام» و نیز «انواع صوری است که در ماده حلول» می‌کنند، اعم از صورت جسمیه که بی‌واسطه حال در ماده است و صورت نوعیه که پس از حلول صورت جسمیه در ماده یعنی در جسم حلول می‌کنند (عبودیت، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۴۰۹).

ویژگی مشترک جوهر مادی: «سبعدهی بودن و حصر در زمان و مکان» بودن آنهاست. در مقابل جوهر غیرمادی، که «عقول» یا «مجردات عقلی» نامیده می‌شوند، ابن‌سینا نفس را در دسته‌بندی ماهوی موجودات، در زمره «عقول» و در رتبه‌بندی وجودی، نازل‌ترین و آخرین آنها به‌شمار می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق - ب ص ۲۶۰). آنان برخلاف «صور نوعیه» که در جسم حلول می‌کند، نه حال در بدن‌اند و نه سایر خواص را می‌پذیرند. البته این حکم ناظر بر نفس انسانی است و نفس حیوانی و نباتی را دربر نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ ق - الف، ج ۳، ص ۲۶۰)؛ چراکه نفس حیوانی و گیاهی جزء جسم به‌شمار می‌روند و فلاسفه آنها را در طبیعیات مطرح می‌کنند (کرد فیروزجائی، ۱۳۹۳، ص ۳۵۳).

همچنین از آنجاکه تجرد به معنای عاری بودن شیء از ماده است و تعقل به معنای ادراک کلی بدون حواس است، پس تعقل و تجرد متلازم‌اند؛ یعنی «هر مجردی عاقل و هر عاقلی مجرد است». آنچه ابن‌سینا به آن همت می‌گمارد، اثبات «تجرد نفس یا همان قوه عاقله» است و برای آن براهین متعددی را ذکر می‌کند. حاصل سخن اینکه مجموعه براهین حکمای اسلامی مبنی بر تجرد نفس را می‌توان در سه دسته تقسیم کرد. ایشان براهین متقنی برای اثبات تجرد نفس اقامه کرده‌اند که عبارت‌اند از:

برهان اول

«ان الجوهر الذی هو محل المعقولات، لیس بجسم ولا قائم بجسم، علی انه قوة فیه او صورة له بوجه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۵۶). این برهان از دقت و ابتکار عجیبی برخوردار است و پشتوانه تجربی و شهودی دارد. ایشان

تأکید می‌کند «محل معقولات»، نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد؛ چراکه مستلزم قول به انقسام معقول است. پس چون ادراکات حصولی مجردند، به تبع آنها حاملشان نیز باید مجرد باشد. این برهان به عنوان برهان «امتناع صور معقول» شناخته شده است.

برهان دوم

«ان المعقولات المفروضة التي من شان القوة الناطقة ان تعقل بالفعل واجدا واحدا منها غيرمتناهية بالقوة. وقد صح لنا ان الشئ الذى يقوى على امور غيرمتناهية بالقوة لا يجوز ان يكون جسما ولا قوة فى جسم» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۲). قوه عاقله می‌تواند معقولات را ادراک کند و این معقولات که بالقوه می‌توانند معقول قوه عاقله باشند، بی‌نهایت‌اند و آنچه بر امور بی‌نهایت توانا باشد، نمی‌تواند حال در جسم یا قوه‌ای در آن جسم باشد.

برهان سوم

«ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر» (ابن سینا، ۱۴۰۳ق - ب، ص ۲۹۴). برترین برهان تجرد، نزد ابن‌سینا که از آن در *المباحثات* به عنوان اجل البراهین از آن یاد کرده، برهانی است که بر «تعقل حضور ذات انسان در نفس بدون وساطت مفهوم» متکی است؛ زیرا آنچه ذاتش نزدش حاضر باشد قائم به ذات و غیرجسمانی است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۵۵-۱۵۶).

غالباً/ابن‌سینا برای بیان مسائل غامض و دقیق فلسفی از روش، استعاره و تمثیل استفاده می‌کند. وی در *اشارات* می‌نویسد که علم ما به خود، علمی بی‌واسطه و حضوری است. ایشان با بیان «انسان معلق در هوا» سعی در اثبات این مطلب دارد و می‌گوید فرض کنیم که ناگهان آفریده شده‌ایم و چشم‌ها و گوش‌هایمان در حجاب است، یعنی چیزی نمی‌بینیم یا نمی‌شنویم و بدن ما در هوایی طلق (هوایی که سرد، گرم و موزی نباشد) معلق باشد و اعضا و جوارح، هیچ تماسی با هم نداشته باشند که بتوانیم به آنها پی ببریم. در چنین فرضی انسان در غفلت کامل از اجزا و بدون ادراک است. به عبارتی از اجزای باطن و ظاهر بی‌خبر است، اما از ذات خودش غافل نیست و اصل وجودش برای وی مسلم خواهد بود.

برهان «هوای طلق» ظاهراً از ابتکارات خود شیخ است. از دقیق‌ترین دلایل تجربی، در فلسفه/ابن‌سینا در مغایرت نفس و بدن است و در تألیفات فلاسفه قدیم یونان و حکمای قبل/ابن‌سینا مشاهده نمی‌شود. این برهان/ابن‌سینا سرمنشأ برهان دکارت معروف به اصل «کوژیتو» است؛ چراکه در آن از اندیشیدن درباره خود به هست بودن آدمی می‌رسیم «می‌اندیشم پس هستم» و از جهت مشابهت، همین نفس است که خاصیت تفکر را دارد. ابن‌سینا این برهان را دو مرتبه در کتاب *شفاء* و یک مرتبه در *اشارات* آورده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۳؛ همو، ۱۳۷۵، نمط ۳، فصول ۲-۳).

برهان چهارم

ابن‌سینا برهان دیگری در اثبات وجود نفس ارائه می‌کند و حاصل آن این است که اتصال گذشته، حال و آینده ما به سبب یکسان بودن جسم ما نیست، بلکه حکایت از امری ثابت و غیرجسمانی دارد که چون دایره‌ای بر گرد یک نقطه می‌چرخد و این همان محوریت نفس و «وحدت شخصیت» ماست. بنابراین حیات نفسانی و عقلی امروز آدمی با حیات دیروز وی ارتباط و پیوستگی دائم دارد و نفس مجرد عامل این اتصال می‌باشد: «فهذا برهان عظیم یفتح لنا باب الغیب، فان جوهر النفس غائب عن الحواس والاوله‌ام، فمن تحقق عنده هذا البرهان وتصوره فی نفسه تصورا حقیقیّاً فقد ادراک ما غاب عن غیره» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲).

وی در کتاب *رساله فی معرفه النفس الناطقه* بر این دلیل تکیه می‌کند که انسان در طول عمر ضمن، اذعان به وجودی مستمر و ثابت (من وجودی) بر تغییر و تحلیل اجزای بدن نیز اعتراف دارد؛ پس این امر خود نشان از مغایرت نفس غیرمادی و بدن مادی دارد (مدکور، ۱۳۶۰، ص ۴۴).

برهان پنجم

این برهان به «استحاله انطباع کبیر در صغیر» معروف است. در وجود تصاویر بزرگ‌تر از وجود مادی ما در ذهن تردیدی نیست که اگر به تجرد نفس باور نداشته باشیم، چاره‌ای جز افتادن در دام انطباع کبیر در صغیر نخواهیم داشت و این عقلاً محال است (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸). گفتنی است/ابن‌سینا تجرد را فقط در نفس انسانی می‌پذیرد و تنها به «تجرد قوه عاقله» معتقد است. وی تجرد «قوه خیال» را نمی‌پذیرد؛ زیرا تنها به دو ساحت عقل و ماده معتقد است و تجرد «نفس حیوانی» را رد می‌کند. وی معتقد است که اموری چون ادراک حیوانات از خودشان یا درک امور ملایم طبع مانند جست‌وجوی غذا و یا درک امور منافر با ذات همچون گریز از دشمن، با ادراک انسانی متفاوت است؛ زیرا ادراک انسان به‌وسیله نفس ناطقه اوست؛ درحالی‌که ادراک حیوان و حصول صور جزئی متعلق به محسوسات به‌وسیله «واهمه» است. روشن است که چون صور وهمی نزد/ابن‌سینا مادی است، لذا تجرد نفوس حیوانی را دربر نمی‌گیرد (صدرالمألهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۲۷۸).

از آنجا که/ابن‌سینا نفس را مجرد برمی‌شمرد، هرگونه تغییری را به نحو کون و فساد و یا تجدد امثال منتفی می‌داند و نتیجه تجرد نفس، نفی هرگونه تعبیری با عنوان حرکت جوهری است؛ زیرا هیچ تغییری در مجردات راه ندارد (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۰-۲۶۱).

۴. نفس، بدن و مزاج

عده‌ای معتقدند که نفس در حقیقت همان مزاج است. اینان حقیقت نفس را در فروگاهشی به مزاج تقلیل داده‌اند، در صورتی‌که فلاسفه چنین کاهشی را در باب مغایرت بدن و مزاج نمی‌پذیرند. اصولاً بحث مزاج

از آن رو مطرح شده است که «وجود مرکبات» شامل اجسام معدنی، گیاهان، حیوانات و انسان، مشروط به وجود مزاجی مناسب در جسم آنهاست. پس از صورت عنصری، صورت معدنی در عنصر حلول می‌کند. اگر ترکیبات ماده، پیچیده‌تر شوند، منجر به تحقق مرکبی، با مزاجی مستعد تعلق نفس می‌شود به مانند بدن انسان، حیوانات و گیاهان. چنین مرکبی را «جسم آلی» می‌نامند؛ بدین معنا که در آن فعالیت‌های گوناگون با آلات و اندام‌های گوناگون انجام می‌شود. فلاسفه معتقدند تحقق «صورت معدنی و نفس» مشروط به حدوث مزاج مناسب آنها در ماده و بدن است (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۲۴-۲۷).

می‌دانیم بسیاری از انواع اجسامی که در طبیعت یافت می‌شوند «مرکب‌اند» و هر مرکبی به حکم عقل متشکل از اجزایی بسیط است. به اجسام بسیط، «عنصر» یا «اسطقس» گفته می‌شود. در امتزاج، بین عناصر «فعل و انفعال» رخ می‌دهد، ولی منجر به پدید آمدن عنصری جدید و یا حذف عنصری نخواهد شد؛ و فقط «کیفیات» فعلی و انفعالی آنها عوض می‌شود. در این صورت کیفیت غالب در هر عنصری به سبب وجود کیفیت ضد آن، معتدل‌تر است که آن را «مزاج» گویند. در حقیقت «مزاج» حالت متوسطی میان دو حد است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۹۸؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۱، ص ۴۷۹). نوع مزاج سبب مستعد شدن ماده ممتزج می‌گردد. باید مدنظر داشت که مزاج موجب این استعداد نیست، بلکه با حصول مزاج، موانع استعداد برای کمال جدید زایل می‌شود تا سرانجام جسمی آلی، برای تعلق نفس نباتی یا حیوانی یا انسانی تحقق یابد (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۶).

اما/بن‌سینا در آثار خود مکرر به این مسئله اشاره دارد که نفس، جسم نیست (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۲۲) و نفس ناطقه منطبق در ماده نیست (همان، ص ۳۱). آن جوهری که در انسان محل معقولات است نه جسم است و نه قائم به جسم تا قوه‌ای در جسم باشد و در اثر فساد، جسم او هم فاسد شود. همچنین صورت جسم هم نیست (همان، ص ۱۸۷). این مطالب به خوبی ما را به این مطلب رهنمون می‌کند که نفس مغایر بدن است. /بن‌سینا در فصل سوم از مقاله اول علم‌النفس کتاب *ثسفا* گفته است: نفس هر حیوانی، سبب «اجتماع و ائتلاف عناصر»، «نگهبان مزاج» و عامل «رشد و نمو» اوست و بنابراین بدن حیوان از ابتدای تألیف عناصر تا آخرین مراحل، تحت تدبیر نیروی واحدی به نام نفس است (مصلح، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۸). لذا نفس، «حافظ مزاج» و به توسط مزاج حافظ بدن است و چون نفس قطع علاقه کند، مزاج بکلی فاسد می‌گردد. اما فساد مزاج بی‌درنگ موجب فساد ترکیب و متلاشی شدن عناصر نخواهد بود، بلکه بدن پس از فساد مزاج و قطع علاقه نفس، مدت محدودی تحت عوامل طبیعی دیگری محفوظ می‌ماند. در طبیعت عوامل نگه‌دارنده برای بقای محدود مزاج موجود است و درست به مانند عمارتی که بعد از معمار و بانی آن تا مدتی باقی است، بنیان بدن هم پس از مرگ و قطع علاقه نفس محفوظ از تشتت است (همان، ص ۲۶).

ابن‌سینا براهینی مبنی بر مغایرت نفس از بدن در کتاب *اشارات و شفا* ارائه می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. بنا بر قاعده مبقی شیء نفس شیء نخواهد شد. عناصر موجود در مزاج محتاج نیروی حافظ و جامع می‌باشند که خود مزاج نمی‌تواند چنین نقشی داشته باشد پس عامل دیگری چون نفس، حافظ مزاج است (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۷)؛

۲. مزاج نمی‌تواند سبب ادراکات گوناگون کلی و جزئی شود؛ زیرا مزاج از کیفیات محسوس است و لازم می‌آید دریافت‌های انسان فقط به محسوسات اختصاص یابد و شامل ادراکات خیالی، توهمی یا تعلقی نشود بنابراین مزاج غیر از نفس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۳۰۱-۳۰۲)؛

۳. محرک جسم انسان و حیوان، نفس ایشان است نه جسم و مزاج آنها. جسمیت و مزاج بدنی نمی‌تواند مبدأ و منشأ حرکت‌های ارادی در انسان باشد؛ زیرا اگر چنین بود می‌بایست همه اجسام حتی جمادات نیز دارای حرکت ارادی باشند؛ حال آنکه حرکت ارادی در این اجسام نیست؛

۴. اگر محرک جسم مزاج آن بود نباید خستگی عارض آن می‌شد؛ در صورتی که گاه مزاج، مانع حرکت انسان می‌شود. به مانند کوه‌پیمایی، که در بالا رفتن خستگی بیشتر در جسم عارض می‌شود پس نفس و بدن در اقتضا با هم مخالف‌اند. حال اگر این دو یکی بودند، اقتضای هر دو یکسان بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف، ج ۲، ص ۲۹۹).

۵. علم به بدن و اعضای آن تابع وضع و محل است. به تعبیر ابن‌سینا در مثال انسان معلق، انسان آن هنگام که از اعضاء خود مطلع نیست از ذات خویش غافل نیست؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که انسان به خودش علم حضوری دارد. «غیرالمفعول، غیرالمفعول»؛ یعنی نفس که غفلت نشده، غیر از آن است که از آن غفلت شده پس نفس چیزی جدای از بدن و قواست و همین مطلوب است (فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۵).

بنابراین ابن‌سینا بر مغایر بودن نفس و بدن تأکید کرده، گرچه این دو با یکدیگر حقیقت وجود انسان را تشکیل می‌دهند اما وجود اصلی و واقعی نفس است؛ زیرا مجرد از منزلت بالاتر برخوردار است و ماده، تابع مجرد است.

۵. نقش روح بخاری

نفس ناطقه مجرد و بسیط نمی‌تواند در بدن مادی و از سنخ عالم عنصری تصرف داشته باشد؛ زیرا تأثیر هر وجودی در مادون خویش، با مناسبتی همراه است. لذا ابن‌سینا برای تعامل نفس مجرد و بدن مادی، به واسطه‌ای به نام «روح بخاری» متمسک می‌شود. همان‌گونه که می‌دانیم، وجود روح بخاری به عنوان یک جسم لطیف، گرم با مزاجی خاص، مستعد تعلق نفس و مابین نفس و بدن است. در حقیقت، بدن حقیقی و بی‌واسطه «نفس» همان روح بخاری است (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۲۳۲) آنچه سبب می‌شود این روح از جسم لطیف‌تر باشد، اعتدال و دوری از تضادی است که در این روح وجود دارد (سهروردی، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۰۴). روح بخاری از اخلاط بدن ناشی می‌شود که عبارت‌اند از: سودا، صفرا، بلغم و خون و از ترکیبشان بخار لطیفی

متصاعد می‌شود. امتزاج این اخلاط در هر کدام از اعضا می‌تواند مزاجی متناسب با روح بخاری را پدید آورد. در فلسفه/ابن‌سینا دو کارکرد روح بخاری عبارت‌اند از:

الف) قوای محرکه، حساسه و متخیله، به این جسم لطیف وابستگی دارند؛

ب) تصرف نفس ناطقه در بدن در اثر این جسم لطیف است. به‌گونه‌ای که اگر روح بخاری از بدن منقطع شود، نفس ناطقه هم نمی‌تواند در بدن تصرف کند و بدن فاسد و منهدم می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳).
ابن‌سینا، گاه تعبیر آلت نفس را برای روح بخاری به کار می‌برد. وی در موارد متعددی آلت نفس را محل صورت «ادراکی جزئی» و خود نفس را، محل صورت «ادراکات کلی» دانسته است که مقصود از آلت نفس روح بخاری موجود در عصب است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۴؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۱۰۳؛ عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۷۱).

در جهان‌بینی/ابن‌سینا، تقسیم موجودات به مادی و مجرد دیده می‌شود. وی با استمداد از بدن مادی می‌تواند کارکرد روح بخاری را به تصویر کشد. شیخ از قواعد پزشکی و تجاربش در این زمینه استفاده و نحوه عملکرد آن را با مشاهده حالات جسمانی تبیین می‌کند و معتقد است که این جسم لطیف در منافذ بدن نفوذ می‌کند و در صورت انسداد مجاری نفوذ، افعال انسان در قوای متخیله، حساسه و قوای محرکه دچار اختلال می‌گردد. پس با قطع ارتباط روح بخاری و بدن، بدن راهی برای ارتباط با نفس ناطقه نخواهد داشت و این موضوع سبب انحلال و فساد بدن خواهد شد (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۲۳۲-۲۳۳).

در فلسفه/ارسطو «پنوما» یا نفخه اثری که طبیعتی ظریف و منتشر در بدن است، عامل حرارت حسی و نخستین ابزار نفس است و تحت تأثیر حرارت طبیعی بدن، از خون که منشأ وجود آن است متصاعد می‌شود. این حرارت به‌وسیله هوایی که استشمام می‌کنیم حفظ می‌شود (مولر، ۱۳۶۷، ص ۷۰). می‌توان گفت: نظر/ابن‌سینا در این باب متأثر از ارسطو است.

۶. قوای نفس

چگونگی ربط جوهری مجرد عقلی با بدن جسمانی و تأثیر و تصرف در آن، فلاسفه را مجاب می‌کند واسطه‌هایی برای این ارتباط قائل شوند که این وسایط همان «قوای نفس» هستند؛ یعنی قوای نفس واسطه‌اند بین نفس و روح بخاری. در حکمت مشاء، انسان دارای نفس واحدی است با قوای متعدد که تحت ولایت تکوینی نفس قرار دارند و نفس و قوا هر دو فاعلیت دارند ولی فاعلیتی در طول هم (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۸۰).

گفتنی است که این قوا برخی متعلق به بدن‌اند و برخی متعلق به نفس. تنها فعل مباشر نفس، تعقل است و بقیه افعال ادراکی و تحریکی به‌وسیله قوا انجام می‌شود. نسبت این ادراکات به نفس بالعرض و المجاز و نسبت آن به قوا حقیقی است (غفاری، ۱۳۹۱، ص ۲۸۸؛ سیاسی، ۱۳۳۳، ص ۲۲-۲۳). نفس انسان دارای قوای مادون، یعنی نفس حیوانی و نباتی است. علاوه بر آن واجد نفسی است به نام نفس ناطقه، که مشتمل بر دو قوه عالمه و عامله می‌باشد،/ابن‌سینا بعضاً به جای آنها، از اصطلاحات عقل نظری و عقل عملی بهره می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۶).

وی عقل نظری را به چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد تقسیم می‌کند. او پس از بیان قوای نفس، که منشأ افعال مختلف‌اند، بر پایه وحدت نفس، جوهریت آن و به مقتضای قاعده الواحد، قوای آن را که مستقلاً مصدر افعال نیستند، فروع نفس دانسته است. (اکبریان، ۱۳۸۵، ص ۲). ایشان عقل هیولانی را مرتبه‌ای از عقل نظری که مجرد است می‌داند و می‌گوید نفس تا هنگامی با بدن مرتبط است عقل هیولانی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۳). نزد ایشان عقل هیولانی «عرضی» مجرد و حال در نفس است که حاملش نفس انسانی است. به عبارتی عقل هیولانی را مرتبه‌ای از عقل نظری و عقل نظری را قوه‌ای از قوای نفس برمی‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۲، ص ۹۰).

می‌توان گفت نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند. طبق تقسیم‌بندی /ابن‌سینا، نیروهای موجود در انسان بر دو قسم‌اند: قوای ظاهر و قوای باطن. قوای ظاهری که همان حواس پنج‌گانه‌اند و قوای باطنی که عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه و حافظه، که به صورت محدود در نفس حیوانی و به صورت کمال‌یافته در نفس ناطقه حصول یافته‌اند. ایشان با احتساب دیدگاه پزشکی، دماغ را دارای چندین پهلوی و بطن می‌داند که هریک محل تمرکز یکی از قوای چهارگانه باطنی است. بر این اساس «خیال» در بطن مقدم و قوه متخیله و قوه واهمه در دو طرف بطن اوسط و قوه حافظه در بطن موخر از دماغ قرار گرفته‌اند و حامل همه این نیروها جوهری لطیف به نام روح بخاری است که شباهت فراوانی با جواهر فلکی دارد (مصلح، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۹).

۷. چگونگی ارتباط نفس با بدن

نفس قبل از تعلق به بدن «عقل» نام داشت و در جانب سافل عقول بود. عقول به دلیل تجرد، ارتباطی با ماده ندارند و به همین سبب تبدیل، دگرگونی، تعالی و تکامل در آنها راه ندارد و همه آنها مقامی معلوم دارند که از آن به در نمی‌روند. «توقیفیت اسمای تکوینی» معنایش همین است (نائیجی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). نفس، به جهت ذات «وجود فی‌نفسه» و به جهت ارتباط با بدن «وجود لغيره» دارد که همین سبب تمایز او از دیگر مجردات می‌شود. اما عقل سافل که با تعلق به بدن نام «نفس» گرفت، نوعی از ارتباط با ماده را حائز است. این نوع ارتباط، «ارتباط تکمیلی» است. گفته شده: همانا نفس، مرتبه تنزل عقل و طبیعت جسمی، مرتبه تنزل نفس است. مرتبه عقل هیولانی که احسن مراتب نفس ناطقه است. پس در آن مرتبه غایت مناسبت و نهایت ملایمت میان نفس و بدن موجود می‌باشد (بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۶).

نفس از ابتدا، ادراکات و افعال گوناگون را حائز نبوده و همه ادراکاتش «اجمالی و جمعی» بوده است؛ ولی در تعلق به بدن، افعال و ادراکات گوناگون می‌یابد. /ابن‌سینا رابطه نفس و بدن را از نوع رابطه آلت با صاحب آلت، و از نوع تدبیری می‌داند. این آلت، محل صور ادراکی جزئی است و خود نفس، محل صور ادراکی کلی،

که نفس با تکرار استفاده از این آلات، پس از مدتی دارای ملکه‌ای می‌شود که او را توانمند می‌نماید صورت محسوسات را بدون کمک ابزار جسمانی در ذات خود حاضر کند و نهایتاً به مرحله تجرید و انتزاع برسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق - الف، ج ۲، ص ۵۱-۵۲؛ عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۱۷۱). / ابن‌سینا علی‌رغم اعتقاد به مغایرت نفس و بدن، عرضی و حدوثی دانستن تعلق آنها در اوایل تکون و عدم نیازمندی نفس در بقا، بر تأثیر و تأثر متقابل آنها تأکید می‌ورزد و نفس را عهده‌دار قوام و تجمع عناصر بدن و بدن را مرجع برای حدوث نفس و علت اعدادی و کمال‌بخش آن می‌داند؛ زیرا بدن هنگامی حادث می‌شود که مزاج مناسب نفس در آن حادث شود (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۲۲۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۵۶).

/ ابن‌سینا سبب اتحاد نفس و بدن را به «شوق طبیعی» تعبیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۱۸۷-۱۸۸). معضل رابطه نفس و بدن، به سبب تفسیر خاصی از «اصل سنخیت علت و معلول» است. باید دانست که سنخیت با دو تعبیر متفاوت مطرح می‌گردد: در تعبیر اول، مراد از سنخیت نوعی «مشابهت یا مماثلت میان علت و معلول» است؛ مانند: «گندم از گندم بروید جو ز جو». در تعبیر دوم، «علت باید کمالات معلول را در مرتبه بالاتری» داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، درس ۳۶).

گفتمانی است تعبیری که در این مقاله پیگیری می‌شود سنخیت از نوع مشابهت و مماثلت است. نفس پس از حدوث و تکمیل عمل تصویر و تشکیل اعضا، مولودی دارای مزاج است که در رحم مادر حادث می‌گردد. سپس این مزاج تحت تدبیر نفس مادر می‌گیرد تا زمانی که مستعد قبول نفس گردد (مصلح، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۷۹). چون نفس واحد است باید نخست به یک عضو تعلق گیرد. به یاری روح بخاری نخستین عضوی که نفس به آن تعلق می‌گیرد قلب است. وقتی نفس به اولین عضو تعلق گرفت، بدن دارای نفس می‌شود و عضو دوم را به واسطه عضو اول تدبیر می‌کند. علی‌رغم ارتباط دوسویه، بطلان مزاج سبب تباهی نفس نمی‌گردد؛ زیرا وجود نفس قائم به بدن نیست و علت هستی‌بخش نفس، موجود مفارق یعنی عقل فعال است.

۸. نقش بدن در دریافت اقسام ادراکات

در فلسفه / ابن‌سینا، به‌طور کاملاً بی‌نظیر مبحث ادراک حسی با مدل و نظامی سیستماتیک مطرح شده است. از دید ایشان جوهر مجرد نفس، تن را چون ابزاری به کار می‌گیرد و در میان حواس مختلف به کمک نفس ناطقه، صور معانی کلی عقلی را به دست می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ب، ص ۳۸). ادراکات جزئی مادی است و نزد اندام حسی، در محل مادی حاصل می‌شوند.

ایشان محل صورت‌های جزئی و حسی را منطبع در قوای نفسانی می‌داند؛ زیرا قوا عارض بر نفس‌اند و با کیف نفسانی بودن صور سازگاری دارند (کرد فیروزجائی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۲). در فلسفه / ابن‌سینا، بدن و ماده بدنی

در «ادراکات خیالی» نیز نقش دارند؛ چراکه بدن محل ادراکات خیالی و شرط تحقق آن است. پس با از بین رفتن بدن، ادراکات خیالی و صور جزئی نیز از بین می‌روند. ادراکات عقلانی نیز در نفس ناطقه وابسته به بدن مادی و بر پایه ادراک حسی است. به عبارتی استعداد نفس بر پایه ادراکات حسی به فعلیت می‌رسد. انسان صور حسی و معانی جزئی را به واسطه دو خزانه در نفس، به نام قوه خیال و قوه حافظه نگهداری می‌کند. در فرایند یادآوری معقولات، عقل فعال که مظهر جود الهی است، نفس را که در تناسب با آن عقل بالقوه است، به نحو افاضه و ایجاد دوباره عقل بالفعل می‌کند.

گفتنی است افاضه عقل فعال، متناسب با استعداد نفس است و بر پایه عقل هیولانی است که نخستین مرتبه عقل نظری و ضعیف‌ترین مرتبه استعداد و منشأ قابلیت نفس برای هر معقولی است و/ابن‌سینا آن را به مشکلات (چراغدان) تشبیه می‌کند (ملکشاهی، ۱۳۸۲، ص ۱۶). در کل باید گفت عالم بودن نفس به صور حسی و معنای وهمی، در حیطه «خود نفس» است. برخلاف عالم بودن به معقولات، که صرفاً با داشتن ملکه اتصال به عقل فعال محقق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۸، شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۳۹). ارتباط نفس با بدن مصحح وجود عقل هیولانی است، زیرا در غیر این صورت نفس تکامل‌ناپذیر بود (عبودیت، ۱۳۹۴، ص ۴۲۰).

۹. انقطاع نفس از بدن

مرگ یعنی نفس، آلات خود و اعضای را که مجموعاً بدن نامیده می‌شوند به کار نگیرد (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص ۱۰۵). مرگ بر دو قسم است: ارادی و طبیعی (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۶؛ ابن‌سینا ۱۹۷۵، ص ۱۰۷). مراد از مرگ ارادی، ابطال هر آنچه از شهوت و غضب است که بر نفس عارض شده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰) و صاحبان مرگ ارادی بر دو قسم‌اند: افرادی که بر اثر تهذیب نفس و ترک معاصی شخص، صاحب ولایت تکوینی و مقام دخل و تصرف در طبیعت می‌شوند و می‌توانند افعال خارق‌العاده انجام دهند؛ افرادی که تنها نفس را از ردایل مصون کرده‌اند و نفس را به طرز ارادی از بدن سلب می‌کنند (جامی، ۱۳۳۶، ص ۵۹۹).

مرگ طبیعی، یعنی همان جدایی نفس از بدن به دو صورت ممکن است: گاهی به وسیله عامل خارجی که به صورت ناگهانی سبب ایجاد مفسده می‌گردد که آن را مرگ اخترامی گویند و گاهی این انقطاع به سبب عوامل درونی می‌باشد که آن را غیراخترامی گویند.

۱۰. علت انقطاع نفس

ابن‌سینا علت انقطاع نفس را، بر مبنای روحانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس و دیدگاه تجربی و پزشکی خود و با تأکید بر عالم عقل و نظریه افلاک تبیین می‌کند و آن را در مبحث طبیعیات قرار می‌دهد. علت اصلی انقطاع نفس، توقف قوه غاذیه، حرارت و طبیعت، عدم قابلیت و تناهی قوای بدن معرفی شده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵،

ص ۲۹۴). نظر/ابن‌سینا این است که نفوس فلکی منطبق در جسم فلکی با تحریکات غیرممتناهی، به واسطه سوانح و لوازمی که از جانب عقل مفارق بر آنها وارد می‌شود، سبب رکود و وقوف قوه غاذیه می‌شوند.

ابن‌سینا در کتاب *قانون* می‌گوید زمانی که رطوبت نابود گردد، مرگ عارض می‌شود. باید دانست سبب کاهش رطوبت در سنین وقوف شامل عوامل بیرونی و درونی می‌شود که عبارت‌اند از سه چیز: یکی استیلای هوای محیط به بدن که به علت داشتن حرارت، موجب نقصان و نابودی می‌گردد؛ دیگری وجود حرارت غریزه از داخل بدن که در نقصان و انتفای رطوبت کمک می‌کند و عامل سوم حرکات بدنی و نفسانی که از علل مولده حرارت و نقصان تدریجی رطوبت است. هرچند «رطوبت غریزه» از نظر کمیت تغییر نکند، اما از نظر کیفیت دچار نقصان می‌شود و این خود عامل اصلی انقطاع نفس است و حتی اگر قوه غاذیه الی غیر النهایه قادر بر وارد کردن بدل مایتحلل بود، بدن در سنین کهولت رو به ضعف می‌گذاشت و کیفیت رطوبات حاصله از تغذیه در سن کهولت و جوانی یکسان نیست. بدن نمی‌تواند جایگزین کند، ماده رطوبت و حرارت منتفی می‌گردند. عامل دیگر در انتفای حرارت، در نتیجه اختلال عمل هضم پدید می‌گردد که به دو علت مؤثر است: یکی به علت خاموشی و فرو رفتن به قعر بدن و دیگری به علت تضادی که بین رطوبت غریبه ناشی از اختلال هضم و حرارت است؛ زیرا رطوبت مزبور سرد و بلغمی است (مصلح، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۱۰).

نتیجه‌گیری

علم‌النفس/ابن‌سینا گاه از *فلاطون* و زمانی از *ارسطو* تأثیر پذیرفته است. وی به طرز خلاقانه‌ای توانسته فلسفه‌ای جدید با حذف نارسایی‌های هر کدام به یادگار بگذارد، به گونه‌ای که با پذیرش ثنویت *فلاطون* و ارتباط ابزاری نفس و بدن، توانست مسئله بقای نفس را تبیین کند و معاد نفس را توضیح دهد. با تمایز نفس از بدن، نفس بدون یاری بدن نیز مصدر کارهایی چون درک معقولات می‌شود و پس از مرگ تن، همچنان زنده و باقی می‌ماند (احدی و بنی‌جمالی، ۱۳۶۳، ص ۷۸-۷۹). اما ابن‌سینا، با پذیرش صورت بودن نفس از *ارسطو* و ارتباط نزدیک آنها، بدن را به منزله جزء مقوم انسان توجیه می‌کند و با این طرح، نفس دو وجهه دارد: یکی در مقام ذات که مفارق است (*سخن/فلاطون*) و دیگری در مقام فعل، متعلق به بدن است (*سخن/ارسطو*). وی توانست مشکل از فنای نفس را در فلسفه *ارسطو* حل نماید. ابن‌سینا «نفس» را «کمال اول جسم طبیعی آلی...» می‌داند و کمال را جایگزین صورت بودن نفس به‌شمار می‌آورد. می‌توان گفت: آلی بودن نفس، نشان‌دهنده اهمیت و جایگاه بدن و قوای بدنی در تفکر سینیوی است.

مسئله قابل تأمل در تفکر سینیوی حالت دو سویه ارتباط نفس و بدن است. در این رابطه، نفس مسخر، فاعل و مدبر قواست. همچنین قوام و تجميع عناصر بدن را بر عهده دارد و بدن تکامل‌دهنده نفس و مرجع نفس و ابزار برای اوست. بدن نقش مهمی در ادراک حسی و خیالی و عقلی دارد. ابن‌سینا معتقد است که همه نفوس انسانی در

ادامه و در بقا نیز نوع واحدند و افرادشان مختلف و گوناگون است و تفاوت و اختلاف مردم، ناشی از مزاج‌های بدنی است. حال با استناد به موارد مطروحه ناسازگاری‌هایی مشاهده می‌شود از جمله:

۱. نفس به عنوان عقل سافل از سنخ مجردات، عاری از حالت قوه و فعل و تغییر است. در فلسفه/بن‌سینا توجیه کاملی از هبوط نفس به عالم ماده و لزوم به‌کارگیری بدن توسط نفس ارائه نشده است. افزون بر اینکه عقول مجردی وجود دارند که وجودشان همواره بدون ماده بوده و هست. در نتیجه مشکل تعامل دو وجود غیرمسانخ همچنان وجود دارد؛

۲. رابطه ابزاری نفس و بدن شرط ضروری برای تفرد و خلاقیت نفس است و این مسئله با ادعای وی مبنی بر جوهریت نفس تعارض دارد؛ نتیجتاً/بن‌سینا مجبور است که این وضعیت را براساس زمینه‌های متافیزیکی بپذیرد؛

۳. دیگر مسئله اینکه اگر بدن علت نفس است، معلول در وجود و بقا به علت خود وابسته است. پس هیچ‌گاه بدن بدون نفس و منفک از آن نیست و این در حالی است که ایشان در فلسفه‌اش نتوانسته معاد جسمانی را توجیه کند و تعبداً آن را می‌پذیرد؛

۴. /بن‌سینا عقل هیولانی را مرتبه‌ای از عقل نظری مجرد می‌داند؛ لکن می‌گوید: نفس تا هنگامی که با بدن مرتبط است، عقل هیولانی دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۱۳). این سخن خود مستلزم این است که عقل هیولانی عرضی مادی باشد و این با تعریف عقل نظری ناسازگار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۸۲)؛

۵. بر مبنای «روحانیه‌الحدوث بودن نفس» و تجرد آن، /بن‌سینا نتوانسته پس از انقطاع نفس، بقای آن را به تصویر کشد. ضمن اینکه تنها قوه عاقله نفس را مجرد و قوه متخیله را مادی می‌داند. اینها همگی دلایلی بر «ناتوانی وی در معماری معاد جسمانی» هستند؛

۶. در تفکر ایشان، نفس تنها در «مرتبه عقلی» مجرد است و در مراتب حیوانی و نباتی یعنی مرتبه «خیال و احساس» مادی است. از این‌رو تمام ادراک‌های خیالی انسان بعد از مرگ از بین می‌روند. بنابراین با توجه به مسئله معاد بررسی اعمال انسان با توجه به نیت توجیه نمی‌گردد؛

۷. بر طبق مبانی سینیوی علت اتحاد نفس مجرد با بدن مادی، استفاده ابزاری نفس از بدن و دستیابی به تکامل نفس است. لکن با محوریت کمال، علت خروج و انقطاع نفس در مرگ‌های ناگهانی به‌درستی تبیین نشده است. با توجه به اینکه مرگ و انقطاع نفس پایان‌گیرناپذیر هر انسانی است، اگر شکل یک مرگ سبب کمال گردد پس هدف خداوند و نتیجتاً حکمت وی زیر سؤال می‌رود؛ چراکه مقصود از خلقت عده‌ای بر اثر نحوه مرگ که خارج از حیطه اختیاری انسان است، به فرجام مطلوب نرسیده است؛

۸. در فلسفه/بن‌سینا، نقش پررنگ بدن به عنوان مرجع، ابزار و موجد تکامل نفس دیده می‌شود که پس از مفارقت نفس، بدن به هیچ‌وجه سهمی از بقا ندارند؛ زیرا نفس با کسب تجرد کامل بدون بدن به حیثیت وجودی‌اش در نشئه دیگر ادامه می‌دهد؛ گویی به قول /بن‌سینا چون پرنده‌ای در قفس نتوانسته آزادی‌اش را

مجدد کاسب شود. حال با این اندیشه، ذهن مجاب شده که دیگر رابطه‌ای بین نفس و جسم باقی نمانده و لزومی در همکاری و معاونت نیست که ناگاه در تفسیر مسئله معاد جسمانی و بازگشت نفس به بدن، زبان تبیین کوتاه می‌گردد و هیچ مستمسکی نمی‌ماند. این نارسایی در تفسیر، نه تنها در معاد جسمانی بلکه در مسائلی چون اصل رجعت یاران امام عصر علیه السلام نیز مشهود است. مورد دیگری که/بن‌سینا با توجه به انقطاع نفس نمی‌تواند تبیین کند، مسئله سالم ماندن بدن و جسد قدیسان و برخی اولیاء الله است که ناکامی خود را نشان می‌دهد؛ زیرا در فلسفه وی نفس جامع و حافظ مزاج تعریف شده است.

گفتنی است/بن‌سینا علت انقطاع نفس را بدن و اختلالات ناشی از روح بخاری ذکر می‌کند و اساس و سبب انقطاع را مربوط به بدن می‌داند؛ درحالی که نقش مجردات در این زمینه به عنوان علت حقیقی تبیین نگردیده است. همچنین درباره مرگ ارادی و اخترامی نتوانسته تبیین دقیقی ارائه دهد و علت انقطاع نفس را تنها در مرگ طبیعی واضح و سازگار با تجربه و مشاهدات بشری شرح می‌دهد. به دلیل فیزیکی بودن و اینکه بر حسب رویه معمول همواره از علت مرگ پرسش به عمل می‌آوریم و همواره صدمات وارد بر بدن را ملاک قرار می‌دهیم، مرگ طبیعی با تجارب ما همخوانی دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، با اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ____، ۱۳۷۱، *رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*، تحقیق احمد الاهوانی، بیروت، دار احیاء الكتب.
- ____، ۱۳۷۲، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ____، ۱۳۷۵ الف، *اشارات و تنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، بلاغت.
- ____، ۱۳۷۵ ب، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ____، ۱۳۷۸، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- ____، ۱۳۷۹، *النجاه*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پزوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۸۱، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ____، ۱۳۸۵، *الهیات نجات*، ترجمه سیدیحیی یشری، قم، بوستان کتاب.
- ____، ۱۴۰۳ ق - الف، *الاشارات و التنبیها*، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب الدین رازی، قم، بلاغت.
- ____، ۱۴۰۳ ق - ب، *الاشارات و التنبیها*، همراه با شرح الاشارات و التنبیها خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ____، ۱۴۰۴ ق - الف، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ____، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء الطبیعیات*، ارجاع و مقدمه ابراهیم مذکور، تحقیق محمود قاسم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ____، ۱۹۷۵، «رساله فی الخوف من الموت و حقیقه»، در: *مقالات لمشاهیر المسلمین و النصاری*، لويس شیخون، چ سوم، قاهره، دارالعرب.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.
- احدی، حسن و شکوه السادات بنی جمالی، ۱۳۶۳، *علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید التألیف*، چ دوم، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- ارسطو، ۱۳۶۹، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی، تهران، حکمت.
- ____، ۱۳۷۸، *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، حکمت.
- اکبریان، رضا، ۱۳۸۵، «نفس شناسی ابن سینا»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۷، ص ۱۹۰-۱۹۲.
- بهبهانی، علی نقی، ۱۳۷۷، *عیار دانش*، تصحیح علی مدرس موسوی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۳۳۶، *نفحات الانس*، تصحیح مهدی توحیدی پور، تهران، کتابفروشی محمودی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۰، *دروس معرفت نفس*، تهران، علمی و فرهنگی.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، ۱۳۸۹، «چپستی نفس و رابطه آن با بدن از دیدگاه سهروردی و کانت»، *آموزه های فلسفه اسلامی*، ش ۹، ص ۱-۳۶.
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، ۱۳۷۰، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغت نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- رحیم پور، فروغ السادات و دیگران، ۱۳۹۶، «تأثیر شناخت بدن در نفس شناسی ابن سینا»، *حکمت سینوی*، سال بیست و یکم، ش ۵۸.
- رضانژاد، غلام حسین، ۱۳۸۷، *مشاهد الا لوهیه*، قم، آیت اشراق.
- سجادی، جعفر، ۱۳۷۵، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران، امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۹۷، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

- سیاسی، علی اکبر، ۱۳۳۳، *علم النفس ابن سینا و تطبیق آن با روانشناسی جدید*، تهران، دانشگاه تهران.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهيه فی علوم الحقائق الربانيه*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۴، *آغاز و انجام*، تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۸۳، *اجوبه المسائل النصیریة*، گردآورنده عبدالله نورانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۴، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- غفاری، ابوالحسن، ۱۳۹۱، *حدوث جسمانی نفس*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۴۵، *رسائل فارابی*، دکن، حیدرآباد.
- _____، ۱۹۹۵، *آراء اهل المدینة الفاضله*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، مکتبة الهلال.
- فاضل تونی، محمدحسین، ۱۳۸۶، *حکمت قدیم (طبیعیات) مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی*، تصحیح مجید دستیاری و روح الله محقق، قم، مطبوعات دینی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- کردفیروزجائی، یارعلی، ۱۳۹۳، *حکمت مشاء*، قم، حکمت اسلامی.
- مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۵ق، *شرح مصطلحات فلسفیة*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
- مذکور، ابراهیم، ۱۳۶۰، *درباره فلسفه اسلامی و روش تطبیق آن*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، نگاه.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۵، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مصلح، جواد، ۱۳۹۳، *فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین* (تلخیص و ترجمه امور عامه و الهیات) کتاب اسفار، تهران، دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- ملکشاهی، محمدحسن، ۱۳۸۲، *ترجمه و شرح اشارات و التنبیهات ابن سینا*، تهران، سروش.
- مولر، فی. ل، ۱۳۶۷، *تاریخ روانشناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- مهدوی، یحیی، ۱۳۳۲، *فهرست مصنفات ابن سینا*، تهران، دانشگاه تهران.
- نائیجی، محمدحسین، ۱۳۸۸، *ترجمه و شرح کتاب نفس ثفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *رابطه نفس و بدن از دیدگاه فلسفه مشاء*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی آیات و روایات تجرد نفس از دیدگاه مکتب تفکیک و صدرالمتألهین

فرح رامین / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم

f.ramin@qom.ac.ir

محمدتقی یوسفی / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم ع

yosofi@bou.ac.ir

عالمه علامی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم

alemeallami@gmail.com

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۳

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۶

چکیده

مسئله تجرد نفس به دلیل پیوند تنگاتنگ با دیگر مسائل مطرح در حوزه معارف اسلامی در زمره مباحثی است که همواره مورد توجه عالمان مسلمان بوده است. پیروان مکتب تفکیک از سویی با رد براهین فیلسوفان بر تجرد نفس و اقامه برخی ادله و از سوی دیگر با تکیه بر ظواهر روایات به جسمانیت نفس معتقدند. در مقابل، صدرالمتألهین با عنایت به ادله متعدد عقلی و نیز شواهد نقلی، نفس را موجودی مجرد می‌داند. با توجه به اینکه هر دو دیدگاه، در اثبات مدعای خود در زمینه تجرد نفس به آیات و روایات اشاره کرده‌اند، در این پژوهش کوشیده‌ایم تا ادله نقلی ایشان را در این زمینه مورد واکاوی قرار دهیم. مطالعه آثار این دو تفکر و نیز بررسی آیات و روایات مربوط به نفس، این فرضیه را تقویت می‌سازد که دیدگاه صدرای مبنی بر تأیید تجرد نفس توسط ادله نقلی، از پشتوانه منطقی و استواری برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: تجرد نفس، جسمانیت نفس، مکتب تفکیک، صدرالمتألهین.

نفس و ویژگی‌های آن از جمله مسائلی هستند که بشر از آغاز تا به امروز، در دستیابی به حقیقت آن کوشش‌های فراوانی کرده است. یکی از این ویژگی‌ها که ذهن اندیشمندان را از دیرباز به خود مشغول داشته، تجرد یا عدم تجرد نفس است. تجرد نفس به این معناست که نفس نه جسم است و نه جسمانی، و مادی بودنش به این معناست که جسم و یا منطبع در جسم است.

در میان اندیشمندان مسلمان دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه مطرح است:

۱. بیشتر حکما و اندکی از متکلمان نفس را جوهری مجرد از ماده می‌دانند؛

۲. دیدگاهی مادی‌انگارانه درباره نفس که بیشتر متکلمان و محدثان پیرو این نظریه هستند.

حکیم بزرگ صدرالمتألهین یکی از فیلسوفانی است که در تأیید نظر خود علاوه بر اقامه براهین عقلی به ادله نقلی یعنی آیات و روایات نیز تمسک جسته است. در مقابل این نظریه، دیدگاه مکتب تفکیک قرار دارد که توسط میرزاهمدی اصفهانی در مشهد پایه‌گذاری شده و پس از او توسط شاگردان و هم‌فکران او گسترش یافت. تفکیکیان با تمایز نهادن میان معارف بشری و معارف الهی، قائل به تفکیک میان سه نوع معرفت یعنی معرفت فلسفی، عرفانی و معرفت وحیانی هستند و معتقدند هدف این مکتب ناب‌سازی و در نتیجه خالص‌سازی شناخت‌های قرآنی از شناخت‌ها و معارف بشری است (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۴۷).

از آنجا که علمای تفکیک معتقدند ترجمه و شیوع آثار فلسفی - عرفانی به دست خلفا، تنها به‌منظور غلبه بر علوم اهل بیت علیهم‌السلام و بی‌نیاز ساختن مردم از معارف این خاندان بوده است، به معارف فلسفی و عرفانی پدید آمده در حوزه اسلام بدبین هستند و آنها را یکسره در مقابل وحی و قرآن کریم می‌دانند (اصفهانی، ۱۳۸۷، مقدمه). ایشان با بهره گرفتن از برخی آیات و روایات مربوط به نفس، معتقد به جسمانیت نفس شده‌اند.

با توجه به اینکه هر دو مکتب فکری به‌رغم دو رویکرد متقابل نسبت به نفس، از آیات و روایات به‌منظور اثبات نظر خویش استفاده کرده‌اند، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه مکتب تفکیک و حکمت متعالیه از آیات و روایات مربوط به نفس بر تأیید مدعای خود استفاده می‌کند؟ برای یافتن پاسخ این پرسش، ابتدا به دیدگاه هر دو، در زمینه تجرد یا جسمانیت نفس و نیز ادله نقلی آنان می‌پردازیم. سپس به مقایسه و بررسی این دو دیدگاه اشاره می‌کنیم.

۱. نفس و جسمانیت آن در مکتب تفکیک

پیروان مکتب تفکیک در بیشتر آثار خود به بحث از ضرورت خودشناسی پرداخته‌اند. از نظر آنان این موضوع از دو جهت اهمیت دارد: اول آنکه لازمه فهم حقیقت معاد، فهم و ارائه تصویری صحیح مبتنی بر آیات و روایات از حقیقت معاد یعنی انسان است (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۱۰) و دوم آنکه شناخت نفس کلید ابواب هدایت قلمداد می‌گردد (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱). شاید بتوان مهم‌ترین دیدگاه مکتب تفکیک در باب نفس را قول به جسمانیت

آن دانست. در این دیدگاه نفس انسانی، یعنی همان حقیقتی که از آن با لفظ «أنا» تعبیر می‌شود، موجودی بسیط و درعین حال جاگیر در مکان و زمانی (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱ و ۱۳۶ و ۳۴۱) مغایر با بدن، و درعین حال مادی است و تنها اعراض نفس و بدن نظیر لطافت و غلظت است که فارق بین این دو می‌باشد (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۸-۲۳۹). از این جهت تفاوتی میان نفوس انسان‌های عادی با نفوس پیامبر اکرم ﷺ و اوصیایش نیست و نفوس آنان نیز جسم و مادی دانسته شده است (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۱).

تفکیکیان در اثبات مدعای خود در این مسئله علاوه بر نقد ادله عقلی و نقلی فلاسفه بر تجرد نفس، به اقامه دلایل عقلی و نقلی بر جسمانیت نفس اهتمام ورزیده‌اند. مهم‌ترین مبنای عقلی اهل تفکیک در اثبات جسمانیت نفس، اعتقاد به این امر است که نفس ذاتاً فاقد کمالات مجرده نظیر علم، قدرت و حیات بوده، ظلمانی محض است. انوار قدسی بکلی خارج از ذات نفس‌اند و عینیت ذات با این انوار، باطل و بی‌اساس است (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۰). بنا بر این دیدگاه، تبدیل نفس ظلمانی و محتاج به موجودی مجرد و نورانی از طریق کسب علم و اتحاد عالم و معلوم، باطل و مستلزم انقلاب در ذات خواهد بود (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵).

از آنجا که موضوع نوشتار حاضر تنها بررسی ادله نقلی مکتب تفکیک بر جسمانیت نفس است، بررسی ادله عقلی را وامی‌نهیم و تنها به بررسی برخی ادله نقلی ایشان می‌پردازیم. البته آنان در بیان ادله نقلی، برخی آیات و روایات را بدون اشاره به نحوه دلالت آنها بر جسمانیت نفس ذکر کرده‌اند.

۱-۱. دلیل قرآنی

۱-۱-۱. توفی نفوس

الف) «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَاصِبِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر: ۴۲).

میرزاهمدی/اصفهانی ذیل ادله نقلی بر عدم تجرد نفس، به آیات مربوط به توفی نفوس اشاره می‌کند. برخی دیگر از طرفداران جسمانیت نفس نیز (نظیر علامه مجلسی) در اثبات نقلی مدعای خود به این آیات اشاره می‌کنند (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۸، ص ۲۶-۲۷).

۱-۲. ادله روایی

۱-۲-۱. روح، جسم یا دارای صفات جسمانی است

الف) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ۖ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَتَفَخَّتْ فِيهِ مِنْ رُّوحِي كَيْفَ هَذَا النِّفْخُ فَقَالَ إِنَّ الرُّوحَ مُتَحَرِّكٌ كَالرَّيْحِ وَإِنَّمَا سُمِّيَ رُوحًا لِأَنَّهُ اشْتَقَّ اسْمُهُ مِنَ الرِّيحِ وَإِنَّمَا أَخْرَجَهُ عَلَىٰ لَفْظَةِ الرُّوحِ لِأَنَّ الرُّوحَ مُجَانِسٌ لِلرَّيْحِ...» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴)؛

ب) «الرُّوحُ جِسْمٌ رَقِيقٌ قَدْ أَلْسَ قَالِبًا كَثِيفًا» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۹).

