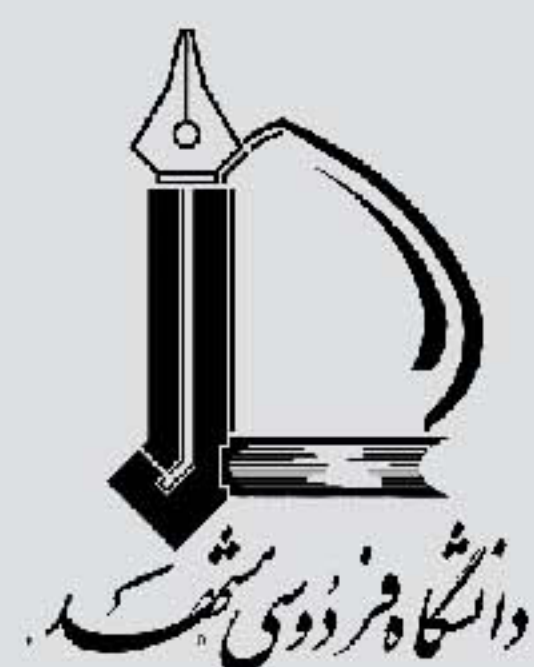




دو فصلنامه علمی

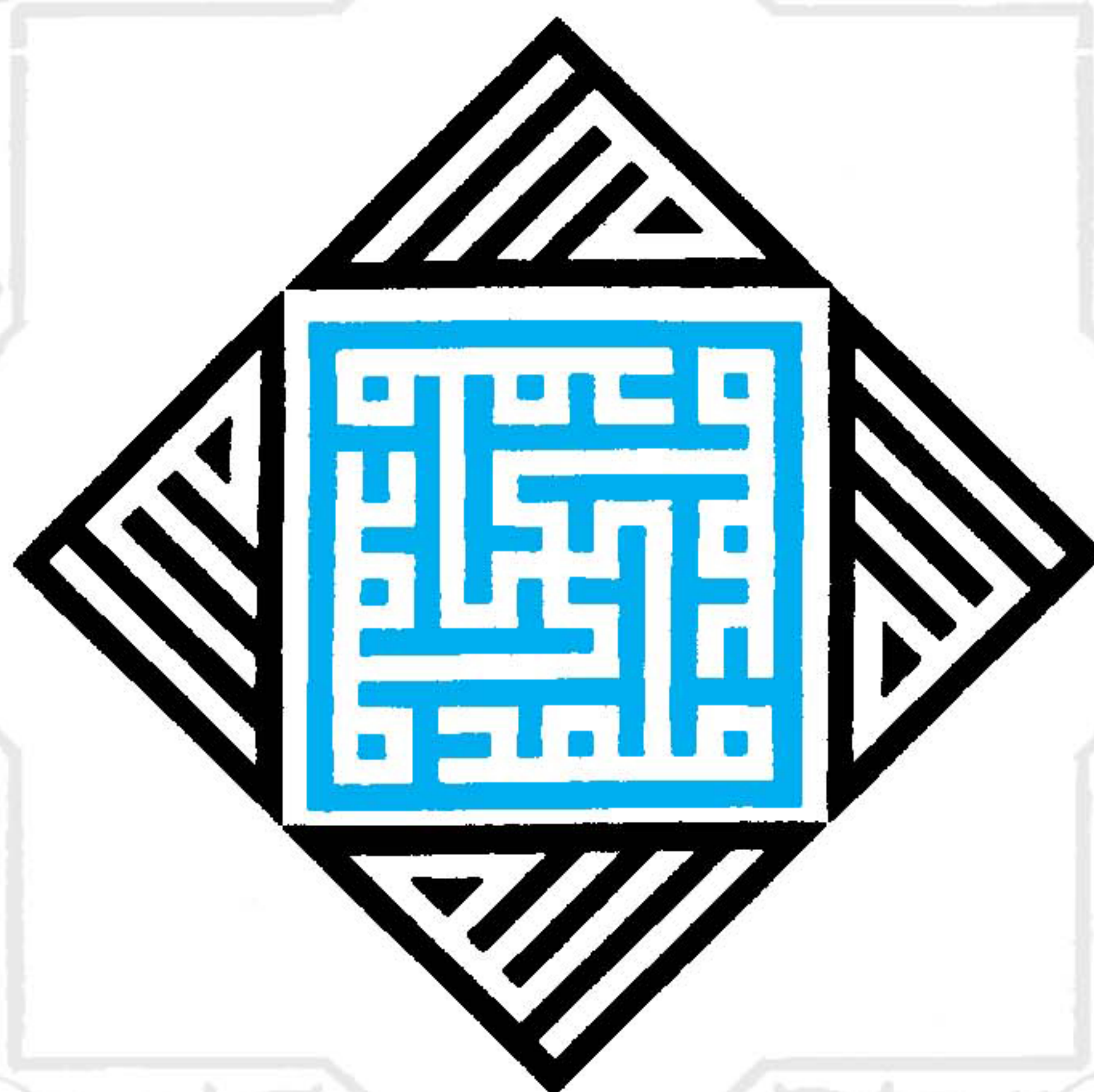
جستارهایی
در
فلسفه و کلام

(مطالعات اسلامی سابق)

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۰۹ پاییز و زمستان ۱۴۰۱





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: ۷۹۰۴۶

شاپای چاپی: ۹۱۱۲-۲۰۰۸

شاپای الکترونیکی: ۴۱۷۱-۲۵۳۸

شماره ۱۰۹ - پاییز و زمستان ۱۴۰۱ خورشیدی

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مهدی دهباشی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

دکتر محمد ذبیحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس قم

دکتر عبدالعزیز ساشادینا

استاد دانشگاه جرج میسون آمریکا

دکتر بختیار شعبانی ورکی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر احد فرامرز قراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز

دکتر علی رضا کهنسال

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

۱ - نسخه حروفچینی شده مقاله بر روی نرم افزار word از طریق سامانه مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

۲ - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

۳ - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا ۱۰ سطر ضمیمه باشد.

۴ - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

۵ - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرات نویسندگان آن ها است.

۶ - زبان غالب نشریه فارسی است.

۷ - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: آرزو سلیمانی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

کارشناس: مسعود سلیمانی فر

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۷۳

نشانی اینترنتی:

jphilosophy.um.ac.ir

این نشریه در مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد دریافت می شود.
- ۲- پس از دریافت مقاله اعلام وصول انجام خواهد شد.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

راهنمای تدوین مقالات

این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های فلسفه و کلام باشد. هیئت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهشگران و صاحب نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام انتشار یابد، شایسته است به نکات زیر توجه فرمایند:

۱- هیئت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و هم‌زمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲- زبان غالب نشریه فارسی است؛ ولی در مواردی بنا به تشخیص هیئت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳- حجم مقاله نباید بیشتر از ۲۵ صفحه مجله باشد (حداکثر ۸۵۰۰ کلمه).

۴- چکیده مقاله (شامل اهداف، روش‌ها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵- رعایت «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی (قابل دسترس در سایت فرهنگستان) الزامی است.

۶- هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله آزاد است.

۷- شکل لاتینی نام‌های خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.

۸- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقاله‌های مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

۹- ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.

۹-۱- منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است؛

۹-۲- در مورد منابع لاتین اطلاعات داخل دو کمان به صورت لاتین درج شود.

- ۹-۳- در صورتی که از یک نویسنده چند اثر مورد استناد قرار گیرد، لازم است با درج نام اثر پس از نام مؤلف در هر مورد رفع ابهام شود.
- ۹-۴- یادداشت‌های توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشت‌ها چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، از همان شیوه ارجاع درون متنی تبعیت می‌شود.
- ۱۰- ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام اشهر نویسندگان (منطبق با مستند مشاهیر ایران یا فهرست کتابخانه ملی) در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌ها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰-۱- مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰-۲- کتاب‌ها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
- ۱۰-۳- گزارش‌ها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.
- ۱۱- تاریخ‌های ذکر شده در مقاله اگر مربوط به هجری شمسی باشد بدون هیچ نشانه‌ای ذکر شوند. در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری از علامت اختصاری ق. و برای میلادی از نشانه م. استفاده شود.
- ۱۲- برای ارجاع به آیات قرآنی اسم سوره و شماره آیه در داخل پرانتز نوشته شود. مثال: (کوثر: ۲).
- ۱۴- پرانتز (،) و آکولاد [] نسبت به قبل و بعد آن با فاصله و محتوای داخل آن بدون فاصله تایپ شود. در مورد گیومه «» نیز همین قاعده رعایت می‌شود مگر آن که نسبت به ماقبل نیز با فاصله نوشته می‌شود.
- ۱۵- علائمی نظیر ویرگول (،)، نقطه (.)، نقطه ویرگول (؛)، و دو نقطه (:)، نسبت به ماقبل خود بدون فاصله تایپ شوند؛ حتی اگر ماقبل آن‌ها نشانه‌هایی نظیر پرانتز و گیومه باشد.
- ۱۶- پیشوندهایی نظیر «می» و «نمی» و نیز مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند» باید به صورت جدا و با «نیم فاصله» نوشته شوند؛ نظیر: می‌روم؛ خسته‌ام.
- ۱۷- در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی گذاردن تنوین (ـَ و ـُ) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارة اخری)، مدّ روی الف (نظیر آرد، مأخذ) و یای کوتاه روی های غیرملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و

ضمه) غیرالزامی است مگر آن که موجب ابهام و التباس شود؛ نظیر: معین/ معین؛ علی/ علی؛ بنا/ بنا؛ عرض/عرضه؛ حرف/ حرف.

۱۸- ضروری است مقاله بر روی نرم افزار word حروفچینی شده و برای بارگذاری آن از طریق نرم افزار سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد اقدام شود.

۱۹- پذیرش اولیه مقاله منوط به رعایت راهنمای تدوین مقالات و برخورداری از حداقل استاندارد پژوهشی و پذیرش نهایی آن منوط به تأیید داوران و هیأت تحریریه است.

۲۰- مقاله‌های ارسال شده بازگردانده نمی‌شود.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر علی اشرف امامی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. محمد سهیلی (پژوهشگر و محقق فلسفه اسلامی)
۳. فردین جمشیدی مهر (استادیار دانشگاه گنبد کاووس)
۴. محمد سعیدی مهر (استادیار دانشگاه تربیت مدرس)
۵. مهدی عظیمی (دانشیار دانشگاه تهران)
۶. دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. سید علی حسینی شریف (پژوهشگر و محقق فلسفه اسلامی)
۸. فاطمه فرضعلی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. امیر راستین (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۰. محمدرضا عدلی (دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی)
۱۱. بابک برومند فر (پژوهشگر و محقق فلسفه اسلامی)
۱۲. سهراب حقیقت (دانشیار دانشگاه شهید مدنی)
۱۳. علی تسنیمی (دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری)
۱۴. دکتر فهیمه شریعتی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۵. قربان ولیی (استادیار دانشگاه زنجان)
۱۶. منصور معتمدی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۷. عبدالعلی (دانشیار دانشگاه شیراز)
۱۸. محمد جعفر رضایی (استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث)
۱۹. اکبر اقوام کرباسی (پژوهشگر و محقق ادیان)
۲۰. غلامحسین جوادپور (استادیار موسسه حکمت و فلسفه ایران)
۲۱. مرضیه اخلاقی (دانشیار دانشگاه پیام نور)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	واکاوی پیدایش عالم از نگاه هاو کینگ بر اساس مبانی ملاصدرا اعظم صالحی رزوه- دکتر محسن فهیم- دکتر مجتبی جعفری
۳۱	استعاره‌های مفهومی مبتنی بر جهت دوری - نزدیکی در فلسفه ملاصدرا دکتر وحید خادم زاده
۵۵	کارکرد اسماء الهی بر خلق و خو از دیدگاه حکمت متعالیه دکتر حسن عباسی حسین آبادی - دکتر ابراهیم نوری- زهرا صفایی مقدم- زهرا جمشیدی
۷۱	اندیشه کلامی، عرفانی و اخلاقی محمد غزالی ۱ حسین علی جعفری- دکتر طاهره حاج ابراهیمی
۸۷	تأملی بر تفسیر حرکت بر اساس مبانی حکمت متعالیه در نگاه شارحان معاصر سیده رقیه موسوی- دکتر منصور ایمان پور
۱۰۹	تجلی اخلاص عارفانه در آینه مراتب سیروسلوک مجید فرحانی زاده
۱۲۹	تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نیقیه دکتر محمد باقر عباسی - هادی عبیداوی
۱۵۱	فاعلیت انسان در مدرسه کلامی حله دکتر سید حسن طالقانی
۱۶۷	مفهوم شهود نزد شلایرماخر در کتاب درباره دین و مقایسه آن با شهود نزد کانت بابک برومندفر- دکتر شهرام پازوکی- دکتر سید مسعود زمانی- دکتر فاطمه لاجوردی
۱۸۵	حقیقت نفس انسانی از دیدگاه فارابی سیده مهدیه پورصالح امیری- دکتر زینب برخوردار
۲۰۵	ادله اثبات عدم تناهی واجب تعالی و تلازم آن با وحدت شخصی وجود (براساس نگاه صدرایی) حجت اسعدی - دکتر عباس جوارشکیان - دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی



Comparing the Perspectives of Mullā Ṣadrā and Hawking on the Creation of the World According to the Teachings of Transcendent Philosophy

Azam Salehi Rezveh

PhD. student in Islamic Philosophy and Theology, Dept of Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.

Dr. Mohsen Fahim (corresponding author)

Assistant Professor, Dept of Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.

Email: fahimmohsen54@gmail.com

Dr. Mojtaba Jafarie

Assistant Professor, Dept of Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.

Abstract

The issue of the creation of the universe has been a challenge for philosophers, theologians and physicists of all ages. The purpose of this research is to study and compare Hawking's view on the creation of the universe with that of Mullā Ṣadrā based on the teachings of transcendent philosophy in a descriptive-analytical manner. In this paper, the epistemological and ontological foundations of the two perspectives are compared to clarify the commonalities, disagreements and the advantages. It will be revealed that the concepts of "nothing" and "vacuum" in Hawking's theory of the creation are different from the concept of vacuum in the transcendent philosophy and hence, do not mean pure non-existence. Referring to the religious teachings and based on his philosophical principles, such as the ontological primacy of existence and substantial motion, as well as the idea of *creatio ex nihilo* (creation out of non-existence), Mullā Ṣadrā proves the temporal origination of the universe (in a specific sense). According to him, Divine emanation is eternal, constant and inseparable from God and thus, the claim that the creation has begun in a real or imaginary time is rejected.

Keywords: Mullā Ṣadrā, Hawking, the creation of the world, transcendent philosophy, comparison



سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۹ - پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۳۰ - ۹	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۶	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2022.76379.1115

واکاوی پیدایش عالم از نگاه هاوکینگ

بر اساس مبانی ملاصدرا

اعظم صالحی رزوه

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

دکتر محسن فهیم

استادیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

Email: fahimmohsen54@gmail.com

دکتر مجتبی جعفری

استادیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

چکیده

مسئله آفرینش و خلقت عالم هستی یکی از چالش‌های فلاسفه، متکلمان و دانشمندان فیزیک در همه اعصار بوده است. هدف این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی تنظیم شده، بررسی دیدگاه هاوکینگ درباره پیدایش جهان هستی با دیدگاه ملاصدرا بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه است. در این مقاله ضمن بررسی این دو دیدگاه درباره خلقت عالم هستی، به مقایسه مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ملاصدرا و نظریه هاوکینگ در چگونگی آفرینش نیز پرداخته شده است تا در سایه آن، وجوه اشتراک و اختلاف آراء و تفوق یکی بر دیگری معلوم شود. در این مقاله روشن می‌گردد که مفاهیم «هیچ» و «خلاء» در نظریه هاوکینگ درباره خلقت جهان، با مفهوم خلاء در حکمت متعالیه بسیار متفاوت است و به معنای نیستی محض نیست. همچنین، ملاصدرا با التفات به آموزه‌های دینی و براساس مبانی عقلی خویش، همچون اصالت وجود و حرکت جوهری، ضمن پذیرش خلق از عدم، به اثبات عقلانی حدوث زمانی عالم (به معنای خاص) می‌پردازد. به اعتقاد ایشان، فیض الهی چنان مستمر و غیرمنفک از خداوند است که تصور آغازی برای خلقت در زمان حقیقی یا زمان موهوم رفع می‌شود.

واژگان کلیدی: دیدگاه ملاصدرا، دیدگاه هاوکینگ، خلقت جهان، حکمت متعالیه، مقایسه دیدگاه.

۱. مقدمه

صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۹۷۹-۱۴۰۵ق) به تبیین مسئله آفرینش و خلق از عدم پرداخته است. در توضیح دیدگاه جهان‌شناسی نظریه هاوکینگ این نکته لازم به ذکر است که این نظریه بر پایه نظریه مه‌بانگ و نظریه عمومی انیشتین بنا شده است. بر اساس این نظریه، انحنای فضا - زمان به وسیله چگالی ماده در جهان پدید آمده است و بر اساس این معادلات، جهان دارای چگالی همگن و مشابهی است که با سرعت آهسته و پیوسته‌ای انبساط می‌یابد و هر اندازه که کسی به گذشته برگردد، سرعت انبساط بیشتر می‌شود؛ تا جایی که به نقطه‌ای می‌رسد که انحنای چگالی جهان نامحدود می‌شود و شعاع به صفر می‌رسد. این همان نکته‌ای است که فیزیک‌دانان به آن به عنوان تبیین جهان‌شناختی آغازین اشاره کرده‌اند. آن‌ها معتقد بودند که شعاع جهان به زمان وابسته است و با زمان تغییر می‌کند و هرچه زمان اضافه شود، شعاع جهان هم اضافه می‌شود که از این معادله انبساط جهان را استخراج کردند. «گاموف اسم» این نظریه را بیگ‌بنگ نام نهاد که معادل انفجار بزرگ یا مه‌بانگ در فارسی است. به اعتقاد او جهان در لحظه صفر خلق شد که این لحظه تقریباً ۱۳ میلیون سال پیش است (شاکرین، ۱۳۹۶).

نظریه انفجار بزرگ به کشف تشعشعات زمین در جهان توسط دانشمندان آزمایشگاه‌های هابل در ۱۹۶۵ ناظر است. بیگ‌بنگ این نظریه را تأیید می‌کند که جهان در اصل از یک تکینگی زمانی ناشی شده است و زمان و مکان و ماده و انرژی همگی به وجود آمدند (Swinburne, ۱۹۷۹). چنین نگرشی، اهمیت پژوهش کنونی در تبیین و شناخت افزون‌تر جایگاه یکی از مفاهیم بنیادی علم فیزیک نوین در حکمت الهی را تبیین می‌نماید. در باب پیشینه بحث، لازم به ذکر است که هرچند پژوهش‌های دیگری نیز به مسئله آفرینش و مباحث پیرو آن پرداخته‌اند؛ اما بدیع بودن این مقاله از جهت مقایسه و بررسی وجوه اشتراک و اختلاف آراء اندیشمندانی همچون ملاصدرا و هاوکینگ در باب مسئله خلقت و بررسی چرایی آن است؛ زیرا برخی از مدافعان نظریه هاوکینگ با استناد به برون داده‌های علمی فلاسفه غرب و بدون آگاهی از مبانی فلسفه اسلامی و به خصوص حکمت متعالیه، به تبیین تقابل فلسفه و علوم تجربی می‌پردازند. در نهایت، این مقاله درصدد است تا با تبیین و تحلیل نحوه خلقت از منظر ملاصدرا و مدافعان نظریه هاوکینگ، به پاسخ‌گویی به این پرسش پرداخته است که «نظریه خلقت از منظر ملاصدرا و هاوکینگ چه مشابهات و اختلافاتی دارد و آیا تطبیق‌پذیر با یکدیگر هستند یا خیر».

۲. خلقت از نگاه هاوکینگ

هاوکینگ معتقد است در پاسخ به چگونگی پیدایش جهان، تکیه به خداوند مسئله را حل نمی‌کند؛

بلکه سؤال را از پیدایش «جهان» به پیدایش «خداوند» انتقال خواهد داد. از نظر او، نیروی گرانش می‌تواند موجب شود که «جهان» از «هیچ» پدید آید و وجود خالق و رای آن ضرورت ندارد. وی با تکیه بر نظریه بیگ‌بنگ، جایی برای خالقیت خدا و دخالت او در هستی باقی نگذاشت. هاوکینگ معتقد است جهان از طریق قانون گرانش می‌تواند بدون هیچ خالق و مآوری خودش، از «عدم» به‌منصه ظهور و هستی برسد (Hawking & Mlodinow, The Grand Design, 180). طبق دیدگاه او از آنجا که گرانش، شکل فضا و زمان را تغییر می‌دهد، اجازه می‌دهد که فضا و زمان به‌طور محلی پایدار و در مقیاس جهانی ناپایدار باشد. در مقیاس کلی، جهان انرژی مثبت ماده را می‌تواند با کمک انرژی گرانشی منفی جبران کند و جهان قادر است خود را از هیچ ایجاد کند.

این اندیشه که فضا و زمان ممکن است سطح بسته بدون کرانه را تشکیل دهند ملزومات عمیقی برای خدا در جهان دارد. اگر جهان آغازی داشت می‌شد فرض کرد که خالق دارد؛ اما اگر جهان به‌طور کامل خوداتکا باشد، یعنی مرز و لبه نداشته باشد آن را نه آغازی هست و نه انجامی؛ در این صورت دیگر چه جایی برای خدا باقی خواهد ماند (Hawking, 140). در رد این تبیین از پیدایش خلقت به‌صورت خودبسنده، توجه به مبنای اثبات آن، یعنی بی‌کرانگی فضا و زمان که به‌اعتراف خود هاوکینگ فقط یک پیشنهاد است، کافی است (Ibid, ۱۳۶).

تصور آن است که اثبات وجود خدا پیرو آغاز زمانی عالم است؛ در حالی که چنین نیست. در نگاه فلسفی و دینی، فیض خداوند همیشگی است و هرگز قطع نمی‌شود. همچنین، ماده را قدیم زمانی و در عین حال حادث ذاتی می‌دانند. با این وجود، فهم و بررسی تبیین خاص هاوکینگ از مسئله پیدایش هستی، نیازمند درک مبانی معرفت‌شناسانه و جهان‌شناسانه اوست.

۳. مبانی معرفت‌شناسی

این مبانی را که زیربنای نوع نگاه وی به هستی است، می‌توان در سه مبحث بررسی کرد:

۱/۳. نظریه کوانتوم

طبق دیدگاه منبعث از این نظریه، نسبیت عام، حرکت اجسام بزرگ را توضیح می‌دهد و فیزیک کوانتوم ناظر به حرکات ذرات ریز است. در فیزیک کوانتوم تلاش می‌شود فعالیت طبیعت در گستره اتمی و ریزاتمی سنجیده شود که بر اساس آن، فهم کاملاً متفاوتی از آنچه فیزیک کلاسیک ارائه می‌کرد، مطرح شد (Hawking & Mlodinow, The Grand Design, 32).

در طرح فیزیک کوانتوم، مدل جدیدی از واقعیت بیرونی ارائه می‌شود که تصویری از جهان را نشان

می‌دهد که در آن بسیاری از مفاهیم بنیادی مربوط به درک مستقیم از واقعیت بیرونی معنا ندارد (هاوکینگ و ملودینو، طرح بزرگ، ۶۲). مکان، مسیر و حتی گذشته و آینده یک شیء، دقیقاً مشخص و قطعی نیست (همان، ۶۱).

بر اساس همین نظریه است که هاوکینگ می‌گوید که ما نمی‌توانیم فقط ناظر یک پدیده باشیم؛ بلکه برای مشاهده ناچار باید با شیء مشاهده‌شونده برهم کنش داشته باشیم (Hawking & Mlodinow, ۸۰). The Grand Design، نقش قائل شدن برای مشاهده‌کننده در جهت ایجاد تغییر در مشاهده‌شونده، عدم سازگاری دریافت‌ها با حس، طرح دوگانگی موج و ذره که بر اساس آن یک شیء می‌تواند همچنان که مانند موج رفتار می‌کند به مثابه یک ذره عمل کند و همچنین، پذیرش اصل عدم قطعیت هایزنبرگ از جمله نتایج معرفت‌شناختی است که نظریه کوانتوم در حوزه دیدگاه‌های هاوکینگ در زمینه حکایت‌گری معرفت ایجاد کرده است.

بر همین مبنا است که استیون هاوکینگ با وجود پذیرش قوانین در جهان، مدعی است که قوانین طبیعت، احتمالات مربوط به گذشته و آینده را برای ما روشن می‌سازند (Ibid, 72-73).

۲/۳. واقع‌گرایی مدل‌محور

قبل از گسترش مباحث فیزیک کوانتوم نگرش رئالیستی بر علم حاکم بود؛ اما پس از آن، نوعی نگاه ایدئالیستی در این زمینه حاکم شد. وی در تلاش است مبنایی میانه را ارائه دهد که در نظر او نه رئالیسم است و نه ضد رئالیسم؛ بدین صورت که از مشاهده مبتنی بر تکنولوژی به‌جای مشاهده مستقیم، سخن می‌گوید و به طرح نظریه «رئالیسم مدل‌محور» می‌انجامد (Ibid, 10).

آنچه به‌عنوان مدل مطرح می‌شود الگویی حاصل از فعالیت ذهن است که در یک ساختار ذهنی، مغز مشاهدات انسان را فراتر از یک نقش انفعالی، درون آن قالب‌ها می‌ریزد و به تفسیر آن‌ها می‌پردازد (Ibid, 172). هاوکینگ ادعا می‌کند که با طرح این نظریه تمام اختلافات تاریخی بین ایدئالیسم و رئالیسم را خاتمه داده است (Ibid, 46).

لازم است در این زمینه به یک نکته اساسی اشاره شود؛ حاصل تصویرسازی ذهنی که هاوکینگ از آن سخن می‌گوید، نابودی علم خواهد بود. این موضوع بدان سبب است که نتایج چهارچوب‌های ذهنی هیچ‌گاه نمی‌تواند تفسیر کاملاً متناقض را ارائه دهد؛ به نحوی که هر دوی آن‌ها کاملاً صحیح باشند. در حقیقت، این نوع از رئالیسم مدل‌محور به نسبی‌گرایی می‌انجامد و از واقع‌گرایی بسیار فاصله دارد.

۳/۳. نظریه M

هاوکینگ و دانشمندان پیش از او همواره در این رؤیا به سر می‌بردند که به نظریه‌ای دست یابند که قادر

باشد تمام جنبه‌های مختلف جهان را تبیین کند؛ البته هاوکینگ بر این اعتقاد است که هیچ مدل یا نظریه‌ای وجود ندارد که به‌تنهایی بتواند همه ابعاد جهان را توضیح دهد؛ اما طرح شبکه‌ای از نظریه‌ها که تحت‌عنوان «نظریه M» مطرح می‌شوند، قادر خواهد بود، چنین رؤیایی را محقق سازد. وی با در کنار هم قراردادن فیزیک نیوتن و مکانیک کوانتوم، دو مدلی را مطرح می‌سازد که مدعی است یکی از آن‌ها به تشریح ساختارهای مرکب جهان می‌پردازد و دیگری هستی را در سطح اتم و ریزاتم‌ها برای ما می‌شکافد (Ibid, 58-67).

از نگاه او نظریه M یک نظریه جامع و نهایی است؛ نظریه‌ای که واحد و یکپارچه نیست و از مجموعه نظریات شکل گرفته است که هریک، حوزه‌ای از ابعاد جهان را برای ما مکشوف می‌سازند (Ibid, 10). نظریه نسبت عام انیشتین، حرکت اجسام بزرگ را رمزگشایی می‌کند و فیزیک کوانتوم مبتنی بر احتمال، تاریخ‌های متعدد برای یک حرکت ذرات ریز، تغییرات اتمی و ریزاتمی را روشن می‌سازد (Ibid, 51). آنچه در پارادایم معرفتی هاوکینگ پذیرش نظریه M را به‌عنوان نظریه واحدی متشکل از نظریات مختلف برای تبیین ابعاد هستی آسان‌تر می‌سازد، آن است که وی طبق قاعده رئالیسم مدل‌محور معتقد است که هر پاسخی برای سؤالات بشر در حقیقت، حاصل احتمالات متعددی است که قالب‌های ذهنی برای ما فراهم آورده‌اند. بنابراین، گستره وسیع نظریه M برای تشریح همه پدیده‌ها نه به‌دلیل داشتن اصول و قوانین کلی است؛ بلکه به‌سبب پذیرش احتمالات متعدد و بازگذاشتن مسیر برای پذیرش تبیین‌های مختلف، شکل گرفته است (Ibid, 28).

مهم‌ترین نکته‌ای که لازم است در ارتباط با دیدگاه‌های هاوکینگ در زمینه نظریه M مطرح شود، آن است که طرح نظریه جهان‌شمول برای رسیدن به شناخت طبیعت در واقع، نوعی تلاش برای دستیابی به جهان‌بینی از مسیر علم فیزیک است؛ اما جهان هستی منحصر در عالم ماده نیست و نظریه‌ای توانایی تفسیر همه عوالم را دارد که محدود در عالم ماده نباشد.

۴/۳. واکاوی مبانی معرفت‌شناسانه هاوکینگ از نگاه ملاصدرا

مبانی معرفت‌شناسانه هاوکینگ باعث می‌شود از نظر او، درک مستقیم از واقعیت بیرونی معنایی نداشته باشد و انسان را مؤثر در فهم و درک عالم بیرون معرفی کند. این نوع نگاه که به رویکرد عدم سازگاری دریافت‌ها با حس و تقویت احتمالات ذهنی منتهی است، به طرح نظریه واقع‌گرایی مدل‌محور ختم شد که فرسنگ‌ها با واقع‌گرایی فاصله دارد و سرانجام با طرح نظریه M که بر بنیان داده‌های تجربی نظریه فیزیک نیوتن و مکانیک کوانتوم است، تلاش می‌کند با احتمالات خود به تشریح امور هستی بپردازد. چنین شاکله معرفت‌شناسی از اساس با بنیادهای فکری ملاصدرا در تعارض است. از آن جایی که هر سه بنیان

معرفت‌شناختی هاوکینگ حاکی از نسبی‌گرایی یا عدم مطابقت ذهن با عین است به‌طور کلی می‌توان این سه مبنا را از طریق اصول فلسفی صدرایی بررسی کرد.

طبق دیدگاه صدرایی، انسان می‌تواند و باید به معرفتی صحیح، دقیق و ثابت برسد. صدرا معرفت حقیقی را دارای شرط یقین مطابق با واقع می‌داند. یقینی که ثابت و دائمی است. حقیقتی‌ترین معرفت‌های بشری را بدیهیات اولیه معرفتی کرده که تصدیق آن‌ها با تصور موضوع و محمول و نسبت بین‌شان صورت می‌گیرد و این تنها دخالتی است که ذهن در این نوع از معرفت انجام می‌دهد (ملاصدرا، اسفار، ۹۰/۱-۸۹). در رتبه‌بندی معارف حقیقی، علم تجربی جز در ذیل علوم برهانی و بر پایه مقدمات کلی، جایی ندارد. از نظر صدرا، علم و معرفت به مراتب علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم شده است و مرتبه اول را علم برهانی و دوم را شهودی و سوم را اتصال وجودی می‌داند (همو، تفسیر القرآن الکبیر، ۲۸۲/۶). طبق مبانی صدرالمتألهین، نفس انسانی توانمند است که همه حقایق هستی را در خود متجلی کند و این به مرتبه وجودی نفس بستگی دارد (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۴).

نزد فلاسفه اسلامی، علوم و ادراکات بشری به دو حوزه تصورات و تصدیقات تقسیم می‌شود. ملاصدرا همانند سایر فلاسفه مسلمان، منشأ ادراکات تصویری را حس و حس را از سپاهیان عقل می‌داند؛ بدین صورت که ادراکات بشری در آغاز به‌شکل جزئی هستند و سپس، با مدد عقل به مفاهیم کلی منتهی می‌شوند (همو، اسفار، ۴۸۷/۳).

لازم به ذکر است که حس در اندیشه ملاصدرا فقط به حواس پنج‌گانه محدود نیست؛ بلکه علوم حضوری و حواس باطنی را نیز شامل می‌شود و مبدأ ادراکات تصویری به حساب می‌آید (همان، ۴۹۱). در سیستم فلسفی صدرایی حس تا آن اندازه اهمیت دارد که حتی تصورات در قضایای بدیهی نیز مسبوق به ادراک حسی معرفتی می‌شوند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۲۰۵).

وابستگی به حس با وسعت معنایی آن در نگاه وی، در باب تصورات طرح می‌شود و در حیطه قضایا و تصدیق‌ها، عقل می‌تواند بدون استفاده از حس فقط به صرف تصور موضوع و محمول، آن‌ها را تصدیق کند. چنین تقسیم‌بندی‌هایی در حوزه معرفت بشری باعث شده فلاسفه اسلامی با ظرافت، اظهارنظر کرده و دچار لغزش نشوند.

موضوع دیگری که باعث خطای هاوکینگ و اغلب پیروان الحاد مدرن شده است، بی‌توجهی به تقسیم‌بندی مفاهیم استفاده‌شده از سوی آن‌ها به سه دسته مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی است. غفلت از این مسئله که مؤلفه‌هایی نظیر علت و معلول، وجوب و امکان، ثابت و متغیر و وجود و عدم از جمله مفاهیم فلسفی هستند که مابازای خارجی ندارند و فقط منشأ انتزاع دارند، باعث شده که چنین مفاهیمی یا

به اشتباه متناظر با مصادیق نادرست خارجی تعیین شود یا ساخته‌پرداخته ذهن و حاصل کنش‌ها و احتمالات ذهنی معرفی شود؛ در صورتی که در دیدگاه ملاصدرا روشن می‌شود که چنین مفاهیمی بیانگر نحوه وجود موجودات عینی است، بدون آنکه ضرورت داشته باشد مصادیقی خارجی برای آن تعیین شود (ملاصدرا، اسفار، ۱/۳۳۹-۳۳۲).

مطابقت با واقعی که شرط یک معرفت حقیقی است و پذیرش چنین صفتی برای معرفت موجب واقع‌گرا بودن ما می‌شود در مفاهیم یادشده به صورت متفاوت، احراز می‌شود و در همه آن‌ها نمی‌توان شرط مطابقت را وجود مابازای عینی معرفی کرد. در قضایای منطقی، حاکمی و محکی هر دو در درون ذهن است و به همین واسطه، مابازای عینی خارج از ذهن برای آن متصور نیست؛ در نتیجه، مطابقت آن با علوم حضوری محرز می‌شود. مطابقت در قضایای فلسفی نیز یا از طریق بدیهی و به صورت حضوری یا از مسیر برهان و استدلال عقلی اثبات می‌شود. احراز مطابقت در قضایای ماهوی، مهم‌ترین بخش مسئله است و ملاصدرا ذیل عنوان وجود ذهنی به طور مفصل، در این باره به بحث می‌پردازد.

ملاصدرا احساس را به تنهایی برای اثبات مطابقت آن‌ها کافی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که عقل انسان با کمک حس، بدین مهم دست می‌یابد. طبق این دیدگاه، نفس آدمی متأثر از وقایع خارجی وجود ذهنی مطابق با وجود عینی خارجی را در خود ایجاد می‌کند و با استفاده از اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول، مطابقت ذهن با خارج ثابت می‌شود. با توجه به آنچه مطرح شد باید گفت که طبق مبانی صدرالمتألهین هیچ‌یک از اصول معرفت‌شناسی هاوکینگ که بر پایه آن نگرش وی به جهان هستی صورت گرفته است، پذیرفته نیست؛ بلکه به همه آن‌ها اشکالات عدیده‌ای وارد است.

۴. مبانی جهان‌شناسی

مبانی جهان‌شناسانه هاوکینگ مبتنی بر اصول خاص جهان‌شناسی نشأت‌گرفته از نگاه وی از درپچه علم فیزیک جدید است. این مبانی را در تبیین پیدایش عالم می‌توان در سه مسئله «علیت»، «زمان» و «ماده» طرح کرد:

۴/۱. علیت

مهم‌ترین اصل در همه تبیین‌های هاوکینگ، رویکرد وی به قانون علیت است. رویکرد هاوکینگ به مسئله علیت، نوعی جبر علمی ناشی از قوانین مرتبط با عالم ماده است که در آن، علل غیرمادی جایگاهی ندارند. هاوکینگ علم تجربی را تنها پاسخ‌گوی مسائل می‌داند و در استدلال‌های خود صرفاً به یافته‌های تجربی تکیه می‌کند. از نگاه وی، تبیین علمی از طریق قوانین علوم تجربی می‌تواند در قالب نظریات

علمی، تمام سؤالات و مسائل بشر را پاسخ گوید و انسان را از هرگونه تبیین دیگری، از جمله تبیین‌های دینی، بی‌نیاز سازد. او روش علمی را روشی بی‌رقیب، کاربردی در تمامی قلمروها، حتی در قلمرو سؤالات فلسفی می‌داند (Hawking & Mlodinow, The Grand Design, ۶۷).

هاوکینگ تبیین‌های علمی از طریق قانون علیت را دارای چهار شاخصه اصلی معرفی می‌کند که شامل ظرافت، نداشتن عناصر زاید، تبیین و هماهنگی با مشاهدات موجود و ارائه پیش‌بینی درباره وقایع آینده است. یک تبیین علمی از نظر وی همواره آزموده می‌شود (Ibid, ۲۶).

او به عنوان فردی که به جبر علمی قائل است و اصل علیت را تخلف‌ناپذیر می‌داند و نقض آن‌ها را به منزله زیرسؤال رفتن قانون بودن آن‌ها می‌داند، در این راستا با هر نوع تبیین دینی مقابله می‌کند. در طرح مباحث هاوکینگ جبر علمی از دو جهت اراده و اختیار نامحدود الهی و مسئله معجزه با تبیین‌های دینی ناسازگار است. طبق دیدگاه وی از یک سو، پذیرش قدرت مطلق خداوند با قبول قوانین علمی همواره صادق، ناسازگار است و از طرف دیگر، معجزات منسوب به انبیاء ناقض قانون علیت هستند. بدین ترتیب، نمی‌توان هم تبیین علمی و هم تبیین دینی از رخدادها را پذیرفت و پذیرش هریک به معنای نفی دیگری است (۶۷-Ibid, ۵۳).

هاوکینگ باید بتواند ثابت کند که قوانین کشف‌شده در علم فیزیک که بر پایه اصل علیت از علل و معلول‌های مادی حکایت می‌کنند به اصطلاح فلسفی، واجب‌الوجود بالذات هستند و معلول چیز دیگری نمی‌باشند. در ذهن هاوکینگ دو فرضیه وجود دارد: یا خداوند علت قریب روابط بین موجودات مادی است یا علت دیگری موجب پیدایش پدیده‌های طبیعی است. با پیشرفت علم فیزیک، علل مادی وقایع مختلف کشف شده‌اند و فرض دوم به اثبات رسیده است. بنابراین، جایی برای علیت خداوند در نظام هستی که در عالم ماده منحصر شده است، باقی نمی‌ماند؛ در صورتی که در نگاهی همه‌جانبه‌نگر خداوند علت‌العلل و ناظر و مدبر علل اعدادی است. این نوع تبیین توسط هاوکینگ پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا در نگاه او اصل علیت فقط به صورت علل مادی و هم‌عرض و بدون نیاز به علت‌های طولی در نظر گرفته می‌شود.

قوانین علمی فاقد صلاحیت برای تبیین همه موضوعات، آن هم به صورت همیشگی و لایتغیر هستند. در ارتباط با هماهنگی تبیین‌های دینی با قوانین علمی نیز باید این نکته را افزود که اولاً، قدرت مطلق و نامحدود خداوند در طول قوانین الهی است و نه در عرض آن؛ بدین صورت که قوانین علمی تنها توانسته‌اند برخی از حیطه‌های قدرت الهی و مجرای فعالیت خداوند را شناسایی کنند و آن هم فقط در برخی ابعاد دنیای مادی جاری است. به هیچ روی نمی‌توان پذیرفت که قدرت خداوند ناقض قوانین علمی است که آن‌ها نیز از نحوه عملکرد الهی حکایت می‌کنند؛ بلکه باید گفت که خداوند به قدرت نامحدود خود در

مواضع متعدد قوانین مختلفی از امور را جاری می‌سازد.

۴/۲. زمان

مفهوم زمان از مفاهیمی است که هاوکینگ برای تبیین آن با نگرشی تجربی ورود کرده است. هاوکینگ انفجار بزرگ را آغاز زمان به معنای مرسوم آن دانسته (هاوکینگ، تاریخچه زمان، ۶۹) و از زمان پیش از انفجار بزرگ با عنوان «زمان موهوم» تعبیر می‌کند (همان، ۱۷۱-۱۷۴). زمان، منحنی است و از این جهت در عین محدودیت، کرانه و مرزی ندارد. وی در تبیین این مسئله چنین می‌نویسد: «با ترکیب مکانیک کوانتوم و نسبیت عام، فضا و زمان با هم تشکیل فضای چهاربعدی متناهی می‌دهند که فاقد کرانه است» (همان، ۲۱۴). از نظر او وقتی زمان را یک سیر مستقیم بدانیم، لازم است کسی را به عنوان آغازگر جهان در ابتدای آن تصور کنیم؛ اما اگر طبق آنچه که بیان شد زمان را منحنی و کروی فرض کنیم، هیچ کرانه و لبه‌ای برای آغاز نخواهد داشت؛ بنابراین، آغاز و پایانی به معنای مرسوم برای آن تصور نخواهد شد. هاوکینگ می‌گوید: «اگر جهان واقعاً یکسره، خودگنجا و بدون لبه و کرانه‌ای باشد؛ آنگاه نه آغازی خواهد داشت و نه پایانی، صرفاً وجود دارد» (هاوکینگ، تاریخچه زمان، ۱۷۹). همین مبنا و برداشت از زمان موجب شده است که هاوکینگ گمان کند آغاز زمان در جهان ایستا و نایستا تفاوت دارد؛ چنان‌که می‌نویسد: «در جهانی ایستا، آغاز زمان چیزی است که باید موجودی خارج از جهان برای آن تحمیل کند» (همان، ۲۵) و سپس، از آنجا که جهان را در انبساط می‌داند نتیجه می‌گیرد که آغاز زمانی به معنای شروع برای آن وجود ندارد؛ آغاز زمان در صورتی نیازمند موجودی خارج از جهان است که ایستا باشد؛ اما جهان ما ثابت نبوده و از انفجار بزرگ به سوی گسترده‌تری در حال پیشروی است. بنابراین، هیچ ضرورت فیزیکی برای یک آغاز زمانی وجود ندارد (همان).

هاوکینگ می‌گوید که اگر جهان حدود ۷۰۰ سال پیش آفریده شده است، پس دلیل انتظار نامحدود پیش از آفرینش چه بوده است (هاوکینگ، جهان در پوست گردو، ۵۵). اگر کلام، ناظر به اصل خلقت جهان باشد، اشکال هاوکینگ وارد است؛ زیرا با توجه به ازلی بودن خداوند، اصل آفرینش هم باید ازلی باشد و اینکه آغاز آفرینش را حدود چند هزار سال پیش بدانیم این شبهه را طرح خواهد کرد که چرا علی‌رغم وجود خداوند به عنوان علت تامه از ازل، تحقق فعل او تا حدود چند هزار سال پیش به تعویق افتاده است. بنابراین، اصل آفرینش باید به لحاظ زمانی ازلی باشد. با این حال، زمان موهومی که خود استیون هاوکینگ هم بدان تمسک بسته است به همین مقدار، دچار مشکل است.

از نظر هاوکینگ اگر انسان در زمان به عقب برود به نقطه‌ای می‌رسد که در آنجا زمان با یک بعد فضایی جایگزین می‌شود؛ اما فرض یک دوره بدون زمان قبل از آنکه شروع شود، تناقض است؛ زیرا قبل و

بعد، رابطه‌هایی زمانی هستند(همان، ۵۵).

هاوکینگ می‌گوید که وجود زمان قبل از انفجار بزرگ همانند آن است که به‌دنبال جنوب قطب جنوب بگردیم. وی معتقد است در ابتدای هستی، زمان وجود نداشت؛ اما بعد از آن زمان داریم؛ از این‌رو، طبق نظر او چون آغازی زمانی برای هستی نیست، پس نیاز به خالق خارج از کیهان نیست. اگر زمان ابتدا داشت لازم بود خالق در زمان شروع هستی، آن را به وجود آورده باشد (Hawking, Brief Answers To The Big Question, 35).

مسئله مناقشه‌برانگیز آن است که حقیقت زمان چیست؟ و آیا ماهیت زمان، امری زمانمند است؟ به اصطلاح دقیق فلسفی، زمان موجودی حادث است یا قدیم؟ اگر زمان را غیر مشمول در دایره زمان بدانیم، آن‌گونه که هاوکینگ مدعی است، قدیم خواهد بود و این مسئله با بیان او که هر چیزی را حادث می‌داند، متعارض است. از سوی دیگر، اگر زمان را حادث بدانیم همانند آن است که بگوییم زمانی بوده که در آن زمان، زمان نبوده است. چنین جمله‌ای نمی‌تواند معنای صحیحی داشته باشد. هاوکینگ درباره زمان به صورت متشتت سخن می‌گوید؛ زیرا از یک‌سو بیان می‌کند که زمان پس از انفجار بزرگ که جهان حادث شد به وجود آمد و از سوی دیگر، این پرسش که جهان قبل از انفجار بزرگ به چه صورت بوده است را نامعقول می‌داند؛ چون قبل از انفجار بزرگ، زمانی نبوده که جهان را در آن قرار دهیم (Hawking & Mlodinow, The Grand Design, 52-53)؛ لیکن جای طرح این پرسش است که چرا زمان را موکول به «پس» از انفجار بزرگ می‌داند و هستی را به قبل و بعد از انفجار بزرگ تقسیم می‌کند؛ در صورتی که زمان را امری حادث و پس از تحقق انفجار بزرگ معرفی می‌کند؟

هاوکینگ در طرح بحث زمان، گرفتار پیش‌فرض رد وجود خداوند است و پذیرش آغاز زمانی خلقت را مستلزم وجود خدا و خودبستگی هستی و نداشتن آغاز زمانی آن را نشانه عدم نیاز به وجود خالق می‌داند. در صورتی که اولاً، طرح نظریه بیگ‌بنگ، خود به‌نوعی پذیرش آغاز زمانی خلقت است؛ اگرچه در بیان، وجود زمان را انکار کند؛ ثانیاً، آغاز زمانی را نمی‌توان ملاک نیازمندی به علت دانست که با رد آغاز زمانی عالم، نیازمندی آن به وجود خالق نیز رد شود.

این سخنان هاوکینگ نشان می‌دهد که وی تصور درستی از «عدم» ندارد. عدمی که هاوکینگ از آن سخن می‌گوید هرگز عدم فلسفی نیست؛ زیرا «هیچ» و «عدم» هاوکینگ نقطه‌ای از فضا و زمان است که در آن قوانین کوانتوم را جاری می‌داند و تجلیات کوانتومی از عدم مطلق سرچشمه نمی‌گیرند؛ بلکه هویتی با ساختار است که ما مبدأ آن را نمی‌دانیم (گلشنی، فیزیکدانان و مسئله خداآوری، ۵۳). پس طبیعتاً چنین تعبیری از باب خلط مفاهیم علمی و فلسفی است. آنچه هاوکینگ می‌گوید در نگاه علم ممکن است

«عدم» نامیده شود؛ اما در نگاه فلسفی «وجود» امکانی است و نیازمند به غیر و از آنجا که بحث وجود جهان و نیازمندی آن به خالق بحثی فلسفی است، باید از مفاهیم فلسفی در آن بهره برد. به کاربردن مفاهیم علمی در استدلال‌های فلسفی در حقیقت مغالطه اشتراک لفظ است؛ چون عدم علمی و عدم فلسفی تنها در اسم اشتراک دارند و نتایج فلسفی یکسانی را به دنبال نخواهد داشت. فضای کوانتومی و قانون گرانش پیش از انفجار بزرگ و پیدایش جهان در نگاه علم به چشم نمی‌آیند؛ اما فلسفه آن‌ها را موجود می‌داند. بنابراین، توجیه پیدایش جهان با قوانین فیزیک، مسئله را حل نخواهد کرد؛ بلکه عقل از منشاء پیدایش آن‌ها که مقدمه‌ای برای پیدایش جهان است، سؤال می‌کند.

۴/۳. ماده

تحقق ماده اولیه پیدایش عالم مانند مسئله زمان از مبانی مهم جهان‌شناسی مسئله تبیین هاوکینگ از خلقت به حساب می‌آید. طبق دیدگاه وی، انحنای فضا - زمان به وسیله چگالی ماده در جهان پدید آمده است و بر اساس این معادلات، جهان دارای چگالی همگن و مشابهی است که با سرعت آهسته و پیوسته‌ای انبساط می‌یابد و هر اندازه که کسی به گذشته برگردد، سرعت انبساط بیشتر می‌شود؛ تا جایی که به نقطه‌ای می‌رسد که انحنای چگالی جهان نامحدود می‌شود و شعاع به صفر می‌رسد.

هاوکینگ در مسئله ماده اولیه پیدایش عالم، تبیین‌های احتمالی بر پایه حدسیات مبتنی بر نظریات علم فیزیک ارائه می‌دهد و در این مسئله به صورت مفصل و دقیق سخن نمی‌گوید. از نظر او، مرحله تکینگی یا همان نقطه صفر پیدایش هستی که بر پایه آن ماده اولیه جهان محقق شد تابع قوانین فیزیک نبوده و قوانین حاکم بر آن با قوانین حاکم بر جهان امروزی متفاوت است. نتیجه این اندیشه آن است که جهان سرآغاز دارد و قوانین فیزیک قادر است سیر تحول جهان را تبیین کند؛ لیکن نمی‌تواند چگونگی پیدایش ماده اولیه جهان را تشریح کند (<https://www.laphamsquarterly.org/time/stephen-hawking-travels-back-time>) و این همان نقطه‌ای است که ناکارآمدی علم فیزیک برای ورود به برخی عوالم و حوزه‌های هستی، مشخص می‌شود.

مطلبی که با طرح نظریه بیگ‌بنگ در تعارض است و با وجود رد پرسش وضعیت جهان، قبل از انفجار بزرگ، درباره وضعیت ماده اولیه قبل از این انفجار - از آن جایی که تابع قوانین فیزیک نیست - سکوت کرده است. مسئله جهان قبل از انفجار بزرگ با کمک نظریه عدم مرز که هاوکینگ مدافع آن است، توضیح داده می‌شود. بر پایه این نظریه، زمان امر مجزایی از فضا، یعنی مکان نیست؛ بلکه برگرفته از آن و درهم‌تنیده در اوست. بنابراین، زمان پس از انفجار بزرگ که فضا به وجود آمد، حادث شد. بدین ترتیب، این مطلب که جهان قبل از انفجار به چه صورت بوده، پرسش معقولی نیست؛ چون قبل از انفجار زمانی نبوده که ما

بخواهیم جهان را در آن قرار دهیم.

طرح این نظریه با دو اشکال عمده روبه‌رو است؛ اول آنکه هیچ‌کدام از مدل‌های کیهان‌شناختی مبتنی بر قوانین علم فیزیک جدید نمی‌توانند عدم آغاز زمانی ماده اولیه جهان یا همان ازلی بودن آن را ثابت نکنند. همچنین، این اشکال وجود دارد که هر حادثی، مسبوق به ماده و مده - موجود حادث دیگر که حامل استعداد آن است - است.

۴/۴. واکاوی مبانی هستی‌شناسانه هاوکینگ از نگاه ملاصدرا

مبانی هستی‌شناسانه هاوکینگ در سه مسئله اصلی «علیت»، «زمان» و «ماده» موردنقد از موضوعات بحث‌برانگیز در فلسفه اسلامی است که ملاصدرا نیز به‌طور ویژه بدان‌ها پرداخته است. بنابراین، می‌توان هریک از آن‌ها را به‌طور جداگانه بررسی و مذاقه کرد.

۴/۴.۱. علیت

همان‌گونه که بیان شد در مکانیک کوانتومی نتیجه آزمایش به‌طور دقیق، پیش‌بینی‌پذیر نیست؛ بلکه می‌تواند امکانات متعددی را اختیار کند. تنها چیز پیش‌بینی‌پذیر، وقتی نتیجه را بارها تکرار کنیم، احتمال به‌دست‌آوردن یک نتیجه خاص است. بر اساس اصل عدم تعیین نمی‌توان در یک زمان، وضعیت یک مولکول و سرعت آن را مشخص کرد (گلشنی، تحلیلی از دیدگاه فلسفی فیزیکدانان معاصر، ۶۸-۷۱). با بررسی مسئله عدم قطعیت فیزیک کوانتومی باید گفت که در فلسفه اسلامی، علیت زیربنای همه اصول و قوانین است. ضرورت علی و معلولی از علم فیزیک به دست نمی‌آید؛ لیکن همه قوانین علم فیزیک بر پایه پذیرش اصل علیت حاصل می‌شوند.

ملاصدرا بر پایه دو اصل ابداعی در فلسفه‌اش، اصالت وجود و تشکیک در وجود، بین وجود مطلق خداوند و وجود علل ناقصه جمع می‌کند. او وجود معلول را مستقل از وجود علت نمی‌داند؛ بلکه آن را مرتبه‌ای از وجود علت به حساب می‌آورد. بنابراین، نیازمندی معلول چیز سومی فراتر از علت و معلول نیست که ما به دنبال پاسخ این پرسش باشیم که علت نیازمندی به علت چیست؛ زیرا نیازمندی، عین ذات معلول و نتیجه مرتبه وجودی است. وی با طرح مسئله «امکان فقری» بر بسیاری از شبهات مربوط به اصل علیت که حاصل نگاه جزئی‌نگر روش تجربی است، خط بطلان می‌کشد (ملاصدرا، اسفار، ۳۲۹/۱-۳۲۰).

هاوکینگ با وجود ادعای خود در تأکید بر جبر قوانین علی، اما با پذیرش مسئله احتمالات، گویی بنیان علیت را زیر سؤال برده است. علیت طبیعی که هاوکینگ از آن سخن می‌گوید کاملاً طبیعی است که با حرکت و تغییر دائمی، همراه است؛ چون علل ناقصه در شرایط متفاوت، می‌توانند جایگزین یکدیگر

شوند؛ اما در بحث علیت متافیزیکی که بین معلول و علت پیوند وجودی برقرار است، التزام و همراهی بین علت و معلول ناگسستگی است و پیوند وجودی در مقایسه با جبر علمی واژه مناسب‌تری می‌باشد. پیوند وجودی تا بالاترین مراتب هستی ادامه دارد و با قدرت نامحدود الهی و معجزات پیامبران نیز در تعارض نیست؛ زیرا هرچه به علل یک معلول در مراتب بالاتر عالم هستی نظر کنیم رابطه وجودی و وابستگی ذاتی معلول به آن علت، شدیدتر است؛ ولی در علل ناقصه و قریب معلول، امکان جایگزینی علل با یکدیگر وجود دارد که می‌تواند شرایط معلول را تغییر دهد یا موجب پیدایش معلول دیگری شود. طبق اصل سنخیت بین علت و معلول، ملازمتی که در علوم طبیعی بدان اشاره می‌شود، پذیرفته شده است؛ اما باید در نظر داشت که این ملازمه به معنای آن نیست که با تغییر شرایط و تعدد علل در تعارض باشد. بهتر است در این زمینه به این نکته اشاره شود که در حوزه عبارات متافیزیکی از وجوب بین علت و معلول سخن می‌گوییم و در علم تجربی از واژگان قطعیت یا احتمالی بودن استفاده می‌شود.

۴/۴/۲. زمان

بر اساس دیدگاه ملاصدرا، زمان بعدی از ابعاد ماده است و از حرکت و سیال‌بودن آن انتزاع می‌شود؛ ازاین‌رو، وجود زمان پیش از ماده از اساس بی‌معنا است. بنابراین، لازم نیست که برای زمان مرز و لبه معینی فرض شود که خداوند جهان مادی را درون آن آفریده باشد؛ بلکه زمان تابع ماده و حرکت است و خود مخلوقی از مخلوقات الهی است که جعل تبعی به آن تعلق گرفته است. جهان با همه نظامات و علل و اسبابش یکجا قائم به ذات است، بر زمان و مکان تقدم دارد، زمان و زمانی آن و مکان و مکانی‌ها، اعم از آنکه متناهی باشند یا غیرمتناهی، و دامنه موجودات، اعم از آنکه در زمان و مکان نامتناهی باشد یا متناهی، متأخر از ذات و هستی است (مطهری، مجموعه آثار، ۱۸۴/۴).

در تحلیل عقلی می‌توان فهمید که تا شیء مادی وجود نداشته باشد، زمان معنا ندارد. زمان، بعدی از ابعاد ماده است و از حرکت و سیلان آن انتزاع می‌شود. لازم نیست برای زمان مرز و لبه معینی فرض شود؛ بلکه زمان تابع ماده بوده و خود مخلوقی است که جعل تبعی به آن تعلق گرفته است (ملاصدرا، اسفار، ۱۴۰/۳، ۱۸۰).

صدرالمتألهین با طرح حرکت در ذات و جوهر موجودات، بیان می‌کند که عالم هستی با همه اجزایش در حال شدن است (همان، ۲۹۸/۷)؛ لذا، زمان به‌عنوان مقوم وجود هر جوهر جسمانی سبب می‌شود که وجود در ذات خویش، تدریجی‌الحصول شود و اجزاء بالقوة آن متوالیاً به فعلیت برسند.

با این وصف روشن می‌شود که سخن از وجود زمان پیش از ماده بی‌اساس است، به همان اندازه که سخن از زمان موهوم با وجود ماده قابل دفاع نیست. انحنای یک امر اعتباری که از مقدار حرکت ماده انتزاع

می‌شود، معنا ندارد. به هر حال، تعریف متفاوت از زمان و همچنین، ناآغازمند داشتن جهان هرگز موجب بی‌نیازی آن از خالق نخواهد شد. بنابراین، حتی با فرض پذیرش زمان به همان معنایی که هاوکینگ اراده کرده است، باز این جهان نیازمند خالق خواهد بود.

۴/۴/۳. ماده

در بیان فلسفه اسلامی گفته می‌شود که اگر ماده را حادث زمانی بدانیم، تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا هر حادث زمانی، وجودش مسبوق به قوه و استعداد است. طبق این اصل، اگر جهان حادث زمانی باشد، قبلاً باید زمینه‌اش وجود داشته باشد. زمینه یا استعداد، خود حامل می‌خواهد و حامل آن ماده‌ی اولی یا هیولای اولی است. هیولای اولی باید ازلی باشد، وگرنه او هم نیاز به زمینه دارد و زمینه حامل می‌خواهد و مطلب به همین صورت ادامه پیدا می‌کند تا جایی برسیم که دیگر موجود حادث زمانی نباشد. بنابراین، قول به حدوث مستلزم تسلسل است. پس برای آنکه تسلسل لازم نیاید باید به ازلیت ماده قائل شد؛ البته در کنار مسئله‌ی ازلی بودن ماده‌ی اولیه‌ی عالم مادی، موضوع دیگری تحت عنوان مناط احتیاج به علت مطرح می‌شود که از عدم نیازمندی ماده‌ی اولیه به خالق، پرهیز می‌دهد. از نظر فیلسوفان مسلمان، مناط احتیاج به علت، امکان است. بنابراین، ماده‌ی اولیه‌ی عالم با وجود قدیم بودن، نیازمند علت و خالق است.

در تعریف ماده در فیزیک و فلسفه باید توجه کرد که ماده در این دو عالم به صورت اشتراک لفظی به کار رفته است؛ به طوری که ماده به کاررفته در فیزیک مرادف با صورت ماده‌ی ثانوی فلسفه است؛ لذا، نباید آن‌ها را خلط کرد.

طبق نظر ملاصدرا اگر امکان ذاتی ممکن بالذات برای تحققش کافی باشد، بدون حدوث زمانی و سابقه عدم ایجاد می‌شود؛ اما در حادث‌های زمانی، یعنی موجوداتی که سابقه عدم و نیستی دارند، امکان ذاتی به تنهایی برای تحقق حادث زمانی کافی نیست و حادث زمانی غیر از امکان ذاتی باید دارای امکان دیگری به نام امکان استعدادی باشد که حامل این امکان استعدادی امری به نام ماده است (ملاصدرا، اسفار، ۲۳۲/۱-۲۳۳۰).

ماده نزد صدرالمتألهین یک ویژگی بسیار مهم دارد و آن حرکت جوهری ذات و هویت موجودات طبیعی است که باعث می‌شود آن‌ها در سیلان و حرکت ذاتی دائمی باشند. از نظر ملاصدرا، عالم مادی با آنچه در اوست حادث زمانی است؛ زیرا هرچه در اوست وجودش مسبوق به عدم زمانی است و بالجمله تمام اجسام و جسمانیات مادی، هویت‌هایی متجدد غیر ثابت از نظر وجود هستند (ملاصدرا، مشاعر، ۲۱۱-۲۱۰).

نکته مهم در این مسئله آن است که این مجموعه، مجموعه اعتباری است نه حقیقی؛ زیرا تمام اجزای

عالم ماده در کنار هم به صورت بالفعل موجود نیستند. بنابراین، باید صفت حادث را به تک تک اجزای جهان در هر آنی نسبت داد، نه به همه جهان به عنوان یک مجموعه و در نتیجه، جهان های مادی حادث خواهیم داشت، نه یک جهان حادث.

بنابراین، باید گفت که در نگاه ملاصدرا ماده اولیه جهان به عنوان نگاه کلی به سراسر عالم ماده در نظر گرفته می شود و با نگاه فیزیکی هاوکینگ که مبتنی بر داده های متغیر و احتمالی علم فیزیک است، یکسان نخواهد بود.

۵. حدوث عالم از منظر ملاصدرا

نظریه ملاصدرا درباره خلق عالم ماده مبتنی بر حرکت جوهری است و از سوی دیگر، با طرح موضوع فیض علی الدوام خداوند، تجدد پی در پی و حدوث بعد از حدوث را مطرح می کند؛ به شکلی که دلایل او بر حدوث تجددی عالم ماده همان مطالبی است که در حوزه حرکت جوهری بیان می کند. وی حدوث زمانی عالم وجود به معنای ابتدادداشتن عالم را رد می کند و معتقد است چون در فاعلیت خداوند، تغییر حالت راه ندارد و در فیض او بخل نیست و از سوی دیگر، فعل خداوند نیازمند قصد زائد بر ذات یا اراده حادث یا رسیدن وقت مناسب نیست. نقص عالم ماده برای دریافت فیض الهی به مرور زمان را به معنای ابتدادداشتن عالم ماده نمی داند؛ بلکه از تجدد حدوث و زوالی همیشگی سخن می گوید. قابل به گونه ای است که متجدد و متصرم است؛ زیرا بنا بر تشکیکی بودن فیض، وجود و تجلی درجات پایین فیض این گونه است عالم ماده، امری متصل و واحد است که وحدتش، وحدت در عین کثرت و ثباتش، عین زوال است. عالم ماده ابتدای معین ندارد.

در این دیدگاه آنچه حقیقتاً موجود و محکوم به حادث و غیرحادث است تک تک موجودات عالم هستند و کل عالم، به معنای مجموع موجودات مذکور، موجودی علی حده نیست تا دارای حکمی خاص، غیر از احکام اجزایش، باشد؛ پس اگر اجزای آن حادث باشند، عالم موجود از لحاظ موجودات آن نیز حادث است (شیروانی، «حدوث و قدم زمانی عالم و حکمای معاصر»، ۸-۱۰).

ابتکار صدر المتألهین آن است که حدوث مستمر و تجددی عالم ماده را ازلی دانسته و معتقد است خداوند از مبدأ خاصی شروع به احداث اشیاء نمی کند. به تعبیری، عالم سلسله ای از حادث هاست و در این سلسله به حادث نخستین نمی رسیم؛ بلکه پیش از هر حادثی، حادث دیگری هست. یعنی در عین اینکه عالم حادث است، فیض الهی لاینقطع و دائمی است (عبودیت، ۴۱۵/۷).

ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری است که بیان می کند: زمان در هویت جوهری اشیاء داخل است و

یک ظرف بیرونی که محل وقوع حوادث باشد، نیست. همچنین، نباید آن را یک امر عارض بر امور متغیر و متحرک پنداشت. مجزادانستن هویت زمان از موجودات طبیعی موجب می‌شود به دنبال آغاز زمانی عالم در گذشته باشیم؛ اما ملاصدرا حدوث را در عالم ماده دائمی می‌داند؛ به نحوی که بر هر موجود طبیعی و در هر لحظه صدق می‌کند. بنابراین، حدوث عالم طبیعت به معنای کرانه‌داری زمانی‌اش نیست (ملاصدرا، اسفار، ۱/۲۵۱).

۶. وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه ملاصدرا و هاوکینگ به خلقت

با وجود تفاوت جدی که در مبانی معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی هاوکینگ و ملاصدرا وجود دارد، نمی‌توان انتظار داشت که دیدگاه‌های یکسانی از این دو محقق مشاهده شود؛ البته در ابتدای امر ممکن است شباهت‌هایی در ظاهر بین این دو دیدگاه دیده شود. از نظر ملاصدرا، زمان مقدار حرکت جوهری است و رویدادهای عالم جدا از زمان و زمان جدا از حرکت نیست؛ زیرا زمان ذاتی اشیاست. او به نظریه خلق از عدم توجه داشته است. این دیدگاه با دیدگاه هاوکینگ درباره پیدایش عالم از هیچ و با کمک انرژی گرانشی که به خلقت خودبه‌خودی جهان اشاره دارد، مطابقت دارد.

به نظر می‌رسد تا اینجا اختلاف بارز میان ملاصدرا و مدافعان نظریه هاوکینگ در ارتباط با مبحث خلقت در وجود یا عدم وجود خداوند است؛ اما اختلاف مهم دیگر در تبیین خلقت، نحوه وجودیافتن مخلوقات است. یک‌سوی این پژوهش، مدافعان فیزیک نوین و نظریه هاوکینگ هستند که نظریه صدور و سریان وجود را بر نمی‌تابند و سوی دیگر، صدرای شیرازی است که در قول نهایی خویش قائل به صدور و سریان وجود می‌شود. به گفته وی، نخستین فیض حق یا صادر اول همان وجود منبسط یا عقل اول است که تجلی اول ذات و ساری در همه موجودات می‌باشد (ملاصدرا، اسفار، ۲/۱۳۲). ملاصدرا ماجرای علیت خداوند و معلولیت مخلوقات را در زمره اصل تشان می‌پندارد و معتقد است معلول، شأنی از شئونات علت و مناط نیازمندی معلول به جهت ضعف، فقر وجودی و وابستگی‌اش است (همان، ۱/۳۰۰-۳۰۱). خدا به علم و اراده قدیم خود موجود اشرف را ایجاد کرده و سپس، از قبل او بنا به مراتب، موجودات پدید آمده‌اند؛ نه اینکه یک‌دفعه عالم امکان را در زمان خاص آفریده باشد (همان، ۶/۳۲۵). به نظر می‌رسد ملاصدرا اولاً، رابطه خدا و مخلوقاتش را رابطه یک‌سویه‌ای می‌داند که سرمنشأ آن از جانب خداست و اضافه حق به خلق، از نوع اضافه اشراقی است؛ ثانیاً، این جهان را بر اساس مبنای حرکت جوهری و تغییر ذاتی عالم امکان به طور کامل، غیرثابت و غیرباقی دانسته است که هیچ چیزی، حتی ماده نخستین، را نمی‌توان در دو لحظه ثابت و باقی دانست؛ تا امکان طرح این سؤال را داشته باشد که این جهان و این شیء

از کجا و کی به وجود آمده است.

چنانچه بخواهیم سخنان طرفدار نظریه هاوکینگ را با حکمت متعالیه مقایسه و بررسی کنیم، شباهت قدرخور توجهی را مشاهده می‌کنیم. توضیح آنکه طبق نظر فیزیک‌دانان، زمان و فضا ابعادی از یک حقیقت خوانده شده‌اند و چنان با هم آمیخته‌اند که تمایز پذیر نیستند و این دقیقاً همان چیزی است که در حکمت متعالیه به آن اشاره شده است: «مسافت بما هو مسافت و حرکت و زمان همه به یک وجودند و عارض شدن بعضی از آن‌ها بر بعض دیگر، عروض خارجی نیست؛ بلکه عقل به واسطه تحلیل بین آن‌ها فرق می‌گذارد» (همان، ۱۸۰/۳). بر این اساس، فضای مدنظر فیزیک در واقع، همان جسم فلسفی است که دارای ابعاد طول و عرض و ارتفاع است و به سبب حرکت جوهری که در اجسام قابل تصور است، زمان نیز از این حرکت به دست می‌آید؛ چراکه در حکمت متعالیه زمان و حرکت یک واقعیت هستند که هم می‌توان از آن حرکت و هم زمان را انتزاع کرد.

نتیجه

هاوکینگ بر اساس آنکه در حوزه معرفت‌شناسی تابع نظریه کوانتوم است، درک مستقیم واقعیت بیرونی را بی معنا دانسته است و نقش قوانین علمی را بازگویی احتمالات متعدد یک رخداد معرفی می‌کند. همچنین، در ضلع دیگر هندسه معرفت‌شناسی وی، طرح رویکرد واقع‌گرایی مدل‌محور باعث شد که هاوکینگ واقعیت مکشوف بر آدمی را حاصل فعالیت ذهنی قالب‌های فکری مغز بداند و این مسئله بیشتر وی را به سوی پذیرش نسبی‌گرایی سوق می‌دهد؛ زیرا تصویرسازی‌های ذهن تحت لوای این مدل را نمی‌توان از جهت درستی یا نادرستی و واقعی یا غیرواقعی بودن، ارزیابی کرد. با وجود این مبانی، هاوکینگ که رؤیای رسیدن به نظریه واحد را در سر دارد، طرح نظریه M را می‌ریزد؛ نظریه‌ای که همه جنبه‌های مختلف جهان را تبیین کند. مجموعه‌ای از نظریات که این طرح کلی را تکمیل می‌کنند بخشی با ساختارهای مرکب جهان سروکار دارد و برخی به سطوح اتم و ریزاتم‌ها می‌پردازد. تلاش هاوکینگ بر اساس این پایه‌های معرفت‌شناسانه بدانجا ختم می‌شود که برای رسیدن به یک تئوری جهان‌شمول، فقط به بررسی عالم ماده آن هم با ابزار محدود تجربه و حس بپردازد و به طرح احتمالات موجود اکتفا کند؛ اما از آن‌ها نتایج قطعی برای رد خالق عالم بگیرد.

بر پایه اصول معرفت‌شناسی ملاصدرا هیچ‌یک از این اصول نمی‌تواند ما را به یک معرفت یقینی، صحیح و ثابت و اثبات‌پذیر برساند و با محدود کردن توانایی آدمی برای دستیابی به حقیقت امور، وی را به دامن نسبی‌گرایی می‌اندازد. انسان می‌تواند و باید به معرفتی صحیح، دقیق و ثابت دست پیدا کند.

ملاصدرا یگانه معرفت حقیقی را دارای شرط یقین مطابق با واقع می‌داند؛ یقینی که ثابت و دائمی است. توجه به انواع مفاهیم فلسفی، منطقی و ماهوی در رسیدن به مبانی درست معرفت‌شناسانه ما را یاری می‌کند. بر این اساس، روشن می‌شود که بر پایه مبانی صدرالمآلهین به اصول معرفت‌شناسی هاوکینگ اشکالات متعددی وارد می‌شود.

با بررسی مبانی معرفت‌شناسی هاوکینگ و اثبات نادرستی و ناقص بودن آن‌ها مشخص می‌شود که جهان‌شناسی وی نیز که بر پایه همان مبانی ترسیم شده‌اند، نمی‌تواند نتایج صحیحی را ارائه دهد. با این وجود، مبانی هاوکینگ درباره نظریه پیدایش عالم را از سه جهت می‌توان ارزیابی ویژه کرد. نظریه علیت که از نگاه هاوکینگ به بیان روابط بین متغیرهای مادی و طبیعی محدود شده است، از اصول در ظاهر، خطاناپذیر و استثناناپذیر است که به جبر علمی، نفی ماوراءالطبیعه، قدرت نامحدود خداوند و معجزات انبیاء منجر می‌شود و هاوکینگ در این زمینه باید به این سؤال پاسخ دهد که در صورت پذیرش جبر علمی حاصل از قانون علیت، پس تکلیف این موضوع که قوانین طبیعی حاصل از قانون علیت به بیان احتمالات می‌پردازند با قطعیت در علل مادی چیست؟ گستره اصل علیت در واقع، بحثی متافیزیکی است؛ اما نتایج فراگیر و متافیزیکی از آن گرفته می‌شود؛ زیرا هاوکینگ علم تجربی را تنها پاسخ‌گوی مسائل می‌داند و در استدلال‌های خود صرفاً به یافته‌های تجربی تکیه می‌کند. زمان به‌عنوان مبنای دیگری که در اندیشه هاوکینگ در تبیین پیدایش خلقت مؤثر است، بدین صورت مطرح می‌شود که با مخالفت با یک مسیر صاف و تخت پنداشتن زمان، آن را منحنی معرفی می‌کند که در عین محدودیت، کرانه و مرزی ندارد. طبق دیدگاه وی، اگر زمان سیر مستقیمی باشد دارای نقطه آغاز است و به خالق نیاز دارد؛ لیکن زمان را منحنی بی‌کرانه می‌داند که بی‌نیاز از خالق است و خودبسندگی عالم و خلق آن از هیچ را ثابت می‌کند. ماده مؤلفه بعدی در شناخت مبانی جهان‌شناسانه هاوکینگ است که بیانگر این مطلب می‌باشد که انحنا فضا - زمان به‌وسیله چگالی ماده در جهان پدید آمده است و پیدایش آن به رخداد بیگ‌بنگ برمی‌گردد. در نگاه وی، نباید از وضعیت ماده در زمان قبل از انفجار بزرگ سخن گفت؛ چون جهان قبل از انفجار به چه صورت بوده، پرسش معقولی نیست و قبل از انفجار زمانی نبوده که ما بخواهیم جهان را در آن قرار دهیم. در جهت بررسی دیدگاه‌های هاوکینگ طبق مبانی جهان‌شناسانه ملاصدرا ذکر این نکات ضروری است:

در نگاه دومراتب ملاصدرا به عالم، بین علیت خداوند و وجود علل ناقصه منافاتی نیست. وجود معلول، مستقل از وجود علت نیست؛ بلکه مرتبه‌ای از وجود علت است. احتمالات مختلفی که علم تجربی از آن پرده برمی‌دارد نافی علیت خداوند در طول علل ناقصه نیست. نظریه امکان فقری ملاصدرا به

وجود رابطی و وابسته معلول اشاره دارد که هیچ‌گاه مستقل از علت تامه خود نیست و بنابراین، خودگنجا و خودبسنده بودن عالم معنایی ندارد.

از حیث موضوع زمان نیز باید گفت که ملاصدرا زمان را از ابعاد ماده می‌داند؛ با توضیح این مطلب که تا شیء مادی وجود نداشته باشد زمان معنا ندارد؛ یعنی با فرض عدم محض، نمی‌توان زمان را تصور کرد. طبق تعریف صدرایی از زمان، انحنای زمان و ناآغازمندی آن معنایی ندارد و نمی‌تواند موجب بی‌نیازی از خالق باشد.

در باره ماده نیز ملاصدرا به دو دسته امور اشاره می‌کند: اموری که ممکن الوجود و غیر زمان‌مند هستند و حادث به آن‌ها اطلاق نمی‌شود و موجوداتی که در بستر زمان ایجاد می‌شوند و به امکان استعدادی نیاز دارند؛ امکانی که ماده حامل آن است. طرح دیدگاه حرکت جوهری توسط ملاصدرا باعث شد بتواند تبیین درستی از موجودات عالم طبیعت ارائه دهد؛ مجموعه‌ای اعتباری از حدوث و زوال‌های پی‌درپی که چون یکجا موجود نیست به حدوث و قدم متصف نمی‌شود و از سوی دیگر، در نظر گرفتن تک‌تک موجودات مادی که هریک در زمان خاص حادث می‌شوند.

بر پایه همین تفاوت مبانی است که با وجود اشتراکات ظاهری که در برخی الفاظ جزئی این دو اندیشمند وجود دارد، نمی‌توان تفسیر یکسانی از نحوه پیدایش عالم در آثار آن‌ها مشاهده کرد. هاوکی‌نگ عالم را به جهان ماده محدود ساخته و پیدایش آن را با تبیین واقعه انفجار بزرگ و مؤلفه زمان‌گره می‌زند؛ مباحثی که بر پایه قوانین غیرقطعی علم فیزیک و روش تجربی طرح شده‌اند. در مقابل، ملاصدرا طبق اصول وجودشناسانه خود نگاهی به وسعت علم مجرد و مادی دارد و از اصول کلی و روش عقلی برای تبیین نظرات خود بهره می‌برد. حرکت جوهری صدرالمتألهین از فیض علی‌الدوام و حدوث بعد از حدوث و وابستگی همیشگی و پیوسته سخن می‌گوید؛ به نحوی که جایی برای خودبستگی عالم باقی نمی‌ماند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ج ۱، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- دهباشی، مهدی، ملاصدرا و وایتهد پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی، انتشارات علم، تهران، ۱۳۸۶.
- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
- شاکرین، حمیدرضا، «هاوکی‌نگ و خودبستگی جهان: بررسی و نقد»، کلام اسلامی، شماره ۱۰۳، پاییز ۱۳۹۶،

صص ۴۱-۵۳.

شیروانی، علی، «حدوث و قدم زمانی عالم و حکمای معاصر»، اسراء، سال پنجم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۱، صص ۷-۲۵.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، بی جا.
صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.

صلیبا، جمیل، صانعی، فرهنگی فلسفی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶.
طباطبایی، سید محمدحسین، نهایه الحکمة، ج ۱۲، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، بی تا.
طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد بن محمد بی حسن، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۵.
گلشنی، مهدی، محمدتقی جعفری تبریزی، تحلیلی از دیدگاه فلسفی فیزیکدانان معاصر، مرکز نشر فرهنگی مشرق، تهران، ۱۳۷۴.

گلشنی، مهدی، فیزیکدانان و مسئله خدا باوری، ج ۳، کانون اندیشه جوان، تهران، ۱۳۸۹.
لین کریگ، ویلیام، «جهان و خالق آن»، ترجمه: بتول نجفی، نامه علم و دین، شماره ۲، ۱۳۷۷، صص ۵۲-۴۷.
مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، انتشارات حکمت، تهران
..... مجموعه آثار، صدرا، تهران، ۱۳۸۴.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، ج ۱۱، صدرا، تهران، ۱۳۶۶.
ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه (مجلدات دوم و هفتم)، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، به اشراف سید محمد خامنه ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۰.

ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۶۴.
..... المبد و المعاد، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران، اسفند.
..... تفسیر القرآن الکبیر، تصحیح: محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۱.
..... تفسیر القرآن کریم، ج ۲، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.
..... الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.

..... مشاعر، ترجمه: بدیع الملک میرزا عمادالدوله، تهران، ۱۳۴۲.

هاوکینگ، استیون، تاریخچه زمان، ج ۸، ترجمه: محمدرضا محجوب، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۳.

..... جهان در پوست گردو، ج ۸، ترجمه: محمدرضا محجوب، حریر، تهران، ۱۳۸۹.

..... ملودین، لنواردو، طرح بزرگ، ترجمه: علی هادیان، سارا ایزدیار، چاپ مازیار، تهران، ۱۳۹۱.

A Lecture (on the origin of the universe), available at: Jammer.M, ۱۹۷۴, The philosophy of Quantum mechanics, New York, Interscience.

Swinburne, Richard, ۱۹۷۹, The Existence of God (Oxford: Clarendon Press).

Hawking, Stephen and Leonard Mlodinow, 2010, The Grand Design (GD); New York: Bantam Books.

A Brief History of Time (BHT); New York: Bantam, ۱۹۹۸.

Hawking, Stephen, ۲۰۱۸, Brief Answers To The Big Question, London, John Murray.

Hawking, Stephen & Leonard Mlodinow, ۲۰۱۰, The Grand Design, new york, bantam book.

<https://www.laphamsquarterly.org/time/stephen-hawking-travels-back-time>



Conceptual Metaphors Based on Nearness-Remoteness in Mullā Ṣadrā's Philosophy

Dr. Vahid Khademzadeh

Assistant Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Email: v.khademzadeh@um.ac.ir

Abstract

According to the theory of conceptual metaphor, abstract concepts are understandable through the objective concepts within the framework of conceptual metaphors. Conceptual metaphors are found in everyday language and in scientific texts. The direction of nearness-remoteness in its literal meaning refers to the relationship between objects in the sensible world. Mullā Ṣadrā, however, has used this direction to describe metaphysical affairs. The application of nearness-remoteness to explain philosophical concepts and principles can be formalized within the framework of the theory of conceptual metaphor. Some conceptual metaphors related to nearness-remoteness in Mullā Ṣadrā's works are as follows: the dispositional possibility as nearness to or remoteness from the actuality, the possibility as nearness to actuality and impossibility as remoteness from actuality, the creatures as things that are near to or remote from God, God as the nearest thing to any existent, perfecting and worshipping as becoming near toward the Divine Essence, the immediate cause as the near cause, the complete cause as the near cause and the incomplete cause as the remote cause, love and affection as nearness, and becoming similar as approaching.

Keywords: Nearness, remoteness, conceptual metaphor, Mullā Ṣadrā, approaching



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 54 - شماره 2 - شماره پیاپی 109 - پاییز و زمستان 1401، ص 54 - 31
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/06/16	تاریخ بازنگری: 1401/03/29
DOI: 10.22067/epk.2022.77166.1139	تاریخ دریافت: 1401/03/24
	نوع مقاله: پژوهشی

استعاره‌های مفهومی مبتنی بر جهت دوری - نزدیکی در فلسفه ملاصدرا

دکتر وحید خادم زاده

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

Email: v.khademzadeh@um.ac.ir

چکیده

بر اساس نظریه استعاره مفهومی، مفاهیم انتزاعی به واسطه مفاهیم عینی در چهارچوب استعاره مفهومی فهمیده می‌شوند. استعاره‌های مفهومی، هم در زبان روزمره و هم در متون علمی، یافت می‌شوند. جهت دوری - نزدیکی در معنای تحت‌اللفظی‌اش به رابطه میان اجسام در عالم طبیعت اشاره دارد؛ اما ملاصدرا از این جهت برای توصیف امور متافیزیکی بهره برده است. به کارگیری جهت دوری - نزدیکی به منظور تبیین مفاهیم و اصول فلسفی را می‌توان در چهارچوب نظریه استعاره مفهومی صورت‌بندی کرد. بخشی از استعاره‌های مفهومی مرتبط با دوری - نزدیکی در آثار ملاصدرا عبارت‌اند از: «امکان استعدادی به مثابه امر دارای نزدیکی و دوری نسبت به حصول»، «امکان به مثابه نزدیکی به حصول و امتناع به مثابه دوری از حصول»، «موجودات هستی به مثابه امور دارای نزدیکی و دوری نسبت به ذات باری تعالی»، «باری تعالی به مثابه نزدیک‌ترین امر به هر موجودی»، «تکامل و تعبد به مثابه تقرب به سوی ذات الهی»، «علت بی‌واسطه به مثابه علت قریب»، «علت تام به مثابه علت قریب و علت ناقص به مثابه علت بعید»، «عشق و محبت به مثابه نزدیکی» و «تشبه به مثابه تقرب».

کلید واژه: دوری، نزدیکی، استعاره مفهومی، ملاصدرا، تقرب.

مقدمه

در نظریه استعاره مفهومی، مفاهیم انتزاعی به واسطه مفاهیم عینی فهم می‌شوند. این فرایند به کمک استعاره‌های مفهومی امکان‌پذیر می‌شود (Lakoff, The Contemporary Theory of Metaphor, 203). اغلب استعاره‌های مفهومی به صورت خودکار و ناآگاهانه آموخته و به کار گرفته می‌شوند (Lakoff & Johnson, Philosophy in the flesh, 59). از همین رو، ما چندان متوجه حضور آن‌ها نمی‌شویم؛ اما با معرفی و تحلیل این استعاره‌ها، می‌توان نقش پررنگ آن‌ها را در شکل‌گیری بخش بزرگی از علم و دانش بشری نشان داد. زبان روزمره و همچنین، متون علمی و تخصصی انباشته از استعاره‌های مفهومی هستند (Olaf, 21). البته وجود استعاره‌های مفهومی را نباید نقطه ضعف متون علمی محسوب کرد؛ بلکه رشد و توسعه نظریات علمی حاصل این قابلیت ذهنی انسان برای بهره‌گیری از استعاره‌های مفهومی است. برخلاف دیدگاه ارسطویی، استعاره مفهومی دارای نقشی زیبایی‌شناسانه در متون ادبی نیست؛ بلکه فرایند شناخت به کمک این استعاره‌ها رخ می‌دهد (Lakoff & Johnson, Metaphors We Live by, 6).

