

۴

تاریخ فلسفه اسلامی

مجله گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال اول / شماره ۴ / زمستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیر مسئول: دکتر رضا اکبریان

سر دبیر: دکتر رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه:

رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

تراد حماده (استاد فلسفه دانشگاه بیروت)

آنتونی شاکر (موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل)

محمد مرتضی (عضو کمیته فلسفه دانشگاه المعارف و استاد فلسفه دانشگاه لبنان)

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید صدرالدین طاهری (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

فتحعلی اکبری (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

لاله حقیقت (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید محمد علی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

یوسف فضیلت (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

مدیر داخلی: دکتر حامده راستایی

آدرس: تهران: شهران، بلوار کوهسار، خیابان مدرسه، مؤسسه آموزش عالی آل طه، دانشکده

علوم انسانی، دفتر مجلات

تلفن: ۰۲۶۴۷۰۳۳۲۴۴

سامانه مجله: <https://hpi.aletaha.ac.ir/>

چاپ و صحافی: ایرانکهن

- مجله از همکاری محققان و استادان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در مجله، مبین آرا و اندیشه‌های نویسندگان مقالات است.
- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.
- مجله در ویرایش ادبی مطالب دریافتی آزاد است.
- استفاده از مطالب مجله تنها با ذکر مأخذ مجاز است.

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ارسال شود. چکیده مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد. چکیده آینه تمام‌نمای مقاله است که شامل بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش می‌باشد. کلیدواژه‌ها فهرست موضوعی مقاله بوده بین ۵ تا ۷ واژه است. لازم است معادل انگلیسی چکیده و کلیدواژه‌ها نیز ارسال شود مقدمه مقاله، شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، پرسش‌های اصلی و فرعی.

سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، باید واجد یکی از شرایط زیر باشد: ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه. نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد. مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است. منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام؛ **عنوان کتاب؛** نام مترجم/ مصحح؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر؛ ناشر، سال انتشار.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ **نام مجله،** شماره مجله، سال انتشار. در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا می‌شود. همچنین در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و... متمایز می‌گردد.



فهرست مقالات

- ۵/ مناظ علیّت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدرا/ ابوالحسن غفاری
- ۳۳/ تحلیل ماهیت و کمال انسان از منظر راجرز و نقد آن بر اساس فلسفه
سینوی/ محمدمهدی حکمت‌مهر/ سید صدرالدین طاهری
- ۶۵/ تحلیل فلسفی-تفسیری نقش توبه اخروی در نجات از خلود عذاب
دوزخیان/ حسین عشاقی
- ۸۹/ تبیین و تحلیل رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا در فلسفه اسلامی
با رویکرد تاریخی-منطقی/ حسام‌الدین مومنی/ احمد عابدی ارانی
- ۱۱۳/ تبیین فلسفی-روان‌شناختی حقیقت نفس و رابطه آن با بدن از دیدگاه
علامه طباطبایی/ سید هادی سرکشیک/ محمد حسن فاطمی‌نیا/ حمید رفیعی هنر
- ۱۴۱/ تحلیل قاعده فرعیه و هلیات بسیطه در اندیشه ملاصدرا و اثرپذیری وی از
دشتکی و دوانی/ سیداحمد حسینی سنگ‌چال

The Criterion of Causality in the View of Mulla Sadra and Philosophers after Mulla Sadra

Abulhasan Ghaffari *

Abstract

The problem of this article is criterion of causality in the view of Mulla Sadra and philosophers after Mulla Sadra. The criterion of causality refers to the criterion of the need of things for a cause. There are generally five opinions about criterion the need for the cause: Some consider the need for a cause to exist, which is mainly materialists; some the criteria return the need to origination (huduth), which are mainly theologians. The Peripatetic and Illuminationist philosophers and consider the criterion of need to be an essential contingency. The fourth view about causality is the poverty contingency, which is based on the primacy of existence (asalat al-wujud). By criticizing the essential contingency, the Sadraian philosophers consider the criterion of the need of the affected to the cause as the existential poverty of the effect, which accompanies the effect both in its origination and survival. The poverty existence does is not thing that poverty to occurs on it, rather, poverty and lack are the same identity and essence. However, regarding the fifth view, it should be said that some philosopher's arguments in the poverty contingency are not sufficient and have challenged this view. According to the narrations from some Imams, it seems that the criterion for the need of the effect is in the existence dependent on another. In addition to having the advantages of the view of the poverty contingency.

Keywords: Criterion of Causality, Effect, Essential Contingency the Poverty Contingency, Mulla Sadra.

*Associate Professor at "the Epistemology Department" in Research Institute for Islamic Culture and Thought (IICT).

Extended Abstract

Introduction

Before Mulla Sadra, the dominant theory in the discussion of the criterion of the needing of things to cause was the theory of essential contingent. By establishing principles such as the primacy of being and gradation of being, in addition to the theory of theologians, Mulla Sadra challenged the theory of the essential contingent of philosopher and arrived at a theory in this regard that is the logical result of his philosophical principles and foundations. Theologians consider the origination theory to be one of the requirements of the effect and the criteria for being effected, but this was led to the essential contingent by the philosopher and then to the poverty contingent by Mulla Sadra.

The dominance of peripatetic philosopher's ideas was such that even some of Mulla Sadra's students, such as Fayaz Lahiji, and other philosophers, such as Mull Rajabali Tabrizi, all consider the criterion of needing a cause to be essential contingent. This process continued until about a hundred years after Mulla Sadra's death, and the theory of the poverty contingent was not the dominant theory of that era. This issue was partly due to the unfamiliarity of the thinkers of that period with Mulla Sadra's thoughts and the lack of development and expansion of his thoughts. Later, with the efforts of philosophers such as Mirza Mohammad Taghi Almasi, Agha Mohammad Bidabadi and Mulla Ali Noori, the ideas and thoughts of Mull Sadra were widely presented and taught. From this period onwards, transcendental philosophy gradually became an official philosophy and influenced the peripatetic philosophy; In such a way that most philosophers have developed and taught Mulla Sadra's thoughts and have paid attention to poverty contingent in the discussion of the criterion of the needing of things to the cause.

Method

In this article, while stating the origination theory and the theory of essential contingent, their problems are stated and then the theory of poverty contingent is stated.

Findings

1) The origination theory as a criterion for the needing of things has faced many problems;

2) Although the theory of essential contingent has more advantages than the origination theory, it is more compatible with the primacy of essence. In al-asfar, Mulla Sadra presented the same objection to theory of essential contingent that peripatetic philosopher presented to the origination theory, and finally claimed the criterion of the needing of things to the cause is the theory of poverty contingent.

3) The criterion of being of upright to other for the needing of things to the cause is comprehensive, it includes all theories of criterion for the needing of things to the cause, even the theory of essential contingent; Because both in the origination theory and the theory of essential contingent and the theory of poverty contingent, effect is upright to other; on the other hand, this theory justifies all effects, whether they are temporal effect, origination effect, or the eternal effect.

Conclusion

The Sadraei philosophers, by criticizing theory of essential contingent, consider the criterion of needing of effect for the cause is existential poverty of the effect, which accompanies the effect both in its origination and subsistence. In the meantime, the poverty existence does not mean that substance has poverty that poverty becomes an accident for its, rather, poverty and lack are the same identity and substance. However, regarding the fifth theory, it should be said that some philosopher's arguments in the theory of poverty contingent are not sufficient and have challenged this theory. According to the narrations from some imams, it seems that the criterion for the need of the effect is in the upright to other. In addition to having the advantages of the theory of poverty contingent, this theory is free from its problems and correctly explains the causality.

مناط علیت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدرا

ابوالحسن غفاری*

چکیده

موضوع این مقاله مناط علیت در نظر ملاصدرا و حکمای پس از ملاصدراست. مناط علیت ناظر به ملاک نیازمندی اشیا به علت است. اینکه سر نیاز و احتیاج به علت از کجا ناشی می‌شود، به طور کلی پنج نظر در این خصوص وجود دارد: برخی ملاک نیاز را به ساحت وجود می‌برند که این گروه عمدتاً ماتریالیست‌ها هستند؛ برخی ملاک نیاز را به حدوث برمی‌گردانند که اینها عمدتاً متکلمان‌اند. فیلسوفان مشایی و اشراقی ملاک احتیاج را امکان ماهوی می‌دانند. چهارمین نظر درباره مناط علیت، امکان فقری است که این نظر بر اساس اصالت وجود مطرح می‌شود. حکمای صدرایی با نقد امکان ماهوی، ملاک احتیاج معلول به علت را فقر و فاقت وجودی معلول می‌دانند که هم در حدوث و هم بقا همراه معلول است. در این میان وجود فقری ذات دارای فقر نیست که فقر عارض بر او شود، بلکه فقر و نداری عین هویت و ذات اوست. اما درباره نظر پنجم باید گفت برخی استدلال حکما در امکان فقری را کافی ندانسته و این نظر را به چالش کشیده‌اند. بر اساس روایات وارده از برخی ائمه به نظر می‌رسد ملاک نیاز معلول در وجود قائم به غیر است. این نظر علاوه بر داشتن امتیازهای نظر امکان فقری، از اشکالات آن میراست و به درستی مناط علیت را تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی: مناط علیت، معلول، امکان ماهوی، امکان فقری، وجود قائم به غیر، ملاصدرا.

* دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. dr.ghafari.ah@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۱۰

مقدمه

پیش از ملاصدرا نظریه حاکم در بحث ملاک نیازمندی اشیا به علّت نظریه امکان ماهوی بود. در دوره ملاصدرا اندیشمندانی همچنان وجود دارند که از نظریه امکان ماهوی در مسئله مناط نیازمندی اشیا به علّت طرفداری می‌کنند. این مسئله به‌ویژه در اندیشه ملارجبعلی تبریزی و طیف وسیعی از شاگردان او ادامه داشت. در عین حال سیر و تطور این مسئله به سمت‌وسوی نظریه ملاصدرا کشیده شد و طولی نکشید که نظریه امکان ماهوی به محاق رفت. صدرالمآلهین با تأسیس اصولی از جمله اصالت وجود و تشکیک وجود علاوه بر نظریه متکلمان، نظریه امکان ماهوی حکما را به چالش کشیده و به نظریه‌ای در این باب رسید که نتیجه منطقی اصول و مبانی فلسفی اوست. متکلمان حدوث را از لوازم معلول و مناط و معیار معلول بودن می‌دانند، ولی این مناط توسط حکما به امکان ماهوی و سپس به وسیله ملاصدرا به امکان فقری منتهی گردید. در دوره‌ای که هنوز ملاصدرا به شدت سرگرم مباحث فلسفی بود، نظریه حاکم درباره مناط نیازمندی اشیا به علّت در بین حکمای عصر او نظریه مشایی یعنی امکان ماهوی بود، سلطه آرای حکمای مشاء چنان بود که حتی برخی شاگردان او مانند فیاض لاهیجی و دیگر حکما مانند ملارجبعلی تبریزی، علیقلی بن قرچغای‌خان و پیرزاده همگی ملاک نیازمندی اشیا به علّت را امکان ماهوی می‌دانند. این روند تا حدود صد سال بعد از مرگ ملاصدرا ادامه داشت و نظریه امکان فقری نظریه غالب آن دوران نبود. این مسئله تا حدودی به دلیل ناآشنایی متفکران آن دوره با افکار ملاصدرا و عدم توسعه و گسترش اندیشه‌های او بود. بعدها با کوشش‌های حکمایی همچون میرزا محمدتقی الماسی، آقامحمد بیدآبادی و ملاعلی نوری آرا و افکار صدرالمآلهین به صورت گسترده عرضه و تدریس شد. از این دوره به بعد حکمت متعالیه کم‌کم به فلسفه رسمی تبدیل شد و حکمت مشاء را تحت تأثیر خود قرار داد؛ به گونه‌ای که اغلب حکما به توسعه و تدریس اندیشه‌های ملاصدرا اقدام کرده و در بحث ملاک نیازمندی اشیا به علّت، امکان وجودی یا امکان فقری توجه کرده‌اند.

فیاض لاهیجی تأثیر زیادی بر متفکران بعد از خود به‌ویژه در بدیهی دانستن مسئله نیاز

ممکن به علت دارد. اغلب حکمای پس از او در این باره به اثر ارزشمند او *شوارق الالهام* توجه دارند؛ در عین حال او در بحث مناط، مشایبی بوده، از معلول به عنوان وجود استتباعی یاد می‌کند. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که تحقق و بقای معلول بعد از علت محال است. فیض کاشانی بر خلاف فیاض لاهیجی در مسئله مناط، پیرو ملاصدرا بوده و فقر وجودی را ملاک نیازمندی شیء به علت می‌داند. حاج ملاهادی سبزواری، آقاعلی حکیم و دیگر حکمای دوره آنان که به حکمت متعالیه تعلق خاطر دارند، همگی در این باره صدراپی بوده و چیز جدیدی ارائه نکرده‌اند. با ظهور حکیم جلوه رویکرد به حکمت مشاء بار دیگر خود را نشان می‌دهد. او گرچه بر آثار ملاصدرا حاشیه و تعلیقه زده است، گرایش مشایبی داشته، همانند دیگر حکمای مشائی ملاک نیازمندی اشیا به علت را امکان معرفی می‌کند. او بیش از دیگران تحت تأثیر آثار فیاض لاهیجی است. بعد از جلوه در دوره معاصر معروف‌ترین حکیم را می‌توان علامه طباطبایی دانست. گرچه علامه در طرح مسئله فلسفی شیوه مشاء را پیش می‌گیرد، به حوزه حکمت متعالیه تعلق داشته، فقر وجودی را مناط احتیاج معلول به علت می‌داند؛ اما از آنجا که دوره او اوج تفکر مارکسیستی و مادی است، مبحث علیت و به تبع آن مناط معلولیت نسبت به دیگر مسائل فلسفی اهمیت یافت. ما این دوره را دوره دوم از تطور مسئله مناط علیت نام گذاشتیم. در این دوره متفکران اسلامی که اغلب به سنت ملاصدرا تعلق دارند، به شدت درگیر نقد افکار مادی‌گرایانه‌اند. علاوه بر علامه طباطبایی طیف وسیعی از متفکران این دوره از مناط معلولیت بحث و مباحث ارزشمندی را مطرح کرده‌اند. شهید مطهری با بررسی همه‌جانبه مسئله در نقد ملاکی که تفکر مادی ارائه کرده است، کوشیده و پس از نقد نظرات گوناگون، نظریه فقر وجودی را انتخاب کرده است. در عین حال او نظریه امکان فقری را به ملاک «از اویی بودن» تفسیر کرده است. شهید صدر در این حوزه از فعال‌ترین متفکران است که در تحلیل مسئله و نشان دادن خطاهای متفکران مادی تلاش کرده است. آیت‌الله مصباح یزدی در تحلیل خود از مسئله به نظریه امکان ماهوی تمایل یافته، در عین حال در تحلیل مسئله در نظام صدراپی ملاک احتیاج به علت را نه «موجود به طور مطلق» بلکه

«موجود مقید» یعنی «ضعف مرتبه وجود» معرفی می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی به تحلیل وسیع و همه‌جانبه مسئله پرداخته و به بازخوانی مجدد نظریات همراه با تأمل بیشتر و نوآوری در تقریر دست زده و در عین حال در داخل نظام صدراپی است.

در یک کلام می‌توان گفت بعد از ملاصدرا تا کنون که بیش از چهار قرن می‌گذرد، نظریه جدیدی در این باره ابراز نشده است؛ بلکه آنچه را که برخی حکمای پس از او بیان کرده‌اند، تفاوت معنایی چندانی با نظریه او نداشته و قابل بازگشت به نظریه ملاصدراست. در عین حال حیثیت پرسش از ملاک نیازمندی اشیا به علت به سوی پاسخ به شبهات جدید درباره مسئله علیّت و نیاز معلول به علت سوق یافت. بخش عمده این شبهات در فلسفه‌های غرب طرح شده است و همین مسئله آغازی بر تطور جدید مسئله علیّت است. حکمای معاصر مسلمان با دست‌مایه قراردادن دستاوردهای حکمت اسلامی توانستند به خوبی به شبهات اندیشمندان غربی و ماتریالیست‌ها در این باره پاسخ دهند.

الف) بدهت نیازمندی ممکن به علت

فیاض لاهیجی در بحث ملاک حاجت ممکن به مؤثر می‌گوید: حق این است که حکم به اینکه ممکن محتاج مؤثر و علت می‌باشد، از امور ضروری و بدیهی است که عقل به محض تصور موضوع و محمولش آن را تصدیق خواهد کرد. اگر کسی ماهیت یعنی امر ممکن را تصور کرده، سپس تساوی نسبت آن را با وجود و عدم تصور کند که ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است، جزم خواهد یافت که ممکن در حصول وجود یا عدم محتاج مؤثر است (لاهیجی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۱۹). لاهیجی پس از آن درباره احتیاج ممکن در بقای خود به علت می‌گوید: «ان الممكن فی جمیع اوقات وجوده یحتاج الی العلة لایستغنی عنها بمجرد الحدوث: ممکن در همه اوقات وجودش نیازمند علت است و به مجرد حدوث بی‌نیاز از علت نمی‌شود» (همان، ص ۵۲۹). سبزواری نیز ملاک نیازمندی اشیا به علت را فقر وجودی می‌داند. او مانند فیاض لاهیجی نیاز ممکن به علت را از بدیهیات اولیه قلمداد می‌کند که نیازمند برهان نیست؛ گرچه تصدیق به این امر بدیهی به دلیل عدم تصور اطراف آن همراه با خفاست و خفا تصور ضروری به بدیهی بودن

تصدیق نمی‌زند. به عقیده او تنها کسی که به شانس و اتفاق معتقد است، بدیهی بودن این قضیه را منکر است و البته انکار آن مساوق با جواز ترجیح بلا مرجح است؛ چیزی که /شعری هم انکار آن را روا نمی‌داند (سبزواری، ۱۳۴۱ق، ج ۲، ص ۲۶۰-۲۶۱).

علامه طباطبایی نیاز ممکن به علت و به تبع آن، قانون علیّت را از اصول متعارف یعنی از بدیهیات اولیه فلسفه می‌داند که تنها تصور موضوع و محمول برای تصدیق بدان کافی است: «حاجه الممكن ای توقفه فی تلبسه بالوجود او العدم الی امر وراء ماهیته، من الضروریات الاولیة التي لا يتوقف التصدیق بها علی ازید من تصور موضوعها و محمولها» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۷).

آیت‌الله مصباح یزدی احتیاج معلول به علت را از بدیهیات اولیه می‌داند که تصدیق بدان به چیزی بیشتر از تصور موضوع و تصور محمول نیاز ندارد. به عقیده ایشان سرّ بدهت این قضیه که «معلول نیازمند علت است»، این است که این قضیه از قضایای تحلیلی است که مفهوم موضوع آن به مفهوم محمول منحل می‌شود؛ زیرا مفهوم معلول متضمن مفهوم «احتیاج به علت» است. تعریف معلول عبارت است از موجودی که نیازمند موجودی دیگری است که علت نام دارد؛ بنابراین حمل «احتیاج داشتن به علت» بر «معلول» حمل اولی ذاتی و از قبیل ثبوت چیزی برای خود است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸). به عقیده ایشان اگر در مفاد اصل علیت که قضیه بدیهی است، دقت شود، این اصل به خودی خود متکفل بیان مناط احتیاج معلول به علت یعنی اینکه امکان ممکن سبب احتیاج او به علت است، نیز هست؛ بنابراین مطلب محتاج برهان نیست.

به عقیده ایشان اصل نیاز ممکن به علت بدیهی است؛ ولی برخی متکلمان به این حکم فطری که در نفس کودکان و بلکه در طبیعت حیوانات مرتکز و مفطور است، توجه نکرده و آن را نظری دانسته و شبهاتی بر آن وارد کرده‌اند (همان، ص ۱۳۶). ایشان اضافه می‌کند که صدر المتألهین بیان متکلمان را در انکار بدهت امتناع ترجیح بلا مرجح ظلم عقلی می‌داند.*

* به عقیده آیت‌الله جوادی آملی ظلم عقلی مربوط به امور تکوینی بوده، مراد نقص حقیقی است و آنچه موجب شده است عده‌ای قایل به نظری بودن مسئله شده‌اند، ابهام از ناحیه حکم قضیه نیست، بلکه از

ب) ویژگی علت و معلول

هر کدام از علت و معلول دارای ویژگی اند. ویژگی معلولیت ضعف مرتبه وجود نسبت به موجود دیگر و ویژگی علت مطلق نامتناهی بودن شدت و کمال وجود است. این مسئله با توجه به اصول سه‌گانه ملاصدرا یعنی اصالت وجود، رابط بودن معلول نسبت به علت و تشکیک وجود به دست می‌آید. بر اساس این اصول معلول مرتبه ضعیف علت و علت مرتبه آن نیز مرتبه ضعیفی از موجود کامل‌تر است که علت ایجادکننده آن می‌باشد تا برسد به موجودی که هیچ ضعف و قصور و نقص و محدودیتی نداشته، بی‌نهایت کامل باشد که دیگر معلول چیزی نخواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۱). به عقیده وی نتیجه این مسئله که ملاک نیازمندی اشیا به علت چیست، تعیین موضوع برای اصل علیّت است. در واقع مناط علیّت است که موضوع قضیه علیّت را مشخص می‌کند؛ به این معنا که اگر موضوع مسئله ملاک احتیاج به علت «موجود به طور مطلق» باشد، معنای قضیه این خواهد بود که موجود از آن جهت که موجود است، نیاز به علت دارد. در این صورت باید هر موجودی نیازمند علت باشد و چنین مطلبی نه تنها بدیهی نیست، بلکه دلیلی هم ندارد. بالاتر از آن اینکه برهان بر خلاف آن قایم است؛ زیرا براهین اثبات وجود خداوند اثبات می‌کند که موجود بی‌نیاز از علت وجود دارد؛ بنابراین موضوع قضیه «موجود مطلق» نیست، بلکه «موجود مقید» است. اینکه قید آن چیست، به عقیده متکلمان قید آن حادث است؛ یعنی هر موجودی که حادث باشد و در یک زمان موجود نباشد و بعد به وجود بیاید، نیازمند علت خواهد بود. حکما قید موضوع را «ممکن» می‌دانند؛ ولی این قید صفت ماهیت است؛ بنابراین اینکه امکان ملاک نیازمندی اشیا به علت باشد، بیشتر با اصالت ماهیت سازگار است و کسانی که قایل به اصالت وجودند، سزاوار است که تکیه‌گاه بحث‌های خود را وجود قرار دهند؛ لذا به همین جهت ملاصدرا ملاک احتیاج به علت را نحوه وجود قرار داد؛ لذا موضوع قضیه «موجود فقیر» یا «موجود وابسته» است و هنگامی

جهت مبادی تصویری یعنی از جهت موضوع و محمول آن است. آنها نظری بودن تصور موضوع یا محمول را به نظری بودن حکم تعدی داده و ستم کرده‌اند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، بخش سوم، ص ۱۴۰).

که مراتب تشکیکی وجود را در نظر بگیریم که هر مرتبه ضعیف‌تر وابسته به مرتبه قوی‌تر است، می‌توانیم موضوع قضیه را «موجود ضعیف» قرار دهیم و ملاک احتیاج به علت را «ضعف مرتبه وجود» بدانیم (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۳۰-۳۱/ همو، ۱۳۹۳، ص ۲۲۹).

ج) نظریه وجود

به عقیده شهید مطهری نظریه وجود متعلق به مادی‌گرای‌های جدید است که سلسله علل و معلولات را غیر متناهی می‌دانند و به خدا و واجب‌الوجود قایل نیستند. به باور آنان بر اساس آنچه تا کنون دیده و حس کرده‌ایم، وجود اشیا و حوادث را معلول عللی یافته‌ایم، لذا می‌فهمیم موجود بودن ملازم معلول بودن است. به نظر ایشان نقص استدلال آنها محتاج بیان نیست. به عقیده شهید مطهری این نظریه علاوه بر اشکالاتی که دارد، ادله وجود مبدأ کل و خالق کل به‌ویژه برهان صدیقین بطلان آن را آشکار می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۹۸-۴۹۹).

بر اساس این نظریه هر موجودی نیازمند علت است: «الموجود یحتاج الی العلة». حاجت ذاتی وجود است و وجودی نیست که از این حاجت رها باشد. شهید صدر این نظریه را عقیده فلاسفه مارکسیستی می‌داند. مستند آنها در این باره تجارب علمی است؛ از این رو و به حکم تجارب علمی علیت قانون عام وجود است و فرض موجودی که نیازمند علت نباشد، نقض قانون است. آنان با استفاده از این قانون می‌گویند عقیده‌شان بر خلاف نظریه حکمای الهی گرفتار صدفه و اتفاق نیست، زیرا حکمای الهی مبدأ اول یعنی خدا را ناشی از هیچ سبب نمی‌دانند. به عقیده مارکسیست‌ها این سخن خروج از قانون علیت و پذیرش نوعی صدفه و اتفاق است، در حالی که علم صدفه را نفی می‌کند (صدر، ۱۳۸۹، ص ۲۷۳). شهید صدر در نقد این نظریه معتقد است فلاسفه مارکسیست بار دیگر دچار خطا شده‌اند؛ زیرا وقتی خواستند سرّ نیاز به علت را کشف نموده، حدود علیت را بشناسند، همان خطایی را که در مسئله اصل علیت مرتکب شد، آن را ناشی از تجربه و استقرا دانستند، در مسئله مناظ نیازمندی اشیا به علت نیز مرتکب شده‌اند. به عقیده شهید صدر همچنان‌که تجارب علمی در محدوده و قلمرو خاص و محدود مادی مانند انفجار، غلیان

احتراق حرارت و... کارساز بوده، از ظواهر تجربه نمی‌توان اصل علیّت را ثابت کرد، همچنین حس و تجربه و وسایل علمی در تبیین و پاسخ روشن به مسئله ملاک نیازمندی اشیا به علت ناتوان‌اند؛ از این رو بررسی آن بر عهده عقل است و این سخن که اعتقاد به مبدأ نخستین به معنای پذیرش صدفه است، ناشی از سوء فهم از این مسئله و مفاهیم است؛ زیرا معنای صدفه عبارت است: از وجود بدون سبب برای چیزی که نسبت او به وجود و عدم یکسان باشد؛ حال آنکه مبدأ اول ممکن نیست، بلکه ضروری‌الوجود است. اشتباه مارکسیست‌ها در اینجاست که می‌گویند: هر چیزی احتیاج به علت دارد، بنابراین علت احتیاج به علت در ذات اشیاست؛ سپس می‌خواهند همین ادعا را با حس و تجربه مدلل سازند؛ در حالی که از این مسئله غفلت کرده‌اند که تجربه نمی‌تواند علت احتیاج به علت را مدلل نماید، بلکه تنها می‌تواند علیّت را در موجودات مادی جست‌وجو کند؛ از این رو مارکسیست‌ها نمی‌توانند بگویند هر موجودی نیازمند علت است؛ زیرا ممکن است چیزی باشد که هرگز دست تجربه بدان نمی‌رسد و نیازمند علت نباشد. شهید صدر اضافه می‌کند همچنان‌که اصل علیّت خود امر عقلی است، قوانین مربوط به آن مثل ضرورت علی، سنخیت و... نیز عقلی است (همان، ص ۲۷۴).

د) نظریه حدوث

مطابق نظریه حدوث، خصوصیتی که موجب می‌شود شیء نیازمند علت باشد، حدوث است و خصوصیتی که موجب می‌شود شیء بی‌نیاز از علت باشد، قدم است (طباطبایی، بی تا، ج ۳، ص ۴۹۹). صدرالمتألهین در اسفار و دیگر آثار خود ابتدا نظریه حدوث را تحلیل و نقد کرده است. وی همانند دیگر حکما بر این عقیده است که حدوث با ضرورت همراه است و ضرورت مانع احتیاج شیء به غیر بوده، از این رو حدوث مانع احتیاج به غیر خود است. اما ماهیت بر خلاف حدوث با ضرورت همراه نیست و متصف به امکان می‌شود و امکان همواره با احتیاج همراه است. به باور ملاصدرا اگر حدوث سبب احتیاج به واجب باشد، موجودات امکانی در بقای خود محتاج واجب نخواهند بود و در این فرض عبادت‌ها، نیایش‌ها و تضرع و مددخواهی درباره حوادثی که به وجود آمده است، بی‌معنا

خواهد بود؛ زیرا آنچه پیش آمده، در بقا و استمرار خود بی‌ارتباط به واجب است، ولی در نظریه امکان ارتباط همیشگی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۲۱۵ / جوادی آملی؛ ۱۳۷۵، ج ۲ از بخش ۴، ص ۳۸). ملاصدرا در نقد نظریه حدوث و معرفی امکان به عنوان ملاک نیازمندی شیء به علت در اغلب آثار خود بحث کرده است. او تنها در اسفار ده برهان در این باره اقامه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۳۹۰). در دیگر آثار خود از جمله در تفسیر قرآن تصریح دارد که علت احتیاج شیء به علت و مؤثر، امکان شیء است (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۶).

علامه همانند دیگر متفکران به تحلیل و نقد نظریه حدوث می‌پردازد. او در نقد خود بر نظریه حدوث یکی از الزامات نظریه حدوث را قول به بقای معلول پس از ازبین‌رفتن علت می‌داند؛ به عبارت دیگر بر اساس سخن آنان وقتی معلول با ایجاد علت حادث شد، دیگر در مرحله بقا نیاز معلول به علت قطع می‌شود و برای این مسئله بقای بناء بعد از بنا را مثال زده‌اند. به عقیده علامه نیاز معلول به علت لازمه ماهیت اوست و لازمه ماهیت همواره و در حال بقا هم محفوظ است؛ بنابراین معلول در حدوث و در بقا محتاج علت است.

شهید مطهری معتقد است ملاک معلولیت از «او بودن» و «از اوایی» است؛ به عبارت دیگر بودنش «از آن» است. به عقیده شهید مطهری «بودن از آن» یعنی وجودی که ترشیحی از آن و تنزلی از آن است. او تأکید می‌کند که «از آنی» و «از اوایی» ملاک معلولیت است. وی به موجود دائمی اشاره کرده، می‌گوید وجود یک چیز نه تنها روی نقطه خاصی از زمان، بلکه همه زمان را هم گرفته باشد، با حفظ جنبه «از اوایی»، «از آنی» و با حفظ جنبه «الله بودن» ملاک معلولیت را همچنان داراست و معلول است (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۲). شهید مطهری ضمن نقد نظریه حدوث تأکید می‌کند که ملاک معلولیت نبودن در یک زمان و بودن آن در زمان دیگر نیست؛ بلکه ملاک «قائم به او بودن» و وابسته به او بودن است و در چنین ملاکی زمان دخیل نیست و نبود قبلی تأثیری در معلولیت ندارد (همان، ص ۱۹۳).

علامه برهانی دیگر را بر این مسئله اقامه کرده است که بیشتر با اصالت وجود سازگار است و آن اینکه وجود معلول نسبت به علت وجود رابط است. حال اگر وجود رابط در بقا

بی‌نیاز از علّت باشد، بدان معناست که چنین وجودی، مستقل و غیر قائم به علّت است و چنین چیزی خلف فرض است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۴).

شهید صدر در نقد نظریه حدوث نیز بر این عقیده است که این نظریه در تحدید علیّت گرفتار زیاده‌روی شده است؛ همچنان‌که نظریه وجود در تعمیم علیّت زیاده‌روی کرده است. به عقیده او بازگشت حدوث به وجود بعد از عدم است و صعود عمر یک چیز و تاریخ آن تا دورترین زمان‌ها هرگز او را بی‌نیاز از علّت نمی‌کند (صدر، ۱۳۸۹، ص ۲۷۴).

به عقیده آشتیانی حدوث که وجود بعد از عدم است، ملاک بی‌نیازی معلول از علّت است و باید ملاک در امر دیگری باشد. حدوث قبل از تحقق بالضروره نمی‌تواند ملاک احتیاج باشد و بعد از حصول و تحقق آن بی‌نیاز از افتقار است؛ پس حدوث نمی‌تواند علّت احتیاج باشد. جان کلام اینکه «الحدوث انما نشأ من الاحتیاج و لایمکن ان یصیر سبب الاحتیاج». به اعتقاد آشتیانی مخلوق متقوم به خالق و معیت خالق با مخلوق معیت قیومیه است و ازلیت حق ازلیت مطلقه ذاتیه است که از آن به وجوب و قدم ذاتی تعبیر شده است و ازلیت فیض او قهراً ازلیت ظلّیه و تبعیه و وجود معلول نیز وجود ظلّی و غیری است. ناچار قدم فیض با قدم مبدأ فیض فرق دارد. قدم در حق اول ذاتی و در معلول مفاض غیری و تبعی و ظلّی است. ابن‌سینا در تعلیقات می‌گوید: «الوجود المستفاد من الغیر کونه متعلقاً بالغیر هو مقوم له، کما ان الاستغناء عن الغیر مقوم لواجب الوجود بذاته و المقوم للشیء لایجوز ان یفارقه، اذ هو ذاتی له». ملاصدرا از وجودی که نحوه وجود آن نفس تحقق به علّت باشد، به وجود فقری و ربطی تعبیر کرده است (آشتیانی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۳). به عقیده آشتیانی سخنان غزالی در اینکه معلول باید مسبوق به عدم صریح زمانی باشد و معلول ازلی دائمی معلول نیست، سخنی عامیانه و از اوهام است؛ زیرا مسبوقیت به عدم صریح نه متمم فاعلیت فاعل مطلق است و نه مکمل یا متمم قابلیت قابل و معلول (همان، ص ۲۲۹). آشتیانی در تحلیل سخنان غزالی و نقد آنها بر این مسئله نیز اشاره دارد که دوام فیض و همیشگی بودن معلول منتهی به جبر نمی‌شود. او اضافه می‌کند غزالی ملاک احتیاج معلول به علّت را حدوث می‌داند نه امکان و از تصور این تحقیق عمیق که می‌شود فعال

تام الوجود ازلی که اراده و اختیار و علم و قدرت و آنچه مدخلیت در ایجاد و فیاضیت دارد، عین ذات اوست. فعلش نیز ازلی و بر سبیل اختیار باشد، عاجز و سرگردان است و با ناسزاگفتن و تکفیر اکابر فن، عرضه اندام کرد (همان، ص ۹۹). به عقیده آشتیانی، غزالی سبب را غیر از علت می‌داند و تقسیم فاعل را به فاعل بالطبع و بالقصد و فاعل بالعنایه و فاعل بالایجاب و فاعل بالتجلی و فاعل بالجبر قبول ندارد (همان، ص ۹۸).

به عقیده آیت‌الله مصباح استدلال فلاسفه در نفی حدوث و اثبات امکان به عنوان ملاک از طریق تحلیل حدوث و اینکه حدوث صفت وجود بوده و به چندین مرتبه بر خود تقدم دارد، با اصالت ماهیت سازگار است (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۱/همو، ۱۳۹۳، ص ۹۷).

هـ) نظریه امکان ماهوی

امکان ماهوی از طریق تمایز ماهیت و وجود است. در توضیح این مدعا باید گفت هر چیزی که ماهیت و وجودی دارد، ذاتش یعنی ماهیتش غیر از وجود واقعیتش می‌باشد؛ از این رو نیازمند علت است؛ خواه آن موجود حادث باشد یا قدیم. اما موجودی که ذاتش عین وجود و واقعیت است و حقیقتش مؤلف از ماهیت و وجود نیست، بی‌نیاز از علت است. درواقع معلول از جهت امکان ذاتی خود محتاج علت‌ها است نه علت معین؛ ولی استنادش به علت معین به خاطر امری است که به علت بر نمی‌گردد؛ زیرا ذات علت کما هی هی، مقتضی ذات معلول است؛ پس افتقار مطلق از ناحیه معلول و تعیین علت از جانب علت است (همان، ص ۶۰۷). ملارجبعلی تبریزی همانند دیگر حکمای مشاء امکان را ملاک نیازمندی اشیا به علت می‌داند (تبریزی، ۱۳۸۶، ص ۷۸). فیاض لاهیجی تحت تأثیر اندیشه‌های حکمای مشاء در بحث ملاک حاجت ممکن به مؤثر می‌گوید: حق این است که حکم به اینکه ممکن، محتاج مؤثر و علت می‌باشد، از امور ضروری و بدیهی است که عقل به محض تصور موضوع و محمولش آن را تصدیق خواهد کرد. اگر کسی ماهیت یعنی امر ممکن را تصور کرده، سپس تساوی نسبت آن را با وجود و عدم تصور کند که ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم متوقف بر امر دیگری است، جزم خواهد یافت که ممکن در حصول وجود یا عدم محتاج مؤثر است (لاهیجی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۵۱۹).

از منظر ملاصدرا/ معنای تأثیر علیّت بر معلول این نیست که معلول ماهیتی دارد که علیّت به او وجود اعطا می‌کند، بلکه آنچه از علیّت صادر می‌شود، وجود است؛ منتها وجودی محدود، یعنی دارای ماهیت (همان، ج ۲، ص ۲۱۶)؛ از این رو او در بحث مناط نیازمندی اشیا به علیّت نه تنها به نقد نظریه حدوث اقدام کرده است، بلکه به نقد نظریه امکان نیز پرداخته است. وی در نقد نظریه امکان ماهوی همان نقدی را که طرفداران نظریه امکان ماهوی در رد نظریه حدوث بیان کرده بودند، علیه نظریه امکان ماهوی آورده است. به عقیده او اگر امکان ملاک نیازمندی اشیا به علیّت باشد، می‌توان گفت امکان نیز لازمه ماهیت بوده و مسبوق به ماهیت است و ماهیت نیز مسبوق به وجود است؛ زیرا ماهیت حد وجود بوده و وجود مسبوق به ایجاد و ایجاد مسبوق به وجود معلول و وجود معلول و وجود معلول مسبوق به ایجاد علیّت و ایجاد علیّت مسبوق به حاجت معلول و حاجت معلول مسبوق به امکان معلول است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۸۹).

به عقیده استاد مطهری این نظریه متعلق به عموم حکمای اصالت ماهیت و نیز حکمایی است که توجهی به اصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته‌اند؛ حتی می‌توان گفت حکمای اصالت وجودی نیز از همین نظریه پیروی کرده‌اند. به عقیده ایشان مطابق این نظریه امتناع صدفه - یعنی اینکه چیزی که وقتی نبود بعد بدون علیّت بود شود - عقلاً محال است، وگرنه مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ بنابراین ماهیت مناط امکان و امکان مناط احتیاج به علیّت است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰۰-۵۰۳).

استاد مطهری امکان ماهوی را امر تبعی می‌داند که در مرحله بعد انتزاع می‌شود و می‌گوید: در واقع امکان ماهیت هم یک امر تبعی است که در مرحله بعد انتزاع می‌شود. عمده این است که واقعیت این وجود، واقعیت از او بی‌است (همو، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۱۹۶).

به اذعان استاد مطهری علی رغم اینکه نظریه فقر وجودی نتیجه قطعی اصول حکمت متعالیه بوده و بر اساس نظریه اصالت وجود در تحقق و در مجعولیت از نظریه امکان ماهوی که مورد پذیرش قاطبه حکما بود، برای همیشه باید دست کشید؛ اما تعجب این است که حکمای اصالت وجودی نیز در اظهارات و استدلال‌ها خود به همان نظریه امکان

ماهوی اعتماد کرده و آن را مسلم گرفته‌اند و تا کنون دیده نشده است که خدشه‌ای بر آن وارد کنند. به عقیده شهید مطهری شاید علت این اعتماد آن است که نتیجه استدلال‌ها با نظریه فقر وجودی یکسان است. وی دو امر را در این باره بیان می‌کند:

الف) همان طور که بر اساس نظریه امکان ماهوی حدوث موجودات دلیل بر امکان ماهوی و کاشف از عدم وجوب ذاتی آنهاست، طبق نظریه امکان فقری نیز حدوث موجودات دلیل بر احتیاج وجودی و وابستگی آنها به شرایط و مقدمات خاصی است.

ب) همان طور که طبق نظریه امکان ماهوی قدم زمانی با معلولیت منافات ندارد، طبق این نظریه نیز منافات نیست. مطابق نظریه امکان ماهوی ماهیت داشتن نشانه تساوی نسبت ذات شیء با وجود و عدم (امکان) است و این تساوی دلیل بر احتیاج به علت و مرجح است. در این نظریه نیز ماهیت داشتن دلیل فقر وجودی است. ایشان تأکید می‌کند که نتیجه محاسبه طبق هر دو نظریه یکی می‌شود. هرچند اصول نظریه امکان ماهوی غلط است، درست مانند اینکه می‌دانیم که اصول و مبانی هیئت بطلمیوس غلط است و اصول هیئت کپرنیک صحیح است؛ ولی مانعی ندارد که برای اندازه‌گیری برخی حرکات اجرام یا پیش‌بینی خسوف و کسوف با اصول بطلمیوسی محاسبه کنیم، به جهت آنکه نتیجه محاسبه در بسیاری موارد یکی است و بسا هست که در برخی موارد روی اصول غلط بطلمیوسی محاسبه آسان‌تر است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰۶).

و) امکان فقری

ملاصدرا و فیلسوفان صدرایی در خصوص مسئله مورد بحث نظریه امکان فقری را برگزیده‌اند. در وهله نخست باید بین احتیاج ماهوی و وجودی دو فرق عمده قایل شد: نخست اینکه امکان ماهوی همواره همراه با تساوی نسبت به وجود و عدم است و به همین جهت محتاج علت و مرجح است؛ ولی امکان وجودی امری خارجی است و لذا ثبوت شیء برای آن ضروری و سلب شیء از نفس محال است؛ لذا او نسبت به وجود و عدم علی‌السویه نیست، بلکه نسبت آن به وجود ضروری و به عدم ممتنع است. دوم اینکه نیازی که به ماهیت نسبت داده می‌شود، معنا و مفهومی است که به عنوان لازم خارج از

ذات و ذاتیات ماهیت است و از قیاس ماهیت به وجود و عدم درست می‌شود؛ ولی نیازی که به وجود مجعول استناد داده می‌شود، لازمه وجود و در نتیجه متأخر از او نیست؛ بلکه عین همان وجود و نفس آن است و مانند وجود مجعول یک واقعیت خارجی و غیر اعتباری و غیر انتزاعی است. در حکمت متعالیه از این احتیاج و نیاز که عین محتاج و نیازمند است، به امکان وجودی یاد می‌کنند و چون این امکان بر خلاف امکان ماهوی ناظر بر تساوی نسبت شیء به وجود و عدم نبوده، بلکه عین وجود تعلق می‌باشد، آن را امکان فقری نامیده‌اند. امکان فقری یعنی آمیختگی و یگانگی نیاز و احتیاج با هستی محتاج و نیازمند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش ۳ از ج ۱ از بخش ۳، ص ۱۹۹).

ایشان ملاک نیازمندی اشیا به علت را فقر و فاقت وجودی می‌دانند که هم در حدوث و هم بقا همراه معلول است. وجود فقری ذات دارای فقر نیست که فقر عارض بر او شود؛ بلکه فقر و نداری عین هویت و ذات اوست؛ طوری که بدون قوام به مقوم خود وجود ندارد. او سخن کسانی را که می‌گویند معلول در حدوث محتاج علت است نه در بقا سخنی سخیف می‌داند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۶۳).

شایان یاد است، نیاز ممکن در حدوث و بقای خود به غیر به این معنا نیست که آن غیر حدوث و بقا را برای وجود امکانی جعل می‌کند، بلکه به این معناست که جاعل فقط به جعل وجود ممکن می‌پردازد و دو صفت حدوث و بقا از لوازم ضروری وجود معلول بوده و بدون نیاز به جعل جدید با آن موجود می‌شوند (همان، ص ۲۰۲). به عقیده آیت‌الله جوادی عده‌ای که می‌گویند معلول تنها در حدوث محتاج علت است نه در بقا و بقای ساختمان را بعد از مرگ بنا مثال آورده‌اند، سخنانشان ناشی از حسی دانستن قانون علیّت است. قانون علیّت که مستلزم استحاله انفکاک علت و معلول است، هیچ‌گاه توسط حس، اثبات یا حتی نفی نمی‌گردد و حس تنها می‌تواند در حد تأیید، عقل را یاری نماید (همان، ص ۲۰۶).

از منظر ملاصدرا ماهیت امر اعتباری است و آنچه از علت که امر حقیقی است صادر می‌شود، باید حقیقی باشد؛ از این رو وجود هرگز ماهیت را ایجاد نمی‌کند، بلکه وجود

علت وجود معلول را ایجاد می‌کند نه ماهیت آن را. اساساً به عقیده او ماهیت دون جعل است. به تعبیر ملامحسن فیض کاشانی ماهیت فقیر در اصل وجود خود محتاج فاعل و علت است و حدوث از لوازم وجود خاص ماهیت است نه ملاک نیازمندی شیء به علت. او تأکید دارد هرچه وجود فقیر دائمی و همیشگی باشد، تعلق و افتقار او به علت دائمی خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۴۴). بنابراین علیت رابطه‌ای وجودی و ایجاد‌ی بین علت و معلول است. در این رابطه تمام حقیقت معلول عین ربط و احتیاج به علت است و چون این ربط نه ربط ماهیت به وجود، ربط نحوه وجود با وجود است؛ بنابراین سنخیت بین علت و معلول نیز محفوظ است؛ زیرا علت و معلول هر دو از سنخ وجودند، جز اینکه یکی حقیقت و دیگری رقیقت آن است و آنچه حافظ سنخیت بین حقیقت و رقیقت است، وجود است؛ اما بین وجود و ماهیت چنین سنخیتی وجود ندارد؛ چون ماهیت به لحاظ ذات مقتضی رابطه با وجود نبوده و لا اقتضا نسبت رابطه و عدم آن است. بنابراین ماهیت در ذات خود رابطه‌ای با غیر خود یعنی وجود ندارد؛ لذا نمی‌تواند مجعول علت واقع شود؛ از این رو آنچه مجعول است وجود است و وجود است که صلاحیت علیت را داراست: «الوجود صالح للعلیه مطلقاً» (همو، ۱۳۸۶ق، ج ۲، ص ۳۸۰). فیض کاشانی فقر وجودی را ملاک نیازمندی اشیا به علت معرفی می‌کند.