در برخی روایات از نفس یا روح به جسم تعبیر شده است یا آنکه برخی صفات اجسام به آن نسبت داده شده است.

۱-۲-۲. صعود روح در خواب به سوی آسمان

(الف) «وَاللَّهِ مَا مِنْ عَبْدٍ مِنْ شَيْعَتِنَا يَنَامُ إِلَّا أَصْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِرُوحِهِ إِلَى السَّمَاءِ فَإِنْ كَانَ قَدْ أَتَى عَلَيْهِ أَجَلُهُ جَعَلَهُ فِي كُنُوزِ رَحْمَتِهِ وَفِي رِيَاضِ جَنَّتِهِ وَفِي ظِلِّ عَرْشِهِ وَإِنْ كَانَ أَجَلُهُ مُتَأَخِّرًا عَنْهُ بَعَثَ بِهِ مَعَ أَمِينِهِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ لِيُؤَدِّيَهُ إِلَى الْجَسَدِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ لِيَسْكُنَ فِيهِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۲۱۳-۲۱۴)؛

(ب) «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ۞ قَالَ إِنْ الْعِبَادُ إِذَا نَامُوا خَرَجَتْ أَرْوَاحُهُمْ إِلَى السَّمَاءِ فَمَا رَأَتْ الرُّوحُ فِي السَّمَاءِ فَهُوَ الْحَقُّ وَمَا رَأَتْ فِي الْهَوَاءِ فَهُوَ الْأَضْغَاثُ أَلَّا وَإِنْ الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ وَمَا تَنَافَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ فَإِذَا كَانَتْ الرُّوحُ فِي السَّمَاءِ تَعَارَفَتْ وَتَبَاغَضَتْ فَإِذَا تَعَارَفَتْ فِي السَّمَاءِ تَعَارَفَتْ فِي الْأَرْضِ وَإِذَا تَبَاغَضَتْ فِي السَّمَاءِ تَبَاغَضَتْ فِي الْأَرْضِ» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۱۴۵-۱۴۶).

آن گونه که از آیات مربوط به توفی نفوس برداشت می شود، مرگ و خواب از آن جهت که در هر دو نفس انسان از سوی خداوند گرفته می شوند، از یک جنس به شمار می آیند. در برخی روایات آنچه به هنگام مرگ قبض می شود نفس معرفی شده است و در برخی دیگر، روح.

۱-۲-۳. حالات روح پس از مرگ

(الف) «عَنْ حَبَّةِ الْعُرْنِيِّ قَالَ خَرَجْتُ مَعَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ۞ إِلَى الظَّهْرِ فَوَقَفَ بِوَادِي السَّلَامِ كَأَنَّهُ مُخَاطَبٌ لِأَقْوَامٍ... فَقَالَ لِي... لَوْ كُشِفَ لَكَ لَرَأَيْتَهُمْ حَلَقًا مُخْتَبِينَ يَتَخَادَثُونَ فَقُلْتُ أَجْسَامٌ أَمْ أَرْوَاحُ فَقَالَ أَرْوَاحُ وَمَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَمُوتُ فِي بُقْعَةٍ مِنْ بَقَاعِ الْأَرْضِ إِلَّا قِيلَ لِرُوحِهِ الْحَقِّي بِوَادِي السَّلَامِ وَإِنَّهَا لَبُقْعَةٌ مِنْ جَنَّةِ عَدْنٍ» (صدوق، ۱۴۰۰ق، ص ۵۱)؛

(ب) «عَنْ يُونُسَ بْنِ طَبَّيَّانٍ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۞ فَقَالَ مَا يَقُولُ النَّاسُ فِي أَرْوَاحِ الْمُؤْمِنِينَ فَقُلْتُ يَقُولُونَ تَكُونُ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خَضِرٍ فِي قَنَادِيلِ تَحْتَ الْعَرْشِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ۞ سُبْحَانَ اللَّهِ الْمُؤْمِنُ أَكْرَمَ عَلَى اللَّهِ مِنْ أَنْ يَجْعَلَ رُوحَهُ فِي حَوْصَلَةِ طَيْرٍ يَا يُونُسُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ أَتَاهُ مُحَمَّدٌ ۞ وَعَلِيُّ وَفَاطِمَةُ وَالحَسَنُ وَالحُسَيْنُ ۞ وَالْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ۞ فَإِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ صَبَّرَ تِلْكَ الرُّوحُ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي الدُّنْيَا فَيَاكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ فَإِذَا قَدِمَ عَلَيْهِمُ الْقَادِمُ عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۲۴۵).

این دسته از روایات نیز بدون هیچ بیانی از سوی اهل تفکیک، مشعر به جسمانیت نفس دانسته شده است.

۱-۲-۴. خلقت قلوب شیعیان از طینت رسول الله ۞ و ائمه ۞

میرزا حسعلی مروارید در کتاب *تنسیهات حول المبدأ والمعاد* بیان می کند روایات متعددی بر این امر دلالت می کند که طینت پیامبر اکرم ۞ و ائمه ۞ از علین و قلوبشان از سرشتی بالاتر از آن است و همچنین قلوب شیعیان از همان طینتی خلق شده که بدن های پیامبر و ائمه ۞ آفریده شده است. وی معتقد است چنین روایاتی دال بر جسمانیت نفس اند (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۲۹).

درباره آیه و روایات مذکور چند نکته قابل تأمل است:

نخست آنکه در باب آیات مربوط به توفی نفس به نظر می رسد آنچه مغفول مانده، بیان چگونگی دلالت این

آیات بر جسمانیت نفس است؛ حال آنکه قائلان به تجرد نفس توسط آیات مذکور با بیانی استدلالی مدعای خویش را اثبات کرده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، بی‌تا). آنچه مشخصاً از این دو آیه شریفه و روایات وارده ذیل آن استفاده می‌شود آن است که نفس و بدن دو امر مغایرند، اما استنتاج جسمانیت یا تجرد نفس از آیات مذکور نیازمند ضمیمه کردن مقدمات دیگری است که البته تفکیکیان به آن نپرداخته‌اند.

درباره دسته اول از روایات نیز دو نکته قابل ذکر است:

اول آنکه احتمال دارد منظور از روح به کاررفته در این روایات روح بخاری باشد، همچنان که از صفات نسبت داده شده به روح در روایت دوم چنین برداشت می‌شود؛

دوم آنکه منظور از تشابه میان روح و ریح و هم جنس بودن آنها بیان قابلیت تغییر در هر دو باشد (برنجکار، ۱۳۸۹).

به نظر می‌رسد در باب دسته دوم از روایات که مشیر به صعود روح در خواب به سوی آسمان است سه امر در انسان تمایز داده شده است: بدن، روح، نفس. آنچه مسلم است بدن امری غیر از روح و نفس می‌باشد، اما تفکیکیان به نحوه دلالت احادیث مذکور اشاره‌ای نکرده‌اند. به نظر می‌رسد از نظر ایشان برخی تعبیر موجود در این روایات با جسمانیت نفس سازگار است، نظیر «لیسکن فیه» در روایت نخست و نیز تعبیر به کاررفته در روایت دوم که حاکی از آن است که روح یا نفس در آسمان یا هوا یا در ارض است.

اما در باب دسته چهارم از روایات که مرحوم مروارید به آن اشاره می‌کند نیز نکاتی حائز اهمیت است: اول آنکه روایات یافت‌شده در این زمینه هیچ‌یک دارای چنین محتوایی نیست؛ بلکه آنچه در احادیث، همانند حدیث ذیل، مطرح است آفرینش بدن‌های مؤمنان از ماده‌ای پست‌تر از طینت قلب‌هایشان است که البته این امر محل نزاع نیست.

«عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ۞ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّبِيِّينَ مِنْ طِينَةِ عَلِيِّ بْنِ قُلُوبِهِمْ وَأَبْدَانَهُمْ وَخَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ وَجَعَلَ خَلْقَ أَبدَانِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ وَخَلَقَ الْكُفَّارَ مِنْ طِينَةِ سَجِّينَ قُلُوبِهِمْ وَأَبْدَانَهُمْ فَخَلَطَ بَيْنَ الطِّينَتَيْنِ...» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲).

دوم آنکه با توجه به روایات، قلب مؤمنان از همان طینتی خلق شده که قلب پیامبر اکرم و ائمه ۱۱ آفریده شده است. ضمیمه کردن این سخن به اعتقاد برخی تفکیکیان مبنی بر مجرد بودن نور وجودی پیامبر اکرم ۱۱ نتیجه‌ای جز اعتقاد به تجرد دست‌کم نفوس مؤمنان در پی ندارد (ر.ک: اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۰).

برخی علمای تفکیک علاوه بر بیان ادله نقلی دال بر جسمانیت نفس به برخی آیات و روایات مشیر به تجرد نفس نیز پرداخته و نحوه دلالت آنها را بر تجرد نفس مخدوش دانسته‌اند. ایشان معتقدند کمالات و صفات منسوب به نفس در آیات و روایات، تنها به واسطه انوار الهی مجرده نظیر علم و قدرت است که خارج از ذات انسان است و هیچ‌گونه دلالتی بر تجرد حامل این انوار ندارد. همچنین درباره آیات مربوط به رجوع انسان به محضر پروردگارش نیز احتمالات گوناگونی را مطرح کرده‌اند: اول آنکه رجوع به معنای فناء فی الله نیست و غرض از آن، بازگشت انسان به سوی پروردگارش است؛ درحالی که راضی از او و مرضی نزد اوست؛ دوم آنکه

رجوع به معنای عرض اعمال است و سوم آنکه رجوع در مورد کفار به معنای توقیف و عتاب آنان در مقام محاسبه است (مروارید، ۱۴۱۸ق، ص ۲۳۴-۲۳۵).

۲. تجرد نفس و ادله نقلی آن از نگاه صدر المتألهین

تجرد نفس به این معناست که نفس جسم و جسمانی نیست؛ هرچند آثاری شبیه آثار ماده داشته باشد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵). صدر المتألهین و حکمای مسلمان پیش از او در اصل تجرد نفس اتفاق نظر دارند. با این وجود وی برخلاف اسلاف خود معتقد است نفس در ابتدای پیدایش موجودی جسمانی است و پس از پشت‌سر گذاردن مراحل نباتی و حیوانی، به مرتبه تجرد انسانی دست می‌یابد. در این مرحله است که آدمی قادر به درک مجرد مطلق می‌گردد (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۳۱۱ و ۳۱۵-۳۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، جزء اول و دوم، ص ۲۸۱-۲۸۳). اثبات تجرد قوه خیال نیز از دیگر موارد اختلافی صدر المتألهین با دیگر حکمای مسلمان است. صدرا در بیشتر آثار خود به براهین عقلی تجرد نفس اشاره می‌نماید؛ با این حال بر دو امر اصرار می‌ورزد: اول اهمیت کشف و شهود است: وی معتقد است به دلیل مبهم بودن احوال نفس شایسته‌تر آن است که سالک الی الله به تلطیف درون خود از شواغل این دنیا بپردازد و به جای دست یافتن به علم نظری به کشف و مشاهده ذات مجرد خویش نایل آید و به قدرت نفس بر پدید آوردن اجرام عظیم و کارهای خارق‌العاده واقف شود (صدر المتألهین، ۱۳۸۸، ص ۳۰۴). مطلب دوم تأکید وی بر ادله و شواهد نقلی است. صدر المتألهین در برخی مسائل مهم مربوط به نفس که با معارف دینی پیوند خورده علاوه بر مباحث و ادله عقلی از ادله و اشارات قرآنی و روایی نیز بهره می‌برد. وی معتقد است بشر بدون اتکا به وحی و سخنان معصومان (ع) در شناخت خویش عاجز است و به‌رغم بهره‌مندی از استدلالات و بیانات دقیق فلسفی، راه به جایی نخواهد برد (صدر المتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۴-۲۳۵).

او در باب تجرد نفس نیز به ذکر شواهد و ادله قرآنی و روایی در این مسئله روی آورده و معتقد است برخی به دلیل آنکه بیشتر با محسوسات انس گرفته‌اند و نیز معقولات را تا زمانی که به امری محسوس منتهی نشود تصدیق نمی‌کنند، بیش از آنکه از ادله عقلی بهره برند نیازمند ادله سمعی هستند (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۳). ما به دلیل مجال اندک، تنها به برخی از این ادله و توضیحات پیرامون آن اشاره می‌کنیم؛ اما پیش از ذکر این ادله، شایسته ذکر است که میزان دلالت ادله سمعی تجرد نیز همانند ادله عقلی متفاوت است: برخی از این ادله تنها غیریت نفس و بدن را ثابت می‌نمایند، برخی تجرد برزخی و گروهی دیگر تجرد عقلی نفس را اثبات می‌کنند و حتی برخی از این ادله به تصریح ملا صدرا به مقام فوق تجرد نفس اشاره می‌کنند.

۲-۱. ادله قرآنی

۲-۱-۱. دمیدن روح الهی در انسان

«وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹).

صدر المتألهین اضافه روح آدم به خداوند را دلیل شرافت و کرامت آن می‌داند و معتقد است این اضافه بر تنزه انسان از عالم جسم و جسمانیات دلالت می‌کند (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۴). علاوه بر این خداوند در

اشاره به مراحل آفرینش انسان بین «تسویه» و «نفخ روح» تمایز نهاده است. این تمایز نشانگر تفاوت میان این دو مرحله است. تسویه به معنای آفرینش اجزا و اعضا و تعدیل مزاج، بر مراحل جسمانی آفرینش انسان دلالت دارد و دمیدن روحی که به خدا منتسب است بر مرحله تجرد انسان دلالت می‌کند (فخر رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۶).

۲-۱-۲. مسیح، روح و کلمه الهی

«وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ» (نساء: ۱۷۱).

صدرالمتألهین اطلاق «کلمه» بر این پیامبر در این آیه و نظایر آن و نیز اضافه آن به خداوند را مبین تجرد نفس انسانی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۲). کلمه به معنای اثری است که بر معنای خاصی دلالت می‌کند و اگرچه مخلوقات همگی کلمات الله‌اند، اما ظاهراً عیسی از آن جهت کلمه خوانده شده است که وجودش اثر ویژه‌ای از جانب خدا بود. به عبارت دیگر کلمه آن است که سر درونی را اظهار کند و عیسی از آنجاکه غیب را آشکار ساخته، کلمه نامیده شده است.

علامه طباطبائی در چگونگی استدلال این ترکیب بر تجرد نفس این‌گونه بیان می‌کند که از آنجاکه تولد آن حضرت بدون وسائط و اسباب مادی نظیر ازدواج و داشتن پدر بوده، آن حضرت کلمه خاص خدا و مصداق امر «کن فیکون» اوست (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۵ ص ۱۴۹). از سوی دیگر هرگونه ایجاد از سوی خداوند که بدون دخالت اسباب بوده و تنها نیازمند امر و «کن» خدا باشد، از سنخ عالم «امر» است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲). همچنین خداوند در قرآن امر خود را واحد می‌داند: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰). بنابراین امر خداوند فعل خاص خداوند است که هیچ سببی در آن واسطه نمی‌شود و تدریجی، زمان‌مند و مکان‌مند نیست. پس موجودی که خلقتش اینچنین است نیز مقامی بالاتر از ماده و ظرف زمان دارد و مجرد است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۶۳ ص ۱۹۶-۱۹۸). طبق این استنباط از آیات کریمه، کلمه القاشده به مریم نیز مجرد از ماده است.

۲-۱-۳. روی آوردن به وجه خداوند

«إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹).

صدرالمتألهین این بیان حضرت ابراهیم خلیل را شاهی بر تجرد نفس می‌داند؛ چراکه از نظر او جسم و قوای آن شایستگی توجه و روی آوردن به ذات خداوند را ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸ ص ۳۰۴). درواقع خصوصیت جسم و قوای جسمانی مکان‌مند و زمان‌مند و جهت‌مند بودن است، درحالی‌که خداوند متعالی مجرد از هرگونه جهت، مکان و زمان است. از این رو جسم و قوای آن توان روی آوردن و توجه به چنین موجودی را ندارند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۲).

۲-۱-۴. آفرینشی دیگرگون

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ».

صدرالمتألهین در تفسیر این آیه می‌گوید:

واین کلام خداوند که فرمود: «سپس او را در آفرینش دیگری پدید آوردیم» به نحوه‌ای دیگر از وجود اشاره می‌کند که ذاتاً با گونه‌های پیشین که بر انسان گذشته است متفاوت است؛ گونه‌هایی که همه صور وجودی قائم به جسم‌اند، درحالی که این گونه اخیر همانند قیام نور به خورشید قائم به ذات خداوند است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

البته صدرالمتألهین این آیه را ناظر به مرحله تجرد عقلی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۲۸). علامه طباطبائی نیز در تفسیر این آیه معتقد است تغییر سیاق در این آیه از خلق به انشاء بر این مطلب دلالت دارد که این مرحله از پیدایش انسان کاملاً متفاوت از مراحل قبلی است؛ یعنی مرحله‌ای که نه عین مراحل پیشین و نه همانند آنهاست. انسان در مراحل سابق ماده و خواص آن را داشت، درحالی که در این مرحله در ذات و صفات و خواص مغایر با مراحل پیشین است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۵، ص ۲۰). امام خمینی^۱ نیز در شرح خود بر *سفار* به این نکته اشاره کرده و این تغییر سیاق را دال بر تجرد نفس می‌داند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۳-۴۴).

۲-۲. ادله روایی

۲-۲-۱. شناخت نفس، برابر با شناخت پروردگار

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ» (شعیری، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۴۰۵): «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (عاملی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۴).

مرحوم *آخوند* چنین روایاتی را که در آن شناخت نفس همسنگ و پلی برای شناخت پروردگار دانسته شده است، دال بر شرافت نفس و نزدیکی آن به خداوند می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۶). از آنجاکه مطابق آنچه از پیامبر اکرم^۲ نقل شده است خداوند آدمی را بر صورت خویش خلق نموده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۵۲) ناچار بین او و خداوند سنخیت و مشابهتی برقرار است؛ به این معنا که انسان مظهر تمامی صفات خداوند است. ازاین رو صفت تجرد و تنزه از ماده نیز که یکی از اصلی‌ترین صفات حق تعالی است، باید در انسان تجلی و ظهور یابد و این تجلی مربوط به نفس ناطقه و مجرد از ماده انسان است؛ و اگر چنین نمی‌بود یعنی اگر نفس، جسم یا جسمانی بود در آن صورت چگونه شناخت نفس انسان می‌توانست راهبر و راهنمای آدمی به سوی شناخت پروردگار باشد؟ (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۳).

۲-۲-۲. جایگاه ویژه پیامبر

«لی مع الله وقت لا یسعه ملک مقرب و لا نبی مرسل» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۶۰). صدرالمتألهین این روایت را شاهی بر تجرد نفس می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). نظیر این روایت خبر دیگری است که از پیامبر اکرم^۳ نقل شده است: «أَبِیتُ عِنْدَ رَبِّي يَطْعُمُنِي وَيَسْقِينِي» (مجلسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۰۸). صدرالمتألهین این روایات را دال بر نزدیکی نفس انسان کامل به خداوند می‌داند و معتقد است این روایت

نشان دهنده تقرب نفس در ذات و صفات خود به خداوند و نیز تجرد آن از اجرام و اجسام است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۲). می‌توان این گونه بر این مطلب استدلال کرد که از آنجاکه خداوند مجرد از هرگونه ماده بوده و زمان مند و مکان مند نیست، قرب به او نیز مکانی و زمانی نیست. از این رو ذاتی که مقرب درگاه او باشد نیز باید غیرمکانی و غیرزمانی باشد و این امر جز برای موجود مجرد از ماده امکان پذیر نیست؛ بنابراین چنین «عنیدیت» و مقامی جز با تجرد تام حاصل نمی‌شود.

۳-۲-۲. رؤیت خداوند

در روایتی از حضرت امیر^ع در باب رویت خدا چنین نقل شده است: «لَا تَذْكُرُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۸).

تنها ابزار جسمانی انسان برای دیدن چشم است، حال اگر انسان چیزی را می‌بیند آن هم نه با مشاهده چشم، روشن می‌شود که چنین رؤیتی رؤیت عقلی است که به واسطه قوه جسمانی انجام نمی‌شود بلکه به واسطه یک نیروی غیرجسمانی و مجرد انجام می‌پذیرد که همان نفس می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۷).

همان گونه که مشاهده می‌شود، حد وسط براهین صدرالمتألهین در ادله نقلی تجرد نفس گاه بر این پایه استوار است که تعابیر بلند به کاررفته از سوی شارع برای انسان، تنها در صورتی پذیرفتنی است که حقیقت انسان را موجودی فراتر از مادیات بدانیم؛ زیرا در غیر این صورت نمی‌توان وجهی برای اختصاص یافتن انسان به این تعابیر یافت. گاه نیز حد وسط استدلال خود را بر این مطلب استوار می‌سازد که قرب و نزدیکی انسان به خداوند مجرد از هرگونه ماده و زمان و مکان تنها در صورتی میسر می‌شود که انسان نیز امری مجرد از خواص ماده باشد؛ چراکه در غیر این صورت تقرب، مکانی و خداوند نیز مکان مند خواهد شد.

البته شواهد قرآنی و روایی تجرد نفس بیش از آن مواردی است که صدرالمتألهین به آن پرداخته است. برای نمونه به برخی از این شواهد اشاره می‌نماییم:

۱. حیات ابدی شهدا

«وَلَا تَحْزَنَنَّ الَّذِينَ قَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹).

خداوند در این آیه ساحت شهدا را مبرا از مرگ و فنا، و آنان را شایسته مقام «عنیدیت» می‌داند. خدایی که «لا تدرکه الابصار» است و در جا و مکان نمی‌گنجد، هر آنچه پیش اوست نیز باید مجرد از جا و مکان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۸). بنابراین نفس انسان که شایسته چنین مقامی است مجرد از ماده و احکام آن است. علاوه بر این، آیات مذکور اختصاص به شهدا ندارد؛ زیرا در معارف دینی تصریح شده است که برخی دارای مقام بالاتری نسبت به شهدا هستند (مجلسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶). مشخص است که نفس چنین انسان‌هایی نیز مقام عالی‌تری نسبت به شهدا دارند.

۲-۲-۴. مرگ نابودی نیست، بلکه توفی است

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (زمر: ۴۲).

در لسان قرآن از مرگ به توفی تعبیر شده است. توفی به معنای گرفتن تمامی یک چیز است (طباطبائی، ۱۴۳۰ ق، ج ۷، ص ۱۸۴). درحالی که جسم انسان با مرگ متلاشی می‌شود، خداوند مرگ را گرفتن تمام حقیقت و نفس آدمی معرفی می‌کند و از بازگشت آن به سوی خود سخن می‌گوید. این امر نشان دهنده آن است که روح و نفس انسان غیر از جسم اوست، نه جزء آن است و نه حالتی از حالات آن؛ بلکه حقیقتی فناپذیر و باقی است.

۲-۳. توسعه ظرف علم

امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «کل وعاء یضییق بما جعل فیهِ الا وعاء العلم فانه یتسع به» (نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ص ۴۸۰). شاید بتوان از طریق این روایت این‌گونه بر تجرد نفس استدلال کرد: مقدمه اول: ویژگی هر ظرف جسمانی آن است که دارای حد معین و اندازه مشخصی است که گنجایش آن را تحدید می‌کند؛

مقدمه دوم: نفس انسانی قابلیت پذیرش علوم و معارف را داراست، از این جهت به منزله ظرف علوم است و علوم و دانش‌ها مظلوف آن است؛

مقدمه سوم: طبق مفاد روایت، نفس دارای حد معینی نیست که به واسطه مظروفش تنگ گردد، بلکه برعکس هرچه مظلوف آن که آب حیات علوم و معارف است در آن ریخته شود سعه وجودی و ظرفیت و گنجایش بیشتری می‌یابد؛

نتیجه: بنابراین نفس ویژگی ظروف جسمانی را ندارد و مجرد است.

ابن ابی‌الحدید، شارح نهج البلاغه حدیث مذکور را دلیل بر تجرد نفس دانسته است (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۲۵)، درحالی که برخی دیگر از اندیشمندان این روایت را مؤید مقام فوق تجرد نفس دانسته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۴۷).

۳. بررسی و نقد دیدگاه مکتب تفکیک

دیدگاه مکتب تفکیک در باب آیات و روایات مربوط به نفس ما را با ابهامات و اشکالاتی جدی مواجه می‌سازد. در این مجال سعی داریم تا بخشی از نقدهای وارد بر این دیدگاه را مطرح سازیم.

۳-۱. تکیه بیش از حد بر ظواهر

به نظر می‌رسد پیروان مکتب تفکیک در تکیه بر ظواهر برخی روایات دچار افراط شده‌اند؛ چراکه ظواهر برخی تعابیر به کاررفته در روایات را مشعر به جسمانیت نفس دانسته‌اند، درحالی که این تعابیر صریح در جسمانیت نیست؛ چنان که

تعبیر جسمانی وارده در آیات در توصیف خداوند از قبیل استوا بر عرش را (که خلاف ادله عقلی است) بر معنای ظاهری آن حمل نمی‌کنیم. به علاوه برای رسیدن به دیدگاهی صحیح لازم است تمامی آیات و روایات مربوط به نفس ملاحظه شود.

همچنین همان گونه که علامه طباطبائی در تعلیقه خود بر *بحار* بیان می‌کند حجیت ظواهر حدیث قوی‌تر از حجیت علم حاصل از برهان نیست؛ زیرا دلالت لفظ ظنی بوده و قطع‌آور نیست و با این ظواهر نمی‌توان با قطعیت عقل و استدلال مقابله کرد. علامه طباطبائی در ادامه به نکته‌ای مهم و کلیدی در این زمینه اشاره می‌نماید. وی معتقد است نمی‌توان پس از آنکه عقل را در مقام اثبات حجیت وحی، شرع و نبوت پذیرفتیم و از آن استفاده کردیم، یک‌باره در مقام فهم احادیثی که در باب معارف عقلی آمده، آن را کنار بگذاریم؛ زیرا این امر مصداق ابطال مقدمه پس از پذیرش آن است (مجلسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴).

۳-۲. عدم عنایت به صراحت دلالت ادله نقلی دال بر تجرد

سخن اصلی ما در این بخش آن است که اندیشمندانی نظیر میرزا مهدی/صفهانی که قائل به جسمانیت نفس هستند، بسیاری از تعبیرات به کار برده شده در لسان شرع درباره انسان را چگونه تعبیر می‌کنند؟ در قرآن کریم تعبیر والایی نظیر «نیل به خدا» (حج: ۳۷)، «لقاء الله» (عنکبوت: ۶) و «صعود به سوی خدا» (فاطر: ۱۰) درباره انسان به کار رفته است. اگر روح امری جسمانی باشد این تعبیر چه معنایی خواهند داشت؟ اگر نفس مادی باشد جز به ماده تعلق نمی‌گیرد؛ درحالی که در آیات مذکور سخن از رسیدن به خدا و دیدار اوست و این امر مستلزم سنخیت میان نفس و خداست. چگونه ممکن است دو امر آنچنان متفاوت که یکی در مرز مادیت است و دیگری در بالاترین مرتبه تجرد چنان به یکدیگر نزدیک شوند که قرآن در وصف آن می‌فرماید: «ثُمَّ ذَنَا فَتَدَلَّى، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹۸). تبیین این مقام از دو حال خارج نیست: یا باید خداوند را در قلمرو مادیت بگنجانیم یا آنکه نفس انسانی را در مرتبه تجرد و فوق آن بدانیم. البته همان گونه که پیش‌تر ذکر شد، تفکیکیان در برخی آیات مشیر به تجرد نفس دست به دامن تأویل شده‌اند. عجیب آن است که در مکتب تفکیک، حکما به تأویل آیات و اخبار متهم شده‌اند؛ چنان که *جواد تهرانی* معتقد است فلاسفه مطالب خود را از مأخذی غیر از قرآن و سنت گرفته‌اند و سپس به فحص در آیات و روایات پرداخته‌اند تا شاهی بر مدعای خویش بیابند. از دیدگاه وی این روش در بسیاری از موارد مستلزم دوری از حقایق خواهد بود (تهرانی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۲)؛ حال آنکه به نظر می‌رسد خود در رد ادله نقلی موافقان تجرد نفس به این شیوه گرفتار آمده‌اند. برای مثال به منظور آنکه تعبیری نظیر «رجوع الی الله» که در آیات بدان اشاره شده است، در مقابل دیدگاه جسمانیت نفس قرار نگیرد، تأویلات گوناگونی را مطرح کرده‌اند؛ درحالی که به نظر می‌رسد معنای اولیه و روشنی که همگان از رجوع درک می‌کنند بی‌نیاز از هرگونه تأویلی، مشعر به تجرد نفس است.

۳-۳. عدم توجه به مبانی عقلی مؤید با شرع در تبیین برخی از معارف دینی

یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر دیدگاه مکتب تفکیک آن است که جسمانی دانستن نفس، راه تبیین و تفسیر بسیاری از اصول اسلامی نظیر وحی، معراج، معاد جسمانی و... را مسدود خواهد ساخت. درحالی‌که حکما و اندیشوران مسلمان نفس و مجرد آن را بنای اثبات بسیاری از مسائل در حوزه جهان‌بینی و معرفت‌شناسی می‌دانند، اعتقاد به جسمانی بودن نفس تبیین صحیح هریک از این معارف را با مشکل مواجه خواهد ساخت. سیدجلال‌الدین آشتیانی در این زمینه می‌نویسد:

پرواضح است که اساس حشر و معاد، چه روحانی و چه جسمانی و معراج و وحی و نبوت و ولایت، بنابر نفی مجرد نفس مطلقاً اساسی ندارد و منکران بقای نفس و مجرد آن، باید مرتبه کامل از انبیا و اولیا را در حد حیوانات و جوهر ذات نبوت و ولایت را، به اعتبار رتبه وجودی، چیزی شبیه نفوس حیوانات تام الوجود بدانند و اعتقاد به اینکه انسان به وسیله علم و عمل نیکو و عادات، قرب به حق پیدا می‌کند کلام بی‌اساسی است؛ چه آنکه مواد جسمانی مقید به مادیت و بشرط لای از مجرد، هرگز تکاملی معنوی ندارد. نه نور علم در او تأثیری می‌گذارد و نه از عالم ظلمت به عالم نور وارد می‌شود (آشتیانی، ۱۳۶۵).

۳-۴. یکسان دانستن سطح احادیث

روایات وارده از معصومان علیهم‌السلام دال بر این است که گفتار آنان دارای اعماقی است و هر حدیث شایسته مقام و فهم مخاطب آن بیان شده است. برای نمونه از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است: «حَدِيثُ تَذْرِيبِهِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ حَدِيثِ تَرْوِيهِ وَلَا يَكُونُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ فَقِيهًا حَتَّى يَعْرِفَ مَعَارِضَ كَلَامِنَا وَإِنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ كَلَامِنَا لَتَنْصَرِفَ عَلَى سَبْعِينَ وَجْهًا لَنَا مِنْ جَمِيعِهَا الْمَخْرَجُ» (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۵۰).

این حقیقت سبب می‌شود که احادیث را دارای لایه‌ها و اعماقی بدانیم، چراکه مخاطب برخی احادیث خواص اصحاب بوده‌اند و مخاطب برخی دیگر عوامی که قدرت درک آن احادیث را نداشته‌اند و لذا معصوم علیه‌السلام با زبانی نازل‌تر با آنان سخن می‌گفته است. از این‌رو در باب روایاتی که مستند تفکیکیان در اثبات جسمانیت نفس است و در آنها گاه صفات اجسام به روح نسبت داده شده و گاه صراحتاً از روح به‌عنوان جسم یاد شده است، چند نکته قابل ذکر است: اول آنکه چه‌بسا منظور از روح در این روایات، روح حیوانی یا روح بخاری در لسان فلاسفه باشد نه روح عقلی؛ نکته دوم آنکه احتمال دارد مقصود از جسم بودن روح و هم‌جنس بودن آن با باد این باشد که روح نیز مانند باد قابلیت تغییر داشته است و همانند عقول نیست که هیچ قوه و قابلیت ندارند. همچنان‌که علم حضوری ما به خویشتن نشان‌دهنده این تغییرات است؛ گاه خوشحالییم و گاه غمگین، گاه عالم هستیم و گاه جاهل و... (برنجکار، ۱۳۸۹).

اشکالات مذکور تعدادی از انتقادهای وارد بر دیدگاه مکتب تفکیک در باب جسمانیت نفس است. به نظر می‌رسد اهل تفکیک با تکیه بیش از حد بر ظواهر برخی روایات و عدم توجه به دیگر روایاتی که دلالتی واضح بر مجرد نفس دارند بر اعتقاد خود اصرار می‌ورزند.

علاوه بر این به نظر می‌رسد شواهد و قرائن نقلی دیدگاه صدرالمتألهین علاوه بر آنچه خود در آثارش به آنها اشاره نموده است و همچنین نتایج مترتب بر دیدگاه تجرد نفس که مبنای اثبات معاد و چگونگی احوالات نفس پس از مرگ است، درستی نظریه وی را تأیید می‌کند. نگاه متعالی صدرا به نفس و تعالی مفهوم تجرد نزد او، نتایج و آثار گران سنگی بر جای گذاشته و وی را موفق ساخته تا از این رهگذر به اثبات و تبیین بسیاری از مسائل مربوط به مبدأ و معاد بپردازد.

نتیجه‌گیری

اختلاف دیدگاه صدرالمتألهین و مکتب تفکیک در باب آیات و روایات مربوط به تجرد نفس از جنس همه نزاع‌هایی است که از دیرباز در میان اندیشمندان دو حوزه کلام و فلسفه اسلامی رایج بوده است. پیروان مکتب تفکیک بر مبنای این اعتقاد که فلسفه مانع فهم حقایق دینی است با رد استدلال‌های فلاسفه بر تجرد نفس و اقامه برخی ادله، ظواهر آیات و اخبار را مشعر بر جسمانیت نفس می‌دانند. در مقابل، صدرالمتألهین آن گونه که در دیگر مسائل اساسی مربوط به نفس عمل می‌کند، تجرد نفس را با ادله عقلی متعدد ثابت ساخته و پس از آن به سراغ ادله نقلی می‌رود. وی معتقد است آیات و روایات، مثبت تجرد نفس انسانی است.

در مقام مقایسه بین این دو دیدگاه و به‌طور خاص نقد دیدگاه مکتب تفکیک، چند نکته قابل ذکر است:

الف) صدرالمتألهین در اثبات تجرد نفس به براهین محکم عقلی استناد می‌جوید. وی حتی گاه برداشت خود از آیات و روایات مشعر بر تجرد نفس را با بیانی برهانی و مستدل تبیین می‌نماید. این امر نشانگر پشتوانه محکم دیدگاه حکیم صدرایی است؛

ب) مهم‌ترین مبنای مکتب تفکیک در اثبات جسمانیت نفس تمسک به ظواهر برخی احادیث است؛ درحالی‌که احتمالات گوناگونی درباره دلالت روایات مورد استناد ایشان در باب جسمانیت نفس مطرح است؛

ج) همان گونه که علامه طباطبائی در نقد دیدگاه نظیر تفکیکیان در باب جسمانیت نفس، بیان می‌کند حجیت ظواهر شرعی بر برهان عقلی مبتنی است؛ علاوه بر این ظواهر دینی متوقف بر ظهور لفظ است و چون ظواهر لفظی دلیل ظنی اند، نمی‌توانند با براهین عقلی که قطعی‌اند مقابله کنند. از دیگر سو ظواهر شرعی به کمک براهین عقلی اعتبار یافته‌اند؛ از این رو تمسک به برهان‌های عقلی در اصول دین و سپس معزول دانستن آن در حوزه معارفی که اخبار آحاد وارد شده مستلزم تناقض بوده و از قبیل نشستن بر روی شاخه و بریدن ریشه درخت است.

به نظر می‌رسد مکتب تفکیک بدبینانه به آرا فلاسفه در این زمینه نظر افکنده و با آنکه ادله قاطع عقلی، تجرد نفس را ثابت ساخته و همچنین آیات قرآن کریم و تعداد قابل ملاحظه‌ای از روایات، اثبات‌کننده تجرد نفس است، بر دیدگاه خویش مبنی بر توقف بر ظهور آیات و روایات در جسمانیت نفس پای فشرده است.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ترجمه محمد دشتی، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع).
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۶۵، «نقد تهافت غزالی»، *کیهان اندیشه*، ش ۱۰، ص ۳۷-۷۴.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبیه‌الله، ۱۳۷۸، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اردبیلی، سیدعبدالعزیز، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- اصفهانی، مهدی، ۱۳۸۷، *ابواب الهدی*، تحقیق و تعلیق حسین مفید، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.
- برنجکار، رضا، ۱۳۸۹، «نفس در قرآن و روایات»، *نقد و نظر*، ش ۵۹، ص ۴-۲۸.
- تهرانی، جواد، ۱۳۶۹، *عارف و صوفی چه می‌گویند*، چ هشتم، تهران، بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، چ چهارم، قم، اسراء.
- _____، بی‌تا، *نسخه صوتی درس اسفار*.
- عاملی، محمدبن حسن، ۱۳۸۰، *الجواهر السنیة*، چ سوم، تهران، دهقان.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۰، *گنجینه گوهر روان*، قم، طوبی.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۳، *مکتب تفکیک*، چ هشتم، قم، دلیل ما.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۶ق، *کتاب النفس والروح و شرح قواهما*، تهران، بی‌نا.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳، *اسرارالحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- شعیری، تاج‌الدین، ۱۴۰۵ق، *جامع الاخبار*، قم، رضی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرارالآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، ۱۳۸۸، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۰۰ق، *امالی*، چ پنجم، بیروت، بی‌نا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۰ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن الکریم*، قم، مؤسسه دارالمجتبی للمطبوعات.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج*، تصحیح محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۱، *نوادراخبار*، تصحیح مهدی انصاری قمی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحارالانوار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مروارید، حسنعلی، ۱۴۱۸ق، *تنبیها حول المبدأ والمعاد*، چ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح جلد هشتم اسفار*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- موسوی، سیدمحمد، ۱۳۸۲، *آیین و اندیشه بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک*، تهران، حکمت.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی انتقادی نظریه صدر المتألهین در باب نحوه وجود مجموع با تأکید بر نظام مفاهیم در فلسفه وی

Aysooda.hashempour@gmail.com

Bidhendimohammad@yahoo.com

ک آیسودا هاشم‌پور / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان

محمد بیدهندی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۴

چکیده

مجموع به عنوان مفهومی متزع از آحاد، از عناصر اساسی برخی مسائل فلسفی است که کیفیت التفات به آن و اعتقاد به نحوه وجودش، در گرو مسائل مهمی از جمله چگونگی رویکرد به نظام مفاهیم، تفکیک و ویژگی‌های آن است. در نوشتار حاضر از مجرای تبیین نظام مفاهیم نزد صدر المتألهین، یعنی تفتن به مختصات معقولات ثانی فلسفی، دیدگاه اساسی وی در باب نحوه وجود مجموع ارائه می‌گردد و نظریه کل‌نگری در حکمت متعالیه با محوریت نظام مفاهیم امکان‌سنجی می‌شود. نظریه صدر در باب نحوه وجود مجموع، از اشکالاتش بر براهین اثبات واجب و وجود اعداد نزد ابن‌سینا و سهروردی، قابل استنباط است. به اعتقاد صدر المتألهین مجموع، فاقد وجود حقیقی است و درواقع چیزی جز آحاد موجود نیست؛ اما به نظر می‌رسد این دیدگاه با مداهای در محکمت فلسفی صدر و جایگاه نظام معقولات ثانی فلسفی نزد وی، با تناقضی آشکار روبه‌روست. به اعتقاد نگارندگان پژوهش حاضر می‌تواند به عنوان نخستین گام، ابواب غایت‌انگازانه این نظریه را در فلسفه صدر (به‌ویژه اخلاق فردی و اجتماعی آن) فتح کند.

کلیدواژه‌ها: وجود حقیقی، مجموع، معقول ثانی، صدر المتألهین.

نظریه «کل‌نگری» در علوم، کل یا مجموع را به‌هم‌پیوسته و حائز صفاتی می‌داند که در هیچ‌یک از اجزای سازنده آن نیست و به عبارت دیگر، کلیت ارگانیسم را مطرح می‌کند که برابند رفتارهاست. مطابق این نظریه، «مجموع» یک سلسله یا سازمان، از عناصری متعادل و مرتبط تشکیل شده است که این تعامل و ارتباط، نوعی تمامیت و کلیت به مجموع آنها می‌بخشد و در نهایت اثری متفاوت و شدیدتر از اثر هریک از اجزا بر آن مترتب می‌گردد (فرشاد، ۱۳۶۲، ص ۴۳). یکی از اصول مهم این نظریه، نفی انحصار وجود، در وجود صرف اجزا است (حقیقت، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵) که در آن برخلاف روش جزئی‌نگر، التفات ویژه‌ای برای «مجموع» قائل است. این رویکرد در علوم مختلف جایگاه خطیری یافته و اقبال متخصصان بدان، از جهت تحقق آثاری صورت پذیرفته که تنها با رهیافتی کل‌نگر قابل حصول است. در حکمت متعالیه استنباط نظریه کل‌نگری صدرالمتهلین، با بررسی عبارات او که در مواضع مختلف ایراد نموده، امکان‌پذیر است؛ مطابق تحقیقات به عمل آمده وی بحث مستقلی در فلسفه خود را به «وجود مجموع» اختصاص نداده و به اقتضای مباحث پیش آمده اتخاذ موضع کرده است. برای مثال ابن‌سینا در براهین ابطال تسلسل (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۶۷-۵۶۸) و بحث از پیرامون نحوه وجود عدد (همان، ص ۱۲۶) و سهروردی در برهان اثبات وجود واجب (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱)، برای مجموع یا کثیر، وجودی حقیقی در نظر گرفته‌اند و بدین ترتیب به بحث ضمنی در باب چگونگی وجود کثیر دامن زده‌اند. صدرالمتهلین ناظر به براهین فوق، وجود حقیقی مجموع را تنها در ذهن و اعتباری محض معرفی می‌نماید.

گفتنی است که تبیین معنای مجموع با ملاحظه نظر خواجه نصیر که حصول «مجموع» از اجزا را بر سه قسم می‌داند، بدین قرار است:

۱. با تجمع اجزاء، چیزی جز اجتماع اجزا حاصل نمی‌گردد. اعم از آنکه میان اجزا رابطه علی برقرار باشد یا نباشد؛
۲. با تجمع اجزاء، وضع و هیئت خاصی حاصل می‌شود که متعلق به مجموع آنهاست. مانند هیئت پدید آمده در یک صندلی؛

۳. پس از تجمع اجزاء، شیئی بدیع به وجود می‌آید که ناشی از این تجمع است و این شیء بدیع منشأ اثر خوانده می‌شود. مانند جسم که از اجتماع ماده و صورت حاصل آمده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴).

«مجموع» مورد نظر نوشتار حاضر، همان قسم اول است؛ یعنی اجتماع صرف اجزا و احاد، بدون آنکه بر پیدایش وضع جدید منوط باشد. بنابراین نوع اول تجمع، مطابق مختصات نظام مفاهیم، مورد واکاوی قرار می‌گیرد تا امکان سنجی وجود «مجموع» در حکمت متعالیه روشن گردد؛ یعنی می‌خواهیم بدانیم نوع اول مجموع، مطابق موازین و مختصات نظام مفاهیم نزد صدرالمتهلین، حائز وجود حقیقی است یا نه. از این رو به نظر می‌رسد نخستین باب به سوی کاوش‌های غایت‌انگارانه این نظریه فتح گردد.

برخی تحقیقات انجام شده در این زمینه، هم خود را بر بیان نظریه‌های ارائه شده در این باره و نیز بررسی و تبیین دلایل این نظریه‌ها قرار داده‌اند. برای مثال می‌توان به مقاله «مسئله وجود مجموع و فیلسوفان مسلمان» (خادمزاده و سعیدی مهر، ۱۳۸۹) اشاره کرد. در این مقاله موضع فیلسوفان مسلمان درباره وجود مجموع بررسی شده و صدرالمتألهین از مخالفان وجود حقیقی مجموع به‌شمار آمده‌اند؛ لکن به سازگاری یا ناسازگاری نظریه او با مبانی فلسفی‌اش اشاره‌ای نشده است. بنابراین مسئله نحوه وجود مجموع همچنان قابل مذاقه است.

در نوشتار حاضر موضع صدرالمتألهین در باب نحوه وجود مجموع، با تکیه بر مبانی و محکّمات فلسفی او در نظام معقولات ثانی، نقد و بررسی می‌گردد. بدین منظور ابتدا تقریری از براهین/ابن‌سینا و سهروردی که مبنی بر وجود حقیقی مجموع است، به‌عنوان شواهدی بر این نظریه، بیان و نقد صدرا بر آنها مطرح می‌گردد. سپس با تأکید بر نظام مفاهیم در ساختار اندیشه و فلسفه صدرالمتألهین، نظریه وجود اعتباری مجموع ارزیابی خواهد شد.

۱. براهین مبتنی بر وجود مجموع

۱-۱. برهان طرف و وسط ابن‌سینا

برهان طرف و وسط، برهانی است که در میان براهین ابطال تسلسل، مبتنی بر وجود خارجی مجموع است. تقریر این برهان بدین قرار است:

اگر سلسله علت و معلول، نامتناهی باشند، یعنی اگر معلولی را فرض کنیم و برای آن، علتی را در نظر بگیریم و سپس برای آن علت هم، علت دیگری را مفروض بگیریم، در این صورت سلسله مستلزم اوساطی بدون طرف می‌شود؛ زیرا هریک از آحاد و مراتب سلسله میان قبل و بعد، از آن جهت که معلول قبلی و علت بعدی است، در وسط قرار می‌گیرد و هریک از آحاد به گونه‌ای می‌شود که از یک جهت معلول و از جهت دیگر علت دیگری است. در صورت وجود چنین سلسله‌ای نامتناهی، لازم می‌آید که همه آحاد در وسط قرار گیرند، درحالی که هر وسطی باید دارای طرف باشد و اساساً وجود وسط بدون طرف محال است؛ زیرا وسط، مضاف طرف است و متضایفان باید متکافئان باشند. بنابراین وجود طرفی که خود، معلول دیگری نباشد، ضروری است و محال است که بدون طرف، وسطی باشد و بالعکس (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۶۷).

۱-۲. برهانی دیگر از ابن‌سینا

ابن‌سینا برای ابطال تسلسل، برهان دیگری را مطرح می‌نماید که در آن، مجموع واجد وجودی حقیقی و مجزا است. تقریر برهان بدین صورت است:

هرگاه سلسله علت و معلول‌های ممکن‌الوجود، نامتناهی باشد، یعنی بدون منتهی شدن به علتی که خود، معلول نباشد، ادامه یابد آنگاه مجموع ممکنات مفروض نامتناهی، در حکم یک سلسله خواهند بود که متشکل از تمامی ممکنات مفروض است که همه آنها موجود هستند و هریک از آنها، معلول دیگری

است. بنابراین سلسله مفروض، اولاً موجود است؛ از آن جهت که اجزای سلسله موجود هستند و ثانیاً به دلیل نیازمندی سلسله به اجزایش، ممکن‌اند. بنابراین فرض دخول امر معدوم و نیز واجب‌الوجود در این سلسله نامعقول است. پس علت سلسله از سه حالت خارج نیست: یا علت، خود سلسله است یا یکی از اجزایش و یا امری بیرون از آن:

– خود سلسله نمی‌تواند علت سلسله باشد، زیرا چنین فرضی مستلزم دور است؛

– جزء هم نمی‌تواند علت باشد؛ زیرا لازم می‌آید جزء موردنظر، علت خودش باشد و تقدم شیء بر نفس خود محال است.

بنابراین فرض باقی‌مانده این است که علت سلسله، خارج از خود سلسله باشد. در این صورت علت، واجب‌الوجود خواهد بود؛ چراکه اگر ممکن باشد، جزئی از همین سلسله ممکنات می‌بود. پس سلسله ممکنات منتهی به واجب‌الوجود خواهد شد. اما این نتیجه از دو جهت برخلاف فرض است:

۱. فرض بر نامتناهی بودن سلسله بود؛

۲. مطابق فرض، هر جزئی از سلسله مذکور، ممکن و معلول بود.

بدین ترتیب تسلسل، ابطال می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۷-۵۶۸؛ صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۹، ص ۱۵۲-۱۵۳).

۱-۳. برهان سهروردی در اثبات وجود واجب

سهروردی در اثبات وجود واجب برهانی را اقامه می‌کند که آن را راهی کوتاه و مستقیم، بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل معرفی می‌نماید. تقریر این برهان که مبتنی بر وجود حقیقی مجموع است، بدین صورت است:

اگر بنا به فرض همه موجودات جهان هستی، ممکن‌الوجود باشند و غیر از ممکنات، موجود دیگری نباشد، سلسله جهان هستی خواه نامحدود باشد و خواه محدود، در هر دو صورت، مجموع این سلسله که مرکب از آحاد است، در حکم یکی از آحاد سلسله بوده؛ یعنی حکم مجموع با حکم واحد یکسان است. درواقع همان‌گونه که واحد، ممکن و نیازمند به علت است، مجموع هم ممکن و نیازمند به علت است. حال علت این سلسله از سه حالت خارج نیست؛ یا خود سلسله، علت است، یا جزئی از آحاد و یا اینکه علت، خارج از سلسله است:

– اگر علت سلسله، خود سلسله باشد، محذور تقدم شیء بر نفس خود به‌وجود می‌آید که همان دور است و به اجتماع نقیضین برمی‌گردد و باطل است؛

– اگر علت سلسله، جزئی از سلسله باشد، علاوه بر اشکال فوق لازم می‌آید که آن جزء، هم بر خود و هم بر علل خود که اجزاء سابق و مقدم بر او هستند، مقدم باشد؛

– پس اگر علت سلسله خارج از آن باشد، چون مطابق فرض همه آحاد این سلسله ممکن‌اند، و بیرون از سلسله امکان، واجب می‌باشد، پس علت این سلسله واجب‌الوجود خواهد بود. بنابراین هنگامی که بیرون از سلسله، وجود

واجب اثبات گردد که نیاز سلسله را برطرف نماید، آنگاه این سلسله خود، محدود می‌شود و بدین ترتیب دور و تسلسل هم باطل می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۱).

گفتنی است که منظور از مجموع در هر سه برهان مطروحه، «عام مجموعی» است. در عام مجموعی، مجموع افراد به یکباره موضوع حکم قرار می‌گیرند؛ یعنی حکم بر همه افراد به‌طور مجموع و با هم بار می‌گردد. به بیان دیگر، مجموع بما هو مجموع در حکم یک مجموعه واحد است که همه آحاد آن، حکم واحدی دارند (مشکینی، ۱۳۷۱، ص ۱۷۴) و چنان که مشهود است در براهین مذکور تمام آحاد در «واسطه بودن» مشترک و دارای حکم واحدی هستند؛ یعنی همه آحاد، علت معلول بعدی و معلول علت قبلی هستند و از این‌رو تماماً، موضوع حکم واقع می‌شوند. این تفسیر از مجموع، برخلاف «عام استغراقی» است که در آن، آحاد مجموع هریک حکم مستقلی دارند و هر فردی از افراد مجموع، در عرض دیگر افراد موضوع قرار می‌گیرند (همان). به‌علاوه که تفسیر صدرالمألهین از براهین فوق نیز اثبات همان عام مجموعی است (که مجموع موضوع حکم قرار می‌گیرد)؛ چنان که نقد اصلی او به براهین مذکور، مدنظر همین جهت است.

