

بسم الله الرحمن الرحيم

امام صادق عليه السلام

«يا مَنْ هداني اليه، و دَلَّنِي حَقِيقَةَ الوجود عليه، و ساقني

من الحيرة الى المعرفة».

ای [خدایی] که حقیقت وجود مرا به او راهنمایی و

دلالت کرد و مرا از سرگشتگی به آگاهی کشانید.

(بحار الانوار، ج ۸۶، ص ۳۷۰)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین‌زاده

فاضل حوزوی، استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور

فاضل حوزوی، استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

حسن رمضان

فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

فاضل حوزوی، استادیار دانشگاه خوارزمی

سیدیدالله یزدان‌پناه

فاضل حوزوی، استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

یارعلی کردفیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم *

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: علی عسگری

ویراستار: سیدمهدی قافله‌باشی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمدحسن محرابیون

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وب سایت: www.nasimekherad.ismc.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasemkherad@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی ذیل نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)

۲. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

۳. پرتال جامع علوم انسانی (www.ensani.ir)

۴. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه ۹۴ مورخ ۱۳۹۷/۳/۳۰ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «علمی - ترویجی» دریافت نمود.

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد؛
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود؛
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۵ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۶۰ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۵ به چاپ خواهد رسید؛
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس، شماره حساب) در صفحه‌ای مستقل ذکر شود؛
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و در سامانه مجله به آدرس www.nasimekherad.ismc.ir بارگذاری شود.
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کلّ مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حد اکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظم منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع (اطلاعات کامل کتاب شناسی به ترتیب ذیل: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، شماره چاپ، انتشارات، مکان چاپ، تاریخ چاپ) باشد؛
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... مناسب مقالات علمی نبوده و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد؛
۱۲. نقل قول‌های مستقیم باید، در پاراگرافی مستقل، و به صورت چپ چین، درج شود. در نقل‌های محتوایی نیازی به گیومه نبوده و تنها پس از نقل محتوا آدرس آن در پاورقی

ذکر می‌گردد.

۱۳. استنادها در پاورقی به طور خلاصه (نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه) نوشته شود؛

۱۴. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛

۱۵. در صورت امکان عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی ترجمه گردد؛

۱۶. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:

نام مقاله (2titr-14)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)،

عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی

در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).

۱۷. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ

چین؛ چکیده؛ کلیدواژه؛

۱۸. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب

۷	سر مقاله
۱۱	سلوک فقری (تبیین برخی گزاره‌های اخلاقی بر اساس پیش فقری)
	حامد کریمی
۳۷	قابلیت تنزیل مفاهیم فلسفی با تاکید بر نظر ملاصدرا
	مصطفی زارعی
۵۷	روش‌شناسی حکمت متعالیه
	جواد دلپذیر
۹۱	عینیت یا غیریت علت غایی با غایت از منظر علامه طباطبائی
	ایمان دیندار اصفهانی
۱۰۹	بررسی انتقادی راهکارهای ارائه‌شده در خصوص تبیین «رابطه علت و اختیار» در انسان
	محمد عباسی
	یارعلی کرد فیروزجایی
۱۲۹	جایگاه‌شناسی احکام قضایا در میان منطق‌دانان مسلمان
	علی ابراهیم‌پور
۱۶۶	حکمت ادبی ۵؛ «نور و نار»

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

سرمقاله

برهان صدیقین برای اثبات خداوند به آفریده‌ها پشت نمی‌دهد و خدا را با خود او ثابت می‌کند،^۱ به‌خلاف برهان‌های رایج که از آفریدگان به آفریننده می‌رسند. این شیوه پیشینه‌ای در فلسفه یونان ندارد و از نوآوری‌های فلسفه اسلامی است. نخست فارابی و سپس بوعلی‌سینا کوشیدند تا تقریر شایسته‌ای از این روش به‌دست دهند.^۲ البته عارفان، پیش از فیلسوفان چنین روی‌کردی را در شهودهای پایانی خویش تجربه کرده بودند.^۳ صدرالمتهالین با گردآوری این سخنان و تکامل آنها خوانش شایسته‌ای از برهان صدیقین به‌دست می‌دهد که از حقیقت وجود، وجوب آنرا برداشت می‌کند.^۴

برخی براین باورند که اثبات خدا با خدا استدلالی دوری و نارواست. اما این اشکال بر تقریر صدرالمتهالین روا نیست؛ زیرا او از «حقیقت وجود» به «وجوب وجود» می‌رسد که این‌دو اگرچه از جهت مصداقی برابرند، اما به جهت عنوانی که متعلق ادراک قرار می‌گیرد، برابر

۱. ملاصدرا، «ایقاظ النائمین»، ص ۲۶: «من عرف الحق بالخلق استدلالاً فما عرف الحق حق معرفته و من قطع النظر عن الخلق و عرف الحق بالحق و ما لیس بحق فأنت فی الأول صاعد و فی الثانی نازل و الأول طریقۀ المتفکرین فی خلق السماوات و الأرض حتی یتبین لهم أنه الحق و الثانی طریقۀ الصدیقین الذین یستشهدون به لا علیه».

۲. فارابی، «فصوص الحکم»، ص ۶۲؛ طوسی، «شرح الاشارات و التنبیها»، ج ۳، ص ۶۶.

۳. محیی‌الدین در فتوحات می‌گوید: «العالم غیب لم یتظهر قط، و الله تعالی ظاهر لم یغیب قط، و الناس فی هذه المسأله علی عکس الصواب». (به نقل از: سیدحیدر آملی، «المقدمات من کتاب نص النصوص»، ص ۴۱۹؛ همو، «جامع الأسرار و منبع الأنوار»، ص ۱۶۳؛ قاضی سعید قمی، «الاربعمینات لکشف انوار القدسیات»، ص ۸۰؛ حسن‌زاده آملی، «هزار و یک نکته»، ص ۶۳).

۴. ملاصدرا، «المبدا و المعاد»، صص ۱۷۴-۱۷۳: «طریقۀ الصدیقین الذین یستدلون علی وجود مبدأ الكل بمجرد النظر إلى طبیعۀ الوجود من غیر ملاحظه أمر معقول أو محسوس غیر حقیقۀ الوجود».

نیستند. به سخن دقیق‌تر: گرچه در پایان برهان روشن می‌شود که حقیقت وجود همان وجود واجبی است، اما در آغاز دو عنوان جداگانه در میان است که یکی (حقیقت وجود) مایه آگاهی به دیگری (وجوب وجود) است. این دوگانگی عنوان‌ها برهان را از پرتگاه دور، برکنار می‌دارد.

با چشم‌پوشی از این موشکافی‌های منطقی، اشکال دیگری ازسوی برخی متکلمان مطرح می‌شود که این برهان با متون دینی هم‌آهنگ نیست و شیوه‌ای خودساخته ازسوی عارفان و فیلسوفان می‌باشد. اما کاوش بیش‌تر در متون دینی این مدعا را تایید نمی‌کند. دو کتاب «توحید صدوق» و «اصول کافی» باب ویژه‌ای با عنوان «انه لا یعرف الا به» در این زمینه دارند که روایت‌های یادشده را گردآوری می‌کنند.^۱ این شیوه در برخی آیه‌های قرآن نیز تایید شده است. چنان‌که گاه تاکید می‌شود که وجود الهی بر یگانگی خود گواهی می‌دهد؛ «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ».^۲ و گاه به مشهودبودن بسیارش برای پذیرش او بسنده می‌شود؛ «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ».^۳

امیرمومنان (ع) در نیایش صبح می‌فرماید: «ای کسی که ذاتش بر ذاتش راه‌نمایی می‌کند»^۴ و در پاسخ این پرسش که خدا را چگونه شناختی؟ می‌فرماید: «آن‌چنان که خودش را به من شناساند»^۵ و این شیوه را به پی‌روان خویش نیز سفارش می‌کند: «خدای را با خدا بشناسید».^۶ امام سجاد (ع) نیز در نیایش سحرهای ماه رمضان می‌فرماید: «به تو تو را شناختم و تو مرا به خود راه نمودی و خواندی. و اگر تو نبودی نمی‌یافتم که چیستی».^۷

۱. کلینی، «الکافی»، ج ۱، ص ۸۵؛ صدوق، «التوحید»، ص ۲۸۵.

۲. آل عمران (۳): ۱۸. ترجمه: «خدا گواهی می‌دهد که جز او خدایی نیست».

۳. فصلت (۴۱): ۵۳. ترجمه: «آیا برای [اثبات] پروردگارت بس نیست که بر هر چیزی بسیار مشهود است».

۴. مجلسی، «بحار الانوار»، ج ۹۱، ص ۲۴۳؛ عبدالله سماه‌جی، «الصحیفه العلویه و التحفه المرتضویه»، چاپ سوم، ترجمه رسولی، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۶: ص ۲۸۸: «يَا مَنْ ذَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ».

۵. برقی، «المحاسن»، ج ۱، ص ۲۳۹؛ کلینی، «الکافی»، ج ۱، ص ۸۶؛ صدوق، «التوحید»، ص ۲۸۵: «بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسَهُ».

۶. کلینی، «الکافی»، ج ۱، ص ۸۵؛ صدوق، «التوحید»، ص ۲۸۶؛ فتال نیشابوری، «روضه الواعظین و بصیره المتعظین»، چاپ یکم، ترجمه مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۳۰؛ مجلسی، «بحار الانوار»، ج ۲۵، ص ۱۴۱: «إِغْرِفُوا

اللَّهُ بِاللَّهِ».

۷. کفعمی، «البلد الامین»، ص ۲۰۵؛ ابن‌طوس، «إقبال الأعمال»، ج ۱، ص ۶۷: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ ذَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَ لَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ».

امام صادق (ع) در سخنی دل‌نشین می‌فرماید: «ای [خدایی] که حقیقت هستی مرا به او هدایت و راه‌نمایی کرد و مرا از سرگشتگی به آگاهی کشانید».^۱ این سخن بلند روح برهان صدیقین است و به گونه شگفت‌انگیزی شیوه صدرالمتالهین را تایید می‌کند؛ زیرا حقیقت وجود را مایه هدایت به خداوند می‌داند. با این‌که شیوه مرحوم صدرالمتالهین ذکر آیات و روایات در کنار بحث‌های عقلی و شهودی است. اما او اشارتی بدین روایت ننموده، اما همین محتوا را به دقت در آغاز جلد ششم اسفار، به دست می‌دهد. ملاصدرا نیز با توجه به حقیقت خارجی وجود، وجوب آنرا کشف می‌نماید و در واقع از او به او می‌رسد. به بیان دقیق‌تر: از اوایی که مورد توجه نیست به اوایی که متعلق توجه واقع شده، سیر می‌کند. و به بیان موشکافانه‌تر بر وجود حاضر او آگاهی می‌دهد. شگفتا که حکیمان الهی چگونه به روح دین متصل‌اند و از حقیقت وحی (من حیث یشعر و لا یشعر) بهره می‌برند.

روح‌الله سوری

^۱ طوسی، «مصباح‌المتهجد»، ج ۱، ص ۳۲۱؛ ابن طاوس، «جمال‌الأسبوع»، ص ۳۲۵؛ مجلسی، «بحار‌الانوار»، ج ۸۶، ص ۳۷۰: «يَا مَنْ هَدَانِي إِلَيْهِ وَ دَلَّنِي حَقِيقَةَ الْوُجُودِ عَلَيْهِ وَ سَأَفَنِي مِنَ الْحَيْرَةِ إِلَى مَغْرِفَتِهِ».

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

سلوک فقری

(تبیین برخی گزاره‌های اخلاقی بر اساس ینش فقری)^۱

حامد کریمی^۲

چکیده

همیشه ایجاد یک دیدگاه نو و ابداع یک تفکر جدید، لوازم و آثار مخصوص آن تفکر و دیدگاه را در پی دارد. امکان فقری از مبدعات حکمت متعالیه صدرالمتهلین است که با تبیین صحیح و اثبات آن، بسیاری از مسائل و مباحث در علوم مختلف، اعم از فلسفی و غیر فلسفی، تحت تأثیر قرار می‌گیرند. این پژوهش به دنبال لوازم و تأثیرات امکان فقری بر پاره‌ای مفاهیم اخلاقی است که با تبیین صحیح امکان فقری، تحولی بزرگ می‌یابند. در مقدمه سعی شده تبیین صحیح امکان فقری بر اساس مبانی حکمت متعالیه ارائه شود و پس از آن، گزاره‌های اخلاقی مورد نظر در این پژوهش، به واسطه این ینش و نگاه فقری مورد بررسی قرار گرفته و رشد و ترقی این مفاهیم به نمایش گذاشته شده است. در نتیجه، جایگاه نظریه امکان فقری در حکمت متعالیه و تأثیر شگرف آن بر اندیشه انسان‌ها قابل مشاهده است. گزاره‌های اخلاقی مورد بحث در این پژوهش از مواردی است که برای شروع سیر و سلوک و گام نهادن در راه رسیدن به مقصود اصلی عالم خلقت، لازم‌اند و سالک باید آنها را در خود ایجاد کند تا بتواند گامی به سوی محبوب خود بردارد. یقظه، رفع تکبر، خشوع، اخلاص، شکر، خوف و رجا از جمله این گزاره‌های اخلاقی‌اند.

کلید واژگان

امکان فقری، گزاره‌های اخلاقی، هویت ربطی، ینش فقری، صدرالمتهلین، سیر و سلوک.

^۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۰۵

^۲. دانش‌آموخته سطح سه فلسفه حوزه، کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، (hamed_11064@yahoo.com).

مقدمه

امکان فقری از مهم‌ترین ابداعات صدرالمتألهین^۱ در حکمت متعالیه است که تبیین صحیح آن می‌تواند بسیاری از مباحث علمی را تحت تأثیر قرار دهد و دگرگون سازد. ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خاص خود - که عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشکیک و مجعولیت وجود - در بحث مناظ احتیاج به علت، تمام آرای گذشتگان را رها، و نظریه امکان فقری را پایه‌گذاری کرده است. بر اساس این نظریه، معالیل و ماسوی الله جملگی عین ربط و فقر به ذات لایزال الهی‌اند؛ به گونه‌ای که نمی‌توان هیچ نوع استقلالی را برای آنها تصور کرد. در این دیدگاه، نیاز معلول به علت هستی‌بخش خود، تمام ذات معلول را فرامی‌گیرد و هویتی سراسر احتیاج و نیاز را بنا می‌گذارد که نه تنها در وجود و کمالات وجودی به تمام ذات بر آن تکیه دارد؛ بلکه حتی تصور آن نیز بدون در نظر گرفتن واجب متعال امکان ندارد؛ زیرا هویت فقری، هیچ گونه لحاظ استقلالی نمی‌تواند داشته باشد و حتی تصور ذهنی آن نیز متوقف بر این است که علت هستی‌بخش آن را قبل از آن تصور کرده باشیم. ملاصدرا در معنای آن می‌فرماید:

معنی الإمكان فی الوجودات الخاصة الفائضة عن الحقّ يرجع إلى نقصانها وفقرها الذاتی وكونها تعلقية الذوات، حيث لا يتصور حصولها منحاذا عن جاعلها القیوم؛ فلا ذات لها فی أنفسها إلّا مرتبطة إلى الحقّ الأوّل فاقرة إليه.^۱

وقتی با چنین دیدگاه مهم و عمیقی مواجه می‌شویم، نمی‌توانیم از لوازم و تأثیرات فراوان آن به راحتی عبور کنیم. بنابراین در این پژوهش برخی از گزاره‌های اخلاقی را که با این بینش دچار تحول اساسی می‌شوند، بیان می‌کنیم و می‌کوشیم این گزاره‌ها را به وسیله بینش فقری مورد بررسی قرار دهیم و تأثیرات آن را در این گونه مفاهیم آشکار کنیم تا امتداد نظریه بدیع امکان فقری صدرالمتألهین در الهیات عملی نیز نمایان گردد و روشن شود که می‌توان سلوک به سوی خداوند متعال را با بینش دقیق امکان فقری آغاز کرد.

بینش فقری منشأ بیداری

یکی از مقدمات ورود به مباحث اخلاقی و سیر الی الله، مبحث «یقظه و بیداری» است؛ زیرا

۱. صدرالدین شیرازی، رساله فی الحادوث، ص ۲۸-۲۹. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر ک: همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۸۶، ۱۹۲، ۴۱۳ و ج ۳، ص ۲۵۰-۲۵۳؛ همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ص ۳۶، ۷۴؛ طباطبائی، نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱، ص ۱۹۱؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۶۴، ۱۰۵۲ و ج ۱۰، ص ۱۹۲؛ جوادی آملی رحیق مختوم، ج ۸، ص ۱۳۲-۱۳۵؛ عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۰۶.

انسانی که در خواب غفلت به سر می‌برد و هیچ تنبه و آگاهی به خود و هدف و مسیرش ندارد، نمی‌تواند به وادی سیر و سلوک گام بگذارد و اگر این غفلت بر طرف نشود، نه تنها پیشرفتی برای او حاصل نمی‌گردد، بلکه هر چه بیشتر از عمر او می‌گذرد از هدف اصلی خلقت دورتر می‌شود و به سمت تباهی سقوط می‌کند. از این رو کسی که در حالت توجه و انتباه نیست، نمی‌داند سیر و سلوک و کسب فضائل اخلاقی برای تکامل انسان است؛ پس نمی‌تواند در این راه قدمی بردارد و با همین غفلت نیز از دنیا می‌رود و آنجاست که یقظه و بیداری به اجبار برایش حاصل می‌شود؛ چنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا».^۱ بنابراین انسان خواب و غافل، نمی‌تواند سهمی از اخلاق داشته باشد.

اساساً هر گرفتاری و مصیبتی که به انسان می‌رسد، از غفلتی نشئت می‌گیرد که او را در بر گرفته و شخص را از توجه و التفات به پیرامون خود باز داشته است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ما من طیر یصاد فی برّ ولا بحر ولا یصاد شیء من الوحوش إلا بتضييعه التسبیح».^۲ هیچ پرنده‌ای در حال ذکر تیر نمی‌خورد و هر تیری به هر پرنده یا حیوان دیگر در میدان شکار اصابت کند، در حال غفلت اوست.

بنابراین غفلت باعث می‌شود که انسان گرفتار شود و این گرفتاری با تهذیب روح و کسب فضائل در تضاد است. به همین دلیل سالک باید به عنوان مقدمه، غفلت‌هایی را که برایش حاصل شده است، بر طرف کند تا مسیر سیر و سلوکش هموار گردد. در همین راستا به انسان‌ها دستور داده شده است که از غفلت بپرهیزند. امام صادق علیه السلام فرموده است: «إياکم والغفلة فإنّه من غفل فإثمًا یغفل عن نفسه»؛^۳ از غفلت بپرهیزید؛ زیرا به زیان جان شماست.

آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌گوید:

پرهیز از غفلت برای پرهیز از زیان‌های جان آدمی است و انسان باید در سود و زیان خود، موضوعات و احکام را یکی پس از دیگری خوب تشخیص بدهد. غفلت از خدا و آیات او با تهذیب روح، سازگار نیست؛ زیرا روح انسان هر لحظه در برابر خاطرات تلخ و شیرین، حالت تازه‌ای دارد و در برابر هر حالت تازه، حکم جدیدی طلب می‌کند و حکم جدید را فنّ اخلاق بر عهده می‌گیرد. کسی که از پدیده‌های درون خود غافل باشد، از درک موضوعات اخلاقی عاجز است و آن‌گاه از تشخیص احکام اخلاقی آنها هم ناتوان است و

۱. مجلسی، بحار الأنوار (ط - بیروت)، ج ۵۰، ص ۱۳۴.

۲. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر التمعی، ج ۲، ص ۱۰۷.

۳. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۹۶.

در این صورت، ناخواسته به دام گناه می‌افتد.^۱ اما در مقابل، اگر کسی بیدار باشد، متوجه می‌شود که باید حرکت کند و بکوشد که در مسیر صحیح رشد کند و به تکامل برسد. بنابراین همت خود را صرف امور بیهوده نمی‌کند و از فرصت‌های خود به بهترین شکل استفاده می‌کند تا به کمال لایق خود برسد. این اولین گام در راه کسب فضائل اخلاقی است؛ همان‌طور که امام خمینی ره در این زمینه می‌فرماید: «در سیر عرفانی هم یقظه اول قدم است. در این سیر، این هم سیر الهی و عرفانی است، بیداری اول قدم است».^۲ همچنین اینکه ایشان یقظه را مقدمه می‌داند؛ نه اینکه یکی از منازل سلوک باشد:

اکنون امثال ما در حجاب‌های ظلمانی بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ واقعیم. دردها و رنج‌ها و عذاب‌ها از این احتجاج است و اول قدم که مقدمه رفع حجب است، آن است که گرایش پیدا کنیم که در حجابیم و از این خدر طبیعت که تمام وجود ما را از سر و علن و باطن و ظاهر فراگرفته، به تدریج به هوش آییم و این «یقظه» ای است که بعض اهل سلوک، منزل اول دانسته‌اند و چنین نیست؛ بلکه این به هوش آمدن و بیدار شدن، مقدمه دخول در سیر است، و رفع همه حجب ظلمانی و پس از آن نورانی، وصول به اول منزل توحید است.^۳ بنابراین سالک باید قدم اول خود را بردارد و حجاب‌های غفلت را از دل بزدايد تا راه سلوک را بیابد و در آن گام بردارد. امام خمینی می‌فرماید:

تا کی می‌خواهید در خواب غفلت به سر برید و در فساد و تباهی غوطه‌ور باشید؟ از خدا بترسید؛ از عواقب امور بپرهیزید؛ از خواب غفلت بیدار شوید. شما هنوز بیدار نشده‌اید؛ هنوز قدم اول را برنداشته‌اید. قدم اول در سلوک «یقظه» است؛ ولی شما در خواب به سر می‌برید. چشم‌ها باز و دل‌ها در خواب فرو رفته است. اگر دل‌ها خواب‌آلود و قلب‌ها بر اثر گناه سیاه و زنگ‌زده نمی‌بود، این طور آسوده‌خاطر و بی‌تفاوت به اعمال و اقوال نادرست ادامه نمی‌دادید. اگر قدری در امور اخروی و عقبات هولناک آن فکر می‌کردید،

به تکالیف و مسئولیت‌های سنگینی که بر دوش شماست بیشتر اهمیت می‌دادید.^۴ مهم‌ترین و بهترین عامل بیداری انسان‌ها و از بین بردن حجاب‌های غفلت، توجه به فقر ذاتی و ربط هویتی موجودات ممکن، نسبت به خداوند متعال است. انسانی که خود را

۱. جوادی آملی، *مراحل اخلاق در قرآن*، ص ۲۶-۲۷.

۲. خمینی، سید روح الله، *تهذیب نفس و سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی ره*، ج ۱، ص ۳۵۴.

۳. همان.

۴. امام خمینی، *جهاد اکبر یا مبارزه با نفس*، ص ۵۱. در این زمینه همچنین ر.ک: همو، *شرح چهل حدیث*، ص ۱۷۴-۱۷۹.

سراسر نقص و نیاز می‌بیند و هیچ گونه استقلالی در ذات و صفات و افعال برای خود قائل نیست، نمی‌تواند به رفع این نیازها بی‌اعتنا باشد و به راحتی از کنار آنها بگذرد. این توهم استقلال و بی‌نیازی است که خواب غفلت را برای انسان در پی دارد و کسی که در خود نیازی به پیشرفت نمی‌بیند، علاقه‌ای به حرکت و تلاش نشان نمی‌دهد. بنابراین می‌توان با تبیین کامل امکان فقری و نمایش هویت و ذات فقری انسان‌ها به آنان، ایشان را از خواب غفلت بیدار کرد تا بیشتر به خود و مسیر پیش رو توجه نمایند و متناسب با آن حرکت کنند. هنگامی که رابطه میان خداوند متعال و انسان برای فرد مشخص شود و بداند که خداوند متعال در اوج غنا و کمال دارندگی است و کلّ و اصل کمال و بی‌نیازی است و از سوی دیگر انسان در نهایت پستی و ضعف قرار دارد تا جایی که حتی در اصل وجود و کمالات خود وابستگی محض به خداوند سبحان است، قطعاً برای رفع این نیازها و تکامل خود دست به دامن خداوند متعال می‌شود و تمام همت و تلاش خود را صرف این مسیر می‌کند. چنین انسانی دیگر نمی‌تواند غافل باشد و به آینده و تکامل خود اهمیتی ندهد؛ بلکه چون عین نیاز است، همیشه و در همه حال به دنبال رفع نیاز و کسب فضائل اخلاقی، و در حال نزدیک شدن هر چه بیشتر به منبع فیض و اصل کمالات عالم وجود است. بنابراین می‌توان با استفاده از امکان فقری و تبیین دقیق آن، انسان‌ها را برای قدم زدن در مسیر الهی آماده کرد و ضرورت این تلاش و حرکت را برای آنان به خوبی اثبات نمود. رفع تکبر بر اساس امکان فقری حجاب تکبر از موانع اصلی در سلوک الی الله است. تکبر مشتق از واژه «کبر»، و در لغت به معنای برتر دانستن خود از دیگران است: «فالكبر الحالة التي يتخصّص بها الإنسان من إعجابه بنفسه، وذلك أن يرى الإنسان نفسه أكبر من غيره».^۱

پسندیده در جایی است که کمالات یک موجود آن قدر زیاد است که غیر او با او قابل قیاس نیست. این نوع از تکبر از جمله صفات خداوند متعال است؛ همانگونه که در آیه ۲۳ سوره حشر آمده است: «الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ».^۲

اما تکبر ناپسند و مذموم که باید از آن دوری کرد، تکبری است که انسان به آن دچار می‌شود

۱. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۶۹۷. همچنین ر.ک: فراهیدی، کتاب العین، ج ۵، ص ۳۶۱-۳۶۲؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۶۹۷-۶۹۸؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۵، ص ۱۳۰؛ فیض کاشانی، المحجّة البیضاء فی تهذیب الإحیاء، ج ۶، ص ۲۲۸-۲۳۸؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۳۸۰-۳۹۵؛ نراقی، معراج السعاده، ص ۲۸۷-۲۹۵؛ امام خمینی، شرح حدیث «جنود عقل و جهل»، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ همو، شرح چهل حدیث، ص ۸۲-۸۵؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۲۴-۲۵، ۲۹-۳۰ و ج ۱۲، ص ۲۶۶-۲۶۷ و ج ۱۶، ص ۷۷.

۲. شکست ناپذیر، جبران کننده، شایسته بزرگی و عظمت.

و به واسطه کمالی که به او داده شده است یا خیال می‌کند که دارد، خود را از دیگران برتر می‌داند و غیر خود را کوچک می‌شمارد. آیات ۷۲ سوره زمر^۱ و ۳۵ سوره غافر^۲ به همین مطلب اشاره دارند.^۳

در کتاب *لسان العرب* در این زمینه آمده است:

التَّكَبُّرُ وَالْاِسْتِكْبَارُ: التَّعَظُّمُ. ... ومعنى يَتَكَبَّرُونَ أَيْ أَنَّهُمْ يَرَوْنَ أَنَّهُمْ أَفْضَلُ الْخَلْقِ وَأَنَّهُمْ مِنَ الْحَقِّ مَا لَيْسَ لغيرِهِمْ، وهذه الصِّفَةُ لَا تَكُونُ إِلَّا لِلَّهِ خَاصَّةً لِأَنَّ اللَّهَ، سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، هُوَ الَّذِي لَهُ الْقُدْرَةُ وَالْفَضْلُ الَّذِي لَيْسَ لِأَحَدٍ مِثْلُهُ، وَذَلِكَ الَّذِي يَسْتَحِقُّ أَنْ يُقَالَ لَهُ الْمُتَكَبَّرُ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَكَبَّرَ لِأَنَّ النَّاسَ فِي الْحَقِّ سَوَاءٌ، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ مَا لَيْسَ لِغَيْرِهِ فَاللَّهُ الْمُتَكَبَّرُ.^۴

بر همین اساس علمای اخلاق نیز در تعریف تکبر، وجود شخص دیگری غیر از فرد متکبر را شرط دانسته‌اند. تکبر در اصطلاح بزرگان اخلاق عبارت است از اظهار کبر، و کبر حالتی نفسانی است که شخصی به آن گرفتار می‌شود و خود را از دیگران برتر می‌داند. انسان متکبر به دلیل توجه بیش از اندازه به خود و خودپسندی، به کمالات خود یا به آنچه تصور می‌کند کمال اوست، اعجاب می‌کند و چنانچه به درمان آن نپردازد و از آن غافل شود، حالتی برای او حاصل می‌شود که خود را از دیگران بالاتر می‌بیند و آنان را کوچک می‌شمارد؛ بر خلاف «خودپسندی» یا «عجب» که تحقق آنها به وجود فرد دیگر منوط نیست؛ بلکه اگر تنها یک انسان هم آفریده شده باشد، می‌تواند به این رذیله اخلاقی گرفتار شود. در تکبر باید افراد دیگری غیر متکبر نیز باشند تا انسان متکبر برای خود جایگاهی قائل شود و دیگران را در جایگاهی پایین‌تر از خود ببیند و خود را بر آنان برتری دهد. باید توجه داشت که این خوی زشت و ناپسند در رفتار ظاهری افراد تأثیر می‌گذارد و معاشرت آنها با دیگران را متکبرانه می‌سازد. تکبر می‌تواند به علم، قدرت، جمال، ثروت، عبادت، امکانات رفاهی و... باشد و در این زمینه، هیچ کس از کید شیطان در امان نیست.^۵

۱. «فَبَشِّرْهُ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ»؛ «پس جایگاه متکبران چه بد جایگاهی است».

۲. «كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا»؛ «این گونه خدا بر دل هر گردنکش زورگویی مهر می‌نهد».

۳. در این باره ر.ک: راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، ص ۶۹۷-۶۹۸؛ طباطبائی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۸، ص ۲۹-۳۰؛ ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۵، ص ۱۳۰.

۴. ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۵، ص ۱۳۰.

۵. در این باره ر.ک: امام خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۸۲-۸۵.

برخی از عبارات علمای اخلاق می‌تواند به روشن‌تر شدن بحث کمک کند.^۱ در کتاب *المحجّة البيضاء* در این باره آمده است:

فالأصل هو الخلق الذي في النفس وهو الاسترواح والركون إلى رؤية النفس فوق المتكبر عليه فإنّ الكبر يستدعي متكبرا عليه ومتكبرا به، ... ولا يتصور أن يكون متكبرا إلا أن يكون مع غيره وهو يرى نفسه فوق ذلك الغير في صفات الكمال، فعند ذلك يكون متكبرا ولا يكفي أن يستعظم نفسه ليكون متكبرا فإنّه قد يستعظم نفسه ولكن يرى غيره أعظم من نفسه أو مثل نفسه فلا يتكبر عليه ولا يكفي أن يستحقّر غيره فإنّه مع ذلك لو رأى نفسه أحقر لم يتكبر ولو رأى غيره مثل نفسه لم يتكبر بل ينبغي أن يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة، ثمّ يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره، فعند هذه الاعتقادات الثلاثة يحصل فيه خلق الكبر.^۲

بنابراین تکبر بر اساس بینش غلط درباره نفس انسان و جایگاه او در هستی و همچنین کمالاتی که در اختیار او قرار گرفته است، شکل می‌گیرد و بهترین راه برای جلوگیری از تشکیل این رذیله اخلاقی در نفس، تصحیح این بینش است. با توجه به آنچه درباره امکان فقری بیان شد و بینشی که درباره ممکنات ارائه کردیم، می‌توان ریشه تکبر را در نفس از بین برد.

بر اساس امکان فقری، انسان موجودی است که ذات او عین ربط به خداوند متعال است و احتیاجش به غنی بالذات، تمام هویت او را فراگرفته است؛ به طوری که هم در ذات و هم در تمام کمالاتی که به او داده شده است، به ذات حق وابستگی محض دارد. درک این مطلب که انسان، فقیر مطلق است و هیچ چیزی از خود ندارد بلکه همه هستی او را ارتباط به ذات هستی‌بخش تشکیل داده است، شخص را از برتری‌جویی نسبت به دیگران منع می‌کند؛ زیرا

۱. امام خمینی در کتاب شرح حدیث «جنود عقل و جهل»، ص ۳۳۳-۳۳۴ می‌فرمایند: «تکبر، اظهار کبر کردن است. ... انسان چون خودبین و خودخواه است، این خودخواهی و محبت مفرط به نفس، سبب شود که از نقایص و عیوب خود محجوب شود و بدی‌های خود را نبیند؛ بلکه گاهی بدی‌های خود در نظرش خوبی جلوه کند و فضایل و خوبی‌هایی که دارد، در نظرش مضاعف گردد، و به همین نسبت، از خوبی دیگران بسیار شود که محجوب شود و بدی‌های آنها در نظرش مضاعف گردد. پس چون کمال خود و نقص دیگران را دید و محبت مفرط به نفس نیز کمک کرد، در نفس یک حالت اعجابی پیدا شود نسبت به خودش. پس از این حالت، در باطن نفس، خود را بر دیگران ترفیع دهد و حالت سربلندی و بزرگی برای او دست دهد و خود را بزرگ‌تر از دیگری ببند و این حالت، کبر است، و چون این حالت قلبی در ملک بدن ظاهر شود، سرکشی و سرفرازی کند و بر دیگران در ظاهر نیز بزرگی فروشد، و این تکبر است».

۲. فیض کاشانی، *المحجّة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، ج ۶، ص ۲۲۸-۲۲۹.

تکبر سه قسم است: یا تکبر نسبت به خداوند متعال است که بدترین نوع تکبر است، مانند تکبری که نمرود و فرعون و امثال آنها گرفتارش بودند و ندای «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى»^۱ سر می‌دادند؛ یا تکبر نسبت به فرستادگان الهی است که شخص متکبر را از اطاعت انبیا بازمی‌دارد به توهم اینکه او هم انسانی است شبیه به من؛ لذا در ظلمت جهل و نادانی باقی می‌ماند و به حقیقت نمی‌رسد؛ همان‌طور که خداوند متعال در آیه ۴۷ سوره مؤمنون از قول کافران نقل می‌کند: «أَتُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا»^۲ یا تکبر نسبت به بندگان خدا و افراد بشر است که به تحقیر دیگران می‌انجامد. در واقع در هر سه قسم تکبر، شخص متکبر برای خود استقلال در ذات و کمالات قائل است و تصور می‌کند آنچه از اصل وجود و صفات کمالی در اختیار او قرار داده شده، برای خود اوست؛ تا جایی که مانند قارون در پاسخ به نصیحت‌های قوم خود متکبرانه می‌گوید: «إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي»^۳ و جمع‌آوری ثروت فراوان را به دانایی و توانایی خود نسبت می‌دهد و احسان و عطای الهی را منکر می‌شود.^۴

بنابراین اگر بخواهیم راهکاری برای گرفتار نشدن در این ورطه خطرناک جست‌وجو کنیم، قطعاً توجه به فقر ذاتی و وابستگی هویتی به ذات مقدس الله بهترین راه است. این بیش که بر اساس تبیین امکان فقری حاصل می‌شود، از هر گونه توهم استقلال برای افراد بشر جلوگیری کرده، آنها را در برابر ذات حق متعال و اوامر او به خضوع و تواضع وادار می‌کند و از گردنکشی و طغیان باز می‌دارد؛ پذیرش و اطاعت انبیای الهی را برای آنها به ارمغان می‌آورد و شخص از تحقیر کردن انسان‌های دیگر که مانند او مخلوقات الهی‌اند، خودداری می‌کند. امام خمینی برای رهایی از تکبر می‌گوید:

و چون از این احتجاب بیرون آید و خود را به همان‌طور که هست ببیند، بلکه نسبت به خود با نظر خورده‌گیری بنگرد و به خود سوءظن پیدا کند، پس خودش در نظرش کوچک و خوار شود، و ذلت و افتقار نفس را دریابد، و چون با این نظر همراه شد، [با] حسن ظن به دیگران و بزرگ شمردن مخلوقات خدا و مظاهر جمال و جلال حق تعالی، کم کم در

۱. نازعات، ۲۴.

۲. آیا به دو بشری که مانند خودمان هستند ایمان بیاوریم؟

۳. «جز این نیست که این ثروت و مال انبوه را بر پایه دانشی که نزد من است، به من داده‌اند...» (قصص، ۷۸).

۴. جناب علامه طباطبائی * در کتاب المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۷۷ می‌فرماید: «فأجاب بنفی کونه إنما أوتیه إحصانا من غیر استحقاق ودعوی أنه إنما أوتیه علی استحقاق بما عنده من العلم بطرق اقتناء المال وتدبیره و لیس عند غیره ذلک، وإذا کان ذلک باستحقاق فقد استقل بملکه وله أن یفعل فیما اقتناه من المال بما شاء ویستدره فی أنواع التمتع وبسط السلطة والعلو والبلوغ إلى الآمال والأمانی».

نفس، یک حال تذلیل و سرافکنندگی پیدا شود و خود را از دیگران کوچک‌تر شمارد، و این حالت، تواضع قلبی است که آثار آن در مُلک بدن که ظاهر شد، گویند: تواضع کرد و متواضع شد.^۱

خلاصه اینکه اگر بخواهیم به تکبر - که سرچشمه تمام معاصی، و مانع بزرگ انسان‌ها برای سلوک به سوی محبوب است - دچار نشویم، باید به فقر ذاتی و عین‌الربط بودن خود بسیار توجه داشته باشیم و امکان فقری نیز چیزی جز آن نیست.

خشوع در مقابل خداوند از راه هویت فقری

خشوع مصدری از ریشه «خشع» به معنای پایین آوردن است. خلیل بن احمد فراهیدی در این زمینه می‌نویسد: «خشع: الخشوع: رمیک ببصرک إلى الأرض ... وأخشعت أي طأطأت الرأس كالتواضع. والخشوع المعنى من الخضوع إلا أن الخضوع في البدن وهو الإقرار بالاستخدام، والخشوع في البدن والصوت ...».^۲ بنابراین خشوع در لغت یعنی چشم به زمین دوختن، سر خم کردن، صدای خود را پایین آوردن و به طور کلی هر حالتی از بدن که نوعی اظهار فروتنی در پی داشته باشد؛ همان گونه که لسان‌العرب برخی از آنها را بیان میدارد: «خَشَعٌ يَخْشَعُ خُشوعاً وَاخْتَشَعٌ وَتَخَشَعٌ: رمی ببصره نحو الأرض وَغَضَّه وَخَفَضَ صوته. وَقَوْمٌ خُشَعٌ: مُتَخَشِعُونَ ...».^۳

خشوع در اصطلاح علمای اخلاق نیز به معنای حالتی است که برای شخصی به وجود می‌آید که خود را در برابر موجودی قدرتمند می‌بیند و مقهور عظمت و جلال و بزرگی او می‌شود؛ در واقع نوعی از ترس در مقابل یک قدرت برتر که با تعظیم او همراه می‌باشد. در کتاب منازل السائرین در معنای آن آمده است: «الخشوع خمود النفس وهمود الطباع لمتعاضم أو مفزع».^۴ همچنین امام خمینی در این باره می‌فرماید:

یکی از اموری که از برای سالک در جمیع عبادات خصوصاً نماز که سرآمد همه عبادات است و مقام جامعیت دارد لازم است، خشوع است و حقیقت آن عبارت است از خضوع

۱. امام خمینی، شرح حدیث «جنود عقل و جهل»، ص ۳۳۴.

۲. فراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۱۱۲.

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۸، ص ۷۱.

۴. انصاری، منازل السائرین إلى الحق المبین، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲. شارح در شرح این عبارت می‌گوید: «الخشوع هو الخضوع مع محبة لمن خشع له أو خوف منه. قوله: خمود النفس، یعنی إمساكها عن الانسياط. قوله: همود الطباع، أي سكونها، والمراد بالطباع هنا قوى النفس. والمتعاضم هنا، هو الذى له عظمة ومهابة فى القلوب. والمفزع هنا هو الذى له سطوة تخشى، ونقمة تنقئ».

تامّ ممزوج با حبّ یا خوف و آن حاصل شود از ادراک عظمت و سطوت و هیبت جمال و جلال.^۱

علامه طباطبایی نیز در معنای آن فرموده است: «الخشوع تأثر خاص من المقهور قبال القاهر بحيث ينقطع عن غيره بالتوجه إليه».^۲

وقتی حالت خشوع برای شخص پدید آید، تمام توجه او به سوی آن قدرت عظیم جلب می‌شود و دیگران در نظر او جلوه‌ای نخواهند داشت.^۳ بنابراین تمام اعضا و جوارح او در مقابل عظمت و هیبت قدرت لایزال الهی خاشع می‌گردند و اعمال و رفتار او همراه با خشوع خواهند بود.

ایجاد احساس خشوع در برابر خدای تعالی یکی از قابلیت‌های بیش امکان فقری است؛ زیرا در این دیدگاه، جایگاه انسان در مقابل عظمت و جلال ذات مقدس پروردگار تبیین می‌شود که این بیان، خشوع قلب را در پی دارد. انسانی که در اوج ذلت و خواری قرار دارد به گونه‌ای که در اصل وجود خود چیزی جز ربط و احتیاج به خداوند متعال نمی‌یابد و هویتش جز فقیر بالذات نیست و در مقابل خود وجودی را می‌بیند در اوج عظمت، اقتدار، هیبت و جلال که بزرگی او با دیگران قابل قیاس نیست، چاره‌ای جز کرنش و خشوع در مقابل آن وجود بی‌همتا ندارد.

در واقع امکان فقری، نهایت ذلت و پایین بودن درجه انسان را در مقابل پروردگارش به نمایش می‌گذارد و از طرفی اصل وجود و تمام کمالات را در وجود واجب متعال منحصر می‌داند؛ به نوعی که هر وجود و کمالی در هر جایی یافت شود، اولاً و بالذات و حقیقتاً از آن ذات باری تعالی است و ثانیاً و با عنایت حضرت حق تعالی به موجود ممکن فقیر نسبت داده می‌شود. تبیین این نوع دیدگاه در مورد انسان و درک عمیق آن، جز خشوع و افتادگی به درگاه الهی نتیجه دیگری ندارد و راه را بر عصیان و طغیان انسان در برابر خداوند متعال سدّ می‌کند؛ چون بر اساس بیان خداوند متعال در قرآن کریم: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِكَبْفَىٰ * أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَىٰ».^۴ طغیان انسان‌ها به دلیل این است که خود را مستقل از خداوند متعال می‌دانند و این

۱. امام خمینی، آداب الصلاة، ص ۱۳.

۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۶.

۳. در این باره رک: دیلمی، إرشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۱۴. «فَنَقُولُ الْخُشُوعَ الْخَوْفَ الدَّائِمَ لِلْإِنْسَانِ وَهُوَ أَيْضًا قِيَامُ الْعَبْدِ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ تَعَالَىٰ بِهِمْ مَجْمُوعٌ وَقَلْبٌ مَرُوعٌ».

۴. این چنین نیست، مسلماً انسان سرکشی می‌کند؛ برای اینکه خود را بی‌نیاز می‌پندارد (علق، ۶ و ۷).



سلوک فقری (تبیین برخی گزاره‌های اخلاقی بر اساس بینش فقری)

توهم، آنها را به سرکشی و طغیان سوق می‌دهد.^۱

پس با توجه به اینکه امکان فقری حقیقت ارتباط میان انسان و پروردگارش را تبیین می‌کند بلکه دقیق‌ترین بیان از این رابطه را ارائه می‌دهد، می‌تواند با راه یافتن به قلب انسان، خشوع را برای او در پی داشته باشد.^۲

اخلاص

اخلاص مصدر باب افعال از ریشه «خلص» و در لغت به معنای پاک کردن و سالم ساختن یک چیز است از هر چه با آن مخلوط شده است. به همین دلیل وقتی یک شیء را از غیر آن جدا کرده، ناخالصی آن را برطرف می‌کنند، می‌گویند این شیء خالص شده است: «خلص: خالص الشیء، إذا كان قد نشب، ثم نجا و سلم»،^۳ یا: «خلص: خَلَصَ الشیء، بالفتح، یُخْلَصُ خُلُوصاً وَخُلَاصاً إذا كان قد نَشِبَ ثم نَجَا وَسَلِمَ. وَأَخْلَصَهُ وَخَلَّصَهُ وَأَخْلَصَ اللَّهُ دِينَهُ: أَمْحَضَهُ. وَأَخْلَصَ الشیء: اختاره».^۴

اما در اصطلاح اخلاقی، اخلاص به معنای صفا و پاکی اعمال انسان از هر گونه شائبه و انگیزه‌های غیر الهی است؛ انگیزه‌هایی که هر کدام به میزان خود می‌تواند انسان را از مقصود و مطلوب حقیقی یعنی خداوند متعال دور کند. هر اندازه که انگیزه پست و نازل باشد، از میزان خلوص و صفای عمل می‌کاهد و انسان را گرفتار اعمال ریاکارانه می‌کند و به تبع آن از هدف اصلی یعنی واجب متعال دور می‌شود. بر همین اساس می‌توان گفت که اخلاص درجاتی دارد که برای رسیدن به هر یک از آنها نیاز به تلاش و کوشش فراوان است. بنابراین صرف ملاحظه، قصد و اراده خداوند متعال در انجام دادن اعمال را اخلاص گویند.

در کتاب المفردات درباره اخلاص آمده: «فحقیقة الإخلاص: التَّبرُّی عن کلِّ ما دون الله تعالی».^۵ در رساله قشیریّه نیز می‌خوانیم: «الإخلاص، أفراد الحق سبحانه فی الطاعة بالقصد،

۱. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۳۲۵.

۲. فراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۱۱۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۸، ص ۷۱؛ دیلمی، إرشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ انصاری، منازل السائرین إلى الحق المبین، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۲؛ امام خمینی، آداب الصلاة، ص ۱۶۱-۱۶۳؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ص ۷-۶ و ج ۲۰، ص ۳۲۵؛ جوادی آملی، مراحل اخلاق در قرآن، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ مصباح، بنیادی‌ترین اندیشه‌ها (گزیده‌ای از مبانی اندیشه اسلامی)، ص ۹۲.

۳. فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۱۸۶.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۲۶.

۵. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۹۳.

وهو أن یرید بطاعته التقرّب إلى الله سبحانه دون أي شیء آخر.^۱ همچنین تعریفی که خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین ارائه کرده است،^۲ بر نفی هر گونه داعی غیر از ذات پروردگار دلالت دارد.

نتیجه تحقیق و بررسی درباره اخلاص چیزی جز کنار گذاشتن همه انگیزه‌ها و مقاصد و روی آوردن به مقصود و مطلوب اصیل یعنی خدای متعال نیست.^۳ رسیدن به این مقصود، یکی از دشوارترین کارهای انسان است؛ به طوری که امام خمینی در بیان درجات اخلاص، این نکته را به اهل سلوک و عرفان نیز گوشزد می‌نماید که مقامات و جایگاه‌هایی که در بین راه قرار دارد نیز نباید رهن سالک إلى الله شود:

یکی از مراتب آن، تصفیه عمل است از شائبه رضای مخلوق و جلب قلوب آنها، چه برای محمّدت یا برای منفعت یا برای غیر آن. مرتبه دوم، تصفیه عمل است از حصول مقصودهای دنیوی و مآرب زائله فانیه، گرچه داعی آن باشد که خدای تعالی به واسطه این عمل عنایت کند؛ مثل خواندن نماز شب برای توسعه روزی. مرتبه سوم، تصفیه آن است از رسیدن به جنّات جسمانیّه و حور و قصور و امثال آن از لذات جسمانیّه. مرتبه چهارم، آن است که عمل را تصفیه کند از خوف عقاب و عذاب‌ها [ی] جسمانی موعود. مرتبه پنجم، تصفیه عمل است از رسیدن به سعادات عقلیه و لذات روحانیّه دائمه ازلیّه ابدیه و منسلک شدن در سلک کرویّین و منخرط شدن در جرگه عقول قادسه و ملائکه مقربین و در ازای این مرتبه که مرتبه ششم است، تصفیه آن است از خوف عدم وصول به این لذات و حرمان از این سعادات. مرتبه هفتم، تصفیه آن است از وصول به لذات جمال الهی و رسیدن به بهجت‌های انوار سبحات غیر متناهی که عبارت از جنّت لقاء است، و این مرتبه، یعنی جنّت لقاء، از مهمّات مقاصد اهل معرفت و اصحاب قلوب است. مرتبه هشتم که در ازای این مرتبه است و آن عبارت است از تصفیه عمل از خوف فراق. بالجمله، تصفیه عمل از

۱. قشیری، الرسالة القشیریّة، ص ۳۱۴.

۲. انصاری، منازل السائرین إلى الحق المبین، ج ۱، ص ۱۸۱: «الإخلاص تصفیه العمل من کلّ شوب».

۳. دراین زمینه ر.ک: فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۱۸۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۲۶؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۹۳؛ شبر، الاخلاق، ص ۱۷-۱۸؛ فیض کاشانی، المحجّة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۸، ص ۱۲۸-۱۳۳؛ انصاری، منازل السائرین إلى الحق المبین، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۴؛ زین الدین رازی، محمد بن ابی بکر، حدائق الحقائق، ص ۱۳۵؛ غزالی، الأربعین فی أصول الدین، ص ۱۳۶؛ قشیری، الرسالة القشیریّة، ص ۳۱۴؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۵؛ نراقی، معراج السعاده، ص ۶۲۸-۶۳۰؛ امام خمینی، آداب الصلوة، ص ۱۶۰-۱۶۶؛ همو، شرح چهل حدیث، ص ۳۲۸-۳۲۹.



سلوک فقری (تبیین برخی گزاره‌های اخلاقی بر اساس بینش فقری)

این دو مرتبه نیز در نزد اهل الله لازم است، و عمل با آن معلّل و از حظوظ نفسانیّه خارج نیست، و این کمال خلوص است.^۱

با توجه به این مطلب، ثابت می‌شود که هیچ کس از گرفتار شدن در دام انگیزه‌های غیر الهی و جاماندن از اخلاص کامل در امان نیست؛ از این رو کمال اخلاص را تنها می‌توان در بریدن و انقطاع از ما سوی الله و توجه به ذات حق یافت.

با روشن شدن معنای اخلاص می‌توان نقش امکان فقری در امداد برای رسیدن به کمال اخلاص را بررسی و تبیین کرد. ره‌آورد دیدگاه امکان فقری این است که تنها ذات مستقل، بی‌نیاز و کامل در عالم هستی، ذات واجب متعال است؛ به گونه‌ای که غیر او، یا عدم است و یا ربط و احتیاج محض به آن ذات بی‌همتا. در حقیقت، تأمل و تفکر درباره‌ی این مطلب که انسان و همه‌ی موجودات و مطالب و مقاصد، غیر از ذات حق، عین‌الربطاند و هیچ استقلالی از خود ندارند، این نتیجه را در بر دارد که ما سوی الله هیچ اعتبار و مطلوبیتی از جانب خودشان نمی‌توانند داشته باشند؛ چون نه در وجود خود استقلال دارند و نه در صفات و کمالات خود. بنابراین التفات به بینش امکان فقری، یافتن حقیقت مطلب با تمام وجود و به کار بستن آن در اعمال و رفتار، می‌تواند به انسان در رسیدن به اخلاص و درجات والای آن کمک شایانی نماید؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، انسان نمی‌تواند قصدی غیر از خداوند متعال در انجام دادن اعمال خود داشته باشد؛ چون ما سوی الله بدون عنایت او پوچ و بی‌معنایند و هیچ انسانی دل بستن به مقاصد پوچ را برنمی‌تابد. در نتیجه، امکان فقری، پوچی انگیزه‌های غیر الهی را برای انسان مشخص می‌کند تا بداند راهی که به امید این مقاصد می‌پیماید، به کمال حقیقی نمی‌رسد. قطعاً توجه کافی به این نگاه می‌تواند تمام انگیزه‌ها و مقاصد غیر الهی را از انسان بگیرد و راه سلوک او را هموارتر سازد.

رسیدن به حقیقت شکر با نگاه فقر مطلق بودن ممکنات

شکر از دیگر مباحثی است که حصول آن به وسیله بینش امکان فقری آسان‌تر است و بلکه اعتقاد به امکان فقری، گامی به سوی حقیقت شکر خداوند متعال خواهد بود. شکر را در لغت به معنای شناخت نعمت از منعم و اظهار آن معرفی می‌کنند: «الشُّكْرُ: تَصَوُّرُ النِّعْمَةِ وإظهارها، قيل: وهو مقلوب عن الكشر، أي: الكشف، ويضاده الكفر، وهو: نسيان النِّعْمَةِ وسترها، ودأبُهُ شكور: مظهره بسمنها إسداء صاحبها إليها».^۲ همچنین: «الشُّكْرُ: عِرْفَانُ

۱. امام خمینی، آداب الصلاة، ص ۱۶۴-۱۶۶.

۲. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۶۱.

الإحسان ونشره، وهو الشُّكْرُ أَيْضاً.^۱

قدردانی از منعم متوقف است بر اینکه انسان نعمت‌هایی را که به او می‌رسد، و نیز کسی را که آن نعمت‌ها از جانب او به انسان رسیده است، بشناسد. در این صورت می‌تواند شاکر منعم خود باشد.

علمای اخلاق نیز حقیقت شکر را دارای سه رکن می‌دانند: یکی شناخت نعمت و نعمت‌دهنده، دیگری خوشحالی برای رسیدن آن نعمت‌ها از جانب منعم، و در آخر عمل کردن بر اساس مقصود و مطلوب منعم. بنابراین برای اینکه انسان عبد شکور باشد، باید اول نعمت‌هایی را که خداوند متعال به او داده است، بشناسد و همه آنها را از سوی او بداند و برای این توجه و انعامی که به او شده است، خوشحال باشد و آنها را در راه اطاعت الهی صرف کند و از معصیت او بپرهیزد. توضیح مطلب اینکه در کتب اخلاقی برای رسیدن به حقیقت شکر سه مرحله ترسیم شده است: علم، حال و عمل. مرحله اول این است که انسان همه نعمت‌ها را از خداوند متعال بداند و معتقد باشد که در رسیدن این نعمات به انسان، هیچ موجودی غیر از خداوند متعال دخالت استقلال‌ی ندارد و تمام وسائط، به فرمان الهی عمل می‌کنند و همگی مسخر اراده حق متعال‌اند؛ یعنی واسطه‌ها در رساندن نعمت به انسان از خود اختیاری ندارند و خداوند متعال آنها را به گونه‌ای خلق کرده است که کمال خود را در ایصال نعمت می‌دانند؛ در صورتی که اگر اختیار به دست خودشان بود، به هیچ وجه، چیزی از آنها به انسان نمی‌رسید.^۲ «إِنَّمَا الَّذِي أَنْعَمَ عَلَيْكَ هُوَ الَّذِي سَخَّرَ لَكَ وَأَلْقَى فِي قُلُوبِهِمْ

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۴۲۳؛ فراهیدی کتاب العین، ج ۵، ص ۲۹۲.

۲. مثالی که در این زمینه در کتاب المحجّة البيضاء آمده، قابل توجه است: «فمن أنعم عليه ملك من الملوك بشيء فإن رأى لوزيره أو لوكيله دخلاً في تيسير ذلك وإيصاله إليه فهو إشراك به في النعمة فلا يرى النعمة من الملك من كل وجه بل منه بوجه ومن غيره بوجه فيتوزع فرحه عليهما فلا يكون موحدًا في حق الملك، نعم لا ينقص من توحیده فی حق الملك وکمال شکره أن يرى النعمة الواصلة إليه بتوقيعه الذي كتبه بقلمه وبالكاغذ الذي كتبه عليه فإنه لا يفرح بالقلم والكاغذ ولا يشكرهما لأنه لا يثبت لهما دخلاً من حيث هما موجودان بأنفسهما بل من حيث هما مسخران تحت قدرة الملك وقد نعلم أن الوكيل الموصل والخازن أيضا مضطران من جهة الملك في الإيصال وأنه لو رد الأمر إليه ولم يكن من جهة الملك إرهاب وأمر جزم يخاف عاقبته لما سلم إليه شيئاً فإذا عرف ذلك كان نظره إلى الخازن الموصل كنظره إلى القلم والكاغذ فلا يورث ذلك شرکا في توحیده من إضافة النعمة إلى الملك، فكذلك من عرف الله تعالى وعرف أفعاله علم أن الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره كالقلم مثلاً في يد الكاتب وأن الحيوانات التي لها اختيار مسخرات في نفس اختيارها فإن الله تعالى هو المسلط للدواعي عليها لتفعل شاءت أم أبت، كالخازن المضطر الذي لا يجد سبيلاً إلى مخالفة الملك ولو خلى ونفسه لما أعطاك ذرة مما في يده فكل من وصل إليك نعمة من الله على يده فهو مضطر إذ سلب الله عليه الإرادة وهي عليه الدواعي وألقى في قلبه أن خيره في الدنيا والآخرة في أن يعطيك ما أعطاك وأن غرضه المقصود عنده في الحال والمآل لا يحصل إلا به وبعد أن خلق الله

من الاعتقادات والارادات ما صاروا به مضطرين إلى الايصال إليك، فمن عرف ذلك فكانت معرفته شكر الله وهذا هو الشكر بالقلب».^۱ چنین معرفتی به خداوند متعال و منحصر دانستن تنعم مخلوقات از جانب او مرحله‌ای از شکر و قدردانی است. مرحله بعد حالت سروری است که بعد از رسیدن نعمت به انسان برای او حاصل می‌شود. این سرور و خوشحالی همراه با معرفت، ممکن است تنها برای ایصال نعمت باشد یا اینکه انسان به درجه‌ای رسیده باشد که خوشحالی او به دلیل قرب به صاحب نعمت باشد و این تقرب به ذات الهی او را مسرور کند. در این صورت، سرور شخص به توجه و عنایت الهی است نه به نعمتی که به او رسیده است؛ از این رو به دنیا و مافیها بی‌توجه می‌شود و از نعمت‌های دنیوی، به مقداری بسنده می‌کند که او را به خداوند متعال نزدیک می‌کند. او این نعمات را وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود اصلی قرار می‌دهد. این مرحله نیز خود شکری جداگانه است.

مرحله آخر، عمل اعضا و جوارح بر طبق شناختی است که به دست آورده و حالتی که از رسیدن آن نعمت به او منتقل شده است؛ یعنی رسیدن به حقیقت شکر میسر نمی‌شود، مگر اینکه علاوه بر حصول علم و حال، اعمال جوارحی و جوانحی انسان نیز بر طبق آنها و در راستای مطلوب مُنعم شکل بگیرد؛ استفاده از نعمت‌ها در راه اطاعت حضرت حق باشد و انسان را به کمال لایق و مناسب خود نزدیک کند؛ نه اینکه نعمت را در راه معصیت صرف کند یا اهمال نماید و حرکتی به سوی کمال خود نداشته باشد که هر دوی اینها درجاتی از کفران نعمت است. در واقع، یافتن حقیقت شکر در این است که انسان در این سه مرحله موفق و سربلند باشد و همه نعمت‌هایی را که به او رسیده است، تنها از جانب ذات لایزال الهی بداند و به سبب این توجه و عنایت حضرت حق، خوشحال شود و تنها بر طبق خواست خداوند رفتار کند. مهم‌ترین مرحله در این سیر، مرحله علم است که دو مرحله بعد نیز بر آن تکیه دارند و بر اساس آن حاصل می‌شوند.

تبیین نظریه امکان فقری راهی مطمئن و دقیق برای رسیدن به این شناخت و درک ارزشمند

فیه هذا الاعتقاد فلا یجد سبیلا إلى ترکہ فهو إذا إنما یعطیک لغرض نفسه لا لغرضک ولو لم یکن غرضه فی العطاء لما أعطاک، ولو لم یعلم أن منفعتہ فی منفعتک لما نفعک فهو إذن إنما یطلب نفع نفسه بنفعک فلیس منعما علیک بل اتخذک وسیلة إلى نعمة أخرى هو یرجوها وإنما الذی أنعم علیک هو الذی سخره لک وألقى فی قلبه من الاعتقادات والارادات ما صار به مضطراً إلى الإیصال إليك، فإن عرفت الأمور کذلک فقد عرفت الله تعالی وعرفت فعله وکنت موحداً وقدرت علی شکره بل کنت بهذه المعرفة بمجردھا شاکراً» (فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء، ج ۷، ص ۱۴۵-۱۴۶).

۱. فیض کاشانی، الحقائق فی محاسن الأخلاق، ص ۱۵۳.

