

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی
سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

«به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار نشریه آموزه‌های حکمت اسلامی در زمینه فلسفه و حکمت اسلامی به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله‌ای، به نام حوزه علمیه خراسان، مدرسه علمیه عالی نواب در تاریخ ۱۴۰۱/۰۴/۲۵ به شماره ۹۱۸۶۴ از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.»

صاحب امتیاز: مدرسه علمیه عالی نواب
مدیر مسئول: محمد اسفندیاری ■ سردبیر: محمد علی وطن دوست
مدیر اجرایی: سید محمد مرویان حسینی ■ ویراستار: علی نورائی
صفحه آرا و طراح جلد: مبین الدین مردانی ■ نشانی: مشهد، ابتدای
خیابان شیرازی، جنب حرم مطهر. مدرسه علمیه عالی نواب
کد پستی: ۱۱۴۳۶۳۳۷۱۹ ■ شماره تلفن: ۰۵۱-۳۲۲۵۹۵۵۹ | داخلی ۴۰۰
EISSN: 3060-5764 ■ ISSN: 3041-9549

E-mail: AHI.Pajooresh@H-Navvab.ir

AHI.JOURNALS.HOZEKHKH.COM

❁ اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- حجت الاسلام محمد اسفندیاری
استاد سطوح عالی حوزه علمیه
- دکتر عباس جوارشکیان
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام یاسر حسین پور
دکتری فلسفه و عرفان اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه
- حجت الاسلام سید علی حسینی شریف
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام مهدی زمانی فرد
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام احمد عزتی بهلولی
دکتری فلسفه و عرفان اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه
- دکتر علیرضا کهنسال
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام سید محمد موسوی بایگی
دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- حجت الاسلام سید مجید میردامادی
دکتری فلسفه و عرفان اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه
- دکتر محمد علی وطن دوست
استاد یار دانشگاه فردوسی مشهد

❁ داوران و مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

- دکتر فردین جمشیدی مهر
استادیار دانشگاه گنبد کاووس
- حجت الاسلام یاسر حسین پور
دکتری فلسفه و عرفان اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه
- دکتر وحید خادم زاده
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام رضا درگاهی فر
دکتری فلسفه ذهن موسسه آموزش عالی علوم شناختی
- دکتر امیر راستین طرقي
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
- حجت الاسلام علی رستمیانی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام مهدی سعیدیان
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام محمد اسحاق عارفی
استاد سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- حجت الاسلام احمد عزتی بهلولی
دکتری فلسفه و عرفان اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه
- دکتر محمد مهدی کمالی
استادیار بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی
- حجت الاسلام غلامعلی مقدم
استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی

❁ راهنمای تدوین و پذیرش مقاله

۱. مقاله باید حاصل پژوهش نویسنده در زمینه «آموزه‌های فلسفی و حکمی» باشد و قبلاً در جایی چاپ یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده باشد.

۲. مقاله باید در یکی از قالب‌های علمی-پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد یا نقطه‌نظر دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد.

نکته مهم: مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

۳. ساختار مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:

- عنوان
- چکیده فارسی
- کلیدواژه‌ها
- طرح مسئله (درآمد، مدخل، مقدمه)
- پیشینه تحقیق
- بدنه اصلی
- نتیجه‌گیری
- پی‌نوشت
- فهرست منابع
- چکیده به انگلیسی
- کلیدواژه به انگلیسی

۴. اسامی و مشخصات نویسندگان ثبت شده در سامانه نشریه، مبنای درج در مقاله قرار خواهد گرفت، بنابراین هنگام درج اسامی نویسندگان، به ترتیب درج نویسندگان توجه داشته باشید.

۵. فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و تمام مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با ایشان صورت می‌گیرد.

۶. اطلاعات و مشخصات درج شده از نویسنده/نویسندگان در سامانه نشریه به عنوان اطلاعات اصلی در نظر گرفته شده و منتشر می‌گردد؛ از این رو لازم است اطلاعات شخصی

مندرج در سامانه به روزرسانی شده باشند.

۷. شیوه درج وابستگی سازمانی نویسنده / نویسندگان باید دقیق و براساس یکی از الگوی‌های ذیل باشد:

- اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر.
- دانشجوی: مقطع تحصیلی (کارشناسی ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر.
- محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، شهر.
- طلاب: سطح تحصیلی (سطح سه، سطح چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تحصیل، شهر.
- اساتید حوزوی: سطح علمی (استاد سطوح، استاد خارج)، رشته تخصصی، حوزه علمیه محل تدریس، شهر.

۸. از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده/ نویسندگان مقاله در متن، پانوش، پی‌نوشت یا اسم فایل مقاله خودداری شود.

۹. به هنگام ارسال مقاله، لازم است فرم تعهدنامه که به امضای نویسنده / نویسندگان رسیده است، در قالب فایل word، در سامانه ثبت گردد.

۱۰. مسئولیت صحت یا سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی بر عهده نویسنده است.

۱۱. حق رد یا قبول و ویراستاری مقاله‌ها برای دوفصلنامه محفوظ است. مقاله‌هایی که در مرحله ویراستاری قرار گرفته‌اند، بازگردانده نخواهند شد.

۱۲. گواهی چاپ مقاله، پس از پذیرش نهایی توسط اعضای محترم هیئت تحریریه صادر می‌گردد.

۱۳. «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای آیین خط فارسی و معیار وصل و فصل کلمات است.

۱۴. حجم مقاله حداقل ۵۰۰۰ تا حداکثر ۸۰۰۰ واژه باشد.

۱۵. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ واژه و واژگان کلیدی بین ۳ تا ۷ کلمه باشد.

۱۶. ارجاع به منابع و مآخذ در داخل متن، بلافاصله بعد از نقل قول یا اشاره بدان، در داخل دو کمان و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار اثر، جلد و شماره صفحه صورت گیرد. مانند: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳) (Gaut, 2005, 1/345) (آل عمران/ ۲۳) اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده تاریخ انتشار یکسانی داشته باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب و... در منابع فارسی و a و b و... در منابع انگلیسی پس از سال انتشار از هم متمایز شوند. مانند: (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴ الف، ج ۲، ص ۴۰) در صورت تکرار منبع یا نویسنده، از «همان» و «همو» یا "Ibid" و "Idem" استفاده شود.

۱۷. در فهرست پایانی، منابع به صورت زیر معرفی شوند:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، عنوان کتاب با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، نام مصحح یا مترجم، شماره چاپ، محل نشر: نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، شماره مجله و مجموعه، شماره صفحات مربوط به مقاله.
- منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ دسترسی، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام وبسایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی همراه با مشخصات نشریه) با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، صفحه/پاراگراف، نشانی اینترنتی.

۱۸. تمام منابعی که در فهرست منابع درج می شوند، باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتاب‌نامه درج گردند.)

۱۹. نظم منابع باید بر اساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

۲۰. ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن در بخش

پی‌نوشت‌ها آورده شود.

۲۱. تمام پی‌نوشت‌ها در پایان مقاله و قبل از فهرست منابع به ترتیب و با شماره مسلسل آورده شود.

۲۲. دوفصلنامه «آموزه‌های حکمت اسلامی»، با احترام به قوانین اخلاق در نشریات تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین‌نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می‌نماید. از این‌رو تمامی مقالات قبل از ارزیابی در سامانه مشابهت‌یاب «سمیم‌نور» بررسی می‌شود و در صورت احراز تقلب یا کپی بودن از مرحله ارزیابی خارج می‌گردد. ملاک و میزان تقلب اعم از معیار کمی (مشابهت بیش از ۳۰٪ عبارات) و معیار کیفی (مشابهت بیش از ۳۰٪ محتوا و مدل ارائه، نوآوری) است.

فهرست مقالات

- بازخوانی تحلیلی ابداعات فارابی در نفس‌شناسی فلسفی ۱۱
مهدی عباس‌زاده
- پیامدهای کلامی تشکیک در وجود: مطالعه موردی توحید ذاتی و توحید صفاتی ۳۵
رضا اسفندیاری، علی حسینی سی‌سخت، مهدی زمانی فرد
- بازخوانی فلسفی تجربیات نزدیک به مرگ با تأکید بر عوالم هستی از منظر فلسفه اسلامی ۵۳
حسین خرسندی امین (خوردوستان)، محمدعلی وطن دوست
- بازخوانی دیدگاه استاد فیاضی در زمینه حکایتگری روح ۷۷
یاسر حسین پور، احمد سعیدی
- جستاری در وجوه افتراق عقل و عشق از دیدگاه حکیم ملاهادی سبزواری ۱۰۳
سید محمد حسینی نیک
- صحیح انتقادی رساله «وحدت هویت و شیئیت حقّه» اثر علیقلی بن قرچای خان ۱۲۹
رضا حصاری، حامد ناجی اصفهانی، مهدی عسگری
- گزارش علمی مناظره‌ای درباره «ضرورت سابق» ۱۵۱
غلامرضا فیاضی، علیرضا کهنسال



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

بازخوانی تحلیلی ابداعات فارابی در نفس‌شناسی فلسفی

مهدی عباس‌زاده^۱



چکیده

هستی، چستی و ویژگی‌های نفس انسان از مهم‌ترین اموری است که ذهن فلاسفه را از دیرباز به خود مشغول کرده است و نتیجه تأملات آنان منجر به طرح مبحث مهمی به نام نفس‌شناسی یا علم النفس فلسفی شده است. در این میان، فارابی جزو نخستین فلاسفه اسلامی است که نوآورانه به مسئله نفس انسان و قوای آن پرداخته است. او در نفس‌شناسی خویش به مباحث مهمی از جمله: تعریف، اقسام، هویت و بقای نفس، بدن‌مندی نفس، رابطه و تمایز نفس و بدن، اثبات وجود، بساطت و تجرد نفس، کیفیت تکون نفس، نقش محوری نفس در معرفت، تعریف قوای نفس و نسبت آنها با نفس و بایکدیگر، اقسام قوای نفس و کیفیت تکون آنها، رابطه قوای نفس با فضیلت و سعادت و... پرداخته است. نکته مهم از جهت معرفت‌شناختی این است که وی نفس را فاعل شناسا و محور معرفت دانسته است و قوای نفس و آلات آن را صرفاً به مثابه مُعدات کسب معرفت لحاظ کرده است. نوشتار حاضر درصدد است تا باروش کتابخانه‌ای و به نحو توصیفی-تحلیلی، نظریات فارابی را در این عرصه مهم و مبنایی بازخوانی کند، اهم ابداعات او نسبت به آرای ارسطو را در این عرصه برشمرد و برخی دیدگاه‌ها در این عرصه را مورد سنجش و بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی: فارابی، ارسطو، نفس، قوای نفس، معرفت.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۵

Mehr.1777@yahoo.com

۱. دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران (نویسنده مسئول)

✱ طرح مسئله

در تاریخ تفکر فلسفی، از یونان باستان تا به امروز، هستی، چیستی و ویژگی‌های نفس، همواره از اهم مسائل بوده و تأملات فلاسفه در این عرصه، منجر به شکل‌گیری دانشی به نام نفس‌شناسی (علم النفس) فلسفی شده است؛ چنان‌که نقش اساسی برای مباحث مهمی همچون هستی‌شناسی معرفت و معرفت‌شناسی داشته است.

نوشتار حاضر با نظر به اهمیت مباحث فوق، به بررسی نفس و قوای آن نزد فارابی، مؤسس فلسفه اسلامی، می‌پردازد و در نظر دارد تا دیدگاه‌های نوآورانه او را در این عرصه بررسی و تحلیل کند و مهم‌ترین ابداعات وی را در مقایسه با آرای ارسطو برشمرد.

در این نوشتار، مباحثی همچون تعریف، اقسام، هویت و بقای نفس، بدن‌مندی نفس، رابطه و تمایز نفس و بدن، اثبات وجود، بساطت و تجرد نفس، کیفیت تکون نفس، نقش محوری نفس در معرفت، تعریف قوای نفس و نسبت آنها با نفس و با یکدیگر، اقسام قوای نفس و کیفیت تکون آنها، رابطه قوای نفس با فضیلت و سعادت و... از منظر فارابی، بازخوانی خواهند شد. فارابی در مباحث فوق، با توجه به علم النفس فلاسفه یونانی به ویژه ارسطو و تاحدی افلاطون و تأثیرپذیری از آموزه‌های اسلامی در باب نفس انسان و بقای آن، ابداعات مهمی را پیش نهاده است. وی بر فلاسفه بعدی از جمله فلاسفه قرون وسطا و به ویژه فلاسفه اسلامی، خاصه ابن سینا، کاملاً تأثیر گذاشته است. همچنین در تحقیق پیش رو، برخی دیدگاه‌ها در نفس‌شناسی فلسفی فارابی مورد بررسی و سنجش قرار خواهند گرفت.

بنابر آخرین جستجوی نگارنده، مقاله علمی مستقلی در موضوع نفس و قوای آن در فلسفه فارابی، با روش تحلیلی و در مقایسه با آراء ارسطو به رشته تحریر درنیامده است. مقالات مرتبطی که اکنون موجودند، عمدتاً یا به بخش‌هایی از علم النفس فارابی پرداخته و یا علم النفس فلاسفه مشاء را با یکدیگر مقایسه کرده‌اند. عناوین برخی از این مقالات عبارت‌اند از: «حقیقت نفس و حدوث جسمانی آن در نزد فارابی»، «چیستی نفس در علم النفس فلسفی اندیشمندان مسلمان؛ کندی، فارابی، ابن سینا و غزالی»، «بقای نفس انسان در دیدگاه فارابی، ابن سینا و صدرالمتهلین»، «بررسی تطبیق نفس در دیدگاه سه فیلسوف مشائی؛ کندی، فارابی و ابن سینا».

در این پژوهش تلاش شده است تا افزون بر بازخوانی علم النفس فارابی، ابداعات او نسبت به آرای ارسطو مشخص شود و برخی از دیدگاه‌های در این عرصه مورد تحلیل شود. به نظر می‌رسد نوشتار حاضر از این جهت، دارای نوآوری است.

۱. تعریف، اقسام، هویت و بقای نفس

فارابی عیناً تعریف مشهور ارسطو در باب نفس (بلا معنی الاعم) را می‌پذیرد. نفس، عبارت است از: «کمال^۱ اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوة» (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۴) و نفس را بر سه قسم می‌داند: نفس اجسام آسمانی (افلاک و سیارگان)،^۲ نفس حیوان غیر ناطق (حیوانات)، و نفس حیوان ناطق (انسان)^۳ (فارابی، ۱۹۹۶، ب، ص ۲۴-۲۳).

فارابی تصریح می‌کند که حقیقت انسان، همان نفس ناطقه اوست: «انسان در حقیقت، همین جوهر احدی (الهی)، یعنی نفس ناطقه است» (فارابی، ۱۸۹۰، ص ۶۴) بنابراین، هویت نفس انسانی یک هویت «جوهری» است. نفس، جوهر^۴ است، نه عرض؛ بدین معنا که موضوع برای اعراض مختلف (حالات و انفعالات نفسانی، مفاهیم و تفکرات انسان) است.

از نگاه فارابی، نفس، یک جوهر «واحد» در انسان است؛ اگرچه دارای قوای متعدد است (فارابی، ۲۰۰۸، الف، ص ۱۳۴). بنابراین، نفس انسانی، واحد است؛ یعنی در هر انسانی تنها یک چیز است؛ نه دو یا چند چیز. تعدد قوای نفس نیز آسیبی به یگانگی آن وارد نمی‌سازد. نفس در عین یگانگی، دارای قوای بسیار است. اختلاف نفوس انسانی به اشخاص است؛ یعنی نفوس انسانی به لحاظ نوع، یکی هستند؛ برخلاف عقول فعال (عقول کلی) و قوای آسمانی (نفوس آسمانی) که به لحاظ نوع مختلفند (فارابی، ۲۰۰۸، م، ج، ص ۱۲).

همچنین، در نظر فارابی، نفس انسانی، یک جوهر «مجرد» است (نفس، دارای یک هویت تجربیدی است). چهار ویژگی مجردات و از جمله نفس عبارت‌اند از:

۱. جسمانی نیستند؛ اگرچه «جسمانی نبودن»، یک معنای سلبی است. با وجود اشتراک مجردات در این امر سلبی، باز هم حقایق آنها با هم مختلفند.
۲. نمی‌میرند (باقی هستند) و فساد نمی‌پذیرند؛ زیرا بساطی بالفعل، فاقد هرگونه قوه و امکان هستند؛ برخلاف مرکبات.
۳. ادراک‌کننده ذات خود هستند (نفوس، خودآگاهی دارند) و چنین ادراکی (ادراک ذات)، همان

نفس وجودات آنهاست.

۴. هریک، دارای سعادت بسیار برتر از سعادت‌های امور مادی و جسمانی هستند (همان، ص ۱۴-۱۳).
نفس انسان، امری مفارق (مجرد) است و لذا پس از مرگ بدن باقی می‌ماند. نفس برخلاف بدن، فاقد قوه پذیرش فساد است^۵ (فارابی، ۲۰۰۸، الف، ص ۱۳۵).

ارسطو و دیگر منطق دانان، بنابه قول مشهور، «نطق» را فصل انسان در نظر گرفته‌اند (خوانساری، ۱۳۸۶، ص ۳۴)؛ ولی فارابی (همانند ملاصدرا) نه نطق، بلکه خود «نفس» را فصل حقیقی انسان می‌داند: نطق، فصل حقیقی انسان نیست؛ بلکه از لوازم فصل حقیقی انسان، یعنی نفس انسانی است (فارابی، ۲۰۰۸م، د، ص ۹۲-۹۱).

۲. بدن مندی نفس؛ رابطه و تمایز آن و بدن

در اینجا مراد از بدن مندی نفس این است که هر نفسی، دارای بدنی است. نفس ذاتاً به بدنی تعلق می‌گیرد تا در آن تصرف نموده و به تدبیر آن بپردازد. تفاوت نفس با عقل در این است که نفس به بدن یا جسم «تعلق» می‌گیرد؛ در حالی که عقل، مفارق از بدن یا جسم است.

فارابی در باب رابطه نفس و بدن، همانند ارسطو نفس را «صورت» بدن می‌داند.^۶ از نظر ایشان، نفس، صورتی در ماده است و این ماده همان جسم (بدن) است. از این جهت می‌توان گفت، نفس ناگزیر، مبدأ و علت درونی تشکیل دهنده جسم است؛ زیرا صورت همانا مبدأ و علت برای ماده است (فارابی، ۱۹۸۳، ص ۸۹). از آنجا که نفس صورت بدن است، نباید پیش از تحقق بدن وجود داشته باشد؛ بنابراین، نفس فاقد وجود پیشینی است و همراه بدن موجود می‌شود (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۵)؛ از همین رو نفس نمی‌تواند پیش از بدن وجود داشته باشد (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۶۴). دو حکم دیگر نسبت به نفس و بدن مطرح می‌شود:

۱. نفس در بدن‌های مختلف قرار نمی‌گیرد؛ پس تناسخ محال است.
 ۲. یک بدن نمی‌تواند دارای دو نفس باشد. هر نفسی تنها به یک بدن تعلق دارد (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۵).
- فارابی بر این باور است که اگر نفس انسان بخواهد ایجاد شود، حتماً باید جسم (بدن) داشته باشد؛ یعنی جسم، شرط حدوث نفس است. (بدن مندی نفس) با این حال نفس در بقا و استحکال خویش نیازی به جسم ندارد و آنگاه که نفس از جسم جدا می‌شود، می‌تواند بدون جسم نیز به بقای خود ادامه دهد و

استکمال یابد؛ زیرا جسم شرط در بقا و استکمال نفس نیست (فارابی، ۲۰۰۸م، ص ۸۵).

به نظر فارابی، نفس هر انسانی دارای یک ویژه‌ساز (تخصیص دهنده) است که آن را خاص بدن خویش می‌سازد و ویژه‌سازِ نفس هر انسانی، غیر از ویژه‌سازِ نفس انسان دیگر است (همان، ص ۸۳). از نگاه وی، از آنجاکه نفس انسان، مجرد و بدن او مادی است، نفس نمی‌تواند به نحو مستقیم و بی‌واسطه در بدن تصرف و تدبیر کند؛ لذا میان نفس و بدن «روح حیوانی» یا «بخاری»، که یک جسم لطیف است، واسطه است. نفس انسان ابتدا با این روح ارتباط می‌یابد و با وساطت آن در بدن تأثیر می‌گذارد. موضوع نخست فعل نفس، همین روح حیوانی است که بدن به واسطه آن، موضوع بعدی برای فعل نفس واقع می‌شود (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۵). روح حیوانی، همراه قلب پدید می‌آید و از اجزای بدن است (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۶۴). پس نفس برای تأثیر در بدن و تدبیر آن، نیازمند اعضا و اندام‌های بدنی است: «هرآنچه نیاز داشته باشد یا شأنش این باشد که فعلی نفسانی در غیر خودش انجام دهد، ضرورتاً لازم است که بین آن دو یک مجرا و مسیر جسمانی وجود داشته باشد، همانند فعل مغز (دماغ) در قلب» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۹۱).

نفس و بدن از نگاه فارابی به دو دلیل کاملاً از یکدیگر متمایزند: اولاً هر کدام دارای ویژگی‌های مختلفند و ثانیاً شناخت نفس از طریق عقل و شناخت بدن از طریق وهم و حس ممکن است:

تو (مركب) از دو جوهر هستی. یکی از این دو دارای شکل و دارای صورت و دارای کیفیت و دارای اندازه [کمیت] است و متحرک و ساکن است و دارای حیز و مکان است و قسمت پذیر است [و این همان بدن است]، و دومی در این صفات با اولی تباین دارد و در حقیقت ذات با او مشارکت ندارد؛ عقل آن را درمی‌یابد و وهم از آن روی برمی‌گرداند [و این همان نفس است] (فارابی، ۱۴۰۵ق، الف، ص ۷۱).

فارابی می‌کوشد تمایز نفس و بدن را در قالب عبارات دیگری تبیین کند:

انسان به پنهان [سرّ] و پیدا [علن] تقسیم می‌شود؛ ولی پیدای او همانا جسم محسوس، همراه با اعضا و اخلاط آن است. حس، بر ظاهر جسم آگاهی می‌یابد و تشریح، باطن آن را نمایان می‌سازد؛ ولی پنهان او، قوای روح [نفس] اوست (همان، ۷۳).

بدن، جنبه آشکار و پیدای انسان و نفس، جنبه پنهان و ناپیدای اوست. البته بدن که جنبه آشکار و پیدای انسان است، خودش ظاهر و باطنی دارد؛ ظاهر بدن به وسیله حواس و باطن آن به وسیله عمل تشریح دریافت می‌شود.^۷

۳. اثبات وجود، بساطت و تجرد نفس

فارابی در آثار خویش می‌کوشد تا وجود، بساطت نفس و تجرد آن را با چند دلیل عقلی به اثبات برساند. او از این جهت، بر فلاسفه متأخر تأثیر فراوانی گذاشته است.

وی «وجود» نفس انسانی را با بیان یک دلیل اثبات می‌کند:

از اجسام انسانی، افعالی (از قبیل ادراک به‌ویژه در مرتبه عقلانی، احساسات و عواطف خاص و...) صادر می‌شود که از دیگر اجسام (جمادات، نباتات و حیوانات) صادر نمی‌شود. پس مبدأ این افعال نمی‌تواند صرفاً از سنخ جسم باشد؛ زیرا جسم مطلق، اساساً فاقد این نحوه وجود است. امری که افعال انسانی از سوی آن صادر می‌شوند (نفس)، مقوم انسانیت است؛ پس جوهر اوست. اجسام انسانی دارای وجود خاصی هستند؛ چه دارای رشد، تغذیه، حرکت، و معرفت یا ادراک می‌باشند و این‌ها را نه به بدن، بلکه باید به نفس نسبت داد (فارابی، ۲۰۰۸م، ج، ص ۱۷).

فارابی نفس انسان را امری بسیط (غیر مرکب) می‌داند و «بساطت» نفس را با یک دلیل اثبات می‌کند: عالم (فاعل شناسا/ شناسنده) حقیقی، آن چیزی است که به ذات خودش علم داشته باشد. هر عالمی هرگاه به غیر خودش علم داشته باشد؛ ولی به ذات خودش علم نداشته باشد، عالم حقیقی نیست (ادراک ذات، پیش شرط ادراک غیر است)؛ ولی امر مرکب نمی‌تواند ذات خویش را ادراک کند. فقط امر بسیط است که هم توان ادراک ذات خویش را دارد و هم توان ادراک غیر ذاتش را (فارابی، ۱۹۶۶م، ص ۱۷۱-۱۷۰).

بنابراین، نفس نیز که قادر به ادراک ذات و ادراک غیر است، بسیط است.

فارابی، دست کم شش دلیل بر اثبات «تجرد» (غیرمادی بودن) نفس اقامه می‌کند:

۱. نفس ناطقه در انسان، دارای قوه عاقله‌ای است که ادراک‌کننده کلیات و معقولات است و جایز نیست که معقولات در امر انقسام‌پذیر و شیء دارای وضع (جسم) جا بگیرند (صرفاً امور خاص یا جزئی، در جسم قرار می‌گیرند). پس نفس که محل معقولات است، مجرد است (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۵؛ همو، ۲۰۰۸م، ج، ص ۱۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، الف، ص ۸۶).

۲. نفس انسانی دارای ذات خویش آگاهی (ادراک ذات یا خودآگاهی) است. اگر نفس در یک ابزار جسمانی موجود باشد، نخواهد توانست ذات خویش را ادراک کند؛ مگر اینکه همراه با ذاتش، ابزارش را نیز ادراک کند و در این صورت، میان نفس و ابزارش، ابزار دیگری وجود خواهد داشت و کار به تسلسل منتهی خواهد شد. این بدان سبب است که آنچه ذاتش را ادراک می‌کند، ذاتش برای خودش است؛ ولی آنچه در ابزاری موجود باشد، ذاتش برای غیرخودش، یعنی برای همان ابزار است (فارابی، ۲۰۰۸م، ج، ص ۱۸).

۳. نفس انسان می‌تواند اضداد (از قبیل گرمی و سردی، زیبایی و زشتی، نزدیکی و دوری، و...) را ادراک کند. چنین فعل ادراکی نمی‌تواند به همین نحو در ماده تحقق یابد^۸ (همان، ص ۱۸).

۴. عقل انسانی، به مثابه برترین قوای ادراکی نفس انسان، گاه پس از پیری بدن، نیرومندتر می‌شود. این بدان معناست که نفس با فساد ماده (همان ماده‌ای که نفس بدان تعلق گرفته است) فاسد نمی‌شود؛ بنابراین، نفس، مفارق از ماده ولذا مجرد است (همان، ص ۱۸).

۵. نفس قادر به شناخت اموری است که در ماده و زمان قرار ندارند؛ مانند امور گذشته و آینده. همچنین نفس می‌تواند به عوالم برتر از ماده، از قبیل ملکوت و جبروت متصل شود و نقوش معرفتی خاصی را از آنجا دریافت کند؛ پس نفس، غیرمادی است (فارابی، ۱۴۰۵ق، الف، ص ۷۱).

۶. نفس و بدن، به لحاظ جوهری و عرضی تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند: نفس در حقیقت ذاتش هیچ مشارکتی با بدن ندارد. بدن دارای شکل، صورت، کیفیت، اندازه (کمیت)، تحرک، سکون و حیز است و قسمت‌پذیر است؛ ولی نفس در این صفات با بدن تفاوت دارد. همچنین شناخت نفس و بدن با ابزار متفاوتی انجام می‌شود: نفس را عقل درمی‌یابد؛ ولی بدن از طریق حواس شناخته می‌شود. بنابراین، نفس، از عالم امر (مجردات) است و بدن، از عالم خلق (مادیات)^۹ (همان، ص ۷۲-۷۱).

در باور فارابی، نفوس انسانی هیچ‌گاه نمی‌توانند توسط یک جسم ایجاد شوند. از آنجا که نفوس انسانی مجردند، علت آنها نیز باید امری مجرد باشد؛ زیرا جسم به لحاظ درجه و مرتبه وجودی، متأخر و نازل از مفارقات است. بنابراین، اگر جسم یا صورت جسمانی، علت ایجاد یک امر مجرد باشد، لازم می‌آید که جسم، وجودی را افاده سازد که از درجه و مرتبه وجودی ذات خودش برتر و کامل‌تر است و چنین امری ناممکن است؛ پس نفوس انسانی دارای علت جسمانی نیستند (فارابی، ۲۰۰۸م، ج، ص ۱۶). پس تنها یک عقل می‌تواند علت ایجاد نفوس انسانی باشد و جسم نمی‌تواند علت نفس، عقل و حتی جسم دیگر باشد^۴ (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۸۹۰م، ص ۶۲).

فارابی نفس ناطقه انسانی را جوهری از عالم امر می‌داند. در نگاه او، «عقل فعال» یا واهب الصور که آن نیز از عالم امر است، علت فاعلی ایجاد نفوس زمینی و از جمله نفس ناطقه انسانی است. «عقل فعال، نفس ناطقه را هرگاه جسم یا بدن شایسته پذیرش آن پدید آید، ایجاد می‌کند (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۶۴). عقل فعال، آنگاه که موجود اول (واجب الوجود) را تعقل کند، نفس کلی از وی صادر می‌شود؛ چنان‌که آنگاه که ذات خویش را تعقل کند، عناصر چهارگانه آتش، هوا، آب و خاک از آن پدید می‌آیند. سپس در عالم عناصر، مزاج‌هایی پدید می‌آیند که شایسته دریافت نفوس جزئی (نباتی، حیوانی و ناطقه) از سوی عقل فعال هستند (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۰-۱۲۹؛ همو، ۱۸۹۰م، ص ۵۹). در واقع، از این ارکان (عناصر چهارگانه)، مزاج‌های مختلفی برحسب نسبت‌های حاکم در میان خودشان پدید می‌آیند که مستعد پذیرش نفوس نباتی، حیوانی و انسانی هستند (همان، ص ۵۹).

مزاج عبارت است از تغییر حالت کیفیات چهارگانه (گرمی، سردی، تری و خشکی) و انتقال آنها از یک ضد به ضد دیگر. (همان، ص ۶۳) هر مزاجی که از اعتدال دورتر باشد، از کمال دورتر است. مزاجی که بیش از همه به اعتدال نزدیک است، مزاج انسان است و لذا شایسته پذیرش نفس ناطقه (از سوی عقل فعال) است (همان، ص ۶۳؛ فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۴). فرایند ایجاد نفوس انسانی از سوی عقل فعال چنین است که عقل فعال همواره عقل اول و عقول کلی را تعقل می‌کند و به واسطه این تعقل‌ها، نفوس ناطقه همواره از او صادر می‌شوند (فارابی، ۲۰۰۸م، ب، ص ۱۴۳).

۴. نقش محوری نفس در معرفت

فارابی آشکارا نفس انسانی را «فاعل شناسا» (سوژه/Subject) می‌داند و عناصر و مؤلفه‌های دیگر از

قبیل قوای نفس و آلات نفس را تنها به مثابه مُعد و زمینه ساز معرفت در نظر می گیرد. معرفت اولاً و بالذات فعلِ نفس انسانی، و ثانیاً و بالعرض محصول قوا و آلات نفس است (نفس، دارای نقش محوری در ادراک است).^{۷۵} ادراک (در همه مراتب حسی، خیالی، وهمی و عقلی) فعل قوای نفس یا بدن و اعضای آن نیست؛ بلکه فعل نفس است. هرگونه ادراکی فی نفسه، یک فعل نفسانی است. حواس (ظاهری و باطنی)، نقش فعال در ادراک ندارند؛ بلکه صرفاً منفعل هستند. حواس، تنها علل اعدادی ادراک نفس هستند: «ادراک تنها از آن نفس است و از آن حس نیست؛ مگر احساسِ شیء محسوس [مادی] و اثرپذیری [انفعال محض]» (فارابی، ۲۰۰۸ م، د، ص ۷۵).

دلیل اصلی فارابی بر فاعلیت نفس در ادراک اشیای خارجی و معقولات بالعرض بدین شرح است: «گاه حس از شیء محسوس اثر می پذیرد؛ درحالی که نفس مشغول [به امر دیگری] است؛ پس آن شیء عملاً محسوس نمی گردد و ادراک نمی شود. بنابراین، نفس، صورت های محسوس را به واسطه حواس و صورت های معقول را با وساطت صورت های محسوس آنها [و از طریق فرآیند انتزاع یا تجرید عقلی] ادراک می کند؛ زیرا معقول بودن این صورت ها از محسوس بودن آنها اخذ شده است. هر صورت معقولی با صورت محسوسش مطابقت دارد؛ وگرنه معقول [ویژه] آن محسوس نخواهد بود. انسان نمی تواند معقول بودن چیزها را بدون وساطت محسوس بودن آنها ادراک کند و این به دلیل نقص نفس انسان و نیازمندی او به وساطت صورت های محسوس، در ادراک صورت های معقول است؛ ولی مجردات این گونه نیستند؛ زیرا آنها صورت های معقول را از ناحیه اسباب و علل نامتغیرشان ادراک می کنند» (همان، ص ۷۶-۷۵).

فارابی تأکید می کند که نفس انسان، نه به قصد ادراک، بلکه به قصد استکمال خویش به ادراک اشیای می پردازد: «نفس آنگاه که چیزی را ادراک می کند، همانا جویای کامل شدن [خویش] است؛ نه بدین منظور که ذات شیء ادراک شده را ادراک کند؛ بلکه ادراکِ چیزی، از توابع کامل شدن [نفس] است» (همان، ص ۸۲).

در واقع، آنچه مایه کامل شدن نفس می‌شود، فعلیت [از طریق ادراک محسوسات و معقولات] است و همه نفوس دارای چنین استعدادی هستند. نفوس اساساً نیازمند چنین استکمالی هستند (همان، ص ۸۵). پس ادراک، دارای نقش و کارکردی مهم در کمال نفس است.

۵. تعریف قوای نفس و نسبت آنها با نفس و بایکدیگر

قوای نفس براساس تعریف فارابی، وسیله‌ها و ابزارهایی برای تصرف نفس در بدن و تدبیر آن هستند. این قوا آنگاه که فعلیت یابند، به استکمال نفس کمک می‌کنند.

او در مورد نسبت قوای نفس با خود نفس معتقد است که نفس، چونان «جوهر» و «موضوع» برای قوایش است (طبعاً قوای نفس، به مثابه اعراض و افعال آن هستند) (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۴).

از نگاه فارابی، قوای نفس کثیر است؛ اگرچه خود نفس فی ذاته یکی بیش نیست. نفس قسمت نمی‌پذیرد و فاقد اجزاء کثیر است؛ زیرا آنچه دارای اجزاء کثیر است، خودش کثیر بالفعل است. چنین چیزی اگر هم وحدت برایش حاصل شود، وحدتش بذاته نیست؛ بلکه به واسطه چیز دیگری بیرون از ذاتش است. آنچه وحدتش بذاته است، واحد بالفعل است و آنچه کثرتش بذاته است، کثیر بالفعل است. با این حال، نفس اگرچه واحد بالفعل است؛ ولی کثیر و منقسم بالقوه نیز هست؛ چراکه دارای افعال کثیری است و برای رسیدن به غرضش، امور کثیری (قوای خود) را به کار می‌گیرد و به واسطه همین افعال بهره‌گیری‌های کثیر، انقسام می‌یابد. این قوه کثرت و انقسام، نه از جهت اضافه و نسبت نفس با خودش، بلکه از جهت اضافه و نسبت نفس با غیر است؛ ولی این کثرت و انقسام، به ذات نفس تسری نمی‌یابد؛ یعنی ذات نفس با این کثرت و انقسام به هیچ وجه کثرت و انقسام پیدا نمی‌کند. فعل واحد نفس (کلیت فعل نفس) قائم مقام افعال کثیر است یا به تعبیری دیگر، نفس به واسطه به کارگیری اشیای کثیر (قوای خود) دارای افعال کثیر می‌شود (فارابی، ۱۹۸۳م، ص ۸۸-۸۷).

همچنین به نظر فارابی، نفس اگرچه در بدن نیست؛ ولی قوایش که به وسیله آنها در بدن تصرف می‌کند، در بدن هستند. نفس به این قوا تشبث می‌کند و این قوا میان نفس و بدن مشترکند (فارابی، ۲۰۰۸م، د، ص ۸۵). نفس انسان، دارای قوایی است که به وسیله ابزارهای جسمانی (اعضا و اندام‌های بدنی) افعالی را انجام می‌دهند و حتی افزون بر آن، دارای قوه‌ای است که می‌تواند به وسیله ابزارهای غیرجسمانی نیز افعالی

را به انجام برساند و این همانا قوه عقل است (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۴؛ همو، ۱۸۹۰م، ص ۶۳).

به باور فارابی، قوای نفس انسانی با یکدیگر نیز نسبت‌هایی دارند. هر قوه فروتر، به مثابه ماده‌ای برای قوه برتر و هر قوه برتر، به مثابه صورتی برای قوه فروتر است (برابر با نسبت خادم و مخدوم)؛ به همین صورت، قوه غذایی برای قوه حساسه همانند ماده (خادم) است و قوه اخیر نیز برای قوه غذایی همانند صورت (مخدوم) است. قوه حساسه برای قوه متخیله همانند ماده (خادم) است و قوه اخیر نیز برای قوه حساسه همانند صورت (مخدوم) است. قوه متخیله برای قوه ناطقه همانند ماده (خادم) است و قوه اخیر نیز برای قوه متخیله همانند صورت (مخدوم) است؛ ولی ماده (خادم) برای دیگر قوانیست؛ پس قوه ناطقه برای همه قوای پیشین، صورت (مخدوم) است. قوه نزوعیه نیز تابع قوای حساسه، متخیله و ناطقه است (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۷).

۶. اقسام قوای نفس و کیفیت تکون آنها

دیدگاه فارابی در باب اقسام و تعداد قوای نفس انسانی قدری مختلف و گاه متشتت به نظر می‌رسد. در اینجا به اهم این موارد اشاره می‌کنیم:

او در «رساله فی السیاسة» بیان می‌دارد که نفس انسان دارای دو قوه است: بهیمیه و ناطقه. هریک از این دو قوه، دارای نزوع (قوه نزوعیه) است. نزوع بهیمیه، تمایل به لذات زودگذر، مانند غذاها و آسایش، و نزوع ناطقه به امور خوش سرانجام، مانند علوم و دیگر اموری که سرانجامشان نیکو است، تمایل دارد (فارابی، ۲۰۰۶م، ص ۵۳).

فارابی در «التجريد علی رساله الدعاوی القلیبیه» و نیز در «عیون المسائل» نفس انسانی را گذشته از قوای غذایی، نامیه و مولده که مربوط به نفس در مرتبه نباتی هستند، دارای دو دسته قوای داند که برخی از آنها میان انسان و حیوان مشترکند: قوای تحریکی (محرکه) و قوای ادراکی (مُدْرکه). برخی از قوای تحریکی عبارت‌اند از: قوای شهوانی، غضبی، و قوه‌ای که اعضای بدن را حرکت می‌دهد. همچنین برخی از قوای ادراکی نفس عبارت‌اند از: حواس ظاهری و حواس باطنی شامل متخیله، وهمیه، ذاکره (حافظه)، و مفکره و نیز قوه عقلیه است که به دو قسم عملی و نظری (علمی) تقسیم می‌شود (فارابی، ۲۰۰۸م، الف، ص ۱۳۴؛ همو، ۱۸۹۰م، ص ۶۳).

او در «السیاسة المدنیة» قوای نفس انسان را به ناطقه، نزوعیه، متخیله و حساسه تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۹۹۶م، ب، ص ۲۴). وی سپس مقایسه‌ای میان قوای انسان و حیوان انجام می‌دهد: قوه ناطقه

ویژه انسان است و همه حیوان‌ها فاقد آن هستند. برخی از حیوان‌ها دارای سه قوه دیگر (نزوعیه، متخیله و حساسه) هستند. قوه متخیله در این دسته از حیوان‌ها، قائم مقام قوه ناطقه در انسان است. برخی دیگر از حیوان‌ها فقط دارای دو قوه نزوعیه و حساسه هستند (همان، ۲۵).

فارابی در «فصول منتزعة» نفس انسانی را دارای قوای غاذیه، حاسه، متخیله، نزوعیه، و ناطقه می‌داند (فارابی، ۱۴۰۵، ق، ب، ص ۲۷). او در «فصوص الحکم» جامع‌ترین شرح از قوای نفس را ارائه می‌دهد. او در اینجا قوای نفس انسان را بر دو قسم می‌داند: قوای عملی و قوای ادراکی. قوای عملی بر سه قسم‌اند: نشائی (نباتی)، حیوانی و انسانی. قوای ادراکی بر دو قسم‌اند: قوای ادراکی حیوانی و قوای ادراکی انسانی (فارابی، ۱۴۰۵، ق، الف، ص ۷۴). قوای حسی بر دو قسم هستند: قوای حسی ظاهری یا مشاعر و قوای حسی باطنی (همان، ص ۷۵). حواس ظاهری که به پنج قسم تقسیم می‌شوند: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوایی^{۱۳} (همان، ص ۷۸-۷۶). حواس باطنی نیز بر پنج قسم دارند: حس مشترک، مصوره (خیال)، واهمه، حافظه (ذاکره)، و قوه پنجم که به متصرفه تعبیر شده و اعم از مفکره و متخیله است (همان، ص ۸۴-۷۸)؛ ولی قوه ادراکی ویژه انسان، قوه عقل است که به نظری و عملی تقسیم می‌شود. عقل نظری، قوه‌ای است که دارای توان تصور حقیقت صورت اشیا به نحو مجرد از ماده یا علایق مادی است و جزئیات یا افراد کثیر در آن مشارکت دارند. عقل نظری، چونان صیقلی برای آینه نفس است (همان، ص ۸۲-۸۱).

فارابی در باب کیفیت پیدایش قوای نفس، بر این باور است که خود نفس، علت ایجاد قوایش است. درواقع، خود نفس با توانی که دارد این قوا را در بدن ایجاد می‌کند تا به وسیله آنها بتواند در بدن تصرف و تدبیر کند (فارابی، ۲۰۰۸م، د، ص ۸۵). ترتیب تکون قوای نفس به این نحو است:

«آنگاه که انسان آفریده می‌شود، به ترتیب قوایی در او پدید می‌آیند: نخستین قوه‌ای که در او ایجاد می‌شود، قوه غاذیه است. سپس قوه حساسه پدید می‌آید. همراه با قوه حساسه، قوه نزوعیه پدید می‌آید. سپس قوه متخیله پدید می‌آید. با این قوه، نزوع و کشش به سوی آنچه تخیل شده است، حاصل می‌شود. سپس قوه ناطقه پدید می‌آید. این قوه، نزوع و کشش به سوی آنچه تعقل شده را ایجاد می‌کند» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۳-۸۲).

۷. رابطه قوای نفس با فضیلت و سعادت

فارابی به مسئله ربط قوای نفس با فضیلت و سعادت پرداخته است. او فضیلت‌ها را دو قسم می‌داند: نطقی و خُلُق. برخی از فضیلت‌های نطقی عبارت‌اند از: حکمت (فرزانگی)، عقل (خردورزی)، کیاست (زیرکی)، ذكاء (تیزهوشی) و جودتِ فهم (نیک‌فهمی). فضایل خلقی نیز عبارت‌اند از: عفت، شجاعت، سخا و عدالت. به همین نسبت، رذیلت‌ها نیز بر دو قسم‌اند؛ یعنی در مقابل هر فضیلت، رذیلتی قرار دارد (فارابی، ۱۴۰۵ ق، ب، ص ۳۰). قوه ناطقه بر دو قسم است: نظری و فکری. هر یک از این دو، مستقلاً دارای فضایی است. آنچه بالمآل در سعادت انسان مؤثر است، فضایل نظری هستند که عبارت‌اند از: عقل نظری، علم و حکمت. نیز فضایل فکری عبارت‌اند از: عقل عملی، تعقل، ذهن، جودت رأی (نیک‌اندیشی)، و ظن صواب (ظن صحیح) (همان، ۵۰).

از نگاه فارابی، سعادت که انسان درک می‌کند و به مثابه یک کمال مطلوب بدان التفات دارد، نه به واسطه فضایل قوای دیگر، بلکه واسطه فضایل قوه ناطقه نظری (عقل نظری) حاصل می‌شود. چنین سعادتِ آنگاه پدید می‌آید که انسان مبادی و معارف اولی^{۱۳} را که عقل فعال به او اعطا کرده است، مورد استفاده قرار دهد (و به کسب معقولات ثانوی یا نظری راه‌یابد و بدین سان به مرتبه فعلیت برسد) (فارابی، ۱۹۹۶ م، ب، ص ۸۰).

فارابی مراحل پنجگانه رسیدن به سعادت را در نسبت با قوای نفس، این گونه برمی‌شمرد:

«ابتدا لازم است که انسان مبادی و معارف اولی را به واسطه قوه ناطقه نظری (عقل نظری) بشناسد. سپس به واسطه قوه نزوعیه به آنها شوق پیدا کند. سپس به واسطه قوه ناطقه عملی (عقل عملی) در باب آنچه برای رسیدن به چنین سعادتِ شایسته عمل کردن است، بیندیشد. سپس به وسیله ابزارهای قوه نزوعیه به اموری که با چنین اندیشه‌ای آنها را استنباط کرده است، عمل کند. در نهایت، در انجام این کارها از قوای متخیله و حساسه کمک بگیرد و آنها را پیرو یاری رسان قوه ناطقه قرار دهد. در این هنگام آنچه از انسان صادر و حادث می‌شود، یکسره «خیر» خواهد بود» (همان، ص ۸۰).

از نگاه فارابی، سعادت انسان در صورتی ممکن می‌شود که عقل فعال ابتدا معقولات نخستین و معارف اولی (بدیهی) را به انسان اعطا کند. چنین نیست که هر انسانی فطرتاً آماده پذیرش معقولات اول از ناحیه عقل فعال باشد؛ زیرا افراد انسانی بالطبع به لحاظ قوا با یکدیگر تفاوت دارند و به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. برخی از انسان‌ها بالطبع نمی‌توانند هیچ چیزی از معقولات اول را بپذیرند (این افراد از حس و خیال فراتر نمی‌روند).

۲. برخی دیگر، معقولات اول را در غیر جهت حقیقی آنها می‌پذیرند، مانند دیوانگان.

۳. دسته‌ای دیگر، معقولات اول را در جهت حقیقی آنها می‌پذیرند. دسته اخیر کسانی هستند که دارای فطرت انسانی سالم هستند و همین افراد هستند که می‌توانند به سعادت برسند.

بنابراین تنها اگر انسان فطرتاً استعداد پذیرش معقولات اولی (بدیهی) از سوی عقل فعال را داشته باشد و سپس به سمت کسب معقولات ثانوی (نظری) حرکت کند و عقل وی به فعلیت کامل برسد، می‌تواند به سعادت دست یابد (همان، ص ۸۲-۸۱). فارابی معتقد است در انسان ابتدا «عقل منفعل»، سپس «عقل بالفعل» و نهایتاً «عقل مستفاد» پدید می‌آید. آنگاه که عقل مستفاد برای انسان پدید آید، می‌تواند در هر زمانی به عقل فعال اتصال یابد (همان، ص ۸۸) و در این صورت، به سعادت غایی خویش دست می‌یابد.

۸. بررسی و سنجش دیدگاه در نفس‌شناسی فلسفی فارابی

ملاحظه شد که فارابی، همانند ارسطو، نفس را کمالی برای بدن می‌داند؛ باین حال نظر برخی از محققان این است که تفاوتی میان دیدگاه فارابی و دیدگاه ارسطو وجود دارد: ارسطو آنجا که نفس را «کمال» بدن می‌داند، کمال را به معنای صورت در نظر می‌گیرد و در نتیجه، نفس نیز صورت بدن می‌شود. مراد او از «اول» برای کمال، این بود که همین که جسم آلی از قوه به فعل خارج شود؛ یعنی قوه حیات در آن به فعلیت برسد، نفس برای او حاصل می‌شود؛ خواه این فعلیت به کار بیفتد و به کمال ثانی برسد (محسوسات، مخیلات و معقولات را ادراک کند) و خواه به کار نیفتد و به کمال ثانی نرسد؛ لیکن فارابی بر آن است که نفس صرفاً هنگامی «صورت» بدن است که این فعلیت به کار نیفتاده است؛ ولی همین که این فعلیت به کار بیفتد و «کمال ثانی» برایش حاصل شود، دیگر نفس را نمی‌توان صورت بدن دانست (داودی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۹-۲۲۸).

عبارات فارابی در این باره چنین است:

«آنگاه که رسم‌ها (صورت ذهنی) اشیا به نحو بالفعل در قوای حساسه،

متخیله و ناطقه نفس حاصل شوند، در این حالت، این رسم‌ها غیر از

صورت‌ها خواهند بود. اگرچه حصول این رسم‌ها در قوا و هیئت‌های نفس، شبیه حصول صورت‌های خارجی در مواد است؛ ولی نمی‌توان این رسم‌ها را صورت نامید؛ مگر به نحو تشبیهی. دورترین چیز از صورت‌های خارجی مواد، رسم‌های حاصل شده در قوه ناطقه هستند؛ زیرا یکسره مفارق از ماده هستند و وجودشان از وجود صورت‌های موجود در مواد، بسیار دور و با آنها ناهم‌اند است. پس نفس در این مرحله، شبیه صورت‌ها است؛ ولی آنگاه که عقل انسانی کاملاً بالفعل شود و شبیه عقل فعال گردد، عقل در چنین وضعیتی، دیگر نه «صورت» است و نه حتی «شبیه صورت». پس نفس در این مرحله، «فعلیت محض» است و لذا فراتر از صورت‌ها است. باین حال، برخی از متفکران همه جوهرهای غیر جسمانی و جسمانی را به نحو اشتراک لفظی، صورت نامیده‌اند (و این از باب تسامح است). آنها صورت را بر دو قسم دانسته‌اند: صورت‌های مفارق و بی‌نیاز از ماده (رسم‌های عقلی نزد ما) و صورت‌های غیرمفارق از ماده و نیازمند به ماده (رسم‌های محسوس و خیالی نزد ما) (فارابی، ۱۹۹۶م، ب، ص ۳۱-۳۰).

در تفکر فارابی بنابر نکات فوق، نفس در اینکه صورت باشد یا نه، سه مرحله را پشت سر می‌گذارد: اول، آنگاه که نفس هیچ فعلیتی ندارد؛ یعنی هنوز هیچ یک از محسوسات، مخیلات و معقولات را ادراک نکرده است. در اینجا نفس را می‌توان «صورت» دانست.

دوم، آنگاه که نفس محسوسات، مخیلات و معقولات را ادراک کند. در اینجا نفس را نهایتاً می‌توان «شبیه صورت» دانست.

سوم، آنگاه که نفس به فعلیت محض و به مرتبه عقل فعال رسید. در اینجا نفس (عقل) را نمی‌توان صورت یا حتی شبیه صورت دانست.

اما نکته اینجاست که فارابی از یک سو نفس را مطلقاً صورت بدن معرفی می‌کند و از سوی دیگر معتقد است که نفس در مراحل دوم و سوم، صورت بدن نیست. طبعاً لازمه بیان اخیر، این است که بدن در مراحل دوم و سوم،

بدون صورت باقی بماند؛ حال آنکه در فلسفه مشاء، ماده بدون صورت ممکن نیست؛ بنابراین، به نظر می‌رسد دیدگاه ارسطو با اصول تفکر مشائی سازگارتر و از دیدگاه فارابی دورتر است.^{۱۵}

مشائیان اسلامی، از جمله فارابی و ابن سینا، نفس را «روحانیه الحدوث» می‌دانند. از نگاه آنان، نفس از سوی عقل فعال، به گونه روحانی و مجرد، حادث می‌شود. مراد از مجرد نفس، تجرد برحسب ذات نفس است؛ اما برحسب فعلش مجرد نیست؛ بلکه نیازمند ماده (بدن) است. تفاوت نفس با عقل در همین جاست؛ چه عقل در مقام فعل نیز مجرد است (اکبری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸)؛ بنابراین، به نظر فارابی و ابن سینا، نفس انسان در بدو آفرینش، ذاتاً عقل بسیط مجرد است و چون مجرد است، همان «عقل و عاقل و معقول» است و ذاتش معقول اوست (همان، ص ۱۲۱-۱۲۰).

در این رابطه می‌توان گفت اولاً فارابی در آثارش، اشاره‌ای به اتحاد عقل و عاقل و معقول در ابتدای حدوث نفس نکرده است. از این گذشته، نفس انسان در ابتدای حدوثش همراه بدن حدوث می‌یابد و در این مرحله در مرتبه نباتی و حداکثر حیوانی است؛ ولی هنوز هیچ گونه فعلیت عقلی حاصل نکرده است. در واقع، نفس در بدو آفرینش، تا رسیدن به مرتبه عقل یعنی تجرد تام، بسیار فاصله دارد و باید چند مرحله را پشت سر بگذارد. پس نمی‌توان نفس را در ابتدای حدوثش، عقل و عاقل و معقول دانست؛ ولی اگر مراد از اتحاد عقل و عاقل و معقول در نفس، در هنگام کمون نفس در عقل فعال است (آنگاه که نفس انسان در عقل فعال کمون دارد و هنوز بدنی پدید نیامده است که نفس از سوی عقل فعال به آن افزوده شود)، در این صورت، نفس واقعاً آفریده و حادث نشده است.

