

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شروش نامه حکمت و فلسفه اسلامی

دو فصلنامه علمی - ترویجی

سال پنجم، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز
جامعه المصطفیٰ العالمیه
محل انتشار
مجتمع آموزش عالی امام خمینی
مدیر مسئول: علی عباسی
سر دبیر: محمدمهدی گرجیان عربی

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

- ✦ عین الله خادمی (استاد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید رجایی)
- ✦ حمیدرضا رضانیا (استادیار فلسفه تطبیقی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ علی عباسی (استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه)
- ✦ محسن قمی (دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)
- ✦ ابوالفضل کیاشمشکی (دانشیار فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه امیرکبیر)
- ✦ محمدمهدی گرجیان عربی (استاد فلسفه و عرفان اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم)

ویراستار علمی: مهدی کریمی
کارشناس اجرایی: محمدعلی نیازی
ویراستار نگارش: عظیم قهرمانلو
مدیر نشریات: محمدمراد خان بابا

مجوز انتشار: ۱۳۴/۳۱۶
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، مدرسه عالی حکمت و دین پژوهی
تلفن تحریریه: ۳۷۱۱۰۲۵۶ تلفن توزیع و اشتراک: ۳۷۱۱۰۶۳۸ دورنگار: ۳۷۱۱۰۲۵۶ صندوق پستی: ۱۴۳ - ۳۷۱۴۵

www.miu.ac.ir
www.journals.miu.ac.ir
Email: pajoheshname.h.f@gmail.com

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

دوفصلنامه پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس مصوبه شماره ۱۴۳ مورخ ۱۳۹۴/۱۰/۲۲ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره اول حائز رتبه علمی - ترویجی شده است.

رویکرد نشریه

رویکرد کلی مجله، انتشار مقالات تخصصی در حوزه حکمت و فلسفه اسلامی با توجه به مفاهیم، اصول، روش و نیز برترین رویکردها و آرای اندیشمندان می‌باشد. این بخش از علوم انسانی، گرایش‌های مختلف حکمت نظری و عملی را دربرگرفته و به عقلانیت اسلامی در حوزه معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و دین‌شناسی با رویکردی مستقل و یا تطبیقی می‌پردازد.

اهداف کلی نشریه

نشریه حکمت و فلسفه اسلامی دستیابی به افق‌های ذیل را جزئی از اهداف خود در نظر دارد:

- ❖ معرفی دقیق اندیشه‌های ناب حکمت و فلسفه اسلامی به طالبان علم و حقیقت؛
- ❖ کمک به تولید علم و الگوی اندیشه در حوزه عقلانیت اسلامی و علوم انسانی؛
- ❖ تثبیت و تحکیم عقلانیت باورهای دینی در برابر اندیشه‌های مخالف؛
- ❖ تبیین نقش حیاتی حکمت نظری و عملی در برون‌رفت انسان از معضلات معاصر؛
- ❖ کمک به ارتقا و تعمیق پژوهش‌های تخصصی با تکیه بر پشتوانه‌های اندیشه اسلامی.

تذکرات

- پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی فقط مقالاتی را که در چارچوب رویکرد و براساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، مورد ارزیابی قرار می‌دهد.
- پژوهش‌نامه در تلخیص و ویرایش مقالات و مطالب آزاد است.
- مقالات و مطالب منتشره در پژوهش‌نامه، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های پژوهش‌نامه نیست.
- مسئولیت کامل محتوای مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان آن می‌باشد.

راهنمای نگارش و تنظیم مقاله

۱. مقاله باید به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد و متن کامل آن پیش‌تر در هیچ مجله یا نشریه‌ای منتشر و یا برای چاپ ارائه نشده باشد.
۲. مشخصات مقاله مانند: نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن، در صفحه نخست مقاله آورده شود.
۳. مقاله به ترتیب شامل: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده باید در یک یا دو پاراگراف و حداکثر در ۱۵۰ کلمه، بازگوکننده محتوای مقاله با تأکید بر روش‌ها و دست‌یافت‌ها باشد.
- ب) مقاله باید در محیط Word 2010، حداقل ۱۴ صفحه و حداکثر ۲۰ صفحه (۳۵۰ کلمه‌ای) در دو نسخه پرینت‌شده به همراه فایل مقاله ارسال گردد.
- ج) مقالات بدون چکیده انگلیسی به همراه ترجمه دقیق «عنوان و واژگان کلیدی» قابل ارزیابی نمی‌باشند.
۴. شکل ارجاعات داخل متن الزاماً به صورت قاعده (A.P.A) نوشته می‌شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ۲، ۱۹۴).
۵. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
الف) برای کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، تاریخ انتشار.
ب) برای مقاله: نام خانوادگی و نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (نشریه)؛ شماره نشریه، سال انتشار، شماره جلد و شماره صفحه ابتدا و انتها.

- ۵/ نقش امامان اهل بیت علیهم السلام در عرفان با تأکید بر آموزه‌های عرفانی امام علی علیه السلام /
محمد مهدی گرجیان
- ۲۳/ قضیه ضروریه (جهت ضرورت) ازدیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق / سیدسجاد ساداتی زاده،
علی صبری و محمد کرمی نیا
- ۳۵/ تحلیل جانمایی اصول حکمت متعالیه در تبیین رابطه حق و خلق / نرجس رودگر
- ۵۳/ الگوی خانواده مطلوب از منظر ابن سینا و ارزیابی آن با رویکرد اسلامی و فمینیستی /
یحیی بوذری نژاد و ابوالفضل اقبالی
- ۷۵/ تبیین رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی / شهاب‌الدین علائی نژاد
- ۹۷/ آیه أولوا الأرحام و امامت / مهدی زندیه
- ۱۱۱/ خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



نقش امامان اهل بیت علیهم السلام در عرفان با تأکید بر آموزه‌های عرفانی امام علی علیه السلام

محمد مهدی گرجیان^۱

چکیده

سخن از نقش امامان اهل بیت علیهم السلام در پیدایش و گسترش معرفت الهی، کار سترگی است که از بیان غیرمعصومان ممکن و مقدور نیست؛ به‌ویژه هنگامی که تأکید بحث بر محور مولای متقیان امیر مؤمنان علی بن ابی‌طالب علیه السلام باشد؛ امامی که سراسر زندگی ایشان مشحون از معارف بلند عرفانی در صحنه معرفت و عمل است. او که فرمود: «ینحدر عنی السیل و لایرقی إلی الطیر» (نهج البلاغه، خ ۳، بند ۱) و این سخن به عرفان در بُعد نظری و معرفتی اختصاص ندارد؛ زیرا در بُعد عملی نیز اوج عرفان عملی فقط به ساحت معصومان علیهم السلام اختصاص دارد و دیگران باید راه شهود، مکاشفه و سیروسلوک را از آنان فراگیرند: «بکم یسلک إلی الرضوان» (مفاتیح نوین، زیارت جامعه کبیره، ص ۵۳۷).

براین اساس نوشتار حاضر برآن است با کرامت علوی بتواند گوشه‌ای از رهاورد آن انوار تابناک در عرصه عرفان را به‌تصویر بکشد؛ آن‌گونه که منابع شیعی، سرشار از آن حقایق برگرفته از میوه‌های ناب شجره طوبی و بی‌بدیل این خاندان است و این آموزه‌های نورانی، دستمایه عرفان اسلامی با گرایش‌های گوناگون درون‌دینی است.

واژگان کلیدی: امامان شیعه، عرفان اسلامی، امیر مؤمنان علی علیه السلام، معرفت شهودی، پیدایش و گسترش عرفان اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۷/۱/۱۶ تاریخ تأیید: ۹۷/۳/۱۰

۱. استاد تمام دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام و جامعه المصطفی العالمیه (mm.gorjian@yahoo.com).

مقدمه

در بدو نگارش مقاله حاضر باید اعتراف کرد نه تنها مظلومیت خاندان نبوت در عرصه اجتماع و سیاست همچنان به طور مستمر باقی است، بلکه در عرصه معرفت نیز معارف بی نظیر و الهی آنان همواره به طور بایسته کاوش نشده است و شیفتگان حقیقت، همواره از آب گوارای آنان استفاده شایسته نکرده‌اند.

اندیشمندان و عالمان شیعه بر خود فرض دانسته‌اند با استفاده از عقل و غواصی در دریای معارف قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام به اندازه توان خویش از معارف ناب اهل بیت علیهم‌السلام دفاع کنند و در برابر حملات دشمنان سرسخت، جانانه به دفاع برخیزند.

عصر حاضر را می‌توان عصر بحران هویت و معنویت نام نهاد. دشمنان حقیقت و معرفت ناب، با تلاش‌های دو چندان در ساحت‌های بین‌المللی، تلاش وافر خویش را برای سیطره فکری و اقتصادی به طور همه‌جانبه به کار گرفته‌اند تا نور حقیقت به گونه شایسته و بایسته روشنگری نکند؛

غافل از آنکه در نبرد دائمی حق و باطل، حق و حقیقت و حقایق الهی، پیروز است:

يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ
الْكَافِرُونَ: کافران اراده کردند که نور خداوند را با دهان هایشان
خاموش کنند، درحالی که خداوند نورش را تمام خواهد نمود، گرچه
کافران نخواهند (صف: ۸).

باید اعتراف کرد ابعاد عرفانی اسلام در پرتو آموزه‌های اصیل شیعی، بسیار زیبا و دلنشین به تصویر کشیده شده است و ائمه معصوم علیهم‌السلام در اصل شکل‌گیری و گسترش معارف عرفانی، نقش بی‌بدیلی ایفا کردند. تراث غنی و آثار عرفانی موجود در معارف اهل بیت علیهم‌السلام، ادعیه و سیره عملی ایشان، هویت تازه‌ای به معارف بلند آنان می‌تواند ببخشد و انسان سردرگم این عصر را به ساحل نجات رهنمون می‌گردد. معرفت عرفانی شیعی که ضمن جامعیت و سترگی، از پیرایه‌ها و انحرافات به دور بوده است، تشنگان حقیقت ناب را از منبع فیاض و حیوانی سیراب می‌کند؛ همان عرفان ناب اسلامی و شیعی که از منبع ذخائر قرآن کریم و سنت علمی و عملی و حیوانی معصومان علیهم‌السلام سرچشمه گرفت و بارور شد.

باید توجه داشت دشواری‌هایی در ساحت موضوع مورد نظر خودنمایی می‌کند که به برخی از آنها این‌گونه می‌توان اشاره کرد:

سخن گفتن درباره وجودات نوریه معصومان علیهم السلام، به‌ویژه مولی‌الموحدین و امام‌العارفین علی‌بن‌ابی‌طالب علیه السلام از یک سو و عرفان اسلامی برگرفته از سیره علمی و عملی هادیان الهی از سوی دیگر، خود بر صعوبت کار به‌گونه دوچندان می‌افزاید که دستگیری و امداد آنان حقیر را می‌تواند امیدوار کند.

البته مطابق آموزه‌های عرفانی برگرفته از کلمات نورانی مولی‌الموحدین علی علیه السلام، حق تعالی بسیط‌الحقیقه علی‌الإطلاق است و ذات او متصف به هیچ وصفی نیست؛ زیرا «کمال‌الإخلاص له نفی الصفات عنه» (نهج البلاغه، خ ۱، بند ۴) و در عین نفی صفات از او در مقام ذات، اوصافی را در مقام اسما و صفات برای حق تعالی می‌توان ثابت کرد. حضرت علی علیه السلام به‌عنوان خلیفه اعظم الهی نیز حق تعالی را این‌گونه توصیف می‌کند که خود نیز بساطت در سطح امکانی را از حق سبحانه بالتبع داراست و حائز مقاماتی است که انسان این‌سویی او را مجمع اضداد قلمداد می‌کند.

۱. تأثیر اهل بیت علیهم السلام بر پیدایش و گسترش عرفان اسلامی از منظر اهل معرفت

روشن است که جایگاه هر فرد میان مردم و اندیشمندان را می‌توان در میزان تأثیرگذاری اندیشه و سخنان او بر مخاطبان قیمت‌گذاری کرد؛ زیرا هر اندازه عظمت شخصیتی و اندیشه‌ای او بیشتر باشد، سخنان وی نزد دیگران مؤثرتر خواهد بود و این امر می‌تواند در عرصه‌های گوناگون فردی، اجتماعی، مادی و معنوی گسترده باشد.

با این نگاه و باتوجه به جایگاه شمول‌نگر معصومان علیهم السلام و فراگیری شخصیت آنان، هر فرقه‌ای از فرق می‌کوشند آنان را از خویش قلمداد کنند؛ براین‌اساس عرفا با هر نحله‌ای در عرصه معرفت و عمل به جایگاه و منزلت معصومان علیهم السلام به‌ویژه به امیر مؤمنان علیه السلام اشاره کرده، می‌کوشند معارف را از آنان دریافت کنند و خود را به آنان منتسب بدانند و نسبت به آنان خضوع و تواضع نمایند؛ توضیح اینک:

در آثار عرفا آمده که عرفان عبارت است از علم به خداوند سبحان از جهت اسما و صفات و مظاهر او و به احوال مبدأ و معاد و به حقایق عالم و به کیفیت بازگشت آن به سوی حقیقت واحدی که همان ذات احدی است (عرفان نظری) (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۷/قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶؛ به نقل از یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۶۵).

براین‌اساس می‌توان گفت از نظر عرفا، عارف کسی است که از راه سیروسلوک و تهذیب نفس

به مقام شناسایی اسما و صفات حق نایل شود و افزون بر این نوعی اتصال با حضرت حق یابد؛ به گونه‌ای که در او فانی شده، چیزی جز او را نشناسد و نبیند.

روش عرفان برای رسیدن به این حقیقت، فقط بر تصفیه نفس و سیروسلوک تا مرحله رسیدن و مشاهده حقیقت استوار است و به هیچ عنوان بر استدلال‌های عقلی اعتماد نمی‌شود و اگر گاهی به استدلال‌های عقلی تمسک می‌شود، برای تبیین و تقریر مکاشفات است یا برای مقابله با مخالفان و کسانی است که به کشف و شهود عرفا باور ندارند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۳۴)، وگرنه هدف عارف، کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است و در این مسیر، پای استدلالیان را چوبین می‌داند؛ بنابراین می‌توان گفت عرفان اسلامی به عنوان یک دستگاه علمی و روش شناخت حقایق هستی، از دو بخش تشکیل شده است: «عرفان عملی» و «عرفان نظری». در عرفان عملی از وظیفه انسان و رابطه او با جهان و خدا بحث می‌شود و رسیدن انسان به مقام فنا و توحید را توضیح می‌دهد. در عرفان نظری، هستی به گونه خاصی تفسیر می‌شود. در این بخش از عرفان اسلامی که تلاش می‌شود حاصل تجربه‌های عرفانی در قالب بحث و استدلال و به منظور تبیین عرفان و دفاع از حقانیت آن انجام شود، به دو پرسش اساسی پرداخته می‌شود: توحید چیست؟ موحد کیست؟. در پاسخ به پرسش نخست، به وحدت وجود و اثبات آن و در پاسخ به پرسش دوم، به انسان کامل و ولایت پرداخته می‌شود.

باتوجه به مطالب پیش گفته، *ابونصر سراج* را می‌توان نخستین عارفی دانست که رسماً از احوال و مقامات سخن گفته و اثری از خود به جای گذاشته است. وی در کتاب *اللمع فی التصوف* درباره سرچشمه عرفان عملی و جایگاه امیر مؤمنان علیه السلام اظهار می‌دارد که حضرت *علی* علیه السلام در میان همه اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله به معانی بزرگ، اشارات لطیف، سخنان بی‌مانند، عبارت و بیان توحید، معرفت، ایمان [و علم] و... اختصاص یافته و دارای خلق و خوی بزرگی است که اهل حقایق از صوفیه بدان تعلق و تخلُّق دارند که اگر همه آنها را ذکر کنیم، کتابی طولانی می‌شود (ر.ک: سراج طوسی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۵). وی در انتهای یکی از احادیث منقول از امیر مؤمنان علیه السلام درباره ایمان می‌گوید: در صورت صحت انتساب این سخنان و احادیث به حضرت *علی* علیه السلام، وی نخستین کسی است که درباره «احوال» و «مقامات» سخن رانده است (ر.ک: همان، ص ۱۷۶).

این سخنان نشان می‌دهد فردی همچون *ابونصر سراج* که در نگارش عرفان عملی پیشتاز

بوده است، امیر مؤمنان علیه السلام را در این باره پیش قدم می‌دانسته است.

همچنین اگر ابن عربی را نخستین عارفی بدانیم که در عرفان نظری به تفصیل سخن گفته است، باید بگوییم وی متأثر از مقامات باطنی حضرت علی علیه السلام بوده، آن حضرت را باطن تمامی پیامبران دانسته است و از او به سرالأنبیاء و امام العالم تعبیر می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، صص ۴۴ و ۱۰۱۷)؛ چنان که خود آن حضرت در روایت مشهوری خطاب به سلمان فرمود: «معرفتی بالنورانية معرفة الله عزوجل و معرفة الله عزوجل معرفتی بالنورانية و هوالدين الخالص»^۱ که روایت مفصلی در باب عرفان اسلامی محسوب می‌شود.

ابن عربی در فتوحات مکیه در باب ششم که بحث در معرفت نخستین آفریده روحانی است، می‌گوید:

اولین آفریده هبء است و اولین موجود در آن، حقیقت محمدیه است. او در همین باب، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را عقل اول و اکمل مظاهر می‌داند. نگاه به علو قدر و منزلت و مرتبت علی علیه السلام توجه می‌کند و در کمال تحقیق و انصاف می‌گوید: و أقرب الناس إلیه، علی بن ابی طالب و أسرار الأنبياء أجمعین (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۶۹).

این عبارت در چاپ بولاق فتوحات مکیه این گونه آمده است: «و أقرب الناس إلیه علی بن ابی طالب علیه السلام امام العالم و سرالأنبياء أجمعین» (همان، ص ۱۱۹).

یکی از محققان در ذیل این کلام می‌نویسد:

شیخ اکبر از این عبارت دو معنای مهم را افاده نموده است: یکی اینکه علی علیه السلام بعد از پیغمبر ختمی، اشرف و افضل خلایق است و دیگر آنکه علی علیه السلام سر و باطن انبیاست و انبیا ظهور وجود او هستند و حقیقت کلیه ولایت او متجلی در مظاهر خلایق است و عوالم وجودی مستخر اراده حضرت ولایتمدار علی علیه السلام (لاریجانی، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

به طور کلی عرفا معارف و سنت معصومان را ذاتاً به عنوان حجت شرعی قلمداد کرده‌اند و قال الصادق علیه السلام یا قال امیر مؤمنان علیه السلام را همچون قول رسول الله صلی الله علیه و آله می‌دانند.

۱. «إنه لا يستكمل أحد الإيمان حتى يعرفني كنه معرفتي بالنورانية فإذا عرفني بهذه المعرفة فقد إمتحن الله قلبه للإيمان و شرح صدره للإسلام و صار عارفاً مستبصراً، و من قصر عن معرفة ذلك فهو شك و مرتاب... معرفتی بالنورانية معرفة الله عزوجل و معرفة الله عزوجل معرفتی بالنورانية و هوالدين الخالص» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۱).

ابونعیم اصفهانی به عنوان اهل معرفت، ویژگی‌هایی را برای حضرت امیر علیه السلام نقل می‌کند که همانند آن را درباره خلفای دیگر نمی‌توان دید. او می‌نویسد:

علی بن ابی طالب - کرم الله وجهه - قدوة المتقين، زينة العارفين، النبيء عن حقائق التوحيد، المشير إلى لوامع علم التفرید، صاحب القلب اللعقول واللسان السؤول والأذن الواعي، والعهد الوافي، فقاء عيون الفتن و وقى من فنون المحن فدفع الناكثين و وضع القاسطين و دمع المارقين، الاخيشن في دين الله الممسوس في ذات الله: علی ابن ابی طالب علیه السلام رهبر متقیان، زینت بخش عارفان، خبردهنده از حقایق توحید، اشاره کننده به نورهای علم یگانه، دارای قلب بسیار تعقل کننده و زبان سیار پرسشگر و گوش بسیار نگهدارنده و پیمان محکم. کسی که چشم‌های فتنه را درآورده، درحالی که از انواع محنت‌ها حفظ شده است. آن که پیمان شکنان [اهالی جمل] را دفع ساخت و ظالمین [بنی امیه و اصحابش] را خوار کرد و خوارج را شکست داد. او که در اجرای دین الهی خشن و مس شده ذات الهی است (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۰۰).

در عبارات پیش از آن نیز آورده است:

و... سیدالقوم محب المشهود و محبوب المعبود، باب مدينة العلم والعلوم و رأس المخاطبات و مستنبط الإشارات، رأية المهتدين و نورالمطيعين و ولی المتقين و امام العادلين، أقدهم أجابةً و إيماناً و أقومهم قضيةً و إيقاناً و أعظمهم حليماً و أوفرهم علماً: [امیر مؤمنان] سرور مردم، دوستدار [خداوند] مشهود و محبوب خداوند معبود و دروازه شهر علم، سرآمد خطاب‌های [قرآنی] استنباط کننده و گیرنده اشارات، پرچم هدایت شدگان و نور اطاعت کنندگان و سرپرست اهل تقوا و پیشوای عدالت گستر آن. آن که در اجابت [رسول الله] و ایمان به آن حضرت بر دیگران پیشی گرفت و دارای محکم ترین یقین و رأی و پُرشکوه ترین حلم و بردباری و بیشترین علم است (همان).

عارف نامی جهان اسلام **جلال الدین رومی** معتقد است **شمس تبریزی** برای وی تجلی حضرت **علی** علیه السلام بوده، به اشاره آن حضرت در مسیر **مولوی** قرار گرفته است. وی در اشعار گوناگونی به این مطلب اشاره می‌کند؛ از جمله:

ای شاه شاهان جهان الله مولانا علی
ای شمس تبریزی بیا بر ما مکن جور و جفا
ای نور چشم عاشقان الله مولانا علی
رخ را به مولانا نما الله مولانا علی

و این گفته مشهور ایشان که:

این کفر نباشد سخن کفر نه این است تا هست علی باشد و تا بود علی بود
سر دو جهان جمله ز پیدا و ز پنهان شمس الحق تبریز که بنمود علی بود

(بلخی، [بی تا]، ص ۱۱۸۸)

عطار نیشابوری در بیشتر آثار خود، به ویژه در کتاب **مظهر العجائب** که مدعی است به اشاره حضرت علی علیه السلام این کتاب را تألیف کرده است، سخنان عمیقی در تبیین عرفان اسلامی ذکر می کند که مباحث باطنی امامت محسوب می شود (عطار نیشابوری، ۱۳۷۶، ص ۲۱).

۲. ترویج معرفت شهودی در مکتب اهل بیت علیهم السلام به ویژه امیر مؤمنان علی علیه السلام

آنچه تاکنون بیان شد، به عرفان عملی و بخش انسان کامل عرفان نظری و نقش امیر مؤمنان علیه السلام در این باره مربوط بود، ولی در مورد توحید که بخش مهمی از عرفان نظری را تشکیل می دهد باید گفت: از ویژگی های عرفانی مکتب اهل بیت علیهم السلام و به خصوص امیر مؤمنان علی علیه السلام، باز نمودن باری قوی تر از باب معرفت عقلی است؛ چنان که می دانیم خداوند سبحان علاوه بر افاضه عقل به انسان با مراتبش، معرفت ویژه ای از حقایق هستی به واسطه قوه قلبیه را به انسان افاضه کرد؛ قلبی که فراتر از عقل، دارای فهم و بینش عمیق و بلکه شهودی است که پای استدلالیان در اینجا سخت بی تمکین خواهد بود؛ زیرا معرفت قلبی، شهودی مرتبه عالی تری از معرفت (عقل متداول) را گویند که حقایق را آن گونه که هست، می تواند دریابد؛ البته میزان معرفت به میزان سعه وجودی عالم بستگی دارد.

همان گونه که می توان به واسطه عقل، بهشت و جهنم را اثبات و خدا را ثابت کرد، به واسطه معرفت قلبی شهودی می توان خدا را رؤیت قلبی کرد و بهشت و جهنم را دید؛ چنان که **ذُعلب** از امیر مؤمنان علیه السلام پرسید:

هل رأیت ربک یا امیر مؤمنان؟ فقال علیه السلام: أفأعبد مالا أرى؟ فقال: و
کیف ترأه؟ فقال: لاتراه بمشاهدة العیان ولكن تدرکه القلوب
بحقایق الإیمان: ای امیر مؤمنان! آیا پروردگارت را دیده ای؟ فرمود: آیا
چیزی را که نمی بینم، می پرستم؟ گفت: چگونه او را دیده ای؟ فرمود:
دیده ها او را آشکارا نبینند، ولی دل ها با ایمان درست، بدو خواهند
رسید (نهج البلاغه، خ ۱۷۹).

به قول مشهور که می‌گویند: «شنیدن کی بود مانند دیدن».

براین اساس آنچه امیر مؤمنان علیه السلام در مقام بیان آن است، بازکردن دریچه‌ای اعظم از دریچه‌های معرفتی متداول است؛ زیرا او علاوه بر توجه به تصور مفهومی، قصد دارد عدم اکتفا به آن را گوشزد کند و این مسئله همان آغاز عرفان است که خداوند به انسان قوه‌ای قوی‌تر و غنی‌تر از عقل عطا فرمود که همان قلب است و با آن می‌توان به معارف برتر و شهودی دست یافت که هیچ‌گاه با دقت عقلی و فلسفی نمی‌توان به آنجا رهیافتی داشت.

مکتب اهل بیت علیهم السلام به پیروی از قرآن کریم: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹)، مجاهده نفس را ابزار لازم و مرکب راهوار سیروسلوک می‌داند و عبادت رساننده انسان به مقام عبودیت را منحصر در عبادت احرار می‌داند.

اینان با تهذیب، تزکیه، تصفیه روح، عمل به فرامین الهی و تن‌دادن به احکام خمسه الهی، به حقیقت «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶) می‌رسند؛ چنان‌که سعدی آورده است:

چو سلطان عزت علم برکشد جهان سر به جیب عدم درکشد

(سعدی، ۱۳۷۶، باب سوم)

۳. اهل بیت علیهم السلام مروجان معرفت قلبی و عشق حقیقی برای وصول به خداوند

یکی از عناصر عمده تمامی مکاتب عرفانی، عشق است که این مسئله نیز در بیانات اهل بیت علیهم السلام و امیر مؤمنان علیه السلام به‌طور برجسته نمایان است. از نظر عرفا عشق به خدا، عشق به کمال و عشق به اصل خویش، عامل و محرک نیرومند حرکت و سیر همه پدیده‌ها و از جمله انسان است (ر.ک: ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۱۱ / شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۵۸ / یثربی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۶ به بعد)؛ بنابراین از دیگر مراتب عرفانی و راه‌های وصول به حق که با راه شهود قلبی بی‌ارتباط نیست، راه پُرمحنت عشق است؛ تا آنجا که سالک کوی عشق الهی در صورت رویارویی با منهیات و عفت‌ورزی در آن راه، از مجاهد شهید در راه خدا برتر است: «ما المجاهد الشهيد فی سبیل الله بأعظم أجراً ممن قدر فَعَف». لکاد العفیف أن یكون ملکاً من الملائکة» (نهج البلاغه، ح ۴۷۷).

اجر و پاداش جهادکننده‌ای که در راه خدا به شهادت برسد، بیشتر از کسی نیست که توانایی بزهکاری داشته باشد، ولی عفت و پاکدامنی درپیش گیرد و البته دور از ذهن نیست که شخص

پاکدامن، فرشته‌ای از فرشتگان باشد.

آنان در وصول إلی الله، محبت اصیل و عشق حقیقی را پیشه خویش ساخته، آن را برای اهل معرفت نیز تجویز می‌کردند، تا آنجا که از خداوند درخواست می‌کردند: «و قلبی بحبک متمیماً؛ و قلبم را عاشق خویش قرار بده» (ر.ک: دعای کمیل)؛ چنان که *ابن‌فارض* در وصف عاشقان حقیقی این‌گونه سرود:

علیک بها صرفاً و ان شئت مزجها فعدلک عن ظلم الجیب هو الظلم

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰، ص ۱۸۴)

یعنی ای [سالک!] بر تو باد که فقط بر عشق حقیقی و محبت اصیل توجه کنی و کمتر از محبت مظاهر تام او را پذیرا نباش. در نهایت حرکت حبی به سوی خداوند، همانا پیدایش انسان کاملی است که حبیب اوست؛ زیرا فرمود: «قل إن کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله؛ بگو اگر محبت به خداوند دارید، پس از من تبعیت کنید تا خداوند دوست‌دارتان باشد» (آل‌عمران: ۳۱) و اجر رسالت خویش را محبت و مودت ذوی‌القربی دانست و فرمود: «قل لآ أسألكم علیه أجراً إلی المودّة فی القربی؛ بگو از شما اجری طلب نمی‌کنم، مگر دوستی در راه نزدیکانم» (شوری: ۲۳).

این موضوع در کافی این‌گونه آمده است: «محبت صراط مستقیم میان محب و محبوب و از روشن‌ترین موارد ادق من الشعر واحد من السیف است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۲۱۳) و تمییز محبت صادق از کاذب، باریک‌تر از مو و پیمودن طریق محبت صادق و حقیقی دشوارتر از گام نهادن بر شمشیر تیز است که آغاز آن محبت و خواستن، سپس رنجوری و پایان آن نیز جز مرگ نیست (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۵۹۶). *ابن‌فارض* آورده است:

وعش خالیاً فالحب راحته عنا و اوله سقم و آخره قتل
فان شئت آن تحیی سعیداً فمت به شهیداً و الا فالغرام له اهل
فمن لم یمت فی حبه یمت به و دون اجتناء النحل ما جنت النحل

(ابن‌فارض، ۱۴۱۰)

محبت حقیقی دشوار است؛ زیرا اولش مریضی و آخرش مرگ است. البته سعادت در شهادت عاشقانه است و اگر کسی توان آن را نداشته باشد، باید رهایش کند؛ زیرا برای آن اهل و لایق دیگری است و برای رسیدن به شهد عسل، تحمل نیش زنبور نیز لازم است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۵۴).

براین اساس آن گونه که در مصباح‌المتجهد آمده است، از خداوند درخواست دارند: «اللهم إني أسئلك أن تملأ قلبي حباً لك: خداوندا! از تو می‌خواهم قلبی آکنده از محبت و عشق تو» (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۴۰-۴۱).

گرچه ورود به وادی عشق و سخن از محبت الهی کار آسانی است، ولی نه نویسنده را توانی چندان است که بر آن غور کند و نه سخن از عشق را انتهای است که بتوان به نهایت آن رسید، بلکه تنها شمه‌ای بود از آنچه معصومان علیهم‌السلام برای سلوک الی‌الله بر عشق به معبود لایزال به‌نحو خالص تأکید ورزیدند.

۴. معرفت شهودی علوی از زبان امام علی

به‌نظر می‌رسد بیان شمه‌ای از شخصیت حضرت علی علیه‌السلام به‌لحاظ شهود حقانی از کلمات نورانی آن حضرت ضروری می‌نماید که از آن جمله می‌توان گفت ایشان فرمود: «أنا القرآن الناطق: من قرآن ناطق هستم» (نهج‌البلاغه، نامه ۲۸، بند ۱۰). همچنین فرمود: «أنا علم الله ... و لسان الله الناطق: من علم الهی و زبان ناطق خداوندم» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۶۴، ح ۱). برای این منظور و تفوق حضرت بر معرفت شهودی، می‌توان به حدیث شریف بصائرالدرجات از ایشان اشاره کرد که فرمود:

لقد أعطيت السبع التي لم يسبقني إليها أحد: علمت الأسماء والحكومة بين العباد و تفسير الكتاب و قسمة الحق من المغنم بين بني آدم، فما شذ عني من العلم شيء إلا و قد علمنيه المبارك و لقد أعطيت حرفاً يفتح ألف حرف، و لقد أعطيت مصحفاً فيه من العلم ما لم يسبقها إليه أحد خاصة من الله و رسوله: هفت‌چیز به من داده شد که به احدی داده نشد؛ علم اسماء را به من آموزاندند، علم قضاوت بین بندگان و تفسیر قرآن کریم و تقسیم صحیح غنائم جنگی بین بنی‌آدم، هیچ علمی از من دور نیست، مگر آنکه خداوند به من آموخت و یک حرف به من اعطا شد که هزار حرف از آن باز شد و کتابی که در آن علمی است که احدی قبل از من به آن دست نیافت، از جانب خداوند و رسولش به من داده شد (صفار قمی، [بی‌تا]، ص ۲۰۰، ح ۲/ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳۲، ص ۳۴۹).

همه موارد هفت‌گانه‌ای که در حدیث مذکور آمده، از سنخ معرفت بوده که منشأ آن حضرت حقّ جلّ و علاست که از آن جمله تعلیم اسماء را می‌توان نام برد و به قصه آدم علیه‌السلام اشاره دارد که

حکمت و فلسفه اسلامی نقش امامان اهل بیت علیهم السلام در عرفان با تأکید بر آموزه‌های عرفانی امام علی علیه السلام ۱۵

چه بسا مقصود، مقام آدمیت و انسان کامل باشد، نه شخص آدم ابوالبشر. تعلیم اسماء نیز به معنای تعلیم حقایق اشیاست که جز با علم شهودی سازگار نیست، نه علم حصولی که صرفاً علم به مفاهیم است و خود به گونه‌ای رهزنی دارد.

براین اساس علم آن حضرت به نحو حضور به حقایق عالم هستی است و این معرفت و ذکر آن، خود دستمایه عرفا در آثار خویش و توجه آنان به علم و معرفت شهودی فوق عقلی شده است که بحث مفصلی می‌طلبد.

۵. شهود ملکوت با چشم ملکوتی

از آنجاکه برخی نظرها به رؤیت منجر می‌شود، درحالی که بیشتر آنها آن گونه نیست، حضرت می‌فرماید:

و لقد نظرت فی الملکوت بإذن ربی فما غاب عنی ما کان قبلی و لا
ما یأتی بعدی: با اذن پروردگرم وقتی نظر به ملکوت کردم، همه معرفت
قبل و بعد از خویش را چنان یافتم که هیچ چیز از من غایب نماند (طوسی،
۱۴۱۱، ص ۲۰۵، ح ۳۵۱).