وی پس از نفی امکان ماهوی به این نتیجه می‌رسد که باید امکان وجودی را ملاک نیازمندی اشیا به علت معرفی کرد. امکانی که از اوصاف وجود و متحد با وجود بوده و هویات گسسته و مستقل از مبدأ خود نیستند؛ در عین حال عینیات صرف بدون ابهام و وجودات بدون ماهیت و انوار سازج، بدون ظلمت‌اند. به عقیده او درک این نوع امکان آسان نبوده، بلکه نیازمند ذهنی لطیف و پاک و دقیق است؛ زیرا این مسئله، ورای طور عقل است و ادراک آن نیازمند فطرتی دست‌نخورده و قریحه‌ای ثانوی است (همان، ج ۱، ص ۸۹). به عقیده ملاصدرا امکان ماهوی صفت ماهیت و امکان فقری صفت وجود است. از سوی دیگر امکان ماهوی لا اقتضا نسبت به وجود و عدم است؛ بنابراین با ضرورت قابل جمع نیست، ولی امکان وجودی امر وجودی است؛ لذا همواره با ضرورت وجود که

ضرورت لاحق یا ضرورت به شرط محمول است، همراه است. وی در نهایت نظریه امکان فقری را که عین تعلق معلول به علّت است، ملاک نیازمندی اشیا به علّت می‌داند: «حق این است که منشأ نیاز معلول به سبب و علّت نه حدوث است و نه امکان، بلکه منشأش وجود تعلق معلول است که به غیر وابسته بوده و مرتبط به غیر است» (همان، ج ۳، ص ۲۵۳).

شکی نیست که علیّت ارتباط و علاقه خاصی است که بین علّت و معلول برقرار است. ارتباط اقسام گوناگونی دارد: نویسنده‌ای که می‌نویسد با قلم ارتباط دارد، خواننده با کتاب و... کتاب و قلم پیش از اینکه به همدیگر مرتبط باشند، وجود مستقل و جداگانه دارند؛ از این رو ربط و ارتباط به آنها عارض شده و متأخر از وجود آنهاست. اما علیّت نوع خاصی از ارتباط است. در این ارتباط معلول وجود مستقل ندارد، بلکه طبیعت علّت اقتضا دارد که برای معلول حقیقتی ورای ارتباطش به علّت نباشد، وگرنه معلول امر مرتبط نبود و در نتیجه مستقل خواهد بود که ارتباط بدان عارض شده است؛ پس وجود حقیقی معلول جز نفس ارتباط و تعلق به علّت چیزی دیگر نیست و قطع ارتباط معلول از علّت به معنای نابودی و افنای معلول است. با این بیان سرّ احتیاج معلول به علّت روشن می‌شود و آن اینکه حقایق خارجی که اصل علیّت بر آنها جریان دارد. در واقع جز تعلقات و ارتباطات چیزی دیگر نیستند؛ پس تعلق و ارتباط مقوم وجود آنهاست و وقتی حقیقت، حقیقت تعلق بلکه عین تعلق و ارتباط شد از چیزی که بدان ارتباط داشته و علّت اوست، جدا نمی‌شود. بنابراین سرّ احتیاج حقایق خارجی به علّت نه حدوث است و نه امکان ماهوی، بلکه سرّ احتیاج در کنه وجود شیء نهفته است؛ به این معنا که حقیقت خارجی عین تعلق بوده و تعلق بی‌نیاز از متعلق نیست. شهید صدر از این تحلیل نتیجه دیگری نیز می‌گیرد و آن اینکه وقتی گفته شد حقیقت معلول جز حقیقت ارتباطی و تعلق چیزی دیگری نیست، روشن می‌شود که وجود خارجی به صورت عام محکوم اصل علیّت نیست، بلکه شامل وجودات تعلقی است (صدر، ۱۳۸۹، ص ۲۷۶-۲۷۷).

علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم بر این مسئله تأکید دارد که دوام معلول به معنای بی‌نیازی شیء به علّت نیست؛ به عبارت دیگر طولانی‌بودن عمر موجود

فقیر و ممکن آن را بی‌نیاز از علت نمی‌کند، بلکه هرچه عمر معلولی بیشتر باشد، احتیاج او نیز بیشتر بوده است.

صدرالمتألهین با طرح امکان وجودی به نتایج ارزشمندی در حوزه‌های گوناگون فلسفی رسید. او با طرح این مبحث در چارچوب اصول و مبانی خاص خود به‌ویژه اصالت وجود و تشکیک وجود ماهیت را دون جعل و امر اعتباری معرفی کرد که شایستگی آن را ندارد که مجعول جاعل شده و در نتیجه امر حقیقی باشد، بلکه وجود صادرشده از جاعل است و چون بر اساس تشکیک وجود وجود دارای مراتب تشکیکی است که از هیولای اولی تا اعلی‌المراتب آن یعنی وجود واجب را در برمی‌گیرد؛ لذا دو مرتبه از حقایق وجودی وجود بلاماهیت‌اند که یکی از شدت ضعف و دیگری از شدت قوت و حدت این گونه‌اند، بقیه مراتب وجودی دارای حدتند و لازمه حدداشتن معلولیت و تناهی و احتیاج و نقص است؛ بنابراین لازمه نظریه ملاصدر را این است که وجود واجب که وجودی صرف و محض است که به هیچ وجه ماهیت و حد داشتن در او راه ندارد، بلکه وجودی لایتناهی است که از هر گونه نقص و فقر و احتیاج بری و بی‌نیاز از علت است. افزون بر این سازگاری و هماهنگی نظریه او با مسئله مجعول‌بودن وجود و وجود رابط و مسئله تشآن در درک دقیق از مسئله توحید واجب‌الوجود تأثیرگذار است.

شهید مطهری در تبیین این نظر می‌گوید تبیین این نظر وابسته به تبیین حقیقت وجود است. معلول چیزی و علت چیز دیگر و تأثیر علت بر معلول چیز سوم نیست، بلکه در معلول وجود و موجود و ایجاد یکی است؛ یعنی هویت معلول عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است، رابطه و وابستگی معلول به علت و احتیاج معلول به علت عین هویت معلول است؛ از این رو چنین نیست که واقعیت معلول چیزی و احتیاج معلول به علت چیز دیگر و مناط احتیاج به علت چیز سومی باشد تا نوبت به این پرسش برسد که علت احتیاج شیء به علت چیست؟ این پرسش درست مانند این است که بگوییم چیزی که هویتش عین احتیاج به علت است، علت احتیاجش به علت چیست؟ عیناً مثل این است که بپرسیم علت اینکه عدد چهار عدد چهار است، چیست؟ در اینجا احتیاج به علت ذاتی

معلول است و چون ذاتی معلل نیست (الذاتی لایعلل)، احتیاج به علت نیز معلول چیزی نیست تا از علت سؤال کنیم، بر خلاف ماهیت که احتیاج به علت ذاتی آن نبود (طباطبایی، بی تا، ج ۳، ص ۵۰۳-۵۰۵). شهید مطهری برای این ملاک دو ثمره بیان کرده است که نظرات دیگر ندارند: نخست اینکه وقتی هویت معلول عین ایجاد و عین احتیاج و وابستگی است، بدون احتیاج به براهین امتناع تسلسل علل وجود واجب بالذات به عنوان هویتی که هویت تعلقی و ارتباطی و ایجادی نبوده، بلکه عین غنا و استقلال و قیام بالذات است، اثبات می شود و فرضیه حسی مادی مبنی بر اینکه هر موجودی معلول است با روشن ترین بیان باطل می شود. دیگر اینکه سلسله موجودات مانند حلقه های زنجیر یا ابزار یک کارخانه نیست که به هم متصل شده اند. چنان که از نظرات قبل این چنین پیوستگی میان معلول ها استفاده می شود، بلکه در این نظریه پیوستگی عین هویت موجودات است و جهان به منزله خطی متصل تصور می شود که تنها اختلاف بین اجزای آن به شدت و ضعف و کمال و نقص است. به عقیده او نظریه فقر وجودی نتیجه قطعی اصول حکمت متعالیه است و بیشتر از هر چیز با اصالت وجود و تشکیک وجود رابطه دارد (همان، ج ۳، ص ۵۰۵-۵۰۶).

ز) پاسخ به شبهه درباره امکان فقری

شبهه ای را آیت الله مصباح یزدی در بحث امکان فقری در باب ملاک نیازمندی اشیا به علت وارد کرده و می گوید: امکان فقری جز یک حمل اولی، معنایی جدید را افاده نمی کند؛ زیرا با اثبات اینکه موجودات فقیرند و فقر عین ذات آنهاست، اخبار از فقر عالم به معنای اخبار از عالم یا فقیر و محتاج بودن محتاج می باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۲۸). در پاسخ می گوید اثبات یگانگی موجودات عالم با فقر، نظیر اثبات یگانگی صفات کمال با ذات الهی، نهایت هنر فلسفه است. شناخت خداوند وقتی به کمال می رسد که کمالات او عین ذات او باشد و شناخت عالم نیز آن گاه به کمال می رسد که صفاتی که به آن نسبت داده می شود، نظیر مخلوق بودن، احتیاج، فقر و ضعف از لوازم زاید بر آن شمرده نشود، بلکه این صفات به متن ذات و هویت عالم راه دارد؛ لذا اسناد فقر به هویت و هستی خواهد بود... امکان فقری ذاتی باب ایساغوجی نیست، بلکه همانند اوصاف الهی برای ذات ذاتی باب

برهان است. نفی ذاتی باب ایساغوجی از امکان فقری موجب می‌شود علی‌رغم اینکه امکان فقری با وجودات امکانی در متن خارج واحد و یگانه است، حمل آن بر موجودات اولی ذاتی نباشد (همان، ص ۲۱۶-۲۱۵).

ح) نظر مختار: وجود قائم به غیر

در مکتب ائمه اهل بیت علیت هم در قلمرو انسان و پدیده‌های طبیعی و هم واجب‌الوجوب پذیرفته شده است. واژه معلول به طور صریح در کلام گوهر بار حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «کل قائم فی سواه معلول: هر موجودی که به غیر خود وابسته باشد، معلول است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶). همین بیان را شیخ صدوق به اسناد خود از حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل کرده است. امام به هنگام حرکت به سوی مرو بنی‌هاشم را جمع کرد و پس از حمد و ثنای خداوند و درود و صلوات بر پیامبر و اهل بیت او فرمود: نخستین عبادت خداوند معرفت و شناخت اوست. امام علیه السلام پس از تأکید بر توحید و صفات خداوند و معرفت حقیقی او فرمود: «کل قائم فی سواه معلول». * بیان امام رضا علیه السلام نیز تصریح بر اصل علیت است.

این فرمایش علاوه بر اینکه می‌تواند تعریف حقیقی معلول و به تبع آن علت باشد، می‌تواند بیانگر ملاک نیازمندی اشیا به علت که همان «قیام و وابستگی به غیر» معرفی

* شیخ مفید در *امالی*، *طبرسی* در *احتجاج* و *مجلسی* در *اربعین حدیث و بحار الانوار* این حدیث را نقل کرده‌اند. این حدیث در دوره امام رضا علیه السلام که از یک سو مباحث عقلی و کلامی رونق داشت و از سوی دیگر شبهات علمی و اعتقادی گوناگون از سوی فرقه‌ها و نحله‌های مسلمان و غیر مسلمان مطرح شده و معارف اسلامی در معرض تشکیک بود، بیان شده است. *قاضی سعید قمی* در *شرح توحید صدوق* می‌گوید این خطبه شریف خطبه‌ای است که غیر از اهل بیت عصمت و طهارت کسی از آوردن آن عاجز است. وی سپس از استاد خود *ملا رجبعلی تبریزی* نقل می‌کند که گفت: بر هر شیعه مؤمن لازم است این خطبه را در تعقیب نماز صبح بخواند. این خطبه معارف و حقایقی را ذکر کرده است که حکما و عرفای کامل از رسیدن به آن ناتوان‌اند (شرح توحید صدوق، ج ۱، ص ۱۱۳).

شود.* بر اساس این حدیث هر گاه وجود عین ذات خود نباشد، قائم به غیر بوده، به وسیله غیر متحقق شده و بر غیر تکیه خواهد داشت و چنین موجودی معلول خواهد بود. عکس نقیض آن این است که هر چیزی که معلول نباشد، قائم بر غیر و متکی بر غیر نیست، بلکه قائم بر خود است و چنین ذاتی بی‌نیاز از غیر است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۸). بر اساس این کلام نورانی می‌توان ادعا کرد که ملاک و مناط نیازمندی اشیا به علّت نه حدود است و نه امکان - خواه امکان ذاتی یا امکان وجودی - بلکه «قائم به غیر بودن» است. ممکن است گفته شود این استنباط در صورتی صحیح است که واژه معلول در آن دوره تنها به معنای لغوی خود یعنی بیماری نبوده، بلکه به معنای کلامی و فلسفی یعنی مخلوق و مصنوع و امثال آن باشد؛ در حالی که چنین چیزی ثابت نشده است. در پاسخ می‌توان گفت اگر معلول در سخن امام به معنای لغوی خود نیز گرفته شود، منافاتی با این ادعا ندارد که ملاک نیازمندی شیء به علّت، قوام به غیر باشد؛ زیرا بیماری چیزی جز نقصان و کمبودی نیست که باید توسط غیر جبران شود.

به نظر می‌رسد وجود قائم به غیر که از روایت به عنوان ملاک نیازمندی اشیا به علّت استفاده می‌شود، گرچه منافاتی با وجود رابط صدرایی ندارد، الزاماً و بعینه همان وجود رابط نیست؛ از این رو نزاع لفظی هم نیست؛ زیرا اولاً در وجود رابط و تفسیر آن اختلاف وجود دارد و اگر کسی وجود رابط را نپذیرفت، نپذیرفتن آن به معنای نپذیرفتن وجود متقوم به غیر نبوده و مساوی با آن نیست؛ ثانیاً وجود رابط در نظام صدرایی طرح شده و در چارچوب این نظام و در پرتو اصول و مبانی آن از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و... تعریف می‌شود؛ به طوری که تبیین و تفسیر از وجود رابط به شدت محتاج آن مبانی است و بدون التزام به آنها نمی‌توان درک درستی از وجود رابط صدرایی داشت؛ ولی وجود معلول به عنوان وجود قائم به غیر مثنوی‌ای در حد تفسیر و توجیه وجود رابط را نمی‌طلبد.

* در برخی متون دینی خداوند متعال به عنوان علّتی که لا حد است، معرفی شده است. در مقابل معلول نیز آن است که دارای حد است. امام رضا علیه السلام در پاسخ شخصی که از حد خداوند پرسید، فرمود: لَأَحَدٌ لَهُ قَالَ وَلَمْ قَالَ لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهٍ إِلَيَّ حَدًّا... (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۳۷).

شایان یاد است این سخن که معلول وجود متقوم به غیر - و نه وجود رابط - است، در سخنان بزرگان حکمت و فلسفه از جمله *ابن سینا* آمده است. *شیخ‌الرئیس* در *تعلیقات* می‌گوید: «الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير، هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود لذاته» (*ابن سینا*، [بی‌تا]، ص ۱۷۸).

افزون بر این، ملاک گفته شده در باب نیازمندی اشیا به علت جامع بوده، همه نظرات حتی نظریه حدوث را هم در برمی‌گیرد؛ زیرا چه در نظریه حدوث و چه امکان ماهوی و ففوری معلول قائم به غیر است؛ از سوی دیگر این نظریه همه معلول‌ها را توجیه می‌کند، چه معلول زمانی و حادث یا قدیم.

اگر فرض بر این باشد که هیچ فرقی بین وجود رابط و قائم به غیر وجود نداشته و ملاک نیازمندی اشیا ناگزیر وجود امکانی است، شایسته است از تعبیر روایت هرچند به عنوان تیمن و تبرک بهره گرفته شود و این خود امتیاز بر دیگر ملاک‌ها می‌تواند باشد.

نتیجه

۱- نظریه حدوث به عنوان ملاک نیازمندی اشیا به علت با ایرادهای زیادی مواجه شده است؛ از این رو سستی این نظریه بر کسی پنهان نیست و نمی‌تواند ملاکی جامع برای همه معلولات باشد؛ از این روست که حکمای مشا و اشراق پس از نقد و رد نظریه حدوث، نظریه امکان ماهوی را به عنوان ملاک نیازمندی اشیا به علت معرفی کرده‌اند.

۲- نظریه امکان ماهوی گرچه از مزایای بیشتری نسبت به نظریه حدوث برخوردار است، با اصالت ماهیت سازگارتر است. *صدرالمآلهین* در *اسفار* ابتدا به نقد نظریه حدوث و تثبیت نظریه امکان ماهوی اقدام کرده و پس از آن همان ایرادی را که قایلان به نظریه امکان ماهوی به نظریه حدوث وارد می‌کردند، به خود نظریه امکان ماهوی وارد کرده و درنهایت مناط احتیاج را امکان وجودی معرفی کرده است. برخی بر این عقیده‌اند که نقد *ملاصدرا* بر نظریه امکان ماهوی بر نظریه خود او یعنی نظریه امکان وجودی نیز وارد است؛ زیرا اگر استدلال *صدرالمآلهین*

درست باشد، باید گفت امکان فقری - که همان فقر است - از صفات وجود است و این صفت یعنی فقر مسبوق به وجود است و وجود مسبوق به ایجاد و ایجاد مسبوق به وجود... است؛ بنابراین اگر امکان فقری ملاک نیازمندی شیء به علّت باشد، لازم می‌آید شیء به چند مرتبه بر خود تقدم داشته باشد؛ همان طور که در علّت نیاز شیء به حدوث بود (فیاضی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳۹، تعلیقه ۱۲). اگر مناط نیازمندی شیء به علّت قوام به غیر باشد، اشکال مذکور دامن‌گیر آن نخواهد بود.

۳- ملاک وجود قائم به غیر در باب نیازمندی اشیا به علّت جامع بوده، همه نظرات حتی نظریه حدوث را هم در برمی‌گیرد؛ زیرا چه در نظریه حدوث و چه امکان ماهوی و فقری معلول قائم به غیر است؛ از سوی دیگر این نظریه همه معلول‌ها را توجیه می‌کند، چه معلول زمانی و حادث و یا قدیم.

منابع و مأخذ

* نهج البلاغه.

۱. ابن سینا؛ **التعلیقات**؛ تحقیق عبدالرحمان بدوی؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، [بی تا].
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ **نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی**؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۳. تبریزی، رجبعلی؛ **الاصول الاصلی (اصول آصفیه)**؛ ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۶.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ **رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه**؛ ج ۱، قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ **علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه**؛ قم: اسراء، ۱۳۷۴.
۶. سبزواری، حاج ملاهادی؛ **شرح المنظومة**؛ ج ۱، تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳ق.
۷. صدر، محمدباقر؛ **فلسفتنا؛ دار الصدر**، ۱۳۸۹.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**؛ ج ۱، قم: مصطفوی، ۱۳۸۶ق.
۹. —؛ **تفسیر القرآن الکریم**؛ ج ۲، بیروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۱۰. صدوق، محمد بن علی؛ **التوحید**؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۲۰۰۹م.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین؛ **نهایة الحکمة**؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ [بی جا]، سهامی عام، [بی تا].
۱۳. فیاضی، غلامرضا؛ **تعلیقة علی نهایة الحکمة**؛ ط ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲.
۱۴. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **اصول المعارف**؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

۱۵. لاهیجی، ملاعبدالرزاق؛ شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام؛ ط ۲، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۸ق.
۱۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی؛ دروس فلسفه؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۸. —؛ آموزش فلسفه؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۹. —؛ تعلیقه علی نهایة الحکمة، قم: ناشر انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳.
۲۰. مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه؛ ج ۵، تهران: حکمت، ۱۳۶۷.

References

- 1) Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
- 2) Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1998). *Tafsir of the Holy Qur'an*. Beirut: Dar al-Tareef for Publications.
- 3) Tabātabāī, Mohammad Hossein (1984). *Nahayeh al-Hakema*. Qom: Islamic Propagation Office.
- 4) Taqī Misbah Yazdi (2014). *Comment on Nahayeh al-Hakema*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- 5) Sabzavari, Hadi (1992). *Šarḥ al-manẓuma*. Tehran: Nab publishing

Analysis of the Man's Nature and Perfection in view point of Roger and its Critique based on Avicenna's Philosophy

Mohammad Mahdi Hekmatmehr*

Seyyed Sadrudin Taheri**

Abstract

The man's nature and perfection in view point of Roger and its critique based on Avicenna's philosophy is the subject of this paper. The school of Humanism is one of the most important schools of psychology of the twentieth century, which has serious criticisms of other schools of psychology, especially Psychoanalysis and Behaviorism. The reason for the tendency towards humanistic psychology was a situation in which psychology had been condemned for years and, by limiting itself to the study of behavior, had neglected man himself and instead focused on secondary factors. Rogers is one of the most influential psychologists in the school. As the inventor of the "person-centered treatment" method, he played a major role in advancing this school. The turning point of Rogers's psychology can positive attention to human beings. But while Rogers' views are progressive compared to those of previous psychologists, they do have significant drawbacks. In this paper, the principles of human nature and human perfection in Rogers psychology are analyzed and critiqued using Avicenna's philosophy.

Keywords: Human, Rogers, Avicenna, Psychology, Human's perfection, Soul.

*Assistance Professor at "The Islamic Teachings Department" of Islamic Azad University, Arak branch, Arak, Iran. (corresponding author).

E-mail: hekmatmehr@gmail.com

**Professor at "Philosophy Department" of Professor of Allameh Tabatabai University.

E-mail: ss_taheri@yahoo.com

Extended Abstract

Introduction

The Shiraz's intellectual school is one of the main sources of Mulla Sadra in the foundation of transcendental wisdom. Mulla Sadra, based on his own reading of Shiraz's intellectual school, approved it or tried to criticize it. For a long time, the analysis of the existential propositions and its relationship with the presupposition rule has been discussed. Ibn Sina criticized the effectivity of essence in relation to being in his book *al-Isharat wa al-Tanbihat*, and claims that essence cannot be the subject of existence; because every cause has precedence over its effect, and essence cannot precede by being over being. Fakhr al-Dīn al-Rāzī considers the effectivity of essence in relation to being as the ability of being in relation to being and claims that if the ability of essence in relation to being is allowed, then the effectivity of essence in relation to being must also be allowed. The ability of essence to being means that if in the form of the existential propositions "man exists" man is supposed to accept existence and existence is proved to man, then this proposition is an example of the presupposition rule and requires the previous affirmation of essence. In this proposition, the previous affirmation of essence is provided either by the same existence that is placed in the form of the predicate, which leads to the precedence of a thing over itself, or it is obtained by another existence, which is the necessary endless chain. In *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, Nasir al-Din al-Tusi talks in detail about the difference between the effectivity and ability of essence in relation to being, and while rejecting the effectivity of essence in relation to being, he accepts the ability of essence in relation to existence. Focusing on the book of Tajrid, Jorjani, Esfahani, Ghoshchi, Daštakī and Dawānī seriously have pursued the whole issue of the ability of essence to being or the affirmation of being for essence.

Method

Mulla Sadra's theory of primacy of being has had a profound impact on the type of relationship between being and the essence and analysis of the existential propositions; But the traces of the analysis

of the predecessors - especially Daštakī and Dawānī - can be found in this analysis, and in this article, we try to analyze Mulla Sadra's reading of the presupposition rule and the existential propositions by focusing on the texts of Daštakī and Dawānī.

Findings

The adoption of a theory about the presupposition rule is based on obtaining a basis in three areas: the necessity of affirmation in of affirmed it's, the necessity of affirmation of constant, and the previous affirmation of affirmed it's. The general inconsistencies in Mulla Sadra's texts found in the analysis of the necessity or non-necessity of affirmation of constant. In the author's view, the requirement of the affirmation of constant is the final basis of Mulla Sadr, and the cases of application of the presupposition rule should be reconstructed on the basis of necessity the affirmation of constant. One of the cases of application of this rule is Mulla Sadra's analysis of the existential propositions. He has two analyzes of the existential propositions. In an analysis, the existential propositions preserve the simple form in its natural form and expertly removes it from the presupposition rule; However, in some texts, based on the inclusion of the presupposition rule about the natural form of the existential propositions, he argues for the primacy of being. According to the author, the inconsistency of the above texts comes back to the inconsistency of Mulla Sadra's statements in necessity the affirmation of constant. The texts that mention the inference the existential propositions from the presupposition rule, have based the presupposition rule based on the undeveloped model of qualification, and the texts that mention the inclusion of the presupposition rule in relation to the existential propositions, have based the presupposition rule based on the developed model of qualification. We have provided sufficient textual evidence for this conclusion. The second analysis that Mulla Sadra presents about the existential propositions is the conversion of predication of the existential propositions. Mulla Sadra considers the conversion of predication of the existential propositions to be an example of the presupposition rule. We will make clear by analogy

with some expressions what he wants that the presupposition rule based on the Dawānī's developed qualification of Devani Murad. Whereas the conversion of predication, as the final basis of Mulla Sadra's theory, should not be based on the presupposition rule which is not his final theory. Therefore, even the conversion of predication analysis of the existential propositions is specialized under the presupposition rule.

Conclusion

The necessity the affirmation of constant in the presupposition rule will bring important necessities. A new interpretation of the secondary philosophical intelligible, a new analysis of the essential predication and a new analysis of the opposite of contradiction are examples of the works of this theory in philosophy. Allāma Tabātabāī has specified some of these requirements in his works.

تحلیل ماهیت و کمال انسان از منظر راجرز و نقد آن بر اساس فلسفه سینوی

محمد مهدی حکمت مهر*

سید صدرالدین طاهری**

چکیده

ماهیت و کمال انسان از منظر راجرز و نقد آن بر اساس فلسفه سینوی، مسئله این مقاله است. مکتب انسان‌گرایی که بر اصولی همچون احترام به ارزش‌های فرد، عدم تعصب به روش‌های پذیرفته‌شده دیگر و علاقه‌مندی به کشف جنبه‌های جدید رفتار انسان تکیه دارد و انتقادهای جدی بر مکاتب روان‌شناسی دیگر بالاخص روان‌کاوی و رفتارگرایی دارد. علت گرایش به روان‌شناسی انسان‌گرا وضعی بود که روان‌شناسی سال‌ها بدان محکوم شده بود و با محدود کردن خویش در مطالعه رفتار از خود انسان غفلت کرده بود و به جای آن، بر عوامل درجه دوم همچون ضمیر ناخودآگاه و تجارب گذشته تمرکز کرده بودند. راجرز به عنوان یکی از تأثیرگذارترین روان‌شناسان این مکتب است. او به عنوان مبدع روش «درمان فردمحور»، نقش عمده‌ای در پیشبرد این مکتب داشت. می‌توان نقطه عطف روان‌شناسی راجرز را در توجه مثبت به انسان دانست. اما علی‌رغم آنکه این آرای راجرز در قیاس با آرای روان‌شناسان پیشین، مترقی است، اما اشکالات مهمی بر آن وارد است. در این تحقیق با بهره از فلسفه سینوی مبانی ماهیت انسان و کمال انسانی در روان‌شناسی راجرز، تحلیل و نقد می‌شود. واژگان کلیدی: انسان، راجرز، ابن‌سینا، روان‌شناسی، کمال انسان، نفس..

* استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. (نویسنده مسئول).

hekmatmehr@gmail.com

ss_taheri@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۴

مقدمه

روان‌شناسی روان‌کاوی با سردمداری زیگموند فروید نگاهی بدبینانه به آدمی دارد؛ آن‌چنان‌که انسان‌ها به اضطراب و تنش محکوم‌اند؛ از این رو مقصود از زندگی کاستن تنش است. به علاوه بخش عمده‌ای از ماهیت آدمی موروثی است (شولتز، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴). /سکینر با اعتقاد به روان‌شناسی رفتارگرا، انسان را عمدتاً محصول یادگیری می‌دانست که بیشتر به وسیله متغیرهای بیرونی شکل می‌گیرد نه عوامل ژنتیکی؛ از این رو به زعم وی رفتار توسط تقویت‌کننده‌ها کنترل می‌شود. /سکینر رفتار آدمی را همچون ماشین می‌دانست که به نحو قانون‌مند، منظم و ازپیش‌تعیین‌شده عمل می‌کند. او همچنین هر گونه اشاره به موجودیت خودمختار را که آزادانه عمل کند، رد می‌کرد (همان، ص ۴۳۸).

روان‌کاوان و رفتارگرایان سال‌های متمادی یکدیگر را جرح و نقد کردند تا آنکه مبانی این دو مکتب برای مکتب دیگری ماده تفکر شد تا صورت نویی بر آن بزنند. در این راستا برخی روان‌شناسان قایل‌اند برای پی‌بردن به نحوه رفتار آدمی، تجربه‌های دوران کودکی، سابق‌های زیستی یا حتی جریان و سرگذشت یادگیری نمی‌توانند راهنمای مؤثری در این رابطه باشند (پارسا، ۱۳۸۲، ص ۴۷۵).

از آنجا که روان‌شناسی انسانی در مقابل دو روان‌شناسی دیگر یعنی روان‌کاوی و رفتارگرایی قد برافراشت، راجرز این روان‌شناسی را نیروی سوم در گستره روان‌شناسی آمریکا می‌داند (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵). مطابق تعریف انجمن روان‌شناسان انسان‌گرا، «روان‌شناسی انسان‌گرا شیوه‌ای است که همه روان‌شناسی و نه حیطه خاصی از آن را در برمی‌گیرد و بر اصولی همچون احترام به ارزش‌های فرد، عدم تعصب به روش‌های پذیرفته‌شده دیگر و علاقه‌مندی به کشف جنبه‌های جدید رفتار انسان تکیه دارد» (دفتر همکاری، ۱۳۷۲، ص ۴۳۵).

تعالیم روان‌شناسی انسان‌گرا که ریشه در پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم داشت، در عوض توجه به ضمیر ناخودآگاه و تجارب ماضی، به شخصیت سالم و کنونی فرد توجه نموده، همچنین ادراک افراد را از وقایع مهم‌تر و بامعنا تر می‌دانند (پارسا، ۱۳۸۲، ص ۴۷۵).

روانشناسی انسان‌گرایی با تأسیس مجله روان‌شناسی انسان‌گرایی (۱۹۶۱) و انجمن روان‌شناسی انسان‌گرایی در آمریکا (۱۹۶۲م) قوام یافت؛ با این حال به دلیل عدم تأثیرگذاری مهم، از اهمیت نسبتاً کمی در میان مکاتب روان‌شناسی برخوردار است و حتی اطلاق مکتب بر آن با مسامحه همراه است؛ به طوری که کمتر از یک درصد از مطالب کتب درسی به این روان‌شناسی پرداخته‌اند (Schultz, 2008, p.482).

مشخصه‌های عمده مکتب انسان‌گرایی عبارت‌اند از:

۱. تأکید بر تجربه هوشیار؛
۲. اعتقاد بر تمامیت طبیعت آدمی؛
۳. توجه به آزادی اراده، خودانگیختگی و نیروی خلاق فرد؛
۴. مطالعه همه عوامل مربوط به وضعیت انسان؛
۵. تأکید بر اهمیت تجربه مستقیم و آگاهانه.

راجرز را می‌توان مهم‌ترین فرد در بسط روان‌شناسی انسان‌گرا دانست. او نخستین روان‌شناس آمریکایی است که با بسط یک شیوه روان‌درمانی تأثیر شگرفی بر روزگار خود داشت. راجرز ابتدا شیوه درمانی خویش را «غیر آمرانه» و سپس «درمان فردمحور» (person-centered) نامید (Routh, 2003, p.349). او مشهورترین روان‌شناس در «درمان فردمحور» است و بخش مهمی از نظراتش بیش از هر چیز بر اساس کاربرد درمان فردمحور روی افرادی بود که به مراکز مشاوره دانشگاه‌اش می‌آمدند (Schultz, 2008, p.478). راجرز در حوزه‌های روان‌شناسی، روان‌درمانی، تعلیم و تربیت و روابط انسان به طور کلی تأثیر گذاشت (Thorne, 2003, p.44).

در این مقاله ابتدا ماهیت انسان و همچنین کمال انسان در منظر راجرز در قالب هفت محور ذیل تبیین می‌شود: طبیعت انسان؛ محدوده اختیار انسان؛ خود انسان؛ تجربه به‌سان معیار ارزش‌های فردی؛ خودشکوفایی؛ تعامل با دیگران؛ کمال انسانی. در ادامه بر اساس فلسفه شیخ‌الرئیس بوعلی سینا هفت محور فوق نقد و بررسی می‌شود.

الف) طبیعت انسان

بر اساس نگرش پروتستان‌ها، انسان موجودی گناهکار است؛ از سوی دیگر روان‌کاوی فرویدی نیز تنها افراد روان‌رنجور (Neurotic) و روان‌پریش (Psychotic) را مطالعه می‌کردند. این دو نگره موجب نسیان از نقاط قوت و فضایل انسان می‌شد. بر این اساس هدف روان‌شناسی انسان‌گرا توجه به جوانب مغفول آدمی بود: جوانبی همچون شادمانی، رضایت، خشنودی و سخاوت (Schultz, 2008, p.472).

راجرز یکی از انقلابی‌ترین دستاوردهای تجربه‌کلینیکی خویش را توجه به سرشت مثبت آدمی می‌داند؛ از این رو انسان ذاتاً نابخردانه، غیر اجتماعی و ویرانگر خود و دیگران نیست، بلکه در عوض خردمند، اجتماعی و پیشرونده است (Rogers, 1961, pp.90-91). راجرز انسان را موجودی بالذات خوب و نیک‌سرشت می‌دانست که در او گرایشی بالفطره برای تحقق همه توانمندی‌هایش هست. این امر آن‌چنان اهمیت دارد که مفهوم «خود» در فراشد این رشد و فعلیت است که پدیدار می‌شود. او قایل است در بشر میلی‌جلی برای آفرینندگی است و مهم‌ترین آفریده هر انسان، خود اوست (شولتز، ۱۳۹۰، ۴۳). در مقابل طبیعت آدمی، اجتماع، مشتمل بر والدین، معلمان، کارفرمایان و مجریان قانون، در طبیعت انسان مداخله نموده و با اعمال قوانین و مقررات، سعی وافری دارند تا در روند رشد آدمی دخالت کنند (دفتر همکاری، ۱۳۷۲، ص ۴۳۸).

فطرت یکی از مفاهیم مهم در اندیشه اسلامی است. البته *ابن‌سینا* به دو معنا از فطرت اشاره کرده است؛ لیکن باید توجه داشت که گاهی مراد او از تصدیقات فطری، قضایای اولی و بدیهی است که نه از حس گرفته شده‌اند و نه قابل استدلال‌اند، مثل «کل بزرگ‌تر از جزء است» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱-۱۲۲). *ابن‌سینا* این گونه فضایا را فطری القیاس نامیده است (همو، ۱۴۰۵ق، د، ص ۶۴).

به علاوه او از فطرتی که ریشه در قرآن دارد نیز سخن گفته است. توضیح مطلب آنکه مطالب فوق ناظر به قضایاست. این در حالی است که بر اساس تعالیم اسلامی، فطرت نحوه وجود آدمی است که خداوند منان از ابتدای خلقت انسان، آن را در وجود وی به

ودیعت نهاده است. فطرت موجب می‌شود شاکله انسان الهی شود. اساس فطرت هرگز خاموش نمی‌شود. می‌توان آن را به زنجیر کشید و در برابر ظلم و فساد سکوت کرد؛ اما نمی‌توان ویژگی فطرت را به کلی از بین برد؛ چراکه شدنی نیست: «لا تبدیل لخلق الله». بر این اساس خداوند از طریق فطرت، گرایش به حقیقت، کمال، توحید، زیبایی و جمال و نیز گریز از نقص و باطل، عیب و شرک را در انسان نهادینه کرده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹).

در بین سخنان شیخ رد پای چنین فطرتی نیز مشاهده می‌شود. از منظر محقق طوسی فطرت آدمی ممکن است به وسیله عقاید ضاله مستور شود (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۵). فطرت ممکن است فاسد شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸). البته چنین فطرتی در واقع فطرت نبوده و اطلاق فطرت بر آن ناپیوسته است. در مقابل این نوع فطرت، فطرت انسان کامل است: «واصلین به حق تعالی علاوه بر اکتساب معارف، واجد جوهری مناسب بر حسب فطرت‌اند» (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۵).

با این اوصاف باید گفت فطرت بالذات در نفس انسان به ودیعت نهاده شده است؛ یعنی نفس انسان بدون فطرت را نمی‌توان در نظر گرفت؛ انسان با افکار و اعمال نابسندۀ موجب کم‌فروغی فطرت می‌شود. تحلیل نظرات راجرز با توجه به آموزه فطرت، به نحو ذیل است:

توجه به فطرت و گرایش درونی انسان یکی از نقاط عطف روان‌شناسی راجرز نسبت به سایر مکاتب روان‌شناسی است. راجرز استعداد فطری برای شکوفایی را دقیقاً توضیح نداده است: آیا این استعداد کاملاً فیزیولوژیکی است یا عنصر روان‌شناختی دارد؟ در حالی که در نظر ابن‌سینا روشن است که این استعداد بیش از هر چیز عنصری مربوط به نفس است نه بدن. در نظر راجرز مشخص نیست که آیا امکان تفاوت‌های فردی در فطرت وجود دارد؟ این در حالی است که با اتکا به آموزه‌های اسلامی همه انسان‌ها در فطرت یکسان‌اند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۳۱).

آیا می‌توان با راجرز هم‌سخن شد و گفت صرف تحقق استعدادها کمال محسوب می‌شود؟ مثلاً افرادی مانند هیتلر و صدام نیز در تحقق بخشی از استعداد بالقوه خویش در

حد اعلی موفق بوده‌اند. حق آن است که راجرز از گرایش نیک و بد آدمی غفلت نموده و به غایت زندگی توجه نکرده است. فطرت تنها گرایش به حق دارد.

مهم‌ترین اشکال راجرز آنجاست که او تنها «خود» را موجب تحقق گرایش درونی می‌داند و در مقابل دیگران را مانعی بزرگ در سر راه تحقق این گرایش‌ها می‌داند. این در حالی است که اگر انسان‌ها به حال خود رها شوند، اختلافات بروز می‌کند؛ به نحوی که مردم آنچه را به نفعشان است، عدل می‌دانند و آنچه را که به ضررشان است، ظلم می‌دانند. از این جهت وجود انسان‌هایی به عنوان سان (قانون‌گذار) برای بقای نوع آدمی نیاز است: انسان‌هایی که دارای خصوصیتی باشند که دیگران فاقد آن می‌باشند و قوانینی متناسب با غایت نهایی آدم وضع کنند. به همین سان این رعایت قوانین و شرایع نیز در راستای تحقق فطرت انسانی است (ابن‌سینا، ۱۴۴۲ق، ب، ص ۴۴۱-۴۴۲).

ب) محدوده اختیار انسان

آنچه بیش از همه مابه‌الامتياز انسان از حیوان است، اختیار او در امور است (پارسا، ۱۳۸۲، ص ۴۷۵)؛ از این رو برخی مکاتب همچون مکتب انسان‌گرایی اهتمام ویژه‌ای در تبیین اختیار انسان دارد. یکی از مهم‌ترین انتقادهای مکتب انسان‌گرایی به نگرش جبرگرایانه رفتارگرایی و روان‌کاوی آنان است.

در این میان جایگاه اختیار نزد راجرز اهمیت دارد. تقابل جبر و اختیار در اندیشه راجرز نسبتاً پیچیده است: او به عنوان یک دانشمند به رابطه علی میان دسته‌ای از عوامل عینی بر رفتار انسان اذعان داشت؛ لیکن بر این باور بود که تنها زمانی می‌توان از اطلاعات عوامل عینی به نحو احسن برای پیش‌بینی رفتار بهره برد که با داده‌های حاصل از سایر منابع نظیر تجارب درونی انسان همراه شود (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷). از منظر راجرز هرچه از حالت تدافعی مراجعان کاسته شود و آنها در واکنش به تجارب درونی و تجارب بیرونی - همچون محیط‌های فیزیکی و اجتماعی - کمتر دچار انحراف شوند، آزادی عمل بیشتری حاصل می‌شود. بر این اساس افراد ناسازگار آزادی انتخاب کمتری از خود نشان می‌دهند (همان، ص ۱۳۷-۱۳۸).

در اندیشه راجرز افرادی که در صدد تحقق خود برآمده‌اند، به راستی خودشان‌اند و به آنچه نیستند، تظاهر نمی‌کنند. آنان از اوامر و نواهی جامعه یا پدر و مادر آزاد بوده و با آداب و رسوم که دیگران وضع نموده‌اند، زندگی نمی‌کنند؛ همچنین آنان در اوضاع و شرایط مختلف شخصیت‌های متفاوت از خود نشان نمی‌دهند. در عوض این افراد، مالک شخصیت خودشان‌اند و تنها مطابق هنجارهای تجویزی خویش زندگی می‌کنند. البته این خصوصیات را به منزله هنجارشکنی این افراد نباید در نظر گرفت (شولتس، ۱۳۹۰، ص ۴۹). بنابراین رفتار صحیح در هنگام انتخاب، تحت تأثیر همه عوامل موجود - و نه عوامل خاص - در محیط قرار می‌گیرد. شخص همچنین کاملاً از آنچه در درونش می‌گذرد، آگاه است و در عین حال تصویر درستی نیز از عوامل خارجی در ذهن خود دارد. با وجود تمام محرک‌های موجود، رفتارهای معینی از شخص برمی‌خیزد که هم از نظر ذهنی و هم از نظر عینی سودمندند (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸).

راجرز همان طوری که خودش اشاره دارد، همچون کارل پوپر قایل به «جامعه باز» است که در آن، افراد مسئولیت تصمیم‌گیری‌های شخصی را خودشان به عهده دارند (Rogers, 1961, p.399). بر همین اساس راجرز کتاب را با این عبارات به اتمام می‌رساند: «ما همیشه به عنوان افراد و گروه‌های انسانی، اشخاص آزادی باقی خواهیم ماند و نه اینکه مهره‌های پیاده نظام صفحه شطرنجی از یک علم رفتاری خود آفریده، مگر اینکه انتخاب ما دست‌کشیدن از قابلیت انتخاب ذهنی خودمان باشد» (Ibid, p.401).

در مقام تحلیل سخنان راجرز باید گفت گستره توجه او به تجارب ذهنی موجب غفلت از عواملی همچون وراثت، محیط طبیعی و جغرافیایی، محیط اجتماعی، تاریخ و عوامل زمانی و همچنین نیروهای ناهوشیار شده است. حق آن است که هرچند این عوامل نیز در افعال انسان تأثیر می‌گذارند، تا حد زیادی می‌توان علیه این عوامل محدودکننده طغیان نموده و خود را از قید حکومت این عوامل آزاد ساخت. انسان به حکم نیروی عقل و علم از یک طرف و نیروی اراده و ایمان آگاهانه از طرف دیگر، تغییراتی در این عوامل ایجاد می‌کند و آنها را با خواسته‌های خویش منطبق می‌سازد و خود مالک سرنوشت

خویش می‌گردد. حتی به گفته *ابن‌سینا* همه انسان‌ها باید در انتظار مکافات اعمالشان باشند؛ مثلاً شخصی که به دعا و راز و نیاز پرداخته و به اعمال خیری نظیر قربانی و صدقه روی می‌آورد، مشمول پاداش الهی می‌شود (*ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۴۳۸*).

ج) «خود» انسان

راجرز در آغاز حیات حرفه‌ای خویش، همچون روان‌شناسان گذشته در صدد پاسخ بدین پرسش بود که «چگونه می‌توانم این فرد را تغییر دهم؟» اما بعداً دریافت که این سؤالی نابسنده است؛ از این رو مسئله خویش را بدین نحو اصلاح نمود: «چگونه می‌توانم رابطه‌ای فراهم کنم که این شخص آن را برای رشد شخصیتش به کار برد؟» بنابراین به نظر می‌رسد شیوه درمانی او متفاوت از پیشینیان است (*Rogers, 1961, p.32*). عنوان شیوه درمانی *راجرز* از نگرش او در خصوص شخصیت حکایت دارد: «محروربودن شخص در درمان». *راجرز* با قراردادن مسئولیت تغییر درمان‌جو به دوش خود وی به جای درمانگر، فرض می‌کند که اشخاص می‌توانند هوشیارانه و بخردانه افکار و رفتار نامطلوب خود را به صورت افکار و رفتار مطلوب تغییر دهند (*Schultz, 2008, p.478*). به علاوه هرچند نقش جامعه در تشویق و ترغیب افراد مهم است، *راجرز* در این روش به جای تأکید بر تغییرات در محیط اجتماعی، بر خودآگاهی و مسئولیت شخصی فرد تأکید دارد. بر این اساس «خود» محور نظریه شخصیت *راجرز* شد (*ARONS, 2001, p.116*). شایان ذکر است این مفهوم نیز مبنای عمل و کارکرد آدمی است؛ به صورتی که اگر خودشناسی ما مثبت باشد، اعمال ما نیز مثبت و سازنده خواهد بود و اگر منفی باشد، اغلب رفتارها به گونه‌ای منفی ظاهر می‌شود (پارسا، ۱۳۸۲، ص ۴۷۷). به عبارت دیگر اگر به اجبار به ساختارهای ساخته و پرداخته اجتماعی رانده نشویم و درست همان طوری که هستیم مورد قبول و پذیرش واقع شویم، به نحوی زندگی خواهیم نمود که موجب پیشرفت است (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۵).