۱-۴. مبانی براهین فوق

وجود مجموع: با اثبات «عام مجموعی» برای براهین مذکور، وجود مجموع یکی از مبانی براهین فوق شمرده می‌شود؛ چراکه در براهین فوق تمام آحاد حکم واحدی دارند چون همه آنها، علت معلول بعدی و معلول علت قبلی خود هستند و از این جهت خود مجموع، موضوع حکم قرار می‌گیرد و حظی از وجود برایش متصور است (این مطلب در ادامه روشن می‌گردد). درواقع می‌توان چنین بیان نمود که واسطه‌های میان دو طرف در سلسله مفروض یا واحد هستند و یا کثیر. و اگر کثیر باشند یا متناهی‌اند و یا نامتناهی. و از آنجاکه مناط واسطه بودن آنها، یعنی داشتن دو حیث علی و معلولی در همه واسطه‌ها وجود دارد، پس هر اندازه هم که زیاد باشند، گویی همه، حکم واحدی دارند و یک مجموعه هستند و از آنجاکه تمام آحاد مجموع، ممکن فرض شده‌اند، خود مجموعه نیز ممکن می‌شود (رک: ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵۶۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲).

مطلقیت علت اولی؛ سلسله علت و معلول‌ها در برهان فوق، به معلولی می‌رسد که مطلقاً معلول است و درواقع معلول تمام علت‌های پیشین است و خود، علت چیز دیگری نیست. بنابراین باید در طرف دیگر این سلسله علتی باشد که آن هم مطلقاً علت باشد؛ یعنی نه فقط علت معلول پس از خود، بلکه علت تمام معلول‌های پسین باشد (رک: ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۶۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴).

بدین ترتیب براهین فوق، نتیجه منطقی اصول مذکور است (یزدی، ۱۳۸۱)؛ به این گونه که با پذیرش وجود مجموع و مطلقیت علت اولی، ناگزیر باید قائل شد که سلسله معلول‌ها به علتی منتهی می‌شود که در طرف سلسله و علت مجموع آحاد است.

۲. نقد صدرالمتألهین بر وجود حقیقی مجموع در براهین فوق

صدرالمتألهین بیان دو برهان نخست را در نهایت سستی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۱۵۷). وی در نقد دو برهان/ابن‌سینا تصریح می‌کند که وجود در هر موجودی، عین وحدت و وحدت نیز عین وجود است. هر شیئی که فاقد وحدت حقیقی باشد، متصف به وجود حقیقی نخواهد شد؛ یعنی وجود آن وجودی اعتباری و در ذهن خواهد بود. ازاین‌رو مجموع یا سلسله مذکور، فاقد وجود حقیقی است و اعتباری خوانده می‌شود. بنابراین قضیه «مجموع یا سلسله یک موجود ممکن است»، معنای محصلی نخواهد داشت. به اعتقاد صدرا اگر وجودی حقیقی برای مجموع در نظر گرفته شود، این اشکال مطرح می‌شود که مجموع مفروض به علتی جدای از علل آحاد مجموع نیاز ندارد و چون علت مجموع همان علت آحاد است پس درواقع مجموع، همان آحاد خوانده می‌شود و خود، وجودی متمایز نخواهد داشت. هرچند مجموع در مقام مفهوم با آحاد، مغایرت دارد، اما این مغایرت وجود دیگری را برای مجموع اثبات نخواهد نکرد (همان، ص ۱۵۸).

صدرالمتألهین در نقد برهان سهروردی نیز مساوقت وجود با وحدت را یادآور می‌شود و از این جهت که سهروردی برای سلسله، وجودی مغایر با وجود آحاد در نظر گرفته، بر او می‌تازد. به اعتقاد صدرا کثیر، چیزی جز چند واحد نیست که در کنار هم هستند. خود مجموع، فاقد وحدت حقیقی است؛ ازاین‌رو نمی‌تواند واجد وجود حقیقی باشد. درواقع چون وحدت سلسله، اعتباری است و وحدت اعتباری همان کثرت محض می‌باشد، بنابراین خود مجموع که مترع از کثرات است، وجودی ندارد که بتوان به امکان و معلولیت آن حکم نمود و چنین چیزی که موجود نیست و به تبع آن نمی‌تواند ممکن و معلول هم باشد، سخن از نیازمندی‌اش به علت نامعقول است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۲).

۳. وجود حقیقی عدد از نظر ابن‌سینا (نظریه عرضیت عدد)

ابن‌سینا در باب نحوه وجود اعداد، به عرضیت آنها قائل است؛ یعنی اعداد عرض خارجی برای معدودات خود هستند و ازاین‌رو در عالم خارج وجود دارند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶). وی در جهت اثبات این نظریه اذعان دارد که عدد دارای وجودی در اشیا و وجودی در ذهن است؛ وجود اعداد در خارج جدای از وجود معدودات نیست. همان‌طور که واحد در اعیان، نمی‌تواند امری قائم به نفس باشد. بنابراین عدد، در اعیان نیز امری قائم به نفس نمی‌باشد و ازآنجا که در خارج وحدت‌هایی فوق وحدت وجود دارد، بنابراین وجود اعداد در خارج بدیهی‌اند (همان، ص ۱۲۷). صورت ابتدایی استدلال وی را می‌توان بدین صورت ارائه نمود:

– در خارج کثرت (وحدت‌هایی فوق وحدت) وجود دارد؛

– کثرت (وحدت‌هایی فوق وحدت) مستلزم عدد است؛

– نتیجه: عدد در خارج موجود است.

وی پس از اقامهٔ برهان بر این مطلب، بیان می‌دارد که هر عدد، نوعی تمایز از دیگری دارد و هریک از اعداد از حیث تمایزشان، یک امر واحد فی‌نفسه و دارای ویژگی خاص خود هستند و از آن‌رو که اگر چیزی فاقد حقیقت باشد، فاقد ویژگی‌های خاص می‌باشد، پس اعداد دارای حقیقتی مخصوص به خود هستند و آن حقیقت، وحدتی است که از آن عدد، نوع واحدی می‌سازد. اما عدد، کثرتی نیست که جمع آن در وحدت، غیرممکن باشد و از این‌رو بتوان عدد را صرف مجموع آحاد دانست؛ بلکه عدد از این جهت که مجموع است، امری واحد است که ویژگی‌های مخصوص خود را داراست (همان، ص ۱۲۸).

از مطالب فوق روشن است که نظریه *ابن‌سینا* درباره نحوه وجود عدد، مبتنی بر وجودی مغایر با آحاد است. وی در ابتدا در جهت اثبات وجود خارجی اعداد، عدد را کثیر و وجود کثیر را در خارج مسلم می‌پندارد، ولی در ادامه برای اثبات تمایز نوعی اعداد، عدد را کثیر محض نمی‌داند و اذعان می‌دارد که اعداد از آن جهت که یک مجموع هستند، امری واحدند. درواقع کثرت من حیث واحد را مطرح می‌کند، نه من حیث کثیر. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که مطابق سخنان وی، مجموعی که متصف به عدد می‌گردد، هم واجد کثرت حقیقی و هم واجد وحدت حقیقی است؛ چراکه این قسم از مجموع از جهت آن که چیزی جز آحادش نیست، کثیر حقیقی خوانده می‌شود و از جهت آن که زمینه تحقق یک موجود حقیقی را فراهم می‌کند، متصف به وحدت حقیقی می‌گردد.

۴. نقد صدرالمتألهین بر نظریه عرضیت عدد

صدرالمتألهین ناظر به عقیده *ابن‌سینا* در باب نحوه وجود عدد، تا جایی با وی همراه است که پذیرش کثرت در خارج مستلزم وجود حقیقی اعداد نگردد. به اعتقاد وی عدد چیزی جز مرکب از آحاد نیست و کثرت همان عدد است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۰۲)، یعنی همان‌طور که کثرت متشکل از اجتماع آحاد بوده، عدد نیز مرکب از آحاد است. به عبارت دیگر نحوه وجود عدد به سان وحدت‌های کثیری است که در خارج وجود دارند، اما هرگز چنین نیست که اعداد در خارج، واجد وجودی جدای از آحاد باشند و تنها در ذهن موجود هستند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۶۲). بنابراین صدرا منکر نظریه عرضیت خارجی عدد است و معتقد است که عدد در خارج هیچ موجودیتی ندارد و از این‌رو مخالف نظریه *ابن‌سیناست*.

بدین ترتیب عبارات *صدرالمتألهین* در بیان عدم وجود حقیقی و خارجی «مجموع»، با توجه به نقدهای وارده بر *براهین ابن‌سینا* و *سهروردی* و نحوه وجود عدد از نظر *ابن‌سینا*، صراحت دارد؛ اما تدقیق در نظر صدرا در باب نحوه وجود «مجموع»، فارغ از ظواهر کلام او، طالب جستاری ژرف و مطابق با مبانی حکمت متعالیه است. درواقع استنتاج دیدگاهی که با مبانی حکمت متعالیه سازگار باشد، در پرتو برخی اصول او مانند «نظام مفاهیم» میسر است. از این‌رو نقد جدی دیدگاه او با نظر به مختصات نظام مفاهیم صورت می‌پذیرد که از اصول اصلی فلسفه او به‌شمار می‌آید. شایان یادآوری است که *براهین* و

مطالب مذکور تنها به جهت برجسته نمودن نظریه متفاوت صدرالمতألهین در باب وجود «مجموع»، بیان شدند. از این رو محور بررسی پیش‌رو تنها وجود «مجموع» است و بررسی صحت و سقم براهین مذکور از عهده این پژوهش خارج است. بنابراین لازم است مختصات نظام مفاهیم در فلسفه صدرا بررسی شود تا نحوه وجود مجموع نزد وی روشن گردد.

۵. مختصات نظام مفاهیم

۵-۱. جایگاه مقولات ثانی فلسفی نزد صدرالمতألهین

مطابق بررسی پیشینه مفاهیم فلسفی، چگونگی خارجیت آنها، نحوه وجودشان و جایگاه مشخص هر کدام فاقد صراحت بوده است. نزد ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳)، بهمنیار (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۲۸۳)، سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸) و خواجه نصیر (طوسی، ۱۴۰۵، ص ۱۳۲) تمایزی میان مفاهیم منطقی و فلسفی وجود ندارد و مفاهیم فلسفی نیز مانند مفاهیم منطقی ذهنی صرف در نظر گرفته شده‌اند؛ اما با ظهور صدرالمতألهین حیثیت خارجی مفاهیم مذکور به زیادت یا عروض خارجی آنها ارتقا یافت و وی به وحدت مصداقی آنها با معروضشان معتقد گشت؛ یعنی اذعان کرد که یک مفهوم درحالی که بهره‌ای از وجود خارجی دارد، اما وجودش با وجود موضوعش، یکی است و از آن جدا نیست (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۸۸). به اعتقاد او علی‌رغم اختصاص حصه‌ای از وجود خارجی به آحاد، تمام این حصص وجودی، در ضمن وجودی واحد جمع هستند. بنابراین باید مبنای مذکور را به معنای خارجیت حیثیت متغایر یک وجود واحد دانست (صدرالمতألهین، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۹۶). در نهایت می‌توان چنین گفت که صدرالمতألهین مقولات ثانی فلسفی را بدین معنا متصف به خارجی می‌داند که علاوه بر خارجی بودن حمل این مقولات، در خارج نیز به ازای آنها، حیثیات و جهات حقیقی موجود است (اسماعیلی، ۱۳۸۸).

بدین ترتیب مقولات ثانی فلسفی در تقسیمات مقولات، واجد جایگاهی خاص گشت. در این دوره مفاهیم، مقولات و تعریفشان از این قرار شد:

مقولات اول: دسته‌ای که صورت مستقیم حقایق خارجی هستند و ذهن در مواجهه با آنها، صورتی را نزد خود ساخته، سرانجام در مرتبه عقل به یک معنای عام و صورتی کلی دست می‌یابد. آنچه در مرتبه عقل حاصل می‌شود، همان صورت واقعی شیء خارجی است که با آن عینیت دارد (صدرالمতألهین، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵؛ طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۴۵؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۶۱).

مقولات ثانی فلسفی: مفاهیمی که برخلاف مقولات اولی، از چستی ماهوی حکایت نمی‌کنند، بلکه از انحای هستی آن حاکم‌اند (فنایی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶). این مقولات، به‌گونه‌ای نیستند که از طریق حواس ظاهری به‌طور مستقیم به دست آیند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۶۷). به همین دلیل ادراک آنها تا حصول قدرت تحلیل عقلی، ناآگاهانه است و معرفت تفصیلی آنها، به عمل عقلی نیاز دارد (فنایی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶؛ مصباح یزدی،

۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۷). از سوی دیگر این مفاهیم، اغلب جنبه توصیفی داشته و بیانگر احکام هستی‌اند و به نوع خاصی از آنها اختصاص ندارد. بنابراین نمی‌توان چنین پنداشت که تعدد و اختلاف این معقولات، به اختلاف و تعدد مصادیق آنها منجر می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۷).

معقولات ثانی منطقی: مفاهیمی که برخلاف دو دسته مذکور، بر امور خارجی دلالت ندارند؛ بلکه در ذهن قرار می‌گیرند و از این حیث، مصادق آنها می‌شوند (همان، ج ۹، ص ۳۰۰). به عبارت دیگر وقتی که معقولات (خواه اولی و خواه ثانی فلسفی) در ذهن محقق شدند، به لحاظ ذهنی دارای حیثیاتی هستند که هریک از امور مذکور، به انتزاع مفهومی خاص از معقولات می‌انجامد (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۸).

در یک دسته‌بندی کلی نیز می‌توان معقولات ثانی فلسفی را به فراگیر و غیرفراگیر تقسیم کرد:
- معقولات فراگیر، مفاهیمی هستند که بر همه موجودات قابل انطباق‌اند؛ مانند وجود، وحدت (به معنای مساوت با وجود)، تشخص و شیء (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۲):

- معقولات غیرفراگیر، مفاهیمی هستند که تنها بر بخشی از موجودات صدق می‌کنند و اغلب به همراه معقول فلسفی دیگر، که در مقابل آن است، تمام هستی را دربرمی‌گیرند؛ مانند وحدت و کثرت، حدوث و قدم، علت و معلول، قوه و فعل، امکان و وجوب، شدت و ضعف، تقدم و تأخر (همان، ج ۲، ص ۱۴).

مطابق این تقسیم‌بندی، مجموع به عنوان امری متزعز از آحاد کثیر، در زمره معقولات غیرفراگیر فلسفی است، گرچه بنابر وحدت فراگیر یا عامه نیز، تبیین روشنی دارد. به نظر می‌رسد ذکر مطالبی در باب اقسام وحدت، کمک شایانی در فهم نحوه وجود مجموع در دستگاه فلسفی صدرالمতالیهین می‌کند:

۵-۲. اقسام وحدت نزد صدرالمতالیهین

وحدت مساوق وجود است و براین اساس می‌توان گفت که واحد نیز مشکک است (صدرالمতالیهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۳۲). این وحدت همان وحدت عامه و فراگیری است که شامل همه موجودات می‌گردد. درواقع این وحدت که واحدی سریانی و شخصی خوانده می‌شود، در عین وحدت، تمام کثرات وجودی را نیز دربرمی‌گیرد؛ به نحوی که حقیقت وجود هم واحد شخصی و هم کثیر شخصی است (صدرالمতالیهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲، تعلیقه سبزواری). بنابراین وجود یا وحدت، حقیقت واحدی است که تمام متن کثرات حقیقی و خارجی را شکل می‌دهد و ازاین‌رو مابه‌الاشتراک تمام آنها می‌گردد. از سویی تفاوت کثرات نیز به سبب همین حقیقت واحد است و به اصطلاح، مابه‌الاشتراک حقایق یادشده، عین مابه‌التفاوت آنهاست (ر.ک: همان، ص ۲۶). به‌این ترتیب حقیقت عینی وجود درحالی که وحدت شخصی دارد، واجد مراتب مختلفی است و مابه‌التفاوت مراتب وجودی به مابه‌الاشتراک آنها بازگشت دارد؛ هرچند ممکن است هریک از مراتب وجود به نسبت مرتبه دیگر تفاضل، شدت و ضعف داشته باشد. بنابراین چنین نیست که در وجود متفاضل عینی میان کامل و کمال وجودی آن، دوگانگی باشد. ازاین‌رو می‌توان همه مراتب هستی را علی‌رغم اختلاف و کثرت آنها، واحدی

شخصی دانست که از والاترین مرتبه (مرتبه واجب بالذات) تا دون‌ترین آن (هیولای اول) را در بر گرفته و در آنها سریان دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲). در اینجا ممکن است پرسیده شود اگر موجود مساوق وحدت است، پس انقسام موجود به واحد و کثیر، به چه معناست؟ آیا با این انقسام یک قسم از مقسم خود خارج نمی‌شود؟! صدرالمآلهین در این باره معتقد است تقسیمات موجود، مطلق نیست و چنین نیست که در آن اقسام به طور کلی با هم متباین باشند؛ بلکه در این گونه تقسیمات، نوعی نسبیت، مصحح تقسیم می‌شود و این تقسیم برحسب نوع نسبیت حاکم میان آنها انجام می‌پذیرد؛ یعنی انقسام موجود به واحد و کثیر با قیاس برخی موجودات با برخی دیگر، به دست می‌آید (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۸۹). درواقع وقتی که موجود متصف به وحدت عامه را با برخی دیگر مقایسه می‌نماییم، تقسیم موجود به واحد و کثیر صحیح می‌شود (همان، ص ۹۰). به اعتقاد صدرا تکثر موجودات بدیهی و غیرقابل انکار است (صدرالمآلهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۳۹-۱۴۲) و منشأ این تکثر، همان حقیقت واحد وجود است. بنابراین هنگامی که وحدت عامه را با نظر به کثراتی که در خود دارد، مورد سنجش قرار می‌دهیم، معنای وحدت خاصی به دست می‌آید که در تقابل با کثرت است و مصحح تقسیم موجود به واحد و کثیر می‌شود. بنابراین چنین نیست که هر موجودی لزوماً دارای آن وحدت خاص باشد (همان، ص ۹۱). از آنجاکه وجود حقیقی وحدت خاص، غیرقابل انکار است (همان، ص ۹۴)، متقابلاً اعتباری خواندن وجود کثرتی که در مقابل آن است نیز ناروا به نظر می‌آید؛ گرچه این کثرت، هرگز کثیر بما هو کثیر نیست.

بنا بر مطالب مذکور به نظر می‌رسد براهین مطروحه/بن‌سینا و سهروردی که مبنی بر وجود حقیقی مجموع است، حائز ویژگی‌هایی باشد که در ضمن وحدت عامه ذکر شد؛ یعنی آحاد آن در طول هم و رابطه علی - معلولی میان آنها برقرار بوده و شامل اجزای کثیری است و سخنی از ضمیمه غیر بر آنها نیست؛ یعنی مجموع، کل واحدی است که در درون خود اجزای کثیری دارد و این کثرات من حیث واحد، موجودند.

۵۳. ملاک صدق انتزاع مفاهیم فلسفی

صدرالمآلهین برای اثبات وحدت ذاتی حقایق خارجی و عینی وجود در نظریه تشکیک وجود، به اشتراک معنوی مفهوم وجود اشاره دارد؛ به این نحو که مفهوم واحد وجود، بر تمام مصادیق خود (اعم از ممکن و واجب) حمل می‌گردد و انتزاع مفهوم واحد از اشیایی که بالذات متباین هستند، نامعقول می‌نماید (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۲؛ ج ۶ ص ۶۰). از طرفی براساس اصالت وجود، آنچه متن جهان را تشکیل داده، وجود است و حقیقت عینی وجود بلاواسطه در برابر مفهوم وجود قرار می‌گیرد و مصداق بالذات آن خوانده می‌شود (میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۷؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷۷).

بنابراین انتزاع مفهومی واحد از آحاد، بر جهتی مشابه و یکسان در مصادیق دلالت دارد. به تعبیر دیگر، ملاک صدق مفهوم واحد بر آحاد، وجود وجه اشتراکی میان آنهاست. چنان‌که خود صدرالمآلهین بر بدیهی بودن آن

تصریح دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۳). با این حساب می‌توان گفت مفهوم واحد وجود که بر تمام حقایق عینی، به یک معنا حمل می‌شود، از سنخیت وجودی آحاد حکایت دارد و اشتراک ذاتی آنها، انتزاع مفهوم «وجود» از آنها و حملش بر مصادیق را مجاز نموده است. پس به صراحت می‌توان اذعان داشت که حقیقت وجود (یعنی مصادیق آن) از نوعی وحدت خارجی ذاتی برخوردار است.

بر همین اساس می‌توان گفت انتزاع مفهوم «مجموع» از آحاد، بر جهتی یکسان و مشابه در خود آحاد، دلالت دارد؛ که همان جهت «وساطت» در همه آحاد است؛ یعنی از آنجاکه تمام آحاد، علت معلول بعدی و معلول علت قبلی هستند، وجهی مشابه دارند که از حیث همین وجه، متصف به مجموعه واحد می‌شوند (توجه شود که علیت از اوصاف وجودی اشیاست) و چنان که توضیحش گذشت منظور از این مجموعه، همان «عام مجموعی» است که تمام آحادش، حکم واحد دارند. و در انتزاع مفاهیم ثانی فلسفی، موضوع خارجی باید به گونه‌ای باشد که آن محمول یا مفهوم ثانی فلسفی از آن انتزاع شود؛ یعنی وجود خارجی موضوع، مقتضی انتزاع آن محمول و مفهوم ثانی فلسفی باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲). به عبارتی وقتی می‌گوییم «این اجزا، مجموعه واحدی هستند»، باید اجزا در جهتی مشابهت داشته باشند تا بتوان صفت «کل واحد» یا «مجموع» را بر آنها حمل کرد. از آن سو خود صدرا ناظر به احکام مفاهیم ثانی فلسفی، اتصاف و ربط را تابع طرفین می‌داند که هر دو طرف موضوع و محمول باید حظی از وجود دارا باشند (همان، ص ۴۰۴)؛ گرچه بنا بر تشکیک وجود و ارتباط وثیقی که با نظام مفاهیم دارد (ر.ک: میردامادی، ۱۳۹۴) ممکن است وجود یکی در نهایت ضعف چندان که فاقد نفسیت باشد و به آن جز در پناه وجودات دیگر نتوان نگاه کرد و بسیاری از معقولات ثانی فلسفی و امور عدمی به این قسم از وجود موجودند. مثلاً آن گاه که می‌گوییم «زید جاهل است یا کور است»، حتی این محمولات نیز بهره‌ای از وجود به اعتبار مناشی خود دارند هرچند بسیار ناچیز و قلیل باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۴) و از آنجاکه ظرف اتصاف مفاهیم ثانی فلسفی، «خارج» است و نه ذهن، اگر موضوع حکم، معدوم در خارج و تنها در ذهن باشد، پس آن موضوع مقتضی انتزاع مفاهیم ثانی فلسفی نمی‌گردد و تنها مقتضی انتزاع حمل معقولات ثانی منطقی خواهد شد (همان).

۵.۴. نحوه مغایرت حیثیات مفاهیم فلسفی

بنا به اعتقاد صدرالمآلهین هر اتصاف خارجی، حاکی از خارجیت وصف است و در خارج برای هریک از مفاهیم فلسفی، حیثیتی خاص وجود دارد. وی در پاسخ به کسانی که با اذعان به خارجی بودن منشأ انتزاع و حمل آنها، معقولات ثانی فلسفی را خارجی نمی‌دانستند، به طرح مسئله مغایرت خارجی حیثیات مابازای مفاهیم فلسفی پرداخت تا از این رهگذر، خارجیت آنها را براساس عروض خارجی‌شان، حل کند و هر نظری را که مبنی بر غیرخارجی دانستن این مفاهیم باشد، مخدوش نماید:

والحقّ أنّ الإتصاف نسبةً بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الإتصاف، والحکم بوجود احد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یكون الإتصاف فیہ تحکّم. نعم، الأشياء متفاوتة فی الموجودیه ولكلّ منها حظّ خاصّ من الوجود لیس للآخر منها، فکلّ صفة من الصفات مرتبة من الوجود یتربّ علیها آثار مختصة بها حتّى الإضافیات وأعدام الملكات والقوى والاستعدادات، فإنّ لها أيضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود والتحصّل لا یمکن الإتصاف بها ألا عند وجودها لموصوفاتها (همان، ص ۳۳۶).

همان‌طور که آشکار است صدرالمتألهین در عبارت مذکور به اتصاف مفاهیم فلسفی، به معنای نسبت بین دو شیء مختلف، اذعان کرده است؛ یعنی اگر ظرف اتصاف، خارج باشد، آنگاه علاوه بر دو طرف اتصاف، تغایر آنها نیز در خارج است. البته باید توجه داشت که از نظر صدر، تغایر وجود هرگز نباید وحدت مصداقی آنها را مخدوش سازد. به همین دلیل وی «مرتبه وجود» را مطرح می‌کند و متذکر می‌شود که اشیا در موجودیت، اختلاف دارند و اتحاد دو چیز در خارج مستلزم مرتبه‌ای یکسان از وجود نیست و تصریح می‌کند که مغایرت و اختلاف به معنای دارا بودن حصه وجودی مخصوص هریک از آنهاست (رک: اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۰۶).

بدین ترتیب از تفاوت بهره‌های وجودی متصفین و صفاتی که در خارج موجود هستند، به اختلاف درجات وجودی در یک وجود و مصداق واحد تعبیر می‌کند؛ به طوری که یک مصداق واحد، مستجمع بهره‌های وجودی مختلف است و هر مرتبه از آن حیث که واجد مرتبه وجودی خاص است، با دیگری فرق دارد ولی به لحاظ مصداق خارجی، یکی است.

هـ. چگونگی مغایرت وجودی (خارجی) در ضمن مصداقی واحد

صدرالمتألهین در توضیح کیفیت مغایرت وجودی معقولات ثانی فلسفی، به تغایر حیثیات مختلف یک وجود در مصداق واحد اشاره می‌کند. وی حیثیات مختلف و تغایر آنها را وابسته به ذهن و اعتباری محض نمی‌داند و معتقد است تا در خارج عروزی حقیقی صورت نپذیرد، شیء دارای حیثیات مختلف نخواهد شد:

معنی تحلیل الشیء الی امرین ومفاده، هو أنّ یحصل منه أمران اعتبار کل منهما وحیثیته غیر اعتبار الآخر وحیثیته، کتحلیل الانسان الموجود الی حیثیته الإنسانیة وحیثیة الموجودیة لا کتحلیل وجوده الی وجود، ومطلق الوجود فإنّ کل وجود خاص هو بنفسه مما یحمل علیه الوجود لا بعروض شیء آخر، وكذا الموجود البحت اذا حمل علیه مفهوم الوجود لم یلزم أنّ یكون هناك شیئان متغایران؛ بل ذلك المفهوم الغرض منه حکایة ذلك الخاص لا غیر (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۸۴).

صدرالمتألهین در عبارت فوق، به تبیین معنای «تحلیل» می‌پردازد و اذعان می‌نماید که اگر شیء دارای دو حیث مختلف باشد و امکان تجزیه آن به دو مفهوم مختلف در ذهن مهیا گردد، تحلیل رخ داده است. البته باید توجه کرد که این دو حیث مختلف و مغایرت آنها با هم، حاصل از اعتبار ذهن نیست؛ گرچه ذهن در تجزیه آنها به دو مفهوم مختلف و تخصیص دو وجود ذهنی خاص به آنها، دخیل است. صدرا در تبیین تحلیلی نبودن دو مفهوم وجود عام و خاص به این مطلب اشاره نموده که در حمل وجود مطلق بر وجود خارجی، چیزی به جز همان وجود خاص،

موردنیاز نیست و نیز در حمل مفهوم وجود بر موجود بحث خارجی، دو شیء متغایر نداریم تا این دو، دو حیث در نظر گرفته شوند. بنابراین روشن است که مغایرت حیثیات، مغایرتی خارجی بوده که در ضمن یک وجود واحد، محقق است (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۴۱۲).

بنابراین صدرالمآلهین صریحاً اشاره می‌کند که مغایرت حیثیات، حقیقی و خارجی است. برای نمونه او در عبارتی به اختلاف و مغایرت حیثیات در مقابل وحدت ذات اشاره می‌کند که وحدت محض خارجی را بر هم می‌زند و نوعی کثرت در ذات ایجاد می‌نماید؛ اما این تغایر در حیثیات، لزوماً منجر به مغایرت مصداقی نمی‌گردد (همان، ص ۴۱۳).

۶. نقد و بررسی

دیدگاه صدرا در باب مفاهیم ثانی فلسفی، تبیین و تصریح او بر خارجیت معقولات فلسفی و حقیقی دانستن تغایر حیثیات آنها در یک وجود واحد، تأثیر بسزایی در تعمق بر مسئله وجود مجموع در خارج و نتیجه‌گیری براساس مبانی وی دارد.

براساس دیدگاه صدرا اتصاف معقولات فلسفی که اتصافی خارجی است، دال بر خارجیت خود وصف است و هریک از معقولات فلسفی دارای حیثیتی ویژه هستند که متمایز از حیث دیگری است. صدرا در تبیین بهتر احکام معقولات ثانی، چنان که توضیحش گذشت، تا جایی پیش می‌رود که تغایر حیثیات را کاملاً خارجی می‌داند و با توهم ذهنی دانستن آنها مخالفت می‌ورزد و به صراحت بیان می‌دارد که ظرف اتصاف معقولات ثانی فلسفی، خارج است و هرگاه چنین باشد علاوه بر دو طرف وصف، موطن خود تغایر نیز در خارج است. بدین ترتیب با مبانی خود متذکر می‌شود که این مغایرت حیثیات هرگز منجر به مغایرت در مصداق نمی‌شود؛ چراکه هریک از حیثیات، مرتبه وجودی خاص خود را دارد و موجود به یک وجودند. با این توضیحات به نظر می‌رسد نظریه وی در باب اعتباریت مجموع با مبانی اش ناسازگار باشد. چگونه ممکن است کثیر - که از مفاهیم ثانی فلسفی است - دارای منشأ انتزاع خارجی باشد، اما کماکان فاقد وجود حقیقی باشد؟!

چنان که بیان شد، وی در انتقاد از براهین ثبات واجب و نحوه وجود عدد، صریحاً وجود حقیقی «مجموع» را به دلیل عدم مساوقت با وحدت، انکار و اذعان کرده که متن واقع متشکل از آحاد است (از آن جهت که وحدت دارند) و چون وحدت با وجود مساوق است، غیر از وجود واحد، چیزی در خارج وجود نخواهد داشت. بنابراین «مجموع» به عنوان مفهومی که منتزع از کثرات است، در خارج محقق نمی‌شود؛ چون کثرتی در خارج نیست تا مفهوم «مجموع» از آن انتزاع گردد. بنابراین مطابق مبانی او در این باب می‌توان گفت که لزومی ندارد مصداق مجموع با آحاد، متمایز باشد تا بتوان برای آن، وجود حقیقی در نظر گرفت. آری! از آحاد، مفهوم مجموع انتزاع می‌شود، ولی چنین نیست که مصداق مختلف باشند. خود مجموع با آحاد، به یک مصداق موجودند اما بنا به نظریه تشکیک وجود و مختصات نظام مفاهیم، هریک از حصه وجودی خاص برخوردارند و ویژگی‌های مخصوص خود را دارند (در این باره ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۵۹؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۵۰۹؛ زنوزی، ۱۳۵۵، ص ۱۵۷).

بنابراین به نظر می‌رسد نظریه اعتباریت وجود مجموعه از جهاتی مخدوش است:

۱. «مجموع» به عنوان مفهومی منتزع از آحادِ کثیر، بر حسب وجود خارجی کثرات، در خارج موجود است؛ زیرا کثرت در زمره معقولات ثانی فلسفی است و بهره‌ای از وجود دارد. بنابراین «مجموع» به وجود مناشی کثیر خود، موجود است؛ هرچند بهره‌ اندکی از وجود داشته باشد. البته کثرت در این اقوال، مورد شمول وحدت است (چنان‌که کثرت در براهین مطروحه/بن‌سینا و سهروردی نیز از همین سنخ بود)؛ یعنی کثیر من حیث واحد؛

۲. مطابق مطالب مذکور و با تفطن به معنای وحدت عامه که شامل تمام کثرات است، منشأ انتزاع مفهوم «مجموع» که از کثرات به‌دست می‌آید، با بازگشت به وحدت عامه که مساوق وجود است، همان حقیقت واحد می‌گردد و نه کثرات؛ و «مجموع» به وجود منشأ انتزاع خود که امری حقیقی و خارجی است، در خارج محقق می‌گردد. توضیح آنکه بدون ملاحظه جنبهٔ واحد و مشترک آحاد، اساساً انتزاع چنین مفاهیمی غیرممکن می‌گردد؛ همان‌طور که انتزاع معنای امکان از مناشی آن، بدون فرض اشتراک و اتحاد افراد متصور نخواهد بود و در غیر این صورت (به‌طور مثال) انتزاع معنای امکان از واجب و عدم نیز جایز می‌گردد و بطلان این سخن بی‌نیاز از تشریح است. بنابراین مفهوم «مجموع»، جز از مصادیق آن که در یک سنخ وجود، متحدند، انتزاع نمی‌شود. چنانچه اتحادی میان آحاد سلسله وجود نداشته باشد و درعین حال، مفهوم «مجموع» از آنها انتزاع گردد، ترجیح بالمرجح لازم می‌آید؛ یعنی مشخص نمی‌شود که فلان اشیا، نسبت به دیگری چه ویژگی‌ای داشته‌اند که سبب انتزاع مفهوم مجموع شده‌اند (زنوزی، ۱۳۵۵، ص ۱۵۸). به هر روی عدم صراحت بر نحوهٔ دیگر خارجیت (به معنای معقول ثانی فلسفی در مقابل معقول اول) به‌رغم رواج اصطلاحات فلسفی موردنیاز در این زمینه، محل بحث و مذاقه‌ای ویژه است؛

۳. بر مبنای نظام مفاهیم، تمام اوصاف و اشیا از وجودی تفاضلی و آثار وجودی مختص بهره‌مندند. بنابراین «مجموع» به عنوان وصف موجودات کثیری که در خارج موجودند، موجود و واجد آثار خاص و متمایز از اجزاست. بدین ترتیب وجود خارجی «مجموع»، یک بار با نظر به کثرات خارجی واقع و بار دیگر با توجه به بازگشت کثرات به وحدت عامه، به اثبات می‌رسد. گرچه توجه به وجود تفاضلی اشیا و صفات در تبیین مختصات نظام مفاهیم نیز وجود «مجموع» را امری مسلم می‌داند. بنابراین به نظر می‌رسد وجود حقیقی «مجموع»، یکی از آشکارترین لوازم تفکیک نظام مفاهیم باشد.

به نظر می‌رسد نحوه التفات به وجود «مجموع»، در انگارهٔ «هویت و اصالت جامعه» مؤثر باشد؛ بدین گونه که می‌توان انحصار اخلاق در اخلاق فردی را از لوازم فروگاهی وجود «مجموع» به وجود اجزا و متقابلاً اعتقاد به وجود حقیقی «مجموع» را در تبیین اخلاق جمعی، مؤثر دانست. تدقیق به این امر و تشریح چگونگی اخلاق در نظر صدرا و سازگاری یا ناسازگاری آن با نحوه وجود «مجموع» در نظر وی، خواستار پژوهش‌های دیگر است.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین گرچه به طور مستقل به مسئله وجود مجموع نپرداخته، اما شواهدی از خود مبنی بر وجود اعتباری مجموع برجای نهاده است. اشکالاتی که در براهین اثبات واجب و نحوه وجود عدد بر/بن‌سینا و سهروردی بیان می‌دارد، همگی دالّ بر عدم وجود حقیقی مجموع است. از سویی دیگر نتایج بررسی دیدگاه وی درباره معقولات ثانی و تمایز آنها به منطقی و فلسفی و احکام ارائه‌شده در این زمینه، نظریه وجود اعتباری مجموع را مخدوش می‌نماید؛ چراکه خود ملاصدرا در سیر تطور معقول ثانی، درصدد رفع نارسایی‌های نظام معقولات برآمده، چنان‌که در دستگاه فلسفی او، معقولات ثانی فلسفی به روشنی دارای جایگاهی خاص و ویژگی‌های مخصوص است.

از آنجا که معنای کثرت مطروحه در براهین/بن‌سینا و سهروردی، کثیر من حیث واحد است؛ به نظر می‌رسد خلط معنای کثیر من حیث کثیر و کثیر من حیث واحد نزد صدرا، زمینه این تناقض را فراهم آورده است. به علاوه وی معتقد است که معقولات ثانی فلسفی دارای منشأ انتزاع خارجی‌اند و تغایر حیثیات آنها خارجی است و از این رو نمی‌تواند به ذهنی محض بودن مجموع (به معنای معقول ثانی منطقی) معتقد شود. نظریه سازگار با مبانی صدرا در باب وجود مجموع، اعتقاد به اختصاص وجودی خاص برای مجموع و مغایر با آحاد و اذعان به اختلاف درجات وجودی واحد و مجموع، در عین مصداقی واحد است. بنابراین صدرالمتألهین مطابق نظام مفاهیم خود، مجاز به نظریه اعتباریت وجود مجموع نخواهد بود و نظریه وجود اعتباری مجموع به تناقضی آشکار با مبانی صدرا برمی‌خورد. البته ممکن است دیدگاه متعارض صدرا در این باب ناشی از نکات روش‌شناختی یا ناشی از تغییر نظریه در فرایند زمان باشد که بررسی این احتمالات خواستار پژوهشی مستقل است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلال*، مقدمه محمدتقی دانش پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *الانشارات والتبیهات*، همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء - منطق*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اسماعیلی، مسعود، ۱۳۸۸، «معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمতألهین»، *ذهن*، سال دهم، ش ۴۰، ص ۱۷-۵.
- _____، ۱۳۸۹، *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- بهمینار، بن مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حقیقت، صادق، ۱۳۸۷، *روشن‌شناسی علوم سیاسی*، قم، دانشگاه مفید.
- خادم‌زاده، وحید و محمد سعیدی مهر، ۱۳۸۹، «مسئله وجود مجموع و فیلسوفان مسلمان»، *متافیزیک*، سال دوم، ش ۸۷، ص ۶۲-۴۳.
- زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۵۵، *لمعات الالهیه*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، سیدرضی، ۱۳۸۳، *درس‌های شرح منظومه سبزواری*، تهران، حکمت.
- صدرالمতألهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، بی‌نا.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیق صدرالمতألهین بر الهیات شفا*، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، چ هجدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۴۱۰ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۴۰۵ق، *مصارع المصارع*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فرشاد، مهدی، ۱۳۶۲، *نگرش سیستمی*، تهران، امیر کبیر.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد، بی‌تا، شرح تجرید العقاید، قم، منشورات رضی.
- مشکینی، علی، ۱۳۷۱، *اصطلاحات الاصول*، قم، الهادی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، چ نهم، تهران، صدرا.
- میرداماد، محمداقبر، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- میردامادی، سیدمجید، ۱۳۹۴، «نسبت مراتب تشکیکی وجود و معقول ثانی فلسفی در فلسفه ملاصدرا»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، ش ۴۵، ص ۸۲-۶۳.
- یزدی، اقدس، ۱۳۸۱، «براهین اثبات وجود خدا»، *نامه مفید*، ش ۳۰، ص ۷۶-۵۷.

نوع مقاله: پژوهشی

درآمدی بر مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت صدرایی، با تأکید بر نقد مبانی فمینیستی

m.shajarian110@gmail.com

مهدی شجریان / دکتری فلسفه اسلامی مرکز پژوهشی مبنا

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۴

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۱۴

چکیده

حکمت متعالیه چه مبانی انسان‌شناسانه‌ای برای دستیابی به عدالت جنسیتی مطرح می‌سازد؟ فمینیست‌ها در مقام دفاع از حقوق زنان با تکیه بر برخی مبانی انسان‌شناسانه، تلاش‌های نظری متعددی داشته‌اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی، به دنبال مبانی بدیل حکمت متعالیه در این حوزه است. براساس حکمت متعالیه و در تقابل با آرای فمینیستی، زن و مرد فراتر از پیکر مادی‌اند؛ هر دو در گوهر مشترک انسانیت به عنوان نوع متوسط اشتراک دارند و همین امر امکان وصول هریک از آنها به بالاترین مراتب کمال را میسر می‌کند. دستیابی به این مراحل کمالی، مشروط بر جنسیت خاصی نیست، بلکه مبتنی بر فعلیت مراتب عقل نظری و عملی است که آن نیز برای هریک از زن و مرد میسر است. غایات و مطالبات زن و مرد فراتر از حیات مادی است و آنها خود را مسافر عوالم برتر از عالم ماده می‌شمارند و در نهایت تمایز حقوقی میان آنها در آنجا که کمالات وجودی متمایز دارند یا عقل عملی هنجارهای متفاوتی در مورد آنها مطرح می‌کند، قابل قبول است.

کلیدواژه‌ها: عدالت جنسیتی، حکمت متعالیه، فمینیسم، انسان‌شناسی.

مقصود از جنسیت در این جستار، آنچه معادل gender قرار می‌گیرد نیست؛ بلکه مقصود همان دوگانه زن و مرد است. توضیح اینکه در ادبیات فمینیستی با واژه جنس (sex) ویژگی‌های زیستی نظیر کروموزوم‌ها، اندام‌های جنسی، هورمون‌ها و سایر ویژگی‌های فیزیولوژیک و بیولوژیک مورد اشاره قرار می‌گیرند؛ اما واژه جنسیت مفاهیم اجتماعی و برساختی مرتبط با جنس را نشان می‌دهد (بار، ۲۰۰۲، ص ۱۱). بنابراین بر مبنای این مقاله عدالت جنسیتی مستلزم اعطای حقوق زنان و مردان است. با تحقق این آرمان، هر زن و مردی به حقوق شایسته خود دست می‌یابد و جنسیت مانع بهره‌مندی هیچ‌یک از ایشان از این حقوق نمی‌گردد. تحقق این سطح از عدالت، دغدغه‌ای بسیار شایسته است - که هر انسان متعهدی مجذوب آن است - اما شکل‌گیری آن بدون بهره‌مندی از مبنای نظری پیشین، میسر نیست و ای‌بسا با تکیه بر مبنای مخدوش، آرمان عدالت جنسیتی، در قالب ظلمی فریبنده، در حق جامعه زنان و مردان محقق گردد.

بر مبنای مذکور عنصر «استحقاق» نقشی تعیین‌کننده در تحقق عدالت جنسیتی دارد. در نقطه مقابل در رویکرد غالب فمینیست‌ها، عنصر «برابری» مرکز ثقل عدالت جنسیتی است. به دیگر سخن در این مقاله «عدالت استحقاقی» امری مطلوب است که بدون پیش‌داوری، ملاک «برابری حقوق» را شرط تحقق عدالت جنسیتی نمی‌داند. درحالی‌که در نگرش غالب فمینیست‌ها (چنان‌که خواهد آمد) «عدالت مساواتی» مدنظر است که برابری را شرط لازم بلکه کافی عدالت جنسیتی می‌شمارد. برابری جنسیتی در آرای فمینیستی، میوه نوع نگرش آنها به زن و مرد در خلال مباحث انسان‌شناسی است و از مکاتب مختلف فکری که بر آن تکیه دارند به دست می‌آید.

مسائل مربوط به حوزه عدالت جنسیتی، صرف‌نظر از گزاره‌های توصیفی، طبعاً مشحون از گزاره‌های هنجاری است و در مرزبندی حقوق زنان و مردان، بایدها و نبایدهای فراوانی مطرح است. براساس یافته‌های این مقاله، دستیابی به نظام هنجاری قابل دفاع در حوزه عدالت جنسیتی، بدون پرداختن به شناخت‌های کلان پیشین در باب هستی به صورت عام و انسان و جایگاه او در نظام هستی به صورت خاص، ممکن نیست. در همین نقطه است که مبنای انسان‌شناسانه لازم، برای دستیابی به نظام هنجاری مطلوب، در حوزه عدالت جنسیتی، اهمیت می‌یابد و در این میان حکمت متعالیه، به عنوان یک نظام حکمی جامع، می‌تواند مورد توجه واقع شود.

به صورت مشخص، مسئله این مقاله این است: مبنای نظری انسان‌شناسانه‌ای که با تکیه بر حکمت متعالیه برای دستیابی به عدالت جنسیتی استنباط می‌شوند کدام‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، می‌توان از منظری تطبیقی، مباحث انسان‌شناسانه فمینیستی را کاوید و از طرفی دیگر به انسان‌شناسی حکمت متعالیه نظر داشت. در اینجا هرچند این مقاله برخلاف فمینیست‌ها بر استحقاق به جای برابری تأکید دارد، اما این تمایز مانع از نیم‌نگاهی به مباحث نظری فمینیست‌ها نخواهد شد؛ زیرا می‌توان مبنای نظری، که آنها را به

برابری رسانده است، مورد توجه قرار داد و در کنار این توجه، به مبانی انسان‌شناسانه حکمت متعالیه نظر کرد و موضع حکمت متعالیه در قبال این مبانی را کشف نمود و درنهایت به مبانی خاصی متناسب با آموزه‌های حکمت متعالیه دست یافت. به عبارت دیگر صرف‌نظر از بازگرداندن عدالت جنسیتی به عدالت مساواتی یا استحقاقی، میان فمینیست‌ها از یک طرف و نگاه مطلوب مقاله از طرف دیگر، در دو جهت مشابهت وجود دارد: ابتدا اینکه هر دو نگاه به دنبال اصلاح وضعیت زنان هستند و دغدغه خاتمه‌بخشی به ظلم علیه ایشان را دنبال می‌کنند و دیگر اینکه هر دو نگاه این آرمان را با تکیه به باورهای نظری کلان و ازجمله نوع نگرش به انسان، دنبال کرده‌اند. بنابراین مقایسه تطبیقی بین آنها ناموجه نخواهد بود.

براساس فحص نگارنده، این تحقیق پیشینه خاصی ندارد و به صورت مشخص مبانی نظری انسان‌شناسی حکمت متعالیه در حوزه عدالت جنسیتی، در هیچ منبعی دنبال نشده است. باین‌همه آثار نظری فمینیست‌ها و منابع انسان‌شناسی حکمت متعالیه، هرکدام پیشینه عام این تحقیق هستند که در حد یک مقاله در مباحث آتی از آنها استفاده شده، و با روش تحلیلی - انتقادی، پاسخ مسئله مقاله از آنها اصطیاد شده است. در نتیجه این تحقیق را باید درآمد یک تلاش علمی گسترده محسوب کرد که طبعاً از مجال یک مقاله مختصر بیرون است.

به‌هرروی نگارنده پس از مطالعه آثار نظری فمینیست‌ها از یک طرف و مقایسه تطبیقی آنها با انسان‌شناسی حکمت متعالیه از طرفی دیگر توانسته است در مجموع، پنج مبانی کلان انسان‌شناختی برای عدالت جنسیتی از خلال مبانی حکمت صدرایی استنباط کند. در ادامه ذیل هریک از این مبانی پنج‌گانه، ابتدا گزارش مختصری از آرای فمینیستی حول آن مبنا ارائه می‌شود و پس از آن دیدگاه حکمت متعالیه در آن محور تبیین خواهد شد.

۱. زن و مرد فراتر از پیکر مادی

دانش انسان‌شناسی (Anthropology) در دنیای غرب مدرن، با انفعال از ماتریالیسم، در بافت یافته‌های تجربی شکل گرفته است. این دانش مسبوق به توصیف‌های تجربی است و با ثبت وقایع انسانی، عناصر مهم برای درک جامعه انسانی را طبقه‌بندی می‌کند (ریور، ۱۳۷۹، ص ۲۸-۲۷). به همین روی است که این دانش را «تاریخ طبیعی انسان» و «انسان‌شناسی جسمانی» خوانده‌اند (فربد، ۱۳۷۲، ص ۱) و بر حیثیت «طبیعی» و «جسمانی» بودن آن تأکید کرده‌اند.

فمینیست‌ها نیز در آثار متعدد خود در حوزه انسان‌شناسی، همین منش را دارند. براساس ادبیات رایج در این علم، آثار آنها بیش از اینکه در چارچوب متافیزیک قرار گیرد، در چارچوب بحث‌های تجربی واقع می‌شود (ر.ک: لیون، ۲۰۰۶). این امر متأثر از غلبه مادی‌گرایی در حوزه تفکرات ایشان است. آرای فمینیستی که در این مقاله تبیین خواهند شد اعم از: انکار گوهر مشترک انسانیت میان زن و مرد، جست‌وجوی ملاک برتری در جسم و طبیعت زن و مرد، ترسیم اهداف و غایات کاملاً مادی برای حیات زن و مرد و برابری و تشابه

حقوقی میان زن و مرد، به‌وضوح سیطره مادی‌گرایی بر منظومه فکری ایشان را نمایان می‌سازد و نگاه تک‌بعدی آنها به انسان را آشکار می‌کند.

در مقابل، حکمت متعالیه برخلاف دیدگاه‌های رایج فمینیستی، اجازه تفسیر مادی از انسان و طبعاً درک و تنظیم عدالت جنسیتی بر پایه این تفسیر را نمی‌دهد. انسان‌شناسی فمینیستی دانشی تجربی است، اما انسان‌شناسی صدرایی شاخه‌ای فلسفی است. انسان در این نظام حکمی اعم از زن و مرد بسی فراتر از بدن مادی است. هرچند شروع حیات او مادی است؛ اما با رسیدن مرگ و حتی از بین رفتن صورت بدن، انسان خاتمه پیدا نمی‌کند؛ زیرا حدوث او جسمانی است، اما بقایش روحانی و فرامادی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷). انسان در حکمت متعالیه حتی در همین حیات مادی نیز منحصر در بدن طبیعی خود نیست، بلکه از همان لحظه‌ای که براساس حرکت جوهری اشتدادی ادراک در درون او شکل می‌گیرد و فعلیت می‌یابد، حقیقت فرامادی او محقق می‌شود.

براساس حکمت متعالیه، لازمه علم و دانش انسان، فراتر بودن او از این بدن مادی است. دانستن مقوله‌ای است که برای جسم از آن جهت که جسم است میسر نمی‌گردد و تنها در موجودی قابل فرض است که فراتر از عالم ماده باشد (همان، ص ۴۳؛ ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۱۷-۱۱۸). بنابراین زن و مرد از آن جهت که علم و دانش دارند، فراتر از بدن مادی هستند و هرگز حقیقت وجود آنها منحصر به این بدن عنصری نیست.

براساس تجرد نفس زن و مرد، هر تفسیری که از این دو ارائه شود و غفلت از جنبه‌های فرامادی آنها داشته باشد، تفسیری ناقص است و از «نگاه تک‌بعدی» به آنها در رنج است. برای نمونه وقتی برتری زن بر مرد یا بالعکس (که هر دو در آرای فمینیستی وجود دارد و در بخش بعد تبیین خواهد شد) با تبیین ویژگی‌های اختصاصی بدن آنها اثبات می‌شود، این نگاه تک‌بعدی به‌وضوح دیده می‌شود. لازم است محقق عدالت جنسیتی با توجه به این اصل حکمت متعالیه، از چنین نگاهی کاملاً به‌دور باشد. او زن و مرد را با لحاظ تمام حقیقت آنها (که بسی فراتر از بدن مادی است) تفسیر می‌کند و بر این پایه در حوزه عدالت جنسیتی هم نظام توصیفی خود را سامان می‌بخشد و هم نظام هنجاری خود را تبیین می‌کند.