برخی برای این باورند که نظریه فارابی که نفوس فردی را حادث به حدوث بدن می‌داند، نباید با نظریه جسمانیه الحدوث بودن نفس نزد ملاصدرا یکی دانسته شود؛ بلکه نفس، همان طور که ارسطو گفته است، صورت بدن (ولذا حادث به حدوث بدن) است (داوری اردکانی، ۱۳۶۲، ص ۸). در واقع، هنگامی که بدن در رحم مادر، مستعد دریافت نفس شود، نفس از سوی عقل فعال به بدن افزوده می‌شود.

اکنون پرسش آن است که آیا نفوس در عقل فعال به نحو قدیم موجود هستند و به همان صورت که در آنجا هستند به بدن‌ها تعلق می‌گیرند یا آنگاه که بدن‌ها مستعد دریافت نفس شوند، نفوس در عقل فعال حادث می‌شوند و به بدن‌ها تعلق می‌گیرند؟ فلاسفه اسلامی متأخر (صدرائیان)، قائل به حدوث جسمانی نفس

هستند؛ اگرچه نفس از نگاه آنان، هیچ‌گاه نتیجه ترکیبات مادی نیست. به نظر می‌رسد، فارابی دست‌کم بستر طرح چنین دیدگاهی (جسمانیه الحدوث بودن نفس) را فراهم کرده است (داوری اردکانی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۱)؛ با این حال این احتمال نیز وجود دارد که فارابی همانند متأخران، معتقد به حدوث جسمانی نفس بوده است و اینکه نفس از عالم بالا آمده است، منافاتی با حدوث جسمانی آن ندارد؛ چراکه نفس در هر حال (هم نزد فارابی و هم نزد ملاصدرا) نتیجه ترکیبات مادی نیست؛ بلکه نفس حادث به حدوث جسمانی، یک امر مجرد است یا به مرتبه تجرد می‌رسد (داوری اردکانی، ۱۳۷۴، ص ۵۸-۵۷).

نتیجه آنکه نفس نزد فارابی، آنگاه که بدن انسان در رحم مستعد دریافت آن باشد، در عقل فعال حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. این بیان، معادل با حدوث جسمانی نفس، به معنای صدراپی آن، نیست و اگر به همان معنا باشد، نظریه حدوث جسمانی نفس نزد ملاصدرا، برخلاف مدعای وی، نوآورانه نخواهد بود؛ لذا نهایتاً شاید بتوان دیدگاه فارابی را زمینه‌ساز طرح چنین نظریه‌ای از سوی ملاصدرا قلمداد کرد.

❁ نتیجه‌گیری

آراء فارابی در هستی، چیستی و ویژگی‌های نفس انسان و قوای آن از نظر گذشت و برخی دیدگاه‌ها در این باره مورد بررسی و سنجش قرار گرفت. او در بسیاری از مباحث نفس‌شناسی فلسفی خویش، اگرچه از دیدگاه‌های فلاسفه یونانی به‌ویژه ارسطو استفاده کرده است؛ ولی با نظر به مبانی اسلامی به این موضوع پرداخته و ابداعات مهمی را به منصف ظهور رسانده است. از این جهت بر فلاسفه اسلامی خصوصاً ابن سینا کاملاً تأثیرگذار بوده و آراء وی در این عرصه همواره مدنظر آنان قرار داشته است. اهم ابداعات فارابی در نفس‌شناسی فلسفی، در مقایسه با دیدگاه‌های ارسطو، به شرح زیر هستند:

۱. فارابی نفس انسان را صراحتاً امری مجرد می‌داند؛ حال آنکه دیدگاه ارسطو در باب تجرد یا عدم تجرد نفس همچنان مبهم است. ارسطو بدن و نفس را از سنخ «ماده» و «صورت» می‌داند که مجموعاً یک واقعیت واحد برای تشکیل «انسان» می‌شود (هرچند او جزئی از نفس که به مرتبه عقل بالفعل رسیده است را مجرد و مفارق از ماده لحاظ می‌کند).

۲. از نگاه فارابی، کل نفس انسان باقی می‌ماند؛ درحالی‌که نزد ارسطو صرفاً جزئی از نفس که به مرتبه عقل بالفعل نائل شده است، باقیست؛ زیرا بدن و نفس به مثابه ماده و صورت، همواره ملازم یکدیگرند و هیچ‌یک بدون دیگری، نه حدوث می‌یابد و نه باقی می‌ماند.

۳. فارابی «نفس در مرتبه انسانی» را فصل حقیقی انسان می‌داند؛ حال آنکه بنابه قول مشهور، ارسطو «نطق» را فصل انسان دانسته است.

۴. از نگاه فارابی، نفس و بدن به‌نحو کامل از یکدیگر «متمايز» هستند؛ حال آنکه چنین تمایزی نزد ارسطو مطرح نیست؛ چراکه نفس را صورت بدن می‌داند و ترکیب این دو را به مثابه «واقعیتی واحد» به نام انسان لحاظ می‌کند.

۵. فارابی تجرد نفس را از طریق دلایل عقلی جدیدتری، نسبت به ارسطو، اثبات می‌کند (اشاره شد که دیدگاه ارسطو در باب تجرد نفس همچنان مبهم است).

۶. فارابی عقل فعال را علت فاعلی ایجاد نفس انسان می‌داند؛ درحالی‌که عقل فعال به عنوان امری که مولود نظام فیضان و صدور به سبک نوافلاطونی است، برای ارسطو موضوعیتی ندارد و اینکه او اساساً عقل فعال را امری بیرون از نفس انسانی لحاظ کرده باشد، چندان مشخص نیست.

گذشته از موارد فوق، فارابی در مسائل دیگری از قبیل نقش محوری نفس در معرفت، اقسام و تعداد قوای نفس انسانی، و رابطه قوای نفس با فضیلت و سعادت نیز نوآوری‌هایی نسبت به ارسطو دارد که در جای خود قابل فحوص و بررسی است.

❁ پی‌نوشت

۱. دراین باره، ارسطو واژه «انتله‌خیا» (Entelekheia) را به‌کار برده است (Aristotle, 1991b, 22). فارابی با وساطت اسکندر افرویدیسی این واژه را معادل «کمال» در نظر گرفته است؛ اما در زبان انگلیسی عمدتاً آن را معادل «Actuality» لحاظ کرده‌اند که به معنای «فعلیت» است (ویسنوسکی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۴۷-۴۵). (درباره سایر اجزای تعریف نفس، فراوان بحث شده و نیازی به توضیح بیشتر نیست).

۲. بحث از نفوس فلکی، مبتنی بر اصول موضوعه هیئت قدیم است که امروزه تا حد بسیار زیادی از اعتبار علمی ساقط شده است. اما از آنجاکه فارابی در نفس‌شناسی خویش به این مبحث پرداخته، در نوشتار حاضر متعرض آن شدیم.

۳. جستجوهای نگارنده نشان می‌دهد که فارابی در آثار خویش به نفس نباتی چندان نپرداخته است.

۴. جوهر یا «اوسیا» (Ousia) در فلسفه ارسطو، به معانی و دلالت‌های مختلفی به‌کار رفته است. از دید او، مصداق جوهر، بر سه قسم است: جوهر محسوس و فناپذیر (مانند گیاهان و جانوران)، جوهر محسوس و فناپذیر (مانند افلاک و اجرام آسمانی) و جوهر نامحسوس، مفارق و سرمدی (مانند جزء عاقله بالفعل از نفس انسان و محرك نامتحرک اولی یا علت نهایی حرکت همه اشیا). اقسام اول و دوم، موضوع دانش طبیعی هستند؛ چه معروض حرکت می‌باشند. اما قسم سوم، موضوع دانش دیگری است (دانش الهی یا فلسفه اولی) (Aristotle, 1991a, 169). قسم سوم، برترین قسم جوهر است و همین قسم، جوهر در غایی‌ترین معنای آن می‌باشد. فارابی تحت تأثیر ارسطو، نفس را از سنخ جوهر دانسته است.

۵. از آنجاکه فارابی - همانند ارسطو - نفس انسان را صورت بدن می‌داند، وجود نفس پیش از بدن رانفی می‌کند. با این حال، وی - همانند افلاطون - بقای نفس بعد از مرگ بدن را تصدیق می‌کند؛ درحالی‌که ارسطو نه کل نفس، بلکه صرفاً یک جزء از نفس که به مرتبه «عقل بالفعل» رسیده را مجرد و مفارق از ماده می‌داند و فقط بقای همین جزء را پس از مرگ بدن می‌پذیرد (Aristotle, 1991b, 54). بنابراین، دیدگاه فارابی را می‌توان تلفیقی از نظرات ارسطو و افلاطون دانست. همچنین پذیرش بقای نفس انسان، بر مبنای تعالیم اسلامی کاملاً لازم است و فارابی به عنوان یک فیلسوف اسلامی طبعاً به این نکته التزام داشته است.

۶. ارسطو نفس انسان را صورت بدن معرفی می‌کند و نکات قابل توجهی در این باره بیان می‌کند؛ ر.ک: Aristotle, 1991b, 21-22.

۷. برخی از محققان معتقدند که فارابی در این عبارت صرفاً به بدن انسان پرداخته و همین بدن را به دو قسم پیدا و پنهان تقسیم نموده است که پیدای آن همان بدن و اعضای آن است و حس، بیرون آن را و تشریح، درون آن را

می‌شناسد و پنهان آن قوای نفس است که آنها هم منبث (پراکنده) در جسم هستند و دارای موضعی در جسم می‌باشند؛ زیرا برای تدبیر آن به وجود آمده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۸-۲۰۷).

۸. در ماده واحد، اعداد جمع نمی‌شوند.

۹. فلاسفه اسلامی، عالم امر که مربوط به مجردات است را در مقابل عالم خلق که مربوط به ماده و جسم است، قرار می‌دهند و برای نفس، شأن «امری» قائلند. فارابی در رساله «دعاء عظیم» که مجموعه‌ای از نیایش‌های اوست، از جهان عناصر (عالم خلق) تعبیر به زندان نفس ناطقه نموده است (فارابی، ۲۰۰۱م، ص ۹۱). لذا از دید او، نفس، جوهری است ملکوتی (مربوط به عالم امر) که با عالم اجرام و جهان عناصر (عالم خلق)، برحسب جوهر ذات خویش بیگانه است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۲۹).

۱۰. به نظر فارابی، جسم حتی نمی‌تواند «علت فاعلی» یک جسم دیگر باشد؛ چه رسد به اینکه بتواند علت فاعلی نفس و عقل باشد.

۱۱. عقل فعال به مثابه واهب الصور نمی‌تواند درون جوهر انسان باشد و لذا عقل مفارقی است که در عالم مجردات تحقق دارد. پس فارابی با تفسیری از ارسطو که عقل فعال را درون جوهر انسان می‌داند، مخالف است. توضیح اینکه، ارسطو عقل را بر دو قسم می‌داند: عقل فاعل و عقل منفعل. او درباره عقل فاعل می‌نویسد: «آن، به این معنا، مفارق (Choristos) و ناممکن [فاقد قوه] (Apathis) و غیرمخالط [نامیخته با ماده] (Amigis) است؛ زیرا آن در طبیعت ذاتی اش فعلیت است (چون همواره عامل بالفعل، شریف‌تر از عامل بالقوه است و نیروی مبدئی [علت]، شریف‌تر از ماده است)» و سپس می‌افزاید: «عقل به معنای فوق، نامیرا و ابدی است... درحالی که [عقل] منفعل، تباه شدنی است» (Aristotle, 1991b, 54). ارسطو عقل به این معنا را عقل «فاعل» می‌خواند، نه عقل «فعال». ظاهراً تعبیر «عقل فعال» (Nous poetikos)، مربوط به شارحان ارسطو است. اما گفتار ارسطو درباره عقل فاعل، با دشواری‌ها و ابهام‌هایی همراه است. لذا شارحان وی به دو دسته تقسیم شدند: یک دسته بر این باور بودند که ارسطو معتقد بوده که عقل فعال، ملکه‌ای از ملکات نفس انسانی نیست؛ بلکه مفارق از آن است و این شرح اسکندر افرودیسی است. دسته دیگر بر این باور بودند که ارسطو معتقد بوده که عقل فعال، ملکه‌ای از ملکات نفس انسانی است و این شرح ثامسطیوس است (نصری نادر، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴). در واقع، این اسکندر افرودیسی است که کارکردی کیهان‌شناختی را برای عقل فعال در نظر می‌گیرد؛ کارکردی که در یک الگوی نوافلاطونی به عنوان هم مُحركِ عالم تحت القمر و هم واهب الصور، مورد پذیرش فارابی و ابن سینا قرار می‌گیرد (Fakhry, 2002, 75). لذا فارابی و به تبع او ابن سینا، با تفسیر اسکندر افرودیسی - که به مشرب نوافلاطونی نزدیک است - موافق‌اند؛ ولی مثلاً ابن رشد با تفسیر ثامسطیوس موافق است.

۱۲. ملاحظه خواهد شد که فارابی تصریح می‌کند که ادراک همانا فعل نفس (به مثابه یک جوهر مجرد، واحد و

بسیط) است، درحالی‌که قوا و آلات نفس هردو مُعد در کسب معرفت هستند. درست است که قوای نفس با خود نفس وحدت دارند؛ لیکن این قوا به هر حال فرع بر خود نفس هستند و لذا ادراک را باید به اصل و مبدأ این قوا (خود نفس) نسبت داد. البته نفس برای وصول به ادراک، آلاتی را استخدام می‌کند که در بدن قرار دارند. ۱۳. این حواس ظاهری، «قوای ادراک حسی هستند؛ اما هرکدام دارای «آلت» یا ابزاری مخصوص به خود در بدن نیز هستند که عبارت‌اند از: چشم، گوش، بینی، زبان و پوست.

۱۴. منظور فارابی از مبادی و معارف اولی، اصول اولیه‌ای هستند که از سوی عقل فعال به عقل انسان افزوده شده‌اند. اینها اصولی بدیهی هستند که مبنای معرفت انسان را تشکیل می‌دهند و انسان معرفت را با آنها آغاز نموده است. سپس به ادراک معقولات ثانوی (نظری) می‌پردازد. نمونه‌ای بنیادین از مبادی و معارف اولی، اولیات و فطریات مشهور نزد منطقین است (فارابی، ۱۹۹۶م، الف، ص ۲۸-۲۷).

۱۵. در دفاع از فارابی شاید بتوان گفت که وجود ماده، مقرون به صورت جسمانی (نباتی یا حیوانی) است؛ ولی صورت انسانی که همان جوهر نفسانی انسان است، هویتی مستقل دارد که در مراتب عالیه آن، ماده و بدن او را همراهی نمی‌کند.

❁ منابع و مآخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، (۱۳۷۷)، نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، چاپ اول، بی جا: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲. اکبری، فتحعلی، (۱۳۹۰)، فلسفه مشاء به ضمیمه اشتراک نظر فارابی و ابن سینا، چاپ اول، آبادان: نشر پرسش.
۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۵)، **نصوص الحکم بر فصوص الحکم**، چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۴. خوانساری، محمد، (۱۳۸۶)، **منطق صوری**، ج ۱، تهران: انتشارات آگاه.
۵. داودی، علی مراد، (۱۳۸۷)، **عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا**، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۶. داوری اردکانی، رضا، (۱۳۷۴)، **فارابی**، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو.
۷. ——— (۱۳۶۲)، **فارابی مؤسس فلسفه اسلامی**، چاپ سوم، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۸. ——— (۱۳۸۹)، **ما و تاریخ فلسفه اسلامی**، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. فارابی، ابونصر، (۱۹۹۶ م، الف)، **احصاء العلوم**، مقدمه و شرح: علی بوملحم، چاپ اول، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۰. ——— (۱۹۹۵ م)، **آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها**، مقدمه و شرح و تعلیق از علی بوملحم، چاپ اول، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۱. ——— (۲۰۰۸ م، الف)، **التجريد على رسالة الدعاوى القلبية**، رسائل فارابی، تحقیق موفق فوزی الجبر، چاپ دوم، دمشق: الینابیع.
۱۲. ——— (۱۹۹۶ م، ب)، **السیاسة المدنیة**، تحقیق و شرح از علی بوملحم، چاپ اول، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۳. ——— (۱۳۷۱)، **جوابات لمسائل سئل عنها**، در: **أربع رسائل فلسفیه**، تحقیق و تقدیم و تعلیق جعفر آل یاسین، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
۱۴. ——— (۲۰۰۱ م)، **دعاء عظیم: کتاب الملة و نصوص أخرى**، تحقیق و تقدیم و تعلیق محسن مهدی، چاپ سوم، بیروت: دارالمشرق.
۱۵. ——— (۲۰۰۶ م)، **رسالة فی السیاسة**، تقدیم و ضبط و تعلیق علی محمد إسیر، چاپ اول، دمشق: التکوین للتألیف و الترجمة و النشر.
۱۶. ——— (۱۹۶۶ م)، **رسالة فی العلم الإلهی**، حقه و قدم له: عبدالرحمن بدوی، القاهرة: دار النهضة العربیه.
۱۷. ——— (۲۰۰۸ م، ب)، **شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی**، در: **رسائل فارابی**، تحقیق موفق فوزی الجبر، چاپ دوم، دمشق: الینابیع.
۱۸. ——— (۱۸۹۰ م)، **عیون المسائل**، در: **الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل فارابیة**،

Die Philosophie Der Araber, Im IX. Und X. Jahrhundert N. Chr, Von Dr. Friedrich Dieterici, First Published, Leiden: Zwolfte Buch, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

۱۹. _____ (۱۴۰۵ق، الف)، **فصوص الحکم**، تحقیق از شیخ محمد حسن آل یاسین، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
۲۰. _____ (۱۴۰۵ق، ب)، **فصول متزعه**، تحقیق و تصحیح و تعلیق: فوزی نجار، چاپ دوم، تهران: المكتبة الزهراء عا سا عا.
۲۱. _____ (۲۰۰۸م، ج)، **فی اثبات المفارقات**، در: رسائل فارابی، تحقیق: موفق فوزی الجبر، چاپ دوم، دمشق: دارالینابیع.
۲۲. _____ (۱۹۸۳م)، **فی أعضاء الحيوان و أفعالها و قواها**، در: رسائل فلسفية للكندي و فارابی و ابن باجه و ابن عدی، حققها و قدم لها: عبدالرحمن بدوی، طبع ۳، بی جا: دار الأندلس للطباعة و النشر.
۲۳. _____ (۲۰۰۸م، د)، **فی التعليقات**، در: رسائل فارابی، تحقیق: موفق فوزی الجبر، چاپ دوم، دمشق: دارالینابیع.
۲۴. نصری نادر، البیر، (۱۴۰۵ق)، **مقدمه و تعلیق الجمع بین رأی الحکیمین**، چاپ دوم، تهران: انتشارات الزهراء.
۲۵. ویسنوسکی، روبرت، (۱۳۸۹)، **متافیزیک ابن سینا**، ترجمه مهدی نجفی افرا، چاپ اول، تهران: انتشارات علم.
26. Aristotle (1991a), **Metaphysics**, Translated by W. D. Ross, in: The Complete Works of Aristotle, Edited by Jonathan Barnes, Vol.2, Fourth Printing, Princeton: Princeton University Press.
27. _____ (1991b), On the Soul, Translated by J. A. Smith, in: The Complete Works of Aristotle, Edited by Jonathan Barnes, Vol.1, Fourth Printing, Princeton: Princeton University Press.
28. Fakhry, Majid (2002), **Al-Farabi: Founder of Islamic Neoplatonism- His Life, Works, and Influence**, First published, Oxford: One World Publications.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

پیامدهای کلامی تشکیک در وجود: مطالعه موردی توحید ذاتی و توحید صفاتی



رضا اسفندیاری^۱

علی حسینی سی سخت^۲

مهدی زمانی فرد^۳

چکیده

مهم‌ترین مسئله‌ای که در فلسفه اسلامی، به ویژه در حکمت متعالیه، بعد از اصالت وجود مورد توجه قرار گرفته است، مسئله «تشکیک در وجود» است. این مسئله در منطق و عرفان هم سابقه دارد. در راستای لزوم بهره‌گیری از مسائل فلسفی در مباحث کلامی، پژوهش حاضر بر آن است تا با روش تحلیل عقلانی، پیامدهای کلامی تشکیک در وجود را واکاوی کند؛ از این رو بایست فرض قرارداد بحث تشکیک در وجود، توحید ذاتی و صفاتی اثبات می‌شود. در نهایت، با توجه به تأثیرگذاری تشکیک وجود در نفی تسلسل و اثبات علة العلل بودن خداوند، وجود محض و واجب بودن خداوند استنتاج می‌شود.

واژگان کلیدی: تشکیک در وجود، توحید ذاتی، توحید صفاتی، وجود محض، بسیط الحقیقه.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶

rezaesfandyari4489@gmail.com

۱. طلبه سطح دو رشته کلام اسلامی مدرسه علمیه نواب مشهد (نویسنده مسئول)

alihoseini313@gmail.com

۲. طلبه سطح چهار رشته کلام جدید مدرسه علمیه نواب مشهد

zamani.mahdi@mailkh.com

۳. استاد خارج فقه و اصول و سطوح عالی فلسفه و کلام مدرسه علمیه عالی نواب مشهد

✽ طرح مسئله

مسئله اثبات وجود و توحید خداوند و همچنین تبیین صحیح آن، همواره در آموزه‌های دینی و آثار اندیشمندان اسلامی مورد توجه بوده است؛ به طوری که این مسئله را می‌توان یکی از مهم‌ترین گزاره‌های دین اسلام دانست. در این میان، اندیشمندان اسلامی به خصوص فلاسفه و متکلمان کوشیده‌اند با بهره‌گیری از اصول و قواعد عقلی، به تبیین این مهم بپردازند. آنان براهین گوناگونی اقامه نموده‌اند و درصدد اثبات این مسئله برآمده‌اند.

در پژوهش حاضر تلاش می‌شود با مبنا قرار دادن مسئله عقلی «تشکیک در وجود» و امتداد آن در مباحث کلامی، وجود و توحید خداوند (توحید ذاتی و صفاتی) اثبات و تبیین شود.

پرسش‌های اصلی جستار حاضر از قرار زیر است:

۱. چگونه می‌توان با استفاده از تشکیک در وجود، توحید ذاتی خداوند متعال را تبیین نمود؟
۲. چگونه می‌توان با استفاده از تشکیک در وجود، توحید صفاتی خداوند را به دست آورد؟

✽ پیشینه تحقیق

بر اساس جستجوهای نگارنده، نتایج و پیامدهای کلامی مسئله «تشکیک در وجود» تاکنون مغفول مانده و پیرامون آن پژوهش خاصی صورت نگرفته است. در این رابطه تنها می‌توان به پایان نامه «کاربرد تشکیک در وجود در ادله اثبات وجود خدا در فلسفه ملاصدرا» نوشته خانم فاطمه محمدزاده اشاره کرد. این اثر به نتایج تشکیک در وجود در ادله اثبات خدا پرداخته و به نتایج آن در توحید ذاتی و صفاتی که مسئله اصلی پژوهش پیش رو است، نپرداخته است.

۱. تشکیک در وجود و اقسام آن

تشکیک در لغت به معنای به شک و تردید انداختن است (انیس و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۴۶) و در اصطلاح با توجه به کاربردش در علوم مختلف، معانی متفاوتی دارد. از سوی دیگر با توجه به آنکه این اصطلاح ابتدا در منطق بوده و سپس به فلسفه و عرفان راه یافته است (حسین پور، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳؛ پورطولی و باقرپور، ۱۳۹۰، ص ۹)، به معنای آن در علم منطق و عرفان هم اشاره می‌شود.

۱-۱. تشکیک عامی

منطق دانان مفاهیم کلی را از نظر صدق بر مصادیق بر دو دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. متواطی: مفهومی که صدق آن بر همه افرادش یکنواخت و یکسان است؛ مانند مفهوم انسان که بر همه مصادیقش به طور یکسان حمل می‌شود.

۲. مشکک: مفهومی که صدق آن بر افرادش متفاوت است؛ یعنی بعضی از افراد آن مفهوم مزیتی بر بعضی دیگر دارند؛ مانند مفهوم سفیدی که برخی اشیاء از برخی دیگر سفیدترند (حلی، ۱۳۹۴، ص ۲۷-۲۸؛ مظفر، ۱۴۳۷ق، ص ۸۷-۸۸).

تشکیک عامی دو معنادر:

۱. معنای عام: هرآنچه در آن مابه‌التفاوت باشد.

۲. معنای خاص: هرآنچه در آن مابه‌التفاوت یافت شود و غیر از مابه‌الاشتراک باشد.

گفته شده است که حکمای مشاء، تشکیک عامی را قبول دارند و معتقدند که وجودات، حقایق متباین به همه ذات هستند و دارای کثرت شخصی‌اند (سبزواری، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۱۲).

۱-۲. تشکیک خاصی

فلاسفه کوشیده‌اند سرّ هستی‌شناسی مسئله را دریابند و در این راستا به دیدگاه‌های مختلفی دست یافتند؛ اما واژه تاریخی تشکیک را حفظ کردند؛ زیرا انگیزه اصلی فیلسوفان در بحث تشکیک، ارائه تصویری صحیح از نظام هستی از منظر وحدت و یکپارچگی و توجیه کثرات موجود در عالم هستی است (طباطبایی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۹-۴۰).

مختار نگارنده در میان دیدگاه‌های گوناگونی که در باب تشکیک فلسفی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است (عینیت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز) (طباطبایی، ۱۴۴۰ق، الف، ج ۱، ص ۳۳-۳۵؛ همو، ۱۴۴۰ق، ب، ص ۲۰).

برخی از پیروان حکمت متعالیه این نوع تشکیک را قبول دارند و معتقدند که این نوع تشکیک تنها در نفس وجود جاری است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶۱). توضیح آنکه شکی نیست که در عالم، حقایق متعددی وجود دارد؛ یعنی وجود حقیقتاً کثیر است و برخی از آن ممکن و برخی واجب‌اند، برخی علت و برخی

معلول اند و... اما این حقیقت وجود در عین حال که کثیر است، یک حقیقت واحد است؛ یعنی آنچه باعث کثرت این وجودات شده است (مابه‌التفاوت)، به عامل وحدت این وجودات که همان حقیقت وجود است (مابه‌الاشتراک) برمی‌گردد؛ بنابراین، وجود هم عامل کثرت و هم عامل وحدت است و آنچه باعث تفاوت این وجودها می‌شود کمال و نقص یا همان شدت و ضعف است.

پس وجود یک حقیقت واحد دارای مراتب است. نور خورشید که به ماه می‌تابد و سپس نور ماه که به آب می‌تابد و... نشان‌دهنده واحد بودن نور و مراتب داشتن آن است. البته باید توجه داشت که تشبیه یادشده تنها برای تقریب به ذهن گفته شده است؛ وگرنه نور مادی حقیقت بسیطی ندارد^۱ (طباطبایی، ۱۴۴۰ق، ب، ص ۱۷-۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۸۷).

طبق این توضیحات، ارکان و شروط تشکیک در وجود عبارت‌اند از: وحدت حقیقی، کثرت حقیقی، ظهور حقیقی، وحدت در کثرت، بازگشت حقیقی کثرت به وحدت (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵۷).

۱-۳. تشکیک خاص الخاصی

عرفا نوعی خاصی از تشکیک را می‌پذیرند که از آن با عنوان تشکیک در ظهور و مراتب (تشکیک در شأن) یاد می‌کنند. ایشان، تشکیک در وجود را قبول ندارند؛ زیرا حقیقت وجود را واحد شخصی و منحصر در وجود خداوند متعال می‌دانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۶).

عارفان و برخی از پیروان حکمت متعالیه، این نوع تشکیک را قبول دارند و معتقدند که نظر نهایی ملاصدرا در اسفار نیز همین است و شواهدی بر ادعای خود مطرح می‌کنند (رحمانی، ۱۳۹۵، ص ۷۹-۹۸).

بنابراین، عرفا وجود حقیقی (خداوند) را واحد و دیگر اشیاء را مظاهر و تجلیات و شئون حضرت حق می‌دانند. جامی می‌گوید:

«تفاوت در حقیقت وجود نیست؛ بلکه در ظهور و خواص آن است»

(جامی، ۱۳۸۲، ص ۵۶).

قیصری می‌گوید:

«وجود اشتداد، تضعیف، زیادت و نقصان را نمی‌پذیرد. شدت و ضعفی هم که در وجود است به حسب ظهور و خفای وجود در برخی مراتب آن است» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۵).

به نظر می‌رسد وجه اشتراک میان سه دیدگاه منطقی، فلسفه و عرفان این است که ملاک‌های تشکیک در آن، امور زیر است:

۱. اولویت و عدم اولویت؛ ۲. تقدم و تاخر؛ ۳. شدت و ضعف؛ ۴. کمال و نقص (سبزواری، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۱۲۵-۱۲۶).

معانی غیرمشهور دیگری برای تشکیک بیان شده است: مانند آنکه تشکیک به معنای لفظی مشترک میان دو معنای متضاد باشد یا اینکه تشکیک به معنای حرکت اشتدادی باشد (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۵-۲۵۶)؛ ولی آنچه در این نوشتار مدنظر است، تشکیک خاصی یا همان تشکیک در مراتب وجود است.

۲. پیامدهای کلامی تشکیک در وجود

اصل توحید، بنیادی‌ترین و مهم‌ترین اصل از اصول اعتقادی و جهان‌بینی اسلامی، و اساس و ریشه سایر اصول است؛ یعنی سایر اصول از توحید سرچشمه گرفته‌اند. برای اصل توحید مراتبی به نام توحید ذاتی، صفاتی و افعالی برشمرده‌اند. با توجه به اهمیت اصل توحید، در نوشتار حاضر به پیامدهای کلامی تشکیک در وجود در سه محور زیر می‌پردازیم:

۱. تأثیر تشکیک در اثبات ذات واجب الوجود؛

۲. تأثیر تشکیک در مسئله توحید ذاتی؛

۳. تأثیر تشکیک در مسئله توحید صفاتی.

نکته قابل توجه آن است که حد وسط اثبات و تبیین سه مورد فوق، صرافت ذات خداوند متعال است.

۲-۱. تشکیک در وجود و اثبات ذات واجب الوجود

۲-۱-۱. تشکیک در وجود و علت و معلول

نکته‌ای که قبل از ورود به اصل بحث باید به آن توجه داشت این است که معیار تشکیک خاصی، عینیت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک است؛ حال این معیار گاهی در اموری است که میان آن‌ها رابطه علی و معلولی حکم فرماست؛ مانند مراتب وجود که مرتبه شدید وجود، علت مرتبه ضعیف و مرتبه ضعیف، معلول مرتبه شدید است. این نوع تشکیک خاصی را در اصطلاح «تشکیک طولی» می‌گویند.

گاهی در میان اموری است که میان آن‌ها رابطه علی معلولی حکم فرما نیست؛ بلکه تنها چند فرد از موجودات که در یک مرتبه هستند، باهم مقایسه می‌شوند؛ همانند مقایسه موجودات عالم ماده (مانند انسان‌ها) با یکدیگر که در اصطلاح به این نوع تشکیک خاصی، «تشکیک عرضی» می‌گویند.

مراد از تشکیک در این پژوهش، آن اموری است که رابطه میان آن‌ها رابطه علی معلولی است. به عبارت دیگر منظور از آن، تشکیک طولی است که در حقیقت وجود است (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ رحمانی، ۱۳۹۵، ص ۹۵-۹۶).

رابطه هر معلولی با علت خویش این اقتضای را دارد که درجه وجود علت از معلول بیشتر و کامل‌تر باشد؛ زیرا در صورت تساوی علت و معلول در وجود، اولیتی حاصل نمی‌شود که علت و معلول معنا پیدا کند؛ بنابراین، وجود هر معلولی در مقایسه با وجود علت خویش باید در درجه‌ای از نقص باشد. نقص معلول نسبت به علت، و کمال علت نسبت به معلول با توجه به تشکیک فهمیده می‌شود؛ زیرا تشکیک است که کمال و نقص، و شدت و ضعف را شرح می‌دهد.

بنابراین آن وجود شدید و کامل که صرف الوجود است، علة العلل و وجود مستقل است و سایر مراتب وجود از جهتی علت و از جهتی دیگر معلول هستند تا هیولای اولی که معلول محض و عین قوه است؛ از این رو با توجه به تشکیک، که نشان‌دهنده صرف الوجود و کمال مطلق بودن در ناحیه علة العلل است، وجود واجب بذاته، که علة العلل است، ثابت می‌شود؛ چرا که خداوند وجود صرف و کمال مطلق است و نقصی در او راه ندارد و ضرورتاً موجود است. در نتیجه، او علة العلل و وجود مستقلی است که هیچ نقص و وضعی در او راه ندارد.

به طور خلاصه می‌توان گفت که با توجه به تشکیک، رابطه علی معلولی میان مراتب وجود برقرار است و

لازمه آن نیز عین ربط بودن معلول و نیازمندی معلول به علت است؛ زیرا علت باتوجه به اینکه مرتبه وجودی و کمالی بیشتری نسبت به معلول دارد و عطاکننده وجود به معلول است، نباید فاقد آن باشد (باتوجه به قاعده معطی الشیء لایکون فاقدالها).

بنابراین، معلول نیازمند محض به علت است و سلسله علت و معلول ها، باتوجه به محال بودن تسلسل، باید به یک علت نهایی (علة العلل) ختم شوند. این علة العلل همان خداوند متعال است؛ زیرا اوست که وجود محض و کمال مطلق است؛ ازاین رو وجود واجب تعالی ضروری است.

۲-۱-۲. تشکیک در وجود و نفی تسلسل

نفی تسلسل (ترتیب علت ها تا بی نهایت) مورد اتفاق همه فلاسفه و متکلمان است و هرکدام از آن ها برای اثبات این مهم براهینی را بیان کرده اند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۴۰؛ طباطبائی، ۱۴۴۰ق، الف، ج ۱، ص ۳۰-۳۵).

در بحث حاضر ابتدا محال بودن تسلسل ثابت خواهد شد و سپس با استفاده از تشکیک در وجود، به اثبات وجود خداوند پرداخته خواهد شد. بیان استدلال به این شکل است: اگر پذیرفته شود طبیعت و حقیقت وجود، تشکیکی است، لازمه اش آن است که مراتب هستی در قوس نزول به سوی ضعف و در قوس صعود به سوی شدت وجودی و کمال رهسپارند.

در نتیجه، تشکیک وجود نشانگر آن است که مراتب وجود دارای دو سویه باشد: یک سویه آن، مرتبه نهایی وجود باشد که همان واجب الوجود و کمال مطلق است و سویه دیگر آن ضعیف ترین مرحله وجود یا ضعف مطلق باشد. حال با تصور صحیح معنای تشکیک، خود به خود تسلسل باطل می شود؛ زیرا در نهایت، سلسله علت ها باید به مرتبه ای که بالاتر از همه است (کمال مطلق)، ختم شود و نمی تواند بی نهایت باشد. پس وجود علة العلل، که خداوند است، ضروری می شود.

۲-۱-۳. تشکیک در وجود و برهان صدیقین

یکی از مهم ترین براهین اثبات وجود خداوند متعال، برهان صدیقین است که تبیین های مختلفی دارد (صادقی ارزگانی، ۱۳۸۸، ص ۵۷-۷۱؛ بنی اسدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹-۱۲۳؛ جمال زاده، ۱۳۷۱، ص ۳۱-۴۵). تقریر ملا صدرا از این برهان، تفاوت هایی با تقریرات دیگر دارد که به برخی از آن ها اشاره می شود:

۱. اثبات خدا بدون استفاده از ماهیت و امکان ماهوی، برخلاف برهان امکان و وجوب یا برهان حرکت؛
۲. بی‌نیازی از اقامه برهان بر ابطال دور و تسلسل.
۳. اثبات دیگر صفات کمالی افزون بر اثبات ذات خدا (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۷۲).

تقریر ملا صدرا پنج مقدمه دارد:

۱. اصالت وجود؛
۲. وحدت تشکیکی وجود؛
۳. راه‌نیافتن عدم بر حقیقت وجود؛
۴. مساوی بودن حقیقت وجود با کمال و غنا؛
۵. راه‌نیافتن عدم و نقص در وجود از راه معلول بودن (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۵، ص ۱۲۲-۱۲۳).

همان‌طور که بیان شد یکی از مقدمات این تقریر، تشکیک وجود است؛ پس اگر تشکیک در وجود نبود، این تقریر قوی از برهان صدیقین شکل نمی‌گرفت.

براین اساس، صدرالمتألهین معتقد است که وجود، حقیقت واحد و بسیط است؛ از این رو، مراتب کثیر این حقیقت واحد، عین وحدت آن است و تنها اختلاف میان افراد، در کمال و نقص است. در نهایت، کثرت وجود به وحدت آن برمی‌گردد که به معنای تشکیک است.

در نتیجه، این حقیقت خارجی از دو حالت عقلی بیرون نیست:

۱. مستقل بالذات و بی‌نیاز مطلق باشد؛
۲. عین ربط و تعلق باشد.

در هر دو صورت وجود واجب بذاته، که خداوند متعال است، ثابت می‌شود؛ زیرا در صورتی که این حقیقت، مستقل بالذات باشد، واجب‌الوجود و هستی محض خواهد بود و خداوند متعال ثابت می‌شود. در صورتی که عین ربط و نیاز باشد، نیازمند به آن مرتبه عالی (واجب‌الوجود) است و قطعاً این مرتبه فقیر و نیازمند، بدون مرتبه مستقل محض قابل‌تصور و تحقق نیست؛ بنابراین، تقریر مبتنی بر تشکیک، واجب‌الوجود را اثبات کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۱۵-۱۷).

نکته دیگری که این تقریر را از سایر تقریرهای برهان صدیقین ممتاز می‌کند این است که این تقریر

برخلاف دیگر تقریرها و براهین اثبات خداوند، تصور معلول بدون مستقل (واجب) را محال می‌داند؛ نه اینکه وقوعش را فرض کند و سپس آن را محال بداند. لازمه این سخن، بدیهی شدن اثبات واجب الوجود از طریق تشکیک است.

بنابراین، مباحث مذکور برای ایجاد تصور است؛ همان‌طور که برخی از آیات قرآن نیز به بدیهی بودن وجود خداوند اشاره دارند.^۲ از این رو، مفسرین و حکما وجود خداوند متعال را بدیهی و بی‌نیاز به اثبات می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۹۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۱۶).

۲-۲. تأثیر تشکیک در توحید ذاتی

۲-۲-۱. تشکیک در وجود و توحید احدی (بساطت)

واجب الوجود از همه جهات بسیط است و ترکیبی در آن راه ندارد (نفی کثرت درون ذاتی).

جهات بساطت بر چهار نوع است:

۱. بساطت از اجزاء مقداری در برابر ترکیب از اجزاء مقداری؛
۲. بساطت از اجزاء خارجی در برابر ترکیب از اجزاء خارجی؛
۳. بساطت از اجزاء عقلی و ذهنی در برابر ترکیب از اجزاء ذهنی؛
۴. بساطت از اجزاء تحلیلی و حدی به معنای پیراسته بودن از جنس و فصل و وجود و ماهیت.

واجب تعالی به هر چهار معنا بسیط است؛ زیرا واجب الوجود، صرف الوجود و وجود محض است (طباطبایی، ۱۴۴۰ق، الف، ج ۲، ص ۲۲۰؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ص ۳۶ - ۳۸).

وجود محض و بسیط بودن واجب متعال از طریق تشکیک بدین صورت ثابت می‌شود: حقیقت وجود، تشکیکی است؛ یعنی مراتب گوناگونی از شدت و ضعف دارد که باید به یک مرتبه نهایی ختم شود. در میان این مراتب مراتب پایین، محدود و دارای نقصان هستند و مراتب بالاتر، حد و نقص کمتری دارند. مرتبه نهایی، هیچ حدومرزی ندارد و بسیط محض، وجود صرف و ذات خداوند متعال است؛ زیرا اگر در خداوند ترکیب و حد باشد، لازمه اش راه یافتن عدم در ذات اوست که این امر با صرف الوجود و نامحدود بودن خداوند سازگار نیست. همچنین اگر خداوند مرتبه نهایی کمال و شدت نباشد، نبود آن کمال مفروض با واجب الوجود بودن خداوند، تناقض خواهد داشت.

پس خداوند متعال که بالاترین مراتب را دارد، صرف الوجود و واجب الوجود است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد؛ زیرا هرگونه نقص و ترکیبی که برای خداوند فرض شود با وجوب بالذات او سازگار نخواهد بود. نتیجه آنکه با استفاده از تشکیک در وجود، ثابت می‌شود که خداوند صرف الوجود است و موجود صرف و محض، از همه جهات بسیط است.

۲-۲-۲. تشکیک در وجود و توحید واحدی (یکتایی)

توحید واحدی بدین معناست که ذات خداوند متعال یکی است و شریک ندارد. در این قسم از توحید، کثرت برون ذاتی از ذات خداوند متعال نفی می‌شود.

اثبات یکتایی خداوند از طریق تشکیک مبتنی بر مقدماتی است:

۱. بر اساس تشکیک در وجود، بالاترین مرتبه، صرف الوجود و بسیط محض است.
۲. صرف الوجود باید نامتناهی و بی‌نهایت باشد؛ زیرا اگر متناهی و محدود شود، بدین معناست که عدم در ذات او راه پیدا کرده است.
۳. برای موجود نامتناهی، تصور شریک محال است؛ زیرا همه عالم را فرا گرفته و سراسر عالم ظهور اوست.

بنابراین، بر اساس اصل تشکیک فرض شریک و دومی داشتن برای خداوند محال خواهد بود و وحدت خداوند متعال اثبات می‌شود.

به طور خلاصه می‌توان گفت که خدا موجودی نامحدود است؛ زیرا صرف الوجود هستی محض است؛ پس خداوند متعال که نامحدود است، تعدد بردار نیست و واحد است (طباطبایی، ۱۴۴۰ق، الف، ج ۲، ص ۲۲۵).

آنچه این دلیل را از سایر دلایل متمایز می‌کند و نشان دهنده دقت و قوت آن است، این است که تشکیک به محال بودن فرض شریک منتهی می‌شود؛ در حالی که ادله دیگر، مثل برهان ترکب و تمنع، ابتدا وجود شریک و دومی را برای خداوند فرض می‌کنند و سپس آن را باطل می‌کنند.

نکته مهم دیگر این است که تشکیک در وجود، صرافت وجود را به دنبال دارد؛ یعنی وحدت خداوند از نوع وحدت عددی نیست؛ بلکه وحدت بالصرافه و وحدت حقه حقیقیه است؛ یعنی وجود خدا همه هستی را فرا گرفته است و خداوند نامحدود است؛ بنابراین، جایی برای دیگری باقی نمی‌ماند؛ چه رسد به

اینکه بخواهد وجود داشته باشد. در نتیجه، یکتایی حقیق خداوند هم باتشکیک ثابت شد.

۲-۳. تشکیک در وجود و توحید صفاتی

مراد از صفات در توحید صفاتی، صفات فعلی نیست؛ بلکه صفات ذاتی خداوند است (طباطبایی، ۱۴۴۰ق، ب، ص ۱۹۹-۲۰۰). نسبت به نحوه اتصاف خداوند به این صفات، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد که بیان آنها، در این مجال نمی‌گنجد.

دیدگاه صحیح آن است که صفات ذاتی خداوند، عین ذات اوست و هر کدام عین دیگری است. مراد از این عینیت نیز، عینیت مصداقی است (طباطبایی، ۱۴۴۰ق، ب، ص ۲۰۰-۲۰۱؛ خرازی، ۱۴۳۷ق، ص ۵۷).

پس براساس دیدگاه حق، در توحید صفاتی دو عینیت وجود دارد: عینیت صفات واجب تعالی با یکدیگر و عینیت صفات با ذات واجب تعالی. این دو عینیت با قول به تشکیک و از راه صرافت وجود ثابت می‌شوند. توضیح آنکه، از یک سو، لازمه تشکیک رسیدن مراتب وجود به بالاترین مرتبه است؛ زیرا در غیر این صورت تسلسل رخ می‌دهد که محال است، در میان این مراتب آن مرتبه نهایی که صرف الوجود و کمال محض است، ذات خداوند متعال است. از سوی دیگر، خداوند صرف الوجود است، یعنی همه کمالات را به صورت کامل در ذات خود دارد و به دیگر سخن، کمال مطلق است.

حال که باتشکیک، صرف الوجود بودن و کمال مطلق بودن واجب تعالی ثابت شد، عینیت صفات با ذات و همچنین عینیت صفات با یکدیگر هم ثابت می‌شود؛ زیرا در غیر این صورت غیریت حاصل می‌شود؛ حال آنکه لازمه غیریت، تمایز است و لازمه تمایز، ورود عدم در ذات واجب تعالی است که با صرف الوجود و کمال مطلق بودن خداوند نمی‌سازد.

از سوی دیگر ثابت شد که خداوند بسیط محض است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد، پس صفات او هم زائد بر ذاتش نخواهند بود؛ بلکه صفات، عین ذات و عین یکدیگرند. افزون بر آن، براساس تشکیک وجود، وجود دارای مراتب است و رابطه این مراتب علی و معلولی است. آن مرتبه نهایی که علة العلل و صرف الوجود است، باید همه کمالات وجودی را در ذات خود داشته باشد تا بتواند به معلول، وجود و کمالات بدهد؛ زیرا در غیر این صورت فاقد کمالات وجودی خواهد بود؛ حال آنکه فاقد شیء معطی شیء نیست. به علاوه که موجود صرف، نامتناهی است و باید همه کمالات را داشته باشد؛ بنابراین همه صفات به صورت

کامل و در ذات خداوند متعال موجودند و عین ذات خداوند هستند.

نتیجه آنکه تشکیک، صرافت را می‌رساند و صرافت عینیت را ثابت می‌کند و از این رهگذر توحید صفاتی اثبات می‌شود.

حال که صرف الوجود باید همه کمالات را داشته باشد، قاعده بسیط الحقیقه (بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها) هم روشن می‌شود به این صورت که:

بسیط الحقیقه، که همان ذات واجب تعالی است، همه اشیا است؛ یعنی همه کمالات را به صورت کامل دارد. به عبارت دیگر کمال مطلق است و این کمالات هم عین ذات اوست؛ زیرا در غیر این صورت عدم در ذات خداوند راه پیدا می‌کند که این با صرف الوجود بودن نمی‌سازد.

به دیگر سخن، در سلسله مراتب تشکیک، هر مرتبه پایین باید به صورت لایشرط، در مرتبه بالا باشد و تا مرتبه نهایی که نقطه اوج هستی، بسیط و صرف است، ادامه پیدا می‌کند که همه کمالات را به صورت کامل دارد. این مرتبه نهایی، همان ذات خداوند متعال است و این معنای قاعده بسیط الحقیقه است؛ زیرا بسیط الحقیقه (ذات خدا)، همه کمالات انسانی و دیگر ممکنات را دارد و در همین حال، هیچ کدام از آنها نیست؛ زیرا کمالات همه این‌ها را به صورت بشرط لا از نقائص دارد.

بنابراین با استفاده از تشکیک و صرافت در وجود، توحید صفاتی خداوند ثابت شد و همچنین قاعده بسیط الحقیقه، که توحید صفاتی را به نوعی با عبارات فلسفی می‌رساند، نیز تبیین شد.

نکته دیگر آنکه با توجه به مطالب مزبور، نامحدود بودن و بی‌نهایت بودن صفات خداوند هم ثابت می‌شود؛ چرا که وقتی ذات خداوند بی‌نهایت باشد، صفات خداوند هم بی‌نهایت می‌شوند و این همان عینیت صفات با ذات است.

پس اگر تشکیک در وجود پذیرفته نشود، توحید صفاتی خداوند نیز، به طور دقیق فهم نمی‌شود؛ زیرا با توجه به تشکیک، وجود دارای مراتب شدید و ضعیف است؛ بنابراین، باید نحوه اتصاف آن مراتب به صفات، با یکدیگر متفاوت باشد.

باتوجه به این توضیحات، می‌توان گفت که آن وجود صرف و بسیط که خداوند متعال است، باید کمال مطلق باشد و مثلاً صفت علم را به صورت کامل داشته باشد. باید صفت علم او با صفت علم موجود در ممکنات به لحاظ مصداق (همان کمال و نقص) متفاوت باشد؛ زیرا در غیر این صورت، تفاوتی میان صفات واجب با ممکنات نیست که این خلاف کمال مطلق بودن خدا و خلاف آیات و روایات است.

به عبارت دیگر، صفاتی مانند علم در خداوند و انسان از لحاظ مفهومی یکی است (مشترک معنوی)؛ اما مصداق آن‌ها در خدا و انسان به صورت تشکیکی است و کمال و نقص دارد؛ از این رو عالم بودن خدا با عالم بودن انسان متفاوت است. در آیه ۲۷ سوره روم «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» نیز به این مطلب اشاره شده است؛ البته بنابر آنکه مراد از کلمه «مَثَل» در آیه، مطلق صفت و وصف کمال باشد (قرشی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۱۹۹)؛ یعنی هر وصف کمالی از قبیل علم، قدرت و... که ممکنات به آن‌ها متصف هستند، بالاتر و کامل‌تر از آن، برای خداوند است. بنابراین فهم دقیق توحید صفاتی خداوند، مبتنی بر پذیرش تشکیک است.

❁ نتیجه‌گیری

با بررسی و تحلیل تشکیک در وجود، نتایج زیر به دست آمد:

۱. تشکیک در وجود، نشان‌دهنده کمال وجودی علت نسبت به معلول است و از آنجا که معلول، عین فقر و نیازمندی به علت است، پس وجود علت ضروری است. با توجه به نفی تسلسل، سلسله علت‌ها باید به یک مرتبه نهایی ختم شود که در اصطلاح آن «علة العلل» نام دارد. پس با توجه به تشکیک، وجود علة العلل، که خداوند متعال است، ضروری است.

۲. مطالعه نفس تشکیک، دوسویه بودن مراتب وجود را ثابت می‌کند که کمال مطلق و نقص مطلق است؛ از این رو سلسله علت‌ها باید در نهایت به مرتبه نهایی، که کمال مطلق است، برسد و آن مرتبه نهایی ذات خداوند متعال است.

۳. تبیین و تقریر صحیح برهان صدیقین، متوقف بر فهم تشکیک است؛ زیرا تشکیک یکی از مقدمات اصلی تقریر ملاصدرا می‌باشد.

۴. با استفاده از صرف‌الوجود بودن و بساطت مطلق خداوند، توحید ذاتی (واحدی و اُحدی) ثابت شد؛ زیرا فرض دومی داشتن برای صرف‌الوجود محال است و هیچ‌گونه ترکیبی در بسیط محض راه ندارد.

۵. با تحلیل کمال مطلق بودن و صرف‌الوجود بودن خداوند، این نتیجه به دست آمد که هیچ‌گونه عدم و نقصی در خداوند راه ندارد و بدین وسیله توحید صفاتی خداوند به اثبات شد. همچنین با تبیین قاعده بسیط الحقیقه مشخص شد که صفات وجودی خداوند باید نامحدود و در نهایت شدت و کمال باشند و تفاوت میان صفات واجب با ممکن به همین شکل تحلیل شد.

❁ پی‌نوشت

۱. جهت اطلاع از استدلال‌های بیشتر بر تشکیک در وجود ر.ک به طباطبایی، ۱۴۴۰ الف، ص ۳۲-۳۸؛ عبودیت، ۱۳۸۳، ص ۲۱۶-۲۷۷.
۲. أَفَى اللَّهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (ابراهیم/۱۰).

❁ منابع و مأخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. انیس، ابراهیم؛ منتصر، عبدالحلیم؛ الصوالحی، عطیه؛ خلف احمد، محمد، (۱۳۸۶)، فرهنگ المعجم الوسیط، مترجم: محمد بندر ریگی، چاپ دوم، قم: انتشارات اسلامی.
۲. پورطولمی، منیر السادات؛ باقرپور، فاطمه، زمستان (۱۳۹۰)، «سیر تطور مفهومی معرفتی تشکیک»، نشریه آینه معرفت، شماره ۲۹، ص ۸-۲۳.
۳. جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۸۲)، الدرة الفاخرة فی تحقیق مذاهب الصوفیة و المتکلمین و الحكماء المتقدمین، به انضمام حواشی مؤلف (جامی) و شرح عبدالغفور لاری و حکمت عمادیه، به اهتمام نیکولا هیر و علی موسوی بهبهانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک گیل با همکاری مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها.
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، رَحِیقِ مَخْتُوم: شرح حکمت متعالیه، تهیه و تنظیم: حمید پارسانیا، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. حسین پور، یاسر، (۱۳۹۸)، فلاح فلسفه: روایتی نواز فلسفه اسلامی، چاپ اول، قم: انتشارات نشر ادیان.
۷. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (۱۳۹۴)، الجوهر النضید: شرح منطق التجرید للخواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، چاپ هفتم، قم: انتشارات بیدار.
۸. خرازی، سید محسن، (۱۴۳۷ق)، بداية المعارف الالهیه، چاپ هفتم، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۹. رحمانی، محمد هادی، بهار و تابستان (۱۳۹۵)، «تقریر معانی تشکیک»، نشریه نسیم خرد، شماره ۲، ص ۷۹-۹۸.
۱۰. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۱)، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چاپ ششم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. سبزواری، هادی، (۱۴۳۲ق)، شرح المنظومه، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۵ق)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، چاپ اول، قم: منشورات طلیعه النور.

