



معرفت فلسفی

سال سیزدهم، شماره سوم

بهار ۱۳۹۵

فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم فلسفی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر مسئول: علی مصباح

سر دبیر: رضا اکبریان

جانشین سر دبیر: محمود فتحعلی

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ویراستار: سیدمرتضی طباطبایی

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

هیئت تحریریه:

دکتر احمد احمدی: استاد - دانشگاه تهران - فلسفه غرب

دکتر غلامرضا اعوانی: استاد - دانشگاه شهید بهشتی - فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان: استاد - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی: استاد - دانشگاه قم - فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر: دانشیار - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری: دانشیار - دانشگاه تهران - فلسفه

دکتر محمد فنایی اشکوری: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه غرب

مقاله‌های این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; noormags.ir; magiran.com قابل دسترسی است.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم
صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۸۶ (تلفن: ۳۲۱۱۳۴۶۸ و ۳۲۹۳۶۰۰۸ (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴) دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳
پست الکترونیک: marifat@qabas.net وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle ۲۲۰ صفحه - ۳۵۰۰ تومان

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۱۰۵۹۷۳۰۰ 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 با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی را از طریق وبگاه نشریه (<http://nashriyat.ir/SendArticle>) ارسال و انتقادات و پیشنهادات را به نشانی marifat@qabas.net ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب نمایید.
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 به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری نمایید. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این‌گونه 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 باید ۱۵۰-۱۷۰ 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 محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، تعریف مسئله، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله لازم است:

الف. ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله خوب توصیف و تحلیل شود.

ب. پیشینه تحقیق و جنبه نوآوری در مقاله مشخص شود.

ج. آراء و دیدگاه‌ها، به همراه ادله آنها به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد.

د. نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود.

ه. نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس، تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.

و. نتایج و کاربردهای پژوهش مشخص شود.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام‌خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، مترجم/محقق، شماره چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله. (منابع داخل، بین‌متنی می‌باشد).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر بین ۲ الی ۴ 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

- ۷ نقد و بررسی ادله صدرالمتهلین بر وحدت شخصی وجود
مرتضی رضایی
- ۲۹ حضور حقیقت در هنر از منظر حکمت صدرایی
مهدی امینی - اکبر فایدئی
- ۵۳ خداشناسی با محوریت وجوب بالذات: مرحله دوم از راه صدیقین
سیدمحمد انتظام
- ۸۳ ویژگی‌های موضوع علوم انسانی و دلالت‌های روش‌شناسانه و غایت‌شناسانه آنها
احمدحسین شریفی
- ۱۰۷ تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی
سیدمحمد معلمی - علی مصباح
- ۱۲۹ نقد و بررسی مجرد یا مادی بودن ادراک حسی
محمدحسن فاطمی‌نیا - عسکری سلیمانی امیری
- ۱۵۳ علامه طباطبائی حکیم متأله یا تفکیکی سترگ؟
امید آهنچی
- ۱۸۳ تحلیل و بررسی لوازم فلسفی و دینی فیزیک کوانتوم
سیدجابر موسوی‌راد
- ۲۰۲ حامد فقیهی بادجانی / الملخص
4 ABSTRACTS / trans: Sayyed Rahim Rastitabar

نقد و بررسی ادله صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود

مرتضی رضائی / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
Mrezaeeh50@gmail.com
دریافت: ۹۳/۱۱/۲۹ پذیرش: ۹۴/۷/۱۳

چکیده

نظریه وحدت شخصی وجود که تباری عرفانی دارد، مقبول صدرالمتألهین افتاده و در نظام فلسفی او به کار گرفته شده است. در پرتو این نظریه، بسیاری مباحث هستی‌شناختی توضیح و تبیین ویژه‌ای پیدا می‌کنند. به هر روی، پس از تصویر این نظریه، نخستین مسئله اثبات درستی این نوع نگاه به هستی است. عارفان، صدرالمتألهین و نیز برخی پیروان او، ادله‌ای بر اثبات وحدت وجود ارائه کرده‌اند؛ ولی صرف‌نظر از تمام بودن یا تمام نبودن ادله دیگران، آنچه در این نوشتار طرح و بررسی می‌شود، صرفاً براهین صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود است. به نظر می‌رسد می‌توان در هر یک از ادله او بر مدعا خدشه کرد. به همین سبب - در فضای بحث فلسفی - هیچ یک از ادله وی بر وحدت شخصی وجود، تمام نیست.

کلیدواژه‌ها: وحدت شخصی وجود، وجود رابط، تشکیک خاصی، اضافه اشراقی، علیت.

مقدمه

صدرالمتألهین به اعتراف خود، ابتدا معتقد به اصالت ماهیت بوده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۰۸-۲۰۷) و در پرتو هدایت الهی، به اینکه وجودات همان حقایق اصیل خارجی هستند رهنمون می‌شود. با این حال، پس از پذیرش اصالت وجود، به دلیل اتحاد و عینیت خارجی وجود و ماهیت، ممکن است فیلسوف، کثرت تباینی ماهیات را به حساب وجود آنها بگذارد و معتقد به کثرت تباینی در حقایق وجودی گردد؛ یعنی حقایق وجودی را اموری ذاتاً متباین بدانند که صرفاً در یک لازم عام (مفهوم وجود) اشتراک دارند. اینجاست که صدرالمتألهین با برداشتن گامی دیگر، کثرت تشکیکی وجود را جایگزین کثرت تباینی آن می‌کند. در کثرت تشکیکی، با آنکه کثرت وجودات خارجی پذیرفته می‌شود، همه این کثرات به وحدت باز می‌گردند. در نظریه تشکیک خاصی، همچنان که کثرت اعیان خارجی حقیقی است، وحدت آنها نیز حقیقی است؛ یعنی در این نظریه، هم کثرت بالشخص داریم و هم وحدت بالشخص که عین یکدیگرند. به تعبیر دیگر، تشکیک خاصی صدرالمتألهین چیزی نیست جز «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت».

به هر حال در نظریه تشکیک خاصی، حقیقت وجود، واحدی شخصی و سریانی است که در عین وحدت مشتمل بر کثرات وجودی است، و کثرت حقیقی وجود (کثرت در مراتب تشکیکی وجود) نه تنها منافاتی با وحدت سریانی حقیقت وجود ندارد، بلکه مؤکد آن است؛ ولی صدرالمتألهین به همین مقدار نیز بسنده نمی‌کند و از وحدت تشکیکی حقیقت وجود به وحدت شخصی آن پیش‌روی می‌کند؛ یعنی در گام سوم حقیقت عینی و اصیل وجود را صرفاً یک امر واحد شخصی به حساب می‌آورد که در کنار آن نمی‌توان از کثرت در وجود - چه در عرض حقیقت اطلاقی وجود و چه در طول آن - سخن گفت؛ و بر خلاف نظریه تشکیک خاصی - که کثرت وجود را، همسان با وحدت آن، حقیقی به حساب می‌آورد - غیر از خدای متعال را مصداق بالذات وجود نمی‌داند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱-۶۹). البته، صدرالمتألهین

به کلی منکر کثرت نیست؛ بلکه کثرت مشهود در اعیان خارجی را کثرت در مظاهر و شئون همان وجود واحد حق تعالی می‌داند، نه کثرت در وجود. به همین روی، در نگاه وحدت وجودی صدرالمتألهین، کثرت تشکیکی مربوط به مراتب ظهور حقیقت واحده وجود است نه مربوط به خود حقیقت وجود؛ یعنی در این نگاه، حقیقت وجود عاری از هر گونه کثرت و مراتب داشتن است، و اتصاف کثرات امکانی - یا همان جلوه‌ها و شئون حق متعال - به وصف وجود، صرفاً، بالعرض و المجاز است. به تعبیری، در نظریه وحدت وجود با «حقیقت واحد دارای شئون»، و در نظریه تشکیک خاصی با «حقیقت واحد دارای مراتب» روبه‌رو هستیم. همچنین در نظریه تشکیک خاصی، علیت - که فرع بر قول به کثرت وجود است - پذیرفته می‌شود؛ ولی در نظریه وحدت شخصی، علیت جای خود را به تشان و تجلی حقیقت واحده وجود در شئون، اطوار و جلوه‌های مختلف خود می‌دهد.

اکنون پرسش این است که صدرالمتألهین چگونه مدعای وحدت شخصی وجود را اثبات می‌کند؟ و آیا ادله وی بر مدعایش تمام است؟

از آثار صدرالمتألهین، سه دلیل عقلی برای اثبات وحدت شخصی به دست می‌آید. مقاله حاضر کوششی است برای طرح و بررسی این ادله، تا میزان توفیق صدرالمتألهین در اثبات مدعای خود را ارزیابی کند.

پیش از طرح و بررسی ادله یادآوری می‌کنیم که فرض این مقاله، متفاوت بودن نظریه تشکیک خاصی وجود صدرا با نظریه وحدت شخصی وجود است؛ چنان‌که بسیاری شارحان صدرالمتألهین بر همین رأی‌اند و برخی از ایشان تصریح کرده‌اند که در نظریه وحدت شخصی، حتی وجود رابط نیز برای ممکنات پذیرفته نمی‌شود و معلول را، به صورت عین ربط به علت نیز نمی‌توان مصداق حقیقی وجود به حساب آورد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۵). به این ترتیب، آنچه در ادامه، به عنوان نقد ادله عقلی نظریه وحدت وجود بیان خواهد شد، متوجه چنین تفسیری از این نظریه، و بر اساس تفکیک آن از نظریه تشکیک خاصی صدرالمتألهین است.

ادله صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود

۱. دلیل اول: اثبات وحدت شخصی وجود از راه هویت‌شناسی معلول

نخستین برهان صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود، برهانی است که بر اساس رابط دانستن معلول، یا عینیت وجود معلول با معلولیتش ارائه می‌شود. برخی شارحان صدرالمتألهین، با انتخاب نام «اثبات وحدت شخصی وجود از طریق بررسی معلول» برای این برهان، آن را عامل گذر از تشکیک خاصی وجود به وحدت شخصی معرفی کرده‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۶۷-۷۷۰). به‌هرروی این برهان را می‌توان، به ترتیب ذیل تقریر نمود:

مقدمه اول: علیت و معلولیت در وجود است و ماهیات از مدار علیت و معلولیت خارج‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۴۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰۲؛ همو، ۱۳۶۳ ب، ص ۲۳۵)؛
مقدمه دوم: علت هستی‌بخش به تمام وجودش علت است و علیت و هستی‌بخشی آن زاید بر ذاتش نیست؛

بر پایه این مقدمه، در فاعل هستی‌بخش میان حیثیت ذات و حیثیت فاعلیت آن تغایری نیست و این دو حیثیت به ملاک وجود بسیط فاعل موجودند و حتی به لحاظ ذهنی نیز نمی‌توان فاعل را به دو حیثیت جدا از هم ذات و فاعلیت تحلیل کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۰ و ۲۹۹؛ ج ۷، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۹۵)؛

مقدمه سوم: معلولیت معلول، عین هویت و وجود آن است نه امری مغایر و زاید بر وجود آن؛ معلول دارای دو جهت عینی جدا از هم، یکی ذات معلول و دیگری وصف معلولیت، نیست؛ بلکه معلولیت عین هویت و ذات معلول است و به‌اصطلاح، معلول عین ربط و اضافه به علت خود است. به تعبیر دیگر، وجود معلول، وجودی بسیط است که معلولیت در متن هویت آن قرار دارد، و میان ذات معلول و اثری که فاعل بر آن می‌گذارد عینیت کامل برقرار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹). به این ترتیب:

مقدمه چهارم: معلول، حتی در تحلیل عقل نیز قابل تحلیل به ذات و وصف معلولیت نیست. به عبارت دیگر، معلول را بدون ویژگی معلولیتش نمی‌توان تعقل کرد. در واقع، جدایی افکندن

میان ذات معلول و ویژگی معلولیت آن، نگاهی غیرمنطبق بر واقع خارجی معلول است. به همین روی، با تحلیل و اعتبار عقل نیز نمی‌توان معلول را به دو حیثیت متمایز از یکدیگر تفکیک کرد و آن را مرکب از ذات و اثر علت به حساب آورد (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰)؛

مقدمه پنجم: معلولیت و علت تضایف دارند، و تعقل هر یک از متضایفان بدون تعقل دیگری امکان ندارد. پس تا اینجا معلوم شد تعقل معلول بدون تعقل معلولیتش ممکن نیست (مقدمه چهارم)، و تعقل علت نیز بدون تعقل علت آن امکان ندارد (ذیل مقدمه دوم)؛ از طرفی، معلولیت و علت متضایفانند؛ بنابراین همچنان که تعقل معلولیت بدون تعقل علت امکان ندارد: مقدمه ششم: تعقل معلول بدون تعقل علت آن ناممکن است. بنابراین هر گاه معلول تعقل شود، علت آن نیز تعقل می‌شود. به همین روی:

مقدمه هفتم: معلول هویت و وجودی مستقل و جدا از هویت علت خود ندارد؛ زیرا در غیر این صورت، معلول، بدون تعقل علت خود، قابل تعقل بود. نتیجه نداشتن هویت مستقل از علت نیز آن است که:

مقدمه هشتم: معلول نه به وجودی مغایر علت، که به نفس وجود علت موجود است، و این، یعنی:

مقدمه نهم: معلول به ملاک وجود علت موجود است و در نتیجه، شأن و صفت آن به حساب می‌آید؛

مقدمه دهم: سلسله موجودات در نظام علی و معلولی متناهی است؛ و همه موجودات در واقع به یک وجود منتهی می‌شوند؛ پس:

نتیجه: جهان هستی از یک وجود واحد شخصی و شئون و تجلیات همان یک وجود تشکیل یافته است (صدرالمتهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۴۹-۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۱؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳-۶۴).

به این ترتیب رهاورد این برهان آن است که معلول، صرف نظر از معلولیت و وابستگی به

علت، فاقد هر گونه هویتی است. در واقع، همهٔ هویت معلول، ربط و قیام به غیر است و هیچ‌گونه هویتی مستقل از علت، و به تعبیر دیگر، هیچ‌گونه ذات و حیثیت فی‌نفسه‌ای برای آن تصور نمی‌شود. به همین روی، گفته می‌شود معلول ذات (هویت) و وجودی جدا از علت ندارد، و به اصطلاح، معلول، تنها، شأن و جلوهٔ علت است، و ممکنات، همگی، شئون و تجلیات حق تعالی به‌شمار می‌آیند. بنابراین صدرالمتألهین از راه شأن و عین ربط دانستن وجود معلول، وحدت شخصی وجود را نتیجه می‌گیرد.

نقد و بررسی دلیل اول

در نظریهٔ وحدت شخصی وجود، ممکنات (مخلوقات) به حیثیت تقییدی حق تعالی موجودند نه به حیثیت تعلیلی او (جل و علا)؛ زیرا حیثیت تعلیلی در جایی معنا دارد که کثرت وجود را پذیرفته باشیم. صدرالمتألهین نیز در این برهان، کوشید با ربط دانستن معلول، علت را حیثیت تقییدی وجود معلول معرفی کند؛ و از آنجاکه در حیثیت تقییدی، میان قید و مقید تغایر وجودی نیست، و به اصطلاح قید و مقید به یک وجود موجودند، مخلوقات را شئون و جلوه‌های خدای سبحان دانست و از این رهگذر، وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت. بنابراین اثبات وحدت شخصی وجود از طریق این برهان، مبتنی بر اثبات ربط بودن معلول در چارچوب حیثیت تقییدی است؛ ولی باید دید آیا این برهان، توان اثبات آن مدعا را دارد یا خیر؟

به نظر می‌رسد، برهان یادشده از اثبات مدعا عاجز است و آنچه از آن برمی‌آید، با حیثیت تعلیلی، تشکیک وجود و اضافهٔ اشراقی نیز سازگار می‌افتد و لزوماً نمی‌توان از آن حیثیت تقییدی و وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت.

توضیح اینکه: حداکثر چیزی که از عین‌الربط بودن معلول فراچنگ می‌آید، «رابط» (عین ایجاد/ فعل علت) بودن وجود معلول و نفی «رابطی» بودن آن است. به عبارت دیگر، از بحث وجود رابط به دست می‌آید که معلول «شیء له الربط بالعله» نیست، بلکه «شیء هو الربط بالعله» است؛ و عین الربط بودن معلول با تشکیک خاصی و اضافهٔ اشراقی در چارچوب آن نیز سازگار

است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۸۳) و لزوماً و انحصاراً مستلزم وحدت شخصی وجود نیست. به تعبیر دیگر، هنگامی می‌توان از عین ربط بودن معلول، وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت، که ثابت شود معلول به حیثیت تقییدی علت موجود است، نه به حیثیت تعلیلی آن؛ ولی وجود رابط بودن معلول، با موجود بودن آن به حیثیت تعلیلی علت نیز تنافی ندارد؛ یعنی حتی اگر معلول به حیثیت تعلیلی وجود علت نیز موجود باشد، می‌تواند عین ربط به علت باشد نه شیء له الربط. با این حساب، الزاماً نمی‌توان از رابط بودن وجود معلول، وحدت وجود را نتیجه گرفت. آری، اگر وحدت شخصی وجود ثابت شود، به دلیل نفی کثرت در وجود، که به دنبال خود، حیثیت تعلیلی را نیز نفی می‌کند، همه ممکنات به حیثیت تقییدی حق تعالی موجود خواهند بود و بحث تجلی و تشآن - به همان صورتی که عرفا و صدرالمتألهین مدعی آن‌اند - نیز اثبات می‌گردد؛ ولی با رابط دانستن معلول، هنوز وحدت وجود ثابت نشده است، و ما از راه رابط دانستن وجود معلول، تازه به دنبال اثبات وحدت شخصی وجود هستیم.

صدرالمتألهین، خود نیز اعتراف می‌کند که در نظریه وحدت شخصی، نه تنها هر گونه وجود مستقلی - غیر از خدای سبحان - نفی می‌شود، بلکه هر گونه وجود رابط نیز انکار می‌گردد: «لیس لما سوی الواحد الحق وجود لا استقلالی ولا تعلقی بل وجوداتها لیس إلا تطورات الحق بأطواره وتشؤناته بشئونه الذاتیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۵).

۲. دلیل دوم: اثبات وحدت وجود از راه قاعده بسیط الحقیقه و عدم تناهی واجب تعالی

دومین برهانی که صدرالمتألهین برای اثبات وحدت شخصی وجود ارائه می‌دهد، برآمده از قاعده بسیط الحقیقه، و با بهره‌گیری از ویژگی عدم تناهی واجب (جل شأنه) است.

پیش از تقریر برهان، لازم است توجه داشته باشیم که صدرالمتألهین دو تقریر متفاوت از قاعده بسیط الحقیقه ارائه می‌دهد: یکی از این دو تقریر، با نظریه تشکیک خاصی، و دیگری با نظریه وحدت شخصی وجود سازگار است. بالطبع، با تقریر اول نمی‌توان نظریه وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت و تنها از تقریر دوم می‌توان برای اثبات وحدت وجود استفاده کرد. از این رو، مقدماً نگاهی به این دو تقریر می‌افکنیم و سپس، برهان صدرالمتألهین را طرح خواهیم کرد.

تقریر اول

با توجه به اصالت و تشکیک وجود، کمالات موجودات عین وجود آنهاست و به هر اندازه مرتبه وجودی موجودی افزون‌تر باشد، کمالات آن هم بیشتر خواهد بود و در سلسله تشکیکی موجودات، اعلی‌المراتب (خدای متعال) مشتمل بر همه کمالات وجودی مراتب مادون است و هیچ کمالی را فاقد نیست؛ از این رو خداوند همه کمالات موجودات مادون را داراست، ولی از نقایص و کاستی‌های آنها مبرا است.

از سویی، هر حقیقتی جز خدای سبحان، دارای حدّ وجودی است و به لحاظ همین حد وجودی می‌توان اموری را از آن سلب کرد. به این ترتیب هر شیء محدود، مرکب از ایجاب و سلب - یا مرکب از وجدان و فقدان - است؛ از این رو «هر شیئی که بتوان از آن امری وجودی را سلب کرد، مرکب است»؛ ولی خدای سبحان، به دلیل آنکه عاری از هر گونه حدّ وجودی است، بسیط محض، و مصداق کامل بسیط‌الحقیقه است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۷).

به تعبیر دیگر، واقعیتِ علت مرتبه کامل‌تر حقیقت وجود است و واقعیتِ معلول، مرتبه ناقص‌تر آن؛ یعنی علت تمامیت معلول و کمال آن است و در عین بساطت، مشتمل بر کمال وجودی معلول است؛ ولی معلول برخوردار از مرتبه وجودی علت نیست. به همین روی، علت «حقیقت» وجود معلول، و معلول «رقیقت» وجود علت است، و در سلسله تشکیکی وجود، خدای متعال (بسیط‌الحقیقه) که در آغاز سلسله و اعلی‌المراتب قرار دارد، در عین بساطت، مشتمل بر کمالات وجودی همه مراتب پایین‌تر از خود است.

بسیاری از عبارات صدرالمتألهین بر همین تقریر از قاعده بسیط‌الحقیقه دلالت دارند؛ تقریری که با کثرت موجودات، رابطه علیت و تشکیک خاصی وجود سازگار است:

الوجود المطلق هو کل الأشياء علی وجه أبسط وذلك لأنه فاعل کل وجود مقید
و کماله و مبدأ کل فضیلة أولى بتلك الفضیلة من ذی المبدأ فمبدأ کل الأشياء و فیاضها
يجب أن یكون هو کل الأشياء علی وجه أرفع و أعلی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶،

همچنین می‌گوید:

فكل بسيط الحقيقة يجب أن يكون تمام كل شيء فواجب الوجود لكونه بسيط الحقيقة فهو تمام كل الأشياء على وجه أشرف وألطف ولا يسلب عنه شيء إلا النقائص والإمكانات والأعدام والملكات (همان، ص ۱۱۰؛ ج ۲، ص ۳۶۸؛ ج ۳، ص ۳۳۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۹).

تقریر دوم

واجب تعالی به دلیل بساطت و صرافت وجودش، نه تنها متشمل بر همه کمالات اشیاست، بلکه واجد همه وجود است و هیچ موجودی از آن خارج نیست. به تعبیری، وجود دیگری، خارج از حقیقت بسیط الهی وجود ندارد: «اعلم أن واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة وكل بسيط الحقيقة كذلك فهو كل الأشياء فواجب الوجود كل الأشياء لا يخرج عنه شيء من الأشياء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۸).

صدرالمتألهین این مدعا را در قالب قیاس استثنایی، بدین شکل اثبات می‌کند:

اگر امری وجودی از حقیقت بسیط محض خارج باشد (مقدم)، آن شیء بسیط مرکب خواهد بود (تالی)؛ ولی بسیط محض هرگز مرکب نیست (مرکب بودن بسیط محض محال است)؛ پس خارج بودن امری وجودی از حقیقت بسیط محض محال است.

ولی ملازمه مقدم و تالی چگونه اثبات می‌شود؟

اگر امری وجودی خارج از حقیقت بسیط باشد، آن بسیط مصداق سلب آن امر وجودی خواهد بود؛ زیرا اگر مصداق سلب آن امر وجودی نباشد - به دلیل خارج نبودن شیء از دو طرف نقیض - مصداق سلب آن امر وجودی است و سلب سلب مساوق با ثبوت آن است و این یعنی، حقیقت بسیط مصداق ثبوت آن امر وجودی است؛ درحالی که فرض کرده بودیم این حقیقت، مصداق ثبوت آن امر وجودی نیست. به این ترتیب حقیقت بسیط مصداق سلب آن امر وجودی خواهد بود؛ و این به معنای صدق حیثیت فقدان بر این حقیقت است. پس حقیقت

بسیط، علاوه بر حیثیت وجدان، دارای حیثیت فقدان هم هست و وجود دو حیثیت مغایر فقدان و وجدان در یک حقیقت بسیط، به معنای ترکیب آن از دو حیثیت متفاوت است، و این نوع ترکیب، که با تحلیل عقلی فهمیده می‌شود، با بساطت مفروض در آن حقیقت ناسازگار است (همان، ص ۳۶۸-۳۶۹ و ۳۷۲-۳۶۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷).

لازمه سلب نشدن هیچ امر وجودی از خدای سبحان، و به تعبیر دیگر، لازمه مرکب نبودن او (جلّ شأنه) از دو حیثیت وجدان و فقدان، عدم تناهی وجود و کمالات وجودی خداوند است؛ بلکه او (جلّ و علا) همه وجود، و همه هویتش وجود است و به همین روی، هیچ امر وجودی از او (جلّ و علا) سلب نمی‌شود و صرفاً امور سلبی و عدمی از او قابل سلب اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰). سلب امور عدمی، حدود و نقایص از آن ذات مقدس نیز به دلیل آنکه سلب سلب است، بر شدت وجود و لاحدی کمال واجب دلالت می‌کند.

بنا بر تقریر دوم، صدرالمتألهین بسیط‌الحقیقه را نه صرفاً مشتمل بر کمالات اشیایی که به وجودی جدا موجودند، بلکه عین همه اشیا معرفی می‌کند: «کل بسیط الحقیقه عین جمیع الأشياء» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۷).

بالتبع اگر بسیط‌الحقیقه عین همه اشیا باشد، اشیا موجوداتی منفصل از خدای سبحان نخواهند بود؛ بلکه همگی شئون و جلوه‌های او (جل و علا) به شمار می‌آیند. به این ترتیب و با توجه به تقریر دوم از قاعده بسیط‌الحقیقه برهان دوم صدرالمتألهین بر وحدت وجود را می‌توان بدین شکل تقریر کرد:

مقدمه اول: حق تعالی، بسیط‌الحقیقه و نامرکب از وجدان و فقدان است؛

مقدمه دوم: موجودی که نامرکب از وجدان و فقدان باشد، محض وجود است و سهمی از

عدم ندارد؛

مقدمه سوم: موجودی که وجود محض باشد، نامحدود است؛ زیرا اگر محدود باشد، معنایش

آن است که واجد بعض وجودات و فاقد بعض دیگر است، و به عبارت دیگر، مرکب از حیثیت

وجدان و فقدان است، و مرکب بودن از حیثیت وجدان و فقدان با بسیط‌الحقیقه و محض وجود

بودن سازگاری ندارد؛

مقدمه چهارم: موجودی که نامحدود باشد، جا برای غیر خود باقی نمی‌گذارد؛ زیرا موجود نامحدود نسبت به این غیر، از دو حال خارج نیست:

الف) موجود نامحدود (واجب تعالی) عین همان موجودات (غیر) را داراست؛ در این صورت، لازم می‌آید واجب تعالی مرکب از آن موجودات باشد، و این با بساطت او (جلّ و علا) سازگار نیست؛

ب) موجود نامحدود (واجب تعالی)، عین همان موجودات را دارا نیست؛ در این صورت، واجب مصداق سلب آن موجودات (غیر) خواهد بود، و این یعنی واجب تعالی مرکب از وجدان و فقدان است، و مرکب بودن با بسیط الحقیقه بودن سازگاری ندارد؛ چنان‌که داشتن حیثیت فقدان با عدم تناهی واجب نیز سازگار نیست.

ضمناً چیزی که موجود بی‌نهایت (خدای متعال) جایی برای آن نمی‌گذارد، هم شامل موجودات در عرض می‌شود و هم شامل موجودات در طول؛ زیرا دو حالت الف و ب، شامل موجودات طولی هم می‌شود؛ یعنی یا موجود بی‌نهایت عین موجودات طولی و متن کمالات آنها را داراست یا دارا نیست. لازمه حالت اول، ترکیب بسیط الحقیقه از موجودات مختلف، و لازمه حالت دوم، ترکیب بسیط الحقیقه از حیثیت وجدان و فقدان و نیز محدودیت موجود نامتناهی است. نتیجه اینکه بسیط الحقیقه (به دلیل نامتناهی بودنش) همه موجودات است، و موجودی غیر از او (در طول یا عرض او) وجود ندارد.

به این ترتیب هستی از یک وجود بسیط و نامتناهی تشکیل شده، و کثرات امکانی، با آنکه همگی موجودند، وجودی مغایر و مباین با خدای متعال ندارند، بلکه همگی آنها شئون و تجلیات وجود یگانه و بسیط حق تعالی به حساب می‌آیند و به اصطلاح، همه آنها به حیثیت تقییدی حق موجودند:

وجوده تعالی وجود کل شیء، و وجوده عین حقیقه الوجود من غیر شوب عدم
و کثرة... لانه لو لم یکن وجود کل شیء، لم یکن بسیط الذات ولا محض الوجود؛

بل ی‌کون وجوداً لبعض الأشياء، وعدمًا لبعض، فلزم فيه ترکیب من عدم ووجود... وهو محال. فوجوده وجود جميع الموجودات، لكونه صرف الوجود: ﴿لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾. فهو الأصل والحقیقة فی الموجودیة، وما سواه شؤونه وحيثياته؛ وهو الذات، وما عداه أسماءه وتجلياته ومظاهره؛ وهو النور، وما عداه ظلاله ولمعاته؛ وهو الحق، وما خلا وجهه الكريم باطل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾. فالوجود الحقيقي هو وجود الواجب المسمى بـ «وجوب الوجود»، و وجود ما سواه وجود مجازی (صدرالمتألهين، ۱۳۸۷ الف، ص ۲۳-۲۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۷۲؛ ج ۶، ص ۱۱۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۳۳۶).

نقد و بررسی دلیل دوم: به نظر می‌رسد این دلیل نیز خالی از اشکال نیست و می‌توان در آن خدشه کرد. توضیح اینک:

در استدلال مزبور گفته شده بود: اگر موجود نامحدود (واجب تعالی)، عین موجودات دیگر را دارا نباشد - و به تعبیر دیگر، اگر عین موجودات مقید از او سلب شود - آن‌گاه خداوند مصداق سلب آن موجودات (غیر) خواهد بود، و این یعنی واجب تعالی مرکب از وجدان و فقدان است، و مرکب بودن با بسیط‌الحقیقه بودن سازگاری ندارد.

در برابر این ادعا می‌توان گفت: معنای سخن شما این است که خداوند مصداق سلب موجودات دیگر نیست؛ و اگر خدا مصداق سلب موجودات دیگر نباشد - به دلیل استحاله ارتقاع نقیضان - مصداق ایجاب (سلب سلب) آن موجودات خواهد بود؛ و این یعنی خداوند ایجاباً مصداق همه موجودات مقید است. اکنون می‌پرسیم:

آیا خداوند مصداق ایجابی عین موجودات دیگر است، یا مصداق ایجابی موجودات دیگر است در مرتبه کامل‌تر و شریف‌تر؟

اگر مصداق عین موجودات دیگر است، این می‌شود اجتماع محدود و نامحدود؛ زیرا در این صورت، وجود بسیط خداوند هم مصداق حقیقی موجود نامحدود است و هم مصداق حقیقی

موجود محدود (مقید)، و اجتماع محدودیت و عدم محدودیت در یک وجود بسیط، محال است. و اگر مصداق ایجابی موجودات دیگر است در مرتبه کامل تر و شریف تر، معنایش این است که خداوند همه موجودات است به نحو اعلا و اشرف. این مدعا گرچه مقبول، و بر طبق حمل حقیقت و رقیقت، قابل فهم و معقول است، به همان تقریر اول از قاعده بسیط الحقیقه باز می‌گردد و منافاتی با کثرت وجودات، تشکیک وجود و رابطه علیت میان خداوند و مخلوقات ندارد؛ و در این صورت، نمی‌توان از آن وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت.

۳. دلیل سوم: اثبات وحدت وجود از راه محال دانستن انتزاع وجود از ممکن بما هو

ممکن

سومین دلیلی که صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود عرضه می‌کند، دلیلی است مبتنی بر استحاله انتزاع وجود از ذات ممکن فی حدّ نفسه. وی می‌گوید: وجود واجبی حق تعالی، تنها مصداق حقیقی وجود، و عین وجود است؛ درحالی که ممکنات، به واسطه انتساب و ارتباط ویژه‌ای که با خدای سبحان دارند، موجودند، ولی خودشان ذاتاً مصداق وجود به حساب نمی‌آیند (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۳۳). صدرالمتألهین برای تفهیم استدلال خود، نخست دو مقدمه را پیش می‌کشد؛ آن‌گاه با تکیه بر آن دو مقدمه، استدلال خود را بیان می‌کند.

مقدمه اول

«وجود عین واجب تعالی است».

صدرالمتألهین در توضیح این مقدمه می‌نویسد: گاهی وجود به معنای عام عقلی آن، یعنی همان مفهوم کلی وجود به کار می‌رود، و دلالت بر تحقق اشیا در خارج دارد. بی تردید، مفهوم عام وجود، مفهومی انتزاعی و امری ذهنی است که جزء یا عین ذات هیچ موجود خارجی - اعم از واجب و ممکن - به شمار نمی‌آید؛ ولی گاهی مراد از وجود، منشأ خارجی و مصداق عینی آن است؛ یعنی همان چیزی که مفهوم وجود از آن انتزاع، و بر آن حمل می‌شود. این معنای از وجود

است که ادعا می‌شود، عین واجب تعالی است (ر.ک: همان)؛ ولی این ادعا را چگونه می‌توان اثبات کرد؟

- دلیلی را که صدرالمتألهین برای اثبات مدعا ارائه می‌دهد، می‌توان بدین ترتیب تقریر کرد:
۱. اگر وجود عین ذات واجب نباشد، واجب فی حدّ ذاته منشأ انتزاع مفهوم وجود نخواهد بود؛
 ۲. و اگر واجب، فی حدّ ذاته، منشأ انتزاع مفهوم وجود نباشد، فی حدّ ذاته موجود نخواهد بود؛
 ۳. و اگر چیزی فی حدّ ذاته موجود نباشد، نیازمند فاعلی خواهد بود که آن را موجود گرداند؛ زیرا شیء نمی‌تواند علت خودش باشد؛
 ۴. و اگر نیازمند فاعلی باشد که آن را موجود گرداند، واجب نخواهد بود؛
 ۵. ولی تالی (اینکه واجب واجب نباشد) محال است؛ زیرا خلاف فرض است. نتیجه اینکه: وجود عین ذات واجب است.

این مقدمه را به این صورت نیز می‌توان تقریر کرد: «وجود عین واجب تعالی است»؛ زیرا:

۱. اگر وجود فی حدّ ذاته موجود نباشد، نیازمند فاعلی است که آن را موجود گرداند؛
۲. و اگر نیازمند فاعلی باشد که آن را موجود گرداند، تخلّل جعل میان شیء با خودش جایز خواهد بود؛

۳. و اگر تخلّل جعل میان شیء با خودش جایز باشد، تحصیل حاصل ممکن خواهد بود؛
۴. ولی تالی (ممکن بودن تحصیل حاصل) باطل است؛ زیرا تحصیل حاصل مطلقاً محال است؛ پس: وجود عین واجب است:

[المقدمه] الاولى انّ الوجود قد يطلق ويراد به الكون في الاعيان ولا شك في كونه امرا اعتباريا انتزاعيا وقد يطلق ويراد به ما هو منشأ لانتزاع الكون في الاعيان ومصحح صدقه وحمله وهو بهذا المعنى عين الواجب فانه لو لم يكن في نفسه وبذاته مبدءً لانتزاع الوجود ومصدق صدقه لم يكن في حد ذاته من حيث هي موجودا فيحتاج الى فاعل يجعله موجودا بالضرورة فان توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع (صدرالمتألهين، بی تا، ص ۱۳۳).

نقد و بررسی مقدمه اول: به نظر می‌رسد این مقدمه مخدوش است؛ زیرا در آن میان نفی حیثیت تقيیدی و نفی حیثیت تعلیلی خلط شده است. توضیح اینکه وجود بر خلاف ماهیت، به خودی خود و بدون نیاز به حیثیت تقيیدی، منشأ انتزاع مفهوم وجود قرار می‌گیرد، و به اصطلاح وجود، مصداق بالذات وجود است؛ درحالی‌که ماهیت، به خودی خود منشأ انتزاع مفهوم وجود نیست، بلکه به حیثیت تقيیدی وجود، به موجودیت متصف می‌گردد؛ یعنی ماهیت فی حد ذاته موجود نیست؛ و به اصطلاح ماهیت مصداق بالعرض وجود است.

ولی با نفی حیثیت تقيیدی در اتصاف وجود به موجودیت، حیثیت تعلیلی آن نفی نمی‌شود؛ یعنی وجود (چه وجود واجب و چه وجود ممکن) فی حد نفسه منشأ انتزاع مفهوم وجود است. به تعبیر دیگر، وجود خارجی، صرف نظر از آنکه بی‌نیاز از فاعل باشد یا به جعل فاعل تحقق یافته باشد، به خودی خود (فی حد نفسه) مبدأ انتزاع مفهوم وجود، و مصداق بالذات آن است. درخور توجه اینکه خود صدرالمتألهین به این نکته اذعان می‌کند:

فإن قيل فيكون كل وجود واجبا إذا لا معنى للواجب سوى ما يكون تحققه بنفسه. قلنا معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل، ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفاعل، لم يفتقر تحققه إلى وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹ و ۴۰؛ همو، ۱۴۲۲ق، ۳۵۳-۳۵۴؛ همو، ۱۳۶۳الف، ص ۵۵).

بنابراین صرف اینکه وجود، فی حد نفسه منشأ انتزاع وجود است، و به عبارتی صرف اینکه وجود فی نفسه موجود است، نافی حیثیت تعلیلی نیست.

به این ترتیب استدلالی که برای اثبات مقدمه اول اقامه شده بود، چیزی بیش از حیثیت تقيیدی را نفی نمی‌کند و بر خلاف مقصود صدرالمتألهین، نمی‌توان از آن نفی حیثیت تعلیلی، و به تبع، عین واجب بودن وجود را نتیجه گرفت.

مقدمه دوم

«مناطق وجود ذاتی یک شیء، چیزی جز این نیست که آن شیء فی حدّ نفسه منشأ انتزاع وجود باشد».

صدرالمتألهین این مدعا را چنین توضیح می‌دهد: هرگاه ما درصدد برآییم ریشه بی‌نیازی واجب از علت هستی‌بخش را دریابیم، به چیزی جز این نخواهیم رسید که واجب‌تعالی، فی حدّ نفسه و به خودی خود، منشأ انتزاع وجود است. در واقع، همین که شیء به گونه‌ای باشد که فی حدّ نفسه بتوان از آن وجود را انتزاع کرد، در موجود بودنش بی‌نیاز از فاعل خواهد بود. به همین دلیل، ممکن، فی حدّ نفسه نمی‌تواند منشأ انتزاع وجود باشد؛ زیرا اگر ممکن نیز می‌توانست با این شرایط، منشأ انتزاع وجود قرار گیرد، دیگر ممکن نبود و واجب به حساب می‌آمد.

به این ترتیب مدعای صدرالمتألهین و دلیل آن را، مختصراً می‌توان بدین شکل تقریر کرد: مناطق وجود ذاتی یک شیء، چیزی جز این نیست که آن شیء، به خودی خود (فی حدّ نفسه)، منشأ انتزاع وجود باشد؛ چنان‌که مناط امکان ذاتی یک شیء نیز جز این نیست که آن شیء، چنین نباشد؛ زیرا:

۱. چیزی که فی حدّ نفسه، منشأ انتزاع موجودیت باشد، بی‌نیاز از فاعل هستی‌بخش است؛
۲. و هر چیزی که بی‌نیاز از فاعل هستی‌بخش باشد، واجب‌الوجود خواهد بود (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۳۳-۱۳۴).

نقد و بررسی مقدمه دوم: این مقدمه نیز همانند مقدمه قبلی، خدشه‌پذیر است؛ زیرا می‌پرسیم مراد از فی حدّ نفسه در استدلال شما چیست؟ آیا مراد، نفی حیثیت تعلیلی است یا نفی حیثیت تقییدی و یا نفی هر دو؟ اگر مقصود، نفی حیثیت تعلیلی یا نفی حیثیت تعلیلی و تقییدی با هم باشد، در این صورت، پذیرفته است که هر موجودی که بی‌نیاز از حیثیت‌های تعلیلی و تقییدی - و صرفاً با نظر به ذاتش - منشأ انتزاع مفهوم وجود باشد، واجب‌الوجود است و مناطق وجود ذاتی هم جز این نیست؛ ولی اگر مراد از فی حدّ نفسه، نفی حیثیت تقییدی به تنهایی باشد، بی‌نیازی یک چیز از حیثیت تقییدی در انتزاع مفهوم وجود از آن، دلیل کافی برای وجود ذاتی نیست.

به هر روی حتی اگر مراد (مدعا) نفی حیثیت تعلیلی و یا هر دو حیثیت تعلیلی و تقيیدی باشد، دلیل ارائه شده برای اثبات آن کافی نیست، و حداکثر مطلبی که دلیل مزبور می تواند آن را نفی کند، حیثیت تقيیدی است، و چنان که گفتیم، نفی حیثیت تقيیدی، به تنهایی نمی تواند مناط وجوب ذاتی چیزی باشد.

به این ترتیب هر دو مقدمه ای که صدرالمتهین برای تمهید استدلال سوم بر وحدت شخصی وجود ارائه کرد، ناتمام و مخدوش اند.

تقریر دلیل سوم بر وحدت وجود

چنان که اشاره شد، در دلیل سوم تلاش می شود از راه محال دانستن انتزاع وجود از ممکن بما هو ممکن (فی حدّ نفسه)، وحدت وجود اثبات شود. صدرالمتهین پس از ذکر دو مقدمه پیش گفته، برهان خود بر وحدت شخصی را ارائه می دهد. این برهان را می توان بدین شکل تقریر کرد: مقدمه اول: (به دلیل مقدمه دومی که گذشت) انتزاع وجود از ممکن بما هو ممکن (فی حدّ نفسه) - اعم از آنکه ممکن را ماهیت بدانیم یا وجود - محال است؛

مقدمه دوم: و اگر انتزاع وجود از ممکن، فی حدّ نفسه محال باشد، هنگام اتصاف ممکن به موجودیت، یا ممکن از فاعل حیثیتی را کسب کرده که انتزاع وجود از آن را تصحیح می کند و یا آنکه بدون کسب چنین حیثیتی، صحیح است که ما از ممکن وجود را انتزاع کنیم؛

مقدمه سوم: ولی انتزاع وجود از ممکن، بدون آنکه از فاعل حیثیتی را کسب کند، محال است؛ زیرا با کسب نکردن حیثیتی از فاعل، ممکن همچنان به حالتی که پیش تر داشت و نمی شد از آن - فی حدّ نفسه - وجود را انتزاع کرد، باقی است. بنابراین نمی توان آن ممکن را موجود دانست، درحالی که فرض کرده بودیم که موجود است؛ یعنی گرفتار خلاف فرضی که کرده بودیم می شویم؛ مقدمه چهارم: پس ممکن از فاعل حیثیتی را کسب می کند که مصحح انتزاع وجود از آن است [بالتبع، این حیثیت نمی تواند از جانب خود ممکن بما هو ممکن باشد؛ زیرا در این صورت، ذات ممکن، فی حدّ نفسه منشأ انتزاع وجود، و ممکن در واقع واجب خواهد بود؛ درحالی که

مقدمه دومی که پیش از استدلال بیان کردیم، این را رد می‌کرد[۱]:

مقدمه پنجم: حیثیتی که ممکن از فاعل کسب می‌کند، که مصحح انتزاع وجود از آن است، یا امری انتزاعی است و یا امری حقیقی؛

مقدمه ششم: ولی حیثیتی که ممکن از فاعل کسب می‌کند، نمی‌تواند امری انتزاعی باشد؛ زیرا - از آنجاکه امر انتزاعی منشأ انتزاع واقعی دارد - می‌باید شیء موجودی باشد تا منشأ انتزاع قرار گیرد، وگرنه امر انتزاعی یادشده، نه انتزاعی، که اعتباری محض خواهد بود؛ و اگر امر موجودی در کار باشد که منشأ انتزاع قرار گیرد، این امر موجود، به مناط ذاتش نمی‌تواند منشأ انتزاع وجود باشد؛ زیرا - به اقتضای مقدمه دومی که پیش از استدلال بیان شد - اگر به مناط ذاتش منشأ انتزاع وجود باشد، واجب‌الوجود خواهد بود. پس خود آن امر موجود نیز می‌باید، به اعتبار حیثیت دیگری، منشأ انتزاع وجود قرار گرفته باشد و آن حیثیت دیگر هم به همین ترتیب، که این روند به تسلسل می‌انجامد. به این ترتیب حیثیت مُکتسب از فاعل، نمی‌تواند امری انتزاعی باشد، بلکه صرفاً می‌تواند امری حقیقی باشد؛

مقدمه هفتم: حیثیت حقیقی که ممکن از فاعل کسب می‌کند و مصحح انتزاع وجود از آن است، یا ممکن‌الوجود است، یا خود واجب‌الوجود است و یا ارتباط با واجب‌الوجود؛

مقدمه هشتم: ولی حیثیت حقیقی مُکتسب از فاعل نمی‌تواند ممکن‌الوجود باشد؛ زیرا در صورت ممکن بودن آن، همان محذوری که ذیل مقدمه ششم به آن اشاره شد، تکرار می‌شود [یعنی خود این حیثیت مُکتسب به علت ممکن بودن، فی حدّ نفسه نمی‌تواند منشأ انتزاع وجود باشد؛ وگرنه واجب‌الوجود خواهد بود؛ پس به ناچار نیازمند حیثیت دیگری است و آن حیثیت دیگر نیز همین طور، و به تسلسل می‌انجامد]؛

مقدمه نهم: حیثیت حقیقی کسب‌شده از فاعل نمی‌تواند خود واجب‌الوجود باشد؛ زیرا در این صورت، حلول واجب در ممکن، یا بر عکس، حلول ممکن در واجب لازم می‌آید؛ و هر دو نوع حلول یادشده باطل است؛

نتیجه اینکه: حیثیت حقیقی مُکتسب از فاعل، که مصحح انتزاع وجود از ممکن است، صرفاً

ارتباط ممکن با واجب است [تا اینجا، تنها عین الربط بودن ممکن نسبت به واجب اثبات می‌شود؛ ولی صدرالمتألهین قدم دیگری هم برمی‌دارد و مدعی می‌شود: این ارتباط از سنخ ارتباط ماهیت با وجود است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۳۴-۱۳۵).

همان‌گونه که می‌دانیم، از نظر صدرالمتألهین، ماهیت در خارج به عین وجود موجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۵)، و صرف نظر از وجود، اصالت و تقرری در خارج ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۰، ۲۰۰ و ۴۰۳؛ ج ۲، ص ۳۶-۳۷ و ۲۹۰ و ۲۹۶؛ ج ۳، ص ۲۵۷؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۸). به عبارت دیگر، ماهیت به حیثیت تقییدی وجود موجود است؛ یعنی آنچه در حقیقت به موجودیت متصف می‌گردد، همان حقیقت عینی وجود است که بدون حیثیت تقییدی موجود است؛ درحالی‌که ماهیت به واسطه وجود موجود است. پرواضح است که معنای واسطه بودن وجود در این اتصاف را نمی‌توان به نحو حیثیت تعلیلی تفسیر کرد؛ زیرا حیثیت تعلیلی جایی معنا دارد که علت و معلول تغایر وجودی داشته و به اصطلاح، هر دو اصیل باشند؛ درحالی‌که در نگاه صدرالمتألهین، ماهیت وجودی مغایر وجود ندارد، بلکه به عین وجود موجود است. از این رو، تفسیر نوع رابطه ممکنات با واجب تعالی به رابطه ماهیت و وجود، به معنای آن است که همه کثرات امکانی به واسطه حیثیت تقییدی حق تعالی موجودند نه به حیثیت تعلیلی او (جل و علا)، و مدعای نظریه وحدت شخصی وجود نیز چیزی جز این نیست. **نقد و بررسی دلیل سوم:** همان‌گونه که مشاهده شد، دلیل سوم مبتنی بر دو مقدمه‌ای است که زمینه‌ساز این دلیل هستند. بالطبع با مخدوش بودن این دو مقدمه، استدلال مبتنی بر آنها نیز مخدوش خواهد بود؛ به‌ویژه آنکه برخی مقدمات استدلال، به طور روشن، بر مقدمه تمهیدی دوم تکیه دارند و با نامقبول بودن این مقدمه، آن بخش از مقدمات استدلال هم پذیرفتنی نخواهد بود؛ و به تبع، کل استدلال فاقد اعتبار خواهد شد.

به هر صورت، اشکال دلیل سوم این است که در این استدلال انتزاع وجود از ممکن، فی حدّ نفسه محال دانسته شده است؛ درحالی‌که اگر مراد از ممکن، وجود ممکن باشد نه ماهیت آن، انتزاع وجود از آن - فی حدّ نفسه - محال نیست، و می‌توان از وجود ممکن، بدون انضمام هیچ

قیدی، وجود را انتزاع کرد. آری، وجود ممکن، نیازمند حیثیت تعلیلی است، درحالی‌که وجود واجب نیازمند این حیثیت هم نیست، و می‌توان وجود واجبی را بدون هیچ‌یک از دو حیثیت تقییدی و تعلیلی، به موجودیت متصف کرد؛ ولی به هر حال، هم وجود ممکن و هم وجود واجب - به اعتراف خود صدرالمتألهین - (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۳-۳۵۴) مصداق بالذات وجودند و از هر دوی آنها، فی حدّ نفسه می‌توان مفهوم وجود را انتزاع کرد و صرفاً ماهیت است که فی حدّ نفسه نمی‌توان آن را به موجودیت متصف کرد؛ بلکه اتصاف آن به وجود، به حیثیت تقییدی وجود است و به اصطلاح ماهیت - به عکس وجود واجب و ممکن که مصداق بالذات وجودند - مصداق بالعرض وجود به‌شمار می‌آید.

اشکال دیگر استدلال سوم - فارغ از تمام بودن یا تمام نبودن آن - این است که صدرالمتألهین دلیلی برای تفسیر رابطه خدا با مخلوقات به رابطه وجود با ماهیت ارائه نمی‌کند. به تعبیر دیگر، در استدلال صدرالمتألهین، انتقال از عین الربط بودن ممکنات و موجود بودن آنها به حیثیت تعلیلی علت - که نتیجه مقدمات استدلال بود - به موجود بودن ممکنات به حیثیت تقییدی خداوند، مدلل نشده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه وحدت شخصی وجود، نظریه نهایی صدرالمتألهین است. این نظریه با نظریه تشکیک خاصی او متفاوت است. در نظریه تشکیک خاصی، هم وحدت وجود و هم کثرت آن حقیقی است؛ یعنی در این نظریه، کثرت وجود، با قبول یک وجود مستقل بالذات و وجودهای رابط فراوان، پذیرفته می‌شود؛ ولی در نظریه وحدت شخصی، کثرت وجود انکار می‌شود و صرفاً وحدت آن مورد قبول قرار می‌گیرد، و ممکنات صرفاً شئون و اوصاف همان وجود واحد به‌شمار می‌آیند. در این نظریه، علیت جای خود را به تجلی و تشان می‌دهد.

صدرالمتألهین سه دلیل عقلی بر وحدت شخصی وجود ارائه می‌دهد. دلیل اول او بر اساس رابط دانستن معلول ارائه می‌شود. به نظر می‌رسد دلیل اول وی بر وحدت وجود عاجز از اثبات

مدعاست؛ زیرا آنچه از این برهان برمی آید، با حیثیت تعلیلی، تشکیک وجود و اضافه اشراقی نیز سازگار است و الزاماً وحدت شخصی وجود را نتیجه نمی دهد.

دومین دلیل صدرالمتألهین برای اثبات وحدت وجود، برآمده از قاعده بسیط الحقیقه و ویژگی عدم تناهی واجب تعالی است. این دلیل نیز مخدوش است؛ زیرا قاعده بسیط الحقیقه دو تقریر مختلف دارد: یکی سازگار با نظریه تشکیک خاصی وجود و دیگری سازگار با نظریه وحدت شخصی وجود؛ و به نظر می رسد تقریر سازگار با وحدت شخصی ناتمام است و به همان تقریر اول از قاعده بسیط الحقیقه بازمی گردد؛ یعنی به تقریری که منافاتی با کثرت وجودات و رابطه علیت میان خداوند و مخلوقات ندارد. به همین روی، نمی توان از این قاعده وحدت شخصی وجود را نتیجه گرفت؛

سومین دلیل صدرالمتألهین بر وحدت شخصی وجود، مبتنی است بر استحاله انتزاع وجود از ذات ممکن بما هو ممکن و فی حدّ نفسه. به نظر می رسد این دلیل نیز ناتمام و عاجز از اثبات مدعاست؛ زیرا هم دو مقدمه ای که پیش از استدلال ارائه شده اند و هم برخی از مقدمات خود استدلال، مخدوش اند. بالطبع، با مخدوش بودن مقدمات، نتیجه استدلال نیز فاقد اعتبار خواهد بود.

- منابع
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، الزهراء.
- ، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء، ج ۱.
- ، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، تدوین حمید پارسانیا، چ دوم، قم، اسراء، ج ۲.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰ الف، *اسرارالآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن‌الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۷ الف، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- ، ۱۳۸۷ ب، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۹۱ ق، *شرح الاصول الکافی*، تهران، مکتبه‌المحمودی.
- ، ۱۴۲۲ ق، *شرح الهدایه الاثیریة*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- ، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، بی تا، *الرسائل*، قم، مکتبه المصطفوی.

حضور حقیقت در هنر از منظر حکمت صدرایی

مهدی امینی / دانشجوی دکتری حکمت هنر دینی دانشگاه ادیان و مذاهب m.amini@urd.ac.ir

اکبر فایدئی / مربی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان faydei@yahoo.com

دریافت: ۹۳/۱۰/۲۵ پذیرش: ۹۴/۵/۲۹

چکیده

جستار پیش‌رو مدعی است هنر تنها محصول احساسات و ادواق خالق آن نیست، بلکه هنرمند در نسبتی که با حقیقت می‌یابد علاوه بر اینکه بارقه‌هایی از آن را وجدان می‌کند، زمینه‌انکشاف آن را نیز در اثر هنری خود مهیا می‌سازد و از این رهگذر به هنر خویش وجهی از معرفت بخشیده، بدان اصالت می‌دهد. با توجه به این فرضیه که فی‌نفسه دارای اهمیت است، چستی حقیقت و نسبت و کیفیت حضور آن در هنر، مسئله‌ای بنیادین است که می‌توان پاسخ آن را در اندیشه‌های حکمی یکی از شاخص‌ترین فلاسفه اسلام یعنی صدرالمتهلین جست‌وجو کرد. از این رو این پژوهش با توصیف مبانی حقیقت و رقیقت، اتحاد عالم و معلوم، عقل عملی، و کارکرد خیال در «ترویج اجسام و تجسیم ارواح»، به تبیین نسبت و نقش این مبانی در چگونگی حضور حقیقت در تکوین صنایع و آثار هنری می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: حقیقت، صنایع، آثار هنری، خیال، عقل، معرفت، صدرالمتهلین.

مقدمه

یکی از ارکان انکارناپذیر هنر مدرن که به نفی شأن معرفتی هنر انجامید، اعتقاد و تأکید مفرط به این اصل است که پدیده هنر چیزی جز صرف بیان احساسات و ادواق نیست. این انگاره که قلمرو هنر را از اندیشه و بافت عقلانی جدا ساخت، تا پیش از دوره مدرن بی‌سابقه بوده است (ر.ک: تاتارکیویچ، ۲۰۰۵، ص ۲۹۵).

در دوره رنسانس ادراک هنر برای بشر شکوه و جلال خاصی یافت و این بستر، زمینه ترقی موقعیت اجتماعی هنرمند را فراهم ساخت. با این همه هنوز و جوهی از باورهای سنتی در هویت هنر و هنرمند حضور داشت و نیز «هنر در نقاشی و مجسمه‌سازی خلاصه نمی‌شد، بلکه شامل گستره وسیعی از مصنوعات بشری از جمله کفاشی، بافندگی و... بوده است» (همان، ص ۲۹۶). اما با بسط سومین مرحله از تاریخ تفکر هنر که متأثر از اندیشه دکارتی - کانتی بود و خاستگاه استتیک قلمداد می‌شود، «من انسان» و حالت‌های «من»، موجوداتی آغازین و حقیقی تلقی شدند (هیدگر، ۱۹۹۱، ص ۸۳). گویا ذات هنرمند نیز به سوژه - Subjectum - بدل شده، جهان مبدل به تصویری می‌گردد که موجودات آن تا جایی واقعیت دارند که انسان آنها را بر پا سازد، بازنمایی کند و پیش‌نهد (ر.ک: هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۲). این سیر سوپژکتیویسم دکارتی - کانتی سرانجام بدانجا رسید که هر گونه محصول برآمده از دنیای درون هنرمند را اثر هنری قلمداد کرد و بدان اصالت بخشید. حتی اگر این اثر عاری از معرفت عقلانی می‌بود و یا دست‌کم اگر بازتابی کم‌مایه از بازنمایی خارجی می‌داشت، باز آنچه اصالت می‌یافت حیثیت لذت‌بخشی آن و برانگیختن احساس می‌بود.

در دیگر سوی عالم و در هنر شرقی، به‌ویژه در تاریخ گذشته هنر اسلامی، همواره تحقق و تجلی یک اصل بنیادین را شاهد بوده‌ایم؛ اینکه هر گونه امر صناعی و هنری باید نسبت خود را با حقیقت - اعم از ضروریات دینی، عرفانی و حکمی - حفظ کند. در حقیقت، چرایی عدم گرایش مسلمانان به سمت برهنه‌نگاری، تجسیم خدا و پیامبر ﷺ همین امر بوده است و مسلمانان بر پایه این باورها درصدد حرکت به سوی آفریدن نقوش انتزاعی - اسلیمی، هندسی و سایر

فرم‌های هنری برآمدند و از سوی دیگر صنعتگر و هنر او در سیری سالکانه و عارفانه به منصفه ظهور می‌رسید:

گر در سرت هوای وصال است حافظ باید که خاک درگه اهل هنر شوی
به‌رغم اینکه محصول هنرمند مسلمان ایرانی در جهانی آکنده از معارف قدسی پدید می‌آمد، در آن دوران و به هر دلیلی برای هویت این میراث عظیم هنر اسلامی، رساله‌های نظری - اعم از فلسفی و هنری - تدوین نشد که این امر دستمایه یکی از مهم‌ترین مناقشات کنونی مورخان غربی هنر درباره هنر اسلامی شده است و آن عدم وجود چیزی به عنوان تفکر یا معرفت هنری در اسلام است. آنچه چالشی جدی‌تر پیش‌روی ما قرار می‌دهد این است که تاریخ هنر اسلامی در تبیین ماهیت هنری خویش فاقد نظریه است.

از سوی دیگر، جامعه ما در دوره کنونی و در مواجهه با مقوله هنر دچار یک آشفتگی عمیق فکری و فلسفی است، و بر این اساس به جهت بهره‌مندی هرچه بیشتر از قلمرو هنر در عصر امروز، اقدام به بازسازی نگره مستحکم نظری و حکمت‌بنیان درباره هنر بر پایه مبانی دینی و حکمی اصیل، ضروری به نظر می‌رسد. از این رو، نگارندگان در راستای این هدف و درگامی رو به جلو، مدعی‌اند که اگر به تراش فلسفی خود از جمله «حکمت متعالیه» رجوع محققانه‌ای داشته باشیم، درخواهیم یافت که علی‌الاصول هر صنعتی اعم از کاربردی یا زیبا می‌تواند در نسبت مستقیم با حقیقت آفریده شود (ر.ک: قاضی‌بن محمد، ۱۳۹۳، ص ۹).

در همین راستا جستار حاضر پرسشی مبنایی را پیش‌رو می‌نهد: آیا می‌توان در امکان و کیفیت حضور حقیقت در صنایع با ابتننا بر آموزه‌های حکمی و فلسفی صدرالمتألهین تبیین مستدلی ارائه کرد؟ به عبارت بهتر آیا امکان زایش هنرها در نسبت با عوالم برتر هستی (عالم مثال منفصل و عقول) که در هستی‌شناسی صدرایی مطرح شده، وجود دارد؟ در صورت وجود داشتن چنین قابلیت، حضور حقایق متعالی در ظرف هنر و صنعت مادی، به چه واسطه و به چه کیفیتی خواهد بود؟

مقصود از حضور حقیقت، یافته‌های شهودی و مشاهدات هنرمند و صنعتگری است که گنه

اشیا را در عوالم برتر از ماده جست‌وجو می‌کند. مدعای این جُستار این است که با مشاهدهٔ حضوری و اتحاد نفس هنرمند با حقایق قدسی از یک‌سو، و ملکهٔ صنعت و هنرمندی وی از سوی دیگر، زمینهٔ ظهور حقیقت مثالی و عقلی در صورت محسوس فراهم می‌آید. در حکمت متعالیه شکافی میان واقعیت و حقیقت، زمین و آسمان، انسان و خدا، مبدأ و معاد و مهم‌تر از همه ماده و معنا وجود ندارد و بالطبع در این زمینه و چارچوب فلسفی، هنرمند باید با حقیقت هستی مرتبط باشد و هر آنچه را که در واقعیت و محسوسات مشاهده و درک می‌کند، با آنچه حقیقت دارد بسنجد و موازنه کند.

براین اساس برای رسیدن به پاسخی روشن، باید از سویی برخی مبانی صدرالمتألهین در قالب پرسش‌هایی فرعی بررسی شوند، و از سوی دیگر مفهوم صنعت (مطابق با مفهوم عام از هنر) نیز مورد بازخوانی قرار گیرد تا از رهگذر این توصیفات، کسب پاسخی درخور ممکن گردد. از این رو در این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی، ضمن تبیین نظرگاه صدرالمتألهین در باب مفهوم حقیقت و رقیقت، اتحاد عاقل و معقول، حرکت اشتدادی نفس، و کارکرد خیال در «ترویج اجسام و تجسیم ارواح»، تلاشی در جهت تبیین منطقی رابطهٔ مبانی مذکور با حضور حقیقت در تکوین آثار هنری صورت گرفته است.

۱. تبیین مفهوم «حقیقت» در مجرای آموزهٔ حقیقت و رقیقت

صدرالمتألهین دیدگاه فلاسفهٔ مشاء را در باب حقیقت می‌پذیرد و به تبع ابن‌سینا چهار معنا (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۵۲) برای حق بیان می‌کند که یکی از آنها حقیقت به معنای مطابقت قول با واقع است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۹). با این حال «حقیقت» در قلمرو حکمت صدرایی والاتر از آن است که در شبکهٔ الفاظ و قضایا منحصر گردد. بدین ترتیب «حقیقت» به معنای وصف خود اشیا در متن خارج، جایگزین حقیقت به معنای مشائی آن یعنی ویژگی قضیه گردید؛ چراکه در هستی‌شناسی صدرالمتألهین صدق یا حقیقت منطقی موردنظر مشایین (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰) مرتبه‌ای سطحی و نازل از حقیقت قلمداد شده است

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰).