علاوه بر این در حکمت متعالیه، فراوری حقیقت زن و مرد از پیکر مادی، تنها مربوط به زندگی دنیوی و حیات اخروی آنها نیست، بلکه این فراوری به قبل از خلقت مادی ایشان نیز تسری می‌یابد. آموزه‌های روایی فراوانی که در خصوص عوالم قبل از عالم ماده بیان شده و سابقه وجودی هر انسانی در آنها را تبیین می‌کنند، در ذیل همین مبنای فلسفی جای دارند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۴، ص ۹۹-۱۰۰). برخلاف دیدگاه‌های فمینیستی، نقطه آغاز وجود زن و مرد، انعقاد نطفه آنها و شکل‌گیری تمایزات کروموزومی آنها در دنیای رحم نیست (کتاب، ۱۳۸۶، ص ۶۲۰؛ نرسیسیانس، ۱۳۸۳، ص ۳۸)، بلکه زن و مرد در مرتبه‌ای برتر از وجود سابقه تحقق دارند. از نظر حکمت متعالیه نه‌تنها افراد انسان، بلکه تمام حقایق عالم وجود در مرتبه ذات الهی به نحو

بساطت و صرافت وجود دارند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷۳) و زن و مرد نیز سابقه غیرمادی قویمی از این جهت در مرتبه ذات الهی خواهند داشت. بنابراین جسمانیة‌الحدوث بودن نفس در حکمت متعالیه، به معنای نفی هر گونه سابقه وجودی قبل از حدوث مادی نفس نیست، بلکه مقصود این است که این مرتبه مادی با حدود و ثغور مادی خود حدوث یافته است و با همین حدود سابقه نداشته است. به هرروی توجه به اصول بعدی، اقتضائات ابعاد فرامادی زن و مرد در مباحث عدالت جنسیتی را نمایان‌تر خواهد کرد.

۲. گوهر مشترک انسانیت میان زن و مرد

برخی فمینیست‌ها، از اساس طرح ماهیت انسانی مشترک را مسئله‌ای کاذب و فریبنده می‌دانند. آنها معتقدند انسان مفهومی تهی و صرفاً یک امر انتزاعی است و در آن تمایزات اصیل جنسی نادیده انگاشته شده است (باقری، ۱۳۸۲، ص ۷۳-۷۴). تعاریف رایجی که از ماهیت انسان وجود دارد، همه در نظمی پدرسالار شکل گرفته‌اند؛ زیرا این تعاریف، خصوصیات بارز مرد را به عنوان وجه ممیز انسانی مطرح، و عملاً سهم زنان را از انسانیت انکار کرده‌اند (همان، ص ۷۱). ناطق بودن و قدرت تفکر، سیاسی بودن، اجتماعی بودن، آزاد و مستقل بودن، ابزارساز بودن و... (ر.ک: تریگ، ۱۳۸۲، ص ۵۶-۶۵؛ دیرکس، بی‌تا، ص ۱۴۲-۱۴۳)، همه ویژگی‌های مردانه هستند که در طول تاریخ تماماً یا غالباً در تصاحب آنها بوده‌اند. زنان در نظم پدرسالار به شکوفایی عقلی نمی‌رسیدند و در کنج انزوای خانه‌های خود، توفیقی در سیاسی بودن و اجتماعی بودن نداشته‌اند؛ چنان‌که آزادی و استقلال آنها تحت سلطه مردان نابود شده است و ابزارسازی نیز مقارن با حضور اجتماعی بوده که از آن محروم بوده‌اند. بنابراین تمام این اوصاف، اوصاف مردان است و کسانی که به این تعاریف دست زده‌اند، نه انسان، بلکه مرد را تعریف کرده‌اند.

برخی فمینیست‌های رادیکال نیز خط فارق پررنگی میان زنان و مردان ترسیم می‌کنند و بر این باورند که این دو «تفاوت ذاتی» دارند (بیسلی، ۱۳۸۵، ص ۹۲). این مبنا، رویکرد انقلابی آنها در تقابل با مردان را (که شالوده نظریه فمینیستی رادیکال انگاشته می‌شود) در حد مطلوبی توجیه می‌کند؛ زیرا از این طریق این باور که مردان «دشمن اصلی زنان» هستند بیشتر تحکیم می‌شود (همان، ص ۹۱-۹۲). به باور آنها، طرح هویت مشترک میان زن و مرد، نظام مردسالاری و ستم علیه زنان را همچنان بازتولید می‌کند؛ بنابراین زنان باید هویت خود را به عنوان یک گروه ذی‌نفع متفاوت حفظ کنند و به تمایزات واقعی خود با مردان، توجه نشان دهند (هیوود، ۲۰۱۷، ص ۳۱۰).

در حکمت متعالیه اما زن و مرد در حقیقت انسانیت مشترک هستند. انسانیت نزد حکمای مشاء تمام حقیقت و نوع‌الانواع همه افراد متکثر انسان بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۲۴-۲۲۵)، اما صدرالمآلهین این باور را نمی‌پذیرد. به باور او انسانیت بعض حقیقت افراد انسانی است و تنها نوع متوسط آنهاست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۸). انسان از نظر او جنس بعید است و ذیل آن اجناسی فراوان جای

گرفته است و هریک از این اجناس نیز انواع متعددی در ذیل خود خواهند داشت و در نتیجه هر فرد از انسان نوعی مستقل و متمایز از سایر افراد خواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۰؛ ج ۵، ص ۴۸). به باور صدرالمتألهین، براساس حرکت جوهری، سیر از یک نوع به نوعی دیگر، در همین دنیا و به سبب اعمال و رفتار انسان‌ها محقق می‌گردد، اما ظرف ظهور و بروز آن نه دنیا بلکه سرای آخرت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۸-۱۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۵). او بر همین اساس تعریف ذاتی از انسان را صعب می‌شمارد و به دلیل سیر حرکتی گسترده‌ای که انسان دارد، ادراک حقیقت افراد انسانی را ناممکن تلقی می‌کند و آنچه را فلاسفه در تشریح ذاتیات انسان گفته‌اند صرفاً عوارض ادراکی و تحریکی او می‌شمارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۴).

به‌هرروی آنچه گفته شد با مبانی حکمت متعالیه نیز سازگار است. حکیمی که با اصالت وجود عالم را می‌نگرد و در متن جهان خارج، مراتب وجود را می‌بیند و به تشکیک در مراتب وجود، حرکت جوهری اشتدادی، اتحاد عاقل و معقول و... نیز باور داشته باشد، آن‌گاه مرزبندی‌هایش نیز بر پایه حقیقت وجود شکل خواهد گرفت و از مرزهای ماهوی رایج فراتر خواهد رفت. چنین حکیمی برخلاف حکمای مشاء (که انسان را نوع اخیر و نوع الانواع محسوب می‌کردند و باور داشتند به تمام هویت وجودی او دست‌یافته‌اند) انسان را تنها «نوع متوسط» به شمار می‌آورد (که در ذیل آن اجناس و انواع متعدد قابل‌تصور و تحقق است) (طباطبائی، ۱۹۹۹، ص ۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۴؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۳۶).

باید توجه کرد که صدرالمتألهین نیز مانند حکمای پیشین، انسان را حیوان ناطق می‌داند، اما تفسیری که او براساس مبانی حکمت متعالیه از نفس ناطقه انسانی ارائه می‌دهد، به نگاهی ژرف‌تر به انسان می‌انجامد. نفس ناطقه انسانی از منظر او موجودی است که سیلان و تغییر نحوه وجود اوست و واحد مستمری است که میان پست‌ترین مراتب وجود (هیولا) و مراتب کامل و باشرافت آن (عقل) در حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۳۰). صدرالمتألهین نظام هستی را دارای سه مرتبه می‌داند: عالم ماده و طبیعت، عالم مثال و صور خیالی و درنهایت عالم عقل و مجردات، که برترین عوالم وجود است. وی بر همین اساس، نفس را نیز در میان این سه عالم در حرکت می‌داند و معتقد است نفس انسانی، همه این عوالم را بالقوه داراست و با حرکت جوهری اشتدادی، در مراتب کمالی آن سیر کرده، از مرتبه طبیعت به مرتبه مثال و از مرتبه مثال به مرتبه عقل می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۲۸-۲۲۹).

به باور صدرا انسان در مثل اعلائی خود جایگاهی دارد که هیچ موجودی را یارای آن نیست و در مسیر تکامل به مرتبه‌ای می‌رسد که حقیقت تمام موجودات در مراتب مادون خود را درمی‌نوردد (همان، ج ۸، ص ۲۲۳). او هرچند بالفعل عالمی صغیر است، اما بالقوه عالم کبیر است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۲۸۶) و با اکتساب کمالات و سیر به سمت مراتب اعلائی وجود، مظهر جمیع اسما و صفات الهی می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج

۴، ص ۳۹۰) و مستهلک در او شده (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۸) درنهایت به مرتبه خلیفه‌اللهی واصل می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۹۰). نکته بسیار مهم در اندیشه او این است که وی از میان همه انواع موجودات، این سیر بالقوه را تنها مختص به انسان می‌داند و می‌نویسد: «این انتقالات و تحولات که شخص واحد در مسیر رسیدن به حق و غایت نهایی طی می‌کند، مختص به نوع انسان است و در سایر انواع موجودات یافت نمی‌شود» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۴).

بنابراین در اندیشه صدر، آنچه انسان را از سایر موجودات متمایز می‌سازد نه صرف ادراک معانی کلیه بلکه بهره‌مندی از نفس ناطقه و در نتیجه سیر الی الله و امکان وصول به بالاترین مراتب وجود و قرب الهی است. روشن است که این معنا در «حیوان ناطق» - چنانچه در حکمت مشاء تفسیر می‌شد - به ذهن انتقال نمی‌یابد.

براساس باور به این گوهر مشترک، برای محقق عدالت جنسیتی این نتیجه حاصل می‌شود که زن و مرد در «نوع متوسط انسانی» مشترک هستند و گوهر انسانیت به معنای «امکان وصول به بالاترین مراتب وجود» برای آنها فراهم است. این اصل چنان که واضح است مستقیماً در حوزه توصیفی عدالت جنسیتی اثرگذار است و پایه‌ای قویم برای تبیین جایگاه انسانی زن و مرد به شمار می‌آید. همین اصل به صورت غیرمستقیم در حوزه هنجاری نیز مؤثر است. برای مثال وقتی «امکان وصول به بی‌نهایت» برای زن و مرد وجود دارد، در نتیجه لازم است هریک، نظام هنجاری مناسبی برای فعلیت این امکان نیز داشته باشند و در همین نقطه می‌توان از «حق شریعت مناسب» (که حقی مشترک میان زن و مرد است و به‌واسطه استیفای آن این امکان را به فعلیت می‌رساند) سخن گفت.

۳. نسبت جنسیت با کمالات وجودی

جنس برتر مرد است یا زن؟ فمینیست‌ها در پاسخ به این پرسش، گرایش‌های مختلفی دارند. عده‌ای از آنها با تأکید بر دوگانه جنسی زن و مرد، به معرفی انسان برتر پرداخته‌اند و ویژگی‌های طبیعی زنان یا مردان را عامل برتری یکی از آنها بر دیگری به شمار آورده‌اند. در این میان عده‌ای از آنها زن را برتر می‌شمارند (هیوود، ۲۰۱۷، ص ۳۱۰-۳۱۱). از نظر *یولین رید*، برخلاف آنچه نظام پدرسالار ترویج می‌کند، نه جنس مؤنث بلکه جنس مذکر است که دچار نقص بیولوژیک است. مذکرها به دلیل بهره‌مند نبودن از قابلیت تولیدمثل و خصوصیات طبیعی زنان، قابلیت همکاری و تعامل محدودی با هموعان خود دارند (رید، ۱۹۷۵، ص ۴۴). در مقابل عده‌ای دیگر از آنها مرد را فرادست محسوب می‌کنند (ر.ک: رید، ۱۹۷۸، ص ۲۶). *سیمون دوبوار*، فیلسوف فرانسوی فمینیست، برتری مردان را در «رهایی از فرایند تولیدمثل» جست‌وجو می‌کند. وی نگاه بدبینانه‌ای به بیولوژی زن دارد و مردان را ازاین‌جهت دارای برتری آشکار می‌داند (دوبوار، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۲-۷۳؛ ج ۲، ص ۳۶۳) و صریحاً می‌گوید:

اگر زن با مرد مورد مقایسه قرار گیرد، به نظر می‌رسد که «مرد بی‌نهایت صاحب‌امتیاز است» زندگی جنسی‌اش باوجود شخصی‌اش در مبارزه نیست، بلکه به طریقی ممتد، بدون بحران و غالباً بدون حادثه می‌گذرد (همان، ج ۱، ص ۷۳).

از سویی دیگر غالب فمینیست‌ها با تکیه بر دوگانه جنسیتی مردانه و زنانه، اموری را که به صورت سنتی در جوامع، «مردانه» محسوب می‌شده‌اند عامل برتری می‌دانند. از منظر آنها، اموری مثل «حضور در سپهر عمومی»، «تولید ابزار صنعتی»، «حضور در عرصه‌های سیاسی» و... در طول تاریخ بشر ملاک برتری مردان بوده است (ر.ک: تانگ، ۲۰۰۹، ص ۹۷؛ جیوس، ۲۰۱۲، ص ۱۸) و آنان با اختصاص بی‌جهت این امور به خود، زنان را به جنس دوم و موجودی فرودست تبدیل کرده‌اند و همواره خود را در نقش حمایتگر زنان، به عنوان موجودی ضعیف جا زده‌اند (کاپور، ۲۰۰۷، ص ۱۱۷-۱۲۰). اورتنر بر این باور است که فرودستی زنان مسئله‌ای جهان‌شمول و فراگیر است و زنان در سه جهت نسبت به مردان مقامی ثانوی دارند: جهت اول عناصر ایدئولوژی و فرهنگی است که مقام زن را پایین‌تر از مرد معرفی می‌کند؛ جهت دوم برخی تمهیدات نمادین نظیر نسبت دادن ناپاکی به زنان در ایام عادت ماهیانه است و جهت سوم ترتیبات ساختاری اجتماعی است که از حضور زنان در قلمرو اقتدار ممانعت می‌کند (اورتنر، ۱۹۷۲، ص ۸۷).

از نظر حکمت متعالیه اما خصوصیات جنسی یا جنسیتی به‌خودی‌خود موجب برتری نمی‌شوند. تأمل در مبانی این نظام حکمی، ملاک سعادت و کمال در این منظومه را روشن می‌کند:

اولاً براساس اصالت وجود سعادت و کمال را نمی‌توان در چیزی غیر از وجود جست‌وجو کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳)؛

ثانیاً براساس تشکیک در وجود، سعادت و کمال هر موجودی در بهره‌ای است که از مراتب وجود می‌برد. در سلسله تشکیکی موجودات، هر موجودی که در مرتبه ضعیف‌تر و پایین‌تر قرار گرفته، کمال و سعادت کمتری دارد و هر موجودی که در مراتب بالاتر سکنا گزیده، از سعادت و کمال بیشتری بهره‌مند است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶)؛

ثالثاً براساس حرکت جوهری اشتدادی، همه موجودات در مراتب وجودی و کمالاتی که از آنها بهره‌مند هستند، حالت ایستا ندارند، بلکه این امکان که بتوانند به سمت مراتب بیشتر و کمالات فزون‌تر حرکت کنند و یا اینکه به سمت زوال برخی از این مراتب قدم بردارند، برای آنها فراهم است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۱۴؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۷۷۳).

در حکمت متعالیه، مراتب کمال انسانی در قرب و بعد به اعلا مراتب کمال - یعنی خدای متعال - تبیین می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۸). موجودات در قوس نزول و در نظام آفرینش و پیدایش از حضرت حق، به میزانی از کمالات ذاتی بهره‌مند هستند که از سعه وجودی برخوردارند و در نتیجه به خدای سبحان تقرب وجودی دارند. در قوس صعود نیز کمالات اکتسابی آنها، متناسب با مراتبی است که طی می‌کنند و به واسطه آنها به سعه وجودی و قرب به حضرت ربوبی بار می‌یابند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۹).

براساس آنچه گفته شد نمایان می‌شود که ملاک سعادت در حکمت متعالیه از منظر هستی‌شناسانه، «سعه وجودی» است، اما راه دستیابی به آن از منظر اخلاق عملی کدام است؟ صدرالمآلهین به این مسئله نیز توجه داشته، در آثار مختلف خود به آن پرداخته است. از منظر او راه دستیابی به مراتب کمال، «تقویت عقل نظری و عقل عملی» و دستیابی به مراتب مختلف آن است. بر همین اساس صدرا برای هریک از آن دو چهار مرتبه تصویر می‌کند: مرتبه بالقوه، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد، چهار مرحله عقل نظری (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۲۲) و مرتبه تجلیه، تخلیه، تحلیه و فنا، چهار مرتبه عقل عملی‌اند. نفس در مرحله تجلیه با التزام به «احکام شرع» جلا می‌یابد و در مرحله تخلیه از «رذایل اخلاقی» و صفات ناپسند، نظیر کبر، حسد و غضب خالی می‌گردد و در مرحله تحلیه با آراسته شدن به «محاسن اخلاقی» نظیر تواضع، ایثار، جود و مناعت طبع زینت پیدا می‌کند و در نهایت در مرحله فنا، نه تنها تسلیم در قبال شرع، پیراستگی از رذایل اخلاقی و آراستگی به فضایل اخلاقی را داراست، بلکه دیگر هیچ انانیتی برای او باقی نمی‌ماند و «محو ذات احدی» می‌گردد و حتی این محو بودن و فنای خویش را نظاره نمی‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۵-۲۷۶).

براساس توضیحات مذکور، «برتری جسمانی» در حکمت متعالیه رنگ می‌بازد. برخلاف باور برخی فمینیست‌ها که برتری زن یا مرد را در ویژگی‌های جسمانی آنها جست‌وجو می‌کنند، حکمت متعالیه با تکیه بر اصالت وجود و نگاه عمیقی که به مراتب تشکیکی آن دارد و عدم توقف در جسمانیت ماهوی، مراتب کمال را به جای «جسم» در «وجود» جست‌وجو می‌کند. انسان برتر در اینجا انسانی است که وجودی کامل‌تر دارد نه انسانی که قابلیت‌های جسمانی برتری داشته باشد. هیچ ملازمه‌ای میان برتری طبیعی و مادی و جسمانی از یک طرف و برتری حقیقی از طرف دیگر وجود ندارد. برتری حقیقی از منظر حکمت متعالیه تنها در بهره‌مندی بیشتر از مراتب وجود تبیین می‌شود و جسم ضعیف و قوی به‌خودی‌خود اثری در تعیین این برتری ندارد. از همین رهگذر است که انسان (زن باشد یا مرد) با همین بدن ضعیف، می‌تواند موجودی برتر از کل آسمان و زمین مادی به شمار آید؛ زیرا انسان بر پایه مبنای اول همین بدن ضعیف نیست، بلکه حقیقت فرامادی دیگری است که امکان صعود تا اعلالین برای او فراهم است و ای‌سا چنین حقیقتی در جلوه مادی خود در بدنی ضعیف از مرد یا زن ظهور یابد. از طرف دیگر «تمایزات جنسیتی» نیز به‌خودی‌خود عامل برتری به شمار نمی‌آیند، بلکه با ملاک به فعلیت رساندن مراتب عقل عملی و نظری و به تبع سعه وجودی که از آنها حاصل می‌آید، موجب برتری می‌شوند. این مدعا در دو بخش بعد واضح‌تر خواهد شد.

۴. غایت‌مندی حیات زن و مرد

نگاه مادی به زن و مرد در تفکرات فمینیستی، موجب شده تا غایت و هدف آنها از زندگی نیز در سقف همین نگاه تصویر شود. اهدافی که آنها برای زنان ترسیم می‌کنند و جامعه زنان را به سمت آن ترغیب می‌نمایند،

همه در گستره عالم طبیعت و ماده جادارند و هیچ‌گونه فراوری از این محدوده طبیعی در آنها دیده نمی‌شود (ر.ک: فریدمن، ۱۳۸۱، ص ۴۵). برای نمونه برخی از آنها «اصلاح تقسیم کار» را هدف مهمی می‌دانند که زنان باید در مبارزات خود دنبال کنند. از نظر آنها، تقسیم کار جنسیتی، زن را به «نیروی کار ثانویه» تبدیل کرده است. مردان در ضمن مشاغل خود دستور می‌دهند، به خلایق می‌پردازند، نوبت‌های مطلوب کاری دارند و مزد بیشتری دریافت می‌کنند اما متقابلاً زنان فرمان‌بردار هستند، کارهای خلاق را به دوش نمی‌کشند، نوبت‌های کاری نامطلوب دارند و مزد کمتر دریافت می‌کنند و بدون اصلاح این امور، عدالت جنسیتی محقق نمی‌شود (تانگ، ۱۳۸۷، ص ۲۹۵-۲۹۸؛ جیوس، ۲۰۱۲، ص ۱۸). سقف غایت زنان از نگاه/ورتر، تبدیل شدن به عامل فرهنگی و تأثیرگذار در عرصه‌های اجتماعی است.

از نظر او طبیعت بدن زن او را از فرهنگ (به معنای محصولات شعور بشر و نظام‌های فکری و فناوری) دور می‌کند. به باور او، فرهنگ به دست مردان ساخته می‌شود و زن از پروژه‌های فرهنگ‌ساز دور است و در نقش‌های اجتماعی در جایگاهی ثانوی قرار دارد. زن به سبب تولیدمثل «موجوداتی زوال‌پذیر» می‌آفریند، اما مرد به جهت در دست داشتن فرهنگ، «موجوداتی بادوام و خارق‌العاده» ایجاد می‌کند (اورتر، ۱۹۷۲، ص ۱۲-۲۰).

از منظر حکمت متعالیه این قضاوت‌ها در ساحت نگاه تک‌بعدی به انسان و جهان شکل می‌گیرند. اوج این نگاه تک‌بعدی در موجود زوال‌پذیر به شمار آوردن نوزاد انسان توسط/ورتر نمایان است. اگر وجود انسان به همین عالم طبیعت و اجتماع کنونی که در آن زیست می‌کند محدود شود، چنین قضاوت‌هایی چندان دور از واقع نخواهد بود، اما در حکمت متعالیه عالم ماده پست‌ترین مراتب وجود است و سپهر عمومی، فعالیت سیاسی اجتماعی، نیروی کار اصلی، قوت جسمانی، تولید محصولات علمی و... نهایتاً ملاک برتری در این جهان هستند. این همه در حالی است که انسان مسافر جهان‌های فراتر از این است و نباید خود را محدود به این پست‌ترین مرحله ببیند. بنابراین بر پایه حکمت متعالیه، می‌توان زنی را که از هیچ‌یک از امور مذکور بهره ندارد، اما در عین حال تسلیم قانون شرع است و متخلق به اخلاق حسنه می‌باشد، در جایگاه مطلوبی از برتری نشانند و مردی را که از همه امور فوق بهره دارد، اما از کمالات عقل نظری و عملی بی‌بهره است در موضعی فروتر دید.

این همه به معنای بی‌توجهی حکمت متعالیه به کار دنیا و آبادانی آن نیست، زیرا صدرا تصریح می‌کند که: «آنچه از کمال عقل عملی معتبر است، عبارت است از اموری که به واسطه آنها نظام معاش و نجات معاد میسر گردد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱). حکمت متعالیه نظام معاش را شرط لازم می‌داند نه شرط کافی؛ درحالی‌که دیدگاه‌های فمینیستی فوق، با طرح غایت زندگی زن و مرد در سطح حیات دنیوی، نظام معاش را شرط کافی دانسته‌اند و طبیعی است که در بطن چنین باوری، زن در موضعی فروتر قرار می‌گیرد؛ زیرا در نظم اجتماعی موجود در طول تاریخ، نقش کمتری در کمال نظام معاش داشته است.

به‌هرروی تفسیر حکمت متعالیه از انسان او را به سمت حرکت تا مرز بی‌نهایت دعوت می‌کند و سقف نگاه او را بسیار بلند می‌گیرد و «منظومه غایات و مطالبات» او را دگرگون می‌کند. چگونه چنین اسیر شود درحالی که می‌داند سه دنیای طبیعت، مثال و عقل را پیش رو دارد و نباید خواسته‌های خود را در سقف محدود طبیعت جای دهد. سقف خواسته او قرب الهی و مقام خلیفه‌اللهی است. غایات مادی و دنیوی اگر در چارچوب عقل نظری و عملی قرار گیرند و به سیر او تا مرز بی‌نهایت ضرری نزنند مطلوب‌اند و در این صورت مطلوبی ضروری برای اصلاح «نظام معاش» می‌باشند؛ و الا اگر مانع این سیر گردند و انسان را متوقف کرده یا به عقب رانند و «نظام معاد» او را رنجور کنند و او را در سفر به عوالم مثال و عقل مهجور گذارند، غایت نهایی او به شمار نمی‌آیند.

محقق عدالت جنسیتی با توجه به این اصل، هرگز در نظام توصیفی و هنجاری خود از این غایت عظیم غفلت نمی‌کند. او در مقام توصیف، زن و مرد را مسافر این مقصد تفسیر می‌کند و در مقام ارائه هنجار، باید و نبایدهایی را طرح می‌کند که در راستای دستیابی به این مقصد هستند و منافاتی با آن ندارند. اصل غایت‌مندی در این مقام بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا به نحوی تمام سه اصل قبل را در خود دارد. زن و مردی که غایت خود را قرب الهی می‌دانند، اولاً خود را فراتر از پیکر مادی می‌بینند؛ ثانیاً به گوهر مشترک انسانیت به عنوان «امکان وصول به بی‌نهایت» در خود باور دارند و ثالثاً مسیر دستیابی به این غایت را در مقابل خود هموار می‌بینند و جنس و جنسیت خویش را مانعی بر سر راه آن محسوب نمی‌کنند. چنین تفسیری به‌وضوح با منظومه تلاش‌های نظری غالب فمینیست‌ها فاصله‌ای ژرف دارد.

۵. تمایز حقوقی میان زن و مرد

هرچند برخی جریان‌های فمینیستی معاصر، بر تمایز حقوقی زن و مرد تأکید دارند (ر.ک: سانگ، ۲۰۰۷، ص ۴۳؛ ییلمز، ۲۰۱۵، ص ۱۰۹-۱۱۵)، اما غالب جریانات فمینیستی، بر تشابه و برابری حقوقی میان زن و مرد اصرار می‌کنند (کدیور، ۱۳۹۰، ص ۱۷؛ زیبایی، ۱۳۹۴، ص ۱۸؛ شفیعی فروتنقه، ۱۳۹۱، ص ۷؛ حسینی، ۱۳۹۱، ص ۱۷). این اصرار به‌وضوح در اسناد بین‌المللی (که نوعاً بر پایه تلاش‌های فمینیستی وضع شده‌اند) قابل رهگیری است (دی ویت، ۲۰۱۶، ص ۵). در کنوانسیون «رفع همه اشکال تبعیض علیه زنان» که در سال ۱۹۷۹ در مجمع عمومی سازمان ملل متحد به تصویب رسید، این رویکرد به‌وضوح دنبال می‌شود؛ تا جایی که در ماده اول، هرگونه تفاوت در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و... دارای اثر مخرب معرفی می‌شود. علاوه بر این، در بسیاری از متون فمینیستی و نیز اسناد بین‌المللی، می‌توان ترداد عدالت جنسیتی با تساوی جنسیتی و کاربرد آنها به جای یکدیگر را به‌وضوح دید (میکوپادی، ۲۰۰۷، ص ۱۴). در همین راستا باریتا تأکید می‌کند که تمرکز بر برابری جنسیتی باید جایگزین تمرکز بر عدالت جنسیتی شود (باریتا، ۲۰۰۷، ص ۴). *نئون فلت* نیز مفهوم عدالت جنسیتی را پیرو خط برابری جنسیتی می‌داند و لازمه آن را حمایت و ارتقای کرامت زنان محسوب می‌کند. از نظر او عدالت

جنسیتی از طریق برابری و برقراری روابط متعادل بین زن و مرد و از بین بردن سیستم‌های نهادینه‌شده فرهنگی و بین فردی (که تبعیض را حفظ می‌کند) حاصل می‌شود (ئون‌فلت، ۲۰۱۵، ص ۲۳).

به‌هرروی اصرار مذکور مبتنی بر نحوه انسان‌شناسی است که فمینیسم لیبرال بر آن تأکید می‌کند. لیبرال‌ها وجه متمایز انسان را «قابلیت خردورزی» می‌دانند. انسان اعم از زن و مرد موجودی عاقل است و با تکیه به عقل به آزادی عمل و خودشکوفایی دست می‌یابد (ر.ک: تانگ، ۲۰۰۹، ص ۹۷ و ۹۸). به صورت کلی در اندیشه لیبرالیسم، پیش‌فرضی مبنی بر همسانی کامل زنان و مردان وجود دارد و بر این باورند که طبیعت و ماهیت بشر بر پایه جنس تمایز نیافته است، بلکه زن و مرد از قابلیت انسانی کاملاً برابر بهره‌مندند و همین قابلیت انسانی برابر، پشتوانه حقوق مشابه و برابر در حق آنها خواهد بود (بیسلی، ۱۳۸۵، ص ۸۶). از سوی دیگر مبانی اصلی لیبرالیسم یعنی فردگرایی و برابری، این رویکرد برابرطلبانه را رقم می‌زنند؛ به همین دلیل در این رویکرد، توجه جدی به تحولات ساختاری اجتماعی وجود ندارد و صرف تغییرات قانونی برای تحقق عدالت جنسیتی کافی محسوب می‌شود. طبق این دیدگاه، برای دستیابی به عدالت جنسیتی، کافی است که با زنان همانند مردان رفتار شود و اختلاف جنسی و جنسیتی، موجب اختلاف در وضع قانون نگردد. طرفداران این رویکرد استدلال می‌کنند که «رفتار ویژه» با زنان، از لحاظ تاریخی شمشیر دولبه بوده است؛ زیرا تحت پوشش حمایت، از آن برای تبعیض علیه زنان استفاده شده است (کاپور، ۲۰۰۷، ص ۱۲۰-۱۲۴).

ممکن است گمان شود که براساس حکمت متعالیه نیز باید از این برابری حقوقی و قانونی دفاع کرد؛ زیرا بر پایه مبانی دوم، در این نظام حکمی نیز زن و مرد در گوهر انسانیت مشترک هستند و از این جهت هیچ برتری بر یکدیگر ندارند در نتیجه تمایز حقوقی و قانونی در حق ایشان موجه نیست. به دیگر سخن اشتراک زن و مرد در «نوع متوسط انسانی» و در نتیجه امکان وصول آنها به قرب الهی، مستلزم شکل‌گیری حقوق برابر و مشابه بین این دو است. چنین تحلیلی پذیرفته نیست؛ زیرا هیچ ملازمه‌ای بین اشتراک زن و مرد در گوهر انسانیت از یک‌طرف و برابری و تشابه حقوق آنها وجود ندارد. این مدعا با توجه به نکات ذیل واضح می‌شود:

۱. تمایز ذاتی زن و مرد هرچند مسئله مستقیم صدرا نبوده، اما مورد توجه شارحان وی در عصر حاضر قرار گرفته است. آنها برخی از مبانی حکمت صدرایی، نظیر نحوه وجود بودن عوارض، جسمانیت‌الحدوث و روحانیت‌البقا بودن نفس را مستلزم این تمایز ذاتی می‌دانند و بر آن استدلال می‌کنند (ر.ک: صادقی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۳ و ۱۳۳ و ۱۳۴ و ۱۴۷-۱۵۰ و ۱۶۱). صرف‌نظر از ورود تفصیلی به این آرا (که از مجال این مقاله بیرون است) به نظر نگارنده از دو طریق دیگر نیز می‌توان این تمایز ذاتی (به معنای تمایز در حقیقت و مرتبه وجودی) را تقویت کرد:

۱. دیدگاه اختصاصی حکمت متعالیه در «نوع متوسط بودن انسان»، این تمایز ذاتی را تأیید می‌کند. چنان‌که گذشت در حکمت متعالیه در ذیل انسان اجناسی متعدد وجود دارد و هریک به انواعی بی‌شمار

خاتمه پیدا می‌کند که بر پایه ملکات نفسانی و عملکرد افراد انسانی به فعلیت رسیده‌اند. در این میان می‌توان برخی «تمایزات جنسیتی» را در شکل‌گیری این کمالات نفسانی مؤثر دانست و در نتیجه به تمایزات نوعی بین زنان و مردان حکم کرد. زنانی که عواطف شدید و قلبی سرشار از محبت در سینه دارند، با ملکاتی مختلف و در نتیجه نوعی مستقل ظهور می‌یابند و مردانی که عقلی فعال دارند، در حوزه‌های ادراکی یدی طولاً دارند در نوعی دیگر ظهور پیدا می‌کنند و منعی از این تنوع انواع به نظر نمی‌رسد و مسئله می‌تواند در سایر تمایزات جنسیتی نیز کم‌وبیش همین‌گونه تحلیل شود؛ مگر اینکه این تمایزات را تماماً عارضی و به تعبیری فرهنگی و اجتماعی به شمار آوریم. به هر روی انسانیت در حکمت متعالیه نوع متوسط و «حقیقت مشترک» بین زن و مرد است اما نوع‌الانواع و «تمام حقیقت مشترک» بین آن دو نیست. بنابراین به صرف اشتراک در انسانیت (که در حقیقت چیزی جز یک جنس بعید نیست) نمی‌توان در اینجا ادعای برابری حقوق را مطرح کرد؛ وگرنه لازم است انسان و حیوان نیز حقوقی برابر داشته باشند؛ زیرا اشتراک آنها در حقیقت جنسی حیوانیت امری مسلم است. آری انسانیت در تفسیر مشایی خود می‌تواند چنین گمانی را رقم زند، زیرا از منظر مشاء، زن و مرد در «تمام حقیقت انسانیت» اشتراک دارند و تمایزات میان آنها صرفاً عارضی و صنفی است؛

۲. علاوه بر این، مسئله «ترکیب اتحادی نفس و بدن» که از مبانی حکمت صدرایی است نیز این تمایز ذاتی را تقویت می‌کند. براساس این قاعده، نفس برخلاف باور مشاء، حقیقتی مفارق و مباین با بدن که صرفاً آن را تدبیر کند نیست، بلکه بدن مرتبه نازله همان نفس است. نفس، هم عین قوای خود است هم عین محل این قوا (بدن) است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵). برای مثال در قوس نزول نفس همان قوه لامسه است و در مرتبه نازل‌تر همان اندام لمسی است؛ چنان‌که در قوس صعود نیز بدن و قوای نفس همان نفس هستند و اینها در جوهریت خود یکسان‌اند و تمایز آنها تنها در نقص و کمال است (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۱۰۷). با چنین اتحاد ژرفی که میان بدن و نفس وجود دارد، تا جایی که حقیقت نفس تباینی با بدن ندارد بلکه مانند سایه آن است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۸)، نمی‌توان تمایزات زن و مرد را در جوهریت نفس آنها بی‌اثر دانست. نفس زن و مرد بیگانه و بریده از جنس و جنسیت آنها نیست، بلکه مرتبه کامل همین بدن متمایز است؛ مگر اینکه جنس و جنسیت را از حدود بدن مادی به شمار آوریم و این حدود را در مرتبه بسیط نفس با همین ثغور مادی نفس معدوم شماریم؛ زیرا نفس در مرتبه خود به بساطت و صرافت واجد مراتب بدن است نه با همان حدود و ثغور مادی؛

۳. حتی اگر تمایز ذاتی زن و مرد بر مبنای حکمت متعالیه پذیرفته نشود (چنان‌که برخی فیلسوفان معاصر نمی‌پذیرند) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵) باز هم ملازمه میان برابری در انسانیت و برابری در حقوق وجود ندارد؛ زیرا زن و مرد اگر در ذات واحد باشند، اما به‌هرروی دو صنف از انسان هستند و همان‌طور که تمایزات حقوقی

در سایر اصناف انسانی امری ممکن است، تمایز حقوقی در این دو صنف نیز امری ممکن است و همان‌طور که نمی‌توان در دو صنف متمایز انسانی نظیر کارگر و کارفرما یا تحصیل کرده و بی‌سواد ادعای لزوم حقوق مشابه داشت، در اینجا نیز برابری در حقیقت مرتبه وجودی، مستلزم برابری در حقوق نخواهد بود. به همین روی آیت‌الله جوادی آملی به‌رغم عارضی محسوب کردن این تمایزات تصریح می‌کند:

برای ترسیم حقوق زن، بررسی دو عنصر محوری لازم می‌باشد؛ یکی شناخت اصل انسانیت که حقیقت مشترک بین زن و مرد است و دیگر هویت صنفی زن که واقعیت مختص به اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ص ۳۳۶).

بنابراین چنان‌که شناخت سهم مشترک انسانیت در ترسیم این حقوق اثر دارد، سهم متمایز جنس (که از دیدگاه وی خارج از حریم انسانیت است) نیز در این میان مؤثر است. به‌هرروی اگر فروکاهش این تمایز به تمایز صنفی را بپذیریم و از اشکال در آن صرف‌نظر کنیم، بازهم این مبنا ملازمه قطعی با «تشابه در حقوق» ندارد. هرچند «تمایز در حقوق» طبق این مبنا وضوح کاملی نظیر مبنای قبل نخواهد داشت؛

۴. صرف‌نظر از نزاع پیچیده فوق (که برخی فیلسوفان معاصر از اظهارنظر در باب آن انصراف داده‌اند) (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵-۱۲۷) می‌توان از طریق دیگری اصل تمایز حقوقی میان زن و مرد را بر پایه مبنای حکمت‌صدرايي تثبیت کرد؛ زیرا چنان‌که گذشت:

۱. زن و مرد ضرورتاً انسان هستند؛

۲. انسان امکان وصول به بالاترین مراتب کمال را دارد؛

۳. وصول به مراتب کمال وجودی با فعلیت مراتب عقل عملی و نظری محقق می‌گردد؛

۴. عقل عملی اجمالاً اصول عملی متمایزی برای زن و مرد قائل است.

در نتیجه نظام هنجاری زن و مرد تشابه ندارد و اصل تمایز فی‌الجمله در حقوق بر این پایه اصلی موجه است. در این میان مقدمه چهارم نیازمند توضیح است: چنان‌که گذشت مراتب چهارگانه عقل عملی، تجلیه، تخلیه، تحلیل و فنا هستند. ملاک مرحله اول التزام به «احکام شرع»، ملاک مرحله دوم پرهیز از «رذایل اخلاقی»، ملاک مرحله سوم آراسته شدن به «محاسن اخلاقی» و ملاک مرحله چهارم (که به‌منزله نتیجه تحقق کامل مراحل قبل است) «محو ذات احدی شدن» است. در همین نقطه است که حکمت متعالیه مجال را برای علم فقه و اخلاق باز می‌کند و تمایزاتی را که در آنها بیان می‌شود حکم عقل عملی به شمار می‌آورد. بنابراین اگر در علم فقه، به صورت مسلم، حقوق متمایزی برای زن و مرد اثبات شود و در علم اخلاق، هنجارهای متفاوتی در حق آنها طرح گردد، حکمت متعالیه پشوانه این تمایز و تفاوت خواهد بود و پذیرش آن را ممکن و معقول می‌سازد. روشن است که در این مقام اگر بر فرض، بر پایه تحقیقات صحیح و معتبر فقهی و اخلاقی، تمایزاتی (که در تحقیقات قبل، آنها را اصیل می‌شمرد) میان زن و مرد نفی شود و احکام فقهی و اخلاقی مشابه و جدیدی مطرح گردند، باز هم بر پایه حکمت متعالیه، این احکام جدید، اصیل خواهند بود.

براساس آنچه گفته شد کاملاً ممکن است که عقل عملی دو مسیر متمایز بر سر راه زن و مرد قرار دهد و به‌رغم اشتراک آنها در بسیاری از تکالیف و حقوق، در پاره‌ای دیگر بین آنها تمایز قرار دهد، اما هرگز در کمال‌بخشی به آنها و بالا کشیدن ایشان جفا نمی‌کند و به صرف زن بودن یا مرد بودن آنها، از سیر ایشان ممانعت نمی‌ورزد. علاوه بر این در همین نقطه است که تمایز اصیل حکمت متعالیه با فمینیسم لیبرال نمایان می‌شود. حکمت متعالیه برخلاف این گرایش، از «نابرابری» و «عدم تشابه» در حقوق و قوانین استیحا‌شی ندارد و به صرف مواجهه با نابرابری، داد ظلم و بی‌عدالتی سر نمی‌دهد. نابرابری‌ها باید در چارچوب عقل عملی پالایش شوند و نابرابری موجه کنار گذاشته شده و نابرابری موجه به رسمیت شناخته شود. آن نابرابری که در چارچوب «قانون شرع» و در راستای آراستگی به «فضایل اخلاقی» و پیراستگی از «رذایل اخلاقی» باشد، موجه است و در غیر این صورت توجیه ندارد و باید آن را متناسب با این چارچوب تنظیم کرد. با این بیان مشخص می‌شود که رویکرد حکمت متعالیه به عدالت جنسیتی نیز رویکرد «استحقاقی» است و از رویکرد «برابری» (که گفتمان غالب فمینیست‌هاست) فاصله دارد.

نتیجه‌گیری

عدالت جنسیتی در صورتی محقق می‌شود که زن بودن و مرد بودن مانع از دستیابی افراد به حقوق شایسته خویش نگردد. رسیدن به این آرمان مبتنی بر نحوه شناخت محقق عدالت جنسیتی از جهان و انسان است. به همین سبب است که فمینیست‌ها تلاش‌های نظری خود در راستای کاهش ظلم علیه زنان را مبتنی بر چنین شناخت‌هایی کرده‌اند. به باور این تحقیق مبانی نظری انسان‌شناسانه فمینیستی، به عدالت جنسیتی (آنچنان‌که شایسته است) نخواهد انجامید؛ زیرا نوع این مبانی قابل انتقاد هستند و مبتنی بر یک نظام فلسفی قابل دفاع، پی‌ریزی نشده‌اند. نگاه تک‌بعدی مادی به انسان در این نظریات حضور پررنگ دارد و همین امر موجب فاصله عمیق این نظریات با مبانی حکمت متعالیه می‌گردد. در مقابل حکمت متعالیه، بر پایه نوع نگرشی که به جهان و انسان دارد، می‌تواند به مبانی بدیلی دست یابد و پایه‌های نظری انسان‌شناسی برای حوزه عدالت جنسیتی را استوار سازد. این مقاله با مطالعه آرای انسان‌شناسانه فمینیستی و عرضه آنها به انسان‌شناسی حکمت متعالیه به پنج مبنای کلان دست‌یافته است که می‌توان با تکیه بر آنها، به تحقق عدالت جنسیتی مبتنی بر حکمت متعالیه امید بست:

۱. برخلاف آرای فمینیستی، زن و مرد فراتر از پیکر مادی هستند و حیات طبیعی، بخش محدودی از زندگی ابدی آنهاست؛

۲. برخلاف بسیاری از اظهارات فمینیستی، زن و مرد در «امکان وصول به بالاترین مراتب کمال» مشترک هستند؛

۳. تمایزات جنسی (طبیعی و بیولوژیک) و جنسیتی (اجتماعی و برساختی) میان زن و مرد، مانع از سیر کمالی آنها تا مرز بی‌نهایت نیست و ملاک برتری آنها نه در این دست تمایزات، بلکه در میزان بهره‌مندی هریک از ایشان از مراتب فعلی عقل نظری و عملی است؛

۴. زن و مرد مسافر عوالم برترند و عالم طبیعت پست‌ترین مرتبه حیات آنهاست و در نتیجه غایات و مطالبات زندگی آنها محدود به سقف حیات مادی و «نظام معاش» نمی‌گردد؛ بلکه آنها با نگاه به عوالم برتری که در پیش دارند، غایات و مطالبات اصلی خود را در «نظام معاد» جست‌وجو می‌کنند؛

۵. تمایز حقوقی زن و مرد منافاتی با تحقق عدالت در حق ایشان ندارد، زیرا حتی اگر تمایز ذاتی آنها پذیرفته نشود و صرفاً دو صنف متمایز محسوب شوند، همین تمایز صنفی نیز اصل تمایز حقوقی میان آن دو را توجیه می‌کند. علاوه بر این با پذیرش این مبنا که شرع و اخلاق، اصول هنجاری متمایزی در حق ایشان مطرح می‌کند و از طرفی دیگر مراتب عقل عملی و حرکت جوهری ایشان در مسیر کمالات وجودی با عمل به همین اصول متمایز محقق می‌شود نیز می‌توان بر اصل تمایز حقوقی میان ایشان به صورت فی‌الجمله اذعان کرد و از این طریق «عدالت استحقاقی» را در تقابل با «عدالت مساواتی» در نگرش غالب فمینیست‌ها در حق زن و مرد مطلوب شمرد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الالهیات)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- باقری، خسرو، ۱۳۸۲، *مبانی فلسفی فمینیسم*، تهران، وزارت علوم تحقیقات و فناوری.
- بیسلی، کریس، ۱۳۸۵، *چپستی فمینیسم*، ترجمه محمد رضا زمردی، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- تانگ، رزمی، ۱۳۸۷، *درآمدی جامع بر نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه منیره نجم‌عراقی، تهران، نشر نی.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۲، *انسان از دیدگاه ده متفکر*، ترجمه رضا بخشایش، تهران، پژوهشکده تعلیم و تربیت.
- جواد آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، تحقیق عباس رحیمیان، چ پنجم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸الف، *حکمت عبادات*، تحقیق حسین شفیع، چ پانزدهم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۸ب، *زن در آینه جلال و جمال*، تحقیق محمود لطیفی، چ نوزدهم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹، *فلسفه حقوق بشر*، چ ششم، قم، اسراء.
- حسینی، سیدسالار، ۱۳۹۱، *تاب‌آوری جنسیتی در فرآیند برنامه‌ریزی شهری و تأثیر آن بر کیفیت فضاهای شهری با رویکرد عدالت جنسیتی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، زنجان، دانشگاه زنجان.
- دوبووار، سیمون، ۱۳۸۵، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، چ هفتم، تهران، توس.
- دیرکس، هانس، بی‌تا، *انسان‌شناسی فلسفی*، ترجمه محمد رضا بهشتی، چ دوم، تهران، هرمس.
- ریویر، کلود، ۱۳۷۹، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه ناصر فکوهی، تهران، نشر نی.
- زیبایی، فرزاد، ۱۳۹۴، *نقش عدالت جنسیتی در ارتقای صلح و توسعه در اسناد بین‌المللی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه پیام نور.
- شفیعی فروتن، مهدی، ۱۳۹۱، *مقایسه فضای شهری در محله مرکزی بهار و محله پیرامونی کن با رویکرد عدالت جنسیتی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
- صادقی، هادی، ۱۳۹۱، *جنسیت و نفس*، قم، هاجر.
- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰الف، *اسرار الآیات*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- _____، ۱۳۶۰ب، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، چ دوم، بی‌جا، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تحقیق علی نوری، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۹۹۹م، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسة النعمان.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۷، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ دوم، تهران، سمت.
- فربد، محمدصادق، ۱۳۷۲، *مبانی انسان‌شناسی*، بی‌جا، منصوری.
- فریدمن، جین، ۱۳۸۱، *فمینیسم*، ترجمه فیروزه مهاجر، تهران، آشیان.
- کناک، کنراد فیلیپ، ۱۳۸۶، *انسان‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کدیور، محسن، ۱۳۹۰، «بازخوانی حقوق زنان در اسلام؛ عدالت مساواتی به جای عدالت استحقاقی»، در: www.Kadivar.com.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- _____، ۱۳۹۱، «جنسیت و نفس در اسلام»، در: *جنسیت و نفس*، ویراست هادی صادقی، قم، هاجر.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ پنجم، تهران، صدرا.
نرسیسیانس، امیلیا، ۱۳۸۳، *مردم‌شناسی جنسیت*، تهران، افکار.

- Barriteau, Violet Eudine, 2007, *30 Years Towards Equality*, Caribbean review of gender studies.
- Burr, Vivien, 2002, *Gender and Social Psychology*, New York, Routledge.
- De Wit, Hans & other, 2016, *Gender Justice in Muslim-Christian Readings*, Netherlands, Hotei Publishing.
- Gheaus, Anca, 2012, "Gender Justice", *Jouranal of Ethice & Social philosophy*, V. 6, N. 1, p. 1_24.
- Heywood, Andrew, 2017, *Political ideologies : an introduction*, Sixth edition, London, Palgrave.
- Kapur, Ratna, 2007, "Challenging the Liberal Subject Law and Gender Justice in South Asia", in Gender Justice, *Citizenship and Development*, Ed: Maitrayee Mukhopadhyay and Navsharan Singh, Canada, International Development Research Centre.
- Lewin, Ellen, 2006, *Feminist Anthropology A Reader*, Oxford, Blackwell Publishing Ltd.
- Mukhopadhyay, Maitrayee, 2007, *Gender Justice, Citizenship and Development*, Canada, International Development Research Centre.
- Neuenfeldt, Elaine, 2015, *Identifying and Dismantling Patriarchy and Other Systems of Oppression of Women*, World Council of Churchess.
- Ortner, Sherry B, 1972, "Is Female to Male as Nature Is to Culture?", *Feminist Studies*, V. 1, N. 2, p. 67_87.
- Reed, Evelyn, 1975, *Woman's Evolution from Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, New York, Pathfinder Press.
- _____, 1978, *Sexism and Scienc*, New York, Pathfinder Press.
- Song, Sarah, 2007, *Justice, Gender, and the Politics of Multiculturalism*, New York, Cambridge University Press.
- Tong, Rosemarie, 2009, *Feminism thought*, United States, Westview Press.
- Yilmaz, E. Sare, 2015, "A new momentum: gender justice justice in the womens movement", *Turkish policy quarterly*, V. 13, N. 4, p. 107_115.

نوع مقاله: پژوهشی

تأملی بر همسان‌انگاری اجتهاد فقهی و هرمنوتیک فلسفی

s.hosseini113@yahoo.com

h.khoshnodi@gmail.com

zb_darvishi@yahoo.com

سید ابوالقاسم حسینی کمارعلیا / استادیار گروه فلسفه دانشکده شهید محلاتی

هادی خشنودی / استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشکده شهید محلاتی

زینب درویشی / هیئت علمی گروه معارف، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۷

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۹

چکیده

طرفداران هرمنوتیک فلسفی، تفاوت احکام در فقه و اجتهاد فقهی را مؤیدی بر اندیشه مذکور برشمردند. تأمل در فرایند اجتهاد فقهی و مبانی، آموزه‌ها و پیامدهای هرمنوتیک فلسفی، شباهت‌ها و تمایزهایی را نشان می‌دهد. از این‌رو پرسشی در ذهن پدیدار خواهد گشت که رابطه بین اجتهاد فقهی و هرمنوتیک چگونه ارزیابی می‌شود: همسانی یا تغایر؟ پژوهش پیش‌رو با روشی تحلیلی و توصیفی به نتایج زیر رهنمون شد: همسان‌انگاری اجتهاد فقهی و هرمنوتیک فلسفی سخنی خلاف واقع است؛ چه، از جهت هستی‌شناختی هرمنوتیک فلسفی مفسر محور و گریزان از جست‌وجوی مراد مؤلف است؛ در حالی که اجتهاد فقهی مؤلف‌محور است و در پی کشف مراد مؤلف می‌باشد و اختلاف رویکرد بیانگر تقابل است. از نظر معرفت‌شناختی هرمنوتیک فلسفی همه فهم‌ها و تفاسیر را بدون ترجیح یکی بر دیگری در عرض هم قرار می‌دهد، در صورتی که در اجتهاد فقهی چنین ادعایی پذیرفته نیست و صرفاً یکی از فهم‌ها مطابق با واقع است. از نظر روش‌شناسی نیز اجتهاد فقهی برخلاف هرمنوتیک فلسفی که پیش‌داوری را شرط تحقق فهم می‌انگارد، به تفصیل باورمند است و با دسته‌بندی پیش‌داوری به بایسته، نبایسته و شایسته، تحقق فهم و تفسیر را متوقف بر پیش‌داوری‌ها یا به بیان بهتر پیش‌فهم‌های بایسته و شایسته می‌داند.