۱۳. _____ (۱۳۸۳ق)، شرح أصول الكافي (صدرا)، تحقیق و تصحیح خواجهی، محمد، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۶)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، چاپ بیست و دوم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. _____ (۱۴۴۰ق، الف)، نهاية الحکمه، تصحیح و تعلیقه: زارعی سبزواری، عباس علی، چاپ دهم، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۱۷. _____ (۱۴۴۰ق، ب)، بداية الحکمه، تصحیح و تعلیقه: عباس علی زارعی سبزواری، چاپ سی و دوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
۱۸. _____ (۱۳۹۹)، بداية الحکمه، تصحیح و تعلیقه: علی امینی نژاد، چاپ اول، تهران: آل احمد با همکاری مؤسسه آموزشی پژوهشی نفحات.
۱۹. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۰)، احسن الحديث، چاپ اول، تهران: مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت.
۲۰. قیصری رومی، محمد داود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۳)، آموزش فلسفه، چاپ چهاردهم و پانزدهم، تهران: نشر بین الملل.
۲۲. مظفر، محمد رضا، (۱۴۳۷ق)، المنطق، تصحیح و تعلیق علیرضا رنجبر، چاپ سوم، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه های علمیه.
۲۳. نبویان، سید محمد مهدی، (۱۳۹۵)، جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، چاپ دوم، قم: انتشارات حکمت اسلامی (وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی).



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

بازخوانی فلسفی تجربیات نزدیک به مرگ باتأکید بر عوالم هستی از منظر فلسفه اسلامی



حسین خرسندی امین (خوردوستان)^۱ ID

محمد علی وطن دوست^۲ ID

چکیده

امروزه تجربه نزدیک به مرگ از سوی نخله‌های مختلف فکری و بارویکردهای گوناگون ارزیابی شده است. هریک از این نخله‌ها کوشیده‌اند تا پرسش‌های مطرح در خصوص این تجربیات را پاسخ دهند. مهم‌ترین پرسش درباره این تجربیات، پرسش از نحوه تحقق آنهاست. تأمل در گزارش‌های حاکی از این تجربیات، گوناگونی نحوه تحقق آنها را نشان می‌دهد. با توجه به اینکه فلسفه اسلامی عهده‌دار مطالعه هستی‌شناسانه پدیده‌هاست، نوشتار پیش رو درصدد است تجربیات نزدیک به مرگ را از منظر فلسفه اسلامی بررسی کند. مطالعه فلسفی تجربیات نزدیک به مرگ هم تا حدودی ابهامات موجود درباره آنها را از میان می‌برد و هم زمینه را برای سنجش آنها فراهم می‌سازد. بازخوانی عوالم هستی از منظر فلسفه اسلامی و تأملی دوباره در این تجربیات، نوشتار حاضر را درصدد اثبات این نکته قرار می‌دهد که این تجربیات به تبع عوالم مختلف هستی دارای مراتبی مختلفند. حکمت متعالیه با طرح عوالم سه‌گانه طبیعت، مثال و عقل، سلسله‌ای طولی را ترسیم می‌کند که انسان در قوس صعود و رسیدن به واجب تعالی این سه عالم را طی خواهد نمود. از آنجا که بیشتر تجربیات نزدیک به مرگ در اثر ارتباط با عالم مثال و در قالب بدن مثالی واقع شده است، کیفیت انطباق این تجربیات بر عالم مثال و نحوه واقع‌نمایی آنها به تفصیل بررسی خواهد شد. تبیین نحوه انطباق مراتب مختلف تجربیات نزدیک به مرگ بر عوالم مختلف هستی میزان و کیفیت واقع‌نمایی آنها را تا حدودی آشکار خواهد ساخت.

واژگان کلیدی: تجربه نزدیک به مرگ، زندگی پس از زندگی، فلسفه اسلامی، عوالم هستی، عالم مثال.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۰۸

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد و طلبه سطح چهار حوزه علمیه خراسان (نویسنده مسئول)

hosseinkhordoustan@gmail.com

ma.vatandoost@um.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

✽ طرح مسئله

پدیده مرگ به عنوان واقعیتی انکارناپذیر، انسان را همواره با پرسش‌های فراوانی روبه‌رو ساخته است: آیا مرگ پایان هستی انسان است؟ اگر پایان نیست، پس از مرگ چه در انتظار ماست؟ همه انسان‌ها خواسته یا ناخواسته خود را در برابر این دو پرسش می‌یابند. فارغ از آنچه ادیان الهی در پاسخ به این دو آورده‌اند، تجربیات متعددی از انسان‌هایی که دین، جغرافیا و فرهنگ‌های متفاوتی دارند، گزارش شده است که بر پایه آنها به اندکی از همه آنچه پس از مرگ پیش رو داریم، می‌توان پاسخ داد.

مطابق این تجربیات که به تجربیات نزدیک به مرگ شناخته می‌شوند، شخص تجربه‌گر حقیقت خود را چیزی غیر از بدن و جدای از آن می‌یابد و در این هنگام اموری را مشاهده می‌کند. تتبع در آنچه تاکنون درباره تجربیات نزدیک به مرگ به انجام رسیده است، نشان می‌دهد عده‌ای که مرگ را پوسیدن می‌انگارند و انسان را همان جسم مادی می‌دانند، به کلی منکر این تجربیات شده‌اند یا کوشیده‌اند آن را بر پایه علوم تجربی تفسیر و تبیین کنند.

آنان که به عالم غیب باور دارند نیز واکنشی یکسان نسبت به این تجربیات ندارند. برخی از آنان، با پیچیده و مبهم دانستن این تجربیات، آنها را آنها را غیر قابل ارزیابی دانسته‌اند و برخی به این گمان که آنچه در منابع دینی آمده است ما را از مطالعه و تأمل درباره تجربیات نزدیک به مرگ بی‌نیاز می‌سازد، اهتمام به این تجربیات را خطا پنداشته‌اند. به باور نگارنده، بازخوانی فلسفی تجربیات نزدیک به مرگ، هم تاحدودی پیچیدگی‌های موجود در این تجربیات را از میان می‌برد و هم زمینه را برای صحت‌سنجی این تجربیات فراهم می‌سازد. بازخوانی عوالم هستی از منظر فلسفه اسلامی، تأملی دوباره در تجربیات نزدیک به مرگ و اثبات دارای مراتب بودن تجربیات به این مهم منتهی می‌شود.

نوشتار پیش رو به منظور مطالعه فلسفی تجربیات نزدیک به مرگ، می‌کوشد به دو پرسش زیر پاسخ دهد:
۱. آیا تجربیات گزارش شده از یک نحو واقعیت برخوردارند یا آنکه برخی از این تجربیات همچون خواب محتاج تعبیر و تفسیر هستند؟

۲. با پذیرش اینکه برخی از تجربیات گزارش شده همانند خواب به تعبیر احتیاج دارند، چگونه می‌توان به واقعیت آنها دست یافت؟

این نوشتار درصدد است با بازخوانی فلسفی تجربیات نزدیک به مرگ به پرسش‌های مذکور پاسخ دهد. به این منظور، نخست به تحلیل واقعیت و چیستی این گونه تجربیات پرداخته و امکان آن اثبات می‌شود. آن‌گاه با مطالعه عوالم هستی از منظر فلسفه اسلامی نشان داده می‌شود که تجربه نزدیک به مرگ برابر با این عوالم دارای مراتب مختلف است.

۱. مبادی تصویری و تصدیقی مسأله تحقیق

پیش از بررسی مسئله تحقیق لازم است تا به برخی از مبادی تصویری و تصدیقی آن پرداخته شود. شناخت صحیح مبادی تصویری و تصدیقی یک مسئله از سوئی موجب آشکارتر شدن آن و از دیگر سو موجب دست یافتن به راه حل‌های صحیح می‌شود.

۱-۱. چیستی تجربه نزدیک به مرگ

تتبع نشان می‌دهد که نخستین بار، مطالعه منسجم تجربیات نزدیک به مرگ از سوی متفکران غربی آغاز شده است. از اولین کتاب‌هایی که به طور منسجم تجربیات نزدیک به مرگ را مورد مطالعه قرار داده است، می‌توان به کتاب «Life after Life» (زندگی پس از زندگی) نوشته دکتر ریموند مودی اشاره نمود. ریموند مودی در این کتاب از افرادی که حالات نزدیک به مرگ را تجربه کرده‌اند، گزارش داده است. بررسی پیشینه این مطالعات نشان می‌دهد که متفکران غربی مانند ریموند مودی، درصدد بوده‌اند تا تجربه افرادی را گزارش دهند که به لحاظ علائم بالینی یا به طور کلی مرده‌اند یا سطح هوشیاری بسیار اندکی داشته‌اند. براین اساس، آنان تجربه نزدیک به مرگ را دارای دو مؤلفه دانسته‌اند: نخست اینکه فرد باید به مرگ نزدیک باشد؛ به این معنا که شرایط جسمی‌اش به قدری وخیم باشد که در صورت عدم بهبود، بمیرد. مؤلفه دوم این است که نزدیکی مرگ به او زیاد بوده باشد و وی، در عین حال بتواند حالات نزدیک به مرگ را به وضوح تجربه کند و به خاطر بیاورد (گرامی، ۱۳۹۲، ص ۲۴).

به باور نگارنده، وخیم بودن وضع جسمانی از مؤلفه‌های تجربیات نزدیک به مرگ به حساب نمی‌آید. تجربه در صورتی نزدیک به مرگ قلمداد می‌شود که دارای سه مؤلفه باشد:

۱. خروج روح از بدن؛
۲. ادراک و مشاهده؛
۳. بازگشت دوباره به بدن.

هرگاه شخص، چه در حال سلامت و تندرستی و چه در حال بیماری، دریابد که روح از بدنش خارج شده است و در این هنگام اموری را مشاهده کند و دوباره به بدن بازگردد، حالات نزدیک به مرگ را تجربه کرده است. به باور حکمای الهی آنچه نفس را از اتصال به عالم غیب باز می‌دارد توجه و اشتغال زیاد به عالم ماده است و صحت و تندرستی مانع اتصال به غیب نمی‌شود. حکیم ملاهادی سبزواری می‌گوید:

«ولا غشاء فی المفارقات فهی المرئی المتعاکسات
وإتما الشواغل الحسیة قد حجزت نفوسنا النوریة
و موجب ارتفاع حجب کثر من ذلک النوم ومنه قد ظهّر
صفاؤها الفطری وانضجارها وموئها بالطبع واختیارها»
(سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۲۱).

مطابق این آیات، عالم غیب و مجردات حاجب و مانعی ندارند؛ بلکه شواغل حسی و انغمار در عالم ماده موجب شده است نفس انسان از مشاهده آنها بازماند. باین وجود، اموری حجاب‌ها را کنار می‌زند و سبب اتصال نفس به عالم مجردات می‌شود که می‌توان به خواب، صفای باطن، انزجار نفس از عالم ماده، مرگ طبیعی و مرگ اختیاری اشاره نمود.

مطابق تعریفی که از تجربه نزدیک به مرگ ارائه کردیم، موارد زیر را می‌توان تجربه نزدیک به مرگ به حساب آورد:

۴. گاهی شخص تجربه‌گر به لحاظ علائم بالینی مرده است: باید توجه داشت که این حالت اختصاصی به وخامت حال جسمانی که منجر به مرگ می‌شود، ندارد. عرفای مسلمان بر این باورند که شخص سالک در مراتب سلوک می‌تواند به مرگ اختیاری دست یابد؛ به این معنا که سالک درحالی که بدن او از صحت کامل برخوردار است، روح را از بدن خلع کند؛ به گونه‌ای که هیچ‌یک از علائم حیات مادی باقی نماند و دوباره با اراده خود به بدن بازگردد. دراین باره حکایتی از حکیم هیدجی نقل شده است:

«می‌گویند مرحوم هیدجی منکر مرگ اختیاری بوده است و خلع و
لبس اختیاری را محال می‌دانسته و این درجه و کمال را برای مردم ممتنع
می‌پنداشته است و در بحث با شاگردان خود جداً انکار می‌نموده و ردّ
می‌کرده است.

یک شب در حجره خود بعد از به جا آوردن فریضه عشاء رو به قبله مشغول تعقیب بوده است که ناگهان پیرمردی دهاتی وارد شده، سلام کرد و عصایش را در گوشه‌ای نهاد و گفت: جناب آخوند! توجه کار داری به این کارها؟ هیدجی گفت: چه کارها؟ پیرمرد گفت: مرگ اختیاری و انکار آن؛ این حرفها به شما چه مربوط است؟ هیدجی گفت: این وظیفه ماست، بحث و نقد و تحلیل کار ماست. درس می‌دهیم، مطالعات داریم، روی این کارها زحمت کشیده‌ایم؛ سر خود نمی‌گوئیم!

پیرمرد گفت: مرگ اختیاری را قبول نداری؟! هیدجی گفت: نه. پیرمرد در مقابل دیدگان او پای خود را به قبله کشیده و به پشت خوابید و گفت: *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* و از دنیا رحلت کرد و گوئی هزار سال است که مرده است....

بی خودانه دویدم و طلب را خبر کردم. آنها به حجره آمدند و همه متحیر و از این حادثه نگران شدند. بالاخره بنا شد خادم مدرسه تابوتی بیاورد و شبانه او را به فضای شبستان مدرسه ببرند تا فردا برای تجهیزات او و استشهدات آماده شویم که ناگاه پیرمرد از جا برخاست و نشست و گفت: *بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*، و سپس رو به هیدجی کرده و لبخندی زد و گفت: حالا باور کردی؟ هیدجی گفت: آری باور کردم، به خدا باور کردم....» (طهرانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۰۴).

درصد اندکی از تجربیات گزارش شده در برنامه زندگی پس از زندگی، ناظر به این قسم از تجربه کنندگان است. البته موت اختیاری در این برنامه‌ها گزارش نشده است.

۵. گاهی شخص تجربه‌گر به لحاظ علائم بالینی زنده است: باید توجه داشت که تجربه نزدیک به مرگ در این حالت، اختصاص به فرد مریض یا در کمارفته و مانند آن ندارد. ممکن است شخصی که به لحاظ علائم بالینی سالم است، به چنین تجربیاتی دست یابد. غالب تجربیات گزارش شده در برنامه زندگی پس از زندگی ناظر به این حالت است. علامه حسن زاده آملی در کتاب انسان در عرف عرفان می‌گوید:

«در سحر شب یکشنبه ۱۲/۱/سنه ۱۳۸۹ هـ.ق - ۵/۵/۱۳۴۸ ه.ش، بعد از ادای نافله شب و نافله و فریضه صبح، در اربعینی که ذکر جلاله «الله» را هر روز بعد از نماز صبح به عددی خاص داشتم، بعد از این ذکر به توجه نشستم که ناگهان جذبه و حالتی دست داد و بدن به طوری به صدا درآمد و می لرزید؛ آن چنان صدایی که مثلاً تراکتور روی سنگهای درشت و جاده ناهموار می رود، دیدم که جانم از بدنم مفارقت کرد و متصاعد شد؛ ولی در بدنی مثال بدن عالم خواب قرار دارد، تا قدری بالا رفت دیدم در میان خانه‌ای هستم که تیرهای آن همه چوبی و نجاری شده است؛ ولی من در این خانه مانند پرنده‌ای که در خانه‌ای در بسته گرفتار شده است و به این طرف و آن طرف پرواز می کند و راه خروج نمی یابد، تخمیناً در مدت یک ربع ساعت گرفتار بودم و به این سو و آن سو می شتافتم. دیدم در این خانه زندانیم نمی توانم بدر بروم، سخنی از گوینده ای شنیدم و خود او را ندیدم که به من گفت: این محبوس بودن بر اثر حرفهای زیاد و بیخودتوست. چرا حرف‌ها را نمی پایی؟

من در آن حال چندین بار خدای متعال را به پیغمبر خاتم برای نجاتم قسم دادم و به تضرع و زاری افتادم که ناگهان چشمم به طرف شمال خانه افتاد که دیدم دریچه‌ای که یک شخص آدم بتواند بدر رود برویم گشوده شد. از آنجا بیرون رفتم و پس از بدر آمدن چندی به سوی مشرق در طیران بودم و دوباره به جانب قبله رهسپار شدم. و هنگامی که از آن حبس رهایی یافتم؛ یعنی از خانه بدر آمدم، آن خانه را بسیار بزرگ و مجلل دیدم که در میان باغی بنا شده است و آن باغ را نهایت نبود و آن را درخت‌های گوناگون پر از شکوفه سفید بود که در عمرم چنان منظره‌ای ندیدم.

و می بینم که به اندازه ارتفاع درخت‌ها در هوا سیر می کنم به گونه‌ای که رویم؛ یعنی مقادیم بدنم همه به سوی آسمان است و پشت به سوی زمین، و به اراده و همت و فرمان خود نشیب و فراز دارم و بسیار خدای متعالی را به پیغمبر خاتم و همه انبیا قسم می دادم که کشف حقایق

برایم دست دهد، در همین حال به خود آمدم.
آن محبوس بودن چند دقیقه بسیار در من اثر بد گذاشت به گونه ای که
بدنم خسته و کوفته شد و سرم و شانه هایم همه سخت درد گرفت، و قلبم
به شدت می زد» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۲۵-۲۶).

حاصل آنکه از منظر نویسنده، در تجربه نزدیک به مرگ سه چیز شرط است:

۱. خروج روح از بدن؛
۲. ادراک و مشاهده؛
۳. بازگشت دوباره به بدن.

هرگاه این سه شرط برای شخصی حاصل شود، می توان گفت که وی حالات نزدیک به مرگ را تجربه کرده است. حصول این سه شرط در حال صحت و سلامت شخص یا در حال مرض یا مرگ طبیعی او تفاوتی ندارد^۱.

۱-۲. امکان تجربه نزدیک به مرگ

تجربه نزدیک به مرگ با اشکالات و تردیدهایی مواجه است. از آنجاکه تجربه نزدیک به مرگ ذاتاً امری ممکن است، با کنارزدن شبهات مطرح درباره آن، می توان امکان وقوعی آن را نیز اثبات نمود. از مهم ترین این اشکالات می توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱-۲-۱. احتمال دروغ

از آنجاکه تجربیات نزدیک به مرگ از سوی انسان های غیر معصوم گزارش شده است، احتمال دروغ در آن ها وجود دارد؛ بنابراین، نمی توان به این تجربیات اعتماد کرد و آنها را پذیرفت. به عبارتی دیگر:

۱. تجربیات نزدیک به مرگ از سوی افراد غیر معصوم گزارش شده است.
۲. در هر گزارشی که از افراد غیر معصوم باشد، احتمال دروغ وجود دارد.
۳. پس در تجربیات نزدیک به مرگ احتمال دروغ وجود دارد.

به باور نگارنده، مقدمه نخست این استدلال صحیح و مقدمه دوم آن مردود است. توضیح آنکه گرچه هر فرد غیر معصومی احتمال دارد گزارشی دروغین بدهد؛ اما ممکن نیست که عده ای با جغرافیا، فرهنگ ها و دین های مختلف، از یک واقعیت گزارشی دروغین بدهند؛ از این رو:

۱. عده فراوانی با جغرافیا، فرهنگ‌ها و دین‌های مختلف از خروج روح از بدن و ادراک و مشاهده در چنین وضعیتی خبر داده‌اند.
۲. هم‌دستی این چنین عده‌ای بر دروغ ممکن نیست.
۳. پس هم‌دستی عده‌ای فراوان با جغرافیا، فرهنگ‌ها و دین‌های مختلف بر دروغ گویی نسبت به خروج روح از بدن و ادراک و مشاهده در این وضعیت، ممکن نیست.

مقدمه دوم همان است که در علم منطق با عنوان «متواترات» از آن یاد شده است. از منظر منطق دانان، متواترات از جمله علوم بدیهی به شمار می‌روند. البته این سخن، این اشکال را پیش می‌آورد که به گفته ایشان، متواترات تنها در حیطه امور محسوس، قابل قبول هستند. خواجه در شرح منطق اشارات می‌گوید: «و اعلم أنَّ المتواترات أيضاً تشتمل على تكرار و قياس، إلّا أنَّ الحاصل بالتواتر هو علم جزئى من شأنه أن يحصل بالإحساس؛ ولذلك لا يعتبر التواتر إلا فيما يستند إلى المشاهدة، فحكم المتواترات حكم المحسوسات؛ و لذلك لا تقع في العلوم بالذات» (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱۹).

مطابق این عبارت، متواترات تنها در محدوده مشاهدات پذیرفتنی هستند.

برای روشن شدن موضوع، مثالی بررسی خواهد شد: جمعیتی که عادتاً ممکن نیست همگی دروغی را بازگو کنند، بگویند ما مشاهده کردیم که علی از طبقه سوم آپارتمان به زمین افتاد و بدون آنکه از کار افتادن علائم حیاتی او را مشاهده کرده باشیم، بر این باوریم که او مرده است.

به باور منطق دانان، از آنجاکه خبر آنها از سقوط علی خبر از امری محسوس است، متواتر به شمار می‌آید و پذیرفتنی است؛ اما خبر آنها از مرگ علی متواتر به شمار نمی‌آید؛ چراکه متکی بر فهم آنهاست. بنابراین، گزارش خروج روح از بدن و مشاهده و ادراک در چنین وضعیتی، هرچند به حدّ تواتر برسد، احتمال دروغ را کنار نمی‌زند.

به نظر می‌رسد که منطق دانان با توجه به اینکه در تعریف متواترات امتناع کذب را شرط کرده‌اند، قائل به این شدند که مخبرعنه در متواترات باید محسوس باشد؛ چراکه امتناع کذب تنها در امور محسوس امکان وقوع دارد.^۲ پاسخ به این اشکال در دو مرحله پیگیری می‌شود.

الف) مرحله اول: مفهوم شناسی

محسوس آن است که با یکی از حواس پنج‌گانه بدن مادی، ادراک شود و مقصود از معقول در محل بحث آن است که از طریق عملیات فکری به دست آید. مثلاً مشاهده مگه مکرمه با چشم، محسوس و باور به وجود خداوند متعال امری معقول است؛ چراکه خداوند از طریق حواس پنج‌گانه و شهود قابل ادراک نیست؛^۳ بلکه تنها از طریق استدلال و تفکر می‌توان به وجود خداوند اعتقاد پیدا کرد.

تجربیات نزدیک به مرگ در کدام قسم جای می‌گیرد؟ روشن است که این تجربیات محسوس نیستند؛ یعنی با حواس پنج‌گانه مرتبط با بدن مادی ادراک نمی‌شوند. همچنین که محسوس نبودن آنها برابر با معقول بودن آنها نیست؛ زیرا معقول، چنان‌که دانسته شد، واقعی است که از طریق عملیات فکری دریافت شود؛ درحالی‌که درک خروج روح از بدن و دیدن امور و وقایع در چنین وضعیتی، ادراک از طریق عملیات عقلی نیست. این ادراک در برخی از مراتب تجربه نزدیک به مرگ براساس برخی از مبانی، چنان‌که توضیح آن خواهد آمد، ادراکی حسی است؛ البته حسی نه به معنای ادراک با حواس پنج‌گانه مرتبط با بدن مادی، بلکه در برخی از مراتب آن، ادراکی حضوری و شهودی است.

ب) مرحله دوم: ناتمام بودن شرط مذکور

شرط مذکور با توجه به دلیل آن ناتمام است؛ زیرا به نظر می‌رسد که حصول یقین در متواترات دائر مدار قانون حساب احتمالات است؛ هرچه تعداد افرادی که از واقعیتهای خبر می‌دهند بیشتر باشد، درجه احتمال کذب، بیشتر و به ضعف می‌گذارد تا آنجا که احتمال کذب به کلی منتفی شده و یقین به مخبر عنه حاصل می‌شود.^۴ بنابراین، متواترات همانگونه که در امور محسوس پذیرفته می‌شوند، در اموری که از طریق مشاهده و علم حضوری یا از طریق ادراکات حسی غیر مرتبط با بدن مادی به دست می‌آید نیز مقبول هستند؛ با این تفاوت که در امور غیر محسوس و قابل مشاهده حضوری و در ادراکات حسی که وابسته به بدن مادی نیستند، از میان رفتن احتمال کذب، در گرو کثرت مخبرین است. به دیگر سخن، اگر دلیل حصول یقین در متواترات، حساب احتمالات باشد، این قانون همان‌طور که در امور محسوس به حواس پنج‌گانه در بدن مادی جریان دارد، در اموری سبب حصول یقین می‌شود که از طریق مشاهده و علم حضوری و یا با ادراکات حسی غیر وابسته به بدن مادی به دست می‌آید. به عنوان نمونه، شخصی را فرض کنید که در طول عمر خود هیچ‌گاه نخوانیده است؛ اما از همه کسانی که خواب را تجربه کرده‌اند و رؤیا دیده‌اند می‌شنود که هنگام

خواب، انسان اموری را درک می‌کند که با حواس پنج‌گانه احساس نمی‌شود. این شخص با توجه به کثرت افرادی که از چنین وضعیت غیرمحسوسی خبر می‌دهند، به اطمینان و یقین می‌رسد.

۲-۱-۲. انگاره تناسخ

عده‌ای با تناسخ‌پنداشتن تجربه نزدیک به مرگ آن را امری پذیرفتنی دانسته‌اند. شکل منطقی این اشکال به شرح زیر است:

۱. تجربه نزدیک به مرگ، تناسخ است.

۲. تناسخ محال است.

۳. پس تجربه نزدیک به مرگ محال است.

پاسخ ما به این انگاره، ناظر به مقدمه نخست آن است: آیا به راستی تجربه نزدیک به مرگ تناسخ است؟ برای پاسخ به این پرسش لازم است ابتدا معنای تناسخ را از نظر بگذرانیم. آیت الله سبحانی در تبیین تناسخ مصطلح می‌گوید:

«انتقال النفس بالموت من البدن المادی إلى بدن مثله فی هذه النشأة»

«تناسخ عبارت است از انتقال نفس به واسطه مرگ از بدن مادی به

بدن مادی دیگر در جهان طبیعت».^۵

مطابق این بیان، در تناسخ انتقال نفس از بدن مادی به بدن مادی دیگر شرط است. توجه به این شرط به خوبی روشن می‌سازد که تجربه نزدیک به مرگ، تناسخ مصطلح و محال نیست؛ زیرا در تجربه نزدیک به مرگ، نفس شخص تجربه‌گر از بدن مادی به بدن مادی دیگر منتقل نمی‌شود؛ بلکه، چنان‌که توضیح آن خواهد آمد، از بدن مادی به بدن مثالی منتقل می‌شود و یا به طور کلی تجرد از بدن پیدا می‌کند. بنابراین، تناسخ‌انگاشتن تجربه نزدیک به مرگ از اساس باطل است. ممکن است گفته شود بازگشت دوباره روح به بدن تناسخ است که پاسخ آن روشن است: تعریف تناسخ (ملکی) بر چنین امری نیز صادق نیست.

۲. واقعیت و تجربیات نزدیک به مرگ؛ سنجشی دوسویه

چه ارتباطی میان واقعیت و تجربیات نزدیک به مرگ برقرار است؟ آیا تجربیات نزدیک به مرگ، خود واقعی از واقعیات جهان هستی‌اند، بی‌آنکه همچون خواب محتاج تعبیر باشند یا همچون خواب حکایت‌کننده واقعیات هستند؟ با توجه به گام‌های سه‌گانه زیر می‌توان به این پرسش پاسخ داد.

۲-۳. گام اول: عوالم سه گانه هستی

از منظر حکمت متعالیه، جهان هستی دارای سه مرتبه طولی است: عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل.^۶ آشنایی هر چه بیشتر با این عوالم، خصوصاً عالم مثال و عالم عقل، می تواند تا حدود زیادی ابهامات موجود درباره تجربیات نزدیک به مرگ را از بین ببرد. این عوالم سه گانه مطابق بیان حکما بدین شرح اند:

۱. عالم طبیعت: عالم طبیعت همین عالم محسوس است. در بیان حکما از این عالم به عالم ماده نیز یاد می شود؛ زیرا موجودات این عالم همگی با ماده مرتبط اند که شأنی جز قبول و انفعال ندارد.

۲. عالم مثال: عالم مثال، که به آن «برزخ» نیز می گویند، عالمی میان عالم ماده و عالم عقل است. این عالم مبرای از ماده است؛ اما برخی از آثار ماده نظیر کم، کیف و وضع را دارد. این عالم به عالم مثال منفصل و عالم مثال متصل تقسیم می شود. مثال منفصل، عالمی است مبرای از ماده که وجودی مستقل از نفوس جزئی دارد و مثال آن نفوس انسانی است. در مقابل، مثال متصل، عالمی مبرای از ماده و قائم به نفوس جزئی است.^۷ با کمی دقت می توان فهمید که صورت هایی که در خواب مشاهده می کنیم، مربوط به عالم مثال متصل است؛ چه اینکه این صورت ها اولاً دارای ماده نیستند، ثانیاً دارای آثار ماده نظیر شکل و وضع هستند و ثالثاً وابسته به نفس شخص خوابیده اند.

از منظر حکمت اشراق و حکمت متعالیه، فهم صحیح عالم مثال دخالتی تا در فهم صحیح وقایع بعد از مرگ دارد.^۸ شناخت هر چه بیشتر این عالم، بسیاری از معضلات موجود در تجربیات نزدیک به مرگ را حل و فصل می کند؛ چه اینکه اکثر تجربیات نزدیک به مرگ در اثر ارتباط با این عالم شکل گرفته است. در ادامه در این باره بحث خواهد شد.

۳. عالم عقل: این عالم نه تنها همچون عالم مثال مبرای از ماده است؛ بلکه آثار مادی نظیر کم، کیف و وضع نیز در آن یافت نمی شود. این عالم به جهت سنخیت بیشتر با حق تعالی، صدر نشین قوس نزول است.

از آنچه گفته شد، روشن می شود که در قوس نزول ابتدا عالم عقل، آنگاه عالم مثال و سپس عالم ماده قرار دارد. از سویی به جهت اینکه عالم عقل، علت پیدایش عالم مثال و عالم مثال علت پیدایش عالم طبیعت است، این عوالم در طول یکدیگرند. علامه طباطبائی در این باره می گوید:

«و ثانیاً: أنَّ الترتیب المذكور بین العوالم الثلاثة ترتیبٌ علیّ؛ لِمکان السبق و التوقف الذی بینهما، فعالم العقل علّة لعالم المثال و عالم المثال علّة

مفیضة لعالم المادّة».

«[از آنچه گفتیم روشن می‌شود که] ثانیاً: ترتیب مذکور بین عوالم سه گانه به جهت سبق و توقفی که میان آنهاست، ترتیب علیّ است. بنابراین، عالم عقل علت عالم مثال و عالم مثال علت افاضه کننده عالم ماده است» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۵).

آیه کریمه «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح/۱۴) نیز دلالت می‌کند که خلقت آدمی مراتب مختلفی دارد. حکمت اسلامی به مدد برهان عقلی، چنان که توضیح دادیم، این مراتب را شرح و بسط داده است. صدرالمتألهین درباره این آیه شریفه می‌گوید:

«فله درجاتٌ فی الوجود و أطوار و نشآت من أدنی الأمور إلى أقصى ما حصل من الوجود كما قال: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»» «بنابراین، برای انسان درجاتی در وجود و مراتب و تحقق‌هایی است که از پست‌ترین امور آغاز می‌شود و به کامل‌ترین مراتب وجود منتهی می‌شود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۶۵).

۲-۲. گام دوم: مراتب تجرد نفس و تجربه نزدیک به مرگ

به باور نویسنده، تجرد نفس و خلع روح از بدن به اعتبار عوالم سه گانه، دارای مراتبی سه گانه است: تجرد در عالم طبیعت، تجرد در عالم مثال و تجرد در عالم عقل. دلیل این مدعا آن است که:

۱. برپایه حرکت جوهری و با استناد به آیه شریفه «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (البقره/۱۵۶) نفس انسان پس از ورود به عالم طبیعت، همواره در حال طی کردن قوس صعود است تا بدانجا که به مبدأ خود بازگردد.

۲. مطابق آنچه گذشت، قوس صعود از عالم طبیعت آغاز شده، با گذار از عالم مثال به عالم عقل منتهی می‌شود.

۳. بنابراین، تجرد و تجربه نزدیک به مرگ، که در واقع طی کردن قوس صعود است، به تناسب مراتب عوالم هستی دارای مراتبی مختلف است.

شرح عوالم سه گانه مراتب تجرد و عوالم تجربه نزدیک به مرگ به قرار زیر است:

الف) تجرد در عالم طبیعت: برخی از گزارشات تجربیات نزدیک به مرگ حاکی از این مرتبه است. در

این حالت شخص تجربه‌گر می‌یابد که روح از بدن مفارقت کرده است؛ اما همچنان با عالم طبیعت در ارتباط است و در قالب بدن مثالی اطراف خودش است؛ بی آنکه دیگران او را مشاهده کنند. نکته حائز اهمیت آن است که تجرد نفس در این مرتبه و ظهور در بدن مثالی برابر با ورود به عالم مثال است؛ اما به جهت آنکه ارتباط شخص با عالم طبیعت همچنان برقرار است، می‌توان این نوع تجرد و تجربه نزدیک به مرگ را در عالم طبیعت به شمار آورد. برای آشنایی بیشتر با این مرتبه از تجربه نزدیک به مرگ، به ذکر برخی از موارد گزارش شده پرداخته خواهد شد.

آیت الله محمد تقی اصفهانی مشهور به آقا نجفی^۹ در کتاب اشارات ایمانیه می‌گوید:

«ثُمَّ اللَّيْلَةُ السَّابِعَةُ اشْتَغَلْتُ بِاللَّهِ وَالتَّوَسَّلْتُ بِمَوْلَى أَرْوَاحِنَا حَتَّى حَصَلَتْ لِي حَالَةُ الْانْقِطَاعِ بِالْكُلِّيَّةِ، فَرَأَيْتُ نَفْسِي النَّاظِقَةَ وَاقِعَةً فِي مُحَضَّرِ مَوْلَى ﷺ جَسَدِي مَطْرُوحَةً عَلَى التَّرَابِ الَّتِي كُنْتُ سَاجِدًا عَلَيْهِ وَ قَدْ كُنْتُ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ مَشْغُولَةً بِكَلِمَةِ «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» فَصَدَعْتُ عَنِ الْأَرْضِ بِمِقْدَارِ طُولِ قَامَةٍ...»

«سپس شب هفتم مشغول به خداوند متعال و توسل به مولایم حضرت حجت^{عجل الله تعالی فرجه الشریف} بودم تا اینکه حالت انقطاع کامل برایم حاصل شد. نفس ناطقه‌ام را در محضر مولایم^{صلی الله علیه و آله} دیدم؛ درحالی که جسد من بر خاکی که بر آن سجده کرده بودم، افتاده بود و من در آن حال مشغول ذکر «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» بودم و از زمین به اندازه طول قامت انسان فاصله داشتم...» (اصفهانی، ۱۳۸۸، ص ۶۶۷).

هم چنین یکی از عرفای معاصر می‌گوید:

«تا اینکه یک شب، هنگام خواب دیدم که دارم از بدنم بیرون می‌روم! یعنی درحالی که بدن مثل مرده روی زمین افتاده بود، قالب مثالی من از آن جدا شد. درست مانند کسی که سال‌ها در جای تنگ تحت فشار بوده و حالا او را در فضای بسیار وسیعی رها کنند. این حالت آنچنان فرح بخش بود که از کثرت لذت دوبار در فضا پشتک زدم! سپس به راه افتادم. جابجا شدن برایم خیلی راحت بود و به سادگی می‌توانستم

به هر نقطه‌ای که اراده کنم، منتقل شوم... پس از گردش مراجعت کرده، هنگامی که وارد اتاق شدم، پیش از آنکه به بدن ملحق شوم بدنم را که بی حس روی زمین افتاده بود دیدم. این قضیه را برای آیت الله میلانی رحمته الله علیه نقل کردم. ایشان فرمود: این حالی را که برای شما پیش آمده، با تمرین و ریاضت هم می‌توان به دست آورد حتی اگر نواقص آن را تکمیل کنید می‌توانید چیزی را هم با خود حمل کنید» (یعقوبی، ۱۳۸۴، ص ۴۰).

در بسیاری از گزارشاتی که در برنامه تلویزیونی «زندگی پس از زندگی» آمده است این قسم از تجرد گزارش شده است.

ب) تجرد در عالم مثال: دانسته شد که عالم مثال، عالمی مبرای از ماده است؛ اما برخی از آثار آن نظیر شکل و اندازه را دارد. از آنجاکه محور بحث کنونی، تجربیات نزدیک به مرگ است و در آن، شخص تجربه‌گر از بدن مادی جدا شده است، تجرد در چنین عالمی به معنای ورود به عالم مثال منفصل است؛ عالمی فراتر از عالم ماده که قائم و وابسته به نفوس انسان نیست. در واقع، عالم مثال منفصل به جهت آنکه معلول عالم عقل و در طول آن است، تنزل یافته عالم عقل به شمار می‌رود. حقایق موجود در عالم عقل، که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده‌اند، با تنزل در عالم مثال، قالب‌های صوری به خود می‌گیرند. به دیگر سخن، ورود حقایق عقلی به عالم مثال به معنای صورت یافتن آنهاست. حقیقتی عقلی و مجردی تا آنکه مثل علم در صورت تنزل، به صورت‌های هم‌سنخ خودش تبدیل می‌شود. مثلاً به جهت آنکه علم مایه حیات است و آب نیز چنین است، می‌توان گفت آب در عالم مثال، تنزل حقیقت علم است. در یکی از قسمت‌های برنامه زندگی پس از زندگی، شخص تجربه‌گر گزارش داده است که اطراف حرم امام رضا علیه السلام را مملو از آب دیده است. به باور نگارنده، از آنجاکه حضرت رضا علیه السلام عالم آل محمد است، این تجربه‌گر این حقیقت را به این شکل تنزل یافته مشاهده کرده است.

گاه چند چیز ممکن است صورت تنزل یافته عالم عقل باشد؛ همان‌طور که آب مظهر علم است و شیر خوراکی نیز مظهر علم دانسته شده است.^۱ پرسش مهم در این باره آن است که چه چیزی موجب می‌شود افراد مختلف، یک حقیقت را در عالم مثال به شکل‌های گوناگون مشاهده کنند؟ به باور نگارنده، هرچند عالم مثال منفصل وابسته به نفوس انسانی و مانند آن نیست؛ اما انسان هنگام ورود به عالم مثال، به میزان سرمایه

وجودی خود می‌تواند عالم مثال را مشاهده کند. مقدمات زیر این نکته را مبرهن می‌سازد:

۱. همان‌طور که عوالم هستی دارای مراتبی است، عالم مثال نیز دارای مراتب است؛ زیرا عالم مثال، تنزل یافته عالم عقل است. با توجه به اینکه تنزل دارای مراتب است، صورت‌های موجود در عالم مثال نیز به تناسب میزان تنزل موجودات عقلی، مراتب مختلفی دارند.^{۱۱} در هنگام تعلیم این مفهوم را بهتر می‌توان درک کرد: استادی که می‌خواهد مطلبی عقلی را آموزش دهد، گاه به جهت آنکه فهم آن آسان شود، از تشبیه معقول به معقول بهره می‌برد و گاه برای آنکه فهم آن برای همگان میسر باشد، آن را به امور محسوس تشبیه می‌کند.

۲. هرچند عالم مثال منفصل وابسته به نفوس انسانی نیست؛ اما میان نفس انسان و عالم مثال ارتباطی دوسویه برقرار است. توضیح آنکه، قوه متخیله در نفس انسان کار صورتگری را به عهده دارد. ابن سینا می‌گوید:

«إِنَّ الْقُوَّةَ الْمُتَخَيِّلَةَ جُبِلَتْ لِكُلِّ مَا يَلِيهَا مِنْ هَيَأَةٍ إِدْرَاكِيَةٍ أَوْ هَيَأَةٍ مَزَاجِيَةٍ، سَرِيعَةِ التَّنْقِيلِ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ أَوْ إِلَى ضَدِّهِ، وَبِالْجُمْلَةِ إِلَى مَا هُوَ مِنْهُ بِسَبَبٍ»

«سرشت قوه متخیله به گونه‌ای است که هرچه در دسترس او قرار بگیرد حکایت می‌کند؛ خواه این چیزی که در دسترس او قرار می‌گیرد هیئت ادراکی باشد یا هیئت مزاجی که از چیزی به چیزی یا به شبه آن یا به ضد آن به سرعت انتقال حاصل می‌شود و خلاصه به چیزی که به سببی از آن تحقق یافته باشد» (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۸۲).^{۱۲}

هرچه قوه متخیله کامل‌تر باشد، میزان دریافت او از عالم مثال دقیق‌تر و کامل‌تر خواهد بود. علامه حسن زاده در این باره می‌گوید:

«اصل دیگر اینکه وارداتی از قبیل تمثلات و مکاشفات و دیگر القاءات سبّوحی در حال مراقبت و توجه مثلاً پیش می‌آید بدین معنی نیست که برای هر سالک یکسان روی آورد، زیرا هر شخص جدولی خاص از بحریکران هستی است و نصیب او از این جدول وجودی خاصش به اقتضای مناسبتی میان او با واقع، عاید او می‌شود. خلاصه اینکه آنچه در خواب و بیداری نصیب هر کسی می‌شود میوه‌هایی است که از کمون شجره وجود او بروز می‌کند، و

اختلاف امزجه رادخلی تمام در واردات والقائات و منامات است»
(حسن زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۷۳).^{۱۳}

۳. بنابراین، سرّ اختلاف در مشاهده حقایق مثالی، اختلافی است که افراد به جهت کمال و نقص دارند. غالب گزارشاتی که در برنامه تلویزیونی «زندگی پس از زندگی» آمده است ناظر به این مرتبه از تجرد و تجربه نزدیک به مرگ است.

ج) تجرد در عالم عقل: دانسته شد که عالم عقل برترین مرتبه هستی است که نه دارای ماده است و نه آثار و احکام آن را دارد. این عالم به جهت تجرد تامّ مشتمل بر صورت و قالب‌های مثالی نیست؛ ازاین رو، پذیرش تجرد عقلی نفس بدین معنا است که نفس انسان حقیقت خود را بدون صورت بیابد. این مرحله که عالی‌ترین مرتبه تجرد نفس است، جز برای آنان که حظّی وافر از علم و عمل دارند محقق نمی‌شود؛ زیرا عالم عقل به باور حکما نزدیک‌ترین مراتب وجود به خداوند سبحان است؛ بنابراین، ورود به این عالم به معنای قرب به حقّ تعالی است. برای آشنایی بیشتر با این قسم از تجرد، شایسته است به نمونه‌های گزارش شده از آن پرداخته شود. آیت الله سید حسین یعقوبی می‌گوید:

«یک شب به حرم مطهر آن بزرگوار رفته و عرض کردم: آقا جان! یا امام حسن عسکری! من در این شهر غریب و تنهایم، مددی بفرمایید، عنایتی کنید، کمک و فیضی عطا فرمایید که بس نیازمندم... باری آن شب در رکعت وتر بودم که دیدم اطرافم دارد روشن می‌شود و گویا می‌خواهم بپریم! مرتب اطرافم روشن‌تر می‌شد. ترس عجیبی مرا گرفته بود. ناگهان متوجه شدم که دارم از بدنم بیرون می‌روم. اما این بار با دفعه‌ی قبل بسیار متفاوت بود. بار اول که در کربلا مشابیه این حال پیش آمد قالب مثالی من از بدنم فاصله گرفت، اما حالا «صورت» در کار نبود. خود را بدون صورت و ماده می‌یافتم...» (یعقوبی، ۱۳۸۴، ص ۴۲).

علامه حسن زاده نیز می‌گوید:

«وقتی حضرت استاد علامه آقا سید محمد حسین طباطبائی صاحب تفسیر عظیم المیزان رحمته الله علیه از من پرسیدند که آیا تمثّل بی صورت یعنی کشف بی مثال هم به شما دست می‌دهد و روی می‌آورد؟ عرض کردم آنچه

راکه مشاهده می‌کنم همه با مثال‌اند. و گاهی عظمت نظام هستی آنچنان مرا می‌گیرد و مضطربم می‌نماید که اگر خودم را از آن حال انصراف ندهم، جان از بدنم مفارقت می‌کند...» (حسین زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۲۷).

۲-۳. گام سوم: انحاء واقعی‌نمایی تجربیات نزدیک به مرگ

آیا همه تجربیات نزدیک به مرگ به یک نحو واقعیت را نشان می‌دهند؟ پاسخ منفی است. این مطلب را با بررسی انواع تجربیات می‌توان اثبات کرد. بیان شد که تجربه نزدیک به مرگ با توجه به مراتب مختلف هستی دارای مراتب سه‌گانه است؛ گاه تجربه نزدیک به مرگ با خلع روح از بدن و ورود دوباره به عالم طبیعت، گاه با ورود به عالم مثال و گاه با ورود به عالم عقل به وقوع می‌پیوندد. واقعیت تجربه نزدیک به مرگ با توجه به مراتب آن، مختلف است؛ لذا به تفکیک انواع تجربیات، بررسی خواهند شد:

۱. تجربه نزدیک به مرگ با خلع روح از بدن و ورود دوباره به عالم طبیعت: این تجربه، محکوم به ادراکی است که پیش از آن تجربه به دست آمده است. توضیح آنکه حکما در خصوص فرایند ادراک حسی اختلاف نظر دارند و ریاضی‌دانان در خصوص ادراک بصری قائل به خروج شعاع‌اند. بیشتر مشائیان در تمامی ادراکات حسی به انطباع صور محسوسات در اندام‌های بدن باور دارند. شیخ اشراق بر اضافه اشراقی و علم حضوری نفس نسبت به محسوسات تأکید دارد^۲ و صدرالمتهلین بر آن باور است که ادراک حسی از طریق انشاء صورت محقق می‌شود.

فرایند ادراک محسوسات به هنگام تجرد نفس و تجربه نزدیک به مرگ، تنها طبق نظریه شیخ اشراق و ملاصدرا قابل تبیین است؛ زیرا نظریه خروج شعاع و انطباع با فرض وجود بدن مادی طرح می‌شود. روشن است که بنابر تفسیر شیخ اشراق، ادراک محسوسات در این مرتبه از تجرد نفس، ادراکی حضوری و خطاناپذیر است؛ اما بنابر باور صدرالمتهلین، ادراک محسوسات ادراکی حصولی است که احتمال خطا در آن وجود دارد؛ زیرا ممکن است صورتی را که نفس بر اساس صورت اشیاء خارجی در خود انشاء می‌کند، مطابق با آنها نباشد. بنابراین، این قسم از تجربیات نزدیک به مرگ، واقعی و وزن واقعیت محسوسات خارجی در عالم طبیعت دارد. تنها تفاوت در این نکته است که نفس در ادراک محسوسات در عالم طبیعت با بدن مادی همراه است؛ اما در مرتبه تجرد و خلع روح از بدن با بدن مثالی قرین است. روشن است که ادراک محسوسات با بدن مثالی به جهت تجرد نفس، بسی قوی‌تر و شفاف‌تر از ادراک محسوسات با بدن مادی است.

۲. تجربه نزدیک به مرگ با تجرد نفس در عالم مثال: این نوع تجربه نیز همچون مرتبه سابق است. با توجه به آنکه در این قسم از تجربه، نفس انسان همراه با بدن مثالی است، ادراک نفس نسبت به

حقایق عالم مثال نیز همچون ادراک نفس نسبت به محسوسات است؛ بنابراین، باید ادراک حقایق مثالی را یا همچون شیخ اشراق ادراکی حضوری و مستقیم دانست که احتمال خطا در نیست یا همچون ملاصدرا از طریق انشاء صورت‌های ذهنی وزان موجودات عالم مثال این ادراک را تحلیل کرد که احتمال خطا در آن وجود دارد. نکته حائز اهمیت آن است که در این قسم از تجربیات نزدیک به مرگ به جهت آنکه عالم مثال، چنان‌که گذشت، تمثّل عالم عقل است، همچون برخی از رؤیاهای نیاز به تعبیر و تفسیر دارد.

۳. گاهی قوه خیال در عالم خواب معانی تنزل یافته را به صورت‌های مناسب با آن معانی تبدیل می‌کند و به همین خاطر است که خواب محتاج به تعبیر است تا از آن صورت عبور کرده به معنای آن دست یابیم.^{۱۵} همین مطلب نسبت به موضوع فعلی جاری است و تجرد نفس در مرتبه عالم مثال نیز به جهت آنکه این عالم صورت و تمثّل عالم عقل است، محتاج تعبیر و تفسیر است. به عنوان نمونه، در برخی از گزارشات، شخص تجربه‌گر موجوداتی را به شکل حیوانات موزی مشاهده کرده است که به آزار و اذیت او پرداخته‌اند. این حیوانات را، چنان‌که توضیح آن خواهد آمد، می‌توان تمثّل حقیقت اعمال شخص دانست. بنابراین، در این قسم از تجربیات نزدیک به مرگ، شخص تجربه‌گر ارتباطی غیر مستقیم با واقع دارد.

۴. تجربه نزدیک به مرگ با ورود به عالم عقل: ادراک آن حضوری است؛ زیرا عالم عقل دارای صورت نیست تا ذهن در مواجهه با آن، چنان‌که صدرالمتهلین می‌گوید، صورتی وزان آن در خود انشاء کند؛ بنابراین، در ادراک این عالم احتمال خطا وجود ندارد. روشن است که به جهت آنکه این عالم فاقد صورت است، مانند عالم مثال حاکی از آن نیست؛ بلکه خود واقعیت است.

از آنچه گفته آمد روشن می‌شود که نفس در تجربه نزدیک به مرگ یا ارتباطی مستقیم با واقع دارد؛ به این معنا که آنچه مشاهده می‌کند نه صورت و تمثّل حقیقت، بلکه خود واقعیت است و یا ارتباطی غیر مستقیم با واقع دارد. تجربه نزدیک به مرگ در مرتبه عالم طبیعت و عالم عقل از قسم نخست، و تجربه نزدیک به مرگ در مرتبه عالم مثال از قسم دوم است.

۳. راه‌های دستیابی به واقعیت عالم مثال

آشکار شد که شخص تجربه‌گر در ورود به عالم مثال ارتباطی غیر مستقیم با واقع دارد؛ یعنی آنچه مشاهده می‌کند تمثّلات و صورت‌هایی تنزل یافته از عالم عقل است؛ از این رو، آنچه در این عالم مشاهده می‌شود به تعبیر محتاج است. اکنون پرسش آن است که چگونه می‌توان به حقایق

صورت‌های تمثیل‌یافته در عالم مثال راه یافت؟ به نظر می‌رسد از دو طریق می‌توان حقیقت صورت‌های مثالی را به دست آورد:

۱. آیات و روایات: ازطریق برخی از آیات و روایات می‌توان به واقعیت صورت‌های تمثیل‌یافته در عالم مثال راه یافت. به‌عنوان نمونه در روایات متعددی آمده است که عمل صالح انسان به صورت انسان زیبا متمثل می‌شود و عمل نادرست او به صورت حیوان مودی یا انسان زشت متمثل می‌یابد؛^۴ ازاین‌رو، می‌توان گفت که آن شخص زیبا در واقع صورت و تمثیل عمل نیک انسان است و حیوان مودی یا انسان گمراه‌کننده و زشت، مظهر عمل نادرست او است.

۲. تناسب: دومین راهی که می‌توان ازطریق آن به حقیقت صورت‌های مثالی موجود در عالم مثال پی‌برد، کشف مناسبت‌های موجود میان حقیقت و صورت تمثیل‌یافته است؛ چراکه تمثلات آینه حقایق هستند و به همین علت، باید به‌گونه‌ای با حقیقت تناسب داشته باشند تا بتوانند آن را نشان دهند. بنابراین، با دانستن مناسبت‌های موجود میان این دو، می‌توان به حقایق صورت‌های عالم مثال پی‌برد. به‌عنوان نمونه، همان‌طور که شیر خوراکی، غذای بدن است و به سرعت در بدن نفوذ می‌کند و علم نیز غذای نفس انسانی است که در انسان اثرگذار است، می‌توان گفت که شیر، صورت مثالی علم و دانش است.