تبیین «حقیقت» به معنای مطابقت، فروکاستن و خلط مفهوم آن با معنای «صدق» است. افزون بر این در تبیین یادشده نسبت «حقیقت» با «وجود» و «انسان» نادیده گرفته می‌شود و به‌طور کلی از پشتوانه وجودشناختی بی‌نصیب می‌ماند. با این همه صدرالمتألهین پذیرش معانی چندگانه «حقیقت» را منافی با وحدت آن نمی‌داند و حتی «حقیقت» به معنای مطابقت را نیز به عنوان مرتبه‌ای از «حقیقت» که تنزل یافته و در شبکه محدود الفاظ و مفاهیم قرار گرفته می‌پذیرد. به نظر می‌رسد مفهوم حقیقت را می‌توان از زوایای متفاوتی که احیاناً واجد هم‌گرایی نیز هستند کانون بحث و بررسی قرار داد. یکی از آن مداخل، بحث «تشخص» است که حقیقت هر شیء به تشخص آن وابسته بوده، مبتنی بر اصالت وجود، منشأ و مبدأ آثار ویژه شیء است: «یکون حقیقة کل شیء عبارة عن تعينه الخاص ومبدئیه لآثار مخصوصة» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۶).

علاوه بر این، جهت دیگری که از نظر صدرالمتألهین تحقق‌بخش حقیقت هر شیء است، «فعلیت» نام دارد و حقیقت هر نوع در جهان ماده با صورت آن، که عنصر فعلیت‌بخش است، معنا می‌یابد نه با ماده‌ای که صرفاً «توان شد» آن صورت را داراست: «فقد علم أن المادة لا حقیقة لها إلا قوة الحقیقة، وقوة الحقیقة لیست حقیقة، فالعالم عالم بصورته لا بمادته، والسریر سریره بهیئته المخصوصة لا بخشبته، والإنسان إنسان بنفسه المدبره لا ببدنه» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۴)؛ به‌راستی دانسته شد که هیچ حقیقتی برای ماده جز توان‌شد حقیقت نیست و توان‌شد حقیقت، حقیقت نیست؛ بنابراین عالم نه با ماده، بلکه با صورتی که دارد عالم قلمداد می‌شود و تخت نه با چوب، بلکه به واسطه هیئت مخصوصی که دارد تخت نامیده می‌شود و انسان نیز نه با بدن، بلکه از رهگذر نفس مدبرش، انسان می‌باشد.

به عبارت دقیق‌تر، صورت هر چیز (در معنای اعم) تمام آن چیز و حیثیت وجود و وحدت آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۳۰۰)، و با تحصیل بالفعل صورت، حقیقت هر شیئی قوام می‌یابد: «تقوم الحقیقة لیس إلا بالصورة» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۸۳).

برای مثال، نفس ناطقه فعلیت‌بخش وجودی انسان و حقیقت اوست که صدرالمتألهین در

برخی از مواضع، از آن به «صورت» (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۳۵۱) نیز تعبیر کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۲۳). صدرالمتألهین در باب مناط دو تعبیر صورت و نفس، برای نفس ناطقه انسانی می‌گوید: مناط تعبیر به «صورت» وجود لغیره بودن آن است که بدون ماده یا صرف «توان شد» محقق نمی‌شود، و مناط تعبیر به «نفس»، وجود فی‌نفسه آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۴۱).

اما مدخل دیگری که در عین نداشتن هر گونه منافاتی با آنچه از نظر گذشت، با توجه به رویکرد نگارندگان می‌تواند مجرای مناسب‌تری برای بررسی و تبیین حقیقت را فراهم آورد، نظریه «حقیقت و رقیقت» صدرالمتألهین است. وی معتقد است که استقرار هستی محصول هم‌گرایی فرود و فرجام «حقیقت و رقیقت» است. براین اساس تبیینی مختصر از نظریه هستی‌شناختی وی ضروری است. بر پایه این نظریه، نهایت علو و فراز مندی حقیقت در مرتبه واجب تعالی متجلی است، و از سوی دیگر رقیقه آن در مراتب مادون نمایان است؛ به گونه‌ای که خردترین و کم‌ظرفیت‌ترین اشیا نیز به نسبت هستی خود از حقیقت مطلق بهره‌مند و اشباع هستند. در واقع حقیقت تام در مقام الوهی، با همه ارجمنندی مطلق که دارد، به موجودات بس نزدیک است و در مقام «رقیقت» حضور دارد، و در عین حضور در رقیقت از علو و برتری برخوردار است: «وعند ما طلعت شمس الحقیقة... ظهر وانكشف أن کل ما يقع علیه اسم الوجود، لیس إلا شأناً من شئون الواحد القیوم، ولمعة من لمعات نور الأنوار» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۵۴)؛ و هنگامه طلوع خورشید حقیقت... ظهور یافته و آشکار می‌گردد که هر آنچه نام وجود بر او واقع می‌شود چیزی جز شأنی از شئون واحد قیوم و جلوه‌ای از جلوات نورالانوار نیست.

«اعلم أن الواجب بسیط الحقیقة وکل بسیط الحقیقة فهو بوحدته کل الأمور» (همان، ص ۴۹)؛ بدان که واجب، حقیقت بسیط [یک‌پارچه] است و هر حقیقت بسیطی با وحدت خود همه امور را دربر می‌گیرد.

در هستی‌شناسی صدرالمتألهین، حقیقة الحقائق واحد است و وحدت او از سنخ سعه وجودی بوده، به معنای وحدت عددی نیست. براین اساس هر چیزی حقیقتی دارد و هر حقیقتی

دارای حقیقتی دیگر است تا به حقیقة الحقائق که اصل و ریشه تمام اشیاست منتهی گردد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۳۶). صدرالمتألهین می‌گوید برای جزئی جسمانی، حقایق کلی در عالم امر موجود است که از آنها تعبیر به گنجینه یا همان حقایق کلی عقلی می‌کند و برای هریک از این کلیات، رقیقه‌هایی جزئی است که با اسباب جزئی مقدر از قبیل ماده، وضع مخصوص، زمان و مکان موجود می‌شوند... این حقایق به حکم پیوند، فراگیری و دگرگون‌سازی، بر مراتب دیگر و در قالب اشباح و اجرام به صورت رقیقه‌هایی از حقیقت، تنزل و تمثیل می‌یابند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۸، ص ۱۲۶ و ۱۲۷).

صدرالمتألهین با اشاره به اینکه عوالم مادی، مثالی و روحانی مطابق‌اند و در محاذات هم قرار دارند، تصریح می‌کند که عالم مادون مثال شبیحی برای عالم فوق، و عالم اعلا حقیقت و روح عالم ادناست و همین سلسله‌مراتب و ضوابط تا انتها که حقیقة الحقائق است ادامه می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲).

با این توضیحات روشن شد که اولاً حقیقت در هستی‌شناسی صدرالمتألهین، بالذات با تأکید بر جنبه وجودشناختی آن مطرح می‌شود؛ ثانیاً حقیقت، امری واحد و ذومراتب قلمداد می‌گردد که منشأ و اصل همه حقایق وجودی، به حق تعالی منتهی می‌شود؛ ثالثاً نظریه حمل حقیقت و رقیقت پاسخ‌گوی تکرر انواع مادی و کیفیت تحقق ظلمت در آنهاست.

۲. نسبت انسان با حقیقت

صدرالمتألهین در رویکرد منحصر به فرد خود، با پی افکندن بنیانی هستی‌شناختی از «حقیقت» نسبت بسیار دقیقی نیز میان انسان، عالم و «حقیقت» برقرار می‌کند. اکنون این پرسش پیش می‌آید که چگونه حقیقت انسان با حقیقت هستی‌شناختی‌ای که پیش‌تر در قلمرو «حقیقت و رقیقت» تبیین کردیم پیوند می‌خورد؟ به عبارت دیگر این حقیقت متافیزیکی که در ورای حقایق مادی وجود دارد و بازگشت همه حقایق به اوست، برای چه کسانی و چگونه قابل دریافت و ادراک است؟
تلقی صدرالمتألهین از ظهور و انکشاف «حقیقت» وجودشناختی است و از سوی دیگر

«عروج از ظاهر به باطن» نیز باید مبتنی بر انسان‌شناسی ویژه‌ای تبیین گردد. در هستی‌شناسی صدرالمتألهین، تنها انسان است که برایش ظاهر و باطنی مطرح است؛ زیرا برای موجودات فروتر از انسان چیزی جز ظاهر اشیا معنا ندارد و بالطبع این موجودات توجهی به باطن اشیا ندارند. برای موجودات فراتر از انسان از قبیل ملائکه و حتی حضرت حق نیز، ظاهر و باطن معنا ندارد و همه چیز ظاهر است؛ چراکه مجردات فراتر از زمان، مکان و ماده‌اند و لذا برای آنها حجاب و مانعی برای علم حقیقی در کار نخواهد بود.

در نظر صدرالمتألهین دنیایی که ما آن را در سطح حسی تجربه می‌کنیم، حقیقتی قائم به ذات ندارد و ظواهر دنیوی مانند رؤیای شخص نائم، به طور غامض و مبهم به حقیقتی در ورای خود اشارت دارند. صدرالمتألهین ظواهر و اشیای محسوس را به مثابه رمز و مثال می‌داند که صورت‌های عرضی «حقیقة الحقائق» هستند. انکشاف این حقایق برای انسان از دو طریق ممکن می‌شود:

۱. انسان از رهگذر «مرگ» به این حقیقت پی می‌برد که فهم او در دنیا تنها به پوسته‌ها، قوالب و مثال‌هایی از حقایق هستی تعلق گرفته بود:

فالناس کلهم نیام فی هذا العالم فإذا ماتوا وانتبهوا انكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالأمثلة و أرواحها و يعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشورا و قوالب لتلك الأرواح و يعاينون صدق آیات القرآن والأحاديث النبوية (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۹۷): همه مردم این عالم در خواب به سر می‌برند. پس در آن هنگام که مُردند و بیدار شدند، به واسطه بیداری [و شرافت حاصل از] هنگامه پس از مرگ، حقایق و ارواح آنچه [تحت عنوان] مثال‌ها [اشباح و نظایر مادی آن حقایق]، شنیده بودند برایشان آشکار خواهد گردید و درخواهند یافت که اشیای مزبور [نظایر مادی] در حکم پوسته‌ها و قالب‌هایی، برای آن ارواح بوده است و صدق آیات قرآن و احادیث نبوی را به چشم خواهند دید.

۲. طریق دیگر که در همین دنیا برای انسان میسر می‌گردد، همان «رفتن از ظاهر به باطن» است که صدرالمتألهین با ارائه و اثبات مبانی انسان‌شناسانه خود بدان‌ها اعتبار می‌بخشد. با این توصیف

تبیین طریق دوم که میزان و کیفیت دریافت انسان از «حقیقت» و «باطن اشیا» است، به تأمل مفصل تری در ذات انسان نیاز دارد. نگارندگان برای آشکار شدن هرچه بیشتر نسبت میان انسان و حقیقت، دو مبنای کلیدی «علم النفس» صدرایی یعنی «حرکت اشتدادی نفس» و «اتحاد عاقل و معقول» را بازخوانی می‌کنند.

الف) حرکت اشتدادی نفس

صدرالمتألهین اندیشه «حرکت جوهری» را در جهان ماده استوار می‌سازد و موجودات مادی را، نه صرفاً موجوداتی که حرکت داشته باشند، بلکه خود حرکت می‌داند. در حقیقت حرکت جوهری لازمه ذات نیست، بلکه خود ذات است. از نظر صدرالمتألهین حرکت، کیفیت وجود سیال و لازم لاینفک آن است؛ لذا سیلان و تجدد، نحوه‌ای از هستی (در جهان ماده) است و نحوه هستی یافتن موجودات متحرک، چیزی جز سیلان بودنشان نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۶۴۶۱). صدرالمتألهین از رهگذر تبیین حرکت در جواهر مادی و با تکیه بر آن، به یکی از کلیدی‌ترین مقولات نفس‌شناسی می‌رسد و به واسطه قاعده «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» به مستدل ساختن حرکت اشتدادی در نفس انسان می‌پردازد: «هاهنا سر شریف یعلم به جواز اشتداد الجوهر فی جوهریته واستکمال الحقیقة الانسانیة فی هویتة وذاته» (همان، ج ۸، ص ۱۱ و ۳۴۷)؛ در اینجا است که راز ارجمند [حقیقت نفس]، به واسطه روا بودن اشتداد جوهر در جوهریت خویش و سیر تکامل حقیقت انسان در هویت و ذات خویش فهمیده می‌شود.

صدرالمتألهین حقیقت انسان را نه فعلیت‌های او بلکه بی‌نهایت امکان‌هایی می‌داند که انسان در پیش رو دارد و معتقد است، انسان حد یقف و ماهیت معینی ندارد و در آخر امر، همان چیزی خواهد شد که در مراحل سلوک با اندیشه و عمل آن را متحقق می‌سازد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۳۰۹). در این موجود شگفت‌انگیز، حدود نوعی شکسته می‌شوند و مرزهای منطقی فرو می‌ریزند. درست است که انسان به منزله موجودی ماهوی شناخته شده و در تعریف منطقی آن، «حیوان ناطق» به کار رفته است، ولی احکام ماهیت در آن مغلوب واقع شده‌اند و

«مانند دیگر انواع، یک نوع نیست که دارای افرادی باشد، بلکه هر فردی خود یک نوع منحصر به فرد محسوب می‌گردد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۷۱)؛ به گونه‌ای که در وزان وجود و طراز هستی خودنمایی می‌کند.

صدرالمتألهین با استناد به قرآن به این نتیجه می‌رسد که انسان موجودی پایان یافته نیست و در قالب نوع خود محدود و محصور نمی‌گردد. وی با استناد به آیه اول سوره «دهر» ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ می‌گوید انسان بر خلاف موجودات دیگر، شیء مُحْصَل و معین نبوده و نیست (همان، ص ۱۴۳).

ب) اتحاد عاقل و معقول

صدرالمتألهین بر اساس حرکت جوهری، در باب چگونگی پیدایش علم و ادراک دیدگاهی متمایز با سخن پیشینیان با عنوان اتحاد «عالم و معلوم» ارائه کرده است که از بالاترین مرتبه آن به اتحاد «عاقل و معقول» تعبیر می‌شود. وی از رهگذر این نظریه علاوه بر تبیین چگونگی حصول معرفت حقیقی اشیا برای انسان، رشد و تعالی علم او را نیز در گرو اشتداد و استکمال وجودی نفس می‌داند که خود نیز در گرو ادراکات انسان است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳).

صدرالمتألهین با تکیه بر مبانی خود، خلق ایستایی برای انسان قائل نیست. به نظر وی نفس آن‌گاه که در مرتبه نباتی است موجودی جسمانی بوده، اما بر اثر حرکت اشتداد وجودی به مرتبه حیات حیوانی و ادراک جزئی نایل گشته است. در این مرتبه نفس وارد مرتبه وجود مجرد خیالی می‌شود. نفس به واسطه اتحاد با مدرکات خویش، قدم به قدم از جهان مادی منفک می‌شود و قدم به جهان غیرمادی می‌گذارد. این روند با رشد فعالیت‌های ادراکی از سویی و کسب ملکات فاضله یا رذیله از سوی دیگر، شدت می‌یابد و سپس وجود برزخی نفس شکل می‌گیرد تا در نهایت نفس به مرتبه عقلی می‌رسد؛ ولی حرکت در همین نقطه متوقف نمی‌شود و چنانچه در او استعداد ارتقا به حد «نفس قدسیه» و «عقل بالفعل» وجود داشته باشد، با ادراک حقایق مجرد از ماده، انسان بالفعل می‌شود و به طور مطلق از تعلق به ماده رها می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۷۲).

زمینه اتحاد عالم و معلوم با ادراک حضوری محقق می‌شود؛ چراکه «ادراک یا علم و یا تعقل به معنای حضور است و حضور به معنای وجود آن نزد مدرک و نه ظهور آن برای ادراک‌کننده. ادراک و صورتی که ادراک می‌شود و به ذهن می‌آید، چیزی جدا از ذهن و نفس نیست؛ بلکه توسط خود ذهن ساخته می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۰). براین اساس مقصود صدرالمتألهین از اتحاد با معلوم، اتحاد با معلوم بالعرض و یا صورت قائم به شیء خارجی نیست، بلکه اتحاد عالم با معلوم بالذات یا همان وجود ذهنی و «صورت علمی» شیء خارجی است.

علاوه بر این، صدرالمتألهین اتحاد نفس با صورت ادراکی را از قبیل اتحاد هیولا با صورت قلمداد می‌کند (مصباح، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۷۸) و آن را - برخلاف ابن‌سینا - حرکتی از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود می‌داند که طی آن، مدرک از مرتبه وجودی خود فرا می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک (مراتب محسوس، خیالی و عقلی) می‌رسد و آن مرتبه در جهان نفس خلق می‌شود و بدین ترتیب وجود ناقص تکامل می‌یابد: «المُدْرِكُ وَالْمُدْرِكُ يَتَجَرَّدَانِ مَعًا وَيَنْسَلِخَانِ مَعًا مِنْ وَجُودٍ إِلَى وَجُودٍ وَيَتَقَلَّانِ مَعًا مِنْ نَشْأَةٍ إِلَى نَشْأَةٍ وَمِنْ عَالَمٍ إِلَى عَالَمٍ حَتَّى تَصِيرَ النَّفْسُ عَقْلًا وَعَاقِلًا وَمَعْقُولًا بِالْفِعْلِ» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۳۱۳)؛ مُدْرِكٌ وَ مُدْرَكٌ دَر مَعِيَّةٍ هُم تَجَرَّد يَافِتَه وَ دَر مَعِيَّةٍ هُم اَز وَجُودِي بَه وَجُودِي مَنْسَلِخٌ مِي شُونَد وَ اَز ظَهْوَرِي بَه ظَهْوَرِ دِيگَرِ مَنْتَقَل مِي شُونَد تَا [مَرْتَبَه‌ای که] نَفْس، عَقْل، عَاقِل وَ مَعْقُول بِالْفِعْلِ گَرَدَد.

همان‌طور که اشاره مختصری شد، صور محسوس از خارج نیامده‌اند و قوه احساس آنها را از شیء محسوس انتزاع نمی‌کند؛ بلکه خود نفس آن را می‌آفریند (همان، ص ۳۶۶). صدرالمتألهین حضور صور خیالی را نیز به انشای نفس در مرحله خیال نفس نسبت می‌دهد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۵۲).

بنابراین صدرالمتألهین سیر انسان از «ظاهر به باطن» و از این «باطن به باطن دیگر» و اتحاد انسان با هر مرتبه را موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون انسان می‌داند که با علم حضوری منکشف می‌شود. صدرالمتألهین در *مفاتیح الغیب* به صراحت بر این امر اشاره دارد:

كل ما يراه الانسان في هذا العالم - فضلاً عن حالة ارتحاله الى الدار الآخرة - فأنما يراه في ذاته وفي صقع ملكوته، ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه، وعالمه ايضاً في ذاته... النفس الانسانية من شأنها أن تبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات العينية اجزاء ذاتها وتكون قوتها سارية في جميع الموجودات» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۸۵ و ۵۸۶)؛ هر آنچه انسان در اين عالم [ماده] - چه برسد به حالت وی در هجرت به خانه آخرت - مشاهده می‌کند، پس در حقیقت آن را در ذات خویش و در صقع ملکوت [نفس] می‌بیند و چیزی را خارج از ذات و عالم خویش مشاهده نمی‌کند و عالم او نیز در ذات او قرار دارد... از شئون نفس انسانی وصول به مرتبه‌ای است که [در آن] جميع موجودات عینی جزئی از ذات او قلمداد شود و قوت نفس در همه موجودات سریان یابد.

نکته پایانی که در این بخش باید بدان اشاره کنیم، تعبیر صدرالمتألهین درباره کیفیت ادراک صور عقلی است که سه گونه تعبیر را می‌توان از بیانات وی احصا کرد. وی در یک تعبیر «ادراک صور عقلی» را مشاهده ارباب انواع از دور دانسته، در برخی دیگر از عبارت‌های خویش، مقصود از ادراک صور عقلی را اتحاد با عقل فعال می‌داند. اینها پیش‌داشته‌های مقبول صدرالمتألهین از حکمای پیش از خود، و به طور خاص ابن‌سیناست؛ اما علاوه بر این تعبیر، به نظریه دیگری از ایشان برمی‌خوریم که با مبنای تشکیک هستی‌شناختی وجود و نفس‌شناسی ایشان یعنی اتحاد عاقل و معقول و حرکت اشتدادی نفس سازگارتر است. وی در این نظر خویش نفس را علاوه بر صورت حسی و خیالی، نسبت به صور عقلی نیز خلاق می‌داند: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۲۱).

عبارتی در *شواهد الربوبیه* آمده که تبیینی یک‌پارچه از تعبیر پیش‌گفته ارائه می‌کند و آن اینکه گرچه نفس انسان نسبت به ادراکات حسی و خیالی خلاق است، چنین قوتی را نسبت به صورت‌های عقلی در ابتدای سلوک ندارد و گویی تصویری غبارآلود و مبهم نسبت به این صور از دور دارد؛ ولی به نسبت قوتی که در سلوک و اتحادی که با مفارقات و صور عقلی می‌یابد، آنها

را شأنی از شئون خود قرار می‌دهد و سرانجام اقدام به خلق صور یادشده در خود می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ص ۳۲ و ۳۳).

بدین ترتیب می‌توان مدعی شد که انسان میانجی (Mediator) دریافت و شناخت حقیقت با سیر در باطن است؛ به گونه‌ای که شناخت حقیقت ذومراتب از مجرای حرکت جوهری نفس انسانی که با ادراکات هر مرتبه از صور، اشتداد می‌یابد، محقق می‌شود و ادراک جز از طریق اتصال نفس مدرک به مدرک حاصل نمی‌گردد. این اتصال و اتحاد از قبیل اتحاد فعل و فاعل است و همان‌گونه که معلول شأنی از شئون و جلوه‌های علت است، مدرکات نیز از مراتب و شئون نفس هستند و حیثیتی جز مدرک بودن ندارند.

۳. تبیین ملکهٔ صنعت و کارکرد آن

خلاقیت انسان در نظر صدرالمتألهین صرفاً محدود به نفس و خلق صور در آن نیست. هر زمان که شخص واجد ملکهٔ نفسانی با عنوان «ملکهٔ صنعت» شود، این قابلیت را خواهد یافت که با به‌کارگیری آن، صورت‌های نفسانی خویش را وجهی عینی بخشد و آثار صنعتی پدید آورد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲).

اما ماهیت صنعت و کیفیت کاربرد آن در تحقق مصنوعات نزد صدرالمتألهین چگونه است؟ برای روشن شدن تعریف صنعت باید به تعریف صدرالمتألهین از «خُلق» بنگریم و تعریف صنعت را در ضمن آن جست‌وجو کنیم. خلق، از ملکات است و امری متوسط میان طبیعت و اراده است که مبادی افعال آن، طبیعت و عقل انسان هستند. چنین نیست که مبدأ افعال، خُلق را ملزم به فعلی کند؛ بلکه هرگاه فعلی اراده شود، به واسطهٔ ملکهٔ خُلق، بدون سختی و بی‌هیچ اندیشه‌ای از فاعل صادر می‌گردد؛ مانند ملکهٔ علم برای عالم، به گونه‌ای که هرگاه اراده کند قدرت احضار معلومات خود را دارد. احکام مربوطه در تعریف صنعت هم صادق‌اند:

الخلق ملکه یصدر بها عن النفس أفعال بالسهولة من غیر تقدم رویة... لأنه عبارة عن

کون النفس بحال یصدر عنها الصناعة من غیر رویة کمن یکتب شیئا ولا یروی فی

کتابه حرف حرف أو يضرب بالعود ولا يروى فى كل نقرة نقرة (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۱۵)؛ خُلِقَ عبارت از ملکه‌ای است که به وسیله آن افعالی بدون سابقه فکر و رویه، به سهولت از نفس صادر می‌شوند... خُلِقَ عبارت از حالتی از نفس است که افعال و صناعات بدون فکر و اندیشه از آن صادر شود؛ مانند کسی که می‌نویسد بدون اینکه درباره نوشتن حرف به حرف خود بیندیشد و نوازنده‌ای که می‌نوازد بدون اینکه در تک‌تک نقرات خود تأمل کند.

در موضع دیگری صدرالمتألهین تصریح می‌کند که در فرایند صنعتگری، ابزار و حرکاتی به خدمت گرفته می‌شود که از خلال آن ملکه‌ای برای نفس پدید می‌آید که صدور فعل (فعل هنری) از آن نشئت می‌گیرد و ملکه مزبور به مثابه صورت آن صناعت در نفس است: «فهى التى تقصد فيها استعمال مواد وآلات و حركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۷).

از سوی دیگر صدرالمتألهین در تبیین مقصود خویش از «ملکه بودن امری در نفس» می‌نویسد که «ملکه» صفتی وجودی است و از این حیث کمال تلقی می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۱۵). بنابراین منطقی است که بگوییم «ملکه صناعت» نیز کمالی وجودی قلمداد می‌شود. نکته پایانی اینکه وجود غایات برای هر گونه صنعتی امری گریزناپذیر است؛ لیکن تحقق این غایت در واقعیت از طریق استعمال ملکه صناعتی است که در نفس صنعتگر پدید آمده و نیازمند هیچ‌گونه اندیشه و تأملی نیست. حتی چه بسا هر گونه اندیشه و تأمل، مانعی بر سر راه باشد (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۵۷).

صدرالمتألهین در یکی از عبارات خویش دریافت صور معقولات از جانب عقل را ملکه‌ای می‌داند که در بالاترین مراحل حرکت جوهری نفس (عقل بالمستفاد) اکتساب می‌شود و جالب اینجاست که این ملکه را با ملکه صناعت که صاحبان آن را قادر به صناعت می‌سازد، می‌سنجد و از آن به «عقل ثانی» تعبیر می‌کند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴۳۰ و ۴۳۱).

حال اگر عبارت یادشده را ضمیمه تعابیر پرشمار صدرالمتألهین سازیم که حکمت نظری را

افضل صناعات می‌نامد، می‌توانیم در جمع‌بندی نهایی در این قسمت، نسبت یک‌پارچه‌ای را در نفس میان عقل و قوای فرودین انسان ذیل مفهوم «ملکه» برقرار سازیم؛ به‌گونه‌ای که یک سر این ملکه به تبع قوت روحانی نفس، می‌تواند تا عالم عقل و فراتر از آن راه یابد و یک سوی آن به اثر صناعی در عالم محسوس بینجامد. نفس پس از تعالی به مرتبه عقل بالفعل و بالمستفاد، واجد ملکه‌ای می‌شود که با عروج از قوای مادون، صور عقلانی را استحصال و اقدام به خلق حقیقت آنها در نفس خویش کند و در صورتی که نفس واجد ملکه صناعت نیز باشد، قادر خواهد بود با تنزل به سطح قوای فرودین خود (با توجه به مراتب قوای نفس و اصل «النفس فی وحدتها، کل القوی») صور تنزل یافته از عوالم متعالی و یا حتی صور خیالی برساخته از اشیا محسوس را در قالب اثر هنری یا صناعی، در خارج محقق سازد.

۴. تبیین نسبت ملکه صناعت با عقل عملی

هرچند استعمال ملکه صناعت نیازمند هیچ‌گونه اندیشه‌ای نیست، باید توجه داشت که «صناعت» (خواه ظریفه باشد یا کاربردی) در زمینه‌ای معرفتی پدید می‌آید. به دیگر سخن، تحقق امر مصنوع در واقعیت یک پای در قلمرو خیال دارد که وظیفه صورت‌بندی مثالی حقیقت عقلی را دارد و از سوی دیگر تشخیص خیر یا شر بودن فعل صناعی و تجویز تحقق خارجی آن در گرو حکم و رأی جزئی «عقل عملی» است و پس از حصول این مراحل، مهارت صنعتگر که ریشه در ملکه صناعت نفس وی دارد، بدون تأمل، مصنوع خارجی را محقق می‌سازد.

به نظر می‌رسد بر پایه آنچه از عبارات صدر المتألهین استظهار می‌شود، می‌توان نسبتی منطقی میان «ملکه خلق» و به دنبالش «صناعت» و کارکرد «عقل عملی» برقرار ساخت. ارتباطی که صدر المتألهین در تبیین بحث معاد بین «ملکه» و بدن برزخی برقرار می‌کند، ما را به «عقل عملی» و نقش آن در ایجاد و تکامل ملکه نفسانی رهنمون می‌سازد: «ستعلم فی مبحث المعاد أن الملکه ربما تصیر صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة فی الآخرة يوم البعث» (همان، ج ۳، ص ۱۷)؛ در بحث معادخواهی دانستی که ملکه، چه بسا صورت جوهری برای نفس گردد که نفس به

همین صورت، در آخرت و روز بعث برانگیخته می‌شود.

وی از سویی معتقد است که «به سبب ممارست و تمرین فراوانی که مقارن با تفکر و رویه، از جانب عقل عملی است، ملکهٔ راسخی در نفس حاصل می‌شود که فاعل صناعت بدون زحمت فکری، مصنوع موردنظر را پدید می‌آورد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ ب، ج ۲، ص ۷۵۶) و از سوی دیگر «ملکه» را همان صورت متعلق به نفس می‌داند که در قالب بدن برزخی در عالم آخرت برانگیخته می‌شود. حال با توجه به اینکه این ملکات انسانی هستند که موجد خلق و صناعت‌اند و صورت یا بدن برزخی انسان را که متأثر از افعال است در این عالم شکل می‌دهند و تکون می‌بخشند، در این صورت کارکرد «عقل عملی» در اتصاف افعال مزبور به خیر یا شر و سپس تحقق خارجی آنها گریزناپذیر خواهد بود. عقل عملی همان‌گونه که مبدأ رأی جزئی و تحقق افعال اخلاقی است، همین کارکرد مبدئیت را در تحقق افعال صناعی نیز به عهده دارد. عقل عملی با کارکرد معرفتی خود خیریت امری را تشخیص می‌دهد و پس از طی مراحل «فعل بیرونی» محقق می‌شود، که صدرالمتألهین از این فرایند در چارچوبی کلی به «حکمت عملیه» تعبیر می‌کند (همان، ج ۴، ص ۱۱۶).

صدرالمتألهین در تشریح چیستی و حدود و ثغور ملکات خلقی تأکید می‌کند که این امور اگر در قالب افعال نیز تحقق خارجی نیابند، لیکن از آنجاکه ریشه در حکمت عملی دارند امری کاملاً معرفتی‌اند و متمایز از غریزه و احساسات هستند (همان، ج ۴، ص ۱۱۶)؛ چراکه «عقل عملی مبدأ فعل است نه انفعال و نفس انسانی به توسط این قوه، بدن را به کارهایی انسانی وامی‌دارد که مقصود، خصوص کارهایی در انسان است که مشروط به تصمیم‌گیری و انتخاب بر اساس داده‌های عقل نظری و به اختصار مشروط به تفکر هستند» (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲). پس از گزینش خیر توسط عقل عملی زمینهٔ انجام فعل مهیا می‌شود و با به کارگیری قوهٔ شوقیه و محرکه صورت جزئی مُدرک، در خارج محقق می‌شود.

البته خیر یا شر بودن یک امر عملی جزئی، صرفاً درک یک امر واقع نیست که فقط ارزش صدق یا کذب داشته باشد، بلکه درک خیر جزئی فرایندی پیچیده و ترکیبی است که نیازمند نوعی سازگاری و انسجام ذهن با عین است و امکان تشخیص نادرست نیز وجود دارد:

صدرالمتألهین ضمن نقل عبارت ابن سینا که معتقد است حکم جزئی عقل عملی معمولاً با نوعی از قیاس و تأمل حاصل می‌گردد، می‌پذیرد که رأی جزئی، ارزش شناختی دارد و امکان انصاف آن به صحیح یا سقیم وجود دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۲).

علاوه بر اینکه هر گونه درک کلی عقل نظری (حتی حقایق عقلی) باید از رهگذر انضمام رأی جزئی عقل عملی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۲ الف، ص ۲۴۰) به صورت فعل درآید و این کارکرد، علاوه بر تضمین حضور حقیقت ادراک‌شده عقل نظری در خارج، انگیزش لازم برای تحقق فعل را نیز ایجاد می‌کند، در مسئله مورد بحث چنانچه هنرمند به حقایق کلی دسترسی داشته باشد، در قالب یک میانجی، حکم «حسنِ خلاقیتِ هنری» را مبدل به رأی جزئی در باب خیر و حسن بودن فلان صنعت خاص می‌کند و سپس انگیزه لازم برای تحرک قوای مادون و در نهایت تحقق خارجی فعل مهیا می‌گردد.

با این توصیف انتساب این ادعا به صدرالمتألهین که «صناعت یا هنر وجهی معرفتی دارد»، قابل دفاع خواهد بود؛ زیرا مبدأ اولیه آن عقل نظری و عملی است که خیر کلی در حکم رأی جزئی، زمینه وقوع هر فعل خارجی اعم از هنری، صنعتی و اخلاقی را رقم می‌زند. این در حالی است که یکی از جدی‌ترین اصول حوزه هنر و زیبایی‌شناسی مدرن، انفکاک هنر از قلمرو معرفت است که به قول هایدگر با بسط استتیک آغاز می‌شود. اصطلاح «استتیک» (Aesthetics) به معنای تأمل درباره هنر و امر زیبا، عنوانی متأخر است که در قرن هجدهم مطرح می‌گردد و در حقیقت «نحوه‌ای از پژوهش در هنر و امر زیبا بر پایه حالت احساس لذت‌برندگان و پدیدآورندگان آن است» (هایدگر، ۱۹۹۱، ص ۷۹).

این گسستگی با تنزل شأن و مقام عقل و تعقل در برابر خیال و تخیل آشکار گردید و منجر شد تا ساحت هنر و زیبایی به دلیل ارتباط بسیار وثیقی که با قلمرو «احساس» پیدا کرده بود از وجاهت بی‌سابقه‌ای در نظر اندیشمندان متأخر روشنگری و به طور خاص رمانتیک برخوردار گردد.

در حوزه زیبایی‌شناسی، هیوم برخلاف عقل‌انگاران، در مقام دفاع از احساس در برابر عقل

برآمد و عقل را در مقابل احساس و تأثرات حسی قرار داد و سرانجام مدعی شد که حجیت عقل محض، ناموجه و بی‌اعتبار است (ر.ک: هیوم، ۲۰۰۵، ص ۱۰۹۸۱).

وی در رساله‌ای به نام معیار ذوق ممیزات زیبایی را مطالعه می‌کند و «احکام ذوق» را مستقل از «امور واقع» می‌انگارد، که تنها از احساس و حساسیت نشئت می‌گیرند و به چیزی ورای خود دلالت ندارند و نه عقل برهانی و نه عقل تجربی، هیچ‌کدام نمی‌توانند زیبایی را دریافت کنند؛ زیرا زیبایی نه نسبتی میان تصورات است و نه نسبتی میان امور واقع؛ بلکه احساسی است که درون خود ما قرار دارد (ر.ک: هیوم، ۱۸۲۶، ج ۳، ص ۱۸۷-۲۶۰).

بدین ترتیب با شکاکیت مطلق در ذوات و ماهیات خارجی و مستقل از ادراکات انسانی، انقلاب شگرفی در قلمرو نظریه‌پردازی مدرن و کلاسیک هنر و زیبایی پدید آمد، که از محصولات آن رمانتیست‌ها هستند که قایل به فرانمایی‌اند و معتقدند:

اگر روی سخن هنر با دل نباشد، هر قدر هم که مملو از تصورات روشن باشد از آن چیزی حاصل نمی‌شود. هنر تشخیص شهودی زیبایی است. آنچه آنان از هنر توقع دارند، رها نمودن احساسات با آزادی و شدت تمام است تا بتواند محبت، کینه، غم و شادی و تمامی احساسات درونی خود را آشکار سازد (کروچه، ۱۳۶۷، ص ۸۰).

۵. حضور حقیقت در مصنوعات به واسطه قوای میانجی انسان

در بحث مبانی به این نتیجه رسیدیم که نفس مبتنی بر اتحاد عالم و معلوم و از دریچه علم حضوری، عین معلوم خود در مراتب مختلف (اعم از محسوس، مخیل و عقلی) می‌شود و با خلق دوباره آنها توسط نفس، وجه حصولی می‌یابد و اگر صورت مخیل یا محسوس باشد، امکان حفظ آن در خزینه خیال و درک درباره آن توسط قوای مُدرکه نفس وجود دارد؛ اما صور ذهنی یادشده، حاکی و مصادیق خارجی محکی هستند و بازنمایی این صور از آن مصادیق هم «حکایت» نامیده می‌شود. اگر این معنای مورد نظر فلاسفه اسلامی از محاکات را مدنظر قرار دهیم، چه بسا هیچ هنری بدون محاکات و عاری از آن نخواهد بود.

موضوع تقلید و بازنمایی که ریشه در اصطلاح یونانی Mimesis دارد، با ترجمه «محاکات» وارد اندیشه فلسفه اسلامی شد. محاکات در دیدگاه فلاسفه اسلامی در مقایسه با تبیین موردنظر افلاطون و ارسطو، در ضمن قلمرو عام‌تری مطرح شد؛ تا جایی که قسمی از تعلیم و تعلم نیز از محاکات دانسته شده است (ر.ک: طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۹۱).

حکایتگری از طبیعت مورد قبول صدرالمتألهین است و او در عبارتی صریح، «صناعت» را تشبه به طبیعت دانسته است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۲)؛ ولی با توجه به مبانی علم‌النفس صدرایی به‌ویژه «حرکت اشتدادی نفس» از یک‌سو و تبیینی که در دو بخش گذشته از ملکه صناعت داشتیم، نمی‌توان حکایتگری را تنها منحصر در طبیعت کرد؛ بلکه می‌توان از واژه طبیعت در کلام صدرالمتألهین، فراروی منطقی کرد و دایره محاکات نفس را عالم ماده و فراماده دانست؛ چنان‌که یکی از قراین این نکته را در این دیدگاه صدرالمتألهین می‌یابیم که وی، محاکات طبیعت مادی را با وجود همه ظرافت و حسنی که دارد، در مقایسه با محاکات عوالم برتر، چندان واجد ارزش و قرب نمی‌داند؛ چون حقیقت نازل و مصاحب با ظلمت قلمداد می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۷۷).

در موضوع حکایتگری، نقش قوه خیال بسیار مهم است. خیال علاوه بر اینکه یکی از مبادی مستقیم استنباط همه صنایع و هنرها قلمداد می‌شود (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۳۸)، نقش بسیار مهم‌تری در میدان حکایتگری و صورتگری از مراتب برتر هستی را به عهده دارد؛ چراکه واسطه میان عقل و حس است و قابلیت محاکات از صور عقلانی و صور محسوس را بر عهده داشته و به همین دلیل از دیدگاه صدرالمتألهین، تأمین‌کننده هر دو معنای «عقلی» و «حسی» محاکات است و در واقع کارکرد ترفیع یا ترویج محسوسات و تنزیل معقولات را به عهده دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۶).

بنا بر تقریر صدرالمتألهین، مثال متصل یا خیال مقید در صورتی که حقایق عقلی را به اعتبار اتصال با عقل فعال ادراک کند، نقش انفعالی خواهد داشت که در این صورت، صور خیالی نازله حقایق عقلی در خیال متصل به‌شمار می‌آیند و ظل یا فرع موجودات عقلی به‌شمار خواهند رفت

که نسبت آنها به حقایق عقلی، نسبت نقص به تمام و ضعیف به قوی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۳۶۰).

البته به همان اندازه که «قوة خیال» در اشراق حقایق عقلی، منفعل است، در پدید آوردن صور مثالی، فعال و خلاق است و نفس با استمداد از خیال منفصل به انشای صورت‌های خیالی در حیطة وجود خود می‌پردازد:

صور و اشباح مثالی در نفس تمثل می‌یابد... این تمثل یافتن نیز به ایجاد و انشای اشباح و صور اشیا در صقع نفس است که آنها قائم به نفس‌اند. نحو قیام فعل به فاعل نه مقبول به قابل که نفس قابل آن صور باشد و آن صور در وی منطبع گردند تا از انطباع و انعکاس آنها منفعل شود؛ زیرا علی‌التحقیق نفس در ذات و صفات و افعالش مثال باریء خود است... کار خدایی اعنی خلق اشباح و مثل معلقه و صور علمیه به اذن الله در کشور هستی خود می‌نماید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۱-۲۰۲).

اما در باب چند و چون حضور ادراکات و صورت‌های مثالی نزد نفس، پرسش‌هایی وجود دارد و شاید مهم‌ترین پرسش این است که اگر برخی ادراکات خیالی، حاصل اتصال نفس به عالم مثال منفصل‌اند، پس منشأ تخیلات غیرواقعی و یا حتی بعضاً فاسد چیست؟ در پاسخ باید گفت این تخیلات، محصول تصرفات قوة متخیله‌اند که با به‌کارگیری صورت‌های مخزون در قوة خیال یا معانی مخزون در قوة حافظه و واهمه، به تصرف در معانی و صورت‌ها می‌پردازند و با ترکیب یا تجزیه آنها، معانی و صورت‌های جدیدی را پدید می‌آورند (عبودیت، ۱۳۹۱، ص ۱۶۰-۱۶۷). ممکن است این تصرفات در برخی موارد، بارقه ناچیزی از حقیقت را به دوش کشند، لیکن صور یادشده علی‌الاصول رابطه ذاتی با حقیقت ندارند و فاقد پشتوانه هستی‌شناختی‌اند.

به علاوه کدورت نفسانی و ظلمت قلبی شخص متخیل، می‌تواند زمینه کج‌تابی و کارکرد نامطلوب قوة خیال را فراهم سازد. فناری در تقسیم‌بندی رؤیاها و تخیلات در «فصّ اسحاقی»، به سه دسته کلی اشاره می‌کند: تخیل الهی، تخیلی که از ناحیه شیطان می‌رسد، و تخیلی که

شخص با نفس خودش ایجاد می‌کند. وی اولی را متوقف بر آمادگی و استعداد نفس می‌داند که باید طهارت و صفای لازم را تحصیل کرده باشد؛ دومی نتیجه انحرافات مزاج و کدورت‌های نفسانی است و سومی از آثار صفاتی است که بر حال نفس شخص متخیل در حال تخیل غلبه دارد (فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۱۸).

به این ترتیب این صورت خیالی موجود در نفس هنرمند و صنعتگر، همان صورتی است که با نفس متحد می‌شود و پس از استمرار توجه و تمرکز، تبدیل به ملکه‌ای در نفس می‌گردد و با رأی جزئی عقل عملی در ماده بیرونی و عوارض مختص به آن مانند زمان، مکان و وضع خاصی پدید می‌آید. حضور حقیقت در عوالم مترتب بر هم به منزله رقیقت‌هایی از حقیقة الحقائق و حرکت اشتدادی نفس در کشف این حقایق ذومراتب از طریق عقل نظری و عینیت یافتن با آنها از سویی، و در پی آن اقدام به تنزل، تجسم و تمثیل حقایق متعالی با قدرت خیال و اتصال آن با عالم مثال و تشخیص عقل عملی و حکم جزئی بر خیریت تحقق فعلی در خارج از سوی دیگر، دست به دست هم می‌دهد تا در نهایت حقیقت معقول با استعمال ملکه صنعت در قلمرو محسوس، ظهور یابد. با توجه به این مبنا، حتی هنرهایی همچون رمان و فیلم - اگر به نحوی شایسته و با رعایت اقتضائات همان فرم هنری، به موضوع بپردازند - می‌توانند نمایش دهنده صور مثالی و عقلی در صورت محسوس باشند که به تنزیل در پیش چشم ناظرش در آمده است.

۶. تجسم حقایق عقلی در قالب رمز و تمثیل

با توجه به مبنا «حقیقت و رقیقت» از سویی، و میانجی بودن انسان در دریافت و محقق ساختن مراتب حقیقت در نفس خویش بر مبنا «حرکت جوهری» و «اتحاد عاقل و معقول» از سوی دیگر، به پرسش بنیادین سومی در این جستار می‌رسیم و آن اینکه آیا به طور کلی امکان بیان حقایق عقلی منکشف در نفس انسان وجود دارد؟ صدر المتألهین با پذیرش این اصل که نمی‌توان حقایق عقلانی را بتمامه در عالم ماده بیان و مجسم کرد، در عین حال به پرسش مزبور پاسخ مثبت می‌دهد. به نظر می‌رسد وی راه بیان حقایق متعالی در جهان مادی را جز از طریق تمثیل و

رمزپردازی امکان‌پذیر نمی‌داند. وی یکی از حکمت‌های رمزپردازی و ضرب امثال در قرآن را درک‌ناپذیر بودن حقایق متعالی برای عموم مردم که راه به باطن نگشوده‌اند می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۹۵ و ۹۶).

البته همان‌گونه که در مبنای «حقیقت و رقیقت» اشاره شد، اساساً حقایق موجود در عالم فرودین، مثال‌ها و اشباحی برای حقایق و ارواح موجود در عالم اعلا هستند؛ اما زمانی که صحبت از انکشاف حقایق تلقی شده توسط انسان به میان می‌آید، وی مانند بسیاری از حکیمان پیش از خود معتقد است اظهار صریح و غیررمزی و یا غیرتمثیلی حقیقت، نه تنها موجب آشکاری آن برای انسان‌های ظاهربین نمی‌شود، موجبات انکار حقیقت و مبارزه با آن را در پی دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۵، ص ۲۳۶).

پیش‌تر اشاره شد که بنا بر هستی‌شناسی صدرایی، حضرت احدیت مکنونات موجود در بالاترین مرتبه تجرد را مرحله به مرحله تنزیل می‌دهد تا در قالب عوالم مادون (مثالی و سپس مادی) متجسد شوند و انسان در سیر صعود مرحله به مرحله به معرفت این حقایق دست می‌یابد و به غرض اصلی حضور خود در این عالم محسوسات تحقق می‌دهد (همان، ج ۲، ص ۸۰). حال جهت اشارت به حقایقی که دارای مراتب و درجات گوناگون هستند، نیاز به «بیانی» است که ظرفیت و تحمل معانی مشکک را داشته باشد.

همان‌طور که می‌توان موجودات جهان مادی و یا کلمات قرآن را علاوه بر معانی باطنی آن در همان معنایی به کار برد که عرف انسانی می‌فهمد، به همین ترتیب هیچ مانعی وجود ندارد که تمثیل یا رمزپردازی هنری را نیز در عین حمل معنای ظاهری، دال بر معانی متعالیه مشکک نیز بدانیم. حال پرسش دیگری پیش می‌آید و آن اینکه چه ویژگی‌هایی در مقوله رمز یا تمثیل نهفته است که توانسته زبان مناسبی برای تبیین حقیقت باشد؟

از بیانات صدرالمتألهین چنین استفاده می‌شود که باطن، مکمل و متمم ظاهر است و هرگز وجود ظاهر، موجبات نفی باطن و وجود باطن موجبات نفی ظاهر را فراهم نمی‌سازد؛ بلکه باطن بدون اینکه ظاهر دستخوش تغییر شود، حضوری جدی و اصیل دارد؛ اندیشه‌ای که با

گشودن راهی به سوی حقیقت‌گرایی در بیان مثالی، جایی برای زبان استعاری باقی نمی‌گذارد. به عبارت بهتر، مثال و رمز برخاسته از حکمت صدرالمتألهین، با رعایت اصل «حقیقت‌گرایی» و پایبندی به «حقایق نفس‌الامری» از هویت صرفاً زبان‌شناختی رها می‌شود و وجه هستی‌شناختی هم می‌یابد. می‌توان مدعی شد زبان عرفی و بیان تمثیلی و رمزگونه در دلالت بر مفهوم مادی، یکسان هستند؛ اما نقطه تمایز آن دو در جایی است که مدلول زبان عرفی، امری حسی و معنایی ظاهری است، ولی مدلول یا مصداق تمثیل و رمزی که مدنظر صدرالمتألهین است، از حس آغاز می‌شود و عالم معنا را در مراتب مختلف آن دربر می‌گیرد؛ چراکه مثال و رمز، تجسم حقایق و معانی متعالی در قالب مادی و این جهانی است. ظرف رمز و تمثیل به واسطه افزونه معنایی خود، در قالبی فرو بسته به یک یا چند معنای معین محدود نمی‌شود و همواره پویایی خود را حفظ می‌کند و به علاوه ظرف مناسبی برای بیان ویژگی‌های متضاد حقیقت از قبیل تشابه و تباین یا پنهان و پیدایی و خفا و انکشاف است.

نتیجه‌گیری

۱. نفس هنرمند، حقیقتی را که توسط خیال متصل و قوه عاقله ادراک شده، در میدان وجودی خویش باز می‌آفریند و از این رهگذر محاکات حقایق فرازمند را در نفس امکان‌پذیر می‌سازد. همچنین تبدیل صور شهود شده توسط عقل به صور تمثیلی و محسوس، که اوصاف متعلق به عالم شهادت هستند، کار بزرگ قوه خیال یا مثال متصل است؛

۲. چون نفس انسان همواره به روی حقیقت مفتوح است، بدون اینکه ذره‌ای از «بدعت» در صنعت او رخنه کند، قابلیت «ابداع» متنوع دارد؛ چراکه انسان در کشف حقیقت از باطن به ظاهر سفر می‌کند و در همه این مراحل، حقیقت واحد است و در هر مرحله وجهی از آن برای نفس هویدا می‌شود. پس در هر مرحله با تشخیص خیریت تحقق خارجی فعل از رهگذر رأی جزئی که «عقل عملی» صادر می‌کند، می‌توان وجهی از حقیقت را در عالم حس بازتاب داد. بدین ترتیب زایش هنر ریشه در عوالم برتر دارد و ظرفی است که نطفه حقیقت و معرفت متعالی

در دل آن به ودیعت گذاشته شده و در عالم محسوس به ظهور می‌رسد. این واقعیتی است که با آغاز پدیده «استتیک» بسیار کم‌رنگ شد و عقل و تعقل در برابر خیال و تخیل بی‌اعتبار گشت و وجاهت هنر، در انتقال احساس و نه چیز دیگر خلاصه شد؛

۳. هنرمند باید هم در قرب به حقیقت و مهیا ساختن نفس برای بازتاب حقایق مثالی و عقلی توانا باشد و هم مهارت لازم را در استعمال ملکه صنعت، در اختیار داشته باشد؛

۴. هنر همان مکاشفه حقیقت و سپس تجلی آن در واقعیت است که گاه با صور مثالی برگرفته از عالم مثال و گاه با تجسد حقایق عقلی در قالب رموز و تمثیلات در امر مصنوع منکشف می‌شود و مصنوع هنرمند به وسعت و کیفیت سهمی که از حقیقت دارد، اصالت و زیبایی افزون‌تری می‌یابد؛

۵. مثال و رمز، با رعایت اصل «حقیقت‌گرایی» از هویت صرف زبان‌شناختی فراتر می‌رود و وجه هستی‌شناختی نیز می‌یابد؛ به گونه‌ای که مدلول آن از حس آغاز می‌شود و عالم معنا را در مراتب مختلف آن دربر می‌گیرد. به علاوه، ویژگی دیگر زبان مثالی یا رمزی، ظرفیت دلالت بر خصوصیات متضاد حقیقت است.

- منابع
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، چ سوم، تهران، طرح نو.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۲، *دو رساله مثل و مثال*، قم، طوبی.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، ۱۳۹۰، «وجود ذهنی و دنیای درون»، *خردنامه صدر*، ش ۶۳، ص ۴-۱۰.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۶۳ الف، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۳ ب، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چ دوم، تهران، طهوری.
- ، ۱۳۶۶، *تفسیر ملاصدر*، قم، بیدار.
- ، ۱۳۸۲ الف، *الشواهد الربوبية*، تصحیح و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ، ۱۳۸۲ ب، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- ، ۱۳۸۷، *سهرسائل فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۷۵، *شرح‌الاشارات والتنبيهات للمحقق طوسی*، قم، البلاغ.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الانس*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
- قاضی‌بن محمد، ۱۳۹۳، *سرچشمه مقدس فرهنگ و ورزش‌ها*، ترجمه حسن نورائی بیدخت، تهران، حقیقت.
- کروچه، بندتو، ۱۳۶۷، *کلیات زیبایی‌شناسی*، ترجمه فؤاد روحانی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۲، *آموزش فلسفه*، چ ششم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۶، «عصر تصویر جهان»، ترجمه یوسف اباذری، *ارغنون*، ش ۱۱-۱۲.
- Heidegger, Martin, 1991, *Nietzsche*, tr. DavidFarrell Krell, NewYork, Harper Collins Press.
- Hume, 2005, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Liberty Fund Inc.
- Hume, David, 1826, *Philosophical Works of David Hume*, in Four Volumes. Edinburgh.
- Tatarkiewicz, W., 2005, *History of Aesthetics*, v. 2, ed. C. Barrett, Continuum International Publishing Group, London.

خداشناسی با محوریت وجوب بالذات مرحله دوم از راه صدیقین

entezam@mofidu.ac.ir

سیدمحمد انتظام / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه مفید

دریافت: ۹۳/۹/۹ پذیرش: ۹۴/۸/۱۸

چکیده

برای نخستین بار فارابی از امکان شناخت صفات و فعل خداوند با تأمل در وجوب وجود و لوازم آن سخن گفت. ابن سینا و پس از او صدرالمتهلین، روشی را که فارابی به آن اشاره کرده بود با نگاهی جامع و دقیق تر پی گرفتند و آن را راه صدیقین نامیدند. راه صدیقین در تعریفی که ابن سینا و صدرالمتهلین از آن ارائه دادند به دو مرحله کلی تقسیم شد. مرحله نخست، اثبات وجود واجب الوجود بالذات با برهان وجودمحور است که از آن به برهان صدیقین تعبیر کردند. مرحله دوم، شناخت صفات و فعل خداوند با تأمل در واجب بالذات بودن خداوند و لوازم آن است که در این مقاله از آن به خداشناسی با محوریت وجوب بالذات تعبیر کرده ایم. در این مقاله، مرحله دوم را در پنج گام شامل احدیت، واحدیت، نگاهی کلی به صفات خداوند، مصداق شناسی صفات، و چگونگی فعل خداوند، سامان داده ایم و محوریت وجوب وجود را در محورهای پنج گانه نشان داده و از این طریق امکان این نوع خداشناسی را به اثبات رسانده ایم.

کلیدواژه‌ها: وجوب وجود، وجوب بالذات، راه صدیقین، برهان صدیقین، خداشناسی.

مقدمه

فارابی نخستین فیلسوف مسلمان است که به نوعی خداشناسی فلسفی، با محوریت عنوان واجب‌الوجود بالذات تصریح کرده (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۶) و به شکلی غیرسازمان‌یافته آن را در آثارش آورده است. پس از فارابی، ابن‌سینا، فیلسوف بزرگ مسلمان، این نوع خداشناسی را طریق صدیقین نامید و از برتری آن بر راه‌های دیگر خداشناسی سخن گفت (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶) و با به‌کارگیری این روش در بخش‌هایی از مباحث خداشناسی، کارایی آن را به اثبات رساند. گرچه او این نوع خداشناسی را گسترش داد و به آن عمق بخشید و در بسیاری از محورهای خداشناسی خود از آن استفاده کرد، بر اساس تعریفی که از این نوع خداشناسی ارائه داده بود، آن را سازمان‌دهی نکرد و همچنان خداشناسی به روش صدیقین، جز در آن قسمت که آن را برهان صدیقین نامیدند، به صورت غیرسازمان‌یافته باقی ماند.

سهروردی با تأسیس حکمت نوری، خداشناسی خود را با محوریت نور و نورالانوار سازمان داد و در مهم‌ترین بخش (القسم الثانی) از مهم‌ترین اثر فلسفی خود، حکمت‌الاشراق، تا آنجا که در مقام بیان اندیشه‌های فلسفی خود درباره وجود، صفات و فعل خداوند است، عنوان نور و نورالانوار را جایگزین عنوان واجب‌الوجود بالذات کرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، مقاله اول و دوم از قسم دوم). او در دیگر آثار فلسفی خود از قبیل *التلویحات*، و *المشارع و المطارحات* (همان، ج ۱، ص ۳۱ و ۳۸۶)، که در شرح و نقد حکمت‌مشاء نوشته است، همانند ابن‌سینا، واجب‌الذات بودن خداوند را محور قرار داده است. پس از سهروردی، دوباره عنوان واجب‌الذات اهمیت پیدا کرد و در نتیجه در خداشناسی، به جای عنوان ترکیبی «نورالانوار»، عنوان ترکیبی «واجب‌الوجود بالذات» محوریت یافت.

۱. منظور از خداشناسی با محوریت عنوان ترکیبی «واجب‌الوجود بالذات»

در این نوع خداشناسی پس از اثبات وجود خداوند به منزله واجب‌الوجود بالذات، با تحلیل لوازم و لوازم واجب‌الوجود بالذات بودن او، صفات و فعل خداوند اثبات می‌شود. مدعا این است که همه صفات ثبوتی و سلبی خداوند و نیز چگونگی فعل او، از قبیل چگونگی صدور

(فیض، تجلی)، چگونگی صدور کثیر از واحد، مراتب فعل خداوند، نظام احسن و مسئله شر را می‌توان با تحلیل وجوب وجود بالذات و به روش سیر از ملزوم به لازم و از لازم به لازم لازم و... تبیین کرد و آن‌گونه که بایسته است به اثبات رساند.

در این روش، بر اهمیت و محوریت عنوان واجب‌الوجود بالذات، در شناخت حصولی خداوند تأکید شده است و فیلسوفان بزرگی چون ابن‌سینا و صدرالمألهین، شناخت خداوند با محوریت وجوب بالذات را در ساحت علم حصولی، متقن‌ترین و عالی‌ترین شناخت و معرفت به‌شمار آورده‌اند.

۲. خداشناسی با محوریت وجوب وجود و راه صدیقین

ابن‌سینا و صدرالمألهین این روش خداشناسی را بخشی از راه صدیقین می‌دانند. در این مقاله نیز به پیروی از آنان، گاه از این نوع خداشناسی به راه صدیقین تعبیر کرده‌ایم؛ اما باید توجه کنیم که خداشناسی به روش صدیقین و یا راه صدیقین، عام‌تر از خداشناسی با محوریت وجوب بالذات است. راه صدیقین، به دو مرحله تقسیم می‌شود:

۱. اثبات وجود خداوند با روش وجود، یا موجود یا خدامحور و بدون استناد به مخلوقاتش:

این مرحله از راه صدیقین همان است که «برهان صدیقین» نامیده شده است؛

۲. اثبات صفات و فعل خداوند با تحلیل لوازم وجوب بالذات وجود: این مرحله، خود به

مراحلی قابل قسمت است که بیان خواهد شد.

مرحله دوم همان چیزی است که در این مقاله از آن به خداشناسی با محوریت عنوان

واجب‌الوجود بالذات تعبیر شده که بخشی از راه صدیقین است.

۳. راه صدیقین در کلام فارابی

مرحله دوم از راه صدیقین، در کلام فارابی این‌گونه بیان شده است:

و كذلك لا نعرف حقيقة الاول بل نعرف منه انه يجب له الوجود وهذا لازم من

لوازمه لا حقيقته ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى: كالحداثية وسائر الصفات

(فارابی، ۴۱۳ق، ص ۳۷۶).

این عبارت که از *تعلیقات فارابی* (در صورتی که صحت انتساب کتاب به *فارابی* به اثبات برسد) نقل شد، با تفصیل بیشتر در *تعلیقات ابن سینا* نیز آمده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۵). جمله «ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى: كالوحدانية وسائر الصفات» اشاره به همان چیزی است که از آن به مرحله دوم راه صدیقین یاد شد. با تحلیل عنوان واجب‌الوجود بالذات به لوازم دیگر ذات از قبیل یگانگی او و صفاتش پی می‌بریم. تعبیر به «كالوحدانية و...» حاکی از این است که دو مورد یادشده در این عبارت، همه آنچه از تحلیل وجوب وجود شناخته می‌شود نیست و همان‌گونه که بیان خواهد شد، با تحلیل وجوب وجود و لوازم آن: احدیت، احدیت، صفات ثبوتی، صفات سلبی و آنچه را مربوط است به فعل خداوند، از آن جهت که فعل خداوند است، می‌توان شناخت.

فارابی در این متن و در مواضع دیگر از آثارش از برهانی که *ابن سینا* برای اثبات وجود خداوند آورده و آن را بخشی از راه صدیقین معرفی کرده، سخن نگفته است. با این وصف، در بعضی از آثارش، بنایی را تأسیس می‌کند که شالوده برهان صدیقین *ابن سینا* به شمار می‌رود. اساس برهان صدیقین این است که موجود یا به اعتبار ذاتش واجب‌الوجود است یا وجودش از غیر است. اولی علت نخستین و بی‌نیاز از علت است و دومی، معلول و نیازمند علت است. این مطلب همان است که *فارابی* در تقسیم موجود و تعریف واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود آورده است (*فارابی*، ۱۴۰۵ق - ب، ص ۷۸؛ همو، ۱۴۰۵ق - الف، ص ۴۸؛ جهامی، ۱۹۹۸م، ص ۹۶۴).

۴. راه صدیقین در کلام ابن سینا

نخستین فیلسوفی که از خداشناسی با محوریت واجب بالذات بودن خداوند به راه صدیقین تعبیر کرده و مرحله نخست راه صدیقین را به تمام و کمال بیان داشته است، *ابن سینا* است. وی در نمط چهارم *اشارات* از روشی که در آن کتاب در خداشناسی به کار گرفته است به راه صدیقین تعبیر می‌کند و در بیان تفاوت راه صدیقین با دیگر راه‌های خداشناسی، عبارتی دارد که اهمیت عنوان ترکیبی واجب‌الوجود بالذات را در خداشناسی آشکار می‌سازد:

خداشناسی با محوریت وجوب بالذات: مرحله دوم از راه صدیقین □ ۵۹

تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصمات الی تأمل
لغیر الوجود ولم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و إن کان ذلك دلیلاً علیه؛ لکن هذا
الباب اوثق و اشرف؛ ای اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حیث هو وجود
و هو یشهد بعد ذلك علی سائر ما بعده فی الواجب. الی مثل هذا اشیر فی الکتاب
الهی - سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق - اقول هذا حکم
لقوم. ثم یقول: - اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید - اقول ان هذا حکم
للصدیقین الذین یششهدون به لا علیه (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶).