کلیدواژه‌ها: اجتهاد فقهی، مکاتب فقهی، هرمنوتیک فلسفی، گادامر.

نگاهی کلی به تاریخچه فقه و اجتهاد ما را با فتاوای متفاوت در موضوعات مشترک مواجه می‌سازد. سرمنشأ اختلاف در فتوا را می‌توان در روش‌ها، اصول و هنجارهای متفاوت اجتهادی، اعتبار برخی از منابع و... جست‌وجو کرد. از سویی دیگر یکی از دانش‌های مرتبط با تفسیر و فهم متون، هرمنوتیک است. هرمنوتیک در طول تاریخ تحولات گوناگونی داشته است. فیلسوف آلمانی هانس گئورگ گادامر در کتاب خود *حقیقت و روش* که در موضوع هرمنوتیک فلسفی تألیف کرده، برخلاف پیشینیان خود که به دنبال روش و فرایند فهم متون بودند، در پی تبیین چگونگی تحقق فهم است. یکی از پیامدهای هرمنوتیک با توجه دیدگاه گادامر، ثابت و یکسان نبودن فهم‌ها و نسبی‌گرایی در فهم است. برخی از طرفداران این دیدگاه با همسوانگاری اجتهاد فقهی و هرمنوتیک فلسفی، برداشت‌های متفاوت فقیهان از متون دینی را تأییدی بر هرمنوتیک فلسفی انگاشته‌اند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۷ و ۲۳۴). کتاب *هرمنوتیک، هرمنوتیک اصول فقه و درآمدی بر قصدگرایی* (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۶) و مقالاتی همچون «مبانی مشترک اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن» (آزاد تکتّم و لعل روشن، ۱۳۹۵)؛ «بررسی انتقادی اصول فقه اسلامی و هرمنوتیک» (طاهری، ۱۳۷۹) و «بررسی تطبیقی تفسیر متن از دیدگاه هرمنوتیک و اصول فقه» (شربتیان و داورزنی، ۱۳۹۶) نمونه‌هایی از بررسی تطبیقی بین هرمنوتیک و علوم موردنیاز در اجتهاد فقهی‌اند.

پژوهش پیش‌رو با روش توصیفی و تحلیلی از رهگذر بررسی مکاتب فقهی و هرمنوتیک فلسفی (مؤلفه‌ها و نتایج آن) به این پرسش که رابطه مکاتب فقهی با هرمنوتیک فلسفی از چه نوعی است تعایر یا همسانی؟ پاسخ می‌دهد. گفتنی است که مراد از مکاتب فقهی در پژوهش حاضر مکاتب فقهی در حوزه تفقه شیعی است.

۱. مفهوم‌شناسی مکتب

از آنجا که سیره عملی فقها در مقوله اجتهاد، پیروی از مکتبی است که در آن رشد و نمو کرده‌اند (هرچند استثنایی نیز در این بین می‌توان یافت) ضروری است به واکاوی واژه مکتب اشاره کنیم. اصطلاح‌هایی همچون «مکتب»، تعریف مورد توافق و تسامی ندارد، بلکه هر کسی آن را به گونه‌ای تعریف و تفسیر کرده است. برای مثال می‌توان به این تعاریف اشاره کرد:

– «مکتب در یک علم، مبانی و متدلوژی‌ای است که برای پاسخ‌گویی به مسائل آن علم انتخاب می‌شود؛ یعنی درواقع، با تغییر متدلوژی یا با تغییر مبانی، مکاتب مختلف شکل می‌گیرد» (ضیائی‌فر، ۱۳۸۵، ص ۳۲۳-۳۲۴).

– «مکتب آن گرایش‌هایی است که در اجزای یک علم (موضوع، مسائل و اغراض) یا مبادی علم پدید می‌آید و اثر چشم‌گیری را به همراه دارد، حال یا در نتایج و استنباط‌های علمی یا در روش‌ها یا در جهت دیگری؛ مثل اینکه باعث تسهیل کار می‌شود» (همان، ص ۲۲۶).

– «هر زمانی که بر اثر دیدگاه‌هایی در این زمینه‌ها نظامی از نظریه‌ها به صورت منسجم و مرتبط با یکدیگر به وجود آید، این نظام، مسلک فقهی یا در حد بالاتر مکتب فقهی به وجود می‌آورد» (همان، ص ۳۰۰).

- «مکتب یعنی مجموعه افکار و آرای علمی منسجم و نظام‌مند که متعلق به یکی از صاحب‌نظران یا گروهی از همفکران است. مکتب در این معنای اصطلاحی، باید حاوی رأی و نظر خاصی باشد، وگرنه اطلاق مکتب به آن چندان صحیح و علمی نیست» (حسینی و علی‌پور، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۲).

یکی از مفاهیم به‌کاررفته در نگرش و تلقی نوین از علم، پارادایم است. پارادایم (paradigm) از واژه یونانی (Paradeigma) ریشه می‌گیرد که به معنای الگو، مدل، طرح و نظایر اینهاست. دو معنای عمده از پارادایم می‌توان ارائه داد. نخست پارادایم به‌منزله دستاورد یا توضیحات که عبارت است از شیوه پذیرفته‌شده و مقبول حل یک مسئله به‌طوری که الگویی برای محققان حال و آینده باشد؛ دوم ارزش‌ها و هنجاری‌های مشترک که تمام محققان، در آن وحدت نظر دارند (گادفری اسمیت و مقربی، ۱۳۹۲، ص ۳۴). با نگاهی تطبیقی بین واژه پارادایم و مکتب و با توجه به کاربردهای واژه مکتب در زبان فارسی و در علوم اسلامی می‌توان گفت که این دو واژه بر هم منطبق‌اند. از این‌رو مکتب در دایره واژگان علوم اسلامی به مجموعه‌ای از ارزش‌ها، هنجارهای مشترک بین محققان، روش و شیوه‌های مقبول حل یک مسئله گفته می‌شود. براساس تعریف پیش‌گفته، برای بررسی هر مکتب علمی باید به بررسی ارزش‌ها، هنجارها، اصول و قواعد مشترک بین محققین آن علم و همچنین روش‌های تحقیق و بررسی یک مسئله پرداخت.

۱-۱. مکاتب اجتهادی

اجتهاد فقهی تلاش علمی در حد وسیع برای کسب وظیفه شرعی مکلفان از منابع شرعی است (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰). در این کوشش علمی، برخی علوم مؤثرند، ازجمله اصول فقه، ادبیات عرب، رجال و درایه. اجتهاد اصطلاحی در دانش فقه تبلور یافته است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۹-۱۲). از بین علوم پیش‌گفته، دانش‌های رجال، درایه و به‌ویژه اصول فقه سهم بسزایی در فرایند اجتهاد دارند. به بیان دیگر می‌توان گفت مکاتب فقهی بر مبنای مکاتب اصولی شکل گرفته‌اند. از این‌رو بررسی مکاتب اصولی بیانگر مکاتب فقهی و مکاتب مختلف اجتهادی نیز است. نگاهی کلی به هنجارها، ارزش‌ها و روش پژوهش در علم اصول ما را به مکاتب چهارگانه کربلا، سامرا و نجف و قم رهنمون می‌سازد. هریک از مکاتب چهارگانه در عین داشتن اشتراکاتی، قواعد، مبانی و روش پژوهش خاصی برای بررسی مسائلی اصولی داشته‌اند (گرچی، ۱۳۸۵، ص ۵۳-۵۴).

۱-۲. شاخصه‌های مشترک مکاتب اصولی

موارد زیر را می‌توان از شاخصه‌های مشترک بین مکاتب اصولی دانست:

۱. باورمندی به این مسئله که مجتهد در فرایند اجتهاد در پی دستیابی به مراد مؤلف از رهگذر اسلوب‌های

اجتهادی است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۲)؛

۲. فرایند اجتهاد در عین اختلاف در روش‌ها و برداشت‌ها، روشمند است (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۲)؛

۳. در فضای اجتهاد فقهی به جای صدق و کذب و مطابقت با واقعیت از حجیت، منجزیت و معذرت در حوزه عمل سخن گفته می‌شود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵)؛

۴. باورمندی به این موضوع که پیش‌داوری‌ها، پیش‌دانسته‌ها و پیش‌فرض‌ها فی‌الجمله در فرایند اجتهاد تأثیر گذارند؛ از این‌رو فقها در ادوار و مکاتب مختلف اجتهادی با تقسیم‌بندی پیش‌داوری یا به بیان دقیق پیش‌زمینه‌های فهم، به بایسته، شایسته و نبایسته، تأثیرگذاری این امور را جهت‌دهی کرده‌اند. مراد از پیش‌زمینه‌های بایسته، دانش‌ها و گرایش‌هایی است که هر مفسری برای اصل فهم یا فهم صحیح کلام به آنها نیاز دارد. لغت‌شناسی، قواعد دستور زبان و اصول حاکم بر محاوره و تفاهم عقلایی از این دسته‌اند. مقصود از پیش‌زمینه‌های شایسته برای فهم یک متن، اموری است که برای فهم معانی الفاظ و مقصود مؤلف ضرورتی ندارد؛ ولی به استخراج معانی جدیدتر و عمیق‌تر از متن کمک می‌کند و پیش‌زمینه‌های نبایسته آن دسته از دانش‌ها و گرایش‌هایی است که بر متن و یا واقعیت تحمیل می‌شود.

۱-۳. شاخصه‌های اختلافی مکاتب اجتهادی

در کنار امور مشترک بین مکاتب اجتهادی، اموری نیز از شاخصه‌های مختص هریک از مکاتب به شمار می‌رود. این دسته از شاخصه‌ها را می‌توان پیش‌داوری یا پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های شایسته نام نهاد.

۱-۳-۱. شاخصه‌های روش‌شناختی مکاتب فقهی

الف) عرف‌گرایی و عرفی‌نگری: عرف‌گرایی به عنوان یکی از شاخصه‌های روش‌شناختی، وجه تمایز مکاتب مختلف فقهی است. برای مثال بزرگ‌ترین فرق مکتب اصولی قم و سامرا با دیگر مکاتب آن است که نگاه ملموسی به عرف دارد. برخلاف مکتب نجف که فقه را بیشتر با معقولات پیوند می‌زند، مکتب قم و سامرا می‌کوشند از دریچه معقولات عرفی و حسی به تحلیل روایات بپردازند. از همین‌رو فقهای مکتب قم ابایی ندارند که نیم‌نگاهی به تاریخ بیندازند و یک روایت را از دریچه واقعیت تاریخی آن تحلیل کنند (حائری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱).

مکتب فقهی قم علاوه بر عرف‌گرایی، عرف‌نگر نیز هست؛ یعنی در تحلیل قواعد عرفی که به حکم و مقتضای عرف‌گرایی پذیرفته می‌شوند، نگاه و نگرش عرفی را مبنای تحلیل و مطالعه قرار می‌دهد. برای نمونه امام خمینی^ع به عنوان فقیه مکتب قم، تحلیل خویش را در بررسی عمل عرف در اعتباربخشی به اماره، از جداسازی عقلی قطع و ظن آغاز نمی‌کند و به دنبال حکم عقلی نمی‌رود؛ بلکه فارغ از اینکه حکم عقل چیست، به کار عرف با نگاهی عرفی می‌نگرد. به بیان دیگر امام همانند تحلیلگران، خود را در میان عرف قرار می‌دهد و از آن جایگاه عرفی به کار عرف در قبال اماره می‌پردازد و به این نتیجه دست می‌یابد که عرف، اماره را طریقی معتبر می‌بیند؛ نه اینکه به آن از سر تنزیل، اعتبار بخشد (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۶).

بر مبنای روش اجتهادی مکتب قم، شارع رویه‌ای جز رویه عرفی در قانون‌گذاری و القای سخن ندارد. از این‌رو باید سخنان وی را در چنین فضایی معنا کرد. شارع در القای احکام بر امت مانند یکی از مردمان است. محاوره و

خطاب او مانند محاوره مردمان با یکدیگر است. همان‌گونه که قانون‌گذار عرفی اگر به نجس بودن خون حکم راند، موضوع آن سخن در مفهوم و مصداق همان است که عرف داوری می‌کند. از این‌رو رنگ را خون نمی‌داند؛ لذا موضوع نجاست قرار نمی‌گیرد؛ بنابراین عرف همان‌گونه که مرجع تشخیص مفاهیم است، مرجع برای تشخیص مصادیق نیز خواهد بود. تردیدی نیست که میزان شناسایی تمامی مفاهیم و مصادیق آنها و چگونگی تطبیق مفهوم بر مصداق، عرف است؛ زیرا شارع در محاوره و سخن گفتن یکی از اهل عرف به شمار می‌رود (همان، ص ۲۲۰). گفتنی است که مراد از عرف، عرف مسامحه‌کار نیست؛ بلکه عرف دقیق البته نه به معنای دقیق فلسفی، مراد است. (ب بررسی سیر تاریخی مسائل: در مکتب قم همسان با مکتب سامرا و برخلاف مکتب نجف، به‌ویژه پس از محقق بروجردی به سیر تاریخی مسائل توجه می‌شود. در کتاب *نه‌ایة الاصول* اشاره به این سیر کاملاً مشهود است (محمدی، ۱۳۸۰، ص ۲۶۷)؛

(ج) اهتمام به شهرت فتوایی و عملی: مکتب قم به شهرت فتوایی و عملی اهمیت داده و سعی فقها در این مکتب بر این است که در چارچوب آرای مشهور حرکت کنند؛ از این‌رو اهتمام فراوانی به شناسایی موارد اجماع و رأی مشهور دارند که این نیازمند مراجعه مکرر به کتب و آرای قدماست (محقق داماد، ۱۳۸۴، ص ۵۰-۶۲).

۱-۳-۲. شاخصه‌های ارزشی و هنجاری

(الف) پیرایش اصول از دقت‌های فلسفی و عقلی: زدودن دقایق فلسفی و عقلی محض از مباحث اصولی و جایگزینی بنای عقلا و عرف در ساختار قواعد اصولی و ارائه راهکارهای عرفی منطبق با ذوق سلیم در مبانی استنباط احکام شرعی در مکتب قم به صورت واضح قابل مشاهده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۰۳)؛

(ب) تعبد عمیق به روایات و اجتناب از تأسیس اصل: فقیه پرورش یافته در قم توجه ویژه به تحلیل روایات نشان می‌دهد. در این مکتب، تحلیل‌های عقلانی را که موجب توجه کمتر به روایات و تأسیس اصل است، کمتر شاهدیم. تأسیس اصل، یک فرایند عقل‌گرایانه به شمار می‌آید. این روش بیشتر در فقه‌های مکتب نجف رواج دارد (محلّاتی، ۱۳۴۲، ص ۱۵۲)؛

(ج) عدم پافشاری بر تطبیق قواعد اصولی بر مباحث فقهی: در مکتب قم اصراری بر تطبیق صددرصد قواعد اصولی خصوصاً در مواقعی که خلاف احتیاط باشد، وجود ندارد؛ لذا دیده می‌شود فقهایی مانند *آیت‌الله گلپایگانی* به منظور احتراز از مخالفت با مشهور، از تطبیق قاعده‌ای که در اصول مقرر داشته بودند بر مصادیق فقهی صرف‌نظر می‌کردند (ر.ک: گلپایگانی، ۱۴۱۰ق).

۲. هرمنوتیک فلسفی و آموزه‌ها و پیامدهای آن

واژه هرمنوتیک (hermeneutic) به معنای تفسیر کردن، بیان کردن، تبیین کردن یا ترجمه کردن است. در طول تاریخ نه‌چندان طولانی هرمنوتیک، تعریف‌های متنوعی از آن ارائه شده که هریک به‌نوبه خود معرف و نشان‌دهنده

دیدگاهی خاص در باب اهداف و وظایف این شاخه معرفتی است. هنر فهم متن (کرینی، ۱۹۹۴، ص ۲۴۰) نمونه‌ای از تعریف‌های ارائه شده است.

در طول تاریخ، هرمنوتیک سیر تحولی را طی کرده و شاهد چرخش اساسی بوده است. به‌طور کلی دیدگاه‌های متفاوت نسبت به هرمنوتیک را در دو رویکرد اساسی می‌توان جمع‌بندی کرد.

۱. رویکرد روش‌شناختی: متفکران در این رویکرد، با همه اختلاف‌هایی که در گستره و دامنه هرمنوتیک داشتند، هرمنوتیک را دانش روش‌شناسی فهم و تفسیر می‌دانند و در پی ارائه قواعدی برای فهم و تفسیر درست بودند (گادامر، ۱۹۹۶، ص ۱۱۱). متفکرانی همچون *شلایر ماخر*، *دیلتای*، *امیلیو بتی*، *اریک هرش* (با صرف‌نظر از اختلاف‌ها) را می‌توان از طرفداران این رویکرد به شمار آورد (کرینی، ۱۹۹۴، ص ۲۴۲):

۲. رویکرد واقعه‌انگاری فهم: متفکران در این رویکرد نه تنها نگرش روش‌شناختی به هرمنوتیک نداشتند؛ بلکه به انتقاد از این رویکرد پرداخته‌اند. در این رویکرد تأمل فلسفی در پدیده فهم وجهه همت قرار گرفته و هدف هرمنوتیک توضیح این نکته است که: فهم یک واقعه است که برای ما اتفاق می‌افتد نه بنایی که بر اصولی تأسیس شده و به کمک روش می‌توان به آن رسید (گادامر، ۱۹۹۶، ص ۱۱۱). بنابراین در این رویکرد اندیشمندان به دنبال تبیین چگونگی رخداد فهم هستند. به‌دیگرسخن به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش‌اند که فهم چگونه رخ می‌دهد؟ هرمنوتیک فلسفی و دیدگاه *گادامر* براساس این رویکرد شکل گرفته است (گادامر، ۱۹۹۷، ص xi).

۲-۱. آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی

به‌طور کلی مهم‌ترین آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی را در چند مورد می‌توان تبیین کرد:

۱. پیش‌داوری شرط تحقق فهم

گادامر نقش مهمی برای پیش‌داوری و پیش‌دانسته‌ها در عمل فهم، قائل است. از دیدگاه او، پیش‌داوری شرط وجود یافتن چیزی به نام دانش است و فهم ما با پیش‌داوری آغاز می‌شود؛ پس اساساً روشی وجود ندارد که بخواهد فهم ما را از پیش‌داوری بپیراید. لذا نباید گمان برد که روش علوم طبیعی مانع از دخالت پیش‌داوری است. از نگاه *گادامر* فهم یک اثر به عنوان یک واقعه (Event) با توجه به موقعیت مفسر، علائق، شرایط و انتظارات فعلی او صورت می‌پذیرد و هیچ تفسیری بدون ربط به زمان حال وجود ندارد (گادامر، ۲۰۰۶، ص ۲۷۷).

۲. تنوع پیش‌داوری

پیش‌داوری‌هایی که در فهم دخالت دارند، انواع گوناگونی را دربرمی‌گیرند. *گادامر* بر این باور است که مفسر در واقعه فهم در پی یافتن پاسخ به پرسش‌های خویش است و هر عمل فهمی برانگیخته از پرسش‌هایی است که از قبل ابعاد و خطوط فهم را معین می‌کند. علاوه بر پرسش‌های مفسر که در بستر تاریخ و سنت تکون یافته است، گرایش‌های ملی، مذهبی و جنسیتی و علائق مفسر، انتظارات فعلی مفسر از دیگر پیش‌داوری‌های مؤثر در فهم است.

۳. غیراختیاری بودن دخالت پیش‌داوری در فهم

تأثیرگذاری و دخالت پیش‌داوری‌ها، امری اختیاری نیست. فهم و تفسیر ما از یک اثر، در سیطره تام تمام ذهنیت ما نیست؛ بلکه پیش‌داوری‌هایی آن را احاطه کرده است که بیرون از اراده و اختیار و انتخاب آگاهانه ما هستند و فهم را مشروط می‌کنند:

تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در امر تفسیر، نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است. تفسیر کردن دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصورات خویش در بازی است؛ تا جایی که معنای متن واقعاً بتواند برای ما به سخن درآید (همان، ص ۳۰۶).

۴. امتزاج افق‌ها و تولید معنا

موقعیت هرمنوتیکی هر مفسر آکنده از پیش‌داوری‌های او در باب موضوع مورد مطالعه اوست. این پیش‌داوری‌ها تحت تأثیر تاریخ و سنتی است که مفسر در آن به سر می‌برد. ایده موقعیت هرمنوتیکی در دیدگاه گادامر، افق معنایی مفسر است (همان). گادامر بر این باور است که افق معنایی مفسر در عمل فهم دخالت دارد. گادامر افق معنایی متن را نیز در سویی دیگر عمل فهم قرار می‌دهد. وی بر این اعتقاد است که فهم یک اثر، گفت‌وگویی با آن اثر بوده که ساختار منطقی آن مبتنی بر پرسش و پاسخ است. وی هدف از گفت‌وگو را شنیدن پیام اثر و به سخن درآوردن آن قلمداد می‌کند. گادامر دخالت افق معنایی مفسر و متن در عمل فهم و تفسیر را در قالب امتزاج افق‌ها ابراز می‌دارد؛ بنابراین فهم، حاصل ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر و افق معنایی اثر است (همان، ص ۳۷۱).

۲-۲. پیامدهای هرمنوتیک فلسفی

۱. عدم امکان فهم واقع و مراد مؤلف

گادامر در مقابل هرمنوتیک رمانتیک که بر بازسازی ذهنیت مؤلف تأکید دارد، رسالت هرمنوتیک متن را در درک دنیای ذهنی مؤلف نمی‌داند. گادامر در عمل فهم به جای بازتولید، بر تولید معنا تأکید می‌کند. ریشه این تأکید در اثرپذیری عمل فهم از پیش‌داوری‌های مفسر که افق معنایی را تشکیل می‌دهند، نهفته است. مفسر در بستر تاریخ و سنت دارای پیش‌داوری‌هایی است که افق معنایی او را شکل می‌دهد. مفسر براساس افق معنایی خود پرسش‌هایی را مطرح می‌کند و متن به پاسخ‌گویی آن می‌پردازد؛ بنابراین در عمل فهم، مفسر به دنبال وصول به معنای مقصود مؤلف نیست و بلکه از نظر گادامر مؤلف نیز یکی از مفسران متن است که تفسیر و فهم او از متن هیچ رجحانی بر دیگر تفاسیر ندارد و مفسران دیگر ملزم به تبعیت از تفسیر او نیستند (همان، ص ۱۹۲).

۲. ثابت و یکسان نبودن فهم

عمل فهم در پی ترکیب افق معنای متن و مفسر پدید می‌آید. از سویی افق معنایی متأثر از پیش‌داوری‌هایی است که در بستر تاریخ و سنت شکل می‌گیرد که متغیر هستند؛ از سویی دیگر امتزاج افق‌ها، افق جدیدی را برای مفسر پدید می‌آورد و امتزاج افق معنایی جدید با افق معنای متن، فهم جدیدی را به بار خواهد آورد. با توجه به این دو

مطلب، عمل فهم و امتزاج افق‌ها می‌تواند متعدد و بی‌پایان باشد؛ چراکه این امتزاج افق می‌تواند بی‌پایان ادامه داشته باشد. نتیجه منطقی این امتداد امتزاج افق‌ها، یکسان و ثابت نبودن تفاسیر خواهد بود (همان، ص ۳۰۶).

۳. نسبی‌گرایی

در دیدگاه گادامر، مفسر به دنبال درک ذهنیت و مقصود مؤلف نیست و فهم، توافق هر مفسر با متن و امتزاج افق معنایی با آن است؛ لذا معیاری برای رجحان و برتری وجود ندارد؛ از این رو فهم درست و نادرست نامعقول است و در اندیشه گادامر به جای ترجیح فهمی بر فهمی دیگر باید از تفاوت فهم‌ها سخن گفت: «کافی است که بگوییم ما به طریقی متفاوت می‌فهمیم؛ البته اگر اساساً چیزی بفهمیم» (همان، ص ۲۹۶).

۴. رابطه مکاتب اجتهادی با هرمنوتیک فلسفی

رابطه هرمنوتیک فلسفی و مکتب اجتهادی را در سه حوزه معرفت‌شناختی هستی‌شناختی و روش‌شناختی می‌توان ارزیابی کرد. رابطه هستی‌شناختی بین هرمنوتیک فلسفی و مکاتب فقهی را باید به صورت تغایر و تقابلی دانست؛ چراکه پایه اجتهاد در مکاتب فقهی، تلاش برای فهم مراد خداوند و شارع مقدس است. نگرش تخطئه‌ای به اجتهاد، برخلاف نگرش مصوبه، از این قرار است که واقعی در عالم وجود دارد که فقیه به دنبال کشف آن واقع است و در فرایند کشف واقع امکان خطا نیز وجود دارد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۳۵)، درحالی‌که در هرمنوتیک فلسفی، مفسر نه‌تنها خود را ملزم به فهم مراد مؤلف نمی‌داند، بلکه آن را همسان با خود، یکی از مفسران متن انگاشته که ترجیحی بر دیگر مفسران ندارد.

رابطه هرمنوتیک فلسفی و اجتهاد فقهی را در حوزه مباحث معرفت‌شناختی می‌توان چنین ارزیابی کرد که در هر دو رویکرد اجتهاد فقهی و هرمنوتیک فلسفی، فهم‌ها و تفاسیر متفاوت است و نیز در فرایند اجتهاد، در صورت همسطح بودن ادله اجتهادی و توانایی اجتهاد فقهی، فهمی بر فهم دیگر ترجیح ندارد؛ اما باین همه فرق اساسی و تأثیرگذاری بین این دو نگرش وجود دارد و آن اینکه، مفسر در هرمنوتیک فلسفی به دنبال فهم مراد مؤلف نیست؛ درحالی‌که همه تلاش فقیه در راستای فهم مراد شارع است. در مقوله اجتهاد، اتفاق بر این است که در حوزه نظر، فقط یکی از فهم‌ها بر صواب بوده، بقیه فهم‌ها خطاست؛ اما در حوزه عمل، وظیفه فقیه و مکلف، عمل برحسب حجت است و در صورت خطا، معذور هستند و در همین راستا می‌توان تلاش فقها جهت اثبات حجیت امارات را توجیه کرد و برای نمونه می‌توان به نظریه‌های طریقت و مصلحت سلوکیه شیخ/انصاری اشاره کرد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۴). بنابراین اجتهاد فقهی و هرمنوتیک فلسفی از جهت تفاوت فهم البته در غیر موارد نص و محکومات، همسو است؛ اما از جهت حقیقت‌انگاری همه‌فهم‌ها، در تقابل‌اند. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، در هرمنوتیک فلسفی سخن از صدق و کذب فهم، بی‌معناست؛ چه، مفسر به دنبال کشف واقع و مراد مؤلف نیست که تفسیر او خطا یا درست بوده باشد؛ بلکه خود مفسر، محور و معیار است و در رخداد فهم، معنا تولید می‌شود نه اینکه مفسر به دنبال بازتولید معنا باشد.

از نظر روش‌شناختی هرچند هرمنوتیک فلسفی منتقد روشمندی فهم است و به‌نوعی منتقد ارائه روش برای مقابله با سوءفهم‌هاست، اما از آنجاکه در تبیین رخداد فهم، به تأثیرگذاری غیراختیاری پیش‌داوری‌ها باور دارد، می‌توان آن را نوعی بحث روش‌شناختی به شمار آورد. بر همین مبنا باید گفت هر دو گروه، تأثیرگذاری پیش‌داوری را به دیده قبول نگرسته‌اند و از همین رو باید سرمنشأ تفاوت دیدگاه‌های اجتهادی را در نوع پیش‌داوری‌ها جست‌وجو کرد؛ اما باز بین این دو گروه فرق اساسی وجود دارد:

۱. فقها تأثیر پیش‌داوری را اختیاری دانسته‌اند؛ درحالی‌که این امر در هرمنوتیک فلسفی امری غیراختیاری به حساب آمده است؛

۲. در هرمنوتیک فلسفی پیش‌داوری‌ها متأثر از سنت، تاریخ متن، انتظارات و علائق متعدد مفسر و... است و تمایزی بین آنها در تأثیرگذاری نیست؛ اما در نگاه فقها پیش‌داوری‌ها بر سه نوع است: بایسته، شایسته و نایسته. همه فقها برخی پیش‌داوری‌ها همچون انتظارات و علائق فردی، قومی و جنسیتی را از نوع نایسته به شمار آورده‌اند و بر این باورند که در فرایند فهم نباید از این دسته تأثیرپذیر بود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۴۱-۱۴۴). کلیدواژه «تفسیر به رأی» به‌خوبی نمایانگر این اتفاق نظر است (همان). از سویی دیگر فقها برخی پیش‌دانسته‌ها همانند اصول و قواعد زبان‌شناختی، را از نوع پیش‌داوری بایسته انگاشته و فهم و فتوا را بدون دخالت این نوع پیش‌داوری‌ها، غیرروشمند و بر خطا می‌دانند. درنهایت اختلاف در پیش‌داوری‌ها شایسته همچون لزوم عرفی‌نگری یا دقت عقلی، لزوم بررسی سیر تاریخی و شأن صدور متن و اموری که پیش‌تر به عنوان شاخصه‌های اختلافی مکاتب اجتهادی ذکر شد، موجب اختلاف فهم شده است. گفتنی است که چنین نیست که فقها در همه فهم‌ها اختلاف داشته باشند؛ بلکه فهم‌های متمایز آنها در مقایسه با فهم‌های اشتراکی، ناچیز است. از اختلاف‌هایی بنیادینی که بین مقوله اجتهاد و هرمنوتیک فلسفی وجود دارد، این است که از دیدگاه فقها تأثیرگذاری هیچ‌کدام از پیش‌داوری‌ها به صورت غیراختیاری نیست و می‌توان با تأثیرگذاری آنها مقابله کرد. توصیه‌های روایی مبنی بر مخالفت هوا و هوس، رعایت تقوای الهی و سیره عملی فقها در این راستا به‌خوبی اختیاری بودن تأثیرپذیری از پیش‌داوری‌ها را آشکار می‌سازد.

نتیجه‌گیری

برخلاف همسانی ظاهری بین فرایند اجتهاد فقهی و هرمنوتیک فلسفی، اختلاف و تغایر بنیادینی بین آنها وجود دارد. برخلاف هرمنوتیک فلسفی که مفسر محور است، فرایند اجتهاد مؤلف‌محور است؛ به این معنا که سعی مجتهد در فرایند اجتهاد دستیابی مراد شارع از خلال کاربست روش‌های متعارف اجتهاد است؛ درحالی‌که در هرمنوتیک فلسفی مؤلف در عرض مفسر است و مفسر در پی کشف مراد مؤلف نیست. براساس هرمنوتیک فلسفی فهم‌ها در عرض هم، متفاوت و نسبی است؛ درحالی‌که در مقوله اجتهاد یکی از فهم‌ها معتبر و بقیه بر خطا هستند، هرچند که در حوزه عمل وظیفه مجتهد و مکلف عمل بر طبق اجتهاد است هرچند درواقع امر خطا بوده باشد. تأثیرپذیری از پیش‌داوری‌ها نیز یکی از وجوه اختلاف بین هرمنوتیک فلسفی و اجتهاد فقهی است.

منابع

- آزاد تکتک، علیرضا و فاطمه لعل روشن، ۱۳۹۵، «مبانی مشترک اصول فقه و هرمنوتیک کلاسیک در فهم متن»، *فقه و اصول*، سال چهل و هشتم، ش ۱۰۵.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ق، *فوائد الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
- حائری یزدی، عبدالکریم، ۱۴۲۴ق، *درالفوائد*، چ ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حسینی، سیدحمیدرضا و مهدی علی‌پور، ۱۳۸۵، *جایگاه‌شناسی علم اصول*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۴ق، *الاجتهاد والتقليد (مبایذ الوصول الی علم الاصول)*، قم، المطبعة العلمیه.
- شربتیان، محمود و حسین داورزنی، ۱۳۹۶، «بررسی تطبیقی تفسیر متن از دیدگاه هرمنوتیک و اصول فقه»، *مطالعات علوم سیاسی، حقوق و فقه*، دوره سوم، ش ۱.
- ضیائی‌فر، سعید، ۱۳۸۵، *پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طاهری، سیدصدرالدین، ۱۳۷۹، «بررسی انتقادی رابطه اصول فقه اسلامی و هرمنوتیک»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۶۸.
- عابدی سراسیا، علیرضا، ۱۳۹۶، *هرمنوتیک و اصول فقه: درآمدی بر قصدگرایی*، قم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- گادفری اسمیت، پیترو و نواب مقربی، ۱۳۹۲، *درآمدی بر فلسفه علم، پژوهشی در یک صد سال مناقشه بر سر چیستی فلسفه علم*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گرچی، ابوالقاسم، ۱۳۸۵، *ادوار اصول فقه*، تهران، میزان.
- گلپایگانی، سیدمحمد رضا، ۱۴۱۰ق، *افاضه العوائد*، چ دوم، قم، دارالقرآن.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۹، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- محقق داماد، محمد، ۱۳۸۴، *محاضرات مباحث فی اصول الفقه*، اصفهان، مبارک.
- محلاتی، اسماعیل، ۱۳۴۲، *انوار العلم والمعرفه*، نجف، مرتضویه.
- محمدی، ابوالحسن، ۱۳۸۰، *مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه*، چ سیزدهم، تهران، دانشگاه تهران.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۲، *تهذیب الأصول*، قم، دارالفکر.
- ____، ۱۴۱۵ق، *انوار الهدایه فی التعلیق علی الکفایه*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌ع.
- ____، ۱۴۱۸ق، *الاجتهاد والتقليد*، چ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌ع.

Gadamer, Hans Georg, 1996, *Reason in the Age of Science*, Translated by Frederick G. Lawrence, The mit press.

____, 1997, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press.

____, 2006, *Truth and method*, New York, Continuum.

Routledge History of Philosophy, V. VIII, 1994, Twentieth-Century Continental Philosophy Edited BY Richard Kearney, New York.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی زمان نزد میرداماد و ویلیام کریگ

mmonfared86@gmail.com

maliheaghaei2007@gmail.com

ک. مهدی منفرد / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

ملیحه آقایی / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸

دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۷

چکیده

این مقاله بر آن است که ماهیت زمان را در آرای میرداماد و ویلیام کریگ فیلسوف معاصر مسیحی مورد مذاقه قرار دهد تا همسویی‌ها و هم‌داستانی این دو متفکر را در مسئله زمان بیابد و نوآوری‌های هریک را بازخوانی کند. نظریه‌های گوناگون متفکران در باب زمان، در حل مباحث دیگر کلامی و فلسفی؛ چون ربط حادث به قدیم، ازلیت خداوند، حدوث و قدم عالم و غیره بوده است. میرداماد به‌منظور تبیین نحوه ارتباط خداوند با موجودات، نظریه حدوث دهری را مطرح ساخت و زمان را مسبوق به عدم غیرزمانی (دهری) دانست. وی زمان و امور زمانی را علاوه بر ساحت زمان، در ساحت دهر به نحو جمع‌الجمعی موجود تلقی نمود؛ دیدگاهی که به نظر می‌رسد با زمان متافیزیکی که از سوی کریگ مطرح شده همسوست. کریگ به‌رغم اعتقاد به مقارنت زمان با وجود، به بدایت و تناهی گذشته معتقد است و زمان فیزیکی را تبلوری از زمان متافیزیکی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: میرداماد، ویلیام کریگ، زمان، حرکت، نسبییت زمانی، وعاء دهر، سرمد.

در این مقدمه بیان چند نکته ضروری است:

۱. بحث درباره زمان و ماهیت آن در طول تاریخ از مسائل مهم فلسفی بوده و آرای مختلفی درباره آن ابراز شده است. شاید بتوان گفت پس از وجود و حرکت، مسئله زمان، از مهم‌ترین مسائلی است که همواره ذهن فلاسفه را به خود مشغول ساخته است. عقاید متضاد و گاه متناقض درباره زمان، نشان‌دهنده پیچیدگی و ابهام ماهیت این امر نزد متفکران است؛ به‌طوری‌که برخی زمان را دارای شأن الهی دانسته و در مقابل برخی آن را غیرواقعی و پوچ تلقی می‌کنند. برخی آن را جوهر و گروهی عرض می‌دانند. گروهی آن را عین حرکت دانسته و برخی آن را مقدار حرکت و گروه دیگری، آن را با وجود، یکسان می‌پندارند. سخن معروف آگوستین در باب زمان حکایت از معماگونه بودن این حقیقت است: «پس زمان چیست؟ اگر کسی از من بپرسد، می‌دانم: (اما) اگر بخواهم آن را برای کسی که پرسیده توضیح دهم، نمی‌دانم» (آگوستین، ۲۰۰۶، ص ۲۴۲):

۲. بنا بر تأثیر فلسفه یونان در فلسفه اسلامی، غالب فیلسوفان برجسته اسلامی به وجود واقعی زمان معتقد بوده و تعریف/ارسطو از زمان مبنی بر «شمارش (عدد) حرکات برحسب تقدم و تأخر» (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۱۶۰) را پذیرفته‌اند. برای مثال/ابن‌سینا معتقد است زمان مقدار حرکت است خواه این حرکت مکانی باشد و خواه وضعی (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۵۶) و یا شیخ/اسراقی زمان را مقدار حرکت می‌داند «و نه مقدار هر حرکتی بلکه مقدار حرکتی نامنقطع که ظاهرتر آن همه باشد و آن حرکت یومی آفتاب است از مشرق تا به مغرب» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۴). جامع تعاریف ایشان از زمان، آن است که زمان، کم متصل غیرقرار است. میرداماد نیز همچون اسلاف خویش ضمن ارائه تعریف مشابه از زمان، آن را مقدار حرکت فلک اقصی و حال در آن می‌داند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۸۲). میرداماد در جایی دیگر زمان را ظرف وجودات متغیر و تدریجی‌الوجود معرفی می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۳۳):

۳. عمده مباحث فلسفه معاصر درباره زمان را مسائلی چون «گذر زمان»، تقابل نظریه‌های «مطلق» و «نسبی» زمان و «جهت» زمان تشکیل می‌دهد که از میان آنها، دو مورد اول مرتبط با موضوع و هدف این نوشتار است و به آنها پرداخته می‌شود.

«گذر یا جریان زمان»، در ارتباط با حرکت زمان در خلال رویدادهاست؛ براین‌اساس پدیده‌ها، از گذشته، به سوی حال و به سمت آینده حرکت می‌کنند و رویدادهای زمانی آینده، به زمان کنونی و سپس به گذشته می‌پیوندند. نحوه دیگر اندیشه ما درباره زمان، براساس تصورات زودتر، دیرتر و هم‌زمان است. اشیا و رویدادهای زمانی در این طریق، برحسب تاریخشان ترتیب یافته و جایگاهشان در توالی رویدادها سیر جهان را می‌سازند. اولین طریق نظم دادن رویدادهای زمانی را فیلسوفان، «سلسله زمانی پویا» و دومین طریق را «سلسله زمانی ایستا» می‌نامند. مک تاگارت مبدع این تقسیم‌بندی، زمان را به دو نحو تعریف می‌کند:

الف) زمان عبارت است از اوصاف گذشته و حال و آینده که از آن به «سلسله A» تعبیر می‌شود (نظریه ترتیبی و نظریه پویا عناوین دیگر این دیدگاه است)؛

ب) زمان عبارت است از روابط «زودتر از» و «دیرتر از» که ثابت و تغییرناپذیرند. این روابط، «سلسله B» نامیده می‌شود (نظریه غیرترتیبی و نظریه ایستا عنوان دیگر این تفکر است) (اسمارت، ۱۹۷۲، ص ۱۲۸).

مسئله دیگری که در بحث زمان مطرح می‌شود، این پرسش است که آیا می‌توان زمان را مستقل از تغییر درک کرد؟/ ارسطو معروف‌ترین فیلسوفی است که زمان را صرفاً مقیاس تغییر می‌دانست؛ اما برخی فیلسوفان مانند نیوتن، معتقد بودند که زمان قابل تحویل به تغییر نیست، بلکه ظرفی است که تغییر در آن رخ می‌دهد. این بحث تحت عنوان «مطلق» یا «نسبی» بودن زمان، به استقلال یا عدم استقلال وجودی زمان از رویدادها اشاره دارد. مثلاً لایبنیتس زمان را چیزی جز روابط زمانی میان وقایع یا تغییرها نمی‌دانست و بدین نحو به نظریه نسبی درباب زمان و مکان معتقد بود؛ برخلاف دیدگاه نیوتن که زمان و مکان را مطلق دانسته، به هویت استقلالی آنها از محتویاتشان معتقد بود. پس مباحث مربوط به گذر زمان و نظریه‌های مطلق و نسبی درباب زمان، مسائل پرچالش معاصر در فلسفه زمان را تشکیل می‌دهند؛

۴. محمدباقر حسینی/ استرآبادی ملقب به «میرداماد» از فیلسوفان برجسته مسلمان است که به نظریه فلسفی مهم خود؛ یعنی «حدوث دهری عالم» مشهور است. وی با نقد آرای حکمای پیش از خود و ارتقای فلسفه زمان خویش به نزدیک نمودن فلسفه و عرفان و نقل (اعم از قرآن و حدیث) همت گماشت و فلسفه اسلامی را به سمت بهره‌گیری بیشتر از معارف عظیم الهی که از طرق روایی در اختیار بشر قرار گرفته است هدایت نمود. صدرالمآلهین، طریق استاد خویش را در قالب حکمت متعالیه دنبال کرد و مکتبی فاخر در فلسفه اسلامی مبتنی بر آموزه‌های شیعی ایجاد نمود. از مؤلفه‌های اصلی فلسفه میرداماد و نیز مسئله آغازین فلسفه وی، دهر و حدوث دهری است؛ به نحوی که در کتبی چون *قبسات*، *ایماضات*، *خلسه الملکوت* و *صراط مستقیم*، می‌توان مطالب بسیاری در ارتباط با دهر و یا مقدمات مربوط به آن یافت. همچنین وی علاوه بر موضوعات مرتبط با این مسئله، یعنی انواع حدوث و قدم، زمان، اقسام تقدم و تأخر، از مباحثی چون امکان و وجوب، نفس الامر، وجود ذهنی، حرکت قطعی و توسی و صفت سرمدیت حق تعالی در جهت تبیین بهتر این نظریه بهره گرفته و در ضمن آنها نظریات نوینی ارائه نموده است (مصطفوی، ۱۳۸۶). ماهیت زمان و ارتباط آن با موجودات و رویدادها در ضمن این مبحث مطرح شده است؛

۵. ویلیام لین کریگ فیلسوف معاصر آمریکایی، از بزرگ‌ترین نویسندگان مدافع مسیحی و فعال در حوزه فلسفه دین و الهیات طبیعی است. وی سهم بسزایی در ارائه استدلال کیهان‌شناسی کلامی داشته و از داده‌های فیزیک جدید به‌ویژه مه‌بانگ، فیزیک کوانتوم و فلسفه زمان در این زمینه بهره برده است. او ضمن استدلال کیهان‌شناختی خود، جهان را دارای آغاز زمانی می‌داند و برای دفاع از این نظر، به ماهیت و ساختار زمان می‌پردازد؛

ع آنچه در این مقاله بررسی می‌شود همسویی‌ها و هم‌زمانی‌های دیدگاه میرداماد و کریگ در مسئله زمان است تا از این طریق بتوانیم تطبیق میان این دو متفکر را در این زمینه به نظاره بنشینیم. به این منظور، ابتدا ماهیت زمان را از دیدگاه این دو متفکر بیان می‌کنیم و ضمن بررسی تطبیقی آرای ایشان، به هم‌سخنی میان اندیشه‌های این دو متفکر می‌پردازیم و در ضمن بیان اندیشه‌ها، نوآوری‌های هریک را بیان خواهیم نمود. به‌منظور فهم دقیق نظر

میرداماد و کریگ درباره مسئله زمان، توجه به این نکته ضروری است که اندیشه هر دو متفکر در درجه اول، بر محور نحوه ارتباط خدا با جهان و ربط حادث به قدیم است و بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که ایشان مسئله زمان را به طور مستقل مورد بحث قرار دهند. به دلیل بحث‌های گسترده معاصر در باب فلسفه زمان، آرای کریگ در این باب بیشتر است. وی در ضمن و به هدف تبیین ازلیت خداوند و خلقت جهان، به مقوله زمان می‌پردازد. نزد میرداماد نیز بحث زمان در رابطه با تبیین نظریه حدوث دهری مطرح می‌گردد.

۱. ماهیت زمان در فلسفه میرداماد

در فلسفه مشائی پیش از اسلام، زمان را مقدار حرکت و به‌ویژه مقدار حرکت فلکی می‌پنداشتند. فلسفه مشائی و حکمای اسلامی همین دیدگاه را پذیرفتند؛ اما میرداماد با تحویل و تعمیق فلسفه به مرحله‌ای تازه، زمان را در کنار دهر و سرمد مورد بحث قرار داده و به‌منظور شناخت زمان، علاوه بر شناخت حرکت، آگاهی از دهر و سرمد نیز ضروری است. نظریه حدوث دهری، نتیجه تحقیق وی در این زمینه است (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۴).

مسئله حدوث یا قدم عالم که از مسائل بنیادین و از پرنزاع‌ترین مسائل فلسفه وجودشناختی در تاریخ فلسفه اسلامی به شمار می‌آید، همواره مورد مناقشه و انتقاد متکلمانی چون غزالی و برخی دیگر از ایشان قرار گرفته و در این زمینه فلاسفه به کفر و مخالفت با شرع از سوی ایشان متهم می‌شدند. میرداماد در این راستا و به هدف جمع نظریه متکلمان و فلاسفه و در مقام تبیین ربط حادث به قدیم، نظریه «حدوث دهری» را مطرح ساخت.

میرداماد برخلاف متکلمان و فلاسفه پیش از خود، با انحصار حدوث در حدوث زمانی و ذاتی موافق نبود و معتقد است تقدم و تأخر را می‌توان به سه قسم زمانی، ذاتی و دهری ملاحظه نمود. وی با افزودن ساحتی مابعدالطبیعی به نام دهر برای موجودات غیرمادی، حدوث جهان را دهری دانسته و معتقد است این جهان مسبوق به وجود عالم ملکوتی است که در ساحت دهر قرار دارد. در ادامه به مبسوط دیدگاه وی در این باب خواهیم پرداخت.

میرداماد در فلسفه خویش به سه ساحت وجودی و به تعبیری به سه وعاء معتقد است و درواقع جهان‌شناسی میرداماد بر مبنای وعاء‌های سه‌گانه هستی، تبیین می‌شود. این سه ساحت عبارت‌اند از:

(الف) وعاء زمان: ساحت زمان درواقع جایگاه اشیا و موجودات زمان‌مند و متغیر است. هریک از موجودات، در مقداری از امتداد زمانی موجودند؛ همان‌گونه که عدم سابق بر وجود ایشان نیز در حد و امتدادی از زمان سابق ملاحظه می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۷) به دیدگاه میرداماد، هستی در عالم ماده، هستی «در» زمان است؛

(ب) وعاء دهر: این وعاء، ساحتی فرازمانی و مابعدالطبیعی است که جایگاه عقول و مفارقات نوری است که مصون از تغییر و حرکت‌اند (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵). البته زمان و تمام امور زمانی، با قطع نظر از حیثیت تغییر و تدرج و به لحاظ هویت ثابت و جمعی‌شان، به صورت یک وجود واحد شخصی، در ساحت دهر موجودند. بدین ترتیب از دیدگاه میرداماد، تمام موجودات اعم از مادی و مفارق، در دهر حاضرند (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۴۵). موجودات مادی و زمان‌مند هرچند در زمان موجودند، با اعتباری مختلف در دهر نیز حاضرند (میرداماد، ۱۳۸۱، الف، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۴۱؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۱۵۹)؛ به این صورت که هریک از پدیده‌های زمانی با

قطع نظر از امتداد زمانی و نسبتشان با دیگر پدیده‌های زمان‌مند، در نسبت با خداوند یکسان و در عالم دهر موجود هستند (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴). آنان همچون عقول و مفارقات نوری، مسبوق به عدم دهری (عدم غیرزمانی) و نیز مسبوق به وجود سرمدی هستند (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۱۱۳). پس از دیدگاه میرداماد، هستی در عالم دهر، هستی «با» زمان است، نه در آن؛ یعنی محیط به زمان می‌باشد (خامنه‌ای، ۲۰۰۷، ص ۱۳۳).

ج) وعاء سرمد: این وعاء، ساحت وجود صرف و نامتناهی حق تعالی است که هیچ‌گونه مسبوقیتی به عدم نداشته (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۷) و هیچ موجودی، نه موجودات زمانی و نه موجودات فرازمانی دهری، با وی در این وعاء مشارکت ندارد (احمدی، ۱۳۹۶). هستی در عالم سرمد، هستی مطلق و ثابت و بدون هیچ تغییر و ارتباط با زمان است و در آنجا تنها میان ثابت و بی‌زمان با ثابت و بی‌زمان نسبت برقرار است (خامنه‌ای، ۲۰۰۷، ص ۱۳۳).

میرداماد همچون پیشینیان، حادث زمانی را موجودی می‌داند که در برهه‌ای از زمان، وجودش مسبوق به عدم زمانی باشد؛ یعنی زمان وجودش مسبوق به زمان عدمش و یا «آن» وجودش، مسبوق به طرف زمان عدم سابقش باشد (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰). وی اما در تعریفی متفاوت، قدیم زمانی را موجودی می‌داند که در تمام امتداد زمان گذشته وجود داشته باشد؛ به نحوی که هیچ جزئی از اجزای زمان از هستی او خالی نباشد. چنین موجودی از نظر وی، قدیم زمانی و موصوف به ازلیت زمانی است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۷۱).

ملاحظه می‌شود که میرداماد تعریف قدمت زمانی به تحقق یک موجود زمانی در زمان بی‌نهایت ازلی را نمی‌پذیرد، بلکه به تنهایی زمان از جهت ابتدا قائل است و معیار اتصاف به قدمت و ازلیت زمانی را منحصر در تحقق موجود زمان‌مند در کل امتداد همان زمان می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۴۳۰).

بنابراین از دیدگاه میرداماد، مجردات و ذات ربوبی که هستی‌شان منزّه از زمان است، متصف به قدمت زمانی نمی‌شوند؛ همچنان که اصل عالم ماده و جهان مادی که اموری زمان‌مند را حادث زمانی نمی‌توان دانست؛ چراکه زمان، مقدار و نتیجه حرکت در عالم متغیرات است و آنچه از چیزی به‌دست می‌آید، شامل خود آن چیز نمی‌شود (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷). وی بیان می‌کند زمان به‌عنوان جزئی از عالم، نمی‌تواند معیاری برای قدمت خداوند و حدوث عالم باشد و لذا عالم مادی را نمی‌توان حادث زمانی دانست.

بدین ترتیب میرداماد، زمان را به‌عنوان مقدار حرکت، مسبوق به عدم مقابل غیرزمانی می‌داند و معتقد است حرکت و مقدار آن از وجود ازلی برخوردار نیست پس برای زمان نیز امتداد ازلی محال است (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۲۸؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۲۱۸). زمان و حرکت، به صورت دفعی و غیرتدریجی محقق می‌شوند که مسبوق به عدم محض غیرزمانی است و خداوند حرکت و زمان را با چنین مسبوقیتی در متن واقع غیرزمانی با افاضه دفعی آفریده است (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷).

میرداماد معتقد است عدم زمانی دخالته در معنای حدوث ندارد و امر حادثی که پیش از حدوثش معدوم بالفعل بوده، مسبوق به عدم زمانی نباشد «حادث دهری» نام دارد.