(مرحله علم) است؛ زیرا بر اساس بینش فقری، همه موجودات ممکن، از وجودی ربطی برخوردارند و تمام هویت و ذاتشان را فقر و ربط به ذات مقدس اله تشکیل داده است و هر گونه حیثیت استقلالی برای آنها منتفی است. وقتی با این بینش به ایصال نعمت می‌نگریم، نمی‌توانیم غیر از خداوند متعال موجودی را بیابیم که توانایی انعام داشته باشد؛ بلکه هر آنچه غیر اوست بذاته، متکی به اوست و بدون اذن او نمی‌تواند کاری انجام دهد.

بر اساس توحید افعالی که به واسطه امکان فقری تبیین می‌شود، در حقیقت تمام ممکنات که وسائط ایصال نعمت‌اند، در اصل وجود و تمام افعال خود به مستقل بالذات اتکا دارند و بی‌خواست و اراده او نمی‌توانند کاری انجام دهند؛ بلکه بالاتر از آن، وقتی موجودی ممکن فعلی انجام می‌دهد، در حقیقت خداوند متعال آن فعل را انجام داده است؛ منتها در مرتبه و درجه‌ای پایین‌تر از مرحله ذات خود.

بنابراین همه نعمت‌های عالم از سوی خداوند متعال است و هیچ موجودی در این راه استقلالاً اثرگذاری ندارد و تأثیر وسائط تنها به اذن الهی و تحت فرمان و اراده اوست. این مطلب همان مرحله علم از مراحل شکر است و اعتقاد به آن انسان را در مسیر شکرگزاری از خداوند منان قرار می‌دهد. اعتقاد به فقر ذاتی، دستیابی به مراحل دیگر شکر را نیز برای انسان آسان می‌کند و احوال و اعمال او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این مطلب، چنان اهمیتی دارد که امام خمینی عدم اعتقاد به فقر مطلق ممکنات و ادعای استقلال برای آنها را کفران نعمت می‌داند:

وقتی عبد شکور شود که ارتباط خلق را به حق و بسط رحمت حق را از اول ظهور تا ختم آن و ارتباط نعم را به یکدیگر و بدء و ختم وجود را علی ما هو علیه بداند تا در قلب بنده حقیقت سریان الوهیت حق نقش نبندد و ایمان نیاورد به اینکه «لا مؤثر فی الوجود إلا الله» و کدورت شرک و شک در قلب اوست، شکر حق را چنانچه شاید و باید نتوان انجام داد. کسی که نظر به اسباب دارد و تأثیر موجودات را مستقل می‌داند و نعم را به ولی نعم و صاحب آن ارجاع نمی‌کند، کفران به نعمت حق تعالی [کرده] است؛ بت‌هایی تراشیده و هر یک را مؤثری داند. همه عالم، ظهور قدرت و نعمت اوست و رحمت او شامل هر چیز است و تمام نعم از اوست و برای کسی نعمتی نیست تا منعم باشند؛ بلکه هستی عالم از اوست و دیگری را هستی نیست تا به او چیزی منسوب شود. تا کی و چند این قلوب مرده ما کفران نعم حق کند و به عالم و اوضاع و به اشخاص آن متعلق شود؟ این تعلقات و توجهات، کفران نعمت ذات مقدس است و ستر رحمت اوست و از اینجا معلوم می‌شود که قیام به حق شکر، کار هر کس نیست؛ چنانچه ذات مقدس حق تعالی - جل جلاله -



سلوک فقری (تبیین برخی گزاره‌های اخلاقی بر اساس بینش فقری)

فرماید: «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ»^۱. کمتر بنده‌ای است که معرفت نعم حق را آن طور که سزاوار است، داشته باشد و از این جهت، کمتر از بندگان هستند که قیام به وظیفه شکر نمایند.^۲

بنابراین حقیقت شکر حاصل نمی‌شود، مگر با اعتقاد به عجز و ناتوانی از قدردانی و شکر پروردگار عالم: «فشکره - تعالی - معرفه العارفين بالتقصير عن معرفه شكره، فجعل معرفتهم بالتقصير شكرًا»^۳؛ همان طور که در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: فِيمَا أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى مُوسَى عليه السلام يَا مُوسَى اشْكُرْنِي حَقَّ شُكْرِي فَقَالَ يَا رَبِّ وَكَيْفَ أَشْكُرُكَ حَقَّ شُكْرِكَ وَلَيْسَ مِنِّي شُكْرٌ أَشْكُرُكَ بِهِ إِلَّا وَأَنْتَ أَنْعَمْتَ بِهِ عَلَيَّ قَالَ يَا مُوسَى الْآنَ شَكَرْتَنِي حِينَ عَلِمْتَ أَنَّ ذَلِكَ مِنِّي.^۴

رسیدن به مقام شکر زمانی تحقق می‌یابد که حضرت موسی علیه السلام به ناتوانی از آن اعتراف می‌کند و هر آنچه را در اختیارش هست، از ناحیه ذات حق می‌داند.

اعتقاد به این عجز و ناتوانی با تبیین نظریه امکان فقری به وضوح دیده می‌شود؛ چرا که انسان در اصل ذات و دارایی‌های خود، اعم از اوصاف و افعال، به ذات ذوالجلال وابستگی محض دارد؛ پس اگر بخواهد شکر یکی از نعمت‌های خدا را به جای آورد، ناچار باید از نعمت دیگری استفاده کند که خود شکری را در پی دارد و همچنین برای شکر دیگر، نعمتی دیگر که الی غیر النهایه ادامه خواهد داشت و این نشان‌دهنده عجز و ناتوانی انسان در شکرگزاری از نعمات الهی است؛ بلکه بالاتر از آن، همین که خداوند به انسان اجازه شکرگزاری داده است، خود لطف و نعمتی دیگر است و «از دست و زبان که بر آید کز عهده شکرش به در آید».^۵

بنابراین انسان باید چند عمل را انجام دهد تا عبد شکور باشد: کسی می‌تواند به حقیقت شکر برسد که اولاً به فقر و عجز و ضعف خود التفات پیدا کند؛

۱. سبا، ۱۳.

۲. امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۳۴۵-۳۴۶.

۳. نراقی، جامع السعادات، ج ۳، ص ۲۴۲.

۴. کلینی، الکافی (ط - الإسلامیه)، ج ۲، ص ۹۸، باب الشکر، حدیث ۲۷: «امام صادق علیه السلام فرمود: در ضمن آنچه خدای عز و جل به موسی علیه السلام وحی فرمود این بود: ای موسی، مرا چنان که سزاوار است شکر گزار. عرض کرد: پروردگارا، تو را چگونه چنان که سزاوار است شکر گزارم، در صورتی که هر شکری که تو را نمایم، آن هم نعمتی است که تو به من عطا فرموده‌ای؟ فرمود: ای موسی، اکنون که دانستی آن شکرگزاری‌ات هم از من است، مرا شکر کردی (چنان که سزاوار من است)».

۵. سعدی، گلستان، دیباجه.

ثانیاً متوجه انواع نعمت‌ها و فیض‌هایی باشد که از جانب پروردگارش به او افافه شده است؛ مانند اصل هستی و کمال‌های بعد از آن؛ ثالثاً نعمت‌های الهی را در راه فلاح و سعادت خود به کار گیرد تا به نعمت و شرّ و عقوبت تبدیل نشود؛ رابعاً در مقام لفظ و با زبان نیز از خداوند قدردانی و تجلیل کند که سبب مزید نعمت و رحمت، و موجب جلب لطف و مرحمت می‌شود. گرچه معرفت قلبی و خضوع درونی و خشوع جوارحی و صرف فعلی نعمت در مسیر رضای خداوند شکر محسوب می‌شود، ولی دستور این است که از اظهار لفظی دریغ نشود.^۱

خوف و رجا مبتنی بر ینش فقری

یکی دیگر از مباحثی که می‌توان اثرگذاری نظریه امکان فقری را در آن جست‌وجو کرد، بحث خوف و رجاست. خوف مصدر از ریشه «خ و ف» است و در لغت به معنای ترس آمده است: «الخوف: وهی جبۀ یلبسها العسال والسقاء»^۲ و «الخوف: الفزع، خافه یخافه خوفًا وخیفهً ومخافهً»^۳.

معنای اصطلاحی خوف نیز ترس و ناراحتی از مبتلا شدن به امری است که خوشایند انسان نیست؛ به این معنا که شخص یقین دارد یا احتمال می‌دهد که چنان مبتلا و گرفتاری‌ای در آینده برای او رخ خواهد داد؛ از این رو در معنای آن گفته‌اند: «أما الخوف فهو عبارة عن تألم القلب واحترافه بسبب توقع مكروه فی الاستقبال»^۴.

رجا نیز مصدر از ریشه «ر ج و» و در لغت به معنای امید، در مقابل یأس، وارد شده است: «الرجاء، ممدود: نقیض الیأس ... رجا یرجو رجاء»^۵ و «الرجاء من الأمل: نقیض الیأس، ممدود. رجاء یرجوه رجواً ورجاء»^۶.

۱. جوادی آملی، تسنیم، ج ۴، ص ۴۱۶-۴۱۷. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: انصاری، منازل السائرین إلى الحق

المبین، ج ۱، ص ۲۳۱-۲۳۷؛ قشیری، الرسالة التفسیریة، ص ۲۷۶؛ فیض کاشانی، المحجّة البیضاء فی تهذیب الإحیاء، ج ۷،

ص ۱۴۴-۱۶۰، همو، الحقائق فی محاسن الأخلاق، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۳، ص ۲۳۳-۲۳۴ و ۲۴۱-۲۴۲؛

شبر، الأخلاق، ص ۲۳۸-۲۴۲؛ نراقی، معراج السعاده، ص ۷۹۰-۷۹۱؛ امام خمینی، شرح حدیث «جنود عقل و جهل»،

ص ۱۸۱-۱۸۶؛ همو، شرح چهل حدیث، ص ۳۴۳-۳۴۷؛ جوادی آملی، تسنیم، ج ۴، ص ۴۱۶-۴۱۷.

۲. فراهیدی، کتاب العین، ج ۴، ص ۳۱۲.

۳. ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۹۹.

۴. فیض کاشانی، الحقائق فی محاسن الأخلاق، ص ۱۶۰. برای مطالعه بیشتر ر.ک: دیلمی، إرشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۰۷؛

فیض کاشانی، المحجّة البیضاء فی تهذیب الإحیاء، ج ۷، ص ۲۶۹؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۴۵؛ شبر، الأخلاق،

ص ۲۴۷.

۵. فراهیدی، کتاب العین، ج ۶، ص ۱۷۶.

۶. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۰۹.

معنای اصطلاحی رجا نیز آن است که شخص به حصول امری مطلوب که در آینده به او خواهد رسید یا احتمال می‌دهد برسد، امید داشته باشد و نشاطی از آن بگیرد. البته این امید باید سبب عقلانی داشته باشد و شخص، اسباب آن را فراهم کرده باشد: «الرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده، ولكن ذلك المحبوب متوقع لا بد وان يكون له سبب، فان كان انتظاره لأجل حصول أكثر أسبابه فاسم الرجاء عليه صادق»^۱.

در واقع خوف و رجا همان حالت تردیدی است که انسان نسبت به حوادث آینده باید داشته باشد؛ یعنی نگرانی و اضطراب برای حوادث ناگوار، و امیدواری به پیش‌آمدهای خوشایند و مطلوب. البته باید هر کدام از خوف و رجا مبانی عقلانی داشته و اسباب حصول آنها فراهم آمده باشد.

خوف و رجائی که در متون دینی نسبت به خداوند متعال مطرح می‌شود نیز به همین معناست که انسان برای عاقبتش از طرفی باید خائف باشد، به گونه‌ای که او را به حرکت در مسیر صحیح وادارد و اعمال و رفتار او را مطابق میل مولا و صاحب اختیارش تنظیم کند؛ از طرف دیگر نیز تلاش خود را در این راه، بیهوده نداند و به رحمت و غفران خداوند متعال امید داشته باشد تا این امید، انگیزه‌ای باشد برای او در پیمودن مسیر بندگی و رسیدن به کمال لایق خود، و این گونه، خوف و رجا می‌توانند مانند دو بال پرواز برای رسیدن به مقصد باشند.

خوف و رجا را می‌توان به دو رتبه کلی تقسیم کرد که هر کدام از آنها بر اساس شدت و ضعف معرفت افراد، دارای مراتبی خواهند بود. یکی از آنها خوف و رجای ناشی از قصور و نقص در اعمال انسان است؛ به این معنا که شخص از عقابی که در آخرت به دلیل ارتکاب معاصی در انتظار اوست، می‌ترسد و نگران است، یا به امید رسیدن به نعمات و پاداش‌های بهشتی، اطاعت الهی را پی می‌گیرد. این مرتبه در دسترس عموم افراد بشر است و کمترین نتیجه آن انجام دادن واجبات و ترک محرمات است.

مرتبه دیگر خوف و رجا بر پایه شناختی است که انسان از خداوند متعال و صفات او و همچنین به جایگاه خود در عالم هستی و ضعف رتبه وجودی خود دارد و همان طور که معرفت و شناخت در حصول هر حالتی برای نفس انسانی نقش بسزایی دارد، در این بحث نیز از جایگاه بالایی برخوردار است؛ به گونه‌ای که هر چه شناخت و معرفت انسان بیشتر باشد، از خوف و رجای بیشتری بهره می‌برد:

۱. شبر، اخلاق، ص ۲۴۲.

وبحسب تظاهر أسباب المكروه تكون قوّة الخوف وشدة تألم القلب، وبحسب ضعف الأسباب يضعف الخوف، والخوف من الله تارة يكون بمعرفة الله ومعرفة صفاته، وتارة يكون بكثرة الخيانة من العبد بمقارفة المعاصي، وتارة يكون بهما جميعا وبحسب معرفته بجلال الله وتعالیه واستغنائیه وبعیوب نفسه وجنایاته تكون قوّة خوفه.^۱

این اثرگذاری به حدی است که خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ».^۲ به همین دلیل علمای ربانی و عرفای الهی در این حالت از دیگر افراد بشر پیش‌ترند و درجات آنان نیز نسبت به معرفتشان متفاوت است.

بنابراین برای به دست آوردن این دو بال پرواز عبد به سوی ملکوت و قرب الی الله و همچنین تقویت آنها لازم است شناخت بنده از خداوند متعال و صفات جلال و جمال او و همچنین نفس معیوب خویش و جایگاهش در هستی بیشتر شود: «وكلما ازدادت المعرفة بجلال الله وعظمته وتعالیه وبعیوب نفسه وجنایاته، ازداد الخوف، إذ إدراك القدرة القاهرة والعظمة الباهرة والقوة القویة والعزة الشدیة، یوجب الاضطراب والدهشة».^۳

بینش امکان فقری با طرح دوگانه‌ای به نام اوج قدرت و کمال بلکه اصل کمال و کلّ کمال، و اوج ضعف و ذلت یعنی عین‌الربط، در مورد واجب و ممکنات، راه رسیدن به این دو بال پرواز را هموارتر می‌سازد؛ زیرا بر اساس امکان فقری، تنها موجود مستقل عالم که تمام قدرت در اختیار اوست و تمام کمالات از او نشئت می‌گیرد و در عظمت و جلال و هیبتش ماندنی ندارد، ذات باری تعالی است و هر آنچه غیر اوست، وابستگی محض به اوست؛ فقیر مطلق به اوست و هر چه دارد یا به آن امید و از آن خوف دارد، تحت سیطره قدرت خداوندی اوست.

طرح بحث به این شکل و بیان این رابطه میان خداوند متعال و بندگانش، معرفتی به انسان می‌دهد که خوف و رجای او را تقویت می‌کند. انسانی که در اصل وجود و صفات و کمالات، خود را فقر و ربط صیرف به حضرت حق می‌داند و او را در نهایت قدرت و عظمت و رحمت می‌بیند، اگر خوفی برای او حاصل می‌شود، به دلیل شناختی است که به جایگاه پست وجودی خود دارد و درماندگی و بیچارگی مطلق خود را در مقابل عظمت و هیبت ذات ذوالجلال الهی مشاهده می‌کند؛ اگر امیدی هم به آینده دارد، از معرفتش به صفات جمال و رحمانیت خداوند متعال نشئت گرفته است؛ خدایی که لطف او همیشه شامل حال انسان

۱. فیض کاشانی، الحقائق فی محاسن الأخلاق، ص ۱۶۰.

۲. فاطر، ۲۸.

۳. نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۵۴.

بوده است؛ چه در اصل وجود که او را از نیستی به عالم وجود رهنمون کرد، و چه در فراهم آوردن اسباب ادامه حیات و حرکت به سوی کمال برای او. انسانی که چنین شناختی به خدا دارد و می‌داند هر چه دارد از او و لطف اوست بدون هیچ استحقاقی از جانب خود انسان، قطعاً به آینده امیدوار خواهد بود و از هیچ تلاشی در زندگی خود فروگذار نخواهد کرد. پس اگر انسان به این بینش فقری آگاهی و اعتقاد داشته باشد و طبق آن عمل کند، می‌تواند به اوج مراتب خوف و رجا برسد.^۱ امام خمینی در این زمینه می‌فرماید:

بدان که انسان عارف به حقایق و مطلع از نسبت بین ممکن و واجب جلّ [و] علا دارای دو نظر است: یکی نظر به نقصان ذاتی خود و جمیع ممکنات و سیه‌رویی کائنات، که در این نظر علماً یا عیناً باید که سر تا پای ممکن در ذلّ نقص و در بحر ظلمانی امکان و فقر و احتیاج فرو رفته ازلاً و ابداً و به هیچ وجه از خود چیزی ندارد و ناچیز صرف و بی‌آبروی محض و ناقص علی‌الاطلاق است؛ بلکه این تعبیرات نیز در حق او درست نیاید و از تنگی تعبیر است و ضیق مجال سخن؛ و الا نقص و فقر و احتیاج، فرع شیئیت است و برای جمیع ممکنات و کافه خلائق از خود چیزی نیست. در این نظر اگر تمام عبادات و اطاعات و عوارف و معارف را در محضر قدس ربوبیت برد، جز سر افکندگی و خجلت و ذلت و خوف چاره‌ای ندارد. چه اطاعت و عبادتی؟ از کی برای کی؟ تمام محامد راجع به خود اوست، و ممکن را در او تصرفی نیست؛ بلکه از تصرف ممکن نقص عارض اظهار محامد و ثنای حق شود. پس در این نظر، خوف و حزن و خجلت و سرافکندگی انسان را فرا گیرد.

و دیگر نظر به کمال واجب و بسط بساط رحمت و سعه عنایت و لطف او. می‌بیند این همه بساط نعمت و رحمت‌های گوناگون که احاطه بر آن از حوصله حصر و تحدید خارج است، بی‌سابقه استعداد و قابلیت است، ابواب الطاف و بخشش را به روی بندگان گشوده است، بی‌استحقاق. نعم او ابتدایی و غیر مسبوق به سؤال است. پس رجای او قوت گیرد و امیدوار به رحمت حق گردد. کریمی که کرامت‌های او به محض عنایت و رحمت است و مالک‌الملوکی که بی‌سابقه سؤال و استعداد به ما عنایاتی فرموده که تمام عقول از علم به شمه‌ای از آن عاجز و قاصر است، و عصیان اهل معصیت به مملکت وسیع او خللی وارد نکند و طاعت اهل طاعت در آن افزونی نیاورد؛ بلکه هدایت آن ذات مقدس طرق طاعت

۱. فراهیدی، کتاب العین، ج ۶، ص ۱۷۶؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۴، ص ۳۰۹؛ دیلمی، إرشاد القلوب، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۰۵؛ فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الإحیاء، ج ۷، ص ۲۶۹-۲۷۱؛ همو، الحقائق فی محاسن الأخلاق، ص ۱۶۸-۱۵۸؛ نراقی، جامع السعادات، ج ۱، ص ۲۵۶-۲۴۵؛ شبّر، الأخلاق، ص ۲۴۲-۲۵۰؛ امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۲۲۲-۲۲۳؛

را، و منع آن ذات اقدس از عصیان، برای عنایات کریمانه و بسط رحمت و نعمت است، و برای رسیدن به مقامات کمال و مدارج کمالیه و تنزیه از نقص و زشتی و تشوّه است. پس اگر برویم در درگاه عزّ و جلالش و پیشگاه رحمت و عنایتش و عرض کنیم بار الهی، ما را لباس هستی پوشانیدی و تمام وسایل حیات و راحت ما را فوق ادراک مدرکین فراهم فرمودی و تمام طرق هدایت را به ما نمودی، تمام این عنایات برای صلاح خود ما و بسط رحمت و نعمت بود. اکنون ما در دار کرامت تو و در پیشگاه عزّ و سلطنت تو آمدیم با ذنوب ثقلین، در صورتی که ذنوب مذنبین در دستگاه تو نقصانی وارد نکرده و بر مملکت تو خللی وارد نیاورده. با یک مشت خاک که در پیشگاه عظمت تو به چیزی و موجودی حساب نشود، چه می‌کنی جز رحمت و عنایت؟ آیا از درگاه تو جز امید رحمت چیز دیگر متوقع است؟ پس انسان همیشه باید بین این دو نظر متردد باشد: نه نظر از نقص خود و تقصیر و قصور از قیام به عبودیت ببندد، و نه نظر از سعه رحمت و احاطه عنایت و شمول نعمت و الطاف حق جلّ جلاله بیوشد.^۱

جمع‌بندی

امکان فقری مبتنی بر اصولی دقیق همچون اصالت وجود، تشکیک و مجعولیت وجود، نظریه‌ای ناب برای ترسیم جایگاه ممکنات نسبت به واجب متعال است که لوازم بسیاری را به دنبال دارد. یکی از این لوازم در مباحث اخلاقی است که وقتی رابطه انسان با خداوند متعال بر اساس این نظریه ترسیم می‌شود، بسیاری از تصورات به هم می‌ریزد و انسان را دارای معرفتی می‌کند که برای سلوک خود ناگزیر از متصف شدن به اخلاق الهی است. آنچه گذشت، تأثیر شگرف نظریه امکان فقری بود بر برخی از گزاره‌های اخلاقی که برای شروع مسیر سلوک، لازم است به آنها توجه شود. این التفات اگر با نگاه عین‌الربط و فقری همراه باشد، مسیر هموارتر و صعود بیشتر را برای سالک در پی خواهد داشت. در اولین مرحله، اصل غفلت را با نگاه فقری از بین بردیم و انسان آگاه به هویت فقری را همیشه بیدار دانستیم. سپس ریشه کبر و خود برتر بینی انسان را به واسطه فقیر بودن در تمام جهات، قطع کرده و با نمایش عظمت و هیبت و جلال و جبروت خداوند متعال در برابر ضعف درجه و پستی مقام و مرتبه انسان، او را وادار به کرنش در برابر حق نمودیم. در ادامه هر گونه مطلوب و مقصود غیر از خداوند متعال برای انجام دادن اعمال را از انسان گرفتیم و رشد و نمو معرفت او به جایی رسید که دانست حقیقت شکر در این است که نمی‌تواند از عهده شکر

۱. امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۲۲۲-۲۲۳.



سلوک فقری (تبیین برخی گزاره‌های اخلاقی بر اساس بینش فقری)

خداوند متعال برآید. چنین نگاهی به رابطه عمیق و دقیق بین انسان و آفریدگارش موجب می‌شود که او همیشه نسبت به آینده خود در حالت خوف و رجا باشد. بنابراین معرفتی گران‌بها همچون فقر وجودی، برکات بسیاری برای انسان دارد که برخی از آنها ارائه گردید.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۲. امام خمینی، سید روح الله، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم، ۱۳۷۸ش.
۳. — شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۸۰ش.
۴. — شرح حدیث «جنود عقل و جهل»، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم، ۱۳۸۲ش.
۵. — تهذیب نفس و سیر و سلوک از دیدگاه امام خمینی (س)، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۷ ه ش.
۶. انصاری، عبدالله بن محمد، منازل السائرین إلى الحق المبین، شارح سلیمان بن علی تلمسانی، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۷. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، تصحیح و تعلیق محدث، جلال الدین، ۲ جلد، چاپ دوم، نشر دار الکتب الإسلامیة، قم.
۸. جواد آملی، عبدالله، تسنیم، تحقیق و تنظیم حسن واعظی محمدی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.
۹. — مراحل اخلاق در قرآن، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۲ش.
۱۰. — رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی)، ۲۰ جلد، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چاپ دوم، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۸۲ ه ش.
۱۱. دیلمی، حسن بن محمد، إرشاد القلوب، قم، نشر الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۱۳. زین الدین رازی، محمد بن ابی بکر، حدائق الحقائق، ۱ جلد، محقق سعید عبدالفتاح، چاپ اول، مکتبه الثقافه الدینیة، قاهره، ۱۴۲۲ ه ق.
۱۴. شبر، عبدالله، الأخلاق، تصحیح جواد شبر، نجف اشرف، مطبعة النعمان، چاپ اول، بی تا.

۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **رسالة فی الحدوث**، تصحیح و تحقیق دکتر سید حسین موسویان، قم، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. ——— **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه**، ۹ جلد، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱ م
۱۷. ——— **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، ۱ جلد، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. طباطبائی، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، نشر اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۷۱.
۱۹. ——— **نهاية الحکمة (فیاضی)**، ۴ جلد، چاپ چهارم، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۶ ه ش
۲۰. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ۳ جلد، چاپ چهارم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) همراه با انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، تهران و قم، ۱۳۹۰ ه ش
۲۱. غزالی، محمد بن محمد، **الأربعین فی أصول الدین**، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، قم، انتشارات هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۲۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، **الحقائق فی محاسن الأخلاق**، تحقیق محسن عقیل، قم، دار الکتب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۳ ق.
۲۴. ——— **المحجّة البيضاء فی تهذیب الإحیاء**، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
۲۵. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، **الرسالة القشیریة**، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود ابن شریف، قم، بیدار، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، ۲ جلد، محقق / مصحح: موسوی جزائری، طبیب، نشر دار الکتب، قم، ۱۴۰۴ ق
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی (ط - الإسلامیة)**، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، **بحار الأنوار (ط - بیروت)**، ۱۱۱ جلد، نشر دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳ ق
۲۹. مصباح، مجتبی، بنیادی‌ترین اندیشه‌ها (گزیده‌ای از مبانی اندیشه اسلامی)، قم، مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، چاپ اول، ۱۳۹۰ ش.

۳۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ۲۷ جلد، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۸ ش.

۳۱. نراقی، احمد بن محمد مهدی، معراج السعاده، تصحیح مؤسسه انتشارات هجرت، قم، هجرت، چاپ ششم، ۱۳۷۸ ش.

۳۲. نراقی، مهدی بن ابی ذر، جامع السعادات، تصحیح محمد کلانتر و مقدمه محمدرضا مظفر، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ اول، بی تا.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

قابلیت تنزیل مفاهیم فلسفی با تاکید بر نظر ملاصدرا^۱

مصطفی زارعی^۲

چکیده

از زمان شروع فلسفه برای کودک، که با هدف رشد تعالی انسان آغاز شد، این پیش فرض بدیهی گرفته شده است که مفاهیم فلسفی، قابلیت تنزیل و ساده سازی را دارند و بر همین مبنا کتابها و مقالات و برنامه های زیادی انجام شده است. اما دلیل اینکه آیا خود آن مفاهیم فلسفی غامض، سوای از ادراک یا عدم ادراک کودک، قابلیت تنزل را دارد یا خیر؟، سخن دیگری است که کمتر به آن پرداخته شده. ما در این مقاله بر آن هستیم که اثبات کنیم که این کار شدنی است و دلایل عقلی خصوصا با مبانی ملاصدرا و نقلی و شواهدی هم خواهیم آورد که ما در امور محاوره ای خود چاره ای جزء تنزل و نه حتی برای کودک نداریم. این دلایل برای این است که اولاً مبنایی بودن کار حول فلسفه برای کودک مشخص می شود و ثانياً با ارائه ی دلیل، ساختار تنزیل معلوم خواهد شد چون هرساختاری در یک پارادایم معنا مییابد.

کلیدواژگان

تنزیل (ساده سازی)، فلسفه برای کودکان، مفاهیم فلسفی، ملاصدرا، حقیقت، ادراک

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵.

۲. دانش پژوه سطح سه فلسفه حوزه (zaarei_136912@yahoo.com)

از آنجا که حقیقت و واقعیت دارای مراتب مختلفی از فرش تا عرش است، به تبع، درک این حقایق هم ذومراتب خواهد بود. وقتی واقع از اعلی‌المراتب آغاز می‌شود و به هیولا ختم می‌گردد، پس متعلق ادراک، این حقایق‌اند و در واقع چون حقایق، همه از سنخ وجودند و هستی را وجود پر کرده و جایی برای غیر وجود نگذاشته، ادراک هم به وسیله شأنی از شئون وجود برای رسیدن به قله‌ای برتر که حقیقتی عمیق و جان هستی باشد، انجام می‌شود. اما با توجه به اختیاری که به انسان داده شده است، او می‌تواند این وجود و حقیقتش را شدت بخشید یا در جهت فرومایگی و غفلت از اصل خود حرکت کند. پس شخص با حرکت جوهری ناگزیر از اشتداد وجودی به سمت فعلیت است و این وجود عین‌الربطی انسان است که معجزه‌وار می‌تواند قوه‌اش را به سوی فعلیتی سوق دهد و آجرهای جانش را آن‌گونه کنار هم بچیند که یا با حقیقت و مراتب بالای خود و جهان هستی مرتبط شود و «تبارک الله أحسن الخالقین» را فعلیت بخشد و تجلی «ونفخت فیه من روحی» شود، یا با حرکت عکس و با فعلیتی خلاف مشیت الهی، باز هم در اسمی غوطه‌ور شود که اگرچه حد یقفی ندارد، غضب و عذاب را حد ملاقت وجودی و اشتدادی خود برگزیده است که هیچ عاقلی به این ورطه نمی‌رود.

جایگاه ادراک و مفاهیم فلسفی در این رشد و سیر این است که ادراک از طرق مختلف انجام می‌شود؛ مانند حس و عقل و شهود،^۱ و هر چه متعلق ادراک در مرتبه بالاتری باشد، قطعاً ابزاری برتر برای فهم طلب می‌کند که احتمال خطا هم در آن پایین باشد و عقل از تحلیلش عاجز نباشد.^۲ اگر ابزار ادراک عقل باشد، چون احتمال خطای آن (با حفظ قواعد منطقی) نسبت به حس کمتر است، کمک می‌کند که شخص بتواند تصمیمی بگیرد که او را به حقیقت نزدیک کند و در عین حال به اصل و حقیقت او آسیبی نزنند. از این رو هر چه بتوانیم اشیا و موجودات را «کما هو هو» و برتر معرفی و تبیین کنیم، بهتر می‌توانیم به رسیدن به سیر الی الله توجه کنیم و توجه بدهیم. پس ادراک سبب رشد است.

ارتباط مفاهیم فلسفی به رشد و زندگی حقیقی این است که چون ما انسان‌ها هر لحظه در حال ارتباط با اشیا و ادراک آنها هستیم و هیچ لحظه‌ای نیست که فرد از ادراک خالی باشد، لذا اگر ادراک و تفکر به سمتی سوق پیدا کند که فرد حقایق را بشناسد و حتی با مرتبه‌ای از

۱. رک: مجتبی مصباح، معرفت‌شناسی، ص ۹۴-۱۰۲.

۲. در نهایت اگر عقل نیز پای یاری نداشت، چنان جذب قوی باشد که فرد را از غیر بی‌نیاز کند.

واقع و وجودی الهی ارتباط یابد، می‌تواند رشد و «صیر الی الله»^۱ را به سمت اسمای جلالی و رحیمی الهی ادامه دهد. فهم واقع و وجود آن‌چنان که هست، فهمی فلسفی است و فهم فلسفی داشتن به به اصطلاحات و استدلال‌های پیچیده وابسته نیست و اگر این سیر ادامه پیدا کند، گرچه ادراک واقع کمی دقیق و پیچیده‌تر می‌شود، چون فرد هم‌گام با علم و عمل رشد کرده است، اگر فیلسوف هم نباشد، حکیمانه زندگی می‌کند و فیوضات الهی بر قلبش جاری می‌شود و به فرموده حضرت ختمی مرتبت علیه السلام^۲ آنچه را نمی‌داند، بر قلبش جاری می‌کنند.

سؤال اصلی این است که آیا مفاهیم فلسفی قابلیت تنزیل دارند و می‌توان آن‌ها را به زبانی ساده بیان کرد تا نفوسی را که به مرحله تفکر عقلی نرسیده‌اند، خصوصاً کودکان را چنان رشد دهد که بتوانند در وهله اول تصویری صحیح از واقع داشته باشند و در وهله دوم آن را تصدیق کنند و این درک آنان به حوزه رفتار و عمل نیز کشیده شود. باید دقت کرد که ما گریزی از تنزیل نداریم و این امر در زندگی روزمره همه انسان‌های عاقل وجود دارد و این مهم با مبانی ملاصدرا اثبات خواهد شد. شایان ذکر است که این بحث، مبنایی است و به کار فلسفه برای کودکان منحصر نیست.

درباره منحصر کردن فایده تنزیل به اصلاح رفتار باید توجه کرد که هدف، صرفاً انتخاب صحیح نیست؛ بلکه انتخاب صحیحی است که آگاهانه باشد و به دنبال معرفت به دست آید و باعث تکامل شود.

۱. مراد از مفاهیم فلسفی

آنچه از شنیدن عبارت «مفاهیم فلسفی» به ذهن متبادر می‌شود، مفاهیم پیچیده‌ای است که شخص، عطای آن را به لقایش می‌بخشید و از خیر صرف زمان برای تفکر درباره آن به منظور فهم و رشد نفس خود می‌گذرد. اما کُنه مطلب چنین نیست و می‌شود گفت مفاهیم فلسفی، هرچند در مقطعی و نزد اهل آن علم با اصطلاحاتی غامض همراه شده است، اما لاجرم و به ضرورت منطقی، هر مسئله فلسفی باید به مطلبی بدیهی ارجاع شود که تصدیق آن برای غیر فیلسوفان نیز آسان است.

شاخصه مفهوم فلسفی بودن یک شیء تابع تعریف فلسفه است که دایره موضوع خود را مشخص می‌کند. ما ابتدا تعریف ملاصدرا را از فلسفه می‌آوریم تا بتوانیم تصویر روشن‌تری از مفاهیم فلسفی داشته باشیم؛ چرا که بدون توجه به غایت، جریان برخی قواعد فلسفی در زندگی بدیهی است؛ اما چگونه شاکله معقول داشتن مهم است که ما در این نوشتار در پی

^۱ مراد در اینجا «گردیدن» است.

^۲ مَنْ عَمِلَ بِمَا يَعْلَمُ وَرَزَّاهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۱۲۸).

تحقق آن برای کودکان هستیم.

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني.^۱

فلسفه استكمال نفس انسانی از راه شناخت صحیح موجودات حقیقی و تصدیق به وجود حقیقی آنهاست؛ به نحوی که این تصدیق، تصدیق تحقیقی و قطعی باشد، نه تقلیدی و ظنی و البته این معرفت و شناخت، محدود به توان انسان‌هاست؛ زیرا همه انسان‌ها قادر به شناخت همه موجودات و نیز کنه آنها نخواهد بود.

صدرالمتألهین در تعریف دوم خود می‌گوید: «إن شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى»؛^۲ فلسفه نظم علمی جهان در ظرف ذهن است؛ یعنی همان طور که جهان دارای نظم عینی است، نظم علمی نیز دارد که فلسفه، همان نظم علمی است.

بر اساس این تعریف، فیلسوف کسی است که با استكمال نفس خود و شناخت حقیقی و قطعی حقایق، نظم خارجی جهان را در ظرف فهم خود، ادراک کند تا از این طریق به باری تعالی تشبّه یابد. هر آنچه با این تعریف سنخیت داشته باشد، مفهوم فلسفی خوانده می‌شود. بنابراین «مفهوم فلسفی» آن چیزی است که فرد را در شناخت «موجود بما هو موجود» یاری کند تا فرد به وسیله آن استكمال نفس یابد و البته که شناخت واقع منحصر در مسائل هستی‌شناسی نیست؛ بلکه مسائل معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و ارزش‌شناسی نیز در آن دخیل‌اند. با توجه به نگاه غایت‌مدارانه به فلسفه و تعریف مفاهیم فلسفی بر اساس توجه به هدف این علم، دایره تعریف مفاهیم فلسفی گسترده‌تر می‌شود؛ در حالی که «مفهوم فلسفی» در اصطلاح به مفاهیمی اطلاق می‌شود که با سنجش و مقایسه میان اشیای عینی و خارجی به دست می‌آیند؛ مانند مفاهیم علت و معلول، حادث و قدیم، ذهنی و خارجی، بالقوه و بالفعل، سقف و کف، پدر و مادر، جزء و کل و...^۳

آنچه از مفاهیم فلسفی مد نظر است، معنایی اعم از معنای اصطلاحی است. بنابراین مفهوم فلسفی در اصطلاح ما معقولات اولی، معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی را شامل می‌شود؛ زیرا عملکرد ذهن و نفس انسان در شناخت واقع چنین است که از همه این مفاهیم بهره می‌برد و انحصاری برای شناخت و ارتباط با واقع در معقولات ثانی فلسفی نیست و

^۱ صدرالدین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، ص ۲۱.

^۲ همان.

^۳ ر.ک: مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، ص ۶۶-۷۰.

قطعاً دیگر معقولات نیز در شناخت انسان از واقع، لازم است. ممکن است کسی بگوید که با این تعریف باید معانی ای مثل «چای»، «ماشین»، «این شیء در حال حرکت است» و به طور کلی، همه امور عادی زندگی از قبیل مفاهیم فلسفی به شمار آید و حال آنکه هیچ کسی اینها را مفهوم فلسفی نمی خواند.

در پاسخ باید گفت که ما هم این موارد را از مفاهیم فلسفی نمی دانیم؛ چراکه به کشف ارتباطات حقیقی بین اشیا منجر نمی شود و از مسائل کلان هستی شناختی به شمار نمی آید. به بیان دیگر، چون کار فلسفه شناخت مسائل بنیادین است، لذا مفاهیمی، فلسفی خواهند بود که به مسائل بنیادین هستی شناختی یا معرفت شناختی، انسان شناختی و ارزش شناختی می پردازند. بنابراین گزاره «این شیء از نقطه الف به نقطه ب حرکت می کند»، هم می تواند مورد نظر فلسفه قرار گیرد و از نحوه وجود آن شیء بحث کند - چنانکه فلاسفه درباره حرکت متوسطی و قطعی بحث کرده اند - و هم می تواند مورد توجه فیزیک دانان قرار گیرد؛ چنانکه آنها هم از این پدیده بحث کرده اند. از این رو تمام مفاهیم کلی، اگر با این نگاه ملاحظه شوند و جهت نگاه کشف واقع و ارتباطات بین اشیا برای شناخت مسائل بنیادین هستی باشد، حتی درک کلی معدن نیز می تواند یک مفهوم فلسفی تلقی شود.

پس مفهومی فلسفی است که اولاً معقول باشد (اعم از اولی، ثانی فلسفی یا ثانی منطقی)؛ ثانیاً فرد با ژرف نگری از جهت هستی شناسانه، معرفت شناسانه یا ارزش و انسان شناسانه، آن را بنگرد؛ یعنی شناخت آن به درک مسائل بنیادین فلسفی مذکور (هستی شناختی، معرفت شناختی، ارزش شناختی و انسان شناختی) منجر شود.

۲. مراد از تنزیل

تنزیل از ماده «نَزَلَ» به معنای فرود آوردن چیزی از بالا به پایین است^۱ و مراد از آن در اینجا پایین آوردن سطح مفاهیم فلسفی و روش برهانی فلسفه و ساده سازی آنهاست، به طوری که کودکان و نفوس ثله نیز بعد از درک آنها تصدیقشان کنند.

باید دقت داشت که «تلخیص و بیان نتایج» را با «ساده سازی» خلط نکنیم. برخی گمان کرده اند که تنزیل یعنی خلاصه ای از یک مطلب سنگین را به زبانی ساده درآوردن و در آخر نتیجه گیری کردن. در حالی که ساده سازی مفاهیم فلسفی، یعنی فرآیند پیچیده تبیین و توجیه را به زبانی ساده تر بیان کردن؛ به طوری که مطلب برای مخاطب چنان منفتح شود که آن را تصدیق کند. روشن است که تنزیل و ساده سازی مفاهیم فلسفی در مفاهیم کلی جریان دارد؛ یعنی می شود

۱. فبومی، المصباح المنیر فی الشرح الکبیر، ج ۲، ص ۶۰۱.

خود این مفاهیم و ارتباطات آنها را ساده‌سازی کرد.

۳. فایده تنزیل

معمولاً تا نام فلسفه به میان می‌آید، ذهن به طرف مطالب غامض و پیچیده می‌رود و گمان می‌شود که فقط عده‌ای باید به سمت فلسفه بروند و نگاهی فلسفی به زندگی داشته باشند. حتی گاهی غامض‌نویسی باعث شده که برخی فلاسفه دچار اشتباه شوند و دانسته یا ندانسته وارد مطلبی شوند که ثقل آن جز نزاع لفظی نبوده و اگر اشکال با بیانی ساده طرح می‌شد، چنین نزاع و تطویلی رخ نمی‌داد.

برخی فلسفه برای کودکان را به آموزش مفاهیم ساده‌شده کلاسیک فلسفی معنا می‌کنند. حتی در نگاهی عمیق‌تر، «لیپمن» می‌گوید: «ما در این برنامه (فلسفه برای کودکان) به کودکان و نوجوانان کمک می‌کنیم که ترجیحاً خودشان برای خودشان فکر کنند و تصمیم بگیرند». این، جمله درستی است؛ اما با چه ملاکی؟ بر اساس تعریف ما از فلسفه، رسیدن به واقع برتر و اتحاد با آن، هدف اصلی است و ما با اثبات قابلیت ساده‌سازی آن مفاهیم، به دنبال ارائه مبانی نظری آن واقع هستیم تا انسان واصل دچار تردید نشود و دام مغالطه‌کاران پای او را در بند نکشد و نیز غیر واصلان را با برهانی کردن ثبوت تنزیل حقیقت و امکان رسیدن به حقیقت در کمترین سطوح، هیچ فردی خود را از این وادی مستثنا نداند.

هدف از تنزیل مفاهیم فلسفی این است که فرد راحت‌تر بتواند واقع را درک و تحلیل کند و به دنبال آن برای عمل و سیر خود تصمیمی آگاهانه بگیرد و جهان آینده خود را همراه با نگاهی دنبال کند که از ظواهر به لایه‌های عمیق‌تری از این عالم توجه داشته باشد به عنوان نمونه نقش وجود نیت در عمل ببیند که چگونه در سیر و مسیر زندگی اثرگذار است؛ نه اینکه فقط خود را سوای دیگر محرکات انتخاب‌گر ساده بپندارند.

۴. اثبات تنزیل

برای اثبات اینکه مفاهیم فلسفی قابلیت تنزیل و ساده‌سازی دارند، ابتدا از راه تمسک به دلایل منطقی و استدلال وارد می‌شویم؛ سپس به ساده‌سازی‌های صورت گرفته و تجربه‌های عملی اشاره خواهیم کرد. در پایان نیز دلیلی جداگانه و کامل‌تر خواهیم آورد که از راه سنخیت تجردی ادراک وارد اثبات می‌شود.

۴-۱. دلیل عقلی

هر مُدرکی خود را سوای دیگر اشیا درک می‌کند و برای علم حضوری به خود و ارجاع دیگر مدرکاتش به علم حضوری، یک نظام تفاهمی را در ذهن خود تشکیل می‌دهد؛ بلکه آن نظام را می‌یابد و این ساختار چنان بدیهی شکل می‌گیرد که توجهی هم به آن ندارد. در ادراکی که

فرد از اشیای خارجی دارد، ابتدا باید حواس خودش را به کار بگیرد؛ مثلاً نفس، باصره را به کار می‌گیرد و به وسیله قوه مشترک، دیدن تحقق می‌یابد و تصویری در مرتبه خیال برای نفس شکل می‌گیرد. این گونه است که فرد از شیء خارجی به عالم فکر می‌رسد. در مواردی که مقدمات، عقلی باشند - مانند تصور سیاهی و سفیدی یا ریاضیات - فرد از خارج و مقدمات محسوس می‌تواند به تعقل هم برسد. اما همین عقل می‌تواند در دفعات بعد از عالم عقل به محسوسات پل بزند و مثلاً مغالطه‌ای را در آن تشخیص بدهد. از باب نمونه، فردی با تماس با شیء خارجی، مثلاً آب، ابتدا تصویری از ماهیت آب را درک می‌کند و بنا بر فرض، مفاهیمی مانند گرمی، سردی و اعتدال و دیگر مفاهیم دخیل در مثال را هم درک می‌کند و از آنها تصویر حضوری دارد. حال سه ظرف آب با دماهای ۸۰، ۳۷ و ۲ درجه سانتی‌گراد را مقابل شخص قرار می‌دهیم و او با دست زدن به هر آب به صورت جداگانه، درباره سردی یا گرمی یا اعتدال آن حکم می‌دهد. اما اگر از او خواسته شود که دست خود را در یکی از ظرف‌های مقابلش قرار دهد و سپس همان دست را در ظرف دیگر فرو برد، چه حکمی خواهد کرد؟ قطعاً این فرد اگر دستش را در آب بسیار گرم فرو برده باشد و بلافاصله در آب ولرم، حکم خواهد کرد که آب ولرم، سرد است؛ هرچند آن آب واقعاً ولرم بوده است. همچنین اگر ابتدا دستش را در آب سرد فرو برده باشد، به گرم بودن آب ولرم حکم خواهد داد. اما او بعداً می‌تواند اشتباه خود را دریابد.

دلیل اینکه عقل می‌تواند خطای حس را درک کند، رفت و برگشتی است که عقل دارد؛ یعنی عقل ابتدا از خارج، صورتی را می‌گرد و بعد در برگشتی که از عقل یا مثال به محسوسات دارد، با چیش مقدماتی فکری، به نتیجه‌ای عقلی می‌رسد. پس چون از مفاهیم محسوس به مفاهیم معقول منتقل می‌شویم، به همین دلیل از مفاهیم معقول به مفاهیم محسوس منتقل می‌شویم؛ یعنی وقتی با محسوسات مواجه می‌شویم، نردبانی می‌سازیم و از طریق مفاهیم ادراک‌شده، به سوی معقولات بالا می‌رویم، و اینکه ما آن مفاهیم عقلی را در گردشی دوباره در قالب مفاهیم معقول و محسوس به کار می‌بریم و حتی مغالطات محسوسات را هم می‌یابیم، نشان می‌دهد که گونه‌ای تنزیل صورت گرفته است؛ همان طور که در مثال بالا گذشت.

در مثال‌های دقیق‌تری فهمیده می‌شود که ما حقیقتی مانند باری تعالی را که اشد حقایق است، در ذهن خود تنزل می‌دهیم و درک می‌کنیم؛ با اینکه خود ما معترفیم که این خدای ذهنی با خدای معقول تفاوت بسیار زیاد دارد، تا چه رسد به خدای حقیقی که عین خارجیت است و به ذهن در نمی‌آید.

آنچه ذکر شد، بر نظریه تجرید و انتزاع مشاء استوار است. مشائین حرکت را در صور قبول داشتند و نفس را ثابت می‌دانستند. اما می‌شود نحوه یافت محسوسات را با بیان ملاصدرا که دقیق‌تر است، بیان کرد و نتیجه را گرفت که در ادامه مقاله به آن نیز خواهیم پرداخت. مطلب مهمی که مکمل استدلال مزبور است، نادرست بودن ادعای عدم امکان شناخت است و استدلال آوردن بر این ادعا که ادراکات حسی و عقلی خطاپذیرند، متضمن علم به این مطلب، و ناقض خودش است؛ مانند علم به خطا بودن بعضی ادراکات حسی،^۱ که متعلق این علوم، حقیقتی فراتر از محسوسات است. پس معلوم می‌شود که انسان توانایی درک کلیات عقلی را دارد.

در روایات نیز به قابلیت تنزیل اشاره شده است. از باب نمونه وقتی از امام باقر^{علیه السلام} سؤال شد که خداوند را توهم کنم یا خیر، امام باقر^{علیه السلام} جواب دادند: آری می‌توانید خداوند را به وهم در آورید؛ اما به دو شرط: اول اینکه بدانی که حدی که باری تعالی را ماهیت‌دار کند به کار نبری، و دوم اینکه آنچه فرض می‌کنی مثل هیچ چیز دیگری نباشد.^۲

با دقت در این روایت درمی‌یابیم که اگر امام باقر^{علیه السلام} مجوز تصور خداوند را داده‌اند، این به معنای تنزیل در فهمیدن باری تعالی است و این اصل با مسلمات روایات که خداوند در وهم نمی‌گنجد و آن متوهم هم مخلوق ماست، تضادی ندارد؛ چراکه امام در اینجا با گذاشتن دو شرط، باری تعالی را قابل درک دانسته، اما بی‌حد و بی‌تشبیه، و خود فهم خروج این دو حد نیز دارای مراتب است.

مثالی دیگر در باب علیت: ما در پندارمان نظام علی معلولی بین اشیا را طراحی می‌کنیم؛ تا جایی که حتی بنا را علت پدید آوردن بنا می‌دانیم و این تنزیلی برای علیت فاعلی از ناحیه ماست و خود علیت فاعلی هم تنزلی است از علیت حقیقی و مسبب‌الاسباب.

۱-۱-۴. اشکال و پاسخ

اشکال

تنزیل اصلاً امکان ندارد؛ زیرا اگر مفاهیم فلسفی را تنزیل بدهیم، دیگر آن حقیقتی که قصد بیان آن را داشتیم، نمایان نخواهد شد و این با هدف فلسفه که نشان دادن حقیقت و واقعیت اشیا و درک موجود بما هو موجود است، منافات دارد.

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۵۵.

۲. سئل أبو جعفر أ يجوز أن يقال إن الله عز وجل شيء قال نعم يخرج عن الحدّين حدّ التعطيل وحدّ التشبيه أما خروجه عن حدّ التعطيل أي الإبطال والنفي فواضح، وأما عن حدّ التشبيه فبانضمام قوله أليس كمثله شيء (صدوق، التوحید، ص ۱۰۵).

پاسخ

اولاً اگر تنزیل امکان نداشته باشد، ارتقا از محسوسات به معقولات هم امکان نخواهد داشت؛ بدین بیان که اگر رابطه اولیه‌ای که فرد با خارج برقرار می‌کند نهایت درک فرد از خارج و تمام هویت آن شیء خارجی باشد و دیگر تنزیلی امکان نداشته باشد، لازم می‌آید در حد همان محسوسات باقی بمانیم و معرفت ما در محسوسات خلاصه شود؛ همچنین واقع را به درستی درک کنیم و هیچ وقت خطایی در ادراک ما رخ ندهد، که البته هر دو مورد خلاف وجدان است و نمی‌توان منکر این شد که ما در زمان کشف اشتباه فهم خود از واقع، در صدد یافت مغالطه و عدم تطبیق مقام اثبات با مقام ثبوت برمی‌آییم و این یعنی تنزل و برگشت از عالم عقل به محسوسات.

ثانیاً مگر ما قادر هستیم و امکان دارد که ذات و ماهیت اشیا، حتی محسوسات را درک کنیم؟ و این از اعترافات اهل منطق و حکمت است که فصل حقیقی اشیا یافت نمی‌شود. پس چطور شما ادعای دارید فلاسفه‌ای که موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود دانسته‌اند،^۱ درک هویت اشیا را برای همه، خصوصاً کودکان، نفی کنند؛ با اینکه به تشکیک در وجود نیز قائل‌اند؟! و اگر درک می‌شود، پس چطور به عدم تمامیت آن اعتراف دارند؟

۲-۱-۴. ساحت اجتماعی

ساحت اجتماعی و فکری ما و امور روزمره ما اجازه نمی‌دهد که معقولات را حداقل برای خودمان تنزیل ندهیم؛ بلکه ما به طور ناخودآگاه این امور را تنزل می‌دهیم. به مثال زیر توجه کنید:

فردی که اشتباه آشکاری انجام می‌دهد، گاهی دیگران او را به گونه‌ای خطاب می‌کنند که ناطقیّت را از او برمی‌دارند و او را در حد حیوان (حیوان جنسی) می‌خوانند و فصل نطق را از او سلب می‌کنند. در واقع جاری کردن همین کلمات نشان از این دارد که فرد در عقل خود بین اموری از قبیل «جنس» و «ماده» با «موضوع» و «نوع» فرق گذاشته است که تبیین فلسفی این امر چنین است:

و قد تكون [الماهية] متحصلة في ذاتها غير مفتقرة إلى ما يحصلها معنى معقولا بل يفتقر إلى ما يجعلها موجودة فقط فهي في نفسها نوع سواء كان بسيطا أو مركبا فالحيوان مثلا إذا اعتبر مجرد كونه جسما ذا نمو وحس كان بحسب نفسه نوعا محصلا وبالقياس إلى المركب منه ومن الناطق عله مادية وبالقياس إلى الناطق الذي يحصله نوعا آخر مادة. وإذا اعتبر من حيث هو بلا

۱. ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ص ۶.

اشترط أن يكون معه زيادة أم لا كان جنسا محمولا على الذی اعتبرناه أولا وعلى الذی يشتمل على کمال وزیادة. وإذا اعتبر مع الناطق متحصلا به ومتخصصا فيه [منه] كان نوعا.^۱

۲-۴. دلیل تجربی

تجربه‌هایی که نشان می‌دهد نفوس بُلّه و کودکان قدرت درک مفاهیم فلسفی را دارند. پژوهش‌هایی که در سراسر دنیا در این باره انجام شده است، همه نشان از این دارد که همه آنان پیش فرض «قابلیت تنزیل» را قبول داشته و در تجربه‌های خود نتایج مثبتی گرفته‌اند که به این پژوهش‌ها دست زده‌اند؛ مثلاً «حسینی در پایان نامه ارشد خود با عنوان "بررسی رویکردهای مختلف در آموزش فلسفه به کودکان و نسبت آنها با برنامه درسی دوره ابتدایی ایران" تلاش کرده است با روش توصیفی تحلیلی، رویکردهای مختلف این برنامه را در آمریکا، استرالیا، دانمارک، فرانسه و انگلستان بیان کند و نسبت آن را با برنامه درسی دوره ابتدایی از طریق بررسی اسناد راهنماهای برنامه درسی دروس مطالعات اجتماعی، تعلیمات دینی، علوم و ادبیات فارسی مورد بررسی قرار دهد».^۲

حرکت عظیمی که در دنیا برای فبک انجام شده است، نشان از این است که مفاهیم تا حدی قابلیت تنزیل را دارند و مطابق همین مبنا به برنامه و نظام‌سازی پرداخته‌اند؛ مثلاً «در آمریکا از لیپمن، شارپ، و دیوید کندی (David Kennedy) در استرالیا منظر فیلیپ کم، میل (Millett)، و اسمیت (Smith)، و در انگلیس گرت متیوز (Matthews)، ساتکلیف (Satkliif) و جنکینز (Jenkins) و فیش (Fisher) و در فرانسه و آرژانتین و دانمارک و برزیل و... به این برنامه اقدام کرده‌اند».^۳

این پژوهش‌ها فرع بر این است که در کشورهای یادشده، مفاهیم فلسفی قابلیت تنزیل داشته‌اند و از این رو آزمایش‌ها را به سمت درک یا عدم درک کودک برده‌اند که با اثبات توان درک، قابلیت تنزیل هم معلوم می‌شود.

۳-۴. دلیل تام با مبنای ملاصدرا

آنچه در دلیل عقلی و تجربی گذشت، درست بود؛ ولی اگر بخواهیم حرف نهایی صدرا را بیاوریم، با توجه به اصالت و تشکیک وجود و سنخیت ادراک با وجود و صورت نفسانی

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، ص ۲۳۱.

۲. مراد یاری دهنوی و عماد حانمی، «تبیین و نقد پژوهش‌های دانشگاهی آموزش فلسفه به کودکان در ایران از منظر روش پژوهش و نتایج آنها»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره ۱، ص ۱۲.

۳. همان، ص ۱۷.

انسان، می‌توان چنین گفت که نفس ما مدرک است و در عین وحدتش، کل القوا است؛ یعنی نفس در تعقل و تخیل و حتی لمس و طبیعت ساری در جسم پایین می‌آید و ادراک را انجام می‌دهد. همین نفس است که با اتحادش با عقل فعال، صور معقول را به دست می‌آورد و در مرتبه‌ای دیگر، طبیعت ساری جسم بودنش را هم فراموش نمی‌کند. این صعود و نزول نشان‌دهنده قابلیت نفس است و وقتی نفس چیزی جز ادراک نیست و مدرکات و مدرکات هم مراتبی مختلف دارند، پس این نفس است که در تمام مراتب به مقتضای آن مرتبه تجلی می‌یابد. مفاهیمی که رنگ معقول دارند، گاهی خود را در قالب ماده و عالم مادی به ما نشان می‌دهند. این مفاهیم آن‌قدر بدیهی‌اند که ما امور خود را به صورت ناخودآگاه بر آنها استوار می‌کنیم؛ مانند «آنچه دور است، نزدیک نیست» و بالعکس، که پایه‌اش این معقولی بدیهی است: «اجتماع نقیضین محال است». گاهی نیز درک یک مفهوم فلسفی نیاز به دقت‌های ژرف دارد:

إن النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الإلهية فهي بذاتها عاقلة و متخيلة و حساسة و منمية و محركة و طبيعة سارية في الجسم كما قال الفيلسوف من أنها ذات أجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية فالنفس تنزل إلى درجة الحواس عند إدراكها للمحسوسات واستعمالها آلة الحواس فيصير عند الإبصار عين باصرة وعند السماع أذن واعية فكذا في البواقي حتى اللمسية والقوى التي تباشر التحريك وكذا يرتفع عند إدراكها للمعقولات إلى درجة العقل الفعال صائرة إياه متحدة به على نحو ما يعلمه الراسخون ومن لم يبلغ إلى مقامهم وحالهم يزعم أنه لو كان الأمر كذلك لكانت النفس متجزئة ولكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد النفوس العاقلة أو يكون كل من هذه النفوس يعلم ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه الأوهام عن وجه الحق بحمد الله.^۱

پس حقیقتاً علم و ادراک از سنخ مجردات است و فاعل شناسا وقتی با پدیده‌ای مواجه می‌شود، آن شیء فقط علت مُعد برای ایجاد آن در نفس است به توسط خود نفس. بنابراین خود نفس است که شیء محسوس را درک کرده و خود را تا مرتبه آن شیء تنزل داده است و این طور نیست که نفس، آن صور را تجرید کند و در مرتبه مثال به آن مشغول باشد تا در مرحله بعد با تجریدی دوباره به عالم عقل برسد؛ همان طور که مشائین قائل بودند: «لیس کما هو المشهور أن النفس تجرد الصورة المحسوسة و ينزعها عن موادها فيصيرها معقولة بالفعل و النفس

۱. ملاصدرا محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، ص ۳۱۵.

هی ما هی بحالها حتی یكون هی ثابتة و الأشياء مستحيلة متغيرة^۱. بلکه این نفس است که حرکت می کند و از محسوسات به سمت معقولات سیر می کند. نفس حکایتگر از خارج است و بلافاصله پس از اتصال به حقیقت، عین همان را در خود ابداع می کند و روشن است که احکام آن عین، متناسب با عالم ذهن است.

أن الله سبحانه خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء في عالمها لأنها من سنخ الملكوت وعالم القدرة والمانع من التأثير العيني غلبة أحكام التجسم وتضاعف جهات الإمكان وحيثيات الأعدام والملكات لصحبة المادة وعلاقتها وكل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه أحكام الوجوب والتجرد والغنى يكون لها حصول تعلقی بذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها وهو الفاعل في عرف الإلهيين^۲.

نفس در حرکت خود از ماده به تجرد و به آستانه صور عقلی می رسد که هم عاقل بالفعل اند و هم معقول بالفعل می شوند. پس همان گونه که عوالم متعدد است، نفس هم متناسب با هر عالم ظهور و جلوه ای می کند تا به ادراک آن نشئه نائل آید. لذا قوه لطیفه ای برای ادراک معقولات هست و قوای جسمانی و مادی برای ادراک متخیلات و محسوسات اند و البته این نفس است که در عین وحدتش، همه قواست:

فإن الأشياء المادية المحفوفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود أمر محسوس والمحسوس يستحيل أن يكون معقولا فظهور كل حقيقة على القوة العاقلة بصورة وحدانية مجردة وعلى الحواس بصور متخالفة مادية ليس بأن يدل على كون حركة النفس تابعة لحركتها أولى من عكسه بل عكسه هو الصواب فالعوالم والنشئات لما كانت متعددة ولكل عالم صور خاصة وكان في الوجود وحدة روحانية وكثرة جسمانية وأخرى مادية قضت العناية الربانية بإيجاد نشأة جامعة تدرك النشئات فترتب لها قوة لطيفة يناسب بذاتها تلك الوحدة العقلية فيتمكن بتلك المناسبة بإدراكها ونيلها من حيث هي وهو العقل الفعال وقوى جسمانية أو مادية يناسب بذواتها تلك الكثرة الجسمانية أو المادية فيدركها من حيث هي وهو الجسم أو المادة^۳.