پژوهش‌های مختلفی به نقش استعاره‌های مفهومی در توصیف مفاهیم فلسفی و الهیاتی پرداخته‌اند؛ برای نمونه، سیدعلی مؤمنی و همکاران (۱۳۹۹) نسبت میان ماهیت و وجود در نظام‌های فلسفی مسلمانان را با معرفی دو استعاره «باربری» و «نور» تحلیل می‌کنند. پناهی (۱۳۹۶) نیز می‌کوشد توصیفات سهروردی از تجربه عرفانی را در چهارچوب دو استعاره «روح پرنده است» و «تن قفس است» بررسی کند. خادم‌زاده نیز در مقالات متعددی به تحلیل نقش استعاره‌های مفهومی در فلسفه اسلامی پرداخته است؛ استعاره جهتی داخل - خارج (ظرف) حاصل مرزبندی واقعی یا اعتباری میان اشیاء مختلف است. این استعاره در توصیف وجود، ماهیت و عدم نقش برجسته‌ای دارد (خادم‌زاده، «تحلیل استعاری وجودشناسی صدرایی: استعاره جهتی داخل - خارج»). فلاسفه مسلمان، به ویژه ملاصدرا و ابن‌سینا، از کلید واژگان متعددی جهت توصیف علیت بهره می‌برند. این توصیفات نیز در چهارچوب استعاره‌های مفهومی تحلیل شده است (خادم‌زاده، «تحلیل آماری از استعاره‌های مفهومی علیت در بخش الهیات کتاب الشفاء ابن‌سینا»؛ همو، «تحلیل آماری از استعاره‌های علیت در کتاب شواهد الربوبیه ملاصدرا»).

نزدیکی - دوری (قرب - بُعد) اصطلاحی رایج در متون فلسفی ملاصدرا است. ملاصدرا در مباحث گوناگون فلسفی خویش از جهت مذکور کمک می‌گیرد. در نگاه اولیه، دوری - نزدیکی به رابطه میان اجسام مادی باز می‌گردد. به کارگیری این جهت برای توصیف امور متافیزیکی را می‌توان در چهارچوب استعاره‌های مفهومی توضیح داد. زبان‌شناسان شناختی، همانند لیکاف و جانسون، استعاره‌های مفهومی را در یک دسته‌بندی اولیه به سه قسم استعاره‌های هستی‌شناختی، ساختاری و جهتی تقسیم کرده‌اند. در باب

استعاره‌های جهتی، مواردی همانند بالا - پایین، جلو - عقب، چپ - راست، درون - بیرون، عمیق - سطحی، محور - پیرامون، اتصال - جدایی، برای مثال ذکر شده است (Lakoff & Johnson, 1980, Metaphors We Live by, 15). در این مقاله نیز اصطلاحات دوری - نزدیکی با تسامح در ذیل استعاره‌های جهتی قرار گرفته است؛ به همین سبب، در این مقاله از جهت دوری - نزدیکی نام برده شده است.

پژوهش حاضر می‌کوشد مهم‌ترین استعاره‌های مفهومی مطرح در متون صدرایی مبتنی بر جهت دوری - نزدیکی را معرفی کند. سپس، نشان دهد که چرا تفسیر استعاری از جهت دوری - نزدیکی در مقایسه با تفاسیر رقیب اولویت دارد.

1. معنای تحت‌اللفظی نزدیکی و دوری (قرب و بُعد)

نزدیکی و دوری (قرب و بُعد) در معنای تحت‌اللفظی‌اش به نسبت میان اجسام طبیعی در عالم ماده اشاره دارد. ملاصدرا بارها به این معنای تحت‌اللفظی در آثار خویش اشاره کرده است. او بیان می‌دارد که قرب و بُعد تنها در اموری ممکن است که دارای مکان و وضع هستند:

✓ «أن القرب والبعد ما لا حيز له ولا وضع ممتنع» (ملاصدرا، اسفار، 378/2).

بدین ترتیب، قرب و بُعد در مباحث طبیعیاتی در معنای تحت‌اللفظی خویش به کار گرفته شده است:

✓ «القوة النارية فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب والبعد لما أثيرت فيه بالقياس إلى محلها - فكلما كان أقرب إليه كان وصول السخونة إليه أشد وأقدم» (همان).

بر اساس عبارت فوق، میزان تأثیر آتش بر اشیاء دیگر برحسب دوری و نزدیکی آتش از اشیاء مذکور متفاوت خواهد بود؛ به گونه‌ای که هرچقدر جسمی به آتش نزدیک‌تر باشد، گرمای حاصل در آن شدیدتر است.

با این حال، ملاصدرا بارها از اصطلاحات قرب و بُعد، و الفاظ مترادف با آن‌ها به منظور تبیین و توصیف امور متافیزیکی بهره برده است. این موارد بهره‌گیری از قرب و بُعد در چهارچوب استعاره‌های مفهومی امکان‌پذیر شده است.

2. استعاره «امکان استعدادی به مثابه امر دارای نزدیکی و دوری نسبت به حصول»

امکان استعدادی یا کیفیت استعدادی عرضی داخل در مقوله کیفیت است. ملاصدرا در هنگام توصیف

این امکان از اصطلاحات قرب و بُعد کمک می‌گیرد:

✓ «هو كيفية استعدادية من عوارض المادة تقبل التفاوت شدة و ضعفا بحسب القرب من الحصول و البعد عنه» (ملاصدرا، اسفار، 1/154).

✓ «الإمكان الاستعدادي له حظ من الوجود يقبل الشدة و الضعف بحسب القرب من الحصول و البعد عنه» (همان، 235).

بدین ترتیب، حصول و فعلیت به مثابه یک مکان توصیف می‌شود که کیفیت استعدادی می‌تواند نسبت به آن مکان، دور یا نزدیک باشد؛ به گونه‌ای که هرچقدر امکان استعدادی نزدیک‌تر به حصول شود، شدیدتر خواهد بود. لازم به ذکر است که فلاسفه و حکمای مسلمان معتقدند که میان وجود و عدم هیچ واسطه‌ای نیست؛ از همین رو، سخن از دوری و نزدیکی نسبت به فعلیت و وجود نمی‌تواند در معنای تحت‌اللفظی‌اش صحیح باشد.

به‌باور ملاصدرا، اتصاف به دوری و نزدیکی در واقع، ملاکی برای تمایز امکان استعدادی از امکان ماهوی عقلی است:

✓ «إن كون المادة بحيث يكون الإمكان الذي فيه نحو القبول أو اللاحول قريبا من الفعل بسبب كيفية أو شدة كيفية حصلت فيها حالة غير الإمكان و الجواز العقلي لأن ذلك غير قابل للقرب و البعد» (همان، 110/4).

امکان استعدادی که در ماده است و به دو نحو قبول و لاقبول یک ویژگی بروز و ظهور می‌یابد، به سبب شدت کیفیتش می‌تواند به قرب به حصول متصف شود؛ در حالی که امکان و جواز عقلی قابل اتصاف به قرب و بُعد نیست.

ملاصدرا سعی می‌کند اتصاف امکان استعدادی به دوری و نزدیکی را تبیین کند:

✓ «فالإمكانات القريبة و البعيدة مصححات للقابلية لأن معناها يحصل عند ارتفاع الموانع و زوال الأضداد» (همان، 2/376).

بدین ترتیب، امکان قریب و بعید به همان حذف موانع و اضداد تحقق یک امر بازمی‌گردد. به‌باور ملاصدرا، هنگامی که گفته می‌شود که امکان و استعداد قریب و بعید از اسباب معدّ تحقق یک موجود است، بدین معنا است که در عالم ماده، صورت‌های متضادی موجود می‌شوند و حلول برخی از این صورت‌ها در ماده مانعی جهت تحقق صورت‌های مقابل آن‌ها است. این ممانعت در برخی از این صورت‌ها قوی و در برخی ضعیف است؛ برای مثال، حلول صورت آب در ماده سبب دوری ماده از قبول صورت آتش می‌شود؛ اما حلول صورت هوا در ماده سبب نزدیکی ماده به قبول صورت آتش

می‌شود (همان). بنابراین، امکان قریب به موانع ضعیف در مسیر تحقق یک صورت و امکان بعید به موانع قوی و شدید در مسیر تحقق یک صورت اشاره دارد.

3. استعاره «امکان به‌مثابه نزدیکی به حصول و امتناع به‌مثابه دوری از حصول»

ملاصدرا گاهی اوقات امکان را به‌مثابه نزدیکی به حصول، و امتناع را به‌مثابه دوری از حصول توصیف می‌کند. او در شرحش بر کتاب حکمة الاشراق سهروردی بیان می‌دارد که در تحقق اتفاقات و رخدادهای عالم ماده، تنها امکان ذاتی آن امور کفایت نمی‌کند و امکان استعدادی نیز باید بدان ضمیمه شود. سپس، امکان ذاتی یک رخداد بدون امکان استعدادی آن را بدین شکل توصیف می‌کند:

✓ «من شأنها أن تقرّب البعيد من قبول الوجود عن مبدئه المفیض، و تبعد القریب عنه، فیجب بها ما أمکن تارة و یمتنع بها أخرى» (سهروردی و صدرالدین شیرازی، 1972).

در توصیف فوق، امکان ذاتی به‌مثابه تقرب و نزدیکی به قبول وجود، و امتناع حاصل از نبود امکان استعدادی به‌مثابه تبعّد و دوری از قبول وجود به تصویر کشیده شده است. در این عبارت اصل امکان ذاتی به‌مثابه نوعی از تقرب به تصویر کشیده شده است و نه اینکه امکان ذاتی خود می‌تواند صاحب درجات مختلفی از دوری و نزدیکی نسبت به حصول و فعلیت باشد.

بنابراین، یک شیء از حیث ذاتش می‌تواند به امکان ذاتی متصف شود؛ اما به دلیل عدم تحقق شرایط مُعد، فاقد امکان استعدادی باشد و از همین جهت، متصف به امتناع بالغیر گردد. امتناع بالغیر حاصل از عدم امکان استعدادی قابلیت جمع با امکان ذاتی آن شیء را دارد؛ از همین رو، ملاصدرا از ترکیب واژگانی «تقرّب البعيد» و «تبعد القریب» جهت اشاره به این وضعیت بهره می‌برد؛ زیرا چنین شیئی از جهت امکان ذاتی‌اش، امری قریب و از جهت عدم تحقق شرایط مُعد و به تبع آن، امتناع حاصل از عدم امکان استعدادی، امری بعید توصیف می‌شود.

4. استعاره «قوه به‌مثابه امر بعید و استعداد به‌مثابه امر قریب»

ملاصدرا در مقام بیان تفاوت میان قوه و استعداد به تمایزات سه گانه‌ای اشاره می‌کند؛ اولاً، قوه بر دو طرف ضد به صورت یکسان تعلق می‌گیرد؛ اما استعداد تنها به یک طرف تعلق می‌گیرد. هر انسانی قوه خوشحالی و ناراحتی دارد؛ اما از میان انسان‌ها، برخی استعداد خوشحالی و برخی استعداد ناراحتی دارند. ولی در دومین تمایز، عبارت زیر بیان می‌شود:

✓ «لأن القوة ما تكون بعیدة و الاستعداد یكون قریباً و القوة یتفاوت شدة و ضعفاً و الاستعداد لا یكون

إلا واحدا هو القوة الشديدة» (ملاصدرا، اسفار، 75/5).

بدین ترتیب، در هنگام مقایسه قوه و استعداد، قوه به مثابه امر دور و بعید و استعداد به مثابه امر نزدیک و قریب توصیف می‌شود. ملاصدرا توضیح بیشتری دارای توصیف مذکور نمی‌دهد؛ اما در ادامه عبارت بیان می‌شود که قوه از حیث شدت و ضعف می‌تواند تفاوت یابد؛ ولی استعداد تنها دارای یک وضعیت است و آن وضعیت نیز قوه شدید است. اگر عبارت واپسین دلیل اتصاف به دوری و نزدیکی در نظر گرفته شود، باید گفت که قوه بدان سبب که درجات و حالات گوناگون دارد به مثابه امر بعید از حصول در نظر گرفته شده است؛ اما استعداد بدان سبب که تنها حالت شدید دارد، امری قریب در نظر گرفته شده است.

نکته جالب آن است که در ادامه عبارت فوق، خود قوه نیز به دوری و نزدیکی متصف می‌شود؛ به گونه‌ای که قوه بعید، قوه‌ای است که نیازمند ضمیمه امر دیگری است تا استعدادش تکمیل شود؛ اما قوه قریب نیازمند ضمیمه امر دیگری نیست.

✓ «لكنه يحتاج إلى ضمیمه أخرى حتى يتم الاستعداد وهذه القوة هي قوة بعيدة و أما القوة القريبة فهي التي لا يحتاج إلى أن يقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية التي ينفع لها عنها» (همان).
اما باید توجه کرد که قرب و بعد در عبارت قبلی در چهارچوب استعاره «قوه به مثابه امر بعید و استعداد به مثابه امر قریب» فهم می‌شود؛ اما قرب و بعد در این عبارت در چهارچوب استعاره «قوه کامل به مثابه قوه قریب و قوه ناقص به مثابه قوه بعید» فهم می‌شود.

5. دوری و نزدیکی نسبت به ذات باری تعالی

ملاصدرا بارها در توصیف نسبت میان ذات باری تعالی و ممکنات از جهت دوری - نزدیکی بهره برده است. با این حال، موارد به کارگیری جهت مذکور در این باب را نمی‌توان در چهارچوب یک استعاره واحد قرار داد. استعاره‌های مطرح در این باب بر اساس دو ملاک از یکدیگر متمایز می‌شوند: اول، مبدأ دوری - نزدیکی: قرب و بُعد حاصل مقایسه مکان یک شیء نسبت به یک مبدأ است. با تغییر مبدأ بی‌شک، جهت مذکور نیز دستخوش تغییر می‌شود. دوم، جهت حرکت: بدین معنا که شیء به سمت مبدأ در حال حرکت است یا در حال خروج از مبدأ و در نتیجه، دور شدن از مبدأ است.

بر اساس دو ملاک فوق، چهار استعاره مفهومی تفکیک‌پذیر از یکدیگر هستند. در ادامه، این استعاره‌ها معرفی می‌شوند:

1.5. استعاره «موجودات هستی به مثابه امور دارای نزدیکی و دوری نسبت به ذات باری تعالی»

در نظام آفرینش، واجب‌الوجود علت‌العلل هستی محسوب می‌شود و سایر موجودات به ترتیبی علی از

اوصاف می‌شوند. ملاصدرا در مقام مقایسه مخلوقات در قوس نزول با واجب‌تعالی از نسبت دوری و نزدیکی بهره می‌گیرد. در چنین مقایسه‌ای، واجب‌تعالی خود به‌عنوان مبدأ دوری و نزدیکی در نظر گرفته می‌شود و همچنین، صدور مخلوقات از واجب به‌مثابه نوعی از حرکت از مبدأ باری‌تعالی به‌سمت بیرون به تصویر کشیده می‌شود. واجب‌تعالی مبدأ تمام صفات کمالی محسوب می‌شود. مخلوقات نیز با توجه به میزان نزدیکی‌شان به مبدأ هستی، از این صفات کمالی بهره‌مند شده‌اند:

✓ «الضرورة الترتیب بین الأشياء فی القرب و البعد منه تعالی فالأقرب یستضیء بنور تجلیه أقوى و أتم مما یستضیء به الأبعد» (ملاصدرا، اسفار، 161/7).

✓ «یری انه لا فاعل بالحقیقة الا واحد، و الوسائط مترتبة فی القرب و البعد منه تعالی لصدورها منه علی الترتیب الضروري» (همو، شرح اصول کافی، 68/3).

✓ «هكذا الأقرب فالأقرب إلى الأبعد فالأبعد و الأتم فالأتم إلى الأنقص فالأنقص إلى أن ینتهي إلى أقصى مرتبة النزول و هی هیولی الأولى» (همو، اسفار، 341/1).

بدین ترتیب، هرچه موجودی به مبدأ هستی نزدیک‌تر باشد، کامل‌تر است و به میزان فاصله‌ای که از این مبدأ می‌گیرد، نقصانش افزایش می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که هیولی اولی، دورترین و ناقص‌ترین موجودات در قوس نزول است. همچنین، مطابق جمله اول، نور نزدیک به مبدأ هستی، تجلیاتش کامل‌تر و قوی‌تر از نور دورتر است.

✓ «کل ما هو أقرب إلى المبدأ الأعلى کان فی باب الظهور و العلم أقوى و کل ما هو أبعد منه کان أخفی و أضعف ظهورا و معلومیة» (همان، 155/6).

✓ «فکلما کان أشد وحدة کان أقرب إلى الوحدة الحققة كالوحدة الشخصية للعقل الأول» (همان، 188/1).

هرچقدر موجودی به مبدأ اعلی نزدیک‌تر باشد، ظهور، علم و وحدتش قوی‌تر و شدیدتر است و هرچقدر دورتر باشد، ظهور، علم و وحدتش ضعیف‌تر است. این قاعده که «هرچه موجودی به مبدأ نزدیک‌تر باشد، از صفات کمالی بیشتر برخوردار است» را می‌توان حاصل بسط استعاره‌هایی همانند گزاره زیر دانست:

✓ «القوة النارية فإن تأثيرها مختلف بحسب القرب و البعد لما أثرت فیہ بالقیاس إلى محلها - فکلما کان أقرب إلى کان وصول السخونة إليه أشد و أقدم» (همان، 378/2).

در عالم طبیعت، هرآنچه به آتش نزدیک‌تر است، گرمایش بیشتر و مقدم بر اشیاء دورتر است. این قاعده به عالم ماوراءطبیعت نیز بسط و تعمیم داده شده است.

2.5. استعاره «باری تعالی به مثابه نزدیک‌ترین امر به هر موجودی»

در این استعاره مبدأ دوری و نزدیکی، هریک از موجودات هستی است. خداوند نسبت به هریک از موجودات هستی، نزدیک‌ترین شیء محسوب می‌شود. این استعاره ریشه در آیه شانزدهم سوره «ق» دارد که خداوند را نزدیک‌تر از شاهرگ به انسان توصیف می‌کند.

✓ «أن الله أقرب الأشياء إلینا - من جهة أصل ذواتنا و إنما خلقنا و هدانا لتتوسل إلى معرفته و نصل إلى دار كرامته - و نشاهد حضرة إلهيته و نطالع صفات جماله و جلاله» (ملاصدرا، اسفار، 511/3).

✓ «فإنه لعظمته و سعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلینا من كل الأشياء لتناهیها و عدم تناهیه» (همو، المبدأ و المعاد، 38).

✓ «فهو أقرب الأشياء إليه و ادناها و ذلك من جهة شدة ظهوره و قوة نوره» (همو، شرح اصول کافی، 27/4).

ملاصدرا در عبارات فوق، باری تعالی را نزدیک‌ترین امر به موجودات هستی و به‌ویژه انسان‌ها معرفی می‌کند. او در مقام تبیین این گزاره دلایلی را ذکر می‌کند: اصل ذات انسان‌ها، خلق کردن و هدایت کردن انسان‌ها به واسطه توسل انسان‌ها به معرفت الهی و اتصال آن‌ها به کرامت الهی، مشاهده حضرت حق و صفات جمال و جلالش، عظمت الهی، وسعت رحمت الهی، شدت نور نافذ الهی و عدم تناهی و شدت ظهور.

در میان دلایل مذکور، دو دلیل با تفصیل بیشتر تقریر شده است. استدلال اول (در گزاره دوم): اشیاء متناهی هستند و باری تعالی نامتناهی است. بنابراین، باری تعالی نزدیک‌ترین امر به سایر اشیاء است. در واقع، این استدلال بر پایه فهم ما از نسبت میان اجسام در عالم طبیعت تقریر شده است؛ از همین رو، استدلالی، استعاره‌ای است. در عالم طبیعت، اجسام مادی دارای حدود مرز هستند؛ فاصله میان اجسام حاصل وجود این مرزهای طبیعی است. دوری و نزدیکی اشیاء به یکدیگر نیز با حضور این مرزها و حدود معنا یافته است. حال اگر جسمی نامتناهی باشد و فاقد هرگونه حدود مرزی باشد، نمی‌توان هیچ‌گونه فاصله‌ای میان آن جسم با اجسام دیگر قائل شد. بنابراین، شیء نامتناهی نزدیک‌ترین امر به اشیاء دیگر خواهد بود. این قاعده به واسطه استدلال مذکور به امور متافیزیکی و نسبت میان باری تعالی و سایر موجودات منتقل شده است.

استدلال دوم (گزاره سوم): شدت ظهور حضرت حق نامتناهی است؛ بنابراین، او نزدیک‌ترین امر به سایر موجودات است. ملاصدرا جهت تکمیل استدلال فوق گزاره زیر را بیان می‌دارد:

✓ «اعلم ان من خاصية النور الظهور و القرب و من خاصية الظلمة الخفاء و البعد، فكل ما هو

اشد نوریة اقوی ظهوراً و قرباً» (همان).

خاصیت نور، ظهور و نزدیکی و خاصیت ظلمت، خفاء و دوری است. بنابراین، هرآنچه نورانیتش شدیدتر باشد، ظهور و نزدیکی اش بیشتر است. ملاصدرا در این عبارت به صراحت، استعاره مفهومی «نور و ظهور به مثابه نزدیکی و ظلمت و خفاء به مثابه دوری» را به کار گرفته است. ملاصدرا به منظور دفاع از گزاره فوق نیز از بیانی استعاری بهره می گیرد: هرگاه به خورشید خیره می شویم، گویی که آن نزدیک تر از هر شیء مرئی دیگری به ماست؛ حتی گویی که خورشید در چشم ما است. همچنین، اگر به سفیدی و سیاهی در یک سطح یکسان نگاه کنیم، سفیدی را نزدیک تر به خویش و سیاهی را دورتر از خویش می بینیم؛ به سبب مشابهت و مناسبت سفیدی با ظهور و مشابهت و مناسبت سیاهی با ظلمت و خفاء.

در چهارچوب استعاره «موجودات هستی به مثابه امور دارای نزدیکی و دوری نسبت به ذات باری»، ظهور و تجلی به عنوان صفات کمالی به دوری و نزدیکی متصف شدند؛ به گونه ای که هرچقدر موجودی به مبدأ هستی نزدیک تر بود، نورانیت و ظهور بیشتری داشت و با افزایش فاصله و دوری، ظهورش ضعیف تر می شد؛ اما در اینجا، اصل ظهور در تقابل با خفاء به نزدیکی و قرب متصف می شود. بنابراین، هر امر ظاهری به مثابه امر نزدیک توصیف می شود. تفاوت میان این دو توصیف در واقع، به اختلاف استعاره های مفهومی بازمی گردد که هریک از این توصیفات در چهارچوب آن ها معنا می یابد.

استدلال دوم به منظور اثبات گزاره «خداوند نزدیک ترین امور به موجودات است» در دو مرحله شکل گرفته است:

مرحله اول: واجب تعالی نور است (بر اساس استعاره «واجب الوجود به مثابه نور الانوار»)، نور همان نزدیکی و قرب است (بر اساس استعاره «نور و ظهور به مثابه قرب و نزدیکی»). بنابراین، واجب تعالی نزدیک است.

مرحله دوم: واجب تعالی شدیدترین نور است، شدیدترین نور، نزدیک ترین امر است؛ بنابراین، واجب تعالی نزدیک ترین امر است.

3.5. استعاره «باری تعالی به مثابه دورترین امر به هر موجودی»

در این استعاره نیز مخلوقات مبدأ دوری و نزدیکی در نظر گرفته شده اند. واجب الوجود نسبت به ممکنات به مثابه دورترین اشیاء توصیف شده است. او بیان می دارد

✓ «فالحق الاول تعالی نور الانوار، و ان کان ابعدا لاشیاء و ارفعها من جهة علو رتبه و کثرة

المراتب و الدرجات بینة و بین ادون الخلق» (ملاصدرا، شرح اصول کافی، 27/4).

واجب تعالی از حیث بزرگی درجه و رتبه اش، دورترین اشیاء و بالاترین آن هاست؛ به گونه ای که بین

واجب تعالی و مخلوقات مراتب و درجات کثیری حائل شده است.

4.5. استعارة «تکامل و تعبد به مثابه تقرب به سوی ذات الهی»

در این استعاره مبدأ دوری و نزدیکی ذات باری تعالی است و حرکت نیز از جانب ممکنات به سمت واجب تعالی رخ می‌دهد. این استعاره مرتبط با قوس صعود و سیر تکاملی موجودات، به‌ویژه انسان، به سمت حضرت حق است.

✓ «فهكذا الروح الإنساني وإن كان في أول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته وآياته هو الغاية والتعبد هو التقرب إليه والسلوك نحوه» (ملاصدرا، اسفار، 515/3).

✓ «أن الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الخلق المادية و البدن الترابي الكثيف الظلماني» (همان، 153/9).

✓ «لهذه الأطوار والتحويلات غاية أخيرة فللإنسان توجه طبيعي نحو الكمال و دين إلهي فطري في التقرب إلى المبدأ الفعال» (همان، 159).

✓ «كان موت البدن في هذه النشأة الفانية - حياة النفس في النشأة الباقية وإن للنفس توجهها جبليا إلى الانتقال إلى عالم الآخرة عن هذا العالم و حركة ذاتية جوهرية إلى القرب من الله تعالى» (همان، 241)

حرکت تکاملی انسان، به‌ویژه بعد از موت بدن، نوعی از حرکت جوهری محسوب می‌شود که منطبق بر توجه طبیعی انسان و دین الهی فطری، غایتش قرب الهی است. مهم‌ترین عامل این تقرب نیز کسب علم و معرفت به ذات باری، عالم ملکوت و آیات الهی است. در چنین نگاهی تعبد نیز همان تقرب الهی محسوب می‌شود. در این فرایند تقرب به‌سوی ذات باری تعالی، جایگاه انسان منحصر به فرد است؛ اما ملاصدرا این فرایند را به انسان منحصر نمی‌داند.

✓ «إنه جل مجده خير محض لا شر فيه أصلا و وجود صرف لا يشوبه عدم و كل ما يكون خيرا محضا و وجودا بحثا يطلبه و يتقرب إليه كل شيء طبعاً و إرادة» (همان، 200/5).

خداوند وجود صرف و خیر محض است؛ از همین رو، هر وجود و خیری، چه بر اساس اراده خویش و چه بر اساس طبعش، باری تعالی را طلب می‌کند و به‌سوی او تقرب می‌جوید. بر اساس اصالت وجود، هر واقعیتی، وجود است و وجود مساوق با خیر است؛ بنابراین، حکم فوق شامل تمام واقعیت‌ها می‌شود. ملاصدرا غایت و نهایت این تقرب را بدین صورت توصیف می‌کند:

✓ «إن غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بلا متوسط كمرآة يتجلى فيه صورة الشخص المطلوب - بلا توسط مرآة آخر» (همان، 161/7).

غایت تقرب الهی، قبول بدون واسطه تجلی حق است؛ همانند آینه‌ای که صورت شخص مطلوب بدون واسطه آینه دیگری در آن متجلی می‌شود.

5.5. ترکیب استعاره‌های دوری و نزدیکی در واجب‌تعالی

ملاصدرا آشکار تعابیر مختلف و متباین از دوری و نزدیکی در باب باری تعالی را با یکدیگر مقایسه و حتی ترکیب می‌کند. برخی از این عبارات را تحلیل می‌کنیم:

✓ «اعتبر ذلك في الوسائط النورية أيضا لما ذكرنا من كون الابعد في الدرجة اقرب في الظهور. فاذن لا ابعد و ارفع من واجب الوجود فلا اقرب و اجلی منه. فسبحان الابعد الاقرب و الاعلی الادنی و الاخفی الاجلی، فهو اولی بالتأثیر و الایجاد فی ذات کل مخلوق و کمالها» (ملاصدرا، شرح اصول کافی، 27/4).

در عبارت فوق، قرب و نزدیکی حاصل ظهور، و بُعد و دوری حاصل مرتبه و درجه است. این تعابیر تنها منحصر به واجب‌تعالی نیست؛ بلکه وسائط نوری نیز به آن‌ها متصف می‌شوند. تمایز واجب‌تعالی با سایر موجودات از آن جهت است که خداوند دورترین و بالاترین اشیاء و همچنین، نزدیک‌ترین و آشکارترین امور است. بر این اساس می‌توان دو استعاره عام «ظهور به مثابه نزدیکی» و «ارتفاع مرتبه به مثابه دوری» را معرفی کرد که بر واجب‌تعالی و سایر موجودات صدق می‌کند. البته با توجه به مباحث مطرح‌شده در ذیل استعاره «باری تعالی به مثابه نزدیک‌ترین امر به هر موجودی»، تعبیر «نزدیک‌ترین امر» در باب واجب‌الوجود دلایل متعددی دارد که ظهور، یکی از آن‌ها محسوب می‌شود و نه تنها دلیل. با ترکیب دو استعاره فوق، واجب‌الوجود به «الابعد الاقرب» متصف می‌شود.

گزاره آخر عبارت فوق که ظاهراً نتیجه مباحث قبلی است، بیان می‌دارد که باری تعالی در ایجاد و تأثیر بر ذات مخلوقات و کمالات آن‌ها بر سایر موجودات اولویت دارد. ظاهراً این نتیجه‌ای است که باید از استعاره «باری تعالی به مثابه نزدیک‌ترین امر به هر موجودی» گرفت؛ البته نه از آن جهت که نزدیکی حاصل ظهور است؛ بلکه همان گونه که ذکر شد، یکی از دلایل تعبیر «نزدیک‌ترین امر» برای واجب‌تعالی از جهت خلق کردن است. از این جهت می‌توان استدلال زیر را بازنویسی کرد:

- مقدمه اول: باری تعالی نزدیک‌ترین امر به هر شیئی است.
 - مقدمه دوم: هر آنچه به یک شیء نزدیک‌تر است، در اثرگذاری بر آن شیء اولویت دارد.
 - نتیجه: باری تعالی در اثرگذاری بر هر شیئی، در مقایسه با هر علت دیگری اولویت دارد.
- این استدلال بر پایه استعاره‌های مفهومی شکل گرفته است؛ بنابراین، استدلال استعاری محسوب می‌شود.

ملاصدرا همچنین، با ترکیب دو استعاره دیگر بیان می‌دارد:

✓ «فإن إفراط كماله ييهرها لضعفها و بعدها عن منبع الوجود و معدن النور و الظهور من قبل سنخ ذاتها لا من قبله فإنه لعظمته و سعة رحمته و شدة نوره النافذ و عدم تناهيه أقرب إلينا من كل الأشياء» (همو، اسفار، 70/1).

بر اساس عبارت فوق، انسان‌ها به سبب ضعف و دوری از منبع وجود و معدن نور مقهور شدت کمال الهی می‌شوند؛ در حالی که واجب به سبب عظمت، وسعت رحمت و شدت نوری‌اش از هر شینی به ما نزدیک‌تر است.

به عبارت دیگر، انسان‌ها از واجب تعالی دور هستند؛ اما واجب تعالی نزدیک‌ترین امر به انسان‌هاست. بر اساس استعاره «موجودات هستی به مثابه امور دارای قرب و بعد نسبت به ذات باری»، انسان‌ها در حیات دنیوی از ذات باری تعالی دور هستند. اما بر اساس استعاره «باری تعالی به مثابه نزدیک‌ترین امر به هر موجودی»، واجب الوجود نزدیک‌ترین امر به انسان‌ها محسوب می‌شود.

همچنین، ملاصدرا بیان می‌دارد:

✓ «فهو سبحانه في العلو الأعلى من جهة كماله الأقصى - و الدنو الأدنى من جهة سعة رحمته فهو العالي في دنوه و الداني في علوه» (همان، 114).

در عبارت فوق نیز، واجب الوجود از جهت کمالش، دور و بالا و از جهت وسعت رحمتش، نزدیک‌ترین است. برخلاف گزاره قبلی، در اینجا تعبیر «نزدیک‌ترین امر» به سبب وسعت رحمت به واجب تعالی نسبت داده شده است. در این عبارت «دور بودن» همراه با «بالا بودن» و «نزدیک بودن» همراه با «پایین بودن» در نظر گرفته شده است. مشتقات ریشه «دنو» هم به معنای «نزدیک بودن» و هم «پایین بودن» اشاره دارند. بنابراین، عبارت «فهو العالي في دنوه و الداني في علوه» را می‌توان معادل «الابعد الاقرب» در نظر گرفت.

6. استعاره «عشق و محبت به مثابه نزدیکی»

لیکاف و جانسون یکی از مهم‌ترین استعاره‌های پایه را استعاره «صمیمت به مثابه نزدیکی» معرفی می‌کنند (Lakoff & Johnson, 1999, 50). عباراتی مانند «رابطه نزدیک»، «دوست نزدیک» در چهارچوب این استعاره معنا می‌یابند. این استعاره با اندک اصلاحی در عبارات ملاصدرا به چشم می‌خورد:

✓ «المحبين لله و المؤمنين بآياته و المشتاقين إلى لقائه من عباده و أوليائه الصالحين فإن لهم كل يوم من محبوبهم قرابة و كلما قربوا منه ازداد شوقهم و قوي عشقهم و كلما ازداد الشوق ازداد القرب» (ملاصدرا، اسفار، 186/7).

در عبارت فوق تأکید شده است که دوستاناران و محبین باری تعالی همواره در حالت نزدیکی به واجب تعالی به سر می‌برند؛ به گونه‌ای که هرچقدر به او نزدیک‌تر می‌شوند، شوق و عشق‌شان افزون می‌گردد و هرچقدر شوق و عشق‌شان زیاده‌تر می‌گردد، قرب و نزدیکی‌شان افزایش می‌یابد. بدین ترتیب، عشق و محبت ارتباط مستقیمی با قرب و نزدیکی می‌یابند.

7. استعاره «تشبه به مثابه تقرب»

ملاصدرا در برخی عبارات از جهت نزدیکی و قرب جهت توصیف و تبیین فعل «شبه شدن» بهره می‌برد.

✓ «فریما کان المطلوب نیل التشبه بالمعشوق أو القرب منه لا الوصلة والاتحاد» (ملاصدرا، اسفار، 203/5).

در گزاره فوق تشبه و تقرب در تقابل با وصال و اتحاد مطرح شده است. تقرب و تشبه به معشوق می‌تواند مطلوب و هدف حرکت عاشق قرار گیرد.

✓ «کنفس المعلم التي يحرك لأجلها نفس المتعلم بدنها تقرباً إليها وتشبهها بها» (همان، 165).
نفس معلم علت غایی برای متعلم است که نفس متعلم به خاطر آن، بدن را به سمت آن علت غایی به حرکت در می‌آورد تا تقرب و تشبه به نفس معلم حاصل آید.
✓ «لکل منها حركة خاصة من محرك نفساني خاص تشبهاً بمعشوق خاص تقرباً إليه طاعة لله تعالى» (همان، 304/6).

هر حرکت که از محرکی نفسانی نشأت می‌گیرد در جهت تشبه به معشوقی خاص و تقرب به اوست.
✓ «العاقل غفور، لانه قريب التشبه بالذی هو منبع الرحمة والمغفرة، والجاهل ختور، لانه قريب الشبه بمعدن المكر والخديعة» (همو، شرح اصول کافی، 582/1).

اصطلاح «قرب التشبه» در گزاره فوق آشکار، استعاره مذکور را به نمایش می‌گذارد. عاقل قریب التشبه به منبع رحمت و مغفرت است؛ بنابراین، عاقل بخشنده و غفور است. جاهل نیز قریب الشبه به معدن مکر و حيله است؛ بنابراین، جاهل خائن و فریب‌کار است.

8. استعاره «علت بی‌واسطه به مثابه علت قریب و علت باواسطه به مثابه علت

بعید»

فلاسفه در بیان اقسام علت، هریک از علل چهارگانه را به علت قریب و بعید تقسیم می‌کنند. این

تقسیم‌بندی مبتنی بر این نگاه است که در هریک از علل چهارگانه می‌توان سلسله‌ای از علل را برای هر موجودی تشکیل داد. در این سلسله از علت‌ها، عضو انتهایی سلسله که بدون واسطه با معلول در ارتباط است، علت قریب نامیده می‌شود و سایر اعضای سلسله که همواره با یک یا چند واسطه در معلول اثر می‌گذارند، علت بعید نامیده می‌شود (ابن‌سینا، النجاه، 522؛ همو، الشفاء، السماع الطبيعي/ 56؛ طباطبایی، 158؛ فخر رازی، 544/1).

✓ «الفاعل القریب هو الذي يباشر الفعل يعني لا واسطة بينه وبين فعله كالوتر لتحريك الأعضاء و البعيد كالنفس و ما قبلها و المتوسط» (ملاصدرا، اسفار، 192/2).

✓ «المادة القریبة هي التي لا يتوقف قبولها للصورة على انضمام شيء آخر إليها أو حدوث حالة أخرى فيها و البعيدة ما لا يكون كذلك» (همان، 193).

فاعل قریب بی‌واسطه فعل را ایجاد می‌کند، ماده قریب بی‌هیچ واسطه‌ای صورت را می‌پذیرد، صورت قریب بی‌واسطه در ماده حلول می‌کند و غایت قریب نیز بی‌واسطه از معلول حاصل می‌شود. در این استعاره قرب و نزدیکی امری تشکیکی و دارای مراتب محسوب نمی‌شود؛ زیرا تنها عضو انتهایی سلسله علت‌ها مصداق علت قریب است و سایر اعضای سلسله همگی علت بعید محسوب می‌شوند.

9. سس

در بخش‌های قبلی از استعاره «قوة کامل به‌مثابه قوة قریب و قوة ناقص به‌مثابه قوة بعید» سخن گفته شد. در عبارت زیر با مقایسه فاعلیت با قوة انفعالی، فاعل تام به‌مثابه فاعل قریب و فاعل ناقص به‌مثابه فاعل بعید معرفی می‌شود:

✓ «هي القوة الانفعالية التامة لأنها أيضا كالفاعلة قد تكون تامة و قد تكون ناقصة و هي البعيدة و الأولى هي القریبة و مراتب البعد مختلفة» (ملاصدرا، اسفار، 15/3).

در این استعاره نیز فاعل قریب دارای مراتب تشکیکی نیست و تنها یک حالت، یعنی فاعل تام به نزدیکی متصف می‌شود؛ اما دوری و بُعد دارای مراتب گوناگونی است و هرچقدر فاعلی ناقص‌تر باشد، دورتر خواهد بود.

10. استعاره «علت مادی و صوری به‌مثابه علت قریب و علت فاعلی و غایی به‌مثابه علت

بعید»

گاهی ملاصدرا علت مادی و صوری هر جسم مادی را به‌مثابه علت‌های قریب به آن شیء در تقابل با علت فاعلی و غایی به‌عنوان علت‌های بعید آن شیء توصیف می‌کند:

✓ «بالجملة المادة و الصورة علتان قریبتان للمعلول من حيث هما جزءان له فيكون إحداهما علة صورية و الأخرى علة مادية» (ملاصدرا، اسفار، 129/2).

✓ «بعض الأسباب القرية لوجود الأمور الطبيعية و هي المادة الأولى و الصورة و انجر البحث في تلازمهما إلى إثبات السبب العقلي الفاعلي للأجسام - و ستقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية إثبات الغايات العقلية و هما سببان قاصيان لوجود الكائنات التي هي تحت السماويات» (همان، 191/5).

ملاصدرا ماده و صورت را از آن جهت که جزئی از ماهیت شیء هستند، علت قریب شیء می‌نامد. در گزاره دوم نیز علت فاعل عقلی اجسام و غایات عقلی آن‌ها را در تقابل با ماده اولی و صورت به‌مثابه علت‌های بعید توصیف می‌کند. ملاصدرا به‌صراحت بیان می‌دارد که علت مادی و صوری از آن حیث که علت‌های قوام شیء هستند، علت قریب محسوب می‌شوند (همان، 316). او همین تعبیر را در باب وجود اشیاء نیز به کار می‌برد:

✓ «لأن قوام الأشياء بوجوده و ما يتقوم به وجود الشيء لا يبعد عنه» (همو، شرح اصول کافی، 26/4). اذعان به ارتباط مستقیم میان قوام و نزدیکی، حاصل تجربه متعارف انسانی است؛ «مقوم» در معنای تحت‌اللفظی اش به پایه و اساس یک جسم - مثلاً یک ساختمان - اشاره دارد. مقوم یک ساختمان جزئی از آن ساختمان است و اجزای یک جسم، نزدیک به آن جسم هستند. بنابراین، مقوم یک جسم، نزدیک به آن است. این تجربه متعارف به‌شکلی استعاری به عالم متافیزیک نیز بسط داده شده است.

11. دفاع از تفسیر استعاری از جهت دوری - نزدیکی و نقد نظریات رقیب

در مواجهه با موارد متعدد به‌کارگیری جهت دوری - نزدیکی در مباحث مختلف فلسفی، می‌توان سه نظریه را مطرح کرد: 1. دوری - نزدیکی به اشتراک معنوی در این موارد به کار رفته است؛ بدین معنا که تمام حدود و ثغور یک معنای واحد را می‌توان به تمام این موارد منطبق کرد. 2. دوری - نزدیکی به اشتراک لفظی در این موارد به کار گرفته شده است؛ بدین معنا که دوری - نزدیکی به‌شکل مستقلی برای تک‌تک این موارد وضع شده است، به‌گونه‌ای که هیچ تقدم و تأخری منطقی و محتوایی میان این معانی وجود ندارد و هرکدام مستقل از دیگری فهم می‌شود. 3. دوری - نزدیکی دارای معنایی تحت‌اللفظی است که به تجربه متعارف انسانی در مواجهه با اجسام در عالم طبیعت باز می‌گردد. سایر موارد به‌کارگیری این جهت بسط استعاری همین معنای تحت‌اللفظی است. معنای تحت‌اللفظی جهت مذکور دارای تقدم به سایر معانی انتزاعی و استعاری این جهت است. به‌عبارت دقیق‌تر، تجربه متعارف انسانی در مواجهه با دوری - نزدیکی در عالم

طبیعت مقدم بر فهم معانی انتزاعی و استعاری این واژه است. هریک از استعاره‌های مفهومی مبتنی بر دوری - نزدیکی از جنبه خاصی از تجربه متعارف انسانی نسبت به دوری - نزدیکی بهره می‌گیرند؛ اما هیچ‌یک از این موارد به کارگیری استعاری دوری - نزدیکی واجد تمام خصوصیات و ویژگی‌های دوری - نزدیکی فیزیکی نیست. همچنین، معانی استعاری جهت مذکور، خود لزوماً دارای تقدم و تأخر منطقی و محتوایی نسبت به یکدیگر نیستند و بعضاً تفاوت‌های آشکاری با یکدیگر دارند که جمع‌پذیر با هم نیستند؛ برای نمونه، در برخی از استعاره‌ها، مانند «موجودات هستی به مثابه امور دارای نزدیکی و دوری نسبت به ذات باری تعالی»، دوری - نزدیکی امری تشکیکی و دارای مراتب مختلف است و اما در برخی از استعاره‌های دیگر، مانند «علت تام به مثابه علت قریب و علت ناقص به مثابه علت بعید»، دوری - نزدیکی فاقد مراتب مختلف است. در اینجا می‌توان گفت که ویژگی دارای مراتب تشکیکی بودن دوری - نزدیکی که در تجربه متعارف انسانی موجود است به استعاره اول نگاشت شده است؛ اما به استعاره دوم این ویژگی نگاشت نشده است. بنابراین، بسط استعاری معنای تحت‌لفظی در واقع، نگاشت یک یا چند خصوصیات دوری - نزدیکی عینی به حوزه مقصد انتزاعی‌تری است. استعاره‌های مفهومی مختلف حاصل بسط‌های استعاری‌های متعدد است که در جهات گوناگون حول محور معنای تحت‌لفظی رخ می‌دهند.

تجربه متعارف انسانی مرکب از بخش‌های خودآگاه و ناخودآگاه است؛ از همین رو، بخشی از استعاره‌های مفهومی در ناخودآگاه انسانی به صورت خودکار شکل گرفته‌اند و دارای عمومیت گسترده‌ای هستند؛ اما بخش دیگر این استعاره‌ها، تنها در یک فرهنگ و جامعه خاص یا در یک مکتب فکری خاص یافت می‌شوند. هرچند دسته اخیر نیز در بسیاری اوقات کاملاً آگاهانه شکل نگرفته‌اند؛ برای نمونه، پژوهشگران علوم شناختی معتقدند که شکل‌گیری استعاره «صمیمت به مثابه نزدیکی» که در فرهنگ‌ها و جوامع مختلفی پذیرفته شده است و در میان استعاره‌های صدرایی نیز دیده می‌شود، این است که کودک انسانی در نخستین ماه‌های زندگی‌اش، وضعیت نزدیکی به بدن مادر را به همراه احساس صمیمت حس می‌کند؛ از همین رو، اغلب انسان‌ها بعد از رشد و بلوغ نیز، مفهوم انتزاعی «صمیمت» را به مثابه وضعیت فیزیکی «نزدیکی» فهم می‌کنند (Lakoff & Johnson, *Philosophy in the flesh*, 50). این استعاره در ناخودآگاه شناختی انسان شکل گرفته است.

در این پژوهش ادعا آن است که کاربرد استعاری دوری - نزدیکی در چهارچوب نظریه استعاره مفهومی قابلیت تبیین بهتری دارد. استعاره‌های مفهومی در مقابل استعاره‌های لفظی و ادبی مطرح شده است. استعاره‌های لفظی و ادبی اغلب به صورت آگاهانه، بر اساس نوعی از شباهت ظاهری میان «مستعار منه» و «مستعار له» ساخته می‌شوند و به صورت استثنائی و موردی به کار گرفته می‌شوند. به دلیل تأکید بر وجه

شباهت آشکار، استعاره‌های لفظی را به راحتی می‌توان حذف و با معادل تحت‌اللفظی جایگزینی کرد؛ برای مثال، به جای گزاره «علی شیر است» به راحتی می‌توان گفت که «علی شجاع است»، بدون آنکه چیزی از معنا از دست برود؛ اما استعاره‌های مفهومی اغلب به صورت ناخودآگاه شکل می‌گیرند. شباهت آشکاری و واضحی میان حوزه مبدأ و مقصد استعاره وجود ندارد؛ بلکه خود استعاره شباهت ساز است؛ یعنی شکل‌گیری استعاره مقدم بر شباهت است و نه اینکه شباهت عامل شکل‌گیری استعاره باشد. استعاره‌های مفهومی به شکلی وسیع و در قالب عبارت‌پردازی‌های مختلف به کار گرفته می‌شوند و نه به صورت استثنائی و موردی. استعاره‌های مفهومی هم در مقام تصور و هم در مقام تصدیق به کار گرفته می‌شوند؛ از همین رو، می‌توان از استدلال‌های استعاری نیز سخن گفت. همچنین، در صورت حذف و جایگزینی واژه استعاری با واژه دیگری، بخشی از معنا از دست می‌رود. در نظریه استعاره مفهومی برخلاف استعاره‌های ادبی، تفکیک معانی به حقیقی و مجازی معنا ندارد. از دیدگاه نظریه استعاره مفهومی می‌توان ادعا کرد که تمام موارد به‌کارگیری دوری - نزدیکی در متن ملاصدرا در چهارچوبی واحد تبیین‌شدنی است و نه اینکه آن‌ها به استعاره‌های ادبی مجزا و مستقل از هم بازگردند. چنین تبیین جامعی با شهود انسانی سازگارتر است. به نظر می‌رسد که به‌کارگیری بسیاری از این استعاره‌ها به صورت ناخودآگاه بوده است؛ زیرا هیچ اشاره‌ای به جنبه تعلیمی و مجازی بودن آن‌ها در متن ملاصدرا وجود ندارد. همچنین، تقریر استدلال‌های استعاری نیز شاهدهی بر نظریه استعاره مفهومی است. همچنین، حذف این استعاره‌ها همراه با حذف بخشی از معنا خواهد بود؛ برای مثال، در استعاره «علت بی‌واسطه به مثابه علت قریب»، «علت قریب» حاوی معانی است که در صورت جایگزینی با «علت بی‌واسطه»، آن معنا از دست می‌رود. همچنین، «علت قریب» به صورت ضمنی حاوی تأثیر بیشتر و شدیدتر است که لزوماً در «علت بی‌واسطه» یافت نمی‌شود. در ادامه نشان داده می‌شود که دو نظریه اشتراک لفظی و معنوی چندان دفاع‌پذیر نیستند؛ اما شواهد محکمی بر نظریه بسط استعاری صحه می‌گذارند.

ملاصدرا گاهی به صراحت بیان می‌دارد که جهت دوری - نزدیکی به عالم طبیعت و محسوسات اختصاص دارد:

✓ «لأن فاعلها و غایتها لیس أمرا محسوسا بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه و البعد عنه لكونه خارجا عن هذا العالم» (ملاصدرا، اسفار، 114/3).

اما همان گونه که نشان داده شد، ملاصدرا بارها جهت توصیف امور متافیزیکی از جهت دوری - نزدیکی کمک می‌گیرد. در برخی از عبارات، ملاصدرا دو معنای گوناگون برای دوری و نزدیکی قائل است:

✓ «الاول سبحانه لما لم يكن مكانيا كانت نسبتة الى جميع الامكنة و المکانیات نسبة واحدة و ليس شيء

اقرب إليه من شيء آخر ولا ابعد ولا هو اقرب الى شيء من شيء آخر ولا ابعد الا بمعنى آخر غير المكاني وهو القرب بالذات والصفات ونحو ذلك، و البعد الذي بازائه» (همو، شرح اصول کافی، 300/3).

باری تعالی فاقد مکان است؛ بنابراین، در مقام مقایسه با تمام مکان‌ها و اشیاء مکانمند نسبت واحدی دارد و نسبت به اشیاء دیگر به دوری و نزدیکی متصف نمی‌شود؛ اما در معنای دیگری غیر از معنای مکانی، واجب تعالی را می‌توان به دوری و نزدیکی متصف کرد. از این جنبه، می‌توان از دوری و نزدیکی ذاتی یا صفاتی یا امور دیگر سخن گفت. قرب ذاتی و صفاتی به استعاره «موجودات هستی به مثابه امور دارای نزدیکی و دوری نسبت به ذات باری تعالی» اشاره دارد؛ هرچقدر یک موجود به ذات الهی نزدیک‌تر باشد، کمالات وجودی همانند علم، ظهور و حیات در آن شدیدتر است. به عبارت دیگر، قرب ذاتی همراه با قرب صفاتی است.

در این عبارت، از دو معنای مختلف برای جهت دوری - نزدیکی سخن گفته شده است: «دوری - نزدیکی وضعی و مکانی» و «دوری - نزدیکی معنوی». ملاصدرا به کارگیری جهت دوری - نزدیکی برای امور ماوراء طبیعت را «دوری - نزدیکی معنوی» می‌نامد. ظاهر این عبارت بیانگر این است که دوری و نزدیکی در امور مکانمند و امور مجرد از ماده اشتراک لفظی دارند و هیچ ارتباط و همچنین، تقدم و تأخری میان این دو معنا وجود ندارد.

با این حال، عبارات دیگری در آثار ملاصدرا به چشم می‌خورد که به ارتباطی محکم میان قرب و بعد وضعی و معنوی اشاره دارند. ملاصدرا بارها جهت فهم و توصیف دوری - نزدیکی معنوی از دوری - نزدیکی وضعی و مکانی کمک می‌گیرد:

✓ «فإن القرب الوضعي والاتصال المقداري في الجسمانيات بإزاء القرب المعنوي والارتباط العقلي في الروحاني في قبول الأثر واستجلاب الفيض» (همو، اسفار، 142/9).

ملاصدرا در توضیح عبارت فوق، بیان می‌دارد که در عالم طبیعت، نحوه تأثیر یک جسم بر اجسام دیگر تابع دوری و نزدیکی اجسام از یکدیگر است؛ تأثیر بر اجسام دورتر به واسطه تأثیر بر اجسام نزدیک‌تر محقق می‌شود. همین قاعده را می‌توان در عالم ماوراء طبیعت مشاهده کرد؛ تأثیر واجب تعالی بر موجودات دورتر از منبع وجود به واسطه موجودات نزدیک‌تر صورت می‌گیرد.

✓ «الوجودات المتفاوتة في الشدة والضعف . . . ولمعات جماله و جلاله وأضواء نوره الوجودي المتفاوتة قريبا و بعدا كالأنوار الحسية المتفاوتة في النورية بحسب تفاوت قربها و بعدها عن النور الأشد الحسي الشمسي الذي مثال النور العقلي الواجبي» (همو، مفاتيح الغيب، 234).

وجودات بر اساس دوری و نزدیکی از منبع وجود، دارای شدت و ضعف هستند؛ همانند انوار محسوس که برحسب دوری و نزدیکی از خورشید، شدت و ضعف می‌یابند. بنابراین، فهم دوری و نزدیکی معنوی بر اساس فهم دوری و نزدیکی وضعی و مکانی امکان‌پذیر می‌شود.

✓ «فان الشخصین قد يتقاربان بتحركهما جميعا و قد يكون احدهما ثابت فيتحرك الاخر، فيحصل القرب بينهما بتغير في احدهما فقط، و كذا في القرب المعنوی» (همو، اسفار، 4/233).

ملاصدرا در عبارت فوق بیان می‌دارد که در عالم طبیعت، نزدیک شدن دو شخص به همدیگر گاهی، با حرکت هر دو شخص به سمت یکدیگر محقق می‌شود و گاه، یک شخص ثابت است و دیگری به سمت آن حرکت می‌کند. سپس، بیان می‌دارد که قرب معنوی نیز به همین صورت است. او سپس، صعود و ترقی بندگان در مراتب قرب الهی را از نوع دوم نزدیکی معرفی می‌کند. همچنین، نزدیکی دانش‌آموز به سمت درجه استادش در کمال علم را نیز حاصل نزدیک شدن دانش‌آموز به استاد و نه برعکس، توصیف می‌کند.

بر اساس عبارات فوق، می‌توان نتیجه گرفت که فهم دوری - نزدیکی وضعی مقدم بر فهم دوری - نزدیکی معنوی است. بنابراین، این دو گونه از دوری - نزدیکی را نمی‌توان مشترک لفظی دانست؛ زیرا در مشترک لفظی هیچ‌گونه تقدم و تأخری میان دو معنای یک واژه برقرار نیست. همچنین، نمی‌توان این دو گونه از دوری - نزدیکی را مشترک معنوی محسوب کرد؛ عبارات ملاصدرا به صراحت، به تمایز و غیریت میان این دو گونه از دوری - نزدیکی اشاره دارد. همچنین، دوری - نزدیکی در همه موارد، دارای خصوصیات مشابه و یکسانی نیست؛ همان گونه که بیان شد دوری - نزدیکی در برخی استعاره‌ها دارای مراتب تشکیکی است و در برخی دیگر فاقد چنین مراتبی است. همین امر اشتراک معنوی میان آن‌ها را غیر ممکن می‌سازد.

بر اساس تفسیر استعاری از دوری - نزدیکی معنوی، باید گفت که دوری - نزدیکی در معنای تحت‌اللفظی اش تنها به همان نسبت میان اجسام در عالم محسوس اشاره دارد. دوری - نزدیکی معنوی ریشه در همین معنای تحت‌اللفظی دارد و اما دقیقاً عین آن نیست؛ زیرا همه قواعد حاکم بر دوری - نزدیکی مکانی را نمی‌توان به دوری - نزدیکی معنوی انتقال داد؛ بلکه بسط استعاری آن است؛ زیرا در برخی از جنبه‌ها، میان این دو گونه دوری - نزدیکی شباهت وجود دارد.

بر اساس مطالب پیش گفته تنها با دو معنا از قرب و بعد، یعنی معانی تحت‌اللفظی و معنوی، مواجه نیستیم؛ بلکه معانی انتزاعی و معنوی قرب و بعد، شامل اقسام و موارد متعددی است؛ هریک از استعاره‌های مفهومی معرفی شده به یکی از این معانی اشاره دارد. به عبارت دیگر، هریک از استعاره‌های مفهومی مبتنی بر دوری - نزدیکی، یک یا چند خصوصیت خاص معنای تحت‌اللفظی دوری - نزدیکی را برجسته می‌سازند و آن خصوصیات را به امور انتزاعی منتقل می‌کنند؛ برای مثال، استعاره‌هایی مانند

«موجودات هستی به مثابه امور دارای نزدیکی و دوری نسبت به ذات باری تعالی»، قواعدی همانند «اثر بر شیء دورتر، متأخر و به واسطه اثر بر شیء نزدیک‌تر است»، «اثر در شیء نزدیک‌تر، شدیدتر از اثر در شیء دورتر است» را از حوزه مبدأ این استعاره وام می‌گیرند. فهم دوری - نزدیکی معنوی به کمک فهم دوری - نزدیکی وضعی میسر شده است. این امر شاهی بر تفسیر استعاری از دوری - نزدیکی معنوی است.

همان گونه که نشان داده است، دوری - نزدیکی معنوی دارای اقسام گوناگونی است که لزوماً با یکدیگر سازگار نیستند. در استعاره «علت بی واسطه به مثابه علت قریب و علت با واسطه به مثابه علت بعید» هریک از علل چهارگانه می‌تواند به دوری و نزدیکی متصف گردد؛ در حالی که در استعاره «علت تامه به مثابه علت قریب و علت ناقص به مثابه علت قریب»، هیچ‌یک از علل چهارگانه به تنهایی نمی‌توانند به علت قریب متصف شوند. در استعاره «علت مادی و صوری به مثابه علت قریب و علت فاعلی و غایی به مثابه علت بعید» نیز تنها علت مادی و صورت می‌تواند به علت قریب متصف گردد.

در استعاره «موجودات هستی به مثابه امور دارای نزدیکی و دوری نسبت به ذات باری»، برخی موجودات به باری تعالی نزدیک و برخی دور هستند؛ اما در استعاره «باری تعالی به مثابه نزدیک‌ترین امر به هر موجودی»، واجب‌الوجود از هیچ موجودی دور نیست و در استعاره «باری تعالی به مثابه دورترین امر به هر موجودی»، واجب تعالی به هیچ موجودی نزدیک نیست. بنابراین، اگر دوری - نزدیکی در باب علت یا باری تعالی را به یک معنای واحد تحت اللفظی بازگردانیم، دچار تناقض گویی خواهیم شد؛ اما اگر هریک از این توصیفات را در چهارچوب یک استعاره مفهومی معنا کنیم، دچار محذوریتی نخواهیم شد؛ زیرا همان گونه که لیکاف و جانسون بیان کرده‌اند، هریک از استعاره‌های مفهومی تنها یک جنبه از یک مفهوم انتزاعی را برجسته می‌کنند و وجوه دیگر آن مفهوم را پنهان می‌کنند. هیچ استعاره مفهومی به تنهایی نمی‌تواند کل یک مفهوم را بازنمایی کند (Lakoff & Johnson, *Metaphors We Live by*, 13)؛ از همین رو، استعاره‌های مفهومی که توصیف‌کننده یک مفهوم انتزاعی هستند، ممکن است با یکدیگر ناسازگار باشند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا جهت دوری - نزدیکی را بارها در معنای تحت اللفظی اش، یعنی دوری - نزدیکی مکانی و وضعی در آثار خویش به کار برده است؛ با این حال، او از گونه دیگری از دوری - نزدیکی با اصطلاح «دوری - نزدیکی معنوی» یاد می‌کند. هر چند نباید چنین پنداشت که تنها با یک گونه واحد از دوری - نزدیکی معنوی در آثار ملاصدرا روبه‌رو هستیم؛ بلکه ملاصدرا در مباحث گوناگون متافیزیکی و از زوایای گوناگون این جهت را به کار گرفته است.

بر اساس نظریه استعاره مفهومی، می‌توان موارد متعدد به‌کارگیری جهت دوری - نزدیکی معنوی را در چهارچوب استعاره‌های مفهومی صورت‌بندی کرد. در این پژوهش، بخش بزرگی از این استعاره‌ها از متون صدرایی استخراج شده‌اند. بخشی از این استعاره‌ها به توصیف مفاهیم قوه، استعداد و امکان می‌پردازند: استعاره «امکان استعدادی به‌مثابه امر دارای نزدیکی و دوری نسبت به حصول»، «امکان به‌مثابه نزدیکی به حصول و امتناع به‌مثابه دوری از حصول»، «قوه به‌مثابه امر بعید و استعداد به‌مثابه امر قریب».

برخی از این استعاره‌ها به رابطه باری تعالی و مخلوقات می‌پردازند: استعاره «موجودات هستی به‌مثابه امور دارای نزدیکی و دوری نسبت به ذات باری تعالی»، «باری تعالی به‌مثابه نزدیک‌ترین امر به هر موجودی»، «باری تعالی به‌مثابه دورترین امر به هر موجودی»، «تکامل و تعبد به‌مثابه تقرب به سوی ذات الهی».

بخش دیگری از این استعاره‌ها در مبحث علیت به کار گرفته شده‌اند: استعاره «علت بی‌واسطه به‌مثابه علت قریب و علت باواسطه به‌مثابه علت بعید»، «علت تام به‌مثابه علت قریب و علت ناقص به‌مثابه علت بعید»، «علت مادی و صوری به‌مثابه علت قریب و علت فاعلی و غایی به‌مثابه علت بعید».

دو استعاره مهم دیگر نیز عبارت‌اند از: «عشق و محبت به‌مثابه نزدیکی» و «تشبه به‌مثابه تقرب».

دوری - نزدیکی در تمام استعاره‌های فوق را می‌توان حاصل بسط استعاری دوری - نزدیکی وضعی و مکانی دانست؛ از همین رو، فهم دوری - نزدیکی در مباحث متافیزیکی متأخر و وابسته به فهم دوری - نزدیکی وضعی و مکانی است. بر همین اساس، برخی از قواعد حاکم بر دوری - نزدیکی وضعی و مکانی به دوری - نزدیکی معنوی نیز منتقل شده‌اند.

مقاله حاضر پژوهشی میان‌رشته‌ای محسوب می‌شود که از طرفی، با نظریات زبان‌شناسی مرتبط است و از سویی دیگر، با نظریات فلسفی پیوند خورده است؛ از همین رو، دستاوردهای چنین پژوهشی نیز میان‌رشته‌ای محسوب می‌شوند؛ اما از طرفی دیگر، فهم و تفسیر گزاره‌های فلسفی بدون اشاره به نقش زبانی مفاهیم و اصطلاحات فلسفی امکان‌پذیر نیست. معرفی و تحلیل استدلال‌های استعاری در پژوهش حاضر نیز نشان داد که حتی اثبات مدعیات فلسفی بدون کمک این استعاره‌ها امکان‌پذیر نیست. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این پژوهش آن است که نشان می‌دهد: موارد متعدد به‌کارگیری اصلاحاتی همانند دوری - نزدیکی را می‌توان و باید در چهارچوب نظری واحدی تبیین کرد و نه اموری بی‌ارتباط با یکدیگر. همان‌گونه که مشاهده شده، میان موارد متعدد به‌کارگیری دوری - نزدیکی نوعی ناسازگاری به چشم می‌خورد. تحلیل استعاری صورت‌گرفته در این مقاله می‌تواند تبیین درخوری از این ناسازگاری ارائه دهد.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح: ابراهیم بیومی مدکور، تحقیق: سعید زاید، کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، 1405 ق.
-، النجاة، تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1379.
- پناهی، نعمت‌الله، «استعاره مفهومی؛ الگوی ادراکی تجربه عرفانی در «عقل سرخ سهروردی»»، کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، دوره 18، شماره 35، 1396، صص 9-29.
- خادم‌زاده، وحید، «تحلیل استعاری وجودشناسی صدرایی: استعاره جهتی داخل - خارج»، حکمت معاصر، سال 10، شماره 1، 1398، صص 1-27.
-، «تحلیل آماری از استعاره‌های مفهومی علیت در بخش الهیات کتاب الشفاء ابن‌سینا»، جستارهای زبانی، دوره 12، شماره 1، 1400، صص 365-397.
-، دارابی، کوکب، «تحلیل آماری از استعاره‌های علیت در کتاب شواهد الربوبية ملاصدرا»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال 23، شماره 4، 1400، صص 121-142.
- سهروردی، یحیی بن حبش؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، حکمة الإشراق (تعليقة ملا صدرا)، تصحیح: نجفقلی حبیبی، حسین ضیایی، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1392.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، مكتبة المصطفوي، قم، 1368.
-، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1354.
-، شرح أصول الکافی، تصحیح: محمد خواجه‌ای، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1366.
-، مفاتیح الغیب، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1363.
- طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامی، قم، 1416 ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقية. بیدار، قم، بی‌تا.
- مؤمنی، سیدعلی، ایمان‌پور، منصور، اکبری، رضا، «استعاره مفهومی و مسئله زیادت وجود بر ماهیت در فلسفه اسلامی»، حکمت سینوی، سال 24، شماره 63، 1399، صص 53-69.
- Lakoff, George, The Contemporary Theory of Metaphor. In *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Lakoff, George; & Johnson, Mark, *Metaphors We Live by*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1980.

Lakoff, George; & Johnson, Mark, *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought.*, Basic Books, New York 1999.

Olaf, Jäkel, Hypothesis Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts. *metaphorik.de*, 2002.



The Impact of the Divine Names on Temperament from the Perspective of the Transcendent Philosophy

Zahra Safaiemoghadam (corresponding author), PhD Student of Payame Noor University

Email: z.safaiemoghadam@gmail.com

Dr. Hasan Abasi Hosainabadi, Associate Professor of Payame Noor University

Dr. Ebrahim Noori, Associate Professor of University of Sistan and Baluchestan

Zahra Jamshidi, PhD Student of Payame Noor University

Abstract

The issue of Divine Names and Attributes and the human temperament is one of the most fundamental topics of Islamic philosophy and mysticism. Šadrā has discussed the Attributes of the Lord in the descending and ascending arcs of the circle of being and has mentioned the temperament as “manner” or “secondary nature”. This research, using a descriptive-analytical method, aims to investigate the view of the transcendent philosophy about the effect of the Divine Names on the human temperament. The findings of the research show that according to Mullā Šadrā, humans have the same nature but different temperaments, which are also referred to as primary and secondary nature. The primary nature is the manifestation of the Name of Mercy according to which all human beings are created. The human heart is between the two Names of “the Guider” and “the Misguider”, which according to its nature and talent, and with its voluntary actions, it can become a manifestation of either of them. On the one hand, God’s Names play a key role in the formation of the human temperament and have a significant impact on his happiness or misfortune, and on the other hand, this causal impact in the descending arc does not prevent man’s free will to existentially actualize and manifest the Names. Also, decree and destiny find a mystical explanation in this issue.

Keywords: Names of Beauty, Names of Majesty, temperament, determinism and free will, Mullā Šadrā.



سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۹ - پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۷۰ - ۵۵	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۴/۳۰
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2022.77033.1134

کارکرد اسماء الهی بر خلق و خو از دیدگاه حکمت متعالیه^۱

زهرا صفایی مقدم

دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)

z.safaie moghadam@gmail.com

دکتر حسن عباسی حسین آبادی

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور

دکتر ابراهیم نوری

دانشیار گروه معارف دانشگاه سیستان و بلوچستان

زهرا جمشیدی

دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور

چکیده

مسئله اسماء و صفات الهی و خلق و خوی انسانی از بنیادی‌ترین مباحث فلسفه و عرفان اسلامی است. صدرا به صفات پروردگار در قوس نزول و صعود پرداخته و از خلق و خو با عنوان «شاکله و فطرت ثانویه» یاد کرده است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی درصدد بررسی دیدگاه حکمت متعالیه درباره تأثیر اسماء الهی بر خلق و خوی انسان است. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که از نگاه ملاصدرا، انسان‌ها فطرت یکسان، اما خُلق‌های متفاوتی دارند، که از آن به عنوان فطرت اولیه و ثانویه نیز یاد می‌شود. فطرت اولیه، تجلی اسم رحمت است که همه انسان‌ها بر آن سرشته شده‌اند. قلب انسان میان دو اسم «الهادی» و «المضل» است که متناسب با سرشت و استعداد و با اعمال اختیاری خود تجلیگاه یکی از آن‌ها می‌شود. اسماء الهی در خلق و خوی انسان نقش کلیدی دارند و در سعادت یا شقاوت او تأثیر بسزایی دارند و از طرفی، اشراف اسمانی خداوند بر انسان در قوس نزول، مانع اختیار انسان در به فعلیت رساندن و آینه وجودی اسماء شدن توسط او نمی‌شود. همچنین، قضا و قدر در این مسئله، تبیین عرفانی می‌یابد.

واژگان کلیدی: اسماء جمال و جلال، خُلق و خو، جبر و اختیار، ملاصدرا.

مقدمه

خداوند، عوالم وجودی را خلق کرد و هر موجودی را مظهر اسمی از اسماء جمالی یا جلالی خود قرار داد. این اسماء لوازمی دارند به نام اعیان ثابت که مظاهر علمی اسماء به شمار می‌روند. از نظر صدرای این اعیان، حقایق اعیان خارجی و اعیان خارجی، ظل اعیان ثابت هستند و با توجه به رابطه حاکم میان اصل و فرع، حقیقت و رقیقت و به عبارت دقیق‌تر، بر اساس تحقق ظلی و تبعی، هر موجود عالم عین انعکاس‌دهنده مظهر خویش، یعنی ماهیت عالم علم الهی، خواهد بود و هر اسمی اقتضاء ایجاد مخلوقی از مخلوقات را دارد که دلالت بر آن می‌کند (دغیم، ۵۱۴-۵۱۶). هدف از نوشتار حاضر، بررسی کارکرد این اسماء بر خُلق و خوی انسانی با تکیه بر دیدگاه ملاصدراست، از نظر وی، هر موجودی بنا بر مظهریت خود دارای حقیقتی باطنی و صورتی ظاهری است و بر اساس نقشی که اسماء الهی و لوازم آن، یعنی اعیان ثابت در آفرینش ایفا می‌کنند، کمالاتی از کمالات خداوند را ظاهر و دیگر کمالات را در بطن خود نهان می‌دارد (ملاصدرا، اسرار الآیات، ۱۰۸-۱۰۹)؛ برای مثال، اسم منتقم، عدل الهی را آشکار و رحمت الهی را پنهان می‌کند (دغیم، ۵۱۳) و هر موجودی به مقتضای اینکه مظهر چه اسمی قرار می‌گیرد، همان ویژگی‌ها و صفات را از خود بروز خواهد داد و خداوند با تجلی اسمائی و صفاتی خود احاطه قیومی بر موجودات داشته و موجودات جلوات این اسماء هستند؛ چنان‌که اگر کسی جلوه اسم و دود باشد نمی‌تواند نامهربان باشد. بنابراین، بررسی ارتباط اسماء با شکل‌گیری خُلق و خوی انسانی و میزان تأثیرپذیری انسان از اسماء الهی ضروری می‌نماید.

آثاری در این زمینه وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. مقاله «بازخوانی نظریه ملاصدرا درباره تأثیر مزاج، خلقیات و کیفیات نفسانی بر فاعلیت نفس» (۱۳۹۶)، درزی، راحله، آیت‌اللهی، حمیدرضا، سعیدی‌مهر، محمد. این مقاله تأثیر عوامل یادشده را تنها بر فاعلیت نفس بررسی می‌کند.
۲. مقاله «چیستی شخصیت و مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن در حکمت متعالیه صدرای» (۱۳۹۹)، اخلاقی، اخلاقی. این مقاله به تعریف و بیان شخصیت انسانی با نگاه روان‌شناختی در حکمت متعالیه پرداخته است؛ اما به تأثیرات اسمائی اشاره نشده است.
۳. مقاله «جایگاه فطرت در اندیشه صدرالدین شیرازی» (۱۳۹۴)، غفوری‌نژاد، محمد. در این مقاله به مفهوم‌سازی فطرت و انواع و ویژگی‌های آن پرداخته و به مباحث اسمائی اشاره نشده است.
۴. «نقش اسماء الهی در هستی از دیدگاه صدرای طباطبائی» (۱۳۹۱). پایان‌نامه‌ای از مرضیه فیض‌بخشیان که در آن، به نقش اسماء الهی در هدایت موجودات و تأثیر معرفت انسان از اسماء پرداخته

شده است.

۵. «بررسی تحلیلی تأثیر معرفتی و عملی نظام اسماء و صفات خداوند در زندگی بشر با تکیه بر آراء ملاصدرا» (۱۳۹۶). رساله‌ای است از خدیجه هاشمی که به تأثیرات نظام اسمانی در ساحت معرفتی و عملی زندگی انسان می‌پردازد. نوشتار حاضر، تأثیر نظام اسمانی خداوند را بر خلق و خوی انسان در قوس نزول و صعود با توجه به اختیار او تبیین می‌کند.

۱. خُلق و اقسام آن از نظر ملاصدرا

خُلق: (اصطلاح اخلاقی) و جمع آن اخلاق است. حکمت خُلقیه یکی از اقسام حکمت عملی است که تنها با ذکر ویژگی‌ها و لوازم آن، تعریف‌پذیر است. صدرا علوم فعلی را به علوم خلقی و علوم سیاسی تقسیم می‌کند (ملاصدرا، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، ۲۱/۱). از نظر وی، خُلق عبارت است از: «ملکه نفسانی که افعال به‌راحتی و بدون فکر از نفس صادر شود. افعال خلقیه از کمالات است؛ زیرا هر حالی صفتی است وجودی و هر صفت وجودی، کمال» (همو، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ۲۳۴؛ سجادی، ۲۲۸).

صدرا از خُلق با عنوان «شاکله» یاد کرده است. ایشان می‌فرماید: آیه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكَلَتِهِ» (الإسراء: ۸۴)، یعنی هرکسی عملش بر وفق مقتضای ذات و مشابه با فطرت اوست و آنچه از وی ظاهر می‌گردد حاکی از باطن اوست و از آنجا که عالم وجود، فعل خداست و فعل خدا نیز مشاکل با اوست، پس حقیقت موجودات در حیطه ذات او موجودند (ملاصدرا، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، ۶۸). این مطلب بیانگر آن است که وجودات تابع اصل خویش هستند (همو، شرح بر زادالمسافر، ۴۵۸) که در قوس نزول، معادل «فطرت» بوده؛ چنان‌که صدرا آن را به‌معنای خلقت نخستین و فطرت اصلی روح انسانی می‌داند (همو، عرفان و عارف‌نمایان، ۱۲۵). بنابراین، شاکله و فطرت رابطه تنگاتنگی با یکدیگر دارند.

صدرا در قوس صعود از شاکله به‌عنوان «نیت» نام برده و نیت را عین عمل می‌داند (همو، تفسیر القرآن الکریم، ۴۲۸/۵). بنابراین، خلق و خو به‌معنای ملکه‌ای است که نتیجه نیت و عمل است.

انسان، علاوه بر فطرت اولیه، فطرت ثانویه دارد که نفس در قوس صعود، در اثر حرکت جوهری می‌تواند به اشکال مختلفی درآید (همان، ۴۶/۱). فطرت در برگرفته قوای ادراکی و تحریکی متعددی است و اصول اخلاقی انسان به عملکرد قوای شهویه، غضبیه و عاقله برمی‌گردد. حالت افراط یا تفریط هریک از

این قوا، قوام روح را فاسد می‌کند (همو، العرشیه، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۲۴)، مگر در صورتی که تحت سرپرستی عقل به حالت تعادلی قوا - که عبارت‌اند از: شجاعت، عفت و حکمت - برسند و در نتیجه موجب حسن خلق فرد شود (همو، شرح اصول الکافی، ۴۴۸/۱). بنابراین، آثار مثبت یا منفی هریک از قوا موجب شکل‌گیری اخلاق سیئه یا حسنه می‌شود.

از آنجا که صدرا، خُلق را به ملکه تعریف می‌کند و ملکه حاصل تکرار عمل است، خُلق انسان یا مبدل به اخلاق ملکی می‌شود یا شیطانی (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۴/۵-۳۲). بر این اساس، بحث از خلق و خو اغلب در فطرت ثانوی درخور پیگیری است؛ چون در نهایت، این ویژگی است که نقش تعیین‌کننده در اخلاق انسان دارد. ارتباط عوامل دیگر که علت معده را ایفا می‌کنند باید بررسی شوند؛ زیرا خداوند ساختار انسان را از دو بخش قرار داده است: جسم و روح. اینک این پرسش مطرح می‌شود که از نظر ملاصدرا کدام یک از این دو تأثیرگذارتر است و خلق و خو مجرد است یا مادی؟

۱/۱. تجرد خلق و خو

از نظر صدرا، دانشمندان مادی عصر ما همه آثار مترتب بر انسان را به مواد و عناصر مادی و سلول‌های مغزی و دماغی مستند می‌دانند برخلاف حکمای متأله که بدن را وسیله‌ای جهت انحاء تصرفات نفس و واسطه برای تحصیل کمالات می‌دانند. بنا بر این مسلک، خطابات و تکالیف، متوجه روح انسان است (ملاصدرا، شرح بر زاد المسافر، ۳۷).

نفس به دلیل لطافتش سهم اصلی را در تأثیرپذیری و تأثیرگذاری خُلق ایفا می‌کند. به عقیده صدرا، نفس انسانی با وحدت و تجردی که دارد خود سرمنشأ تمامی افعال و تحریکات است و نوعی اتحاد با آلات خود پیدا می‌کند و قوا و آلات در تأثیرات نفس، اثری جز زمینه‌سازی ندارند و این نفس است که پایین آمده و در مرتبه قوه منشأ اثر می‌گردد؛ پس او به حسب هر گفتار و کرداری به مرتبه وسیله آن گفتار و کردار درمی‌آید. به هنگام شهوت، حیوان و هنگام غضب، درنده می‌گردد و زمان ادراک معقولات، ملکی عقلانی و هنگام تحریر قوه عملی نیک یا بد، ملکی یا شیطانی می‌گردد و در اثر تکرار عمل، به گونه‌ای می‌گردد که تغییر حالت او مشکل است (همو، عرفان و عارف‌نمایان، ۱۳۸).

صدرا بیان می‌دارد که قوای انسانی از مظاهر اسمائی حق تعالی است که هرکدام از آن‌ها در مراحل مختلف زندگی، میزان ظهور و بروز متفاوتی دارد. وی در سفر چهارم اسفار می‌گوید: نخستین چیزی که در نفس انسان حادث می‌شود بهیمنیت است؛ بنابراین، شهوت و آز در کودک غلبه دارد. سپس، در او درندگی پدید می‌آید؛ لذا، ستیز در او غلبه دارد و سپس، شیطانیت و به تبع آن صفاتی همچون کبر و خودبینی آشکار می‌شود و تا پیش از بلوغ ادامه دارد. بعد از تمام این‌ها عقل - که از لشکریان الهی بوده و مزین به نور ایمان

است - آشکار می‌شود و در چهل سالگی به کمال می‌رسد. بنابراین در زمان بلوغ جنگ بین لشکریان شیطان و خدا در جولانگاه قلب آغاز می‌گردد و شکست یا پیروزی به قوت و ضعف قلب از حیث علم و ایمان بستگی دارد (همو، ترجمه و شرح بخش نخست مبدأ و معاد صدرالمتألهین شیرازی، ۹۲/۲). البته توجه به این نکته لازم است که این بیان صدرا به قطع، با روح فطرت الهی کودک منافاتی ندارد؛ چنان‌که در بزرگسالی که مرتکب اعمال حیوانی می‌شود نیز نمی‌توان به صراحت حکم به عدم فطرت توحیدی او کرد؛ بلکه در کودک، این امور در مراحل رشد او واقع شده که در هر زمانی، اقتضانات خاصی دارد؛ ولی هم به علت استثنای پذیر بودن و هم جریان حاکم فطرت توحیدی بر وجود او، با بیانات قبلی صدرا منافاتی ندارد. پی بردن به نقش این قوا در مراحل مختلف زندگی - کودکی، نوجوانی، پیری - ما را به تأثیرات متفاوت اسماء رهنمون می‌کند و با توجه به آن، بسیاری از سوء تفاهم‌ها برطرف می‌شود؛ زیرا شناخت این قوا و میزان بروزشان در هر دوره‌ای از زندگی به درک بهتر افراد منجر شده و در نتیجه، عکس‌العمل متناسب با آن را می‌طلبد.

از آیات دال بر تجرد نفس، آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱) است. توضیح اینکه: نفس در عین وحدتش مظاهر مختلفی دارد و همه کمالات در مرتبه نفس جمع است (البته این مظاهر، مظاهر قهری است). در مرتبه ذات حق که صفات خداوند عین هم‌اند. در مرتبه دیگر، «غلبه اسمی» وجود دارد.

۲. تبیینی از اسماء الهی و تجلیات آن

اسم، حقیقت و ذاتی است که لفظ اسم بر آن دلالت دارد، نه خود لفظ. بنابراین، درباره خداوند، اسماء ملفوظ مانند عالم و قادر و... اسماء اسماء الهی هستند (ملاصدرا، اسفار، ۲۸۰/۶).

جهان وجود، مرتبه ظهور علم حق تعالی است که از آن به اسماء و صفات تعبیر شده است (سجادی، ۱۳۷). بر این اساس، هر اسمی از اسماء الهیه، حقیقتی است از حقایق که آن اسم در عالم الوهیت نمایشگر آن است و وجود آن حقیقت در عالم خارج نیز نمایشگر آن حقیقت مکنونه در آن اسم است. به این علم، «اعیان ثابت» گویند؛ یعنی صور علمیه موجود به وجود علمی در موطن ذات که به آن در ذهن انسان «ماهیات» گویند (حسن‌زاده آملی، ۵۰۲/۱).

اعیان ثابت منشأ جهان خلق در نظام آفرینش هستند. این صور علمیه - که برگرفته از احدیت و وحدانیت حق تعالی است - به واسطه تجلی اول یا فیض اقدس و بر اساس طلب و به واسطه فیض مقدس، اعیان ثابت و استعدادات اصلی آن‌ها در علم و سپس، اعیان ثابت به لوازم‌شان در خارج تحقق

می‌یابند(ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهالین، ۳۵۸؛ همو، شرح بر زاد المسافر، ۴۵۹-۴۶۰)؛ لذا، نقش اسماء در نظام هستی و اعیان ثابته، هم در مقام آفرینش و هم ابقاء موجودات و هم تدبیرگری، نقشی بی‌بدیل است که در مراتب مترتب بر هم برپادارنده عوالم هستی هستند و بر مبنای حقایق وجودی و ذاتی خود، هر مرتبه و فرد از موجودات را به شکل خاص به پیش و به سمت تکامل سوق می‌دهند.

۱/۲. اسماء و صفات جمالی و جلالی

صدرا به زیبایی همه موجودات عالم و حالات و صفات شان را تجلی این صفات جمالی و جلالی خداوند معرفی می‌کند و می‌گوید: حق تعالی، کل عالم به نور وجود و جمالش و به نار هیبت و جلالش منور است. پس همه موجودات مسخر این دو صفت هستند، در حیوان ذکر و انثی، در طعم‌ها، شیرینی و تلخی، در مذهب، هدایت و ضلالت و در باطن، الهام و وسوسه و... (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۶۲/۴).

صفات جمال شامل صفاتی همچون: «الرحمن، الرحیم، الباری، المصور، النافع، الهادی» است و صفات جلال شامل: «القهار، الجبار، المنتقم، العزیز، المتکبر، الضار، المضل» است و همه این اوصاف تحت اسم جامع «الله» است. بنابراین، این نام جامع بین دو گروه صفات متقابل جمال و جلال است مانند اول و آخر، هادی و مضل و... اسماء جمالی اولاً و بالذات و اسماء جلالی در مرتبه دوم و بالعرض و معنایی بر او صادق‌اند(همو، مفاتیح الغیب، ۱۶۸، ۳۲۷؛ سجادی، ۷۸).

بنابراین، خداوند دارای صفات متقابل جمالی و جلالی مانند رحمت و غضب است و اسم «الله» اسم جنس است که جامع صفات جمالی و جلالی است. از نظر صدرا، انسان مظهر اسم اعظم الهی بوده و همچنین، در عین عبدالله بودن، خلیفه الله است(رضانژاد، ۱۰۳۶/۲). بنابراین، تنها آینه‌ای است که تمام اسماء حسناى الهی در او یکجا جلوه‌گر شده‌اند. در نتیجه، عین ثابت آن نیز نسبت به دیگر اعیان، برتر است(ملاصدرا، اسفار، ۳۱۷/۲).

۲/۲. رابطه اسماء جمالی و جلالی با خلق و خوی آدمی

هریک از موجودات، مظهر اسمی از اسماء الهی است و هرکدام مقام معلومی دارند؛ برای مثال، فرشتگان مظهر اسماء جمالی چون علم، رحمت و... و شیاطین، مظهر اسماء جلالی متکبر و عزیز و حیوانات، مظهر سمیع و بصیر و... هستند؛ ولی انسان تنها موجودی است که به دلیل مقام جمعی و سعه وجودی خود می‌تواند مظهر همه اسماء و صفات باشد(ملاصدرا، اسرار الآیات، ۴۲). و خداوند خواست خود را در آینه انسان (کامل) ببیند؛ زیرا تجلی حبی بنا بر مقتضای قاعده سنخیت و تناسب بین ظاهر و مظهر در مظهری محقق می‌شود که به وجود احدی واجد تمام مراتب باشد(عالمی، ۴۷۵)؛ ولی مقام

موجودات دیگر محدود به مرتبه خاص است.