در این میان *راجرز* در صدد عزل توجه از موانع نظرات دینی و روان‌شناسی پیشین و اعتماد به اعتبار تجارب خویش است (*Thorne, 2003, p.24*). او در خصوص هدف زندگی ضمن رد نظرات دینی که مقصود زندگی را جاودانگی می‌داند، از نظریه

کی‌یرکگاردی دفاع می‌کند که گفته است: «بودن آن خودی که شخص حقیقتاً هست» (Rogers, 1961, p.166). او همچنین می‌گوید: هر بار که بیشتر به «خود» م بیشتر گوش فراداده و بتوانم «خود» م باشم، مؤثرتر می‌باشم (Ibid, p.17).

به نظر راجرز انسان عوامل محیط خود را درک کرده، در ذهن خود به آنها معنا می‌دهد. بر این اساس خویشتن هر انسانی عبارت است از «الگوی سازمان‌یافته‌ای از ادراکات انسان» (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲). در واقع «خود» حاصل رشد سریع بخش‌های معینی از تجارب فرد است (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۳). البته از منظر راجرز «خود» امری ثابت نیست، بلکه متغیر بوده و فراورده پاسخ به تجربه چیزی است که صورت ساختار مفهومی عرصه می‌کند: همان ساختاری که متشکل است از ادراک مشخصه‌های «من»، ارتباط «من» با دیگران و ارتباط «من» با جوانب مختلف حیات. علاوه بر این متشکل است از ارزش‌هایی که به این ادراک‌ها پیوند یافته‌اند. من «خود» می‌باشم که به تناوب خودم را به سان یک موجود مفهوم‌پردازی نموده‌ام. با وجود این «مفهوم‌پردازی» تنها مبتنی بر هزاران تجربه و شرایط گذشته من نیست، بلکه همچنین بر امری دیگر نیز مبتنی است: واقعه و تعامل غیر قابل پیش‌بینی که ممکن است هر لحظه رخ دهد. این امکان برای من هست که در یک زمان «خود» م را به عنوان یک فرد شاد و امیدوار تجربه کنم و در آینده «خود» م را به عنوان یک فرد غمگین، متردد و مأیوس تجربه کنم. واقعه‌ای که ممکن است موجب این دگردیسی شود که چیزی نیست جز رأی قوی یک انسان نوعی (Thorne, 2003, p.29).

راجرز بر اساس دیدگاه پدیدارشناسی اذعان دارد که وقایع بیرون از فرد، به خودی خود برای موجود معنایی ندارد. این وقایع هنگامی معنادار می‌شود که شخص بر اساس تجارب گذشته و میل به حفظ و تداوم نظام «خویشتن» خود بدان وقایع معنا دهد (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴). این امر از آنجا برمی‌خیزد که آدمی بر اساس ذهنیت و نگرشی که از خود و جهان دارد، رفتار می‌کند. بنابراین شاخص مهم تعیین رفتار، نه واقعیت من حیث هی بلکه نگرش انسان بدان واقعیت است (Polkinghorne, 2001, p.83).

مطمئن‌ترین مسیر برای فهم رفتار فرد عبارت است از شناخت آگاهی ذهنی شخص از

خودش و از عالمی که در آن وجود دارد. تأکید بر محوریت تجربه ذهنی، در ادامه سنت پدیدارشناسی است. بر اساس پدیدارشناسی هر یک از آدمیان مطابق آگاهی ذهنی از خود و عالمی که در آن زندگی می‌کنند، رفتار می‌کنند (Thorne, 2003, pp.24-25).

راجرز بر خلاف فروید که با بیماران در درمانگاه‌ها ارتباط داشت، بیشتر عمر حرفه‌ای خویش را در دانشگاه و در حلقه بسیاری از دانشجویان جوان، باهوش و نیز گروهی از همکاران بسیار پراکنجه و همکاران مبتکر گذراند (Schultz, 2008, p.479)؛ از این رو نوع افرادی که او با آنها ارتباط داشتند، افراد نسبتاً سازگار و مثبتی بودند و بعید نیست که نگرش مثبت او در خصوص قابلیت‌های انسان شدیداً تحت تأثیر مواجهه وی با این موقعیت‌ها بوده باشد. شاید به همین دلیل روش درمانی او پاسخگوی بسیاری مردم بالاخص در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بوده است (Ibid, p.481).

اما روش سینوی در تحلیل انسان توجه به ذاتیات انسان است که در همه انسان‌ها هست که برخی به نحو تام و تمام از آن بهره می‌گیرند و برخی این گونه نبوده، تنها به بخشی از ذاتیات توجه می‌کنند. روش سینوی بیش از هر چیز از آبخشور فلسفه است. این در حالی است که روش راجرز علمی* است. از جمله موضوع علم فلسفه «موجود بما هو موجود» است و مسائل آن اموری هستند که بدون هیچ شرطی بر موجود بما هو موجود عارض می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۱۳). فلسفه فی‌نفسه بر همه علوم تقدم دارد؛ اما به دلیل ناتوانی ما یادگیری این علم پس از سایر علوم یعنی علوم طبیعی و ریاضی است (همان، ص ۱۹-۲۱). حال /بن‌سینا در مقام یک فیلسوفی که پیش از این در علوم طبیعی بالاخص طب و همچنین در ریاضیات سرآمد بوده است، به تحلیل خود انسان می‌پردازد. بی‌تردید تحلیل سینوی از انسان واجد جامعیتی است که در تحلیل افرادی همچون راجرز این جامعیت نیست.

* البته حتی برخی در علمی‌بودن روش راجرز نیز مناقشه کرده‌اند؛ مثلاً روان‌شناس کانادایی، او. اچ. هب قایل است که نظریه‌پردازان انسان‌گرا علم را با ادبیات خلط کرده‌اند: اولی عینی، دقیق، قابل تعریف و سنجش است؛ اما دومی کلی، مبهم و غیرقابل تعریف و سنجش است (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵).

از این رهگذر او ابتدا با برهان «انسان معلق»، حقیقت آدمی را «نفس» می‌داند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲/ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج، ص ۱۳). وی آدمی را واجد سه سنخ نفس می‌داند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی. هر یک از این سه نیز قوایی به نحو ذیل دارند:

- قوای نفس نباتی: غذایی، منمیه و مولده؛
- قوای نفس حیوانی: قوه محرکه (فاعله و باعثه) و قوه مدرکه (مدرکه ظاهری و مدرکه باطنی)؛
- قوای نفس انسانی: قوه عامله و قوه عالمه (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج، ص ۳۲-۳۷).

د) تجربه به‌سان معیار ارزش‌های فردی

راجرز بر پایه مبانی تعبدی مسیحیت بنیادگرا و با تأکید بر رفتار صحیح اخلاق تربیت شده بود؛ به طوری که در سال دوم دانشگاهی‌اش در صدد بود به جرگه کشیشان درآید؛ اما در همین اثنا به عنوان نماینده همایش دانشجویان مسیحی، به چین سفر نمود. اقامت شش‌ماهه او در پکن موجب دگردیسی روحی او شد؛ آن‌چنان‌که معتقدات دینی‌اش را نیز تحت‌الشعاع قرار داد و این امر مؤدی به دست‌شستن از آن اعتقادات شد (Rogers, 1961, p.7). به هر حال مخلص تجارب راجرز دو چیز عمده بود: اولاً گسستن از علایق و اعتقادات دینی والدینش یعنی آموزه‌های مسیحی؛ ثانیاً اعتقاد و اعتماد به تجارب شخصی به عنوان زیربنای شخصیت آدمی (Schultz, 2008, p.479).

شایان یاد است، روش درمانی راجرز نیز بر پایه نکته اخیر است؛ یعنی اینکه شخص تنها باید بر تجربه‌ای که خود از جهان دارد متکی باشد؛ چراکه این تجربه تنها واقعیتی است که هر فرد می‌تواند بشناسد؛ از این رو درمانگر در تلاش است با ایجاد فضایی آرام، احساس آزادی در بیان مشکلات را به بیمار بدهد و در عوض درمانگر جز در برخی موارد محدود، آن هم به قصد تأکید و تصریح سخنان بیمار سخن نگوید (شولتز، ۱۳۹۰، ص ۳۹). این امر بر خلاف روش فرویدی است. در این باره راجرز ترجیح می‌دهد برای اولین بار در عوض کاربرد واژه «بیمار»، از اصطلاح «مراجعه‌کننده» بهره ببرد. به موجب این امر به مخاطب خویش هم توجه و هم سهم منصفانه‌ای از قدرت را عطا می‌کند (Thorne,)

2003, p.45). به علاوه این اصطلاح بر مشارکت فعالانه، داوطلبانه و توأم با مسئولیت شخص تأکید داشته و برابری درمانگر و مددجو را پیشنهاد می‌کند (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸-۱۳۹). مهم‌ترین نکته درباره دنیای تجربه ما این است که این دنیا خصوصی بوده و بنابراین فقط برای خود ما می‌تواند کاملاً شناخته شده باشد (شولتس، ۱۳۹۱، ص ۳۷۴)؛ از این رو واقعیت هر فرد تابع تجارب ادراکی هر فرد بوده و ما با واقعیات مختلفی مواجه هستیم؛ به طوری که به جرئت می‌توان گفت به اندازه افراد، واقعیت هست.

از منظر راجرز نخستین و جذاب‌ترین مشخصه عملکرد تام شخص عبارت است از گشایش فزاینده برای تجربه. چنین افرادی دارای خصوصیات ذیل‌اند:

۱. توانایی برای گوش فرادادن به خود و دیگران؛
 ۲. به خودشان اجازه می‌دهند بدون احساس تهدیدآمیزی آنچه را که اتفاق افتاده، تجربه کنند؛
 ۳. توانایی برای زندگی تام و تمام در اکنون و توجه هر لحظه مورد نظر دیگر؛ به صورتی که اکنون، نسبت به گذشته درباره آنچه در هر لحظه احساس می‌کنم، آگاهی بیشتری دارم (Rogers, 1961, p.17).
 ۴. واجد درجه‌ای از خودمختاری که به وسیله تقدیر، امور محیطی و حتی مواریث ژنتیکی محبوس نمی‌شود (Thorne, 2003, p.34).
- راجرز در خصوص برتری تجربه در حیات آدمی می‌گوید:

از نظر من «تجربه» برترین منبع است. معیار اعتبار، تجربه خودم است. تصورات هیچ کس دیگری و حتی هیچ ایده دیگر خودم به اندازه تجربه خودم، واجد اعتبار و مرجعیت نیست... نه انجیل و نه انبیا، نه فروید و نه تحقیقات، نه وحی الهی و نه اشراق انسانی، از تجربه مستقیم خودم سبقت نمی‌گیرند (Rogers, 1961, pp.23-24).

بدین‌سان راجرز بالاترین اعتبار را به تجربه اختصاص می‌دهد. او تجربه شخص را مهم‌ترین منبع برای هر شخص می‌داند؛ به صورتی که شخص تنها باید بر تجربه‌ای که خود از جهان دارد، متکی باشد؛ از این رو واقعیت هر فرد تابع تجارب ادراکی هر فرد بوده

و ما با واقعیات مختلفی مواجه‌ایم؛ به طوری که به جرئت می‌توان نوعی نگره کثرت‌انگاران را در اینجا مشاهده نمود و گفت به اندازه افراد، واقعیت هست. به علاوه این نظر که ادراک شخص از جهان باید تنها واقعیت تلقی شود، ممکن است به شناخت عینی و واقع‌بینانه از جهان نینجامد. اشکال دیگر راجرز تأکید بر عواطف و احساسات و توجه ثانوی به عقلی و اعتبار منطقی است. در این خصوص توجه به ادراک سینوی راهگشاست:

اولاً/ابن‌سینا ادراک حسی را نه به عنوان علم بلکه تمهیدی برای علم می‌داند؛ ثانیاً در منظومه فکری شیخ‌الرئیس معیار تمایز انسان از حیوان «عقل» است؛ از این رو عقل قوه خاص انسانی است. حتی اختلاف درجات انسان نیز به نحوی از انحا در گرو بهره‌گیری از عقل است. بر این اساس تحلیل اجمالی عقل در فلسفه سینوی شایسته است. قوه خاص انسانی بالعرض و به اعتبار مدرکات به دو بخش تقسیم می‌شوند: عقل نظری و عقل عملی. مطابق متن اشارات و نه شرح خواجه، عقل نظری مدرک کلیات نظری می‌باشد. البته در اینجا باید توجه داشت که مراد از کلیات، هم کلیات تصویری - اعم از مسائل حکمت نظری و حکمت عملی - هم کلیات تصدیقی و همچنین جزئیات تصدیقی مرتبط با حکمت نظری است. عقل عملی نیز مدرک جزئیات تصدیقی مرتبط به حکمت عملی می‌باشد که خود مأخوذ از کلیات عقل عملی است؛ همچنین عقل نظری به عالم بالا و عقل فعال توجه داشته و قابل بوده و نسبت به علوم حالت انفعالی دارد؛ در مقابل عقل عملی به دلیل فعالیت در مادون و تدبیر بدن، حالت فعال دارد.

در ادامه شیخ برای عقل نظری چهار مرتبه بر شمرده، برای توضیح این مراتب از آیه نور* بهره می‌برد:

- عقل هیولانی: در این مرحله، عقل بدون هر گونه درکی است؛ همچون مشکوه و جای چراغ که تنها ظرف است و از مظروف خبری نیست.

* اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (نور: ۳۵).

- عقل بالملکه: عقل در بعد کلیات و جزئیات نظری تنها واجد درکی از معقولات اولی و بدیهیات است، همچون زجاجه و شیشه.
 - عقل بالفعل: عقل در بعد کلیات و جزئیات نظری و درک معلومات، توان احضار همه معلومات درک شده سابق را دارد. /بن سینا این مرحله از عقل را با واژه «مصباح» در آیه شریف توضیح می‌دهد.
 - عقل مستفاد: عقل در بعد کلیات و جزئیات نظری واجد همه معلومات نظری و بدیهی است: نور علی نور (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۱-۳۵۳).
- بنابراین می‌توان معیار معارف آدمی را نیز در همین عقل دانست: عقلی که مخصوص نوع آدمی بوده و همه انسان‌ها توان بهره از آن را دارند.
- افزون بر این با توجه به اینکه معیار ارزش امری مشترک میان انسان‌هاست، نگره کثرت‌انگارانه منطوی در کلام راجرز از میان رفته و همه انسان‌ها با طی طریق صحیح مراحل ادراک، به واقعیت آن‌چنان که هست، علم خواهند یافت؛ چراکه ادراک عقلانی انسان تنها از رهگذر عقل فعال تحقق می‌یابد.

ه) خودشکوفایی

فریود آدمی را به مانند موجودی گرفتار گذشته می‌نگریست؛ لیکن راجرز انسان را علاقه‌مند آینده می‌دانست که بالنتیجه از سویی همواره در صدد لذت‌طلبی است و از سوی دیگر در جست‌وجوی کمال و نیل به خودشکوفایی است (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲). خودشکوفایی تمایل جبلی در وجود آدمی است تا هم خودش را نشان دهد و هم به سوی تحقق سازنده استعدادها حرکت کند: یعنی فعلیت‌اعلی مرتبه ممکن موجودات انسانی. البته در صورتی که شرایط برای ترغیب تمایل خودشکوفایی نامطلوب باشد، رشد انسان متوقف می‌شود. از جمله مهم‌ترین موانع خودشکوفایی، موانع محیطی است (Thorne, 2003, p.26).

گرایش به خودشکوفایی (The Actualizing Tendency) در خدمت حفظ و تعالی تجارب و توانایی‌های بالقوه ارگانیزم است (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵). گرایش شکوفایی در رحم آغاز می‌شود و با کمک به تمایز اندام‌های بدن و رشد عملکرد فیزیولوژیکی به رشد آدمی

کمک می‌کند (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲-۱۴۳). راجرز در این سطح زیست‌شناختی، انسان سالم و ناسالم را از یکدیگر متمایز نمی‌کند. زمانی این تفاوت آشکار می‌شود که جنبه‌های روانی فعلیت‌بخشیدن در نظر گرفته شود. با رشد فرد، پرورش «خود» آغاز شده و فعلیت‌بخشیدن از جنبه جسمانی متوجه جنبه‌های روانی می‌گردد. راجرز زمان این تحول را مشخص نمی‌کند؛ اما بر اساس نوشته‌های او چنین برمی‌آید که این تحول از کودکی آغاز شده و در اواخر نوجوانی تکمیل می‌گردد. تجربه و آموزش بالانحص در دوره کودکی موجب تقویت یا تضعیف تحقق خود است (دفتر همکاری، ۱۳۷۲، ص ۴۴۰-۴۴۱).

خودشکوفایی عبارت است از گرایش ارگانیک به رشد و تکامل از یک وضع ساده به یک سازمان پیچیده؛ از اتکا به استقلال، از قالبی بودن به انعطاف‌پذیری، تحول و آزادی بیان. از این رو نظریه خودشکوفایی تنها به ارضا و کاهش تمایلات درونی توجه ندارد، بلکه به خلاقیت، شناخت و رشد قوای خلاق انسان نیز اهمیت می‌دهد (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲-۱۴۳). با توجه به اینکه راجرز برای درک رفتار ارگانیزم، کلیت و مجموعه رفتار را مد نظر دارد، مفهوم خودشکوفایی نیز به‌سان یک کل به کار می‌رود (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲).

به زعم راجرز موانع گرایش به فعلیت از زیربخش‌های ارگانیک آدمی برمی‌خیزد که البته این امر نیز تحت تأثیر طیفی از شرایط فیزیکی و روان‌شناختی محیط است (Thorne, 2003, p.27). البته بنا به نظر راجرز ویژگی‌های رشد از فردی به فرد دیگر متفاوت است؛ ثبات خویشتن به معنای عدم تعارض میان ادراکات و تجارب واقعی زندگی است.

از منظر راجرز ویژگی‌های رشد و خودشکوفایی از فردی به فرد دیگر متفاوت است؛ به عبارت دیگر هنگام فراهم‌بودن شرایط خودشکوفایی، هیچ فردی عیناً به کاری که دیگری انجام می‌دهد، نمی‌پردازد (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲)؛ اما در نظر ابن‌سینا از آنجا که همه صور علمی انسان در عالم مادون نهایتاً به عقل فعال باز می‌گردد و از این رو منبع معرفت آدمی واحد است. البته این سخن را نباید به معنای مراتب‌نداشتن ادراک دانست، بلکه بسته به اتصال آدمی به عقل فعال، مرتبه هر ادراکی متفاوت است.

و) تعامل با دیگران

با تکون «خود» کودک، او نیاز به پرورش «توجه مثبت» (Positive regard) نیز دارد. این نیاز پذیرش، محبت و تأیید از جانب دیگران بالاخص از جانب مادر است. گویی رفتار کودک با مقدار محبتی که به او ارزانی شده، هدایت می‌شود. اگر مادر به کودک توجه مثبت نکند، از گرایش فطری کودکی به سمت شکوفایی و رشد ممانعت شده است. کودک عدم تأیید رفتارش توسط والدین را به منزله عدم تأیید خود به‌تازگی شکل گرفته می‌داند (Schultz, 2008, p.480).

توانایی آدمی برای احساس مثبت، مبتنی بر کیفیت و تداوم توجه مثبت دیگران است. در این مواقع ما قربانی «شرایط ارزش» (Conditions of worth) هستیم: ما از نظر خودمان تنها در مواقعی ارزش‌مندیم که فکر، احساس و رفتارمان به نحوی باشد که موجب جلب محبت و توجه دیگران باشد. برای بسیاری از مردم این امر، فرآیند غمناکی است که منجر به درون‌فکنی ارزش‌هایی می‌شود. این امر منجر به شکنندگی و ضعف روان‌شناختی و به تبع موجب اضطراب و پریشانی شخص می‌شود. در اینجا است که نگرش شخص از «خود» نیز تهدید می‌شود (Thorne, 2003, p.31).

در این خصوص کی‌یرگور قایل است ژرف‌ترین شکل نومیدی هنگامی روی می‌دهد که آدمی با دیدن ضعف خویش و برتری دیگران آرزو می‌کند که «شخص دیگری غیر از خودش باشد». این همان حالتی است که به زعم راجرز متوجه مراجعانی است که همواره در تلاش بوده‌اند به نحوی رفتار کنند و ببندیشند که دیگران رفتار نموده و اندیشیده‌اند (Rogers, 1961, p.110).

آشفته‌گی و اضطراب به عنوان یک درجه بیگانگی از ارگانیزم کلی است که به وسیله برآورده‌سازی ناکافی نیازهای بنیادین در توجه مثبت دیگران و در توجه به خود که مبتنی بر آن است، ایجاد می‌شود (Thorne, 2003, p.33)؛ مثلاً در صورتی که والدین هنگام خطای کودک، او را تنبیه کنند، کودک باور می‌کند که تنها تحت شرایط خاصی با ارزش است. درواقع کودکان با درونی کردن هنجارها و معیارهای والدین، طبق شرایطی که والدین

تعریف کرده‌اند، خود را با ارزش یا بی‌ارزش در نظر می‌گیرند. این کار منجر بدین امر می‌شود که کودک با زندگی در محدوده شرایط ارزش خود، جلوی رشد خود را بگیرد و آزادانه عمل نکند (شولتس، ۱۳۹۱، ص ۳۷۶). به علاوه ممکن است آنها با حفظ برداشت نادرست از تجربیات خاص، در معرض خطر بیگانه‌شدن با خود واقعی‌شان قرار گیرند (همان، ص ۳۷۷). این امر همان ناسازگاری است. در توضیح ناسازگاری باید گفت که خود مانند یک سکه دو روست: یکی روی آن «خود حقیقی» و روی دیگر «خود آرمانی».

خود حقیقی: یک روی آن «خود»ی است که محصول تجارب فرد است.

خود آرمانی: خودی که فرد می‌خواهد آن باشد.

ناسازگاری هنگامی رخ برمی‌نماید که میان این دو نوع «خود» تباین به وجود آید. این همان خدشه واردشدن بر عزت نفس است؛ از این رو عزت نفس عبارت است از ارزیابی مداوم شخص نسبت به ارزش‌مندی «خویشتن» خود. این احساس بر اثر نیاز به نظر مثبت دیگران به وجود می‌آید (شاملو، ۱۳۸۸، ص ۱۴۴). از جمله شروط یادگیری در روان‌درمانی، توجه مثبت نامشروط است (Rogers, 1961, p.283). تعامل با دیگران آنجا اهمیت دارد که برای کمال و به حد کمال عمل کردن، باید روابط با دیگران را در بهترین و مناسب‌ترین شکل همساز ساخت (دفتر همکاری، ۱۳۷۲، ص ۴۴۸).

هرچه انسان به سوی خودشکوفاشدن گرایش بیشتری داشته باشد، برای جامعه نیز مفید است. هرچه تعداد بیشتری از افراد در یک فرهنگ خاص خودشکופا شوند، طبعاً پیشرفت و بهبود آن جامعه نیز در پی خواهد بود (شولتس، ۱۳۹۱، ص ۳۸۰).

برداشت‌های راجرز فاقد احساس مسئولیت در قبال دیگران است. این نگرش به شخصیت سالم، از احساس رابطه مؤثر و مهرآمیز و مسئول و متعهدانه با دیگران یا حتی جامعه برخوردار نیست. گویی آدمی با کنش و کارکرد کامل، مرکز ثقل جهان است. روی او تنها به هستی خویش است نه به رشد و کمال دیگران (همو، ۱۳۹۰، ص ۵۶). این بدان معنا نیست که انسان راجرزی، گوشه عزلت برمی‌گزیند، بلکه در اینجا گذشت و فداکاری و محبت و به طور کلی رابطه با دیگر انسان‌ها تنها و تنها برای تجربه جدید است و بس.

این در مقابل تعالیم سینوی است. از منظر *ابن سینا*، نگرش راجرزی، نگره انسانی نبوده ره به ترکستان می‌برد. یکی از اختلافات اساسی انسان با حیوانات در این است که اگر بخواهد به تنهایی تدبیر امور شخصی‌اش را به عهده گیرد و در برآورده نمودن نیازهایش کسی به او کمک نکند، معیشت خوبی نخواهد داشت؛ چراکه *شیخ‌الرئیس آدمی* را مدنی بالطبع می‌داند؛ از این رو انسان بالضروره در تأمین نیازهایش به دیگران نیاز داشته و همچنین ضرورت دارد به دیگران در تأمین نیازهایشان کوشا باشد. حال اگر فردی خود را از این امر مستثنا کرده، تنها مصرف‌کننده باشد، بی‌تردید از مقام انسانیت فاصله دارد.

پرواضح است که این امر تنها شامل مادیات نبوده و امور معنوی را هم در بر دارد. یکی از مهم‌ترین مصادیق این امر وجود انبیا به عنوان انسان‌های کامل است. انبیا به عنوان انسان‌هایی که صاحب معجزه‌اند، با اذن الهی قوانین و شرایع مرتبط به زندگی مردم را که به واسطه روح‌القدس دریافت نموده‌اند، به اطلاع مردم می‌رسانند (*ابن سینا*، ۱۴۰۴ق. ب، ۴۴۲-۴۴۱/ *نصیرالدین الطوسی*، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۱-۳۷۴). بنابراین در حالی که انسان راجرزی تنها به فکر خود بوده و از تأمین نیازهای سایرین مضایقه می‌کند، انسان سینوی علاوه بر بهره‌برداری از دیگران در بهبود زندگی خویش، به دیگران نیز مدرسان می‌باشد.

(ز) کمال انسانی

تجارب *بالینی راجرز* حکایت از آن دارد که افراد آدمی غالباً در طلب کمال به انحراف و گمراهی کشیده می‌شوند (*پارسا*، ۱۳۸۲، ص ۴۷۷). کمال در قاموس اندیشه *راجرز* در گرو تحقق و فعلیت است. با وجود این یک نیروی انگیزشی مشترک میان انسان‌هاست: فعلیت‌بخشیدن یا خود را از قوه به فعل رساندن است. این امر نیازی اساسی می‌باشد و در اهمیت این گرایش همین بس که هیچ‌یک از جنبه‌های رشد و تکامل آدمی مستقل از این گرایش عمل نمی‌کند. به علاوه این گرایش از بدو تولد در جبلت آدمی نهفته است. هرچند در سال‌های آغازین زندگی بیشتر متوجه بعد جسمانی است؛ لیکن بعد روانی کمال را نیز در بر می‌گیرد (*شولتس*، ۱۳۹۰، ص ۴۱). توجه به کمال شخصیت از دوران کودکی آغاز و در اواخر نوجوانی تکمیل می‌گردد (*همان*، ص ۴۳).

گرایش فعلیت‌بخشی در سطح فیزیولوژیک مقاومت‌ناپذیر بوده، فرد را از یک مرحله بلوغ به مرحله بعد پیش می‌راند و چه بسا رنج و محنت موجب شکستن این گرایش نمی‌شود (همان، ص ۴۲). بنابراین غایت زندگی تنها حفظ توازن و آسودگی و آسایش نیست، بلکه فعلیت قوه درونی ماست.

شایان ذکر است فراشد فعلیت، مستلزم آزمودن مدام و انگیزش تمامی استعدادهای شخص است؛ از این رو چنین فردی در عواطف و تجارب گوناگون بشری غرق می‌شود و آنها را بسیار عمیق‌تر از کسی که از سلامت روان کمتری برخوردار است، احساس می‌کند. شایان ذکر است انسان سالم در این فراشد متحمل سختی و رنج نیز می‌شود (Rogers, 1961, pp.195-196). بنابراین کمال مستلزم آسایش نیست، بلکه فرد در نیل به کمال دچار سختی و رنج می‌شود؛ با این حال آدمی برای فراشد کمال بدین دشواری تن می‌دهد؛ چراکه میل به شکوفایی از میل به واپس‌روی نیرومندتر است (شولتس، ۱۳۹۱، ص ۳۷۳). شخص متکامل از این جهت درست عمل می‌کند که هم دارای هوش و تفکر منطقی است و هم با فراشد ارزش‌گذاری ارگانیزی در تماس نزدیک است.

از منظر راجرز شخصیت سالم روند و فراشد است نه حالت بودن؛ به عبارت دیگر مسیر است نه مقصد. فراشد فعلیت فرد، پایان‌پذیر نبوده و انسان هر لحظه می‌تواند کامل‌تر از لحظه پیشین باشد. به علاوه این فراشد فعلیت موجب دگرگونی همه جوانب خود است (Rogers, 1961, p.186). بنابراین اولاً در عمل یک شخص متکامل همواره به سمت کمال خویش در حرکت است؛ ثانیاً اشخاص در زندگی تنها به کمال نسبی می‌رسند.

پنج ویژگی انسان با کنش کامل از منظر راجرز عبارت است از:

۱. آمادگی کسب تجربه: از آنجا که چنین انسانی فاقد شرایط بازدارنده احساس ارزشمندی است، واجد آزادی تجربه همه احساسات و گرایش‌هاست. شخصیت چنین فردی انعطاف‌پذیر بوده و در قیاس با انسانی که تدافعی است، عواطف مثبت و منفی بیشتری را تجربه می‌کند (شولتس، ۱۳۹۰، ص ۴۳-۴۴).

۲. زندگی هستی‌دار: با توجه به آمادگی انسان کامل برای کسب هر تجربه، شخصیت او

با هر تجربه تازه پیوسته در حال تحول و تکامل است. عنوان کتاب راجرز گویای این پیوستگی و تداوم است: «On Becoming a Person». به علاوه انسان سالم بر خلاف شخص تدافعی، سختی و تصلب نداشته و پیش‌بینی‌ناپذیر است. نحوه وجود چنین فردی تنها بر اساس تحولات همان لحظه است؛ از این رو شخصیت او به مقتضای تجربه لحظه بعد به‌آسانی دگرگون می‌شود (Rogers, 1961, p.188). راجرز می‌گوید: «بهترین وضع زندگی عبارت است از یک فراشد پویا و متغیر که در آن هیچ چیز ثابت وجود ندارد» (Ibid, p.27). او حتی حقیقت را به‌سان فراشدی در نظر می‌گیرد که فرد آزادانه در جست‌وجوی آن است (Ibid). بر این اساس هدف اصلی راجرز تدوین یک تئوری شخصیت نبود، بلکه توجه اصلی‌اش بر فراشد تغییر شخصیت متمرکز بود.

۳. آفرینندگی: آدمی در مسیر فراشد زندگی خوب، آفریننده است. او با گشایشی که نسبت به جهان خویش دارد و با اعتماد درباره توانایی‌اش برای تکوین ارتباط با محیطش، نمونه شخصی می‌شود که دستاوردهای آفرینشی و زندگی آفرینشی پدیدار می‌شود. در اینجا او هم‌رنگ نیست، بلکه در هر زمان و در هر فرهنگ به گونه‌ای سازنده پیش می‌رود (Ibid, p.193).

۴. اعتماد به ارگانسیم خود: انسان سالم مانند رایانه‌ای است که همه داده‌های مربوط آن برنامه‌ریزی شده است. این داده‌ها مشتمل است بر نیازهای شخص و انتظارات جامعه، به‌یادداشتن موقعیت‌های مشابه در گذشته و ادراک وضعیت موجود. چنین انسانی در صورت مواجهه با یک مسئله، همه شقوق، امکانات و راه‌حل‌ها را در نظر می‌گیرد. آن‌گاه به‌سرعت دستور عمل را تعیین می‌کند (شولتس، ۱۳۹۰، ص ۵۱-۵۲)؛ اما درونی‌کردن ارزش‌های دیگران و سازگاری با ارزش‌هایشان، آدمی را نسبت به فراشد ارزش‌گذاری ارگانسیمی خودش بیگانه می‌کند (نای، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷). بر این اساس افراد کامل، در عوض هدایت به وسیله عقاید دیگران، مقررات اجتماعی و دستورهای دینی، تنها به واکنش‌های خویش اعتماد دارند.

۵. احساس آزادی: هرچه آدمی واجد سلامت روان بیشتری باشد، واجد آزادی عمل و

گزینش بیشتری تجربه است. انسان سالم قادر است بدون محدودیت و ممنوعیت، فکر و عمل خود را آزادانه انتخاب کند. به علاوه چنین انسانی با کنش کامل از احساس تسلط خویش بر زندگی لذت برده، آینده را بسته به خود می‌داند (شولتس، ۱۳۹۰، ص ۵۲-۵۳).

۶. خلاقیت: همه انسان‌هایی که دارای کنش و کارکرد کامل‌اند، بسیار خلاق‌اند. آنان خود را در فراورده‌ها و زندگی خلاق در همه زمینه‌های هستی خویش بیان می‌کنند. به علاوه رفتارشان خودانگیخته بوده و در پاسخ به محرک‌های نیرومند زندگی اطراف، دگرگون‌پذیر و گسترش‌پذیر است (همان، ص ۵۳).

راجرز برای بیان کمال آدمی از خود انسان فراتر نمی‌رود؛ در حالی که ابن‌سینا این طور نیست. از منظر ابن‌سینا از سویی هر یک از قوای انسانی دارای کمال مخصوص به خود می‌باشد و از سوی دیگر انسان نیز کمال خاص خود را دارد. با توجه به اینکه حقیقت آدمی به نفس اوست و نه بدن و همچنین نفس، همه امور به استثنای تعقل را نه خود بلکه با قوای خود انجام می‌دهد، کمال آدمی را می‌توان همان کمال نفس دانست؛ از این رو تحقیق در خصوص کمال نفس مؤدی به کمال انسان می‌شود؛ به عبارت دیگر برای شناخت کمال آدمی ناگزیر باید نفس را مطالعه نمود. البته با توجه به شرافت قوه عالمه نسبت به قوه عامله (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳)، این تحقیق صرفاً در قوه نظری است.

نفوس بشری به واسطه تأملات ذهنی و ریاضات فکری، قابلیت اتصال به عقل فعال را پیدا می‌کند. بدین سان با توجه به مخزن صور بودن عقل فعال، عقل انسانی با اتصال بدان واجد صورت‌های ذهنی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۴۰۷/ نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴). شایان ذکر است بر اساس حکمت مشاء، عقل فعال به عنوان یکی از موجودات عالم عقول است که نزدیک‌ترین عقل به جهان مادی بوده و متکفل تدبیر این جهان است؛ از این رو صورت‌های معقول را به آدمی افاضه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، صص ۲۲ و ۴۰۱). از جمله تدابیر عقل فعال، افاضه و اشراق صور علمی به انسان است.

البته باید گفت در اینجا نفس انسانی با عقل فعال نه اتحاد بلکه اتصال می‌یابد؛ چراکه از منظر ابن‌سینا اولاً اتحاد عاقل و معقول محال است؛ ثانیاً نفس به وسیله عقل هیولانی

به‌سان جایگاهی برای صور ذهنی است (همو، ۱۴۰۴، ج، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳). در واقع نفس به‌سان جوهری است که صور علمی به‌سان اعراضی از نوع کیف نفسانی بر آن مرتسم می‌شوند (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹).

از منظر *ابن‌سینا* کمال ادراک با دراختیارداشتن عقل بالفعل تحقق می‌یابد که به واسطه آن این امکان برای آدمی تحقق می‌یابد که در بعد کلیات و جزئیات نظری و درک معلومات، توان احضار همه معلومات درک‌شده سابق را بیابد. این مرحله بر اساس آیه شریفه به «مصباح» نام‌گذاری شده است؛ چراکه مصباح بدون نیاز به اکتساب نور از جای دیگر، خودش روشنایی دارد (همان، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۷). با این اوصاف کمال نهایی انسان همان تحصیل معارف عقلانی یعنی فلسفه است. البته با این توضیح که فلسفه و حکمت عبارت است از استکمال نفس آدمی از طریق تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی البته به میزان توان انسان (ابن‌سینا، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳).

البته بحث کمال آدمی در فلسفه سینوی به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه *شیخ‌الرئیس* در نمط نهم به احوال انسان‌های کامل و نحوه ارتقای آنان در مدراج سعادت می‌پردازد (نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۳). *ابن‌سینا* در این نمط به توصیف مراحل نه‌گانه تخلیه (سلوک الی الحق) و مراحل سه‌گانه تحلیه (سلوک فی الله) می‌پردازد: اولی جنبه سلبی داشته، به معنای تنزیه نفس از آلودگی‌ها و شواغل است و دومی جنبه ایجابی داشته، به معنای تزیین نفس به پاکی‌ها و تخلق به صفات الهی است.

سالک در مرحله آخر سلوک الی الحق تنها به عالم قدسی التفات می‌نماید و از این رهگذر خودش را نه از این حیث که به این مقام مزین شده، بلکه تنها به عنوان «ملاحظه‌کننده» می‌بیند: «ثم إنه لیغیب عن نفسه فیلحظ جناب القدس فقط -و إن لحظ نفسه فمن حیث هی للاحظه لا من حیث هی بزیتها- و هناک یحق الوصول» (همان، ص ۳۸۶-۳۸۷).

همچنین سالک در مرحله آخر سلوک فی الحق (مرحله وقوف) نه خود را به عنوان واصف می‌نگرد و نه حق تعالی را به عنوان موصوف؛ چراکه خود را در حق تعالی فانی

کرده است. این همان کمال توحید است. با توجه به نامتناهی بودن حق تعالی، فنا در خدا نیز نهایت نداشته و سالک در این مرحله نیز همچنان به سلوک ادامه می‌دهد (همان، ص ۳۸۸-۳۹۰).

با این اوصاف مراحل کمال انسان سینوی در ارتباط با عالم بالا و در اتصال به حق تعالی است؛ اما مراحل کمال انسان راجرزی تنها سیر و سلوک آدمی در نفسانیت خودش بوده و در خوشبینانه‌ترین حالت تنها مقدمه‌ای برای نیل به مراحل کمال است. این در حالی است که وسعت سلوک فی الانسان و سلوک فی الحق اصلاً قابل قیاس نیست. به علاوه انعطاف‌پذیر بودن، احساس آزادی و اعتماد به توانایی‌های خویش را نمی‌توان در تمام موارد حاکی از سلامت روان دانست (ر.ک: شولتس، ۱۳۹۰، ص ۵۶-۵۸).

نتیجه

کارل راجرز به عنوان یکی از اعضای مهم مکتب انسان‌گرایی است که به‌جرات می‌توان اذعان کرد آرای وی در مقایسه با آرای روان‌شناسان مطرح غربی دیگر همچون فروید، اسکینر، پاولف و یونگ قرابت بیشتری با تعالیم حکمت سینوی دارد؛ همچنان‌که راجرز تا حدی توانسته معایب مکاتب روان‌کاوی و رفتارگرا را آشکار کند. از جمله این قرابت‌ها عبارت‌اند از: توجه به توانایی‌های انسان؛ توجه به کرامت انسان؛ توجه به فطرت انسانی؛ مسئولیت و تعهد انسان نسبت به اعمال خویش و توجه به خودشناسی. از این رو آرای راجرز و به‌تبع مکتب انسان‌گرایی را می‌توان مترقی دانست؛ اما با توجه به فلسفه سینوی نقدهای جدی بر آرای راجرز وارد است. برخی از این اشکالات عبارت‌اند از:

محوریت انسان در همه امور است؛ بالاخص در نظام بایدها نبایدها و در همه ارزش‌ها؛ به طوری که حتی خدا نیز در ارتباط با او توجیه و تفسیر می‌شود؛ بی‌حد و مرز بودن اراده انسان؛ تمایل به خودشکوفایی؛ واجد منشأ بیولوژیکی.

همچنان‌که گفته شد، این اشکالات با توجه به فلسفه سینوی است؛ اما پرواضح است که بر اساس حکمت متعالیه موارد دیگری نیز بدین اشکالات اضافه می‌شود. حال ضروری است با توجه به ضرورت تأسیس علوم انسانی اسلامی و از جمله تولید روان‌شناسی دینی،

بایی ابتدا مبانی روان‌شناختی غربی نقد شود؛ روان‌شناسی‌ای که خود ریشه در تعالیم فلسفه سوپژکتویستی مدرنیته دارد؛ سپس با توجه به مبانی حکمت اسلامی و بالانحص حکمت متعالیه، زمینه تأسیس روان‌شناسی اسلامی فراهم آید.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ برهان شفا (ترجمه و تفسیر)؛ توشیحگر مهدی قوام صفری، ویراستار علمی هادی وکیلی؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۲. —؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف.
۳. —؛ الشفاء (الالهیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق، ب.
۴. —؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ تصحیح سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق، ج.
۵. —؛ شفا (منطق)؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق، د.
۶. —؛ عیون الحکمه مع شرح عیون الحکمه؛ شارح فخرالدین الرازی، مقدمه و تحقیق محمد حجازی احمد علی سقا؛ چ ۱، تهران: موسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۷. —؛ النجاه من الغرق فی بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۹.
۸. پارسا، محمد؛ بنیادهای روان شناسی؛ چ ۲، تهران: سخن، ۱۳۸۲.
۹. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ مکتبهای روان شناسی و نقد آن؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۷۲.
۱۰. شاملو، سعید؛ مکتبها و نظریهها در روان شناسی شخصیت؛ تهران: رشد، ۱۳۸۸.
۱۱. شولتس، دوآن، پی سیدنی الن شولتر؛ نظریه های شخصیت؛ ترجمه یحیی سیدمحمدی؛ ویراست ۹، چ ۲۱، تهران: ویرایش، ۱۳۹۱.
۱۲. شولتس، دوآن؛ روان شناسی کمال: الگوهای شخصیت سالم؛ ترجمه گیتی خوشدل؛ چ ۱۷، تهران: نشر پیکان، ۱۳۹۰.

۱۳. صدوق؛ التوحید؛ ج ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۴. مطهری، مرتضی؛ فطرت؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۱۵. نای، رابرت دی؛ سه مکتب روان‌شناسی: دیدگاه‌های فروید، اسکینر و راجرز؛ ترجمه سیداحمد جلالی؛ ج ۱، تهران: پادرا، ۱۳۸۱.
۱۶. نصیرالدین الطوسی، محمد بن محمد؛ شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات؛ ج ۱، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
17. Arons, MIKE, and Ruth Richards; “Two Noble Insurgencies: Creativity and Humanistic Psychology”; **The Handbook of Humanistic psychology**; ed. Kirk J. Schneider; California: Sage Publications, 2001.
18. Polkinghorne, Donald E.; “The Self and Humanistic Psychology”; **The Handbook of Humanistic psychology**; ed. Kirk J. Schneider; California: Sage Publications, 2001.
19. Rogers, Carl R.; **On Becoming a Person: A Therapist’s View of Psychotherapy**; Boston: Houghton Mifflin, 1961.
20. Routh, Donald K. and John M. Reisman; “Clinical Psychology”; **Handbook of psychology**; V.1, ed. Donald K. Freedheim; New Jersey: John Wiley & Sons, 2003.
21. Schultz, Duane P., Sydney Ellen Schultz; **A History of Modern Psychology**; Ninth Edition; Belmont: Thomson Wadsworth, 2008.
22. Thorne, Brian; **Carl Rogers**; London: SAGE Publications, second edition, 2003.

References

-
1. Rogers, Carl R.; *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*; Boston: Houghton Mifflin, 1961.
 2. Schultz, Duane P., Sydney Ellen Schultz; *A History of Modern Psychology*; Ninth Edition; Belmont: Thomson Wadsworth, 2008.
 3. al-Tusi, Nasir al-Din (1983). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*. Tehran: Book publishing office. [in Arabic]
 4. Ibn Sina (2007). *Kitab al-Shifa' (theology)*. Edition by Ibrahim Madkor. Qom: Dhu al-Qurbi Publication. [in Arabic]
 5. Ibn Sina (2007). *Kitab al-Shifa' (physic)*. Edition by Ibrahim Madkor. Qom: Dhu al-Qurbi Publication. [in Arabic]

Philosophical-Interpretative Analysis of the Role of Repentance in the Afterlife in Saving the Eternal Punishment from Hell

Hossein Oshaqi*

Abstract

Paying attention to the verses and narrations shows that although in some parts of the worlds after death, the way of repentance is briefly closed; But in other stages of the hereafter, this chapter of God's mercy is still open; and people suffering from punishment can truly repent; rather, God, with His vast mercy, provides arrangements in the worlds after death so that the guilty people who did not become believers in the world can consciously and voluntarily repent and become believers, and in this way, they can even be freed from the eternal punishment of hell. Verses 85 to 87 of surah Maryam and verses 22 to 24 of surah Furqan are among the verses that indicate the permissibility or the occurrence of repentance in life after death. And among the verses that indicate the end of the punishment and the removal of the eternal punishment, there are the verses that indicate that the punishment for the wrongdoings of the criminals in the resurrection is exactly the same as their practical or belief sins that were committed in the world; because the requirement of the unity of sin and punishment is that by repenting of this practical or belief sin, the punishment that is the same as sin is also removed.

Keywords: Eternal Punishment, the Removal of Punishment, Salvation of Hellish People, Repentance in the Afterlife, Repentance of Hellish People.

* Associate Professor at "Philosophy Department" of Ale-Taha Higher Education Institute.

