

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شروش نامه حکمت و فلسفه اسلامی

دو فصلنامه علمی - ترویجی

سال نهم، شماره ۱۷، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز

جامعة المصطفیٰ العالمیة

محل انتشار

مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان

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، جامعة المصطفیٰ العالمیة)
- ✦ محمدناصر رفیعی (دانشیار الهیات و معارف اسلامی، جامعة المصطفیٰ العالمیة)
- ✦ علی عباسی (استادیار جامعة المصطفیٰ العالمیة)
- ✦ 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 نگارشی: عظیم قهرمانلو

مجوز انتشار: ۱۲۴/۳۱۶
۸۶/۱/۲۸

نشانی: قم - میدان جهاد، مجتمع امام خمینی، مجتمع آموزش عالی حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان

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: ۸۰۰۰ 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 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، شماره صفحه ابتدا و انتها.

- ۵ / نقد و بررسی دلیل لفظی ویلیام جیمز بر بیان ناپذیری شهود / عثمان ویندی انجای
- ۲۳ / نورالأنوار از منظر شیخ اشراق / زینت بوستانی، اصغر سلیمی نوه و علیرضا پارسا
- ۴۳ / چگونگی ارتباط نفس با عقل فعال از منظر حکمت صدرایی / زهرا حاجی نیا و هادی ایزانلو
- ۶۳ / نقد نظریه جاجروی درباره نقش انسان در ایجاد افعال و تصرف در عالم اسباب / مهدی کریمی
و سیدمحمدعالم رضوی
- ۸۵ / کاوشی در آرای صدرالمتألهین درباره فقه و شریعت / حسین کریمی
- ۱۰۱ / نگرشی نو در حقیقت وجودی، جایگاه و ماهیت نفس در حکمت متعالیه و آثار و نتایج آن /
محمد مهدی گرجیان و مصطفی نقیبی جوشانی
- 1-10 / خلاصه مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts) / رضا بخشایش



نقد و بررسی دلیل لفظی ویلیام جیمز بر بیان ناپذیری شهود

عثمان ویندی انجای^۱

چکیده

شواهد نشان می‌دهد مفهوم بیان ناپذیری شامل قضایای شهودی در عرفان اسلامی نمی‌شود. نگارش حاضر در راستای بررسی و نقد استدلال ویلیام جیمز بر بیان ناپذیری است؛ استدلالی که او بر عبارت غزالی استوار کرده است و بر اساس آن، ویلیام جیمز عرفان اسلامی را مشمول نظریه بیان ناپذیری قلمداد می‌کند. در فرایند تحقیق پیش رو به دو حقیقت خواهیم رسید؛ نخست اینکه پس‌زمینه‌های گزاره‌های عرفانی برای اهل حقیقت شفاف‌تر خواهد شد؛ دیگر آنکه با مشکوف‌شدن پس‌زمینه‌ها همچون شرایط ویژه اجتماعی و سیاست‌های مخالف و تنگناهای زبانی، به یک روش دقیق برای رسیدن به حقایق دست خواهیم یافت. در این بحث سخنان عرفا و محققان اسلامی نیز مورد توجه قرار گرفته تا بطلان این فرضیه آشکارتر شود. مقاله حاضر با روش‌های ساختارگرایی و پدیدارشناسی به‌رشته تحریر درآمده است.

واژگان کلیدی: بیان ناپذیری، بیان‌پذیری عرفان اسلامی، کنه ذات، ویلیام جیمز، غزالی.

مقدمه

در نوشتار حاضر، دلیل لفظی ویلیام جیمز (William James) بر بیان ناپذیری شهود عرفانی - که برگرفته از آثار غزالی، ترجمه فرانز اشمولدرز (Schmolders) فیلسوف آلمانی^۱ است - باتوجه به اوضاع سیاسی و اجتماعی غالب در طول تاریخ عرفا و همچنین شرایط زبانی، مورد توصیف و ارزیابی قرار می‌گیرد. در اینجا مناسب است بحثی اجمالی و گذرا با تأکید بر نکات سرنوشت‌ساز در دادوستدها، تحلیل‌ها، نقدها و استنتاج‌ها درباره مبادی تحقیق و تاریخ مسئله و ضرورت آن ارائه شود.

۱. شرح مصطلحات

تحقیق پیش رو بر سه مفهوم بنیادی «دلیل لفظی» (Verbal Proof)، «بیان ناپذیری» (Ineffability) و «شهود» (Intuition) استوار است؛ از این رو ناگزیر از شرح هر یک از این مفاهیم هستیم تا وجه نتیجه‌ای که در صدد بیان آنیم، برای خواننده معلوم شود.