صدرا بعد از ذکر این مطلب، به طور مفصل به بیان شاکله وجودی انسان‌ها می‌پردازد. و انسان را کامل‌ترین مظهر اسماء خدایی می‌داند؛ لکن مظهریت بالفعل او را در ابتدا به اندازه یک حیوان دانسته که بالقوه استعداد این را دارد که مظهر جمیع اسماء گردد.

تجلیات اسمائی به ساحت خاصی از زندگی انسان منحصر نیست و همچنان که این تجلیات در آفرینش او سهیم‌اند در ادامه حیات و پس از مرگ او نیز، این تجلیات ادامه دارد. از آنجا که عرفا مجموعه عوالم و موجودات آن را و بالأخص انسان را مانند نقطه‌ای در دایره هستی می‌دانند که نیم این دایره، قوس نزول را در بر می‌گیرد و نیم دیگر قوس صعود را، می‌توان گفت که در قوس نزول، نحوه وجودی و هستی‌شناختی انسان بارزتر است و در قوس صعود جنبه معرفتی او نمود بیشتری دارد و می‌تواند با این دو جنبه و به تبع عملکرد خود، تفسیری معنادار از هستی و خدا داشته و مؤثر بر دایره وجودی گردد.

صدرا این دو قوس و تجلیاتی که خداوند بر خلق و خلق انسان می‌گذارد را در آثار خود به تفصیل بیان کرده است. قوس نزول متجلی اسم «اول» است که «إِنَّا لِلَّهِ» حاکی از آن است و عبارت است از ظهور حقایق امکانی از مبدأ وجود و تجلی حق به صورت وجود منبسط و فیض مقدس در اعیان موجودات و نزول در مرتبه نازله فیض که همین عالم مواد و استعدادات باشد. این حقایق وجودی، اضافه اشراقی و تجلی ظهوری وجود حق‌اند (ملاصدرا، شرح بر زاد المسافر، ۵۵). قوس صعود، متجلی اسم «آخر» است که «إِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعُونَ» دلالت بر آن دارد و عبارت است از: حرکت از قوه به فعلیت و نیل به مقام عقل و کشف سبحات جلال و جمال (همان، ۶۲).

۲/۲/۱. قوس نزول

در قوس نزول، موجودات فائض از ذات مراتبی دارند و هر موجودی به اندازه ظرفیت خود بهره‌مند می‌شود. هرچه وجود شریف‌تر و به لحاظ جوهر تام‌تر باشد در مرتبه اول قرار دارد. بنابراین، اسماء الهی، ابتدا در عالم عقول تنزل می‌کنند تا اینکه به اجسام و سپس، هیولی که پست‌ترین موجودات است، منتهی گردند و آن، آخرین منازل قوس نزول است (همان).

صدرا نفس ناطقه آدمی را مفطور به فطرت توحیدی معرفی کرده است و در وصف آن به این آیه اشاره می‌کند: «من انسان را با دو دست خود آفریدم» (ص: ۷۵) که کنایه از دو اسم جمال و جلال الهی است (همو، مفاتیح الغیب، ۷۳۴؛ رضائاد، ۲۸۳/۱). هر اسمی از اسماء الهیه دارای مربوب و عبدی است که مبدأ و مرجع آن است و هر عینی از اعیان امکانیه مستند است به اسمی که رب آن محسوب می‌شود و این اسم، طریق مستقیم این عین است که سلوک به آن، صراط مستقیم آن عین به حساب آید (ملاصدرا،

شرح بر زاد المسافر، ۴۸۴). صدرا از این صراط به فطرت تعبیر کرده است؛ چراکه فطرت اصلی خلایق، فطرت توحید و صراط فطری، صراط توحید است که تقوّم اصل وجود بر آن بنا نهاده شده است و اصل فطرت و خمیره وجود بر رحمت الهیه است. این فطرت اصلی ناشی از تجلی حق به اسم رحمت است که خداوند انسان را بر آن سرشته است و محل انعکاس اشراقات انوار هدایت و امداد الهامات ربانی است (همان؛ همو، کسر اصنام الجاهلیه، ۱۴۴). بنابراین، انسان بر صورت رحمان خلق شده است و فطرت اصلی بارقه‌ای از تجلی اسم رحمت خداوند در مظاهر آن است.

صدرا بیان می‌کند که تجلی حق به اسم رحمان (رحمت امتثانیه) افاضه اصل وجود است و رحیم (رحمت رحیمیه)، صفت خاص است و مفاد آن، وصول به کمال ذاتی و عرضی است به میزان اتیان به واجبات و ترک محرمات و همین سبقت رحمت الهی بر غضب اوست که سبب وجود عالم شده است. زمانی که اسم رحمان به عالم کثرت رسد، از اسم رحیم متمایز می‌شود از این باب که در عالم ماده، از باب غلبه احکام کثرت با کدورات و آلام ممزوج است و نوعی از غضب و سخط الهی در این زمینه حاکم است؛ زیرا این اسم - که اسم اعظم الهی و قرین اسم الله نیز گفته شده - در مقام سریان در مراتب، قهراً قبول حکم خاص هر مرتبه کرده و ناچار با غیر خود ممزوج است (همو، ۱۳۸۱: ۵۱۳، ۵۰۶-۵۰۸). با این حال، همه انسان‌ها در بهره‌گیری از نور وجودی و فطرت اولیه - که بارقه‌ای از رحمت الهی است - یکسان هستند.

بنا بر توضیحاتی که بیان شد در قوس نزول، اسم «رحمان» الهی (رحمت عام) ناظر بر جهت وجودی موجودات و آفرینش آن‌هاست و به همه موجودات افاضه وجود می‌کند که همان رحمت امتثانیه است و همه موجودات و همه انسان‌ها را در بر می‌گیرد؛ اما در قوس صعود با توجه به اسم «رحیم»، به انسان‌ها به میزان انجام واجبات و ترک محرمات رحمت کرده و به کمال مطلوب آن‌ها می‌رساند. این رحمت خاص برای انسان‌های مطیع الهی مظهر جمال است و بنا به اینکه در هر جمالی جلالی و در هر جلالی جمالی است، اسمای الهی هر دو جنبه جلال و جمال را در خود دارند. اسم رحیم نیز در این قوس بنا به عملکرد متفاوت انسان‌ها ظهور و بروز متفاوتی دارد و برای بندگان عاصی، اسم جلالی نهفته در آن (مانند المنتقم) ظاهر می‌شود. بنابراین، در این قوس، معرفت‌شناختی اسمائی دارای اهمیت بیشتری است؛ با این توضیح که در قوس نزول همه افراد از حیث فطرت پاک و توحیدی یکسان هستند؛ اما در قوس صعود با توجه به استعدادهای مختلف با هم متفاوت‌اند و هر انسانی برحسب استعدادی که در وجودش است خود را در مدار تربیتی اسم یا اسماء خداوند قرار می‌دهد و از این نظر، اسماء خداوند در قوس نزول، علاوه بر وجود بخشی به انسان، در زمینه اثرگذاری بر نوع خلق و خوی او نیز مؤثرند و ادامه این حرکت در قوس صعود،

به میزان مشی و تلاش انسان، توکل او و مساعدت اسماء باعث به ثمر نشستن خلق و خوی‌های خاص در انسان می‌شود.

۲/۲/۲. قوس صعود

ایجاد صورت ملکوتی به عملکرد انسان در قوس بازگشت به سوی خدا، وابسته است و برحسب اینکه چه صفتی را در نفس خود ایجاد کند و با تکرار آن باعث رسوخش در روح خود شود، چهره باطنی او متفاوت می‌شود و تجلیگاه اسم یا اسمائی از نظام اسمائی خداوند در وجود خود می‌شود؛ لذا، می‌توان قابلیت‌های وجودی را با تأسی از اسماء خداوند در وجود خود شکوفا کرد و آینه و مجلای اسماء خداوند شد؛ چنان‌که انسان کامل، تجلیگاه تمام اسماء خداست و انسان‌ها برحسب مظهر شدن‌شان برای آن اسماء، می‌توانند به انسان کامل و به مقام خلیفه‌اللهی نزدیک باشند.

در واقع، استعدادهای متفاوتی که با توجه به شرایط مختلف انسان‌ها محقق شده است موجب ادراک‌ها و اراده‌های گوناگون می‌شود و در نتیجه، تفکرات و عملکرد افراد با همدیگر متفاوت می‌شود. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: مردم همانند معدن‌هایی از طلا و نقره هستند و عقل‌ها، ادراکات و اراده‌ها نیز به حسب اختلافی که مردم در طبع و غریزه دارند، مختلف هستند؛ به همین دلیل، برخی از مردم اموری را نیکو دانسته و برخی دیگر همان امور را قبیح می‌دانند (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ۳/۴۵۱). افاضل، مظهر جمال الهی و مبادی آثار خیرند و متخلّقین به اخلاق الله آینه جمال و جلال الهی‌اند. بندگان بدنهاد آینه جلال الهی‌اند و معمولاً زیبایی صنایع را آشکار می‌کنند. بنابراین، هرکدام از این انسان‌ها، چه ناقص و چه کامل، بنا به حصه انسانی خود بهره‌ای از خلافت دارند. از آفرینش نهادهای گوناگون می‌توان فهمید که خداوند در مظهرهای همه نام‌های خود جلوه‌گر می‌شود (همو، العرشیه، ۱۵۷؛ همو، اسرار الآیات، ۱۱۰). همه اسماء و مظاهر آن به خودی خود خیر هستند؛ اما به دلیل نوع عملکرد انسان، بعضی افراد (مثلاً مظهر اسم الهادی) در تقابل با بعضی دیگر (اسم المضل) هستند.

پس اسماء الهیه به مناسبت لزوم سنخیت بین علت و معلول، بر مظاهری حکم می‌کنند که با اسم حاکم بر آن، هر اسمی استعدادات لازمه اعیان را ظاهر نماید و هر عینی تأثر از اسم مناسب با خود مستعد می‌باشد؛ زیرا بنا بر حکمت الهی واجب است استعدادها متفاوت باشد تا نفوس متفاوتی در اوصاف پدید آیند. در نتیجه، اسماء جلالیه و جمالیه بر مظاهر سعدها و اشقیای حاکم‌اند. پس او هم رحمان است (که به مقتضای این اسم فیضش عام است) و هم رحیم است (که به مقتضای این اسم، عنایاتی خاص به اهل سلوک دارد) و او هم عزیز است (که به مقتضای این اسم هر مستعدی را به آنچه شایسته اوست، می‌رساند) و هم قهار است (که به مقتضای این اسم هر عاصی را کیفر می‌دهد) (همو، ۱۳۸۱، ۵۱۸؛ همو،

ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية، ۴۴۱). از این نظر، حق تعالی در همه انسان‌ها برحسب قابلیت‌شان ظهور دارد و موجودات کامل - برخلاف موجودات ضعیف - واجد آثار قوی‌تر و تضاد کم‌تری است (همو، اسفار، ۱۴۸/۶).

از نظر صدرا برترین افراد کسانی هستند که در این سیر به مرتبه عقل مستفاد رسیده باشند؛ در این صورت، وجود بر خویشتن دور زده و طی منازل قوس صعود، وجود حسی و سپس، نفس و سپس، عقل گردید (همو، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية، ۴۸۲). بنابراین، اگر انسان مراتب کمال را به نحو کامل واجد شود و تمام قوا و استعدادات کافی در عین ثابت او به فعلیت برسد و مظهر کلیه اسماء و صفات حق گردد، در این صورت جمیع مظاهر از درجات وجود او محسوب می‌شود (همو، ۱۳۸۱، ۲۴۵) و بالأخره انسان مظهر اسم اعظم الهی بوده و در عین عبدالله بودن، خلیفه الله نیز می‌باشد (رضانژاد، ۱۰۳۶/۲).

از مجموع تأثیرات اسمایی و نحوه تجلی اسماء الهی در انسان در دو قوس صعود و نزول این نتیجه به دست می‌آید که اسماء در قوس نزول، بنا به اسم «رحمانیت» خود مایه تجلیات گوناگون اسمائی و موجب آفرینش است و در قوس صعود، بنا به اسم «رحیمیت» خود برحسب اعمال انسان، موجب هدایت نفوس به کمال لایق‌شان است و تجلی اسماء الهی در قوس نزول که بر طبق تقاضای اعیان بوده، باعث ظهور پدیده‌ها شده و در قوس صعود باعث ایجاد معرفت و تزکیه نفس انسان است (ملاصدرا، اسرار الآیات، ۱۰۹؛ همو، اسفار، ۱۸۱/۷).

اما از آنجا که انسان از اعیان ثابته خویش پیروی می‌کند اختیار او چه جایگاهی دارد؟ آیا می‌تواند مظهریت خود را تغییر دهد؟

۴/۲. نسبت اعیان ثابته با اختیار انسان در شکل‌گیری خلق و خو

اعیان ثابته حقایق موجودات و اعیان خارجی ظلّ اعیان ثابته هستند. نسبت اعیان ثابته و اعیان خارجی مانند روح برای بدن است (قیصری، ۶۵). اعیان خارجه در حقیقت، نمونه نازل حقایقی است که در اعیان ثابته وجود دارد و در عرصه هستی محقق شده است.، عدم تبیین ارتباط اعیان ثابت با اعیان خارجه باعث نوعی جبرانگاری شده است.

عین ثابت، امری ذومراتب است و پایین‌ترین مرتبه آن، صورت اسماء است و در مرتبه واحدیت؛ بلکه در مراتب بالاتر و حتی در مرتبه ذات هم می‌توان از عین ثابت صحبت کرد و در هر موطنی، متناسب با آن موطن از عین ثابت باید سخن گفت. مرتبه‌ای که مربوط به ذات الهی است مجعول به جعل نیست که همان عالی‌ترین مرتبه است و با این تمایز، می‌توان به مسئله اختیار پاسخ داد؛ زیرا اعیان ثابته در مرتبه

اسماء و صفات و در مرتبه واحدیت مجعول به جعل می‌شوند. بر این اساس، تمام هستی جلوه اسماء و صفات حق تعالی و در نتیجه تناکح اسمائی است و اعیان ثابته مرتبه علمی اوست. بنابراین، از نظر صدرا در آنجا آنچه بود ابراز شد، فقط ساحت‌ها فرق می‌کند؛ در یکجا مرتبه علمی و در جای دیگر عینی (ملاصدرا، ۱۳۷۷: ۳۵۵، ۳۵۰-۳۵۱).

تفصیل رابطه دوسویه با عالم بالا و عین خارجی و نیز وجود شرور در آن بدین قرار است: فعل خداوند به مقتضای وحدت ظلی و سنخیت در هر مرتبه از مراتب وجود، از ذات حق است و ماهیات نیز دارای حکم و اثری به نفس وجود خاص خود هستند؛ پس موجودات به تشکیک خاصی مختلف‌اند و در نتیجه، کمالات خداوند را ظاهر یا نهان می‌دارند و در این نشئه فانی، روشن است که اختلافات بر اثر ترکیب مزاج پدید می‌آید (همو، شرح اصول الکافی، ۵۱۳-۵۱۴).

برخی از آدمیان مظهر اسم ثواب‌اند؛ مانند حضرت آدم که فعل گناه را به خود نسبت داد و توبه کرد و بعضی دیگر مظهر اسم جلالی قهراند؛ نظیر ابلیس که معصیت خود را به خدا نسبت داده و مقهور ذات حق گردیده و بالاخره اسماء جلالیه حق سبب وجود این اشرار است؛ چنان‌که مظاهر اسماء جمالیه حق نیز سبب وجود اختیار شده است. بنابراین، وجود ماهیات در خارج به سبب افاضه وجود - فیض مقدس - است؛ برحسب اوقات و استعدادهای ویژه و این همان قدر خارجی است و فعل صادر از عبد، از وجهی همان فعل صادر از حق است و فعل خاص خداوند چیزی جز رحمت و رساندن هر حقی به مستحق آن نیست و تا مقدمات عامه حاصل نگردد، فعلی به وجود نمی‌آید و چنین نیست که خداوند متعال، برای کسی خیر یا شری تعیین کند (رضانژاد، ۱/ ۲۹۲-۲۹۷؛ ۳/ ۱۲۰۶). بنابراین، احوالات خیر و شر، ذاتی هیچ فرد انسانی نیست و اگر اضلالی روی می‌دهد، عارضی است و به دلیل عدم قابلیت فرد به علت تفاوت آن‌ها در صفا و کدورت، قوت و ضعف و شرافت و خست آن‌هاست. این‌ها به جعل جاعل نیست؛ بلکه فیض اقدس حق هر ذات را آن ذات کرده است. این تفاوت‌ها یا ناشی از ذات و جوهر آنان است که مقتضی نظام احسن وجود و ترتیب موجودات در شرف و کمال است یا از امور عارضی حاصل از افعال اکتسابی آن‌هاست و چون از خارج بر موجود بار می‌شود، دائمی نخواهد بود؛ مگر اینکه فطرت اولیه‌اش منقلب به فطرت ثانویه شود (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۱/ ۱۱۷-۱۲۲؛ همو، اسفار، ۲/ ۳۵۴). به همین دلیل، صدرا بیان می‌دارد حکم به کفر و معصیت کسی یا به سیاهی وجه او، با اینکه در نفس آدمی صورت کفر و سیاهی را حاصل می‌کند؛ اما نه نفس کافر می‌گردد و نه سیاه؛ زیرا صورت کفر و سیاهی ذهنی است و نه خارجی. از سوی دیگر، وجود هرگونه کفر و طاعة به مظهریت این دو اسم «الهادی و المصل» مربوط است؛ برای همین گفته شده: قلب انسان بین دو انگشت رحمان است که اشاره به مظهریت این دو اسم دارد (همو،

تفسیر القرآن الکریم، ۱۵۱/۳، ۱۸۳/۶) و این قلب قابل آثار ملکی و شیطانی است. آنچه نخست بر دل وارد می شود «خواطر رحمانی (مظهر اسم جمال) و خواطر شیطانی (مظهر اسم جلال) است» و آن عبارت از صورت علمی است که برانگیزاننده به اعمال نیک و بد است (همان، ۱۲۰۶، ۲۹۲/۱-۲۹۷؛ سجادی، ۳۹۴).

خداوند با دو صفت هادی و مضل، بسته به اعمال و اخلاق و عقاید مان مقدراتی را برای ما در نظر می گیرد و لذا، تبدیل صفات و هیئات، امری ممکن است؛ زیرا این عالم دار تغیر و زوال است و الواح نفوس قبل از استحکام ملکات ظلمانی، قابلیت محو و اثبات دارند (ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ۳۲/۵-۳۴). افراد انسانی دارای فطرت اولیه یکسانی هستند؛ ولی با توجه به ماهیت شان و عوامل دیگر با تکرر اعمال در شکل گیری خلق و خو نقش تعیین کننده ای دارند؛ برای مثال، خداوند به حضرت خلیل الرحمن - که منغم در نعم الهی است - فرموده است: از پرستش غیر حق پرهیز نما؛ چه آنکه جا دارد که اسم «منتقم» به مناسبت احکام اسم «الرحیم» از رحمت رحمانیه حق جدایی طلب کند و در این هنگام حاکم بر تو فقط اسم «جبار» و «منتقم» خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۵۱۳). بنابراین، با توجه به تأثیر پذیری نفس و قلب او در احوالات مختلف، انسان توانایی تأثیر در نفس و به تبع سعادت خود را داراست و می تواند با بهره گیری صحیح از اختیار، انجام واجبات، ترک محرمات و جلادادن روح برای پذیرش اسماء الهی، مظهر آن ها شده یا با سوء استفاده از اختیار، روح خود را کدر کرده و خود را مستعد مواجهه با اسماء جلالی و قهری خداوند کند.

نتیجه گیری

با نگرشی کلی در آنچه از نظر ملاصدرا در باب خلق و خو و اسماء الهی به رشته تحریر آورده ایم، به نتایجی چند رسیدیم؛ از جمله:

تأثیرات اسمائی بر خلق و خور را در دو قوس نزول و صعود می توان بررسی کرد. در قوس نزول با توجه به اسم «رحمان» الهی، نحوه وجودی و هستی شناختی انسان بارزتر است و در قوس صعود، جنبه معرفتی او با توجه به اسم «رحیم» بارزتر است. به تبع این دو جنبه هستی شناختی و معرفت شناختی، سایر ساحت های وجودی انسان، از جمله عملکرد او، نیز تحت الشعاع قرار می گیرد؛ در نتیجه، می توانیم تفسیری معنادار از هستی، خدا و انسان داشته باشیم.

تمام خصوصیات انسان ها، اعم از اعمال، رفتار، استعدادها و...، با لحاظ صفت اختیار در عین ثابت موجود است. بنابراین، نقش عمده خلق و خوی انسانی در درجه اول به تأثیرات اسمائی بستگی دارد. از آنجا

که عین خارجی انسان برگرفته از ترشحات اسمائی خداوند است و در عالم طبیعت به مناسبت قوایل تجلی می‌کند، مجموعه این عوامل در جریان سیر صعودی و با علم و تکرر اعمال، تحت تأثیر اسماء الهی، از جمله اسم رحیمیت، قرار می‌گیرد و به میزان انجام واجبات و ترک محرمات، خداوند آن‌ها را به کمال لایق‌شان می‌رساند. از آنجا که قلب انسان بین اسم «الهادی» و «المضل» در سیلان است، خلق و خوی او دگرگون شده و برحسب انتخاب و تکرار عمل، دارای خوی ملکیتی، حیوانی، درنده‌خویی یا شیطانی می‌شود.

نتیجه مهمی که از این تحقیق برمی‌آید، این است که در فرایندی طرفینی که بین مشی اعتقادی و عملکردی انسان و اسماء ذریبط خداوند محقق می‌شود با تجمیع شرایط، قضای حتمی واقع می‌شود و با تغییر شرایط، مقدورات او متفاوت خواهد بود و این امر تابع انتخاب انسان و اسم برگزیده خداوند برای مواجهه با انسان در شرایط متفاوت است.

انسان - برعکس دیگر موجودات - چون مظهر اسم جامع «الله» است و به صفتی خاص محدود نیست، می‌تواند از مظهریت اسمی به اسمی دیگر مبدل گردد. از جمله مواردی که در این نتیجه‌گیری مؤثر است:

۱. توجه به این نکته که اعیان ثابت امری ذومراتب است و مرتبه‌ای که مربوط به ذات الهی است، مجعول به جعل نیست که همان عالی‌ترین مرتبه هم هست و با این تمایز نیز می‌توان به مسئله اختیار پاسخ داد؛ به علت اینکه اعیان ثابت به علت عدم مجعول به جعل بودن، باعث جبر نمی‌شوند؛ اما از جهت دیگر، این امور عدمی با اعدام محال فرق دارند و اعدام ممکن هستند که این قابلیت را دارند که می‌توانند در مرتبه اسماء و صفات و در مرتبه واحدیت مجعول به جعل می‌شوند.

۲. خاصیت تأثیرپذیری نفس و قلب انسانی.

۳. تجلیات پی‌درپی اسمائی.

۴. برخورداری از صفت «اراده» و اختیار.

بنابراین، خداوند روح انسان را مستعد قرار داده تا به هر نحوی که خواست حرکت کند. همه این موارد در فلسفه و عرفان ملاصدرا به تجلیات پی‌درپی اسماء برمی‌گردد و حرکت جوهری، تجدد امثال و حرکت حبی ناشی از آن است. در نتیجه، خداوند با دو صفت هادی و مضل، برحسب اعمال و اخلاق و عقاید انسان مقدراتی را برای او ترسیم می‌کند.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

حسن زاده آملی، حسن، شرح فارسی الاسفار الاربعة، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.

خمینی، روح الله، تقریرات فلسفه امام خمینی (ره)، شرح: عبدالغنی اردبیلی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران، ۱۳۸۱.

دغیم، سمیع، موسوعة مصطلحات صدرالدين الشيرازي، مكتبة لبنان ناشرون بيروت، لبنان، بی تا.

ذبیحی، محمد، ترجمه و شرح بخش نخست مبدأ و معاد صدرالمتألهین شیرازی، انتشارات اشراق، قم، ۱۳۸۰.

رضانژاد، غلامحسین، مشاهد الالهية، آیت اشراق، قم، ۱۳۸۷.

سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۷۹.

صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهيم، العرشية، ترجمه و تصحيح: غلامحسين آهني، بی تا، ۱۳۴۱.

..... اسرار الآيات، تصحيح: محمد خواجهي، انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران، تهران، ۱۳۶۰.

..... مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد خواجهي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران، تهران، ۱۳۶۳.

..... الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، شرح: حسن بن يوسف علامه حلي، بيدار، قم، ۱۳۶۳ (ب).

..... تفسير القرآن الكريم، تصحيح: محمد خواجهي، بيدار، قم، ۱۳۶۶ (الف).

..... شرح اصول الكافي، تصحيح: محمد خواجهي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، ۱۳۶۶ (ب).

..... الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مكتبة المصطفوي، قم، ۱۳۶۸.

..... عرفان و عارف نمايان، ترجمه: محسن بيدارفر، الزهرا (س)، تهران، ۱۳۷۱.

..... مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، تحقيق و تصحيح: حامد ناجي اصفهاني، حکمت، تهران، ۱۳۷۵.

..... کسر اصنام الجاهلية، تصحيح: محسن جهانگیری، بنياد حکمت اسلامي صدر، تهران، ۱۳۸۱ (ب).

..... (۱۳۸۱ ب) کسر اصنام الجاهلية، مصحح: محسن جهانگیری، اشراف: محمد خامنه ای،

بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران

.....، شرح بر زاد المسافر، شارح: جلال‌الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ (الف).

.....، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه: نجفقلی حبیبی، بنیاد

حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.

.....، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية، ترجمه و تفسیر: جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران،

۱۳۸۳.

عالمی، عبداللطیف، حرکت حبی و نقش آن در ظهور تعینات در مکتب ابن عربی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی (ره)، قم، ۱۳۹۶.

قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

* نرم افزار: معجم موضوعی آثار فلسفی ملاصدرا.



Theological, Mystical and Ethical Thought of Muhammad al-Ghazali

Hossein Alijafari

PhD student of religions and mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University

Dr. Tahereh Hajebrahimi (corresponding author)

Email: hajebrahimi@srbiau.ac.ir

Associate Professor, Science and Research Branch, Islamic Azad University

Abstract

This article seeks to find the foundation of Imam Muhammad al-Ghazali's theological, mystical and ethical thought. The purpose of what Ghazali teaches as morality is Sufi education. Ghazali's mystical ethics is reflected in the form of self-discipline in *Ihyā' 'ulūm al-dīn*. This book is one of the most important theological, mystical and ethical works that has always been the focus of the scholars of the Islamic world and beyond. By relying on the ethical and mystical rereading of religious sources and texts, Ghazali caused major changes and reconsiderations in epistemology, ontology, methodology, anthropology and sociology. His mystical path and conduct enjoys ten main stages or positions, each of which pertains to obtaining one of the attributes leading to salvation or the "rescuers". Ghazali's mystical and ethical thought originates from his Islamic theological perspective. Although Ghazali rejected philosophy and Kalam in several works, such as *Iljām al-'Awām 'an 'Ilm il-Kalām*, *Tahāfut al-Falāsifah*, and *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, he himself used these two sciences in some instances. Ghazali advises masses not to get close to Kalam and philosophy. He does not ignore any of mysticism, ethics and politics but has a comprehensive perspective towards them. Ghazali is one of the famous scholars in the Islamic world in jurisprudence, theology, philosophy, mysticism, ethics and other Islamic sciences.

Keywords: Muhammad al-Ghazali, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, Kalam, Islamic mysticism, ethics.



اندیشه کلامی، عرفانی و اخلاقی محمد غزالی^۱

حسین علی جعفری

دانشجوی دکتری رشته ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

دکتر طاهره حاج ابراهیمی

دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

hajebrahimi@srbiau.ac.ir

چکیده

مقاله حاضر به دنبال پاسخ به این سؤال است که اندیشه کلامی، عرفانی و اخلاقی امام محمد غزالی بر چه پایه و اساسی می باشد. هدف آنچه غزالی به نام اخلاق تعلیم می دهد تربیت صوفیانه است؛ اخلاق عرفانی غزالی در قالب شیوه تهذیب نفس در کتاب احیاء علوم الدین منعکس شده است. این کتاب از مهم ترین آثار کلامی، عرفانی و اخلاقی است که همواره توجه علمای جهان اسلام و فراتر از آن را به خود جلب کرده است. او در حوزه های معرفت یا شناخت شناسی، هستی شناسی، روش شناسی، انسان شناسی و جامعه شناسی با اتکاء بر بازخوانی اخلاقی و عرفانی منابع و نصوص دینی موجب تغییرات و بازاندیشی های فراوانی شد. طریق عرفانی و سلوک غزالی ده مرحله یا مقامات اصلی دارد که هریک از این مقامات مخصوص کسب یکی از صفات رستگاری یا منجیات است. اندیشه عرفانی و اخلاقی غزالی نشأت گرفته از نگاه کلام اسلامی وی است. غزالی در کتب مختلف خود مثل الجوامع العوام عن العلم الکلام، تهافت الفلاسفه و احیاء علوم الدین به رد فلسفه و کلام پرداخته؛ اما در جاهایی هم خودش به این دو علم پرداخته است. غزالی بیشتر به عوام الناس توصیه می کند تا به کلام و فلسفه نزدیک نشوند. وی به عرفان، اخلاق و سیاست در الملک و الدین توأمان و هم زمان با هم، توجه کرده است. غزالی در فقه، شریعت، کلام، فلسفه، عرفان، اخلاق و سایر علوم مرتبط، در زمره نامداران جهان اسلام به شمار می آید.

واژگان کلیدی: ابوحامد محمد غزالی، احیاء علوم الدین، کلام، عرفان اسلامی، اخلاق.

۱. برگرفته از رساله دکتری با عنوان: مقایسه آراء و اندیشه های بحیا ابن پاقودا و محمد غزالی

مقدمه

ابوحامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ق) در علم فقه، شریعت، کلام، فلسفه، عرفان، اخلاق و منطق، شخصیتی بسیار تأثیرگذار بود و معتقد بود هنگامی باید به کلام رجوع کرد که مخالفان یا شک‌گرایان سر برآورند؛ در غیر این صورت باید از آن دوری کرد.

غزالی پیش از فرار از مدرسه نظامیه بغداد و اشتغال به طریق تصوف، از بزرگ‌ترین متکلمان اشعری بود و در فن مناظره می‌توانست هر حریف قدرتمندی را شکست دهد. او در این راه بیش از همه وامدار استاد برجسته‌ی خود امام الحرمین جوینی بود. هدف آنچه غزالی به نام اخلاق تعلیم می‌دهد تربیت صوفیانه است؛ اخلاق عرفانی غزالی در قالب شیوه تهذیب نفس در کتاب احیاء علوم الدین منعکس شده است. کتاب احیاء علوم الدین، اثر محمد غزالی از مهم‌ترین آثار اخلاقی و عرفانی است که همواره توجه علمای جهان اسلام و فراتر از آن را به خود جلب کرده است. همچنین، کتاب کیمیای سعادت خلاصه‌ای از احیاء العلوم است که غزالی آن را در اواخر عمر خود نوشته و از مضامین اخلاقی و عرفانی برخوردار است.

او در حوزه‌های معرفت یا شناخت‌شناسی، هستی‌شناسی، روش‌شناسی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی با اتکاء بر بازخوانی اخلاقی و عرفانی منابع و نصوص دینی موجب تغییرات و بازاندیشی‌های فراوانی شد. ژرفنا و دامنه تأثیر غزالی به حدی است که در یک بیان آغشته به اغراق شاید بتوان تاریخ فکر و اندیشه، کلام، عرفان و اخلاق اسلامی را به دو دوره پیش و پس از غزالی تقسیم کرد. درباره تأثیر مبانی معرفت‌شناختی در اندیشه غزالی می‌توان گفت که از آنجایی که وی یک اشعری است، به دیدگاه‌های ابوالحسن اشعری اهمیت می‌داد و متأثر از وی بود. غزالی در اصول عقاید پیرو اشعری و در فروع پیرو شافعی بود. پیروی غزالی از مکتب اشاعره تأثیر زیادی بر نظام اعتقادی وی داشت؛ او با تأثیر از فضای فکری اشعری عصر خویش به فیلسوفان و تلقی آنان از دین نیز پرداخت (کدخدایی، ۱۴۴-۱۴۵).

طریق عرفانی و سلوک غزالی ده مرحله یا مقامات اصلی دارد که هریک از این مقامات مخصوص کسب یکی از صفات رستگاری یا منجیات است.

کلام اسلامی

علم کلام، که تلاش جهت دفاع عقلانی از دین است، در طول تاریخش در دوران مختلف به پرسش گرفته شده است. به جز آنان که این پرسش را از جایگاه موافق مطرح کرده‌اند که فقط به دنبال تحکیم

موقعیت یک رویکرد هستند؛ مخالفانش از دو طایفه کاملاً متفاوت بودند: اول، طایفه مؤمنان و دیگر، طایفه ملحدان. در طیف مؤمنان، یکی از جذاب‌ترین اشخاصی که علم کلام را نقد کرده، غزالی است. او پس از باقلانی (د ۴۰۳ق)، اسفراینی (د ۴۱۸ق) و امام‌الحرمین (د ۴۷۸ق)، ممتازترین متکلم مکتب اشعری مذهب بود. بسیاری عقیده دارند که غزالی حداقل دو دوره متفاوت را طی کرده: دوره پیش از شک و دوره پس از شک. بعضی هم مانند سلیمان دنیا، اندیشه‌مند مصری، در مقدمه‌ای که بر تهافت‌الفلاسفة نوشته، دوره شک را دورانی مستقل دانسته و از سه دوره سخن گفته: قبل از شک، دوران شک و دوره پس از شک (الشامی، صالح احمد، ۲۰۰۲، ۶۹). یکی از مواردی که در این تفکیک بر آن تأکید شده، روگردانی غزالی از کلام و نفی آن است. غزالی در المنقذ و احیاء چرخش از کلام را به‌خوبی تشریح کرده و دلایلش را ذکر کرده است.

نگاه کلامی غزالی

غزالی بنا بر اتفاق آراء سه گروه در میزان‌المعل بر آن است که بی‌شک، سعادت مطلوبیت عام دارد و فقط با دو ابزار ممکن و مجاز، یعنی دانش (نظر) و کنش (سلوک) و عمل به دست می‌آید. بنا بر آراء گروه‌های مختلف در قیاس بین علم و عمل، بر برتر بودن دانش پای می‌فشارد و عمل را در ترازوی پایین‌تر از دانش جای می‌دهد. بر این اساس، علم و عمل را توأمان برای نیل به رستگاری ضروری می‌داند؛ اما تبیین می‌کند که ارج و اعتبار عمل، هرگز به‌پای دانش نمی‌رسد. برای تأیید مدعای خویش، آیه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر: ۱۰) را به شهادت می‌طلبد. او می‌گوید: سخن طیب در این آیه، علم است که به مقام رفیع می‌رسد و عمل به‌سان خادمی، آن را بر فراز می‌برد. وی می‌پرسد که در دوره فراوانی و گسترش علوم و تنوع اعمال و ضرورت اشتغال و دل‌سپاری به دانش و کنش، به کدام‌یک از علوم باید دل و به چه عملی باید سر سپرد؟ وی، پاسخ به پرسش فوق را مستلزم فهم یک مقدمه می‌داند و آن اینکه مردم دو گروه‌اند؛ الف) کسانی که به تقلید، تن داده و خود را بی‌نیاز از بحث و جست‌وجو کرده و از راهی که دیگران ترسیم کرده‌اند می‌روند. ب) بیمارانی که از طبیبان تقلید نمی‌کنند و درصددند تا به مرتبه پزشکان برسند. او معتقد است راه دوم، دورودراز و بسی دشوار است و به‌سلامت‌گذشتن از آن در هر دوره‌ای فقط نصیب افرادی خاص و استثنایی می‌شود (غزالی، میزان‌العمل، ۱۳۷۶، ۲۸).

وی در رساله «المنقذ من الضلال» در باب علم کلام، سخنان مهمی بیان می‌کند. به اعتقاد وی، غایت این دانش نگاهداری باورهای اهل سنت و پاسبانی آن از آشوبگری اهل بدعت است. او در شکل‌گیری علم کلام در میان مسلمین، نظری را مطرح می‌کند که موجب می‌شود او علم کلام را برای روزگار عسرت و

مواجهه با اهل بدعت تجویز کند. به بیان وی، چون خدای متعال به بندگان از زبان رسول خویش، عقیده حقی را ابلاغ کرد که صلاح دین و دنیای‌شان در آن است و قرآن و روایات نیز آن را بیان می‌کنند، شیطان در اندیشه بد اهل بدعت، مطالبی را القاء کرد که خلاف سنت پیامبر (ص) بود. پس خلق بدین بدعت‌ها روی آوردند و نزدیک بود که عقیده حق را بر اهلش پریشان جلوه دهند؛ از این رو، خداوند متعال جماعت متکلمان را پدید آورد و انگیزه‌های آنان را جهت یاری سنت، به جنبش درآورد و آنان نیز با بیانی استوار به کشف حق‌پوشانی‌های تازه اهل بدعت که برخلاف سنت منقول بود، پرداختند. جماعتی از متکلمان به آنچه خدای متعال آنان را بدان مأمور ساخته بود، قیام کردند و به نیکویی از سنت دفاع کردند و از عقیده‌ای که از جانب مقام نبوت رسیده و مقبول واقع شده بود، حمایت کردند و بدعت‌هایی را که تازه به وجود آمده بود، تغییر دادند؛ اما در این دانش به مقدماتی اعتماد می‌کردند که از مخالفان‌شان دریافت کرده بودند و آنچه آنان را به تسلیم مجبور کرده بود، یا تقلید بود یا اجماع امت یا تنها پذیرش از جانب قرآن و روایات و بیشتر تلاش ایشان در بیرون‌آوردن تناقضات موجود در اندیشه مخالفان‌شان بود (کمپانی زارع، حیات فکری غزالی، ۱۳۹۱، ۷۶).

وی در احیاء مسلمانان را به این توجه می‌دهد که در بهره‌برداری از اندیشه متألّهین مبالغه نکنند و یادشان باشد که جایگاه علم کلام را در تقابل با دشمن دین و اهل بدعت بدانند و نه بیشتر و از علم کلام به سان نگاهبان استفاده کنند و آن را دارو بدانند و نه غذا. به نظر غزالی، کلام از علوم است که برای نهی قلوب مردم از پذیرش تخیلات بدعت‌گذاران واجب کفایی است و این وجوب به علت بروز همین بدعت‌ها به وجود آمده؛ همان طور که نیاز به استخدام راهنما و نگهبان در مسیر حج، به دلیل ستمگری و راهزنی‌های اعراب لازم شده و اگر اعراب بی‌رحمی‌ها را ترک کنند، اجیرکردن نگهبان از شرایط سفر حج نخواهد بود. همچنین، اگر بدعت‌گران یاوه‌گویی را رها کنند، به موضوعات دینی، بیش از آنچه در عصر صحابه معمول بوده نیاز نخواهد بود. غزالی بر آن است که معرفت خداوند متعال و شناخت صفات و افعالش و هرآنچه در علم مکاشفه وجود دارد، از علم کلام به دست نخواهد آمد و حتی ممکن است علم کلام حجاب و مانع آن‌ها نیز باشد؛ زیرا رسیدن به آن فقط از راه مجاهدتی که خداوند آن را مقدمه هدایت خود قرار داده، امکان خواهد داشت. غزالی اعتقاد دارد که عالمان دین وجود خود را فقط صرف علم فقه نکرده بودند؛ بلکه به علم قلوب نیز پرداخته‌اند، مراقب حالات دل بوده‌اند و آنچه ایشان را از تصنیف در این علم و تدریس آن مانع می‌شد، همان چیزی بود که صحابه رسول (ص) را از نگارش و آموختن فقه مانع شد؛ با اینکه آنان فقهای بودند که از فنون گوناگون دانش برخوردار و به علم فتاوی و حلال و حرام اشتغال داشتند. بنابراین، فضیلت عالمان دینی فقط به دلیل دانستن علم فقه و کلام نبوده است؛ بلکه به سبب دانش آن‌ها به دقایق

علوم باطنی بوده و دیگر اینکه به مقتضای علم خود عمل کرده و فقه را برای جلب رضایت خداوند می‌خواستند و در دین زهد می‌ورزیدند؛ هرچند شهرت آن‌ها به اعتبار دانش آن‌ها در علم فقه و کلام بوده است (غزالی، احیاء علوم الدین، ۲۵-۲۶).

باتوجه به نگاه غایت‌گرایانه غزالی، متکلم در کاربرد ابزار کلام از شناخت صنوف چهارگانه زیر به‌عنوان مخاطب و جمعیت هدف، بی‌نیاز نیست: ۱. عوامی که مقلدانه تصدیق ضروریات دین می‌کنند و از شنیدن ادله کلامی بی‌نیاز یا متنفرند. ۲. کفار و اهل بدعت که متعصبانه از عقیده حق، منحرف شده و کلام برای آنان بی‌اثر بوده و لذا، چاره آنان فقط شلاق است. ۳. مقلد هوشمندی که گاه ایمانش متزلزل می‌شود؛ چاره آنان مهربانی و نصیحت و در صورت لزوم بهره‌بردن حداقلی از ادله کلامی است. اینان چون هوشمندند چه بسا پس از شنیدن ادله کلامی، با سؤالات مهم‌تری روبه‌رو شوند و به تبع آن، ایمانشان متزلزل‌تر گردد. غزالی برای این دسته، روش دوگانه اخلاقی و مجادله‌ای را توصیه می‌کند. ۴. گمراهانی که از هوش و ذکاوت خوبی برخوردارند و غزالی لطافت را نسبت به این گروه ضروری می‌داند و اعتقاد دارد آن‌ها را نه از راه جدال و مباحثه؛ بلکه باید از طریق نیکویی و مهربانی به اعتقادات درست راهنمایی کرد (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ۱۹۹۰، ۱۰-۸).

مطابق با خوانش غزالی، اسلام مجموعه‌ای منسجم از احکام، عقاید، اخلاق و سیاست است. این فهم جامع از اسلام که در منظومه فکری غزالی در قالب نظریه هم‌بستگی اسلام و سیاست بازتاب یافته، نتیجه‌اش هم‌بستگی و پیوستگی اخلاق و سیاست در دستگاه فکری او است. بنابراین، در صورت ترکیب دین و سیاست، تقوای دولتمردان تأمین و سیاست اخلاقی می‌شود. غزالی با توجه به جامعیت اسلام و جامع‌نگری‌اش، میان دین و سیاست پیوند عمیقی برقرار می‌کند. وی در آثارش به مناسبت‌های گوناگونی به این پیوند اشاره دارد: الملک والدين توأمان؛ الدين والسلطان توأمان؛ الدين والملک توأمان؛ دین و پادشاهی چون دو برادرند که از شکم یک مادر آمده‌اند (فصیحی دولتشاهی، ۱۳۷).

غزالی در کتب مختلف خود مثل الجوامع العوام عن العلم الکلام، تهافت الفلاسفة و احیاء علوم الدین به رد فلسفه و کلام پرداخته؛ اما در جاهایی هم خودش به این دو علم پرداخته است.

کتاب المصنوعون به علی غیر اهله، که از کتاب‌های بحث‌انگیز منسوب به غزالی بوده و برخی آن را از خود وی دانسته و برخی آن را مشکوک دانسته‌اند، در باب مسائلی است که مؤلف نمی‌خواسته همگان از آن مطلع شوند؛ ولی همان‌طور که بعضی از محققان متوجه شده‌اند در این اثر مطالبی که غزالی نمی‌خواسته به‌دست نااهلان بیفتد، نیست یا به‌قول دکتر غلامحسین دینانی، «از مطالب پیچیده و رمزآلود خالی است». بر اساس نسخه خطی جدید، می‌توان غزالی را در این اثر دارای اندیشه فلسفی دانست. در اینکه غزالی

کتابی داشته است که در عنوان آن هشدار داده بود که باید از دسترس ناهلان دور نگاه داشته شود، یعنی المصنوع به علی غیر اهل، می توان مطمئن بود؛ چراکه هم در آثار خود غزالی و هم در آثار نویسندگان قدیم به چنین اثری اشاره شده است. غزالی در جواهرالقرآن و همچنین، الاربعین فی اصول الدین به این کتاب اشاره کرده است (پورجوادی، ۲۹۲-۲۹۳).

احیاء علوم الدین

غزالی در جلد اول این کتاب ابتدا به فضیلت علم و انواع آن اشاره می کند. او پرداختن به علم اعتقادات را فقط برای کسانی جایز می داند که در دل شان شکی دارند و می گوید: اگر در شهادتین شک خطور کرد، فراگرفتن علم تا هنگام نابودی شک واجب است. در واقع، او مردم را تا آنجا که ممکن است از پرداختن به این علوم بر حذر می دارد و می افزاید: «اگر کسی شکی نکرد و از دنیا رفت بر اسلام مرده است» (غزالی، احیاء علوم الدین، ۲۶).

غزالی انواع علم را برمی شمارد؛ ولی از کلام و فلسفه نامی نمی برد. درباره اینکه چرا کلام را علم نمی داند در بالا گذشت؛ اما اینکه چرا فلسفه علم نیست می گوید: فلسفه به خودی خود علم نیست و متشکل از چهار علم است: ۱. هندسه و ریاضی که مباح هستند. ۲. منطق که از دلیل و حد صحبت می کند و این دو وارد علم کلام می شوند. ۳. کلام که بحث از ذات و صفات خداست و وارد در کلام است. ۴. طبیعیات که بعضی از آن مخالف شرع و دین و حق است (همان، ۴۱).

غزالی سپس، علوم مذموم را برمی شمرد و سومین نوع از آن علوم را علمی می داند که فراگرفتن آن سودی ندارد و دعا می کند: «نعوذ بالله من علم لا ینفع» و بحث از اسرار الهی، کاری که فلاسفه و متکلمین می کنند را از همین باب می داند و روی گرداندن مردم از این دو طایفه را واجب می داند و می گوید که چه بسیاری از افراد که به خاطر جهل به بعضی از امور سود برده اند و مثالی می آورد با این مضمون که گاهی طبیبان بیماران را از بیماری شان آگاه نمی کنند و همین جهل بیمار، باعث بهبودی او می شود. در واقع، غزالی بیشتر به عوام الناس توصیه می کند تا به کلام و فلسفه نزدیک نشوند (همان، ۴۳).

تهافت الفلاسفة

غزالی در این کتاب تناقض گویی های فلاسفه را بررسی می کند. او در علت تألیف این کتاب می گوید: عده ای را دیدم که شعائر اسلامی مثل نماز و روزه و... را کنار گذاشته اند و به کفر نزدیک شده اند. بررسی کردم، متوجه شدم کفر آن ها به خاطر نام هایی از قبیل سقراط، افلاطون و ارسطو است؛ آن ها فکر می کنند

اگر به سلک اینان درآیند فاضل شده‌اند و بر مردم برتری دارند؛ لذا، وقتی کودنی این گمراهان را دیدم تصمیم گرفتم در رد فلسفه و تناقضات فیلسوفان کتابی بنویسم تا کسانی که فکر می‌کنند فلسفه نیکوست و روش‌های فیلسوفان عاری از تناقض است را آگاه کنم (غزالی، تهافت الفلاسفة، ۲).

وی برای اینکه به صحبت‌های خویش استحکام بخشد، می‌گوید که اولین تناقضات را خود فلاسفه نخست مرتکب شده و کشف کرده‌اند: «اشتباه فیلسوفان طولانی و نزاع‌شان زیاد است. ارسطو بر استاد خویش ردیه نوشته است و گفته افلاطون و حقیقت هر دو دست من هستند؛ ولی حقیقت دوست‌داشتنی‌تر است». لذا، به عقیده غزالی نمی‌توان به فیلسوفان اعتماد کرد؛ چون به ظن و تخمین حکم می‌کنند و کم‌خردان را می‌فریبند؛ اگر چنین نبود آن‌ها هم باید مانند علمای حساب اختلافی با هم نمی‌داشتند (همان، ۴).

غزالی معتقد است فیلسوفان فریب‌کارند. از فریب‌کاری‌های این قوم این است که وقتی اشکالی بر آن‌ها وارد می‌کند، می‌گویند که این علوم الهی بر اذهان هوشیاران نیز دشوار است و در پاسخ به اشکالات جز به پیش کشیدن ریاضیات و منطق اقدام نمی‌کنند تا کسانی که در کفر خود از آن‌ها تقلید می‌کنند، اگر اشکالی از مذهب آن‌ها به ذهن‌شان رسید ظن نیکو کنند و بگویند که علم آن‌ها برای مشکلات راه حل دارد؛ ولی چون من منطق و ریاضی نمی‌دانم، نمی‌فهمم! در حالی که ریاضیات اصلاً ربطی به الهیات ندارد (همان، ۷-۱۰).

او سپس، به بررسی تناقضات فلاسفه و ایرادهایی که به نظریات آن‌ها وارد می‌کند، می‌پردازد و در آخر کتاب می‌گوید: اگر از من بپرسید با توجه به مطالب گفته شده آیا به طور قطع به کفر آنان فتوی می‌دهید و کشتن آن‌ها را جایز می‌شمیرید؟ گویم: در سه مسئله حتماً کافرند:

مسئله قدم عالم و اینکه همه جواهر قدیم‌اند.

اینکه خدا به جزئیات حادث از سوی اشخاص آگاهی ندارد.

انکار آنان به برانگیختن تنها در محشر (همان، ۵۹-۶۴).

غزالی به صراحت آموختن کلام را واجب کفایی اعلام می‌کند؛ اما ارزش و اعتبار آن را ثانوی دانسته و می‌گوید: «... پس علم کلام از آن صناعت‌ها شد که فرض کفایی است برای حفظ قلوب عوام از اوهام مبتدعان و به دلیل به وجود آمدن بدعت‌ها، وجوب آن حادث می‌گردد» و متکلم باید بداند که رسالت و تکلیفی جز پاسداری از حریم دین ندارد. در نوشته‌های وی، هدف کلام، حفظ شرع یا متشرع اعلام و متکلم نیز در نقش نگاهبان دین و حافظ عقیده دین دار، معرفی شده است (همو، احیاء علوم الدین، ۶۵).

فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقة

او در این کتاب نیز به کلام نگاه ابزاری دارد و استفاده از کلام و یادگیری آن را جز برای دفع حمله و شبهه خصم حرام می‌داند. بنابراین، کلام را علمی تبعی و ثانوی تلقی می‌کند. علت حرمت کلام را هم آفات مترتب بر آن می‌داند؛ لذا، می‌گوید که پرداختن به آن حرام است، مگر برای دو منظور و دو گروه: الف، شبهاتی که با موعظه و اخبار منقول از رسول(ص) قادر به زائل ساختن آن نیست. ب) عاقل کاملی که قدمی راسخ و ایمانی ثابت دارد و قصد دارد با علم کلام، امراض اهل شبهه را شفا دهد، بدعت‌گذار را مجاب و عقیده خویش را از فریب بدعت‌گذاران حفظ کند. غزالی ایمان عوام را بر ایمان استدلالی مَدْرَسِی برتر می‌داند(غزالی، مجموعه رسائل...، ۱۴۱۴، ۹۴). چنانچه غزالی فیصل التفرقة را در دوران گوشه‌نشینی در خراسان و در پنج سال قبل از رحلتش نوشته باشد، رأی او در این کتاب می‌تواند از آخرین نظریاتش در باب کلام باشد (زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ۴۸).

کلام در احیاء علوم الدین

غزالی به مسائل کلامی فلسفه مشاء ضربه سختی وارد کرد و در مقابل آن‌ها موضع‌گیری تنیدی را از خود نشان داد و آراء آن‌ها را نوعی بدعت و ضد اصول دین به شمار آورد. یکی از دیدگاه‌های کلامی، عقیدتی و فلسفی غزالی در این مرحله از حیات فکری خویش این است که در کتاب تهافت الفلاسفه در سه مسئله، فلاسفه را تکفیر کرده که عبارت‌اند از: قول به قدم زمانی عالم، انکار علم خداوند به جزئیات و انکار بازگشت اجساد و حشر آن‌ها در روز قیامت. در سایر مسائل غزالی فلاسفه را تکفیر نمی‌کند؛ اما آن‌ها را منحرف از راه صواب می‌داند. از مهم‌ترین بحث‌های کلامی غزالی مسئله علیت است که با طرح آن تحول بزرگی در مذهب اشعری به وجود آورد. در این باره می‌توان گفت که علت مخالفت غزالی با مسئله علیت یا ضرورت علی همان انگیزه دینی وی است؛ به این دلیل که از نظر او اعتقاد به علیت دو پیامد دارد: اول، معجزه انبیاء زیر سؤال خواهد رفت، دوم، در رابطه علت و معلول اختیار خداوند زیر سؤال می‌رود. غزالی در بسیاری از اندیشه‌های عبادی و عرفانی خویش از محاسبی و ابوطالب مکی متأثر است. غزالی چندین فصل از کتاب احیاء العلوم را به موضوع حضور قلب در نماز اختصاص داده؛ زیرا آن‌گونه که خود می‌گوید: روح واقعی و حیات درونی عبادت، عبارت است از خشوع، نیت خوب، حضور قلب و اخلاص و این‌ها در واقع، همان نکاتی هستند که محاسبی ۲۵۰ سال پیش از غزالی بر آن‌ها تأکید کرده است (Said, 44).

همچنین، وی از ابوطالب مکی متأثر است؛ زیرا میان قوت القلوب او با احیاء علوم الدین پیوند عمیقی

وجود دارد. غزالی نیز همچون هجویری و محمدبن الفضل البلخی (د ۳۱۹ ق) معتقد است که علوم بر سه دسته هستند: علم من الله، علم مع الله و علم بالله. علم بالله علم معرفت است که همه اولیای او، او را آغاز دانسته‌اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان وی را ندانسته‌اند؛ علم من الله علم شریعت بود که از وی به ما فرمان و تکلیف است و علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجت اولیاء بود. پس معرفت بی پذیرش شریعت درست نیاید و بزرش شریعت بی اظهار مقومات راست نیاید... هرکه را علم معرفت نیست، دلش به جهل مرده است و هرکه را علم شریعت نیست، دلش به نادانی بیمار است. پس دل کفار مرده باشد که به خداوند تعالی جاهل‌اند و دل اهل غفلت بیمار، که به فرمان‌های وی جاهل‌اند» (هجویری، ۱۵).

عرفان در احیاء علوم الدین

غزالی چنین بیان می‌دارد که حکماء، علماء و فلاسفه می‌کوشند تا علم را کسب کنند و آن را به قلب خویش وارد کنند؛ در صورتی که صوفیان و اولیاء می‌کوشند تا تنها قلب و دل را جلا و صیقل دهند و آن را از هرگونه زنگاری بزدايند. هنگامی که غزالی در احیاء از سخنان پیامبر (ص) و صحابه در بیان صحت طریقه اهل تصوف شواهدی نقل می‌کند، البته نظر به دفع هرگونه شکی از خواننده کتاب خویش دارد؛ اما آنگاه که از قول بایزید و دیگران می‌گوید: عالم آن نیست که چیزی را از روی کتاب حفظ کند و چون آن را حفظ داشت فراموش کند جاهل گردد، عالم کسی است که بی واسطه درس و حفظ، علم خویش را از خداوند تلقی کند (زرین کوب، فرار از مدرسه، ۱۷۹-۱۸۱).

اخلاق عرفانی در احیاء موضوعیت و محوریت جدی دارد؛ برای نمونه، تلاش عمده غزالی در ربع عبادات، گذر از فقه ظاهری به فقه باطنی یا همان اخلاق عرفانی است. در این بخش از کتاب، غزالی در جست‌وجوی احوال باطنی و اسرار عبادت است. غزالی در کتاب علم بیان می‌کند: «عالم باید به علم باطنی، مراقبت از دل، شناخت جهان آخرت و سلوک آن همت ورزد»؛ در تشریح این عمل اخلاقی، طریق مجاهده، مراقبه و مواظبت باطنی را با گفتاری از امام علی (ع) و سهل تستری (د ۲۸۳ ق) تشریح می‌کند (غزالی، احیاء علوم الدین، ۱/۱۶۴).

وی در این کتاب علم مکاشفه را جزو علوم اخروی می‌داند و چنین تعریف می‌کند: «علم مکاشفه علم باطنی می‌باشد و آن نهایت علوم است» و می‌گوید: «منظور از علم مکاشفه این می‌باشد که پرده برداشته شده تا حق صریح در این امور نمایان گردد، طوری که گویا با چشم سر و بدون هرگونه شک، این امور مشاهده و روشن شده است» (همان، ۶۰).

وی اعتقاد دارد که این علم متعلق به صدیقان و مقربین است که بر اثر ریاضت و تطهیر نفس به دست می‌آید. پس از دریافت این علم، چشم انسان بر حقایق گشوده می‌شود (همان، ۱۸۹).

دقت در باطن و اخلاص در عمل، از مبانی مهم اخلاق عرفانی غزالی است. وی در این باره می‌گوید: «فقه در عصر اولیه اسلام، کاملاً بر علم شناخت راه آخرت، شناخت دقائق، آفت‌های نفس و دلیل تباهی اعمال، شدت توجه به خواری دنیا، چشم‌دوختن هر چه بیشتر به نعمت‌های اخروی و غلبه ترس از خداوند بر قلب اطلاق می‌شد» (همان، ۸۴). وی علاوه بر احکام ظاهری به بررسی و شناخت معانی پنهانی این اعمال می‌پردازند. وی چهار نوع طهارت را برمی‌شمارد؛ ابتدا: پاکیزگی ظاهری از نجاسات؛ دیگر: زدودن اندام از گناهان؛ سوم: زدودن دل از رذایل و اخلاق ناپسند؛ چهارم: زدودن باطن از هر آنچه غیر خداست. نوع آخر را طهارت پیامبران و صدیقان می‌خوانند (همان، ۱۸۴).

وی قواعد تصدیق در اسلام را سه دسته می‌داند. هر معتقدی باید به خداوند، پیامبری حضرت محمد (ص) و اعتقاد به روز آخرت ایمان داشته باشد. نفی هریک از این سه عنصر به طرد از اجتماع منتهی می‌شود (Moosa Ebrahim, 194).

نمازگزاران را از جهت توجه به باطن و عمق عبادت به سه گروه تقسیم می‌کنند: گروه اول، آنان که فقط عبارات را می‌خوانند بی آنکه دل‌شان آگاهی داشته باشد. گروه دوم را اصحاب یمین می‌خوانند و می‌گویند اینان آنچه را می‌خوانند دل‌های‌شان نیز درمی‌یابد. گروه سوم، مقربان حق می‌باشند، یعنی آنان که ابتدا دل‌شان عمق معانی را کسب می‌کند سپس، زبان‌شان آن معانی را ترجمه می‌کند. میان کسی که زبان ترجمان، دلش باشد با کسی که این‌گونه نیست، تفاوتی عمیق وجود دارد. مقربان حق تعالی را کسانی می‌داند که زبان‌شان ترجمان دل آنان است (غزالی، احیاء علوم الدین، ۳۷۰/۱).

از نگاه غزالی، نمازی که فقط برای رضایت خداوند خوانده شود و همه آن خشوع، بزرگداشت خداوند، شرم، حیاء و ترس از خداوند باشد، کلید مکاشفه است: «مکاشفه اولیاء خداوند متعال که نسبت به ملکوت آسمان، زمین و اسرار الهی از موهبت کشف برخوردارند، فقط در نماز و خصوصاً در سجده است؛ چون که بنده به دلیل سجده، به خداوند تقرب می‌یابد و بدین دلیل خداوند فرموده: «وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ» (همان، ۳۷۶).

اخلاق در احیاء علوم الدین

شاید بتوان رویکرد اخلاقی غزالی در احیاء را هم‌سو با فهم هجویری در باب التصوف کشف‌المحجوب دانست: «... صفا در جمله محمود باشد و ضد آن کدر بود و رسول (ص) گفته است:

«ذَهَبَ صَفْوُ الدُّنْيَا وَ بَقِيَ كَدْرُهَا». و نام لطایف اشیاء صفو آن چیز باشد و نام کثایف اشیاء کدر آن چیز. صوفی آن بود که از خود فانی بود و به حق باقی؛ از طبایع رسته و به حقیقت حقایق پیوسته. متصوف آن است که به مجاهدت این درجه را می‌طلبند و اندر طلب، خود را بر معاملات ایشان درست همی کند» (هجوی، ۳۳-۳۸).

غزالی در کتاب نکوهش دوستی مال و بخل به صورتی مختصرتر از سایر مباحث به نکوهش حرص و طمع پرداخته است. او درویشی و فقر مادی را به شرطی ستوده می‌داند که درویش قانع باشد و طمع از خلق جهان و دارایی‌های آنان ببرد (غزالی، احیاء علوم الدین، ۳/۵۰۷-۵۱۰).

غزالی باور دارد که حقد همان خشم است که به علت عدم شفای خشم درون آدمی پدید آمده و به حقد بدل گشته و پیوسته این دشمنی و نفرت در دل باقی می‌ماند. خشم منشاء همه این رذایل است و حقد از خشم و حسد از حقد پدید می‌آید. پس عفو و تسلط بر خشم چاره‌ساز همه این رذایل است. او در این باره می‌گوید: «و حسد این است که تو را کینه بر آن وادارد که از بین رفتن نعمت او را بخواهی؛ آنگاه اگر بدو نعمتی ارزانی شود، غمگین می‌شوی و اگر مصیبتی رسد، شادمان می‌شوی و این از افعال منافقان است» (همان، ۳۷۳).

غزالی در کتاب آفت خشم، کینه و حسد در ربع مهلکات، خشم را صفتی شیطانی و شعله‌ای در دل توصیف می‌کند که درون را فرامی‌گیرد و می‌سوزاند. از نظر او، آنچه خشم را پدید می‌آورد غرور درونی سنگ‌دلان است؛ اما اهل بصیرت می‌دانند که آفرینش آنان از خاک است و خشم چون رگی از جانب شیطان در درون آنان نهفته است (همو، کتاب الاربعین، ۳/۳۳۸).

در نظر غزالی، خشم و شهوت مایه هلاک عقل می‌شوند: «و از درهای بزرگ او خشم و اشتیاق در لذت و منفعت است؛ چون سپاه عقل ضعیف شود، سپاه دیو اقدام نموده و ناگهان درآید» (همو، احیاء علوم الدین، ۳/۶۷).

آیا رفع خشم به وسیله ریاضت ممکن است؟ غزالی در پاسخ به آن می‌گوید: «نابود کردن صفت خشم در باطن انسان امری غیرممکن است؛ زیرا آدمی مادامی که چیزی محبوب وی باشد و چیزی مکروه وی، از خشم خالی نبود...» (همو، کتاب الاربعین، ۳/۳۵۰).

اما ریاضت به دو شیوه می‌تواند خشم را تعدیل کند و آن را تحت اختیار انسان درآورد: «شیوه اول، ریاضت در آن برای آن نباشد که خشم نیست شود؛ بلکه بر آن است که او قادر شود خشم را فرمان نبرد و در ظاهر آن را کار انجام ندهد، مگر بر حدی که مستحسن شرع و عقل بود. اما شیوه دیگر، ممکن است که با ریاضت به آن رسد که در خشم گرفتن برای آن عاری شود؛ زیرا دوستی آن از دل بیرون کردن ممکن است. و

بداند که موطن او قبر است و دنیا و آخرت جز گذرگاهی نیست که از آن عبور نماید و به قدر کفایت از آن توشه سازد...» (همان، ۳۵۱-۳۵۲).

به زعم غزالی، ریا باطل کننده اعمال عبادی و از کبائر مهلکاتی است که ریشه در طلب جاه و مقام دارد. آنچه ریاکاران جهت به دست آوردن دل دیگران خود را بدان می آریند این هاست: «اول، ریا در دین از جهت جسم، و آن اظهار ضعف و زردی است تا در وهم سختی مجاهدت و زیادی اندوه باشد بر کار دین و غلبه ترس از آخرت و نیز به ضعف دلالت کند بر اندکی خوردن. دوم، ریا به هیئت و آن ژولیده کردن موی سر است و تراشیدن شارب و درپیش انداختن سر در رفتن به قدم و تکبر در حرکت و باقی گذاشتن اثر سجده بر پیشانی. سوم، ریا به زبان و آن ریای دین داران است به پند و تذکر دادن و بیان حکمت و حفظ اخبار و آثار، تا در گفت و گو استفاده کنند برای اظهار فراوانی دانش و دلالت بر شدت عنایت بر احوال گذشتگان صالح. چهارم، ریا به کردار، مانند ریای نمازگزار به درازی قیام، رکوع و سجود» (همان، ۶۲۱-۶۲۳).

باب دوم کتاب ذکر مرگ احیاء بحث درباره طول امل است. از نگاه او، آنچه سبب طول آرزو می گردد نخست دوستی دنیا است؛ آنگاه که آدمی با لذت ها و شهوات آن خو گرفت جدایی از آن ها بر دل او گران می آید، پس سعی می کند درباره مرگ فکر نکند؛ ایمان به خدای تعالی و روز قیامت و ترس از عذاب الیم و امید به ثواب عظیم علاج این درد است (همان، ۸۰۹). غزالی بیان می دارد: «مرگ خاموش چنین می گوید: هر آفریده ای که هستی بدانی که من در کمین شمایم و کمین خود ناگاه بگشایم و از پیش هیچ رسول نفرستم...» (همو، مکاتیب فارسی غزالی، ...، ۱۴).

غزالی یکی از آفات زبان را غیبت می شمارد: «غیبت عبارت است از گفت گو در مورد شخصی که غایب است و اگر حاضر می بود این سخنان سبب رنجش او می گشت. این یادکرد زشت ممکن است در مورد نقصانی در بدنش نظیر عیوب ظاهری باشد یا در مورد اصل و نسب شخص باشد... غیبت تنها به زبان انجام نمی گیرد؛ بلکه ممکن است با فعل، اشاره، حرکت و حتی با نوشتن صورت پذیرد...» (همو، احیاء علوم الدین، ۲۹۷/۳).

از نگاه غزالی کبر بر دو قسم است: یکی، کبر باطنی که مربوط به درون انسان و منشاء کبر ظاهری است. دوم، کبر ظاهری که از اندام ها ظاهر می شود. پس اگر درون انسان باشد آن را «کبر» و اگر در اعمال او ظاهر شود، به آن «تکبر» می گویند؛ اما آنچه باعث تکبر می شود یکی، کبر باطنی و دیگری، حقد، کینه و حسد است. ریا نیز عاملی دیگر برای آن است. عوامل پدید آورنده کبر در درون آدمی عبارت اند از: اول علم، دوم عبادت و عمل، سوم تکبر به نسب و حسب، چهارم تفاخر به جمال، پنجم کبر به مال و ششم کبر به قدرت و تندی بر ضعیفاء (همان، ۷۳۸-۷۳۹).

غزالی صدق را لفظی مشترک در شش معنی می‌داند: اول، صدق زبان که خلف وعده یا وفا، مخالف آن است و شامل سخن و اخبار می‌شود و این مشهورتر و ظاهرتر از انواع صدق است. صدق دوم، در نیت و اراده می‌باشد و به اخلاص بازگردد. و چنان است که در حالات و افعال او، دلیلی جز خدای تعالی نباشد. پس اگر عیب و نقصی از حظوظ نفس بیامیزد، صدق نیت باطل می‌گردد (همان، ۶۷۹). صدق سوم، صدق نیت و عزم است؛ در این مرحله صادق و صدق آن باشد که قصد و اراده خود را در همه خیرها قوی و کامل کند تا در آن میل و تردید و ضعف نباشد؛ بلکه نفسش همیشه عزم مصمم در امور خیر داشته باشد (همان، ۶۸۰). نوع چهارم، وفای به نیت است؛ انسان برای انجام کاری، بی‌درنگ و نااندیشیده وعده انجام کاری را می‌دهد؛ زیرا در وعده دادن رنجی نیست و چون آرزوی او برآورده شد و به مراد خود رسید، نیت خود را از یاد می‌برد و به وعده خود وفا نمی‌کند. نوع پنجم، صدق در اعمال است و آن چنان است که سعی نماید اعمال ظاهری او دلالت نکند بر عملی در باطن او که بدان صفت متصف نیست، نه اینکه آن اعمال را انجام ندهد؛ بلکه بدان که باطن را سوی تصدیق ظاهر مطیع نماید. صدق ششم که برترین و عزیزترین نوع صدق است صدق در مقامات دین است، مانند صدق در خوف، رجاء، تعظیم، زهد، رضا، حب، توکل و دیگر کارها (همان، ۶۸۲).

غزالی در احیاء علوم الدین وارد مباحثی درباره نفس شده و به‌طور دقیق به تحلیل صفات مذموم و ممدوح پرداخته است. سپس، راه از بین بردن صفات مذموم و تقویت صفات ممدوح را به‌گونه‌ای بی‌سابقه تا آن زمان، بیان نموده است.

اوصاف اخلاقی که وی به‌عنوان آرمان تربیت قلمداد می‌کند نظیر: صبر، شکر، توکل و مانند آن، رنگ اسلامی محض دارند و او نمونه کامل اخلاق را در وجود پیامبر (ص) نشان می‌دهد؛ چنان‌که اندیشه عشق الهی یا همان محبت الهی هم که نزد وی به زبان علماء اخلاق، خیر اعلی تلقی می‌شود به تعلیم اخلاقی او بیشتر رنگ تصوف می‌بخشد تا رنگ فلسفی (زرین‌کوب، فرار از مدرسه، ۱۸۷-۱۸۸).

تربیت اخلاقی در اندیشه غزالی صوفیانه و بر مبنای شریعت بود و بر این اساس، انبیاء و در رأس آن‌ها رسول اسلام (ص) را الگوی کامل خویش می‌دانست و جهت رسیدن به وجود ذاتی حقیقی، مطابق سنت وی طی طریق می‌کرد (همو، با کاروان اندیشه، ۱۷۵).

اساس نظام اخلاقی غزالی در ربع مهلکات، همان مکتب فضیلت‌گرای اخلاقی است (شریفی، عبدالرضا، احمد حسنی رنجبر و ...، ۱۶۶).

غزالی احکام اخلاقی را فقط ناظر به رفتارهای جوارح نمی‌داند؛ بلکه به ابعاد درونی، باطنی و نیت انسان تأکید می‌کند و قلب، محور و اصل است و جوارح فرع؛ و بیان کرده: و اِنَّمَا مُرَادُ الطَّاعَاتِ وَ اَعْمَالِ

الجوارح كلها تصفيه القلب و تزكيتة: «قَدْ أَلَحَّ مَنْ زَكَّاهَا» (الشمس: ۹). در کتاب ریاضت، ایمان واقعی را اخلاق نیکو دانسته و نشانه‌های آن را این‌گونه می‌شمارد: «کم‌آزاری، صداقت در زبان، کم‌گویی، پرتلاشی، کم‌لغزشی، نیکوکاربودن، شکیباییبودن، بردباربودن، پاکدامن‌بودن و اینکه شخص نفرین‌کننده، سخن‌چین، بددهان، غیبت‌کننده، عجول، کینه‌ورز، حسود و خسیس نباشد و دشمنی و خشم و خشنودی وی فقط برای خداوند باشد» (غزالی، احیاء علوم الدین، ۱۴۶/۳).

نتیجه‌گیری

بدون تردید غزالی در زمره مؤثرترین و برجسته‌ترین اندیشه‌مندان ایرانی و اسلامی در سده‌های میانه و در یک معنا در تمامی ادوار است. وی در فقه، شریعت، کلام، فلسفه و عرفان، اخلاق و سایر علوم مرتبط، در زمره نامداران جهان اسلام به شمار می‌آید. نگاه عرفان و اخلاقی غزالی، نشأت گرفته از بن‌مایه کلام اسلامی وی می‌باشد. عمق اثرگذاری وی به حدی است که عموم نظریه‌پردازان و پژوهشگران تاریخ تفکر اسلامی ناگزیر نقبی به وی زده‌اند. کتاب احیاء علوم الدین وی که نتیجه و برآیند ده سال سرگشتگی و هجرت قلبی و جسمی غزالی است، مهم‌ترین اثر وی در حوزه اخلاق و عرفان به شمار می‌آید. اساس استدلال غزالی در این کتاب طرح این ایده است که راه شناخت پروردگار، فراتر از استدلالات و براهین عقلی، یعنی تسلیم و ارتباط قلبی با یگانه‌دار هستی است. در حقیقت، غزالی با گذار از درس و مشق و تفلسف به سراغ منشاء و مقرة اصلی ایمان، یعنی قلب و دل مؤمنان می‌رود. در منطق وی زیست مؤمنانه، حیاتی است که بر قلب ابتناء دارد. وی در چهار ربع کتاب احیاء مسیرهای منتهی به سعادت و رستگاری جاویدان را به نمایش گذارده و طریق سلوک صوفیانه را پدیدار می‌سازد.

منابع

قرآن کریم

پورجوادی، نصرالله، دو مجلد «پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخر رازی»، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۱.

زرین‌کوب، عبدالحسین، با کاروان اندیشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۷.

.....، فرار از مدرسه، درباره زندگی و اندیشه ابوحامد غزالی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵.

شریفی، عبدالرضا، حسنی رنجبر، احمد، حلبی، علی اصغر، «اخلاق دینی - عرفانی در احیاء علوم الدین و المحجبة

البيضاء فيض كاشاني (با نگاهی به نسبت دین و اخلاق)، فصلنامه عرفان اسلامی، سال ۱۵، شماره ۶۰، ۱۳۹۸، صص ۱۵۱-۱۷۲.

غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش: حسین خدیوچ، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.

..... کتاب الاربعین، ترجمه: برهان الدین حمدی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۸۶.

..... مکاتیب فارسی غزالی بنام فضائل الانام من رسائل حجت الاسلام، تصحیح: عباس اقبال، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.

فصیحی دولتشاهی، محمدعارف، «بررسی رابطه اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی امام محمد غزالی و امام خمینی رحمت الله»، همایش اندیشه‌های اخلاقی - عرفانی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.

کدخدایی، احمد، «مبانی معرفت‌شناختی اندیشه‌های کلامی و عرفانی غزالی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه خوارزمی، ۱۳۹۳.

هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح: ژوکوفسکی، طهوری، تهران، ۱۳۷۱.

Moosa, Ebrahim, Ghazālī and the poetics of imagination, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2005.

Ormsby, Eric, Ghazali. India, A Oneworld Book, 2007.

Said, Yazeed, Ghazālī's Politics in Context, Routledge, New York, 2013.

Thajebrahimi@yahoo.com



Reflection on the Contemporary Commentators' Interpretation of Motion according to the Principles of the Transcendent Philosophy

Sayyede Roghaye Mosavi (corresponding author)

PhD student of Islamic philosophy and theology, Azarbaijan Shahid Madani University

Email: mosaviroghaye688@yahoo.com

Dr. Mansour Imanpour

Associate professor, Azarbaijan Shahid Madani University

Abstract

Motion is one of the important philosophical issues whose proponents from the Ancient Greek to the present have proposed different interpretations. One of the common interpretations in Islamic philosophy is the "gradual passing from potentiality to actuality." Now the question is, in the view of the contemporary commentators, what is potentiality and actuality according to the principles of the Transcendent philosophy? And according to the new sense of potentiality and actuality in the Transcendent philosophy, how could motion be interpreted? This paper, through the descriptive-analytical method, shows that according to Šadrā's philosophical principles, and from the perspective of his contemporary commentators, potentiality and actuality are abstract concepts and philosophical secondary intelligibles that are mentally abstracted through comparing the weak stage of a moving existence with its next intense stage. According to the above reading, the interpretation of motion to the "gradual passing from potentiality to actuality" will be a subjective epistemological interpretation and its definition as "existential intensification" will be an objective ontological definition. The article seeks to explain these fundamental points.

Keywords: Potentiality, actuality, motion, intensification of existence, gradual passing



سال 54 - شماره 2 - شماره پیاپی 109 - پاییز و زمستان 1401، ص 87 - 108	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1401/03/22	تاریخ بازنگری: 1401/06/12
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2023.77137.1137

تأملی بر تفسیر حرکت بر اساس مبانی حکمت متعالیه در نگاه شارحان معاصر

سیده رقیه موسوی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

mosaviroghaye688@yahoo.com

منصور ایمان پور

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

چکیده

یکی از مباحث مهم فلسفی، مبحث حرکت بوده است که مثبتین آن از یونان تاکنون همواره در تفسیر آن کوشیده‌اند. یکی از تفاسیر رایج آن در فلسفه اسلامی، تفسیر به «خروج تدریجی از قوه به فعل» است. اکنون سؤال این است که در نگاه شارحان معاصر بنا بر مبانی حکمت متعالیه، قوه و فعل چیست؟ و بنا بر هویت جدید قوه و فعل در حکمت متعالیه، حرکت چگونه تفسیر خواهد شد؟ در نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی حاصل شد که بر پایه مبانی فلسفه صدرا و در نگاه شارحان معاصر حکمت متعالیه، قوه و فعل مفهومی انتزاعی و معقول ثانی فلسفی است که از مقایسه وجود ضعیف در حال حرکت با مرتبه بعدی آن، انتزاع می‌شود. با قرائت مذکور، تفسیر حرکت به معنای «خروج تدریجی از قوه به فعل» تفسیری معرفت‌شناسانه و حاکی از عالم اثبات و تعریف آن به «اشتداد در وجود»، تعریفی وجودشناسانه و حاکی از عالم ثبوت و واقع خواهد بود. تشریح و تبیین این نکات بنیادی، همان وظیفه‌ای است که این مقاله بر عهده گرفته است.

واژگان کلیدی: قوه، فعل، حرکت، اشتداد وجود، خروج تدریجی.

مقدمه

در فلسفه اسلامی موجودات بر سه دسته هستند، موجوداتی از هر جهت بالفعل و موجوداتی از هر جهت بالقوه و موجوداتی که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه‌اند (ملاصدرا، اسفار، 21/3). حرکت در دسته سوم از موجودات واقع می‌شود و عبارت است از «خروج تدریجی از قوه به فعل» (همان، 22؛ مصباح یزدی، دروس فلسفه، 285). بنا بر تعریف فوق، حرکت مبتنی بر «قوه» و «فعل» است. از طرفی، صدرا در بحث حرکت جوهری، حرکت را به «اشتداد در وجود» نیز تفسیر کرده است (ملاصدرا، اسفار، 368/8). اکنون سؤال این است که در دیدگاه شارحان معاصر بنا بر مبانی حکمت متعالیه، کدام یک از تفاسیر فوق از حرکت، تفسیر ادق است؟ به بیان دیگر، بنا بر مبانی حکمت متعالیه، آیا تفسیر حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل» منتفی شده و به تفسیر «اشتداد در وجود» تأویل می‌شود؟

در باب حرکت در حکمت متعالیه مقالاتی نگاشته شده‌اند؛ از جمله:

- مقاله «بررسی انتقادی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا» نوشته علیرضا اژدری که پاییز و زمستان 1391 در نشریه حکمت صدرایی منتشر شده است.

- مقاله «بررسی تأثیر مبانی صدرالمتألهین در حل اشکالات حرکت جوهری» نوشته محمدجواد نصرآزادانی و مهری چنگی‌آشتیانی که پاییز 1398 در نشریه معرفت فلسفی چاپ شده است.

مقالات و پایان‌نامه‌های دیگری نیز به حرکت در حکمت متعالیه پرداخته‌اند؛ لکن با بررسی پیشینه پژوهش روشن شد که بیشتر آن‌ها به ادله و اشکالات حرکت در حکمت متعالیه پرداخته‌اند و مقاله مستقلی به داوری و بررسی تفاسیر حرکت بنا بر مبانی حکمت متعالیه و در نگاه شارحان معاصر پرداخته است؛ از این رو، پژوهش حاضر درصدد است تا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، تلقی شارحان معاصر از تفسیر حرکت را بررسی کرده و تعریف ادق از حرکت را مشخص نماید. به این منظور، ابتدا به مرور پیشینه تفسیر حرکت در فلسفه اسلامی و سپس، به تفسیر شارحان معاصر بر اساس مبانی حکمت متعالیه از «قوه» و «فعل» و «حرکت» و در نهایت، به ارزیابی تفاسیر حرکت پرداخته خواهد شد.

1. مروری بر پیشینه تفاسیر حرکت در اندیشه فلاسفه اسلامی

فارابی حرکت را «خروج ما هو بالقوه الی الفعل» دانسته و کون و فساد را از مصادیق آن به شمار آورده است (فارابی، 95-96)؛ برخلاف سلف خویش ارسطو که در تعریف حرکت، آن را تبدل تدریجی هستی بالقوه به هستی بالفعل و کمال بالقوه از جهت بالقوه بودن شمرده بود (ارسطو، سماع طبیعی، 37-31 a 201؛ همو، متافیزیک، 33-34 b 1065).

شیخ رئیس نیز بنا بر مبانی حکمت مشاء، با استفاده از عناصر «قوه» و «فعل» به تبیین حرکت پرداخته و حرکت را به احوال جسم طبیعی اختصاص داده است (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 81/1). وی گاهی با افزودن قید «اول» در تعریف ارسطو، حرکت را کمال اول برای امر بالقوه از جهت بالقوه بودن معرفی کرده است (همان، 83) و گاهی نیز چنین تفسیری از حرکت ارائه می‌دهد:

«الحركة تبدل حال قارة فی الجسم یسیراً یسیراً علی سبیل اتّجاه نحو شیء و الوصول به الیه و هو بالقوة أو بالفعل» (همو، النجاة، 203).

سهروردی اعراض نه‌گانه را در چهار قسم - حرکت، اضافه، کم و کیف - منحصر کرده است. در نگاه وی حرکت، عرضی است که در ذاتش امکان ثبات وجود ندارد و دائم متغیر است، اعم از اینکه این تغیر در کیف یا در کم و وضع و مکان صورت پذیرد (سهروردی، 7/1، 278). به عبارت دیگر، در فلسفه سهروردی، حرکت هیأتی است که ثبات آن متصور نیست (همان، 119/3؛ همان، 41/4) و عرضی غیر قارّ الذات (همان، 214/4) و مختص به جسم است (همان، 373/1) که وی آن را به صرف خروج از قوه به فعل به صورت تدریجی تعریف کرده است (همان، 194/4).

صدرالمتألهین، بحث حرکت و سکون را جزء عوارض هستی به شمار آورده (ملاصدرا، اسفار، 20/3) و حرکت را علاوه بر «کم و کیف و آیین و وضع»، در جوهر نیز ساری دانسته و نوع دیگری به نام «حرکت جوهری» بر آن‌ها افزوده است (همان، 110-111). البته از آنجا که در نگاه صدر اعراض از شئون جوهرند، بنا بر نظریه حرکت جوهری، حرکت فقط در یک مقوله اثبات نمی‌شود؛ بلکه کل عالم مادی یکپارچه در حرکت خواهد بود (همان، 103-104) و ممکن نیست جوهر که موضوع و اصل و مبدأ یا علت اعراض است، متحرک باشد و اما اعراض ساکن باشند؛ از این رو، حرکت جوهری در فلسفه صدر نقش کلیدی دارد و حرکت عرضی به منزله بدنی است که روحش حرکت جوهری است (مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، 55/2). حتی برخی گفته‌اند:

«بر اساس حرکت جوهری، حرکت عرض لازم وجود جوهر نیست؛ بلکه نفس وجود آن است» (جوادی آملی، ریح مختوم، 380/11).

صدر اعراض حرکت را ظاهر الإتیة و خفیة الماهیة (ملاصدرا، اسفار، 23/3) و فاقد حد منطقی دانسته است (همان، 4/4؛ همان، 284/7)؛ لکن وی چندین تعریف رسمی برای آن ارائه می‌دهد. با مرور تفاسیر صدر از حرکت روشن می‌گردد که وی در تعریف حرکت در آثار خود شیوه‌ای دوگانه پیش می‌گیرد. او در برخی عبارات تفسیری ارائه می‌دهد که مبتنی بر مفاهیم پیشینیان و حکمت مشاء همچون «قوه» و «فعل» است، مانند:

«فالحق أن الحركة نفس الخروج التجددى من القوة الى الفعل، فهى أمر اعتبارى عقلى و أنّما الخارجة من القوة الى الفعل هى الطبيعة و اما القابل للخروج فهى المادة و اما المخرج منها اليه فهو جوهر آخر ملكى أو فلكى» (همو، مفاتيح الغيب، 390).

«أقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هى موافاة حدود بالقوة على الاتصال» (همو، اسفار، 31/3).

«الحركة نفس خروج الشى من القوة الى الفعل لا ما به يخرج منها اليه» (همان، 81).