حکیم سبزواری به مناسبت بحث رؤیا، برخی از مناسبات موجود میان صورت‌های تمثیل‌یافته و حقایق آنها را بر شمرده است. گرچه بیان وی مربوط به عالم مثال متصل است؛ اما تناسب میان صورت و حقیقت، امری مشترک میان مثال متصل و منفصل است. از این‌رو، بیان وی راهگشای مسئله کنونی ما نیز می‌باشد. حکیم سبزواری می‌گوید:

وما یُعْیِرُ ان یکن ملائماً؛ ککونه ضدّاً شبیهاً لّا زماً فهو معبرٌ کعلم و لبن؛ و
دونه أضغاث أحلام قرن (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۳۰-۲۳۱).

مطابق این ابیات، ممکن است قوه متخیله آنچه را که در رؤیا از عوالم ما فوق دریافت می‌کند، تغییر دهد. در این صورت اگر میان حقیقت تنزل‌یافته و صورتی که قوه متخیله ساخته است مناسبتی وجود داشته باشد، چنین رؤیایی صحیح و تعبیرپذیر است. مناسبت میان صورت ساخته‌شده و حقیقت آن ممکن است به یکی از شکل‌های زیر باشد:

۱. آنچه متخیله ساخته است ضد حقیقت باشد: مانند آنکه کسی ببیند دارای فرزند پسر شده است، اما صاحب فرزند دختر شود.

۲. آنچه متخیله ساخته است شبیه حقیقت باشد: مانند صورتگری دشمن به مار و گرگ.
۳. آنچه متخیله ساخته است لازم حقیقت باشد.

حاصل آنکه یکی از راه‌های دست یافتن به حقیقت صورت‌های تمثیل یافته در عالم مثال منفصل، یافتن مناسبت‌های موجود میان صورت و حقیقت است.

نتیجه‌گیری

بدون شک مطالعه یک پدیده از منظر مکتب‌های مختلف، زمینه را برای آشنایی هرچه بیشتر با جنبه‌های مختلف آن فراهم می‌سازد. این نوشتار با مطالعه فلسفی تجربیات نزدیک به مرگ کوشید تا برخی از جنبه‌های پرچالش این پدیده را مورد کنکاش قرار دهد. بازخوانی فلسفی تجربه نزدیک به مرگ مطالب زیر را می‌رساند:

۱. تجربه نزدیک به مرگ، با توجه به عوالم سه‌گانه هستی، دارای سه مرتبه است: تجربه نزدیک به مرگ در عالم طبیعت، تجربه نزدیک به مرگ در عالم مثال و تجربه نزدیک به مرگ در عالم عقل.
۲. تجربه نزدیک به مرگ در عالم طبیعت که به معنای خلع روح از بدن و ورودی دوباره به عالم طبیعت است، ادراک محسوسات با بدن مثالی است. ادراک محسوسات در قالب بدن مثالی بسی قوی‌تر و شفاف‌تر از ادراک محسوسات در قالب بدن مادی است؛ زیرا بدن مثالی، به جهت مبرز بودن از ماده، با نفس انسان سنخیت بیشتری دارد؛ از این رو نفس در قالب این بدن از قدرت و قوت بیشتری برای ادراک برخوردار است.

۳. تجربه نزدیک به مرگ در عالم مثال به معنای خلع روح از بدن و ورود به عالم مثال منفصل است. به این جهت که عالم مثال، تمثّل عالم عقل است، واقع نمایی آن به‌طور غیرمستقیم است؛ یعنی آنچه در عالم مثال منفصل دیده می‌شود خود واقعیت نیست؛ بلکه همچون صورت نقش بسته در آینه، حکایتگر واقعیت است. با مطالعه آیات و روایات مربوط به جهان پس از مرگ و یافتن مناسبت‌های موجود میان حقایق و تمثلاتشان تا حدودی مشخص می‌شود که صورت‌های موجود در عالم مثال چه واقعی را نشان می‌دهند.

۴. تجربه نزدیک به مرگ در عالم عقل به معنای ورود نفس به عالم عقل و به معنای دقیق‌تر، تجرد نفس از بدن مادی و مثالی است. در این نوع تجربه که جز برای آنان که بهره‌ای وافر از علم و عمل دارند رخ نمی‌دهد. در این حالت، نفس انسان با صورت و تمثلات واقعیت مرتبط نمی‌شود؛ بلکه با خود واقعیت مرتبط می‌شود.

❁ پی‌نوشت

۱. روشن است که مقصود ما از مرگ طبیعی، مرگ بی بازگشت نیست.
۲. سیالکوتی در حاشیه بر شرح شمسیه می‌گوید: «و یشرط فی المتواتر أن تكون مستنده إلى الحس فيكون الحاصل من التواتر علماً جزئياً من شأنه أن يحصل بالإحساس ولعله ترك هذا القيد لأن استحاله العقل توطأهم على الكذب لا يكون إلا في المحسوس» «متواتر مشروط است به اینکه مستند به حس باشد، از این رو، آنچه از طریق تواتر حاصل می‌شود علمی جزئی است که شأنیت آن را دارد که بواسطه احساس به دست آید. شاید او از این جهت این قید و شرط را ترک کرده است که عقل، همدستی چنین جماعتی را بر دروغ، تنها در محسوسات محال می‌داند» (قطب رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۹).
۳. روایاتی نظیر بیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) که می‌فرماید: «كيف أعبد من لم أره...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۵۴) دلالتی بر احاطه شهودی بر خداوند متعال ندارد، زیرا موجودی را می‌توان به تمام و کمال شهود کرد که محدود باشد در حالیکه خداوند سبحان نامتناهی است.
۴. شهید سید محمدباقر صدر متواترات را بر پایه قانون حساب احتمال شرح و بسط داده است. بنگرید (صدر، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۷۷، ۲۷۶؛ همو، ۱۴۰۰ق، ص ۳۹۲، ۳۹۳).
۵. سبحانی، جعفر، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل: ج ۴، ۲۹۸. هم چنین بنگرید (لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام: ج ۳، ۴۹۵).
۶. شایان ذکر است که در حکمت مشاء عالم مثال مطرح نبوده است. نخستین بار شیخ اشراق عالم مثال را به عنوان عالمی برتر از عالم ماده مطرح نمود (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۲). هم چنین انحصار عوالم در سه عالم مذکور نیز مورد اتفاق حکما نیست. مطابق بیان حکیم سبزواری (۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۶۴) در سلسله هستی در قوس نزول ابتدا عقول طولی (قاهر اعلی) آنگاه عقول عرضی (مُثَل ذی شارقه) سپس نفوس فلکی (نفس کل) آنگاه عالم مثال (مثل معلقه) و سپس عالم طبیعت (طبع، صورت و هیولی) قرار گرفته است. ما به جهت آنکه عقول عرضی محلّ اختلاف میان حکماست و برخی همچون علامه طباطبایی (۱۴۱۶ق، ص ۳۱۷-۳۲۱) آن را نپذیرفته‌اند؛ و نفوس فلکی نیز امروزه مقبول حکما نیست، درباره این دو سخنی به میان نیاورده‌ایم. طرح عوالم سه گانه را از مکتوبات علامه طباطبایی (همان، ص ۳۱۳-۳۲۳؛ ۱۴۱۹ق، ص ۲۱۶-۲۱۷) اقتباس نموده‌ایم.
۷. بنگرید (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲۲).
۸. در این باره بنگرید (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۹-۲۳۰؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۳۳۵-۳۳۶).
۹. برای آشنایی با زندگانی ایشان بنگرید (در حریم وصال؛ عرفان ولایی در سیر و سلوک آیت الله العظمی محمد تقی اصفهانی).
۱۰. حکیم سبزواری در منظومه می‌گوید: «فهو معتبر كعلم و لبن و دونه أضغاث أحلام قرن» (۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۲۲)؛

یعنی به جهت مناسبتی که میان علم و شیر وجود دارد، قوه خیال در عالم رؤیا علم را به شکل شیر در می آورد.

۱۱. در این باره بنگرید (صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۵۵-۲۵۶).

۱۲. هم چنین بنگرید (حسن زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۶۳-۶۵).

۱۳. برای آشنایی بیشتر در این باره بنگرید (حسن زاده آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶-۱۰۸).

۱۴. شیخ اشراق با نقد نظریه خروج شعاع و انطباع کوشیده است نظریه خود را اثبات کند. بنگرید (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۹۹-۱۰۲؛ همان، ج ۱، ص ۴۸۵).

۱۵. برای آشنایی بیشتر درباره کیفیت خواب و حکایت گری قوه خیال به هنگام خواب، بنگرید (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۲۸-۲۲۹).

۱۶. بنگرید (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۳۲-۲۳۳).

❁ منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۱)، الإشارات والتنبیها، قم: بوستان کتاب.
۲. اصفهانی، محمد تقی، (۱۳۸۸)، إشارات إيمانيه، تصحيح و تحقيق: مهدي رضوي، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳. حسن زاده، حسن، (۱۳۷۷)، انسان در عرف عرفان، تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران.
۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، قم: المركز العالی للدراسات الإسلامية.
۵. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، علّق عليه آيت الله حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۶. سهروردی، یحیی بن حبیش، (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحيح و تحشیه و مقدمه: نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۲۲ق)، دروس فی علم الأصول، قم: دارالهدی.
۸. _____ (۱۴۰۰ق)، الأسس المنطقية للاستقراء، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.
۹. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۰. _____ (۱۳۶۶)، شرح أصول کافی، مصحح: محمد خواجهی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۱. _____ (بی تا)، المبدأ والمعاد، بی جا: بی نا.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۹ق)، الرسائل التوحیدیه، بیروت: مؤسسه النعمان.
۱۳. _____ (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۴. _____ (۱۴۱۶ق)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۳ق)، شرح الإشارات والتنبیها مع المحاکمات، قم: دفتر نشر کتاب.
۱۶. قطب الدین رازی، محمد بن محمد، (بی تا)، شروح الشمسیه، بیروت: شرکه شمس المشرق.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق)، کافی، قم: دارالحدیث.
۱۸. گرامی، فاطمه، (۱۳۹۲)، تجربه نزدیک به مرگ و نگاه دین اسلام به آن، کرمان: فانوس.
۱۹. طهرانی، سید محمد حسین، (۱۴۲۷ق)، معاد شناسی، مشهد: نور ملکوت قرآن.
۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۴۲۵ق)، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الاعتقاد، محقق: اکبر اسد علیزاده، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
۲۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. یعقوبی، سید حسین، (۱۳۸۴)، سفینه الصادقین؛ شرح حال عالم ربانی آقای حاج سید حسین یعقوبی قائینی، قم: گنج معرفت.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

بازخوانی دیدگاه استاد فیاضی در زمینه حکایت‌گری روح



یاسر حسین پور^۱ 

احمد سعیدی^۲ 

چکیده

استاد فیاضی بر این باور است که انسان مرکب از روح و نفس (نباتی) و جسم است و ادراک از خاصیت‌های روح انسان است. ایشان معتقد است که در علوم حصولی، روح حاکی است و حکایت‌گری آن نیز علم حصولی است؛ نه صورت ذهنی. صورت ذهنی از نظر ایشان، نه حاکی (علم حصولی) و نه محکی (معلوم به علم حصولی) است؛ بلکه وجود ذهنی محکی است. بر این اساس، علم حصولی کلی است؛ نه به این معنا که محکی‌های بی‌شمار بی‌واسطه (بالذات) و باواسطه (بالعرض) دارد؛ بلکه به این معنا که محکی هر علم حصولی می‌تواند وجودهای متعدد ذهنی و عینی داشته باشد. از نظر ایشان، محکی یا معلوم بالعرض بی‌معناست. محکی چه هنگامی که در صقع وجود عالم به وجود علمی یا ذهنی موجود شود و چه زمانی که خارج از صقع وجود عالم به وجود خارجی موجود شود، بالذات (بی‌واسطه) است؛ از این رو، میان علوم حصولی، چه تصویری و چه تصدیقی، و معلوم هیچ خطایی راه ندارد. خطا اولاً فقط در علوم حصولی قضیه‌ای معنا دارد و ثانیاً میان معلوم و مصداق (وجود عینی معلوم) اتفاق می‌افتد. در این نوشتار، پس از بیان بعضی از مقدمات و مبانی استاد فیاضی، نظریه ایشان در باب علم حصولی، موسوم به «حکایت‌گری روح»، تبیین و نقد شده است.

واژگان کلیدی: علم حصولی، حکایت‌گری، روح، استاد فیاضی.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۳

hoseinpour.yaser@gmail.com

۱. دکتری حکمت متعالیه موسسه امام خمینی (ره) قم (نویسنده مسئول)

ahmadsaeidi67@yahoo.com

۲. دانشیار گروه عرفان موسسه امام خمینی (ره) قم

✽ طرح مسئله

به اعتقاد استاد فیاضی، هر انسانی دو نفس دارد: یک نفس نباتی که مادی و منطبع در جسم است و در این نوشتار با عنوان «نفس» از آن یاد می‌شود. دیگری هم نفس ناطقه انسانی است که مجرد است و آن را می‌توان، به تبع الفاظ شریعت، «روح» نامید.

از نگاه استاد فیاضی، انسان مرکب از روح و بدن است و خود بدن نیز مرکب از نفس و جسم است (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۸). ایشان معتقد است که حقیقت انسان، جسم و نفس (نباتی منطبع در جسم) نیست؛ بلکه روح است که حقیقت انسان را شکل می‌دهد. بنابراین انسانیت یا به تعبیر دیگر خصوصیات انسانی مانند علم و دانش، به ویژه علم کلی عقلی، به جسم و نفس (نباتی) بازگشت نمی‌کنند؛ بلکه ریشه در روح دارند. نفس مانند خود جسم فاقد شعور و ادراک، به معنای متعارف ادراک، است؛ چراکه به عین وجود جسم، موجود است؛ اما روح، که مجرد است و وجودی مغایر با بدن دارد، انواع مختلفی از ادراک نظری و عملی را دارد.

به اعتقاد استاد فیاضی، توانایی روح برای ادراک حصولی به دلیل وجود خاصیت حکایتگری یا آینه‌واری آن است: «الروح کمرآة» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۱). در واقع، آینه‌واری یا ویژگی حکایت از حقائق عالم، منشأ پیدایش بسیاری از خصوصیات دیگر انسان است؛ به طوری که می‌توان گفت تمایز انسان از سایر موجودات، از یک منظر، به اموری است که ناشی از همین ویژگی حکایتگری روح‌اند. مراتبی از معرفت نفس و خداوند به عنوان ارزشمندترین معارف نیز با همین ویژگی تحقق می‌یابند.

در این نوشتار تلاش شده است دیدگاه استاد در تفسیر علم حصولی انسان به حکایتگری روح با استخراج منابع و ذکر بعضی از نتایج مستقیم آن تبیین، ارزیابی و نقادی شود.

همچنین باید تأکید شود که پیش از نگارنده این پژوهش، چند تن دیگر از شاگردان استاد، نظریه ایشان را مطابق تصریحات استاد یا برداشت‌های خود تبیین و بررسی کرده‌اند و آنچه در این نوشتار در تبیین نظر استاد بیان شده است، فهم و تقریر شخصی نویسنده از دیدگاه ایشان است و عین عبارات ایشان و عین برداشت‌های شاگردان دیگر استاد نیست. در واقع در این تحقیق نظریه استاد فیاضی و مبانی و نتایج آن براساس فهم نویسنده تقریر شده است تا هم دیدگاه اختصاصی ایشان بهتر درک شود و هم ابهامات و انتقادات نگارنده نسبت به آن بیان شود.

۱. علم در لغت و اصطلاح

مفهوم لغوی علم، بدیهی و بی نیاز از تعریف و بلکه غیر قابل تعریف است؛ اما علم اصطلاحات متعددی دارد (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۲۳-۵۶) که نیازمند تعریف هستند. بیان‌های متعدد اندیشمندان مسلمان در علوم مختلف نیز گاهی ناظر به همین اصطلاحات خاص علم است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۵؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷)؛ مثلاً تعریف علم به «صورت حاصل نزد عقل» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۷-۷۸) تعریف علم در اصطلاح منطق است. علم مورد نظر صناعتِ منطق «علم حصولی» است نه مطلق علم. گاهی اوقات هم تعاریف ارائه شده برای علم مربوط به بیان مفهوم مطلق علم نیست؛ بلکه به تفسیر خاص یک اندیشمند از حقیقت علم یا حقیقت یک قسم از علم مرتبط می‌شود؛ مثلاً تفسیر علم به «حضور ماهیت معلوم و حضور وجود معلوم» (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۹۲۰-۹۲۱)، حاکی از دیدگاه علامه طباطبائی درباره حقیقت علم‌های حصولی و حضوری و تفاوت آنها با یکدیگر است. به هر حال استاد فیاضی علم حصولی و حضوری را به این صورت تعریف می‌کنند:

«علم حصولی، حکایت وجود عالم از معلوم است و علم حضوری، اشراف وجودی عالم بر معلوم، بدون اینکه واسطه و حاکی‌ای در میان باشد» (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹).

۲. تقسیم علوم به حضوری و حصولی

فلاسفه مسلمان غالباً علوم را به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم کرده‌اند. البته برخی با تأکید بر اینکه در علم حصولی نیز همچون علم حضوری تنها یک معلوم بالذات وجود دارد، به این باور متمایل بوده‌اند که اساساً علم را منحصر در قسم حضوری آن بدانند و تقسیم علم به حضوری و حصولی را یک تقسیم ابتدایی و یک نظر بدوی معرفی کنند (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۳۶؛ طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۴، ص ۹۲۱-۹۲۲؛ عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۳). استاد فیاضی از افرادی است که فرق بین علوم حصولی و حضوری را کاملاً حقیقی و فراتر از مجاز و اسناد می‌داند (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۱۱۷-۱۲۲).

۳. رابطه علوم حصولی با ابعاد مادی و مجرد انسان

معمولاً علوم حصولی انسان‌ها را بر حسب قوای مدرک، به چهار نوع «حسی»، «وهمی»، «خیالی» و «عقلی» تقسیم می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۴، ص ۲۹). از سوی دیگر، همه یا بسیاری از فلاسفه مسلمان بین قوای مدرک نفس ناطقه و ابزار بدنی آن تفاوت

قائل می‌شوند و به‌طور اجمالی نقش بدن را به‌عنوان ابزار مادی برای ادراک، یادگیری، حفظ و یادآوری می‌پذیرند؛ ولی درباره مادی یا مجرد بودن ادراکات حسی، خیالی، وهمی و به‌تبع درباره مادی یا مجرد بودن قوای مدرک این ادراکات اختلاف نظر دارند. با این حال همه فلاسفه مسلمان در مورد تجرد ادراکات عقلی و اینکه مدرک حقیقی معقولات، مرتبه تجردی انسان است، اتفاق نظر دارند. در این میان، مرحوم صدرالمتهلین و به‌تبع، بسیاری دیگر از جمله استاد فیاضی نه‌تنها تجرد ادراکات عقلی و قوه عاقله را می‌پذیرند؛ بلکه علم‌های حسی و خیالی و قوای مدرک آنها را نیز مجرد می‌شمارند.

پس می‌توان گفت همه اندیشمندان مسلمان، همه یا برخی ادراکات انسان را مجرد می‌دانند و قوای مدرک آن را مجرد (مثالی یا عقلی) می‌شمارند. همچنین نقش بدن در ادراکات مجرد را حداکثر به‌عنوان معدّ یا ابزار، آن هم به صورت موجب جزئی می‌پذیرند. براساس اصطلاحاتی که از استاد فیاضی نقل شد، ادعای یادشده را می‌توان به این صورت بیان کرد که مدرک حقیقی در ادراکات مجرد انسان، روح است و نفس و بدن صرفاً ابزارهایی هستند که نقش اعدادی در برخی ادراکات تجردی انسان دارند. به اختصار می‌توان گفت روح خاصیت ادراک دارد یا ادراک یکی از ویژگی‌های روح است.

۴. اتحاد علم (حاکمی) و عالم (روح) و معلوم (محکی) در علوم حصولی

نواوری صدرالمتهلین در مباحث علم عمدتاً به دو آموزه «اتحاد عقل (علم) و عاقل (عالم) و معقول (معلوم)» و «حرکت جوهری نفس بر اثر اتحاد یادشده» مربوط می‌شود. استاد فیاضی با ملاحظاتی هر دو اندیشه مزبور را باور دارد؛ ولی تفسیر ایشان از دو آموزه صدرایی یا در واقع دیدگاه ایشان در این دو زمینه، قدری با تفاسیر دیگر شارحان مشهور حکمت متعالیه یا دیدگاه‌های شخصی آنها متفاوت است. بررسی دیدگاه استاد فیاضی درباره حرکت جوهری نفس را به مجالی دیگر واگذار می‌شود و صرفاً روایت استاد از اتحاد علم و عالم و معلوم، به اندازه‌ای که به بحث حکایتگری روح مربوط می‌شود، بررسی خواهد شد.

۴-۱. اتحاد روح (عالم) با علم (حاکمی)

استاد فیاضی بر این باور است که در علوم حصولی انسان‌ها، خود روح حکایت‌گر یا حاکمی است. به تعبیر دیگر، روح به اعتبار یک امر دیگر و با انضمام آن امر دیگر، عالم نمی‌شود؛ بلکه خود روح یا مرتبه‌ای از آن، علم حصولی است. یعنی هر وقت روح علم حصولی پیدا می‌کند، روح، هم عالم است و هم علم است. روح با دریافت یک صورت ذهنی که وجودی جداگانه از روح داشته باشد، عالم نمی‌شود؛ بلکه روح با سعه وجودی

حکایتگری بالقوه‌اش بالفعل می‌شود و خودش یا مرتبه‌ای از خودش واقعی نفس الامری را نشان می‌دهد.

توضیح مطلب به این صورت است: علم وصف عالم است و براساس اصالت وجود، هر وصفی به وجود موصوف محقق است؛ یعنی وصف یک وجود، وجودی منحاز از وجود موصوف ندارد؛ چراکه در این صورت وصف آن نخواهد بود. با نگاه اصالت ماهوی می‌توان دو وجود و دو ماهیت را فرض کرد که وجود فی نفسه یکی از آن دو ماهیت، عین وجود لغیره‌اش برای وجود ماهیت دوم باشد؛ اما دست کم براساس برخی تفاسیر اصالت وجود، این ذهن است که یک وجود خارجی را به موصوف و صفت یا جوهر و عرض و... تحلیل می‌کند.

به عبارت دیگر، براساس اصالت وجود، هر موجود متشخصی با همه جواهر و اعراض ماهوی و غیرماهوی‌اش یک وجود دارد. به عبارت دقیق‌تر، هر وجودی در عین اینکه یک نوع وحدت و تشخص و بساطت دارد، حقایق بی‌شمار ماهوی و معقول ثانی در خود دارد که عقل و ذهن می‌تواند با تأمل در آن، برخی حقایق مزبور را کشف، انتزاع و از یکدیگر جدا سازد. ذهن بعد از تکثیر آنها می‌تواند تشخیص دهد که میان حقایق خارجی آن مفاهیم متکثر، رابطه اصل و فرع یا رابطه موصوف و صفت برقرار است. بنابراین هر یک از اوصاف ماهوی و غیرماهوی نوعی خارجیت و نفس الامر دارند و اختراع ذهن نیستند؛ ولی خارجی بودن اوصاف یادشده به این معنا نیست که هر کدام یک وجود منحاز از وجود موصوف خود دارد؛ بلکه صفت بودن یک حقیقت برای حقیقتی دیگر، دلیل بر نوعی اتحاد یا وحدت در وجود خارجی آن دواست.

بنابراین، علم حصولی صفت انسان است و به وجود انسان عالم، موجود است؛ در نتیجه هم عالم بودن و هم علم حصولی، وصف روح انسانی خواهد بود. تعدد وجودی عالم و علم حصولی صرفاً در اعتبار و تحلیل ذهن امکان دارد.

در نهایت، اثبات حکایتگری روح ضمن این دو مقدمه انجام شد:

۱. روح، مدرک و عالم است.
۲. علم حصولی، حاکی و حکایتگر است.
۳. نتیجه: روح، حکایتگر است.

۴-۲. اتحاد عالم (روح) با وجود ذهنی معلوم (محکی)

روح علاوه بر اینکه عالم و علم حصولی (حاکمی) است، یک نوع اتحاد با وجود ذهنی محکی هم دارد. توضیح این ادعا که «وجود ذهنی محکی هم مانند حاکمی، (مرتبه‌ای) از روح است»، نیازمند چند مقدمه است؛ اما تذکر این نکته لازم است که بحث حاضر به علوم حصولی تصویری اختصاص داده شده است؛ بالاین حال بسیاری از آنچه در مورد تصورات بیان خواهد شد، در مورد تصدیقات هم صادق است.

۴-۲-۱. مقدمه اول: حکایت ذاتی حاکمی از محکی

علم، چه حضوری و چه حصولی، امری اضافی (دارای اضافه و نسبت) است؛ یعنی نیاز به معلوم دارد. هر فهمی، فهم چیزی است. معنای دارد کسی چیزی بداند بدون اینکه علم او معلومی داشته باشد. «دانستن بدون متعلق»، همان نادانی است. نظریه «علم بدون معلوم» یا «علم بدون اضافه» که برخی مطرح کرده‌اند، کاملاً بی‌معناست. این قبیل تعابیر صرفاً به دلیل برداشت نادرست از تعبیر «عالم اذلا معلوم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۱) در برخی روایات به وجود آمده است.

پس از نیاز علم به معلوم می‌توان نتیجه گرفت همان‌طور که علم بودن ذاتی «علم» است، معلوم داشتن هم از ذاتیات آن است. به عبارت دیگر، همان‌طور که نمی‌توان علم بودن را از علم سلب کرد و به همین جهت طبق قواعد منطق، «علم بودن» ذات یا ذاتی برای علم می‌شود، معلوم داشتن هم از علم سلب نمی‌شود؛ بنابراین معلوم داشتن برای هر علمی، ذاتی است. به نظر نگارنده، ذاتی دانستن معلوم از باب برهان یا از باب ایساغوجی اهمیتی ندارد؛ بلکه مهم این است که هر علمی ضرورتاً معلوم می‌خواهد و این ضرورت، ضرورت ذاتی (مادام‌الذات) است.

۴-۲-۲. مقدمه دوم: نیاز قطعی علم حصولی به محکی موجود در صقع عالم

همان‌طور که در مقدمه نخست گذشت، هر علمی ضرورتاً معلوم می‌خواهد؛ اما نیازی نیست معلوم آن ضرورتاً خارج از صقع وجود عالم وجود داشته باشد. با دقت بیشتر می‌توان گفت معلوم یک علم حصولی تصویری برای وجودش در خارج از صقع عالم سه احتمال دارد: ۱. وجود ضروری (وجوب) داشته باشد؛ ۲. عدم ضروری (امتناع) داشته باشد؛ ۳. وجود قابل زوال (امکان) یا عدم قابل زوال (امکان) داشته باشد. به عبارت دیگر، محکی، در صقع وجود عالم ضرورتاً وجود دارد ولی خارج از صقع وجود عالم، می‌تواند وجوب یا امتناع یا امکان داشته باشد. بنابراین هر دو ادعای زیر صحیح هستند:

نسبت به وجود علمی، محکی هر علم حصولی تصویری، ضروری الوجود است. به عبارت دیگر، وجود علمی محکی یک علم حصولی تصویری، ضرورت ذاتی (مادام‌الذات) دارد.

نسبت به وجود عینی، محکی هر علم حصولی تصویری، یا ضروری الوجود یا ضروری العدم یا ممکن الوجود است.

۳-۲-۴. مقدمه سوم: هر محکی محکی بالذات است

استاد فیاضی معتقد است که تقسیم معلوم به معلوم بالذات و بالعرض صحیح نیست؛ به این معنا که معلوم بالعرض وجود ندارد. این دیدگاه استاد را می‌توان به دو طریق نزدیک به هم تقریر کرد:

تقریر اول: وقتی بین محکی و وجود و عدم آن تفکیک شد، تقسیم محکی‌ها به محکی بالذات (بی‌واسطه) و محکی بالعرض (با واسطه) معنا ندارد. محکی در هر موطنی (چه در ذهن و چه در خارج) محقق شود، محکی بالذات است. در واقع، هر علم حصولی، یک محکی بیشتر ندارد و کلی بودن علم حصولی به معنای تکثر در تحقق این محکی است. تصور انسان، فقط انسان را نشان می‌دهد و نسبت به وجودهای متکثر انسان در ذهن‌ها و خارج لابشرط است. پس مفهوم کلی یا علم حصولی کلی، به معنای این نیست که علم حصولی محکی‌های زیادی دارد یا می‌تواند داشته باشد که برخی بی‌واسطه و برخی با واسطه هستند؛ بلکه به معنای این است که محکی هر علم حصولی می‌تواند وجودهای متعددی داشته باشد. به همین دلیل برخی فلاسفه تصریح کرده‌اند که همه علوم حصولی تصویری، کلی‌اند و مفهوم جزئی حقیقی نداریم. این بدین معناست که هر محکی از آن جهت که نفس‌الامری است، می‌تواند تحقق‌های بی‌شمار فرضی داشته باشد و اگر ندارد یا نمی‌تواند داشته باشد، به قابلیت حاکمی و محکی با وجود و عدم خارجی (به قابلیت خارج) برمی‌گردد. حتی محکی مفاهیم عدم و ممتنع الوجود و شریک‌الباری نیز از یک سو، وجودهای بی‌شمار ذهنی به تعداد اذهان انسان‌ها دارند و از سوی دیگر، وجودهای بی‌شمار فرضی خارجی دارند.

تذکر این نکته ضروری است که منظور از اینکه هر علم حصولی یک محکی دارد، این نیست که محکی هر علم حصولی الزاماً بسیط و فاقد هرگونه تکثر عرضی و طولی است؛ بلکه صرفاً منظور این است که محکی بی‌واسطه و با واسطه نداریم. به طور کلی، یک علم می‌تواند یک محکی دارای اجزاء و افراد داشته باشد؛ مثل تصور حسی و خیالی که از کلمات یک صفحه کتاب یا افراد یک لشکر در ذهن ایجاد می‌شود. علم حسی به

افراد یک لشکر واحد است؛ ولی خود لشکر نوعی تکثر دارد. به زبان صدرایی، علم اجمالی واحد می‌تواند کشف تفصیلی داشته باشد.

تقریر دوم: اندیشمندانی که معلوم به علم حصولی را به معلوم بالذات و بالعرض تقسیم می‌کنند، صورت ذهنی را از یک جهت علم و از جهت دیگر، معلوم می‌گیرند. ایشان معتقدند که نفس به طور بی‌واسطه، صورت ذهنی را می‌یابد و از طریق آن به صورت خارجی می‌رسد. بنابراین وقتی ثابت می‌شود که صورت ذهنی، علم نیست؛ بلکه معلوم، یکی از معلوم‌های علم حصولی یا یکی از وجودهای معلوم به علم حصولی است، صورت ذهنی واسطه نشان دادن صورت خارجی نخواهد بود. همان‌طور که علم، معلوم به وجود ذهنی رایی واسطه نشان می‌دهد، معلوم به وجود خارجی را هم بی‌واسطه نشان می‌دهد. علم به درخت هم زمان همه وجودهای طولی و عرضی درخت را از حیث درخت بودن (نه از حیث وجود بودن) نشان می‌دهد. پس شناخت درخت خارجی از طریق فهم درخت ذهنی، سیری نادرست است.

دیدگاه فلاسفه مسلمان در تفکیک میان معلوم بالذات و بالعرض، حتی بنا بر مبانی خودشان که صورت ذهنی را علم حصولی می‌دانند، ناشی از خلط میان وجود صورت ذهنی و حکایت صورت ذهنی است. صورت ذهنی از آن جهت که در ذهن وجود دارد و معلوم به علم حضوری است، هیچ حکایت بالفعلی ندارد و بر طبق مبانی مختلف، یک عرض تحلیلی یا خارجی برای نفس است؛ ولی از آن جهت که علم حصولی است و شیء دیگری را نشان می‌دهد، عرض و جوهر نیست؛ بلکه فقط حاکی است. وقتی در یک صورت ذهنی، ماورای صورت ذهنی مشاهده شود، هر حکمی که حمل شود، برای آن صورت ذهنی نیست؛ بلکه برای آن معلومی است که مشاهده می‌شود.

برای توضیح مطلب، می‌توان از مثال آینه استفاده کرد: با نگاه استقلال به آینه، فقط یک موجود بالقوه مشاهده می‌شود که همان آینه است؛ اما نگاه آلی به آینه، بیننده را به درخت در آن رهنمون می‌کند و هر حکمی که صادر شود، برای درخت متعین شده در آینه است. در حالتی که آینه، بالفعل آینه است، هیچ حکمی غیر از آینه بودن ندارد و جوهر و عرض نیست؛ زیرا در این حالت، به نگاه درجه اول، اساساً دیده نمی‌شود. در حقیقت، یکی از پاسخ‌هایی که به برخی مشکلات وجود ذهنی، مانند جوهر و عرض بودن وجود ذهنی، می‌توان داد همین است که وجود ذهنی از آن جهت که وجود خارجی و عینی است، عرض است و از آن جهت که یک جوهر یا عرض را نشان می‌دهد، جوهر و عرض نیست.

۴-۲-۴. مقدمه چهارم: وجود ذهنی محکی

گفتیم که محکی یک علم حصولی غیر از وجود آن محکی است. محکی می تواند به وجود ذهنی یا خارجی موجود شود و می تواند معدوم خارجی باشد؛ اما وقتی نیاز علم به معلوم ثابت شد، باید پذیرفت که ممکن نیست علمی باشد و معلوم آن هیچ نحو تحقیقی، حتی در صقع وجود عالم، نداشته باشد. به عبارت دیگر، بالاینکه محکی نسبت به وجود و عدم لا بشرط است؛ اما به لحاظ ذهنی (نسبت به انسان ها) و به لحاظ علمی حتماً وجود دارد و صرفاً به لحاظ خارجی ممکن است وجود یا عدم داشته باشد.

به بیانی دیگر، اگر کسی علم حصولی دارد، ضرورتاً معلوم آن علم حصولی در ذهن او (نسبت به انسان) یا صقع وجود او (نسبت به خداوند و عقول و مفارقات) وجود دارد. از لحاظ اصطلاحی می توان گفت که وجود ذهنی یا وجود علمی برای یک معلوم، ضرورت بالقیاس دارد. به عنوان مثال، تصور درخت و محکی تصور درخت، ممکن الوجود و العدم است و لا بشرط نسبت به وجود و عدم ذهنی و خارجی به شمار می رود؛ یعنی ممکن است انسانی باشد و هیچ علمی به درخت نباشد. حال اگر شخصی، به هر دلیلی، درخت را تصور کند، ضرورتاً محکی درخت در ذهن او به وجود ذهنی محقق می شود و محکی آن درخت، در خارج از ذهن نیز یا محقق هست یا نیست. در واقع، فلاسفه تصور درخت را همان صورت ذهنی موجود شده در ذهن می دانند؛ در حالی که استاد فیاضی تصور درخت یا مفهوم درخت یا علم حصولی به درخت را مرتبه ای از روح می داند و صورت ذهنی موجود شده در ذهن را یکی از تحقیق های محکی درخت می داند.

۴-۲-۵. نتیجه: اتحاد روح (حاکمی) با وجود ذهنی محکی

بعید است کسی بین ذهن و صورت ذهنی یک نوع اتحاد را نپذیرد. به عبارت دیگر، اگر کسی مخالف اتحاد عاقل و معقول باشد، اتحاد عاقل با معقول موجود در خارج را نفی می کند. بنابراین، چه صورت ذهنی خود علم حصولی دانسته شود و از یک جهت علم و از جهت دیگر، معلوم بالذات شمرده شود و چه مانند استاد فیاضی، صورت ذهنی، وجود ذهنی معلوم به علم حصولی (نه خود علم حصولی) شناخته شود، وجود یک نوع اتحاد میان صورت ذهنی و ذهن مسلم می شود. پس با توجه به اثبات اتحاد علم و عالم، می توان اتحاد علم و عالم و معلوم (وجود ذهنی معلوم) را نتیجه گرفت.

۵. نتایج و پیامدهای دیدگاه استاد فیاضی

توجه به نتایج و پیامدهای دیدگاه حکایتگری روح، به فهم بهتر اصل نظریه و اشکالات احتمالی آن کمک می‌کند؛ از این رو، در ادامه به برخی از پیامدهای نظریه مزبور اشاره می‌شود:

۵-۱. کثرت محکی علم حصولی و تکثر در ذات عالم

با قدری تأمل روشن می‌شود که در دیدگاه استاد فیاضی، وجود عالم (وجود روح) با وجود ذهنی «معلوم به علم حصولی» متحد می‌شود، نه با خود معلوم که حالت نفس الامری دارد و اتحاد یا عدم اتحاد وجودی عالم با آن بی‌معناست. به تعبیر دیگر، در این دیدگاه، معلوم دیده می‌شود و صرف از نظر وجود ذهنی (علمی) یا خارجی چیزی نیست که سخن از اتحاد یا عدم اتحاد آن مطرح شود. این وجود «معلوم (محکی) به علم حصولی» است که معلوم به علم حضوری است و با نفس متحد است.

فهم این مطلب، روشن می‌کند که چرا علم تفصیلی خدا در مرتبه ذات به مخلوقات متکثر، سبب تکثر ذات نمی‌گردد. علم خداوند معلومات بی‌شمار را نشان می‌دهد و معلومات متکثر صرف نظر از وجود علمی یا وجود خارجی چیزی نیستند که بخواهند تکثری در ذات بسیط حق سبحانه به وجود بیاورند. مطابق اصطلاحات حکمت متعالیه، علم خداوند واحد و بسیط و اجمالی است و کشف آن (از معلومات) تفصیلی است. همان‌طور که علم حق به وجود ذات حق موجود است و تکثر خارجی میان ذات حق و علم حق وجود ندارد، معلوم‌های متکثری که به این علم دیده می‌شوند هم در مرتبه ذات، به وجود واحد حق مشاهده می‌شوند و در وجود هیچ‌گونه تکثری با ذات ندارند.

۵-۲. تکامل عالم یا سعه وجودی او حتی در علوم حصولی

ثمره علمی دیگری که بر اتحاد عالم با وجود معلوم مترتب می‌شود این است که هر عالمی با تحصیل علم حصولی جدید، الزاماً یک علم حضوری پیدا می‌کند و در اثر این علم، سعه وجودی پیدا می‌کند؛ زیرا در هر علم حصولی، الزاماً روح عالم با وجود علمی محکی (که این وجود، معلوم به علم حضوری است) متحد می‌شود. بنابراین جاهلی که عالم می‌شود، در واقع، دارای وجودی شده است که قبلاً نداشته است. به عبارت دیگر، ممکن نیست که جاهل عالم شود و وجود او همان وجود سابق او باشد. البته امکان دارد که کسی علم داشته باشد و علم به علم نداشته باشد. در این صورت، تذکر به یک معنا سبب افزایش وجودی او می‌شود و به یک معنای دقیق تر سبب افزایش وجود او نمی‌شود؛ بلکه سبب بالفعل شدن بخشی از وجود او می‌شود.

ممکن است به ذهن بیاید که دانستن برخی علوم باعث سعه وجودی یا تکامل نمی شود مثل خیال پردازی ها، شنیدن داستان های تخیلی، دیدن فیلم های تخیلی و علوم بی فایده ای مثل دانستن نام و نسب بازیگران. پاسخ این است که هر علمی نوعی تکامل و سعه وجودی برای قوه ای است که به آن مربوط می شود. کسی که مشغول تخیلات خود یا دیگران می شود، در حال تقویت و توسعه قوای خیالی خویش است. چنین علومی به لحاظ مراتب انسانی عالم است که بی فایده یا حتی مضرند، نه به لحاظ قوایی که به آنها مشغول شده اند. قطعاً قوه تخیل کسی که داستان های تخیلی زیادی خوانده است نسبت به یک نوزاد قوی تر است. پس به اختصار، هر علمی نوعی کمال برای عالم است؛ ولی هر کمالی الزاماً کمال انسان بما هو انسان یا کمال حقیقی و نهایی انسان نیست و منجر به سعادت اخروی نمی شود.

۳-۵. بی معنا بودن عدم انطباق حاکی و محکی

محکی یا معلوم در هر علم حصولی تصویری چیزی است که آن علم حصولی (آن مرتبه از روح) آن را نشان می دهد و می شناساند. طبعاً هر علم حصولی باید با محکی خود مطابق باشد؛ چراکه دقیقاً همان چیزی که علم حصولی ادعا می کند و نشان می دهد، محکی نامیده می شود. در این صورت، فرض عدم انطباق حاکی و محکی بی معناست و حتی تعبیر انطباق هم در اینجا تسامحی است.

اگر کسی تصور می کند که ممکن است یک حاکی با محکی خود مطابق نباشد، بین محکی نفس الامری یک علم حصولی تصویری با «نحوه وجودی که ممکن است آن محکی نفس الامری با آن نحوه موجود شود» خلط کرده است. ممکن است کسی تصور کند وقتی آب می بینیم؛ ولی در خارج آب نیست، حاکی از محکی خود تخلف کرده است. این تصور صحیح نیست؛ چراکه در اینجا یک حاکی داریم که آب را به ما نشان می دهد و یک ادعای ضمنی در ذهن داریم که آنچه ما آب می دانیم، در خارج محقق است. در اینکه ما علم به آب داریم (آب را به نحو حصولی فی الجملة می شناسیم) خطایی نیست؛ خطا در این حکم «عقلی-تجربی» است که وقتی با حس خود آب می بینیم، پس الزاماً در عالم خارج از ما نیز آب وجود دارد. پس در تصویری که ما از آب می بینیم اشتباهی رخ نداده است؛ بلکه اشتباه در استدلال، قضاوت یا حکمی رخ داده است که مبتنی بر یک کبرای «عقلی-تجربی» نادرست است.

هر چیزی از درپچه حاکی دیده شود، همان محکی است؛ اما این محکی، نفس الامری است و در مواردی لا بشرط از وجود و عدم خارجی است. برای این محکی چند حالت متصور است: ۱. اگر واجب الوجود باشد، به

حکم عقلی که آن محکی را واجب الوجود تشخیص می‌دهد، حتماً تحقق خارجی دارد؛^۲ اگر ممکن الوجود باشد، می‌تواند در خارج محقق باشد یا بشود؛^۳ اگر ممتنع الوجود باشد، باز هم به حکم عقلی که آن محکی را ممتنع التحقق دانسته، قطعاً نخواهد بود. پس با اینکه هر حاکی محکی می‌خواهد، همه محکی‌ها الزاماً وجود خارجی ندارند.

بیان شد که صورت ذهنی از نظر دیگر فلاسفه حاکی است؛ اما استاد فیاضی، آن را وجود ذهنی یا علمی محکی می‌داند. بنابراین هر علم حصولی تصویری، چه محکی آن در خارج از ذهن واجب الوجود باشد و چه ممکن الوجود و چه ممتنع الوجود، حتماً وجود ذهنی یا علمی دارد.

از سوی دیگر، برخی فلاسفه صورت ذهنی را علم می‌دانند و معتقدند که خود این علم به شیء خارجی، معلوم بالذات برای نفس است و آنچه این صورت ذهنی نشان می‌دهد، معلوم بالعرض برای نفس است؛ یعنی انسان به صورت ذهنی خود، علم بی‌واسطه (علم حضوری) و به شیء خارجی از طریق صورت ذهنی علم با واسطه (حصولی) دارد.

استاد فیاضی معتقد است که محکی، چه وجود علمی داشته باشد و چه وجود عینی، محکی بالذات است. از نظر ایشان، صورت ذهنی معلوم به علم حضوری هست؛ اما علم حصولی برای چیزی نیست. انسان علم حصولی دارد و این علم حصولی چیزی را نشان می‌دهد که می‌تواند در ذهن یا در خارج محقق باشد. انسان در روح یا مرتبه‌ای از روح، فهم یا علمی از درخت دارد. صورت ذهنی درخت یکی از مراتب وجود و تحقق درخت است و درخت خارجی یکی دیگر از مراتب تحقق درخت است. واقعیتی که به عنوان درخت شناخته می‌شود، قطعاً در ذهن تحقق دارد و در خارج می‌تواند تحقق داشته باشد یا نداشته باشد. این طور نیست که صورت ذهنی درخت، وجود خارجی درخت را به بیننده نشان می‌دهد. صورت ذهنی درخت، یکی از وجودهای بی‌شماری است که واقعیت درخت می‌تواند با آن محقق شود. درخت ذهنی، علم به واقعیت درخت نیست؛ بلکه مصداق درخت است. پس:

اولاً صورت ذهنی علم حصولی نیست؛ بلکه «وجود ذهنی محکی یک علم حصولی» است.

ثانیاً علم حصولی فقط محکی بالذات (بی‌واسطه) دارد و محکی بالعرض (با واسطه) ندارد؛ ولی محکی بالذات می‌تواند تحقق ذهنی و مصداق عینی داشته باشد. علم حصولی یک چیز را نشان می‌دهد که آن چیز می‌تواند تحقق‌های متعددی داشته باشد؛ نه اینکه علم، دو چیز را که یکی با واسطه و دیگری بی‌واسطه است را نشان دهد.

حاصل آن که حکایت ذاتی حاکی است و محکی نیز همواره محکی بالذات است؛ اما محکی بالذات در دو ظرف، امکان تحقق دارد: یکی در صقع وجود روح (در ضمیر روح) و دیگری خارج از روح. به تعبیر دیگر، محکی بالذات یک علم حصولی، یعنی واقعی که یک علم حصولی به ما نشان می‌دهد، دو حالت دارد: یا فقط به عین وجود روح، موجود است یا علاوه بر وجود ذهنی، وجودی مستقل از وجود روح نیز دارد. در صورتی که محکی بالذات، علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی خارج از روح نیز داشته باشد، علم به آن وجود عینی از طریق یک علم حضوری یا حصولی تصدیق امکان‌پذیر است.

بنابراین، علم حصولی تصویری نمی‌تواند خطا باشد. گفتنی است سایر فلاسفه نیز با تحلیل‌های دیگری خطاناپذیری تصورات را پذیرفته‌اند؛ مثل این بیان که در تصورات حکم نیست و خطا و صواب در احکام و تصدیقات مطرح می‌شوند. به هر حال دیدگاه استاد که کم‌وبیش در سخنان علامه طباطبائی نیز آمده است، یک نوع تبیین دیگر از خطاناپذیری تصورات است.

۴-۵. مراتب حکایت‌گری روح

بسیاری از فلاسفه، تفاوت ادراکات حصولی حسی، خیالی، وهمی و عقلی را با نظریه تقشیر توجیه می‌کنند؛ یعنی تنوع ادراکات را «ناشی از تفاوت در میزان تجرد ماهیت معلوم از امور مغایر خود» می‌شمارند و برخی هم آن را «ناشی از انحای وجود مجرد علم» می‌دانند (ابن سینا؛ ۱۴۰۴ق، ب، ص ۱۴۳؛ صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۵۲؛ همان، ج ۹، ص ۹۹). با توجه به اینکه استاد فیاضی، علم حصولی را مساوی حاکویت روح تفسیر می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ایشان، تحقق انواع ادراک «ناشی از میزان وضوح حکایت» است. به عبارت دیگر، اگر دیدگاه استاد در زمینه هستی‌شناسی علم مبنا قرار بگیرد، باید پذیرفت که علم حصولی حکایت روح است و حاکویت روح، امری تشکیکی و دارای شدت و ضعف است. هرچه وضوح حکایت‌گری روح بیشتر باشد، علم حصولی انسان قوی‌تر یا شدیدتر یا واضح‌تر است؛ زیرا حکایت روح همان علم و علم همان حکایت‌گری روح است. وضوح حکایت‌گری روح، به دو عامل اصلی بستگی دارد: ۱. نحوه وجود معلوم (مادی یا مثالی یا عقلی بودن معلوم)؛ ۲. قدرت و توانایی روح در حکایت.

۵-۵. تفاوت مفهوم با معنا و صورت ذهنی

بیان شد به اعتقاد استاد، علم همواره صفت عالم است (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷-۱۲۸)؛ بنابراین، در تعاریفی که علم به حضور یا حصول شیء معنا می‌شود، درحقیقت این علم نیست که تعریف شده است؛

بلکه معلوم تبیین شده است. نتیجه منطقی نظریه استاد، انکار این دیدگاه مشهور است که علم حصولی همان صورت ذهنی است. در این نظریه، صورت ذهنی تصویری است که از معلوم با ذات عالم متحد می‌شود. به تعبیر دیگر، صورت ذهنی، خود علم حصولی (حاکمی) نیست؛ بلکه معلوم به علم حصولی (محکم) است.

ایشان از سوی دیگر، گاهی محکم علم حصولی را «معنا» می‌خواند؛ معنا چیزی است که مفهوم آن را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر «مفهوم، حالت حکایتگری نفس از معناست» (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰). براساس اصطلاحات مفهوم و معنا، صورت ذهنی به یکی از سه شکل تحلیل می‌شود:

۱. صورت ذهنی یکی از مصادیق معنا است؛
۲. صورت ذهنی، وجود ذهنی معناست؛
۳. صورت ذهنی یکی از چیزهایی است که مفهوم آن را نشان می‌دهد.

۵-۶. شباهت‌های علوم حضوری و حصولی

علوم حضوری و حصولی علی‌رغم تفاوت در وساطت و عدم وساطت صور ذهنی، در یگانگی یا دوگانگی وجود علمی و عینی، و خط‌پذیری در علوم حصولی قضیه‌ای (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۹۳-۱۲۱) شباهت‌های متعدد دارند:

با توجه به اینکه علم‌های حضوری و حصولی هر دو علم هستند، در همه خصوصاتی که به علم بودن مربوط می‌شود، مشترک یا شبیه هم هستند؛ اما این شباهت‌ها در دیدگاه حکایتگری روح، قدری بیشتر از دیدگاه‌های رقیب است. موارد زیر را می‌توان برخی از شباهت‌های علوم حضوری و حصولی در دیدگاه حکایتگری روح دانست:

۱. تبعیت گستره علم از گستره وجودی عالم؛ براساس تفکر بسیاری از دانشمندان، فقط موجودات مجرد علم دارند؛ در حالی که در دیدگاه حکایتگری روح، هر موجودی، به اندازه درجه وجودی خود، علم دارد (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۳۲۷؛ درگاهی‌فر، ۱۳۹۶، ص ۱۸۳-۱۸۵). صدر المتألهین نیز با توجه به اینکه علم را از صفات وجود بما هو وجود می‌داند، برای همه موجودات درجه‌ای از علم را می‌پذیرد. ایشان می‌فرماید:

«ان لكل من الطبائع الحيوانية والنباتية والجمادية علما وشعورا بذاتها
و بلوازم ذاتها وآثارها المخصوصة بحسب حظها من الوجود، اذ الوجود

عین النور والظهور» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۱۳۷).

«ان العلم حقیقه واحده وهی فی الواجب واجب و فی الممكن ممکن
علی وزان حقیقه الوجود لأن مرجع العلم و الإراده و غیرهما إلى الوجود»
(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۳۵).

تفاوت دیدگاه استاد فیاضی با دیدگاه صدرالمتألهین در این است که ایشان علم به معنای اعم از
حصولی و حضوری را در همه موجودات جاری می‌داند؛ درحالی که صدرالمتألهین قطعاً علم حصولی را
ساری در همه موجودات نمی‌داند؛ زیرا دست کم برای خداوند علم حصولی را نقص می‌شمارد.

نکته دیگر این است که با توجه به دیدگاه هر دو حکیم، روح یا نفس انسانی هرچه بیشتر از قیود مادی
رها شود و به اصطلاح تجرد بیشتری پیدا کند، علم و شعور او بیشتر می‌شود:

«فکلما کانت [النفس] أبعد عن الماده وأشد تجرداً عنها وعن
غواشیه و قیودها و حبالها و شرکها کانت أشد شعوراً وأقوى إحاطه
و أكثر جمعا للمعلومات وأصفى نوراً وظهوراً وإظهاراً لذاتها ولغیرها»
(صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۶۵).

۲. نقش اختیار انسان در تحصیل علم: گاهی افعال انسان را به سه قسم اختیاری بالمباشره، اختیاری
بالتولید و غیراختیاری تقسیم کرده‌اند (درگاهی فر، ۱۳۹۶، ص ۲۴۲-۲۴۴). فعل اختیاری بالمباشره،
کاری است مانند اراده که خود انسان مستقیماً و بی واسطه در حدوث و تحقق آن نقش دارد. فعل
اختیاری بالتولید، کاری است که انسان صرفاً معدّ و زمینه ساز حدوث و شروع آن است، مانند پریدن
اختیاری از بلندی که منجر به سقوط بی اختیار می‌شود. فعل غیراختیاری هم مانند پرت شدن از
بلندی است.