۱-۱. مفهوم دلیل لفظی (Verbal Proof)

دلیل لفظی در مقابل ادله‌های فعلی، تقریری و عقلی در قاموس اصولی‌ها قرار می‌گیرد. ولی اصولی، مطلق دلالت‌های لفظی را مورد بررسی قرار نمی‌دهد، بلکه دلالت‌هایی را بررسی می‌کند که بر اساس قراین عامه فهمیده می‌شود (صدر، ۱۴۲۶، ص ۷۷). مقصود نویسنده از دلیل لفظی، استدلالی است که بر اساس لفظ و عبارت صورت پذیرفته باشد؛ در مقابل استدلالی که بر اساس فهم یک نسبت و تحلیل‌های عقلانی آن صورت می‌گیرد. ویلیام جیمز یک عبارت از غزالی در تحقیق خود نقل کرده است و بر اساس آن، عرفان اسلامی را مشمول فرضیه بیان ناپذیری پنداشته است. این استدلال را در تحقیق حاضر مطرح و سپس ارزیابی خواهیم کرد.

۱. فیلسوف آلمانی متخصص در فلسفه که در دانشگاه بون آلمان تحصیل می‌کرد. وی کتاب غزالی «المنقذ من الضلال» را برای معرفی عرفان اسلامی ترجمه کرده است. او میان تصوف و عرفان، تفاوت قائل است و از لفظ Mysticism برای اشاره به عرفان و لفظ Coufi's برای اشاره به تصوف استفاده کرده است و بر آن بود که عرفان اسلامی ریشه در فرهنگ فارسی دارد و محمد تالوک را تصدیق می‌کرد.

۱-۲. مفهوم بیان ناپذیری (Ineffability)

در مورد مفهوم بیان ناپذیری، تعابیر بسیاری ذکر شده است که در راستای دو پرسش می‌توان آن را جست‌وجو کرد؛ الف) پرسش در مورد ماهیت و چیستی (Quiddity) مفهوم بیان ناپذیری؛ ب) پرسش در مورد ملاک (Criterion) یا ملاک‌های بیان ناپذیری. طرح پرسش دوم در این بحث نادرست و مغالطه‌آمیز به نظر می‌رسد، ولی اگر کسی این دو پرسش را دنبال نکند، به تمامی تعابیر در این باره دست نخواهد یافت. وضع کلی تعابیر این مفهوم از این قرار است: ۱. غیرواقعی (ر.ک: جیمز، ۱۳۹۱، ص ۴۲۲/ جابری، ۲۰۱۳، ص ۳۷۸)؛ ۲. غیرمنطقی یا متناقض نما (ر.ک: استیس، ۱۳۶۱، ص ۳۰۸؛ جیمز، ۱۳۹۱، ص ۴۲۲)؛ ۳. فرازبانی (ر.ک: جیمز، ۱۳۹۱، ص ۴۲۲-۴۲۳/ استیس، ۱۳۶۱، ص ۲۹۰/ Earl, 2015, p.20 / White, 2015, p.16)؛ ۴. غیرعلمی؛^۱ ۵. سحری (ر.ک: جابری، ۲۰۱۳، ص ۳۷۸)؛ ۶. اسطوره‌ای (ر.ک: جابری، ۲۰۱۳، ص ۲۶۰ و ۳۷۱/ مظفری، ص ۱۵۲-۱۶۲)؛ ۷. مبهم (ر.ک: جیمز، ۱۳۹۱، ص ۴۲۲)؛ ۸. مقوله عملی؛^۲ ۹. خیالی (ر.ک: جابری، ۲۰۱۳، ص ۳۷۸)؛ ۱۰. احساساتی (ر.ک: همان)؛ ۱۱. شخصی (ر.ک: جیمز، ۱۳۹۱، ص ۴۲۲-۴۲۳/ فعالی، ۱۳۸۹، ص ۴۷۴ / Green, 1983, p.401).

چند نکته درباره تعابیر مذکور قابل ملاحظه است: ۱. این تعابیر یا ملاک‌ها در نگارش محققان تصریح نشده است، بلکه از منابع و اقوال ایشان قابل استنباط است؛ ۲. بعضی از تعابیر ملازم یکدیگرند؛ ۳. این تعابیر در سیاق‌های گوناگون قابل تغییرند؛ مثلاً لفظ غیرواقعی بر اساس مبانی فلسفی تغییر می‌یابد؛ ۴. صدق این تعابیر بر یک مکتب عرفانی مستلزم صدق آن بر سایر مکاتب عرفانی نیست.

باتوجه به مطالب پیش گفته، عدم قابلیت بیان دارای دو صورت است: نخست اینکه مطلقاً قابل بیان نیست و دیگری اینکه نسبتاً قابل بیان نیست. صورت دوم مانند گفته استاد به دانش‌پژوه مبتدی است که می‌گوید: برهان صدیقین قابل بیان نیست. این بیان استاد، نفی بیان مطلق نمی‌کند.