ابن سینا در نمط چهارم اشارات، پس از اینکه وجود واجب الوجود بالذات را از طریق برهان
امکان و وجوب اثبات می‌کند، با تحلیل وجوب بالذات و بیان لوازم آن، برخی از صفات سلبی و
ثبوتی خداوند را به اثبات می‌رساند و در پایان، اهمیت و تفاوت این روش را که از آن به طریق
صدیقین تعبیر کرده است، نسبت به روش‌های دیگر خداشناسی بیان می‌دارد. او برتری این
روش را در این می‌داند که در آن، بدون پیش‌فرض گرفتن وجود مخلوقی از مخلوقات و با
تقسیم وجود به واجب و ممکن (که تنها پیش‌فرض آن وجود موجود ماست)، وجود واجب
بالذات را اثبات کرده و با تأمل در واجب بالذات بودن خداوند، صفات او و با تأمل در صفاتش،
افعال او را به اثبات رسانده و به جای اینکه خلق او را شاهد بر وجود او گرفته باشد، وجود او را
شاهد بر خلقش گرفته است.

محقق طوسی در توضیح عبارت ابن سینا می‌گوید:

اما الالهیون فیستدلون بالنظر فی الوجود و انه واجب او ممکن علی اثبات واجب ثم
بالنظر فیما یلزم الوجود و الامکان علی صفاته ثم یشدلون بصفاته علی کیفیة
صدور افعاله عنه واحداً بعد واحد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶).

همان‌گونه که ملاحظه شد، شناخت صفات و فعل خداوند با محوریت وجوب بالذات، بخشی از
راه صدیقین ابن سیناست. بخش دیگر آن اثبات وجود خداوند است با برهانی وجودمحور یا
موجودمحور که از آن به برهان صدیقین تعبیر می‌شود. بر پایه عبارت‌هایی که از محقق طوسی نقل

کردیم، راه صدیقین سه مرحله است: ۱. اثبات وجود خداوند با برهان صدیقین؛ ۲. شناخت صفات خداوند با تأمل در واجب بالذات بودن او؛ ۳. شناخت فعل خداوند با تأمل در صفات او.

۵. راه صدیقین در کلام صدرالمتألهین

صدرالمتألهین نیز در خداشناسی فلسفی خود، همان راهی را رفته است که فارابی و ابن‌سینا پیموده‌اند. او نیز مانند ابن‌سینا راه صدیقین را بهترین راه خداشناسی می‌داند و با اثبات اصیل بودن وجود و عبور از وجوب مفهومی و امکان‌ و ماهوی، به وجوب و امکان وجودی، راه صدیقین را تعالی می‌بخشد.

اسد البراهین وأشرفها الیه هو الذی لا یكون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقة. فیکون الطريق الی المقصود هو عین المقصود وهو سبیل الصدیقین الذین یتشهدون به تعالی علیه ثم یتشهدون بذاته علی صفاته وبصفاته علی افعاله واحدا بعد واحد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴ و ۲۴).

صدرالمتألهین در بیانی دقیق‌تر می‌گوید:

وذلك لان الربانین ینظرون الی الوجود و یحققونه و یعلمون انه اصل کل شیء ثم یصلون بالنظر الیه الی انه بحسب اصل حقیقته واجب الوجود و اما الامکان والحاجة و المعلولیه و غیر ذلك فانما یلحقه لا لاجل حقیقته بما هی حقیقته بل لاجل نقائص و اعدام خارجه عن اصل حقیقته. ثم بالنظر فی ما یلزم الوجود و الامکان یصلون الی توحید ذاته و صفاته و من صفاته الی کیفیه افعاله و آثاره (همان).

چنان‌که در این متن آمده است، راه صدیقین از دیدگاه صدرالمتألهین نیز سه مرحله دارد. این مراحل همان‌ها هستند که در بیان ابن‌سینا و توضیح محقق طوسی آمده‌اند. بنابراین در بیان چارچوب کلی راه صدیقین، تفاوتی بین آنها نیست. با این وصف، اصالت وجود و وجودی شدن وجوب و امکان در فلسفه صدرالمتألهین در تبیین هریک از مراحل سه‌گانه، تأثیری ژرف نهاده است. پیش از بیان مراحل خداشناسی با محوریت عنوان واجب‌الوجود بالذات و سامان‌دهی آنها، بایسته است معنای واجب‌الوجود بالذات را به اختصار بیان کنیم.

۶. معناشناسی عنوان واجب الوجود بالذات

از آنجاکه این عنوان ترکیبی را در مقاله‌ای دیگر معناشناسی کرده‌ایم، در اینجا به اختصار بر اساس تعریف فارابی و ابن‌سینا و تفسیر صدرالمتألهین از تعریف آنان و نیز تعریفی که نهایتاً صدرالمتألهین برگزیده است، معنای واجب بالذات را توضیح می‌دهیم و سپس به سامان‌دهی این نوع خداشناسی می‌پردازیم.

این عنوان همانند تک‌واژگان وجود، وجوب و ذات، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و لذا تعریف‌های آن در حد تعریف شرح‌اللفظ و به معنایی، شرح‌الاسم است.

در این نوع معناشناسی، آنچه در تعریف می‌آید، جنس و فصل نیست؛ بلکه ویژگی یا ویژگی‌هایی از واجب‌الوجود ذکر می‌شود تا او از مخلوقاتش متمایز گردد. بعضی از ویژگی‌های واجب‌الوجود به لحاظ تحلیل عقلی، از لوازم خصوصیتی دیگرند. بنابراین این نوع معناشناسی در صورتی کامل است که واجب‌الوجود بالذات را با خصوصیتی تعریف کنیم که عقلاً مبدأ شناخت ویژگی‌های دیگر است. از سویی دیگر خصوصیتی که در تعریف می‌آید، باید با آنچه به اقتضای برهان برای واجب بالذات اثبات یا نفی می‌شود هماهنگ باشد. برای مثال اگر برهان می‌گوید خداوند عین وجود است و ماهیت ندارد، باید واجب بالذات را به گونه‌ای تعریف کنیم که ترکیب او از ماهیت و وجود یا ذات و وجود تأیید نشود.

۷. تعریف فارابی و ابن‌سینا از عنوان واجب‌الوجود بالذات و تفسیر صدرالمتألهین از آن

فارابی واجب‌الوجود بالذات را به «ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده» تعریف کرده است (آل‌یاسین، ۱۴۰۵ق، ص ۱۳۷). ابن‌سینا نیز این تعریف را در بعضی از آثارش آورده است. او می‌گوید:

ان الامور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام الى قسمين، فيكون منها

ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده... ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده

(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷).

منظور از «اذا اعتبر بذاته وجب وجوده» این است که ذاتش بدون لحاظ هر چیزی خارج از آن، مصداق حمل موجود به معنای عامش بر آن است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۳۰). صدرالمتألهین در توضیح این تعریف مختصر از واجب بالذات می‌گوید:

هر موجودی را که عقل لحاظ کند یا به نحوی است که بدون نیاز به حیث تعلیلی و تقییدی، وجود از ذاتش انتزاع می‌شود و یا این‌گونه نیست و در صورت دوم نیز یا انتزاع وجود از آن، تنها نیازمند حیث تعلیلی و انتسابش به علت است و یا به نحوی است که علاوه بر حیث تعلیلی، نیازمند حیث تقییدی هم هست. موجودی که در انتزاع مفهوم وجود از آن، نیازمند به هیچ حیثی، اعم از تعلیلی و تقییدی نباشد، واجب‌الوجود است و موجودی که در انتزاع مفهوم وجود از آن، به حیث تعلیلی نیازمند است اما از حیث تقییدی بی‌نیاز است، وجود ممکن؛ و موجودی که به هر دو حیث نیازمند است، ماهیت امکانی است که اطلاق وجود و موجود بر آن بالعرض است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۵).

بنا بر توضیح صدرالمتألهین، واجب بالذات بودن خداوند، افزون بر نیاز واجب به علت بیرون از ذات، علت بودن ذات او نسبت به وجودش را نیز نفی می‌کند؛ اما این تعریف نافی لازم ذات بودن وجود نیست؛ درحالی‌که واجب‌الوجود عین وجود است و وجودش نه معلول غیر است، نه معلول ذات و نه لازم ذات.

لازم ذات بودن با معلول ذات بودن متفاوت است. لازم ذات، تابع ذات است. اگر ذات مجعول باشد، لازم آن نیز مجعول است و اگر ذات نامجعول باشد، لازم آن نیز به تبع ذات نامجعول است. در صورتی که موجود بودن را لازم ذات خداوند بدانیم، لحاظ ذات بدون لحاظ هر امری غیر از ذات، برای انتزاع مفهوم وجود و حمل آن بر ذات حق بسنده است و تعریف مورد بحث بر آن صادق است. باید واجب بالذات به گونه‌ای تعریف شود که لازم ذات بودن وجود را نیز نفی کند.

۸. تعریف نهایی صدرالمتألهین: واجب الوجود بالذات، موجودی عین وجود

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، خداوند تنها موجودی است که عین وجود و صرف الوجود است (فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۷؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۷۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹۶). همچنین در توضیح احدیت ذاتی خداوند آشکار خواهد شد که چگونه صرف الوجود بودن او مبدأ تحلیلی دیگر ویژگی‌های اوست. در نتیجه ثابت خواهد شد که تعریف خداوند به «موجودی که عین وجود است»، تعریفی است اولاً هماهنگ با آنچه مقتضای برهان درباره خداوند است و ثانیاً بیانگر خصوصیتی از خصوصیت‌های واجب بالذات است که او را از مخلوقاتش متمایز می‌سازد.

این تعریف به صدرالمتألهین اختصاص ندارد؛ بلکه هر فیلسوفی که خداوند را وجود صرف می‌داند، بایسته است در تعریف شرح‌الاسمی عنوان ترکیبی واجب الوجود بالذات، همین تعریف را برگزیند. ابن سینا نیز وجوب را تأکد الوجود تعریف کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶ و ۴۵). با توجه به اینکه ابن سینا خداوند را صرف الوجود می‌داند، می‌توان گفت او نیز در تعریف واجب الوجود از ساحت مفهوم به ساحت وجود عبور کرده و منظور او از تأکد الوجود می‌تواند تأکد و شدت وجودی باشد که امری است وجودی و نه مفهومی.

۹. نیاز «خداشناسی به روش صدیقین»، به سامان‌دهی

به‌رغم تصریحات فیلسوفان بزرگی چون فارابی، ابن سینا، محقق طوسی و صدرالمتألهین درباره خداشناسی با محوریت وجوب بالذات و یا خداشناسی به روش صدیقین، این نوع خداشناسی به‌وضوح و به صورت سامان‌یافته در منابع فلسفه اسلامی ارائه نشده است. وجوب بالذات چه لوازمی دارد و لوازم آن کدام‌اند؟ چگونه می‌توان با تحلیل این لوازم، همه صفات ثبوتی و سلبی خداوند را اثبات کرد؟

پاسخ این پرسش‌ها را با تأمل در خداشناسی فلسفی فیلسوفان یادشده می‌توان یافت. در این مقاله، در حد وسع و فرصت کوشیده‌ایم مسیری را که در این نوع خداشناسی باید پیموده شود با

انسجام و وضوح بیشتر باز نماییم؛ مسیری که فیلسوفان یادشده و به‌ویژه صدرالمتألهین، تا حد بسیاری آن را اساس خداشناسی خود قرار داده‌اند.

۱۰. مراحل خداشناسی به روش صدیقین و خداشناسی با محوریت وجوب بالذات

گفتیم که خداشناسی به روش صدیقین سه مرحله کلی دارد که عبارت‌اند از: اثبات وجود واجب بالذات، تبیین و اثبات صفات او با تأمل در وجوب وجودش، و تبیین فعل او با تأمل در صفاتش. این مراحل کلی و سه‌گانه با نگاهی دقیق‌تر و جزئی‌تر به مراحل دیگری تقسیم‌پذیرند. برای اینکه نسبت هر مرحله با قبل و بعد آن روشن باشد و معلوم باشد که برای ورود به هریک از آنها، از چه مرحله‌ای باید گذر کرد، از این پس از هریک از آنها به «گام» تعبیر می‌کنیم. به نظر می‌رسد، این نوع خداشناسی را بتوان به ترتیب در شش گام سامان داد:

۱. اثبات وجود واجب‌الوجود بالذات با روش وجودمحور، موجودمحور، یا خدامحور؛
۲. اثبات احدیت و بساطت او به‌مثابه یکی از لوازم وجوب وجود؛
۳. اثبات واحدیت و یگانگی او به‌منزله یکی از لوازم احدیتش؛
۴. نگاهی کلی به صفات خداوند (اثبات اوصاف و کمالات وجودی خداوند «صفات ثبوتی ذاتی» و عینیت آنها با ذاتش و منزله بودنش از همه نقص‌ها و محدودیت‌ها «صفات سلبی»، به‌منزله لازمی دیگر از لوازم احدیت و بساطت)؛
۵. مصداق‌شناسی و معناشناسی مهم‌ترین صفات ثبوتی و سلبی خداوند، بر مبنای وجوب و احدیت ذاتی او؛

۶. بیان فعل خداوند و ویژگی‌های آن از قبیل: چگونگی صدور، چگونگی وجود یافتن کثرت از واحد محض، مراتب فعل خداوند و نظام احسن بر اساس وجوب ذاتی و احدیتش. از این شش گام آنچه مربوط به خداشناسی با محوریت عنوان واجب‌الوجود بالذات است، گام دوم تا ششم است و گام اول هرچند بخشی از راه صدیقین است، اما بخشی از خداشناسی با محوریت وجوب وجود نیست. ترتیب پیش‌گفته تا حدی در کتاب *اسفار* مراعات شده است

خداشناسی با محوریت وجوب بالذات: مرحله دوم از راه صدیقین □ ۶۵

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷ و ۶)؛ اما آن‌گونه که شایسته است، سیر از وجوب بالذات به لوازم آن و از لوازم به لوازم آنها (بخش دوم راه صدیقین) عینیت نیافته است. روشن است که بیان هر آنچه به گام‌های شش‌گانه راه صدیقین و گام‌های پنج‌گانه خداشناسی با محوریت وجوب بالذات مربوط است، در یک مقاله، نه مقدور است و نه برای اثبات مدعایی که در صدد اثبات آن هستیم ضرورت دارد. آنچه در این مقاله مورد نظر است، پاسخ به این پرسش است: چگونه با محور قرار دادن وجوب وجود می‌توان این گام‌ها را در خداشناسی برداشت و به پایان برد؟

گام‌های شش‌گانه در واقع، چارچوب و طرح کلی خداشناسی به روش صدیقین را تشکیل می‌دهند. از گام دوم به بعد می‌کوشیم بدون ورود به جزئیات، محوریت وجوب وجود را در خداشناسی فلسفی نشان دهیم. آنچه مقصود است، نشان دادن مسیری است که در این نوع خداشناسی باید پیموده شود. ادامه مسیر و بیان جزئیات، نیازمند مجالی واسع‌تر و تألیفی جامع‌تر و گسترده‌تر است.

۱۰-۱. گام اول: اثبات وجود خداوند به روش صدیقین

درباره برهان صدیقین به اندازه کافی بحث شده است؛ اما دو مرحله مهم صفات و فعل خداوند مغفول مانده است؛ به گونه‌ای که ممکن است برهان صدیقین و راه صدیقین به یک معنا گرفته شوند و از این نکته که برهان صدیقین گام نخست از راه صدیقین است غفلت شود. از نظر صدرالمتألهین، برهان صدیقین آن است که در آن از خدا بر خدا استدلال شود: «هو الذی لا یكون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقة فیکون الطريق الی المقصود هو عین المقصود» (همان، ج ۶، ص ۱۳).

اما از نظر ابن‌سینا، برهان صدیقین برهانی است که با تأمل در وجود و یا موجود و تقسیم حصری آن به واجب و ممکن، وجود واجب بالذات اثبات می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶). بنابراین برهان صدیقین از نظر صدرالمتألهین، به وجهی، وجود محور و به وجهی دیگر،

خدا محور است؛ اما از نظر ابن‌سینا این برهان یا وجود محور و یا موجود محور است. تعبیر به وجود یا موجود، از آن جهت است که تمایز آنها در فلسفه ابن‌سینا چندان آشکار نبوده است؛ به همین دلیل است که ابن‌سینا در آغاز برهان خود، موجود را به واجب و ممکن تقسیم، و با تأمل در «الموجود» وجود خدا را اثبات می‌کند و در پایان نمط چهارم از تأمل در «الوجود» سخن می‌گوید. در برهان ابن‌سینا آنچه مفهوم «الموجود» بر آن صادق است، از دو حال خارج نیست: یا واجب است یا ممکن (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸)؛ در حالی که در برهان صدرالمتألهین، واقعیت خارجی که چیزی جز وجود نیست به لحاظ اصل حقیقتش واجب است و امکان و معلولیت، ناشی از نقص‌ها و محدودیت‌های وجود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴).

۱۰-۲. گام دوم: بساطت و احدیت ذاتی خداوند

از آنجاکه مبنای بسیاری از مباحث خداشناسی فلسفی، احدیت ذاتی خداوند است و محوریت وجوب وجود نیز از طریق احدیت ذات، که از لوازم وجوب وجود است، تثبیت می‌شود، بایسته است که در خداشناسی به روش صدیقین و با محوریت وجوب وجود، نخستین گام پس از اثبات واجب‌الوجود بالذات، احدیت ذاتی او باشد. مدعا این است که در خداشناسی به روش صدیقین با تحلیل وجوب وجود، به احدیت ذاتی به منزله یکی از لوازم تحلیلی آن، پی می‌بریم. اگر بتوانیم ثابت کنیم که واجب بالذات بودن خداوند، مستلزم این است که خداوند عین وجود باشد، به این معنا خواهد بود که احدیت ذات، لازمه واجب‌الوجود بودن اوست و از تحلیل وجوب وجود به احدیت خداوند دست یافته‌ایم. اگر چنین نباشد، از تحلیل وجوب وجود، به احدیت نخواهیم رسید و رابطه همه اوصاف و احکامی که برای خداوند به واسطه احدیتش ثابت می‌شوند، با وجوب وجود، قطع خواهد شد.

معنای احدیت ذاتی خداوند این است که هیچ نوع ترکیبی، اعم از خارجی، وهمی و عقلی به وجود خداوند راه ندارد (همان، ص ۱۰۰). برای نفی مطلق ترکیب از ذات حق، کافی است ترکیب عقلی را که ترکیب از وجود و ماهیت است، از او نفی کنیم (همان، ص ۱۰۳)؛ زیرا ترکیب

خارجی که منظور، ترکیب از ماده و صورت و ترکیب از هر نوع جزء خارجی است، ویژه موجودات جسمانی است. همین طور ترکیب وهمی که منظور از آن، ترکیب از اجزای مقداری است، مخصوص موجودی است که وحدت اتصالی و امتدادی دارد. این نوع ترکیب نیز ویژه موجود جسمانی است. موجودات عقلی که ترکیب وهمی و خارجی به آنها راه ندارد، مرکب از دارایی و نداری و در واقع مرکب از وجود و عدم اند. این نوع ترکیب، تحلیلی است و در خارج، ترکیب وجود و عدم بی معناست. منظور از تحلیلی بودن این نوع ترکیب، این است که وقتی عقل ذات آنها را لحاظ می‌کند، به رغم وحدت، شدت و کمال وجودی آنها به دلیل معلول بودن، آنها را فاقد شدت و کمال وجودی علت خود می‌یابد و این یعنی، ترکیب تحلیلی آنها از دارایی و نداری و وجود و عدم. همین ترکیب تحلیلی، منشأ ترکیب تحلیلی از ماهیت (به معنای ما یقال فی جواب ما هو) و وجود است (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۱).

سلب ماهیت از خداوند در حکم سلب نقص، محدودیت، ترکیب و نیاز از اوست و این صفت سلبی، جامع همه صفات سلبی دیگر است. به همین دلیل است که صدرالمتألهین سلب ماهیت از خداوند را مهم‌ترین صفت سلبی او شمرده و در اهمیت آن می‌گوید: «وهذا المطلوب اعز مطالب صفات الجلال من السلوب وقد اطبق عليه قاطبة الحكماء والمتكلمين الا شزيمة قلیون من متاخریهم» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۵۸).

برای نفی ماهیت از خداوند، کافی است واجب‌الوجود بودن او درست تحلیل شود. آیا واجب‌الوجود بودن به این معناست که وجوب وجود عین ذات خداوند است یا به این معناست که وجوب وجود او معلول غیر ذاتش نیست؟ فرض دوم عام‌تر از فرض نخست است؛ زیرا فرض دوم، دو مصداق دارد:

۱. واجب‌الوجود بالذات آن است که وجوب وجود، عین ذاتش باشد؛

۲. واجب‌الوجود بالذات آن است که وجوب وجود، معلول ذات یا لازم ذاتش باشد.

اگر ثابت شود که واجب‌الوجود بودن خداوند به این معناست که وجوب، عین ذاتش باشد، ترکیب تحلیلی او از ماهیت و وجود منتفی خواهد بود و با منتفی بودن این ترکیب تحلیلی، همه

انواع ترکیب منتفی است، و ثابت خواهد شد که خداوند صرف‌الوجود است. به این ترتیب راه برای اثبات یگانگی و صفات او هموار خواهد شد.

بی تردید ذات واجب‌الوجود نمی‌تواند علت وجود و وجوب خودش باشد؛ زیرا علت وجود، بالوجود بر وجود مقدم است. در نتیجه علت بودن ذات برای وجودش مستلزم تقدم الشیء علی نفسه است. این فرض اشکالات دیگری دارد که در منابع فلسفی آمده است. مصداق دوم از فرض دوم این بود که وجود لازمه ذات و ماهیت خداوند باشد. آیا وجوب وجود می‌تواند لازم ذات باشد؟ آیا می‌توان گفت خداوند ذاتی است غیر وجود که بودنش از ازل تا ابد لازم آن است و بودن و خارجیت داشتن از آن انفکاک‌ناپذیر است؟

صدرالمتألهین لازم ذات بودن وجود را نمی‌پذیرد. از نظر او، وجود داشتن، امری صرفاً تحلیلی و ذهنی از قبیل زوجیت نسبت به عدد زوج نیست. زوجیت از تحلیل ماهیت عدد زوج و بدون نظر به غیر انتزاع می‌شود و همانند ماهیت، واقعیتهای و رای‌ظرف تحلیل ندارد؛ اما ثبوت‌الذات و تحقق‌الذات امری عینی است که یا عین ذات است و یا علتی آن را جعل می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۰-۱۰۱).

افزون بر آنچه گفته شد، ادله اصیل بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت، جایی برای این احتمال که وجود خداوند خارجاً معلول ماهیتش و یا لازم ماهیتش باشد باقی نمی‌گذارد (همان، ص ۱۰۱). مطابق اصالت وجود، آنچه واقعیت دارد وجود است و وجود از دو قسم خارج نیست: یا معلول غیر است و یا معلول غیر نیست. وجودی که معلول غیر نباشد، عین وجود و صرف‌الوجود است و قابل تحلیل به دارایی و نداری و وجود و عدم نیست و در نتیجه ماهیت از آن انتزاع نمی‌شود. مطابق این مبنا، وجود چه معلول غیر باشد و چه نباشد، معلول ماهیت و یا لازم ماهیت نیست؛ زیرا ماهیت مفهومی انتزاعی است که پس از وجود و از مراتب وجود انتزاع می‌شود.

۱۰-۳. گام سوم: اثبات یگانگی خداوند

اثبات یگانگی خداوند به روش صدیقین به این صورت است که بدون استشهاد به مخلوقات و با

استناد به واجب‌الوجود بودن خداوند، یگانگی او را اثبات کنیم. این طریق نافی راه‌های دیگر برای اثبات توحید نیست؛ بلکه ادعا این است که این راه اوثق است و معرفت حاصل از آن، اتقان بیشتری دارد. برای اثبات یگانگی خداوند برهان‌های پرشماری در منابع فلسفی با محوریت وجوب وجود بیان شده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۵۷-۵۶۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۰؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۳۳-۴۷ و ۳۴۹؛ صدرالمألهین، ۱۳۵۴، ص ۵۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۳۵؛ ج ۶، ص ۵۷-۶۰). برای نمونه یک برهان را که مشهورتر است بیان می‌کنیم تا روشن شود چگونه از تحلیل وجوب وجود و دست یافتن به لوازم آن، یگانگی خداوند اثبات می‌شود.

۱-۳-۱. **برهان یگانه بودن خداوند:** اگر دو واجب‌الوجود وجود داشته باشد، در وجوب وجود مشترک خواهند بود و برای حصول تعدد، نیازمند مابه‌الامتیازند. در نتیجه هریک از آنها مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز خواهد بود. درباره مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز، چهار فرض وجود دارد:

۱. هر دو داخل در ذات باشند؛

۲. هر دو خارج از ذات باشند؛

۳. مابه‌الامتیاز داخل در ذات و مابه‌الاشتراک خارج از ذات باشد؛

۴. مابه‌الاشتراک داخل در ذات، و مابه‌الامتیاز خارج از ذات باشد.

فرض اول، مستلزم ترکیب ذات واجب‌الوجودهاست و چون مرکب به اجزای خود نیازمند است، این فرض مستلزم نیازمندی واجب‌الوجود است که با واجب‌الوجود بودن منافات دارد. فرض دوم نامعقول است. فرض سوم نیز مستلزم این است که وجوب وجود که مابه‌الاشتراک است، امری عرضی باشد؛ درحالی‌که عرضی بودن وجوب وجود برای واجب‌الوجود بالذات محال است؛ زیرا عرضی، معلول است. در نتیجه این فرض، مستلزم معلول بودن وجوب وجود است. علت وجوب وجود، یا ذات دو واجب‌الوجود است و یا موجودی خارج از آنها. در فرض دوم، واجب‌الوجود، در وجوب وجودش نیازمند غیر است و در فرض اول، ذات فاقد وجوب وجود، علت وجوب وجود شده است؛ درحالی‌که فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد. افزون بر

این، هر دو فرض مستلزم این است که واجب‌الوجود، در مرتبه ذات، واجب‌الوجود نباشد. اما فرض چهارم، مستلزم این است که تعیین و تشخیص هریک، که موجب امتیاز آنها از یکدیگر است، عرضی و نیازمند علت باشد. علت تعیین و تشخیص هریک، یا ذات اوست و یا موجودی خارج از ذات. علت خارج از ذات، با واجب‌الوجود بودن منافات دارد. ذات هریک از آنها نیز نمی‌تواند علت تشخیص و تعیین آنها باشد؛ زیرا مستلزم این است که ذات، در مرتبه قبل از تعیین خود متعین و مشخص باشد؛ چون اگر ذات واجب‌الوجود، متعین نباشد، وجود نخواهد داشت و اگر وجود نداشته باشد نمی‌تواند علت تعیین خود باشد. بنابراین ذات واجب، در مرتبه قبل از این تعیین، یا متعین به همین تعیین است که مستلزم تقدم شیء بر نفس است و یا به تعیین دیگری متعین است که آن تعیین نیز اگر خارج از ذات و معلول ذات باشد، به تعیین دیگری نیاز خواهد داشت و در هر حال محذور همچنان باقی است. از سویی دیگر اگر مابه‌الاشتراک دو واجب‌الوجود که وجوب وجود است داخل در ذات باشد، ممکن نیست ذات هریک از دو واجب، علت مابه‌الامتیاز باشد؛ زیرا ذات در هر دو یکی است و شیء واحد نمی‌تواند علت دو معلول متفاوت باشد.

با توجه به اینکه همه فرض‌ها درباره دو واجب‌الوجود مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز باطل شد، نتیجه می‌گیریم ترکیب دو واجب‌الوجود از مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک به هر شکلی که فرض شود محال است و محال بودن آن به معنای محال بودن وجود دو واجب‌الوجود بالذات است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۹؛ ج ۶، ص ۵۷). این برهان را فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین برای اثبات یگانگی واجب‌الوجود ارائه می‌کردند و شبهه ابن‌کمنه نیز ناظر به همین برهان است. شبهه ابن‌کمنه به تقریر صدرالمتألهین بدین قرار است:

اگر منظورتان از عین ذات بودن وجوب وجود این است که واجب‌الوجود به گونه‌ای است که بذاته و بدون نیاز به حیث تعلیلی، مفهوم وجوب وجود از آن انتزاع شود، در این صورت، چرا جایز نباشد دو هویت بسیط مجهول‌الکنه و متباین به تمام ذات، وجود داشته باشند که هریک از آنها واجب‌الوجود بالذات باشد؛ به این

خداشناسی با محوریت وجوب بالذات: مرحله دوم از راه صدیقین □ ۷۱

معنا که مفهوم وجوب وجود از هر یک از آنها انتزاع شود، بدون اینکه نیازمند حیث تقییدی یا تعلیلی باشند و این دو در عین اینکه در این مفهوم، به عنوان مفهومی عرضی و تحلیلی مشترک‌اند، به تمام هویت بسیط خود از یکدیگر متمایز باشند (همان، ج ۱، ص ۱۳۱؛ ج ۶، ص ۵۷).

صدرالمتألهین در پاسخ به این شبهه می‌گوید:

مفهوم واجب‌الوجود یا از ذات دو واجب‌الوجود مفروض بدون نیاز به ضمیمه کردن حیثی دیگر انتزاع می‌شود و یا انتزاع آن از آنها متوقف بر حیثیتی غیر از ذات آنهاست. فرض دوم باطل است؛ زیرا انتزاع مفهوم وجوب وجود از واجب‌الوجود، اگر متوقف بر حیث تقییدی یا تعلیلی باشد، به این معنا خواهد بود که واجب‌الوجود، واجب‌الوجود بالذات نباشد و این خلاف فرض است. واجب‌الوجود بالذات بودن، به این نیست که ذات، اقتضای وجوب وجود داشته باشد، بلکه ملاک واجب‌الوجود بالذات این است که مفهوم وجوب وجود از مرتبه ذاتش و بدون نیاز به حیث تقییدی و تعلیلی انتزاع شود. اگر مفهوم وجوب وجود از مرتبه ذات دو واجب‌الوجود، بدون لحاظ غیر ذات انتزاع شود، تباین آنها به تمام ذات محال خواهد بود؛ زیرا انتزاع مفهوم واحد از دو حقیقت متباین به تمام ذات محال است (همان، ج ۶، ص ۶۰).

انتزاع مفهوم مشترک از مصادیق مختلف و حمل آن بر آنها، حاکی از این است که وجهی مشترک در این مصادیق وجود دارد. اگر بر علی و رضا مفهوم مشترک انسان و بر انسان و اسب، مفهوم مشترک حیوان و بر برف و عاج، مفهوم مشترک سفید، و بر مقولات متباین، مفهوم مشترک وجود، و بر ماهیات مختلف، مفهوم امکان حمل می‌شود، به این دلیل است که علی و رضا در ماهیت نوعی انسان و انسان و فرس در ماهیت جنسی حیوان و برف و عاج در عرض عام خود و مقولات متباین در وجود و یا در انتسابشان به فاعل وجود و ماهیات در لاقضا بودن نسبت به وجود و عدم امری است سلبی، مشترک‌اند (همان، ج ۱، ص ۱۳۳).

اکنون می‌گوییم: اگر دو واجب‌الوجود بالذات وجود داشته باشند و مفهوم وجوب وجود از ذات آنها بدون نیاز به لحاظ غیر، انتزاع شود به این معنا خواهد بود که امری مشترک که منشأ انتزاع مفهوم وجوب وجود شده است در خود ذات است. درباره این برهان حرف و سخن بسیار است. غرض اصلی از آوردن آن این است که نشان دهیم چگونه می‌توان یگانگی خداوند را صرفاً با تحلیل وجوب وجود او و بدون استشهاد به غیر او اثبات کرد. مبنا و پیش‌فرض این برهان بساطت خداوند است. وجود دو واجب بالذات، مستلزم ترکیب آنهاست و ترکیب ذات، نفی بساطت ذات است؛ درحالی‌که واجب‌الوجود، احدی‌الذات است. غالب برهان‌های یگانگی خداوند مبتنی بر همین مبنایند. برای مثال برهان صرف‌الوجود بودن خداوند که یکی از برهان‌های متقن و مختصر یگانگی خداوند است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۵) مبتنی بر احدیت ذاتی خداوند، و احدیت ذاتی او چنان‌که بیان شد، لازمه واجب‌الوجود بودن اوست.

۱۰-۴. گام چهارم: نگاهی کلی به صفات خداوند

صفات خداوند به ثبوتی و سلبی، و صفات ثبوتی خود به صفات ذات و صفات فعل تقسیم می‌شوند. از دیدگاه فیلسوفان مسلمان صفات ثبوتی ذاتی عبارت‌اند از همه کمالات وجودی. صفات فعل نیز از آن جهت که کمال‌اند به صفات ذات بازمی‌گردند و از آن جهت که از مقام فعل انتزاع می‌شوند کمال نیستند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۸). صدرالمآلهین درباره این نوع صفات نیز دیدگاهی ویژه دارد و این صفات را نیز همانند صفات ذات، عین ذات می‌داند (همان، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۸).

صفات سلبی خداوند عبارت‌اند از سلب همه نقص‌ها و محدودیت‌ها. چون نقص و محدودیت عدمی‌اند و سلب عدم کمال، به اثبات کمال بازمی‌گردد، با اثبات همه کمالات برای خداوند سلب همه نقص‌ها از او نیز اثبات شده است. بنابراین برای اثبات همه اوصاف ثبوتی و سلبی خداوند، اثبات بساطت و صرف‌الوجود بودن او کافی است و می‌توان گفت: همه اوصاف خداوند لازمه صرف‌الوجود و بسیط‌الحقیقه بودن او هستند.

خداشناسی با محوریت وجوب بالذات: مرحله دوم از راه صدیقین □ ۷۳

قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء ولیس بشيء منها» که نقشی بسیار پررنگ در خداشناسی صدرالمآلهین دارد، اهمیت احدیت ذاتی خداوند را که لازمه وجوب ذاتی اوست در خداشناسی به خوبی آشکار می‌سازد. حضور این قاعده در بسیاری از مباحث خداشناسی، دلیلی روشن بر درستی ادعای مهم فیلسوفان بزرگ مسلمان است؛ یعنی امکان شناخت خداوند با محوریت وجوب وجود. به دلیل اهمیت این قاعده در راستای مدعایی که موضوع این مقاله است، آن را به اختصار توضیح می‌دهیم.

مفاد قاعده «بسیط الحقیقه»

مفاد این قاعده آن است که «بسیط الحقیقه»، واجد همه وجودات و کمالات وجودی است؛ اما حدود و تعینات وجودی به او راه ندارد؛ زیرا حدود و تعینات، ناشی از نقص وجودند و «بسیط الحقیقه» به همان دلیل که باید همه کمالات را در خود داشته باشد، باید از هر نقصی منزّه و مبرا باشد. به همین دلیل در صدر قاعده گفته می‌شود «خداوند همه چیز است» و در ذیل آن آمده است: «ولیس بشيء منها»؛ یعنی گرچه خداوند به لحاظ وجود و کمالات وجود همه چیز است، هیچ‌یک از اشیا به لحاظ حدود و تعینات وجودی آنها نیست.

هر ممکن الوجودی متعین به تعینی خاص و محدود به حدی ویژه است. اگر خداوند یکی از اشیا و یا همه اشیا به تعین خاص آنها باشد، مستلزم این است که ذات واجب، مرکب از وجود و تعینات و حدود وجودی باشد و به عبارتی دیگر مستلزم این است که ذات واجب مرکب از وجدان و فقدان باشد؛ زیرا تا ترکیب از وجدان و فقدان (وجود و عدم) که ترکیبی تحلیلی است تحقق نیابد، تعین و حد وجودی پدید نمی‌آید.

صدرالمآلهین برای روشن ساختن مفاد قاعده، خط بزرگ‌تر را نسبت به خط کوچک‌تر و سفیدی یا سیاهی کم‌رنگ‌تر را نسبت به سفیدی یا سیاهی پررنگ‌تر مثال می‌آورد. همان‌گونه که خط یک سانتی متری در خط ده سانتی متری و خط ده سانتی متری در خط صد سانتی متری وجود دارد (البته نه با تعیناتشان) و سیاهی ضعیف در سیاهی شدید موجود است، اما نه با تعینش، اشیا

نیز در بسیط‌الحقیقه موجودند اما بدون تعیناتشان؛ زیرا در توضیح برهان قاعده خواهد آمد که اقتضای بسیط‌الحقیقه بودن این است که کل موجودات باشد و هیچ تعین، نقص و محدودیتی به آن راه نداشته باشد (همان، ج ۶، ص ۱۱۶).

از آنچه در توضیح مفاد قاعده بسیط‌الحقیقه بیان کردیم، آشکار شد که بساطت خداوند لازمهٔ وجوب وجود است و لازمهٔ بساطت این است که ذات او همهٔ کمالات وجودی است و هیچ نقصی به آن راه ندارد. پس می‌توان گفت وجود همهٔ صفات کمال در خداوند و سلب همهٔ صفات سلبی از او، لازمهٔ بسیط‌الحقیقه بودن اوست و به این ترتیب، از تأمل در وجوب وجود و لوازم آن، همهٔ صفات ثبوتی و سلبی او اثبات پذیر است.

صدرالمتألهین قاعدهٔ «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» را (که مفاد آن وجوب وجود هر آن چیزی است که به امکان عام برای خداوند ممکن است و بر اساس آن وجود و وجوب همهٔ کمالات وجودی برای خداوند اثبات می‌شود) به استناد بساطت و وحدت حقهٔ او اثبات می‌کند (همان، ج ۱، ص ۱۲۳) و به این ترتیب از طریق این قاعده نیز اثبات صفات کمال برای خداوند به تحلیل وجوب بالذات و لوازم آن مستند می‌شود.

افزون بر آنچه گفته شد، لازمهٔ دیگر بسیط‌الحقیقه بودن خداوند این است که صفات کمال، عین ذات اویند و تفاوت ذات و صفات در حد تفاوت مفهومی است نه تفاوت مصداقی و نه حتی تفاوت تحلیلی از قبیل تفاوت وجود و ماهیت (همان، ج ۳، ص ۳۵۵).

۱۰-۵. گام پنجم: مصداق‌شناسی صفات خداوند

در گام پنجم با تحلیل لوازم واجب بالذات، هر یک از مهم‌ترین صفات خداوند را شناسایی و با محوریت همان عنوان، آنها را معناشناسی و اثبات می‌کنیم. کدام صفات‌اند که اگر در خداوند وجود نداشته باشند، او واجب‌الوجود بالذات است و کدام صفات‌اند که اگر در خداوند باشند، او واجب‌الوجود بالذات نیست؟

همان‌گونه که گفتیم، لازمهٔ بسیط‌الحقیقه بودن خداوند این است که همهٔ صفاتی که عقلاً کمال

به شمار می‌روند در او باشند و همه صفاتی که عقلاً نقص به شمار می‌روند در او نباشند. منظور از اوصاف کمال، هر آن چیزی است که کمال موجود بما هو موجود است. بعضی از اوصاف، کمال‌اند برای موجود از آن جهت که موجود است و برخی دیگر، کمال برای موجود خاص‌اند. برای مثال، علم و قدرت کمال‌اند برای موجود بما هو موجود؛ درحالی‌که کروی بودن، کمال برای جسم و در واقع کمال برای موجود است از آن جهت که جسم است. بر اساس این قاعده کلی می‌گوییم: خداوند عالم، قادر، حی، مرید و... است و خداوند جسم، جوهر، عرض، دارای ماهیت و... نیست.

برای نمونه از صفات ثبوتی، صفت علم را انتخاب می‌کنیم و نشان می‌دهیم که با روش صدیقین چگونه می‌توان این صفت را معناشناسی و سپس اثبات کرد. پس از اینکه ثابت شد این وصف و اوصاف دیگر خداوند مشترک معنوی و مشکک‌اند، به اقتضای صرف‌الوجود بودنش که لازمه وجوب وجود است، مراحل زیر را می‌پیماییم:

مرحله اول:

الف) خداوند صرف‌الوجود است؛

ب) وجود عین حضور است؛

ج) وجودش فی نفسه لنفسه است؛

د) خداوند به اعتبار وجود فی نفسه لنفسه، حضور فی نفسه لنفسه دارد؛

ه) حضور فی نفسه لنفسه، علم فی نفسه لنفسه است؛ زیرا علم عبارت است از حضور شیء

لشیء.

مرحله دوم:

الف) خداوند به اقتضای واجب‌الوجود بودن، بسیط‌الحقیقه است؛

ب) بسیط‌الحقیقه در عین بساطت، همه چیز است؛

ج) خداوند در عین بساطت در مرتبه ذات همه موجودات است؛

د) علم خداوند به ذات، عین علم به همه چیز است. صدر‌المألهین از آن به علم اجمالی در

عین کشف تفصیلی تعبیر می‌کند (همان، ج ۶، ص ۲۶۹-۲۷۱).

بدین ترتیب علم به ذات و علم خداوند به اشیا در مرتبه ذات و چگونگی این علم، با سیر فکری از وجوب وجود به صرف و بسیط‌الحقیقه بودن خداوند و از بساطت به لوازم آن، بیان و اثبات می‌شود؛ بدون اینکه نیاز به چیزی خارج از وجوب وجود باشد. درباره صفات ثبوتی دیگر نیز همین مسیر را می‌توان پیمود.

در صفات سلبی نیز برای اینکه در همین مسیر به حرکت فکری ادامه دهیم، می‌توانیم ماهیت نداشتن خداوند را که لازمه احدیت ذاتی و صرف و بسیط بودن اوست مبنا قرار دهیم و همه صفات سلبی را که بازگشتشان به صرف‌الوجود نبودن است، شناسایی کنیم و به اعتبار اینکه وجود آنها در خداوند موجب محدودیت او، و محدودیت او، موجب ترکیبش از وجود و عدم است، از خداوند نفی کنیم.

۱۰-۶. گام ششم: چگونگی فعل خداوند

مهم‌ترین محورهای مبحث فعل خداوند عبارت‌اند از: ۱. چگونگی فاعلیت خداوند؛ ۲. چگونگی وجود یافتن موجودات از خداوند؛ ۳. چگونگی صدور کثرت از خداوند؛ ۴. مراتب فعل خداوند و ویژگی‌های هریک از آنها؛ ۵. چگونگی نظام آفرینش (نظام احسن).

درباره هریک از این محورهای پنج‌گانه در منابع فلسفی بحث و گفت‌وگوهای فراوانی صورت گرفته است. همان‌گونه که گفتیم، در این مقاله مقصود، توضیح و بررسی همه آنچه در منابع فلسفی آمده است نیست. آنچه مقصود ما در این گام و گام‌های پیش از آن است، نشان دادن مسیر اصلی در خداشناسی فلسفی با محوریت وجوب وجود است.

فاعلیت خداوند: در این قسمت، اقسام فاعل توضیح داده، و مشخص می‌شود که کدام قسم از اقسام فاعلیت درباره خداوند رواست و کدام قسم روا نیست. آنچه اهمیت دارد، این است که آنچه رواست و یا روا نیست بر اساس واجب بالذات بودن خداوند و یا با تأمل در صفاتی که از لوازم واجب‌الوجود بودن خداوند هستند، اثبات یا نفی شود.

فیلسوفان مسلمان خداوند را فاعل حقیقی و فاعل به تمام ذات و فاعل بالعناية یا بالرضا و یا بالتجلی می‌دانند. آنچه مورد اتفاق آنان است این است که خداوند به تمام ذات فاعل است و هیچ امری خارج از ذات او از قبیل اراده زاید بر ذات یا غرض و داعی زاید بر ذات، در فاعلیت او نقش ندارد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۶). دلیل این مدعا این است که نیاز خداوند به غرض و داعی زاید بر ذات، با کمال مطلق و صرف‌الوجود بودن او که لازمه واجب بالذات بودن اوست منافات دارد. اراده نیز به ذات منتهی می‌شود و در نهایت فاعل حقیقی، ذات است و چون ذات خداوند بسیط است، فاعلیت او به جزء ذات نمی‌تواند باشد و خداوند به تمام ذاتش، فاعل صادر نخست و معلول بی‌واسطه خویش است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۸۸).

چگونگی وجود یافتن موجودات از خداوند: درباره چگونگی وجود یافتن موجودات از خداوند، سه نظریه مطرح است: نظریه فیض، نظریه خلق از عدم، و نظریه تجلی. فیلسوفان مسلمان از نظریه فیض دفاع می‌کنند (صدرالمتألهین نهایتاً نظریه تجلی را برمی‌گزینند). اگر صدور موجودات از خداوند را به صورت فیضان بدانیم، ربط و نسبت این باور با واجب بالذات بودن خداوند چیست؟ پاسخ این است که نظریه فیض حاصل برخی قواعد فلسفی و کمال مطلق دانستن خداوند است که خود از لوازم وجوب وجودند. از جمله قواعد فلسفی مرتبط با این نظریه این است که علت حقیقی، آنچه را دارد اعطا می‌کند نه آنچه را ندارد. بنابراین علت هر آنچه را ایجاد می‌کند در خود دارد و آنچه را در خود دارد با ایجاد معلول آشکار می‌سازد. اگر علت به تمام ذات علت باشد، معلول از تمام ذاتش فیضان می‌کند، بدون اینکه چیزی از وجودش کم شود.

اگر معلول از آن جهت که معلول است آیه و نشانه‌ای است از آنچه در علت موجود است و اگر کمالات وجودی همه موجودات در خداوند موجود است و اگر هر آنچه از خداوند وجود می‌یابد، کمال است و نقص‌ها و محدودیت‌ها عدمی‌اند و قابل جعل بالذات نیستند، نتیجه می‌گیریم که نظریه فیض نیز وام‌دار صرف‌الوجود و کمال مطلق و کل‌الاشیاء دانستن خداوند است که خود از لوازم واجب بالذات بودن خداوند است و همان‌گونه که در توضیح راه صدیقین گفتیم، با تأمل در واجب بالذات بودن خداوند و لوازم آن می‌توان به چگونگی صدور موجودات

از خداوند نیز راه یافت.

چگونگی صدور کثرت از خداوند: فیلسوفان مسلمان دربارهٔ این محور از فعل خداوند نیز بر اساس وحدت و بساطت خداوند که لازمهٔ واجب بالذات بودن اوست بحث را پیش می‌برند و محوریت وجود و لوازم آن در این محور، در منابع فلسفی کاملاً آشکار است. اگر خداوند احدی‌الذات است و احدیتش به اقتضای قاعدهٔ الواحد، با صدور بی‌واسطهٔ معلول‌های پرشمار از او منافات دارد، صدور موجودات از او جز به صورت طولی توجیه‌پذیر نخواهد بود.

این مطلب که برآمده از پذیرش احدیت مطلق خداوند به منزلهٔ یکی از لوازم واجب‌الوجود بودن اوست، همراه با قاعدهٔ فلسفی «تناسب ذاتی معلول و علت ایجادی» و قاعدهٔ «امکان اشرف»، مستلزم این است که صدور موجودات از خداوند به صورت طولی و سیر الاشرف فلاشرف باشد.

مراتب فعل خداوند و ویژگی‌های آنها: در اینکه مراتب کلی فعل خداوند که از آنها به عوالم وجود تعبیر می‌شود سه مرتبه است یا چهار مرتبه، اختلاف وجود دارد. بعضی مراتب وجود را عقل، نفس (اعم از فلکی و غیرفلکی) و جسم (اعم از فلکی و عنصری) می‌دانند (فارابی، ۱۴۰۵ق - ب، ص ۷۸-۷۹) و بعضی افزون بر این سه عالم، به عالم مثال نیز باور دارند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۳۲). بعضی نیز این دو نظریه را با هم جمع کرده و عالم مثال را همان عالم نفس دانسته‌اند (نفس فلک را عالم مثال اعظم یا مثال منفصل، و نفس انسان را عالم مثال اصغر و متصل دانسته‌اند) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۵۴).

آنچه مبنای این تقسیم‌بندی و مورد اتفاق همهٔ فیلسوفان مسلمان است، لزوم سیر الاشرف فلاشرف است که نسبت آن را با واجب بالذات بودن خداوند بیان کردیم.

ویژگی‌های مراتب فعل خداوند نیز بر اساس کمالاتی که هر یک از این مراتب بر اساس قرب و بعد وجودی آنها از خداوند می‌توانند داشته باشند تبیین می‌شود. تناسب ذاتی علت و معلول به ما می‌گوید معلول بی‌واسطهٔ خداوند کامل‌ترین مخلوق اوست و هر آنچه از کمالات خداوند در

مخلوق او درخور نمایش باشد، در صادر نخست، به منزله کامل ترین مخلوق او جلوه می کند و بر همین اساس ویژگی های صادر نخست و به طور کلی عالم عقل، تبیین می شوند و قوه فاهمه، کمالاتی چون وحدت، تجرد، سعه وجودی، علم، قدرت، فرازمان بودن، فرامکان بودن و فراتزام بودن را برای این مرتبه از هستی قایل می شود. بر همین اساس عقل انسان با تأمل در وجوب وجود و لوازم آن، که اسما و صفات حق اند، با مراتب وجود همراه می شود و پس از عالم عقل ویژگی های هر مرتبه را با توجه به وسایط موجود بین آنها و خداوند تحلیل می کند؛ بدون اینکه در این تحلیل سیر از علت به معلول را فرو گذارد.

چگونگی نظام آفرینش (نظام احسن): اگر به اصولی که در محورهای پیشین به آنها اشاره شد توجه کنیم، احسن بودن نظام آفرینش با سیر از علت به معلول به خوبی اثبات پذیر است. مطابق آن اصول، میان هر معلول بی واسطه ای و علتش تناسب ذاتی برقرار است و هر علتی هر آنچه را دارد در معلول بی واسطه خود، در حد ظرفیتش، ظاهر می سازد. اگر علت، کمال مطلق باشد معلول بی واسطه او، هرچند به دلیل معلول بودنش عین فقر و وابستگی به علت است؛ اما بر اساس تناسب ذاتی بین علت و معلول، کامل ترین موجودی است که می تواند وجود داشته باشد و مطابق همین قاعده، معلول های دیگر نیز تا واپسین معلولی که در سلسله طولی وجود می یابد، همین حکم را دارند. از سویی دیگر، صدور موجودات و نظام وجودی ناقص، درحالی که کامل تر از آن قابل صدور است، ناشی از وجود نقص در علت نخستین است. احسن نبودن نظام هستی، یا ناشی از علم نداشتن خداوند به نظام احسن است و یا ناشی از ناتوانی اوست و یا علی رغم اینکه هم علم به نظام احسن دارد و هم قدرت بر ایجاد آن، ناشی از بخل و امتناع او از ایجاد نظام احسن است. در هر حال، عدم ایجاد موجودات مطابق نظام احسن مستلزم وجود نقص در خداوند است؛ درحالی که خداوند به اقتضای واجب الوجود بودن، صرف الوجود و کمال مطلق است. بنابراین به استناد کمال مطلق بودن خداوند می توان ثابت کرد که نظام موجود، نظام احسن است.

نتیجه‌گیری

از آنچه بیان کردیم آشکار شد که خداشناسی با محوریت واجب بالذات بودن خداوند، که بخش اصلی و مهم راه صدیقین است، ادعایی صرف نیست و راهی است که فیلسوفان بزرگی چون ابن‌سینا و صدرالمتألهین پیموده‌اند. این نوع خداشناسی نیازمند سازمان‌دهی و برجسته ساختن ربط و نسبت هر یک از محورهای آن با وجوب بالذات و لوازم آن است. در این مقاله پس از طرح مدعا، راه صدیقین را بر اساس سخنان فارابی، ابن‌سینا و صدرالمتألهین تعریف، و سپس نسبت خداشناسی با محوریت وجوب وجود را با راه صدیقین بیان کردیم و آشکار شد که خداشناسی با محوریت وجوب وجود، بخش اصلی و مهم راه صدیقین است.

امتیاز مهم راه صدیقین نسبت به راه‌های دیگر خداشناسی در این است که مخلوق، شاهد وجود خالق نیست و بدون پیش فرض گرفتن مخلوق، وجود، صفات و فعل خدا اثبات و شناخته می‌شود. این امتیاز در برهان صدیقین کاملاً مشهود است و درباره آن فراوان سخن گفته‌اند؛ اما درباره بخش دوم راه صدیقین که به شناخت صفات و فعل خداوند اختصاص دارد، آن‌گونه که بایسته است، چه در آثار فیلسوفان یادشده و چه در آثار شارحان آنان، این ویژگی و امتیاز برجسته نشده است. در این مقاله پس از اینکه خداشناسی به روش صدیقین را در شش گام یا شش مرحله سازمان‌دهی کردیم، توضیح دادیم که گام نخست، برهان صدیقین است و گام‌های پنج‌گانه دیگر، خداشناسی با محوریت وجوب وجود. سپس با استناد به نظرات ابن‌سینا و صدرالمتألهین نشان دادیم که چگونه می‌توان صفات و فعل خدا را بدون استشهاد به مخلوقاتش و صرفاً با تأمل در واجب بالذات بودن او و لوازم وجوب وجود سامان داد و به آن عینیت بخشید.

..... منابع

- آل یاسین، جعفر، ۱۴۰۵ق، *الفارابی فی حدوده و رسومه*، بیروت، عالم الکتب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الهیات)*، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- ، ۱۳۷۹، *النجاه (الهیات)*، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۸۳، *دانشنامه علانی (الهیات)*، تحقیق محمد معین، همدان، دانشگاه بوعلی.
- جهامی، جبار، ۱۹۹۸م، *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۹۸۱م، *التعلیقة على الاسفار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمثالیین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجوری، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، بی تا، *الحاشیة على الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشرالاسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق - الف، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، قم، بیدار.
- ، ۱۴۰۵ق - ب، *فصول منتزعه*، تحقیق فوزی نجار، تهران، مکتبه الزهرانی.
- ، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیة*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل.

ویژگی‌های موضوع علوم انسانی و دلالت‌های روش‌شناسانه و غایت‌شناسانه آنها

احمدحسین شریفی / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام sharifi1738@yahoo.com

دریافت: ۹۳/۹/۲۴ پذیرش: ۹۴/۱/۱۶

چکیده

این نوشتار، با روش توصیفی و تحلیلی، در پی تبیین ویژگی‌های موضوع مورد مطالعه علوم انسانی یعنی کنش‌های انسانی، و تعیین دلالت‌های روش‌شناختی و غایت‌شناختی آنهاست. وابستگی موضوع مورد مطالعه علوم انسانی به آگاهی، اراده، اختیار، نیازها، مقتضیات زمانی و مکانی، و ویژگی‌های فرهنگی محققان و همچنین هدفمندی، معناداری، انتزاعی بودن و تأثیرپذیری کنش‌های انسانی از پیامدهای احتمالی، مهم‌ترین ویژگی‌های موضوع علوم انسانی‌اند. بررسی‌های این نوشتار نشان می‌دهد که توجه به این ویژگی‌ها، موجب می‌شود: اولاً به پیچیدگی مطالعه کنش‌های انسانی اذعان کنیم؛ ثانیاً از انحصار روش علوم انسانی در روش تجربی بپرهیزیم و حتی‌الامکان در بررسی‌های خود از روش‌های مختلف کشف واقعیت بهره‌گیریم و ثالثاً هدف علوم انسانی را در راستای هدف غایی فعالیت‌های انسانی ترسیم کنیم.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، روش علوم انسانی، غایت علوم انسانی، کنش‌های انسانی، معناداری کنش‌های انسانی.

مقدمه

به‌رغم کاربرد فراوان اصطلاح «علوم انسانی» و نقش آن در طبقه‌بندی علوم جدید و همچنین جایگاه آن در نظام‌های نوین آموزشی اغلب کشورهای دنیا، تاکنون تعریفی دقیق و عالمانه از این اصطلاح ارائه نشده است. نه استفاده‌کنندگان از این اصطلاح فهمی روشن از آن، مؤلفه‌ها و تفاوت‌هایش با دیگر علوم دارند و نه تعریف‌کنندگان آن توانسته‌اند بر نوع خاصی از تعریف توافق کنند. البته توقع اجماع بر یک تعریف مشخص نیز توقع نابجایی است؛ زیرا:

اولاً تعاریف بسیار متنوع و مختلفی از «علم»، به عنوان مقسم علوم انسانی و غیرانسانی، وجود دارد (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۴۳-۸۰؛ فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۷۲-۵۱). همین مسئله، ارائه تعریفی مشترک از این واژه را با دشواری روبه‌رو می‌کند. افزون بر این، رویکردهای مختلفی درباره تعریف علم به عنوان یک «رشته علمی» وجود دارد که بر اساس هر کدام از آنها، تعریف ما از علوم انسانی متفاوت خواهد شد. مهم‌ترین و مشهورترین رویکردهای موجود در تعریف علم به عنوان «مجموعه مسائلی که حول محوری واحد شکل می‌گیرند» عبارت‌اند از: رویکردهای موضوع‌محور، مسئله‌محور، غایت‌محور و روش‌محور. واضح است که اتخاذ هر یک از این رویکردها یا تلفیقی از آنها چه اختلافات و تفاوت‌هایی را در تعریف علم پدید می‌آورد؛

ثانیاً تعریف علم به معنای عام و علوم انسانی به طور خاص، امری قراردادی و وابسته به نوع نگاه تعریف‌کننده است. برای مثال، اگر روش را جزء تعریف بیاوریم یا نیاوریم، تعریف ما متفاوت خواهد بود؛ و حتی کسانی که روش را جزء تعریف می‌آورند، لزوماً تعریفی واحد ارائه نمی‌دهند. ممکن است یک نفر روش تجربی را جزء تعریف علوم انسانی بداند و شخصی دیگر روش تفهیمی را و نفر سومی روش تلفیقی را. همچنین ممکن است کسی روش را جزء تعریف علم در مقام گردآوری تلقی کند و دیگری روش را مؤلفه تعریف علم در مقام داوری بداند. همین اختلاف، در مسئله غایت و هدف نیز مطرح است؛

ثالثاً تعریف علم به دیدگاه معرفت‌شناسانه تعریف‌کننده بستگی دارد؛ به این معنا که اگر کسی، مانند پوزیتیویست‌ها در معرفت‌شناسی به این نتیجه برسد که ارزش واقع‌نمایی، تنها مربوط

به معرفت‌های حسی و تجربی است، در آن صورت علم را منحصر در علوم تجربی و حسی خواهد دانست، و هر دانشی را که با روشی غیر از روش تجربی حاصل شود، اساساً علم نمی‌داند! پوزیتیویست‌ها که علم را به معنای «شناخت حصولی تجربی» می‌دانستند و شناخت‌های غیر تجربی را غیر علمی می‌پنداشتند، متأثر از همین مبنای معرفت‌شناختی بودند که البته در جای خود نادرستی آن اثبات شده است؛ اما اگر کسی ارزش واقع‌نمایی را منحصر به معرفت‌های حسی و تجربی نداند، و معرفت‌های عقلی و نقلی و شهودی را نیز واقع‌نما بداند، در آن صورت تعریفی متفاوت از علم ارائه خواهد داد.

مهم این است که:

اولاً هیچ‌یک از تعاریفی که برای علوم انسانی ارائه شده یا می‌شود، متکی و مبتنی بر یک برهان عقلی یا دلیل وحیانی نیست. در نتیجه مخالفت با آنها و یا تلاش در جهت ارائه یک تعریف دقیق‌تر و بهتر و کارآمدتر، نه تنها در تضاد با عقل و وحی نیست که امری ستوده و ارزشمند خواهد بود (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۷۹):

ثانیاً وظیفه علمی ما اقتضا می‌کند تعریفی که از علوم انسانی ارائه می‌دهیم و یا قرارداد می‌کنیم، کارآمد، واقع‌بینانه، حتی‌الامکان جامع، دقیق و مشکل‌گشا باشد.

براین اساس و با نگاه به واقعیت‌های پذیرفته شده در علوم که به عنوان علوم انسانی شناخته می‌شوند، نباید علوم انسانی را چنان تعریف کنیم که صرفاً ابعاد توصیفی این علوم را دربر بگیرد و ابعاد توصیفی‌ای و تجویزی آنها را از دایره تعریف علوم انسانی خارج کند و مثلاً داخل در تکنولوژی کند (پایا، ۱۳۸۶، ص ۳۹-۷۷؛ همو، ۱۳۹۳، ص ۳۶۳-۴۱۶) یا از چارچوب بررسی‌های علمی خارج سازد (سروش، ۱۳۷۰، ص ۱۷۶-۱۷۷). برای مثال، روان‌شناسی، فقط به توصیف پدیده‌های روانی و تجزیه و تحلیل آنها، کشف روابط میان رفتارها و حالات روانی انسان و بیان علل و عوامل شکل‌گیری یا تغییر یک رفتار یا پدیده نمی‌پردازد؛ بلکه توصیه و ارائه هنجارهای لازم برای تغییر رفتار یا بهبود یک وضعیت روانی را نیز وظیفه خود می‌داند، و این

بُعد نیز دقیقاً جزو دانش روان‌شناسی و وظیفهٔ عالم روان‌شناس است. وجه آشکار بسیاری از گرایش‌های روان‌شناسی، وجه دستوری و تجویزی است. همچنین کار یک عالم اقتصادی فقط توصیف روابط منطقی میان پدیده‌های اقتصادی نیست؛ بلکه شخص زمانی عالم اقتصاد است که بتواند راه درمان بیماری‌ها و دستورالعمل نجات از گرفتاری‌های اقتصادی را نیز تجویز کند. شناخت روابط حاکم بر پدیده‌های اقتصادی به یک معنا مقدمهٔ درمانگری و بهبود وضعیت اقتصادی است. هدف اصلی علم اقتصاد باید توسعهٔ رفاه و تکثیر سود باشد، و این کار مستلزم توصیه و بیان دستورالعمل‌هایی است (مصباح، ۱۳۹۲، ص ۵۸۵۳).

به هر حال، نمی‌توان با این پندار که علم باید «عینیت» داشته باشد و از ارزش‌داوری بپرهیزد، روان‌شناسی، اقتصاد و دیگر علوم انسانی را از کارایی انداخت. چنین نیست که دو نوع علم اقتصاد، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست و امثال آن داشته باشیم: یکی توصیفی (Descriptive) و دیگری هنجاری یا توصیه‌ای (Normative)؛ بلکه هریک از توصیف و توصیه در چنین علومی، در حقیقت جزئی از حقیقت این علوم هستند. فهم، کشف، توصیف و تبیین، همگی مقدمه‌ای برای توصیه و تجویز و بیان هنجارند. حتی علم اخلاق، به‌رغم آنکه عموماً از ادبیات توصیه‌ای استفاده می‌کند، صرفاً توصیه‌ای و دستوری نیست؛ بلکه هم به توصیف رابطهٔ میان فعل و هدف می‌پردازد و هم دستورالعمل‌های خاص را تجویز می‌کند. بنابراین علم اخلاق را صرفاً از علوم دستوری قلمداد کردن، درست نیست.