البته امام علیه السلام نه تنها به عالم شدن خویش اکتفا نمی‌کند، بلکه همه آن معلومات را در محضر و مشهد خویش می‌بیند و آن، چیزی جز علم شهودی نیست؛ از این رو حضرت علی علیه السلام به خداوند می‌گوید:
سبحانک ما أعظم ما نری من خلقتک و ما أصغر کل عظیمه فی جنب
قدرتک و ما أهول ما نری من ملکوتک: خدایا! چه عظیم است شأن
تو، منزهی، چه بزرگ است آنچه از آفرینش
تو می‌بینم و چه حقیر است هر عظمتی در برابر قدرتت! چه شکوهمند است
آنچه از ملکوت تو می‌نگرم! (نهج البلاغه، خ ۱۰۹، بند ۷).

چنین توجهی به ملکوت، جز به علم شهودی میسر نخواهد بود که با نظر فیزیکی و حسی سازگاری ندارد و این امر خود دستمایه عظیمی برای اهل معرفت است تا افق و شعاع معرفت خویش را از ادنی مراتب به اعلی مراتب آن هدایت می‌کنند و برای رسیدن به آن، جدّ و جهد می‌نمایند.

۶. شناخت خداوند به نحو علم شهودی

باتوجه به اینکه ارزش هر معرفت، به مشهود، شاهد و نگاه حدید اوست، نگاه عالمی که شاهدی بس عظیم است، نسبت به مشهودی که شاهد و مشهود در همه اشیاست، بسیار ارزشمند است؛ در نتیجه عالی‌ترین معرفت، محصول این مشهود شاهدانه و عارفانه است که در حدیث شریف این گونه بدان اشاره می‌شود: «معرفة الله سبحانه أعلى المعارف: معرفت خداوند سبحان بالاترین معارف است» (آمدی، ۱۳۶۶، ح ۱۶۷۴). همچنین فرمود: «من عرف الله كملت معرفته: کسی که خداوند را شناخت، معرفتش کامل می‌شود» (همان، ح ۷۹۹۹)؛ زیرا بهترین سنخ معرفت، همان معرفت شهودی است و این امر همان است که پیش‌تر در پرسش **ذُعلب** از امام علیه السلام ذکر شد و حضرت در پاسخ فرمود: «ما كنت أبعد رباً لم أره» (نهج البلاغه، خ ۱۷۹). از آنجاکه هویت حق سبحانه از عالم حس منزّه است، ابزار شناخت او نیز باید فارغ از حس باشد؛ به همین دلیل حضرت به راه ادراکی دیگری اشاره می‌کند که از سنخ محسوس یا از سنخ خیال و تمثیل خیالی نیست.

براین اساس معروف او در نهایت بزرگی است و شناخت او قله شهود را می‌طلبد؛ پس فرمود: «هو الله الحق المبين أحق وأبين مما ترى العيون: او خدای حق مبین است که سزاوارتر و آشکارتر از آن چیز است که چشم‌ها می‌بینند» (همان، خ ۱۵۵، بند ۲).

از آنجاکه حضرت با چشم دل و مشاهده ایمانی حق را دید، همه مظاهر هستی نیز با شعاع همان نگاه و شهود عرفانی دیده می‌شود و علم او نیز جز معرفت عمیق شهودی نخواهد بود. نگاه او توحیدی محض بود؛ از این رو فرمود: «التوحيد حياة النفس» (آمدی، ۱۳۶۶، ح ۵۴۰). حضرت علیه السلام معرفتی را پیش روی اهل معرفت قرار داد که معرفت برین، اصیل، بی‌همتا و نهایی است.

بنابراین هیچ‌گاه ساحت معرفت شهودی او دچار تردید نشد و حق و حقیقت علوی به خیال، وهم، شک و شبهه ملوث نگردید؛ زیرا فرمود: «ما شككت في الحق مدارئته: از آن زمان که به رؤیت حقانی نایل شدم، هیچ‌گاه در او شک و تردید در خود راه ندادم» (نهج البلاغه، خ ۴، بند ۵).

البته معرفتی در آن تردید رخنه نمی‌کند که از سنخ قلبی و حق‌الیقینی باشد، نه به نحو حصولی و نقلی و نه حتی عقلی به عقل متداول و از طریق تدریس و تدریس، و فقط از

دراکه‌ای چون قلب برآید که حرم‌الله است و میان اصبعی الرحمن قرار دارد. این جایگاه حق یقینی فقط و فقط با حق و حقیقت قرین بوده، لایق معصومان علیهم السلام است که در عرصه معرفت شهودی آن‌گونه سیراب شدند که در عرصه عمل، به نهایت اخلاص دست یافتند تا آنجا که اباعبدالله‌الحسین علیه السلام هنگام شهادت بر زینب کبری علیها السلام که در حال گریستن بود، فرمود: «اگر می‌دیدی آنچه را که من می‌بینم، هیچ‌گاه اشک نمی‌ریختی؛ زیرا همه انبیا و صفوف فرشتگان الهی را می‌بینم که منتظر ورود من هستند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۲، ص ۲۰۱). این امر فقط با علم شهودی الهی میسور خواهد بود.

۷. عبادت عارفانه علوی محصول معرفت شهودی حقانی

شهود حقانی حضرت مولی‌الموحدين علیه السلام چنان بود که هنگام اقامه نماز و شنیدن صدای اذان، می‌فرمود: زمان زیارت حق تعالی رسید، زمان مناجات بنده خدا با خداوند فرارسید و زمان رسیدن به آرزوها و وصول به خداوند عزوجل و درک کرامت، غفران و بخشش حق سبحانه و عفو و رضوانش سرآمد:

حان وقت الزيارة والمناجات و قضاء الحوائج و درک المنى والوصول
إلى الله عزوجل و إلى كرامته و غفرانه و عفو و رضوانه: وقت زیارت
و مناجات با خداوند و دریافت حوائج از او و رسیدن به آرزوها و وصول به
خداوند عزوجل و کرامت و غفران و عفو و رضوان و رضایت خداوندی
فرارسید (صدوق، [بی‌تا]، ص ۴۱/ همو، ۱۳۹۸، ص ۱۲۴، ح ۱).

این عبادت شاهدانه و عارفانه فقط از حاضر در محضر، شایسته و رواست که در آن لحظه غیر از معروف و مشهود حقیقی را مطمحنظر ربانی‌اش قرار نمی‌دهد؛ پس عبادت حضرت علیه السلام نه از سنخ حکماست و نه از سنخ متکلمان و این تنها عبادت عارفانه است که هم کمالات عبادات را در خویش دارد و هم از مراتب شهود عالی برخوردار است. چنین شخصیتی و با این اوصاف وقتی به نظر ابن سینا در معراج‌نامه بیاید، این‌گونه می‌ستاید (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸/ محمدی ری‌شهری، ۱۴۳۳، ج ۸، پاورقی ۴۰۶):

اشرف بشر و اعز انبیا و خاتم پیامبران علیهم السلام به مرکز دایره حکمت و فلک
حقایق و خزانه عقول، به امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «یا علی إذا رأیت
الناس مقربون إلى خالقهم بأنواع البرِّ تقرب إلى الله بأنواع العقل

تسبیحهم: یا علی! وقتی مردم را می‌بینی که به سوی خالق شان به انواع نیکی تقرب می‌جویند، تو به سوی خداوند به انواع عقل تقرب بجوی که از آنان پیشی خواهی گرفت» (همان).

چنین خطابی درخور کسی نیست، مگر نسبت به چنان انسان بزرگی که موقعیت او میان همه مردم همانند معقول میان محسوس است ... و چون ادراک علی بن ابی طالب علیه السلام به بصیرت عقل بود (عقل قدسی، نوری و وحیانی)، محسوسات و معقولات همه نزد او مشهودات بود؛ پس فرمود: «لو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً» (ابن سینا، [بی تا]، ص ۹۴).

اگر پرده‌های عالم غیب کنار زده شود، به یقین من افزوده نخواهد شد و این جای تعجب نیست؛ زیرا حضرت فرمود: «یرفع لی فی کل یوم من أخلاقه علماً و یأمرنی بالإقتداء به» (نهج البلاغه، خ ۱۹۲).

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مرا در اوایل حیاتم در دامن پُرمهرش می‌پروراند و هر روز بابتی از علم و اخلاق به‌رومی من باز می‌نمود و همواره مرا به پیروی خویش امر می‌فرمود (نهج البلاغه، ح ۱۸۹).

او که تربیت شده خداوند تبارک و تعالی و پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله است، باید معرفت شهودی و عبادت عارفانه‌اش در مستوای اعلای بشری باشد و دیگران را به این جایگاه راهی نیست؛ زیرا خود فرمود: هر سال که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مجاور کوه حرا می‌شد و در جوار آن کوه به عبادت برمی‌خاست، تنها بیننده او میان انسان‌ها علی بن ابی طالب علیه السلام بود که فرمود: «فأراه و لایراه غیری: من او را می‌دیدم و جز من کسی وی را نمی‌دید» (همان، خ ۱۹۲)؛ آنجا که پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله پس از رسالت ایام ماه مبارک رمضان چند روزی را در آن غار بالای کوه مشغول عبادت می‌شد، به‌گونه‌ای که از آن روزنه کعبه مقدس هویدا بود.

براین اساس بود که با شهود ربانی، بوی نبوت را استشمام می‌کرد و فرمود: «أری نور الریحی والرسالة و أشم ریح النبوة: من نور وحی و رسالت را می‌بینم و نسیم نبوی هم به مشامم می‌رسد» (همان). شامه‌ای که نسیم عینی را استشمام می‌کند و در انبیا صلی الله علیه و آله نیز وجود دارد، در علی بن ابی طالب علیه السلام نیز بود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

۸. معرفت توحیدی در کلام علوی

پیش از هر چیز باید دانست منطقه ممنوعه شناخت به معنای عدم امکان شناخت ذات الهی و گوهر ذات سرمدی، نه فراچنگ عقل درآید، نه شهود عارفانه توان رؤیت آن را دارد و نه عاقل و عارفی سودای رسیدن آن را در سر می‌پروراند؛ پس خداوند فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و فرمود: «لَا يَدْرِكُهُ بَعْدَ الْهَمِّمْ وَ لَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِتَنِ» (نهج البلاغه، خ ۱). نه با همت‌های فکری اندیشمندان در عرصه فلسفه و کلام به شناختش می‌رسند و نه با فطانت عارفانه افراد عارف‌پیشه، امکان معرفت شهودی به اوست. در عین حال فرمود:

أول الدين معرفته و کمال معرفته التصديق به و کمال التصديق به
الهمم، و کمال توحيدہ الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی
الصفات عنه: آغاز دین معرفت خداوند است و کمال شناخت خداوند،
تصديق به اوست و کمال تصديق به او، توحيد خداوند است و کمال
توحيد خداوند، اخلاص به اوست و کمال اخلاص به او، نفی صفات از
اوست (همان، خ ۱، بند ۴).

در ادامه معرفت توحیدی فرمود:

ما وحده من كیفه و لا حقیقته صاب من مثله و لا إياه عنی من شبهه
و لا صمده من إشارة إليه و توهمه، كل معروف بنفسه مصنوع:
هر کس او را در غالب کیف و مثال و مثل و تشبیه درآورد، به توحيد او
دست نیافت و هر کس به او اشاره نمود، او را به صمدیت نشناخت. هر
معروفی بنفسه مصنوع اوست (همان).

این امر همان بلندای معرفت توحیدی است که برازنده خاندان اهل بیت پیامبر علیهم السلام و شاگرد مکتب او یعنی مولی‌الموحدين **علی بن ابی طالب** علیه السلام است که نهایت درجه توحيد را به تصویر کشید و دیگران را به این قله رفیع و ذروه شامخ دعوت کرد و طی طریق بدون هم‌راهی **خضر**، راه برای احدی میسور نیست که به ظلمات خواهد انجامید.

در مجموع غایت عرفان - چنان که گفته‌اند - عبارت است از وصول انسان به پروردگار، تقربش به حق و حقیقت، تکامل آدمی تا درجه حق‌الیقین و رهایی وی از هرگونه تقلید و اعتلا از مقام شنیدن و دانستن حقیقت، به مرحله دیدن و تحقق یافتن (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۵۵). این معنا از عرفان در حضرات معصومین اثناعشر علیهم السلام و در رأس آنان امیر مؤمنان **علی** علیه السلام به نحو

اعلا و اتم، تحقق داشته است و گسترش عرفان اسلامی و اعتلای آن مرهون ریزه‌خواری از خوان گسترده‌ای بوده و هست که ایشان تدارک دیده بودند و چنان که گذشت، عرفای اسلامی نیز بدان اذعان داشته‌اند.

نتیجه

باید اذعان کرد عقول بشر از صدر تاکنون و تا آخرالزمان، مدیون رهنمودهای توحیدی شهودی و عارفانه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است که بدون آن سلوک این وادی پُرییچ‌وخم و درعین‌حال قریب‌المسافة میسور احدی نیست و شناخت‌های مفهومی و عقلی به عقل تاریخی نیز تکافوی معرفت ناب توحیدی عرفانی را ندارد؛ براین‌اساس تمسک به ثقل اصغر به منظور ره‌پویی به سوی حق سبحانه، ضروری و لازم است؛ چنان که علامه طباطبایی در رساله‌الولاية فرمود: ره آورد نبی اعظم محمد مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، توحید صمدی است که هیچ پیامبری پیش از آن بدان تفوه نفرموده بود و درصورت عدم معرفی اهل بیت علیهم‌السلام، در محاق می‌ماند و احدی را یارای رسیدن به آن نبود.

منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
- *** مفاتیح نوین؛ ترجمه آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی و جمعی از نویسندگان، تحقیق احمد قدسی و سعید داودی؛ قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۹۵.
۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد؛ غرر الحکم و درر الکلم؛ تحقیق مصطفی درایتی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
 ۲. ابن ترکه، صائن‌الدین؛ تمهید القواعد؛ ج ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ معراج‌نامه؛ به اهتمام بهمن کریمی؛ رشت: مطبعة عروة الوثقی، [بی تا].
 ۴. ابن عربی، محی‌الدین؛ فتوحات مکیه (چهارجلدی)؛ بیروت: نشر دار صادر، ۱۴۰۵.
 ۵. ابن فارض، عمر بن علی الحموی المصری؛ دیوان ابن فارض؛ شرح مهدی محمد ناصرالدین؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
 ۶. ابونعیم اصفهانی (شافعی)، احمد بن عبدالله؛ حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء؛ تحقیق عبدالقادر عطا؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
 ۷. بلخی، جلال‌الدین محمد؛ دیوان شمس تبریزی؛ تهران: چاپ سپهر، [بی تا].
 ۸. جوادی آملی، عبدالله؛ تلخیص کتاب عمل عرفانی؛ قم: چاپ اسراء، ۱۳۹۱.
 ۹. —؛ حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه؛ قم: چاپ مرکز اسراء، ۱۳۸۷.
 ۱۰. —؛ حیات عارفانه امام علی علیه السلام؛ ج ۷، قم: چاپ اسراء، ۱۳۸۹.
 ۱۱. سراج طوسی، عبدالله بن علی؛ اللمع فی التصوف؛ تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.
 ۱۲. سعدی، مصلح‌الدین عبدالله؛ بوستان سعدی؛ به کوشش نورالله ایزدپرست؛ تهران: نشر دانش، ۱۳۷۶.

۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد؛ *الحکمة المتعالیة*؛ تهران: نشر حیدری، ۱۳۸۳.
۱۴. صدوق، محمدبن علی؛ *التوحید*؛ تصحیح سیدقاسم حسینی تهرانی؛ چ ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۹۸ق.
۱۵. —؛ *معانی الأخبار*؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۶. صفار قمی، محمدبن حسن؛ *بصائر الدرجات فی مسائل آل محمد*؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۱۷. طوسی، محمدبن حسن؛ *الأمالی*؛ قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
۱۸. —؛ *مصباح المتهدد و سلاح المتعبد*؛ تصحیح و تحقیق علی اصغر مروارید و ابوذر بیدار؛ بیروت: مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ق.
۱۹. عطار نیشابوری، فریدالدین؛ *مظهر العجایب*؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۷۶.
۲۰. کلینی، محمدبن یعقوب؛ *اصول کافی*؛ چ ۴، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۱. لاریجانی، اسماعیل؛ *جلوه های ولایت در آثار امام خمینی*؛ تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۵.
۲۲. مجلسی، محمدباقر؛ *بحار الأنوار (الجامعة لدُرر أخبار الأئمة الأطهار)*؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۳. یثربی، سیدیحیی؛ *فلسفه عرفان*؛ چ ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲۴. یزدان پناه، یدالله؛ *مبانی و اصول عرفان نظری*؛ قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۸.

قضیه ضروریه (جهت ضرورت) از دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق

سیدسجاد ساداتی‌زاده^۱، علی صبری^۲ و محمد کرمی‌نیا^۳

چکیده

گسترده‌بودن بحث ضرورت به‌عنوان یکی از اقسام قضایا در منطق و فلسفه به‌رغم یکی‌بودن مفهوم این دو - ضرورت منطقی و ضرورت فلسفی - تفاوت این دو را در استعمال یعنی عام‌بودن منطق و شمولیت آن بر هر نوع محمولی با فلسفه که فقط شامل وجود است، آشکار می‌کند؛ بنابراین تبیین ضرورت جهات قضایا در منطق، ذهن بیشتر منطق‌دانان اسلامی را به خود مشغول داشته است.

ابن سینا با قبول تفاوت میان مراتب و درجات ضرورت، ضرورت را به شش قسم شامل یک مطلقه و پنج مشروطه تقسیم کرده است. نقطه مقابل وی **شیخ اشراق** است که به‌رغم عمر کوتاه، آثار بسیاری در منطق نگاشته است. وی در یک نوآوری تمامی جهات قضایا را به جهت ضرورت برگردانده است و از آن به نظریه «ضرورت بتاته» تعبیر می‌کند که آن را با به‌کارگیری سه مرحله از جمله «جهت فلسفی»، «بنیادی‌بودن جهت محمول» و «ضرورت بتاته» مطرح کرده است. در نوشتار حاضر تلاش بر آن است که به تعریف و بیان جهت قضیه، ضرورت قضایا، انواع موجهات و ضرورت، نقیض و تناقض قضایای موجهه و نیز دیدگاه دو فیلسوف مشایی (ابن سینا و شیخ اشراق) پرداخته شود.

واژگان کلیدی: جهت، ضرورت ذاتی، ضرورت بتاته، شیخ اشراق، ابن سینا.

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۱ تاریخ تأیید: ۹۷/۴/۳

۱. مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد اهواز (sadatizadeh@yahoo.com).

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه / نویسنده مسئول.

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه کاشان (karaminia.mohammad@yahoo.com).

مقدمه

حالات سه گانه نسبت میان موضوع و محمول - یعنی وجوب، امتناع و امکان - که واقعیت و نفس الامر هیچ قضیه‌ای از آن خالی نیست، مواد قضایا یا عناصر عقود یا اصول کیفیات نامیده می‌شوند؛ پس ماده قضیه از سه حالت ذکر شده (وجوب، امتناع و امکان) خالی نیست؛ زیرا این نوع حصر، دایرمدار نفی و اثبات می‌باشد، حصر عقلی است، ولی جهت غیر از ماده است و با توجه به الفاظ قضیه از قضیه فهمیده می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۲-۱۶۳). جهات ثلاث هم در فلسفه و هم در منطق مطرح می‌شود. تفاوت این دو فقط در تعمیم و تخصیص است؛ بنابراین در فلسفه فقط از جهات قضایای هلیه بسیطه بحث می‌شود و در منطق، بحث از جهات قضایا اعم از هلیه بسیطه و مرکبه است. در فلسفه، ضرورت دارای سه اعتبار بالذات، بالغیر و بالقیاس الی غیر است، ولی در منطق این اعتبارات مطرح نمی‌شود و به همان ضرورت‌های شش گانه بسنده شده است (سلیمانی امیری، ۱۳۷۸، ص ۲۲۲-۲۳۸).

قضایا را به راه‌ها و شکل‌های گوناگونی تقسیم کرده‌اند؛ یکی از این شکل‌ها تقسیم قضیه به اعتبار جهت به قضیه موجهه و غیرموجهه است. برای فهمیدن معنای جهت لازم است از نسبت میان موضوع و محمول به کیفیت نسبت یا ماده قضیه تعبیر شود. این ماده در هر قضیه موجود است و لفظ دلالت کننده را جهت می‌گویند (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۳۳۴). در منطق ارسطویی، قضایای موجهه بر چهار گونه «ممکن»، «محتمل»، «ضروری» و «ممتنع» اند. ارسطو توجه خود را بیشتر به قضایای مطلقه عامه و ممکنه خاصه معطوف کرده، معانی هریک از مواد ثلاث را بدیهی دانسته است. از سوی دیگر جهت را قید برای تمام قضیه معرفی می‌کند، نه جزء قضیه (حاجی حسینی، ۱۳۷۰، ص ۵۲). ارسطو در تعلیم نخست قضایا را بر سه قسم مطلقه، ضروریه و ممکنه تقسیم می‌کند و این تقسیم به چند وجه قابل بیان است (حلی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۶)، ولی پس از وی فارابی از محتمل به عنوان قضیه‌ای موجهه یاد کرده است و جهات را به سه دسته ضروری، ممکن و مطلقه تقسیم می‌کند. وی جهت ضرورت و اطلاق را به سه قسم و جهت امکان را به چهار قسم تقسیم کرده است.

ابن سینا در کتاب شفا، محتمل بودن حکم در سخن ارسطو را به سه معنا بیان می‌کند. وی در هر سه مورد، محتمل را با امکان مقایسه کرده است و شیخ اشراق از محتمل به نام «امکان

ترددی» تعبیر می‌کند (حاجی حسینی، ۱۳۷۰، ص ۵۲-۵۷).

در این باب **خواجه نصیرالدین طوسی** در **أساس الإقتباس** می‌نویسد: «حق آن است که تصور این سه معنا در بداهت عقول مرکوز باشد» (حاجی حسینی، ۱۳۷۰، ص ۵۹). احتمالاً اساس شناخت انسان از این مفاهیم، حاصل آگاهی یافتن انسان از چگونگی فعالیت‌های ذهنی و درونی خویش است (اژه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

همان‌گونه که اشاره شد، در نوشتار حاضر تأکید بر تبیین دیدگاه **ابن سینا** و **شیخ اشراق** در مورد قضیه ضروریه است.

۱. اقسام قضیه ضروریه

ضرورت در لغت به معنای نیاز و سختی است که نمی‌توان از آن درگذشت، ولی در اصطلاح فلاسفه، اسم چیزی است که وجوب یا امتناع شیء به وسیله آن تعیین می‌شود؛ پس ضرورت ایجابی به معنای وجود و ضرورت سلبی به معنای عدم است (صلیبا و صانعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶، ص ۴۳۵)، اما ضرورت اصطلاح منطقی عبارت است از امتناع انفکاک چیزی از چیز دیگر، برحسب حکم عقلی (سجادی، ۱۳۷۳، ص ۵۵-۶۶)؛ بنابراین نخست باید معنای ضرورت روشن شود؛ زیرا ضرورت در دو بحث مهم منطقی یعنی تصور و جهت قضایا بیان شده است که معنای نخست آن به بحث تصور مربوط است و در برابر تصور نظری و مرادف با مفهوم بدیهی است (مطهری، ۱۳۸۲، ص ۳۰-۳۲)، ولی معنای دیگر که در بحث قضایا مطرح شده، لزوم و استلزام است که در برابر امکان قرار گرفته است. با وجود تفاوت در کاربرد ضرورت، ضرورت قابل تعریف نیست؛ زیرا هیچ امری روشن‌تر از آن نیست. از سوی دیگر مرادف بودن ضروری با اولی و دارای مراتب بودن آن یعنی قائل شدن به تشکیک یا شدت و ضعف و اختلاف داشتن آن با ضروریه فلسفی، همگی از خصایص قضایای ضروری‌اند (آزادی، ۱۳۸۰، ص ۱۲-۱۴).

در مبحث جهات، ضروری به صورت اطلاق به کار رفته است؛ بدین‌گونه که گاهی معنای ضرورت اعم از وجوب و امتناع است؛ بدین‌معنا که می‌گویند ضروری آن است که محمول نسبت به موضوع، وجوب یا امتناع داشته باشد و گاهی در منطق، ضرورت را به معنای وجوب به‌عنوان جهت اصلی قضیه اتخاذ می‌کنند (اژه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۷۹-۸۰). علامه طباطبایی ضرورت را به‌حسب جهت، این‌گونه تعریف می‌کند: «وجوب ثبوت المحمول للموضوع به حیث يستحيل سلبه

عنه أو وجوب سلبه كذلك و هي كيفية النسبته و هذه هي الضرورة في كتاب القضايا» (سلیمانی امیری، ۱۳۷۸، ص ۲۲۳).

ضرورت به حسب جهت، به اقسام ذیل تقسیم می‌شود:

الف) ضروریه ازلیه: عبارت از نسبت ضروری ازلی حکم است؛ ابدأً و ازلاً؛ مثلاً گویند خدا عالم است.

ب) ضروریه ذاتیه: برخی از آن به ضرورت مطلقه تعبیر می‌کنند و عبارت است از ضرورت مادام‌الذات یعنی تا زمانی که ذات موضوع موجود است، بی‌آنکه ذات علت اتصاف و حکم باشد؛ مثلاً انسان انسان است (سجادی، ۱۳۷۳، ص ۵۵-۶۶). پس کاربرد ضروریه ذاتیه در سه مورد از جمله حمل اولی ذاتی و حمل بخشی از ذاتیات بر ذات و حمل لازم ماهیت بر آن، قابل صدق است (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۲۱۹).

ج) ضرورت به شرط محمول: در صورتی است که نسبت حکم ضروری مادام وجود وصفی از اوصاف باشد که این قضیه را مشروطه به وصف موضوع نیز گویند (سجادی، ۱۳۷۳، ص ۵۵-۶۶).

د) ضروریه وقتیّه یا وقتیّه مطلقه: در صورتی است که ثبوت محمول برای موضوع به ضرورت باشد و مقتضی آن ضرورت ذات نباشد و معلق به موضوع و محمول نیز نباشد، بلکه حصولش خاص بود، به وقتی معین؛ مانند کره زمین بالضروره روشن است (همان).

ه) ضرورت به وصف موضوع: زمانی است که شرط متعلق به وصف عنوانی موضوع است و جهت رفع اشتباه و جلوگیری از به غلط افتادن تفکیک شده به مشروطه عامه که لاشراً است و مشروطه خاصه که به شرط لا است، ولی تفکیک این دو به گونه‌ای است که مشروطه عامه یک قضیه بسیط باشد که در آن به ضرورت محمول از برای موضوع حکم شود، به شرط ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۳۴۴). اما مشروطه خاصه که قسمی از مرکبه است، همان مشروطه عامه می‌باشد که به عدم دوام ذاتی مقید شده است؛ بنابراین مشروطه خاصه مرکب از یک مشروطه عامه و یک مطلقه عامه است (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۲۲۱-۲۲۲).

و) ضروریه منتشره (منتشره مطلقه): قضیه‌ای است که در آن به ضرورت محمول از برای موضوع به شرط وقت نامعین حکم شود؛ مانند هر انسانی بالضروره در وقت نامعین نفس می‌کشد.

عبارت *ابن سینا* برای بیان سه قسم اخیر بدین گونه است: «أو شرط محمول أو وقت معین کما للکسوف أو غیر معین کما للتنفس» (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۳۴۴).

۲. تفاوت میان اقسام ضرورت

از آنجاکه ضرورت به معنای استحاله انفکاک محمول از موضوع است، معیار آن در قضیه اقتضای موضوع می باشد؛ یعنی موضوع قضیه به گونه ای است که محال است محمول در نتیجه از آن سلب یا در سالبه اثبات شود، ولی تفاوت میان اقسام ضرورت ها در این است که در ضرورت ازلی یا اطلاقی، موضوع با حیثیت اطلاقی خود در نتیجه اقتضای وجود محمول و در سالبه اقتضای سلب آن را از موضوع دارد، در ضرورت ذاتی در ظرف وجود موضوع و در ضرورت وصفی در ظرف وجود موضوع به شرط تحقق وصف برای آن همین اقتضا ثابت می باشد. همچنین این وضعیت در وقتیه، منتشره و حتی ضرورت به شرط محمول نیز ثابت است (سلیمانی امیری، ۱۳۷۸، ص ۲۴۷-۲۴۸).

۲-۱. تفاوت ضرورت منطقی و فلسفی

ازلحاظ مفهوم، ضرورت در منطق و فلسفه با یکدیگر مغایرت ندارند؛ زیرا ضرورت همچون مفاهیم دیگر فلسفی بدیهی است. *ابن سینا* معتقد است تصور مفهوم ضرورت از لحاظ صراحت و بداهت، از دیگر مفاهیم سه گانه مقدم می باشد. بیان تعریف در مورد ضرورت به هرنحوی چیزی جز گرفتار شدن در مغالطه دور نیست. شهید *مطهری* علت تعریف ناپذیری ضرورت را بسیط بودن آن دانسته است. هرگاه از ضرورت ذاتی در فلسفه سخن به میان آید، مقصود ضرورت ازلی است، ولی در منطق، مقصود ضرورت ذاتی غیر ازلی است. ضرورت ذاتی فلسفی، وصف وجود بوده، ولی ضرورت منطقی، وصف ماهیت است؛ پس با ضرورت بالغیر منافات ندارد (عبداللهی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶-۱۱۰).

۲-۲. تفاوت ضرورت ذاتیه و ضرورت وصفیه

موضوع در ضرورت های غیر ازلی به طور عام مقید به وجود است؛ یعنی تا موضوع موجود نباشد، محمول برای موضوع ضرورت نمی یابد، ولی در ضرورت های ذاتی غیر از قید وجود، به

شرط دیگری نیاز نیست، اما در ضرورت‌های دیگر افزون‌براین به خصوصیات دیگری نیاز است.

۳-۲. تفاوت ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه

موضوع در ضرورت ازلی حتی به‌طور ظرفی، مقید به وجود نیست؛ زیرا موضوع در ضرورت ازلی عدم را نمی‌پذیرد؛ در نتیجه مقید کردن قضیه به دوام وجود لغو است، ولی ضرورت ذاتی می‌تواند موضوع عدم را بپذیرد؛ بنابراین حمل محمول بر موضوع به‌طور اطلاق صحیح نیست، اما حمل محمول در ضرورت ازلی به‌طور اطلاق صحیح است؛ به‌همین دلیل ابن‌سینا در *الإشارات* از ضرورت ازلی به ضرورت مطلقه تعبیر می‌کند. در نهایت می‌توانیم بگوییم در ضرورت ازلیه، موضوع قضیه امری ضروری است و در ضرورت ذاتیه، موضوع امری امکانی است (سلیمانی امیری، ۱۳۷۸، ص ۲۲۶-۲۲۸).

۳. نوآوری‌های شیخ اشراق در منطق

از آنجاکه *سهروردی* در منطق، ابداعات بسیاری دارد و در هر مسئله منطقی صاحب‌نظر خاص است، به منطق در کنار فلسفه پرداخته است و ابداعات وی همان‌گونه که در منطق بحث‌برانگیز بودند، در فلسفه نیز چنین حالتی را دارند؛ بنابراین در اینجا علاوه بر بحث اصلی، به تبیین چند مورد از ابداعات وی که با بحث مرتبط‌اند و به دور از مسائل اساسی و قابل بحث در فلسفه‌اند، اشاره می‌شود که عبارت‌اند از: کیفیت، کمیت، جهت در قضایا، شماره مقولات.

الف) کیفیت قضایا: شیخ اشراق ایجاب را بر سلب ترجیح داده است؛ زیرا سلب، عبارت از کلی ذهنی است و عدم محض نیست؛ بنابراین سلب از آن‌رو که حکم به‌انتفاء است، اثبات می‌گردد. در نفس‌الامر هیچ چیزی بیرون از نفی و اثبات نیست، ولی در عقل، نفی و اثبات عبارت‌اند از دو حکم ذهنی (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۵۴)؛ به‌همین دلیل قضایای سالبه را به موجه معدوله‌المحمول بازگردانده است؛ زیرا معتقد است ایجاب از سلب بسیط‌تر بوده، یک شیء هراندازه بسیط‌تر باشد، از اصالت بیشتری برخوردار است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵).

ب) کمیت قضایا: در نگرش *شیخ اشراق* قضیه‌ای که «سور» آن بعضی یا برخی باشد و به‌عنوان موجه جزئی شناخته شود، در حکم قضیه مهمله به‌شمار می‌آید؛ زیرا یک شیء دارای ابعاد بسیاری است که با کلمه بعض و... نمی‌توان بخش معینی از آن را مشخص کرد؛ بنابراین

این گونه قضایا مهمله بعضیه بوده، به واسطه اینکه دارای نوعی اهمال است، می تواند منشأ مغالطه شود؛ پس در علوم حقیقی معتبر نیست و کاربرد آن را فقط در برخی موارد عکس و نقیض ارزشیابی کرده است.

وی لازم می داند چنین قضیه‌ای را به موجب کلیه که معتبر است، برگرداند. این فیلسوف برای ارجاع جزئی به کلیه از دلیل افتراض استفاده کرده است (همان، ص ۱۳۷)؛ بدین گونه که در قضایای جزئی که سور قضیه بعض است، این «بعض» را شیء معینی فرض کرده، محمول را بر آن به عنوان موضوع کلی حمل می کند. با این کار، اهمال و ابهام از قضیه رفع می شود و قضیه محیطه (محصوره) می شود (ارشادی نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۹-۶۰).

ج) جهات قضایا: سهروردی در باب منطق، دیدگاه یکسانی ارائه نکرده است؛ به گونه‌ای که نظریاتش در آثار نگاشته شده به این معنا اشاره دارند که دو راه عمده بر تمامی آثار او حکم می کند: نخست، همان روش و شیوه مشایی که به شیوه ارسطو عمل کرده است؛ دوم، شیوه‌ای که در کتاب *حکمة الاشراق* به کار گرفته است؛ با این مضمون که وی تقریباً در بیشتر مسائل منطقی به ابداع و نوآوری می پردازد و حتی گاهی با تغییر اصطلاحات منطقی - مثلاً به جای قضیه از لفظ گزاره، به جای شکل از سیاق، به جای محصوره از محیطه و... استفاده کرده است - راه خود را از منطق پژوهان ارسطویی جدا کرده است. نمونه آشکار این امر، ابداع ضروریه بتاته است که محل بحث و سخن اساسی نوشتار حاضر می باشد (زراعت پیشه، ۱۳۸۸، ص ۳۸-۳۳).