۱. این دیدگاه را از عبارات فلاسفه تحلیلی می‌توان استنباط کرد و ملازم نظرات شلایر ماخر و کانس نیز است.
 ۲. هنگامی که صوفیه می‌گویند «این مقوله خارج از بیان است یا علمی نیست»، مقصود این است که باید به آنها از لحاظ عملی ملتزم شد. علامه طباطبائی^۳ در مصاحبه‌ای باتوجه به این حقیقت می‌گوید: اخلاق علم نیست. امام خمینی^۴ نیز همانند بیان علامه را در کتاب اربعین حدیث تکرار کرده است (ر.ک: خمینی، ۱۳۹۴، ص ۴۲۰).

صورت نخست مانند لازمه کلام ائمه علیهم السلام در روایاتی است که از تفکر در ذات مقدس ربوبی نهی کردند (کلینی، ۱۴۲۵، ص ۹۲). از راه برهان و شهود ثابت شده است هیچ کس قدرت بر فهم کنه ذات الهی ندارد. اگر چیزی قابل فهم نباشد، کنه آن منطقیاً نباید قابل بیان باشد؛ زیرا قوام بیان یک حقیقت بر تصور آن است.

باید دانست تحقیق و بلیام جیمز سرچشمه همه این تعابیر یا ملاک‌هاست، ولی وی مفهوم عدم امکان بیان را ترجیح داده و عبارات عرفا را کاشف رأی خود پنداشته است و مقصود نویسنده نیز در عنوان همین معناست.

۱-۳. مفهوم شهود (Intuition)

لفظ شهود از ماده (ش ه د) گرفته شده است. باتوجه به تصریح اهل لغت، شهود دو رکن دارد: رؤیت و حضور در متن واقع. جواهری در این باره می‌نویسد: «قوم شهود، اى حضور» (جواهری، ۱۴۰۳، ص ۳۰۳). فراهیدی نیز در مورد شهود می‌گوید: «المشهد، المجمع» (فراهیدی، ۱۴۲۴، ص ۳۹۷). جمع شدن ملازم حضور است. اگر حضور نباشد، از جمع شدن خبری نیست. ابن منظور، شهید را به معنای حاضر می‌گیرد: «الشهید: الحاضر» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ص ۲۲۲). عرفا همین معنا را از لغوی‌ها وام گرفته‌اند و به گونه‌ای تصویر کرده‌اند که آن را از مقولات ماده، زمان و مکان، شک و خطا، تعالی دادند تا آنجا که متعلق شهود، اعم از مادی و مجرد باشد. تقریباً تمامی عرفا درباره شهود سخن رانده‌اند و تعریقاتی ارائه کرده‌اند. ابن عربی در عبارت ذیل آن تعریف‌ها را به طور دقیق خلاصه کرده است:

والمشاهدة عند الطائفة، رؤية الأشياء بدلائل التوحيد و رؤيته في الأشياء و
حقيقته اليقين من غير شك: و مشاهده نزد عرفا، رؤیت اشیا با دلایل توحید
است و رؤیت خداوند در اشیا و حقیقت آن، یقینی است که شک در آن راه
ندارد (ابن عربی، ۱۴۲۰، ص ۱۸۵).

از این رو شهود عارف و مکاشف (Unveiling) متوقف بر سه عنصر است: عنصر علم و کاشفیت، عنصر یقین (Assurance) - به معنای اخص آن - و عنصر حضور (Presence) در متن معلوم و واقع. این سه عنصر از متن ابن عربی به رغم فشرده بودن، قابل برداشت است.

۲. بیان موضوع

معنای عنوان تحقیق حاضر بدین شرح است: توصیف و ارزیابی فرآیند استدلال ویلیام جیمز در راستای عبارت غزالی درباره امتناع بیان گزاره‌های عرفانی.

ویلیام جیمز مؤسس این نظریه یا فرضیه، طبق دیدگاه مشهور، گمان می‌کرده است مسئله بیان ناپذیری شهود نزد تمامی عرفا یک اندیشه مسلم و پذیرفته است. حال آنکه عبارات عرفا از لحاظ دلالت، باتوجه به شرایط زبانی، سیاسی و اجتماعی، صریح نیست. وقتی عارف می‌گوید یک گزاره قابل بیان نیست، دلایل گوناگونی می‌تواند داشته باشد؛ چه بسا مقصود عارف از عدم بیان گزاره‌های شهودی بر اساس شواهد تاریخی، یکی از موارد ذیل باشد:

۱. شهود قابل بیان نیست؛ زیرا فضای سیاسی حاکم اجازه نمی‌دهد؛
۲. شهود قابل بیان نیست؛ زیرا سبب کج‌فهمی می‌شود؛
۳. شهود قابل بیان نیست؛ زیرا از لحاظ اخلاقی و سلوکی و نه فقهی، حرام (Unlawful) است؛ چون کشف‌الأسرار (Unveiling of Mysteries) محسوب می‌شود.