در برخی دیگر، سازه‌ای بر وجود بنا می‌کند و در تفسیر حرکت از مفهوم «وجود» استفاده می‌کند؛ به‌گونه‌ای که در خارج و عین، حیثیت حرکت منفک از حیثیت وجود شیء نیست؛ لکن این دو در تحلیل عقلی از یکدیگر جدا هستند. آنچه در خارج است، فقط وجودی بی‌قرار و ذاتی ناآرام است (همان، 180، 69). با این تحلیل که علل اعراض، طبایع اشیاء هستند؛ از این رو، حرکت و تحول اعراض ناشی از تحول و تجدد طبایع شان است. طبیعت نیز همان صورت نوعیه است که صدرا آن‌ها را به وجودات برگردانده است (همو، مفاتيح الغيب، 395-396). بنابراین، حرکت در واقع، در وجودات است و هر جسمی امری، وجوداً متجدد و هویتاً سیال است (همو، اسفار، 62/3). به عبارت دیگر، عالم با تمام اجزایش، در هر آن موجودی دیگر و خلقی جدید است (همان، 298/7).

در این رویکرد، هر وجود مادی یک وجود اتصالی کشش‌داری است که مراتب استکمال خود را به صورت سیلان اتصالی طی می‌کند و معنای این سخن چیزی جز اشتداد وجود نیست. بنابراین، با توجه به مبانی ملاصدرا در فلسفه بازگشت حرکت جوهری به اشتداد وجود ضعیف است (ایمان پور، 98)؛ اشتدادی که برای وجود بالذات و برای ماهیت بالعرض است (آشتیانی، 71)؛ چنان که صدرا نیز در شرح اشتداد می‌گوید:

«الاشتداد كمالية فى ذلك الوجود و التضعف بخلافها» (ملاصدرا، اسفار، 86/3).

2. تفسیر «قوه» و «فعل» بر اساس مبانی حکمت متعالیه در دیدگاه شارحان معاصر حکمت متعالیه

یک نظام فلسفی مطلوب، نظامی واحد است که اجزاء آن در هماهنگی کامل با یکدیگرند؛ از این رو، به نظر می‌رسد بدون توجه به کل نظام فلسفی صدرا و مبانی آن و صرفاً با در نظر گرفتن ظهورات کلام صدرا، نمی‌توان اصطلاحات مختلف آن را تفسیر کرد. در تفسیر «قوه» و «فعل» در نظام فلسفی صدرا نیز باید به این مسئله ملتزم بود و با عنایت به مبانی فلسفه صدرایی، هویت «قوه» و «فعل» در حکمت متعالیه را استنباط کرد. اهم مبانی حکمت متعالیه که دخیل در تفسیر «قوه» و «فعل» هستند را می‌توان به ترتیب

مقدمات منطقی زیر ارائه داد:

مقدمه اول: از بنیادی‌ترین اصول حکمت متعالیه که صدرا به آن اذعان کرده و آن را مبنای نظام فلسفی خویش قرار داده است، مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است (همان، 38/1-39، 49؛ همو، المشاعر، 9-18) و به این معناست که وجود، موجود بالذات حقیقی و ماهیت، موجود بالعرض است (همو، اسفار، 40/1؛ زنوزی، 212-213). به عبارت دیگر، وجود در خارج حقیقتاً موجود است (ملاصدرا، اسفار، 39/1؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، 182) و ماهیت نتیجه انتزاع ذهن و ابزاری عقلانی است که صرفاً نقشی معرفت‌شناختی دارد (مصباح یزدی، شرح اسفار، 1-212/1-214؛ جوادی آملی، ریح مختوم، 2-41/1).

مقدمه دوم: مبنای دیگر حکمت متعالیه، بساطت وجود است و به این معناست که حقیقت وجود و افراد و مصادیق عینی آن، بسیط هستند و جزء ندارند (ملاصدرا، اسفار، 50/1-51؛ همان، 16/6؛ مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، 111/1-112؛ همو، شرح اسفار، 1-197/1). در واقع با تقریر صحیح اصالت وجود روشن می‌گردد که وجود عین تشخیص خارجی است و کلیت و ابهام ندارد و فرض جنس و فصل و نوع در وجود معنی ندارد (همان، 187).

مقدمه سوم: یکی دیگر از مبانی نظام فلسفی صدرا، تشکیک در وجود است. از آنجا که وجود بسیط است، صدرا در توجیه کثرت موجودات، تشکیک وجود را مطرح می‌کند و بدین معنا است که حقیقت وجود، حقیقتی گسترده و دارای مراتب است که مابه‌الامتیاز مراتب به مابه‌الاشتراک آن‌ها برمی‌گردد. به عبارت دیگر، حقیقت وجود، حقیقتی واحد است و وجودات اختلاف در کمال و نقص و شدت و ضعف و تقدم و تأخر دارند (ملاصدرا، اسفار، 99/2؛ همان، 120/4) و واقعیت از آن جهت که واقعیت است، خودبه‌خود و ذاتاً کامل و ناقص است (همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، 307).

مقدمه چهارم: مبنای دیگر، حرکت جوهری است که بنایی مبتنی بر مبانی اصالت وجود و تشکیک وجود است (مطهری، مجموعه آثار، 468/7، 211؛ همان، 189/9-190، 97)؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، ماهیات منتزعات ذهنی و ظهورات عقلی وجودات محدود بوده (آملی، درر الفوائد، 201/2) و هر مرتبه ضعیف وجود، رقیقه مرتبه بعدی (حقیقه) محسوب می‌شود (ملاصدرا، اسفار، 328/3)؛ به گونه‌ای که هر جسمی در تحول و سیلان دائمی ذاتی به سر می‌برد (همو، العرشیه، 231؛ مصباح یزدی، لقای الهی، 25) و هویت جوهری‌اش ذاتاً و به صورت متصل اشتداد می‌یابد (ملاصدرا، العرشیه، 246).

حاصل مقدمات فوق آن است که بنا بر مبانی حکمت صدرایی، ماده و صورت یک مفهوم تحلیلی منتزع از وجود سیال در نسبت و اضافه به مرتبه بعدی است (همو، اسفار، 63/3) و ماده نیز حقیقتی به‌جز

قوة حقیقت ندارد و قوة حقیقت، غیر از حقیقت است؛ ازاین‌رو، نسبت ماده به صورت، نسبت نقص به تمام است (همان، 34/2). همچنین، در بیانات صدرا به‌صراحت آمده که آنچه در خارج مصداق دارد، وجود صورت یا فعلیت است و ماده یا قوه از جنبه ضعیف وجود صورت به دست می‌آید (همان، 144/5). شارحان معاصر حکمت صدرایی نیز به این رویکرد صدرایی ملتزم بوده و در آثار خویش بارها تأکید کرده‌اند که قوه منتزع از مرتبه ضعیف وجود و فعلیت منتزع از مرتبه شدید وجود است که در ادامه به‌اختصار مرور می‌شود.

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی بنا بر حرکت جوهری، قوه و فعل دو حقیقت متمایز نیستند؛ بلکه قوه و فعل وحدت اتصالی دارند و ماهیت قوه، چیزی جز مرتبه ضعیفی از فعلیت نیست (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 4/ 216). به عبارت دیگر، در خارج قوه و فعل از سنخ وجود هستند و قوه همان مرتبه ضعیف و فعلیت مرتبه شدید وجود شیء است. در ذهن نیز قوه و فعل، منتزع از دو مرتبه وجود واحد متصل هستند و قوه از صورت بما هی صورت به اعتبار ضعف مرتبه وجود و فعل به اعتبار شدت مرتبه وجود انتزاع می‌شود (همان، 215). بنابراین، مفاهیم قوه و فعل حاصل اندیشه ذهنی هستند (همان، 216). در نظر استاد مطهری، ماده و صورت در طول هم هستند و رابطه آن دو جزء با هم، رابطه ناقص با کامل است که ناقص در عین اینکه به یک اعتبار، وجودی جدای از وجود کامل دارد؛ ولی همان ناقص به‌نحو دیگری در کامل موجود است. به عبارت دیگر، صورت همان ماده در مرحله عالی‌تر و نسبت‌شان نسبت قوه به فعلیت است؛ به همین دلیل، ترکیب ماده و صورت اتحادی بوده و می‌توان گفت که جسم به‌تمامی ماده و به‌تمامی صورت است؛ لکن یکی از جنبه ناقص و دیگری از جنبه کامل (مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، 25/2-29). به عبارت دیگر، یک شیء به اعتباری فعلیت و به اعتباری قوه است و قوه و فعل یک شیء از هم منفصل نیستند؛ بلکه مراتب شیء واحد هستند (همان، 415/1).

از نظر استاد مصباح یزدی، مفهوم قوه و فعل معقول ثانیه فلسفی هستند که عقل آن‌ها را با توجه خاص از شخص وجود سابق و لاحق انتزاع می‌کند. بدین صورت که وقتی به دو امر جسمانی توجه شود که یکی از آن‌ها فاقد دیگری است، ولی می‌تواند واجد آن گردد، مفهوم قوه و قابلیت از موجود اول انتزاع می‌شود و هنگامی که واجد آن شد، مفهوم فعلیت به آن نسبت داده می‌شود (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، 189/2، 256، 260). پس این مفاهیم انتزاعی، اضافی و نسبی و حاکی از حیثیت‌های عقلی هستند (همان، 257) که از مقایسه دو شیء با یکدیگر به دست می‌آیند و مابازاء عینی و خارجی ندارند و دلیلی ندارد که حیثیت قوه و قبول امری عینی و خارجی باشد (همان، 190). در واقع، ذهن در پیدایش معقولات ثانیه فلسفی فعال است، نه منفعل و این خاصیت نفس است که می‌تواند با یافتن یک واقعیت، چندین معقول ثانی در خود به

وجود آورد(همان، ۸۳).

از نظر استاد جوادی آملی، ماده و صورت دو مرتبه از وجود واحد هستند. ماده، همان صورت و فعلیت مندمج است؛ به گونه‌ای که آثار آن بروز و ظهوری ندارد و صورت، فعلیت ماده است(جوادی آملی، رَحِیق مختوم، ۶۴/۱۲).

در نگاه استاد حسن‌زاده آملی، ماده و صورت یا به عبارت دیگر، قوه و فعل در واقع، دو موجود متمایز الذات و متمایز الوجود به حسب عقل و اعتبار از یکدیگرند(حسن‌زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ۴۷؛ همو، اتحاد عاقل به معقول، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۴۶) که با یکدیگر ترکیب اتحادی و وجودی دارند؛ ولی به حسب اعتبار و تحلیل عقلی به دو جزء تفصیل می‌یابند(همان، ۲۵۰).

حاصل آنکه بنا بر مبانی حکمت صدرایی و در نگاه شارحان معاصر حکمت متعالیه، آنچه در خارج محقق است وجود متصل و طیف‌گونه‌ای است که دارای مراتب شدت و ضعف است و دو مفهوم قوه و فعل به ترتیب منتزع از مرتبه ضعیف و شدید همان وجود خارجی سیال هستند. به عبارت دیگر، از آنجا که وجود خارجی در دسترس ذهن قرار نمی‌گیرد، «قوه» و «فعل» ابزاری عقلانی و معرفتی در راستای فهم نحوه وجود خارجی است.

۳. مروری بر تفاسیر حرکت در نگاه شارحان معاصر فلسفه صدر

در این بخش از مقاله، به ادق تعاریف شارحان معاصر حکمت متعالیه از حرکت پرداخته می‌شود. البته ذکر این نکته ضروری است که چون شارحان حکمت متعالیه، شارح آثار صدر و ملزم به متون وی هستند به تبع صدر، تعاریف مختلفی از حرکت ارائه داده‌اند؛ ولی با استقصاء و بررسی تعاریف ارائه شده توسط شارحان معاصر روشن گردید که برخی با صراحت و برخی با اشارت تعریف خاصی از حرکت را برگزیده‌اند و آن را ادق از سایر تعاریف دانسته‌اند که در این بخش، همان تعاریف برگزیده و ادق از ایشان بررسی و ارائه شده است.

۱.۳. تفسیر به تدرج وجود

استاد علامه طباطبایی و شهید مطهری، تفسیر حرکت به «تدرج الوجود» را مطابق مبانی حکمت متعالیه دانسته‌اند. توضیح اینکه؛ بنا بر اصل حرکت جوهریه هیچ امر ثابتی در طبیعت وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ همه چیز در طبیعت تدریجی الوجود است و جز این نمی‌تواند باشد. جهان یک واقعیت متحرک و سیال نیست؛ بلکه عین حرکت و سیلان است(طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۶۱/۴-۶۲؛ مطهری، مجموعه آثار، ۵۲۴/۱) و چون عین حرکت است، حدوثی مستمر و دائماً

در حال خلق شدن است. بنابراین، دائم در حال حدوث و فناست؛ یک لحظه نیست که جهان خلق و فانی نشود (همان، 234/2). در عالم چیزی وجود ندارد که ثابت باشد تا بعد حرکت بر آن عارض شود؛ بلکه همان جنبه‌ای که تصور می‌شود ثابت است، متغیر بوده و دلایل حکم می‌کند که آنچه در عالم است، متغیر و متحرک بوده و حرکت به تمام جنبه‌های عالم سرایت دارد (همان، 148/4-147).

بنا بر مبانی فلسفه صدرایا، حرکت که خروج تدریجی از قوه به فعل است، قهراً خروج از نقص به کمال خواهد بود (همو، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، 415/1). حرکت جوهری نیز به طریق اولی، به ضعف و نقصان وجود مربوط است که یک شیء در حدی از وجود ضعیف است، بعد در حدی از وجود کامل‌تر قرار می‌گیرد (همو، مجموعه آثار، 150/4).

به عبارت دیگر، حرکت جوهریه، حرکتی اشتدادی و مشکک است، نه متشابه متواطی و مقصود از تشکیک و اشتداد این است که هر حدی از حدود آن ماهیت جوهری خاص وجودش برای قوه سابق بر خود، فعلیت است و مجموع این قوه و فعلیت برای فعلیت لاحق، قوه است و همین مسئله در لسان اصحاب برهان به لبس بعد لبس در مقابل خلع و لبس، تعبیر می‌شود (طباطبایی، مجموعه رسائل، 105/1، 119)؛ یعنی ماهیت حرکت اشیاء عبارت است از انتقال یک حالت به حالت ضد خودش و سپس، سازش و ترکیب و وحدت دو ضد با یکدیگر، مانند تز آنتی‌تز سنتز (همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 88/4). ابر این اساس، می‌توان به بهترین تعاریف حرکت دست یافت که همان نحوه وجود شیء متدرج‌الوجود است. به عبارت دیگر، حرکت، «تدرج وجود» است. این تعریف فقط طبق اصل اصالت وجود است و بنا بر اصالت ماهیت چنین تعریفی ممکن نیست و حقیقت این است که حرکت جز با اصالت وجود تفسیرپذیر و توجیه‌پذیر و تعریف‌پذیر نیست. بهترین و جامع‌ترین تعاریفات همین تعریف است. صدرالمتألهین خود در فصل مربوط به تعاریفات حرکت از این تعریف یاد نکرده است؛ ولی از ضمن کلماتش در بیان ماهیت حرکت این تعریف کاملاً به دست می‌آید (همان، 60؛ مطهری، مجموعه آثار، 766-767/6). بنابراین، اگر اصالت وجود نبود، تصور حرکت جوهری و سیلان و شدن وجود ممکن نبود (همان، 173/5). مفهوم تدریج در این تعریف نیز امری بدیهی است:

«فالتدریج بدیهی التصور و لکن بمساعدة الحس و بعبارة أخرى فإن التدریج معنی عقلی و لکنه یتوقف فی حصوله علی الحس» (طباطبایی، شرح بدایة الحکمة، 170/2).

اینکه در باب حرکت، کلمه «تغییر» یا کلمه «تغییر» که به معنی غیرشدن است، به کار برده می‌شود و گفته می‌شود: «العالم متغیر»؛ یعنی عالم در هر لحظه‌ای خودش غیر خودش است. این مطلب درست است؛ ولی برای تعریف حرکت مناسب نیست. در حرکت تغیر و تغایر قطعاً وجود دارد، در عین حال

وحدت هم وجود دارد. اگر تغیر مطلق بود و اگر ماهیت حرکت غیریت بود؛ در این صورت ماهیت حرکت کثرت بود؛ یعنی همان توجیه حرکت به اجزای لایتجزی بدون اینکه هیچ‌گونه پیوند وحدانی میان مراتب حرکت وجود داشته باشد. حال آنکه حرکت اتصال واحد و متصل واحد است و به همین جهت، در حرکت هوویت صادق است. اگر حرکت به غیریت مطلق تفسیر شود، همان طور که کلمه «تغیر» و «تغییر» اقتضا می‌کند و گفته شود که آنچه در حرکت وجود دارد، غیریت است و هویت و عینیت اصلاً در حرکت وجود ندارد؛ در این صورت حرکت مسخ شده است (مطهری، مجموعه آثار، 470/7).

حرکت در حالتی، حرکت و سیلان و شدن و صیوریت است که در عین اینکه حقیقت واحدی است، در عین حال متغیر باشد. یک واحد سیال که هر مرتبه‌اش غیر از مرتبه دیگر است و اگر مراتب در نظر گرفته شود، غیریت حکم فرماست؛ ولی در عین حال وحدت و اتصالی هم وجود دارد؛ اما اگر حرکت غیریت مطلق دانسته شود، معنایش این است که برای مثال، در یک حرکت مکانی که جسمی از آنجا تا اینجا آمده، این حرکت تقسیم شود به میلیون‌ها بودن که هر بودنش یک آن است و بودن در این آن، غیر از بودن در آن بعد است و این به معنی وجود و انعدام و مجموعه‌ای از ایجادها و انعدام‌ها است. این دیگر حرکت و شدن نیست؛ بلکه نفی حرکت و شدن است. پس لازمه غیریت مطلقه گرفتن حرکت، نفی هوویت و حرکت است که اساساً محال است. در حرکت در عین اینکه غیریت حکم فرماست لهذا، به «تغیر» هم تعبیر می‌شود؛ در عین حال وحدت هم حکم فرماست و چون وحدت حکم فرماست، هوویت هم حاکم است؛ یعنی یک چیز است که تغیر می‌کند. در عین کثرت، وحدت است و در عین وحدت، کثرت است. با اینکه جزءهاست و هر جزئی غیر از جزء دیگر است و به طور غیرمتناهی می‌توان تجزیه کرد، در عین حال وحدتی وجود دارد. یک شیء است که به طور اتصال، حرکت می‌کند و چون متصل واحد است در واقع، انفصالی وجود ندارد؛ بلکه انفصال‌ها تجزیه ذهن است؛ البته قابلیت تجزیه در آن وجود دارد (همان، 471).

2.3. تفسیر به تغیر تدریجی

از نظر استاد مصباح یزدی، تعاریفی برای حرکت شده؛ از جمله: «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» و «کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است»؛ ولی تعریف ساده حرکت عبارت است از «تغیر تدریجی». این تعریف، از نظر قلّت الفاظ و وضوح مفاهیم، بر دیگر تعریف‌ها رجحان دارد؛ هر چند هیچ‌کدام از تعاریف را به اصطلاح منطقی نمی‌توان «حد تام» دانست؛ زیرا حد تام، مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل باشند (مصباح یزدی، آموزش فلسفه، 287/2). با این حال مفهوم حرکت، از معقولات ثانیة فلسفی است که از نحوه وجود متحرک، انتزاع می‌شود و در خارج، جوهر یا

عرضی به نام حرکت نیست؛ بلکه حرکت عبارت از تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان است (همان، 288).

تغییرات دفعی، از دو وجود یا دست کم از وجود و عدم شیء واحدی انتزاع می شوند؛ اما حرکت از یک وجود و گستردگی آن در ظرف زمان، انتزاع می شود و تعدد متغیر و متغیرالیه، به لحاظ اجزاء بالقوة آن است که دائم موجود و معدوم می شوند؛ ولی هیچ کدام وجود بالفعلی ندارند. به دیگر سخن، حرکت مجموعه ای از موجودات نیست که پی در پی به وجود بیایند؛ بلکه از امتداد وجود واحدی انتزاع می شود و می توان آن را تا بی نهایت تقسیم کرد؛ اما تقسیم خارجی آن، مستلزم پدید آمدن سکون و از بین رفتن وحدت آن است (همان، 288).

در واقع، صدرالمتألهین می خواهد بگوید که جوهر مادی همچنان که دارای مقادیر هندسی است و همان گونه که امتدادهای دفعی الحصول آن اوصاف ذاتی وجودش به شمار می روند و وجود منحازی از جوهر مادی ندارند و همچنین، امتداد تدریجی الحصول آن وصفی ذاتی و انفکاک ناپذیر برای آن است (همان، 336).

حقیقت این است که وجود حرکت به عنوان امر تدریجی واحد، انکارناپذیر است و حتی بعضی از مصادیق آن، مانند تغییر تدریجی کیفیات نفسانی را می توان با علم حضوری خطاناپذیر، درک کرد و منشأ اشتباه الثابیان شبیهاتی در برابر وجدان و بدهاقت بوده است که با حل آن ها جای تردیدی باقی نمی ماند (همان، 289).

بنا بر حرکت جوهری موجودات مادی، درون مایه همه موجودات مادی حرکت و تغییر است و وجود موجودات مادی در آن پس، غیر از وجود آن ها در آن پیش است و همه عالم مادی، یکپارچه در حال حرکت است و چیز ثابتی در عالم ماده وجود ندارد و وجود همه اشیاء آنأ فأنأ تجدید و نو می گردد و در هر آن وجود جدیدی به موجود مادی افزوده می شود و اجزاء وجودات مادی گسترده در امتداد زمان یکجا جمع نمی شوند (همو، لقاء الهی، 26؛ همو، گفتمان روشنگر درباره اندیشه های بنیادین، 140).

2.4. تفسیر به تغییر تدریجی از قوه به فعل

در نگاه جوادی آملی، اصل وجود حرکت را به کمک حس نمی توان اثبات کرد و تمسک به حس از باب اشتباه ذهن و عین یا اشتباه حس مشترک یا خیال با حس ظاهر است (جوادی آملی، رحیق مختوم، 279/11)؛ بلکه برای اثبات وجود حرکت در موجودی که مفهوم حرکت بر آن منطبق می شود باید سه اصل «تغیر»، «تعاقب» و «اتصال» برای آن ثابت شود، اعم از اینکه آن موجود در خارج از حوزه نفس یا در محدوده نفس باشد (همان، 280)؛ زیرا تعریف حرکت، «تغییر تدریجی شیء از قوه به فعل» است که

هریک از قیود در تعریف فوق، حاکی از خصوصیات حرکت است. قید «قوه و فعل» نشان می‌دهد که حرکت آغاز و انجामी دارد و برای هر حرکت غایتی مأخوذ است (همان، 234). همچنین، اصل «تغیر» نیز در برابر ثبات و تدرج ضرورت دارد. «تدریج» در این تعریف اعم از تعاقب است و به صرف اثبات تعاقب، حرکت را نمی‌رساند؛ چون در حرکت علاوه بر تغییر و تعاقب به اتصال نیز نیاز است (همان، 275). پس در هر حرکتی سه عنصر «تغیر»، «تعاقب» و «اتصال» لازم است (همان، 276).

حرکت همواره به سوی کمال است و هرگز حرکت اصیل و ذاتی به سمت نقص نخواهد بود (همان، 2-189/3). بنابراین، تعریف معروف حرکت به «کمال اول لما بالقوة من حیث انه بالقوة» است، هیچ محدودی ندارد؛ زیرا حرکت طلب کوشش و سعی نافع هر شیء واجد قوه و استعداد برای رسیدن به آن تصرف است. بنابراین، حرکت کمال اول بوده و مقصود و هدف کمال ثانی و نهائی شیء متحرک به حساب آمده و فاعل حرکت، یعنی محرک مکمل خواهد بود و چون کمال غیر از کامل است، اگر حرکت صرف خروج تدریجی دانسته شود، معنای آن این نیست که حرکت کامل است؛ بلکه معنای آن این است که حرکت کمال است نه کامل. به این معنا که حرکت متدرج نیست؛ بلکه نفس تدرج است و همین تدرج و تجدد کمال خارجی است (همان، 353/13).

در فلسفه صدرایی، حرکت خارج از مقولات بوده و نحوه وجود است و اگر در چهار مقوله مندرج نشده، نه برای آن است که حصر مقولات در چهار قسم تام نیست؛ بلکه برای آن است که اصلاً حرکت از سنخ ماهیت نیست تا تحت مقوله‌ای از مقولات ماهوی مندرج گردد (همو، سرچشمه اندیشه، 156/3).

حرکت جوهری حکایت از سیلان وجود خارجی می‌کند و وجودی که ذاتاً سیال است، هیچ‌گونه مرز معینی ندارد تا آنکه ماهیت، حاکی از مرز و محدوده آن باشد (همان، 316). بر اساس حرکت جوهری، جهان مادی که واحد سیال و گسترده است و حرکت آن از قوه محض تا لقاء الهی امتداد می‌یابد، هرگز دارای جایگاه حقایق ثابت و محدود و هیچ مرزی نیست. بنابراین، ماهیت به دلیل محدودیت و مرزی که در جهان خارج دارد، نمی‌تواند تحقق داشته باشد و جز به انتزاع و دخالت ذهن دریافت نمی‌گردد. انتزاع ماهیات مختلف از واقعیت سیال خارجی نظیر اختراع مقاطع مختلف زمان مانند سال، ماه، هفته، روز و ساعات است؛ زیرا زمان واحد سیال خارجی است و تقسیم آن به قطعات مختلف به تناسب نیازها و احتیاجات زندگی و با دخالت ذهن انجام می‌شود (همو، رَحِیق مَخْتوم، 149/1-2).

تعبیر لُبْس بعد از لُبْس برای حرکت جوهری که در برابر خلع و لُبْس است، نیز تعبیر کاملی نیست و پیام حرکت جوهری فراتر از این مقدار است. لُبْس بعد از لُبْس حکایت از این می‌کند که صورت جدیدی که قوی‌تر از صورت سابق حضور به هم رسانیده است و صورت پیشین را پوشش می‌دهد؛ لکن پیام حرکت

جوهری این است که صورت قبلی متحول و دگرگون می‌شود و صورت جدیدی پدید می‌آید و حد نوینی از این صورت جدید انتزاع می‌شود (همان، 2-224/4).

تطبیق حرکت جوهری بر تجدد امثال یا تأیید آن به این ناصواب است؛ زیرا در حرکت جوهری وحدت حقیقی محفوظ است و در تجدد امثال، هیچ‌گونه وحدت عینی وجود ندارد. تطبیق کثیر حقیقی بر واحد حقیقی یا تأیید یکی به دیگری مستند عقل و نقل نیست. گذشته از آنکه در حرکت جوهر سیر طولی انواع و فصول مطرح است که جمادی به نبات و نباتی به حیوان و حیوانی به انسان تبدیل جوهری یافته و با حفظ وحدت سیر کرده است که هیچ‌کدام مثل قبلی نبوده‌اند و همچنین، در مسیرهای طولی بعد از انسانیت برخلاف تجدد امثال که لاحق مثل سابق است و فقط می‌تواند در قلمرو نوع خاص و فصل مخصوص تحقیق یابد (همو، تجدد امثال، 14؛ همو، ریحی مختوم، 312/11).

3.4. تفسیر به خروج تجددی از قوه به فعل

در نگاه استاد حسن‌زاده آملی وجود عالم طبیعت، وجود سیال تدریجی و در عین حال، امر واحد مشخص است که دارای صورتی واحد و نظامی ثابت است؛ مانند پیکر آدمی که اندام‌های آن با یکدیگر ترکیب ارگانیکی دارند (حسن‌زاده آملی، گشتی در حرکت، 139). البته چنین حرکت جوهری در طبیعت محسوس نیست؛ زیرا حرکت در صورتی محسوس می‌شود که انسان مبدأ ثابتی داشته باشد و چیز دیگری را با او مقایسه کند؛ ولی طبیعت به‌تمامی متحرک است و در این میان، طبیعت ساکنی وجود ندارد تا حرکت با قیاس با او معلوم شود. صرفاً عقل ثابت است و کسانی که خود را از آلودگی‌های طبیعت پاک کرده و از دریچه عقل به عالم طبیعت بنگرند و عالم را با عقل خود مقایسه کنند، متوجه می‌شوند که تمام عالم در حرکت به سر می‌برند (همان، 36-37).

در حرکت جوهری، طبیعت با اعراضش به‌مانند یک قافله‌اند و رئیس و امیر قافله، طبیعت جوهری است و دیگر افراد قافله که در وجود با او متحدند و همه یک وجودند، به‌تبع او در حرکت‌اند؛ تبعی که در متن طبیعت جوهر با جوهراند (همو، اتحاد عاقل به معقول، 144).

در عین اینکه متن طبیعت و سرشت و تاروپود آن در جنبش و دگرگونی است و یک آن آرام ندارد، وحدت و ثبات صورت و جمال و زیبایی هر موجود طبیعی از آغاز تا انجام محفوظ است. این امر بدین معنی است که دم‌به‌دم و بدون وقفه و سکون، صورتی مانند صورت نخستین بدو فایض می‌شود؛ چنان‌که گویی نمرد و زنده‌تر شد و از این تشابه صور و تعاقب افراد متمائل تعبیر به تجدد امثال می‌کنند (همو، گشتی در حرکت، 245؛ همو، اتحاد عاقل به معقول، 149؛ همو، گنجینه گوهر روان، 111). به عبارت ساده، هر جا حرکت جوهری طبیعی وجود دارد، تجدد امثال نیز وجود دارد و لاکس (همو، گشتی در حرکت،

(342).

در حقیقت، حرکت جوهری کأنّ شعبه‌ای از تجدد امثال (همو، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، 441) و تجدد امثال ریشه کهن حرکت جوهری است؛ یعنی حرکت جوهری از تجدد امثال نشأت گرفته است (همو، هزار و یک کلمه، 41/4) و هر دو سیر استکمالی و اشتدادی به نحو اُیس بعد اُیس و لبس فوق لبس است، نه اینکه تجدد امثال به طور وجود و عدم باشد (همو، گشتی در حرکت، 227) و به یک معنی، خلع و لبس است که خلع به در رفتن از نقص و لبس به فعلیت رسیدن است. البته حرکت جوهری اختصاص به عالم ماده دارد و تجدد امثال در مطلق عوالم اعم از عالم امر و خلق جاری است (همو، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، 315).

حرکت جوهری به طور مطلق، استکمالی و خروج تجددی از قوه به فعل (همو، گشتی در حرکت، 340) و نفس تجدد و حدوث و عین ظهور تدریجی قوه است (همو، هزار و یک کلمه، 121-122/4). همان گونه که صدرا نیز حرکت جوهری را خروج تجددی و تدریجی از قوه به فعل دانسته است: «الخروج التجددی من القوة الى الفعل هو معنى الحركة» (ملاصدرا، اسفار، 109/3). «الحركة هي تجدد المتجدد» (همو، رسالة في الحدوث، 119).

معنی تکامل این است که شیء از مرحله نقصان به کمال برسد؛ از این رو، حرکت جوهری نیز تکامل وجود طبیعی است که در هر آن، طبیعت جوهر در تغیر و تجدد است و در عین حال شخصیت آن محفوظ است و حرکت او استکمالی است (حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، 14/4).

4. ارزیابی کلی

همان طور که گذشت قبل از صدرا، به ویژه در دیدگاه ارسطو و مشائیان پس از وی، حرکت در معنایی مبتنی بر قوه و فعل استعمال می شد؛ به گونه ای که مشائیان حرکت را به «خروج تدریجی از قوه به فعل» در مقابل کون و فساد و خروج دفعی تفسیر می کردند. این تعریف از حرکت، مبتنی بر ماده به عنوان جزء جوهری جسم بود که به عنوان حامل قوه و پذیرنده صورت، مقتضی حرکت بود. پس از مشائیان، صدرا حرکت را دو گونه تفسیر کرد؛ وی گاهی، حرکت را مبتنی بر «قوه» و «فعل» دانسته و آن را به «خروج تدریجی از قوه به فعل» تعریف کرده و گاه دیگر نیز، مبتنی بر «وجود» و به معنای «اشتداد و تجدد وجودی» تفسیر کرده است.

این اضطراب و دوگانگی در کلام صدرا، محققین حکمت صدرایی را به چالش کشیده و آنان را به سوی حل این تناقض ظاهری سوق داده است؛ چراکه تصور رایج و ابتدایی از «قوه» و «فعل» و به عبارتی «ماده»

و «صورت»، تصویری ماهوی است؛ زیرا این دو اصطلاح قبل از صدرا، به دو جزء جوهری جسم اطلاق می‌شدند و اموری ماهوی بودند که در مقابل وجود استعمال می‌شدند و قابل جمع با معنای وجودی حرکت نبودند؛ از این رو، برخی محققین قائل شدند که صدرا حرکت را به دو گونه تعریف کرده است: تعریفی ماهوی و ابتدایی که به مشی جمهور و مبتنی بر اصالت ماهیت صورت گرفته و تعریف دیگر که وجودی و ابداع صدرا و مبتنی بر مبنای حرکت جوهری است (نجبا، 161). لکن به نظر می‌رسد بنا بر تحقیق، می‌توان پاسخ ادق دیگری در حل این تناقض ظاهری در آثار صدرا و دفاع از سیستم فلسفی حکمت متعالیه ارائه داد که به تفصیل زیر شرح داده می‌شود.

در فلسفه واقع‌گرا که مقابل فلسفه ایده‌گراست، صرف‌نظر از علم و جهل انسان، بر وجود و ثبوت اشیاء عالم تأکید می‌شود. در این گرایش فلسفی، عالم حقیقت بر دو قسم برون‌ذهنی و درون‌ذهنی است که عالم برون‌ذهنی مقام «ثبوت» و عالم درون‌ذهنی، مقام «اثبات» نامیده می‌شود (موسوی اعظم، 241). مقام «ثبوت»، همان مقام واقع و نفس‌الامر است که صرف‌نظر از علم و جهل ما، هر چیزی حد و درجه‌ای خاص دارد و مقام «اثبات»، ناظر به مقوله فهم و علم و ادراک است که همان شناختن یا شناساندن است. به عبارتی، مقام ثبوت، شیء فی‌نفسه و مقام اثبات شیء برای ما است (مطهری، مجموعه آثار، 263/17).

از سوی دیگر چنان‌که گذشت، بنا بر مبانی حکمت متعالیه، وجود خارجی یک هستی مشکک و مشدد است و قوه و فعل، حاصل کارکرد عقل و انتزاعات ذهنی از وجود سیال هستند که به‌عنوان معقول ثانی فلسفی به ترتیب از مراتب ضعیف و قوی آن انتزاع می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که قوه، مرحله ناقص فعلیت است که با حرکت‌مندی در جست‌وجوی فعلیت و مرتبه کامل است.

نکته درخور تأمل اینجاست که همان‌گونه که خود وجود از دسترسی ذهن دور است و فقط ذهن از طریق ماهیت آن را درک می‌کند و ماهیت ابزاری عقلانی و معرفتی برای فهم وجودات خارجی است، اشتداد و تجدد وجود نیز امری عینی و خارجی است و خارج از دسترس ذهن و شناخت عقلانی است؛ لکن ذهن اشتداد وجود را به‌صورت تغییر تدریجی از قوه به فعل درک می‌کند؛ یعنی از تجدد و اشتداد خارجی وجود، تغییر تدریجی و از مراتب ضعیف و قوی وجود، قوه و فعل را انتزاع کرده و می‌فهمد. بنابراین، به نظر می‌رسد میان این دو تعریف از حرکت در عین تمایز، ارتباط منطقی برقرار است و تعریف حرکت به «تغییر تدریجی شیء از قوه به فعل» و «اشتداد و تجدد وجودی» در طول یکدیگر قرار دارند. شاید بتوان گفت که طبق مبانی حکمت متعالیه، تعریف حرکت به «اشتداد و تجدد وجود»، تعریفی وجودشناسانه و ناظر به عالم واقع و ثبوت است؛ ولی تعریف حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل»، تعریف ماهیت شناختی و معرفتی حرکت و ناظر به عالم اثبات و معرفت است.

به بیان ساده‌تر، تعریف معرفت‌شناسانه، حرکت را آن‌گونه که توسط مردم درک می‌شود، توصیف می‌کند و تعریف هستی‌شناسانه، وجود واقعی حرکت را بیان می‌کند که با قلب سلیم و خشوع می‌توان به مقام شهود آن رسید (ملاصدرا، ایقاظ النائمین، 4). مفهوم معقول حرکت، معقول ثانیة فلسفی است. بنابراین، شناخت ما انعکاسی مستقیم و ساده از خارج نیست؛ بلکه ذهن ضمن ارتباط با خارج با رشته‌عملیاتی فکری آفریننده این صورت ذهنی است؛ چراکه در نظر صدرا برای نفس هنگامی که به یکی از موجودات خارجی می‌رسد به سبب شفافیت و تجردی که نفس دارد، صورت‌های عقلی و خیالی و حسی حاصل می‌شود؛ همان‌گونه که نقش این اشیاء در آینه منعکس می‌شود. با این تفاوت که نقش بستن در آینه نوعی قبول و پذیرش است؛ در حالی که نقش بستن برای نفس نوعی فعل و ایجاد است. به عبارتی، نفس سازنده و آفریننده است (همو، اسفار، 305/8؛ همان، 343/1).

روشن است که تعریف معرفت‌شناختی حرکت، یعنی «تغییر تدریجی از قوه به فعل»، مبتنی و فرع بر تعریف وجودشناختی آن، یعنی «اشتداد و تجدد وجود» است؛ زیرا واقعیت خارجی ذاتاً بر فهم ذهن فلسفی تقدم دارد؛ ولی در مقام تعلیم و تعلم نیکوست که به دلیل انس ذهن مبتدی با مفاهیم و ماهیات ابتدا تعریف معرفت‌شناسانه حرکت ارائه شود و پس از قوت آن، تعریف وجودشناسانه مطرح شود که صدرا نیز همین‌گونه عمل کرده است.

بنابراین، به نظر می‌رسد نیکوست شارحین و محققین حکمت صدرایی به این تمایز ملتفت باشند و تعریفی که از حرکت ارائه می‌دهند یا مبتنی بر مفاهیم معرفت‌شناختی باشد یا بر اساس اصطلاحات وجودشناختی؛ یعنی یا بر اساس «تغییر و قوه و فعل» به تعریف حرکت بپردازند یا بر اساس «تجدد و اشتداد وجودی».

به نظر می‌رسد در میان شارحین حکمت صدرایی، گرچه آگاهانه به این مسئله التفاتی نبوده، برخی همچون استاد مطهری و علامه طباطبایی به شکل ناآگاهانه بر تعریف وجودشناسانه حرکت تأکید کرده‌اند و برخی همچون استاد جوادی آملی تعریف معرفت‌شناختی از حرکت ارائه داده و بر پویش معرفت‌شناسانه تأکید داشته و برخی از محققین از اصطلاحات هر دو حیطه در یک تعریف استفاده کرده‌اند.

نتیجه کلام اینکه بسته به موقعیت، ارائه هر دو تعریف از حرکت ضرورت دارد و چنین نیست که بنا بر مبانی حکمت متعالیه، تعریف حرکت به «اشتداد وجود» منحصر شود و تعریف «خروج تدریجی از قوه به فعل» نیز به اشتداد وجودی تأویل یابد؛ زیرا پیامد آن فروکاستن مفهوم حرکت به یکی از دو حیطه معرفت‌شناختی یا هستی‌شناختی است؛ حال آنکه حرکت نیازمند آن است که هم از حیث مصداقی و هم از حیث مفهومی تبیین و تقریر شود.

لازم به ذکر است که این مسئله به حکمت متعالیه اختصاص دارد که در آن بنا بر مبانی اصالت و تشکیک و بساطت وجود و حرکت جوهری، ماده و قوه امری منتزع از مرتبه ضعیف وجود سیال و صورت و فعلیت، امری منتزع از مرتبه قوی وجود متحرک است؛ وگرنه در فلسفه مشاء قوه و فعل، دو جزء خارجی هستند؛ لذا، ادعا هم این است که حرکت در خارج و واقع «خروج تدریجی از قوه به فعل» است، نه صرفاً در ذهن و تحلیل عقلانی.

ممکن است سؤال شود که بنا بر نفی قوه از خارج، تمام حقایق خارجی - اعم از قوی و ضعیف - صور محضه و فعلیات صرفه خواهند بود، آیا از فعلیت محض، قوه و امکان استعدادی قابل انتزاع است و قوه بر فعلیت صدق می‌کند؟

می‌توان به سؤال فوق چنین پاسخ داد: می‌پذیریم در بستر مبانی حکمت متعالیه و با نفی قوه از خارج، تمام حقایق خارجی فعلیت محض می‌شوند؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، آنچه در خارج حقیقتاً موجود است، وجود می‌باشد (ملاصدرا، اسفار، 39/1؛ همان، 83/3). بنا بر اصل بساطت هم، وجود هیچ جزئی ندارد و وجود صرف و محض است (همان، 50/1-51)؛ بنابراین، از آنجا که وجود مساوق با فعلیت است (همان، 259/1)، فعلیت محض و صرف هم خواهد بود.

در اینجا توجه به این نکته ضروری است، همان گونه که وجود دارای درجات مشکک است (همان، 37/1)، کمالات و هر آنچه مساوق وجود است، نیز مشکک خواهد بود (جوادی آملی، ریح مختوم، 2-149/4). بنابراین، وجود ضعیف، فعلیت ضعیف و وجود قوی، فعلیت قوی‌تری را خواهد داشت؛ لکن چون وجود و فعلیت ضعیف، طعم وجود و فعلیت را ولو اندک چشیده و از منبع وجود و کمال دور است، نیاز و شوق به استکمال و وصول درجات بالاتر وجود و فعلیت دارد (ملاصدرا، شرح الهدایة الأثریة، 435)؛ زیرا شوق کمالی است که از جهتی حاصل است و از جهت دیگر حاصل نیست. شوق به معدوم محض و طلب مجهول مطلق امری محال است. بنابراین، کسی که از ابتدا فاقد چیزی است، نه مشتاق آن است و نه طالب؛ همان گونه که واجد چیزی، به خاطر محال بودن تحصیل حاصل، مشتاق و طالب نیست (همو، اسفار، 237/2)؛ از این رو، وجود و فعلیت ضعیف، ذاتاً بی‌قرار و ناآرام است و به واسطه حرکت جوهری و سیلان ذاتی از مراتب ضعیف به سوی مراتب شدید و کمال پیش می‌رود (همان، 86/3؛ منتظری، شرح منظومه، 612/6) و با امداد بعد امداد امر مفارق و حرکت جوهری و سیر ذاتی خود را شکوفا می‌کند و تکامل می‌یابد (ملاصدرا، اسفار، 268/6؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، 189-190/2).

حاصل آنکه در عالم مادی و طبیعت، از فعلیت و وجود محض خارجی، به سبب ضعفی که در مرتبه وجودی خود نسبت به مراتب بالاتر هستی سیال دارد، مفهوم اضافی قوه انتزاع می‌شود و قوه بر آن صدق

می‌کند(همو، اسفار، 63/3-64، 46). به بیان ساده، در عالم طبیعت مفهوم اضافی قوه و قابلیت از نحوه وجود انتزاع می‌شوند، نه آنکه یک مفهوم عرضی و ماهوی داخل در ماهیت و مفهوم شیء مادی باشد(مصباح یزدی، شرح اسفار، 68/8)؛ یعنی وجود آن، وجودی اضافی است نه اینکه ماهیت آن، مندرج در مقوله اضافه باشد(همان، 70).

سؤال دیگری ممکن است بدین صورت مطرح شود: اگر قوه، امر غیرعینی باشد باید حرکت، یعنی «خروج تدریجی از قوه به فعل»، نیز امر غیرعینی باشد! همچنین، فعلیت و صورتی که قوه ندارد، چگونه از قوه خارج می‌شود؟

در پاسخ به این اشکال توجه به دو مسئله ضرورت دارد:

اول اینکه، در بستر مبانی حکمت متعالیه - همان گونه که به تفصیل در این نوشتار تبیین شد - حرکت در عالم واقع و خارج همان «اشتداد وجود» است، نه «خروج تدریجی از قوه به فعل»؛ زیرا در حکمت متعالیه، موجودات عالم هستی به دو قسم ثابت و سیال تقسیم می‌شوند(علامه طباطبائی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 20/3). در واقع، مصحح انتزاع قوه و فعل یا ماده و صورت، وجود سیالی است که وجودی واحد و متصل است. بدین صورت که، وجود مادی خارجی دائماً در حال سیلان، تحصیل و فعلیت است. از چنین وجودی به اعتبار قبول تعینات و فعلیت‌های مختلف، قوه و به اعتبار هریک از این تعینات، فعل انتزاع می‌شود و ذهن با اعتبارات مختلف بین قوه و فعل، تکرری را لحاظ و مفهومی را درست می‌کند(ملاصدرا، اسفار، 287/5). البته ذهن در این اعتبارات و مرزبندی واقعیت خارجی، بافته‌های خود را بر خارج تحمیل نمی‌کند؛ بلکه در دایره حدود موردنظر به دریافت خارج ناظر می‌شود و از این طریق، علاوه بر آنکه به سیلان خارجی علم پیدا می‌کند، به آنچه که از مقاطع مختلف آن سیلان نصیب او می‌شود، نیز آگاه می‌شود(جوادی آملی، رَحِیق مَخْتوم، 2-150/1-151). بنابراین، تعریف حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل»، فهم ذهنی از اشتداد وجودی خارجی است.

دوم اینکه، بنا بر مبانی حکمت صدرایی، در خارج «قوه» به معنای مشائی، یعنی کیف استعدادی عارض بر ماده معنی ندارد؛ بلکه در بستر مبانی حکمت متعالیه در خارج، وجود بسیط مشکک سیالی است که از مرتبه ضعیف به مرتبه قوی، حرکت ذاتی و جوهری دارد(ملاصدرا، اسفار، 86/3). بنابراین، قوه و فعل در خارج از سنخ وجود هستند و قوه شیء همان مرتبه ضعیف وجود شیء است و مفهوم قوه و فعل منتزع از دو مرتبه وجود واحد متصل هستند و قوه از صورت بما هی صورت به اعتبار ضعف مرتبه وجود انتزاع می‌شود(طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 215/4). با حرکت جوهری، مرتبه ضعیف یا همان قوه از بین نمی‌رود؛ بلکه به کمال می‌رسد(جوادی آملی، رَحِیق مَخْتوم، 1-241/3) و چون کمال با

سلب نقائص همراه است، با حصول صورت جدید، تنها نقص مرتبه سابق از بین رفته و حقیقت آن باقی می ماند (همان، 1-425/2). بنابراین، در حکمت متعالیه، معنای خروج از قوه همان خروج از نقص مرتبه ضعیف هستی و تکامل و شکوفایی آن است (همو، تسنیم، 98/3؛ همو، رحیق مختوم، 1-240/3).

نتیجه گیری

ملاصدرا بر اساس اصل الاصول فلسفه اش؛ یعنی اصالت وجود و در پی آن بساطت و تشکیک و حرکت جوهری وجود، جهان شناسی جدیدی را طرح می کند که در آن نگاهی نوبه مفاهیمی همچون «قوه» و «فعل» می اندازد. البته بنیان گذار مبانی حکمت متعالیه تحول بنیادین در بسیاری از مفاهیم فلسفی ایجاد کرده؛ ولی به تشریح همه ابعاد و طرح تمام فروع و نتایج آن ها نپرداخته است؛ ازاین رو، تحقیق حاضر درصدد مفهوم شناسی «حرکت» بنا بر مبانی حکمت متعالیه نگاشته و روشن شد که بنا بر مبانی حکمت متعالیه، همچون اصالت، تشکیک و بساطت وجود و حرکت جوهری، قوه از حالت ضعیف صورت نسبت به کمالات وجودی و مقایسه آن با کمالاتی که والاترند به دست می آید؛ چراکه صورت هر اندازه هم از کمالات بهره مند باشد، باز هم نسبت به کمالات والاتر در حالت ضعف و امکان به سر می برد. در نتیجه، قوه و فعل، معقول اول و از اجزای حقیقی جسم در خارج نیستند و مابازاء خارجی ندارند؛ بلکه معقول ثانی فلسفی هستند. بر این اساس، این سؤال مطرح می شود که با نفی قوه و فعل خارجی، تعریف حرکت در حکمت متعالیه چگونه خواهد بود؟ در راستای مطالعه و بررسی صورت گرفته در این پژوهش، حاصل شد که اگر بنا بر مبانی اصالت، تشکیک و بساطت وجود و حرکت جوهری، قوه و فعل، معقول ثانی فلسفی و منتزع از مراتب ضعیف و قوی وجود متصل واحد باشند، چنین نیست که تفسیر حرکت به «خروج تدریجی از قوه به فعل» منتفی باشد و حرکت به معنای «اشتداد و تجدد وجودی» منحصر شود؛ بلکه آنچه منتفی است حرکت مبتنی بر قوه و فعل خارجی است که مشائیان مدعی آن هستند. آنچه صدرا مدعی است سخنی دیگر است که فقط با ادعای مشائیان اشتراک در لفظ دارد. تعریف وی از حرکت به «تغییر تدریجی از قوه به فعل»، ناظر به عالم اثبات و ذهن و معرفت شناختی است که در طول تفسیر وجود شناسانه حرکت، یعنی «اشتداد و تجدد» وجود قرار گرفته است. بنابراین، هر دو تعریف صحیح هستند و هیچ یک به دیگری تأویل نمی شود؛ مگر اینکه تعریف حرکت به تغییر تدریجی از قوه به فعل، ناظر به اصطلاحات و فهم مشائی از قوه و فعل باشد که در این صورت می توان گفت که تعریف حرکت در فلسفه صدرایی به اشتداد و تجدد وجود منحصر خواهد بود.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۸.
- آملی، محمدتقی، درر الفوائد (تعلیقه علی شرح المنظومه للسبزواری)، ج ۲، اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۷.
- ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ج ۱، ج ۲، تصحیح: سعید زائد، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.
-، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ج ۲، مقدمه و تصحیح: محمدتقی دانش‌پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
- ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، ج ۶، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۹.
-، سماع طبیعی (فیزیک)، ترجمه: محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸.
- ایمان‌پور، منصور، «نتایج اصالت و تشکیک وجود در فلسفه اسلامی»، گروه فلسفه و کلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، ج ۱ و ۲، تحقیق: حمید پارسانیا، ج ۳، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
-، سرچشمه اندیشه، ج ۳، تحقیق: عباس رحیمیان محقق، ج ۵، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
-، «تجدد امثال»، حکمت اسراء، دوره ۶، شماره ۲۰، ۱۳۹۳، صص ۱۷-۵.
-، ریح مختوم، ج ۱۱، ۱۲، ۱۳، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، پژوهشگاه علوم و حیاتی‌معارف، قم، ۱۳۹۳.
-، تسنیم، ج ۳، محقق: احمد قدسی، ج ۵، اسراء، قم، ۱۳۸۹.
- حسن‌زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، ج ۲، حکمت، تهران، ۱۳۶۶.
-، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ج ۲، انتشارات مرکز نشر فرهنگی رجا، تهران، ۱۳۷۵.
-، هزار و یک کلمه، ج ۴، ج ۳، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
-، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، ج ۱، وزارت ارشاد، تهران، ۱۳۷۸.
-، گنجینه گوهر روان، ج ۲، نشر طوبی، تهران، ۱۳۸۶.
-، گشتی در حرکت، ج ۱، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، بی‌تا.
- زنوزی، آقاعلی مدرس، بدایع الحکم، تنظیم و مقدمه: احمد واعظی، ج ۱، مؤسسه نشر علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۷۶.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱-۴، ج ۲، تصحیح و مقدمه: هانری کربن [و] سیدحسین نصر [و] نجفقلی حبیبی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- سبزواری، هادی، شرح منظومه، ج ۶، شرح: حسینعلی منتظری، نشر سرایی، تهران، ۱۳۹۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، ج ۱-۸، با حاشیه علامه

- طباطبایی، چ 3، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1981 م.
-، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تصحیح و تحقیق: غلامرضا اعوانی، مقدمه و اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، ج 1، چ 1، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1383.
-، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تصحیح و تحقیق و مقدمه: علی اکبر رشاد، به اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، ج 8، چ 1، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1383.
-، رسالة فی الحدوث، چ 1، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، 1378.
-، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، چ 2، حکمت، تهران، 1378.
-، مفاتیح الغیب، حاشیه نویسی: علی نوری، چ 1، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1363.
-، المشاعر، ترجمه: میرزاعمادالدوله، مقدمه و تعلیقات فرانسوی: هانری کربن، چ 2، طهوری، تهران، 1363.
-، العرشية، تصحیح: غلامحسین آهني، مولی، تهران، 1361.
-، ایقاظ النائمین، چ 1، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، بی تا.
-، شرح الهدایة الاثریة (لائیرالدین الابهري)، مصحح: محمد مصطفی فولادکار، چ 1، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت، 1422 ق.
-، تفسیر القرآن الکریم، ج 2، چ 2، بیدار، قم، 1366.
- طباطبایی، محمدحسین، شرح بداية الحکمة، ج 2، شرح: کمال حیدری، چ 2، دار فراقده للطباعة و النشر، قم، بی تا.
-، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج 4، چ 2، انتشارات صدرا، تهران، 1364.
-، مجموعه رسائل (علامه طباطبایی)، ج 1، چ 1، بوستان کتاب، قم، 1387.
- فارابی، ابونصر، رسالتان فلسفیتان، تحقیق: جعفر آل یاسین، دار المناهل، بیروت، 1407 ق.
- مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه، چ 1، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1363.
-، آموزش فلسفه، ج 2، چ 4، امیرکبیر، تهران، 1383.
-، شرح نهاية الحکمة، ج 1 و 2، محقق و مصحح: عبدالرسول عبودیت، چ 1، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، 1387.
-، شرح اسفار، ج 1، جزء 1، چ 1، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، 1380.
-، لقاء الهی، تدوین و نگارش: کریم سبحانی، چ 2، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، 1388.
-، گفتمان روشننگر درباره اندیشه‌های بنیادین، چ 2، مؤسسه علمی و پژوهشی امام خمینی ره، قم،

1391.

-، شرح اسفار (درس‌های استاد محمدتقی مصباح یزدی)، ج ۸، جزء اول، تحقیق و نگارش: محمد سعیدی مهر، چ ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره، قم، ۱۳۷۵.
- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۲، چ ۱، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱.
-، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، چ ۳، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۹.
-، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۱، ۱۷، چ ۸، صدرا، تهران، ۱۳۸۰.
- موسوی اعظم، سید مصطفی، «کارکردهای هستی‌شناختی علیت تحلیلی در فلسفه اسلامی»، تأملات فلسفی، دوره ۸، شماره ۲۰، ۱۳۹۷، صص ۲۲۵-۲۴۸.
- نجبا، نفیسه، «تحلیل انتقادی تفسیر ماهوی از حرکت جوهری؛ مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا»، پژوهش‌های مابعدالطبیعی، دوره ۱، شماره ۲، ۱۳۹۹، صص ۱۶۱-۱۷۷.



Comparing the Perspectives of Mullā Ṣadrā and Hawking on the Creation of the World According to the Teachings of Transcendent Philosophy

Azam Salehi Rezveh

PhD. student in Islamic Philosophy and Theology, Dept of Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.

Dr. Mohsen Fahim (corresponding author)

Assistant Professor, Dept of Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.

Email: fahimmohsen54@gmail.com

Dr. Mojtaba Jafarie

Assistant Professor, Dept of Theology and Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.

Abstract

The issue of the creation of the universe has been a challenge for philosophers, theologians and physicists of all ages. The purpose of this research is to study and compare Hawking's view on the creation of the universe with that of Mullā Ṣadrā based on the teachings of transcendent philosophy in a descriptive-analytical manner. In this paper, the epistemological and ontological foundations of the two perspectives are compared to clarify the commonalities, disagreements and the advantages. It will be revealed that the concepts of "nothing" and "vacuum" in Hawking's theory of the creation are different from the concept of vacuum in the transcendent philosophy and hence, do not mean pure non-existence. Referring to the religious teachings and based on his philosophical principles, such as the ontological primacy of existence and substantial motion, as well as the idea of *creatio ex nihilo* (creation out of non-existence), Mullā Ṣadrā proves the temporal origination of the universe (in a specific sense). According to him, Divine emanation is eternal, constant and inseparable from God and thus, the claim that the creation has begun in a real or imaginary time is rejected.

Keywords: Mullā Ṣadrā, Hawking, the creation of the world, transcendent philosophy, comparison



سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۹ - پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۳۰ - ۹	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۰۶	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۲/۲۵
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2022.76379.1115

واکاوی پیدایش عالم از نگاه هاوکینگ

بر اساس مبانی ملاصدرا

اعظم صالحی رزوه

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

دکتر محسن فهیم

استادیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

Email: fahimmohsen54@gmail.com

دکتر مجتبی جعفری

استادیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران

چکیده

مسئله آفرینش و خلقت عالم هستی یکی از چالش‌های فلاسفه، متکلمان و دانشمندان فیزیک در همه اعصار بوده است. هدف این پژوهش که به شیوه توصیفی - تحلیلی تنظیم شده، بررسی دیدگاه هاوکینگ درباره پیدایش جهان هستی با دیدگاه ملاصدرا بر اساس آموزه‌های حکمت متعالیه است. در این مقاله ضمن بررسی این دو دیدگاه درباره خلقت عالم هستی، به مقایسه مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ملاصدرا و نظریه هاوکینگ در چگونگی آفرینش نیز پرداخته شده است تا در سایه آن، وجوه اشتراک و اختلاف آراء و تفوق یکی بر دیگری معلوم شود. در این مقاله روشن می‌گردد که مفاهیم «هیچ» و «خلاء» در نظریه هاوکینگ درباره خلقت جهان، با مفهوم خلاء در حکمت متعالیه بسیار متفاوت است و به معنای نیستی محض نیست. همچنین، ملاصدرا با التفات به آموزه‌های دینی و براساس مبانی عقلی خویش، همچون اصالت وجود و حرکت جوهری، ضمن پذیرش خلق از عدم، به اثبات عقلانی حدوث زمانی عالم (به معنای خاص) می‌پردازد. به اعتقاد ایشان، فیض الهی چنان مستمر و غیرمنفک از خداوند است که تصور آغازی برای خلقت در زمان حقیقی یا زمان موهوم رفع می‌شود.

واژگان کلیدی: دیدگاه ملاصدرا، دیدگاه هاوکینگ، خلقت جهان، حکمت متعالیه، مقایسه دیدگاه.

۱. مقدمه

صدرالدین محمد بن ابراهیم قوام شیرازی (۹۷۹-۱۴۰۵ق) به تبیین مسئله آفرینش و خلق از عدم پرداخته است. در توضیح دیدگاه جهان‌شناسی نظریه هاوکینگ این نکته لازم به ذکر است که این نظریه بر پایه نظریه مه‌بانگ و نظریه عمومی انیشتین بنا شده است. بر اساس این نظریه، انحنای فضا - زمان به وسیله چگالی ماده در جهان پدید آمده است و بر اساس این معادلات، جهان دارای چگالی همگن و مشابهی است که با سرعت آهسته و پیوسته‌ای انبساط می‌یابد و هر اندازه که کسی به گذشته برگردد، سرعت انبساط بیشتر می‌شود؛ تا جایی که به نقطه‌ای می‌رسد که انحنای چگالی جهان نامحدود می‌شود و شعاع به صفر می‌رسد. این همان نکته‌ای است که فیزیک‌دانان به آن به‌عنوان تبیین جهان‌شناختی آغازین اشاره کرده‌اند. آن‌ها معتقد بودند که شعاع جهان به زمان وابسته است و با زمان تغییر می‌کند و هرچه زمان اضافه شود، شعاع جهان هم اضافه می‌شود که از این معادله انبساط جهان را استخراج کردند. «گاموف اسم» این نظریه را بیگ‌بنگ نام نهاد که معادل انفجار بزرگ یا مه‌بانگ در فارسی است. به اعتقاد او جهان در لحظه صفر خلق شد که این لحظه تقریباً ۱۳ میلیون سال پیش است (شاکرین، ۱۳۹۶).

نظریه انفجار بزرگ به کشف تشعشعات زمین در جهان توسط دانشمندان آزمایشگاه‌های هابل در ۱۹۶۵ ناظر است. بیگ‌بنگ این نظریه را تأیید می‌کند که جهان در اصل از یک تکینگی زمانی ناشی شده است و زمان و مکان و ماده و انرژی همگی به وجود آمدند (Swinburne, ۱۹۷۹). چنین نگرشی، اهمیت پژوهش کنونی در تبیین و شناخت افزون‌تر جایگاه یکی از مفاهیم بنیادی علم فیزیک نوین در حکمت الهی را تبیین می‌نماید. در باب پیشینه بحث، لازم به ذکر است که هرچند پژوهش‌های دیگری نیز به مسئله آفرینش و مباحث پیرو آن پرداخته‌اند؛ اما بدیع‌بودن این مقاله از جهت مقایسه و بررسی وجوه اشتراک و اختلاف آراء اندیشمندانی همچون ملاصدرا و هاوکینگ در باب مسئله خلقت و بررسی چرایی آن است؛ زیرا برخی از مدافعان نظریه هاوکینگ با استناد به برون داده‌های علمی فلاسفه غرب و بدون آگاهی از مبانی فلسفه اسلامی و به‌خصوص حکمت متعالیه، به تبیین تقابل فلسفه و علوم تجربی می‌پردازند. در نهایت، این مقاله درصدد است تا با تبیین و تحلیل نحوه خلقت از منظر ملاصدرا و مدافعان نظریه هاوکینگ، به پاسخ‌گویی به این پرسش پرداخته است که «نظریه خلقت از منظر ملاصدرا و هاوکینگ چه مشابهات و اختلافاتی دارد و آیا تطبیق‌پذیر با یکدیگر هستند یا خیر».

۲. خلقت از نگاه هاوکینگ

هاوکینگ معتقد است در پاسخ به چگونگی پیدایش جهان، تکیه به خداوند مسئله را حل نمی‌کند؛

بلکه سؤال را از پیدایش «جهان» به پیدایش «خداوند» انتقال خواهد داد. از نظر او، نیروی گرانش می‌تواند موجب شود که «جهان» از «هیچ» پدید آید و وجود خالق و رای آن ضرورت ندارد. وی با تکیه بر نظریه بیگ‌بنگ، جایی برای خالقیت خدا و دخالت او در هستی باقی نگذاشت. هاوکینگ معتقد است جهان از طریق قانون گرانش می‌تواند بدون هیچ خالق و مآوری خودش، از «عدم» به‌منصه ظهور و هستی برسد (Hawking & Mlodinow, The Grand Design, 180). طبق دیدگاه او از آنجا که گرانش، شکل فضا و زمان را تغییر می‌دهد، اجازه می‌دهد که فضا و زمان به‌طور محلی پایدار و در مقیاس جهانی ناپایدار باشد. در مقیاس کلی، جهان انرژی مثبت ماده را می‌تواند با کمک انرژی گرانشی منفی جبران کند و جهان قادر است خود را از هیچ ایجاد کند.

این اندیشه که فضا و زمان ممکن است سطح بسته بدون کرانه را تشکیل دهند ملزومات عمیقی برای خدا در جهان دارد. اگر جهان آغازی داشت می‌شد فرض کرد که خالق دارد؛ اما اگر جهان به‌طور کامل خوداتکا باشد، یعنی مرز و لبه نداشته باشد آن را نه آغازی هست و نه انجامی؛ در این صورت دیگر چه جایی برای خدا باقی خواهد ماند (Hawking, 140). در رد این تبیین از پیدایش خلقت به‌صورت خودبسنده، توجه به مبنای اثبات آن، یعنی بی‌کرانگی فضا و زمان که به‌اعتراف خود هاوکینگ فقط یک پیشنهاد است، کافی است (Ibid, ۱۳۶).

تصور آن است که اثبات وجود خدا پیر و آغاز زمانی عالم است؛ در حالی که چنین نیست. در نگاه فلسفی و دینی، فیض خداوند همیشگی است و هرگز قطع نمی‌شود. همچنین، ماده را قدیم زمانی و در عین حال حادث ذاتی می‌دانند. با این وجود، فهم و بررسی تبیین خاص هاوکینگ از مسئله پیدایش هستی، نیازمند درک مبانی معرفت‌شناسانه و جهان‌شناسانه اوست.

۳. مبانی معرفت‌شناسی

این مبانی را که زیربنای نوع نگاه وی به هستی است، می‌توان در سه مبحث بررسی کرد:

۱/۳. نظریه کوانتوم

طبق دیدگاه منبعث از این نظریه، نسبیت عام، حرکت اجسام بزرگ را توضیح می‌دهد و فیزیک کوانتوم ناظر به حرکات ذرات ریز است. در فیزیک کوانتوم تلاش می‌شود فعالیت طبیعت در گستره اتمی و ریزاتمی سنجیده شود که بر اساس آن، فهم کاملاً متفاوتی از آنچه فیزیک کلاسیک ارائه می‌کرد، مطرح شد (Hawking & Mlodinow, The Grand Design, 32).

در طرح فیزیک کوانتوم، مدل جدیدی از واقعیت بیرونی ارائه می‌شود که تصویری از جهان را نشان

می‌دهد که در آن بسیاری از مفاهیم بنیادی مربوط به درک مستقیم از واقعیت بیرونی معنا ندارد (هاوکینگ و ملودینو، طرح بزرگ، ۶۲). مکان، مسیر و حتی گذشته و آینده یک شیء، دقیقاً مشخص و قطعی نیست (همان، ۶۱).

بر اساس همین نظریه است که هاوکینگ می‌گوید که ما نمی‌توانیم فقط ناظر یک پدیده باشیم؛ بلکه برای مشاهده ناچار باید با شیء مشاهده‌شونده برهم کنش داشته باشیم (Hawking & Mlodinow, ۸۰). The Grand Design، نقش قائل شدن برای مشاهده‌کننده در جهت ایجاد تغییر در مشاهده‌شونده، عدم سازگاری دریافت‌ها با حس، طرح دوگانگی موج و ذره که بر اساس آن یک شیء می‌تواند همچنان که مانند موج رفتار می‌کند به مثابه یک ذره عمل کند و همچنین، پذیرش اصل عدم قطعیت هایزنبرگ از جمله نتایج معرفت‌شناختی است که نظریه کوانتوم در حوزه دیدگاه‌های هاوکینگ در زمینه حکایت‌گری معرفت ایجاد کرده است.

بر همین مبنا است که استیون هاوکینگ با وجود پذیرش قوانین در جهان، مدعی است که قوانین طبیعت، احتمالات مربوط به گذشته و آینده را برای ما روشن می‌سازند (Ibid, 72-73).

۲/۳. واقع‌گرایی مدل‌محور

قبل از گسترش مباحث فیزیک کوانتوم نگرش رئالیستی بر علم حاکم بود؛ اما پس از آن، نوعی نگاه ایدئالیستی در این زمینه حاکم شد. وی در تلاش است مبنایی میانه را ارائه دهد که در نظر او نه رئالیسم است و نه ضد رئالیسم؛ بدین صورت که از مشاهده مبتنی بر تکنولوژی به‌جای مشاهده مستقیم، سخن می‌گوید و به طرح نظریه «رئالیسم مدل‌محور» می‌انجامد (Ibid, 10).

آنچه به‌عنوان مدل مطرح می‌شود الگویی حاصل از فعالیت ذهن است که در یک ساختار ذهنی، مغز مشاهدات انسان را فراتر از یک نقش انفعالی، درون آن قالب‌ها می‌ریزد و به تفسیر آن‌ها می‌پردازد (Ibid, 172). هاوکینگ ادعا می‌کند که با طرح این نظریه تمام اختلافات تاریخی بین ایدئالیسم و رئالیسم را خاتمه داده است (Ibid, 46).

لازم است در این زمینه به یک نکته اساسی اشاره شود؛ حاصل تصویرسازی ذهنی که هاوکینگ از آن سخن می‌گوید، نابودی علم خواهد بود. این موضوع بدان سبب است که نتایج چهارچوب‌های ذهنی هیچ‌گاه نمی‌تواند تفسیر کاملاً متناقض را ارائه دهد؛ به نحوی که هر دوی آن‌ها کاملاً صحیح باشند. در حقیقت، این نوع از رئالیسم مدل‌محور به نسبی‌گرایی می‌انجامد و از واقع‌گرایی بسیار فاصله دارد.

۳/۳. نظریه M

هاوکینگ و دانشمندان پیش از او همواره در این رؤیا به سر می‌بردند که به نظریه‌ای دست یابند که قادر

باشد تمام جنبه‌های مختلف جهان را تبیین کند؛ البته هاوکینگ بر این اعتقاد است که هیچ مدل یا نظریه‌ای وجود ندارد که به‌تنهایی بتواند همه ابعاد جهان را توضیح دهد؛ اما طرح شبکه‌ای از نظریه‌ها که تحت‌عنوان «نظریه M» مطرح می‌شوند، قادر خواهد بود، چنین رؤیایی را محقق سازد. وی با در کنار هم قراردادن فیزیک نیوتن و مکانیک کوانتوم، دو مدلی را مطرح می‌سازد که مدعی است یکی از آن‌ها به تشریح ساختارهای مرکب جهان می‌پردازد و دیگری هستی را در سطح اتم و ریزاتم‌ها برای ما می‌شکافد (Ibid, 58-67).

از نگاه او نظریه M یک نظریه جامع و نهایی است؛ نظریه‌ای که واحد و یکپارچه نیست و از مجموعه نظریات شکل گرفته است که هریک، حوزه‌ای از ابعاد جهان را برای ما مکشوف می‌سازند (Ibid, 10). نظریه نسبیت عام انیشتین، حرکت اجسام بزرگ را رمزگشایی می‌کند و فیزیک کوانتوم مبتنی بر احتمال، تاریخ‌های متعدد برای یک حرکت ذرات ریز، تغییرات اتمی و ریزاتمی را روشن می‌سازد (Ibid, 51). آنچه در پارادایم معرفتی هاوکینگ پذیرش نظریه M را به‌عنوان نظریه واحدی متشکل از نظریات مختلف برای تبیین ابعاد هستی آسان‌تر می‌سازد، آن است که وی طبق قاعده رئالیسم مدل‌محور معتقد است که هر پاسخی برای سؤالات بشر در حقیقت، حاصل احتمالات متعددی است که قالب‌های ذهنی برای ما فراهم آورده‌اند. بنابراین، گستره وسیع نظریه M برای تشریح همه پدیده‌ها نه به‌دلیل داشتن اصول و قوانین کلی است؛ بلکه به‌سبب پذیرش احتمالات متعدد و بازگذاشتن مسیر برای پذیرش تبیین‌های مختلف، شکل گرفته است (Ibid, 28).

مهم‌ترین نکته‌ای که لازم است در ارتباط با دیدگاه‌های هاوکینگ در زمینه نظریه M مطرح شود، آن است که طرح نظریه جهان شمول برای رسیدن به شناخت طبیعت در واقع، نوعی تلاش برای دستیابی به جهان‌بینی از مسیر علم فیزیک است؛ اما جهان هستی منحصر در عالم ماده نیست و نظریه‌ای توانایی تفسیر همه عوالم را دارد که محدود در عالم ماده نباشد.

۴/۳. واکاوی مبانی معرفت‌شناسانه هاوکینگ از نگاه ملاصدرا

مبانی معرفت‌شناسانه هاوکینگ باعث می‌شود از نظر او، درک مستقیم از واقعیت بیرونی معنایی نداشته باشد و انسان را مؤثر در فهم و درک عالم بیرون معرفی کند. این نوع نگاه که به رویکرد عدم سازگاری دریافت‌ها با حس و تقویت احتمالات ذهنی منتهی است، به طرح نظریه واقع‌گرایی مدل‌محور ختم شد که فرسنگ‌ها با واقع‌گرایی فاصله دارد و سرانجام با طرح نظریه M که بر بنیان داده‌های تجربی نظریه فیزیک نیوتن و مکانیک کوانتوم است، تلاش می‌کند با احتمالات خود به تشریح امور هستی بپردازد. چنین شاکله معرفت‌شناسی از اساس با بنیادهای فکری ملاصدرا در تعارض است. از آن جایی که هر سه بنیان

معرفت‌شناختی هاوکینگ حاکی از نسبی‌گرایی یا عدم مطابقت ذهن با عین است به‌طور کلی می‌توان این سه مبنا را از طریق اصول فلسفی صدرایی بررسی کرد.

طبق دیدگاه صدرایی، انسان می‌تواند و باید به معرفتی صحیح، دقیق و ثابت برسد. صدرا معرفت حقیقی را دارای شرط یقین مطابق با واقع می‌داند. یقینی که ثابت و دائمی است. حقیقتی‌ترین معرفت‌های بشری را بدیهیات اولیه معرفتی کرده که تصدیق آن‌ها با تصور موضوع و محمول و نسبت بین‌شان صورت می‌گیرد و این تنها دخالتی است که ذهن در این نوع از معرفت انجام می‌دهد (ملاصدرا، اسفار، ۹۰/۱-۸۹). در رتبه‌بندی معارف حقیقی، علم تجربی جز در ذیل علوم برهانی و بر پایه مقدمات کلی، جایی ندارد. از نظر صدرا، علم و معرفت به مراتب علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم شده است و مرتبه اول را علم برهانی و دوم را شهودی و سوم را اتصال وجودی می‌داند (همو، تفسیر القرآن الکبیر، ۲۸۲/۶). طبق مبانی صدرالمتألهین، نفس انسانی توانمند است که همه حقایق هستی را در خود متجلی کند و این به مرتبه وجودی نفس بستگی دارد (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۴).

نزد فلاسفه اسلامی، علوم و ادراکات بشری به دو حوزه تصورات و تصدیقات تقسیم می‌شود. ملاصدرا همانند سایر فلاسفه مسلمان، منشأ ادراکات تصویری را حس و حس را از سپاهیان عقل می‌داند؛ بدین صورت که ادراکات بشری در آغاز به‌شکل جزئی هستند و سپس، با مدد عقل به مفاهیم کلی منتهی می‌شوند (همو، اسفار، ۴۸۷/۳).

لازم به ذکر است که حس در اندیشه ملاصدرا فقط به حواس پنج‌گانه محدود نیست؛ بلکه علوم حضوری و حواس باطنی را نیز شامل می‌شود و مبدأ ادراکات تصویری به حساب می‌آید (همان، ۴۹۱). در سیستم فلسفی صدرایی حس تا آن اندازه اهمیت دارد که حتی تصورات در قضایای بدیهی نیز مسبوق به ادراک حسی معرفتی می‌شوند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۲۰۵).

وابستگی به حس با وسعت معنایی آن در نگاه وی، در باب تصورات طرح می‌شود و در حیطه قضایا و تصدیق‌ها، عقل می‌تواند بدون استفاده از حس فقط به صرف تصور موضوع و محمول، آن‌ها را تصدیق کند. چنین تقسیم‌بندی‌هایی در حوزه معرفت بشری باعث شده فلاسفه اسلامی با ظرافت، اظهارنظر کرده و دچار لغزش نشوند.

موضوع دیگری که باعث خطای هاوکینگ و اغلب پیروان الحاد مدرن شده است، بی‌توجهی به تقسیم‌بندی مفاهیم استفاده‌شده از سوی آن‌ها به سه دسته مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی است. غفلت از این مسئله که مؤلفه‌هایی نظیر علت و معلول، وجوب و امکان، ثابت و متغیر و وجود و عدم از جمله مفاهیم فلسفی هستند که مابازای خارجی ندارند و فقط منشأ انتزاع دارند، باعث شده که چنین مفاهیمی یا

به اشتباه متناظر با مصادیق نادرست خارجی تعیین شود یا ساخته‌پرداخته ذهن و حاصل کنش‌ها و احتمالات ذهنی معرفی شود؛ در صورتی که در دیدگاه ملاصدرا روشن می‌شود که چنین مفاهیمی بیانگر نحوه وجود موجودات عینی است، بدون آنکه ضرورت داشته باشد مصادیقی خارجی برای آن تعیین شود (ملاصدرا، اسفار، ۱/۳۳۹-۳۳۲).

مطابقت با واقعی که شرط یک معرفت حقیقی است و پذیرش چنین صفتی برای معرفت موجب واقع‌گرا بودن ما می‌شود در مفاهیم یادشده به صورت متفاوت، احراز می‌شود و در همه آن‌ها نمی‌توان شرط مطابقت را وجود مابازای عینی معرفی کرد. در قضایای منطقی، حاکمی و محکی هر دو در درون ذهن است و به همین واسطه، مابازای عینی خارج از ذهن برای آن متصور نیست؛ در نتیجه، مطابقت آن با علوم حضوری محرز می‌شود. مطابقت در قضایای فلسفی نیز یا از طریق بدیهی و به صورت حضوری یا از مسیر برهان و استدلال عقلی اثبات می‌شود. احراز مطابقت در قضایای ماهوی، مهم‌ترین بخش مسئله است و ملاصدرا ذیل عنوان وجود ذهنی به طور مفصل، در این باره به بحث می‌پردازد.

ملاصدرا احساس را به تنهایی برای اثبات مطابقت آن‌ها کافی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است که عقل انسان با کمک حس، بدین مهم دست می‌یابد. طبق این دیدگاه، نفس آدمی متأثر از وقایع خارجی وجود ذهنی مطابق با وجود عینی خارجی را در خود ایجاد می‌کند و با استفاده از اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول، مطابقت ذهن با خارج ثابت می‌شود. با توجه به آنچه مطرح شد باید گفت که طبق مبانی صدرالمتألهین هیچ‌یک از اصول معرفت‌شناسی هاوکینگ که بر پایه آن نگرش وی به جهان هستی صورت گرفته است، پذیرفته نیست؛ بلکه به همه آن‌ها اشکالات عدیده‌ای وارد است.

۴. مبانی جهان‌شناسی

مبانی جهان‌شناسانه هاوکینگ مبتنی بر اصول خاص جهان‌شناسی نشأت‌گرفته از نگاه وی از درپچه علم فیزیک جدید است. این مبانی را در تبیین پیدایش عالم می‌توان در سه مسئله «علیت»، «زمان» و «ماده» طرح کرد:

۴/۱. علیت

مهم‌ترین اصل در همه تبیین‌های هاوکینگ، رویکرد وی به قانون علیت است. رویکرد هاوکینگ به مسئله علیت، نوعی جبر علمی ناشی از قوانین مرتبط با عالم ماده است که در آن، علل غیرمادی جایگاهی ندارند. هاوکینگ علم تجربی را تنها پاسخ‌گوی مسائل می‌داند و در استدلال‌های خود صرفاً به یافته‌های تجربی تکیه می‌کند. از نگاه وی، تبیین علمی از طریق قوانین علوم تجربی می‌تواند در قالب نظریات

علمی، تمام سؤالات و مسائل بشر را پاسخ گوید و انسان را از هرگونه تبیین دیگری، از جمله تبیین‌های دینی، بی‌نیاز سازد. او روش علمی را روشی بی‌رقیب، کاربردی در تمامی قلمروها، حتی در قلمرو سؤالات فلسفی می‌داند (Hawking & Mlodinow, The Grand Design, ۶۷).

هاوکینگ تبیین‌های علمی از طریق قانون علیت را دارای چهار شاخصه اصلی معرفی می‌کند که شامل ظرافت، نداشتن عناصر زاید، تبیین و هماهنگی با مشاهدات موجود و ارائه پیش‌بینی درباره وقایع آینده است. یک تبیین علمی از نظر وی همواره آزموده می‌شود (Ibid, ۲۶).

او به عنوان فردی که به جبر علمی قائل است و اصل علیت را تخلف‌ناپذیر می‌داند و نقض آن‌ها را به منزله زیرسؤال رفتن قانون بودن آن‌ها می‌داند، در این راستا با هر نوع تبیین دینی مقابله می‌کند. در طرح مباحث هاوکینگ جبر علمی از دو جهت اراده و اختیار نامحدود الهی و مسئله معجزه با تبیین‌های دینی ناسازگار است. طبق دیدگاه وی از یک سو، پذیرش قدرت مطلق خداوند با قبول قوانین علمی همواره صادق، ناسازگار است و از طرف دیگر، معجزات منسوب به انبیاء ناقض قانون علیت هستند. بدین ترتیب، نمی‌توان هم تبیین علمی و هم تبیین دینی از رخدادها را پذیرفت و پذیرش هریک به معنای نفی دیگری است (۶۷-Ibid, ۵۳).

هاوکینگ باید بتواند ثابت کند که قوانین کشف‌شده در علم فیزیک که بر پایه اصل علیت از علل و معلول‌های مادی حکایت می‌کنند به اصطلاح فلسفی، واجب‌الوجود بالذات هستند و معلول چیز دیگری نمی‌باشند. در ذهن هاوکینگ دو فرضیه وجود دارد: یا خداوند علت قریب روابط بین موجودات مادی است یا علت دیگری موجب پیدایش پدیده‌های طبیعی است. با پیشرفت علم فیزیک، علل مادی وقایع مختلف کشف شده‌اند و فرض دوم به اثبات رسیده است. بنابراین، جایی برای علیت خداوند در نظام هستی که در عالم ماده منحصر شده است، باقی نمی‌ماند؛ در صورتی که در نگاهی همه‌جانبه‌نگر خداوند علت‌العلل و ناظر و مدبر علل اعدادی است. این نوع تبیین توسط هاوکینگ پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا در نگاه او اصل علیت فقط به صورت علل مادی و هم‌عرض و بدون نیاز به علت‌های طولی در نظر گرفته می‌شود.

قوانین علمی فاقد صلاحیت برای تبیین همه موضوعات، آن هم به صورت همیشگی و لایتنیر هستند. در ارتباط با هماهنگی تبیین‌های دینی با قوانین علمی نیز باید این نکته را افزود که اولاً، قدرت مطلق و نامحدود خداوند در طول قوانین الهی است و نه در عرض آن؛ بدین صورت که قوانین علمی تنها توانسته‌اند برخی از حیطه‌های قدرت الهی و مجرای فعالیت خداوند را شناسایی کنند و آن هم فقط در برخی ابعاد دنیای مادی جاری است. به هیچ روی نمی‌توان پذیرفت که قدرت خداوند ناقض قوانین علمی است که آن‌ها نیز از نحوه عملکرد الهی حکایت می‌کنند؛ بلکه باید گفت که خداوند به قدرت نامحدود خود در

مواضع متعدد قوانین مختلفی از امور را جاری می‌سازد.

۲/۴. زمان

مفهوم زمان از مفاهیمی است که هاوکینگ برای تبیین آن با نگرشی تجربی ورود کرده است. هاوکینگ انفجار بزرگ را آغاز زمان به معنای مرسوم آن دانسته (هاوکینگ، تاریخچه زمان، ۶۹) و از زمان پیش از انفجار بزرگ با عنوان «زمان موهوم» تعبیر می‌کند (همان، ۱۷۱-۱۷۴). زمان، منحنی است و از این جهت در عین محدودیت، کرانه و مرزی ندارد. وی در تبیین این مسئله چنین می‌نویسد: «با ترکیب مکانیک کوانتوم و نسبیت عام، فضا و زمان با هم تشکیل فضای چهاربعدی متناهی می‌دهند که فاقد کرانه است» (همان، ۲۱۴). از نظر او وقتی زمان را یک سیر مستقیم بدانیم، لازم است کسی را به عنوان آغازگر جهان در ابتدای آن تصور کنیم؛ اما اگر طبق آنچه که بیان شد زمان را منحنی و کروی فرض کنیم، هیچ کرانه و لبه‌ای برای آغاز نخواهد داشت؛ بنابراین، آغاز و پایانی به معنای مرسوم برای آن تصور نخواهد شد. هاوکینگ می‌گوید: «اگر جهان واقعاً یکسره، خودگنجا و بدون لبه و کرانه‌ای باشد؛ آنگاه نه آغازی خواهد داشت و نه پایانی، صرفاً وجود دارد» (هاوکینگ، تاریخچه زمان، ۱۷۹). همین مبنا و برداشت از زمان موجب شده است که هاوکینگ گمان کند آغاز زمان در جهان ایستا و نایستا تفاوت دارد؛ چنان‌که می‌نویسد: «در جهانی ایستا، آغاز زمان چیزی است که باید موجودی خارج از جهان برای آن تحمیل کند» (همان، ۲۵) و سپس، از آنجا که جهان را در انبساط می‌داند نتیجه می‌گیرد که آغاز زمانی به معنای شروع برای آن وجود ندارد؛ آغاز زمان در صورتی نیازمند موجودی خارج از جهان است که ایستا باشد؛ اما جهان ما ثابت نبوده و از انفجار بزرگ به سوی گسترده‌گی در حال پیشروی است. بنابراین، هیچ ضرورت فیزیکی برای یک آغاز زمانی وجود ندارد (همان).