شیخ اشراقی ابتدا دیدگاه منطق مشایی را بیان کرد؛ بدین شکل که نسبت محمول به موضوع در قضایای حملیه، یا ضروری الوجود است که واجب نامیده می شود مانند انسان حیوان است، یا ضروری العدم است که ممتنع نامیده می شود مانند انسان سنگ است، یا نه ضروری الوجود است، نه ضروری العدم که ممکن نامیده می شود مانند انسان نویسنده است (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۴۷).

شیخ اشراقی بر بازگشت همه قضایا به موجب ضروریه تأکید داشت؛ بدین گونه که بیان می کند چون ممکن را امکان و ممتنع را امتناع و واجب را وجوب ضروری است، پس شایسته و اولی است که جهات قضایا یعنی وجوب، امتناع و امکان آنها را جزء محمولات قرار دهیم تا در جمیع احوال قضایا به صورت ضروریه درآید و این ضرورت، همان ضرورت بتاته است؛ زیرا آن امتناع یا امکانی که در علوم کاوش می کنیم، جزء خواست و مطلوب ماست و اصولاً نمی توانیم

هیچ حکم جزمی صادر کنیم، مگر در مواردی که به ضرورت آن آگاه باشیم؛ بنابراین از قضایا هیچ قضیه‌ای وارد نمی‌شود، مگر بتاته؛ تا آنجا که هرگاه صفات و حالاتی ممکن باشد که در وقتی از اوقات حاصل شود. هرگاه قضیه خود ضروری باشد، فقط جهت ربط در آن ما را کافی است؛ زیرا فرض این است که بدون داخل کردن جهتی از جهات دیگر خود ضروری است، اما در غیر قضیه ضروریه، هرگاه به صورت بتاته درآید، به ناچار باید جهت مندرج در محمول سلب شویم؛ زیرا سلب تام، همان سلب ضروری است و حال آنکه سلب ضروری در تحت ایجاب درمی‌آید و قضیه فقط از جهت مجرد ایجاب قضیه نیست، بلکه با اعتبار سلب نیز قضیه خواهد بود؛ چراکه سلب، حکمی عقلی است (همان، ص ۵۰-۵۳).

۴. تبیین نظریه ضرورت بتاته

واژه بتاته از ریشه (ب ت ت) به معنای قطع مستأصل و ریشه‌کن کننده و بی‌بازگشت است؛ پس ضرورت بتاته به معنای ضرورت جازم، قطعی و یقینی است، ولی شارحان *سهروردی* از تعبیر بتانه استفاده می‌کنند. وی ابتدا جهت و از جمله ضرورت را جزء محمول و در وهله بعد، قضیه ضروری را از دیگر موجهات متمایز می‌کند؛ آن هم از جهت ضرورت، رأی به کافی بودن جهت ربط در قضیه ضروری داده است (دکامی و ابراهیمی، ۱۳۹۰، ص ۹۸-۱۰۲). نظریه ضرورت بتانه یکی از ابداعات مهم *شیخ اشراق* بوده است که پس از ایشان به شکلی گسترده در اندیشه برخی منطق‌دانان غرب و به خصوص منطق جدید و نیز *ملاصدرا* فیلسوف حکمت متعالیه بسط یافته است که آثار و نتایج منطقی و فلسفی بسیاری از آن به بار آمده است. *شیخ اشراق* برای تبیین این مسئله، چندین مرحله را مطرح کرده است که عبارت‌اند از:

الف) اهمیت جهت فلسفی: سهروردی بیان می‌کند که اشیای خارجی و عینی دارای اوصافی‌اند که برخی از این اوصاف ضروری، برخی امکانی و برخی دیگر امتناعی‌اند و ضرورت بتاته همان جهت فلسفی و عینی است که در ذهن نیست، بلکه حاکی از جزئی از واقعیات خارجی است.

ب) بنیادی بودن جهت محمول: *شیخ اشراق* این پرسش را مطرح می‌کند که محمل و جایگاه جهت فلسفی کدام رکن گزاره است؟ وی در پاسخ به روشنی بیان کرده که محمل این جهت عینی و فلسفی، همان محمول بوده، معتقد است که جهات سه‌گانه شایسته تلقی شدن جزئی از

محمول را دارند.

ج) **ضرورت بتاته:** از آنجا که احکام علمی، خود احکام ضروری‌اند، با فرض پذیرش جهت محمول، جهت تمامی قضایا ضروری خواهد بود و نظریه بتاته در منطق موجّهات جدید معادل مدل تعادلی - تجانس‌سی جهان ممکن توجیه شده است (نبوی، ۱۳۸۹، ص ۳۶-۴۲).

۵. جهت ضروری قضایا از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در مورد جهت قضایا به روش خاص می‌پردازد؛ بدین گونه که ابتدا قضیه را به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم می‌کند و اصول قضایای بسیط را چهار قسم می‌داند که عبارت‌اند از: ضروریه، دائمه، ممکنه و مطلقه. در حقیقت این تقسیم مورد قبول بیشتر منطق‌دانان است؛ کیفیت نسبت در عقدالوضع از مواردی که *ابن سینا* برخلاف *فارابی* به بالفعل بودن آن معتقد شد. از موارد مخالفت *ابن سینا* با بیشتر منطق‌دانان، اختلاف در نقیض قضایای مطلقه است؛ بدین سان که جمهور منطق‌دانان بر این باور بودند که قضایای مطلقه با اختلاف در کمّ و کیف و وحدت جهت با یکدیگر متناقض‌اند، ولی *ابن سینا* چنین اصلی را قبول ندارد؛ زیرا در قضایای مطلقه، از صدق یکی کذب دیگری لازم نمی‌آید؛ مثلاً حکم در مطلقه کلیه همه افراد را شامل می‌شود، نه همه زمان‌ها را (حاجی حسینی، ۱۳۷۰، ص ۵۵-۵۶).

ابن سینا می‌گوید نسبت محمول یا آنچه همانند آن است به ذات موضوع، از سه حالت وجوب، امکان و امتناع بیرون نیست (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۳۲۹). *فخر رازی* در مقام تفسیر کلمه «مایشبهه» همانند محمول را به تالی در قضایای شرطیه معنا کرده است، ولی *خواجه نصیرالدین طوسی* معتقد است منظور از همانند محمول در عبارات *الإشارات*، بیان چگونگی ثبوت وصف عنوانی موضوع برای ذات موضوع است که در منطق از آن به عقدالوضع تعبیر شده است، نه عقدالحمل. *ابن سینا* معتقد است ضرورت در قضایا، گاهی مطلق است مانند این سخن که خدا موجود است و این ضرورت ازلیه است و گاهی ضرورت در قضایا به شرطی وابسته بوده و آن بر پنج قسم است و آن شرط نیز یا دوام وجود ذات موضوع است (ضروریه ذاتیه یا ضروریه مطلقه)، یا به شرط وصف موضوع است که مشروطه عامه نامیده می‌شود، یا ضرورت به شرط وجود محمول با ضرورت به وقت معین یا ضرورت به وقت نامعین (ابن سینا، ۱۳۹۰، ص ۳۴۰-۳۴۲).

نتیجه

با وجود اینکه شیخ اشراق در مورد منطق دوبخشی، از ابن سینا تبعیت کرده است و طرح کلی منطق ارسطویی که تبیین و بسط یافته ابن سیناست را پذیرفته است، ولی به نقادی آن می‌پردازد؛ از این رو که در بیشتر بحث‌های منطقی، راهی مخالف با منطق پژوهان پیشین گرفته است تا با ابداعات خویش مسیر بحث‌های منطقی را عوض کند. از سوی دیگر هدف شیخ اشراق، مبارزه و جبهه‌گیری در برابر فلسفه سنیوی نیست، بلکه در صدد تأسیس مکتبی با ساختار مناسب غیر از ساختار مشایی بوده است؛ به همین دلیل وی از واژگان خاص استفاده می‌کند، همان‌گونه که در مطالب فلسفی به چنین کاری دست زده بود.

در مورد جهت قضایا آن هم جهت ضروری، برخلاف ابن سینا که جهات را به بسیطه و مرکبه تقسیم کرده، برای هریک اقسامی ذکر می‌کند و به شش ضرورت قائل بوده است، تمامی جهات قضیه را از راه استدلال به ضرورت برگردانده، به آن نام «ضرورت بتاته» داده است. هدف شیخ اشراق از بیان قضیه ضروریه بتاته این بود که با داخل کردن جهات قضایا در محمول، آنها را ضروری کند. نکته دیگر اینکه حکمی که جناب شیخ اشراق برای ضرورت بیان می‌کند، به لحاظ گستردگی و مبنا قرار گرفتن برای دیگر جهات همچون وجود است که موضوع برای فلسفه واقع شده است.

منابع

۱. آزادی، علیرضا؛ «مفاهیم اولی، ضروری، بدیهی، یقینی در منطق کلاسیک (صوری)»، نشریه ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز؛ ش ۲۹، بهار و تابستان ۱۳۸۰، ص ۱-۳۰.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ ج ۷، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.
۳. ابن سینا، محمد؛ الإشارات والتنبيهات؛ ترجمه حسن ملکشاهی؛ ج ۲، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۰.
۴. ارشادی نیا، محمدرضا؛ حکمت تابان؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۵. ازه‌ای، محمدعلی؛ مبانی منطق؛ ج ۶، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
۶. حاجی حسینی، مرتضی؛ «موجهات در دو نظام منطقی کلاسیک و ریاضی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی؛ ش ۳۳، ۱۳۷۰، ص ۴۷-۸۰.
۷. حلّی (علامه حلّی)، حسن بن یوسف؛ جوهرالنضید (شرح بخش منطق تجرید طوسی)؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۰.
۸. دکامی، سردار و حسن ابراهیمی؛ «عدم ضرورت (قضیه ضروریه بتانه) سهروردی»، فلسفه و کلام؛ ش ۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۹۵-۱۱۰.
۹. زراعت‌پیشه، محمود؛ «آموزه‌های منطقی در آثار منطقی سهروردی»، مجله کتاب ماه فلسفه؛ ش ۱۵، بهار ۱۳۸۸، ص ۳۳-۴۷.
۱۰. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ ج ۲، ج ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۱۱. سلیمانی امیری، عسکری؛ سرثبت کلیت و ضرورت (پژوهشی در فلسفه منطق)؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ حکمة الإشراف؛ ترجمه سیدجعفر سجادی؛ تهران:

- انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۳. شیروانی، علی؛ **تحریر منطق**؛ قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۷۸.
۱۴. صلیبیا، جمیل و منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ **فرهنگ فلسفی**؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۱۵. عبداللهی، محمدعلی؛ «ضرورت و کلیت در فلسفه ملاصدرا و کانت». **کیهان اندیشه**؛ ش ۱۵، پاییز ۱۳۷۷، ص ۱۰۵-۱۱۹.
۱۶. مطهری، مرتضی؛ **کلیات علوم اسلامی (منطق، فلسفه، کلام، عرفان، اصول فقه، حکمت عملی)**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۱۷. مظفر، محمدرضا؛ **منطق**؛ ترجمه علی شیروانی؛ چ ۲۳، قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۹۲.
۱۸. نبوی، لطف‌الله؛ «جهت متافیزیکی، جهت محمول و نظریه ضرورت بتاته». **مجله ادیان و عرفان**؛ اصفهان: دانشگاه اصفهان، ش ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۳۱-۴۲.

تحلیل جانمایی اصول حکمت متعالیه در تبیین رابطه حق و خلق

نرجس رودگر^۱

چکیده

چگونگی ارتباط حق و خلق به‌عنوان ارتباط یک امر ماورایی با پدیده‌های امکانی و طبیعی، همواره از چالش‌های ذهن فلاسفه بوده است. حکمت متعالیه با طرح قواعد و شاکله جدید، طرحی نو در تبیین مسائل الهیات از جمله این مسئله ارائه کرد. مقاله حاضر با روش تحلیلی و علی‌عهددار پاسخ‌گویی به این پرسش است که ارتباط حق و خلق در حکمت متعالیه با چه اصول و قواعدی تبیین شده است؟ «اصل علیت» با تعریف و جایگاه متفاوتی که در حکمت متعالیه یافت، مهم‌ترین زیربنای تحلیلی اصل تطابق عوالم است. *ملاصدرا* معلول را عین ربط و نسبت به علت و همان ایجاد و فعل علت دانست. در مرحله بعد با ارجاع علیت به تشآن، معالیل ظهورات و جلوات ذات حق تعریف شدند که به وجود حق موجودند. تعبیر *ملاصدرا* از این نوع ارتباط حق و خلق، «معیت قیومی» است. در تبیین «معیت قیومی»، اصل تطابق عوالم راهگشاست؛ بنابراین اصل عوالم خلقی عقل، مثال و ماده، مطابق بر عالم اله‌اند. عنصر عینیت که بستر تطابق است، تبیین‌گر «معیت قیومی» می‌باشد. *ملاصدرا* ذیل بحث «علیت» و «بساطت وجود» که هر دو از مبانی تطابق عوالم‌اند، «معیت قیومی» را طرح کرده است؛ براین اساس تطابق عوالم را بستر مناسبی برای تحلیل و تبیین «معیت قیومی» و به‌عبارت‌دیگر نحوه «ارتباط حق و خلق» در حکمت متعالیه می‌توان دانست.

واژگان کلیدی: ارتباط حق و خلق، علیت، معیت قیومی، تطابق عوالم، بساطت.

مقدمه

«ارتباط حق و خلق» از مباحث درون‌دینی است که در قلمروهای گوناگون مباحث و معارف دینی دقت شده است. فیلسوفان مسلمان نیز ماهیت، چگونگی و نوع این ارتباط را بحث و تحلیل کرده‌اند. اصل تبیین‌گر چگونگی ارتباط حق و خلق در حکمت متعالیه، اصل «تطابق عوالم» است. تطابق عوالم یکی از آموزه‌های حکمت متعالیه است که با اصول و مبانی خاص حکمت متعالیه ثابت می‌شود و لوازم فلسفی - کلامی متعددی به دنبال دارد. یکی از این لوازم، چگونگی اثبات و تبیین نوع ارتباط حق و خلق است.

ارتباط حق و خلق در حکمت متعالیه بر اساس اصل علیت پایه‌گذاری می‌شود. این اصل در حکمت متعالیه تبیین متفاوتی یافته است، درحالی‌که «علیت» یکی از مبانی تطابق عوالم نیز هست. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که در حکمت متعالیه با توجه به اصول و قواعد خاصش، ارتباط حق و خلق چگونه تبیین می‌شود؟ پاسخ به این پرسش در مقاله حاضر در چند گام صورت می‌گیرد:

- گام نخست، تبیین ارتباط حق و خلق بر اساس اصل علیت و معیت قیومی؛
- گام دوم، تطابق عوالم در حکمت متعالیه؛
- گام سوم، تبیین معیت قیومی بر اساس اصل تطابق عوالم.

۱. تبیین ارتباط حق و خلق بر اساس اصل علیت و معیت قیومی

گام نخست در تبیین ارتباط حق و خلق در حکمت متعالیه، تبیین مسئله بر اساس اصل علیت و موقعیت متفاوت اصل علیت در نظام حکمت صدرایی است. تبیین اصل علیت در حکمت متعالیه، سه لحاظ وجود در حکمت متعالیه، حقیقت معلول در نظام حکمت صدرایی و سپس ارجاع علیت به تشآن و درنهایت ارجاع علیت به تشآن از مهمات این بحث است.

۱-۱. تبیین اصل علیت در حکمت متعالیه

نظریه «خلقت» و «فیض»، دو نظریه متفاوت در باب علیت است که در نظام‌های مشایبی، اشراقی و حکمت متعالیه مطرح شده است. تفاوت اصلی این دو نظریه در کیفیت رابطه علت و معلول است. در نظریه خلقت که به حکمت مشاء متعلق می‌باشد، علت و معلول، دو وجود منفصل

و مابین یکدیگرند، ولی در نظریه فیض، انفصال و تباین، جای خود را به اتحاد و عینیت در عین غیریت و تجلی می‌دهد. در حکمت متعالیه علت و معلول، نه دو وجود متباین، بلکه یک وجود به‌علاوه ربط و وابستگی‌اند؛ به بیان دیگر علیت رابطه‌ای میان مؤثر و اثر نیست، بلکه رابطه‌ای درونی در یک وجود و ذات واحد است که به یک لحاظ، اثر بوده، به‌لحاظ دیگر مؤثر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۱۹ و ج ۱، ص ۸۱-۸۰).

۱-۲. سه لحاظ وجود در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه سه اصطلاح در بحث وجود دیده می‌شود:

۱. وجود مستقل: واقعیتی است که از هیچ جهت - هم به‌لحاظ ذات و هم به‌لحاظ صفات و افعال - هیچ‌گونه وابستگی به غیر ندارد. این واقعیت مطلقاً غیرمشروط، از جمیع جهات واجب‌الوجود و ضروری ازلی است.

۲. وجود رابطی یا وجود فی‌نفسه لغیره، واقعیتی است که در ذاتش به دیگری وابسته است؛ به‌گونه‌ای که نمی‌شود وابستگی را از آن جدا کرد. صدرالمتألهین از وجود رابطی با تعبیر «وجود فی‌نفسه لغیره» یاد می‌کند؛ مثلاً رنگ جسم غیر از خود جسم است؛ یعنی دو واقعیت و دو موجودند؛ بنابراین «فی‌نفسه» است، ولی ازسویی به واقعیت دیگر وابسته بوده، قائم به جسم می‌باشد و ازاین رو «لغیره» است؛ بدین ترتیب که هم دارای خواص و آثاری است که از وجود فی‌نفسه، انتظار می‌رود و هم آثاری که از لغیره‌بودن انتظار می‌رود (همان، ج ۱، ص ۸۲).

۳. وجود رابط یا ربط وجود که فاقد جنبه فی‌نفسه بوده، فقط لغیره است. این مسئله یعنی چیزی جز ربط و وابستگی نیست؛ بنابراین واقعیتی در عداد دیگر واقعیت‌ها نیست و ماهیتی از آن در ذهن منعکس نمی‌شود؛ زیرا وجود رابط، ذاتی ندارد و چیزی جز ربط نیست (همان، صص ۸۲ و ۱۴۳). وجود رابط درحقیقت، وجودی در عداد دیگر موجودات نیست و قسمی از اقسام وجود محسوب نمی‌شود؛ به‌همین دلیل به نظر می‌رسد عنوان «ربط وجود» برای آن مناسب‌تر باشد. ملاصدرا با توجه به تفاوت وجودی که صرفاً لغیره است و وجود فی‌نفسه لغیره است، برای آنکه از خلط میان آنها جلوگیری کند، اولی را ربط و دومی را رابطی نامیده است (همان، ص ۸۲).

۳-۱. حقیقت معلول در حکمت متعالیه

علت در فلسفه به معنای ذاتی است که وجود معلول بدان مقتدر و متوقف باشد (همان، ج ۲، ص ۱۲۷/همو، ۱۳۶۰، ص ۶۸).

این وابستگی و افتقار در ذات معلول است و از آن جدایی پذیر نیست؛ به عبارت دیگر نیاز، وابستگی، تعلق و ربط، عین ذات معلول است؛ در نتیجه معلول، وجودی للعلّه یا لغیره است، ولی پرسش اینکه با توجه به اقسام مذکور وجود، وجود معلول، فی نفسه لغیره است یا صرفاً لغیره؟ به دیگر سخن معلول دارای وجود رابطی است یا رابط؟ *صدرالمتألهین* گاهی برای معلول، وجود فی نفسه قائل است، ولی این وجود فی نفسه را عین ربط و تعلق به علت و همان ایجاد و فعل علت می داند که به لحاظ خارج «ذات هو الربط» است و در تحلیل ذهن، از آن ماهیت انتزاع می شود و «ذات لها الربط» است (همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۳۲). گاهی نیز هرگونه وجود فی نفسه را از معلول نفی می کند و آن را صرفاً ربط و نسبت به علت می داند. وی به خود می بالد که به مسئله ای دست یافته، آن را مبرهن ارائه کرده است که حکمای سلفش بدان نرسیده اند و در نتیجه از لوازم آن در بحث توحید، بی بهره ماندند. آنان با قول به وجود رابطی معلول، برای ممکنات، وجوداتی جدای از وجود واجب و مغایر با آن در نظر گرفته اند که البته مرتبط و منسوب به اوست؛ به گونه ای که انسلاخ آن از انتساب به واجب، ممکن نیست. به نظر *ملاصدرا* وجود ممکن را نمی توان به «وجود» به علاوه «نسبت به باری» تحلیل کرد، بلکه ممکن، عین نسبت و ارتباط است و این امر همان تفاوت میان وجود رابطی و رابط می باشد (همو، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۱).

دقت در سخنان *صدرالمتألهین* این نتیجه را ارائه می دهد که قول نخست *ملاصدرا*، رأی

ابتدایی اوست که به رأی نهایی اش ختم شد:

در نهایت معلول، همان ایجاد، کار و فعالیت علت است، نه واقعیتی که در اثر کار و ایجاد و فعالیت علت، موجود است. معلول، وابستگی و قیام به علت است، نه وابسته و قائم به آن، ربط به علت است، نه مرتبط به آن و ایجاد علت است، نه موجود به ایجاد آن (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲-۲۰۱).

۱-۴. ارجاع علیت به تشآن در حکمت متعالیه

چنان که ذکر شد، تعریف دوگانه ملاصدرا از حقیقت معلول، در واقع دو گام او در جهت تحقیق در اصل علیت است. وی پس از اثبات حقیقت عین الربطی معلول که ورای ایجاد، ارتباط و تعلق به علت، ذاتی ندارد، به تعریف جدیدی از علیت می‌رسد که همان تجلی و تشآن است. به اعتقاد او اینکه محال است معلول، وجودی جدای از علت داشته باشد، آخر الامر به این نتیجه ختم می‌شود که آنچه «علت» می‌نامیم، اصل و «معلول» شأنی از شئون اوست و «علیت» به تطور و تفنن علت بازمی‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۵۱/ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴).

«تجلی» و «تشآن» دو اصطلاح عرفانی است که در فضای وحدت شخصیه وجود، مطرح می‌شود. پس از اثبات وجود اطلاقی و نامتناهی حق تعالی که تمامی مواطن و زوایای هستی را دربرمی‌گیرد، هستی کثرات در دل همین وجود اطلاقی به‌عنوان شئونات، تجلیات و تعینات آن وجود اطلاقی تبیین می‌شود. مقصود از تشآن عبارت است از: «یک حقیقت واحد با داربودن ویژگی اساسی انبساط و اطلاق و نحوه وجود سعی، خود را در مراتب و مراحل گوناگون نشان دهد و با تنزل از اطلاق خویش، در هر مرتبه، عین همان مرتبه باشد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۹۱).

۱-۵. ارتباط حق و خلق بر اساس معیت قیومی در حکمت متعالیه

باتوجه به مطالب پیش‌گفته، معلول در حکمت متعالیه چیزی جز ربط، نسبت و اضافه به علت نیست. درحقیقت معلول، همان ایجاد علت است، نه وجودی منحاز و مستقل از آن؛ شأنی از شئون وجودی اوست، نه موجودی در عرض آن.

ازسوی دیگر علت و معلول یا شآن و ذی‌شآن، معیت دارند؛ زیرا معلول، پرتو ذات علت است و هر جا علت باشد، تجلیات و افاضات ذاتش نیز موجودند. اساساً ممکنات به وجود او وجود (مطابق اصل علیت) یا ظهور (مطابق اصل تشآن) می‌یابند و قائم به وجود او هستند. وجود او وجودی اطلاقی و سریانی است که به اطلاقیش محیط بر تمامی کثرات است. این نوع ارتباط میان حق و خلق در حکمت متعالیه، «معیت قیومی» نام گرفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۴۸).

ملاصدرا ارتباط واجب را ارتباطی خاص می‌داند که با ارتباط حال و محل، متفاوت است. به بیان وی این ارتباط که مصحح انتزاع وجود از ممکنات است، تمامی حقیقت ممکن را تشکیل می‌دهد؛ به گونه‌ای که ممکنات، «موجوده‌الارتباط» اند (همو، ۱۳۰۲، ص ۱۳۵).

صدرالمتألهین حقیقت این ارتباط و کیفیتش را مجهول دانسته، آن را همان معیت حق تعالی به ممکنات می‌داند و به این آیه شریفه استناد می‌کند: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴). همچنین وی معیت را عین نسبت علیت و ایجاد و قیومیت ممکنات به حق می‌داند که همگی در حقیقت واحد و در اعتبار، مختلف‌اند و برگرفته از احاطه وجودی حق به جمیع کثرات است (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۱۳۵).

در مقام تشبیه، احاطه حق نسبت به ممکنات، همچون احاطه نفس به بدن است که با وجود تجرد و تنزهش از دخول در بدن و اتصال به بدن، خارج و منفصل از آن نیز نیست (همان). وی در مقام استشهاد، به آیاتی از این دست اشاره می‌کند: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)، «أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» (فصلت: ۵۴)، «أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن: ۲۸)، «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶)، «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ» (واقع: ۸۵) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) و تذکر می‌دهد نباید از ظاهر این آیات عدول کرده، آنها را فقط به علم الهی تفسیر کرد، بلکه آیات چنانچه از ظاهرشان نیز پیداست، دال بر احاطه وجودی حق تعالی بر ممکنات‌اند (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص ۱۳۷).

نتیجه اینکه ارتباط واجب تعالی با ممکنات، به گونه «معیت قیومی» است و معیت قیومی دال بر احاطه وجودی حق تعالی است که آن نیز برگرفته از اطلاق ذاتی او - جل و اعلی - می‌باشد (ر.ک: جامی، ۱۳۵۸، ص ۲۳).

۲. تطابق عوالم در حکمت متعالیه

تطابق عوالم یکی از محوری‌ترین اصول حکمت متعالیه است که مبتنی بر اصول و شاخصه‌های حکمت متعالیه می‌باشد. این اصل همان گونه که در بسیاری از مهمات

حکمت متعالیه نقش آفرینی تبیینی دارد، در تحلیل ارتباط حق و خلق نیز نقش آفرین و تبیین گر است.

۲-۱. عوالم از نظر ملاصدرا

مطابق نظریه تشکیک وجود، هستی، متدرج و دارای مراتب است. در اصطلاح فلسفی، عالم به موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که مرتبه خاصی از وجود را به خود اختصاص دهد. از آنجاکه مراتب وجود بی‌نهایت‌اند، می‌توان گفت بی‌نهایت عالم وجود دارد، ولی به جهت تسهیل در تصور و تعلیم، به سلسله‌ای از مراتب وجودی که نظام خاصی بر آن حاکم است و به دلیل این نظام خاص، تحت نام واحدی می‌گنجد، «عالم» گفته می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۱۰۵۱).

تعداد عوالم در کلمات *ملاصدرا* گوناگون است. در یک نگاه، او عوالم را به‌رغم کثرت، منحصر در دو قسم می‌داند: ۱. عالم خلق که از آن به دنیا تعبیر می‌شود و با حواس پنج‌گانه ظاهر درک می‌شود؛ ۲. عالم امر که همان آخرت است و با حواس پنج‌گانه باطن یعنی نفس، قلب، عقل، روح و سر درک می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۰۴).

وجه دیگر تقسیم‌بندی عوالم در بیان *ملاصدرا*، ناظر به مراتب ادراک است. از آنجاکه مشاعر ادراکی در حس، تخیل و تعقل منحصرند و عالمی متناظر با هریک از آنها وجود دارد، عوالم، سه‌گانه‌اند: ۱. جسم و عوارضش؛ ۲. نفس و عوارضش؛ ۳. عقل و معقولاتش (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۶).

وی در موارد دیگر «عالم اله» را نیز به عوالم سه‌گانه مذکور اضافه می‌کند. از نظر او در صدر مراتب هستی، لاهوت یا عالم اله است که عالم اسماء، صفات الهی و اعیان ثابت است (پارسا، ۱۳۶۶، ص ۴۰ / حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۶۷۱ / خمینی، ۱۳۷۶، ص ۷۰).

حاصل جمع نظرات او، وجود چهار عالم در مراتب هستی است:

۱. عالم اله که عالم اسماء، صفات الهی و اعیان ثابت است.
۲. بالاترین مرتبه ممکنات، جبروت یا عالم عقل که صادر اول است.
۳. ملکوت، عالم مثال یا درجه خیال که عالم صور مقداری غیرمادی است. در میان فلاسفه،

نخستین کسی که وجود این عالم را در ترتیب نظام هستی جای داد، شیخ اشراق بود (ر.ک: جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۲-۵۳ / قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸ / نیز ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰-۲۴۱). در گام بعد، ملاصدرا با اقامه برهان بر بیانات شیخ اشراق و نیز اثبات عالم مثال متصل علاوه بر عالم مثال منفصل، این مسئله را بسط و گسترش داد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۳۷ / همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰۶ / آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۴۵۱ / سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۷۳۱-۷۳۲).

۴. نازل ترین مرتبه عالم هستی، عالم ناسوت یا عالم ماده است که جوهر ماده یا هیولی را در خود دارد و تمامی هویتش را استعداد تشکیل داده، قابل فعلیت صورت است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹-۱۱۰ / همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۵).

۲-۲. مفهوم تطابق عوالم

عوالم هستی از دیدگاه ملاصدرا از یکدیگر متباین، جدا و بی ارتباط نیستند، بلکه نوعی ارتباط و پیوستگی جدی میان عوالم وجود برقرار است. واژه کلیدی که این ارتباط را بیان می کند، «تطابق عوالم» است (همو، ۱۳۶۳، ص ۸۸).

تطابق یا مطابقت، به نوعی این همانی، مناسبت و مشاکلت میان دو شیء یا بیشتر از آن گفته می شود؛ بنابراین «تطابق» دو عنصر عینیت و غیریت را به طور همزمان در دل خود دارد. تطابق عوالم بدین معناست که حقیقت واحد وجود، مراتب و نشئات متعددی دارد که مراتب و نشئات پایین تر، رقیقه، تضعیف شده و صورت ناقص مراتب بالا هستند و مراتب بالا، صورت شدید، کامل و حقیقت صور مادون اند؛ در نتیجه عوالم وجود گرچه به شدت و ضعف، و کمال و نقصان متغایرنند، همگی عین یک حقیقت اند (همان، ج ۴، ص ۱۵۷). هرچه در عوالم پایین است، در عوالم بالاتر به گونه کامل تر هست و موجودات عوالم پایین، مثال و شبحی از موجودات عالم بالاینند (همان، ص ۸۸).

۲-۳. اثبات تطابق عوالم

اصول شاخص حکمت متعالیه، تبیین گر اصل «تطابق عوالم» اند. «صرافت و بساطت وجود»، «تشکیک وجود» و «وجود رابط معلول» مهم ترین این اصول است.

۲-۴. صرافت وجود

کلمه «صرف» به کسر صاد، یعنی خالص و «صرف الحقیقه» یعنی شیء بدون ضمایم و عوارض متکثره و مشخصه و «صرف - الوجود» یعنی وجود محض غیرمشوب با ماهیت (سجادی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۱۰۶).

اثبات تطابق عوالم طبق اصل صرافت وجود، به شرح ذیل است:

- حقیقت وجود صرف است؛ زیرا چیزی جز وجود نیست که بخواهد ضمیمه، عارض و خلیط وجود گردد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۵).

- حقیقت وجود که صرف است، واجب است؛ زیرا اگر واجب نباشد، معروض است و معروض، صرف نیست (همو، ۱۳۵۴، ص ۵۴).

- وجود صرف واجب، واحد است؛ زیرا هرگونه تعددی مستلزم خلیط و ضمیمه در ذات واجب بوده که این امر با صرافت واجب ناسازگار است (همان).

- وجود صرف واجب، بی‌نهایت است؛ زیرا هرگونه حدی بر حقیقت وجود، به‌ناچار باید از ناحیه امری غیر از وجود باشد که اولاً، غیر از وجود، عدم است؛ ثانیاً، تحدّد و تعیین به چیزی غیر از خودش، با صرافت وجود ناسازگار است (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۶).

- وجود صرف واجب بی‌نهایت، جامع تمامی مراتب هستی و کمالات وجودی است؛ زیرا این مسئله اقتضای عدم تناهی اوست (همو، ۱۴۲۲، ص ۳۴۷).

در نتیجه هیچ موطن وجودی دیگری که بتواند خارج از عالم اله وجود داشته باشد و مصداق بالذات موجودیت باشد، محقق نیست؛ به‌همین دلیل وجود کثرات، عین وجود حق است، نه وجودی مغایر با وجود حق.

پیش‌تر گذشت که تطابق، حاصل جمع نوعی عینیت و غیریت است؛ بدین ترتیب تطابق عالم اله به‌جهت صرافتش با تمامی عوالم خلقی اثبات می‌شود.

۲-۵. بساطت وجود

بسیط در اصطلاح فلسفه، چیزی را گویند که جزئی نداشته باشد؛ اعم از جزء عقلی و خارجی و در مجموع چیزی که هیچ نوع ترکیبی در آن راه نداشته باشد؛ اعم از ترکیب علمی، وصفی، خارجی، ذهنی، عینی خارجی و مقداری (سجادی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۲۷).

تطابق عوالم با استفاده از بساطت وجود، با چند مقدمه اثبات می‌گردد:

- وجود، حقیقتی بسیط است؛ زیرا ورای آن چیزی نیست که با آن ترکیب گردد (طباطبایی، ۱۴۰۰، ص ۳۶. درحقیقت وجود، مساوق بساطت است؛ زیرا وجود عین واقع و خارج است؛ بنابراین تصورش در ذهن، محال و منجر به انقلاب می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۹).

- واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است؛ زیرا عدم بساطت به معنای ترکیب بوده، مرکب، مفتقر به اجزای خویش و فقر، لازمه امکان است (اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۵۹۲).

- وجود بسیط، جامع کمالات و نه نقایص تمامی وجودات است: «بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء و لیس بشیء منها».

درنتیجه واجب‌الوجود که حقیقتی بسیط است، تمامی مراتب و کمالات وجودی را در خود دارد؛ بدین ترتیب نوعی عینیت در عین غیریت، میان واجب‌الوجود و دیگر مراتب وجودی برقرار است که تعبیر دیگر آن «تطابق عوالم» می‌باشد.