نادیده گرفتن بُعد توصیه‌ای علوم انسانی، معلول نگاهی غلط به رابطهٔ دانش و ارزش است. برخی گمان کرده‌اند علمیت یک علم صرفاً به توصیف روابط میان پدیده‌هاست و ارزش‌داوری و ارزش‌گذاری‌ها همگی وابسته به نظام‌های ارزشی پذیرفته‌شده از سوی افراد است و نظام‌های ارزشی را نیز وابسته به سلاطین و امیال فردی یا جمعی می‌دانند! حال آنکه چنین پنداری از اساس نادرست است. چنین شکافی میان دانش و ارزش از رسوبات اندیشه‌های پوزیتیویستی است که دیرزمانی است کوس رسوایی آنها به آسمان رسیده است.

۱. تعریف علوم انسانی

پس از بیان این مقدمه، اکنون نوبت پاسخ به این پرسش‌هاست: علوم انسانی به کدام دسته از علوم گفته می‌شود؟ حدود و ثغور آنها چیست؟ چه تفاوت‌هایی با دیگر علوم دارند؟ حقیقت آن است که چپستی، جایگاه، روش، موضوع و حتی غایت علوم انسانی همواره کانون بحث و گفت‌وگو بوده است و همان‌گونه که اشاره کردیم، هیچ‌گاه اجماع کاملی از سوی اندیشمندان درباره آن صورت نگرفته است. با در نظر گرفتن نکات پیش‌گفته می‌کوشیم ضمن اشاره به برخی از تعاریف مطرح‌شده برای علوم انسانی، دیدگاه خود را با تفصیل و دقت بیشتری در این‌باره توضیح دهیم.

علوم انسانی همان‌طور که از نامشان پیداست، قاعدتاً دانش‌هایی ناظر به حالات، شئون و رفتارهای «انسان»، اعم از رفتارهای فردی یا اجتماعی هستند. البته حالات و شئون انسانی گاهی از نوع حالات فیزیولوژیک و طبیعی آدمی‌اند، مانند ضربان قلب و چگونگی آن، یا گردش خون و امثال آن و گاهی از نوع حالات انسانی انسان‌اند. آنچه مورد مطالعه علوم انسانی قرار می‌گیرد، افعال و حالات و شئون نوع دوم است. از مهم‌ترین ویژگی‌های چنین افعال و حالاتی این است که از سویی اختیاری، معنادار، غایتمند و آمیخته با ارزش‌هایند و از سویی نیز کشف قانونمندی حاکم بر آنها و تفسیر و پیش‌بینی‌شان دشوار است؛ برخلاف موضوعات علوم طبیعی که اختیاری، واجد معنا و غایتمند نیستند؛ فاقد بار ارزشی‌اند و کشف قانونمندی حاکم بر آنها و پیش‌بینی وضعیت آینده‌شان به دشواری علوم انسانی نیست. همین پیچیدگی‌ها و دشواری‌های موضوع علوم انسانی به تعریف آنها نیز سرایت کرده است و موجب شده نویسندگان و محققان این عرصه در ارائه تعریفی دقیق و همگانی از علوم انسانی اختلافات فراوان داشته باشند.

۱-۱. تعریف مصداقی علوم انسانی

برخی از نویسندگان، ترجیح داده‌اند که با «تعریف به مصداق» مرز علوم انسانی و غیرانسانی را مشخص کنند؛ به این معنا که گفته‌اند منظور از علوم انسانی همین علوم است که در عرف

جوامع دانشگاهی ذیل عنوان «علوم انسانی» قرار می‌گیرند (فروند، ۱۳۷۲، ص ۳-۴؛ حسنی و علیپور، ۱۳۸۹، ص ۵۵) و مثلاً در دفترچهٔ آزمون سراسری دانشگاه‌ها، در عرض علوم تجربی و ریاضی و زبان‌های خارجی و هنر واقع می‌شوند و کدرشته‌های فراوانی را دربر می‌گیرند. البته همگی در یک سطح نیستند. برای مثال، برخی از آنها علوم انسانی نظری و مولدند، مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اقتصاد، و برخی مصرف‌کنندهٔ نظریه‌هایند مانند بانک‌داری، مدیریت و علوم تربیتی. برخی از نویسندگان، حقوق و اخلاق را نیز با این پندار که علمی اعتباری و غیرتجربی‌اند در ردیف زبان و ادبیات قرار داده و از گردونهٔ علوم انسانی خارج دانسته‌اند! برخی نیز عرفان و اخلاق را به دلیل آنکه پیش‌بینی‌هایی تجربه‌پذیر در مورد کنش‌های انسانی به ما نمی‌دهند از دایرهٔ علوم انسانی خارج دانسته‌اند! (سروش، ۱۳۷۰، ص ۲۵). اینان تأکید فراوانی بر مسئلهٔ روش در تعریف و تمایز علوم انسانی دارند و بدون هیچ استدلال و برهانی، علوم انسانی را جزو علوم تجربی دانسته‌اند. در نتیجه، هر نوع نگاه غیرتجربی به مسائل روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی را خارج از علوم انسانی قلمداد کرده‌اند و نهایتاً چنین گفته‌اند:

علوم انسانی اگر یک مشخصه دارند این است که آنها انسان‌شناسی تجربی‌اند نه انسان‌شناسی به معنای اعم کلمه. عیناً این امر در مورد علوم طبیعی هم صادق است. علوم طبیعی هم طبیعت‌شناسی‌اند، اما نه طبیعت‌شناسی فلسفی و نه طبیعت‌شناسی عرفانی، بلکه طبیعت‌شناسی تجربی (همان، ص ۱۸).

معلوم نیست این ادعا را با چه تجربه‌ای به دست آورده‌اند که علوم انسانی زمانی علوم انسانی‌اند که تنها و تنها با روش تجربی مورد بررسی قرار گیرند!

۱-۲. تعریف کارکردی

هرچند همان‌طور که اشاره شد، تعریف، امری قراردادی است و نمی‌توان بحث منطقی و عقلی دربارهٔ درستی یا نادرستی یک تعریف داشت و به تعبیر پیشینیان «لامشاحه فی الاصطلاح»؛ اما

تعریف هر چقدر واقع‌بینانه‌تر، دقیق‌تر، و کارا تر باشد، عالمانه‌تر خواهد بود. براین اساس علوم انسانی را در یک عبارت اجمالی می‌توان چنین تعریف کرد: «دانش توصیف، تبیین، تفسیر، پیش‌بینی، و نهایتاً تقویت، اصلاح یا تغییر کنش‌های انسانی.» منظور از توصیف (description) همان‌گونه که پیداست، صرفاً گزارش و خبر از واقعیت است؛ بدون هیچ‌گونه تحلیل یا تعلیلی. برای مثال، وقتی می‌گوییم «۸۵ درصد واجدین شرایط در انتخابات شرکت کردند» صرفاً توصیف می‌کنیم.

منظور از تبیین (explanation) این است که افزون بر توصیف واقعیت، چرایی آن نیز توضیح داده شود. تبیین، بیان علت وقوع یک پدیده است. تبیین، گویا در پاسخ به پرسش از چرایی وقوع یک پدیده صورت می‌گیرد. برای مثال، گویا کسی از ما می‌پرسد «چرا ۸۵ درصد واجدین شرایط در انتخابات شرکت کردند؟» و ما در پاسخ، علت آن را بیان می‌کنیم. مثلاً ممکن است بگوییم «به دلیل رقابت‌های شدید انتخاباتی و توصیه و تأکید رهبران سیاسی و مذهبی و به دلیل اوضاع خاص سیاسی منطقه و جهان.» توجه به این نکته نیز مناسب است که تبیین، انواع مختلفی دارد؛ مانند تبیین‌های علی، تفسیری، آماری و کارکردی. تفسیر (interpretation) یعنی کشف معنای نهفته در کنش‌های انسانی. در تفسیر یک کنش لازم است زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی و حالات روحی کنشگر را مطالعه کنیم تا حقیقت آن کنش را بفهمیم و پیش‌بینی (prediction) نیز در حقیقت توصیف وضعیت مشاهده‌نشده آینده است. پیش‌بینی را به یک معنا می‌توان زاینده و مولود تبیین دانست. به هر میزان که تبیین دقیق‌تر، واقع‌بینانه‌تر و فراگیرتر باشد، پیش‌بینی نیز صائب‌تر و محتمل‌الوقوع‌تر خواهد بود.

منظور از «کنش» در این تعریف، اعم از اصطلاح رایج آن است. اصطلاح رایج کنش، اولاً ناظر به افعال بیرونی و ظاهری و محسوس انسان است و نه افعال باطنی و یا حالات درونی او و ثانیاً در مقابل «واکنش» است؛ اما در اصطلاح موردنظر ما، هم شامل حالات درونی و جوانحی می‌شود و هم شامل واکنش‌ها. همچنین موضوع علوم انسانی، بر اساس تعریف برگزیده، روابط و تعاملات انسان با محیط‌زیست را نیز دربر می‌گیرد. این نوع کنش‌ها نیز از کنش‌های انسانی

قابل بحث در علوم انسانی به‌شمار می‌روند.

در عین حال، در این تعریف نه موضوع چندان شفاف بیان گشته است، نه اشاره‌ای به غایت و هدف این علوم شده، نه روش آنها مورد توجه قرار گرفته و نه فواید و کارکردهای علوم انسانی بیان شده است. در ادامه تلاش می‌کنیم که همه این ابعاد را روشن کنیم.

۲. ویژگی‌های موضوع علوم انسانی

علوم انسانی درباره کنش‌های انسانی، علل و عوامل شکل‌گیری آنها، پیامدها و آثار آنها و پیش‌بینی و کنترل آنها بحث می‌کند. این موضوع در مقایسه با موضوع علوم طبیعی، دارای ویژگی‌هایی است که علوم انسانی را از علوم دیگر متمایز می‌سازد. با توجه به اینکه ساختار هر علم تا حد بسیاری وابسته به موضوع آن علم است و همچنین حل مسائل و انتخاب روش یا روش‌های یک علم، وابسته به شناخت ویژگی‌های اختصاصی موضوع آن است، در اینجا به اهم ویژگی‌های موضوع علوم انسانی اشاره می‌کنیم (ر.ک: بلیکی، ۱۳۹۱، ص ۸۴-۷۸؛ پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۲۸-۲۴):

۲-۱. جزو فعالیت‌های انسانی انسان بودن

منظور از «کنش‌های انسان» کنش‌های انسانی انسان است نه همه کنش‌هایی که از انسان صادر می‌شوند. برای مثال، جهاز هاضمه، غذایه، دافعه یا دستگاه تنفسی انسان، کنش‌هایی را انجام می‌دهند؛ اما این نوع کنش‌ها را کنش‌های انسانی انسان نمی‌دانیم. اینها از کنش‌های زیستی و فیزیولوژیک آدمی‌اند؛ اختصاصی به انسان بما هو انسان ندارند؛ بلکه کنش انسان بما هو حیوان یا موجود زنده به‌شمار می‌روند. همه موضوعاتی که از حیطة اراده و آگاهی ما خارج‌اند، از حیطة علوم انسانی نیز خارج‌اند. به همین دلیل، موجودات طبیعی نیز از دایرة علوم انسانی خارج‌اند؛ زیرا وجود و تحقق آنها وابسته به اراده و آگاهی ما نیست. البته استفاده‌هایی که ما از آنها می‌کنیم، و تصرفی که در آنها انجام می‌دهیم، جزء کنش‌های انسانی است و به همین دلیل، محکوم احکام علوم انسانی می‌شوند.

با توجه به موضوع علوم انسانی، دانسته می‌شود که دانش‌هایی همچون فلسفه و الهیات، به‌رغم تلقی عمومی، جزو علوم انسانی به‌شمار نمی‌روند؛ زیرا موضوع فلسفه و الهیات جزو کنش‌های انسانی نیستند. فلسفه به معنای متعارف، از احکام عام هستی بحث می‌کند و قواعد و قوانین کلی حاکم بر همه هستی را مورد بحث قرار می‌دهد؛ درحالی‌که علوم انسانی از هستی‌های خاص بحث می‌کنند؛ هستی‌هایی که تحقق آنها وابسته به خواست و اراده آدمی است. البته موضوع علوم انسانی نیز همچون همه موجودات دیگر محکوم قوانین و قواعد فلسفی است؛ اما خود آن موضوعات مستقیماً خارج از مباحث فلسفی‌اند (پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۳۲-۲۹). نیز مباحثی همچون خداشناسی، وحی‌شناسی و معادشناسی، هرچند از این جهت که از عوامل شکل‌دهنده کنش‌های انسانی و تأثیرگذار بر آنها هستند، در علوم انسانی باید مورد توجه قرار گیرند، اما تحلیل حقیقت این امور و بحث‌های مفصل درباره آنها از حیطه علوم انسانی خارج است.

۲-۲. وابستگی به آگاهی، اراده و اختیار

ریچارد تیلور می‌گوید: «برخلاف علم طبیعت، علم اجتماع از اشیای مستقل از فاعل سخن نمی‌گوید؛ بلکه از اموری سخن می‌گوید که از حیثی قائم به آگاهی فاعل از خویش‌اند» (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۳۹۱؛ تیلور، ۱۹۸۵، ص ۹۸). بر اساس تعریفی که از علوم انسانی ارائه دادیم، نقش آگاهی و معرفت در شکل‌گیری موضوع آنها کاملاً نمایان است. کنش انسانی مورد مطالعه در علوم انسانی، کنش آگاهانه است. توضیح آنکه بعضی امور مانند گردش زمین به دور خورشید، یا جذب نور توسط سیاه‌چاله‌های فضایی، یا شکل‌گیری گردباد، اساساً ارتباطی با کنش انسانی ندارند. آگاهی یا جهل ما نسبت به آنها هیچ نقشی در آنها ایفا نمی‌کند و به همین دلیل، مورد مطالعه علوم انسانی نیستند؛ اما برخی دیگر از امور همچون تولید، توزیع، ارتباط با دیگران، و مشارکت در امور اجتماعی کنش‌هایی انسانی‌اند. این نوع کنش‌ها نیز در یک نگاه به دو دسته تقسیم می‌شوند: کنش‌های آگاهانه و کنش‌های ناآگاهانه. منظور از کنش‌های آگاهانه، کنش‌هایی است که به آگاهی و شناخت انسان وابسته‌اند؛ به این معنا که هر زمان آگاهی خود را درباره آنها از

دست بدهیم، آن کنش نیز از ما صادر نمی‌شود؛ مانند سخن گفتن، نوشتن، خواندن و درس دادن. صدور چنین کنش‌هایی وابستگی تامی به اراده انسانی دارد؛ برخلاف کنش‌هایی همچون گردش خون، ضربان قلب، فعالیت دستگاه گوارش و رشد مو و قد که ارادی نیستند. ما چه اراده کنیم چه نکنیم، خون در رگ‌های ما در جریان است. چه بخواهیم و چه نخواهیم قلب ما در حال ضربان است. اراده کنیم یا اراده نکنیم، دستگاه گوارش ما مشغول فعالیت است. به همین دلیل، این نوع کنش‌ها از جمله کنش‌های مورد مطالعه علوم انسانی نیستند.

البته پژوهشگر علوم انسانی ممکن است به صورت استطرادی و تبعی به بررسی کنش‌های ناآگاهانه و غیرارادی انسان نیز بپردازد؛ اما آنچه مورد مطالعه مستقیم و اصیل او قرار می‌گیرد، کنش‌های آگاهانه و ارادی است. مطالعه درباره سطح هوش، گرایز و عواطف انسانی، حافظه و ذهن در روان‌شناسی از این قبیل مطالعات است. این نوع بررسی‌ها به منظور تحلیل علل و عوامل شکل‌گیری کنش‌های درونی و بیرونی انسان یا کنش‌های فردی و اجتماعی او صورت می‌گیرند. گفتنی است که وابستگی کنش انسانی به اختیار و آگاهی و اراده او، مستلزم این نیست که هیچ نوع قانونی از رفتارهای انسانی قابل استنباط و استخراج نباشد و هیچ حکم کلی مطمئنی درباره رفتارهای فردی یا جمعی آدمیان نتوان داد؛ بلکه این وابستگی به ما نشان می‌دهد که موضوع مطالعات علوم انسانی، موضوعی سهل و ساده نیست. نباید نگاه ماشینی و ریات‌وار به آدمی و رفتارهای او داشت. نمی‌توان بر اساس داده‌های ظاهری و فرمول‌های تجربی صرف، قانونمندی‌ها و نظم‌های کلی کنش‌های انسانی را به دست آورد. استخراج و کشف قانون از پدیده‌هایی بی‌جان و بی‌اختیار و بی‌اراده، در مقایسه با استخراج قانون از کنش‌های ارادی و اختیاری و آگاهانه، کاری بس ساده‌تر و سهل‌الوصول‌تر است. ابزارهای چنین کشف و استخراجی نیز چندان پیچیده نیستند؛ اما به دلیل وجود همین عناصر در کنش‌های انسانی، ابزار کشف قوانین انسانی به این سادگی نیست. تنها با صرف مشاهده مشابَهت‌هایی در رفتارهای انسان‌های خاص نمی‌توان قانون رفتار انسانی را کشف کرد. عنصر اختیار و اراده و وابستگی کنش‌های انسانی به فرهنگ و محیط موجب می‌شود که یک محقق هرگز به مشابَهت‌های ظاهری

میان کنش‌های انسانی دلخوش نباشد. چه بسا در باطن چنان مشابهت‌هایی، اختلافاتی عمیق و معنادار نهفته باشد.

صدور و تحقق کنش‌های اختیاری انسانی وابسته به توانایی‌ها، بینش‌ها و گرایش‌های اوست. برای مثال، کنشی همچون رأی دادن در صورتی محقق می‌شود که توانایی و امکان انجام آن را داشته باشیم؛ چگونگی تحقق مقدمات چنین کنشی را بدانیم؛ فواید و منافع از انجام آن در نظر بگیریم و همچنین انجام آن را بر کنش‌های متزاحم دیگری که در آن زمان مقرر امکان تحقق دارند، ترجیح دهیم. میزان گرایش به انجام چنین کاری در گرو میزان آگاهی از منافع و مصالح و فواید آن است. هر چقدر از فواید چنین مشارکتی در امور سیاسی آگاه باشیم، به همان میزان نسبت به انجام آن گرایش خواهیم داشت و به همان میزان به هنگام تزاحم با دیگر کنش‌ها، انجام آن را ترجیح می‌دهیم. براین اساس برای تحلیل و پیش‌بینی و کنترل کنش‌های انسانی، صرفاً نباید به بعد بیرونی این کنش‌ها پرداخت. رابطه آنها و تأثیرپذیری‌شان از گرایش‌ها و بینش‌ها را نیز باید مورد توجه قرار داد و برای ایجاد هر گونه تغییری در کنش‌های انسانی حتماً باید به عوامل شکل‌دهنده آنها، یعنی گرایش‌ها و بینش‌ها توجهی ویژه داشت.

۲-۳. وابستگی به نیازها

یکی از مشهورترین الگوهای «تبیین» در علوم طبیعی که به اعتقاد برخی از اندیشمندان غربی باید در علوم انسانی نیز از همین الگو استفاده کرد، الگوی «قانون فراگیر» است. جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)، پل آپنهایم (۱۸۸۵-۱۹۷۷)، کارل همپل (۱۹۰۵-۱۹۹۷) و برخی دیگر از فیلسوفان علم معتقدند که الگوی تبیین در همه دانش‌ها، اعم از طبیعی یا انسانی، منحصر در الگوی قانون فراگیر است. منظور از قانون فراگیر این است که «هر گاه حادثه‌ای را تحت شمول قانونی طبیعی مندرج سازیم و به عبارت دیگر، نشان دهیم که حادثه‌ای موافق با نظم طبیعی و عام رخ داده است، آن را تبیین کرده‌ایم» (کیم، ۱۳۸۸، ص ۵۷). برخی از محققان داخلی نیز همین نظریه را پذیرفته و تنها الگوی تبیین را الگوی قانون فراگیر دانسته‌اند (بستان‌وهمکاران، ۱۳۸۴، ص ۷۲-۷۳).

اما توجه به این خصیصه مهم علوم انسانی که برخلاف علوم طبیعی، وابسته به نیازها و اقتضائات اجتماعی و فردی‌اند، موجب می‌شود در به‌کارگیری این الگوی تبیین در این حوزه علمی، قدری حساب‌شده‌تر عمل کنیم. با توجه به تنوع نیازهای افراد و جوامع و اختلافاتی که در این زمینه وجود دارد، معلوم نیست که علوم انسانی تولیدشده توسط اندیشمندان یک جامعه، به کار درمان مشکلات و بیماری‌های جامعه دیگر بیایند. علوم انسانی تولیدشده توسط غربیان، ناظر به نیازهای انسان غربی‌اند و نه همه انسان‌ها. ناظر به نیازهای انسان و جامعه سکولارند و نه انسان و جامعه دینی. به همین دلیل، نمی‌توان با تمسک به الگوی قانون فراگیر، مدعی شد هر قانونی که درباره کنش‌های انسانی کشف شود، فراگیر و همه‌جایی و همه‌مکانی است. البته اگر قانونی با توجه به همه نیازها و اقتضائات مکانی و زمانی و فرهنگی کشف شود، در آن صورت با حفظ آن شرایط و اقتضائات، فراگیر خواهد بود.

۲-۴. وابستگی به موقعیت‌های زمانی و مکانی

کنش‌های انسانی مورد مطالعه علوم انسانی متناسب با شرایط مکانی و زمانی مختلف، ممکن است متغیر شوند؛ زیرا کنش‌های انسانی، آگاهانه و ارادی هستند و به منظور دستیابی به اهداف خاصی انجام می‌گیرند. برای مثال، رفتار انسان در موقعیتی که می‌پندارد کسی از رفتار او سوءاستفاده می‌کند با رفتارهای او در شرایط عادی متفاوت است. وقتی که می‌دانیم فعالیت‌های ما توسط فرد یا افراد خاصی کنترل می‌شود، متفاوت با شرایط عادی رفتار می‌کنیم. برخلاف موضوعات طبیعی، آنها همواره به یک شکل و یک حالت در برابر محققان قرار می‌گیرند. مؤمن یا کافر بودن محقق واکنشی در سنگ و آب و زمین و آسمان بر نمی‌انگیزد؛ همان‌گونه که انگلیسی بودن یا ایرانی بودن او، ستمگر یا ستم‌دیده بودن او، استعمارگر یا خیرخواه بودن او، موجب تغییر حالات و رفتارهای آنها نمی‌شود؛ اما کنش‌های انسانی از چنین اموری کاملاً تأثیر می‌پذیرند. رفتارهای آدمیان در همه جا و نسبت به همه کس و در همه زمان‌ها یکسان نیستند؛ بلکه به‌شدت متأثر از شرایط محیطی و زمانی و مکانی‌اند. در نتیجه، قوانین ناظر به طبیعت ظاهراً

کاربرد فرازمانی و فرامکانی و فرامحیطی دارند؛ به همین دلیل، قوانین ناظر به موضوعات طبیعی با لحاظ شرایط، واقعاً تعمیم‌پذیرند؛ یعنی می‌توان با اطمینان گفت که در شرایط و اوضاع و احوال مشابه، امور مشابهی رخ خواهد داد؛ اما قوانین مستخرج از کنش‌های انسانی، وابسته به زمان و مکان و محیط‌اند و همچون قوانین طبیعی، قابلیت تعمیم ندارند (پوپر، ۱۹۵۷، ص ۸۷). بنابراین یکسان دانستن مطالعات انسانی با مطالعات طبیعی، بسیار ساده‌لوحانه است. البته این سخن به معنای پذیرش نسبیت معرفت در علوم انسانی نیست. نسبیت مذموم به معنای سلیقه‌ای و ذوقی بودن یا قراردادی و اعتباری محض بودن آموزه‌هاست که سخنی نادرست و نامعقول است؛ اما نسبیت ناظر به شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی هیچ منافاتی با واقع‌گرایی ندارد (شریفی، ۱۳۸۵، ص ۹۰-۹۲). سخن در این است که واقعیت‌های ناظر به کنش‌های انسانی را نمی‌توان و نمی‌باید بر اساس واقعیت‌های ناظر به کنش‌های طبیعی بررسی کرد.

۲-۵. وابستگی به فرهنگ

علوم انسانی، برخلاف علوم طبیعی و علوم پایه، تا حد بسیاری وابسته به جهان‌بینی و ایدئولوژی پذیرفته‌شده محققان هستند. اساساً علوم انسانی علوم «تابع» و «وابسته»‌اند و وابستگی تام به دیدگاه‌های معرفت‌شناختی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی، خداشناختی و ارزش‌شناختی عالمان دارند.

این ویژگی، نه فقط ناظر به مقام گردآوری، بلکه ناظر به مقام داوری نیز هست. بنابراین نمی‌توان با توجه به تفاوت مقام گردآوری و داوری چنین پنداشت که وابستگی به فرهنگ و جهان‌بینی و ایدئولوژی فقط در مرحله گردآوری است و نه در مرحله داوری. هم‌کنش‌های انسانی متأثر از وابستگی‌های فرهنگی، جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی آنان است و هم داوری درباره آنها و برنامه‌ریزی برای تقویت، تغییر یا مهارشان متأثر از باورها و ارزش‌های پذیرفته‌شده پژوهشگران است. طبیعتاً هر گونه انحرافی در جهان‌بینی و ایدئولوژی، به انحراف در توصیف‌ها و توصیه‌های ناظر به کنش‌های انسانی خواهد انجامید. آیا یک پژوهشگر معتقد به

ارزش‌های الهی می‌تواند هدف خود را تقویت لذت‌جویی‌های حیوانی و منفعت‌طلبی‌های نفسانی افراد و جوامع قرار دهد؟ آیا یک پژوهشگر معتقد به خدا می‌تواند برای تثبیت کنش‌های متأثر از باورهای الحادی راهکار ارائه دهد؟ آیا نگاه یک روان‌شناس یا جامعه‌شناس سکولار و یک روان‌شناس یا جامعه‌شناس دیندار به تحلیل مسئله «روابط جنسی آزاد میان زنان و مردان» یکسان است؟ آیا راهکارهای یک روان‌شناس ملحد و یک روان‌شناس موحد برای درمان اضطراب و دلهره یکسان است؟ مسلماً پاسخ همه این پرسش‌ها، منفی است.

۲-۶. تأثیرپذیری از پیامدها

کنش‌های انسانی به دلیل اختیاری و آگاهانه بودن، تا حد بسیاری متأثر از پیامدهای احتمالی خود هستند؛ یعنی انتخاب برخی از فعالیت‌ها به دلیل پیامدهای خوشایندی است که کنشگر توقع وقوع آنها را دارد و پرهیز از برخی کنش‌ها نیز معلول ترس از وقوع پیامدهای ناخوشایند و نامطلوبی است که کنشگر از وقوعشان می‌ترسد؛ حتی اگر این توقع یا ترس، موهوم و غیرواقعی باشند. شاید به همین دلیل است که برخی از محققان «پیش‌بینی» را که یکی از ارکان مهم تحقیق علمی است، در علوم انسانی ناممکن دانسته و گفته‌اند پیش‌بینی در علوم انسانی تنها از راه «پیش‌گویی» ممکن است (مرتون، ۱۹۵۷).

به همین دلیل، وقتی نتایج احتمالی یک کنش انسانی یا اجتماعی توسط پژوهشگر علوم انسانی اعلام می‌شود، به احتمال بسیار بر کنش افراد تأثیر می‌گذارد و ممکن است افراد از انجام آن فعالیت پرهیزند و یا در انجام آن شتاب کنند (پوپر، ۱۹۵۷، ص ۱۳-۱۴). وقتی رکود اقتصادی توسط اقتصاددانان پیش‌بینی می‌شود، به احتمال فراوان بر فعالیت افراد و بنگاه‌های اقتصادی اثر می‌گذارد و ممکن است همین پیش‌بینی، عامل اصلی رکود شود و نه عوامل واقعی. همچنین زمانی که اقتصاددانان ورشکستگی یک بانک را پیش‌بینی می‌کنند، به احتمال فراوان این پیش‌بینی موجب ورشکستگی زود هنگام آن خواهد شد؛ زیرا سرمایه، موجودی بسیار ترسو و فرار است و سرمایه‌گذاران به سرعت برای خارج کردن سرمایه‌های خود از آن بانک، اقدام می‌کنند. به همین

ترتیب هنگامی که جامعه‌شناسان وقوع یک انقلاب یا شورش اجتماعی را پیش‌بینی می‌کنند، معمولاً تدابیر محافظتی و امنیتی سخت‌گیرانه‌ای توسط حاکمان و مسئولان جامعه اعمال می‌شود و حاکمان عاقل، در زدودن علل و عوامل آن شورش یا انقلاب تلاش می‌کنند و همین پیش‌بینی شورش، خود می‌تواند به عامل مهمی برای ثبات اجتماعی تبدیل شود!

این مسئله، دشواری بررسی و پژوهش در علوم انسانی را نشان می‌دهد. معلوم می‌شود موضوع علوم انسانی را نباید همچون موضوعات علوم طبیعی خنثا و بی‌اراده در نظر گرفت. علل و عوامل آشکار و نهان فراوانی در شکل‌گیری کنش‌های انسانی نقش دارند که هم فهم آنها و هم داوری درباره‌ی کنش انسانی را پیچیده‌تر و چندوجهی می‌کنند. استفاده از یک روش خشک و بی‌روح به نام روش تجربی برای داوری درباره‌ی کنش‌های انسانی و فهم علل و عوامل آنها و یا پیامدهای آنها، ممکن است ما را از فهم حقیقت این کنش‌ها غافل کند.

۲-۷. هدفمندی کنش‌های انسانی

انسان موجودی هدفمند است. اصولاً کنش‌های اختیاری او برای دستیابی به هدفی انجام می‌گیرند. حتی رفتارهایی که در ظاهر، لغو و بی‌هدف تلقی می‌شوند، در باطن به دنبال دستیابی به هدفی صورت می‌گیرند. به تعبیر آیت‌الله مصباح:

تصمیم بر انجام دادن کار، متوقف بر شوقی است که اصالتاً به نتیجه کار و بالتبع به خود آن تعلق می‌گیرد و حصول شوق مشروط به تصور کار و نتیجه آن و تصدیق به مطلوبیت نتیجه است و چون نتیجه کار، مطلوب بالاصاله است (در مقابل خود کار که مطلوب بالتبع است)، از این رو آن را «غایت» و علم و محبت به آن را «علت غایی» می‌نامند. بر این اساس برای انجام یافتن فعل اختیاری، علت دیگری به نام «علت غایی» اثبات می‌شود (مصباح، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۳).

بر این اساس کنش‌های به ظاهر یکسان، ممکن است با اهداف متفاوتی صورت گیرند. برای مثال، رأی دادن به عنوان کنشی اجتماعی، ممکن است به قصد افزایش اقتدار ملی صورت گیرد؛ ممکن

است با هدف انتخاب فردی شایسته باشد؛ ممکن است به انگیزه پیروزی حزب مورد علاقه فرد صورت گیرد و یا ممکن است به قصد عمل به یک وظیفه دینی و شرعی انجام پذیرد. بنابراین هرچند ظاهر این کنش یکی است، باطن آن بسیار متفاوت است. همین مسئله بر دشواری موضوع و مطالعات علوم انسانی می‌افزاید.

۲-۸. معنادار بودن

کنش‌های انسانی مورد مطالعه علوم انسانی، کنش‌هایی معنادارند؛ یعنی پوسته‌ای دارند و مغزی؛ جسمی دارند و روحی؛ ظاهری دارند و باطنی. حقیقت این کنش‌ها را به صرف توجه به پوسته و ظاهر آنها نمی‌توان شناخت. باید به مغز و باطن آنها توجه کرد. کنش‌های انسانی به منظور تحقق آن معنا و روح انجام می‌گیرند. برای مثال، شخصی را در نظر بگیرید که برگه‌ای را داخل صندوق می‌اندازد. پوسته و ظاهر این رفتار همین است که یک برگه خاص داخل جعبه‌ای افکنده می‌شود؛ اما باطن آن چیزی است به نام رأی دادن، انتخاب کردن و تعیین سرنوشت خود. همچنین کسی که هنگام برخورد با فردی دیگر دستش را روی سینه‌اش می‌گذارد، ظاهر کار همین حرکت بدنی خاص است؛ اما باطن و مغز آن، احترام گزاردن به طرف مقابل است. علت غایی آن کنش، همین معناست. بدون فهم آن معنا، تبیین چنین فعالیتی تقریباً امری خنده‌دار می‌شود.

این در حالی است که موضوع مورد مطالعه علوم طبیعی و تجربی، فاقد چنین خصلتی است. حرکت سیارات و گردش زمین به دور خورشید یا کنش‌های طبیعی انسان مانند جذب و هضم و دفع، اموری «معنادار» به معنای مورد نظر نیستند؛ یعنی ظاهر و باطن آنها یکسان است. البته این سخن بدان معنا نیست که موجودات طبیعی حاوی پیام‌های معنوی و الهی نیستند. چه آنکه بر اساس جهان‌بینی قرآنی، همه موجودات دارای نوعی از هوشمندی و خدانشناسی هستند. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيفاً غَفُوراً﴾ (اسراء: ۴۴)؛ بلکه منظور آن است که در مقایسه با کنش‌های انسانی، کنایه و رمز و استعاره در کنش‌های طبیعی معنا ندارد. به همین

دلیل، «توصیف» (description) به منزله نخستین مرحله از شناخت علمی در علوم طبیعی، بسیار شفاف و روشن است؛ اما در علوم انسانی که ناظر به کنش‌های انسانی‌اند، حتی توصیف دقیق موضوع، کار ساده‌ای نیست. با ابزارهای تجربی و حسی نمی‌توان حقیقت کنش انسانی را توصیف کرد. توجه به این حقیقت موجب می‌شود در به‌کارگیری روش‌های علوم طبیعی برای تحلیل موضوعات علوم انسانی با احتیاط بیشتری برخورد کنیم.

ژوزف آرتور کنت دوگوبینو (۱۸۱۶-۱۸۸۲)، یکی از شرق‌شناسان نامدار اروپایی که روی هم‌رفته در دوران قاجار حدود پنج سال در ایران حضور داشته است، همین ظواهر رفتار ایرانی‌ها را دیده بود که مردم ایران را مردمی عجیب و غریب توصیف می‌کرد و می‌گفت در هیچ کجای دنیا چنین عجایی را ندیده است؛ زیرا ایرانی‌ها که به هم می‌رسند از احوال بینی همدیگر و فریبه و لاغری آن پرس‌وجو می‌کنند! (دوگوبینو، بی‌تا، ص ۱۲-۱۳). این بیچاره متوجه نشده بود که «دماغت چاقه» یک اصطلاح است که نباید تحت‌اللفظی آن را معنا کرد. دماغ در این اصطلاح به معنای «حال» است نه «بینی» و «چاق» در اینجا به معنا «خوب و خوش» است و نه «فریه»!

۲-۹. اعتباری بودن موضوع

یکی دیگر از ویژگی‌های موضوع علوم انسانی این است که کنش‌های انسانی مورد مطالعه علوم انسانی، اغلب از سنخ کنش‌های اعتباری و انتزاعی‌اند. زیست اجتماعی آدمیان، زیستی مشحون از اعتباریات است. علامه طباطبائی در این باره می‌فرماید: «مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروزه از قالب ذهن خود درآورده به اندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی و شمردن آنها بالاتر از توانایی فکر بوده باشد؛ اگرچه همه آنها ساخته فکر و اندیشه می‌باشند» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۴۴۴). زبان، مالکیت، ازدواج، معاملات، شئون اجتماعی، ریاست و مرئوسیت، روابط سیاسی و اقتصادی و امثال آن همگی از سنخ اعتباریات‌اند. اساساً فهم کنش انسانی و اجتماعی، بدون فهم اعتباریات انسانی و اجتماعی امکان‌پذیر نیست. پیتر وینچ (۱۹۲۶-۱۹۹۷)، از بنیان‌گذاران و مدافعان مکتب تفسیری و تفهیمی، در این باره می‌گوید:

پیوند میان مفاهیم و بافت [اجتماعی]، پیوندی درونی است. مفهوم، معنای خود را از نقشی که در نظام فکری ایفا می‌کند، به دست می‌آورد... وقتی «اشیای» مورد بحث فقط جسمانی باشند، معیارهایی که بدان‌ها متوسل می‌شویم، بدون شک معیارهایی مشاهده‌گر خواهند بود؛ ولی موقعی که با «اشیای» فکری (یا در واقع، هر گونه «اشیای» اجتماعی) سروکار داریم، وضع فرق می‌کند؛ زیرا فکری یا اجتماعی بودنِ خصوصیت آن اشیا - در مقابل جسمانی بودن - کاملاً بستگی دارد به تعلق آنها، به صورتی خاص، به یک نظام فکری و یا شیوه زندگی. تنها با اشاره به معیارهای حاکم بر نظام فکری و یا شیوه زندگی است که آنها به عنوان حوادث فکری و یا اجتماعی موجودیت پیدا می‌کنند (وینچ، ۱۳۷۲، ص ۱۰۱-۱۰۳).

برخی گمان کرده‌اند اعتبارات اجتماعی اموری بی‌مبنا و بی‌ریشه و در نتیجه کاملاً سلیقه‌ای و نسبی و قراردادی محض‌اند. به همین دلیل، علوم انسانی را در مقایسه با علوم طبیعی بسیار کم‌ارزش دانسته‌اند. علوم طبیعی را ناظر به واقعیات و کشف روابط علی پنداشته‌اند، اما علوم انسانی را ناظر به اعتباریات و جعلیات و کشف قراردادهای این نگاهی سطحی و نادرست به اعتبارات اجتماعی است. اعتبارات اجتماعی و انسانی هرچند تابع نیازهای زیستی و عوامل محیطی‌اند و با تغییر آنها تغییر می‌پذیرند، ریشه در واقعیت دارند. فهم آنها و کشف واقعیت چنین اعتباراتی کاری است که یک اندیشمند اصیل باید انجام دهد (شریفی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷-۱۷۶).

۲-۱۰. پیچیدگی موضوع

با توجه به مطالب پیش‌گفته، دانسته می‌شود که موضوع علوم انسانی، در مقایسه با علوم طبیعی، از پیچیدگی ویژه‌ای برخوردار است. کنش‌های انسانی، وصف موجودی پیچیده، ناشناخته و بسیار هوشمند به نام انسان‌اند. این کنش‌ها کاملاً به حالات روحی و روانی او و امر بسیار پیچیده‌ای به نام انگیزه و نیت وابسته‌اند و متأثر از دریایی از ایده‌ها، باورها، ارزش‌ها و هنجارها هستند (برگر و لاکمن، ۱۹۶۶). نمی‌توان به شکل صوری و مصنوعی کنش انسانی را از حالات

روحي و رواني او و از نيت و انگيزه او جدا کرد و در محيط آزمايشگاهي مورد مطالعه قرار داد. برخي از نويسندگان، تلاش دارند موضوع مورد بررسي علوم انساني را بسيار ساده و سطحي جلوه دهند و با بيان اينکه ما در علوم انساني با انسان متعارف و معمولي سروکار داريم و نه با انسان فلسفي يا مذهبي يا عرفاني، مي‌کوشند ابعاد فلسفي و مذهبي و عرفاني شناخت انسان را از حوزه مطالعات علوم انساني خارج کنند (سروش، ۱۳۷۰، ص ۱۲-۷). اين تلقي از موضوع علوم انساني مسبوق به اين پيش فرض نادرست است که تنها روش پذيرفته براي بررسي کنش انساني را روش تجربي دانسته و هر نوع بررسي‌اي را که خارج از روش تجربي باشد، غيرعلمي پنداشته‌اند. چگونه مي‌توان پذيرفت که بررسي رفتارهاي انساني هيچ ربطی به اعتقاد به روح يا نفس مجرد يا عدم اعتقاد به آن ندارد. آيا چنين اعتقادي هيچ تأثيري در بررسي کنش‌هاي انساني ندارد؟ درست است که انسان‌شناسي علوم انساني يک انسان‌شناسي فراگير و دربرگيرنده همه وجوه و شئون وجود انساني نيست؛ اما آيا مي‌توان به اين بهانه، با تصلب بر انحصار روش‌شناسي آن در روش تجربي، آن را در حد توصيف و تبين يک لايه سطحي از کنش‌هاي انساني خلاصه کرد؟

۳. روش علوم انساني

برخي از نويسندگان به دليل تأثير پذيري از فضاي تفکرات پوزيتيويستي و دلبيستگي شديد به روش تجربي، اصرار عجيبی بر افزودن قيد «با روش تجربي» بر تعريف علوم انساني دارند، و هر نوع مطالعه کنش‌هاي انساني را که از راهي غير از تجربه صورت گيرد، خارج از علوم انساني دانسته‌اند! به تعبير ديگر، علوم انساني را معادل «رفتارشناسي تجربي» تعريف کرده و آن را در تقابل با «رفتارشناسي فلسفي»، «رفتارشناسي ديني» و «رفتارشناسي عرفاني» انگاشته‌اند. حتي وقتي خواسته‌اند از راه «غایت» علوم انساني را تعريف کنند، غايات تجربي و مشاهده‌پذير را مورد توجه قرار داده‌اند و هدف علوم انساني را ارائه پيش‌بینی‌هاي تجربه‌پذير درباره رفتارهاي انسان دانسته‌اند (سروش، ۱۳۷۰، ص ۲۴-۲۵).

البته اینکه ما در کنار رفتارشناسی‌های فلسفی، دینی و عرفانی، نوعی دیگر از رفتارشناسی با عنوان رفتارشناسی تجربی داشته باشیم، نه تنها مشکلی ندارد که مطلوب و سودمند نیز خواهد بود؛ اما منحصر کردن علوم انسانی و مطالعات انسانی در رفتارشناسی تجربی، نمی‌تواند هیچ دلیلی جز پذیرش روش‌شناسی پوزیتیویستی و ایدئولوژی سکولاریستی و اومانستی داشته باشد.

ویژگی‌هایی که برای موضوع مورد مطالعه علوم انسانی، یعنی کنش‌های انسانی بیان شد، نشان می‌دهد که نمی‌توان علوم انسانی را لزوماً و صرفاً با روش علوم طبیعی مطالعه کرد. پیچیدگی‌های کنش انسانی و علل و عوامل تأثیرگذار بر شکل‌گیری آن و وابستگی شدید آن به جهان‌بینی، ایدئولوژی، شرایط و موقعیت‌های زمانی و مکانی، مقتضی توجهی ویژه‌تر به روش این علوم است. البته به این مسئله توجه داریم که صرف تفاوت دو موضوع منطقیاً مستلزم نیازمندی به دو شیوه متفاوت برای بررسی نیست. همان‌طور که تفاوت سنگ و آب یا زمین و دیگر سیارات و ستاره‌ها مستلزم آن نیست که روش علمی هر کدام، کاملاً متفاوت با دیگری باشد. زمین‌شناسی کاملاً با نجوم متفاوت نیست. ساختار آنها و روش آنها تا اندازه فراوانی مشابهت دارد. همچنین برخلاف گمان برخی نویسندگان (سروش، ۱۳۷۰، ص ۱۰۵-۱۰۶)، پیچیده دانستن موضوع مطالعات علوم انسانی برای اثبات «قانون‌ناپذیری رفتار انسانی» نیست؛ اما گاه این تفاوت‌ها به اندازه‌ای است که نمی‌توان به روشی واحد برای بررسی آنها بسنده کرد. موضوعات پیچیده و چندوجهی را بهتر است با روش‌های دقیق‌تر و چندوجهی مطالعه کنیم؛ وگرنه ممکن است از حقیقت دور بمانیم.

۴. هدف نهایی علوم انسانی

همان‌طور که گفته شد، علوم انسانی به مطالعه کنش‌های انسانی انسان می‌پردازند. این نوع کنش‌ها نیز به دلیل آگاهانه و اختیاری بودن، ممکن است اهداف طولی پرشماری را دنبال کنند. کنش اختیاری و آگاهانه، یعنی کنشی که وابسته به اراده و خواست و آگاهی کنشگر است؛ یعنی حتی اگر همه علل و عوامل بیرونی تحقق آن فراهم باشند، اما اراده و خواست کنشگر به آن تعلق

نگیرد، محقق نمی‌شود. تعلق خواست و اراده کنشگر به یک فعل نیز معلول مطلوبیت چیز دیگری است که به آن هدف یا غایت گفته می‌شود. «هدف» یعنی آنچه کنشگر، فعل ارادی و اختیاری خود را برای دستیابی به آن انجام می‌دهد. البته آن هدف نیز ممکن است خودش معلول هدف یا اهداف دیگری باشد؛ اما این سلسله اهداف تا بی‌نهایت نمی‌تواند تداوم یابد، چه در آن صورت اساساً فعلی از انسان صادر نخواهد شد. در تحلیل‌های فلسفی و روان‌شناختی به این نتیجه می‌رسیم که هدف غایی همه کنش‌های انسانی «حب ذات» است. حب ذات موجب می‌شود کنش‌های انسانی با دو انگیزه اصلی صورت گیرند: «نشان دادن آثار و توانمندی‌های خود» و «رفع نقص و کامل‌تر شدن خود» (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰-۱۰۲).

انگیزه عمومی تحصیل همه علوم، اعم از علوم طبیعی یا انسانی و دینی یا غیردینی، کسب و گسترش آگاهی انسان است؛ اما این انگیزه خود مسبوق به انگیزه‌ها و اهدافی دیگر است که مقصود نهایی انسان دستیابی به آنهاست. برخی از نویسندگان گفته‌اند: «هدف علوم انسانی درک منطقی رفتار انسان است» (دلاور، ۱۳۷۴، ص ۱۹). همین نویسندگان در چند سطر بعد چنین اظهار داشته است که «هدف علوم انسانی مشاهده و درک الگوهای کلی رویدادها و روابط بین آنهاست» (همان، ص ۲۰)؛ اما روشن است که درک نظم‌های کلی و قوانین حاکم بر رفتار انسانی را نمی‌توان هدف غایی و غایت اصلی علوم انسانی دانست؛ زیرا اگر از همین نویسنده پرسیده شود که چرا می‌خواهیم به درکی منطقی از رفتار انسان برسیم و یا چرا می‌خواهیم الگوهای کلی و نظم‌های حاکم بر رویدادها و روابط بین آنها را مشاهده و درک کنیم، ممکن است پاسخی شبیه این داده شود که وقتی قوانین حاکم بر رفتارهای انسانی را بشناسیم، در آن صورت بهتر می‌توانیم از آنها در جهت اهدافی همچون کسب قدرت، سود و رفاه بهره‌برداری کنیم. براین اساس انگیزه نهایی علوم انسانی انگیزه‌هایی همچون کسب قدرت، لذت، سود، رفاه، خدمت به خلق، رضایت الهی و امثال آن خواهد بود.

پیروان مکتب تفهیمی یا تفسیرگرایی، هدف علوم انسانی را نه کشف قواعد حاکم بر رفتار انسانی، بلکه درک و فهم اعتبارات، معانی و انگیزه‌های نهفته در کنش‌های مختلف انسانی

دانسته‌اند. اینان معتقدند هدف علوم انسانی آن است که پژوهشگر، معانی نهفته در کنش‌های انسانی را کشف و توصیف کند؛ اما روشن است که فهم معانی نهفته در رفتارهای انسانی هدف نهایی نیست. به همین دلیل، اگر بپرسیم که چرا می‌خواهیم معانی نهفته در کنش‌های انسانی را کشف و فهم کنیم، هدفی دیگر برای این منظور بیان می‌شود. برای مثال، ممکن است گفته شود که فهم معانی نهفته در رفتار، موجب توانایی در پیش‌بینی رفتارها و قدرت تصرف در آنها و جهت‌دهی به آنها می‌شود. به تعبیر دیگر، این فهم و درک هر چقدر دقیق‌تر و عمیق‌تر باشد به پژوهشگر قدرت بیشتری برای پیش‌بینی، تصرف، مهار و هدایت کنش‌های انسانی می‌دهد. حال اگر پرسیده شود که برای چه می‌خواهیم کنش‌های انسانی را پیش‌بینی، مهار و هدایت کنیم و اصولاً به چه سمت و جهتی می‌خواهیم آنها را هدایت کنیم، ممکن است در پاسخ اموری همچون کسب قدرت، ثروت، لذت، سود و کمال بیان شود.

امام خمینی علیه السلام درباره هدف همه دانش‌ها، اعم از طبیعی و انسانی، از نگاه اسلام می‌گوید:

تمام علوم، چه علوم طبیعی باشد و چه علوم غیرطبیعی باشد، آنکه از آن اسلام می‌خواهد، آن مقصدی که اسلام دارد، این است که تمام اینها مهار بشود به علوم الهی و برگشت به توحید بکنند... آنکه اسلام برای آن آمده است: برای برگرداندن تمام موجودات طبیعی به الهیت و تمام علوم طبیعی به علم الهی؛ و از دانشگاه‌ها هم این معنا مطلوب است (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۳۵).

نتیجه‌گیری

۱. وجود تعاریف متنوع از علم به عنوان مقسم علوم انسانی و غیرانسانی و قراردادی بودن تعریف علم و علوم انسانی از یک‌سوی و وابستگی تعریف علم به دیدگاه معرفت‌شناسانه افراد از سوی دیگر، موجب شده است تعاریف متنوعی از علوم انسانی ارائه شود؛
۲. علوم انسانی، برخلاف پندار برخی از افراد، صرفاً توصیفی و گزارشی نیستند؛ بلکه بعد توصیه‌ای و تجویزی نیز دارند. توصیف، تبیین و تفسیر کنش‌های انسانی ناظر به بعد توصیفی علوم

- انسانی است و تقویت، اصلاح یا تغییر کنش‌های انسانی ناظر به بُعد توصیه‌ای آنهاست؛
۳. علوم انسانی در یک تعریف کارکردی عبارت است از دانش «توصیف»، «تبیین»، «تفسیر»، «پیش‌بینی» و «تقویت، اصلاح یا تغییر» کنش‌های انسانی؛
۴. موضوع علوم انسانی دارای ویژگی‌هایی است که نه تنها موجب تمایز آن از دیگر علوم می‌شود، که ضرورت تمایز روشی آن از علوم دیگر را نیز نشان می‌دهد. مهم‌ترین ویژگی‌های موضوع علوم انسانی عبارت‌اند از: جزو فعالیت‌های انسانی انسان بودن، پیچیدگی، هدفمندی کنش‌های انسانی، وابستگی به آگاهی، اراده و اختیار، معنادار بودن، وابستگی به نیازها، وابستگی به موقعیت‌های زمانی و مکانی، وابستگی به فرهنگ، اعتباری بودن موضوع و تأثیرپذیری از پیامدهای احتمالی؛
۵. ویژگی‌هایی که برای کنش‌های انسانی بیان شد، نشان می‌دهد که نمی‌توان علوم انسانی را لزوماً و صرفاً با روش علوم طبیعی مورد مطالعه قرار داد. هرچند صرف تفاوت دو موضوع منطقاً مستلزم تفاوت روش آنها نیست، گاهی این تفاوت‌ها به اندازه‌ای است که نمی‌توان به یک روش واحد برای بررسی آنها بسنده کرد. موضوعات پیچیده و چندوجهی را بهتر است با روش‌های دقیق‌تر و چندوجهی مطالعه کنیم؛
۶. علوم انسانی، برخلاف علوم طبیعی، نسبت به غایت‌نهایی، خنثا نیستند. دسته‌ای از آنها اساساً به هدف دستیابی به غایت‌نهایی خاصی تکوین یافته‌اند. به همین دلیل، با تعدد غایات، علوم مربوط نیز متعدد و متنوع می‌شوند و دسته‌ای دیگر از علوم انسانی، مثل اقتصاد، مدیریت، جامعه‌شناسی، دو بُعدی‌اند؛ هم حقایق و واقعیت‌های عینی را درباره روابط و کنش‌های انسانی توصیف می‌کنند و هم هنجارهایی را درباره نحوه استفاده از آن واقعیت‌ها برای دستیابی به غایت مطلوب بیان می‌کنند. بخش دوم چنین علوم می‌نیز کاملاً متأثر از نوع هدف یا اهداف پژوهشگران است.

منابع

- بستان، حسین و همکاران، ۱۳۸۴، گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی، زیر نظر محمود رجبی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بلیکی، نورمن، ۱۳۹۱، پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی، ترجمه جمعی از مترجمان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۹۱، جهان‌های اجتماعی، قم، کتاب فردا.
- پایا، علی، ۱۳۸۶، «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، حکمت و فلسفه، سال سوم، ش ۳ و ۲ (پیاپی ۱۱)، ص ۷۷-۳۹.
- ، ۱۳۹۳، «علم دینی؛ آری یا نه؟ مناظره مکتوب پایا و سوزنجی»، علوم انسانی اسلامی، شماره ۹، ص ۴۱۶-۳۶۳.
- حسنی، حمیدرضا و مهدی علی‌پور، ۱۳۸۹، پارادایم اجتهادی دانش دینی «پاد»، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دلاور، علی، ۱۳۷۴، مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، تهران، رشد.
- دوگوبینو، کنت، بی تا، سه سال در ایران، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران، فرخی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۰، تفرج صنع، چ دوم، تهران، سروش.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۵، «نسبیت و اطلاق در اخلاق»، در: فلسفه اخلاق با تکیه بر مباحث تربیتی، قم، معارف.
- ، ۱۳۸۹، خوب چیست؟ بد کدام است؟، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقاله ادراکات اعتباری)، در: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ج ۶.
- فروند، ژولین، ۱۳۷۲، نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمدکاردان، چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۶، درآمدی بر معرفت‌شناسی، تحقیق و نگارش مرتضی رضایی و احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کیم، جگون، ۱۳۸۸، «تبیین علمی»، در: علم‌شناسی فلسفی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- لیتل، دانیل، ۱۳۷۳، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۹۰، بنیادی‌ترین اندیشه‌ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، آموزش فلسفه، چ سوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۹۲، رابطه علم و دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، بی تا، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- وینچ، پیتر، ۱۳۷۲، ایده علم اجتماعی و پیوند آن با فلسفه، ترجمه گروه سمت، تهران، سمت.
- Berger, P. L. & T. Luckmann, 1966, *The Social Construction of Reality*, Garden City, Doubleday.
- Merton, P. K., 1957, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Free Press.
- Popper, Karl R., 1957, *The Poverty of Historicism*, U.S.A., The Beacon Press.
- Taylor, Charles, 1985, *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press.

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی

محمد سید محمد معلمی / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
s.mohamad.moalemi@gmail.com

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام
a-mesbah@qabas.net

دریافت: ۹۳/۹/۲۹ پذیرش: ۹۴/۶/۱۵

چکیده

مبانی و پیش فرض‌های علوم انسانی از تأثیر بسزایی در علوم انسانی برخوردارند و در این میان مبانی دینی، و از جمله عقاید دینی، در اسلامی‌سازی علوم انسانی بسیار مؤثرند. در این مقاله به تأثیر آموزه توحید بر اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی پرداخته‌ایم. براین اساس، ابتدا مراد خویش را از کلیدواژگان مقاله توضیح داده‌ایم و پس از آن، تأثیرگذاری آموزه توحید را در مبانی علوم انسانی به طور اجمال و در اصول توصیه‌گر علوم انسانی دستوری به طور تفصیلی پیگیری کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: خدامحوری، علوم انسانی دستوری، علامه طباطبائی، اسلامی‌سازی علوم انسانی، اصول توصیه‌گر، فطرت، هدایت.

مقدمه

آموزه توحید، مهم‌ترین رکن دین و اساسی‌ترین اصل اسلامی است که بخش عمده‌ای از معارف قرآن و سنت را به خود اختصاص داده است. علامه طباطبائی در آثار خود همواره بر نقش برجسته توحید در میان معارف دینی تأکید ورزیده و جایگاه این اصل الهی را در اندیشه اسلامی، از ابعاد مختلف بررسی کرده است. ایشان آموزه توحید را اساس همه معارف اسلامی می‌دانند؛ به گونه‌ای که اگر همه معارف اسلامی را تحلیل کنیم به مسئله توحید می‌رسیم و اگر تنها آموزه توحید را می‌داشتیم می‌توانستیم به همه معارف اسلامی دست یابیم (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۰۹). از آنجاکه در اسلام، خدا باوری و توحید از یکدیگر قابل انفکاک نیستند، در این مقاله، از آموزه توحید با تعبیر «خدا محور» یاد می‌کنیم و با قید «آموزه»، تأثیر ایمان به توحید در علوم انسانی دستوری را از بحث خارج می‌سازیم. همچنین پیش از بررسی ابعاد مختلف آموزه توحید بایسته است که تعریفی اجمالی از علوم انسانی، تقسیم آن به توصیفی و دستوری، و اصول راهبردی علوم انسانی دستوری ارائه دهیم.

۱. علوم انسانی

علوم انسانی که گاهی از آن به علوم اخلاقی، علوم نفسانی و علوم عقلانی (شاله، ۱۳۴۷، ص ۱۷) یاد می‌شود، عنوانی است که امروزه به دسته‌ای از معارف بشری اطلاق می‌گردد. تعریف این دسته از معارف، در میان دانشمندان بسیار بحث‌انگیز بوده و تاکنون تعاریف مختلفی از علوم انسانی ارائه شده است که از ذکر و بررسی آنها می‌پرهیزیم و به ذکر تعریف مختار خود بسنده می‌کنیم. به نظر می‌رسد با توجه به جایگاه متمایز علوم انسانی در تقسیم علوم و با در نظر گرفتن مباحثی که درباره موضوع و روش این علوم مطرح شده‌اند، می‌توان تعریفی از علوم انسانی ارائه داد که منظور ما را از علوم انسانی در این مقاله روشن کند؛ گرچه این تعریف نمی‌تواند تعریفی جامع و مانع برای علوم انسانی دانسته شود. براین اساس، علوم انسانی در مقابل علوم طبیعی و علوم پایه قرار دارند و با روش‌های مختلف تجربی، عقلی و وحیانی به مسائل مختلف فردی و

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۰۹

اجتماعی انسان در دو بعد عمل و نظر می‌پردازند. بنابراین تعریف، فلسفه، منطق، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، حقوق، اخلاق و دیگر علوم دینی مرتبط با انسان در دایره علوم انسانی‌اند (محیطی اردکانی، ۱۳۹۰، ص ۱۰) و علوم اجتماعی بخشی از علوم انسانی به‌شمار می‌آیند.

۲. تقسیم علوم انسانی به دستوری و توصیفی

ارسطو با تفکیک عقل نظری از عقل عملی، مبنایی برای تقسیم علوم بنیان نهاد که در آن، همه علوم، از جمله علوم انسانی، به توصیفی و دستوری تقسیم می‌شوند. علوم توصیفی عبارت‌اند از مجموعه گزاره‌هایی که خبر از هست‌ها و نیست‌ها و صفات آنها می‌دهند و علوم دستوری عبارت‌اند از گزاره‌هایی که بیانگر احکامی انشایی درباره رفتارهای اختیاری انسان هستند و از بایدها و نبایدها سخن می‌گویند.

بنابراین علوم انسانی توصیفی، علمی هستند که به دنبال بررسی روابط و آثار انسانی بشوند و از «هست و نیست‌ها» در روابط و آثار انسانی سخن می‌گویند، و علوم انسانی دستوری، علمی‌اند که راه‌های عملی رسیدن به غایات مختلف انسان را شناسایی و توصیه می‌کنند. اساس تعدد این علوم، تعدد غایات است. برای نمونه اگر علمی به دنبال شناخت راه‌های عملی رسیدن به غایت تولید و توزیع ثروت باشد، این علم را علم هنجاری اقتصاد می‌نامند و اگر به دنبال شناخت راه کسب کمال نهایی باشد، علم اخلاق هنجاری نامیده می‌شود.

اثبات امکان علوم دستوری و امکان تأثیر آموزه‌های دینی از جمله توحید بر این علوم و دفع شبهات موجود در این بحث، مجال دیگری می‌طلبد و نیازمند پژوهشی جداگانه است؛ اما آنچه می‌توان به‌منزله نظر علامه طباطبائی ارائه کرد این است که علوم دستوری ممکن هستند و اعتباری بودن آنها لطمه‌ای به ابتدای این علوم بر حقایق نمی‌زند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۵۴؛ ج ۲، ص ۵۴۶؛ مطهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۱۵-۴۱۶ و ۴۵۳ و ۴۲۸). همچنین علم و دین در مسائلی که مربوط به سعادت بشر است دارای قلمروی واحد هستند و می‌توانند بر یکدیگر تأثیر بگذارند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۷۲).

۳. اصول راهبردی

مراد از اصول راهبردی در این مقاله، گزاره‌های کلی دستوری‌اند که با توجه به مبانی علوم انسانی، راهکارهای رسیدن به اهداف موردنظر را بیان می‌کنند. نکته درخور توجه این است که این اصول با اینکه راهنمایی عملی برای علوم انسانی دستوری به‌شمار می‌روند، می‌توانند ناظر به مراحل اجرا یا نحوه مواجهه با عوامل و موانع و یا مؤثر در تعیین روش‌ها باشند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۶۷). بنابراین در این مقاله نخست باید به تأثیر آموزه توحید بر مبانی علوم انسانی اشاره‌ای اجمالی کنیم و پس از آن اصول راهبردی‌ای را که از این مبانی استفاده می‌شود و کانون توجه علامه بوده است بیان کنیم.

۳-۱. خدامحوری

مسئله خدامحوری و نقطه مقابل آن، اومانیسیم یا انسان‌محوری، در اندیشه بشر از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ به گونه‌ای که می‌توان تاریخ تفکر را بر اساس سیطره خدامحوری یا انسان‌محوری تقسیم کرد. اندیشه علامه طباطبائی هم از این قاعده مستثنا نیست و می‌توان نقش بنیادین خدامحوری را در آثار ایشان به‌وضوح دید؛ چنان‌که خود ایشان بر محوریت توحید در معارف الهی تصریح می‌کند و در تبیین معارف اسلامی، بر نشان دادن این محوریت اصرار می‌ورزد. برای تبیین مراد خود از خدامحوری و توضیح نظر علامه طباطبائی در این باره، نخست به تعریف این مفهوم و تبیین نقطه مقابل آن یعنی اومانیسیم می‌پردازیم و سپس خدامحوری را از دیدگاه این متفکر بزرگ جهان اسلام و ویژگی‌های مؤثر آن بر علوم انسانی تبیین می‌کنیم.