اکنون سخن در این است که محقق شدن علم در انسان، می‌تواند به هریک از سه صورت یادشده انجام پذیرد:
۱. علم گاهی به صورت کاملاً اختیاری برای انسان حاصل می‌شود، مثل نقشه‌ای که از ساختمان
در ذهن تولید می‌شود و مانند همه صور ذهنی که انسان آگاهانه و با اختیار خود توسط قوه متخیله
تولید می‌کند. البته باید توجه داشت انسان در این موارد نیز صرفاً حاکی را به وجود می‌آورد؛ ولی
حکایت یا همان علم، ذاتی روح و خارج از اختیار انسان است.

۲. گاهی انسان صرفاً مقدمات علم را با اختیار خود فراهم می‌سازد و در تحقق اصل آن منفعل است. مانند تصدیق قضایا که در آن، انسان تصور و فکر می‌کند؛ اما تصدیق قضیه، که عبارت از فهم صدق آن است، منفعلانه و خارج از اختیار انسان محقق می‌شود.

۳. بیشتر علوم انسان کاملاً خارج از اختیار او پدید می‌آیند. برخی ادراکات حواس ظاهر و برخی ادراکات حواس باطنی مانند ترس که مثلاً صرفاً با شنیدن صدائی مهیب در روح انسان محقق می‌شود، از نمونه‌های این علوم به شمار می‌آید. در این قسم، علم خارج از اختیار انسان است و به یک معنا از جنس انفعال است.

حاصل آنکه غالباً علم انسان از مقوله فعل اختیاری نیست؛ بلکه صرفاً نوعی ویژگی روح است و به نوع تکوین و نحوه خلقت انسان مربوط می‌شود (صدرالمتألهین، ج ۸، ص ۷۳). منظور از نحوه خلقت، فقط علمی نیست که مثل علم حضوری روح به خود همراه خلقت انسان هستند؛ بلکه منظور این است که انسان به گونه‌ای خلق شده است که وقتی مقدمات علم حاصل باشند، خواه ناخواه عالم می‌شود. مثلاً عالم شدن قوه سامعه انسان‌های عادی در اختیار ایشان نیست و بخواهند یا نخواهند برخی صداها را می‌شنوند و عالم می‌شوند. البته انسان خودش نیز می‌تواند با اختیار خود، نسبت به کسب برخی علوم، اعداد یا زمینه‌سازی نماید. مثلاً می‌تواند با کمک حواس خود کتاب بخواند یا به جایی برود که صدایی را بشنود یا منظره‌ای را ببیند؛ ولی در این موارد هم بعد از آماده شدن مقدمات، نشنیدن و ندیدن به اراده انسان مربوط نیست؛ بلکه به نحوه خلقت و کارکرد قوای مزبور مرتبط می‌شود.

در این زمینه هم تذکر چند نکته لازم است:

الف) این موضوع را نمی‌توان از ویژگی‌ها یا از ثمرات اختصاصی دیدگاه حکایتگری روح تلقی کرد و حداکثر نوع تبیین و میزان ادعا می‌تواند براساس این دیدگاه، اختصاصی باشد. همه کسانی که معدات علم را در اختیار انسان می‌دانند و افاضه علم را به واهب‌الصور نسبت می‌دهند، دست‌کم به صورت موجب جزئی می‌پذیرند که انسان در همه علوم خود فاعل مختار نیست: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۳۷) «لیس العلم بکثرة التعلم» (شهید ثانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۴۹) انسان عبد است و عبد براساس قاعده «العبد و ما فی یده کان لمولاه» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۹) نه در علوم خود و نه در هیچ کار دیگرش، فعال مایشاء نیست: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (تکویر/ ۲۹).

ب) اساساً تعبیر «فعل غیراختیاری انسان» تعبیر دقیقی نیست. اگر فعلی اختیاری نباشد، فعل انسان نیست. انسان در مواردی که کاری انجام دهد، الزاماً فاعل مختار است. اگر دست‌وپای انسان را بگیرند و از بلندی به پایین پرتاب کنند، انسان در حدوث حرکت و ادامه حرکت، فاعل مختار و حتی فاعل طبیعی نخواهد بود. حدوث چنین حرکتی مستند به کسی است که او را پرتاب کرده است و ادامه حرکت نیز مستند به نیروهای طبیعی (مثل نیروی جاذبه) بدن و زمین است و به دقت عقلی، انسان بما هو انسان در این قبیل مواقع، اساساً کاری انجام نمی‌دهد که درباره اختیاری یا غیراختیاری بودن آن قضاوت شود.

ت) گرچه گزاره «نحوه خلقت انسان این است که اگر زمینه فراهم شود، خواه‌ناخواه عالم می‌شود» صحیح است؛ اما به نظر نگارنده این به معنای غیراختیاری بودن علم در این حالات نیست. توضیح آنکه می‌توان این‌طور تصور کرد که در موارد مزبور، انسان باید توجه اختیاری کند تا علم حاصل شود و این توجه اختیاری، به دلایلی، در انسان‌های عادی همواره هست. در قرآن نیز این نوع از انسان‌ها به تصویر کشیده شده‌اند. کسانی که خداوند درباره آنها می‌فرماید اگر آنها را از جهنم به دنیا بازگردانیم، باز هم همان کارهای قبلی خود را انجام می‌دهند: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ (انعام/ ۲۸). روشن است که منظور خداوند این است که ایشان با اختیار خود انجام می‌دهند. ضمناً خداوند نمی‌فرماید ممکن است انجام دهند.

به هر حال، برخی متکلمان ضرورت و اختیار را با یکدیگر ناسازگار می‌دانند؛ ولی همه فلاسفه، به جز استاد فیاضی، به اتفاق می‌پذیرند که هیچ مخالفتی بین این دو مقوله نیست. براین اساس، می‌توان فرض کرد که توجه و اراده انسان ضرورتاً در این قبیل مواقع وجود دارد؛ بنابراین از اینکه بعد از مهیاشدن شرایط همیشه و ضرورتاً علم حاصل می‌شود، نمی‌توان نتیجه گرفت که این علم بدون اراده و اختیار حاصل شده است. به عبارت دیگر، بعد از جمع معادلات ضرورتاً علم حاصل می‌شود؛ اما این حصول بدون توجه اختیاری نفس نیست. خداوند نفس را به گونه‌ای خلق کرده است که در این قبیل موارد، با اختیار و اراده در جایی که بتواند توجه کند و عالم شود، توجه می‌کند و عالم می‌شود. انسان علم دوست و کنجکاو خلق شده است و در این کنجکاوای فطری و همیشگی، مختار و مرید است؛ چون کنجکاوای با ذات او هماهنگ است و معنای اراده و حقیقت اختیار چیزی جز همین دوست داشتن نیست.

ث) مثال‌هایی که برای اثبات این ادعا ذکر می‌شود، خدشه‌پذیر است. این‌گونه نیست که همیشه بعد از حاصل شدن معدرات، علم حاصل شود. انسان‌هایی که مراتبی از سیر و سلوک را پشت سر گذاشته‌اند و زمام قوای خود را، به جهت قوت روحی، در اختیار دارند و می‌توانند به سادگی، قوای خود را در شرایطی که همه معدرات فراهم است، از شنیدن و دیدن و... بازدارند؛ بلکه برخی افراد می‌توانند توجه خود را یک‌جا از همه قوای حسی بردارند و به اصطلاح خلع بدن کنند. براین اساس، اگر کسی نمی‌تواند صدایی که هست را نشنود، به غیراختیاری بودن شنیدن باز نمی‌گردد؛ بلکه ریشه در ضعف روح او دارد که مقهور احکام قوه سامعه خود است و هنوز امیر و فرمانده قوای نازل روح خود نشده است:

«كَمْ مِنْ عَقْلٍ أَسِيرٍ تَحْتَ هَوَى أَمِيرٍ» (سیدرضی، ص ۵۰۱).

۳. نوع رابطه عالم و معلوم: برای تحقق علم، باید رابطه‌ای خاص بین عالم و معلوم برقرار شود؛ زیرا بالوجدان هر موجودی که قابلیت عالم بودن نسبت به چیزی را دارد، در هر حالی به آن چیز علم ندارد. همچنین اگر این رابطه خاص بین عالم و معلوم وجود نداشته باشد، لازم می‌آید که هر عالمی، عالم به همه چیز در همه حال باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۶۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۴). به عقیده برخی اندیشمندان، رابطه‌ای که برای عالم شدن ضروری است، حضور وجود مجرد معلول نزد عالم است و این حضور صرفاً در سه قالب «وحدت عالم و معلوم»، «رابطه علی-معلولی فاعلی عالم و معلوم» و «رابطه علی-معلولی قابل آنها» صورت می‌پذیرد (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۲). در مقابل براساس دیدگاه حکایتگری روح، اساساً حضور معلوم شرط تحقق علم نیست و برای علم، اشراف یا حکایت کافی است؛ ازاین‌رو، سه امری که برای تحقق علم ضروری هستند، وحدت یا رابطه علی و معلولی نیستند؛ بلکه سه امر زیرند:

۱. عینیت عالم و معلوم در علومی مانند علم حضوری عالم به خود.
۲. حکایت عالم از معلوم در همه علوم حصولی و در برخی علوم حضوری (در علوم حصولی، همیشه عالم از معلوم عینی و خارجی حکایت می‌کند و در برخی علوم حضوری عالم از محکی ذهنی حکایت می‌کند).
۳. تداخل وجودی عالم و معلوم در علومی مانند علم حصولی خداوند و مخلوقات به یکدیگر که به اعتقاد استاد فیاضی، یک نوع تداخل وجودی دارند.

شباهت ششم، با بسیاری از مبانی اندیشمندان دیگر سازگار نیست و می‌تواند به عنوان یکی از ویژگی‌ها یا راه‌وردهای دیدگاه حکایتگری روح به شمار بیاید؛ ولی بخشی از آنچه در ضمن این تفاوت گذشت، علاوه بر بحث حکایتگری روح، مبتنی بر پاره‌ای از دیدگاه‌های اختصاصی

استاد فیاضی در مباحث دیگر فلسفه است. به عنوان مثال، بحث علم حصولی داشتن خداوند را شیخ‌الرئیس پذیرفته است؛ اما این موضوع از نگاه شیخ اشراق و صدرالمتألهین و بسیاری از پیروان او، مانند علامه مصباح یزدی رحمته‌الله، پذیرفتنی نیست. همچنین بحث تداخل وجودی نیز به اعتقاد پیروان تباین وجودات، پیروان وحدت تشکیکی وجود و عرفای قائل به وحدت شخصی وجود کاملاً بی‌معناست. البته تداخل وجودی دو معنا دارد:

۱. به این معنا که علت، یک وجود و معلول وجود دیگری داشته باشد و این دو وجود داخل یکدیگر باشند.
۲. به این معنا که علت در مرتبه جلوه خود حاضر باشد، بدون اینکه با آن مخلوط شود. پیروان تشکیک و طرف‌داران وحدت شخصی این معنا از تداخل را پذیرفتند:

«دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وَخَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۱۴).

نتیجه‌گیری

۱. از منظر استاد فیاضی:

- ۱-۱. انسان متشکل از یک روح مجرد و مدرک، و یک نفس مادی و منطبع در بدن است.
- ۱-۲. علم و ادراک به دو دسته حصولی و حضوری تقسیم می‌شود.
- ۱-۳. یکی از ویژگی‌های مهم روح، خاصیت حکایتگری آن است و علم حصولی، همین حالت حکایتگری روح است.
- ۱-۴. علوم حضوری و حصولی به دلیل اینکه هر دو علم‌اند، شباهت‌های بسیاری دارند. برخی شباهت‌های که استاد ذکر کرده‌اند، در بیان سایر اندیشمندان مسلمان هم آمده است و برخی دیگر اختصاصی دیدگاه ایشان است.

۲. به اعتقاد نگارنده، در دیدگاه استاد فیاضی چند نکته قابل تأمل وجود دارد:

- ۲-۱. وقتی صورت ذهنی، معلوم و محکی باشد و از ذاتیات حاکی تلقی شود، طبیعتاً بسیاری از مباحث فلاسفه سابق کنار گذاشته می‌شود؛ مثلاً بحث از کیستی واهب‌الصور (کسی که صورت‌ها را افاضه می‌کند) جایگاهی ندارد. محل بحثی نمی‌ماند که کدام یک از نفس کل، عقل فعال، عقلی عرضی یا خداوند است که مفیض صورت است؛ چراکه آنچه که افاضه می‌خواهد علم است، نه معلوم (صورت ذهنی) و باید از مفیض آن بحث کرد. هرچند به یک معنا، کسی که علم را افاضه کرده است، ذاتیات آن (وجود محکی بالذات در ذهن) را هم افاضه کرده است.
- ۲-۲. همچنین با انکار علم بودن صورت ذهنی، تعاریف مشهور علم حصولی و نیز برخی تمایزات مذکور بین علم حصولی و حضوری رد می‌شوند.
- ۲-۳. پذیرش دیدگاه حکایتگری روح، متوقف بر پذیرش برخی مبانی اختصاصی استاد فیاضی مانند تداخل وجودی است؛ به این معنا که سایر فلاسفه و پیروان ایشان باید برای پذیرش این دیدگاه در بسیاری از مبانی فلسفی خود تجدید نظر کنند. این موضوع به خودی خود خالی از ضعف و قوت است و صرفاً به این معناست که برای قضاوت در مورد درستی این دیدگاه، مبانی آن باید در یک مجال وسیع‌تر مورد بحث و بررسی دقیق قرار گیرد.
- ۲-۴. برخی از جزئیات این دیدگاه نظیر غیراختیاری بودن علم قابل مناقشه است؛ ولی روشن است که این قبیل اشکالات، حتی اگر صحیح باشند، مستلزم بطلان اصل نظریه نیستند.
- ۲-۵. دیدگاه استاد فیاضی در باب اتحاد عالم با محکی شبیه دیدگاه کسانی است که در بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول، اتحاد نفس با معقول بالذات را می‌پذیرند و به اتحاد نفس با معقول

بالعرض اعتراض دارند. نظر استاد فیاضی این است که علم حصولی، معلوم بالذات دارد و این معلوم بالذات، گاهی فقط وجود ذهنی دارد و گاهی علاوه بر آن، وجود یا وجودهای متعدد عینی هم دارد. اساساً استاد فیاضی نیز قائل به اتحاد روح با وجود خارجی معلوم بالذات (همان چیزی که دیگران آن را معلوم بالعرض می خوانند) نیستند؛ بنابراین به نظر می رسد، این نوع تبیین از اتحاد عاقل و معقول چندان مورد انکار دیگران نباشد و ثمره خاصی هم بر قبول یا رد آن بار نشود. ۲-۶. به نظر می رسد برخی ثمرات و دستاوردهای این دیدگاه مانند تبیین خطاناپذیری مفاهیم قابل توجه هستند؛ اما:

۱-۲-۶. برخی دیگر، چندان ثمره مهمی دست کم در مباحث معرفت شناسی ندارند؛ مانند: ۱. خطا در رابطه میان علم و معلوم معنا ندارد؛ بلکه بین معلوم و مصداق معنا پیدا می کند. ۲. صورت ذهنی علم نیست؛ بلکه معلوم است. به عبارت دیگر، بالاینکه نگارنده، دیدگاه استاد را در مباحث تصورات، بسیار مهم و سرنوشت ساز می داند؛ اما ثمره معرفت شناسی آن در بحث تصدیقات محل تأمل است.

۲-۶-۲. بالاینکه ثمره تفسیر استاد از علم حصولی قضیه ای را چندان کارساز در تصدیقات حصولی نظری نیافتیم ولی معتقدیم با دیدگاه ایشان می توان پایه ای بسیار مناسب برای تبیین تصدیقات حصولی بدیهی اولی مطرح کرد که در عرض یا در طول تفسیر علامه مصباح یزدی قرار می گیرد. توضیح دستاورد رویکرد استاد فیاضی به علم حصولی در قضایای بدیهی فرصت و مجال مناسب تری می طلبد.

۲-۷. از دیدگاه استاد فیاضی می توان استفاده کرد و یک نوع برهان وجودی (از راه مفهوم) برای اثبات خداوند اقامه کرد، چنان که خود ایشان به چنین برهانی اعتقاد دارند.

❁ پی‌نوشت

۱. ازجمله ر.ک: (رحیمیان، ۱۳۹۶، ص ۵۰).
۲. ر.ک: (سبزواری، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۱).
۳. برای توضیح بیشتر دیدگاه استاد در مورد تداخل وجودی ر.ک: (نبویان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۶۴).

منابع و مآخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۴)، من و جز من، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۳. _____ (۱۴۰۴ق، الف)، الشفاء (النفس)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق، ب)، الشفاء (الالهيات)، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. برهان مهریزی، مهدی؛ فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۹)، «ماهیت حکایت از دیدگاه مشهور و استاد فیاضی»، معرفت فلسفی، شماره ۲۸، ص ۱۱-۳۸.
۶. مصباح، مجتبی، (۱۳۸۹)، «حکایت ذاتی در بوته نقد»، معرفت فلسفی، شماره ۲۹، ص ۸۳-۱۰۶.
۷. ترمذی، محمد، (۱۴۱۳ق)، ادب النفس، قاهره: دارالمصريه اللبنانیه.
۸. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۶)، اتحاد عاقل به معقول، تهران: حکمت.
۹. _____ (۱۳۶۵)، هزارویک نکته، تهران: رجاء.
۱۰. حقی بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
۱۱. درگاهی فر، رضا، (۱۳۹۶)، معرفت شناسی اسلامی، سلسله درس های حضرت آیت الله فیاضی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
۱۲. رازی، فخرالدین، (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبیها، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۳. _____ (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه، قم: بیدار.
۱۴. _____ (۱۴۲۱ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. ریتسولاتی، جاکامو؛ زینیگالیا، کورادو، (۱۳۸۹)، آیین هادر مغز: ترجمه: عبدالرحمن نجل رحیم وزهرا مرادی، تهران: مرکز.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران: ناب.
۱۷. صدر المتألهین، محمد بن قوام، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۸. _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۹. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۰. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت.
۲۱. _____ (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۲. _____ (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۳. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. _____ (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: مولی.
۲۵. _____ (۱۳۷۱)، التصور والتصديق، قم: بيدار.
۲۶. طباطبائی، سيد محمد حسين، (بی تا)، بداية الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۷. _____ (۱۳۹۱)، نهاية الحکمه، تصحيح و تعليق: غلامرضا فياضی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله عليه.
۲۸. _____ (۱۴۱۷ق)، الميزان في تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التنبیها، قم: نشر البلاغه.
۳۰. عارفی، عباس (۱۳۸۸)، مطابقت صور ذهني با خارج، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۱. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۳)، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله عليه.
۳۲. غزالی، ابوحامد محمد، (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۳. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، فصوص الحکم، قم: بيدار.
۳۴. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، درآمدی بر معرفت شناسی، تدوین و نگارش: مرتضی رضائی و احمد حسین شریفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله عليه.
۳۵. _____ (۱۳۹۰)، علم النفس فلسفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله عليه.
۳۶. _____ ملک زاده، هادی؛ پاشایی، محمدجواد، (۱۳۹۲)، «چیستی معنا»، آئین حکمت، شماره ۱۶، ص ۱۶۰-۱۲۵.
۳۷. قوشچی، علاءالدین علی بن محمد، (بی تا)، شرح تجرید العقائد، قم: بيدار.
۳۸. کاپلستون، فردریک، (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، ترجمه: داریوش آشوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۳۹. کرمی، حسین، (۱۳۷۳)، پژوهشی پیرامون مشکل علم (وجود ذهني) در فلسفه اسلامی، تهران: دانشگاه صنعتی امیرکبیر.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، آموزش فلسفه، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله عليه.
۴۳. مطهری، مرتضی (بی تا)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.

۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ق)، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۴۵. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۷۶)، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۴۶. نبویان، محمد مهدی، (۱۳۹۵)، جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آرای اختصاصی آیت الله فیاضی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

جستاری در وجوه افتراق عقل و عشق از دیدگاه حکیم ملاهادی سبزواری

سید محمد حسینی نیک^۱



چکیده

تاکید قرآن کریم و روایات بر عقل و نپرداختن به واژه «عشق» با وجود کاربرد زیاد آن میان اقشار مختلف، مؤلف را به بررسی وجوه افتراق عقل و عشق واداشت. این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی، به واکاوی نظریات حکیم سبزواری می‌پردازد. وی با اینکه فیلسوف نامداری است؛ اما در بیان عقل و عشق از جاده انصاف خارج نشده است. عاقلانه نوشته و عاشقانه سروده است. طریق عقل را هموار و طریق عشق را دشوار دانسته و بر این باور است که عقل، اهل تمیز و عشق، اهل توحید است. عقل، مُلک فنون و عشق مُلک جنون است؛ از این جهت، عشق را عاشق کش و جان پرور، یغماگر و خون خوار و آذر آتشین خو، و عقل را هستی طلب، ناصح، آزر، نرم خو و رنجور می‌داند. گاهی عشق را جامع اوصاف متضاد دانسته است. هرچند رتبه عشق را برتر می‌داند؛ ولی از بیان عظمت عقل منور غافل نبوده است. مراد از عقلی که به اوصاف نکوهشی متصف کرده است، عقل مشوب است؛ از این رو، برخلاف عده‌ای که عقل را سامری و عشق را موسوی دانسته‌اند، عشق را خضر و عقل منور را موسی می‌داند. هرچند مراد آن‌ها نیز باید عقل مشوب، جزئی و مشوش به اوهام و خیال باشد. طبق یافته‌های پژوهش، عقل و عشق با هم افتراقاتی دارند که این تحقیق به تبیین تفاوت ماهوی، وصفی و رتبی آن‌ها پرداخته است.

واژگان کلیدی: عقل، عشق، ملاهادی سبزواری، افتراق، وصفی، رتبی.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۱۴

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان تهران و استاد سطح سه حوزه علمیه گچساران (نویسنده مسئول)

mohammadhosseini20@yahoo.com

✽ طرح مسئله

عقل و عشق از جمله مفاهیمی است که بیشتر فلاسفه و عرفا در مورد آن‌ها بحث نموده‌اند؛ هرچند مفهوم عقل در میان فلاسفه و مفهوم عشق در میان عرفا بیشتر خودنمایی می‌کند. در هر حال، دو واژه عقل و عشق دارای مفاهیم و کاربردهای مختلفی است. در متون عرفانی نیز نسبت به حسن و قبح آن‌ها قضاوت‌های به ظاهر متضادی دیده می‌شود که گویا هر کدام از آن‌ها به معنای خاصی از عقل و عشق اشاره داشته‌اند.

هرچند بحث از تقابل میان عقل و عشق در میان عرفای مسلمان، سابقه‌ای دیرینه دارد؛ ولی شاید این بحث ریشه در اختلافات میان اشاعره و معتزله داشته باشد که در نهایت اشاعره بسیاری از اصول عقلی از جمله اصل علیت را انکار کرده و به دشمنی با عقل پرداختند. البته تقابل مورد بحث آن‌ها تقابل عقل و شرع بود که بعید نیست همین تقابل به تدریج جای خود را به تقابل عقل و عشق داده باشد؛ تقابلی که عرفا سردمداران آن بوده‌اند. به مرور زمان با توجه به انکار ناپذیر بودن نقش عقل، بعضی از عرفا و فلاسفه سعی کردند این تقابل را توجیه کنند. به نظر می‌رسد حکیم ملاهادی سبزواری، با تفکیک میان عقل منور و عقل مشوب این مسئله را منصفانه بررسی کرده است؛ به طوری که اشعار این فیلسوف نامدار، سراسر مدح عشق و سرشار از بزرگداشت عقل منور است.

با توجه به اینکه این دو مفهوم بیشتر به صورت جداگانه و گاهی به صورت تطبیق بررسی شده و کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی در مورد آن‌ها نوشته شده است؛ ولی وجوه افتراق عقل و عشق به صورت تفصیلی و تطبیقی از دیدگاه ملاهادی سبزواری، فیلسوف شریعتمدار عارف مسلک، بررسی نشده است. در حالی که وی سرمایه علمی و معنوی دیگر فیلسوفان، متکلمان و عارفان قبل از خود را در اختیار داشته و با آگاهی از دیدگاه آن‌ها، نوآوری‌هایی را پدید آورده است.

حکیم ملاهادی سبزواری در بحث‌های فلسفی از محور عقل منور خارج نشده و آنگاه که حرف از عشق می‌زند، مسند عشق را مدار قاب قوسین خوانده و آدمی را سرگردان وجود معشوق ازلی می‌داند که با بیرون رفتن از شهر بند عقل در ملک جنون مأوا می‌کند و خود را سیمرخ کوه قاف عشق دانسته که عنقای خرد پیش او زیون است (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۸۹).

در این پژوهش سعی شده است خلأ بحث تفصیلی از وجوه افتراق عقل و عشق از دیدگاه ملاهادی

سبزواری جبران شود. مسائلی که در ادامه می‌آید، به طور تفصیلی در این تحقیق بررسی شده است:

۱. تفاوت ماهوی میان عقل و عشق چیست؟
۲. آیا میان آن‌ها تفاوت وصفی وجود دارد؟
۳. رتبه کدام یک برتر است؟
۴. در صورت برتر بودن عشق، آیا عقل نکوهش شده است؟

همچنین بحث از تفاوت عقل و عشق در آثار وی، بیشتر در شرح مثنوی معنوی و دیوان اشعارش وجود دارد که جنبه عارفانه آن نمایان تر است.

لازم به یادآوری است که بررسی افتراق عقل و عشق از جنبه‌های دیگر و همچنین ارتباط و اشتراک آن‌ها، نیاز به پژوهش‌های مستقل دارد. از این رو تحقیق پیش رو، فقط به پرسش‌های مذکور پرداخته است و در نهایت نتیجه‌گیری خواهد کرد.

تفاوت‌های عقل و عشق، تعظیم عقل و عشق، و تفکیک انواع عقل از یکدیگر مشخص می‌کند که تعظیم ایشان ناظر به عقل مشوب و جزئی نیست؛ بلکه مربوط به عقل منور است؛ زیرا عقول جزئی را مجموعه «خیال» و «وهم» می‌داند (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۷) و بر این باور است که عقل جزئی در ناقصان، غلط کار است بر خلاف عقلی که منور به نورالله تعالی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۵۰).

۱. ماهیت‌شناسی عقل و عشق

ابتدا ماهیت عقل و سپس ماهیت عشق از دیدگاه استاد الحکماء و المتألهین، ملاهادی سبزواری، تبیین خواهد شد تا تفاوت ماهوی آن‌ها مشخص گردد.

۱-۱. ماهیت عقل

بعید نیست که تعدد معانی واژه عقل باعث برداشت‌های مختلف از آن و ستایش یا نکوهش آن شده باشد. باتوجه به اختلاف ظاهری عرفا و فلاسفه در آن، شایسته است در گام نخست، مفهوم عقل به طور کامل روشن شود؛ از این رو، دیدگاه حکیم ملاهادی سبزواری که سرمایه‌ی دیگر فیلسوفان، متکلمان و عارفان را دارا بوده و خودش نیز دارای افکار بدیعی است، درباره مفهوم عقل بررسی خواهد شد.

واژه‌شناسان برای عقل معانی گوناگونی مانند «فهمیدن، هوش، علم، قوه تدبیر زندگی و بند بر پای

بستن» برشمرده‌اند (معین، ۱۳۸۷، ص ۷۰۲-۷۰۳). همچنین واژگانی مانند «لُبّ، حِجَی، نُهیة، اِدْرَاک، فَهَم، نُهی، گیس، بَصَرٌ بِالْأُمُور» در زبان عربی را نزدیک به معنای عقل دانسته‌اند (اسماعیل صینی و همکاران، ۱۴۱۴ق، ص ۸۰). در مجموع با بررسی معانی گوناگون عقل می‌توان نتیجه گرفت که عقل، دارای یک بُعد ادراکی (معرفتی) و یک بُعد امساک (بازدارندگی) است (علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۲۲).

شاید اصل در عقل، همان بُعد ادراکی باشد؛ زیرا با ادراک است که امساک حاصل می‌شود؛ یعنی عقل با ادراک و شناخت خوبی و بدی و نقص و کمال، باعث امساک و منع انسان از بدی و عمل ناشایست می‌شود. همچنین در مکتب عرفانی با برجسته نمودن بُعد امساک عقل، بعد ادراکی آن را کوچک کرده و کم رنگ نشان داده‌اند و برعکس در مشرب فلسفی با تأکید بر بُعد ادراکی عقل بُعد امساک آن، کمتر جلوه می‌کند.

۱-۱-۱. جنبه ادراکی عقل از دیدگاه حکیم سبزواری

روشن است که انسان دارای انواع ادراکات از جمله ادراک حسی، وهمی، خیالی و عقلی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۲-۴۵۰)؛ ولی موضوع بحث در اینجا ادراک عقلی است که مُدرک کلیات، اعلی‌المدارک، مستخدم الكل و لسان القلب است (همان، ج ۳، ص ۶۶-۹۲-۱۴۰-۴۸۵) و حتی یکی از دلایل احسن التقویم دانستن انسان را اعطاء عقلی مُدرک کلیات به او دانسته‌اند (همان، ۲۹۸).

مرحوم محقق سبزواری، به نقل از امام علی ۷ عقل را چنین تعریف می‌کند:

«جوهر دَرَاک محیط بالاشیاء من جمیع جهات ها عارف بالشّیء قبل
کونه علّة للموجودات ونهایه المطالب» (همو، ۱۳۸۳، ۴۹۲-۴۹۱).

به نظر می‌رسد مفهوم تعریف مذکور به تعریف فلاسفه از عقول کلی (عقل کلّ یا عقل اوّل) شباهت دارد و دنباله حدیث مؤید آن است؛ زیرا آن را عارف به اشیاء قبل از آفرینش و همچنین علّت موجودات و پایان مطالب دانسته است. البته بعضی تصریح کرده‌اند که تعریف فلاسفه اشاره به عقل اوّل دارد (مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق، ۲۱۳).

حکیم سبزواری بر این باور است که عقل در اصطلاح حکما علاوه بر موجودات مدرک، بر نفس معقولات (مُدرک) نیز اطلاق می‌شود؛ زیرا «معقول» موجودی مجرّد، بسیط، محیط به کلّ افراد و انحاء وجودات حاصله به آن هاست و هر موجودی که چنین باشد، «عقل» است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰).

این تعریف جامعی است که شامل همه عقول می‌شود.

وی همچنین «نفس ناطقه» را عقل می‌داند؛ زیرا که عقل، آن جوهر مدرکی است که معقولی برای آن حاصل باشد (همان، ص ۸۴) و نفس، همان جوهر مجرد ممکن است که فقط ذاتاً مفارق از ماده است نه فعلاً (همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱).

پس عقل، همان نفس است و البته تا نفس، بندها را نگسلد به آن عقل نمی‌گویند. (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۸). مدرک تا وقتی که مدرک جزئی، محدود، مادی، خیالی و وهمی است، «نفس» است و «عقل» نه به طور حقیقی و نه مجازی بر آن اطلاق نمی‌شود. نفس، وجودی محدود و محفوف به «ماده»، «وضع»، «جهت»، «مقدار» و «شکل» است و هرگاه نفس، معقول را که مجرّد از این امور است، تعقل کند، مستحقّ است که به آن عقل گفته شود. (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۹۰)

باتوجه به اینکه حکیم سبزواری نفس ناطقه را عقل نامیده است (همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱) و آن را موجود مدرک و دارای دو قوه مختلف (عقل نظری و عقل عملی) می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۸۲-۴۸۱-۳۹۱-۷۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۷۹)، پس باید قوای آن را نیز دارای ادراک دانست؛ زیرا در غیر این صورت نباید آن‌ها را عقل می‌نامید. به همین دلیل وی تصریح نموده است که عقل نظری و عقل عملی هر دو دارای شأن تعقل هستند (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۶)؛ یعنی هر دو دارای جنبه ادراکی هستند که با جنبه إمساک داشتن آن‌ها منافاتی ندارد.

پس عقل، میزانی است که با آن حق و باطل علوم و اعمال سنجیده می‌شود (همان، ج ۲، ص ۴۲۴). میزان سنجش صدق و کذب عقاید نیز هست که عقل نظری و عقل عملی دو کفه آن هستند (همان، ج ۳، ص ۹۸). گاهی مراد از عقل، دانای حقایق است که مفاهیم و عناوین مطابقه با معنونات را از ملک مقرب و عقل کلی استعمال می‌کند (همان، ج ۲، ص ۱۶۲).

بنابراین، لفظ عقل به اشتراک لفظی، گاهی به خود ادراکات عقلی و معقولات (مدرک)، گاهی به قوه ادراک کننده (مدرک) و گاهی به عقول کلیه گفته می‌شود. همه این معانی به جنبه ادراکی آن اشاره دارند و به نفس ناطقه و قوای آن یعنی عقل نظری و عملی و مراتب آن‌ها و عقول کلیه‌ای که عامل تعقل هستند، ناظر است.

۱-۱-۲. جنبه إمساکی عقل از دیدگاه حکیم سبزواری

هرچند حکیم سبزواری، به خاطر شهرتش در مشرب فلسفی، ظاهراً به جنبه إدارکی عقل بیشتر اهمیت داده است؛ ولی قطعاً از جنبه إمساکی عقل غافل نبوده است. وی همانند بیشتر اهل لغت که گفته‌اند: «العَقْلُ: الحِجْرُ وَ النُّهْيُ» (ابن درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۴۳۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۵۸)، همین معنا را در چند موضع برای عقل ذکر کرده است:

۱. «نهی: به ضمِ اوّل، جمع نُهیه؛ یعنی عقل» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۴۰)؛
۲. «نهی: جمع نُهیه به ضمِ نون؛ عقل که اولو النُّهی اولو العقول است» (همان، ج ۲، ص ۱۶۲).

حکیم سبزواری، همان‌طور که اولو النُّهی را اولو العقول دانست، اولو الالباب را نیز اولو العقول می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۳۸۷). ایشان بر این باور است که: «لباب: به فتح لام، جمع لیبیب یعنی عاقل و به ضمِ لام، [یعنی] خالص از هر چیز و عقل را لبّ گویند؛ چون خالص از هوا شود یا چون خلاصه است از آنچه در انسان است» (همان، ص ۲۶۸). این عبارت به این معناست که هرگاه انسان بتواند عقلش را از از حسّ، وهم و خیالش جدا کند آن وقت به او «لیبیب» گفته می‌شود و از این جهت است که ایشان اعتقاد دارد: «لبّ آدمی، عقل بسیط مجزّد است» (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۵۱).

بنابراین، لیبیب خواندنِ عاقل به جنبه إمساکی عقل اشاره دارد و می‌توان گفت هر لیبیبی عاقل است؛ ولی هر عاقلی لیبیب نیست. به دیگر سخن عقل، شبیه عقال (افسار) برای شتر سرکشِ نفس است که صاحبش را از اینکه از راه درست منحرف شود، منع می‌کند و تسلیم مشیت الهی است.

عقل دارای تقسیم‌بندی‌های مختلفی است و تقسیم مرتبط، تقسیم عقل به «عقل منوّر» و «عقل مشوّب» است. هرچند حکیم سبزواری در بحثی مستقل، به این تقسیم‌بندی و تعریف آن‌ها تصریح نکرده است؛ ولی از مطالب پراکنده‌ای که در آثار وی موجود است، می‌توان فهمید که وی «عقل مشوّب» را عقول جزئی می‌داند که «خیال» و «وهم» است و در عقل و معقول بالقوه مانده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۷) و چون این عقل از مرحله بالقوه به فعلیت نرسیده است، شایسته نام عقل نیست. به همین دلیل است که گفته‌اند: «عقل جزئی عقل را بد نام کرد» (مولوی، ۱۳۷۳، ص ۶۵۹)؛ یعنی نام عقل را نباید بر عقل جزئی می‌گذاشتند؛ چراکه عقلی که مشوّب به قوای جزئی، وهمی و خیالی است، نباید همنام عقلی باشد که منور به نور حق است؛ از این رو، «عقل مشوّب» را در مقابل «عقل منوّر» دانسته‌اند. پس: «جاهل،

حواسش و عقل مشوب به وهمش، همه غلط کارند؛ به خلاف عقل منور بنور الله. آنچه ادراک می کند و تعقل می کند، همه آیات الله و انوار الله است» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۴۵۰).

بنابراین، «عقل منور» همان عقل دارای اشراق است که به مرتبه بالاتر صعود کرده است و با نور حق منور شده است. ملاهادی سبزواری در مبحث کیفیت صدور مجردات و مادیات، عقل را دارای اشراق دانسته و بر این باور است که از اشراق عقل بر نفس، عقل به وجود می آید؛ به این صورت که اشراق از نور حق تعالی بر عقل کل و از آن بر عقل فعال و روح القدس و از آن، بر عقل بسیط انسانی و از آن بر عقل تفصیلی وارد می شود. (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۴۹). وی عقل جزئی را همان خرد آدمی می داند که او را از حیوانات ممتاز ساخته است و امور معاش را پیش بینی می کند؛ نه امور معاد (همان، ج ۲، ص ۴۰۴).

وی بر این باور است که عقل جزئی قابل استکمال است و با طی مراتب استکمال می تواند متصل یا متحد با عقل فعال بشود و به واسطه آن از نور حق منور گردد. همچنین با تحلق به اخلاق روحانی مجرد، بالفعل و تام می شود و کلیت پیدا می کند (همان، ج ۱، ص ۳۹۹). سپس با اتصال یا اتحاد با عقل فعال و عقل کل، هم رنگ آن ها می شود و تجرد و ترفع می یابد و به قول علامه حسن زاده آملی اتحاد وجودی پیدا می کند؛ نه اتحاد مفهومی (همو، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۳۱). این همان چیزی است که عرفا دنبال آن بودند تا مستقیماً از منبع نور، کسب فیض نمایند. در نهایت، این حکیم عارف مسلک عقل جزئی را از عقل کلی ناگزیر می داند؛ زیرا برای صیقل دادن آئینه دل و تحصیل معرفت، عمل کردن ضروری است و به همین خاطر، عقل جزئی باید از استاد اخذ کند تا به معرفت آن اعتنا شود. (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۲)

بنابراین، هرچند «برق نور عقل جزئی، مشوب به وهم و خیال است» (همان، ج ۳، ص ۵۰۴)؛ ولی اگر از دام وهم و خیال رها بشود و مقدمات غلط در آن جا نگیرد، با عنایت حق تعالی و تهذیب و ریاضت نفس، به کمال می رسد به عقول کلی ملحق می شود. در نهایت، به واسطه آن ها منور به نور حق می شود و به حقیقت خواهد رسید.

۲-۱. ماهیت عشق

عشق در لغت به معنای افراط در محبت، به حد افراط دوست داشتن، دوستی مفراط و محبت تام آمده است. (معین، ۱۳۸۳، ص ۶۹۹؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۱۲) و همچنین گفته شده است: «العشْقُ: فرط الحب،

وقیل: هو عَجِبَ المحب بالمحبوب یكون فی عَفَافِ الحُبِّ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵۱) و حتی عشق را «تجاوز الحد فی المحبة» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۱۴) دانسته‌اند. در فرهنگ‌های فلسفی و عرفانی هم همین معنا ذکر شده است: «العشق افراط المحبة» (صلیبا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۷۴).

حکیم ملاهادی سبزواری همه الفاظ «ارادت»، «شوق»، «میل»، «رضا»، «ابتهاج»، «محبت» و «عشق» را به توجیهی به یک معنا دانسته است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۷۶). وی براین باور است که روح معانی الفاظ حب و عشق واحد است و تفاوتی میان آن دو نیست؛ البته لفظ «عشق» در شرع زیاد به کار نرفته است. سرّ آن، این است که نبی، بما هو نبی، شأنش اِتیان به آداب و تنظیم عالم کثرت است؛ درحالی که شأن عشق تخریب و وحدت است (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۰).

هرچند برای واژه عشق در لغت و اصطلاحات مختلف، معانی متفاوتی ذکر شده است؛ اما در عین حال حکیم سبزواری براین باور است که عشق قابل تعریف نیست و هرکس آن را تعریف کند از حقیقت عشق ناآگاه است و اسرار آن را نمی‌داند؛ ازاین رو، عشق را سرّ نهانی دانسته است که قابل بیان نیست (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۹۱).

ایشان عشق را صلح کل دانسته که سخنش یکی است؛ اما نادانان سخن‌ها به میان آوردند (همان، ص ۱۲۱). گویا، صلح کل بودن عشق به این معناست که عاشق با همه موجودات آشتی دارد و خود را با آن‌ها یکی می‌داند؛ همان‌طور که حکیم سبزواری نیز حقیقت وجود را «محبت» دانسته است. (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۸۲).

وی همچنین می‌گوید:

««عشق»، به معنای معشوقیت است و چون ادراک خیریت و لذت و ملایمت است، عشق به معنای عاشقیت است و دانستی که همه [اشیاء] «ادراک» دارند و هر وجود، به اندازه وجدان، او را «عاشق» است و به اندازه وجود «معشوق» است» (همو، ۱۳۸۳، ص ۸۰).

بنابراین، حکیم سبزواری با اینکه عشق را صلح کل و به معنای محبت، معشوقیت و عاشقیت دانسته است؛ اما در عین حال، آن را تعریف شدنی نمی‌داند.

۲. تفاوت اوصاف عقل و عشق

محقق سبزواری، در آثارش برای عقل و عشق، اوصاف متفاوتی را به طور پراکنده بیان نموده است که در این پژوهش برخی از آن‌ها به صورت تطبیق تبیین می‌گردد. البته اوصافی که به مدح عقل پرداخته است، مربوط به عقل منور و اوصافی که به نوعی نکوهش محسوب می‌شود، مربوط به عقل مشوب است.

۲-۱. طریق هموار عقل، طریق دشوار عشق

حکیم سبزواری، عقل را پناه و خانه امن دانسته است (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۴)؛ ولی راه عشق را پر از بلا و دشواری ترسیم نموده است؛ به طوری که بسترش مملو از ریگ بیابان‌هاست (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۵).

وی برای این باور است که چون در هر قدمی از راه عشق صد بلا وجود دارد. تا کسی ترک سر نکند و از همه چیزش نگذرد، نباید در راه عشق قدم بگذارد. از این رو، در این راه پر بلا، طالب مهری خضر است (همان، ص ۲۹). آن چنان عشق را ارزشمند دانسته که سفارش کرده است هرگاه نقدِ بلا را در بازار عشق بیاورند، اگر جنس دل و جانت را بستانند، آن را بفروش؛ زیرا سرمایه ارزشمند کالای بازار عشق را فقط باید در کشور دل جست (همان، ص ۱۶۲-۴۵). به همین دلیل، وی به کسی که اندیشه سر دارد، توصیه می‌کند در ره عشق پا نگذارد؛ زیرا که عاشق هرگز اندیشه چیزی را ندارد (همان، ص ۴۵).

حکیم ملاهادی سبزواری خود را در پیچ و تاب راه عشق، گرفتار مشکلات دیده است و راه حل آن‌ها را در طلب مهری خضر دانسته است؛ ولی در عین حال، برای نشاط دو جهان غم عشق را کافی می‌داند (همان، ص ۱۳۹).

ایشان در شرح بیتي از مثنوی معنوی، مراد از غمی که شادی را افزون می‌کند، درد و غم عشق دانسته است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۸)؛ از این رو، غم عشق را از خداوند متعال طلب کرده است؛ یعنی غم عشق دوست داشتنی است؛ بر عکس دیگر غم‌ها که عقل از آن گریزان است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۳۶).

در نهایت با توجه به اینکه طریق رسیدن به چیزهای ارزشمندتر، دشوارتر است، دشواری راه عشق حاکی از ارزشمندتر بودن آن است. البته این مطلب از ارزشمندی عقل منور، چیزی کم نخواهد کرد.

۲-۲. عقل منظم و عشق موحد

حکیم ملاهادی سبزواری شأن عشق را تخریب و وحدت، و شأن عقل را تنظیم کثرت دانسته است. ایشان سر استعمال کم «عشق» در شرع را این می‌داند که شأن نبی بما هو نبی، ایتیان به آداب و تنظیم عالم کثرت و شأن عشق، تخریب و وحدت است. وی اعتقاد دارد که اگر پیامبر احیاناً از عبارات «من عشقی عشقته» و غیر آن استفاده نموده‌اند، به جهت جایگاه ولایت ایشان است؛ همانند تکلمشان از مقام جمع و وحدت است که از جهت وظیفه ولی بودن اوست (همو، ۱۳۷۲، ب، ص ۴۵۹). وی در جای دیگری ضمن اشاره به حدیث قدسی: «(من عشقی عشقته و من عشقته قتلته و من قتلته فعلی دیته و من علی دیته فأننا دیته)» (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۰)، لسان اولیا و حکما را پراز عشق دانسته است و دلیل کمی ورود عشق در لسان نبی را از این جهت دانسته که: «(نبی، من حیث ائه نبی، مؤدب و منظم عالم است و عشق مخربست و به ندرت که بیاورد، من حیث ائه ولی است. و اما مُساوقات آن، در هر لسانی هست، مثل محبت و مشیت و ارادت و ابتهاج و امثال این‌ها)» (همان).

وی، عشق را چنان بنیان‌گن می‌داند که سیلاب آن همه چیز را با خود می‌برد و حتی مُلک خود را نیز ویران خواهد کرد (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۸۴-۲۹)؛ بنابراین عقل کثرت‌آفرین، وحدت‌شکن و منظم است؛ برعکس عشق که وحدت‌آفرین و مخرب است.

۲-۳. عقل، مُلک فنون و عشق، مُلک جنون

حکیم ملاهادی سبزواری معتقد است عقل جزئی در امور معاش پیش‌بینی دارد، نه در امور معاد؛ از این رو آدمی با عقل جزئی، فنون معاش را آموخته و با آن‌ها به حل مشکل معاش می‌پردازد (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۰۴). وی عقل جزئی را آمیخته به هوا دانسته (همان، ص ۳، ج ۳۰۲) و معتقد است عقول جزئی صرفاً مجموعه‌ای «خیال» و «وهم» هستند و در عقل و معقول بالقوه مانده‌اند (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۷) و با آن، نمی‌توان مافوق عالم عقل و جسم را درک کرد؛ زیرا مُدرک باید از سنخ مُدرک باشد (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۱). به همین دلیل: «عارف سالک، عقل دوراندیش را کنار می‌گذارد و جنونی را که ورای راه مصلحت جویی است، بر چنان عقلی ترجیح می‌دهد؛ چرا که عقل جزوی راه بدان سوی عالم حس ندارد» (زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۱۶).

در نهایت، ایشان چون برای فنون عقل مشوب، خریداری نمی‌یابد، رو به سوی ملک جنون آورده و

انسان را سرگردان معشوق ازلی دانسته که با خروج از شهر بند عقل در ملک جنون مأوا کرده است؛ زیرا کشور عقل که ملک فنون است در خور سلطان غم که ملک جنون می باشد، نیست. (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۷۸-۸۹)

البته جنون عشق، جنون طبیعی نیست (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۶۷)؛ بلکه جنون اندر جنون است و جنونی خوش است که صدای دیوانه عشق را به عرش می رساند (همان، ص ۱۴۲-۱۴۱).

۴-۲. عقل جزئی، زُهره و عقل کامل، عطارد و عشق، جوزاء

حکیم الهی ملاهادی سبزواری، همچون عرفا برای عقل و عشق قائل به ستاره بوده و بر این باور است که همه جاتضاد و تقابل است. زیرا: «هر مظهر لطفی مظهر قهری در مقابل یا در خود دارد. می فرماید که آنچه آن خسرو کند شیرین بود و زُهره عقل جزئی، زُهره ندارد که چون و چرا بگوید» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۶). پس عقل و حتی عقل جزئی نیز تسلیم است.

وی همچنین در شرح بیاتی از مثنوی معنوی، مراد از عطارد را عقل کامل دانسته است (همان، ج ۱، ص ۳۲۲).

وی در جای دیگر، دلیل نسبت دادن به عطارد را چنین بیان نموده است که: «تربیت ارباب قلم و حساب و متصرفین در امور مردم را می کند» (همان، ج ۲، ص ۴۰۴). در بخش دیگر تصریح می کند: «کسانی که سبب بین باشند، در تحت احکام نجومند و آن ها که خدا بینند، در تصرف اسماء، بلکه خود اسمائند و مظاهر را در اسماء فانی بینند» (همان، ج ۳، ص ۱۷۶).

همچنین از عشق تعبیر به جوزاء کرده و جوزا را عقد نطق کمر جوزا دانسته است (همان، ج ۳، ص ۲۶۴).

دیگر عرفا نیز به کمر جوزاء اشاره نموده اند؛ از جمله بقلی شیرازی (۱۳۷۴، ص ۱۹۰)، عطار نیشابوری (۱۳۵۴، ص ۳۶۱-۳۵۱) و خواجوی کرمانی (۱۳۶۶، ص ۱۳۹).

بنابراین، عقل و عشق را نه تنها همانند کواکب، بلکه عین کواکب دانسته اند و معتقدند که عقل جزئی، زُهره و عقل کامل، عطارد و عشق، جوزاء است.

۵-۲. عشق، جان‌پرور و عقل، هستی‌طلب

حاجی سبزواری شیوه معشوق را عاشق‌کشی دانسته و معتقد است، هرچند قتل بی‌گناهان گناه است؛ ولی شرع عاشق، قتل عاشق بی‌گناه را حلال کرده است (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۴۱-۳۰).

البته، دلیل حلال بودن قتل در شرع عشق این است که عشق با کشتن نفس عاشق، او را زنده کرده است و حیات جاودانگی به او داده است؛ همان‌طور که حافظ شیرازی می‌گوید:

«هرگز نگیرد آنکه دلش زنده شده به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما»
(حافظ، ۱۳۷۷، ص ۷)

حکیم ملاهادی سبزواری که به لسان الغیب، حافظ شیرازی، ارادت خاصی دارد و به نحوی متأثر از وی بوده است، مرده زنده را زنده عشق می‌خواند و با تأکید بر نیست شدن در هوای حضرت دوست، بقای او را دائمی می‌داند. وی بر این باور است که پاداش نیستی، هستی ابدی خواهد بود (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۴۷-۵۵)؛ زیرا با توجه به اینکه مرحله فنا همان «فناء فی الله» و «بقاء بالله» است (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۹۱) پس فنا در عشق، عین بقاء است. در نتیجه، این فنا برای رسیدن به بقاست. همان‌طور که عطار نیشابوری می‌گوید:

«ای دل آخر خویشتن را کن فنا تاییدی در فنا عین بقا»
(عطار نیشابوری، ۱۳۷۶، ص ۴۸۱).

حکیم سبزواری، حتی کشته شدن در راه عشق را زندگی در زندگی دانسته است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۷)؛ و از این رو، عشق را حیات جاودانی، سرمایه عیش و کامرانی، و علت تمام هستی و پادشاه مُلک وجود، می‌داند (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۱۲-۱۲۱).

بنابراین عشق، در عین عاشق‌کشی نه تنها زنده‌کننده و جان‌پرور است؛ بلکه آب حیوان که به حضرت خضر زندگی جاوید بخشید، یک قطره از چشمه جان‌پرور عشق است. از این رو، محقق سبزواری با نگوهرش هستی خواهی عقل، سری را که اندیشه سر دارد و سر می‌خواهد، با کدو برابر دانسته است و خود را طالب کالای خواجه هستی‌طلب زهد فروش نمی‌داند. (همان، ص ۱۵۴-۴۵)

بنابراین، وی عشق را عاشق‌کش و جان‌پرور، و عقل را خواجه هستی‌طلب دانسته است که هرچند در

کشور خودش صاحب مقام است؛ ولی در کشور عشق، جایی ندارد.

۲-۶. عقل، ناصح و اندرزگو و عشق یغماگر و خونخوار

مرحوم حاجی سبزواری، بر این باور است که شأن عقل، پند و اندرز دادن است و نفس ناطقه به سبب آن که عاشق است، پند و اندرز عقل را قبول نمی‌کند (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۰۷)؛ یعنی عشق، عامل عدم پذیرش اندرز عقل می‌شود. وی در جای دیگری به نصیحت ناپذیری عشق، تصریح می‌کند و خود را از کسانی نمی‌داند که به پند ناصح گوش دهد (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۷۷). این به این معناست که اگر عشق مربوط به دنیا باشد، نه تنها نصیحت عقل را نمی‌پذیرد؛ بلکه باعث می‌شود که عاشق، عقل ناصح را از بین ببرد (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۲).

همچنین بر این باور است که عشق با جادوی چشم خود، عالم را شیدا می‌کند و نه تنها پند عقل را نمی‌پذیرد؛ بلکه به یغماگری عقل و دین می‌پردازد (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۰۲). وی علاوه بر یغماگر بودن عشق، خون خوار بودن را نیز آئین و شیوه آن می‌داند (همان، ص ۱۳۲). دلیل پذیرش خون خواری عشق، این است که تا عاشق اسیر عشق و فانی در اسرار نباشد، پی به اسرار حق نخواهد برد (همان، ص ۲۱۸).