ازسوی دیگر از نظر ملاصدرا، بساطت، مساوق وجود بوده، همانند وجود که مقول بالتشکیک است، بساطت در مراتب وجود نیز تشکیکی است؛ بنابراین هر مرتبه به فراخور درجه بساطتش دارای و شامل کمالات وجودات مادون خویش است. ملاصدرا وجودات عالی را از این رو که جامع مراتب مادون خویش‌اند، «وجود جمعی» می‌خواند؛ براین اساس عقل و نفس دارای وجود جمعی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۵۳/ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۵ و ج ۹، ص ۱۰۵).

۲-۶. بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء و لیس بشیء منها

اثبات تطابق از راه بساطت وجود، مبتنی بر قاعده «بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء و لیس بشیء منها» است. ملاصدرا این قاعده را از غوامض علوم الهی می‌داند که ادراکش جز برای کسانی که به اذن الهی به سرچشمه علم و حکمت راه می‌یابند، سخت است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۱ و ج ۱، ص ۱۳۵ و ج ۵، ص ۲۱۶).

مفاد این قاعده را می‌توان در دو جمله خلاصه کرد:

- بسیط‌الحقیقه، تمام اشیا است.
- بسیط‌الحقیقه، هیچ‌یک از اشیا نیست.

ملاصدرا در آثار متعدد با دلایل متعدد به اثبات این قاعده پرداخته است. مشهورترین این براهین، نفی سلب هرگونه وصف وجودی از حقیقت بسیط است (ر.ک: همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۲/ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۱-۱۱۳/ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۷/ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۱). وی با این برهان ثابت می‌کند بسیط الحقیقه با وحدتش، همه موجودات است و هیچ صغیر و کبیری از وجود واجب، غایب نیست و فقط اعدام و نقایص‌اند که از وجود او خارج‌اند (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۰).

۲-۷. اثبات تطابق عوالم ظهور بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشیاء»

گرچه این برهان معمولاً در اثبات وحدت واجب‌الوجود استفاده می‌شود، ولی آنچه **ملاصدرا** در ثمره این برهان بیان می‌کند، «وحدت وجود» است. هنگامی که ثابت شد وجود واجب به جهت بساطتش کل وجود است، پس غیرواجب، وجودی ندارد و فقط لمعات و رشحات وجود واجب بالذات است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۲/ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶).
براین اساس عینیتی که میان واجب و کثرات ثابت می‌شود، عینیتی عمیق‌تر است؛ زیرا تمامی کثرات به وجود واجب موجودند و عین اویند. مغایرت آنها نیز نه مغایرت میان دو وجود، بلکه مغایرت میان شأن و ذی‌شأن است؛ بنابراین حاصل این قاعده، تطابق عوالم ظهور بر عالم اله است.

۲-۸. وجود جمعی

اصطلاح دیگری که در حکمت متعالیه در مورد مراتب وجودی برین استفاده می‌شود و به ویژگی بساطت ناظر می‌باشد، وجود جمعی یا وجود برتر است. وجود جمعی، واقعیتی است که کمالات ماهیات متعدد و وجودات متکثر دارد؛ بدین ترتیب ماهیت واحد می‌تواند وجودی خاص داشته باشد و وجودات جمعی متعدد به تعداد عوالم مافوق خویش، یعنی به وجودات متعدد موجود باشد (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۳)؛ در نتیجه این قول، موجودات مراتب بالا به جهت بساطت بیشتر و شمول بر کمالات بیشتر، وجود جمعی مراتب پایین به حساب می‌آید؛ افزون بر اینکه وجود خاص مرتبه خویش است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳/ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۹۶).

مثال شاخص وجود جمعی در کلام ملاصدرا، نفس انسان است که با وجود وحدتش مراتب گوناگونی همچون مراتب گوناگون هستی یعنی عقل، مثال و حس دارد (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶۷). مثال دیگر وحدت جمعی، «عقل» است که به وجود واحد، جامع کثرات است (همان، ص ۱۵۳)؛ بدین ترتیب بر سلسله علل عالی، از واجب الوجود تا عقل و نفس، وحدت جمعی حاکم است.

۲-۹. تشکیک وجود

تشکیک در فلسفه بدین معناست که مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز امور متکثر، یک نوع حقیقت باشد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳۶/ همو، ۱۴۲۲، ص ۳۵۷). صدرالمتألهین بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تشکیک در وجود را مطرح کرده است (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۷). مدعای تشکیک، نوعی عینیت در کثرات است؛ بدین معنا که امور متکثر در امری اشتراک و عینیت دارند که همان امر، دلیل اختلاف آنها نیز هست. در تشکیک در وجود، وجود، مراتب متکثری دارد که مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک آنها همان حقیقت وجود است. بر پایه این تعریف، برای وجود مراتب طولی فرض می‌شود که مراتب عالی آن شدیدتر از مراتب سافل است. وانگهی! از آنجاکه مابه‌الاشتراک، خود وجود است، می‌توان نتیجه گرفت وجود سافل در وجود عالی حاضر بوده، وجود عالی، شدت گرفته همان وجود سافل است (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶). اگر از هر مرتبه وجودی به عالمی تعبیر کنیم، تشکیک در وجود به معنای حضور هر عالم در عوالم فوق، به نحو عالی و اشرف است. این امر همان تطابق عوالم است؛ زیرا تطابق، چیزی نیست جز نوعی عینیت در عین غیریت؛ بدین ترتیب تطابق عوالم وجود طبق اصل تشکیک اثبات می‌شود.

۲-۱۰. وجود رابط معلول

از دیگر اصول حکمت متعالیه که از مبانی تطابق عوالم به‌شمار می‌آید، تبیین کیفیت رابطه علت و معلول است که به «وجود رابط معلول» معروف است. این نظریه که بیانگر نوعی اتحاد و عینیت میان علت و معلول است، «تطابق عوالم» را اثبات می‌کند. علت در فلسفه به معنای ذاتی است که وجود معلول بدان مفتقر و متوقف باشد (همو، ۱۹۸۱،

ج ۲، ص ۱۲۷). این وابستگی و افتقار در ذات معلول است و از آن جدایی‌پذیر نیست؛ در نتیجه معلول، وجودی للعله یا لغیره است. صدرالمتألهین گاهی برای معلول، وجود فی نفسه قائل است، ولی این وجود فی نفسه را عین ربط و تعلق به علت و همان ایجاد و فعل علت می‌داند که به لحاظ خارج «ذات هوالربط» است و در تحلیل ذهن، از آن ماهیت انتزاع می‌شود (همان، ج ۴، ص ۲۳۲). گاهی نیز هرگونه وجود فی نفسه را از معلول نفی می‌کند و آن را فقط ربط و نسبت به علت می‌داند. او به خود می‌بالد که به مسئله‌ای دست یافته، آن را مبرهن کرده است که حکمای سلفش بدان نرسیده‌اند و در نتیجه از لوازم آن در بحث توحید، بی‌بهره ماندند. به نظر وی وجود ممکن را نمی‌توان به وجود به‌علاوه نسبت به باری تحلیل کرد، بلکه ممکن، عین نسبت و ارتباط است (همان، ج ۱، ص ۳۲۹-۳۳۱).

بررسی نشان می‌دهد قول نخست ملاصدرای، رأی بدوی اوست که به رأی نهایی‌اش ختم شد؛ در نهایت معلول، همان ایجاد، کار و فعالیت علت است، نه واقعیتی که در اثر کار، ایجاد و فعالیت علت، موجود باشد، ربط به علت است، نه مرتبط به آن و ایجاد علت است، نه موجود به ایجاد آن (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۲-۲۰۱).

به بیان وی اینکه محال است معلول، وجودی جدای از علت داشته باشد، آخر الامر به این نتیجه ختم می‌شود که آنچه «علت» می‌نامیم، اصل و «معلول» شأنی از شئون اوست و «علیت» به تطور و تفنن علت باز می‌گردد (ملاصدرای، ۱۳۶۰، ص ۵۱/همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴).

۱۱-۲. اثبات تطابق عوالم بر اساس ارجاع علیت به تشأن

تعریف معلول به عنوان وجود رابط یا به عبارت دقیق‌تر، ربط وجود، اشاره به نوعی وحدت و عینیت در علت و معلول است. با تدقیق در حقیقت علیت و ارجاع آن به تشأن و ظهور، این وحدت قوی‌تر و پُررنگ‌تر می‌شود؛ بدین شکل که منظور از واجب و ممکنات، وجودی واحد و تطورات و تجلیات اوست؛ بنابراین ممکنات به عین وجود علت موجودند؛ در عین حال غیر اویند؛ زیرا حیثیات، اطوار و شئون اویند (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۱ و ج ۱، ص ۴۷).

حاصل این عینیت و غیریت، همان اصلی است که در بحث تطابق، مورد نظر است؛ بدین ترتیب به وسیله اصل وجود رابط معلول در حکمت متعالیه، تطابق عالم اله با دیگر عوالم خلقی اثبات می‌شود.

براین اساس در حکمت متعالیه با استفاده از اصول صرافت و بساطت، تشکیک وجود، وجود رابط معلول و ارجاع علیت به تشآن، اثبات می‌شود که عوالم مادون رقیقه و تنزل یافته عوالم بالاینده و در اصل وجود عین هم و تنها در شدت و قوت وجودی یا ظهوری متفاوت‌اند که این عینیت در عین غیریت، همان «تطابق عوالم» است.

۳. گام سوم، تبیین معیت قیومی بر اساس تطابق عوالم

ملاصدرا ذیل دو عنوان از معیت قیومی سخن گفته است: «علیت» و «بساطت»، درحالی که تبیین خاصی که وی از علیت ارائه داده و نتایجی که از خصوصیت بساطت وجود گرفته است، همان مبانی تطابق عوالم‌اند. تبیین معیت قیومی برگرفته از علیت، بر اساس تطابق عوالم بدین شکل است:

- حقیقت معلول، عین ربط و نسبت به علت، همان ایجاد و فعل علت، بلکه جلوه و شأن وجودی اوست؛ بنابراین معلول، وجودی مغایر علت ندارد، بلکه وجودش مطابق وجود علت است. - بنابراین عینیت وجود علت و معلول به معنای تطابق عالم اله و عوالم مادون یا تطابق حق و خلق است.

- هر جا مطابقت باشد، معیت حاصل است.

در نتیجه رابطه عوالم خلقی با وجود حق تعالی، به نحو معیت قیومی است.

همچنین می‌توان معیت قیومی را ذیل خصوصیت بساطت وجود بر اساس تطابق عوالم این‌گونه تبیین کرد:

- بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء است؛ یعنی به جهت بساطتش وجود جمعی تمامی ماهیات مادون

خود در مراتب گوناگون وجودی است.

- این قاعده چنان که گذشت، اثبات‌کننده تطابق عوالم خلق بر عالم حق یا عالم اله است.

- معیت، لازمه مطابقت است.

در نتیجه رابطه عوالم خلقی با وجود حق تعالی، به نحو معیت قیومی است.

باتوجه به مطالب پیش گفته، یکی از لوازم و نتایج قاعده «بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء»،

تبیین «معیت قیومی» است. **ملاصدرا** پس از ذکر این قاعده و اثبات آن بیان می‌کند که

واجب الوجود تمام و کمال همه اشیاست و فقط قصورات اشیا که جهات عدمی آنهایند، از او سلب می‌شود. از این راه وحدت جمعی حق ثابت می‌شود که تمامی ذوات را با صفات و افعالشان، مندرک در او می‌سازد.

صدرالمتألهین ذیل بیان این قاعده، به آیه شریفه «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) استناد می‌کند و معیت قیومی را از شواهد میان این قاعده می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۸). از آنجا که قاعده مذکور از مبانی تطابق عوالم است، اثبات معیت قیومی و در نتیجه اثبات ارتباط انسان با خدا در حکمت متعالیه با اصل تطابق عوالم، روشن می‌شود. عالم اله، محیط بر تمام عوالم است و همه عوالم به وجود او موجودند یا شأنی از وجود لایتناهی اویند؛ در نتیجه ارتباط خدا با ممکنات و از جمله انسان، به طریق ارتباط محیط بر محاط است؛ به بیان دیگر عالم اله، اصل، کنه، باطن و حقیقت تمامی موجودات از جمله انسان است و ارتباط ممکنات و انسان با حق تعالی، ارتباط ظاهر و باطن و وجه و کنه است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳).

جمع بندی و نتیجه

جمع بندی مباحث مطرح درباره موضوع مقاله به شرح ذیل است:

۱. در گام نخست، بیان شد که ارتباط حق و خلق در حکمت متعالیه بر اساس اصل علیت تعریف شده است و باتوجه به بحث وجود رابط معلول و ارجاع علیت به تشأن در حکمت متعالیه، صورتی خاص به خود گرفته است.
۲. مطابق اصل علیت، رابطه حق و خلق به نحو «معیت قیومی» است.
۳. اصل تطابق عوالم در حکمت متعالیه، بیانگر چگونگی ارتباط عوالم اربعه هستی یعنی عالم اله، عقل، مثال و ماده است.
۴. این اصل با چهار قاعده صرافت و بساطت وجود، تشکیک وجود، وجود رابط معلول و ارجاع علیت به تشأن اثبات می‌شود.
۵. ملاصدرا ذیل بحث علیت و بساطت وجود، «معیت قیومی» را طرح کرده است.

۶. مبانی چهارگانه تطابق عوالم، بهترین بستر را برای تحلیل و تبیین اصل «معیت قیومی» و به عبارت دیگر «ارتباط حق و خلق» می‌تواند فراهم آورد.
۷. از آنجا که عوالم خلقی، تنزل یافته و رقیق شده عالم الهاند و به منزله فرع و ظل آن به شمار می‌روند، رابطه حق و خلق در حکمت متعالیه به نحو «اصل و فرع»، «ذی ظل و ظل» و «شدید و ضعیف» است.

منابع

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین؛ شرح بر زادالمسافر؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ «بسیط‌الحقیقه کل‌الأشیاء»، مجموعه مقالات نیایش فیلسوف؛ تهران: علم، ۱۳۸۷.
۳. پارسا، خواجه محمد؛ شرح فصوص‌الحکم؛ تصحیح جلیل مسگرنژاد؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۴. جامی، عبدالرحمن؛ الدرّة الفاخرة؛ به‌اهتمام نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
۵. —؛ نقدالنصوص فی شرح نقش‌الفصوص؛ چ ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۶. حسینی اردکانی، احمدبن‌محمد؛ مرآت‌الأکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی)؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
۷. خمینی، سیدروح‌الله؛ مصباح‌الهدایة إلی‌الخلافة والولاية؛ چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۸. سبزواری، ملاهادی؛ شرح‌المنظومة؛ تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده‌آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۹. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ به‌تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیب؛ چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۱. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین محمد؛ أسرار الآيات؛ مقدمه و تصحيح محمد خواجهوى؛ تهران: انجمن حكمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۱۲. ____؛ الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة؛ ج ۳، بيروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱م.
۱۳. ____؛ الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية؛ تصحيح و تعليق سيدجلال الدين أشتياني؛ مشهد: المركز الجامعى للنشر، ۱۳۶۰.
۱۴. ____؛ العرشية؛ تصحيح غلامحسين أهني؛ تهران: انتشارات مولى، ۱۳۶۱.
۱۵. ____؛ المبدأ والمعاد؛ تصحيح سيدجلال الدين أشتياني؛ تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۴.
۱۶. ____؛ المشاعر؛ به اهتمام هانرى كرين؛ ج ۲، تهران: كتابخانه طهورى، ۱۳۶۳.
۱۷. ____؛ شرح الهداية الأثيرية؛ تصحيح محمدمصطفى فولادكار؛ بيروت: مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۲۲ق.
۱۸. ____؛ مجموعة الرسائل التسعة؛ تهران: بى نا، ۱۳۰۲.
۱۹. ____؛ مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين؛ تحقيق و تصحيح حامد ناجى اصفهانى؛ تهران: انتشارات حكمت، ۱۳۷۵.
۲۰. ____؛ مفاتيح الغيب؛ مقدمه و تصحيح محمد خواجهوى؛ تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۳.
۲۱. طباطبايى، سيدمحمدحسين؛ نهاية الحكمة؛ تحقيق و تعليق شيخ على عباس زارعى سبزوارى؛ مؤسسة النشر الإسلامى، ۱۴۰۰ق.
۲۲. عبوديت، عبدالرسول؛ درآمدى به نظام حكمت صدرائى؛ تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۲۳. قيصرى، نداوود؛ شرح فصوص الحكم؛ به كوشش سيدجلال الدين أشتياني؛ تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۷۵.
۲۴. مطهرى، مرتضى؛ مجموعه آثار؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۲۵. يزدان پناه، يدالله؛ مبانى و اصول عرفان نظرى؛ نگارش عطاء انزلى؛ قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ۱۳۸۸.

الگوی خانواده مطلوب از منظر ابن‌سینا و ارزیابی آن با رویکرد اسلامی و فمینیستی

یحیی بوذری نژاد^۱ و ابوالفضل اقبالی^۲

چکیده

مناسبات خانواده و تدبیر منزل، از مهم‌ترین مباحث حکمت عملی نزد فلاسفه در طول تاریخ بوده است. رجوع به آرای حکمی و فلسفی درباره سیاست منزل، رافع خلأهای تئوریک موجود در عرصه سیاست‌گذاری خانواده خواهد بود. ابن‌سینا یکی از فلاسفه اسلامی مهم و تأثیرگذار است که به صورت میسوط به مباحث مربوط به مناسبات خانواده و تدبیر منزل پرداخته است. بازخوانی آرای وی درباره الگوی خانواده مطلوب و ارزیابی آن با آموزه‌های اسلامی و فمینیستی، هدف پژوهش حاضر است. روش انجام این پژوهش، به صورت مطالعه اسنادی و تحلیلی می‌باشد. تحقیق پیش رو، الگوی خانواده را بر اساس محورهای پنج‌گانه «ازدواج و طلاق»، «ساخت قدرت در خانواده»، «روابط زوجین»، «تقسیم کار جنسیتی» و «بُعد خانوار» در نگاه ابن‌سینا تبیین کرده، سپس به صورت تطبیقی هریک از این موارد را با آموزه‌های اسلامی ارزیابی کرده است. یافته‌های پژوهش حاضر از این امر حکایت دارد که دیدگاه‌های ابن‌سینا قرابت‌های بسیاری با آموزه‌های منبعث از منابع دینی و اسلامی داشته و در تعارض جدی با رویکردهای فمینیستی به خانواده هستند.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، تدبیر منزل، الگوی خانواده، اسلام، فمینیسم.

تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۳۰ تاریخ تأیید: ۹۷/۴/۵

۱. دانشیار گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران (y_bouzarinejad@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه تهران (abolfazleqbali@ut.ac.ir).

مقدمه

در حکمت عملی که تبیین مقدرات انسانی و بایدها و نبایدها با هدف سعادت آدمی است، از سه حوزه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدن بحث می‌شود که بر سه ساحت فردی، خانوادگی و اجتماعی انسان مبتنی است. خانواده به‌عنوان سنگ‌بنای شکل‌گیری جوامع بشری، از دیرباز تاکنون مورد توجه حکما و فلاسفه بوده است. مباحثی همچون اهمیت و ضرورت تشکیل خانواده، کیفیت روابط زن و مرد در خانواده، تربیت فرزندان، مناسبات اقتصادی خانواده، ساخت قدرت در خانواده و... همواره در صدر مسائل و موضوعات مبتلابه «حکمت عملی» در طول تاریخ بوده است؛ به‌همین دلیل مبحث سیاست و تدبیر منزل، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های میراث حکمی و فلسفی بشر از یونان باستان تاکنون می‌باشد. این که با کدام الگوی مدیریتی در مناسبات منزل می‌توان خانواده را به صلاح و سعادت رهنمون ساخت، پرسشی بنیادین است که فلاسفه را به تفکر و قلم‌فرسایی در این باره مجاب می‌کند. میراث فلسفه اسلامی به همین مناسبت، از رسائل و آثار مکتوبی سرشار می‌باشد که به‌وسیله حکما و اندیشمندان بدین موضوع اختصاص یافته است.

در عصر مدرن بر ساحت فردی و اجتماعی زندگی انسان تأکید فراوان شده است و نشانه روشن این مدعا نیز علوم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی‌اند، ولی چیزی که به‌واسطه تقلیل‌گرایی مدرنیته از ساحات وجودی انسان به حاشیه رانده شده، ساحت خانوادگی زندگی اوست (کرمانی و سلگی، ۱۳۹۲، ۱۲۳). امروزه یکی از مهم‌ترین چالش‌های تئوریک که هم در سطح بین‌المللی و هم در کشور ما به چشم می‌آید، در عرصه سیاست‌گذاری خانواده است؛ بنابراین بازخوانی میراث حکمی و فلسفه اسلامی با محوریت خانواده و سیاست منزل، یکی از راهکارهای رفع این خلأهای نظری در باب مناسبات خانواده است.

شیخ‌الرئیس *ابوعلی سینا* یکی از فلاسفه و اندیشمندان مسلمانی است که در باب سیاست و تدبیر منزل، آثار و نوشته‌های قابل توجهی دارد و به‌طور مبسوط به این موضوع پرداخته است. اهمیت پرداختن به آرای حکمی *ابن سینا* در باب تدبیر منزل در مقاله پیش رو، از آن جهت است که وی هم دیدگاه‌های مدوّن و مبسوطی درباره خانواده و تدبیر منزل در آثار خود دارد که قابلیت استخراج الگو دارند و هم اینکه یکی از ویژگی‌های آشکار *ابن سینا*، تلاش در جهت پیوند میان

حکمت عملی با شرع و فقه اسلامی است؛^۱ بر این اساس پژوهش حاضر در صدد خوانشی از آرای ابن‌سینا در باب حکمت عملی و تدبیر منزل است تا از این رهگذر به ارائه الگویی مدون از خانواده در نگاه ایشان نایل گردد و سپس به انطباق این الگو با آموزه‌های منبعث از منابع دینی و نیز ادبیات فمینیستی پردازد.

۱. ادبیات نظری

در این بخش ابتدا به بررسی پیشینه پژوهش پرداخته و سپس به چارچوب نظری و روش‌شناسی بحث اشاره می‌گردد.

۱-۱. پیشینه پژوهش

پرداختن به میراث فلسفی ابن‌سینا از منظر حکمت عملی منزل، هم در داخل کشور و هم در خارج کشور، ادبیات نظری معتناهی ندارد و معدود مقالات منتشر شده در این باره نیز رویکردی کاملاً توصیفی و غیرتحلیلی به آرای ایشان داشته، استخراج الگوی خانواده مطلوب در دیدگاه‌های وی مدنظرشان نبوده است. در ذیل به برخی مقالات مهم‌تر مرتبط با موضوع پژوهش حاضر اشاره می‌گردد:

محقق داماد (۱۳۷۵) در مقاله‌ای با عنوان «تدبیر منزل در منظر ابن‌سینا» به تبیین و بررسی برخی آرای شیخ‌الرئیس درباره سیاست منزل با رویکرد توصیفی می‌پردازد. وی پس از بیان انگیزه‌های تشکیل خانواده از منظر ابن‌سینا، به بیان دستورات لازم‌الرعايه حکیم درباره ازدواج می‌پردازد و در نهایت به اصول تدبیر خانواده از نگاه ابن‌سینا اشاره می‌کند. مقاله مذکور توصیفی ساده از رساله سیاست ابن‌سینا بدون هیچ شرح و تحلیلی است. نورانی‌نژاد (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان «فن تدبیر منزل به روایت ابن‌سینا»، با همان رویکرد توصیفی به شرح توصیه‌های حکیم ابن‌سینا در تدبیر منزل پرداخته، در پایان به صورت مختصر به مقایسه برخی آرای وی با افلاطون مبادرت ورزیده است. کرمانی و سلگی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با نام «تحلیل حیات خانوادگی

۱. ابن‌سینا با مشهوره دانستن قضایای حکمت عملی از جمله «حُسن و قبح عقلی عدل و ظلم»، آنها را از دایره امور برهانی خارج می‌داند و اساساً بحث درباره سیاست مدن و تدبیر منزل را در حیطه شریعت، بازخوانی و تحلیل می‌کند (ر.ک: بوذری‌نژاد، ۱۳۹۶، ص ۱۲۷).

(منزلی) انسان در حکمت عملی با تأکید بر آرای ابن‌سینا، به تحلیل جایگاه خانواده به‌عنوان یکی از ابعاد مهم حیات انسان با تأکید بر دیدگاه‌های ابن‌سینا پرداخته‌اند. *صادقی و بخش‌سی* (۱۳۹۷) نیز در مقاله مشترکی با‌عنوان «جایگاه زن در نظام اجتماعی و خانواده از نگاه فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر»، به مقایسه دیدگاه‌های این سه حکیم مسلمان درباره خانواده و نقش زن در آن می‌پردازند. *انتظاری و اسدیپور* (۱۳۹۶) نیز در مقاله‌ای با‌عنوان «اندیشه‌های جمعیتی ابن‌سینا با تأکید بر باروری» به بررسی دیدگاه‌های شیخ‌الرئیس درباره باروری، زایمان و بهداشت کودک و... می‌پردازند.

به‌نظر می‌رسد نقطه تمایز مقاله حاضر با آثار مذکور درباره آرای ابن‌سینا در مورد خانواده این است که مقالات پیشین فقط گزارشی توصیفی از آرای ایشان در باب تدبیر منزل ارائه داده‌اند، در حالی که دغدغه پژوهش حاضر، استخراج الگوی خانواده مطلوب از منظر ابن‌سینا و مقایسه آن با آموزه‌های اسلامی است.

۱-۲. چهارچوب نظری و روش‌شناسی

پژوهش پیش رو، به‌لحاظ نظری در حیطه حکمت عملی مشاء قرار دارد و آرای فلسفی حکیم *ابوعلی‌سینا* به‌عنوان منبع و چهارچوب نظری مباحث آن در نظر گرفته شده است. به‌لحاظ روش‌شناختی نیز از روش تحلیل اسنادی بهره گرفته است. در پژوهش اسنادی تلاش بر این است که اسناد و مدارک موجود و مرتبط با موضوع پژوهش، به‌منظور پاسخ‌گویی به پرسش‌های پژوهش بررسی شوند (Bailey, 1994, p.214). مراحل انجام تحقیق به‌قرار ذیل است: الف) جمع‌آوری منابع و مراجع مربوط به موضوع؛ ب) مطالعه منابع و فیش‌برداری از آنها در جهت مفاهیم کلیدی تحقیق؛ ج) طبقه‌بندی و تحلیل داده‌های حاصله برای پاسخ‌گویی به مسئله پژوهش.

افزون‌براین منظور از «الگوی خانواده» در مقاله حاضر، ابعاد سه‌گانه خانواده از منظر رویکرد جامعه‌شناسی کارکردی *تالکوت پارسونز* (Talcott Parsons) است که شامل «ساختار خانواده»، «کارکردهای خانواده» و «روابط نقشی» می‌شود (روزن بام، ۱۳۷۶، ص ۷۴)؛ بنابراین در پژوهش حاضر، ابعاد سه‌گانه مذکور در پنج محور ذیل بحث خواهند شد: ۱. ازدواج و طلاق؛ ۲. روابط زوجین؛ ۳. توزیع قدرت؛ ۴. تقسیم کار؛ ۵. بُعد خانوار.

۲. الگوی خانواده سینیوی

در این بخش ابتدا به بررسی الگوی خانواده سینیوی در ۵ محور فوق‌الذکر پرداخته و در ادامه به انطباق آن با آموزه‌های اسلامی می‌پردازیم.

۲-۱. ازدواج و طلاق

۲-۱-۱. ازدواج و تشکیل خانواده

ازدواج در نگاه *ابن‌سینا* برترین ارکان مدینه و جامعه تلقی می‌شود (*ابن‌سینا*، ۱۳۹۵، ص ۳۵۱) و از نخستین اموری است که در امر تشریح و قانونگذاری مدینه باید توجه شود (همان). موانع تحقق این امر مهم همچون زنا و لواط که افراد را نسبت به ازدواج بی‌نیاز می‌سازد نیز باید تحریم و به‌شدت با آنها برخورد شود (همان، ص ۳۵۲). *ابن‌سینا* معتقد است ازدواج باید علنی و آشکار صورت گیرد تا از بروز شبهات در نسل و ذریه که خود منشأ ایجاد نابسامانی در انتقال ارث و میراث، نفقه و خرج اهل و عیال است، جلوگیری شود (همان). وی با ازدواج در سنین پایین (پیش از بلوغ) مخالف است و پیامدها و آثار نزدیکی با دختر نابالغ را با رویکرد پزشکی تشریح می‌کند (ر.ک: همو، ۱۳۸۹، ص ۲۹۷). از اشکال گوناگون ازدواج همچون چندشوهری، چندزنی، ازدواج با محارم و... که در طول تاریخ بوده‌اند، در نگاه *ابن‌سینا* فقط چندزنی و تعدد زوجات به‌رسمیت شناخته شده است و مابقی مایه ننگ و عار شمرده شده‌اند (ر.ک: همو، ۱۳۹۵، ص ۳۵۳). اشتراک در مرد برای زنان که همان تعدد زوجات در اسلام می‌باشد، در نگاه *ابن‌سینا* تأیید شده است؛ البته به شرط اینکه بر عدالت استوار گردد.

انگیزه‌های ازدواج و تشکیل خانواده در نگاه *ابن‌سینا* چند دسته‌اند که در ذیل بدان اشاره می‌شود:

الف) انگیزه اقتصادی: این نگاه که در رساله *السیاسة* *ابن‌سینا* به‌شدت پُررنگ است، انگیزه اولیه و ابتدایی ازدواج و تشکیل خانواده را اقتصادی صرف می‌داند و دیگر انگیزه‌های عاطفی و اجتماعی را نتیجه تبعی ازدواج با انگیزه اقتصادی تلقی می‌کند. ایشان در این رساله به تشریح تفاوت انسان با حیوان در تأمین معاش خود می‌پردازد و این‌گونه استدلال می‌کند که چون انسان برخلاف حیوان، آینده‌نگر است و مایحتاج خود را ذخیره می‌کند، به منزل و خانه نیاز دارد و برای

حفظ مایحتاج خود از چپاول و غارت، نیازمند کسی است که از آن نگهداری دهد و از آنجا که نشستن در خانه و نگهداری به وسیله خودش به دلیل اقتضای تأمین معاش امکان‌پذیر نیست، به‌ناچار نیازمند کسی است که در زمان عدم حضور وی در خانه، جانشین او باشد و کسی شایستگی این جانشینی را دارد که مایه سکون و آرامش او نیز باشد؛ بنابراین مرد ناگزیر است برای خود همسری از جنس مؤنث انتخاب کند تا هم نگهدارنده مالش باشد، هم مایه سکون و آرامش او قرار گیرد (همو، ۱۹۸۵، ص ۱۵).

(ب) انگیزه اجتماعی: *ابن‌سینا* در جای دیگری برای امر ازدواج و تشکیل خانواده، انگیزه‌ای

غیراقتصادی و صرفاً اجتماعی بیان می‌کند. وی در کتاب *الشفاء* می‌نویسد:

ثم أول ما يجب أن يشرع فيه هو أمر التزواج المودى إلى التناسل؛ و أن يدعوا إليه و يحرض عليه؛ فإن به بقاء الأنواع التي بقائها دليل وجود الله تعالى: نخستین چیزی که باید در امر شهر تشریح شود، امر ازدواج است که به زاد و ولد منجر می‌شود و باید آن را تبلیغ و تشویق کرد؛ زیرا با ازدواج است که انواع بقا می‌یابند و همین بقا دلیلی بر وجود خدای تعالی است (همو، ۱۳۹۵، ص ۳۵۱).

ایشان در اینجا بقای نسل را انگیزه ازدواج برمی‌شمرد و آن را دلیل وجود خدای تعالی می‌داند. همچنین در کتاب *السیاسة* به این موضوع اشاره می‌کند که انگیزه مرد از ازدواج، داشتن فرزندی است که در دوران پیری و ناتوانی او را یاری دهند و سرپرستی او را برعهده گیرند و پس از او یادش را زنده نگاه دارند (همو، ۱۹۸۵، ص ۱۷).

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد اینکه *ابن‌سینا* در هیچ‌جایی از آثارش برای ازدواج، انگیزه‌ای غیر از دو مورد پیش‌گفته بیان نمی‌کند و برخلاف آن چیزی که در برخی مقالات درباره *ابن‌سینا*، انگیزه عاطفی و روانی برای ازدواج ذکر شده است، نویسنده اعتقاد دارد سکون و آرامشی که ایشان از آن سخن می‌گوید، نتیجه تبعی ازدواج با انگیزه اقتصادی یا اجتماعی است؛ زیرا از منظر وی محبت و علاقه پس از ازدواج و در درون زندگی مشترک ایجاد می‌گردد؛ براین‌اساس این مقوله نمی‌تواند به‌عنوان انگیزه ابتدایی تشکیل خانواده و ازدواج قلمداد شود. از منظر *ابن‌سینا* عشق و محبت به‌جز در سایه الفت، تحقق نمی‌یابد و الفت نیز به غیر از عادت حاصل نمی‌گردد و عادت نیز از رهگذر هم‌نشینی طولانی مدت

محقق می‌شود (همو، ۱۳۹۵، ص ۳۵۲)؛ بنابراین عشق نتیجه زندگی و هم‌نشینی و انس زن و شوهر است.

۲-۱-۲. طلاق و جدایی

در نگاه شیخ‌الرئیس همان‌گونه که ازدواج بنیان مدینه است، طلاق و جدایی نیز عامل فروپاشی اجتماع قلمداد شده است؛ به‌همین دلیل باید پیوند ازدواج به‌اندازه‌ای تثبیت و تقویت شود که با هر ناراحتی و دلیلی نگسلد (همان)، باوجوداین نباید راه جدایی و طلاق را کاملاً مسدود کرد؛ زیرا ایجاد بن‌بست در این موضوع سبب بروز پیامدهای ناگواری در روابط زوجین خواهد شد؛ ازجمله این پیامدهای ناگوار که *ابن‌سینا* بدان اشاره می‌کند، فزونی شر و نفرت و بی‌میلی میان زن و مرد و درنتیجه تمایل به ارتباط با دیگری در قالب روابط فراخانوادگی است که آسیب آن هم برای جامعه و هم برای خانواده، به‌مراتب بیشتر از طلاق است (همان، ص ۳۵۳). با توجه به مطالب پیش‌گفته باید همیشه راهی برای گسستن پیوندهای متزلزل و ازدواج‌های نادرست وجود داشته باشد؛ البته باید در همین راه نیز کمال سخت‌گیری و حساسیت به‌خرج داده شود.