۳-۱-۱. تعریف خدامحوری

«خدامحوری» یعنی محور دانستن خداوند سبحان در همه حوزه‌های نظری و عملی؛ یعنی اثبات اینکه در عالم تکوین و تشریح، خدا محوریت دارد و همه موجودات مخلوق و مربوط او هستند و همه اراده‌ها باید تابع اراده او باشند. لذا اگر کسی وجود خدا را بپذیرد، ولی قبول نداشته باشد

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۱۱

که معیار در تعیین یا تفسیر قانون، خداست، خدامحور نیست (مشکی، ۱۳۸۸، ص ۷۲-۷۳). به عبارت دیگر «خدامحوری» یعنی اثبات اینکه شریعت و طبیعت، گذشته از علت مادی، صوری و علل اعدادی، دارای علت فاعلی و غایی نیز هستند که از او صادر می‌شوند و به سوی او باز می‌گردند. تفکر خدامحور یعنی تفکری که موجودات مورد مطالعه را دارای مبدأ فاعلی می‌داند و با دیدن آنها می‌پرسد: چه کسی آنها را آفریده و به سوی کدام هدف نهایی هدایت می‌کند؟ کسی که این آموزه را نپذیرفته و جهان را منقطع از اول و آخر می‌نگرد، چه بسا پرسش‌ها و پاسخ‌هایی متفاوت با شخص خدامحور خواهد داشت (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۵۳).

ممکن است از تعبیر «خدامحوری» خدامحور بودن دانشمند به ذهن بیاید؛ به این معنا که دانشمند به منزله فردی متدین به محور بودن خداوند در همه امور ایمان و اعتقاد داشته باشد و این ایمان در فرایند پژوهش‌های علمی او تأثیر بگذارد؛ اما چنانچه بیان کردیم، باید توجه داشت که موضوع پژوهش ما بررسی تأثیرات منطقی آموزه توحید است و به تأثیر ایمان دانشمند بر علوم انسانی کاری نداریم؛ لذا مراد از «خدامحوری» برخی از گزاره‌هایی است که در علم کلام، ذیل عنوان خداشناسی اثبات شده‌اند و بر علوم انسانی مؤثرند.

برای توضیح بیشتر مفهوم «خدامحوری» و جایگاه آن در اندیشه بشر، نقطه مقابل خدامحوری، یعنی انسان‌محوری را هم توضیح می‌دهیم و جایگاه آن را تبیین می‌کنیم.

۳-۲. انسان‌محوری (humanism)

انسان‌محوری به هر نوع اندیشه‌ای گفته می‌شود که انسان را محور و مقیاس همه چیز قرار می‌دهد (لالاند، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۵۶۷؛ دیویس، ۱۳۷۸، ص ۲۸).

از دیدگاه تاریخی، اومانیسم یک جنبش ادبی، فرهنگی، فکری و آموزشی بود که در مراحل بعد جنبه اجتماعی - سیاسی به خود گرفت. به همین دلیل تقریباً همه مکاتب فلسفی، اخلاقی، هنری، ادبی و نظام‌های سیاسی را تحت سیطره خود درآورد (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۸۶-۹۱). انسان‌مداران معتقد بودند منزلت و توانمندی‌های انسان که در دوران روم و یونان باستان کانون

توجه بوده است، در قرون وسطا نادیده گرفته شده و باید در فضایی جدید آنها را احیا کرد. آنان تصور می‌کردند که با اهتمام به احیای تعلیم و تربیت و رواج علمی مانند ریاضیات، منطق، شعر، تاریخ، اخلاق، سیاست و علوم بلاغی، می‌توان انسان را در وضعیت فعال و پویایی قرار داد که آزادی خود را تجربه کند؛ به همین سبب به کسانی که علوم را تعلیم می‌دادند یا مقدمات تعلیم آن را رواج می‌دادند، اومانیسیت گفته می‌شد (دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰).

بذرهای اولیه تفکر اومانیسیم با اعتراضات مارتین لوتر به کلیسا (لاسکی، ۱۳۵۳، ص ۸۳) و تفاسیر ژان کالون از مفاهیم دینی (تاوونی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۶) پاشیده شد و با انقلاب علمی زمینه برای شکل‌گیری بنیان‌های فلسفی این تفکر فراهم آمد (باربور، ۱۳۶۲، ص ۶۱). کسی که توانست اومانیسیم را به مثابه مکتبی فلسفی معرفی کند دکارت بود. دکارت در مواجهه با شکاکیت فراگیر قرن شانزدهم طرحی ارائه کرد که بر آینده جهان تأثیری چشمگیر نهاد. وی نخست در همه چیز شک کرد و دایره شک را تا آنجا گستراند که هیچ امری از دایره آن بیرون نماند؛ اما دید که در «شک» و «من شک‌کننده» نمی‌تواند شک کند؛ لذا به سنگ‌بنای معرفت رسید و آن «کوجیتو» بود: «من می‌اندیشم پس هستم». بر این اساس، یگانه سوژه حقیقی، یعنی یگانه موجود خارجی، «من اندیشنده» شد و هر چه غیر از اوست، حتی خداوند سبحان، ابژه یعنی امر ذهنی گردید که تابع ذهن انسان است و برای تحقق یافتن باید از معبر ذهن «من اندیشنده» بگذرد. بر پایه این اندیشه، عقل بشر محوریت می‌یابد که هرچه برایش واضح و متمایز نباشد، در آن شک کند و لذا همه چیز بر محور انسان و یقین او دور می‌زند (مشکی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰-۱۵۵). در امتداد حرکت فلسفی دکارت، کانت جهان را محدود به جهان تجربه ما دانست و ذات واقعیت خارجی، متکی بر قوای شناختی انسان شد و با این کار انسان‌مداری به اوج خود رسید. لذا ذهن فقط کاشف واقع نبود، بلکه مقوم و سازنده واقع بود (عبداللهی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۱۱۶-۱۲۲).

به طور خلاصه می‌توان گفت: در این مکتب، ربوبیت الهی انکار شد و انسان به جای خدا نشست و هدف هر گونه فعالیت، خدمت به انسان شد. در این اندیشه، انسان از هیچ کس و هیچ چیز فرمان نمی‌برد، بلکه خودآیین و خودفرمان است و به راهنمایی و هدایت از ماورای خود

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۱۳

نیازی ندارد. همچنین در این مکتب، بر فرد در برابر جامعه تأکید می‌شود و همه انسان‌ها برابر دانسته می‌شوند و هیچ‌کس بر دیگری ولایت ندارد (مشکی، ۱۳۸۸، ص ۳۶).
در نتیجه این تحولات، شاهد ظهور علوم انسانی هستیم. این علوم برای اداره انسان و جامعه بر اساس اصول اومانیستی و بدون اتکا به دین به وجود آمدند و می‌کوشند تا همه مباحث مربوط به انسان را تفسیر مکانیکی و تجربی کنند (همان، ص ۱۶۸-۱۶۹). همچنین علوم دستوری، جنبه قدسی خود را از دست می‌دهند و رنگ و بوی زمینی به خود می‌گیرند؛ بدین معنا که ارزش‌های اخلاقی و علوم دستوری مبتنی بر آنها هیچ منشأ فراطبیعی ندارند و صرفاً برخاسته از تجربه‌های انسانی هستند و با قطع نظر از تجربه‌های انسانی هیچ ارزش اخلاقی‌ای معنا نخواهد داشت. بنابراین مردم به جای اینکه اراده خود را بر اراده خدا منطبق کنند، باید خواست خود را به بهترین نحو بشناسند و به دنبال تحصیل آن باشند (لالاند، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۵۶۹).

۳-۳. خدامحوری از نظر علامه طباطبائی

علامه طباطبائی از جمله اندیشمندانی است که بر اساس تفکر خدامحور به جهان می‌نگرد. خدامحوری علامه بر پایه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ویژه‌ای استوار است:
۱. اثبات اصل واقعیت: علامه همیشه پیش از اثبات وجود خدا، به اثبات واقعیت اجمالی می‌پردازد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۶). ایشان از شک عام سوفسطایی آغاز می‌کند (همان، ص ۵۶-۵۷)؛ اما برخلاف دکارت، تنها معرفت یقینی و سنگ‌بنای دیگر معارف را کوجیتو نمی‌داند، بلکه علم به واقعیتی اجمالی را که ورای ذهن انسان تحقق دارد معرفت یقینی و سنگ‌بنای همه معارف بشری برمی‌شمرد. ایشان در همین راستا و در کنار ابطال شکاکیت سوفسطایی، نظریه نسبیت عام معرفت (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۹-۵۱؛ مطهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۸۸-۱۰۶) و پراگماتیسم (طباطبائی، ۱۳۸۷، الف، ص ۵۰-۵۱) را هم رد می‌کند و این دو نظریه را با شکاکیت سوفسطایی، در انکار معرفت یقینی به واقعیت اجمالی یکی می‌داند. علامه برای اثبات اصل واقعیت، از آموزه علم حضوری بهره می‌برد و پس از تبیین ماهیت خطا به چگونگی

امکان معرفت یقینی به واقع می‌پردازد (مطهری، بی تا، ج ۶، ص ۲۷۲-۲۷۴)؛

۲. وجود خدا و صفات کمالیه: معرفت دیگری که به طور مستقیم از اصل واقعیت به دست می‌آید، معرفت یقینی به وجود خداوند سبحان به منزله واقعیت مستقل و واجب‌الوجود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰) است و با اثبات وجود واجب‌الوجود، صفات او از جمله توحید (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶) و کمال مطلق (همو، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۹-۵۸ و ۲۹) نیز ثابت می‌شوند؛

۳. هدفمند بودن جهان: از کمال مطلق خداوند برمی‌آید که او در افعال خود مجبور نیست و همه کارهایش اختیاری و دارای غایت است. بنابراین خداوند از روی لهو و لعب این جهان را نیافریده، بلکه غرضی صحیح و جدی از این آفرینش داشته است. دلیل علامه بر غایتمندی جهان و آفرینش الهی این است که وقتی کسی چیزی را از روی لهو و لعب و بدون غرض صحیح می‌سازد، به محض ساختن، ارتباطش با آن قطع می‌شود و دیگر کاری به فساد و صلاحش ندارد؛ ولی اگر صنعتگری چیزی را با منظوری عقلایی بسازد، پیوسته مراقب آن است و به وضعش رسیدگی می‌کند و اگر عارضه‌ای بر آن وارد شود، آن را اصلاح می‌کند. آفرینش جهان به گونه‌ای است که خداوند سبحان با ربوبیت خود همواره در آن دخالت دارد و به آن رسیدگی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۸۴). بنابراین جهان غایتی دارد و در حرکتی همیشگی به سوی کمال نهایی خود است (همان، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۷).

۳-۴. مؤلفه‌های خدامحوری

۱. انحصار ربوبیت در خداوند: از آنجا که همه مخلوقات به علت هستی‌بخش خود وابستگی وجودی دارند، لذا واجب‌الوجود، مالک همه مخلوقات است (همان، ج ۱، ص ۲۱). با اثبات توحید واجب‌الوجود، مالکیت مطلقه برای خدا ثابت می‌شود؛ به این معنا که همه ابعاد وجودی این عالم، وابسته به خداست و تنها خداست که می‌تواند در همه عالم تصرف کند و تصرف الهی، مقید به هیچ قیدی نیست (همان، ج ۱، ص ۹۴). ربوبیت الهی و انحصار آن، به همین معناست. به

عبارت دیگر تدبیر و تنظیم امور مخلوق، تنها به دست خداست (همان، ج ۱، ص ۲۱) و مقید به هیچ قیدی نیست؛ لذا ربوبیت تکوینی و تشریحی را دربر می‌گیرد (همان، ج ۱، ص ۹۴-۹۵)؛
۲. انحصار هدایت در خداوند: هدایت در لغت به معنای دلالت و ارشاد (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۶، ص ۲۵۳۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۵۳)، و در اصطلاح به معنای برقراری ارتباط خاص میان موجود و کمالش است؛ به گونه‌ای که بتواند با نظمی خاص و صحیح استعدادهای خود را به فعلیت برساند و به کمالی که استعدادش را دارد برسد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۱).

انواع هدایت الهی عبارت‌اند از:

الف) هدایت مطلق و فراگیر: میان مبدأ و منتهای هر حرکتی، همواره نظم و ویژه وجود دارد. به این نظم ویژه هدایت مطلق می‌گوییم. بنابراین هیچ حرکتی، چه خوب و چه بد، بدون هدایت نیست. پس آنچه در مقابل ضلالت است، هدایت مطلق نیست (همان، ج ۱۶، ص ۲۲). این هدایت مساوق وجود است و همان‌طور که علت وجود، تنها خداست، هادی در هدایت مطلق هم فقط خداست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۱-۳۲)؛

ب) هدایت خاص: یعنی هر چیزی به راهی هدایت شود که در پایان به کمال وجودی خویش می‌رسد. در مقابل هدایت خاص، ضلالت است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۲۱). از آنجاکه افعال موجودات به ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شوند و بر همین اساس موجودات به مختار و غیرمختار تقسیم می‌گردند، هدایت خاص خداوند، به دو صورت است: هدایت تشریحی که بیان حلال و حرام و اعتقادات حقه و اخلاق حسنه در دین است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۱-۳۲؛ ج ۷، ص ۳۴۶-۳۴۷) و هدایت تکوینی به معنای اعطای همه ابزارهای لازم برای رسیدن به هدف. هدایت تشریحی شامل موجودات مختار و مکلف می‌شود، ولی هدایت تکوینی، همه موجودات، حتی موجودات غیرمختار مانند گیاهان و حیوانات را دربر می‌گیرد (همان، ج ۹، ص ۴۳؛ ج ۷، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۷).

ضلالت از ساحت پروردگار به دور است؛ زیرا گمراه کردن انسان ظلم است و هرگز خداوند کامل مطلق به کسی ظلم نمی‌کند. پس هر موجودی که ملکه هدایت خاص را داشته باشد از

هدایت خاص الهی بهره می‌برد و این مقتضی ربوبیت الهی و ظالم نبودن اوست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۲-۴۶). بنابراین تنها هادی موجودات خداست؛ زیرا تنها خداست که مالک و رب حقیقی موجودات است و تنها او ربوبیت تکوینی و تشریحی دارد؛ به این معنا که تنها او حق وضع قوانین تشریحی را دارد و تنها او خالق و مالک موجودات و تجهیزاتی است که آنها را به سوی سعادتشان هدایت می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۴۶-۴۷؛ ج ۷، ص ۱۴۴-۱۴۵).

مؤلفه «خدامحوری» در اندیشه علامه طباطبائی صرفاً این قسم از انواع هدایت، یعنی هدایت خاص در خداوند سبحان است؛

ج) هدایت تکوینی پاداشی: نوع دیگری از هدایت در سخنان علامه دیده می‌شود که به بحث «خدامحوری» مربوط نیست، ولی برای اینکه از مغالطه جلوگیری شود به آن اشاره می‌کنیم. کسی که به هدایت تشریحی الهی گوش بسپارد و بر اساس آن عمل کند، خداوند سبحان او را از هدایتی ویژه که پاداش عمل بر طبق هدایت تشریحی است بهره‌مند می‌سازد و آن پاداش، توفیقی است که خداوند به این شخص می‌دهد تا ادامه راه را به آسانی ببیماید. در مقابل این هدایت، اضلال الهی است (همان، ج ۷، ص ۶۴-۶۷)؛ بدین معنا که اگر کسی پس از هدایت تشریحی، با خدا به مخالفت پردازد و پس از مهلتی که برای توبه به او داده می‌شود، توبه نکند، توفیق فهم آیات الهی و پذیرش حق از او گرفته می‌شود (همان، ج ۷، ص ۳۴۵ و ۳۴۶-۳۴۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۸-۵۱)؛

۳. انحصار حقانیت در خداوند: «حق» به معنای ثبوت واقعی و خارجی اشیاست نه اینکه ذهن یا وهم آنها را ساخته باشد. بنابراین خبر حق، خبر مطابق با واقع است؛ یعنی خبری که در خارج ثبوت واقعی و مستقل از ذهن دارد، و حکم حق، حکمی است که موافق با نظام جاری در عالم تکوین باشد. همچنین حق به معنای اعتبار اختصاص منفعت، زمانی صحیح است که از عالم تکوین انتزاع شده باشد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۳۰۹-۳۱۰). بر همین اساس، اگر حکمی از مصلحت مطلقه اخذ شده باشد، حکم مطلق است و اگر از مصلحت نسبی مأخوذ

باشد، حکم نسبی خواهد بود. لذا وقتی امری امر به التزام عدل و پرهیز از ظلم می‌کند، این حکم را از این جهت حق می‌داند که نظام تکوین چنین است.

حال که روشن شد حق از نظام تکوین گرفته می‌شود، روشن می‌شود که چون نظام تکوین فعل خدای سبحان است، حق و مصلحت تابع فعل خداوند هستند نه اینکه فعل خداوند پیرو حق باشد. پس خداوند سبحان حق بالذات است و ماسوا به واسطه او حق هستند.

توضیح مطلب: ما آدمیان چون وجودمان ناقص است و با افعال اختیاری تکمیل می‌شود، دست به افعال اختیاری می‌زنیم؛ اما چون همه افعال اختیاری ما را به سعادت نمی‌رسانند، در انجام افعال جانب سعادت را در نظر می‌گیریم؛ یعنی مصلحت را مراعات می‌کنیم. از آنجاکه مصلحت به معنای چیزی است که صلاح و سعادت انسان در آن است، بنابراین تبعیت از قوانینی که مراعات جانب مصلحت را کرده‌اند، بایسته است و ما به وجود چنین قوانینی اذعان می‌کنیم و این اذعان منجر به اذعان به وجود واقعی مصالح و مفاسد در ظرف واقع می‌شود. سپس وقتی می‌بینیم که قوانین الهی مانند قوانین انسانی‌اند، حکم می‌کنیم که قوانین الهی نیز باید تابع مصالح و مفاسد باشند؛ درحالی‌که در جای خود توضیح دادیم که قوانین بشری اموری اعتباری هستند و انسان از روی احتیاج به این قوانین آنها را جعل کرده است. افراط و تفریط در همین نکته موجب شد تا در صدر اسلام دو فرقه اشعری و معتزلی شکل بگیرند. معتزلیان مصالح و مفاسد نفس‌الامری را ثابت، و حسن و قبح را واقعیاتی ازلی و ابدی می‌دانستند و آنها را حاکم بر افعال الهی برمی‌شمردند، و اشعریون به کلی حسن و قبح و مصلحت و مفاسد را منکر می‌شدند و می‌گفتند آن چیزی حسن است که امر الهی به آن تعلق گرفته باشد و آن چیزی قبیح است که نهی الهی به آن تعلق گرفته باشد. این اقوال هر دو باطل‌اند؛ چراکه احکام و مصالح و مفاسد و حسن و قبح، همه اموری اعتباری‌اند که بر اساس واقعیتی جعل می‌شوند، و آن واقعیت این است که انسان به نقص خود پی می‌برد و برای کامل و سعادت‌مند شدن، باید به اعمال اختیاری دست بزند؛ لذا برای اینکه اقدام به اراده این اعمال کند، باید به آنها حد‌اشیای خارجی را بدهد؛ از قبیل حسن و قبح و

و جوب؛ و برای این امور، نوعی ثبوت قایل است؛ مانند ثبوتی که برای اشیای خارجی قایل است. اما قوانین خدای سبحان این‌گونه نیستند. خداوند برای اینکه انسان را به عمل وادارد و فعالیت او را تمام کند، دینش را در قالب قوانین اعتباری انسان ریخت و به آن زبان بیان کرد؛ لذا خود را مانند حاکم در جوامع بشری معرفی کرد و ما را مربوبین خود قرار دارد و برای قوانینش ثواب و عقاب بیان فرمود. لذا قوانین الهی شامل مصالح و مفاسدند، اما تابع آنها نیستند. به عبارت دیگر، قوانین الهی به گونه‌ای بیان شده‌اند که مصالح و جهات حسن آنها را می‌توان دریافت و بیان کرد. با اینکه مصلحت و حسن بر افعال ما حاکم‌اند و در اراده ما مؤثرند ولی در افعال خداوند حاکم نیستند، بلکه محکوم فعل الهی‌اند؛ زیرا مصلحت و حسن و قبح اعتباراتی‌اند که از خارج و تکوین گرفته شده‌اند و تکوین، فعل خداست. بنابراین ما افعال را انجام می‌دهیم و اراده می‌کنیم، چون خیر و سعادت ما در این افعال است؛ لکن خداوند افعال را انجام می‌دهد چون خداست. این سخن به معنای نفی مصلحت و حسن و اثبات مقابله از مفسده و قبح در افعال الهی نیست؛ کما اینکه نفی دیدن از عقل به معنای اثبات کوری برای عقل نیست، بلکه تنزیه از نقص است (همان، ج ۷، ص ۱۱۸-۱۲۳).

بنابراین خداوند حق مطلق است و فعلش در تکوین و تشریح حق است؛ نه به این معنا که با حق باشد، بلکه حق از فعل او گرفته می‌شود و ماسوای خداوند سبحان هیچ‌گونه استقلالی در حقانیت ندارد.

۴. تأثیر آموزه توحید بر مبانی علوم انسانی

پس از روشن شدن ماهیت خدامحوری در اندیشه علامه طباطبائی، به بیان پیامدهای این تفکر در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری خواهیم پرداخت؛ اما چنانچه گذشت این اصول متأثر از مبانی علوم انسانی‌اند؛ لذا به تأثیر آموزه توحید بر برخی از مبانی علوم انسانی که بر اصول راهبردی اثرگذار هستند، اشاره‌ای اجمالی می‌کنیم.

۴-۱. تأثیر آموزه توحید در مبانی انسان‌شناسی

یکی از مهم‌ترین مسائل انسان‌شناسی که بر علوم انسانی تأثیری بسزا دارد، مسئله فطرت الهی انسان است. علامه طباطبائی فطرت را مهم‌ترین راهبر انسان به سوی کمال و رفع نواقص وجودی می‌داند و آن را مرکز تلاقی دو اراده تکوینی و تشریحی حق تعالی تلقی می‌کند (همان، ج ۱۶، ص ۱۷۹).

فطرت در لغت از کلمه فطر (بر وزن دهر) به معنای شکافتن (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۳۵۰) است. کلمه انقطاع هم به همین معناست و خلقت الهی به منزله شکافتن پرده عدم و اظهار هستی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۲۳). فطرت بیانگر حالت و چگونگی خلقت است؛ مانند «جلسه» که بیانگر حالت و چگونگی نشستن است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۹۰-۱۹۱). فطرت دو کاربرد عام و خاص دارد: کاربرد عامش در آفرینش موجودات است (همان، ج ۷، ص ۸۱-۷۳)؛ ولی کاربرد خاصش درباره ویژگی خاص انسان است. لذا به ویژگی‌های دیگر حیوانات طبیعت یا غریزه گفته می‌شود، ولی به ویژگی انسان فطرت می‌گویند (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۱۳).

برای ترکیب «فطرت الهی» چند معنا بیان شده است: الف) فطرت خداشناس؛ ب) فطرت خداگرا؛ ج) آفریده خدا.

مراد علامه طباطبائی از فطرت الهی معنای سوم است؛ یعنی خلقتی که به دست خدا صورت گرفته و تحت ربوبیت الهی است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۳۵-۳۳). این معنا با خداشناس و خداگرا بودن فطرت منافات ندارد؛ زیرا وقتی آفرینشی به خدا نسبت داده شود و ربوبیت الهی شامل آن گردد، خداوند او را به سوی کمال نهایی‌اش هدایت می‌کند، و چون مصداق کمال نهایی از نظر علامه خداوند است، بنابراین فطرت انسان به سمت خدا گرایش دارد. وقتی فطرت انسان خداگرا باشد، باید بتواند خدا را بشناسد، وگرنه نمی‌تواند به سوی او گام بردارد. لذا انسان فطرتاً خداشناس هم هست. همه این نتایج در سایه آفرینش جهان به دست خدا و ربوبیت او، به دست می‌آیند. آنچه در این مقاله از بحث فطرت باید کانون توجه قرار گیرد «هدایتگری فطرت» است.

چنانچه در بحث «انحصار هدایت در خداوند» به منزله یکی از مؤلفه‌های «خدایم‌محوری» بیان شده، نحوه خلقت هر موجودی، از جمله انسان، بهترین راه برای هدایت او به سوی سعادت است. در هر یک از موجودات عالم طبیعت که دقت شود؛ این حقیقت به دست خواهد آمد که در هستی خود، هدف و غایتی دارد که از نخستین روز آفرینش خود به سوی آن هدف متوجه است و از مناسب‌ترین و نزدیک‌ترین راهی که به آن هدف منتهی می‌شود به سوی هدف خود سیر می‌کند و در ساختمان وجودی خود به تجهیزاتی مجهز است که مناسب با هدف خود و منشأ فعالیت‌های گوناگون است. روش آفرینش در هر آفریده جاندار و غیرجاندار همین گونه است و هیچ دلیلی ندارد که درباره انسان استثنا شده باشد؛ بلکه تجهیزات وجودی انسان بهترین دلیل بر این است که انسان نیز مانند دیگر انواع آفریدگان، هدفی دارد که سعادت او را دربر دارد و متناسب با تجهیزات وجودی خود، راهی به هدف و سعادت خود دارد. بر این حقیقت در آیات پرشماری از قرآن کریم تأکید شده است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸-۲۶):

﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ۵۰)؛

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (اعلی: ۲ و ۳)؛

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۸ و ۷)؛

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم: ۳۰).

۴-۲. تأثیر آموزه توحید بر مبانی ارزشی

چنانچه در مسئله «انحصار حقانیت در خداوند» بیان شد، از نظر علامه طباطبائی، اراده تشریحی خداوند به معنای اعتبارات بعدالاجتماعی که انسان جعل می‌کند، نیست و اصلاً محتاج و محکوم چنین اعتباراتی نیست؛ بلکه خداوند برای اینکه انسان را به عمل وادارد و فاعلیت او را تمام کند، دینش را در قالب قوانین اعتباری انسان ریخت و به آن زبان بیان کرد؛ لذا خود را مانند حاکم در جوامع بشری معرفی کرد و ما را محکومان خود قرار داد و برای قوانینش ثواب و عقاب بیان فرمود. چون امور تشریحی اعتباراتی هستند که از خارج و تکوین گرفته شده‌اند و تکوین، فعل

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۲۱

خداست (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۱۱۸-۱۲۳)، اراده تشریحی الهی به اراده تکوینی اش باز می‌گردد؛ نه به این معنا که برای حقانیت اراده تشریحی خدا باید اوامر الهی به امور تکوینی بازگردند، بلکه بدین معنا که آنچه به عنوان اراده تشریحی خدا در قالب امر و نهی بیان شده است، بازگو کردن راه رسیدن به کمال است که در عالم تکوین به وسیله خداوند طراحی گشته و برای برانگیختن اراده انسان، به صورت قوانین اعتباری بیان شده است. به عبارت دیگر، قوانین تشریحی الهی بیانگر صفات حقیقی و تکوینی انسان هستند (جوادی آملی، بی تا، ص ۹) و رابطه اراده تکوینی خدا با اراده تشریحی اش تلازم است.

براین اساس حقوق طبیعی و حقوق الهی با یکدیگر متحد می‌شوند. توضیح آنکه «حقوق طبیعی» اصطلاحی است که در علم حقوق تفاسیر مختلفی دارد، اما تفسیر قابل قبولی که از آن می‌توان ارائه داد این است که انسان به اقتضای طبیعت و وجود انسانی اش باید حقوقی داشته باشد و این حقوق اقتضای طبیعت انسان است؛ یعنی اگر نباشد انسان بودن انسان دچار مشکل می‌شود و دیگر نمی‌تواند به حیات انسانی اش ادامه دهد و کمالات متناسب با خود را کسب کند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۱). به عبارت دیگر، انسان از زمان تولد، خود به خود دارای سلسله حقوقی است که لازمه وجود او هستند (همان، ص ۲۳۳-۲۳۴).

«حقوق الهی» حقوقی است برخاسته از فرهنگ خدامحور، و در مقابل حقوق الحادی قرار دارد. به عبارت دیگر، حقوق الهی حقوقی است که دو ویژگی داشته باشد:

الف) برای انسان کمال مشخصی را در نظر می‌گیرد و انسان را برای رسیدن به این کمال، به وسیله حقوق و قوانینی، یاری می‌کند که بدون آنها انسان نمی‌تواند به کمالش برسد (همان، ص ۱۰۱-۱۰۵)؛

ب) کمال انسان که همان هدف حقوق است، نباید منحصر در تأمین مصالح دنیوی او گردد، بلکه حقوق الهی این هدف را غایتی میانی برای رسیدن به هدف نهایی که همان هدف اخلاق است می‌داند (همان، ص ۴۶-۴۸).

بر اساس اندیشه خدامحور علامه طباطبائی، حقوق طبیعی هیچ منافاتی با حقوق الهی

ندارند و همه حقوق طبیعی مستند به اراده تشریحی الهی هستند. ایشان با استفاده از آموزه هدایت تکوینی الهی، کل نظام تکوین و حقوق تکوینی را منسوب به اراده تکوینی الهی می‌داند و اراده تکوینی خدا را منشأ اراده تشریحی قلمداد کرده، لذا حقوق طبیعی را همان حقوق الهی برمی‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۷۲-۳۷۳). بنابراین از منظر علامه، حقوق طبیعی را می‌توان حقوق فطری دانست؛ بدین معنا که بر اساس حکمت الهی و هدف غایی خلقت انسان، خلقت انسان برای رسیدن انسان به کمال نهایی‌اش بوده است و انسان را از سر بازی و بیهودگی نیافریده است. حال که آفرینش انسان دارای هدف است، اگر خداوند زمینه لازم برای دستیابی به این هدف را در اختیار انسان قرار ندهد، دستگاه آفرینش لغو است و نقض غرض می‌شود. انسان برای دستیابی به آن هدف ارزشمند نیازمند ابزار و وسایلی تکوینی و تشریحی است که اگر در تکوین این ابزار نداشته باشد و تشریحاً از حقوق لازم برخوردار نباشد، نمی‌تواند به هدفش برسد؛ بنابراین باید این حقوق را داشته باشد. پس باید اولاً توان لازم را داشته باشد و ثانیاً مجاز به انجام این اعمال باشد.

۴-۳. تأثیر در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری

۴-۳-۱. انسجام میان معارف

علامه یکی از مهم‌ترین اوصاف دین اسلام را ارتباط همه اجزای آن با یکدیگر می‌داند و معتقد است این ارتباط به وحدتی تام میان آنها می‌انجامد. وی از این انسجام به منزله یکی از اصول حاکم بر معارف دین اسلام یاد می‌کند. از نظر علامه، آنچه موجب این وحدت می‌گردد، روح توحید است که در همه معارف دین جریان دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت دین اسلام با تحلیل به توحید برمی‌گردد و آموزه توحید با ترکیب، اخلاق و اعمال اسلامی می‌شود (همان، ج ۴، ص ۱۰۹). این انسجام به گونه‌ای است که اگر برخی از اجزای دین ترک شود، بقیه اجزا هم از اثری که باید بگذارند می‌افتند (همان، ج ۶، ص ۲۱۰-۲۱۱). دلیل این انسجام آن است که چنانچه گذشت، حق به معنای ثبوت خارجی یک اعتقاد و امر ذهنی است و اگر اعتقادی با عالم خارج

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۲۳

مطابق باشد حق خواهد بود. بنابراین هر گونه حکمی که درباره حق در عالم تکوین باشد، درباره حق در عالم ذهن هم ثابت است. از جمله امور حق خارجی این است که هیچگاه حقی با حق دیگر تعارض نمی‌یابد و در عالم خارج همه چیز از توحید ناشی شده است. بنابراین در عالم ذهن هم اعتقادات حق، هیچگاه با هم تعارض ندارند و همه معارف باید از آموزه توحید ناشی شوند (همان، ج ۱۱، ص ۳۳۹).

علامه طباطبائی با استفاده از این اصل است که تعارض میان برخی آموزه‌های دستوری اسلام در قلمرو علوم انسانی را رفع می‌کند و به تفسیری روشن دست می‌یابد: به عنوان مثال، علامه درباره برخورد با اهل ذمه، لزوم کوچک شمردن اهل ذمه را به معنای گردن نهادن اهل ذمه به حکم دین اسلام و پرداخت جزیه تفسیر می‌کند، و تفسیر آن به لزوم تمسخر و اهانت به اهل ذمه را نمی‌پذیرد. دلیل ایشان بر این تفسیر، اشمال اخلاق اسلامی بر صفت وقار و آرامش است و تمسخر و اهانت دیگران ناسازگار با این حکم اخلاقی است؛ لذا حکم اسلامی نخواهد بود (همان، ج ۹، ص ۲۴۲).

برای استفاده از این اصل باید به این نکته توجه کرد که چون از نظر علامه، رابطه اجزای دین از عقاید آغاز می‌شود، به اخلاق می‌رسد و از اخلاق به احکام سرایت می‌کند، بنابراین ناسازگاری برخی از احکام با اخلاق یا عقاید، یا ناسازگاری اخلاق با عقاید موجب کشف وجود اشتباه در حکم عملی یا اخلاقی است، نه اینکه با ناسازگاری عقاید و اخلاق، حکم به بطلان عقاید کنیم.

۵. لزوم فطری بودن علوم انسانی دستوری

چنانچه در آموزه هدایت الهی (که یکی از مؤلفه‌های خدامحوری بود) بیان شد، راه فطرت بهترین و پابرجاترین راه و رسم زندگی است که آفرینش الهی، انسان را به سوی آن هدایت می‌کند. در هریک از موجودات عالم طبیعت که دقت شود، این حقیقت به دست خواهد آمد که در هستی خود، هدف و غایتی دارد که از نخستین روز آفرینش خود به سوی آن هدف متوجه است و از مناسب‌ترین و نزدیک‌ترین راهی که به آن هدف منتهی می‌شود به سوی هدف خود

سیر می‌کند. روش آفرینش در هر آفریده جاندار و غیرجاندار همین گونه است و هیچ دلیلی ندارد که درباره انسان استثنا شده باشد؛ بلکه انسان نیز مانند دیگر انواع آفرینش هدفی دارد که سعادت او را دربر دارد (همان، ج ۹، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸-۲۶).

از سوی دیگر در مبانی ارزشی تفکر خدامحور علامه طباطبائی بیان کردیم که رابطه اراده تکوینی خدا و اراده تشریحی او رابطه تلازم است؛ بدین بیان که خداوند سبحان در قوانین تشریحی، اراده تکوینی اش را در قالب اعتبارات اجتماعی بیان کرده است.

علامه از این دو مقدمه بهره می‌گیرد و اصل مهمی را در علوم انسانی دستوری بیان می‌کند. ایشان هر قانون و حقی را که در نظام تکوین برای رسیدن انسان به سعادت لازم است، از نظر شرعی معتبر می‌داند. این نکته را «لزوم فطری بودن علوم انسانی دستوری» می‌نامیم. توضیح آنکه علامه وجود دو اصل را در تشریح احکام الهی، لازم می‌داند:

۱. سودمند بودن عمل، بدین معنا که عمل بر طبق نوامیس طبیعت اجرا شود؛
 ۲. تعلق اراده خدا به عمل سودمند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۰۱): با توجه به اینکه خدا آفریننده انسان است، پس خضوع در برابر فطرت و عمل بر طبق آن خضوع در برابر خدا و عمل بر طبق اراده خداست (همان، ج ۴، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۸، الف، ج ۱، ص ۳۵).
- دلایل فطری بودن علوم انسانی دستوری عبارت‌اند از:

۱. استعدادهای انسان: اگر موجودی استعداد رسیدن به غایتی را نداشته باشد و برای آن غایت آفریده شده باشد، این آفرینش لغو است. بنابراین هر موجودی با داشتن استعدادهای مختلف، در راه رسیدن به غایتش قرار دارد. لذا می‌توان از وجود استعدادهای انسان، پی به راه رسیدن او به سعادتش برد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۴، ص ۱۶۶-۱۶۹)؛

۲. ماده طبیعی که تصرف در آن مستلزم کمال است: روشن است که رسیدن به کمال، متوقف بر فعالی است و فعل، تصرف در خارج است. لذا برای اینکه آفرینش لغو نباشد، باید مواد خارجی‌ای باشد تا انسان در آنها تصرف کند و به کمالش برسد. بر این اساس، در هنگام وضع قوانین باید به مواد طبیعی که مورد تصرف انسان قرار می‌گیرند توجه داشت (همان، ج ۵، ص ۳۱۰)؛

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۲۵

۳. تجهیزات متناسب برای تصرف در ماده: پرواضح است که حتی اگر موادی برای تصرف موجود طبیعی یافت شود ولی انسان تجهیزات لازم برای تصرف را نداشته باشد، نمی‌تواند در آن مواد تصرف کند و به کمالش برسد. این تجهیزات راهنمای خوبی برای کشف راه رسیدن به سعادت‌اند (همان، ج ۷، ص ۱۹۲؛ مطهری، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۱۴).

علامه طباطبائی از این روش در موارد بسیاری استفاده کرده است که می‌توان به تشریح حکم ارث به سبب وجود رَجْم و هم‌خونی میان وارث و مورث (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۲۶-۲۲۸)، تشریح حکم جواز نکاح به علت وجود جهاز تناسلی در مرد و زن (همان، ج ۴، ص ۱۷۸-۱۸۰)، جواز خوردن گوشت ذبیحه به سبب نیاز انسان به خوردن گوشت و ضرر دیدن از استفاده نکردن آن (همان، ج ۵، ص ۱۸۳-۱۸۴)، و اختلاف حق ارث زن و مرد به سبب قوی‌تر بودن جنبه عقلانی در آفرینش مرد اشاره کرد (همان، ج ۴، ص ۲۱۵-۲۱۷).

ایشان توجه به دو نکته را در بازشناسی فطری بودن مسائل علوم انسانی دستوری، مهم می‌داند: ۱. اگر تصرف در ماده به صورتی خاص موجب رسیدن موجود به کمال نهایی‌اش می‌شود، جواز تصرف، مقید به همان صورت خاص است و نمی‌توان آن تصرف را به صورت مطلق جایز دانست (همان، ج ۱۵، ص ۳۱۰؛ ج ۷، ص ۴۶-۴۹)؛

۲. فطری بودن یک حکم یا حق، تنها اصل تشریح حکم یا ثبوت حق را ثابت می‌کند، ولی نسبت به قیودش ساکت است. اصولی مانند مصلحت (همان، ج ۶، ص ۳۵۰-۳۵۲)، اعتدال (همان، ج ۵، ص ۱۸۳-۱۸۴)، روش عقلی (همان، ج ۵، ص ۱۸۴-۱۸۷)، و وحیانی (همان، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲) قیود آن را مشخص می‌کنند؛ اما باید توجه داشت که هیچ‌گاه عقل و وحی حکمی بر خلاف اصل حکم فطرت نمی‌دهند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله مسئله تأثیر آموزه توحید بر اصول راهبردی علوم انسانی دستوری را از منظر علامه طباطبائی بررسی کردیم و گفتیم که مراد از آموزه توحید یا همان خدامحوری، سه مؤلفه انحصار

ربوبیت، هدایت و حقانیت در خداوند است، و مراد از علوم انسانی علومى هستند که در مقابل علوم طبیعی و علوم پایه قرار دارند و با روش‌های مختلف تجربی، عقلی و وحیانی به مسائل مختلف فردی و اجتماعی انسان در دو بعد عمل و نظر می‌پردازند و به دو قسم توصیفی و دستوری تقسیم می‌شوند. همچنین مراد از اصول راهبردی علوم انسانی دستوری آن دسته از گزاره‌های دستوری کلی‌اند که با توجه به مبانی، راهکارهایی برای رسیدن به اهداف را مطرح می‌کنند.

پس از بیان این مقدمات، به تأثیرات آموزه توحید بر مبانی و اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه پرداختیم. نتیجه این بحث از این قرار است:

علامه طباطبائی آموزه توحید را در مبانی انسان‌شناسی علوم انسانی مؤثر می‌داند و با ارائه نظریه فطرت الهی انسان، تأثیرات فراوانی بر مسائل علوم انسانی و اجرای آن می‌گذارد. مسئله فطرت الهی که برخی از اندیشمندان غربی در آن تشکیک و گاهی انکارش کرده‌اند، انسان را موجودی می‌داند که تحت ربوبیت و هدایت الهی قرار دارد و هیچ بعدی از ابعاد وجود او در مسیری خارج از مسیر سعادت انسان قرار نگرفته است. براین اساس مبانی ارزشی علوم انسانی هم تحول می‌یابند و همین مسئله، یکی شدن حقوق طبیعی و الهی در اندیشه علامه طباطبائی، و رابطه تلازم میان اراده تکوینی و تشریحی الهی را به ارمغان می‌آورد.

اصول راهبردی متناسب با این مبانی از این قرارند:

۱. انسجام معارف: با توجه به آموزه توحید، همه معارف اسلامی باید با هم انسجام داشته باشند؛ لذا سازگار نبودن یکی از معارف دینی با معرفتی دیگر، روشی برای کشف اشتباه آن معرفت است. این روش، تنها در اخلاق و احکام کارایی دارد و لذا در علوم انسانی دستوری مورد استفاده قرار می‌گیرد؛

۲. لزوم فطری بودن علوم انسانی دستوری: بر اساس آموزه فطرت الهی و رابطه اراده تکوینی و تشریحی الهی، یکی از اصول حاکم بر علوم انسانی دستوری، لزوم فطری بودن علوم انسانی است؛ یعنی آنچه مستند به اراده تشریحی خدا می‌شود، باید مطابق با فطرت باشد.

تأثیر آموزه توحید در اصول راهبردی علوم انسانی دستوری از منظر علامه طباطبائی □ ۱۲۷

منابع

- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دارصادر.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۰، *معمای مدرنیته*، چ دوم، تهران، نشر مرکز.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- تاوونی، ریچارد هنری، ۱۳۷۷، *دین و ظهور سرمایه‌داری*، ترجمه احمد خزاعی، تهران، نشر مرکز.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، مدرسه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسراء.
- ، بی تا، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دارالعلم للملایین.
- خسروپناه، عبدالحسین (به کوشش)، ۱۳۹۰، *علامه طباطبائی فیلسوف علوم انسانی اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- دیویس، تونی، ۱۳۷۸، *اومانیزم*، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز.
- زیبیدی، محمدبن محمد مرتضی، ۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی شیری، بیروت، دارالفکر.
- شاله، فلیسین، ۱۳۴۷، *شناخت روش علمی یا فلسفه علوم*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- ، ۱۳۸۷الف، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۷ب، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸الف، *بررسی‌های اسلامی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ب، *شیعه در اسلام*، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۳۸۸ج، *قرآن در اسلام*، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- ، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ج ۶.
- عبداللهی، مهدی، ۱۳۸۹، «کمال نهایی انسان در انسان‌شناسی غربی و اسلامی، در: دبیرخانه همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، مبانی فلسفی علوم انسانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام».
- لاسکی، هارولد، جی، ۱۳۵۳، *سیر آزادی در اروپا*، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، چ دوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- لالاند، آندره، ۱۹۹۶م، *موسوعه لالاند الفلسفیه*، ترجمه خلیل احمد خلیل، بیروت، عویدات.
- محیطی اردکانی، حسن، ۱۳۹۰، *نقش آموزه معاد در بازسازی علوم انسانی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مشکی، مهدی، ۱۳۸۸، *درآمدی بر مبانی و فرآیند شکل‌گیری مدرنیته*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، *نظریه حقوقی اسلام [از مجموعه مشکات]*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

نقد و بررسی مجرد یا مادی بودن ادراک حسی

محمدحسن فاطمی نیا / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام fatemizxc@yahoo.com

عسکری سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام soleimani@hekmateislami.com

دریافت: ۹۳/۱۱/۱۷ پذیرش: ۹۴/۷/۲۵

چکیده

این پژوهش درباره یکی از احکام هستی‌شناختی ادراک حسی است. نگاه هستی‌شناسانه به ادراک حسی احکامی دارد؛ از آن جمله (که شاید مهم‌ترین آن نیز به‌شمار می‌آید)، مجرد یا مادی و فیزیکی بودن ادراک است و از بین انواع ادراک، ادراک حسی به دلیل ارتباط مستقیم با خارج، بیشتر در مظان مادی و فیزیکی بودن است؛ لذا در این پژوهش می‌کوشیم نظریات مادی بودن ادراک حسی را رد کنیم. برای رسیدن به مقصود، مسئله را از دو دیدگاه حصولی و حضوری بررسی کرده‌ایم، و برای جلوگیری از اطاله، از سویی دیدگاه مؤسسان سه مکتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه و از سوی دیگر دیدگاه روان‌شناسان احساس و ادراک را محور قرار داده‌ایم و از امور دیگر چشم‌پوشی کرده‌ایم. حاصل این تتبع آن است که قول ابن‌سینا و روان‌شناسان و فیزیولوژیست‌ها در ادراک حسی به مادی بودن آن می‌انجامد و به دلیل نقدهای فراوان، مردود است، و قول اشراقیون که قایل به حضوری بودن ادراک حسی‌اند و قول پیروان صدرالمتهلین که به حصولی بودن ادراک حسی معتقدند، هر دو به مجرد ادراک مزبور می‌انجامد و مورد تأییدند.

کلیدواژه‌ها: ادراک حسی، فیزیکی، مجرد، مغز، ذهن، هستی‌شناسی علم.

مقدمه

در این پژوهش می‌کوشیم اثبات کنیم که ادراک حسی، فیزیکی (مادی) نیست و در نتیجه نظریات فیزیکی ادراک حسی مردودند. محدوده این پژوهش، خصوصاً ادراک حسی است؛ لذا بحثی از ادراک خیالی، وهمی و عقلی نخواهد شد.

البته پژوهش‌هایی درباره هستی‌شناسی ادراک صورت گرفته است؛ ولی به طور تفصیلی به مسئله مادی یا مجرد بودن ادراک حسی پرداخته نشده است و مهم‌تر آنکه این پژوهش‌ها بدون در نظر گرفتن دو مبنای مهم در ادراک حسی، یعنی حصولی یا حضوری بودن، این مسئله را بررسی کرده‌اند. همچنین در این پژوهش‌ها از منظر تن‌شناسی و زیست‌روان‌شناختی مغز و ادراک، توجهی به ادراک حسی نشده است. لذا ما در این تحقیق اولاً ممحض در نگاه هستی‌شناسانه به ادراک حسی هستیم؛ ثانیاً نوع نگاهمان نقادانه است؛ ثالثاً دو مبنای مهم در حصولی یا حضوری بودن ادراک حسی، نصب‌العین ماست، و رابعاً نیم‌نگاهی هم از منظر برون‌فلسفی، به هستی‌شناسی ادراک حسی داریم.

به عنوان منبع این بحث می‌توان به بیشتر آثار فلسفی قدیم اعم از کتب ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین که به صورت متفرقه به موضوع هستی‌شناسی ادراک حسی پرداخته‌اند اشاره کرد؛ ولی از جمله آثاری که به شکل مستقیم به بحث موردنظر مربوط می‌شوند، از قرار ذیل‌اند: کتاب شرح حکمت اشراق (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹)، و مقاله‌های «ادراک حسی از دیدگاه بوعلی، شیخ اشراق و ملاصدرا» و «حضوری بودن محسوسات» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴)، و «ادراک حسی، ادراک حضوری» (سربخشی، ۱۳۹۰) و نیز کتاب ذهن، مغز و علم اثر جان ار. سرل (۱۳۸۲) و همچنین عموم کتاب‌هایی که به روان‌شناسی احساس و ادراک و یا روان‌شناسی فیزیولوژیک پرداخته‌اند. همان‌گونه که اشاره شد ما در اینجا تجرد ادراک حسی را در مرحله اول از منظر قایلان به حصولی بودن ادراک حسی و در مرحله بعد از دیدگاه معتقدان به حضوری بودن ادراک حسی مورد مذاقه قرار می‌دهیم.

۱. بررسی مجرد ادراک حسی به مثابه علمی حصولی

پیروان فلسفه مشاء و حکمت متعالیه، بنا بر نظر مشهور، قایل به حصولی بودن ادراک حسی اند. بنابراین برای اثبات مجرد ادراک حسی دیدگاه این دو مکتب را نقد و بررسی می‌کنیم و برای رسیدن به مقصود، مقوله مجرد را بنا بر رأی هر مکتب در سه مقطع پی می‌گیریم: ۱. اتصال ابزار حسی به شیء خارجی؛ ۲. فرایند انتقال صورت از محسوس خارجی به قوای حس؛ ۳. فرایند انتقال صورت از قوای حس به نفس.

۱-۱. دیدگاه مشاء درباره مجرد یا عدم مجرد ادراک حسی

بررسی دیدگاه مشاء در مقطع اول: بدیهی است که مرحله اتصال ابزار حسی به محسوس خارجی، رتبتاً قبل از تحقق ادراک است؛ هرچند هم‌زمان با اتصال، ادراک هم رخ می‌دهد؛ ولی این اتصال فیزیکی است و همین اتصال فیزیکی تفاوت اصلی بین ادراک حسی و ادراک خیالی را ایجاد می‌کند.

بررسی دیدگاه مشاء در مقطع دوم: در این مقطع ما باید به سه پرسش مهم پاسخ دهیم: اولاً صورت منتقل شده مادی است یا مجرد؟ مشائین، صور حسی را انقسام‌پذیر و دارای وضع می‌دانند و این دو خصیصه از ویژگی‌های مادی بودن یک شیء است؛ لذا این صور را صور مادی قلمداد کرده‌اند. نیز بر این مبنا، صور عقلی قسمت‌پذیر و قابل اشاره حسی نبوده، لذا مجرد خواهند بود و تقریر ابن‌سینا در مادی بودن صور حسی و خیالی نیز بر همین مبنا استوار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۳۷)؛

ثانیاً محلی که صورت به آنجا انتقال یافته (قوه حاسه و حس مشترک) مجرد است یا مادی؟ پاسخ نهایی که به پرسش مادی یا مجرد بودن محل صور مأخوذه از خارج می‌توان داد این است که (بنا بر رأی مشائین) به دلیل اینکه حال (صورت) مادی است، محل حلول صورت نیز مادی خواهد بود (همان، ص ۳۶۱)؛

ثالثاً فرایندی که در مقطع دوم رخ می‌دهد (انتقال صورت از شیء مادی به قوه حسی)

فرایندی تجردی است یا مادی؟ در این بخش باید گفت مقصود ما از فرایند مجرد، فرایندی است که مکانیکی و فیزیکی نباشد. در فرایند انتزاع مادی، شیئی از شیء دیگر جدا می‌شود. مثلاً وقتی که جلد کتاب را از کتاب جدا می‌کنیم، یک انتزاع و تجرید فیزیکی رخ داده، ولی وقتی مستطیل بودن کتاب را به وسیله ذهن از کتاب انتزاع می‌کنیم، انتزاعی مجرد روی داده است. حال وقتی که ما شیئی را می‌بینیم و صورت مادی آن را انتزاع می‌کنیم، آیا انتزاعی فیزیکی رخ داده است؟ بدیهی است که پاسخ منفی است؛ زیرا که در این نوع از انتزاع چیزی از کتاب کم نشده است؛ یعنی صورت ذهنی از بیرون به ذهن نیامده؛ پس چگونه پدید آمده است؟ تنها راه این است که بگوییم نفس مجرد با دیدن صورت خارجی، صورتی مجرد به همان وزان از خود صادر کند؛ لذا تجرید صورت یک شیء از همان شیء، توسط نفس، خود فرایندی غیرمادی است.

بررسی دیدگاه مشاء در مقطع سوم: برای بررسی تجرد یا عدم تجرد ادراک حسی با سه پرسش اصلی روبه‌رویم که پاسخ هر کدام یک گام برای فهم مقطع سوم به‌شمار می‌آید. فلسفه طرح نیاز به این سه گام این است که همان‌طور که گفتیم مقطع سوم مرحله انتقال صور از قوا و ابزار حسی به نفس است. برای فهم این مقطع اولاً باید روشن ساخت که آیا طبق مبنای ابن‌سینا که قوا را مادی می‌داند، امکان دارد نفس مجرد با آن رابطه برقرار کند؟ تا امکان این ارتباط اثبات نشود، اخذ صور از قوا توسط مدرک نمی‌تواند محقق گردد. در قدم بعد باید مشخص کرد که نفس با چه فرایندی به صور منطبعه در قوا پی می‌برد و دست‌آخر اینکه این فرایند دست‌یازی نفس به صور منطبعه در قوا، فرایندی است فیزیکی یا مجرد؟

پرسش اول: چگونه نفسی که نزد مشائین از عقول شمرده می‌شود و مجرد است می‌تواند صوری را که مادی بوده، در محلی مادی منطبع هستند درک کند؟ مشائین در اینجا مبنایی مشهور دارند. ایشان معتقدند که نفس ذاتاً مجرد است و فعلاً مادی است؛ لذا ارتباط با بدن مادی موجب مادی شدن نفس نمی‌شود (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۹۶)؛

پرسش دوم: نفس با چه فرایندی به صور منطبعه در قوا حسی علم می‌یابد؟ اجمالاً پاسخ این است که نفس به واسطه علیتی که نسبت به قوا دارد، خود فاعل اصلی دیدن و شنیدن است.

وقتی قوه بینایی چیزی را می بیند در حقیقت نفس است که در حال مشاهده آن شیء است؛ وقتی قوا و آلات شنوایی می شنوند، در حقیقت نفس است که می شنود و...

بنا بر رأی ابن سینا، ادراک حسی از جمله قوای حیوانی است و نیز بنا بر رأی ایشان، فقط قوای انسانی مجردند؛ در نتیجه ادراک حسی از جمله قوای مادی است. ضمناً نفس به واسطه قوا بر روح بخاری اثر می گذارد و روح بخاری است که مستقیماً با بدن سروکار دارد. مثلاً نفس با به کارگیری قوه بینایی یا جهاز بینایی می بیند و به واسطه قوای شنوایی می شنود. باید توجه داشت که در فلسفه مقصود از وساطت، نوعی علیت، و در اینجا به ویژه مقصود علیت فاعلی است. پس مراد از اینکه قوا وسایط تأثیر و تصرف نفس در بدن اند، این است که مثلاً قوه بینایی با به کارگیری جهاز بینایی می بیند، و قوه شنوایی با به کارگیری جهاز شنوایی می شنود، و قوه فاعلیه با به کارگیری اعصاب، رباط و ماهیچه، حرکت ایجاد می کند و هكذا (همان).

پرسش سوم: آیا ادراک حسی نزد ابن سینا و اتباعش، فرایندی فیزیکی است؟ پاسخ بنا بر رأی ابن سینا مثبت است؛ زیرا هرچند نفس دارای مجرد عقلی است، همین نفس، بالفعل، مادی است؛ یعنی حیث انجام فعلش، دارای حیث مادی است؛ هرچند حیث ذاتی آن مجرد است. پس فعل ادراک حسی، فعلی مادی است؛ زیرا فعل ادراک حسی یکی از افعال نفس است و نفس در فعلش مادی ظاهر می شود؛ یعنی برای انجام مقاصد خویش از واسطه ها یا افعال مادی بهره می برد. در نتیجه فعل ادراک حسی بنا بر رأی ابن سینا، فعلی مادی است.

برخی گمان کرده اند (ر.ک: فعالی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۴) علت اینکه ابن سینا ادراک حسی را مادی فرض کرده است، نیاز به اتصال فیزیکی در ادراک حسی بین قوای حسی و شیء خارجی است. البته این تنها دلیل نیست؛ زیرا ابن سینا، هم صور حسی ادراک شده و هم محل حلول این صور را مادی می داند و هم آن صور را دارای امتداد، و امتداد را شرط مادیت یک شیء به شمار می آورد. لذا می توان این سه مؤلفه را نیز به ادله مادی انگاشتن ادراک حسی توسط ابن سینا افزود.

۱-۱-۱. نقد نظریه ادراک حسی فیزیکی ابن سینا: گفتیم که ابن سینا به منزله نماینده فلاسفه مشاء، نه تنها صور حسی و قوای حسی را مادی می داند، بلکه در مجموع معتقد است که ادراک حسی،

فعلی مادی است. ما در اینجا پنج نقد عمده را بر کلام ابن‌سینا مطرح می‌کنیم، و از نقدهای جزئی‌تر به سبب اهمیت کمترشان چشم‌پوشی می‌نماییم:

۱. چگونگی می‌توان گفت ادراک حسی فرایندی مادی است، درحالی‌که بنا بر قول خود مشائین این ادراک گام‌به‌گام، به مجرد تام نزدیک می‌شود. بنا بر نظریه «تقشیر»، ادراک در هر مرحله نسبت به مرحله قبل، از ماده خارجی خالی و از ماده مغزی پر می‌شود. مسلماً در قدم اول «تقشیر» نیز که ادراک حسی است و صورت جسم مادی توسط قوای حسی انتزاع می‌شود، ادراک نسبت به صورت مادی موجود در شیء خارجی دارای مجرد است.

آیا بهتر نیست برای حل این تهافت، مقوله «تجرد» را مقوله‌ای تشکیکی و طولی بدانیم و نه فقط منحصر به «تجرد عقلی»؟ براین اساس ابایی نداریم که اعتراف کنیم «صور ادراک حسی»، بهره‌ای از مجرد دارند؛ همان‌گونه که در ادامه حرکت کاروان فلسفی، صدرالمتألهین به چنین نظام طولی‌ای اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۶):

۲. به چه دلیل باید بین مادیت و امتداد تلازم باشد؟ چه اشکالی دارد موجودی ممتد باشد ولی مادی نباشد؟ به زبان علمی، چه تلازمی بین مادیت و جسمیت وجود دارد؟ چه اشکالی دارد موجودی جسم باشد، ولی مادی نباشد؟ می‌توان گفت به همین دلیل مرحوم آخوند «امتداد» را شرط مادیت یک شیء نمی‌داند، بلکه امتداد را هم با «مادیت» قابل جمع می‌داند و هم با «تجرد»، با این تفاوت که «امتداد» برای شیء مادی، به مادیتش می‌افزاید و در موجود مجرد از تجردش می‌کاهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۴۷).

ثمره این فرض در صور مادی و محلی که صور در آن حلول کرده‌اند ظاهر می‌شود؛ اگر بپذیریم که بین مادیت و امتداد تلازمی نیست، آن‌گاه صوری که به واسطه ادراک حسی از اشیای خارجی تقشیر می‌شوند با اینکه دارای امتداد هستند، می‌توانند از نوعی مجرد نیز برخوردار شوند و داشتن «امتداد» موجب مادی قلمداد شدن این صور نخواهد بود. همچنین دلیلی که ما را سوق می‌داد که محل صور حسی را مادی بپنداریم نیز از بین می‌رود؛ زیرا ما صور حسی را مادی پنداشته بودیم و چنین استدلال کرده بودیم که اشیای مادی تقسیم‌پذیرند و محلی که در آن حلول

می‌کنند نیز باید تقسیم‌پذیر باشد. لذا نتیجه گرفته بودیم که محل آنها نیز باید مادی باشد، که با اثبات تجرد صور، محلشان نیز می‌تواند بهره‌ای از تجرد داشته باشد؛

۳. بر فرض که «صور ادراک حسی» فیزیکی باشند؛ چگونه حلول آن در یک محل، مستلزم فیزیکی بودن آن محل می‌شود؟ آیا حلولی را نمی‌توان فرض کرد که مستلزم مادی نبودن محل شود؟ به حلولی که به ازای هر جزء از حال، جزئی از محل یافت شود حلول سریانی گویند؛ آیا می‌توان حلولی را تصور کرد که چنین نباشد؟ حلول صور معقوله در نفس انسانی مسلماً سریانی نیست، ولی علت سریانی نبودن این حلول مادی نبودن نفس و صور معقوله است.

آیا می‌توان حلول غیرسریانی نیز در مادیات داشت؟ بنا بر نظر صدرالمتألهین حلول نفس گیاهی در گیاه این‌گونه است. پس می‌توان حلول صور مادی ادراک حسی (بنا بر رأی ابن‌سینا) را یک حلول غیرسریانی تصور کرد و در نتیجه نیازی به توجیه مادی بودن محلی که صور در آن حلول می‌کنند نیست (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳، پاورقی ص ۱۷)؛

۴. ابن‌سینا علاوه بر «حصول صورت» و «شأنیت مدرک»، «توجه نفس و التفات آن» (فعالی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۰) را نیز در ادراک حسی دخیل می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۱). اکنون از ابن‌سینا می‌پرسیم اگر نفس به صور منطبعه در قوای ادراک حسی التفات نکند، آیا ادراکی صورت می‌گیرد؟ مسلماً پاسخ ابن‌سینا منفی است. حال آیا «التفات نفس» امری مادی است یا مجرد؟ مسلماً التفات، فعلی بیرونی برای نفس نیست که نیاز به ابزار مادی داشته باشد، بلکه امری کاملاً ذاتی و درونی است؛ یعنی به حالتی خودآگاهانه و درونی بازمی‌گردد. بنابراین اگر التفات را که مهم‌ترین بخش ادراک حسی است و به منزله رأس در بدن است، امری مجرد و غیرفیزیکی بدانیم، چگونه می‌توانیم فرایندی به نام ادراک حسی را رأساً مادی تصور کنیم؟ (خامنه‌ای، ۱۳۷۹)؛

۵. ابن‌سینا درباره چگونگی رابطه بین نفس و قوا، می‌گوید نفس نسبت به قوا نوعی علیت دارد، و علیت نفس نسبت به قوا را علیتی فاعلی می‌داند؛ یعنی نفس با به کارگیری قوه شنوایی می‌شنود و با به کارگیری قوه بینایی می‌بیند. به نظر ابن‌سینا صور مادی در قوای ادراکی منطبع می‌شوند. حال آیا با صرف علیت فاعلی نفس نسبت به قوا، فرایند درک صور منطبعه در قوا توسط

نفس توجیه‌پذیر است؟ به دیگر سخن، چگونه وجود رابطه علیت فاعلی بین نفس و قوا موجب مدرک شدن نفس نسبت به صور مادی منطبع در قوا می‌شود؟ به‌ویژه از این جهت که مشائین از سویی «نفس» را مجرد عقلی (نه مجرد مثالی)، و از سوی دیگر «صور ادراکی» را مادی می‌دانند. به نظر می‌رسد وجود اشکالاتی از این دست، صدرالمتألهین را به سمت قاعده «الفنفس فی وحدتها کل القوا» سوق داد؛ به‌گونه‌ای که شیخ اشراق نفس را در همه قوا حاضر دانست و زمینه‌ساز طرح مراتب نفس توسط صدرالمتألهین شد. در نهایت ایشان ادراک حسی را پایین آمدن نفس در مرتبه احساس معرفی کرد. همچنین همین مسئله موجب شد که صدرالمتألهین انطباع صور حسی در قوا را مقدمه قیام صدوری صور معلومات بر نفس بدانند.