در ارتباط با حادث ذاتی و حادث دهری، دو قسم عدم متصور است: الف) عدم مجامع؛ ب) عدم مقابل (واقعی). حدوث ذاتی، مسبوقیت به عدم مجامع و حدوث دهری مسبوقیت به عدم مقابل است. می‌دانیم که مراد از عدم

مجامع، عدم قابل جمع با وجود شی محقق است و برخلاف آن، عدم مقابل، با وجود شیء قابل جمع نیست. بنابراین عدم مجامع عدمی واقعی و حقیقی نیست. از نظر *میرداماد*، جهان مادی مسبوق به عدمی صریح و وجود هر موجود ممکن حتی زمان و زمانیات، به لحاظ وجودشناسی دارای سابقه عدمی واقعی است. این مسبوقیت در حوزه زمان نبوده، بلکه فرازمانی است. پس این عدم، نه عدمی ذاتی و نه زمانی بلکه فرازمانی است (صادقی، ۱۳۸۷).

میرداماد ضمن رد این اشکال پیشینیان که مسبوق بودن زمان به عدم مقابل؛ یعنی عدمی که با وجود زمان جمع نگردد، به معنای تصدیق به ازلیت امتداد زمانی است، می‌گوید اگر عدم مقابل را عدم زمانی بگیریم، قول ایشان صحیح است؛ چراکه تقدم عدم زمانی بر زمان مستلزم وجود زمان در فرض عدم زمان و اجتماع نقیضین است، اما عدم مقابل در نظر ما، عدم غیرزمانی است و سبق این عدم بر وجود زمان مستلزم اجتماع نقیضین نیست (*میرداماد*، ۱۳۶۷، ص ۲۳۵ و ۲۴۲).

میرداماد براهینی چون برهان وسط و طرف، اسد و اخصر را که دلالت بر استحاله تسلسل‌اند، در بحث زمان نیز صادق دانسته و معتقد است این ادله، دلالت بر این دارند که سلسله حوادث مادی نیز از سمت گذشته تا بی‌نهایت پیش نمی‌روند (*میرداماد*، ۱۳۶۷، ص ۲۲۷-۲۲۸). وی می‌گوید اگر عالم، دارای ابتدای زمانی نیست، اما آیا برای عالم امکان ندارد دارای ابتدایی غیرزمانی باشد؟ به این صورت که مسبوق به عدم مقابل غیرزمانی و حادث دهری باشد؟ (*میرداماد*، ۱۳۸۱ ج، ص ۲۱۰). وی بیان می‌کند، از آنجا خداوند، همه موجودات را با سابقه عدم محض غیرزمانی خلق نمود (*میرداماد*، ۱۳۸۱ هـ، ص ۱۹۵) وجود عالم دارای آغاز و ابتدایی وجودی و فرازمانی است (*میرداماد*، ۱۳۸۱ ج، ص ۳۲۹).

گفته شد *میرداماد* برای زمان از جانب ابتداء، قائل به تناهی است. وی براهین متعددی را که در فلسفه به تناهی همه کمیات بالفعل حکم می‌کنند، درباره زمان نیز صادق می‌داند. براساس براهینی چون تضایف، برهان وسط و طرف، برهان حیثیات و برهان ترتب، تمام کمیات بالفعل، خواه متصل باشند (مانند خط و سطح و حجم) و یا غیرمتصل (مثل اعداد)، و خواه میان‌شان رابطه علی برقرار باشد یا نه، محال است بدون نهایت تحقق یابند. فلاسفه معتقدند درباره زمان که تمام اجزای آن بالفعل محقق نیستند، این براهین صدق نکرده و لذا ازلی و ابدی بودن زمان را محتمل دانسته‌اند. *میرداماد* اما براساس نظریه دهر معتقد است زمان نیز مانند کمیات دیگر دارای تناهی است و نمی‌تواند بی‌نهایت باشد؛ چراکه گرچه در جهان مادی، اجزای زمان مجتمع و بالفعل باهم تحقق ندارند، اما در ساحت دهر، همه اجزای زمان به صورت یک‌جا ثبوت و فعلیت دارند و بنابراین ادله تناهی کمیات درباره زمان نیز صادق است (*میرداماد*، ۱۳۶۷، ص ۲۲۸).

۲. ماهیت زمان از دیدگاه ویلیام کریگ

پیش‌تر گفته شد که دیدگاه کریگ در باب ماهیت و تعریف زمان را در ضمن مباحثی چون ازلیت خداوند و نحوه ارتباط خداوند با جهان مادی و نیز مباحث وی در صفات الهی می‌توان ملاحظه کرد. کریگ در بیان چیستی زمان، آن را امری نسبی و وابسته به حوادث می‌داند و مدافع دیدگاه نسبی‌گرایانه در این باب است.

اشاره شد در فلسفه زمان، وجود زمان به دو صورت تبیین می‌شود:

الف) زمان را مستقل از حوادث بدانیم: از دیدگاه نیوتنی، زمان، مطلق است؛

ب) زمان را نسبی و وابسته به حوادث بدانیم: دیدگاه نسبی‌گرایان.

نیوتن و قائلان به زمان مطلق، به استقلال و عدم تناهی زمان معتقدند و استدلالشان این است که چون پیش و پس از هر لحظه از زمان، می‌بایست لحظه دیگری باشد، پس حتی اگر جهان دارای آغاز باشد، زمان نمی‌تواند آغازی داشته باشد و نامتناهی است.

نسبی‌گرایان معتقدند با آغاز حوادث، زمان آغاز می‌شود و زمان چیزی جز نسبت میان رویدادها نیست.

کریگ دیدگاه نسبی را معقول‌تر از دیدگاه نیوتنی می‌داند؛ چراکه اولاً فهم استقلال وجودی زمان از حوادث دشوار است و ثانیاً استدلال نیوتنی مبنی بر وجود لحظه‌ای پیش از هر لحظه از زمان محل تردید و اشکال است (کریگ، ۱۹۷۸، ص ۵۰۳).

براین اساس کریگ به تناهی گذشته معتقد است. وی پیش از طرح دلایل خود، ابتدا به طرح دلیل /رسطو مبنی بر عدم تناهی گذشته به عنوان قدیمی‌ترین ادله در این باب می‌پردازد. /رسطو برای اثبات عدم تناهی گذشته زمان می‌گوید:

امکان ندارد که زمان جدا از «آن» وجود داشته باشد و وجودش جدا از «آن» قابل تصور نیست. از آنجاکه «آن» واسطه‌ای است که آغاز و پایان را در خود دارد پس زمان می‌بایست همواره وجود داشته باشد؛ زیرا پایان مدت هر زمان گذشته باید در «آن» باشد؛ زیرا ما غیر از آن، هیچ نقطه اتصال دیگری با زمان نداریم و از آنجاکه «آن» هم آغاز و هم پایان است، پس در هر دو طرف «آن»، باید زمان وجود داشته باشد (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۲۵۱).

در توضیح دیدگاه /رسطو و در باب ارتباط میان «آن» و نسبتش با زمان باید گفت: به دیدگاه وی، همان‌گونه که از طریق امر متحرک، به حرکت و قبل و بعد آن آگاه می‌شویم، «آن» نیز مقیاس و میزانی برای زمان است به این صورت که ما زمان را از به واسطه شمارش آنات می‌شماریم (کوپ، ۲۰۰۵، ص ۸۶). به عبارت دیگر همان‌گونه که از مشاهده پی‌درپی شیء متحرک در نقاط مختلف، حرکت پدید می‌آید، با بودن متوالی «آن» در میان قبل و بعد و سیلان آن نیز زمان به دست می‌آید. بدین ترتیب زمان و «آن» لازم و ملزوم یکدیگرند و همواره با هم‌اند و بدون یکدیگر وجود ندارند. درواقع /رسطو «آن» را حلقه اتصال زمان و پیونددهنده گذشته و آینده می‌داند (ارسطو، ۱۳۶۳، ص ۱۶۷-۱۶۸) و از آنجاکه «آن» نقطه‌ای میان قبل و بعد است باید زمانی در دو طرف آن موجود باشد. پس زمان همیشه موجود است.

کریگ با این استدلال که با حذف آن اولیه زمان، به تناهی زمان خدشه‌ای وارد نمی‌شود و نیز عدم وجود «آن» پس از آن اولیه، مشکل تصویری و محالی را موجب نمی‌شود، اعتبار استدلال /رسطو را زیر سؤال می‌برد و آن را نفی می‌کند (کریگ، ۲۰۰۱، ص ۲۵۹).

به دیدگاه کریگ، حتی اگر بپذیریم که «آن» حلقه اتصال یک بازه زمانی قبل‌تر و بعدتر است، تنها، نبود «آن» اول و یا آخر از زمان لازم می‌آید؛ نه اینکه هیچ لحظه (Moment) اول یا آخری از زمان وجود نداشته و در نتیجه زمان نامتناهی باشد. ضمن آنکه در این اعتقاد که هر «آن» از زمان، مرز زمان قبلی و بعدی است تردید است. وی

ضمن بیان این مطلب که هیچ ناسازگاری منطقی در باور به اینکه یک «آن» زمانی بتواند صرفاً مرز بازه زمانی بعدی باشد وجود ندارد، بیان می‌کند که دلیل قانع‌کننده‌ای به نفع عدم تناهی گذشته وجود ندارد؛ لذا پس از این نظریه، با طرح دو پرسش، به اثبات تناهی گذشته می‌پردازد:

۱. چرا خداوند جهان را زودتر نیافرید؟

۲. چرا اکنون اکنون است؟

در باب پرسش اول استدلال کریگ عبارت است از:

۱. اگر گذشته نامتناهی باشد، پس خدا خلقت در t را تا $t+n$ به تأخیر می‌اندازد؛

۲. اگر خدا در t خلقت را تا $t+n$ به تأخیر بیندازد، می‌بایست دلیل خوبی برای این کار داشته باشد؛

۳. اگر گذشته نامتناهی باشد، خداوند نمی‌تواند دلیل خوبی برای به تأخیر انداختن خلقت در t تا $t+n$ داشته باشد.

نتیجه: بنابراین گذشته نامتناهی نیست.

کریگ ضمن پاسخ به ایرادات احتمالی به استدلال خود، فعال نبودن خدا در ازل و تأخیر مدام در خلق جهان در گذشته نامتناهی را نامعقول عنوان می‌کند (همان، ص ۲۶۴). همچنین در توضیح این پرسش که «چرا اکنون اکنون است؟» (پرسشی که ابتدا جی/سمارت در نقد نظریه ترتیبی زمان مطرح کرده است) کریگ می‌گوید که اگر گذشته نامتناهی باشد، این پرسش که چرا مثلاً الان سال ۲۰۰۸ است تقریباً نامعقول خواهد بود؛ چراکه تنها اگر زمان دارای آغاز باشد، براساس میزان فاصله از آن، مبنای ثابتی وجود دارد که ۲۰۰۸ بودن اکنون، معقول است و براساس این مبنای ما در هر لحظه از زمان می‌توانیم بگوییم اکنون است؛ به این دلیل که n سال پیش، لحظه آغازینی وجود داشته که اکنون بوده است و موقعیت حال، مبتنی بر لحظه نخستین زمان است. اما در وضعیت بی‌نهایتی زمان، هیچ مبنایی برای تعیین اکنون و این که برای مثال دو سال پیش چرا اکنون نبوده است وجود ندارد. کریگ ادامه می‌دهد که گرچه این پرسش و پاسخ‌ها ممکن است ساده‌لوحانه به نظر برسند، اما باید توجه داشت پاسخی که بر مبنای تناهی گذشته می‌توان به آنها داد، بسیار معقول‌تر از پاسخ بر مبنای عدم تناهی گذشته است؛ و براساس معقولیت بیشتر تناهی گذشته، پس گذشته متناهی است (ملاحسنی، ۱۳۸۷، ص ۷۴-۷۶).

کریگ با اثبات تناهی گذشته، نتیجه می‌گیرد که خداوند بدون جهان به نحو فرازمان موجود است؛ اگرچه پس از خلقت، زمانی می‌شود (کریگ، ۱۹۷۸، ص ۵۰۳). پیش از خلقت، خداوند کاملاً بدون تغییر و کامل است، نه گذر زمانی وجود دارد و نه آینده‌ای تحقق می‌یابد.

باید توجه داشت که کریگ، دیدگاه نیوتنی در باب تقسیم زمان به فیزیکی و متافیزیکی را می‌پذیرد و آن را مفهومی منحصر به زمان فیزیکی نمی‌داند:

فرض کنید خداوند به امر خلقت، با شمارش معکوس یک، دو، سه... بگذار نور موجود شود! اقدام می‌کند. در این حالت، مجموعه‌ای از وقایع ذهنی به تنهایی برای یک توالی زمانی قبل از آغاز زمان فیزیکی در زمان صفر کافی است. نوعی از زمان متافیزیکی مبتنی بر توالی مفاد آگاهی در ذهن خداوند پیش از شروع زمان فیزیکی وجود خواهد داشت (کریگ، ۱۹۹۲، ص ۲۳۸-۲۳۹).

کریگ بر این مبنا نتیجه می‌گیرد که «زمان فیزیکی در بهترین حالت، مقدار زمان است نه اینکه زمان سازنده یا قطعی باشد (کریگ، ۱۹۹۸، ص ۳۵۰-۳۵۱). کریگ به نقل از نیوتن، زمان فیزیکی و ظاهری را «هر مقدار محسوس و خارجی (دقیق یا غیردقیق) از مدت با استفاده از حرکت تعریف می‌کند؛ که معمولاً چنین مقادیری مثلاً یک ساعت، یک روز، یک ماه و یا یک سال، به جای زمان واقعی به کار برده می‌شود» (کریگ، ۲۰۰۱، ص ۱۴۴-۱۴۵).
وی این تمایز نیوتنی را قابل تأمل و ویژگی بارز آن را استقلال زمان مطلق از مقادیر نسبی آن می‌داند و می‌گوید زمان مطلق یا مدت بسیط مستقل از مقادیر محسوس و خارجی که ما کم‌وبیش موفق در دستیابی به آن هستیم وجود دارد:

ما نمی‌توانیم به طور مستقیم زمان را اندازه‌گیری کنیم؛ چراکه قادر نیستیم تکه‌ای از زمان مثلاً یک ساعت را برداریم و آن را بر روی قسمتی دیگر از زمان بگذاریم و آن دو را به روشی که دو طول را مقایسه می‌کنیم آن را مقایسه کنیم؛ بلکه ما به کمک قاعده‌ها و به نحو غیرمستقیم، فاصله میان جفت فاصله‌های زمانی را اندازه‌گیری می‌کنیم (همان).

۳. مقایسه تطبیقی ماهیت زمان در اندیشه میرداماد و ویلیام کریگ

با ملاحظه نظرات میرداماد در باب ماهیت زمان، مشخص شد که وی تعریف ارسطویی زمان یعنی مقدار حرکت را پذیرفته و با پدید آمدن جهان و متغیرات، آن را حادث می‌داند. وی ساحت زمان را ساحت موجودات متغیر و زمان‌مند می‌داند که مسبق به عدم دهری (عدم غیرزمانی) و وجود سرمدی هستند. زمان و زمانیات از دیدگاه میرداماد، به اعتبار هویت ثابت و جمعی‌شان و بدون لحاظ تغییر و تدرج‌شان، به صورت وجودی واحد در ساحت دهر موجودند، اما با لحاظ امتداد و نسبت‌شان با پدیده‌های دیگر، حادث و دارای تناهی در گذشته‌اند.

بدین ترتیب از نگاه این فیلسوف مسلمان، زمان در هر دو ساحت زمانی و دهری وجود دارد؛ با این تفاوت که زمان در ساحت نخست، به اعتبار امتداد و تغییر و در ساحت دهر، به اعتبار وجود جمعی خود حاضر است. زمان در ساحت زمانی، وجود مستقلی از پدیده‌های عالم ندارد و منشأ انتزاع آن مقدار حرکت و تغییر آنهاست و بنابراین زمان، معقول ثانی فلسفی است.

کریگ در دیدگاهی نزدیک به میرداماد، زمان را وابسته به حوادث مادی می‌داند و دیدگاهی نسبی‌گرایانه در این باب برمی‌گزیند. باین‌حال او زمان را به فیزیکی و متافیزیکی تقسیم کرده و مانند میرداماد زمان فیزیکی را دارای تناهی گذشته و حادث به حدوث پدیده‌های جهان می‌داند. کریگ در آثار و سخنرانی‌های خود بیان می‌کند «مدت بسیط» نام بهتری برای زمان متافیزیکی است و درواقع زمان متافیزیکی همان زمان واقعی است.

زمان متافیزیکی را اگر بتوان همچون ظرفی برای زمان فیزیکی قلمداد کرد، دیدگاه کریگ با میرداماد در باب جایگاه زمان و تعریف آن نزدیک به هم است. هر دو، ضمن تعریف زمان بر مبنای حرکت، زمان فیزیکی را وابسته به حوادث مادی و دارای تناهی گذشته می‌دانند و از دو منظر فیزیکی و متافیزیکی به مقوله زمان می‌نگرند.

تمایز مبنایی که در این زمینه وجود دارد آن است که از دیدگاه کریگ، زمان لازمه لاینفک وجود است و بدین لحاظ، وجودی را نمی‌توان تصور نمود که زمان نداشته باشد (کریگ، ۲۰۰۱، ص ۳۲). از این لحاظ وی معتقد است زمان برخلاف مکان، منحصر به عالم مادی نیست و توالی حوادث ذهنی در ذهن خداوند، خود می‌تواند سلسله‌ای زمانی بدون وجود اشیای فیزیکی ایجاد کند. پس خداوند نیز برخوردار از نحوه‌ای از زمان است.

اما از دیدگاه *میرداماد*، زمان و آنچه زمانی است، مسبوق به عدم دهری است و گرچه زمان به نحو مجتمع، در وعاء دهر موجود است؛ اما همواره مقارن وجود نبوده و سرمدی نیست. زمان با هر اعتباری (چه به اعتبار تغییر و چه به اعتبار ثبات و عدم امتدادش) هیچ نسبت ضروری‌ای با وجود ندارد و ذاتی آن نیست.

گفتنی است که زمان نزد *میرداماد* از اعراض خارجی است و از آنجاکه *میرداماد* بنا بر قول مشهور، قائل به اصالت ماهیت است، زمان را عرضی برای ماهیات خارجی می‌داند. از نظر *میرداماد*، زمان و هر مفهوم فلسفی دیگری، گرچه خود به‌طور مستقل تنها در ذهن موجود است، اما بر طبیعت موجود خارجی خاصی دلالت می‌کند که منشأ انتزاع آن مفهوم شمرده می‌شود. معقولات ثانی فلسفی به‌طور مستقل و به نحو انضمامی، تنها در ذهن مستقرند؛ اما در خارج، به نحو غیرانضمامی و غیرمنحاز و در عینیت با معروض خارجی حقیقتاً موجودند (*میرداماد*، ۱۳۷۶، ص ۲۶۱). گرچه ماهیات مادی معروض زمان واقع می‌شوند؛ اما چنین نیست که هر موجودی ملازم و لاینفک از زمان باشد. خداوند به‌عنوان هستی مطلق، مبرا از زمان و ویژگی‌های زمانی مخلوقات مادی است.

با ملاحظه آرای *میرداماد* و کریگ، به نظر می‌رسد هر دو متفکر نگاهی تازه نسبت به مقوله زمان دارند و به هدف پاسخ به چالش‌های مهم کلامی زمان خود، سعی در ارائه نظریه‌ای کارآمد داشته‌اند. *میرداماد* در تبیین زمان، همانند اسلاف خویش، معتقد است جهان حوادث دارای حیثیت تغییر و جهانی زمانمند است که در متن آن، حرکت قطعی جریان دارد و این حرکت بر زمان متصل به تمامه انطباق می‌یابد (*میرداماد*، ۱۳۶۷، ص ۲۳) و وجود هیچ‌یک بدون دیگری امکان‌پذیر نیست. گرچه ساختار ظاهری این نظریه زمانی، مانند نظریه زمانی مشهور مشائی و اشراقی است، اما حقیقت زمان نزد *میرداماد* با زمان مشهور متفاوت است. جنبه تمایز و نوآوری دیدگاه زمانی وی را می‌توان در سه مورد خلاصه کرد:

اولاً طبیعت اصلی زمان از نظر *میرداماد*، طبیعتی دهری است که با افاضه دهری زمان از سوی خداوند به‌صورت تنها یک جعل و افاضه صورت گرفته (همان، ص ۲۹)؛

ثانیاً از آنجاکه *میرداماد* بر مبنای دیدگاه اصالت‌الماهیتی خویش، ماهیات را معلول ذات خداوند می‌داند، وجود ماهیات از جمله زمان را در نسبت با باری تعالی، دارای وجود واقعی نمی‌داند و تأخر آنها نسبت به وی را عقلی و اعتباری برمی‌شمارد؛ به این دلیل که وجود خداوند مستلزم ایشان نیست، بلکه وجود مخلوقات مستلزم و متعلق وجود او هستند. *میرداماد* بدین شکل، ماهیات و امور زمانی و زمان را دارای حدوث ذاتی (اعتباری) نشان می‌دهد که وجود آنها در نسبت با خداوند تنها برخوردار از اعتبار عقلی است و از هستی متعین و مستقل خارجی محروم‌اند. ممکنات از آنجاکه در مرتبه

سرمدی نمی‌توانند موجود گردند، با انفکاک از خداوند، در مرتبه وجودی فروتری که همان دهر است حادث و محقق می‌شوند (همان، ص ۹۱). هستی تمام ممکنات به جز باریتعالی در این ساحت تجلی می‌یابد؛

ثالثاً *میرداماد* برخلاف پیشینیان خود، زمان را متناهی و دارای ابتدایی غیرزمانی می‌داند. از دیدگاه وی زمان نیز مانند کمیات دیگر دارای تناهی است و نمی‌تواند بی‌نهایت باشد؛ چراکه گرچه در جهان مادی، اجزای زمان مجتمع و بالفعل باهم تحقق ندارند، اما همه لحظات آن در دهر ثبوت و فعلیت دارند؛ لذا ادله بی‌نهایت بودن کمیات در مورد زمان نیز جاری می‌شود (همان، ص ۲۲۸).

ویلیام کریگ نیز با طرح نظریه بی‌زمانی خداوند پیش از خلق و زمان‌مندی او پس از آن، دیدگاه نوینی را ارائه می‌دهد تا به واسطه آن، ربط خداوند با جهان مخلوق را تبیین نماید. از آنجاکه ازلیت خداوند، وابسته به تعریف شخص از زمان است، کریگ ضمن اعتقاد به تناهی گذشته، دامنه زمان را تا مابعدالطبیعه گسترده می‌داند. دیدگاهی که آن را میان الهی‌دانان معاصر مسیحی می‌توان نوآورانه برشمرد.

نتیجه‌گیری

۱. *میرداماد* و کریگ هر دو تعریف رایج زمان به مقدار حرکت موجود عالم را پذیرفته‌اند و تحقق آن را وابسته به حوادث مادی می‌دانند. زمان از دیدگاه ایشان امری واقعی است، اما وجودی مستقل از پدیده‌های عالم ندارد؛

۲. تناهی و بدایت گذشته مسئله‌ای است که هر دو متفکر به آن معتقدند و در جهت اثبات آن ادله‌ای ارائه کرده‌اند. *میرداماد* عالم زمانی را جایگاه زمان و امور زمانی و متغیر می‌داند که به نحو دفعی ایجاد شده‌اند، اما وجودی تدریجی و ممتد در نسبت با رویدادهای عالم دارد. وی ضمن تعریف متفاوتی از ازلیت زمانی، پدیده‌ای را که در تمام طول زمان از ابتدا تا انتهای آن حضور دارد، ازلی می‌نامد. کریگ نیز معتقد است در صورت عدم تناهی گذشته، این پرسش که چرا خداوند جهان را زودتر نیافرید و نیز اینکه به چه دلیل می‌گوییم اکنون اکنون است بی‌پاسخ خواهد ماند؛

۳. تقسیم کریگ به زمان فیزیکی و متافیزیکی را می‌توان مقارن دو ساحت زمان و دهر *میرداماد* دانست. زمان فیزیکی از دیدگاه کریگ، مقدار معین و تبلور زمان متافیزیکی است و حقیقت از آن زمان متافیزیکی است. *میرداماد* نیز وعاء دهر را ظرف زمان و موجودات زمانی به اعتبار عدم امتداد و تدرجشان می‌داند که به نحو جمع‌الجمعی در آن جایگاه حاضرند؛

۴. بالاین‌حال تمایز مبنایی که میان این دو فیلسوف متفکر وجود دارد، نسبت زمان با وجود است. درحالی‌که کریگ معتقد است موجودی را نمی‌توان یافت که فارغ از زمان باشد و هرجا وجود است زمان نیز مقارن اوست، *میرداماد* زمان را عارض ممکنات طبیعی می‌داند و زمان‌مندی به معنای امتداد در زمان را تنها از آن موجودات مادی درنظر می‌گیرد و وعاء دهر و سرمد را ورای زمان و میرا از آن می‌داند. بنابراین با توجه به مسائل مطرح‌شده، می‌توان گفت میان اندیشه *میرداماد* و *ویلیام کریگ* در مسئله زمان، گونه‌ای هم‌داستانی و قرابت برقرار است و ما در این مقاله در جست‌وجو و بررسی تطبیقی و هم‌زمانی میان این دو متفکر بودیم.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *الطبیعیات من الشفاء*، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- احمدی، جواد، ۱۳۹۶، «بازخوانی نظریه حدوث دهری میرداماد»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۳، ص ۱۹۳-۲۱۴.
- ارسطو، ۱۳۶۳، *طبیعیات ارسطو*، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات*، تصحیح سیدحسین نصر، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صادقی، مرضیه، ۱۳۸۷، «تحلیل وجودشناختی رابطه خدا و جهان از دیدگاه میرداماد»، *اندیشه دینی* (دانشگاه شیراز)، ش پیاپی ۲۹، ص ۵۸-۴۱.
- عابدی شاهرودی، علی، ۱۳۷۴، «بررسی مقدماتی تئوری زمان»، *کیهان اندیشه*، ش ۶۳، ص ۳۲-۶۱.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش.
- مصطفوی، زهرا، ۱۳۸۶، «آثار نظریه دهر و حدوث دهری در حکمت یمانی میرداماد»، *اندیشه دینی*، ش ۲۲، ص ۲۱-۴۰.
- ملاحسنی، فاطمه، ۱۳۸۷، *ازلیت خدا! نقد نظریه ویلیام کریگ براساس فلسفه ملاصدر*، پایان نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۷۶، *تقویم الایمان*، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- ____، ۱۳۸۱الف، *مصنفات میرداماد: الایماضات*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۸۱ب، *مصنفات میرداماد، خلسة الملکوت*، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۸۱ج، *مصنفات میرداماد: الافق المبین*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۸۱د، *مصنفات میرداماد: التقدیسات*، تهران، دانشگاه تهران.
- ____، ۱۳۸۱هـ، *الصراط المستقیم فی ربط حادث بالقدیم*، تهران، میراث مکتوب.
- Augustine, 2006, *The Confessions*. Ed. Michael P. Foley, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Coope, Ursula, 2005, *Time for Aristotle*, New York, Oxford.
- Craig, W, L, 1992, "The Origin and Creation of the Universe: A Response to Adolf. GrCulbaum", *British Journal for the Philosophy of Science*, N. 43, p. 233-240
- ____, 1998, "Design and the Cosmological Argument", in *Mere Creation: Science, Faith and Intelligent Design*, ed. By William A. Dembski, Downers Grove, M.: InterVarsity Press.
- ____, 1978, "God, Time, and Eternity", *Religious Studies*, N. 14, p. 497-503.
- ____, 2001, *God, Time, and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity*, Kindle Edition, Kluwer Academic publishers.
- Khamenei, Seyyed Mohammed, 2007, "Timing and Temporality", in *Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*, Springer Science & Business Media, p 129-136.
- Smart. J. J. C, 1972, *Time, in The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, v.8, New York, Macmillan Publishing.

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی هستی‌هستنده‌ها در اندیشه پدیدارشناسی هایدگر با وجود لابشرط مقسمی در نظام معرفتی عرفان اسلامی

Meysam.hatef@gmail.com

mmonfared86@gmail.com

کشمیشم زنجیرزن حسینی / سطح چهار حوزه علمیه و دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه قم

مهملدی منفرد / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲

دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۰۱

چکیده

در بین علوم شرقی، تنها علمی که موضوع آن از هر تقیدی رهاست و درباره هستی طلق بحث می‌کند، علم عرفان است. موضوع علم عرفان، وجود لابشرط مقسمی است که حتی از قید اطلاق نیز مطلق است. مراد از وجود لابشرط مقسمی، همان هویت غیبیه ذاتیه حق تعالی است که در علم عرفان در مورد آن و شئونات وی بحث می‌شود. شاید کسی گمان کند که موضوع علم فلسفه نیز از هر قید وجودی رهاست؛ از این‌رو می‌تواند عدل علم عرفان واقع شود و حال آنکه این تصور ناصحیحی است؛ زیرا در الهیات بالمعنی الاعم فلسفه، درباره وجود لابشرط قسمی و در الهیات بالمعنی الاخص در خصوص وجود بشرط لا بحث می‌شود که هر دو نسبت به وجود لابشرط مقسمی ضیق وجودی دارند. در میان علوم غربی نیز تنها کسی که توانست در دیدگاه پدیدارشناسی خود در جهت برون‌رفت از بحران مدرنیته از حصر قیود هستنده‌ها آزاد گردد و موضوع علم خود را هستی صرف قرار دهد مارتین هایدگر است. این مقاله در مقام تطبیق این دو رویکرد با یکدیگر است که در هر دو مکتب ذهاب به هستی طلق شده است، علی‌رغم اینکه نگارندگان اذعان دارند که هستی‌هستنده‌ها در دیدگاه معرفت‌شناسی هایدگر این‌همانی با وجود لابشرط مقسمی در نظام هستی‌شناسی عرفان ندارد. البته این تمایز لطمه‌ای به بحث ما وارد نمی‌کند؛ زیرا هدف تطبیق فقط تأکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه برجسته کردن اختلاف‌ها نیز حائز اهمیت است.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، عرفان اسلامی، فلسفه تطبیقی، پدیدارشناسی، هستی‌هستنده‌ها.

در عصر حاضر چه‌بسا بتوان بدون اغراق، اذعان کرد که یکی از مهم‌ترین رشته‌ها در حوزه فلسفه، فلسفه تطبیقی است که در سایه آن می‌توان پیوندی مبارک بین فلسفه‌های متنوع دنیا ایجاد نمود و با زبان همداستانی به گفت‌وگو فیلسوفانه و بخردانه‌ای نشست که ثمراتش عائد فرهیختگان گردد. برای مثال از سویی چه‌بسا جهان غرب بتواند در راستای برون‌رفت از بحران مدرنیته، جامی پرشراب از سیوی خرد در این محفل انس برگزید تا با شاهد شیرین آن جرعه‌ای به کام خویش بیفشاند و از سوی دیگر نیز جهان شرق با فلسفه غرب انس بیشتری یافته و خمیرمایه حکمت و حکمت خالده را در سراسر عالم شهود نماید و تنها خویش را استاد بی‌بدیل حکمت تلقی ننماید که این خود بخشی از بی‌خردی است.

بدیهی است که با مبنای تاریخ‌گرایانه هرگز فلسفه تطبیقی شکل نمی‌گیرد و بی‌شک کسانی که با فلسفه تطبیقی آشنایی دارند، به‌خوبی بدین نکته واقف‌اند که تنها روش همداستانی در فلسفه تطبیقی، روش پدیدارشناسی است که بایستی در این راستا از قشر الفاظ گذشت و به لبّ معنا دست یافت تا بتوان پیوندی مبارک بین دو مکتب فلسفی ایجاد کرد. پدیدارشناسی هوسرل دو رکن دارد که البته باید در جای خود به نحو مبسوط بدان پرداخت. لیکن به‌طور اجمال چنین است: ۱. تعلیق (epoche) و ۲. تأویل (reduction). تعلیق نیز خود دو رکن دارد؛ یکی: در پرتاز قرار دادن شک (bracketing) و دوم: اصل عدم پذیرش فرض (presupposition). تأویل نیز درواقع چیزی جز رجوع به حقیقت شیء نیست که شبیه به نوعی تأویل عرفانی است که از ظاهر گذشتن و به لبّ دست یازیدن است.

بگذر از ظاهر که بینی نغز را بشکن این پوست تا که بینی مغز را

با ذکر این مقدمه کوتاه اکنون به سراغ ذی‌المقدمه خواهیم رفت که درواقع یک نوع فلسفه تطبیقی بین دیدگاه هایدگر و نظام عرفانی است که در این مقاله با جهات اشتراک و امتیاز این دو دیدگاه آشنا خواهیم شد.

۱. رویکرد عرفان اسلامی در نظام معرفتی به وجود لابشرط مقسمی

در جهان علم، علوم متعددی داریم که درباره مسائل متعدد به کنکاش‌ها و کاوش‌های علمی می‌پردازند و بی‌شک آنچه سبب تمایز علوم نفس‌الامری از علوم دیگر است، موضوع آن علم است؛ زیرا در علوم نفس‌الامری مسائل علم، جزو عوارض ذاتیه آن علم به شمار می‌آیند که از آن موضوع قابل انفکاک نیستند. به دیگر سخن، موضوع علم به‌منزله علت و مسائل علم، معلول به شمار می‌روند. از این‌رو با تمایز موضوع علوم، بالطبع مسائل علوم نیز از هم تفارق می‌یابند.

در این میان، علم فلسفه درباره موجود بما هو موجود بحث می‌کند. مراد از موجود بما هو موجود آن است که در فلسفه از وجود به نحو کلی بحث می‌شود. از این‌رو وجودات بشرط شیء مانند ریاضیات و طبیعیات از موضوع علم فلسفه خارج می‌شوند. خروج انحصاری علم ریاضیات و طبیعیات از موضوع علم فلسفه، بدین جهت است که حکما

در تقسیم اولیه، حکمت نظری را به سه قسم الهیات و ریاضیات و طبیعیات تقسیم‌بندی می‌کنند و موضوع علم ریاضی و علوم طبیعی را وجودات جزئی و وجودات بشرط شیء معرفی می‌کنند؛ برخلاف فلسفه که موضوع آن وجودات جزئی نیست.

اگر دقت شایانی در علوم شود، درمی‌یابیم که جملگی علوم الهی و ریاضی و طبیعی با همه مشتقاتشان در خصوص وجود مقید بحث می‌کنند. در اینکه علم ریاضی و علم طبیعی درباره وجود مقید بحث می‌کنند، درنگی نیست؛ زیرا علم ریاضی در مورد کم منفصل و علم طبیعی در مورد جسم طبیعی گفت‌وگو می‌کنند که جزو وجودات مقید و هستنده‌های عالم هستی‌اند.

اما در فلسفه و در الهیات بالمعنی الاخص، که از وجود بشرط لا بحث می‌شود، می‌توان اذعان کرد که این وجود، مقید است؛ زیرا مقید به وجوب و بشرط لای از تعینات امکانی است و در الهیات بالمعنی الاعم فلسفه که درخصوص وجود لا بشرط بحث می‌شود، آن وجود نیز مقید است؛ زیرا این وجود گرچه مطلق است. لیکن مقید به قید اطلاق است و این تقید به قید اطلاق نیز تقیدی است که گریبان وجود را می‌فشارد. به دیگر سخن، در اینکه وجود بشرط شیء و وجود بشرط لا، مقیدند درنگی نیست؛ و وجود لا بشرط قسمی گرچه در نگاه بدوی مطلق پنداشته می‌شود، لیکن به گونه‌ای است که قسیم وجود بشرط شیء و وجود بشرط لا واقع می‌شود و آنها را دربر نمی‌گیرد؛ از این رو مقید محسوب می‌شود.

در میان علوم شرقی تنها علمی که موضوع آن از هر تقید وجودی یله و رهاست و درباره هستی طلق بحث می‌نماید، علم عرفان است؛ زیرا موضوع علم عرفان، وجود لا بشرط مقسمی است. وجود لا بشرط مقسمی، وجود مطلق است که حتی مقید به قید اطلاق نیز نیست. از این رو به حمل «هو هو» شامل جمیع موجودات عالم اعم از وجودات مقید و وجودات مطلق می‌گردد. وجود لا بشرط مقسمی در نظام معرفتی اهل عرفان، همان مرتبه هویت غیبیه ذات است که حتی مرتبه واجب، تعینی از تعینات وی تلقی می‌گردد. آری مرتبه واجبیت همان مرتبه احدیت و تعین اول نزد عرفاست که *صدرالمآلهین* درخصوص مرتبه وجود لا بشرط مقسمی که مفارق با وجود بشرط لای واجب است در *اسفار* چنین می‌گوید:

«وبینهما من الفرق كما بین الوجود المأخوذ لا بشرط أى طبيعة الوجود الذی عمومه باعتبار شموله وانبساطه لا باعتبار کلیته ووجوده الذهنی كما علمت من قبل و بین الوجود المأخوذ بشرط لا شیء وهو المرتبة الأحدية عند العرفاء وتمام حقيقة الواجب عند الفلاسفة والأول هو حقيقة الحق عند العرفاء لإطلاقه المعری عن التقييد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹)؛ بین این دو مقوله فرق است چنانچه بین وجود لا بشرط مقسمی که عمومیت آن به نحو کلی سعی است نه کلی مفهومی و بین وجود بشرط لا که همان مرتبه احدیت نزد عرفا و حقیقت واجب نزد فلاسفه است. وجود لا بشرط مقسمی همان حقیقت حق نزد عرفاست که از هر قیدی عریان است. در فلسفه غرب نیز ژیلسون قائل است که وحی مسیحی وجود را به عنوان عمیق‌ترین مراتب حقیقت و عالی‌ترین صفت الوهیت مقرر می‌سازد (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۵۱).

چنان‌که بیان شد، اهل معرفت موضوع علم عرفان را وجود لا بشرط مقسمی می‌دانند که همان وجود حق تعالی است و

در این علم از وجود حق و شئونات وی گفت‌وگو می‌کنند. برای نمونه صدرالدین قونوی در *رساله النصوص* می‌نویسد: «تصور اطلاق الحق یشرط فیه ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی لا بانه اطلاق ضده التقیید» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷). در تبیین این نظریه می‌توان گفت: اطلاق به دو نحو قابل تصور است: اطلاقی که مقید به قید اطلاق است و در مقابل مقید، مطرح است؛ دیگری اطلاقی که از قید اطلاق نیز طلق و رهاست. از این‌رو تقیید، مقابل و ضد آن محسوب نمی‌شود که اصطلاحاً بدان لا بشرط مقسمی می‌گویند. در این باره صدرالدین قونوی در خصوص وجود لا بشرط مقسمی حق، که از قید اطلاق و تقیید رهاست، در *اعجاز البیان* چنین گوید: «الغیب الهویه الاعتبار المسقط سائر الاعتبارات هو الاطلاق الصرف عن التکید والاطلاق» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

علامه قیصری در *شرح فصوص الحکم* در این باره نیز می‌گوید: «الوجود وانه هو الحق فهو من حیث هو هو ای لا بشرط شیء غیر مقید بالاطلاق والتقیید» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳). چنان که مشهود است، ایشان نیز به صراحت در این عبارت به وجود لا بشرط مقسمی حق تعالی اشارت نموده که از قید اطلاق و تقیید رهاست. بنابراین با این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت که در میان نظامات علمی، تنها علمی که موضوع خود را وجود طلق می‌داند، تنها علم عرفان است. نگارندگان به جهت استیناس ذهن خواننده به مباحث عرفانی و عدم پرهیز از اطناب در این مقاله، به همین مقدار در تبیین وجود طلق عرفانی بسنده کرده‌اند و بحث خود را زین پس، معطوف نظریه‌های دیگر می‌کنند تا ثابت شود که هایدگر نیز به نوعی رویکردی جدی به هستی صرف کرده و می‌کوشد که علم پدیدارشناسی را از قید هر هستنده‌ای نجات بخشد.

۲. رویکرد هایدگر به هستی هستنده‌ها

مارتین هایدگر در نظام وجودشناسی خویش که در واقع پیرو پدیدارشناسی هوسرل در برون رفت از بی‌خانمانی بشر و بحران مدرنیته است، می‌کوشد هستی را از دام هستنده‌ها نجات بخشد و نظام هستی‌شناسی خویش را به اصل هستی معطوف نماید که از هر قیدی رها باشد. وی در مقدمه کتاب *هستی و زمان* می‌نویسد: «آیا امروزه برای این پرسش که از واژه هستنده به‌راستی چه اراده می‌کنیم، پاسخی داریم؟ به هیچ وجه. از این‌رو بایسته است که پرسش درباره معنای هستی را از نو مطرح کنیم» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳).

هایدگر سعی دارد مفهوم هستی را از مفهوم هستنده متمایز نماید؛ زیرا هستی یک مفهوم بسیار کلی است که شامل همه هستنده‌ها و تعینات وجودی می‌شود. اما خود، هستنده نیست. ایشان قائل است که نباید در فلسفه از هستنده‌ای به هستنده دیگر رجوع نماییم. برای مثال از هستنده ممکن به هستنده واجب نیل نماییم؛ بلکه نخستین گام فلسفی، آن است از این افسانه هستنده‌ها رهایی یابیم. وی در کتاب *هستی و زمان* خود چنین گوید:

هستی هستنده، خودش یک هستنده نیست. نخستین گام فلسفی در فهم مسئله هستی در این نهفته است که از افسانه‌سرایی بر حذر باشیم؛ یعنی برای تعیین خاستگاه هستنده به مثابه هستنده، آن را به هستنده‌ای دیگر رجعت ندهیم (همان، ص ۱۰).

از نظر هایدگر، نقطه ضعف فلسفه متعارف، آن است که با خلط موجودشناسی و وجودشناسی، از شناخت وجود بازمانده است. او در این باره می‌نویسد: «نظریه‌ها و عقاید سنتی درباره هستی، چه‌بسا چنان در فهم متوسط و مبهم هستی رسوخ کرده باشند که این نظریه‌ها به عنوان سرچشمه‌های فهم غالب از آن پنهان بماند» (همان). «فقط با انجام رساندن ساخت‌گشایی از اونتولوژی سنتی است که پرسش هستی به پرسش حقیقتاً انضمامی تبدیل می‌شود» (همان، ص ۳۶). ایشان قائل است که به صورت بسیار نادر گاهی در فلسفه سنتی از اصل هستی بحث شده است. در این خصوص می‌گوید:

اگر مجاز باشیم به تحقیق‌های کهن‌تر درباره تحلیل هستی اشاره کنیم که در سطحی قیاس‌ناپذیر و بی‌همتا قرار دارند، آن‌گاه با مقایسه پاره‌ای اونتولوژیکی پارمنیدس افلاطون یا فصل چهارم کتاب هفتم متافیزیک ارسطو با قطعه‌ای روایی از توکیدیدس خواهیم دید که صورت‌بندی‌هایی که فیلسوفان یونانی بر معاصرانشان ارائه کرده‌اند، تا چه اندازه ناشنیده و بی‌سابقه بوده است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

هایدگر حتی فلسفه مدرن را دچار این آفت دیده و پرسش از وجود را، مغفول فلسفه جدید می‌داند و می‌گوید:

در سیر تاریخ، بعضی حیطه‌های متمایز هستی مورد توجه قرار گرفته و به عنوان راهنمایان اولیه مسائل بعدی فلسفه (می‌اندیشیم دکارتی، سوژه، من، عقل، روح، شخص) را هدایت می‌کنند اما به واسطه غفلت همه‌جانبه از پرسش هستی از حیث هستی و ساخت هستی‌شان پرس‌وجوانشده می‌ماند (همان، ص ۳۱).

وی حتی سه پیش‌داوری از هستی را که در فلسفه سنتی بدان اشاره شده است، مستلزم عدم پرسش از هستی نمی‌داند و در اوایل کتاب *هستی و زمان* می‌نویسد:

می‌خواهیم گفت‌وگو از این پیش‌داوری‌ها را فقط تا جایی پیش ببرانیم که ضرورت از سرگیری پرسش از معنای هستی مشهود شود. آنها سه پیش‌داوری‌اند:

۱. هستی، کلی‌ترین مفهوم است (گوئیگنون، ۱۹۶۶م، ص ۴۲). اگر گفته می‌شود که هستی کلی‌ترین مفهوم است، به معنای آن نیست که از هر مفهومی، روشن‌تر و از هر بحثی بی‌نیاز است. برعکس، مفهوم هستی تاریک‌ترین مفهوم است؛

۲. مفهوم هستی، تعریف‌ناپذیر است. تعریف‌ناپذیری هستی، ما را از پرسش معنای آن معاف نمی‌کند. بلکه دقیقاً این پرسش را ایجاب می‌کند؛

۳. هستی، مفهومی بدیهی است. اینکه ما همیشه پیشاپیش در فهمی از هستی زندگی می‌کنیم و در عین حال معنای هستی در تاریکی پنهان است، ضرورت بنیادی از سرگیری پرسش از معنای هستی را اثبات می‌کند (همان ص ۸؛ هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۱).

هایدگر می‌گوید چه‌بسا کسی شبهه نماید که پرسش از مفهوم کلی هستی، پرسشی ناکارآمد است و فایده‌چندانی ندارد که از آن بحث کنیم. وی این شبهه را این‌گونه پاسخ می‌دهد که اساسی‌ترین پرسش در نظام پدیدارشناسی، پرسش از اصل هستی است و اساساً جنبش دانش‌ها، با پرسش از مفاهیم بنیادی شکل گرفته است. وی در این باره چنین می‌گوید:

می‌توان در طلب دانستن این نکته بود که این پرسش به چه کار می‌آید. آیا صرفاً نظریه‌پردازی پادروهای درباره کلی‌ترین کلی‌ها باقی می‌ماند یا برعکس، اساسی‌ترین و انضمامی‌ترین پرسش است؟... جنبش راستین دانش‌ها با

بازنگری کم یا بیش ریشه‌های مفاهیم بنیادی‌ای که خودبه‌خود شفاف نیستند، تحقق می‌یابد. سطح یک دانش با این معیار مشخص می‌شود که تا کجا قادر به تحمل بحرانی در مفاهیم بنیادی خویش است... پرسیدن اتولوژیکی یقیناً نخستینی‌تر از پرسیدن اوتیتیکی دانش‌های مثبت است. اما خام و غیرشفاف می‌ماند، اگر در جست‌وجوهایش به دنبال هستی هستند بحث درباره معنای هستی به‌طور کلی را رها کند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۳-۱۶).

هایدگر در فلسفه خویش، قائل به تعالی هستی است و این تعالی را به فلاسفه قرون وسطا نیز اسناد می‌دهد. وی چنین می‌گوید: «کلیت هستی از هر نوع کلیت جنس‌گونه، فراتر می‌رود. هستی در اتولوژی قرون وسطی به عنوان امری متعالی مشخص می‌شود» (همان، ص ۶). «هستی به‌مثابه موضوع بنیادی فلسفه، جنس یک هستند نیست. با این حال به هر هستنده‌ای مربوط است. کلیت آن را باید بالاتر جست‌وجو کرد. هستی و ساخت هستی، بالاتر از هر هستنده و تعین ممکن موجود، در هستنده قرار دارد. هستی مطلقاً متعال است» (همان، ص ۵۰)؛ به خلاف فلسفه ارسطو که وجود، امری متعالی نیست و در همه مقولات یافت می‌شود (اُونس، ۱۹۵۱، ص ۱؛ برتتانو، ۱۹۷۵، ص ۱۰). وجودی را که هایدگر در اندیشه فلسفی خویش مطرح می‌کند از جهاتی با وجود رایج در فلسفه ما، تناسب دارد. از جمله این خصوصیت که گرچه عمومیت دارد؛ اما دارای عمومیت اجناسی نسبت به هستنده‌ها تلقی نمی‌شود. وی در این زمینه می‌گوید: «کلیت هستی، کلیت جنس نیست. هستی بالاترین منطقه هستنده را اگر بر طبق مفاهیم جنس و نوع، فصل‌بندی شده باشد، حصر نمی‌کند. کلیت هستی از هر نوع کلیت جنس‌گونه، فراتر می‌رود» (همان، ص ۶).

جان مک‌کواری نیز در قرائت از فلسفه هایدگر می‌گوید:

هستی از چنگ همه مقولات تفکر می‌گریزد (یعنی جنس نیست و مندرج تحت جنس هم نیست) و قابلیت توصیف و تعریف را پیدا نمی‌کند و تنها مفاهیمی همچون حضور و ظهور و باشیدن به معنای هستی اشاره دارند (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۳۱).

فلسفه اسلامی نیز عمومیت وجود را عمومیت غیراجناسی می‌داند و البته ادله‌ای نیز برای آن بیان می‌کند؛ ازجمله اینکه اگر وجود جنس افرادش واقع شود، مستلزم ترکب در ذات واجب خواهد شد. صدرالمألهین در اسفار می‌گوید:

لیس عموم ما ارتسم من الوجود فی النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنی الجنس بل عموم أمر لازم اعتباری انتزاعی - کالتشییه للأشیاء الخاصة من الماهیات المتحصلة المتخالفة المعانی. وأیضا لو کانت جنسا لأفراده لکان انفصال الوجود الواجب عن غیره بفصل - فترکب ذاته وأنه محال کما سیجیء (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸).

ویژگی دیگری که هایدگر برای وجود مطرح می‌سازد، آن است که مفهوم هستی، تاریک‌ترین و پنهان‌ترین مفهوم است: «اگر گفته می‌شود که هستی، کلی‌ترین مفهوم است، به‌معنای آن نیست که از هر مفهومی روشن‌تر و از هر بحثی بی‌نیاز است. برعکس، مفهوم هستی، تاریک‌ترین مفهوم است» (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۲۱). «هستی مفهومی بدیهی است... و درعین حال معنای هستی در تاریکی پنهان است» (همان). این مطلب، گویی مانند بیان فلسفی ماست که مفهوم وجود، بدیهی‌ترین مفهوم است، اما از سویی در غایت خفاست. چنان‌که مرحوم سبزواری در منظومه خویش چنین می‌سراید (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۵۹):

البته ناگفته نماند که در فلسفه اسلامی اگر وجود را بدیهی قلمداد می‌کنند، مرادشان وجود به حمل اولی است و اگر وجود را در غایت خفا بیان می‌نمایند، مراد، وجود به حمل شایع است. به دیگر سخن باید بین مفهوم و برابر ایستای وجود تفاوت قائل شد.

هایدگر بر آن است که باید شخص پژوهشگر دنبال شکار هستنده در هستی‌اش باشد نه فقط از هستنده روایت کند. او در کتاب *هستی و زمان* می‌گوید: «درباره بی‌لطفی و نازیبایی کلام در تحلیل‌های آتی، تذکر این نکته لازم است که نقل و روایت از هستنده، یک چیز است و هستنده را در هستی‌اش به چنگ آوردن چیز دیگر» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

چه‌بسا کسی اشکال کند از آنجاکه موضوع علم باید موضوعی خاص باشد و حال آنکه مفهوم هستی، مفهومی عام است در نتیجه نمی‌توان از وجود طلق بحث نمود. هایدگر این شبهه را چنین پاسخ می‌دهد که پژوهش ما از هستی به طریق هستنده معینی به نام «دازاین» است و دازاین به گونه‌ای است که این امکان را دارد که پژوهشگر از طریق آن به مفهوم هستی نیل نماید؛ یعنی امکان تعبیر و تأویل از دازاین به مفهوم هستی، وجود دارد. ایشان در این باره می‌گوید:

عام بودن مفهوم هستی با خاص بودن پژوهش ما در تعارض قرار نمی‌گیرد؛ زیرا پژوهش ما، از طریق تفسیری خاص از هستنده‌ای معین، یعنی دازاین که در آن افق فهم هستی و امکان تعبیر آن به دست می‌آید، به سوی مفهوم هستی پیش می‌رود (همان، ص ۵۲).