همچنین در نگاه *ابن‌سینا* همان‌گونه که امر ازدواج و تشکیل خانواده، امری مردانه و قائم به اراده مرد است، امر طلاق و جدایی نیز باید در اختیار مرد باشد؛ زیرا *ابن‌سینا* زنان را به‌واسطه «واهیة‌العقل» بودن و پیروی از احساس و غضب، مرجع مناسبی برای تصمیم‌گیری درباره طلاق در زندگی نمی‌داند (همان، ص ۳۵۲). ایشان در مورد مردان نیز طریق احتیاط درپیش گرفته، معتقد است در اختیار داشتن حق طلاق برای مردان نباید باعث سخت‌گیری و بدرفتاری با زن شود که در این صورت اختیار طلاق به‌دست حاکمان واگذار خواهد شد. از سوی دیگر همین اختیار طلاق برای مردان نیز به‌معنای سهولت در تحقق اراده آنها برای طلاق نیست، بلکه باید همراه با غرامت قانونی و سخت‌گیری‌های لازم باشد (همان).

شیخ‌الرئیس یکی از علل اصلی نارضایتی زوجین و طلاق را اختلال در کارکرد جنسی خانواده می‌داند. تنظیم رفتار جنسی افراد و تأمین نیازهای آنان در این باره یکی از مهم‌ترین کارکردهای خانواده است؛ بنابراین اختلال در این کارکرد و نارضایتی جنسی زن و مرد در زندگی مشترک،

سهام بسزایی را در ایجاد بحران و تنش در روابط آنها می‌تواند ایفا کند و به فروپاشی خانواده بینجامد. *ابن‌سینا* با شناخت دقیق از اهمیت برطرف‌شدن نیاز جنسی طرفین و تأثیر نارضایتی جنسی زن و مرد در طلاق و جدایی، می‌نویسد:

بسیار اتفاق افتد که دَکَر مرد، کوچک یا کوتاه است و چون این کوچکی از حد طبیعی کمتر است، برای زن هیچ لذتی دربرندارد، زن آب پشتش نمی‌ریزد. شاید همین کوتاهی و کوچکی ذکر موجب شود که زن از شوهرش نفرت پیدا کرده و پی مرد دیگری بگردد و ازسوی دیگر اگر فرج زن تنگ نباشد، مرد را خوش نیاید و از اثر نفرت مرد، زن نیز دلگیر می‌شود و با شوهر نمی‌سازد. آن وقت هردو می‌خواهند جفت خود را عوض کنند (همو، ۱۳۶۶، ص ۲۶۰).

وی به‌اندازه‌ای بر اهمیت این موضوع تأکید دارد که شرم طبیبان در پرداختن به این موضوع و ارائه دانش آن به زوجین را نکوهش می‌کند و آسیب‌های ناشی از این شرم نابجا را این‌گونه یادآور می‌شود:

طبیبان معالج بیماران شرم دارند که درباره بزرگ‌شدن ذکر مردان یا تنگ‌شدن فرج زنان و لذت‌بردن زنان از جماع، شرحی بدهند و این مسائل را تبیین نمایند، اما نمی‌دانند که در این پرده‌پوشی چه زیان‌هایی به مردم رسیده و تولید نسل آنها را با مشکل مواجه می‌کند (همان، ص ۲۶۱).

۲-۲. ساخت قدرت در خانواده

الگوی اقتدار در خانواده نزد *ابن‌سینا* همچون یک هرم است که در رأس آن جایگاه مرد به‌عنوان رئیس و سرپرست خانواده قرار دارد و زن، جانشین او در خانه است و جایگاه فرزندان و خدمتکاران نیز به‌ترتیب در این سلسله مراتب قدرت قرار می‌گیرد. محوریت خانواده در نگاه *ابن‌سینا* با مرد است و زن، فرزند، خدم و... همگی اهل و عیال وی محسوب می‌گردند (همو، ۱۹۸۵، ص ۱۵). مبنای این اقتدار نیز در تأمین اقتصادی و معاش اعضای خانواده به‌وسیله مرد است. *ابن‌سینا* این ساخت قدرت را مایه اعتدال در مناسبات خانواده می‌داند و دگرگونی و جابه‌جایی در سلسله مراتب قدرت در این هرم را نامطلوب دانسته، پیروی مرد از زن را مایه ننگ و هلاکت وی می‌خواند (همان، ص ۱۵)؛ براین اساس برای حفظ این الگو و جایگاه مرد در خانواده، توصیه‌هایی مبنی بر چگونگی

رفتار مرد با همسرش دارد که عبارت‌اند از:

الف) هیبت شدید: ابن‌سینا برای جلوگیری از ایجاد دگرگونی در سلسله مراتب اقتدار خانواده و نابسامانی‌های ناشی از آن، مردان را به داشتن هیبت شدید در ارتباط با زنان توصیه می‌کند. او معتقد است اگر مرد در برخورد با زن، هیبت نداشته باشد، زن او را خوار شمرده، امر او را تمکین نخواهد کرد و حتی او را مطیع خویش خواهد ساخت. در این شرایط، تدبیر امور منزل به دست زن خواهد افتاد و اعتدال در امور خانواده از میان خواهد رفت. در چنین شرایطی ننگ، عار و حقارت نصیب مرد می‌شود و موجبات طغیان و تمرد زن را فراهم خواهد ساخت (همان، ص ۱۶).

ب) تکریم زن: اصل دیگری که **بوعلی‌سینا** برای ارتباط شایسته مرد با همسرش بر آن تأکید می‌کند، تکریم زن از سوی مرد است؛ زیرا زن در رویارویی با احترام و تکریم مرد نسبت به خویش، می‌کوشد این روند را حفظ کند و از زوال آن می‌هراسد؛ بنابراین در چنین شرایطی جز رفتار همراه با احترام و خوبی، از زن سرنخواهد زد و این همان چیزی است که مرد با صرف هزینه‌های هنگفت نیز نمی‌تواند محقق سازد.

ج) اشتغال زن به امور مهم: اصل مهم دیگری که **ابن‌سینا** مردان را در سیاست‌شان در برابر زنان بدان توصیه می‌کند، مشغول ساختن زن به امور مهم خانواده از جمله تربیت فرزند، رسیدگی به امور خدمتکاران و... است؛ زیرا معتقد است اگر زن مشغله نداشته باشد، تمامی هم و غم او مصروف آرایش برای جلب توجه دیگران خواهد شد (همان، ص ۱۷). اشتغال زن به امور مهم از منظر **ابن‌سینا** کاملاً درون‌خانوادگی است و با اشتغال بیرون از خانه زن مخالفت می‌کند (همو، ۱۳۹۵، ص ۳۵۳).

۲-۳. روابط زوجین

زن و شوهر مهم‌ترین ارکان یک خانواده‌اند و روابط متقابل آنها مناسبات خانواده را رقم می‌زند و کانون خانواده بر تعامل این دو مبتنی می‌باشد. **ابن‌سینا** بر روابط متقابل زوجین با یکدیگر و الزامات و استانداردهای رفتاری هر دو تأکیدات آشکاری دارد.

۲-۳-۱. بایسته‌های رفتار مرد با زن

الزامات و تکالیف رفتاری مرد در برابر همسرش عبارت‌اند از:

الف) حمایت مادی و امنیتی از زن: ابن‌سینا با بیان مقدماتی از این دست که اولاً، جاذبه زنان برای مردان جدی است؛ ثانیاً، امکان فریب خوردن زنان و ملعبه قرار گرفتن آنان برای مطامع مردان قابل توجه است؛ ثالثاً، متابعت زنان در مناسبات اجتماعی از احساسات، بیشتر از عقل است؛ رابعاً، بهره‌وری جنسی مشترک از زنان نیز ننگ و فساد مترتب بر آن بسیار است، نتیجه می‌گیرد که باید حق امنیت جنسی زنان در مناسبات اجتماعی حفظ شود و از امکان ابزار قرار گرفتن زنان و بهره‌کشی همگانی از آنان از طریق ازدواج جلوگیری شود. راهکار پیشنهادی او این است که زنان باید در محیط خانه محفوظ بمانند و به اشتغال در بیرون خانه نپردازند و در مقابل، قانون مردان را ملزم کند هزینه زندگی آنها را بپردازند (همان).

ب) فراهم کردن زینت نیکو: به نظر *ابن‌سینا* با توجه به طبع زن و علاقه ذاتی او به زینت و آرایش، بهتر است مرد با ایجاد شرایط و زمینه آراستگی و زینت زن، به شخصیت او احترام بگذارد.

ج) حفظ حجاب و پوشیدگی زن: *ابن‌سینا* پوشیدگی زن از نامحرم را یکی از مصادیق حفظ احترام و کرامت زن می‌داند و به همین دلیل به مرد توصیه می‌کند در حفظ حجاب همسرش بکوشد.

د) عدم تحریک حس غیرت زن: *ابن‌سینا* یکی دیگر از مصادیق تکریم زن به وسیله مرد را ممانعت از هرگونه رفتاری می‌داند که حس غیرت‌ورزی یا حسادت را در زن برانگیزد.

ه) وفای به عهد: *بوعلی‌سینا* یکی دیگر از وظایف مرد در برابر همسرش را عمل به وعده و پای‌بندی به قول‌هایی می‌داند که به زن می‌دهد. بدعهدی مرد به زن سبب خواری او در چشم زن خواهد شد.

و) رعایت جوانمردی: از نظر *ابن‌سینا*، مراعات جوانمردی و مروّت از سوی مرد در رویارویی با همسرش، یکی دیگر از الزامات رفتاری مردانه به‌شمار می‌رود (همو، ۱۹۸۵، ص ۱۸).

۲-۳-۲. بایسته‌های رفتار زن با مرد

ابن‌سینا رفتارهای شایسته زن در رویارویی با مرد را این‌گونه برمی‌شمرد:

الف) فروتنی و مطیع بودن: *ابن‌سینا* زن خوب و صالحه را مطیع اوامر و منویات شوهر

دانسته، تمکین اقتدار مرد در خانواده را یکی از رفتارهای شایسته زن در رویارویی با مرد می‌داند. وی معتقد است زن خوب در خدمت به شوهرش فروتن و باتدبیر عمل می‌کند.

(ب) **خیرخواه شوهر بودن:** یکی دیگر از رفتارهای شایسته زن صالحه در رویارویی با شوهر از منظر *ابن‌سینا*، خیرخواه شوهر بودن است. زن به‌عنوان قیّم و جانشین مرد در خانه و امین مال و آبروی شوهر باید خیرخواه شوهرش در زندگی باشد.

(ج) **امانت‌دار بودن:** زن خوب از منظر *ابن‌سینا* در غیاب شوهر، نسبت به مال، آبرو و فرزندان شوهرش امانت‌دار و امین است.

(د) **قناعت و صرفه‌جویی:** *ابن‌سینا* معتقد است زن خوب و شایسته، در اقتصاد خانواده همواره کمک‌حال شوهر است و با صرفه‌جویی و قناعت در مصرف، کم شوهر را زیاد می‌کند.

(ه) **اخلاق نیکو:** زدودن غم و رنج شوهر با اخلاق نیکو و پسندیده، یکی دیگر از بایسته‌های رفتار زن در رویارویی با شوهر از منظر *ابن‌سینا* است. وی معتقد است زن خوب، با لطف، مدارا، نزدیکی و صمیمیت با شوهر، در زدودن غم‌ها و تسلی خاطر شوهر در خانه می‌کوشد.

(و) **حفاظت از خود در برابر نامحرم:** یکی دیگر از رفتارهای مطلوب زن در برابر شوهر، حفاظت از خویش به‌مثابه ناموس مرد در غیاب وی است (همان).

۲-۴. تقسیم کار

در نگاه *ابن‌سینا* تقسیم کار در خانواده مبتنی بر تفاوت‌های جنسیتی و با لحاظ مصالح زن و خانواده است. ایشان به الگوی جنسیتی تقسیم کار سنتی که در آن مرد، نان‌آور خانواده و زن، خانه‌دار است، قائل بوده، دگرگونی در این نقش‌ها را به‌مصلحت نمی‌داند. مبنای این تقسیم کار نزد *بوعلی‌سینا* این است که اولاً، چون زن دارای جذابیت بوده، در معرض شهوت عموم مردان است؛ ثانیاً، از آنجاکه زن زودتر از مرد فریب می‌خورد و کمتر تابع عقل است، باید به‌وسیله شوهر مصون بماند؛ بنابراین جایز نیست زن مانند مرد اهل کسب و پیشه باشد.

از منظر وی شایسته آن است که زن در خانه بماند و به امور مهم خانه اشتغال ورزد و مرد وظیفه تأمین مادی، روانی و امنیتی او را برعهده گیرد (همو، ۱۳۹۵، ص ۳۵۳). *ابن‌سینا* همچنین بر نقش مادری زن تأکید دارد و شیر مادر را به‌مثابه بهترین تغذیه برای نوزاد تلقی کرده است (همو، ۱۳۶۶، ص ۳۵۱).

۲-۵. بُعد خانوار

از منظر *ابن سینا* یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های ازدواج و نیز یکی از کارکردهای خانواده، فرزندآوری و ازدیاد نسل است (نقدی، ۱۳۸۶، ص ۲۴) و اساساً ازدواج از همین رو ارکان مدینه و بنیان شهر قلمداد شده است. وی همچنین در ضمن بیان ویژگی‌های زن خوب، یکی از این ویژگی‌ها را «زایایی» زن بیان می‌کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۶۶، ص ۷۷) و این توانایی را به‌عنوان یکی از اصول حاکم بر ازدواج و همسرگزینی به حساب می‌آورد (ستوده، ۱۳۸۲، ص ۷۱).

اگرچه تصریحی درباره بُعد خانوار در آثار *ابن سینا* به چشم نمی‌خورد، ولی به‌طور ضمنی می‌توان برداشت کرد که وی به خانواده گسترده قائل بوده، به فزونی اهل و عیال مرد توجه داشته است؛ زیرا در جایی به این امر اشاره می‌کند که ازدیاد اعضای خانواده، نیاز به استخدام خدمتکار را به دنبال دارد (ر.ک: ابن سینا، ۱۹۸۵، ص ۱۴). این جمله بر بُعد گسترده خانوار در نگاه ایشان دلالت دارد.

۳. بحث و ارزیابی

دیدگاه‌های *ابن سینا* در باب خانواده و مناسبات آن از سویی با رویکرد دینی همخوانی و قرابت بسیاری داشته و از سوی دیگر با رویکردهای فمینیستی در تعارض آشکار است. در بحث اهمیت ازدواج و تشکیل خانواده، دین اسلام به قداست و آسمانی‌بودن پیوند ازدواج قائل است و نفس ازدواج و تشکیل خانواده در این رویکرد، اهمیت و موضوعیت دارد و جامعه اسلامی باید زمینه تحقق این پیوند آسمانی را برای جوانان مهیا سازد (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۵۱/نوری، ۱۴۰۱، ج ۱۴، ص ۱۵۴/مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۳، ص ۲۲۱/محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۰/حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۴۵)، ولی از دیدگاه فمینیستی، خانواده نهادی است که ارزش‌های جامعه مردسالار را در تربیت فرزندان و نسل آینده جامعه درونی می‌کند و به بازتولید نظم مردسالار قوت می‌بخشد (Beachy, 1979 & Steinem, 1970 & Levin, 1978 & Firestone, 1974 & Barrett, 1967)؛ بنابراین باید محدود شود یا از میان برود. *کیت میلِت* می‌گوید:

خانواده نهادی ستمگر است. زنان *مِلک* مردان و برده *صِرف* هستند و خود

خانواده سازمانی فتودالی است که برای جامعه‌پذیری جوانان جهت نظم جامعه‌ای بزرگ‌تر طراحی شده است. خانواده باید از بین برود و مراقبت از کودکان به‌طور قطع بهتر است به‌جای افراد آزرده و اغلب ناخرسند (والدین)، به کارورزان کاملاً تعلیم‌دیده از هر دو جنس واگذار شود (Millett, 1970, p.89).

همچنین اسلام به انحصار ارضای نیاز جنسی در قالب ازدواج قائل است و در آیات و روایات متعددی، به اهمیت و قداست این پیوند اشاره شده است (نور: ۳۲/ نساء: ۲۰-۲۱/ روم: ۲۱) و به نهی و ذمّ روابط جنسی خارج از این قالب از جمله زنا (اسراء: ۳۲/ نساء: ۱۵/ نور: ۲) و لواط (اعراف: ۸۰/ عنکبوت: ۲۹/ نمل: ۵۴/ نساء: ۱۶) می‌پردازد. برخلاف این منظر را می‌توان در ادبیات فمینیستی افراطی دید که روابط همجنس‌گرایی را به ازدواج دو ناهمجنس ترجیح می‌دهند. کاترین هولدن (Kathrine Holden) از نظریه‌پردازان فمینیسم، در نامه‌ای به سردبیر مجله ساین (Sign) می‌نویسد:

من می‌خواهم بگویم که «دوجنس‌خواهی» (Bisexuality) چگونه به فمینیسم ارتباط پیدا می‌کند. به نظر من باید «دوجنس‌خواهی» و دیگر هویت‌های جنسی را ماورای هنجار «دوجنس‌خواهی» (Heterosexuality) پذیرفت. من که یک فمینیست هستم، «دوجنس‌خواهی» را بهترین و قوی‌ترین شکل «تساوی جنسیتی» می‌دانم؛ زیرا فردی که خواهان برقراری ارتباط با دو جنس (زن و مرد) است، هیچ‌گونه محدودیتی برای انتخاب شریک جنسی خود ندارد و به نظر من شخصیت هر فرد در انتخاب شریک جنسی مهم‌تر از جنسیت اوست (Holden, 1998, p.7).

رویکرد ابن سینا درباره عشق دقیقاً برخلاف گفتمان حاکم در دنیای مدرن است که تجربه عشقی را خارج از چارچوب ازدواج و تشکیل خانواده پیگیری می‌کند. امروزه طرفداران گفتمان قداست عشق بر غیر اخلاقی بودن ازدواج تأکید کرده^۱ و آن را به مثابه پایان عشق قلمداد می‌کنند. در بهترین حالت، نسبت میان عشق و ازدواج در دنیای مدرن اینگونه است که در مشاوره‌های قبل از ازدواج عشق به مثابه مقدمه ضروری ازدواج تلقی می‌گردد. به عبارت دیگر در زندگی

۱. اخیراً مصاحبه‌ای از دکتر مصطفی ملکیان در فضای مجازی منتشر شد که ایشان در آن مصاحبه به چند دلیل بر غیراخلاقی بودن ازدواج تأکید می‌کرد.

مدرن زن و مرد ابتدا عاشق می‌شوند و بعد ازدواج می‌کنند و پس از مدتی محبت و عشق میان آنها رو به افول رفته و زائل می‌گردد. اما در نگاه *ابن‌سینا* زن و مرد ابتدا با انگیزه‌های دیگری غیر از عشق ازدواج می‌کنند و بعد از مدتی عشق و محبت در روابطشان ایجاد شده و پیوند آنها را مستحکم‌تر می‌کند.

شاید تنها اختلاف میان آرای *ابن‌سینا* و آموزه‌های دینی درباره ازدواج، به موضوع انگیزه‌های ازدواج مربوط باشد. اسلام برخلاف *ابن‌سینا* که انگیزه اقتصادی و اجتماعی ازدواج را بسیار پررنگ می‌بیند و اشاره‌ای بر انگیزه عاطفی و روانی ندارد، بر انگیزه‌های عاطفی و روانی ازدواج و سکون و آرامش حاصل از آن برای زوجین تأکید می‌ورزد (روم: ۲۱). در نگاه اسلام، زن و مرد مکمل یکدیگرند که این اکمال در قالب ازدواج صورت می‌گیرد و نیاز متقابل عاطفی آنها برآورده می‌شود.

نگاه *ابن‌سینا* به طلاق نیز با آموزه‌های اسلامی در این باره کاملاً همخوان است. طلاق در اسلام به‌عنوان قبیح‌ترین حلال مطرح می‌شود (هندی، ۱۴۱۳، ج ۲۷۸۷۱) که عرش خدا را به‌لرزه درمی‌آورد و مصالح جامعه اسلامی، اقتضای محدودکردن این پدیده را دارد. حق طلاق در این رویکرد، نوعاً و به‌جز استثنائات قانونی، در اختیار مردان است. این حکم بر اساس آیات متعدد قرآن کریم درباره طلاق که مردان را مخاطب خود قرار می‌دهد (بقره: ۲۲۷ و ۲۳۱ / احزاب: ۴۹ / طلاق: ۱) و نیز روایات متعدد در این باره (ر.ک: هندی، ۱۴۱۳، ج ۹، ص ۶۴۰ حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۱، ص ۲۸۹) اثبات می‌گردد.

در بحث ساخت قدرت در خانواده نیز نگاه *ابن‌سینا* با رویکرد اسلامی قرابت بسیاری داشته و با ادبیات فمینیستی مدرن تعارض دارد. در نگاه اسلام، ریاست و سرپرستی خانواده با مرد است و وی وظیفه تأمین معاش اعضا را برعهده دارد (نساء: ۳۴ / حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۲، ص ۴۲ / نوری، ۱۴۰۱، ج ۱۴، ص ۲۴۸ / طبرسی، ۱۴۰۸، ص ۲۱۷). این تقسیم‌بندی بر تکوین و خلقت زن و مرد مبتنی است (بقره: ۲۲۸)؛ به عبارت دیگر تفاوت‌های تکوینی زن و مرد سبب می‌شود مرد در خانواده به‌عنوان سرپرست و مسئول تعیین گردد. همچنین در این رویکرد، زن به تمکین و فرمان‌بری از شوهر در مناسبات خانواده موظف می‌باشد (حرّ عاملی،

۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۵۳/ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۶۶/ نوری، ۱۴۰۱، ج ۱۴، ص ۲۴۷). اما در نگاه فمینیستی، اقتدار مردان در خانواده منشاء ظلم و ستم جنسیتی تلقی شده است. فردریش انگلس یکی از سردمداران فمینیسم مارکسیست می‌نویسد: «ستم وارد بر زنان اصولاً از نظام مردسالاری است. در خانواده مردسالار، هیچ چیز طبیعی نیست و مردان برای تصاحب اموال و اعمال قدرت به زنان، تسلط همه جانبه دارند» (Engels, 1975:75) بتی فریدان نیز یکی دیگر از رهبران جنبش فمینیسم در غرب، خانه سنتی را به اردوگاه کار اجباری تشبیه می‌کرد که زندانیان آن، زنان خانه‌داری هستند که به وسیله نیروی زنانگی، شست و شوی مغزی شده‌اند و دیگر انسان نیستند (Friedan, 1963:75).

همچنین در نگاه دینی، بر لزوم آموزش و تعلیم مسائل جنسی به زوجین و افزایش دانش آنان نسبت به نیازهای جنسی متقابل تأکید شده است. روایات بی‌شماری در متون دینی درباره کیفیت و آداب روابط زناشویی هست که هدف شارع نسبت به تعلیم و آموزش جنسی به زن و مرد را نشان می‌دهد (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۱۸/ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۵۰).

در موضوع روابط زوجین نیز می‌توان گفت غالب نظرات و توصیه‌های ابن‌سینا به زن و مرد، برگرفته از رویکرد اسلامی وی بوده است. روابط زوجین در اسلام بر محبت مبتنی است (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۱۵/ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۴، ص ۱۳۲/ دیلمی، ۱۴۱۲، ص ۱۷۵). در نگاه اسلام، زن و شوهر حقوق متقابلی دارند که هریک موظف‌اند نسبت به حقوق دیگری احترام قائل شوند و یکدیگر را برای خواسته‌ها و مطالبات مادی زندگی تحت فشار قرار ندهند و نسبت به یکدیگر کم‌توقع و قانع باشند. احترام و عزت زنان، وظیفه مرد است و توصیه‌های فراوانی درباره تکریم زنان به وسیله مردان در اسلام وجود دارد (نساء: ۱۹/ طلاق: ۵/ هندی، ۱۴۱۳، ج ۱۶، ص ۳۷۱/ پایدار، ۱۳۷۶، ج ۱۵۲۰/ حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۱، صص ۳۶۲ و ۳۶۵/ نوری، ۱۴۰۱، ج ۱۵، ص ۱۱۸/ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۴/ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۸، ص ۳۸۹). همچنین یکی از وظایف زن مسلمان در برابر شوهر این است که خود را از آن شوهر بداند و نفس خود را صرفاً به وی محدود کند؛ زیرا زن،

ناموس مرد است و باید در برابر مردان نامحرم، از ناموس شوهرش محافظت کند (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۴۰).

در مورد تقسیم کار جنسیتی نیز می‌توان قرابت نگاه *ابن سینا* با آموزه‌های اسلامی و اختلاف آن با دیدگاه فمینیسم را دریافت. اگرچه در نگاه اسلام، اشتغال بیرون از منزل زنان، مجاز شمرده شده است و آیات قرآن (بقره: ۲۳۴ / نساء: ۳۲ / قصص: ۲۳) و روایات فراوان (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰۰، ص ۹ / حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۲، ص ۴۹ / نوری، ۱۴۰۱، ج ۱۳، ص ۱۲) و همچنین گزارش‌های تاریخی از سیره زنان اهل بیت علیهم‌السلام و زنان صحابه که به اشتغال و کسب درآمد می‌پرداختند و پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز مخالفتی با آن نداشتند (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۲، ص ۲۴۶ / مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴۷، ص ۴۹)، بر این امر دلالت دارند، ولی با کاوش در نظام ارزشی اسلام در مورد تقسیم جنسیتی نقش‌ها در خانواده، درمی‌یابیم که گویا چنین مورد نظر است که وجهه اصلی همت زن، خانه و خانواده باشد. تقاضای حضرت علی‌علیه‌السلام و *فاطمه* علیها‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره تقسیم‌بندی فعالیت‌ها و احاله کارهای درون خانه به *فاطمه* علیها‌السلام و فعالیت‌های بیرون از منزل به علی‌علیه‌السلام در یک روایت تاریخی معروف (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۱۷۲ / نوری، ۱۴۰۱، ج ۱۳، ص ۴۸)، نشان‌دهنده تفکیک جنسیتی فعالیت‌ها در نگاه اسلام است. همچنین روایات متعددی درباره اهمیت نقش‌های همسری (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۷، ص ۱۶۶ / حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۰، صص ۳۲ و ۴۰ / پایدار، ۱۳۷۶، ج ۲۸۹۲ / نوری، ۱۴۰۱، ج ۱۳، ص ۱۳۴ / طوسی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۴۰)، مادری (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۵، ص ۱۲۵ / نوری، ۱۴۰۱، ج ۱۵، ص ۱۸۲، کلینی، ۱۳۶۵، ج ۵، ص ۳۳۶ و ج ۲، ص ۱۳۰ / صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۴۹ / مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۴، ص ۸۵ / طبرسی، ۱۴۰۸، ص ۲۳۴ / احسائی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۴۲) و خانه‌داری (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۱۴، ص ۱۵ / نوری، ۱۴۰۱، ج ۱۴، ص ۲۴۵) زنان در منابع دینی به چشم می‌خورد. اما تقسیم کار جنسیتی و انجام نقش‌های همسری، مادری و خانه‌داری توسط زنان در نگاه‌های فمینیستی به شدت مورد انتقاد و چالش قرار گرفته است. سیمون دوبووار، یکی از تاثیرگذارترین رهبران جنبش فمینیسم و مؤلف کتاب جنس دوم (The Second Sex) می‌گوید: «هیچ زنی نباید مجاز

باشد تا در خانه بماند و فرزندانش را بزرگ کند. جامعه باید به‌طور کامل متفاوت شود. زنان نباید حق انتخاب داشته باشند دقیقاً به این دلیل که در صورت داشتن حق انتخاب، بسیاری از آن‌ها سرگرم همان کارهای پیشین می‌شوند...» (De Beauvoir, 1975:12) کیت میلر نیز در این زمینه می‌نویسد: «تا زمانی که اولویت اصلی زن، مراقبت از کودکان باشد، او نمی‌تواند یک انسان آزاد باشد. اینکه هر زنی را لزوماً باید مادر دانست، از افسانه‌های مورد علاقه محافظه کاران است» (Millett, 1970:129) فایرستون نیز می‌نویسد: «تقسیم‌بندی زیست‌شناختی، که وظیفه باروری را به زنان می‌سپرد، موجب سرکوب زنان و تولید مثل سرمنشأ سلطه مردان بر زنان است و تنها راه آزادی حقیقی زنان رهانیدن آنها از بار تولید مثل از رهگذر فناوری‌های علمی جدید می‌باشد زیرا پیشرفت فناوری‌های بارداری امکان حذف مبنای زیستی فرودستی زنان را فراهم می‌کنند. این پیشرفت قید بچه‌داری (از راه آبستن شدن از مردان) را از گردن زنان برداشته و بچه‌دار شدن و بچه‌داری کردن می‌تواند به صورت وظیفه مشترک مرد و زن درآید» (Firestone, 1970:167).

در محور جمعیت و بُعد خانوار نیز میان دیدگاه‌های ابن‌سینا و آموزه‌های دینی، همخوانی وجود دارد. در نگاه اسلام به خانواده، یکی از مهم‌ترین کارکردهای این نهاد تأثیرگذار، تولید نسل و افزایش جمعیت در جامعه اسلامی است. بُعد خانوار در این رویکرد، گسترده بوده و توصیه‌های دینی به کثرت اولاد و فرزندان گرایش دارند (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۰، ص ۱۴). از منظر متون دینی، فرزند شایسته، نعمتی از نعمت‌های الهی و گلی از گل‌های بهشت است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۶، ص ۳). افزون‌براین مایه زینت زندگی (کهف: ۴۶)، یار و مددکار انسان (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ج ۲۱، ص ۳۵۶)، یادگار و جانشین پدر و مادر در دنیا (همان، ص ۳۵۷) بوده، استغفارگویی و اعمال نیک او سبب آمرزش و نیک‌بختی والدین در حیات اخروی می‌شود (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۰۹). اما برخلاف این دیدگاه، فمینیست‌ها به شدت از سقط جنین به مثابه حق زنان دفاع کرده و آن را ترویج می‌کنند. فایرستون در طرح خود به نام «دیالکتیک سکس» می‌نویسد: «اولین تقاضاهای نظم اجتماعی فمینیستی آن خواهد بود که به هر وسیله ممکن، زنان را از شر بیولوژی تولیدمثل نجات دهند» (Firestone, 1970:167) اکثر نظریه‌پردازان فمینیسم رادیکال

معتقدند زنان حق پایان دادن به بارداری خود و یا سقط جنین را دارند و این امری شخصی و مربوط به خود زن است و نه دولت (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۲۸۶). بتی فریدان با دفاع از سقط جنین، آن را «حق جوهری غایی زنان» می‌خواند (Friedan, 1963:14) و مری دیلی می‌گوید همه تلاش فمینیست‌ها باید مصروف ایجاد جامعه‌ای شود که در آن مشکل سقط جنین وجود نداشته باشد (Daly, 1968:41).

نتیجه

در مقاله حاضر تلاش بر این بود تا الگوی خانواده مطلوب از منظر حکیم بوعلی سینا مورد بررسی قرار گرفته و تصویر حاصل شده با آموزه‌های اسلامی و نیز رویکردهای فمینیستی منطبق و ارزیابی گردد. این بازخوانی آراء *ابن سینا* در ۵ محور ازدواج و طلاق، ساخت قدرت در خانواده، روابط زوجین، تقسیم کار در خانه و بعد خانوار صورت گرفت. در بحث ازدواج به اهمیت، انگیزه‌ها و اشکال ازدواج پرداخته شد. ازدواج از منظر *ابن سینا* بنیان و ارکان اصلی جامعه تلقی شده که با انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی صورت می‌گیرد. طلاق نیز مهم‌ترین تهدید برای ارکان اجتماع محسوب می‌شود که اگرچه نباید مسیر آن را مسدود کرد اما حتی‌الامکان باید در مورد آن سخت‌گیری نمود. همچنین *ابن سینا* اختیار طلاق را برای مردان می‌داند. نگاه وی در این قسمت با توجه به آموزه‌های اسلامی مورد بررسی قرار گرفت و قرابت زیادی میان این دو به چشم خورد. همچنین اختلاف و تعارض این منظر با دیدگاه‌های فمینیستی مورد بررسی واقع شد.

همچنین در بحث ساخت قدرت در خانواده *ابن سینا* قائل به سلسله مراتب اقتدار با محوریت مرد در خانواده و لزوم پیروی زن و فرزند و خدم و ... از او به عنوان سرپرست و رئیس خانه است که این نگاه نیز با ادبیات دینی اسلام کاملاً منطبق بوده و با رویکرد فمینیستی در تعارض است. در بحث روابط زوجین نیز قرابت‌های زیادی میان نگاه بوعلی و آموزه‌های اسلامی مبنی بر اصول رفتاری زن و مرد در مواجهه با یکدیگر و همچنین اختلاف آراء وی با نظریات فمینیستی مشاهده گردید. همچنین در محور تقسیم کار همان‌طور که از آموزه‌های اسلامی نیز می‌توان برداشت کرد، *ابن سینا* قائل به تقسیم جنسیتی نقش‌ها در خانواده است. به این صورت که مرد به

حکمت و فلسفه اسلامی الگوی خانواده مطلوب از منظر ابن سینا و ارزیابی آن با رویکرد اسلامی و فمینیستی ۷۱

عنوان سرپرست و تامین کننده مخارج خانواده در بیرون از خانه به کسب و کار مشغول شود و زن به عنوان مدیر و مدبر و جانشین مرد در خانه به اشتغال در امور فرزندان و خانه همت گمارد. در محور بُعد خانوار نیز به همین ترتیب انطباق آراء *ابن سینا* با توصیه های دینی و تعارض آن با ادبیات فمینیستی مشهود بود.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. ابن سینا، حسین؛ *السیاسة؛* قاهره: دارالعرب، ۱۹۸۵م.
 ۲. —؛ *الهیات از کتاب شفاء؛* ترجمه ابراهیم دادجو؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۹۵.
 ۳. —؛ *قانون در طب؛* ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)؛ تهران: سروش، ۱۳۶۶.
 ۴. احسائی، ابن ابی جمهور؛ *عوالی اللئالی؛* قم: انتشارات سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
 ۵. انتظاری، علی و عهدیه اسدپور؛ «اندیشه‌های جمعیتی ابن سینا با تأکید بر باروری»، *فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان؛* ش ۲، زمستان ۱۳۹۶، ص ۸۷-۶۳.
 ۶. بوذری نژاد، یحیی؛ *روش‌شناسی حکمت عملی؛* تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۶.
 ۷. پایدار، ابوالقاسم؛ *نهج الفصاحه؛* تهران: جاویدان، ۱۳۷۶.
 ۸. حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ *وسائل الشیعة إلى تفاصيل مسائل الشریعة؛* قم: مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث، ۱۴۱۶ق.
 ۹. دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن؛ *إرشاد القلوب؛* قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق.
 ۱۰. روزن بام، هایدی؛ *خانواده به‌مثابه ساختاری درمقابل جامعه؛* ترجمه محمدصادق مهدوی؛ چ ۱، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
 ۱۱. ستوده، هدایت‌الله؛ *تاریخ اندیشه‌های اجتماعی در اسلام؛* تهران: آوای نور، ۱۳۸۲.
 ۱۲. صادقی حسن‌آبادی، مجید و منصوره بخشی؛ «جایگاه زن در نظام اجتماعی و خانواده از نگاه فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر»، *دوفصلنامه حکمت سینوی؛* ش ۵۹، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۲۵-۵.
 ۱۳. صدوق، محمدبن علی؛ *من لایحضره الفقیه؛* قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
 ۱۴. طبرسی، فضل بن حسن؛ *مکارم الأخلاق؛* بیروت: دارالحوراء، ۱۴۰۸ق.