قطعاً وقتی سخن از نیل به معقولات و ادراک آنها به میان می آید، مراد این نیست که انسان از همان ابتدا فعلیت آن را دارد؛ بلکه با رشد انسان و گذر از مرحله محسوسات و متخیلات، نفس کم کم به سمت معقولات حرکت می کند و همان نفس، بعد از اینکه حاس و محسوس

۱. همان، ص ۳۲۵.

۲. همان، ص ۱۵۱.

۳. همان، ص ۳۲۶.

بود، با سعه وجودی می‌تواند به معقولات برسد و عقل و معقول بالفعل گردد: «ثم إن النفس في مبادئ تكونها وظهورها تغلب عليها جهة الكثرة الجسمانية ويكون وحدتها العقلية بالقوة فإذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهة الوحدة فصارت عقلا ومعقولا بعد ما كانت حسا ومحسوسا فللنفس حركة في ذاتها من هذه النشأة إلى نشأة الآخرة»^۱.
 سنخ نفس از وجود است و چون وجود مشکک است، طبق قاعده «النفس في وحدتها كل القوا»، حتی طبیعت ساری جسم هم رقیقه شأنی از نفس است؛ پس انسان می‌تواند آنچه را که در قوس نزول دارا بوده است، در قوس صعود هم فعلیت بخشد و مانند قوه خیال که مرتبه پایین انشا می‌باشد، با قوت قلب، به انشا و ایحاد در سلسله مبادی عقول نیز برسد.

۵. شواهدی بر تنزیل

بهترین راه برای نشان دادن قابلیت تنزیل و ساده‌سازی، رجوع به آن چیزی است که واقع شده است؛ به‌ویژه مواردی که خود خداوند برای فهم و هدایت انسان‌ها، آموزه‌های عمیق را با بیانی ساده فروفرستاده است. در ادامه مواردی را از کتب آسمانی می‌آوریم.

۵-۱. انجیل

در کتاب انجیل قابلیت تنزیل مفاهیم، به‌ویژه مفاهیم فلسفی را می‌توان به چشم دید؛ مثلاً در انجیل متی آمده است:

همان روز عیسی از خانه بیرون آمد و کنار دریا بنشست؛ اما چنان جمعیت انبوهی او را احاطه کردند که سوار قایقی شد و بر آن نشست، در حالی که مردم در ساحل ایستاده بودند؛ سپس بسیار چیزها با مثل‌ها برایشان بیان کرد. گفت: «روزی برزگری برای بذرافشانی بیرون رفت. چون بذر می‌پاشید، برخی در راه افتاد و پرندگان آمدن و آنها را خوردند؛ برخی دیگر بر زمین سنگلاخ افتاد که خاک چندانی نداشت، پس زود سبز شد؛ چرا که خاک، کم‌عمق بود؛ اما چون خورشید برآمد، سوخت و خشکید؛ زیرا ریشه نداشت. برخی میان خارها افتاد. خوارها نمو کرده، آنها را خفه کردند. اما بقیه بذرها بر زمین نیکو داد و بار آورد. بعضی صد بار، بعضی شصت و بعضی سی. هر که گوش دارد، بشنود»^۲.

جالب توجه است که در ادامه، شاگردان حضرت عیسی - علی نبینا وآله وعلیه السلام - از ایشان درباره چرایی تنزیل حقایق می‌پرسند و حضرت جواب آنان را می‌دهد:

آن‌گاه شاگردان نزدیک آمدند و پرسیدند: «چرا با این مردم با مثل‌ها سخن می‌گویی؟» پاسخ داد: «درک رازهای پادشاهی آسمان به شما عطا شده است، اما نه به آنان؛ زیرا به آن که

^۱. همان.

^۲. متی ۱۳: ۹-۲، ص ۳۸.

دارد، بیشتر داده خواهد شد تا به فراوانی داشته باشد و از آن که ندارد، همان که دارد نیز گرفته خواهد شد. از این رو با ایشان به مثل‌ها سخن می‌گویم؛ زیرا می‌نگرند، اما نمی‌بینند؛ گوش می‌کنند، اما نمی‌شنوند و نمی‌فهمند. نبوت اِشعیا در مورد آنها تحقق می‌یابد که می‌گوید: "به گوش خود خواهید شنید، اما هرگز نخواهید فهمید؛ به چشم خود خواهید دید، اما هرگز درک نخواهید کرد؛ زیرا دل این قوم سخت شده، گوش‌هایشان سنگین گشته، و چشمان خود را بسته‌اند تا مبدا با چشمانشان ببینند و با گوش‌هایشان بشنوند و در دل‌های خود بفهمند و بازگشت کنند و من شفایشان بخشم". پس شما معنای مثل برزگر را بشنوید: هنگامی که کسی کلام پادشاهی آسمان را می‌شنود اما آن را درک نمی‌کند، آن شرور می‌آید و آنچه را در دل او کاشته شده، می‌رباید. این همان بزری است که در راه کاشته شد. اما بزری که بر زمین سنگلاخ افتاد، کسی است که کلام را می‌شنود و بی‌درنگ آن را با شادی می‌پذیرد؛ اما چون در خود ریشه ندارد، تنها اندک زمانی دوام می‌آورد. وقتی به سبب کلام سختی یا آزاری بروز می‌کند، دردم می‌افتد. بزری که در میان خارها کاشته شد، کسی است که کلام را می‌شنود، اما نگرانی‌های این دنیا و فریبندگی ثروت، آن را خفه می‌کند و بی‌ثمر می‌سازد. اما بزری که در زمین نیکو کاشته شد، کسی است که کلام را می‌شنود و آن را می‌فهمد و بارور شده، صد، شصت یا سی برابر ثمر می‌آورد.^۱

این نحوه بیان منحصر به این قسمت از انجیل نیست و در سراسر این کتاب با مثل‌ها و داستان‌هایی که آورده می‌شود، در پی تنزیل حقایق هستی و آسمانی برای بندگان است.

۲-۵. تورات

در تورات حضرت موسی علیه السلام علیه مواردی آمده است که برای همه افراد قابل فهم است، در عین اینکه عمق قابل توجهی دارد. برای نمونه وقتی در سفر پیدایش کتاب عهد عتیق سخن از آفرینش شش روزه دنیا به میان می‌آید و برای هر روز تفسیری ارائه می‌شود، قطعاً نمی‌توان آن تفاسیر را با نگاهی صرفاً مادی و محسوس ملاحظه کرد؛ بلکه ناخودآگاه این امر برای انسان روشن می‌شود که این تفاسیر، مجموعه‌ای از حقایق متعالی را تنزل می‌دهند تا با فهم انسان هم‌افق شود. مثلاً در سفر پیدایش، در آیه اول که داستان آفرینش آمده است، خلقت این عالم را در شش روز چنین معرفی می‌کند:

در آغاز، هنگامی که خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید، زمین، خالی و بی‌شکل بود، و روح خدا روی توده‌های تاریکِ بخار حرکت می‌کرد. خدا فرمود روشنایی بشود، و روشنایی شد. این روز اول بود.

^۱ همان ۱۳: ۱۰-۲۳، ص ۳۸-۳۹.

سپس خدا فرمود توده‌های بخار از هم جدا شوند تا آسمان در بالا، و اقیانوس‌ها در پایین تشکیل گردند و خدا توده‌های بخار را از آب‌های پایین جدا کرد و آسمان را به وجود آورد. شب گذشت و صبح شد. این روز دوم بود.

پس از آن خدا فرمود آب‌های زیر آسمان در یک جا جمع شوند تا خشکی پدید آید. خدا خشکی را زمین، و اجتماع آب‌ها را دریا نامید. سپس خدا فرمود انواع نباتات و گیاهان دانه‌دار و درختان میوه‌دار در زمین برویند و هر یک، نوع خود را تولید کنند. این روز سوم بود. سپس خدا فرمود آسمان، اجسام درخشانی باشند تا زمین را روشن کنند و روز را از شب جدا نمایند و روزها، فصل‌ها و سال‌ها را پدید آورند. این روز چهارم بود.

سپس خدا فرمود آب‌ها از موجودات زنده پر شوند و پرندگان بر فراز آسمان به پرواز درآیند. و آنها را برکت داده، فرمود موجودات دریایی بارور و زیاد شوند و آب‌ها را پر سازند و پرندگان نیز روی زمین زیاد شوند. این روز پنجم بود.

سپس خدا فرمود زمین، انواع جانوران و حیوانات اهلی و وحشی و خزندگان را به وجود آورد و چنین شد. این روز ششم بود.

این تفسیر از خلقت حتماً مستلزم این است که تفکری فراحسی را پذیرفته باشیم؛ و الا اصلاً معنا ندارد که ایجاد روشنایی و روز یا اقیانوس‌ها و نباتات و حیوانات را به نحو ایجاد^۱ معنا کنیم؛ چون بدون شک، رابطه‌بی‌واسطه مجرد تام و مادی محض امکان ندارد و اساساً هنوز متعلقی نبوده تا ارتباط آن با باری تعالی ایجاد معنی شود، مثل رابطه بنا با بنا، و حتماً این کتاب، مفاهیم را ساده‌سازی کرده است تا فهم آن راحت‌تر شود.

۳-۵. قرآن مجید

کتاب شریف قرآن که در میان کتب آسمانی، مصون از تحریف است و زمان‌شمول و جهان‌شمول است، بی‌شک منبعی ارزشمند برای انسان است و شاهد آوردن از آن، اهمیتی دوچندان دارد. این چشمه جوشان، هم کسی چون امیرالمؤمنین علی علیه السلام را سیراب می‌کند، هم افرادی مانند سلمان و ابوذر را و هم افراد عادی و کم‌تعمق را.

پس یکی از دلایل قابلیت تنزیل، وقوع آن در قرآن کریم است و خود باری تعالی نیز در قرآن کریم به این مطلب اشاره کرده است:

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ.^۲
این قرآن کتابی بسیار بزرگوار و سودمند و گرامی است که در لوح محفوظ سر حق مقام

^۱. مراد از «ایجاد»، «تولیدی» است؛ مثل اینکه در اسباب و علل مادی از والدین، فرزند ایجاد می‌شود.

^۲. واقعه، ۷۷-۸۰.

دارد که جز دست پاکان بدان نرسد؛ تنزیلی از پروردگار عالم است. قرآن کتابی است که برای همه افراد قابل فهم است؛ اما با توجه به مشکک بودن فهم و حقیقت (مدرک و مدرک)، آیانی مانند: «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا»^۱ و آیات قصاص یا نحوه تقسیم ارث،^۲ برای همه قابل فهم است و اگرچه شاید سؤال و شبهه‌ای پیرامون آن مطرح باشد، باز خود همین هم مؤیدی است که فرد ابتدا آیه را فهم کرده و بعد از مناط حکم سؤال می‌کند. ولی همین آیاتی که برای همه قابل فهم‌اند، به فرمایش اهل بیت (ع)، دارای بطونی است که راسخون در علم از آن آگاهی می‌یابند. البته آیاتی هم در قرآن هست که تنها خواص درک می‌کنند و اگر کمی در آن آیه دقیق شویم، اکثراً ما به ناتوانی در فهم آنها اعتراف می‌کنیم؛ آیاتی مانند:

- هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^۳؛

- الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى^۴؛

- سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ^۵؛

- قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ^۶.

این آیات و حتی آیاتی که به نظر، محتوایی در پس پرده خود ندارد، با توجه به نامحدود بودن متعلق آن آیه که ذات باری تعالی یا ید الله است، متعلق ادراک واقع می‌شود و این آیات از واقعی حکایت دارد که نفس می‌تواند آن را درک کند؛ چون نفس حتی در لحظه عدم ادراک تام آیات قرآن، به دلیل سنخیت، سبک بالی را می‌یابد و همچنین فهم و ادراک چون از عرش تا فرش کشیده می‌شود، ذهن بشر، آیات را تفسیر مادی می‌کند و تا رسیدن به مرتبه عقل آرام نمی‌نشیند.

۶. باید و نبایدهای تنزیل

رسالت فلسفه، عمق بخشیدن به معرفت در برابر هستی و واقعیت است که افراد را کمک

۱. برای فرزندان پسر، سهمی از ترکه ابویین و خویشان است و برای فرزندان دختر نیز سهمی از ترکه ابویین و خویشان است. چه مال اندک باشد و چه بسیار، نصیب هر کس از آن معین گردیده (نساء، ۷).

۲. نساء، ۱۱ و ۱۲.

۳. حدید، ۳.

۴. طه، ۵.

۵. حدید، ۱.

۶. اخلاص، ۱-۴.

می‌کند چنان به هستی و عالم بنگرند که بتوانند موجودات را هر چه صحیح‌تر، و وجودات را کما هو علیه درک کنند و بیابند و جایگاه هر کدام را در هستی کلان ادراک نمایند و در این میان، غایت قصوا و مبدأ اعلا را از یاد نبرند. حال اولین نکته مهم این است که فردی که می‌خواهد به مخاطب خود جرعه معرفت هستی بنوشاند، باید علاوه بر فهم درست و منطقی، در مقام ارائه نیز از غامض‌نویسی پرهیز کند؛ چون هم نقض غرض است و هم اینکه حقیقت به دلیل ذوب‌ن بودن، آن‌قدر دقیق است که غامض‌نویسی، افزون بر اینکه راه را هموار نمی‌کند، ممکن است مخاطب را به کج‌اندیشی نیز بکشاند.

البته درست است که پرهیز از تنزیل غامض، کاری دقیق و فهمی ژرف می‌خواهد، ولی از این مهم هم نباید غافل شد که آفت دیگری منتظر فیلسوف است و آن تفصیل و تطویلی است که مخاطب را به خستگی می‌کشاند. از این رو باید ساده‌سازی به گونه‌ای انجام شود که مخل به غرض نباشد و خواننده احساس نکند که نویسنده، مطالب را تطویل داده است. مثلاً لاهیجی شرحی بر گلشن راز شبستری دارد که نزدیک بیست برابر اصل کتاب است. پس اگر کسی چکیده‌گویی کند و فرآیند رسیدن به نتیجه را ساده بیان کند، این برترین راه ساده‌سازی است. با توجه به مرحله‌ای بودن تفکر و فهم، اگر مفاهیم سنگین فلسفی ساده‌سازی نشود (به وسیله تمثیل یا تشبیه و...) حد سیر عوالم انسان از ماده و مادیات بالاتر نخواهد رفت؛ یعنی در واقع فرد اگرچه دائماً با مراتبی از عالم ارتباط دارد، ولی به وجود عوالم برتر علم پیدا نمی‌کند و قطعاً تلاشی هم برای وصول به آن مراتب نخواهد داشت. از این رو تنزیل‌دهنده باید بتواند ارتباط عوالم را برای مخاطب روشن کنند و در مرحله بالاتر، دست او را بگیرد و در عوالم برتر سیر دهد. بیشتر نویسندگان با داستان‌هایی که به نگارش در می‌آورند، خواننده را تا حد عالم خیال و وهم بالا می‌آورند و حتی در این مرحله، موفق به الگوسازی می‌شوند. ولی بسیار کم دیده می‌شود که نویسنده توانسته باشد مخاطب را به مرحله عقل و سیر در آن بکشاند؛ تا چه رسد به اینکه توانسته باشد الگوهای آن عالم را به او معرفی کرده باشد. شایان ذکر است که قرآن کریم با داستان‌هایی که بیان می‌کند و سبک داستان‌پردازی که دارد، در پی هر دو مطلب است؛ یعنی هم واقعیت را تنزل می‌دهد و فرد را متوجه ارتباط می‌کند و هم الگو را معرفی می‌کند.

آنچه باید در تنزیل بدان دقت داشت این است که باید مطالب را به صورت مرحله‌ای به مخاطب عرضه کنیم؛ یعنی از محسوسات شروع کنیم و کم‌کم به خیال متصل و خیال منفصل و عقل متصل و منفصل برسیم. نه اینکه یکباره بخواهیم دست مخاطب را در دست فلسفه و عقل بگذاریم. همچنین در هر مرحله نیز باید مطالب را با چیدمان منطقی ارائه کنیم

تا مخاطب احساس لذت کند و برای فهم مراحل بعدی مشتاق شود. در پاسخ به این پرسش که تنزیل از حیث محتوا بیشتر مد نظر است یا از حیث روش، باید گفت چون مخاطبان فهم واحدی ندارند، پس نمی‌توان یکی از دو مؤلفه «روش» و «محتوا» را مهم‌تر دانست؛ چون اگر محتوا برای برخی ساده‌سازی شود، خودشان می‌توانند سیر منطقی‌اش را ادامه دهند و نیازی به تذکار و قالب‌بندی برای آنان نیست؛ اما عده‌ای نیز هستند که تا قالب‌بندی منطقی بحث برایشان روشن نباشد، همان محتوای منتزل را هم، آن‌چنانی که باید، درک نمی‌کنند. لذا باید گفت که هر دو حیث روش و محتوا در ساده‌سازی و تنزیل مهم است و پا به پای هم می‌آیند.

نکته مهم دیگر این است که تنزیل دهند باید به دنبال ایجاد یک سبک زندگی عقلانی برای مخاطب باشد؛ به طوری که اگر مثلاً کودک اصلاً در آینده علاقه‌ای به تحصیل نداشت و در شغلی آزاد مشغول شد، آن چارچوب فکری و غایت‌محور بر اساس چیش صحیح هستی، چنان برایش ترسیم شده باشد که همه شئون زندگی‌اش را با آن، برنامه‌ریزی کند. آخرین و شاید مهم‌ترین مطلب اینکه تنزیل دهنده باید مخاطب خود را به جایی برساند که در حد توان خود درکی از بی‌نهایت داشته باشد و آن را لمس کند؛ چرا که اگر این مهم رخ ندهد، حس کمال‌طلبی و برتری‌جویی انسان متوقف می‌شود و دست از تلاش برمی‌دارد. چنین فردی خود را در مسیر رودخانه عوام‌الناس رها می‌کند و اگر خوش اقبال و دارای صدق نیت باشد، خود را بر در جهنم نمی‌یابد؛ اما از هدف اصلی و غایت خلقت خود قطعاً دور شده و سفره خوش رنگ و آب حقیقت را از دست داده است و با این حال، دیگر چه سود از انسانیت و چه سود از تفارقی که میان او و جمادات و نباتات و حیوانات بوده است؛ چه آنکه آنها مدام در تسیح و او بی‌نصیب از دوام ذکری تا در این اضطرار، خوشه‌ای عقلانی از آن بچیند.

جمع‌بندی

با توجه به عدم انحصار شناخت واقع موجودات در معقولات ثانی فلسفی و نیاز ذهن به مفاهیم کلی دیگر، ما تعریف مفاهیم فلسفی را اعم از همه مفاهیم کلی می‌دانیم و با توجه به هدف فلسفه، مفاهیم کلی‌ای، فلسفی است که به مسائل بنیادین هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی یا ارزش‌شناسی و انسان‌شناسی مرتبط باشد. با دقت در مبنای اصالت وجود و تشکیک وجود و اینکه حقیقت علم مجرد است، می‌توان به این نتیجه رسید که مفاهیم فلسفی نه تنها قابلیت تنزیل و ساده‌سازی را دارند، بلکه جریان مفاهیم فلسفی در زندگی آن‌قدر به سهولت اتفاق می‌افتد که ما توجهی به آن نداریم.

سریان نفس از عالم عقل به عالم ماده با حفظ وحدت آن، از مسلّمات فکری ملاصدرای شیرازی است. وجود نفس با تشکیک و ظهورش در تمام قوا بدون از هم گسیختگی و مرکب شدن، اثباتگر امکان تنزیل است؛ چه اینکه همین نفس که کینونت عقلی داشت، حال در عالم ماده بروز یافته و هم اوست که می‌تواند به آغوش عقل مستفاد برگردد و این، دلیل اصلی برای اثبات امکان تنزیل است. البته تنزیل طبق مبانی مشاء هم قابل پذیرش است؛ چراکه آنان نیز با اعتقاد به تجرید که از ناحیه فاعل شناسا انجام می‌شود، معانی را با حفظ ماهیتشان به سمت حقیقت و تجرد سوق می‌دهند. مؤیدات کتب آسمانی و روایات و ساحت اجتماعی انسان نیز همه نشان از امکان تنزیل دارند.

منابع

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، **التوحید**، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
۲. **انجیل عیسی مسیح**، ترجمه هزاره نو، انتشارات ایلام، انگلستان ۲۰۰۷م.
۳. **تورات**.
۴. دهنوی، مراد یاری و عماد حاتمی، «تبیین و نقد پژوهش‌های دانشگاهی آموزش فلسفه به کودکان در ایران از منظر روش پژوهش و نتایج آنها»، **پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی**، سال دوم، شماره اول، ۱۳۹۰.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد ابن ابراهیم، **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**، قم، بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۸.
۶. **الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، **نهایه الحکمة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوازدهم.
۸. فیومی احمد بن محمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، قم، مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم.
۹. مجلسی محمدباقر بن محمدتقی، **بحار الانوار**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۱۰. مطهری، مرتضی، **شرح مبسوط منظومه**، تهران، حکمت، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۱۱. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی، **معرفت شناسی**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۵.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، **آموزش فلسفه**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

روش‌شناسی حکمت متعالیه^۱

جواد دلپذیر^۲

چکیده

یکی از وجوه تمایز بین حکمت متعالیه با مکاتب فلسفی پیشین در روش فلسفی حکمت متعالیه نهفته است. ملاصدرا در این روش، ضمن پایبندی به اصول روش عقلانی و برهانی، از روش‌های شهودی و وحیانی نیز بسیار بهره برده است. این امر، روش حکمت متعالیه را به روشی تألیفی از سه روش مذکور تبدیل کرده است. در این نوشتار روش مذکور همراه با ارائه نمونه‌های عینی، واکاوی، و مبانی به کارگیری این روش بیان و ارزیابی شده است.

کلیدواژگان

حکمت متعالیه، روش‌شناسی، روش عقلی برهانی، شهود، دین، روش شهودی، روش وحیانی، روش تألیفی.

^۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۸.

^۲. دانش‌پژوه سطح ۴ مرکز تخصصی فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (delpazirjavad@yahoo.com).

حکمت متعالیه، مکتب فلسفی استواری است که صدرالمتهلین شیرازی به صورت کاملاً متمایز از دیگر مکاتب فلسفه اسلامی پی‌ریزی کرد و تا به حال نیز تنها مکتب فلسفی پویا در جهان اسلام است. تفاوت‌های عمده حکمت متعالیه با مکاتب پیشین در مباحث بنیادین آن بروز می‌یابد؛ تا جایی که برخی وجه تمایز حکمت متعالیه را در نظام فلسفی برآمده از «اصالت وجود» دانسته‌اند.^۱ اما با تأمل در روش حکمت متعالیه درمی‌یابیم که گرچه ریشه‌های به کارگیری این روش کم و بیش در دیگر مکاتب فلسفه اسلامی نیز قابل مشاهده است، استفاده کامل از این روش تنها در حکمت متعالیه به وقوع پیوسته است. کاربست این روش ویژه، موجب دستیابی به اصول بنیادین حکمت متعالیه و در نتیجه، پیدایش نظام فلسفی‌ای جامع و سازوار شده است. بنابراین یکی از وجوه اساسی تمایز حکمت متعالیه را باید در روش خاص آن جست‌وجو کرد.

ملاصدرا با استفاده از مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی خود، روش تألیفی ویژه‌ای را مطرح کرد. در این نوشتار ابتدا پیش‌فرض‌های روش فلسفی صحیح از دیدگاه ملاصدرا و به دیگر سخن، شرایط روش فلسفی صحیح از منظر ایشان بیان خواهد شد و نیز چرایی هر یک از پیش‌فرض‌ها و نحوه به کارگیری آنها واکاوی شده و در ادامه با بیان شواهدی، بهره‌گیری عملی ایشان از مؤلفه‌های اثباتی روش تألیفی و به عبارت دیگر، پایبندی عملی ایشان به این شرایط مطرح گردیده است.

۱. پیش‌فرض‌های روش‌شناسی حکمت متعالیه

۱-۱. ضرورت روش عقلی برهانی در فلسفه

فلسفه به لحاظ موضوع، علمی است که به شناخت واقعیت‌های هستی به نحو کلی می‌پردازد و ازاین‌رو، از آن به «هستی‌شناسی» تعبیر می‌شود. اما از جنبه روشی، فلسفه‌اولی که محل بحث این نوشتار است، از اقسام فلسفه مطلق، و در نتیجه علمی برهانی در مقابل علوم خطایی، جدلی، مغالطی و شعری است. ازاین‌رو، «قوام فلسفه تنها به این نیست که واقع آن‌گونه که هست، به دست آید؛ بلکه باید این واقع به شیوه عقلی و همراه با پاسداشت قوانین و ضوابط عقلی به دست آید».^۲

براین اساس صدرالمتهلین برهان را راهی می‌داند که انسان را به واقع می‌رساند^۳ و معتقد

۱. ر.ک: عبودیت، درآمادی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۰ و ۷۰.

۲. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۵۸.

۳. والبرهان طریق موثق به موصل إلی الوقوف علی الحق (صدرالمتهلین، الحاشیه علی الهیات الشفاء، ص ۲۱).

است روش معتبر در مباحث فلسفی که به هیچ وجه نمی‌توان از آن عدول کرد، روش عقلی برهانی است؛^۱ در نتیجه، دستاوردهای روش‌های دیگر - همچون روش شهودی و روش نقل از منابع دینی - تا زمانی که بازخوانی و اثبات برهانی نشده‌اند، نمی‌توانند در فلسفه استفاده شوند. از این رو گزاره‌های دینی و شهودات عرفانی نمی‌توانند مقدمه قیاس فلسفی قرار گیرند. البته باید توجه داشت که این امر به هیچ وجه به معنای کم‌اهمیتی شریعت و شهود نزد ملاصدرا نیست؛ بلکه - چنان‌که در ادامه بیان خواهد شد - وی بر آن است که جایگاه دین و عرفان، رفیع‌تر از فلسفه است و درجه واقع‌نمایی بالاتری نیز دارند. با این حال به دو دلیل نمی‌توان مستقیماً از این دو دلیل در فلسفه استفاده کرد:

اول آنکه فلسفه دانشی است که با به کارگیری روش برهانی به شناخت یقینی واقعیت‌های هستی می‌پردازد و یقین حقیقی و نفس‌الامری (و نه روان‌شناختی)، اعتقاد جزمی به صدق گزاره‌ای است که از علت ذاتی حقیقی و نفس‌الامری حاصل آمده باشد.^۲ با قید «حاصل آمده از علت»، اموری مانند حدس عرفی و تقلید، خارج می‌شوند. براین پایه، «تقلیدی نبودن» از مؤلفه‌های شناخت یقینی است.^۳ بنابراین در فلسفه نمی‌توان با اعتماد صرف به گزاره‌های دینی به کشف حقیقت دست یافت؛ دلیل دوم آن است که فلسفه دانشی همگانی است و در نتیجه باید در آن از زبانی همگانی بهره برد. زبان مشترک بین همه اندیشمندان با به کارگیری روش عقلی و برهانی حاصل می‌شود. برخلاف روش دینی که تنها برای معتقدان به هر دینی معتبر است، و نیز برخلاف روش شهودی که تنها برای خود مشاهده‌کننده یا برای افرادی که به او یا شهود وی اعتماد دارند، معتبر است.^۴

البته ذکر این نکته لازم است که کارکرد عقل در فلسفه در اقامه برهان و به اصطلاح عقل استدلالی منحصر نیست؛ بلکه از دیگر توانایی‌های عقل مانند تحلیل، تبیین و توصیف، همچنین از شهود عقلی نیز در فلسفه استفاده می‌شود.^۵

۱. وإنما البرهان هو المتبع في الأحكام العقلية (صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۵، ص ۹۱). المتبع هو البرهان والحق لا يعرف إلا بالبرهان (همان، ج ۳، ص ۴۷۵).

۲. فالعلم الذي هو بالحقيقة يقين هو الذي يعتقد فيه أن كذا كذا، ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقاداً لا يمكن أن يزول (ابن سينا، الشفاء/المنطق)، البرهان، ص ۷۸. والعلم التصديقي هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا. واليقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنه كذا، ويعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن زواله. فإنه إن كان بينا بنفسه لم يمكن زواله. وإن لم يكن بينا بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحد الأوسط الأعلى أوقعه (همان، ص ۲۵۶).

۳. برای شناخت مؤلفه‌های معرفت یقینی، ر.ک: یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۱۰۵-۱۱۴.

۴. در ادامه توضیحات بیشتری در این باره ارائه خواهیم داد.

۵. برای اطلاعات بیشتر در این زمینه ر.ک: یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، فصل ۴؛ همو، حکمت/شرق:

۱-۲. ضعف روش عقلی صرف

ملاصدرا به ضعف راه عقلی محض در شناخت حقائق دقیق اشاره می‌کند و ضرورت بهره‌گیری از روش شهودی در این موارد را گوشزد می‌نماید و برای مثال درباره مسئله اتحاد عاقل و معقول می‌گوید:

«ان تحقیق هذا المطلب الغامض كان وقفا على الاوائل لم يتوارثه احد من العلماء النظائر المقتصرين على البحث في الانظار، لو لا ان من الله به بعض الفقراء السالكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم»^۱.

وهذا ايضا من المسائل الشريفة التي لا يصل اليها الانسان بقوة الفكر البحثي [من] غير تصفية الباطن وتهذيب السر»^۲.

همچنین کارایی روش بحثی صرف را در فهم کیفیت بقای انسان با وجود تغییرات جوهری‌اش انکار می‌کند^۳ و در جای دیگر هم علت ضعف روش عقلی صرف را این می‌داند که افرادی که بر روش بحثی محض اکتفا می‌کنند، گرفتار شکوک می‌شوند.^۴

۱-۳. ضرورت استفاده از روش شهودی

همان‌گونه که گذشت، صدرالمتألهین معتقد است استفاده از روش اشراقی، به معنای بهره‌گیری از شهود در کشف حقایق عالم، امری ضروری برای فیلسوف است. برای فهم دقیق این دیدگاه لازم است مراد از شهود و روش اشراقی دانسته شود و حجیت معرفت‌شناختی آن اثبات گردد و کارایی آن از منظر روش‌شناسی در فلسفه نیز تثبیت شود.

۱-۳-۱. مراد از شهود و روش شهودی و اشراقی

شهود یا پیوند بی‌واسطه با شیء معلوم، به اعتبار نوع و سنخ قوه ادراکی‌ای که در آن عمل می‌کند، انواعی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: شهود حسی، شهود مثالی، شهود عقلی، شهود قلبی و شهود روحی. به‌دیگرسخن، به حسب هر یک از مراتب وجودی انسان، نوعی خاص از ادراک شهودی به وی دست می‌دهد و مرتبه‌ای خاص از عالم را به طور مستقیم

گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۴۵، ۵۰-۶۷ و ۲۸۷-۲۸۹.

۱. صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۹۲.

۲. همان، ص ۲۸۸.

۳. لا یکنی فیها حفظ القواعد البحثية وأحكام المفهومات الذاتية والعرضية (همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، ص ۱۰۸).

۴. لا علی مجرد الأنظار البحثية التي سیلعب بالمعولین علیها والمعتمدین بها الشکوک یلعن اللاحق منهم فیها للسابق ولم یصلحوا علیها ویوافقوا فیها بل كلما دخلت أمة لعنت أختها (همان، ج ۱، ص ۳۰۷).

ادراک می‌کند. در عرفان غالباً دو نوع اخیر از شهود، یعنی شهود قلبی و شهود روحی مطرح است. انسان در ورای قوه عقل، قوه دیگری به نام «قلب» دارد که در آن، حقایق به صورت کلی و معقول دریافت نمی‌شوند؛ بلکه آنها را به طور جزئی و متشخص می‌یابد. در شهود قلبی، عارف که حواس قلبی‌اش گشوده است، صورت‌ها را به تفصیل مشاهده می‌کند، و در شهود روحی، حقایق و معانی را به نحو اندماجی درمی‌یابد؛ ولی هیچ یک جزو علوم حصولی و ذهنی نیست؛ بلکه با حقیقت صور در عالم مثال یا با حقیقت اشیا در عالم عقل پیوند می‌یابد و البته همه این شهودها می‌توانند بازتاب ذهنی و نتیجه حصولی نیز داشته باشند. براین اساس منظور از اینکه فلسفه‌ای دارای روش اشراقی است، این است که از شهود قلبی و روحی در آن استفاده می‌شود.^۱ صدرالمتألهین به روش اشراقی و شهودی توجه ویژه‌ای دارد؛ تا جایی که معتقد است کسی که علم لدنی نداشته باشد، اصلاً حکیم نیست: «و حقیقة الحکمة إنما تنال من العلم اللدنی وما لم يبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حکیمة».^۲

۲-۳-۱. اعتبار روش شهودی

پس از آنکه مراد از شهود و روش شهودی اشراقی را دانستیم، این سؤال مطرح می‌شود که آیا کشف و شهود عرفانی راهی معتبر برای کشف واقع است و به‌دیگرسخن، مشهودات عرفانی به لحاظ معرفت‌شناختی حجت‌اند؟ همچنین اگر پاسخ ما به این سؤال مثبت باشد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا روش شهودی به لحاظ روش‌شناختی قابلیت استفاده در فلسفه را دارد؟

اکنون به پاسخ به این دو مسئله خواهیم پرداخت.

الف) اعتبار معرفت‌شناختی شهود عرفانی

در شهود بین مدرک و مدرک واسطه‌ای وجود ندارد و مدرک، معلوم خود را مستقیماً می‌یابد و در نتیجه، صورتی از شیء خارجی وجود ندارد تا مطابقت یا عدم مطابقت آن با معلوم، ملاک صدق یا کذب علم باشد. ازاین‌رو در مطلق علوم حضوری و از جمله کشف و شهودات عرفانی، عدم مطابقت علم با معلوم بی‌معناست. به‌دیگرسخن، امکان ندارد مدرک به علم حضوری، چیزی جز واقعیت خارجی معلوم باشد. معمولاً گزاره برآمده از شهود قلبی را داخل در مشاهدات و محسوسات، که از بدیهیات

۱. ر.ک: یزدان‌پناه، حکمت/اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۴۵ و ۶۹؛ همو، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۲۰؛ امینی‌نژاد، «حجیت ذاتی شهود»، گنجینه معرفت (۵): فلسفه عرفان، ص ۳۱۷.

۲. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۴۱.

شش گانه اند، ندانسته اند. اما واقعیت این است که مشهودات قلبی نیز جزو مشاهدات اند. معرفت یقینی دو پایه دارد: اولیات و مشاهدات. شهود نیز انواعی دارد و اعم است از شهود حسی، شهود عقلی و شهود قلبی، که قسم اخیر از دو شهود پیشین، رتبه والاتری دارد. در حقیقت اگر حجیت ذاتی شهود پذیرفته شود، دیگر فرقی میان انواع آن در این مسئله باقی نمی ماند. بنابراین شهود قلبی نیز جزو پایه های معرفت یقینی قرار می گیرد؛ هر چند از آنجا که شهود قلبی همگانی نیست، نمی توان آن را مستقیماً در فلسفه به کار برد.^۱

ب) اعتبار روش شناختی شهود عرفانی

اما نکته مهم این است که آیا معلوم شهودی، موجودی از موجودات نظام واقعی بیرون از وجود انسان است یا اینکه موجودی خیالی است که بر اثر تصرفات غیر الهی در خیال متصل عارف ایجاد شده است؟ در هر صورت، عارف همان شیء را که با آن مواجه می شود، به صورت حضوری درک می کند و در این درک، خطاپذیر نیست؛ اما تفسیری که از این علم حضوری انجام می دهد، می تواند صحیح یا غیر صحیح باشد؛ بدین معنا که ممکن است معلوم حضوری، موجودی باشد که در مثال متصل مشاهده گر حاضر است (به سبب هوای نفس یا القای شیطانی)، اما او آن را به مثال منفصل نسبت می دهد. از این رو چنین شهودی می تواند به کاذب بودن منسوب شود.^۲

بدین روی، تقسیم القائات یا واردات قلبی به «صحیح» و «فاسد»، و تقسیم صحیح به «ربانی» و «ملکی»، و تقسیم فاسد به «شیطانی» و «نفسانی»، و نیز معیارهایی که برای ارزیابی و تشخیص مکاشفات صحیح و حق از باطل و نادرست ارائه شده - چنان که در برخی آثار عرفانی همانند مفتاح قونوی و شرح آن مصباح الانس بدان پرداخته شده، بدین معناست که نمی توان به آنها استناد کرد؛ نه اینکه مکاشفات، خطاپذیرند و قسم یا اقسامی از آنها مطابق با واقع نیست.^۳ این مطلب از عبارات قونوی و ابن فناری در شرح کلام او استفاده می شود:

- وبه يتمكن الانسان من التفرقة بين الالتقاء الصحيح الالهي او الملکی، وبين الالتقاء الشیطانی ونحوه ممّا لا ينبغي الوثوق به.^۴

- والالتقاء إمّا صحیح أو فاسد ممّا لا ينبغي الوثوق به.^۵

۱. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۳۲-۲۳۳.

۲. ر.ک: جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۴۰.

۳. ر.ک: حسین زاده، «خطانپذیری شهود (نقض ها و پاسخ ها)»، معرفت فلسفی، بهار ۸۶.

۴. قونوی، مفتاح جمع الغیب و الوجود، ص ۱۵.

۵. همان.

تعبیر «فاسد» در مورد القائنات شیطانی و نفسانی، خود قرینه‌ای است بر اینکه مراد از «القای صحیح»، صحیح در مقابل فاسد است و نه صحیح در مقابل کاذب و غیر مطابق واقع. حاصل آنکه عارف در مقام تمییز صدق از کذب نیست؛ چراکه این ویژگی به قضیه اختصاص دارد؛ بلکه به دنبال این است که هواجس و وساوس شیطانی و نفسانی را از واردات الهی و ملکی تمییز دهد و بتواند با اتکا و اعتماد به آنها، زیرساخت‌های نظام عرفانی خود را بنا نهد و جهان‌شناسی عرفانی و اموری مانند آن را ارائه کند.^۱

براین اساس، صادق بودن همیشگی شهودات عرفانی به لحاظ معرفت‌شناسی، صحت استفاده از آنها را به عنوان روش کشف واقع در هستی‌شناسی (اعم از هستی‌شناسی عرفانی یا عقلی) نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا روش معتبر در هستی‌شناسی، روشی است که هستی را آن چنان که هست بنمایاند؛ اما در مورد شهودات عرفانی همیشه این احتمال هست که امری غیر واقعی به عنوان نتیجه مکاشفه معرفی شده باشد.

هنگامی که شخص تجربه و شهودی دارد، اگر آنها را از قبیل علم حضوری به شمار آوریم، اعتبار معرفت‌شناختی دارند و برای خود شخص معتبرند و می‌توانند دلیل عقاید و باورهای او واقع شوند؛ چراکه آنها معرفت‌های حضوری و خطاناپذیرند. در این معرفت‌ها نه تنها خطا راه ندارد، بلکه احتمال خطا نیز منتفی است. اما همین شهودات و مکاشفات عرفانی به لحاظ منشأ، یا حق‌اند یا باطل: در صورتی که خداوند یا فرشتگان، آنها را ایجاد کرده باشند، حق‌اند و در صورتی که شیطان یا نفس شخص آنها را ایجاد کرده باشد، باطل‌اند. مکاشفه باطل حتی در حال کشف برای سالک اعتباری ندارد. معمولاً سالکی که در آغاز راه و حتی در میان راه است، در حال وقوع تجربه عرفانی خود نمی‌تواند این حالات را از یکدیگر تمییز دهد؛ بلکه می‌توان فراتر از آن، افزود که تشخیص حقانیت یا ربانی و ملکی بودن از باطل یا نفسانی و شیطانی بودن آنها پس از تجربه عرفانی نیز دشوار است و به معیار نیاز دارد.^۲

۱-۳-۳. معیارهای سنجش صحت شهودات عرفانی

عارفان مسلمان به این مسئله توجه داشته و معیارهایی برای تشخیص صحت تفسیرهایی که از شهودات ارائه می‌شود، بیان کرده‌اند. در ادامه به برخی از این معیارها اشاره می‌کنیم.^۳

الف) عقل

عدم مخالفت با عقل و قواعد عقلی، یکی از مهم‌ترین معیارهای تشخیص صحت مکاشفات

۱. ر.ک: حسین‌زاده، «خطاناپذیری شهود (نقض‌ها و پاسخ‌ها)»، معرفت فلسفی، بهار ۸۶.

۲. حسین‌زاده، روش تحقیق و روش‌شناسی پژوهش در معرفت‌شناسی، ص ۸۰-۸۱.

۳. ر.ک: امینی‌نژاد، «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، معارف عقلی، پیش‌شماره ۳.

عرفانی دانسته شده است. صدر المتألهین در این زمینه می‌گوید:

اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحائته، نعم يجوز ان يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو اخس من ان يخاطب فيترك وجّهل^۱.

وی پس از نقل گفتار غزالی، سخن عین‌القضاة همدانی در زیادة الحقائق را نقل می‌کند که عقل را میزانی صحیح و صادق و عادل معرفی کرده است: «اعلم ان العقل ميزان صحيح و احكامه يقينية لا كذب فيها و هو عادل لا يتصور منه جور»^۲.

ابوحامد ترکه اصفهانی فراگیری علوم عقلی و نظری را برای سالکان راه خدا و مجاهدان طریق کمال ضروری می‌شمارد؛ زیرا مجموعه علوم عقلی که منطق از جمله آنهاست، در قیاس با علوم کشفی و ذوقی به مثابه منطق نسبت به علوم عقلی است و در مسیر شناخت صحیح از سقیم و حق از باطل به کار می‌آید:

لابد للسالکین من اصحاب المجاهدة ان يحصلوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية اولاً ... حتى تصير هذه العلوم النظرية - التي تكون من جملتها الصناعة الآلية المميزة - بالنسبة الى المعارف الذوقية كالعالم الآلي المنطقي بالنسبة الى العلوم النظرية...^۳.

از مهم‌ترین نقدهای ملاصدرا بر روش عرفا، اکتفای آنان به مکاشفات صرف است که منشأ برخی ایرادها و اشتباهات آنان شده است:

فهذا تقرير مذهبهم على الوجه الصحيح المطابق للقوانين الحکمية البحثية، لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرّتهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبیین مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم او تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على اسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو اهمّ لهم من ذلك ولهذا قلّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والایرادات ولا يمكن اصلاحها وتهذيبها الا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة^۴.

در بحث حشر، پس از نقل گفتار ابن عربی در فتوحات، هرچند بیشتر آن را موافق نظریات خود می‌یابد، با برخی موارد مخالفت کرده، سرّ راهیابی این خطاها را عدم توجه به برهان به

۱. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية، ج ۲، ص ۳۲۲.

۲. همان، ص ۳۲۳.

۳. ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۲۷۲-۲۷۳.

۴. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية، ج ۶، ص ۲۸۴.

سبب اشتغال فراوان به ریاضات می‌شمارد.^۱

ابن عربی نیز در باب ۳۸۱ فتوحات به یک آسیب‌شناسی مهم عرفانی اشاره کرده، می‌گوید: چه بسا برای عارف در تشخیص ادراکات خیالی از دریافت‌های حسی اشتباهاتی روی دهد و به دلیل عدم قدرت در تفصیل آنچه به قوه خیال می‌بیند، آن را محسوس می‌انگارد و احکام حس را بر آن جاری می‌سازد. ملاصدرا از این امر بهره فراوان می‌برد و در مورد حقیقت معاد می‌گوید: «... فمن قوت قوه خیاله او ضعف قوه حسّه ان یری بعین الخیال شیئاً مشاهدّاً محسوساً کما یشاهد سائر المحسوسات فکثیراً ما یشبهه علیه الامر و یزعم ان مارآه موجود فی الخارج فیغلط».^۲

یکی از راه‌های ورود اختلاف در کلمات عرفا اشتباه در تطبیق است. اگر موازین عقلی و علمی رعایت شود، چنین مغالطه‌هایی روی نمی‌دهد. از جمله مشکلاتی که به دلیل اشتباه در تطبیق بین رؤیت‌های خیالی و حسی برای بسیاری از اندیشمندان و فرق اعتقادی پدید آمده، مسئله تناسخ است. شیخ اشراق با وجود اینکه ادگّه مخالفان و موافقان تناسخ را ناکافی می‌شمارد، از باب خوش‌بینی به کلمات حکمای قدیم که همگی اهل مکاشفه و شهود بوده‌اند،^۳ دچار یک توقف علمی می‌شود و گویا به قبول تناسخ متمایل می‌گردد؛ هرچند ورود به معاد را در نهایت امری قطعی و حتمی می‌شمارد.^۴ صدرالمتألهین در سفر و دیگر آثار خود، پس از ارائه برهان‌های عقلی بر امتناع تناسخ و ارائه برهان ویژه خود در این باب، در مقابل تناسخ دنیوی، تناسخ برزخی را مطرح می‌سازد و آنچه را به تفصیل درباره تجسم صور برزخی و مثالی مطرح می‌سازد، محمل و توجیه صحیح کلمات انبیا و اولیا و حکمایی می‌شمارد که ظاهر سخنان آنان ثبوت نقل و تناسخ است.^۵

بنابراین خطا در تطبیق، و عدم رعایت قوانین علمی و عقلی در تفکیک انواع رؤیت‌ها موجب شده است آنچه را با چشم بصیرت در عالم برزخ دیده‌اند (مثل اینکه ارواح خبیثه در لحظه نزع روح مثلاً به شکل سگ یا خوک یا مورچه در آمده‌اند)، بر مشاهدات حسی خارجی حمل کنند، یا دیگران که سخنان آنان را شنیده‌اند، به همان معنای ظاهری حمل کرده‌اند و این امر منشأ پیدایش قول باطل تناسخ شده است. البته پیش از صدرالمتألهین نیز پاره‌ای عرفای

۱. همان، ج ۹، ص ۲۳۴.

۲. همان، ص ۳۳۷.

۳. ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۴۷۷.

۴. ر.ک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۱۶-۲۲۲ و ۲۳۰.

۵. ر.ک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة، ج ۹، ص ۲.

دقیق‌النظر به این نکته باریک اشاره کرده‌اند.^۱

براین اساس، فلسفه اسلامی که مجموعه سامان‌یافته هستی‌شناسی عقلی است، می‌تواند معیاری برای ارزیابی مکاشفات عرفانی باشد؛ از جمله حکمت صدرایی که در اوج فلسفه اسلامی قرار دارد و نیز آموزه‌هایی از عرفان نظری اسلامی که به همراه تبیین عقلی بیان شده است. [پس از عرضه بر کشف معصوم]، بهترین راه برای تشخیص سره از ناسره، استمداد از مبانی متقن حکمت متعالیه است و این مطلب برای برتری فلسفه بر عرفان نیست؛ بلکه برای آن است که فلسفه الهی با همه شوکت آن، در ساحت عرفان، چون منطق است در پیشگاه حکمت؛ یعنی جنبه میزانی و آلی دارد. بنابراین ورود به وادی ایمن عرفان برای ناآگاه از مبانی برهان، یمن ندارد.^۲

ب) دین

مهم‌ترین و کاراترین سنجه در تشخیص درست از نادرست در وادی عرفان، دین است. عارفان مسلمان به ملاک بودن شریعت (اعم از گزاره‌های هستی‌شناسانه و گزاره‌های هنجاری دین) برای تمامی مکاشفات عرفانی تصریح کرده‌اند.^۳ سرّ این مطلب آن است که دین کشف تام انسان کاملی است که از هرگونه تصرف غیر الهی در امان است و در نتیجه، کشف او ضرورتاً مطابق با واقع است.

صدرالمتألهین عرضه شهودات عرفانی بر قرآن و روایات را به بزرگان از عرفا نسبت می‌دهد: و بناء معتقداتهم (عرفا) ومذاهبهم على المشاهدة والعيان وقالوا نحن إذا قابلنا وطبقنا عقائدنا على ميزان القرآن والحديث وجدنا منطبقه على ظواهر مدلولاتهما من غير تأويل فعلمنا أنها الحق بلا شبهة وری.^۴

براین اساس، وزان کشف انبیا و اولیا نسبت به سایر کشف‌ها وزان بدیهیات و اولیات و

۱. ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۲۵.

۲. جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۹۸.

۳. برای مثال ابن عربی می‌گوید: «وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الانبياء كان الرجوع الى كشف الانبياء وعلمنا ان صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه صحيح» (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۷). «فكل من قال من اهل الكشف انه مأمور بامر الهی فی حركاته وسكناته مخالف لأمر شرعی محمدی تكلیفی فقد التبس علیه الامر وإن كان صادقا فيما قال انه سمع».

محقق قیصری نیز پس از آنکه علوم ذوقی را همچون علوم عقلی دارای ضوابط و موازین مشخص می‌شمارد، دین را میزانی عام برای علوم ذوقی معرفی می‌کند: «منها ما هو میزان عام وهو القرآن والحديث المبني كل منهما على الكشف التام المحمدی» (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۲).

۴. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۲، ص ۳۴۲.

فطریات برای علوم نظری است؛ از این نظر که سایر کشف‌ها باید به اینها ارجاع یابند.^۱

ج) استاد

داشتن استاد کامل در مسیر سلوک، یکی از مهم‌ترین عواملی است که مانع خطاها و انحرافات شخص می‌شود.

د) نفس مباحث عرفانی

از جمله سنجه‌هایی که برای شهودات عرفانی قابل طرح است، مسائلو مباحث مطرح در علم عرفان اسلامی است؛ بدین معنا که پس از شکل‌گیری ساختار عرفان اسلامی و در پی روشن شدن امهات مسائل آن، در استنتاج و استنباط مباحث درونی و زیرمجموعه‌ها، سنجش درون علمی شکل می‌گیرد و صحت و سقم بسیاری از این دسته مسائل با مقایسه و استدلال و محک زدن با مسائل دیگر روشن می‌شود.

ه) تطابق مکاشفه با واقع

در بسیاری از مکاشفات ناظر به حوادث روزمره زندگی یا مسائل مادی و دنیایی و آنچه در دسترس همگان می‌تواند باشد، بهترین و ابتدایی‌ترین راه کشف صحت، تطبیق آنها با واقعیت خارجی است. از باب نمونه، وقتی سالک با صورت منامیه یا مکاشفه‌ای در یقظه برخورد می‌کند که از امری پنهان خبر می‌دهد یا حقیقت و حادثه‌ای را در آینده گزارش می‌کند، می‌تواند با کاوش درباره آن امر مخفی یا انتظار وقوع آن حادثه، به سنجش واقعیت مکاشفه خود بنشیند تا اگر خارج را مطابق یافت، بر صحت آن آگاه شود و در غیر این صورت، از بطلانش اطلاع حاصل نماید.

و) کثرت مشاهده

اگر یک مشاهده به دفعات تکرر شود، شک‌ها برطرف می‌شود و علم حصولی با علم حضوری مطابق می‌گردد. شیخ اشراق این امر را از شرایط فیلسوف می‌داند.^۲ معیارهای دیگری نیز برای تشخیص صحت و سقم مکاشفات عرفانی بیان شده است؛ از جمله اینکه گاه شهود و یا مکاشفه‌کننده دارای قرائن و شرایطی است که به مطابقت کشف او با واقع، یقین می‌شود. یکی دیگر از این راه‌ها متواتر بودن گزارش یک محتوای شهودی خاص است که در ادامه، توضیحات بیشتری در این مورد خواهد آمد. با توجه به معیارهایی که برای ارزیابی شهودات ارائه شده است، شخص دارای شهود می‌تواند به صحت یا عدم صحت کشف خود پی ببرد؛ در نتیجه روش کشفی می‌تواند به

^۱ جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۴۰.

^۲ برای مثال: ر.ک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۳.

عنوان یک روش معتبر کشف واقع در علوم ناظر به این امر به کار رود. براین اساس، کشف و شهود می‌تواند یکی از روش‌های معتبر در فلسفه باشد.

اشکال

به رغم آنکه عارفان مسلمان، معیارهای بسیاری برای تشخیص منشأ این مکاشفات ارائه کرده‌اند، بسیاری از مکاشفات و یافته‌های عرفانی را نمی‌توان با این معیارها سنجید و ربانی و الهی یا حق بودن آنها را از باطل یا شیطانی و نفسانی بودنشان تمیز داد. یکی از مهم‌ترین این معیارها عقل است؛ ولیکن بسیاری از این مکاشفه‌ها و تجربه‌ها فراعقل‌اند. دیگر معیار مهم و اساسی آنها معصوم و عرضه بر اوست؛ اما اکنون به معصوم دسترس نداریم؛ و بدین‌رو حقانیت بسیاری از تجربه‌های عرفانی برای خود تجربه‌کنندگان قابل تشخیص نیست. البته در صورت تشخیص، معتبر خواهند بود. این پاسخ در صورتی درست و قابل عرضه است که مکاشفات و تجربه‌های عرفانی را معرفت‌های حضوری بدانیم؛ لیکن در صورتی که برخی از آنها را حصولی تلقی کنیم، همچون مکاشفات و توهمات که در مرتبه مثال متصل برای سالک و حتی غیر سالک حاصل می‌شود، احتمال وقوع خطا در آنها کم نیست. بیشتر نفوس متوسط، مکاشفاتشان از این دسته است. به هر رو بر اساس هر دو مبنا، تجربه‌ها و مکاشفات عرفانی، حتی برای خود اشخاص تجربه‌کننده معتبر نیستند و اعتبار آنها باید از راه دیگری احراز شود.^۱

پاسخ

در پاسخ به اشکال مذکور، توجه به این نکات لازم است:

۱. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، شهودی که در این بحث دارای اهمیت است، شهود قلبی و روحی است. بنابراین شهود عرفانی همواره از سنخ علوم حضوری بوده و توهمات حاصل در مثال متصل، موضوعاً از محل بحث خارج‌اند؛
۲. مراد از شهود شیطانی که وجود آن دلیل عدم حجیت مکاشفات عرفانی شمرده شده است، این نیست که واقعیتهایی که حقیقتاً ارزشی نیست، به صورت ارزشی جلوه‌گر شود و به‌دیگرسخن، یک حقیقت برخلاف آنچه در واقع هست، جلوه‌گر شود؛ بلکه کشفی است که به لحاظ سلوکی به حال عارف مضر است. شاهد این دیدگاه، کلام محقق کاشانی است که کشفی را که صاحب خود را به سمت ارتکاب خلاف شرع می‌کشاند، کشف شیطانی می‌داند: «علامة صحته (ای الإلهام) أن صاحبه لا یخرق ستر أحد ولا یفضحه، فإنه أمين صاحب فتوة، فإن أفضی سر أحد ویهتک ستره ویفضحه، زال عنه الإلهام وانقطع.» «ولا یجاوز حداً» ای من

^۱. حسین‌زاده، روش تحقیق و روش‌شناسی پژوهش در معرفت‌شناسی، ص ۸۱-۸۲.

الحدود الشرعیة، ولا یرتکب به معصیة وإلا لم یکن إلهاما، بل إلقاء شیطان؛^۱

۳. خطاهایی که در گزارش‌های هستی‌شناسانه عارفان مشاهده می‌شود، نشانه خطای شهودات نیست؛ بلکه ناشی از اشتباه در تعبیر و تفسیر این شهودات است. این‌گونه خطاها با قوت یافتن کارکردهای عقلانی و سایر سنجه‌های مذکور، قابل تقلیل و برطرف شدن است؛

۴. نکته بسیار مهم این است که اگر حجیت شهود را ذاتی ندانیم، مکاشفات عرفانی‌ای که با ملاک عقل و دین و معصوم و سایر ملاک‌ها مورد تأیید قرار گرفته‌اند نیز نمی‌توانند دارای حجیت شوند؛ بدین معنا که روشی که واقع‌نمایی ندارد، به سبب تأیید یک روش دیگر نمی‌تواند واقع‌نما شود؛ بلکه در این صورت، آنچه حجت است، امر مذکور است؛ نه آنچه مورد مشاهده قرار گرفته است. باید توجه داشت که تلقی وحی توسط انبیا نیز نوعی کشف و شهود است و با انکار حجیت ذاتی کشف و شهود، حجیت و واقع‌نمایی وحی نیز مورد خدشه قرار خواهد گرفت و باید این امر با معیار دیگری اثبات شود؛ ولی چه معیاری صلاحیت این امر را دارد؟!

اما اگر امور مذکور را حقیقتاً سنجه‌ای برای تشخیص موانع استفاده از شهودات عرفانی بدانیم، نشانه این است که حجیت ذاتی شهودات عرفانی را پذیرفته‌ایم و درعین‌حال به وجود برخی موانع در بهره‌گیری از این مشهودات اقرار کرده‌ایم. براین‌اساس، روش شهودی، روشی است کاشف از واقع؛ به شرط آنکه در کاربست آن دچار موانع نشده باشیم، و عدم موانع مذکور به وسیله ملاک‌های یادشده قابل احراز است.

نکات مزبور درباره اصل حجیت روش شهودی یود؛ اما بحث ما در مورد استفاده از مکاشفات عرفانی در فلسفه است. بیان داشتیم که گزاره‌های فلسفی تنها می‌توانند به روش برهانی استفاده شوند؛ در نتیجه شهودات عرفانی که در مرتبه بالاتری نشان‌دهنده واقعیت‌اند، ضرورتاً باید برای کارکردهای عقلانی استفاده شوند تا صلاحیت استفاده در فلسفه را بیابند. ازاین‌رو، گزاره‌های هستی‌شناسانه عرفانی حتماً مورد محک عقلانی قرار می‌گیرد و در صورت سربلندی در این آزمون، در فلسفه به کار گرفته می‌شود؛ در نتیجه، جایی برای خطا بودن واقع‌نمایی این گزاره‌ها باقی نمی‌ماند. اما اگر حجیت روش شهودی انکار شود، از کارکردهای بسیار مهم شهودات عرفانی در فلسفه (که در ادامه بیان می‌شود) محروم خواهیم شد؛ درحالی‌که یکی از وجوه اساسی تمایز حکمت متعالیه از نظام‌های فلسفی گذشته، بهره‌گیری از این کارکردهاست.

۱. کاشانی، شرح منازل السائرین، ص ۵۳۴.

مبانی ملاصدرا در استفاده از روش اشراقی

اکنون پس از آنکه دانستیم روش شهودی، چه از منظر معرفت‌شناسانه و چه از منظر روش‌شناسانه، روشی معتبر برای کشف واقعیات است، باید بررسی کنیم که منشأ دیدگاه صدرالمتألهین که بهره‌مندی از شهود را امری ضروری برای فیلسوف می‌داند، چیست؟ در پاسخ به این پرسش باید دانست که:

اولاً از دیدگاه ملاصدرا «برهان حقیقی، نه برهان مغالطی و مشوب، هیچ‌گاه با شهود کشفی مخالفت ندارد»:^۱ «فالبرهان الحقیقی لا یخالف الشهود الکشفی».^۲ «بنابراین از دید ملاصدرا، هم شهود و هم برهان حجیت ذاتی دارند»:^۳ «واعلم أن المتبع فی المعارف الإلهیة هو البرهان أو المکاشفة بالعیان»؛^۴

ثانیاً علم حضوری شهودی به دلایل مختلفی بر علم حصولی برتری دارد و به دلیل نبود واسطه در علم شهودی، نوع علمی که در آن وجود دارد، عمیق‌تر و شدیدتر است. در ادراک تقلیدی و ادراک عقلی، مدرک هیچ‌گاه به خود مدرک مبادرتاً و بی‌واسطه دست نمی‌یابد؛ بلکه تنها در ادراک شهودی حضوری، با توجه به مراتب آن، مدرک بی‌واسطه با مدرک روبه‌رو شده، آن را در می‌یابد. محقق قیصری در شرح فصوص الحکم می‌گوید:

المراد بالذوق ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان و الکسب ولا علی طریق الاخذ بالایمان و التقليد فان کلاً منهما وان کان معتبراً بحسب مرتبة لکنه لا یلحق مهما بلغ بمرتبة العلوم الکشفیة اذ لیس الخبر کالعیان.^۵

البته هویت ادراک، نوعی وصول و رسیدن به شیء مدرک است؛ لیکن در ادراک تقلیدی، مدرک با واسطه شخص دیگر به مدرک متصل است، و در ادراک عقلی با واسطه آثار و لوازم مدرک بدو اتصال دارد که البته این نوع اتصال، برتر از ارتباط در ادراک تقلیدی است. در ادراک حضوری و شهودی، مدرک بدون هیچ واسطه‌ای با مدرک ارتباط برقرار می‌کند و لذا این گونه از ادراک، کامل‌ترین و شفاف‌ترین نوع فهم به شمار می‌آید. براین اساس، صدرالمتألهین نیز مکاشفات عرفا را از نظر افاده یقین، بالاتر از برهان می‌داند: «فمرتبة مکاشفاتهم فوق مرتبة البراهین فی إفادة یقین بل البرهان هو سبیل المشاهدة فی الأشياء التی

۱. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۲۷.

۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۲، ص ۳۱۵.

۳. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۲۷.

۴. صدرالمتألهین، العرشیه، ص ۲۸۶.

۵. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۵.

يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب»^۱.

همچنین از جهت دیگر، در جای خود اثبات شده است که حجیت علوم حصولی، بیشتر به علوم شهودی وابسته است؛ درحالی که حجیت علوم شهودی، درونی و ذاتی است،^۲ و از جهت سوم، ملاصدرا بر آن است که متن واقع را وجود تشکیل داده است و برای رسیدن به متن واقع، دو راه وجود دارد: راه عقلی و راه شهودی. معرفت عقلی به وجود، معرفت از راه آثار است و از همین رو، معرفتی ضعیف است؛ اما شهود، راه مستقیم به شناخت متن وجود است و خود وجود از این طریق شناخته می شود. بنابراین شهود، معرفت قوی به دست می دهد: «فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة»؛^۳

ثالثاً با توجه به برتری معرفتی شهود نسبت به عقل - که بیان آن گذشت - عقل خود می فهمد که پاره‌ای از امور ماورایی که مورد بررسی فلسفه هستند، برایش وضوح کافی را ندارند و در این زمینه نقصان دارد. بنابراین خود عقل اذعان می کند که باید از شهود مدد گیرد. تنها عقل برتر و ناب که در تعامل با شهود حاصل شده است، توانایی درک این امور را پیدا می کند.^۴ همان گونه که گذشت، ملاصدرا از برخی از مسائل نام برده و فهم آنها را تنها با روش اشراقی ممکن دانسته است که برای مثال می توان مسئله کیفیت بقای نفس انسانی را نام برد: واعلم أن هذه الدقيقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية ومعاینات وجودية ولا يكفى فيها حفظ القواعد البحثية وأحكام المفهومات الذاتية والعرضية وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل إلا برياضات ومجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن أعراض الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهمية وأمانيتها الكاذبة.^۵

۱-۳-۴. تأثیرات شهود عرفانی در فلسفه

پس از اثبات حجیت روش شهودی و نیز ضرورت به کارگیری آن در فلسفه به دلیل برتری اش بر روش عقلی، این اشکال به ذهن خطور می کند که شهود، با وجود اینکه روشی

۱. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. ر.ک: امینی نژاد، «حجیت ذاتی شهود»، گنجینه معرفت (۵): فلسفه عرفان، ص ۳۱۵؛ همو، (-).

۳. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۴۸.

۴. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية، ج ۱، ص ۵۳.

۵. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۵۰.

۶. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية، ج ۹، ص ۱۰۸-۱۰۹.

یقینی در واقع‌نمایی است، ولی امری شخصی است؛ درحالی‌که فلسفه، دانشی همگانی است. بنابراین به لحاظ روشی نمی‌توان شهود را در فلسفه استفاده کرد.

در جواب می‌گوییم فیلسوفان هیچ‌گاه از شهود به طور مستقیم و به عنوان مقدمه یا گزاره‌ای فلسفی استفاده نمی‌کنند. با این حال تأثیرات مهم شهود در فلسفه موجب شده است که روش اشراقی، روشی ضروری در فلسفه شمرده شود. به‌دیگرسخن، گرچه شهود بما هو شهود در فلسفه به کار نمی‌آید، اما گاهی بر کار فلسفی تأثیر گذاشته است یا می‌تواند از راه‌هایی فلسفی شود که در «۱-۶» به مواردی از این تأثیرات اشاره می‌کنیم.

۱-۳-۵. استفاده از شهود دیگران

پس اینکه معلوم شد شهود عارف روشی معتبر در کشف واقع برای اوست، این اشکال مطرح می‌شود که شهود امری شخصی است و بنابراین مکاشفه یک شخص تنها برای خود او معتبر است و برای دیگران قابل استفاده نیست. در جواب باید توجه شود که گرچه شخصی بودن شهود عرفانی درست است، اما راه‌هایی برای استفاده از شهود دیگران وجود دارد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

الف) اطمینان به مشاهده‌گر: گاه از قرائن و شواهدی، اطمینان به صحت گزارش‌های یک عارف برای افرادی حاصل می‌شود و در نتیجه از شهودات او در کشف واقع بهره می‌برند؛
ب) وجود قرائن قطعی: گاه قرائن و امارات مختلفی موجب یقین به صدق و مطابقت با واقع یک کاشفه عرفانی می‌شود؛ صرف نظر از آنکه اطمینان کامل به شخص مشاهده‌کننده داشته باشیم یا خیر؛

ج) انضمام کرامت و معجزه: در حقیقت وحی، خود نوعی مکاشفه و شهود است و اولیا و انبیا از مکاشفات خود خبر داده‌اند. با اندک تأملی روشن می‌شود انضمام کرامت و معجزه به بیان مکاشفات انبیا و اولیا، موجب یقین به مضمون آنها شده است و اساساً ضرورت وجود معجزه برای انبیای الهی از این باب است که مخاطبان به خبرهای غیبی و ماورایی آنان اعتقاد و جزم می‌یابند.^۱

د) تواتر: یکی از اقسام بدیهیات مذکور در کتب منطقی، متواترات است.^۲ در مقوله‌های عرفانی نیز تواتر از عوامل یقین‌زاست و هم تواتر در نقل تصرفات انبیا، اولیا و عرفا را شامل می‌شود و هم تواتر در گزارش‌های عرفا از حقایق هستی. بسیاری از ملت‌های گوناگون با فرهنگ‌های متفاوت و از سرزمین‌ها و زبان‌های مختلف، از شهودها و مشهوداتشان خبرهایی

^۱. امینی‌نژاد، «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، معارف عقلی، پیش‌شماره ۳.

^۲. برای نمونه، رک: ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص ۶۳؛ علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۲۰۱.



داده‌اند که بسیار شبیه هم، و در اصول و امهات کاملاً یکسان‌اند. این گزارش‌ها، چنان فراوان و نزدیک به هم است که هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد که همه ایشان از واقعیتی خبر می‌دهند که به‌واقع هست و به‌شهود آنان درآمده است.^۱

شیخ اشراق، نخستین فیلسوف مسلمان که استفاده از این راه را پیشنهاد داد، می‌گوید: گاه در رصد امور فلکی به قول یک یا دو نفر اعتماد می‌شود؛ پس چگونه در رصدهای روحانی به قول بزرگان حکمت و نبوت اعتماد نمی‌شود؟^۲ ملاصدرا نیز به پیروی از شیخ اشراق، همین دیدگاه را در بحث مَثَل افلاطونی مطرح می‌کند:

ثم إن أولئك العظماء من كبار الحكماء والأولياء وإن لم يذكروا حجة على إثبات تلك المثل النورية واكتفوا فيه بمجرد المشاهدات الصريحة المتكررة التي وقعت لهم فحكوا غيرهم لكن يحصل للإنسان الاعتماد على ما اتفقوا عليه والجزم بما شاهدوه ثم ذكره وليس لأحد أن يناظرهم فيه كيف وإذا اعتبروا أوضاع الكواكب وأعداد الأفلاك بناء على ترصد شخص كأبرخس أو أشخاص كهو مع غيره بوسيلة الحس المثار للغلط والطغيان فبأن يعتبر أقوال فحول الفلسفة المبتنية على أروادهم العقلية المتكررة التي لا يحتمل الخطأ كان أخرى.^۳

باید توجه داشت که حتی اگر برخی شهودات عمومی نشود یا برای ما اعتبار نداشته باشد، نظامی که یک عارف ارائه می‌کند و استدلال‌ها و بیاناتی که به صورت عقلی بیان می‌دارد، می‌تواند برای کار فلسفی بسیار مفید باشد. اهمیتی را هم که صدرالمتألهین برای علم عرفان اسلامی و بزرگان آن قائل است، باید در راستای استفاده از شهود دیگران ارزیابی کرد. وی عرفان و عرفا را دو دسته می‌کند: یک دسته جهله صوفیه‌اند که با آنها در جنگ و ستیز جدی است و دسته دیگر محققین از عرفایند که در مقابل آنان خضوع و تواضع تمام‌عیار دارد و با تجلیل کامل از ایشان نام می‌برد. او تأکید می‌کند که سخنان بزرگان عرفا نه تنها مخالف برهان نیست، بلکه مکاشفات آنان در مرتبه‌ای بالاتر از برهان قرار دارد:

إياك وأن تظن بفطانتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقّة الحكيمة ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين وإلا

^۱ امینی‌نژاد، «حجیت ذاتی شهود»، گنجینه معرفت (۵): فلسفه عرفان، ص ۳۱۹.

^۲ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۶ و ج ۱، ص ۴۶۰.

^۳ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، ص ۳۰۷.

فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب إذ السبب برهان على ذي السبب.^۱

۱-۴. ضعف روش شهودی محض

با وجود اهمیت روش اشراقی نزد ملاصدرا، وی تصریح می‌کند که مجرد کشف در سلوک الی الله و وصول به حقائق کفایت نمی‌کند: «فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين».^۲ او معتقد است از آنجا که روش عرفاً صرفاً شهودی است، گاهی دچار خطا می‌شوند و از این رو، با اینکه ابن عربی را در معارف و حقائق بسیار قوی می‌دانند، در مواردی با او مخالفت کرده و ضعف او را در اکتفا به مجرد شهود دانسته است: «وإنما نقلنا بطوله لما فيها من الفوائد النفيسة وللاتفاق في كثير من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه وإن وقعت المخالفة في البعض لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه».^۳

صدرا به طور کلی عرفا را به دلیل عدم مهارتشان در علوم بحثی، از تبیین صحیح مقاصدشان ناتوان، و از این رو کلمات آنان را مشتمل بر اشتباهات دانسته است:

لكنهم لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية ربما لم يقدروا على تبیین مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم أو تساهلوا ولم يبالوا عدم المحافظة على أسلوب البراهين لاشتغالهم بما هو أهم لهم من ذلك ولهذا قل من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإيرادات ولا يمكن إصلاحها وتهذيبها إلا لمن وقف على مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة.^۴

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد علت اینکه ملاصدرا روش شهودی محض را غیر کامل می‌داند، این است که اولاً عارفی که چنین کشفی دارد، از یکی از مهم‌ترین ملاک‌های تشخیص صحت مکاشفات عرفانی یعنی عقل محروم است؛ ثانیاً او نمی‌تواند تعبیر صحیحی از شهودات خود ارائه کند.

۱-۵. ضرورت استفاده از دین

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲. همان، ج ۷، ص ۳۲۶.

۳. همان، ج ۹، ص ۲۳۴.

۴. همان، ج ۶، ص ۲۸۴.

صدرالمتألهین فلسفه‌ای را که مخالف کتاب و سنت باشد، سزاوار تباهی می‌داند^۱ و معتقد است آن که علمش را از مشکات نبوت اقتباس نکند، حقیقتاً عالم نیست: «فَأَنْتَ أَيُّهَا الْعَالَمُ مَا لَمْ يَكُنْ عِلْمُكَ مَقْتَبَسَةً مِنْ مَشْكُوتِ النَّبِوةِ فَلَسْتَ بِعَالِمٍ بِالْحَقِيقَةِ، بَلْ بِالتَّسْمِيَةِ الْمَجَازِيَّةِ، لِدَلَالَةِ قَوْلِهِ: «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» بِحَسَبِ مَفْهُومِ الْعَكْسِ عَلَى ذَلِكَ فَافْهَمْ»^۲ و در عبارتی بسیار زیبا و مهم، شریعت را حکمت محمدی ﷺ می‌داند که فیلسوفی که از آن بی بهره باشد، از درک پاره‌ای از حقائق محروم است:

فقد لاح من هذا ان جميع ما يلحق النفس في الدار الآخرة صور اعمالها و افعالها، وظهر بطلان قول هؤلاء المتشبهين باذيال افكار الفلاسفة، الواقفين عن الارتقاء الى ذروة قدس الملة المصطفوية و اوج عرفان الحكمة المحمدية على الصاعد بها وآله ازكى الصلوات الابدية، واطيب التقديسات السرمدية.^۳

او همچنین اشاره می‌کند که برخی از مسائل آن‌چنان غامض‌اند که فیلسوفان بدون مدد دین نمی‌توانند به اوج آنها دست یابند:

واعلم أن هذه المسائل التي وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الأنبياء ولهم الدعاء لو كانت سهلة التناول والحصول ممكنة الاكتساب بإنكار هذه العقول المنطقية بموازينهم وأنظارهم التعليمية البحثية لما وقع الخلاف فيها من أولئك العقلاء المشتغلين طول عمرهم باستعمال آلة الفكر والنظر في اكتساب تصور الأشياء ولما نشأ منهم فيها الخطاء ولما وقعت الحاجة إلى بعثة الأنبياء.^۴

از دیدگاه صدرالمتألهین، هستی‌شناسی دینی قدسی و به دور از خطا و خلاف است و از این رو، برترین نوع هستی‌شناسی است. وی معتقد است تمام آنچه در دین آمده است - از این جهت که هیچ خطایی در آنها راه ندارد - قائم مقام برهان‌های ریاضی‌اند: «قام التنزيل الإلهي والأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية».^۵

ملاصدرا معتقد است سرّ اینکه خطاها و اشتباهات قدمای فلاسفه کم بود، این است که آنان

۱. تبای فلسفه تكون قوانینها غیر مطابقة للكتاب والسنة (همان، ج ۸، ص ۳۰۳).

۲. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۵۵.

۳. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۶۰.

۴. همو، العرشیه، ص ۲۸۶-۲۸۷.

۵. همو، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه، ج ۹، ص ۱۶۸-۱۶۹.

از پیروان انبیا بوده‌اند: «وإن كان قدماؤهم لكونهم على مسلك الأنبياء قلما أخطئوا في المباني والأصول المهمة».^۱ براین اساس، او معتقد است که باید از حقایقی که در دین آمده است، استفاده کرد؛ اما نه به صورت تقلیدی یا بدون فهم واقعی مضمون آنها؛ بلکه به گونه‌ای که این حقایق برهانی شوند و به نحو عقلی حل و فصل گردند. در این صورت آنها که به متن دینی اعتقادی ندارند نیز می‌توانند از آن استفاده کنند و به محتوای متن دینی برسند: ولتعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته وتلقا فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين.^۲

صدر المتألهين بر آن است که بین آموزه‌های حکمی و وحیانی هیچ تعارضی وجود ندارد: قد أشرنا مرارا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى بالنبوة وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة والولاية وإنما يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكيمة ولا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكيمة مطلع على الأسرار النبوية فإنه قد يكون الإنسان بارعا في الحكمة البحثية ولا حظ له من علم الكتاب والشرعة أو بالعكس.^۳

۱-۶. انواع بهره‌گیری فلسفی از شهود و دین

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، با وجود لزوم التزام به روش عقلانی در فلسفه، شهودات عرفانی تأثیراتی در فلسفه دارند که مصحح به کارگیری روش شهودی در فلسفه می‌شود. همچنین بیان شد که ملاصدرا استفاده از آموزه‌های دینی را نیز برای دستیابی به واقعیت، لازم می‌داند. همچنین علم عرفان نظری نیز به مثابه هستی‌شناسی شهودی مورد توجه وی است. از این رو، لازم است به چگونگی امکان بهره‌گیری از دین و علم عرفان اسلامی به عنوان دو منبع پراهمیت برای فلسفه اسلامی، و به‌دیگرسخن به نحوه فلسفه‌سازی آموزه‌های این دو منبع بپردازیم.

شایان ذکر است که تفاوت بین استفاده فیلسوف از شهود خود با استفاده وی از منابع دینی و عرفانی این است که در شهود، خود حقیقت رؤیت می‌شود و از این طریق در فلسفه

^۱. همان، ج ۶، ص ۵.

^۲. همان، ج ۱، ص ۱۱.

^۳. همان، ج ۷، ص ۳۲۷.



تأثیرگذار است؛ برخلاف دین و عرفان نظری که دو منبعی هستند که بیانگر گزاره‌های مطابق با واقع هستند.

۱-۶۱. درک حقائق ظریف و خفی بر اثر تلطیف سر

محققان اشراقی معتقدند شهود قلبی، حقایقی را آشکار می‌کند که بیشتر افراد توان دیدن آنها را ندارند؛ چون به حد تلطیف روح و صفای قلب نرسیده‌اند. شهود قلبی موجب تلطیف سر می‌شود و زمینه را برای توجه به امور ظریف و خفی آماده می‌سازد. آن‌گاه این لطافت سر قلبی در عقل مؤثر می‌افتد و موجب لطافت عقلی می‌شود. هنگامی که عقل تلطیف شد و به تعبیر دیگر «منور» گشت، مسائل فلسفی، به ویژه امور پیچیده مربوط به عوالم بالاتر و مانند آن را خوب می‌فهمد. وقتی چنین فهمی روی دهد، فیلسوف به درستی می‌تواند درباره آن امر، با همه ظرایف و سطوح و لایه‌هایش، تحلیل و استدلال ارائه کند.^۱

۱-۶۲. ارائه تصویر صحیح

یکی از مهم‌ترین کاربردهای شهود قلبی برای فلسفه این است که تصویری صحیح از مسئله برای عقل می‌سازد. «شیخ‌الرئیس در دو بحث اساسی مثل و اتحاد عاقل و معقول اشکال‌هایی دارد و بر اساس آن اعتراض‌ها، این دو دیدگاه را در فلسفه نمی‌پذیرد و بی‌گمان، هر کس هم متفطن این ایرادها شود با شیخ هم‌سخن خواهد شد؛ ولی اگر حکیمی دارای شهود قلبی باشد و مثل یا اتحاد عاقل و معقول را شهود کند، خواهد فهمید که نقدهای شیخ‌الرئیس بی‌اساس است و هیچ کدام درست نیست؛ بلکه طرحش از ریشه غلط است. ... شهود قلبی در این گونه موارد سبب می‌شود فیلسوف از مسئله، تصور صحیح بیابد و دقیقاً بفهمد که اصلاً مثل یا اتحاد عاقل و معقول چیست و چگونه قابل تبیین است».^۲

همچنین، فیلسوف مسلمان می‌تواند با تأمل در محتوای آموزه‌های دینی و عرفانی، تصویر صحیح مسائل را به دست آورد. از باب نمونه هم در متن دینی و هم متون عرفانی، یک وجود واحد در هستی مطرح گردیده و درعین حال کثرت نیز حقیقی قلمداد شده است. اینها فیلسوف را به تأملی ویژه وامی‌دارد. او باید وحدتی را تثبیت کند که با کثرت سازگار باشد.^۳

۱-۶۳. توصیف و تحلیل

درست است که شهود بما هو شهود به کار فلسفه نمی‌آید، ولی شهود اگر توصیف و تحلیل شود و در حوزه علم حصولی درآید، به درد فلسفه خواهد خورد. مراد از توصیف و تحلیل،

^۱ یزدان‌پناه، حکمت‌اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۶۹ و ۷۱.

^۲ همان، ج ۱، ص ۷۲.

^۳ یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۳۱۵.

صرف عکس گرفتن و ترجمه شهود به زبان علم حصولی و سپس گزارش و توصیف دقیق مورد مشاهده است؛ نه اینکه برای شهود قلبی یا عقلی، استدلال آورده شود. عقل تحلیلی که به حیطه حصولی تعلق دارد، امری را تجزیه می‌کند، و عقل توصیفی آن است که امور تجزیه‌شده را برای وصف واقع، کنار هم قرار می‌دهد (ترکیب) تا از واقع بیرون خود گزارش دهد. مثلاً وقتی با مشاهده سفیدی یک شیء، وجود، وحدت و تشخیص آن را نیز به عقل شهودی می‌یابیم، آن‌گاه عقل تحلیلی این یافت عقل شهودی را برمی‌گیرد و آن را به حیطه حصولی می‌برد تا به تجزیه و تحلیل آن پردازد و سپس عقل توصیفی، آن را در قالب گزاره‌های معرفتی عرضه می‌کند.^۱

۱-۶۴. یافتن حد وسط برهان

هنگامی که عارف یا حکیمی عوالم بالا را شهود می‌کند، این شهود به او یاری می‌رساند تا بتواند حد وسط برهانش را به دست آورد. توضیح اینکه در این حالت، صاحب شهود، با دقت در شهود خود، ویژگی‌ای را در شهودش می‌بیند و همان را معیار قرار می‌دهد و به مثابه حد وسط برهان در نظر می‌گیرد. مثلاً فیلسوفی که شهود قلبی دارد و مُثُل را از راه شهود دیده و رابطه‌اش را با انواع خودش مشاهده کرده است، درمی‌یابد که ویژگی موجود در این رابطه، از سنخ ویژگی تدبیری است و از این طریق، نقش مُثُل را درخصوص موجودات مادون می‌فهمد. از این‌رو، چنین استدلال می‌کند که انواع به تدبیر نیازمندند و تدبیر به مدبری نیاز دارد و آن مدبر مورد نیاز نیز همان مُثُل است.^۲

همچنین «گاه با تأمل در توضیحی که در متن دینی یا بیان عرفانی آمده است، می‌توان حد وسط مسئله را نیز به دست آورد. از باب نمونه، در بحث بداء، با استفاده از نوع توضیحاتی که درباره لوح محو و اثبات آمده و توضیحاتی که درباره ملائکه عماره آسمان‌های هفت‌گانه داده شده است، می‌توان حد وسط استدلال را یافت؛ زیرا در این ملائک نوعی تغییر راه دارد»^۳

۱-۶۵. هدایت عقل به نحو سلبی

گاه شهود، عقل را از اینکه در محدوده‌هایی خاص برداشت‌های اشتباه داشته باشد و حتی استدلال‌های نادرست اقامه کند، باز می‌دارد؛ برای مثال عقل را از مشوب بودن به وهم در می‌آورد. به عنوان نمونه، نبود تصویر صحیح از مُثُل نزد ابن‌سینا ناشی از این است که نمی‌توانست تصویر کند چگونه مثالی واحد می‌تواند در دل هزاران فرد موجود باشد، ولی

۱. یزدان‌پناه، حکمت‌اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۷۳-۷۵.

۲. همان، ص ۷۷.

۳. همو، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۳۱۷.

همچنان واحد بماند و هزارپاره نشود. اما شخصی که مُثُل را شهود کند، می بیند که وحدت ویژه‌ای دارند و در نتیجه، اساساً چنین مشکلی برای او رخ نمی‌دهد.^۱

«شهود واقعیت نه تنها موجب حدس و القای برهان است، بلکه مهم‌تر اینکه در به خطا نرفتن عقل و صحت برهان نیز مؤثر است؛ یعنی کشف و شهود، عقل را هدایت می‌کنند تا راه خود را که همان اقامه برهان است، درست ببیند. به همین سبب، برهان مددگرفته از کشف، بسی یقینی‌تر است».^۲

۱-۶۶. هدایت عقل به گونه اثباتی

گاه از دل شهود حد وسط استدلال بر نمی‌آید، اما چیزهایی به دست می‌آید که فیلسوف را وامی‌دارد برای آنها در پی برهان باشد؛ مانند بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول. فرض کنیم فیلسوفی مُثُل را مشاهده کرده، اما نتوانسته است حد وسط برهان را برای اثبات مُثُل به دست آورد. او اکنون می‌داند که مُثُل وجود دارند و حال باید بکوشد تا وجود آنها را مبرهن سازد.^۳ در واقع، در این صورت اگرچه شهودکننده، آن حد وسط و نتیجه را با مشاهده حقیقتاً یافته است، ولی آوردن آن برای دیگران که شهود نکرده‌اند، کافی نیست و آنها را راضی نمی‌سازد. از این رو، لازم است آن را متمیم کند؛ یعنی درست است که در واقع این حد وسط ما را به نتیجه می‌رساند، ولی به لحاظ برهانی به متمیم نیاز دارد تا برای دیگران نیز روشن شود.^۴

۱-۶۷. ایجاد الهام و حدس^۵

یکی دیگر از راه‌هایی که می‌تواند شهود را به فلسفه بکشاند، دریافت حقائق از طریق الهام و حدس است. در حدس به نوعی تلطیف سرّ احتیاج است. کسی که کار شهود قلبی کرده و روش اشراقی را پیموده باشد، به این تلطیف سرّ دست می‌یابد و به این ترتیب قوه الهام و حدسش زیاد می‌شود.

حدس اهمیت ویژه‌ای دارد و شیخ‌الرئیس نیز به این نکته متفطن بوده و در چندین مورد از اهمیت حدس و اینکه برخی از علوم با حدس حاصل می‌شوند نه با فکر، سخن گفته است. ابن‌سینا تصریح می‌کند که برای رسیدن به حدس به تلطیف سرّ نیاز است.^۶

۱. ر.ک: همان، ص ۲۴۳-۲۴۴.

۲. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۵.

۳. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۴۵.

۴. همو، حکمت‌اشراقی: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۷۸.

۵. همان، ص ۸۰-۸۱.

۶. «إذ ليس كل العلوم يحصل بالقليل والقال، بل منها ما لا يحصل إلّا بتلطيف السرّ والتّحذير من الأحوال. وعلى هذا نبّه الشيخ الرئيس [- بلغه الله منتهى مقامات الأبرار بحقّ المصطفين الأخيار-] في مواضع من الاشارات، وكذا في الشفاء، والنّجاة، بقوله:

یک کاربرد مهم حدس در فلسفه، یافتن حد وسط برهان است که از طریق حدس صورت می‌گیرد. در این صورت، این کاربرد به «یافتن حد وسط برهان» برمی‌گردد. اما کاربرد حدس به این مورد منحصر نیست؛ بلکه گاه فیلسوف از طریق الهام و حدس به یک نظام فلسفی دست می‌یابد؛ مثلاً شیخ اشراق می‌گوید نظام نوری، یعنی تقسیم کل عالم به نور و ظلمت و تبیین روابط خاص میان انوار را از راه الهام و حدس به دست آورده است. براین‌اساس، «ایجاد الهام و حدس» تأثیر مستقلی از تأثیرات شهود عرفانی در فلسفه است.

۱-۶۸. مسئله‌سازی

گاه شهود، طرح‌کننده مسئله فلسفی است؛ یعنی فلسفه را با مسئله یا مشکلی روبه‌رو می‌کنند تا به روش برهانی به حل آن بپردازد؛ بدون آنکه در اثبات یا رد آن دخیل باشد.^۱ مسائلی مانند سریان علم و قدرت و اراده در همه موجودات، عالم مثال و وحدت وجود از این طریق به فلسفه راه یافته‌اند. همچنین دسته‌ای از مسائل در متون دینی یا عرفانی وجود دارد که فیلسوف مسلمان که هستی‌شناسی دینی و عرفانی را برتر می‌داند، درباره آنها می‌اندیشد و در فلسفه خود وارد می‌سازد.^۲

۱-۶۹. بسترسازی

به‌روشنی می‌توان دید که موضوعات حساس از منظر دین، در فلسفه اسلامی نیز حساس و برجسته شده‌اند. برای نمونه می‌توان به مباحثی همچون توحید و معاد اشاره کرد. مسئله‌سازی را می‌توان در حوزه خرد نگریست و بسترسازی را در حوزه کلان.^۳

۱-۶۱۰. استفاده از دین به مثابه میزان فلسفه

«در صورتی که محتوای وحی یا کشف یا لوازم آنها با نتیجه حاصل از روش برهانی تعارض داشته باشند، می‌توانند سبب شوند تا فیلسوف نقضی عقلی ارائه کند که متسلزم کذب نتیجه و بطلان استدلال باشد و به دنبال آن به کشف مغالطه بینجامد».^۴

۱-۶۱۱. تأیید گزاره‌های فلسفی

گاه شهود یک واقعیت، هیچ یک از کاربردهای پیشین را ندارد و به امری تعلق گرفته است که برهان بر آن اقامه شده است. در این صورت، کشف و شهود مؤید روش عقلی است و به

«تَلَطَّفَ مِنْ نَفْسِكَ»، وبقوله: «فاحدس من هذا»، وأمثالهما (قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲).

۱. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۴.

۲. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۳۱۲-۳۱۳.

۳. همان، ص ۳۱۴.

۴. عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۶۵.



اصطلاح می‌تواند در مقام استشهاد به کار رود. علاوه بر آن می‌تواند موجب اطمینان بیشتر شود و از دهشت مخاطب در رویارویی با اندیشه حکمی یا اندیشه‌های بدیع و خلاف اجماع فلاسفه، بکاهند.^۱

۲. بهره‌گیری عملی ملاصدرا از روش‌های برهانی، شهودی و وحیانی

همان‌گونه که گذشت، ملاصدرا در عین آنکه روش برهانی را روشی موصل به واقع و ضروری برای فلسفه می‌داند، روش بحثی صرف را ناقص دانسته و استفاده از روش اشراقی و نیز بهره‌گیری از دین و عرفان نظری را ضروری می‌داند. لذا خود وی نیز در فلسفه‌اش بر پایه مبانی مذکور، عمل، و فلسفه‌اش را بر این مبنا پی‌ریزی کرده است. در ادامه به تصریحات وی در استفاده از این امور می‌پردازیم.

۲-۱. بهره‌گیری ملاصدرا از روش برهانی

ملاصدرا تصریح کرده که در کتاب‌های حکمی خود راه فلسفی را پیموده است و شرط لازم برای اینکه مطلبی را در فلسفه ذکر کند، این است که از طریق برهان قطعی اثبات شده باشد:

- نحن فلا نعلم کل الاعتماد علی ما لا برهان علیه قطعیا ولا نذكره فی کتبنا الحکمیة.^۲

- ولا يحمل کلامنا علی مجرد المکاشفة والذوق أو تقلید الشریعة من غیر ممارسة الحجج والبراهین والتزام القوانين.^۳

برای مثال، او درباره قاعده الواحد معتقد است: از آنجا که برهان اقامه‌شده بر آن از شرایط اعتبار برخوردار است، نمی‌توان به مجرد ورود شبهه درباره نتیجه برهان به انکار آن پرداخت؛ بلکه باید به نتیجه برهان ملتزم بود و برای پاسخگویی به اشکال، اقدام کرد.^۴

۲-۲. بهره‌گیری ملاصدرا از روش اشراقی

بی‌گمان یکی از مسائلی که سبب تعالی ملاصدرا شد و خود او نیز به آن اذعان کرده، داشتن مقام شهود بوده است؛ زیرا وی از این راه به تلطیف سر دست یافت و توانست به این ترتیب به متن واقع برسد و آن را درک کند. همین امر سبب شد تحلیل‌های فلسفی او درباره امور ظریف فلسفی و عقلی، بسیار فنی و پذیرفتنی بنماید.^۵

ملاصدرا - بنا به اظهار خودش - کاملاً مشغول علوم بحثی بود، تا اینکه احساس کرد که به

^۱ ر.ک: همان، ص ۶۷.

^۲ صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، ص ۲۳۴.

^۳ همان، ج ۷، ص ۳۲۶.

^۴ همان، ص ۲۲۹-۲۳۰.

^۵ یزدان‌پناه، حکمت/اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ج ۱، ص ۷۲.

جایگاهی رسیده است؛ اما با نگاهی دیگر دریافت که از علوم حقیقی که جز با ریاضت و تهذیب نفس و شهود به دست نمی‌آیند و در کتاب و سنت نیز بیان شده‌اند، به دور است. از این رو به عزلت و ریاضت و تهذیب روی آورد تا اینکه مورد عنایت الهی قرار گرفت و درهای غیب بر او گشوده شد^۱ و عقول را مشاهده کرد^۲؛ بلکه بسیار به عالم امر سفر کرد^۳ و در نتیجه، حقائق و اسراری بر او آشکار شد که به وسیله برهان کشف نشده بود؛ بلکه هرآنچه را با برهان دانسته بود، همراه با اضافاتی شهود کرد^۴ و بر معارفی دست یافت که فراچنگ احدی نیامده است؛ مگر آنان که از دنیا منقطع شده و شهوت و هوای خود را میرانده‌اند.^۵ او گاه ابراز می‌کند که خود با تهذیب نفس به درک مسائل اساسی فلسفه، مانند اصالت وجود و مجعولیت آن رسیده است.^۶

ملاصدرا فلسفه خود را به عنوان «برهان کشفی» معرفی می‌کند و در این کلام، بیشتر نظر دارد به اینکه از دل کشف، برهان استخراج می‌کند:^۷

وعلومنا هذه ليست من المجادلات الكلامية، ولا من التقليدات العامية، ولا من الأنظار الحكمية البحثية والمغالطات السفسطية، ولا من التخيلات الصوفية، بل هي من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة، سلام الله عليه وعليهم أجمعين.^۸

«نیز اینکه در جای دیگری از "حدس کشفی" سخن می‌گوید، مرادش به دست آوردن حدس از دل کشف است. منظور این است که یا خود حد وسط را در شهود می‌یابد، و یا شهود لوازم بینی دارد که می‌توانند حد وسط برهان قرار گیرند. پس او در این گونه موارد به استدلال برآمده از کشف نظر دارد»:^۹ «ومن كان له فهم وإدراك ولم يكن له حدس كشفی ولا

^۱ صدر المتألهين، تفسير القرآن الكريم، ج ۷، ص ۱۰-۱۱.

^۲ صدرا در برخی عباراتش به وصول خویش به عالم عقول اشاره دارد (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، ص ۹۷).

^۳ صدر المتألهين، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، ص ۲۸۴؛ همو، (۱۳۶۰)، ص ۴.

^۴ همو، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۱، ص ۸.

^۵ صدر المتألهين، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، ص ۲۸۴.

^۶ همان، ص ۱۸۱.

^۷ یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۴۳.

^۸ صدر المتألهين، المشاعر، ص ۵.

^۹ یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۴۳.



فی قلبه نور یسعی بین أیدیهم وبأیمانهم فلا یتم له الحکمة».^۱

«وی نمی گوید همان مشهود را می تواند مقدمه استدلال فلسفی قرار داد. شهود برای فلسفه لازم و سودمند است؛ اما به گونه ای دیگر باید از آن استفاده کرد. ملاصدرا بر آن است که تمام جوانب بحث فلسفی باید رعایت شود. ... راه معرفت فیلسوف، راه عقلی و برهانی است؛ یعنی با استفاده های از کنش های عقلی به معرفت یقینی دست می یابد».^۲

صدرا روش خود را ممزوجی از روش حکما و عرفا می داند «طریقتنا فی المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بین طريقة المتألهین من الحكماء والملیین من العرفاء».^۳ البته همان گونه که بیان شد، معنای این کلمات این نیست که ملاصدرا به طور مستقیم از شهود بهره می برد؛ بلکه در فلسفه باید از شهود استفاده کرد، اما به نحو فلسفی (که انحاء آن قبلاً بیان شد). بنابراین، «آنچه ملاصدرا از شهودات خود در لابه لای آثارش گزارش کرده، پشت صحنه های کار اوست و از آن جهت که گزارش شهوداتش است، جزو فلسفه اش نیست. فلسفه او همان بررسی ها و برهان های عقلی است. بنابراین اگر تنها تحلیل ها و برهان های عقلی موجود آثار ملاصدرا را جدا کنیم، با فلسفه کاملی روبه رو خواهیم بود».^۴

بر این پایه، صدرا معتقد است که با روش تألیفی خود به دستاوردهایی رسیده است که هیچ یک از مکاتب سابق که بحثی یا شهودی محض بودند، به آنها دست نیافته اند:

فإن ما تیسر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إلیه بفضل وجوده من خلاصة أسرار المبدأ والمعاد، مما لست أظن أن قد وصل إلیه أحد ممن أعرفه من شیعة المشائین ومتأخریهم دون أمتهم ومتقدمیهم، كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعم إن کان یقدر علی إثباته بقوة البحث والبرهان شخص من المعروفین بالمکاشفة والعرفان من مشایخ الصوفیة من سابقیهم ولأحقیهم.^۵ او در برخی موارد خاص مانند نحوه اتحاد بین ماهیت و وجود، تصریح می کند که دیدگاهش برهانی و مطابق با شهود عرفانی است:

والاتحاد بین الماهیة والوجود علی نحو الاتحاد بین الحکایة والمحکی والمرآة والمرئی فإن ماهیة کل شیء هی حکایة عقلیة عنه وشیخ ذهنی لرؤیته فی الخارج وظل له کما مر ذکره

۱. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۶، ص ۷.

۲. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۲۸-۲۲۹.

۳. صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۱-۳۸۲.

۴. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۲۵۹.

۵. صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۲.

سابقاً علی الوجه البرهانی الیقینی مطابقاً للشهود العرفانی الذوقی.^۱

همچنین دربارهٔ برخی مسائل ابراز می‌دارد که به صورت کشفی به درک آنها نائل شده است؛ برای مثال می‌گوید که اشکال مطرح در مورد قاعدهٔ امکان اشرف را به فضلالی عصر عرضه کردم و کسی نتوانست آن را حل کند؛ اما بعداً به واسطهٔ مشاهده‌ای که برای من در باب نفس رخ داد، این اشکال و مسائل دیگری حل شد.^۲ نیز در بحث اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: پس از آنکه در کتب بزرگان فلاسفه نتوانستم راه حل آن را بیابم، به خداوند متعال تضرع کردم و در نتیجه، علمی جدید به من افاضه شد.^۳

۲-۳. بهره‌گیری ملاصدرا از عرفان نظری

حکمت متعالیه در بسیاری از بحث‌ها وام‌دار عرفاست؛ مانند وحدت شخصیه، تشکیک در نظام هستی، نفس رحمانی و... از باب نمونه، اصالت وجود که اساسی‌ترین موضوع در حکمت متعالیه است، از کتب عرفا گرفته شده است. قیصری در مقدمهٔ شرح فصوص تصریح شدید به اصالت وجود دارد و اشراقیون را که ماهیت را اصیل می‌دانستند، اهل ظلمت می‌خواند (کما یتوهمه الظالمون). خود صدرالمتألهین نیز تصریح می‌کند که در صدد اقامه برهان بر مهم‌ترین آموزه عرفان نظری، یعنی وحدت شخصی وجود است^۴ و اساساً هنر خود را برهانی کردن مکاشفات عارفان می‌داند: «ونحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقیه مطابقة للقوانین البرهانیة».^۵

۲-۴. بهره‌گیری ملاصدرا از دین

چنان‌که گذشت، صدرالمتألهین توشه‌گیری از منابع دین را برای فیلسوف ضروری دانسته و خود نیز به جدّ از این چشمهٔ نور بهره برده است؛ تا جایی که محصول کار خود را برگرفته از چشمه‌های کتاب و سنت می‌داند^۶ و پس از تدبر در کتاب و سنت و حل مسئلهٔ معاد از این طریق، به این نتیجه می‌رسد که تنها نوری که در زمین از آن بهره برده می‌شود، نور نبوت است و درک اسرار آخرت نیز جز بدین وسیله ممکن نیست: وعلمت ان لیس وراء نور النبوة علی وجه الأرض نور یستضاء به ... واعلام بان درک اسرار

۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۲، ص ۲۳۶.

۲. همان، ج ۷، ص ۲۵۵.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۱۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۶-۴۷.

۵. همان، ج ۶، ص ۲۶۳.

۶. هذه قوايس مقتبسة من مشکاة النبوة والولاية مستخرجة من ینابيع الکتاب والسنة (همو، العرشیه، ص ۲۱۸).

الآخرة لا يمكن ألا بنور النبوة وإن نسبة عقول جماهير المتفكرين من أولى الانظار الحكيمة وذوى الافكار العقلية الى هذا النور كنسبة عيون الخفافيش الى نور الشمس.^۱

البته همان گونه که پیش تر بیان شد، این بدان معنا نیست که ملاصدرا مستقیماً از گزاره های دینی استفاده می کند؛ بلکه او به شیوه هایی که بیان شد، گزاره های دینی را در فضای فلسفی حل کرده و در نتیجه محتوای آنها را می یابد؛ برخلاف عالمان فقه یا عوام که هرچند به گزاره های دینی معتقدند، به محتوای آنها راه نیافته اند:

وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته وتلقا فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين.^۲

از این رو صدرا موافقت با کتاب و سنت را دلیلی بر صحت نظریات خود می داند: «بل هی من البرهانات الكشفية التي شهد بصحتها كتاب الله وسنة نبيه وأحاديث أهل بيت النبوة والولاية والحكمة، سلام الله عليه وعليهم أجمعين».^۳

مثال هایی از بهره گیری از نقل

برای روشن تر شدن تأثیر مهم آموزه های دینی در حکمت متعالیه، به ذکر برخی از نمونه ها که صدرالمتألهین به استفاده آنها از کتاب و سنت تصریح کرده است، اشاره می کنیم. شایان ذکر است که در برخی از مثال ها می توان بیش از یکی از انحای بهره گیری از دین را یافت:

– ملاصدرا در مقام برخورد با اندیشه هایی که از فلسفه یونان به جهان اسلام راه یافته، اندیشه ای را ترجیح می دهد که با شریعت مطابق است. برای مثال درباره بقای نفوس ساذجه بعد از تلاشی بدن، قول به بقا را که مطابق شریعت است، ترجیح می دهد: «وعليه يأول قول الفيلسوف (ارسطو) وهو القول الصحيح، وعليه اعتمد المتأخرون من حكماء الاسلام، وهو المطابق للشرعية الحقّة».^۴

– ملاصدرا بر آن است که اکثر فلاسفه از آنجا که در مسئله معاد از نور نبوت بهره نبردند، موفق به حل آن نشدند:

فأكثر الفلاسفة وإن بلغوا جهدهم في أحوال المبدء من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات

۱. صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۲. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۱، ص ۱۱.

۳. همو، المشاعر، ص ۵.

۴. صدرالمتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۱۵۲.

وسلب النقائص والتغيرات في الأفعال والآثار لكنهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الأشهاد لأنهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم عليه وعلى آله الصلاة الكبرى والتقديس الأشرف الأتم الأوفى.^۱

او خود مکرراً می گوید که در این بحث، از دین استفاده کردم:

- استفدناها (مسألة المعاد الجسماني) من كتاب الله وحديث نبيه وعترته عليه السلام.^۲

- وکنت على هذه الحالة مدة مديدة حتى وقع لي الرجوع والمعاناة الى كتاب الله تعالى، وتدبرت في آياته تدبرا ... فاطلعت بسببه من علم المعاد والنشأة الاخرة على اسرار واغوار لا يعرف قدرها الا علماء الغيوب.^۳

و نیز وصول به حقیقت در مسائل معاد را تنها با تشبث به دامن انبیا ممکن می داند: «هذا ما ادت اليه افكار الحكماء، وليس المخلص منه الا بالتشبث باذيال الانبياء، ...».^۴

- صدر المتألهين می گوید از تدبر در آیات قرآن کریم به حدوث زمانی عالم پی بردم:

برهان لاح لنا من عند الله لأجل التدبر في بعض آيات كتابه العزيز مثل قوله بل هم في لبس من خلق جديد وقوله «وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» وقوله «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» وغير ذلك من الآيات المشيرة إلى تجدد هذا العالم ودثوره الدالة على زوال الدنيا وانقطاعها.^۵

و نیز در همین مبحث به موافقت حکمت و شریعت تصریح می کند و دستیابی به نظریه خاص خود در این باب را برگرفته از کلمات انبیا بیان می کند و همین دیدگاه را جمع کننده بین عقل و نقل می داند.^۶

- ملاصدرا می گوید با بررسی متون دینی به برداشت دیگری درباره مرگ طبیعی، غیر از باور اطبا، رسیده است. در متون دینی به صراحت آمده است که هر انسانی با مرگ از این دنیا منتقل می شود و این راه را باید بیماید. بنابراین سخن از این نیست که نارسایی ای در بدن پدید می آید و بدان سبب انسان می میرد، بل اگر نارسایی نیز رخ ندهد، انسان از این نشئه منتقل خواهد شد:^۷

۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۹، ص ۱۷۹.

۲. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين، ص ۲۹۰.

۳. همان، ص ۱۴۳.

۴. همان، ص ۱۵۹.

۵. همو، العرشیه، ص ۲۳۰.

۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۸.

۷. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ص ۳۲۰-۳۲۱.



اعلم إنّنا بیننا فی بعض فصول أسفارنا علّة لحوق الموت الطبیعی لكلّ نفس منقوسة بوجه تحقیقی غیر ما اشتهر فی الكتب الطبیعیّة والطبیّة، واستنبطنا ذلك من بعض الآیات القرآنیّة حسبما ألهمنی الله، وأثبتناه بالبیان البرهانی علی نهج الحکماء الإلهیین، لا بالبیانات التی هی مسلک الأطباء والطبیعیین.^۱

– همچنین اتحاد نفس انسانی با عالم عقل را از مسائل نوری ای می داند که از قرآن و حدیث استفاده کرده است.^۲

– ملاصدرا در رسالۀ *شواهد الربوبیه* در ضمن بیان نوآوری های فلسفی خود به مسئلۀ بداء و استفاده آن از روایات اشاره می کند.^۳

۳. جمع بندی روش شناسی حکمت متعالیه

چنان که پیش تر بیان شد، از دیدگاه ملاصدرا روش های بحثی صرف و اشراقی صرف برای کشف واقع دچار نقص هایی هستند و در عین حال، بهره گیری از دین و عرفان در فلسفه ضروری است؛ زیرا حوزه بررسی های دین، عرفان و فلسفه یکسان است و هر سه ناظر به یک واقعیت اند و دغدغۀ رسیدن به واقع دارند^۴ و هیچ گونه مخالفتی بین آنها نیست.^۵ علاوه بر اینکه هستی شناسی دینی و عرفانی به لحاظ رسیدن به واقعیت، برتر و پیش تر از فلسفه اند و راه دین و عرفان، از راه عقل قوی تر است؛ در نتیجۀ وی خود را ملزم به استفاده از دین و عرفان می بیند. از طرف دیگر، روش دین، وحی و الهام است و روش عرفان، شهود، و روش فلسفه، عقل و برهان. بنابراین روش های رسیدن به واقع متفاوت است و فلسفه اگر بخواهد از دین و عرفان بهره بگیرد، نباید روش عقلی خود و استفاده از کنش های عقلی را فروگذارد و از قلمرو خود خارج شود؛ در نتیجۀ باید در فلسفه از معارف دینی و عرفانی بهره برد. اما برای وارد کردن این معارف به فلسفه، لازم است این آموزه ها نخست فلسفی گردند؛ یعنی با کنش های عقلی و به تعبیر ملاصدرا التزام به قوانین همراه شوند.^۶ براین اساس، ملاصدرا بر روش بحثی صرف اکتفا نمی کند.

صدرا از دین نیز بهره می برد؛ اما نه به آن صورت که یک فقیه یا فرد عامی به گزاره های دین

۱. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۲۱۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۶۱.

۳. همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص ۳۰۰.

۴. البته مراد، آموزه های هستی شناسانه دین و عرفان است، نه گزاره های هنجاری آنها.

۵. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۷.

۶. رک: یزدان پناه، تأملاتی در فلسفۀ فلسفۀ اسلامی، ص ۳۱۱.

اعتقاد دارند درحالی که مضمون گزاره در جانشان جای نگرفته است. او همچنین با تهذیب نفس، از علوم اشراقی و نیز شهودات دیگران بهره می‌گیرد؛ از این‌رو، از دیدگاه او راه رسیدن به واقع، شیوه‌ای تألیفی از سه روش عقلی، شهودی و نقلی است. البته شهود عرفانی و نیز گزاره‌های دینی و گزاره‌های برآمده از عرفان نظری، کاربردی غیر مستقیم در فلسفه دارند و هیچ‌گاه یک گزاره شهودی یا دینی به عنوان مقدمه در قیاس‌های فلسفی قرار نمی‌گیرد. با این حال تأثیرات این منابع در حکمت متعالیه آن‌چنان پررنگ است که روش حکمت متعالیه را به روشی تألیفی تبدیل کرده است؛ چنان‌که صدرالم‌تألهین خود بر این امر تصریح کرده است.^۱

۱. واکثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض وغيره من المقاصد العظيمة الإلهية التي قصرت عنها أفكار أولى الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين العلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين ونحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق والوجدان وبين البحث والبرهان ولنعد إلى حيث ما فارقناه (صدرالم‌تألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة العقلية، ج ۸، ص ۱۴۲-۱۴۳).

طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالمازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء (همو، المبدأ و المعاد، ص ۳۸۲).

منابع

۱. ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول، ۱۳۶۰.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (المنطق)، البرهان، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن فناری، مصباح الانس، تهران، فجر، ۱۳۶۲.
۴. ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دارالصادر، چاپ اول.
۵. امینی‌نژاد، علی، «حجیت ذاتی شهود»، گنجینه معرفت (۵): فلسفه عرفان، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی، ۱۳۹۴.
۶. ——— «سنجه‌ها و میزان‌های عرفان اسلامی»، معارف عقلی، پیش‌شماره ۳.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر انسان به انسان، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۸. ——— فطرت در قرآن، قم، نشر اسراء، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
۹. حسین‌زاده، محمد، روش تحقیق و روش‌شناسی پژوهش در معرفت‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۹۶.
۱۰. ——— «خطاناپذیری شهود (نقض‌ها و پاسخ‌ها)»، معرفت فلسفی، بهار ۸۶.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۲. شیروانی، علی، «اعتبار ادراک و شهود عرفانی از دیدگاه کتاب و سنت»، معرفت، شماره ۱۱، زمستان ۱۳۷۳.
۱۳. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار.
۱۴. ——— المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۱۵. ——— مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۲-۳.
۱۶. ——— تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
۱۷. ——— مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تهران، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۴۲۰ق.
۱۸. ——— الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

۱۹. — الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد، المركز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
۲۰. — المبدأ و المعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۱. — العرشیه، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
۲۴. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۲۵. قونوی، مفتاح جمع الغیب و الوجود، (در مصباح الانس)، تهران، فجر، ۱۳۶۲.
۲۶. قیصری، شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، قم، انتشارات بیدار، چاپ سوم، ۱۳۸۵.
۲۸. یزدان‌پناه، سید یدالله، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۲۹. — تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم، کتاب فردا، چاپ اول، ۱۳۹۶.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

عنیت یا غیریت علت غایی با غایت از منظر علامه طباطبائی^۱

ایمان دین‌دار اصفهانی^۲

چکیده

یکی از مسائلی که در مبحث علت و معلول در بین فلاسفه اسلامی مطرح شده، مسئله علت غایی است که نباید آن را با واژه غایت خلط کرد و مترادف آن دانست؛ زیرا علت غایی به معنای «ما لأجله الفعل»، و غایت به معنای «ما یتتبی الیه الحركة» است. از ویژگی‌های علت غایی این است که متقدم بر فعل، و از شئون فاعل است؛ به خلاف غایت که متأخر از فعل بوده، کمال ثانی برای فعل به شمار می‌آید.

علامه طباطبائی^۳، به تبع فلاسفه اسلامی، به بحث از علت غایی و احکام آن پرداخته است. ایشان در *نهایة الحکمة*، در ذیل مبحث علت غایی، عبارتی را آورده است که در ظاهر، علت غایی را عین غایت دانسته و تفاوتی بین آنها معتقد نشده است؛ اما با ادله و شواهدی که در این نوشتار آورده می‌شود، اثبات می‌گردد علامه آن دو را مغایر یکدیگر می‌داند.

کلیدواژه‌ها: علت غایی، غایت، ما لأجله الفعل، ما یتتبی الیه الحركة، علامه طباطبائی، فاعل‌های طبیعی.

^۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۳.

^۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه حوزه (iman1404@gmail.com)

یکی از مسائل مهم هستی‌شناسی که مورد توجه فلاسفه اسلامی نیز قرار گرفته، بحث از علل چهارگانه (علل فاعلی، غایی، صوری و مادی) است که لازم است به عنوان مقدمه بحث، علت غایی را تعریف کنیم و مورد بررسی قرار دهیم.

علت غایی^۱

علت غایی در اصطلاح فلسفی به معنای «ما لأجله الفعل» است. به عبارت ساده‌تر، علت غایی آن هدفی است که فاعل به خاطر آن کار را انجام می‌دهد. ابن سینا در الهیات شفا علت غایی را چنین تعریف می‌کند: «وَأَمَّا الْغَايَةُ فَهِيَ مَا لِأَجْلِهِ يَكُونُ الشَّيْءُ»^۲

علامه طباطبایی نیز همانند مشهور فلاسفه، علت غایی را به معنای «ما لأجله الفعل» (آن چیزی که فاعل، کار را انجام به خاطر آن می‌دهد)، تعریف کرده است. ایشان در نه‌ایة الحکمة چنین می‌گوید: «الغاية - ای العلة الغائية - وهي التي يصدر لأجلها المعلول»^۳.

معنای غایت

هرچند در گفتار فلاسفه اسلامی گاهی غایت به معنای علت غایی، یعنی «ما لأجله الفعل» به کار برده می‌شود، ولی بیشتر آنان توجه دارند که معنای غایت با معنای علت غایی^۴ مغایر

۱. واژه «غایی» در علت غایی از ترکیب غایت بعلاوة یای نسبت تشکیل شده است و «غایت» در لغت به معنای انتها و آخر شیء است و لسان العرب نیز همین معنا را برای آن بیان کرده است: «الغاية: هو من غَايَة كُلُّ شَيْءٍ مَدَاهُ وَمُنْتَهَاهُ. وَغَايَة كُلِّ شَيْءٍ مُنْتَهَاهُ» (ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۴۳).

۲. ابن سینا، الهیات شفا، ج ۲، ص ۲۸۳.

۳. بوعلی در جای دیگر می‌گوید: «الْعَلَّةُ الْغَائِيَّةُ الَّتِي لِأَجْلِهَا الشَّيْءُ عِلَّةٌ بِمَاهِيَّتِهَا وَمَعْنَاهَا لِعِلَّةِ الْعَلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ ...» (نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۵۵۴). ملاصدرا نیز در اسفار علت غایی را چنین تعریف کرده است: «... أَمَّا الْغَايَةُ فَهِيَ مَا لِأَجْلِهِ يَكُونُ الشَّيْءُ ...» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۲۵۰، فصل ۲۱). او همچنین در مبدء و معاد می‌گوید: «والعلة الغائية كما صرحوا به هي ما يقتضي فاعلية الفاعل» (صدرالدین شیرازی، المبدء و المعاد، ص ۱۳۸).

۴. طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۶۱۲.

۵. ملاصدرا نیز در تفسیر القرآن، معنای غایت را غیر از علت غایی می‌داند: «الْعَلَّةُ الْغَائِيَّةُ مُتَقَدِّمٌ بِحَسَبِ الْوُجُودِ الْعَقْلِيِّ عَلَى مَا هِيَ عِلَّةٌ لَهُ، وَمُتَأَخَّرٌ عَنْ وُجُودِهِ بِحَسَبِ الْخَارِجِ» (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۳۱). او همچنین در حاشیه بر الهیات شفا، مقاله ششم، ص ۲۲۲ می‌گوید: «... والفرق بين العلة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وأنها بأى اعتبار غاية وبأى اعتبار خير إما حقيقى أو مظنون والفرق بين الخير والوجود وأن أى الأمور يجتمع فيها العلة وأیها يقتصر على البعض وسائر ما ينوط بما ذكر». از میان متأخران نیز آیت‌الله مصباح یزدی غایت را مغایر با علت غایی در نظر می‌گیرد و در تعلیقه خود بر نه‌ایة الحکمة، ص ۲۸۸ چنین می‌گوید: «ويستعمل فى الاصطلاح بمعنى نهاية الحركة وبمعنى ما يفعل

است؛ زیرا غایت را «ما یتتهی الیه الحركة» که انتهای حرکت شیء است، تعریف می‌کنند. برای روشن‌تر شدن مطلب مثالی می‌زنیم. فرض کنید فردی قصد دارد به مشهد سفر کند. او بعد از فراهم کردن مقدمات سفر، به سمت مشهد حرکت می‌کند و پس از ساعت‌ها حرکت به هدف خود یعنی مشهد می‌رسد. بر اساس این مثال، آن هدفی را که فرد از ابتدا برای خود ترسیم کرده بود و به سمتش حرکت کرد، علت غایی، و آن مقصدی را که در نهایت به آن رسید (مشهد)، غایت می‌گویند.

نکته مهمی که در اینجا مورد توجه است، این است که علت غایی بر تحقق کار و حرکت تقدم دارد؛ به خلاف غایت که متأخر از آنهاست. به عبارت دیگر در اینجا یک چیز داریم که به لحاظ تصور و وجود عقلی‌اش متقدم بر کار فاعل است و علت غایی نامیده می‌شود، ولی از جهت وجود خارجی و تحققش متأخر از کار فاعل است و غایت نامیده می‌شود. ابن سینا در این باره می‌گوید: «العلّة الغائیة التي لأجلها الشيء علة بمَاهِيَتِهَا ومعناها لعلّة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها لا لمعناها».^۱

علامه طباطبائی نیز درباره معنای غایت چنین می‌گوید: «فقد تبين أن لكل فاعل غاية في فعله، وهي العلة الغائية للفعل، وهو المطلوب»؛^۲ «برای هر فاعلی در انجام دادن فعلش یک علت غایی وجود دارد که آن همان غایت است».

عینیت یا غیریت علت غایی و غایت؟

اکنون بعد از بیان مقدمات، جای این پرسش وجود دارد که در واقع و حقیقت، چه نوع ارتباطی بین علت غایی با غایت وجود دارد؟ آیا بین آن دو، رابطه عینیت برقرار است یا با یکدیگر غیریت مفهومی دارند؟

قبل از پاسخ‌گویی به این پرسش، لازم است دانسته شود که اگر ما به عینیت علت غایی با غایت قائل شویم و آن دو را مترادف بدانیم، در نتیجه دو چیز مغایری نخواهیم داشت که دارای احکام جداگانه‌ای باشند؛ بلکه دارای احکامی یکسان خواهند بود؛ برای نمونه: باید غایت را همانند علت غایی از شئون فاعل بدانیم؛ زیرا در جای خود اثبات شده است که علت غایی از شئون و مراتب خود فاعل است و خارج از آن نیست، یا اینکه باید غایت را

الفاعل فعله لاجله وربما يحصل الخلط بين المعنيين».

^۱ نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۶.

^۲ طباطبائی، نهایه الحکمه، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۷۰۲-۷۰۳.

متقدم بر فعل دانست، نه متأخر از آن.

اما اگر علت غایی را از جهت مفهوم، مغایر با غایت دانستیم، هر یک از آن دو احکام مختص به خود را خواهند داشت؛ مثلاً علت غایی متقدم بر فعل، و غایت متأخر از آن خواهد بود، یا اینکه بر خلاف علت غایی که از شئون فاعل است، غایت از مراتب کمالی فعل محسوب می‌شود.

برای پرسش مذکور، دو پاسخ یا نظریه وجود دارد که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۱. پاسخ مشهور فلاسفه اسلامی

هرچند ممکن است در عبارات فلاسفه اسلامی این دو واژه از روی تسامح به جای یکدیگر استفاده شوند، اما آنها متوجه این تغایر معنایی هستند و علت غایی را به معنای «مالأجله الفعل»، و غایت را به معنای «ما ینتهی الیه الحركة» تعریف می‌کنند.

۲. پاسخ منسوب به علامه طباطبایی

از ظاهر متون علامه طباطبایی دو نظریه متفاوت می‌توان برداشت کرد که یکی در عینیت علت غایی با غایت، و دیگری در مغایر دانستن این دو ظهور دارد؛ در نتیجه، دو تفسیر متفاوت را می‌توان از متون علامه برداشت کرد و برای هر یک شاهد آورد که یکی ناظر به نظریه مشهور فلاسفه اسلامی، یعنی مغایرت داشتن علت غایی با غایت است و دیگری ناظر به عینیت علت غایی با غایت است که با نظریه مشهور تفاوت دارد. بعد از بیان اجمالی این نظریات، اکنون به طور تفصیلی به بررسی و داوری هر یک از این تفاسیر خواهیم پرداخت.