او دازاین را نخستین هستنده‌ای می‌داند که باید مورد پرسش واقع شود؛ زیرا پرسش از آن، پرسش از هستی است؛ زیرا دازاین جنبه مرآتیت و تأویل، نسبت به مفهوم هستی دارد. وی در کتاب *هستی و زمان* در این باره چنین می‌نویسد:

اگر وظیفه ما تفسیر معنای هستی است، دازاین نه فقط نخستین هستنده‌ای است که باید مرجع پرسش قرار گیرد، بلکه افزون بر این، هستنده‌ای است که پیشاپیش در هستی‌اش خود را با همان چیزی مربوط می‌کند که در موضوع پرسش قرار می‌گیرد. اما در این صورت پرسش هستی، چیزی نیست جز رادیکالیزه کردن یک گرایش وجودی ذاتی متعلق به دازاین. یعنی فهم پیشا اونتولوژیکی هستی (همان، ص ۲۱).

هایدگر بر این نکته اصرار دارد که به جهت خصلت تأویلی‌ای که در دازاین وجود دارد، شخص پدیدارشناس می‌تواند به بنیادی‌ترین مسئله که معنای هستی است، نیل نماید و هستی را در ظرف وجود دازاین فهم کند:

این دازاین است که باید به گونه‌ای بررسی شود که اونتولوژی بنیادی خود را در برابر مسئله اعظم، یعنی پرسش از معنای هستی به طور کلی در بیاورد. بر پایه پژوهش ما این نتیجه حاصل خواهد شد که معنای روشنی توصیف پدیده شناختی، همان «تعبیر» است. پدیده‌شناسی دازاین، خصلت تأویل دارد (همان، ص ۵۰).

هایدگر در میان تمام هستنده‌ها، تقدمی خاص برای هستنده دازاین قائل است و بنیادی‌ترین مسئله هستی‌شناسی را تحلیل اگزیستانسیال دازاین معرفی می‌نماید و چنین می‌گوید: «بنابراین اونتولوژی بنیادی که همه اونتولوژی‌های دیگر تنها می‌تواند از آن سرچشمه گیرند، باید در تحلیل اگزیستانسیال دازاین جست‌وجو شود. بنابراین دازاین از تقدمی چندوجهی نسبت به هر هستنده دیگری برخوردار است» (همان، ص ۱۹).

هایدگر فهم هستی را که امر مهم برای دازاین است اگزیستانس تعبیر می‌کند. وی در کتاب *هستی و زمان* می‌گوید: «ما فهمی از خود را که دازاین هر کس را در اگزیدن (existing) هدایت می‌کند، فهم اگزیستانسیل (existenzielle) می‌نامیم» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۸). «ما آن هستی‌ای را که دازاین می‌تواند در قبال آن به این یا آن گونه رفتار کند و همیشه نیز به گونه‌ای رفتار می‌کند، اگزیستانس می‌نامیم» (همان، ص ۳۱). البته ناگفته نماند با اینکه بحث اگزیستانس در فلسفه هایدگر مطرح است، وی به دلائلی از پذیرفتن عنوان اگزیستانسیالیسم خودداری می‌کند که توضیح آن در این مقال نمی‌گنجد. ازاین‌رو برخی فلسفه وی را فلسفه وجودی می‌نامند (واهل، ۱۹۶۹، ص ۳).

در وجودشناسی بر مبنای پدیدارشناختی هایدگر به نگاه بدوی چه‌بسا اشکال دور پیش آید. بدین بیان که فهم هستی، مسبوق به فهم دازاین است. ازاین‌رو فهم دازاین، مقدم بر فهم هستی است و حال آنکه فهم هستی، اولین مسئله وی تلقی می‌شود. او در مکتوبات خویش متوجه این اشکال دور شده است و این شبهه را این‌گونه پاسخ می‌دهد که هستی و هستنده دازاین یک رابطه رفت و برگشتی است؛ زیرا رابطه‌ای تنگاتنگ میان هستی و دازاین وجود دارد. هایدگر در کتاب *هستی و زمان* می‌گوید:

در پرسش از معنای هستی نه یک استدلال دوری، بلکه ارتباط رفت و برگشتی قابل ملاحظه‌ای میان موضوع پرسش (هستی) با پرسیدن به عنوان نحوه هستی یک هستنده قرار دارد. تأثیرپذیری ذاتی پرسیدن از موضوع پرسش، به اصل‌ترین معنای پرسش هستی تعلق دارد. این فقط بدین معناست که هستنده‌ای با خصلت دازاین نسبتی بسیار ممتاز با خود پرسش هستی دارد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۳).

به دیگر سخن، می‌توان گفت: وی قائل به دور معی میان هستی و دازاین است که امری مستحیل نیست. مانند دور معی‌ای که میان متضایفین برقرار است که مثلاً فهم ابوت به معیت فهم بنوت و فهم بنوت به معیت فهم ابوت است و حال آنکه، دور مستحیل در جایی است که میان دو شیء (دور مصرّح) یا چند شیء (دور مضمّر)، رابطه سبق و لحوق باشد نه رابطه معیت.

در اندیشه فلسفی او، همان‌گونه که فهم هستی انحصاراً از طریق هستنده دازاین ممکن است، فهم جهان نیز به گونه‌ای هستی‌شناسانه در آینه دازاین از طریق تعبیر و تأویل، انعکاس می‌یابد: «فهم جهان به گونه‌ای اوتولوژیکی بر شیوه تعبیر از دازاین منعکس می‌شود» (همان، ص ۲۳).

تا کنون مشخص شد که دغدغه هایدگر این است که بحث از موجودشناسی را منعطف به وجودشناسی نماید و چون با این مشکل روبه‌رو شد که موضوع علم، باید متعین باشد و حال آنکه مفهوم هستی، مفهومی عام است؛ ازاین‌رو پاسخ داد که فهم هستی به‌واسطه امری متعین به نام هستنده «دازاین» شکل می‌گیرد و مراد از دازاین، در اندیشه هایدگر، همان نفس آدمی است که در این مرآت است و فهم هستی و جهان برای وی پدیدار می‌شود. وی در خصوص تعریف دازاین چنین می‌گوید: «دازاین، یعنی هستی انسان، هم در تعریف عامیانه و هم در تعریف

فلسفی آن به عنوان حیوان صاحب نطق» (همان، ص ۳۵). «این هستنده را که خود ماییم و علاوه بر چیزهایی دیگر، از امکان وجودی پرسیدن، برخوردار است با اصطلاح دازاین (dasein) مشخص می‌کنیم» (همان، ص ۱۲). هایدگر قائل است که در آثار پیشینیان نیز از جمله/ارسطو، تقدم اونتیکي - اونتولوژیکي دازاین در فلسفه مطرح بوده است. اونتیک بخش روبنایی دازاین است که می‌توان آن را ملموساً شهود کرد و اونتولوژیک مربوط به ساخت زیربنایی دازاین است که می‌تواند توصیفی پدیدارشناختی را بیان کند. وی این مسئله را در بیانی از/ارسطو یافته که اشاره به این دارد که نفس، کل هستنده است و این بیان، شبیه به بیان عرفاست که نفس را نسخه عالم کبیر دانند که فقط از مجلای آن می‌توان حق و کل نظام هستی را شناخت (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۴۷). هایدگر در کتاب **هستی و زمان** چنین می‌گوید:

تقدم اونتیکي - اونتولوژیکي دازاین از دیر باز دیده شده بود، بی‌آنکه بر این مبنا، خود دازاین در ساخت اونتولوژیکي اصیلش دریافت شود و یا به مسئله‌ای که این ساخت را هدف خود قرار داده باشد، تبدیل شود. ارسطو می‌گوید: نفس انسان به شیوه معینی کل هستنده است (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۰).

گفتنی است که گرچه هایدگر دازاین را مرآت فهم معنای هستی بیان می‌کند، لیکن بیان او، تفاوتی ماهوی با بیان عرفایی دارد که نفس را مرآت حق در نظام معرفتی بیان می‌کنند. البته توضیح این مطلب، مقاله مستقلی را می‌طلبد و اکنون بحث ما در این مقاله در خصوص تطبیق رویکرد هایدگر با رویکرد عرفا در میل به هستی طلق است. هایدگر از سویی یعنی از حیث اونتیکي، دازاین را عین ما می‌داند و از سوی دیگر، یعنی به حیث اونتولوژیکي، دازاین را دورترین شیء نسبت به ما معرفی می‌کند. وی در این باره چنین می‌گوید: «دازاین البته از حیث اونتیکي نه فقط به ما نزدیک یا حتی نزدیک‌ترین است، بلکه حتی هریک از ما خود آن هستیم، علی‌رغم این، یا درست به همین سبب، از نظر اونتولوژیکي، دورترین است» (همان، ص ۲۳).

وی قائل است که دازاین، وجودی متعالی است که «تفرد» به امکان عام در آن تحقق دارد؛ یعنی می‌توان از حیث تعبیری آن، به فهم معنای هستی نائل شد. وی می‌گوید: «تعالی هستی دازاین از این جهت است که در آن امکان و ضرورت ریشه‌ای‌ترین تفرد قرار دارد» (همان، ص ۵۰). چنان‌که مشاهده می‌شود، دازاین در فلسفه هایدگر، آینه هستی است و این مقام ظهوری، فقط مختص اوست؛ تا جایی که ایشان در فلسفه خود قائل است که حتی خدا هم قیام ظهوری ندارد. چنان‌که هوسرل در کتاب **فلسفه و بحران غرب** بدان اشاره می‌نماید (هوسرل، ۱۳۷۸، ص ۱۰۹).

هایدگر قائل است که هیچ‌یک از مقولات بدون واریسی اونتولوژیکي بر دازاین حمل نمی‌شود و این بیان نزدیک به بیان فلسفه رایج ماست که نفس را مندرج تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌دانند و اگر جوهر را بر نفس حمل کنند، حمل آن حمل شایع است و حمل شایع صناعی، موجب اندراج شیء تحت مقوله نخواهد شد. هایدگر در این خصوص چنین می‌گوید:

هیچ‌یک از مقولاتی که چنین ایده‌ای آنها را مقرر می‌کند، نباید بدون واریسی اونتولوژیکي بر دازاین تحمیل شود. برعکس شیوه‌های دسترسی و تعبیر باید به گونه‌ای انتخاب شوند که این هستنده، بتواند خودش را در خودش

با خودش نشان دهد و البته این شیوه‌ها باید این هستند را آن طور که در وهله اول و غالباً هست، یعنی «در هر روزگی» متوسّطش نشان دهد» (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۴).

واژه «در هر روزگی» در عبارت فوق، اشاره به جهان‌مندی دازاین در نگاه هایدگر دارد که باید در جای خود بحث شود. ایشان همان‌گونه که دازاین را جهان‌مند می‌داند، زمان‌مند نیز می‌داند (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۳۸). البته باید توجه داشت که معنای زمان در فلسفه ایشان غیر از معنای زمان در فهم متعارف است. وی زمان را به مثابه افق فهم هستی، بیان می‌کند:

دازاین به گونه‌ای است که با صرف بودن، چیزی همچون هستی را می‌فهمد. با پایبندی به این همبستگی، باید نشان داده شود، چیزی که بر پایه آن دازاین به طور کلی و ضمنی می‌تواند چیزی همچون هستی را بفهمد و تعبیر کند، زمان است. زمان باید به مثابه افق هر فهم هستی و هر تعبیر هستی روشن شود و به نحو اصیل دریافت گردد. مشهود شدن این امر، نیازمند تبیینی نخستینی از زمان به مثابه افق فهم هستی بر پایه زمان‌مندی به مثابه هستی دازاین فهمنده هستی است. در عین حال این وظیفه در کل می‌طلبد که مرز میان مفهومی از زمان را که بدین گونه به دست آورده‌ایم با فهم عامیانه زمان مشخص کنیم (همان، ص ۲۵؛ هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۴۰).

در فلسفه هایدگر حتی نازمانی (مانند اعداد) و فوق زمانی (مانند مجردات) نیز از حیث هستی‌شان زمانی‌اند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۲۷). او قائل است دازاین منتظر آمدن آینده نیست، بلکه آینده را فراقکنی می‌کند. ماضی، حال و مستقبل در دازاین توّحد می‌یابد و هستی تا اندازه‌ای خودش را برای وی پدیدار می‌سازد (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۴۴۸).

از دیگر خصوصیات دازاین وجود معی (being-with) و خصوصیت اجتماعی اوست (هایدگر، ۱۹۶۲، ص ۱۶۴). از آنجاکه دازاین به واسطه سلطه دیگران از خودِ اصیل به خودِ مجازی کاسته می‌شود آن را «داس‌من» (das-man) تعبیر می‌کند (همان، ص ۱۶۴) و قائل است که دازاین در وجود دیگران ذوب می‌شود و در چنین جهانی، هر کسی دیگری است و به آن «در زمره یکی دیگر بودن» تعبیر می‌کند (همان، ص ۱۶۴) که البته توضیح این مطالب مجال واسعی را می‌طلبد که از محور بحث ما خارج است.

نتیجه‌گیری

رویکرد هایدگر در هستی‌شناسی با روش پدیدارشناسی‌اش نزدیک و همسو با رویکرد عرفا در نظام معرفتی به اصل وجود است و طریق شناخت هستی را از طریق دازاین و نفس انسانی معرفی می‌نماید که در این مقاله کم‌وبیش به مختصات دازاین نیز اشاره شد. چنان که بحث شد، در بین علوم شرقی تنها علمی که موضوعش را از هر قید هستند رها نموده و تنها در خصوص وجود صرف بحث و گفت‌وگو می‌کند، علم عرفان است؛ زیرا موضوع علم عرفان، وجود لایشرط مقسمی است که حتی از قید اطلاق نیز طلق است و در میان علوم غربی نیز تنها علمی که موضوعش را از هر قید هستند رها نموده، روش پدیدارشناسی هایدگر است که کوشیده خویش را از حجاب هستند رها برهاند و قبل از هر هستنده‌ای در مورد هستی صرف بحث نماید. از این رو دریابیم که رویکرد هایدگر به هستی صرف، همانند رویکرد اهل معرفت به هستی طلق است و در این جهت با یکدیگر همداستان‌اند. با این حال

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، هدف تطبیق فقط تأکید بر همسانی‌ها نیست، بلکه برجسته کردن اختلاف‌ها نیز حائز اهمیت است (کربن، ۱۳۹۲، ص ۶۶). بنابراین نباید از وجوه تمایز این دو دیدگاه غافل شد. از جمله تمایزات این دو دیدگاه این است که:

اولاً نگاه هایدگر به هستی، نگاهی معرفت‌شناسانه و پدیدارشناسانه است که در برون‌رفت از بحران مدرنیته و بی‌خانمانی انسان، این ایده را مطرح نموده است، حال آنکه نگاه عرفا به وجود لا بشرط مقسمی، نگاهی هستی‌شناسانه است؛

ثانیاً هایدگر در مکتوبات خویش تصریح می‌کند که خدا و واجب نیز در کمند هستنده‌هاست و ایشان مفهوم هستی را اعم از واجب معنا می‌کند (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۵۱). از این‌رو نمی‌توان هستی را در اندیشه فلسفی ایشان، منطبق با ذات باری دانست؛

ثالثاً کسانی مانند سارتر، هایدگر را مانند خویش، ملحد می‌انگارند و با فرض صحت این استناد، هستی در نگاه او با ذات باری منطبق نیست. البته ناگفته نماند که برخی وی را ملحد ندانسته و حتی اصل هستی موردنظر او را با خدا منطبق می‌انگارند. برای مثال هوسرل که استاد هایدگر محسوب می‌شود وی را الهی می‌داند و در کتاب *فلسفه و بحران غرب* در وصفش می‌نویسد: «هایدگر در مصاحبه با یکی از روزنامه‌نگاران نشریه آلمانی چنین می‌گوید: اکنون فقط خدا می‌تواند ما را نجات دهد. تنها امکانی که برای ما باقی مانده این است که در شعر و تفکر می‌توان نوعی آمادگی برای ظهور خدا فراهم شود و یا برعکس، نوعی آمادگی برای غیاب خدا در این شرایط سقوط و انحطاطی که در آن به سر می‌بریم، فراهم شود؛ زیرا ما در صورت غیاب خدا انحطاط پیدا خواهیم کرد» (هوسرل، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹).

جیمز آل پروتی نیز قائل است که وی تمایلات عرفانی داشته و در کتاب *الوهِیت و هایدگر* درباره وی چنین می‌گوید: «تمایلات عرفانی هایدگر از توجه او به اشعار هولدرین و ارتباط بسیار نزدیک و مهمی که در آثار خود از جمله رساله شیء، تذکر نسبت به شاعر، مبدأ اثر هنری و همچنین توجه او به آثار مایستر/کهارت، مانند: رساله وارستگی، معلوم می‌گردد» (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۵-۱۵۹). جان مک‌کواری نیز قائل است که مفهوم هستی هایدگر، منطبق با مفهوم خداست: «هرچند هایدگر هستی را با خدا یکی نمی‌شمارد، و لیکن هستی در فلسفه او جای خدا را گرفته است و همه اوصافی را که خدا دارد، هستی هم دارد. مانند: مخلوق نبودن، متعالی از جهان بودن، معطی مکاشفه به انسان بودن و غیره» (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۴۹). با همه این اوصاف، نگارندگان در این مقاله هرگز در مقام انطباق مفهوم هستی هایدگر با وجود لا بشرط مقسمی برنیامده‌اند، بلکه فقط داعیه‌دار این هستند که در «رویکردها» می‌توان اندیشه فلسفی هایدگر را با نظام معرفتی عرفا تطبیق نمود؛ یعنی همان‌گونه که عرفا در نظام معرفتی خویش از وجودات مقید سفر نموده و وجود لا بشرط مقسمی را که مساوق با هویت ذات است، موضوع نظام معرفتی خویش بیان داشته‌اند، هایدگر نیز در نظام پدیدارشناسی خویش از هستنده‌ها گذر نموده و به اصل هستی میل کرده است.

منابع

- پروتی، جیمز، ۱۳۷۳، *الوہیت و ہایدگر*، ترجمہ محمد رضا جوزی، تہران، حکمت.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴، *خدا و فلسفہ*، ترجمہ شہرام بازوکی، تہران، حقیقت.
- سبزواری، ملاہادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومہ فی المنطق والحکمہ*، تہران، ناب.
- صدرالمثالہین، ۱۹۸۱، *الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *رسالۃ النصوص*، تہران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ____، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم، بوستان کتاب.
- قیصری، داود بن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تہران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *شرح منازل السائرین*، قم، بیدار.
- کرین، ہانری، ۱۳۹۲، *فلسفہ ایرانی و فلسفہ تطبیقی*، ترجمہ جواد طباطبائی، تہران، مینوی خرد.
- مک کواری، جان، ۱۳۷۶، *مارتین ہایدگر*، ترجمہ محمدسعید حنائی، تہران، گروس.
- ہایدگر، مارتین، ۱۳۸۹، *ہستی و زمان*، ترجمہ عبدالکریم رشیدیان، تہران، نشر نی.
- ہوسرل، ادموند، ۱۳۷۸، *فلسفہ و بحران غرب*، ترجمہ رضا داوری، تہران، ہرمس.

- Bbrentano, f., 1975, *on the several senses of being in Aristole*, Edited and Translanted by rolf Geroge University of California Press.
- Heidegger, M, 1962, *being and time* Translanted by John Macquarrie and Edwrd Robinson, Herperand Row, publishers.
- Owenes, J., 1951, *the Doctrine of being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontical Institute of Mediaeval Studics.
- Wahl, J., 1969, *Philosophies of Existence*, Translated by F. M. Lory.

نوع مقاله: پژوهشی

نقد و بررسی نظریه اخلاقی قرب‌گرایی؛ دیدگاه آیت‌الله مصباح

Sarbakhshi50@Yahoo.com

محمد سربخشی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع

پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۹

چکیده

نظریه قرب‌گرایی، دیدگاه آیت‌الله مصباح در تبیین ارزش‌های اخلاقی و نوعی دفاع از واقع‌گرایی در اخلاق است. در این نظریه حب ذات منشأ ارزش‌های اخلاقی تلقی می‌شود و واقعی بودن این حب و تعلق آن به کمال و از طرفی دستوری، سلیقه‌ای و قراردادی نبودن کمال سبب شده تا ارزش‌های اخلاقی، واقعی به شمار آیند. آیت‌الله مصباح بین لزوم و الزام تفکیک می‌کند و الزامات اخلاقی را اعتباری می‌داند، با این توجه که این اعتبارات براساس لزوم بالقیاس موجود میان فعل اختیاری و غایت اخلاق انشا شده‌اند. از نظر ایشان غایت اخلاق قرب الهی است و رفتارهایی ارزشمندند که انسان را به این قرب برسانند. در این مقاله نظر ایشان در باب غیراختیاری بودن حب ذات مورد اشکال قرار گرفته و تقریری خاص از اختیاری بودن حب ذات ارائه شده است. در این تقریر با ارجاع حب ذات به حب اصل کمال و در نتیجه، مقایسه کمال ذات با کمالات برتر از آن، وجهی برای انتخابی و اختیاری شدن حب ذات ارائه شده است. به این ترتیب معیار ارزش‌های اخلاقی از کمال حقیقی انسان به کمال خداوند متعال تغییر کرده و عمل بر اساس حب به کمال الهی، به عنوان بالاترین ارزش ذاتی اخلاق معرفی شده است. در نتیجه تبیین دیگری از واقع‌گرایی اخلاقی و غایت اخلاق ارائه شده است. علی‌رغم این نقدها سایر ابعاد این دیدگاه تأیید، و از نقاط قوت آن دانسته شده است.

کلیدواژه‌ها: قرب، ارزش اخلاقی، لزوم، الزام.

گفت‌وگو درباره ارزش و الزام اخلاقی و چگونگی تبیین و توجیه عقلانی آنها یکی از مهم‌ترین بحث‌های فلسفی در جهان معاصر است. اخلاق با تار و پود زندگی انسان درآمیخته و بدون آن هویت انسانی زیرسؤال می‌رود. شاید کمتر کسی را بتوان یافت که به طور کلی منکر ارزش‌های اخلاقی باشد؛ با این همه تنوع شیوه‌ها و رویکردها و نسبیتی که در مراعات ارزش‌ها شایع است، موجب ایجاد چالش‌های فراوانی در تحقق آنها شده است. یکی از مهم‌ترین مسائلی که در حوزه فلسفه اخلاق، پس از پذیرش واقع‌گرایی مطرح می‌شود نحوه تبیین و توجیه ارزش‌های اخلاقی و تعیین ملاک و مصداق آنهاست. در این باره دیدگاه‌های بسیار متنوعی وجود دارد و به سبب اهمیت این موضوع و دخالتی که در شکل‌گیری زندگی انسان دارد، این دیدگاه‌ها از سده‌های بسیار دور مطرح شده و بررسی و نظریه‌پردازی درباره آن تاکنون ادامه داشته است. گفت‌وگوی سقراط/با/تئوفرون درباره منشأ ارزش، رویکرد کلیون و رواقیان یونان باستان، گرایش‌های امرگرایانه مسیحیت در توجیه ارزش‌ها و بالاخره ظهور رویکردهای مختلف فلسفی در توجیه و تبیین ارزش‌های اخلاقی پس از رنسانس، همچون احساس‌گرایی، قراردادگرایی و جامعه‌گرایی، نشان می‌دهد این بحث، همواره یکی از دغدغه‌های اندیشمندان و صاحب‌نظران بوده است. در حوزه اندیشه اسلامی نیز از همان ابتدا این موضوع یکی از بحث‌های جدی و چالش‌برانگیز بوده است. امرگرایی اشاعره و پذیرش حسن و قبح ذاتی از طرف عدلیه، دعوایی به درازای تاریخ اندیشه اسلامی است. در حوزه تفکر شیعی نیز قرائت‌ها و رویکردهای مختلفی در توجیه و تبیین ارزش‌های اخلاقی ارائه شده است. می‌توان گفت بحث‌هایی که تا دوران معاصر در این حوزه صورت گرفته، بیشتر در مقام پاسخ به نظریه امر الهی بوده است. پس از ارتباط و آشنایی گسترده محافل علمی، دانشگاهی و حوزوی کشورمان با اندیشه‌های غرب، بحث از ارزش و به طور کلی بحث از فلسفه اخلاق رونق فوق‌العاده‌ای یافته و افراد متعددی کوشیده‌اند با ارائه رویکرد خود، نگاهی تازه و تبیینی به‌روز از نگاه اخلاقی این خطه از اندیشه‌ورزی را به نمایش بگذارند. در این میان علامه طباطبائی و استاد شهید مرتضی مطهری از جمله کسانی هستند که درباره فلسفه اخلاق و توجیه ارزش‌های اخلاقی مطلب نوشته و نظریه‌پردازی کرده‌اند. به نظر می‌رسد در میان این بزرگان آنچه *آیت‌الله مصباح* ارائه کرده از ویژگی‌های برجسته‌ای برخوردار است. نوآوری در اندیشه فلسفی ایشان، توجه به نظرات اخلاقی غربیان، شناسایی نقاط ضعف دیدگاه‌ها و تبیین‌های گذشته و ارائه راه‌حل‌های منطقی و کارآمد به اشکالات و پرسش‌های موجود درباره ارزش‌های اخلاقی از ویژگی‌های قابل توجه نظریه ایشان است. به سبب اهمیت فی‌نفسه این موضوع و نیز از آنجاکه دیدگاه اخلاقی *آیت‌الله مصباح* از ویژگی‌های منحصربه‌فردی برخوردار است، در این مقاله کوشیده‌ایم تبیینی روشن و منسجم از آن ارائه کرده و نقاط قوت و احیاناً نقاط ضعف آن را بررسی کنیم. خواهیم کوشید پرسش‌ها و اشکالات حول این دیدگاه را نیز مورد واکاوی قرار دهیم. به نظر می‌رسد بهترین عنوانی که برای این نظریه می‌توان انتخاب کرد همان قرب‌گرایی است. بنابراین ابتدا به تقریر ابعاد مختلف آن و سپس بررسی و نقد این ابعاد می‌پردازیم. تا جایی که نویسنده بررسی کرده، تاکنون تقریری کوتاه و درعین حال منسجم به همراه توجه به ابعاد مختلف این نظریه ارائه نشده است.

این مقاله عهده‌دار این وظیفه گشته است. از طرفی با ارائه استدلالی دیدگاه ایشان کوشیده‌ایم وجه منطقی و عقلانی این نظریه نمایش داده شود که این وجه از مسئله، در کتاب‌های خود استاد نیز چندان برجسته نشده است.

۱. تبیین نظریه قرب‌گرایی با تقریر آیت‌الله مصباح

قرب‌گرایی دیدگاهی است که امروزه درباره آن، بسیار گفت‌وگو می‌شود. تقریر واضح و روشن این دیدگاه توسط آیت‌الله مصباح یزدی و شاگردان وی ارائه شده و مسائل پیرامونی آن مورد بحث قرار گرفته است. در این دیدگاه گفته می‌شود ارزش‌ها و الزامات اخلاقی واقعی بوده و ارزش ذاتی اخلاقی مربوط به قرب الهی است. در نتیجه ارزش‌های غیر ی و الزامات اخلاقی نیز با توجه به قرب الهی تعیین می‌شوند؛ به این معنا که هر صفت یا فعلی که ما را به قرب برساند ارزش مثبت و هر صفت یا فعلی که ما را از آن دور کند، ارزش منفی اخلاقی دارد. منظور از قرب الهی، صرفاً قرب وجودی نیست؛ زیرا ممکن است موجودی، از نظر رتبه وجودی بالا باشد و لذا از این جهت به خداوند سبحان قرب داشته باشد. درعین حال به سبب نحوه وجود خود و نیز رفتارهایی که نشان داده، مقرب درگاه الهی نباشد. مثلاً شیطان با توجه به قدرت‌های فراوانی که دارد، از نظر وجودی دارای شدت وجودی بالایی است، اما علی‌رغم این نوع از قرب، مقرب درگاه الهی نبوده، مغضوب آن است. می‌توان قرب را به قرب منزلی تفسیر کرد که از فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام در دعای کمیل قابل اصطیاد است که به خداوند سبحان عرض می‌کند: «اللهم... اجعلنی اقربهم منزلة منك و اخصهم زلفه لدیک» (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۳۳۷).

می‌دانیم که در یک دیدگاه اخلاقی، تبیین و حل چند مسئله، از اهمیت بالایی برخوردار است که عبارت‌اند از: مسائل منطقی، مسائل معرفت‌شناختی، مسائل معناشناختی و مسائل هستی‌شناختی. مهم‌ترین مسائل منطقی سه چیز است: ۱. تعیین سنخ مفاهیم اخلاقی؛ ۲. مشخص نمودن نوع جملات اخلاقی از حیث انشائی یا اخباری بودن و بالاخره بررسی رابطه استنتاجی جملات اخلاقی با غیر آن و به تعبیر مشهور رابطه باید و هست. مسئله اخیر، بیشتر جنبه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دارد؛ با این همه، از یک حیث نیز، بحثی منطقی است. مهم‌ترین مسائل حوزه معرفت‌شناختی نیز چهار چیز است: امکان معرفت اخلاقی، معیار صدق و کذب معرفت‌های اخلاقی، راه‌های کسب معرفت اخلاقی و مسئله باید و هست (از حیث معرفت‌شناختی). مسئله مربوط به حوزه معناشناسی نیز این است که مفاهیم ارزشی و الزامی دارای چه معنایی هستند و با روشن شدن آن، پاسخ مربوط به پرسش حوزه هستی‌شناسی فراهم می‌شود و در نهایت مسئله مربوط به حوزه هستی‌شناسی که اصلی‌ترین و محوری‌ترین مسئله فلسفه اخلاق است، این است که آیا ارزش‌ها و الزامات اخلاقی واقعی‌اند یا خیر و چگونه می‌توان آنها را توجیه کرد؟ در ادامه می‌کوشیم پاسخ این پرسش‌ها را از منظر آیت‌الله مصباح بیان کنیم. ابتدا به بررسی پاسخ ایشان به پرسش‌های منطقی می‌پردازیم.

ایشان در کتاب *آموزش فلسفه*، درس پانزده، سنخ مفاهیم اخلاقی به کاررفته در حکم اخلاقی را از قبیل معقولات ثانیة فلسفی دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۸۰-۸۱)، اما

درباره مفاهیم به کاررفته در موضوع یا متعلق حکم جملات اخلاقی می‌گوید این مفاهیم از قبیل مفاهیم قراردادی و اعتباری‌اند که به نحوی از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته می‌شوند. با توجه به اینکه ایشان در همان جا می‌گوید این مفاهیم علی‌رغم اعتباری بودن، بی‌ارتباط با عالم خارج نیستند و اعتبار آنها براساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خود تشخیص می‌دهد، بنابراین می‌توان گفت از نظر ایشان، این گونه مفاهیم نیز از قبیل معقولات ثانیه فلسفی بوده و منشأ انتزاع خارجی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹). در کتاب *فلسفه اخلاق*، بیان صریح‌تری درباره فلسفی بودن این مفاهیم آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۹).

در باب جملات اخلاقی، دیدگاه *آیت‌الله مصباح* این است که این گونه جملات به دو گونه اخباری و انشائی بیان می‌شوند. مثلاً برای بیان بایستگی و نیکویی عدالت‌ورزی، گاهی از بیان خبری استفاده کرده، می‌گوییم «عدالت‌ورزی کاری پسندیده است» و گاهی آن را در قالب انشائی و دستوری ریخته و می‌گوییم «عدالت بورز» یا «باید به عدالت رفتار کرد». به اعتقاد ایشان گرچه در محاورات عرفی، هر دو بیان کاربرد دارد، اما از نظر فلسفی، یکی از این کاربردها مسامحی و مجازی است که به علل و انگیزه‌های تربیتی و روان‌شناختی صورت می‌گیرد. دلیل این مطلب آن است که امر واحد نمی‌تواند هم حقیقتاً از جنس امور انشائی باشد و هم از جنس امور اخباری. به همین دلیل فیلسوفان اخلاق، هر کدام موضعی گرفته، برخی از آنها جملات انشائی را به جملات اخباری ارجاع داده‌اند و برخی دیگر برعکس عمل کرده‌اند (همان، ص ۸۳-۸۴). اتخاذ موضع در باب حقیقت جملات اخلاقی و ارجاع یک دسته از آنها به دسته دیگر، بحثی منطقی نیست و موضع استاد در این باره را در بخش بررسی مسائل حوزه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مطرح خواهیم کرد. اجمالاً باید گفت ایشان جملات مرجع را همان جملات اخباری می‌داند و انشائات اخلاقی را تنوع در بیان مقاصد اخلاقی تلقی می‌کند که با انگیزه‌های تربیتی و روان‌شناختی انجام گرفته است؛ چراکه بیان دستوری از نظر تربیتی نقش مؤثرتری دارد و موجب اعتماد بیشتر مربی به جدیت و حقانیت سخن مری می‌شود و همین موجب ایجاد انگیزه قوی در افراد برای عمل به حکم اخلاقی می‌گردد (همان، ص ۹۴).

ناظر به امکان استنتاج جملات اخلاقی از جملات غیراخلاقی، روشن است که زمانی می‌توان دآوری کرد که نوع جملات اخلاقی را روشن سازیم. مسلم است که *آیت‌الله مصباح* نیز همانند هر فیلسوف دیگری، استنتاج جمله غیرواقع‌نما از جمله واقع‌نما را منطقی نمی‌داند؛ اما از آنجاکه جملات اخلاقی، حتی جملات انشائی، به نحو التزامی ناظر به واقع هستند و بیان‌گر رابطه رفتارهای اخلاقی با غایت اخلاق‌اند، بنابراین می‌توان گفت از نظر ایشان استنتاج جمله اخلاقی از جمله غیراخلاقی درست است و منافاتی با این قاعده منطقی ندارد. تکلیف روشن این بحث را در بخش مربوط به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی بیان خواهیم کرد.

در باب معنای مفاهیم و مفاد جملات اخلاقی، *آیت‌الله مصباح* دیدگاه‌های قابل توجهی دارد. همان گونه که گفته شد ایشان همه مفاهیم اخلاقی را از قبیل معقولات ثانیه فلسفی می‌داند و به طور خاص، در باب مفاهیم عام اخلاقی که به عنوان حکم جملات اخلاقی به کار می‌روند، ایشان معتقد است این مفاهیم برای بیان رابطه علی

میان فعل اختیاری انسان و غایت اخلاق به کار می‌روند. از نظر ایشان این بیان، هم درباره مفهوم خوب و بد صادق است (همان، ص ۸۰-۸۱) و هم در باب مفهوم باید و نباید (همان، ص ۵۹-۶۰).

در کتاب *فلسفه اخلاق* نکته بسیار مهمی مورد توجه قرار گرفته است. در این کتاب عنوان شده مفاهیمی از قبیل باید و نباید که برای بیان حکم اخلاقی به کار می‌روند، دو نوع کاربرد دارند: کاربرد انشائی و کاربرد اخباری و معنای این مفاهیم، در این دو متفاوت است. از نظر استاد باید و نباید در کاربرد اول، یعنی هنگامی که به معنای دستور و فرمان مورد استفاده قرار می‌گیرند، اعتباری‌اند، اما اعتباری بودن آنها بدین معنا نیست که براساس امیال و احساسات صرف اعتبار شده‌اند، بلکه ممکن است این اعتبار براساس توجه به رابطه ضروری میان فعل و نتیجه آن انجام گرفته باشد که معنای این واژه‌ها در کاربرد دوم است. در کاربرد دوم، یعنی زمانی که بر ضرورت و لزوم انجام یا ترک کاری دلالت دارند، مفاد اصلی آنها بیان رابطه علت است؛ علتی که میان فعل اختیاری و هدف اخلاقی یا حقوق وجود دارد. مثلاً هنگامی که حقوق دان می‌گوید باید مجرم را مجازات کرد، هرچند نامی از هدف این کار نمی‌برد، ولی درواقع آنچه مدنظر اوست بیان رابطه مجازات و هدف حقوق، یعنی امنیت اجتماعی است. در جملات اخلاقی نیز به همین نحو است. پس به کارگیری مفاهیم باید و نباید در جمله خبری اخلاقی، برای بیان رابطه ضروری میان فعل و غایتی است که در اخلاق مدنظر است. از آنجاکه غایت اخلاق مطلوب انسان است، گوینده جمله اخلاقی می‌کوشد با به کارگیری این گونه مفاهیم به این رابطه اشاره کند و ضرورت عمل اخلاقی برای رسیدن به آن غایت را گوشزد نماید. پس مفهوم باید و نباید، چه در کاربرد انشائی و چه در کاربرد اخباری، ناظر به امری واقعی است که همان ضرورت بالقیاس است. جز آنکه در کاربرد اخباری، ضرورت بالقیاس مدلول مطابقی این مفاهیم است و در کاربرد انشائی، این معنا به صورت التزامی اراده می‌شود (همان، ص ۵۸-۶۱). با توجه به آنچه گفته شد مفاد جملات اخلاقی نیز روشن می‌شود. با توجه به اینکه مفاهیم اخلاقی از قبیل معقولات ثانیة فلسفی‌اند و از واقعیت‌های خارجی انتزاع می‌شوند، پس می‌توان گفت جملات اخلاقی نیز ناظر به واقعیت خارجی‌اند و درباره آنها سخن می‌گویند. به این ترتیب از نظر *آیت‌الله مصباح* جملات اخلاقی، حتی اگر انشائی باشند، واقع‌نمایند و به طور خاص درباره رابطه ضروری میان فعل اخلاقی و غایت آن سخن می‌گویند (همان، ص ۹۳).

شکی نیست که با انکار واقع‌گرایی، امکان معرفت اخلاقی نیز منتفی می‌شود. همچنین ممکن است کسی علی‌رغم واقع‌گرا بودن امکان معرفت‌یابی به واقع اخلاقی را انکار نماید. *آیت‌الله مصباح*، نه غیرواقع‌گراست و نه واقع‌گرایی که منکر معرفت اخلاقی باشد. از آنجاکه ایشان ارزش‌های اخلاقی را واقعی و آنها را از جنس واقعیت‌های انتزاعی می‌شمرد، عقل را در درک ارزش‌های اخلاقی ناجح می‌شمرد و درعین حال تفکیک بین عقل نظری و عقل عملی و احاطه ادراک ارزش‌های اخلاقی به عقل عملی را انکار می‌کند. بنابراین می‌توان گفت از نظر ایشان رابطه باید و هست، از سنخ رابطه انواع مختلف هستی با یکدیگر است. از طرفی ایشان هیچ‌یک از احکام اخلاقی را بدیهی ندانسته، همه آنها را نیازمند اثبات و دلیل می‌داند. در باب ملاک صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی نیز نظر *آیت‌الله مصباح* این است که ملاک صدق و کذب این گزاره‌ها تأثیر اعمال ذکرشده در آنها، در رسیدن به اهداف مطلوب

است؛ تأثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علّی و معلولی، از واقعیات نفس‌الامری است و سرانجام در باب راه‌های کسب معرفت اخلاقی، به اعتقاد ایشان، اصول اخلاق از قضایای عقلی است. بنابراین این اصول قابل اثبات با براهین عقلی‌اند، اما جزئیات احکام اخلاقی، به دلیل پیچیدگی فرمول‌ها و کثرت عوامل و متغیرها و عدم احاطه به آنها، تنها از طریق وحی قابل درک و دانستن هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۸-۲۵۱؛ نیز، همو، ۱۳۸۴، ص ۳۲۶-۳۲۷ و ۳۳۰-۳۳۲ و ۳۳۹).

در هر مکتب اخلاقی، مهم‌ترین بخش آن مکتب، نظریه‌ای است که در باب واقعیت ارزش‌ها و الزامات اخلاقی ارائه می‌دهد. آیت‌الله مصباح از جمله کسانی است که واقع‌گراست و برای ارزش‌های اخلاقی واقعیت قائل است. چنان‌که در سطور پیشین اشاره شد، ایشان جملات اخلاقی را بیانگر رابطه واقعی هدف اخلاق (قرب الهی) با رفتارهایی می‌داند که بر آن تأثیر می‌گذارند و چون این تأثیر تابع میل یا رأی کسی نیست، واقعیتی نفس‌الامری دارد. از آنجاکه این بحث اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، این بخش از دیدگاه آیت‌الله مصباح را با تفصیل بیشتری مورد توجه قرار می‌دهیم و می‌کوشیم جزئیات آن را رصد کنیم.

می‌دانیم که برای واقع‌گرایانه بودن یک دیدگاه، دست‌کم لازم است از نظر آن دیدگاه، ارزش‌های ذاتی و غیره واقعی باشند و الزامات اخلاقی نیز براساس آن واقعیت‌ها اعتبار شوند. ظاهر کلمات آیت‌الله مصباح نشان می‌دهد که ایشان قرب الهی را غایت اخلاق می‌داند و طبعاً برای آن ارزش ذاتی قائل است. با این همه، در برخی کتاب‌های خود اخلاقی بودن ارزش غایت را انکار کرده (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، الف، ج ۱، ص ۴۸-۵۰)، در عین حال، این انکار همه جا تکرار نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹-۱۱۰). این مسئله تأثیری در واقعی بودن ارزش آنها ندارد؛ زیرا تصریح شده که غایت بودن قرب الهی برای ارزش‌های اخلاقی، تابع سلیقه یا قرارداد یا امر و نهی کسی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۴۹). واقعی بودن ارزش‌های غیره نیز بارها مورد تأکید قرار گرفته که در سطور پیشین مواردی از آن را گزارش کردیم. مبنای واقعیت داشتن الزامات اخلاقی نیز در سطور پیشین گزارش شد. آنچه در این میان اهمیت دارد، بررسی استدلالی است که برای واقعی دانستن ارزش ذاتی اخلاقی و ارزش‌های غیره ارائه می‌شود. در ادامه به بیان این استدلال خواهیم پرداخت و در نهایت به بررسی صحت و سقم آن می‌پردازیم.

با بررسی کتاب‌های مختلف آیت‌الله مصباح، استدلال صریحی که با مقدمات مشخص به اثبات واقعی بودن ارزش‌های اخلاقی پرداخته باشد، نیافتیم، اما می‌توان تبیینی کمابیش استدلالی، از لابه‌لای کلمات ایشان استخراج کرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۱-۳۳۹). در کتاب *فلسفه اخلاق*، نوشته آقای مجتبی مصباح، که دیدگاه‌های بسیار نزدیکی با حضرت استاد دارد، استدلال مشخص‌تری برای اثبات واقع‌گرایی ارائه شده است. با نگاه به این کتاب، می‌کوشیم تقریری از استدلال مذکور را استخراج کنیم و به صورت منطقی بنویسیم. لازم است این توجه را برانگیزم که تقریر ذیل، استنباط نویسنده از نوشته آقای مصباح است و به این شکل در کتاب مذکور موجود نیست (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۴۷-۱۵۶). اما تقریر استدلال به شرح زیر است:

- ارزش به معنای مطلوبیت است؛
- انسان مطلوب‌های مختلف و متعددی دارد؛
- برخی از این مطلوب‌ها نسبت به هم رابطه طولی و برخی دیگر رابطه عرضی دارند. مثلاً غذا خوردن و استراحت کردن مطلوب‌های عرضی و غذا خوردن و سیر شدن مطلوب‌های طولی‌اند؛
- هر مطلوب طولی، نسبت به مطلوب ماقبل خود غایت محسوب شده و می‌تواند نسبت به مطلوب مابعد مطلوب‌گیری و ابزاری باشد؛
- مطلوب‌هایی که در طول هم‌اند، ممکن نیست تا بی‌نهایت ادامه داشته باشند و در نهایت به مطلوبی ختم خواهند شد که نهایی بوده و مطلوبی بالاتر از آن موجود نیست؛
- علت اینکه مطلوب‌های طولی نمی‌توانند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشند این است که چنین امری منجر به تسلسل در علل می‌شود؛ زیرا:
- هر مطلوبی لازمه وجود طلبی است که در درون فاعل مختار پدید آمده یا وجود داشته است. این طلب همان حبی است که به غایت تعلق گرفته و عنوان مطلوب را برای آن ایجاد کرده است؛
- این حب علت غایی است و ممکن است ناشی از یک حب و علت غایی ماقبل باشد. از آنجاکه تسلسل در علل حقیقی محال است و علت غایی نیز از جمله علل حقیقی است، بنابراین سلسله علل غایی می‌بایست به علتی (حبی) منجر شود که ضروری بوده و علت غایی دیگری نداشته باشد؛
- در سلسله علل غایی، حبی که مبدأ همه علل غایی دیگر بوده و منشأ تمام افعال اختیاری انسان است، حب ذات است؛ زیرا:
- هیچ حبی پیش از حب ذات موجود نیست؛ چراکه موجود باشعور، در اولین مواجهه، با وجود خود مواجه شده و اولین کمالی که می‌یابد کمال وجودی خود است و لذا حبش به آن تعلق می‌گیرد؛
- حب ذات عین ذات انسان بوده، لذا ضروری است و ناشی از علم حضوری به ذات است؛ زیرا:
- حب (دوست داشتن و خواستن) صفتی است که به کمال ملائم تعلق می‌گیرد؛ زیرا:
- متعلق حب یا کمال است یا نقص. در صورتی که کمال باشد، این کمال یا ملائم است یا منافر؛
- تعلق حب به نقص بی‌معناست، به دو وجه: اول آنکه نقص عدم یا عدمی است و خواستن عدم معنا ندارد. دوم آنکه نقص (از دست دادن) موجب رنج است و موجود با شعور رنج خود را نمی‌خواهد؛
- موجود باشعور از کمالات ناملائم هم رنج می‌برد، بنابراین طالب آنها نیست؛
- هر وجودی بیشترین تلائم را با خود دارد؛ زیرا عین خود است؛
- پس هر ذاتی با یافت خود و مشاهده تلائم خود با خود، به نحو ضروری خود را دوست می‌دارد؛
- حب ذات منشأ سایر حب‌ها بوده و به این ترتیب، سلسله علل غایی شکل می‌گیرد که به غایات مترتب بر هم تعلق گرفته است؛

- پس درواقع غایت نهایی هر فاعل با شعوری، ذات خود است. برای روشن شدن این مقدمه به این مثال توجه کنید: فردی را فرض کنید که درس می‌خواند و هدفش از درس خواندن گرفتن مدرک باشد و هدف گرفتن مدرک کسب شغل، و هدف کسب شغل، کسب درآمد و هدف کسب درآمد رفع نیازهای خود و لذت بردن از زندگی باشد. در این اهداف لذت بردن از زندگی هدف نهایی است که ریشه در حب به آن دارد؛ یعنی حب به لذت موجب حب به رفع نیاز و آن هم موجب حب به کسب درآمد و آن هم موجب حب به کسب شغل و آن هم موجب حب به گرفتن مدرک و آن هم موجب حب به درس خواندن شده و درس خواندن به نوبه خود موجب حصول آن غایات شده است. حال می‌گوییم علت حب به لذت بردن هم این است که هر آدمی خود را دوست دارد و از رنج خود فرار می‌کند و خواهان لذت بردن خود است. پس ریشه همه غایات، افعال و حب‌ها، حب ذات است؛

- حب به ذات موجب مطلوبیت و ارزشمندی ذات برای ذات می‌شود، اما چون این حب و مطلوبیت ضروری بوده و غیراختیاری است، ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود؛
- ازآنجا که هر حبی به کمال ملائم تعلق می‌گیرد، پس از حب ذات به ذات، حب به کمالاتی تعلق می‌گیرد که فاعل می‌تواند آنها را به دست آورد؛

- پس کمالات مفقود ذات، مطلوب ذات بوده و برای آن ارزشمند است؛
- این کمالات متعدد بوده، در طول یا عرض هم‌اند. بنابراین قابل انتخاب و اختیارند؛
- همچنین اختیاری بودن کمالات به سبب اختیاری بودن افعالی است که ما را به آنها می‌رسانند؛
- اختیاری بودن کمالات موجب اختیاری بودن حب به آنها و مطلوبیت آنها می‌شود؛ زیرا با انتخاب یک کمال و وانهادن کمال دیگر، حب به آنها و وانهادن آنها نیز اختیاری می‌شود. به این ترتیب مطلوبیت کمال مفقود نیز تحت اختیار ما خواهد بود؛

- اختیاری بودن مطلوبیت و ارزشمندی کمالات مفقود، سبب می‌شود ارزشمندی آنها از قبیل ارزش اخلاقی باشد و ارزش‌گذاری اخلاقی از همین‌جا آغاز می‌شود؛
- چون پایه‌ای‌ترین ارزش اخلاقی، ارزش و مطلوبیت کمال اختیاری است، پس ارزش آن ذاتی است و این همان ارزش ذاتی اخلاقی است؛

- ازآنجا که افعال اختیاری‌اند که ما را به کمال اختیاری می‌رسانند، پس ارزش و مطلوبیت افعال نیز غیری بوده و این همان ارزش غیری اخلاقی است؛

- کمال حقیقی انسان سلیقه‌ای، قراردادی یا تابع امر و نهی نیست و یک امر عینی است؛ زیرا:
- انسان یک امر عینی است و کمال آن هم متناسب با حقیقت وجودی او خواهد بود. این همان کمالی است که آن را کمال معقول می‌نامیم؛

– چون کمال حقیقی انسان واقعی است، پس مطلوبیت آن هم واقعی خواهد بود. علاوه اینکه مطلوبیت کمال اختیاری ناشی از مطلوبیت ذات برای ذات بود. از آنجاکه مطلوبیت و ارزش ذات واقعی است، مطلوبیت و ارزش کمال اختیاری انسان نیز که معلول آن است، واقعی خواهد بود؛

– کمال حقیقی انسان، ارزش ذاتی اخلاقی و واقعی دارد. پس ارزش ذاتی اخلاقی کمال حقیقی انسان واقعی است؛ پس ارزش ذاتی اخلاقی واقعی است؛

– گفتیم ارزش غیري مربوط به افعال اختیاری است که ما را به کمال حقیقی می‌رسانند. از آنجاکه تأثیر افعال در رسیدن به کمال حقیقی، تابع سلیقه، قرارداد و دستور نیست و از قبیل رابطه علت با معلول بوده و براساس قاعدهٔ سختی است، پس مطلوبیت و ارزش غیري افعال اختیاری نیز واقعی است؛

– پس ارزش غیري اخلاقی واقعی است؛

– ارزش جایگزینی اخلاقی، نوعی ارزش غیري است؛

– پس ارزش جایگزینی اخلاقی نیز واقعی است؛

– الزامات اخلاقی مربوط به افعال اختیاری انسان است و منظور از لزوم آنها، لازم بودن آنها برای رسیدن به کمال اختیاری و حقیقی انسان است که غایت اخلاق است؛

– پس الزامات اخلاقی، بیان‌گر لزوم بالقیاس است (به نحو مطابقی یا التزامی)؛ لزومی که واقعی است؛

– پس لزوم اخلاقی هم واقعی است؛

– خلاصه آنکه: ارزش ذاتی، غیري و جایگزینی و نیز لزوم اخلاقی واقعی است؛

– همه جملات اخلاقی بیان‌گر ارزش یا لزوم اخلاقی‌اند (یا به نحو مطابقی یا به نحو التزامی). پس همه آنها

واقع‌نما هستند؛

نتیجهٔ نهایی: پس واقع‌گرایی درست است.