۱۵. طوسی، محمدبن حسن؛ تهذیب الأحکام؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۴.
۱۶. کرمانی، طوبی و فاطمه سلگی؛ «تحلیل حیات خانوادگی (منزلی) انسان در حکمت عملی با تأکید بر آرای ابن سینا»، مجله فلسفه و کلام اسلامی؛ ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۴۲-۱۲۳.
۱۷. کلینی، محمدبن یعقوب؛ فروع کافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۸. —؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. محقق داماد، سیدمصطفی؛ «تدبیر منزل در منظر ابن سینا»، مجله فرزانه؛ ش ۸، زمستان ۱۳۷۵، ص ۶۵-۳۲.
۲۱. محمدی ری شهری، محمد؛ میزان الحکمة؛ قم: دارالحدیث، ۱۳۸۶.
۲۲. مشیرزاده، حمیرا؛ از جنبش تا نظریه اجتماعی؛ تهران: شیرازه، ۱۳۷۴.
۲۳. نجمی زنجانی، محمد؛ ابن سینا و تدبیر منزل؛ تهران: چاپخانه ایران، ۱۳۱۹.
۲۴. نقدی، اسدالله؛ «افکار اجتماعی بوعلی سینا»، مجموعه مقالات همایش بین المللی ابن سینا؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا همدان، ۱۳۸۶، ص ۶۴-۲۷.
۲۵. نورانی نژاد، حمیده؛ «فن تدبیر منزل به روایت ابن سینا»، مجموعه مقالات همایش بین المللی ابن سینا؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا همدان، ۱۳۸۳، ص ۹۳-۸۴.
۲۶. نوری، حسین بن محمدتقی؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۱ ق.
۲۷. هندی، علاءالدین؛ کنز العمال؛ بیروت: مؤسسة پایان نامه، ۱۴۱۳ ق.
28. Bailey, K. D.; **Methods of Social Research**; New York, Free Press, 1994.
29. Barrett, Michelle. (1989). **Women's Oppression Today**. Halo ton Press.
30. beachy (1979), **Introducing Women Studies**, M.C. Milan Press Limited, London.

31. Bernard, Jessie. (1981). **The Good Provider Role: Its Rise and fall.** American Psychologist.
32. De Beauvoir, Simone. (1949). **The Second Sex.** Translated by H.M. Parsley. N.Y: Vintage Book.
33. Engels, Fredrick, (1972). **The Origin of Family Private Property, and the State,** Pathfinder presses.
34. Firestone, Shulamith, (1970). **The Dialectic of Sex.** in: Linda Nicholson (ed.), **The Second Wave,** New York and London: Rutledge,
35. Friedan, Betty. (1963). **The Feminine Mystique.** N.Y: Dell.
36. Holden Kathrine, **Letter to the Thistle: On Bisexuality and Feminism Sign, Journal 1998**
37. Millett, Kate. (1969). **Sexual Politics.** Garden City, N.Y: Doubleday

تبیین رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی

شهاب‌الدین علائی نژاد^۱

چکیده

در حکمت متعالیه، بر اساس اصل حرکت جوهری ثابت شده است که نفس انسانی، جسمانیة الحدوث است. علامه طباطبایی به تبعیت از حکمت متعالیه، اعتقاد دارد روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگری به خود گرفته است؛ انسان در آغاز، جسمی طبیعی است و از بدو پیدایش صورت‌های گوناگون به خود می‌گیرد تا در نهایت خدای تعالی همین موجود جسمانی و جامد را حیات دیگری می‌بخشد که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشته، کارهایی می‌کند که کار جسم و ماده نیست؛ بنابراین صورت ترابی انسان به صورت نباتی، سپس به صورت حیوانی و در نهایت به صورت انسانی تبدیل می‌شود. براین اساس تعلق و ارتباط نفس و بدن از دیدگاه علامه طباطبایی، ذاتی و حقیقی است؛ به گونه‌ای که هرگز قابل تفکیک و جدایی از یکدیگر نیستند. به نظر ملاصدرا نفس در آغاز، جسمانی و مادی محض است، ولی رفته‌رفته با حرکت جوهری اشتدادی ضمن حفظ کمالات مرتبه پیشین، به سوی تجرد پیش می‌رود؛ یعنی نخست مادی محض است، سپس مادی - مثالی می‌شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد. بازتاب طبیعی رابطه اتحادی نفس و بدن و بهره نفس از ساحت مادی و تجردی، نظریه وحدت نفس و قواست که وی بر آن پافشاری می‌کند. طبق این دیدگاه، تأثیر و تأثر دوجانبه نفس و بدن، به تأثیر درمیان مراتب تفسیر می‌شود.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، علامه طباطبایی، رابطه نفس و بدن، جسمانیة الحدوث.

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۶ تاریخ تأیید: ۹۷/۵/۲۹

۱. مدرس حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی (alaiee@chmail.ir).

مقدمه

یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین موضوعاتی که در فلسفه اسلامی مورد توجه قرار گرفته است و فلاسفه هر یک با توجه به مبانی جهان‌شناختی خود درباره آن اظهار نظر کرده‌اند؛ رابطه نفس با بدن می‌باشد. انسان‌ها در طول تاریخ همیشه به دنبال یافتن پاسخ به پرسش‌ها بی‌درمورد حیات و زندگی خود و حقیقت آن بوده‌اند. خودشناسی و معرفت‌النفس، اساس همه معارف بشری و مبانی ورود به حوزه‌های معرفتی دیگر است. در میان مسائلی که در حوزه مباحث علم‌النفس بیش از مسائل دیگر به بحث گذاشته شده است، حقیقت نفس، تجرد نفس، مراتب نفس و ارتباط نفس و بدن بوده است که با نتیجه‌گیری‌ها و تحلیل‌ها در پاسخ این مسائل، مکاتب و نظریه‌های متفاوتی شکل گرفته است.

در میان مسائل مذکور، مسئله رابطه نفس و بدن، از دیرباز به‌عنوان مسئله‌ای برای بشر - حتی بشر اولیه - مطرح بوده است؛ وجود بحث‌هایی در تمدن بین‌النهرین، مصر و یونان قدیم، شاهد بر این مدعا است. فلاسفه یونانی نخستین افرادی بودند که به شکل جدی به بررسی این مسئله پرداختند. نظریاتی از **فیثاغورث**، **افلاطون** و **ارسطو** در این باب به دست ما رسیده. حکیمان مسلمان از **کندی** تا **ملاصدرا** و از وی تا عالمان معاصر، بخشی از آثار خود را به این بحث اختصاص داده‌اند و در ارائه تبیین روشنی از رابطه نفس با بدن کوشیده‌اند.

پیچیدگی مسئله رابطه نفس و بدن بدین خاطر است که نفس، موجودی مجرد است و بدن، موجودی مادی و جسمانی است. چگونه می‌شود میان موجود مجرد و موجود مادی پیوند و اتحاد حقیقی برقرار کرد؟ چگونه می‌توان فرض کرد روح به منزله موجودی بدون جرم، جسمی را که داری وزن است، به حرکت درآورد؟

ملاصدرا با ابداع مبانی فلسفی جدید از جمله اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری، بیان جدیدی برای این مطلب ارائه کرد که تا پیش از او بی‌سابقه بوده است. نظریه معرفت‌النفس علامه طباطبایی در بستر حکمت متعالیه **ملاصدرا** و با استعانت از آیات و روایات گوناگونی پی‌ریزی شده است. در پژوهش حاضر کوشیده‌ایم نفس و رابطه آن با بدن را از منظر این دو حکیم بررسی کنیم.

اکنون نخست به بیان نظر علامه **طباطبایی** می‌پردازیم، در ادامه بیان **ملاصدرا** در این باره

مطرح می‌شود، سپس به چالشی در این باره پاسخ خواهیم داد و در نهایت به جمع‌بندی بحث خواهیم پرداخت.

۱. نظر علامه طباطبایی درباره رابطه نفس و بدن

در بیان نظر علامه طباطبایی، به بیان سه مطلب خواهیم پرداخت:

۱-۱. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس

نظر علامه طباطبایی در مورد چگونگی حدوث نفس و به‌طور کلی آفرینش جسم و روح انسان را با مراجعه به آثار ارزشمند ایشان به‌خصوص تفسیر المیزان و حواشی أسفار می‌توان بیان کرد.

باتوجه به اراده حق تعالی در آفرینش، در بعضی آیات قرآن و روایات به نوع خلقت انسان و

مراحل آن اشاره شده است؛ از جمله:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: قطعاً ما انسان را از عصاره و چکیده از گل، آفریدیم. سپس او را نطفه‌ای در جایگاهی محفوظ قرار دادیم. آنگاه نطفه را خونی بسته کردیم، پس خون بسته را گوشتی جویده شده کردیم. سپس گوشت جویده شده را به‌صورت استخوان‌هایی قرار دادیم. بعد استخوان‌ها را گوشت پوشانیدیم. پس از آن او را آفریده دیگری بی‌سابقه قرار دادیم (مؤمنون: ۱۲-۱۴).

در این آیه شریفه و دیگر آیات متناظر، به نکته قابل توجه دوساحتی بودن خلقت انسان اشاره

شده است. در این آیات نخست به خلقت جسم و سپس به آفرینش روح انسان اشاره می‌شود.

آفرینش بدن انسان به‌نوبه خود مراتبی دارد که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

۱-۱-۱. مرحله خلق از گل

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ: ما انسان را از گل خشکیده‌ای که از گل بدبویی گرفته شده بود، آفریدیم (حجر: ۲۶).

۱-۱-۲. مرحله نطفه

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا

الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا: هر آینه بر انسان مدتی از زمان گذشت و او چیزی درخور ذکر نبود. ما آدمی را از نطفه‌ای آمیخته بیافریده‌ایم، تا او را امتحان کنیم و شنوا و بینایش ساخته‌ایم (انسان: ۲-۱).

علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد:

به‌طور مسلم روزگاری بود که نشانی از انسان نبوده و مراد از انسان در این آیه، جنس بشر است، نه آدم ابوالبشر؛ چون آدم نخستین از نطفه خلق نشده است و منظور از جمله «شیئاً مذکوراً» این است که چیزی نبود که با ذکر نامش، جزء مذکورات باشد یا مثلاً درمقابل زمین و آسمان باشد و مذکور بودن انسان، کنایه است از موجود بودن بالفعل او؛ پس انسان موجودی است حادث که در پدید آمدنش نیازمند به صانعی است تا او را بسازد و خالق‌ی که او را خلق کند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲۰، ص ۱۹۴).

کلمه «نطفه» در اصل به معنای آبی اندک بوده، سپس استعمال در آب ذکوریت حیوانات که منشأ تولید مثل است، بر معنای اصلی غلبه یافته است و «امشاج» به معنای مخلوط و ممتزج است و اگر نطفه را به این صفت معرفی کرده، به اعتبار اجزای مختلف آن و یا به اعتبار مخلوط شدن آب نر با آب ماده است (همان، ص ۲۰۰).

۱-۱-۳. مرحله علقه

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً: آن‌گاه آن نطفه را علقه گردانیدیم (مؤمنون: ۱۴).

کلمه علقه به معنای خون بسته شده است؛ یعنی نخستین حالتی که منی در رحم به خود می‌گیرد و این انسان تمام و کامل نمی‌شود، مگر به تدبیر الهی (همان، ج ۱۴، ص ۴۸۶).

۱-۱-۴. مرحله مضغه، عظام و لحم

فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ: پس آن علقه را به صورت پاره گوشتی درآوردیم، پس آن پاره گوشت را استخوان‌هایی ساختیم و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم. سپس او را با آفرینشی دیگر پدید آوردیم؛ پس همیشه سودمند و بابرکت است خدا که نیکوترین آفرینندگان است (مؤمنون: ۱۴).

مقصود از کلمه «مضغه» به معنای قطعه گوشتی جویده شده است و خداوند پس از آن، مضغه را به صورت استخوان درمی‌آورد و بر استخوان‌ها گوشت می‌پوشاند. باتوجه به ذکر آیات درباره

مراحل گوناگون خلقت جسم، مشخص می‌شود که؛ خلقت انسان از نطفه تا زمانی که گوشت، پوست، استخوان بر او درست شود، سیر تدریجی و مرحله به مرحله‌ای است که در تمامی مراحل بر اساس حرکت جوهری، یک جسم به جسم دیگری تبدیل شده است.

۱-۱-۵. آفرینش ساحت نفس

قرآن کریم، در آیات ۱۲-۱۴ سوره مؤمنون در ابتدای آیات، آفرینش تدریجی مادی انسان را توصیف می‌کند و سپس با جمله «أنشأناه خلقاً آخر» مرحله دیگری از آفرینش او را بیان می‌کند که متفاوت از مراحل قبلی بوده، نه عین آن اوصاف و نه همجنس آنهاست.

علامه طباطبایی در شرح آیه مذکور درباره آفرینش ساحت روح انسان می‌نویسد:

در جمله «ثم أنشأناه خلقاً آخر» سیاق را از خلقت قرار نداده است تا دلالت کند بر اینکه آنچه در آخر به وجود آوردیم، حقیقت دیگری است غیر از آنچه در مراحل قبلی بود و این دو، نوعی اتحاد با یکدیگر دارند (همان، ج ۴، ص ۲۲۲).

و چون خداوند بر روی استخوان گوشت پوشانید، می‌فرماید: در این حال ما این انسان را تبدیل به خلقت دیگری نمودیم؛ یعنی این انسان جسمی را روحانی کردیم و حقیقت این اجسام تبدیل به نفس ناطقه انسانی گردید. پس در «ثم أنشأناه خلقاً آخر» ماده کنار می‌رود و آن ماده تبدیل به نفس مجرد می‌گردد؛ یعنی در اثر حرکت جوهری تبدیل به موجود مجرد می‌گردد. جسم، نفس ناطقه می‌شود (همان، ج ۱۵، ص ۲۴).

بنابراین با استناد به آیات مبارکه مذکور، از نظر علامه طباطبایی نفس انسان، جسمانیة الحدوث است؛ بدین معنا که در آغاز امر و ابتدای حدوث و تکون، از مواد و عناصر موجود در همین عالم پدید می‌آید و در ابتدا جسمی طبیعی بیش نیست که حالات و صورت‌های گوناگون یافته است و با حرکت تکاملی و جوهری و خروج از قوه به فعل، به روح تبدیل می‌شود و حیات تازه‌ای می‌یابد و کارهایی همچون اراده، فکر، تصرف در حالات گوناگون، تدبیر امور جهان، نقل و انتقال و تبدیل و تحول در موجودات گوناگون و نیز اموری که از اجسام و جسمانیت ساخته نیست، از او سر می‌زند؛ از این رو نسبت نفس به بدن، نسبت میوه به درخت یا روشنایی به روغن است. در واقع نفس در ابتدای وجود، عین بدن است، ولی پس از آن امتیاز و پس از مرگ، استقلال کامل می‌یابد (همان، ج ۱ ص ۴۹۶).

۱-۲. حرکت جوهری نفس

حرکت جوهری از مهم‌ترین مباحث فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی است که به نام *ملاصدرا* مشهور شده است. علامه در این باره می‌فرماید:

نخستین شخصیتی که نظریه حرکت جوهری را مطرح ساخت و با ادله فراوان آن را به اثبات رساند، ملاصدرا بود و ما در این مورد با او هم‌عقیده‌ایم و وقوع حرکت جوهری را می‌پذیریم (همو، ۱۴۲۴، ص ۲۶۱).

علامه طباطبایی در *بداية الحکمه و نهاية الحکمه* بر اثبات حرکت جوهری تأکید ورزیده، روشن‌ترین برهان *ملاصدرا* بر اثبات حرکت جوهری را آورده است:

حرکت‌های عرضی دارای وجودی متحول و گذرا و متغیرند. علت این تغییرات همان طبیعت و صورت نوعیه‌ای است که در موضوع این اعراض است و این اصل قابل انکار نیست که علت هر امر متغیر باید خود متغیر باشد، و الاً مستلزم تخلف معلول از علت خواهد بود که محال است (همان، ص ۲۶۱).

براین اساس علامه از اثبات حرکت جوهری نتیجه می‌گیرد:

صورت‌های جوهری که یکی پس از دیگری بر روی ماده درمی‌آید و صورت کامل‌تری پدید می‌آید، مثلاً صورت تراب به صورت نباتی و به صورت حیوانی و در نهایت به صورت انسانی تبدیل می‌شود، اینها یک صورت واحد جوهری سیال‌اند که به تدریج تکامل می‌یابند و بر ماده جاری می‌شوند، موضوع آنها ماده است که توسط یک صورت در هر حالت محفوظ و باقی است. این صورت جوهری واحد و گذرا به گونه‌ای است که ما از هریک از حدود آن مفهوم خاص غیر از آنچه از حدود دیگر به دست می‌آید، انتزاع می‌کنیم و آن را ماهیت نوعی می‌نامیم که با ماهیات دیگر در آثارش تفاوت دارد (همان، ص ۲۶۳).

۱-۳. رابطه نفس و بدن

همان‌گونه که اشاره شد، در اندیشه علامه *طباطبایی* پیدایش نفس انسانی، محصول حرکت

است؛ حرکتی عمیق و جوهری که در ذات تمامی 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 ماوراءالطبیعه و مجردات بپروراند (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۳۴).

علامه با استناد به آیه ۲۵ سوره اعراف، آیه ۵۵ سوره طه و آیه ۹ سوره سجده می‌فرماید:
روح با وجود مغایرت با بدن در این نشئه دنیایی به نحوی با آن متحد است
که صدق هویت میان آن دو می‌شود. روح بعد از اتحاد با بدن و واجدیت
اعضا و جوارح بدن، صاحب قوه سامعه و باصره و متفکره عاقله می‌شود و
این جهات در وی تمام می‌گردد. چه این امور همگی از افعال جسمانی‌ای
هستند که روح بدون دارابودن اعضا و جوارح بدنی قادر به انجام آنها
نیست (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۲۲۸).

در روایاتی از امام صادق^ع منقول است که راوی از امام^ع پرسید: «چرا هنگامی که روح از
بدن خارج می‌شود، انسان آن را احساس می‌کند، درحالی که در هنگام ورود روح به بدن چنین
احساسی نیست؟». امام فرمود: «زیرا روح با همین بدن رشد و تکامل یافته است». این روایت را
مرحوم علامه به‌عنوان مؤید می‌آورد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۲۰).

همچنین ایشان در جای دیگری بدن را تابع و سایه نفس می‌داند و نسبت بدن به نفس را
نسبت سایه به شاخص می‌داند و می‌نویسد:

نسبت بدن به روح به‌نوعی همان نسبت سایه به شاخص است. اگر
شاخص باشد، سایه‌اش هم هست و اگر شاخص یا اجزای آن به طرفی
متماثل شود، سایه آن نیز به آن طرف متمایل می‌گردد (همو، ۱۳۶۳، ج ۳،
ص ۵۷۷).

نکته‌ای که باید بدان توجه شود اینکه اگر از بدن به سایه تعبیر می‌شود، به‌معنای شیخ نیست
که سهمی از حقیقت ندارد و فقط حقیقت‌نماست، بلکه مقصود از ظلیت بدن با نفس، مثل ظلیت
موجودات نسبت به خداوند و ظلیت وجود ذهنی نسبت به علم و وجود خارجی معلومات است که
نوعی ظلیت حقیقی است؛ یعنی موجودات در عین اینکه سهمی از حقیقت و واقعیت خارجی
دارند، حکایت از خداوند می‌کنند.

بنابراین رابطه نفس و بدن، رابطه‌ای حقیقی و در نحوه ذات و وجود است، نه اینکه امری
اعتباری مانند رابطه ملوان با سفینه یا صاحبخانه با خانه باشد.

از آنچه گفته شد به‌دست می‌آید که علامه **طباطبایی** علاقه و اتحاد نفس با بدن را اتحاد
ذاتی و حقیقی می‌داند که هرگز قابل تفکیک و جدایی از یکدیگر نیستند. نفس در طبیعت،
محتاج ابزاری برای تحقق افعال دنیوی خویش است که آن ابزار، همان بدن و جسم مادی
طبیعی است.

۲. بیان نظر ملاصدرا در رابطه بدن و نفس

ملاصدرا در بحث نفس، اصول و مبانی دارد که بدون توجه به آنها نمی‌توان نظر ایشان را فهمید؛ لذا قبل از بیان نظر وی، نیم‌نگاهی به آنها ضرورت دارد. اصالت و تشکیک وجود، جزء مبانی عام و حرکت جوهری و ترکیب اتحادی نفس و بدن، جزء مبانی خاص تفکر او به‌شمار می‌آید.

تبیین دقیق دیدگاه ملاصدرا را می‌توان ضمن چند بحث مطرح کرد.

۲-۱. ماهیت نفس

ملاصدرا به این دیدگاه متمایل است که نفس، وجودی واحد دارد که مفهوم اضافی نفس از آن گرفته می‌شود، ولی نه به نحو اضافه مقولی که حاکی از نوعی عرض است، بلکه نفس را دقیقاً همانند صورت می‌داند که وجود فی‌نفسه آن، عین وجود للبدن و وجود اضافی آن است؛ براین اساس تعریف نفس به لحاظ تعلق به بدن، نه تعریفی اسمی، بلکه تعریفی حقیقی است که حقیقت نفس را بیان می‌کند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۱۱).

۲-۲. حدوث جسمانی نفس

ابن‌سینا و پیروانش نفس را در آغاز پیدایش، روحانی و مجردش را از نوع عقلانی دانسته‌اند، ولی ملاصدرا با این دیدگاه مخالف است. وی نفس را در حدوث، جسمانی و مادی و امکان مجرد آن را در زمان حدوث، عقلاً منتفی می‌داند.

با بررسی عبارات ملاصدرا به دو مقدمه می‌رسیم که نتیجه آن اثبات جسمانی بودن حدوث نفس است:

مقدمه نخست: امکان آفرینش نفوس انسانی پیش از آفرینش ابدان ممکن نیست (همان، ص ۳۳۱).

مقدمه دوم: حدوث یک جسم نمی‌تواند مرجح حدوث امری مجرد و مباین آن باشد (همان، ص ۳۷۴).

نتیجه: نفس در زمان حدوث بدن موجود می‌شود، درحالی که نمی‌تواند مجرد باشد؛ پس جسمانی است.

۲-۳. ترکیب اتحادی نفس و بدن

پس از اثبات حدوث جسمانی نفس، این سوال مطرح می‌شود که نفس با وجود جسمانی‌اش هنگام حدوث و پس از آن، نسبت به بدن چه رابطه‌ای دارد؟ *ملاصدرا* به ترکیب اتحادی نفس و بدن اعتقاد دارد؛ همان‌گونه که به ترکیب اتحادی ماده و صورت معتقد است (همان، ج ۹، ص ۱۰۷).

روشن کردن این مطلب در فهم نظر *ملاصدرا* در بحث رابطه نفس و بدن، بسیار لازم است؛ از این رو مطالب این مبحث را ضمن چند عنوان دنبال می‌کنیم.

۲-۳-۱. نفس، صورت بدن

میان نفس و بدن، ترکیب اتحادی برقرار است؛ به‌گونه‌ای که نفس صورت بدن و فعلیتش به آن است. ترکیب اتحادی میان ماده و صورت، گواهی روشن بر اتحاد نفس و بدن است؛ به‌گونه‌ای که نفس، همان بدن و بدن، همان نفس است؛ آن‌گونه که جسم، همان صورت جسمیه و صورت جسمیه، همان جسم است. میان نفس و بدن همچون ماده و صورت، علاقه لزومیه تحقق دارد؛ چنان‌که بدن در تحققش به نفس نیاز دارد و نفس نیز در تعیین شخصی و حدوث هویت نفسی‌اش به بدن نیازمند است (همان، ج ۸، ص ۳۸۲).

وی نفس را صورت نوعیه، نحوه وجود و تمام بدن می‌داند که با یکدیگر ماهیت نوعی انسان را می‌سازند؛ به‌گونه‌ای که نفس، علت صوری و بدن، علت مادی تکون ماهیت انسانی است (همان، ج ۹، ص ۱۰).

این نوع تعلق، از ارتباط و اتحادی وثیق میان نفس و بدن حکایت دارد؛ به‌گونه‌ای که با وجود نفس، نابودی بدن امکان ندارد؛ همچنان‌که وجود بدن نیز بدون نفس غیر ممکن است و آنچه پس از جدایی نفس از بدن بر جای می‌ماند، جسمی از نوعی دیگر است؛ زیرا بدن از آن جهت که بدن است، شرطش آن است که نفس بدان تعلق داشته، و شریک علت بدن باشد؛ همان‌گونه که صورت جوهری، شریک‌العله برای ماده است (همان، ج ۸، ص ۳۸۲ و ج ۵، ص ۲۸۷).

ملاصدرا ترکیب اتحادی نفس و بدن را تا هنگام مرگ و انتقال نفس از حیات دنیوی به حیات اخروی، انفکاک‌ناپذیر می‌داند؛ بر این اساس حتی پس از تجرد نفس، باز هم رابطه نفس و بدن، اتحادی است.

۲-۳-۲. بدن علت مادی وجود نفس

پس از اینکه ثابت شد نفس، صورت بدن است و میان آنها ترکیب اتحادی برقرار است، بی‌درنگ می‌توان گفت «بدن، ماده نفس و علت قابل نوع انسانی است» (همان، ج ۹، ص ۳).

۲-۳-۳. جایگاه رابطه نفس و بدن در میان انواع تعلق

ملاصدرا با بیان شش نوع تعلق، به تبیین جایگاه رابطه نفس و بدن می‌پردازد: **نوع نخست، تعلق به لحاظ ماهیت:** مانند تعلق ماهیت به وجود، بدین جهت که تقرر ماهیت در خارج و در ذهن به واسطه وجود است.

این نوع تعلق از نظر **ملاصدرا** شدیدترین نوع تعلق است و تنها مصداق آن هم همین تعلق ماهیت به وجود است. به نظر می‌رسد این نوع تعلق، با اصالت ماهیت سازگار است، نه با اصالت وجود؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، شیئیت مساوق با وجود است و ماهیت اساساً فاقد هرگونه شیئیتی بوده، فقط امر ذهنی است که از حدود وجود انتزاع می‌شود و در خارج فقط وجود یافت می‌شود، نه ماهیتی که متعلق به وجود است. (همان، ج ۸، ص ۲۸۳).

نوع دوم، تعلق به لحاظ ذات و حقیقت: تعلق به لحاظ وجود عینی به گونه‌ای است که متعلق، ذات و حقیقتی مستقل از متعلق به ندارد، بلکه در ذات و هویتش وابسته و عین ربط به ذات و هویت متعلق به است. تعلق در اصل وجود خارجی و هویت عینی به گونه‌ای است که متعلق به، به متعلق موجودیت می‌دهد؛ مانند تعلق وجود ممکن به وجود واجب که همه هویتش عین تعلق و ربط به ذات و هویت واجب‌الوجود است و واجب او را به وجود می‌آورد (همان، ص ۲۸۳).

نوع سوم، تعلق به لحاظ ذات و نوعیت: تعلق عرض به موضوعش که تعلق ذات یک چیز با ذات و تشخص و نوعیتش به چیز دیگر با ذات و نوعیتش است؛ یعنی متعلق در وجود شخصی و نوعی خود به متعلق به معینی وابسته است، بر خلاف صورت که فقط در تشخص به ماده نیاز دارد، نه در نوعیت؛ زیرا **ملاصدرا** به تبع **ارسطو** و حکمای مشاء، صورت جسمیه را جوهر می‌داند، نه عرض. وجه به کارگیری چنین تعبیری این است که نوعیت اعراض به صورت نوعیه است؛ بدین بیان که صورت نوعیه، نوع هریک از اعراض خود را تعیین می‌کند (همان ص ۲۸۴).

نوع چهارم، تعلق به لحاظ وجود و تشخص در حدوث و بقا: این نوع از تعلق، تعلق به لحاظ وجود و تشخص است؛ به گونه‌ای که متعلق در پیدایش و ادامه حیاتش به متعلق به نیاز دارد،

هرچند به نحو عام باشد؛ مانند تعلق صورت به ماده که وجود و تشخیص به ماده‌ای از مواد متعاقب است (همان، ص ۲۸۴).

نوع پنجم، تعلق به لحاظ وجود و تشخیص فقط در حدوث: این نوع از تعلق نیز به لحاظ وجود و تشخیص است؛ البته به گونه‌ای که متعلق در پیدایش به متعلق به نیاز دارد، ولی در بقا به آن نیاز ندارد. اگرچه ممکن است پس از حدوث نیز زمانی کوتاه یا بلند همراه آن باشد، برای بقا بدان نیازی ندارد. (همان ص ۲۸۴)

ملاصدرا برای این نوع از تعلق، به رابطه نفس به بدن مثال می‌زند؛ زیرا بر اساس دیدگاه وی نفس در تکون و پیدایش، همانند طبایع و صورت‌های مادی که نیازمند ماده‌ای مبهم‌اند، به ماده‌ای بدنی و مبهم نیاز دارد؛ ماده‌ای که در تبدلات پیاپی، تحول می‌یابد، ولی وحدت شخصی و هویت نفسانی‌اش به سبب وحدت و اتصال نفس باقی می‌ماند؛ براین اساس آنچه حافظ وحدت هویت و تشخیص آن است، همان نفس است؛ همچنان که صورت نوعیه نبات، وحدت آن را به‌رغم تغییرات در موضوع و ماده نبات حفظ می‌کند (همان ص ۲۸۴).

نوع ششم، تعلق به لحاظ استكمال و کسب فضایل: در این قسم، متعلق در وجودش نیازی به متعلق به ندارد، بلکه برای کامل شدن و کسب فضیلت بدان نیازمند است. به نظر حکمای مشاء، تعلق نفس انسانی به بدن از این قسم است؛ زیرا مشائین برآنند که با رسیدن بدن به حدی از بلوغ صوری که آمادگی پذیرش نفس را داشته باشد، نفس انسانی به‌رغم تجرد ذاتی‌اش به آن تعلق می‌گیرد؛ هرچند نسبت به تعقل، امری بالقوه است.

به نظر **ملاصدرا**، ضعیف‌ترین نوع تعلق، همین نوع است؛ مانند رابطه سازنده با ابزار و آلاتی که به وسیله آنها چیزی می‌سازد و مصنوعی را اختراع می‌کند. اگرچه این رابطه، عرضی و خارجی است، ولی رابطه نفس و بدن، ذاتی و طبیعی است (همان، ص ۲۸۵).

ملاصدرا با تبیین انواع شش‌گانه تعلق، جایگاه تعلق نفس به بدن را نشان داد. براین اساس نفس، صورت بدن است و تا هنگامی که از ساحت جسمانی و مادی بهره‌مند باشد، صورت بدن باقی خواهد ماند.

۲-۳-۴. نحوه تصرف نفس در بدن

مشاء نفس را از آغاز پیدایش، ذاتاً مجرد، ولی در مقام فعل و تصرف، مادی می‌دانند و از این رو

بدن را تنها شرط تصرف آن به‌شمار می‌آورند.

براین‌اساس بدن شرط وجود نفس نخواهد بود. (همان، ص ۳۷۶)

شارح حکمت اشراق، **قطب‌الدین شیرازی** نیز بر اساس همین تلقی، با ترجیح دیدگاه **افلاطون** در قدمت نفوس، از دیدگاه وی مبنی بر اینکه نفوس فقط در تصرفشان به بدن نیاز دارند، نه در اصل وجودشان، دفاع می‌کند؛ بنابراین ممکن است نفوس پیش از بدن وجود داشته باشند و با آمادگی ابدان به آنها تعلق گیرند، ولی **ملاصدرا** بر این نظر اشکال می‌کند و آن را ناشی از این اشتباه می‌داند که ایشان تصرف نفس را در بدن، از نوع تصرف صناعی و عرضی می‌داند (همان ص ۲۹۱).

توضیح اینکه **ملاصدرا** تصرف چیزی در دیگری را به ذاتی (طبیعی) یا عرضی (صناعی) تقسیم می‌کند و تصرف نفس در بدن را از نوع نخست می‌داند؛ براین‌اساس بدن نه‌تنها شرط تصرف نفس، بلکه شرط وجود نفس است؛ زیرا نفس در حقیقت و ماهیتش به‌گونه‌ای نیست که در وجود فی‌نفسه لnfسه‌اش دارای وجودی تام باشد که پس از وجود یافتنش، در اجسام تصرف کند و کار تدبیر، تحریک، رشد و نمو، تکامل، سیرکردن و سیراب کردنش را به‌عهده گیرد؛ بنابراین تصرف نفس در بدن، همچون تصرف بنا در ساختمان یا باغبان در باغ و درخت نیست که وجود فی‌نفسه لnfسه دارند و ساختمان را با قراردادن اجسام دیگر چون خاک و آب در آن، به‌پایان می‌رسانند یا آن را تعمیر می‌کند. نفس هرگز این‌گونه نیست؛ زیرا نفس تا زمانی که نفس است و وجود ذاتی تعلق دارد، در وجود ذاتی‌اش به بدن نیاز دارد؛ به‌گونه‌ای که با برخی از قوای حسی و طبیعی قوام خواهد داشت؛ به‌همین‌دلیل تصرف نفس در بدن، تصرفی ذاتی است و چنین تصرفی، نحوه موجودیت نفس به‌شمار می‌آید؛ چنان‌که کار به کمال رساندن ماده، به‌عهده صورت است و این نحوه وجود صورت است و حلول عرضی همچون سفیدی در جسم، نحوه وجود آن است؛ بدون اینکه تحت مقوله اضافه قرار گیرد. باتوجه به این مطلب، زوال تصرف نفس در بدن، زوال وجود فی‌نفسه آن یا دست‌کم مساوق با آن است، مگر اینکه به مرتبه‌ای برسد که وجود آن عین وجود لذاته‌اش شود که مجرد است و شائبه مادیت در آن نیست (همان، ص ۳۷۶).