حکیم ملاهادی سبزواری، منصور حلاج را نمونه و نمادی از خون خواری عشق دانسته است و دلیل به دار آویخته شدن عاشقانی امثال او را افشای سرّ محبت می‌داند. وی با توصیه به کتمان آن، خودش را به خاموشی فراخوانده است تا مانند منصور به سوی دار برده نشود. توصیه او به این خاطر است که سرّ حق از اندیشه برون است (همان، ص ۷۹-۸۹-۵۶). به این جهت که دیگران نیز توان فهم آن را ندارند، پس هر کس آن را افشا کند، منصور وار به سوی دار برده خواهد شد. وی در عین حال، منصور وار بودن را شرط کامرواشدن می‌داند (همان، ص ۱۰۸)؛ یعنی یار عاشقان، کام هیچ کس را نخواهد داد؛ مگر اینکه همانند منصور به دار فنا آویخته شود. گویا ملاهادی سبزواری و کسانی که سبک عارفانه داشته‌اند به منصور حلاج و مدل او علاقه داشته‌اند؛ زیرا مکرر نام او را ذکر کردند و در بیان مقاصدشان او را به عنوان شاهد مثال آورده‌اند.

۲-۷. عقل، اهل تمییز و عشق، اهل توحید

عقل، نه تنها خودش باعث تمایز انسان و حیوانات است؛ بلکه آلت تمییز انسان بوده و ممیز و سنجشگر حق و باطل است. حکیم الهی ملاهادی سبزواری نیز، عقل را میزان سنجش حق و باطل علوم و اعمال

می‌داند؛ چه علوم فکریه صرف باشد و چه علوم متعلقه به اعمال. (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲۴). همچنین عقل، سنجشگر صدق و کذب عقاید است که عقل نظری و عقل عملی گفتن آن هستند (همان، ج ۳، ص ۹۸) و چون عقل مدرک کلیات است (همان، ج ۳، ص ۹۲-۶۶)، آن را میزان صحیحی دانسته است که با آن: «کلی هر چیز به نحو خلوص از غیر، اگرچه لوازم آن باشد، منقّی و مبرا از اغیار و اغبره علایق، مُدرک شود» (همان، ج ۱، ص ۴۰۲).

عشق، دنبال توحید است؛ از این رو عرفا علم‌داران وحدت و قائل به وحدت وجود هستند. علامه سبزواری بر این باور است که مراد از توحید خاصی در زبان موحدان، همان فقر ذاتی وجود عالم و عالمیان به وجود حضرت قیوم و غنی مغنی است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۸۱).

به همین دلیل وی در شرح بیّتی از مثنوی معنوی می‌گوید:

«پنج و شش، عدد است و عدد کثرت است و عشق را کار با تحقق به توحید است» (همو، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۹).

استاد الحکما و المتألهین ملاهادی سبزواری، همه موجودات را آئینه حق تعالی و جلوه او دانسته است و چشمی که نوری غیر از او را ببیند را به چشم احوالی تشبیه می‌کند که یک مشعل را دو مشعل می‌بیند. (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۴۰)

همان‌طور که با وجود نور خورشید موقعیتی برای اظهار وجود نور شمع نیست، با وجود نور مطلق حق تعالی نیز اظهار وجود برای دیگران جایگاهی ندارد. وی در نهایت، سخن عشق را یکی دانسته و معتقد است سخنان مخالف آن مربوط به عده‌ای نادان است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۲۱). بنابراین، عقل، تمیزدهنده و عشق وحدت‌گراست.

۸-۲. عقل، آزم و نرم خو، و عشق، آذر آتشین خو

حکیم سبزواری با آزمی دانستن عقل، با کنایه خطاب به عقل می‌گوید: «تو کجا و جنگ عشق» (همان: ص ۱۵۳). وی عقل و خرد را آزمی دانسته و آزم، یعنی «شرم، حیا، ادب، نرمی» (کرمانی، ۱۳۶۶، ص ۳۸۳).

البته، حاجی سبزواری در شرح بیّتی از مثنوی معنوی آزم را دارای معانی بسیار می‌داند:

«و چون «التأسیس خیر من التأكید» اینجا به معنی شرم نمی‌گیریم؛ بلکه به معنای انصاف و نرمی و خشم و غیظ و گناه و نحو این از

صفات خلقی است» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۱).

البته وی بر خلاف «آزم عقل» معتقد به «آذر عشق» است. آذر به معنی آتش است (همان، ج ۲، ص ۳۵). ایشان معتقد است که آذر عشق در هر گوشه‌ای، سینه‌های بسیاری را سوزانده است که شرر سینه وی نیز، اخگری از مجمر عشق است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۵۴).

ملاهادی سبزواری، عشق را آتشین خو معرفی می‌کند (همان، ۸۸) و افسردگان بی عشق را در خور دم و نفس آتشین عشق نمی‌داند (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۹). وی به خاطر عشق، دل خود را البریز از خون می‌داند و بر این باور است که عشق، نهنگ آتشین و دریای خون است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۸۸)؛ بنابراین عقل، آزم و عشق، آذر است.

۲-۹. عقل جزئی، رنجور و عشق، مغرور

حکیم الهی ملاهادی سبزواری نیز در شرح مثنوی معنوی با توجه به اوصافی که مولانا در مورد عقل به کار برده که دلالت بر ضعف عقل می‌نماید، توضیحاتی داده است و نقضی بر مولانا وارد نکرده است. از این واکنش، می‌توان به نوعی موافقت او را تخمین زد. مثلاً در شرح بیقی از مثنوی معنوی می‌گوید: «مزم عقل است: یعنی عقلش زمین گیر است» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۵)؛ به همین سبب، وی معتقد است عقل جزئی تاگور را بیشتر نمی‌بیند (همان، ۴۰۴) و در توضیح این بیت مثنوی معنوی:

«عقل رنجور آردش سوی طیب لیک نبود در دوا عقلش مصیب»
(مولوی، ۱۳۷۳، ص ۶۱۸)

اظهار می‌دارد که عقل رنجور:

«اشارت است به آن که عقل جزئی، هرگاه نوری باشد، طلب از آن
منبعث می‌شود. این است غایت امرش و مطلوب نمی‌شود و ارشاد از
آن نمی‌آید» (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۰۵).

ملاهادی سبزواری نیز عقل جزئی را ضعیف دانسته و بر این باور است که نفس مسئله در مطلب حق، عقل ضعیف را تزیین می‌کند (همان، ج ۳، ص ۵۱۵).

وی برخلاف اینکه عقل جزئی را رنجور و ضعیف می‌داند؛ اما عشق را مغرور معرفی می‌کند و می‌گوید:

«هوای یار باشد در سر اسرار غرور عشق پیچد در دماغم» (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۷۴).

البته غرور عشق آن چنان عاشق را مغرور می‌کند که فرهاد خود را پرویز می‌داند (لاهیجی، ۱۳۶۹، ص ۲۸۷).
در نهایت، ایشان بر این باور است که باید از هر نوع تکبری دوری ورزید؛ چه تکبری که از اخلاق مذموم است و چه تکبری که از شطحیات عرفانی و غرور سبحانی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۳۸).

۳. تفاوت عقل و عشق در رتبه

محقق سبزواری در عین ارزشمند دانستن عقل، معتقد به برتری عشق است و این مطلب از آنچه در آثارش وجود دارد، اثبات پذیر است که در ادامه تبیین خواهد شد.

۳-۱. عشق برتر از عقل

از آنچه در توصیف عقل و عشق حکیم محقق سبزواری گفته شد، معلوم می‌شود که عقل و عشق هر کدام در جای خود ارزشمند است؛ گرچه در عین حال هم رتبه نیستند. وی با اینکه فیلسوف نامدار و کم نظیری است؛ اما گرایش عارفانه دارد و با لحاظ انواع عقل و تعظیم عقل منور، برتر بودن عشق را به تصویر می‌کشد. هر چند هر دو از طرقی به الله تعالی هستند؛ ولی «أین ضیاء الشمس من ضوء السراج» (سبزواری، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۰). با این حال، از عقل منور به عنوان خواجه تعبیر می‌کند که در کشور خودش کسی است؛ ولی در کشور عشق جایی ندارد (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۴۵). البته با توجه به تفاوتی که میان عقل منور و عقل مشوب قائل است، عقول جزئی را مجموعه «خیال» و «وهم» دانسته است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۳۷) که غلط کار است؛ بر خلاف عقلی که منور به نور الله تعالی است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۵۰).

۳-۱-۱. شواهد برتری عشق بر عقل نزد حکیم سبزواری

با بیان تطبیقی اوصافی که ملاهادی سبزواری برای عقل و عشق بیان کرده است، برتر بودن عشق از دیدگاه وی روشن خواهد شد. در ادامه به برخی از شواهد برتری عشق نزد وی اشاره می‌شود.

الف) عقل جزئی، حقیقت شناس و عشق، حقیقت شناس

حکیم الهی ملاهادی سبزواری از خداوند متعال می‌خواهد که او را سرگرم عشق خود کند و چنان از صهبای شهود مستش کند که سر از پان شناسد و زبانش شکر بار از حقیقت گردد. (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۳۶).

همچنین عقل را حقیقت‌شناس می‌داند و بر این باور است که عقل، حقیقت حق تعالی را آن گونه که هست، در نمی‌یابد (همان، ص ۲۰۰)؛ زیرا عقل محدود و خداوند متعال نامحدود است. مرادوی در اینجا عقل جزئی و مشوب است و تا زمانی که منور نگردد، حقیقت را درک نخواهد کرد. به طور کلی عقل و حس به موجودی که فوق عالم عقول و بی سو و بی جهت است، راهی ندارند و آن را درک نخواهند کرد؛ مگر به واسطه نور الله (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۰۳)؛ چرا که باید میان مُدرک و مُدرک تناسب وجود داشته باشد (همان، ج ۳، ص ۳۰۳)؛ «حق تعالی چون محیط است، محاط عقل نشود؛ چه جای حس» (همان، ص ۳۸۵).

بنابراین، عقل جزئی و مشوب، آن گونه که شایسته است قادر به شناخت حق تعالی نیست؛ مگر نور الهی واسطه شود؛ یعنی با منور شدن عقل، قادر به درک مافوق عالم عقول است؛ ولی با عشق می‌توان از صهبای شهودش مست شد.

ب) عقل؛ کلید بهشت و عشق؛ عین بهشت

حکیم متأله ملاهادی سبزواری، بالفعل شدن عقل را موجب ورود به بهشت می‌داند و معتقد است سبب هفت در بودن درهای دوزخ و هشت در بودن درهای بهشت، مدارک جزئی هفتگانه است که همان مشاعر پنجگانه ظاهری و دو مدرک باطنی (حس مشترک و وهم) هستند. (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۶۷)؛ یعنی هرگاه: «مدارک آدمی در ادراک آیات الله صرف نشود و ادراک جزئیات به جهت نیل کلیات و مجردات نباشد، چون ابواب سبعة جهنم می‌شوند؛ چنان که هرگاه مدارک سبعة در ادراک آیات الله صرف شود و به تمکین رسند و عقل هم که باب هشتم است بالفعل شود، چون ابواب ثمانية هشت بهشت شوند» (همان، ص ۴۲۵).

بنابراین، عقل بالفعل و منور یکی از عوامل ورود به بهشت است؛ اما حکیم سبزواری، عشق را باغ بهشت می‌دند که در پی دیدار بهشت است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۷۸) و از این جهت، دیگر نیازی به دعوت او به بهشت نیست؛ زیرا خودش باغ بهشتی است که مشتاق دیدار بهشت است.

ج) عشق، خضر و عقل، موسی

استاد المتألهین ملاهادی سبزواری، عقل بالفعل و منور به نور الهی را موسوی می‌داند و بر این باور است که عقل به معنای «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» وقتی به فعلیت رسد کلمه موسویه است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۴۸؛ ج ۳، ص ۱۲).

نگاه ایشان این است که اگر عقل، یک موسی بیاورد، صد مثل موسی طالب دیدار عشق است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۵۶).

وی در اینجا تأیید می‌کند که عقل بالفعل و منور به نور الهی، پیامبر است و اعتقاد دارد که چنین عقلی می‌تواند موسی باشد؛ هرچند عشق را بالاتر دانسته است و به همین جهت در جای دیگر تشبیهی می‌ورد که این برتری را بهتر بفهماند. وی آب خضر را، که اشاره‌ای به حیات جاودانه است، به هوادار درد عشق تعریف می‌کند و نور موسی را یک شرراز آن می‌داند (همان، ص ۱۳۱).

می‌توان گفت که حکیم سبزواری، عشق را خضر و عقل منور را موسی می‌داند که مشتاق اوست. پس هر دو نزد وی دارای عظمت است و هیچ‌یک را تحقیر نکرده است. برخی عقل را سامری و عشق را موسی دانسته‌اند که باید مرادشان عقل مشوب باشد؛ همان‌طور که لسان الغیب، حافظ شیرازی، عقل را سامری خوانده است (حافظ، ۱۳۷۷، ص ۸۹). به عبارتی، حيله‌سازی عقل در برابر عشق عینا همان کاری است که سامری در مقابل عصا و یدییضای موسی کرد و همان‌طور که این معجزات حضرت موسی ۷ سحر سامری را باطل کرد، عشق هم تمام حيله‌های عقل را باطل می‌کند (سودی بسنوی، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۸۷۱). شهید مطهری رحمته الله علیه بیانی دارد:

«این، تحقیر عقل است در مقابل عشق. عقل در مقابل عشق چه می‌تواند بکند؟ عقل، سامری است در مقابل عشق که موسی است» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۲۰).

بنابراین، تحقیر عقل و در مقابل عشق قراردادن آن، مربوط به عقل منور به انوار الهی نیست؛ بلکه به عقل مشوب و اسیر او هام مرتبط است.

د) عقل جزئی؛ زندانی، عشق؛ شهود عرفانی

ملاهادی سبزواری، عقل را همانند شیری دانسته که در قعر چاه طبیعت است و نفس اماره و مسوله بر آن مسلط است. قوای مدرکه و محرکه در اطاعتش مشقت و کراهت دارند و همگی یاغی و طاغی بر عقلند. (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۰۵).

وی هرچند بر این باور است که عقل جزئی انسان را به دلیل و برهان راهنمایی می‌کند (همان، ۱،

ص ۱۱۱)؛ اما عقل فلسفی (عقل جزئی) را متأله نمی‌داند و این بیت مثنوی معنوی: «فلسفی گوید ز معقولات دون عقل از دهلیز می‌ماند برون» را طعنی در حق آن معنا می‌کند. وی بر این باور است که عقل متفلسف: «به درون بار نیافته و از تأله بی نصیب است» (همان، ج ۱، ص ۱۸۵). از این جهت بیت دیگری از مثنوی معنوی که عقل را دائماً محبوس صور معرفی می‌کند را نیز این گونه شرح می‌دهد که عقل: «از علاقه این صورت به علاقه آن صورت، و از آن به دیگری، گرفتار است» (همان، ج ۳، ص ۵۲۵). وی در ادامه خروج عقل را از این محدوده و نفوذ آن را به فوق آسمان، منوط به پیروی از وحی، الهام و برهان دینی دانسته است؛ به این معنا که عقل فقط با شهود عرفانی و حکمت الهی برهانی، می‌تواند به فوق آسمان راه یابد: «و طیران کند به عالم معنی از اقطار عالم صورت و صندوق‌های تعینات جهان» (همان).

به عبارت دیگر، عقل جزئی در صندوق‌های تعینات جهان محصور و زندانی است و تا زمانی که در این زندان است و منور به نور الهی نشده است، خبری از عالم ماورای زندان نخواهد داشت. برای خروج از این زندان، نیاز به شهود عرفانی و حکمت الهی برهانی دارد.

از نظر ایشان وجود عقل کل، برهان است و منور به حضرت برهان (حق تعالی) است (همان، ج ۲، ص ۱۱۱). روشن است که عشق، محور همه مباحث عرفا و شاه‌بیت مباحث عرفانی است و آنگاه: «که عاشق خود را در مرکز و محور عشق قرار می‌دهد، به کنه حقایق عرفانی و اسرار و رموز حیات و کائنات پی می‌برد» (سجزی دهلوی، ۲۰۰۷ م، ص ۴۳). همان‌طور که حاجی سبزواری از خداوند متعال می‌خواهد تا او را سرگرم عشق خود کند و چنان از صهبای شهود مستش کند که سر از پان شناسد و با درخواست کلید گنج معنی شدن بیانش، از معشوق حقیقی، زبان شکر بار از حقیقت راطلب می‌کند. (سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۳۶)

بنابراین، عقل جزئی تا منور به حکمت الهی نشود، به فوق آسمان نفوذ نخواهد کرد؛ ولی عشق به کشف و شهود عرفانی قادر است.

ه) طفل بودن عقل جزئی و استاد بودن عشق

حکیم ملاهادی سبزواری عقل و خرد را نخورده و پیرانزد عاشقان و سالکان، طفل دبیرستانی دانسته است (همان، ص ۴۴). طفل دبیرستانی دانستن عقل در برابر عشق به نوعی برتری و استادی عشق دلالت دارد. البته محقق سبزواری در جای دیگری برای عقل از تعبیر خردسالی

شیرین کلام استفاده نموده است (همان، ص ۲۰۸). همه این تعابیر از عقل جزئی حکایت دارد که نیازمند بلوغ است تا در مسیر تکامل به کمال مطلوب برسد؛ زیرا عقل: «چون ز طفلی رست که عقل بالغ و کلی شد مجرد و بی نیاز از تن و قوای تن شد به جزئی بی بقا و بی بنا مبالات ندارد و مکتفی به ذات و باطن ذات خود می شود و عالم به جزئیات حضوری می گردد و هر جزئی از دیدنی و شنیدنی و غیر این با جمیع جزئیات دیگر مدرک او می شود» (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۹۱).

عقل جزئی نیز برای رسیدن به بلوغ نیاز به استاد دارد. حکیم سبزواری نیز بعد از آنکه برای تصفیل مرآت دل، اعمال صالحه و تقرب معرفت خدا، که معرفت غایت کل است، را ضروری دانسته است، بر اینکه عقل جزئی نیاز به استاد دارد تأکید می کند و می گوید:

«عقل جزئی باید از استاد اخذ کند تا اعتناء به آن معرفت باشد، پس عقل جزئی از عقل کلی ناگزیر است» (همان، ج ۱، ص ۱۷۲).

البته سالک در مسیر عشق نیازمند به مهری خضر است. (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۳۰): بنابراین، طفل دانستن عقل جزئی در برابر عشق، بیانگر جایگاه برتر عشق است.

و) مقام عقل جزئی، مقام نفس الامر و مقام عشق مقام «من رانی»

ملاهادی سبزواری بر این باور است که عالم امر همان عقل و نفس است (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۷). وی در این مورد می گوید:

«مقام عقل جزئی نیز از مراتب نفس الامر است که او حاق نفس الامر وجود محیط خدا و صفات او باشد و معیت قیومیه خدا معیت بود است با نغود بود» (همان، ج ۱، ص ۲۱۳).

وی نیز صفحات اعیان و صحائف نفس الامر را کتاب عقل، که همان جان جان و عقل کل است، می داند (همان، ج ۲، ص ۱۱۱) و هدف از حکمت را به نقل از ملاصدرا، تبدیل انسان به عالم عقلی مطابق و موازن عالم عینی دانسته است. (همو، ۱۳۷۲، ب، ص ۴۴۳).

همچنین عشق را مدار قاب قوسین و مقام آن را مقام «من رانی» دانسته است (سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷)؛ مقامی که فقط خدایم بیند.

حاجی سبزواری، مظهر عشق را نه تنها مقامات ظهور می داند؛ بلکه همه ممکنات غیب را محضر عشق دانسته و آنقدر مقام عشق را بالا می داند که می گوید:

«می رساند به مقامی که خدایش داند بیخودی را که گذارند بسر افسر عشق» (همان، ص ۱۵۴).

یعنی، مقام عشق آنقدر با عظمت است که هرگاه بر سر عاشق بیخود افسر عشق را گذارند به مقامی می رسد که فقط خدا می داند و برای غیر از او قابل درک نیست. همان طور که سعدی شیرازی می گوید:

«رسد آدمی به جائی که بجز خدا نبیند بنگر که تاجه حدّ است مکان آدمیت» (سعدی، ۱۳۸۵، ص ۶۱۹)

و این مقام عشق که برای غیر خدا قابل درک نیست، باید همان مقام فنا و توحید باشد که مطلوب عاشق سالک است. بنابراین، عقل جزئی با نفس الامر و عالم عینیت و عشق با عالم غیب، و ظهور و مقام «من رانی» سروکار دارد.

ز) قلمرو عقل، عالم عقول و مفاهیم کلی و قلمرو عشق، کلّ عالم هستی

مرحوم محقق سبزواری، عقل را دارای قلمرو دانسته و بر این باور است که قلمرو عقل همان عالم عقول و مفاهیم کلیه مطابقه با حقایق است. عقل و حسّ به موجودی که فوق عالم عقول است راهی ندارند و آن را درک نخواهند کرد مگر به واسطه نور الله (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۰۳)؛ زیرا عقل مشوب، محدود است.

ملاهادی سبزواری با وجود اینکه قلمرو عقل جزئی را محدود دانسته است، بر این باور است که عشق، قلمرو نمی شناسد؛ بلکه قلمرو عشق، تمام هستی است. وی طایر عشق را همافر همایون بال دانسته که همه وجود زیر بال و پر آن بوده و هر آنچه در معبر هستی است معدن عشق است (همو، ۱۳۷۲، الف، ص ۱۵۵).

بر همین اساس عشق، آن چنان در تمام موجودات عالم سریان دارد که علم داران عشق (عرفا) قائل به وحدت وجود هستند و هیچ چیزی غیر از وجود حق را نمی بینند. از این جهت است که حکیم سبزواری به

سریان عشق در کل موجودات تصریح نموده است (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵؛ ۱۳۸۳، ص ۸۰).

در نتیجه، معلوم شد که قلمرو عقل، فقط همان عالم عقول و مفاهیم کلی است؛ اما قلمرو عشق، کل عالم هستی است؛ چون عشق سریان داشته و جوشش آن در تمام عالم جاری است.

پس قلمرو عقل مشوب، محدود و قلمرو عشق، نامحدود است.

ح) زبونی عقاب عقل و شیرزبان عشق

ملاهادی سبزواری خودش را که نمادی از عاشقی است، سیمرغ کوه قاف عشق دانسته و می‌گوید:
«من آن سیمرغ کوه قاف عشقم که عنقای خرد پیشم زبون است»
(سبزواری، ۱۳۷۲، الف، ص ۸۹).

وی در این بیت در عین برتر دانستن عشق، برای عقل جایگاه قائل شده است و از آن به عنقاتعیر نموده است؛ یعنی عقل موجود ارزشمندی است؛ اما در هر حال، عنقای خرد را پیش سیمرغ عشق، زبون می‌داند.

البته این حکیم الهی، در جای دیگری عقاب عقل را در برابر شیرزبان عشق ضعیف دانسته است. (همان، ص ۱۱). وی عقل و عشق را دو موجود شکاری دانسته که هر دو از قویترین‌ها هستند؛ یکی عقاب عقل که از قویترین پرندگان و دیگری شیر عشق که از قویترین حیوانات است؛ با این تفاوت که اگر در مقابل هم قرار گیرند، شیر عشق بسیار قوی‌تر از عقاب عقل است. هرچند هر دو در جایگاه خودشان با ارزش و قدرتمند هستند؛ ولی در عین حال عقاب عقل را در برابر عشق، پشه لاغر دانسته است؛ همان‌طور که دم‌زدن عقل جزئی را در برابر پیامبر ﷺ طنین مگسی به عرصه عنقا می‌داند (همان، ص ۱۸۶-۱۱۱). گویا پیامبر ﷺ را که عقل کل است، عین عشق می‌داند و تکلیف وی را از سایر عقول جدا کرده است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که حکیم سبزواری، در تبیین عقل و عشق از جاده انصاف خارج نشده و هرچند وی به عنوان فیلسوفی عقل محور شهرت یافته است؛ اما در عمل، سلوک عارفانه داشته و شعرهای عارفانه‌اش سرشار از تمجید عشق است. وی با اینکه رتبه عشق را برتر می‌داند؛ ولی از بیان عظمت عقل منور غافل نیست. اگر اوصافی که بیانگر نکوهش عقل هستند به کار می‌برد، عقل منور را که به واسطه نور الهی قادر به نفوذ در فوق آسمان خواهد بود، قصد نکرده است؛ بلکه مرادش عقل مشوب و جزئی است. از این رو، از اوصافی که عقل منور را تحقیر کنند، استفاده ننموده است؛ بلکه آن را در جای خود ارزشمند دانسته و به ستایش آن پرداخته است. همچنین که سعی در تطبیق دیدگاه‌هایش با شریعت دارد. بنابراین، هرچند ملاهادی سبزواری عقل و عشق را دارای اختلافات ماهوی، وصفی و رتبی دانسته است؛ ولی هریک از آن‌ها را پادشاه کشور خود می‌داند و با اعتقاد به اینکه عقل در کشور عشق جایی ندارد، عشق را برتر از عقل دانسته است.

در نهایت، می‌توان گفت آن عقلی که عرفا به ملامت آن پرداخته‌اند، قسم خاصی از عقل، یعنی عقل جزئی به کمال نرسیده و آمیخته با اوهام و خیالات است که مطلوب هیچ عارف و فیلسوفی نبوده و حتی شایسته نام عقل نیست؛ زیرا عقل منور و عشق، هرکدام چراغی برای شناخت حقایق جهان است که به روش خاص خود، روشنگر حقیقتند.

❁ منابع و مآخذ

۱. ابن درید، محمد بن حسن، (۱۹۸۸م)، *جمهرة اللغة*، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.
۳. احمد بن محمد مقرئ (فیومی)، (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجره.
۴. بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، چاپ سوم، تهران: انتشارات طهوری.
۵. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۷)، *دیوان حافظ*، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، مقدمه اسماعیل خداینده، تهران: اقبال.
۶. (علامه حلی) حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۴۱۹ق)، *نهایه المرام فی علم الکلام*، چاپ اول، قم: بی نا.
۷. خواجه کرمانی، کمال الدین ابوالعطاء محمود بن علی بن محمود، (۱۳۷۸)، *دیوان غزلیات خواجه کرمانی*، چاپ اول، تهران: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۸. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۷)، *سرنی*، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی.
۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۳)، *أسرار الحكم*، مقدمه استاد صدوقی، تصحیح کریم فیضی، چاپ اول، قم: مطبوعات دینی.
۱۰. _____ (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۱. _____ (۱۳۷۲)، *الف*، *دیوان اسرار کلیات اشعار فارسی حاج ملاهادی سبزواری*، مقدمه، تصحیح، تعلیقات و ترجمه انگلیسی به قلم حسن امین، لندن: چاپخانه پکا.
۱۲. _____ (۱۳۷۲)، *ب*، *شرح الأسماء الحسنی*، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. _____ (۱۳۷۲)، *ج*، *شرح دعاء الصبح*، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.
۱۴. _____ (۱۳۷۴)، *شرح مثنوی معنوی*، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۷۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۱۶. سجزی دهلوی، امیرحسن علاء، (۲۰۰۷م)، *رساله مخ المعانی*، چاپ اول، علیگر: انستیتوی تحقیقات فارسی.
۱۷. (سعدی)، ابومحمد مُشرف الدین مُصلِح بن عبد الله بن مشرّف، (۱۳۸۵)، *کلیات سعدی*، تصحیح محمد علی فروغی، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.
۱۸. سودی بسنوی، محمد؛ ستارزاده، عصمت، (۱۳۷۵)، *شرح سودی بر حافظ*، چاپ چهارم، انزلی-ارومیه: بی نا.
۱۹. صلیبا، جمیل؛ صانعی دره بیدی، منوچهر، (۱۳۶۶)، *فرهنگ فلسفی*، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.

۲۰. صینی، محمود اسماعیل؛ مصطفیٰ عبدالعزیز، ناصف؛ احمد سلیمان، مصطفیٰ، (۱۴۱۴ق)، المکتز العربی المعاصر، چاپ اول. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، چاپ سوم، تهران: مرتضوی.
۲۲. عطارنیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۶)، لسان الغیب، چاپ اول، تهران: انتشارات سنائی.
۲۳. _____ (۱۳۵۴)، مصیبت نامه، چاپ اول، تهران: کتابخانه مرکزی.
۲۴. کرمانی، اوحدالدین، (۱۳۶۶)، دیوان رباعیات اوحد الدین کرمانی، چاپ اول، تهران: سروش.
۲۵. لاهیجی، عبد الرزاق بن علی، (۱۳۶۹)، دیوان فیاض لاهیجی، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲۶. مجمع البحوث الاسلامیه، (۱۴۱۴ق)، شرح المصطلحات الفلسفیه، چاپ اول، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۲۷. مطهری، مرتضیٰ، (۱۳۷۷)، مجموعه آثار شهید مطهری، چاپ هشتم، تهران: صدرا.
۲۸. معین، محمد، (۱۳۸۷)، فرهنگ معین، چاپ اول، تهران: انتشارات فرهنگ نما با همکاری انتشارات کتاب آزاد.
۲۹. (مولوی)، جلال الدین محمد بلخی، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

مقاله پژوهشی

تصحیح انتقادی رساله «وحدت هویت و شیئیت حقّه» اثر علیقلی بن قرچغای خان



رضا حصارى^۱

حامد ناجی اصفهانی^۲

مهدی عسگری^۳

چکیده

علیقلی بن قرچغای خان، از جمله حکیمان متألّه مدرسه فلسفی اصفهان است. وی رسائل و کتاب‌های گوناگونی در زمینه‌های مختلف مانند فلسفه، تفسیر قرآن و حدیث نگاشته است. از جمله رساله‌های کوتاهی که وی به رشته تحریر درآورده است، رساله وحدت هویت و شیئیت حقّه است که تاکنون تصحیح نشده است. وی در این رساله کوشیده است تفسیری دقیق از مفاهیمی مانند شیء، لاشیء، ظلّ، اعتباری بودن حقایق اشیاء و صفات انسانی ارائه دهد و وجوه اشتراک و اختلاف میان دیدگاه خود و رویکرد صوفیه را تبیین نماید. در جستار حاضر تلاش شده است افزون بر تحقیق و تصحیح رساله، برخی از مطالب مطرح شده، تحلیل و بررسی گردد. «ناکافی بودن تفسیر وی از موهوم بودن ممکنات و مخلوقات»، «نادرست بودن تشبیه مخلوقات به تصویر فرد دوبین» و «عدم اتّصاف خداوند به تعین موجودات امکانی» سه نقدی است که در نهایت به دیدگاه‌های مصنّف در این رساله وارد است.

واژگان کلیدی: علیقلی بن قرچغای خان، وحدت هویت، موهوم بودن، ظلّ، تعین.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۸

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۷/۰۸/۲۲

yazahra2233@gmail.com

۱. دانش‌آموخته دکتری گروه فلسفه دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقر العلوم قم (نویسنده مسئول)

hamed.naji@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشکده فلسفه اخلاق دانشگاه اصفهان

mehdiaskri1371@gmail.com

۳. دانش‌جوی دکتری گروه فلسفه دانشکده فلسفه و اخلاق دانشگاه ادیان و مذاهب قم

✽ طرح مسئله

شناخت ذات خداوند و چگونگی نسبت او با مخلوقات از جمله مسائلی است که همواره مورد توجه حکما و فیلسوفان مسلمان بوده است. گرچه بر بساطت ذات الهی اتفاق نظر وجود دارد؛ ولی درباره نسبت خدا با مخلوقات و موجودات امکانی، تفسیرهای گوناگونی از سوی حکما و عارفان الهی ارائه شده است. بیشتر حکما و فلاسفه با مشکک دانستن حقیقت وجود، اسناد وجود به ممکنات را امری حقیقی می‌دانند؛ از همین رو آنها را معلول خداوند می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۵-۳۷؛ نراقی، ۱۳۸۱، ص ۲۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۵-۹۹)؛ ولی عارفان الهی با پذیرش تشکیک در مظاهر وجود، کوشیده‌اند تفسیر دیگری از مخلوقات ارائه کنند که با متون قرآنی و روایی تطبیق بیشتری داشته باشد.

آنان با بهره‌گیری و الهام از برخی آیات و روایات تلاش کرده‌اند که وجود را تنها مختص به حق تعالی بدانند و مخلوقات و ممکنات را مظهر، آیه و شأن او بدانند. براساس نظریه وحدت شخصی وجود، هستی و تحقق تنها مختص به ذات خداوند بوده، لذا اسناد وجود به او حقیقی و واقعی است، ولی اسناد وجود به ماسوی او مجازی و غیر حقیقی است (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱؛ آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۲۲؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۸).

وجود همین نوع نگاه به رابطه میان حق تعالی و مخلوقات وی، سبب ارائه دیدگاه‌های گوناگونی در این باره شده است و رساله‌ها و کتاب‌های گوناگونی نسبت به تبیین مسئله نوشته شده است. نکته مهم و حائز اهمیت دیگر، ارائه تفسیر و تبیین صحیح از موهوم بودن و اعتباری دانستن مخلوقات است. نبود تبیین دقیق از این معنا سبب اتهامات زیادی به عارفان الهی شده است.

از جمله حکیمانی که تلاش نموده است به توضیح و تبیین این مسئله بپردازد و نگاه متفاوتی به این مسئله داشته باشد، علیقلی بن قرچغای خان (۱۰۲۵-۱۰۹۱) است. علیقلی، فرزند قرچغای خان ترکمان اصفهانی، عارف و فیلسوف گمنام دوران صفوی است. پدر وی از نزدیکان شاه عباس بود. فرزند وی مهدی قلی خان، مدرسه «خان» را در قم تأسیس نمود که امروزه به عنوان مدرسه «آیت الله بروجردی» شناخته می‌شود. وی از محمد تقی مجلسی بهره برده است. محمد علی نام دیگر برادر اوست (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۴۱۰).

از جمله اساتید وی ملارجبعلی تبریزی، آقا حسین خوانساری و ملا شمس‌الغیلانی بودند. آثار و

کتاب‌های مختلفی از وی به جامانده است. گرچه بیشتر شهرت او به تصوّف و عرفان است؛ ولی در میان آثار او، نوشته‌هایی درباره تفسیر احادیث و آیات قرآن نیز دیده می‌شود. برخی دیگر از آثار او عبارت است از «احیای حکمت، الأربعون حدیثاً، شرح اثولوجیا، تعلیقه بر اشارات، مرآة الوجود و الماهیة» که تنها برخی از آنها تصحیح و چاپ شده است. از جمله این رساله‌ها، رساله «وحدت هویت و شیئیت حقّه» است.

وی در این رساله دیدگاه خود را نسبت به معنای موهوم و اعتباری بودن مخلوقات توضیح می‌دهد. وی اشتراک و افتراق دیدگاه خود و رویکرد عارفان الهی در این مسئله را نشان داده است و در نهایت کوشیده است با نشان دادن نقص و کاستی موجود در مبانی عرفا، از دیدگاه خود در این مسئله دفاع نماید. البته وی این مسئله را به طور اجمالی بیان کرده است و تفصیل آن را به کتاب دیگر خود یعنی رساله سعیدیّه فی تمهات الصوفیه ارجاع داده است.

۱. شیوه تصحیح

تنها نسخه‌ای که از این رساله در کتابخانه‌های نسخ خطی شناسایی شده است، نسخه‌ای متعلق به کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۷۴۳۱/۳ که در ۷ برگ است. خط این رساله نستعلیق و به زبان فارسی است که توسط مؤلف در سال ۱۰۸۲ نگاشته شده است. نسخه، به خط خود مؤلف است. به جهت روانی کلماتی افزوده شده است؛ لذا هر آنچه که داخل کרוشه است، افزوده مصححان است.

با بهره‌گیری از رسم الخط رایج، متن رساله به صورت یک دست نوشته شده است. اسم‌های مختوم به «ها» با جمع فارسی «ها» مانند «گفته‌ا» به جای «گفته‌ها»، «سؤالها» به جای «سؤال‌ها» و... به صورت امروزی تبدیل شده است و به جهت سهولت در خواندن برخی از اسماء مختوم به همزه که به کلمه مابعد خود اضافه می‌شوند مانند: «پرده حجاب» به «پرده حجاب» تبدیل گردیده است. به جهت روان شدن متن، حرفی که به کلمات چسبیده است مانند «بمطالب» به جای «به مطالب» تبدیل شده است.

۲. تحلیل و بررسی مطلب موجود در رساله

برخی از مطالب موجود در رساله در ضمن بیان سه نکته ارزیابی می‌شود:

۱-۲. تفسیر عبارت «موهوم بودن مخلوقات» و نقد آن

قرچغای خان نسبت به توضیح و تبیین عبارت «امور فاقر الذات که ماسوی الله است، همگی امر موهوم

و نمود بی‌بود است»، بر این باور است که «نفس کل از جهت فنای خویش در ذات الهی، بلکه از جهت فنای در فنا، از ذات، علوم ذاتی و کسی خود غافل است و در نتیجه علم و معلومات او، عین علم حضوری خداوند خواهد بود؛ از همین رو، عارفی که در این مقام است، همه موجودات و ممکنات را امر موهوم و نمود بی‌بود می‌بیند».

پیش از بررسی و تحلیل این مطالب، توضیح دو اصطلاح ضروری است:

۱-۱-۲. نفس کل

در سلسله مراتب نظام هستی، پس از مرتبه عقل کل، مرتبه نفس کل قرار دارد که در جهت وجود و انیت عقل کل صادر شده است (عارف اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۹). برخی در توضیح این اصطلاح بر این باورند که نفس کلی یا نفس کل، حقیقتی ماورای موجودات مادی و جسمانی است که نفوس جزئیّه مادون خود، مانند نفس زید، نفس بکر و... را تدبیر می‌کند (اخوان الصفاء، ۱۳۸۷، ص ۳۰۳).

مصطفی این رساله در کتاب دیگر خود یعنی احیای حکمت در توضیح این اصطلاح چنین بیان می‌دارد که نفس کل عبارت است از: جوهری مجرّد و نورانی که در همه علم و سایر کمالات بالفعل است. البته ایشان ایجاد فعل توسط نفس کل را متوقف بر وجود شروط و معدّات مشروط می‌داند؛ برخلاف عقل کل که ایجاد فعل توسط او متوقف بر وجود شروط و معدّات نیست (قرچغای خان، ۱۳۷۷، ص ۴۹۸). وی شرط یادشده را اعم از بدن یا نفس دیگر می‌داند. «بدن» نیز می‌تواند مثالی، جسمانی، مرکب یا بسیط باشد. آبدان مرگب در حیوان و گیاهان و انسان‌ها وجود دارد و آبدان بسیط در مورد افلاک مطرح می‌شود. درباره تاثیر نفوس نیز باید گفت که می‌تواند بر بدن خود یا بدن دیگری باشد (همان، ص ۴۷۴).

۲-۱-۲. فنای در فنا

فنا در فنا، مرتبه‌ای است که پس از فنای در افعال، صفات و ذات حاصل می‌شود؛ یعنی سالک به سوی خدا، پس از آنکه از این سه مرتبه گذر نمود، به مرتبه چهارمی واصل می‌شود که فنا در فنا نامیده می‌شود (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۶۹).

به بیان دیگر فنای در فنا عبارت است از: تجلّی جلالی و کبریایی ذات بسیط الهی بر مرتبه باطن و مقام سر سالک و عارف به سوی خدا که سبب محو ذوات، صفات، افعال و آثار اشیاء می‌شود. افزون بر این، سبب محو صفات، افعال و آثار خود سالک نیز می‌شود. این محو تا اندازه‌ای است که معرفت و شعور به وجود محو و فنا نیز

در سالک از بین می‌رود و در نظر چنین عارف سالکی، تنها حق مشاهده می‌شود. در روایات ائمه اطهار (علیهم‌السلام) از این مقام، به مقام «کمال الإخلاص» نیز تعبیر شده است. البته ذکر این نکته ضروری است که این چنین کشفی تنها به اندازه استعداد سالک خواهد بود (زنوزی،، ص ۳۴۲؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۳۳۰).

پس از بیان این دو اصطلاح، شایسته است که دیدگاه مصنف نسبت به مطلب مذکور مورد بررسی و نقد قرار گیرد.

۳-۱-۲. نقد دیدگاه مصنف

یکی از مسائل مهم پیرامون مسئله وحدت شخصی وجود، چگونگی توجیه کثرات عالم است. به بیان دیگر، در صورت پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود، حق تعالی به عنوان تنها موجودی خواهد بود که از وجود حقیقی برخوردار است؛ یعنی براساس این مبنا، عنوان «وجود» به دیگر موجودات حقیقتاً حمل نمی‌شود؛ بلکه صرفاً بر او به طور حقیقی اطلاق می‌شود (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۱۰۳؛ همدانی، ۱۹۶۲م، ص ۴۵؛ صدرالمُتأهلین، بی تا، ص ۱۴۷).

در این صورت باید پرسید که با چه تعبیر و عنوانی از سایر موجودات و ممکنات یاد می‌شود؟ در متون عرفانی و برخی متون فلسفی، از سایر مخلوقات و موجودات ممکن با عناوینی مانند فقیر بالذات، وهم، خیال و... یاد می‌شود. به جهت جلوگیری از اشتباه و رفع شبهه، آنان به هنگام بیان این گونه تعابیر، سعی در تبیین مقصود خود داشته‌اند. با توجه به آنچه ذکر شد، مصنف این رساله سعی دارد مقصود عارفان الهی درباره بهره‌گیری از این گونه تعابیر را تبیین کند. وی بر این باور است که مقصود از موهوم بودن مخلوقات امکانی، همان «فنای نفس کل در ذات الهی» است؛ از همین روست که عارف در این مقام، همه موجودات امکانی را امر موهوم می‌بیند.

ولی این گونه به نظر می‌رسد که ارائه معنای واضحی از معنای موهوم بودن موجودات امکانی، ارتباطی به فناي نفس کل در ذات الهی نداشته باشد. افزون بر این می‌توان مقصود عارفان الهی از این گونه تعابیر را به صورتی تبیین نمود که به عارفی که در این مقام است، اختصاصی نداشته باشد. در واقع مسئله مورد بحث، در این باره نیست که چه فردی با چه مقامی از مقامات عرفانی می‌تواند این گونه شهود نماید، تا آنکه این شهود، به عارفی که در این مقام است، اختصاص داده شود. بنابراین آنچه از اهمیت برخوردار است، ارائه

تصویری روشن از تعابیری است که عارفان و حکیمان متأله براساس مبانی وحدت شخصی وجود، از نحوه وجود مخلوقات و موجودات امکانی کرده‌اند.

نسبت به تبیین دیدگاه عارفان الهی در این باره، می‌توان دو تحلیل ارائه نمود: تحلیل نخست براساس نظریه وحدت تشکیکی وجود و تحلیل دوم براساس نظریه وحدت شخصی وجود است. در ادامه تفسیر «موهوم بودن اشیاء براساس نظریه وحدت شخصی وجود» که مدعای عارفان است، تبیین خواهد شد.

۴-۱-۲. تحلیل معنای «موهوم بودن مخلوقات» براساس مبانی وحدت شخصی وجود

تحلیل نخست: صدرالمتألهین در کتاب الأسفار الأربعة به این مسئله پرداخته است. وی تلاش نموده است با تحلیل حقیقت موجود خارجی، دیدگاه خود را نسبت به این مسئله توضیح دهد. در دیدگاه وی موجودی که در عالم خارج است را به سه صورت می‌توان تحلیل نمود. این سه حالت عبارت‌اند از:

۱. ملاحظه موجود خارجی بدون تفکیک جهت امکان ذاتی و جهت وجوب غیری آن: در این حالت، هر یک از موجودات امکانی، موجود و حقیقت واحدی خواهند بود.

۲. ملاحظه و اعتبار جهت وجودی شیء خارجی: در این حالت، حیثیت و جنبه وجود، به صورت مطلق و بدون اختصاص به مرتبه‌ای از مراتب در نظر گرفته می‌شود.

۳. اعتبار جنبه ماهوی شیء خارجی: یعنی پس از تحلیل شیء خارجی به دو جهت وجودی و ماهوی، تنها حیثیت ماهوی شیء خارجی مورد نظر است.

صدرالمتألهین بر این باور است که سخنان و عبارات عارفان الهی و حکیمان متأله، که دلالت بر موهوم بودن مخلوقات و موجودات امکانی می‌کند، در واقع ناظر به حالت سوم است؛ زیرا ملاحظه ماهیت بدون در نظر گرفتن جنبه وجودی آن، اعتباری بودن آن را نتیجه خواهد داد؛ لذا تردیدی وجود ندارد که چنین ماهیتی، عدمی است. اساساً پس از تحلیل شیء خارجی به دو جهت وجودی و ماهوی دانسته می‌شود که ماهیت تنها در پرتو وجود است که بارز و ظاهر می‌شود؛ لذا بدون لحاظ وجود، امری معدوم است. بنابراین، مقصود از اعتباری یا موهوم بودن مخلوقات امکانی، لحاظ این جنبه از اشیاء خارجی است (صدرالمتألهین، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۲۰). البته باید به این نکته توجه داشت که براساس اصالت وجود ماهیت، نه در متن واقع بلکه تنها در موطن ذهن ظهور دارد؛ بدین معنا که ماهیت، ظهور وجودات در عالم ذهن است.

براساس آنچه ذکر شد، می‌توان چنین گفت که دقت ناکافی در سخنان عارفان الهی، موجب فهم نادرست از رویکرد آنان در این مسئله می‌شود و در نتیجه این گونه حکم می‌شود که نظریه وحدت شخصی وجود، با عقل صریح مخالف است؛ لذا نمی‌توان توجیهی عقلی برای آن یافت (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۱۷).

سخن نگارنده در این قسمت ناظر به افرادی است که این چنین گمانی کرده‌اند؛ نه اینکه مؤلف رساله چنین گفته باشد. در واقع سعی نگارنده در نکته نخست، به چالش کشیدن تنها این مهم است که مصنف موهوم بودن مخلوقات را براساس فنای نفس کل در ذات الهی می‌داند نه چیزی فراتر از آن.

تحلیل دوم: در این تحلیل، حیثیت وجود اشیاء خارجی مورد ملاحظه است. براساس پذیرش نظریه وحدت شخصی وجود، موجودی که حقیقتاً و واقعاً از وجود برخوردار است، خداوند است؛ یعنی اسناد وجود به ذات الهی حقیقی است و سایر مخلوقات فاقد وجود حقیقی‌اند؛ لذا اسناد وجود به آنها مجازی است. از این رو، این تحلیل در گامی فراتر، نه تنها ماهیت اشیاء خارجی را بدون ملاحظه وجودشان، امری اعتباری می‌داند؛ بلکه وجود آنها را نیز امری موهوم و اعتباری می‌داند. در واقع اسناد دادن وجود به اشیاء به طور مجازی توضیح دهنده معنای اعتباری و موهوم بودن اشیاء است. این تحلیل سبب نفی همه احکام و لوازم اشیاء نظام هستی نخواهد شد؛ زیرا در این تحلیل کثرات و احکامی که مشتمل بر آن‌اند، از «بود» به «نمود» تنزل می‌یابد. در عرفان اسلامی همه اشیاء به سه قسم تقسیم می‌شوند؛ گرچه قسم سوم صرفاً فرض است. این سه قسم عبارت‌اند از:

۱. بود: تنها مختص به ذات الهی است و اسناد وجود به آن حقیقی است.

۲. نمود: همه مخلوقات امکانی این گونه‌اند.

۳. نبود: عدم محض است که هیچ واقعیتی ندارد.

بنابراین، اعتباری یا موهوم دانستن اشیاء نظام هستی به نفی کثرات و احکام آن نخواهد بود؛ بلکه به معنای نفی وجود حقیقی از آنها و اسناد مجازی وجود به آنها است؛ لذا تحلیلی که مصنف این رساله ارائه داده است، صحیح به نظر نمی‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳-۳۶ و ۶۰-۶۱).

۲-۲. ادعای تشبیه مخلوقات به تصویر فرد دویین و نقد آن

مصنف این رساله به هنگام توضیح چگونگی موهوم بودن مخلوقات و ممکنات، به شعری از اشعار خواجه نصیرالدین طوسی تمسک می‌کند. در مصراع انتهایی این شعر، مخلوقات نظام هستی به دومین

تصویری که فرد احوال می‌بیند، تشبیه شده است؛ ولی باید گفت که این تشبیه درست نیست. به بیان دیگر به جهت اثبات موهوم یا اعتباری بودن موجودات امکانی، نباید آنها به دومین تصویری که فرد احوال می‌بیند، تشبیه نمود. دلیل این امر آن است که گرچه اسناد وجود به ممکنات، مجازی است و از این رو به اعتباری بودن آنها حکم می‌شود؛ ولی در عین حال، آنها مظاهر، آیات و شئون حق تعالی هستند و از این جهت حقیقی‌اند. به بیان دیگر، ممکنات نظام هستی در عین آنکه اسناد وجود به آنها مجازی است؛ ولی حقیقتاً و واقعاً مظهر اسماء، صفات و ذات خداوند هستند و در این مظهریت کاذب و دروغین نخواهند بود. نسبت به کیفیت رؤیت فرد احوال باید گفت که چنین فردی هر شیء را دوشیء می‌بیند؛ یعنی مثلاً یک درخت را دو درخت می‌بیند. در این رؤیت، تنها تصویر نخست صحیح است و تصویر دوم مطابق با واقع نیست و کاذب است.

بدین ترتیب، براساس اینکه مخلوقات نظام هستی واقعاً و حقیقتاً مظهر خداوند به شمار می‌روند، نمی‌توان آنها را به دومین تصویری که فرد احوال می‌بیند، تشبیه نمود؛ زیرا تصویر دومی که چنین فردی می‌بیند، مطابق با خارج نیست؛ اما موجودات نظام هستی در مظهر خداوند، حقیقی و واقعی‌اند. در نهایت، تشبیه موجودات امکانی به دومین تصویری که فرد احوال می‌بیند، صحیح نخواهد بود (همان، ج ۱، ص ۳۴-۳۵).

البته در صورتی که وجه تشابه میان دو مثال مذکور «حقیقی دانستن آن چیزی که حقیقی نیست» در نظر گرفته شود، تشبیه مورد بحث درست خواهد بود؛ زیرا براساس نظریه وحدت شخصی وجود، اسناد وجود به مظاهر امکانی، حقیقی نیست؛ بلکه مجازی است و به همین جهت، سلب وجود از آنها صحیح خواهد بود.

۳-۲. ادعای انصاف خداوند به تعیین موجودات امکانی و نقد آن

مصنف این رساله به هنگام بیان نخستین وجه تفاوت میان دیدگاه خویش و صوفیه بیان می‌دارد که در دیدگاه عارفان همه موجودات امکانی، حقایق اعتباری و موهوم‌اند که به ذات الهی قائم‌اند. وی این گونه دیدگاه صوفیه را شرح می‌دهد که از منظر آنان، موجودات امکانی مشتمل بر تعیین و تقییدند و از این رو بر ذات الهی حمل می‌شوند؛ در نتیجه باید گفت که ذات الهی، به دلیل آنکه قیوم همه موجودات است، متعین به آن تعیین‌ها و متقیید به این قیود است.

قرچغای خان، نادرست بودن این دیدگاه را این طور تقریر می‌کند که متعین شدن خداوند به موجودات نظام

هستی، مستلزم پذیرش احتیاج خدا به تعینات و تقیدات آن ممکنات خواهد بود؛ درحالی که وجود نقص و احتیاج در ذات الهی، با غناء ذاتی او ناسازگار است. در نتیجه، این رویکرد صوفیه صحیح نخواهد بود.

نسبت به ارزیابی و نقد دیدگاه مصنف این رساله در این بخش باید گفت که اساساً ذات الهی، در شهودی که سالک عارف از آن داشته است، مشتمل بر سه مرتبه یا مقام است:

مرتبه نخست: مقام ذات که از آن با عبارت «لا اسم له و لا رسم له» تعبیر و با عنوان «هویت غیبیه» از آن یاد می‌شود.

مرتبه دوم: مقام احدیت. در این مرتبه همه اسماء و صفات الهی به طور اجمالی وجود دارد؛ به گونه‌ای که امتیاز آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست. از این مرتبه با عنوان «تعین اول» نیز یاد می‌شود.

مرتبه سوم: مقام واحدیت. در این مرتبه همه اسماء و صفات الهی از یکدیگر ممتاز و جدا هستند؛ لذا در این مرتبه هر اسمی مشتمل بر احکام و لوازم خاصی خواهد بود. نام دیگر این مرتبه «تعین ثانی» است. اعیان ثابته، که صورت علمی و حقایق اشیاء نظام هستی محسوب می‌شوند، از لوازم این مرتبه به شمار می‌روند. پس از این مراتب، عالم خلق و آفرینش خواهد بود که مشتمل بر عالم عقول، مثال و ماده است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۳۱؛ کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳-۲۷۵؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۱-۳۲).