هاوکینگ می‌گوید که اگر جهان حدود ۷۰۰ سال پیش آفریده شده است، پس دلیل انتظار نامحدود پیش از آفرینش چه بوده است (هاوکینگ، جهان در پوست گردو، ۵۵). اگر کلام، ناظر به اصل خلقت جهان باشد، اشکال هاوکینگ وارد است؛ زیرا با توجه به ازلی بودن خداوند، اصل آفرینش هم باید ازلی باشد و اینکه آغاز آفرینش را حدود چند هزار سال پیش بدانیم این شبهه را طرح خواهد کرد که چرا علی‌رغم وجود خداوند به عنوان علت تامه از ازل، تحقق فعل او تا حدود چند هزار سال پیش به تعویق افتاده است. بنابراین، اصل آفرینش باید به لحاظ زمانی ازلی باشد. با این حال، زمان موهومی که خود استیون هاوکینگ هم بدان تمسک بسته است به همین مقدار، دچار مشکل است.

از نظر هاوکینگ اگر انسان در زمان به عقب برود به نقطه‌ای می‌رسد که در آنجا زمان با یک بعد فضایی جایگزین می‌شود؛ اما فرض یک دوره بدون زمان قبل از آنکه شروع شود، تناقض است؛ زیرا قبل و

بعد، رابطه‌هایی زمانی هستند(همان، ۵۵).

هاوکینگ می‌گوید که وجود زمان قبل از انفجار بزرگ همانند آن است که به‌دنبال جنوب قطب جنوب بگردیم. وی معتقد است در ابتدای هستی، زمان وجود نداشت؛ اما بعد از آن زمان داریم؛ از این‌رو، طبق نظر او چون آغازی زمانی برای هستی نیست، پس نیاز به خالق خارج از کیهان نیست. اگر زمان ابتدا داشت لازم بود خالق در زمان شروع هستی، آن را به وجود آورده باشد (Hawking, Brief Answers To The Big Question, 35).

مسئله مناقشه‌برانگیز آن است که حقیقت زمان چیست؟ و آیا ماهیت زمان، امری زمانمند است؟ به اصطلاح دقیق فلسفی، زمان موجودی حادث است یا قدیم؟ اگر زمان را غیر مشمول در دایره زمان بدانیم، آن‌گونه که هاوکینگ مدعی است، قدیم خواهد بود و این مسئله با بیان او که هر چیزی را حادث می‌داند، متعارض است. از سوی دیگر، اگر زمان را حادث بدانیم همانند آن است که بگوییم زمانی بوده که در آن زمان، زمان نبوده است. چنین جمله‌ای نمی‌تواند معنای صحیحی داشته باشد. هاوکینگ درباره زمان به صورت متشتت سخن می‌گوید؛ زیرا از یک‌سو بیان می‌کند که زمان پس از انفجار بزرگ که جهان حادث شد به وجود آمد و از سوی دیگر، این پرسش که جهان قبل از انفجار بزرگ به چه صورت بوده است را نامعقول می‌داند؛ چون قبل از انفجار بزرگ، زمانی نبوده که جهان را در آن قرار دهیم (Hawking & Mlodinow, The Grand Design, 52-53)؛ لیکن جای طرح این پرسش است که چرا زمان را موکول به «پس» از انفجار بزرگ می‌داند و هستی را به قبل و بعد از انفجار بزرگ تقسیم می‌کند؛ در صورتی که زمان را امری حادث و پس از تحقق انفجار بزرگ معرفی می‌کند؟

هاوکینگ در طرح بحث زمان، گرفتار پیش‌فرض رد وجود خداوند است و پذیرش آغاز زمانی خلقت را مستلزم وجود خدا و خودبستگی هستی و نداشتن آغاز زمانی آن را نشانه عدم نیاز به وجود خالق می‌داند. در صورتی که اولاً، طرح نظریه بیگ‌بنگ، خود به‌نوعی پذیرش آغاز زمانی خلقت است؛ اگرچه در بیان، وجود زمان را انکار کند؛ ثانیاً، آغاز زمانی را نمی‌توان ملاک نیازمندی به علت دانست که با رد آغاز زمانی عالم، نیازمندی آن به وجود خالق نیز رد شود.

این سخنان هاوکینگ نشان می‌دهد که وی تصور درستی از «عدم» ندارد. عدمی که هاوکینگ از آن سخن می‌گوید هرگز عدم فلسفی نیست؛ زیرا «هیچ» و «عدم» هاوکینگ نقطه‌ای از فضا و زمان است که در آن قوانین کوانتوم را جاری می‌داند و تجلیات کوانتومی از عدم مطلق سرچشمه نمی‌گیرند؛ بلکه هویتی با ساختار است که ما مبدأ آن را نمی‌دانیم (گلشنی، فیزیکدانان و مسئله خداآوری، ۵۳). پس طبیعتاً چنین تعبیری از باب خلط مفاهیم علمی و فلسفی است. آنچه هاوکینگ می‌گوید در نگاه علم ممکن است

«عدم» نامیده شود؛ اما در نگاه فلسفی «وجود» امکانی است و نیازمند به غیر و از آنجا که بحث وجود جهان و نیازمندی آن به خالق بحثی فلسفی است، باید از مفاهیم فلسفی در آن بهره برد. به کاربردن مفاهیم علمی در استدلال‌های فلسفی در حقیقت مغالطه اشتراک لفظ است؛ چون عدم علمی و عدم فلسفی تنها در اسم اشتراک دارند و نتایج فلسفی یکسانی را به دنبال نخواهد داشت. فضای کوانتومی و قانون گرانش پیش از انفجار بزرگ و پیدایش جهان در نگاه علم به چشم نمی‌آیند؛ اما فلسفه آن‌ها را موجود می‌داند. بنابراین، توجیه پیدایش جهان با قوانین فیزیک، مسئله را حل نخواهد کرد؛ بلکه عقل از منشاء پیدایش آن‌ها که مقدمه‌ای برای پیدایش جهان است، سؤال می‌کند.

۴/۳. ماده

تحقق ماده اولیه پیدایش عالم مانند مسئله زمان از مبانی مهم جهان‌شناسی مسئله تبیین هاوکینگ از خلقت به حساب می‌آید. طبق دیدگاه وی، انحنای فضا - زمان به وسیله چگالی ماده در جهان پدید آمده است و بر اساس این معادلات، جهان دارای چگالی همگن و مشابهی است که با سرعت آهسته و پیوسته‌ای انبساط می‌یابد و هر اندازه که کسی به گذشته برگردد، سرعت انبساط بیشتر می‌شود؛ تا جایی که به نقطه‌ای می‌رسد که انحنای چگالی جهان نامحدود می‌شود و شعاع به صفر می‌رسد.

هاوکینگ در مسئله ماده اولیه پیدایش عالم، تبیین‌های احتمالی بر پایه حدسیات مبتنی بر نظریات علم فیزیک ارائه می‌دهد و در این مسئله به صورت مفصل و دقیق سخن نمی‌گوید. از نظر او، مرحله تکینگی یا همان نقطه صفر پیدایش هستی که بر پایه آن ماده اولیه جهان محقق شد تابع قوانین فیزیک نبوده و قوانین حاکم بر آن با قوانین حاکم بر جهان امروزی متفاوت است. نتیجه این اندیشه آن است که جهان سرآغاز دارد و قوانین فیزیک قادر است سیر تحول جهان را تبیین کند؛ لیکن نمی‌تواند چگونگی پیدایش ماده اولیه جهان را تشریح کند (<https://www.laphamsquarterly.org/time/stephen-hawking-travels-back-time>) و این همان نقطه‌ای است که ناکارآمدی علم فیزیک برای ورود به برخی عوالم و حوزه‌های هستی، مشخص می‌شود.

مطلبی که با طرح نظریه بیگ‌بنگ در تعارض است و با وجود رد پرسش وضعیت جهان، قبل از انفجار بزرگ، درباره وضعیت ماده اولیه قبل از این انفجار - از آن جایی که تابع قوانین فیزیک نیست - سکوت کرده است. مسئله جهان قبل از انفجار بزرگ با کمک نظریه عدم مرز که هاوکینگ مدافع آن است، توضیح داده می‌شود. بر پایه این نظریه، زمان امر مجزایی از فضا، یعنی مکان نیست؛ بلکه برگرفته از آن و درهم‌تنیده در اوست. بنابراین، زمان پس از انفجار بزرگ که فضا به وجود آمد، حادث شد. بدین ترتیب، این مطلب که جهان قبل از انفجار به چه صورت بوده، پرسش معقولی نیست؛ چون قبل از انفجار زمانی نبوده که ما

بخواهیم جهان را در آن قرار دهیم.

طرح این نظریه با دو اشکال عمده روبه‌رو است؛ اول آنکه هیچ‌کدام از مدل‌های کیهان‌شناختی مبتنی بر قوانین علم فیزیک جدید نمی‌توانند عدم آغاز زمانی ماده اولیه جهان یا همان ازلی بودن آن را ثابت نکنند. همچنین، این اشکال وجود دارد که هر حادثی، مسبوق به ماده و مده - موجود حادث دیگر که حامل استعداد آن است - است.

۴/۴. واکاوی مبانی هستی‌شناسانه هاوکینگ از نگاه ملاصدرا

مبانی هستی‌شناسانه هاوکینگ در سه مسئله اصلی «علیت»، «زمان» و «ماده» موردنقد از موضوعات بحث‌برانگیز در فلسفه اسلامی است که ملاصدرا نیز به‌طور ویژه بدان‌ها پرداخته است. بنابراین، می‌توان هریک از آن‌ها را به‌طور جداگانه بررسی و مذاقه کرد.

۴/۴.۱. علیت

همان‌گونه که بیان شد در مکانیک کوانتومی نتیجه آزمایش به‌طور دقیق، پیش‌بینی‌پذیر نیست؛ بلکه می‌تواند امکانات متعددی را اختیار کند. تنها چیز پیش‌بینی‌پذیر، وقتی نتیجه را بارها تکرار کنیم، احتمال به‌دست‌آوردن یک نتیجه خاص است. بر اساس اصل عدم تعیین نمی‌توان در یک زمان، وضعیت یک مولکول و سرعت آن را مشخص کرد (گلشنی، تحلیلی از دیدگاه فلسفی فیزیکدانان معاصر، ۶۸-۷۱). با بررسی مسئله عدم قطعیت فیزیک کوانتومی باید گفت که در فلسفه اسلامی، علیت زیربنای همه اصول و قوانین است. ضرورت علی و معلولی از علم فیزیک به دست نمی‌آید؛ لیکن همه قوانین علم فیزیک بر پایه پذیرش اصل علیت حاصل می‌شوند.

ملاصدرا بر پایه دو اصل ابداعی در فلسفه‌اش، اصالت وجود و تشکیک در وجود، بین وجود مطلق خداوند و وجود علل ناقصه جمع می‌کند. او وجود معلول را مستقل از وجود علت نمی‌داند؛ بلکه آن را مرتبه‌ای از وجود علت به حساب می‌آورد. بنابراین، نیازمندی معلول چیز سومی فراتر از علت و معلول نیست که ما به دنبال پاسخ این پرسش باشیم که علت نیازمندی به علت چیست؛ زیرا نیازمندی، عین ذات معلول و نتیجه مرتبه وجودی است. وی با طرح مسئله «امکان فقری» بر بسیاری از شبهات مربوط به اصل علیت که حاصل نگاه جزئی‌نگر روش تجربی است، خط بطلان می‌کشد (ملاصدرا، اسفار، ۳۲۹/۱-۳۲۰).

هاوکینگ با وجود ادعای خود در تأکید بر جبر قوانین علی، اما با پذیرش مسئله احتمالات، گویی بنیان علیت را زیر سؤال برده است. علیت طبیعی که هاوکینگ از آن سخن می‌گوید کاملاً طبیعی است که با حرکت و تغییر دائمی، همراه است؛ چون علل ناقصه در شرایط متفاوت، می‌توانند جایگزین یکدیگر

شوند؛ اما در بحث علیت متافیزیکی که بین معلول و علت پیوند وجودی برقرار است، التزام و همراهی بین علت و معلول ناگسستگی است و پیوند وجودی در مقایسه با جبر علمی واژه مناسب‌تری می‌باشد. پیوند وجودی تا بالاترین مراتب هستی ادامه دارد و با قدرت نامحدود الهی و معجزات پیامبران نیز در تعارض نیست؛ زیرا هرچه به علل یک معلول در مراتب بالاتر عالم هستی نظر کنیم رابطه وجودی و وابستگی ذاتی معلول به آن علت، شدیدتر است؛ ولی در علل ناقصه و قریب معلول، امکان جایگزینی علل با یکدیگر وجود دارد که می‌تواند شرایط معلول را تغییر دهد یا موجب پیدایش معلول دیگری شود. طبق اصل سنخیت بین علت و معلول، ملازمتی که در علوم طبیعی بدان اشاره می‌شود، پذیرفته شده است؛ اما باید در نظر داشت که این ملازمه به معنای آن نیست که با تغییر شرایط و تعدد علل در تعارض باشد. بهتر است در این زمینه به این نکته اشاره شود که در حوزه عبارات متافیزیکی از وجوب بین علت و معلول سخن می‌گوییم و در علم تجربی از واژگان قطعیت یا احتمالی بودن استفاده می‌شود.

۴/۴/۲. زمان

بر اساس دیدگاه ملاصدرا، زمان بعدی از ابعاد ماده است و از حرکت و سیال‌بودن آن انتزاع می‌شود؛ ازاین‌رو، وجود زمان پیش از ماده از اساس بی‌معنا است. بنابراین، لازم نیست که برای زمان مرز و لبه معینی فرض شود که خداوند جهان مادی را درون آن آفریده باشد؛ بلکه زمان تابع ماده و حرکت است و خود مخلوقی از مخلوقات الهی است که جعل تبعی به آن تعلق گرفته است. جهان با همه نظامات و علل و اسبابش یکجا قائم به ذات است، بر زمان و مکان تقدم دارد، زمان و زمانی آن و مکان و مکانی‌ها، اعم از آنکه متناهی باشند یا غیرمتناهی، و دامنه موجودات، اعم از آنکه در زمان و مکان نامتناهی باشد یا متناهی، متأخر از ذات و هستی است (مطهری، مجموعه آثار، ۱۸۴/۴).

در تحلیل عقلی می‌توان فهمید که تا شیء مادی وجود نداشته باشد، زمان معنا ندارد. زمان، بعدی از ابعاد ماده است و از حرکت و سیلان آن انتزاع می‌شود. لازم نیست برای زمان مرز و لبه معینی فرض شود؛ بلکه زمان تابع ماده بوده و خود مخلوقی است که جعل تبعی به آن تعلق گرفته است (ملاصدرا، اسفار، ۱۴۰/۳، ۱۸۰).

صدرالمتألهین با طرح حرکت در ذات و جوهر موجودات، بیان می‌کند که عالم هستی با همه اجزایش در حال شدن است (همان، ۲۹۸/۷)؛ لذا، زمان به‌عنوان مقوم وجود هر جوهر جسمانی سبب می‌شود که وجود در ذات خویش، تدریجی‌الحصول شود و اجزاء بالقوه آن متوالیاً به فعلیت برسند.

با این وصف روشن می‌شود که سخن از وجود زمان پیش از ماده بی‌اساس است، به همان اندازه که سخن از زمان موهوم با وجود ماده قابل دفاع نیست. انحنای یک امر اعتباری که از مقدار حرکت ماده انتزاع

می‌شود، معنا ندارد. به هر حال، تعریف متفاوت از زمان و همچنین، ناآغازمند داشتن جهان هرگز موجب بی‌نیازی آن از خالق نخواهد شد. بنابراین، حتی با فرض پذیرش زمان به همان معنایی که هاوکینگ اراده کرده است، باز این جهان نیازمند خالق خواهد بود.

۴/۴/۳. ماده

در بیان فلسفه اسلامی گفته می‌شود که اگر ماده را حادث زمانی بدانیم، تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا هر حادث زمانی، وجودش مسبوق به قوه و استعداد است. طبق این اصل، اگر جهان حادث زمانی باشد، قبلاً باید زمینه‌اش وجود داشته باشد. زمینه یا استعداد، خود حامل می‌خواهد و حامل آن ماده‌ی اولی یا هیولای اولی است. هیولای اولی باید ازلی باشد، وگرنه او هم نیاز به زمینه دارد و زمینه حامل می‌خواهد و مطلب به همین صورت ادامه پیدا می‌کند تا جایی برسیم که دیگر موجود حادث زمانی نباشد. بنابراین، قول به حدوث مستلزم تسلسل است. پس برای آنکه تسلسل لازم نیاید باید به ازلیت ماده قائل شد؛ البته در کنار مسئله‌ی ازلی بودن ماده‌ی اولیه‌ی عالم مادی، موضوع دیگری تحت عنوان مناط احتیاج به علت مطرح می‌شود که از عدم نیازمندی ماده‌ی اولیه به خالق، پرهیز می‌دهد. از نظر فیلسوفان مسلمان، مناط احتیاج به علت، امکان است. بنابراین، ماده‌ی اولیه‌ی عالم با وجود قدیم بودن، نیازمند علت و خالق است.

در تعریف ماده در فیزیک و فلسفه باید توجه کرد که ماده در این دو عالم به صورت اشتراک لفظی به کار رفته است؛ به طوری که ماده به کار رفته در فیزیک مرادف با صورت ماده‌ی ثانوی فلسفه است؛ لذا، نباید آن‌ها را خلط کرد.

طبق نظر ملاصدرا اگر امکان ذاتی ممکن بالذات برای تحققش کافی باشد، بدون حدوث زمانی و سابقه عدم ایجاد می‌شود؛ اما در حادث‌های زمانی، یعنی موجوداتی که سابقه عدم و نیستی دارند، امکان ذاتی به تنهایی برای تحقق حادث زمانی کافی نیست و حادث زمانی غیر از امکان ذاتی باید دارای امکان دیگری به نام امکان استعدادی باشد که حامل این امکان استعدادی امری به نام ماده است (ملاصدرا، اسفار، ۲۳۲/۱-۲۳۳۰).

ماده نزد صدرالمتألهین یک ویژگی بسیار مهم دارد و آن حرکت جوهری ذات و هویت موجودات طبیعی است که باعث می‌شود آن‌ها در سیلان و حرکت ذاتی دائمی باشند. از نظر ملاصدرا، عالم مادی با آنچه در اوست حادث زمانی است؛ زیرا هرچه در اوست وجودش مسبوق به عدم زمانی است و بالجمله تمام اجسام و جسمانیات مادی، هویت‌هایی متجدد غیر ثابت از نظر وجود هستند (ملاصدرا، مشاعر، ۲۱۱-۲۱۰).

نکته مهم در این مسئله آن است که این مجموعه، مجموعه اعتباری است نه حقیقی؛ زیرا تمام اجزای

عالم ماده در کنار هم به صورت بالفعل موجود نیستند. بنابراین، باید صفت حادث را به تک تک اجزای جهان در هر آنی نسبت داد، نه به همه جهان به عنوان یک مجموعه و در نتیجه، جهان های مادی حادث خواهیم داشت، نه یک جهان حادث.

بنابراین، باید گفت که در نگاه ملاصدرا ماده اولیه جهان به عنوان نگاه کلی به سراسر عالم ماده در نظر گرفته می شود و با نگاه فیزیکی هاوکنینگ که مبتنی بر داده های متغیر و احتمالی علم فیزیک است، یکسان نخواهد بود.

۵. حدوث عالم از منظر ملاصدرا

نظریه ملاصدرا درباره خلق عالم ماده مبتنی بر حرکت جوهری است و از سوی دیگر، با طرح موضوع فیض علی الدوام خداوند، تجدد پی در پی و حدوث بعد از حدوث را مطرح می کند؛ به شکلی که دلایل او بر حدوث تجددی عالم ماده همان مطالبی است که در حوزه حرکت جوهری بیان می کند. وی حدوث زمانی عالم وجود به معنای ابتداداشتن عالم را رد می کند و معتقد است چون در فاعلیت خداوند، تغییر حالت راه ندارد و در فیض او بخل نیست و از سوی دیگر، فعل خداوند نیازمند قصد زائد بر ذات یا اراده حادث یا رسیدن وقت مناسب نیست. نقص عالم ماده برای دریافت فیض الهی به مرور زمان را به معنای ابتداداشتن عالم ماده نمی داند؛ بلکه از تجدد حدوث و زوالی همیشگی سخن می گوید. قابل به گونه ای است که متجدد و متصرف است؛ زیرا بنا بر تشکیکی بودن فیض، وجود و تجلی درجات پایین فیض این گونه است عالم ماده، امری متصل و واحد است که وحدتش، وحدت در عین کثرت و ثباتش، عین زوال است. عالم ماده ابتدای معین ندارد.

در این دیدگاه آنچه حقیقتاً موجود و محکوم به حادث و غیرحادث است تک تک موجودات عالم هستند و کل عالم، به معنای مجموع موجودات مذکور، موجودی علی حده نیست تا دارای حکمی خاص، غیر از احکام اجزایش، باشد؛ پس اگر اجزای آن حادث باشند، عالم موجود از لحاظ موجودات آن نیز حادث است (شیروانی، «حدوث و قدم زمانی عالم و حکمای معاصر»، ۸-۱۰).

ابتکار صدر المتألهین آن است که حدوث مستمر و تجددی عالم ماده را ازلی دانسته و معتقد است خداوند از مبدأ خاصی شروع به احداث اشیاء نمی کند. به تعبیری، عالم سلسله ای از حادث هاست و در این سلسله به حادث نخستین نمی رسیم؛ بلکه پیش از هر حادثی، حادث دیگری هست. یعنی در عین اینکه عالم حادث است، فیض الهی لاینقطع و دائمی است (عبودیت، ۴۱۵/۷).

ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری است که بیان می کند: زمان در هویت جوهری اشیاء داخل است و

یک ظرف بیرونی که محل وقوع حوادث باشد، نیست. همچنین، نباید آن را یک امر عارض بر امور متغیر و متحرک پنداشت. مجزادانستن هویت زمان از موجودات طبیعی موجب می‌شود به دنبال آغاز زمانی عالم در گذشته باشیم؛ اما ملاصدرا حدوث را در عالم ماده دائمی می‌داند؛ به نحوی که بر هر موجود طبیعی و در هر لحظه صدق می‌کند. بنابراین، حدوث عالم طبیعت به معنای کرانه‌داری زمانی‌اش نیست (ملاصدرا، اسفار، ۱/۲۵۱).

۶. وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه ملاصدرا و هاوکینگ به خلقت

با وجود تفاوت جدی که در مبانی معرفت‌شناسی و جهان‌شناسی هاوکینگ و ملاصدرا وجود دارد، نمی‌توان انتظار داشت که دیدگاه‌های یکسانی از این دو محقق مشاهده شود؛ البته در ابتدای امر ممکن است شباهت‌هایی در ظاهر بین این دو دیدگاه دیده شود. از نظر ملاصدرا، زمان مقدار حرکت جوهری است و رویدادهای عالم جدا از زمان و زمان جدا از حرکت نیست؛ زیرا زمان ذاتی اشیاست. او به نظریه خلق از عدم توجه داشته است. این دیدگاه با دیدگاه هاوکینگ درباره پیدایش عالم از هیچ و با کمک انرژی گرانشی که به خلقت خودبه‌خودی جهان اشاره دارد، مطابقت دارد.

به نظر می‌رسد تا اینجا اختلاف بارز میان ملاصدرا و مدافعان نظریه هاوکینگ در ارتباط با مبحث خلقت در وجود یا عدم وجود خداوند است؛ اما اختلاف مهم دیگر در تبیین خلقت، نحوه وجودیافتن مخلوقات است. یک‌سوی این پژوهش، مدافعان فیزیک نوین و نظریه هاوکینگ هستند که نظریه صدور و سریان وجود را بر نمی‌تابند و سوی دیگر، صدرای شیرازی است که در قول نهایی خویش قائل به صدور و سریان وجود می‌شود. به گفته وی، نخستین فیض حق یا صادر اول همان وجود منبسط یا عقل اول است که تجلی اول ذات و ساری در همه موجودات می‌باشد (ملاصدرا، اسفار، ۲/۱۳۲). ملاصدرا ماجرای علیت خداوند و معلولیت مخلوقات را در زمره اصل تشان می‌پندارد و معتقد است معلول، شأنی از شئونات علت و مناط نیازمندی معلول به جهت ضعف، فقر وجودی و وابستگی‌اش است (همان، ۱/۳۰۰-۳۰۱). خدا به علم و اراده قدیم خود موجود اشرف را ایجاد کرده و سپس، از قبل او بنا به مراتب، موجودات پدید آمده‌اند؛ نه اینکه یک‌دفعه عالم امکان را در زمان خاص آفریده باشد (همان، ۶/۳۲۵). به نظر می‌رسد ملاصدرا اولاً، رابطه خدا و مخلوقاتش را رابطه یک‌سویه‌ای می‌داند که سرمنشأ آن از جانب خداست و اضافه حق به خلق، از نوع اضافه اشراقی است؛ ثانیاً، این جهان را بر اساس مبنای حرکت جوهری و تغییر ذاتی عالم امکان به طور کامل، غیرثابت و غیرباقی دانسته است که هیچ چیزی، حتی ماده نخستین، را نمی‌توان در دو لحظه ثابت و باقی دانست؛ تا امکان طرح این سؤال را داشته باشد که این جهان و این شیء

از کجا و کی به وجود آمده است.

چنانچه بخواهیم سخنان طرفدار نظریه هاوکینگ را با حکمت متعالیه مقایسه و بررسی کنیم، شباهت قدرخور توجهی را مشاهده می‌کنیم. توضیح آنکه طبق نظر فیزیک‌دانان، زمان و فضا ابعادی از یک حقیقت خوانده شده‌اند و چنان با هم آمیخته‌اند که تمایز پذیر نیستند و این دقیقاً همان چیزی است که در حکمت متعالیه به آن اشاره شده است: «مسافت بما هو مسافت و حرکت و زمان همه به یک وجودند و عارض شدن بعضی از آن‌ها بر بعض دیگر، عروض خارجی نیست؛ بلکه عقل به واسطه تحلیل بین آن‌ها فرق می‌گذارد» (همان، ۱۸۰/۳). بر این اساس، فضای مدنظر فیزیک در واقع، همان جسم فلسفی است که دارای ابعاد طول و عرض و ارتفاع است و به سبب حرکت جوهری که در اجسام قابل تصور است، زمان نیز از این حرکت به دست می‌آید؛ چراکه در حکمت متعالیه زمان و حرکت یک واقعیت هستند که هم می‌توان از آن حرکت و هم زمان را انتزاع کرد.

نتیجه

هاوکینگ بر اساس آنکه در حوزه معرفت‌شناسی تابع نظریه کوانتوم است، درک مستقیم واقعیت بیرونی را بی معنا دانسته است و نقش قوانین علمی را بازگویی احتمالات متعدد یک رخداد معرفی می‌کند. همچنین، در ضلع دیگر هندسه معرفت‌شناسی وی، طرح رویکرد واقع‌گرایی مدل‌محور باعث شد که هاوکینگ واقعیت مکشوف بر آدمی را حاصل فعالیت ذهنی قالب‌های فکری مغز بداند و این مسئله بیشتر وی را به سوی پذیرش نسبی‌گرایی سوق می‌دهد؛ زیرا تصویرسازی‌های ذهن تحت لوای این مدل را نمی‌توان از جهت درستی یا نادرستی و واقعی یا غیرواقعی بودن، ارزیابی کرد. با وجود این مبانی، هاوکینگ که رؤیای رسیدن به نظریه واحد را در سر دارد، طرح نظریه M را می‌ریزد؛ نظریه‌ای که همه جنبه‌های مختلف جهان را تبیین کند. مجموعه‌ای از نظریات که این طرح کلی را تکمیل می‌کنند بخشی با ساختارهای مرکب جهان سروکار دارد و برخی به سطوح اتم و ریزاتم‌ها می‌پردازد. تلاش هاوکینگ بر اساس این پایه‌های معرفت‌شناسانه بدانجا ختم می‌شود که برای رسیدن به یک تئوری جهان‌شمول، فقط به بررسی عالم ماده آن هم با ابزار محدود تجربه و حس بپردازد و به طرح احتمالات موجود اکتفا کند؛ اما از آن‌ها نتایج قطعی برای رد خالق عالم بگیرد.

بر پایه اصول معرفت‌شناسی ملاصدرا هیچ‌یک از این اصول نمی‌تواند ما را به یک معرفت یقینی، صحیح و ثابت و اثبات‌پذیر برساند و با محدود کردن توانایی آدمی برای دستیابی به حقیقت امور، وی را به دامن نسبی‌گرایی می‌اندازد. انسان می‌تواند و باید به معرفتی صحیح، دقیق و ثابت دست پیدا کند.

ملاصدرا یگانه معرفت حقیقی را دارای شرط یقین مطابق با واقع می‌داند؛ یقینی که ثابت و دائمی است. توجه به انواع مفاهیم فلسفی، منطقی و ماهوی در رسیدن به مبانی درست معرفت‌شناسانه ما را یاری می‌کند. بر این اساس، روشن می‌شود که بر پایه مبانی صدرالمآلهین به اصول معرفت‌شناسی هاوکینگ اشکالات متعددی وارد می‌شود.

با بررسی مبانی معرفت‌شناسی هاوکینگ و اثبات نادرستی و ناقص بودن آن‌ها مشخص می‌شود که جهان‌شناسی وی نیز که بر پایه همان مبانی ترسیم شده‌اند، نمی‌تواند نتایج صحیحی را ارائه دهد. با این وجود، مبانی هاوکینگ درباره نظریه پیدایش عالم را از سه جهت می‌توان ارزیابی ویژه کرد. نظریه علیت که از نگاه هاوکینگ به بیان روابط بین متغیرهای مادی و طبیعی محدود شده است، از اصول در ظاهر، خطاناپذیر و استثناپذیر است که به جبر علمی، نفی ماوراءالطبیعه، قدرت نامحدود خداوند و معجزات انبیاء منجر می‌شود و هاوکینگ در این زمینه باید به این سؤال پاسخ دهد که در صورت پذیرش جبر علمی حاصل از قانون علیت، پس تکلیف این موضوع که قوانین طبیعی حاصل از قانون علیت به بیان احتمالات می‌پردازند با قطعیت در علل مادی چیست؟ گستره اصل علیت در واقع، بحثی متافیزیکی است؛ اما نتایج فراگیر و متافیزیکی از آن گرفته می‌شود؛ زیرا هاوکینگ علم تجربی را تنها پاسخ‌گوی مسائل می‌داند و در استدلال‌های خود صرفاً به یافته‌های تجربی تکیه می‌کند. زمان به‌عنوان مبنای دیگری که در اندیشه هاوکینگ در تبیین پیدایش خلقت مؤثر است، بدین صورت مطرح می‌شود که با مخالفت با یک مسیر صاف و تخت پنداشتن زمان، آن را منحنی معرفی می‌کند که در عین محدودیت، کرانه و مرزی ندارد. طبق دیدگاه وی، اگر زمان سیر مستقیمی باشد دارای نقطه آغاز است و به خالق نیاز دارد؛ لیکن زمان را منحنی بی‌کرانه می‌داند که بی‌نیاز از خالق است و خودبسندگی عالم و خلق آن از هیچ را ثابت می‌کند. ماده مؤلفه بعدی در شناخت مبانی جهان‌شناسانه هاوکینگ است که بیانگر این مطلب می‌باشد که انحنا فضا - زمان به‌وسیله چگالی ماده در جهان پدید آمده است و پیدایش آن به رخداد بیگ‌بنگ برمی‌گردد. در نگاه وی، نباید از وضعیت ماده در زمان قبل از انفجار بزرگ سخن گفت؛ چون جهان قبل از انفجار به چه صورت بوده، پرسش معقولی نیست و قبل از انفجار زمانی نبوده که ما بخواهیم جهان را در آن قرار دهیم. در جهت بررسی دیدگاه‌های هاوکینگ طبق مبانی جهان‌شناسانه ملاصدرا ذکر این نکات ضروری است:

در نگاه دومراتب ملاصدرا به عالم، بین علیت خداوند و وجود علل ناقصه منافاتی نیست. وجود معلول، مستقل از وجود علت نیست؛ بلکه مرتبه‌ای از وجود علت است. احتمالات مختلفی که علم تجربی از آن پرده برمی‌دارد نافی علیت خداوند در طول علل ناقصه نیست. نظریه امکان فقری ملاصدرا به

وجود رابطی و وابسته معلول اشاره دارد که هیچ‌گاه مستقل از علت تامه خود نیست و بنابراین، خودگنج و خودبسنده بودن عالم معنایی ندارد.

از حیث موضوع زمان نیز باید گفت که ملاصدرا زمان را از ابعاد ماده می‌داند؛ با توضیح این مطلب که تا شیء مادی وجود نداشته باشد زمان معنا ندارد؛ یعنی با فرض عدم محض، نمی‌توان زمان را تصور کرد. طبق تعریف صدرایی از زمان، انحنای زمان و ناآغازمندی آن معنایی ندارد و نمی‌تواند موجب بی‌نیازی از خالق باشد.

در باره ماده نیز ملاصدرا به دو دسته امور اشاره می‌کند: اموری که ممکن الوجود و غیرزمان‌مند هستند و حادث به آن‌ها اطلاق نمی‌شود و موجوداتی که در بستر زمان ایجاد می‌شوند و به امکان استعدادی نیاز دارند؛ امکانی که ماده حامل آن است. طرح دیدگاه حرکت جوهری توسط ملاصدرا باعث شد بتواند تبیین درستی از موجودات عالم طبیعت ارائه دهد؛ مجموعه‌ای اعتباری از حدوث و زوال‌های پی‌درپی که چون یکجا موجود نیست به حدوث و قدم متصف نمی‌شود و از سوی دیگر، در نظر گرفتن تک‌تک موجودات مادی که هریک در زمان خاص حادث می‌شوند.

بر پایه همین تفاوت مبانی است که با وجود اشتراکات ظاهری که در برخی الفاظ جزئی این دو اندیشمند وجود دارد، نمی‌توان تفسیر یکسانی از نحوه پیدایش عالم در آثار آن‌ها مشاهده کرد. هاوکی‌نگ عالم را به جهان ماده محدود ساخته و پیدایش آن را با تبیین واقعه انفجار بزرگ و مؤلفه زمان‌گره می‌زند؛ مباحثی که بر پایه قوانین غیرقطعی علم فیزیک و روش تجربی طرح شده‌اند. در مقابل، ملاصدرا طبق اصول وجودشناسانه خود نگاهی به وسعت علم مجرد و مادی دارد و از اصول کلی و روش عقلی برای تبیین نظرات خود بهره می‌برد. حرکت جوهری صدرالمتألهین از فیض علی‌الدوام و حدوث بعد از حدوث و وابستگی همیشگی و پیوسته سخن می‌گوید؛ به نحوی که جایی برای خودبستگی عالم باقی نمی‌ماند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات والتنبیها، ج ۱، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.
- دهباشی، مهدی، ملاصدرا و وایتهد پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی، انتشارات علم، تهران، ۱۳۸۶.
- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۹.
- شاکرین، حمیدرضا، «هاوکی‌نگ و خودبستگی جهان: بررسی و نقد»، کلام اسلامی، شماره ۱۰۳، پاییز ۱۳۹۶،

صص ۴۱-۵۳.

شیروانی، علی، «حدوث و قدم زمانی عالم و حکمای معاصر»، اسراء، سال پنجم، شماره ۲، زمستان ۱۳۹۱، صص ۷-۲۵.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیه علی الهیات الشفاء، انتشارات بیدار، بی جا.
صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.

صلیبا، جمیل، صانعی، فرهنگی فلسفی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶.
طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاییه الحکمة، ج ۱۲، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، قم، بی تا.
طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد بن محمد بی حسن، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، نشر البلاغه، قم، ۱۳۷۵.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۵.
گلشنی، مهدی، محمدتقی جعفری تبریزی، تحلیلی از دیدگاه فلسفی فیزیکدانان معاصر، مرکز نشر فرهنگی مشرق، تهران، ۱۳۷۴.

گلشنی، مهدی، فیزیکدانان و مسئله خدا باوری، ج ۳، کانون اندیشه جوان، تهران، ۱۳۸۹.
لین کریگ، ویلیام، «جهان و خالق آن»، ترجمه: بتول نجفی، نامه علم و دین، شماره ۲، ۱۳۷۷، صص ۵۲-۴۷.
مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۴.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، ج ۱۱، صدرا، تهران، ۱۳۶۶.
ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه (مجلدات دوم و هفتم)، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، به اشراف سیدمحمد خامنه ای، تصحیح و تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۰.

ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۶۴.
.....، المبد و المعاد، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، انجمن فلسفه ایران، تهران، اسفند.
.....، تفسیر القرآن الکبیر، تصحیح: محمد خواجهی، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۱.
.....، تفسیر القرآن کریم، ج ۲، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶.
.....، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.

.....، مشاعر، ترجمه: بدیع الملک میرزا عمادالدوله، تهران، ۱۳۴۲.

هاوکینگ، استیون، تاریخچه زمان، ج ۸، ترجمه: محمدرضا محجوب، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۸۳.

..... جهان در پوست گردو، ج ۸، ترجمه: محمدرضا محجوب، حریر، تهران، ۱۳۸۹.

..... ملودین، لنواردو، طرح بزرگ، ترجمه: علی هادیان، سارا ایزدیار، چاپ مازیار، تهران، ۱۳۹۱.

A Lecture (on the origin of the universe), available at: Jammer.M, ۱۹۷۴, The philosophy of Quantum mechanics, New York, Interscience.

Swinburne, Richard, ۱۹۷۹, The Existence of God (Oxford: Clarendon Press).

Hawking, Stephen and Leonard Mlodinow, 2010, The Grand Design (GD); New York: Bantam Books.

A Brief History of Time (BHT); New York: Bantam, ۱۹۹۸.

Hawking, Stephen, ۲۰۱۸, Brief Answers To The Big Question, London, John Murray.

Hawking, Stephen & Leonard Mlodinow, ۲۰۱۰, The Grand Design, new york, bantam book.

<https://www.laphamsquarterly.org/time/stephen-hawking-travels-back-time>



The Analysis of the Concepts of Emanation and Birth and Their Implications in *Al-Asfār* and Nicene Creed

Dr. Mohammad Baqer Abbasi (corresponding author)

Associate Professor, Shiraz University

Email: mbabbasi2@gmail.com

Hadi Obidavi

PhD Student of philosophy, Shiraz University

Abstract

Al-Asfār and the Nicene Creed are among the most important works of Islamic philosophy and the world of Christianity. In these two sources, especially *al-Asfār*, the concepts of emanation and birth are frequently repeated. By examining these two concepts, the following results are obtained. First, the analysis of the two concepts leads us to common implications such as the emergence of something from something, eternity, cognation between Father and Son, or emanator and emanation, and the necessity of the existence of the intermediaries in the descending arc. Second, these implications are accepted in both sources. Third, in these sources, emanation and birth are used interchangeably. Fourth, the philosophy of Plotinus, in which emanation, burst, and eruption are central concepts, has had an impact on these two sources. Both perspectives, however, have mentioned justifications to avoid the materialistic sense of God, which finally show the closeness of the two concepts in the two sources.

Keywords: intermediaries, emanation, birth, *al-Asfār*, Nicene Creed.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 54 - شماره 2 - شماره پیاپی 109 - پاییز و زمستان 1401، ص 129 - 150
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/11/26	تاریخ بازنگری: 1401/05/06
DOI: 10.22067/epk.2023.77558.1148	تاریخ دریافت: 1401/04/28
	نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نطقیه

دکتر محمد باقر عباسی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز

Email: mbabbasi2@gmail.com

هادی عیبادوی

دانشجوی دکتری رشته فلسفه، دانشگاه شیراز

چکیده

کتاب اسفار اربعه و بیانیه شورای نطقیه از مهمترین آثار فلسفه اسلامی و جهان مسیحیت است. در این دو منبع، به ویژه اسفار، مفاهیم صدور و ولادت فراوان تکرار شده است، که با بررسی این دو مفهوم نتایج زیر به دست می‌آید: نخست، با تحلیل این دو مفهوم به لوازم مشترکی همچون خروج چیزی از چیزی، ازلیت، سنخیت بین والد و مولود یا مصدر و صادر و ضرورت وجود وسائط در قوس نزول می‌رسیم؛ دوم، لوازم به دست آمده از تحلیل دو مفهوم یاد شده، در دو منبع پذیرفته شده‌اند؛ سوم، در این منابع صدور و ولادت به جای یکدیگر به کار برده می‌شوند؛ چهارم، فلسفه افلوپین که صدور، انبجاس و جوشش در آن محوریت دارد، بر این دو منبع اثرگذار بوده است. البته در دو نگاه برای دوری جستن از معنای مادی‌انگاری خداوند توجیهاتی را ذکر کرده‌اند که در نهایت، نزدیکی دو مفهوم یاد شده در دو منبع را نشان می‌دهد.

کلیدواژگان: وسائط، صدور، ولادت، اسفار، نطقیه

1- مقدمه

تفاهم بین انسان‌ها با کمک لفظ صورت می‌پذیرد. هر لفظی برای دلالت بر معنایی خاص وضع شده است. استعمال لفظ بر معنای وضع شده خود حقیقت است و استعمال لفظ در غیر معنای وضع شده خود استعمالی غیر حقیقی است. برای فهم معنا و مدلول وضع شده یک لفظ تبادر ذهنی یا مراجعه به اهل لغت می‌تواند انسان را یاری کند، اما پس از شناخت معنای یک لفظ آنچه لوازم یک معنا را مشخص می‌کند، تحلیل‌های عقلی است که وابسته به وضع هیچ وضع‌کننده‌ای نیست؛ برای مثال، اگر در مرحله اول مشخص شد مثلث برای شکل سه ضلعی وضع شده است، در مرحله دوم با تحلیل عقلی می‌توان فهمید که لوازم این مثلث ضرورتاً سه زاویه داشتن، 180 درجه بودن و تساوی با دو زاویه قائمه است. در مرحله سوم اگر جایی لفظ مثلث استعمال شد و شک کردیم که از این استعمال معنای حقیقی اراده شده است یا خیر، کافی است لوازم عقلی آن نزد استعمال‌کننده را بررسی کنیم، بدین معنا که اگر استعمال‌کننده لوازمی همچون 180 درجه بودن و تساوی با دو زاویه قائمه را برای این لفظ پذیرفت، ضرورتاً معنای حقیقی مثلث را اراده کرده است.

برای فهم اسفار اربعه یا بیانیه شورای نیقیه نیز راهی جز الفاظ نداریم. به همین دلیل ناگزیریم ابتدا معنای حقیقی الفاظ آنها را به ویژه صدور و ولادت را بفهمیم سپس با کمک تحلیل‌های عقلی لوازم آن دو به ویژه ضرورت وسائط در آفرینش را شناسایی کنیم، در مرحله بعد از آنجایی که ممکن است شک شود که کاربرد این دو لفظ در منابع گفته شده به معنای حقیقی نبوده است، به بررسی لوازم معنای حقیقی این الفاظ در دو منبع یاد شده می‌پردازیم؛ بدین معنا که اگر در دو منبع مذکور، لوازم معنای حقیقی پذیرفته شده باشند، می‌توان نتیجه گرفت آنها معنای حقیقی را از دو واژه مذکور اراده کرده‌اند.

همچنین استعمال مفهوم صدور و ولادت در اسفار اربعه به جای یکدیگر، تأثیرپذیری هر دو منبع از افلوطین یونانی، وجود لوازم مشترک بین صدور و ولادت که به ضرورت وسائط در آفرینش می‌انجامد، نزدیکی این دو مفهوم در دو منبع یاد شده را نشان می‌دهد.

با توجه به اینکه مفهوم صدور و ولادت در اسفار و بیانیه شورای نیقیه محوریت دارد و هر دو مفهوم لوازم مشترکی در هر دو اثر را دارد، بررسی این دو مفهوم در این دو اثر اهمیت به سزایی پیدا می‌کند.

تاکنون پژوهشی درباره لوازم مشترک صدور و ولادت به ویژه ضرورت وسائط در آفرینش در این دو اثر انجام نشده است، هر چند قبل از این پژوهش، دکتر کاکانی در مقاله گفتگوی اسلام و مسیحیت از دیدگاه ابن عربی و اکهارت با ذکر شواهدی، ولادت در مسیحیت را به تجلی در عرفان بر می‌گرداند (کاکایی، گفتگوی اسلام و مسیحیت از دیدگاه ابن عربی و اکهارت، 170). اما مقایسه‌ای بین مساله صدور و ولادت

و لوازم آن به ویژه توسل به وسایط انجام نداده‌اند.

2- هدف و روش پژوهش

روش این پژوهش تحلیلی-تطبیقی می‌باشد و نتایج به دست آمده به معنای حقانیت دین مسیحیت نیست. چون اضافه بر مسأله ولادت و صدور باید مسائل دیگری را بررسی کرد؛ به عنوان نمونه، باید بررسی کرد که مسیحیان در این بیانیه از خداوند و نخستین صادر همانند اسفار وحدت حقه حقیقه را فهمیده‌اند یا خیر؟ به همین خاطر هدف این مقاله تنها نشان دادن نقش دو مفهوم ولادت و صدور در دو دیدگاه است و با توجه به نوآوری موجود در آن، می‌تواند افق جدیدی برای تحقیقات بعدی در فهم فلسفه اسلامی و مسیحیت باز کند.

در این پژوهش پرسش‌های زیر مطرح است:

- 1- آیا با تحلیل عقلی و مفهومی صدور و ولادت می‌توان به لوازم مشترک به ویژه ضرورت وسایط در آفرینش رسید؟
- 2- آیا لوازم تحلیلی صدور و ولادت در اسفار اربعه و بیانیه شورای نیقیه پذیرفته شده‌اند؟
- 3- آیا این دو مفهوم در منابع گفته شده به جای یکدیگر به کار برده شده‌اند؟
- 4- آیا دو اثر تحت تاثیر فلسفه یونان به ویژه افلوپین بوده‌اند؟
- 5- آیا بین مفهوم ولادت در شورای نیقیه با مفهوم صدور در اسفار نزدیکی وجود دارد؟

3- مفاهیم

توسل از ریشهٔ وسل به معنای تقرب و نزدیکی است و وسیله چیزی است که شخص با آن به غیر نزدیک می‌شود (الجوهري، 1841/3).

واسطه از وسط گرفته شده و وسط چیزی است که دو طرف داشته است (راغب اصفهانی، 869).
صدور در لغت خروج چیزی از چیزی است. برخی مفسران قرآن نیز معنای صدور را در آیه «یوم یصدر الناس اشتاتا» (زلزال: 6) را به معنای خروج یک شیء موجود از شیء دیگر به معنای محل آن تلقی کرده‌اند: «یقال: صدر عن المكان، إذا ترکه وخرج منه» (ابن عاشور، 490). برخی مفسرین در ذیل آیات دیگر نیز به این معنا تصریح کرده‌اند (مکارم شیرازی، 243/27 و 68/16).

به نقل فارابی اولین کسانی که معنای صدور را ضمن قاعده الواحد برای خداوند به کار برده‌اند، افلاطون و ارسطو هستند که فلاسفه مسلمان نیز از آنان پیروی کرده‌اند (فارابی، 7). ابن رشد آن را به فارابی و

عباسی، عبیداوی؛ تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نیقیه/133

حکمای قبل از وی مانند ثامسطیوس باز می‌گرداند (ابن رشد، 164). در هند باستان نیز خداوند را منبع و مصدر همه چیز می‌دانستند (گلسر، 139). گاه به جای واژه صدور واژه‌هایی با همان معنا از قبیل ترشح، خروج، فیضان و مانند آن به کار گرفته می‌شود. در میمر دهم کتاب اثولوجیا چند بار واژه «انبجست منه» به کار رفته است که معادل جوشش و فیضان و در زبان یونانی معادل «آپورین» است (کاپلستون، 537/1؛ افلوطین، 279). ابن سینا و ملاصدرا تعبیری که برای ارتباط بین واجب و ممکنات به کار می‌برند، واژه صدور است (ابن سینا، التعليقات، 19؛ ملاصدرا، اسفار، 206/2). میرداماد همه چیز را صادر از خدا می‌داند و قاعده الواحد را از امهات اصول عقلی و فطریات آن برمی‌شمارد (میرداماد، 351).

ولادت واژه‌ای عربیست که معادل انگلیسی آن «to be born» و معادل فارسی آن زایش است که مستلزم ترک و خروج یک شیء یا اشیایی از شیء دیگر است. بنابراین در ولادت اصل خروج چیزی از شیء دیگر است.

امام صادق علیه السلام نیز ولادت را شامل هر بیرون آمدن و خروج شیء از شیء دیگر می‌داند (صدوق، 101). برخی مفسران نیز تولد را به معنای وسیع آن گرفته‌اند که شامل هر خروجی می‌شود (مکارم شیرازی، 475/27).

4- تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها

بیان شد که در معنای صدور خروج چیزی از چیزی نهفته است بنابراین با تحلیل عقلی می‌فهمیم:

1. اگر صادر شده از مصدر خارج شده است قبل از صدور نمی‌تواند امری معدوم باشد. بنابراین صادر قبل از صدور باید در مصدر نحوی از وجود را داشته باشد.
 2. اگر شی صادر شده از ذات مصدر، خارج شده است باید با مصدر سنخیت داشته باشد و گرنه، صدور آن محال خواهد بود یا اینکه از مصدري دیگر خارج شده است؛ چون لازم می‌آید مصدر چیزی را که فاقد آن است را صادر کند.
 3. اگر صادر با مصدر سنخیت دارد اگر مصدر تنها A باشد صادر شده تنها A خواهد بود که همان مفاد قاعدة الواحد است. برای همین تصدیق به مفاد آن ضروری و بدیهی است (میرداماد، 352).
- بنابراین لازمه صدور، 1. خروج چیزی از چیزی، 2. عدم محض نبودن صادر شده، 3. سنخیت میان صادر و مصدر 4. قاعدة الواحد و 5. ضرورت وسایط در آفرینش است.
- همانند صدور، در زایش و تولد به خاطر متضمن بودن معنای خروج چیزی از چیزی نیز همان ویژگی‌های صدری یعنی عدم محض نبودن شیء قبل از تولد، سنخیت بین والد و مولود، قاعدة الواحد و در نهایت

ضرورت واسطه در تولید امور مرکب از امر بسیط را می‌یابیم. یعنی والد برای تولید A باید قبل از ولادت A را دارا باشد و چون والد قبل از تولید، A را دارا است حتماً A به عنوان مولود با والد سنخیت دارد، برای همین اگر والد تنها A است تنها A را می‌تواند از خود تولید کند و برای تولید امور مرکب نیازمند واسطه خواهد بود و الا اگر بدون واسطه، امر مرکبی همچون A و B از او خارج شود، نشان دهنده ترکیب ذات آن خواهد بود، که این خلف است.

در کتاب آموزش فلسفه مساله این گونه توضیح داده می‌شود:

سنخیت را می‌توان با برهان عقلی اثبات کرد و تقریر آن این است: چون علت هستی‌بخش، وجود معلول را افاضه می‌کند - و به تعبیر مسامحی به معلول خودش وجود می‌دهد - باید خودش وجود مزبور را داشته باشد تا به معلولش بدهد و اگر آن را نداشته باشد نمی‌تواند اعطا و افاضه کند (معطی الشیء لا یکون فاقداً له) با توجه به اینکه با اعطای وجود به معلول چیزی از خودش کاسته نمی‌شود، روشن می‌گردد که وجود مزبور را به صورت کامل‌تری دارد، به گونه‌ای که وجود معلول شعاع و پرتوی از آن محسوب می‌شود» (مصباح یزدی، 90/2).

جالب آن است که اگر این تحلیل را همچنان ادامه دهیم، اضافه بر لوازم گفته شده به بسیاری از لوازم فلسفی دیگر همچون قاعده امکان اشرف و محال بودن طفره در وجود به نحو ضرورت خواهیم رسید. بنابراین از حیث تحلیلی، لوازم صدور و ولادت یکسان است؛ البته ولادت بیشتر برای موجودات زنده و صدور برای اشیای غیرشاعر به کار می‌رود. برای همین انتساب ولادت به خداوند نسبت به انتساب صدور ارجحیت دارد.

5- بررسی لوازم ولادت و صدور در دو دیدگاه

برای فهم نزدیکی معنای ولادت و صدور در دو دیدگاه و همچنین از آنجایی که ممکن است گفته شود در اسفار یا بیانیه‌ی شورای نقیه لفظ صدور یا ولادت به معنای حقیقی به کار نرفته است بلکه صاحبان این دو دیدگاه این دو را به معنایی دیگر به کار برده‌اند. ضروریست که لوازم تحلیلی صدور و ولادت را در دو دیدگاه بررسی کنیم بدین معنا که اگر دو دیدگاه لوازم صدور و ولادت را نقل کنند و آنها را بپذیرند می‌فهمیم که این دو مفهوم نخست: به معنای حقیقی به کار رفته‌اند دوم: ولادت در بیانیه‌ی شورای نقیه همان صدور در اسفار اربعه است. و به این دو دلیل هر دو به ضرورت وجود وسایط در آفرینش روی آورده‌اند.

5-1- لوازم ولادت و صدور در اسفار

ملاصدرا به تبع فلاسفه، هستی و به ویژه عقل اول را صادر از خداوند می‌داند و در این صدور لوازم

معنای حقیقی صدور دیده می‌شود؛ بدین معنا که عقل اول از ذات علت (خداوند) تنزل، ترشح، خروج پیدا کرده¹ و از ذات واجب جوشیده است (ملاصدرا، اسفار، 277/6). صادر اول مسبوق به عدم نیست و موجود به وجود خداوند و نه به ایجاد اوست². همچنین همه اشیاء قبل از صدور در ذات واجب بوده است³، بلکه هر کمالی قبل از فیضان در علت خود موجود است⁴. برای همین بعد از فیضان با واجب الوجود سنخیت دارد⁵. و از آنجایی که واجب بسیط است تنها بسیط را می‌تواند از خود صادر کند و همه چیز به وسیله این واسطه ایجاد می‌شود.

البته ممکن است الفاظ متعددی به جای لفظ صدور همچون ترشح (ملاصدرا، اسفار، 206/6)، انبجاس (همان، 278)، تنبع (همان، 277)، فیض (همان، 134)، تنزل (همو، 141/9)، اشراق (همو، 65/1)، جوشش، سرریز شدن، پرتو افشانی و انبثاق (رحیمیان، 67) به کار برده شود، اما باید دانست که در همه آنها همانند واژه صدور معنای خروج چیزی از چیزی وجود دارد؛ و بر اساس این معنا می‌توان با تمسک به قاعده بدیهه «فاقد الشيء لم یکن معطی الشيء»⁶ قائل به سنخیت بین خالق و مخلوق و قاعده الواحد شد، به همین سبب در توضیح نظریه افلوطین که ملاصدرا تحت تاثیر آن بوده است (عبودیت، 43/1) گفته شده است فیض و اشراق مبدأ خود را ترک می‌کند بدون آنکه مبدأ دچار کاستی و تغییر شود (رحیمیان، 68) که ملاصدرا با تعبیر انبجاس (جوشش) از واجب که در مورد خروج آب از چشمه به کار می‌رود (اعراف: 160) عین آن را از افلوطین نقل و تایید می‌کند (ملاصدرا، اسفار، 278/6). او غایت تحقیق را آن می‌داند که علت اولی همه فضایل است و فضایل از آن می‌جوشد (همان، 277). سبزواری در تعلیقه خود می‌نویسد اگر قائل به انفصال و تکثر وجود شویم این نگاه همان قول به تولید است (همان). با توضیحات گذشته پاسخ دو پرسش زیر روشن می‌شود که نخست چرا در فلسفه قاعده الواحد بدیهه در نظر گرفته می‌شود؟ چرا در فلسفه اسلامی بین علت و معلول ضرورتاً سنخیت برقرار است؟

الف) الواحد لا یصدر منه الا الواحد.

ب) الواحد لا یتولد منه الا الواحد

1. «صدور سائر الاشیاء الخارجیة فی كونها مترشحة عن ذاته» (ملاصدرا، اسفار، 206/6).

2. «العقول... هی وسائط صدور الاشیاء عن الحق تعالی... فلها الأولیة بأولیته و الآخرة بآخرته كما أنها موجودة بوجوده لا بإيجاده - باقیه ببقائه لا بإبقائه لأنها كما علمت بمنزلة أشعة نوره و لوازم هویته» (همان، 141/9).

3. «و هو (الواجب) عالم الاله الذي فی وجود جميع الاشیاء» (همان، 155/6).

4. «كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودیة فی موجود من الموجودات فلا بد أن يوجد أصل ذلك الكمال فی علته علی وجه أعلى و أكمل» (همان، 269/6).

5. «كل ما عداه فهو فیضه، فلا یكون أمراً مبنئاً عنه» (جوادی آملی، علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه، 39).

6. ملاصدرا: «مبدأ كل فضیله اولی بتلك الفضیله... فمبدأ كل الاشیاء و فیاضها یجب أن یكون كل الاشیاء علی وجه ارفع و اعلى»، تعلیقه سبزواری: «معطى الخیر و الكمال لا یكون فاقداً له» (ملاصدرا، اسفار، 116/6).

منکر صدق گزاره الف و ب در صورتی که معنای واحد، صدور، تولد و سنخیت درست تصور شود (جوادی آملی، ر حیق مختوم، 388/8) منکر ضروریات و فطریات است (میرداماد، 351). چون «سنخگوی قاعده خود قاعده است» (جوادی آملی، ر حیق مختوم، 413/8). بدین معنا که اگر معنای صدور درست تصور شود روشن می شود که از شی همان برون تراود که در درون اوست و اکنون که درون آن شی جز A نیست، جز A را از خود صادر نخواهد کرد. چون اگر بی واسطه موجودی مرکب از A و B از شیء صادر شود، نشان دهنده آن است که آن شیء تنها A نبوده است که این خلف است.

بنابراین با تصور درست مفهوم صدور، ضرورت سنخیت بین علت و معلول روشن می شود، و به تبع آن صادر نخست¹ به عنوان واسطه فیض ضرورتاً اثبات می شود.

«در باره صادر نخست، حکمای مشاء و اشراق با استفاده از قاعده سنخیت به قاعده الواحد می رسند و به دنبال آن صادر نخست و ... را ثابت می کنند» (جوادی آملی، ر حیق مختوم، 72/10). اما دلیل خود سنخیت، انبجاس، ترشح، صدور، تنزل و خروج اشیاء از ذات الهیست. بدین معنا تا A در درون مصدر نباشد امکان صدور نخواهد داشت؛ برای همین مصدر بسیطی که تنها A است، تنها A از آن خارج می شود.

طبیعت چون بر اساس صدور و خروج چیزی از چیزی استوار است نیز ضرورتاً بر اساس سنخیت عمل می کند، از این رو گفته می شود اگر سنخیت را عام ندانیم صدور هر چیزی از چیز دیگر جایز خواهد بود (جوادی آملی، ر حیق مختوم، 401/5). برخی محققین به این نکته توجه داشته اند که قاعده الواحد تنها بر پایه سنخیت بین واجب و ممکن قابل تبیین است، اما خود سنخیت را با در نظر گرفتن فاعل الهی بودن واجب سازگار نمی دانند (یثربی، 311، 329 و 612). البته بعداً توضیح خواهیم داد که طبیعت بر خلاف فاعل الهی به نحو تجافی و نه تجلی اشیاء را از خود صادر می کند؛ برای همین برخلاف فاعل الهی دچار نقصان و تغییر می شود. برای همین صدور و ولادت به نحو تجلی با فاعل الهی سازگار است، اما صدور و ولادت به نحو تجافی چون به تغییر ذات می انجامد، با فاعل الهی سازگار نیست.

5-2- لوازم صدور و ولادت در بیانیه شورای نیقیه

ولادت و زایش محور بیانیه شورای نیقیه است. همچنین باور به ولادت جایگاه ویژه ای در تفکر مسیحیت دارد به گونه ای که می توان ترجیح بند اعتقادات آنها را مساله ولادت ذکر کرد، هر چند این مساله از ابتدا جزء عقاید آنها نبوده است یا حداقل جزء ضروریات دین مسیحیت به شمار نمی رفته است، بلکه

1. «وحدت و بساطت صادر نخست بدون استفاده از قاعده الواحد اثبات نمی شود» (جوادی آملی، ر حیق مختوم، 414/8).

عباسی، عبیدای؛ تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نیقیه/137

مسأله مخلوق بودن یا پسر بودن حضرت عیسی علیه السلام معرکه آراء بوده است و شاید بیشترین تعارض آرائی که نسبت به این مسأله خود را ظاهر کرده است در شورای نیقیه باشد (روبنستاین، 22).

در ابتدای قرون اولیه مسیحیت دو نگاه به رابطه حضرت عیسی علیه السلام و خداوند بوده است برای همین نزاع بر سر ازلی و الهی بودن بودن مسیح به رهبری آتاناسیوس که تحت تاثیر افلاطون بود (ولفسن، 330) و مخلوق و غیر الهی بودن آن به رهبری آریوس به شکل وسیعی بوده است. آریوس الوهیتی که لوگوس (همان مسیح ازلی) (همان، 385) را که فلاسفه آباء اولیه کلیسا همانند ایرنایوس و اوریگن مطرح می کردند، نفی می کرد (ولفسن، 603) که سرانجام جریان آریوس در شورایی متشکل از مسیحیان شکست می خورد و عقاید زیر به عنوان اعتقادات اکثریت مسیحیان مورد پذیرش واقع می شود. در این بیانیه همانند اسفار ملاصدرا لوازم ولادت و صدور مورد پذیرش قرار می گیرد، که در مطالب بعد برای فهم نزدیکی صدور و ولادت به نقل این بیانیه سپس تطبیق لوازم ولادت در آن با لوازم صدور نزد ملاصدرا می پردازیم:

«ما ایمان داریم به خدای یکتا، پدر قادر مطلق، آفریدگار آسمان و زمین و هر آنچه پیدا و ناپیداست

I believe in one God the Father almighty maker of heaven and earth, of all things

visible and invisible

1- ما ایمان داریم به خداوند واحد عیسی مسیح، پسر یگانه زائیده شده از خدا

I believe in one Lord Jesus Christ, the Only **Begotten** Son of God

2- مولود ازلی پدر.

born of the Father before all ages

3- او خداست از خدا، نور از نور

God from God, Light from Light

4- خدای حقیقی از خدای حقیقی

true God from true God

5- که زاده شده و آفریده نشده است

begotten, not made

6- هم ذات با پدر

consubstantial with the Father

7- به واسطه او همه چیز آفریده شد.

through him all things were made

8- او به خاطر ما انسان ها و برای نجات ما از آسمان پایین آمد و انسان گردید.

For us men and for our salvation he came down from heaven

9- به قدرت روح القدس، از مریم باکره تن گرفت و انسان گردید...» (مفتاح، قنبری، سلیمانی، 96).

and by the Holy Spirit was incarnate of the Virgin Mary, and became man

در عبارت شماره 1 یگانگی مولود نخست همانند صادر نخست در حکمت متعالیه (ملاصدرا، اسفار، 116/7) مورد پذیرش قرار می گیرد. هر چند ملاصدرا وحدت صادر نخست را حقه حقیقه می داند که فراتر از وحدت حقیقی است

در عبارت شماره 2 مولود نخست ازلی است همانگونه که صادر نخست نزد ملاصدرا نیز ازلی است. برای اینکه لازمه صدور و ولادت ازلی بودن شی است.

در عبارت شماره 3، 4 و 6 بین مولود نخست با والد سنخیت برقرار است، همانگونه که بین صادر نخست با واجب در حکمت صدرا نیز سنخیت برقرار است (طباطبایی، 166) چون لازمه صدور و ولادت سنخیت بین والد و مولود یا مصدر و صادر است.

در عبارت شماره 5 مولود مسبوق به عدم نیست، همانگونه که نزد ملاصدرا صادر نخست نیز مسبوق به عدم نیست. همین مسأله در انجیل یوحنا اینگونه بیان شده است: «در ازل کلمه بود. کلمه با خدا بود و کلمه خود خدا بود. از ازل کلمه با خدا بود (کتاب مقدس، یوحنا، 2) «همه چیز به وسیله او هستی یافت و بدون او چیزی آفریده نشد...» (کتاب مقدس، یوحنا، 2).

نکته مهم در این عبارت این است که در آن ولادت در مقابل آفریده شدن قرار گرفته است، که نشان دهنده این مطلب است که مسیحیان برای نشان دادن ازلی بودن و حادث زمانی نبودن حضرت عیسی علیه السلام واژه ولادت و زایش را انتخاب کرده اند نه این که اعتقاد داشته باشند که عیسی علیه السلام همچون یک موجود جسمانی زاده شده از خدا است. در شرح این بیانیه اینگونه آمده است:

«اولین شورای کلیسای جهانی نقیه در سال 325 در اعتقادنامه اش اقرار کرد که پسر خدا مولود است نه مخلوق، و هم ذات با پدر است و آریوس را که عقیده داشت پسر خدا از عدم به وجود آمد و از جوهر دیگری غیر از جوهر پدر است محکوم کرد» (مفتاح، قنبری، سلیمانی، 161).

از بیان فوق روشن می شود که استعمال واژه ولادت و زایش برای عیسی مسیح برای دوری جستن از مخلوق بودن و مسبوق به عدم بودن عیسی علیه السلام و در کل نفی عقاید آریوس¹ بوده است همانگونه

1. سخن آریوس این بود که: «خدای بی آغاز پسر را آغازی بخشید که به چیزها بخشیده بود و او را به مقام فرزندخواندگی خود رساند» (روبنستاین، 73).

عباسی، عبیدای؛ تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نیقیه/139

که لفظ صدور برای رساندن معنای ازلیت و سنخیت صادر اول با واجب در حکمت متعالیه است. مسیحیان بحث ولادت را مطرح می‌کردند تا سنخیت و شباهت حضرت مسیح با خداوند را با تحلیلی که در ابتدای مقاله گذشت را اثبات کنند (ولفسن، 3-340).

برای همین توماس بین مخلوق و مولود تفاوت قائل می‌شود در جریان خلقت اشیاء از عدم ایجاد می‌شوند، ولی در جریان زایش چیزی از ذات پدر متولد می‌شود به نظر توماس خدای پدر منشاء صدور پسر است و پدر و پسر منشاء صدور روح القدس. پسر یا کلمه همان عقل الهی است که در آن صور همه اشیاء وجود دارد و از طریق آن جهان آفریده شده است (سید هاشمی، 259).

عبارت شماره 7 ضرورت توسل به مولود اول را می‌رساند که مفاد آن همان ضرورت توسل به صادر نخست برای آفرینش بر اساس قاعده الواحد در نگاه ملاصدرا است که مفاد آن صدور تنها یک موجود هم‌ذات و هم‌سنخ با خداوند است و وساطت صدور و خلقت سایر موجودات را دارد. البته ضرورت وجود واسطه در موارد متعددی از کتاب مقدس که بر این بیانیه تأثیر داشته است آمده است؛ به عبارت‌های زیر دقت کنیم:

«با فیض خدا، همه به وساطت عیسی مسیح که آنان را آزاد می‌سازد» (رومیان: 3، 24).

«همه چیز به وسیله او (کلمه یا همان مسیح) هستی یافت و بدون او چیزی آفریده نشد» (کتاب مقدس، یوحنا، 2).

«برای ما فقط یک خدا هست یعنی خدای پدر که آفریننده همه چیز است و ما برای او زندگی می‌کنیم و فقط یک خداوند وجود دارد، یعنی عیسی مسیح که همه چیز به وسیله او آفریده شد و ما به وسیله او زیست می‌کنیم» (اول قرنتیان: 7، 6).

مورد 8 و 9 می‌تواند اشاره قوس نزول در اسفار اربعه باشد (ملاصدرا، اسفار، 348/5). و این که اولین موجودی که در این سلسله موجودات نازل می‌شود، عقل اول است.

نتیجه آن است که پذیرش ولادت در این بیانیه ضرورتاً به پذیرش لوازم ذکر شده به ویژه وجود وسایط در تحلیل مفهومی صدور و ولادت و اسفار اربعه می‌انجامد و این تنها به این علت است که صدور همان ولادت است و ولادت همان صدور است. یکی از معاصران مسیحی همانند کشیش گریگوری نرسیسان (کشیش ارامنه تهران) در تأیید سخن فوق اینگونه می‌گوید: «همان طور که یوحنا رسول می‌گوید که کلمه نزد خدا بود، به همان ترتیب نیز می‌گوید که روح القدس از پدر صادر می‌شود. زیرا صدور همان

۶- اقرار دو دیدگاه به ولادت به جای صدور

ولادت و صدور هر دو ضرورتاً به لوازم یکسانی به ویژه وجود وسایط می انجامند و این نشان دهنده نزدیکی این دو مفهوم است. شاهد دیگری که این نزدیکی را نشان می دهد به کاربرد آنها در دو جریان فکری به جای یکدیگر برای نشان دادن کیفیت رابطه واجب و صادر نخست است.

عبارات زیادی در انجیل وجود دارد که در مورد فرزند بودن حضرت عیسی نسبت به خدا تصریح شده است، از جمله در انجیل متی می گوید: «و کسانی که در قایق بودند به پای او افتاده می گفتند تو (عیسی علیه السام) واقعاً پسر خدا هستی» (متی، ۱۴: ۳۳).

مسیحیان همان طور که واژه زایش و ولادت را برای حضرت مسیح به کار می برند واژه صدور را نیز برای حضرت مسیح به کار می برند (ناس، ۴۲۵).

پولس و آباء اولیه کلیسا تا آتاناسیوس که همگی در شکل گیری بیانیه شورای نیقیه نقش داشته اند. نیز رابطه خداوند با صادر اول را صدور می دانستند. به عنوان مثال والتینوس الهی دان مسیحی گنوسی مصری در سده دوم میلاد پدر اول یا خدا را موجودی می داند که عزم کرده تا عقل را از خود صادر کند و نیز در وصف او می گوید که او کسی است که عقل را از خود صادر کرده است. و همچنین در اندیشه اوفیت های ایرنایوس از الهی دانان بزرگ مسیحی که در ۱۳۰ م زاده شده، اصطلاحات مورد استفاده در ترجمه لاتینی ایرنایوس عبارتند صادر کردن، پدید آوردن، سریز شدن و صادر شد «emisit» و در یونانی همان سخنانی است که از تئودورت (نویسنده و اسقف مسیحی انطاکیه در سال ۳۹۳ م) نقل شده اصطلاحات مورد استفاده عبارتند از: «مولود شده است» و «صادر شد» است (ولفسن، ۵۷۴).

در مقابل ملاصدرا نیز به جای لفظ صدور در موارد متعددی از لفظ ولادت استفاده می کند؛ به عنوان نمونه: ملاصدرا موالید وجودیه را متولد از ازدواج قوه فاعل و قوه قابل (ملاصدرا، اسفار، ۱/ ۲۳۱) و ازدواج اسماء الهی به عنوان موجودات عینی را موجب تولد اسماء مرکب جدیدی می داند (جوادی آملی، رحیق مختوم، ۵۶۴/۹- ملاصدرا، اسفار، ۲/ ۳۱۴)، اشیاء را متولد از عقول که بسیط و مجردند می داند (همان، ۴۰۵/۳ و ۱۹۵/۶) او اشیاء را متولد از قلم یا همان عقل و لوح یا همان نفس کلی و هیولی می داند (همان، ۳۰۳/۶). رأی اکثر قدماء را در این می داند که مبدا تدبیر عالم کون و فساد متولد از عقول است (همان،

۱. همایش مفهوم حکمت در ادیان توحیدی ۹۶/۸/۲۹ نوشته شده در تاریخ ۱۱:۲۱ ۱۳۹۶/۰۹/۰۴ در حوزه های تک صفحه ای.

عباسی، عبیداوی؛ تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نیقیه/141

400/6). البته این تعبیر نزد عرفا که ملاصدرا تحت تاثیر آنها بوده (عبودیت، 43/1) و سایر فلاسفه نیز دیده می‌شود.

«انما الحق الذی اعرفه والد الکون و کونی ولده» (ابن عربی، الفتوحات المکیه، 416/3).

«فانه لم یکن له کفوا احد عجباً عن تنزیه عن الصاحبه و الولد

عنه تولد فی العالم ما تولد من ذی روح او جسم و جسد» (همان، 349/4).

ابن‌سینا موجودات را متولد از عقول می‌داند و می‌نویسد:

«انه مبدا کل موجود عقل اوائل الموجودات عنه و ما يتولد عنها» (ابن‌سینا، الهیات من کتاب الشفاء،

385).

شارحان و پیروان ملاصدرا نیز تحت تاثیر او نیز مفهوم ولادت را به جای صدور به کار می‌برند و معتقدند که عالم طبیعت متولد از عالم لاهوت است:

یک جمله که بسیار بلند است و به چشم می‌خورد این است که الولد سر‌اییه که مراد اتحاد حقیقت و فیضان وجود ولد است از جمیع اجزای وجود والد ... و چون نشئه ملک و ناسوت عالم متولد از مقام لاهوت است بلکه هر معلولی زائیده‌ای از علتش می‌باشد چنان که حضرت عیسی علیه السلام فرمود «انی ذاهب الی ابی و ابيکم السماوی» درست دقت شود که عیسی روح الله است و درباره تو هم «نفخت فيه من روحي» آمده است و چون این مناسبت با عیسی روح الله ثابت است، او به سوی پدر روانه شد تو هم جان پدر سوی پدر شو (حسن‌زاده، 133).

استناد به سخن این بزرگان برای آن است که بر الفاظ جمود نکنیم و دیدگاه ملاصدرا را به خاطر کاربرد الفاظ صدور و ولادت مادی ندانیم، چون معنای ولادت و صدور در سخن این بزرگان به معنای عرفی و جسمانی آن نیست که موجب نقص پروردگار شود بلکه به معنای تجلی و ظهور است.

7- توجیه ولادت و صدور در دو نگاه

7-1- توجیه ولادت و صدور در اسفار

از آنجایی که صدور و ولادت معنایی مادی‌انگارانه دارند و در نظر ملاصدرا از چنین معنایی توالی باطلی همچون جسمانی و مرکب بودن خداوند و تعدد قدما لازم می‌آید (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، 435) دو پرسش مهم مطرح می‌شود:

الف: آیا لازمه صدور و ولادت در نگاه ملاصدرا مادی‌انگاری خداوند است؟

پاسخ به پرسش فوق منفی است. و دلیل آن این است که در همه آثار ملاصدرا تاکید بر بساطت،

فعلیت صرف، تجزیه ناپذیر بودن خداوند شده است. برای همین ملاصدرا انتساب صدور و ولادت به این معنا را به خداوند رد می‌کند (ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین، 435).

ب: پس این صدور و ولادت چگونه اتفاق می‌افتد؟

پاسخ این است که این صدور به نحو تجلی و نه تجافی است (جوادی آملی، توحید در قرآن، 386؛ برای بررسی بیشتر: همو، جرعه‌ای از صهبای حج، 201 و همو، تسنیم، 560/11 و همو، صورت و سیرت انسان در قرآن، 47، همو، شریعت در آینه معرفت، 200). به این معنا که شی صادر شده پس از صدور به مرتبه دانی، وجود خود را در مرتبه عالی حفظ می‌کند. به همین خاطر در مرتبه عالی (خداوند) هیچ تغییری ایجاد نمی‌شود. در این نگاه حقیقت واحد است و همه اشیاء، شئون، رشحات، حیثیات، فنون، اطوار، سایه، درخشش و تجلیات آن حقیقت واحد است (ملاصدرا، اسفار، 46/1). که از ذات آن حقیقت جوشیده‌اند. این اشیا موجودند اما به وجود خداوند، و هیچ انفصال، مبایت و استقلال از آن ندارند (صدرالمتهلین، الشواهد الربوبية، 49). که با نفی ثنویت نمی‌توان نام این رابطه را اتحاد یا حلول گذاشت (همان، 50). بنابراین با انتساب صدور و ولادت به نحو تجلی به خداوند دیگر توالی باطلی که ملاصدرا در نفی ولادت بیان کرده است وجود ندارند تا گفته شود چگونه ملاصدرا از جهتی ادله‌ای در نفی ولادت ذکر می‌کند و از جهتی دیگر صدور و ولادت و لوازم آنها را می‌پذیرد؛ پاسخ آن است که صدور و ولادت دو قسم است: صدور به نحو تجافی و صدور به نحو تجلی؛ آنچه لوازم باطلی همانند جسمانیت و تغییر در ذات خداوند را دارد، صدور و ولادت به نحو تجافی است.

بنابر مبانی ملاصدرا گفته نشود قول به صدور و ولادت مخالف دین است، چون با توضیحات فوق روشن می‌گردد که آنچه دین نفی می‌کند ولادت به نحو تجافی است نه ولادت به نحو تجلی. چنین پاسخ‌هایی در حل تعارض بین دین و فلسفه فراوان است؛ به عنوان نمونه، در دین جهان حادث معرفی می‌شود و در حکمت متعالیه بر قدم عالم تأکید می‌شود؛ راه حل برون رفت از این تعارض در فلسفه اسلامی این است که گفته می‌شود حدوث دو قسم است: حدوث زمانی و حدوث ذاتی، و آنچه حکمت متعالیه نفی می‌کند حدوث زمانی کل ماسوای واجب است، نه حدوث ذاتی، و آنچه دین اثبات می‌کند حدوث ذاتی است نه زمانی؛ بنابراین تعارضی بین دین و فلسفه وجود ندارد.

7-2- توجیه به کارگیری ولادت و صدور در بیانیه شورای نیقیه

برای توجیه قول به ولادت مسیحیان می‌توان وجوهی را ذکر کرد:

7-2-1- انجیل تصریح دارد بر اینکه عیسی علیه السلام با زبان تمثیلی سخن گفته؛ بنابراین باید احتمال داد که ذکر ولادت معنای مادی نداشته باشد بلکه از باب تمثیل باشد که بخواهد شدت ارتباط و

عباسی، عبیداوی؛ تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نقیه/143

مسانخت خداوند و مسیح یا ازلیت مسیح را همانند شدت ارتباط مسانخت واجب و صادر اول یا ازلیت صادر اول را بیان کند؛ اما مسیحیت عبارت ولادت را مناسب تر دانسته، و ملاصدرا عبارت صدور را مناسب دیده است. برای همین انجیل می گوید:

«جز با تمثیل با آنها صحبت نکرد اما توضیح همه چیز را به شاگردان خود می داد» (متی 13، مرقص 4).

برای همین در ابتدا شخصیت هایی همچون پولس یا یوحنا واژه های پسر، نخست زاده و یگانه مولود را به معنای مجازی به کار می بردند (ولفسن، 327).

7-2-2- هیچ یک از آباء اولیه کلیسا که پایه گذار بیانیه شورای نقیه هستند کسانی را تصریح به این مطلب کرده اند که خداوند زایش و ولادتی همچون ما انسان ها دارد سرزنش نکرده اند، بلکه آباء اولیه کلیسا گنوسی ها را به خاطر استعمال واژه صدور به معنای ظاهری پیدایش مورد انتقاد قرار می دادند (ولفسن، 330-3) برخی از آنان همچون اوریگن، ترتولیان، لاکتانیوس، یوستین شهید و ایرنایوس تاکید می کنند که نباید از معنای صدور معنایی مادی به نحو بریدن و تجزیه کردن و جدا کردن برداشت کرد (همان، 3-330).

همچنین در انجیل یوحنا فرزند شدن را همانند تولدهای معمولی و جسمانی نمی داند، بلکه تولد جسمانی را از خداوند نفی می کند:

«به همه کسانی که او را قبول کردند این امتیاز را داد که فرزندان خدا شوند که نه مانند تولدهای معمولی و نه در اثر تمایلات نفسانی یک پدر جسمانی، بلکه از خدا تولد یافتند» (کتاب مقدس، یوحنا، 2).

یوستین شهید معتقد است ولادت مسیح همانند کلمه است که آن را ادا می کنیم این کلمه مولود ماست هنگامی که آن را ادا و بیرون می فرستیم به طریق بریدن و جدا کردن نیست تا پس فرستادن آن به بیرون دچار کاستی و نقص شود (ولفسن، 332).

آتاناسیوس نیز باور دارد که ولادت به نحو بهر مندی از خداوند است بنابراین موجب تاثیر پذیرفتن، تقسیم و تجزیه خداوند نمی شود (همان، 330).

یا در کتاب تعالیم کلیسای کاتولیک در شرح بیانیه شورای نقیه آمده است «حادثه بی نظیر و منحصر به فرد تجسد پسر خدا به این معنا نیست که عیسی مسیح قسمتی خدا و قسمتی انسان است و مستلزم آن نیست که او نتیجه ترکیب مبهم دو عنصر الهی و بشری باشد او واقعاً انسان شد و واقعاً خدا باقی ماند» (مفتاح، قنبری، سلیمانی، 159).

7-2-3- مادی‌انگاری ولادت و صدور در بیانیه‌ی شورای نیکه مخالف مبانی و اعتقادات تاثیرگذاران بر آن به ویژه آباء اولیه کلیسا در مورد خداوند است. آنان همانند ملاصدرا خداوند را موجودی بسیط، مجرد و مطلق می‌دانند چگونه با فرض بساطت خداوند بتوانند قائل به صدور اشیاء یا ولادت چیزی از خداوند به معنای مادی آن باشند.

اورینگن می‌گوید با اینکه مجرد بودن خدا و به تعبیر دیگر جسمانی نبودن خداوند در کتاب مقدس مطرح نشده است باید بررسی کرد که آیا آنچه فیلسوفان یونانی غیرجسمانی می‌نامند در کتاب مقدس ذیل نام دیگری یافت می‌شود یا نه؟ او به آیاتی از کتاب مقدس در این باره استناد می‌کند: «خدا را هرگز کسی ندیده است» (یوحنا، 1: 18). «او صورت خدای نادیده است» (کولیسان، 1: 15)، «خدا روح است» (یوحنا، 4: 24) (گندمی نصرآبادی، 244).

کلمنت اسکندرانی عدم شباهت خداوند با دیگر موجودات را از عهد عتیق استنباط کرده است: «پس مرا به که تشبیه می‌کنید تا با وی مساوی باشم؟» «پس خداوند را به که تشبیه می‌کنید و کدام شبه با او برابر می‌توان کرد» (اشعیا، 18، 40).

آگوستین قدیس خداوند را اینگونه وصف می‌کند:

«... تنها وجود تو بسیط است؛ تویی که برایت میان حیات و سعادت، مفارقتی نیست و سعادت ازلی عین ذات توست» (آگوستین، 387).

برای همین اگر بتوان در حکمت صدرا وقتی به مساله صدور و ولادت می‌رسیم معنای مادی از آن برداشت نکنیم بلکه آن را از متشابهات می‌دانیم که باید آن را به محکمت برگرداند و از جمله محکمت نفی جسم بودن از خداوند در کلام ملاصدراست همین توجیه را برای شورای نیکه می‌توان ذکر کرد. شاهد سخن فوق آن است که اکهارت عارف بزرگ عالم مسیحیت در قرن 13 توانسته براساس نظریه تجلی ولادت را توجیه کند و به نظریه تجلی همچون ابن عربی کاملاً نزدیک شده و تثلیث را بر این اساس توجیه کرده است. برای همین است که علامه طباطبایی به آثار اکهارت علاقه نشان داده است (کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، 11).

برخی عبارت‌های تاثیرگذاران بر این بیانیه نیز تایید کننده سخن فوق است عبارت زیر از گریگوری (زاده 335 م) اهل نیسا نیز اشاره به این مطلب می‌کند:

«خداوند تقسیم شده است بدون آنکه تقسیم شده باشد... در همان حال که تقسیم شده است واحد و به هم پیوسته است؛ الوهیت یکی است در سه و سه در یکی...» (آنبالو و دیگران، 256).
شخصیتی همانند سابلون که پیش از سده ی سوم میلادی زندگی می‌کرده است معتقد بود:

عباسی، عبیدای؛ تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نیقیه/145

«پدر، پسر و روح القدس سه نمود از یک خدا هستند یا به تعبیری دیگر پدر، پسر و روح القدس، سه مظهر گوناگون یک خدا هستند، پدر پسر و روح القدس را می‌توان همانند نقاب‌هایی که در نمایش‌ها در اختیار یک هنر پیشه هستند تصور کرد تنها یک هنر پیشه وجود دارد اما او می‌تواند تنها با استفاده از سه نقاب سه نقش متفاوت ایفا کند و مسیحیان گاهی با او در هیئت پدر و گاه در هیئت روح القدس و گاهی در هیئت پسر برخورد کنند» (همان: 255).

حکمت متعالیه جریان صدور را به کل جهان نسبت می‌دهد آن را بر اساس وحدت در کثرت و کثرت در وحدت توجیه می‌نماید اما آباء اولیه کلیسا جریان صدور را تنها در اقامت ثلاثه مطرح می‌کنند. آنان در این رابطه تعبیری را دارند که می‌تواند ناظر به تشکیک هر چند در بعد محدودتر باشد بدین شکل که در اعتقادنامه آتاناسیوس که تحت تاثیر آگوستین بوده است آمده که: «ما خدای واحد در تثلیث و تثلیث در واحد را می‌پرستیم» (ولفسن، 377).