Extended Abstract

Introduction

The discussion of the salvation of the denizens of Hell has been discussed in the first place in the Quran and hadiths; But on the other hand, the verses and hadiths regarding the eternal punishment of infidels and hypocrites are also clear about the lack of salvation; Therefore, the claim of saving or not saving non-believers has always been disputed by scholars; Some scholars, like the general public of theologians, have supported the non-salvation by preferring the verses of the eternal punishment. Even Allāma Ḥelli as claimed the consensus of Muslims on this issue; But some, like the general mystics and philosophers, have supported salvation by preferring the verses of the Divine mercy and forgiveness; But both groups, without paying attention to the fact that repentance after death is a possible, and this point changes the subject of the controversial propositions, with keeping the subject of the propositions the same, the judgement of the verses and hadiths regarding the opposite view is interpreted contrary to its appearance.

The claim of this article is that, without the need for interpretation and justification, both sides of the claim of salvation and non-salvation are true; But with two different issues: the subject of “eternal punishment” is infidels with maintaining disbelief; But the subject of “the end of punishment” is the repentant infidel.

Method

In order to explain the role of afterlife repentance in the salvation of the denizens of Hell, it is necessary to explain philosophical and interpretation introduction which is stated in the article.

Findings

The accuracy of the verses and hadiths shows that although in some parts of the worlds after death, the way of repentance is briefly closed, in other stages of the afterlife, this chapter of God’s mercy is still open and people who are in torment can truly repent; Rather, God, with His vast mercy, provides arrangements in the worlds after death so that guilty people who did not believe in this world, consciously and willingly repent and become believers, and in this way, they can even be freed from the eternal punishment of Hell. Verses 85-87 of Surah Maryam and verses 22-24 of Surah Furqan are among the verses that indicate the permissibility or the occurrence of repentance in resurrections after death. Among the verses that indicate the end of the punishment and the

removal of the eternal punishment, there are verses that indicate that the punishment for the wrongdoings of the criminals in Hell is exactly the same practical or convictional sin that was committed in the world; Because the requirement of the unity of sin and punishment is that by repenting and repenting of this practical or convictional sin, the punishment, which is the same as sin, is removed.

Conclusion

Although the arguments of the eternal punishment of infidels are true without any exception, because the subject of these proofs is the infidels with maintains disbelief and who maintains disbelief is eternal punishment, however, all the denizens of Hell with conscious repentance will sooner or later enter the worlds after death, after the finite period of punishment, they are removed from the title of "unbeliever" and forgiven, then they are subject to God's mercy and grace. According to the provisions of verse 20 of Surah Hadid, infidels actually go through three stages in the worlds after death: the stage of severe punishment, the stage of forgiveness is realized through repentance and the stage of God's pleasure and becoming heavenly: "and in the hereafter is a severe chastisement and (also) forgiveness from Allah and (His) pleasure".

تحلیل فلسفی-تفسیری نقش توبه اخروی در نجات از خلود عذاب دوزخیان

حسین عشائی*

چکیده

دقت در آیات و روایات نشان می‌دهد گرچه در مقاطعی از عوالم بعد از مرگ، راه توبه اجمالاً بسته می‌شود، در سایر مراحل آخرت، این باب رحمت خداوند همچنان باز است و انسان‌های گرفتار عذاب می‌توانند توبه حقیقی کنند؛ بلکه خداوند با رحمت و وسع‌اش تمهیداتی را در عوالم بعد از مرگ فراهم می‌کند تا انسان‌های مجرمی که در دنیا مؤمن نشده‌اند، آگاهانه و با اختیار توبه کنند و مؤمن شوند و از این طریق، حتی از خلود عذاب جهنم رهایی یابند؛ از جمله آیاتی که بر جواز یا وقوع توبه در نشئات بعد از مرگ دلالت دارند آیات ۸۵-۸۷ سوره مریم و نیز آیات ۲۲-۲۴ سوره فرقان است. از جمله آیاتی که بر انقطاع عذاب و رفع خلود عذاب دلالت دارند، آیاتی است که دلالت دارند کیفر اعمال ناشایست مجرمان در قیامت، عیناً همان گناه عملی یا اعتقادی آنهاست که در دنیا انجام شده است؛ چون لازمه یگانگی گناه و کیفر این است که با توبه و اعراض از این گناه عملی یا اعتقادی، عذاب نیز که عین گناه است، برداشته می‌شود.

واژگان کلیدی: خلود عذاب، انقطاع عذاب، نجات دوزخیان، توبه اخروی، توبه دوزخیان.

مقدمه

بحث نجات دوزخیان در وهله اول در قرآن و روایات مطرح بوده است؛ ولی از سویی آیات و روایات ناظر به خلود کفار و منافقان نیز صراحت در عدم نجات دارند؛ لذا ادعای نجات یا عدم نجات بی‌ایمانان همواره مورد نزاع صاحب‌نظران بوده است؛ برخی صاحب‌نظران مثل عموم متکلمان با ترجیح آیات خلود عذاب کفار، حامی عدم نجات بوده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۳۱). حتی علامه حلی بر این مطلب، ادعای اجماع مسلمین کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۴۱۴)؛ اما برخی مثل عموم عرفا و فلاسفه با ترجیح آیات رحمت و مغفرت الهی حامی نجات بوده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۶۳)؛ ولی هر دو دسته، بدون اینکه توجه کنند که توبه بعد از مرگ، جایز‌الوقوع است و این نکته، موضوع گزاره‌های مورد اختلاف را عوض می‌کند، با حفظ یکسانی موضوع گزاره‌ها، حکم آیات و روایات ناظر بر دیدگاه مخالف را به گونه‌ای به خلاف ظاهر آن، تأویل می‌کرده‌اند. ادعای این نوشتار آن است که بدون اینکه نیاز به تأویل و توجیه باشد، هر دو سوی ادعای نجات و عدم نجات درست‌اند؛ لکن با دو موضوع متفاوت: موضوع «خلود عذاب»، کافر با حفظ کفر است؛ ولی موضوع «انقطاع عذاب»، کافر تائب است. برای تبیین نقش توبه اخروی در نجات دوزخیان مقدماتی فلسفی و تفسیری لازم است که ذیلاً بیان می‌شود.

الف) مسدودنبودن باب توبه در اکثر مراحل بعد از مرگ

آیا در عوالم بعد از مرگ امکان توبه هست، چنان‌که مقتضای برخی آیات و روایات است یا اینکه با عبور از مرز بین دنیا و آخرت، راه توبه به کلی مسدود است، چنان‌که ظاهر برخی آیات دیگر است؟

دقت در مستندات قرآنی و روایی و جمع‌بندی بین آنها نشان می‌دهد گرچه در مقاطعی از عوالم بعد از مرگ، راه توبه اجمالاً بسته می‌شود، در غیر این موارد محدود، در سایر مقاطع و زمان‌ها، این باب رحمت خداوند همچنان باز است و انسان‌های گرفتار عذاب می‌توانند با توبه حقیقی از عذاب نجات یابند؛ بلکه خداوند با رحمت و وسع‌اش تمهیداتی

را در عوالم بعد از مرگ فراهم می‌کند تا انسان‌های مجرمی که در دنیا مؤمن نگشته‌اند آگاهانه و مختارانه توبه کنند و مؤمن شوند و از این طریق، حتی از عذاب جهنم و خلود در آن نیز رهایی یابند. توضیح این بخش را با ذکر نکاتی بیان می‌کنیم:

۱. وعده رحمت و عفو عمومی

خداوند حتی به کسانی که در گناه اسراف و زیاده‌روی کرده‌اند، وعده داده که همه گناهان آنان را می‌آمرزد: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر: ۵۳). طبق مفاد صریح این آیه، همه گناه گناهکاران آمرزیده می‌شوند؛ اما با توجه به اینکه شاید نود درصد یا بیشتر مردم دنیا، از اولین گرفته تا آخرین، بی‌ایمان و بی‌توبه از دنیا می‌روند، این سؤال پیش می‌آید که آمرزش همه گناهان چگونه است و به چه صورتی این عفو عمومی الهی تحقق می‌یابد؟ آیا خداوند این نود درصد مردم بی‌ایمان را با حفظ کفر و بی‌ایمانی‌شان و در عین حال که همواره کافرند، در قیامت می‌آمرزد یا اینکه در عوالم بعد، خداوند با تمهید شرایطی، ابتدا آنان را مؤمن می‌کند و سپس آنان را می‌آمرزد؟

روشن است با حفظ کفر و بی‌ایمانی در قیامت، آمرزشی برای کفار نیست؛ زیرا در قیامت کفر و اعمال ناصالح عیناً خودشان عذاب‌اند و گناهان در جلوه موجودات مؤذی برای گناهکار تجسم می‌یابند؛ چنان‌که از آیات بسیاری، این ادعا ظاهر است مثل «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران: ۳۰) و «إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ؛ وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (صافات: ۳۹). پس اگر کافر در قیامت، کفرش را حفظ کند، بدین معناست که او در متن کفر و گناه خود که عیناً همان عذاب اوست، به سر می‌برد و بنابراین مشمول رحمتی که در آیه ۵۳ زمر وعده داده شده، واقع نشده و عملاً آمرزشی شکل نگرفته است؛ بنابراین باید گفت آن آمرزش و عفو عمومی که خداوند به گناهکاران وعده داده که «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» در صورتی است که آنان در قیامت با توبه حقیقی از بی‌ایمانی خارج شده و مؤمن گردند. اما نحوه توبه آنان چگونه است؟ پاسخ این است که یکی از اسمای لطفی خداوند اسم

«المصلح» است که در جمله «بِاسْمِكَ الَّذِي يَصْلُحُ بِهِ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ» در دعای عهد به معنای آن اشاره شده است. بر اساس مفاد این جمله دعای عهد، خداوند همه انسان‌ها، از اولین تا آخرین راه، صالح خواهد کرد؛ بدین شکل که آنهایی را که در دنیا مؤمن نگشته‌اند، با تمهیداتی که در قیامت برایشان فراهم می‌کند، آگاهانه و مختارانه تائب و مؤمن خواهد کرد و بدین وسیله به معنا و مفاد جمله «يَصْلُحُ بِهِ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ» فعلیت می‌بخشد. این صالح‌سازی گناهکاران در عوالم بعد از مرگ انجام می‌شود؛ چون همان گونه که روشن است، اکثریت قاطع کفار و گناهکاران، بی‌ایمان و بی‌توبه از دار دنیا می‌روند؛ بنابراین این صالح‌سازی برای مؤمنان دنیایی، در دنیا و برای کفار و گناهکاران، در عوالم بعد از مرگ رخ می‌دهد نه در دنیا و درین صورت است که مفاد جمله «يَصْلُحُ بِهِ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ» فعلیت می‌یابد، وگرنه با قلت مؤمنان دنیایی و اکثریت قاطع بی‌ایمانان در دنیا، نمی‌توان گفت اولین و آخرین صالح می‌گردند و ادعای «يَصْلُحُ بِهِ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ» صادق نخواهد بود.

۲. تمهیدات الهی برای توبه دوزخیان

برخی از تمهیدات خداوند در قیامت برای ایمان‌آوری و توبه بی‌ایمانان به قرار زیر است:

الف) اقامه جلسه مناظره برای دوزخیان و کشف حقایق ایمانی برای آنها. این نکته از آیه ۷۵ سوره قصص قابل استنباط است: «وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ». مطابق مفاد این آیه خداوند از هر گروهی شهادی را انتخاب می‌کند و بعد آنها هر یک، نسبت به دعاوی خود اقامه برهان می‌کنند و نتیجه این طرح برهان و مناظره این می‌شود که دوزخیان ناظر، آگاهی می‌یابند که حقانیت از آن خدا است، «فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ» و بافته‌های دروغین فکری‌شان از دستشان می‌رود: «وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ».

ب) رفع زمینه‌هایی که در دنیا موجب شرک و کفر می‌شدند. در دنیا بسیاری از جایگاه‌های اجتماعی انسان‌ها بر اساس پندارهای دروغین و امور اعتباری بی‌واقعیت شکل می‌گیرد؛ یکی رئیس می‌شود و دیگری مرئوس؛ یکی مالک شده و ادعای ربوبیت می‌کند و دیگری

مملوک و مریوب می‌گردد. خدا در قیامت این اعتباریات بی‌واقعیت و پندارهای دروغین را از انسان‌ها می‌گیرد: «وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ فَيَذَلُّنَا بَيْنَهُمْ» (یونس: ۲۸). مطابق مفاد این آیه خداوند در قیامت به مشرکان و معبودان دروغین‌شان فرمان می‌دهد که هر یک در جایگاه واقعی‌اش قرار گیرد، «نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائِكُمْ» و این استقرار در مکان و منزلت واقعی آنها موجب می‌شود آن روابط اعتباری و بی‌واقعیت بین آنان از بین برود، «فَيَذَلُّنَا بَيْنَهُمْ»؛ لذا افکار باطل و شرک‌آمیز مبتنی بر آن روابط اعتباری دنیایی را از دست می‌دهند و به خداگرایی رو می‌آورند و هدایت می‌یابند؛ از این رو در ادامه چنین آمده است: «هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا أَسْلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» آنجاست که هر کسی از آنچه از پیش فرستاده است خبر می‌یابد و به سوی خدا مولای حقیقی خود بازگردانیده می‌شوند و آنچه به دروغ می‌یافتند، از دستشان می‌رود» (یونس: ۳۰).

ج) تفهیم منشأ عذاب به دوزخیان. گناه موجب بیماری قلب انسان است: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا» (بقره: ۱۰). این بیماری‌های قلبی در دنیا درد و ناراحتی ندارند؛ ولی در قیامت اولاً خداوند برای این بیماری‌های قلبی درد هشداردهنده قرار می‌دهد؛ ثانیاً برای دوزخیان روشن می‌کند که این درد و ناراحتی‌ها منشأش گناهان است؛ مثلاً به آنها گفته می‌شود: «فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ»؛ یعنی عذاب و ناراحتی را بچشید و توجه کنید که این درد برخاسته از کفر شماست. این آگاه‌سازی نظیر آن است که پزشک به بیمار می‌گوید دردی که احساس می‌کنی، مربوط است -مثلاً- به سنگ کلیه تو و این آگاه‌سازی خود، طی کردن نصف راه نجات است؛ زیرا تا انسان علت ناراحتی و درد را نداند کار مفیدی نمی‌تواند برای رهایی بکند.

د) به‌پاکردن صحنه‌هایی برای اعتراف معبودهای دروغین به عدم صلاحیتشان برای معبودیت. طبق برخی آیات، معبودانی که در دنیا مورد عبادت مشرکان واقع می‌شدند، در قیامت به گونه‌ای و در حضور مشرکانی که آنان را پرستش می‌کردند، صلاحیت خود را برای معبودیت نفی می‌کنند و همین اعتراف معبودان به عدم صلاحیت برای معبودیت،

موجب تنبه و بصیرت مشرکان می‌شود و مسیر آنان را از شرک به توحید مبدل می‌سازد. دو آیه ۸۶-۸۷ سوره نحل) به چنین مطلبی گواه است: «وَ إِذَا رَأَى الَّذِينَ أَشْرَكُوا شُرَكَاءَهُمْ قَالُوا رَبَّنَا هَؤُلَاءِ شُرَكَائُنَا الَّذِينَ كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ فَأَلْقَوْا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ...»؛ یعنی چون کسانی که شرک ورزیدند، شریکان خود را ببینند، می‌گویند پروردگارا، اینها بودند آن شریکانی که ما به جای تو می‌خواندیم، ولی شریکان جمله «شما جداً دروغ‌گویان‌اید» را به سوی آنان پرتاب می‌کنند و همین ابای معبودان از قبول ادعای مشرکان، موجب هدایت مشرکان می‌شود؛ لذا در دنبال آیه چنین آمده است: «وَ أَلْقُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلْمَ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ: آن روز مشرکان در برابر خدا بال تسلیم می‌آندازند و آنچه را که برمی‌بافتند بر باد می‌رود».

ه) حیات‌بخشی به دل‌مردگان، طبق مفاد برخی آیات. خداوند به دل‌مردگان در قیامت یک حیات معنوی می‌بخشد تا بتوانند حقایق را بفهمند؛ به گونه‌ای که از مسیر غلط دست کشیده و به خداگرایی رو می‌آورند آیه ۳۶ سوره انعام مشعر به این ادعاست: «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَ الْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ:» تنها کسانی دعوت تو را در دنیا اجابت می‌کنند که گوش شنوا دارند، اما دل‌مردگان را خداوند در قیامت زنده‌دل می‌کند، سپس به سوی او بازگردانیده می‌شوند».

اینها نمونه‌هایی است از تمهیدات خداوند برای ایمان‌آوری دوزخیان که تفصیلش مجال بیشتری می‌طلبد.

۳. سودنبودن توبه در رفع عذاب اولیه

این ایمان‌آوری آنها در عوالم بعد از مرگ، گرچه در رفع عذاب اولیه‌ای که ناشی از گناهان دنیایی است، نافع نیست، چون آنها با کفر وارد این عوالم شده‌اند، کفری که در درون آنها نهادینه شده است و کفر مایه عذاب، بلکه طبق مفاد آیات دال بر تجسم گناهان، کفر عین عذاب است و لذا تا مدت‌ها این کفر باقی است و بالتبع عذاب اخروی که عین کفر است نیز باقی است؛ اما بعد از گذشت زمان مناسب با گناه، با شرایط و تمهیداتی که بیانش گذشت، آنها توبه کرده، این توبه و ایمان آنها پذیرفته خواهد شد و به نجات آنها یا تخفیف

عذاب آنها منجر می‌شود؛ زیرا چنان‌که از آیات زیادی روشن می‌گردد، کفر و عذاب قیامت عین گناه و خود کفر است و بالتبع بریده‌شدن از گناه و کفر، همان بریده‌شدن از عذاب است؛ لذا دوزخیان با دوری از کفرشان، دیر یا زود عذابشان قطع و به سعادت ابدی و رحمت حق خواهند رسید.

۴. تقید آیات دال بر سودنبودن ایمان در قیامت

آیاتی که درباره نافع‌نبودن ایمان در قیامت وارد شده‌اند، از نظر زمانی، مربوط به مطلق زمان قیامت نیستند؛ بلکه به دوره خاصی از مراحل ابتدایی قیامت مربوط‌اند؛ لذا این گونه آیات با دیدگاه ارائه‌شده تنافی ندارند؛ مثلاً در آیه ۱۵۸ سوره انعام چنین آمده است: «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا». در این آیه عدم نفع ایمان، مقید به زمان خاصی شده است؛ زیرا تعبیر «يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» ظرف این نافع‌نبودن ایمان است؛ ولی این ظرف، محدود به حدودی است؛ هم به دلیل اینکه کلمه «یوم» به حسب وضع اولیه برای زمان محدود وضع شده و هم به خاطر اینکه متمم بیان‌کننده این «یوم»، جمله «يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» است که خود به وقایع خاصی اشاره دارد نه به همه وقایع بی‌نهایت قیامت؛ بنابراین نافع‌نبودن ایمان که در ظرف محدودی است نیز محدود است و همه مراحل قیامت را شامل نمی‌شود. در بقیه آیات راجع به عدم نفع نیز مسئله همین گونه است؛ یعنی عدم نفع محدود به ظرف خاص و محدودی است.

۵. جواز و وقوع عمل مؤمنانه در اکثر مراحل آخرت

همچنین کلمه «غدا» در روایت معروف «إِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لَأِ حِسَابٌ وَ إِنْ غَدًا حِسَابٌ وَ لَأِ عَمَلٌ» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ۸۴) همین گونه است؛ یعنی محدود به زمان خاصی است؛ زیرا «غدا» مانند «الیوم» است که هم به وضع اولیه، برای زمان محدود، وضع شده و هم به دلیل اینکه مطروفاش مسئله حساب‌رسی است و حساب‌رسی خداوند مخصوصاً به مقتضای سریع‌الحساب بودن خدا، زمان کوتاهی دارد، کوتاه و محدود است؛ لذا انتفای عمل که در این روایت با زمان حساب یکی شده و گفته «غَدًا حِسَابٌ وَ لَأِ عَمَلٌ»، مربوط به همان زمان

یوم الحساب است که مرحله محدودی است و این چنین نیست که حساب‌رسی و نفی عمل در همه مراحل قیامت ادامه داشته باشد و بنابراین از نفی عمل در این زمان محدود و جزئی نمی‌توان نتیجه گرفت که در همه مراحل قیامت، اقدام به عمل مؤمنانه، شدنی نیست. افزون بر آن شواهدی از آیات و روایات هست که خود دلالت می‌کنند که در قیامت هم اجمالاً عمل مؤمنانه قابل تحقق است و احیاناً اعمال مؤمنانه انجام می‌شود؛ از جمله آیه ۴۲ سوره قلم که طبق مفاد این آیه خدا در مقطعی از قیامت، گناهکاران را دعوت به سجود می‌کند: «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ». طبق مفاد این آیه، دوزخیان گرچه نمی‌توانند سجده کنند، همین دعوت به سجده از جانب خدا نشان‌دهنده این است که این کار مؤمنانه در قیامت امکان وقوع دارد؛ زیرا اگر عمل مؤمنانه آنجا به کلی ممکن‌التحقق نباشد، معنا ندارد که خداوند به سجود ناممکن دعوت کند؛ زیرا «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»؛ پس همین دعوت به سجده از جانب خدا دلالت دارد بر اینکه عمل مؤمنانه در قیامت شدنی است؛ اما اینکه در آخر آیه می‌گویند «فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» بدان معنا نیست امکان عقلی ندارد؛ بلکه این نتوانستن، نتوانستن عرفی است که بر اثر عادت به گناه، توان عرفی انجام کار را منتفی می‌سازد؛ نظیر کسی که عادت به بخل پیدا کرده و عرفاً قادر به انفاق نیست؛ ولی این چنین نیست که انفاق برای بخیل، محال و ناممکن باشد.

همچنین از شواهد جواز بلکه وقوع عمل مؤمنانه در قیامت آیه ۵۲ سوره اسراء است: «يَوْمَ يَدْعُوكُمْ فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ». بر اساس مفاد این جمله، در مقطعی از قیامت، خداوند از انسان‌ها دعوت به انجام کاری می‌کند و آنها با حمد و ستایش خداوند به این دعوت الهی پاسخ مثبت می‌دهند و این به‌خوبی دلالت دارد که در مقطعی از قیامت، قبول دعوت خدا، آن هم همراه با حمد و ستایش او از ناحیه حتی گناهکاران انجام می‌شود. روشن است دعوت خداوند دعوت به قبول امر خیری است که نزد خداوند قبولش مطلوب و پسندیده است و انسان‌ها هم با میل این دعوت را می‌پذیرند؛ زیرا پذیرش آنها همراه با ستایش خداوند است: «فَتَسْتَجِيبُونَ بِحَمْدِهِ» که خود حاکی از پذیرش آن دعوت از روی رغبت و میل است؛ لذا باید گفت استجاب و قبول دعوت خدا و نیز حمد خداوند هر کدام، یک

کار ایمانی و عبادی است که در مرحله‌ای از قیامت از ناحیه انسان‌ها انجام می‌شود؛ بنابراین انتفای عمل در مطلق مراحل قیامت با خود قرآن نیز سازگار نیست.

از روایات هم به یک مورد که شاهد درستی ادعای ماست، اشاره می‌کنیم. برقی در محاسنش از امام صادق روایت می‌کند که شخصی در قیامت محکوم به دخول جهنم می‌شود، او با ابراز «حسن ظن به خدا» رضایت خدا را کسب می‌کند و با این عمل مؤمنانه، جهنم رفتش لغو شده، به دستور خدا به بهشت می‌رود. در آخر روایت چنین آمده است «فَيَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَقَدْ نَفَعَكَ حُسْنُ ظَنِّكَ بِي السَّاعَةِ: خدا به او می‌گوید حسن ظن تو به من، در این ساعت قیامت به تو نفع بخشید». این روایت که مفصلش را بعداً می‌آوریم، نشان می‌دهد «حسن ظن به خدا» در قیامت به عنوان یک عمل مؤمنانه نه تنها امکان وقوع دارد، بلکه واقع می‌شود و موجب رهایی از جهنم و ورود به بهشت می‌گردد. پس ادعای اینکه عمل مؤمنانه در عوالم بعد از مرگ به کلی منتفی است، ادعای باطلی است و باید گفت گرچه عمل مؤمنانه در مواقع خاصی، منتفی است، در بسیاری مواقع نیز شدنیاست، بلکه واقع خواهد شد و بنابراین راه توبه در عوالم بعد از مرگ در اکثر مواقع قیامت باز است و این کار انجام خواهد شد.

۶. عدم منافات ادله خلود عذاب با نجات تائبان بر مبنای قانون فلسفی علیت و معلولیت

آیات دال بر خلود عذاب کفار با دعوای این مقاله منافات ندارد؛ زیرا ادله‌ای که بر جاودانگی جهنم یا عذاب آن برای کافر مثلاً دلالت دارند، به شکل گزاره حقیقیه این ادعا را بیان می‌کنند و نتیجه آن ادله، این گزاره است که «کافر در آخرت، معذب است ابداً» و معنای این گزاره حقیقیه آن است که وضع چنین موضوعی، ملاک کامل و علت تام است برای ثبوت محمول برای آن موضوع؛ به عبارت دیگر کفر کافر مثلاً در آخرت، ملاک کامل و علت تام است برای محکومیت به عذاب ابدی کافر. روشن است اگر چیزی ملاک کامل ثبوت حکمی باشد، در فرض ثبوت آن چیز، آن حکم، جدایی‌ناپذیر از آن ملاک است و ممکن نیست با حفظ و بقای آن ملاک در موضوع، آن حکم برای موضوع واجد ملاک،

دائم‌الثبوت نباشد؛ زیرا بر اساس قانون فلسفی علیت و معلولیت، تخلف معلول از علت تام ناممکن است؛ مثلاً حقیقت «مثلث» ملاک کامل و علت تام است برای سه‌زاویه‌داشتن و ممکن نیست چیزی مثلث باشد و سه زاویه نداشته نباشد؛ بلکه سه‌زاویه‌داشتن برای مثلث، حکمی ابدی و جاودانه است و در هیچ زمانی و در هیچ وضعی نیست که چیزی مثلث باشد، اما دارای سه زاویه نباشد؛ بلکه همواره و تا ابد، حقیقت مثلث، دارای سه زاویه است؛ چون حقیقت مثلث، علت تام این حکم است و تخلف معلول از علت تام، ناممکن است. جاودانگی عذاب هم برای کافر همین گونه است؛ کافر از آن جهت که کافر است، ملاک تام برای عذاب بلاانقطاع کافر است و با حفظ کفر، انقطاع عذاب و رفع آن، محال و ناممکن است؛ چون حقیقت کفر، علت تام ثبوت عذاب است و تخلف معلول از علت تام، ناممکن است؛ بلکه طبق آیات سابق‌الذکر، عذاب عین کفر است و طبق قانون فلسفی امتناع شیء از خودش، محال است که عذاب از کفر جدایی یابد؛ اما درستی گزاره «کافر در آخرت، معذب است ابداً» به شکلی که گفته شد، با درستی گزاره «کافر تائب در آخرت، معذب است به عذاب منقطع» منافات ندارد؛ زیرا موضوع این گزاره عوض شده است؛ موضوع این گزاره «کافر تائب» است نه کافر با حفظ کفرش و توبه از کفر، کفر را از بین می‌برد؛ چنان‌که در قرآن آمده است: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ: نیکی‌ها بدی‌ها را از بین می‌برند» (هود: ۱۱۴) و نیز در کتب معتبر روایات آمده است که تائب از گناه همانند کسی است که گناه ندارد: «التائب من الذنب، کمن لا ذنب له» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۳۵). روشن است وقتی موضوع دو گزاره متفاوت بود، هیچ دو حکمی با دو موضوع متفاوت، با هم ناسازگار و متقابل نیستند؛ چنان‌که بین گزاره «مثلث، سه زاویه دارد» و گزاره «مثلثی که به چهار ضلعی تبدیل شده، سه زاویه ندارد» ناسازگاری و تقابل نیست؛ بلکه هر دو گزاره درست‌اند؛ زیرا حکم «سه‌زاویه‌داشتن» مربوط به مثلثی است که مثلث‌بودنش محفوظ است و حکم «سه‌زاویه‌نداشتن» مربوط به مثلثی است که مثلث‌بودنش زایل شده و اکنون مثلاً به چهار ضلعی تبدیل شده است.

پس گرچه گزاره «کافر در آخرت، معذب است ابداً» که آیات قرآنی خلود عذاب بر آن

دلالت دارند، درست است؛ اما این گزاره مربوط به کافر است با حفظ و بقای کفر نه کفری که با توبه در آخرت از کفرش خارج شده و به مقتضای «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» و «التائب من الذنب، كمن لا ذنب له» مانند کسی است که فاقد کفر و گناه می‌شود.

بنابراین گرچه کفر کافر، ملاک تام برای عذاب است و کافر از آن جهت که کافر است، هرگز از عذاب نجات نمی‌یابد، بلکه در عذاب، مخلد و جاودانه است؛ اما «کافر تائب» یعنی کفری که از کفرش در عوالم اخروی توبه کند، نجات می‌یابد.

از سویی عملاً همه کفار در آخرت پس از دوره‌ای از عذاب، دیر یا زود با تمهیدات یادشده از کفرشان، آگانه بیرون می‌روند و بدین وسیله زمینه نجات خود را فراهم می‌کنند؛ به گونه‌ای که در زمانی متناهی - گرچه برای برخی، طولانی است - هیچ انسانی در عذاب باقی نخواهد ماند و عملاً هیچ انسانی به عذاب ابدی و جاودانه گرفتار نمی‌شود؛ چون همه از موضوع «کافر در آخرت» آگاهانه خارج می‌شوند و مؤمن می‌گردند و بعد از دوره متناهی از عذاب، آمرزیده و سپس مشمول رحمت و فضل خدا قرار می‌گیرند و در اینجا است که وعده «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا» به فعلیت می‌رسد. بنابراین مطابق مفاد آیه ۲۰ سوره حدید کفار عملاً در عوالم بعد از مرگ سه مرحله را طی می‌کنند: مرحله عذاب شدید؛ مرحله آمرزش به وسیله توبه؛ مرحله مرضی خدا واقع شدن و بهشتی شدن: «وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ».

ب) آیات دال بر توبه و نجات دوزخیان

در ادامه فقط برای نمونه چند مورد از آیاتی را که دلالت می‌کنند که کافران در قیامت کفرشان ادامه نمی‌یابد، بلکه آگاهانه توبه کرده، طبق روال یادشده نجات می‌یابند و به بهشت نایل می‌شوند، ذکر می‌کنیم:

۱. دلالت آیات جزا بر انقطاع عذاب

«فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» پس امروز چیزی بر کسی ستم نمی‌شود و جز آنچه انجام می‌دادید، جزا داده نمی‌شوید « (یس: ۵۴). چنان‌که قبلاً گفتیم، آیات متعددی در قرآن وارد شده است که دلالت می‌کنند بر اینکه کیفر مجرمان در آخرت،

چیزی جز عین همان عملی که در دنیا انجام می‌دادند، نیست؛ یعنی نفس گناهان اعتقادی و عملی، به شکل اشیای آزردهنده برای مجرم حاضر شده و موجب رنج انسان گناهکار می‌شود؛ به گونه‌ای که او آرزو می‌کند ای کاش بین او و گناهانش -که همان کیفر اوست- فاصله زیاد و دوری برقرار می‌شد: «يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا» (آل عمران: ۳۰).

از جمله این آیات آیه ۵۴ سوره یس است که به روشنی جمله «وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» در آن دلالت دارد که جزای انسان‌های گناهکار چیزی جز همان عملی که انسان‌ها انجام می‌دادند، نیست. این محتوا به صورت‌های گوناگون در قرآن وارد شده است؛ گاهی به لحاظ ادبی پاداش و کیفر، بدون ورود حرف جر آمده است؛ مثل «لِيَجْزِيََ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ» (ابراهیم: ۵۱) و «مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى الَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (قصص: ۸۴) و گاهی این پاداش و کیفر همراه با حرف جر (باء) آمده است؛ مثل «فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَفْسُقُونَ» (احقاف: ۲۰) و «فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ» (انعام: ۳۰) و «ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَ اتَّخَذُوا آيَاتِي وَ رُسُلِي هُزُوءًا» (کهف: ۱۰۶) و موارد فراوان دیگر...؛ ولی چنان‌که راغب در مفرداتش می‌گوید، هر دو یک معنا دارند (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۹۵)؛ همچنین گاهی این پاداش و کیفر، همان گناه اعتقادی است و گاهی همان گناه عملی است که هر دو مورد در آیه اخیر یعنی (کهف: ۱۰۶) جمع شده است.

مقدمه دیگر این است که -چنان‌که قبلاً گذشت- آیات دیگری هست که نشان می‌دهند خداوند در قیامت تمهیداتی را فراهم می‌کند تا گناهکاران، آگاهانه و مختارانه از گناهان خود ابراز براءت و بی‌زاری کنند و از آن گناهان، بریده شده و دست بردارند و در عوض به اعتقادات درست رو آورند؛ مثلاً طبق آیه ۷۵ سوره قصص، «وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»، خداوند برای گناهکاران جلسه مناظره‌ای را به پا می‌کند و به نماینده هر گروهی دستور می‌دهد برهانش را بر مرامش بیان کند، «فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» و نتیجه این مناظره‌ها و برهان‌آوری گروه‌ها برای

دعاویشان، این می‌شود که از سویی آن گناهکاران آگاه می‌شوند و می‌فهمند که حقانیت از آن خداوند است، «فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ» و از سوی دیگر بافته‌های باطل اعتقادی و رفتارهای ناپسندی را که در دنیا داشتند، از دست می‌دهند و از آنها دل‌کنده و بریده می‌شوند. این معنا در اینجا با جمله «وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» بیان شده است. این بریدن شدن از اعتقادات باطل و اعمال ناشایست که بارها و با تعبیرهای گوناگون در قرآن آمده، مثل «لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَ ضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ» (انعام: ۹۴) و «وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَدْعُونَ مِنْ قَبْلُ» (فصلت: ۴۸) و فهمیدن اینکه حقانیت از آن خداوند است، همان توبه آنهاست؛ چون توبه یعنی بازگشت از گناه و روآوری به حقایق ایمانی و نفس این بریده‌شدن از گناه دلالت می‌کند که عذاب از گناهکاران تخفیف یافته، نهایتاً از بین می‌رود؛ زیرا وقتی طبق مفاد آیات مورد بحث مثل آیه ۵۴ سوره یس، کیفر جرم، نفس همان گناه اعتقادی و گناه عملی باشد، باید ملتزم شد بریده‌شدن از چنین اعمال اعتقادی و رفتاری نیز عیناً همان رهایی است از کیفر و عذاب دردآوری که به آن گرفتار شده و از آن احساس درد می‌کردند؛ بنابراین این گونه آیات که پرشمارند، بر توبه مجرمان و انقطاع عذاب از آنان در قیامت دلالت دارند.

همچنین از جمله آیاتی که دلالت دارد بریده‌شدن از اعتقادات باطل، خود، توبه است و موجب انقطاع عذاب مجرمان است، آیات ۲۲-۲۴ سوره فرقان است. در آنجا چنین آمده است: «يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَى يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَحْجُورًا - وَ قَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّتُورًا - أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَ أَحْسَنُ مَقِيلًا». طبق مفاد این آیات در مقطعی از قیامت، مجرمان، فرشتگان را می‌بینند؛ اما در آن هنگام که گویا انتظار بشارتی دارند و متوجه می‌شوند از ناحیه خداوند برای آنان بشارتی نیامده است، مجرمان به فرشتگان می‌گویند «حَجْرًا مَحْجُورًا». این جمله در زبان عربی از ناحیه شخصی به کار می‌رود که با دشمنش روبه‌رو می‌شود؛ ولی از ناحیه او احساس امنیت می‌کند؛ زیرا وجود شرایط خاصی سبب می‌شود از دشمنش انتظار اقدام خصمانه نداشته باشد؛ لذا به او می‌گوید «حَجْرًا مَحْجُورًا»؛ یعنی به دشمنش توجه می‌دهد که تو خود

می‌دانی که در آن شرایط خاص، هر اقدام خصمانه تو علیه من ممنوع و دور از انتظار است و از این رو من از تو انتظار آسیب‌رسانی ندارم (الخلیل، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۷۴). بر این اساس مجرمان با به‌کاربردن تعبیر «حَجْرًا مَحْجُورًا» به فرشتگان که مأموران خداوندند، توجه می‌دهند که از خداوند در آن شرایط، انتظار اقدام خصمانه و عذاب‌آور ندارند و بدین وسیله حسن ظن‌شان را به خداوند و مأموران او ابراز می‌کنند. این ابراز حسن ظن به خداوند کارگر می‌شود؛ به گونه‌ای که خداوند به خاطر این عمل مؤمنانه آنها فوری اقدام می‌کند و کاری می‌کند که عذاب به‌کلی از آنان برطرف می‌گردد؛ چون نفس حسن ظن به خدا مشتمل بر اعتقاد و ایمان به خدا و صفات حسنه خداست؛ لذا به صرف ابراز چنین حسن ظنی، خداوند در ادامه می‌گوید: «وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا»؛ یعنی ما سراغ اعمال مجرمان می‌رویم و سپس اعمال آن مجرمان را «هباء منثورا» می‌کنیم؛ یعنی چنان آن اعمال مجرمانه را متفرق و ریزریز می‌کنیم که مثل گرد و غباری در هوا پراکنده و متلاشی می‌شوند و این کنایه از نابودکردن آن اعمال مجرمان است؛ چنان‌که نظیر این تعبیر را در آیه ۶ سوره واقعه داریم؛ آنجا که خدا درباره زلزله عظیم قیامت می‌گوید: «فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا»؛ یعنی این زلزله موجب می‌شود کوه‌ها چنان متلاشی شوند که به گرد و غباری تبدیل گردند.

نتیجه نابودکردن اعمال مجرمان این می‌شود که عذاب آنها از بین برود و عذاب آنها پایان یابد؛ زیرا چنان‌که بیان شد، کیفر مجرمان عیناً همان عمل ناشایسته‌ای است که در دنیا انجام داده و در قیامت همراه خود آورده‌اند؛ ولی اکنون خداوند آن اعمال عذاب‌آور را «هباء منثور» و کالعدم کرده است؛ چون عینیت کیفر با عمل مجرمانه، لازمه‌اش نابودی کیفر و عذاب است به عین نابودی آن عمل و این، همان انقطاع عذاب آنهاست که با حسن ظنی که به خدا ابراز می‌دارند، خداوند رحیم و مهربان آن را توبه آنها شمرده، به آنها ترحم می‌کند.

قرینه روشنی که تفسیر ارائه‌شده را تأیید می‌کند، این است که در آیه بعدی، خداوند این مجرمانی را که از عذاب رهایی یافته‌اند، با اهل بهشت مقایسه می‌کند و می‌گوید

بهشتیان در آن روزی که اتفاقات یادشده برای مجرمان رخ می‌دهد، در جایگاه بهتری هستند و نسبت به مجرمان مذکور منزلت و مقام نیکوتری دارند: «أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا». بیانش این است که تعبیر «خیر» و «احسن» هر دو افعال تفضیل‌اند و استعمال این دو تعبیر نشان می‌دهد که مجرمان مورد بحث آیه قبل نیز وضعیت‌شان خوب است، گرچه وضع و منزلت بهشتیانی که قبلاً به بهشت راه یافته‌اند، نسبت به مجرمان مذکور بهتر است؛ زیرا مفضول و مفضول‌علیه در افعال تفضیل در اصل ماده «افعل» اشتراک دارند؛ یعنی مثلاً وقتی گفته می‌شود زید اعلم از عمرو است، بدان معناست که هر دو عالم‌اند، گرچه زید علمش بیشتر است؛ بنابراین وقتی خداوند می‌گوید در آن روزی که اتفاقات مذکور رخ می‌دهد بهشتیان وضع بهتری دارند، معنایش این است که وضع آن مجرمان یادشده نیز خوب می‌شود گرچه به‌خوبی بهشتیان نیست؛ پس مجموعه این چند آیه سوره فرقان نشان می‌دهد مجرمان با اظهار حسن ظن به خدا به گونه‌ای توبه می‌کنند و این موجب می‌شود کیفرشان که همان اعمال مجرمانه آنهاست، زائل شود و با این زایل شدن اعمال مجرمانه، عذاب نیز پایان یابد؛ چون زوال عمل مجرمانه عین زوال عذاب است.

اشکال: اگر گفته شود که چگونه ممکن است با گفتن یک «حِجْرًا مَحْجُورًا» تمام اعمال مجرمانه مجرمان نابود و عذاب پایان یابد؟ پاسخ این است که روایات فراوانی از ناحیه معصومان رسیده که دلالت دارند که اعتماد به خدا و حسن ظن به خدا چنین آثار مهمی را دارد. در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: برقی در محاسن روایت می‌کند:

عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رَبِئَابٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ يُؤْتَى بِعَبْدِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ظَالِمٍ لِنَفْسِهِ فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ أَلَمْ أَمُرْكَ بِطَاعَتِي أَلَمْ أَنهَكَ عَنْ مَعْصِيَتِي فَيَقُولُ بَلَى يَا رَبِّ وَ لَكِنْ غَلَبَتْ عَلَيَّ شَهْوَتِي فَإِنْ تُعَذِّبْنِي فَبِدُنْبِي لَمْ تَظْلِمْنِي فَيَأْمُرُ اللَّهُ بِهِ إِلَى النَّارِ فَيَقُولُ مَا كَانَ هَذَا ظَنِّي بِكَ فَيَقُولُ مَا كَانَ ظَنُّكَ بِي قَالَ كَانَ ظَنِّي بِكَ أَحْسَنَ الظَّنِّ فَيَأْمُرُ اللَّهُ بِهِ إِلَى الْجَنَّةِ فَيَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَقَدْ نَفَعَكَ حَسَنُ ظَنِّكَ بِي السَّاعَةَ: از امام صادق عليه السلام شنیدم که می‌گفت بنده‌ای را که ستمکار به

خودش است، در روز قیامت می‌آورند. خداوند به او می‌گوید آیا تو را به طاعتم فرمان ندادم و آیا تو را از عصیانم نهی نکردم؟ در جواب می‌گوید بله ای پروردگرم، اما شهوتم بر من غالب شد؛ بنابراین اگر عذابم کنی به گناهم عذابم کرده‌ای و تو بر من ظلم نکرده‌ای؛ سپس خدا امر می‌کند به آتش ببریدش. می‌گوید گمان من به تو این نبود. خداوند می‌گوید گمانت به من چه بود؟ می‌گوید گمان من به تو بهترین گمان است؛ سپس خدا امر می‌کند به بهشت ببریدش. بعد خداوند می‌گوید در این ساعت، حسن ظن تو به من برای تو سودمند شد (البرقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۵).

همچنین کلینی در کافی از امام رضا علیه السلام چنین روایت می‌کند:

أَحْسِنِ الظَّنَّ بِاللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ بِي إِنَّ خَيْرًا فَخَيْرًا وَإِنْ شَرًّا فَشَرًّا: به خدا ظن نیکو داشته باشید؛ زیرا خداوند می‌گوید همانگونه‌ام که بنده مؤمن در خاطرش تصور می‌کند؛ اگر تصورش خوب باشد خوبم؛ و اگر تصورش بد باشد برای او بد خواهم بود (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۲).

از این روایات نقش حسن ظن به خدا به‌خوبی روشن است؛ تا جایی که کسی که محکوم به جهنم‌رفتن شده است، همین که اظهار حسن ظن به خدا می‌کند، خداوند حکمش را کاملاً عکس می‌کند و فرمان می‌دهد که او را به بهشت ببرند؛ بنابراین هیچ بعدی ندارد که مجرم با اظهار حسن ظن به خدا، عذابشان قطع شود؛ چون حسن ظن به خدا مشتمل بر ایمان به خدا و صفات حسنه اوست و این یعنی بریدن از کفری که عین عذاب است.

۲. دلالت آیات معاهده با خدا در قیامت بر انقطاع عذاب

«يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفِدَاءً، وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًّا، لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا: یاد کن روزی را که پرهیزگاران را به سوی خدای رحمان گروه‌گروه محشور می‌کنیم و مجرمان را با حال تشنگی به سوی دوزخ می‌رانیم، کسی از آنان شفاعت نخواهد داشت، مگر کسی که در پیشگاه خدای رحمان تعهدی به دست آورد» (مریم: ۸۵-۸۷).

در این آیات خداوند انسان‌های موجود در جهان آخرت را به دو دسته متقی و مجرم تقسیم کرده است. متقیان سر کارشان با خدای رحمان است و مهمان اویند و مجرمان - اعم کافر و فاسق یعنی همه کسانی که از گروه متقیان نیستند - همه با لبان تشنه به جهنم رانده می‌شوند. آنها داخل جهنم خواهند بود و از جهنم رهایی نخواهند داشت، مگر اینکه شفاعتی نصیب‌شان گردد و آنان شفاعتی نخواهند داشت، مگر اینکه با خدای رحمان تعهد و پیمانی ببندند و ملتزم به حقایق دینی گردند: «لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا».