اکنون باید به این نکته توجه داشت که براساس قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء کمالاً و لیس بشیء منها» ذات الهی واجد همه کمالات موجودات نظام هستی است؛ یعنی هر نوع کمال و خیری که در نظام هستی وجود داشته باشد، به طور برتر و شریف‌تر در خداوند وجود دارد. این سخن می‌تواند تعمیم داده شود که هر مرتبه برتری، همه کمالات (و نه نقص و احتیاج) مرتبه و مراتب مادون خویش را داراست (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۵۷؛ خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۱۳). بر همین اساس ذات الهی هیچ‌گاه به نقص، احتیاج یا فقر ذاتی موجودات متّصف نمی‌شود. نتیجه این سخن آن است که خداوند هیچ‌گاه متعیّن یا مقید به تعین یا قید دیگر موجودات نمی‌شود. گرچه مبدأ، قیوم و نگه‌دارنده همه موجودات نظام هستی، خداوند است؛ ولی پذیرش این امر سبب آن نمی‌شود که خداوند به قیود و تعین این موجودات، که ناشی از محدودیت و نقصان وجودی آنهاست، مقید شود.

به بیان دیگر کمالاتی که در مرتبه اعیان ثابته موجودات تحقق دارد، در مرتبه واحدیت به طور شریف‌تر

و برتر تحقیق دارد. همین تحلیل نسبت به مرتبه واحدیت و مرتبه احدیت مطرح می‌شود. این سخن بیان‌گر آن است که حق تعالی، به دلیل آنکه سرشار از برترین درجه کمال و خیر است، به حدود و قیودی که در مراتب مادون خویش است محدود نمی‌شود. البته باید به این مهم توجه نمود که اتصاف خداوند به قیود و تعینات مراتب مادون، براساس اسماء و صفات خود و لوازم آنها (اعیان ثابتة) است؛ نه آنکه ذات الهی بدون واسطه به قیود موجودات متصف گردد.

عبارت عبدالرحمن جامی در این باره چنین است: «اثر وجود حق سبحانه در اعیان ثابتة در نسبت ظهور است؛ یعنی اعیان را و احوال اعیان را در عین، ظاهر مگرداند؛ همچنانکه در علم بود و اثر اعیان ثابتة در وجود حق سبحانه تعین و تقید وی، تعین و تقید صفات وی است؛ زیرا که وجود را فی نفسه اطلاق و عدم تعین و تقید است و همچنین اسماء و صفات او را و چون به احکام و احوال عینی از اعیان ثابتة منصبع گردد، به سبب آن انصباع، متعین و متقید گردد و به حسب تعین و تقید وی، اسماء و صفات وی نیز متعین و متقید شوند؛ زیرا که ظهور اسماء و صفات به حسب استعداد ایشان است (اعیان است) و شک نیست که استعداد هر عینی، نوعی از تعین و تقید را تقاضا میکند؛ چه در ذات و چه در اسماء و صفات» (جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۳). برخی از عبارت قونوی نیز به این مهم اشاره دارد (قونوی، ۱۳۷۱، ۵۱-۵۲).

بنابراین، ذات الهی از جهت اطلاق خود، فارغ از هرگونه اطلاق و تقییدی است و اتصاف او به احکام دیگر موجودات از حیث اسماء و صفات خود است. پذیرش این امر مستلزم نقصان و کاستی در ذات الهی نخواهد شد؛ زیرا متعین شدن ذات الهی به قیود موجودات، منافاتی با اطلاق و صرافت ذاتی او نخواهد داشت؛ لذا دیدگاه مصنف نسبت به نقد رویکرد عرفا با نقصان و کاستی مواجه است و در نتیجه نمی‌تواند پذیرفته شود.

❁ نتیجه‌گیری

در دیدگاه حکیم قرچغای، نفس کلّ از جهت فنا در ذات الهی، نسبت به علوم ذاتی و کسبی خود غافل است و لذا معلومات او، عین علم حضوری خداوند هستند. عارفی که در این مقام است، همه موجودات نظام هستی را به صورت امر موهوم و نمود بی بود مشاهده می‌کند؛ لکن معنای موهوم بودن موجودات امکانی، به فنای نفس کلّ در ذات خداوند ارتباطی ندارد. افزون بر این، رویکرد عرفا در این باره می‌تواند به گونه‌ای توضیح داده شود که اختصاص به عارفی که در حالت مذکور است، نداشته باشد. همچنین تشبیهی که وی از آن بهره برده است (تمسک به شباهت میان دومین تصویری که فرد احول می‌بیند با موجودات نظام هستی) نادرست است؛ زیرا، گرچه اسناد وجود به ممکنات، اسنادی مجازی است و از این جهت حکم به اعتباریت آنها می‌شود؛ اما در مظهریت نسبت به اسماء و صفات الهی، حقیقی هستند. با توجه به قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء کمالاً و لیس بشیء منها نقصاً» باید گفت که ذات الهی مشتمل بر همه کمالات موجودات مادون خود است و به طور کلی، هر مرتبه بالاتری همه کمالات مراتب مادون خویش را داراست؛ لذا ذات الهی هیچ‌گاه متّصف به نقائص نمی‌شود. نتیجه آنکه خداوند گرچه مبدأ و قیوم آنهاست؛ ولی هیچ‌گاه متعین به تعین موجودات نمی‌شود.

[متن رساله]

یا هو، یا مَنْ هو، یا مَنْ لیس هو إلا هو، یا مَنْ هو شیء بحقیقة الشیئیة و ما دونه لا شیء عنده، و یا مَنْ هو حقّ بحقیقة الحقّه و ما دونه باطل لديه. عرفنا هویتک القاهرة الحقّه، و شیئک الباهرة الصادقة، و حقیقتک الظاهرة البیّنة، و أفننا مِنْ هویتنا الضعیفة الباطلة بشخصنا، و لَهْنا لجلال هویتک العزیزة الحقّه، و أدمنّا بدوامک و بقائک بحقّ جاه حبیبک و محبوبک محمد و علی و آلهما الطیبین صلواتک علیه و علیهم أجمعین.

و بعد، این رساله‌ای است از کمترین بندگان علیقلی بن قرچغای خان در بیان وحدت هویت و شیئیت حقّه و انحصار مصداق و منشأ انتزاع مفهوم هویت و شیئیت صادقۀ اعتباریّه ذهنیه، در ذات اقدس باری تعالی و تقدّس به مسلک انبیاء و اولیاء و حکمای الهی، نه به مسلک عوام صوفیه و سوفسطائی که از حدیث شریف وارده در بیان عالم مثال و اَظلال، استنباط و اقتباس کرده، در برابر وحدت وجود؛ بل وحدت موجود عوام صوفیه، مسّی به وحدت هویت و شیئیت حقّه معصومیّه (کذا) ساختم.

و الحقّ این مسئله‌ای است عزیز و لطیف، و مطلبی است عظیم و شریف، و این مسلک، مسلکی است قوی و متین، و طریقی است طاهر و مبین، و چون نباشد چنین و حال آنکه این مسئله، مسئله‌ای است که ثمره و نتیجه جمیع مسائل و مطالب اولی و آخری است.

و این مسلک، مسلکی است که متمسک است به جبل المتین قرآن مبین، و مقتبس است از انوار سید المرسلین و ائمه معصومین. و تا حال تحریر که هزار هشتاد و سه از هجرت نبوی است، ندیده‌ام و نه شنیده‌ام که بیان این مسئله غامضه کرده باشند، به این نحو و به این آیین. امید از عنایت الهی اینکه برادران روحانی من از مطالعه این رساله علیه محظوظ و بهره‌مند گشته، به این مسئله غامضه لطیفه قدسیّه، عارف، و از آرای سخیفه و همیه شعریّه محفوظ و مصون باشند، به محمد و آل الطیبین و الله الموفق و المعین. لا حول و لا قوه إلا بالله العلی العظیم و صلی الله علی محمد و آل الطاهرین.

فی الکافی عن أبی جعفر علیه السلام قال: «إِنَّ الله خلق الخلق، فخلق مَنْ أَحَبَّ مِمَّا أَحَبَّ، وَكان ما أَحَبَّ أَنْ خلقه / ۱۵۹ من طینه الجَنَّة، وخلق مَنْ أَبْغَضَ مِمَّا أَبْغَضَ، وَكان ما أَبْغَضَ أَنْ خلقه من طینه النار، ثُمَّ بعثهم فی الظلال. فقلْتُ: وَاِی شَیْء الظلال؟ قال: أَلَمْ تَرَ إلی ظِلِّكَ فی الشمسِ شَیْءٌ و لیس بشَیْء» زاد فی روایة العیاشی: «و قال: ثُمَّ بعث فیهم الأنبیاء یدعونهم إلی الإقرار بالله و هو قوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾، ثُمَّ دعاهم

إلى الإقرار بالنبيين، فأقر بعضهم وأنكر بعض، ثم دعوهم إلى ولايتنا، فأقر بها، والله من أحب الله وأنكرها من أبغض وهو قوله: ﴿وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهٖ مِنْ قَبْلُ﴾^۱ ثم قال أبو جعفر (عليه السلام): كان التكذيب ثمة^۲.

[بیان دو معنی نسبت به ظل]

اول، بدان که ظل قائم به ذی ظل را به دو معنی اطلاق می کنند:

[۱] یکی به معنی اعم، و آن عبارت از: شبح و مثال و نمونه ذی ظل است، چون نورِ نیرِ اعظم، قیاس به نیرِ اعظم. و هر معلولِ مفعولی قیاس به علتِ فاعلی خود.

[۲] دوم به معنی اخص، و آن عبارت از: ظلی است که متشکل باشد به شبح و نمونه شکل ذی ظل، چون سایه جسم کثیف محدود و متشکل به شکل مای عینی و عنصری، چه ظل به این معنی متحقق نیست مگر به سبب و علتِ فاعلی او؛ یعنی جسم کثیف محدود و متشکل به شرط وجود نور.

و ظلمت عبارت از: عدم ملکه نور است، قائم به امر منور بالقوه چنان که ظاهر است، پس ظل به معنای اخص عبارت از امری است که: مرکب باشد از ظلمت و از شکل آن ظلمت به شبح و نمونه شکل ذی ظل. و مراد حدیث شریف از قوله: «ثُمَّ بَعَثَهُمْ فِي الظَّلَالِ» ابدان مثالی نفوس انسانی است در عالم مُثُلِ مقداریه مُعَلَّقه که گاهی «أَظْلَالِ» و گاهی «عالم دَر» و گاهی «عالم اشباح» نیز گویند^۳. و شک نیست که اطلاق ظل به این عالم، به معنی اعم است، نه به معنی اخص. و مراد از قوله: «أَلَمْ تَرَ إِلَى ظَلِّكَ مِنَ الشَّمْسِ شَيْءٌ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ؟» ظل به معنای اخص است.

[بیان دو معنای شیء و اقسام متصور در آن]

و همچنین شیء را به دو معنی اطلاق می کنند:

[۱] یکی به معنی اعم و آن عبارت از: ممکن آن یشیر الیه است به اشاره ذهنی یا خارجی به وجهه ما، اعم از اینکه آن امر مشاراً الیه، غنی الذات باشد یا فاقر الذات. و اگر فاقر الذات باشد، ظل باشد یا ذی ظل و علی ای تقدیرین جوهر باشد یا عرض، و اگر جوهر باشد، مجرد باشد یا مادّی. و بالجملة هرچه امر خارجی و واقعی بوده، ماصدق و منشاء انتزاع مفهوم کلی، اعاری از شیئیت کلی و ممکن آن الهیت مطلق باشد.

[۲] دوم به معنی اخص و آن عبارت از: امری است در خارج و واقع که مقابل موهوم و مقابل نمود بی بود

بوده، امر محقق باشد.

[بیان دو معنی نسبت به مفهوم لا شیء]

و همچنین لا شیء را نیز به دو معنی اطلاق می‌کنند:

[۱] یکی به معنی اعم و مطلق / ۱۶۰/ و آن عبارت از مفهومی است که: ماصدق و منشاء انتزاع نداشته باشد مطلقاً که لیس صرف و لا شیء محض خوانند.

[۲] دوم به معنی اخص و آن عبارت از امری است [که]: در خارج و واقع که موهوم محض و نمود بی بود محض باشد در واقع، نه امر محقق.

[تبیین معنای حدیث مذکور]

و چون این دانسته شد، گوئیم: مراد حدیث شریف. و الله أعلم و ولیّه. این است که: ظلّ بدن انسان که مرکب از ظلمت و شکل، به شیخ شکل بدن انسان است، از جهت ظلمت عدم نور و بالقوه نور است. و از جهت شکل، به شیخ شکل بدن انسان، موجود بالتبعی است که....^۴ موهوم و نمود بی بود بدن انسانی است به شرط بدن انسانی، و از این بابت است مبصرات و مسموعات مبرسمین^۵ که موهومات محض و نمودهای بی بود محض اند، چنان که ظاهر است. و عالم مثال و اخلال معلقه قیاس به ذی ظلّ خود، همین حکم وارد.

پس این حدیث شریف فی الحقیقه قانون همه و معیار کلی است که حضرت معصوم علیه السلام اشاره کرده است، به اینکه هر ظلّی با ذی ظلّ خود همین حکم [را] دارد تا آنکه منتهی شود به ذی ظلّی که فوق جمیع ذی ظلّ بوده، علت جمیع اخلال و ذی اخلال باشد؛ یعنی چنان که ظلّ بدن انسان، شیء است به وجهی. یعنی به معنی اعم. و لا شیء است به وجهی. یعنی به معنی اخص به شرط بدن انسانی. همچنان اصل و عالم اعیان شیء است به وجهی. یعنی به معنی اعم. و لا شیء است به وجهی. یعنی به معنی اخص. به شرط مثل و اشباح انسان.

و همچنین فوق این عالم اعیان که عالم مثال و عالم اظله و عالم اشباح معلقه خیالیّه گویند، شیء است به معنی اعم و لا شیء است به معنی اخص به شرط ذی ظلّ خود که عالم عقول ربّ النوعیه است.

و همچنین فوق این عالم اظله که عالم نفوس قادسه و عالم عقول ربّ النوعیه است، شیء است به معنی

اعمّ، ولا شئ، است به معنی اخصّ، به شرط ذی ظلّ خود که عقل کلّ است.

و همچنین فوق این عالم عقول ربّ النوعیّة و عالم نفوس قادسه که عقل کلّ است، شئ، است به معنی اعمّ و لا شئ، است به معنی اخصّ؛ یعنی شئ، موهوم و نمود بی بُود است به شرط ذی ظلّ خود که ذات غنیّ الذات باری تعالی است، ولی ذات اقدس باری جلّ شأنه. شئ، محقّق است فی نفسه نه شئ، موهوم؛ یعنی فی نفسه ۱۶۷/ مصداق مفهوم شیئیّت است نه بالغیر که شئ، موهوم است به شرط ذی ظلّ خود.

پس از این حدیث شریف، ظاهر و بین باشد که شئ، حقیقت واحدی است و آن ذات اقدس باری تعالی است، چنان که در حدیث شریف دیگر وارد است که: «أَنَّ شَيْءًا بِحَقِيقَةِ الشَّيْئِيَّةِ»^۵. و در حدیث دیگر وارد است که «یا هو، یا من هو، یا من لیس هو إلّا هو»^۶ و ظاهر شد که غیر او، اعمّ از اینکه ماهیّت باشد یا وجود یا امر مرکّب از ماهیّت و وجود، همگی لا شئ، به معنی اخصّ، یعنی شئ، موهوم و نمود بی بُود است لا غیر. کما قال سیّد الشهداء فی دعاء العرفه: «الهی، مَنْ کانت حقیانیّته دعاویّه فکیف لا تكون دعاویّه دعاویّه؟»^۸.

تنبیه [تبیین معنای موهوم بودن موجودات ممکن]

ولی باید دانسته شود که مراد از امر موهوم و نمود بی بُود بودن ما سوی الله، نه این است که سوای واجب الوجود، دیگر جمیع معلومات بالکُنه و بالوجه نفس ناطقه انسانی، به ما هو انسان ای بما هو عالم بمعلوماته به علم الانفعالی، همگی موهومات نفس ناطقه اند، و الاّ لازم آید که سوای واجب الوجود دیگر همگی معلومات نفس ناطقه، حتّی نفس ناطقه که مدرک ذات خود و معلومات خود است، امر موهوم و نمود بی بوده، [و] هیچ فرقی میان عالم اعیان و ظلّ عالم اعیان نباشد و هو باطل و سفسطه؛ بلکه، مراد این است که هر ما تحتی در مرتبه خود قیاس به علم مافوق خود، موهوم و نمود بی بود اوست تا واجب الوجود که مافوق محض است، چنان که ظلّ بدن انسانی که ما تحت محض است، قیاس به عالم اعیان، امر موهوم زمانی و انفعالی بالقوّة و قیاس به علم زمانی و انفعالی نفس ناطقه متعلّق به عالم اعیان، امر موهوم زمانی و انفعالی بالفعل است.

و عالم اعیان از سماویّات و عنصریّات و موالیّد ثلاثه آنها قیاس به عالم مثال، امر موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است امکّاناً به امکان الذاتی. و قیاس به علم فعلی و ابداعی نفوس متعلّق به عالم مثال، امری موهوم و نمود بی بود ۱۶۲/ فعلی و ابداعی است واجباً بالفعل و قیاس به عالم ظلّ محض، امری جمعی است، چنان که ظاهر است.

و همچنین عالم مُثُل مُعلَّقه خیالیه، قیاس به عالم نفوس و عقول ربّ النوعیه، امر موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است در واقع، و قیاس به عالم اعیان امر جمعی است در واقع. و همچنین نفوس و عقول ربّ النوعیه قیاس به علم عقل کلّ، موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است در واقع. و قیاس به عالم مُثُل خیالیّه امری حقیقی است در واقع. و عقل کلّ قیاس به علم اشرف واجب الوجود، امر موهوم و نمود بی بود است به نحو اعلی و اشرف از جمیع اعلی و اشرف. و قیاس به نفوس و عقول ربّ النوعیه امر حقیقی است.

تنبیه [تبیین معنای موهوم بودن موجودات ممکن]

ولی باید دانسته شود که مراد از امر موهوم و نمود بی بُود بودن ما سوی الله، نه این است که سوای واجب الوجود، دیگر جمیع معلومات بالکُنه و بالوجه نفس ناطقه انسانی، به ما هو انسان ای بما هو عالم بمعلوماته به علم الانفعالی، همگی موهومات نفس ناطقه اند، و الاّ لازم آید که سوای واجب الوجود دیگر همگی معلومات نفس ناطقه، حتّی نفس ناطقه که مدرک ذات خود و معلومات خود است، امر موهوم و نمود بی بوده، [و] هیچ فرقی میان عالم اعیان و ظلّ عالم اعیان نباشد و هو باطل و سفسطه؛ بلکه، مراد این است که هر ما تحتی در مرتبه خود قیاس به علم مافوق خود، موهوم و نمود بی بود اوست تا واجب الوجود که مافوق محض است، چنان که ظلّ بدن انسانی که ما تحت محض است، قیاس به عالم اعیان، امر موهوم زمانی و انفعالی بالقوّه و قیاس به علم زمانی و انفعالی نفس ناطقه متعلّق به عالم اعیان، امر موهوم زمانی و انفعالی بالفعل است.

و عالم اعیان از سماویات و عنصریات و موالید ثلاثه آنها قیاس به عالم مثال، امر موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است إمکاناً به امکان الذاتی. و قیاس به علم فعلی و ابداعی نفوس متعلّق به عالم مثال، امری موهوم و نمود بی بود ۱۶۲/ فعلی و ابداعی است واجباً بالفعل و قیاس به عالم ظلّ محض، امری جمعی است، چنان که ظاهر است.

و همچنین عالم مُثُل مُعلَّقه خیالیه، قیاس به عالم نفوس و عقول ربّ النوعیه، امر موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است در واقع، و قیاس به عالم اعیان امر جمعی است در واقع. و همچنین نفوس و عقول ربّ النوعیه قیاس به علم عقل کلّ، موهوم و نمود بی بود فعلی و ابداعی است در واقع. و قیاس به عالم مُثُل خیالیّه امری حقیقی است در واقع. و عقل کلّ قیاس به علم اشرف واجب الوجود، امر موهوم و نمود بی بود است به نحو اعلی و اشرف از جمیع اعلی و اشرف. و قیاس به نفوس و عقول ربّ النوعیه امر حقیقی است.

پس ظاهر و بین شد که مراد انبیاء و اولیاء و حکما و عرفای الهی از این قول که: «امور فاقر الذات که ماسوی الله است، همگی امر موهوم و نمود بی بود است» این است که: نفس کل، به حسب جهت فَنای فی الله؛ بل به حسب جهت فَنای فی الفنا که در آن مرتبه از شدت وَلَه و شخوص به جناب الهی، بالکلیّه از ذات خود و از علوم ذاتی و کسبی خود غافل بوده، علم او عین علم حضوری به ذات اقدس باری است، همگی ماسوی الله را در این مرتبه، امر موهوم و نمود بی بود می بینند، حادثاً و اکتسابیاً، چنان که به حسب اشرف نفوس جزئیّه، یعنی نفس مقدّس خاتم النبیین و خاتم الوصیین و ائمه معصومین و سایر انبیاء و اولیاء می بینند، حادثاً و اکتسابیاً، و عقل کل به محض وَلَه و شخوص ابداعی ازلی و ابدی جمیع ماسوی الله را در علم باری تعالی، امر موهوم و نمود بی بود می بینند، به علم حضوری و شهودی فطریّاً و ابداعاً/۱۶۳.

این است مراد حضرت امام الثقلین و حکیم الخافقین ابوالحسنین. صلوات الله و تسلیماته علیه. از آن قول که گفت: «عَظَمَ الخالق عندك يُصَغِّرُ المخلوق في عينك و كن متأبهاً بالنور السرمَد عن الظلّ الزایل، و بالوجود الحقّ عن الوهم الباطل»^۹.

و از آن قول مشهور که در جواب کمیل گفت: «قال کمیل: یا مولای، ما الحقیقه؟ فقال علیه: ما لك والحقیقه؟ قال کمیل: أُولسْتُ صاحب سِرِّك؟ فقال علیه: بلی! لیکن ترشّح علیك ما تظفح منی. قال کمیل: أَو مثلك تخیب سائلاً؟ فقال علیه: الحقیقه كشف سبحات الجلال من غیر اشاره. فقال زدنی فیهِ بیانا. فقال علیه: محو الموهوم مع صحو المعلوم. فقال: زدنی بیانا. فقال علیه: هتك الستر لعلّبة السرّ. فقال زدنی فیهِ بیانا. فقال علیه: جذب الأحديّة لصفة التوحيد. فقال: زدنی بیانا. فقال علیه: نور يشرق من صبح الأزل، فيلوح على هياكل التوحيد آثاره. فقال: زدنی بیانا. فقال علیه: أطف السراج فقد طلع الصبح»^{۱۰}.

و الله أعلم مراد از قوله: «محو الموهوم مع صحو المعلوم» و از قوله: «أطف السراج فقد طلع الصبح» این است که حقیقت حقّ، وقتی ظاهر می شود که، محو گردد حقایق موهومه، پس محو کن از نظر و خیال خود سراج ظلیّت را که صبح حقیقت ذی ظلیّت حقّ طالع شود. و تواند بود که یکی از بطون آیه کریمه ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^{۱۱} و آیه عظیمه ﴿ذَلِكَ بَأْنِ اللّٰهِ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَّيْدُعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾^{۱۲} همین معنی باشد که گفته شد. و مؤید این است، آنچه حضرت رسول ﷺ تحسین قول لبید کرد و گفت /۱۶۴ که: «أحسن الأقوال قول لبید: كل شيء ما خلا الله باطل»^{۱۳}.

تتمیم [موهوم بودن صفات کمالی انسان]

و چون توحید هویت حقّه و وحدت شیئیت صادقّه، ثابت و ظاهر شد، توحید صفات کمالیه و توحید افعال به طریق اولی ثابت و ظاهر است، چه هرگاه ذوات فاقر الذات ما سوی الله در نزد واجب الوجود، امر موهوم و نمود بی بود باشد، صفات کمالیه ایشان نیز از علم و قدرت و حیات و سمع و بصر و مانند آن و افعال و تأثیر ایشان نیز به طریق اولی موهوم و نمود بی بود بوده، موصوف به صفات کمالیه حقّه و به افعال و تأثیر واقعیّه منحصر در ذات اقدس باری تعالی خواهد بود.

تفریق [تیین مصنّف در بیان وجوه افتراق و اشتراک میان اعتقادات خویش و دیدگاه صوفیه]

[وجه اشتراک]

و به باید دانست که مابه الاشتراک میانه این مذهب ما و مذهب صوفیه، اینکه ایشان نیز ما سوی الله را امر موهوم و نمود بی بود می دانند، چنان که گویند:

«موجود بحق واحد اول باشد
هرچه که جز او بنماید اندر نظرت
باقی همه موهوم و مخیل باشد
نقش دومین چشم احوال باشد»^{۱۴}

[انخستین وجه تفاوت]

و ما به الافتراق اینکه، ایشان ما سوی الله را امور فاقر الذات و موهوم الذاتی می دانند که قائم باشد به ذات غنی الذات. جلّ شأنه. به عنوان تعین و تقید، به حیثیتی که باعث و محمول باشد به ذات اقدس او، و ذات اقدس را قیوم می دانند به عنوان متعین و متقید به آن قیود و تعینات، به حیثیتی که موصوف و منعوت باشد به آن تعینات.

و شک نیست که متعین یا متعلق شدن به امری، لازم دارد نقص و احتیاج را به ما التعین به احتیاج ما، و این لایق غنی الذات من جمیع الجهات نیست. و ما، ما سوی الله را امور فاقر الذاتی می دانیم که قائم باشد به ذات غنی الذات، نه به عنوان تعین و ناعتیت، بلکه قائم باشد به او به عنوان ۱۶۵/ظلیّت به ذی ظلّ و مفعولیت به فاعل. و ذات اقدس غنی الذات، قیوم او باشد به عنوان ذی ظلیّت و فاعلیّت که ممتنع است ناعتیت و منعوتیت مبیانه ای نحو قائم و قیوم، چنان که همه اینها را در رساله سعیدیّه فی تهافت الصوفیه^{۱۵} به تفصیل همه بیان کرده ایم. اگر خواهد آنجا رجوع کند.

[دومین عامل تفاوت]

و فرقی دیگر اینکه ایشان، وجود بدیهی را - که معین صفتی است - کأنه قائم به ذات دانسته، عین ذات اقدس می دانند، و ما ذات اقدس را امری می دانیم که قیوم ماهیت و قیوم وجود ماهیت باشد نه عین وجود یا متّصف به وجود، و لهذا ایشان به وحدت وجود قائل اند، [و] ما به وحدت هویت و شیئیت حقّه.

این بود غرض از این رساله. والحمد لله علی مننه وإحسانه أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. و صلی الله علی محمد وآله. حرّره مؤلفه فی شهر ذی الحجه ۱۴۸۲.

❁ پی‌نوشت

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۴۳۶.
۲. عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، ج ۲، ص ۱۲۷.
۳. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ج ۱، ص ۵۹۰؛ دشتکی، منصور بن محمد، اشراق هیاکل النور لشکف ظلمات شواکل الغرور، ص ۲۵۲.
۴. در اینجا کلمه‌ای در نسخه هست که خوانا نیست. احتمال دارد که «اتصال» باشد یا «آنها».
۵. فردی که به بیماری برسام مبتلاست. نوعی بیماری مالیخولیایی است.
۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۸۱.
۷. طبرسی، فضل بن حسن، مکارم الأخلاق، ص ۳۴۶.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی، إقبال الأعمال، ص ۳۴۸. البته اصل آن بدین صورت است: «الهی، مَنْ کانت..... حقائقه دعاوی، فکیف لاتكون دعاویه دعاوی؟».
۹. حدیثی به این مضمون در منابع حدیثی، تفسیری و عرفانی یافت نشد، تنها قسمت نخست روایت یعنی «عظم الخالق عندك يُصَغِّرُ المخلوق فی عينك»، در منابع حدیثی آمده است. سید رضی، نهج البلاغه، ص ۴۹۲.
۱۰. مجلسی، محمد تقی، روضة المتّقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۸۱.
۱۱. قصص (۲۸): ۸۸.
۱۲. لقمان (۳۱): ۳۰.
۱۳. صحیح بخاری، باب آیام الجاهلیّه، ۵/۵۳.
۱۴. این ابیات از آن خواجه نصیرالدین طوسی است. نگر به: هدایت، رضاقلی، تذکرة ریاض العارفین، ص ۳۹۶؛ اقبالی، معظّمه، شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۱۱۵.
۱۵. از این رساله تاکنون در کتاب‌های نسخ خطی، نسخه‌ای پیدا نشده است.

❁ منابع و مأخذ

قرآن کریم.

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد حسن، (۱۴۰۳ق)، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، بیروت: دارالأضواء.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم، تصحیح و تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۹ق)، إقبال الأعمال، تهران: دارالکتب الإسلامیة.
۴. ابن عربی، محمد بن محمد، (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، قاهره: دارالکتب العربیة.
۵. اقبالی، معظمه، (۱۳۷۰)، شعر و شاعری در آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: وزارت ارشاد.
۶. اخوان الصفاء، (۱۳۸۷)، مجمل الحکمه، به کوشش محمدتقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۸۳)، اشعه اللمعات، تصحیح و تحقیق هادی رستگار مقدم گوهری، قم: بوستان کتاب.
۸. ——— (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، رحيق مختوم، قم: نشر اسراء.
۱۰. ——— (۱۳۸۷)، عین النصّاح، قم: نشر اسراء.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۱)، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
۱۲. خمینی، سید روح الله، (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی رحمه الله، تحریر سید عبدالغنی موسوی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.
۱۳. زنوزی، عبدالله، (۱۳۷۱)، انوار الجلیة، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۴. زنوزی، علی بن عبدالله، (۱۳۸۰)، بدایع الحکم، تصحیح محمدجواد ساروی و رسول فحتی مجد، تبریز: دانشگاه تبریز.
۱۵. ——— (۱۳۷۸)، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس زنوزی، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران: اطلاعات.
۱۶. دشتکی، منصور بن محمد، (۱۳۸۲)، اشراق هیاکل النور لشکف ظلمات شواکل الغرور، تصحیح علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
۱۷. سبزواری، هادی، (۱۳۷۶)، مجموعه رسائل حکیم سبزواری، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: نشر اسوه.
۱۸. شریف الرضی، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تصحیح و تحقیق صبحی صالح، قم: نشر هجرت.

۱۹. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، قم: مکتبة المصطفوی.
۲۰. — (۱۳۸۲)، **شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء**، تصحیح نجف قلی حبیبی، به اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. — (بی‌تا)، **مجموعه رسائل**، قم: مکتبة المصطفوی.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۸۶)، **نهایة الحکمه**، تصحیح و تحقیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ق)، **مکارم الأخلاق**، قم: انتشارات الشریف الرضی.
۲۴. عارف اسفراینی، اسماعیل بن قربان، (۱۳۸۳)، **انوار العرفان**، تصحیح سعید نظری توکلی، قم: بوستان کتاب.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰)، **التفسیر**، محقق هاشم رسولی، تهران، مکتبة العلمیة الإسلامیة.
۲۶. فرغانی، سعید الدین، (۱۳۷۹)، **مشارق الدراری**، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۷. قرچغای خان، علی قلی، (۱۳۷۷)، **احیای حکمت**، تصحیح فاطمه فنا، تهران: میراث مکتوب.
۲۸. قونوی، محمد بن اسحاق، (۱۳۷۱)، **النصوص**، تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۲۹. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، **مجموعه رسائل و مصنفات عبدالرزاق کاشانی**، تصحیح و تحقیق مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۱. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶ق)، **روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**، تصحیح و تحقیق حسین موسوی کرمانی و علی اشتهازدی، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور.
۳۲. نراقی، مهدی، (۱۳۸۱)، **اللمعات العرشیه**، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، کرج: نشر عهد.
۳۳. نسفی، عزیز الدین، (۱۳۸۶)، **الإنسان الكامل**، تصحیح و تحقیق ماریژان موله، تهران: طهوری.
۳۴. هدایت، رضاقلی، (۱۳۴۴)، **تذکرة ریاض العارفین**، به کوشش مهدی علی گرکانی، تهران: کتابفروشی محمودی.
۳۵. همایی، جلال الدین، (۱۳۸۵)، **مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید؟)**، تهران: نشر هما.
۳۶. همدانی، عین القضات، (۱۹۶۲م)، **شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان**، پاریس: بیبلیون.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه‌های حکمت اسلامی

سال دوم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

گزارش علمی

گزارش علمی مناظره‌ای درباره «ضرورت سابق»



غلامرضا فیاضی^۱

علیرضا کهنسال^۲ 

چکیده

مشهور فلاسفه به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» باور دارند که دلالت بر صحت ضرورت سابق دارد؛ اما برخی از متکلمین و اصولیون اشکالاتی را به آن وارد دانستند. استاد فیاضی قاعده فوق را با قرائت مشهور نمی‌پذیرند و ضرورت سابق را به جهت ارتفاع نقیضین محال می‌دانند که البته در کتاب «جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی»^۱ ضمن چهار اشکال اساسی به طور کامل تقریر شده است. استاد کهنسال نیز به عنوان مدافع قاعده، چهار نقد به تقریر استاد فیاضی وارد می‌کنند که حول آن گفتگو می‌شود. همچنین به جهت واکاوی قاعده مذکور، در تحلیل ماهیت و حقیقت وجوب گفتگویی صورت می‌گیرد. در نهایت از میان نکات مطرح شده، مشخص می‌گردد که قرائت استاد کهنسال از قاعده نیز مطابق مشهور نیست و بین نظر ایشان و استاد فیاضی در مورد فواعل غیر مختار اختلافی وجود ندارد؛ اما در فواعل مختار، استاد فیاضی ضمن رد ضرورت بالقیاس، وجود علت تامه را برای تحقق معلول کافی نمی‌دانند که از نظر استاد کهنسال منعی ندارد.

واژگان کلیدی: ضرورت سابق، تساوق وجوب و وجود، ماهیت وجوب، فواعل مختار و غیر مختار.

متن پیش رو خلاصه گفتگوی علمی دو استاد بزرگوار، در مدرسه علمیه عالی نواب پیرامون «ضرورت سابق» است که توسط استاد حجت الاسلام و المسلمین یاسر حسین پور (دکتری رشته فلسفه و حکمت اسلامی مؤسسه امام خمینی علیه السلام) به رشته تحریر و تقریر و مستندسازی علمی درآمده است. لازم به ذکر است عبارات داخل قلاب که با علامت [] نمایش داده می‌شود، به فراخور احوال، جهت تنویر و تبیین بیشتر مطالب توسط مقرر افزوده شده‌اند.

fayyazi@iki.ir

kohansal-a@um.ac.ir

۱. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی مؤسسه امام خمینی علیه السلام قم

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

بیانات استاد فیاضی

مقدمه

«ضرورت علی» در دو جایگاه مورد بحث واقع شده است:

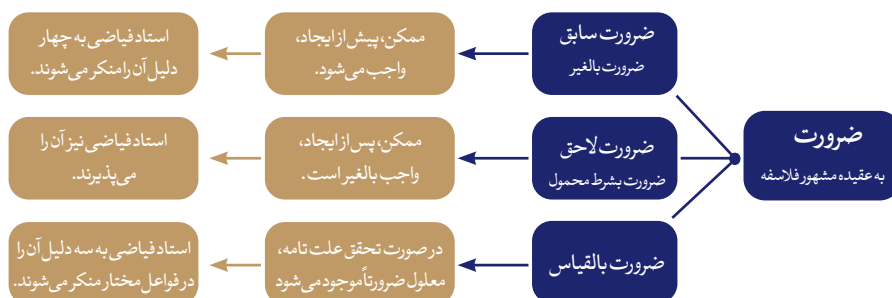
۱. مواد ثلاث: ضرورت علی در بخش مواد ثلاث به این بیان است: «الشیء ما لم یجب لم یوجد». مراد از شیء، ممکن است. ممکن الوجود زمانی ایجاد می‌شود که به رتبه وجوب برسد و از این ضرورت به «وجوب سابق» یا «ضرورت سابق» تعبیر می‌شود. عبارت معروفی است که «الماهیة تقررت فامکنت فحتاجت فواجبت فوجد فوجد»؛ یعنی وجود پس از ایجاد، ایجاد بعد از وجوب و وجوب بعد از ایجاد است و ایجاد نیز فرع بر احتیاج است.

۲. علیت: عنوان فوق در بحث علیت این گونه مطرح می‌شود: «اذا وجدت علته التامه وجب وجود معلول»؛ یعنی زمانی که علت تامه موجود باشد، وجود معلول واجب خواهد شد.

از وجوب در مسئله اول به «وجوب بالغیر» تعبیر می‌شود؛ چون «اوجبت فوجب». علت، وجوب و وجود را محقق می‌کند. به عبارت دیگر علت، پس از واجب شدن شیء، به آن وجود می‌دهد. در طرح مسئله نیز ذکر شده است که وجوب از ناحیه علت است.

اما در مسئله دوم «وجوب بالقیاس» است؛ چراکه مفاد جمله شرطیه است: «اذا کانت العلة التامه موجودة وجب وجود المعلول» که نظیر این جمله، از طرف دیگر نیز مطرح است: «اذا کان المعلول موجودا وجب وجود علت تامه» از آنجا که این ضرورت از دو طرف وجود دارد، بالغیر نمی‌تواند باشد.

مشهور این قاعده را قبول دارند؛ ولی بنده این قاعده را قبول ندارم. بنده قاعده «الشیء ما لم یجب لا یوجد» را به طور کلی منکر هستم. وجوب سابق به دلالتی نامعقول و محال است. شهید صدر رحمته الله علیه آن را قبل از من گفته است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۳۴-۳۹؛ اراکی، ۱۳۹۲، ص ۶۹-۷۳؛ میرجعفری، ۱۳۹۵، ص ۹۵-۹۹).



اقوال

در این قاعده (ضرورت سابق) چهار قول مطرح شده است:

۱. مشهور فلاسفه: قائلین به قاعده «الشیء ما لم یجب و لم یوجد» (ابن سینا، ۱۹۸۰م، ص ۵۶؛ همو، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۲۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۸).
۲. [حکما هشت دلیل بر اثبات قاعده مذکور ذکر کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹؛ همان، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۹۸۰م، ص ۵۵؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۴۹؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۵؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۰۷؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۳، ص ۴۹؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۲۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۲۸).]
۳. متکلمین: «الشیء ما لم یصر اولی بالوجود لم یوجد» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲).
۴. شهید صدر رحمته الله علیه: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» در فاعل غیر مختار است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۳۴-۳۹؛ اراکی، ۱۳۹۲، ص ۶۹-۷۳؛ میرجعفری، ۱۳۹۵، ص ۹۵-۹۹).
۵. استاد فیاضی: «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مطلقاً درست نیست. (میرجعفری میاندهی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴).

دلیل استحاله ضرورت سابق

[ما در کتاب «جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی» چهار دلیل بر استحاله این قاعده اقامه کرده‌ایم. مهم‌ترین آن دلایل این است: وجوب سابق یعنی وجوبی که قبل از وجود می‌آید، سپس ایجاد و بعد از آن وجود محقق می‌شود. ممکن دو وجوب دارد: ۱. وجوب سابق که همین وجوبی است که قبل از وجود است؛ ۲. وجوب لاحق که ضرورت به شرط محمول است.

ارتفاع نقیضین

وجوب سابق محال است. علت استحاله را می‌توان در وضعیت ماهیت جستجو کرد. شکی نیست که ماهیت قبل از وجود، معدوم است؛ چرا که در عالم واقع ارتفاع نقیضین محال است. در نتیجه اگر وجود ندارد، پس معدوم است و عدم برایش ضرورت دارد. این ضرورت به شرط محمول است و اشکالی در آن نیست.

پس ممکن قبل از به وجود آمدن معدوم است. هر معدومی، معدوم بالضروره است؛ ولی شما می‌گویید همین امر معدوم در حال عدم، وجوب هم دارد. در نتیجه این ادعا اجتماع نقیضین واجب می‌شود! ادله دیگری نیز در کنار این دلیل هستند؛ ولی روشن‌ترین دلیل میان آن‌ها همین دلیل است. (میرجعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۱۷)

مقدمات منطقی استدلال بدین صورت است:

۱. الممكن قبل وجوده معدوم فی الواقع.
۲. و کل معدوم فی الواقع یجب له العدم فی ظرف انعدامه. (ضرورت به شرط محمول)
۳. فلو وجب به سبب علته التامه قبل وجوده لزم اجتماع نقیضین ضروره العدم و ضروره الوجود.
۴. لکن الثانی محال.

مشهور معتقدند ممکن علت تامه‌ای دارد که در مرحله اول وجوب و سپس وجود را به شیء می‌دهد. اعتقاد ما عکس قضیه مذکور است؛ یعنی علت تامه وجود مرحله بعد از وجوب اعطا می‌کند. وجوب، صفت وجود است و صفت، متأخر از موصوف است. آن شیء، قبل از وجود هم متصف به ضرورت عدم است و هم ضروری الوجود است و در نتیجه، دو ضرورت با هم جمع شد.

[در حقیقت سخن در اینجا است که مطابق قاعده مذکور، یعنی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، وجوب بر وجود تقدم دارد؛ لذا است که گفته‌اند: «المایه تقررت فامکنت فاحتاجت فواجبت فوجب فواجده فوجد»؛ یعنی وجوب را بر وجود مقدم داشته‌اند و می‌گویند «الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ یعنی وجوب مقدم بر وجود است. این نظریه به عقیده ما به دلایل متعدد باطل است. در کتاب «جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی» که یکی از شاگردان نوشته‌اند، به طور مفصل به آن پرداخته‌ایم. در آن کتاب هم مفصلاً ادله را ذکر کرده‌ایم و هم نقدها را پاسخ گفته‌ایم. حداقل چهار دلیل بر استحاله قاعده مذکور وجود دارد:

۱. منجر به اجتماع نقیضین می‌شود؛
۲. با تساوق وجود و وجوب تعارض دارد؛
۳. موجب تسلسل می‌گردد؛
۴. با اختیار منافات دارد.

توضیح آنکه:

۱. آن چیزی که موجود می‌شود، ممتنع و واجب نیست؛ بلکه ضرورتاً ممکن بالذات است؛ زیرا اگر واجب بود، سابقه عدم نداشت و اگر ممتنع بود، موجود نمی‌شد.
۲. ممکن بالذات در حال وجود، واجب بالغیر است و در حقیقت ضرورت لاحق دارد؛ یعنی ممکن، پس از ایجاد واجب می‌شود. (ضرورت به شرط محمول)
۳. ممکن بالذات در حال عدم، ممتنع بالغیر است و در حقیقت ضرورت عدم دارد. (ضرورت به شرط محمول)

۴. مشهور فلاسفه می‌گویند ممکن بالذات پیش از وجود یافتن واجب می‌شود؛ «فاوجبت فوجد فوجد فوجد».

۵. سه مقدمه اول صحیح است؛ اما مقدمه چهارم که مفاد قاعده مورد بحث است به نظر ما صحیح نیست.

اشکالات نظر مشهور (مقدمه چهارم)

۱. در صورت پذیرش مقدمه چهارم، شیء معدوم، واجب هم می‌شود و این چیزی جز اجتماع نقیضین نیست! به بیان صریح‌تر ما در اشکال به قاعده مورد نظر مشهور فلاسفه می‌گوییم: چگونه ممکن است یک معدوم واجب باشد؟!

قبل ایجاد	ایجاد	بعد ایجاد
ممکن بالذات، ممتنع بالغير		ممکن بالذات، واجب بالغير
الماهیة تقررت فامكنت فاحتاجت فواجبت فوجد	فاوجد	فوجد

مشهور فلاسفه چگونه پذیرفته‌اند که ممتنع بالغير، در عین حال واجب بالغير باشد؟ آیا معقول و شدنی است؟ این اجماع نقیضین نیست؟ آیا این تقدم صفت بر موصوف نیست؟

۲. تساوق وجوب و وجود امری بدیهی است؛ بدین معنا که هر جا وجوب باشد، وجود هم خواهد بود و هر جا که وجود باشد، وجوب هم هست؛ در حالی که مشهور در قاعده مذکور مدعی می‌شوند که شیء با اینکه موجود نیست؛ اما واجب است؛ این، برخلاف تساوق وجود و وجوب است. به علاوه که وجوب را با عدم در کنار هم قرار داده است.

۳. اگر بنا باشد هر موجودی قبل از وجودش واجب شود، وجوب وجود نیز که پیش از وجود آن موجود است، می‌بایست قبل از وجود، واجب شود و هکذا یتسلسل و استحاله تسلسل نیز بدیهی است.

۴. در فاعل‌های مختار، اگر یک فعل پیش از وجود، واجب شود، عملاً امکان اختیار زائل می‌گردد و در نتیجه، این قاعده با اختیار در تنافی است.^۲

❁ بیانات استاد کهنسال

مقدمه

قدرت هر فاعلی به اشیاء ممکن تعلق می‌گیرد. شکی نیست که هیچ فاعلی نمی‌تواند امر معدومی را ایجاد کند؛ بنابراین ملاک تعلق قدرت، همان‌طور که حکما گفته‌اند، امکان شیء است. هر شیء در حد خودش ممکن است. برای اینکه فاعل بتواند فعلی را ایجاد کند، صرف امکان ذاتی داشتن کافی نیست. فاعل برای ایجاد این فعل باید موانعی را رفع و عللی را ایجاد کند و تا این مقدمات حاصل نشود، ایجاد فعل، شدنی نیست.

به عنوان مثال، شخصی تصمیم به نوشتن مقاله دارد. نوشتن مقاله ذاتاً ممکن است؛ ولی برای ایجاد این مقاله در عالم واقع، نیاز است که نویسنده یک سری شرایطی را فراهم و یک سری موانع را رفع کند؛ به عنوان مثال از شرایط نوشتن مقاله، داشتن مسئله پژوهشی و تقریر نیکویی از آن است. سپس باید در کتب و منابع تتبع کند تا پیشینه بحث را بیابد. مرحله بعد، ارائه طرح است که در آن باید تمام اطلاعات را در کنار هم قرار دهد و به شکل یک پیکر و اندام واحد ببیند. سپس شروع به نوشتن می‌کند و در نهایت به بازنگری آن می‌پردازد.

تحصیل این شرایط برای نوشتن مقاله لازم است؛ وگرنه مقاله همچنان امکان ذاتی خواهد داشت. اگر نویسنده همه چیز اعم از کتاب و دفتر و اطلاعات و... را تهیه کند؛ ولی در میانه نوشتن از ادامه آن منصرف شود، تبعاً این مقاله امکان خاص خواهد داشت. مقاله در ابتدا به حالتی بود که «یمن آن یکتب و یمن آن لایکتب» و الان نیز همین حالت را داراست؛ هرچند که نویسنده به یک قدمی نگارش مقاله رسیده باشد. وقتی مجموعه عوامل لازم تهیه شود و اراده و عزم نیز وجود داشته باشد، مقاله حتماً نوشته خواهد شد و مانعی از آن وجود نخواهد داشت. اگر مقاله با وجود تمام شرایط نوشته نشود، این سؤال به وجود می‌آید که با این حال چرا در عالم واقع محقق نشد؟ محقق نشدن آن نشان می‌دهد که همه شرایط نبوده است. استجماع شرایط قبل از این کار را وجوب سابق می‌گویند.

فیلسوفان در باب غایت قائل هستند که فاعل یک تصور ذهنی دارد و آن را در عالم خارج به تحقق خارجی تبدیل می‌کند. فاعل در تصور ذهنی، غایتی را برای خود در نظر می‌گیرد و در عالم خارج حرکت می‌کند تا خودش را به آن برساند. تطبیق بحث بر مثال به این شکل است: شخصی از نوشتن مقاله تصور ذهنی دارد، این مقاله در حالت امکان است و شرایطی می‌خواهد که صفت آن مقاله محسوب می‌شوند. این شرایط، از یک جهت به مقاله مستند است و از جهت دیگر به فاعل مستند است. فاعل این شرایط را

تحصیل می‌کند و در نهایت، وجوب محقق می‌شود.

پس وجوب سابق عبارت است از اجتماع شرایط به نحوی که اگر این شرایط آماده شود، شیء را به سر حد وجوب رسانده و پدید می‌آورد. اگر یکی از این شرایط محقق نشود، خواه به فاعل مستند باشد و خواه به جهات دیگر، این شیء به همان حالت امکان ذاتی خود باقی می‌ماند.^۲

❁ نقدها و پاسخ‌ها

نقد اول استاد کهنسال: تالی فاسد نقیض قاعده

اولین اشکال استدلال استاد فیاضی بر استحاله قاعده ضرورت سابق به این تقریب است:

در صورت غلط بودن اصل قاعده، باید نقیض آن درست باشد؛ چراکه در غیر این صورت به ارتفاع نقیضین منجر می‌شود. نقیض قاعده، وجود شیء قبل از وجوب یافتن آن است. مولید یا جهات ثلاث سه تا هستند و نقیض وجوب هم امکان است (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۶۷). معنای قاعده این است که به صرف امکان، شیء ایجاد بشود. اشکال این بیان این است که اگر صرف امکان ذاتی شیء و یا صرف امکان فاعل برای ایجاد آن کافی بود، باید همه اشیاء از همان ازل خلق می‌شدند. اینکه برخی از اشیاء در زمانی و برخی دیگر نیز حتی در زمان‌های دیگر خلق نشدند، نشان می‌دهد که امکان ذاتی فاعل و قابل کافی نیست؛ بنابراین ایجاد یک شیء، نیازمند اسباب و شرایط خاصی است. در نهایت علاوه بر پاسخ به استدلال، تالی فاسد نقیض قاعده از اشکالات قاعده به شمار آمدند.

پاسخ استاد فیاضی به اشکال اول: تفصیل بین فواعل مختار و غیرمختار

[بله صحیح است. از لحاظ منطقی، اگر اصل قاعده خطا باشد، نقیض آن صحیح است و نسبت به این اختلافی نیست. همچنین امکان ندارد که شیء ممکن پیش از ایجاد، واجب شود و اساساً هرگونه تقدم صفت بر موصوف محال است و همچنین تحقق ممکن به صرف امکان ذاتی منتفی است؛ لکن در فواعل غیرمختار، آنچه که لزوماً می‌بایست پیش از تحقق ممکن ایجاد شود، «علت تامه» است. همانطور که در فواعل مختار، می‌بایست «علت تامه» محقق شود. به تعبیر دیگر، ممکن هنگامی از کتم عدم بیرون می‌آید و لباس وجود بر تن می‌کند که علت تامه به نحو وجود یا ایجاد محقق شود و اینکه همه ممکنات محقق نمی‌شوند و وجود نمی‌یابند به همین دلیل است که علت تامه آنها یا وجود ندارد (در فواعل غیرمختار) یا دست به ایجاد نزده است (در فواعل مختار)؛ لذا این امر، متوقف بر باور غلط وجوب ممکن پیش از ایجاد نیست؛ بلکه به معنای

فراهم آمدن تمامیت علت و ایجاد آن است. [میرجعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۷۴].

نقد دوم استاد کهنسال: ابهام در منشأ ایجاد شیء

اشکال دیگر این است که بر فرض نفی قاعده هیچ چیز را نمی‌توان ایجاد کرد، چون فاعل در هنگام اراده هر چیزی با این پرسش مواجه می‌شود که این شیء را وقتی معدوم بود، ایجاد کرده است یا وقتی که موجود بود؟ این درحالی است که شیء وقتی معدوم باشد، واجب‌العدم خواهد بود و وقتی موجود باشد، واجب‌الوجود خواهد بود. حال سؤال این است که فاعل چطور به شیء واجب‌العدم یا واجب‌الوجود، وجود داده است؟

پاسخ استاد فیاضی به اشکال دوم: عدم امکان اتصاف شیء ضروری‌العدم به وجوب

[ممکن‌الوجود در حال عدم، ممکن بالذات است و امتناع بالغیر دارد. پس از ایجاد، همچنان ممکن بالذات است؛ لکن وجوب بالغیر دارد. روشن است که ایجاد به ممتنع بالغیر تعلق می‌گیرد؛ اما نکته حائز اهمیت این است که برخلاف تصور مشهور، ایجاد متوقف بر وجوب نیست. به عبارت واضح‌تر، هرچند ممکن برای تحقق نیازمند علت تامه است؛ اما نیازمند ایجاب نیست. علت تامه در همان حال استوای بین وجود و عدم، ابتدا ممکن را ایجاد می‌کند و ممکن نیز پس از ایجاد، متصف به وجوب بالغیر (وجوب یا ضرورت لاحق) می‌شود.

به بیان دیگر، وجوب لزوماً متأخر از وجود است و هرگز نمی‌تواند بر آن مقدم شود و اساساً ایجاد نیز متوقف بر ایجاب و وجوب نیست؛ بلکه مقدم بر آن است. [میرجعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۷۴]

نقد سوم استاد کهنسال: خطا در صورت استدلال

صورت استدلال استاد فیاضی این‌طور بود:

۱. شیء درحالی‌که به وجود نیامده است معدوم است و عدم برای او ضروری است.
۲. شیئی که عدم برایش ضروری است را نمی‌توان به وجوب منتسب کرد.