تفسیر اول از نظریه علامه طباطبایی (عینیت)

برخی از شارحین معاصر^۱ مدعی شده‌اند که علامه طباطبایی بین علت غایی و غایت تفاوتی قائل نشده است و رابطه آن دو را به نحو عینیت می‌داند. این شارح در تعلیقه خود در ذیل متن علامه می‌گوید: «هذا تصریح منه $\text{بأن الغاية والعلّة الغائیة متساویتان} \dots$ »^۲ و در ادامه به این نظریه علامه اشکال وارد کرده و نظریه استاد^۳ خود را که همگام با مشهور است، به عنوان ابطال نظریه علامه طباطبایی آورده است.^۴

۱. آیت‌الله غلامرضا فیاضی.

۲. طباطبایی، نه‌ایه / حکمه، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۷۰۳، تعلیقه ۲۴.

۳. آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی.

۴. «ویدو أن الحق هو ما ذهب إليه شیخنا المحقق - دام ظلّه - من الفرق بین الغایة والعلّة الغائیة، وأنّ العلّة الغائیة للفاعل هی حبه لما یراه کمالا له، سواء أ کان کمالا حاصلًا قبل الفعل، فهو یفعل الفعل ویحبه لکونه أثرا لذلك الکمال، أم کان ممّا یحصل بالفعل، فهو یفعل الفعل لأجل الوصول إلیه، فالفعل فی صورتین مقصود بالتبع والمقصود بالذات هو کمال الفاعل» (طباطبایی،

اما دلیل این مدعا و انتساب چنین نظریه‌ای به علامه، ظاهر متنی است که ایشان در کتاب *نهایة الحکمه*، در ذیل مبحث علت غایی آورده و ظاهراً علت غایی را عین غایت دانسته است. سخن علامه در *نهایة الحکمه* این چنین است: «... فقد تبین أن لكل فاعل غاية في فعله، وهي العلة الغائية للفعل، وهو المطلوب».^۱

همان طور که ملاحظه می‌شود، علامه در همان ابتدای مبحث علت غایی بعد از تعریف علت غایی و بیان مسائل، تصریح می‌کند که «هر فاعلی برای انجام دادن فعلش، غایتی دارد که این غایت، همان علت غایی است».

همان طور که شارح محترم در تعلیق خود بر *نهایة الحکمه* بیان کرده است، از ظاهر این متن چنین برداشت می‌شود که مراد علامه طباطبایی از این عبارت این است که علت غایی با غایت عینیت دارند و جز در لفظ، تفاوتی با یکدیگر ندارند.

تفسیر دوم از نظریه علامه طباطبایی (غیریت)

تفسیر دیگری که از نظریه علامه طباطبایی در این مسئله وجود دارد، این است که علامه نیز همانند مشهور فلاسفه اسلامی، علت غایی را مغایر با غایت دانسته، آن دو را مترادف نمی‌داند. در ادامه، شواهد و ادله‌ای آورده خواهد شد که علاوه بر اثبات این مدعا، منظور علامه طباطبایی را در آن متن مذکور،^۲ روشن خواهد کرد.

برای توضیح مطلب، یک بار دیگر به عبارت علامه توجه می‌کنیم: «فقد تبین أن لكل فاعل غاية في فعله، وهي العلة الغائية للفعل، وهو المطلوب».^۳

همان طور که ملاحظه می‌شود، جناب علامه در انتهای این کلام از تعبیر «هو المطلوب» استفاده کرده و به همین سبب به نظر می‌آید ایشان در این متن در صدد بیان مطلب مهمی است که نظریه اختصاصی خودشان است؛ یعنی جناب علامه برخلاف مشهور فلاسفه اسلامی،^۴ برای تمام فاعل‌ها اعم از تام و ناقص، حتی برای فاعل‌های طبیعی، علت غایی به معنای «ما لأجله الفعل» را پذیرفته است. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در

نهایة الحکمه، تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۷۰۳، تعلیق ۲۴.

۱. طباطبایی، *نهایة الحکمه*، تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۷۰۲-۷۰۳.

۲. اینکه ایشان در *نهایة الحکمه* فرمود: «غایت همان علت غایی است».

۳. طباطبایی، *نهایة الحکمه*، تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۷۰۲-۷۰۳.

۴. از جمله کسانی که به تبع مشهور فلاسفه، طبیعات را فاقد علت غایی می‌داند، آیت‌الله مصباح یزدی است که در تعلیق خود بر *نهایة الحکمه* به این نکته اشاره کرده که چون طبیعات ذی‌شعور نیستند و فاقد اختیارند، بنابراین وجود علت غایی در مورد آنها متغی است «... قد عرفت ان النسبه الطلب والارادة الى الطبیعه الفاقده للشعور مبنی علی المسامحه والتجاوز ولا یتبث به وجود العلة الغائية لفعلها» (مصباح یزدی، تعلیق علی *نهایة الحکمه*، ص ۲۹۵).

صدد بیان نظریه اختصاصی خود یعنی علت غایی داشتن همه اقسام فاعل‌ها، حتی فاعل‌های طبیعی، بوده است. به همین سبب ایشان در متن مذکور، ابتدا می‌فرماید همه فاعل‌ها دارای غایت‌اند و سپس اشاره می‌کند که مرادش از غایت، همان علت غایی به معنای «ما لأجله الفعل» است. با این اوصاف جناب علامه طباطبائی تصریح می‌کند هر فاعلی غایتی دارد، ولی نه به معنای «ما ینتهی الیه الحركة»؛ بلکه به معنای «ما لأجله الفعل». به همین سبب ایشان بعد از تصریح خود به آن مطلب، عبارت «هو المطلوب» را آورده است، تا تأکید کند که این مطلب نظریه خود ایشان است.

خلاصه اینکه جناب علامه طباطبائی در ابتدا وصف غایت داشتن را به فاعل‌ها نسبت می‌دهد؛ اما برای مشتبه نشدن مطلب، در ادامه، قیدی را می‌آورد که نشان‌دهنده مراد ایشان از لفظ غایت است.

علت غایی داشتن فاعل‌های طبیعی

اما اثبات این مدعا که جناب علامه وصف علت غایی را به فاعل‌های طبیعی نیز نسبت می‌دهد، از دو راه ممکن است:

راه اول: اعتقاد نداشتن به علم و شعور فاعل‌های طبیعی

ظاهر عبارات علامه طباطبائی بر این مطلب دلالت دارد که فاعل‌های طبیعی، بهره‌ای از علم و آگاهی ندارند.^۱ ایشان این سخن را در چند جای کتاب نه‌ایة الحکمه بیان کرده است؛ اما با وجود اینکه ایشان فاعل‌های طبیعی را دارای علم و شعور و آگاهی نمی‌داند، به نحوی آنها را از علت غایی بهره‌مند می‌داند؛ زیرا بر خلاف مشهور، ایشان علم و شعور را شرط برای علت غایی داشتن اشیا نمی‌داند؛ به این بیان که بر اساس معنای بیان‌شده از علت غایی (ما لأجله الفعل)، هر فاعلی برای انجام دادن فعل خود نیازمند عامل محرکی است که به او سمت و سو دهد. آن عامل در فاعل‌های دارای علم و شعور، همان تصور هدف است که نوع وجودش، علمی و عقلی است؛ به این صورت که فاعل با تصور هدف خود شوقی برایش پدید می‌آید که موجب شکوفا شدن وصف فاعلیت در او می‌شود و کار را انجام می‌دهد؛ اما عامل محرکی که در فاعل‌های بدون شعور و آگاهی می‌توان مطرح کرد و به همان جهت برایشان علت غایی را ثابت دانست، کشش و اشتیاق طبیعی شیء است که موجب حرکت طبیعی اشیا

^۱. «و اما قولهم: إن الغایة - ای العلة الغائیة - قبل الفعل تصورا وبعده وجودا فإنما یتم فی غیر غایة الطبائع لفقدانها العلم واما قولهم: إن العلة الغائیة علة فاعلیة لفاعلیة الفاعل فکلام لا یخلو عن مسامحة لأن الفواعل الطبیعیة لا علم لها حتی یحضرها غایاتها حضورا علمیا یعطى الفاعلیة للفاعل ...» (طباطبائی، نه‌ایة الحکمه، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۷۰۵-۷۰۶).

طبیعی می‌شود؛ مثلاً در دانه‌ای که به سمت و سوی نهال شدن پیش می‌رود و پس از آن در تکاپوی درخت شدن و میوه‌دهی است، عامل محرکی که به آن دانه جهت می‌دهد و او را مشتاقانه به سمتی خاص می‌کشاند، طبیعت آن دانه است. بنابراین می‌توان به‌خوبی این عامل محرک در فاعل‌های طبیعی را بر استعداد و قوه‌اشیای طبیعی تطبیق نمود که موجب اشتیاق و حرکت شیء طبیعی به سویی خاص می‌شود.

اکنون برای انتساب چنین نظریه‌ای به علامه طباطبایی، شواهدی را از متون و کتب ایشان بیان می‌کنیم.

شاهد اول

در کتاب *نهایة الحکمه* در ذیل توضیح علت غایی، مطلبی بیان شده است که ظاهر آن بر این مدعا دلالت دارد:

انَّ المحرک اذا کان هو الطبیعة وحَرَکت الجسم بشیء من الحركات العرضية الوضعية والکیفیة والکمیة والاینیة مستکمالا بها الجسم، کانت الغایة هو التمام الذی یتوجه الیه المتحرک بحرکته وتطلبه الطبیعة المحركة بتحریکها. ولو لا الغایة [ای العلة الغائیة] لم یکن من المحرک تحریک ولا من المتحرک حركة. فالجسم المتحرک مثلاً من وضع إلى وضع - إنما یرید الوضع الثانی فیتوجه الیه - بالخروج من الوضع الأول إلى وضع سیال - یرید به فرداً آنیا إلى فرد مثله - حتی یستقر علی وضع ثابت غیر متغیر - فیتثبت علیه وهو التمام المطلوب لنفسه والمحرک أیضاً یطلب ذلک.^۱

اگر محرک شیئی طبیعت آن باشد و جسم را به یکی از حرکات عرضی، مانند حرکت وضعی، کیفی، کمی و اینی، به حرکت در آورد، در آن حال که جسم به واسطه این حرکت کامل می‌شود، در همان حال غایت، نقطه اتمامی است که متحرک با حرکت خود رو به سوی آن دارد و طبیعت تحریک‌کننده با تحریک و حرکت، آن غایت و نقطه اتمام را می‌جوید، و اگر آن غایت نبود، نه از محرک تحریکی صادر می‌شد و نه از متحرک حرکتی رخ می‌نمود؛ مثلاً جسمی که از وضع اولیه خود به سوی یک وضع ثانوی حرکت می‌کند، فقط خواهان وضع دوم است؛ پس به سوی آن متوجه می‌شود؛ به این نحو که از وضع اولیه خود خارج می‌شود و حالتی سیال و گذرا پیدا می‌کند؛ به گونه‌ای که هر لحظه در وضع ویژه‌ای قرار می‌گیرد و این وضع‌ها را یکی پس از دیگری طی می‌کند تا بر یک وضع ثابت و بدون تغییر استقرار یابد و بر آن وضع بماند. این وضع نهایی، همان نقطه تمامی است که

^۱ طباطبایی، *نهایة الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۷۰۰.

مطلوب لافسه او می‌باشد و طبیعت تحریک‌کننده نیز همان را طلب می‌کند.

شاهد دوم

علامه در جای دیگر از کتاب *نهایة الحکمه*، با وجود اینکه علم و آگاهی را از فاعل‌های طبیعی سلب می‌کند، اما به علت غایی داشتن آنها معتقد می‌شود؛ هرچند که نوع علت غایی آنها را با علت غایی داشتن فاعل‌های ذی‌شعور، متفاوت می‌داند.

ایشان بعد از بیان این مطلب که علت غایی از جهت تصور مقدم، و از جهت تحقق خارجی مؤخر است، در ادامه، فاعل‌های طبیعی را از داشتن چنین علت غایی‌ای استثنا می‌کند و این نوع علت غایی را مختص فاعل‌های ذی‌شعور می‌داند. از مفهوم این جمله چنین برداشت می‌شود که ایشان برای فاعل‌های طبیعی، نوع دیگری از علت غایی را معتقد است؛ زیرا در غیر این صورت، استثنا کردن فاعل‌های طبیعی از داشتن آن نوع از علت غایی بی‌معنا بود؛ زیرا اگر ایشان همگام با مشهور به طور مطلق منکر علت غایی داشتن فاعل‌های طبیعی می‌بود، باید آنها را از اصل علت غایی داشتن استثنا می‌کرد؛ نه اینکه از نوعی خاص از علت غایی داشتن استثنا نماید. بنابراین استثنا کردن از نوعی خاص از علت غایی، بر ثابت بودن نوعی دیگر از علت غایی برای فاعل‌های طبیعی دلالت دارد.

علاوه بر آن در ادامه، ویژگی دیگری را نیز بیان می‌کند و دوباره، نوع علت غایی در فاعل‌های طبیعی را از آن استثنا می‌کند که با مفهوم آن می‌توان مدعای خود را ثابت دانست. علامه در *نهایة الحکمه* چنین می‌گوید:

واما قولهم: *إن الغاية - ای العلة الغائية - قبل الفعل تصورا وبعده وجودا - فإنما يتم فی غیر غایة الطبائع لفقدانها العلم* واما قولهم: *إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل فکلام لا یخلو عن مسامحة لأن الفواعل الطبيعية لا علم لها حتی یحضرها غایاتها حضورا علمیا یعطى الفاعلية للفاعل...*^۱

شاهد سوم

ایشان در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به علت غایی پرداخته، آن را چنین تعریف می‌کند: علت غایی یک نوع ارتباط مخصوص واقعی بین ناقص و کامل است که ناقص را به سوی کامل رهبری می‌کند. سپس ایشان گوشزد می‌کند که علت غایی در همه اشیا به صورت فکری، یعنی از سر اختیار نیست؛ بلکه مصداقی از انواع علت‌های غایی است و منحصر در آن نیست.

۱. همان، ص ۷۰۶-۷۰۵.

بنابراین همان طور که از ظاهر عبارات جناب علامه فهمیده می‌شود، ایشان علت غایی را مختص به افعال اختیاری نمی‌داند؛ بلکه اعم از آن و شامل افعال طبیعی نیز می‌داند. مؤید این مدعا نیز شرحی است که شهید مطهری بر آن متن نگاشته است^۱ و به صراحت می‌گوید: شرط

۱. «... آیا این همه کارهای بی‌شمار که در جهان هستی و در گاهواره طبیعت انجام می‌گیرد در حالی که کمترین شعوری در آنها سراغ گرفته نمی‌شود، غایت دارند؟ ... انسان نمی‌تواند بپذیرد که بدون آنکه در طبیعت هدف‌گیری شده باشد، این توافقات و هماهنگی‌ها حاصل شده باشد. بعلاوه انسان در برخی موارد یا همه موارد، طبیعت را در یک خط سیر تکاملی جهت‌داری مشاهده می‌کند و این خود دلیل است بر اینکه طبیعت به نقطه معینی متوجه است و سیر خود را برای رسیدن به آن نقطه آغاز می‌کند و ادامه می‌دهد. ... اکنون ما باید در مورد افعال غایی موجودات ذی‌شعور که غایی بودن آنها مورد اتفاق همه است، سیر و تقسیمی به عمل آوریم تا بلکه بتوانیم مناط حقیقی غایت را به دست آوریم و بفهمیم که شعور و اطلاع از غایت، در مناط غایت دخالت دارد یا ندارد. در افعالی که انسان برای غایت‌ها و هدف‌های معین انجام می‌دهد - مثل آنکه غذا می‌خورد برای آنکه سیر شود، می‌خواهد برای آنکه بیاساید، در مسابقات شرکت می‌کند، برای آنکه برتری خود را ثابت کند، کتاب می‌خواند برای آنکه از موضوع آگاه شود و هزارها کار دیگر ... - چندین خصوصیت هست: ۱. فاعل انسان است؛ ۲. فاعل از کار خود و نتیجه کار خود اطلاع دارد؛ ۳. عامل اجرای کار اراده است؛ ۴. فاعل از رسیدن به نتیجه کار لذت، و از نرسیدن به آن رنج می‌برد؛ ۵. فاعل متوجه به هدف است و در میان کارهایی که از وی صحت صدور دارد، کار معین را از آن جهت انتخاب می‌کند که معبر و وسیله رسیدن به هدف است؛ ۶. فاعل به این وسیله احتیاج خود را رفع، و نقص خود را تکمیل می‌کند. در انسان، همه این امور با یکدیگر جمع است و همه این امور دخالته دارند تا انسان یک فعل غایی را انجام می‌دهد و حالا باید دید آنچه مناط غایت (علت غایی) است، چیست؟ و آیا همه این امور در مناط غایت دخیل هستند و یا آنکه غایت متقوم به بعضی از این امور است و برخی دیگر در غایت دخیل نیستند؟ ... می‌فهمیم که انسان بودن فاعل در غایی بوده فعل دخالت ندارد ... می‌فهمیم که باز فعل غایی است و وجود لذت و رنج در مناط غایی بودن دخیل نیست. ... بدون آنکه اراده کند و تصمیم بگیرد با یک نیروی داخلی طبیعی متوجه هدف می‌شود و از وسیله عبور می‌کند و خود را به هدف می‌رساند. باز می‌بینیم که غایی بودن فعل محفوظ است. ... توجه به هدف و حرکت به سوی او و استكمال هست، ولی شعور و اطلاع نیست. باز هم می‌بینیم که غایت فعل محفوظ است و فعل برای آن هدف واقع شده. ... پس، از اینجا می‌فهمیم که آنچه در غایت دخیل است، فقط دو جنبه آخری است و چون این دو جنبه از یکدیگر در خارج منفک نمی‌شود، می‌توان گفت که هر دو یکی است، و آنچه روح غایت را تشکیل می‌دهد، این است که موجود متحول متکامل در یک جهت معین که همان جهت سیر کمالی خویش است، سیر کند و فعالیت‌هایش همه مقدمه رسیدن به آن کمال واقع شود و همان طوری که در متن بیان شده: «حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل‌تر وجود چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل به وی نماید». طرز هدف‌گیری در انسان، یکی از مصادیق اصل غایت و تعقیب هدف در طبیعت است. آنچه در طبیعت حکم‌فرماست، اصل تکامل است. این تکامل در موجودات بی‌روح و بی‌جان به نحوی، و در حیوانات که دارای غرایز بی‌شمار هستند، به نحو دیگر، و در انسان که دارای هوش و عقل و ادراک مخصوص است، به نحو دیگر صورت می‌گیرد (اصول فلسفه و روش

علت غایی داشتن اشیا شعور داشتن و مختار بودن آنها نیست؛ بلکه علت غایی مشتمل بر همه فاعل‌ها اعم از طبیعی و مختار می‌باشد. ایشان در ادامه، توضیح می‌دهد که نوع علت غایی در فاعل‌های طبیعی با فاعل‌های ذی‌شعور متفاوت است؛ به این بیان که علت غایی در افعال طبیعی، آن کشش و میل طبیعی درون اشیا است که قصد دارد شیء را از حالت نقصان به سمت تکامل بکشانند و همین کشش طبیعی، موجب بروز حرکت در اشیا می‌شود. در نتیجه، افعال طبیعی هم، متناسب با ساختار خود، از علت غایی بهره‌ای برده‌اند؛ هرچند که از سر علم و آگاهی نباشد.

علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید:

هر غایتی که ما از فعلی از افعال اختیاریه خود می‌خواهیم، چیزی است که او را برای تأمین احتیاج وجودی می‌خواهیم. گرسنه‌ایم و با خوردن غذا سیری می‌خواهیم؛ تشنه‌ایم و با نوشیدن آب، سیراب شدن می‌طلبیم و همچنین؛ یعنی ما ناقصیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل می‌نماییم. ساده‌تر بگوییم: نسبت غایت به ما که فاعل هستیم، نسبت کمال است به نقص و از همین راه ما طبق «قانون تکامل عمومی» خواهان کمال خود هستیم و از این روی از فعالیت‌های وجودی خود، آنچه می‌تواند کمال مزبور را به وجود آورد و با آن مرتبط است، در راه آن به مصرف رسانیده و آن را به وجود آورده و کمال خود را می‌یابیم. برای رسیدن به مکانی راه می‌رویم؛ برای به دست آوردن «سیری» دست و دهان را به کار می‌اندازیم ... پس در حقیقت، فعل خود را تبدیل به غایت (شکل کامل وجود خودمان) می‌نماییم، و از این راه، حقیقت غایت عبارت است از صورت کامل‌تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر موجود خود را تبدیل به وی نماید و از این بیان روشن می‌شود که در جهان طبیعت که قانون تکامل عمومی حکمفرماست، همه علل طبیعی در کارها و فعالیت‌های خود در واقع غایت و آرمان را دارند و هر شکل کامل وجودی، علت غائی شکل ناقص پیشین خود می‌باشد که علتش منظور داشته است و البته مفهوم منظور داشتن در اینجا به فکر افتادن و به خاطر سپردن نیست؛ بلکه رابطه مخصوص واقعی است که میان «ناقص» و «کامل» بوده و ناقص را به سوی کامل رهبری نموده و می‌راند و غایت فکری نیز در افعال اختیاریه ما یکی از مصادیق این حقیقت است.^۱

راه دوم: اعتقاد به علم و شعور داشتن همه اشیا حتی طبیعیات

رئالیسم، مقاله نهم، بحث علت غایی، ص ۵۳۵.

^۱ علامه طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله نهم، مبحث علت غایی، ص ۵۳۳

عینیت یا غیریت علت غایی با غایت از منظر علامه طباطبائی

هرچند علامه طباطبائی به استناد کتب فلسفی‌اش بر این باور است که تنها فاعل‌های غیر طبیعی‌اند که شعور و آگاهی دارند، ولی با رجوع به دیگر نظریات ایشان در تفسیر *المیزان* درمی‌یابیم که نظریه نهایی جناب علامه چنان نیست که بیان شد؛ بلکه ایشان معتقد است تمام اشیای عالم، اعم از طبیعی و غیر طبیعی، از علم و آگاهی برخوردارند؛ هرچند ما نتوانیم آن را درک کنیم.

بنابراین جناب علامه با پذیرش شعور داشتن همه موجودات حتی طبیعیات، همانند صدرالمتألهین^۱ به علت غایی داشتن فاعل‌های طبیعی معتقد است؛ زیرا مشهور حکما و فلاسفه اسلامی^۲ شهر و آگاهی داشتن اشیا را شرط برخورداری از علت غایی می‌دانند که با این نظریه جناب علامه، شرط مزبور حاصل است و مانعی هم وجود ندارد. علامه در تفسیر *المیزان*، ذیل آیه ۴۴ سوره اسراء^۳ می‌نویسد: «... إذا لوحظ الأشياء من جهة كشفها عما عند ربها بإبرازها ما عندها من الحاجة والنقص مع ما لها من الشعور بذلك كان ذلك تسبيحا منه»^۴.

۱. «... واعلم أن الباري جل ذكره فاعل كل شيء وقد مر في مباحث العلل والمعلومات وأحكامها أن الغاية الذاتية لكل شيء يرجع إلى فاعله بوجوه صحيحة قوية لا حاجة إلى إعادتها هاهنا لحصول الغناء عنها بالرجوع إلى ما هناك لمن كان له قلب متوقد. وبالجمله إنه جل مجده خير محض لا شرف فيه أصلا ووجود صرف لا يشوبه عدم وكل ما يكون خيرا محضا ووجودا بحثا يطلبه ويتقرب إليه كل شيء طبعاً وإرادة أو يطلب ما يطلبه ويتقرب إلى ما يتقرب إليه طبعاً وإرادة. وهذا أمر مركوز في جبلة العالم وجزئياته وکلیاته ومحسوساته ومعقولاته وأرضياته وسماویاته ومركباته ومبسوطاته كما قال سبحانه «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَظِلَالُهُمْ» وقوله «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» ومن تصفح أجزاء العالم لم يجد موجوداً إلا وله توجه غريزي أو حركة جبلیة إلى ما هو أعلى منه طلباً للبقاء الأبدوم والشرف الأقوم وتخلصاً عن الوجود الأنقص المشوب بالعدم والفساد وهكذا. فما من موجود إلا وله عشق وشوق غريزي إلى ما وراءه وهذا المعنى في بعض الأشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس وفي بعضها مكشوف بالبرهان وفي الكل متيقن بالاستقراء والتتبع مع الحدس الصحيح فضلاً عن البرهان المشار إليه من أن الوجود خير محض مؤثر لذاته» (صدرالدين شیرازی، *الحكمة المتعالية في أسفار العقلية الأربعة*، ج ۵، ص ۱۹۸).

۲. «... قد عرفت أن النسبة الطلب والإرادة إلى الطبيعة الفاقدة للشعور مبنی على المسامحة والتجاوز ولا يثبت به وجود العلة الغائية لفعلا» (مصباح یزدی، *تعلیقه على نهاية الحکمة*، ص ۲۹۵).

۳. «تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم أنه كان حليماً غفوراً».

۴. طباطبائی، *الميزان في تفسير القرآن*، ج ۱۳، ص ۱۱۱.

ایشان در جای دیگری از تفسیر خود می گوید:

کررنا الإشارة فی الأبحاث المتقدمة إلى أن الظاهر من كلامه تعالى أن العلم صار فی الموجودات عامة كما تقدم فی تفسیر قوله تعالى: «وإن من شئ إلّا یُسبّح بحمده ولكن لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (إسراء، ۴۴) فإن قوله: «ولكن لا تَفْقَهُونَ» نعم الدلیل علی كون التسبیح منهم عن علم وإرادة لا بلسان الحال.^۱

البته ایشان در ادامه تذکر می دهد که با وجودی که همه اشیا و موجودات عالم بهره ای از علم و آگاهی دارند، اما همه آنها به یک میزان و یک نوع از علم و آگاهی بهره نبرده اند؛ بلکه به تناسب مراتب موجودات، علم و آگاهی آنها نیز متفاوت خواهد بود.^۲ حاصل اینکه از مجموع متون و شواهد بیان شده، اثبات می شود که علامه طباطبائی معتقد است فاعل های طبیعی از علت غایی برخوردارند؛ اعم از آنکه به شعور و آگاهی آنها اعتقاد داشته باشیم یا نداشته باشیم.

در سیر بحث این نوشتار، قبل از بیان شواهد و ادله برخورداری فاعل های طبیعی از علت غایی، در توجیه متن مشتبّه شده علامه بیان شد که مراد ایشان از آن عبارت،^۳ بیان نظریه خودشان بود و در آنجا هرچند واژه «غایت» را به کار برده بودند، بنا بر توضیح خودشان، «علت غایی» اراده کرده بودند. بنابراین ممکن است این پرسش به ذهن بیاید: آیا جایز است واژه «غایت» به معنای «علت غایی» استعمال شود؟

در پاسخ باید گفت که در بین فلاسفه اسلامی غایت به دو معنا استعمال می شود: گاهی غایت به معنای «ما لأجله الفعل»، و گاه نیز به معنای «ما ینتهی الیه الحركة» به کار می رود و حتی خود علامه نیز از این امر مستثنا نبوده و چنین تسامحی در کلام ایشان نیز وجود دارد که در ادامه، شواهد آن را بیان می کنیم.

شواهد استعمال لفظ غایت به معنای علت غایی

شاهد اول

علامه در بخشی از تعلیقه خود بر کتاب *سفار* از واژه غایت استفاده می کند؛ اما با توضیحاتی

۱. همان، ج ۱۷، ص ۳۸۲.

۲. «لا دلیل علی كون العلم ذا سنخ واحد حتی تشابه الآثار المترشحة منه فمن الممكن أن یكون ذا مراتب مختلفة تختلف باختلافها آثارها. علی أن الآثار والأعمال العجیبة المتقنة المشهودة من النبات وسائر الأنواع الطبیعیة فی عالمنا هذا لا تقصر فی إتقانها ونظمها وترتیبها عن آثار الأحياء كالإنسان والحيوان» (همان).

۳. «... فقد تبین أن لكل فاعل غاية فی فعله، وهی العلة الغائیة للفعل، وهو المطلوب» (طباطبائی، *نهاية الحکمة*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۷۰۲-۷۰۳).



عنیت یا غیریت علت غایی با غایت از منظر علامه طباطبائی

که در ادامه می‌دهد روشن می‌شود که مرادش از غایت، علت غایی (ما لأجله الفعل) است. توضیح اینکه ایشان در حاشیه خود بر *اسفار*، صدور فعل فاعل را بر وجود غایت متوقف می‌داند که این خود تصریحی است بر اینکه مراد ایشان از غایت، همان علت غایی است که متقدم بر صدور فعل است.

البرهان علیه أنّ لو فرضنا فاعلاً له فعل ولفعله غاية كان صدور الفعل أى وجوده لأجل الغاية بمعنى انه لو لم تكن الغاية لم يكن الفعل، فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغاية، وتوقف حثية الصدور عليها عين توقف فاعلية الفاعل عليها ...^۱.

شاهد دوم

علامه طباطبائی در کتاب *نهایة الحکمه*، در توضیح علت غایی از واژه غایت استفاده می‌کند: فلو كانت غايته التي دعتة إلى الفعل - وتوقف عليها فعله بل فاعليته - هي التي ترتب على الفعل من الخير والمصلحة - لكان لغيره شيء من التأثير فيه - وهو فاعل أول تام الفاعلية - لا يتوقف في فاعليته على شيء.^۲

اما با قرینه‌ای که در متن وجود دارد، واضح است که مراد ایشان از غایت، همان علت غایی است. شایان ذکر است، قرینه‌ای که در این متن آمده، همان مطلبی است که ایشان در حاشیه بر *اسفار* بیان کرده‌اند و آن را در شاهد قبلی بیان کردیم.

شاهد سوم

علامه در جایی دیگر از *نهایة الحکمه*، در بحث علل چهارگانه (علل فاعلی، غایی، صوری و مادی)، هنگام تعریف کردن علت غایی به جای واژه علت غایی از واژه غایت استفاده می‌کند^۳ که بسیار روشن است مراد ایشان از غایت، همان علت غایی است؛ زیرا ایشان در مقام بیان علل چهارگانه هستند و علت غایی از اقسام علل چهارگانه به شمار می‌آید، نه غایت.

از شواهدی که بیان شد نتیجه می‌گیریم که علامه طباطبائی نیز همانند مشهور فلاسفه اسلامی با استعمال واژه غایت، گاهی معنای «ما لأجله الفعل»، و گاهی معنای «ما ینتهی الیه الحركة» را اراده کرده است و هرچند این تسامح در عبارات ایشان وجود دارد، مراد ایشان از قرائن موجود در متن به‌خوبی فهمیده می‌شود.

^۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ص ۲۲۰، تعلیقه علامه طباطبائی.

^۲. طباطبائی، *نهایة الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۷۱۶.

^۳. «... والغاية وهي التي يصدر لأجلها المعلول» (طباطبائی، *نهایة الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۶۱۲).

تحلیل و بررسی دو تفسیر بیان شده از علامه طباطبایی

بعد از بیان نظریه‌ها و ادعاهای مطرح شده، اکنون مسئله اصلی این نوشتار را پی می‌گیریم تا روشن شود کدام یک از دو تفسیر مزبور صحیح است. البته برای استحکام بیشتر تحلیل و داوری خود لازم می‌دانیم بخش دیگری از متون علامه را بازبینی و بررسی کنیم. مدعای ما در این نوشتار این است که با شواهدی که تا اینجا بیان کردیم، همچنین با متونی که در ادامه خواهد آمد، علامه طباطبایی نیز همانند مشهور فلاسفه اسلامی، اعتقاد دارد که علت غایی به معنای «ما لأجله الفعل»، و غایت به معنای «ما یتتبی الیه الحركة» است و این دو از نظر معنا مغایر یکدیگرند.

برای اثبات این مدعا شواهد دیگری از متون علامه آورده می‌شود که به قرار ذیل است:

شاهد اول

ملاصدرا در جلد ۲/ سفر در ذیل مسئله علت غایی، مطلبی را تحت عنوان «عینیت علت غایی با فاعل» بیان می‌کند و علامه نیز در تعلیقه خود بر آن، مطلبی را متذکر می‌شود که می‌تواند شاهی بر مدعای ما باشد. ایشان در ذیل متن ملاصدرا ابتدا به توضیح و اثبات آن مطلب می‌پردازد و بیان می‌کند: فاعل در کارش متوقف بر داشتن علت غایی است؛ یعنی تا موقعی که علت غایی برای فاعل حاصل نگردد، کاری از جانب او انجام نخواهد گرفت و به همین دلیل است که علت غایی از شئون فاعل می‌داند. ایشان سپس دو مرتبه برای فاعل بیان می‌کند و می‌فرماید: فاعل با انجام دادن کارش طالب چیزی است که این طالب بودنش دارای دو مرتبه است: یکی طلب اجمالی و مرتبه دیگر، مطلوب تفصیلی که در نهایت به آن منتهی می‌شود. به بیان دیگر، فاعل با صدور فعلش در پی مطلوبی است و مطلوب اولیه آن اجمالی است و در حد تصور مطلوب تفصیلی است و فاعل قصد دارد به آن برسد که همان علت غایی است. علاوه بر آن، فاعل از یک مطلوب تفصیلی نیز برخوردار است که در نهایت به آن ختم خواهد شد و کمال برای آن فعل محسوب می‌شود.

بنابراین فاعل در ابتدا با آمدن علت غایی به طلب اجمالی خود می‌رسد و فعلش را انجام می‌دهد و زمانی که این کار به کمال و اتمام برسد، فاعل طلب تفصیلی خود را نیز کسب خواهد کرد. در اصطلاح، به این طلب اجمالی، علت غایی (ما لأجله الشیء)، و به آن طلب تفصیلی، غایت (ما یتتبی الیه الحركة) می‌گویند.

جناب علامه در ادامه مطلب می‌فرماید: طلب به دلیل نسبت بودنش، دو طرف می‌خواهد که یک طرف آن در فاعل، و طرف دیگرش در فعل است. بر همین اساس، فاعل نیز دو جهت دارد: یکی اینکه نسبت به فعل خود جنبه صدور دارد؛ دیگر اینکه چون مرجع برای فعلش

است، نسبت به فعل خود جنبه رجوعی نیز دارد؛ در نتیجه، متناسب با وجود این دو جنبه در فاعل و نسبتی که با فعل خود دارد، در فعل نیز باید دو جنبه مطرح باشد: یکی نفس فعل است که با عمل فاعل محقق می‌شود و دیگری غایت یا کمالی است که وجود فعل به آن منتهی می‌شود.

از این عبارات علامه روشن می‌شود که ایشان جهتی غیر از علت غایی را برای فعل در نسبت با فاعل ذکر می‌کند که همان غایت یا «ما ینتهی الیه الحركة» است. حاصل آنکه جناب علامه علت غایی را متفاوت با غایت می‌داند و علت غایی را به عنوان طلب اجمالی فاعل و غایت را به عنوان مطلوب تفصیلی او مطرح می‌کند. کلام علامه در حاشیه *اسفار* چنین است:

البرهان علیه انا لو فرضنا فاعلاً له فعل ولفعله غاية كان صدور الفعل أى وجوده لأجل الغاية بمعنى انه لو لم تكن الغاية لم يكن الفعل، فالفعل من حيث صدوره متوقف على الغاية، وتوقف حيثية الصدور عليها عين توقف فاعلية الفاعل عليها، والفاعل المفروض فاعل بالذات فللغاية نحو من الوجود هي بحسبه داخل في ذات الفاعل بمعنى ما ليس بخارج، فلو جود الفاعل مرتبتان احدهما طالبة مجملة والاخرى مطلوبة مفصل والطلب نسبة داخله في الذات وقد عرفت ان النسبة من حيث قيامها بالذات جهات تشكيل (تشكيك) فيها (وبالجملة) جملة لذات الفاعل نسبة الى الفعل من حيث صدوره عنها وهي نسبة منه ونسبة من حيث رجوعه اليها وهي نسبة لأجله ولفعل مرتبتان على حذو المرتبتين الموجودتين في الذات احدهما مرتبة نفس الفعل والاخرى مرتبة الغاية وهي مرتبة كمال الفعل ينتهي اليه في وجوده، ومن هنا يظهر ان كل موجود ينحل الى اصل الوجود وكماله فان لفاعله غاية وايضاً كل ما ليس له غاية وهو نفس الغاية غير مجعول بالذات.^۱

برهان بر آن چنین است که اگر ما فرض کنیم فاعلی دارای فعلی است و برای فعلش غایتی است، بنابراین صدور یا همان وجود آن فعل به خاطر آن غایت است؛ یعنی تا زمانی که غایت برای فعل نباشد، فعل موجود نخواهد شد؛ پس فعل از جهت صدورش متوقف بر غایت است و این توقف حیثیت صدور فعل بر غایت، عین توقف فاعلیت فاعل بر غایت است و فاعلی که مفروض است، یک فاعل بالذات است؛ بنابراین غایت دارای نحوه‌ای از وجودی است که داخل در خود فاعل است و خارج از آن نیست؛ پس برای وجود فاعل دو مرتبه وجود دارد: یکی مرتبه‌ای که طالب اجمالی است و دیگری مطلوب تفصیلی

^۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*، ج ۲، ص ۲۲۰، تعلیقه علامه طباطبائی.

است، و طلب نسبتی است که داخل ذات فاعل است و قبلاً دانستی که نسبت‌ها از جهت قیام بالذاتشان، جهات تشکیک درونشان وجود دارد و در کل ذات فاعل نسبتی با فعل دارد، از جهت صادر شدنش از فاعل که به آن نسبت «منه» می‌گویند و نسبت دیگری نیز با فعلش از جهت برگشت آن فعل به فاعلش دارد که به آن نسبت لأجله می‌گویند، و برای فعل نیز دو مرتبه - بنا به دو مرتبه موجود در ذات - وجود دارد: یکی مرتبه نفس خود فعل و دیگری مرتبه غایت، و غایت مرتبه کمال فعلی است که آن فعل در وجودش به آن منتهی می‌شود. در اینجا روشن می‌شود که هر موجودی به اصل وجود و کمال خود منحل می‌شود؛ بنابراین برای فاعلش غایتی وجود دارد و همچنین هر آنچه برایش غایت نباشد که همان نفس خود غایت است، مجعول بالذات نیست.

شاهد دوم

علامه طباطبایی در کتاب‌های *بدایة الحکمه* و *نهایة الحکمه* تعاریفی جداگانه برای هر یک از علت غایی و غایت بیان کرده است که این تفاوت در تعریف بر این مسئله دلالت دارد که مغایرت معنایی این دو واژه، در منظر جناب علامه روشن و بوده و هیچ گاه آن دو را با یکدیگر مترادف نمی‌دانسته است.

علامه نیز همانند مشهور، علت غایی را به معنای «ما لأجله الفعل» (آنچه فاعل به خاطرش فعل را انجام می‌دهد) تعریف کرده است و آن را بر خود فعل، مقدم می‌داند و از شئون خود فاعل می‌شمارد.

او در کتاب *نهایة الحکمه* می‌گوید: «الغایه - ای العلة الغاییه - وهی التي یصدر لأجلها المعلول».^۱ همچنین در کتاب *بدایة الحکمه* می‌نویسد: «هی - ای العلة الغاییه - الکمال الاخیر الذی یتوجه الیه الفاعل فی فعله».^۲

علامه در مورد تعریف غایت نیز مانند مشهور عمل کرده و آن را به معنای «ما ینتهی الیه الحركة» تعریف نموده و آن را متأخر از تحقق فعل دانسته است. او در کتاب *نهایة الحکمه* چنین می‌گوید:

أن الحركة - کمال أول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة - فهناک کمال ثان یتوجه إلیه المتحرک بحرکته المنتهیه إلیه، فهو الکمال الاخیر الذی یتوصل إلیه المتحرک بحرکته - وهو المطلوب

۱. طباطبایی، *نهایة الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۶۱۲.

۲. همو، *بدایة الحکمه*، تعلیقه سبزواری، ص ۱۱۸.



لنفسه والحركة مطلوبة لأجله ... وهذا الكمال الثاني هو المسمى غاية الحركة ...^۱

جمع‌بندی

علت غایی و غایت، هرچند مغایرت مفهومی دارند، با یکدیگر ارتباط دارند؛ به این صورت که علت غایی، وجود ذهنی یا عقلی همان غایتی است که در خارج محقق می‌شود، و غایت، وجود خارجی آن صورتی است که فاعل در ابتدا تصور کرده است و قصد رسیدن به آن را دارد. به همین دلیل است که علت غایی متقدم بر فعل، و غایت متأخر از آن است.

اگرچه فلاسفه اسلامی متوجه تفاوت معنایی این دو واژه بوده‌اند، ممکن است برای برخی نیز شبیهاتی رخ دهد. به همین دلیل برخی از شارحان معاصر، مدعی شده‌اند علامه طباطبائی بین علت غایی و غایت اشتباه کرده و رابطه بین آنها را عینیت دانسته است. شاهد بر مدعای آنان متنی از جناب علامه در *نهایة الحکمه* است که در این مدعا ظهور دارد.

با تحقیق و بررسی صورت گرفته در این مقاله اثبات شد که این ادعا صحیح نیست و جناب علامه در صدد بیان نظریه اختصاصی خود، یعنی علت غایی داشتن همه فاعل‌ها حتی طبیعیات، بوده است؛ به این بیان که فاعل‌های طبیعی هم دارای نوعی از علت غایی هستند؛ بدین صورت که در اشیای طبیعی، نوعی کشش و میل طبیعی (قوه و استعداد طبیعی شیء) وجود دارد که موجب می‌شود شیء از جایگاه ناقص خود به سمت جایگاه کامل خود حرکت کند؛ هرچند که از سر علم و شعور نباشد.

از مجموع ادله و شواهد بیان‌شده، اثبات شد که علامه طباطبائی نیز به تغایر معنایی این دو واژه پایبند بوده و خود نیز تعاریف متفاوتی از این دو ارائه کرده است.

^۱. همو، *نهایة الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، ص ۶۹۷.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، **الالهیات الشفاء**، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة**، قم، طلیعة النور، ۱۳۹۳.
۴. —، **المبدأ و المعاد**، تهران . انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۵. —، **تفسیر القرآن الکریم**، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
۶. —، **الحاشیة علی الهیات الشفاء**، قم، بیدار، چاپ اول.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۸۴.
۸. —، **بداية الحکمه**، تعلیقه سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۸۹.
۹. —، **نهاية الحکمه**، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۰. —، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، به همراه پاورقی شهید مرتضی مطهری ، قم، دفتر انتشارات اسلامی - وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم ، ۱۳۶۲
۱۱. مصباح یزدی ، محمدتقی، **تعلیقه علی نهاية الحکمه**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳.
۱۲. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۴.
۱۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، **شرح الإشارات و التنبیها**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

بررسی انتقادی راهکارهای ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیت و اختیار» در انسان^۱

محمد عباسی^۲

یارعلی کرد فیروزجائی^۳

چکیده

علم منطق در گذر روزگار کانون توجه مکاتب مختلف فکری بوده است و هر مکتبی با توجه به اصول خویش آن را ارزیابی کرده و به طبع، موضع خاصی در برابر این علم گرفته است. برخی مکاتب این علم را دارای شرافت والایی می‌دانند و به مدح و ستایش آن پرداخته‌اند؛ گروهی دیگر آن‌چنان به تقبیح آن همت گمارده‌اند که گویی مکر شیطان است؛ ازاین‌رو، فراوان بر آن اشکال گرفته، شبهاتی وارد ساخته‌اند.

در این نوشتار ما بر آن شدیم این سؤالات و اشکالات و شبهات را بررسی کنیم و به ارزیابی صحت و سقم آن بپردازیم. شاید از این رهگذر برای مبتدیانی که تحصیل منطق را آغاز می‌کنند و با این سؤالات روبه‌رو می‌شوند، سودمند باشد؛ ازاین‌رو، مختصری از کلیات منطق را مطرح کردیم تا ذهنیتی صحیح به مخاطب دهیم و چهارچوب کلی و محدوده مسائل آن را روشن سازیم؛ سپس به طرح اشکالات و پاسخ به آنها پرداخته، در نهایت فواید منطق را بیان می‌کنیم. از آنجاکه، مخاطب این مختصر مبتدیان علم منطق‌اند، در پایان این نوشتار راهکاری برای آموختن بهتر علم منطق به مبتدیان پیشنهاد می‌شود.

کلیدواژگان

منطق، چهارچوب منطق، اشکالات به منطق، فواید منطق.

^۱ . تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵ ، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۱۰.

^۲ . دانشجوی دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ☞ abasi.1371.1@gmail.com

^۳ . دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم ☞ firouzjaei@bou.ac.ir

مقدمه

اصل علیت به معنای تأثیر چیزی در چیز دیگر و وابستگی یکی به دیگری، همواره پیش فرض فعالیت‌ها و تحلیل‌های بشر قرار داشته است. آنچه از باورهای دینی و اساطیری انسان‌های قدیم گزارش شده است - مانند باور به خالقیت خداوند، تأثیر دعا و قربانی در سرنوشت انسان و اموری از این دست - شاهی بر این مدعاست. با وجود این، تحلیل فلسفی اصل مزبور و معرفی اقسام و احکام آن، چیزی است که همزاد فلسفه به شمار می‌آید.^۱ در اینجا اصل دیگری نیز وجود دارد که انسان به صورت فطری و ابتدایی به آن باور دارد و آن پذیرش «اختیار و آزادی» در فعالیت‌های ارادی انسان است. بر اساس این نگرش، انسان‌ها مسئول اعمال و رفتار خویش‌اند و بر اساس آنها مدح یا ذم می‌شوند. با اعتقاد به آزادی و اختیار بشر است که ارسال رسل و تشریع شرایع معنا می‌یابد و پاداش و کیفر اخروی مطابق حکمت و عدل الهی قلمداد می‌شود.

این دو اصل به خودی‌خود از امور فطری و غیر قابل انکارند؛ با این حال در دوره‌های مختلف دستخوش تردید، انکار و تفسیرهای متفاوت قرار گرفته‌اند. از اصلی‌ترین عواملی که باعث سرباز زدن از پذیرش این دو اصل بدیهی شده است، ناتوانی اندیشمندان در جمع بین این دو اصل است. گویا پذیرش هر کدام از این دو اصل، جا را برای دیگری تنگ می‌کند؛ لذا چنین توهم شده است که یا اصلاً نباید هر دو را پذیرفت و یا آنکه پذیرش هر کدام از آن دو به قیمت طرد دیگری خواهد بود. قبل از ورود به بحث، تذکر این نکته ضروری است که در این نوشتار درباره نظریاتی که بحث از علیت و اختیار را با ادبیات و روش‌های غیر فلسفی پیش گرفته‌اند، سخن نگفته‌ایم. از این رو، به نظریات کانت که سخن در مورد اصل علیت را به عنوانی مقوله‌ای از مقولات فاهمه و خارج از دسترس عقل نظری دانسته،^۲ و همچنین نظریات فیزیک‌دانان، اعتنایی نشده است.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. معنای ضرورت علی

با تحلیل درست اصل علیت، قواعد فرعی دیگری از آن به دست می‌آید که «ضرورت علی»، «سنخیت میان علت و معلول»، «قاعده الواحد» و «استحاله دور و تسلسل در علل» از جمله این قواعد فرعی‌اند. در اینجا لازم است توضیحی درباره ضرورت علی بیان کنیم. تعبیر «ضرورت علی» یا همان «جبر علی»، دست کم به دو معنا به کار می‌رود:

۱. کرد فیروزجایی، حکمت مشاء، ص ۲۰۹.

۲. کانت، نقد عقل محض، ص ۲۷۰، ۵۲۹-۵۳۰.



بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

معنای اول مربوط به ضرورت لاحق بر وجود معلول است؛ یعنی پس از آنکه معلول توسط علت موجود شد، وجودش ضروری می‌شود و این ضرورت را از جانب غیر، که «علت» باشد، دریافت کرده است. این معنا از ضرورت در بحث مواد ثلاث مطرح می‌گردد و از آن به «ضرورت بالغیر» تعبیر می‌شود. مرحوم طباطبایی در این باره می‌فرماید: «والوجوب بالغیر كضرورة وجود الممكن التي تلحقه من ناحية علته التامة». وقتی سخن از «ضرورت به شرط محمول» به میان می‌آید، همین معنا اراده شده است.^۱ ضرورت به این معنا، امری اتفاقی و خارج از محل نزاع است.

معنای دوم: مربوط به ضرورت سابق از وجود معلول است؛ یعنی با فراهم شدن علت تامه، تحقق معلول واجب و ضروری می‌گردد. از این ضرورت به «وجوب بالقیاس» تعبیر می‌شود؛ چرا که وجود معلول در قیاس با علت تامه‌اش ضروری و واجب است.^۲

۲-۲. معنای «اراده» و «اختیار» در انسان

اراده و اختیار معنای بسیار نزدیکی دارند و برای هر کدام معانی مختلفی بیان شده است؛ با این حال دیده می‌شود که در بسیاری موارد، مقصود از «فعل ارادی» همان «فعل اختیاری» است. ما در اینجا معنای فعل ارادی و اختیاری را یک چیز دانسته‌ایم و آن این است: «صدور فعل از فاعل، برخاسته از علم و رضایت او باشد». با این حال به استعمالات مختلف هر کدام از اراده و اختیار، اشاره می‌کنیم.

معانی اراده

معانی متعددی برای اراده بیان کرده‌اند که برخی از آنها بدین قرار است:

الف) معنایی عام و تقریباً مترادف با دوست داشتن و پسندیدن. این معنا تنها درباره نفوس متعلق به ماده به کار می‌رود. اراده به این معنا، امری حادث و مسبوق به تصور، تصدیق و شوق است و اسناد آن به مجردات تام تنها به عنوان صفت فعلی و اضافی، جایز است؛
ب) تصمیم گرفتن بر انجام دادن کاری که متوقف بر تصور کار و تصدیق به فایده آن است. این معنا از اراده، فصل حیوان (متحرک بالاراده) به شمار می‌رود که فعل نفس است و با اندکی تسامح، در مقابل تحجیر و دودلی است؛

ج) تصمیمی که ناشی از ترجیح عقلانی باشد. بر اساس این معنا فعل ارادی، مرادف با فعل تدبیری، و در مقابل فعل غریزی و التذادی خالص خواهد بود و تنها درباره موجود عاقل به کار می‌رود؛^۳

۱. ر.ک: طباطبایی، نهایة الحکمه، ص ۷۲، ۸۷-۹۲.

۲. ر.ک: همان، ص ۷۴ و ص ۲۴۵-۲۴۶.

۳. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۹۵ و ۴۲۲-۴۲۳.

د) علم و رضایت فاعل به صدور فعل. طبق این تعریف، به کسی مرید گفته می شود که به صدور فعل غیر منافی از خود، آگاه باشد. بنابراین فعل قوای طبیعی، ارادی نیست؛ زیرا به فعلی که از آنها صادر می شود، عالم نیستند. همچنین اگر فاعل به فعل خود علم داشته باشد اما آن فعل، ملائم نباشد بلکه منافر باشد، در این موقع نیز فعل، مراد فاعل نخواهد بود. مانند کسی که بر انجام فعل ارادی مجبور می شود.^۱

معانی اختیار

برای اختیار نیز معانی متعددی بیان کرده اند که برخی از مهم ترین آنها بدین شرح است: الف) فاعلی ذی شعور، کاری را بر اساس خواست خودش و بدون اینکه مقهور فاعل دیگری واقع شود، انجام دهد. این معنا از اختیار در مقابل جبر محض قرار می گیرد. ارسطو این معنا را در تعریف فعل ارادی در مقابل فعل غیر ارادی آورده است:

معمولاً فعلی را غیر ارادی می دانیم که تحت اجبار و یا از روی جهل انجام گرفته باشد. اجبار آن است که مبدأ و علت آن خارج از ما باشد؛ یعنی مبدأ و علتی بین عامل و معمول وجود نداشته باشد؛ مثل اینکه باد و طوفان، کشتی را به سویی بکشاند.^۲

اصل این معنا به مقهور غیر نبودن برمی گردد؛

ب) فاعلی که دارای دو نوع گرایش متضاد است، یکی از آنها را برگزیند. این معنا از اختیار که مساوی با انتخاب و گزینش است، عمدتاً از ناحیه متکلمان بیان شده است. البته ملاصدرا این تفسیر از اراده و اختیار انسانی را صحیح نمی داند؛^۳

ج) فاعل بر اساس گرایش های درونی خویش دست به انتخاب بزند، بدون آنکه شخص دیگری او را به انجام دادن آن وادار کند. این معنا از اختیار در برابر «فعل اکراهی» که بر اثر فشار و تهدید دیگران است، قرار می گیرد؛

د) فاعل بدون آنکه در محدودیت و تنگنا قرار گرفته باشد، کار خود را انتخاب کند. این معنا از اختیار در برابر «کار اضطراری» قرار می گیرد.^۴

۲-۳. توضیح اشکال

با توجه به عمومیت اصل علیت، باید آن را در همه ممکنات، حتی ساحت های درونی انسان نیز جاری دانست. بر اساس اصل علیت، تمام «افعال اختیاری» ما برخاسته از اراده ماست، در

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۳۱۸.

۲. ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ص ۶۰.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۳۱۷؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۱۷۷.

۴. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ص ۹۶.



بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

واقع تنها وقتی می توان فعل را اختیاری نامید که از اراده آزاد ما ناشی شده باشد. در اینجا دو اشکال پدیدار می شود:

الف) خود اراده چگونه به وجود می آید؟ پاسخ به این سؤال از دو حال خارج نیست: یا حصول اراده، ارادی نیست که در نتیجه، افعال اختیاری انسان را نیز نباید حقیقتاً اختیاری و آزادانه دانست، چرا که ناشی از مقدماتی غیر اختیاری اند و روشن است که امر برآمده از مقدمات غیر اختیاری، اختیاری نخواهد بود؛ یا اینکه حصول اراده ارادی است که در این صورت، از منشأ اراده دوم سؤال می شود. اگر آن را هم مسبوق به اراده دیگری بدانیم و هکذا، سر از تسلسل درمی آورد، و اگر آن را نهایتاً به امری غیر ارادی و غیراختیاری مستند کنیم، اشکال قبلی دامن گیر آن می شود.^۱

این اشکال مبتنی بر استحالة تسلسل در ارادات است؛ ولی اگر کسی، مانند میرداماد، تسلسل در ارادات را جایز بداند، از این جهت اشکالی متوجه او نخواهد بود. ایشان در این باره می گوید:

و کذلک الامر فی ارادة الارادة، و ارادة ارادة الارادة، الی سایر المراتب الّتی فی منة العقل استطاعة ان يلتفت الیها بالذات، ویلاحظها علی التفصیل. فکلّ من تلک الارادات الملحوظة علی التفصیل، تكون بالارادة والاختیار، وهی باسرها مضمّنة فی تلک الحالة الشوقیة الاجماعیة الاجمالیة المسماة «بارادة» الفعل واختیاره.^۲

ب) آیا با قبول ضرورت علی، فاعل مختار می تواند پس از اراده و قبل از تحقق فعل، مانع از تحقق فعل شود یا آنکه پس از اراده فعل از سوی فاعل، دیگر فعل ضروری می شود و فاعل دیگر درباره حصول نتیجه و تحقق فعل، اختیاری از خود ندارد؟

این دو چالش اساسی باعث شده است که اندیشمندان در طول تاریخ، به گونه های مختلف از سازگاری یا عدم سازگاری بین قانون علیت و اصل اختیار انسان سخن بگویند و دیدگاه های مختلفی را عرضه کنند.

^۱ قدردان قراملکی، اصل علیت در فلسفه و کلام، ص ۱۱۸؛ با اندکی اضافات.

^۲ میرداماد، القیسات، ص ۴۷۴.

۳. بررسی راه‌حل‌های ارائه‌شده

برای پاسخ به این اشکال، چند رویکرد متفاوت وجود دارد: عده‌ای گفته‌اند با توجه به اشکالاتی که بیان شد، اگر علیت اثبات شود، اختیار نفی خواهد شد؛ اگر هم علیت انکار شود، باز هم اختیاری در کار نخواهد بود؛ چون با نبود علیت، به چه دلیل بگوییم این فعل، معلول اختیاری آن فاعل است؟ در نتیجه، بر اساس این برهان ذوالحدین (قیاس مقسّم) چه علیت را بپذیریم و چه آن را نپذیریم، در هر صورت به نفی اختیار منجر خواهد شد؛

رویکرد دوم این است که ما یکی از دو طرف برهان (علیت یا اختیار) را نفی کنیم و طرف دیگر را اثبات نماییم. مثلاً بگوییم علیت، مفهومی پارادوکسیکال است و بحث در درباره وجود یا عدم چنین مفهومی بی‌معناست؛ در نتیجه اختیار بدون معارض باقی خواهد ماند؛^۱ رویکرد سوم که بیشتر مورد نظر فلاسفه اسلامی است، سازش بین علیت و اختیار است. در ادامه، پاسخ‌های مختلفی را که به این مسئله بیان شده است، از نظر می‌گذاریم. توجه به این نکته ضروری است که برخی از نظریات پیش رو، نخست به عنوان پاسخی برای مسئله «علیت و اختیار» مطرح نشده‌اند؛ اما از آنجا که می‌توانند تلاشی برای حل این عویصه به شمار آیند، به آنها پرداخته شده است.

۳-۱. انکار اصل علیت

تجربه‌گرایان اروپا اصل علیت را که اصلی کلی و مسئله‌ای جهان‌شناسانه است، به امری ذهنی و مسئله‌ای روان‌شناسانه تنزل دادند. در این میان می‌توان به نقش برجسته هیوم که تکمیل‌کننده نظریات اسلاف خود بود، اشاره کرد. هیوم معتقد بود «رابطه علیت، نتیجه عاداتی است که برای ما حاصل می‌شود از اینکه همواره امری را همراه امر دیگر ببینیم».^۲ البته در جهان اسلام نیز بعضی از اشاعره، مانند غزالی، علیت در عالم طبیعت را انکار کرده‌اند و اقتران اموری که به عنوان علت و معلول شناخته می‌شوند، به تقدیر خداوند برگردانده‌اند. از نظر غزالی، اقتران اموری مانند «مرگ و بریدن گردن»، «سیری و خوردن غذا» و اموری از این دست، همگی ناشی از تقدیر خدای متعال است که آنها را بر سبیل تتابع آفریده است؛ نه آنکه این امور، خودشان ضروری و غیر قابل افتراق باشند؛ لذا «سیری، بدون خوردن غذا» و «ادامه

^۱. ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۹۴.

^۲. فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۳۶۲.

حیات علی‌رغم بریدنِ گردن»، اموری مقدور و ممکن به شمار می‌آیند.^۱

بررسی

اولاً نفی علیّت، مخالف با فطرت عقل و همسو با شکاکیت است؛ لذا نفی علیّت از حیث مبنا قابل پذیرش نیست. روشن است که این اشکال تنها در صورتی وارد است که خصم، چیزی به عنوان فطرت عقل را قبول داشته باشد؛

ثانیاً اگر علیّت انکار شود، دیگر نمی‌توان گفت فعل انسان مربوط به خود اوست؛ زیرا نسبت دادن فعل به انسان، متفرع بر قبول اصل علیّت است و اگر انسان نسبت به فعل خاصی، علیّت نداشته نداشته باشد، هیچ وجه رجحانی برای نسبت دادن فعل به آن شخص وجود ندارد؛ بلکه می‌توان فعل را به دیگری نسبت داد. در واقع نفی علیّت و در پی آن نفی ضرورت علیّ، سر از صدفه و تصادف در می‌آورد.^۲

۳-۲. انکار علیّت در انسان

اگزستانسیالیست‌ها

اگزستانسیالیست‌ها بر اختیار انسان بسیار تأکید می‌کنند. سارتر در این باره می‌گوید: انسان بر خلاف سایر موجودات، ابتدا وجود می‌یابد و سپس ذات خود را می‌سازد. بنابراین اختیار انسان بر ذات او مقدم است و آن را ممکن می‌سازد. سارتر تصریح می‌کند، باور به تقدم وجود بر ذات، بین همه اگزستانسیالیست‌ها مشترک است. در نگاه اگزستانسیالیستی، انسان ذات پیش‌ساخته‌ای ندارد؛ بلکه او خودش را [با اختیار و اراده آزاد] می‌سازد.^۳ هدف چنین فلسفه‌ای «آزاد ساختن انسان از قدرت و سلطه هر نیروی خارجی و اعطای اختیار به دست خود او» بیان شده است.^۴

در نگاه اگزستانسیالیست‌ها، اصل علیّت به معنای قبول ضرورت و جبر است و از آنجا که اختیار انسان از اهمیت فوق‌العاده‌ای نزد آنها برخوردار است، از این رو ساحت روح انسانی را به دور از اصل علیّت دانسته‌اند؛ هرچند از پذیرش این قاعده در خارج از روح انسانی ابایی ندارند. بنابراین آنها علیّت را در خارج از ساحت روح انسانی می‌پذیرند، ولی از پذیرش آن در عالم روح انسانی سر‌باز می‌زنند. در عالم بیرون از روح انسانی، چون علیّت

۱. ر.ک: غزالی، تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان، ترجمه علی‌اصغر حلبی، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ قدردان قراملکی، اصل علیّت در فلسفه و کلام، ص ۳۳-۳۴.