در مورد تعهد و پیمان در جمله «اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا» گفتنی است که این تعهد در دنیا انجام نمی‌گیرد؛ زیرا اولاً کلمه «یوم» در ابتدای این آیات به روز قیامت اشاره دارد نه به دنیا و بنابراین تتمه عبارت از جمله عبارت «لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا» به مظهر این ظرف زمانی مربوط می‌شود که همه در آخرت رخ می‌دهد. ثانیاً آنهایی که در دنیا متعهد به تدین و ایمان گشته‌اند، ولو در آخرین لحظه حیاتشان باشد، جز گروه اول‌اند و تحت شمول «الْمُتَّقِينَ» قرار می‌گیرند؛ پس این بخش از آیه «لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ...» درباره کسانی است که در دنیا ملتزم به تدین و ایمان نبوده‌اند و از این رو به جهنم رانده می‌شوند و اینها که گرفتار جهنم می‌گردند، از رحمت خدای رحمان بهره‌ای نمی‌برند، مگر شفاعتی نصیب‌شان بگردد و شفاعت نصیب نمی‌گردد، مگر اینکه آن جهنمیان در آنجا متعهد و ملتزم به ایمان شوند؛ به بیان دیگر این استثنا مربوط به کسانی است که در جهنم قرار گرفته‌اند؛ یعنی بعد از آنکه مفاد «نَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًا» درباره آنها فعلیت یافته و آنها به جهنم واصل شده‌اند، می‌گویند این دسته شفاعتی نصیب‌شان نمی‌شود، مگر کسی که با خدا عهد کند که از مسیر غلط کنونی که منجر به جهنمی شدن آنها شده، دست بردارد؛ پس طبق مفاد این آیه همه جهنمیان با توبه از مسلک دنیایی‌شان و التزام به حقایق ایمانی، با شفاعت شافعان زمینه نجاتشان فراهم می‌گردد و از این به بعد از رحمت رحمانی بهره‌مند خواهند شد.

۳. دلالت آیات مخلصین در جهنم بر انقطاع عذاب

از آیاتی که دلالت دارد که مجرمان با توبه از گناه، عذابشان قطع شده و به بهشت می‌روند، آیات ۳۸-۴۹ سوره صافات است: «إِنَّكُمْ لَذَائِقُوا الْعَذَابِ الْأَلِيمِ، وَ مَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ، إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ، أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ، فَوَاكِهِ وَ هُمْ مُكْرَمُونَ، فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ، عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ، يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ، بِيضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ، لَا فِيهَا عَوْلٌ وَ لَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ، وَ عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ عِينٌ، كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ».

خداوند در این آیات بعد از اینکه حوادثی را که در قیامت در مورد بی‌ایمانان اتفاق می‌افتد، توضیح می‌دهد، خطاب به مشرکان چنین می‌گوید: شما مشرکان، عذاب دردناکی را می‌چشید؛ اما کيفری به شما داده نمی‌شود، مگر همان کاری که انجام می‌دادید؛ سپس خداوند با عبارت «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» از جمع مشرکان گرفتار عذاب، یک عده را استثنا می‌کند که طبق مفاد آیات بعد، آنها در قیامت مورد عنایت خداوند قرار گرفته، به نعم بهشتی متنعم خواهند شد: «أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ، فَوَاكِهِ وَ هُمْ مُكْرَمُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ...». در اینجا سؤالی پیش می‌آید و آن اینکه به لحاظ ادبی، آیا استثنا در «إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ» استثنای منقطع است یا متصل؟ عموم مفسران آن را استثنای منقطع دانسته‌اند؛ زیرا در موضعی از قرآن و از جمله در آیه ۸۲ سور ص چنین آمده است: «فَعَبْرَتِكَ لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ» و این دلالت دارد که «عباد الله المخلصين» دارای مقامات والایی هستند، به گونه‌ای که طبق آیه اخیر حتی گرفتار اغوای ابلیس هم نخواهند شد؛ بنابراین «عباد الله المخلصين» در این آیات نیز قطعاً بخشی از مشرکانی که گرفتار عذاب خواهند شد، نیستند و بالتبع این استثنا منقطع است. این نظر عموم مفسران است. ولی به نظر نگارنده این استثنا متصل است و باید گفت این «عباد الله المخلصين» گروهی از همان مشرکانی‌اند که آیات قبل در مورد آنان سخن می‌گوید؛ ولی اینها با توبه‌ای که در جهنم می‌کنند، از ناپاکی گناه خالص می‌گردند و لذا از مجموع آن مشرکان استثنا و از جمع آنان خارج می‌شوند. دلیل ادعای ما این است که اولاً نوع بهشت و نعمت‌هایی که خداوند برای آنان در این آیات می‌شمارد، مادون شأن مُخْلِصِيَنِي است که در آیه ۸۲ سوره

ص مطرح‌اند؛ زیرا آن مخلصین در سطح انبیا و اولیایند که از مقام عصمت برخوردارند؛ به گونه‌ای که اغوای شیطان در آنها راه ندارد؛ مثل حضرت یوسف که خداوند در مورد او می‌گوید: «إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴). روشن است مُخْلَصِينَ مثل حضرت یوسف بهشت حقیقی‌شان به مقتضای «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي. وَادْخُلِي جَنَّتِي» (فجر: ۳۰) جنت ذات است نه بهشت خوراکی‌ها و شهوات حیوانی؛ لذا هیچ لذتی جز معاشقه با خود حضرت حق مناسب مقام آنها نیست؛ بلکه اشتغال به چنین اموری موجب ناخرسندی آنهاست و نوعی گناه برای آنها محسوب می‌شود؛ از این روست که آنها از هر گونه شادی و لذتی جز یاد خداوند و انس با خدا استغفار می‌کنند؛ چنان‌که در دعاهای خمسه عشر از امام سجاده علیه السلام روایت شده است: «استغفرک من کلّ لذةٍ بغير ذکرک، و من کلّ راحةٍ بغير انسک، و من کلّ سرور بغير قربک». پس بهشت حور و قصور در شأن و مقام مُخْلَصِينَ که در آیه ۸۲ سوره ص مطرح شده، نیست؛ حال آنکه در آیات مورد بحث، تعبیر «لَهُمْ» در جمله «أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ، فَوَاكِهُ وَهُمْ مُكْرَمُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ...» دلالت بر اختصاص دارد و حاکی از آن است که مخلصین در آیات مورد بحث، شأن و مقامشان همین لذات حیوانی است؛ پس چنین مُخْلَصِينَ نمی‌تواند همان مخلصینی باشد که در امثال آیه ۸۲ سوره ص مطرح‌اند.

ثانیاً در ادامه آیات مورد بحث، خداوند گفت‌وگویی را از این «عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ» نقل می‌کند، بدین صورت که یکی از آنها به دیگران می‌گوید که من در دنیا قرینی و هم‌نشینی داشتم که او نسبت به آخرت در من القای کفر می‌کرد: «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ، يَقُولُ أَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ، أ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَ إِنَّا لَمَدِينُونَ». معلوم است «قرین» در اینجا یا اشاره به شیطان است؛ چنان‌که در آیه ۳۶ سوره زخرف آمده است که «وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ» یا هم‌نشین انسانی ملحد است؛ ولی در هر صورت مُخْلَصِينَ که در آیه ۸۲ سوره ص مطرح‌اند، چنین نیستند که در دنیا با شیطان یا انسان ملحد هم‌نشینی داشته باشند، بلکه مُخْلَصِينَ با ملحدان ارتباط دارند؛ ولی این ارتباط از قبیل هم‌نشینی نیست؛ زیرا در هم‌نشینی یک نوع هماهنگی فکری و

تناسب شخصیتی لازم است و معلوم است مُخْلِصِيْنَ مثل انبیا و اولیا با ملحدان چنین هماهنگی فکری و تناسب شخصیتی ندارند. بنابراین روشن می‌شود که مُخْلِصِيْنَ در آیات مورد بحث، همان مشرکانی‌اند که با توبه‌ای که در جهنم می‌کنند، از ناپاکی گناه خالص شده و از آسیب‌های گناه خلاصی داده می‌شوند و طبق مفاد آیات بعد، وارد بهشت خواهند شد و از نعم الهی در بهشت متناسب با مقام خود بهره‌مند می‌گردند.

پس روشن گردید حتی مشرکانی که اگر در دنیا به آنها گفته می‌شد که معبودی جز الله نیست، چنین سخن حقی را متکبرانه بر نمی‌تابیدند، «إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ» (صافات: ۳۵)، در قیامت پس از ورود به جهنم، دیر یا زود آگاهانه و مختارانه توبه می‌کنند و از عفونت و چرکی گناه خلاصی داده می‌شوند و به بهشت وارد خواهند شد؛ بنابراین طبق مفاد این آیات، «مشرکی که با توبه از گناه خلاص شده، عذابش قطع می‌گردد»؛ گرچه «مشرک از آن جهت که مشرک است، گرفتار عذاب ابدی است و منقطع العذاب نیست» و این دو گزاره هر دو درست‌اند و بین‌شان تعارضی نیست.

از اینجا روشن شد سایر کافران که کفرشان در حد و پایه شرک نیست، نیز به طریق اولی با توبه در جهنم، از عذاب‌های یافته، بهشتی می‌شوند؛ بنابراین همه انسان‌ها بلااستثنا دیر یا زود بهشتی خواهند شد؛ گرچه ممکن است به مقتضای «لَابِئِنَّ فِيهَا أَحْقَابًا» قرن‌ها طول بکشد تا شرایط توبه حقیقی برای برخی آنها فراهم گردد.

نتیجه

گرچه ادله دال بر خلود کفار بدون هیچ استثنایی درست و حق‌اند، چون موضوع این ادله کافر با حفظ کفر است و با حفظ کفر، عذاب ابدی است، با این حال همه دوزخیان با توبه آگاهانه‌ای که در عوالم بعد از مرگ دیر یا زود می‌کنند، بعد از دوره متناهی از عذاب درخور، از شمول عنوان «کافر» خارج و آمرزیده شده، سپس مشمول رحمت و فضل خدا قرار می‌گیرند؛ بنابراین مطابق مفاد آیه ۲۰ سوره حدید کفار عملاً در عوالم بعد از مرگ سه مرحله را طی می‌کنند: مرحله عذاب شدید؛ مرحله آمرزش به وسیله توبه و مرحله مرضی خدا واقع‌شدن و بهشتی‌شدن: «وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ».

منابع و مأخذ

۱. البرقی، احمد بن محمد؛ المحاسن؛ قم: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۲. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۳. الخلیل فراهیدی؛ کتاب العین؛ ضمن نرم افزاری جامع التفسیر نور قم.
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ دمشق- بیروت: دار العلم-الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۵. سید رضی؛ نهج البلاغه؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۶. علامه حلی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
۷. قیصری، محمد داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۸. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: اسلامی، ۱۳۶۲.

References

1. Al-Taftazani, Sa'ad al-Din (1988). Sharh al-'Aqa'id al-Nasafiyya. Qom: Al-Sharif Al-Radi. [in Arabic]
2. al-Sharīf al-Raḍī (1994). Nahj al-Balagha. Qom: Hejrat. [in Arabic]
3. Allāma Ḥelli (1993). commentary on the Tajrid ul-I'tiqad. Qom: Islamic Publishing institution. [in Arabic]
4. Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1996). Kitāb al-Kāfī. Tehran: Islamiye. [in Arabic]
5. al-Qayṣarī, Dawūd (1986). Sharh Fusus al-Hikam. corrected by Sayyed Jalal-ed-Din Ashtiani. Tehran: Elmi Farhangi Publication. [in Arabic]

Explanation and Analysis of the Relationship between External Senses and Judgment in Proposition in the Islamic Philosophy with a Historical-Logical Approach

Hesamodin Moemeni Shahraki*
Ahmad Abedi Arani**

Abstract

scholars of Islamic philosophy must determine their relationship with sense and experience so that they can achieve growth and in many cases production and recognize themselves as a living and dynamic stream in the world of philosophy. One of the topics discussed in the philosophy of knowledge is the relationship between the external senses and the judgment in proposition. This article, by using library resources and using descriptive, analytical and argumentative methods and historical and logical approaches, seeks to answer these questions, which are the views of Islamic philosophers regarding the relationship between the external senses and the judgment in proposition and also the analysis of the chosen theory in this matter. The result is that Islamic philosophers have not paid serious attention to the mentioned issue. One of the ways of knowing this relationship, which is also of interest to us, is analysis through the stages of affirmative and propositional knowledge.

Keywords: Sense, Avicenna, Mulla Sadra, Qutbuddin al-Razi, Islamic philosophy.

* Director of Religious Science Department of Islamic Culture and Education Research Institute (corresponding author).

**Associate Professor at "Philosophy Department" of Qom University.

Extended Abstract

Introduction

Islamic philosophers and logicians have presented various views on “judgment”. Briefly, it can be said that judgment consists of attributing something to another thing in a negative or positive way, and it is interpreted as the perception of the occurrence or its non-occurrence of a relationship. So if we say that A is B, this judgment includes three components: 1) Subject: the object of judgment. 2) Predicate: What belongs to the judgment. 3)The relationship between these two parties. The perception of the occurrence or its non-occurrence of a relationship is called judgment or acknowledgement.

The relationship between the external senses and the judgment in propositions has received less attention and has been raised by Islamic philosophers almost in the form of random, secondary and unimportant matters. When we understand the role and position of the senses in creating judgments, we will be easier and more confident in the circle of theorems related to the external senses, in order to reach truth, certainty and avoid errors; Also, if the senses are judged. unintentionally, the epistemology of Islamic philosophy will undergo fundamental changes, and empiricism and its connection with rationalism will be opened to the field of Islamic epistemological acknowledgement.

The purpose of the article is to answer the following questions:

1.What are the views of Islamic philosophers about the relationship between external senses and judgment in acknowledgements?

2.What is chosen theory about the relationship between external senses and judgment in acknowledgements?

Method: This article uses descriptive, analytical and argumentative methods and a historical-logical approach.

Findings: Some Islamic philosophers, especially Mull Sara, have considered judgment only within the scope of reason. A number of other Islamic philosophers have drawn the role of judgment in partial sense propositions for the external senses, and sometimes they have introduced the judgment as the result of the

cooperation of reason and sense, which of course is ambiguous. In general, sometimes a kind of confusion, distraction, inattention and insignificance to this important issue is observed in the history of Islamic philosophy. Of course, as we get closer to the new era of Islamic philosophy, the light of this becomes more striking.

According to chosen point of view, in the stage of basic intellectual acknowledgement, the senses have no role in reaching acknowledgement, and it is the intellect that explains and clarifies the problem for itself and finally gives the judgment that "A is B". In the stage of partial sensory issues, the senses judge biologically, and for example, by withdrawing his hand very quickly, he shows that "this fire is hot"; But the matter does not end here, but then the intellect examines and analyzes the senses from the epistemological point of view of that judgment and declares its confirmation or denial. If the reason does not give an epistemological judgment and is satisfied with the biological judgment of the senses, we may fall into error. In biological judgment, there is no epistemological awareness and knowledge depends only on the judgment of reason. In the stage of logical acknowledgement, the mind produces new propositions based on the findings of the previous two stages and its reasoning power.

Conclusion: The followers of Islamic philosophy should determine their relationship with sense and experience so that they can achieve growth, modernity and in many cases production and recognize themselves as a living and dynamic stream in the world of philosophy. One of the topics raised in the philosophy of knowledge is the problem of the relationship between the external senses and the judgment in acknowledgement, which Islamic philosophers have not paid serious attention to. One of the ways of knowing this relationship, which is also of interest to us, is analysis through the stages of affirmative and propositional knowledge.

تبیین و تحلیل رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا در فلسفه اسلامی با رویکرد تاریخی-منطقی

حسام‌الدین مومنی*

احمد عابدی ارانی**

چکیده

پیروان فلسفه اسلامی باید نسبت خود را با حس و تجربه مشخص نمایند تا بتوانند به رشد، روزآمدی و در موارد فراوانی به تولید دست یابند و خود را به عنوان جریان‌زنده و پویا به جهان فلسفه بشناسانند. یکی از مباحث مطرح در فلسفه معرفت، مسئله رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایاست. این مقاله با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از روش‌های توصیفی، تحلیلی و استدلالی و رویکردهای تاریخی و منطقی در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی در خصوص رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا چیست و نظریه مختار در این مسئله چگونه است؟ نتیجه اینکه فیلسوفان اسلامی به مسئله مذکور به صورت جدی توجه نکرده‌اند. یکی از راه‌های شناخت این رابطه که مورد توجه ما نیز هست، تحلیل از طریق مراحل شناخت تصدیقی و گزاره‌ای است. واژگان کلیدی: حس، ابن‌سینا، ملاصدرا، قطب‌الدین رازی، فلسفه اسلامی..

* مدیر گروه علم دینی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی (نویسنده مسئول).

hesamaldin.momeni@gmail.com

ahmadabedi140@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه دانشگاه قم.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۰

مقدمه

فلاسفه و منطقیان اسلامی دیدگاه‌های گوناگونی در مورد «حکم» ارائه داده‌اند (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۶). به صورت اجمالی می‌توان گفت حکم عبارت است از اسناد چیزی به چیز دیگر به نحو سلبی یا ایجابی و از آن به عنوان ادراک وقوع نسبت یا عدم وقوع آن تعبیر می‌گردد. پس اگر بگوییم الف ب است، این حکم شامل سه جزء است: ۱) آنچه بر آن حکم شده است که موضوع نامیده می‌شود. ۲) آنچه متعلق حکم است که محمول نامیده می‌شود. ۳) نسبت بین این دو طرف. ادراک وقوع این نسبت یا عدم وقوع آن را حکم یا تصدیق گویند (صلیبا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۲۰).

مسئله رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا کمتر مورد توجه واقع شده و از جانب فلاسفه اسلامی تقریباً به صورت جسته گریخته، فرعی و غیر مهم مطالبی مطرح گردیده است. وقتی نقش و جایگاه حواس در ایجاد حکم را بفهمیم، در دایره قضایای مرتبط با حواس ظاهری، جهت رسیدن به صدق، یقین و دوری از خطا آسان‌تر و مطمئن‌تر خواهیم بود؛ همچنین اگر حواس حکم‌کننده باشند؛ ناخواسته دنیای معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی دچار تحولات اساسی خواهد شد و پای تجربه‌گرایی و ارتباطش با عقل‌گرایی به حوزه تصدیقات معرفت‌شناسی اسلامی باز خواهد شد.

مقاله حاضر با استفاده از روش‌های توصیفی، تحلیلی و استدلالی و رویکرد تاریخی-منطقی به دنبال دست‌یابی به پاسخ پرسش‌های ذیل است:

- ۱- دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی درباره رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا چیست؟
 - ۲- نظریه مختار درباره رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا چیست؟
- تا جایی که نگارنده بررسی نموده، مسئله فوق دارای پیشینه قابل توجهی نیست و تنها استاد محمد حسین زاده در کتاب **منابع معرفت مطالبی** در این خصوص بیان نموده است.

الف) نقش حس در تصدیقات

برای روشن شدن مسئله و دیدگاه‌های گوناگون مطرح شده بر اساس رویکرد تاریخی-منطقی به تبیین دیدگاه‌های فلاسفه اسلامی از ابن‌سینا تا نوصدرائیان نسل دوم می‌پردازیم.

۱. ابن سینا

شیخ‌الرئیس گاهی جایگاه حواس را تنها شهود مفردات می‌داند و حکم و تصدیق را از آن عقل معرفی می‌کند. به باور او دست حواس برای رسیدن به حوزه حکم کوتاه است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، الف، صص ۶۸، ۸۸ و ۱۴۸)؛ اما در مواردی حس را مفید تصدیقات جزئی دانسته، آن را به جایگاه حاکم‌بودن ارتقا می‌دهد و بیان می‌کند که حواس ظاهری به جهتی یا حکمی، حکم می‌کنند و غیریت بین دو چیز را ادراک یا به هوهویت حکم می‌کنند (نایچی، ۱۳۹۶، صص ۴۲۴-۴۲۵ / ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج، ص ۲۴۹). «و أما الحس المشترك و الحواس الظاهرة فإنها تحکم بجهة ما أو بحکم ما، فيقال إن هذا المتحرك أسود و إن هذا الأحمر حامض» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ج ۲، ص ۱۴۷).

همچنین در جایی دیگر قضایای حسی را گزاره‌هایی می‌داند که برای تصدیق‌شان از حس استفاده شده است (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۵). بهمنیار نیز محسوسات را به همین صورت تعریف نموده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۹۶). به نظر در اینجا مشخص نیست که حس صاحب حکم است یا عقل حاکم و حس کمک‌کننده عقل است یا اینکه ترکیب عقل و حس حکم‌دهنده‌اند.

۲. فخر رازی

در نگاه فخرالدین رازی حواس، حکم جزئی و عقل، حکم کلی صادر می‌کنند. حکم توسط حس یا عقل یا مرکب از حس و عقل (مانند مجربات و متواترات) ارائه می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، صص ۳۴۴-۳۴۵ / همو، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۱۹۸ و ۲۰۳). او بر این باور است که اگرچه حس احکام جزئی صادر می‌کند، برای اعتقاد به مطابقت آنها با خارج باید به تأیید عقل برسند (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶۱). به باور ما آن‌گاه که می‌گوییم ترکیب حس و عقل حکم می‌کنند، باید مراد خویش را واضح‌تر بیان نمود و به پرسش‌های ذیل پاسخ داد. ترکیب عقل و حس چگونه حکم صادر می‌کنند و فرایند آن به چه صورتی است؟ آیا تأثیر حس و عقل یکسان است یا متفاوت؟ اگر متفاوت است، تأثیر کدامشان بیشتر است؟ همچنین حکم‌دهنده‌ها در طول هم‌اند یا در عرض هم؟ اگر در طول هم‌اند، حکم دوم

تأییدی است یا اثباتی؟ آیا حکم دوم می‌تواند حکم اول را رد یا نقض کند؟ اگر بین حکم-ها تناقض به وجود آمد، تکلیف چیست؟ اگر در عرض هم‌اند، چنانچه یکی گفت «هر» الف ب است و دیگری گفت [هر] الف ب نیست»، حکم کدام یک را باید پذیرفت؟

۳. نصیرالدین طوسی

محقق طوسی معتقد است حس حکم نمی‌کند و در گزاره‌های حسی، عقل حاکم است.* البته او گاهی بیان می‌کند که از راه حس به گزاره‌های شخصی همچون «این آتش گرم است» دست می‌یابیم؛ اما برای رسیدن به گزاره‌های کلی، عقل حاکم است؛ البته از کمک حس نیز بهره می‌برد. این بیان خواجه - که حس مفید تصدیقات جزئی است - مبهم است؛ زیرا مشخص نیست حس حاکم است یا اینکه عقل حاکم است و حس کمک‌کننده به آن یا ترکیب حس و عقل حاکم‌اند: «الأحكام الحسية جميعها جزئية فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة و أما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم» (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۶/ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۷۷).

۴. کاتبی قزوینی

کاتبی قزوینی در عبارتی مبهم، مشاهدات را گزاره‌هایی می‌داند که با حواس ظاهری و باطنی حکم آنها ارائه می‌گردد. مقصود وی روشن نیست که در این قضایا حواس خود حاکم‌اند یا عقل با استفاده از حواس حکم می‌دهد یا ارائه حکم فعالیت ترکیبی عقل و حس است: «مشاهدات و هی قضایا یحکم بها بقوی ظاهرة أو باطنة، كالحکم بأن الشمس مضيئة، و أن لنا خوفا و غضبا» (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۷).

۵. قطب‌الدین شیرازی

قطب‌الدین شیرازی در عبارتی چندپهلوی به گونه‌ای سخن گفته که هم می‌توان گفت او شأن حکم را در دایره توان عقل قرار داده و حس را کمک‌رسان عقل می‌داند، هم اینکه حاکم

* أن الحس لا حکم له، لا فی الجزئیات و لا فی الکلیات، إلا أن یكون المراد من حکم الحس حکم العقل علی المحسوسات. و إذا كان كذلك كان الصواب و الغلط إنما يعرضان للعقل فی أحكامه (طوسی، ۱۴۰۵، صص ۱۲، ۱۴، ۲۲ و ۲۶/ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۲۱۳-۲۱۴).

قضایای جزئی را حس می‌داند و احکام کلی را در گستره توان عقل قرار داده است و هم اینکه معتقد است حکم‌دهنده ترکیبی از عقل و حس می‌باشد: «فإنَّها إِنَّمَا تستفید بالحسِّ أَنَّ هذه النَّارَ حارَّةٌ، لا کلَّ نارٍ، فإنَّ الحسَّ من حیث هو حسَّ لا یعطى حکماً کلیّاً، لأنَّه إِنَّمَا یشاهد الجزئی دون الکلیّ، إذ لا اطلاق له علیه، و لیس له حکم، بل الحکم للعقل بما أدرك الحسَّ و أدی إلیه» (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۸).

۶. علامه حلی

علامه حلی بر این دیدگاه است که در محسوسات، عقل حاکم است؛ اما به کمک حواس حکم می‌کند و چنانچه حواس و کمک آنها نباشد، عقل توانایی صدور چنین احکامی را ندارد. او این گفته ارسطو، «من فقد حساً فقد علماً» را به این نظر باز می‌گرداند (علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۰). البته وی در شرح دیدگاه خواجه طوس، حواس را مفید تصدیقات جزئی می‌داند (همان، ص ۲۰۵).

۷. قطب‌الدین رازی

قطب‌الدین رازی در تعلیقه خویش بر شرح اشارت بیان می‌کند که عقل در قضایای حسی، حاکم است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۵، تعلیقه قطب‌الدین رازی)؛ اما در اثر دیگرش معتقد است در گزاره‌های حسی، حواس ظاهری حکم‌کننده‌اند و در پاره‌ای از گزاره‌ها نیز ترکیبی از عقل و حواس را حاکم معرفی نموده است.

أما الضروریات فست: لأنَّ الحاکم بصدق القضايا یقینیة إِمَّا العقل أو الحسَّ أو المركَّب منهما- لانحصار المدرک فی الحسَّ و العقل... و إن کان الحاکم هو الحسَّ فهی «المشاهدات». فإن کان من الحواسَّ الظاهرة سمیت «حسیّات» کالحکم بأنَّ الشمس مضيئة. و إن کان من الحواسَّ الباطنة سمیت «وجدانیات» کالحکم بأنَّ لنا خوفاً و غضباً و إن کان مرکباً من الحس و العقل: فالحسَّ إِمَّا أن یکون حسَّ السمع أو غیره، فإن کان حسَّ السمع فهی «المتواترات» (قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۸-۴۵۹).

بنا بر آنچه بیان گردید، قطب‌الدین رازی متشتت سخن گفته و در این فضای ابهام، دوگانگی افراطی میان حواس و عقل وجود دارد و به طور دقیق نمی‌توان نقش اصلی

حواس در قضایا را مشخص و دیدگاه اصلی وی را معرفی نمود.

۸. صدرالمتألهین

صدرای شیرازی حواس را حکم‌کننده نمی‌داند؛ بلکه در نگاه وی حواس قوای ادراکی می‌باشند که نفس از طریق آنها به محسوسات جزئی شناخت پیدا می‌کند. او در ادراک‌های حسی مانند دیدن، شنیدن و... ابزارهای حسی ظاهری را مدرک نمی‌داند؛ بلکه این شأنیت را برای نفس قایل است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۳۸ و ج ۶، ص ۱۶۶ و ج ۸، ص ۲۲۴-۲۲۵/همو، ۱۳۸۰، ص ۳۴۴-۳۴۵/همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۶).

ملاصدرا بر این عقیده است که ادراک‌های حسی لازم انفعال ابزارهای حسی و صورت‌های محسوسات‌اند؛ بدین معنا که ادراک حسی با انفعال ابزارهای حسی و حصول صورت محسوس به وجود می‌آید. دیدگاه جمهور این است که صورت محسوس نزد ابزارهای حسی حاصل می‌گردد. بر مبنای حکمت صدرایی، نفس با وحدتی که دارد، مشتمل بر تمام قواست و نفس در مرحله حس، صورت محسوس را ادراک می‌کند و ابزارهای حسی نیز مظاهر نفس به شمار می‌آیند (همو، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۴۹۸).

ادراک به سبب استعداد ماده قوه حس‌کننده به وجود می‌آید؛ برای نمونه لامسه‌ای که در دست انسان است، به سبب استعدادی که در آن هست، از حرارت متأثر گشته، آن را احساس می‌نماید و در سایر ابزارهای حسی نیز به همین صورت است. بر اساس مبنای مشهور، هر کدام از قوای حسی با حصول صورت، محسوس را ادراک می‌نماید و بر مبنای این نظر که نفس مشتمل بر جمیع قواست، خود نفس نزد قوه احساسی، صورت را ادراک می‌کند. به هر روی در مرتبه حس فقط احساس است؛ یعنی با به‌کارگیری حواس تنها صورت محسوس در آنها یا در نفس حاصل می‌گردد. پس حس یا نفس احساس‌گر، از آن جهت که حاس است، تنها صورت محسوس را دارد و به وجود خارجی محسوس علم ندارد. بنابراین صدرای علم به وجود خارجی محسوسات را تنها از راه تجربه ممکن دانسته و آن را شأن عقل و نفس اندیشمند می‌داند نه شأن حس و خیال (همان، ج ۳، ص ۴۹۸).

به باور سبزواری، اگر حس شأنیت تصدیق و حکم به وجود خارجی محسوسات را

ندارد، خیال به طریق اولی این شأنیت را ندارد:

لیس للحواس إلا الإحساس فقط و هو حصول صورة المحسوس فيها أو
فی النفس بواسطة استعمالها فالحواس أو النفس الحساسة- بما هی حساسة
لیس لها علم بأن للمحسوس وجوداً فی الخارج إنما ذلك مما يعرف بطریق
التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و لیس شأن الحس و لا الخیال...
(همان، ج ۳، ص ۴۹۸، تعلیقه سبزواری).

استدلالات‌های صدرالمتألهین بر اثبات دیدگاهش این چنین است که گاهی فرد دیوانه در
حس مشترک خود صوری را می‌بیند که وجود خارجی ندارد و درباره مشاهداتی سخن
می‌گوید که می‌بیند و نسبت به آن ه می‌بیند، جزم دارد و آن صورت درحقیقت نسبت به او
و برای او موجود است؛ آن‌چنان‌که انسان دیگری، صورت‌های حسی را می‌یابد؛ اما دیوانه
چون عقل ندارد، قدرت تمیز و جداکنندگی ندارد و نمی‌داند آنچه را می‌بیند، وجود
خارجی ندارد، می‌پندارد آنچه را مشاهده می‌کند، به همان صورت در خارج هم موجود
است (همان، ص ۴۹۸-۴۹۹).

همچنین وقتی دست ما از حرارت خارجی متأثر می‌شود یا از حرارت داخلی ناشی از
بدی مزاج اثر می‌پذیرد، گرمی را احساس می‌کند. شأن دست چیزی فراتر از احساس گرمی
نیست و آگاهی به اینکه حرارت به علتی خارجی یا داخلی تکیه دارد، به واسطه عقل و
نیروی فکری آن است. همچنین هنگامی که جسم سنگینی را حمل می‌کنیم، احساس
سنگینی می‌نماییم و از آن متأثر می‌شویم؛ اما فهم اینکه سنگینی احساس شده، به دلیل
جسم سنگین خارجی حاصل شده است، به عهده حس نیست و نفس نیز به حسب ذاتش
-که جزئی را ادراک نمی‌کند و تنها مدرک حقایق کلی است- این توان را ندارد؛ بلکه نفس
به واسطه نوعی تجربه به منشأ خارجی سنگینی، به سبب آن سنگینی حس شده علم پیدا
می‌کند (همان، ص ۴۹۹). بر اساس این، به باور صدرالمتألهین اگر حس به تنهایی حکم و
تصدیق ارائه می‌نمود، آن‌گاه باید صدق و کذب یافته‌هایش را تشخیص می‌داد.

همان‌گونه که بیان گردید، انسان‌های با ویژگی‌های فوق، احساس دارند؛ اما قدرت

تشخیص درست یا غلط بودن محسوسات خود را ندارند. صدر/ بر این دیدگاه است که حواس به وجود محسوس (معلوم) علم پیدا نمی‌کنند؛ یعنی اگرچه کار حس تصور محسوسات است، تصدیق به وجود محسوسات کار حس نیست، بلکه تصدیق و حکم بر آنها کار و شأن عقل است.

صاحب حکمت متعالیه نظر شیخ‌الرئیس و دیگر راسخان حکمت را مانند دیدگاه خود دانسته و مدرک، حاکم، لذت‌برنده و متألم را نفس می‌داند. صدر/ اطلاق این الفاظ توسط آنان به حواس را به‌نوعی مجاز باز می‌گرداند و معتقد است برخی متأخرین همچون فخر رازی این مطلب را نفهمیده و دچار اشتباه شده‌اند؛ پس حواس تنها ابزار و آلت‌هایی برای عقل‌اند که آن را در ادراک، حکم و تصدیق محسوسات کمک می‌رسانند.*

۹. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی بر این دیدگاه است که حس فقط صورت اعراض خارجی را به چنگ می‌آورد، بدون اینکه نسبت به ثبوت خارجی این عوارض یا آثارشان تصدیق داشته باشد. حس نمی‌تواند حکم کند و حکم و تصدیق تنها در حیطه وظایف عقل است. چگونگی تصدیق عقل به وجود خارجی امور محسوس بدین نحو است که عقل می‌نگرد که آنچه انسان با حس کسب نموده و آثار خارج از او دارد، معلول انسان نبوده و انسان در آن تأثیری ندارد و هر چیزی این چنین است، خارج از نفس انسانی موجود است (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۹۸/ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۲۶-۲۲۴/ همو، ۱۳۳۹، ج ۱، ص ۷۶).

۱۰. استاد مطهری

حکم تنها یک نوع فعالیت ذهنی است و هرگز نمی‌توان ادعا نمود که حکم از مجرای یکی

* فبأنا لا نسلم أن مذهب الشيخ أن المدرک للمحسوسات هي الحواس بل لا مدرک و لا حاکم و لا ملند و لا متألم عند الشيخ و غيره من الراسخين في الحكمة غير النفس و إطلاق هذه الألفاظ على الحواس بضرب من المجاز و إسناد معانيها إلى الحواس من أغلاط المتأخرين كالإمام الرازي و من اقتفى أثره إلا أن إدراكها يختلف فمن المدرکات ما يدركها بذاتها كالکليات. و منها ما يدركها بواسطة الآلات و هي الجزئیات (همان، ج ۴، ص ۱۳۸).

از حواس وارد ذهن شده است؛ همچنین معنا ندارد نسبت و رابطه بین محمول و موضوع در خارج که حکم ناظر به آن است، از مجرای یکی از حواس وارد ذهن شده باشد؛ زیرا نسبت در خارج، واقعیتی جدا از واقعیت طرفین (موضوع و محمول) ندارد و آنچه از راه حواس وارد ذهن می‌شود، عبارت است از صور واقعیاتی که بر اثر تماس ویژه آن واقعیات با ابزارهای حسی در ذهن پدید آمده است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۵۹).

از نظر استاد مطهری حکم فعالیت و قضاوت ذهن است در میان تصوراتی که از راه حس یا راه‌های دیگر وارد ذهن شده است. احساس برای ارائه قضایای جزئی حسی و تجربه و آزمایش عملی برای قضایای کلی به ذهن و عقل کمک می‌کنند و آن را مستعد و آماده صدور حکم می‌کند (همان، صص ۲۵۹ و ۳۳۳-۳۳۴).

۱.۱. استاد جوادی آملی

به اعتقاد استاد جوادی آملی حکم کار حس نیست، بلکه کار عقل است. او ضمن پذیرش دیدگاه صدرای (معلوم تصدیقی تنها با عقل شناخته می‌شود و حواس نمی‌توانند به موجود بودن محسوسات خود پی‌ببرند)، برهان مورد استفاده وی را خالی از اشکال نمی‌داند. ملاصدرا در استدلال مذکور، از خطای حس برای نفی قدرت تمییز و نفی تصدیق و حکم آن، بهره‌برداری کرده است؛ اما اگر این راه درست باشد، تصدیق و حکم قوه عاقله را نیز می‌توان نفی نمود؛ چراکه عاقله نیز در بسیاری موارد اشتباه و خطا می‌کند و پاره‌ای اوقات آنچه را که نیست، موجود می‌پندارد و آنچه را که موجود است، معدوم می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲۰، ص ۵۸۴). صدرالمثالیهین با آنکه ادراک وجود را کار حس نمی‌داند، از این امر بر اثبات حکم‌نداشتن حس استفاده نکرده و راه دیگری را طی می‌کند که مأخوذ از آثار ابن‌سیناست (همان، صص ۵۷۸-۵۷۹).

استاد جوادی بر این باور است که راه صحیح اثبات حکم‌نداشتن حس این است که هستی شیء، محسوس نیست. مفهوم هستی نظیر آهنگ نیست تا انسان آن را بشنود، مانند بو نیست تا با شامه احساس شود و همچون رنگ نیست تا با چشم دیده شود؛ مصداق هستی نیز غیر از سیاهی و سفیدی است و ما همان گونه که حس جوهرشناس نداریم،

حس هستی‌شناس نیز نداریم. در واقع ادراک مفهوم یا مصداق هستی کار حس نیست و تصدیق و حکم به وجود محسوسات متوقف بر ادراک هستی است (همان، ص ۵۷۸). البته نفس به کمک حس به وجود اشیا پی می‌برد؛ ما با کمک حس سفیدبودن شیء خارجی یا حرکت و سکون آن را متوجه می‌شویم. ما حرکت را نیز با حس ادراک نمی‌کنیم، بلکه عقل آن را با کمک حس ادراک می‌کند. چشم همانند دوربین از شیء متحرک عکس‌های متوالی می‌گیرد و حرکت در تصورات اخذشده رخ نمی‌دهد؛ آن‌چنان که حرکت در فیلم‌هایی که دیده می‌شود، واقع نمی‌شود. ما از حرکت فیلم‌برداری می‌کنیم؛ اما حرکت به فیلم منتقل نمی‌گردد. ما از حرکت فقط چند عکس می‌گیریم و آنها را به هم مرتبط می‌نماییم، آن‌گاه گمان می‌کنیم از حرکت فیلم‌برداری کرده‌ایم. چشم نیز از حرکت عکس‌های متوالی می‌گیرد و گمان می‌کنیم که حرکت را می‌بینیم، در حالی که حرکت دیدنی نیست. حرکت حسی و محسوس نیست و عقل به کمک حس حرکت را می‌فهمد؛ حس امر محسوس را ادراک می‌کند و کار بینایی یا شنوایی معلوم است. هستی و حرکت در هیچ یک از محسوسات مانند دیدنی‌ها، شنیدنی‌ها و... نیست و عقل آنها را ادراک می‌کند (همان).

۱۲. استاد مصباح یزدی

در نگاه استاد مصباح یزدی تصدیق به وجود مصادیق محسوسات در خارج به محض تحقق تجربه حسی حاصل نمی‌شود، بلکه با دقت، معلوم می‌گردد قطعیت این حکم به برهان عقلی نیاز دارد؛ زیرا صورت‌های حسی، ضمانتی برای صحت و مطابقت کامل با مصادیق خارجی ندارند.* پس در این گونه قضایا تنها می‌توان برای تجربه حسی نقشی قایل شد؛ اما نه نقش تام و تعیین‌کننده، بلکه نقشی ضمنی و مقدماتی (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۱۲)؛ همچنین در قضایای حسی کلی که در اصطلاح منطقی‌ها «تجربیات» یا «مجربات» نامیده می‌شود، علاوه بر نیاز به حکم عقل برای اثبات مصادیق خارجی، نیاز

* استاد مصباح دیدگاه بزرگان فلاسفه اسلامی همچون شیخ‌الرئیس، صدر‌المتألهین و علامه طباطبایی را این‌چنین می‌داند.

دیگری هم به برهان عقلی برای تعمیم و اثبات کلیت آنها وجود دارد؛ همچنین مضاعف شدن شناخت در هر قضیه و علم به ضرورت مفاد آن و محال بودن نقیضش نیازمند «أمّ القضايا» یعنی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین است. بنابراین هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربه حسی حاصل نمی‌گردد؛ اما قضایای یقینی بی‌نیاز از تجربه حسی، فراوان است (همان، ج ۱، ص ۲۱۲ و درس ۹).

۱۳. استاد حسین زاده

استاد حسین زاده (از نوصدرائیان نسل دوم) بر این دیدگاه است که پاسخ به این پرسش به اثبات و استدلال نیاز ندارد؛ بلکه باید از تأمل درونی و علم حضوری استفاده نمود. هرچند این دلیل شخصی بوده و قابل ارائه به دیگران نیست، گسترده و همگانی است و هر کس با استناد به آن، می‌تواند خودش داورى کند. با مشاهده حضوری قوای ادراکی خود می‌توانیم بر این امر صحه بگذاریم که در ادراک حسی آنچه از حواس برمی‌گیریم، تصور صرف است و تصدیق یا قضیه یا حکم از راه قوه عقل حاصل می‌گردد (حسین زاده، ۱۳۹۴، ص ۶۱). با وجود این به دلیل آنکه معرفت ما به احساس‌ها و تأثرهای درونی‌مان که در مواجهه با اشیای خارجی در نفس ما ایجاد شده، حضوری است و نیز به دلیل آنکه ذهن انسان همواره از طریق قوه خیال از یافته‌های خود تصویربرداری می‌نماید - و به اصطلاح علم حضوری را به علم حصولی تبدیل می‌کند، معرفت‌های حصولی‌ای که از این راه برای نفس حاصل می‌شوند، صرفاً مفاهیم نیستند؛ بلکه از گونه تصدیق و قضیه‌اند؛ برای مثال با چشیدن عسل در کام خود احساس شیرینی می‌کنیم. معرفت به این احساس (یافتن شیرینی در کام خود)، معرفتی حضوری است. در عین حال قوه خیال از آن عکس‌برداری می‌کند و آنچه از این معرفت حضوری در خیال ما منعکس می‌گردد، از گونه تصدیق و قضیه است نه مفهوم شیرینی منهای حکم. در مثال فوق، این حالت و احساس را این چنین بیان می‌کنم: من در کام خود احساس شیرینی دارم یا من حالت شیرینی را در خود می‌یابم. بنابراین حواس ظاهری از این جهت، افزون بر مفاهیم و تصورات، مفید تصدیق و قضیه است و با نگاهی دقیق‌تر، زمینه‌ساز تصدیق و قضیه منطقی‌اند (همان، ص ۶۱-۶۲).

او بر این رأی است که پس از انعکاس علم حضوری به احساس در ذهن، عقل با یاری متصرفه - یا متخیله خود به تنهایی - در آن تصرف نموده، به تعبیر و تفسیر آن می‌پردازد؛ برای مثال عقل حکم می‌کند که این غسل - که بر اثر تماس با زبانم، کامم را شیرین کرد - شیرین است. از این جهت نیز آنچه حواس، البته با کمک قوای دیگری چون عقل، به ما می‌دهند تصدیق و معرفتی گزاره‌ای است (همان، ص ۶۲).

بین ادراک حسی، علم به احساس و انعکاس علم حضوری به احساس در ذهن، تمایزی اساسی وجود دارد. احساس حالتی نفسانی است که فی‌نفسه معرفت نیست، بلکه خود متعلق معرفت قرار می‌گیرد و علم به آن از سنخ علم حضوری است. انعکاس علم حضوری به احساس، معرفت حصولی گزاره‌ای و تصدیق است؛ پس حواس از این جهت مفید تصدیق‌اند. «ادراک حسی» تفسیر و تعبیر علم حضوری به احساس در صورت تماس با خارج و هم‌زمان با ارتباط و تماس خارجی است؛ پس معرفتی حصولی و گونه‌ای تصدیق است. بنابراین بر خلاف احساس، ادراک حسی علم و معرفت است و البته معرفتی حصولی که تعبیر و تفسیر احساس (تجربه حسی) است. بر اساس این، حواس نسبت به ادراک حسی و در ساحت آن تنها مفید تصور یا مفهوم‌اند و از طریق آنها به طور مستقیم تنها به مفهوم و تصور جزئی دست می‌یابیم. اما تصدیق یا حکم در ادراک حسی از راه عقل حاصل می‌شود؛ بلکه به مفاهیم کلی حسی نیز از راه عقل می‌توان رسید و حواس تنها زمینه پیدایش آنها را مهیا می‌کنند. پس حواس نقشی غیر مستقیم دارند و به کمک عقل است که در ادراک حسی می‌توان حکم یا تصدیق، بلکه مفهوم کلی داشت (همان، ص ۶۲-۶۳).

پس یافته‌های حواس ظاهری از این جهت که انعکاس علوم حضوری می‌باشند و ادراکات حسی از این نظر که تعبیر و تفسیر آنهایند، افزون بر تصور و مفهوم، مفید تصدیق نیز هستند و نفس از راه حواس ظاهری به چنین تصدیقاتی می‌رسد. البته در روند انعکاس یا تبدیل علم حضوری به حصولی و نیز در تعبیر یا تفسیر آن، قوای دیگری نیز نقش دارند و به حواس کمک می‌کنند. در ادراک حسی نفس، حکم و تصدیق ویژه‌ای دارد: آنچه با این حس ظاهری احساس و درک می‌کنم، در جهان خارج وجود دارد. روشن است که این

حکم عمدتاً بر عقل مبتنی است و عقل از راه استدلال، خواه از طریق علیت و خواه از طریق استدلال دیگری، بر تحقق آن در خارج صحنه می‌گذارد (همان، ص ۶۴).

بر این مبنا از راه یافته‌ها و صور حسی که از کانال حواس ظاهری در نفس تحقق می‌یابند، می‌توان با جهان بیرون از ذهن ارتباط برقرار نمود. شناختی که از این راه حاصل می‌گردد، تصوراتی است که عقل از آنها قضیه ساخته، به توصیف جهان مادی خارج از ذهن می‌پردازد. در واقع حکم و تصدیق در این موارد از آن عقل است و تصورات و مفاهیم از راه حواس حاصل می‌گردند. بنابراین از این جهت، حواس ظاهری مفید تصورند و برای پیدایش تصدیق یا ادراک حسی، نقشی زمینه‌گون ایفا می‌کنند. به نظر می‌رسد افرادی چون علامه طباطبایی که حکم و تصدیق را به عقل اختصاص داده‌اند، از این منظر به بحث نگریسته‌اند (همان، ص ۶۴-۶۵).