۱-۲. بررسی تجرد ادراک حسی (به‌مثابه یک علم حصولی) بنا بر حکمت متعالیه

بنا بر قول مشهور، صدرالمتألهین قایل به حصولی بودن ادراک حسی است (ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶، ص ۲۰۳). از سویی دیگر مشهور است که صدرالمتألهین اصل ادراک و علم را از مقوله تجرد می‌داند؛ لذا به تبع آن «ادراک» حسی نیز فرایندی است مجرد. تلاش ما در اینجا این است که روشن کنیم آیا تجرد ادراک حسی با مبنای صدرایی اثبات‌پذیر است یا خیر؟ برای این منظور بهتر می‌بینیم همان مراحل و گام‌هایی را که در بررسی نظریه مشائین و به‌ویژه ابن‌سینا پیمودیم در اینجا نیز طی کنیم. در آنجا سه مقطع را به ترتیب بررسی کردیم: ۱. اتصال ابزار حسی به شیء خارجی؛ ۲. فرایند انتقال از محسوس به قوای حس؛ ۳. فرایند انتقال صورت از قوای حس به نفس.

بررسی تجرد ادراک حسی در مقطع اول: همان‌گونه که در بررسی همین مقطع از منظر مشائین اشاره کردیم، در این مقطع هنوز ادراک حسی صورت نگرفته است. لذا مسلماً هم ابزار ادراک حسی و هم محسوس خارجی ما هر دو وجودی فیزیکی دارند. لذا این اتصال، اتصالی فیزیکی و مادی است. **بررسی تجرد ادراک حسی در مقطع دوم:** در اینجا دست‌کم با سه پرسش روبه‌رویم که در حقیقت سه پرسش پیش‌رو بیان‌کننده سه گام در بررسی تجرد ادراک حسی در مقطع دوم‌اند:

اولاً صورت انتقال یافته مادی است یا مجرد؟ پاسخ کامل این پرسش در اثبات تجرد قوای ادراکی است؛ یعنی وقتی اثبات کنیم که قوای ادراکی نفس، مجرد هستند، می‌توانیم اثبات کنیم صوری که نزد این قوا حاضرند نیز باید بهره‌ای از تجرد داشته باشند؛ زیرا از نظر صدرالمتألهین ماده و مادی نمی‌توانند نزد قوه مدرکه مجرد حاضر باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۶۹)؛ ثانیاً محلی که صورت به آنجا انتقال یافته (قوه حاسه و حس مشترک) مجرد است یا مادی؟ راه ساده برای اثبات تجرد قوایی که محل صور ادراک حسی اند این است که بگوییم وقتی تجرد مثالی صور ادراک حسی اثبات شد، بالتبع محل این صور مثالی یعنی قوایی که محل حلول صور ادراک حسی هستند نیز باید دارای تجرد باشند. البته دقیق‌ترین این است که بگوییم محلشان نیز باید دارای تجرد مثالی باشد؛ زیرا حال، مجرد مثالی است؛ به این دلیل که بعضی از عوارض مادی مانند امتداد را داراست. لذا محل نیز باید مثالی باشد؛ یعنی پذیرنده چنین حال ممتدی باشد؛ ثالثاً فرایندی که در مقطع دوم رخ می‌دهد (انتقال صورت از شیء مادی به قوه حسی) فرایندی تجردی است یا مادی؟ مشائین بنا بر نظریه تقشیر گمان می‌کردند که در ادراک حسی، ذهن صور اشیا را از وجودات مادی اشیا تجرید می‌کند و ماهیت اشیا با خصوصیات جزئی وارد ذهن می‌شوند، و در مرحله بعد تجرید بیشتری روی این صور انجام می‌پذیرد و به ادراک خیالی تبدیل می‌شود. در این حالت، نفس ثابت است و تنها مدرکات آن تغییر می‌یابند. با این حال بنا بر نظریه صدرالمتألهین که به نظریه «تعالی» معروف است، در ادراک حسی ماهیت اشیا، پس از اینکه با وجود خارجی قرین بود، این بار با وجود مثالی حسی در ذهن ظهور می‌یابد و در مرحله بعد با وجود خیالی ذهنی پیدا می‌شود؛ یعنی در هر مرحله ماهیت معلوم با وجود خاص آن مرحله وجود می‌یابد و همراه با این وجودات، نفس نیز از نشئه‌ای به نشئه دیگر ارتقا پیدا می‌کند، نه اینکه فقط معلومات نفس ارتقا یابند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۶۶).

در پاسخ باید گفت بنا بر نظر صدرالمتألهین انتقال صور از معلوم در خارج به ذهن فرایندی غیرفیزیکی و مجرد است؛ به این دلیل که صدرالمتألهین اصل تجرید را مانند ابن‌سینا می‌پذیرد، ولی تجرید را اصالت ماهوی تعریف نمی‌کند؛ بلکه آن را بنابر اصالت وجود، تجریدی وجودی می‌داند.

بررسی تجرد ادراک حسی در مقطع سوم: در این مقطع، بحث درباره انتقال صور حسی از قوای حسی به نفس است. مناسب می‌دانیم برای بررسی فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن انتقال صور از قوه به نفس، چهار گام برداشته شود: ۱. بررسی تجرد قوه ادراک حسی از دیدگاه صدرالمتألهین؛ ۲. اثبات تجرد نفس از دیدگاه ایشان؛ ۳. تبیین رابطه قوا و نفس؛ ۴. تبیین فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن فرایند انتقال صور از قوه ادراک حسی به نفس.

گام اول: بررسی تجرد قوه ادراک حسی از دیدگاه صدرالمتألهین: در گام دوم از مقطع دوم درباره صدرالمتألهین تبیین شد که قوای حسی، چون محلی برای صور مجرد مثالی‌اند، خود نیز باید بهره‌ای (دست‌کم به اندازه تجرد صور حسی) از تجرد داشته باشند. لذا در اینجا از تکرار بحث چشم‌پوشی می‌کنیم.

گام دوم: اثبات تجرد نفس از دیدگاه صدرالمتألهین: صدرالمتألهین برعکس ابن‌سینا که همه نفوس انسانی را دارای تجرد عقلانی می‌دانست، معتقد است که به جز نوادری از انسان‌ها مابقی تنها به درجه تجرد مثالی می‌رسند؛ لذا او فقط «تجرد مثالی» را بلااستثنا شامل همه انسان‌ها می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۳).

صدرالمتألهین با اثبات تجرد مثالی قوه خیال، تجرد مثالی نفس را اثبات می‌کند؛ زیرا همان‌گونه که در گام بعد خواهیم گفت، او قوای نفس را مراتب نفس می‌داند. وقتی قوای نفس مجرد باشند، یعنی مراتب نفس مجرد خواهند بود؛ و تجرد مراتب نفس، یعنی تجرد خود نفس. **گام سوم: تبیین رابطه بین نفس و قوا:** عدم کفایت تبیین در رابطه علی بین نفس و قوا بود که صدرالمتألهین را به نظریه «مرتب بودن قوا برای نفس» سوق داد؛ زیرا صرف وجود رابطه علی - معلولی بین قوه و نفس موجب نمی‌شود که فعل قوه را به نفس منتسب کنیم؛ مگر اینکه قوای نفس را همان مراتب نفس بدانیم، و قوای نفس در صورتی می‌توانند مراتب نفس به‌شمار آیند که بین نفس و قوایش قایل به تشکیک در وجود شویم، اما ابن‌سینا اشاره‌ای به این مطلب نکرده است. همچنین وجود تشکیکی نیز مستلزم قول به اصالت وجود و رد اصالت ماهیت است که در زمان ابن‌سینا این مسئله به صورت جدی مطرح نبوده است. لذا با اینکه ظاهراً آموزه‌های ابن‌سینا

فی نفسه ایرادی ندارند، دارای توجیه کافی نیستند (عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۲۱۵).

بنا بر رأی صدرالمتهین قوای نفس از مراتب نفس اند و رابطه داشتن نفس با قوای خویش، یعنی رابطه داشتن نفس با مراتب خویش. به بیان ملاعلی مدرس، رابطه داشتن نفس با قوای خویش یعنی رابطه داشتن نفس با شئون خویش.

گام چهارم: تبیین فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن فرایند انتقال صور از قوه ادراک حسی به نفس: در پاسخ می توان گفت اساساً در اینجا انتقال صورت نمی گیرد؛ زیرا هر قوه مرتبه ای از نفس است. وقتی می گوئیم صورتی ادراکی در قوای ادراک حسی یا در حس مشترک نقش بسته است، به این معناست که در خود نفس نقش بسته است؛ زیرا قوه ادراک حسی مرتبه ای از نفس است؛ یعنی نفس به مرتبه قوه ادراک حسی می آید و خود ادراک می کند، منتها به واسطه نزول خود در منزلگاه ادراک حسی. لذا اساساً انتقالی در این مرحله وجود ندارد. در نتیجه می توانیم بگوئیم چون نفس و شئون او دارای تجرد مثالی اند، فرایند ادراک حسی که از شئون نفس به شمار می آید نیز امری مجرد بوده، از فیزیک و فیزیکی بودن خارج است.

شاهد مطلب نیز این است که صدرالمتهین مبنای مدرکیت (همه انواع ادراک) را در تجرید می داند (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۲).

۱-۳. نقد و بررسی نظریات فیزیکی ادراک حسی بنا بر حضوری بودن آن

پس از تبیین هستی شناسانه دیدگاه قایلان به حصولی بودن ادراک حسی، نوبت به بررسی نظریات قایلان به حضوری بودن ادراک مورد نظر می رسد. منطقی است که در بخش اول، تصویری صحیح از حضوری بودن ادراک حسی ارائه دهیم و در بخش دوم، امکان حضوری بودن این ادراک را بررسی کنیم و در بخش سوم از نگاه هستی شناسانه به بررسی فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن ادراک مورد نظر بپردازیم.

بخش اول: در این بخش پرسش اصلی این است که مقصود ما از «ادراک حسی حضوری» چیست؟ آیا منظور این است که ذهن با تصویر معلوم خارجی به صورت حضوری سروکار

دارد؟ بدیهی است که مقصود، حضور تصویر معلوم نخواهد بود؛ زیرا در این صورت این ادراک، حصولی خواهد بود که یک معلوم بالذات (تصویر ذهنی) و یک معلوم خارجی دارد؛ درحالی‌که شرط اساسی ادراک حضوری، داشتن یک معلوم است؛ یعنی عین معلوم نزد عالم حاضر است. پس مقصود چیست؟ مقصود این است که خود معلوم خارجی نزد نفس حاضر است نه تصویر آن؛ یعنی وقتی کتابی در مقابل ما قرار دارد، ما بدون اینکه اول به تصویر آن علم پیدا کنیم و سپس به واسطه تطابق ماهیت وجود ذهنی با ماهیت موجود خارجی به خود کتاب علم یابیم، به طور مستقیم خود کتاب خارجی را ادراک می‌کنیم (سربخشی، ۱۳۹۰).

بخش دوم: برای اثبات امکان حضوری بودن ادراک حسی کافی است مهم‌ترین استبعادها و اشکالاتی که به این نظریه وارد شده‌اند مطرح، و پاسخ گفته شوند. بنا بر نظریه مشهور تجرد معلوم و اتحاد عالم و معلوم و علم، دو شرط اساسی هر نوع ادراکی از جمله ادراک حسی است که به نظر می‌رسد حضوری بودن ادراک حسی فاقد این دو شرط است؛ زیرا معلوم ما عین خارجی است؛ لذا اولاً مادی است؛ ثانیاً امکان اتحاد بین نفس (مجرد) و عین مادی، وجود ندارد و ثالثاً به نظر می‌رسد بین حضوری بودن ادراک حسی و خطاپذیر بودن آن تعارض وجود داشته باشد. بنابراین در اینجا دست‌کم باید به سه اشکال مهم پاسخ دهیم:

۱. چگونه یک شیء مادی برای موجود مجرد، حالت تجردی پیدا می‌کند؟

پیش از پاسخ لازم است گفته شود که قایلان به حضوری بودن ادراک حسی در پاسخ این پرسش می‌گویند: علت اساسی که شما نمی‌توانید مادیات را به عنوان معلوم حضوری مدرک تصور کنید، این است که تقسیم اشیا به مادی و مجرد را یک تقسیم نفسی تصویر کرده‌اید؛ درحالی‌که این تقسیم، قیاسی است. فایده قیاسی دانستن این تقسیم، این است که یک شیء نسبت به شیئی مادی است و نسبت به موجودی دیگر مجرد است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۹).

اما در واقع پاسخ این پرسش را باید در فرازمانی و فرامکانی بودن موجود مجرد جست‌وجو کرد؛ زیرا همان‌طور که در جای خود اثبات شده است، یکی از لوازم حتمی موجود مجرد، فرازمانی و فرامکانی بودن آن است و موجود فرازمانی و فرامکانی در هر زمان و مکانی می‌تواند

حضور داشته باشد، و از آنجاکه حیثیت علم، حیثیت فعلیت و تجردی است، این مادی زمانی و مکانی به اعتبار وجودش برای مدرک مجرد فرازمانی و فرامکانی، فرازمانی و فرامکانی است. بنابراین مجرد بودن مادی، وجود فی نفسه شیء مادی نیست، بلکه این حکمی است برای موجود عالم (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴). پس اولاً وجود لِنفسه و لغيره را باید از هم تمییز دهیم و ثانیاً باید دانست که مادی بودن وجود فی نفسه یک شیء، با مجرد بودن وجود لغيره آن قابل جمع است؛ زیرا جهت مادی و مجرد بودن با هم متفاوت است، و لذا موجب تناقض نیست.

۲. خلاصه اشکال دوم این است که قاعده اتحاد حس و محسوس و حاس چگونه با حضوری بودن معلوم مادی قابل جمع است؟ همانگونه که در پاسخ پرسش اول اشاره شد، معلوم ما دو وجه دارد: وجه فی نفسه که مادی است و وجه لغيره که برای موجود مجرد، مجرد است. لذا دو طرف اتحاد، مجرد خواهند بود. در نتیجه «اتحاد حاس و حس و محسوس» که یکی از شرایط ادراک بنا بر نظر مشهور فلاسفه پس از صدر المتألهین بود، بر مبنای حضوری بودن ادراک حسی نیز تأمین خواهد شد (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۹). پس اتحادی که بین نفس و معلوم مادی برقرار می شود، اتحاد بین نفس و وجود لِنفسه معلوم مادی نیست، بلکه اتحاد نفس با وجود مادی به حسب وجودش برای مدرک مجرد است.

۲. اشکال سوم درباره تعارضی است که بین حضوری بودن ادراک حسی و خطاناپذیری علوم حضوری وجود دارد. آیا عامل خطاناپذیری ادراک حسی وجود واسطه است یا حصولی و حضوری بودن آن؟ بدیهی است که باید پاسخ داد علت بالذات خطاناپذیری، داشتن واسطه است. حال می گوئیم چه اشکال دارد ادراکی را حضوری تصور کنیم و در عین حال که حضوری است، به طور باواسطه با مدرک در ارتباط باشد؟ مستشکل می گوید مگر ممکن است حضوری بودن با داشتن واسطه جمع شود؟ می گوئیم بله ممکن است، ولی نه واسطه صور ذهنی، بلکه واسطه ابزار ادراکی، و همین ابزار ادراکی عامل خطا می شود.

البته این پاسخ، پاسخی اولیه به مسئله محسوب می شود، بلکه باید گفت: واسطه ما نه چشم، بلکه نور است. ما به واسطه نور، اشیا را می بینیم و چون نور را شکسته می بینیم، شیء را شکسته

می‌پنداریم. پس مقصود دقیق ما از اینکه گفته‌ایم چشم چوب را کج می‌بیند، نه این است که چشم، کج بین است؛ بلکه به این معناست که چشم نور کج را می‌بیند (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۰).

۱-۴. نقد و بررسی هستی‌شناسانه (فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن) ادراک حسی بنا بر

حضور بودن آن

برای بررسی تجرد و عدم تجرد ادراک حسی حضور در گام اول، باید رابطه نفس با قوا را بر این مبنا مشخص کنیم؛ زیرا در صورتی که نفس با قوای خویش اتحاد نداشته باشد و به یک معنا قوای مختلف، مراتب مختلف نفس به‌شمار نیایند، حضور اشیای عینی برای نفس، معنا نخواهد یافت؛ بلکه اشیای عینی نزد قوای نفس حاضرند، نه نزد خود نفس مدرکه و در نتیجه حضوری بودن، معنا نخواهد یافت.

در گام دوم باید معین کنیم چه فرایندی بین نفس و عین خارجی صورت می‌پذیرد که به ادراک می‌انجامد. مثلاً مشائین می‌گفتند: این فرایند، فرایندی تقشیری است و پیروان حکمت متعالیه تأثر قوای ادراکی از خارج را ادراک بالقوه، و این انفعال و تأثر را معدّ برای صدور صور ادراکی توسط نفس می‌دانستند. حال بنا بر نظریه حضوری بودن ادراک حسی، این فرایند تقشیر است یا انفعالی - صدوری یا مورد سومی است؟

در گام سوم که گام نهایی است، مجرد و مادی بودن این فرایند را واکاوی می‌کنیم.

گام اول: بنا بر هر دو مکتب اشراق و حکمت متعالیه، نفس بدون به‌کارگیری قوا نمی‌تواند ادراکی از شیء خارجی داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۲) و بنا بر مبنای حکمت متعالیه، قوای انسان، از جمله قوای ادراکی او مرتبه‌ای از مراتب نفس او هستند؛ یعنی نفس در هنگام ادراک، در قوای ادراکی خویش حاضر است. در حکمت اشراق نیز (که قایل به حضوری بودن ادراک حسی است) همه قوا نزد نفس حاضرند. براین اساس نفس است که از طریق گوش می‌شنود و نفس است که از طریق چشم می‌بیند و... به‌گونه‌ای که همه قوای انسان، گذرگاه‌های ارتباطی نفس با خارج خویش هستند.

شیخ اشراق در حکمت اشراق می‌گوید:

همان‌طور که همه حواس به یک حس بر می‌گردد که آن حس مشترک است، (همه قوا نیز) در نور مدبر به یک قوه بازمی‌گردند و آن ذات نوری فیاض لذاته است... از این رو همه قوا در بدن، سایه‌ای از موجود در نور اسفهد به شمار می‌روند و هیکل (بدن) همان طلسم نور اسفهد است (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۱۳-۲۱۵).

در واقع شیخ اشراق درباره نحوه ارتباط اشراقی نفس با شیء مستنیر قایل است که بیننده اصلی، نفس است؛ به این بیان که در هنگام دیدن، نفس به جایگاه قوا می‌آید و با آنها ارتباط وجودی برقرار می‌کند؛ نفس به قوه باصره علم حضوری اشراقی دارد و سپس خود به منزله بیننده اصلی، آن شیء را می‌بیند. در نتیجه صورت منطبعه‌ای به عنوان واسطه در چشم وجود ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۵).

در نتیجه مقصود ما در گام اول که حضور عین خارجی نزد نفس بود، بنا بر مبانی قایلان به حضوری بودن ادراک حسی، تأمین می‌شود.

گام دوم: در گام دوم باید معین کنیم چه فرایندی بین نفس و عین خارجی صورت می‌پذیرد که منجر به ادراک می‌شود. قایلان به ادراک حسی حضوری و در صدر آنها شیخ اشراق، ادراک حسی را اضافه اشراقی ادراکی (غیر تسلطیه) نفس به معلوم و عین خارجی می‌دانند. حال اضافه اشراقیه ادراکی چیست؟ اضافه اشراقی اصطلاحی است که در مقابل اضافه مقولی به کار برده می‌شود (درباره فرق اضافه اشراقی و مقولی، ر.ک: سجادی، ۱۳۷۹، ص ۸۹) و خود بر دو نوع است: تسلطیه و غیر تسلطیه:

اضافه اشراقیه تسلطیه به این معناست که یک طرف اضافه نسبت به دیگری تسلطی قهری دارد؛ یعنی یک طرف اضافه، مبدأ و موجد دیگری است و طرف دیگر از او نشئت گرفته و ایجاد شده اوست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۹۵).

در برابر اضافه اشراقیه تسلطیه، اضافه اشراقیه غیر تسلطیه است که همان ادراک غیر ایجاد و غیر فعلی است (در برابر ادراک واجب‌الوجود که ادراکش همان خلقت اوست؛ یعنی ادراک او

ادراکی فعلی است).

صدرالمتألهین ادراک حسی را از نوع اضافه اشراقیه نمی‌داند؛ به این دلیل که او تنها به اضافه اشراقیه تسلطیه اعتقاد دارد. به همین دلیل اضافه اشراقیه غیرتسلطیه که همان مشاهده و ادراک حسی است، به نظر او مردود است (ر.ک: همان، ص ۲۹۵).

اضافه غیرتسلطیه وقتی است که معلوم نزد مدرک حاضر باشد و مدرک با پرتوافکنی خود معلوم را به چنگ آورد و ادراک کند. لذا اضافه اشراقیه غیرتسلطیه همان مشاهده اشراقی است که عالم نسبت به معلوم حاضر، قهر و تسلط ندارد و تحت تصرف او نیست، بلکه تنها با اشراق او را یافته است (همان).

برای مثال یکی از ویژگی‌های نفس انسانی، دراکه بودن اوست و مهم‌ترین عنصر دراکه بودن او توجه و التفات است؛ زیرا به عیان دیده‌ایم که اگر همه شرایط بیرونی و درونی برای درک یک شیء فراهم باشند، ولی نفس به آن شیء التفات نداشته باشد، درکی صورت نمی‌پذیرد. گویا دراکه بودن و التفات نفس، مانند نورافکنی است که وقتی این نور را به معلومی می‌افکند، معلوم برای او روشن می‌شود.

نتیجه نهایی اینکه فرایندی که بین مدرک و مدرک در ادراک حسی حضوری وجود دارد، از نوع اضافه اشراقیه غیرتسلطیه است.

گام سوم: در این گام، فرایند حاکم بین عالم و معلوم را که همان اضافه اشراقیه غیرتسلطیه است، از نگاه هستی‌شناختی بررسی می‌کنیم. آیا اضافه اشراقی مدرک به مدرک، فیزیکی و مادی است یا غیرفیزیکی و مجرد؟ در پاسخ باید گفت این اضافه کاملاً مجرد است؛ زیرا یک طرف اضافه، «نفس» است که بنا بر نظر همه فلاسفه دارای تجرد است (تجرد عقلی یا مثالی) و معلوم خارجی ما نیز در عین حال که حیث فی نفسه آن مادی است، ولی وقتی در مسیر پرتوافکنی و مشاهده نفس مجرد قرار می‌گیرد، حیثیت لغیره آن حیثیت تجردی است. لذا فرایند اضافه اشراقیه غیرتسلطیه از هر دو طرف، اضافه مجرد است و از طرف سوم، خود اشراق نفس، فعلی برای نفس مجرد به‌شمار می‌آید؛ یعنی این اشراق از طرف نفس سریان و جریان یافته و به معلوم

پرتوافکنی می‌کند و معلوم است که فعل نفس مجرد، مجرد است؛ به‌ویژه از این جهت که هیچ‌گونه زمینه مادی بودن برای نفس، چه از حیث عالم بودن و چه از حیث معلوم بودن وجود ندارد. پس در تعریف علم می‌توان گفت: «حضور معلوم - خواه مجرد و خواه مادی - به صورت تجردی نزد عالم مجرد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۹).
نتیجه نهایی اینکه ادراک حسی حضوری، ادراکی کاملاً مجرد است و حضور معلوم مادی نزد نفس مجرد، مانع از تجرد این نوع ادراک نخواهد شد.

۲. پیامدهای مجرد دانستن ادراک حسی

برای این منظور این پیامدها را به دو نوع پیامد فلسفی و فیزیولوژیکی (تن‌شناسانه) تقسیم می‌کنیم و هر کدام نیز به مستقیم و غیرمستقیم تقسیم خواهند شد.

۲-۱. پیامدهای مستقیم فلسفی

۱. اثبات مقوله تجرد و متافیزیک از طریق ملموس‌ترین موضوع برای انسان: مسئله اثبات مقوله تجرد و موجود مجرد از کهن‌ترین مسائل بشری به‌شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که موجود مجرد از بنیادی‌ترین مسائل ادیان شمرده می‌شود. اثبات وجود «خدا»، «ملائکه»، «روح» و بسیاری از امور دیگر، منوط به امکان وجود مجرد است. با اثبات تجرد «ادراک حسی» نه تنها امکان متافیزیک تبیین می‌شود، بلکه وجود امر متافیزیک به اثبات می‌رسد؛ متافیزیکی که انسان به‌ظاهر مادی، هر روز با آن سروکار دارد؛ یعنی ادراکاتی که از طریق حواس پنج‌گانه به صورت مستمر مورد استفاده اوست؛
۲. اثبات نفس مجرد، به‌مثابه مدرک ادراک حسی: از وجود فرایندی به نام «ادراک» در افراد مختلف، می‌فهمیم که باید «مدرکی» وجود داشته باشد؛ زیرا ادراک بدون مدرک، بی‌معناست؛ چراکه «ادراک حسی» فعل محسوب می‌شود، و بدیهی است که فعل نیاز به فاعل دارد. وقتی اثبات کردیم که فعل این مدرک یعنی «ادراک حسی»، مجرد است، اثبات می‌شود که مدرک، اگر تماماً مجرد نباشد، بُعدی از تجرد را به همراه دارد؛ زیرا اگر نفس، بُعدی از تجرد را به همراه

نداشته باشد، صدور فعلی با بُعد مذکور، محال خواهد بود. پس، از وجود ادراک حسی مجرد پی می‌بریم که مدرک آن مجرد است.

ما عضو بینایی، شنوایی، چشایی، بساوایی، بویایی، و حسی مشترک داریم و عضوی دیگر به نام مغز داریم که هیچ‌کدام از اینها ادراک (ادراک‌کننده واقعی) نیست؛ بلکه به مقتضای ادله تجرد ادراک، مثلاً ما تصویر شیء عظیم‌الجثه را به همان بزرگی در وجود خود می‌بینیم و این با مادیت نمی‌سازد. بنابراین مغز که امری مادی است، مطلع نیست. او حتی از خود هم خبر ندارد. موجود مجردی در کار است که همه چیز را ادراک می‌کند؛ همان امری که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم (فیاضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۰).

۳. تجرد ادراک حسی، نقطه عطفی برای حل معضله رابطه نفس و بدن: رابطه نفس و بدن نه تنها مسئله مهمی در فلسفه به‌شمار می‌رود که در حل مسائل بنیادین روان‌شناسی و تغییر رویکرد روان‌شناسان به‌ویژه روان‌شناسان غربی، نقش اساسی دارد. به نظر می‌رسد که حل مسئله ادراک حسی، نقطه عطفی برای حل مسئله رابطه نفس و بدن خواهد بود؛ زیرا در ادراک حسی تا رابطه دقیق نفس و بدن برای فیلسوف معین نشود، رابطه بدن با معلوم خارجی و تأثراتی که از معلوم خارجی اخذ کرده است مشخص نخواهد شد؛ به این دلیل که «حس» نقطه عطفی بین بدن و نفس است؛ زیرا از سویی می‌توان گفت حس صرفاً تأثیری فیزیکی است و از سویی دیگر می‌توان گفت همین تأثر فیزیکی، ادراکی حسی است. در نتیجه حل رابطه این «تأثر» و آن «ادراک» تعیین‌کننده رابطه «بدن» و «نفس» خواهد بود.

۲-۲. پیامدهای غیر مستقیم

۱. ارائه راه‌حل دقیق برای معضله تطابق ذهن با خارج: بنا بر حضوری بودن ادراک حسی که بنای آن «تجرد» اضافه اشراقی ادراکی است، ما با دو معلوم روبه‌رو نیستیم که با مسئله‌ای به نام تطابق معلوم بالذات و معلوم بالعرض مواجه شویم، بلکه مائیم و معلوم خارجی که نزد نفس حاضر است. برای حل مسئله تطابق ذهن با عین خارجی، نظریات مختلفی ارائه شده است. یکی از

راه‌حل‌های پیروان حکمت متعالیه را می‌توان «وحدت ماهیت وجود ذهنی با وجود خارجی» نامید. هرچند اصل راه‌حل ارائه‌شده مطلوب به نظر می‌رسد، اثبات وحدت ماهوی وجود ذهنی با وجود عینی به‌سادگی صورت نمی‌پذیرد و به‌راستی چگونه می‌توان اثبات کرد وجودی که در ذهن از اشیا داریم، دارای همان ماهیتی است که وجود عینی داراست؟ هذا اول الکلام. همه ما در هنگام لمس و ادراک گرمای ظرف داغ، خود داغی را به طور مستقیم درک می‌کنیم، نه اینکه نخست صورت داغی را درک کنیم و سپس تلاشی مضاعف برای تطبیق این صورت با مصداق داغی خارجی انجام دهیم.

۲-۳. پیامدهای مستقیم فیزیولوژیکی (کار اندام‌شناسی)

اثبات عدم کفایت توجیحات فیزیولوژیکی ادراک حسی: از منظر فیزیولوژیک، چشم نیست که می‌بیند و گوش نیست که می‌شنود؛ بلکه چشم و گوش، ابزاری برای انتقال داده‌های حسی به مغز هستند. از این طریق ادراک دیداری میسر می‌گردد. به عبارت دیگر (برای نمونه در بینایی) رمزها با آکسون سلول‌های گانگلیون شبکیه، مانند دیگر اطلاعات گیرندگان حسی به مغز ارسال می‌شوند و سپس مغز نسبت به کشف رمزها اقدام، و از اطلاعات مزبور برای ادراک دنیای پیرامون بهره‌برداری می‌کند. سپس نور فیزیکی در تبدیلی اولیه به علامت‌های عصبی از جنس انرژی تبدیل می‌شود، و در نهایت هسته‌های بزرگ به نام تشعشعات بینایی تشکیل می‌گردند. این هسته‌ها سرانجام به صورت سیناپسی به نورن‌های مغزی در قسمت پشت مغز می‌رسند (استنلی کورن، ۱۳۹۰، ص ۹۰-۹۳) و در آنجا پس از طی مراحل نیروگردانی (پینل، ۱۳۸۷، ص ۱۸۰) یعنی تبدیل صورتی از انرژی به صورتی دیگر، در قسمت ویژه خود پردازش می‌شوند؛ اما اینکه واقعیت پردازش چیست و انرژی‌های شیمیایی - فیزیکی چگونه رمزگشایی می‌شوند و هزاران پرسش دیگر، هنوز مجهول باقی مانده‌اند.

حال پرسشی که مطرح است اینکه آیا صرف انتقال اطلاعات و چینش آنها و جداسازی و... می‌تواند ادراک به‌شمار آید؟ آیا می‌توان بدون تصور یک «نفس» غیرمادی که در مغز قرار ندارد و

جزو اجزای خود مغز نیست، بلکه خود مغز نیز ابزار اوست، ادراک کردن را معنا کرد؟ پس این انتقال و این نیروگردانی‌ها و پردازش‌ها برای چیست؟ باید پاسخ داد اینها مقدمه و معد است. نفس مجرد انسانی برای ارتباط با عالم ماده نیاز به ابزاری دارد که بتواند عالم ماده را برای او رقیق‌تر کند، بدون اینکه از حقیقت آن بکاهد.

به بیان عمیق‌تر، اساس ادراک حسی، التفات است و التفات نیز امری ارادی است. امر ارادی نمی‌تواند ناشی از فعل و انفعالات شیمیایی باشد (شاید همراه با آن باشد ولی معلول آن نیست)؛ زیرا در غیر این صورت، نمی‌توان آن را امر ارادی نامید؛ به این دلیل که اراده تحت جبر انفعالات شیمیایی خواهد بود که محال است. آگاهی و توجه، دو رکن اصلی شناخت و ادراک از نظر صدرالمثل‌هین هستند. توجه «یک پدیده روان‌شناختی و یک عامل نفسانی است و این کار از جسم و اعضای مادی بر نمی‌آید و به ذاتی بسیط‌الحقیقه نیازمند است (خامنه‌ای، ۱۳۷۹). بعضی از روان‌شناسان فیزیولوژیک، کوشیده‌اند که اراده انسان را به امری فیزیکی تقلیل دهند، که به دلیل سطحی بودن ادله ایشان، از ذکر آنها در این مقاله چشم‌پوشی می‌کنیم (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: بونژه و روبن، ۱۳۸۸، ص ۵۲۴-۵۲۶). نیاز نفس به ابزارهای مادی برای انجام افعال خویش و فهم پیرامون خود، دلیل بر مادی بودن نفس (عبودیت، ۱۳۷۹، ص ۲۸۰) و یا مادی بودن شئون نفس (مثل ادراک حسی) نیست. پس درست است که حواس ما در ادراک دخالت دارند و مقدمه لازم برای آن شمرده می‌شوند، ولی شرط کافی آن نیستند (خامنه‌ای، ۱۳۷۹).

نتیجه اینکه اگر ما فرایند ادراک حسی را فیزیکی تصور کنیم، و نقش التفات ارادی را که از شئون نفس مجرد است کنار بگذاریم، صرف پردازش و انتقال داده‌های حسی از محل اتصال حسی تا جایگاه‌های متفاوت مغز، نمی‌تواند برای حل معمای ادراک حسی، «توجیه کافی» و صحیح باشد.

۲-۴. پیامد غیر مستقیم فیزیولوژیکی

نیازمندی روان‌شناسی ادراک و احساس به فلسفه: تحقق یک سلسله عوامل خارجی در خارج و انجام فعالیت‌های عصبی، مورد تسلیم و قبول قاطبه دانشمندان رئالیست (روح‌گرا و مادی‌گرا)

است که به دنیای خارجی ایمان دارند؛ چه روحی و چه مادی. اختلاف روح‌گرایان با ماده‌گرایان در مطلبی دیگر است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۱۱۶) و آن اینکه بر اساس نگاه عقلی و استدلال فلسفی، این ماده محدود به تنهایی نمی‌تواند منشأ پدیداری فرایندهای روانی باشد. قدرت برای ارائه استدلال و اینکه آیا پاسخی دارد یا نه، مسئله‌ای کاملاً عقلی و فلسفی است که باید در فلسفه برای آن تعیین تکلیف کرد. بنابراین هیچ نتیجه تجربی‌ای در این زمینه، هر قدر معتبر باشد، به دلیل مشخص و محدود بودن قلمرو آن، ما را از بررسی عقلی و فلسفی مسئله بی‌نیاز نمی‌کند؛ همان‌گونه که نتایج علمی برای تأیید یا نفی نتایج فلسفی کاربردی ندارد (بونزه و روبن، ۱۳۸۸، ص ۵۰۴).

نتیجه‌گیری

در قسمت اول پژوهش، فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن ادراک حسی را از دیدگاه قایلان به حصولی بودن ادراک حسی بررسی کردیم. مشائین و در رأس آنها ابن‌سینا به حصولی بودن ادراک حسی قایل‌اند. او ادراک حسی را انفعال و تأثیر از خارج می‌دانست؛ لذا آن را به صورت حلولی تفسیر می‌کرد؛ حلول صورتی مادی در محلی مادی. از سوی دیگر رابطه نفس با قوا را رابطه علی - معلولی تفسیر می‌کرد که گفتیم این نظریه برای توجیه روابط حاکم بر نفس و قوا کافی به نظر نمی‌رسد. در نهایت ابن‌سینا و اتباعش ادراک حسی را ادراکی مادی تبیین کرده بودند که ما پنج نقد بر نظریات ایشان وارد دانستیم که غالب آنها در نظام صدرایی مرتفع می‌شوند و به همین دلیل صدرالمتألهین و پیروانش (برای نمونه، ر.ک: مصباح، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۲۳) ادراک حسی را ادراکی مجرد می‌دانند؛ نه به این معنا که تأثیر و تأثر آلات حسی را از خارج نفی کنند، بل به این معنا که همه این تأثیرات را مقدمه ادراک حسی یا به اصطلاح ادراک بالقوه شمرده‌اند؛ زیرا نفس خود را در مرتبه ادراک حسی قرار داده و در واقع اوست که مدرک واقعی است؛ به این بیان که این انفعالات مقدمه خلاقیت و صدور صور ادراکی حسی توسط نفس می‌شوند. از سوی دیگر ایشان نفس را دارای تجرد مثالی می‌دانند و قوای آن را از شئون نفس به‌شمار می‌آورند. لذا همان‌طور که نفس دارای تجرد مثالی است، شئون آن نیز چنین تجردی دارند. در نتیجه ادراک حسی از

شئونات قوای نفس، یعنی از شئونات مرتبه‌ای از مراتب نفس است و مجرد به‌شمار می‌آید. در بخش دوم، فیزیکی یا غیرفیزیکی بودن ادراک حسی را از دیدگاه قایلان به حضوری بودن ادراک حسی کانون بحث قرار دادیم. در این بخش مادی بودن وجود معلوم بالذات موجب می‌شد بیشتر از حصولی بودن آن، فیزیکی و مادی بودن این ادراک برای انسان تداعی شود؛ ولی ما در این بخش با برداشتن گام‌های سه‌گانه نخست اثبات کردیم قوا نزد نفس حضور دارند؛ در نتیجه معلوم خارجی مستقیماً نزد نفس حاضر است؛ ثانیاً اثبات کردیم که فرایند حاکم بر ادراک حسی بین نفس و معلوم خارجی فرایندی است به نام اضافه اشراقی ادراکی؛ و ثالثاً خود اشراق نفس، فعلی برای نفس مجرد به‌شمار می‌آید؛ یعنی این اشراق از سوی نفس سریان و جریان یافته و به معلوم پرتوافکنی می‌کند و معلوم است که فعل نفس مجرد، مجرد است؛ به‌ویژه از این جهت که هیچ‌گونه زمینه مادی بودن برای نفس، چه از حیث عالم بودن و چه از حیث معلوم بودن وجود ندارد و در نتیجه این فرایند، فرایندی کاملاً مجرد است و مادی بودن معلوم حاضر خارجی، مانع غیرفیزیکی بودن فرایند اضافه اشراقی نمی‌شود. در نهایت باید گفت غیرفیزیکی (مجرد) بودن ادراک حسی هم بر مبنای نظر قایلان به ادراک حسی حضوری اثبات‌پذیر است و هم بر اساس دیدگاه قایلان به ادراک حسی حصولی.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه.
- بونژه، ماریو و آردیلا روبن، ۱۳۸۸، *فلسفه روان شناس و نقد آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پینل، جان، ۱۳۸۷، *روان شناس فیزیولوژیک*، ترجمه مهرداد فیروزبخت، تهران، ویرایش.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۶، *اتحاد عاقل به معقول*، چ دوم، تهران، حکمت.
- خامنه ای، سید محمد، ۱۳۷۹، «ادراک حسی»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۹، ص ۸-۱۴.
- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- سربخشی، محمد، ۱۳۹۰، «ادراک حسی، ادراک حضوری»، *ذهن*، ش ۴۶، ص ۳۱-۵۱.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۴، «حضوری بودن محسوسات»، *معرفت فلسفی*، ش ۷، ص ۱۱-۴۱.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۷۹، *هستی شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۵، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- ، ۱۳۸۹، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران، سمت.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، قم، بوستان کتاب.
- فیاضی، غلامرضا، بی تا، *جزوه نقد استاد بر فلسفه غرب جناب آقای ملکیان*.
- کورن، استنلی، ۱۳۹۰، *احساس و ادراک*، ترجمه سیاوش جمالفر، تهران، ارسباران.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)*، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

علامه طباطبائی حکیم متأله یا تفکیکی سترگ؟

ahanchi@sharif.ir

امید آهنچی / استادیار دانشگاه صنعتی شریف

دریافت: ۹۳/۱۲/۳ پذیرش: ۹۴/۸/۹

چکیده

ادعای اصلی تفکیکیان، جدایی جریان وحی از عقل و کشف است. آنان مدعی هستند که برای دستیابی به معارف دینی، باید به تفکیک میان عقل و کشف از دین همت گمارد. تفکیکیان برای موجه جلوه دادن این ادعا از روش‌های مختلف بهره می‌برند. یکی از روش‌های آنان انتساب این ادعا به مشاهیر و بزرگان دین است؛ به همین دلیل محمدرضا حکیمی در بسیاری از آثار خود، این ادعا را به علامه طباطبائی نسبت می‌دهد و او را مدافع فرضیه تفکیک معرفی می‌کند تا شاید از این رهگذر بتواند نظر بخشی از آحاد جامعه را به مدعیات فرضیه تفکیک سوق دهد. برای تحلیل بهتر ادعای آقای حکیمی در خصوص طرفداری علامه از مدعیات تفکیکیان، نخست دو محور اصلی ادعای ایشان استخراج، و سپس جداگانه مورد تحلیل واقع شده‌اند. پس از تحلیل این دو محور به روش حلی و نقضی روشن شد که اولاً، علامه طباطبائی معتقد به ادعای تفکیکیان نیست و ثانیاً محمدرضا حکیمی دچار خلط میان مقام ثبوت و اثبات شده و در نهایت گام در تحریف معنوی سخن علامه طباطبائی نهاده است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، محمدرضا حکیمی، تفکیک، فلسفه، عرفان، قرآن، نقل.

مقدمه

علامه طباطبائی یکی از برجسته‌ترین علمای عقل‌گرای شیعی معاصر به‌شمار می‌آید. با تحلیل زندگی ایشان می‌توان دریافت که بیشتر تلاش علمی خود را بر دو محور کلی درون‌دینی و برون‌دینی متمرکز کرده بود. او در محور برون‌دینی می‌کوشد تا به جهانیان نشان دهد دین اسلام و مکتب تشیع، دینی عقلانی است و همه اصول و فروع آن با استدلال عقلی آزاد (با دقت در اجمال و تفصیل) تطابق دارد. از سوی دیگر او در محور دوم که مخاطبش متدینان هستند تلاش فراوان کرد تا نشان دهد آموزه‌های شیعی با تعقل برهانی و آزاد اولاً سرسبزند و ثانیاً از هماهنگی کامل برخوردارند؛ چراکه اگر عقلانیت از دین گرفته شود، جز ظاهری خشک و بی‌روح از دین باقی نخواهد ماند. علامه در نظر نهایی خود بیان می‌دارد که فلسفه و دین، تنها و تنها اختلاف در تعبیر دارند و هر دو به عنوان رسول‌خدایی واحد، کاشف اراده تشریعی او هستند (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵). علامه پس از ورود به قم و پس از مقایسه وضع حوزه علمیه قم با نیازهای جامعه اسلامی، راه‌حل مشکل را در نامه‌ای به آیت‌الله بروجردی چنین بیان می‌کند:

ما در حوزه باید درسی داشته باشیم که طلبه را آنچنان از لحاظ استدلال عقلی قوی کند که بتواند عقاید اسلامی را اثبات کند و از مواضع اسلام دفاع نموده و شبهات را رد کند و این جز از راه فلسفه میسر نیست (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۹۰).

در برابر این اعتقاد علامه، در دوره معاصر مکتبی نوپا به نام مکتب تفکیک اعلام موجودیت کرده است. پیروان این مکتب با رؤیای دستیابی به دین خالص، در پی انهدام همه دستاوردهای علوم بشری هستند. میرزاهمدی اصفهانی، بنیانگذار فرضیه تفکیک، ورود فلسفه و تصوف به جهان اسلام را توطئه‌ای سنجیده و طرحی روشن برای دور کردن مردم از تعلیمات اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند (اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۴۳). به همین جهت از منظر ایشان پرداختن به فلسفه و عرفان گمراه‌کننده و حرام است. میرزاهمدی اصفهانی نقش بنیادین و اساسی قرآن کریم را ویران کردن اساس علوم بشری و ریشه‌کن کردن مبانی آنها می‌داند که این وظیفه را قرآن تا قیام قیامت انجام خواهد داد (همان، ص ۴۶).

نوتفکیکیان عصر ما، برای پذیرفتنی ساختن ادعاهایشان نزد توده‌های مردم، ادعای اسلاف خود نسبت به تعارض کلی میان دین با فلسفه و عرفان را به عدم تساوی و لزوم تفکیک میان دین با فلسفه و عرفان فروکاستند (حکیمی، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۵۵). البته چون لازمه ذاتی فرضیه تفکیک، ستیز با هر نوع عقلانیت آزاد و فلسفی است، نوتفکیکیان نیز در نهایت دچار بن‌بست‌های روشنی شده و از در انتقاد به فلسفه و عقلانیت وارد گشته‌اند (حکیمی، ۱۳۸۴ ب، ص ۲۶۹-۲۷۰). آنان از سوی دیگر ادعای اسلاف خود مبنی بر حرمت فلسفه و عرفان را به پذیرش فلسفه با قید عدم دخالت در فهم دین بدل ساختند تا از این رهگذر پیروان فرضیه تفکیک را از اتهام عقل و فلسفه‌ستیزی در امان دارند (همان، ص ۲۶۱).

بنابراین مدعای اصلی نوتفکیکیان این است که سه جریان وحی، عقل و کشف، سه راه برای کسب معرفت هستند؛ لکن فلسفه و عرفان به هر موضع و حقیقتی دست یابد، قطعاً به مواضع و حقایق دینی نمی‌رسد. تفکیکیان که به اذعان مدافعانشان عمری حداکثر نود ساله دارند (حکیمی، ۱۳۸۳ الف، ص ۵۷) مدعی هستند که برای دستیابی به معارف دینی باید به تفکیک عقل و کشف از دین همت گماشت تا به دینی ناب و خالص دست یافت (حکیمی، ۱۳۸۳ ج، ص ۴۶ و ۱۷۶). حکیمی این عملکرد معتقدان به فرضیه تفکیک را مرزبانی شکوهمند می‌نامد (حکیمی، ۱۳۸۳ الف، ص ۵۸).

البته دوران‌دیشان مسلمان و از جمله علامه طباطبائی این تفکر را بسیار خطرناک می‌دانند و معتقدند با این روش، انسان‌ها از حقایق اصیل دینی دور مانده، صرفاً به ظواهر دینی بسنده می‌کنند و به متدینانی خشک تبدیل می‌شوند که توان دستیابی به حقایق و ظرایف دینی را به دست خود از خود سلب کرده‌اند. تفکیکیان عقل را که یگانه راه درخور اعتماد برای ارتباط میان انسان‌ها با نقل می‌باشد تخطئه می‌کنند و از کارایی می‌اندازند. آنان باید به این مطلب توجه کنند که اگر عقل و عقلانیت از بشر سلب شود، اولاً راهی قابل تکیه برای رسیدن به نقل برای بشر باقی نمی‌ماند و ثانیاً در صورت پذیرش تقلیدی نقل، با سلب استدلال آزاد عقلانی، دیگر راهی برای فهم نقل و دست یافتن به حقایق دینی باقی نخواهد ماند و آنان صرفاً به مقلدانی ظاهرگرا تبدیل خواهند شد.

علامه بدگویی از فلسفه و عرفان را ناشی از جمود فکری و خمود ذهنی می‌دانست و به نقل یکی از شاگردانش می‌فرمود: از شرّ این جُهل باید به خداوند پناه برد؛ اینان بودند که کمر رسول‌الله را شکستند (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۲۴).

نکته درخور تأمل این است که ادعای جدایی عقل از نقل و دین تنها مربوط به جهان اسلام نبوده و پیش از آن نیز در ادیان گذشته مطرح بوده است. برای مثال پولس در نامه به کولسیان نوشته است: «باخبر باشید که کسی شما را نرباید به فلسفه و مکر باطل» (پترسون و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۷۰). آگوستین نیز معتقد بوده است که «فهم پاداش ایمان است؛ لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان بیاوری بلکه ایمان بیاور تا بفهمی» (ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۱۷). این بیان آگوستین بدین معناست که ایمان مقدمه فهم است و تا ایمان نباشد فهم حاصل نمی‌شود. البته پرسشی که مدافعان چنین نظریه‌ای باید بدان پاسخ دهند این است که به کدام محتوا، قبل از فهم، ایمان بیاوریم و آیا نباید متعلق ایمان را فهم تأمین کند؟ از سوی دیگر سورن کیرکه‌گارد، متفکر دانمارکی در بیانی شگفت‌انگیز عنوان می‌دارد که ایمان بیاورید بدون آنکه هیچ‌گونه دلیل و قرینه‌ای حاکی از صدق اعتقاداتان در دست داشته باشید (پترسون و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۸۰). بنابراین تحلیل رابطه عقل و نقل در همه متون مقدس موضوعیت داشته و امروزه جزو مباحث کلیدی فکری به‌شمار می‌آید.

۱. طرح مسئله

یکی از روش‌های نه‌چندان موجه برای مقبول و معقول جلوه دادن یک فرضیه و القای آن به توده‌های مردم، انتساب آن فرضیه به مشاهیر و عالمان پرنفوذ، و مصادره آن عالمان به سود فرضیه موردنظر بوده است. طرف‌داران فرضیه تفکیک نیز برای به کرسی نشاندن اصلی‌ترین ادعای خود، که جدایی عقل از نقل به منظور ناب‌سازی (پنداری) آموزه‌های دینی است، با تقطیع سخن بزرگان، سعی در انتساب فرضیه تفکیک به آنها دارند. برای مثال محمدرضا حکیمی در بیشتر آثارش تقطیعاتی کاملاً هدفمند از سخنان بزرگان فلسفه و حکمت را شاهد می‌آورد تا

نشان دهد آنان معتقد به فرضیه تفکیک بوده‌اند و این فرضیه تنها مربوط به میرزا مهدی اصفهانی و یا برخی از اخباریون نیست. ایشان همچنین معتقد به رد معاد جسمانی صدرایی توسط استاد مطهری و علامه رفیعی قزوینی است (حکیمی، ۱۳۷۷، ص ۲۲) که البته آن‌هم محصول تقطیعاتی هدفمند از آثار این بزرگان است.

مسئله اصلی در این مقاله بررسی انتساب تفکیکی بودن علامه طباطبائی از سوی آقای حکیمی است. بنابراین تنها صحت یک انتساب را که به تعبیر آقای حکیمی از همه مهم‌تر است (حکیمی، ۱۳۸۳ الف، ص ۶۴) به عنوان مثنی از خروار بررسی خواهیم کرد؛ چراکه ایشان موارد فراوان دیگری را در آثارشان به علامه منتسب کرده‌اند که البته همگی خلاف واقع هستند و مصداقی روشن از تحریف لفظی یا معنوی‌اند. در ذیل به صورت فهرست‌وار تنها به برخی عناوین این انتسابات اشاره می‌کنیم و تحلیل و بررسی آنها را به مجال دیگری وامی‌گذاریم.

۱. علامه وارد کردن فلسفه در اسلام را به صراحت برای دشمنی با معارف قرآنی و ائمه علیهم‌السلام

و بستن در خانه وحی می‌دانند؛

۲. علامه سنخیت میان فاعل (خالق) و مفعول (مخلوق) را به صراحت رد می‌کنند؛

۳. علامه معتقد بودند که معاد اسفار، معاد مثالی است و به همین دلیل معاد اسفار را رد

می‌کردند و تدریس نمی‌نمودند؛

۴. علامه به‌طور کلی تصوف و متصوفه را در اسلام بدعت می‌شمردند؛

۵. علامه محی‌الدین را از اصل اهل سلوک نمی‌دانند (حکیمی، ۱۳۸۳ الف، ص ۶۳-۶۴؛

حکیمی، ۱۳۸۳ ب، ص ۲۰۶-۲۲۴).

برای بررسی مهم‌ترین انتساب آقای حکیمی به علامه ابتدا جهت حفظ امانت‌داری و تبیین دقیق مسئله، عین مطالب را از برخی آثار آقای حکیمی نقل خواهیم کرد و سپس به سراغ تحلیل آنها خواهیم رفت. نکته درخور توجه آنکه همین نسبتی که به علامه طباطبائی داده شده، در خصوص صدرالمتألهین هم اتفاق افتاده و او با عنوان تفکیکی سترگ مورد خطاب قرار گرفته است (حکیمی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱)؛ بدین جهت نیز عنوان نوشتار حاضر چنین انتخاب شده است.

۱-۱. کتاب اجتهاد و تقلید در فلسفه

آقای حکیمی در کتاب اجتهاد و تقلید در فلسفه و در مقاله «آزادگی علمی» پس از تعریف و تمجیدهای فراوان از علامه طباطبائی به ده مطلب از آثار او اشاره می‌کند که به نظر ایشان مؤید این مطلب است که اولاً علامه دارای مواضعی مجتهدانه بوده و از تقلید در عقولیات مبراست و ثانیاً نظرات ایشان مطابق نظرات تفکیکیان است. ایشان نخستین مطلب و مهم‌ترین آن را به اعتقاد علامه درباره جدایی فلسفه، عرفان و قرآن از یکدیگر اختصاص داده است. ما به جهت تسهیل در دستیابی به صحت یا سقم این انتساب، مطلب آقای حکیمی را عیناً از صفحه ۲۰۶ الی ۲۰۸ نقل می‌کنیم.

مطلب اول: سه راه معرفت و سعادت

علامه طباطبائی - رحمه الله علیه - پس از بحثی مفصل در تفسیر المیزان، درباره تاریخ تفکر اسلامی و اختلاف طوایف مسلمین بر سر مسائل فکری... سرانجام این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کنند که برای کشف حقایق سه راه پیموده شده است: ظواهر دینی (و اصول مبانی و حیاتی)، بحث عقلی (فلسفه‌ها)، و تصفیة نفس (ریاضت و عرفان)، و هر گروهی به یکی از این سه راه رفته‌اند. آن‌گاه می‌فرمایند جمع میان این سه طریق ممکن نیست؛ مانند سه زاویه مثلث که هر چه بر مقدار یکی از آنها بیفزایی به ناچار از دو زاویه دیگر کاسته‌ای - و به عکس. و بدین‌گونه و با این مثال ریاضی، عدم امکان جمع میان این سه طریق و داده‌های آنها را تسجیل می‌کنند.

... با وجود همه تلاش‌ها، اختلاف ریشه‌ای میان این سه طریق به حال خود باقی است و کوشش‌های فراوانی که برای ریشه‌کن کردن این اختلاف و خاموش کردن این آتش به عمل آمده است، نتیجه‌ای نمی‌دهد جز ریشه‌ای تر شدن شعله اختلاف، و شعله‌ورتر شدن آتش، به طوری که دیگر هیچ‌گونه درمانی برای آن یافت نمی‌شود.

۱-۲. کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه

محمدرضا حکیمی در کتاب معاد جسمانی در حکمت متعالیه، پیش از ورود به بخش نخست

علامه طباطبائی حکیم متأله یا تفکیکی سترگ □ ۱۵۹

کتاب و با عنوان سخنان بیدارگر، تقطیعاتی جهت‌دار از سخنان بزرگان فلسفه و حکمت چون یعقوب کندی، ابوزید بلخی، ابن‌سینا، خواجه نصیر طوسی، میرابوالقاسم فن‌درسکی، صدرالمتألهین، ملاعبدالرزاق لاهیجی، آقاعلی حکیم، علامه رفیعی قزوینی و علامه طباطبائی آورده است که نشان دهد آنان معتقد به فرضیه تفکیک بوده‌اند. ما به جهت اینکه این مقاله صرفاً به تحلیل انتساب تفکیکی بودن به علامه می‌پردازد، تنها تقطیع آقای حکیمی از ایشان را می‌آوریم. ... علامه طباطبائی: جمع بین قرآن و فلسفه و عرفان، از محالات است؛ مانند محالات ریاضی. بزرگانی در این راه تلاش بسیار کرده‌اند. با وجود همه این تلاش‌ها، اختلاف ریشه‌ای میان این سه طریق به حال خود باقی است؛ و کوشش‌های فراوانی که برای ریشه‌کن کردن این اختلاف و خاموش کردن این آتش به عمل آمده است، به عکس، نتیجه داده است؛ یعنی ریشه‌ای‌تر شدن اختلاف، و شعله‌ورتر شدن آتش ناسازگاری... (المیزان، ج ۵، ص ۳۰۵).

در ضمن ایشان در صفحه ۲۲۳ همین کتاب به مطلب مزبور اشاره می‌کند و آن را به علامه نسبت می‌دهد.

۱-۳. کتاب مکتب تفکیک

آقای حکیمی در کتاب مکتب تفکیک به جهت همسو نشان دادن علامه با مدعیات تفکیکیان، به بخش‌هایی از جلد پنجم المیزان اشاره می‌کند که بخشی از مطالب ایشان عیناً نقل می‌شود:

من در اینجا برای انس یافتن اذهان عالمان و فاضلان و مدرسان و استادان و طلاب و دانشجویانی که نسبت به مدعای مکتب تفکیک احساس دوری و جدایی می‌کنند، مطلبی از صاحب تفسیر «المیزان»، علامه سید محمدحسین طباطبائی - رحمه الله علیه - نقل می‌کنم تا این احساس دوری و جدایی بدل به انس و تفاهم گردد. ایشان در جلد پنجم «المیزان»، زیر عنوان «بحث تاریخی»، مطلبی ذکر می‌کنند درباره تاریخ تفکر اسلامی و راه‌هایی که طوایف و مذاهب اسلامی در این باره پیموده‌اند. در پایان این بحث - که افزون بر ۱۲ صفحه جای گرفته است - سخنان خویش را

این‌گونه خلاصه کرده به پایان می‌رسانند:

... خلاصه، این، سه راه و سه طریق شد برای جست‌وجوی حقایق و کشف آنها: ظواهر و بیانات دینی [قرآن و احادیث]، بحث عقلی [فلسفه] و راه تصفیة نفس [عرفان و کشف]. هر یک از این سه راه را طایفه‌ای از مسلمین پیموده‌اند، و میان این سه طایفه [عالمان قرآنی تفکیکی، فیلسوفان اسلامی و عارفان اسلامی]، همواره کشمکش و حمله و درگیری بوده است؛ و جمع کردن میان این سه طایفه مانند زوایای مثلث است که (۱۸۰ درجه می‌باشد و) اگر بر یکی از آنها بیفزایی به‌ناچار از دو زاویه دیگر کاسته‌ای (و جز این محال است) (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴-۱۷۵).

ایشان در ادامه، همان مطالبی را که در کتاب *اجتهاد و تقلید در فلسفه از علامه طباطبائی* نقل کرده بود، عنوان می‌کند که ما به جهت جلوگیری از اطالة کلام از ذکر آن می‌پرهیزیم. سپس در ادامه می‌نویسد:

اکنون در این سخنان تأمل کنید آیا حاصل جز همان چیزی است که اصحاب «مکتب تفکیک» خراسان می‌گویند، و خلاصه آن دو جمله است: سه راه معارفی و شناختی وجود دارد، و آن سه راه قابل انطباق نیست (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶).

۲. محورهای بحث

با دقت در موارد گزیده‌شده از جلد پنجم *المیزان* توسط آقای حکیمی که با مسئله اصلی این مقاله مرتبط است، می‌توان به دو محور اصلی دست یافت که او با استناد به آنها، علامه طباطبائی را طرفدار فرضیه تفکیک معرفی می‌کند. ما به جهت دسته‌بندی مناسب پاسخ، ابتدا به این دو محور اشاره می‌کنیم و سپس با مراجعه به آثار دیگر علامه طباطبائی و همچنین سطور پیشین این نقل قول‌ها، به تحلیل مسئله خواهیم نشست.

۲-۱. محور اول

اصلی ترین دستمایه آقای حکیمی این است که علامه سه راه ظواهر متون، راه عقلی (فلسفه) و تصفیة نفس (عرفان) را مانند سه زاویه مثلثی می داند که هر چه بر مقدار یکی اضافه شود، از مقدار دو زاویه دیگر کاسته می شود؛ لذا این سه طریق، با هم قابل جمع نیستند.

۲-۲. محور دوم

علامه معتقد بوده افرادی چون محی الدین، فارابی، ابن سینا، سهروردی و صدرالمآلهین که خواسته اند میان این سه طریق (ظواهر و بیانات دین، بحث عقلی و تصفیة نفس) آشتی برقرار کنند، به هیچ توفیقی دست نیافته اند و تنها نتیجه افعالشان شعله ورتر کردن آتش اختلاف میان این سه طریق بوده است.

تحلیل و ارزیابی

برای تحلیل دقیق تر مسئله، محور اول را به دو روش حلی و نقضی بررسی خواهیم کرد. در پاسخ حلی فارغ از بیانات آقای محمدرضا حکیمی، نظر علامه طباطبائی در خصوص محور اول را با توجه به آثار ایشان روشن خواهیم نمود. سپس در پاسخ نقضی که ناظر به متن است، صحت انتساب های آقای حکیمی به علامه را بررسی خواهیم کرد و در نهایت نیز به تحلیل محور دوم خواهیم نشست.

۳. پاسخ حلی برای محور اول

در این بخش به دنبال دستیابی به پاسخ این پرسشیم که از نظر علامه طباطبائی آیا ظواهر دین، مباحث عقلی و فلسفی و راه عرفان و تصفیة نفس با هم قابل جمع اند و یا جمعشان چون محالات عقلی ناممکن است؟ نخست برای روشن شدن مسئله و هموار شدن راه برای دستیابی به پاسخ این پرسش به نکاتی از آثار ایشان توجه می کنیم.

۳-۱. دعوت دین به استدلال عقلی آزاد

علامه طباطبائی معتقد است قرآن کریم آدمیان را به استدلال عقلی آزاد و بهره‌مندی از نتایج آن فرامی‌خواند. از نظر ایشان خداوند پذیرش دین توسط انسان‌ها را منوط به احتجاجات عقلی و نتایج استدلال عقلی آدمیان کرده است. با توجه به این مقدمه به روشنی می‌توان فهمید که خداوند انسان را از سویی به استدلال عقلی فراخوانده و از سوی دیگر او را به پذیرش دین دعوت کرده است. حال اگر استدلال عقلی و ظواهر دین با هم قابل جمع نباشند، خداوند انسان را به سوی دو رسول متناقض سوق داده و این مطلب با حکمت الهی در تناقض است. بنابراین از عقل و نقل می‌توان به عنوان منابع مستقل اثباتی دین که کاشف از اراده تشریحی حضرت حق هستند نام برد. عقل و نقل در واقع دو رسول یک خداوند برای تحقق یک هدف (کمال انسان‌ها) هستند و قطعاً اگر خداوند حکیم باشد (که هست) نمی‌تواند دو رسول متناقض ارسال کند.