۲. ر.ک: ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۹۴؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۱۲-۶۱۳.

۳. Copleston, history of philosophy, v9, p354.

۴. ام. پتروسیان، آزادی و ضرورت، ترجمه نعمت‌الله تقوی، ص ۱۲.

حاکم است، جبر و ضرورت نیز هست؛ اما چون درون ما علیت نیست، لذا در عالم درون انسان، آزادی وجود دارد. بنا بر نظر اگزیستانسیالیست‌ها اگر علیت انکار شود، اختیار ثابت می‌شود.^۱

بررسی

اشکال اول این نظریه همان است که اخیراً بیان شد. انکار علیت در انسان به معنای پذیرش صدفه و اتفاق در عالم است و از این رو نمی‌توان فعل فاعل را به او نسبت داد؛ زیرا با نفی علیت در انسان، وجهی برای انتساب فعل به او باقی نخواهد ماند.^۲ اشکال دوم اینکه اگزیستانسیالیست‌ها علیت را تنها در انسان نفی کرده‌اند و این یعنی استثنای یک حکم عقلی، و روشن است که در احکام عقلی و کلی جایی برای استثنا وجود ندارد.

مکتب اصولیون نجف

از منظر این بزرگان، اصل علیت در فاعل‌های مختار جریان ندارد و هرکدام از آنان این ادعا را به گونه‌ای تقریر و مستدل کرده‌اند. استفاده از مفهوم «طلب» و «سلطنت» یکی از مهم‌ترین سنگ بناهای نظریات آنان به شمار می‌رود.

– **مرحوم نائینی:** ایشان معتقد است از آنجا که صفات قائم به نفس مانند اراده، تصور و تصدیق، همگی غیر اختیاری هستند، اگر فعل را – بدون آنکه نفس در تحقق فعل تأثیر داشته باشد – به آنها نسبت دهیم، افعال اختیاری انسان سر از جبر درمی‌آورد؛ زیرا فعل، معلول امری غیر اختیاری (اراده) شده است و روشن است، معلول امر غیر اختیاری، اختیاری نخواهد بود. بنابراین اگر اراده را علت فعل بدانیم، اساس اختیار از بین می‌رود؛ لذا باید علیت صفات نفسانی مانند اراده را در مورد افعال اختیاری انسان، انکار کرد.

از نظر میرزای نائینی، بعد از اراده، مرتبه دیگری به نام «طلب» وجود دارد. طلب عبارت است از اختیار و تأثیر مستقیم نفس در حرکت عضلات و تحقق فعل: «وهو نفس الاختیار وتأثیر النفس فی حركة العضلات». ایشان با جایگزین کردن طلب به جای اراده، می‌خواهد بگوید که نفس بدون وجود محرک خارجی، سبب تحقق فعل است و از این رو فعل اختیاری نامیده می‌شود.^۳ هر چند طلب امری حادث و ممکن است، اما علت تحقق طلب، خود نفس است و از ذات نفس سرچشمه می‌گیرد. در واقع طلب در تحقق خود نیازمند فاعلی است که همان نفس باشد و همچنین نیازمند مرجح نیز هست که همان صفات نفسانی باشند. حتی می‌توان

^۱. ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۹۱.

^۲. ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۱۲-۶۱۳؛ ملکیان، تاریخ فلسفه غرب، ج ۴، ص ۹۴.

^۳. نائینی، اجود/التقریرات، ج ۱، ص ۹۰.



بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

گفت مرجح نیز ندارد. بنابراین «طلب» احتیاجی به علت موجه ندارد؛ چرا که علیت به نحو ایجابی (ضروری) تنها در غیر افعال اختیاری است: «إذا العلیة بنحو الإیجاب انما هی فی غیر الأفعال الاختیاریة نعم لا بد فی وجوده (طلب) من فاعل وهو النّفس ومرجح وهی الصفات النفسانیة».^۱

در مقام جمع بندی می توان گفت تلقی میرزای نائینی این است که اصل علیت، همواره با ضرورت و ایجاب همراه است. بنابراین قاعده علیت با چنین تفسیری در نفس انسان جاری نیست؛ و الا جبر لازم می آید. اما شاهدیم که ایشان نیازمندی «طلب» را به عاملی که به او هستی ببخشد، انکار نمی کند؛ هرچند از به کار بردن «علت» برای آن عامل خودداری کرده و عنوان «فاعل» را برایش برگزیده است.

نظریه مرحوم نائینی نزد شاگردان ایشان، مانند آیت الله خویی و شهید صدر نیز پذیرفته شده است. منتها هر کدام از منظری این رویکرد استاد را تقریر کرده اند. در ادامه تنها نظر شهید صدر را مطرح می کنیم و برای اختصار، از پرداختن به سخن مرحوم خویی اجتناب می کنیم.^۲ - شهید صدر: ایشان نیز مانند مرحوم نائینی، صدور فعل اختیاری را منوط به اراده نمی داند؛ بلکه «طلب» یا به تعبیر ایشان سلطنت نفس را عاملی برای تحقق فعل اختیاری می شمارد. شهید صدر، تبیین نظریه خود را بر سه نکته مبتنی دانسته است:

نکته اول: قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، قاعده ای عقلی نیست که از برهان برخاسته باشد؛ لذا تخصیص آن مانعی ندارد؛ بلکه قاعده ای وجودانی، و از مدرکات اولیه عقل است: «انها (قاعدة ان الشیء ما لم یجب لم یوجد) لیست قاعدة مبرهنة بل هی قاعدة وجدانیة من المدرکات الأولية»؛^۳

نکته دوم: صرف داشتن امکان ذاتی برای وجود چیزی کفایت نمی کند؛ اما «وجوب بالغیر» یا «سلطنت» در تحقق شیء کافی خواهد بود. اگر ذاتی در عالم یافت شود که سلطنت داشته باشد، عقل با فطرت سلیم خود حکم می کند که این سلطنت برای وجود کفایت می کند. سلطنت از این جهت که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، مانند امکان است؛ اما سلطنت بر خلاف امکان، برای تحقق یکی از طرفین (وجود یا عدم) کافی است؛ و الا سلطنت نخواهد بود. سلطنت از این جهت که به تنهایی برای تحقق وجود کفایت می کند، مانند

^۱. همان، ص ۹۱.

^۲. برای مطالعه نظر مرحوم خویی ر.ک: خوئی، محاضرات، ج ۲، ص ۱۱۸.

^۳. صدر، بحوث فی علم الاصول، ج ۲، ص ۳۶.

و جوب است؛ اما سطلنت بر خلاف وجوب که صدور فعل از آن ضروری است، صدور فعل از آن ضروری نیست؛ چرا که ضرورت با سطلنت نمی سازد؛^۱ نکته سوم: سطلنت در انسان تنها از طریق شرع یا وجدان قابل اثبات است؛ مثلاً ما مستقیماً با وجدان خودمان ثبوت سطلنت را در خود درک می کنیم. شاید شوق اکید در نفس ما تمام شده باشد؛ اما این امر باعث نمی شود که فعل به صورت قهری از ما سر بزند و کسی هم ما را به انجام دادن آن نمی کشاند؛ بلکه آن کار را با سطلنت انجام می دهیم. حالت سطلنت از امور موجود در نفس، و از قبیل جوع و عطش است که با علم حضوری درک می شود. همچنین می توان از طریق دیگری وجود سطلنت را ثابت کرد: قانون وجوب معلول به واسطه علت، تام نیست و بسیار اتفاق می افتد که ما بدون مرجح دست به ترجیح می زنیم. در این مواقع، با قاعده سطلنت است که آن یک طرف را ترجیح می دهیم.^۲ نظریه سطلنت به اصولیون نجف محدود نماند و تعبیر «سلطه من» در نظریات علامه جعفری نیز به چشم می خورد. ایشان وجه آزاد بودن اراده انسان علی رغم ناشی شدن آن از غریزه را، تسلط و نظارت «من» بر اراده می داند. وی تصریح می کند: «این رنگ آزادی از ناحیه خود اراده نیست؛ بلکه از ناحیه "من" که جنبه نظارت دارد، نمودار می گردد».^۳

بررسی

از آنجا که اشکالات عدیده ای بر این نظریه وارد شده است، تنها به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. قاعده «الشیء ما لم یجب...» قاعده ای عقلی است. موضوع این حکم عقلی، پدیده امکانی است و از آنجا که افعال انسانی نیز از دایره پدیده های امکانی بیرون نیستند، تخصیص این قاعده به معالیل طبیعی، نادرست است.^۴
۲. با تغییر اصطلاحات، هیچ واقعیت عینی و حکم عقلی تغییر نخواهد کرد. پس چه ما «نفس» را علت بدانیم و چه فاعل، در هر صورت کارهای اختیاری انسان از آن جهت که پدیده هایی امکانی اند، مشمول قانون علیت خواهند بود. بنابراین طلب کردن و اختیار کردن، چیزی سوای اراده کردن نیست.^۵

۱. همان، ص ۳۷.

۲. همان، ص ۳۸-۳۹.

۳. جعفری، جبر و اختیار، ص ۹۱-۹۲.

۴. سبحانی، جبر و اختیار، ص ۳۲۸.

۵. همان، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۲.

۳. اگر همان طور که سلطنت فاعل برای وجود ممکن کافی است، عدم سلطنت نیز برای عدم وجود آن کافی باشد، امکان اجتماع نقیضین لازم می آید؛ زیرا عدم و وجود فعل در آن واحد، هر دو توجیه کافی برای تحقق دارند. اما اگر عدم سلطنت برای عدم وجود کافی نباشد، به معنای ضرورت وجود و امتناع عدم خواهد بود؛ زیرا معنای عدم کفایت سلطنت برای عدم فعل و در مقابل، کفایت سلطنت برای وجود فعل، رجحان وجود ممکن و مرجوحیت عدم آن است. پس، از آنجا که وجود ممکن دلیل و توجیه کافی را داراست و عدم آن بی دلیل است، لذا وجود چنین موجودی واجب خواهد بود.^۱

۴. شرط اختیاری بودن بودن فعل این نیست که مقدمات آن فعل، اختیاری باشد؛ لذا نیاز نیست که اموری مانند اراده را مسبوق به اراده دیگری بدانیم؛ زیرا این کار سر از تسلسل در می آورد، و اساساً اراده و سایر مقدمات، جزء افعال عضلانی نیستند که پیدایش و عدم پیدایش آنها منوط به اراده و سایر مقدمات باشد.^۲

۳-۳. انکار ضرورت علی

همان طور که قبلاً نیز اشاره شد، در باب علیت دو ضرورت مطرح می شود: یکی ضرورت لاحق که مربوط به مرتبه بعد از تحقق معلول است و از آن به وجوب بالغیر تعبیر می شود، و دیگری ضرورت سابق که به قاعده «وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامه» مربوط می شود. برخی از فلاسفه معاصر تمام ادله اثبات معنای دوم از ضرورت در باب علیت را مغالطی دانسته و پس از آن استدلالی بر انکار ضرورت علی اقامه کرده اند.^۳

قوی ترین برهانی که بر انکار ضرورت علی وجود دارد، استدلالی است که اولین بار استاد فیاضی به جامعه علمی عرضه کرده است. ایشان دلیل بر مدعای خود را متفرع بر پذیرش چهار مقدمه می داند:

مقدمه نخست: در افعال اختیاری انسان، اراده جزء اخیر علت تامه است؛
مقدمه دوم: اراده زائد بر ذات، به وجود خارجی شیء تعلق نمی گیرد؛ بلکه به صورت و مفهوم ذهنی آن تعلق می گیرد؛ زیرا اگر اراده بخواهد به وجود خارجی شیء تعلق گیرد، لازم می آید تا اراده، پس از تحقق شیء به آن تعلق گیرد و مسلماً چنین چیزی محال است؛
مقدمه سوم: صورت و مفهوم شیء، هر قدر هم که با عوارض و قیود متعدد همراه باشد، ولی در نهایت بر بیش از یک شخص قابل انطباق است؛

۱. اراکی، آزادی و علیت، ص ۷۴.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۳.

۳. فیاضی و حسین زاده، «تأملی در ادله ضرورت علی»، معرفت فلسفی، دوره دوازدهم، شماره ۴۷، ص ۵۲.

مقدمه چهارم: با توجه به مقدمه سوم، در افعال اختیاری انسان که فعل با اراده زائد بر ذات محقق می‌شود، پس از تحقق جزء اخیر علت تامه، ایجاد یک شخص معین ضروری نیست و ایجاد هر طرف نسبت به فاعل انسانی، ترجیح بلا مرجح است. پس تعلق اراده به مراد بالذات، یعنی همان صورت ذهنی، ملازم با انکار ضرورت علی است.^۱ اگر این مبنا را بپذیریم، به راحتی می‌توان به ناسازگاری ظاهری جبر علی با اختیار و آزادی انسان پاسخ داد؛ چون اساساً در علیت، قبل از تحقق معلول، ضرورتی وجود ندارد تا بخواهد فاعل مختار را بر تحقق معلول خود مجبور کند.

بررسی

تمرکز اصلی دلیل مزبور بر این نکته است که اگر اراده بخواهد به شیء ذهنی تعلق گیرد، از آنجا که امر ذهنی نمی‌تواند به یک امر متشخص اشاره کند و از سویی ترجیح بلا مرجح هم محال است، لذا تعلق اراده به آن نیز ممتنع می‌شود و از این رهگذر، ضرورت علی نیز انکار می‌گردد. ولی اگر اراده بخواهد به شیء خارجی تعلق گیرد، مشکلی این است که آن شیء هنوز محقق نشده و روشن است که پیش از وجود یافتن معلول، نه وجوبی برای آن ثابت است و نه اولویت. اشکال اخیر زمانی وارد است که تقدم زمانی ضرورت معلول بر وجودش اراده شده باشد؛ در حالی که از نظر حکما، ضرورت سابق، تنها تقدم رتبی بر وجود معلول دارد؛ یعنی تنها در ظرف تحلیل عقلی است که تقدم و تأخیری بین ضرورت سابق شیء و وجود شیء قابل تصور است؛ و الا در خارج، هر دو در یک زمان روی می‌دهند.^۲ افزون بر اینکه نفی ضرورت علی به معنای پذیرش صدفه است.^۳

۳-۴. انکار اختیار

نتیجه منطقی انکار اختیار، نفی علیت نیز خواهد بود؛ زیرا اگر انسان نسبت به اعمالش اختیار نداشته باشد، در واقع او علت افعال خود نیست و این اعمال به صورت جبری و از ناحیه عامل دیگری انجام شده است؛ لذا صحیح است که انکار اختیار را ملازم با انکار علیت بدانیم.

در جهان اسلام، حتی در زمان اصحاب، گرایش‌هایی به مسئله جبر و انکار اختیار دیده می‌شود. البته هدف از طرح این گونه مسائل، عمدتاً اغراض سیاسی و سرکوب مخالفان بوده

۱. همان، ص ۷۰-۷۱.

۲. سلیمانی و رضایی، «ضرورت علی یا جبر فلسفی»، نور حکمت: پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، دوره یازدهم، شماره ۴۰، ص ۱۵۸-۱۵۹.

۳. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۵.

است؛ اما به مرور، این جریان با ابوالحسن اشعری، رنگ و لعابی علمی به خود گرفت. وی برای پاسداری از اصل توحید در خالقیت، با طرح نظریه «عادة الله» بر آن شد که تنها در عالم یک علت مباحثی وجود دارد و آن هم خداوند است و آثار موجودات به هیچ نحوی مستند به خود آنها نیست؛ پس اگر انسان فعلی را اراده کند، این خداوند است که آن را ایجاد می‌کند، نه انسان. این نظریه آن‌چنان خلاف فطرت بود که اشعری با طرح نظریه «کسب» تلاش کرد، اشکالات نظریه قبلی خود را برطرف کند. بر اساس مفاد نظریه کسب، خداوند خالق افعال بشر است و انسان کاسب آنها به شمار می‌رود و به دلیل کاسب بودن، مسئول افعال خود به شمار می‌آید.^۱

در غرب نیز نحله‌های مختلفی از جبرگرایی وجود دارد: کسانی مانند مالبرانش با دغدغه‌های الهیاتی، سخنی نزدیک به «نظریه کسب» اشاعره مطرح کرده‌اند؛ هگل و مارکس، نظریه «جبر تاریخی» را مطرح کرده‌اند؛^۲ برخی جامعه‌شناسان به «جبر اجتماعی» معتقد شده‌اند؛ در دوران اخیر گونه‌های دیگری از جبر مانند «جبر روان‌شناختی» و «جبر ژنتیک» نیز مطرح شده است. اما آنچه در اینجا محل بحث ماست، «جبری فلسفی» است؛ جبری که به مفاد آن هر واقعه‌ای از قبل، ضرورت و وجوب پیدا کرده است.

بررسی

انکار اختیار و به تبع آن نفی علیت، سخنی از اساس بی‌مبنا، و خلاف یافته‌های حضوری ماست. همچنین بنا بر انکار اختیار، ثواب و عقاب، خلاف حکمت و عدالت تلقی می‌شود و در نتیجه، وعد و وعید، ثواب و عقاب، و در یک کلام هر گونه مسئولیت در قبال عمل انجام‌شده، امری عبث و بیهوده تلقی خواهد شد.^۳

۳-۵. سازگاری علیت و اختیار

در نظر اکثر فلاسفه اسلامی، انکار علیت به انکار اختیار می‌انجامد؛ بنابراین باید مسئله را به گونه‌ای تقریر کرد که اختیار و علیت، هر دو با هم قابل پذیرش باشند. از این جهت، صحیح است که بگوییم در فلسفه اسلامی هیچ گونه ناسازگاری بین علیت و اختیار وجود ندارد. در ادامه مهم‌ترین این نظریات را از نظر می‌گذرانیم.

ملاصدرا برای پاسخ به محل نزاع، دو پاسخ مطرح کرده است:

پاسخ اول:

^۱. سبحانی، جبر و اختیار، ص ۳۱-۳۲.

^۲. فروغی، سیر حکمت در اروپا، ص ۲۵۸ و ۵۳۵.

^۳. نائینی، اجود التقريرات، ج ۱، ص ۹۱.

مختار کسی است که فعل او از اراده‌اش ناشی شده باشد؛ ولی دیگر نیاز نیست که اراده او نیز برخاسته از اراده‌اش باشد؛ زیرا در این صورت، لازم می‌آید اراده مرید، عین ذات او نباشد که در نتیجه، اراده واجب تعالی نیز عین ذات او نخواهد بود. همچنین قادر کسی است که اگر اراده کاری را کرد، آن کار از او صادر شود و اگر اراده آن را نکرد، آن فعل محقق نشود؛ نه آن کسی که اگر اراده چیزی را اراده کرد، آن را انجام دهد و اگر هم اراده آن را اراده نکرد، انجامش ندهد:

فالإنسان كيف يكون فعله بإرادته حيث لا يكون إرادته بإرادته وإلا لترتب الإرادات متسلسلة إلى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون فعله بإرادته لا ما يكون إرادته بإرادته وإلا لزم أن لا يكون إرادته عين ذاته والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر عنه الفعل وإلا فلا لا ما يكون إن أراد الإرادة للفعل فعل وإلا لم يفعل.^۱

این مبنا از سوی متفکران بعدی مانند امام خمینی و شهید مطهری پذیرفته و تعقیب شده است. برای توضیح این پاسخ نیاز است در ابتدا مقدمه‌ای را بیان کنیم و سپس این نظریه را به تفصیل تشریح کنیم.

افعال اختیاری صادر از نفس بر دو قسم است: الف) افعال خارجی: چنین افعالی دو ویژگی دارند: نخست آنکه همواره مسبوق به مقدمات اختیاری‌اند و دوم آنکه بلاواسطه تحت نفوذ اراده انسان قرار می‌گیرند؛ برای مثال، نوشتن یا نوشتن با این قلم، به هیچ چیز دیگری غیر از اراده من بستگی ندارد؛

ب) افعال نفسانی، مانند تصور، تصدیق، شوق و اراده نیز دارای دو ویژگی هستند. اولین ویژگی آنها این است که نباید هر یک از این مقدمات نفسانی را مسبوق به مقدمات اختیاری دانست؛ زیرا اگر همه مقدمات نفسانی مسبوق به مقدمات نفسانی دیگری باشند، سر از تسلسل درمی‌آورد. نتیجه این برهان، نفی ایجاب کلی است؛ یعنی «هر امر نفسانی اختیاری نیست»، اما نمی‌توان از این برهان سلب کلی اثبات کرد؛ به این صورت که «هیچ امر نفسانی اختیاری نیست». پس به مفاد این برهان تنها می‌توان گفت: «هر اراده‌ای مسبوق به اراده نیست»؛ نه اینکه «هیچ اراده‌ای مسبوق به اراده نیست».

ویژگی دوم امور نفسانی این است که به صرف اراده، تحت نفوذ اراده قرار نمی‌گیرند. مثلاً اگر من اراده کنم که دارای ملکه تقوا باشم و بخل و حسد را از خود دور کنم، به صرف اراده، نمی‌توانم این مقاصد را محقق کنم؛ بلکه با انجام دادن مقدماتی که بلاواسطه در اختیار

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۳۸۸.



من است، می‌توانم در خود تغییراتی را مطابق با میل و اراده خودم ایجاد کنم.^۱ با توجه به این مقدمه به سراغ پاسخ به شبهه آزادی و اختیار انسان می‌رویم. اصل شبهه چنین تقریر می‌شود: «مقدمات افعال اختیاری انسان غیراختیاری است. هر چیزی که مقدماتش غیر اختیاری است، خودش نیز غیر اختیاری است. در نتیجه افعال به‌ظاهر اختیاری ما در واقع غیر اختیاری‌اند». کبرای این اشکال تمام نیست؛ یعنی این طور نیست که هرچه مقدماتش غیر اختیاری بود، خودش نیز غیراختیاری باشد. سه دلیل برای ابطال این کبرا بیان شده است:

دلیل اول: ما اختیار و آزادی را بالوجدان در خود احساس می‌کنیم.^۲ دلیل دوم: این کبرا تنها به افعال اختیاری نفس - که به افعال خارجی مربوط است - تعلق دارد و درباره افعال اختیاری نفس جاری نمی‌شود. توضیح آنکه در افعال خارجی مانند عمل بنایی که با آلات خارجی انجام می‌شوند، همواره واسطه‌هایی - مانند تصور و تصدیق و شوق و... - بین نفس مجرد و فعل وجود دارند. اما در افعال نفسانی، یا اصلاً واسطه‌ای وجود ندارد و یا واسطه، امری غیر جسمانی است؛ مثل آنجا که نفس مهندس بر اثر ملکه‌ای که از طریق ممارست در پاره‌ای علوم کسب کرده است، از روی علم و اراده، صورتی را ترسیم می‌کند. روشن است که فعل نفس، نیازمند مقدماتی مانند تصور صورت، تصدیق به فایده، شوق، عزم و تحریک عضلات نیست؛ بلکه اساساً این امکان وجود ندارد که تصور، مبدائی برای حصول تصور باشد؛ چراکه خلاقیت نفس برای تحقق این تصور کفایت می‌کند.^۳ فاعلیت نفس در امور نفسانی به صورت فاعلیت بالتجلی است؛ یعنی در مقام ذات، تمام کمالات معلول خود را به نحو اعلا و اشرف واجد است؛ لذا همچنان که در مقام فعل، دارای اختیار است، در مقام ذات نیز این اختیار را به نحو برتری خواهد داشت. نتیجه آنکه افعال نفسانی از کارهای نفس به شمار می‌روند و پیدایش چنین افعالی مسبوق به اراده و تصور و تصدیق نیست؛ بلکه ذاتی نفس است و نفس نیز در ایجاد آنها مجبور نیست؛ یعنی خداوند نفس را طوری خلق کرده است که اراده از ذات او سرچشمه می‌گیرد.^۴

دلیل سوم: اگر اختیاری بودن افعال اختیاری خود را که بر اصل ضرورت علیّی مبتنی است نپذیریم، مسئله از چند حالت خارج نخواهد بود:

الف) انکار علیّت و توجیه افعال با قبول قول به صدفه و اتفاق: از آنجا که رابطه ما با عمل

۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۳-۶۲۴.

۲. همان، ص ۶۲۵.

۳. امام خمینی، الطلب و الاراده، ص ۵۳-۵۴.

۴. امام خمینی، الطلب و الاراده، ص ۵۵.

قطع می‌شود، اختیار برای انسان باقی نخواهد ماند؛

ب) انکار ضرورت علی: این فرض نیز به معنای انکار اصل علیت و قبول صدفه است و بر اساس آن، همان نتیجه قبل تکرار می‌شود؛

ج) همه مقدمات افعال اختیاری را تا بی‌نهایت اختیاری بدانیم: این فرض، اختیار را از انسان سلب نمی‌کند؛ ولی از آنجا که هر اراده‌ای به صورت تسلسلی به اراده‌ای دیگر مستند می‌شود، در نتیجه هیچ‌گاه فعل با خود من ارتباط نمی‌یابد و اختیاری برای فاعل ثابت نمی‌شود؛

د) قبول ضرورت علی و اختیار در انسان: با آشکار شدن بطلان حالات قبل، تنها نظریه‌ای می‌تواند با اختیار انسان سازگاری داشته باشد که ضرورت علی در آن پذیرفته شده باشد.^۱

پاسخ دوم:

صفت مراد بودن برای اراده، مانند صفت علم برای علم و وجود وجود و همچنین مانند صفت لزوم برای لزوم است که تسلسل در آنها بر اعتبار و فرض ذهن مبتنی است؛ چراکه رابطه علی معلولی‌ای در خارج، بین آنها وجود ندارد:

علی أن لأحد أن يقول إن إرادة الإرادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم اللزوم من الأمور صحيحة الانتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا إلى حد لكن ينقطع السلسلة بانقطاع الاعتبار من الذاهن الفارض لعدم التوقف العلي هناك في الخارج.^۲

توضیح آنکه اگر ملاک اختیاری بودن افعال را این بدانیم که اراده آن افعال نیز باید مسبوق به اراده دیگری باشد، باید دقت داشت که اتصاف اراده به صفت اراده، نیازمند ضمیمه شدن قید دیگری نیست؛ یعنی درست است که افعال انسان با ضمیمه شدن صفت اراده مراد می‌شوند، اما اگر اراده بخواهد متصف به صفت «مراد» شود، به چنین ضمیمه‌ای نیاز ندارد؛ بلکه به خودی خود مراد است؛ همچنان‌که پدیده‌های جهان به واسطه علم، معلوم انسان می‌شوند، ولی خود علم به خودی خود و بدون ضمیمه شدن چیزی، معلوم است.^۳

بررسی

بحث جبر و اختیار یک بحث حقیقی است؛ اما جواب ارائه شده تنها یک تحلیل مفهومی است و نشان می‌دهد انتزاع عنوان «مراد» از اراده، نیازمند انضمام امر دیگری نیست و واضح است که این تحلیل نمی‌تواند پاسخی برای مسئله محل بحث ما (ملاک فعل اختیاری) باشد.

^۱. مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۲۶.

^۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۶، ص ۳۸۸.

^۳. سبحانی، جبر و اختیار، ص ۳۰۴-۳۰۵.

۱۲۵ بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

افزون بر اینکه فرض پاسخ دوم در جایی است که ملاک اختیاری بودن فعل، ارادی بودن اراده باشد و پاسخ یادشده نمی‌تواند اشکال تسلسل را که در این فرض وجود دارد، دفع کند.^۱

جمع‌بندی

برای عویصه‌ای که در مورد رابطه علیت و اختیار در انسان وجود دارد، پاسخ‌های فراوانی بیان شده است. برخی از این پاسخ‌ها در واقع اشکال را پذیرفته‌اند؛ از این رو کوشیده‌اند تا با ضیق کردن دایره علیت یا با ایجاد تغییر در معنای معهود و مشهور آن، به توجیه رابطه علیت با اختیار در انسان بپردازند. همچنین برخی با انکار اختیار، نه تنها آزادی، بلکه علیت انسان نسبت به افعال اختیاری‌اش را نیز انکار کرده‌اند. از میان پاسخ‌های مختلفی که بیان شده است، کامل‌ترین پاسخ را حکمت متعالیه عرضه کرده که بدون ایجاد هیچ گونه تغییری در معنای علیت و بدون استثنا زدن به اصل علیت، به توجیهی متین درباره سازگاری علیت و اختیار در انسان پرداخته است.

^۱. همان، ص ۳۰۶-۳۰۵.

منابع

۱. اراکی، محسن، آزادی و علیت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۲. ارسطو، اخلاق نیکوماخس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۵۵.
۳. جعفری، محمدتقی، جبر و اختیار، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.
۴. خویی، سید ابوالقاسم، محاضرات، تقریرات محمد اسحاق فیاض، قم، دار الهادی للمطبوعات، چاپ چهارم، ۱۴۱۷.
۵. سبحانی، جعفر، جبر و اختیار، نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۶. سلیمانی، عسکری و حسن رضایی، «ضرورت علی یا جبر فلسفی»، نور حکمت: پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، دوره یازدهم، شماره ۴۰، ۱۳۹۱.
۷. صدر سید محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، تقریرات سید محمود هاشمی شاهرودی، قم، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
۸. طباطبایی سید محمدحسین، نهاية الحکمه، تصحیح مسلم قلی پور گیلانی، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۹۲.
۹. غزالی، ابوحامد محمد، تهافت الفسلافه یا تناقض گویی فیلسوفان، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات زوار، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۱۰. فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشار و چاپ خاشع، چاپ هفتم، ۱۳۹۰.
۱۱. فیاضی، غلامرضا و محمد حسین زاده، «تأملی در ادله ضرورت علی»، معرفت فلسفی، دوره دوازدهم، شماره ۴۷، ۱۳۹۴.
۱۲. قدردان قراملکی، محمدحسن، اصل علیت در فلسفه و کلام، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۳. کانت، ایمانوئل، نقد عقل محض، ترجمه بهروز نظری، تهران، ققنوس، چاپ سوم، ۱۳۹۶.



بررسی راهکار های ارائه شده در خصوص تبیین «رابطه علیّت و اختیار» در انسان

۱۴. کرد فیروزجایی، یارعلی، حکمت مشاء، قم، انتشارات حکمت اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۳.
۱۵. م. پتروسیان، ا. کون، آزادی و ضرورت، ترجمه نعمت‌الله تقوی، تبریز، انتشارات چهر، چاپ سوم، ۱۳۳۷.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۷. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ هشتم، ۱۳۹۳.
۱۸. —، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، جلد ۶، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۹. ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه غرب، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۲۰. میر محمدباقر الداماد، القبسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷.
۲۱. نائینی، محمدحسین، اجود التقریرات، تقریرات سید ابوالقاسم خویی، قم، انتشارات مطبعة العرفان، چاپ اول، ۱۳۵۲.
۲۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، جلد ۶، قم، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
۲۳. امام خمینی، الطلب و الاراده، [بی‌جا]، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۹.

22. Copleston Frederick, **history of philosophy**, Canada, Continuum, first, Vol 9, 1994.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال پنجم / شماره یکم / پیاپی ۸ / بهار - تابستان ۱۳۹۸

جایگاه‌شناسی احکام قضایا در میان منطق‌دانان مسلمان^۱

علی ابراهیم‌پور^۲

چکیده

در کتب منطق اسلامی مباحثی شامل تناقض، عکس مستوی و... یافت می‌شود. تفاوت مشهود در نوع نگاه عالمان منطق در خصوص جایگاه و اهمیت این مباحث، مبدء این سؤال است که احکام قضایا در دیدگاه منطق‌دانان اسلامی چه اهمیت و جایگاهی، و در طول تاریخ منطق چه تحولاتی داشته است؟ و اینکه این تحولات چه تأثیری بر علم منطق داشته است؟

در این مقاله، بنا بر یافته‌هایی که از کتب قدما و متأخرین منطق‌دان به دست آمد، سیر تطور احکام قضایا (با تأکید بر قضایای حملیه) به سه دوره تاریخی تقسیم شده است و در هر دوره با لحاظ تاریخ حیات نویسنده، تبویب کتاب‌های آنها شناسایی شده و جایگاه احکام قضایا در آن کتاب‌ها و همچنین تعداد احکامی که به آن اشاره کرده‌اند، مطرح شده است.

کلیدواژگان

احکام قضایا، استدلال مباشر، تناقض، عکس مستوی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۱۵.

۲. دانش پژوه سطح ۳ حوزه علمیه قم (montazer.mahdy@gmail.com).

مقدمه

منطق به عنوان علمی که رسالت خود را بیان «مجموعه قواعد و قانون‌های کلی که به کار گیری آنها ذهن را از خطای در تفکر باز می‌دارد»^۱ برگزیده است، بایستی تبیینی صحیح از انواع فکر و قواعد هر نوع آن بیان کند. تفکر نیز به معنای حرکات ذهن است که با هدف تبدیل مجهول به معلوم رخ می‌دهند. مجهولات انسان از دو حالت خارج نیستند: یا صورتی از یک شیء در ذهن وجود ندارد و یا اعتقادی در ذهن نداریم. مجهولات نوع اول را با عملیات تعریف (معرف) حل می‌کنیم و ایجاد می‌نماییم، و اعتقاد جدید نیز به وسیله استدلال (حجت) ایجاد می‌شود. پس خطاهای ما یا در حوزه تعریفات است و یا در حوزه استدلالات. از این رو برخی از منطق‌دانان در موضوع منطق به «معرف و حجت» اشاره کرده‌اند.^۲ به همین علت منطق به دو باب تصورات و باب تصدیقات تبویب شده و می‌شود، که اولی به حوزه تعریفات، و دومی به حوزه استدلال‌ها اختصاص دارد.

استدلال‌ها به حسب صورت در یک تقسیم کلی و اولی، دو دسته‌اند:

دسته‌ای از آنها این‌گونه‌اند که در ظاهر از یک قضیه شروع می‌شوند و با شرایطی، به نتیجه می‌رسند. این دسته از استدلال‌ها را استدلال مباشر یا احکام قضایا یا احوال قضایا یا لوازم قضیه به‌تنهایی (عند انفرادها) می‌نامند؛

دسته دیگر این‌گونه‌اند که دست‌کم باید دو قضیه در کنار هم قرار گیرند تا از ترکیب آنها نتیجه به دست آید. این دسته از استدلال‌ها را حجت یا استدلال غیر مباشر می‌نامند.^۳

تنها در کتب متأخر منطق اسلامی بحث «احکام قضایا» با عنوان «استدلال مباشر» طرح گردیده است. استدلال بودن یا نبودن و مباشر بودن یا نبودن احکام قضایا محل تأمل است و خود بحثی جدا را می‌طلبد؛ البته بحث‌هایی نیز در این زمینه صورت گرفته و در قالب مقاله‌هایی به چاپ رسیده است.^۴ اما در هر صورت عنوان‌های «استدلال مباشر» یا «احکام قضایا» عناوینی مربوط به مسائل خاصی نظیر تناقض و عکس مستوی هستند که در کتب منطقی بحث می‌شوند.

۱. نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۱؛ علامه حلی، الأسرار الخفیة، ص ۷؛ مظفر، المنطق، ص ۸؛ کاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية، ج ۱، ص ۱۰۳؛ منتظری مقدم، منطق ۲، ص ۲۱۰-۲۵۰؛ مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۴۴.

۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۵۰.

۳. سلیمانی امیری، معیار دانش، ج ۱، ص ۳۴۹.

۴. ر.ک: عظیمی، مهدی، «نقدی بر استدلال مباشر»، معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۵، ص ۱۱۳-۸۵.



جایگاه شناسی احکام قضایا در میان منطق‌دانان مسلمان

این مباحث در طول تاریخ دست‌خوش تحولات قابل توجهی شده‌اند. چنان‌که دیده می‌شود، در زمان‌های ابتدایی تدوین علم منطق، تنها به دو مورد از موارد احکام قضایا اشاره می‌شود؛ بدون اینکه عنوان مستقلى برای آنها انتخاب شود و در کنار هم و در یک فصل خاص مطرح شوند؛ ولی امروزه می‌بینیم که نه تنها در کنار یکدیگر مطرح شده و تعدادشان چند برابر گشته است، بلکه با عنوان «استدلال» از آنها یاد می‌شود و جنبه استدلالی پیدا کرده‌اند و به عنوان اقسامی از استدلال مطرح هستند.

با توجه به اینکه در کتب قدما همچون ابن‌سینا و خواجه نصیر، موارد احکام قضایا به تعدادی که مظفر بیان می‌کند، مطرح نبوده و حتی انواع احکام قضایا در بعضی از کتب متقدمین در یک فصل و در کنار هم بحث نشده‌اند و همچنین در سال‌های اخیر نیز استادان و پژوهشگران عرصه منطق اسلامی، مورد جدیدی (تحت عنوان «عکس نقیض موضوع» یا «نقض عکس») را به موارد استدلال مباشر افزوده‌اند، این سؤال مطرح می‌شود که احکام قضایا در کتب منطقی قدما و متأخرین از چه جایگاهی برخوردار بوده است؟ و در این سیر تاریخی چه ادواری را گذرانده و چه تحولاتی یافته است؟ منطق‌دانان در کدام بخش از کتب خود به آن اشاره می‌کردند؟ منشأ چه تحولاتی در علم منطق شده است؟ همچنین چه مواردی از آنها را مورد بحث قرار می‌دادند؟

مراد از سیر تطور در این مقاله، بررسی جریانات و ادوار تغییر و تحولات مسئله در تاریخ علم منطق است. همچنین مراد از جایگاه‌شناسی در این مقاله، بررسی نوع دسته‌بندی‌ها و تبویب و جایگاه مباحث استدلال مباشر در نسبت با مباحث دیگر در علم منطق است. در این پژوهش، آرای که درباره تعداد استدلال مباشر و نوع تبویب آن تا به امروز مطرح شده است، با سیر تاریخی آن بررسی می‌شود. همچنین از آنجا که هدف ما «جایگاه‌شناسی» استدلال مباشر در دیدگاه منطق‌دانان است، کتب ایشان را از نظر تبویب بررسی کرده‌ایم تا جایگاه احکام قضایا در آنها به‌درستی مشخص شود.

به طور کلی سیر تطور احکام قضایا سه دوره اصلی دارد:

الف) تا قبل از کاتبی قزوینی؛^۱

ب) از کاتبی قزوینی تا محمدرضا مظفر؛

ج) بعد از محمدرضا مظفر تا امروز.

به عبارتی کاتبی قزوینی و مظفر تاریخ منطق را در بحث احکام قضایا در منطق اسلامی به سه

^۱ صاحب رساله الشمسیه که یکی از کتاب‌های مهم منطق است و بعدها قطب‌الدین رازی و علامه حلی بر این کتاب شرح نوشته‌اند.

دوره تقسیم می‌کنند. از آنجا که مظفر و همچنین رضا اکبری و سلیمانی امیری هر کدام در دوره سوم، منشأ تحول در این زمینه بوده‌اند، نظر هر کدام در بخشی مجزا خواهد آمد. هرچند به نحو ثبوتی، احکام و روابط قضایا، هم در قضایای حملیه و هم در قضایای شرطیه، قابل طرح و بحث است، اما منطق‌دانان اسلامی، اولاً این مباحث را در باب حملیه‌ها طرح کرده‌اند و مثال‌ها و عباراتی که برای تعریف این احکام و روابط ذکر کرده‌اند، معمولاً با ادبیات موضوع و محمولی - که ویژگی قضایای حملی است - طرح شده است. اگرچه بررسی نحوه جریان احکام قضایا در قضایای شرطی، تعریف و تعداد آن و همچنین بررسی سیر تطور و نظریات منطق‌دانان مسلمان در این باره، خود موضوعی درخور اعتناست، اما در این پژوهش روی اصل تعداد و جایگاه‌شناسی احکام قضایا (بدون تعرض به حملیه یا شرطیه بودن و تفاوت قواعد آنها) تمرکز شده است و به‌نوعی روال عمومی کتب منطقی که این مباحث را در حملیه بررسی می‌کنند، مراعات شده است.

۲. پیشینه پژوهش

درباره جایگاه‌شناسی و بررسی سیر تطور مباحث احکام قضایا در منطق اسلامی، پژوهش مستقلی به صورت جدی مطرح نشده است. در دو مقاله به صورت مختصر و فرعی به دو یا سه کتاب منطقی، آن هم از باب نیازی که برای حل مسائل اصلی خود داشته‌اند، اشاره کرده‌اند و بحث‌هایی در این زمینه مطرح شده است: یکی مقاله «حجت و استدلال مباشر» نوشته فرشته نباتی است که تنها دیدگاه ارسطو، ابن سینا و خواجه را بررسی کرده است^۱ و دیگری مقاله «نقدی بر استدلال مباشر» نوشته مهدی عظیمی که بیشتر ناظر به دوره تاریخی مظفر و بعد از او بوده است.^۲ عسکری سلیمانی نیز در کتاب معیار دانش تاریخچه‌ای مختصر از برخی اقسام استدلال مباشر ذکر کرده است.^۳

۳. اهمیت و ضرورت موضوع

چنین تحولی در کتب منطقی بسیار عجیب و جالب توجه به نظر می‌رسد: مسائلی که در منطق ارسطو بسیار جزئی و تنها در حد دو مورد و به صورت پراکنده در دو فصل مجزا مطرح بوده است، آرام‌آرام در طول تاریخ منطق، نظم و نسق می‌گیرند و تعدادشان افزوده شده و به عنوان یک بحث مجزا و هم‌عرض مباحث اصلی دیگر منطق مطرح می‌شوند و

۱. نباتی، «حجت و استدلال مباشر»، دو فصل نامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه/النور)، سال سیزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۷۰.

۲. عظیمی، «نقدی بر استدلال مباشر»، معرفت فلسفی، سال چهارم، ش ۱، ۱۳۸۵، ص ۹۱.

۳. سلیمانی امیری، معیار دانش، ج ۱، ص ۳۵۹-۴۱۳.



جایگاه شناسی احکام قضایا در میان منطق‌دانان مسلمان

حتی در این اواخر نوعی خاص از استدلال محسوب می‌شوند و هم‌عرض قیاس قرار می‌گیرند و موجب می‌شوند که باب استدلال منطق در تقسیم اولی به دو بخش استدلال مباشر و غیر مباشر تقسیم شود.

این تغییر و تحول، مشعر به تغییر نگاه منطق‌دانان به این مباحث است. بررسی سیر تاریخی این تحول به فهم بهتر این بحث از منطق و مباحث دیگری که به آن مرتبط‌اند، کمک می‌کند. همچنین زمینه بررسی تعداد استدلال‌های مباشر نیز باز می‌شود که آیا تعداد احکام قضایا پایان‌پذیر است؟ علاوه بر اینها پیدا کردن پاسخ این سؤال می‌تواند زمینه‌ساز پژوهش‌های روش‌شناسی در منطق گردد.

۴. ادوار تاریخی مسئله

۴-۱. تا قبل از کاتبی قزوینی

بر طبق تحقیقات، ارسطو (۳۸۴/۳-۳۲۲/۱ ق.م) ^۱ در *ارغنون* ^۲ بحث مستقلی تحت عنوان احکام قضایا و یا استدلال مباشر ندارد. او از موارد استدلال مباشر، تناقض و تضاد را در کتاب *عبارت*، و عکس مستوی را به عنوان مقدمه انواع قیاس طرح می‌کند. ^۳ **ابونصر محمد فارابی** (۲۵۹-۳۳۹ ق) ^۴ در جلد اول *المنطقیات* که مجموعه‌ای است از هجده رساله فارابی در موضوعات منطقی، در «کتاب آنولوژیقا الاول فی مباحث قیاس» هجده فصل می‌آورد. او شش فصل از این فصول را به مباحث مربوط به استدلال مباشر اختصاص می‌دهد؛ بدون آنکه از عنوان استدلال مباشر یا احکام قضایا یاد کند. بعد از تعریف قضیه و بیان اقسام آن در فصل سوم، دو قضیه متقابل را تعریف کرده، شروط آن را بیان چنین می‌کند: دو قضیه‌ای که یکی موجب و دیگری سالبه است، اگر اتحاد تام در موضوع و محمول داشته باشند، آن دو قضیه متقابل‌اند. ^۵

در فصل چهارم، فارابی اقسام تقابل را بدین شکل بیان می‌کند که دو قضیه متقابل تقسیم می‌شوند به شخصیتین، متضادیتین، تحت‌المتضادیتین، متناقضتین، و مهملتین. شخصیتین زمانی است که موضوع، شخص جزئی باشد. متضادیتین زمانی است که سورشان کلی باشد. تحت‌المتضادیتین زمانی است که سورشان جزئی باشد. متناقضتین نیز زمانی است که سور یکی

^۱ کاپلستون، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، ص ۳۰۷-۳۱۰.

^۲ Organon، کتاب منطقی ارسطو.

^۳ نباتی، «حجت و استدلال مباشر»، دو فصل نامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه‌النور)، سال سیزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۷۰.

^۴ مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، *المعجم الموضوعی لمنتخب الکتب المنطقیه*، ج ۱، ص ۱۹.

^۵ فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۱۱۹.

جزئی و سور دیگری کلی باشد، و در نهایت مهملتین هم زمانی است که هیچ کدام هیچ سوری نداشته باشند.^۱ او در فصل پنجم دربارهٔ صدق و کذب مقابلات بحث کرده و در فصل ششم نیز عکس مستوی را توضیح می‌دهد و در فصول بعدی نیز بحث از قیاس را آغاز می‌کند.^۲

وی در کتاب *الامکنه المغلطه*، ذیل فصل سوم که به مغالطات معنوی اشاره می‌کند، در قسمتی که مربوط به مغالطه ایهام انعکاس است، در ضمن یک مثال، اشاره‌وار از عکس نقیض (موافق) نیز نام می‌برد.^۳ اما به نحو رسمی و واضح، این قاعده را در فصل پنجم از کتاب *التحلیل*، به عنوان یکی از مواضعی^۴ که رابطهٔ تقابلی در آن نهفته است و می‌توان از آن روابط استلزامی ساخت، ذکر می‌کند.^۵

فارابی در جلد دوم *المنطقیات* در مقام شرح عبارتی از ارسطو، به تناسب به «قانون برقلس»^۶ اشاره می‌کند. مفاد این قانون همان «نقض محمول» است. سپس با دلیل و مثال به نقد آن می‌پردازد و باطل بودن آن را به عنوان قانونی کلی و تلازمی طرفینی، اثبات می‌کند.^۷

با توجه به این مطلب، بهتر است در همین ابتدا اشاره شود - چنان‌که در ادامه نیز روشن خواهد شد - هیچ یک از قدمای منطق‌دانان اسلامی، نه تنها قاعدهٔ نقض محمول را ذکر نکرده‌اند، بلکه بطلان آن نیز به تناسب مباحث مختلف، در جای‌جای کتب ایشان ذکر شده است. اساساً در دستگاه منطق اسلامی، از آنجا که «سالبه محصله» اعم از «موجبه معدوله» است و «سالبه به انتقای موضوع»ها را نیز شامل می‌شود، نمی‌توان به صورت یک قاعدهٔ کلی و عمومی از سالبه، موجب نتیجه گرفت.^۸

۱. فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱.

۲. همان، ص ۱۲۲-۱۲۳.

۳. همان، ص ۲۰۸-۲۰۹.

۴. «المواضع هی المقدمات الکلیه التي تستعمل جزئیاتها مقدمات کبری فی قیاس، وفي صناعة صناعة» (فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۲۲۹).

۵. فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۲۴۷-۲۴۸.

۶. والمفسرون یزعمون ان برقلس الافلاطونی اعطی حین ما فسر هذا الموضع من کلام ارسطوطاليس قانونا فی المتلازمات المعدولات والبسائط. فقال: کل قضیه بسیطة وافقت معدولة ما فی الکمیة وخالفتها فی کیفیة، فان کل واحدة منهما تلزم الاخری وتنبعها.

۷. فارابی، *المنطقیات*، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۸.

۸. همان؛ علامه حلی، *الجواهر النضید*، ص ۵۳؛ همو، *القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه*، ص ۲۵۷؛ شهرزوری، *رسائل الشجرة الالهیه فی علوم الحقایق الریانیة*، ص ۲۰۲؛ ابن رشد، *تلخیص کتاب العبارة*، ص ۹۸؛ ابن سینا، *الشفاء (المنطق)*، عبارت، ص ۷۹-۸۱؛ همو، *النجاه*، ص ۲۷-۲۸؛ قطب‌الدین رازی، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه*،

ابن زرعه (۳۳۱-۳۹۸ق)^۱ در کتاب منطقی‌اش که دارای سه بخش «قضایا»، «قیاس و اشکال آن» و همچنین «حد و برهان» می‌باشد، در بخش اول بدون عنوان خاصی از تناقض (چه شخصی، چه مهمله و چه سوردار)، تضاد و دخول تحت تضاد یاد می‌کند.^۲

أبوعلی ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق)^۳ در قسمت منطق کتاب شفا به تبع ارسطو، در کتاب «عبارت» که به مبحث قضایا اختصاص دارد، از موارد احکام قضایا، به تناقض و تضاد اشاره می‌کند و تداخل و دخول تحت تضاد را نیز به آنها می‌افزاید و بدین طریق به صورت کامل، به مربع تقابل اشاره می‌کند. کتاب «عبارت» فن سوم منطق شفا است. مقاله اول این فن ده فصل دارد که فصل هفتم و دهم آن به این مباحث مربوط می‌شود.^۴

وی در کتاب «قیاس» که فن چهارم منطق شفا است، سه فصل از فصول چهارگانه مقاله دوم این فن را به مباحث عکس اختصاص داده است.^۵ از بین اقسام عکس، آن قسمی که بیشترین حجم (حدود هجده صفحه) بحث را به خود اختصاص داده و قواعد حالات مختلفش بیان شده، «عکس مستوی» است. شیخ‌الرئیس در اواخر فصل دوم در عبارتی می‌گوید: «نوع دیگری از عکس نیز وجود دارد که لازم است در آن تأمل کنیم و آن چیزی است که عکس نقیض نامیده می‌شود».^۶ وی در این بخش مختصر، تعریف عکس نقیض موافق (روش قدما) را ذکر می‌کند و برای آن مثال می‌آورد و در ضمن مثال، به نوعی به عکس نقیض مخالف (روش متأخرین) نیز اشاره می‌کند. وی بعد از چند مثال مختصر، تأیید می‌کند که شقوق و «فحوص» بیشتر در این مسئله وجود دارد؛ اما بهتر می‌بیند که بررسی آنها را به کتاب اللو/الحق خود^۷ حواله دهد.

ص ۲۶۵-۲۷۱ و ۳۶۶؛ همو، شرح المطالع، ص ۱۴۴؛ همو، المحاکمات، ص ۱۴۴؛ میرداماد، مصنفات میرداماد، ص ۴۲؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۵۵؛ بغدادی، المعبر فی الحکمه، ص ۹۷؛ نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۱، ۱۳۶-۱۳۰.

۱. مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، المعجم الموضوعی لمنتخب الكتب المنطقیه، ج ۱، ص ۲۱.

۲. ابن زرعه، منطق ابن زرعه، ص ۳۹-۴۷.

۳. فنایی اشکوری، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۶.

۴. ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ج ۱، ص ۴۵-۵۳ و ۶۶.

۵. همان، ج ۲، ص ۷۵-۱۰۵.

۶. همان، ص ۹۳.

۷. کتاب اللو/الحق شیخ بارها در کتاب شفا مورد ارجاع قرار گرفته است. وی در آغاز منطق می‌گوید: «ثم رأيت أن اتلو هذا الكتاب بكتاب آخر، اسمیه کتاب اللو/الحق یتّم مع عمری ویؤرّخ بما یفرغ منه فی کلّ سنة، یكون كالشرح لهذا الكتاب وکتفیرع الاصول فیه وبسط الموجز من معانیه» (ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ج ۱، ص ۱۰۰). از مجموع عبارات وی در این باره چنین برمی‌آید که اولاً کتاب لو/الحق به منزله شرح شفا است و ثانیاً در بر دارنده مباحث و فروعاتی بیش از شفا. با این حال قید

ابن سینا در *اشارات* با درک صحیح از شباهت این مباحث، آنها در کنار هم می‌آورد. منطق *اشارات* ده نهج دارد که نهج پنجم آن مستقلاً به مباحث احکام قضایا و استدلال مباشر اختصاص دارد. از میان اقسام احکام قضایا، به تناقض به صورت صریح و به بقیه اقسام مربع تقابل به صورت ضمنی اشاره، و جز عکس مستوی، موارد دیگر را مطرح نمی‌کند. همچنین او هیچ‌گاه عنوان «احکام قضایا» یا «استدلال مباشر» را به کار نمی‌برد و تنها عنوان نهج مربوطه را «فی تناقض القضایا و عکسها» می‌نامد.^۱

درباره «عکس نقیض» باید گفت با توجه به اینکه کتاب *لوح* حق به تصریح خود وی، در میان کتب شیخ به عنوان شرحی بر *شفاء* و کتابی با فروع فراوان مطرح بوده و از آنجا که خود *شفاء* از مفصل‌ترین کتب منطقی به شمار می‌آید، می‌توان استنباط کرد که بحث عکس نقیض از مباحث جدی و ضروری منطق نبوده است که اگر این گونه بود، حق آن بود که به اندازه عکس مستوی به آن پرداخته می‌شد. شاهد کم‌اهمیتی بحث مزبور در نظام منطقی ابن سینا این است که اولاً در *اشارات* هیچ اشاره‌ای به آن نمی‌کند؛ ثانیاً ثمره جزئی و کمی دارد؛ چراکه به نحو رسمی این قاعده به عنوان ابزار منطقی، تنها در بحث «توابع نتایج قیاس» مطرح شده،^۲ و ذیل مغالطه ایهام انعکاس و اواخر بحث خطابه،^۳ اشاره‌وار از آن یاد می‌شود.

بهمینار بن مرزبان (؟-۴۵۸ش)^۴ نگارنده کتاب *التحصیل* است. *التحصیل* کتابی در فلسفه مشاء است. قسمت اول این کتاب به مباحث منطقی اختصاص دارد و دارای سه مقاله است. مقاله اول در سه باب، به ترتیب به بیان کلیات خمس (چهارده فصل)، مقولات (سه فصل) و قضیه (دوازده فصل) می‌پردازد. مقاله دوم درباره آموزش قیاس است (بیست و سه فصل) و مقاله سوم در بیان حد و برهان است و دو باب به همین نام دارد.

او در باب سوم از مقاله اول بخش منطق این کتاب، در فصل دهم به بحث تناقض قضایا، و در فصل یازدهم به بحث عکس قضایا می‌پردازد. او در فصل تناقض از تضاد و دخول تحت تضاد و تداخل نیز بحث می‌کند.^۵ در فصل عکس نیز از عکس مستوی و عکس نقیض موافق (روش قدما) به طور صریح، و از عکس نقیض مخالف (روش متأخرین) به صورت ضمنی

ضمایر مضارع در تمامی این عبارات، گویای قصد شیخ بوده، و فعلیت یافتن این نیت، محل تأمل است؛ زیرا هیچ گونه گزارش نقلی و نسخه خطی از آن تا کنون به دست نرسیده است.

۱. نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۱۷۷.

۲. همو، *الشفاء (المنطق)*، ج ۴ (سفسطه)، ص ۱۰۳.

۳. همان، ج ۴ (خطابه)، ص ۱۸۳.

۴. مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، *المعجم الموضوعی لمنتخب الكتب المنطقیه*، ج ۱، ص ۲۲.

۵. بهمینار، *التحصیل*، ص ۷۷-۷۹.



بحث می‌کند؛^۱ بدین صورت که از آن نامی نمی‌برند، ولی قاعده‌اش را در کنار عکس نقیض موافق ذکر می‌کند.^۲

ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰-۵۵۰ق)^۳ محک *النظر* را دو قسمت نوشته است: قسمت اول در قیاس با سه فن، و قسمت دوم در حد با دو فن. قسمت قیاس کتاب او بدین قرار است: فن اول مربوط به الفاظ و معانی است. این فن سه فصل دارد. در فصل اول و دوم از دلالت و معانی مفرد بحث می‌کند و فصل سوم را به قضایا و احکام آن اختصاص می‌دهد. این فصل چهار تفصیل دارد: تفصیل اول در اقسام قضیه، تفصیل دوم در تناقض، تفصیل سوم در مواد ثلاث و تفصیل چهارم در عکس مستوی.^۴

معیار العلم فی فن المنطق غزالی نیز دارای یک مقدمه و چهار بخش است. بخش‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: «فی مقدمات قیاس»، «فی الحجج و اقسامها و فی صوره القیاس و مادته»، «فی قوانین الحدود»، «فی اقسام الوجود و احکامه». او در *معیار العلم* با تبویبی مشابه، تنها به همین دو مورد از استدلال‌های مباشر اشاره کرده است؛ با این تفاوت که در این اثر، عنوان مستقلی برای فصول قرار نداده و همه مباحث مربوط به قضایا را در فن سوم از بخش (کتاب) اول از این اثر خود قرار داده است.^۵

سهلان ساوی (۴۶۵-۵۵۰ق)^۶ *بصائر النصیریه* را متشکل از سه مقاله تدوین کرده است. مقاله اول درباره مفردات، و دارای دو فن است.^۷ مقاله دوم درباره اقوال شارحه با دو فصل است. مقاله سوم نیز درباره چگونگی چینش تألیفات برای رسیدن به تصدیق است. این مقاله پنج فن دارد: فن اول در باب قضایا با نه فصل، فن دوم درباره صورت حجت‌ها با شانزده فصل، فن سوم در باب مواد قیاس، فن چهارم در باب برهان، و فن پنجم در باب مغالطات. او در این کتاب در مقاله سوم، قبل از فن حجت، در دو فصل مجزا در آخر فن قضایا با عناوین تناقض و عکس مستوی از موارد احکام قضایا نام برده و به تفصیل درباره این دو (مربع تقابل و عکس مستوی) بحث می‌کند. در این کتاب نیز عنوانی از استدلال مباشر یا

^۱ همان، ص ۸۷ و ۹۰-۹۲.

^۲ وها هنا نوع آخر من العکس یسمی عکس النقیض وهو أن يجعل نقیض المحمول موضوعا ونقیض الموضوع محمولا فیقال: إذا قلنا: «کل ج ب» لزم منه ان «ما لیس ب لیس ج»، وإلّا فلیکن «ما لیس ب ج» (همان، ص ۹۰).

^۳ مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، *المعجم الموضوعی لمنتخب الکتب المنطقیه*، ج ۱، ص ۲۴-۲۵.

^۴ غزالی، *محک النظر*، ص ۸۵-۸۹.

^۵ غزالی، *معیار العلم فی فن المنطق* ص ۹۸ و ۱۰۳.

^۶ ذکابی ساوجی، «احوال و آثار حکیم ابن سهلان ساوی»، *کیهان/اندیشه*، ش ۴۱، ۱۳۷۱، ص ۴۵-۴۰.

^۷ فن اول درباره کلیات خمس با ده فصل، و فن دوم درباره معانی مفرد مدلول کلیات خمس با دوازده فصل است.

احکام قضایا موجود نیست.^۱ همچنین در فصل دوازده از فن دوم (بعد از طرح اقسام قیاس) به عنوان یکی از مباحث تکمیلی قیاس، ذیل عنوان «نتایجی که تابع نتیجه قیاس هستند» از عکس نقیض (موافق) یاد می‌کند.^۲

شهاب‌الدین یحیی سهروردی معروف به شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق)^۳ بخش منطق حکمت الاشراق وی از سه مقاله تشکیل شده که اولین آنها مربوط به تعریف (هفت ضابط)، دومی در باب حجت و مبادی آن (هفت ضابط) و سومی در باب مغالطه (دو فصل) است.