حواس ظاهری در باب گزاره‌ها و تصدیق‌ها، نقش مستقیمی در پیدایش هیچ یک از آنها ندارند. البته در برخی گزاره‌ها، حواس ظاهری صرفاً نقشی غیرمستقیم دارند؛ از جمله در پیدایش محسوسات، مانند گزاره «این آب سرد است» و «این عسل شیرین است»، کمک‌کار عقل بوده، عقل با استفاده از آنها می‌تواند این گونه گزاره‌ها را درک نماید و بر مفاد آن صحنه بگذارد. در متواترات و تجربیات نیز چنین است و افزون بر نقش حواس در درک موضوع یا محمول آن فضا یا هر دوی آنها، حواس در حکم نیز مساعدت می‌کنند. عقل به کمک حواس و یافته‌های آنها، سلباً یا ایجاباً، حکم کرده و مفاد قضیه را تصدیق می‌کند؛ چنان‌که قیاس و استدلال مطوی در هر دو دسته گزاره، به عقل و کارکرد آن مستند است. بدین سان در همه گزاره‌های پسین، به لحاظ حکم و تصدیق، حواس غیر مستقیم نقش دارند؛ چنان‌که در هیچ یک از گزاره‌های پیشین، به لحاظ حکم و تصدیق، حواس هیچ نقشی -مستقیم یا غیر مستقیم- ندارند؛ اگرچه ممکن است در پیدایش موضوع یا محمول، غیر مستقیم دخالت داشته باشند (همان، ص ۶۶-۶۷).

ب) دیدگاه مختار

به باور ما برای وضوح مسئله و تبیین دقیق پاسخ، بهتر است آن را بر اساس مراحل

شناخت تصدیقات و قضایا تحلیل نماییم. مراحل شناخت‌های تصدیقی و قضیه‌ای عبارت‌اند از: تصدیقات و قضایای عقلی پایه، تصدیقات و قضایای خیالی و حسی جزئی و تصدیقات و قضایای عقلی مستتج.

۱- تصدیقات عقلی پایه

یکی از تقسیماتی که برای تصدیقات و قضایا ارائه گردیده، تقسیم آنها به دو بخش بدیهی و نظری است. قضایای بدیهی قضایایی‌اند که برای تصدیق‌شان به فکر و استدلال احتیاجی نیست و قضایای نظری قضایایی‌اند که برای تصدیق‌شان به فکر و استدلال نیاز است.

بدیهیات بر دو بخش اولی و دومی تقسیم می‌شوند. بدیهیات اولی تصدیقی آن دسته از بدیهیاتی می‌باشند که نه محتاج فکر و نظر بوده و نه ممکن‌الاستدلال‌اند. انکار بدیهیات اولی مستلزم اثبات‌شان است و چنانچه دلیلی بر آنها اقامه گردد، در خود دلیل به همان‌ها مراجعه شده است؛ پس هم به استدلال نیازی ندارند و هم ممتنع‌الاستدلال‌اند؛ مانند قضیه «اجتماع نقیضین محال است» و «ارتفاع نقیضین محال است». در واقع تصدیق به «بدیهیات اولی» تنها به تصور دقیق موضوع و محمول احتیاج دارد. بدیهیات دومی اگرچه بی‌نیاز از استدلال‌اند، ممکن‌الاستدلال بوده و تصدیق به «بدیهیات دومی» علاوه بر تصور موضوع و محمول، در گرو به‌کارگیری اندام‌های حسی یا چیزهای دیگری نیز هست.

بنابراین بدیهیات اولی زیربنای تمام قضایا و تصدیقات دیگر اعم از بدیهیات دومی و نظری بوده و سایر قضیه‌ها و تصدیق‌ها متفرع بر بدیهیات اولی‌اند. در واقع مرحله تصدیقات و قضایای عقلی پایه، زیربنا و اساس سایر مراحل تصدیقی و قضیه‌ای به شمار می‌آید و حس و تجربه هیچ نقشی در این مرحله ندارند. بنابراین در مرحله تصدیقات عقلی پایه حواس هیچ نقشی در رسیدن به تصدیق ندارند و این عقل است که برای خودش صورت مسئله را تبیین و واضح می‌کند و در نهایت حکم به «الف ب است» می‌دهد.

۲- تصدیقات حسی و خیالی جزئی

انسان از تصورات عقلی به تصدیقات عقلی پایه می‌رسد؛ مانند اجتماع نقیضین محال است که بدیهیات اولی‌اند. عقل با استفاده از این تصدیقات و تصورات حسی و خیالی‌ای که

کسب می‌نماید، به تصدیقات حسی جزئی و تصدیقات خیالی جزئی دست پیدا می‌کند. تقسیمی که به لحاظ موضوع در قضایای حملی وجود دارد، تقسیم قضایا به چهار بخش محصور، مهمل، شخصی و طبیعی است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۱/ همو، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۱۲۲-۱۲۵/ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۹-۵۰). قضایای طبیعی ذهنی (در برابر عینی) هستند و قضیه‌های مهمل هم در حکم جزئی‌اند و برای تشکیل قضایای محصور کلی نیز به دخالت عقل نیاز است. بر این اساس در این مرحله ابتدا قضایای حسی و خیالی شخصی شکل می‌گیرند و سپس قضایای محصور جزئی؛ پس ما در این مرحله با قضایای شخصی و محصور جزئی مواجه‌ایم. بنابراین در این مرحله حواس نقش مستقیمی دارند.

در مرحله قضایای حسی جزئی، حواس به لحاظ زیست‌شناختی حکم می‌کنند و برای مثال با عقب‌کشیدن بسیار سریع دست خویش نشان می‌دهد که «این آتش داغ است»؛ اما موضوع به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه سپس عقل از جهت معرفت‌شناختی آن حکم حواس را بررسی و تحلیل کرده و تأیید یا تکذیب خویش را اعلام می‌کند. اگر عقل حکم معرفت‌شناختی ندهد و به حکم زیست‌شناختی حواس بسنده کند، ممکن است دچار خطا شویم. در حکم زیست‌شناختی هیچ‌گونه آگاهی معرفتی وجود ندارد و معرفت تنها در گرو حکم عقل است.

۳- تصدیقات عقلی مستنتج

آن‌چنان‌که بیان گردید، علوم را بر دو بخش پایه و نظری تقسیم و پایه را نیز به اولی و دومی تقسیم نموده و قضایای پایه دومی را بر قضایای پایه اولی بار کردیم. سپس قضایای نظری را بر مجموعه قضایای پایه قرار دادیم؛ یعنی علوم نظری که به خودی خود معلوم نیستند، بر اساس علوم پایه کسب می‌گردند. انسان در مرحله تصدیقات عقلی مستنتج به سایر قضایای پایه دومی (فطریات، حدسیات، متواترات و مجربات) و تمام قضایای نظری دست می‌یابد. این مرحله خود شامل دو مقطع گسترش و ارتقا است که دارای دو حرکت سطحی و تعالی می‌باشد.

۳-۱. تعمیم

مقطع نخست مرحله تصدیقات عقلی مستنتج را مقطع گسترش است که در واقع یک

حرکت افقی محسوب می‌شود و مرادش از این حرکت افقی، دست‌یابی به سایر بدیهیات است. در مقطع گسترش، عقل درباره قضایای به‌دست‌آمده در مراحل اول (تصدیقات عقلی پایه) و دوم (تصدیقات حسی و خیالی جزئی) تعمق و فعالیت می‌کند و بر اساس کارکرد استنتاجی خویش وارد کار شده و قیاس ترتیب می‌دهد و قضایای مستنتج اول را تولید می‌کند. بنابراین مقطع گسترش همان قضایای مستنتج اول هستند.

تصدیق‌هایی که در این مقطع شکل می‌گیرند، عبارت‌اند از: فطریات، حدسیات، متواترات و مجربات. بدین ترتیب در این مقطع فطریات، حدسیات، متواترات و مجربات به اولیات و محسوسات که در مراحل اول و دوم تشکیل شده بودند، افزوده شدند و بدیهیات شش‌گانه گسترش یافته و تکمیل می‌شوند.

۳-۲. ارتقا

معارف انسان متوقف در بدیهیات نیستند؛ زیرا شمار بدیهیات محدود است و این توقف منجر به کوچک‌شدن دایره معرفت می‌گردد. بر همین اساس پای قضایای نظری به میان می‌آید که از دل فعالیت‌های عقلی بر روی قضایای بدیهی می‌توان به بی‌نهایت قضیه نظری دست یافت و بر این اساس معرفت بشری را ارتقا داد.

پس تمام قضایای نظری که شامل قضایای عقلی و تجربی به معنای اعم می‌شود، در مقطع ارتقا که مرحله پس از گسترش است، به وجود می‌آیند. قضایای نظری در یک رتبه قرار ندارند و در کسب رابطه بین موضوع و محمول آنها، شدت و ضعف برقرار است و در میانشان رابطه تشکیکی پیچیدگی و پیشرفتگی حاکم است. در این مقطع عقل از آن جهت که استنتاج‌گر و خلاق است روی قضایایی که از دو مرحله نخست (تصدیقات عقلی پایه و تصدیقات حسی و خیالی جزئی) و مقطع نخست مرحله تصدیقات عقلی مستنتج (گسترش) به‌دست‌آمده، تعمق و فعالیت می‌کند و به ترکیب، نوآوری، نظریه‌پردازی و به طور کلی ارتقای بنای معرفتی می‌پردازد.

عقل استدلال‌گر، نوآور و تولیدگر طبق یک حرکت عمقی و آیه‌ای، درباره قضایای حاصل از مرحله اول و دوم و مقطع تعمیم فعالیت می‌کند و از سطح این قضایا عبور می‌-

کند و بر اساس آنها و استنتاج‌گری خویش به قضایای عقلی و تجربی پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر دست می‌یابد که این قضیه‌های جدید قضایای مستنتج دوم‌اند. سپس همین استنتاج‌گری و خلاقیت عقل روی تصدیقات مرحله اول، مرحله دوم، مقطع گسترش و مستنتج دوم صورت می‌گیرد تا قضایای بازهم پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر مستنتج سوم تشکیل شوند و این مسیر تا بی‌نهایت ادامه دارد که منجر به رشد، پیشرفت و ارتقای دائمی علم می‌گردد (ر.ک: مؤمنی، ۱۴۰۰). بنابراین در مرحله تصدیقات عقلی مستنتج، عقل بر اساس دریافت‌های دو مرحله قبل و قدرت استدلال خویش به تولید قضایای جدید می‌پردازد.

نتیجه

برخی فلاسفه اسلامی به‌ویژه صدرائیان حکم را تنها در دایره اختیارات عقل دانسته‌اند. تعداد دیگری از فیلسوفان اسلامی برای حواس ظاهری نقش حاکم‌بودن در قضایای جزئی حسی را ترسیم نموده‌اند و گاهی نیز حکم را نتیجه همکاری عقل و حس معرفی کرده‌اند که البته این دیدگاه دارای ابهام است. به صورت کلی گاهی نوعی سردرگمی، پریشان‌گویی، بی‌توجهی و بی‌اهمیتی به این مسئله مهم در تاریخ فلسفه اسلامی مشاهده می‌گردد؛ البته هرچه به دوران جدید فلسفه اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم، نور این امر چشم‌گیرتر می‌شود. بر اساس دیدگاه مختار در مرحله تصدیقات عقلی پایه، حواس هیچ نقشی در رسیدن به تصدیق ندارند و این عقل است که برای خودش صورت مسئله را تبیین و روشن می‌کند و درنهایت حکم به «الف ب است» می‌دهد. در مرحله قضایای حسی جزئی، حواس به لحاظ زیست‌شناختی حکم می‌کنند و برای مثال با عقب‌کشیدن بسیار سریع دست خویش نشان می‌دهد که «این آتش داغ است»؛ اما موضوع به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه سپس عقل از جهت معرفت‌شناختی آن حکم، حواس را بررسی و تحلیل قرار کرده و تأیید یا تکذیب خویش را اعلام می‌کند. اگر عقل حکم معرفت‌شناختی ندهد و به حکم زیست‌شناختی حواس بسنده کند، ممکن است دچار خطا شویم. در حکم زیست‌شناختی هیچ گونه آگاهی معرفتی وجود ندارد و معرفت تنها در گرو حکم عقل است. در مرحله تصدیقات عقلی مستنتج، عقل بر اساس دریافت‌های دو مرحله قبل و قدرت استدلال

تبیین و تحلیل رابطه حواس ظاهری با حکم در قضایا در فلسفه اسلامی با... ۱۰۹

خویش به تولید قضایای جدید می‌پردازد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ **التعلیقات**؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف،
۲. — **الشفاء (الطبیعیات)**؛ تحقیق سعید زاید؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ق، ب.
۳. — **الشفاء (المنطق)**؛ تحقیق سعید زاید و...؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ق، ج.
۴. بابایی، مهدی؛ «حکم در منطق و فلسفه»، معارف عقلی؛ ش ۵، ۱۳۸۶.
۵. بهمینیار؛ **التحصیل**؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران: ۱۳۷۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ **رحیق مختوم**؛ قم: اسراء، ۱۳۸۲.
۷. حسین زاده، محمد؛ **منابع معرفت**؛ قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴.
۸. حلی (علامه حلی)، حسن بن یوسف و نصیرالدین طوسی؛ **الجواهر النضید**؛ محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۹. رازی (فخر رازی)، فخرالدین؛ **شرح عیون الحکمة**؛ مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا؛ تهران: موسسه الصادق، ۱۳۷۳.
۱۰. — **المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات**؛ قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۱. رازی، قطب‌الدین؛ **تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية**؛ محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۴.
۱۲. شیرازی، قطب‌الدین؛ **شرح حکمة الاشراق**؛ عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۳. صدرالمتألهین؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق.

۱۴. — «تعلیقات بر حکمة الاشراق»، ضمن شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی؛ سیدمحمد موسوی؛ تهران: حکمت، ۱۳۹۴
۱۵. — «التنقیح فی المنطق؛ تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی‌پور؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸
۱۶. — «العرشیه؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: مولی، ۱۳۶۱.
۱۷. — «المبدأ و المعاد؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۰.
۱۸. صلیبا، جمیل؛ فرهنگ فلسفی؛ ترجمه منوچهر صانعی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین؛ «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، در: مرتضی مطهری، مجموعه آثار استاد مطهری؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۹.
۲۰. — «تفسیر المیزان؛ ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۳۹.
۲۱. — «نهاية الحكمة؛ ۲جلدی، تحقیق و تعليق عباس علی الزارعی السبزواری؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۲۲. طوسی، نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ تهران: دانشگاه تهران: ۱۳۶۱.
۲۳. — «تلخیص المحصل؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۲۴. — «شرح الإشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۲۵. کاتبی قزوینی؛ الرسالة الشمسية فی تحرير القواعد المنطقية؛ قم: بیدار، ۱۳۸۴.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۶.
۲۸. مؤمنی شهرکی، حسام‌الدین و دیگران؛ «تبیین و تحلیل نقش حس و تجربه در مراحل شناخت تصدیقی در نگاه صدرالمتهین»، دومجله پژوهشهای معرفت-شناختی؛ س ۱۰، ش ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰.
۲۹. نایبجی، محمدحسین؛ ترجمه و شرح نفس شفا؛ قم: انتشارات موسسه امام خمینی (عج)، ۱۳۹۶.

Reference

1. al-Tusi, Nasir al-Din (1983). *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*. Tehran: Book publishing office. [in Arabic]
2. Ibn Sina (2007). *Kitab al-Shifa' (physic)*. Edition by Ibrahim Madkor. Qom: Dhu al-Qurbi Publication. [in Arabic]
3. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Arab Heritage Revival House. [in Arabic]
4. Tabātabāī, Mohammad Hossein (2007). *Nahayeh al-Hakema*. Edition by Abbasail Zareei Sabzevari. Qom: Al-Nashar al-Islami Foundation. [in Arabic]
5. Taqi Misbah Yazdi (1987). *Teaching philosophy*. Qom: Islamic Propagation Office. [in Arabic]

Philosophical-Psychological Explanation of the Truth of the Soul and its Relationship with the Body in View Point of Allameh Tabataba'i

Sayyaed Hadi Sarkeshik*
Mohammad Hasan Fateminia**
Hamid Rafii Honar***

Abstract

Investigations have shown that Allameh Tabataba'i has made philosophical foundations the main support of discussions in Quranic discussions and in some cases he has distanced himself from the method of interpreting the Quran to the Quran. Allameh Tabataba'i, following the Transcendental Philosophy, believes that the relationship between the soul and the body is intrinsic and real; in such a way that they can never be separated from each other. The soul and the body with all the nervous and hormonal structure are two substances with different natures. The soul is immaterial and the body is physical and has material interactions. The reality of a person is his ego and the body is a tool for the ego. Interactions in the realm of human beings are soul's activities, and the body's activities as tools and underlying causes are associated with the soul's activities, not that there is an independent thing called the body's activity. In the psychological analysis of the relationship between the soul and the body, many cases of the effects of the soul on the body and the body on the soul were mentioned.

Keywords: Soul and Body, Relation, Allameh Tabataba'i.

* Ph.D Student of the Imam Khomeini Education & Research Institute (corresponding author).

** Assistance of Religions and Denominations University

*** Assistance of Research institute for Islamic Sciences and Culture.

Extended Abstract

Introduction

The discussion about the soul and its relationship with the body has a long history among thinkers. The soul has allocated a major part of the theological investigation of the philosophers and ethical scholar throughout human history. On the other hand, about the way the soul is related to the body, basic questions have been raised for thinkers in the field of psychology, psychiatry as applied sciences, and before that philosophy: Is the soul a substance other than the body? Can the soul exist independently of the body? Can the body, especially the brain, continue its activities without breath? The recent issue has also been discussed among Muslim philosophers. Questions such as whether the soul and the body are independent of each other in their actions and do not have any relationship with each other, or are they deeply related to each other, do they influence each other? If they do, is it mutual or only one is more effective than the other? In the case of bilateral influence, what are the examples of the influence of each on the other? How does the immaterial soul get affected by the purely material body and influence it? And the more serious question is that we experience our unity and each of us finds that our essence are one, However, how is it possible to create such a unity between immaterial and material substance?

The most important issues that have always been studied in the soul can be mentioned the essence of soul, the essence of the body, the concept of the powers of the soul, and the relationship between the soul and the body. This article has been done to answer the problem of soul and body, with the aim of explaining how the soul and body are connected based on Islamic thought, emphasizing the Allāma Tabātabāī's view along with psychological analysis.

Method

This article is theoretical in nature and information was collected by descriptive-analytical method. Descriptive research includes a set of methods that aim to describe the conditions or phenomena under investigation.

Findings

From Allāma Tabātabāī's point of view, the human soul is the same body that another creation took upon itself, without adding anything to it. In fact, the soul is an existential thing that in itself has a kind of union with the body, and that is that it belongs to the body, and at the same time, it has a kind of independence from the body, and when it is separated from the body, it is separated from it. According to the Allāma Tabātabāī's view and Mulla Sadra, the soul continuously maintains the consistency of the body, heals diseases and even heals the wounds that are created on the body, in a causal manner and restores the body.

Emotional transformations, such as the will to run or climb the stairs immediately and without a break, prepare the body in harmony with a specific mental activity, and return the body to its original state with the completion of a specific verb, in accordance with the new function.

Although psychological disorders may have physical causes, they are psychological issues that always change the body along with them.

Conclusion

Allāma Tabātabāī has made philosophical foundations the main support of discussion in Quranic discussions and in some cases he has distanced himself from the method of interpreting Quran to Quran. Allāma Tabātabāī, following the transcendental philosophy, claims that the relationship between the soul and the body is intrinsic and real; in such a way that they can never be separated from each other. The soul and the body with all the nervous and hormonal structure are two essences of different nature. The reality of a person is his soul, and the body plays the role of an instrument of the soul. The interactions in the realm of the human being are sensual activities, and the activities of the body are associated with the activities of the soul as the underlying causes, rather than there being an independent thing called the activity of the body. In the psychological analysis of the relationship between the soul and the body, many cases of the effects of the soul on the body and the body on the soul were mentioned.

Correct understanding in this matter helps to find causes in behavioral phenomena and control them. The correct interpretation and analysis of the relationship between the soul and the body and the examination of different theories can be the basis for establishing scientific principles in this field..

In fact, with the clarification of this doctrine, many problems in philosophy can be solved, including the importance of discovery and intuition in the view of Western philosophers and East, paid and reached a spiritual and well-founded worldview.

تبیین فلسفی-روان‌شناختی حقیقت نفس و رابطه آن با بدن از دیدگاه علامه طباطبایی

سید هادی سرکشیک*

محمد حسن فاطمی‌نیا**

حمید رفیعی هنر***

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین فلسفی-روان‌شناختی ارتباط نفس با بدن بر اساس اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی انجام شد. یافته‌ها به روش تحلیل محتوای کیفی (توصیفی-تحلیلی) مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. بررسی‌ها نشان داده است علامه طباطبایی در مباحث قرآنی نیز مبنای فلسفی را تکیه‌گاه اصلی بحث قرار داده و در برخی موارد از روش تفسیر قرآن به قرآن فاصله گرفته است. علامه طباطبایی به تبعیت از حکمت متعالیه، اعتقاد دارد تعلق و ارتباط نفس و بدن ذاتی و حقیقی است؛ به گونه‌ای که هرگز قابل تفکیک از هم نیستند. نفس و بدن با تمام ساختار عصبی و هورمونی دو جوهر با ماهیت متفاوت است. واقعیت آدمی همان نفس اوست و بدن نقش ابزاری نفس دارد. فعل و انفعالات در قلمرو موجود انسانی فعالیت‌های نفسانی است و فعالیت‌های جسم به عنوان علت‌های زمینه‌ساز با فعالیت‌های نفس همراه می‌شوند نه اینکه امر مستقلی به نام فعالیت بدن وجود داشته باشد. در تحلیل روان‌شناختی رابطه نفس و بدن نیز موارد متعدد تأثیرات نفس بر بدن و بدن بر نفس ذکر شد. تفسیر و تحلیل درست رابطه نفس و بدن و بررسی نظریه‌های متفاوت می‌تواند مبنای پایه‌گذاری اصول علمی در این زمینه باشد.

واژگان کلیدی: نفس، بدن، ارتباط نفس و بدن، علامه طباطبایی.

*دانشجوی دکتری مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول).

sarkeshik90@gmail.com

fatemizxc@yahoo.com

hamidrafi2@gmail.com

** استادیار فلسفه دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

*** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۰

مقدمه

بحث در رابطه با نفس و ارتباط آن با بدن در بین متفکران پیشینه‌ای طولانی دارد. مقوله نفس بخش عمده‌ای از بررسی الهیات حکمت فیلسوفان و دانشمندان علم اخلاق را در طول تاریخ بشر به خود تخصیص داده است. درباره اهمیت رابطه نفس و بدن پرسشی که ذهن را همواره به خود مشغول می‌کند، این است که چرا اندیشمندان به موضوع نفس و بدن، همچنین مباحث مربوط به آن همواره توجه خاصی داشته‌اند؟ (رجب‌نژاد و مجیدی، ۱۳۹۸، ص ۲۴).

از طرف دیگر درباره نحوه ارتباط نفس با بدن پرسش‌های اساسی برای اندیشمندان حوزه روان‌شناسی، روان‌پزشکی به عنوان علوم کاربردی و پیش از آن فلسفه مطرح بوده است: آیا نفس جوهری غیر از بدن است؟ آیا نفس می‌تواند به صورت مستقل از بدن وجود داشته باشد؟ آیا بدن به خصوص مغز می‌تواند بدون نفس به فعالیت‌های خود ادامه دهد؟ مسئله اخیر در میان فیلسوفان مسلمان نیز مطرح بوده است. پرسش‌هایی همچون آیا نفس و بدن در افعال خویش مستقل از یکدیگر بوده و با هم هیچ گونه ارتباطی ندارند یا همدیگر ارتباط عمیق داشته، بر همدیگر تأثیر می‌گذارند؟ اگر تأثیر می‌گذارند آیا ارتباط متقابل است یا تنها یکی نسبت به دیگری مؤثر است؟ در صورت تأثیر دوجانبه نمونه‌هایی از تأثیر هر یک بر دیگری چیست؟ نفس مجرد و غیر مادی چگونه از بدن صرفاً مادی متأثر شده و در آن تأثیر می‌گذارد؟ و پرسش جدی‌تر اینکه ما وحدت خود را تجربه می‌کنیم و هر یک از ما می‌یابیم که ذات و حقیقت ما یکی است؛ با این حال چگونه ممکن است بین جوهر مجرد و مادی چنین وحدتی ایجاد شود؟ (عارفی شیردازی، ۱۳۹۲، ص ۲۹-۳۱).

از جمله ضروریات است که آدمی درک درستی در رابطه با مقوله نفس بدن داشته باشد. اگرچه درباره رابطه نفس و بدن تا کنون تحقیقات زیادی انجام شده است، تعبیر و تفسیر از ماهیت و چیستی مسئله بسیار متفاوت می‌باشد؛ به گونه‌ای که برای عده‌ای مسئله یک مشکل علی است؛ یعنی علت تعامل پدیده‌های روانی و بدنی چه چیزی می‌تواند باشد؟ به عبارت دیگر جدال در این است که با فرض مجزای بودن دو جوهر نفس و بدن از

یکدیگر چگونه تعامل خواهند داشت یا چگونه یکی بر دیگری تأثیر علی دارد؟ از آنجا که تأثیرگذاری علی مشروط به داشتن صفات مادی توسط علت قلمداد شده و نفس فاقد این صفات است، تأثیر علی‌اش بر بدن با مشکل می‌تواند مواجه شود (Patterson, 2000).

گروهی نیز گفته‌اند مشکل نفس و بدن دو مسئله عمده را مطرح می‌سازد؛ اولین مسئله که هستی‌شناختی است، اینکه آیا پدیده‌های ذهنی واقعی‌اند و اگر چنین‌اند آیا در مغز روی می‌دهند یا جای دیگر؟ مسئله دوم که روش‌شناختی است، آن است که آیا مطالعه امور ذهنی به روش عینی آن گونه که علم تجربی اقتضا می‌کند، امکان‌پذیر است؟ (Bunge & Ardila, 1987).

برای برخی دیگر مسئله یک مشکل تبیینی است؛ یعنی چه نوع توجیه و توضیحی می‌توان برای ارتباط دو جوهر متفاوت که هر کدام متعلق به دنیای خاص خود است، ارائه داد که با علوم معاصر هماهنگ باشد (Patterson, 2000). به صورت خلاصه می‌توان گفت اگر در انسان دو نوع متفاوت از پدیده‌ها وجود دارد، آیا تمایز بین پدیده‌های روانی و فیزیکی حکایت از تفاوت بین دو جوهر روانی و مادی دارد؟ این پرسشی است که به دنبال ماهیت آدمی است و به انسان‌شناسی برمی‌گردد و کلید حل آن فهم و معرفت به نفس می‌باشد. پرسش دیگری که مطرح است ماهیت این ارتباط است: چگونه بین پدیده‌ها یا جواهر روانی و فیزیکی در وجود انسان ارتباط برقرار می‌گردد (Benner, 1999).

در پژوهش‌هایی به رابطه نفس و بدن (موسوی، ۱۳۸۹)، رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا (یوسفی، ۱۳۹۰)، بررسی نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی (نصیری، ۱۳۸۹)، رابطه نفس و بدن از نظر اندیشمندان ایرانی (ملاصدرا، جوادی آملی و طباطبایی) (رجب‌نژاد و مجیدی، ۱۳۹۸) پرداخته شده است؛ اما برخی از آنها در صدد بررسی دیدگاه علامه طباطبایی نبوده و همه آن پژوهش‌ها به تبیین و تحلیل روان‌شناختی موضوع مورد بحث نپرداخته‌اند. در پژوهش‌های دیگری موضوعات مرتبط با بحث مانند «نظریه انعکاس؛ رهیافتی فلسفی-روان‌شناختی» به رابطه نفس و بدن (شه‌گلی، ۱۳۸۹) و تبیین ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی (با تأکید بر نظر ملاصدرا) و بیان رویکردها و تحلیل

روان‌شناختی (ناروئی نصرتی، ۱۳۹۷) مطرح گردیده است که دیدگاه علامه طباطبایی مورد بحث و نظر قرار نگرفته است.

مهم‌ترین موضوع‌هایی که در مقوله نفس همواره مورد واکاوی بوده است، می‌توان به ماهیت نفس، حقیقت بدن، مفهوم قوای نفس و ارتباطات نفس و بدن اشاره کرد. این پژوهش برای پاسخ‌گویی به مسئله نفس و بدن، با هدف تبیین چگونگی ارتباط نفس و بدن بر اساس اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی به همراه تحلیل روان‌شناختی انجام شده است.

این مقاله به لحاظ ماهیت نظری بوده و با روش توصیفی-تحلیلی اطلاعات گردآوری شده است. تحقیق توصیفی شامل مجموعه روش‌هایی است که هدف آنها توصیف کردن شرایط یا پدیده‌های مورد بررسی است. اجرای تحقیق توصیفی می‌تواند صرفاً برای شناخت شرایط موجود یا یاری‌دادن به فرایند تصمیم‌گیری باشد (سرمد و همکاران، ۱۳۸۳).

الف) مفهوم‌شناسی نفس

علامه طباطبایی معنای لغوی نفس را در ضمن مضاف‌الیه آن معنا می‌کند و در صورت نبودن مضاف‌الیه نقش تأکیدی را برای آن برمی‌شمارد. وی نوعی تطور استعمالی را در کاربرد این لفظ عنوان می‌کند. علامه معتقد است با تأمل در موارد استعمال لفظ «نفس» به دست می‌آید که این کلمه معنایی ندارد جز معنای کلمه‌ای که به آن اضافه می‌شود؛ بنابراین نفس الشیء همان شیء و نفس الانسان همان انسان است. در مرحله بعدی استعمال این بحث در مورد انسان کثرت یافته است؛ تا آنجا که حتی بدون اضافه بر شخص انسان که مرکب از بدن و روح است، اطلاق شده است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱۴، ص ۳۴۲).

راهبرد اصلی علامه طباطبایی در این بحث، مبانی فلسفی است. عقیده فلسفی راسخ ایشان به مجردبودن نفس چنان در این بحث مشهود است که سبب شده است وی مباحث خود درباره معنای روح و نفس را به گونه‌ای ترتیب دهد که درنهایت منظور از روح یا نفس انسان را امری غیر مادی بداند. علامه طباطبایی معتقد است معنای روح آن گونه که از لغت به دست می‌آید، عبارت است از مبدأ حیات که حیوان را بر احساس و حرکت ارادی

قادر می‌سازد. این واژه هم به صورت مذکر و هم مؤنث به کار می‌رود (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۱۹۵). علامه این نکته را اضافه می‌کند که گاهی روح در قرآن در معنای مجازی به کار می‌رود و در آیات زیادی از جمله سوره نحل آیه دو، روح به معنایی که در حیوان مشاهده می‌کنیم، یعنی مبدأ حیات- که احساس حرکت ارادی از آن ناشی می‌شود- اراده نشده است (همان).

از سوی دیگر علامه طباطبایی اعتقاد دارد روح در قرآن کریم هم به معنای روح انسان به کار رفته و هم به معنای روح غیر انسان. قرآن درباره روح متعلق به انسان با تعبیری نظیر «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر: ۲۹) و «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» (سجده: ۹) سخن گفته و کلمه «من» را به کار برده است که به نوعی بیان‌گر هدایت خدا برای روح انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۱۷۴).

با تأمل در آثار علامه طباطبایی به دست می‌آید که از نظر ایشان نفس طی سه مرحله به سه معنا به کار رفته است:

۱. به معنای هر آنچه نسبت به آن اضافه شده است: بنا بر باور علامه طباطبایی، تأمل در موارد استعمال نفس معلوم می‌شود که واژه نفس به معنای مضاف‌الیه خود است؛ یعنی به معنای کلمه‌ای که به آن اضافه شده است؛ از این رو در صورتی که چیزی اضافه نشود، معنای مشخصی نخواهد داشت و برای تأکید لفظی به کار می‌رود (همان، ج ۱۴، ص ۲۸۵).

۲. به معنای شخص انسان: به اعتقاد علامه در مرحله بعد کاربریست نفس برای اشاره به فقط شخص انسان یعنی موجود مرکب از روح و بدن رایج شد، این کاربریست گاه حتی بدون اضافه‌شدن به انسان به کار می‌رود، نظیر آیه هو الذی خلقکم من نفس واحده (اعراف: ۱۸۹) که مقصود، شخص انسانی واحد است.

۳. به معنای روح انسان: در اینجا از واژه نفس برای اشاره به معنای روح انسان استفاده شده است، از نظر علامه دلیل این امر آن است که حیات، قدرت و علم که قوام انسان‌ها به آنهاست، قائم به نفس بوده و بدون آن تحقق نمی‌یابند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۲۸۵).

معنای سوم با معنای روح یکسان است و معمولاً در مباحث مربوط به روح از آن

استفاده می‌شود و علامه طباطبایی نیز به‌سان بسیاری دیگر از فیلسوفان از واژه نفس برای اشاره به روح استفاده می‌کند. ایشان گاه واژه نفس را به معنای روح به کار می‌گیرد و گاهی این دو را به صورت تفصیلی به کار می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۱۱۳). او تصریح می‌کند که نفس روح نیز نامیده می‌شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸).

از نگاه علامه طباطبایی نفس جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل به آن ماده تعلق دارد (همو، ۱۴۱۲ق). در این تعریف منظور از جوهر ماهیتی است که وقتی تحقق می‌یابد، اصلاً در موضوع قرار نمی‌گیرد؛ یعنی از باب سلب تحویلی «تحقق لا فی موضوع» خواهد بود (همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۵۳).

ب) حدود نفس

درباره حدود و قدم نفس به طور کلی سه نظریه عمده مطرح است. افلاطون و پیروان وی، نفس را قدیم و روحانی می‌دانند. برخی هم مانند ارسطو، فارابی و ابن‌سینا و حکمای مشاء و شیخ سهروردی از حکمای اسلامی و توماس اکوئیناس از حکمای مغرب‌زمین معتقد به حدود و بقای روحانی نفس می‌باشند. صدرالدین شیرازی پس از نقد این دو نظریه بر اساس نظریه ابتکاری خود درباره حرکت جوهری، نفس را در مرحله پیدایش، جسمانی و در مرحله بقا، روحانی می‌داند؛ با این توضیح که ماده جسمانی با حرکت جوهری به تدریج مراتب کمال را یکی پس از دیگری می‌گذراند تا به مرز ماده و تجرد می‌رسد. در این مرحله، نفس انسانی حادث و به بدن جسمانی تعلق می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۴/ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۲۴).

نحوه وجود نفس قبل از بدن و حدود جسمانی آن از مباحث کلامی و فلسفی است. پرسش این است که علامه طباطبایی نحوه وجود نفس قبل از بدن و حدود جسمانی آن را چگونه تقریر کرده است؟ علامه طباطبایی نفس قبل از بدن را به نحو وجود جمعی و ملکوتی اثبات کرده است؛ همچنین در بحث انسان در دنیا، علامه حدود نفس در بدن را به معنای تبدیل نشئه مادی بدن به نفس دانسته و حدود جسمانی نفس را اثبات کرده است. علامه مباحث نفس را بر اساس مراتب وجود انسان در سه نشئه قبل از دنیا و بعد از

دنیا و در دنیا مطرح کرده است. از جمله پیش فرض‌ها و مبانی علامه عبارت است از: وجود نفس در مرتبه علل عالیه؛ برخورداری موجودات از دو چهره ملکی و ملکوتی؛ وجود نشئه ملکوتی در عالم امر و علم الهی.

ج) مؤلفه‌های حدود نفس از منظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با استناد به مبانی حکمت متعالیه و با استفاده از روش تفسیری قرآن به قرآن، حدود جسمانی نفس در دنیا را اثبات کرده است. در مجموع ایشان به سه مؤلفه حدود نفس اشاره کرده‌اند:

۱. صیوروت و تبدیل بدن به نفس

در باره مراحل خلقت انسان خدای تعالی با بیان آفرینش انسان از خاک و نطفه و علقه و مضغه می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون: ۱۴-۱۵). بنا بر دیدگاه علامه طباطبایی انشای خلق دیگر به معنای «تبدیل مرتبه مادی به نشئه نفسانی» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۱۵۴-۱۵۵). علامه طباطبایی بر خلاف کسانی که انسان را مرکب از بدن مادی و روح مجرد دانسته و انشای خلق دیگر را به معنای نفخ روح در بدن تفسیر کرده‌اند- آفرینش انسان از گل را ملازم حدود جسمانی نفس دانسته است و باور دارد که آفرینش انسان از گل طبق آیه شریفه بیان‌گر آن است که اصل آفرینش و مبدأ حدود انسان از سلاله خاک و امر جسمانی است و مراد از انشای خلق آخر، آفریدن وجود مباین با ماده قبلی نیست که در نتیجه انسان موجود مرکب باشد، بلکه تبدیل بدن قبلی به نشئه روحانی است. از نظر علامه، انسان در ابتدا جسمی طبیعی است که صورت‌های مختلف بر او وارد می‌شود، سپس خدای تعالی همان جسم را دارای شعور و اراده و فکر می‌کند:

علامه نحوه به‌وجود آمدن نفس را تدریجی دانسته، درباره تفاوت نحوه ایجاد نفس و بدن می‌گوید: نفس در موطن طبیعت به صورت دفعی پیدا نمی‌شود، بلکه به وجود تدریجی موجود می‌شود. وقتی نطفه و جنین موجود شد، قوه و استعدادی در همین نطفه وجود دارد که بر اثر حرکت جوهری اشتدادی و با پشت سر گذاشتن مراحل متعدد و

فعلیت یافتن استعدادها نفس به وجود می‌آید؛ از این رو نفس انسانی در ابتدای پیدایش خود مانند دیگر صورت‌های نوعیه بدن مادی است، سپس مجرد می‌شود و می‌تواند بدون بدن مادی باقی باشد؛ مطلبی که ملاصدرا هم به آن تصریح کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰)؛ از این رو وی در این مرحله مشی کاملاً صدرایی دارد. از این رو روح انسانی در مسیر تکامل از مراتب بدن در مسیر تجرد و نیل به کمال نهایی است: «الروح الإنسانی إحدى مراتب البدن الاستکمالیة» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۵۸).

۲. حدود روح در بدن به نفخه ربانی

علامه معتقد است منظور از «نفخ روح» معنای کنایی آن است و با توجه به مبانی حکمت متعالیه در این باره می‌گوید: منظور از «نفخ روح انسانی در بدن» که در قرآن آمده (حجر: ۲۹/ص: ۷۲) علامه حرکت تکاملی نفس انسانی از مرحله مادی و پیدایش نفس مجرد از وجود مادی را -از باب تشبیه معقول به محسوس- به پیدایش میوه از درخت و نور از روغن تشبیه کرده که با فرارسیدن مرگ، این تعلق و ارتباط قطع می‌شود. ترقی روح نباتی به انسانی به صورت اشتدادی و ایجاد رابطه بین روح انسانی و بدن است: «إیجاده تعالی الروح الإنسانی بما له من الرابطة و التعلق بالبدن» (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۴ و ج ۱، ص ۳۵۲).

۳. تعلق تدبیری نفس به بدن

علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار با توجه به تفاوت وجود غیری و وجود ذاتی درباره نحوه تحول وجود مادی به وجود مجرد این گونه مطرح می‌کند که نحوه وجود نفس در آغاز با وضعیت آن پس از قرارگرفتن در حرکت جوهری و رسیدن به مرتبه تجرد متفاوت است. نفس در ابتدای حدوث به گونه‌ای است که ماده بدنی حامل امکان وجود نفس است؛ چنان‌که هر چیزی که حامل وجود صورت یا عرض باشد، امکان وجود آن را حمل می‌کند. پس از آنکه نفس بر اثر حرکت جوهری به مرتبه تجرد رسید، موجود مستقل می‌شود و در این صورت دیگر نیازمند چیزی نیست که حامل وجود او باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۱۲)؛ از این رو علامه با توجه به آیاتی که خلقت انسان را از زمین معرفی کرده (طه: ۵۵/اعراف: ۲۵) و به عینیت نفس و بدن استدلال می‌کند و در این رابطه

معتقد است روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است که هوهویت میان آن صدق می‌کند. وی در همین باره روایتی از **علل الشرایع** نقل نموده که مشعر به این معناست. راوی می‌گوید به امام عرض کردم به چه علت هنگامی که روح از بدن جدا می‌شود، انسان آن را احساس می‌کند، در حالی که در هنگام ورود روح به بدن چنین احساسی نیست؟ امام فرمود: «لأنه نما علیه البدن: زیرا بدن با همین روح رشد و تکامل یافته است» (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۳۰).

د) تجرد نفس

علامه طباطبایی با استدلال‌های مزجی هم وجود نفس و هم تجربه آن را به اثبات می‌رساند. علامه نفس را موجودی مجرد می‌داند که موطنی غیر از عالم طبیعت دارد؛ نفس مجرد در نگاه ایشان با ابزار مادی قابل درک نیست و با تجربه آزمایشگاهی نمی‌توان به بررسی آن پرداخت (اکبری، ۱۳۹۳، ص ۱). ادله علامه طباطبایی در اثبات تجرد نفس به دو دسته (نقلی و غیر نقلی) تقسیم‌پذیرند.

ه) ادله تجرد نفس

۱. **عدم غفلت از خویش:** جای هیچ شکی نیست که ما در خود معنا و حقیقتی می‌یابیم و مشاهده می‌کنیم که از آن معنا و حقیقت تعبیر می‌کنیم به «من» و هر انسانی در این درک و مشاهده مثل ماست؛ من و تمامی انسان‌ها در این درک مساوی هستیم و حتی در یک لحظه از لحظات زندگی و شعورمان از آن غافل نیستیم. مادام که شعورم کار می‌کند، متوجهم که من منم و هرگز نشده که خودم را از یاد ببرم. به دلیل اینکه بارها شده و می‌شود که من از اینکه دارای بدنی هستم یا دارای حواس ظاهری یا باطنی هستم، به کلی غافل می‌شوم و لیکن حتی برای یک لحظه هم نشده که از هستی خودم غافل باشم و دائماً «من» نزد «من» حاضر است؛ پس معلوم می‌شود این «من» غیر بدن و غیر اجزای بدن است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۵۰).

همچنین اگر «من» عبارت باشد از بدن من یا عضوی از اعضای آن یا خاصیتی از خواص موجود در آن، با حفظ این معنا که بدن و اعضایش و آثارش همه و همه مادی

است و یکی از احکام ماده این است که به تدریج تغییر می‌پذیرد و حکم دیگرش این است که قابل قسمت و تجزیه است، باید «من» نیز، هم دگرگونی بپذیرد و هم قابل انقسام باشد با اینکه می‌بینیم چنین نیست (همان).

به شهادت اینکه هر کس به این مشاهده مراجعه کند و سپس همین مشاهده را که سال‌ها قبل به یاد بیاورد می‌بیند که «من» امروز، با «من» آن روز، یک «من» است و کمترین دگرگونی یا تعددی به خود نگرفته ولی بدنش و هم اجزای بدنش و هم خواصی که در بدنش موجود بوده، از هر جهت دگرگون شده، هم از جهت ماده و هم از جهت صورت و شکل و هم از جهت سایر احوال و آثارش جور دیگری شده، پس معلوم می‌شود «من» غیر از بدن من است و ای بسا در حادثه‌ای نیمی از بدنش قطع شده، ولی خود او نصف نشده، بلکه همان شخص قبل از حادثه است (اکبری، ۱۳۹۳، ص ۲۱).

همچنین اگر این دو مشاهده را با هم بسنجد که «من» معنایی است که قابل انقسام و تجزیه نیست، ولی بدنش قابل انقسام هست، اجزا و خواص بدنش نیز انقسام می‌پذیرد؛ چون به طور کلی ماده و هر موجود مادی این طور است؛ پس معلوم می‌شود نفس، غیر از بدن است؛ نه همه آن است و نه جزئی از اجزای آن و نه خاصیتی از خواص آن، نه آن خواصی که برای ما محسوس است و نه آن خواصی که با استدلال به وجودش پی برده‌ایم و نه آن خواصی که برای ما هنوز درک نشده است (همان).

برای اینکه همه این نام‌برده‌ها هر طوری که فرض کنید مادی است و حکم ماده این است که محکوم تغییر و دگرگونی است و انقسام می‌پذیرد و مفروض ما این است که آن چیزی که در خود به نام «من» مشاهده می‌کنیم، هیچ یک از این احکام را نمی‌پذیرد، پس نفس به هیچ وجه مادی نیست (طباطبایی، ج ۱، ص ۵۴۹-۵۵۱).

۲. **عدم تغییر در نفس:** نفس بر خلاف همه مادیات که در حال تغییر و تبدیل‌اند، تغییری ندارد و از این رو مادی نیست. هر کس که به خود مراجعه کند، درمی‌یابد که همیشه واحد بوده و بر حال خود باقی است و کمترین تغییری در آن به وجود نیامده است (همان، ج ۱، ص ۳۶۵).