8- تاثیر پذیری هر دو جریان از فلسفه نو افلاطونی

در این قسمت در پاسخ به این پرسش‌ها که: 1- چرا هر دو نگاه رابطه خداوند با مخلوقات را صدور یا ولادت می‌دانند؟ 2- چرا در هر دو نگاه لوازم صدور و ولادت به ویژه وجود وسایط پذیرفته شده است؟ پاسخ آن است که چون هر دو بسیار تحت تاثیر جریان واحدی بوده‌اند و آن جریان فلسفه یونانی به ویژه حکیم الهی افلوپین است، افلوپینی که اشیاء را زاییده شده از خداوند می‌داند، البته به نحوی که در خداوند تغییر ایجاد نشود.

ملاصدرا تحت تاثیر فلسفه یونان¹ و به ویژه افلوپین بوده است (عبودیت، 43/1)؛ برای همین او رابطه خداوند و مخلوقات را به نحو انبجاس می‌داند. او این تعبیر را که در مورد خروج آب از چشمه به کار می‌برد را از افلوپین گرفته است (ملاصدرا، اسفار، 278/6). او غایت تحقیق را قول افلوپین می‌داند که علت اولی همه فضایل است و فضایل از آن می‌جوشد (همان، 277).

اما در مورد شورای نیقیه که محصول اندیشه آباء اولیه کلیسا از پولس تا آتاناسیوس است باید به تاثیر افلوپین بر این شخصیت‌ها نگاهی بیندازیم. آنها همانند ملاصدرا سخت تحت تاثیر فلسفه یونانی و به ویژه فلسفه افلاطونی بوده‌اند. قبل از آنها پولس مهمترین شخصیت تاثیرگذار در کتاب مقدس تربیتی یونانی داشته است و بسیاری از تعالیم فلاسفه یونان را در آثار خود می‌آورد (بریه، 301/2).

1. ملاصدرا حکمای یونان باستان همچون فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو را اساطین حکمت می‌نامد که اشراق حکمت را به سبب وجود آنها در جهان می‌داند چون این حکما، حکمت را از مشکلات نبوت گرفته‌اند و هیچ اختلافی در اصول معرفت ندارند (ملاصدرا، رساله فی الحدود، 242 و 243).

اورینگنس (۱۸۵م) که پرکارترین و عالم‌ترین نویسنده مسیحی قبل از شورای نیکیه بود تمایل زیادی به سازش بین فلسفه افلاطونی و مسیحیت داشت. او تحت تاثیر فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی بود و همانند ملاصدرا لوگوس را واسطه خلقت جهان می‌دانست یا اعتقاد به حدوث زمانی جهان را موجب خدشه‌پذیری تغییرناپذیری خداوند می‌دانست (کاپلستون، ۳۵/۲). کاپلستون اعتقاد دارد که او درباره اقا نیم ثلاثه گویی سخن می‌گوید که بیانگر نفوذ نظریه صدور نوافلاطونی است (همان، ۳۵). به نظر می‌رسد او لفظ اقبونوم را نیز از افلوپین گرفته است (ولفسن، ۳۵۱). کلمنس اسکندرانی (۱۵۰-۲۱۹م) به عنوان اولین فیلسوف مسیحی مایل بود که مسیحیت را در ارتباط با فلسفه یونان ببیند (کاپلستون، ۳۴/۲). اثوسیوس قیصری نیز که از چهره‌های بزرگ مسیحیت در آغاز بود عقاید خود را برپایه فلسفه نوافلاطونی پایه‌گذاری می‌کند. او معتقد است فلسفه یونان به خصوص مکتب افلاطون، بستری در دنیای کفر برای مسیحیت است (همان، ۳۷). برای همین آباء کلیسا برای بحث درباره اعتقاداتی مانند تثلیث مقدس و وحدت اقبونومی، از تعبیر و اصطلاحات فلسفی استفاده می‌کردند (همان، ۳۷). بنابراین به طور کلی می‌توان گفت که آرای فلسفی متفکران مسیحی اولیه که پایه‌گذار اعتقادات مسیحیان در بیانیه شورای نیکیه هستند، ماهیت افلاطونی و نوافلاطونی داشت (همان، ۱۹). حال جالب آن است که عقل اول یا همان صادر اول که در فلسفه یونانی و افلوپینی از آن تعبیر به لوگوس می‌شده است و به عنوان ابزار خداوند در ساختن جهان تلقی می‌شده است، به عنوان نخستین مولود خداوند یاد شده است (همان، ۵۲۸/۱). همین مولود نخستین زمانی که محور سخن در حکمت متعالیه قرار می‌گیرد به عنوان صادر نخستین از آن تعبیر می‌شود. بنابراین ملاصدرا در اسفار و اتاناسیوس در شورای نیکیه، تعبیر ولادت و صدور را وام‌دار فلسفه یونان و به ویژه افلوپین هستند به همین خاطر باید بررسی کرد که ولادت و صدور در فلسفه نوافلاطونی با توضیحی که درباره تجلی و تجافی گفته شد در فلسفه نوافلاطونی به کدام نحو است؟ در پاسخ باید گفت اگر افلوپین صدور را به نحو تجلی به کار برده است اتباع او در عالم مسیحیت نیز به چنین کاربردی نظر داشته‌اند. ولی حقیقت این است که در نظریه صدور افلوپینی، عالم طوری تصویر شده است که گویا به نحوی از خدا صادر می‌شود که خدا به واسطه آن دچار کاستی یا تغییر نمی‌شود (همان، ۹۶/۲).

ولفسن معتقد است که برداشت مسیحیان از صدور لوگوس همان برداشت افلوپین از صدور عقل است با این تفاوت که افلوپین صدور را عام ولی مسیحیان آن را مختص مسیح می‌دانند (ولفسن، ۳۳۱). بر همین اساس آگوستین قدیس که تحت تاثیر افلوپین بوده است (آگوستین، ۱۹۳) تاکید دارد که عالم مخلوقات تجلی و مظهر خداست، هر چند بسیار نارسا. می‌گوید: «اگر چیز قابل ستایشی در طبیعت اشیاء یافت شود، اعم از اینکه شایسته ستایش کم یا زیاد باشد، باید آن را به عالی‌ترین و وصف ناپذیرترین

ستایش حمل کرد» و «خداوند نزد توس، تویی که خود نیز به یک تعبیر خدایی» (آگوستین، 320). از سویی دیگر خداوند به عنوان موجودی قائم به ذات و جاویدان و تغییر ناپذیر، نامتناهی است و در مقام امری نامتناهی غیر قابل ادراک است. خداوند عین کمال و بساطت محض است. بنابراین حکمت و معرفت او و خیر و قدرت او عین ذات اوست که محل عوارض نیست پس خداوند به سبب تجرد، عدم تناهی، و بساطت خود فراتر از مکان است» (کاپلستون، 91/2).

خلاصه بیان گذشته آن است که نزد افلوطین که منکر خلق از عدم است رابطه خداوند و صادر نخست به نحو انبجاس، جوشش، فیضان و در زبان یونانی معادل «آپورین» است (افلوطین، اثولوجیا (1378)، 279، کاپلستون، 537/1). برای همین نزد او صادر نخست هم سنخ با خداوند و واسطه در آفرینش است. اسفار ملاصدرا و بیانیه شورای نیقیه در تبیین رابطه واجب و صادر نخست تحت تاثیر افلوطین بوده‌اند، به این دلیل رابطه خداوند با اشیاء را صدور و ولادت دانسته‌اند و لوازم آن را به ویژه واسطه در آفرینش پذیرفته‌اند.

نتیجه‌گیری

اسفار اربعه و بیانیه شورای نیقیه از مهمترین آثار فلسفه اسلامی و مسیحیت هستند در این دو منبع محوری‌ترین مفاهیم صدور و ولادت است

در این تحقیق نخست: با تحلیل این دو مفهوم به لوازم مشترکی همچون خروج چیزی از چیزی، ازلیت، سنخیت بین والد و مولود یا مصدر و صادر و ضرورت توسل به وسائط در قوس نزول به نحو ضرورت رسیدیم که نشان دهنده آن است که بین صدور و ولادت ارتباط معنایی نزدیکی وجود دارد دوم: با بررسی این دو منبع روشن شد که در دو منبع گفته شده لوازم صدور و ولادت پذیرفته شده است باید گفت صدور در اسفار اربعه همان ولادت در شورای نیقیه است و هر دو طرف آن را به معنای حقیقی به کار برده‌اند. البته این کاربرد هر چند معنایی حقیقی است اما با صدور و ولادت به معنای مادی آن فرسنگ‌ها فاصله دارد و این به دلیل تفاوت بین ولادت و صدور به نحو تجلی و تجافی می‌باشد.

سوم: با بررسی دو اثر در موارد متعددی دیده می‌شود که مفهوم صدور به جای ولادت و مفهوم ولادت به جای صدور به کار برده می‌شود که نشان دهنده آن است که صدور می‌تواند معنای ولادت را برساند و بالعکس البته باز تاکید می‌شود نباید بر لفظ جمود کرد و از این دو لفظ، معنای مادی که مخالف عقل و نقل است استنباط کرد؛ بلکه در اینجا صدور و ولادت به نحو تجلی می‌باشد نه تجافی.

چهارم: تاکید بر صدور و ولادت در دو نظریه به خاطر تاثیرپذیری از جریان واحدی است که همان

منابع

- آگوستین، اورلیوس، اعترافات، ترجمه افسانه نجاتی، انتشارات پیام امروز، تهران، ۱۳۹۱.
- آنبالو، شولامیت و دیگران، نگاه نو به تاریخ ادیان، کوشش، رحیم، انتشارات سبزان، چاپ سوم، ۱۳۹۷.
- ابن رشد، رساله مابعد الطبیعه، تصحیح رفیع العجم و جبرار جهامی، بیروت، دار الفکر، چاپ اول، ۱۹۹۴م.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، مکتبه الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات من کتاب الشفا، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۹۴.
- ابنوعاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، التحلیل و التئیر، الدار التونسیه للنشر، چاپ اول، ۱۹۸۴.
- ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۶.
- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.
- افلوپین، اثولوجیا، چاپ سوم، انتشارات بیدار، تهران، ۱۳۹۶.
- افلوپین، اثولوجیا، ترجمه عربی ابن ناعمه حمصی از تاسوعات فلوپین، ترجمه فارسی حسن ملکشاهی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۸.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مرادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۹۵.
- حسن زاده آملی، حسن، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
- جوادی آملی، عبدالله، ()، تسنیم، اسراء، قم، ۱۳۹۲.
- جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، چاپ دوم، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، عبدالله، جرعه ای از صهبای حج، محقق حسن واعظی محمدی، اسراء، قم، ۱۳۸۸.
- جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، چاپ سوم، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، محقق حمید پارسانیا، چاپ پنجم، اسراء، قم، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، صورت و سیرت انسان در قرآن، محقق غلامعلی امین دین، اسراء، قم، ۱۳۸۱.
- جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه، اسراء، قم، ۱۴۲۲ق.
- لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، چاپ پنجم، انتشارات فرزانه، ۱۳۹۶.
- الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۳، ویراستار عبدالغفور عطار، امیری، تهران- بیروت، ۱۳۶۸.

عباسی، عبیدلوی؛ تحلیل مفهوم صدور و ولادت و لوازم آنها در اسفار اربعه و بیانیه شورای نیقیه/149

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت- دمشق، دار القلم- الدار الشامیه، 1412 ق.

رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.

روبنستاین، ریچارد ای، وقتی عیسی خدا شد، نشر مرکز، تهران، 1396.

سید هاشمی، سید محمد اسماعیل، آفرینش و ابعاد فلسفی آن در الفات اسلامی و مسیحی، انتشارات بوستان کتاب، قم، 1390.

طباطبایی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، مؤسسه الامام الخمینی للتعلیم و البحث، الطبعة الثالثة، قم، 1388. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی (سمت)، تهران، 1394.

فارابی، ابونصر، مجموعه رسائل، حیدر آباد دکن، بی تا.

کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم مددجو، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1391.

کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت، هرمس، تهران، 1393.

یثربی، یحیی، تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، 1387.

کاکایی، قاسم، «گفتگوی اسلام و مسیحیت از دیدگاه ابن عربی و اکهارت»، نامه مفید، ش 34، 1388، ص 149-178.

گلرسر، رونالد، تاریخ جادوگری، ترجمه ایرج گلرسرخ، نشر علم، تهران، 1377.

گندمی نصرآبادی، رضا، فیلون اسکندرانی مؤسس فلسفه ی دینی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، سازمان سمت، 1392.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران، 1375.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1981 م.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، 1360.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ()، رساله فی الحدود، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، 1378.

صدوق، ابی جعفر محمد بن علی، التوحید، انتشارات دار و مکتبه الهلال، الطبعة الاولى، 2009 م.

مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1403 ق.

- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۹۰
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیرنمونه، چاپ ۴۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۹.
- میرداماد، محمدباقر، القیسات، به اهتمام مهدی محقق و سید علی موسوی بهبهانی و پروفیسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- مفتاح احمد رضا، قنبری حسن، سلیمانی حسین، تعالیم کلیسای کاتولیک، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۳.
- ناس، جان بوی، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات چلچله، تهران، ۱۳۹۹.
- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه ی آبی کلیسا، مترجم علی شهبازی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۹.
- همایش مفهوم حکمت در ادیان توحیدی ۹۶/۸/۲۹ نوشته شده در تاریخ ۱۱:۲۱ ۱۳۹۶/۰۹/۰۴ در حوزه‌های تک صفحه‌ای.



The Human Agency according to the Theological School of Ḥillah

Dr. Hasan Taleghani

Associate professor, Research Institute of Quran and Hadith

Email: hasan.taleghani87@gmail.com

Abstract

Although, following the Ahl al-Bayt (P.B.U.T.), the Imamiyya have believed in the real agency of the human and the negation of predestination, the Imamiyya theologians have presented different readings and explanations of the human agency in different historical periods. In the school of Ḥillah, where the theological method and basic concepts of theologians approached philosophy, the theologians' explanation of agency had undergone a change. This study attempts to show that although the theologians of Ḥillah emphasized the role of man in the emergence of actions by proving the power to act and to avoid before performing the action, and the will that determines the power, they distanced themselves from their predecessors by accepting the model of philosophical causality. In the explanation of Ḥillah theologians, on the one hand, the power and will of man in a longitudinal system are the effects of the will and power of the Almighty, and on the other hand, they are considered as the complete cause of the act which necessarily implies the essential issuance of the action.

Keywords: the school of Ḥillah, human agency, determinism, free will, the intermediate position



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 54 - شماره 2 - شماره پیاپی 109 - پاییز و زمستان 1401، ص 151 - 166
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 2008-9112
تاریخ پذیرش: 1401/11/04	تاریخ بازنگری: 1401/10/17
DOI: 10.22067/epk.2023.78460.1174	تاریخ دریافت: 1401/08/21
	نوع مقاله: پژوهشی

فاعلیت انسان در مدرسه کلامی حله

دکتر سید حسن طالقانی

استادیار پژوهشگاه قرآن و حدیث

Email: hasan.taleghani87@gmail.com

چکیده

اگرچه امامیه به پیروی از اهل بیت (علیهم السلام) به فاعلیت حقیقی و نفی جبر باور داشته‌اند، اما متکلمان امامیه در ادوار مختلف تاریخی قرائت‌ها و تبیین‌های متفاوتی از نحوه فاعلیت انسان ارائه داده‌اند. در مدرسه حله که روش کلامی و مفاهیم پایه متکلمان به فلسفه نزدیک شد، تبیین متکلمان از فاعلیت نیز تغییر کرده است. این نوشتار سعی دارد تا نشان دهد اگرچه متکلمان حله با اثبات قدرت بر فعل و ترک پیش از انجام فعل و اراده‌ای که مخصص قدرت است، نقش انسان در پدید آمدن افعال را تأکید کردند، اما از سوی دیگر با پذیرش الگوی علیت فلسفی، از دیدگاه متکلمان پیش از خود فاصله گرفتند. در تبیین متکلمان حله از یک سو قدرت و اراده انسان در یک نظام طولی معلول اراده و قدرت حق تعالی است و از سوی دیگر علت تامه برای صدور فعل تلقی می‌شود که لازمه این دیدگاه، صدور ضروری فعل خواهد بود.

واژگان کلیدی: مدرسه حله، فاعلیت انسان، جبر، اختیار، امر بین امرین

مقدمه

مسأله جبر و اختیار و تبیین فاعلیت انسان از موضوعات بسیار مهم و از دغدغه‌های دیرین اندیشمندان و الهی‌دانان بوده است. ارتباط عمیق و پیچیده این موضوع با سایر موضوعات الهیاتی سبب شده است تا گروه‌ها و جریان‌های مختلف فکری هر یک برای حل این مسأله تلاش کنند. در جهان اسلام نیز این موضوع یکی از نخستین محورهای مورد نزاع مسلمانان بوده و به یکی از گسترده‌ترین منازعات کلامی میان فرق اسلامی تبدیل شده است؛ نزاع قدریه با جهمیه، نزاع اهل حدیث و از سویی اشاعره با معتزله و امامیه و حتی نزاع معتزله و زیدیه با امامیه در این موضوع قابل تأمل است. پاره‌ای از جریان‌های کلامی با تکیه بر ظواهر قرآن و حدیث به جبر گراییدند و گروهی با توجه به نظام تکلیف، حرّیت و اختیار انسان را تأکید کردند، اما هم ایشان در مقام تحلیل و نظریه‌پردازی، نظریه‌هایی پیشنهاد نمودند که نتیجه‌ای جز تفویض و محدود کردن فاعلیت خداوند دربر نداشت. در این میان راه سومی به عنوان راه برون‌رفت از این مشکل تاریخی از سوی اهل بیت علیهم السلام ارائه شد؛ در این آموزه، جبر و تفویض هر دو به صراحت نفی شده و فاعلیت حقیقی و مبتنی بر اختیار و آزادی تأکید می‌شود. دیدگاه اهل بیت علیهم السلام با عنوان «امر بین امرین» مورد پذیرش و تأکید همه امامیه قرار گرفت و به عنوان یکی از شعارهای شیعه شناخته شد، اما متکلمان شیعه در طول دوره‌های مختلف تاریخی و در راستای تبیین و تحلیل این نظریه، دیدگاه‌ها و خوانش‌های متعدد و گاه متعارضی ارائه داده‌اند. تغییر رویکردها و روش کلامی، تغییر در مفاهیم و اصطلاحات پایه و عواملی از این دست که در هر یک از مدارس کلامی به نسبتی پدید آمده است، منشأ تفسیرها و خوانش‌های متفاوتی از آموزه‌های اعتقادی شده است.

یکی از مدارس کلامی مهم و تأثیرگذار در تاریخ تفکر امامیه، مدرسه کلامی حله است. در اواخر سده ششم هجری و پس از مدرسه ری، حله میراث‌دار کلام امامیه شد و می‌توان این شهر را هم از نظر گستره و تنوع و هم از جهت نوآوری‌های کلامی در کنار بغداد و برتر از ری رده‌بندی کرد. در حله کلام امامیه نه تنها درون‌مایه‌های گوناگون خویش را یک بار دیگر به نمایش گذاشت، بلکه با درآمیختن کلام با فلسفه، مرحله تازه‌ای از تاریخ کلام شیعه را رقم زد. در این مدرسه دو رویکرد کلام عقل‌گرای بغداد و کلام نص‌گرای قم هم‌چنان امتداد یافت، اما تمایل اندیشه‌ای و روشی به معتزله متأخر، بارزترین مشخصه و ویژگی جریان عقل‌گرای مدرسه کلامی حله بود که با مهاجرت سدید الدین حمصی رازی به حله و پایه گذاری کلام عقلی در آن شهر این روش و گرایش فکری در حله استقرار یافت و پس از او دیگر متکلمان این مدرسه نیز با همین رویکرد به اندیشه ورزی‌های کلامی پرداختند. سبحانی، 191؛ رضایی، 11-15).

متکلمان حله، دیدگاه معتزلیان متقدم در مباحث مربوط به دقیق الکلام را کنار گذاشته و تمایلاتی به فلسفه مشاء نشان داده‌اند؛ این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع آنان در جلیل الکلام نیز می‌شد و تقابل جدی کلام امامیه با فلسفه، به تعامل و تاثیر پذیری بدل شد. با ورود خواجه نصیر الدین طوسی (شارح کتاب اشارات) و ابن میثم بحرانی به حله، نسبت کلام با فلسفه تغییرات جدی تری پیدا کرد. خواجه پیش از آنکه در قامت یک متکلم ظهور کند فیلسوفی مشایی است. وی در آثار کلامی خویش از روش و اصطلاحات فلسفی بیش از پیش بهره برد و کلام امامیه را به شکل محسوسی با اصطلاحات و مفاهیم فلسفی ممزوج کرد. پس از خواجه، شاگرد سرشناس وی علامه حلی نیز این شیوه را ادامه داد. علامه چهره بارز کلامی بود و شخصیت تاثیرگذار وی نقش اساسی را در اختلاط کلام امامیه با فلسفه مشایی داشت. وی شاگرد فیلسوف بزرگ این دوران نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی (۶۷۵ق.) بود و کتاب حکمة العین و شمسیه وی را شرح کرده است. قطب الدین رازی (۷۲۶ق.) نویسنده کتاب المحاکمات بین شرحی الاشارات از فلاسفه مشهور این دوره نیز از سویی نزد علامه حلی درس آموخته و از سوی دیگر استاد شهید اول بوده است. این شواهد گویای آن است که متکلمان امامیه برخلاف مدرسه بغداد و ری، در این دوره تعاملات گسترده‌تری با فلسفه و فیلسوفان پیدا کرده‌اند (رضایی، ۱۵-۱۷).

از آن جا که مدرسه کلامی حله، نقطه عطف مهمی در تاریخ کلام امامیه است، این نوشتار در صدد است با بازشناسی و بررسی دیدگاه‌های محقق حلی، خواجه طوسی، ابن میثم بحرانی، علامه حلی و فاضل مقداد درباره فاعلیت انسان و نسبت آن با فاعلیت خداوند دیدگاه ایشان و تغییرات پدید آمده در تبیین و تفسیر متکلمان این دوره تاریخی در موضوع جبر و اختیار را بازشناسی و تحلیل نماید.

مروری بر نظریه أمر بین أمرین و مبانی آن در اندیشه امامیه پیش از مدرسه حله

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد در سده نخست هجری ریشه‌های بحث درباره ارتباط فاعلیت خدا و فاعلیت انسان در قالب آموزه‌هایی چون قضا و قدر، تکلیف و ثواب و عقاب در تعالیم و کلمات امامان نخستین شیعه مطرح و گاه مورد مناقشاتی قرار می‌گرفته است. به تدریج و با پدیدار شدن جریان‌های کلامی و مطرح شدن نظریه‌های جبرگرا و تفویض‌گرا در جامعه اسلامی، نفی صریح جبر و تفویض و ارائه راهکاری با عنوان «أمر بین أمرین» همراه با مبانی این نظریه در اوایل سده دوم هجری از سوی اهل بیت علیهم السلام در گزارش‌های مختلف و برای مخاطبان متعددی ارائه شده است (طالقانی، ۶۷-۱۲۰). از همان آغاز سده دوم، متکلمان نظریه پرداز عصر حضور با تبیین‌های مختلف از استطاعت انسان و کیفیت و

زمان دریافت استطاعت از سوی خداوند در تلاش بودند تا میان اراده و مشیت مطلقه خداوند با فاعلیت حقیقی و آزادی اراده انسان جمع کنند و در تقابل با دیدگاه جبرگرایان و قدریان تفویضی به تبیین امر بین امرین پردازند (طالقانی، 125-146). از سوی دیگر جریان محدثان متکلم، با گردآوری و تبیین روایات اهل بیت علیهم السلام در موضوع اراده و مشیت خداوند و قضا و قدر الهی و از سوی دیگر روایات نفی جبر و تفویض، استطاعت و امر بین امرین بر این آموزه تأکید داشتند. همین رویکرد در سده سوم و چهارم هجری در قم نیز امتداد یافت و محدثان بزرگ قم در آثار سترگی که پدید آوردند ابوابی را به تبیین امر بین امرین بر پایه معارف اهل بیت علیهم السلام اختصاص دادند. تا این زمان دیدگاه امامیه در موضوع فاعلیت هم با اهل حدیث و دیگر جبرگرایان در تقابل بود و با تبیین استطاعت بر نقش حقیقی انسان در احداث فعل اصرار داشت و از سوی دیگر با پذیرش حاکمیت اراده و مشیت الهی بر افعال بندگان و تأکید بر مسأله قضا و قدر الهی به نفی تفویض و انکار دیدگاه معتزلیان می پرداخت. در حقیقت متکلمان امامیه در این دوره بر این باور بودند که انسان بر پایه قدرت و ابزار و آلاتی که خداوند به او ارزانی داشته و با بهره گیری از استطاعتی که (در زمان فعل یا پیش از آن) به وی تملیک کرده است فعل را انجام می دهد و فاعل حقیقی فعل است، اما همه این مقدمات به اراده خداوند برای انسان حاصل می شود، چنانکه تحقق اراده فاعل نیز بدون اراده و اذن تکوینی خداوند میسر نیست؛ اما اگر اذن و اراده خداوند به انجام فعلی تعلق بگیرد فعل حقیقتاً فعل انسان است (طالقانی، 147-160).

در سده پنجم و در مدرسه کلامی بغداد تحولاتی در شیوه استنباط و استدلال های کلامی پدید آمد و متکلمان امامیه به دلایلی - که در جای خود تحلیل شده است - کلام نظری مبتنی بر عقل استدلالی و مستقل را پایه ریزی کردند. در این دستگاه کلامی برخی از آموزه ها، مفاهیمی متفاوت پیدا کرد و گاه غیر قابل پذیرش می نمود. از جمله اراده خداوند در این بازه زمانی مفهوم و ماهیتی متفاوت با دوره پیشین پیدا کرد و مشیت، اراده، قدر و قضا به عنوان مراتب چندگانه فعل الهی در دستگاه کلامی بغدادیان جایگاهی نیافت در نتیجه، پذیرش حاکمیت اراده خداوند بر افعال بندگان به معنای پذیرش جبر تلقی می شد (شیخ مفید، 50). در تبیین متکلمان این مدرسه از فاعلیت انسان، ارتباط اراده و مشیت و همچنین قضا و قدر الهی با افعال انسان نهایتاً در معنای تشریعی پذیرفته شد و فاعلیت انسان بر پایه استطاعت پیشین و نزدیک به الگوی معتزله تبیین گشت. در این دوره متکلمان بر اثبات فاعلیت حقیقی انسان و نفی جبر تأکید کردند و هر گونه برداشت جبرگرایانه را نقد و نفی نمودند. در این الگوی جدید، متکلمان تنها بر نفی جبر تأکید داشتند و امر بین امرین به نفی جبر و عدم تعرض به نفی تفویض تحلیل رفته، روایات عمومیت اراده و مشیت الهی انکار و یا تاویل شد (کراجکی، 112/1؛ سید مرتضی، 92-94؛ نیز نک: حسینی زاده،

در مدرسه کلامی ری نیز همان الگوی بغداد با تغییرات اندکی مورد پذیرش قرار گرفت. متکلمان این مدرسه با اندیشه‌های معتزلیان متأخر همسو شده و به توسعه و تحول در بخش‌هایی از علم کلام همت گماشتند. در همین راستا، اراده در مدرسه ری به داعی تفسیر و تحلیل شد و بر این اساس فاعل مختار کسی است که فعل را در پی داشتن داعی ایجاد کند. متکلمان ری بر پایه همین تعریف بر فاعلیت انسان و عدم فاعلیت خداوند نسبت به قیایح استدلال کرده‌اند. در این الگو نیز بر خلاف دیدگاه متکلمان عصر حضور، اراده خداوند به فعل بندگان تعلق نمی‌گیرد و مفهوم استطاعت نیز جای خود را به قدرت و اراده جای خود را به داعی داد (حمصی رازی، 163/1). ساختار مباحث در کلام این دوره قابل مقایسه با کلام معتزلیان متأخر در نفی جبر و اثبات فاعلیت انسان است که نمونه کامل آن را می‌توان در کتاب المنقذ من التقليد حمصی رازی مشاهده کرد.

فاعلیت انسان در مدرسه کلامی حله

حله که پس از ری پایگاه اندیشمندان و متکلمان امامیه شده بود، در موضوع فاعلیت انسان با پذیرش دیدگاه متکلمان رازی و ترجیح دیدگاه‌های معتزله متأخر به اثبات فاعلیت و نفی جبرگرایی پرداخت و به تدریج با ورود اندیشه‌های فلسفی به حله با تغییراتی در پاره‌ای از مبانی همچنان از فاعلیت انسان و نفی جبر دفاع نمود. با این همه در حله همچون بغداد و ری نفی تفویض مورد بحث قرار نگرفت و حتی اصطلاح امر بین امرین نیز محور اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی واقع نشد. متکلمان این مدرسه جز در چند اثر حاشیه‌ای از این اصطلاح بهره نبرده، در مقام تبیین امر بین امرین هم بر نیامدند و تنها به نفی جبر و اثبات فاعلیت اکتفا کردند.

نفی جبر در مدرسه کلامی حلی

جبرگرایی که سابقه‌ای طولانی در تاریخ تفکر بشری دارد، در جهان اسلام نیز از سده نخست هجری پیروانی داشته است. جبرگرایان در جامعه اسلامی از طیف‌های مختلفی تشکیل شده بودند؛ برخی چون جهمیه از اساس، منکر قدرت انسان بوده و از این رو فاعلیت را منحصر در خداوند می‌دانستند. گروهی نیز چون اشعریان با اینکه قدرت را برای بندگان اثبات می‌کردند، اما قدرت بندگان را فاقد تأثیر دانسته، تأثیر را منحصر در قدرت الهی می‌دانستند از این رو تنها خداوند را محدث و مؤثر در عالم وجود معرفی می‌کردند. در نتیجه از دیدگاه اشاعره، افعال بندگان نیز به قدرت و اراده خداوند پدید آمده است و به تعبیری

خداوند خالق افعال انسان ها شمرده می شود. (علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، 365) اگرچه اشعریان با طرح نظریه کسب در ظاهر از جبر فاصله گرفته جبرگرایی را انکار می کردند، اما لازمه دیدگاه ایشان در خلق اعمال بندگان جبر در افعال بود و دیدگاه ایشان به نظریه های جبرگرا ملحق می شد.

از سده ششم هجری و در پی گسترش و قدرت یافتن اشاعره، مواجهه اصلی متکلمان امامیه در موضوع فاعلیت انسان با متکلمان اشعری مذهب بود. از آنجا که اشاعره تنها موثر عالم را خداوند می دانستند با مخلوق دانستن افعال بندگان و انکار قدرت موثر در انسان ها به ترویج و گسترش جبرگرایی کمک می کردند، از این رو در بیشتر آثار کلامی مدرسه حله تاکید اصلی متکلمان بر اثبات فاعلیت انسان و نفی دیدگاه اشعریان بوده است (محقق حلی، 78؛ ابن میثم، 266؛ علامه حلی، کشف المراد، 423، فاضل مقداد، الانوار الجلالیه، 75؛ همو، ارشاد الطالبین، 211) در این موضوع امامیه با متکلمان معتزله هم عقیده بودند و این اتفاق نظر و به تعبیری اجماع امامیه و معتزله بر فاعلیت حقیقی انسان در منابع متعددی گزارش شده است (علامه حلی، انوار الملکوت، 110؛ همو، نهج الحق، 110). بنا بر گزارش علامه حلی، متکلمان معتزلی و امامی همانند حکما افعال انسان را به دو قسم تقسیم کرده اند؛ افعالی که در پی قصد، داعی و اراده انسان و بر پایه اختیار و انتخاب ما پدید می آید و افعالی که متعلق قصد و داعی ما نیست و در حقیقت آثاری است که خداوند در ما پدید می آورد؛ مانند رشد، هضم غذا، حرکت نبض و امثال آن (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 34). تفاوت این دو دسته از افعال، امری بدیهی و بی نیاز از استدلال است و انسان بالضروره می یابد که نسبت به افعال دسته نخست، قدرت دارد ولی نسبت به افعال دسته دوم قدرت نداشته، بلکه عاجز است (همان، 34؛ همو، نهج الحق، 113؛ همو، انوار الملکوت، 109). روشن است که در افعال دسته دوم اختلافی وجود ندارد و همه گروه های فکری این افعال را فعل مستقیم خداوند و مخلوق او می دانستند، اما اختلاف اصلی در افعالی است که متعلق قصد و اراده انسان است. متکلمان اشعری مذهب می پذیرفتند که انسان دارای قدرت و اراده است و نسبت به برخی کارها اراده فعل یا ترک دارد در حالی که نسبت به برخی افعال مثل حرکت نبض یا هضم اراده ای ندارد، اما از نظر ایشان این اراده مخصص قدرتی نبود که موثر در ایجاد فعل باشد و فاعلیت حقیقی انسان را تأمین نماید (امام الحرمین، 174؛ ابن فورک، 101). در حقیقت از نگاه اشاعره قدرت و اراده انسان تأثیری در پدید آمدن افعال ندارد. نکته قابل تأمل اینجاست که اگر اراده انسان نقشی در پدید آمدن فعل نداشته باشد و فاعلیت انسان به معنای ایجاد فعل تبیین نشود، افعال ارادی نیز در حکم همانند افعال غیر ارادی خواهند بود و نسبتی با فاعل نخواهد داشت.

متکلمان شیعه برای حل این مشکل و نقد دیدگاه جبرگرایان در آثار کلامی خویش بخشی را به تبیین

فاعلیت حقیقی انسان و تاثیر قدرت و اراده در پیدایش افعال اختصاص داده‌اند (محقق حلی، 78؛ ابن میثم، 266). در بین عدلیه اتفاق نظر وجود داشت که انسان فاعل حقیقی تصرفات و افعال نیک و بد خویش است و این افعال را به قدرت و اراده خویش پدید می‌آورد (ابن میثم، 266؛ علامه حلی، نهج الحق، 101؛ همو، کشف الفوائد، 62؛ همو، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 34؛ همو، مناهج الیقین فی اصول الدین، 366). البته برخی از معتزله از جمله جباییان بر این باور بودند که فاعلیت حقیقی انسان امری نظری و نیازمند استدلال است و دلایل عقلی و نقلی برای اثبات فاعلیت حقیقی انسان اقامه می‌کردند، اما ابوالحسن بصری علم به فاعلیت انسان را ضروری و بی‌نیاز از استدلال می‌دانست (ابن میثم، 266؛ فاضل مقداد، الانوار الجلالیه، 128). بیشتر متکلمان حله دیدگاه ابوالحسن را ترجیح داده‌اند؛ خواجه طوسی پس از ذکر دیدگاه ابوالحسن آن را بعید ندانسته است (فاضل مقداد، الانوار الجلالیه، 128). ابن میثم نیز دیدگاه ابوالحسن را پذیرفته و البته دلایل عقلی و نقلی متعددی را به عنوان مؤید و تذکر دهنده به این علم ضروری یاد کرده است (ابن میثم، 266). علامه حلی نیز در بیشتر آثار خود، آگاهی از استناد افعال به بندگان را ضروری می‌خواند (علامه حلی، نهج الحق، 101؛ همو، کشف المراد، 308؛ همو، باب حادی عشر؛ همو، انوار الملکوت، 110؛ همو، مناهج الیقین فی اصول الدین، 366). وی معتقد است که هر عاقلی تفاوت میان حرکت اختیاری که همراه با قدرت و اراده است را با حرکت اضطراری که قدرت و اراده در آن دخالتی ندارد درک می‌کند؛ بنابراین استناد افعال به بندگان نیازمند استدلال نیست. با این همه علامه حلی استدلال‌های معتزله را به عنوان توجه‌دهنده به این علم ضروری و یا استدلال بر ضروری بودن علم به فاعلیت انسان ذکر کرده است (ابن میثم، 267؛ علامه حلی، انوار الملکوت، 110). وی دلایل معتزله در اثبات فاعلیت انسان را در آثار خود گزارش کرده است و با ادله عقلی و نقلی متعدد تلاش می‌کند تا دیدگاه اشعریان مبنی بر مخلوق بودن افعال بندگان و بی‌اثر بودن قدرت ایشان را نقد کند (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 34-52؛ همو، مناهج الیقین فی اصول الدین، 366؛ همو، نهج الحق، 101). وی در کتاب استقصاء النظر فی القضاء و القدر هجده دلیل عقلی و هجده دسته از آیات قرآن کریم که به عنوان دلیل بر فاعلیت حقیقی انسان ذکر شده است را بیان می‌کند (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 34-52). علامه در برخی دیگر از آثار خود این استدلال‌ها را با بیانی متفاوت و در قالب لوازم باطل دیدگاه جبرگرایان آورده است. در حقیقت از دیدگاه علامه حلی فاعلیت انسان نیازمند اثبات و ارائه دلیل نیست اما می‌توان دیدگاه منکران فاعلیت حقیقی انسان را با دلایل عقلی و نقلی نقد کرد (علامه حلی، نهج الحق، 101). فاضل مقداد نیز به پیروی از مشایخ خویش رأی ابوالحسن بصری را ترجیح داده و علم به فاعلیت اختیاری انسان را ضروری دانسته

است (فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، 264؛ همو، الانوار الجلالیه، 128؛ همو، اللوامع الالهیه، 211).

اثبات قدرت موثر و تقدم آن بر فعل

متکلمان حله در مقام تبیین فاعلیت انسان به اثبات قدرت برای فاعل و کیفیت تأثیرگذاری آن پرداخته‌اند. خواجه طوسی قدرت را کیفیتی نفسانی می‌داند که در پی اعتدال مزاج حاصل می‌شود (طوسی، رساله در جبر و قدر، 21) و البته با مزاج متفاوت است (علامه حلی، کشف المراد، 354). علامه حلی نیز قدرت را از کیفیات نفسانی و صفت قائم به نفوس دانسته است؛ این صفت منشأ تأثیرگذاری جسم شمرده می‌شود و از آن تعبیر به «قدرت» یا «قوای حیوانی» می‌کنند (علامه حلی، کشف المراد، 354، همو، الاسرار الخفیه، 487-488). در حقیقت قوه تأثیرگذار هرگاه همراه با اراده، منشأ افعال مختلف شود به آن «قدرت» می‌گویند (همان، 488). علامه تأکید می‌کند که بندگان واجد قدرت مؤثر در افعالشان هستند و این قدرت پیش از عمل در شخص فاعل وجود دارد (علامه حلی، کشف الفوائد، 62). وی قدرت را صفتی می‌داند که اقتضای جواز فعل از فاعل را دارد (علامه حلی، کشف المراد، 354) و قادر کسی است که از جهت قادر بودن، هم فعل و هم ترک فعل همزمان از او جایز است (علامه حلی، تسلیک النفس الی حظیره القدس، 139؛ همو، مناهج الیقین فی اصول الدین، 374)، به گونه‌ای که اگر تنها منشأ فعل باشد نه ترک، قدرت خوانده نمی‌شود (علامه حلی، الاسرار الخفیه، 488). خواجه نیز قدرت را صفتی می‌دانست که به واسطه آن صدور فعل یا ترک از فاعل صحیح خواهد بود (طوسی، رساله در جبر و قدر، 19). علامه حلی هر کجا سخن از قدرت به میان آورده است بر تعلق قدرت به طرفین فعل و ترک تأکید و تصریح کرده است. این بدان جهت است که اشاعره تعلق قدرت به ضدین را باور نداشتند و معتقد بودند «قدرت» یا قدرت بر فعل است یا قدرت بر ترک فعل، و از آنجا که قدرت را مؤثر در ایجاد نمی‌دانستند و از طرفی بر این باور بودند که عرض باقی نمی‌ماند، زمان پدید آمدن قدرت در فاعل را همزمان با ایجاد فعل معرفی می‌کردند (علامه حلی، کشف المراد، 354؛ ابن فورک، 109 و 120؛ امام الحرمین، 180). در مقابل، معتزله و امامیه متعلق قدرت را فعل و ترک به صورت همزمان دانسته (علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، 147)، زمان پدید آمدن قدرت را پیش از زمان فعل معرفی می‌کردند. علامه این دیدگاه را به همه فیلسوفان، معتزله و امامیه نسبت می‌دهد و معتقد است تقدم قدرت بر فعل ضروری است (علامه حلی، نهایه المرام، 248؛ همو، کشف المراد، 354).

حقیقت اراده و تاثیر آن در فعل

همه متکلمان عدلیه بر این باورند که انسان نسبت به افعالش اراده دارد و فعل در نتیجه قدرت و اراده

حاصل می‌شود چون همان‌گونه که پیشتر بیان شد قدرت نسبت به فعل و ترک تساوی نسبت دارد و قادر می‌تواند فعل را انجام دهد و یا ترک کند، آنچه سبب وقوع یکی از دو طرف مقدور می‌شود و قدرت را در یک جهت تخصیص می‌زند همان اراده است (علامه حلی، نهج الحق، 131).

متکلمان درباره ماهیت اراده بحث‌های طولانی و اختلاف نظرهای فراوانی داشته‌اند. بسیاری از معتزله اراده را از کیفیات نفسانی معرفی می‌کردند که سبب ترجیح فعل یا ترک می‌شود، اما درباره اینکه اراده چه نسبتی با داعی دارد اختلاف داشتند (فاضل مقداد، ارشاد الطالبین، 118). داعی عبارت است از علم، اعتقاد یا ظن فرد به مصلحت خودش یا دیگری (ابن میثم، 224)؛ اما اختلاف متکلمان در اینجاست که آیا اراده همین علم و اعتقاد است یا امری زائد بر این علم؟ (علامه حلی، تسلیک النفس الی حظیره القدس، 87؛ همو، کشف المراد، 358). خواجه طوسی عزمی که در نفس پس از حصول داعی یا صارف پدید می‌آید را اراده خوانده است (طوسی، رساله در جبر و قدر، 22). ابن میثم معتقد بود اراده شوق و میل حاصل از داعی است (ابن میثم، 224)؛ علامه حلی نیز اراده را زائد بر داعی معرفی می‌کرد. وی معتقد بود اراده انسان غیر از علم به مصلحت و مفسده است، چون ما در خودمان می‌یابیم که ابتدا علم پیدا می‌کنیم و سپس بر پایه این علم و اعتقاد، میل و اراده به چیزی خواهیم داشت پس اراده غیر از علم است (علامه حلی، ارشاد الطالبین، 118؛ همو، تسلیک النفس الی حظیره القدس، 87؛ همو، کشف المراد، 358؛ همو، مناهج الیقین فی اصول الدین، 200). فارغ از اینکه اراده همان داعی است یا چیزی غیر از داعی، آنچه مورد اتفاق و تأکید همه متکلمان عدلیه بود این است که با ضمیمه شدن اراده به قدرت، مقدمات تأثیر تمام می‌شود و فعل از عبد صادر می‌شود. (علامه حلی، کشف الفوائد، 63) علامه حلی می‌گوید ما ضرورتاً می‌یابیم که افعال ما در پی قصد و اراده ما و مطابق با آن پدید می‌آید (علامه حلی، کشف الفوائد، 65؛ همو، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 36). اصل در افعال ما این است که قادر به واسطه قصد و اختیار فعل را پدید می‌آورد (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 59)؛ یعنی اگر قدرت ما با قصد و اراده ضمیمه شود، فعل به ما منسوب است، در غیر این صورت آثار و افعالی است که خداوند در ما ایجاد کرده و تابع قدرت و اراده ما نیست و فعل اختیاری خوانده نمی‌شود (همان، 34). در حقیقت برای خروج از جبر، اثبات قدرت و اراده تأثیرگذار برای بندگان ضروری است. اما پرسش بعدی این است که قدرت و اراده چگونه تأثیر می‌گذارد و منشأ پدید آمدن فعل می‌شود؟ چه نسبتی میان قدرت، اراده و فعل وجود دارد؟

نقش قدرت و اراده در پیدایش فعل

همه عدلیه بر این مطلب اتفاق نظر داشتند که انسان پیش از انجام فعل، واجد قدرت و اراده بر فعل است (علامه حلی، کشف الفوائد، 63) و این قدرت و اراده موثر در پدید آمدن فعل هستند، اما در کیفیت تاثیر قدرت و اراده اختلاف نظر داشته اند؛ علامه حلی اقوال را در سه دیدگاه گزارش کرده است؛ دیدگاه نخست که مورد پذیرش و تایید اکثر متکلمان حله قرار گرفته، نظریه ابوالحسین بصری است که البته موافق با رأی فیلسوفان هم هست. این دیدگاه در صورت اجتماع قدرت، اراده و سایر شرایط، صدور فعل از فاعل را واجب می داند. زیرا عوامل موثر و به تعبیری علت، تام است و در این صورت صدور معلول ضرورت می یابد (علامه حلی، کشف الفوائد، 63؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، 195) و به تعبیر خواجه طوسی در چنین شرایطی حصول ترک ممتنع خواهد بود؛ یعنی اگر فاعل مختار که قدرت بر فعل دارد اراده انجام کار را نمود، ممکن نیست که فعل را ترک کند و مراد او حاصل نشود (خواجه طوسی، رساله در جبر و قدر، 19). ابوالحسین بصری بر این دیدگاه چنین استدلال می کرد که اگر در فرض اجتماع قدرت، اراده و سایر شرایط، فعل بالضروره صادر نشود، ترجیح بلا مرجح لازم می آید و آنچه را موثر تام دانسته ایم، غیر تام خواهد بود (علامه حلی، کشف الفوائد، 40).

دیدگاه دوم نظریه ملاحمی خوارزمی است که معتقد بود فعل به اعتبار قدرت نسبت به فعل و ترک مساوی است و ضمیمه شدن داعی به قدرت، فعل را واجب نمی کند، بلکه در چنین حالتی تنها فعل اولی بالوقوع خواهد شد (علامه حلی، کشف الفوائد، 40 و 63؛ طوسی، نقد المحصل، 326). علامه در کشف الفوائد پس از نقل این دیدگاه آن را نمی پذیرد (همان، 326). البته در کتاب استقصاء النظر - اگر انتساب این کتاب به علامه را تمام بدانیم - در پاسخ به اشکال اشاعره که وجوب فعل در پی قدرت و اراده را مستلزم جبر دانسته اند، می گوید با وجود اراده، فعل واجب نمی شود، بلکه رجحان پیدا می کند (علامه حلی، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 58).

دیدگاه سوم نظریه اکثر اشاعره و برخی دیگر از متکلمان است که معتقدند ضمیمه شدن اراده یا داعی به قدرت، نه فعل را اولویت می دهد و نه به حد وجوب می رساند، برخی از متکلمان امامیه پیش از این دوران بر این باور بودند که فاعل مختار حتی بعد از پدید آمدن داعی هر کدام از طرفین فعل را پدید می آورد (علامه حلی، کشف الفوائد، 40؛ نیز نک: نقد المحصل، 326-327).

متکلمان حله جملگی دیدگاه اول یعنی رأی ابوالحسین را پذیرفته و وجوب فعل در پی اراده و داعی را منافی با اختیار ندانسته اند (محقق حلی، 81؛ طوسی، نقد المحصل، 327 و 588؛ همو، رساله در جبر و قدر، 19؛ ابن میثم، 270؛ علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، 374؛ همو، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، 57-58؛ همو، کشف الفوائد، 61؛ همو، کشف المراد، 425). علامه حلی در آثار

متعددش وجوب فعل در پی اراده یا داعی را ترجیح داده است؛ وی معتقد است فعل با توجه به قدرت، جایز است و فرد مختار می‌تواند یکی از طرفین را بر دیگری برگزیند (علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، ۳۷۱)، اما اراده مرجحی است که با ضمیمه شدن آن، فعل به رتبه وجوب می‌رسد (علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، ۳۷۱). علامه همچون اساتیدش این وجوب را منافی اختیار نمی‌دانست و با اشاره به گمان برخی که قول به وجوب فعل در پی قدرت و اراده را در تناقض با قول به اختیار دانسته‌اند، تصریح می‌کند این وجوب منافاتی با قدرت ندارد (علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، ۳۷۴).

به تعبیر علامه حلی، حرکت اختیاری فعلی است که از فاعل قادر بر فعل و ترک صادر می‌شود و نسبت فعل به این شخص قادر، یکسان است. نقش اراده ترجیح یکی از طرفین بر دیگری است. لذا قدرت و اراده هر دو از مبادی فعل اختیاری هستند. از آن‌جا که تاثیرگذاری قوای بشری در پی شعور و شناخت منفعت موجود در فعل حاصل می‌شود، فعل صادر شده از انسان نیازمند مقدمات و مبادی چندگانه‌ای است. علامه برای افعال اختیاری چهار مبدأ معرفی کرده است؛ نخست قوای ادراکی که مبدأ بعید فعل است؛ فاعل در نخستین گام باید فعل جزیی و منفعت موجود در فعل را تصور کند، در گام دوم نفس در پی ادراک منفعت شوق پیدا می‌کند، پس دومین مبدأ شوق است. گام سوم عزم و اراده است که پس از شوق حاصل می‌شود و فرد را از تردد خارج می‌کند و نهایتاً قوه موجود در عضلات که حرکت دهنده اعضا است، سبب حرکت شده و مبدأ قریب فعل شمرده می‌شود (علامه حلی، نهایة المرام، ۲۶۸/۲، نیز نک: همو، کشف‌المراد، ۱۸۸؛ فاضل مقداد، الانوار الجلالیه، ۷۵).

این تصویر از کیفیت صدور افعال اختیاری انسان، بسیار نزدیک به تصویر فیلسوفان از نحوه صدور فعل بر اساس اصل علیت است. گو اینکه میان این مبادی چهارگانه نیز رابطه علیت وجود دارد. تصور فعل و منفعت موجود در آن سبب شوق و شوق منشأ اراده می‌شود و اراده علت تحریک عضلات و صدور فعل خواهد شد. اگرچه علامه در بیشتر آثار خود این تقسیم بندی از مبادی فعل را مطرح نکرده است، اما چنان چه پیشتر ذکر شد مجموع قدرت و اراده را برای صدور فعل ضروری می‌دانست. از سوی دیگر، وی صدور فعل پس از اراده و داعی را واجب می‌شمرد، یعنی قدرت و اراده از نگاه علامه علت تامه برای صدور فعل به شمار می‌آید و در فرض وجود قدرت و اراده بر فعل خاص، فعل بالضروره صادر می‌شود (علامه حلی، کشف‌المراد، ۴۲۵). همچنین دانستیم که وی اراده را به داعی تفسیر می‌کرد و داعی را همان علم به مصالح و مفاسد موجود در فعل معرفی می‌نمود. لذا مبادی چهارگانه فعل تقریر دیگری از آن چیزی است که علامه در مواضع مختلف از آن یاد کرده است.

اگرچه متکلمان حله تاکید می‌کنند که انسان حقیقتاً فاعل و موجد افعال خویش است و تلاش کرده‌اند

دیدگاه اشعریان و دیگر جبرگرایان را نقد و فاعلیت اختیاری انسان را تبیین کنند، اما به نظر می‌رسد تاثیر دیدگاه‌های ابوالحسن بصری بر اندیشه متکلمان این مدرسه و نفوذ تدریجی اندیشه‌های فلسفی، ایشان را از تقریر متکلمان نخستین دور و به تقریری نزدیک به جبر فلسفی کشانده است.

علامه حلی در مقام بیان دیدگاه‌ها، نظریه فیلسوفان و ابوالحسن بصری را چنین گزارش کرده است که خداوند قدرت و اراده را در بندگان پدید می‌آورد و سپس این قدرت و اراده سبب صدور فعل می‌شوند (علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، 366).

خواجه طوسی در رساله جبر و قدر این معنا را انکار نکرده است؛ وی معتقد است اگرچه قدرت و اراده به علل و اسباب دیگری که غیر ارادی است منتهی می‌شود و بلکه همه افعال ارادی و غیر ارادی انسان در سلسله معلولات به واجب الوجود منتهی می‌شود ولی با اختیاری بودن افعال و نفی جبر منافاتی ندارد. آنچه باطل و مخالف حق است این است که افعال بندگان را بی‌واسطه فعل خدا دانسته، تابع قدرت و اراده انسان ندانیم (طوسی، رساله در جبر و قدر، 24). وی در رساله فصول نصیری نیز تاکید کرده است که مراد از اختیار چیزی نیست، مگر اینکه فعل انسان به تبع قصد و داعی او پدید آید و لو اینکه داعی یا ابزار و مقدمات فعل از ناحیه خداوند پدید می‌آید (فاضل مقداد، الانوار الجلالیه، 132). درحقیقت خواجه می‌پذیرد که قدرت و اراده انسان فعل با واسطه خداوند است و در یک سلسله متصل به اراده حق تعالی است، اما چون وقوع فعل با اختیار فاعل است با قول به اختیار منافاتی ندارد (طوسی، نقد المحصل، 336).

ابن میثم نیز که به وجوب فعل در پی حصول داعی معتقد بود، در نهایت داعی را از جانب خداوند می‌دانست چون علم به مصلحت یا ضروری و از سوی خداست و یا نظری که باید به علوم ضروری بازگردد و در نهایت فعل خدا خواهد بود. پس داعی و مرجع فعل در نهایت به خداوند منتهی می‌شود و البته با اختیار منافاتی ندارد (ابن میثم، 270).

علامه حلی نیز اگرچه به صراحت نتیجه مبانی فیلسوفان در این مساله را تایید نکرده است، اما شواهدی در اقوال او وجود دارد که نزدیکی وی به دیدگاه فیلسوفان را تایید می‌کند. وی در بیشتر موضوعات مرتبط با مساله فاعلیت، نظریه ابوالحسن را ترجیح داده و دیدگاه وی را در تعارض با قول به اختیار ندانسته است (علامه حلی، مناهج الیقین فی اصول الدین، 374) و به نظر می‌رسد در این موضوع هم با ابوالحسن همراه بوده باشد. چنانچه گذشت ابوالحسن، هم‌نوا با فیلسوفان بر این باور بود که خداوند قدرت و اراده را در بندگان پدید می‌آورد و سپس این قدرت و اراده سبب صدور فعل می‌شود. این برداشت را عبارتی در کتاب تسلیک النفس هم تایید می‌کند (علامه حلی، تسلیک النفس الی حظیره القدس، 89). علامه در این

کتاب به منتهی شدن سلسله اراده‌ها به اراده حق تعالی اشاره می‌کند و این مطالب را نافی اختیار نمی‌داند. در حقیقت خداوند به قدرت و اراده خویش، قدرت و اراده‌هایی را در بندگان پدید می‌آورد و بندگان با این قدرت و اراده خاص، منشأ پدید آمدن فعل می‌شوند. یعنی آنچه پدید می‌آید فعل با واسطه خداوند و البته فعل بی‌واسطه انسان است و چنین تبیینی با اختیار انسان ناسازگار نیست، چون فعل اختیاری فعلی است که با قدرت و اختیار فرد پدید آید (علامه حلی، تسلیک النفس الی حظيرة القدس، ۸۹).

نتیجه گیری

متکلمان امامیه در مدرسه حله با پذیرش و تاکید بر قدرت انسان به معنای صحت فعل و ترک به اثبات فاعلیت حقیقی و نفی جبر پرداخته‌اند. متکلمان این مدرسه در مقام نقد اشاعره خلق اعمال را مستلزم جبر دانسته بر قدرت، اختیار و حریت انسان در فعل تاکید کرده‌اند، اما با پذیرش برخی از مبانی فلسفی مثل اصل علیت، همه افعال ارادی انسان را در یک نظام طولی به خداوند منتهی نموده، در عمل مبادی فعل ارادی را غیر ارادی دانسته‌اند. در این تفسیر داعی و سایر مقدمات فعل، با واسطه فعل خداوند و در حقیقت غیر اختیاری است و فعل اختیاری انسان فعلی است که در پی قصد و داعی (که غیر اختیاری است) و البته بالضروره پدید می‌آید. به نظر می‌رسد متکلمان حله با این تفسیر از دیدگاه متکلمان پیش از خود فاصله گرفته و یک گام به جبر فلسفی نزدیک شده‌اند.

منابع

- ابن فورک، محمد بن الحسن، مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش احمد عبدالرحیم السایح، مکتبة الثقافة الدینیة، قاهره، ۱۴۲۷ق.
- ابن میثم، کمال الدین میثم بن علی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، به کوشش أنمار معاد المظفر، انتشارات العتبة الحسینیة، کربلا، ۱۴۳۵ق.
- امام الحرمین، عبدالملک بن عبدالله الجوینی، الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، به کوشش احمد عبدالرحیم السایح، مکتبة الثقافة الدینیة، قاهره، ۱۴۳۰ق.
- حسینی زاده خضرآباد، سیدعلی، تطورات کلام امامیه در مدرسه بغداد، دارالحديث، قم، ۱۳۹۶.
- حمصی رازی، سدیدالدین، المنقذ من التقليد، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۲ق.
- رضایی، محمدجعفر، «جریان های فکری مدرسه کلامی حله»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۲۸، بهار ۱۳۹۹، صص ۷-۳۰

- سبحانی، محمد تقی، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، فصلنامه نقد و نظر، سال چهارم، شماره 4، زمستان 1388، صص 183-213.
- سید مرتضی، شرح جمل العلم و العمل، به کوشش یعقوب جعفری مراغی، دارالاسوه، قم، 1419ق.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، تصحیح اعتقادات الامامیه، کنگره جهانی شیخ مفید، قم، 1413ق.
- طالقانی، سیدحسن، آموزه امر بین امرین در اندیشه امامیه نخستین، دارالحديث، قم، 1398.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن، رساله در جبر و قدر، به کوشش محمد تقی مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1390.
- _____، نقد المحصل، به کوشش محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم، 1397.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، الاسرار الخفية فی العلوم العقلية، به کوشش مرکز احیای آثار اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، بوستان کتاب، قم، 1387.
- _____، استقصاء النظر فی القضاء و القدر، به کوشش محمد حسینی نیشابوری، دار انباء الغیب، مشهد، 1418ق.
- _____، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، به کوشش محمد نجمی زنجانی، انتشارات شریف رضی، قم، 1363.
- _____، الباب الحادی عشر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، 1427ق.
- _____، تسلیک النفس الی حظيرة القدس، به کوشش فاطمه رمضان، موسسه امام صادق (ع)، قم، 1426ق.
- _____، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، 1404ق.
- _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، به کوشش حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم، 1430ق.
- _____، مناهج الیقین فی اصول الدین، به کوشش یعقوب جعفری، انتشارات اسوه، تهران، 1415ق.
- _____، نهاية المرام فی علم الکلام، به کوشش فاضل عرفان، موسسه امام صادق (ع)، قم، 1419ق.
- _____، نهج الحق و کشف الصدق، به کوشش فرج الله حسینی، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، 1982م.

فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبد الله السیوری، الانوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، به کوشش علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد، ۱۴۲۰ق.

مهدی رجایی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ق.

قاضی طباطبائی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۴۲۲ق.

کراچکی، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان، کنز الفوائد، منشورات دارالذخائر، بی‌جا، بی‌تا.
محقق حلی، جعفر بن الحسن، المسلك فی اصول الدین، به کوشش رضا استادی، مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد، ۱۴۱۴ق.



The Concept of Intuition in Schleiermacher' *On Religion* and its Comparison to Intuition in Kant

Babak Broomandfar, Phd Student of Comparative Religious Studies in Department of Law, Theology and Political science, Science and Research Branch Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Dr. Shahram Pazouki, Professor of Iranian Institute of Philosophy (IRIP)

Dr. Sayyed Masoud Zamani (corresponding author), Assistant Professor of Iranian Institute of Philosophy (IRIP)

Email: seyedmasoudz@yahoo.de

Dr. Fatemeh Lajevardi, Assistant Professor of Department of Law, Theology and Political science, Science and Research Branch Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Abstract

In modern philosophy, Kant had the greatest influence on Schleiermacher. Schleiermacher uses the term intuition many times in *On Religion* and his other works, but is he referring to the concept of intuition the same as Kant had in mind in his transcendental philosophy? In this article, after presenting a brief historical overview of the concept of intuition up to the modern era, it is examined in Schleiermacher's thought according to *On Religion*. Schleiermacher's concept of intuition and the question of whether intuition is conceptual or non-conceptual in *On Religion* is part of the research question. The concept of intuition is comparatively studied according to Schleiermacher and Kant. Richard Crouter, the translator of *On Religion* and one of the experts in Schleiermacher's thought, considers Schleiermacher's concept of intuition to be the most similar and compatible to that of Kant. However, the current research shows that despite Schleiermacher's influence from Kant, his concept of intuition is rooted in Platonic thought, for Schleiermacher's concept of intuition, though enjoying similarities to Kant's sensory intuition, does not consider intuition in relation to sense. He did not even explain intuition in the same way as Kant's rational intuition; rather, he uses it correlationally with the feeling to explain the essence of religion. According to him, intuition is connected with the essence of religion and feeling and, in a way, leads a person to uncovering.

Keywords: intuition, Schleiermacher, Kant, *On Religion*, uncovering, Plato.



مفهوم شهود نزد شلایر ماکر در کتاب دربارهٔ دین و مقایسهٔ آن با شهود نزد کانت

بابک برومندفر

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

دکتر شهرام پازوکی

استاد موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

دکتر سید مسعود زمانی (نویسنده مسئول)

ستادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران

Email: seyedmasoudz@yahoo.de

دکتر فاطمه لاجوردی

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

در فلسفه مدرن، کانت بیشترین تأثیر را بر شلایر ماکر داشته است. شلایر ماکر، اصطلاح شهود را بارها در کتاب «دربارهٔ دین» و دیگر آثار خود به کار می‌برد، اما آیا مراد او از شهود، همان مفهومی است که کانت در فلسفهٔ استعلایی خویش در نظر داشته است؟ در این مقاله پس از ارائهٔ سیری تاریخی و اجمالی از مفهوم شهود تا دورهٔ مدرن، مفهوم این اصطلاح نزد شلایر ماکر بر اساس کتاب «کتاب «دربارهٔ دین»» مورد بررسی قرار می‌گیرد. مفهوم شهود، نزد شلایر ماکر و پرسش از مفهومی و یا غیر مفهومی بودن شهود در کتاب کتاب «دربارهٔ دین»، بخشی از پرسش پژوهشی مقاله حاضر است. در نهایت، دیدگاه شلایر ماکر از نظرگاهی تطبیقی با مفهوم شهود نزد کانت بررسی می‌شود. چنان‌که ریچارد کروتز، مترجم اثر کتاب «دربارهٔ دین» و یکی از پژوهشگران اندیشهٔ شلایر ماکر، شهود او را دارای بیشترین مشابهت و تناسب با شهود، نزد کانت می‌داند. اما پژوهش حاضر بر آن است که به رغم تأثیرپذیری شلایر ماکر از کانت، مفهوم شهود نزد او ریشه در اندیشهٔ افلاطونی دارد؛ زیرا شهود شلایر ماکر هر چند دارای ویژگی‌های مشابهی با شهود حسی کانت است، اما شهود را در ارتباط با حس مطرح نمی‌کند. او حتی شهود را همانند شهود عقلی کانت نیز تبیین نکرده است، بلکه آن را به صورت متضایف با احساس برای تبیین ذات دین به کار می‌برد. از نظر او شهود با ذات دین و احساس پیوند خورده است و به نوعی انسان را به سوی کشف سوق می‌دهد.

کلیدواژگان: شهود، شلایر ماکر، کانت، دربارهٔ دین، کشف، افلاطون

بررسی ریشه‌شناختی اصطلاح شهود^۱

رایج‌ترین تعریفی که از شهود به عنوان یک اصطلاح ارایه شده، «درک بی‌واسطه» است. امر شهودی، موارد گوناگونی از جمله احساس، معرفت، فهم و ارتباط عرفانی را شامل می‌شود. برای «بی‌واسطه» نیز معانی گوناگونی به تعداد انواع واسطه می‌توان برشمرد؛ از جمله اینکه بی‌واسطه می‌تواند ناظر به فقدان استنتاج، فقدان علل، فقدان توانایی برای تعریف یک واژه، فقدان توجیه، فقدان نمادها یا فقدان تفکر باشد. با در نظر گرفتن این موارد، درباره‌ی شهود به طور کلی نمی‌توان چیزی بیان کرد بلکه در ازای آن، معانی اصلی شهود که نقشی مهم در مجادلات فلسفی ایفا کرده‌اند را باید انتخاب کرد (Rorty, 722).

اصطلاح (intuition) از لاتین قدیم (intuitionem) اخذ شده است. معنای آن «نگاه کردن» (با حیرت یا تحسین) با دقت و تأمل است. در ابتدا محدود به تجربه بصری مستقیم و بدون واسطه بود اما با توجه به پیشینه کاربردهای عرفانی و الهیاتی، بیشتر به معنای نظر، اندیشیدن، بینش باطنی یا درونی، شهود معنوی و ادراک مستقیم و بی‌واسطه به کار می‌رود. شهود در مفهومی ابتدایی «نگاهی» مستقیم به یک چیز خاص است که بلافاصله و بدون وساطت هیچ دانش، رویه یا محتوای دیگری به طور کامل رخ می‌دهد.^۲ این معنا در ویژگی بصری اندیشه‌های یونانی، عربی و عبری ریشه دارد که در سنت افلاطونی-آگوستینی منعکس شده است. معنای متأخرتر و وسیع‌تر این کلمه، برداشت مستقیم از یک شیء^۳ در واقعیتی فعلی و عینی است که از طریق ادراک حسی - به واسطهٔ حافظه و خیال- مشاهده شده و یا توسط عقل تعیین می-شود (Marcoulesco, 4525 & <https://www.etymonline.com/word/intuition>).

شهود در معنای امروزی آن، ظرفیت انسان را در درک چیزی، موقعیتی، شخصی و مواردی دیگر تعریف می‌کند. بی‌واسطه بودن شهود، آن را مقابل با عملکرد استدلالی عقل قرار می‌دهد زیرا عملکرد استدلالی به واسطه مفاهیم و گزاره‌ها شکل می‌گیرد. از این منظر، شهود مستلزم حضور مستقیم و بی‌واسطهٔ شیء در قوهٔ دانستن است. گاهی اوقات به همخوانی جزئی یا کلی عالم و معلوم، گسترش می‌یابد. دانش مبتنی بر شهود، تمامی تحلیل‌ها یا توجیه‌های منطقی، معرفت‌شناختی یا حتی روانشناختی را دربر نمی-گیرد. بسیاری از کاربردها وجود دارند که گاهی همسو نیستند و می‌توانند به انواع مختلفی تقسیم شوند:

1. intuition

۲. این موضوع را می‌توان با نظریه‌ی حدس ابن سینا که بدون حد وسط منطقی به مجهول دست می‌یابد و نوعی معرفت بدون استفاده از صغری و کبرای منطقی است و در آن رخ می‌دهد را می‌توان قیاس کرد. نظریه‌ی حدس را ابن سینا در آرائش درباره‌ی نبوت و وحی به کار بسته است و آن را در اتصال با عقل قدسی قرار می‌دهد و در نهایت، نظریه‌ی حدس ابن سینا در حیطه‌ی علم حصولی است.

3. object

- (۱) شهود حسی (زیبایی شناختی) یا تجربی: درکی غیر مفهومی و غیر منطقی از واقعیت است.
 - (۲) شهود عقلانی، منطقی یا ریاضیاتی: فهم و درکی بدیهی از ایده های بنیادین، بدیهیات، اصول یا حقایق است.
 - (۳) شهود ذاتی: درکی از ذات درونی یک چیز، موجود، علت یا موقعیت است.
 - (۴) شهود معنوی: تأملی بی واسطه از بالاترین مرتبه ی چیزهاست و بینشی که به دست می آید، نه از طریق حواس حاصل می شود و نه به واسطه ی تأمل عقلانی به دست می آید، بلکه از انسانی باطن مند منبعث می شود که مشابه با اشراق (مکاشفه)^۱ است (Ibid).
- در ادامه ی مبحث شهود، تاریخچه ی شهود در یونان باستان را بررسی می کنیم.

شهود در یونان باستان

در آثار افلاطون به ویژه رساله «فایدروس» که اسطوره ی روح، ایده های روحانی را پیش از تجسم می اندیشد، شهود این ذوات جاودانه صرفاً برای عقل قابل مشاهده است. در اندیشه ی افلاطونی و نوافلاطونی، شهود نقشی معنوی و برجسته را داراست. ارسطو وجود دانش شهودی را در ارتباط با اصول اولیه تشخیص داده است که نیازی به هیچ برهان یا استدلالی ندارند (Marcoulesco, 4525).

در روش ارسطویی تمام علوم انسانی از مجرای تجربه به دست می آید. در این جاست که تجربه گرایان بیشتر پیرو ارسطو هستند تا افلاطون. از نظر ارسطو، کلیات از راه تجرید جزئیات درک می شود. حکمای اسلامی به جای کلمه ی انگلیسی (abstract)، لغت «تقشیر» را قرار داده اند. تقشیر به معنای پوست کندن است. ما اشیاء را به وسیله ی حس درک می کنیم و سپس پوست های ماده، زمان و مکان را از آن جدا می - کنیم تا به مغز آن برسیم. در اینجا است که کلیات به وسیله ی تجرید و تقشیر ادراک می شود. این راه کلی سازی از نظر ارسطو است؛ اما افلاطون نظر دیگری دارد. از نگاه افلاطون اگر چیزی مابه ازای خارجی نداشته باشد، قابل درک نخواهد بود و اصلاً چنین چیزی چهل خواهد بود. از نظر افلاطون، درک کلی به صورت تجرید نیست بلکه به صورت بصیرت عقلانی^۲ است و بنا بر نظر فیلسوفان اسلامی، مشاهده من البعید است (حایری یزدی، ۶۰-۶۱).

۱. با توجه به متن مقاله که در دانشنامه دین الیاده آمده است، برای لغت (Revelation) اشراق، الهام و وحی متناسب است. هرچند هر کدام دارای بار معنایی متفاوتی هستند، اما با توجه به فضای متن، «اشراق» یا مکاشفه برگردانی مناسب به نظر آمد.

حس بینایی جایگاهی خاص در فرهنگ و فلسفه یونانی دارد و آشکارا برترین حس به حساب می‌آید. از دو حس بینایی و شنوایی - که هر دو بیشترین ارزش حسی و معرفتی را در آموزش و فرهنگ و هنر دارند - بینایی نزد یونانیان اولویت یافته است. در بیشتر آثار افلاطون و شاعرانی هم‌چون هومر^۱، آیسخولوس^۲ و اورپیدس^۳ دیدن، تقدمی ارزشی نسبت به شنوایی را داراست. از این‌رو اهمیت بینایی در هنر و ادبیات و فلسفه یونانی به خوبی پیداست. بدین‌روی شلایرماخر که مترجم آثار افلاطون به آلمانی است در الاهیاتش بیشترین تأثیر را در موضوع دیدن و شهود از فرهنگ و اندیشه یونانی داشته است.

زبان یونانی باستان گواهی بر این معنا است. فعل‌های دال بر «دیدن» در زبان‌های دیگر نیز در برخی صیغه‌ها یا صورت‌های صرفی، در معنای دانستن یا دقت کردن به کار می‌رود ولی در زبان یونانی باستان یکی از فعل‌های پرکاربرد دانستن، از فعل دیدن اشتقاق یافته است. فعل (εἰδέναι) به معنی «دانستن» از لحاظ صورت، ماضی نقلی است، ولی در معنای مضارع به کار می‌رود؛ درحالی‌که مضارع این فعل به معنی «دیدن» است. پس بر مبنای فعل «دانستن»^۴ معنای آن نوعی دیدن، و به معنای «دیدن با چشم روح» است. جالب آنکه دو اسم (εἶδος) و (ἰδέα)، که افلاطون در معنای صورت اصلی و پایدار و جاودان هر چیز به کار می‌برد، با فعل دیدن (εἶδω) هم‌خانواده‌اند. معنی اصلی (εἶδος) چنین است: «چیزی که دیده می‌شود یا شکل و صورت یک چیز» و معنی اصلی (ἰδέα) عبارت از «صورت یا نمود یک چیز» است (Liddell & Scott, 482-483). در فلسفه افلاطون نیز (εἶδος) و (ἰδέα) از لحاظ لغوی - هم‌چنان که در نظریه شهود او چنین است - بر چیزهایی دلالت دارند که از راه دیدن روحی یا شهود شناخته می‌شوند (شفیع‌بیگ، ۸۳). افلاطون در رساله «فایدروس» درباره حس بینایی می‌گوید: «البته بینایی، تیزترین حواس بدنی انسان است، اگرچه خرد را نمی‌بیند (M.Cooper, 528).»

افلاطون خرد را در عالم معقولات تعریف می‌کند. از این‌رو، دیدن را در عالم محسوسات تعریف می‌کند و شهود حسی را متفاوت با شهودی در عالم معقولات و معرفت می‌داند. افلاطون هم‌چنین در فایدون بیان می‌کند: «آن‌چه را که روح می‌بیند، فهم‌پذیر و نادیدنی است (Ibid, Phaedo 83b, 73).» در این‌جا افلاطون شهود حسی را از شهود معقول تمایز می‌دهد. شهودی که معرفت‌بخش است در

1. homer (Ὅμηρος)

2. Aeschylus (Αἰσχύλος)

3. Euripides (Εὐριπίδης)

4. εἰδέναι

عالم معقولات است و به روح آدمی مربوط می‌شود اما افلاطون دیدن را متناقض مطرح می‌کند. دیدنی که معرفت بخش و فهم‌پذیر است اما در عین حال در عالم محسوس دیدنی نیست. معرفت در نگاه افلاطون، شهودی و به نوعی حضوری است و از سنخ شهود حسی نیست (شفیع‌بیگ، ۸۳). در ادامه به بررسی شهود در دوره قرون وسطی در روندی تاریخی خواهیم پرداخت.

شهود در قرون وسطی

آگوستین بر این باور است که «حقیقت در انسان اهل باطن نهفته است». او شهود را نوعی تفکر ذهنی می‌داند. توماس آکویناس^۱ الاهی‌دان مشهور دیگر قرون وسطی نیز شهود حقیقی را به خداوند نسبت می‌داد. او شناخت شهودی انسان را چنین تعریف کرد: «حضور، نحوی از قابل فهم و ادراک بودن برای عقل است»^۲. ویلیام اکام^۳ نیز درباره شهود نظراتی را شبیه به آکویناس ارایه کرده است. او معتقد بود که شناخت شهودی به طور طبیعی و بدون حضور شیء^۴ اتفاق نمی‌افتد در صورتی که خداوند می‌تواند چنین شهودی را بدون شیء ایجاد کند. محققان قرون وسطایی از اصطلاح «شناخت شهودی» در برابر «شناخت انتزاعی» برای تبیین دانش استفاده می‌کردند تا دانشی را که به طور مستقیم، شیء به حواس انتقال می‌دهد، معین کنند (Marcoulesco, 4525).

شهود در فلسفه مدرن

به طور کلی دکارت، شهود را به معنای «بدهات عقلی» به کار می‌برد یعنی همان‌گونه که چشم‌ها می‌بینند، عقل هم معلومات را درمی‌یابد. شهود از نگاه دکارت «شهودی عقلانی»^۵ است و شهود را صورتی از فعالیت عقل مطرح کرده است. به همین سبب است که مفسران، شهود او را عقلی نامیده‌اند. در نگاه اسپینوزا، شهود سومین و بالاترین مرتبه‌ی شناخت است؛ نگاه او نیز همانند دکارت است و قایل به «معرفت شهودی» است. دکارت و اسپینوزا میان معرفت شهودی و اقسام دیگر معرفت فرق می‌گذاشتند و در خصوص معرفت شهودی به نوعی متمایل به نظرگاه افلاطون بودند که شناخت

1. Thomas Aquinas

2. Cf. *Commentaries on the Sentences* 1d3.94a5

3. William of Ockham

4. object

5. intellectual intuition

برومندفر و دیگران؛ مفهوم شهود نزد شلایرماخر در کتاب دربارهٔ دین و مقایسهٔ آن با شهود نزد کانت/173

بی‌واسطه‌ی امور معقول، برتر از شناسایی باواسطه‌ی امور محسوس است (Kaygill, 263). همچنین در دوره مدرن، کانت بیشتر بر شهود تجربی اشیاء تأکید داشت که در ادامه درباره آن بیشتر خواهیم گفت.

نظام‌مندی و شهود در نگاه شلایرماخر

شلایرماخر در خطابه دوم، ساختن نظامی شهودی در ارتباط با امر بی‌کران را عجیب می‌داند و معتقد است شهودی که هر فرد به‌گونه‌ای منفرد از هستی دارد و آن را شهود امر بی‌کران می‌داند، قابلیت نظام‌مند شدن را دارا نیست (Ibid, 26). او چنین استدلال می‌کند که نظام‌سازی برای چیزی کرانمند و محدود که در کرانمندی خودش صاحب کمال است، امکان‌پذیر و مرسوم است ولی برای امر بی‌کران، نظام‌سازی عادتاً معمول و مألوف نبوده است. بی‌کرانگی هستی و ایستگاه‌هایی را که ذهن آدمی می‌تواند در آن‌ها عالم را نظاره کند، قابل شمارش نیست. از این‌رو نظام‌مند کردن بی‌شمار منزلگاه برای شهود هستی بی‌کران، چگونه امکان‌پذیر خواهد بود؟

شلایرماخر در کتاب «دربارهٔ دین» به دنبال آن است که نشان دهد امر بی‌کران را نمی‌توان نظام‌مند کرد و کج‌فهمی نسبت به دین به سبب همین نظام‌سازی است. زیرا چگونه می‌توان برای امر بی‌کران که نسبت به آن معرفتی تام نداریم، نظام تعریف کرد؟! او به همین دلیل مخالف نظام‌سازی در بستر دینی و شهود و احساس دینی است. او شهودهای دینی را همانطور که گفتیم منفرد دانسته و ماهیت دین را به سبب همین شهودهای منفرد جداگانه و گاه متناقض می‌داند. او بی‌کرانگی دین را به سبب همین منفرد بودن شهودهای انسانی می‌داند. او به سبب شهودهای منفردی که نسبت به بی‌کرانگی عالم رخ می‌دهد، معتقد است که جهان دارای نوعی بی‌نظمی است.^۱ او این آشفتگی را والاترین سمبل دین می‌داند و در دین و در آشفتگی جهانی، صرفاً امر منفرد است که حقیقی است و ضرورت دارد (Ibid, 26-27).

شلایرماخر در این بخش‌های کتاب «دربارهٔ دین» به دنبال آن است که دین را از نظام‌سازی برهاند و نشان دهد که نوعی آشفتگی در عالم ساری است اما همین بی‌نظمی، به نوعی حقیقی است و ضرورت دارد. دین نیز همانند عالم است و به همین سبب در آن نیز نوعی آشفتگی جاری است و ضرورت داشتن و حقیقت دین نیز همانند عالم است. از این‌رو است که ذهن کرانمند و نظام ساز انسان، به‌خصوص انسان مدرن، ممکن است نسبت به دین برداشتی نادرست داشته باشد زیرا کرانمندی او و نظام‌سازیش که در

1. chaos

نظامی علی (علت و معلولی) قرار گرفته است، مانع از شهود منفرد عالم می‌شود.

شلایرماخر در پی آن نیست که نشان دهد نظامی بر جهان حکفرما نیست بلکه در ادامه می‌گوید هر جا که شما نظامی را بیابید بازهم نظم‌های متفاوت و بزرگ‌تر در عالم خواهد بود که شما هنوز آن‌ها را شهود و ادراک نکرده‌اید. او نظام‌سازی ذهن برای عالم را به چالش می‌کشد و می‌کوشد تا نشان دهد که شهود بیکران، تمام‌شدنی نیست و برای آن نمی‌توان پایانی متصور شد. او درباره نامتناهی بودن دین در خطابه‌ی دوم «درباره دین» چنین بیان می‌کند:

دین نامتناهی است نه تنها به این دلیل که کنش و واکنش بی‌وقفه بین همان ماده محدود و ذهن متناوب می‌شود - همانطور که می‌دانید چنین تفکری صرفاً بی‌نهایت حدس و گمان است. نه تنها به این دلیل که مانند اخلاق، از لحاظ درونی، ناتوان از کمال‌یافتگی است، [بلکه دین] از همه جنبه‌ها نامتناهی است؛ نامتناهی‌ای از ماده و صورت، هستی، دیدن و معرفت درباره آن [دین] (Schleiermacher, 27).
او برای دین، بی‌کرانگی را در همه شئون از قبیل صورت‌های ذهنی، مادی و حتی شهود کردن مطرح می‌کند (Ibid & Adams, 36).

مفهومی^۱ یا غیر مفهومی^۲ بودن شهود

با توجه به کتاب درباره دین، استدلال برخی این بوده است که «شهود» در اولین نسخه از درباره دین غیر مفهومی است (Ibid, 25). دیگران بر این نظر بوده‌اند که علاوه بر غیر مفهومی بودن، «تفسیری»^۳ نیز هست (Ibid & Grove, *Deutungen des Subjekts*, 295 & Symbolism in Schleiermacher's theory of religion, 111). الگوی ادراکی که ریچارد براندت، منبعث از شهود شلایرماخر بیان کرده است مبتنی برحسب حیث التفاتی «قصدمندی»^۴ و کاملاً شناخت‌گرایانه^۵ است. الگوی او مثالی است از نوعی الگوی ادراکی که در آن، شهود به طور آگاهانه و عمدی در آن سوی بی-

1 . conceptual

2 . non-conceptual

3 . interpretation

4 . intentionality

5 . Cognitivism

شناخت‌گرایی اخلاقی دیدگاهی است که در مورد ماهیت و چیستی گزاره‌های اخلاقی بحث می‌کند و معتقد است گزاره‌های اخلاقی بیانگر باورهای حقیقتاً صادق یا کاذب‌اند. شناخت‌گرایی دیدگاهی ناظر به سنخ گزاره‌های اخلاقی است. این دیدگاه بر آن است که گزاره‌های اخلاقی در مقام بیان خبری از امور واقع‌اند، در مقابل برخی که معتقدند احکام اخلاقی تجلی امیال و گرایش‌ها یا صرفاً یک دستور هستند. برای مطالعه بیشتر بنگرید به: اتکینسون، ۹۹.

برومندفر و دیگران؛ مفهوم شهود نزد شلایرماخر در کتاب دربارهٔ دین و مقایسهٔ آن با شهود نزد کانت/175

کرانگی و مقدم بر احساس دینی هدایت می‌شود (Brandt, 58). اما بر اساس متن «درباره دین» بیان شد، شهود بر نوعی حیث التفاتی دلالت دارد (Adams, 36). در همین راستا معدودی از مفسران، شهود را در خطابه‌های کتاب «درباره دین» نوعی عمل دینی تفسیر کرده‌اند که دارای نوعی حیث التفاتی است. گرچه بخشی از این کنش مربوط به متعلقی دینی است که در واقع یک شیء یا عین خارجی نیست (Dupré, 110). به طور مشابه، تن کیت شهود را عاملی میانجی بین احساس (غیرعمدی و غیرمفهومی) و باور و معرفت (عمدی و مفهومی) می‌داند که فی نفسه با این قطب‌های متضاد تصادم ندارد (Ten Kate, 396-397). او به طور کلی، مقصود از شهود در نگاه بسیاری از پژوهشگران فلسفه و الاهیات شلایرماخر، همچون روبرت آدامز¹، بر نوعی از بینش یا شناخت غیرمفهومی² دلالت دارد (Schleiermacher, 25 & Adams, 36). آدامز در مقاله «ایمان و معرفت دینی» بیان می‌کند:

برای شلایرماخر، احساس به این معناست که این حالت آگاهانه است و مستقل از هر تعبیر مفهومی است که ما به آن نسبت می‌دهیم. من معتقدم که احساس، باید در اینجا به عنوان امر غیر مفهومی درک شود به این معنی که شکل‌گیری آن توسط مفاهیم صورت نمی‌گیرد. این بدان معنا نیست که احساس مستقل از تفکر مفهومی است؛ بلکه در حقیقت بدیهی است که در دیدگاه شلایرماخر احساس وابستگی مطلق به شکلی روشن و قدرتمند تنها در بستری وجود خواهد داشت که متکی به اندیشه مفهومی مناسب است. توصیف زبانی یک احساس، تعبیری مفهومی از وضعیت آگاهی غیر مفهومی است (Adams, 36-39). آدامز در مقاله «ایمان و معرفت دینی» احساس را در ذات خویش، غیر مفهومی می‌داند اما وقتی به زبان می‌آید، تعبیری مفهومی خواهد بود. غالب نظریات بیان شده درباره احساس و شهود در اندیشه شلایرماخر، اشاره به غیر مفهومی بودن آن دارد. همچنین بسیاری از حالت‌های آگاهی وجود دارند که از لحاظ ساختاری مفهومی نیستند. پژوهشگران به طور کلی ادراک عرفانی و دینی را بیشتر غیر مفهومی می‌دانند (Schleiermacher, p. xxxiii). در ادامه به ویژگی‌های شهود شلایرماخر با کانت خواهیم پرداخت و یکی از ویژگی‌های شهود از نگاه شلایرماخر را نیز بی‌واسطگی بیان می‌کنیم. هرچند همین ویژگی بی‌واسطگی نیز از سوی برخی محققان در مبحث تجربه‌ی دینی قابل پذیرش نیست. زیرا بی‌واسطه محض بودن را چیزی ورای تفسیر قلمداد می‌کنند. اما چنین به نظر می‌رسد وزن نظرات در بین فیلسوفان

1. Robert Adams

2. non-conceptual

دین و متکلمان به نفع منتقدان به سوی بیش بدون واسطه است (Ibid).