وی در مقاله ثانیه، بعد از تعریف قضیه و انواع آن، در ضابط چهار از تناقض بحث می‌کند و به اقسام دیگر مربع تقابل اشاره‌ای نمی‌کند؛ در ضابط پنجم نیز تنها به عکس مستوی می‌پردازد؛ در ضابط بعد نیز بحث از انواع قیاس را شروع می‌کند. او در پایان این فصل عکس مستوی تصریح می‌کند که مطرح کردن عکس و نقیض و سوال و... فقط فایده تبیینی دارد و برای طرح مباحث منطق نیازی به طرح تفصیلی آن نیست.^۴

کتاب *اللمحات* او دارای سه موضوع منطق، طبیعی و مابعدالطبیعه است. قسمت منطق دارای نه «مورد» است: مورد اول در ایساغوجی (نه لمح)، مورد دوم در قول شارحه (سه لمح)، مورد سوم در قضیه (پنج لمح)، مورد چهارم در جهات قضایا (پنج لمح)، مورد پنجم در ترکیب حجج (سه لمح)، مورد ششم در قیاس خلف (پنج لمح)، مورد هفتم در اصناف حجج، مورد هشتم در مبادی اقیسه، و مورد نهم در برهان (پنج لمح).

او در مورد چهارم (فی جهات القضا و تصرفات فیها) ابتدا از جهات قضایا بحث می‌کند، سپس در لمح سوم، تناقض را توضیح می‌دهد (به اقسام دیگر مربع تقابل اشاره‌ای نمی‌کند) و در لمح بعدی تناقض موجهات را بیان می‌کند و در انتها، در لمح پنجم با عنوان عکس، از عکس مستوی سخن به میان می‌آورد.^۵

کتاب *منطق التلویحات* نیز از دیگر تألیفات اوست. این کتاب دارای شش «مرصد» است که هر مرصدی به چند «تلویح» تقسیم شده است. مرصد اول در ایساغوجی، دوم در قول شارح، سوم در ترکیب خبری (قضیه)، چهارم در جهات قضایا و احکام آن، پنجم در ترکیب حجج، و ششم در برهان است. وی در این کتاب بعد از بحث قضایا و قبل از بحث ترکیب حجج،

۱. ساوی، *البصائر النصیریة*، ص ۲۰۹-۲۳۵.

۲. همان، ص ۳۳۰-۳۳۳.

۳. بخشنده بالی، *آواز عقل سرخ؛ مروری بر اندیشه‌های شیخ اشراق*، ص ۱۷ و ۲۰.

۴. سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۳۰-۳۳.

۵. همو، *اللمحات*، ص ۱۶۰-۱۶۴.

در مرصد چهارم، بعد از سه تلویح که دربارهٔ موجهات است، در تلویح چهارم به تناقض، تضاد و دخول تحت تضاد، و در تلویح پنجم به عکس مستوی و عکس نقیض موافق (روش قدما) اشاره دارد.^۱

فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ق)^۲ شرح *عیون الحکمه* را تألیف کرده است. این کتاب دارای سه بخش منطقیات، طبیعیات و الاهیات است. بخش منطق این کتاب مشتمل بر یک تمهید و نه فصل است: فصل اول اقسام الفاظ، فصل دوم مقولات، فصل سوم قضیه و احکام و اقسامش، فصل چهارم حجت و قیاس، و فصل پنجم تا نهم صناعات خمس. او در فصل سوم که به مجموعهٔ مباحث مربوط به قضیه و اقسام و احکام آن اختصاص دارد، تنها از تناقض و عکس مستوی بحث می‌کند و بیش از آنکه به انواع احکام بپردازد، به جهات در تناقض و عکس مستوی اشاره می‌کند.^۳

محمد بن ناماور خونجی (۶۴۶-۵۹۰ق)^۴ کشف *الاسرار عن غوامض الافکار* را در ده فصل نگاش کرده است. محتوای این ده فصل به ترتیب عبارت‌اند از: مقدمات، تعریف، قضایا، تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض، قضایای شرطیه، قیاس، مختلطات و قیاس اقترانی شرطی.

وی پس از فصل سوم که از قضایا بحث می‌کند، سه فصل بی‌رد پی را به مباحث مربوط به استدلالات مباشر اختصاص می‌دهد: فصل چهارم در باب تناقض، فصل پنجم در باب عکس مستوی و فصل ششم در باب عکس نقیض موافق و مخالف، و پس از این فصول سه‌گانه به بحث از قضایای شرطیه می‌پردازد.^۵ نکته حائز اهمیت اینکه مباحث مربوط به عکس نقیض در منطق خونجی نسبت به متقدمین او، تحقیقی‌تر و مفصل‌تر است. او تعاریف افراد مختلف و نقض و ابرام‌های گوناگون را طرح کرده و کوشیده است با تعریفی جدید، تعارضات موجود را حل کند.

خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ق)^۶ منطق *التجريد* را در نه فصل نگاشته است. او در فصل قضایا ذیل عنوان «الكلام فی التناقض و ما یجری مجراه» از هر چهار قسم اجزای مربع

^۱ همو، *منطق التلویحات*، ص ۳۵-۴۵.

^۲ مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، *المعجم الموضوعی لمنتخب الكتب المنطقیه*، ج ۱، ص ۳۴-۳۵.

^۳ فخر رازی، *شرح عیون الحکمه*، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۶۰.

^۴ مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، *المعجم الموضوعی لمنتخب الكتب المنطقیه*، ج ۱، ص ۳۶-۳۷.

^۵ خونجی، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، ص ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۴۷ و ۱۶۰.

^۶ حسینی و میناگر، *آشنایی با فیلسوفان مسلمان: خواجه نصیرالدین طوسی*، ص ۱۵ و ۶۸.

تقابل بحث می‌کند،^۱ در ذیل عنوان «الکلام فی العکس» به عکس مستوی و عکس نقیض موافق (روش قدما) اشاره می‌کند و بعد از آن وارد فصل قیاس می‌شود.^۲ دو نکته در طرح خواجه در منطق تجرید قابل اعتناست: اولاً خواجه برای به دست آوردن الگوی عکس نقیض، از اجرای متوالی عکس مستوی و نقض محمول استفاده می‌کند و چنان‌که خواهد آمد، این کار او الگو و الهام‌بخش محققان معاصر در این زمینه شده است؛ ثانیاً خواجه عملاً از قاعده «نقض محمول» استفاده می‌کند و آن را صحیح می‌داند. وی برای حل مشکل اعمیت سالبه از موجه، موضوع را برای سالبه‌ها مفروض می‌گیرد و از این طریق، اخصیت موجه را از بین می‌برد و رابطه تلازمی دوطرفه میان سالبه و موجه برقرار می‌کند. علامه حلی ذیل این قسمت، این تلازم را از طریق قیاس خلف اثبات می‌کند.^۳ اساس الاقتباس نیز از دیگر تألیفات منطقی خواجه است. این کتاب به مقالات، فصول و فنون مختلف تقسیم شده است که عبارت‌اند از: مقالات اول در مدخل منطق، مقالات دوم در مقولات عشره، مقالات سیوم در عبارات، مقالات چهارم در علم قیاس، مقالات پنجم در برهان، مقالات ششم در جدل، مقالات هفتم در مغالطه، مقالات هشتم در خطابت، و مقالات نهم در شعر. وی در مقالات سوم که به عبارت (قضیه) اختصاص دارد، دو «فن» آورده است: «فن اول در معرفت اقوال جازمه و احوال انواع و اصناف قضایا» که شانزده فصل است و «فن دوم در جهات قضایا و اعتبار آن در ابواب تناقض و عکس و آنچه به آن تعلق دارد» که یازده فصل است.

او در فصل یازدهم از فن اول اقسام تقابل را به طور کامل شرح می‌دهد.^۴ البته او در متن این فصل، داخلان تحت تضاد را به طور مجزا تعریف نمی‌کند، ولی در نمودار مربع تقابل، آن را می‌آورد.^۵ وی در فصل هشتم فن دوم، تناقض در موجهات را توضیح می‌دهد و در فصل نهم عکس مستوی و عکس نقیض موافق (قدما) را تعریف می‌کند و سپس عکس مستوی را مفصلاً توضیح می‌دهد؛ فصل ده را نیز به عکس نقیض اختصاص می‌دهد و در فصل بعدی،

۱. علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۷۲-۸۲.

۲. همان، ص ۸۳-۹۷.

۳. همان، ص ۹۵.

۴. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۹۹.

۵. خواجه از عنوان «داخلان تحت تضاد» یک بار دیگر در متن اساس استفاده کرده و آن نیز در فصل دوازدهم همین فن است. در بحث اعتبار قطر: «... اگر در ایجاب یا در سلب متفق باشند متداخل باشند - و الا یا متضاد یا داخلان تحت التضاد - چنان‌که گفته آمده است...» (نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۱۱۰).

نقیض و عکس قضایای شرطی را بیان می‌کند.^۱

وی در ابتدای فصل نهم فن دوم همین «مقاله» به تبویب عکس در کتب قدما نیز اشاره دارد و بیان می‌کند: «و قدما عکس در کتاب قیاس آورده‌اند؛ چه عکس مستوی از مقدمات بیان بعضی قیاسات است؛ چنانکه بعد از این معلوم شود؛ و متأخران بسبب آنکه این بحث تعلق به قضایای مفرده دارد، با این باب مناسب‌تر شمرده‌اند».^۲ این عبارت، تصریحی است بر یک تحول در تبویب استدلال‌ات مباشر و فلسفه بحث از عکس مستوی. عکس مستوی به دلیل اینکه در اثبات سه شکل غیر بدیهی قیاس اقترانی کاربرد داشته، به عنوان مقدمه بحث قیاس مطرح، ولی از نظر شباهت به بحث تقابل، در کنار آنها و در بحث قضایا مطرح می‌شده است و چنان‌که خواجه نیز آورده است، عکس مستوی مربوط به قضایای مفرد است، نه مرکب که قیاس باشد. تبویب اولیه‌ای که خواجه به آن اشاره کرده، مربوط به ارسطوست (همان طور که پیش‌تر گذشت) و بوعلی نیز در *شفاه* از وی تبعیت کرده است. اما ابن سینا در *اشارات* به شیوه‌ای نو عمل کرده است که خواجه آن را با عنوان «متأخران» بیان می‌کند.

خواجه در ذیل بحث عکس در *تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار* می‌گوید:

غرض منطق‌دانان از طرح عکس مستوی، نیازشان به ردّ قیاس‌های غیرکامل به قیاس کامل بوده است. مگر عکس از مطالب اصلی منطقی که هویتی اصالی داشته باشد، نیست؟ به دلیل همین نیاز آلی و ابزاری، منطق‌دانان بحث عکس مستوی را در ابتدای بحث قیاس مطرح می‌کردند؛ چراکه به‌نوعی مقدمه بحث قیاس محسوب می‌شود. از طرفی هرچند عکس نقیض از جهت هویت ذاتی، شبیه عکس مستوی است و کارکرد آن را دارد، اما چون جنبه مقدمی برای قیاس ندارد، منطق‌دانان در اواخر بحث قیاس و به عنوان لواحق آن طرحش کرده‌اند.^۳

نتیجه بررسی این دوره زمانی

۱. **انسجام‌پذیری:** یکی از تحولات در این دوره، انسجام مباحث احکام قضایاست؛ زیرا این مباحث ابتدا در فصول پراکنده بحث می‌شدند و به نوعی از *اشارات* ابن سینا انسجام مباحث جدی می‌شود؛

۲. **جایگاه در تبویب:** چنین مسائلی را معمولاً در انتهای مباحث قضایا و قبل از قیاس بحث می‌کردند؛

۱. نصیرالدین طوسی، *اساس الاقتباس*، ص ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۷.

۲. همان، ص ۱۴۹.

۳. نصیرالدین طوسی، *تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار*، ص ۱۸۳.

۳. **موارد محوری:** تمرکز اصلی روی عکس مستوی و تناقض است و کمتر به اقسام دیگر تقابل و عکس اشاره می‌شود؛ یعنی مهم‌ترین موارد از اقسام احکام قضایا که منطق‌دانان عنایت بیشتری به طرحشان داشته و بلااستثنا آنها را طرح کرده‌اند، تناقض و عکس مستوی است؛

۴. **عنوان مخصوص:** هیچ کدام از منطق‌دانان، عنوان مجزایی هم‌عرض مباحث دیگر برای احکام قضایا انتخاب نکرده‌اند. البته ابن سینا در *شارات نهجی* را هم‌عرض نهج‌های دیگر به تناقض و عکس اختصاص داده، ولی عنوان دیگری برای آن قرار نداده است؛

۵. **عکس نقیض مخالف:** عکس نقیض مخالف، بحث محوری و اصلی منطق نیست و به دلیل کم‌ثمری آن، با رویکرد کاربردی، بسیار محدود بررسی می‌شود و اگر در این دوره مطرح شده، به صورت ضمنی و در کنار عکس نقیض موافق مطرح گردیده است.

جدول نتایج بررسی کتب در یک نگاه				
نویسنده	کتاب	انسجام آیا موارد در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند؟	عنوان مخصوص آیا عنوانی برای این مباحث اختصاص داده شده است؟	موارد
ارسطو	ارغنون	x	x	تناقض و تضاد (در کتاب عبارت) عکس مستوی (در مقدمه کتاب قیاس)
فارابی	المنطقیات	x	x (ذیل بحث قیاس، بعد از ذکر قضیه و قبل قیاس، در فصولی مجزا و در کتاب تحلیل و مغالطه)	تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد، تداخل (۳ فصل) عکس مستوی (افصل) عکس نقیض موافق رد قانون برقلس (نقض محمول)
ابن زرعه	منطق ابن زرعه	-	x (ذیل مباحث قضایا)	تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد
ابن سینا	شفاء	x	x	تناقض، تضاد، تداخل، دخول تحت تضاد (در کتاب عبارت) عکس مستوی (در مقدمه کتاب قیاس) عکس نقیض موافق (در دل مباحث عکس مستوی) عکس نقیض مخالف (به صورت ضمنی در قالب مثال)

	اشارات	✓	x (نهجی اختصاصی هم عرض نهج های دیگر)	تناقض (دیگر موارد تقابل به صورت ضمنی) و عکس مستوی
بهمنیار	التحصیل	✓	x (ذیل مباحث قضایا - با فصولی مجزا)	تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد، تداخل عکس مستوی و عکس نقیض موافق (و مخالف ضمناً)
غزالی	محک النظر	با یک فصل فاصله	x (ذیل مباحث قضایا)	تناقض عکس مستوی
	معیار العلم	✓	x (ذیل مباحث مقدمه قیاس (قضایا))	تناقض عکس مستوی
ساوی	بصائر النصیریة	✓	x (ذیل فن قضایا و قبل فن حجه)	تناقض و دیگر افراد مربع تقابل عکس مستوی (در فصول مجزا) عکس نقیض موافق (در ضمن یکی از فصول پایانی بحث حجت)
شیخ اشراق	حکمة الاشراق	✓	x (ذیل حجة - بعد قضایا و قبل قیاس)	تناقض عکس مستوی (در ضابطه های مجزا)
	اللمحات	✓	x (ذیل مباحث جهات که بعد از قضیه و قبل حجه قرار داد)	تناقض عکس مستوی (فصول مجزا)
	التلویحات	✓	x (ذیل مباحث جهات که بعد از قضیه و قبل حجه قرار داد)	تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد (یک فصل) عکس مستوی و نقیض

موافق (یک فصل)				
تناقض عکس مستوی	x (ذیل قضایا)	✓	شرح عیون الحکمه	فخر رازی
تناقض عکس مستوی عکس نقیض موافق و مخالف	x (فصول مجزا و اصلی، هم‌عرض قضایا و قیاس)	✓	کشف الاسرار	خونجی
تناقض و ملحقات عکس مستوی و عکس نقیض موافق	x (فصول مجزا ذیل قضایا)	✓	منطق التجربید	خواجه طوسی
تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد، تداخل عکس مستوی و عکس نقیض موافق	x (فصول مجزا ولی پراکنده)	✓	اساس الاعتباس	

۲-۴. از کاتبی قزوینی تا مظفر

کاتبی قزوینی (۶۰۰-۶۷۵ق)^۱ رساله الشمسیه را تألیف کرده است. این کتاب دارای یک مقدمه، سه مقاله و یک خاتمه است. مقاله اول در باب مفردات با چهار فصل است. مقاله دوم در باب قضایا و احکام آن بوده، یک مقدمه و سه فصل دارد. مقاله سوم نیز با پنج فصل به قیاس اختصاص دارد.

او در مقاله دوم که به بحث قضایا و احکام آن اختصاص دارد، ابتدا در یک مقدمه قضیه را تعریف، و اقسام اولیه آن را بیان می‌کند؛ سپس در فصل اول، قضایای حملیه و اجزای آن را ذکر می‌کند و بعد از آن در فصل دوم، قضیه شرطیه و اقسام آن را بررسی می‌کند و بعد از این دو فصل، فصلی مجزا به نام «فی احکام القضايا» می‌آورد. او در این فصل چهار مبحث ذکر می‌کند: مبحث اول در تناقض، مبحث دوم در عکس مستوی، مبحث سوم در عکس نقیض و در مبحث چهارم نیز به اختصار به تلازم شرطیات اشاره می‌کند. او عکس نقیض را به معنای عکس نقیض مخالف (روش متأخرین) می‌گیرد.^۲

۱. قطب‌الدین رازی، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، ص ۴.

۲. همان، ص ۳۲۳-۳۷۸.

تفاوت عملکرد کاتبی با منطق دانان قبل از خود در این است که اولاً برای مباحث احکام قضایا با عنوان مجزای «احکام قضایا» عنوان می‌زند؛ ثانیاً عکس نقیض را به معنای عکس نقیض مخالف (روش متأخرین) می‌گیرد.

قطب‌الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ق)^۱ در *دره التاج* را تألیف کرده است. این اثر به سان دائرةالمعارفی است که اقسام حکمت عملی و نظری را در بر می‌گیرد. جلد دوم این کتاب به منطق اختصاص دارد. این مجلد از هفت «مقاله» تشکیل شده و هر مقاله، مجموعه‌ای از «تعلیم»‌هایی را در بر دارد که خود از فصولی تشکیل شده‌اند. مقاله اول مربوط به کلیات علم منطق و ماهیت و موضوع و فایده آن است. مقاله دوم بحث از تصورات است. مقاله سوم در قضایا و اقسام آنهاست. مقاله چهارم در لوازم و احکام قضایاست. این مقاله متشکل از چهار تعلیم است. مقاله پنجم و ششم در تعریف و اقسام حجت و قیاس و لواحق آن است و مقاله هفتم نیز مربوط به صناعات خمس می‌باشد.

او در این کتاب، در مقاله سوم بخش منطق، از قضایا و اقسام آن بحث می‌کند. سپس در مقاله چهارم و پیش از مقاله پنجمش که به تعریف قیاس و حجت اختصاص دارد، به صورت مستقل از لوازم و احکام قضایا صحبت به میان می‌آورد. او بعد از تعلیم اول این مقاله که به تلازم و تعاند شرطیات بسیطه و مختلطه مربوط است، در تعلیم دوم، تناقض، تضاد، تداخل و دخول تحت تضاد را ذکر می‌کند؛ در تعلیم بعدی مستقلاً به عکس مستوی می‌پردازد و در تعلیم چهارم، عکس نقیض را بحث می‌کند. منظور وی از عکس نقیض، عکس نقیض موافق (روش قدما) است.^۲

علامه حلی (۷۲۶-۷۶۸ق)^۳ در *القواعد الجلیه* که در شرح شمسیه نگارش یافته است، تنها به شرح مواردی که کاتبی به آنها توجه داشته است، قناعت می‌کند؛ اما در عکس نقیض به روش قدما نیز اشاره دارد.^۴

قطب‌الدین رازی (۷۶۶-۷۹۴ق)^۵ *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار* معروف به شرح مطالع را نوشته است. این اثر به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: تصورات و تصدیقات. بخش تصدیقات از سه باب تشکیل شده است: باب اول در اقسام قضیه و اجزا و احکام آن، باب

۱. مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، *المعجم الموضوعی لمنتخب الكتب المنطقیه*، ج ۱، ص ۴۰.

۲. قطب‌الدین شیرازی، *دره التاج*، ص ۴۰-۴۱.

۳. مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، *المعجم الموضوعی لمنتخب الكتب المنطقیه*، ج ۱، ص ۴۲.

۴. علامه حلی، *القواعد الجلیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، ص ۳۲۶-۳۲۹.

۵. مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی، *المعجم الموضوعی لمنتخب الكتب المنطقیه*، ج ۱، ص ۴۵.

دوم در بحث قیاس و باب سوم درباره قیاس اقترانی شرطی. باب اول این بخش متشکل از یازده فصل است.

در باب اول از بخش تصدیقات این کتاب، بعد از ذکر اقسام و اجزا و جهات قضیه، در فصل هفتم تناقض قضایا، در فصل هشتم عکس مستوی، و در فصل نهم عکس نقیض را ذکر می‌کند؛ سپس به بحث از قضیه شرطیه و اقسام آن می‌پردازد. او از مربع تقابل تنها به تناقض اکتفا می‌کند و در عکس نقیض، هم به عکس نقیض مخالف اشاره دارد و هم به عکس نقیض موافق.^۱

وی در *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه* نیز به تبع کاتبی در فصل تناقض، به بیش از تناقض نمی‌پردازد؛ هرچند در ضمن شرح و با بیان مثال و بدون اینکه نامی ببرند، به حالت و حکم تضاد و دخول تحت تضاد اشاره می‌کند؛ به عکس مستوی هم اشاره کرده است و در بحث عکس نقیض به عکس نقیض موافق (روش قدما) نیز اشاره دارد.^۲

مسعود بن عمر تفتازانی (۷۲۲-۷۹۲ق)^۳ اثری دارد به نام *تهذیب المنطق و الکلام*. این کتاب شامل دو قسمت است: یکی منطق، مشهور به «تهذیب المنطق» و دیگری کلام، مشهور به «تهذیب الکلام» که از هریک از دو قسمت به طور مستقل استفاده شده است. تهذیب المنطق شامل مقدمه، دو مقصد (بخش) در چهارده فصل، و خاتمه است. مقدمه تهذیب المنطق، درباره تقسیم علم به تصور و تصدیق، و اقسام هریک از آنها و شناسایی اجمالی منطق است. مقصد اول مشتمل است بر چهار فصل و مقصد دوم مشتمل است بر ده فصل در مبحث قضایا، اقسام اولیه و ثانویه قضایا، احکام و نسبت بین قضایا و بحث از روش‌های سه‌گانه استدلال (قیاس و اقسام آن، استقرا، تمثیل) و مبحث صناعات خمس؛ سپس خاتمه‌ای درباره اجزای سه‌گانه علوم، یعنی موضوعات و مبادی و مسائل، و نیز بررسی رؤوس ثمانیه علم آمده است.

تفتازانی در مقصد دوم تهذیب المنطق که بحث تصدیقات است، بعد از تعریف قضیه و انواع آن، در یک فصل، از مربع تقابل، تنها به تناقض اشاره می‌کند؛ سپس در فصل بعدی عکس مستوی، و در فصل بعدی عکس نقیض موافق (قدما) و عکس نقیض مخالف (متأخران) را بیان نموده، از فصل بعدی نیز قیاس را آغاز می‌کند.^۴ لازم به ذکر است که وی برای این

۱. قطب‌الدین رازی، *شرح المطالع فی المنطق*، ص ۱۶۶-۲۰۰.

۲. همو، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه*، ص ۳۷۸-۳۲۳.

۳. مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، *دانشنامه جهان اسلام*، ص ۳۶۷۰.

۴. یزدی، *حاشیه ملاعبداللّه علی التهذیب*، ص ۱۲۶، ۱۳۵ و ۱۴۸.

فصول عنوانی نمی‌آورد و تصریحی بر عناوین فصل ندارد. بعید نیست اشاره وی بر عکس نقیض مخالف، به دلیل شاگردی قطب رازی باشد.

ملا عبدالله یزدی (۹-۹۸۱ق) در کتاب *الحاشیه ملا عبدالله علی التهذیب* - کتابی که در شرح *التهذیب* نوشته شده و سالیان دراز متن درسی حوزه‌های علمیه بوده است - برای فصول *التهذیب*، عناوین مناسبی می‌آورد. در این کتاب به تبع تفتازانی، سه فصل مربوط به مباحث استدلال مباشر است. این سه فصل بعد از تعریف قضایا و اقسام آن است. یزدی در فصل تناقض به بیش از تناقض نمی‌پردازد؛ هرچند در ضمن شرح و با بیان مثال و بدون اینکه نامی ببرد، به حالت و حکم تضاد و دخول تحت تضاد اشاره می‌کند. او در عکس مستوی و عکس نقیض نیز به شرح بیانات تفتازانی می‌پردازد و اقسام عکس را به صورت کامل (مستوی، نقیض موافق، نقیض مخالف) بیان می‌کند.^۱

ملاصدرا (۹۸۰ یا ۹۷۹-۱۰۴۵ق)^۲ اثر مختصری در منطق دارد به نام *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه* که در برخی تصحیح‌ها با عنوان *التنقیح فی المنطق* چاپ شده است. این اثر مشتمل بر نه اشراق است و هر اشراق در ضمن چند لمعه تنظیم شده است.

اشراق اول بحث ایساغوجی (یک مقدمه و ده لمعه)؛ اشراق دوم قول شارح (دو لمعه)؛ اشراق سوم بادیرمیناس (شش لمعه)؛ اشراق چهارم جهات قضایا و تصرفات در آنها (هفت لمعه: لمعه اول وجوب، امکان و امتناع؛ لمعه دوم تقسیمات جهات قضایا؛ لمعه سوم بازگشت قضایا به موجب کلیه ضروریه؛ لمعه چهارم تناقض و شرایط آن؛ لمعه پنجم شرط وحدت حمل در تناقض؛ لمعه ششم عکس و اقسام و شرایط آن؛ لمعه هفتم عکس نقیض)؛ اشراق پنجم ترکیب دوم؛ اشراق ششم قیاس خلف؛ اشراق هفتم اقسام دلایل؛ اشراق هشتم برهان (چهار لمعه)؛ اشراق نهم سوفسطیقا یا مغالطه.

ملاصدرا اشراق چهارم این اثر خود را «جهات القضايا و تصرفات فیها» عنوان زده است که بعد از بحث تعریف و اقسام قضایا و قبل از بحث قیاس و انواع آن قرار دارد. او در سه لمعه اول از جهات بحث می‌کند و در لمعه چهارم به تناقض و شرایط آن اشاره دارد و برای شخصیه‌ها نیز تناقض قائل است که تنها کیف دو قضیه شخصیه باید متفاوت باشد. در لمعه پنجم شرط وحدت حمل در تناقض، در لمعه ششم عکس مستوی و اقسام و شرایط آن، و

^۱ همان ۱۳۹۰، ص ۱۲۶، ۱۳۵ و ۱۴۸.

^۲ آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۲؛ سهرابی فر، عقل و عشق؛ مرور بر زندگی و اندیشه ملاصدرای شیرازی، ص ۱۱ و ۴۲؛ عبودیت، خطوط کلی حکمت متعالیه، ص ۴۳ و ۴۴.

در نهایت در لمعه هفتم عکس نقیض موافق (روش قدما) را بیان می‌کند.^۱ به نظر می‌رسد ملاصدرا در این کتاب بر طبق روش شیخ اشراق، سعی در مختصرسازی قواعد دارد و ذکر اشکال مختلف را لازم نمی‌داند. او در انتهای لمعه هفتم تصریح می‌کند: «... والقاعدة الإشرافية أغنت من تعدید أصناف كثيرة كما أشرنا إليه».^۲

ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ ق)^۳ در قسمت منطق شرح منظومه بعد از مباحث مربوط به قضیه و قبل از قیاس، بعد از توضیح موجّهات، تناقض را توضیح می‌دهد. وی در اشعار و شرح خویش به تناقض، تضاد و دخول تحت تضاد اشاره می‌کند:

نقیض کل رفع أو مرفوع - تعمیم رفع لهما مرجوع

بدل بالتضاد أو تحت متی - فی کیف لا فی الکم قد خالفتا

سپس عکس مستوی را توضیح می‌دهد:

بالمستقیم المستوی العکس دعی - تبدیل جزأی القضية رعی

و در آخر نیز عکس نقیض موافق و مخالف را بیان می‌کند:

نقیضی الجزءین بدل إن تشأ - عکس النقیض الصدق والکیف بقاء

سپس به بحث از قیاس می‌پردازد. وی نیز هیچ اشاره‌ای به عنوان استدلال مباشر ندارد.^۴

نتیجه بررسی این دوره زمانی

۱. تصریح به عنوان مجزا و خروج از مباحث باب قضیه و ایجاد بابی مجزا با عنوان احکام قضایا در این دوره است و این کار با سرسلسله این دوره، کاتبی قزوینی، آغاز می‌شود؛
۲. جایگاه این فصل بعد از قضیه و قبل از قیاس تثبیت می‌شود؛
۳. علاوه بر تناقض و عکس مستوی، عکس نقیض‌ها نیز به صورت جدی وارد کتب می‌شود و حتی عکس نقیض مخالف در برخی کتب، مهم‌تر از عکس نقیض موافق (روش قدما) پی گرفته می‌شوند.

۱. صدر المتألهین، اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة، ص ۱۹-۲۱.

۲. همان، ص ۲۱.

۳. سبزواری، التالی المتظمه، ص ۱۶.

۴. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۱، ص ۲۵۷ و ۲۵۶.

جدول نتایج بررسی کتب در یک نگاه				
نویسنده	کتاب	انسجام آیا موارد در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند؟	عنوان واحد آیا عنوانی برای این مباحث اختصاص داده شده است؟	موارد
کاتبی	شمسیه	✓	✓ (فی احکام القضا یا - هر کدام در فصل مجزا)	تناقض عکس مستوی عکس نقیض مخالف
قطب‌الدین شیرازی	درة التاج	✓	✓ (لوازم و احکام قضا یا - هر کدام در فصل مجزا)	تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد، تداخل عکس مستوی عکس نقیض موافق
علامه حلی	القواعد الجلیه	✓	✓ (فی احکام القضا یا - هر کدام در فصل مجزا)	تناقض عکس مستوی عکس نقیض موافق و مخالف
قطب رازی	شرح مطالع	✓	x (ذیل قضا یا - در فصول مجزا)	تناقض عکس مستوی عکس نقیض موافق و مخالف
	تحریر القواعد المنطقیه	✓	✓ (فی احکام القضا یا - هر کدام در فصل مجزا)	تناقض (و به صورت ضمنی تضاد و دخول تحت تضاد) عکس مستوی عکس نقیض موافق و مخالف

تفتازانی	التهدیب	✓	x (هم‌عرض قضیه و قیاس - در فصول مجزا)	تناقض عکس مستوی عکس نقیض موافق و مخالف
ملاعبدالله	الحاشیه	✓	x (هم‌عرض قضیه و قیاس - در فصول مجزا + نام‌گذاری)	تبعیت از تفتازانی+ بیان تضاد و دخول تحت تضاد ضمن مثال
ملاصدرا	التنقیح	✓	✓ (جهت و احکام قضایا - هم‌عرض قضیه و قیاس - هر کدام در فصل مجزا)	تناقض عکس مستوی عکس نقیض موافق
ملاهادی	منظومه	✓	✓ (جهت و احکام قضایا - هم‌عرض قضیه و قیاس - هر کدام در فصل مجزا)	تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد عکس مستوی عکس نقیض موافق و مخالف

۳-۴. نظر مرحوم مظفر

محمد رضا مظفر (۱۳۲۲-۱۳۸۳ق) المنطق را در یک مقدمه و شش باب تدوین کرده است و هر بابی نیز از فصولی تشکیل شده است. باب اول تا سوم دربارهٔ مباحث تصورات است. باب چهارم که اولین باب در بحث تصدیقات است، عنوان «قضایا و احکام آن» گرفته است. باب پنجم دربارهٔ مباحث استدلال، و باب ششم نیز مربوط به صناعات خمس است. باب چهارم از دو فصل تشکیل شده است که در فصل اول قضایا و اقسام آن و وجهات بررسی می‌شود، و فصل دوم «احکام قضایا یا نسبت بین آنها» عنوان دارد. مظفر در این فصل ابتدا تناقض را طرح می‌کند و سپس ملحقات آن را ذکر می‌نماید و بدین ترتیب به کل اقسام مربع تقابل می‌پردازد. بعد از اتمام تقابل، با عنوان جدیدی، عکس را آغاز کرده، عکس مستوی را شرح می‌دهد و سپس به عکس نقیض می‌پردازد و هر دو قسم آن (موافق و مخالف) را ذکر می‌کند؛ سپس عنوان جدیدی ذکر می‌کند و به عنوان ملحقات عکس، نقض را اضافه می‌نماید. نقض نیز سه نوع دارد: نقض موضوع، نقض محمول و نقض طرفین (تام).

او تلاش دارد که هر کدام از قواعدی را که از عکس و نقض ذکر می‌کند، با برهان اثبات کند.^۱ وی پس از معرفی کامل تناقض، عکس و نقض، مطلب جدیدی را تحت عنوان «بدیهی منطقی یا استدلال مباشر بدیهی» می‌آورد. در این قسمت ابتدا نام جدیدی بر احکام قضایا می‌گذارند و سپس درباره بدیهی منطقی صحبت می‌کند. در مجموع به نظر می‌رسد وی استدلال مباشر را نیز دو نوع می‌داند: غیر بدیهی که به صورت کامل بیان گردید (که عبارت باشد از تقابل و عکس و نقض)، و بدیهی که او احتیاجی به شرح کامل آن نمی‌بیند. به نظر می‌رسد مظفر با توجه به نظارتی که بر منطق جدید داشته است، در این قسمت ناظر بر شبهه دموگران در باب ناکارآمدی منطق اسلامی در ارائه استدلال برای قسمی از قضایا بوده است. وی با ارائه چنین تقسیمی، امثال بدیهیات ریاضی را از نوع استدلال مباشر بدیهی معرفی می‌کند.^۲

او در ابتدای این قسمت بیان می‌کند:

جميع ما تقدم من احكام القضايا (النقيض والعكس والنقض) هي من نوع الاستدلال المباشر بالنسبة الى القضية المحولة ... وسميناها مباشرا لأن انتقال الذهن الى المطلوب أعنى كذب القضية أو صدقها إنما يحصل من قضية واحدة معلومة فقط بلا توسط قضية أخرى.^۳

بدین ترتیب او احکام قضایا را از نوع استدلال مباشر می‌داند و آنها را به این نام، نام‌گذاری می‌کند؛ دلیل آن را نیز عدم دخالت قضیه سوم در نتیجه‌گیری که بین احکام قضایاست می‌داند.

تمایز کار وی از قدما در این موارد است: جای دادن جدی احکام قضایا به عنوان بابی از ابواب منطقی؛ طرح مباحث «نقض» که تا قبل از وی یافت نمی‌شد؛^۴ ابداع اسم «استدلال مباشر» که موجب شد از بعد از او استدلال به دو نوع مباشر و غیر مباشر تقسیم شود. به عبارتی وی با این نام‌گذاری برای احکام قضایا جنبه استدلالی قائل شد و این نوع توجه به احکام قضایا، با برخورد قدمای منطقی - نظیر ارسطو - با این بحث، بسیار متفاوت است. وی با تدوین کتاب المنطق تحولی در مباحث استدلال مباشر ایجاد کرد. گرچه شاید وی را

۱. مظفر، المنطق، ص ۲۱۸-۲۵۶.

۲. «وقد تقدم البرهان على كل نوع من أنواع الاستدلال المباشر. وبقي نوع آخر منه بدیهی لا يحتاج الى أكثر من بيانه. وقد يسمى (البدیهية المنطقية)».

۳. رک: عظیمی، «نقدی بر استدلال مباشر»، معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۵، ص ۱۰۳-۱۰۵.

۴. مظفر، المنطق، ص ۲۵۶.

۵. رک: سلیمانی امیری، معیار دانش، ص ۴۰۷؛ فلاحی، منطق تطبیقی، ص ۱۹۶.

یک منطقی درجه یک به شمار نیاورند، اما به دلیل درسی بودن کتاب وی و اینکه این اثر از زمان تألیف تا کنون متن درسی حوزه‌های علمیه و مجامع دانشگاهی بوده است، نظریات او در این کتاب برای نسل بعد از وی تا امروز به عنوان نظر متعارف برای منطق‌آموزان و منطق‌دانان، مطرح است و نظریات منطق‌نویسان بعد از وی شاهی بر این مدعاست؛ چرا که اکثر تحولات وی در کتب آنها منعکس شده است که در ادامه برای اثبات این مدعا به آنها اشاره می‌شود.

به نظر می‌رسد آشنایی ایشان با منطق جدید موجب این تحول شده است^۱ و تلاش وی برای پاسخ دادن به شبهه دموگران، مؤیدی برای این مدعاست.

۴-۴. بعد از مرحوم مظفر

میرزا محمود مجتهد شهابی خراسانی (۱۲۸۲-۱۳۵۶ش) در فهرست کتاب رهبر خرد، محتوای کتاب را به بیست قسمت هم‌عرض تقسیم کرده است: قسمت اول تا نهم مربوط به مسائل مقدماتی و منطق تعریف است؛ قسمت دهم مربوط به قضایا، قسمت یازدهم مربوط به تقابل، دوازدهم تناقض، سیزدهم عکس، و چهاردهم تا بیستم مربوط به حجت و اقسام آن است.^۲ او در قسمت یازدهم ابتدا تقابل مفهومی را طرح می‌کند و در ادامه، مناسبات میان قضایا را مطرح، و مربع تقابل را بیان می‌کند. به دلیل اهمیت اختصاصی بحث تناقض، این بحث را به صورت مجزا در قسمت دوازدهم به صورت مبسوط بیان می‌کند و شروط آن را ذکر می‌نماید. او در قسمت سیزدهم عکس مستوی، عکس نقیض موافق و عکس نقیض مخالف را مطرح می‌کند.

شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش) در کتاب کلیات علوم اسلامی قسمت منطق،^۳ پس از طرح یک مقدمه (یک درس)، ابتدا طی شش درس، منطق تصورات را طرح می‌کند و سپس بحث تصدیقات را آغاز می‌نماید. وی پس از دو درس که به بررسی قضایا و اقسام آن پرداخته است، درس نهم را با عنوان «احکام قضایا» می‌آورد که این درس با درس دهم تکمیل می‌شود. وی در درس نهم پس از طرح مقدمه‌ای در باب نسبت بین قضایا و پس از طرح نسبت‌های

۱. فلاحی، منطق تطبیقی، ص ۱۹۶.

۲. شهابی خراسانی، رهبر خرد، ص ۱۶۱۰.

۳. درس اول (مقدمه) مقصود از «علوم اسلامی» چیست؟، درس دوم علم منطق، درس سوم موضوع منطق، درس چهارم تصور و تصدیق، درس پنجم کلی و جزئی، درس ششم حدود و تعریفات، درس هفتم (بخش تصدیقات) قضایا، درس هشتم تقسیمات قضایا، درس نهم احکام قضایا، درس دهم تناقض - عکس، درس یازدهم قیاس، درس دوازدهم اقسام قیاس، درس سیزدهم ارزش قیاس، درس چهاردهم ارزش قیاس، درس پانزدهم ارزش قیاس، درس شانزدهم صناعات خمس.

تباین و تساوی و تشابه، به تقابل می‌پردازد و اقسام آن را بیان می‌کند. او در درس دهم، ابتدا جایگاه مهم اصل تناقض را بیان می‌کند و در انتها به هر سه نوع عکس اشاره می‌نماید.^۱ به نظر می‌رسد مطهری بیش از آنکه تابع مظفر باشد، شبیه ملاعبدالله طرح بحث کرده و نه به نقض‌ها اشاره‌ای دارد و نه به عنوان «استدلال مباشر».

محمد خوانساری (۱۳۰۰-۱۳۸۸ش) *منطق صوری* را در دو جلد تألیف کرده است. جلد اول که مباحث تعریف است و سه بخش دارد و جلد دوم در منطق تصدیقات و دارای سه بخش است: بخش اول در قضایا، بخش دوم در حجت و استدلال، و بخش سوم در قیاس از نظر ماده. در بخش اول انواع و اقسام قضیه را تعریف و بیان می‌کند و به عنوان آخرین مباحث در این بخش، ابتدا به انواع عکس اشاره می‌کند و عکس مستوی و عکس نقیض موافق و عکس نقیض مخالف را مطرح می‌نماید؛ سپس به تقابل اشاره دارد و اقسام کامل مربع تقابل را ذکر می‌کند.^۲

احد فرامرز قراملکی منطق^۱ پیام نور در شش فصل، و هر فصل را در بخش‌هایی تدوین کرده است: فصل اول در تعریف منطق، فصل دوم تا چهارم مربوط به منطق تصورات و مباحث الفاظ، فصل پنجم در مباحث قضایا و در نهایت، فصل ششم با عنوان «منطق استنتاج استدلال‌های مباشر». نکته مهم این است که او عنوان استدلال مباشر را از مظفر گرفته و در مقدمه کتاب به عنوان اولین ویژگی این کتاب بر این نکته تصریح دارد.^۳ وی در فصل ششم به تبع مظفر، تمامی اقسامی را که ایشان در *المنطق* ذکر کرده است (تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد، تداخل، عکس مستوی، عکس نقیض موافق، عکس نقیض مخالف، نقض موضوع، نقض محمول، نقض تام)، ذکر می‌کند.^۴

محمود منتظری مقدم منطق^۲ مرکز مدیریت حوزه را در بخش‌هایی، و هر بخش را متشکل از فصل‌ها، و هر فصل را از دروسی تدوین کرده است. بخش اول چستی منطق، بخش دوم منطق تصورات و بخش سوم منطق تصدیقات. بخش سوم کتاب وی از چهار فصل تشکیل شده است: فصل اول در مقدمات روش درست استدلال که به بحث درباره قضایا می‌پردازد

۱. مطهری، کلیات علوم اسلامی (۱) منطق - فلسفه، ص ۶۲-۷۳.

۲. خوانساری، منطق صوری.

۳. «مباحثی که در کتب متداول منطق به نام احکام قضایا نامیده می‌شوند، در این نوشتار با عنوان استدلال مباشر (همان‌گونه که مرحوم مظفر نامیده است)، و به عنوان بخشی از منطق استدلال آمده است» (فرامرز قراملکی، منطق ۱، مقدمه، ص شانزده).

۴. فرامرز قراملکی، منطق ۱، ص ۱۶۹-۱۷۹.

(با چهار درس)؛ فصل دوم در روش درست استدلال مباشر (با چهار درس)؛ فصل سوم در روش درست استدلال غیر مباشر به لحاظ صورت؛ فصل چهارم در روش درست استدلال غیر مباشر به لحاظ ماده.

او در فصل سوم این بخش، در درس اول، حالات رابطه‌ای دو قضیه را - بنا بر شباهت موضوع و محمول - تباین، تشابه، تساوی و تقابل بیان می‌کند و به اقسام چهارگانه تقابل می‌پردازد. در درس بعدی عکس مستوی را توضیح می‌دهد و قاعده هر کدام را نیز اثبات می‌کند. در درس بعد عکس نقیض‌های موافق و مخالف را بحث می‌کند و قواعد آن اثبات می‌نماید. گفتنی است که در عکس‌ها، هم درباره حملیه‌های محصوره توضیح داده می‌شود و هم درباره شرطیه‌ها. در درس چهارم نیز نقض‌های تام و موضوع و محمول گفته می‌شود.^۱ در قسمت انتهایی این درس نیز نکته‌ای به نقل از سلیمانی امیری بیان می‌شود که در باب کارکرد عکس مستوی و نقض محمول در عکس نقیض است؛ بدین صورت که روش استنتاج عکس نقیض‌ها از عکس مستوی و نقض محمول توضیح داده می‌شود. البته با توجه به نظر مشروحی که از سلیمانی خواهد آمد، نکته مزبور قسمتی از نظر سلیمانی است که به اصل و مبنای ایده وی اشاره نشده، بلکه ظاهر مقدمه این قسمت، مغایر نظر سلیمانی است؛ چرا که همان طور که خواهد آمد، وی عکس مستوی و نقض محمول را اصل در استدلال مباشر می‌داند و بقیه اقسام را به آن باز می‌گرداند (همان طور که در اقسام قیاس اقترانی، شکل اول را اصل می‌گیریم و در اثبات اشکال دیگر، آنها را به شکل اول باز می‌گردانیم)؛ اما منتظری در این قسمت می‌گوید:

هر یک از استدلال‌های مباشر، کارکردهای مفید و ارزشمندی دارد که در فرآیند دستیابی به تصدیقی نو و تحصیل اعتقادی جدید، بسیار سودمند است؛ از جمله عکس مستوی و نقض محمول. با بهره‌گیری از این دو نوع استدلال مباشر، به سهولت و سرعت می‌توان عکس نقیض موافق و مخالف قضایای محصوره را به دست آورد.^۲

چنان‌که از این عبارت پیداست، صرفاً به نقش تولیدی و سهولت اشاره شده و از اصل بودن این دو نوع استدلال مباشر یادی نشده است؛ بلکه تصریح دارد که هر کدام کارکردهایی دارند و از این نظر عکس مستوی و نقض محمول با بقیه برابرند؛ حال آنکه سلیمانی امیری این دو (عکس مستوی و نقض محمول) را اصل، و بقیه را فرع این دو می‌داند و به عبارت دیگر، کارکرد این دو بیش از بقیه است؛ چرا که این دو، مادر اقسام استدلالات مباشرند.

^۱ منتظری مقدم، منطق ۲، ص ۲۱۰-۲۵۰.

^۲ همان، ص ۲۴۹.

نکته دیگری که ذکر آن لازم است، این است که منتظری مقدم به نبود چنین عنوانی در کتب قدما و به اشکال منطقی مباشر بودن استدلال مباشر در پاورقی‌های خود اشاره دارد و توضیح می‌دهد که در اصل، چنین استدلال‌هایی وام‌دار قیاسی خفی‌اند و مباشر دانستن آنها جنبه تعلیمی و آموزشی دارد.^۱

سید علی اصغر خندان منطق کاربردی را در چهار بخش تدوین کرده است: بخش اول مقدماتی در منطق و تفکر، بخش دوم تفکر در حوزه تصورات، بخش سوم تفکر در حوزه تصدیقات و بخش چهارم مغالطات، که قسمت اصلی کتاب را تشکیل داده است. او بخش سوم را نیز به سه بخش تقسیم کرده است: جمله و قضیه، استدلال مباشر، استدلال غیر مباشر. خندان در قسمت استدلال مباشر، از میان نقض‌ها به نقض محمول (قلب)، از عکس‌ها به عکس مستوی و عکس نقیض موافق، و از تقابل به تناقض اشاره می‌کند. البته او پس از ذکر این قسمت‌ها، نحوه تبدیل قضایای شرطی و استدلال مباشر در قضایای شرطی را نیز توضیح می‌دهد.^۲

محمدعلی اژه‌ای کتاب **مبانی منطق** را در یک مقدمه و هشت فصل تدوین کرده است. مقدمه مربوط به تاریخچه منطق و فصول اول تا چهارم مربوط به منطق تصورات است. فصل پنجم مبحث قضایاست. فصل ششم و هفتم اقسام قیاس، و فصل هشتم صناعات خمس است. در فصل پنجم بعد از طرح تعریف قضیه و اقسام آن به عنوان آخرین بحث این فصل از «استنتاج‌های بی‌واسطه» بحث می‌کند. او در این قسمت، عکس مستوی، عکس نقیض موافق، تناقض، تضاد، دخول تحت تضاد و تداخل را بیان می‌کند.^۳

شایان ذکر است که در طول سال‌های اخیر چند مقاله در حوزه استدلال مباشر منتشر شده است که هر کدام به نکته‌ای اشاره دارند:

محور اصلی مباحث مهدی عظیمی در مقاله «نقدی بر استدلال مباشر» بر روی جاعل این عنوان و بررسی مباشر بودن این نوع استدلال است و با توجه به کلام قدما و متأخرین ثابت می‌کند که مباشر دانستن این نوع استدلال‌ها اشتباه است و همگی قیاسی‌اند.^۴ فرشته نباتی در مقاله «حجت و استدلال مباشر» از استدلال بودن احکام قضایا دفاع کرده و

۱. همان، ص ۲۱۱ و ۲۵۶.

۲. خندان، *منطق کاربردی*، ص ۱۱۲-۱۲۰.

۳. اژه‌ای *مبانی منطق*، ص ۹۴-۹۹.

۴. عظیمی، «نقدی بر استدلال مباشر»، *معرفت فلسفی*، سال چهارم، ش ۱، پاییز ۱۳۸۵، ص ۸۵-۱۱۳.

کوشیده است تقسیمی از حجت ارائه دهد که جایگاه این استدلالات را به‌درستی مشخص کند.^۱

۴-۴-۱. نتیجه بررسی کتب این دوره زمانی

۱. کتب جدید و مطرح این دوره - که امروزه به عنوان کتب آموزشی منطق در مجامع علمی مطرح‌اند - همگی تحت تأثیر مظفرند و بحث **نقض** وارد کتب منطقی این دوره شده است.
۲. تبویب بخش تصدیقات منطق تغییر کرده است؛ بدین صورت که در بخش تصدیقات ابتدا مباحث قضایا را به عنوان مقدمه طرح می‌کنند و سپس به سراغ اقسام استدلال می‌روند. استدلال هم در تقسیم اولیه به مباشر و غیر مباشر تقسیم می‌شود. استدلال غیر مباشر نیز از جهت صورت (اقسام حجت) و ماده (صناعات خمس) بحث می‌شود.

۴-۴-۲. نظر رضا اکبری و عسکری سلیمانی امیری (کشف عکس نقیض موضوع یا نقض عکس)

این نظریه به لحاظ دوره تاریخی، دوره‌ای مجزا نیست؛ چرا که بر مبنایی که مظفر بنا کرده است، ایده‌پردازی شده و به‌نوعی تکمیل‌کننده حرکت مظفر در مباحث استدلال مباشر است. محور تغییرات در این قسمت در کشف موردی جدید در استدلال مباشر و نیز ارائه روشی نو برای آموزش این بخش از منطق است. این تغییرات را دو نفر ارائه کردند: نخست رضا اکبری در مقاله «احکام قضایا» در سال ۱۳۸۵ و سپس عسکری سلیمانی امیری در مقاله «روشی جدید در استنتاج صوری با کمترین قاعده» در سال ۱۳۸۸. گفتنی است که اسدالله فلاحی در دو مقاله مجزا مقاله اکبری و مقاله سلیمانی را تحلیل، بررسی و نقد کرده و ضعف‌های آنها را بیان و تصحیح، و نقاط قوتشان را تأکید و تشریح کرده است.^۲ پس در مجموع، نتایج این دوره تابع نظریه‌پردازی اکبری و سلیمانی و نقدهای سازنده فلاحی است و به نظر می‌رسد پیگیری و اعمال تأثیر مجموع نتایج آنها بر منطق می‌تواند تحولات تازه‌ای را در منطق ایجاد کند.

رضا اکبری در مقاله «احکام قضایا» اشکالات آموزشی و روشی مظفر را در استدلال مباشر توضیح می‌دهد و بعد از بیان مربع تقابل، اثبات و بررسی عکس مستوی به وسیله نمودار ون و همچنین اثبات نقض محمول با الگوگیری از سبک خواجه در بیان عکس نقیض، روشی نو در آموزش این بحث ارائه می‌دهد که به صورت اجرای متناوب عکس مستوی و نقض

۱. نباتی، «حجت و استدلال مباشر»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی (مشکوه/نور)، سال سیزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۶۱-۸۰.

۲. رک: فلاحی، اسدالله (۱۳۹۱). نقدی بر مقاله «روشی جدید در استنتاج صوری با کمترین قاعده»، معارف عقلی، ش ۲۵، ص ۱۶-۱۳۹؛ فلاحی، اسدالله (۱۳۹۱). «مکعب تقابل: روابط قضایای معدوله»، فلسفه و کلام، سال ۳۵، ش ۱، ص ۱۲۳-۱۴۳. وی در درآمد مقاله «مکعب تقابل: روابط قضایای معدوله» تاریخچه خوبی از محل بحث بیان کرده و تفاوت‌های دو مقاله اکبری و سلیمانی را ذکر کرده است.

محمول است؛ یعنی روی یک قضیه عکس مستوی اجرا می‌شود و سپس روی نتیجه آن، نقض محمول، و سپس روی قضیه سوم عکس مستوی و... این فرآیند آن‌قدر ادامه پیدا می‌کند که به سالبه جزئی و عکس مستوی برسیم. آن‌گاه دوباره به قضیه اول بر می‌گردیم و فرآیند را تکرار می‌کنیم با این تفاوت که این بار نقض محمول را مقدم کرده و سپس عکس مستوی را اجرا می‌کنیم. بدین ترتیب قضایایی که در هر مرحله تولید می‌شوند، قسمی از اقسام استدلالات مباشر هستند. وی از این طریق نوع جدیدی را نیز به استدلال مباشر اضافه می‌کند و آن را «عکس نقیض موضوع» می‌نامد.^۱

سلیمانی امیری نیز، با وارد کردن «سور محمول»، به این روش تولیدی - اما متفاوت با بیان اکبری - اشاره می‌کند و نوع جدیدی را که اکبری آن را «عکس نقیض موضوع» نامید با نام «نقض عکس» کشف و معرفی می‌نماید.

وی طرح خود را در قالب مقاله‌ای تحت عنوان «روشی جدید در استنتاج صوری با کمترین قاعده» ارائه داده و سپس در معیار دانش، کتاب مفصل پژوهشی منطقش، نیز به صورت ضمنی اشاره کرده است.

تبویب کتاب وی شبیه المنطق است؛ بدین صورت که او نیز عنوان استدلال مباشر را استفاده می‌کند و به عنوان قسمی از اقسام استدلال و بعد از مباحث مربوط به قضیه قرار می‌دهد. در موارد استدلال مباشر هر آنچه را مظفر ذکر کرده بود، ذکر می‌کند و موردی را نیز بر آن می‌افزاید.^۲

طرح کلی وی بدین صورت است که همان طور که در اقسام چهارگانه قیاس^۳ شکل اول را بدیهی و اصل می‌گیریم و سه شکل دیگر را فروع آن و نظری، و اشکال دیگر را بر اساس شکل اول اثبات می‌کنیم، در استدلال مباشر نیز باید چنین کرد؛ زیرا یکی از وظایف منطق، طبقه‌بندی استدلال به اصول و فروع است. بنابراین ایشان تقابل، عکس مستوی و نقض محمول را اصل می‌گیرد و بر اساس روشی ساده، اقسام دیگر استدلال مباشر را از این سه تولید می‌کند؛ بدین صورت که از قضیه اول یک بار به ترتیب عکس مستوی و سپس نقض محمول گرفته می‌شود و این فرآیند آن‌قدر تکرار می‌شود که به سالبه جزئی برسیم که آن نیز عکس مستوی ندارد؛ یک بار نیز نقض محمول و بعد از آن عکس مستوی می‌گیریم و فرآیند را تا انتها تکرار می‌کنیم. بدین صورت، اقسام استدلال مباشر بعد از اجرای هر قاعده، تولید می‌شود. بر اساس این روش، نوع جدیدی از استدلال مباشر کشف می‌شود که تا قبل از

۱. اکبری، «احکام قضایا»، فصلنامه ندای صادق، ش ۲۹، بهار ۱۳۸۵، ص ۷۵-۹۳.

۲. سلیمانی امیری، معیار دانش، ج ۱، ص ۳۵۹-۴۱۳.

ایشان در کتب منطقی یافت نشده است که ایشان آن را «نقض عکس» نامیده است. بدین صورت که نقیض موضوع را به جای محمول و محمول را عیناً موضوع قرار می‌دهیم. تفاوت تحقیق ایشان با پژوهش اکبری، در ارائه طرح «سور محمول» است. وی اثبات عکس مستوی را نه با نمودار ون، بلکه با طرح سور محمول انجام می‌دهد. از همین طریق عکس نداشتن سالبه جزئی را بررسی کرده، این بی‌عکسی را در زبان عرفی جست‌وجو می‌کند و تنگنای زبانی و کژتابی‌های آن را ذکر می‌نماید و بیان می‌دارد که زبان عرفی توان و کشش سور محمول را ندارد. لذا عکس برای موجهه جزئی مطرح نمی‌شود. اما در زبان منطقی این کار امکان‌پذیر است و با اقتباس از منطق ریاضی، زبانی صوری ارائه می‌دهد که بر اساس آن، اثبات عکس مستوی بسیار آسان گردیده و سالبه جزئی نیز از نظر منطقی - نه عرفی - می‌تواند عکس مستوی داشته باشد. بنابراین در روش تولیدی اقسام استدلال مباشر با اجرای متناوب عکس مستوی و نقض محمول، با استفاده از زبان صوری پیشنهادی سلیمانی، حتی از سالبه جزئی هم می‌توان عکس مستوی گرفت و فرآیند تولیدی را ادامه داد.

درباره پیشینه نقض عکس، هرچند اسدالله فلاحی در مقاله «نقدی بر مقاله "روشی جدید در استنتاج صوری با کمترین قاعده"» سعی کرده است عدم انسجام مقاله سلیمانی امیری را نشان دهد بدین شکل که عنوان کرده است: «نویسنده (سلیمانی) قاعده نقض عکس خود را یک بار بدون پیشینه می‌نامد و بار دیگر بدون ذکر نام، برای آن پیشینه‌ای برمی‌شمارد؛ چرا که سلیمانی یک بار در مقاله خویش می‌گوید: «با اعمال این روش به قاعده استنتاج جدیدی می‌رسیم که در منطق نشانی از آن نبوده و آن نقض عکس است»،^۱ و یک بار نیز بیان می‌دارد: «نقض عکس، لازمی است که در کتاب‌های منطقی مطرح نبوده است و به تدریج در برخی آثار منطقی آمده است».^۲

فلاحی پس از ذکر سبق اکبری در کشف نقض عکس بیان می‌کند: «معلوم نیست که آیا مقصود سلیمانی امیری از "برخی آثار منطقی" همین مقاله اکبری است؟ یا اینکه اثر دیگری مقصود وی بوده است؟» و در پی نوشت این قسمت نیز می‌نویسند: «آقای سلیمانی نیز در حاشیه مقاله اینجانب نوشته‌اند: "مقصود از کتب منطقی درسی در دوره‌های اسلامی غیر از دوره معاصر است." اما بیان نکرده‌اند که مقصود کدام کتاب‌ها بوده است».^۳ اما با توجه به پاورقی

۱. سلیمانی امیری، «روشی جدید در استنتاج صوری با کمترین قاعده»، معارف عقلی، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۸، ص ۵۷-۵۸.

۲. همان.

۳. فلاحی، «نقدی بر مقاله "روشی جدید در استنتاج صوری با کمترین قاعده"»، معارف عقلی، پیاپی ۲۵، سال ۷، ش ۴، ص ۱۶۳.

کتاب معیار دانش^۱ در بحث نقض عکس و همچنین پرسش شفاهی از وی، منظور سلیمانی، کتاب المنطق الصوری و الریاضی، نوشته عبدالرحمن بدوی بوده است.^۲ گرچه عبارت پردازی سلیمانی در متن مقاله‌اش در رابطه با این تاریخچه می‌توانست دقیق‌تر باشد.

شایان ذکر است از آنجا که کتاب المنطق الصوری و الریاضی در حوزه منطق جدید محسوب می‌شود، تقدم ذکر آن مخل به سنت منطق اسلامی نیست. چه‌بسا ایده‌ها یا مباحثی در پارادایم‌های متفاوت علمی طرح شده باشد، ولی طرح آنها در یک سنت خاص علمی، متوقف بر ارائه آن بر اساس الگوی روش شناختی همان سنت خاص علمی است و زمانی که مسئله‌ای بر اساس روش خاص یک سنت علمی، وارد آن شد، مسئله جدید آن محسوب می‌شود و ارتقای آن سنت دانشی به شمار می‌آید. بنابراین نقض عکس - هرچند در بعضی کتب منطق جدید طرح شده باشد یا الگوی آن از منطق جدید گرفته شده باشد - طرح آن به عنوان یکی از اقسام استدلال مباشر یا احکام قضایا در سنت منطق اسلامی، حرکتی بدیع و نو محسوب می‌شود.

در پایان باید تصدیق کرد که عموماً در تحقیق، دستاورد علمی متعلق به فرد متقدم است و حتی اگر فرد متأخر بدون اطلاع از فرد متقدم یک نظر را بازکشف نموده باشد، باز هم الفضل للمتقدم، و چه‌بسا عدم مراجعه متأخر به متقدم، عیبی روشی محسوب شود؛ اما از آنجا که: ۱. طرح و تبیینی که سلیمانی در مقاله خود ارائه می‌دهد، وسیع‌تر و مبنایی‌تر از طرح اکبری است و نتیجه این طرح (ایجاد سور برای محمول)، تنها تحول در استدلال مباشر نیست، بلکه می‌تواند منشأ تغییر در قسمت‌های دیگر منطق (نظیر اقسام قیاس و تحلیل قیاس‌های منتج و غیر منتج) باشد، ۲. وی مبحث نقض عکس را برای اولین بار وارد کتب آموزشی منطق اسلامی (معیار دانش) کرده است، این طرح و تحول را مشترکاً به اکبری و سلیمانی نسبت می‌دهیم و این مقطع تاریخی را مقطع کشف نقض عکس می‌نامیم و می‌توان مدعی شد که ورود «نقض عکس» به منطق اسلامی از ابداعاتی است که مشترکاً مربوط به سلیمانی و اکبری - و البته با تأثیرپذیری از منطق جدید - است.