این نکته، ساده است و اشتغال به کارهای مادی روزمره و زندگی دنیوی سبب غفلت انسان از مجردبودن نفس می‌شود. ممکن است مادی‌انگار به تغییر نفس نیز معتقد باشد و حتی بپذیرد که «خود» یا «نفس» او در کودکی با «خود» یا «نفس» او در بزرگسالی تفاوت کرده است. در واقع اگر مادی‌انگار نفس را همین بدن به شمار آورد، به آسانی تغییر در آن را نیز خواهد پذیرفت. اما شاید گفته شود که پس چگونه همه عقلا انسان بیست سال پیش را همین انسان فعلی می‌دانند و اگر مجرم باشد، مجازاتش می‌کنند. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت پذیرش ساحت مستقلی به نام «نفس» و مجرددانستن آن، تنها تبیین ممکن از مسئله تغییرناپذیری نیست؛ چراکه برای مثال می‌توان گفت آنچه تغییر نمی‌کند، «هویت» انسان است نه نفس او؛ هویت همان چیزی است که سبب می‌شود انسان زمان سابق با انسان فعلی یکی و این همان شمرده شود. هویت آمیزه‌ای از مجموعه‌ای از ویژگی‌هاست که به مرور زمان شکل گرفته و از سلول‌ها به یکدیگر منتقل شده است. علامه طباطبایی اصل را بر وجود امر مجردی بنا نهاده و خلاف آن را ناشی از غفلت از این اصل می‌داند (همان، ج ۶، ص ۱۸۰).

۳. بسیط و واحدبودن نفس: بر اساس این دلیل همه امور مادی متکثرند، در حالی که ما نفس خود را واحد و بسیط و بدون هر گونه کثرتی می‌یابیم (همان، ج ۱، ص ۳۶۵). پرسش این است که واحد یافتن نفس به چه معناست؟ اگر منظور آن است که «نفس» یا «خود» هیچ جزئی ندارد؛ چه بسا مادی‌گرا این نکته را نپذیرد و برای «خود» نیز اجزایی تصور کند و اگر منظور این است که خود را یکپارچه می‌یابیم، می‌توان این اشکال را مطرح کرد که مگر ما بدن خود را یکپارچه و یک دست نمی‌یابیم؟

۴. تجرد علم و ادراک: علامه طباطبایی گاه با توسل به مجردبودن شعور و ادراک به اثبات تجرد نفس پرداخته است. از آنجا که شعور و ادراک کار نفس است و اقسام و انواع ادراکات (حس، خیال و تعقل) از آن جهت که مدرک هستند، در عالم و ظرف خاص خود تقرر دارند، این ظرف نمی‌تواند مادی و در حواس مادی بدن باشد؛ چراکه حواس بدن فی نفسه بی‌بهره از حیات و شعورند (همان، ج ۶، ص ۱۹۲).

۵. علم به خویش: از برخی آثار علامه طباطبایی دلیل دیگر را می‌توان برداشت کرد که قابل توجه است که عبارت است از اینکه انسان به خود علم دارد و این جز با اسناد به نفس ممکن نیست؛ به تعبیر دیگر علم انسان به خود تنها از طریق نفس صورت می‌گیرد و اساساً قابل استناد به بدن نیست.

البته مادی‌گرایان در موارد گوناگون این مباحث را بررسی کرده‌اند و علامه طباطبایی در تفسیر المیزان برخی از این دیدگاه‌ها را رد کرده است. به اعتقاد علامه، ادله مادی‌گرایان عمدتاً مبتنی بر یافته‌ها و پیشرفت‌های علمی است.

علامه به دلایل عقلی و نقلی نفس را جوهر و گوهر مجرد می‌داند که پس از ترک تعلقش به بدن در نشئه مجردات به حیات خود ادامه می‌دهد. ایشان هر آیه از قرآن را که به مرگ یا به خواب اشاره دارد، نوعی دوگانگی نفس و بدن می‌داند و نیز تجربه نفس غیر مادی را از آنها استفاده می‌کند. مرگ یا خواب به دلیل اینکه مطالعه جسم به صورت کامل یا ناقص در آن صورت می‌پذیرد که به راحتی می‌توان دوگانگی جوهری نفس و بدن را از آن درک نمود، علامه پس از دلایل نقلی فراوان که عمده آنها ذیل آیات شریفه اشاره شده است، به دلایل عقلی تجرد نفس می‌پردازد. علامه طباطبایی در آوردن دلایل عقلی معمولاً به وجدان سلیم تمسک می‌کند و مخاطب خود را به خویشتن ارجاع داده است. بسیط بودن نفس، عدم غفلت از خویشتن، تجربه ادراک و تغییرناپذیری نفس همگی علاوه بر مقدمات عقلی به نوعی اشاره به وجدان و باطن سلیم اشخاص است.

و) تعامل نفس و بدن

تأثیر ویژگی‌های ظاهری بدن بر نفس و شخصیت از دیرباز مورد بحث بوده است و در تحقیقات جدید نیز افرادی مانند کرچمر و شلدون اثرگذاری خصوصیات فیزیکی و حالات روانی را مبنای کار خود قرار داده و بر اساس سطوح جسمانی مختلف سنخ‌های روانی مربوط را معرفی و نام‌گذاری نموده‌اند (مال لی، به نقل از: منصور، ۱۳۷۳)؛ همچنین از آنجا که نفس درد و آسیب جسمانی را درک می‌کند، بیماری‌ها و صدمات جسمانی نفس را متأثر می‌سازند؛ بنابراین هنگام سلامت معمولاً بدن‌های خود را امور مسلم در نظر می‌گیریم

و به‌ندرت به دیگر ساحت‌هایمان توجه داریم؛ ولی هر گاه دچار بیماری درد می‌شویم، نسبت به بدن و سایر ابعاد من دقت بیشتری می‌کنیم (دیماثو، به نقل از: کاویانی و همکاران، ۱۳۷۸). با توجه به تأثیر و تأثر نفس و بدن به نمونه‌های زیستی-روانشناختی این تأثیر طرفینی می‌پردازیم:

۱. تحریک الکتریکی مناطق حسی مغز، احساس صدا یا طعم را برمی‌انگیزد و در قسمت‌های طرفینی خاطراتی را ایجاد می‌کند. تحریک قسمت جلوی مغز موجب می‌شود شخص خود به خود و بی‌اراده دستش را بلند کند. تحریک برخی نقاط یادآوری کلمات را بدون هیچ‌گونه اختلالی در تکلم ناممکن می‌سازد. در تحریک قسمت‌های عمقی‌تر مغز بیماران احساسات مختلفی از قبیل شادی اضطراب یا خشم حس می‌کنند در بعضی تحریک‌ها می‌توان گربه را دلیر کرد که به سگ حمله ببرد یا از دیدن موش به ترس و لرز بیافتد (Campbell, 1970, pp.55-56).

۲. میزان و نوع هورمون‌های غدد از عوامل مؤثر در حالات روانی است. مقدار سروتونین مغز تأثیر زیادی بر ایجاد برخی حالات روانی مانند افسردگی دارد. کاهش ترشح غده تیروئید در بزرگسالان علاوه بر آثار جسمانی موجب ضعف حافظه و افسردگی می‌شود؛ همچنین می‌توان افسردگی را با داروهای ضد افسردگی از بین برد (Glassman & Hadad, 2009, pp.70-77).

۳. تأثیر اسیدی‌شدن خون و ارتباط آن با خواب‌آلودگی کاهش قند خون با اغتشاش شعور، کمبود آهن یا کم‌خونی و ارتباطش با افسردگی کمبود منگنز ایجاد حالت‌های وسواسی نمونه‌های دیگری از تأثیر محیط داخلی بدن بر سلامت روان‌شناختی اند (Wulff, 1997, pp.73-74).

۴. برخی مواد دارویی موجود در گیاهان یا پس از تولید در آزمایشگاه آثار شگفت‌آوری بر حالت‌های روانی دارند؛ برای نمونه پس از مصرف ال‌اس‌دی پدیده‌ای به نام بزم بینایی رخ می‌دهد که نور و رنگ به میزان زیاد شدت می‌یابند. اشیا جاندار به نظر می‌رسند و صورت‌های ذهنی خیالی در میدان دید به حرکت درمی‌آیند و یا مسخ واقعیت و

شخصیت پدید می‌آید (Ibid, p.92).

۵. سکنه یا هر آسیب دیگری به قشر گیجگاهی می‌تواند موجب ازدست‌دادن قابلیت تشخیص چهره‌ها، اشیاء، حیوانات و... بشود که به اصطلاح ادراک‌پریشی چهره‌ای نامیده می‌شود (Bunge & Ardila, 1987, p.240).

۶. هر گاه اختلالی در قوا و اعضای بدن پدید می‌آید و اشتغال نفس به تدبیر بدن جهت جبران اختلالات پدید آمده شدیدتر می‌گردد، در نتیجه نفس ناطقه از کار اصلی خود؛ یعنی تعقل باز می‌ماند یا آنکه در کار آن اشکالات به وجود می‌آید (مصباح، ۱۳۷۵).

۷. صدمات مغزی یا مصرف بیش از حد دارو می‌تواند حالات مختلف ناهنجاری هشیاری و آگاهی از ابهام صرف گرفته تا گیجی و از روان‌آشفتگی تا اغما را باعث شود (Bunge & Ardila, 1987).

۸. پاره‌ای از داروها و نیز تحریک الکتریکی بخشی از مناطق مغز مانند کرتکس و دستگاه لیمبیک می‌تواند فرایندهای ذهنی شخصی و به طریق اولی با اندیشه‌های وی درباره آنها را مخدوش سازد؛ برای مثال ممکن است به توهم شنوایی یا بیماری مبتلا شود و گرفتار افکار مزاحم گردد که بر آنها هیچ تسلطی ندارد (Ibid).

۹. از راه بررسی رویدادهای مغزی در هنگامی که شخص کار بسیار مشخصی را انجام می‌دهد، وجود حوزه‌های خاصی در مغز به اثبات می‌رسد که با توانایی‌های ذهنی خاصی هم‌بسته می‌باشند؛ مثلاً حس بینایی با قسمت پشت قشر مغز مرتبط است؛ از این‌رو آسیبی که به آن نقطه وارد می‌آید، از قدرت دیدن و تخیل می‌کاهد (مجیدی، ۱۳۸۲).

در ادامه به نمونه‌هایی از اثرگذاری نفس بر بدن اشاره می‌کنیم:

۱. تأثیر هیجان‌ها بر بدن: هیجان‌های مثبت بر شادابی نشاط و سلامت بدن تأثیر داشته و منجر به هیجان‌ات منفی نسبت به ضعف اعصاب و ناراحتی‌های گوارشی و غیره می‌گردند، طرح‌ها و غم‌ها در بسیاری از موارد عمل هضم و جذب مواد غذایی را با مشکل روبه‌رو می‌سازند، خشم و غضب جریان خون را تند و تنفس و ضربان قلب را افزایش می‌دهند؛ همچنین تنش‌ها موجب کاهش کارکرد سیستم ایمنی می‌گردند و در نتیجه منجر به

آسیب‌های فیزیکی می‌شوند (Glassman & Hadad, 2009, pp.90-92).

۲. آثار درمانی نحوه تفکر و تلقین: فکر و تلقین آثار درمانی دارند و امراض جسمانی را بهبود می‌بخشند همچنانکه توهم و تلقین بیماری ممکن است فرد را دچار بیماری جسمانی کند همچنین برخی ناهنجاری‌های روانی مشکلات حاد جسمانی مانند هیستری را در پی دارند (Butcher, 2013, pp.266-270).

۳. بیماری‌های روان‌تنی: گاهی اوقات بدن آسیب‌های روانی و رنج و غم را به صورت امراض روان‌تنی نشان می‌دهد و بیماری روان‌تنی را که در واقع یک بیماری جسمی با ریشه‌های روانی می‌باشد، به وجود می‌آورد. این اختلال‌ها به صورت عکس‌الععمل در فعالیت‌های عضوی در یکی از دستگاه‌های گوارش، قلب، شش‌ها، ماهیچه‌ها پوست یا هر یک از حواس پنج‌گانه ظاهر می‌شوند. این بیماری غدد درون‌ریز شامل دستگاه گردش خون دستگاه اداری و تناسلی می‌گردد (Ibid, pp.90-92).

۴. نابودسازی ارادی توجه یا هشیاری نسبت به بخشی از بدن: بدین صورت که توجه یا هشیاری یا روش‌های سرکوب توجه به طور ارادی تضعیف می‌شود (Bunge & Ardila, 1987, p.241). این امر در فرایندهای خواب مصنوعی هم که با تلقین حس‌های بدنی از بین می‌رود، مشاهده می‌شود.

۵. تضعیف برخی بازتاب‌ها از طریق اجرای هشیارانه برخی عملیات‌های ذهنی: برای مثال برای ریختن قطره در چشم باید چشم باز بماند یا بازتاب برگرداندن غذا در زمانی که سوند به حلق و مری فرستاده می‌شود، مهار گردد (Ibid).

۶. هر چقدر که توجه نفس به عالم مجرد قوی‌تر گردد، به موازات آن از تدبیر بدن و قوای آن منصرف می‌گردد و از آنجا که قوام مزاج بدن در گرو توجه تدبیر نفس است، بر اثر کاهش توجه نفس اختلال‌هایی در مزاج و در کارکرد قوای نفسانی و اعضای بدن حاصل می‌شود. این روند تا آنجا ادامه می‌یابد که نفس بهره کامل خود را از عالم ماده درمی‌یابد و به دنبال آن، توجه به بدن کاملاً قطع می‌گردد و به سوی مبدأ و وقایعی که طبعش مقتضی توجه به اوست، سیر می‌کند (مصباح، ۱۳۷۵).

۷. به غیر از انواع شخصیت احتمالاً بیشتر دچار بیماری قلبی یا کمردرد می‌شوند و بیماران سرطانی در صورتی که به طرز فکری خوش‌بینانه مبارزه‌جویانه متمایل باشند، واکنش بهتری به درمان نشان می‌دهند. گاهی اوقات به آنان تعلیم داده می‌شود که بیماری‌شان را به صورت دشمنی در ذهن تصور سازند و خیال کنند که دارند با او می‌جنگند. این امر به حالت‌هایی از اینکه مانع پیشرفت بیماری می‌شوند، میدان می‌دهد. پس برای تأثیر بر بدن لازم است بر ذهن اثر بگذاریم (مورتون، به نقل از: مجیدی، ۱۳۸۲).
با توجه به تأثیر متقابل نفس و بدن، به تبیین رابطه اتحادی نفس و بدن می‌پردازیم.

ز) رابطه اتحادی نفس و بدن

در تبیین رابطه نفس و بدن دو رویکرد اساسی وجود دارد: یگانه‌گرایی و دوگانه‌گرایی. یگانه‌گرایی بر این پایه استوار است که جهان هستی از جمله انسان از جوهر واحد به‌خصوص ماده تشکیل شده است. بر اساس این رویکرد نفس و امور نفسانی واقعیت مستقل از ماده نداشته، از محصولات جانبی ماده‌اند. طبق این رویکرد فعالیت تداوم‌بخش سلامت درمان و بازپروری، جنبه فیزیکی دارد و مبانی و تغییرات بدنی می‌باشد و فعالیت‌های روان‌شناسی و نفسانی چیز مستقل نیستند و اصالتی ندارند (Glassman & Hadad, 2009, pp.70-72). طبق دیدگاه دوگانه‌گرایی انسان مرکب از دو جوهر با ماهیت متفاوت ولی به‌هم‌پیوسته و متعلق به همدیگر تشکیل شده که با یکدیگر به گونه‌ای تعامل دارند (Eccles, 1994, p.9). در رابطه با تعامل نفس و بدن دو پرسش اساسی دلیل تأثیرگذاری نفس بر بدن و بالعکس و چگونگی این اثرگذاری وجود دارد که هر دو پرسش را می‌توان در چارچوب نظریه علامه طباطبایی تبیین کرد.

درباره پاسخ نخست در باور ملاصدرا و به تبع علامه طباطبایی ترکیب نفس و بدن ترکیبی حقیقی است؛ به همین دلیل آسیب‌های روانی بر جسم اثر می‌گذارد و صدمات جسمانی نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهد (شیرازی صدرالدین، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۱۲).

درباره پرسش دوم به دلیل اینکه نفس مرتبه بالاتر از بدن دارد، آن را که مرتبه پایین‌تری دارد، به نحوه سببی-مسببی تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ اما بدن چون علت اعدادی

و مادی برای نفس است، تغییرات آن موجب تغییر در نظام منسجم بدن می‌شود؛ ولی علت تغییرات روانی با پیدایش تغییر در بدن ماهیت تعلقی نسبت به مواد بدن می‌باشد (همان، ص ۵۴-۵۵). بنابراین دو سنخ تأثیر و تأثر وجود دارد:

۱. تأثیر و تأثر سببی-مسببی که از سوی نفس به بدن اعمال می‌شود.
 ۲. تأثیر و تأثر از نوع همراهی و همبستگی از سوی بدن با نفس برقرار است.
- پس هرچند نفس و بدن بر همدیگر تأثیر می‌گذارند، به دلیل تعلق داشتن نفس به بدن و اعدادی بودن بدن برای نفس مواردی از عدم چنین همراهی نیز به وجود می‌آید؛ مانند بیماری هیستری که در آن، طبق یافته‌های موجود هیچ ایجاد اختلال بدنی قابل مشاهده نیست؛ با این حال اختلالات روان‌شناختی وجود دارد و در تغییرات بدنی در هر سطحی اتفاق بیفتد، معمولاً وحدت شخصی فرد از بین نمی‌رود (نارویی نصرتی، ۱۳۹۷، ص ۱۸).
- ملاصدرا این مسئله را با بیان انواع تعلق یک چیز به چیز دیگر حل می‌کند و علامه طباطبایی نیز در این باره مخالفتی با وی ندارد. وی پس از توضیح شش نوع تعلق، تعلق نفس به بدن را در زیر دو نوع از آنها مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۲۵-۳۲۷).
- اولین نوع تعلق نفس به بدن مربوط به مرحله حدوث نفس است. در مرحله حدوث نفس، تعلق نفس به بدن از نوع متعلق به لحاظ وجود و تشخیص یافتن و البته فقط در حدوث است؛ یعنی نفس در حدوث خود نیازمند بدن است، ولی در تداوم وجود به آن نیاز ندارد (همان).

دومین نوع تعلق نفس به بدن، تعلق به لحاظ استکمال کسب کمال است. بیشتر فیلسوفان پیش از ملاصدرا رابطه نفس و بدن را این گونه به حساب می‌آوردند؛ چراکه به اعتقاد آنان نفس نیازی به بدن ندارد و تنها در بالفعل کردن کمالات بالقوه خود نیازمند بهره‌گیری از بدن است؛ اما ملاصدرا و به تبع او علامه طباطبایی افزون بر این تعلق، تعلق از نوع قبلی را هم ثابت می‌داند.

علامه طباطبایی تصریح می‌کند در عین حالی که نفس غیر از بدن و غیر از ویژگی بدن است، به بدن تعلق دارد؛ تعلقی که سبب اتحاد نفس و بدن می‌شود و این تعلق به مقتضای

دلایل عقلی از سنخ تعلق تدبیری است (همان، ج ۱، ص ۳۶۵). به اعتقاد وی روح فی نفسه وجود مستقل دارد که با تعلق به بدن نوعی اتحاد با آن می‌یابد. هنگامی که پیوند روح با بدن قطع و از آن بدن جدا می‌شود، مستقل می‌گردد (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۴). در اندیشه علامه طباطبایی پیدایش نفس انسانی، محصول حرکت است؛ حرکتی عمیق و جوهری که در ذات تمام اشیا جریان دارد؛ چه اینکه مبدأ و آغاز تکوین و شکل‌گیری نفس، ماده جسمانی است؛ ماده‌ای که این استعداد را در وجود خود دارد که در دامنش موجودی در ماوراء الطبیعه و مجردات پیروانند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۳۴). بنابراین رابطه نفس و بدن رابطه‌ای حقیقی و در نحوه ذات و وجود است نه اینکه امری اعتباری مثل ملوان با سفینه یا صاحب‌خانه با خانه باشد.

از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که علامه علاقه و اتحاد نفس با بدن را اتحاد ذاتی و حقیقی می‌داند که هرگز قابل تفکیک از هم نیستند. نفس در طبیعت محتاج ابزاری برای تحقق افعال دنیوی خویش است که آن ابزار، همان بدن و جسم مادی طبیعی است و ممکن نیست نفس بدون آن قادر به افعال خویش باشد.

نتیجه

از منظر علامه طباطبایی روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگری به خود گرفته است، بدون اینکه چیزی به آن اضافه شده باشد. در واقع روح یک امر وجودی است که فی نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد و آن این است که متعلق به بدن است و در عین حال یک نوع استقلال هم از بدن دارد که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد، از او جدا می‌شود. طبق باور علامه طباطبایی و ملاصدرا نفس حفظ قوام بدن را به صورت مستمر، بهبود بیماری‌ها و حتی ترمیم زخم‌هایی که روی بدن ایجاد می‌شود، به صورت سببی-مسببی پدید می‌آورد و بدن را ترمیم می‌کند.

دگرگونی‌های نفسانی مانند اراده دویدن یا از پله بالا رفتن بی‌درنگ و بدون فاصله بدن را هماهنگ با فعالیت روانی خاص آماده می‌کند و دوباره بدن را با پایان‌یابی فعل خاص به حالت اول و متناسب با کارکرد جدید برمی‌گرداند.

اختلال‌های روان‌شناختی هرچند ممکن است راه‌اندازی بدنی داشته باشند، اموری روان‌شناختی‌اند که بدن را همواره به همراه خود تغییر می‌دهند؛ به گونه‌ای که تغییر بدنی قابل مشاهده و ردیابی است؛ مثلاً میزان سروتونین در مغز مبتلایان به افسردگی و وسواس جبری کمتر از افراد دارای سلامت روانی است. در اینجا در واقع دو نفس متفاوت وجود دارد که دو بدن با دو کارکرد متفاوت را به وجود آورده‌اند. به همین دلیل داروهای روان‌شناختی به کندی اثر می‌گذارند. برخی نیز اثر خاصی بر جای نمی‌گذارند؛ زیرا در این موارد بیمار به همراه تغییرات بدنی تلاش برای تغییر روان‌شناختی نمی‌کند تا روان هم به همراه بدن تغییر مناسب را به دست آورد. درمان اختلال روانی باید اساس آن با تغییرات روان‌شناختی آغاز شود و تا پایان به صورت روان‌شناختی ادامه یابد؛ اما اگر بدن به عنوان متعلق و ابزار به میزان زیادی تغییر کرده باشد که معمولاً در اختلال‌های طولانی مدت و شدید به وجود می‌آید، تغییر بدنی قبل یا به طور هم‌زمان با دخالت‌های روان‌شناسی ضرورت می‌یابد. در اینجا نیز پس از تسلطیابی فرد بر خودش، درمان به صورت روان‌شناختی ادامه می‌یابد. با استمرار درمان روان‌شناختی، نسبت به تدریج بدن را متناسب با حال سلامت بازسازی می‌کند و فرد می‌تواند به تدریج از دارودرمانی بی‌نیاز شود. بی‌تردید تغییرات بدنی تسهیل‌کننده مانند ورزش، تغذیه مناسب و فضای پاک کمک می‌کنند که نفس، بهتر بتواند به حالت روان‌شناختی مورد نظر خود دست یابد.

منابع و مأخذ

۱. آلوسی، سید محمود؛ *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*؛ تحقیق علی عبدالباری عطیة؛ بیروت: دار الکتب الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲. اکبری، محسن؛ «دلایل عقلی و نقلی تجرد نفس از منظر علامه طباطبائی»، *مجله علمی پژوهشی آیین حکمت*؛ ش ۱۹، ۱۳۹۳، ص ۷-۳۲.
۳. امین اصفهانی، سیده نصرت؛ *مخزن العرفان در تفسیر*؛ تهران: نشر نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.
۴. بیضاوی، قاضی ناصرالدین محمد؛ *تفسیر البیضاوی*؛ بیروت: دار الرشید، ۱۴۲۱ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ *تحریر تمهید القواعد*؛ تهران: نشر الزهراء، ۱۳۷۲.
۶. حافظنیا، محمدرضا؛ *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
۷. دیماتئو، ام. رابین؛ *روانشناسی سلامت*؛ ج ۱، ترجمه محمد کاویانی و همکاران؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۸.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات فی غریب القرآن*؛ بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۹. رجب‌نژاد، محمدرضا و اعظم مجیدی؛ «بررسی رابط بین نفس و بدن از نظر اندیشمندان ایرانی (ملاصدرا، جوادی آملی و طباطبائی)»، *تاریخ پزشکی*؛ ش ۴۱، ۱۳۹۸، ص ۲۴-۳۲.
۱۰. سرمد، زهره، عباس بازرگان و الهه حجازی؛ *روش‌های تحقیق در علوم رفتاری*؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۸۳.
۱۱. شریف لاهیجی، محمد بن علی؛ *تفسیر شریف لاهیجی*؛ تحقیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی؛ تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
۱۲. شه‌گلی، احمد؛ «نظریه انعکاس؛ رهیافتی فلسفی-روانشناختی به رابطه نفس و

- بدن»، نقد و نظر؛ ش ۳، ۱۳۸۹، ص ۸۳-۱۲۰.
۱۳. شیرازی صدرالدین، محمد؛ رسائل فلسفی صدرالمتهین؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی؛ ج ۳، تهران: نشر حکمت، ۱۳۸۵.
۱۴. شیرازی صدرالدین، محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین؛ تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ قم: صدرا، ۱۳۶۴.
۱۷. —؛ بداية الحکمة؛ تصحیح و تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۹. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. —؛ نه‌ایة الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۶.
۲۱. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه صادق لاریجانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۴.
۲۲. طبرسی، فضل بن شاذان؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۳. عارفی شیرداغی، محمداسحاق؛ رابطه نفس و بدن؛ مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۲.
۲۴. فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر صافی؛ تهران: صدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. مال لی، ریچارد. سافت؛ پدیدایی و تحول شخصیت؛ ترجمه محمود منصور؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه؛ قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ مقالات فلسفی؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۳.
۲۸. مورتون، ادم؛ فلسفه در عمل: مدخلی بر پرسش‌های عمده؛ ترجمه فریبرز مجیدی؛ تهران: انتشارات مازیار، ۱۳۸۲.
۲۹. موسوی، حسین؛ «رابطه بین نفس و بدن»، دانش؛ ش ۸، ۱۳۸۹، ص ۴۳-۵۶.
۳۰. نارویی نصرتی، رحیم؛ «تبیین ارتباط نفس و بدن بر اساس منابع اسلامی (با تأکید بر نظر ملاصدرا)؛ بیان رویکردها و تحلیل روان شناختی»، روان‌شناسی و دین؛ ش ۴۱، ۱۳۹۷، ص ۵-۲۰.
۳۱. نصیری، منصور؛ «نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی»، مجله نقد و نظر؛ ش ۵۹، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱-۱۷۸.
۳۲. یوسفی، محمدتقی؛ «رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا»، دانش فلسفی؛ ش ۹، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷-۱۸۰.
33. Berleson, B.; **Content Analysis in Communication Research**; Glencoe, Illinois, The Free presst, 1952.
34. Benner, DavidG.; "peter chill", **Baker encyclopedia of psychology & counseling**; United States of America: Baker Book House company, 1999.
35. Bunge, Mario & Ardila, Ruben; **Philosophy of Psychology**; New York: Springer-Verlag, 1987.
36. Butcher, James N & Susan Mineka & Jill M. Hooley; **Abnormal Psychology**; Pearson: New York, 2013.
37. Campbell Keith; **Body and Mind**; United States: Macmillan Education, 1971.
38. Cavanagh, S.; "Content analysis: Concepts, Methods and applications", **Nurse Researcher**; vol 4 (3), 1997, pp.5-16.
39. Eccles, John C.; **How the Self Controls Its Brain**; New York: Springer-Verlag, 1994.
40. Elo, S. & H. Kyngas; "The qualitative content analysis

- process", **J Adv Nurs**; 62(1), 2008, pp.107-115.
41. Glassman, William E, & Hadad, Marilyn; **Approaches to Psychology**; New York: McGraw-Hill Education, 2009.
42. Patterson, Sarah., Crane; **The History of the Mind- Body problem**; New York: Routledge, 2000.
43. Wulff David M.; **Psychology of Religion: Classic & Contemporary**; New York: John Wiley & Sons, INC, 1997.

References

1. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1985). Tafsir al-Mizan. translated by Mohammad Baghir Mousavi Hamdani. Qom: the teacher Society of Qom Seminary. (in Persian)
2. Shīrāzī, Šadr ad-Dīn Muḥammad (1981). al-Hikma al-muta‘aliya fi-l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a. Beirut: Arab Heritage Revival House.
3. Berleson, B.; Content Analysis in Communication Research; Glencoe, Illinois, The Free presst, 1952.
4. Bunge, Mario & Ardila, Ruben; Philosophy of Psychology; New York: Springer-Verlag, 1987.
5. Campbell Keith; Body and Mind; United States: Macmillan Education, 1971.

The Analysis of the Presupposition Rule and the Existential Propositions in Mulla Sadra's Thought and his Effectiveness of Dashtakī and Dawānī

Sayyed Ahmad Hoseini Sangehal*

Abstract

In the Mulla Sadra's expressions, we are faced with inconsistencies in the interpretation of the presupposition rule and its application. This article tries to find the root of these inconsistencies based on the arguments of Dashtakī and Dawānī in these two issues. In the following, we show what is the final basis of Mulla Sadra in the analysis of the presupposition rule, and of course it becomes clear how the Mulla Sadra's inconsistencies in the cases of application of this principle can be analyzed. The existential propositions are one of the application cases of this Principle, and the difference in the interpretations of Mulla Sadra in the analysis of the existential propositions is due to the difference in his foundations in the analysis of the presupposition rule, and with the clarification of his final foundation in the presupposition rule, his final theory in the analysis of the existential propositions will also be clarified, and the it's conflicting texts needs renovation.

Keywords: The Presupposition Rule, the Existential Propositions, Qualification, Dashtakī, Dawānī, Mulla Sadra.

* PhD of Philosophy of Tarbiat Modares University.

Extended abstract

Introduction

The Shiraz's intellectual school is one of the main sources of Mulla Sadra in the foundation of transcendental wisdom. Mulla Sadra, based on his own reading of Shiraz's intellectual school, approved it or tried to criticize it. For a long time, the analysis of the existential propositions and its relationship with the presupposition rule has been discussed. Ibn Sina criticized the effectivity of essence in relation to being in his book *al-Isharat wa al-Tanbihat*, and claims that essence cannot be the subject of existence; because every cause has precedence over its effect, and essence cannot precede by being over being. Fakhr al-Dīn al-Rāzī considers the effectivity of essence in relation to being as the ability of being in relation to being and claims that if the ability of essence in relation to being is allowed, then the effectivity of essence in relation to being must also be allowed. The ability of essence to being means that if in the form of the existential propositions "man exists" man is supposed to accept existence and existence is proved to man, then this proposition is an example of the presupposition rule and requires the previous affirmation of essence. In this proposition, the previous affirmation of essence is provided either by the same existence that is placed in the form of the predicate, which leads to the precedence of a thing over itself, or it is obtained by another existence, which is the necessary endless chain. In *Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat*, Nasir al-Din al-Tusi talks in detail about the difference between the effectivity and ability of essence in relation to being, and while rejecting the effectivity of essence in relation to being, he accepts the ability of essence in relation to existence. Focusing on the book of Tajrid, Jorjani, Esfahani, Ghoshchi, Daštakī and Dawānī seriously have pursued the whole issue of the ability of essence to being or the affirmation of being for essence.

Method

Mulla Sadra's theory of primacy of being has had a profound impact on the type of relationship between being and the essence and analysis of the existential propositions; But the traces of the analysis

of the predecessors - especially Daštakī and Dawānī - can be found in this analysis, and in this article, we try to analyze Mulla Sadra's reading of the presupposition rule and the existential propositions by focusing on the texts of Daštakī and Dawānī.

Findings

The adoption of a theory about the presupposition rule is based on obtaining a basis in three areas: the necessity of affirmation in of affirmed it's, the necessity of affirmation of constant, and the previous affirmation of affirmed it's. The general inconsistencies in Mulla Sadra's texts found in the analysis of the necessity or non-necessity of affirmation of constant. In the author's view, the requirement of the affirmation of constant is the final basis of Mulla Sadr, and the cases of application of the presupposition rule should be reconstructed on the basis of necessity the affirmation of constant. One of the cases of application of this rule is Mulla Sadra's analysis of the existential propositions. He has two analyzes of the existential propositions. In an analysis, the existential propositions preserve the simple form in its natural form and expertly removes it from the presupposition rule; However, in some texts, based on the inclusion of the presupposition rule about the natural form of the existential propositions, he argues for the primacy of being. According to the author, the inconsistency of the above texts comes back to the inconsistency of Mulla Sadra's statements in necessity the affirmation of constant. The texts that mention the inference the existential propositions from the presupposition rule, have based the presupposition rule based on the undeveloped model of qualification, and the texts that mention the inclusion of the presupposition rule in relation to the existential propositions, have based the presupposition rule based on the developed model of qualification. We have provided sufficient textual evidence for this conclusion. The second analysis that Mulla Sadra presents about the existential propositions is the conversion of predication of the existential propositions. Mulla Sadra considers the conversion of predication of the existential propositions to be an example of the presupposition rule. We will make clear by analogy

with some expressions what he wants that the presupposition rule based on the Dawānī's developed qualification of Devani Murad. Whereas the conversion of predication, as the final basis of Mulla Sadra's theory, should not be based on the presupposition rule which is not his final theory. Therefore, even the conversion of predication analysis of the existential propositions is specialized under the presupposition rule.

Conclusions

The necessity the affirmation of constant in the presupposition rule will bring important necessities. A new interpretation of the secondary philosophical intelligible, a new analysis of the essential predication and a new analysis of the opposite of contradiction are examples of the works of this theory in philosophy. Allāma Tabātabāī has specified some of these requirements in his works.

تحلیل قاعده فرعیه و هلیات بسیطه در اندیشه ملاصدرا و اثرپذیری وی از دشتکی و دوانی

سیداحمد حسینی سنگچال*

چکیده

در عبارات ملاصدرا در تقریر قاعده فرعیه و کاربرد آن، با متون ناسازگاری مواجه‌ایم. این نوشتار سعی دارد بر اساس جدال‌های دوانی و دشتکی در این دو مسئله، ریشه این ناسازگاری‌ها را به دست دهد. در ادامه نشان می‌دهیم مبنای نهایی ملاصدرا در تحلیل قاعده فرعیه کدام است و بالطبع روشن می‌شود ناسازگارهای ملاصدرا در موارد کاربرد این قاعده چگونه قابل تحلیل است؟ هلیات بسیطه یکی از موارد کاربرد این قاعده‌اند و اختلاف تعابیر ملاصدرا در تحلیل هلیات بسیطه ناشی از اختلاف مبانی وی در تحلیل قاعده فرعیه است و با روشن‌شدن مبنای نهایی وی در قاعده فرعیه، نظریه نهایی او در تحلیل هلیات بسیطه نیز روشن خواهد شد و متون خلاف آن نیازمند بازسازی است. واژگان کلیدی: قاعده فرعیه، هلیات بسیطه، اتصاف، دشتکی، دوانی، ملاصدرا.

* دکتری حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس و مدرس فلسفه.

hosseini.sangchal.ahmad@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۰/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۵

مقدمه

حوزه فکری شیراز از منابع اصلی ملاصدرا در پی‌ریزی حکمت متعالیه به شمار می‌آید. ملاصدرا بر اساس خوانش خاص خویش از حوزه فکری شیراز، آن را تأیید کرده یا در صدد نقد آن برآمده است. در برخی موارد تفسیر ملاصدرا از حوزه شیراز به‌ویژه دشتکی و دوانی قابل انتقاد است. نقل ملاصدرا از نظریه مشتق دشتکی (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۴۴ و ۲۵۸/همو، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰) و خوانش او از نظریه اتصاف دوانی (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۲۷) نمونه‌هایی از این تفسیرها می‌باشند. ضمناً زمانی که حکمت متعالیه توسط ملاصدرا پی‌ریزی شد، حوزه فکری شیراز از کتب بالینی حکمت‌پژوهان به شمار می‌آمد و طالبان فلسفه با سنت فکری شیراز آشنا بودند؛ از این رو ملاصدرا در برخی متون، بی‌آنکه ارجاع مستقیمی به دشتکی یا دوانی دهد، در آن سنت فکری مطلبی را نقل یا نقد می‌کند. در روزگار ما که کتب دشتکی و دوانی به صورت نسخه‌هایی خطی باقی مانده‌اند، درک درست حکمت متعالیه جز از راه نزدیک‌شدن به سنت فکری شیراز - به عنوان یکی از منابع اندیشه حکمت متعالیه - ممکن نیست و تلاش جهت فهم حکمت متعالیه بدون توجه به حوزه شیراز، کوششی جهت فهم اندیشه منهای منابع آن محسوب می‌شود.

از دیرباز تحلیل هلیات بسیطه و نوع رابطه آن با قاعده فرعیه مورد بحث و گفت‌وگو بوده است. ابن‌سینا در کتاب اشارات، فاعلیت ماهیت نسبت به وجود را نقد کرده، معتقد است ماهیت نمی‌تواند فاعل وجود باشد؛ چون هر سببی از تقدم بالوجود بر مسبب خویش برخوردار است و ماهیت نمی‌تواند بالوجود بر وجود مقدم باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۹). فخر رازی فاعلیت ماهیت نسبت به وجود را مانند قابلیت ماهیت نسبت به وجود می‌داند و معتقد است اگر قابلیت ماهیت نسبت به وجود مجاز است، باید فاعلیت ماهیت نسبت به وجود هم مجاز باشد (رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۶۱). قابلیت ماهیت نسبت به وجود به این معناست که اگر در قالب هل بسیطه «الانسان موجود» قرار است انسان، وجود را بپذیرد و وجود بر انسان ثابت گردد، این قضیه مصداق قاعده فرعیه است و ثبوت پیشینی ماهیت را لازم دارد. ثبوت پیشینی ماهیت در این قضیه، یا با همان وجودی که در کسوت محمول

قرار گرفته، فراهم می‌شود که منجر به تقدم شیء علی نفسه می‌گردد یا با وجودی دیگر حاصل می‌شود که تسلسل لازم می‌آید. خواجه در شرح اشارات به تفصیل از فرق میان فاعلیت و قابلیت ماهیت نسبت به وجود سخن می‌گوید و ضمن رد فاعلیت ماهیت نسبت به وجود، قابلیت ماهیت نسبت به وجود را می‌پذیرد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۲۶۲ و ۳۵۷). خواجه این بحث را در **تجربید** هم بیان کرده است (علامه حلی، ۱۴۳۰ق، ص ۹۵).

با محوریت کتاب **تجربید**، **جرجانی**، **اصفهانی**، **قوشچی**، **دشتکی** و **دوانی** با جدیتی تمام مسئله قابلیت ماهیت نسبت به وجود یا همان ثبوت وجود برای ماهیت را پیگیر شده‌اند. نظریه اصالت وجود ملاصدرا تأثیرات ژرفی بر نوع رابطه میان وجود و ماهیت و تحلیل هلیات بسیطه نهاده است؛ اما رد پای تحلیل پیشینیان -مخصوصاً دشتکی و دوانی- را می‌توان در این تحلیل به دست داد و در این نوشتار سعی می‌کنیم خوانش ملاصدرا از قاعده فرعیه و هلیات بسیطه را با محور قرار دادن متون دشتکی و دوانی تحلیل کنیم.

الف) قاعده فرعیه و عناصر سازنده آن

عموماً قاعده فرعیه به صورت «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له لا الثابت» بیان می‌شود. اتخاذ نظریه‌ای جامع در باب قاعده فرعیه، مبتنی بر اظهار نظر در مورد سه نکته است: لزوم ثبوت فی نفسه مثبت له، لزوم ثبوت ثابت و لزوم ثبوت پیشینی مثبت له. بسته به نوع دیدگاه‌مان درباره این موارد، قاعده فرعیه متفاوتی شکل می‌گیرد. در ادامه با تفکیک این عناصر، به بیان نظریه دشتکی، دوانی و ملاصدرا حول این موارد می‌پردازیم:

۱. لزوم ثبوت فی نفسه مثبت له

۱-۱. دیدگاه دشتکی

دشتکی سه استدلال برای این مهم اقامه می‌کند:

الف) دشتکی ثبوت فی نفسه مثبت له در قاعده فرعیه را امری بدیهی می‌داند (دشتکی.

الف. برگ ۱۳).

ب) او به متنی از *ابن سینا* استناد می‌کند تا ثبوت فی نفسه مثبت له را نتیجه گیرد. بر

اساس بیان *ابن سینا* خصوصیت محمول در قضایای سالبه‌المحمول منجر به خروج این

قضایا از ذیل قاعده فرعیه نیست یا خصوصیت عقد الوضع، ثبوت فی نفسه موضوع را اقتضا ندارد، بلکه صدق قضیه موجه مقتضی ثبوت فی نفسه موضوع است (همان، برگ ۱۶).

ابن سینا در باب ضرورت ثبوت فی نفسه مثبتله دو نوع عبارت دارد: «ان حقیقه الایجاب هو الحکم بوجود المحمول للموضوع و مستحیل ان یحکم علی غیر الموجود بان شیئاً موجوداً له...» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۶). «انما اوجینا ان یکون الموضوع فی القضایا الایجابیه المعدولیه موجوداً لا لان نفس قولنا غیر عادل یقتضی ذلك و لكن لان الایجاب یقتضی ذلك فی ان یصدق» (همان، ص ۸۲).

بر اساس متن اول ابن سینا ایجاب و حکم به وجود موضوع برای محمول، مقتضی وجود موضوع است. این سخن با مبانی دشتکی مبنی بر انکار نسبت و ایجاب در حمل در تنافی است (دشتکی، الف، برگ ۷، ۲۰ و ۲۴/ همو، ب، برگ ۵۲/ همو، د، برگ ۳۱). به همین دلیل متن دوم ابن سینا را مبنا قرار می‌دهد تا صدق در قضیه موجه را مقتضی لزوم ثبوت فی نفسه مثبتله بداند و این متن با نظریه صدق دشتکی نیز موافق است (همو، الف، برگ ۲۰).

ج) لزوم تقدم هلیات بسیطه بر هلیات مرکبه، سومین استدلال دشتکی جهت اثبات لزوم ثبوت فی نفسه مثبتله است. بر این اساس الف، برای پذیرش هر وصفی، لازم است قبلاً وصف وجود را پذیرا باشد (همان، برگ ۱۹ و ۳۸/ همو، ب، برگ ۴۷).

۲-۱. دیدگاه دوانی

دوانی دو استدلال جهت اثبات لزوم ثبوت فی نفسه مثبتله اقامه می‌کند:

الف) مهم‌ترین استدلال دوانی مبتنی بر نظریه ویژه او در باب انواع مطابق حمل است. در ابتدا به ذکر خلاصه‌ای از دیدگاه او می‌پردازیم و در ادامه استدلال او را شرح می‌دهیم. از دیدگاه دوانی، حمل «الف ب است»، تغایر و اتحاد میان الف و ب را لازم دارد. لازم است میان الف و ب تغایری مفهومی برقرار باشد (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۳۲۷ و ۳۳۰). درباره متعلق اتحاد میان موضوع و محمول، اتحاد در وجود را شرط می‌داند. این مهم به

واسطه قضایایی مانند «زید اعمی» و «العنقاء معدوم» نقض می‌شود؛ چون اتحاد موضوع و محمول در وجود، مقتضی وجود خارجی موضوع و محمول است و با معدوم بودن محمول یا موضوع و محمول سازگار نیست (همان، ص ۳۲۸).

دوانی نظریه حمل خویش را صحیح دانسته، می‌کوشد ضمن حفظ نظریه حمل خویش از این نقض‌ها پاسخ گوید. از دیدگاه او مراد از وجود در «اتحاد موضوع و محمول در وجود»، اعم از وجود بالذات و بالعرض است (همان، ص ۳۳۶). اتحاد شیء با ذاتیات آن، اتحادی بالذات و اتحاد شیء با عرضیات آن، اتحادی بالعرض است. مراد از اتحاد در وجود، اعم از اتحاد بالذات یا بالعرض می‌باشد (همان، ص ۱۱۰). «بل معنی مطلق الحمل مطلق الاتحاد فی الوجود اعم من ان یکون بالذات او بالعرض» (همان، ص ۲۲۸).

بر این اساس قضیه «زید اعمی» نیز بر اساس نظریه حمل اتحاد در وجود قابل تبیین است؛ چون زید و عمی دارای اتحادی بالعرض می‌باشند و هر گاه زید در خارج موجود شود، ذاتیات او بالذات و تمامی عرضیات او - از جمله عمی - به صورت بالعرض در خارج موجود می‌گردند. به همین دلیل می‌توان به جای تعبیر «زید در خانه است» از تعبیر «اعمی در خانه است» بهره برد (همان، صص ۱۲۵، ۱۵۱ و ۲۰۰).

دوانی متوجه می‌شود که نمی‌توان همه عرضیات را با عنوان کلی اتحاد بالعرض توضیح داد و میان عرضیات نیز تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. دوانی تفاوت میان عرضیات را در قالب مطابق و مصداق حمل تشریح می‌کند. براین دیدگاه دوانی در باب انواع مطابق حمل را می‌توان چنین تبیین کرد که وی مطابق و مصداق حمل را بر چهار نوع می‌داند:

۱- مطابق و مصداق حمل در ذاتیات - نظیر «زید انسان» - خصوص ذات زید است (همان، ص ۲۳۳ / همو، الف، برگ ۹۴).

طبیعتاً مطابق و مصداق حمل در اتحادهای بالعرض خصوص ذات نیست؛ چون مطابق بودن خصوص ذات به معنای عینیت ذات با محمول من حیث‌الذات است و این فرض تنها در اتحادهای بالذات جاری است. بر این اساس در همه اتحادهای بالعرض امری غیر از خصوص ذات در مطابق و مصداق حمل نقش‌آفرینی می‌کند. بسته به اموری

که علاوه بر ذات در مطابق و مصداق حمل - به معنای اتحاد بالعرض - نقش دارند، می‌توان از سه نوع مطابق و مصداق برای آن یاد کرد:

۱- گاهی مطابق حمل موضوع به همراه مبدأ محمول حال در آن است؛ برای مثال مطابق حمل «الجسم ابیض» ذات جسم و بیاض می‌باشد.