نگاهی تطبیقی به شهود از نظرگاه شلایرماخر و کانت

در فلسفه مدرن، کانت فیلسوفی است که بیشترین تاثیر را بر شلایرماخر داشته است. از این رو به بررسی شهود در اندیشه او به صورت مجمل خواهیم پرداخت. زیرا شهود در نگاه کانت، مبحث مفصل و جداگانه‌ای است. اصطلاح شهود ابتدا در B8^۱ و به صورت مکرر در نقد عقل محض به کار رفته است. یکی از مفسرین آثار کانت با نام اوینگ^۲ در تفسیر خویش درباره‌ی شهود، معنای شهود را با معنای امروزی آن مترادف نمی‌داند (Ewing, 17-18). اصطلاح آلمانی (Anschauung) به معنای «نگاه کردن به چیزی» است، البته معادل انگلیسی آن (intuition) نیز با توجه به اینکه از لغت (intueor) مشتق شده است به معنای «نگاه کردن» می‌باشد. کانت در نقد عقل محض بیان می‌کند: «به هر طریق و شکلی شناخت ممکن است که با اویژه‌ها^۳ ارتباط یابد. شهود چیزی است که از طریق آن ارتباطی بی‌واسطه با اشیا شکل می‌گیرد. و هر تفکری به مثابه‌ی ابزار به آن معطوف است» (Kant, Critique of Pure Reason, 4525 & <https://www.etymonline.com/word/intuition>).

در این جا کانت اشاره به نحوه شناخت از اشیا دارد. کمپ اسمیت، توجیه استفاده کانت از واژه «شهود» به جای «احساس» را در این می‌داند که احساس نمی‌تواند معانی زمان و مکان را در برگیرد. لذا امکان شهود محض را داریم؛ اما امکان احساس محض وجود ندارد. او شهود بدون مفاهیم را کور می‌داند و بالعکس زیرا لازمه‌ی ایجاد معرفت، توأمان بودن آن‌هاست (Kant, Critique of Pure Reason, 92, [B 74-A 50]).

حال به این پرسش برگردیم که آیا شهود شلایرماخر همانند شهود کانتی است؟ ریچارد کروتز ذیل مبحث شهود عالم در کتاب «درباره دین»، شهود شلایرماخر را که دارای ویژگی‌های جهان‌شمولی، ضرورت، عدم وابستگی و ماهیت غیرمفهومی می‌باشد را با شهود کانتی متناسب می‌داند، علی‌رغم آن که گستردگی مفهوم شهود و ارتباط تنگاتنگش با دین، نزد شلایرماخر برخلاف نگاه کانت باشد (Schleiermacher, 25). اما از نظر این مقاله، شاید تفسیر کروتز از همخوانی شهود کانت و شلایرماخر

۱. اشاره به بخش B8 در مقدمه‌ی ویرایش دوم از نقد عقل محض دارد.

2. Ewing

۳. متعلق شناسا

برومندفر و دیگران؛ مفهوم شهود نزد شلایرماخر در کتاب دربارهٔ دین و مقایسهٔ آن با شهود نزد کانت/177

در جنبه‌های تفرد و بی‌واسطه‌گی پذیرفتنی باشد، اما از نگاهی کلی، ساختاری که شلایرماخر برای شهود تبیین می‌کند، همانند دیدگاه معرفتی او، با کانت متفاوت است. از سوی دیگر، نگاه کانت به شهود نیز دارای ابهام است. به همین دلیل است که شارحان مختلف، تفسیرهای متفاوتی از شهود و ارتباط آن با معرفت و مفاهیم مبتنی بر آثار کانت، هم‌چون «درس گفتارهای منطق»^۱ و «نقد عقل محض» ارائه کرده‌اند. کانت در درس‌گفتارهای منطق درباره‌ی شهود بیان می‌کند:

تمام حالات شناخت، یعنی تمام تصورات همراه با آگاهی که مرتبط با شیء است، یا شهودات‌اند یا مفاهیم مرتبط‌اند. شهود یک تصور متفرد و مفهوم یک تصور کلی یا انعکاسی است (Kant, *Lectures on Logic*, 589).

او همچنین در نقد عقل محض درباره‌ی دو ویژگی شهود چنین بیان می‌کند:

شناخت، به هر شیوه و به هر وسیله‌ای که به اشیا مرتبط شود، شهود آن شیوه‌ای است که شناخت از طریق آن بی‌واسطه به اشیا مرتبط می‌شود (Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, 65 [A19/B33]).

اما به‌طورکلی شهود از نگاه کانت دارای دو ویژگی است (فتح طاهری، ۱۴۷-۱۷۶): بی‌واسطه‌گی^۲ و یکتایی و منحصر بفرد بودن.^۳

در مقابل، کانت مفاهیم را دارای دو ویژگی باواسطه‌گی و کلی بودن می‌داند. در تمایز بین شهود و مفاهیم تقریباً تمامی مفسران به ویژگی یکتایی شهود و کلیت مفاهیم اذعان کرده‌اند. کانت در نقد عقل محض شهود را با معرفت مرتبط می‌داند. او در تمهیدات نیز به این مطلب اشاره می‌کند که شهود تصویری است که بلاواسطه تابع حضور متعلق آن است (کانت، ۱۱۸).

کانت برای شهود قایل به حیث التفاتی^۴ است؛ و شهود را ناظر به یک متعلق می‌داند. مفهومی که از حیث التفاتی در این جا ارایه می‌شود صرفاً ناظر به متعلق شهود نیست زیرا شهود، آگاهی و معرفت همگی دارای متعلق هستند.

شلایرماخر در باب شهود در خطابه‌ی دوم چنین بیان می‌کند:

1 . Lectures on Logic

2 . immediacy

3 . singularity

4 . intentionality

او از مخاطباناش می‌خواهد که با این مفهوم شهود عالم بیشتر آشنا شوند... همه شهودها از تاثیری که شهود بر شاهد دارد، از عمل متقدم و مستقل شهود [اوبژه]، منبعث می‌شوند و سپس [شاهد] از طریق طبیعتش آن را فهمیده، ادراک کرده و دریافت می‌کند (Schleiermacher, 52).

از این‌رو، نگاه شلایرماخر از این وجه که شهود را منبعث از شهود می‌داند و به نوعی قایل به حیث التفاتی است، با نظر کانت همخوانی دارد هرچند او شهود را متعلق به عمل شهود بر روی شاهد و سپس تصرف شاهد به مثابه‌ی سوژه^۱ (فاعل شناسا) از طریق طبیعتش می‌داند. اما ویژگی‌های بی‌واسطگی و یکنایی شهود در نگاه کانت نیز با شلایرماخر همخوانی دارد. به عبارتی از شلایرماخر در خطابه‌ی دوم اشاره می‌کنیم: «شهود چیزی بیشتر از امری منفرد^۲، مجزا و ادراکی بی‌واسطه نیست و همیشه چنین باقی خواهد ماند (Schleiermacher, 26).»

لذا از این منظر شهود از نگاه شلایرماخر، منبعث از شهود حسی کانت است. اما کانت در یکی از نامه‌هایش که به تبیین شهود می‌پردازد، شهود را در بستر سوژکتیو زمان و مکان تعریف می‌کند. این شهود از نظرگاه کانت، شهود حسی است.^۳ و در این جاست که تفاوت نگاه شلایرماخر با کانت مشخص می‌شود. زیرا شهود شلایرماخر، هرچند دارای ویژگی‌های مشابهی با شهود حسی کانت است اما شهود را در ارتباط با حس مطرح نمی‌کند. حتی او شهود را همانند شهود عقلی کانت که در ادامه توضیح داده خواهد شد، نیز مطرح نکرده است بلکه آن را به صورت دوگانه‌ای با احساس برای تبیین ذات دین به صورت امری منفرد، تبیین می‌کند.

کانت، همچنین در نقد عقل محض، ساختن مفاهیم را منوط به شهودی قبل از تجربه می‌داند (Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, A714/B742- A716-B744) و در ادامه بیان می‌کند که تنها شهودی که به نحو مقدم بر تجربه داده می‌شود صورت محض پدیدارها، یعنی مکان و زمان است (Ibid, A720/B748).

کانت گاهی در مقابل شهودات حسی از شهودات عقلی^۴ سخن می‌گوید. این نوع شهودات مربوط

1. subject

2. individual

۳. وی در یکی از نامه‌های خود با تأکید بر یکنایی شهود می‌نویسد: «آن باید در ما (زمان و مکان) داده شود و لذا باید یک تصور یکتا و منحصر بفرد باشد و نه یک مفهوم.» بنگرید به: Cf. Kant, Immanuel, *Correspondence*, Trans. and Ed. By Arnulf Zweig, New York, Cambridge University Press, 1999, P. 421.

4. Intellectual

به فاهمه شهودی است؛ یعنی فاهمه‌ای که برخلاف فاهمه ما اشیا را از طریق مفهوم نمی‌شناسد. شهود چنین فاهمه‌ای برخلاف شهود ما منفعل نیست بلکه فعال است و متعلق شهود را خود خلق می‌کند. به نظر کانت اگر شناسایی خداوند از طریق شهود باشد، قطعاً از طریق چنین شهودی خواهد بود (Smit, 238-239). اما شلایرماخر بر اساس خطابه‌ی پنجم، شهود امرنامتهای را در متناهی بیان می‌کند. لذا اگر از حیث التفاتی به موضوع بنگریم، متعلق او و کانت یکی نیست. همچنین کانت شهود حسی را همراه با معرفت همانطور که به نقل از نقد عقل محض بیان شد، مطرح می‌کند (Kant, *Critique of Pure Reason*, A19/B33).

اما معرفت از نگاه شلایرماخر با کانت متفاوت است و آن را در بستری افلاطونی مطرح می‌کند. شهود از نگاه شلایرماخر، معرفتی در عالم عقول است؛ اما کانت توجهش به شهود بیشتر، شهود حسی است و شهود عقلی را ممکن نمی‌داند زیرا آن را مطلقاً خارج از حیطه قوه شناخت ما می‌داند و نتیجه می‌گیرد که قوه شهود عقلی نداریم پس نمی‌توانیم از شیء فی نفسه¹ شناختی حاصل کنیم. بنابراین شیء فی نفسه، هیچ چیزی نیست (Ibid, A 279/ B 335). اما آیا شلایرماخر بر این باور است که احساس متضمن معرفت نیست؟ دقیقاً، بله، شلایرماخر نیز احساس را متضمن معرفت نظری مورد نظر کانت، نمی‌داند اما در کتاب «درباره دین» بر این باور است که احساس، مسبب نوعی معرفت است. اما تعریف او از شناخت با مفهوم معرفت در ایده‌آلیسم آلمانی متفاوت است. معرفت مورد نظر او که بالتبع احساس و حال دینی رخ می‌دهد، در ساحتی ایمانی است اما او از اصطلاحات کانتی استفاده می‌کند و حتی المقدور به جعل اصطلاح نمی‌پردازد. او مفاهیمی متفاوت را در قالب‌های مرسوم زمانه‌ی خویش، به مخاطبانش ارائه می‌کند. از نظرگاه شلایرماخر هرچند، شهودش با شهود حسی کانت ظاهراً مشابه است و التفات به متعلقش - چه آفاقی و چه انفسی - دارد، اما از دیگر سو، با شهود عقلی کانت شبیه است. هرچند شلایرماخر درباره‌ی متعلق شهود، کمتر سخن می‌گوید. زیرا انسان در نگاه شلایرماخر، شاهدی است که در مقام کشف است. و همه انسان‌ها شهودها و احساس‌های منفردی دارند؛ اما ذات دین در درون خودش، بی‌واسطه و حقیقی است و به نوعی جدای از شهود انسان، اندیشه‌ی انتزاعی، پیوستگی و گسستگی شهودهاست. با توجه به توضیحاتی که درباره شهود از نگاه کانت و شلایرماخر داده شد، در مجموع با وجود مشابهت در بعضی از ویژگی‌ها، نمی‌توان حکم به مشابهت کلیات شهود شلایرماخر با کانت داد.

کاپلستون نیز معتقد است که در نگاه شلایرماخر شهود یک نوع دیدن ذهنی است که از هرگونه نظریه نظام‌مند متمایز است. همان‌طور که بیان شد، شلایرماخر شهود را در خطابه‌ی دوم در کتاب «درباره دین» به نوعی بالاترین و کلی‌ترین اصل دین می‌داند. اصلی است که با دلالت‌های حیث التفاتی و مفهومی متفاوت است. شهود، درک اولیه اتکا و وابسته بودن بسیاری از موجودات به خداوند یکتاست. این شهود، همان احساس بنیادی بی‌میانجی‌ای است که هنوز تضادها و جداگانگی‌های اندیشه مفهومی در آن مرتبه پدیدار نشده است. بنابراین شهود، بنیاد احساس خودآگاهی است و همیشه همراه خودآگاهی است پس تلقی شلایرماخر از شهود، با برداشت عامیانه از این لفظ متفاوت است یعنی شهود در نظر او صرفاً درک خداوند همانند یک موضوع روشن ادراک آدمی نیست بلکه شهود، آگاهی به خودی است که در اساس به معنایی نامعین و نامشخص بر هستی بیکران یا نامتناهی اتکا دارد (کاپلستون، ۱۵۴-۱۶۲).

نتیجه‌گیری

اما از نظرگاه نوشتار حاضر و با توجه به مباحث مطرح شده در باب شهود و متعلق شهود (مشهود) می‌توان گفت نگاه شلایرماخر دارای دلالت‌های حیث التفاتی هست زیرا طبیعت بیرونی و نامتناهی به مثابه متعلق شهود اوست. اما نکته مهم کشف در اندیشه اوست و نه خلق توسط سوژه؛ لذا از نظر این مقاله قصدمندی در شهود شلایرماخر هویداست. لذا حیث التفاتی را نمی‌توان از اندیشه‌ی شلایرماخر نفی و حذف کرد زیرا او دین را در نظام طبیعت به مثابه یک عین در نظر می‌گیرد. از این‌رو با نظر کاپلستون که بر اساس خطابه دوم شلایرماخر در کتاب «درباره دین» که شهود را به مثابه اصل دین بیان می‌کند و آن را با دلالت‌های حیث التفاتی متفاوت می‌گیرد، به‌طورکلی نمی‌توان موافق بود.

بنابراین بنا بر مباحث فوق، شهود به مثابه عملی محوری در مباحث شلایرماخر در تقابل با اندیشه سوپژکتیویته کانتی نیست؛ در عین حال هنوز از اندیشه سوپژکتیویته کانتی و چهارچوبه مفروض تا حد زیادی خارج نمی‌شود علیرغم آن‌که سنخ سوپژکتیویته‌اش از منظر دینی است. به گمان نگارنده این راهی است که سورن کی‌یرکگور در اندیشه‌اش به تأسی از شلایرماخر دنبال کرده است و در «ترس و لرز» مشهود است. برای چند و چون این گمان نیاز به پژوهشی جداگانه داریم.^۱ از همین منظر است که شلایرماخر،

۱. در باب فهم و تفسیر دینی از سوپژکتیویته، موافقان و مخالفانی وجود دارد. اما ناظر به بحث فوق، منابعی را که ناظر به موافقت و همراهی با این خوانش دینی از سوپژکتیویته است در ادامه اشاره کرده‌ایم:

اصغری، ۲۲-۱. Carlisle, 109; Evans, 199; Stewart 324;

شهود سوژه از عالم را ساختار رابطه‌مندی برای تعیین ذات دین می‌داند (Carlisle, 109).

شلایرماخر درباره شهود از حیثی متفاوت از کانت به موضوع می‌نگرد. او شهود را دارای تقدیمی وجودی می‌داند و شاهد از طریق عمل متقدم و مستقل مشهود (او بژه) از طریق طبیعتش آن را فهمیده، ادراک کرده و دریافت می‌کند. او همچنین شهود شاهد (سوژه) را مربوط به ماهیت متعلق (اشیاء و یا نامتناهی) نمی‌داند بلکه عمل مشهود است که بر شهود شاهد تأثیر می‌گذارد. شلایرماخر بر عمل دائمی و هر لحظه‌ای عالم تأکید می‌کند و این عمل بنیادین مشهود است که شاهد آن را کشف می‌کند، یعنی عالم می‌خواهد که بر شاهد مکشوف شود.

منابع

- اتکینسون، آر. اف، فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۹.
- حایری یزدی، مهدی، سفر نفس: تقریرات استاد دکتر مهدی حایری یزدی، به کوشش عبدالله نصری، انتشارات نقش جهان، تهران، ۱۳۸۰.
- شفیع‌بیگ، ایمان، «معرفت شهودی در فلسفه افلاطون»، جاویدان خرد، شماره ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، صص ۸۱-۱۰۴.
- فتح طاهری، علی، «ماهیت شهود و ویژگی‌های آن در معرفت‌شناسی کانت»، نشریه ذهن، شماره ۷۲، زمستان ۱۳۹۶، صص ۱۴۷-۱۷۶.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، جلد هفتم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۵.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷.
- اصغری، محمد و محجل، ندا، «فهم دینی کرکگور از «سوبژکتیویته»»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، شماره اول (پیاپی ۲۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۱-۲۱.
- ورنو، روزه و وال، ژان، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی، تهران، ۱۳۸۷.

Adams, Robert M., "Faith and religious knowledge", Jacqueline Marina (ed.) *Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Brandt, Richard B., *The Philosophy of Schleiermacher. The Development of his Theory of Scientific and Religious Knowledge*, Greenwood Press, Westport CT, 1968.

- Carlisle, Clare, *Kierkegaard: A Guide for the Perplexed*, A&C Black, 2006.
- Dupré, Louis, 'Toward a revaluation of Schleiermacher's "philosophy of religion"', *The Journal of Religion*, vol 44, 1964.
- Evans, C. Stephen, *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*, Baylor University Press, 2006.
- Ewing, A.C., *A Short Commentary on Kant's "Critique of Pure Reason"*, University of Chicago, 1938.
- Grove, Peter, 'Symbolism in Schleiermacher's theory of religion', in B. W. Sockness & W. Gräb (eds) *Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology*, Walter de Gruyter, Berlin & New York 2010.
- Grove, Peter, *Deutungen des Subjekts: Schleiermachers Philosophie der Religion*, Walter de Gruyter, Berlin, 2004.
- Kant, Immanuel, *Correspondence*, Trans. and Ed. By Arnulif Zweig, New York, Cambridge University Press, 1999.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, Palgrave Macmillan, UK, 2007.
- Kant, Immanuel, *Lectures on Logic*, Trans. and Ed. by J. Michael Young, New York, Cambridge University Press, 1992.
- Kaygill, Howard, *A Kant Dictionary*, Wiley-Blackwell; 1st edition, 1995.
- Liddell, H. G. and Scott, R., *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H. Stuart Jones, with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars, Oxford University Press, Oxford, 1996
- M.Cooper, John(ed.), *Plato Complete Works*, Phaedrus (Phdr.) 250d2, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1997.
- Marcoulesco, Ileana, "Intuition", *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (ed.), Macmillan Reference USA, An imprint of Thomson Gale, a part of Thomson Corporation, 2005.
- Rorty, Richard, "Intuition", *Encyclopedia of Philosophy*, M. Borchert, Donald (ed.), vol 4, Second Edition, Macmillan Reference USA an imprint of Thomson Gale, 2005.

برومندفر و دیگران؛ مفهوم شهود نزد شلایرماخر در کتاب دربارهٔ دین و مقایسهٔ آن با شهود نزد کانت/183

Schleiermacher, Friedrich, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans & ed., introduction by Richard Crouter, Cambridge University Press, Second Edition 1996, Fourteenth printing 2010.

Smit, Houston; "Kant on Marks and the Immediacy of Intuition", *The Philosophical Review*, Vol.109, No.2, 2000.

Stewart, Jon Bartley, Kierkegaard and Existentialism, Ashgate Publishing, 2011.

Ten Kate, Laurens, 'Intuition of the other: an analysis of Anschauung in Schleiermacher's *On Religion* - with references to Kant' [Part of a 'triptych': E. Borgman, L. Ten Kate, & B. Philipsen, 'A triptych on Schleiermacher's *On Religion*'], *Literature & Theology*, vol 22, 2007, pp. 396-397.

<https://www.etymonline.com/word/intuition> (19 July 2020, (19:20 Tehran)).



The Truth of the Human Soul according to Fārābī

Seyyedeh Mahdiheh Poorsaleh Amiri (corresponding author)

PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Tehran University

Email: poorsaleh68@gmail.com

Dr. Zeynab Barkhordari

Associate professor of Tehran University

Abstract

The truth of the human soul is one of the fundamental issues of psychology and the basis of various ontological, anthropological, and epistemological theories. In expressing the truth of the soul, Plato believes in natural intellectual dualism, which is based on his view on the theory of remembrance and the allegory of the cave. By presenting two definitions of the soul, Aristotle tries to present the true limit of the soul, which seems to be a problematic definition. Fārābī agrees with Plato in dualism and the inability of man to reach the true limit of things, and unlike Aristotle, he denies that the man attached to the matter can understand and offer the true limit of essences; Instead, he considers definition possible only through the things' properties and implications, which leads him to offer different definitions for the soul. Fārābī's definitions show his special attention to the issue of happiness, its principles such as natural and voluntary characteristics in attaining the state of the actual intellect, and its implications such as the effects of the practical intellect of the rational faculty. The selection of the word "perfecting" shows the comprehensiveness of the philosophical discussions regarding happiness in the definition of soul. Fārābī dealt critically with the discussions in *al-Jam'*, and considered the functional definitions in *al-Jadal* and *Kitāb al-'Akhlaq* as the duties of the rational soul.

Keywords: truth of the soul, dualism, true limit, Fārābī, perfecting, happiness.



سال 54 - شماره 2 - شماره پیاپی 109 - پاییز و زمستان 1401، ص 185 - 203	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1401/06/09	تاریخ بازنگری: 1401/06/17
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2023.78541.1168

حقیقت نفس انسانی از دیدگاه فارابی

سیده مهدیه پورصالح امیری (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

Email: poorsaleh68@gmail.com

دکتر زینب برخوردار

دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

چکیده

حقیقت نفس از مسائل بنیادین مباحث نفس‌شناسی و مبنای نظریات مختلف هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، و معرفت‌شناختی است. افلاطون در بیان حقیقت نفس قائل به ثنویت‌گرایی طبیعی عقلی می‌شود که مبتنی بر دیدگاه او در باب نظریه یادآوری و تمثیل غار است. ارسطو با ارائه دو تعریف از نفس درصدد ارائه حد حقیقی از نفس است که به نظر می‌رسد تعریف او خالی از اشکال نباشد. فارابی در توافق با افلاطون در ثنویت‌گرایی انسان و عدم توان بشر در وصول به حد حقیقی اشیاء، و برخلاف ارسطو، ارائه حد حقیقی ماهیات را در توان انسان وابسته به ماده نمی‌داند و شناسایی را از طریق خواص و لوازم امور میسر می‌داند که به ارائه تعاریف مختلف از نفس منجر می‌شود. تعاریف فارابی توجه ویژه‌ای را به مبحث سعادت و مبادی، مانند هیئات طبیعی و ارادی در وصول به مرتبت عقل بالفعل، و لوازم آن، مانند آثار عقل عملی قوه ناطقه نشان می‌دهد. گزینش واژه «استکمال» نشان‌گر جامعیت مباحث فلسفی معطوف به سعادت در تعریف نفس است. فارابی با رویکرد انتقادی به مباحث الجمع پرداخته، و تعاریف کارکردی الجدل و کتاب الاخلاق را به عنوان وظایف نفس ناطقه لحاظ کرده است.

کلیدواژگان: حقیقت نفس، ثنویت‌گرایی، حد حقیقی، فارابی، استکمال، سعادت.

بیان مسأله

نفس ناطقه از حیث ابتدای دیدگاه‌های مختلف انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، و معرفت‌شناختی بر آن از مسائل بنیادین فلسفی محسوب می‌شود. از مهم‌ترین مسائل پرداخت به این مسأله که از حیث منطقی بر سایر مسائل نفس‌شناسی تقدم دارد، چیستی نفس ناطقه است؛ لذا این پژوهش به مسأله حقیقت نفس از دیدگاه فارابی به‌عنوان فیلسوف مؤسس فلسفه اسلامی و فیلسوفی که هم خود را به توفیق میان دین و فلسفه، و سعادت معطوف کرده است، اثر به اثر می‌پردازد. علت‌گزینش این روش، مشخص شدن نحوه‌ی ترتب منطقی آثار فارابی از حیث مبادی، و لوازم آن براساس ملاک سعادت است؛ زیرا استکمال به‌عنوان مقسم سعادت (فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، 100 و 101) در هر دو قسم اولی و اخیر، جزء اولین مؤلفه‌ی حقیقت نفس قرار می‌گیرد (همو، فی مسائل المتفرقة، 19؛ المنطقیات، 296/1)؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که هدف فارابی از پرداخت به مسأله حقیقت نفس و سایر مسائل فلسفی مبتنی بر آن، وصول به سعادت به‌عنوان عالی‌ترین و نافع‌ترین غایات (همو، الاعمال الفلسفية، 228 و 227)، و درجه‌ای از کمال است که قوام انسان در آن به ماده نیاز و تعلقی ندارد و از جمله جواهر مفارق از ماده‌ای محسوب می‌شود که بقای آن ابدی خواهد بود (همو، آراء اهل المدينة الفاضلة، 100 و 101).

پیش از پرداختن به مسأله حقیقت نفس از دیدگاه فارابی به پیشینه‌شناسی این مسأله از دیدگاه افلاطون و ارسطو پرداخته می‌شود، آن‌گاه مسأله حقیقت نفس اثر به اثر از دیدگاه فارابی مورد مذاقه قرار می‌گیرد. بنا بر اهمیت حقیقت نفس، تا حقیقت نفس تعریف نشود، نمی‌توان وارد مسائل دیگر نفس‌شناسی و معارف نظری و عملی در حوزه‌های مختلف انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، و معرفت‌شناختی شد؛ بنابراین به‌حق بحث در باب نفس ناطقه، محور علوم عقلیه و نقلیه محسوب می‌شود (ابراهیمی دینانی، 197). طبق جستجوی صورت‌گرفته، اثری در حوزه چیستی نفس به‌صورت مستقل و غیرمستقل، به‌عنوان نمونه در مباحث قوای نفسانی فارابی یافت نشده است.

چیستی نفس از دیدگاه افلاطون

آدمی متشکل از دو جزء بیان شده است. یک جزء، جوهر زنده مسمی به نفس ناطقه، و جزء دیگر در تضاد با جوهر زنده، عبارت از جسم مؤلف از طبایع شهوت و غضب است (بدوی، افلاطون فی الاسلام، 216). طبق این تعریف آدمی نمونه‌ای از جهان کون و فساد است.

افلاطون در فایدروس با توجه به سطح ادراک بشری در بیانی تمثیلی به چگونگی تشکیل آدمی پرداخته است. او ارواح بشری را متمایز از یکدیگر می‌داند و می‌گوید روحی که پاکی و کمال خود را در برخورد با

طبیعت از دست نداده باشد، به عالم فراتر رفته و جهان لایتناهی را می‌پیماید؛ اما روحی که در اثر برخورد با طبیعت، صفای روح خود را از دست بدهد، بی‌بال و پرگشته و بی‌اختیار به سویی رانده می‌شود و در مکانی خانه می‌گزیند که لطافت جنس خود را ندارد، این خانه، همان جسم است. اینچنین روح فاقد کمال، دارای کالبد زمینی می‌گردد. این کالبد زمینی که همان جزء مرده انسان است، با جنبش روح آدمی به تکاپو درمی‌آید. اینچنین دو جزء متضاد، موجود زنده‌ی فانی نامیده می‌شود. جنبش از مبدأ جوهر حی آدمی نشأت می‌گیرد؛ اما جنبش جزء مرده آدمی، ناشی از ذات او نمی‌باشد (افلاطون، دوره آثار افلاطون، 1315/3-1313). او از زبان سقراط می‌گوید تمام ارواح اعم از خدایی و بشری، به علت حرکت جاویدان هستند. به زعم او تفاوت روح خدایی از روح بشری در این است که جنبش ذات الهی از خود او، و جنبش روح بشری وابسته به دیگری است.

حرکت

در معادله النفس افلاطون در بیان تفاوت روح الهی و روح بشری، جنبش قائم به ذات و قائم به غیر را به عنوان عامل تغایر ذکر می‌کند و در تغایر میان ارواح بشری، سمت و سوی جنبش را عامل تعیین‌کننده‌ی مرتبه ارواح در ادوار زندگی‌شان می‌داند؛ چرا که خود او، نفس انسان را دارای دو جهت طبیعی و عقلی در نظر گرفته است (بدوی، افلاطونیه المحدثه عند العرب، 81 و 114)؛ بنابراین جنبش، ذاتی روح و جزء لاینفک آن تلقی می‌شود؛ به گونه‌ای که امر فاقد جنبش به عنوان سرانجام حیات تلقی می‌شود.

در نوامیس نفس انسانی به تبع حرکت یا به سمت جنبه طبیعی خود - که شهوت یا غضب است - متمایل می‌شود (همو، افلاطون فی الاسلام، 216) یا به سوی ملکوت و هدایت اراده و خیالات به سوی عالم عقل¹ (همو، افلاطونیه المحدثه عند العرب، 114)؛ پس نفس جوهری است که به طور مداوم در حرکت است و بنابر طبیعت خود، معنون به عنوان «دائمه‌الحركة» می‌شود (همان، 202). در ملتقطات

1. در معادله النفس، نفس به تأمل و تنبه نسبت به جوهر خویش که جوهری عالی و شریف است، فرا خوانده می‌شود و او را متوجه قابلیت نفس به انواع انتساب‌های او نسبت به جمیع عوالم، و حتی حلول در محل آن‌ها می‌کند. طبق گفته این اثر، مراتب عالم از نازل به صاعد عبارت‌اند از: عالم طبیعت - عالم نفس - عالم عقل - عالم الهی است. سپس افلاطون به بیان ویژگی‌های هر یک از عوالم می‌پردازد و می‌گوید اقتضای عالم طبیعت، مشاهدۀ محسوسات و به طور کلی، جمیع قوای طبیعت از طبایع غضب و شهوت است. عالم نفس که عالم مختص نفس انسانی است، عالمی است احساس‌کننده که حواس را در جهت ویژگی جنبش و حرکت به کار می‌گیرد. در باب حواس می‌توان گفت حواس به منزله خدمتکارانی هستند که به انسان در حوزه تأمل و بررسی مقام نظر یاری می‌رسانند تا انسان از این طریق به عالم علوی و ملکوت راه یابد؛ البته این آلات می‌توانند در جهت عکس یعنی نزول به عالم ناسوت نیز به کار گرفته شوند. با توجه به این توضیحات می‌بایست گفت عالم نفس، جمیع مراتب مقامات نظر و عمل را تحت پوشش دارد. عالم عقل، عالمی است که در آن از ترکیب و کثرت خبری نیست؛ لذا در آن عالم، امور بسیط اولی و جمیع معانی مفرد بسیط متصور می‌شوند و تمامی صور از هیولی و جزء مرده خود منفک گشته و در آن عالم به صورت بالفعل ادراک و منتزع می‌گردند. عالم الهی عالمی است که در آن امور خیر وجود به نهایت درجه خود رسیده است و مبری و منزّه از هر گونه شر و ستم و امور ناهی می‌باشد (بدوی، افلاطونیه المحدثه عند العرب، 114).

افلاطون نیز جوهر انسان به جوهر حیات و جوهر حیات به جوهر حرکت گره خورده است و تا زمانی که که در حرکت است، زنده نمی‌رند خواهد بود (همو، افلاطون فی الاسلام، 253).

ادراک و حرکت انسان جز از طریق به‌کارگیری جسم انسان و اعضای او غیرقابل امکان است؛ مگر اینکه انسان به شناسایی ذات حقیقی خود نایل گردد (همان، ص 255)؛ بنابراین دیدگاه، انسان واصل به مرتبه عقلانی و مراتب فراتر آن در تمام دوران‌های موت و حیات خویش، به مرتبه‌ای خواهد رسید که دیگر به آلات جسمانی نیازی نخواهد داشت و به مرتبه‌ی شناسایی ذات حقیقی اشیاء¹ نایل خواهد گردید. به نظر می‌رسد این مرتبه، همان مرتبه‌ی ایده² از مراتب شناسایی امور باشد³. در مرتبت عقلانی است که

1. افلاطون زمانی که در باب گمان درست و چگونگی وصول و تبدیل آن به دانش و علم حقیقی سخن می‌گوید، تعریف را از طریق مؤلفه‌ی تمایز و علامت متشکل می‌داند؛ مانند آفتاب که روشن‌ترین جرم آسمانی است و به‌دور زمین می‌چرخد. او اکتفا به صفات مشترک بدون پرداختن به صفات ممیز را مفید فایده برای تعریف نمی‌داند (همو، چهار رساله، 268)؛ بنابراین افلاطون در این بیان، نظریه‌ی ادغام وجه اشتراک با وجه افتراق را برای تعریف برگزیده است. افلاطون به تعریف از طریق تحلیل مفهومی و تمایزگر از امور متشابه تصریح می‌کند.

2. در فایلدروس در باب چستی ایده و عامل پنجم شناسایی که همان تصور و ماهیت اشیاء است، می‌توان گفت آن، صورت یگانه و منحصر بفردی است که انسان آن را از راه ادراک‌های مکرر حسی در پرتو تفکر صحیح و منطقی به‌دست می‌آورد (همو، دوره آثار افلاطون، 1319/3-1318)؛ در واقع انسان از راه تکرار مشاهدات و تجربیات حسی خود و در صورت برخورداری از قدرت تفکر و حرکت معقول در سایه پرورش و تربیت صحیح عقلانی و با رعایت اقسام خوشتن‌داری و اجتناب از اقسام لگام‌گسیختگی به‌صورت اصلی و ذات حقیقی هر چیز دست می‌یابد. با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود که مقصود از شناسایی علمی و ادراک حقیقت ذات اشیاء، شناسایی راستین و درونی می‌باشد که فعالیتی یگانه در میان سایر فعالیت‌های روح محسوب می‌شود.

3. افلاطون نحوه ارتباط شناسایی آدمی به‌صورت حقیقی اشیاء را با یادآوری متذکر می‌شود و می‌گوید اگر درست در مفهوم ایده و چگونگی حصول آن و همچنین نظریه یادآوری دقت گردد، مشخص می‌شود که یادآوری همان چیزی است که روح انسان پیش از تولد خود- در زمانی که ملازم با خدایان، روزگار سپری می‌کرد - تمام موهوماتی را که اکنون انسان وابسته به عالم طبیعت حقیقت، می‌پندارد، از نظر دور نگه می‌داشت و تمام توجه خود را معطوف به دیدن حقایق و ماهیت اصلی اشیاء می‌کرد (همان، 1319-1318)؛ بنابراین در صورتی که آدمی در زندگی، پارسیایی و خوشتن‌داری پیشه کند، در موت و زندگانی مجدد نیز با تلاش به ماهیات اصلی هر چیزی دست می‌یابد و امور فراموش‌شده خود را دوباره به یاد می‌آورد. از آنجایی که این چنین انسانی همواره با امور الهی سر و کار دارد و به امور دنیوی بی‌اعتنا می‌باشد، مردم دیوانه‌اش می‌خوانند. در هر صورت باید گفته شود در صورتی که انسان به ماهیات و حقایق اصلی اشیاء یا همان «ایده‌ها» راه یابد، این جزء از وجوه او، الهی‌ترین جزء همانند ذات الهی خواهد شد (همو، دوره آثار افلاطون، 678/2).

افلاطون تمثیل انسان گرفتار در عالم طبیعت و موهومات آن و خورشید حقایق را در تمثیلی معروف به تمثیل غار بیان کرده است. انسان‌هایی در مکانی زیرزمینی شبیه به غار محبوس‌اند که گمان بر زندگانی طبیعی دارند. این مردم دوران کودکی تا بزرگسالی خود را در این غار سپری کرده‌اند و بر دستان و بدن‌هایشان زنجیری گماشته شده است که قدرت تحرک به سمت پشت سر خود و آگاهی از سایر زوایای غار را ندارند. پشت سر این افراد بر فرازی، آتشی افروخته شده، فاصله میان این آتش با زندانیان، جاده مرتفعی است که در طول آن دیوار کوتاهی بنا نهاده شده است تا باریان بارهای خود را از آن‌جا عبور دهند. سایه‌های آن بارها بر اثر تابش آن نور در برابر چشم آنان نقش می‌بندد و آنان که قدرت تحرک و نگاه به پشت سر خویش را ندارند، گمان می‌کنند تمام حقایق امور و اشیاء همین سایه‌ها هستند و جهان نیز محصور به همین غار است. اگر افراد این زندان را از زنجیر رهانیده و مجبور کنند که به پشت سر خویش نگاه افکنند و چشم به روشنایی داشته باشند، این افراد از این حرکات و شدت نور به زحمت افتاده و در ابتدا قادر به دیدن چیزی نیستند. در صورتی که به آنان گفته شود اموری که در حال رؤیت ایشان است، حقیقت آن امور رؤیت شده در گذشته می‌باشد، آن‌ها قبول نخواهند کرد و به علت انس با گذشته، امور رؤیت‌شده‌ی گذشته خویش را به مراتب درست‌تر خواهند پنداشت؛ اما در صورت اجبار آنان به بالا رفتن از ارتفاع، آنان به تدریج و آهسته‌آهسته طی مراتب و مراحل با حقایق آشنا می‌شوند؛ به این صورت که ابتدا سایه‌هایی از آن‌ها را دیده، سپس صورت منعکس‌شده انسان و موجودات دیگر را در آینه یا آب مشاهده می‌کنند، آن‌گاه خود موجودات را، سپس هر شب به سمت ستارگان و آسمان و ماه دیده می‌کشایند و سرانجام با پشت سر گذاشتن مراحل موفق به رؤیت خورشید نائل می‌شوند و با استدلال به این نتیجه می‌رسند که منشأ تمام تغییرات، خورشید است. چنین فردی دیگر حاضر به برگشت به حالت قبل و غرق شدن در نادانی و جهالت نخواهد بود و در صورتی که این حقایق را با زندانیان داخل غار در میان بگذارد، رفتاری جز استهزاء و در صورت تأکید بر مطالب خود و راهنمایی آنان فکری جز کشتن او نمی‌کنند. سپس

حصول معرفت حقیقی در پرتو شناسایی کلیات و صور معقول برای انسان میسر می‌شود. افلاطون برای علم و معرفت به امور جزئی اعتباری قایل نمی‌شود (ابراهیمی دینانی، 416). براساس تصریح افلاطون در رساله منون مبنی بر جاویدان بودن تمام ارواح اعم از خدایی و بشری به علت حرکت و تصریح فارابی در باب باقی بودن روح برخلاف جسم (همو، چهار رساله، 27-28) و شناسایی ذات امور در مرتبت عقلانی، انسان روحانیه البقاء است. همچنین بر حسب سنجش میان دانستی‌های پیش و پس از ادراک حسی در اثر فایدون، روح پیش از یافتن کالبد زمینی وجود داشته است (همو، دوره آثار افلاطون، 509-510/1)، پس از دیدگاه افلاطون، آدمی روحانیه الحدوث است.

شایان ذکر است یکی از راه حل‌های حل مسأله ثنویت دیدگاه افلاطونی در تعریف نفس، توجه به موازنه حوزه هستی‌شناختی با حوزه معرفت‌شناختی افلاطون است. دوگانه‌آگاری نفس و بدن با مراتب هستی پیوند می‌خورد و انسان می‌بایست برای وصول به استکمال و فراتر رفتن از مرتبت طبیعت دارای جنبه وجودی متناسب و متناسخ با مراتب هستی فراتر، یعنی عقل و حوزه الهی باشد تا به ادراک و استکمال نایل گردد.

چیستی نفس از دیدگاه ارسطو

ارسطو نفس را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» تعریف کرده است (ارسطو، 412).

مقصود از «کمال اول»، ذات امر مورد تعریف پیش از اکتساب کمالات ثانوی و ثالث و ... است (ابراهیمی دینانی، 140). موضوع و ماده نفس، جسم طبیعی است که در مقابل جسم صناعی و تعلیمی قرار دارد. جسم طبیعی در این مرتبه، دارای حیات بالقوه و دارای کمترین دارایی‌ها است؛ مانند کمالات مراتب نفوس پیشین نباتی و حیوانی همچون تغذیه، و رشد. چیزی که نفس انسانی را از سایر نفوس متمایز می‌کند، امکان فعالیت و دست‌یابی به کمالات ثانوی و ثالث و به طور کلی استکمال است که انسان از طریق آلاتی به آن واصل می‌گردد؛ از این جهت، ارسطو قید «آلی» را به تعریف نفس اضافه کرده است. بر اساس این تعریف، نفس جسمانیه الحدوث است و برای وصول به کمال فراتر نیازمند جسم و غیرقابل انفکاک از جسم است.

ارسطو پیش از آغاز سخن در باب خیال و فکر، نفس را با دو مؤلفه «حركة الانتقال»، و «ادراک الاشياء بالفهم والقضاء علیها» تعریف کرده است (ارسطو، 68). نکاتی که از این تعریف استنباط می‌شود عبارتند از:

خطاب به گلاوکن می‌گوید حالت انسان زندگی‌کننده در جهان طبیعت همچون زندانیان داخل غار است. عالم مرئی چون زندان و شعله‌ی آتش چون خورشید و صعود به عالم بالا، صعود به عالم معقولات است (همو، جمهور، 400-395).

1. حرکت انتقالی که به منزله جنسی برای انواع تصورات و اندیشه‌ها و اعمال در نظر گرفته می‌شود.
2. مؤلفه دوم نفس یعنی «ادراک الأشياء بالفهم و القضاء علیها» شامل دو سازه «ادراک الأشياء بالفهم»، و «القضاء علیها» است. با توجه به این دو سازه می‌توان گفت ارسطو واقف به مسأله تقسیم علم به تصور و تصدیق است. او تصدیق را با قضا و تصور را با ادراک فهمی بیان کرده است. این مؤلفه فصل نفس را تشکیل می‌دهد.¹
3. مراتب ادراکی و همان حرکت انتقالی انسان، واحد است یا غیر واحد؟ آیا نفس نیز در صورت غیر واحد بودن مراتب ادراک، دارای مراتب می‌شود؟
4. بر اساس مؤلفه‌های این تعریف استنباط می‌شود که نفس در سطحی از حرکت ذهنی به بدن نیازمند نباشد؛ لذا می‌شود حرکت انتقالی انسان کثیر شود و نفس به موازات مراتب حرکت، دارای مراتب شود و در نهایت به روحانیه البقاء بودن آن حکم شود، یا لااقل شاهدی مهم بر روحانیه البقاء بودن نفس از دیدگاه ارسطو محسوب شود و این برخلاف دیدگاه برخی از فلاسفه غربی در باب ارسطو است.
5. این برداشت از تعریف ارسطو در توافق با دیدگاه معرفت‌شناختی او می‌باشد؛ زیرا یکی از لوازم روحانیه البقاء بودن، کسب کلیات و صور معقول است. ارسطو برای حواس ظاهری و قوی عظیم قایل شده است؛ به گونه‌ای که انسان فاقد یکی از حواس، فاقد یکی از انواع معرفت خواهد بود؛ اما این به معنای توجه تام ارسطو به جزییات و قایل شدن به اصالت حس نخواهد بود؛ بلکه ارسطو با قایل شدن به قوای دیگر، انسان را آماده حصول مفهوم کلی از جزییات و جمع و تألیف در خیال آن‌ها می‌کند و اینگونه مفهوم کلی بالقوه، اندک اندک بالفعل می‌شود (ابراهیمی دینانی، 417-416).
- بر اساس شمول حرکت بر تمام حوزه ادراکی و افعالی انسان، حرکت بستری می‌شود که نفوس به واسطه آن، حیات بالقوه خود را به فعلیت می‌رسانند؛ به عبارتی قوه، حرکت، و فعلیت مفاهیم وجودی وابسته به یکدیگر هستند که وجود هر کدام، مقتضی وجود دو امر دیگر است. به استكمال رسیدن و به فعلیت منتهی شدن در بستر حرکت توسط آلات و قوای انسانی صورت می‌گیرد.

قانون کلی در تعریف اشیاء از دیدگاه فارابی

1. حکمای مشاء به تبع ارسطو ارائه حد تام و حد حقیقی از ماهیات را برای تعریف ماهیات برگزیده‌اند. این دیدگاه مبتنی بر نظریه کلی طبیعی است. تعاریف دیگری مبتنی بر تمایز شیء از اغیار از لوازم ضمنی حد تام است (فرامرزی قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، 166).

لازم است در آغاز مبحث چیستی نفس، قانونی را در باب تعریف حقیقت اشیاء که بر تمام تعاریف فارابی - از حقایق اشیاء و فصول منوعه - سایه افکنده است، بیان کنیم.

فارابی وصول به معرفت به حقیقت اشیاء و فصل‌های قوام‌بخش هر یک از آن‌ها را به سبب اختلاف در ماهیت آن‌ها در توان بشر نمی‌داند؛ از این رو، چارچوب شناسایی انسان‌ها را در قالب خاصه‌ها و لوازم و اعراض آن‌ها میسر می‌داند؛ زیرا ممکن است هر کسی به شناخت بعدی از اشیاء دسترسی داشته باشد که در توان دیگری - به هر علتی - نباشد؛ زیرا میزان توانایی قوای شناخت آدمی در افراد مختلف، متفاوت است.

بر این اساس فارابی وصول به اینت اشیاء را طی زنجیره معرفت‌شناختی از خاصه‌ای به خاصه دیگر و از لازمی به لازم دیگر میسر می‌داند؛ لذا از دیدگاه او مفهوم‌سازی از اشیاء، حدود حقیقی آن‌ها به شمار نمی‌آورد و تعریفی هم که از نفس ارائه می‌دهد، حدّ حقیقی و فصل منوع و مقوم نفس نمی‌باشد (فارابی، الاعمال الفلسفیه، 398-397، 387، 375).

فارابی این طریق شناسایی را طریق معرفت به ماهیت اشیاء بیان نکرده است؛ بلکه از واژه «اینت» استفاده کرده که می‌تواند نشانه انقلابی در نوع شناخت اشیاء نسبت به منطق ارسطویی مبتنی بر منطق ماهیت باشد (فرامرز قراملکی، شرح مبسوط منطق اشارات، 218).

گزارش و تحلیل چیستی نفس انسانی

کتاب‌السیاسة

فارابی انسان را در مرحله نخست نشئه خود در حیث بهائم می‌داند (فارابی، کتاب‌السیاسة، 9) و برای او حیاتی حیوانی در مرحله حسانی قائل می‌شود. اساساً فارابی تعلق عنوان حی را در حیطه هر موجود دارای ادراک حسی گسترده می‌سازد (همو، المنطقیات، 428/3)؛ بنابراین انسان در مرحله آغاز ولادت، دارای حیات حسی خواهد بود؛ اما آن چه او را به مراحل فراتر ارتقا می‌دهد و او را متمایز از سایر حیوانات می‌کند، قوه دست‌یابی به علوم و صنایع، و تمییز میان اسباب و اموری است که در آن‌ها تصرف می‌کند و قادر به شناسایی امور جمیل و نافع، و اجتناب از امور مضر می‌شود (همان، 432/1). وصول به این مراتب، نیازمند حصول مقدمات و ویژگی‌های طبعی در نهاد انسان‌ها است که فارابی این مقدمات را به عنوان مراتب انسانی در تعاریف مختلفی که از نفس انسان ارائه می‌دهد، بیان می‌کند.

او انسان را در آغازین مرحله نشئه حسی خود، در مرتبه قوه‌گی محض می‌داند. انسان در این مرتبه دارای قوا و هیئات طبیعی می‌باشد که به او قابلیت پذیرش رسوم اشیاء و انتزاع ماهیات موجودات و صور

آن‌ها را از موادشان می‌دهد. این مهم، مختص ویژگی ناطقه بودن انسان می‌باشد. انسان در این مرحله، صرفاً در مرحله عقل بالقوه از انحای چهارگانه عقل بالقوه، بالفعل، مستفاد، و فعال می‌باشد که می‌بایست مراحل مختلفی را با بالفعل کردن قوا و هیئات طبیعی و تعاون با قوا و هیئات ارادی تا وصول به مرتبه‌ی استکمال و بالفعل شدن طی کند (همو، کتاب‌السیاسة، 25؛ فی معانی العقل، 49؛ السیاسة المدنیة، 31-30؛ آراء اهل المدینة الفاضلة، 96-120).

اولین تعریف فارابی طبق گزارش این پژوهش، تعیین گستره وجودی-ادراکی انسان در آغازین مرحله زندگی اوست. در دومین نحو از تعریف، انسان با آلات و قوای مختص ادراکی که او را متمایز از سایر حیوانات می‌کند، تعریف شده است.

مسائل متفرقه

فارابی به نقل از ارسطو، نفس را به «استکمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه» تعریف می‌کند (همو، فی مسائل المتفرقة، 19)؛ با این تفاوت که در عوض واژه «کمال» از واژه «استکمال» استفاده می‌کند.

گزینش واژه «استکمال» از سوی فارابی نشان از تفاوت دیدگاه او با ارسطو دارد. تحلیل مفهوم استکمال دو مؤلفه استلزام حرکت تدریجی، و آگاهی داشتن به غرض و علم به آن را دارد (وفائیان، 63-62).

مؤلفه اول، استلزام حرکت تدریجی: به انسان از همان آغاز آفرینش، تمام کمالات وجودی عطا نشده؛ در عوض به او قوا و مبادی طبیعی و اختیاری اعطا شده که او به واسطه حرکت می‌تواند جهت به فعلیت رسیدن آن‌ها تلاش کند و به سمت غرضی که برای آن خلق شده است؛ یعنی سعادت واصل گردد (همو، آراء اهل المدینة الفاضلة، 118؛ فلسفه ارسطو طالیس، ص 64)¹. فارابی هسته اصلی قوا و مبادی آدمی، یعنی قوه را به اثرگذاری (فعل) یا اثرپذیری (انفعال) تعریف می‌کند (فارابی، المنطقیات، 98/2). او فرآیند به فعلیت رسیدن افعال و انفعال را با حرکت میسر می‌داند و با تعریفی که از حرکت مبنی بر خروج از قوه به فعل (همو، الاعمال الفلسفیه، 329-330) ارائه می‌دهد، آن دو را متلازم یکدیگر معرفی می‌کند. او این تحلیل از نحوه به فعلیت رسیدن و استکمال امور را در هر دو حیطه جهان‌شناختی و انسان‌شناختی تسری

1. فارابی این عامل را که سبب افتراق انسان با موجودات روحانی می‌داند (همان، 26-25)، مشخصه حق بودن او قرار می‌دهد. اساساً از دیدگاه او حیات اعم از حسی و خیالی، دارای مشخصه حرکت است.

می‌دهد^۱؛ بنابراین برای تبدیل حیات بالقوه به بالفعل و استکمال، گریزی از حرکت نخواهد بود؛ از طرفی هم طبق تعیین دامنه ادراکی انسان از همان آغاز آفرینش در کتاب‌السیاسة، انسان دارای حیز بهائم، تنها دارای حیات بالقوه می‌باشد و برای تبدیل حیات بالقوه به بالفعل، قوه ناطقه او به تدریج ولادت می‌یابد؛ به عبارتی قوه ناطقه او طی مراحل که گریزی از حرکت و زمان نیست، از طریق مقام نظر و عمل یعنی ادراک و افعال تابع ادراک تکامل و رشد می‌یابد؛ بنابراین تکامل انسان و استکمال او، حرکت تدریجی را در خود دارد.

مؤلفه دوم، استلزام هدف و آگاهی: استعمال واژه «استکمال» در باب استعمال، دربردارنده معنای طلب کردن است که این جز با داشتن غرض و آگاهی فردی که به دنبال کمال است، به تمامیت نمی‌رسد. گزینش و به طریق اولی آگاهی از امور لذت‌بخش، منفعت و سود، و امور جمیل در حوزه‌های نظر و عمل، نشان‌دهنده مرتبت وجودی - معرفتی حسی، خیالی، و عقلی انسان‌ها با توجه به مبحث قوای نفسانی است.^۲ بنابراین افعال انسان‌ها بر اساس مرتبه مختص به هر کدام (همو، موسیقی الکبیر، ۱۱۸۵؛ الاعمال‌الفلسفیه، ۱۷۰) بر حسب مرتبت وجودی - معرفتی حسی، خیالی، و عقلی انسان‌ها صادر می‌شوند.

در سومین نحو از تعریف، فارابی ثمره مرحله پیشین را به عنوان الگوی دیگر تعریف نفس ارائه می‌دهد؛ یعنی منظور از استکمال اول، بالفعل شدن هیئات طبیعی آدمی است؛ یعنی بالفعل شدن قوه عقل انسان. فارابی در آثار دیگر خود عباراتی دارد که شاهد این برداشت است. او تصریح می‌کند حصول معارف اول در جزء ناطق نفس، بعد از شکل‌گیری جزء حساس، جزء متخیل، و جزء نزوعی متعلق به هر یک از این دو قوه می‌باشد که سنگ‌بنای حدوث اختیار و خاصه متمایز انسان محسوب می‌شود (همو، السیاسة المدنیة، ۷۷-۷۸).

فارابی اولین معارف حاصل برای طفل مستعد را حصول مبادی می‌داند که نشان می‌دهد این معارف، اولین مرحله استکمال انسان را به خود اختصاص می‌دهند (همو، الاعمال‌الفلسفیه، ۳۷۳) و پایه کسب علوم دیگر می‌شوند؛ بنابراین منظور ارسطو از استکمال اول، بالفعل شدن اولین نحو از انحاء چهارگانه عقل

۱. به نظر می‌رسد مبحث قوه و حرکت فارابی از ارسطو اخذ شده است؛ زیرا او در اغراض مابعدالطبیعه ارسطو، مشخصه جسم و موجودات متعلق به علم طبیعت را به طور کلی در تغییر و تحرک و سکون جستجو می‌کند (همو، فی اغراض مابعدالطبیعه، ۴).

۲. فارابی در مبحث قوای نفسانی در حین بحث از قوا به غایات آن‌ها و تمییز میان غایات اشاره می‌کند؛ مانند قوه حساسه با ادراک امور لذت‌بخش و آزاردهنده، قوه متخیله با ادراک نفع و ضرر، و لذت و اذیت بدون ادراک جمیل و قبیح، و قوه ناطقه با ادراک و تمییز میان امور جمیل و قبیح و سنجش شایستگی‌ها و ناشایستگی‌ها (همو، السیاسة المدنیة، ۲۵-۲۴، ۸۰). به نظر می‌رسد مقصود از قوه حساسه و قوه متخیله، ادراک و فعل مختص انسان‌های در مرتبت فروتر عقل بالفعل، و مقصود از قوه ناطقه، ادراک و فعل انسان‌های واصل به مراتب فراتر عقل بالفعل و عقل مستفاد باشد.

می‌باشد که فارابی به نقل از ارسطو - در پنجمین معنا از عقل در کتاب نفس ارسطو - بیان کرده است (همو، فی معانی العقل، 49). همچنین فارابی فعلیت اولی مرحله عقل را به نحو مستقل به نقل از ارسطو منتهای در کتاب البرهان او در سومین معنا از عقل آورده است (همان، 47)؛ در واقع فارابی در این موضع، استکمال اول و عقل را به قوه‌ای که متعلق به جزئی از نفس است که به وسیله آن برای انسان، معرفت اولی یقینی به مقدمات کلی صادق بدون نیاز به فکر حاصل می‌شود - تعریف کرده است.

«جسم طبیعی»، موضوع نفس است. این بیان نشان از این دارد که فارابی وجود جسم را شرط وجود نفس می‌داند (همو، الاعمال الفلسفیه، 387)؛ بنابراین نفس به هنگام خلق جسم به جسم افاضه می‌شود؛ اما جسم، موضوع و شرط آن در بقا و حیات دیگر نخواهد بود؛ زیرا انسان در مرحله آغاز ولادت خود که در حیز بهائم و تولد و تقویت تدریجی قوه ناطقه به سر می‌برد (همان، 374-373، کتاب السیاسة، 9)، از حیث نشئه وجودی و ملابست با هیولی و استیلای قوای بدن نیازمند قوای حساسه و متخیله است که به واسطه آن‌ها کسب معلومات کند (همان، 374-372)؛ اما در زمان مفارقت، دیگر نیازی به قوه حاسه - از حیث عدم ملابست با هیولی و شناسایی ذات و احوالات و صفات خاصه خود از حیث مسانخت مدرک با مدرک - ندارد (همانجا). این قاعده یادآور قاعده «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» صدر المتألهین است (صدر المتألهین، 120/9).¹

سرّ اخذ قید «آلی» از دیدگاه ارسطو - علاوه بر استکمال اول - تمایز میان حیات انسانی با حیات حیوانی است؛ زیرا استکمال صرفاً با آلات جسمانی مشترک میان انسان و حیوان حاصل نمی‌شود؛ بلکه نیازمند قوای شناختی دارد که انسان را قادر به کسب معارف اولی و غیراولی می‌کند. اخذ مفهوم «ذی حیاة بالقوة» نیز نشانگر تمایز دیگر انسان از حیوانات می‌تواند باشد. فارابی گستره عنوان حیات را به وجود و به تبع آن ادراک حاس - که معروف‌ترین مرتبه ادراک است - و وجود و ادراک فراتر که ادراک ماهیات مدرکات متخیل است - و آن را شریف‌ترین و بالاترین ادراکات می‌داند - متعلق می‌داند و اطلاق عنوان حس را به قسم متخیل از ادراکات شایسته‌تر و محق‌تر نسبت به ادراکات حسی عنوان می‌کند (فارابی، المنطقیات، 428/3)؛ بنابراین با وجود عنوان مشترک حیات میان حیات حسی با حیات خیالی عقلی، عنوان حیات بر حیات خیالی عقلی انسان شایسته‌تر است. بنابراین سه مؤلفه «استکمال اول»، «آلی»، و «ذی حیاة بالقوة» بیان‌کننده خاصه نفس انسانی از نفس حیوانی می‌باشد.

1. این‌باجه در تعلیق خود این تعریف را مشتمل بر برهان وجود و سبب وجود می‌داند (این‌باجه، المنطقیات، 337-338/3). منظور از سبب وجود، جسم طبیعی آلی است که نشان از جسمانیة الحدوث بودن نفس دارد و برهان وجود هم که همان صدور ادراک و فعل تابع آن است؛ به عبارتی این‌باجه برهان وجودی را بر مبنای آثار شیء تعریف کرده است.

البرهان

فارابی به طور مستقل در البرهان به تعریف نفس انسانی پرداخته است و آن را به «استکمال برای جسم طبیعی آلی که از او ادراک و افعال تابع ادراک صادر می‌شود» تعریف می‌کند (همو، المنطقیات، 296/1). او می‌گوید گاهی تعاریف با مؤلفه‌ها و اجزای خارج از حدود حقیقی تعریف می‌شوند که عبارتند از: غایت، فاعل، و موضوع (چیزی که محدود در آن است). او این تعریف را شامل مؤلفه‌های غایی و موضوعی می‌کند؛ صدور ادراک و افعال تابع ادراک، غایت نفس، و جسم طبیعی آلی، موضوع آن را تشکیل می‌دهند؛ مؤلفه شامل غایت، نتیجه برهان و دیگری مبدأ برهان را ساماندهی می‌کنند.

از این تعریف چند برداشت می‌توان داشت: اول اینکه فارابی در این موضع، قید «اول» را اخذ نکرده و ادراک و فعل تابع آن را به عنوان غایت آورده است. این امر می‌تواند نشان‌دهنده این موضوع باشد که منظور او در این موضع از «استکمال»، استکمال اخیر در مقابل اول باشد. مقصود از «استکمال اول» در میان عقول، عقل بالقوه است؛ جایگاه عقل فعال نیز مشخص است؛ در این میان، عقل بالفعل و عقل مستفاد نیازمند توضیح است. عقل مستفاد، مختص انسانی است که به او وحی می‌شود؛ به این صورت که ابتدا عقل منفعل او در دو جزء ناطقه، معقولات را دریافت می‌کند، سپس آن معقولات به صورت معلومات خیالی به قوه متخیله چنین انسانی منتقل می‌شوند (همو، آراء اهل المدینة الفاضلة، 121-119)؛ بنا بر این توضیح، عقل بالفعل در مراتب عقل، مرتبه‌ای است که جایگاه انسان‌های فروتر از عقل مستفاد قرار می‌گیرد. تمام انسان‌ها در مرتبه عقل بالفعل از حیث قبول معقولات یکسان نیستند؛ بنابراین این مرحله، مرحله‌ای دارای مراتب است که افراد می‌توانند براساس دو مؤلفه طبیعی و ارادی خود را به مراتب فراتر فعلیت سوق دهند، یا خود را به مراتب فروتر تنزل دهند؛ بنابراین منظور از استکمال، نهایت مرتبه وصول انسان به مراتب فراتر عقل بالفعل و مستفاد و سعادت¹ است؛ از این جهت است که فارابی صدور فعل انسانی را در عالم، منوط به مرتبه مورد نظر هر کس می‌داند و بیان می‌کند که صدور فعل انسانی به تبع موضع انسان در مرتبه‌ای است که او به آن تعلق دارد؛ به همین سبب افعال انسانی را کثیر متفاضله می‌-

1. فارابی از میان کمالات و غایات، سعادت را برترین و سودمندترین و کامل‌ترین غایات معرفی می‌کند که ارزش آن به نفس ذات خود است و نه برای وصول به خیر بالاتری، زیرا فراتر از آن خیری نیست (فارابی، الاعمال الفلسفیه، 228 و 227). فارابی سعادت را تحت مقسم استکمال قرار می‌دهد و استکمال را به استکمال اول و اخیر تقسیم‌بندی می‌کند. او استکمال اول را به حصول معقولات اولی و به‌کارگیری آن‌ها را در جهت استعمال در استکمال اخیر (سعادت) منوط می‌کند. فارابی سعادت را درجه‌ای از کمال می‌داند که در آن انسان دیگر در قوام خود به ماده نیاز و تعلقی ندارد و از جمله جواهر مفارق از ماده‌ای محسوب می‌شود که بقای آن ابدی خواهد بود. او در تعلیقات، نهایت خیر اعلی و خیر مطلق را واجب تعالی معرفی می‌کند (همان، 382 و 385؛ آراء اهل المدینة الفاضلة، 100 و 101).

داند(همو، المنطقیات، 4260/3؛ موسیقی الکبیر، 1185؛ الاعمال الفلسفیه، 170)؛ زیرا هر انسانی در هر زمان ممکن است تفاوت مرتبت و به تبع افعال متکثر داشته باشد. نکته سوم، سرّ اخذ قید «آلی» است که آن نیز به قوای انسانی یعنی آلات اشپای محسوسه و متخیله تفسیر می‌شود. این قوا نقش تبیین‌کنندگی ارتباط و اتصال نفس با بدن را ایفا می‌کنند(همو، الاعمال الفلسفیه، 387-388).

الجدل

فارابی در موضع اخذ قول بدل از حد به تعریف حیوان ناطق می‌پردازد: «جوهر متنفس حساسی که دارای قوه دست‌یابی به علوم و صنایع، و تمییز میان جمیل و قبیح در افعال است»(فارابی، المنطقیات، 432/1). فارابی در این تعریف به جوهر و مراتب موجودات با خاصه‌هایشان اشاره می‌کند؛ از آنجایی که او حیات را مشترک موجودات دارای ادراک حسی و خیالی می‌کند(همان، 428/3)؛ می‌توان گفت او انسان را در این تعریف، جامع اقسام مختلف موجودات در نفس نباتی، حساس(حیوانی)، و قوه دست‌یابی به علوم و صنایع و تمییز میان جمیل و قبیح در حوزه افعال(حیات انسانی) بیان می‌کند؛ به عبارتی، انسان مثال جهان صغیر است. او حیوان را به آثار او که ادراک حسی است و انسان را نیز به آثار قوا که قوه ناطقه عملی مهنی(علوم و صنایع) و مروی(تمییز جمیل و قبیح) می‌باشد، تعریف کرده است(همو، السیاسة المدنیة، 24)؛ بنابراین فارابی در الجدل به تعریف از طریق آثار و از طریق مثال-جهان صغیر بودن انسان(شباهت یا تمثیل)- پرداخته است.

کتاب الاخلاق

فارابی به تعریف دیگری پرداخته که جامع جمیع مراتب موجودات است: «جسم تغذیه‌کننده حساس - تخیل‌کننده ناطق به نطقی است که دربردارنده جمیع این اوصاف است»(همو، المنطقیات، 426/3). تغذیه نشان از نبات بودن انسان و به عبارتی جزء نباتی انسان، حساس نشان از حیات حیوانی، تخیل-کنندگی، نشان از حیات و ادراک خیالی، و ناطق بودن، نشان از حیات و ادراک عقلی مختص انسان‌های دارای موت اختیاری یا غیراختیاری دارد. فارابی به غیر از تغذیه، انسان را با اقسام ادراکات تعریف کرده است؛ یعنی تعریف به آثار نظری و نه عملی ارائه داده است.

الجمع بین رأی الحکیمین

افلاطون موقعیت نفوس بشری در عالم ستارگان را به موقعیتی شبیه به جایگاه آدمی در ارا به توصیف، و علت قرارگرفتن در این موقعیت را، آماده‌سازی آدمی برای وصول به عالم مثال عنوان می‌کند. او سبب محذوریت انسان از نیل به عالم مثال را در عجز انسان به علت یکی از اجزای تشکیل‌دهنده او عنوان می‌کند

که علت هبوط و حلول او را در ابدان تبیین می‌نماید (همو، الجمع بین رأی الحکیمین، 11-12). از توصیف و تبیین افلاطون طبق گزارش فارابی، دو جزئی بودن ماهیت انسان از وجه توانایی رؤیت و وصول به عالم مثال و عقل، و عدم توانایی و هبوط او از حیث معرفت‌شناختی، و تناظر آن با ابعاد هستی‌شناختی عالم مثال و عالم زمین استنباط می‌شود.

طبق گزارش فارابی، افلاطون در رساله فیدون یک‌بار نفس را به «فکر خالص»، و یک‌بار به «مبدأ الحیاة و الحركة» تعریف می‌کند؛ بدون اینکه ارتباط میان این دو معنا از نفس، اصلی و فرعی بودن هریک از این دو معنا، و نحوه ارتباط دقیق نفس با جسم را مشخص کند. افلاطون یک بار می‌گوید انسان، نفس است و جسم، آلت است، و بار دیگر می‌گوید اشتغال به جسم در رفع نیازمندی‌ها و رنج‌هایش، مانع پرداخت به فعل ذاتی نفس یعنی فکر می‌شود؛ سپس فارابی به افلاطون در باب عدم تبیین ماهیت این ارتباط دو جانبه اشکال می‌گیرد (همان، 12).

فارابی در نحوه ارتباط میان نفس و بدن، نفس را صورت جسم، و به عنوان مبدأ افعال مختلف بیان می‌کند، و برای آن وظایف ارادی و عقلی قائل می‌شود. وظیفه ارادی، معطوف به بُعد نفس نامی گیاهی، و حسی حیوانی، و به عبارتی بُعد جسمانی انسان، و وظیفه عقلی، معطوف به بُعد ماوراء جسمانی و ادراک مجردات است (همان، 33).

وظایف ارادی و عقلی، در الجدل و کتاب الاخلاق به عنوان تعریف کارکردی نفس انسانی و آثار آن ارائه شده است. «جوهر متنفس» ناظر به حیات گیاهی، «حساس» حیات حیوانی، و «قوه دست‌یابی به علوم و صنایع، و تمییز میان جمیل و قبیح در افعال» حیات انسانی است (همو، المنطقیات، 1/432). در کتاب الاخلاق «جسم تغذیه‌کننده» نشان جزء نباتی، «حساس»، نشان جزء حیوانی، و «تخیل‌کننده ناطق به نطق» نشان حیات و ادراک خیالی و عقلی انسان است (همو، المنطقیات، 3/426).

فصوص الحکم

در فصوص، انسان با عبارت «أنت مرکب من جوهرین» مخاطب قرار داده می‌شود که شیوه‌ای متفاوت از آثار فارابی است. یک جوهر، جوهر قابل انقسام دارای شکل و حرکت، و جوهر دیگر برخلاف جوهر فوق، عقل است، و وهم را در آن راهی نیست (همو، فصوص الحکم، فص 31، 72-71). در این اثر، انسان با دو بُعد ترکیبی مادی و غیرمادی از حیث انسان‌شناختی متناظر با دو جزء هستی‌شناختی عالم خلق و عالم امر تعریف شده است.

نتیجه‌گیری

افلاطون در بیان حقیقت نفس به علت مسانخت جنبه هستی‌شناختی با انسان‌شناختی و نهایت آن در حوزه معرفت‌شناختی یعنی وصول به معقولات و کلیات، قائل به ثنویت می‌شود؛ بنابراین وصول به مرتبت عقلی و الهی برای او نهایت مرتبت انسانی (سعادت) خواهد بود. قالب شناسایی انسان در مرتبت طبیعت و از لحاظ وجهه طبیعی نفس، بنابه تصریح افلاطون جمع عامل اشتراک و افتراق امور و علامت خواهد بود که این امر نشان‌دهنده ارائه تعریف تحلیل مفهومی و به تبع آن تمایزگر از امور مشتبه و متشابه و گاهی بیان غایت و کارکرد از نفس یا هر چیز دیگری خواهد بود. تعریف او از نفس با مقابل هم قرار دادن دو جزء متضاد، شامل عامل اشتراک یعنی جزء مرده یا همان جسم، و عامل افتراق یعنی روح آدمی، تحلیل مفهومی و به تبع، تمایزگر از امور متشابه می‌باشد. گفتنی است نفس، با توجه به نظریه یادآوری، روحانیه الحدوث، و با توجه به تصریح افلاطون در باب خلود ارواح، روحانیه البقاء است.

تعریف کمال اول ارسطو را می‌توان تعریف درجه اول و تعریف حرکت انتقالی را تعریف درجه ثانی نامید؛ زیرا انسان با کمال اول و ذات خویش قادر به حرکت می‌شود و با آلات و قوا، قادر به انواع حرکات ذهنی (تصوری و تصدیقی) و عملی می‌گردد و می‌تواند حیات بالقوه خود را به بالفعل تبدیل کند؛ پس می‌توان گفت تعریف درجه دوم مبتنی بر تعریف درجه اول است. تعریف درجه دوم در خود (حرکت انتقالی) مفهوم کالجنس و (فهم و قضا) مفهوم کالفصل را دارد؛ پس به گونه‌ای حد حقیقی و به تبع، تعریف تمایزگر از امور متشابه را می‌توان در آن مشاهده کرد. در تعریف حد حقیقی درجه اول، فصل متقوم کمال اول بر جنس جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه متقدم می‌شود. از دیدگاه ارسطو نفس جسمانیة الحدوث و روحانیه البقاء است.

فارابی مانند افلاطون و برخلاف ارسطو، قول به وصول به حد حقیقی اشیاء را نمی‌پذیرد؛ زیرا وصول به آن در توان بشر وابسته به ماده ناممکن است. پس فارابی با این نظریه و کاربرد واژه اینیت، دیدگاه انقلابی در مقابل منطق ارسطویی مبتنی بر ماهیت اتخاذ کرده است. او به صراحت شناخت اشیاء و امور را در قالب خواص، لوازم، اعراض، و آثار آنها ممکن می‌داند؛ لذا تعاریف او تحلیل مفهومی و به تبع تمایزگر از متشابهات، گاهی علل شیء و تعریف به غایت و کارکرد است. او در کتاب السیاسة، تعریف تمایزگر از امور متشابه، در مسایل متفرقه تحلیل مفهومی و به تبع تعریف تمایزگر از امور متشابه، در البرهان تحلیل مفهومی و به تبع تمایزگر از امور متشابه و تعریف به علل شیء (حد کامل) بدون فاعل و به تبع تعریف بیانگر غایت، در الجدل تعریف تحلیل مفهومی و به تبع تمایزگر از امور متشابه و تعریف به آثار و کارکرد، و در کتاب الاخلاق تمام انواع تعاریف مندرج است. فارابی در تعریف مشابه ارسطو از نفس با اخذ واژه

«استکمال» در عوض «کمال» به مفاهیمی فراتر از ذات اصلی اشاره می‌کند. مفاهیمی که در آن قوه، فعلیت، حرکت تدریجی، مراتب عقول از بالقوه تا بالفعل، غایت نهایی و سعادت، آلات و قوای واصل به استکمال اخیر نهفته است. این تفاوت، نشان‌دهنده جامعیت مباحث فلسفی منوط به مبادی و لوازم سعادت در تعریف نفس از دیدگاه فارابی است. از دیدگاه فارابی نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

در میان تعاریف ذکر شده، تعریف در البرهان فارابی از حیث اهمیت و اشتغال آن بر کمال اخیر (حصول عقل بالفعل و وصول به سعادت و انواع فضایل نظری و عملی) محور تعاریف دیگر قرار می‌گیرد و سایر تعاریف در مراتب پیشین این تعریف به ترتیب عبارتند از: تعریف فارابی به نقل از ارسطو در رساله مسائل متفرقه (حصول معقولات اولی - فعلیت عقل بالقوه، حرکت تدریجی)، تعاریف او از حیث معدات و هیئات طبیعی، پذیرش عقل بالقوه و بالفعل، دامنه هیئات طبیعی و قوای بالقوه و بالفعل (تولد انسان در نشئه حیوانیت)؛ اما تعاریف در مراتب پسین البرهان: تعریف او در الجدل (تعریف به آثار عقل بالفعل ناطقه عملی)، سپس تعریف او در کتاب الاخلاق (اشاره به ادراک مرحله ناطقیت انسان دارد). شایان ذکر است تعریف به آثار نفس نباتی (نموکندگی)، حیوانی (حساس بودن)، و انسانی (تخیل‌کننده ناطق، و قوه دست‌یابی به علوم و صنایع و تمیز امور جمیل از قبیح) در کتاب الجدل و کتاب الاخلاق در اثر الجمع بین رأی الحکیمین در موضع اصلی خود یعنی وظایف نفس نامی، حساس (اراده)، و ناطقه (عقل) استعمال شده، و به نحوه ارتباط دو جزء انسان یعنی صورت بودن نفس برای جسم پرداخته شده است. از تناظر ابعاد دوگانه انسان‌شناختی با هستی‌شناختی از دیدگاه افلاطون، و از اشکالات فارابی به افلاطون در باب عدم توصیف ارتباط میان دو معنای نفس، و عدم تبیین ماهیت ارتباط دوجانبه نفس با جسم، رویکرد انتقادی او به دیدگاه افلاطون استنباط می‌شود.

وجه مشترک تمام این تعاریف، استکمال است. اقسام تعاریف پیشین، مبادی استکمال، و تعاریف پسین، آثار و لوازم استکمال را شکل می‌دهند.

تعریف دوگانه‌انگار افلاطون از نفس مبتنی بر نظریات یادآوری در حوزه معرفت‌شناختی و تمثیل غار او در هر دو حوزه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و در نهایت معرفت‌شناختی اوست؛ زیرا در نظریه یادآوری و تمثیل غار به دو عالم عقلی و طبیعی و به تبع آن دو جنبه عقلانی و طبیعی انسان اشاره می‌شود و بر مبنای این ثنویت عالمی و علمی، نفس نیز تعریفی ثنویت‌گرایانه می‌یابد تا با هر دو عرصه علمی و عالمی توازن داشته باشد.

تعریف ارسطو از نفس بر مبنای نظریه کلی طبیعی و ارائه تعریفی دال بر تمام ماهیت اشیاء و حد حقیقی آن‌هاست؛ چرا که تعریف او از نفس به کمال اول، تعریفی است متقوم به نوع، متقن، و قائم بذات. تعریف دوم او از نفس با تکیه بر تعریف اول، تعریفی قائم بغیر (تعریف اول) است؛ اما این تعریف سبب تمایز تعریف نفس انسانی از سایر نفوس نمی‌شود؛ زیرا هر یک از نفوس حیوانی نیز دارای کمال اول مختص جسم طبیعی‌اشان هستند که با آلات جسمانی و قوای شهوانی و غضبانی حیات بالقوه خود را در وسع وجودی و ماهوی خود به فعلیت می‌رسانند. شاید ارسطو به نقص این تعریف پی برده است؛ در این صورت می‌بایست در نظریه ارائه حد حقیقی در مهم‌ترین تعریف فلسفی تأمل ویژه‌ای نشان می‌داد؛ درحالی‌که برای رفع این نقص تعریف دومی ارائه کرده است که آن تعریف نیز به‌تنهایی نمی‌تواند نشان‌دهنده ماهیت انسان باشد؛ مگر اینکه نفس را از جنس حرکت بدانیم یا این دو تعریف را مکمل یکدیگر در شناسایی انسان بدانیم که آن نیز با التزام به ارائه حد حقیقی در تناقض است؛ بنابراین خود تعریف نفس، مثال نقضی در ارائه حد تام محسوب می‌شود. در تعریف دوم نفس، حرکت انتقالی به‌عنوان جنس مشترک میان انسان و حیوان است؛ اما فصل آن تمایزگر و غربالگر انسان از سایر حیوانات می‌باشد. محور تعاریف فارابی از میان آثارش، استکمال اخیر است که ناظر به توجه اصلی او به سعادت و مبادی و لوازم آن، از جمله نیل به فضایل نظری و عملی است. تعاریف در کتاب‌الجدل و کتاب‌الاخلاق او علاوه بر تمایز از اغیار و ارائه اوصاف انسان به اقتضای مبحث کتاب‌الاخلاق و آثار قوای عملی او، نشان‌دهنده نظریه او در عدم وصول به حد حقیقی است که آن نیز مبتنی بر وابستگی انسان مادی به مادیات و عدم مسانخت آن با مجردات و در نتیجه عدم فهم آن از طرفی، و از طرف دیگر نشان‌دهنده سعادت و نهایت مرتبت آدمی در وصول به عقل بالفعل است که آن نیز بر مبنای دو وجه مادی و الهی بودن انسان است (جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء).

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نیایش فیلسوف: مجموعه مقالات، چاپ اول، ناشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، 1377.
- ابن‌باجه، ابوبکر محمدبن یحیی، المنطقیات، تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، جلد سوم، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، 1408 ق.
- ارسطو، فی النفس، ترجمه و تحشیه ع. م. د، چاپ دوم، نشر حکمت، تهران، 1366.

افلاطون، جمهور: مجموعه آثار فلسفی، ترجمه فواد روحانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، چاپخانه زیبا 2535، بی تا.

افلاطون، چهار رساله، ترجمه محمود صناعی، چاپ هفتم، نشر هرمس، تهران، 1390.
افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، جلد اول و دوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 1366.
افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ دوم، جلد سوم، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، 1366.

بدوی، عبدالرحمن، افلاطون فی الاسلام، نشر دارالاندلس، بی جا، 1980م.
بدوی، عبدالرحمن، افلاطونیه المحدثه عند العرب، نشر وکالت المطبوعات، کویت، 1977م.
فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، الاعمال الفلسفیه، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، چاپ اول، دارالمناهل، بیروت، 1413ق.
فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، آرا اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بوملحم، مکتبه الهلال، بیروت، 1995م.
فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، الجمع بین رأی الحکیمین، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران، نشر الزهراء، 1405ق.
فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، السیاسة المدنیة، مقدمه و شرح از دکتر علی بوملحم، چاپ اول، مکتبه الهلال، بیروت، 1996م.
فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، رساله فی اغراض مابعدالطبیعه، چاپ اول، دائرة المعارف النظامیه الکائنات، حیدرآباد دکن، 1349ق.
فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، فصوص الحکم، تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، نشر بیدار، 1405ق.
فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، رساله فی فضیله العلوم و الصناعات، چاپ دوم، نشر مجلس دائرة المعارف العثمانیه الکائنات، حیدرآباد دکن، 1948م.
فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، فلسفه ارسطوطالیس و اجزاء فلسفته و مراتب اجزائها، تحقیق و تعلیق از دکتر محسن مهدی، نشر دار مجله شعر، بیروت، 1961م.
فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، کتاب السیاسة، نشر توسط لوئیس شیخوالیسوعی بر اساس نسخ شرقی و واتیکانی، بی تا.

- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، مقاله فی معانی العقل: کتاب المجموع، چاپ اول، نشر سعادت، مصر، 1907م.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، رساله فی مسایل متفرقه، چاپ اول، دائرة المعارف النظامیه الکائنة، حیدرآباد دکن، 1344 ق.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، موسیقی الکبیر، تحقیق و شرح غطاس عبدالملک خشبه، مراجعه و تصدیر محمود احمد الحضنی، دارالکاتب العربی للطباعة، قاهره، 1967م.
- فارابی، ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان، المنطقیات، تحقیق و مقدمه از محمد تقی دانش پژوه، چاپ اول، جلد سوم، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، 1408 ق.
- فرامرز قراملکی، احد، روش شناسی مطالعات دینی، چاپ سوم، نشر دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، 1387.
- فرامرز قراملکی، احد، شرح مبسوط منطق اشارات، چاپ اول، نشر مجنون، قم، 1395.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، چاپ سوم، نشر دار احیاء التراث، بیروت، 1981م.
- وفانیان، محمد حسین، «واکاوی مفهومی - وجودی استکمال نفس در مراتب کمال»، نشریه حکمت اسراء، پیاپی تابستان 24، شماره دوم، سال هفتم، 1394، ص 53-75.



The Proofs of the Infinitude of the Necessary and its Mutual Implication with the Individual Unity of Existence

Hojjat As'adi (corresponding author)

PhD student of Ferdowsi University of Mashhad

Email: javareshki@um.ac.ir

Dr. Abbas Javareshkian

Associate professor of Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Sayyed Murtaza Hosseini Shahrudi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

One of the main concepts in the words of philosophers used in metaphysics in its particular and general sense and in natural philosophy is infinitude with its different types. In the meantime, the sense appropriate for the Necessary is the infinite in terms of intensity which must be interpreted correctly. What is meant by infinite in terms of intensity is existential vastness and intensity. This interpretation is based on the specific principles of Mullā Ṣadrā's philosophy, such as the ontological primacy of existence, particular gradation in its particular sense, causality in the sense of manifestation, and the simple reality. There are many proofs for God's infinitude, whose most important consequence is proving the individual unity of existence. Analyzing the individual unity of existence leads us to conclude that there is a mutual implication between these two concepts, meaning that one can infer each from the other, and all the positive proofs for each will work for the other.

Keywords: infinite, infinite in terms of intensity, individual unity of existence, Mullā Ṣadrā.



سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۹ - پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۲۳۲ - ۲۰۵	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۱۲	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۷۱
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۳۰	تاریخ بازنگری: ۱۳۹۶/۰۵/۰۲
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2021.43183.0

ادله اثبات عدم تناهی واجب تعالی و تلازم آن با وحدت شخصی وجود (بر اساس نگاه صدرایی)

حجت اسعدی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: javareshki@um.ac.ir

دکتر عباس جوارشکیان

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

یکی از مفاهیم جاری در بیان فلاسفه و مورد استفاده در الهیات به معنای اعم و اخص و طبیعیات، مفهوم نامتناهی است که انواع گوناگونی دارد. در این میان، معنای قابل اطلاق به واجب تعالی، نامتناهی شدی است که باید تفسیر صحیحی از آن ارائه شود. مراد از نامتناهی شدی، وسعت و شدت در وجود است. این تفسیر مبتنی بر مبانی خاص فلسفه صدرایی چون اصالت وجود، تشکیک خاص الخاصی، علیت به معنای تشان و بسیط الحقیقه است. نامتناهی بودن خداوند دلایل متعددی دارد که مهم‌ترین ثمره آن، اثبات وحدت شخصی وجود است. از وحدت شخصی وجود، به دست می‌آید که میان این دو تلازم است؛ یعنی از هریک می‌توان دیگری را نتیجه گرفت و تمام دلایل مثبت هریک، مثبت دیگری نیز خواهد بود.

کلیدواژگان: نامتناهی، نامتناهی شدی، وحدت شخصی وجود، ملاصدرا

مقدمه

اصل الأصول تمام معارف دینی، آموزه‌های توحیدی است؛ اگر انسان آن‌ها را به گونه‌ای صحیح و عمیق فرانگیرد، در فهم سایر تعالیم دینی دچار مشکل می‌شود. یکی از بنیان‌های معارف الهی و باور موحدان، اعتقاد به وجود نامتناهی است، باور به خداوندی مبداً از هرگونه نقص و ضعف و دارای تمام کمالات موجود به نحو مطلق که در هستی، نامتناهی است و حدّ و تناهی از مرتبه وجود او منتفی است. حکمای اسلامی بر این باورند که خداوند، واجب‌الوجود و علت هستی‌بخش همه جهان است و ذات و صفات او در مرتبه اطلاق و لاحدّی است.