با دقت در این مطالب و تأکید بر این مطلب که عقل در مقابل نقل است و نه وحی، می‌توان گفت که دین گاهی به زبان عقل و گاهی به زبان نقل برای بشر جلوه می‌کند و عقلاً تعارض و مخالفت این دو محال است. به همین دلیل است که علامه معتقدند قرآن کریم تفکر عقلی را امضا کرده و آن را جزء تفکر مذهبی قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰). ایشان درباره دعوت دین به استدلال عقلی آزاد می‌نویسد:

قرآن کریم در آیات بسیاری به سوی حجت عقلی رهبری می‌کند و مردم را به تفکر و تعقل و تدبیر در آیات آفاقی و انفسی دعوت می‌فرماید و خود نیز در موارد احقاق حقایق به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد و حقاً هیچ کتاب آسمانی علم و معرفت برهانی را برای انسان مانند قرآن کریم نمی‌شناسد.

قرآن کریم با این بیانات، اعتبار حجت عقلی و استدلال و برهان آزاد را مسلم می‌شمارد؛ یعنی نمی‌گوید که اول حقانیت معارف اسلامی را بپذیرید و سپس به احتجاج عقلی پرداخته و معارف نام‌برده را از آنها استنتاج کنید؛ بلکه با اعتماد کامل به واقعیت خود می‌گوید: به احتجاج عقلی پرداخته، حقانیت معارف نام‌برده را از آن دریابید و بپذیرید (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۷۸-۷۹).

علامه طباطبائی حکیم متأله یا تفکیکی سترگ □ ۱۶۳

همچنین ایشان در کتاب شیعہ که شرح مکاتبات و مذاکراتشان با هانری کریبن است چنین آورده:
با اتکا به دلالت قرآن و هدایت همین اخبار قطعی، شیعہ معتقد است که در معارف
اسلامی حجیت معتبر سه چیز است که به هر یک از آنها می توان اعتماد نمود و به
غیر آنها نمی توان گروید: کتاب، سنت قطعی و عقل صریح (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص
۴۱-۴۲).

از نظر علامه حجیت برهان عقلی ذاتی، بدیهی و قطعی است؛ چراکه از سویی حجیت برهان به
سبب فساد تقدم شیء بر خودش با برهان عقلی اثبات پذیر نیست و از سوی دیگر به جهت
توقف حجیت ظواهر دینی بر برهان عقلی، امکان ارائه دلیل نقلی بر حجیت برهان عقلی
نمی باشد. البته دین به منزله امر ارشادی می تواند انسان ها را به سوی استدلال عقلی آزاد سوق
دهد و این امر محذور عقلی در پی نخواهد داشت. علامه در این زمینه معتقد است اگر احیاناً
فرض شود که دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی معارض بیفتد، چون دلالت دلیل نقلی، از راه ظهور
ظنی لفظ خواهد بود، با دلیل قطعی الدلالة معارضه نخواهد نمود و عملاً نیز موردی برای چنین
اختلافی وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۴۳؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۴).
علامه به شدت با احادیث غیر معتبری که بر رها نمودن عقل پس از شناخت امام معصوم تأکید
دارند مخالفت می کند و در حاشیه خود بر بحارالانوار می نویسد:

از عجیب ترین سخنان این است که معتقد شویم پس از معرفت امام، حکم عقل
باطل است. این اعتقاد در واقع به معنای ابطال توحید، نبوت، امامت و سایر
معارف دینی است. آیا ممکن است از عقل نتیجه ای گرفت و سپس با آن حکم،
خود عقل را ابطال کرد و در همان حال نتیجه را تصدیق نمود؟ (مجلسی، ۱۳۶۲، ج
۲، ص ۳۱۴).

بنابراین استدلال های عقلی آزاد قبل از دست یافتن به نقل به عنوان مفتاح و پس از دستیابی به
نقل به عنوان مصباح معتبرند و راهی استوار و هموار برای دستیابی انسان ها به حقایق دینی و
الهی اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۷-۲۱۴).

علامه معتقد است معارف قرآن، معارفی‌اند که هر دانشمندی با تدبر و بحث درباره آنها می‌تواند درکشان کند و معنا ندارد در چنین مقامی فهم قرآن را حتی مشروط به بیان رسول اکرم ﷺ بدانیم. البته جزئیات احکام چیزی نیست که هر کس بتواند مستقلاً و بدون مراجعه به بیانات رسول خدا ﷺ آنها را از قرآن کریم استخراج کند؛ چنان‌که خود قرآن هم مردم را به آن جناب ارجاع داده است. بنابراین شأن پیامبر در این مقام تنها و تنها تعلیم کتاب است و تعلیم، عبارت از آسان کردن راه و نزدیک کردن مقصد است و نه ایجاد کردن راه (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۳، ص ۱۳۱). ایشان استدلال عقلی آزاد مطرح‌شده در برخی از آیات قرآن کریم (مانند توحید و نفی شرک) را جزو مستقلات عقلیه، و انبیا و سایر مردم را در درک آن یکسان می‌داند (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۱۱، ص ۲۳۶). او معتقد است اصول دین باید نخست از راه عقل ثابت شوند تا سپس نوبت به نبوت رسد و حجیت تفصیل کتاب و سنت تأمین شود؛ وگرنه احتجاج و استدلال به حجیت کتاب و سنت از خود کتاب و سنت احتجاجی دوری و باطل است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴).

۳-۲. راه‌های درک مقاصد دینی

مطلب دیگری که می‌تواند برای روشن شدن صحت ادعای آقای محمدرضا حکیمی درباره محور اول متمرثمر باشد، مراجعه به کتاب شیعه در اسلام است. علامه در این اثر خود تصریح می‌کند که قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن به مقاصد دینی سه راه قرار داده است: اول ظواهر دینی؛ دوم حجت عقلی و سوم درک معنوی (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۷۸).

الف. ظواهر دینی: علامه معتقد است ظواهر دینی‌ای که در تفکر اسلامی مدرک و مأخذ می‌باشند، بر دو گونه‌اند: «کتاب و سنت». مراد از کتاب ظواهر آیات کریمه قرآنی است و مراد از سنت، حدیثی است که قطعاً از پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام رسیده باشد (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۸۴).

درباره ظواهر دینی توجه به دو نکته در مباحث پیش‌رو کارگشا است: نکته اول آنکه از نظر علامه ظواهر دینی، حجت شرعی‌اند؛ ولی این بدین معنا نیست که به باطن آیات نباید توجه کرد و حتی از نظر ایشان یکی از راه‌های حل تعارض‌های ظاهری بین عقل و نقل، دقت در باطن نقل

علامه طباطبائی حکیم متأله یا تفکیکی سترگ □ ۱۶۵

است. ایشان براساس روایات معتقدند قرآن بطن دارد و بطنش نیز بطن دارد تا هفت بطن. علامه درباره همین معنا می‌نویسد:

قرآن کریم با بیان لفظی خود مقاصد دینی را روشن می‌کند و دستورهایی در زمینه اعتقاد و عمل به مردم می‌دهد؛ ولی مقاصد قرآن تنها به این مرحله منحصر نیست، بلکه در پناه همین الفاظ و در باطن همین مقاصد، مرحله‌ای معنوی و مقاصدی عمیق‌تر و وسیع‌تر قرار دارد که خواص با دل‌های پاک خود می‌توانند بفهمند. پیامبر اکرم که معلم خدایی قرآن است، می‌فرماید: قرآن ظاهری انیق (زیبا و خوشایند) و باطنی عمیق دارد (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۸۶-۸۷).

از نکات کلیدی و اصلی بحث ظاهر و باطن قرآن این است که باطن قرآن، به هیچ وجه ظاهر آن را رد نمی‌کند و معنایی را افاده نمی‌کند که ظاهر آن از حجیت ساقط شود، بلکه به تعبیر علامه باطن قرآن برای ظاهرش به منزله روحی است که جسم خود را حیات می‌بخشد (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۸۹). او در تفسیر المیزان چنین می‌نویسد:

و اما آنچه که کتاب و سنت - که راهنمای به سوی عقل اند - در این باب حکم می‌کند این است که در ماورای ظواهر شریعت، حقایقی هست که باطن آن ظواهر است. این معنا از کتاب و سنت قابل انکار نیست (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۴۵۸-۴۵۹).

نکته دوم درباره رابطه ظواهر دینی و استدلال عقلی آن است که نقل بر ظواهر الفاظ متوقف است و آنچه بر ظهور لفظ استوار است، دلیل ظنی می‌شود؛ اما براهین و استدلال‌های عقلی یقینی است. با توجه به این مقدمه روشن می‌شود که از نظر علامه دلیل عقلی بر دلیل نقلی به جهت رجحان یقین بر ظن ارجح است (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰۴).

ب. **طریقه عقلی:** پس از بررسی راه اول کشف حقایق، به راه دوم طریقه عقلی می‌پردازیم. از نظر علامه از سویی قرآن کریم تفکر عقلی را امضا کرده و آن را جزء تفکر مذهبی قرار داده است و از سوی دیگر نیز، تفکر عقلی پس از اثبات حقانیت و نبوت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله به مثابه چراغی برای فهم نقل کارایی می‌یابد (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰). علامه معتقد است اگر آدمیان با

بهره‌مندی از مقدماتی صحیح به پرده‌برداری از رازهای ماورایی جهان آفرینش و مبدأ آن و سرانجام جهان و جهانیان همت گمارند، به تفکر فلسفی دست یافته‌اند و این تفکر فلسفی به منزله یک منبع اثباتی دین برای آنان کارایی پیدا می‌کند (همان، ص ۱۰۱).

او معتقد است میان ایمان و عقل رابطه بدانگونه نیست که ما ناچار باشیم ایمان بیاوریم تا به قدرت درک و فهم حقایق نائل شویم؛ بلکه رابطه برعکس است. فهم، مقدمه ایمان است و البته منع عقلی وجود ندارد که در پاره‌ای از مواضع، ایمان زمینه فهم بهتر را فراهم کند:

اسلام... کسانی را که فکر سالم داشته، استعداد درک نظریه‌های علمی و استدلال‌های عقلی و منطقی را دارند، از راه استدلال آزاد تربیت می‌کند؛ یعنی آنان را به سوی آنچه با فطرت واقع‌بین و بی‌آلایش خود درک می‌کنند هدایت می‌کند، نه اینکه نخست مواد اعتقادی خود را به آنان تحمیل و تلقین نموده، سپس برای دفاع از آنها دلیل و حجت بتراشد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳).

ج. درک معنوی: علامه جهت بررسی و توضیح راه سوم، به تعریف عارف و عرفان می‌پردازد تا مبادی تصویری بحث روشن شود. عارف از منظر ایشان کسی است که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کند و نه به امید ثواب یا ترس از عقاب و به همین جهت عرفان راهی است از راه‌های پرستش که توأم با محبت است. عرفان راهی برای درک حقایق ادیان است که نباید در برابر راه ظواهر دینی و یا راه تفکر عقلی فرض شود (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹).

بنابراین قرار دادن عرفان در مقابل فلسفه و ظواهر دینی، مستند عقلی و نقلی ندارد. راه تصفیة نفس، یکی از راه‌هایی است که انسان می‌تواند با بهره‌مندی از آن به حقایق دینی دست یابد. علامه امیرمؤمنان علی علیه السلام را در میان صحابه پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله یگانه کسی می‌داند که سخنانشان مملو از حقایق عرفانی بوده است (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰).

علامه معتقد است که آیات قرآن کریم نیز پیروان خود را به پرستش توأم با محبت فرامی‌خوانند. نکته مهم این است که از نظر علامه این پرستش توأم با محبت، ناشی از بهره‌مندی از عقلانیت است؛ بدین معنا که اگر با دیده عبرت‌بین و ژرف‌اندیش عقل، که به ادراک سطحی

علامه طباطبائی حکیم متأله یا تفکیکی سترگ □ ۱۶۷

قناعت نمی‌کند به هستی بنگریم، ابتدا به مقام وحدت شهود بار می‌یابیم و سپس سر از عبودیت توأم با محبت در خواهیم آورد:

خدای متعال در چندین جا از کلام خود امر می‌کند که مردم در قرآن تدبر و دنباله‌گیری کنند و به مجرد ادراک سطحی قناعت ننمایند... با کمی تعمق و تدبر در معنای آیه و نشانه، روشن می‌شود که آیه و نشانه از این جهت آیه و نشانه است که دیگری را نشان دهد نه خود را... بنابراین اگر جهان، پدیده‌های جهان و همه و از هر روی آیات و نشانه‌های خدای جهان باشند هیچ استقلال وجودی از خود نخواهند داشت و از هر روی که دیده می‌شوند جز خدای پاک را نشان نخواهند داد و کسی که به تعلیم و هدایت قرآن با چنین چشمی به چهره جهان و جهانیان نگاه می‌کند... آن وقت است که خرمن هستی خود را به تاراج داده دل را به دست محبت خدایی می‌سپارد (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲-۱۱۳).

بنابراین در جمع‌بندی با توجه به راه‌های سه‌گانه برای درک مقاصد دینی می‌توان گفت که نقل و عقل و کشف از دید علامه به عنوان راه‌های دسترسی ما به حقایق دینی مطرح‌اند و چون آفریدگار و مؤید هر سه راه، ذات پاک ربوبی است و هدف او نیز واحد است، امکان تعارض این سه راه عقلاً محال است. البته ناگفته پیداست که سطوح هدایتگری این سه راه و مخاطبانش با یکدیگر متفاوت‌اند.

۳-۳. هماهنگی عقل و نقل

عقل به عنوان منبع، اثبات می‌کند که آدمیان برای رسیدن به کمال شایسته نیاز به نقل دارند و ما را به ساحت نقل معتبر رهنمون می‌سازد. حال اگر مسلمانان مجبور باشند پس از رسیدن به نقل، از حجیت عقل و دستاوردهای قطعی عقلانی دست بردارند، چه دلیلی دارد که در راه رسیدن به نقل تردید روا ندارند؟ به همین دلیل است که نپذیرفتن حجیت عقل قطعی در حوزه دین، مثل تیشه به ریشه خود زدن است. بر همین اساس علامه می‌گوید: «قرآن کریم نه تنها عقل را از اعتبار

نینداخته، بلکه معقول هم نیست که چنین کند؛ به خاطر اینکه اعتبار قرآن و کلام خدا بودن آن و حتی وجود خدا به وسیله عقل برای ما ثابت شده است» (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۹). یکی از محققان معاصر معتقد است وقتی انسان با عقل برخوردار می‌گردد دوگانه داشته باشد در واقع عقل را جدی نگرفته و جایگاه واقعی عقل را برای آن تصور نکرده است. او معتقد است هنگامی که عقل شوخی شمرده شود، همه امور به یک بازی بوالهوسانه تبدیل خواهد شد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۵، ص ۴۳).

خداوند نیز به جهت اینکه انسان‌ها این راه دستیابی به کمال (عقل) را از دست ندهند، به تعقل و بهره‌مندی از عقل سفارش فرموده است و از هر آنچه که اولاً سلامت عقل و ثانیاً حاکمیت عقل بر وجود آدمی را تهدید کند نهی می‌نماید. علامه معتقد است یکی از دلایلی که خداوند به حرمت اموری مانند شراب، قمار، لهو، غش، دروغ، افترا، بهتان و خیانت حکم داده، همین است (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۸۲). او باور دارد تنها تفاوت بین روش انبیا و استدلال عقلانی درست، دسترسی انبیا به وحی است و این دو حجت الهی، حاکی از یک حقیقت‌اند. علامه در کتاب *علی و فلسفه الهی* چنین آورده است:

اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه که انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد فرقی وجود ندارد؛ تنها فرقی که هست عبارت از این است که پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی شیر می‌نوشیدند. ... و این قرآن کریم خود بهترین شاهد و گواه صحت و راستی ادعاهای ماست؛ زیرا هرچه راجع به مبدأ و معاد و دیگر مسائل ماورای طبیعت سخن به میان می‌آورد و اجتماع بشری را به قبول آنها دعوت می‌کند، جز از طریق استدلال و ارائه دلیل روشن سخن به میان نمی‌آورد و به غیر دلیل و برهان قانع نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۱۸-۱۹).

ایشان پذیرش گزاره‌های وحیانی قبل از درک عقلانی و بهره‌مندی از استدلال عقلی آزاد را فاقد مشروعیت و مقبولیت، و این کار را به نوعی مصداق تقلید کورکورانه می‌دانند. از سوی دیگر

علامه نسبت به کسانی که دارای قوه عقلیه بوده، حکمت و فلسفه را خوانده بودند ولی در امور شرعیه ضعیف بودند نیز اعتنایی نداشت و می فرمود: «حکمتی که بر جان ننشیند و لزوم پیروی از شریعت را به دنبال خود نیاورد حکمت نیست» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۲۵). بنابراین از آثار علامه می توان به این باور رسید که اگر عقل و نقل هر کدام در جایگاه مناسب خود قرار گیرند، برترین نتیجه را برای فاعل شناسای خود به ارمغان خواهند آورد.

با توجه به این مقدمات، علامه برخلاف نظر برخی که معتقدند رهروان سیر الهی نخست باید کاملاً به اخبار و روایات ائمه طاهریین علیهم السلام مسلط شوند و سپس فلسفه بخوانند، معتقدند که ابتدا باید در مباحث عقلی غور نمود و سپس با این عقل اثاره شده به تحلیل اخبار و روایات پرداخت تا بتوان به حقایق دینی دست یافت. او تأکید برخی افراد بر اطلاع محصلین از روایات معصومین علیهم السلام پیش از آموختن مباحث فلسفی را مصداق روشنی بر بیان «کفانا کتابُ الله» می داند (همان، ص ۴۶).

از دیگر سوی با تأمل در متون دینی و ظواهر نقل هم می توان به هماهنگی عقل و نقل رأی داد. در روایت معروفی از امام کاظم علیه السلام آمده است که ایشان به هشام چنین فرمود: «ای هشام! همانا برای خداوند بر مردم دو حجت است: حجت آشکار و حجت پنهان؛ اما حجت آشکار عبارت است از: رسولان و پیامبران و امامان؛ و حجت پنهانی عبارت است از عقول مردمان» (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۹).

پس عقل و نقل برای رساندن آدمیان به کمال مطلوبشان دو حجت الهی هستند. اهمیت حجت درونی در این است که اگر حجت درونی فعال و زنده نباشد، عملکرد حجت بیرونی ابرو و بی فایده می ماند. از امام جواد علیه السلام چنین نقل است: «فرد مؤمن به توفیق الهی، اندرزگوی درونی و پذیرش از فرد خیرخواه نیازمند است» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۳۴). همچنین امیرمؤمنان علی علیه السلام می فرماید: «عقل شرع درونی و شرع عقل بیرونی است» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۲۸).

نکته درخور تأمل این است که اگر تعارض عقل و نقل را بپذیریم، هیچ انسانی منطقاً مکلف به تکلیف الهی نمی شود و ارسال رسل و انزال کتب از جانب خداوند بیهوده می شود؛ چراکه ما

بدون در نظر گرفتن عقل و یافته‌های آن، امکان دسترسی به نقل را نداریم. آنچه موجب ایجاد تکلیف برای انسان‌ها می‌شود، صرفاً نزول وحی نیست؛ بلکه برقراری ارتباط با نقل و فهم آن برای دستیابی انسان به هدایت الهی از اهمیت کلیدی برخوردار است. اگر قرآن کریم و سنت معصومین موجود باشد ولی آدمیان ابزاری برای برقراری ارتباط با آن نداشته باشند، در نتیجه بین بودن و نبودن وحی تفاوتی نیست.

پذیرش هماهنگی کامل میان عقل و نقل، ثمره دیگری هم دارد و آن دستیابی بشر به حقایق ظواهر دینی و بهره‌مندی از آنهاست. علامه در کتاب *شیعه در اسلام* می‌نویسد اگر برداشت‌های عقلی و به‌ویژه عملکرد نوابغی چون ملاصدرا نمی‌بود، قسمت فراوانی از ذخایر روایی و قرآنی دین اسلام، جزو متشابهاات قرار می‌گرفت و بلااستفاده می‌ماند (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۷). علامه برای روشن ساختن این ادعا که برای فهم دین و دستیابی به تعالیم روح‌بخش آن، آدمیان به تفکرات فلسفی نیازمندند به بیست مورد از این سخنان که عموماً از سخنان امیرمؤمنان علیه السلام است در کتاب *شیعه* (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳-۱۳۵) و همچنین سیزده مورد در کتاب *علی و فلسفه الهی* (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۵۱-۱۰۷) اشاره می‌کند و با این بیان، کاربرد عقل به عنوان مصباح را مورد تأکید قرار می‌دهد.

علامه معتقد است دین در حوزه نظر هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطقی و عقل و با نیروی برهان که فطرتاً بدان مجهزند به شناخت حقایق جهان ماوراء طبیعت نایل آیند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۲۰). البته نکته مهم این است که از سخنان علامه نباید چنین برداشت کرد که هر رأی فلسفی مورد تأیید علامه یا دین است؛ بلکه سخن در فلسفه است و نه آرای فلاسفه. این همان مطلبی است که مخالفان تعقل و فلسفه از آن بهره‌های فراوان برده‌اند. آنان با برجسته کردن خطای یک فیلسوف، راه را بر فلسفه می‌بندند و خطای این روش بر هر پژوهشگر بی‌غرضی روشن است؛ چراکه اگر وجود اختلاف بین آرای متخصصان یک رشته یا اشتباه یکی از آنان، دلیلی بر سست بودن بنیان‌های آن رشته یا بی‌فایده بودن آن باشد، دیگر به سراغ فقه و اصول فقه هم نمی‌توان رفت؛ چون اختلاف میان برخی از اصولیون و

فقها در برخی از موارد، بین نفی و اثبات یا حرمت و وجوب است.

در پایان این بخش و به منظور دستیابی به نظر نهایی علامه طباطبائی و تبیین نظر ایشان درباره رابطه فلسفه و دین و روشن شدن تحریف معنوی آقای محمدرضا حکیمی در سخنان علامه، به بخشی از کتاب *علی و فلسفه الهی* مراجعه می‌کنیم. علامه درباره رابطه عقل و نقل از نظر اروپاییان و بعضی از متدینین معاصر می‌گوید:

پس شما خوانندگان عزیز، رها کنید آن سخنان پوچ و واهی را که برخی از اروپاییان اظهار داشته و عده‌ای از ما هم آن را پسندیده‌اند. آنان اصرار دارند اثبات کنند که دین در مقابل فلسفه قرار دارد و این دو با هم در برابر علم که متکی بر حس و تجربه است واقع‌اند.

... آری این سخنان سست و واهی را که ابداً متکی به دلیل نیست، فرو گذارید. اینها مردمانی هستند که نظرشان از حدود ماده تجاوز نموده و از حجاب طبیعت و عالم مادی حتی یک آن هم، سر بیرون نکرده‌اند.

... همچنین شما خوانندگان گرامی آنچه را که برخی از نویسندگان و علمای خود ما درباره دین و فلسفه گفته و یا نوشته‌اند دور بیندازید. آنها می‌گویند: دین بر روی فلسفه خط بطلان می‌کشد و اصولاً موقعیت دین غیر از موقعیت فلسفه است و این دو، هدف‌های مجزا و جدا از هم دارند! اینان تفسیر صحیحی از فلسفه نکردند و گمان بردند فلسفه جز یک سلسله آرا و نظریات مردانی از یونان که در میانشان خداشناس و منکر خدا، ملحد و متقی، مؤمن و کافر و خطاکار و صواب‌کار وجود دارد، نیست. به زعم اینان منظور از طرح مباحث فلسفی جز این نیست که به آن فلاسفه و دانشمندان تشبیه کنیم و از مشاهیر و شخصیت‌های نامدار آنها پیروی و تقلید نماییم!

اگر فلسفه همین باشد که این عده گمان دارند و حقیقت همان باشد که اینان ادعا می‌کنند، جداً سزاوار است که فلسفه را از حریم دین طرد کنیم؛ لیکن خوشبختانه موضوع از این قرار که این عده خیال کرده‌اند نیست (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۲۱).

حال با توجه به این سخنان صریح علامه آیا همچنان می‌توان معتقد بود که ایشان به تقابل و یا حتی جدایی فلسفه از دین قایل است؟

۳-۴. عقل، محور تشریح خداوند

براساس اعتقاد علامه خداوند نیز در تشریح احکام دین، براساس آن چیزی که نزد عقلا معتبر است عمل می‌کند و روش عقلا از سوی خداوند برای تشریح احکام به عنوان مبنای تشریح مورد قبول قرار گرفته است. علامه طباطبائی این مطلب را چنین بیان می‌کند:

خدای تعالی خود را در مقام تشریح و قانون‌گذاری قرار داده و در این قانون‌گذاری، خود را عیناً مانند یکی از عقلا به حساب آورده که کارهای نیک را نیک می‌داند و بر آن مدح و شکر می‌گزارد و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می‌کند... و این در حقیقت امضای روش عقلا در مجتمع انسانی است و می‌خواهد بفرماید: این خوب و بدها و مصلحت و مفسده‌ها و امر و نهی‌ها و ثواب و عقاب‌ها و مدح و ذم‌ها و امثال اینها، که در نزد عقلا دائر و معتبر است و اساس قوانین عقلایی است، همچنین اساس احکام شرعی که خدا مقنن آن است، نیز هست (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۴۷).

از سوی دیگر با دقت در آیه ۱۶۵ سوره مبارکه «نساء» ﴿لِنَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ به روشنی مشخص می‌شود که خداوند این حق را برای عقل محفوظ می‌دارد که اگر خداوند پیامبران را ارسال نکرده بود، حق سؤال آن هم به نحوه استیضاحی برای عقل در قیامت وجود می‌داشت. عقل می‌توانست در آن روز اعتراض کند که خداوند چرا با دانستن قابلیت‌های انسان در راهیابی به حقیقت، پیامبران را برای راهنمایی و هدایت بشر مبعوث نکردید؟ این آیه و آیات فراوان دیگری با این مضامین، همه از پذیرش اعتبار و حجیت عقل از منظر نقل حکایت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

با این مقدمات فرض تناقض میان گزاره‌های وحیانی و آنچه عقل سلیم و قطعی به آن می‌رسد، نامعقول است و از این روی می‌توان به هماهنگی کامل عقل و نقل پی برد.

۳-۵. شرافت عقل در نقل

در این بخش مبنای کار تحلیل جایگاه عقل از منظر درون‌دینی با تکیه بر آرای علامه طباطبائی است. در واقع این بخش پاسخی اجمالی برای آن دسته از افرادی است که به خیال خود با محدود کردن عملکرد عقل، دست نقل را برای هدایت انسان‌ها باز می‌کنند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۹-۶۳؛ رحیمی‌نژاد، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸-۷۱؛ جوادی‌آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۷-۲۱۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴-۱۳۱). اگر این افراد در ابتدا تنها به ظاهر نقل احترام بگذارند (و عقل و یافته‌هایش را نپذیرند)، در نهایت راهی جز پذیرفتن هماهنگی کامل بین عقل و نقل و بهره‌مندی از استدلال عقلی آزاد ندارند؛ مگر اینکه بگویند ما در حوزه نقل به بخشی از آن قایل هستیم و نه همه آن؛ که در این صورت دیگر اعتماد به نقل معنا ندارد؛ بلکه آنها به رأی خود اعتماد و اتکا دارند.

برای بررسی ارزش و اهمیت عقل و جایگاه آن در لسان شرع، می‌توان به آیات و روایاتی که در این زمینه وارد شده است توجه کرد. در قرآن کریم براساس گزارش علامه حدود سیصد آیه آمده است که بر تحریک تفکر در آدمیان تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که انبیا برای تحریک تفکر و تعقل آمده‌اند و نه تعطیل آن. در روایات نیز موارد فراوانی وجود دارد که ارزش آدمی را به میزان تعقل او می‌گیرد و حتی نحوه محاسبه اعمال بندگان در قیامت توسط باری تعالی را میزان عقل و خرد آنها می‌داند (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۱، ۱۳ و ۱۴). علامه در این زمینه می‌نویسد:

و شما خواننده عزیز اگر در آیات قرآن تتبع و تفحص نموده و در آنها به دقت تدبر نمایی، خواهی دید که بشر را شاید بیش از سیصد مورد به تفکر، تذکر و یا تعقل دعوت نموده و یا به رسول‌گرامی خود یادآور می‌شود که با چه دلیلی حق را اثبات و یا باطل را ابطال کند و خلاصه کلام اینکه از این آیات می‌توان فهمید که راه صحیح تفکر از نظر قرآن چه راهی است و خدای تعالی در هیچ جا از کتاب مجیدش حتی در یک آیه از آن، بندگان خود را مأمور نکرده به اینکه او را کورکورانه بندگی کنند و یا به یکی از معارف الهی‌اش ایمانی کورکورانه بیاورند و یا طریقه‌ای را کورکورانه سلوک نمایند (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۴۱۵-۴۱۶).

با توجه به سنت و سیره معصومین نیز می‌توان دریافت که تعقل از دید وحی ارزشی ویژه دارد. برای نمونه می‌توان به عملکرد معصومین با اصحاب خاصشان اشاره کرد. سفارش‌های امام کاظم علیه السلام به هشام برای بحث‌های عقلی و اعتقادی از این جمله است (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵-۲۳). با توجه به مطالب پنج‌گانه ارائه‌شده ذیل پاسخ حلی، به‌روشنی می‌توان نتیجه گرفت که از منظر علامه طباطبائی نقل، عقل و شهود با هم هماهنگی کامل دارند و فرض تعارض میان آنها عقلاً و نقلاً مردود است. حال پس از تحلیل محور اول به روش حلی، سراغ تحلیل محور اول به روش نقضی که ناظر بر متن ادعای آقای محمدرضا حکیمی است خواهیم رفت.

۴. پاسخ نقضی به محور اول

در این بخش به تحلیل این پرسش خواهیم پرداخت که اگر نظر علامه طباطبائی مغایر نظر تفکیکیان است، چرا ایشان در جلد پنجم تفسیر المیزان مطالبی را بیان کرده که از آن شائبه اعتقاد به نظرات تفکیکیان به نظر می‌رسد. برای دستیابی به پاسخ این پرسش نخست سراغ متن جلد پنجم المیزان و صفحات قبل از این نقل قول خواهیم رفت. دلیل این مراجعه آن است که روشن می‌شود اولاً علامه تغییر نظر نداده است؛ ثانیاً واضح می‌شود مطالبی که آقای حکیمی به عنوان شاهد ذکر کرده‌اند، تقطیعی کاملاً جهت‌دار از سخنان علامه طباطبائی بوده، یک مصادره به مطلوب تمام‌عیار و تحریف معنوی است.

علامه ذیل تفسیر آیات ۱۵ الی ۱۹ سوره مبارکه «مائده» بحثی را تحت عنوان «گفتاری در اینکه قرآن کریم چه طریقه‌ای برای تفکر پیشنهاد کرده و این بحثی است مختلط از مطالب قرآنی و فلسفی و روایتی» ارائه می‌کند. تنها دقت در همین عنوان می‌تواند گره‌گشای مسئله حاضر باشد. علامه پس از بیان این مطلب که حیات انسانی حیاتی فکری است، به ذکر یازده اشکال که مخالفان بر منطق وارد می‌کنند می‌پردازد و به تک‌تک آنها پاسخ می‌دهد. نکته درخور توجه آنکه بیشتر اشکالاتی که علامه در این بخش در پی پاسخ دادن به آنهاست از سوی اهل تفکیک مطرح شده است. تا اینجا علامه «طریقه تفکر صحیح در اسلام» را بررسی، و به مقوله عقل و نقل بدون

در نظر گرفتن پیروانشان نظر می‌کند و بیان می‌دارد که معتقد به هماهنگی کامل عقل و نقل و حتی توقف پذیرش نقل به پذیرش عقلی است و حجیت عقل را تا بدین مرحله می‌پذیرد. ایشان پس از بررسی فلسفه، عرفان و قرآن بدون در نظر گرفتن پیروان هر گروه، در بخش بعدی به عملکرد پیروانشان می‌پردازد و بحثی را با عنوان «بحث تاریخی» مطرح می‌کند. بدین منظور از صدر اسلام آغاز نموده، در طول تاریخ سیر می‌کند و در این سیر تاریخی به تحلیل گروه‌های مختلف مسلمین از جمله فلاسفه، متکلمین، عرفا و متصوفه، اشاعره و معتزله می‌پردازد و علل توفیق یا عدم توفیق هر کدام را برمی‌شمرد که جهت جلوگیری از تصدیع کلام از ذکر آنها می‌پرهیزیم.

بنابراین علامه در بحث تاریخی به تحلیل آرای گروه‌های اسلامی می‌پردازد و عملکرد پیروان آنها را بررسی می‌کند. در این فضای بحث و تحلیل طرف‌داران عقل یا نقل یا شهود، علامه به این مطلب می‌پردازد که سه راه برای کشف حقایق وجود دارد: اول ظواهر دین، دوم راه عقل و فلسفه و سوم مسیر تصفیة نفس. ایشان دقیقاً ذکر می‌کند که مسلمانان هر طایفه یکی از این سه طریق را در پیش گرفته‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۴۵۹). ایشان در چنین مقامی از بحث و پس از تحلیل مفصل آرای طرف‌داران و پیروان هر سه راه، می‌نویسد که جمع این سه راه ناممکن است. برای هر خواننده بی‌غرضی آشکار است که منظور علامه در این بخش، عقل و نقل و عرفان نیست؛ بلکه عاقلان و متدینان و عارفان هستند که مورد خطاب علامه‌اند و منظور از اینکه اینها با هم جمع نمی‌شوند این است که راه عاقلان بی‌دین و متدینین بی‌عقل و ظاهرگرا و عارفانی که سر از گزاره‌های ناب عرفانی دینی درنیاورده‌اند، قابل جمع نیست؛ چراکه هر سه گروه از عقل یا نقل و عرفان حقیقی عدول کرده‌اند و راه هوای نفس خود را برگزیده‌اند. بنابراین علامه در اینجا به متدینین مقید به ظاهر یا فلاسفه و صوفیان اشاره دارد و نه اصل عقل و نقل و شهود. جان پاسخ در چند سطر بعد نهفته است که علامه می‌نویسد:

کتاب آسمانی - قرآن عزیز - از این سه طریق آنچه که حق است تصدیق کرده و

باطلش را باطل دانسته و حاشا که در این سه طریق باطن حقی باشد و قرآن آن را

نپذیرد و ظواهر قرآن با آن موافقت نداشته باشد؛ و حاشا بر اینکه در ظاهر و باطن قرآن حقی باشد که برهان عقلی آن را رد کند، و نقیض آن را اثبات نماید (طباطبائی، ۱۳۶۰، ج ۵، ص ۴۵۹).

پس قرآن کریم هر سه گروه را تأیید می‌کند، ولی مطالب و عقاید درستشان را و نه همه آرا و نظراتشان را. بیان علامه این است که باید به عقل قطعی و شهود صحیح رسید و اگر چنین کنیم دیگر تعارضی بین فلسفه، عرفان و دین نمی‌بینیم.

علامه در ادامه به تلاش چهار گروه برای نزدیکی این گروه‌های مسلمان اشاره می‌کند و می‌نویسد که اینها توفیقی در نزدیک کردن این طایفه‌های مسلمین به دست نیاوردند؛ چراکه این گروه‌ها از حبل‌الهی و راهی که قرآن سفارش فرموده و آن «تفکر دسته جمعی» است، تخلف کردند (همان، ص ۴۶۰). به بیان دیگر فرمایش علامه در خصوص عدم توان برای دستیابی به هماهنگی کامل نسبت به مقام اثبات است و نه ثبوت؛ و این خلط میان مقام ثبوت و اثبات همان مطلبی است که خواسته یا ناخواسته پیروان فرضیه تفکیک بدان مبتلا شده‌اند.

البته اگر فارغ از دستاوردهای این نوشتار اولاً به سلوک و عملکرد علامه طباطبائی در زندگی‌شان و ثانیاً به صدها مورد ناقض ادعای تفکیکیان در آثار علامه و ثالثاً به روش ایشان در ارائه بحث‌های فلسفی کنار بحث‌های روایی برای تفسیر آیات قرآن کریم در تفسیر المیزان رجوع شود، ادعای این مقاله مبنی بر وقوع تحریف معنوی در سخنان علامه تأیید می‌گردد. واپسین پرسش از اهل تفکیک که ادعای پیروی از دین ناب و سیره معصومان علیهم‌السلام را دارند این است که آیا در سیره معصومان علیهم‌السلام، تقطیعات، تحریفات و مغالطاتی اینچنین وجود داشته است که آنان امروزه به این گستردگی از آن بهره می‌برند؟

۵. تحلیل محور دوم

پس از روشن شدن پاسخ حلی و نقضی محور اول، برای دستیابی به تحلیل محور دوم انتسابات آقای حکیمی، تلاش خواهیم کرد تا به پاسخ این پرسش دست یابیم که: آیا از منظر علامه

طباطبائی تلاش بزرگانی چون ابن عربی، فارابی، ابن سینا، سهروردی و صدرالمتألهین منجر به شعله‌ورتر شدن آتش اختلاف میان سه راه مذکور شده است؟

پیش از پرداختن به نظر علامه طباطبائی بایسته است تا با مراجعه به آثار صدرالمتألهین - ولو به اجمال و بسیار محدود - به نظر صدرالمتألهین درباره نسبت میان فلسفه، عرفان و دین دست یابیم. صدرالمتألهین اعتقاد راسخ به هماهنگی میان شریعت و فلسفه و به ویژه حکمت متعالیه دارد. او در باب ششم از جلد هشتم کتاب *الاسفار الاربعه* که به تجرد نفس اختصاص دارد، در فصل دوم به شواهد سمعیه برای اثبات تجرد نفس می‌پردازد. وی دلیل پرداختن به شواهد سمعیه را انتفاع بیشتر مردم از سمعیات نسبت به معقولات عنوان می‌کند. او تصریح می‌کند که شرع و عقل در این مسئله (تجرد نفس) و همچنین سایر مسائل حکمی مطابق هستند و حاشا بر شریعت حقه الهیه‌ای که احکامش با معارف یقینی در تعارض باشند و مرگ بر آن فلسفه‌ای که قوانینش مطابق با کتاب و سنت نباشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۰۳).

همچنین او در جای دیگر *الاسفار الاربعه* آورده است که حکمت با شرایع حقه الهیه هیچ مخالفتی ندارد؛ بلکه مقصود از آن دو امر واحدی است که آن امر، معرفت خداوند و صفات و افعالش است. این معرفت گاهی با وحی و رسالت تحقق می‌یابد که از آن به نبوت تعبیر می‌شود و گاه با سلوک و کسب حاصل می‌شود که حکمت و ولایت نامیده می‌شود. محققاً تنها کسانی به مخالفت حکمت و شریعت معتقدند که شناختی از تطبیق شریعیات بر براهین حکمی ندارند (همان، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷).

سیدجلال‌الدین آشتیانی در مقدمه شرح *لاهیجی بر رساله المشاعر* در همین زمینه می‌نویسد:

ملاصدرا در تطبیق مبانی و قوانین شرع با براهین عقلی، کار قابل توجه و شایانی را انجام داده است و... آیات و اخبار مربوط به مبدأ و معاد و معارف حقه را به نحو اعلا و اتمّ با براهین و مبانی عقلی وفق داده و مضامین حقایق نازل از طریق وحی را به صورت برهان درآورده، بلکه از تدبر و مراجعه به آیات و اخبار وارده از طریق ائمه علیهم‌السلام مطالب زیادی را استفاده کرده است (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۶).

با توجه به این بیانات و موارد فراوان دیگری که در آثار صدرالمتألهین موج می‌زند، می‌توان به روشنی اذعان کرد که از نظر وی، شرع و حکمت متعالیه از هماهنگی و تطابق تام و تمامی برخوردارند. حال برای روشن شدن نظر علامه دربارهٔ عملکرد صدرالمتألهین و میزان توفیق او در جمع میان فلسفه، عرفان و دین، تنها به ذکر مطلبی از کتاب *شیعه در اسلام* بسنده می‌کنیم. علامه معتقد است که شروع و بقای مباحث فلسفی در دامن مکتب تشیع صورت گرفته است و عهده‌دار این شروع و بقا، ائمهٔ معصومین و به‌ویژه امیرالمؤمنین علیه السلام بوده‌اند. او پس از بررسی تاریخ فلسفهٔ شیعه، به شرح مختصری از نواغ شیعه می‌پردازد. علامه در زمینهٔ شخصیت و عملکرد صدرالمتألهین می‌نویسد:

صدرالدین محمد شیرازی... اولین فیلسوفی بوده است که مسائل فلسفی را (پس از آنکه قرن‌ها در اسلام سیر کرده بود) از حالت پراکندگی درآورد و مانند مسائل ریاضی روی هم چید و از این رو اولاً امکان تازه‌ای به فلسفه داده شد که صدها مسئلهٔ فلسفی که در فلسفه قابل طرح نبود مطرح و حل شود؛ ثانیاً ذخایر زیادی از ظواهر دینی و بیانات عمیق فلسفی پیشوایان اهل بیت علیهم السلام که قرن‌ها صفت معمای لاینحل را داشتند و غالباً از متشابهات شمرده می‌شدند، حل و روشن شدند و به این ترتیب ظواهر دینی و عرفان و فلسفه آشتی کامل پذیرفته و در یک مسیر افتادند؛ و پیش از صدرالمتألهین نیز دانشمندانی مانند شیخ سهروردی مؤلف *حکمة الاشراق* از فلاسفهٔ قرن ششم و شمس‌الدین محمد ترکه از فلاسفهٔ قرن هشتم هجری قدم‌های مؤثری در این راه برداشته‌اند؛ ولی موفقیت کامل نصیب صدرالمتألهین شد (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶-۱۰۷).

علامه معتقد است در قرن یازدهم هجری، فلسفه با نقل عینیت کامل یافت و چیزی جز اختلاف تعبیر بین فلسفه و نقل باقی نمانده است (طباطبائی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۵). او با اشاره به خطبه‌های *نهج البلاغه* تأکید می‌کند که ظرایف و عمق برخی از خطبه‌ها با تلاش‌های عقلی و فلسفی در قرن یازدهم هجری برای بشر کشف شده است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴).

بنابراین می‌توان گفت که از منظر علامه طباطبائی، صدرالمتألهین در توافق میان فلسفه، عرفان و دین تلاش کرده و در عین حال که بزرگانی قبل از او برای برقراری آشتی میان ظواهر دین، عرفان و فلسفه تلاش‌های مؤثری انجام داده‌اند، صدرالمتألهین در تحقق آشتی میان ظواهر دینی، عرفانی و فلسفی به موفقیت کامل دست یافته است. بدین جهت انتساب آقای حکیمی در خصوص محور دوم، چیزی جز تحریف معنوی سخن علامه در جلد پنجم تفسیر المیزان نیست.

نتیجه‌گیری

آقای محمدرضا حکیمی در بسیاری از آثار خود و به مناسبت‌های مختلف، علامه طباطبائی را مدافع فرضیه تفکیک معرفی می‌کند. او می‌گوید علامه جمع میان فلسفه، عرفان و دین را محال دانسته و به تفکیک فلسفه و عرفان از دین معتقد است و برای اثبات ادعای خود به بخشی از جلد پنجم تفسیر المیزان متمسک می‌شود. برای تحلیل و نقد این انتساب، دو محور اصلی انتسابات آقای حکیمی استخراج، و محور اول که اشاره به مدعای اصلی فرضیه تفکیک دارد، به دو روش حلی و نقضی تحلیل شده است.

در پاسخ حلی محور اول، فارغ از ادعای آقای حکیمی، به اعتقاد علامه درباره ادعای تفکیکیان پرداخته و این نتیجه حاصل شد که او به هماهنگی عقل و نقل معتقد است. علامه حجیت برهان عقلی را ذاتی، بدیهی و قطعی می‌داند. وی استدلال عقلی آزاد را مقدمه ایمان به دین مبین اسلام دانسته، باور دارد اسلام این نوع استدلال را به عنوان تفکر مذهبی پذیرفته است. او همچنین معتقد است خداوند نیز در تشریح احکام خود، بر اساس آنچه نزد عقلا معتبر است عمل کرده و از آن عدول نمی‌کند.

در پاسخ نقضی محور اول که ناظر به متن جلد پنجم تفسیر المیزان و نحوه برداشت آقای حکیمی است، این نتیجه به دست آمد که ایشان مقام ثبوت و اثبات را با هم خلط کرده است؛ بدین معنا که منظور علامه در عدم هماهنگی کامل میان سه راه عقل، نقل و شهود، ناظر به پیروان این سه دسته بوده است و نه مربوط به فلسفه، عرفان و دین؛ اما آقای حکیمی احکام مربوط به

فیلسوف، عارف و متدین از منظر علامه طباطبائی را به فلسفه، عرفان و دین سرایت می‌دهد و این مصداقی روشن از تحریف معنوی به‌شمار می‌آید. نحوه عملکرد علامه طباطبائی، بیانات روشن ایشان در نفی ادعای تفکیکیان و روش تفسیری ایشان در بهره‌مندی از مباحث فلسفی و عرفانی در کنار مباحث روایی و قرآنی، دلیلی روشن بر ادعای این مقاله مبنی بر وقوع تحریف معنوی در سخنان علامه به‌شمار می‌آید.

محور دوم بحث نیز بر عملکرد صدرالمতألهین متمرکز است. آقای حکیمی معتقدند به‌زعم علامه طباطبائی، عملکرد صدرالمتألهین و دیگرانی که در پی نزدیکی سه راه مذکور بوده‌اند، جز شعله‌ورتر کردن آتش اختلاف اثری نداشته است. به نحو مستدل و در اثنای این نوشتار روشن شد که اعتقاد علامه مخالف ادعای آقای حکیمی است. علامه معتقد است در قرن یازدهم هجری قمری و به واسطه مجاهدت‌های صدرالمتألهین، فلسفه با نقل به عینیت کامل دست یافت و تنها اختلاف میان آنها، اختلاف تعبیر است. او معتقد است اگر عملکرد افرادی چون صدرالمتألهین نمی‌بود، قسمت عمده‌ای از ذخایر دینی مسلمانان، به متشابهات بدل می‌شد و صفت معمای لاینحل به خود می‌گرفت. بنابراین با توجه به دستاوردهای مزبور روشن شد که انتسابات آقای حکیمی به علامه طباطبائی قرین صواب نیست و عمدتاً ناشی از خلط میان مقام ثبوت و اثبات، و نمونه‌ای روشن از تحریف معنوی است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۵، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۷۷، *تحف العقول*، تهران، صدوق.
- اصفهانی، میرزاهدی، ۱۳۸۶، *ابواب الهدی*، ترجمه حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب.
- پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی، تهران، طرح نو.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، *مرزبان وحی و خرد*، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۷۸، *شریعت در آینه معرفت*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۹، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۸ق، *مهر تابان*، مشهد، علامه طباطبائی.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۷۷، «معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قسمت دوم»، *خردنامه صدرا*، ش ۱۴، ص ۲۲-۱۷.
- ، ۱۳۸۳الف، «نقد تفکیک و تفکیک نقد»، *بینات*، ش ۴۱، ص ۱۰۰-۵۰.
- ، ۱۳۸۳ب، *اجتهاد و تقلید در فلسفه*، قم، دلیل ما.
- ، ۱۳۸۳ج، *مکتب تفکیک*، قم، دلیل ما.
- ، ۱۳۸۴الف، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما.
- ، ۱۳۸۴ب، *مقام عقل*، قم، دلیل ما.
- رحیمی نژاد، مرتضی، ۱۳۷۶، *حکمت شیعی*، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۸، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، گروس.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۰، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۹، *علی علیّه و فلسفه الهی*، ترجمه سیدابراهیم سیدعلوی، تهران، مطهر.
- ، ۱۳۸۲، *شیعه*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۸۳، *شیعه در اسلام*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تحقیق احمدحسینی اشکوری، تهران، مرتضوی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۷۷، *اصول کافی*، تصحیح سیدجواد مصطفوی، تهران، ولی عصر علیّه السلام.
- لاهیجی، محمدجعفر بن محمدصادق، ۱۳۸۶، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.

تحلیل و بررسی لوازم فلسفی و دینی فیزیک کوانتوم

mousavirad313@tahoo.com

سیدجابر موسوی‌راد / دکترای فلسفه دین دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۴/۸/۱۹

دریافت: ۹۳/۱۱/۱۴

چکیده

فیزیک کوانتوم بر مبنای اصل عدم تعین و پیش‌بینی‌ناپذیری در حوزه اتمی بنا شده است. پس از ظهور این فیزیک، برخی تلاش کردند تا برخی لوازم فلسفی و دینی را از این فیزیک استفاده کنند. بی‌پایه شدن اصالت واقع، از بین رفتن اعتبار اصل علیت و از بین رفتن اعتبار اصل سنخیت، از جمله لوازم فلسفی‌ای هستند که از این فیزیک گرفته شده‌اند. واضح است که این لوازم فلسفی بر برخی از اعتقادات دینی نیز اثرگذارند. علاوه بر این لوازم فلسفی، برخی نتیجه این فیزیک را بی‌اعتبار شدن برهان نظم و بعضی دیگر این فیزیک را راهی جدید برای اثبات خداوند دانسته‌اند. همچنین فیلسوفان مؤمن و خدا‌باور نتایجی دینی نظیر اثبات اختیار آزاد و اثبات مشیت و قیومیت خداوند را از این فیزیک اخذ کرده‌اند. در این مقاله ضمن بررسی این لوازم، این نتیجه پذیرفته شده است که این فیزیک هیچ لازمه خاص فلسفی یا دینی‌ای ندارد.

کلیدواژه‌ها: کوانتوم، خدا، برهان نظم، اصل علیت، اصالت واقع.

مقدمه

فیزیک تا پیش از قرن نوزدهم، فیزیکی نیوتنی بود که ویژگی‌هایی بدین شرح داشت:

۱. جبری بود؛ به این معنا که ممکن می‌دانست اوضاع آینده، بر اساس وضع کنونی اشیا محاسبه گردد؛

۲. اصالت تحویلی یا فروکاهشی بود؛ به این معنا که طبق آن، همه قوانین اگر نگوییم از مکانیک ذرات، دست‌کم از قوانین حاکم بر چند نوع از ذرات و میدان‌ها اشتقاق پذیر است؛

۳. مبتنی بر رئالیسم خام بود؛ یعنی نظریه‌های علمی را المثنای واقع و بدیل حقیقی و عینی جهان (چنانچه هست و مستقل از روند شناخت ما) می‌پنداشت و بر این باور بود که می‌توان عین معلوم (ابژه) را از ذهن عالم (سوژه) - یعنی یک بیننده خارجی و یک مشاهده‌گر بی‌اراده - جدا کرد (باربور، ۱۳۸۸، ص ۳۱۱-۳۱۲).

در مکانیک کلاسیک حالت هر سیستم با بررسی دقیق و هم‌زمان متغیرهای مربوط به آن یعنی وضع و حرکت به دست می‌آمد و جهان را ماشینی می‌دانستند که با شناخت قواعد اجزای آن، قواعد کل آن قابل درک است. به عبارتی دیگر، رفتاری جبری برای جهان و اجزای آن فرض می‌شد و همین رفتار جبری، پیش‌بینی‌پذیر بودن جهان و اجزای آن را موجب می‌شد (بوهم، ۱۹۹۷، ص ۲۳-۴۴).

در قرن نوزدهم نظریاتی در فیزیک مطرح شدند که از اساس با فیزیک نیوتنی تنافی داشتند. اوج این تفاوت در فیزیک کوانتوم ظهور یافت. فیزیک کوانتوم را افرادی چون بور، هایزنبرگ، شرودینگر، دیراک، پلانک و بوبر بنیان نهادند. محور اساسی این فیزیک این بود که با توجه به عدم تعیین حوزه اتمی، پیش‌بینی آینده تنها به صورت احتمالی و آماری است (پلیسکا، ۱۹۹۷، ص ۱۰۱). بر پایه این فیزیک جدید، دیگر نمی‌توانیم قوانین ثابتی برای اتم‌ها در نظر بگیریم و رفتار ثابت الکترون‌های تشکیل‌دهنده اتم را تشخیص دهیم؛ بلکه خواص اتم به عنوان یک کل، باید به کمک قوانین جدیدی تحلیل شود که ارتباطی با قوانین موجود بر اجزای جداگانه ندارد، و این اجزا دیگر هویت مستقلی ندارند. از همین رو دیگر نمی‌توانیم وقوع یک رویداد اتمی را با یقین کامل پیش‌بینی کنیم و فقط می‌توانیم بگوییم احتمال وقوع آن چقدر است. در نتیجه هیچ‌گونه ضرورت،

جبر و قطعیتی در این فیزیک جدید وجود ندارد (ر.ک: باریور، ۱۳۸۸، ص ۳۱۲-۳۳۳).

بر پایه فیزیک نیوتنی هر اتم، ساختاری شبیه منظومه شمسی دارد که الکترون‌ها در مدارهایی مشخص پیرامون هسته می‌چرخند و از همین رو حالات این اتم به راحتی پیش‌بینی پذیر است؛ اما بنا بر نظریه کوانتوم الکترون‌ها در هر لحظه در یک نقطه خاص غیرمعین و ثابت حرکت می‌کنند و از همین رو وضعیت آن پیش‌بینی ناپذیر است. علاوه بر این در فیزیک نیوتن گمان می‌شد که حرکت الکترون‌ها تنها به صورت ذره‌ای است؛ اما در فیزیک کوانتومی الکترون‌ها علاوه بر شکل ذره‌ای، به صورت موجی هم بروز می‌یابند. «ذره» انرژی یا جرمی است که در مکان و سرعتی معلوم در یک نقطه از فضا وجود دارد؛ اما موج انرژی گسترده شده‌ای است که در گستره‌ای از فضا پخش می‌شود و لذا امواج در آن واحد می‌توانند در فضایی گسترده پخش شوند و امواج گوناگون با هم تداخل داشته باشند. الکترون‌ها این خاصیت ذره‌ای-موجی را دارند (پاکینگورن، ۱۳۸۸، ص ۴۰) و به این الکترون، کوانتوم گفته می‌شود که جمع آن کوانتا می‌باشد.

در فیزیک کلاسیک رفتار یک نظام بر اساس رفتار اجزای آن قابل تفسیر بود؛ اما فیزیک کوانتوم نشان داد که رفتار نظام‌های کوانتومی را نمی‌توان صرفاً براساس رفتار اجزای آن تحلیل کرد (راسل، ۱۳۸۶، ص ۶۰۲). فیزیک کوانتومی خصلت عمده‌تاً تصادفی طبیعت را در سطوح اتمی و زیراتمی به ما ارائه می‌دهد. به علاوه، این خصلت آماری اساساً با آمار عادی علم کلاسیک به طرق مختلف تفاوت دارد (راسل، ۱۳۸۶، ص ۶۰۹).

البته باید توجه داشت که اگرچه بسیاری از فیزیک‌دانان معاصر فیزیک کوانتوم را پذیرفته‌اند، برخی دیگر آن را نپذیرفته‌اند. معروف‌ترین مخالف فیزیک کوانتوم، انیشتین است. وی مخالف فیزیک جبری بود و فیزیک کوانتوم را به این معنا می‌دانست که خداوند برنامه‌ای تنظیم شده نداشته و تاس انداخته است؛ لذا قایل به فیزیکی بود که قوانین متعین دارد و با این مطلب که خداوند در جهان تاس انداخته باشد، مخالف بود (بورن، ۱۹۸۴، ص ۱۲۸). انیشتین فیزیک کوانتوم را دارای ابهامات و تناقضاتی می‌دانست که بیانگر همه واقعیات فیزیکی نیست (پلیسکا، ۱۹۹۷، ص ۱۰۱). به هر حال، این نمایی کلی از تفاوت بین فیزیک جدید کوانتومی و فیزیک کلاسیک بود. بدون شک فهم تفصیلی این دو فیزیک و به‌ویژه فیزیک کوانتومی، امری پیچیده است که خود

فیزیک‌دانان هم به سختی فهم آن اذعان کرده‌اند. آنچه برای ما در اینجا اهمیت دارد این است که پس از شناخت اجمالی فیزیک کوانتوم به لوازم فلسفی و دینی آن پردازیم. پس از ظهور فیزیک جدید، برخی از فیزیک‌دانان و فلاسفه از این اصل فیزیکی، یک سلسله نتایج فلسفی و دینی گرفتند. این نتایج بدین قرارند: ۱. بی‌پایه شدن اصالت واقع خام؛ ۲. از بین رفتن اعتبار اصل علیت؛ ۳. از میان رفتن اعتبار اصل سنخیت بین علت و معلول؛ ۴. بی‌اعتبار شدن برهان نظم؛ ۵. تقریری نو از برهان نظم؛ ۶. اثبات اختیار آزاد؛ ۷. اثبات مشیت و قیومیت خداوند. از این میان نتایج پنجم، ششم و هفتم می‌توانند در خدمت فلسفه خدامحور، و نتایج اول تا چهارم می‌توانند در خدمت فلاسفه الحادی قرار گیرند؛ اما به نظر می‌رسد که نظریه کوانتوم، هیچ لازمه فلسفی و دینی خاصی به سود یا به زیان دین و ایمان ندارد. برای توضیح بیشتر این نظر، لازم است که تک‌تک این لوازم را دوباره بررسی کنیم.

۱. بررسی لوازم و نتایج

۱-۱. بی‌پایه شدن اصالت واقع خام

دین‌گرایی بر مبنای اصالت واقع است؛ یعنی فرض می‌شود که دینی خارج از ذهن انسان وجود دارد که انسان را به سعادت می‌رساند. این واقعیت، صرفاً تصویری ذهنی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است. ادعا شده که یکی از نتایج فیزیک جدید، بی‌پایه شدن اصالت واقع است. اصالت واقع به این معناست که نظریه‌های علمی المثنای واقعی و حقیقی و عینی جهان هستند (باربور، ۱۳۸۸، ص ۳۱۱)؛ اما فیزیک کوانتوم با این اصالت واقع سازگاری ندارد؛ زیرا مطابق اصول جدید فیزیکی، نمی‌توانیم تصویری درست از اتم داشته باشیم. سازه اتم نه فقط برای مشاهده مستقیم غیرقابل حصول و بر وفق کیفیات حسی غیرقابل بیان است، بلکه حتی بر وفق مقولات زمان و مکان و علیت هم قابل تحلیل نیست.

علاوه بر این، پی بردن به مدخلیت مشاهده‌گر در هنگام کسب معرفت، یکی از ویژگی‌های فیزیکی اتمی است؛ یعنی در فیزیک کلاسیک، امکان رسم خطی قاطع بین عین معلوم و ذهن عالم وجود داشت. انسان ناظری بود که یک جهان مستقل خارجی را توصیف می‌کرد؛ اما نقش

مشاهده‌گر در فیزیک جدید بسیار مهم است. از عهد گالیله تا سراسر قرن نوزدهم، کیفیات اولیه جرم، طول و سرعت را خواص عینی جهانی مستقل از داننده می‌انگاشتند؛ ولی در فیزیک جدید معلوم شد که همین خواص که تصور می‌کردند جزو سرشت خود اعیان است، بستگی به رابطه یا نسبت عین و مشاهده‌گر دارد. داده‌ها بر طبق دستگاه سنجش یا مبنای سنجش که از آنجا به یک شیء نگریسته می‌شود، فرق می‌کنند. علم از هم‌نوایی میان طبیعت و ما برمی‌خیزد. ما به اشیا جدا از پژوهشمان (فی‌نفسه) دسترسی نداریم. هیچ جداانگاری صریحی بین ذهن عالم و عین معلوم، ممکن نیست. هنسون بر آن است که نه تنها همه داده‌ها گرانبار از نظریه‌اند، بلکه همه خواص هم منوط به مشاهده‌گرند (باربور، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹-۳۲۱).

نقد و بررسی: از جهاتی چند به نظر می‌رسد که این دیدگاه، منجر به بی‌پایه شدن اصالت واقع نمی‌شود:

۱. این نظریه خود مبتنی بر اصالت واقع است؛ یعنی در صورتی می‌توان این نظریه را درست دانست که واقعیت جدا از اذهان را بپذیریم و قبول کنیم که جدا از اذهان ما عالمی واقعی وجود دارد که خواص آن منوط به مشاهده مشاهده‌گر است. البته این اشکال در صورتی وارد است که کسی بخواهد از این نظریه، نفی اصالت واقع را به طور مطلق اراده کند؛ اما اگر تنها در حوزه اتمی قایل به نفی اصالت واقع باشد و در دیگر امور واقع‌گرایی را بپذیرد، این اشکال به او وارد نمی‌شود؛

۲. اگر فرض کنیم که این نظر، اصالت واقع را بی‌اعتبار می‌کند، باید دانست که این نظریه تنها در محدوده خود اتم کاربرد دارد و به حوزه غیراتمی قابل سرایت نیست؛ اما به نظر می‌رسد که حتی در حوزه اتمی هم نمی‌توانیم اصالت واقع را رد کنیم؛ زیرا مفاد اصالت واقع این است که واقعیتی جدا از ذهن وجود دارد. کجای این اصل، در نظریه عدم قطعیت رد می‌شود؟! به نظر می‌رسد که این اصل هرگز در این نظریه رد نمی‌شود. تنها چیزی که رد می‌شود، نوع نگاه به فیزیک است؛ یعنی در فیزیک کلاسیک، واقع تنها بر اساس خارج توصیف می‌شد، اما در فیزیک جدید، نقش مشاهده‌گر هم مطرح شد. این، نفی اصالت واقع نیست، بلکه مشروطیت واقع را اثبات می‌کند. به عبارت دیگر ما واقع داریم؛ اما واقع قوانین فیزیکی چنین است که حکم یک موضوع، نسبت به شرایط و قیود خاصی که آن موضوع در واقع پیدا می‌کند (و از جمله ذهن

مشاهده‌گر)، متفاوت و تغییرپذیر است.