۲- گاهی مطابق حمل، ذات موضوع به همراه امر دیگری مابین با موضوع است. اضافات اعتباری این گونه‌اند. مطابق حمل «السماء فوق الارض» از این دست است.

۳- گاهی مطابق حمل موضوع با حالتی خاص - نه ذات موضوع - است. حمل عدمیات - نظیر «زید اعمی» - از این دست‌اند. تنها زید در خارج موجود است؛ اما عقل برای حمل اعمی بر زید نیازمند ملاحظه امر زایدی - بصر - است تا زید را با بصر مقایسه نموده و به عدم مصاحبت آن با جسم زید حکم کند. بر این اساس مطابق حمل «زید اعمی»، «وجود زید در حالت بصر نداشتن» است (همو، ج ۱، ص ۲۳۳).

به نظر نگارنده تحلیل فوق در موارد فراوانی به یاری دوانی می‌آید؛ توسعه دوانی در معنای اتصاف، تحلیل او از قاعده فرعیه و تحلیل او از مشتقات نمونه‌ای از تأثیر نظریه حمل و انواع مطابق حمل در سازمان فکری دوانی است. دوانی بر اساس انواعی که از مطابق حمل می‌شمرد، توسعه‌ای در معنای اتصاف روا می‌دارد: «... انا نعلم قطعاً ان - للموضوع اتصافاً بمبدأ المحمول فی المشتقات باحدالوجهین سواء كان بقيامه به او بگونه منتزِعاً منه» (همان، ص ۱۴۵).

دوانی اتصاف موجود در «الجسم ابیض» را از قبیل قیام بیاض به جسم و اتصاف موجود در «زید اعمی» را از قبیل انتزاع اعمی از زید می‌داند (همان، ص ۳۲۸). به دیگر بیان اتصاف جسم به بیاض، با انضمام بیاض به جسم حاصل می‌گردد؛ چون مطابق «الجسم ابیض» جسم و بیاض حال در جسم است؛ اما برای اتصاف زید به اعمی لازم است زید دارای نحوه‌ای از وجود باشد که عقل قادر به انتزاع اعمی از آن است (همان، ص ۱۱۸).

قضایایی نظیر «زید ابیض» از قبیل نوع اول اتصاف و قضایایی نظیر «زید انسان»، «السماء فوق الارض» و «زید اعمی» از نوع دوم اتصاف می‌باشند.

مهم‌ترین استدلال دوانی جهت اثبات لزوم ثبوت فی نفسه مثبت‌له، استناد به انواع مطابق حمل است؛ اینکه قدر جامع انواع چهارگانه مطابق حمل، لزوم ثبوت فی نفسه مثبت‌له می‌باشد (همان، ص ۲۲۸-۲۳۳).

ب) استدلال دیگر دوانی جهت اثبات لزوم ثبوت فی نفسه مثبت‌له، استناد به متنی از ابن‌سیناست که مورد استشهاد دشتکی نیز قرار داشت. دوانی متن *ابن‌سینا* را چنین نقل می‌کند: «کل موضوع للايجاب فی القضايا الايجابیه المعدوله موجود لا لان نفس قولنا غیر عادل یقتضی ذلک لکن لان الايجاب یقتضی ذلک...» (همان، صص ۱۲۶ و ۳۹۹).

مقایسه میان نقل دشتکی و دوانی از متن *ابن‌سینا* ما را به اختلاف نسخه‌ای در این متن راهنمایی می‌کند؛ بر اساس نقل دشتکی تعبیر «فی ان یصدق» در متن وجود دارد؛ ولی طبق نقل دوانی این تعبیر وجود ندارد. طبق نسخه منقول دشتکی، صدق قضیه موجب مقتضی وجود موضوع است که با مبانی دشتکی -انکار نسبت و نظریه صدق او- سازگار است؛ اما طبق نقل دوانی، ایجاب و ربط ثبوتی میان موضوع و محمول مقتضی ثبوت فی نفسه موضوع است و این مهم با مبانی دشتکی ناسازگار نیست.

۳-۱. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا نیز مانند دشتکی و دوانی به ضرورت ثبوت فی نفسه مثبت‌له باور دارد. می‌توان برخی استدلال‌های ملاصدرا را چنین عنوان کرد:

الف) بدهت: ملاصدرا در بسیاری مواضع همانند دشتکی، لزوم ثبوت مثبت‌له را ضروری می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۴۱۲ق، صص ۱۵۰ و ۱۸۵) و مورد تصدیق غریزه انسانی قلمداد کرده (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۹) و مطابق وجدان و انصاف تلقی می‌کند (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱).

ب) صدق حمل ایجابی: ملاصدرا در اسفار صرفاً به این حد وسط اشاره می‌کند: «صدق الحمل الايجابی یستلزم وجود موضوعه» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۹).

ایشان در تعلیقه بر شرح *حکمة الاشراف* این حد وسط را همراه با متن *ابن‌سینا* نقل می‌کند و تعبیر «فی ان یصدق» در نسخه منقول ملاصدرا نیز حضور دارد (همو، ۱۴۱۲ق،

ص ۷۶) که نشان می‌دهد او نیز مانند دشتکی، صدق حمل ایجابی را مقتضی ثبوت مثبت‌له می‌داند و نه خود حکم ایجابی را. این خوانش بر خلاف تفسیر *دوانی از ابن‌سیناست*.
 (ج) *ملاصدرا* در برخی مواضع از اتصاف توسعه‌یافته *دوانی* جهت اثبات لزوم ثبوت مثبت‌له کمک می‌گیرد. به تعبیر *ملاصدرا* اتصاف الف به ب، اعم از انضمام ب به الف یا انتزاع الف از ب است و قدر متقین هر دو قسم، ضرورت وجود موصوف در ظرف اتصاف می‌باشد؛ چون مادامی که الف در خارج نباشد، انضمام ب به الف در خارج یا انتزاع ب از آن ناممکن است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۸۹).

این استدلال اگرچه در ناحیه لزوم ثبوت مثبت‌له اشکالی را به بار نمی‌آورد، قبول اتصاف توسعه‌یافته *دوانی* لوازمی را به بار خواهد آورد که منشأ برخی ناسازگاری‌ها در متون *ملاصدرا* شده‌اند و به مرور به این ناسازگاری‌ها می‌پردازیم.

۲. لزوم ثبوت ثابت

۲-۱. دیدگاه دشتکی

دشتکی معتقد است قاعده فرعی مشهور «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت‌له» مبتنی بر نظریه حملی است که بر اساس آن «الف ب است» به صورت «ثبوت ب برای الف» تحلیل می‌شود؛ اما دشتکی به شدت از این نظریه حمل انتقاد می‌کند و معتقد است باید «الف ب است» را به صورت اتحاد الف و ب تحلیل کرد و طبیعتاً قاعده فرعی نیز به صورت «اتحاد الف و ب» بازسازی می‌شود.*

دشتکی در فضای قاعده فرعی مشهور، دو استدلال به نفع لزوم ثبوت ثابت دارد که *ملاصدرا* به شدت تحت تأثیر این استدلال‌ها قرار گرفته است.

الف) استدلال از راه نسبت: مشهور، در هر حملی به وجود نسبت اذعان دارند (دشتکی، الف، برگ ۲۰). از منظر دشتکی نسبت، وجودی حرفی و غیر مستقل است. وجودات حرفی فرع و تابع طرفین خود می‌باشند؛ به گونه‌ای که اگر طرفین آن ذهنی باشند، نسبت ذهنی و

* در باب نظریه حمل دشتکی و نظریات بدیل آن، ر.ک: حسینی سنگ‌چال و سعیدی مهر، ۱۳۹۹،

اگر طرفین آن خارجی باشند، نسبت خارجی است. بر این اساس برای داشتن یک نسبت خارجی لازم است طرفین آن خارجی باشند. مشهور در قاعده فرعیه تنها ثبوت مثبت‌له را الزامی می‌دانند و ثبوت ثابت را لازم نمی‌دارند. چگونه ممکن است نسبت خارجی باشد، اما ثابت -به‌عنوان یکی از طرفین- فاقد خارجیت باشد. بنابراین برای داشتن یک نسبت خارجی، خارجیت مثبت‌له و ثابت الزامی است و باید قاعده فرعیه را چنین بازنویسی کرد: «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت‌له و الثابت». دشتکی در این باب چنین می‌گوید: «لا یذهب علیک ان النسبه فرع المنتسبین ان ذهناً فذهناً و ان خارجاً فخارجاً، فاذا لم یکن احدالطرفین فی الخارج لم یتحقق بینهما نسبة خارجیه...» (همو، الف، برگ ۴۲/ همو، ب، برگ ۵۳)*.

ب) «معدوم فی نفسه، موجود لشیء نمی‌شود»: مشهور مقتضای قاعده فرعیه را به گونه‌ای توضیح می‌دهند که بر اساس آن، موضوع می‌تواند موجود، اما محمول معدوم فی‌نفسه باشد؛ از سویی حمل ایجابی به معنای «ثبوت امر لامر» است و محمول برای موضوع موجود است. چگونه ممکن است چیزی معدوم فی‌نفسه و موجود لشیء باشد؟ این استدلال در واقع از آن/بن‌سیناست. «إن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم فی نفسه موجوداً لشیء؟ فإن ما لا یكون موجوداً فی نفسه، یتحیل أن یكون موجوداً للشیء» (ابن‌سینا، ۴۰۴ق، ص ۳۳/ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹).

۲-۲. دیدگاه دوانی

مهم‌ترین استدلال دوانی جهت اثبات عدم لزوم ثبوت ثابت، استناد به اتصاف توسعه‌یافته برآمده از انواع مطابق حمل می‌باشد. از دیدگاه دوانی انواع چهارگانه مطابق حمل، در لزوم ثبوت مثبت‌له با یکدیگر مشترک‌اند و مادامی که الف به عنوان مثبت‌له محقق نباشد، نمی‌توان از انضمام ب به الف یا انتزاع ب از الف یاد کرد؛ اما در محمولات انتزاعی مانند عمی، لازم نیست ثابت از تحقق برخوردار باشد، بلکه اتصاف زید به عمی به این معناست

* دشتکی در حاشیه جدید استدلالی شبیه به دلیل فوق دارد که قدری با آن متفاوت است (دشتکی، ج،

برگ ۵۲/ همو، د، برگ ۲۳/ همو، ه، برگ ۲۲).

که زید دارای نحوه خاصی از وجود است که عقل با ملاحظه آن می‌تواند عمی را انتزاع نماید و این مهم صرفاً بر ضرورت وجود موصوف بر وجهی خاص دلالت دارد و بر ضرورت وجود صفت دال نیست (همان، ص ۲۲۸).

دیدگاه *دوانی* با سه چالش اصلی مواجه است:

۱. اتصاف معنایی نسبی و قائم به طرفین بوده و لازم است طرفین نسبت در ظرف نسبت محقق باشند. بر این اساس لازم است موصوف و صفت در ظرف اتصاف محقق باشند و نمی‌توان صرفاً تحقق موصوف را الزامی دید و تحقق صفت را لازم ندانست. این اشکال همان بیان دشتکی جهت اثبات طرفین اتصاف در ظرف اتصاف است (همان، صص ۱۱۹ و ۲۲۸).

دوانی در پاسخ به این اشکال تحت تأثیر جرجانی قرار دارد (همان، ص ۱۴۷). او میان تحقق خارجی اتصاف و اینکه خارج، ظرف اتصاف باشد، تفکیک می‌نماید. به عقیده او اگرچه خارج ظرف اتصاف است، اتصاف در خارج تحقق ندارد و قانون اتصاف مربوط به ظرف تحقق اتصاف است (همان، ص ۲۲۸).

۲. دشتکی جهت اثبات لزوم تحقق ثابت به عبارتی از بهمنیار استناد می‌جوید که *دوانی* آن را از آن *ابن سینا* می‌داند. عبارت مورد استناد دشتکی از این قرار است: «ما لایکون موجوداً فی نفسه یستحیل ان یکون موجوداً لشیء» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳/ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹).

دشتکی معتقد است بر اساس متن فوق، مادامی که صفت فاقد وجود فی نفسه است، نمی‌تواند وجود للموصوف بیابد. بر این اساس نفی وجود خارجی صفت به معنای انکار اتصاف و وجود صفت برای غیر است. اما *دوانی* روایت دیگری از این متن دارد. به عقیده او مراد *ابن سینا* را باید چنین بازتعبیر نمود: «ما لایکون موجوداً فی نفسه اصلاً یستحیل ان یکون موجوداً لشیء»؛ یعنی اگر در حمل «الف ب است»، ب فاقد هر گونه وجود فی نفسه‌ای باشد و به کلی موجود مطلق محسوب نشود که به هیچ نحوی از انحا وجود دارای وجود فی نفسه نیست، نمی‌تواند وجود لشیء آخر بیابد.

بر اساس این بازتعبیر اگر ب در خارج دارای وجود لغیره برای الف باشد، وجود فی نفسه ب در خارج لازم نمی‌آید، بلکه لازم است ب در نحوی از انحاء وجود دارای وجود فی نفسه باشد و معدوم مطلق محسوب نگردد.

شاهد روایت *دوانی* صدر عبارت *ابن‌سیناست* که با محوریت معدوم مطلق بحث را سامان داده است (همان، ص ۲۲۸).

۳. *دوانی* سعی دارد با تحلیل معنای اتصاف، عدم الزام وجود فی نفسه محمول را نتیجه بگیرد. از نظر *دوانی* اتصاف دارای معنای اعمی می‌باشد و شامل دو نوع است:

الف) گاهی اوقات صفتی در وجود ضمیمه به موصوف می‌گردد؛ مانند «الجسم ابیض». ب) گاهی اوقات موصوف در شکلی از وجود قرار دارد که اگر عقل آن را ملاحظه نماید، می‌تواند آن صفت را از موصوف انتزاع کند، مانند «زید اعمی».

دوانی بر اساس تعمیمی که در معنای اتصاف روا می‌دارد، معتقد است: اولاً وجود موصوف در ظرف اتصاف ضروری است؛ چون انضمام یا انتزاع صفت به موصوف، فرع بر وجود موصوف است.

ثانیاً وجود صفت در ظرف اتصاف ضروری نیست؛ چون عقل گاهی از وجود خارجی، اموری اضافی یا سلبی را انتزاع می‌نماید؛ حال آنکه این امور فاقد تحقق خارجی‌اند (دشتکی، د، برگ ۲۱).

دشتکی در مقام نقد بیان *دوانی* می‌گوید: اگر قرار بر تعمیم اتصاف باشد، می‌توان اتصاف را به گونه‌ای تعمیم داد که تنها وجود صفت را به الزام آورد و وجود موصوف لازم نباشد؛ مثلاً می‌توان گفت: اتصاف بر دو گونه است:

یک. گاهی اتصاف به انضمام صفت به موصوف در وجود شکل می‌گیرد، مانند اتصاف جسم به بیاض.

دو. گاهی صفت به شکلی از وجود می‌باشد که اگر عقل آن را ملاحظه نماید، می‌تواند موصوف را از آن انتزاع نماید، مانند اتصاف «ما له الفرسیه» به فرس.

بدیهی است معنای اخیر از اتصاف، وجود صفت را در ظرف اتصاف می‌طلبد و وجود

موصوف را لازم ندارد؛ حال آنکه *دوانی* زیر بار این تالی نخواهد رفت (همو، ج، برگ ۴۶ / همو، د، برگ ۲۱ / همو، ه، برگ ۲۰).

۲-۳. دیدگاه ملاصدرا

الزام یا عدم الزام ثبوت ثابت به صورت ناسازگار در عبارات *ملاصدرا* بازتاب یافته‌اند. می‌توان بر هر دو نظریه شواهدی از متون *ملاصدرا* به دست داد:

۲-۳-۱. متن‌هایی که ثبوت ثابت را لازم نمی‌دانند: الف) *ملاصدرا* در برخی متون با محوریت اتصاف توسعه‌یافته *دوانی* ثبوت مثبت‌له را الزامی دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۸۹). بدیهی است قبول اتصاف توسعه‌یافته به معنای پذیرش محمولات انتزاعی و در نتیجه عدم الزام ثبوت ثابت است. بنابراین لازمه استناد به اتصاف توسعه‌یافته *دوانی* عدم الزام ثبوت ثابت در قاعده فرعیه است.

ب) *ملاصدرا* در متن‌های فراوانی از عدمی‌بودن برخی محمولات یاد می‌کند و قضیه «زید اعمی» را نمونه‌ای از این محمولات عدمی به شمار می‌آورد (همان، ج ۱، صص ۳۷۰ و ۴۱۴ و ج ۷، ص ۲۷۸ / همو، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶).

۲-۳-۲. متن‌هایی که ثبوت ثابت را الزامی می‌دانند: *ملاصدرا* به مناسبت اشکالی از فخر رازی با تفکیک وجود رابط از رابطی و برقراری مصالح اتفاقی میان مشاء و اشراق سعی در ارائه تحلیلی از محمولات عدمی دارد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۱۳۹ و ۳۲۷ / همو، ۱۴۱۲ق، صص ۷۴ / همو، ۱۴۲۰ق، صص ۱۹ و ۳۶۱). لازمه این تحلیل، لزوم ثبوت ثابت می‌باشد که در برخی متون *ملاصدرا* اشاره شده است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۱۴ / همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۵ / همو، ۱۴۱۲ق، ص ۱۹۹).

بر اساس احصای نگارنده صریح‌ترین متنی که به ضرورت ثبوت ثابت اشاره دارد، متنی از *اسفار* است که *ملاصدرا* سعی دارد تحلیل جامعی از خارجیت محمولات فلسفی ارائه دهد. وی در این متن در ابتدا به اتصاف توسعه‌یافته *دوانی* اشاره و تصریح می‌کند که بر اساس این نگرش، ثبوت ثابت الزامی نیست. در ادامه ادله‌ای در نقد این دیدگاه مطرح می‌کند که از قضا تمامی این ادله توسط دشتکی بیان شده‌اند:

الف) اتصاف الف به ب به معنای نسبت میان الف و ب است. نسبت، معنایی حرفی است که قائم به طرفین خویش بوده و لازم است طرفین نسبت در ظرف نسبت محقق باشند. بر این اساس نمی‌توان ثبوت مثبت‌له را ضروری دانست، ولی ثبوت ثابت را لازم ندید. «و الحق ان الاتصاف نسبة بین شیئین متغایرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فالحکم بوجود احد الطرفين دون الآخر فی الطرف الذی یکون الاتصاف فیه تحکم» (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۶). بدیهی است این بیان، عین استدلال دشتکی جهت اثبات لزوم ثبوت ثابت است (دشتکی، الف، برگ ۴۲/ همو، ب، برگ ۵۳).

ب) استناد به متنی از *ابن‌سینا* و *بهمنیار*. *ابن‌سینا* می‌گوید: «ما لایکون موجوداً فی نفسه یتحیل ان یکون موجوداً لشیء» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳/ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹). *دوانی* عبارت فوق را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با معدوم‌بودن ثابت نیز سازگار است؛ اما دشتکی این عبارت را شاهی بر الزام ثبوت ثابت می‌داند. تفسیر *ملاصدرا* از عبارت *ابن‌سینا* موافق با تفسیر دشتکی و بر خلاف تحلیل *دوانی* است و الزام ثبوت ثابت را مقتضای این عبارت می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۶).

ج) *ملاصدرا* عین پاسخ نقضی دشتکی به مدل توسعه‌یافته اتصاف *دوانی* و استنتاج عدم الزام ثبوت ثابت را بازگو می‌کند. *ملاصدرا* می‌گوید: مدل توسعه‌یافته اتصاف *دوانی* موصوف را به گونه‌ای می‌بیند که بتواند صفت به آن ضمیمه گردد یا از آن انتزاع شود. بر اساس مدل توسعه‌یافته اتصاف، ثبوت مثبت‌له الزامی است و ثبوت ثابت لازم نیست. به عقیده *ملاصدرا* می‌توان همین توسعه را در ناحیه صفت داد و گفت: در اتصاف الف به ب، باید ب به گونه‌ای باشد که الف بتواند به آن ضمیمه یا از آن انتزاع گردد و این مهم الزام ثبوت ثابت و عدم الزام ثبوت مثبت‌له را در پی دارد؛ در حالی که این نتیجه نمی‌تواند درست باشد (همان، ص ۳۳۸).

دیدیم که عبارات *ملاصدرا* در باب الزام یا عدم الزام ثبوت ثابت ناسازگارند. نمی‌توان منهای عبارات دشتکی و *دوانی* تحلیل جامعی از نظریه *ملاصدرا* به دست داد. متن‌هایی که به عدم الزام ثبوت ثابت تن داده‌اند، اتصاف توسعه‌یافته *دوانی* را محور قرار می‌دهند و

متونی که ثبوت ثابت را لازم می‌دانند، قانون نسبت و تفسیر دشتکی از متن *ابن‌سینا* را مبنا قرار می‌دهند.

در مقام داوری میان دو متن، *حاجی سبزواری*، الزام ثبوت ثابت را موجب انهدام بسیاری از قواعد فلسفی از جمله قاعده فرعیه می‌داند و معتقد است محمولات عدمی مانع از الزام ثبوت ثابت‌اند (همان، ص ۳۳۶).

درمقابل علامه *طباطبایی* به شدت از این نظریه استقبال می‌کند و می‌فرماید: «هذا هو الحق الذی لا مریه فیہ و قد تقدم ان لازم کون الوجود الرابط موجوداً بطرفیه و فیهما ان یتحقق الطرفان معاً فی ظرف تحقق الرابط، فلا معنی لتحقق قضیه احد طرفیها ذهنی و الآخر خارجی او احد طرفیها حقیقی و الآخر اعتباری مجازی» (همان، ص ۳۳۷).

آیا علی‌رغم متون فراوانی که ثبوت ثابت را الزامی نمی‌داند، *ملاصدرا* در نهایت به لزوم ثبوت ثابت پایبند است یا باید متون بسیاری که ثبوت ثابت را لازم نمی‌دانند، مبنا قرار داده شود؟

به باور *ملاصدرا* فیلسوفان پیش از او عاری عظیم را بر دوش می‌کشیدند؛ اینکه از سویی حکمت را علم به حقایق خارجی تعریف می‌کردند، اما فلسفه به عنوان اشراف علوم حکمی، دارای محمولاتی فاقد تحقق خارجی است. چگونه انتظار می‌رود مسائل فلسفی ما را با حقایق خارجی آشنا سازند؟

ملاصدرا بر اساس الزام ثبوت ثابت معتقد می‌شود که محمولات فلسفی هم باید از تحقق خارجی برخوردار باشند و بر این اساس مسائل فلسفی نیز علم به حقایق خارجی تلقی می‌گردند. ابتدای چنین مسئله مهمی بر الزام ثبوت ثابت نشان می‌دهد *ملاصدرا* در دیدگاه نهایی خویش، ثبوت ثابت را الزامی می‌داند و باید لوازم این دیدگاه را در جای‌جای کاربست قاعده فرعیه بازسازی کرد.

۳. ثبوت پیشینی مثبت‌له

دشتکی در فضای مشهور به فرعیت و لزوم ثبوت پیشینی مثبت‌له وفادار است. *دوانی* با استناد به نقض‌های فراوانی از لزوم فرعیت دست کشیده و استلزام را جایگزین فرعیت

می‌کند. ملاصدرا سعی دارد با فرق‌گذاری میان عارض‌الوجود و عارض‌المایه از برخی نقض‌ها پاسخ گوید.^{*} توجه به این نکته الزامی است که ملاصدرا قاعده فرعیه را حداقل به دو صورت ناسازگار روایت کرده است:

الف) برخی عبارات، قاعده فرعیه مورد نظر ملاصدرا به صورت «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له و الثابت» تحلیل می‌گردد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۴۳، ۱۳۹ و ۳۳۶ و ج ۷، ص ۲۱۴/ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۳۶۱/ همو، ۱۴۲۲ق، صص ۷۴، ۱۱۹ و ۲۳۵). باید بدانیم که قاعده فرعیه فوق بر اساس مدل توسعه نیافته اتصاف تدوین یافته و برآمده از تحلیل دشتکی است. بر اساس این تقریر از قاعده فرعیه، ثبوت مثبت له و ثبوت ثابت الزامی است.

ب) در برخی عبارات، قاعده فرعیه مورد نظر ملاصدرا به صورت «ثبوت شیء لشیء او انضمام شیء الی شیء او اعتبار شیء مع شیء او انتزاع شیء من شیء فرع لوجود المثبت له او لا اقل مستلزم للمغایره بینهما فی الثبوت» بیان شده است (ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳/ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۰/ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰).

ب) هلیات بسیطه

یکی از موارد کاربست قاعده فرعیه، تحلیل هلیات بسیطه است. ملاصدرا فراخور ناسازگاری که در الزام یا عدم الزام ثبوت ثابت در قاعده فرعیه داشت، در تحلیل هلیات بسیطه نیز ناسازگار سخن گفته است. ملاصدرا دست کم دو تحلیل از رابطه هلیات بسیطه و قاعده فرعیه ارائه کرده است:

الف) در یک تحلیل «الف موجود است» را به صورت طبیعی آن حفظ کرده، معتقد است ثبوت وجود برای ماهیت از قبیل ثبوت الشیء است و مصداق ثبوت شیء لشیء

* برای اولین بار تمامی نقض‌های دوانی بر فرعیت را از مجموع حواشی او بر تجرید جمع‌آوری کرده و در مقاله «قاعده فرعیه در سازمان فکری محقق دوانی» (حسینی، ۱۴۰۰، ص ۷۳) آورده‌ایم. در این مقاله نشان داده شده است تفاسیر ناقصی از نظریه استلزام دوانی ارائه شده است. این بحث چندان در تحلیل هلیات بسیطه تاثیر ندارد و به بررسی تفصیلی آن نمی‌پردازیم.

نیست؛ چون وجود و ماهیت در خارج امری واحدند و نمی‌توان از رابطه تقدم، تأخر، معیت و... میان آنها سراغ گرفت (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۴۴، ۵۵ و ۵۸/ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۸/ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۸). ملاصدرا برای تبیین چنین رابطه‌ای میان وجود و ماهیت به متنی از ابن‌سینا استناد می‌کند: «فالوجود الذی للجسم هو موجودیة الجسم لا کحال البیاض و الجسم فی کونه ابیض» (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۶).

بر این اساس هلیات بسیطه تخصصاً از ذیل قاعده فرعیه بیرون‌اند؛ چون موضوع قاعده فرعیه «ثبوت شیء لشیء» است؛ حال آنکه هلیات بسیطه عبارت از «ثبوت الشیء» اند.

ملاصدرا علی رغم تصریحات عدیده‌ای که بر خروج تخصصی هلیات بسیطه از ذیل قاعده فرعیه دارد، در برخی مواضع با محوریت جریان قاعده فرعیه در هلیات بسیطه استدلالی به نفع اصالت وجود اقامه می‌کند. بر اساس این استدلال، صدق گزاره «الانسان موجود» در گرو احراز ثبوت مثبت له -انسان- است و این مهم بر اساس جریان قاعده فرعیه بیان می‌شود. ثبوت انسان تنها با قبول ثبوت و تحقق فی نفسه وجود ممکن است و در نتیجه برای صدق گزاره «الانسان موجود» باید تحقق فی نفسه وجود را باور داشت و این مهم چیزی جز اصالت وجود نیست (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳/ همو، ۱۴۲۰، ص ۱۸۸/ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۰/ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۰)*.

برای فهم ناسازگاری متون ملاصدرا لازم است ریشه این ناسازگاری‌ها را واکاوی کرد. ملاصدرا به دلیل تفاوت خوانشی که در تحلیل قاعده فرعیه داشت، در نسبت هلیات بسیطه و قاعده فرعیه نیز دچار این تفاوت تحلیل شده است. شاهد این ریشه‌یابی، تعبیر ملاصدرا در دو موضع است.

ملاصدرا در مواردی که از خروج تخصصی هلیات بسیطه از ذیل قاعده فرعیه یاد

* آنچه در متن ذکر شده، خلاصه‌ای از تقریر مختار نگارنده از این استدلال است. در تقریر این استدلال باید نکات دقیقی را مبتنی بر حوزه فلسفی شیراز و مخصوصاً دوانی در کار کرد تا بتوان به مراد ملاصدرا دست یافت. تقریر این استدلال خود تحقیقی مستقل خواهد بود (ر.ک: حسینی، ۱۴۰۰، رساله دکتری مسئله اتصاف ماهیت به وجود در حکمت متعالیه، دانشگاه تربیت مدرس).

می‌کند، موافق قاعده فرعیه متناسب با خوانش دشتکی -ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبتله- سخن می‌گوید (همو، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱/ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۲/ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷/ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۱۷). این در حالی است که ملاصدرا در تمامی مواضعی که شکل طبیعی هلیات بسیطه را مصداق قاعده فرعیه قرار می‌دهد، قاعده فرعیه برآمده از اتصاف توسعه‌یافته دوانی را مبنا قرار داده است و قاعده فرعیه را به شکل -ثبوت شیء لشیء او انضمامه الیه او اعتباره معه متفرع علی وجود المثبتله- ذکر می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳/ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰/ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۰/ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰).

بنابراین اختلاف متون ملاصدرا در تحلیل شکل طبیعی هلیات بسیطه به ناسازگاری روایت او از قاعده فرعیه باز می‌گردد؛ ایشان با مبنا قرار دادن قاعده فرعیه برآمده از اتصاف توسعه‌یافته دوانی، هلیات بسیطه را مصداق قاعده فرعیه قلمداد نموده است و در برخی مواضع با مبنا قرار دادن مدل توسعه‌نیافته اتصاف -که اعم از انضمام و انتزاع نیست- هلیات بسیطه را تخصصاً از ذیل قاعده فرعیه خارج ساخته است.

دیدیم که ملاصدرا عدم خارجیت محمولات فلسفی را عاری عظیم می‌نامد که بر گردن فلاسفه پیش از او سنگینی می‌کرد و خود او سعی دارد با الزام ثبوت ثابت، محمولات فلسفی را خارجی ساخته، این عار عظیم را دفع کند. ابتدای چنین مسئله مهمی بر الزام ثبوت ثابت در قاعده فرعیه نشان می‌دهد قاعده فرعیه منتخب ملاصدرا نمی‌تواند مبتنی بر نظریه اتصاف توسعه‌یافته دوانی بوده، ثبوت ثابت را لازم نداند. بنابراین شکل طبیعی هلیات بسیطه، تخصصاً از ذیل قاعده فرعیه بیرون‌اند و نمی‌توان بر اساس مصداقیت هلیات بسیطه برای قاعده فرعیه استدلالی به نفع اصالت وجود اقامه کرد و چنین استدلالی جدلی خواهد بود.

ب) ملاصدرا تحلیل دومی از هلیات بسیطه دارد که مبتنی بر اصالت وجود بوده و آن را بهترین تحلیل بر اساس مبانی حکمت متعالیه قلمداد می‌کند (همو، ۱۳۰۲، ص ۱۱۷). طبق این تحلیل، شکل طبیعی «الانسان موجود» گزاره درست ساختی نیست و لازم است وجود را موضوع قرار داده، ماهیت را بر آن حمل و به صورت عکس‌الحملی -«هذا الوجود

انسان»- آن را بیان کنیم. ملاصدرا حدافل در سه موضع تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه را مصداق قاعده فرعیه به شمار می‌آورد (همان/ همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹ و ج ۱، ص ۲۸۹). طبیعتاً صورت عکس‌الحملی هلیات بسیطه نمی‌تواند مصداق قاعده فرعیه مبتنی بر مدل توسعه‌نیافته اتصاف باشد؛ چون در این شکل از قاعده فرعیه، علاوه بر ثبوت مثبت‌له، ثبوت ثابت هم شرط است؛ حال آنکه ماهیت ولو از کسوت موضوع خارج شده و ثبوت پیشینی آن شرط نیست، بر اساس اصالت وجود، در کسوت محمول هم فاقد تحقق است؛ حال آنکه هم ثبوت مثبت‌له و هم ثبوت ثابت در قاعده فرعیه شرط است.

ملاصدرا در برخی مواضع تصریح می‌کند که قاعده فرعیه مبتنی بر مدل توسعه‌یافته اتصاف دوانی مبنای او در مصداق قراردادن عکس‌الحملی برای قاعده فرعیه است.

فالحکم بان هذا الوجود انسان اولی من الحکم بان ماهیه الانسان موجود لان الاتصاف اعم من ان یکون بانضمام الصفه الی الموصوف فی الوجود او یکون وجود الموصوف بحیث ینتزع العقل منه تلك الصفه و کلا القسمین یتدعی وجود الموصوف فی ظرف الاتصاف... (همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۹).

بر اساس متن فوق درمی‌یابیم که ملاصدرا صورت عکس‌الحملی هلیات بسیطه را مصداق قاعده فرعیه مبتنی بر اتصاف توسعه‌یافته دوانی قرار داده است و باید متن‌هایی نظیر «و ثبوت له متفرع علیه بوجه...» (همو، ۱۳۰۲، ص ۱۱۷) را بر قاعده فرعیه‌ای حمل کرد که ثبوت ثابت را الزامی نمی‌داند.

پیش از این بیان شد که ملاصدرا تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه را مبتنی بر نظریه نهایی خویش می‌داند و این تحلیل را دقیق‌تر از تحلیل مبتنی بر شکل طبیعی هلیات بسیطه به حساب می‌آورد؛ از سویی دیدیم که ابتدای دفع عار عظیم در تحلیل محمولات فلسفی بر قاعده فرعیه مبتنی بر مدل توسعه‌نیافته اتصاف استوار است و این تقریر از قاعده فرعیه مبنای نهایی ملاصدراست.

ملاصدرا در تحلیلی که بر خروج تخصصی هلیات بسیطه از قاعده فرعیه مبتنی بود، مدل مختار خویش از قاعده فرعیه را مبنای قرار داد و در تحلیل عکس‌الحملی از هلیات بسیطه - که مبنای نهایی ملاصدراست - از قاعده فرعیه‌ای یاد می‌کند که مختار نهایی او

نیست. بر اساس تحلیل ذکرشده لازم است:

اولاً صورت طبیعی هلیات بسیطه را تخصصاً از ذیل قاعده فرعیه خارج کرد و هر گونه استدلالی به نفع اصالت وجود که صورت طبیعی هلیات بسیطه را مصداق قاعده فرعیه قرار دهد، بر خلاف مبنای نهایی ملاصدراست.

ثانیاً تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه که مبنای نهایی ملاصدراست، باید بر مدار قاعده فرعیه مختار او تحلیل گردد و نباید عکس‌الحمل را مبتنی بر مدل توسعه‌یافته اتصاف دوانی تحلیل و آن را مصداق قاعده فرعیه قرار داد.

نتیجه

اتخاذ نظریه‌ای در باب قاعده فرعیه مبتنی بر اخذ مبنا در سه ساحت لزوم ثبوت فی نفسه مثبت‌له، لزوم ثبوت ثابت و لزوم ثبوت پیشینی مثبت‌له است. عموم ناسازگاری‌های راه‌یافته در متون ملاصدرا در تحلیل لزوم یا عدم لزوم ثبوت ثابت است. دشتکی بر لزوم ثبوت ثابت اصرار می‌ورزد و از راه قانون نسبت و تفسیری از متن *ابن‌سینا* سعی در اثبات آن دارد. دوانی بر مبنای انواع مطابق حمل، از اتصاف توسعه‌یافته‌ای یاد می‌کند که اعم از انضمامی بودن محمول یا انتزاعی بودن آن است و با محوریت اتصاف توسعه‌یافته خویش، ثبوت ثابت را الزامی نمی‌داند. ملاصدرا در این باب مختلف سخن گفته است؛ گاهی با مبنا قراردادن اتصاف توسعه‌یافته دوانی، محمولات عدمی را شاهی بر عدم الزام ثبوت ثابت می‌داند و گاهی بر مدار استدلال‌های دشتکی بر الزام ثبوت ثابت اصرار می‌ورزد. به نظر نگارنده ابتدای مسئله مهم دفع عار عظیم نشان می‌دهد الزام ثبوت ثابت مبنای نهایی ملاصدراست و باید موارد کاربست قاعده فرعیه را بر مدار الزام ثبوت ثابت بازسازی کرد. یکی از موارد کاربست این قاعده، تحلیل ملاصدرا از هلیات بسیطه است. او دو تحلیل از هلیات بسیطه دارد. در یک تحلیل هلیات بسیطه را به صورت طبیعی آن حفظ و آن را تخصصاً از ذیل قاعده فرعیه خارج می‌کند؛ اما در برخی متون بر اساس شمول قاعده فرعیه درباره شکل طبیعی هلیات بسیطه، بر اصالت وجود استدلال می‌آورد. به نظر نگارنده ناسازگاری متون فوق به ناسازگاری عبارات ملاصدرا در الزام ثبوت ثابت باز می‌گردد.

متونی که از خروج تخصصی هلیات بسیطه از ذیل قاعده فرعیه یاد می‌کنند، قاعده فرعیه مبتنی بر مدل توسعه‌نیافته اتصاف را مبنی قرار داده‌اند و متونی که از شمول قاعده فرعیه نسبت به هلیات بسیطه یاد می‌کنند، قاعده فرعیه مبتنی بر مدل توسعه‌یافته اتصاف را مبنا قرار داده‌اند و شواهد متنی کافی برای این وجه‌الجمع ارائه داده‌ایم. تحلیل دومی که *ملاصدرا* از هلیات بسیطه ارائه می‌دهد، تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه است. *ملاصدرا* تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه را مصداق قاعده فرعیه می‌داند. به قرینه برخی عبارات روشن ساختیم که قاعده فرعیه مبتنی بر اتصاف توسعه‌یافته *دوانی* مراد اوست؛ در حالی که عکس‌الحمل به عنوان مبنای نهایی *ملاصدرا* نباید بر قاعده فرعیه‌ای مبتنی باشد که نظریه نهایی او نیست؛ بنابراین حتی تحلیل عکس‌الحملی هلیات بسیطه نیز تخصصاً از ذیل قاعده فرعیه بیرن است.

الزام ثبوت ثابت در قاعده فرعیه لوازم مهمی را به میان خواهد آورد؛ تفسیری نوین از معقولات ثانی فلسفی، تحلیلی نوین از حمل‌های ماهوی و تحلیلی نوین از تقابل تناقض نمونه‌هایی از آثار این نظریه در فلسفه است. علامه طباطبایی در آثار خویش به برخی از این لوازم تصریح کرده‌اند.*

* علامه طباطبایی تحلیل ویژه خویش از معقولات ثانی فلسفی را در *بدایه و نهایه* عنوان کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۶۸/ همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۳). ایشان به تحلیل حمل‌های ماهوی به مناسبت فرع اول اصالت وجود از کتاب *نهایة الحکمه* پرداخته‌اند (همان، ص ۵۳). نگارنده در مقاله «نوع و گستره نقش وجود در حمل‌های ماهوی از منظر علامه طباطبایی» (حسینی و سعیدی مهر، ۱۳۹۶، ص ۷) به این لازم پرداخته است. علامه، مبتنی بر الزام ثبوت ثابت تحلیل ویژه‌ای از تقابل تناقض ارائه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۵۹).

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین؛ **الالهیات من کتاب الشفا؛ تصحیح سعید زائد؛ قم: مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.**
۲. —؛ **الاشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.**
۳. بهمنیار بن مرزبان؛ **التحصیل؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.**
۴. حسینی سنگچال، سیداحمد؛ رساله دکتری «مسئله اتصاف ماهیت به وجود در حکمت متعالیه»، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۴۰۰.
۵. —؛ «قاعده فرعیه در سازمان فکری جلال الدین دوانی»، **تاریخ فلسفه در اسلام؛ س ۱، ش ۱، ۱۴۰۰، ص ۷۳-۱۰۰.**
۶. حسینی سنگچال، سیداحمد و محمد سعیدی مهر؛ «نظریه حمل سید صدرالدین دشتکی»، **منطق پژوهی؛ دوره ۱۰، ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۱۱۳-۱۳۵.**
۷. —؛ «نوع و گستره نقش وجود در حمل های ماهوی از منظر علامه طباطبایی»، **معرفت فلسفی؛ س ۱۵، ش ۲، ۱۳۹۶، ص ۷-۲۲.**
۸. علامه حلی، یوسف بن مطهر؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تصحیح حسن حسن زاده آملی؛ چ ۱۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.**
۹. دشتکی، صدرالدین؛ **الحاشیة القديمة علی الشرح الجدید؛ مجلس شورای اسلامی. ش ۱۷۵۵.**
۱۰. —؛ **الحاشیة القديمة علی الشرح الجدید؛ نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۱۳۵۳خ.**
۱۱. —؛ **الحاشیة الجدیة علی الشرح الجدید؛ نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار، ش ۱۳۶۸.**
۱۲. —؛ **الحاشیة الجدیة علی الشرح الجدید؛ نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۱۷۵۶.**

۱۳. ____؛ الحاشية الجديدة على الشرح الجديد؛ نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۴۷۳.
۱۴. دوانی، جلال‌الدین؛ الف، الحاشية الاجد على الشرح الجديد للتجريد؛ نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی. ش ۱۹۹۸.
۱۵. رازی، فخرالدین؛ شرح الاشارات و التنبيهات؛ مقدمه و تصحيح نجفقلی حبیبی؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ به انضمام تعلیقات سبزواری و طباطبایی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۷. ____؛ شرح الهدایة الاثیریة؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۸. ____؛ «المسائل القدسیه»، سه رساله فلسفی؛ ج ۳، قم: دفتر تبلیغات حوزه، ۱۳۷۸.
۱۹. ____؛ «رساله الفوائد»، مجموعه رسائل فلسفی؛ ج ۲، تهران: حکمت، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. ____؛ المشاعر؛ ترجمه عمادالدوله؛ ج ۲، تهران: طهوری، ۱۳۶۳.
۲۱. ____؛ «رساله الاتصاف»، مجموعه الرسائل التسع؛ قم: مکتبه المصطفی، ۱۳۰۲.
۲۲. ____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تصحیح محمد خواجهوی؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۲۳. ____؛ تعلیقه علی شرح حکمة الاشراق؛ تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. ____؛ شرح ملاصدرا بر الهیات شفا؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ ج ۲، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۲۶. ____؛ بداية الحکمة؛ تصحیح و تعلیق زراعی سبزواری؛ ج ۱۶، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۸۳.
۲۷. قوشچی، علی بن محمد؛ شرح تجرید العقائد؛ به انضمام حواشی قدیم دوانی، تصحیح محمد حسین زراعی رضائی، قم: انتشارات راند، ۱۳۹۳.

References

1. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta‘aliya fī-l-asfar al-‘aqliyya al-arba‘a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
2. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1991). *Al-Ta‘liqat ‘ala Sharh Hikmat al-ishraq*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation
3. Dawānī, Jalāl al-Dīn, *The new commentary on Sharh Tajrīd al-kalām*. Manuscript, Islamic Parliament Library, no. 1998.
4. Daštakī, Ṣadr-al-Dīn Moḥammad (1974). *The old commentary on Sharh Tajrīd al-kalām*, Astan Quds Razavi Library.
5. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Theology)*. Vol.3, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.

Contents

The Criterion of Causality in the View of Mulla Sadra and Philosophers after Mulla Sadra/ Abulhasan Ghaffari

Analysis of the Man's Nature and Perfection in view point of Roger and its Critique based on Avicenna's Philosophy/ Mohammad Mahdi Hekmatmehr/ Seyyed Sadrudin Taheri

Philosophical-Interpretative Analysis of the Role of Repentance in the Afterlife in Saving the Eternal Punishment from Hell/ Hossein Oshaqi

Explanation and Analysis of the Relationship between External Senses and Judgment in Proposition in the Islamic Philosophy with a Historical-Logical Approach/ Hesamodin Moemeni Shahraki/ Ahmad Abedi Arani

Philosophical-Psychological Explanation of the Truth of the Soul and its Relationship with the Body in View Point of Allameh Tabataba'i/ Sayyaed Hadi Sarkeshik/ Mohammad Hasan Fateminia/ Hamid Rafii Honar

The Analysis of the Presupposition Rule and the Existential Propositions in Mulla Sadra's Thought and his Effectiveness of Dashtakī and Dawānī/ Sayyed Ahmad Hoseini Sangchal

4

History of Islamic Philosophy

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty
Vol.1/ Issu.4/ Winter.2022

Founder: Ale-Taha Higher Education Institute

General Manager: Dr. Reza Akbarian

Editor in chief: Dr. Reza Akbarian

Editorial Board:

Reza Akbarian (Professor of Tarbiat Modares University)

Trad Hamade (Professor of Philosophy at the Beirut University)

Anthony F.Shaker (Institute of Islamic Studies, McGill University)

Mohamad Mortada (Professor Philosophy of Lebanese University)

Yahya Kabir (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Seyyed Sadrudin Taheri (Professor of Allameh Tabatabai University)

Fathail Akbari (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Hossein Oshaqi (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Laleh Haghghat (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Seyyed Mohammad Ali Hojjati (Associate Professor of Tarbiat Modares University)

Hamedeh Rastaei (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Yosef Fazilat (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Manager the Journal: Dr. Hamedeh Rastaei

Associate Editor: Ismaeil Ansari

Address: Journal Office, Ale-Taha Institute of Higher Education, Madreseh St., Koohsar Blvd, Shahrn, Tehran, Iran.

Tel: +982144320647

<https://hpi.aletaha.ac.ir/>