اشکال آشکار استدلال این است که کسی شیء به شرط عدم را منسوب به وجوب نمی‌کند؛ بلکه شیئی منسوب به وجوب می‌شود که ماهیت امکانی در درون ذهن دارد. بعد از اراده نوشتن مقاله، مقاله همچنان دارای امکان است و بعد از اینکه فاعل علل را نیز فراهم می‌کند، زمینه برای انجام کار فراهم می‌شود؛ بنابراین وجوب مربوط به شیء معدوم نیست. شیء معدوم، در ظرف عدم متصف به وجوب نمی‌شود. وجوب ناظر

به ماهیت ممکن است که در ذهن فاعل تصور می شود که پس از اجتماع شرایط، منتسب به وجوب می شود. تطبیق بحث در مثال به این شکل است: فاعل اراده ضربه زدن به میز را دارد. این ضربه در حال عدم، ممتنع است؛ چرا که هنوز ضرب اتفاق نیفتاده است و به شرط ضرب است که واجب می شود. مناط تعلق قدرت فاعل، امکان است. فاعل در اینجا بین زدن و نزدن اختیار دارد و بر فرض اراده ضرب، وجوب در ظرف زدن او محقق می شود.

این سبک استدلال استاد فیاضی بسیار شبیه، بلکه عین استدلال متکلمان است که می گویند شیء در ظرف وجود، واجب الوجود و در ظرف عدم، واجب العدم است. باید دانست مراد از تعلق قدرت، ایجاد خارجی شیء است؛ بنابراین خطای استدلال در این است که قدرت به شیء واجب الوجود و یا واجب العدم تعلق نمی گیرد؛ بلکه به شیئی تعلق می گیرد که در حال امکان در ذهن دیده شده است.

[مجدداً برای توضیح بیشتر چند مقدمه عرض می کنم:]

۱. متعلق قدرت فاعل، امکان است. هیچ فاعلی نمی تواند در شیء ممتنع و واجب اثر کند و این ادامه قدرت در هر شکلی، حتی در حالت حصول تمام شرایط تحقق شیء، از جهت امکانی خارج نخواهد شد.
۲. وجود می تواند به دو نحو علت و ظرف در نظر گرفته شود. اگر وجود در قضایا عنوان علت را داشته باشد، قضیه ضروریه ذاتیه وجود نخواهد داشت. به عنوان مثال قضیه «هر مثلی سه ضلعی است»، قضیه ای درست است؛ اما صحت قضیه «هر مثلی مادامی که موجود است، سه ضلعی است» محل تأمل است. اگر مراد از مادام الموجود، علت باشد؛ بدین معنا که مثلث به علت وجود سه ضلعی است، چنین قضیه ای مشروطه عامه است و ضروریه ذاتیه نخواهد بود. در مقابل، وجود در قضایایی که ضرورت ذاتیه است، به شکل ظرف یا حین است. در همان قضیه «مثلث مادامی که موجود است، سه ضلعی است» یا قضیه «مثلث در حینی موجود است که سه ضلعی است» اگر مراد از مادام در قضیه اول حالت ظرفی باشد، درست است. تعبیر حکیم سبزواری رحمته الله نیز به همین شکل است. ایشان وجود در قضایای ضروری ذاتیه را وجود ظرفی می دانند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۷۴).
۳. مقدمه دیگر این است که ظرفیت در وجود نوع دوم، دخیل در ثبوت حکم و نفی حکم نیست؛ بلکه دخیل در موطنی است که حکم در آن انجام می شود؛ یعنی مثلاً عبارت «در حینی که موجود است» در ثبوت سه ضلعی برای مثلث دخیل ندارد؛ بلکه ظرفی است که عمل حمل در آن انجام می شود؛ لذا می تواند از قضیه حذف شود.

اشکال بنده این است که ایشان می‌فرماید ماهیت لایبشرط موضوع است و وجود ظرف است؛ ولی وجود را در استدلال به عنوان ظرف به کار نمی‌برد.

فرض کنید شخصی به عنوان فاعل قادر می‌خواهد ضربه‌ای به این میز بزند. ابتدا ماهیت ضربه که امر مکانی است را تصور می‌کند، سپس توانایی بر ضرب یا عدم ضرب را لحاظ می‌کند که این ماهیت مکانی تا انتها باقی است. بعد ملاحظه می‌کند به حسب وجود خارجی، ضربه را تا نزد ممتنع‌الوجود است و وقتی که زد، واجب‌الوجود می‌شود؛ ولی محظ استدلال روی امکان است و نه روی وجودی که همراه شیء است؛ یعنی من وقتی توانایی ضربه زدن را دارم، چه به ایجاد ضربه خارجی و چه به عدم ایجاد آن بینجامد، ماهیت مکانی اش همچنان در ذهن موجود است. در نهایت، به این علت که امکان حالت ذهنی است، ضربه در عالم خارج یا ممتنع‌الوجود و یا واجب‌الوجود بالغیر است.

امتناع با وجوب وجود این شیء منافاتی با قدرت فاعل در ایجاد آن ندارد. به عنوان مثال، بنده قصد ایجاد ضربه را دارم. تا زمانی که بزنم، ممتنع‌الوجود است. امتناع وجودش به شرطی است که من وجود کنونی و فعلی او را در نظر بگیرم؛ یعنی وجود را در ظرف حمل ندانم. بیان شد که اگر وجود به نحو ظرفی باشد، در همه حالات هست. حال وقتی که قصد ایجاد فعل را دارم و بیان شد که آن ضرب، ممتنع‌الوجود است، آیا می‌توانم بنا بر تعبیر استاد این ممتنع‌الوجود را به واجب‌الوجود تبدیل کنم؟ خیر.

نظر بنده بر امکان آن است؛ به این جهت که آن چیزی که ملاک تعلق قدرت است، امکان است. حال، امکان ضربه زدن برای من وجود دارد؛ بنابراین عدم حالی ضربه و وجود آینده ضربه منافاتی با تعلق قدرت ندارد. فرض کنید چند ضربه متوالی بزنم. الان ضربه ممتنع‌الوجود است؛ چون ملاک تعلق امکان است. حالا ضربه توسط فاعل، واجب‌الوجود می‌شود. امتناع وجود یک شیء در حال حاضر منافاتی با قدرت فاعل بر ایجاد ندارد. از آنجاکه امکان شیء است که از فاعل تأثیر می‌پذیرد، شیء چه ممتنع باشد و چه موجود باشد، فاعل قادر است در هر حالی آن امتناع را به وجوب تبدیل کند و یا وجوب را از وجود رفع کند؛ چرا که ملاک، امکان است. ملاک تعلق قدرت امکان است و امکان در همه حالات با معلول همراه است؛ لذا من می‌توانم چندین ضربه متوالی بزنم. البته، همانطور که خواهی در پاسخ فقره‌ری فرموده است، امکان حالت ذهنی است و در عالم خارج، شیء یا موجود است و یا ممتنع‌الوجود است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۱۳)؛ ولی تکرار می‌کنم و کراراً عرض کردم امتناع یا وجود حالی شیء دخیل در امکان تأثیر نیست.

پاسخ استاد فیاضی به اشکال سوم

ما هم متعلق قدرت را امکان می دانیم؛ اما بحث در این است که این شیء در این لحظه معدوم است. در همان ظرف قبل از وجود که معدوم بر آن حمل می شود، همین شیء ممکن است. حال آیا ممکن است وجوب، که همان ضرورت وجود است، بر آن حمل شود؟ ممکن است در ظرف قبل وجود که ضرورت عدم دارد، در همان ظرف، ضرورت وجوب داشته باشد؟

نظر ما این است که شیء مادامی که وجود پیدا نکرده است، ضرورت عدم دارد؛ اما بعد از وجود هم ضرورت وجوب پیدا می کند. شما معتقدید که قبل از اینکه وجود پیدا کند، ضرورت وجود دارد؛ اما من می گویم ضرورت عدم دارد. من از استاد می خواهم که بفرمایند کدام یک از مقدمات بنده اشکال دارد؟ من گمان می کنم آنچه استاد فرمودند، تأیید عرایض بنده است.

[ضمن اینکه] موصوف به وجود، ماهیت به شرط عدم نیست که منجر به اجتماع نقیضین شود؛ بلکه ماهیت است. بیان ما ماهیت موصوف به شرط عدم نبود؛ بلکه ماهیت لایشرط دانستیم. این ماهیت به سبب وجود علت تامه، متصف به وجوب می شود. بحث بنده روی وجوب سابق است که لایشرط آن در چه حالی است؟ همین ماهیت لایشرط، متصف به عدم است. من شرط عدم نمی کنم؛ بلکه این در حال عدم است. به عبارت دیگر به صورت قضیه شرطیه نیست؛ بلکه به صورت قضیه حینیه است. در آن واحد و حال واحد این شیء سابق بر وجود است و سابق بر وجود، یعنی در حال عدم است؛ چون هنوز موجود نشده است. ماهیت لایشرط متصف به عدم است و شما می خواهید همین را متصف به وجود کنید!

عدم برای این شیء متصف به عدم، ضرورت دارد؛ ولو این ضرورت عدم مربوط به علت باشد. شما می گوید از آنجا که علت هنوز به وجود نیامده است، واجب نیست و به محض اینکه علت به وجود بیاید، واجب می شود. من وجوب متأخر را انکار نمی کنم؛ چون وصف متأخر از وجود است. به جهت زمانی با هم هستند؛ ولی وجوب رتبتاً متأخر است؛ چرا که وجوب وصف وجود است.

نسبت به ماهیت لایشرط، نظر شما این است که قبل از وجود، واجب است؛ اما از نظر ما این ماهیت، در حال عدم است و در این حال، ضروری عدم خواهد بود. ضرورت آن نیز به شرط محمول است. در نهایت، نتیجه بیان شما این می شود که در عین اینکه عدم برای آن ضرورت دارد، وجوب هم ضرورت دارد که این

اجتماع نقیضین است. پس من ماهیت را مقید به شرط عدم نمی‌کنم؛ بلکه آن را به نحو لا بشرط مطلق لحاظ می‌کنم؛ یعنی با همه شروط، چه وجود و چه عدم هست. شیء قبل وجود ممکن است و در حال امکان معدوم است؛ والا اگر موجود باشد، ایجاد فاعل تحصیل حاصل خواهد بود. فاعل ماهیت معدومه را موجود نمی‌کند؛ بلکه ماهیت لا بشرط را ایجاد می‌کند که قبل ایجاد فاعل، معدوم است؛ چرا که ارتفاع نقیضین محال است. قبل وجود در ظرف عدم است (ر.ک: میرجعفری، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳).

نقد چهارم استاد کهنسال: اشکال در مقدمه دوم استدلال

طبق فرمایش حضرت استاد من باید به یکی از مقدمات اشاره کنم و بگویم خطا در کجاست؟ [مقدمه دوم استدلال یعنی «کل معدوم فی الواقع یجب له العدم فی ظرف انعدامه» غلط است.] خطا در این است که عدمی که قبل از یک شیء است، عدمی مستمر و زمانی است؛ یعنی مثلاً من ساعت ۹:۳۰ ضربه می‌زنم. طبیعتاً این ضربه در ساعت ۹:۲۵ معدوم است. توجه به این نکته ظریف لازم است که من رأس ساعت ۹:۲۵ در حین عدم آن، ضربه نمی‌زنم؛ بلکه در ساعت ۹:۲۵ و یک هزارم ثانیه ضربه می‌زنم. عدم یک امر مستمر است.

مراد از ظرف عدم، ظرف پیدایش شیء است؛ آن هم در حالی که آن شیء هنوز به وجود نیامده است و تا ازل ادامه دارد. فاعل ۵ دقیقه قبل ضربه می‌تواند عدم را قطع کند. به عبارت دقیق‌تر آنجا که عدم این شیء به علت عدم دخالت فاعل است، به محض دخالت فاعل، سلسله عدم قطع می‌شود. پس فرمایش استاد زمانی وارد است که من بگویم در ساعت ۹:۲۵ بدون یک هزارم ثانیه، آن شیء هم موجود است و هم معدوم می‌شود که بیان ما این نیست.

در تناقض، وحدت زمان معتبر است. ساعت ۹:۲۵ معدوم بوده است و در ساعت ۹:۲۶ با دخالت فاعل موجود می‌شود و وجودش تا وقتی که فاعل به ضرب ادامه بدهد، محقق است و هرگاه از ضرب دست بکشد، معدوم می‌شود. بنابراین مراد این نیست که در آن واحد هم موجود و هم معدوم باشد؛ بلکه مراد این است که فاعل می‌تواند هریک از قطعات زمان یک امر مستمر را به دخالت خود قطع کند؛ و لهذا مقدمه دوم استدلال که می‌فرماید: «فکل معدوم فی الواقع له العدم فی ظرف انعدامه» مشکل دارد. تصحیح عبارت به این شکل می‌شود که عدم ظرف مستمری است که فاعل هر جا بخواند آن ظرف را قطع می‌کند: «فی ظرف انعدامه و ظرف انعدامه شیء متصرف به سبب عدم دخاله فاعل و کل ما دخل علیه الفاعل انعدام الاعداد و یأصّر الشیء موجوداً».

پاسخ استاد فیاضی به اشکال چهارم

موجود شدن شیء بعد از ایجاد فاعل مورد اتفاق است؛ اما بحث مربوط به وجوب قبل ایجاد فاعل است، «فاوجب فوجب فاوجد فوجد». «فوجب» مربوط به زمانی است که شیء معدوم است و هنوز ایجاد نشده است. همه فلاسفه می‌گویند اینجا وجوب دارد؛ یعنی ضرورت وجود دارد. ضرورت عدم که از مقدمه دوم استفاده می‌شود، مربوط به همین جا است که ممکن نیست. به عبارت دیگر، امکان وجود دادن به شیء در ظرف عدم نیست.

دفاع استاد کهنسال از اشکال چهارم

فرمایش شما این است که بحث مربوط به قبل از ایجاد است. فاعلی که می‌خواهد شیء را ایجاد کند، باید استجماع شرایط کند. من که مکرر به ضربه مثال زدم که برای بیان مقصود مناسب است. فاعل قبل از اینکه ضربه بزند، تمام غایتها و امور را در نظر می‌گیرد. این تصور غایات، هنوز در زمان عدم ضربه است. پس از تصور، ضربه می‌زند. حالا مسئله این است که چرا ضربه معدوم بود و عدمش واجب بود؟ چون فاعل مداخله نکرده بود. در نتیجه، همان طور که ظرف انعدامش به عدم دخالت فاعل است، ظرف ایجاد هم به دخالت فاعل است. ضربه موجود نشد؛ چرا که فاعل یکی از جهات فاعلیت را نداشت و مداخله نکرده بود. آن لحظه که شرایط تحصیل شد، تعبیر ضرورت علی است و فاعل ضربه را می‌زند.

پس فرمایش استاد نسبت به موضع نزاع صحیح است که مربوط به قبل ایجاد است و بیان بنده هم ناظر به همان بخش است. انعدام ضربه طبق قاعده‌های که انعدام از وجودات تبعیت می‌کنند و علت عدم، علت وجود است. علت وجود ضربه، فاعل است که باید قبل از وجود ضربه، استجماع شرایط بکند. ضربه، مادامی که فاعل استجماع شرایط نکرده است، معدوم است. عدم ضربه، ظرف زمانی مستمر بود و در لحظه‌ای که فاعل ضربه را اراده می‌کند و فعل را ایجاد می‌کند، ظرف عدم قطع می‌شود.

گویا حضرت استاد زمان را امری بسیط در نظر می‌گیرند که قبل آن یا ظرف وجود یا ظرف عدم محقق است؛ اما از نظر ما هم ظرف عدم ضروری و هم ظرف وجود ضروری محقق است و هر کدام به دواعی خودشان در زمان مربوط به خودشان هستند. احداً ظرفین که بر دیگری وارد می‌شود آن را قطع می‌کند. پس چون امر مستمر است، مانعی نیست که در همان حالی که شیء معدوم است، فاعل استجماع علت کند و هنگام ضرب، عدم متصرم قطع می‌شود و تبدیل به وجود می‌شود.

تذکر استاد فیاضی: مراد از تقدم و تأخر

[تذکر این مطلب لازم است که] زمان در مباحث علت و معلول مطرح نیست؛ زیرا تقدم و تأخری که مطرح است، صرفاً تقدم و تأخر علی و معلولی است. به علاوه که امکان دارد موجود ممکن، مجرد محض باشد. اولین صادر از ناحیه خداوند متعال به اعتقاد همه فلاسفه مجرد است و هنوز زمانی در کار نیست. فلاسفه می‌گویند تقدمی که قبل وجود صادر اول در ظرف عدم واجب می‌شود، تقدم رتبی است؛ و الا زماناً همه با هم هستند. وجوبی که شما در رتبه قبل وجود لحاظ می‌کنید، در همان رتبه‌ای است که شیء معدوم است و ضرورت عدم دارد. اگر ضرورت وجوب هم داشته باشد، منجر به اجتماع نقیضین می‌شود. زمان مربوط به موجود مادی است و در این موضع مطرح نیست؛ هرچند که در همان عالم ماده نیز تقدم و تأخر رتبی مطرح می‌شود.

تساوق وجوب و وجود

[بله صحیح می‌فرمایید.] ذکر زمان در گفتار بنده به معنای تقدم زمانی علت بر معلول نبود؛ چرا که تقدم آن از نوع رتبی است. مثال به زمان به این جهت بود که فرد اظهار تقدم، زمان است. حال طبق تقدم رتبی بحث را تقریر می‌کنم تا اشکال ناشی از مناقشه لفظی رفع شود.

تقدم رتبی علت بر معلول چیست؟ بدیهی است که زمان جایگاهی ندارد. وقتی دست با این خودکار حرکت می‌کند، خودکار هم حرکت می‌کند. عقل تفکیک می‌کند که تا دست نگردد، خودکار حرکت نمی‌کند؛ نه اینکه تا خودکار نگردد، دست نمی‌گردد. این تحلیل عقل است. تطبیق بحث بر مثال ضربه به این شکل است: وقتی فاعل قصد ضربه به میز دارد، می‌داند تا وقتی اراده نکند، ضربه موجود نمی‌شود و با اراده است که انجام و یا عدم انجام محقق می‌شود. اگر فاعل آن را انجام داد، تقدم رتبی علت بر معلول محقق شده است و اگر آن را انجام نداد، ضربه صادر نمی‌شود.

لازم به یادآوری است که علت زمان صدور معلول از دو حال خارج نیست:

۱. علت جمیع اسباب را تحصیل کرده است: به ضمیمه ارادهاش آن معلول صادر می‌شود و عقل تشخیص می‌دهد که علت تقدم رتبی بر معلول دارد بدون اینکه بین اینها فاصله زمانی باشد.
۲. علت جمیع اسباب را تحصیل نکرده است: اگر علت احوال شرایط را فراهم نکرد، در این حالت عقل تشخیص می‌دهد که به جهت تام نبودن علت، ضربه ایجاد نشده است. پس تقدم رتبی در ظرف وجود و عدم است؛ منتهی این تقدم رتبی به گونه‌ای است که هر دو با هم جمع نمی‌شوند. به عبارت دیگر تا زمانی که علت شرایط را جمع نکرده باشد، شیء ممتنع الوجود و واجب العدم است.

همین که شرایط را تحصیل کند و ضربه را بزند، امتناع قبل از نظر عقل از بین می‌رود. بنابراین این‌ها دو تحلیل هستند و مأخذ این دو، وجود است. زمانی که تمام علل جمع شود، ضربه زده می‌شود و عقل تشخیص می‌دهد که این تقدم رتبی است و اگر ضربه زده نشود باز عقل می‌گوید ممتنع العدم است.

حضرت استاد می‌فرمایند آیا قبل از اینکه ضربه زده شود و در حال عدم است، در همان رتبه وجود هم دارد؟ من عرض می‌کنم همان مرتبه یعنی چه؟ یعنی تازمانی که علت ضرب را ایجاد نکرده است، وجوب عدم است و وقتی علت آن را ایجاد کرد، وجوب وجود است. ما نمی‌گوییم شیء در آن واحد وجوب عدم و وجوب وجود را شامل می‌شود؛ چراکه تناقضی آشکار است. بیان ما این است که در تقدم رتبی باید همه شرایط مثل هم باشد، وقتی فاعل اراده کرد بزند، تقدم رتبی محقق می‌شود و کار انجام می‌شود. اگر فاعل فعل را انجام نداد، عقل از انجام ندادن فاعل تشخیص می‌دهد که فعل در ظرف عدم است.

نظر استاد فیاضی درباره تساوق وجود و وجوب

[همان‌طور که در ابتدای بحث بیان شد، در اصل قاعده ضرورت سابق، تساوق بین وجوب و وجود باقی نمی‌ماند؛ لکن در قرائتی که شما ارائه می‌دهید و در حقیقت دست برداشتن از اصل قاعده و عقب‌نشینی از آن است، تساوق برقرار است. در حقیقت] فرمایش شما مبتنی بر این است که کسانی که قائل به وجوب سابق هستند، دچار اشکال شده‌اند؛ چراکه از طرفی قائل به تساوق وجوب و وجود هستند و از طرف دیگر، وجوبی را قبل وجود تصویر کردند. سؤالی که مطرح می‌شود این است که این وجوب، صفت چیست؟ حضرت استاد از همان ابتدا روی این تأکید کردند که قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یعنی «الشیء ما لم یستجمع جمیع الشرائط وجوده لم یوجد». از نظر ما با این بیان، قاعده کنار گذاشته می‌شود.

در نیازمندی شیء به علت تامه برای وجود، هیچ اختلافی نیست. بحث در این است که مفاد قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» این است که در ابتدا علت تامه ایجاب می‌کند (ایجاب کار علت ناقصه نیست) سپس شیء واجب می‌شود و بعد از آن وجود می‌یابد. از نظر ما موضوع قاعده، علت تامه است. در آن رتبه که وجوب است، وجود نیست؛ چون وجود دو مرتبه است. در مقابل، در رتبه‌ای که وجود نیست، وجوب هست. اشکال ما همین جاست که قبل از وجود، عدم و ضرورت آن مطرح است.

معقول ثانی بودن وجوب

وجوب صفت اشیاء خارجی است و خودش یک شیء در خارج نیست. امکان اشاره به آن در عالم

خارج وجود ندارد و هم عرض میز و صندلی قرار نمی‌گیرد. وجوب حکم موجود است و در خارج نیست. وجوب، معقول ثانی فلسفی است. بنابراین مشهور عروض در ذهن و اتصاف در خارج است.

در نتیجه، معنای وجوب سابق این است که جمع برخی از علل، وجوب را تحصیل نمی‌کند؛ هر یک از این علل فاعل را به طرف انجام شیء نزدیک می‌کند و یکی از انحاء عدم را روی اعدام می‌بندد. وقتی تمام شرایط تحصیل شود، شیء از نظر عقلی واجب و سپس موجود می‌شود. مراد از وجوب و ایجاد شدن شیء، ایجاد شرایط و رفع موانعی است که در خارج محقق شده است. استجماع شرایط به انضمام اراده و تصمیم فاعل، این شیء (مقاله) را متصف به وجوب سابق می‌کند. اگر فاعل این کار را نکند، شیء در حد امکان باقی می‌ماند.

[به بیان دیگر] وجوب یک امر خارجی نیست که قابل اشاره باشد. به عنوان مثال، فاعل می‌خواهد بطری آب را بردارد. تا زمانی که شرایط را فراهم نکرده و موانع را رفع نکند، برداشتن بطری وجوب پیدا نمی‌کند. هنگامی که تمام شرایط را تحصیل کند، آخرین جزء این شرایط که سرسلسله انتهای علت ناقصه است، منتهی به وجوب می‌شود. حصول تمام شرایط به نحوی باید باشد که هیچ چیزی بطری به عنوان شرط یا مانع برای برداشتن بطری باقی نباشد. در نهایت عقل تشخیص می‌دهد که برداشتن بطری واجب شد و سپس به تقدم رتبی موجود شد.

این تقدم و تأخر عقلی است. پاسخ این اشکال که وجوب، مقدم بر وجود می‌شود همان است که در مورد زمان فرمودند؛ یعنی تقدم وجوب بر وجود، تقدم رتبی است. وقتی آخرین جزء از تمام شرایط یا قیود برداشتن بطری محقق شود، این فعل بدون فصل زمانی موجود می‌شود که همان وجوب است. اگر یکی از شرایط نباشد، برداشته نمی‌شود و به این معناست که برداشتن آن واجب نبوده است.

ردیه استاد فیاضی بر معقول ثانی بودن وجوب

ایشان، وجوب را امر خارجی نمی‌دانند که این کلام از بقایای فرمایشات شیخ اشراق است. وجوب و تمام صفات را امر اعتباری می‌دانند؛ اما ملاصدرا که به اصالة الوجود قائل است، در بیش از ده بحث تصریح می‌کند که وجوب معقول ثانی نیست؛ زیرا معقول ثانی تعریف دارد و ما به ازاء ندارد: «أن الوجود حقيقة واحدة عينيه ليس مجرد مفهوم ذهني و معقول ثانوي» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۵)؛ اما در یک سری مواضع، ملاصدرا از طرفی قائل به اصالت وجود است و از طرف دیگر آن را خالی از ما به ازا می‌داند. این تهافت است. به فرمایش حاجی در تعلیقه بر اسفار این تهافت بین اصالة الوجود و معقول

ثانی بودن وجود است (سبزواری در صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵۷؛ فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۱).

اگر وجود، معقول ثانی نباشد، صفات آن نیز مثل معقول ثانی نخواهد بود و وجوب حضرت حق اعتباری نمی شود. وجوب، صفت وجود است و مثل خود وجود و دیگر صفات ذاتی خداوند موجودیت دارد. وجوب از صفات ذاتی است، علم و قدرت و امثال آنها چطور عین ذات وجود حق هستند؟ یکی از مشکلات اصلی قاعده همین است. ملاصدرا در جلد ۲ اسفار می گوید: «لا تصغ إلى من يقول الوحدة من الاعتباریات و ثواني المعقولات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۸۸)؛ بنابراین برخلاف آنچه استاد کهنسال می فرمایند، وجوب، معقول اولی است و ما به ازای خارجی دارد.

تکمله استاد کهنسال نسبت به ماهیت وجوب

فرمایشات استاد صحیح است و لازم است تکمله ای بیان شود. شیخ اشراق قائل به معقول ثانی نیست؛ زیرا بین معقول ثانی و منطقی و فلسفی تمیز نمیداده است؛ لذا هر چیزی را که در خارج نبوده است، ملحق به ذهن کرده است.

اختلاف نظری که می فرمایند، در تفسیر حکمت متعالیه دو نوع تعبیر می شود. علامه طباطبائی رحمته الله معتقدند که این تعریف از معقولات ثانیه که عروض در ذهن و اتصاف در خارج است، بی معناست؛ اما حکیم سبزواری روی آن تصویر هستند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۶۳). کلمات ملاصدرا هم دو نوع تقریر می شود؛ ولی در این زمینه حق با استاد فیاضی است. نسبت به شیخ اشراق این مطلب صحیح نیست؛ چرا که او تفکیکی قائل نشده است.

جمع بندی استاد فیاضی

این مطلب درست است که شیخ اشراق تفکیک قائل نشده است. [لکن لازمه اصالت ماهیت و اعتباری دانستن وجود، معقول ثانی دانستن وجود و صفات آن همچون وجوب است. ضمن آنکه تعریف علامه طباطبائی هم از معقول ثانی، همان عروض ذهنی و اتصاف خارجی داشتن است و ایشان هم وجوب را معقول ثانی می دانسته اند.] (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۸۳)

[در انتها تذکر یک مطلب ضروری است:]

ما با مفاد قاعده «الشیء ما لم یستجمع جمیع شرایط تأثیره لم یوجد» نزاعی نداریم؛ بلکه مخالفت ما با

وجوب سابق بر وجود است. «الشیء فاوجب فوجب فاوجد فوجد» (اول ایجاب می‌کند و بعد واجب می‌شود و بعد ایجاب می‌کند و بعد موجود می‌شود) را صحیح نمی‌دانیم؛ و الا با فرمایش حضرت استاد کاملاً موافق هستیم؛ زیرا بازگشت آن به این است که علت تامه تا نیاید معلول نمی‌آید. ما هم تحقق معلول را با علت ناقصه محال می‌دانیم.

[ظاهراً استاد کهنسال، برداشت و قرائت دیگری از قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» دارند که آن قرائت مورد تأیید ما هم هست و اشکالات ما متوجه آن نیست.

قرائت مشهور فلاسفه از قاعده مذکور، تقدم وجوب بر وجود است که صحیح نیست. اشکالات متعددی نیز بر آن وارد است که در ابتدای بحث اشاره شد و قابل دفاع نیست.

اما می‌توان قرائت صحیحی از این قاعده ارائه داد که صحیح و مورد قبول ماست و در لابه‌لای مطالب ذکر شد. هیچ‌کدام از اشکالات فوق که در کتاب «جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی» هم به آن اشاره شده است، به این قرائت وارد نیست.

از مثال‌ها و توضیحاتی که استاد کهنسال ارائه کردند، معلوم شد که ظاهراً تلقی ایشان از این قاعده همان قرائت مورد تأیید ماست. ظاهر کلام ایشان این است که ممکن تا علت تامه اش محقق نشود، موجود نمی‌شود. البته این حرف در فواعل غیر مختار صحیح است و کسی هیچ‌ان قلتی به این باور ندارد. در هر صورت امکان ندارد ممکن بدون تحقق علت تامه موجود شود. اساساً وجود ممکن متوقف بر وجود علت تامه است.

هرچند ما این مطلب را در فواعل مختار نمی‌پذیریم و بر خلاف مشهور فلاسفه و احتمالاً استاد کهنسال، وجود علت تامه را برای تحقق ممکن، کافی نمی‌دانیم؛ بلکه علاوه بر وجود، ایجاد را نیز شرط وجود ممکن می‌دانیم.

بنابراین، گمان می‌رود بین بنده و مشهور فلاسفه اختلافی است مبنی بر اینکه آنها معتقدند وجود ممکن متوقف بر وجوب آن است و بنده به خاطر وجود اشکالات سابق الذکر هرگز این مسئله را نمی‌پذیرم.

اما اگر درست فهمیده باشم، استاد کهنسال قرائتی غیر از قرائت مشهور این قاعده دارند. بنده با ایشان در فواعل غیر مختار هم نظر هستم؛ کما اینکه هیچ فیلسوفی نیست؛ مگر آنکه وجود ممکن را متوقف بر وجود

علت تامه می‌داند و معتقد به استحاله وجود ممکن پیش از تحقق علت تامه است. بنابراین اساساً در این جا هیچ نزاعی وجود ندارد.

لکن در فواعل مختار، که احتمالاً استاد کهنسال همچون مشهور فلاسفه بر اساس قاعده ضرورت بالقیاس وجود علت تامه را کافی می‌دانند، اعتقاد بنده این است که هرگز چنین نیست و اساساً ضرورت بالقیاس باطل است؛ لذا تحقق ممکن الوجود در فواعل مختار نه تنها به «وجود» علت تامه وابسته است؛ بلکه متوقف بر «ایجاد» او نیز هست.

❁ نتیجه‌گیری

[مشهور فلاسفه به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» باور دارند که دلالت بر صحت ضرورت سابق دارد؛ اما برخی از متکلمین و اصولیون اشکالاتی را به آن وارد دانستند. استاد فیاضی قاعده فوق را با قرائت مشهور نمی‌پذیرند و ضرورت سابق را به جهت ارتفاع نقیضین محال می‌دانند که البته در کتاب «جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی» ضمن چهار اشکال اساسی به طور کامل تقریر شده است.

استاد کهنسال نیز به عنوان مدافع قاعده، چهار نقد به تقریر استاد فیاضی وارد می‌کند که عبارت است از:

۱. تالی فاسد داشتن نقیض قاعده؛
۲. ابهام در منشأ ایجاد شیء؛
۳. خطاداشتن در صورت استدلال؛
۴. اشکال در مقدمه دوم استدلال که استاد فیاضی نسبت به آنها پاسخ می‌دهد.

همچنین به جهت واکاوی قاعده مذکور، در تحلیل ماهیت وجوب گفتگویی صورت می‌گیرد و وجوب از ناحیه استاد کهنسال به عنوان معقول ثانی معرفی می‌شود که از جانب استاد فیاضی رد می‌شود. در نهایت از میان نکات مطرح شده، مشخص می‌گردد که قرائت استاد کهنسال از قاعده نیز مطابق مشهور نیست و بین نظرایشان و استاد فیاضی در مورد فواعل غیر مختار اختلافی وجود ندارد و در ضمن قاعده «الشیء ما لم یستجمع جمیع شرایط تأثیره لم یوجد» با هم مشترک هستند؛ اما در فواعل مختار، استاد کهنسال وجود علت تامه را برای تحقق معلول کافی می‌داند؛ در حالی که استاد فیاضی ضمن رد ضرورت بالقیاس، با کفایت علت تامه مخالف هستند.

❁ پی‌نوشت

۱. جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی، سید محمد جواد میرجعفری می‌اندھی، انتشارات موسسه امام خمینی قم، ۱۳۹۵.
۲. همچنین استاد فیاضی درباره استحاله ضرورت بالقیاس نکاتی فرمودند که استاد کهنسال به آن نپرداختند و ما به جهت خارج‌نشدن از موضوع، آن را در متن اصلی نیاوردیم:

دلیل استحاله ضرورت بالقیاس

ضرورت علی را به ضرورت بالقیاس تعبیر می‌کنند. وقتی علت تامه موجود شد، وجود معلول واجب می‌شود. این قانون درست نیست. ضرورت بالقیاس علت تامه نسبت به معلول، درست نیست؛ چون برای رد یک قانون عقلی یک مورد نقض هم کفایت می‌کند. مراد از قانون عقلی این است که عقل می‌فهمد موضوع ما بالضروره واجب محمولش است و اگر در یک مورد نباشد، ضروری نخواهد بود؛ لذا می‌گویند: «عقلیة الاحکام لاتخصص» احکام عقلی برخلاف احکام اعتباری، تخصیص بردار نیست.

اما توضیح مورد نقض:

معنای اختیار

در وجود فاعل مختار اتفاق نظر وجود دارد که امری وجدانی نیز هست. مراد از مختار این است که «متمکن از فعل و ترک» است و به نظر ما تعریف «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» درست نیست. به نظر ما مراد افرادی که در تعریف اختیار گفته‌اند: ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل، این بوده است که می‌تواند انجام بدهد و می‌تواند ترک کند. در این اختیار نسبت فعل به فاعل نسبت امکانی است. اختیار از صفات ذاتی خداوند است و موجود است. اختیار صفت فعل نیست؛ بلکه حقیقتی است که با وجود موصوف متحقق است. البته یک نوع اختیار دیگر نیز هست که صفت فعل و به معنای انتخاب «فعل» یا «ترک» است. در علت تامه فاعل مختار است؛ زیرا صفت ذاتی فاعل از او جدا نمی‌شود، پس فعل و ترک نسبت به این فاعل یکسان است. علت فاعلی در علت تامه سبب تحقق فعل می‌شود و علت صوری و مادی و غایی جایگاهی نسبت به تحقق فعل ندارند. فعل نسبت به فاعل مختار امری امکانی است و این بیان که «اگر علت تامه آمد، وجود معلول واجب است»، با امکانی بودن فعل نقض می‌شود؛ چراکه فعل همان معلول است. وقتی می‌گویند من مختارم بدین معناست که صدور و عدم صدور فعل برای گوینده مساوی است؛ اما طبق این قانون باید فعل از من صادر شود. اختیار را نمی‌توان انکار کرد. در بدترین شرایط می‌توان فعل را انجام داد و در بهترین شرایط می‌توان فعل را ترک کرد. اگر پرسیده شود که آیا اراده فرد جزء علت تامه است، جواب این است که فعل، خود اراده است. اراده الفعل به معنای تصمیم و آهنگ انجام فعل و یا ترک فعل است.

ارادی بودن اراده

آیا اراده فعل اختیاری است یا خیر؟ برخی که در حل این سؤال عاجز ماندند، اراده را ارادی خواندند که به بن‌بست منتهی می‌شود. امام علیه السلام در طلب و اراده می‌فرمایند: «اراده فعل اختیاری است؛ یعنی فعل شما است؛ می‌توانید اراده کنید و می‌توانید اراده نکنید» (خمینی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۲-۵۶؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۳). اشتباه آخوند این بود که گمان می‌کرد هر چه ارادی شد، باید اختیاری باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۰۲ق، ص ۱۹۹؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۲۶). اختیار صفت ذات و اراده صفت فعل است. اراده مربوط به عمل است. زمانی که اراده می‌کنید فعلی را انجام دهید، مرادتان فعل مباشر است و فعل تولیدی و تسبیبی مرادتان نیست. حرکت دست فعل تسبیبی فاعل است و خود اراده فعل مباشر است. آیا اراده واجب است یا خیر؟

فلاسفه‌ای که قائل به ضرورت بالقیاس هستند، به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند. علامه علیه السلام در نهایت تصریح می‌کنند:

«أن المبدأ الفاعلي لأفعال الإنسان الإرادية بما أنها كمالاتها الثانية هو الإنسان بما أنه فاعل علمي والعلم متمم لفاعليته يتميز به الكمال من غيره ويتبعه الشوق من غير توقف على شوق آخر أو إرادة وتتبعه الإرادة بالضرورة.» (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۶۵)

این سخن دارای اشکال است. اینکه فعل به دنبال اراده می‌آید، درست نیست. فاعل مختار است؛ می‌تواند انجام دهد و می‌تواند انجام ندهد؛ چون برای هر دو طرف، امکان وجود هست. این امکان با ضرورت نمی‌سازد. نظر شما این است که در صورت وجود علت تامه، وجود معلول ضرورت می‌یابد؛ اما از نظر ما همچنان وجود معلول، مختار است و ضرورت ندارد؛ چراکه معنای اختیار، تمکن فاعل از فعل و ترک است و تمکن او ملازم با امکان فعل است. در چنین حالی، نسبت شوق فاعل به دو طرف فعل، مساوی است؛ اما اگر فاعل، فعل یا ترک را انجام ندهد، ارتفاع نقیضین صورت می‌گیرد. در نهایت قاعده «إذا وجدت العلة التامة وجب وجود المعلول» صحیح نیست؛ چراکه مبتلا به نقض است. قاعده را این‌طور می‌توان تصحیح و تکمیل کرد: «إذا وجدت العلة التامة وكان فاعل موجبا وجب وجود المعلول» که می‌فهماند وجوب معلول، ریشه در ایجاب فاعل دارد و صرف وجود علت تامه کافی نیست. صرف وجود علت تامه، معلول را در همه جا و همه زمان‌ها محقق می‌کند؛ حال آنکه این‌گونه نیست.

۳. این بیان استاد کهنسال، در حقیقت خروج از اصطلاح فلاسفه است. این قرائت، قرائت خاصی از قاعده است و تحت عنوان نقد دوم در کتاب «جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی»، ص ۱۱۹، بررسی شده است.

❁ منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الالهيات)، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۲. _____ (۱۹۸۰م)، عيون الحكمة، بيروت: دار القلم.
۳. اراکی، محسن (۱۳۹۲)، آزادی و علیت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵. [امام] خمینی، روح الله (۱۴۲۱ق)، الطلب و الاراده، تهران: مؤسسه نشر آثار الامام خمینی.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، ج ۱، تهران: ناب.
۷. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴)، الهیات، ج ۲، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۸. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجره الالهيه فی الحقائق العلوم الربانيه، ج ۱، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۹. _____ (۱۳۷۲)، شرح حکمه الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. شیخ اشراق (۱۳۷۳)، حکمه الاشراق، تصحیح: هانری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۱ و ۲، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۲. _____ (۱۳۰۲ق)، مجموعه الرسائل التسعه، تهران: بیجا.
۱۳. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، ج ۶، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۸۸)، نهاییه الحکمه، ج ۱ و ۲، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
۱۶. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاکمات، ج ۳، قم: نشر البلاغه.
۱۷. _____ (۱۴۰۷ق) تجرید الاعتقاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰)، هستی و چیستی در مکتب صدوائی، تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. میرجعفری میاندھی، سید محمد جواد (۱۳۹۵)، جبر فلسفی از دیدگاه استاد فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
۲۰. میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷)، القیسات، به اهتمام: مهدی محقق و دیگران، تهران: دانشگاه تهران.
۲۱. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۰۵ق)، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، تقریر لایحات آیه الله العظمی السید محمدباقر الصدر، قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Scientific Report

A scientific report of a debate about "former necessity"

Gholamreza Fayazi¹

Kohamsal Alireza² 



Abstract

Famous philosophers believe in the principle of "Al-Shi Ma Lam Ya Jab Lam Yojd" which indicates the validity of the former necessity; But some theologians and fundamentalists found problems in it. Master Fayazi does not accept the above rule with the popular reading and considers the former necessity impossible due to the height of contradictions, which of course is fully explained in the book "Philosophical Algebra from Professor Fayazi's point of view" along with the four basic forms. As a defender of the rule, Ustad Kohansal makes four criticisms of Fayazi's speech, which are discussed. Also, in order to analyze the mentioned rule, in the analysis of the nature and truth of the obligation, a dialogue is carried out. Finally, among the mentioned points, it is clear that the reading of Ustad Kohansal is not according to the popular rule, and there is no difference between his opinion and Ustad Fayazi regarding non-independent verbs; But in Mukhtar verbs, Professor Fayazi, while rejecting the necessity, apparently, does not consider the existence of the cause to be sufficient for the realization of the effect, which is not prohibited in the opinion of the old professor.

Keywords: ex-necessity, coexistence of obligation and existence, nature of obligation, independent and non-independent verbs.

* The following text is a summary of the scientific conversation between two distinguished professors at the Nawab Higher Seminary School about "Former Necessity", which was written and narrated by Professor Hojat al-Islam wa al-Muslimin Yasir Hosseinpour (Ph.D. in Philosophy and Islamic Wisdom of Imam Khomeini Institute, may God have mercy on him). And scientific documentation has come. It should be noted that the phrases inside the brackets, which are displayed with the symbol [], have been added by the authority to clarify and explain the contents more.

1. Professor of the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Imam Khomeini Institute, Qom
fayyazi@iki.ir
- 2 . Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad
kohansal-a@um.ac.ir



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

Critical Correction of the Treatise "Unity of Identity and True Objectivity" Effect of Aliqoli ibn Qurchaghay Khan

Reza Hesari¹

Hamed Naji Isfahani²

Mehdi Asgari³



Abstract

Aliqoli ibn Qurchaghay Khan is one of the philosopher-theologians of the Isfahan philosophical school. He has written various treatises and books in various fields such as philosophy, Quranic interpretation and hadith. One of the short treatises that he has written is the treatise on the Unity of Identity and True Objectivity, which has not been corrected until now. In this treatise, he has tried to provide an accurate interpretation of concepts such as object, non-object, shadow, the validity of the realities of objects and human attributes, and to explain the similarities and differences between his own views and the Sufi approach. In the present study, in addition to researching and correcting the treatise, some of the issues raised have been analyzed and reviewed. "The inadequacy of his interpretation of the ambiguity of possibilities and creatures", "The incorrectness of comparing creatures to the image of a double-sighted person" and "The non-attribution of God to the determination of possible beings" are three criticisms that are ultimately applied to the author's views in this treatise.

Keywords: Aliqoli ibn Qurchaghay Khan, Unity of Identity, Ambiguity, Shadow, Determination.

*Received date: 2022/ 11 /13

Accepted date: 2023/ 11/09

1. Ph.D. student, Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Ethics, Baqir Al-Uloom University, Qom (corresponding author) yazahra2233@gmail.com

2. Assistant Professor of the Philosophy Department at the Faculty of Moral Philosophy, University of Isfahan hamed.naji@gmail.com

3. Doctoral student of the Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Ethics, Qom University of Religions and Religions askri2233@gmail.com



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

An Exploration of the distinctions between Intellect and Love from the perspective of Hakim Mullahadi Sabzevari

Seyed Mohammad Huseini Nik¹



Abstract

The emphasis of the Holy Quran and narrations on intellect (Aql) and the absence of the word "love" (Ishq) despite its widespread use among different classes of people, prompted the author to examine the distinctions between intellect and love. This research, using library resources and a descriptive-analytical method, delves into the theories of Hakim Sabzevari. Although a renowned philosopher, Sabzevari does not stray from the path of fairness in his discussion of intellect and love. He writes rationally and composes poetry lovingly. He considers the path of intellect to be smooth and the path of love to be difficult, and believes that intellect is the source of discernment and love is the source of monotheism. Intellect is the realm of arts and sciences, while love is the realm of madness. In this sense, he considers love to be a destroyer of lovers and a nurturer of souls, a plunderer and a bloodthirsty, a fiery and passionate one, while he considers intellect to be a seeker of existence, a counselor, a bashful, gentle, and sorrowful one. At times, he has described love as encompassing contradictory attributes. Although he considers love to be of a higher rank, he does not neglect to mention the greatness of enlightened intellect. The intellect that he has attributed with negative qualities is the clouded intellect. Therefore, contrary to those who have considered intellect to be the Samaritan and love to be the Moses, he considers love to be Khidr and enlightened intellect to be Moses. However, their intention must also be the clouded, partial, and confused intellect with illusions and fancies. According to the findings of the research, intellect and love have differences, and this research has dealt with the clarification of their substantial, descriptive, and rank differences.

Keywords: Intellect, Love, Mullahadi Sabzevari, Distinction, Descriptive, Rank.

*Received date: 2021/06/04

Accepted date: 2023/ 11/09

1. Assistant Professor of the Department of Islamic Education, Farhangian University of Tehran and Level 3 Professor of Gachsaran Seminary (corresponding author)

mohammadhosseini20@yahoo.com



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

A Review of Professor Fayazi's View on the Narration of the Soul

Yaser Hosseinpour¹ 

Ahmad Saeedi²



Abstract

Professor Fayazi believes that humans are composed of the soul, the (vegetative) soul, and the body, and that perception is a property of the human soul. He believes that in acquired sciences, the soul is a narrator, and its narration is also acquired knowledge; not a mental image. In his view, a mental image is neither a narrator (acquired knowledge) nor a narrated (known by acquired knowledge); rather, it is the mental existence of the narrated. Therefore, acquired knowledge is general; not in the sense that it has countless immediate (intrinsic) and mediated (extrinsic) narrated, but in the sense that the narrated of any acquired knowledge can have multiple mental and objective existences. In his view, the narrated or known by mediation is meaningless. Whether the narrated becomes an external existence or a mental existence when it exists in the realm of existence of the known, it is immediate (intrinsic); therefore, there is no error in acquired sciences, whether imaginative or affirmative, and the known. Error, firstly, only has meaning in propositional acquired sciences, and secondly, it occurs between the known and the instance (known concrete existence). In this paper, after presenting some of Professor Fayazi's preliminaries and foundations, his theory of acquired knowledge, known as "the narration of the soul", is explained and criticized.

Keywords: Acquired Knowledge, Narration, Soul, Professor Fayazi.

* Received date: 2023/05/24

Accepted date: 2024/ 06/17

1. PhD of transcendental wisdom, Imam Khomeini Institute, Qom

hoseinpour.yaser@gmail.com

2. Associate professor of Irfan group, Imam Khomeini Institute, Qom

ahmadsaeidi67@yahoo.com



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

A Philosophical Review of Near-Death Experiences with an Emphasis on the Worlds of Being from the Perspective of Islamic Philosophy

Hossein Khorsandi amin (Khordoustan)¹ 

Mohammad Ali Vatandoost² 



Abstract

Near-death experiences (NDEs) have been evaluated by various schools of thought with diverse approaches. Each of these schools has endeavored to answer the questions raised about these experiences. The most important question about these experiences is the question of how they occur. Reflection on the reports of these experiences shows the diversity of their occurrence. Considering that Islamic philosophy is responsible for the ontological study of phenomena, this paper seeks to examine NDEs from the perspective of Islamic philosophy. A philosophical study of NDEs both removes some of the ambiguities surrounding them and provides a ground for evaluating them. By rereading the worlds of being from the perspective of Islamic philosophy and re-examining these experiences, this paper aims to prove that these experiences have different levels according to the different worlds of being. Transcendent philosophy, by proposing the three-fold worlds of nature, imagination, and intellect, draws a longitudinal line that man will pass through these three worlds in the arc of ascent and reaching the Absolute Necessary Being. Since most NDEs occur as a result of contact with the world of imagination and in the form of an imaginary body, the quality of conformity of these experiences to the world of imagination and their mode of representation will be discussed in detail. Explaining how the different levels of NDEs correspond to the different worlds of being will somewhat reveal the extent and quality of their representation.

Keywords: Near-Death Experience, Afterlife, Islamic Philosophy, Worlds of Being, World of Imagination.

* Received date: 2023/ 12 /19

Accepted date: 2024/04/28

1. PhD student of Islamic Philosophy and Theology at Ferdowsi University of Mashhad and fourth level student of Khorasan Seminary
hosseikhordoustan@gmail.com

2. Assistant professor, Department of Islamic philosophy and Theology, Ferdowsi University of Mashhad
ma.vatandoost@um.ac.ir



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

Theological Implications of Dubitation in Existence: A Case Study of Essential Unity and Attribute Unity

Reza Esfandiari¹ 

Ali Hosseini Si-Sakht² 

Mehdi Zamani Fard³



Abstract

The most important issue that has been given attention in Islamic philosophy, especially in Sadraian philosophy, after the originality of existence, is the issue of "ambiguity in existence". This issue also has a history in logic and mysticism. In line with the necessity of using philosophical issues in theological discussions, the present study aims to explore the theological implications of ambiguity in existence using the method of rational analysis. Therefore, by presupposing the discussion of ambiguity in existence, essential unity and attribute unity are proven. Finally, based on the impact of ambiguity of existence on the negation of infinite regress and the proof of God as the Cause of Causes, God's pure existence and necessity are inferred.

Keywords: Ambiguity in Existence, Essential Unity, Attribute Unity, Pure Existence, Indivisible entity.

*Received date: 2022/08/28

Accepted date: 2023/ 11/09

1. Second level student of Islamic Theology, Nawab Seminary, Mashhad (Responsible author)
rezaesfandyari4489@gmail.com

2. Fourth level student of new Theology, Nawab Seminary, Mashhad alihoosini313@gmail.com

3. Professor of jurisprudence and principles and higher levels of philosophy and theology,
Nawab Seminary, Mashhad zamani.mahdi@mailkh.com



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024
ISSN: 3041-9549 | EISSN: 3060-5764

Research Article

An Analytical Review of Al-Farabi's Innovations in Philosophical Psychology

Mehdi Abbasi Zadeh¹ 



Abstract

The existence, nature, and characteristics of the human soul have long preoccupied the minds of philosophers, and their reflections have led to the development of an important discipline known as psychology or philosophical psychology. In the meantime, Al-Farabi is one of the first Islamic philosophers who has innovatively addressed the issue of the human soul and its faculties. In his psychology, Al-Farabi delves into significant topics such as the definition, types, identity, and survival of the soul, the embodiment of the soul, the relationship and distinction between the soul and the body, the proof of the existence, simplicity and immateriality of the soul, the mode of formation of the soul, the central role of the soul in knowledge, the definition of the faculties of the soul and their relationship to the soul and to each other, the types of faculties of the soul and the mode of their formation, the relationship of the faculties of the soul to virtue and happiness, and so on. An epistemological point of note is that Al-Farabi considers the soul to be the knowing subject and the axis of knowledge, and the faculties of the soul and its instruments merely as means of acquiring knowledge. This paper aims to re-read Al-Farabi's theories in this important and foundational field using a library-based method and a descriptive-analytical approach, to enumerate his most important innovations in relation to Aristotle's views in this field, and to examine and evaluate some of the views in this field.

Keywords: Al-Farabi, Aristotle, Soul, Faculties of the Soul, Knowledge.

*Received date: 2021/11/16

Accepted date: 2023/ 11/09

1. Associate professor, Department of Epistemology, Tehran Institute of Islamic Culture and Thought (corresponding author)

mehr_1777@yahoo.com

Abstracts

In the name of Allah
the most gracious, the most merciful



Journal of The Islamic Wisdom Teachings
Vol.2, No.2, spring and summer 2024

"According to Article 13 of the Press Law approved by the Islamic Council, the license to publish the Islamic Wisdom Teachings in the field of Islamic philosophy and wisdom in Persian language and the order of publication of the bi-monthly publication, with a national scope and magazine publication, under the name of Khorasan Seminary, Nawab Higher Seminary School in Date 07/16/2022 b No. 91864 was issued by the Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Concessionaire: **Navvab Higher Islamic** ■ Seminary
Director: **MohammadEsfandiari** ■ Chief-in-E: **Mohammad Ali Vatandoost** ■ Director Editorial Secretary: **Seyed Mohammad Marvian Hosseini** ■ Editor: **Ali Nooraei**
Page and Cover Designer: **Mobin Oddin Mardani**
Address: **Mashhad, beginning of Shirazi Street, next to the Holy Shrine. Navvab Higher Islamic Seminary.**

E-mail: AHI.Pajoohesh@H-Navvab.ir

AHI.JOURNALS.HOZEHKH.COM