در مجموع، نوآوری این محققین در فضای استدلال مباشر عبارت است از:

۱. روش جدید آموزشی که بر اساس آن به هیچ عنوان لازم نیست متعلم منطق، همه قواعد را حفظ کند؛

۲. افزودن «نقض عکس» به اقسام استدلال مباشر.

جمع بندی

۱. کاتبی قزوینی و مظفر دو شخصیت محوری و منشأ تحول در مباحث احکام قضایا هستند و

۱. کتاب معیار دانش دو سال بعد از مقاله وی به چاپ رسیده است.

۲. بدوی، المنطق الصوری و الریاضی، ص ۱۴۳.

تاریخ منطق را در مباحث احکام قضایا به سه دوره تقسیم می‌کنند؛ اما اکبری و سلیمانی نیز در تکمیل تحول مظفر نقش ویژه‌ای دارند.

۲. تا قبل از کاتبی نگاه منطق‌دانان به احکام قضایا، بیشتر نگاهی ابزاری خصوصاً برای بهره‌گیری در بازگردانی قیاس‌های شکل دوم و سوم و چهارم به شکل اول است. منطق‌دانان تنها آن اقسامی از احکام قضایا را مطرح می‌کنند که به این جنبه کاربردی کمک می‌کند که عبارت‌اند از تناقض و عکس مستوی. به دلیل همین رویکرد کاربردمحور، منطق‌دانان ضرورتی برای کنار هم قرار دادن این مباحث احساس نمی‌کردند و معمولاً تناقض را ضمن مباحث قضایا، و عکس را به عنوان مقدمه بحث قیاس مطرح می‌کردند. مباحث استدلال مباشر در این دوره - و به صورت جدی و صریح توسط ابن‌سینا - در کنار یکدیگر قرار می‌گیرد.

۳. از کاتبی تا مظفر، آرام‌آرام مباحث استدلال مباشر اصالت گرفته، در کنار هم قرار می‌گیرند و صاحب عنوان مخصوص به خود، و هم‌عرض مباحث دیگر مطرح می‌شوند. عکس نقیض‌ها نیز به جمع موارد قبلی اضافه می‌شوند. فصل مربوط به این مباحث در تبویب منطق، بعد از قضایا و قبل از قیاس جای می‌گیرد.

۴. از مظفر تا امروز مباحث احکام قضایا جنبه استدلالی می‌گیرد و هم‌عرض مباحث قیاس و به عنوان نوع خاصی از استدلال - یعنی استدلال مباشر - مطرح می‌شود و بدین طریق، تبویب کتب منطقی در بخش تصدیقات دست‌خوش تحول می‌شود. تعداد استدلال‌های مباشر در این دوره به ده نوع می‌رسد که مهم‌ترین آنها افزوده شدن مباحث نقض به کتب منطقی است. این تغییرات متناسب با تغییر رویکرد منطق‌دانان از مباحث صرفاً کاربردی به مباحث اصالی شکل گرفته است.

۵. اکبری و سلیمانی یک مورد جدید به نام «عکس نقیض موضوع» یا «نقض عکس» را به موارد استدلال مباشر می‌افزایند و همچنین با کشف رابطه تولیدی همه اقسام استدلال مباشر با عکس مستوی و نقض محمول و تقابل، روش جدیدی را در آموزش و به دست آوردن اقسام احکام قضایا ارائه می‌دهند.

۶. بحث احکام قضایا با یک نگاه ابزاری و ذکر موارد عرفی و کاربردی در روزمره، در منطق تولد یافته و در طول تاریخ به مباحثی اصیل و البته انتزاعی و ریاضی تبدیل شده است و به نظر می‌رسد این تغییر رویکرد، به دلیل انس منطق‌دانان معاصر مسلمان با سنت منطقی غرب بوده است.

منابع

۱. ابن رشد، **تلخیص کتاب العبارة**، تحقیق دکتر محمود قاسم، تکمیل و مقدمه و تعلیق دکتر بترورث و هریدی، قاهره، هیئة المصریة، ۱۹۸۱م.
۲. ابن زرعه، **منطق ابن زرعه**، تحقیق و تعلیق جیرار جیهامی و رفیق العجم، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۹۹۴م.
۳. ابن سینا، **النجاة**، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۴. —، **الشفاء (المنطق)**، تحقیق سعید زاید، قم، انتشارات آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۵. ازه‌ای، محمدعلی، **مبانی منطق**، تهران، سمت، چاپ چهارم، پاییز ۱۳۸۲.
۶. آشتیانی، سید جلال‌الدین، **شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا**، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
۷. اکبری، رضا، «احکام قضایا»، فصلنامه *ندای صادق*، ش ۲۹، بهار ۱۳۸۵، ص ۷۵-۹۳.
۸. بخشنده بالی، عباس، **آواز عقل سرخ؛ مروری بر اندیشه‌های شیخ اشراق**، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۹. بدوی، عبدالرحمن، **المنطق الصوری و الرياضی**، کویت، وکالت المطبوعات، ۱۹۷۷.
۱۰. بغدادی، ابوالبرکات، **المعتبر فی الحکمه**، ج ۱، اصفهان، دانشگاه اصفهان، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۱۱. بهمنیار بن مرزبان، **التحصیل**، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۷ش.
۱۲. حسینی، سید فضل‌الله و غلامرضا میناگر، **آشنایی با فیلسوفان مسلمان؛ خواجه نصیرالدین طوسی**، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۳. خندان، علی‌اصغر، **منطق کاربردی**، تهران، سمت و طه، چاپ ششم، ۱۳۸۹.
۱۴. خوانساری، محمد، **منطق صوری**، تهران، آگاه، چاپ سی و چهارم، ۱۳۸۶.
۱۵. خونجی، محمد بن نامور، **کشف الاسرار عن غوامض الافکار**، تقدیم و تحقیق خالد الرویب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
۱۶. ذکایی ساوجی، مرتضی، «احوال و آثار حکیم ابن سهلان ساوی»، **کیهان اندیشه**، ش ۴۱، ۱۳۷۱، ص ۳۵-۴۰.
۱۷. ساوی، زین‌الدین عمر بن سهلان، **البصائر النصیریة**، تقدیم و تحقیق حسن مراغی، تهران، شمس تبریزی، چاپ اول، ۱۳۸۶ش/۱۴۲۵ق.

۱۸. سبزواری، ملاهادی، **شرح المنظومه**، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۳۶۹/۱۳۷۹ ش.
۱۹. — **الثالی المتظمه**، تصحیح عبدالرحیم عقیقی، قم، نشر مکتب نوید اسلام، چاپ اول، بی‌تا.
۲۰. سلیمانی امیری، عسکری، **معیار دانش**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۲۱. — «روشی جدید در استنتاج صوری با کمترین قاعده»، **معارف عقلی**، ش ۱۳، بهار ۱۳۸۸، ص ۶۸-۴۵.
۲۲. سهرابی‌فر، محمدتقی، **عقل و عشق؛ مرور بر زندگی و اندیشه ملاصدرای شیرازی**، تهران، انتشارات کانون اندیشه جوان، چاپ سوم، ۱۳۸۷.
۲۳. سهرودی، شهاب‌الدین یحیی، **اللمحات** (قسم منطق، مندرج در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۴)، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۸۰ ش.
۲۴. — **منطق التلویحات**، تصحیح علی‌اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۳۴ ش.
۲۵. — **حکمة الاشراق** (قسم منطق، مندرج در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲)، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۹ ش.
۲۶. شهابی خراسانی، میرزا محمود، **رهبر خرد**، قم، انتشارات عصمت، ۱۳۸۷.
۲۷. شهرزوری، شمس‌الدین، **رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية**، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۲۸. صدرالمآلهین، **اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه**، تصحیح دکتر مشکاة‌الدینی، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
۲۹. عبودیت، عبدالرسول، **خطوط کلی حکمت متعالیه**، تهران سمت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
۳۰. عظیمی، مهدی، «نقدی بر استدلال مباشر»، **معرفت فلسفی**، سال چهارم، ش ۱، پاییز ۱۳۸۵، ص ۱۱۳-۸۵.
۳۱. علامه حلی، **القواعد الجلیه فی شرح الرساله الشمسیه**، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم،

مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.

۳۲. ——— الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.

۳۳. ——— الأسرار الخفیة، بی جا، ۱۳۷۹ش.

۳۴. غزالی، ابو حامد محمد، محک النظر، تحقیق و ضبط و تعلیق رفیق العجم، بیروت، چاپ هلال، چاپ اول، ۱۹۹۳م.

۳۵. ——— معیار العلم فی فن المنطق، تعلیق علی بوملحم، بیروت، چاپ هلال، چاپ اول، ۱۹۹۳م.

۳۶. فارابی، ابونصر محمد، المنطقیات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.

۳۷. فخر رازی، محمد، شرح عیون الحکمه، تصحیح احمد حجازی احمد السقاء، تهران، منشورات مؤسسه صادق، چاپ اول، ۱۳۷۳ش.

۳۸. فرامرز قراملکی، احد، منطق ۱، تهران، دانشگاه پیام نور، چاپ چهارم، ۱۳۸۹.

۳۹. فلاحی، اسدالله، «مکعب تقابل: روابط قضایای معدوله»، فلسفه و کلام، سال ۳۵، ش ۱، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳-۱۴۳.

۴۰. ——— «نقدی بر مقاله "روشی جدید در استنتاج صوری با کمترین قاعده"»، معارف عقلی، پیاپی ۲۵، سال ۷، ش ۴، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹-۱۶۸.

۴۱. ——— منطق تطبیقی، تهران، سمت، چاپ اول، ۱۳۹۵.

۴۲. فنایی اشکوری، محمد، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، جمعی از نویسندگان زیر نظر دکتر فنایی، تهران، سمت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، پاییز ۱۳۹۰.

۴۳. قطب الدین رازی، محمد، المحاکمات بین شرحی الاشارات، قم، نشر البلاغ، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.

۴۴. ——— شرح المطالع فی المنطق (چاپ سنگی)، قم، انتشارات کتبی نجفی، بی تا.

۴۵. ——— تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة، متن اصلی از کاتبی قزوینی با شرح قطب الدین رازی، تصحیح محسن بیدار، قم، بیدار، ۱۳۹۰.

۴۶. قطب الدین شیرازی، درة التاج، تصحیح سید محمد مشکاة، تهران، چاپ حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹ش.

۴۷. کاپلستون، فریدریک چالز، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، جلد ۱، ترجمه سید جلال الدین

- مجتبوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی و سروش، چاپ چهارم، ۱۳۸۰ ش.
۴۸. کاشف الغطاء، نقد الآراء المنطقية، بی‌جا، ۱۴۱۱ ق.
۴۹. مرکز پژوهشی دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی، المعجم الموضوعی لمنتخب الكتب المنطقية، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۵۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۰.
۵۱. ———، کلیات علوم اسلامی (۱) منطق - فلسفه، قم، انتشارات صدرا، چاپ چهل و چهارم، ۱۳۸۰.
۵۲. مظفر، محمدرضا، المنطق، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ نهم، ۱۴۳۳ ق.
۵۳. منتظری مقدم، محمود، منطق ۲، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، چاپ سوم.
۵۴. مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، دانشنامه جهان اسلام، (مقاله تفتازانی)، بی‌تا.
۵۵. میرداماد، محمدباقر، مصنفات میرداماد، (جزء دوم: وفق مبین)، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۱-۱۳۸۵.
۵۶. نباتی، فرشته، «حجت و استدلال مباشر»، دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی (مشکوة/نور)، سال سیزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۲۱-۱.
۵۷. نصیرالدین طوسی، خواجه محمد، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش.
۵۸. ———، اساس الاقتباس، مصحح عزیزالله علیزاده، چاپ اول. تهران: انتشارات فردوس.
۵۹. ———، تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار. تهران، دانشگاه تهران، بی‌تا.
۶۰. یزدی، ملاعبدالله، حاشیه ملاعبدالله علی التهذیب، قم، انتشارات دار التفسیر، چاپ سوم، ۱۳۹۰.

حکمت ادبی ۵ «نور و نار»

روح الله سوری^۱

«نور»، چهره درخشان حقیقت است که بنیان روشن گر آنرا نمایش می دهد. اما درخشندگی ها با اندکی گرما همراه هستند که با برابندی ویژه، در متن درخشندگی فانی می شود. گاه که این برابند زیبا به هم ریخته و گرما بر درخشندگی چیره می گردد، «نار» خودنمایی می کند و با زبانه های آتشین خود به سوختن و سوزاندن می پردازد. براین پایه نور و نار دو چهره حقیقت- اند که یکی بنیان درخشنده آنرا نشان می دهد و دیگری در پی چیرگی گرما بر درخشندگی نهفته در اشیا رخ می نماید. رابطه نور و نار و اندازه کاربست آنها در حقیقت اشیا، فرض های گوناگونی می پذیرد. در بهترین فرض، نور با برقراری برابندی پایدار، همه جنبه های ناری را در خود فانی نموده و درخشندگی محض را ارمغان می آورد. در بدترین فرض نیز نار بر همه جنبه های نوری چیرگی یافته و همه نیروی نور را برای گسترش سوزندگی خویش به کار می برد. میان این دو فرض، مرتبه های فراوانی از ترکیب نور و نار، فرض پذیر خواهد بود. برپایه متن های مقدس دینی خداوند نور آسمان ها و زمین است و هر جا گام نهد، جز خیر و کمال بر نخواهد خواست. اما او هام بشری، این نور پیوسته را گسسته و نار را از برش موهوم میان انوار، شعله ور می سازد. برش نور بی پایان الهی، نورهایی جداگانه را در وهم بشر پدید می آورد که پندار خودکفایی خویش و دیگر انوار را برای او فزونی می بخشد. نتیجه این خودکفایی پوشالی آن است که خواسته خود و خدا را برابر یافته و برپایه خواسته خویش رفتار می کند. این فرایند، روند پیدایش نار از گسست موهوم میان انوار را به دست می دهد.^۲ از این رو عارفان، «وهم» را شیطان درونی (انسانی) و شیطان را وهم بیرونی (جهان) می نامند. امیرمومنان (ع) در پاسخ پرسش کمیل، حقیقت را به «محو موهوم» تفسیر می کند. برپایه این

^۱. دانش آموخته سطح چهار حوزه، دکتری فلسفه اسلامی، مدرس حوزه و دانشگاه. (r.s.jelveh@chmail.ir).

^۲. از این رو بدی ها، شرها و شیطان ها، یکسره زاییده وهم بشرند. به گونه ای که آن نور بی کران، به واسطه کج بینی و کج روی بشر، نار را می آفریند و نار، آفریده بالعرض نور است. بشر با اختیارات ناشایست خود، پدیده های ناری (شیاطین) را می آفریند؛ زیرا اندیشه و کردار بشر در جان او ملکه گشته و انباشت ملکات نادرست در برزخ افراد، به گونه نار و پدیده های دخانی تمثل می یابد. در نتیجه خاستگاه بی واسطه نار، وهم بشر است که نور گسترده و پیوسته الهی را بریده دریافت کرده و بدین سان نار را پدیدار می نماید.

حدیث شریف، حقیقت با محو موهوم، آشکار می‌شود. اگر زبانه‌های جهنمی قوه واهمه فرو نشیند و گسست موهوم «النور» به کمک برهان عقلی و شهود قلبی ترمیم یابد، آنگاه حقیقت آشکار می‌شود، و نشانه‌های «الله نور السموات و الارض»^۱ و «نور یشرق من صبح الأزل، فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» رخ می‌نماید.

نور پیوسته الهی، گستره بی‌پایانی دارد که پهنه گیتی را فرا می‌گیرد. آفریده بی‌واسطه الهی، همین نور بی‌کران است. این نور نامحدود به جهت پیوستگی‌ای که دارد گونه‌ای کثرت را در خویش پدید می‌آورد. کثرتی که مرتبه‌های نمایش همان نور یگانه است. به بیان موشکافانه‌تر: این کثرت، فانی در وحدت، و وحدت، نمایش‌یافته در این کثرت است. درواقع این‌دو دو روی یک سکه‌اند، نه دو سکه روی هم. آنچه در آغاز کثرت نور می‌نماید، در واقع کثرت ظهورهای نوری یگانه است، نه نورهایی چندگانه. به گونه‌ای که کثرت، در متن نور پیاده نمی‌شود تا نورهای گوناگونی در میان باشد، بلکه کثرت در ظهورهای آن نور یگانه رخ می‌نماید. بنابراین نور یگانه نامحدودی هست، که به جهت عدم تناهی، نمایش‌های کثیری دارد. آنچه شهود قلبی و برهان عقلی به دست می‌دهد همان کثرت ظهور است، اما «وهم» هرگز بدین حقیقت پای‌بند نیست، و همواره برای نفی آن دسیسه می‌کند؛ چنان شیطانی که از راه‌های گوناگون، در پی فریب آدمی است. شیطنت‌های وهم، برای پوشاندن حقیقت، در دو جبهه بزرگ رخ می‌دهد و یک‌بار حس محوری و دیگر بار ماهیت محوری القا می‌کند. این دو نکته نیازمند تبیین بیش‌تری است.

نخستین ادراک بشر از جهان بیرون، از راه حس‌های پنج‌گانه است. دیدن، شنیدن و... تنها روزنه‌هایی است که بشر زندانی در خویشتن، به بیرون دارد. نخستین ادراک‌های بشر از جهان پیرامون، از روزنه همین حس‌های پنج‌گانه است. از این‌رو بشر، انس زیادی به محسوس‌ها دارد؛ زیرا ادراک‌های حسی، نخستین و پررنگ‌ترین ادراک‌های انسانی است. در نتیجه زمان‌مندی و مکان‌داری، که ویژگی ضروری امور حسی است، برای دستگاه فاهمه انسانی یک اصل بایسته و همه‌گیر قلم‌داد می‌شود که هرگونه ادراکی را فرا می‌گیرد. هرچیزی که انسان، در سراسر زندگی مادی خویش، ادراک کرده، محسوس بوده؛ یعنی مکان، زمان، شکل و... دارد. بنابراین بشر ناخودآگاه، هر موجودی را محسوس می‌پندارد. تاجایی که به محسوس بودن خدا و فرشتگان حکم می‌کند و این مغالطه ناخودآگاه ریشه باورهای ناروایی چون بت‌پرستی و... است.

در مغرب زمین، گروه‌هایی به نام «پوزیتیویسم؛ حس‌گرایی» و «پراگماتیسم؛ تجربه‌گرایی» پیدا

۱. سوره نور، آیه ۳۵.

شدند که آشکارا و بدون پنهان‌کاری باور داشتند تنها ملاک برای تشخیص و پذیرش موجودهای خارجی، حس و تجربه حسی است. به‌باور ایشان واژگانی مانند «خدا»، «فرشته» و «روح» که از دسترس تجربه حسی خارج هستند، مفهومی پوچ و معاینه‌ناپذیر هستند. ارزش علمی ندارند. در نتیجه فیلسوفان و پیامبران الهی، عمر بشریت را تلف کرده‌اند؛ زیرا بشر را با مفهومی خرافی‌ای چون خدا، فرشته و روح سرگرم نموده و از پیشرفت دنیوی او جلوگیری کرده‌اند. حس‌گرایان عقل، شهود و وحی را تنها به این دلیل که حس توان تأیید آنها را ندارد بی‌ارزش و غیر علمی می‌دانند. به‌باور ایشان: خدا و روح، هرگز دیدنی و لمس‌کردنی نیستند، و هرچه با تجربه حسی تأیید نشود، حتی اگر هزار و یک دلیل عقلی و شهودی آنرا تأیید کند، بازهم غیر علمی و خرافی است.

حس‌گرایی یکی از شیطنت‌های وهم است که در همه افراد بشر پیدا می‌شود. برخی مانند پوزیتیویست‌ها و پراگماتیست‌ها به این نکته تصریح کردند. اما بیش‌تر افراد بشر، حتی آنان‌که پیرو دین الهی‌اند و با برهان‌های عقلی خدا و دیگر پدیده‌های فراطبیعی را ثابت می‌کنند، همواره در نهاد خویش برای حقیقت‌های فراطبیعی قالب‌هایی حسی و طبیعی می‌تراشند تا بتوانند با آنها انس بگیرند. حس‌محوران، در درون وهم خویش، برای حقیقت‌های نامحسوس پیکرهایی محسوس می‌تراشند تا غریزه حس‌گرای خویش را ارضا کنند. در نتیجه بت‌های که با دستان وهم خود تراشیده‌اند را می‌پرستند.^۱ این روی‌کرد، گونه‌ای شرک پنهان و بت‌پرستی ناخودآگاه است، که اگرچه کفر شرعی را در پی ندارد اما از نگاه موشکافانه عرفانی شرک قلم‌داد می‌شود.

نمونه روشن این واقعیت، در ایل اسرائیل رخ داده است. ایشان پس از شکافتن رود نیل از سوی حضرت موسی (ع) و رهایی از ستم فرعون، به سرزمین بت‌پرستان رسیدند. خاندان اسرائیل با دیدن خدایان محسوس و ملموس، خدای نامحسوس موسی (ع) را فراموش کرده و از او خواستند تا خدایی محسوس به ایشان نشان دهد.^۲ این داستان تاریخی، واقعیتی انسانی است که در آن موسی (ع) نماد «عقل» و خاندان اسرائیل نماد «وهم» هستند. این داستان به خوبی نشان می‌دهد که شیطان وهم، چگونه با حس‌محوری، برهان‌های عقلی را انکار باید اقرار کرد که بیش‌تر انسان‌ها، حتی اگر تحصیلات عالیه و جایگاه‌های برجسته اجتماعی دارند، ناخواسته چنین‌اند. تاجایی که برخی فیلسوفان الهی نیز بیرون از فضای درسی و در زندگی روزمره، حس‌محورند. باور این نکته اندکی دشوار است، اما با موشکافی بیش‌تر می‌یابیم

^۱. «أعبدون ما نتحتون».

^۲. «إجعل لنا آلهة كما لهم آلهة».

که ما هنگامی که به خدا می‌اندیشیم، همواره به نوری در فراز کهکشان‌ها و چیزی مانند این سرگرم می‌شویم. انکار این بیماری خود بیماری دیگری است، که شیطان وهم برای فرار از درمان، ترتیب می‌دهد. بنابراین گروه مومنان نیز نیازمند ایمانی افزوده‌اند؛^۱ زیرا ایمان‌شان با گونه‌های شرک پنهان آمیخته است.^۲ بیمار، تا هنگامی که بیماری خود را نپذیرد، در پی درمان نخواهد رفت. اکنون ای «وهم» فریب‌کار! اگر تاجری یا کاسب، اگر استادی یا شاگرد، اگر وکیلی یا وزیر، بدان که «نار»ی و باید با یاری خداوند نور از چاه آتش بیرون آیی و به عالم نور گام نهی. دل خوش دار که خداوند سرپرست مومنان است و آنها از تاریکی به نور بیرون می‌برد.^۳

نباید فراموش کرد که اصالت حس و ادراک‌های حسی در نهاد بشر خفته است و «وهم» که شیطان درون بشر است، برپایه همین گرایش‌های حسی، با وسوسه‌های گوناگون، بشر را به عالم خاکی گره می‌زند. درواقع، تمایل‌های حسی، جهنم خاموشی است که با دمیدن شیطان وهم، شعله‌ور می‌گردد.

وسوسه‌های شیطان وهم در آغاز نظری است، اما اگر در ساحت نظر شکست خورد، راه وسوسه‌های عملی را پیش می‌گیرد. او در هر دو ساحت، نخست آشکار و سپس پنهانی رفتار می‌کند. پیدایش دیدگاه‌های پوزیتیویستی نمونه‌ای از وسوسه‌های آشکار وهم در ساحت نظری است که هرگونه فراطبیعی را انکار می‌کند. اما گاه باورهای الهی شخص با برهان‌های عقلی استوار شده و شکست نمی‌خورد. در اینجا شیطان وهم، در لایه‌های ژرف‌تر ذهن پنهان می‌شود و باورهای الهی شخص را با پندارهای حسی آلوده می‌کند.

در ساحت عمل نیز همواره بشر را به بهره‌جویی از لذت‌های حسی و فرورفتن در جهان طبیعت فرا می‌خواند. بیهوده نیست اگر خاستگاه همه جنگ‌های بشری، فسادهای اخلاقی و همه گونه‌های گناهان را فراخوان شیطان وهم برای بهره‌جویی بیش‌تر از لذت‌های حسی بدانیم. مولوی چه زیبا می‌سراید:

نیست و تش باشد خیال اندر جهان - تو جهانی بر خیالی بین روان بر خیالی صلحشان و جنگشان - وز خیالی فخرشان و ننگشان... عشق‌هایی کز پی رنگی بود - عشق نبود، عاقبت، ننگی بود... از آنجا که بشر از خاک آفریده شده و آغاز پیدایش او جسمانی است، به‌گونه

۱. «یا ایها الذین آمنوا... آمنوا».

۲. «ما یومن اکثرهم بالله الا و هم یشرکون».

۳. «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور»؛ «رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق، و اجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا».

طبیعی به عالم اجسام و لذت‌های محسوس آن، کشش دارد. این میل، به‌خودی خود چیز بدی نیست و هیچ پیامبری آنرا از پایه منع نکرده است. اما شیطان وهم، با سوار شدن بر این کشش طبیعی، بشر را به جاودانگی در عالم طبیعت و فزونی خواهی لذت‌های طبیعی فرا می‌خواند.^۱ از این رو دین الهی با مرز نهادن برای این کشش طبیعی، انسان را از بند شیطان وهم رهایی می‌بخشد. شریعت الهی، پیامدهای حقایق معرفتی نهفته در دین است. برای نمونه وجود عالم‌هایی برتر از طبیعت و تاثیرگذاری بیش‌تر آنها در هویت آدمی، یکی از باورهای مهم دینی است که برای پیاده شده آن در انسان، دستورهای قرار داده شده که آدمی را از چنگال طبیعت رها کرده و به فراطبیعت رهسپار می‌کند.

پروردگار جهان، با چنین فرایندی انسان را از عالم‌های دور و تاریک، به عالم‌های نزدیک و نورانی می‌کشانند. انسان با پذیرش و پی‌روی از سخنان پیامبران (ع) به عالم انوار رو می‌کند و به زندگی‌ای برتر دست می‌یابد.^۲ راهیان طریق نور با گذار از طبیعت، پرده سنگین و تاریک حس محوری را پشت سر گذاشته به عالم مثال گام می‌نهند. عالمی که بسیاری از پرده‌های تاریک عالم طبیعت را ندارد، اما هنوز با شکل و شیخ درگیر است. نور حقیقت در این عالم، تمثلهایی زیبا و شگرف خواهد داشت که از شکل، رنگ، ترانه و... ترکیب شده و در اوج هم‌آهنگی و دل‌آرایی تنظیم می‌شود. اما اینجا نیز خانه پایانی نیست و دل‌داده حقیقت، برای دیدار «النور» ناگزیر از گذار است. بنابراین این عالم را با همه زیبایی و دل‌کشی وصف-ناپذیرش رها کرده و به سوی نور بی‌رنگ پر می‌گشاید. اما پیش از رهایی از بهشت مثالی، باید مراتب نوری آنرا درنوردد.

انسان با رهایی از محسوسات عالم خاکی، به عالم مثال گام می‌نهد. اما مثال هر فردی ساخته رفتار او در زندگی دنیاست.^۳ اراده الهی بر آن است که انسان برپایه ملکات علمی و عملی خویش، زندگی برزخی خود را بیافرید. بنابراین فرشتگان یا شیاطینی که به برزخ انسان پیچیده‌اند، زاییده افکار و کردار اویند. برزخ، تأخر زمانی‌ای از دنیا ندارد و هم‌اکنون محیط به دنیا، تحقق دارد. مرگ طبیعی که در پایان زمان رخ می‌دهد، ابزاری برای جابجایی از دنیا به برزخ می‌باشد. اما برخی افراد با همت روحانی که دارند در همین زندگی طبیعی، حیات برزخی خود یا دیگران را کشف می‌کنند و از گونه‌ای مرگ اختیاری برخوردارند. گفته شد که وهم، مظهر شیطان در وجود انسان است، و همه وسوسه‌های علمی و عملی،

۱. «أَتَمَّا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأُمُورِ وَ الْأَوَّلَادِ».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ».

۳. «هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ»؛ «جزاءً وفاقاً».

زاییده شیطنتهای اوست. بنابراین انسان با افکار و کردار ناشایست، موجوداتی ناری می-آفریند که به برزخ او آویزان می‌شوند و انگل‌وار نیروهای روحی او را می‌مکند. اینجاست که نار و هم، با بلعیدن نیروهای روحی زبانه می‌کشد و شعله‌ور می‌گردد. بنیاد آتش بر سوختن است و برای بقای خویش ناگزیر از سوزاندن دیگران و قربانی کردن آنها به پای خود است؛ چنان‌که فرعون کودکان بسیاری را برای بقای سلطه خویش کشت و نعره ربوبیت سر داد.^۱ به‌باور عارفان و هم، خاستگاه کفر و شرک جلی و خفی است. او پیوسته در پی سرکشی و خون‌ریزی در ارض وجودی انسان است. او مفسد فی الارضی است که باید اعدام شود. مبارزه با این فرعون درونی و بیرون راندن او از مصر وجود، جهاد اکبر خواهد بود.

آفریده‌های برزخی نفس، چه فرشته باشند و چه شیطان، به‌سبب حیات برزخی‌شان علم، اراده و قدرت دارند. از این رو می‌توانند با اختیاری که انسان به آنها می‌بخشد، به‌ظاهر، مستقل از انسان طرح‌هایی برای سعادت یا شقاوت انسان تهیه کنند. وسوسه‌های فریبنده شیاطین، درواقع آفریده نفس خود شخص است؛ زیرا او با اندیشه و کردارهای پیشین خود چنین شیطانی را آفریده و چنین اختیاری بدو بخشیده است. سپس همین شیاطین که شئون نفس اویند، با او درگیر شده و جهاد اکبر آغاز می‌شود.

نفس‌هایی که ریاضت کشیده‌اند نیروی نفسانی بیش‌تری دارند و می‌توانند فرشتگان یا شیاطین نیرومندتری بیافرینند که افزون بر خویش، در سعادت و شقاوت دیگران نیز تاثیر گذارند. البته این تاثیرها تنها به‌اندازه هدایت و وسوسه است و اختیار دیگری را نمی‌ستانند. برای نمونه حضور در جلسات اخلاقی و محضر اولیای الهی، آدمی را نورانی می‌کند؛ زیرا دم دوستان خدا فرشتگانی را در برزخ انسان‌ها پدیدار می‌نماید که در لغزش‌گاه‌ها به نصیحت و هدایت آنها خواهند پرداخت. از سوی دیگر هم‌نشینی با افراد پلید، شیاطینی را در شخص متولد خواهد کرد که فضای دхани نفس را تشدید می‌کنند. این سخنان تعبیرهایی استعاری و کنایی نیست، بل که بیان واقعیت خارجی است.^۲

آنان‌که چشم برزخی گشوده‌اند گزارش می‌دهند که برزخ افراد، مملو از فرشتگان و شیاطینی است که همواره در ستیزند و نبرد نور و نار، برزخ افراد را متلاطم نموده است. این معنا در روایات، با واژه «جنود عقل و جهل» اشاره شده است. این میدان پر آشوب، درواقع نمودی از تشویش درونی شخص بین نور و نار خواهد بود. بنابراین آنچه پیش‌تر گفته شد که برزخ

^۱. «انا ربکم الاعلی».

^۲. «شَجَرَةُ الرَّقُومِ... إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعُهَا كَأَنَّهُا رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ * فَإِنَّهُمْ لَاكِلُونَ مِنْهَا فَمَالُتُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ».



(مثال) در نهایت زیبایی و دلربایی آراسته شده، در جایی است که شخص، در زندگی دنیوی فرمان‌های الهی را پی‌روی کرده و پنجره درون خویش را به روی نور گشوده است.^۱ آری، شریعت الهی، گرچه خوشی‌های حسی دنیا را محدود می‌کند، اما روزنه وجود آدمی را به سوی نور می‌گشاید. و زیبایی‌ای وصف‌ناشدنی در نهاد آدمی پدیدار می‌نماید. بهجت آن زیبایی چنان است که رنج دنیا را بی‌درنگ خواهد شست. بل که این بهجت باطن آن رنج است که اکنون در برزخ، مکشوف می‌شود. انوار رنگارنگ پیکر مثالی شخص را در آغوش می‌کشند و رنج، برای همیشه ناپدید می‌گردد. ناگاه «حور» با پیکری از نور، شرasher وجودی انسان را منور می‌نماید.^۲

با گذار از عالم مثال و انوار رنگارنگ آن، عالم عقول آشکار می‌شود. عالمی که نور بی‌رنگ را پدیدار می‌کند. در آنجا از شکل و شیخ خبری نیست و راهرو با حقیقت‌هایی گسترده و بی‌شکل روبرو است که ادراک آنها بسیار دشوار است. در این عالم حقیقت فرشتگان بدون پیکرهای مثالی بروز می‌کند و جلال و جبروت آنها راهرو بیچاره را مهوت می‌کند. گرچه عالم مثال نیز از غبار محسوسات برکنار بود اما بروز گونه‌ای از کثرت در قالب اشکال و الوان، سبب انس راهرو با نورهای مثالی می‌شد. اما در این عالم، کثرت لون و شکل نیز رخت بسته و انوار عقلی، بی‌هیچ پرده حسی، نمودار گشته است؛ دریای نوری سخت موج که جز ادراک محض، چیزی نیست.

در این‌جا ادراک چنان موجدی غول‌پیکر، وجود راهرو را می‌رباید و عقول (فرشتگان) یکی پس از دیگری چون امواجی از نور، شخص را در می‌نوردند. دل راهرو چون خشخاشی بر اقیانوس بی‌انتهای ادراک، شناور است و دهشت ادراک، جان او را فرا گرفته است. موج‌هایی به‌کلی نامرئی که با سرعتی وصف‌ناپذیر، می‌آیند و می‌روند و راهرو از فزونی حضور آنها، خویشتن را از یاد می‌برد. تنها چیز ادراک‌پذیر، خود همین امواج ادراکی است که سرعت و شدت حضور آنها تاندازه‌ای است که فرصت ادراک خویشتن را می‌رباید. شاید به همین دلیل گفته می‌شود که پیامبر خاتم (ص) در آغاز دریافت وحی، حالتی مانند غشوه پیدا می‌کرد و گاهی بدن مبارک ایشان به لرزه می‌افتاد.

امواج ادراکی (فرشتگان) گسترده و مراتب گوناگونی دارند. نخست امواج محدودتر و سپس امواج گسترده‌تر نمایان می‌شوند. تا اینکه جبرائیل (ع) آشکار گردد و وجود سالک را غرق در ادراک نماید. حضور او چنان سنگین و با ابهت است که گویی مرزهای وجودی راهرو را

۱. «اللهم نور ظاهری بطاعتک و باطنی بمحبتک و قلبی بمعرفتک...».

۲. «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ».



می‌گسلد و او را تا عرش، بالا می‌برد. آن‌گاه «الروح» هویدا می‌شود و هر ادراکی را که هر فرشته‌ای داشت، یکجا ارائه می‌دهد.

گرچه نورهای عقلی از کثرت رنگ و شکل مبرایند اما آنها نیز مرزهایی ویژه خود دارند؛ یعنی وجودشان محدود به مرزهایی است که از آن نمی‌گذرند. سرانجام، هریک از این امواج، تعینی از اقیانوس وجود و تجلی‌ای از نور نامحدود هستند. این برش‌ها، «ماهیت» نام دارند و عقول (فرشتگان) هریک، ماهیت ویژه‌ای دارند. البته اشیای جسمانی و مثالی نیز دارای ماهیت‌اند، اما پرده حسی آنها چنان سنگین است که پرده ماهیت‌شان را از یاد می‌برد.

عقل انسان مدرک ماهیت‌ها و محدوده‌ها است و گذار از حدّ و رویارویی با متن، رخداد نادری است که اندک افرادی در هر زمان، بدان دست می‌یابند. برداشتن این پرده، مجاهدت-های علمی و عملی بزرگی می‌خواهد تا آدمی را به گذار از مرز جبرائیل (ع) موفق سازد. نمونه این معنا در حدیث معراج یاد شده است که در آغاز، جبرائیل (ع) راهنما بود و پیامبر (ص) را سیر می‌داد. اما کار عروج پیامبر (ص) به جایی رسید که جبرئیل (ع) ایستاد و عرضه داشت: اگر بند انگشتی نزدیک‌تر آیم، خواهم سوخت.^۱ دلیل این سوختن مرزی است که فرشتگان دارند و نمی‌توانند از آن بگذرند.^۲ اما پیامبر خاتم (ص) در شب قدر حقیقتی را به-اجمال، دریافت که معراج هنگام تفصیل و تجلی اوست. این حقیقت مقام جمعی فرشتگان است که «الروح» نام دارد. درواقع او موجی بی‌کران است که امواج نوری دریای ادراک، تعین‌هایی در متن اویند. او فاقد ماهیت، اما زاینده ماهیت‌ها است؛ بسیط نامحدودی که با تلاطم خویش، حدود ماهوی را نمودار می‌کند.

اکنون، آدم تنهاست. آن امواج پی‌درپی و سهمگین در متن این موج یگانه نامحدود پنهان شدند و سکوت و آرامش همه‌جا را فرا گرفت. آدم، تنها چیزی است که در این دریای نور بی‌کران یافته می‌شود؛ نور بی‌رنگ تا بی‌کران و آدم تا بی‌کران و ادراک تا بی‌کران. آنگاه توحید و سپس تنها ادراک نور بی‌کران. و دوباره توحید و سرانجام تنها نور بی‌رنگ بی‌کران. رونده راه حقیقت، پس از اوج به مقام «او ادنی»، به توحید «بسم الله» و شهود «شهد الله» منور می‌گردد. اینجا پایان نبوت است که خاتم انبیاء (ص) بدان دست یافته است.

آدم آن‌گاه به خویش می‌نگرد و جهان را می‌بیند که از شرّاش وجودش، سرازیر می‌شوند. او در همه ساری است و همه از او جاری.^۳ خود را در همه آفریدگان می‌یابد و آنها را نمودهای

^۱. «لو دنوت انملة لاحترقت».

^۲. «ما منا الا و له مقام معلوم».

^۳. «ینحدر عنی السیل و لا یرقی الی الطیر».

خویش می‌بیند. اکنون، رازی شگرف آشکار می‌شود و آدم می‌یابد که او، همان نوری است که باذن الله، آسمان و زمین را منور ساخته است. همه نورهای عقلی و مثالی، پرتوهای اویند. حتی نورهای غبارآلود عالم خاک نمود دور او هستند. اوست که عالم را باذن الهی نگاه داشته است.^۱ اینجاست که غنچه لب به ترانه راز می‌گشاید که: نخستین آفریده الهی نور من است.^۲ و باز در می‌یابد که او، همان نور پیوسته‌ای است که با کشش نامحدود خویش، راه خودنمایی نار را بسته است. اوست که نار را در خویش فانی کرده و شیطان را به تسلیم واداشته است.^۳ سپس لطیف می‌شود و به قعر عالم‌های مادون سرازیر می‌گردد. آن‌گاه می‌یابد که در عالم تیره خاک، اختیاراتی ناروایی هست که نار را از نور او متولد خواهد ساخت. سپس در خویش بالا می‌رود و در نهایت قرب «او ادنی» سروشی دریافت می‌کند که بخوان^۴ و سپس بگو^۵ که نور، تنها حقیقت موجود در عالم است. آنگاه «قل» را در عالم‌های پایین‌تر سرازیر می‌کند؛ تا ازسوی عقول معقول شود، در مثال تمثل یابد و در عالم خاک، این فرمان همایونی (قل) نار را محو، و به نور مبدل سازد.

اکنون شریعت، زاییده شده است. شریعت امتداد «قل هو الله احد» در ساحت افعال اختیاری آدمی است. سروشی از عالم انوار که چون در نهاد آدم نشست، او را بلند کرده و بالا می‌برد. شریعت سرریز مقام «او ادنی» در عالم خاکی است، تا مبادا نار روزنی برای اظهار یابد. شریعت انعکاس نغمه «قل» در عالم‌های نوری است که قوس نزول را برای صعود آدمی، در نوردیده است. آدم، سوار بر این براق نور، تا عمق ناپیدای عالم عروج می‌کند و تا «او ادنی» بالا می‌رود. اکنون خدا خشنود است؛ زیرا آدم، به راز عالم پی برده است. رازی که خداوند، عالم را برای کشف آن آفرید. پس به آدم می‌گوید: اگر تو نبودی افلاک را نمی‌آفریدم.^۶ شگفت این‌که که راز خود آدم است. این گنجینه پنهان الهی که از شدت پری‌رویی، تاب مستوری نداشت، ناگزیر آفرید و آشکار شد تا خود را بشناسد؛ خودی که نور نامحدود خداست. آن‌گاه «شهد الله انه لا اله الا هو»^۷ در بستر خودشناسی تحقق می‌یابد. در حقیقت، آدم، آغاز و انجام عالم است:

۱. «لو لا الحجة لساخت الارض باهلها»

۲. «اول ما خلق الله نوری» ؛ «كنت نبيا و الآدم بين الماء و الطين».

۳. «اسلم شیطانی بیدی».

۴. «اقرا باسم ربك الذي خلق».

۵. «قل هو الله احد».

۶. «لولاك، لما خلقت الافلاك».

۷. سوره آل عمران، آیه ۱۸.



دو سر خطِ حلقه هستی - در حقیقت به هم تو پیوستی
آه ای نور بی کران! سرودن از تو چه زیباست و توصیف تو چه دلرباست! امید دیدار تو
کیمیاست و سودای دیدار تو ناخطاست. این توصیف، شرح نقطه‌ای است که در آن سحر به-
یاد ماندی در جلسه نورانی بحث، بارور شدیم. اکنون، پس از فراز و فرودهای بسیار و گیر و
دار روزگار، این چنین اظهار شد.

السلوك الفقري (بيان بعض المواضيع الأخلاقية وفقاً للرؤية الفقرية)

حامد كريمي^١

الملخص

إنَّ إيجاد رؤية جديدة وإبداع تفكير جديد يستتبعها دائماً المستلزمات والآثار الخاصة بذلك التفكير أو الرؤية. والإمكان الفقري هو من إبداعات الحكمة المتعالية لصدر المتألهين حيث يؤثر بيانه الصحيح وإثباته في الكثير من المسائل والمباحث في العلوم المختلفة بما فيها المباحث الفلسفية أو غير الفلسفية. أمّا المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فتهدف إلى دراسة مستلزمات الإمكان الفقري وتأثيراته في بعض المفاهيم الأخلاقية، حيث تتحوّل هذه المفاهيم تحوُّلاً كبيراً من خلال البيان الصحيح للإمكان الفقري. ولقد سعى الباحث في هذه المقدمة إلى تقديم بيان صحيح من الإمكان الفقري على أساس مباني الحكمة المتعالية، ومن ثمّ دراسة المواضيع الأخلاقية المقصودة في المقالة من خلال هذه الرؤية الفقرية وفي الختام يعرض نمو هذه المفاهيم وريقها. وبالنتيجة، يمكن مشاهدة مكانة نظرية الإمكان الفقري في الحكمة المتعالية وتأثيرها الكبير على فكر الإنسان.

إنَّ المواضيع الأخلاقية المدروسة في هذه المقالة هي من المواضيع الضرورية لانطلاق السير والسلوك والولوج في طريق تحقيق الهدف الرئيس لعالم الخلقة، حيث يجب على السالك الحصول عليها لكي يتمكن من الخطو نحو المحبوب. ومن جملتها: البقطة، وترك التكبر، والخشوع، الإخلاص، والشكر، والخوف، والرجاء.

الكلمات الدالة

الإمكان الفقري، المواضيع الأخلاقية، الهوية الربطية، الرؤية الفقرية، صدر المتألهين، السير والسلوك.

^١. المتخرج في المستوى الثالث من الحوزة، ماجستير الفلسفة الإسلامية. hamed_11064@yahoo.com.



قابلية تنزيل المفاهيم الفلسفية بالتركيز على وجهة نظر الملا صدرا

مصطفى زارعي¹

الملخص

منذ زمن انطلاق الفلسفة للأطفال، التي كانت تهدف إلى نموّ الإنسان وتعالیه، كانت فرضية قابلية التنزيل والتيسير للمفاهيم الفلسفية من الأمور البديهية، ودوّن الكثير من الكتب والمقالات والبرامج على هذا الأساس. وأما ما إذا كانت هذه المفاهيم الفلسفية الغامضة قابلةً للتنزيل والتيسير أم لا، بغض النظر عن إدراكها أو عدم إدراكها من قبل الطفل، فهو موضوع آخر بحيث حظي باهتمام أقلّ. أمّا الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فيهدف إلى إثبات قابلية هذا الأمر، حيث يعرض الأدلة العقلية خاصة بالتركيز على مباني الملا صدرا، والأدلة النقلية وبعض الشواهد عليها لكي يثبت أنّنا لا محالة لنا من التنزيل والتيسير في محاورتنا ولو للأطفال. وهذه الأدلة تُعرض أولاً لكي تظهر أن النشاطات الفلسفية للأطفال مبنية على الأصول والمباني، وثانياً أنّ هيكل التنزيل وبنيته يظهر للعيان من خلال عرض الأدلة؛ لأنّ أيّ بنية يتّضح معناها في النموذج (الباراداييم).

الكلمات الدالة

التنزيل (التيسير)، الفلسفة للأطفال، المفاهيم الفلسفية، الملا صدرا، الحقيقة، الإدراك.

¹. طالب في المستوى الثالث في المركز التخصصي للفلسفة الإسلامية. zaarei_136912@yahoo.com

منهجية الحكمة المتعالية

جواد دلبذير^١

الملخص

إنّ المنهج الفلسفي للحكمة المتعالية هو من وجوه التمايز بين الحكمة المتعالية والمدارس الفلسفية القديمة. واستفاد الملاصدرا في هذا المنهج من الأساليب الشهودية والوحيانية كثيراً، وذلك، إضافةً إلى إلتزامه بأصول المنهج العقلي والبرهاني. وهذا ما جعل منهج الحكمة المتعالية منهجاً تأليفياً يتكوّن من المناهج الثلاثة المذكورة.

وأما الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، يقوم بدراسة المنهج المذكور آنفاً من خلال تقديم النماذج العينية، كما يبيّن مباني استخدام هذا المنهج وقيّمها.

الكلمات الدالة

الحكمة المتعالية، المنهجية، المنهج العقلي البرهاني، الشهود، الدين، المنهج الشهودي، المنهج الوحياني، المنهج التألفي.

^١. طالب في المستوى الرابع في المركز التخصصي للفلسفة الإسلامية التابع للحوزة العلمية. delpazirjavad@yahoo.com

عينية أو غيرية العلة الغائية للغاية من منظار العلامة الطباطبائي

إيمان دين دار الأصفهاني^١

الملخص

من المسائل المطروحة بين الفلاسفة الإسلامية في مبحث العلة والمعلول هي مسألة العلة الغائية، حيث يبدو من الضروري عدم الخلط بينها وبين كلمة الغاية واعتبارها مرادفة لها؛ وذلك أن العلة الغائية تعني "ما لأجله الفعل" والغاية هي بمعنى "ما ينتهي إليه الحركة". ومن ميزات العلة الغائية هي أنها متقدمة على الفعل وهي من شؤون الفاعل؛ على خلاف الغاية التي هي متأخرة عن الفعل وتعدّ كمالاتاً ثانياً للفعل. إنّ العلامة الطباطبائي تطرّق إلى البحث عن العلة الغائية تبعاً للفلاسفة الإسلامية، وأتى في كتابه "نهاية الحكمة" في ذيل مبحث العلة الغائية عبارةً يظهر أنّه اعتبر العلة الغائية عين الغاية ولا يعتقد بوجود الاختلاف بينهما، أمّا الباحث في هذه المقالة يثبت من خلال تقديم بعض الأدلة والشواهد أنّ العلامة كان يرى أنّهما مختلفتان.

الكلمات الدالة

العلّة الغائية، الغاية، ما لأجله الفعل، ما ينتهي إليه الحركة، العلامة الطباطبائي، الفعلة الطبيعية.

^١. طالب في المستوى الرابع في المركز التخصصي للفلسفة الإسلامية. iman1404@gmail.com

دراسة انتقادية للحلول المطروحة حول تبين "علاقة العلية والاختيار" في الإنسان

محمد عباسي^١

يارعلي كرد فيروزجائي^٢

الملخص

كان علم المنطق في مَرِّ السنين محطَّ أنظار مختلف المدارس الفكرية، وكل مدرسة قامت بتقييمه وفقاً لأصوله، وبالطبع اتخذت موقفاً خاصاً تجاه هذا العلم. يرى بعض المدارس أنَّ لهذا العلم شرافة عظيمة وقاموا بمدحه وثنائه، كما أنَّ جماعة أخرى قاموا بتقبيحه كأنَّه كان مكر الشيطان، ولهذا استشكلوا عليه كثيراً وأثاروا عليه الكثير من الشبهات.

أما الباحثان في هذه المقالة قاما بدراسة هذه الإشكالات والأسئلة والشبهات وتقييم صحتها أو سقمها، عسى أن تفيد من هذا المنطلق للناشئين الذين بدأوا تحصيل المنطق ويواجهون هذه الأسئلة والشبهات. ولهذا عرضا كليّات المنطق بشكل مقتضب ومختصر لكي يعطيان تصويراً صحيحاً للمتلقّي ويجدّدان الإطار العام للمنطق ومسائله. ومن ثمَّ يقومان بطرح الإشكالات والردِّ عليها، وفي نهاية المطاف يذكران فوائد المنطق. ولما كان مخاطبو هذه المقالة القصيرة هم الناشئين في علم المنطق، فنعرض لهم أخيراً بعض الحلول لتعليم المنطق بشكل أفضل.

الكلمات الدالة

المنطق، إطار المنطق، الإشكالات على علم المنطق، فوائد المنطق.

^١. طالب دكتوراه في فرع الفلسفة الإسلامية بجامعة باقر العلوم عليه السلام. abasi.1371.1@gmail.com

^٢. أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام بجامعة باقر العلوم عليه السلام. firouzjaei@bou.ac.ir



معرفة مكانة أحكام القضايا بين علماء المنطق المسلمين

علي ابراهيم بور¹

الملخص

هناك بعض المباحث في كتب المنطق الإسلامي كالتناقض، و العكس المستوي، و... . ويطرح بعض الأسئلة من منطلق الاختلاف الواضح في زاوية رؤية علماء المنطق لمكانة و أهمية هذه المباحث و هو: ماهي أهمية أحكام القضايا و مكانتها من منظار علماء المنطق المسلمين؟ و ماهي تطوّراتها طوال تاريخ علم المنطق؟ و ماهو أثر هذه التطوّرات في علم المنطق؟

أمّا الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فينقسم مسار تطوّر أحكام القضايا إلى ثلاث فترات تاريخية، و ذلك اعتماداً على بعض المعلومات المحصّلة من كتب القدماء و المتأخرين في علم المنطق. و تمّ معرفة مكانة أحكام القضايا في هذه الكتب و عدد الأحكام التي أشيرت إليها من خلال دراسة أبواب الكتب وبالنظر إلى فترة حياة مؤلف الكتاب.

الكلمات الدالّة

أحكام القضايا، الاستدلال المباشر، التناقض، العكس المستوي.

¹. طالب في المستوى الثالث للحوزة العلمية بقم. montazer.mahdy@gmail.com



Indigence Conduct (Explanation of Some Moral Propositions on the Basis of Indigence Insight)

Hamed Karimi¹

ABSTRACT

Creating a new view and innovating a new thought would bring about the accessories and effects specified to that view or thought. 'Indigence possibility' is among the innovations of Mulla Sadra's transcendental philosophy. Explaining it rightly and proving it affect many issues in various sciences, including philosophical and non-philosophical issues. The present study seeks to find the effects and consequences of 'indigence possibility' on some moral concepts that would greatly change through a right explanation of 'indigence possibility'. In the introduction, we have tried to provide a right explanation of indigence possibility on the basis of transcendental philosophy and, then, to investigate the related moral propositions through this indigence insight and view to display the development of those concepts. As a result, the position of the theory of indigence possibility in the transcendental philosophy and its dramatic effect on humans' thought can be observed.

The moral propositions studied here are those necessary for starting the wayfaring and stepping in the path to the main destination of the creation. They are the characteristics that a wayfarer must create in himself in order to step towards his Beloved. Wakening, removing pride, humbleness, sincerity, thankfulness, fear and hope are among those moral propositions. proponents of separation.

KEY WORDS

indigence possibility, moral propositions, relative identity, indigence insight, Mulla Sadra, wayfaring.

¹. Graduate in Level Three of Seminary; MA of Islamic Philosophy. hamed_11064@yahoo.com



Reducibility of Philosophical Concepts With an Emphasis on Mulla Sadra's Opinion

Mustafa Zare'ie¹

ABSTRACT

Since the beginning of 'P4C' (Philosophy for Children), aimed at developing transcendence in human beings, it has been taken for granted that philosophical concepts are reducible and may be simplified and, thus, many books and articles as well as many programs have appeared. But whether those complicated philosophical concepts are reducible regardless of the child's perception or non-perception is another issue not dealt with enough. Here, we attempt to prove that this is possible and we will provide rational reasons, especially with Mulla Sadra's foundations, as well as transmitted reasons and evidences that show we have no choice other than reduction of concepts for the child in ordinary matters. These reasons are to show that firstly the fundamental nature of working on P4C is proven, and secondly, by offering reasons, the structure of reduction is known, for any structure finds its meaning in one paradigm.

KEY WORDS

reduction (simplification), P4C, philosophical concepts, Mulla Sadra, truth, perception

¹. Student in Level Three of the Specialized Center for Islamic Philosophy. zaarei_136912@yahoo.com



Methodology of Transcendental Philosophy

Jawad Delpazir^۱

ABSTRACT

One of the distinctive features of the transcendental philosophy that differentiates it from the previous philosophical schools is its philosophical method. In that method, Mulla Sadra, while committing himself to the principles of rational and argumentative method, has made much use of intuitive and revelational methods as well. This has turned the method of transcendental philosophy into an integrative method composed of those three methods. In the present article, we have presented objective examples of that method to explore it and state and evaluate the foundations of using that method.

KEY WORDS

methodology, rational-argumentative method, intuition, religion, intuitive method, revelational method, integrative method

^۱. Student in Level Four of Specialized Center for Islamic Philosophy; Qom Seminary Schools.
delpazirjavad@yahoo.com



Sameness of or Difference between the Final Cause and the Finality In Allama Tabatabai's View

Iman Dindar Isfahani¹

ABSTRACT

One of the issues discussed among the Islamic philosophers regarding the discussion on cause and effect is the 'final cause'. However, we must not mixed it up with the term 'finality' or use them interchangeably, for the final cause means 'what the action is done for' and finality is 'what the motion leads to'. Among the features of the final cause is that it precedes the action and it is within the authorities of the actor, unlike the finality that follows the action and is considered the secondary perfection for the action.

Following the Islamic philosophers, Allama Tabatabai has dealt with a discussion on the final cause and its precepts. In his *Nihayat al-Hikma*, under the discussion on the final cause, he has seemingly considered the final cause to be the same as the finality with no difference between them. However, with the evidences provided in this article, it is proved that Allama would regard them as different.

KEY WORDS

the final cause, finality, what the action done is for, what the motion leads to, Allama Tabatabai, natural actors.

¹. Student in Level Four on the Specialized Center for Islamic Philosophy. iman1404@gmail.com



A Critical Investigation of the Methods Proposed for Explanation of the “Relationship between Causality and Human’s Free Will”

Muhammad Abbasi¹

Yar-Ali Kurd Firooz-Ja’ie²

ABSTRACT

One of the issues discussed among the Islamic philosophers regarding the discussion on cause and effect is the ‘final cause’. However, we must not mixed it up with the term ‘finality’ or use them interchangeably, for the final cause means ‘what the action is done for’ and finality is ‘what the motion leads to’. Among the features of the final cause is that it precedes the action and it is within the authorities of the actor, unlike the finality that follows the action and is considered the secondary perfection for the action.

Following the Islamic philosophers, Allama Tabatabai has dealt with a discussion on the final cause and its precepts. In his *Nihayat al-Hikma*, under the discussion on the final cause, he has seemingly considered the final cause to be the same as the finality with no difference between them. However, with the evidences provided in this article, it is proved that Allama would regard them as different.

KEY WORDS

the final cause, finality, what the action done is for, what the motion leads to, Allama Tabatabai, natural actors.

¹. Ph.d Student of Islamic Philosophy; Baqer al-Uloom University. abasi.1371.1@gmail.com

². Associate Professor of Philosophy and Theology; Baqer al-Uloom University. firouzjaei@bou.ac.ir



Studying the Status of Assertions of Propositions Among the Muslim Logicians

Ali Ibrahim-Pur¹

ABSTRACT

In books on Islamic logics, one can find discussions such as contradiction, simple conversion, and the like. The apparent difference in the logicians' view regarding the status and importance of such discussions raises questions on the status and importance of the 'rules of propositions' for Muslim logicians and the changes they underwent throughout the history of logics, as well as their effect on logics.

In the present article, we have divided, on the basis of the findings extracted from the books written by earlier and later logicians, the course of evolution in rules of propositions (with a stress on categorical propositions) into three historical eras. In each era, we have identified the chapters in the authors' books while considering the date of their living, to mention the status of 'rules of proposition' in those books as well as some of those rules stated there.

KEY WORDS

rules of propositions, direct argument, contradiction, simple conversion.

¹. Student in Three Level of Seminary Schools/ Qom. montazer.mahdy@gmail.com



Table of Contents

Leading Article	7
Indigence Conduct (Explanation of Some Moral Propositions on the Basis of Indigence Insight	11
Hamed Karimi	
Reducibility of Philosophical Concepts With an Emphasis on Mulla Sadra's Opinion	37
Mustafa Zare'ie	
Methodology of Transcendental Philosophy	57
Jawad Delpazir	
Sameness of or Difference between the Final Cause and the Finality In Allama Tabatabai's View.....	91
Iman Dindar Isfahani	
A Critical Investigation of the Methods Proposed for Explanation of the "Relationship between Causality and Human's Free Will" ...	110
Muhammad Abbasi	
Yar-Ali Kurd Firooz-Ja'ie	
Studying the Status of Assertions of Propositions Among the Muslim Logicians	129
Ali Ibrahim-Pur	



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 5, Issue 1, successive No. 8, spring - summer 2019

Authors

Reza Ishaq-nia

Seminary Scholar; Assistant Professor in
Research Center of Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Seminary Scholar; Professor of Philosophy
and Mysticism in Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Seminary Scholar; Assistant Professor in Research
Institute of Iranian Wisdom and Philosophy

Ahmad Heydar-pur

Seminary Scholar; Assistant Professor in Imam
Khomeini Education and Research Institute

Hassan Ramazani

Seminary Scholar; Assistant Professor in
Research Center of Islamic Sciences and Culture

Rouhullah Souri

Seminary Scholar; Associate Professor in
Kharazmi University

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Seminary Scholar; Professor of Philosophy
and Mysticism in Qom Seminary

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Associate Professor in Baqer al-Uloom
University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor in Imam Khomeini Education
and Research Institute

Concessionary: Specialized Educational Center
of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Ruhullah Souri

Executive Manager: Ali Asgari

Farsi Editor: Sayyid Mahdi Qafel-Bashi

Cover Design and Typography: Muhammad
Hussein Mehrabiun

Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3
(Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School
(Specialized Educational Center of Islamic
Philosophy)

Zip Code: 3714717863

Phone no: +982537759375

m.t.falsafeh@gmail.com

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Islamic World Science Citation Center
(isc.gov.ir)

Iran Journal Databank (Magiran)
(www.magiran.com)

The Comprehensive Portal of Human Sciences
(www.ensani.ir)

Noor Databank for Specialized Journals (noormags)
(www.noormags.ir)

The Journal "Breeze of the Wisdom", according the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 585 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 97 (20/6/2018) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-promotional" rank.