برای تبیین این مسئله، مثالی از علم اخلاق می‌زنیم. احکام اخلاقی، انواع مختلفی دارند. برخی از آنها مطلق هستند؛ مثل نیکو بودن عدالت؛ اما برخی امور هستند که بسته به شرایط مختلف، تغییر می‌کنند. مثلاً «زدن» عملی نیست که به طور مطلق در خارج خوب یا بد باشد. زدن اگر بی‌جهت باشد، بد است؛ اما اگر به جهت قصاص یا تنبیه معقول باشد، خوب است. بنابراین در خارج واقعیت مطلقاً به نام خوبی یا بدی زدن نداریم، بلکه خوبی یا بدی زدن، تابع غرض فاعل است؛ اما معنای این امر هرگز نفی واقع‌گرایی نیست، بلکه معنایش این است که خوبی یا بدی این فعل اخلاقی، تابع قیدی به نام غرض فاعل است. همین مطلب را درباره‌ی واقع‌گرایی فیزیکی می‌توان مطرح کرد. در فیزیک کلاسیک، گمان می‌شد که احکام فیزیکی مطلق هستند؛ اما در فیزیک جدید گفته می‌شود که احکام فیزیکی به آلات و ادوات اندازه‌گیری مشاهده‌گر (ر.ک: باربور، ۱۳۸۸، ص ۳۲۲) هم بستگی دارند. این نفی واقع‌گرایی نیست، بلکه تابعیت فیزیک نسبت به شرایط مشاهده‌گر را نشان می‌دهد؛

۳. این نوع دخالت دادن فاعل در فیزیک کوانتوم مورد قبول همه‌ی دانشمندان نیست. شرودینگر در یکی از آزمایش‌های خود که به نام «گره‌ی شرودینگر» مشهور شده است، این مسئله را توضیح می‌دهد که لازمه‌ی این نظر آن است که اگر گره در جعبه‌ای با یک ابزار کوانتومی بالقوه کشنده محبوس باشد و نه مرده باشد و نه زنده، تنها زمانی که شخصی آن جعبه را باز کند و به آن بنگرد، وی زنده یا مرده می‌شود و این نظر باورناکردنی به نظر می‌رسد (کریگ، ۱۹۹۹، ص ۴۲۴).

۱-۲. از بین رفتن اعتبار اصل علیت

گمان شده که با پذیرش اصل عدم قطعیت، اصل علیت مخدوش می‌گردد. اصل علیت اصلی است که در تمام زندگی بشری و از جمله در خود دین جریان دارد. به‌ویژه ما برای اثبات خداوند از ادله‌ای استفاده می‌کنیم که همگی مبتنی بر اصل علیت هستند. با ظهور نظریه‌ی عدم تعین، گمان شد که این اصل اعتبار خود را از دست داده است؛ زیرا بنا بر فیزیک نیوتنی، معلوم بود که هر چیز چگونه صادر می‌شود و در چه شرایطی چه اتفاقاتی برایش پیش می‌آید. بنابراین به‌راحتی این

امکان وجود داشت که شرایط فیزیکی یک شیء پیش‌بینی شود؛ اما با فیزیک جدید، دیگر امکان پیش‌بینی وجود ندارد؛ زیرا معلوم نیست که یک شیء در یک زمان معین تنها یک اثر داشته باشد.

نقد و بررسی:

۱. درباره منشأ این عدم قطعیت، سه دیدگاه وجود دارد:

الف) برخی چون انیشتین، پلانک و اخیراً دوبروی، بر آن‌اند که عدم قطعیت در مکانیک کوانتوم مربوط به جهل فعلی بشر است؛

ب) برخی دیگر این عدم قطعیت را ناشی از محدودیت‌های کلی تجربی یا مفهومی ما می‌دانند؛

ج) هایزنبرگ و بسیاری دیگر از فیزیک‌دانان معتقدند که عدم قطعیت، نشان‌دهنده عدم وجود تعین در ذات طبیعت است (باربور، ۱۳۸۸، ص ۳۳۴-۳۴۰).

واضح است که بنا بر دو احتمال اول، نظریه کوانتوم هیچ‌گونه تعارضی با اصل علیت ندارد؛ بلکه وجود علتی طبیعی را مفروض می‌گیرد که ما به سبب جهل کنونی یا محدودیت‌های کلی تجربی یا مفهومی مان، به آن علت طبیعی علم نداریم. به عبارت دیگر بر پایه احتمال اول و دوم، این امکان هست که علیت برقرار باشد، ولی ما به سبب فقدان دانش درباره قوانین طبیعت یا شرایط اولیه نتوانیم آینده را پیش‌بینی کنیم. اصل علیت یا فروع آن، اموری هستی‌شناختی‌اند، درحالی که قابلیت پیش‌بینی یک امر، معرفت‌شناختی است؛

۲. حتی اگر بگوییم که عدم قطعیت ناشی از ذات طبیعت است (نه جهل ما به علل طبیعی)، این عدم قطعیت، به معنای نفی علیت نیست؛ زیرا هیچ‌کدام از این فیزیک‌دانان نمی‌گویند اشیای میکروسکوپی خودبه‌خود و بدون علت پدید می‌آیند؛ بلکه سخنشان این است که روابط میان اتم‌ها امری متعین و پیش‌بینی‌پذیر نیست؛ و این هرگز به معنای نفی علیت نیست. به عبارت دیگر نظریه کوانتوم با اصل علیت به معنای فلسفی‌اش تناقض ندارد. معنای فلسفی علیت این است که چیزی منشأ وجود چیز دیگری باشد. اصل کوانتوم نه این مطلب را، بلکه تنها پیش‌بینی‌پذیری قوانین فیزیکی را رد می‌کند. متأسفانه در بسیاری از مقالات فیزیکی، علیت و موجبیت مرادف با پیش‌بینی‌پذیری تلقی شده است؛ اما اینها یکی نیستند. تا زمان لاپلاس نظر مشهور میان فیزیک‌دانان این بود که حوادث طبیعی به صورت یگانه متعین هستند و به عبارت دیگر دانش

دقیق طبیعت در زمان حال کافی است که دست‌کم به صورت اصولی آینده را تعیین کند. دانشمندان نام این پیش‌بینی‌پذیری را موجبیت یا علیت گذاشتند. موجبیت به مفهوم لاپلاسی آن، مورد قبول فیزیک‌دانان بود، تا آنکه در قرن نوزدهم زمزمه‌هایی از سوی برخی فلاسفه علیه آن آغاز شد. پس از وی دانشمندان مختلف نظریاتی مطرح کردند که بر اساس آنها پیش‌بینی‌پذیری قوانین فیزیکی ارزش خود را از دست می‌داد. دانشمندان نام این پیش‌بینی‌ناپذیری را طرد علیت و موجبیت گذاشتند و ادعا کردند که یا اصل علیت به‌طور کلی ارزش خود را از دست داده و یا دست‌کم تنها در حوادث ماکروسکوپی صادق است. برای نمونه اکسنر نوشت:

اصل علیت برای حوادث ماکروسکوپی صادق است بدون آنکه لزوماً برای جهان میکروسکوپی صادق باشد. از اینجا نتیجه می‌شود که قوانین جهان بزرگ، قوانین مطلق نیست، بلکه قوانین احتمال هستند، اینکه آنها همواره و همه جا معتبر باشند باید مورد سؤال قرار گیرد و اینکه در فیزیک نتیجه فرایندهای فردی را پیش‌بینی کنیم، ممتنع است (گلشنی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۸-۲۳۱).

درحالی‌که در واقع تنها پیش‌بینی‌پذیری امور طبیعی از دست رفته بود، نه اصل علیت؛ زیرا فیزیک کوانتوم هم اگرچه روابط میان این اجزای اتمی را نامتعیین می‌داند، هرگز قایل به این نیست که این اشیا بدون علت از عدم خلق شده‌اند. لذا مایکل پترسون و همکارانش در کتاب خود می‌نویسند:

به هر صورت نظریه کوانتوم بر برهان کلامی خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ زیرا نظریه کوانتوم بیان نمی‌کند که الکترون‌ها از نو به وجود می‌آیند. ماده و انرژی نمی‌توانند به طور پیوسته از عدم به وجود آیند و این همان چیزی است که در مقدمه اول [این برهان] اظهار می‌شود (پترسون و دیگران، ۱۹۹۱، ص ۷۵).

دکتر مهدی گلشنی در این زمینه می‌نویسد:

از آن به بعد غالب فیزیک‌دانان به تبعیت از بور، بورن و هایزنبرگ موجبیت را از دنیای اتمی طرد کرده‌اند و می‌گویند که عدم موجبیت، ذاتی پدیده‌های اتمی است و عقیده ما درباره علیت از تجاربمان با اشیای بزرگ (ماکروسکوپی) نشئت گرفته

است و در مورد اشیای خرد (میکروسکوپی) صادق نیست. اینها علی‌الظاهر اصل علیت را منکر نمی‌شوند، بلکه اصل سنخیت علت و معلول را منکر می‌شوند و حرفشان این است که گذشته به یکی از امکانات بعدی می‌رود (گلشنی، ۱۳۹۰، ص ۶۵).

۳. پیش‌بینی ناپذیری ذرات اتمی را می‌توان لازمه ذاتی اتم دانست و این به معنای نفی علیت نیست، بلکه این بدان معناست که صورت نوعیه اتم‌ها این اقتضا را دارد که قوانین ثابتی در قلمرو آن حاکم نباشد، اما در هر صورت ذات آن اتم، نیازمند علتی است و آن علت هم نیازمند علت؛ تا به علة‌العلل و واجب‌الوجود برسیم؛

۴. نهایت این است که اصل علیت اصلی است که بر همه قوانین زندگی بشری حاکم است و بدون آن همه قوانین و حتی قوانین تجربی، بی‌اعتبار و بی‌ارزش می‌شوند. اصل علیت اصلی متافیزیکی است که حاکم بر همه قوانین تجربی است و نمی‌توان در آن خدشه‌ای تجربی وارد کرد. لذا پلانک می‌نویسد:

البته ممکن است گفته شود که قانون علیت نهایتاً تنها یک فرضیه است. اگر هم قانون علیت یک فرضیه باشد، فرضیه‌ای مانند سایر فرضیه‌ها نیست؛ بلکه فرضیه اساسی است که باید فرض گرفته شود تا به تمام فرضیات دیگر در علوم طبیعی معنا بدهد؛ زیرا هر فرضیه‌ای که به قانونی قطعی اشاره دارد، اعتبار اصل علیت را مفروض می‌گیرد... (پلانک، ۱۹۳۲، ص ۱۵۰). مفهوم علیت امری عینی است که کاملاً از ماهیت انسان پژوهنده مستقل می‌باشد و این اصل همیشه معتبر است؛ حتی اگر فاعل شناسایی وجود نداشته باشد (همان، ص ۱۵۷).

۳-۱. از بین رفتن اعتبار اصل سنخیت بین علت و معلول

همان‌طور که در بحث قبلی دیدیم، برخی معتقدند که فیزیک جدید، نه اصل عقلی علیت را، بلکه اصل سنخیت بین علت و معلول را ابطال می‌کند (گلشنی، ۱۳۹۰، ص ۶۵). بنا بر اصل سنخیت، هر معلولی از یک نوع علت خاص صادر می‌شود که هم‌سنخ آن است. این هم‌سنخی تعیین بین اجزای میکروسکوپی را به وجود می‌آورد؛ اما بنا بر فیزیک کوانتوم، چون ذرات اتمی با هم

سنخیتی ندارند، تعینی بین آنها وجود ندارد.

نقد و بررسی: اصل سنخیت، اصلی عقلی است و مفادش این است که هر معلولی باید از علتی صادر شود که کمالات آن را داراست. بنابراین معلول از علتی که کمالات آن را ندارد، صادر نمی‌شود. به عبارت دیگر، بنا بر اصل سنخیت، مؤثر تا زمانی که خصوصیتی به نسبت اثری معین نداشته باشد (خصوصیت واجد کمالات معلول بودن)، آن‌اثر از او صادر نمی‌شود (رازی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷). بنابراین مفاد اصل سنخیت، تنها این است که علتی که فاقد کمالات وجودی معلول است، نمی‌تواند آن معلول را ایجاد کند. این اصل، اصلی عقلی است که مفاد آن این است فاقد شیء و کمال، نمی‌تواند معطی آن باشد. به نظر می‌رسد این اصلی عقلی و بدیهی است و هرگز معقول نیست که منکر آن شویم؛ اما اصل کوانتوم، اصل عقلی سنخیت را هم مخدوش نمی‌سازد، بلکه مصداق سنخیت در اشیای طبیعی را رد می‌کند. مفاد عقلی اصل سنخیت این است که هر معلولی تنها از علتی صادر می‌شود که کمالات آن را داشته باشد؛ اما اینکه چگونه سنخیتی بین اشیای مادی وجود دارد، اصلی است که باید با علوم تجربی بررسی شود و حتی اگر هیچ نوع سنخیتی بین آنها اثبات نگردد، ضرری به اصل سنخیت عقلی نمی‌زند؛ بلکه تنها اثبات می‌شود که در یک سلسله مصادیق طبیعی، سنخیتی وجود ندارد (نه اینکه سنخیت وجود دارد، ولی اصل سنخیت جاری نمی‌شود). برای نمونه فرض کنید که از یک درخت سیب، میوه انگور یا انار به وجود آید. این امر هرگز به معنای نفی سنخیت بین علت و معلول نیست، بلکه بدان معناست که درخت سیب کمالاتی را داراست که می‌تواند منشأ ایجاد میوه انگور شود. همچنین اگر از یک درخت سیب، پیوسته میوه سیب به وجود نیاید، بدان معناست که درخت سیب کمالات کافی برای ایجاد متوالی سیب را ندارد. نتیجه‌ای که از این مطلب می‌خواهیم بگیریم این است که فیزیک کوانتوم نهایتاً اثبات می‌کند که چون نمی‌توانیم روابط سنخی میان پدیده‌های مادی را به طور کامل کشف کنیم، برخی از معرفت‌های تجربی ما در این حیطة اعتبار خود را از دست می‌دهند؛ و این هرگز به معنای بی‌اعتباری اصل عقلی علیت یا سنخیت نیست، بلکه به معنای بی‌اعتباری معرفت‌های تجربی ما در این حیطة است و بی‌اعتباری این معرفت‌های تجربی، اصلی است که بسیاری از اندیشمندان دینی و به‌ویژه مسلمان آن را پذیرفته‌اند. آیت‌الله مصباح درباره اصل سنخیت می‌نویسد:

سنخیت بین علت و معلول گاهی بین علت هستی‌بخش و سایر علل ملاحظه می‌گردد و گاهی بین علت حقیقی و معد و معلول منسوب به آن. سنخیت بین علت هستی‌بخش و معلولش، اگر نگوئیم بدیهی است، نزدیک به بداهت است؛ زیرا علت هستی‌بخش اعطاکننده وجود به وجود معلولش است و واضح است که کسی که چیزی را ندارد، نمی‌تواند آن را عطا کند و این تناقض است. بنابراین مقتضای این قاعده این است که علت هستی‌بخش، واجد کمالات معلول باشد....

اما سنخیت بین فاعل طبیعی و معلولش، و بین شرط و مشروط، و بین معادات و مستعدات امری است که عقل حکم مستقلی راجع به آن ندارد، بلکه امری است که نیازمند تجربه است. به عنوان نمونه شرط قرار دادن دو عنصر به جریان برق یا وجود حرارت مثلاً، چیزی نیست که عقل قبل از تجربه نسبت به آن حکمی داشته باشد. بنابراین عقل حکمی مستقل به لزوم شروط، تعییناتش، وحدتش و کثرتش ندارد و این امری است که بسیاری از حکما از آن غافل شده‌اند و به طور اجمالی به همین ادعا کفایت کرده‌اند که باید سنخیت وجود داشته باشد؛ وگرنه هر چیزی از هر چیز دیگری صادر می‌شود (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴۳).

ایشان پس از اثبات این امر که سنخیت به عنوان قاعده عقلی جای تردید ندارد، ولی یافتن مصداق بین مصادیق تجربی امری است که نیازمند تجربه است، سراغ اعتبار قوانین تجربی می‌روند و می‌نویسند:

اثبات اینکه علت مؤثر در پیدایش پدیده همان عوامل شناخته شده در محیط آزمایشگاه است و هیچ عامل نامحسوس و ناشناخته دیگری وجود ندارد، بسیار مشکل است؛ و مشکل تر از آن، اثبات عامل انحصاری و جانشین‌ناپذیر است؛ زیرا همواره چنین احتمالی وجود دارد که در شرایط دیگری پدیده مورد نظر به وسیله عوامل دیگری تحقق یابد؛ چنان‌که اکتشافات تازه به تازگی علوم فیزیک و شیمی چنین احتمالی را تأیید می‌کند؛ و به همین جهت است که نتایج تجربه هیچ‌گاه ارزش بدیهیات را نخواهد داشت؛ بلکه اساساً یقین مضاعف (اعتقاد جزمی که خلاف آن

محال باشد) را نیز به بار نمی‌آورد؛ و از این روی دستاوردهای علوم تجربی، هیچ‌گاه ارزش نتایج براهین عقلی محض را نخواهد داشت.

باید خاطر نشان کنیم که وجود احتمالات یادشده که مانع از حصول یقین مضاعف نسبت به قوانین علوم تجربی می‌شود زیانی به یقینی بودن رابطه علیت در میان موجودات مادی نمی‌زند؛ زیرا با آزمایش‌های ساده هم می‌توان اثبات کرد که با رفع بعضی از پدیده‌ها پدیده دیگری مرتفع می‌گردد و این نشانه آن است که پدیده اول، نوعی علیت ناقصه نسبت به پدیده دوم دارد؛ چنان‌که با غروب آفتاب، هوا تاریک می‌شود و با نبودن آب، درخت می‌خشکد و هزاران نمونه دیگر که در زندگی روزمره انسان پیوسته مشاهده می‌شود؛ و آنچه دشوار است تعیین دقیق همه عوامل و شرایطی است که در پیدایش یک پدیده مادی، مؤثرند (مصباح، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۵۲).

۱-۴. بی‌اعتبار شدن برهان نظم

یکی دیگر از اموری که لازمه نظریه کوانتوم شمرده شده، بی‌اعتبار شمردن برهان نظم است. بر پایه فیزیک مکانیکی، جهان مجموعه‌ای دارای قواعد ثابت و منظم بود؛ اما مطابق فیزیک کوانتوم، روابط میان اتم‌ها به صورت شانسی و احتمالی توجیه می‌شد و دیگر سخن از نظم ثابتی نبود. ژاک مونو در اثبات این مطلب تلاش بسیار کرده و وجود این تصادف کوانتومی را دلیلی بر ضد هدف الوهی و یا حتی دلیلی برای انکار وجود خدا دانسته است (راسل، ۱۳۸۶، ص ۶۳۹).

نقد و بررسی

۱. درباره برهان نظم دو دیدگاه وجود دارد: یک دیدگاه این است که ما برای اثبات اعتبار برهان نظم نیازمند اثبات نظم در همه اجزای عالم هستیم؛ دیدگاه دیگر این است که وجود نظم در برخی از اجزای عالم برای برهان نظم کافی است و به اثبات وجود نظم در همه اجزای عالم نیاز نداریم.

دیدگاه اول نادرست به نظر می‌رسد؛ زیرا اولاً مفاد قانون عقلی نظم این است که هر موجود منظمی نیازمند نظم‌دهنده‌ای است؛ بنابراین اگر اثبات شود که تنها برخی از موجودات این جهان دارای نظم هستند، همین امر برای برهان نظم کافی است و ما نیازمند اثبات نظم در سرتاسر عالم

نیستیم؛ ثانیاً اصولاً اثبات نظم در سراسر عالم از راه تجربی، امری غیرممکن است؛ زیرا اثبات نظم برای سراسر عالم نیازمند شناخت تجربی همهٔ امور موجود در عالم است؛ درحالی‌که شناخت‌های تجربی ما محدودیت دارند. نتیجه این‌که ما معتقدیم همین که بعضی از اجزای موجود در عالم دارای نظم هستند، برای اثبات اعتبار برهان نظم کافی است و نیازمند اثبات نظم در همهٔ اجزای عالم نیستیم؛

۲. در این نظریه، وجود نظم با وجود تعیین ملازم دانسته شده است؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد همین که در عدم تعیین‌های درون اتم، روابط آماری وجود دارد که ما را به آثار غایبی خاصی می‌رساند، برای اثبات نظم در آنها کافی است. به عبارت دیگر، در اینجا تنها نوع نظم تغییر می‌کند نه ماهیت نظم.

آرتور پیکاک در این زمینه تحقیقات بسیار انجام داده است. وی در آثار خود این عدم تعیین را به معنای نفی نظم و دخالت الهی نمی‌داند و توضیح می‌دهد که مطابق فیزیک کوانتوم خدا در تکامل جهان دخیل است و سطوح جدیدی از نظم را در سراسر فرایندهای آماری باز این جهان می‌آفریند که شامل عدم قطعیت کوانتومی، ترمودینامیک و تکامل زیست‌شناختی می‌شود (راسل، ۱۳۸۶، ص ۶۳۸).

۱-۵. تقریری نواز برهان نظم

در مقابل کسانی که نظریه کوانتوم را دلیلی علیه برهان نظم دانسته‌اند، برخی دیگر با پذیرش این‌که نظریهٔ کوانتوم با نظم فرض شده در تنافی است، تقریری نواز برهان نظم ارائه داده‌اند که در آن از بی‌نظمی کوانتوم برای اثبات خداوند استفاده می‌شود. رابرت جان راسل در این زمینه می‌نویسد: هنگامی که دانشمندان به جهان کلاسیک توجه می‌نمایند، فعل خداوند به مثابه آفریدگار دائمی، چونان بیرون‌آورندهٔ نظم از دل بی‌نظمی تلقی می‌شود. اکنون با دیدگاه کوانتومی می‌توانیم ادعا کنیم که خدا جهان (کلاسیک) را نه با مرتب‌سازی مجدد ساختارهای اتمی آن (نظم از دل بی‌نظمی)، بلکه با آفرینش فرایندهای کوانتومی که جهان کلاسیک را ایجاد می‌کنند، می‌آفریند. دقیق‌تر بگوییم، ما باید

تمایز میان نظم و بی‌نظمی را رها سازیم و این امر را دریابیم که نظم کلاسیکی توصیفی از بی‌نظمی کوانتومی در سطح معرفتی بالاتر است... از دیدگاه کوانتومی می‌توانیم به این دیدگاه که خدا جهان را از طریق تصادف و قانون می‌آفریند، این ادعا را بیفزاییم که نظمی که خدا می‌آفریند به معنایی نظم بی‌نظمی کوانتومی است. به جای گفتن اینکه خدا نظم را از دل بی‌نظمی می‌آفریند، از دیدگاه کوانتومی می‌توانیم بگوییم که یک راه که خدا نظم می‌آفریند، از طریق آفرینش و یژگی‌های بی‌نظمی است (راسل، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰).

نقد و بررسی: اینکه بگوییم بی‌نظمی کوانتومی به خودی خود دلیلی بر وجود خداوند است، سخنی بی‌معناست؛ زیرا واضح است که آنچه نیاز به نظم‌دهنده را اثبات می‌کند، مجموعه منظم است و مجموعه غیرمنظم می‌تواند به صورت تصادفی و بدون نیاز به علت ایجاد شود (البته هر چیزی در اصل وجودش نیازمند خداوند است، اما صحبت ما در اینجا درباره‌ی نیاز به نظم‌دهنده از جهت وجود منظم یا غیرمنظم است).

اما می‌توانیم این دیدگاه را به این نحو تبیین کنیم که این دیدگاه در صدد نفی نظم در کوانتوم نیست، بلکه در صدد بیان این مطلب است که این عدم تعیین در کوانتوم که نوعی بی‌نظمی ظاهری به همراه دارد، از این جهت که ما را به غایات خاصی می‌رساند، خود نوعی نظم است؛ یعنی ما چه در فیزیک کلاسیک و چه در فیزیک کوانتوم نظم داریم؛ اما نوع نظم در این دو نوع فیزیک متفاوت است. این سخن، درست و متین است؛ ولی در واقع همان برهان نظم کلاسیک است که در آن از وجود نظم در عالم بر وجود نظم‌دهنده استدلال می‌شد؛ با این تفاوت که نوع نظم را به جای فیزیک کلاسیک، مطابق فیزیک کوانتوم تفسیر می‌کند.

۱-۶. اثبات اختیار آزاد

اختیار آزاد انسان یکی از اصولی است که در ادیان مختلف مورد تأکید قرار گرفته است. اساساً ثواب و عقاب زمانی معنا دار می‌شود که انسان دارای قدرت اختیار و اراده‌ی آزاد باشد. برخی از الهی‌دانان گمان کرده‌اند که نظریه‌ی جبری نیوتنی در فیزیک، نشانگر وجود جبر در افعال انسانی

است و در مقابل نظریه عدم قطعیت، نشان‌دهنده وجود اختیار و انتخاب آزاد در افعال انسانی است. این افراد تصور کردند که عدم موجیبت در دنیای اتمی، مسئله آزادی اراده انسانی (اختیار) را حل می‌کند؛ زیرا قبلاً تصور بر این بود که اگر بنا باشد مغز انسان از قوانین لایتخلف فیزیک تبعیت کند، دیگر جایی برای آزادی انسان باقی نمی‌ماند. پس از ارائه اصل عدم قطعیت توسط هایزنبرگ، بعضی از فیزیک‌دانان فیلسوف‌مشرب به این نتیجه رسیدند که این مشکل حل شده است؛ چون سیستم‌های کوانتومی بالذات غیرموجیبتی هستند، پس تصویر مکانیکی سیستم‌های فیزیکی و از جمله مغز انسانی باطل است. اصل هایزنبرگ اجازه می‌دهد که امکانات مختلفی برای یک سیستم به فعلیت برسند و بنابراین قبول اینکه مغز یا شعور بتواند حقی در انتخاب یکی از شقوق داشته باشد آسان است. به عبارت دیگر چون فرایندهای روانی بستگی به فرایندهای فیزیکی دارند و اینها خود عدم قطعیت دارند، پس فرایندهای روانی نیز باید چنین باشند (راسل، ۱۳۸۶، ص ۶۳۷؛ گلشنی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۷).

نقد و بررسی: میان اختیار انسانی و اصل کوانتوم یا موجیبت هیچ ارتباطی نیست؛ زیرا اصل کوانتوم و موجیبت، دو اصل درباره پیش‌بینی‌پذیری حوادث مادی هستند؛ اما وقتی از انسان صحبت می‌کنیم، انسان علاوه بر بعد مادی، دارای بعد روحی است و در این بعد روحی، اختیار و اراده آزاد وجود دارد. به اصطلاح فلسفی، اراده انسان واپسین جزء از علت تامه وقوع فعل از ناحیه انسان است؛ لذا قیاس آن با اشیای مادی، قیاسی مع‌الفارق است. لذا انیشتین هیچ تعارضی بین حاکمیت علیت و آزادی انسان نمی‌دید. وی در نامه‌ای که به یکی از دوستانش نوشت، چنین گفت: اگر من شما را درست فهمیده باشم، شما از ناسازگاری بین نگرش کاملاً علی اسپینوزا و نگرشی که هدفش یک تلاش فعال در خدمت عدالت اجتماعی است ناراحتید. از دید من در اینجا هیچ ناسازگاری واقعی‌ای وجود ندارد... در واقع نه تنها علایق، بلکه انگیزه برای حصول یک نظم اجتماعی عادلانه جزو عواملی است که همراه با سایر چیزها در رابطه علی شرکت دارند (گلشنی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۹).

به نظر می‌رسد که اشتباه اصلی طرف‌داران ملازمه اختیار آزاد انسان با نظریه عدم قطعیت، این بوده است که انسان را موجودی جسمی فرض کرده‌اند که تحت شرایط و قوانین ماده حرکت

می‌کند و برای او قوه‌ای به نام اختیار که از شئون نفس است، وجود ندارد. ایان باربور در نقد این ملازمه‌انگاری می‌نویسد:

همسان‌انگاری عدم تعین با اختیار ممکن است از نظر فلسفی بحث‌برانگیز باشد. به نظر فیزیک‌دان‌ها حاصل و برآیند احتمالات کوانتومی، دقیقاً مربوط به اتفاق و تصادف است. رفتار الکترون‌ها بخت‌مندی یعنی اتفاقی و تصادفی بودن را نشان می‌دهد، نه اختیار و آزادی را... ولی اگر کسی ذهن را به عنوان علت غیرمادی که به نحوی بر روی الکترون‌ها اثر می‌گذارد، مطرح سازد به دامان دوگانه‌انگاری ذهن و بدن می‌غلطد که مسئله عدم تعین فیزیکی با آن بی‌ارتباط است... چنین می‌نماید که نه جبرانگاری و نه عدم تعین در فیزیک، هیچ‌کدام مدل مناسبی برای آزادی انسان به دست نمی‌دهد. دفاع از آزادی (اختیار) باید نه از خواص اتم، بلکه از تجربه انسانی قصد ارادی تصمیم‌گیری و اقدام به عمل آغاز گردد (باربور، ۱۳۸۸، ص ۳۴۴-۳۴۵).

بنابراین اشکال اول ما این است که حتی با پذیرش اصل موجبیّت می‌توانیم از آزادی اراده انسان سخن بگوییم. اشکال دیگر عدم دلالت اصل کوانتوم بر آزادی اراده انسانی است. علت این عدم دلالت این است که اصل کوانتوم اگر هم دلالت بر عدم تعین داشته باشد، تنها در محدوده ذرات کوچک اتمی جاری است و دلیلی بر توسعه آن نسبت به اشیای بزرگ و فیزیک غیراتمی نداریم (کلیتون، ۲۰۰۹، ص ۲۰۵).

علاوه بر اینکه عدم تعین فیزیکی برای اثبات آزادی ارادی انسانی کافی نیست، آزادی ارادی انسانی در ضمن مفاهیمی چون انتخاب، تصمیم آگاهانه، اختیار عقلی در میان گزینه‌های متعدد و... معنا می‌یابد؛ درحالی‌که هیچ‌کدام از این معیارها در فیزیک کوانتومی لحاظ نمی‌شود (همان، ص ۲۰۶).

۱-۷. اثبات مشیت و قیومیت خداوند

درست بر خلاف فیلسوفان ملحدی که اصل کوانتوم را دلیلی بر ضد اصل علیت می‌دانند و با رد اعتبار اصل علیت، خواسته‌اند براهین اثبات خدا نظیر برهان امکان و وجوب را دارای اشکال

بدانند، برخی دیگر از فیلسوفان مؤمن، اصل کوانتوم را دلیلی بر مشیت و قیومیت خداوند دانسته‌اند. بر پایه این نظر، فیزیک کوانتوم اثبات می‌کند که جهان دارای عدم تعین در ناحیه ماده است. در اینجا خداوند است که این عدم تعین‌های ذاتی مواد را تعین می‌بخشد. عدم تعین‌های ذاتی ماده، نیازمند وجود خداوندی تعین‌بخش است.

پولارد از جمله اندیشمندانی است که به شدت از این دیدگاه دفاع کرده است. وی معتقد است که عدم تعین در فیزیک جدید می‌تواند محلی برای ابراز مشیت الهی باشد. مشیت الهی قوانین طبیعی را نقض نمی‌کند، بلکه یکی از موارد متعین نشده را تعین می‌بخشد. دانشمندان نمی‌توانند هیچ دلیلی ابراز کنند که چرا یک امکان در میان بدیل‌هایش در یک مورد واحد انتخاب می‌شود. این انتخاب که برای آن هیچ علت طبیعی‌ای نمی‌توان دست و پا کرد، در چشم ایمان همانا عمل خداوند می‌نماید. بنابراین خداوند مانند یک علت فیزیکی عمل نمی‌کند، بلکه یک «قوه» یعنی یک امر بالقوه را از میان بالقوه‌های بدیل تحقق می‌بخشد. خداوند با تأثیر هماهنگ بر بسیاری از اتم‌ها، رویدادها را مهار می‌کند (باربور، ۱۳۸۸، ص ۴۵۸-۴۵۹).

نقد و بررسی: این دیدگاه در واقع تقریر جدید از همان نظریه «خدای رخنه‌پوش» است که در قرون وسطا مطرح بود. نظریه خدای رخنه‌پوش دخالت خداوند را در اموری می‌داند که علت خاص فیزیکی ندارند. در اینجا انتخاب یک تعین خاص برای اتم‌ها، علت خاص فیزیکی ندارد؛ بلکه در ذات آنها عدم تعین برقرار است و خداوند است که یکی از موارد را تعین می‌بخشد؛ اما مشکل این دیدگاه بدین قرار است:

۱. مطابق این نظر، اگر علتی طبیعی برای این تعینات کشف شود، مشیت خداوند جایگاه خود را از دست می‌دهد. به عبارت دیگر اگر روزی فرضاً اثبات شود که این عدم تعین‌ها ناشی از جهل بشر امروزی بوده و خود دارای علت خاص فیزیکی است، دیگر باید بگوییم که خداوند در این امور مشیت و قیومیت ندارد، درحالی‌که خداوند در هر صورتی به امور مادی مشیت و قیومیت دارد. به قول ایان باربور:

این طرح که خداوند در عدم تعین‌های کوانتومی عمل می‌کند به قصد ارائه استدلال برای وجود خداوند در الهیات طبیعی مطرح نشده است؛ چراکه شاید هنوز بتوانیم

عدم قطعیت‌ها را به جهل بشری یا تصادف نسبت دهیم. پیشنهاد فوق به عنوان روایتی از الهیات طبیعت مطرح شده است؛ یعنی مسیری که در آن، خداوندی را که براساس دلایل و زمینه‌های دیگر به او باور داریم به گونه‌ای تصور کنیم که فعل او از راه‌هایی انجام می‌پذیرد که با نظریه‌های علمی سازگار است (باربور، ۱۳۸۴، ص ۳۷).

۲. مشیت خداوند هرگز محدود به عدم تعینات اتمی نیست، بلکه به نحو طولی در همه اشیا مادی و غیرمادی، اتمی و غیراتم‌ی جریان دارد. حتی اگر اتم‌ها تعیین هم داشته باشند، خداوند مشیت و قیومیت خود را داراست؛ زیرا مشیت و قیومیت خداوند بدین‌گونه نیست که رخنه‌ای به نام عدم تعیین را بپوشاند، بلکه خداوند در همه امور مادی به نحو طولی اثر می‌گذارد. خداوند علة‌العلل است و هیچ حرکت و جنبشی در دنیا نیست که خالی از اراده و مشیت خداوند باشد؛ و در این اراده طولی خداوندی که علة‌العلل است، فرقی نمی‌کند که اتم‌ها متعین باشند یا نه. نیز فرقی بین اتم و غیراتم، یا مادی و غیرمادی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

عمده نتایج دینی و فلسفی‌ای که از فیزیک کوانتوم گرفته شده است، ناشی از این است که اولاً احکام اتمی به دنیای غیراتم‌ی اسناد داده شده‌اند؛ ثانیاً، نتایجی فلسفی از این فیزیک اخذ شده که جای بحث و مناقشه دارد. از این رو می‌توان گفت که نه از فیزیک کوانتوم می‌توانیم برای اثبات نظراتی فلسفی چون بی‌پایه شدن اصالت واقع یا از بین رفتن اعتبار اصل علیت یا اصل سنخیت استفاده کنیم، نه می‌توانیم نتایجی دینی نظیر اثبات اختیار آزاد یا اثبات مشیت و قیومیت خداوند بگیریم و نهایتاً نه می‌توانیم نتایجی الحادی نظیر بی‌اعتبار شدن اعتبار برهان نظم را از این فیزیک اخذ کنیم.

تحلیل و بررسی لوازم فلسفی و دینی فیزیک کوانتوم □ ۲۰۱

- منابع
- باربور، ایان، ۱۳۸۴، «پیامدهای الهیاتی فیزیک کوانتوم»، نامه علم و دین، ش ۲۵-۲۸، ص ۱۱۹-۱۷۷.
- ، ۱۳۸۸، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پاکینگورن، جان، ۱۳۸۸، نظریه کوانتوم، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، بصیرت.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۱، الهیات المحاکمات، تعلیقات: الباغنوی، تهران، میراث مکتوب.
- راسل، رابرت جان، ۱۳۸۵، آیا خدا به فعلی در طبیعت مشغول است؟، در: علم و الهیات، ترجمه ابوالفضل حقیری، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- راسل، رابرت و دیگران، ۱۳۸۶، فیزیک فلسفه و الاهیات، ترجمه همایون همتی، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۹۰، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، تعلیقه علی نه‌ایة‌الحکمه، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۶۵، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- Bohm, David, 1997, *Causality and Chance in Modern Science*, London, Routledge.
- Born, Max, 1984, *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Oxford.
- Craig, Willaim, 1999, *Theism and Physical Cosmology*, in a Companion to Philosophy of Religion, Blackwell, Madlen-Massachusetts.
- Clayton, Philip, 2009, *Constrain and freedom in the Movement from Quantum Physics to theology*, in Philosophy Science and Divine Action, Boston, Leiden.
- Peterson, Michael and others, 1991, *Reason and Religious Belief*, NewYork, Oxford.
- Planck, Max, 1932, *Where is Science Going*, NewYork, Norton company.
- Pliska, Paul, in: Mathematical, 1997, *Undecidability, Qanum Nonlocality and the Question of the Existence of God*, Springer science and Business media.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٧، ص ٢٨٧

الملخص

دراسة ونقد أدلة صدر المتألهين على الوحدة الشخصية للوجود

Mrezaeeh50@gmail.com

مرتضى رضائي / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

القبول: ٢٠ ذي الحجة ١٤٣٦

الاستلام: ٢٧ ربيع الثاني ١٤٣٦

الملخص

تلقي صدر المتألهين نظرية الوحدة الشخصية للوجود - التي لها صبغة عرفانية - بالقبول واستخدامها في نظامه الفلسفي. وتضفي هذه النظرية على الكثير من المباحث الأنطولوجية بياناً خاصاً وتفسيراً متميزاً. وعلى أي حال، فإن إثبات صحة هذه الرؤية إلى الكون تعدّ المسألة الأولى بعد عرض هذه النظرية. وقد أقام العرفاء، و صدر المتألهين، وكذلك بعض أتباعه أدلة على إثبات وحدة الوجود؛ ولكن بغض النظر عن صحة أدلة الآخرين وكمالها، فإن الباحث في هذه الدراسة قام بعرض ودراسة براهين المأصدرا على الوحدة الشخصية للوجود فحسب. ويبدو أن أدلته على الوحدة الشخصية للوجود ليست كاملة تماماً - في المجال البحث الفلسفي - ويمكن الطعن في كل من هذه الأدلة.

الكلمات المفتاحية: الوحدة الشخصية للوجود، الوجود الرابط، التشكيك الخاصي، الإضافة الإشراقية، العلية.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٧، ص ٢٩-٥٣

حضور الحقيقة في الفن من منظار الحكمة الصدرائية

m.amini@urd.ac.ir

كهرمهي أميني / طالب دكتوراه في فرع حكمة الفن الديني بجامعة الأديان والمذاهب

faydei@yahoo.com

أكبر فايدئي / مدرس في قسم الفلسفة والحكمة الإسلامية بجامعة شهيد مدني بأذربيجان

القبول: ٤ ذى الحجة ١٤٣٦

الاستلام: ٢٣ ربيع الأول ١٤٣٦

الملخص

يدعي الباحثان في المقالة التي بين يدي الفارسي الكريم أنّ الفن لا ينتج عن احساس خالق الأثر الفني وأذواقه فحسب، بل إنّ الفنّان عندما يصل إلى الحقيقة، إضافة إلى أنّه يجد بريقاً منها، يمهد الأرضية لتتجلى هذه الحقيقة في أثره الفني، وبذلك يضيف الأصالة على آثاره ويعطيها مظهراً من مظاهر المعرفة. وفي ضوء هذه الفرضية التي تحظى بأهمية في حدّ ذاته، فإنّ ماهية الحقيقة وعلاقتها بالفن وكيفية حضورها فيه تعدّ إشكالية أساسية يمكن العثور على إجابتها في الأفكار الحكيمية لصدرالمتألّهين بوصفه أحد أبرز الفلاسفة الإسلاميين. وعليه، فإنّ الباحثان في هذه الدراسة يقومان ببيان علاقة المبادئ ودورها في كيفية حضور الحقيقة في إبداع الأثر الفني، وذلك من خلال وصف مبادئ الحقيقة والرقيقة، واتّحاد العالم والمعلوم، والعقل العملي، و دور الخيال في «ترويح الأجسام وتجسيم الأرواح».

الكلمات المفتاحية: الحقيقة، الصناعات، الآثار الفنيّة، الخيال، العقل، المعرفة، صدرالمتألّهين.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٧، ص ٨١-٥٥

معرفة الله بالتركيز على الوجود بالذات؛ المرحلة الثانية من طريق الصديقين

entezam@mofidu.ac.ir

السيد محمد انتظام / أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بجامعة مفيد

القبول: ٢٦ محرم ١٤٣٧

الاستلام: ٦ صفر ١٤٣٦

الملخص

كان الفارابي أوّل من تحدّث عن إمكانية معرفة صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله من خلال إمعان النظر في وجوب الوجود ومستلزماته، واتّبعه ابن سينا و صدرالمتألّهين في هذا المنهج بنظرة أكثر شمولية ودقّة ومارسها وأطلقا عليه اسم طريق الصديقين. ينقسم طريق الصديقين وفق التعريف الذي يقدّمه ابن سينا و صدرالمتألّهين إلى مرحلتين عامّتين. المرحلة الأولى هي مرحلة إثبات وجود واجب الوجود بالذات من خلال البرهان الذي يركّز على الوجود، والتي تسمّى ببرهان الصديقين. أمّا المرحلة الثانية فهي معرفة صفات الله سبحانه وتعالى وأفعاله من خلال إمعان النظر في كون الله واجباً بالذات ومستلزماته، حيث عبّرنا عن هذه المرحلة في هذه الدراسة بمعرفة الله سبحانه وتعالى بالتركيز على الوجود بالذات وقسمناها في خمس خطوات هي الأحديّة، والواحدية، ونظرة شاملة إلى صفات الله، ومعرفة مصاديق الصفات الإلهية، وكيفية فعل الله سبحانه وتعالى. كما سلّطنا الضوء على محوريّة وجوب الوجود في الخطوات الخمسة المذكورة آنفاً وأثبتنا من خلاله إمكانية هذا الأسلوب من أساليب معرفة الله سبحانه وتعالى.

الكلمات المفتاحية: وجوب الوجود، الوجود بالذات، طريق الصديقين، برهان الصديقين، معرفة الله سبحانه وتعالى.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٧، ص ٨٣-١٠٦

مميزات موضوع العلوم الإنسانية و دلالاتها المنهجية والغائية

sharifi1738@yahoo.com

أحمد حسين شريفي / أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

القبول: ١٤ جمادى الثاني ١٤٣٦

الاستلام: ٢١ صفر ١٤٣٦

الملخص

جاءت المقالة التي بين يدي القارئ الكريم لهدف بيان خصائص الموضوع الذي تدرسه العلوم الإنسانية، ألا وهي الأفعال البشرية، وتحديد دلالاتها المنهجية والغائية. ومن أهم خصائص موضوع العلوم الإنسانية هي: تعلق هذا الموضوع وعلاقته بالوعي، والإرادة، والاختيار، والحوادث، والمقتضيات الزمانية والمكانية، والخصائص الثقافية للباحثين، وكذلك تأثر الأفعال البشرية بالتداعيات المحتملة، وهدفيتها، وكونها ذات معنى، وانتزاعية. وتدلل دراسات هذه المقالة على أن الاهتمام بهذه الخصائص يؤدي إلى الاعتراف بتعقيد دراسة الأفعال البشرية، وعدم انحصار منهج العلوم الإنسانية في المنهج التجريبي ولزوم السعي وراء استخدام المناهج المختلفة لكشف الحقيقة في الدراسات الإنسانية قدر المستطاع، وترسيم هدف العلوم الإنسانية في إطار الهدف الغائي للنشاطات الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: العلوم الإنسانية، منهج العلوم الإنسانية، غاية العلوم الإنسانية، الأفعال الإنسانية، كون الأفعال الإنسانية ذات معنى.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٧، ص ١٠٧-١٢٧

أثر التوحيد في المبادئ الاستراتيجية للعلوم الإنسانية المعيارية من منظار العلامة الطباطبائي

السيد محمد معلّم / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث s.mohamad.moalemi@gmail.com

علي مصباح / أستاذ مشارك في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث a-mesbah@qabas.net

الاستلام: ٢٤ صفر ١٤٣٦ القبول: ٢١ ذي القعدة ١٤٣٦

الملخص

تحظى مبادئ العلوم الإنسانية وقبلياتها بأهمية بالغة في العلوم الإنسانية، وفي هذه الأثناء تؤثر المبادئ الدينية ومنها المعتقدات الدينية أثراً كبيراً في أسلمة العلوم الإنسانية. أمّا الباحثان في هذه المقالة، فقد تطرّقا إلى أثر التوحيد في المبادئ الاستراتيجية للعلوم الإنسانية المعيارية من منظار العلامة الطباطبائي. وبناء عليه، فإنّ الباحثين قاما بشرح ما يقصدانه من الكلمات الدالة في الدراسة ومن ثمّ تتبعا تأثير التوحيد في مبادئ العلوم الإنسانية باختصار وتأثيره في المبادئ الناصحة للعلوم الإنسانية المعيارية بالتفصيل.

الكلمات المفتاحية: محورية الله سبحانه وتعالى، العلوم الإنسانية المعيارية، العلامة الطباطبائي، أسلمة العلوم الإنسانية، المبادئ الناصحة، الفطرة، الهداية.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٧، ص ١٢٩-١٥١

تجرّد أو مادّيّة الإدراك الحسّي في بوتقة النقد والدراسة

كلمة محمد حسن فاطمي نيا / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث fatemizxc@yahoo.com

عسكري سليمانمي أميرى / أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث soleimani@hekmateislami.com

الاستلام: ١٥ ربيع الثاني ١٤٣٦ القبول: ٣ محرم ١٤٣٧

الملخّص

تتمحور هذه الدراسة حول أحد الأحكام الأنطولوجية للإدراك الحسّي. إنّ النظرة الأنطولوجية إلى الإدراك الحسّي لها أحكامها الخاصة بها، ومن جملة هذه الأحكام - التي تعدّ من أهمّها - هي كون الإدراك الحسّي مجرداً أو مادّياً وطبيعياً. ويعرّض الإدراك الحسّي من بين أنواع الإدراك للمادّيّة والطبيعيّة بسبب اتصاله المباشر بالخارج. وعليه، فإنّ الباحثان في هذه الدراسة يسعيان إلى دحض نظريات تركز على كون الإدراك الحسّي مادّياً. وقاما بدراسة المسألة بالمقاربتين الحصولية والحضورية للوصول إلى المطلوب، كما قاما بدراسة وجهات نظر مؤسّسي المدرسة المشائية، والمدرسة الإشراقية، والمدرسة الصدرائية (الحكمة المتعالية) من جانب، ودراسة رؤى المختصين في علم النفس الإدراكيّ والإحساسيّ من جانب آخر، وتغاضيا عن الأمور الأخرى. أمّا النتائج المتحصلة، فتشير إلى أنّ قول ابن سينا وعلماء علم النفس والفيسيولوجيين عن الإدراك الحسّي يؤدّي إلى مادّيته التي هي مرفوضة بسبب سهام النقد الكثيرة التي ترمى إليها، وأنّ قول الإشراقيين الذين يرون أنّ الإدراك الحسّي هو حضوريّ وكذلك قول أتباع صدر المتألّهين الذين يعتقدون أنّ الإدراك الحسّي حصوليّ، يسفران عن تجرّد الإدراك الحسّي الذي هو المقبول.

الكلمات المفتاحية: الإدراك الحسّي، الطبيعي، المجرّد، الدماغ، الذهن، أنطولوجيا العلم.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٧، ص ١٥٣-١٨١

العلامة الطباطبائي حكيم متأله أم تفكيكي كبير؟!

ahanchi@sharif.ir

أميد آهنتشي / أستاذ مساعد في جامعة شريف للتكنولوجيا

الاستلام: ٢ جمادى الأولى ١٤٣٦ القبول: ١٧ محرم ١٤٣٧

الملخص

يدّعي التفكيكيون انفصال تيار الوحي عن العقل والكشف، ويرون أنّ عليهم الاهتمام بفصل العقل والكشف عن الدين كي ينهلوا من معين المعارف الدينية؛ ويتّخذون مناهج كثيرة لتبرير هذا المدّعى، ومن جملة هذه المناهج هو افتراء هذا القول على مشاهير علماء الدين وكبار زعمائه. وعليه، فإنّ محمّدرضا الحكيمي على سبيل المثال، يفترى هذا القول في الكثير من مؤلفاته على العلامة الطباطبائي ويعرّفه على أنّه من مدافعي مدرسة التفكيك ربّما يستطيع بهذه الطريقة أن يستقطب آراء قسم من جمهور المجتمع ويسوقهم إلى ما تدّعي هذه المدرسة. وقام الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى الكشف عن المحورين الرئيسيين لمدّعى محمّدرضا الحكيمي وتحليلهما بشكل مستقل، وذلك من أجل تسليط الضوء بشكل أفضل على مدّعه الذي يتمثّل في وقوف العلامة الطباطبائي إلى جانب ما يقوله أتباع مدرسة التفكيك. وبعد أن تمّ تحليل المحورين المذكورين آنفاً وفق المنهجين الحلّي والنّقضي، فقد انكشف أولاً أنّ العلامة لا يعتقد بما يدّعيه أتباع مدرسة التفكيك، وثانياً أنّ محمّدرضا الحكيمي وقع في فخّ الخلط بين مقام الثبوت والإثبات، وفي نهاية المطاف قام بتحريف كلام العلامة الطباطبائي معنوياً.

الكلمات المفتاحية: العلامة الطباطبائي، محمّدرضا الحكيمي، التفكيك، الفلسفة، العرفان، القرآن، النقل.

المعرفة الفلسفية، السنة الثالثة عشرة، العدد الثالث، ربيع ١٤٣٧، ص ١٨٣-٢٠١

دراسة وتحليل المستلزمات الفلسفية والدينية لفيزياء الكمّ

mousavirad313@tahoo.com

السيد جابر موسوي راد / دكتوراه في فرع فلسفة الدين بجامعة طهران

الاستلام: ١٢ ربيع الثاني ١٤٣٦ القبول: ٢٧ محرم ١٤٣٧

الملخص

تنبني فيزياء الكمّ على مبدأ عدم التعيين وعدم القدرة على التنبؤ في المجال النووي. بعد ظهور هذا النوع من الفيزياء على بساط العلوم الجديدة، سعى بعض العلماء إلى استنباط بعض المستلزمات الفلسفية والدينية منها. وهناك بعض المستلزمات الفلسفية التي أخذت من هذا النوع من الفيزياء منها: لا أساسية أصالة الواقع، بطلان اعتبار مبدأ العلية، وبطلان مبدأ السنخية. ومما لا شكّ فيه أنّ هذه المستلزمات تؤثر في بعض المعتقدات الدينية. وأمّا بغض النظر عمّا ذكرنا، فإنّ البعض يرى أنّ فيزياء الكمّ أدت إلى خروج برهان النظم من حيز الاعتبار، ويعتقد البعض الآخر أنّها طريق جديد لإثبات وجود الله سبحانه وتعالى. كما أنّ الفلاسفة المؤمنين بوجود الله تبارك وتعالى قد استخلصوا بعض النتائج الدينية من هذه الفيزياء كإثبات الاختيار الحرّ، وإثبات مشيئة الله سبحانه وتعالى وقيموميته. وتوصل الباحث في هذه المقالة من خلال دراسة هذه المستلزمات إلى أنّ فيزياء الكمّ ليس لها أي نوع من المستلزمات الفلسفية أو الدينية أساساً.

الكلمات المفتاحية: الكمّ، الله سبحانه وتعالى، برهان النظم، مبدأ العلية، أصالة الواقع.

An Inquiry into the Philosophical and Religious Implications of Quantum Physics

Sayyid Jaber Musawi-rad \ PhD in Philosophy of Religion/ Tehran University

Received: 2015/02/03

Accepted: 2015/11/10

Mousavirad313@yahoo.com

ABSTRACT

Quantum physics has been founded on the basis of non-determination and non-predictability in atomic sphere. After the appearance of quantum physics, some made an attempt to extract some philosophical and religious implications out of this type of physics. Baselessness of realism, invalidity of causality principle, and invalidity of cognation are among such philosophical implications of quantum physics. Clearly, these philosophical implications put their marks on some religious beliefs as well. In addition to those philosophical implications, some have regarded the invalidity of “argument from order” as an implication of quantum physics, while some others regard this type of physics as a new way to prove the existence of God. Besides, faithful and theist philosophers have obtained religious conclusions such as proving free will, God’s will and God’s subsistence from this physics. We have concluded, while investigating those implications, that quantum physics has no special philosophical or religious implications at all.

KEY WORDS: Quantum, God, Argument from Order, Causality Principle, Realism.

Allama Tabataba'i, a Theosophist or a Great Separationist?

Omid Ahanchi \ Assistant Professor in Sharif Industrial University

Received: 2014/02/22

Accepted: 2015/10/31

ahanchi@sharif.ir

ABSTRACT

The main claim of the separationists is the separation of revelation from reason and intuition. To obtain religious teachings, as they claim, there must be a distinction between reason and intuition on one hand, and revelation on the other. To justify their claim, they use various methods. One of them is attributing this idea to great religious figures and personages. Accordingly, Muhammad Reza Hakimi, in many of his works, attributes this theory to Allama Tabataba'i, introducing him as the defender of the theory of separation so that he may attract some attention to the claims of separationists. To better analyze this claim by Mr. Hakimi, we have first extracted two main axes of his claim, then analyzed them separately. Having analyzed those axes through destructive and constructive arguments, we made it clear that first Allama Tabataba'i does not believe in the separationists' claim, and second, Muhammad Reza Hakimi has mixed up affirmation with assertion, which then has led to the semantic distortion of Allama Tabataba'i's statement.

KEY WORDS: Allama Tabataba'i, Muhammad Reza Hakimi, Separationism, Philosophy, Mysticism, the Quran, Transmission.

An Inquiry into the Question of Abstract/Material Nature of Sensory Perception

✉ **Muhammad Hassan Fatemi-nia** \ PhD Student of Philosophy/ Imam Khomeini
Educational and Research Institute fatemizxc@yahoo.com

Askari Soleymani Amiri \ Associate Professor in Imam Khomeini Educational and
Research Institute soleimani@hekmateislami.co

Received: 2015/02/06

Accepted: 2015/10/17

ABSTRACT

The present study deals with one of the ontological rules of sensory perception. Ontological look at sensory perception has certain rules. Among them (or even the most important one) is the abstract or material nature of perception, and among various types of perception, sensory perception –due to its direct relation to the outside world– is more liable to being material and physical. In this study, thus, we attempt to reject the views claiming that sensory perception is material. To do so, we have investigated the issue from two aspects: acquired and intuitive. To observe brevity, we have focused on the views presented by the founders of three schools of Peripatetic, Illumination and Transcendental philosophy on the one hand, and the views of psychologists of sensation and perception on the other, disregarding other issues. The results show that the views of Ibn Sina, psychologists and physiologists on sensory perception lead to its material nature and is rejected by many critiques, while the views of Illuminationists (regarding sensory perception as intuitive) and the followers of Mulla Sadra (regarding it as acquired) both lead to the abstract nature of sensory perception and are authorized and confirmed.

KEY WORDS: Sensory Perception, Physical, Abstract, Brain, Mind, Ontology of Knowledge.

Ma'rifat-i Falsafi, Vol. 13, No. 3 (Spring 2016), pp. 107-127

The Effect of Monotheism on Strategic Principles of Prescriptive Human Sciences from Allama Tabataba'i's View

✉ **Sayyid Muhammad Mu'allemi** \ PhD Student of Philosophy/ Imam Khomeini Educational and Research Institute s.mohamad.moalemi@gmail.com

Ali Mesbah \ Associate Professor in Department of Philosophy/ Imam Khomeini Educational and Research Institute a-mesbah@qabas.net

Received: 2014/12/20

Accepted: 2015/09/06

ABSTRACT

The foundations and presuppositions of the human sciences are of great importance to the human sciences. Among them, religious foundations –including religious beliefs– are very effective in Islamizing the human sciences. In the present article, we have dealt with the effect of monotheism on the strategic foundations of prescriptive human sciences in Allama Tabataba'i's view. Accordingly, we have first explained what we mean by the key words of the article; then, studied the effect of monotheism on the foundations of the human sciences in brief, and on prescriptive principles of the human sciences in detail.

KEY WORDS: God-Centrism, Prescriptive Human Sciences, Allama Tabataba'i, Islamizing the Human Sciences, Prescriptive Principles, Fitrah, Guidance.

Features of the Subject Matter of the Human Sciences and their Methodological and Teleological Implications

Ahmad Hussein Sharifi \ Associate Professor in Department of Philosophy/ Imam Khomeini Educational and Research Institute sharifi1738@yahoo.com

Received: 2014/12/15

Accepted: 2015/04/05

ABSTRACT

The present article uses a descriptive and analytical method to explain the features of the subject matter of the human sciences, that is, human actions, and their methodological and teleological implications. The dependence of the subject matter of the human sciences on awareness, volition, free will, needs, requirements of time and place, and cultural features of the researchers, as well as purposefulness, meaningfulness, abstractness and impressionability of human actions are among the most important features of the subject matter of the human sciences. The investigations of this paper show that paying attention to those features leads us to: (a) acknowledge the complexities of studying human actions; (b) avoid restricting the methods of the human sciences to empirical method, using various methods of discovering truth in our investigations; and (c) depict the goal of the human sciences in accordance with the ultimate goal of human activities.

KEY WORDS: Human Sciences, Method of the Human Sciences, the end of the Human Sciences, Human Actions, Meaningfulness of Human Actions.

Theology Centered on the Necessity by Essence: The Second Stage of the Way of Truthful Ones

Sayyid Muhamad Entezam \ Associate Professor in Department of Philosophy/
Mufid University entezam@mofidu.ac.ir

Received: 2014/11/30

Accepted: 2015/11/09

ABSTRACT

Farabi, for the first time, spoke of the possibility to recognize God's epithets and actions by contemplating on the necessity of existence and its requirements. Ibn Sina and, later, Mulla Sadra dealt with the method noted by Farabi with a more comprehensive and more precise look, calling it the "way of the truthful ones". This method, as defined by Ibn Sina and Mulla Sadra, is divided into two stages. The first stage is proving the Necessary Being by Essence through an existence-centered argument, called the argument of the truthful ones. The second stage is recognizing God's epithets and actions by contemplating on His being Necessary in Essence and its requirements that we have called, here, "theology centered on the necessity by essence". In the present article, we have organized the second stage in five steps as follows: Unity, Oneness, general look at God's epithets, identifying the instances of epithets, and the nature of God's action. We, then, have shown the centrality of "necessity of existence" in the five axes to prove the possibility of this type of theology.

EY WORDS: Necessity of Existence, Necessity by Essence, the way of the Truthful ones, the Argument of the Truthful ones, Theology.

The Presence of Truth in Art from the Viewpoint of Mulla Sadra's Philosophy

✉ **Mahdi Amini** \ PhD Student of Theosophy of Religious Art in University of Religions and Religious Sects m.amini@urd.ac.ir

Akbar Faydeie \ Lecturer in Department of Philosophy and Islamic Theosophy/
Shahid Madani University of Azarbayzan faydei@yahoo.com

Received: 2015/01/15

Accepted: 2015/08/20

ABSTRACT

This article claims that the art is not just the product of the taste and feelings of its creator. Rather, the artist –in proportion to his relation to truth– finds some rays of truth, while preparing the ground for its discovery in his work, giving an aspect of knowledge to his art and making it genuine. Considering this hypothesis, which is of importance in itself, the nature of truth and the degree and the quality of its presence in art is a basic issue whose answer may be found in philosophical thoughts of one of the predominant Islamic philosophers called Mulla Sadra (Sadr al-Muta'allehin). Thus, this study describes the foundations of *Haqiqat* and *Raqiqat*, unity of the knower and the known, practical reason, and the function of imagination in “spiritualizing bodies and corporealizing spirits” to explain the relationship and the role of these foundations in the nature of the presence of truth in the formation of artistic works and artifacts.

KEY WORDS: Truth, Artifacts, Imagination, Reason, Knowledge, Sadr al-Muta'allehin.

ABSTRACTS

A Review and Investigation of Mulla Sadra's Arguments for Personal Unity of Existence

Murteza Rezaie \ Assistant Professor in Imam khomeini Educational and Research
Institute

Mrezaeeh50@gmail.com

Received: 2015/02/18

Accepted: 2015/10/05

ABSTRACT

The theory of “personal unity of existence” with its mystical lineage was accepted by Mulla Sadra and applied in his philosophical system. In the light of this theory, many ontological discussions find a special explanation. Anyway, after depicting this theory, the next step is to prove the rightness of this view of existence. The mystics, Mulla Sadra, and some of his followers have presented some arguments for the personal unity of existence. Regardless of other people's arguments and their status of being perfect or imperfect, only Mulla Sadra's arguments for the personal unity of existence are studied here. It seems that one can pose an objection to any of his arguments, and hence (in a philosophical atmosphere), none of his arguments for the personal unity of existence is complete.

KEY WORDS: Personal unity of Existence, Connective Being, Particular Gradation, Illuminative Relation, Causality.

Table of Contents

A Review and Investigation of Mulla Sadra's Arguments for Personal Unity of Existence.....	7
<i>Murteza Rezaie</i>	
The Presence of Truth in Art from the Viewpoint of Mulla Sadra's Philosophy	29
<i>Mahdi Amini and Akbar Faydeie</i>	
Theology Centered on the Necessity by Essence: The Second Stage of the Way of Truthful Ones.....	55
<i>Sayyid Muhamad Entezam</i>	
Features of the Subject Matter of the Human Sciences and their Methodological and Teleological Implications.....	83
<i>Ahmad Hussein Sharifi</i>	
The Effect of Monotheism on Strategic Principles of Prescriptive Human Sciences from Allama Tabataba'i's View.....	107
<i>Sayyid Muhammad Mu'allemi and Ali Mesbah</i>	
An Inquiry into the Question of Abstract/Material Nature of Sensory Perception.....	129
<i>Muhammad Hassan Fatemi-nia and Askari Soleymani Amiri</i>	
Allama Tabataba'i, a Theosophist or a Great Separationist?	153
<i>Omid Ahanchi</i>	
An Inquiry into the Philosophical and Religious Implications of Quantum Physics.....	183
<i>Sayyid Jaber Musawi-rad</i>	
Arabic Abstracts.....	202
English Abstracts	4

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

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

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

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

Subscriptions: Individual issues are 35000 Rls., and yearly subscription is 140000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

In the name of Allah

Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 13, No. 3

Spring 2016

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Riḍā Akbariān

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

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

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

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

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

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

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

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

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

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

Address: Ma'rifat-e Falsafi

4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,

Amin Blvd., Qum, Iran

Internet: www.nashriyat.ir

PO Box: 37165—186

Tel: Editorial: (25)32936008 & 32113468
Subscribers: (25)32113474

Fax: (25)32934483

E-mail: marifat@qabas.net