در بخش نقد و بررسی، نکاتی درباره این استدلال ارائه خواهیم کرد. همان‌گونه که گفتیم *آیت‌الله مصباح* واقع‌گرایی را در قالب قرب‌گرایی می‌پذیرد و به عبارت دیگر، مصداق درست ارزش ذاتی اخلاقی را قرب الهی می‌داند. می‌دانیم که تقریباً اکثر واقع‌گرایان غایت‌گرا هستند و دعوای اصلی ایشان در تعیین مصداق درست غایت است. به عبارت دیگر، ایشان در اینکه سعادت غایت اخلاق است، اتفاق نظر دارند؛ اما در تعیین مصداق آن اختلاف می‌کنند. در این میان *آیت‌الله مصباح* قرب الهی را به عنوان مصداق درست سعادت می‌داند. اکنون باید دید منظور از قرب الهی چیست و با چه دلیلی درستی آن اثبات می‌شود.

ایشان در کتاب *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی* می‌گوید مسلم است که منظور از قرب الهی قرب زمانی یا مکانی نیست؛ زیرا چنین رابطه‌ای تنها میان دو موجود جسمانی برقرار می‌شود و خداوند متعال جسم یا جسمانی نیست. همچنین منظور از قرب، یک امر اعتباری و تشریفاتی محض نیست؛ بلکه دارای منشأ

تکوینی است. به عبارت دیگر منظور از قرب این نیست که یک نفر به صورت قراردادی نزد خدا مقرب شود و دیگری به همان نحو از خدا دور باشد؛ اگر قرب قراردادی باشد، لازم‌ه‌اش این می‌شود که ارزش‌های اخلاقی تابع اعتبارات و قراردادهای محض باشند. پس باید گفت منظور از قرب، نوعی قرب وجودی است، اما نه قرب وجودی که به صرف رابطه‌ی علی و معلولی برقرار می‌شود؛ زیرا چنین رابطه‌ای میان هر انسانی و بلکه هر موجودی با خدا برقرار است و به تعبیر قرآن کریم خداوند به هر کسی از رگ گردن نزدیک‌تر است «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶). با توجه به برخی کلمات استاد در کتاب *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی* می‌توان اضافه کرد که منظور ایشان از این قرب صرفاً شدت وجودی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ج، ص ۱۷۷-۱۷۸)؛ لذا نمی‌توان گفت هر موجودی که شدت وجودی بیشتری دارد، به خداوند سبحان نزدیک‌تر است. مثلاً شیطان شدت وجودی بالایی دارد، تا جایی که می‌تواند در آن واحد انسان‌های متعددی را وسوسه کند و تأثیرات شگرفی در عالم بگذارد؛ با این همه نه تنها نزد خداوند مقرب نیست، بلکه از رانندگان درگاه الهی به‌شمار می‌آید. بنابراین باید گفت قرب الهی نوعی تقرب وجودی است که در سایه رفتارهای درست حاصل می‌شود و علاوه بر ایجاد شدت وجودی در عامل آنها، نوعی تناسب وجودی میان او و خداوند برقرار می‌کند. مثلاً وی نیز همانند خداوند سبحان، رحیم، هادی، کریم، رئوف، بخشنده و مانند آن می‌گردد؛ برخلاف شیطان که علی‌رغم داشتن شدت وجودی، فاقد چنین تناسبی است و دارای صفاتی همچون عناد، اضلال، بخل، حسادت و مانند آن است.

به طور خلاصه *آیت‌الله مصباح* با تفکیک میان سه معنای اعتباری، فلسفی و اخلاقی قرب، منظور از قرب الهی را قرب اخلاقی و ارزشی می‌داند. قرب اعتباری همان است که میان یک رئیس و مرئوس برقرار می‌شود. قرب وجودی همان است که بین هر مخلوقی با خالقش وجود دارد و در این میان فرقی بین انسان مقرب با شیطان مطرود که منفور درگاه الهی است وجود ندارد. اما قرب اخلاقی و ارزشی به معنای قرب روح انسان با خداوند سبحان است که این نوع از قرب با نحوه‌ای آگاهی و شهود حق حاصل می‌شود. به عبارت مشخص، منظور از قرب الهی در دیدگاه *آیت‌الله مصباح* قربی است که انسان کمال‌یافته در سایه درک عمیق ارتباط خود با خدا به دست می‌آورد و در سایه آن از تیرگی روح‌رهایی می‌یابد و شفافیت پیدا می‌کند و هیچ واسطه و حجابی بین خود و خدا نمی‌بیند؛ به طوری که نیازمندی خود به خداوند و بی‌نیازی او را شهود می‌کند. وقتی انسان به چنین مرحله‌ای رسید، تمام ابعاد وجودی‌اش الهی می‌شود و همه چیز را از منظر حضرت حق می‌نگرد و در سایه رسیدن به چنین قربی به بالاترین درجات علم و کمال و لذت و بهجت می‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۳-۳۵۰).

در باب اثبات قرب‌گرایی به عنوان مصداق صحیح سعادت، باز هم *آقای مجتبی مصباح*، استدلال روشنی برای آن ارائه کرده است که در اینجا می‌آوریم. این استدلال، همانند استدلال سابق، در کتاب *فلسفه اخلاق* ایشان آمده است (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۱۶۷-۱۷۱). تقریر استدلال به شرح زیر است:

– کمالات در یک تقسیم‌بندی به دو قسم اصیل و مقدمی تقسیم می‌شوند. کمال مقدمی کمالی است که در تعارض با کمال اصیل کنار گذاشته می‌شود. مثلاً شاخ و برگ داشتن برای درخت کمال است، اما کمال مقدمی است و میوه دادن کمال اصیل آن است. اگر شاخ و برگ زیاد مانع میوه‌آوری شود، درخت را هرس می‌کنند. درباره انسان هم، کمال حقیقی وی کمالی است که اصیل باشد؛

– در یک تقسیم‌بندی دیگر کمال به دو قسم نفسی و نسبی تقسیم می‌شود. کمال نفسی کمالی است که برای هر موجودی کمال است، اما کمال نسبی کمالی است که تنها برای موجود یا موجودات خاصی کمال است. مثلاً اراده معطوف به رشد کمال نسبی است و تنها برای موجودات ناقصی که امکان رشد دارند کمال است. اما حیات و شعور، کمال نفسی است و برای هر موجودی که آن را داشته باشد کمال به‌شمار خواهد آمد؛

– اگر موجودی وجود داشته باشد که تمام کمالاتش نفسی بوده، همه کمالات نفسی را داشته و در برخورداری از آنها بی‌نیاز باشد، می‌تواند معیار سنجش کمال هر موجودی باشد؛

– چنین موجودی وجود دارد و آن خداوند سبحان است؛ زیرا:

– خداوند کامل مطلق است، لذا همه کمالات نفسی را به نحو مطلق داراست.

– با توجه به اینکه خداوند دارای کمال مطلق است، می‌تواند معیار سنجش کمال هر موجودی قرار گیرد. بنابراین کمال هر موجودی که به خداوند متعال نزدیک‌تر باشد، کامل‌تر است و می‌توان گفت از کمالات نفسی بیشتری برخوردار بوده و به کمال اصیل خود دست یافته است؛

– بنابراین معیار تشخیص کمال حقیقی انسان قرب کمال او به کمال الهی است؛

– پس کمال حقیقی انسان و سعادت واقعی او عبارت است از قرب الهی.

به این ترتیب مصداق صحیح سعادت از منظر آیت‌الله مصباح اثبات و نظریه قرب‌گرایی تبیین می‌شود. نظریه آیت‌الله مصباح ابعاد دیگری نیز دارد که پرداختن به همه آنها بحث را به درازا می‌کشاند. اکنون می‌کوشیم بخش‌های گفته‌شده را بررسی کنیم و احیاناً اگر اشکالی دارد، تذکر دهیم و درصدد رفع آنها برآییم.

۲. نقد و بررسی

در ابتدای مقاله گفتیم این دیدگاه نقاط قوت بسیاری دارد، با این همه اشکالاتی دارد که به ترتیب مورد بحث قرار خواهیم داد. قبل از آن بهتر است به نقاط قوت آن توجه کنیم. مهم‌ترین نقطه قوت این دیدگاه آن است که به روشن‌ترین و صریح‌ترین وجه ممکن از واقع‌گرایی دفاع کرده و تبیین معقولی برای واقعی دانستن ارزش‌های اخلاقی ارائه کرده است. می‌توان گفت تا قبل از آیت‌الله مصباح، هیچ فیلسوف یا متکلم مسلمان دیگری، به این صراحت و دقت نتوانسته از واقع‌گرایی اخلاقی دفاع کند. شکی نیست که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه و متکلمان اسلامی، در ارزش‌های اخلاقی واقع‌گرا بوده‌اند، اما وقتی به عباراتشان مراجعه می‌کنیم، اولاً تبیین معقولی از واقع‌گرایی در آنها نمی‌یابیم، ثانیاً تفسیر درستی از معنا و مفهوم ارزش‌های اخلاقی پیدا نمی‌کنیم، بلکه گاهی به نظر می‌رسد در میان کلمات ایشان، سخنانی وجود دارد که با نوعی غیرواقع‌گرایی سازگار است.

نقطه قوت دیگر این دیدگاه آن است که به نظریات رقیب توجه بسیاری داشته و کوشیده شبهات آنها را پاسخ دهد و از اشکالات آنها دوری بجوید و انصافاً در این مسیر موفقیت فراوانی به دست آورده است. نقطه قوت دیگر این دیدگاه آن است که تقریباً به تمام ابعاد مسئله توجه کرده و به پرسش‌های ناظر به آنها پاسخ روشن و مناسب داده است. این ابعاد را در ابتدای همین بخش متذکر شدیم و دیدگاه *آیت‌الله مصباح* درباره آنها را با هم مرور کردیم. نقطه قوت دیگر این دیدگاه آن است که از نظم و نسق منطقی و عقلانی بالایی برخوردار است؛ به نحوی که می‌توان هماهنگی و سازواری میان بخش‌های مختلف آن را به‌خوبی درک کرد و منطق حاکم بر آنها را نظاره نمود. همین قوت‌ها سبب شده تا این دیدگاه از مقبولیت بالایی برخوردار باشد و یکی از نظریات شایع و مورد استقبال پژوهندگان حوزه فلسفه اخلاق قرار گیرد. علی‌رغم آنچه گفته شد این دیدگاه نیز همانند سایر نظریه‌پردازانی که با انسانی با مشکلاتی روبه‌روست که در ادامه متذکر خواهیم شد. باید گفت این اشکالات قابلیت آن را دارند که با اندکی تغییر و اصلاح مرتفع شوند و به این ترتیب، اصل نظریه با اصلاحات و تکمله‌هایی حفظ شود. به‌هرحال در ادامه به برخی از اشکالات ناظر به بخش‌های مختلف این دیدگاه می‌پردازیم.

نخستین نکته، ناظر به بعد منطقی این دیدگاه است. در این دیدگاه گفتیم مفاهیم اخلاقی عموماً از قبیل معقولات ثانیه فلسفی به شمار می‌روند. *آیت‌الله مصباح* اصرار دارد که همه مفاهیم اخلاقی از این قبیل‌اند؛ تا جایی که می‌گوید اگر سایر مفاهیم نیز موضوع حکم اخلاقی قرار گیرند، از باب آن است که تحت یک عنوان اخلاقی که فلسفی است مندرج شده‌اند، و گر نه نفس راه رفتن، غذا خوردن و مانند آن موضوع حکم اخلاقی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵-۳۲۶). به نظر می‌رسد این سخن دارای اشکال است. وقتی بپذیریم هر فعل اختیاری تأثیری در کمال حقیقی انسان دارد و مورد ارزش‌گذاری اخلاقی قرار می‌گیرد، ضرورتی ندارد ابتدا آن را تحت یک عنوان اخلاقی قرار دهیم و آن‌گاه به ارزیابی آن بپردازیم. با این بیان، به نظر می‌رسد حتی مفاهیم ماهوی هم می‌توانند به طور مستقیم موضوع حکم اخلاقی قرار گیرند. بنابراین نمی‌توان همه مفاهیم اخلاقی را از قبیل معقولات ثانیه فلسفی دانست. می‌توان گفت برخی مفاهیمی که در موضوع جملات اخلاقی قرار می‌گیرند، از قبیل مفاهیم ماهوی‌اند. پس مفاهیم اخلاقی، اعم از مفاهیم فلسفی و ماهوی خواهند بود.

از نکات ارزشمند دیدگاه *آیت‌الله مصباح* در حوزه مباحث منطقی آن است که ایشان جملات اخلاقی را به سه دسته کلی تقسیم کرده است: دسته اول جملاتی که صورت‌اخباری دارند و بیانگر ارزش اخلاقی‌اند؛ دسته دوم جملاتی که آنها نیز اخباری‌اند، اما خبر از ضرورت و لزوم بالقیاس می‌دهند و دسته سوم جملاتی که صورت‌انشائی دارند و اعتبار لزوم‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۵۸-۶۱). در برخی دیدگاه‌ها، علی‌رغم توجه به این تقسیم‌بندی، تفکیکی بین دو نوع اخیر صورت نگرفته و همین امر سبب خلط بین الزام و لزوم اخلاقی گردیده است (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۷۲-۷۳). جمله «راستگویی خوب است» خبر از ارزش می‌دهد، لذا این جمله خبری است. جمله «راستگویی واجب است» نیز جمله‌ای خبری است، اما خبر از لزوم اخلاقی می‌دهد. جمله «راست بگو» یا «باید راست بگویی» (وقتی که با لحنی آمرانه گفته شود)، جمله‌ای انشائی یا در حکم انشاست. چنین جملاتی از چیزی

خبر نمی‌دهند و درصدد انشا و اعتبار لزوم‌اند، لزومی که واقعی نیست. لزومی که در چنین جملاتی اعتبار می‌شود لزوم میان فاعل و فعل است، درحالی‌که لزوم واقعی، مابین فعل و غایت است. پس ما در اخلاق دو نوع لزوم داریم: اول، لزومی اعتباری که با انشاء پدید می‌آید و تابع اعتبار ماست، لذا واقعی نیست. دلیلش آن است که این لزوم میان فاعل و فعل است و رابطه فاعل با فعل رابطه‌ای امکانی است و به صورت عینی، ضرورتی میان آن دو نیست. بنابراین اگر ادعای لزوم شود، اعتباری خواهد بود؛

دوم، لزومی عینی که میان فعل و غایت است. دلیل عینی بودن این لزوم آن است که بیانگر رابطه علی و معلولی بین فعل و نتیجه است. معلوم است که ضرورت بین فعل و غایت، از قبیل ضرورت بالقیاس و واقعی است. جمله اخلاقی انشائی، به نحو مطابقی، دال بر لزوم اول است. درعین حال به نحو التزامی بر لزوم دوم هم دلالت می‌کند. به نظر می‌رسد برخی نویسندگان، عمداً یا سهواً این دو لزوم را از هم تفکیک نکرده و آنها را یکی انگاشته‌اند و این کار سبب مغالطه شده است. از طرفی عدم توجه به این نکته موجب شده در دیدگاه فوق همه جملات اخلاقی، به صورت مستقیم، واقع‌نما تلقی شوند (همان، ص ۷۹-۸۰)؛ درحالی‌که جملات انشائی را نمی‌توان به صورت مطابقی واقع‌نما دانست و تنها باید آنها را به نحو التزامی دال بر واقعیت خارجی تلقی کرد. در این باب خود آیت‌الله مصباح، به درستی جملات انشائی را مستقیماً واقع‌نما تلقی نکرده و دلالت آنها بر واقعیت خارجی را به نحو التزامی دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۵۸ و ۶۱).

در بعد معرفت‌شناسی دیدیم که آیت‌الله مصباح مَدْرک همه احکام اخلاقی را عقل نظری دانسته و تفکیک عقل عملی و ادراکات آن از عقل نظری را نپذیرفته و وجود بدیهیات مختص به عقل عملی را انکار کرده است. ایشان حتی گزاره اخلاقی «عدالت خوب است» را نیز غیربدیهی می‌داند. به اعتقاد ما تمام این نکات درست و قابل دفاع‌اند، اما نکته عجیب این است که ایشان در برخی کتاب‌های خود بداهت گزاره‌های اصلی اخلاق را پذیرفته است. تحلیل ایشان در آنجا این است که این گزاره‌ها تحلیلی‌اند و مثلاً از تحلیل معنای عدالت و حق، می‌توان به وجوب آن رسید. به عبارت دیگر چون عدالت به معنای «دادن حق به صاحب حق است» و حق یعنی «چیزی که باید داد»، دریافت یا استفاده از چیزی و مکلف بودن دیگران در برابر آن» و خلاصه اینکه حق یعنی «چیزی که باید داد»، پس معنای جمله «عدالت واجب است» این خواهد بود که «آنچه را باید داد باید داد». نتیجه آنکه «عدالت واجب است» حکمی بدیهی است و به صورت تحلیلی درک می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹).

به نظر می‌رسد مشکلی در اینجا وجود دارد و لازمه عقلی یک معنا، جزئی از آن در نظر گرفته شده است. درست است که ثبوت حق برای یک نفر، مستلزم تکلیف دیگری در برابر آن خواهد بود، اما لازمه چنین چیزی آن نیست که بگوییم این تکلیف جزئی از معنای حق است. پس معنای حق این نخواهد بود: «چیزی که باید داد». حق یعنی ثابت و محقق. وقتی کسی دارای حق است، معنایش این است که چیزی برای او ثابت است. البته وقتی چنین باشد، دیگران موظف‌اند که ثبوت آن چیز برای وی را محترم بشمارند. ولی این وظیفه، به نحو استلزامی فهمیده

می‌شود، نه آنکه جز معنای حق باشد. پس نمی‌توان حق را به معنای «چیزی که باید داد» در نظر گرفت. علاوه اینکه اگر معنای حق همانی باشد که استاد فرموده است، لازم می‌آید عدالت هم‌معنای با جزء خود باشد؛ زیرا معنای عدالت دادن حق به صاحب حق است و به قول استاد معنای جمله «عدالت واجب است» این است: «چیزی را که باید داد باید داد». در این جمله، عدالت هم‌معنای با حق گرفته شده، درحالی که حق جزئی از معنای آن بود.

نکات مهم ناظر به بعد هستی‌شناختی و اثبات واقع‌گرایی اخلاقی به این شرح است: آیت‌الله مصباح مبنای تحقق و بروز رفتارهای اختیاری و طبعاً اخلاقی را حب ذات می‌داند و معتقد است همه رفتارهای ما اولاً متأثر از دو عامل شناخت و میل‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹) و ثانیاً همه امیال ریشه در حب ذات دارند (همان، ص ۱۳۰؛ نیز، مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۳۷). بنابراین همه ارزش‌های اخلاقی برخاسته از این میل هستند و می‌توان استنباط کرد که بدون آن ارزش اخلاقی معنا ندارد. گرچه حب ذات موجب ارزشمندی ذات می‌گردد، اما در استدلال مربوط به اثبات واقع‌گرایی دیدیم که این ارزش به‌دلیل غیراختیاری بودن اخلاقی نیست. از نظر آیت‌الله مصباح این حب غیراختیاری است و هیچ موجود ذی‌شعوری نمی‌تواند حب به خود نداشته باشد؛ چراکه به‌دلیل عینیت حب ذات با ذات، نفی حب ذات به نفی ذات می‌انجامد. بنابراین حب ذات و طبعاً ارزشمندی آن غیر اخلاقی بوده و ارزش‌گذاری نمی‌شود (همان، ج ۲، ص ۸۰). با این همه، همین حب است که منشأ حب به کمالات نفس و افعال اختیاری می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۰ و ۱۴۱؛ نیز: همو، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۸۱) و از همین‌جا اخلاق و ارزش‌های اخلاقی پدید می‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۹).

اشکال ناظر به این سخن این است که حب ذات، خود ریشه در حب کمال دارد. آنچه در تحلیل پیدایش حب می‌توان گفت این است که منشأ پیدایش آن، علم به کمال است و حقیقت حب به نحوی است که به کمال ملائم تعلق می‌گیرد. ذات نیز یکی از مصادیق کمال ملائم است. روشن است که کمال اعم از کمال ملائم است و کمال ملائم نیز مفهوماً اعم از کمال ذات است. بنابراین اگر مصداق دیگری غیر از خود ذات و کمالات مفقود وجود داشته باشد که با ذات تلائم داشته باشد و علم به آن تعلق گیرد، می‌تواند متعلق حب قرار گیرد و بر فرض تعارض بین آن دو (حب ذات و حب به کمال ملائمی غیر از ذات)، حب به غیر انتخاب شود. به این ترتیب حب ذات، امری اختیاری خواهد بود و وارد ارزش‌گذاری‌های اخلاقی می‌شود. می‌توان گفت خداوند سبحان کمالی است که بیش از هر موجودی با آن موجود تلائم دارد. اساساً علت هستی‌بخش، بیش از هر موجودی با آن ملائم است؛ زیرا موجودات، به‌ویژه آنهایی که دارای اختیارند و به سبب رفتارهای خود تغییر می‌کنند، گاهی اعمالی انجام می‌دهند و تغییراتی در خود پدید می‌آورند که ملائم با ذات‌شان نیست و همین موجب رنج و آزارشان می‌شود. پس ممکن است یک موجود کاملاً با خود ملائم نباشد؛ درحالی که خداوند متعال منشأ پیدایش موجودات است و با آنها ستخیت کامل دارد. بنابراین ممکن نیست جنبه‌ای از کمالات الهی وجود داشته باشد که با کمال یک مخلوق تناسب یا تلائم نداشته باشد. آری مخلوقی که خود را ناقص کرده، به وسیله این نقص از تناسب با حضرت حق خارج می‌شود و احساس

عدم تلائم خواهد کرد و لذا ممکن است از آن رنج ببرد. بالاتر از آنچه که گفته شد می‌توان گفت حتی مخلوقی که هیچ اعوجاجی در وجود خود ندارد یا هیچ نقص و اعوجاجی در خود پدید نیاورده و لذا صد در صد با ذات خود ملائم است، باز هم با وجود خداوند سبحان تلائم بیشتری دارد؛ زیرا چنین مخلوقی به هر حال دارای نقص است و نقص در مقابل کمال است، با آن ناملائم است و وقتی آن را درک کند و در مقابل، کمال مطلق الهی را مشاهده نماید، بیشینگی تلائم حضرت حق با خود را احساس می‌کند و آن را ترجیح می‌دهد. از طرفی حب به کمال ملائم فرع علم به آن است و این درحالی است که علم به کمالات خود به واسطه علم به کمال الهی حاصل می‌شود و شاید بتوان آیه «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴) را شاهی بر این سخن گرفت. فلاسفه نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که موجود معلول آگاه، حتی خود را به واسطه شهود حضرت حق می‌یابد، جز آنکه علم به خود آگاهانه و علم به علت هستی‌بخش غیر آگاهانه است (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۴۲). به این ترتیب، کسی که کمال خود را درک می‌کند، اگر متوجه کمال الهی شود و تناسب این کمال و ملائمت آن با کمال خود را شهود کند، حبش بدان تعلق می‌گیرد و در قیاس با حبی که به کمال خود دارد، آن را ترجیح خواهد داد؛ زیرا در این شهود می‌یابد که کمال الهی برتر از کمال خود او و دوست‌داشتنی‌تر از آن است.

راه دیگری نیز برای نفی ضرورت حب ذات و انتخاب حب خداوند متعال وجود دارد. می‌دانیم که یکی از آموزه‌های عرفان فناء فی الله است. در این آموزه گفته می‌شود در مراتب سلوک الی الله انسان به جایی می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند و هرچه انجام می‌دهد تنها به این دلیل است که خواست الهی بدان تعلق گرفته است. بنابراین می‌توان فرض کرد انسان با رسیدن به مقام فناء، همه افعال اختیاری خود را به خاطر خدا انجام دهد و در این صورت، ریشه همه افعال حب خدا خواهد بود و نه حب ذات. در مقام بقاء بعد الفناء، مطلب از این هم بالاتر است و انسان علی‌رغم آنکه خود و دیگران را نیز می‌بیند، چون این امر در سایه دیدن خدا رخ می‌دهد و به عبارت دیگر، چون انسانی که به این مقام دست یافته، همه موجودات را در ذیل وجود حضرت حق می‌بیند، محبتش بالاصاله به خداوند متعال تعلق می‌گیرد و خود و دیگران را نیز به تبع اراده و محبت الهی دوست می‌دارد (انصاری، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳۵-۱۳۶؛ نیز: کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۷۷۳-۷۸۲). جالب است بدانیم که خود آیت‌الله مصباح در برخی نوشته‌هایش مبنا قرار گرفتن حب الهی برای انجام فعل اخلاقی را ممکن دانسته و گفته است برخی انسان‌ها به مقامی می‌رسند که انگیزه آنها از عمل اخلاقی، تنها کسب رضایت حق و توجه به اوست و خواست خود را مطلقاً مدنظر قرار نمی‌دهند؛ جز آنکه در ادامه گفته است چنین افرادی نادرند و نظریه اخلاقی را نباید با تکیه بر ویژگی چنین افرادی ارائه کرد. ایشان در ابتدا سه نوع حب به خدا را از هم تفکیک کرده و درباره نوع سوم آن می‌گویند:

نوع سوم خدادوستی به اولیای خدا مربوط می‌شود؛ زیرا این محبت عمیق هنگامی در نفس انسان نسبت به خدا پدید می‌آید که وی معرفت کامل و عمیقی نسبت به خدای سبحان پیدا کرده باشد. در این مرحله، انسان با... بصیرتی که یافته است درک می‌کند که غیر از ذات پاک الهی، هیچ‌یک از موجودات، از استقلال برخوردار

نیستند... بلکه آنچه... دارند از خدای... هستی‌بخش گرفته‌اند. انسان در این مرحله از معرفت‌خداشناسی، به‌ویژه اگر به معرفت‌شهودی... نائل شود و در اصطلاح به مقام توحید ذاتی برسد... تنها یک محبت اصیل در اعماق نفس وی حاصل می‌شود که متعلق به ذات خدای متعال خواهد بود و بقیه محبت‌های وی، هرچه باشد... به‌منزله فروغ... محبت اصیل و ریشه‌دار متعلق به خدا خواهد بود، تا آنجا که حتی حب ذات... انسان نیز اصالت قبلی خود را از دست می‌دهد؛ چراکه، در این مرحله از بینش، ذات خود انسان هم به صورت... شائی از شئون آن موجود اصلی و جلوه‌ای از جلوه‌های او شناخته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۲، ص ۷۵-۷۶).

توجه به این سخنان به‌روشنی نشان می‌دهد که حب ذات ضروری نیست و دست برداشتن از آن ممکن است. *آیت‌الله مصباح*، در این کلام، حتی پذیرفته است که برای اصالت‌بخشی و ترجیح حب خدا لازم نیست انسان به مرتبه معرفت‌شهودی و عرفانی برسد، بلکه همین که درک کند وجودی وابسته و غیرمستقل است، می‌تواند حب خدا را بر حب ذات خود ترجیح دهد. ایشان معرفت‌شهودی را تنها از این جهت مورد تأکید قرار داده که به نحو روشن‌تری انسان را به معرفت لازم برای ترجیح حب الهی می‌رساند. به این ترتیب، این سخن که چنین محبتی مختص اولیای الهی و کسانی است که به مراتب بالای عرفان رسیده باشند، از طرف خود ایشان نیز انکار شده و می‌توان انتظار داشت هر انسانی، تنها با توجه به این نکته که وجودی وابسته و عین ربط است و کمال الهی منبع همه کمالات است و کمال ذات خودش نیز از آن سرچشمه می‌گیرد، بتواند حب خدا را بر حب ذات خود ترجیح دهد و اعمال اختیاری خود را بر خاسته از این حب انجام دهد. به این ترتیب ریشه افعال اختیاری و نیز ریشه ارزشمندی آنها حب خداست و ارزش ذاتی اخلاقی مربوط به مطلوبیت و ارزشمندی ذات حضرت حق خواهد بود و ارزش غیری اخلاقی نیز مربوط به افعالی خواهد بود که براساس این حب انجام می‌گیرند. نکته درخور توجه آن است که در این دیدگاه لازم نیست حب به ذات و سایر مخلوقات کنار گذاشته شود، بلکه کافی است چنین حب‌هایی در ذیل حب خدا قرار گیرند و اصالت، مخصوص حب الهی باشد؛ همان‌گونه که در بحث مقام بعد الفناء عرفانی بر آن تکیه می‌شود و قبلاً بدان اشاره کردیم. خلاصه آنکه، حب ذات است که فرع حب به خدا می‌شود و نه برعکس.

نکته دیگری که ناظر به بعد هستی‌شناختی این دیدگاه وجود دارد مربوط به ملاکی است که درباره تعیین مصداق نهایی ارزش ذاتی گفته شد. دیدیم که در این دیدگاه مصداق سعادت و ارزش ذاتی اخلاقی، قرب الهی تعیین شده است و با تکیه بر برهانی که نقل کردیم، تلاش شده تا این مصداق اثبات گردد. اما با توجه به نقدی که بر منشئیت حب ذات وارد شد، می‌بایست مصداق ارزش ذاتی اخلاقی را از قرب الهی به خود خداوند متعال تغییر دهیم. به این ترتیب چون می‌توان بین حب ذات و حب خدا، دومی را انتخاب کرد، پس این دو حب و بالتبع ارزشمندی آنها، اختیاری و اخلاقی خواهد بود و چون ارزشی ریشه‌ای‌تر از ارزشمندی خداوند نیست، پس مصداق صحیح ارزش ذاتی اخلاقی خود خداوند متعال و حب به آن خواهد بود. مطابق این تفسیر، قرب الهی نیز یکی از نشانه‌های ارزش ذاتی اخلاقی است و معنای قرب این است که انسان به گونه‌ای گردد که خدا دوست دارد و مورد رضایت اوست.

نکته بعد ناظر به استدلالی است که از آقای مجتبی مصباح، درباره اثبات مصداق صحیح ارزش ذاتی اخلاقی نقل کردیم. دیدیم که در آن استدلال با تکیه بر نفسی بودن کمالات الهی و مطلق بودن آنها، گفته شد خداوند سبحان می‌تواند معیار سنجش کمال همه مخلوقات باشد. به نظر می‌رسد این استدلال با چالش روبه‌روست. مسئله این است که خداوند متعال فاقد کمالات نسبی است، درحالی که برخی کمالات نسبی، جزو حقیقت مخلوقات‌اند. مثلاً امتداد داشتن جزو حقیقت موجودات جسمانی و بدن داشتن و بهره‌مندی از لذت‌های بدنی، جزو حقیقت وجود انسان است. بنابراین سعادت و کمالی که فاقد اینها باشد، نمی‌تواند سعادت و کمال حقیقی انسان باشد. از آنجاکه خداوند سبحان فاقد کمالات نسبی است، پس نمی‌تواند معیار سنجش کمالات همه موجودات باشد و صرف قرب وجودی به خداوند، برای سنجش کمال حقیقی یک موجود کافی نیست. به این ترتیب، قرب وجودی انسان به خدا نیز، ولو آنکه این قرب به نحو متناسب باشد، نمی‌تواند معیار صحیحی برای سنجش کمال حقیقی انسان باشد.

به نظر می‌رسد برای سنجش کمال حقیقی انسان، باید سراغ مصداقی رفت که علاوه بر داشتن کمالات نفسی و اصیل در بالاترین حد، دارای کمالات نسبی مختص انسان نیز باشد، تا بتواند الگو و معیاری تمام‌عیار برای سعادت و کمال حقیقی او باشد. واقعیت این است که چنین مصداقی موجود است و در لسان دین، به‌روشنی به آن اشاره شده است. انسان کامل کسی است که علاوه بر داشتن همه کمالات نفسی قابل حصول برای یک انسان، دارای کمالات نسبی مختص انسان هم می‌باشد و به سبب آنکه از حیث بدن، شبیه انسان است، می‌تواند از هر جهت، الگویی کامل و مناسب برای او باشد و ملاک تشخیص ارزش‌های اخلاقی گردد. از همین‌روست که در قرآن کریم، رسول گرامی اسلام ﷺ معیار ارزش‌های اخلاقی معرفی شده است: «لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱). به این ترتیب معیار دقیق و درعین‌حال ملموس برای کمال حقیقی انسان، قرب به انسان کامل خواهد بود و هرچه انسان به او شبیه‌تر شود، می‌توان گفت به مقام قرب بالاتری دست یافته است. این معیار از چند جهت بر معیاری که در دیدگاه قبلی ارائه شده، برتری دارد:

اول آنکه در دسترس انسان است و هر کسی می‌تواند به نحو حضوری یا با مطالعه سرگذشت انسان کامل و دانستن شیوه رفتاری و گفتاری او، وظایف اخلاقی خود را تشخیص دهد و مطابق آن عمل کند. به عبارت دیگر، ارتباط گرفتن با خداوند سبحان و کسب دستورالعمل‌های مناسب برای رسیدن به مقام قرب، برای اغلب انسان‌ها میسر نیست. در عوض، ارتباط با انسان کامل، حتی برای کسانی که قصد پیروی از او را ندارند و در مسیری مخالف مسیر انسان کامل و قرب خدا حرکت می‌کنند، ممکن است. در دیدگاه قبلی نیز پذیرفته شده است که طالب قرب الهی، ناگزیر است اغلب وظایف اخلاقی خود را از طریق مراجعه به انسان کامل بشناسد؛

دوم آنکه چنین معیاری کامل است و می‌تواند هم از حیث روحی و هم از حیث جسمی معیار عمل باشد. درحالی که معیار قرار دادن کمال مطلق و قرب به آن، در مسائل مربوط به بعد جسمانی و دنیوی، با ابهام روبه‌روست. فاعل اخلاقی، می‌تواند با توجه به انسان کامل، همه وظایف خود را اعم از روحی و جسمی تشخیص

دهد و مشکلی از جهت قیاس خود با معیار اخلاق نخواهد داشت؛ اما مطابق دیدگاه سابق، این قیاس، به‌ویژه در باب ابعاد جسمانی و کمالات نسبی با مشکل روبه‌رو می‌شود؛

سوم آنکه اساساً عمل برای خدا بدون پذیرش ولایت اولیای الهی و انسان‌های کامل پذیرفته نمی‌شود و این همان است که شیطان لعین با انکار ولایت آدم ﷺ و استکبار در مقابل امر به سجده در برابر او، از درگاه الهی رانده شد و تمام عبادات و رفتارهای اخلاقی‌اش که انجام داده بود، از بین رفته و بی‌ارزش گردید. اثبات شرط بودن پذیرش ولایت انسان کامل، بحث ویژه‌ای می‌طلبد که از عهده نوشته ما خارج است و علاقه‌مندان می‌بایست آن را از مظان خود جست‌وجو کنند. در کتب عرفانی، در بحث انسان کامل، به این موضوع پرداخته می‌شود و آیات و روایات متعددی نیز شاهد آن است (موسوی خمینی، ۱۳۷۴، ص ۶۵-۶۶؛ نیز، همو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۵-۲۳۷؛ نیز، همو، ۱۳۷۶، ص ۱۴۹-۱۵۱).

نتیجه‌گیری

نظریه قرب‌گرایی یکی از منسجم‌ترین و کامل‌ترین نظریاتی است که در باب توجیه و تبیین ارزش‌های اخلاقی ارائه شده و در آن تمام ابعاد ناظر به یک نظریه اخلاقی (ابعاد منطقی، معرفت‌شناختی، معناشناختی و هستی‌شناختی) مورد بررسی قرار گرفته است. در این نظریه به طور ویژه به دیدگاه‌های فلاسفه غرب توجه شده و اشکالات و مسائل مطرح‌شده از سوی آنان پاسخ داده شده است. براساس این دیدگاه حب ذات که امری غیراختیاری است و ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود، منشأ گرایش به کمال و قرب الهی تلقی شده و چون کمال و قرب الهی امری غیرقراردادی، غیرسلیقه‌ای و غیردستوری است و مطلوبیت آن تابع چیز دیگری نیست، دارای ارزش ذاتی دانسته شده و افعالی که موجب این کمال شوند ارزش‌گیری یافته‌اند. ازجمله نکات قابل توجه در این دیدگاه این است که بین لزوم و الزام اخلاقی تفکیک می‌شود: اولی واقعی و دومی غیر واقعی تلقی شده است. این تفکیک بسیار باارزش است و می‌تواند پاسخگوی بخشی از شبهات و سؤالات ناظر به رابطه باید و هست گردد. با بررسی این نظریه به این نتیجه رسیدیم که می‌توان با تبیین خاصی، اختیاری بودن حب ذات را پذیرفت و مورد ارزیابی اخلاقی قرار داد. براساس این تقریر چون حب ذات ریشه در حب به کمال دارد، اختیاری است؛ لذا می‌توان با سنجش کمال ذات با کمال‌های بالاتر، ازجمله کمال الهی و کمال انسان کامل، کمال ذات را کنار گذاشته و حب به کمال الهی و انسان کامل را منشأ رفتارهای اختیاری قرار داد. به این ترتیب، منشأ ارزش ذاتی اخلاقی به جای حب ذات، حب به خداوند سبحان تلقی می‌شود و همه افعال اخلاقی در صورتی ارزشمند می‌گردند که برای کسب رضایت الهی انجام گیرند. در نهایت قرب‌گرایی همچنان نظریه‌ای مقبول تلقی می‌گردد، جز آنکه منشأ ارزش به جای حب ذات، حب الهی دانسته خواهد شد. با این تقریر نگاه توحیدی نیز در ارزش‌های اخلاقی اشراق شده و برخی اشکالات که از این منظر به نظریه قرب الهی وارد گردیده است، رفع می‌شود.

منابع

- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۷۶، *الاقبال بالاعمال الحسنة*، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- انصاری، عبدالله، ۱۴۱۷ق، *منازل السائرین*، تهران، دارالعلم.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *نهاية الحكمة*، چ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرین*، تصحیح محسن بیدارفر، چ سوم، قم، بیدار.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران، بین‌الملل.
- _____، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱الف، *اخلاق در قرآن (معارف قرآن ۷)*، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ب، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ج، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۳، *بنیاد اخلاق*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۷، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۴، *شرح دعاء السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية*، چ پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۷۸، *آداب الصلاة*، چ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

The Critique and Investigation of the Moral Theory of Proximity: Ayatollah Mesbah's View

Muhammad Sarbakhshi / Assistant Professor in Department of Philosophy IKI

Sarbakhshi50@Yahoo.com

Received: 2021/04/29 - **Accepted:** 2022/01/15

ABSTRACT

The theory of proximity in Ayatollah Mesbah's view is an explanation of the moral values and a defense of realism. In this theory, self-loving is considered as the source of moral values. The reality of this love and its belonging to perfection as well as the non-imperative, non-discriminative and non-contractual nature of perfection have caused the moral values to be considered real. Ayatollah Mesbah distinguishes between necessity and incumbency and regards the moral incumbencies as conventional, considering the fact that these conventions have been regarded on the basis of comparative necessity between the volitional action and the ultimate end of morality. For him, the ultimate end of morality is proximity to God, and those actions that lead one to this end are valuable. In this article, I have criticized Ayatollah Mesbah's view on non-volitional nature of self-loving, and presented a certain reading of the volitional nature of self-loving. In this reading, by referring the self-loving to the principle of loving perfection, and consequently comparing the perfection of essence with the higher perfections, we have presented a justification for the volitional nature of self-loving. Therefore, the criterion for moral values shifts from the man's true perfection to God's perfection, and acting according to loving divine perfection is introduced as the highest essential value of morality. As a result, another explanation of moral realism and ultimate end of morality is offered. Despite these critiques, other dimensions of this view are confirmed as its strong points.

KEY WORDS: proximity, moral value, necessity, incumbency.

The Comparative Investigation of the Existence of the Beings in Heidegger's Phenomenological Thought and the Existence of Non-conditioned Source of Division in the Epistemological System of Islamic Mysticism

✍ **Meytham Zanjirzan Husseini** / Level 4 of Seminary and PhD Student in Islamic Philosophy Qom University
Meysam.hatef@gmail.com

Mahdi Monfarid / Associate Professor in Department of Islamic Philosophy and Theology/ Qom University

Received: 2021/05/22 - **Accepted:** 2022/01/02

ABSTRACT

Among the eastern sciences, the only one whose subject matter is free from any restriction and speaks of the absolute existence is 'mysticism'. The subject matter of mysticism as a science is the existence of non-conditioned source of division (wujūd lā bi-sharṭ maqasamī), which is free even from the bond of 'absolute'. By the existence of non-conditioned source of division, we mean the very invisible identity of Exalted God about which and whose states the science of mysticism speaks. Perhaps one thinks that the subject matter of philosophy is also free from any existential restriction and, thus, it can match the mysticism. But, this is a false idea, because in theology – in its general sense of 'philosophy' – we speak of the existence of non-conditioned division, and in the theology – in its specific sense – we speak of the existence conditioned by 'no'. both of them have existential narrowness in comparison to the existence of non-conditioned source of division. Among the western sciences, the only one who could free himself from the restrictions of the beings in his phenomenological view in order to go out of the modernity crisis and set the mere existence as the subject of his science was Heidegger. This article seeks to adjust two approaches with one another: in both schools, we have gone to absolute existence, despite the fact that the author acknowledges that the existence of the beings in Heidegger's epistemological view is not identical with the existence of non-conditioned source of division in the ontological system of mysticism. This distinction, however, does not compromise our discussion, because the goal of adjustment is not just emphasis on identities; rather, it is also important to highlight the differences.

KEY WORDS: Heidegger, Islamic mysticism, comparative philosophy, phenomenology, existence of beings.

Comparative Investigation of the Conception of 'Time' for Mir-Damad and William Craig

✍ **Mahdi Monfarid** / Associate Professor in Department of Islamic Philosophy and Theology/ Qom University
mmonfared86@gmail.com

Maliha Aqa'ie / PhD Student in Comparative Philosophy/ Qom University

Received: 2021/06/28 - **Accepted:** 2022/01/08

ABSTRACT

The present article seeks to explore the nature of time in views presented by Mir-Damad and William Craig, the contemporary Christian philosopher, to find out the like-mindedness of these two thinkers regarding the 'time' and reread the innovations of each. Various theories presented by thinkers regarding the 'time' have been effective in resolving other theological and philosophical issues such as the relationship between originality and antiquity, God's eternity, temporality and eternity of the universe and the like. To explain God's relationship with other beings, Mir-Damad put forward the theory of non-temporal originality, regarding 'time' as preceded by non-temporal (dahrī) non-existence. He considered time and temporal affairs as being in the form of perfect union in the sphere of everlasting time (dahr). This view seems to be consistent with the metaphysical time presented by Craig. Despite the belief in symmetry of time and existence, Craig believes in eternity and endlessness of the past, and regards the physical time as manifestation of metaphysical time.

KEY WORDS: Mir-Damad, William Craig, time, motion, temporal relateness, the container of time, eternal.

Reflection on the Identification of Jurisprudential Reasoning with Philosophical Hermeneutics

✉ **Sayyid Abul-Qasem Hussein Kamar Uliya** / Assistant Professor, the Department of Philosophy, Shahid Mahallati College s.hosseini113@yahoo.com

Hadi Khoshnoudi / Assistant Professor, the Department of Fiqh and the Foundations of Law, Shahid Mahallati College

Zeinab Darwishi / Faculty member of Islamic Azad University / Ahwaz Branch

Received: 2021/04/29 - **Accepted:** 2022/01/07

ABSTRACT

The adherents of philosophical hermeneutics have considered the difference in jurisprudential precepts and jurisprudential reasoning as the support of that idea. Reflection on the process of the jurisprudential reasoning and the foundations, doctrines and outcomes of philosophical hermeneutics shows some similarities and differences. Thus, a question arises as follows: "How is the relationship between jurisprudential reasoning and hermeneutics evaluated: Identity or difference?" The present study uses an analytical and descriptive method to reach the following conclusions: identification of jurisprudential reasoning with philosophical hermeneutics is a false idea. This is because the philosophical hermeneutics – from the ontological viewpoint – is interpreter-centered and avoids seeking the author's intention, while the jurisprudential reasoning is author-centered and seeks to discover the author's intention. From the epistemological perspective, the philosophical hermeneutics places all understandings and interpretations in one line without preferring one to the others, while such a claim is not acceptable in jurisprudential reasoning, and merely one understanding conforms to reality. From the methodological viewpoint, the jurisprudential reasoning – unlike philosophical hermeneutics that regards prejudgment as the conditions for realization of understanding – believes in details and divides types of prejudgment into imperative, non-imperative, and meritorious, considering the realization of understanding and interpretation as dependent on prejudgments or – better said – on imperative and meritorious pre-understandings.

KEY WORDS: jurisprudential reasoning, jurisprudential schools, philosophical hermeneutics, Gadamer.

An Introduction to the Anthropological Foundations of Gender Justice from the Viewpoint of Mulla Sadra's Philosophy with an Emphasis on the Critique of Feminist Foundations

Mahdi Shajariyan / PhD of Islamic Philosophy Mabna Research Center

m.shajarian110@gmail.com

Received: 2021/05/04 - **Accepted:** 2022/02/03

ABSTRACT

What anthropological foundations does the transcendental philosophy offer for achieving gender justice? In defending women's rights, the feminists have made theoretical efforts by relying on some anthropological foundations. This article uses a descriptive-analytical method and seeks to find the unique foundations of transcendental philosophy in that sphere. According to transcendental philosophy and in contrast to feminist views, men and women are far beyond their material body. Both are common in their essence of humanity as the middle species, and this makes it possible for each to achieve the highest ranks of perfection. Achieving these perfection ranks is not restricted to a certain gender; rather, it is dependent on the actuality of the orders of theoretical and practical reason, which is possible for both men and women. The ultimate goals and desires of the men and women are much higher than the material life, and they consider themselves as the passengers of the world higher than the material world. Finally, the legal distinction between them is acceptable where they have distinct existential perfections or practical reason draw different norms on them.

KEY WORDS: gender justice, transcendental philosophy, feminism, anthropology.

The Critical Investigation of Mulla Sadra's Theory on the Mode of Existence of Whole with an Emphasis on the System of Concepts in his Philosophy

✉ **Aysuda Hashem-pur** / PhD Student of Transcendental Philosophy/ Isfahan University

Aysooda.hashempour@gmail.com

Muhammad Bidhindi / Associate Professor in Department of Islamic Philosophy and Theology/ Isfahan University

Received: 2021/06/14 - **Accepted:** 2022/01/05

ABSTRACT

The concept of 'whole' as a concept abstracted from the individuals is among the fundamental elements of some philosophical issues that considering it and believing in its mode of existence depend on some important issues including the way one approaches the system of concepts, distinction and its features. In the present article, through explaining the system of concepts in Mulla Sadra's view, i.e. reflecting on the features of philosophical secondary intelligibles, we present his fundamental view on the mode of the 'existence of whole', and assess the theory of holism in transcendental philosophy with the centrality of the system of concepts. Mulla Sadra's theory on the mode of existence of whole is inferable from his objections on Avicenna and Suhrawardi's arguments for proving necessary being and existence of numbers. In Mulla Sadra's view, the whole [being] lacks any true existence, and is indeed nothing but the collection of individual beings. However, by scrutiny on Mulla Sadra's strong philosophical arguments and the status of the system of philosophical secondary intelligibles for him, it seems that this view suffers a vivid inconsistency. The writer believes that the present study can serve as the initial step in conquering the teleological chapters of that theory in Mulla Sadra's philosophy, especially its individual and social morality.

KEY WORDS: true existence, whole, secondary intelligible, Mulla Sadra.

The Comparative Investigation of Verses and Traditions Regarding the Soul's Immateriality from the Viewpoint of Detachment School and Mulla Sadra

✉ **Farah Ramin** / Associate Professor in Qom University

f.ramin@qom.ac.ir

Muhammad Taqi Yousefi / Associate Professor in Baqer al-Uloom University

Alemeh Allami / PhD Student of Islamic Theology/ Qom University

Received: 2021/08/07 - **Accepted:** 2022/02/02

ABSTRACT

The problem of soul's immateriality has always been considered by the Muslim scholars due to its close relationship with other issues in the Islamic studies. The followers of detachment school (maktabe tafkik) believe in the physicality of the soul by, on the one hand, rejecting the arguments of the philosophers regarding the soul's immateriality and producing some evidences and, on the other hand, by relying on the literal meaning of the traditions. On the contrary, Mulla Sadra, considering the numerous rational evidences as well as transmitted ones, regards the soul as an immaterial being. In view of the fact that both views have adduced the verses and traditions in proving their claim on the soul's immateriality, we have tried in this study to explore their rational evidences in this regard. Studying the works on these two views and investigating the verses and traditions pertaining to the soul reinforce the hypothesis that Mulla Sadra's view on the soul's immateriality with rational evidences enjoys strong logical support.

KEY WORDS: soul's immateriality, physicality, soul, detachment school, Mulla Sadra.

ABSTRACTS

An Analysis of the Unity and Detachment between the Soul and the Body in Avicenna's View

✍ **Hadi Wase'i** / Assistant Professor in Department of Philosophy Islamic Azad University Qom Branch
Hadvasei4@gmail.com

Muhammad Fuladiwand / Associate Professor in Department of Sociology IKI

Mastana Zamani / PhD Student of Philosophy/ Islamic Azad University Qom Branch

Received: 2021/06/28 - **Accepted:** 2022/02/22

ABSTRACT

The two-realm attitude towards man and belief in union of the immaterial soul and the material body as two distinct types in a 'being' called the man is a challenging discussion in the history of philosophy. Here, we may refer to Avicenna's considerable role in explaining the nature of the soul, the relationship between the soul and the body, and – accordingly – the soul's detachment from the body. This article, with an analytical approach, investigates the documents and aims at the union and detachment of the soul and body in Avicenna's view. The findings of the study suggest that in Avicenna's thought, the soul has been created without material or immaterial precedence and from the degradations of the intellect in the material world and along with body. Then, it would detach from the body and would become immaterial again in the ascending arch. Thus, nothing becomes immaterial in the ascending arch except that it is immaterial from the onset. He maintains that the reason for detachment of the soul is the body and the disorders emerging from the vaporized spirit, and regards the body as the reason for detachment. This is because according to the Avicenna's philosophical system, with the body's trickle and removal of the vaporized spirit's agency, the soul is detached. Thus, the main agent of detachment is the body. Besides, he has not offered a precise explanation for volitional and non-natural death, explaining the reason for soul detachment just in natural death when it is vivid and consistent with human's observations.

KEY WORDS: soul, body, unity of the soul and body, soul detachment.

Table of Contents

An Analysis of the Unity and Detachment between the Soul and the Body in Avicenna's View	7
<i>Hadi Wase'i / Muhammad Fuladiwand / Mastana Zamani</i>	
The Comparative Investigation of Verses and Traditions Regarding the Soul's Immateriality from the Viewpoint of Detachment School and Mulla Sadra	27
<i>Farah Ramin / Muhammad Taqi Yousefi / Alemeh Allami</i>	
The Critical Investigation of Mulla Sadra's Theory on the Mode of Existence of Whole with an Emphasis on the System of Concepts in his Philosophy	41
<i>Aysuda Hashem-pur / Muhammad Bidhindi</i>	
An Introduction to the Anthropological Foundations of Gender Justice from the Viewpoint of Mulla Sadra's Philosophy with an Emphasis on the Critique of Feminist Foundations	57
<i>Mahdi Shajariyan</i>	
Reflection on the Identification of Jurisprudential Reasoning with Philosophical Hermeneutics	75
<i>Sayyid Abul-Qasem Hussein Kamar Uliya / Hadi Khoshnoudi / Zeinab Darwishi</i>	
Comparative Investigation of the Conception of 'Time' for Mir-Damad and William Craig	85
<i>Mahdi Monfarid / Maliha Aqa'ie</i>	
The Comparative Investigation of the Existence of the Beings in Heidegger's Phenomenological Thought and the Existence of Non-conditioned Source of Division in the Epistemological System of Islamic Mysticism	97
<i>Meytham Zanjirzan Husseini / Mahdi Monfarid</i>	
The Critique and Investigation of the Moral Theory of Proximity: Ayatollah Mesbah's View	109
<i>Muhammad Sarbakhshi</i>	

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 280000 Rls., and yearly subscription is 1120000 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. 3

Spring 2022

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)32113471

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net