«عدم تناهی» از لوازم وجوب وجود و از صفات ذاتی حق است که مورد اتفاق عقل و نقل است؛ هم فلاسفه و متکلمین بر آن برهان اقامه کرده‌اند و هم در آیات و روایات و ادعیه و اوارد به تصریح و تلویح بدان تأکید شده است و مهم‌ترین ثمره آن اثبات وحدت شخصی وجود به عنوان دقیق‌ترین تلقی هستی‌شناسانه در تبیین نظام هستی و رابطه حق و خلق است، نتیجه‌ای که صدرالمُتألّهین مُهر تسمیم و حکم تکمیل فصّ حکمت متعالیه را به آن و ایستار به حقیقت آن و التزام به لوازم منتشی از آن می‌داند (صدرالمُتألّهین، الحکمة المتعالیه، ۲/۲۹۲). باید توجه داشت که بر وحدت شخصی وجود دلایلی بر مبنای «قاعده بسیط الحقیقه» (رک: همان، ۳۸۶؛ جوادی آملی، ریح مختوم، ۵۸۷/۹)، بر مبنای «علّیت به معنای تشّان» (رک: صدرالمُتألّهین، الحکمة المتعالیه، ۲/۳۰۰-۳۰۱)، هم چنین بر پایه «انتزاع وجود از واجب تعالی بدون هرگونه حیثیتی» (رک: قمشه‌ای، ۶۳؛ آشتیانی، ۱۶۵-۱۷۰) اقامه شده است، اما در این نوشتار به طور خاص از منظر عدم تناهی واجب تعالی به این مسئله می‌پردازیم و برآنیم با تبیین و تحلیل نامتناهی، نخست معنای قابل صدق بر خداوند متعال را اختیار نموده، سپس وحدت شخصی وجود را اثبات کنیم و پس از آن تلازم میان وحدت شخصی و نامتناهی را بیان نماییم.

طرح مسئله

پروردگار عالم نامتناهی است و هیچ‌گونه حدّ (وجودی و ماهوی)^۱، تعین و تقیدی در او راه ندارد، او در هر وعاء مفروضی، تحقق و ازلّیت و ابدیت داشته و در طول و عرض و عِداد و قبال او موجودی نیست.

۱. حدّ دارای دو معناست: یکی «حدّ وجودی» به معنای تناهی، کرانه و اندازه داشتن، دیگری «حدّ منطقی» به معنای حدود ماهوی که با تعریف جنسی و فصلی تألیف می‌شود (ابن سینا، برهان شفاء، ۴)، بنابراین موجود نامحدود دوگونه تصور دارد؛ نخست موجودی که حدّ وجودی ندارد، دوم موجودی که حدّ ماهوی ندارد تا از حدود او ماهیت انتزاع شود. از این رو می‌توان نامحدود را با نامتناهی برابر دانست؛ با این ملاحظه که نامحدود در این جا مطلقاً دارای حدّ نمی‌باشد.

پذیرش و تحلیل «عدم‌تناهی»^۱ حق تعالی ما را رهنمون می‌شود به انحصار وجود و موجود در شخصی واحد. این مسئله بنا بر مبانی خاص حکمت متعالیه و از طریق برهانی که حدوسط آن عدم‌تناهی حق است، اثبات می‌شود. گرچه این برهان در آثار صدرا تصریح نشده است؛ اما مضامین آنرا می‌توان از کلمات وی در مواضع متعددی از آثارش استنباط نمود. مقاله حاضر به این مسئله می‌پردازد که تحلیل نهایی ملاصدرا از رابطه حق و خلق، چگونه با بهره‌گیری از «عدم‌تناهی» حق تعالی اثبات می‌شود؟ ادله اثبات عدم‌تناهی چیست؟ آیا می‌توان به تلازم میان وحدت شخصی و عدم‌تناهی قائل شد؟ وجود فعل چگونه با نامحدود بودن خداوند سازگار می‌شود؟

پیشینه بحث

درخصوص مبحث عدم‌تناهی واجب تعالی، جواد جعفریان و محمد مهدی گرجیان در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مفهوم نامتناهی در کلام و فلسفه اسلامی و اطلاق آن بر خداوند» (۱۳۹۳) به خوبی معناشناسی «نامتناهی» در کلام حکما و فلاسفه را بیان می‌کند و سه رویکرد در اطلاق نامتناهی بر واجب را مورد بررسی قرار می‌دهد. در مقاله دیگری با عنوان «بررسی و تحلیل برهان عدم‌تناهی خداوند متعال» (۱۳۹۳) نوشته موسی ملایری و امیرحسین موسوی، بعد از بررسی و دفع اشکالات برهان نامتناهی، از آن به عنوان اصلی‌ترین دلیل در اثبات وحدت شخصی وجود استفاده می‌شود. ما در این نوشته به دنبال استنباط دیدگاه نهایی صدرالمتهلین درخصوص عدم‌تناهی واجب هستیم و با استفاده از اصول و مبانی حکمت متعالیه، با ذکر براهینی به اثبات عدم‌تناهی حق تعالی می‌پردازیم و در اثبات وحدت شخصی وجود از آن بهره می‌جویم و قائل به تلازم وحدت و عدم‌تناهی در واجب تعالی هستیم.

نامتناهی در اصطلاح

نامتناهی، اصطلاح فنی ریاضیات، فیزیک، کلام و فلسفه است، برای جلوگیری از خلط معنای موردنظر با سایر معانی، لازم است کاربرد آن در هریک از این علوم اجمالاً بیان شود.

نامتناهی ریاضی

«نامتناهی» ریاضی عبارت است از هر کمیتی که بیش از آن نیز قابل فرض باشد و پایانی نداشته باشد،

۱. متناهی از جهت لفظی، ایجابی و غیرمتناهی سلبی است، اما از لحاظ معنایی، متناهی معنایی عدمی و نامتناهی معنایی ایجابی دارد، زیرا سلب نهایت در واقع سلب سلب و مساوی با ثبوت است. لذا هرچند به لحاظ ظاهر و لفظ، متناهی حالت ایجابی و نامتناهی حالت سلبی دارند، اما در معنا عکس یکدیگرند (زک: سهروردی، ۱۸۱/۱-۱۸۱).

این معنا در اعداد طبیعی که تعداد نامتناهی دارد، به وضوح دیده می شود (مصاحب، ۳۲۸-۳۲۹)، زیرا هر قدر در شمارش پیش رویم مثلاً تا عدد n عدد $n+1$ عدد طبیعی دیگری است که هنوز به آن نرسیده ایم؛ بنابراین رده اعداد طبیعی، یکی از اندازه های اصلی بی نهایت است. باید افزود، مفهوم نامتناهی در ریاضیات به صورت های گوناگون ظاهر می شود، از جمله مهم ترین آن موارد، دو حوزه بسیار مهم تئوری اعداد (رک: همان جا) و تئوری مجموعه ها^۲ (Hrbacek & Jech, 65-66) است.

اما مقصود ما از نامتناهی، این تعریف نیست، زیرا مقصود از عدم تنهایی ریاضی در تمامی موارد، نامتناهی لایقی و بالقوه است و نه بالفعل وجودی، که در ساحت خداوند متعال جاری باشد.

نامتناهی در فیزیک

نامتناهی در فیزیک در مواضع مختلف، تعاریف مختلفی دارد، اما آنچه از مجموع آن ها به دست می آید عبارت است از هر کمیتی که قابل تعیین و اندازه گیری نباشد (رک: هاپوودجینز، ۱۱۳-۱۱۲)، بر این اساس کمیتی که حد و حدودش قابل اندازه گیری نباشد، یا دست کم برای ما قابل تعیین نباشد، نامتناهی خواهد بود. این مطلب شباهت زیادی به نامتناهی مجازی در سخنان ابن سینا دارد که بدان اشاره می کنیم. اما تفصیل بحث از تنهایی و عدم تنهایی را می توان در مباحث تقارن فضا-زمان^۳، هاردون^۴ و کوآرک ها^۵ جستجو کرد؛ نظریات انبساط فیزیکی جهان (Martin & Shaw, 131-160)، مرگ حرارتی و افق ذرات (همان، ۵۷-۸۳) که در کیهان شناسی بسیار مورد توجه است، مدل هایی برای بیان نامتناهی در فیزیک است.

تعریف نامتناهی فیزیکی نیز با چالشی روبه رو است، این که؛ آیا کمیت غیر قابل تحدید، ذاتاً و بر حسب طبیعت خود تعیین ناپذیر است یا چون خارج از طاقت بشر است و ابزار اندازه گیری آن هنوز به دست نیامده است، به عدم تنهایی آن حکم می شود و الا در اصل قابل اندازه گیری است؟ چنان که بسیاری از پدیده ها در گذشته قابلیت اندازه گیری نداشتند، اما امروزه به راحتی سنجیده می شوند. چنین تعبیری به گفته شیخ الرئیس

۱. شاخه ای از ریاضیات محض که پیرامون خواص اعداد صحیح بحث می کند. در تئوری اعداد، «نامتناهی» به عنوان عنصری مستقل از اعداد، به دستگاه اضافه می شود برای تعمیم و تسهیل بسیاری از مطالب آنالیز ریاضی (مصاحب، ۳۲۸/۱).

۲. در تئوری مجموعه ها، مفهوم «بی نهایت» یک ویژگی خاص برای مجموعه ها است که آن ها را به متناهی و نامتناهی تقسیم می کند؛ بنابراین مجموعه ای مانند X هنگامی نامتناهی خوانده می شود که زیر مجموعه ای سیریه مانند Y از X چنان موجود باشد که بتوان با تابعی یک به یک و پوشا هر عضو از Y را به عضوی از X نسبت داد، در غیر این صورت آن را مجموعه متناهی نامند (همان جا).

3. Semantic Space Time

4. Hadron

5. Quark

تسامح عرفی است و در فلسفه قابل اعتناء نیست (ابن سینا، شفاء، ۲۱۰/۴)، علاوه بر این، ایراد تعریف نامتناهی ریاضی، در این جا نیز وارد است و مانع اتصاف ذات حق به این نوع نامتناهی می شود.

نامتناهی در فلسفه و کلام اسلامی

«نامتناهی» واژه‌ای سلبی، حاصل ترکیب حرف سلبی «نا» با واژه ثبوتی «متناهی» است. ادیبان در وضع لغات در اغلب موارد، الفاظ را بازاء معانی محصل وضع می کنند و رفع آن را با ادات نفی به کار می برند. حال اگر الفاظ یاد شده از مفردات باشند، آن را محصله و بسیطه گویند و اگر با ادات نفی همراه شوند، برای دلالت بر رفع آن معانی، آن را معدوله نامند (طوسی، ۶۷)، بنابراین واژه «نامتناهی» و نظیر آن «معدوله» هستند و اگر در قضیه (موجبه یا سالبه) واقع شوند، آن را معدوله می سازند. ارتباط معنایی واژگان معدوله با واژگان ثبوتی خود، تابع وضع قرارداد است (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ۱۲۳/۱؛ طوسی، ۱۷ و ۱۰۱)؛ از این رو برای فهم معنای اصطلاحی نامتناهی در فلسفه و کلام باید به سخنان فلاسفه و متکلمان مراجعه نمود.

دیدگاه متکلمین

متکلمان بنابر منقولات زیادی که در خصوص عدم تناهی و محدودیت حق تعالی وجود دارد، این امر را پذیرفته و در پی تفسیر آن برآمدند؛ ابوالحسن اشعری بر این باور است که تمام متکلمان معتزلی در نامتناهی و نامحدود بودن حق تعالی اجماع نظر دارند (اشعری، ۲۱۶/۱). شهرستانی می گوید: «تناهی مکان و زمان مقتضی تناهی باری تعالی نیست، زیرا نسبتی بین حق و مکان، مکانیات و زمانیات وجود ندارد» (شهرستانی، ۲۴/۱)، حق تعالی به نحو دیگری نامتناهی است، اما توضیحی در این باب نمی دهد. فخر رازی اطلاق نامتناهی بر خداوند را از سه حیثیت ذات و صفات و دوام وجودی تبیین می کند (فخر رازی، المطالب العالی، ۷۷-۷۹) و نامتناهی در خداوند را به معنای سلب مطلق می داند؛ یعنی ذات حق شأنیت اتصاف به تناهی و عدم تناهی را ندارد و این دو وصف از ذات او مرتفع است (همان جا؛ همو، المباحث المشرقیة، ۱۹۱/۱). غزالی نیز حق را موجودی ازلی ابدی بدون نهایت معرفی می کند (غزالی، ۱۶۱). جرجانی معتقد است که تمام اوصاف خداوند دارای سه ویژگی وحدت، قدم و عدم تناهی است (جرجانی، ۵۸/۸) و تفسیر عدم تناهی را به مانند فخر بیان می کند. علامه حلی نیز در وصف نامتناهی بودن حق می گوید: «برای الله تعالی نهایی وجود ندارد، چنان که از برای نقطه نهایی نیست، زیرا معنای مصحح صدق تناهی که همان کم باشد، از آن دو سلب می شود» (حلی، ۳۷۱/۱) در میان فلاسفه، شهرزوری نیز مانند متکلمان خداوند را نامتناهی به معنای سلب مطلق می داند (شهرزوری، رسائل الشجرة الإلهية، ۲۰۶/۳).

دیدگاه فلاسفه

نامتناهی در فلسفه، در دو بخش کاملاً متفاوت به کار رفته است، یکی در حوزه طبیعیات و بحث مقولات، دیگری در الهیات به معنای اخص؛ در این بخش نیز که محل بحث ماست، دو تلقی از عدم تناهی واجب وجود دارد؛ یکی برپایه تشکیک در وجود، دیگری برپایه تشکیک در مظاهر وجود. از این رو برای روشن شدن معنای صحیح از عدم تناهی واجب تعالی، اقسام مذکور را بیان می نماییم.

نامتناهی در طبیعیات و مقولات

«نامتناهی»^۱ در اصل واژه‌ای یونانی به معنای بی حد و مرز است، نخستین بار توسط حکمای یونانی برای توصیف ماده‌المواد به کار رفته است؛ گویا آناکسیمندر (۶۱۰-۵۴۶ ق.م) اولین شخصی است که از نامتناهی بهره برده است، او اصل و مبدأ تمام اشیاء را «بی نهایت» می نامد (بریه، ۵۰). مراد او از بی نهایت چیزی است که از حیث عظم و شکوه حد و حصری ندارد، پس از او آناکسیمنس هوای نامتناهی را مبدأ همه چیز می داند (همان، ۵۶). ملیسوس شاگرد پارمنیدس هم موجود را نامتناهی در زمان و مکان معرفی می کند (ورنر، ۲۷). آخرین دیدگاه‌های فیلسوفان قدیم در باب عدم تناهی در آراء لوقیپوس و به دنبال آن دموکریتوس در قول به اجزاء لایتجزاء، جلوه گر است. مراد از نامتناهی در تمامی موارد مذکور، نامتناهی کمی است. در نهایت مبحث تناهی و عدم تناهی در ارسطو به انسجام معقولی می رسد. او در کتاب طبیعیات بعد از نقل و نقد آراء پیشینیان خود و بیان خاستگاه باور به نامتناهی (رک: ارسطو، ۱۱۴-۱۱۰) و توالی فاسد انکار عدم تناهی (رک: همان، ۱۲۰)، تفصیلاً به تعریف و تبیین مسئله می پردازد و با ارائه دو تقسیم از نامتناهی، یکی از جهت بالفعل و بالقوه بودن (رک: همان، ۱۲۱-۱۲۰) و دیگری به لحاظ افزایش و تقسیم (رک: راس، ۱۳۶)، غیرمتناهی کمی را انسجام می بخشد. او نامتناهی را هم چون موجودی بالذات و جدا که محسوس هم نباشد، ممتنع دانسته و تنها نامتناهی در قوه را ممکن می داند. ارسطو عدم تناهی در کتاب طبیعیات را خاص امور کمی می داند و آن را چنین معنا می کند: «چیزی که گذریافتنی^۲ است، ولی گذرهای آن بی پایان است» (ارسطو، ۱۱۳)؛ بنابراین نامتناهی در نظر او عبارت است از آنچه نخست دارای کمیت و یا قابلیت اتصاف به آن را داشته باشد، دوم تقسیم پذیری بی حد و حصر داشته باشد. تلاش ارسطو در بیان مسئله و تقسیم مذکور، نخست اثبات نامتناهی بالقوه در ماده و مادیات است، و دوم اثبات عدم

1. Apeiron

۲. مراد از گذریافتنی و گذرناشدنی، تقسیم پذیری و تقسیم ناپذیری است.

وجود بالفعل نامتناهی گذرناکردنی در جهت افزایش، در عرصه طبیعت است.

اوج نظرات حکما در خصوص نامتناهی در اصطلاح کمیّتی، در آراء ابن سینا جلوه‌گر است و پسینیان بالاتفاق آراء او را پذیرفته‌اند، او «نهایت» را به معنای پایان و وصف امور کمیّ می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «چیزی که شیء به واسطه آن دارای کمیّت و مقدار می‌شود به نحوی که وراء آن، شیئی از آن وجود ندارد» (ابن سینا، الحدود، ۲۵۳؛ همو، شفاء، ۲۱۹/۴) و در تعریف نامتناهی می‌گوید: «کمیّتی که هر اندازه از اجزای آن أخذ شود، باز چیزی از آن را می‌یابی که در خارج است و تکرار نشده است» (همان دوجا)، این کاربرد از نامتناهی در بخش طبیعیات و بخش مقولات در ذیل بحث از کمّ مطرح می‌شود. بنابراین در این جا تناهی و عدم تناهی از اعراض ذاتی لاحق بر کمّ، ذوکمّ و آنچه بالعرض و به سبب کمیّت آثارش به کمّ تعلق دارد، می‌باشد (رک: ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ۱۷۵/۳؛ همو، النجاة، ۲۴۴؛ شهرزوری، الشجرة الإلهية، ۳۶۸/۳؛ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۲۱/۴).

شیخ در فن یکم سماع طبیعی از طبیعیات شفاء، بیان تفصیلی معنا و کیفیت نامتناهی در اجسام طبیعی و احوال آن (حرکت و سکون) را آغاز می‌کند (ابن سینا، شفاء، ۲۰۹/۴)، او معتقد است نامتناهی هم وصف اجسام و احوال اجسام، و هم وصف مجردات است؛ وی می‌گوید ما در طبیعیات، پیرامون عدم تناهی مجردات و سایر صفات آن‌ها سخن نمی‌گوییم، زیرا اولاً موضع بحث سزاوار طرح آن نیست، ثانیاً دلایلی که بر تناهی و عدم تناهی اقامه می‌شود، تنها در مادیات جاری است. شیخ معنای دیگری از نامتناهی را در عنوان فصل هفتم الهیات شفاء بیان می‌کند (همان، ۳۶۲/۱)، ولی تحلیلی از آن ارائه نمی‌دهد.

بنابراین ابن سینا سخن از تناهی و عدم تناهی را در کمیّات صاحب وضع^۱ و هم‌چنین اعدادی که در وضع یا طبع صاحب ترتیب هستند، بیان می‌دارد (همان، ۲۰۹/۱-۲۱۰) و می‌گوید: «هر امر متصل موجود الذات دارای وضع و هم‌چنین عدد مرتب الذات^۲ که با دیگری معیت دارد، محال است غیر متناهی باشد» (ابن سینا، النجاة، ۲۴۴)؛ یعنی شیخ سه شرط فعلیت، ترتب و معیت اجزاء را جزء شروط تحقق نامتناهی بالفعل می‌داند و چنین نامتناهی‌ای را در کمیّات محال می‌داند، سایر حکمای مسلمان نیز این شروط را بیان داشته‌اند. (رک: شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۱۷۷؛ میرداماد، قبسات، ۲۲۷؛ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱۴۴/۲؛ سبزواری، شرح منظومة حکمت، ۱۷۳-۱۷۲). سپس متذکر

۱. با این توضیح زمان خارج می‌شود، زیرا دارای وضع و اشاره حسی نیست؛ ایشان نامتناهی در حرکات و زمان را در بخش دیگر طبیعیات شفاء بیان می‌دارد (همان، ۱۷۷/۴).

۲. یعنی برخی در ذات خود بر برخی دیگر تقدم بالطبع دارد.

می شود اشیائی که وجود بالفعل آن ها ممتنع است، چنین نیست که تحقق نامتناهی در آن ها در همه وجوه محال باشد، بر این اساس، عدد^۱ و حرکات^۲ نامتناهی اند. عدم تناهی آن ها نیز دارای نحوی از وجود است و آن وجود بالقوه است، قوه بدین معنا که اعداد یکی پس از دیگری می آیند و حدّ یقفی ندارند، نه قوه به معنای آن چه به سمت فعلیت خارج می شود (ابن سینا، النجاة، ۲۴۶-۲۴۵).

تقسیمات نامتناهی کمی

شیخ برای مشخص شدن معنای نامتناهی در امور طبیعی، تقسیمی به ترتیب زیر ارائه می دهد که در بردارنده تمام اقسام عدم تناهی کمی است:

نامتناهی گاه به معنای حقیقی و گاه به معنای مجازی است، نامتناهی حقیقی نیز گاه به معنای سلب مطلق و گاه به معنای سلب ملکه (سلب عدولی) است و سلب ملکه نیز دو وجه دارد. (رک: ابن سینا، شفاء، ۲۰۹/۴-۲۱۰) ما این تقسیم را با تغییراتی به نحوی بیان می داریم که جامع تمام معانی مذکور در لسان حکما باشد.

اقسام نامتناهی قابل فرض در کمیات به ترتیب است:

۱- نامتناهی مقداری عبارت است از هرگونه وصف عدم تناهی مقداری قابل فرض که شامل اقسام زیر است:

۱-۱- نامتناهی مجازی: عبارت است از آن که اندازه گیری چیزی دشوار یا غیر ممکن بوده و رسیدن به نهایت آن و محدود کردنش به حرکتی مقدور نباشد. چنان که مسافت زمین تا آسمان هرچند در واقع دارای نهایت است، اما در نظر عرف نامتناهی تلقی می شود (همان جا)؛ چنین تعبیراتی تسامح عرفی است که به دلیل نبود ابزار یا علم کافی یا دلایل دیگر بیان می شود و جایگاهی در فلسفه ندارد.

۲-۱- نامتناهی حقیقی به معنای سلب مطلق: عبارت است از آن که از شبی، هر دو وصف تناهی و عدم تناهی نفی شود و معنایی که نهایت به او تعلق می گیرد یعنی کمیت داشتن، از شیء مسلوب باشد، مانند نقطه که نه می توان آن را محدود دانست و نه نامحدود، زیرا شأنیت پذیرش هیچ یک را ندارد (همان، ۲۰۹).

چنان که گذشت، متکلمین خداوند را بدین معنا نامتناهی می دانستند؛ چنین مطلبی از روی مسامحه از

۱. اعداد آغاز دارد ولی در جهت افزایش انجام ندارد.

۲. حرکت، علت وجود زمان و زمان علت تناهی یا عدم تناهی مقدار حرکت است.

آن جهت که از خداوند نفی سنخ کمیات می‌کند، به‌عنوان صفتی سلبی پذیرفتنی است، اما از جهات متعددی مخدوش است؛ زیرا نامتناهی بدین معنا اولاً معنای محصل و ثبوتی ندارد و در واقع معنایی عام و دارای مصادیق متعدد است (جعفریان و گرجیان، ۱۴)، ثانیاً مقسم این تقسیم نامتناهی، کمیات عرضی است، درحالی‌که صرف نداشتن کم، سبب خروج از عرضیت نمی‌شود، ثالثاً اگر نامتناهی به‌عنوان صفتی ذاتی، خاص ذات اقدس اله باشد، تنها او در عالم نامتناهی خواهد بود و شریکی در این صفت نخواهد داشت، هرچه ماسوای او فرض شود، فقیر و مفتقر و عین الربط به او خواهد بود، اما براساس سخن متکلم، خداوند در صفت عدم‌تناهی با سایرینی چون نقطه، نفس و عقل شریک است. نکته دیگر آن‌که از بررسی کلام متکلم چنان‌که در بخش «دیدگاه متکلمین» بیان شد، چنین برداشت می‌شود که امر نامتناهی به‌عرصه وجود در نمی‌آید و نامتناهی وجودی و بالفعل در هر صورتی و در مورد هر کسی که باشد محال است؛ درحالی‌که این سخن با عدم‌تناهی وجودی حق تعالی در تضاد است. بنابراین از آن‌جا که نامتناهی غیرکمی برای متکلمین مطرح نبوده است، هنگامی که نامتناهی را برای خداوند به‌کار می‌برند، مرادشان سلب تناهی و عدم‌تناهی از خداوند متعال می‌کند.

۱-۳- نامتناهی حقیقی به معنای سلب ملکه: آن است که چیزی طبیعت و ماهیتش اقتضای نهایت را دارد، اما نهایت‌بردار نیست (ابن سینا، شفاء، ۲۰۹/۴) و چنان‌که شیخ گفت این قسم دارای دو وجه است:

۱-۳-۱- وجه نخست: آن‌چه طبیعت و ماهیتش نهایت‌بردار است، ولی آن مصداق به‌خصوص نهایت ندارد، یعنی شأن نوع و طبیعتش چنان نیست که به‌عینه نهایت داشته باشد؛ مانند خط نامتناهی بر فرض وجود (همان‌جا).

۱-۳-۲- وجه دوم: آن‌چه شأن طبیعتش ایجاب می‌کند که نهایت بر او عارض شود، اما نهایتی بالفعل در او موجود نیست، بلکه به‌صورت بالقوه موجود است (همان‌جا).

شیخ قسم اخیر را نامتناهی مورد بحث در طبیعیات معرفی می‌کند و می‌گوید نامتناهی در این معنا، نامتناهی بالقوه است، زیرا او همانند ارسطو نامتناهی بالفعل در طبیعت و طبیعیات را محال می‌داند و در محالیت این‌که جسمی یا مقداری یا عدد صاحب ترتیبی نامتناهی بالفعل باشد، استدلال می‌کند (رک: همان، ۲۱۲-۲۱۳)؛ ادله‌ای که اولاً و بالذات بر محالیت عدم‌تناهی بالفعل امور کمی و ثانیاً و بالعرض بر محالیت تسلسل جاری است.

اقسام نامتناهی در وجه دوم بدین ترتیب است:

۱-۳-۲-۱- نامتناهی در کم منفصل (نامتناهی عدی): آن‌که عدد چیزی بی‌نهایت باشد و عدد نتواند او را محصور و محدود کند (رک: سبزواری، شرح منظومه، ۱۹۳/۱)، امور مادی به‌صورت بالقوه و امور مجرد

به صورت بالفعل بدان متصف می گردند.

۱-۳-۲-۲- نامتناهی در کم متصل قارالذات که تنها در مادیات موجود است، شامل موارد زیر است:
 ۱-۳-۲-۲- نامتناهی حجمی: آن که جسمی در سه جهت طول و عرض و ارتفاع غیر متناهی باشد (عدم تناهی به تصور نمی آید مگر در تصور جسمی نامتناهی، اما بنابر مشهور تناهی عرض لازم جسم است).

۱-۳-۲-۲- نامتناهی سطحی: امری در طول و عرض نامتناهی باشد.

۱-۳-۲-۳- نامتناهی طولی: موجودی که امتداد واحد دارد، آغاز و انجامی نداشته باشد.

۱-۳-۲-۳- نامتناهی در کم متصل غیر قارالذات که تنها مصداق آن زمان است.

۱-۳-۲-۳- نامتناهی مدی: وجود شیئی از جهت مدت و زمان نامتناهی باشد. زمان مقدار حرکت است، اگر بخواهد نامتناهی باشد، باید حرکت نامتناهی باشد. بنابر قاعده ضرورت علی و معلولی و این که عالم ماده عین حرکت و حرکت ماده ازلی بوده و تا حال ادامه دارد، می توان نتیجه گرفت که زمان بی نهایت وجود دارد، اما در نقطه پیدایش، زیرا از سوی دیگر مشهور حکما قائل به اتمام عالم ماده اند. هم چنین مجرداتی چون عقول کلیه متصف به این نوع عدم تناهی می شوند (همان جا).

نامتناهی فلسفی در الهیات: نامتناهی شدی (وجودی)

نامتناهی جز معنای طبیعی و کمی، معنای دیگری هم دارد که با معانی گذشته تنها اشتراک لفظی دارد، نامتناهی در این معنا اولاً وصف وجود است، ثانیاً موجودیت در آن بالفعل است و در صورتی است که امری به لحاظ شدت وجودی بی نهایت باشد. بنابراین معنای دوم همان «نامتناهی بالفعل وجودی است» که حکما از آن به نامتناهی شدی یا وجودی تعبیر می کنند و منحصر در ذات واجب تعالی است.
 ابن سینا در مقامی که در رد جسمانیت حق تعالی استدلال می کند، در بیان اوصاف متناهی می گوید: «امر متناهی موصوف به علو و مجد و قدرت و عظمت غیر متناهی و علم بسیط غیر محدود و محیط به همه ی اشیاء و فعلیت مطلق نخواهد شد و امر محدود واجب است که در قوت و قدرت محدود باشد، چه این که فعل او نیز متناهی و غیر ابداعی خواهد بود» (ابن سینا، التعليقات، ۳۲). عکس نقیض این قضیه چنین خواهد شد که امر نامتناهی _ خداوند متعال _ به علو و مجد و قدرت و عظمت و کبریا نامتناهی متصف می شود و امری که نامحدود است، قوت و قدرت او نیز نامحدود است، چنان که فعل او نیز نامتناهی خواهد بود. شیخ، مجد حق را نیز که از اوصاف ذاتی اوست، نامتناهی می داند (همو، شفاء، ۳۶۲/۱).

شیخ اشراق که قائل به اختلاف تشکیکی انوار است (سهروردی، ۱۱۹/۲)، نخستین بار اصطلاح نامتناهی شدی را به کار برد و پسینیان بالاتفاق از این تعبیر استفاده نمودند. (رک: میرداماد، قیسات، ۳۷۵؛ ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۷؛ سبزواری، شرح منظومه حکمت، ۴۸). وی در تعریف نامتناهی به این معنا می گوید امری که فوق او نوری نیست، او غیرمتناهیة الشدة است و تنها مصداقش نورالانوار است که به جمیع انوار به احاطه معنوی عقلی محیط است، اگر وای او نور دیگر باشد، لازم می آید که او را حدّ و تخصیص بزند (سهروردی، ۱۶۸/۲).

در نظر او، شدت نورانیت و اشراق نورالانوار به مرتبه‌ای که فوق آن قابل تصور نیست (همان، ۱۶۸) و هیچ‌یک از انوار مجرد عقلی در نورانیت شبیه او نیستند (شهرزوری، شرح حکمت الاشراق، ۳۳۰). او در ذات و اسماء و صفات و تمام وجوه غیرمتناهیة الشدة است (همان، ۳۳۱-۳۳۰)؛ پس او نهایت کمیات، نهایت ثبات و نهایت معلولیت ندارد، ذات او نورانیت اوست و نورانیت او زائد بر ذات او نیست و شدت نوریت او کمالیت اوست و هیچ تمامیتی در جهتی از جهات وراء او وجود ندارد (سهروردی، ۴۶۵/۱)، بلکه «وراء ما لایتناهی بما لایتناهی» است (همان، ۱۶۹/۲).

اوج نظرات حکمای پیش از ملاصدرا در نظر میرداماد مشهود است. او نامتناهی شدی را با تفصیل بیش‌تری نسبت به شیخ اشراق بیان می‌کند و به غیرمتناهی بالفعل وجودی حق تعالی از جمیع جهات و حیثیات تصریح دارد و شدت وجودی حق را به مرتبه‌ای وراء مایتناهی بما لایتناهی و وراء ما لایتناهی بما لایتناهی می‌داند و حق تعالی را در همه جهات عزّ و جلال و مجد و کمال فوق تمام و نامتناهی شدی معرفی می‌کند (رک: میرداماد، قیسات، ۳۷۶).

معنای وجودی نامتناهی در کلام ابن‌سینا، شیخ اشراق و میرداماد با توجیهاتی مطابق با نظر ملاصدرا بنابر اصالت وجود و تشکیک وجود است که بدان اشاره می‌شود.

توجیه سخن ابن‌سینا: لازمه سخن وی در توصیف امور متناهی و عدم‌تناهی مجد خداوند و از سویی باور به عینیت ذات و صفات حق (همان، شفاء، ۳۶۷/۱) و نفی ماهیت از ساحت او (همان، ۱۸۸؛ همو، المباحثات، ۱۴۰؛ همو، الهیات دانشنامه‌علائی، ۱۱۷) و هم‌چنین اثبات وجوب من جمیع الجهات واجب تعالی در فلسفه او (همو، التعليقات، ۵۵) معنایی وجودی از عدم‌تناهی است که او ذات و صفات حق را به آن متصف می‌داند.

توجیه سخن شیخ اشراق: باتوجه به این‌که شیخ به عینیت ذات و صفات معتقد است (سهروردی، ۱۶۸/۲)، از طرفی نفس و مفارقات بالاتر از آن‌را وجودات صرف و اثبات محضه دانسته و از خداوند نفی ماهیت می‌کند (همان، ۱۱۵/۱-۴۳۵، ۱۷۷؛ صدرالمألهین، الحکمة المتعالیة، ۴۳/۱)؛ می‌توان پذیرفت که

مراد او نیز از نامتناهی، همان نامتناهی شدی به معنای شدت وجودی است و می توان نوعی وحدت سنخی وجود را از کلام شیخ برداشت کرد، در عین حال شیخ اشراق گام وسیع تری از ابن سینا در تبیین این مسئله برداشته است و آن وحدت تشکیکی در نوریت است که در مجردات و انوار مطرح می کند. میرداماد نیز چنان که گذشت صراحتاً معنای وجودی را بیان می دارد و نامتناهی شدی را به نامتناهی بالفعل و وجودی تفسیر می کند.

سرّ این که از کلام این حکما معنای وجودی از نامتناهی برداشت می شود، اشتراک فلاسفه اسلامی در حکم به اصالت وجود، در مورد حق تعالی است، اما آن چه باعث شده است تفاوت بارزی میان رأی جناب صدرا با دیگر حکما در این خصوص پدید آید، مبانی ویژه ای است که در فلسفه صدرایی می توان به استناد آن ها از باور به نامتناهی شدی به وحدت شخصی وجود رسید، این که دیگر حکما نتوانسته اند علی رغم باور به نامتناهی شدی به چنین رأی نهایی ای نائل آیند از جهات ذیل به نظر می رسد:

در فلسفه ابن سینا: غلبه دیدگاه کثرت انگار و تباین وجودات (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ۳/۳۷-۳۷، ۲۸۳)، عدم تفکیک اصالت وجود و ماهیت، و عدم طرح وحدت تشکیکی وجود.

در فلسفه اشراق: اصرار به اصالت ماهیت (سهروردی، ۱/۵۴، ۲۲۶، ۲۹۶؛ همو، ۲/۸۷، ۱۲۸) عدم تفکیک اصالت وجود با اصالت ماهیت (همان، ۱/۳۳۵) و اذعان به تشکیک در ماهیت.

در فلسفه میرداماد: پذیرش آگاهانه اصالت ماهیت (رک: میرداماد، قیسات، ۳۷؛ همو، مصنفات، ۲/۵-۶) و عدم طرح مسئله وحدت حقیقت وجود و تشکیک مراتبی آن.

تعریف ملاصدرا از نامتناهی

در حکمت متعالیه به مسئله عدم تناهی واجب تعالی نسبت به دیگر مکاتب فلسفی و کلامی بیش تر پرداخته شده و معنای ژرف تری می یابد، اما صدر المتألهین در آراء غیرنهایی خود که تکمیل کننده نواقص و خلل و فرج دیدگاه پیشینیان است و تنها جنبه آموزشی و رعایت مراتب تعلیم است (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیه، ۱/۷۱) و بر مذاق قوم سخن گفتن است، نامتناهی را تقریباً به همان معنای سابق، ولی با مبانی مستحکم تری نسبت به مبانی میرداماد و شیخ اشراق به کار می برد؛ ملاصدرا میراث گران بهای اساتید خود را امانت دارانه اخذ نمود و بذل آن را بر اساس اصالت وجود و تشکیک در وجود کاشت و پرورش داد، اما ثمره نهایی و کمال غایی این شجره طیّبه، نمود خود را در آراء نهایی و تلقی اصلی ایشان در تبیین نظام هستی نمایان کرد؛ لذا ما عدم تناهی شدی در حق تعالی را بنا بر مبانی ملاصدرا در دو معنا بر اساس دو تلقی از

هستی، مصطلح و مستقر می‌دانیم.

ملاصدرا که در طرح نظام تشکیکی خود بهره‌های فراوانی از آراء پیشینیان برده است، بنابر مبانی فلسفی خاص خود هم‌چون اصالت وجود و تشکیک مراتبی حقیقت وجود، تناهی و نامتناهی شدی را تفسیر جدید می‌بخشد؛ معنایی وجودی که وصف ذاتی حقیقت وجود است. به اعتقاد او وجودی که در خارج تحقق دارد، یک حقیقت مشکک است که مابه‌الاشتراک در آن عین مابه‌الاختلاف آن است و ذاتاً دارای مراتب شدید و ضعیف، و خالص و مشوب به غیر است، که در پایین‌ترین مرتبه به هیولای اولی که در نهایت ضعف وجودی است، ختم می‌شود و در بالاترین مرتبه مختوم به موجودی که فوق تمام است و اول بدون اول و آخر بدون آخر است یعنی مقام واجب- جَلَّ مَجْدُهُ- که از لحاظ قوّه وجود غیر متناهیة الشدّة است (صدرالمألهین، الحکمة المتعالیة، ۱/۱۲۰، ۲۵۳، ۴۳۲؛ ۷/۱۴۹؛ همو، تعلیقه برالهیات شفاء، ۲۷). بر این اساس، هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، نسبت به مرتبه بالای خود، ضعیف و نسبت مرتبه پایین‌تر از خود، شدید است. در این جا شدّت و ضعف مرتبه وجود به میزان برخورداری از کمالات وجودی است و صفت عدم تناهی برای موصوفی است که تمام کمالات وجودی ممکن را به نحو اعلی و اشرف داراست و هیچ‌گونه نقصانی در ساحت وجودی او راه ندارد و تمام سلسله موجودات از بدو تا ختم بدو منتهی می‌شوند. مضاف بر آن چه بیان شد، تعبیر دومی از عدم تناهی با تفسیر وجودی در حکمت متعالیه، برای واجب تعالی به کار می‌رود و آن میرا بودن ذات حق از ماهیت است، زیرا ماهیت حدّ عدمی وجود است، درحالی که ذات حق هیچ‌گونه حدّ ماهوی ندارد، بلکه ماهیت او ایتّ است و اصل موجودیت هر شیئی موجود است و محض حقیقت وجود است که مشوب به چیزی غیر وجود نیست (همو، المشاعر، ۴۶) بدین معنا نیز حق تعالی متصف به نامتناهی می‌گردد.

باتوجه به آنچه بیان شد، بنا بر تشکیک خاصی که در آن سنخ وجود واحد است و اشخاص وجود متعدد، نامتناهی شدی در آراء ملاصدرا به گونه‌ای تبیین می‌شود که بر اساس آن تنها واجب تعالی در سلسله مراتب موجودات عالم به «نامتناهی بالفعل وجودی» متصف می‌گردد، اما بنابر تشکیک خاصّ الخاصّی، وجود، شخص واحد غیر متناهی دارد و این شخص واحد وجود، چون نامتناهی است، تنها در ظهورات و تجلیات او تشکیک معنا دارد و غیر او که یا اسماء و صفات اویند و یا افعالش، تجلیات و مظاهر او بوده و نامتناهی به عدم تناهی اویند. بنابراین وصف نامتناهی شدی در این معنا دستخوش تغییراتی می‌شود، تفصیل این دو تفسیر به شرح زیر است.

عدم تناهی بر پایه تشکیک در حقیقت وجود

از آن جا که حقیقت وجود اصیل است، عین خارجیت، کینونت و تحقق خارجی است (رک: ملاصدرا، المشاعر، ۹-۱۸؛ همو، الشواهد الربوبية، ۶؛ همو، الحکمة المتعالیة، ۱۴۸/۶) و چون سریان حقیقی دارد، تمام حقایق را درون خود واجد است و در همه حقایق جاری است، هر چند حقیقت این سریان، به علم حصولی درک نمی شود؛ بنابراین حقیقت وجود، متشخص بذاته و تشخص دهنده به تمام ماهیات است و به اعتبار ماهیات و کثرت ماهوی می توان وجود را دارای مراتب و حقایق مختلف با شدت و ضعف دانست، مگر وجودی که نامتناهی است و در اعلى مرتبه قرار گرفته است و فوق حد و مرتبه و محدودیت است و چون نامتناهی است، تام تر و کامل تر از او قابل تصور نیست (ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۷)، پس حقیقت وجود واحد است و اختلاف مراتب و درجات آن به تقدم و تأخر و شدت و ضعف است و این حقیقت واحد در تمام مراتب، سریان و جریان دارد.

نامتنامی قول به تشکیک وجود

با کمی دقت نظر به دست می آید که سخن در نامتناهی براساس تشکیک تمام نیست، بلکه سیر در مراتب تعلیم است، زیرا این تشکیک تفاوت چندانی با تباین و سخن مشائیان (همان جا) و حتی شیخ اشراق ندارد؛ تنها تفاوت، شفاف شدن موضوع بحث و اثبات مسئله مورد تردید اصالت وجود است؛ هم چنین اگر هستی را دارای مراتب مختلف در نظر بگیریم که بر حسب شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر باهم اختلاف رتبه پیدا کنند، در این صورت سؤال پیش می آید که آیا هر مرتبه ای از مراتب هستی، ویژگی ها و مختصات خاص خود را دارست یا خیر؟ اگر هر مرتبه ای دارای مختصات ویژه خود باشد، قطعاً نتیجه ای جز تباین نخواهد داشت، اگر پاسخ عکس این باشد تشکیک در هستی مبدل به تشکیک در مظاهر و تعینات وجود خواهد شد؛ بنابراین گرچه از ظاهر برخی سخنان صدرا بوی وحدت تشکیکی به مشام می آید، با دقت نظر و تعمق و خروج از ظواهر به باطن کلام، دیدگاه نهایی وی جز وحدت شخصی نخواهد بود، زیرا خود او در اسفار می گوید وحدت تشکیکی جزء تعلیمات بوده و این دیدگاه در مقام تعلیم و آموزش با وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً منافاتی ندارد (صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة، ۷۱/۱). مؤید دیگر این که او در همان جا، نظر نهایی خود را هم سو با نظر عرفای الهی معرفی می کند و وعده اقامه برهان قطعی می دهد بر این دیدگاه که وجودات، گرچه متکثر و متمایز هستند، اما امور مستقل و ذوات منفصل نبوده و تكثر و تمایزشان چیزی جز تعینات حق اول و ظهورات نور او و شئون ذات او نیست.

عدم تناهی بر پایه وحدت شخصی و تشکیک در مظاهر و تعینات وجود

نامتناهی بودن حق تعالی براساس تشکیک خاص الخاصی بدین معناست که یک حقیقت واحد شخصی منحصر به فرد بلاثنائی وجود دارد (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۲/۲۹۳) که خود تشکیک بر دار نیست، بلکه مظاهر و اعیان او چنین ویژگی ای دارند؛ یعنی شخص وجود، به اعتبار ظهورات و تجلیات در مواطن و مجالی متعدد، منشأ تشکیک می گردد، زیرا هرچه ماسوای این حقیقت فرض شود، ظهوری از ظهورات، طوری از اطوار، وجهی از وجوه و یا شأنی از شئون او خواهد بود (همان، ۲/۳۰۰-۳۰۱، ۳۰۵) که تفاوتشان در شدت و ضعف مظهریت، وجهیت و شأنت آن هاست، یعنی شخص واحد وجود در شأنی و طوری أظهر از شأن و طور دیگر خود است و این درجات ظهور و تکرر مظاهر به وحدت حق خدشه نمی زند (همو، ۲/۳۴۷). چنین وجودی نامتناهی است، بدین معنا که نه در طول و نه در عرض آن، چیزی وجود ندارد، نه درون آن، چون صمد است و نه بیرون آن، چون احد است؛ به عبارت دیگر وجود معلول با وجود علت تنافی ندارد، بلکه معلول همان طور و ظهور علت است.

به دیگر بیان، شخص وجود نامتناهی است و چون نامتناهی است، کمالات آن هم نامتناهی است و به تبع، وجوه آن هم نامتناهی خواهد بود و تفاوت میان وجوه مختلف و متکثر او به ظهور و بطون است و بین ظاهر و باطن، فاصله و بُعد وجودی قابل فرض نیست، بلکه ظاهر همان باطن است و باطن همان ظاهر است. باطن ظاهری است که تعین ندارد، ظاهر باطنی است که اطلاق ندارد و مظاهر چیزی، جز تعینات مختلف یعنی انحاء مختلف ظهور و بطون نیستند؛ بنابراین وقتی خدای متعال یک باره تجلی کرد، به خاطر عدم تناهی تجلی اش نه در طولش جایی وجود دارد که تجلی دوباره آن جا را بگیرد، نه در عرضش، بلکه همانی که واحد بود، در عین واحد بودنش کثیر می شود، یعنی فعل خدای متعال همان تجلی و ظهور اوست و تفاوت و اختلاف میان حق و خلق، در ظل و ذی ظل، و فرع و اصل است. در این تفسیر از حکمت متعالیه، نامتناهی بودن حق تعالی عبارت است از نامتناهی شدی خاص الخاصی که علاوه بر شدت در وجود، دارای وسعت در وجود هم باشد؛ بدین معنا که در طول و عرض او هیچ چیزی وجود ندارد و او متفرد در هستی و هستی منحصر به اوست و چنان که سیدحیدر آملی می گوید مظاهر و خلق عالم جز امر اعتباری و وجود مجازی نمی باشد (آملی، ۶۸۸). این نتیجه با آن چه دیدگاه نهایی صدر را بر پایه اصالت وجود و عین الربط و الفقر و التدلی بودن معالیل است، انطباق کامل داشته و مؤید یکدیگرند و بر این اساس می توان مدعی شد چنین تلقی ای از واجب بنا بر تصریحات متعدد ملاصدرا (رک: صدرالمتألهین، شرح الهدایة الاثریة، ۲۵، ۳۴۰-۳۴۲؛ همو، الحکمة المتعالیة، ۲/۲۹۲-۳۰۱، ۳۰۰، ۲۹۳، ۳۰۵)، تنها مدل نهایی قابل انتساب به دستگاه فلسفه صدرایی است که نخستین بار توسط ایشان مبرهن گردید.

از رهگذر معنای مذکور، دو معنای دیگر از نامتناهی منکشف می‌شود:

- ۱- نامتناهی رتبی: بدین معنا که چون وجود حق نامتناهی است، مراتب وجود عالم و اسماء و صفات او نیز نامتناهی خواهد بود و هر مرتبه‌ای از مراتب مظاهر حق نسبت به مرتبه مادون خود، متصف به نامتناهی عدی، مدی و شدی می‌شود.
- ۲- نامتناهی وجهی و شأنی: با اثبات وحدت شخصی وجود در نظام حکمت صدرایی، یکی از ثمرات این بحث در نحوه ارتباط خالق و مخلوق، این است که، ماسوای واجب، شئون و ظهور و بروز ذات حق هستند و از آنجا که ذات حق نامتناهی است، تجلیات و تشانات آن هم نامتناهی خواهد بود.

اقسام نامتناهی شدی

پس از آن که روشن شد تنها معنای صحیح از نامتناهی که در مورد واجب تعالی قابل طرح است، نامتناهی شدی با دو خصوصیت وسعت و شدت در وجود است، باید دانست که اصطلاح نامتناهی شدی، به نحو مشترک لفظی در مواضع مختلف، به معانی متفاوتی توسط فلاسفه به کار رفته است، اما تفکیکی میان این معانی صورت نگرفته است؛ از این رو برای جلوگیری از خلط این معانی، نامتناهی شدی را با قیودی از هم تفکیک می‌نماییم و سه تقسیم به شرح ذیل بیان می‌داریم:

۱. نامتناهی شدی عامی، که در اتصاف قوای اجسام به تناهی و عدم تناهی و شدت تاثیر این قوا مطرح است. بنابر دیدگاه قوم، چنین نامتناهی‌ای در عالم طبیعت قابل تحقیق نیست (رک: ابن سینا، النجاة، ۲۵۰؛ طوسی، ۱۷۳/۳-۱۷۶؛ سهروردی، ۵۹/۱؛ صدرالمألهین، الحکمة المتعالیة، ۲۲۱/۳-۲۳۲؛ زنوزی، بدایع الحکم، ۱۳۷)؛ هم چنین مانند عدم تناهی شدی که سهروردی به آثار و انوار عقول نسبت می‌دهد (رک: شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۴۱۰).

۲- نامتناهی شدی خاصی، که همان عدم تناهی به لحاظ شدت مرتبه وجودی است، و مبتنی بر وحدت تشکیکی وجود است؛ اقوال منکشف از دیدگاه مشاء و اشراق با کمی تسامح در این قسم می‌گنجند، چنان که رأی صدرا در قول به تشکیک، مصداق بارز و حقیقی این قسم است.

۳- نامتناهی شدی خاص الخاصی، بدین معنا که موجودی علاوه بر شدت وجودی، وسعت وجودی هم داشته باشد؛ یعنی سعه و گستره وجودی او به نحوی باشد که جا برای غیر نه در طول و نه در عرض نگذارد. در این معنا، کثرت وجودی جای خود را به کثرت ظهوری و تعینی هستی می‌دهد، یعنی شخص وجود بی نهایت با ظهورات و تجلیات بی نهایت است؛ این معنا از نامتناهی را که با قید خاص الخاصی از سایر

معانی جدا ساختیم، از دیدگاه نهایی صدرا که متأثر از ذوق عرفانی اوست، انتزاع نمودیم. هرچند که تصریحی به این معنا در بیانات آخوند وجود ندارد، اما اگر ملاصدرا که از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود منتقل شد، تعریف خود را از نامتناهی ارائه می نمود، جای هیچ تردیدی در رأی نهایی او باقی نمی ماند. اصطلاح نامتناهی شدی را در این معنا مستقر می دانیم، شاید اگر تأمل دقیقی در نامتناهی شدی صورت گیرد، نیاز به الصاق قید خاص الخاصی نباشد، اما به دلیل این که حکما پس از ملاصدرا غالباً در مسئله تشکیک خاصی خداوند را نامتناهی دانسته اند و سلسله طولی از موجودات را تصدیق نمودند، و ما بنابر دیدگاه خود و آراء نهایی ملاصدرا، چنین تعبیری را دقیق و خالی از اشکال نمی دانیم، تعبیر مذکور را برای نشان دادن مقصود خود از نامتناهی وضع نمودیم.

براهین اثبات عدم تناهی واجب تعالی

اکنون نوبت به ذکر ادله ای در اثبات عدم تناهی واجب تعالی است، زیرا با اثبات این مسئله، عدم تناهی خود می تواند حد وسط برهانی مستحکم بر وحدت شخصی وجود واقع شود.

برهان نخست: از راه صرافت و حقیقت محض بودن واجب تعالی

مقدمه اول: واجب الوجود، صرف الوجود و محض حقیقت وجود است (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۱/۱۱۵؛ ۲/۲۹۷؛ همو، المشاعر، ۴۵؛ همو، العرشیه، ۲۲۰؛ همو، الشواهد الربوبیه، ۴۵، ۵۱، ۱۳۸؛ سهروردی، ۱/۱۱۵-۱۱۷).

مقدمه دوم: هر وجود صرف و محضی، مشوب و آمیخته به چیزی غیر از وجود نیست؛ یعنی هیچ حدّ و نهایت و قید و صفتی غیر ذات، بر او عارض نمی شود. (رک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ۲/۳۲۶؛ ۵/۱۱۵، ۲۰۰؛ ۶/۱۵).

مقدمه سوم: هر آن چه فاقد حد و نهایت و قید و عارض باشد، فاقد حد و نهایت وجودی (حد نفادی و عدمی) است.

نتیجه: واجب تعالی که هستی محض و صرف است، حد و مرز وجودی ندارد و نامتناهی است. توضیح برهان: اگر واجب تعالی که محض حقیقت وجود است، دارای حدّ و نهایت و قید باشد، باید متحد و متخصص و مقید به امری غیر از وجود باشد (ملاصدرا، المشاعر، ۴۶)، بنا بر این فرض، باید سبب و مخصص داشته باشد و اگر چنین شد حقیقت محض و صرف هستی خالص و بی آمیختگی و مبرای از عیب و نقص نبوده و یگانه و بی انباز نخواهد بود؛ به عبارت دیگر واجب الوجود که محض حقیقت وجود است، اقتضای تحدید و تعین و تناهی نمی کند، زیرا حدّ و تعین و نهایت از عدم و نفاد است و عدم

در ساحت هستی محض و بحث و صرف راه ندارد.

به بیان دیگر، اگر واجب تعالی متحد شود باید به واسطه سبب خارجی باشد و نه ذات خود، در این صورت نیازمند به سببی است که او را تخصیص و تحدید نماید و لازمه چنین سخنی این است که واجب الوجود معلول و مقهور باشد، زیرا حد و قید و محدودیت با معلولیت و مقهوریت مساوی است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۱۵/۵).

با این توالی فاسد ثابت می شود که واجب الوجود نهایی ندارد و نقصی بر او عارض نمی شود، او قوه امکانی و ماهیتی ندارد، متصف به عموم و خصوص نمی گردد، بنابراین فصل و تشخیصی جز به ذات خود ندارد، صورت و فاعل و غایتی ندارد چنان که نهایی ندارد، زیرا تمام خصوصیات مذکور از عوارض و امور زائده است (همان، ۱۸۵) که موجب نقص و قصور و نیستی در حقیقت محض می گردد و با صرافت منافی است؛ بلکه ذات او از جمیع جهات و حیثیات بالفعل است و او خود صورت و کمال ذات خویش است.

برهان دوم: از راه توحید و یگانگی واجب تعالی

«چون واجب الوجود واحد است؛ پس نامتناهی است»، زیرا اگر واحد نباشد، محدود است، اگر محدود باشد صرف نیست، اگر صرف نباشد واجب نخواهد بود، به عبارت دیگر کثرت فرع بر محدودیت و تناهی است؛ یعنی محدودیت و تناهی با کثرت تلازم دارد، اما چون واجب تعالی به حکم صرافت، دارای وحدت حقه حقیقی است، و محدودیتی در جهتی از جهات نداشته و سرتاسر اطلاق و لاحدی است، در آن کثرت و تعدد معقول نیست؛ «لأن كل معدود منقصر» (نهج البلاغه، حکمت ۷۵)؛ در نتیجه به حکم وحدت حقیقی خود، نامتناهی خواهد بود.

توضیح برهان: خداوند متعال به حکم صرافت دارای وحدت حقه حقیقیه است (صدرالمതأللهین، الحکمة المتعالیة، ۱۳۶/۱؛ همو، الشواهد الربوبیة، ۴۵)؛ حال اگر موجود واحد حقیقی متناهی و محدود باشد و اطلاق نداشته باشد، هرآینه در ردیف و عداد او چیزی قابل فرض است، اگر چنین باشد او واحد بالعدد خواهد بود نه واحد حقیقی، یعنی دو واجب یا بیش تر در عالم وجود خواهد داشت، اگر دو واجب در عالم باشد، منجر به تناهی آن دو می گردد، زیرا هریک از آن دو کمالی را واجد خواهد بود که دیگری فاقد آن است، پس در آن دو، وجه اشتراک و وجه امتیازی خواهد بود که علاوه بر تسلسل و تقدم شیء بر نفس خود و معلل بودن منجر به داشتن ترکیب در واجب تعالی می شود، هم چنین اگر واجب تعالی محدود شد یعنی عدمش نامحدود است؛ لکن چون واجب تعالی واحد و صرف است و نه ثانی دارد و نه تکرار، لاجرم نامتناهی خواهد بود.

برهان سوم: از راه بساطت حقیقی و نفی ترکیب از واجب تعالی

مقدمه اول: خداوند متعال از جمیع تراکیب منزّه است و استغنائی ذاتی دارد.

مقدمه دوم: هر موجودی که از جمیع تراکیب منزّه باشد و احتیاجی و افتقاری به امری، به هیچ وجهی از وجوه نداشته باشد نامتناهی و واجب الوجود بالذات خواهد بود، از این رو هر موجودی، برای این که محتاج به غیر _ که نشان نقص، کاستی و افتقار است _ نباشد، باید نامتناهی باشد، زیرا موجود متناهی، موجودی است مرکب و محتاج به غیر است.

نتیجه: خداوند متعال، نامتناهی بالفعل وجودی است.

بیان ملازمه ۱: هر موجودی که در او دست کم یک ترکیب از ترکیب های احصاء شده وجود داشته باشد، لاجرم آن شیء نیازمند و متوقف به اجزاء ترکیب خواهد بود. واضح است که نیازمندی مساوی با معلولیت و مقهوریت است و اساساً با عدم تناهی در تضاد است، به عبارت دیگر، هر امر متناهی و محدودی در وجود خود، دست کم مرکب از دو جنبه ی وجود و عدم می باشد^۱، وجود ملازم وجدان و عدم ملازم با فقدان است؛ بنابراین اگر حق تعالی برخی از کمالات وجودی را واجد نباشد، نامتناهی نخواهد بود، زیرا هر امر مرکبی محتاج به اجزاء خود است، اکنون خداوند متعال که صرف و محض و بسیط حقیقی است و عدم و ماهیت در او راه ندارد؛ فاقد اجزاء اعتباری (وجود و عدم) است که در موجودات محدود و مرکب از وجود و عدم تحقق دارد؛ فاقد اجزاء تحلیلی (وجود و ماهیت) است؛ اجزاء مقداری یعنی کم متصل، در او منتفی است، چون کم ماهیت است و خداوند ماهیت ندارد؛ اجزاء عقلی (ماده و صورت عقلی) که از آن به اجزای ذهنی به معنای اخص هم یاد می شود در او استحاله دارد، چون ماده و صورت خارجی به جسم اختصاص دارد که جوهر است، اکنون همین ماده و صورت داخل ذهن شده و تبدیل به ماده و صورت ذهنی می شود؛ اجزاء حدی (جنس و فصل) نیز در ساحت قدسی حق راه ندارد، چون جنس و فصل همان ماده و صورت عقلی است که لا بشرط اخذ شده است، واجب تعالی ماده و صورت عقلی ندارد پس اجزاء حدی هم نخواهد داشت؛ نتیجه آن که چنین موجودی که در هیچ جهتی مرکب و محتاج به غیر نیست، لاجرم نامتناهی خواهد بود.

نکته: تمام آنچه بیان شد، در مبحث قاعده بسیطة الحقیقه به نحو تفصیلی مبرهن شده است (رک: صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة، ۸۷/۶-۸۰ و ۱۰۰-۱۱۰؛ همو، العرشية، ۲۲۱؛ جوادى آملی، تفسیر موضوعی، ۲۲۰؛ عبودیت، ۲۰۶/۲-۲۱۲).

۱. هر نوع ترکیبی در حق تعالی اعم از ذهنی، عقلی و خارجی، حدی، مقداری و اعتباری مستلزم نقص و متناهی بودن است در این جا به عنوان نمونه ترکیب از وجود و عدم بیان شد.

بیان ملازمه ۲: بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، واجب تعالی کل الکمال است و عین کمالات تمام اشیاء را داراست، بنابراین او صمد است و عدمی در او راه ندارد، و هرگاه موجودی واجد تمام کمالات باشد هیچ مرزی برای هستی او قابل فرض نیست، زیرا بیرون از هستی او چیزی نیست تا مرزآفرین باشد. در نتیجه واجب تعالی جا برای خودنمایی غیر نمی گذارد، زیرا وجود هرگونه غیری در جهتی از جهات، منجر به محدودیت او می گردد.

برهان چهارم: از راه وجوب وجود بالذات

مقدمه نخست: حق تعالی واجب الوجود من جمیع الجهات است.

مقدمه دوم: واجب من جمیع الجهات از اوصاف امکانی میراست.

مقدمه سوم: حد و محدودیت وجودی وصفی امکانی است.

نتیجه: خداوند متعال از وصف محدودیت و تناهی میراست.

توضیح برهان: اگر خداوند واجب الوجود بالذات است، من جمیع الجهات و الحیثیات، واجب الوجود است؛ این سخن هرگونه وجه امکانی را از ذات اقدس الهی دفع می کند. بر این اساس حق تعالی فاقد جمیع اوصاف ممکنات و معالیل است. یکی از این اوصاف، تناهی و محدودیت است، به حکم عقل و فطرت و اذعان تمام حکما. وجودی که محدود شد، تنها در محدوده وجودی خودش هست و برای آن محدوده نخواهد بود، پس عدم چنین موجودی بی نهایت خواهد بود، زیرا موجود محدود، هر قدر بزرگ باشد باز محدود به حدود وجودی است که تنها در آن محقق است و از جایی که وجودش نیست، عدمش هست، پس محدودیت وجودی مساوی است با عدم تناهی عدمی.

بنابراین اگر واجب الوجود، بالذات واجب است و هیچ جهت و حیثیت امکانی ندارد، پس محدود نیست، زیرا حد و نهایت با وجوب وجود منافات دارد و لاجرم باید نامتناهی باشد.

برهان پنجم: عدم تناهی واجب تعالی از جهت امکان عام

مقدمه نخست: «واجب الوجود نامتناهی است، بالا مکان العام»، این گزاره یعنی عدم تناهی حق تعالی محال نیست؛ بنابراین ضرورت جانب مخالف یعنی تناهی از او سلب می شود، چون ملازم با فقدان کمال و دارایی است.

مقدمه دوم: براساس مقدمه نخست، قیاسی انفصالی صورت می دهیم بدین صورت که «نامتناهی بودن واجب الوجود یا ممکن است یا واجب»، اما ممکن نیست، پس ضرورت ایجاب برقرار است.

نتیجه: واجب الوجود بالضروره نامتناهی است.

توضیح برهان: طبق مقدمه نخست، تناهی حق تعالی ضرورت ندارد، اما بر اساس مقدمه دوم می‌گوییم نامتناهی بودن او یا واجب است و یا ممکن (به امکان خاص) است. امکان خاص در مورد واجب‌الوجود در هیچ موردی جایز نیست، زیرا وقتی گفته شد واجب بالذات، واجب من جمیع الجهات، هرگونه امکان از ساحت حق تعالی مرتفع می‌گردد، خواه امکان تناهی باشد خواه امکان عدم تناهی، چه این که لازمه هرگونه جهات امکانی در او، معلولیت، محدودیت و نیازمندی است که با وجوب وجود سازگار نیست؛ چرا که واجب تعالی تمام کمالات ممکنه را واجد است و در هیچ جهتی از جهات و کمالاتی از کمالات نیازمند به غیر نیست، هم چنین اگر او معلول باشد توالی فاسد زیادی به بار خواهد آورد؛ کمترین آن اجتماع نقیضین است، بنابراین این فرض باقی می‌ماند که عدم تناهی برای واجب‌الوجود، وجوب و ضرورت داشته باشد و این مطلوب است؛ زیرا در همان قاعده مراد واجب‌الوجود بودن این است که هر کمال ممکن (به امکان عام) مفروضی برای واجب تعالی بالضروره واجب باشد. پس عدم تناهی که بارها به کمال بودن آن با بیانات مختلف اشاره شد، کمالی ممکن است که واجب تعالی داراست.

برهان ششم: از راه علت العلل بودن واجب تعالی

اگر خداوند متعال محدود باشد، هرآینه باید مخلوق و معلول باشد، به شهادت عقول بر این که هر محدودی مخلوق است؛ لکن خداوند متعال مخلوق نیست، پس محدود نیست. بیان شرطیه: هر محدودی دارای حدی است که از آن تعدی نمی‌کند و چیزی بیش از حد خود را واجد نیست؛ بلکه دارای حادثی است که حد خاص آن موجود محدود را معین می‌کند (جوادی آملی، علی بن موسی الرضا و الفلسفة الإلهیة، ۲۲-۲۱)، بنابراین هر محدودی مخلوق است و هر مخلوقی، خالق دارد که خود نیازمند به خالق دیگری نیست؛ زیرا وجودش عین ذاتش می‌باشد و إلا اگر آن خالق نیز خود محدود و در نتیجه مخلوق باشد، باید به خالق نامحدودی ختم شود و این یعنی مخلوق خالق سوم خواهد بود، خالق سوم نیز اگر قائم به ذات و نامتناهی نباشد، لازم می‌آید مخلوق خالق چهارمی باشد و همین طور نقل کلام می‌کنیم به خالق پنجم و ششم و هلم جرا. حال اگر این سلسله خالق و مخلوق که سلسله محدود و نامحدود است به موجودی نامحدود و نامتناهی ختم نشود، لازمه اش تسلسل محال است.

برهان هفتم: از طریق غنای ذاتی حق تعالی

مقدمه نخست: واجب‌الوجود بالذات غنای ذاتی دارد.

مقدمه دوم: هر موجود محدود فاقد غنای ذاتی است.

نتیجه: واجب‌الوجود بالذات محدود نیست.

توضیح برهان: واجب الوجود، غنی بالذات است، هرآنچه غنی بالذات است نامتناهی است، چون واجب الوجود موجودی است که همه کمالات را در مرتبه ذات داراست و هیچ چیزی را نمی‌توان از او سلب کرد؛ پس اگر او صاحب همه کمالات است، چیزی بیرون از او نیست که به او حد نقادی بزند. با توجه به براهین مذکور اثبات شد که وجود حق تعالی غیرمتناهی الشده است، زیرا اطلاق وجود و عدم تناهی وصف زائد و امر خارج از اصل وجود نیست، بلکه منتزع از حاق ذات اوست؛ یعنی انتزاع آن نیازمند به امری خارج از ذات نیست، بلکه اطلاق وجود و عدم تناهی در واجب، تأکد و شدت نوریت حق به اصل و حقیقت وجود اوست. اکنون با استفاده از براهین مذکور و اثبات عدم تناهی حق تعالی برای اثبات وحدت شخصی اقامه برهان می‌کنیم.

اثبات وحدت شخصی وجود از حیث عدم تناهی

مهم‌ترین دستاورد اثبات عدم تناهی واجب تعالی، ارائه قوی‌ترین دلیل بر وحدت شخصی وجود است، اگرچه اصل این مسئله که در ابتدا توسط عرفا طرح شده است، مسئله‌ای عرفانی و شهودی است و بیان استدلال بر آن بسیار دشوار است. ملاصدرا نخستین بار در فلسفه اسلامی، تلقی هستی‌شناسانه عرفا را مبرهن و مدلل نمود، هرچند که فهم عمیق و دقیق این مسئله بی‌نیاز از شهود نیست. «برهان عدم تناهی» به عنوان یکی از براهین اثبات کننده وحدت شخصی وجود به شرح زیر است: مقدمه اول: واجب تعالی، نامتناهی است؛ یعنی وسعت و سعه وجودی نامتناهی دارد. مقدمه دوم: هر موجودی که دارای سعه وجودی نامتناهی باشد، مجالی برای غیر خود در طول و عرض و درون و بیرون خود باقی نمی‌گذارد.

نتیجه: واجب تعالی، مجالی برای غیر خود، چه در طول، چه در عرض، چه در درون - چون صمد است - و چه در بیرون - چون احد است - باقی نمی‌گذارد، و هرچه غیر ذات نامتناهی او که نمایان است، جز جلوات، اعتبارات، ظهور و بروزات، اطوار و شئون آن نخواهد بود.

توضیح: امکان ندارد وجودی نامتناهی بالفعل باشد و بتوان در طول یا عرض او مراتبی از وجود را در نظر گرفت؛ یعنی چون ذات واجب تعالی عین وجود است، عدم تناهی او به معنای عدم تناهی وجود و هستی اوست، وقتی چنین شد نامتناهی بودن هستی واجب تعالی مانع از حضور وجودی دیگر است، بنابراین با قرارداد «عدم تناهی» به عنوان حد وسط برهان، روشن می‌شود که بهترین نوع تبیین نظام هستی، مبتنی بر وحدت شخصی وجود خواهد بود.

باتوجه به برهان مذکور، می‌توان سایر ادله وحدت شخصی وجود را از جمله برهان علیت به معنای

تجلی و هویت عین الربطی معالیل و بسیطة الحقیقة که ملاصدرا پس از بحث علیّت به معنای تشّان بدان اشاره می‌کند، به عنوان زیرمجموعه این استدلال قرارداد، لذا اگر به برهان مبتنی بر عدم تناهی واجب تعالی، نتوان خدشه کرد، سایر براهین مثبت وحدت شخصی که در جای خود براهینی تامّ هستند، به تمامه از آن به دست آمده و می‌توانند خود به واسطه آن اثبات گردند؛ یعنی اگر تصور صحیحی از عدم تناهی صورت گیرد، می‌توان آن را حدوسط براهین یقینی مثبت بساطت، صرافت، محوشت، علیّت به معنای تشّان و... قرار داد.

تلازم عدم تناهی و وحدت شخصی

همان طور که تمام ادله‌ای که بر عدم تناهی واجب تعالی اقامه نمودیم، در واقع ادله‌ای در اثبات وحدت شخصی وجود بودند، با اثبات وحدت شخصی وجود نیز می‌توان به نحو متقابل، از آن به عنوان براهانی بر اثبات عدم تناهی بهره برد و تمام ادله‌ای که مثبت وحدت شخصی وجودند را مثبت عدم تناهی واجب تعالی دانست، زیرا میان این دو بحث فلسفی تلازم برقرار است؛ یعنی بسته به این که کدام را مقدمه برهان قرار دهیم از هریک می‌توان دیگری را نتیجه گرفت. نکته‌ای که می‌توان از آن به عنوان مؤید تلازم مذکور بهره برد، ترکیب‌های استلزامی و دوشروطی است که در منطق جدید مطرح می‌شود، این ترکیب در جایی صورت می‌گیرد که بین مقدمه و نتیجه رابطه دوطرفه برقرار باشد و از هریک بتوان دیگری را نتیجه گرفت که در این صورت باهم معادل و هم‌ارز خواهند بود یعنی شرایط صدق و کذب یکسانی دارند و جدول ارزش آن‌ها کاملاً برهم منطبق است (نبوی، ۷۱). بنابراین، همان استلزام مادی که بین مقدم و تالی قضیه شرطیه حاکم است، میان مقدمه و نتیجه یک استدلال مرکب دوشروطی نیز برقرار است (همان، ۷۴). بر این اساس توهم دور و مصادره به مطلوب از این برهان دفع می‌شود. در نتیجه، از تلازم میان وحدت شخصی و عدم تناهی می‌توان دو نوع استدلال آورد که، حدوسط در یکی وحدت شخصی وجود و در دیگری عدم تناهی واجب باشد.

یک. وجود منحصر در شخص واحدی است، هرآنچه این گونه باشد، قطعاً نامتناهی خواهد بود؛ پس وجود که واحد شخصی است، نامتناهی است.

دو. حق تعالی نامتناهی است، هرآنچه نامتناهی است، مجالی برای غیر خود که از سنخ خود باشد، باقی نمی‌گذارد و واحدی شخصی خواهد بود؛ پس حق تعالی واحد شخصی است.

بنابراین اگر ثابت شد در نظام هستی وحدت شخصی حاکم است، پذیرش عدم تناهی این شخص واحد به وحدت حقّ حقیقیه، بدیهی خواهد بود؛ از سوی دیگر، بنا بر ادله مذکور امکان ندارد وجودی

نامتناهی باشد و بتوان در طول و عرض او مراتبی از وجود را در نظر گرفت، بلکه هرچه ماسوای او فرض شود، تنها شئون و تجلیات او خواهد بود.

توضیح برهان بر عدم تناهی حق از راه وحدت شخصی وجود براساس تلازم مذکور

با پذیرش وحدت شخصی وجود و این که دار هستی، منحصر در شخص واحد حق تعالی است، روشن می گردد که این شخص واحد نامتناهی است. اگر کسی بتواند تصور صحیحی از منحصر بودن هستی در شخص واحد داشته باشد، به ناچار عدم تناهی او را تصدیق خواهد کرد؛ بدین صورت که فرض هرگونه غیری در طول ذات اقدس اله از سه حال خارج نیست، یا عدم محض است، یا عدم مضاف است و یا وجود (هرچند ضعیف) است؛ فرض نخست محال است، زیرا عدم محض هم به حمل اولی و هم به حمل شایع شبیهت ندارد، تا ماسوی تلقی شود. فرض سوم نیز منجر به تناهی حق تعالی می گردد، چون یک چیز هر اندازه کوچک باشد دارای تشخص ویژه خود است؛ لذا همین اندازه کوچک باعث می گردد وجود خداوند فاقد او بوده و در نتیجه محدود و عدمش نامحدود باشد؛ اما فرض دوم صحیح است؛ بدین صورت گفته شود یک وجود هست و هرچه ماسوای فرض شود، معدوم به عدم مضاف به ذات حق است؛ بنابراین تعبیر ماسوی به تجلی بهترین توجیه برای ممکنات است.

اثبات نامتناهی بودن خداوند بدین معنا که خداوند متعال حقیقت مطلق است و در حیثیتی از حیثیات و جهتی از جهات، در طول و عرض او جای برای غیر نمی گذارد مستلزم این است که ما در مقام اثبات علاوه بر وحدت شخصی وجود، به نتایج و لوازمی دیگری چون بساطت، صرافت، نفی حد و ماهیت و جسمانیت، نفی برهان، شناخت ناپذیری، جلوه بودن ماسوی اله، عینیت ذات و صفات و امثال این ها، قائل شویم، کما این که از تمام این موارد به نحو اجمالی، عدم تناهی اثبات می شود. بنا بر تحلیل ذهنی، میان تمام این نتایج تلازم برقرار است، و از هریک می توان استدلال نمود. اما در مقام ثبوت بین آن ها عینیت برقرار است و در نفس الامر بازگشت همه آن ها به یک چیز است؛ که همو اصیل است، علت است، موجود است، واجب است، اول و آخر است، ظاهر و باطن است، حق است، صرف، محض، بحت و واحد است.

نتیجه گیری

نامتناهی دارای معانی اصطلاحی متعددی است. آن چه به عنوان وصف ذاتی حق تعالی به کار می رود

نامتناهی شدی است، که باید آن را تفسیر خاصی نمود، زیرا نامتناهی شدی در فلسفه، موارد استعمال متعددی دارد که ازشم تفکیک نشده‌اند و تنها یکی از آن‌ها قابل اتصاف به خداوند متعال است. در این معنا خداوند اولاً به لحاظ شدت و قوت مرتبه وجود، در بالاترین و شریف‌ترین مرتبه به نحو نامتناهی قرار دارد، ثانیاً براساس وسعت وجودی به نحوی است که در طول و عرض وجود او، هیچ چیزی وجود ندارد و اگر موجودی جز او یافت شود، در واقع سمتی جز شأن و تجلی او ندارد؛ این معنا مبتنی بر آراء نهایی ملاصدرا است که در آن تشکیک در وجود به تشکیک در ظهورات و وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود مبدل می‌شود. در این جا نامتناهی شدی که در آراء تعلیمی براساس وحدت تشکیکی مطرح بود، در معنای حقیقی خود به نامتناهی شدی خاص الخاصی مبدل می‌گردد؛ این معنا با وحدت شخصی وجود تلازم دارد لذا هم از ثمرات وحدت شخصی است و هم می‌تواند استوارترین دلیل بر اثبات آن باشد. مفاد عدم‌تناهی با مفاد وحدت شخصی یکسان است، بدین معنا که وجود منحصر در شخص واحدی است که نامتناهی است یعنی در طول و عرض او هیچ چیزی وجود ندارد و اگر موجودی جز وجود او یافت شود، جز شأن و تجلی او نخواهد بود.

ما برای اثبات عدم‌تناهی واجب تعالی، ادله هفت‌گانه بیان نمودیم که مهم‌ترین ثمره آن، اثبات وحدت شخصی وجود بود، هرچند لوازم دیگری نظیر اثبات علیت به معنای تشان، صرافت و بساطت، توحید، نفی ماهیت و... از آن به دست می‌آید. میان این نتایج و عدم‌تناهی و هریک از موارد مذکور با موارد دیگر تلازم دوطرفه و چندطرفه برقرار است؛ یعنی هم می‌توان از این موارد به عنوان مبنا و دلیل بر عدم‌تناهی واجب، بهره‌برد و هم از جمله نتایج عدم‌تناهی در نظر گرفت، بدون این که تصور دور و مصادره صورت گیرد. تلازم مذکور نکته حائز اهمیت است که مفاد استدلال مرکب دوشروطی در منطق جدید هم می‌باشد است. علاوه بر مسئله تلازم، اگر بتوان نامتناهی را با براهین دیگری اثبات نمود که چنین کاری صورت گرفت - بالبداهه چنین لوازمی به دست می‌آید.

منابع

نهج البلاغه

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰
 آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار به ضمیمه نقد النقود، تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل بحیی، تهران، علمی و فرهنگی، بی‌تا.
 ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، تحقیق سعید زاید، ذوی القربی، قم، ۱۴۳۴ق.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الالهیات من کتاب الشفاء، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۷۶.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، شرح نصیرالدین الطوسی و قطب الدین الرازی، البلاغه، قم، ۱۴۳۵ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات دانشنامه علانی، تصحیح محمد معین، دانشگاه بوعلی، همدان، ۱۳۸۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الحدود، الهيئة المصرية، قاهره، ۱۹۸۹م.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، الهيئة المصرية، قاهره، ۱۹۷۳م.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، برهان الشفاء، تصحیح و مقدمه عبدالرحمن بدوی، دارالنهضة العربية، قاهره، ۱۹۶۶م.
- ارسطو، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، دانشگاه شیراز، شیراز، ۱۳۷۵.
- الأشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلامیین وإختلاف المصلیین، تحقیق محمد عبدالحمید، النهضة المصرية، قاهره، ۱۹۵۰م.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه (در دوره یونانی)، ترجمه علی مراد داودی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۲.
- جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، اسراء، قم، ۱۳۹۳.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی، اسراء، تهران، ۱۳۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله، علی بن موسی الرضا و الفلسفة الإلهیة، جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم، ۱۴۰۴ق.
- راس، ویلیام دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، فکر روز، تهران، ۱۳۷۷.
- فخررازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات، بیدار، قم، ۱۴۱۱ق.
- فخررازی، محمد بن عمر، المطالب العالیة من العلم الإلهیة، دارالکتب العربیة، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- زنوزی، علی بن عبدالله، بدایع الحکم، علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۷۶.
- سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن و دیگران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- سبزواری، هادی بن مهدی، غرر الفوائد، تعلیقه هیدجی_آملی، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزدتسو، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۹.
- سبزواری، هادی بن مهدی، شرح منظومه حکمت، تحقیق محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۹۰.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، نهاية الاقدام فی علم الکلام، تصحیح آلفرد گیوم، بی جا، بی تا.

شهرزوری، شمس‌الدین، شرح حکمة الاشراق، تحقیق حسین ضیائی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.

شهرزوری، شمس‌الدین، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، مقدمه وتصحيح نجفقلی حبیبی، انجمن حکمت وفلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۳.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، دارالأحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م
صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، تعلیق بر الهیات شفاء بیدار، قم، بی‌تا.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، العرشية، تصحیح غلام‌حسین آهنی، مولى، تهران، ۱۳۶۱.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، المشاعر، به‌اهتمام هانزی کرین، طهوری، تهران، ۱۳۴۲.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، المظاهر الالهیة فی اسرارالعلوم الکمالیة، مقدمه وتصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت صدرا، تهران، ۱۳۷۸.

طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۱.

طوسی، نصیرالدین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی شهید مرتضی مطهری، صدرا، تهران ۱۳۹۰.

علامه حلی، نه‌ایة المرام فی علم الکلام، تحقیق فاضل عرفان، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۴۱۹ق.

عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرا، سمت، تهران، ۱۳۸۶.

غزالی، ابوحامد، مجموعه رسائل، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۶ق.

قمشه‌ای، محمدرضا، تعلیق بر تمهید القواعد، مقدمه وتصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت وفلسفه، تهران، ۱۳۵۵.

میرداماد، محمدباقر، القبسات، به‌اهتمام مهدی محقق و دیگران، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.

میرداماد، محمدباقر، مجموعه مصنفات، به‌اهتمام عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.

مصاحب، غلامحسین، آنالیز ریاضی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۵.

نبوی، لطف‌الله، مبانی منطق و روش‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ۱۳۸۹.

ورنر، شارل، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، زوار، تهران، بی‌تا.

هاپوود جینز، جیمز، فیزیک وفلسفه، ترجمه علیقلی بیانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸.

Hrbacek, Karel, Jech, Thomas, *Introduction to set theory*, 3rd ed. rev. and expanded, Switzerland, Marcel Dekker, Inc. 1999.

Martin.B.R, Shaw. G, *Particle Physics*, published by Jhon Wiley and Sons, 3rd ed, West

Sussex, 2008.

مقالات

جعفریان، گرجیان، جواد، محمد مهدی، «بررسی مفهوم نامتناهی در کلام و فلسفه اسلامی و اطلاق آن بر خداوند»، حکمت اسراء، شماره ۱، پیاپی ۱۹، بهار ۱۳۹۳، صص ۵-۳۴.

ملایری، منصوری نوری، موسی، امیرحسین، «بررسی و تحلیل عدم تناهی خداوند متعال به عنوان اصلی ترین برهان بر اثبات وحدت شخصی»، قبسات، دوره ۱۹، شماره ۷۳، پاییز ۱۳۹۳، صص ۱۶۷-۱۹۶.

Table of Contents

Comparing the Perspectives of Mullā Ṣadrā and Hawking on the Creation of the World According to the Teachings of Transcendent Philosophy	9
Azam Salehi Rezveh- Dr. Mohsen Fahim (corresponding author)- Dr. Mojtaba Jafarie	
Conceptual Metaphors Based on Nearness-Remoteness in Mullā Ṣadrā's Philosophy	31
Fatemeh Rezadad - Dr. Hasan Naghizadeh- Dr. Vahid Khademzadeh	
The Impact of the Divine Names on Temperament from the Perspective of the Transcendent Philosophy	55
Dr. Hasan Abasi Hosainabadi - Dr. Ebrahim Noori- Zahra Safaiemoghadam - Zahra Jamshidi	
Theological, Mystical and Ethical Thought of Muhammad al-Ghazali	71
Hossein Alijafari - Dr. Tahereh Hajebrahimi	
Reflection on the Contemporary Commentators' Interpretation of Motion according to the Principles of the Transcendent Philosophy	87
Sayyede Roghaye Mosavi - Dr. Mansour Imanpour	
Manifestation of Mystical Sincerity in the Mirror of the States of Spiritual Journey	109
Dr. Majid Farhanizadeh	
The Analysis of the Concepts of Emanation and Birth and Their Implications in Al-Asfār and Nicene Creed	129
Dr. Mohammad Baqer Abbasi - Hadi Obidavi	

The Human Agency according to the Theological School of Ḥillah	
Dr. Hasan Taleghani	151
The Concept of Intuition in Schleiermacher' On Religion and its Comparison to Intuition in Kant	167
Babak Broomandfar- Dr. Shahram Pazouki- Dr. Sayyed Masoud Zamani- Dr. Fatemeh Lajevardi	
The Truth of the Human Soul according to Fārābī	185
Seyyedeḥ Mahdiheḥ Poorsaleḥ Amiri - Dr. Zeynab Barkhordari	
The Proofs of the Infinitude of the Necessary and its Mutual Implication with the Individual Unity of Existence	
Hojjat As'adi -Dr. Abbas Javareshkian - Dr. Sayyed Murtaza Hosseini Shahrudi	205

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 109 autumn & winter 2023

ISSN-Print: 2008-9112

ISSN-Online: 2538-4171

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī

Editorial Board

Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrudī,
Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Mahdī Dihbāshī, Professor

Department of Philosophy, Isfahan University

Dr. Muhammad Dhabīhī, Associate professor

Department of Philosophy, Tarbiat Modares
University of Qum

Dr. Abdulaziz Sachedina, Professor

IIIT Chair in Islamic Studies, George Mason
University

Dr. Bakhtyār Sha'bānī Varakī, Professor

Department of Educational Sciences, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Ahad Farāmarz Qarāmalikī, Professor

Department of Islamic Philosophy, Tehran University

Dr. Qāsim Kākā'ī, Professor

Department of Theology, Shiraz University

Dr. Ali Reza Kohansal, Associate professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Dr. Jahangir Masoudi, Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi
University of Mashhad

Executive Director
Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts
Arzoo Soleimani

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad Campus
Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Essays in Philosophy and Kalam

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

The Research Journal
of the faculty of Theology and Islamic Studies
Vol. 54, No. 2: Issue 109, Autumn & Winter 2022-2023