ملاصدرا همچون مشائین در بیان رابطه نفس و بدن از تمثیل بهره می‌برد و طبیعتاً مثال‌های مشائین را نمی‌پسندد؛ از این‌رو وی به مثال‌های دیگری روی می‌آورد. او نفس را

نور و بدن را سایه آن می‌داند؛ همچنان که نفس را به آتش و بدن را به دودش تشبیه می‌کند و در تمثیل دیگری، بدن را همچون عکس در آینه و نفس را مانند صاحب عکس برمی‌شمارد (همان، ص ۳۷۶).

۲-۴. تنظیم نفس به عالم هستی

ملاصدرا همه هستی را از ماده تا مجردات، در نظامی به یکدیگر پیوسته می‌بیند که سه نشئه مادی، مثالی و عقلی دارد. نشئاتی که با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند. از نظر او همه مراتب وجود، سلسله‌ای به هم پیوسته را تشکیل می‌دهد. موجودات از لحاظ بیرونی، متکثر و از لحاظ درونی، در وجود متحد و مرتبط با یکدیگرند؛ بنابراین از نظر او جهان هستی از وحدت شخصی برخوردار است؛ وحدتی تشکیکی که از مرتبه ضعیف ماده آغاز می‌شود و به مرتبه‌ای شدید چون عقل محض می‌رسد. این مراتب وجود بدین صورت قابل بیان است:

۱. عالم طبیعت که پایین‌ترین مرتبه هستی است، و طبایع و صورت‌هایی را دربرمی‌گیرد که به نحو کون و فساد، تبدیل و تبدل دارند. عناصر، جمادات و نباتات در این مرتبه قرار می‌گیرند. این مرتبه، از تجرد بی‌بهره است.

۲. عالم مثال یا عالم صورت‌های ادراکی حسی، که مجرد از ماده و امکانات و استعدادهاست آن است.

۳. عالم عقل و تجرد محض که بالاترین مرتبه جهان هستی است و به آن، عالم صور عقلی و مثل الهی نیز گفته می‌شود (همان، ج ۹، ص ۱۷۴).

بنابراین جهان هستی با وحدت شخصیه‌ای که دارد، دارای سه مرتبه اصلی است؛ البته این مراتب در درون خود طبقاتی پُرشمار دارند.

عالم عقل، عالم مثال یا خیال منفصل و سرانجام عالم جسمانی (جسمانی، مادی یا طبیعی) که هریک در درون خویش، مراتب گوناگونی دارند. مراتب سه‌گانه مذکور در انسان منعکس شده‌اند.

بر همین اساس *ملاصدرا* نفس انسانی را نیز دارای سه نشئه می‌داند:

۱. نشئه ماده و طبیعت (انسان بشری): این نشئه خود از دو مرحله تشکیل شده است: نخست، نشئه طبیعی عنصری و معدنی؛ این مرحله که پیش از حیات نباتی می‌باشد،

نازل ترین مرتبه‌ای است که نفس برای تکون بدن نیاز دارد؛ از این رو می‌توان گفت نفس در این مرحله بالقوه است و چنین مرحله‌ای فقط ایجادکننده زمینه‌ای برای تحقق نفس در ماده عنصری و معدنی است.

دوم، نشئه نباتی: پس از تکون ترکیب عنصری و معدنی در ماده نفس، نشئه نباتی آغاز می‌شود. نشئه‌ای که نفس علاوه بر مواد عنصری و معدنی، همچون گیاهان، واجد حیات نباتی می‌شود. نفس در این مرحله نیز همچون مرحله پیشین کاملاً مادی و جسمانی است؛ لذا حرکت ارادی و ادراک ندارد؛ هرچند از نیروهای طبیعی و قوای نباتی که سبب تغذیه، رشد، تولیدمثل و هماهنگی با محیط و مانند آن می‌شود، بهره‌مند است.

۲. نشئه خیال (انسان نفسی یا انسان دوم): در این مرحله نفس همچون حیوان، علاوه بر بهره‌مندی از مراحل پیشین و قوای طبیعی و نباتی، واجد نوعی ادراک جزئی و حرکت ارادی است؛ هرچند از ادراک عقلی بی‌بهره است. نفس انسان با حرکت جوهری اشتدادی به این مرحله می‌رسد؛ به گونه‌ای که در چنین مرتبه‌ای، از وجود تشکیکی برخوردار بوده، دارای مراتب است و علاوه بر مادی بودن، از تجرد مثالی نیز برخوردار می‌باشد.

۳. نشئه عقل (انسان عقلی یا انسان سوم): این نشئه با ادامه حرکت جوهری اشتدادی شکل می‌گیرد که در آن نفس علاوه بر کمالات دو نشئه پیشین، واجد مرتبه عقلی نیز هست و از قوه عاقله برخوردار است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۴۹۵).

بنابراین نفسی که بتواند در سیر صعودی خود همه مراتب را با حرکت جوهری اشتدادی درنوردد، جهان کوچکی است همچون جهان خارجی که به نحو جمعی، واجد همه مراتب هستی می‌باشد. به بیان روشن‌تر، نفس تکامل یافته، هم از مرتبه مادی محض بهره‌مند است و هم از مرتبه تجرد مثالی و نیز تجرد محض برخوردار می‌باشد. نفس، وجودی گسترده است که از خاک تا افلاک و بلکه برتر از آن را در خود دارد؛ همانند ساختمانی که کف آن از عالم ملک و ماده و سقفش از عالم ملکوت و مجرد است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۹، ص ۹۶).

ملاصدرا رابطه نفس و بدن را همچون رابطه مراتب هستی و تأثیر و تأثرات متقابل میان آنها می‌داند. وی بر این مطلب تأکید می‌کند که نازل ترین مرتبه جهان هستی، بر بالاترین مرتبه هستی تأثیر می‌گذارد؛ چنان که بالاترین مرتبه هستی نیز بر پایین ترین مرتبه اثرگذار است.

به همین دلیل هم در قوس صعود و هم در قوس نزول، تأثیر و تأثرِ دوجانبه برقرار است؛ از این رو نفس و مراتب آن و حتی بدن که مرتبه نازله نفس است، چنین رابطه‌ای دارند.

۲-۵. بدن مرتبه نازله نفس، و نفس مرتبه عالی بدن

با توضیحات اخیر این نکته کاملاً روشن شد که ارتباط وثیقی میان بدن و نفس، حتی در مراتب تجردی نفس برقرار است؛ به گونه‌ای که نفس به لحاظ برخورداری از جنبه مادی، صورت بدن است؛ بر این اساس میان نفس و بدن رابطه اتحادی برقرار می‌باشد. بازتاب چنین رابطه‌ای آن است که بدن، مرتبه نازله نفس باشد که با حدوث آن، حادث می‌شود و نفس پس از رسیدن به مراتب برتر وجودی، مرتبه عالی بدن باشد؛ زیرا همان صورت بدن است که به مراتب برتر رسیده است (همان، ج ۸، ص ۱۳۳).

۲-۶. بقای رابطه اتحادی نفس و بدن

از نگاه ملاصدرا رابطه اتحادی نفس و بدن تا هنگام مرگ انفکاک‌پذیر نیست، ولی چگونه؟ به بیان دیگر تا هنگامی که نفس جسمانی، مادی و صورت بدن است، فهم رابطه اتحادی نفس و بدن آسان می‌نماید، ولی پس از رسیدن به ساحت تجردی، نفس چگونه صورت بدن می‌ماند؟ چگونه ممکن است موجود مجرد، صورت بدن مادی باشد؟

ملاصدرا در تبیین و توجیه مسئله، از حرکت جوهری اشتدادی استفاده می‌کند؛ زیرا نفس با تحول و حرکت تدریجی، هر چند حدود سابقش را از دست می‌دهد، شخص او باقی است و کمالات وجودی پیشین را نیز به نحو برتر و کامل‌تر داراست؛ بر این اساس اینکه نفس از هویت واحد برخوردار باشد، دارای نشئه‌ها و مقامات گوناگون است؛ به گونه‌ای که وجودش از پایین‌ترین مراتب هستی آغاز می‌شود و به تکامل تدریجی، به درجه عقل و معقول نایل می‌گردد. با این توضیح که نفس از سنخ ملکوت است؛ به همین دلیل از وحدت جمعی ظلی برخوردار می‌باشد - که سایه وحدت جمعی الهی است - و حتی پس از رسیدن به مرتبه تجرد عقلی، واجد مرتبه خیال و احساس و تجرد مثالی است؛ همچنان که واجد مراتب مادی همچون مرتبه نباتی و طبیعی بوده که قائم به بدن است؛ از این رو نفس حتی پس از رسیدن به بالاترین مقام تجردی، تا زمانی که نمرده، صورت بدن است و میان او و بدن، ترکیب اتحادی برقرار است (همان، ص ۱۳۳).

۲-۷. اجتماع دو ساحت جسمانی و تجردی در نفس

ملاصدرا نفس را صورت نوعیه بدن می‌داند. صورت نوعیه نیز منطبق در بدن است؛ در نتیجه نفس منطبق در بدن خواهد بود. حالت انطباع نفس در بدن، هنگام جسمانیت نفس و پیش از رسیدن به ساحت تجردی، کاملاً بی‌اشکال است، ولی پس از رسیدن به تجرد، امری محال می‌نماید؛ زیرا با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که آیا نفسی که به ساحت تجرد رسیده، هنوز بر انطباعش باقی است یا از حالت انطباع خارج می‌شود؟ اگر خارج شده است، دیگر اسناد جسمانیت و مادیت به آن معنا ندارد، ولی اگر خارج نشده باشد، اسناد تجرد به آن بی‌معناست؛ براین اساس اسناد جسمانیت و تجرد، جمع میان انطباع در ماده و عدم انطباع در ماده خواهد شد که تناقضی آشکار است. اکنون این پرسش به صورت جدی مطرح می‌شود که این چه ماهیتی است که هم انطباع دارد و هم ندارد؟ به عبارت دیگر نفس به لحاظ مادیتش صورت بدن است و وجود لغیره دارد، در حالی که در فرض تجرد نمی‌تواند صورت بدن باشد، بلکه خود وجودی لِنفسه است.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چگونه موجودی واحد، هم لِنفسه و هم لغیره است؟ مبانی اصلی **ملاصدرا** در پاسخ به این پرسش، اصالت وجود، تشکیک وجود و تحقق حرکت اشتدادی در وجود است. وی می‌تواند با استفاده از این سه اصل و تعدد ساحت‌های وجود نفس، به این پرسش پاسخ دهد؛ بنابراین نفس تا هنگامی که به تجرد محض نرسد و به کلی از بُعد مادی جدا نشود، موجود واحد بسیطی است که مراتب تشکیکی دارد؛ به گونه‌ای که به وجود واحد بسیطش، هم از مرتبه مادیت و جسمانیت برخوردار است و هم از مراتب تجرد؛ اعم از اینکه تجرد مثالی باشد یا تجرد عقلی. البته مراتب نفس به لحاظ نزدیکی و دوری نسبت به نشئه عقلی و تجرد محض، متفاوت‌اند؛ زیرا نفوس به جهت شدت، ضعف، کمال و نقصی که به لحاظ اشتداد در وجود می‌یابند، تفاوت دارند (همان، ص ۱۴).

باتوجه به مطالب گفته شده، نفس واقعیتی واحد و دارای مراتب است؛ مراتبی که از راه تشکیک تفاضلی برای وی حاصل می‌شود؛ به گونه‌ای که هر مرتبه از آن حکمی ویژه دارد. به بیان دیگر می‌توان گفت انسان به لحاظ برخورداری از نفس این‌چنینی، حقیقتی جمعی است که وحدتش همچون وحدت عالم، وحدتی تألیفی و دارای مراتب گوناگون بسیار در تجرد و تجسم، صفا و کدربودن و نور و ظلمت است (همان، ج ۹، ص ۱۹۴).

۲-۸. رسیدن به مجرد با حرکت اشتدادی

نفس، صورتی جسمانی برای نوعی طبیعی و مادی است که با انضمامش به جسم حیوانی، نوع طبیعی واحدی را به نام انسان شکل می‌دهد. چگونه ممکن است چنین موجودی به جوهری عقلی تبدیل شود که هیچ تعلق به جهان ماده و جسم ندارد؟ براین اساس تحول نفس از نوعی طبیعی به نوعی مجرد و عقلانی، انقلاب در ماهیت و ذات نفس را به دنبال دارد که در امتناع آن تردیدی نیست (همان، ج ۳، ص ۴۳۳).

ملاصدرا این سوال را، با تفکیک وجود از ماهیت و پذیرش اشتداد در وجود، پاسخ می‌دهد. مقصود وی، حرکت جوهری غیرامتدادی اشتدادی یا توسعی است؛ براین اساس نفس در وجود جوهری خویش اشتداد می‌یابد و به صورت تدریجی و متصل، از هویت مادی‌اش به هویتی تجردی تحول می‌یابد و به عقل محض تبدیل می‌شود. *ملاصدرا* بر این نکته پافشاری می‌کند که در میان انواع موجودات، فقط انسان می‌تواند با قرار گرفتن در قوس صعود و با حرکت اشتدادی از پایین‌ترین درجات وجود یعنی ماده، به برترین درجه یعنی تجرد عقلی نایل شود و به عبارت دیگر می‌تواند از سه مرتبه هستی (مرتبه طبیعی، مثالی و عقلی) بهره‌مند گردد؛ براین اساس انواع جسمانی دیگر - به‌رغم حرکت و سلوک در قوس صعود - از چنین ویژگی بی‌بهره‌اند (همان، ج ۸، ص ۳۸).

بنابراین نفس واقعیت جوهری ممتدی است که اجزایی فرضی دارد که به شکل پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که اولاً، حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است؛ ثانیاً، همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل و از درجه وجودی برتر برخوردار است؛ چنان که مراحل و اجزای اولیه این واقعیت، دارای آثار و خواص صور عنصری‌اند و با زوال آنها مراحل دیگری به شکل پیوسته به آنها حادث می‌شوند که علاوه بر خواص مزبور، خواص صور معدنی را نیز دارند و با زوال آنها مراحل دیگری به شکل پیوسته به آنها حادث می‌شوند که علاوه بر خواص عنصری و معدنی، خواص گیاهی نیز دارند. سپس مرحله دیگری حادث می‌شود که افزون بر خواص عنصری، معدنی و گیاهی، خودآگاه نیز هست؛ یعنی درک حضوری از خود دارد که در حقیقت دارای نوعی تجرد مثالی است (همان، ص ۲۰۳).

۳. چالش ناسازگاری مبنای ملاصدرا با روایات

احادیثی دالّ بر تقدم خلقت روح بر بدن هست که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:
 خلق الأرواح قبل الأبدان بألفی عام (مجلسی، ۱۴۳۰، ج ۵۸، ص ۲۷).
 الأرواح جنود مجنده ما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف
 (همان، ج ۸، ص ۶۳).

با توجه به احادیث مذکور به این سوال باید پاسخ داده شود که؛ نظریه حدوث نفس، چگونه با این احادیث سازگار می‌شود؟

ملاصدرا این احادیث را بر اساس مبانی فلسفی خود تأویل می‌کند. از نظر وی نفس انسانی مراتب و نشأت‌گوناگونی دارد و برخی از آن نشأت‌ها به پیش از حدوث نفس و پیش از عالم طبیعت مربوط می‌شود و آن همان وجود نفس در مرتبه علت و سببش است؛ یعنی نفوس آدمیان پیش از حدوث، در مرتبه علل عالیه و مبادی نخستین موجود بوده‌اند و این نفوس پس از فراهم‌شدن زمینه و استعداد ماده، از جانب آن مبادی به این ابدان لایق و آماده افاضه می‌شوند و در ردیف صور جسمانی و طبیعت منطبع در ماده قرار می‌گیرند.

ملاصدرا می‌نویسد:

ان النفوس الإنسانیه موجوده قبل الأبدان بحسب کمال علتها و سببها
 والسبب الکامل یلزم المسبب معها فالنفس موجوده مع سببها
 (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۸، ص ۳۳۴).

البته وجود این نفوس در نشأت پیش از طبیعت به صورت استقلالی نبوده است، ولی چون حقیقت معلومات در مرتبه عللشان به نحو اشرف موجود است، این نفوس نیز دقیقاً به همین معنا پیش از حدوث به یک وجود بسیط وحدانی در عقل مفارق (عقل فعال) موجود بوده‌اند، نه اینکه هریک جدا از علتشان موجود باشند و مقصود از تقدم نفس بر بدن بیش از این نیست.

از نظر علامه **طباطبایی** نیز این دسته از روایات هیچ منافاتی با قائل‌شدن به اصل جسمانی‌بودن نفس و به‌طور کلی حدوث نفس ندارد؛ زیرا از نظر ایشان نه تنها انسان‌ها، بلکه جمیع موجودات عالم ماده، جان دارند و ملکوتی‌اند و حقیقت روح و ملکوت طبیعتاً از عالم ماده و جسم نیست، بلکه از عوالم بالاست که نحوه تعلقی به ماده یافته است:

حیوانات، پرندگان، کواکب و ستارگان، سگ، درخت و زمین هریک دارای
 نفس مختص به خود و ملکوت‌اند که از این عالم جسم و جسمانیت

نیست؛ از جمله نفس انسان که از عوالم مجرد است؛ بدین علت که جهاتی از کمال را با وجود مجرد بودن نمی‌توانست کسب کند؛ زیرا این کمالات در عوالم متکثر و مادی یافت می‌شود؛ بنابراین برای به‌دست‌آوردن آنها رو به پایین نزول کرد تا پس از کسب آنها دوباره رو به بالا صعود کند و به حضور حضرت حق نایل شود.

روح هنگام نزول به این عالم، در مسیر خود از هر عالمی که عبور کند، رنگ آن عالم را به خود می‌گیرد و از هر مرحله‌ای که بگذرد، فرد آن مرحله می‌شود. چون در قوس نزول به عالم مثال برسد، عیناً مانند یکی از موجودات مثالیه دارای صورت می‌شود و یک فرد از افراد عالم مثال است. و چون به این عالم ماده رسید، یک فرد مادی است، ماده محض است. حقیقت او نطفه است و آن روح مجرد آن‌قدر نزول نموده که اینک فقط روح نطفه شده است و آن روح نطفه در اثر حرکت جوهری به‌صورت‌ها و ماهیت‌های مختلفی تبدیل و تغییر می‌یابد تا آنجا که حقیقتاً همین استخوان گوشت روییده‌شده بر آن، تبدیل به نفس ناطقه مجرد می‌گردد و مراحل بعدی را نیز می‌پیماید تا کمالات موجود در عالم مادی را به‌دست آورد و با دست پُرتری در مسیر صعود قرار گیرد تا بتواند پس از عالم مادیات و محسوسات مادی، در عالم مثال و محسوسات مجرد از ماده و مرئیات قرار گیرد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۱، ص ۲۴۴).

در جمع‌بندی آنچه ارائه شد، می‌توان گفت نفس سه نشئه وجودی دارد؛ بدین‌صورت که نفس در عالم عقول به‌صورت مجرد از ماده و مادیات و منزّه از تعلق به بدن با وجودی بسیط موجود است و در عالم طبیعت به وصف کثرت و تعلق به ماده حادث می‌شود و در عالم مثال - که برزخ میان عالم عقل و طبیعت است - از تجرد مثالی برخوردار است و برخی احکام ماده بر آن جریان دارد.

نتیجه

در حکمت متعالیه بر اساس اصل حرکت جوهری، ثابت شده است که اولاً، نفس انسانی حادث است؛ ثانیاً، حدوث آن جسمانی است. علامه طباطبایی به‌تبعیت از حکمت متعالیه درباره کیفیت رابطه نفس و بدن معتقد است انسانیت انسان به‌وسیله نفس تحقق می‌یابد و نفس، افعال انسانی را به‌وسیله بدن، قوا و اعضای مادی خود انجام می‌دهد و بدن، چیزی جز آلت و ابزار کار

نفس نیست. در واقع نفس و بدن نوعی رابطه اتحادی با یکدیگر دارند. در باور علامه طباطبائی، روح انسانی همان بدنی است که خلقت دیگری به خود گرفته است، بی آنکه چیزی بدان اضافه شده باشد. در حقیقت روح، امری وجودی است که فی نفسه با بدن، نوعی اتحاد دارد و آن اینکه متعلق به بدن است و در عین حال از بدن، نوعی استقلال نیز دارد که هرگاه تعلقش از بدن قطع شود، از او جدا می شود.

علامه معتقد است انسان در آغاز به جز یک جسمی طبیعی نبود و از بدو پیدایش، صورت‌های گوناگونی به خود گرفت تا در نهایت، خدای تعالی همین موجود جسمانی، جامد و خمود را حیات دیگری بخشید که در آن خلقت انسان دارای شعور و اراده گشت. کارهایی می کند که کار جسم و ماده نیست؛ چون شعور، اراده، فکر، تصرف، تسخیر موجودات و تدبیر در امور عالم، به نقل دادن، دگرگون کردن و مانند آن از کارهایی که از اجسام و جسمانیات سر نمی زند، نیازمند است؛ پس نفس بالنسبه به جسمی که در آغاز مبدأ وجود او بوده - یعنی بدنی که باعث و منشأ پیدایش آن بوده است - به منزله میوه از درخت و به گونه‌ای به منزله روشنایی از نفت است.

ملاصدرا با توضیح انواع تعلق، به تبیین جایگاه رابطه نفس و بدن می پردازد. به نظر او تعلق نفس به بدن از نوع تعلق به لحاظ وجود و تشخیص است؛ به گونه‌ای که نفس در پیدایش، به بدن نیازمند است، ولی در بقا نیازی به آن ندارد. اگرچه ممکن است پس از حدوث، زمانی کوتاه یا بلند همراه آن باشد، برای بقا بدان نیازی ندارد. به نظر **ملاصدرا** نفس در آغاز، جسمانی و مادی محض است، ولی رفته رفته به سوی مجرد پیش می رود؛ یعنی نخست مادی محض (نامی) بوده، سپس مادی - مثالی (نامی حساس متحرک بالاراده) می شود و ممکن است به مرتبه مادی مثالی عقلی نیز برسد؛ زیرا رسیدن به مجرد عقلی برای همگان ممکن نیست، بلکه افرادی نادر می توانند به چنین درجه‌ای برسند؛ بدین صورت که همان نفس مادی - مثالی در ادامه وجود خود، مادی مثالی عقلی می شود و با مرگ، مجرد می یابد و روحانی و مجرد محض خواهد شد.

ملاصدرا در ارائه دیدگاه خویش، از اصولی مانند اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و سرانجام ترکیب اتحادی ماده و صورت بهره می گیرد. وی حقیقت نفس را حقیقت تعلق و عین اضافه به بدن می داند؛ به گونه‌ای که به هیچ عنوان نمی توان برای نفس، هویتی غیر از اضافه آن به بدن در نظر گرفت؛ هویتی که خالی از جنبه نفسانیت و تعلق به جسم باشد. ایشان برعکس

مشائین، نفس را در حدوثش، جسمانی و مادی و امکان تجرد آن را در زمان حدوث، عقلاً منتفی می‌داند. او ترکیب نفس و بدن را همچون ترکیب ماده و صورت، اتحادی برمی‌شمارد؛ براین اساس نفس، صورت بدن و در واقع صورت نوعیه است و بدین لحاظ نحوه وجود بدن و تمام بدن است که با آن ماهیت نوعی انسان را می‌سازد؛ براین اساس بدن ماده نفس و علت قابل نوع انسانی است.

وی با تفکیک وجود از ماهیت و پذیرش اشتداد در وجود، مشکل مجرد شدن نفس جسمانی را حل می‌کند؛ براین اساس نفس با حرکت جوهری غیرامتدادی اشتدادی یا توسعی - که به اختصار آن را حرکت جوهری اشتدادی می‌نامند - ضمن حفظ مراتب پیشین، به مرتبه و ساحت برتر یعنی تجرد می‌رسد.

منابع

- * قرآن کریم.
۱. حسینی طهرانی، محمدحسین؛ مهر تابان؛ مشهد: انتشارات علامه طباطبائی، ۱۴۲۱ق.
 ۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم (به همراه پاورقی های استاد مطهری)؛ چ ۱۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۹.
 ۳. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۲۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳.
 ۴. —؛ انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی؛ ج ۲، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۱.
 ۵. —؛ بدایة الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۶.
 ۶. —؛ نهاية الحکمة؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ هـ ق.
 ۷. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها، ۱۳۸۹.
 ۸. —؛ خطوط اصلی حکمت متعالیه؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۹.
 ۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۳۰ق.
 ۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح الأسفار الأربعة؛ تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر؛ چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
 ۱۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
 ۱۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ ۲، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۷۹.

آیه اولوا الأرحام و امامت

مهدی زندیه^۱

چکیده

یکی از آیاتی که همواره از صدر اسلام تاکنون به وسیله امامیه برای اثبات امامت امیر مؤمنان^ع و ائمه پس از ایشان استفاده شده است، آیه مشهور «أولوا الأرحام» می‌باشد که در دو جای قرآن کریم با تفاوت اندکی آمده است؛ نخست، آیه ۷۵ سوره انفال و دیگری آیه ۶ سوره احزاب. در این باره پرسش‌هایی مطرح است؛ از جمله اینکه نزول دقیق هریک از آیات یادشده چه زمانی بوده است؟ شأن نزول هریک از آیات مذکور چیست؟ چرا بخشی از این آیات تکراری است؟ آیه اولوا الأرحام، نسخ است یا محکم؟ کدام یک از این دو آیه نسخ است؟ آیه منسوخ کدام است؟ چگونه می‌توان از این آیات برای امامت امیر مؤمنان^ع و دیگر ائمه اطهار^ع استناد کرد؟ اهل سنت درباره این برداشت و استدلال چه نظری دارند؟ آیا دیگر گروه‌ها و فرقه‌های اسلامی می‌توانند از این آیه به نفع دیدگاه خود در باب امامت بهره‌برداری کنند؟ در روایات چه برداشتی از این آیه ارائه شده است؟

روشن است تحقیق درباره این پرسش‌ها در یک مقاله نمی‌گنجد و مجال وسیع‌تری می‌طلبد. در پژوهش حاضر برآنیم به پرسش‌های مربوط به امامت امیر مؤمنان^ع پاسخ دهیم و ضمن نقد نظریات متکلمان اهل سنت، نظر مختار را با بهره از معتبرترین منابع شیعه و سنی و تحلیل آنها به منصفه اثبات برسانیم.

واژگان کلیدی: آیه اولوا الأرحام، امامت، امامت امیر مؤمنان^ع، آیه ارث.

مقدمه

یکی از آیاتی که همواره از صدر اسلام تاکنون به وسیله امامیه برای اثبات امامت امیر مؤمنان علیه السلام و ائمه پس از ایشان استفاده شده است، آیه مشهور «أولوا الأرحام» می باشد که در دو جای قرآن کریم با تفاوت اندکی آمده است؛ نخست، آیه ۷۵ سوره انفال و دیگری آیه ۶ سوره احزاب.

در آیه ۷۵ سوره انفال این گونه آمده است:

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
و کسانی که بعداً ایمان آورده‌اند و مهاجرت کرده‌اند و همراه شما جهاد کرده‌اند، از شما هستند و به حکم کتاب خدا، خویشاوندان برخی نسبت به برخی دیگر سزاوارترند و خدا بر هر چیزی داناست.

در آیه ۶ سوره احزاب آمده است:

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا: پیامبر صلی الله علیه و آله به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است و زنانش، مادران مؤمنان‌اند و در کتاب خدا خویشاوندان برخی نسبت به برخی دیگر، از مؤمنان و مهاجران سزاوارترند، مگر آنکه بخواهید به یکی از دوستان خود نیکی کنید و این حکم در کتاب خدا مکتوب است.

در مورد این آیات، پرسش‌های فراوانی مطرح است؛ هرچند به برخی از آنها نمی‌توان به‌طور قطع پاسخ داد و در کتب مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، چیزی در این باره نمی‌یابیم. از جمله پرسش‌های مطرح در مورد این آیات به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد:

نزول دقیق هریک از آیات یادشده چه زمانی بوده است؟ شأن نزول هریک از آیات مذکور چیست؟ چرا بخشی از این آیات تکراری است؟ آیه اولوا الأرحام، ناسخ است یا محکم؟ کدام یک از این دو آیه ناسخ است؟ آیه منسوخ کدام است؟ چگونه می‌توان از این آیات برای امامت امیر مؤمنان علیه السلام و دیگر ائمه اطهار علیهم السلام استناد کرد؟ اهل سنت درباره این برداشت و استدلال چه نظری

دارند؟ آیا دیگر گروه‌ها و فرقه‌های اسلامی می‌توانند از این آیه به نفع دیدگاه خود در باب امامت بهره‌برداری کنند؟ در روایات چه برداشتی از این آیه ارائه شده است؟ و... .
روشن است تحقیق درباره این پرسش‌ها در یک مقاله نمی‌گنجد و مجال وسیع‌تری می‌طلبد. در پژوهش حاضر برآنیم به پرسش‌های مربوط به امامت امیر مؤمنان علیه السلام پاسخ دهیم و ضمن نقد نظریات متکلمان اهل سنت، نظر مختار را با بهره از معتبرترین منابع شیعه و سنی و تحلیل آنها به منصفه اثبات برسانیم.

۱. درباره آیات مورد بحث

طبق نقل مفسران، تمامی سوره انفال - به جز آیه ۳۰ تا ۳۶ - در سال دوم هجری و در جریان جنگ بدر (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۷۶ / زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۲۳ / طبرسی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲) و سوره احزاب در سال پنجم هجری یعنی همزمان با جنگ احزاب و مطابق قولی، آیه ۶ سوره احزاب در جریان غزوه تبوک نازل شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ص ۵۳۰).
براین اساس فاصله این دو آیه به لحاظ زمان نزول، سه سال است. بر پایه سخنان مفسران، آیه ۷۵ سوره انفال برای بیان نسخ توارثی است که از طریق معاهده هجرت و دیگر اسباب همچون مؤاخات برقرار بوده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۲۴ / حقی بروسوی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۳۹ / جصاص، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۲۳ / طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۴۰)؛ توضیح اینکه پیش از اسلام در میان عرب‌ها، ارث به وسیله یکی از این سه راه به وارثان منتقل می‌شد:

- نسب: مقصود از نسب، فقط پسران و مردان بوده است و کودکان و زنان از ارث محروم بوده‌اند.
- تبئنی: به معنای فرزندخواندگی است؛ یعنی فرزندی که از خانواده‌ای طرد شده، اگر خانواده دیگری او را به خود نسبت می‌داد و به شکل پسرخوانده درمی‌آمد، میان این پسرخوانده و پدرخوانده‌اش ارث برقرار می‌شد.

- عهد و پیمان: دو نفر با یکدیگر پیمان می‌بستند که در دوره حیات‌شان از یکدیگر دفاع کنند و پس از مرگ از یکدیگر ارث ببرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۲۳-۲۲۶ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۸۷ / طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۶۶).

اسلام قانون طبیعی و فطری ارث را از خرافاتی که بدان آمیخته شده بود، پاک کرد و تبعیضات ظالمانه‌ای را که در میان زن و مرد از یک سو و بزرگسال و کودک از سوی دیگر قائل بود،

از میان برد و سرچشمه‌های ارث را در سه چیز خلاصه کرد:

- **نسب:** هرگونه ارتباطی که از راه تولد در میان دو نفر در سطوح گوناگون ایجاد شود، اعم از زن و مرد یا کودک و بزرگ، سبب ارث می‌شود.

- **سبب:** ارتباطی که از راه ازدواج در میان افراد تحقق یابد، سبب ارث می‌شود (شهید ثانی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۱/خویی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۲).

- **ولاء:** ولاء بر سه قسم است:

الف) ولاء عتق: اگر بنده‌ای آزاد شود و مالی داشته باشد و پس از مرگ، کسی را نداشته باشد، اموالش به آزادکننده وی می‌رسد.

ب) ولاء جریره: همان ارث‌بردن از راه عهد و پیمان است.

ج) ولاء در امامت: اگر کسی بمیرد و کسی را نداشته باشد، اموال او به امام علیه السلام می‌رسد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۲۳-۲۲۶).

طبیعی است تا زمانی که آیات مربوط به ارث نازل نشده بود، قانون توارث میان مسلمانان همان قانونی بود که پیش از اسلام میان مردم جاری بوده است (طوسی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۵۶۱/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۲۹۳)، ولی با نزول آیات ارث، این قانون از میان رفت و مطابق قوانین اسلام، میان مسلمانان قانون توارث برقرار شد (طوسی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۱۶۲)، تا هنگامی که مسلمانان از مکه به مدینه مهاجرت کردند و بدین‌وسیله پیوندشان با بستگان گسسته شد. سال اول هجری، میان مسلمانان عقد اخوت بسته شد و بدین ترتیب میان مهاجران و همچنین مهاجران و انصار، قانون توارث برقرار شد. البته این حکم موقتی بود و با گسترش اسلام و برقراری بسیاری از روابط گذشته خویشاوندی، دیگر ادامه این حکم ضرورتی نداشت؛ بنابراین آیه اولوا الأرحام نازل شد و اولویت الزامی خویشاوندان در ارث را تثبیت کرد (جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۴/ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۰۷).

باتوجه به مطالب پیش گفته به نظر می‌رسد آیه ۷۵ سوره انفال که در سال دوم هجری نازل شده است، نتواند ناسخ حکم توارث میان مهاجران و انصار باشد؛ زیرا این آیه فقط یک سال پس از واقعه مؤاخات نازل شد، ولی متأسفانه با مراجعه به تفاسیر قرآن کریم درمی‌یابیم که مفسران، هم در مورد آیه سوره انفال گفته‌اند که ناسخ حکم توارث به مؤاخات است و هم درباره آیه ۶

سوره احزاب چنین اظهارنظری کرده‌اند. البته برخی نیز آیات مذکور را ناسخ نگرفته‌اند و گفته‌اند آیات ارث برای نسخ آن حکم کافی است (ر.ک: خطیب بغدادی، [بی‌تا]).

۱. تفسیر آیه ۶ سوره احزاب

ترجمه آیه ۶ سوره احزاب بدین شرح است:

پیامبر ﷺ به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است و همسرانش مادران مؤمنان‌اند و طبق کتاب خدا خویشاوندان بعضی نسبت به بعضی اولویت دارند و بر مؤمنان و مهاجران مقدم‌اند، مگر آنکه بخواهید به یکی از دوستان خود نیکی کنید و این حکم در کتاب خدا نگاشته شده است.

همان‌گونه که گذشت، مطابق نظر مفسران، این آیه به ابطال نظام مؤاخات می‌پردازد، ولی پیش از بیان مطلب، به دو حکم دیگر اشاره می‌کند و آن اینکه پیامبر ﷺ نسبت به مؤمنان اولویت دارد؛ یعنی پیامبر ﷺ هم در مسائل اجتماعی، فردی و خصوصی و هم در مسائل مربوط به حکومت، قضاوت و دعوت، از هر انسانی نسبت به خودش سزاوارتر است و اراده و خواست ایشان مقدم بر اراده و خواست فرد می‌باشد. مسئله دیگر اینکه همسران پیامبر ﷺ، مادران معنوی و روحانی مؤمنان‌اند؛ همان‌گونه که پیامبر ﷺ پدر روحانی و معنوی مؤمنان است. البته این ارتباط و پیوند معنوی و اثرش فقط در حرمت ازدواج با آنهاست و در جای دیگر بروز ندارد. درحقیقت نمی‌شود به آنها نگاه کرد یا می‌توان با دختران آنها ازدواج کرد و قانون توارث نیز میان آنها و مؤمنان برقرار نیست.

نکته قابل تأمل در تفسیر آیه مذکور، عبارت «من المؤمنین والمهاجرین» است. در مورد این عبارت دو وجه ذکر شده است (سمین جلی، ۱۹۹۴، ج ۹):

نخست اینکه «من المؤمنین والمهاجرین» بیان برای اولوا الأرحام باشد؛ به عبارت دیگر «مین» در این آیه بیانیه باشد که در این صورت معنای آیه این‌گونه می‌شود:

خویشاوندان نزدیک اعم از مؤمنان و مهاجران از خویشاوندان دور، سزاوارترند. چنان‌که در مقام توارث تا زمانی که اولاد و پدر و مادر موجود باشند، نوبت به برادر و خواهر نمی‌رسد.

براین اساس اولویت در ارث با کسانی است که این ویژگی‌ها را داشته باشند: ۱. از خویشان میت باشند؛ ۲. از مهاجران باشند؛ ۳. از مؤمنان باشند. درحقیقت نزدیک‌ترین فرد از مؤمنان و

مهاجران به میت، اولویت در ارث دارند.

وجه دوم اینکه «من» تبعیضیه بوده، «من المؤمنین» صله برای اولی باشد. در این صورت معنای آیه این گونه می شود:

خویشاوندان میت، در ارث بردن از مهاجران و مؤمنان سزاوارترند؛ یعنی تا خویشاوندان میت وجود دارند، نوبت به مهاجران و مؤمنان دیگر نمی رسد.

اما به نظر می رسد با توجه به شأن نزول آیه و ناسخ بودن حکم توارث به مؤاخات، وجه دوم مناسب تر باشد؛ یعنی در واقع آیه می خواهد بگوید اگر تاکنون فرزندخوانده از پدرخوانده ارث می برد و برادرخوانده از دیگر فرزندان پدرخوانده ارث می برد، از این به بعد خویشاوندان میت نسبت به مؤمنان و مهاجران برای ارث بردن اولویت دارند. البته این امر در صورتی است که آیه را ناسخ حکم به توارث برادرخوانده بگیریم، ولی اگر آن را ناسخ نگیریم، وجه نخست، مشکلی به بار نمی آورد.

نکته مهم، قید مهاجران است. در اینجا این پرسش مطرح می شود که قید مهاجران در آیه شریفه چه خصوصیتی دارد؟ آیا ذکر پس از خاص است یا قید احترازی محسوب می شود؟ در مطالب آتی به این موضوع خواهیم پرداخت.

۲. استفاده از آیه در بحث امامت

چنان که بیان شد، شأن نزول آیه - اعم از ناسخ یا محکم - در مورد وراثت در مال است، ولی به اذعان اصولیون، مورد، مخصص نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۹۱)؛ بنابراین هرچه را وراثت پذیر باشد، شامل می شود؛ خواه از مقوله مال یا از مقوله امامت و موارد دیگر باشد؛ بر این اساس مقام امامت نیز از اموری است که اگر فرد شرایط آن را داشته باشد و هم خویشاوند پیامبر ﷺ باشد، می تواند وارث این مقام شود.

بنابراین امیر مؤمنان ﷺ که هم ویژگی های امامت را دارد و هم خویشاوند پیامبر ﷺ است، پس از پیامبر ﷺ دارای مقام امامت است، ولی ابوبکر که هم شرایط امامت را ندارد و هم خویشاوند پیامبر نیست، نمی تواند حائز این مقام شود.

۳. سخن ایجی درباره برداشت امامیه از آیه اولوا الأرحام

قاضی **عصداالدین ایجی** در کتاب **مواقف** می‌گوید:

یکی از نصوصی که امامیه آن را دال بر امامت علی علیه السلام می‌دانند، آیه اولوا الأرحام است. به اعتقاد شیعه و اولویتی که آیه نسبت به اولوا الأرحام مطرح کرده، به دلیل صحت استثنا، عام است و شامل امامت و خلافت هم می‌شود. از طرف دیگر علی علیه السلام از اولوا الأرحام است نه ابوبکر؛ بنابراین علی علیه السلام در مسئله امامت نسبت به ابوبکر اولویت دارد (جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۳۹۱).

توضیح استدلال مذکور، قطع نظر از اینکه در کلام **ایجی** مشخص نشده است که مقصود وی از آیه اولوا الأرحام، کدام یک از دو آیه‌ای است که ذکر شد، بدین شرح می‌باشد:

طبق آیه ۶ سوره احزاب، برخی اولوا الأرحام نسبت به برخی دیگر از مؤمنان و مهاجران سزاوارترند و این اولویت به دلیل صحت استثنا عمومیت دارد؛ زیرا می‌توان گفت «اولوا الأرحام اولویت دارند در همه چیز جز فلان چیز» و در علم اصول ثابت شده است که صحت استثنا، دلیل بر عمومیت است؛ پس اولویت در آیه شریفه، عمومیت دارد؛ یعنی اولوا الأرحام در همه چیز بر مؤمنان و مهاجران اولویت دارند. اگر مقصود **ایجی** از آیه اولوا الأرحام، آیه ۷۵ سوره انفال باشد، معنای آیه این گونه می‌شود که برخی اولوا الأرحام نسبت به برخی دیگر از دیگران در همه امور از جمله امامت و خلافت، اولویت دارند؛ یعنی باید در آیه، یک عبارت همچون «من الأجنب» در تقدیر بگیریم؛ زیرا «من» در آیه بیانیه است و به همین دلیل نیازمند یک «من الأجنب» تقدیری هستیم تا معنای اولویت درست شود.

ایجی پس از بیان امامیه، به نقد آن می‌پردازد و می‌گوید: «پاسخ ما این است که ما این عمومیت را قبول نداریم و صحت استثنا که مستمسک امامیه برای عمومیت آیه شده، با صحت تقسیم معارض است» (همان).

میرسیدشریف جرجانی در توضیح بیان **ایجی**، مطالبی دارد که توضیح آن بدین شرح است:

این صحت استثنا با صحت تقسیم معارض است؛ زیرا می‌توان گفت این اولویت، یا از جهت خلافت و امامت، یا از جهت ارث، یا از جهت دلسوزی نسبت به آنها، یا موارد این گونه است؛ پس اولویت، به اولویت در امامت، اولویت در ارث و اولویت در دلسوزی نسبت به آنها تقسیم شد؛

بنابراین چنین اولویتی نمی‌تواند عام باشد؛ زیرا اگر اولویت عام باشد، معنایش این است که اولوا الأرحام از دیگران در تمامی این زمینه‌ها اولی هستند، درحالی‌که در تقسیم، اولویت در یکی از موارد پیش‌گفته تثبیت می‌شود؛ به‌همین دلیل با این تعارض، عمومیت از درجه اعتبار ساقط می‌شود. خارج شدن از این مشکل این‌گونه است که بگوییم اولویت در آیه یادشده، مطلق است، نه عام، براین اساس اگر در جمله استثنایی وجود داشت، اولویت اولوا الأرحام در تمامی زمینه‌های یادشده - به‌جز موردی که استثنا شده است - تثبیت می‌شود؛ زیرا استثنا دلیل بر عمومیت بوده، اگر استثنایی در کار نبوده، اولویت بر همان اطلاق خود باقی خواهد ماند.

۴. پاسخ برخی صاحب‌نظران به اظهارات ایجی و میرسیدشریف

برخی صاحب‌نظران کلام ایجی را نقد کرده‌اند (ر.ک: میلانی، ۱۴۱۳، ص ۹۴) که توضیح آن این‌گونه است:

آیه مورد بحث، آیه ۶ سوره احزاب است. در این آیه، اولویت برای کسانی که سه ویژگی دارند، تثبیت شده است؛ اینکه از ارحام باشند؛ اینکه از مؤمنان باشند و اینکه از مهاجران باشند. هرکس این سه ویژگی را داشته باشد، اولویت دارد، ولی اولویت در چه چیزی؟ پاسخ اینکه این اولویت عام است، و مال و ولایت را شامل می‌شود؛ یعنی کسی که این سه ویژگی را دارد، هم در ارث‌بردن اولی از دیگران است و هم در ولایت‌داشتن بر دیگران اولویت دارد. حتی می‌توان گفت دلالت آیه، بر اولویت بر ولایت روشن‌تر است؛ زیرا سیاق آیه، سیاق ولایت می‌باشد؛ زیرا خداوند در ابتدای آیه فرموده است: «النبیّ اولى بالمؤمنین من انفسهم» و این اولویت قطعاً اولویت در ولایت است؛ بنابراین مطابق آیه اولوا الأرحام، ولایت برای امیر مؤمنان علیه السلام ثابت می‌شود؛ چراکه فقط امیر مؤمنان علیه السلام است که هم با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خویشاوند است، هم از مؤمنان است و هم از مهاجران محسوب می‌گردد. برهمن اساس هرچند ابوبکر از مؤمنان و مهاجران است، ولی از خویشاوندان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیست و اینکه یکی از شرایط امامت و ولایت، خویشاوندی با رسول خداست، همین آیه شریفه بوده و به‌همین دلیل در جریان سقیفه، مهاجران علیه انصار که می‌گفتند «منا امیر و منکم امیر»، این‌گونه استدلال کردند که امام باید از خویشان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد و هنگامی که این سخن مهاجران به علی علیه السلام رسید، فرمود:

و إن كنت بالقربی حججت خصیمهم فغیرک أولى بالنبی و أقرب
یعنی اگر تو در مورد امامت با خصم به نزدیکی به پیامبر ﷺ احتجاج کردی، دیگری، اولی و
اقرب به پیامبر ﷺ است.

فخر رازی نیز اعتراف کرده است که آیه شامل امامت نیز می‌شود؛ زیرا وی در ذیل آیه
شریفه، جریان مناظره منصور عباسی با محمد نفس زکیه را نقل کرده و گفته است:
نفس زکیه به منصور عباسی نوشت که امامت شامل خویشان پیامبر است؛
زیرا آیه اولوا الأرحام عام است و شامل امامت هم می‌شود، اما منصور
عباسی در پاسخ می‌گوید: عباس به دلیل اینکه عموی پیامبر ﷺ بود و علی
پسر عموی پیامبر، از علی اولی به امامت بوده است (رازی، ج ۱۵، ص ۵۲۰).

پاسخ ما به **فخر رازی** و **منصور عباسی** این است که هر چند **عباس** عموی پیامبر ﷺ از
خویشان رسول خدا ﷺ بود، ولی شرط دیگر موجود در آیه (مهاجر بودن) را نداشت؛ زیرا **عباس** در
جنگ بدر با سپاه قریش بود و اسیر شد و سپس پیامبر ﷺ او را آزاد کرد و او پس از آزادی، به مکه
برگشت و بارها خواست به مکه هجرت کند، اما پیامبر ﷺ فرمود: خدا هجرت را با تو پایان
می‌دهد، چنان‌که نبوت را با من پایان داد تا اینکه کمی پیش از فتح مکه، به مدینه آمد. پس
می‌توان گفت **عباس** از مهاجران - به معنای مصطلح آن - نبوده است.

۵. بررسی پاسخ صاحب‌نظران

فرمایش مذکور مشتمل بر نکاتی قابل تأمل است که در ذیل بدان اشاره می‌شود:
اولاً، در این پاسخ بر آیه ۶ سوره احزاب تأکید شده است که عبارت «من المؤمنین
والمهاجرین» را دارد، در حالی که تأکید **ایجی** بر قسمت نخست آیه است: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ
أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» که این قسمت در آیه ۷۰ سوره انفال نیز هست؛ بنابراین **ایجی**
می‌تواند بگوید بحث ما در مورد آیه ۷۵ سوره انفال است.

ثانیاً، طبق تفسیر این صاحب‌نظر، عبارت «من المؤمنین و المهاجرین» صله اولوا الأرحام است
و به تعبیر دیگری «من» در «من المؤمنین»، بیانیه است، در حالی که امکان دارد این تفسیر مورد
قبول خصم نباشد و بگوید «من» در این عبارت به دلیل سیاق آیه، تبعیضیه است؛ زیرا در «النَّبِیِّ
أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»، «من» در «مِنْ أَنْفُسِهِمْ» تبعیضیه است و چنانچه «من» تبعیضیه

باشد، دیگر برای اولویت لازم نیست شرط مجتمع باشد، بلکه مفاد آیه این گونه می‌شود: «أولوا الأرحام من المؤمنین و المهاجرین در بحث امامت، ارث و...، اولویت دارند». ثالثاً، در پاسخ مذکور، اشاره‌ای به کلام میرسید شریف و اشکالات وی نشده است.

۶. بیان نظر مختار

به‌رحال سخن امام *فخر رازی* محل تأمل است؛ زیرا: اولاً، ناسخ‌بودن آیات مطرح‌شده محل نظر است؛ چنان‌که برخی صاحب‌نظران اظهار داشته‌اند «من» در «من المؤمنین و المهاجرین» تبعیضیه است (ر.ک: خوبی، ۱۳۹۴، ص ۳۵۳)؛ زیرا اولاً، سیاق آیه این مطلب را اثبات می‌کند؛ ثانیاً، «من» بیانیه در این آیه، معنا را تغییر می‌دهد؛ زیرا ذکر مهاجران پس از مؤمنان، باتوجه به اینکه مهاجران به‌طور مسلم از مؤمنان‌اند، چه دلیلی دارد؟ اگر گفته شود ذکر خاص پس از عام است، در پاسخ باید گفت طبق این تفسیر، آیه اولویت را برای دو گروه بیان کرده است؛ نخست، خویشاوندان و دیگری مهاجران، درحالی‌که قطعاً در بحث ارث، مسئله مهاجر بودن در همه‌جا صادق نیست. افزون‌براین شأن نزول آیه با تبعیضیه‌بودن «من» سازگارتر است؛ زیرا طبق دیدگاه مفسران مطابق شأن نزول آیه، تا پیش از این آیه، قانون توارث میان برادرخوانده‌ها نیز برقرار بود و با این آیه، حکم مذکور باطل شد. آیه می‌فرماید: از این‌به‌بعد قانون موقتی ارث فسخ می‌شود و قانون کلی ارث حاکم است که اولوا الأرحام از دیگران - اعم از مؤمنان و مهاجران - در ارث‌بردن اولی هستند.

بر اساس این بیان، در بحث امامت از هر دو آیه می‌توانیم استفاده کنیم؛ یعنی آنچه ما در بحث امامت نیاز داریم، این بخش آیه است: «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ». هرچند قسمت صدر آیه ۶ سوره احزاب مؤید بحث امامت است - یعنی «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ فِي أَنْفُسِهِمْ» - ولی قسمت ذیل این آیه مورد نیاز نیست؛ زیرا در آیه ۷۵ سوره انفال نیز باید در هر صورت یک «من» تبعیضیه در تقدیر بگیریم: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ مِنَ الْأَجَانِبِ فِي كِتَابِ اللَّهِ».

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که در پاسخ عباسیون که *عباس* را از *علی* به پیامبر ﷺ نزدیک‌تر می‌دانستند، چه می‌توان گفت؟ در این‌باره متن ذیل راهگشاست:

برای پاسخ به ادعای طرح‌شده، به ذیل آیه و سوره احزاب نیاز نداریم، بلکه می‌توان از دو راه

به آنها پاسخ داد:

نخست اینکه به اعتقاد تمامی فقها و دانشمندان، پسرعموی پدری و مادری از عموی پدری به میت نزدیکتر است و در باب ارث نیز این مسئله اجماعی است و **علی** پسرعموی پدری و مادری رسول خدا **ﷺ** بوده، در حالی که **عباس**، عموی پدری رسول خدا **ﷺ** بوده است.

همچنین غیرمهاجران با آیه دیگری از گردونه ارث خارج می‌شود؛ زیرا در آیه دیگر آمده است: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا» (انفال: ۷۲).

افزون بر این پاسخ **ایچی** و **میرسید شریف** را این گونه می‌توان داد:

اولاً، اگر قرار باشد صحت استثنا با صحت تقسیم معارضه کند و این تعارض سبب شود عام از عمومیت بیفتد، نباید هیچ عامی داشته باشیم؛ زیرا در همه عام‌ها، صحت تقسیم نیز هست. ثانیاً، بر فرض که عمومیت اولویت در آیه شریفه به وسیله تعارض با صحت تقسیم از میان برود و اولویت اولوا الأرحام مطلق باشد، تغییری در استدلال حاصل نمی‌شود و این مسئله به استدلال ما ضرر نمی‌رساند؛ زیرا اولویت مطلقه با اولویت در امامت می‌سازد؛ یعنی اولوا الأرحام به طور مطلق بر دیگران اولویت دارند و این اولویت می‌تواند اولویت در ولایت و امامت باشد.

باتوجه به مطالب پیش گفته، در حال می‌توان گفت مطابق آیه شریفه «وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ»، امیر مؤمنان **ﷺ** در امامت و ولایت بر هر کس اولی است؛ زیرا نزدیکترین فرد نسبت به رسول خداست.

گفتنی است در روایات، از امام **صادق** **ﷺ** نقل شده است که آیه اولوا الأرحام در مورد امامت امام **سجاد** **ﷺ** نازل شده است که پس از شهادت پدرش، از هر کس نسبت به امامت سزاوارتر بود (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۲۸۶ و ۲۹۲ / ابن ابی الحدید، ۱۳۷۸، ج ۳، صص ۳۲-۳۳). پرسشی که مطرح است اینکه چگونه آیه مذکور، بر امامت امام **سجاد** **ﷺ** دلالت دارد؟ در پاسخ گفته شده است: هنگامی که امامت به امام **حسین** **ﷺ** رسید، معنا و تأویل آیه «أولوا الأرحام» عینیت یافت و پس از امام **حسین** **ﷺ**، امامت به امام **سجاد** **ﷺ** رسید؛ توضیح اینکه:

خداوند متعال ولایت امیر مؤمنان **ﷺ**، **حسن** **ﷺ** و **حسین** **ﷺ** را بر پیامبر **ﷺ** نازل کرد و آن حضرت نیز آن را تبلیغ کرد.^۱ پس آن سه وجود مقدس در ولایت شریکانند و تقدم یکی بر

۱. منظور، آیات و روایات فراوان درباره امامت علی **ﷺ** و روایاتی است که در مورد امامت امام حسن و امام حسین **ﷺ**

دیگری، به دلیل وجود مرجحات موجود در ایشان است؛ در این صورت امیر مؤمنان علیه السلام نمی‌توانست ولایت را از حسن و حسین علیهما السلام به دیگر فرزندان برگرداند؛ زیرا آن دو در ولایتی که پیامبر صلی الله علیه و آله از سوی خداوند تبلیغ کرد، با حضرت امیر مؤمنان علیه السلام شریک بودند. امام حسن علیه السلام نیز حق برداشتن ولایت از امام حسین علیه السلام و اختصاص آن به یکی از فرزندان را نداشت؛ زیرا امام حسین علیه السلام با وی در ولایت شریک بود، اما امام حسین علیه السلام هنگام شهادت، در ولایت شریک نداشت؛ از این رو آیه مذکور در حق ایشان نازل شد و بدین ترتیب ایشان ملزم شد ولایت را برای فرزندش علی بن حسین علیه السلام قرار دهد. درباره ائمه دیگر نیز استدلال به همین شکل انجام می‌گیرد.

از آن حضرت نقل شده است؛ از جمله «الحسن والحسين امامان قاماً أو قعداً» که قطعاً به وحی الهی بوده است (ر.ک: شهر آشوب مازندرانی، [بی تا]، ج ۳، ص ۶۳؛ این حدیث را از سنن ابن ماجه، ترمذی و سند احمد بن حنبل نقل کرده است).

منابع

۱. ابن ابی الحدید، عزالدین ابو حامد؛ شرح نهج البلاغہ؛ ج ۳، قم: کتابخانہ آیت اللہ نجفی مرعشی، ۱۳۷۸.
۲. ابن شہر آشوب مازندرانی، محمد؛ المناقب؛ ج ۳، قم: نشر علامہ، [بی تا].
۳. جرجانی، حسین بن حسن؛ تفسیر جلاء الأذهان؛ ج ۴، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۴. جصاص، احمد بن علی؛ أحكام القرآن؛ ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۵. حقی بروسوی، اسماعیل؛ روح البیان؛ ج ۳، بیروت: دار الفکر، [بی تا].
۶. حلبی (سمین جلی)، احمد بن یوسف؛ الدر المصون فی علوم کتاب المکنون؛ تحقیق احمد محمد خراط؛ ج ۹، ۱، دمشق: دار القلم، ۱۹۹۴م.
۷. خطیب بغدادی، عبدالکریم؛ التفسیر القرآنی للقرآن؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۸. خوبی، سید ابوالقاسم؛ البیان؛ قم: دار الثقلین، ۱۳۸۳.
۹. زمخشری، محمود؛ الکشاف؛ ج ۲، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۰. سیوطی، جلال الدین؛ الدر المنثور؛ ج ۳، قم: کتابخانہ آیت اللہ نجفی مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۱. شوکانی، محمد بن علی؛ فتح الغدیر؛ دمشق: دار ابن کثیر، ۱۳۱۴ق.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان؛ ج ۹، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان لعلوم القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۴. طبری، محمد بن جریر؛ جامع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان؛ ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۱۶. عاملی (شہید ثانی)، زید بن علی؛ الروضة البهیة؛ تصحیح و تعلیق سید محمد کلانتر؛

- ج ۸، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ق.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **الكافی**؛ ج ۱، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۶۲.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ ج ۳، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.
۱۹. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین؛ **کشف الأسرار**؛ ج ۴، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۲۰. میلانی، سیدعلی؛ **الامامة فی أهم الكتب الکلامة**؛ ج ۱، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۳ق.

Ulu al-Arham Verse and the Theory of Imamate

Mahdi Zandiyyah*

Since the very beginning of Islam until now, the celebrated Ulu al-Arham verse has been used by the Shiite in order to prove the imamate of Imam Ali and other infallible Imams (PBUT). This verse has come in two cases though slightly different: Chap. Anfal 75 and Chap. Ahzab 6. There are questions to be answered such as when exactly was each of the two verses revealed? What is the occasion of their revelations? Why have some parts of the verses been repeated? Is Ulu al-Arham verse abrogated or explicit? Which one of the two verses is abrogating? What verse is abrogated by it? How can one cite these verses as document to prove the imamate of holy Imams? What do the Sunnites think about such an interpretation? Can other groups and schools of Muslims benefit from these verses in favor of their views on imamate? What kind of interpretation is suggested by the traditions and hadiths?

Obviously to study all the above questions is far beyond the scope of an article. In what follows, the author tries to answer those questions concerning Imam Ali's Imamate and to criticize the Sunnite theologians, as well. He then comes to demonstrate the preferred view through the reference to both Sunnite and Shiite resources and their examination.

Keywords: *Ulu al-Arham verse, Imamate, Imam Ali's Imamate, the verse of inheritance.*

Mulla Sadra and Allama Tabataba'ii on the Soul-body Relation

Shahabu al-din 'Alaiinezhad^{*}

In Sadraian transcendent metaphysics and according to the substantial motion theory, it has been proved that man's soul is corporally created. Following this metaphysics, Allama Tabataba'ii argues that man's soul is the very body receiving a new other creation. In his very initiation, man is no more than the natural body which receives different forms until Allah almighty bestows on this solid body a different life by which man becomes intelligent and with will doing things beyond body and matter totally. Accordingly, man's form of soil evolves into the vegetal form then into the animal soul and at last into the human form. Thus, the soul-body relation, in Allama Tabataba'ii's view, is essential and real so that they cannot be separated from each other.

Mulla Sadra argues that in its very initiation the soul is purely material and corporeal, however through the intensifying substantial motion it gradually evolves into an incorporeal form preserving its previous perfections. As it were, the soul is first merely material, then it develops into a material-imaginal form and it may possibly promote to material imaginal and intellectual status, as well. The natural echo of the soul-body union theory and the soul's share in both corporeal and incorporeal realms is the identity theory of the soul and its faculties insisted upon by Mulla Sadra. According to this theory, the reciprocal interactions between the soul and body can be construed as the interactions among different grades of one identical entity.

Keywords: *the soul-body relation, essential relation, integration through unification, corporeally created, incorporeally subsisting, intensifying substantial motion, Allama Tabataba'ii, Mulla Sadra*

Date Recive: 17 July 2018

Date Accept: 20 August 2018

^{*} A PhD. Student of Islamic philosophy 3rd grade of the Islamic rational studies and a lecturer at Qom seminary school.

Ibn Sina on the Pattern of Desired Family and its Assessment through the Islamic and feministic Approaches

Yahya Buzarinizhad^{*}
Abulfadl Iqbali^{**}

The ties between family and household management have constituted the most significant issues of practical wisdom for Muslim philosophers through history. The reference to philosophical views on the household administration will fill many theoretical vacuums existing in the field of family policy-making. Ibn Sina is one of the most persuasive Muslim philosophers who has extensively dealt with the ties between family and household management. Here, the author has tried to review Ibn Sina's opinions on the pattern of a desired family and their assessment through the Islamic and feministic doctrines. The method of this research is analytic and library references.

In this research, Ibn Sina's family pattern is explained according to five pivots: "marriage and divorce", "power-making in family", "mutual ties between the two spouses", "division of labor according to gender", and "household aspect"; and then each of the above cases is comparatively assessed according to the Islamic doctrines.

The findings suggest that Ibn Sina's opinions bear many similarities to the Islamic doctrines but seriously oppose the feministic approaches to family.

Keywords: *Ibn Sina, household management, family pattern, Islam, feminism.*

Date Recive: 20 May 2018

Date Accept: 26 Juni 2018

* An associate professor of the Islamic social sciences group at Tehran University.

** A PhD. Student of the Islamic social science at Tehran University.

Positioning of the Principles of Transcendent Theosophy in the Explanation of the Creator and Creature Tie (A critical analysis)

Narjes Rudgar*

As a relation between a metaphysical entity and natural phenomena, the how tie of the creatures to the Creator has always been challenging the mind of philosophers. Having proposed novel scheme and rules, Mulla Sadra has come up with a new plan in order to explain theological issues including this question. In what follows, the author has gone to explain the how tie of creatures to the Creator according to the principles and rules embraced in transcendent theosophy. She has used the analytic method and the principle of causality.

In its new definition and position in transcendent theosophy, causality is assumed as the most important analytic infrastructure for the correspondence theory among different worlds. Mulla Sadra holds that an effect is the very tie and relation to the cause, rather than something causally related to it; it is the very act of creation of the cause. Next, he promotes causality to the theory of modes, thus all effects are defined as the mere modes of divine manifestations existent through Allah's existence. Mulla Sadra has construed this relation between all creatures and the Creator as "with-ness of subsistence" (co-existence). The principle of correspondence among different worlds will help to explain such a "with-ness of subsistence". According to this principle, the created worlds of intellect imagination and matter correspond to that of Divine One. With-ness which paves the way for correspondence can explain "with-ness of subsistence". Mulla Sadra has proposed "with-ness of subsistence" under his discussions of causality and the simplicity of existence both are used as the grounds of correspondence among worlds.

As a result, we can consider the correspondence theory among worlds as a good ground for the explanation of "with-ness of subsistence" i.e. the how tie of creatures to the Creator in transcendent theosophy.

Keywords: *the Creator and creature tie, causality, "with-ness of subsistence", correspondence among worlds, simplicity.*

Date Recive: 8 May 2018

Date Accept: 17 July 2018

* An assistant professor at al-Mustafa International University.

Ibn Sina and Shaikh Ishraq on Necessary Propositions (modality of necessity)

Sayyid Sajjad Sadatizadah *

Ali Sabri **

Muhammad Karaminiya ***

The study of necessity as the modality of propositions both in logic and philosophy is widespread. Although the logical necessity and that of philosophy have a similar concept, their applications are different because the former applies to all predicates whatsoever, while the latter applies only to existence. That is why the modality of necessity for propositions has drawn the attention of most of the Muslim logicians to explain it.

Having embraced some variance among grades of necessity, Ibn Sina has classified necessity into six one of which is absolute and the rest five are conditioned. On the contrary, Shaikh Ishraq who authored many treatises on logic within his short lifetime has turned all modalities of propositions into his so-called Darurat Battatah (categorical necessity). He has passed through three phases including "philosophical modality", "that modality of predicate is fundamental", and the "categorical necessity".

In what presented here, the authors have tried to explain and define the modality of proposition, their necessity, different kinds of modalities and necessities, the contradictories of modal propositions, and to study the views of the two above philosophers.

Keywords: *modality, essential necessity, categorical necessity, Shaikh Ishraq, Ibn Sina.*

Date Recive: 21 April 2018

Date Accept: 24 Juni 2018

* A lecturer at Azad University, Ahwaz.

** An M.A. holder of philosophy (the author).

*** An M.A student of Islamic philosophy and theology, Kashan University.

English Abstracts

The Role of Ahlulbeit in Mysticism Highlighting Imam Ali's Mystical Teachings

Muhammadmahdi Gorjian*

To speak about the role of holy infallible Imams in the emergence and promotion of divine knowledge is too great for the none-infallible to do so particularly when they want to talk about Imam Ali's. the whole life of Imam Ali is replete with lofty teachings of mysticism both in theory and practice. He said: "Knowledge flows down from me in floods and no bird can fly high to reach me" (Nahju al-Balaghah S. 3) this word is not confined to the theoretical mysticism and knowledge, since the zenith of practical mysticism is exclusive to the infallible, too. Others are yet to learn from them the ways of spiritual wayfaring and visions. "Only through your favor one may traverse towards Divine pleasure" (Jame'ah Kabirah prayers).

Accordingly, the author has gone to illustrate some angles of the achievements of those bright and mighty Lights (Imams) in the fields of mysticism. The Shiite references are laden with true knowledge and unique fresh fruits of sagacity from this household; those luminous teachings are the capital motifs for Islamic mysticism with different inclinations from inside religion.

Keywords: *The Shiite Imams, Islamic mysticism, Imam Ali (PBUH), visionary knowledge, the emergence and promotion of Islamic mysticism.*

Date Recive: 5 April 2018

Date Accept: 31 May 2018

* A full Professor at Baqiru al-Ulum University and a lecturer at both seminary school and al-Mustafa International University.

3 / The Role of Ahlulbeit in Mysticism Highlighting Imam Ali's Mystical Teachings
Muhmmadmahdi Gorjian

4 / Ibn Sina and Shaikh Ishraq on Necessary Propositions (modality of necessity)
Sayyid Sajjad Sadatizadah
Ali Sabri
Muhammad Karaminiya

5 / Positioning of the Principles of Transcendent Theosophy in the Explanation of the Creator and Creature Tie (A critical analysis)
Narjes Rudgar

6 / Ibn Sina on the Pattern of Desired Family and its Assessment through the Islamic and feministic Approaches
Yahya Buzarinizhad
Abulfadl Iqbali

7 / Mulla Sadra and Allama Tabatabaii on the Soul-body Relation
Shahabu al-din 'Alaiinezhad

8 / Ulu al-Arham Verse and the Theory of Imamate
Mahdi Zandiyyah

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almostafa International University

Vol. 5, No. 10, Spring & Summer 2019

Under Supervision of:

Affiliated to the Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah
Imam Khomeini Specialized University

Executive Manager: Ali Abbasi

Editor-in-chief: Mohammad Mahdi Gorjiyan

Board of Writers:

- Einollah Khademi (full professor at Shahid Raja'i University, Philosophy and Islamic Wisdom).
- HmidReza Rezania (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohammad Nasser Rafee'ee (full professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah; Traditions and Quranic sciences Dept).
- Ali Abbasi (assistant professor at Jame'at-al-Mustafa al-Alamiyyah, Islamic Philosophy).
- Mohsen Qomi (assistant professor at Bagher al-olum University; Political Science department).
- Abulfazl Kiashemshaki (full professor at Amir Kabir University Tehran; Philosophy and Islami Wisdom).
- Mohammad Mahdi Gorjiyan Arabi (full professor at Bagher al-olum University; Islamic philosophy and Mysticism Dept).

Contributing Editor: Dr. Mahdi Karimi

Executive Expert: Mohammad Ali Niazi

Page Layout: Azim Ghahremanlu

Address: Theosophy and Islamic philosophy Department at Imam Khomeini Specialized University,
Jihad Square, Qom, Iran.

Tel: (+98)25 37110256 Fax: 37110256 P-box: 37145-143

www.miu.ac.ir

www.journals.miu.ac.ir

Email: pajoheshname.h.f@gmail.com