ویلیام جیمز برای این احتمالات، در تفسیر متون عرفا، حساسی باز نکرده است و فقط با استناد به یک عبارت از غزالی حکم بر بیان ناپذیری شهود به‌طور مطلق می‌کند و بلکه بالاتر از آن، ادعای اجماع عرفا (Consensus) به بر این مسئله را بر خود جایز دانسته است.

نوشتار پیش رو درصدد نفی و اثبات اجماع عرفا در این مسئله نیست، ولی دلیل لفظی را که ویلیام جیمز برای قرار دادن عرفای اسلامی در این گروه برداشت کرده است، مورد نقد قرار می‌دهد؛ بنابراین نتیجه‌ای که می‌تواند بر این مقاله منطقی‌ترتب شود اینک مفهوم بیان ناپذیری بر عرفان اسلامی به‌خاطر سست‌بودن دلالت این دلیل، منطبق نمی‌شود. چه بسا این دیدگاه بر عرفان‌های غیراسلامی منطبق باشد. اگرچه این نتیجه در نگاه بدوی ناچیز به‌نظر می‌رسد، ولی ثمرات متعددی بر آن مترتب است؛ زیرا علل به‌کارگیری این روش در بیان و توصیف ازسوی عرفا، از راه تحلیل عبارت غزالی حاصل می‌شود و دانستن آن علل می‌تواند به‌عنوان یک وسیله مناسب برای محققان در تفسیر پدیده‌های رفتاری و اجتماعی عرفا در طول تاریخ به‌کار آید.

آنچه در تحقیق حاضر به‌کار رفته است، روش‌های ساختارگرایی (Structuralism)^۱ و

۱. مقصود از ساختارگرایی، روش هاشتراوس و سوبول و فردیان دی سوسیر در زبان‌شناختی است که برای رسیدن به معانی الفاظ باتوجه به محیط و ساختارهای فرهنگی و فکری مردم به‌کار گرفته می‌شود.

پدیدارشناسی در تحلیل مفاهیم می‌باشد. تلاش شده است لفظ بیان‌ناپذیری، در گام نخست در ساختار خاص خود محدود شود و در ادامه در همان ساختار مورد تحلیل و تبیین قرار گیرد و از حمل کردن اصطلاح بر معنایی منفصل و مجرد از آن حیثه پرهیز شود.

۳. پرسش‌های تحقیق

پرسش اصلی: آیا دلیل لفظی که ویلیام جیمز بر آن اعتماد کرده است، دلالت بر بیان‌ناپذیری دارد؟ پرسش‌های فرعی: آیا دلیل مخالفی بر دیدگاه ویلیام جیمز موجود است؟ آیا متون عرفا بیان‌ناپذیری را می‌رساند؟ اگر بیان‌ناپذیری پذیرفته شود، آیا می‌توان از ضرورت عرفان به‌طور منطقی دفاع کرد؟

۴. تاریخ مسئله

از عرفا عبارات بسیاری درخصوص بیان‌ناپذیری نقل شده است. عباراتی که درواقع ذو وجوه هستند؛ زیرا می‌توان آن را بر امتناع بیان، حرام‌بودن بیان به‌معنای عرفانی، پرهیز از بیان به‌لحاظ حال مخاطب و کج‌فهمی‌هایی که بر این بیان مترتب می‌شود، حمل کرد.

ویلیام جیمز مفهوم بیان‌ناپذیری را از مصدر فرانز اشمولدرز (Schmolders) برگرفت و آن را به‌عنوان عنصر مقوم شهود برجسته کرد و با این پیش‌فرض ادعا کرد عبارات تمام عرفا در این مورد، صریح‌اند.

استیس محقق انگلیسی زبان، بر اساس این پیش‌فرض، شهود را از حوزه منطقی بیرون کشید و آن را متناقض‌نما (Paradoxical) قلمداد کرد. نظریه‌های دیگر نیز وجود دارد که سخت تحت تأثیر نتیجه تحقیق ویلیام جیمز قرار گرفته است.

در مقابل این دیدگاه‌ها محققانی خصوصاً در مشرق‌زمین مانند محقق برجسته استاد یزدان‌پناه، دست به قلم برده‌اند تا مانع این انحرافات و کج‌فهمی‌های ناشی از آن شوند، ولی به‌نظر می‌رسد اصل نظریه بیان‌ناپذیری را قبول کردند، گرچه آن را عنصر مقوم عرفان نمی‌دانند، بلکه از لوزام وحدت وجود قلمداد می‌کنند.

۵. ضرورت مسئله

در بیان ضرورت این بحث می‌توان به چهار مسئله پرداخت:

الف) دانستن عوامل و علل عدم بیان از طرف عرفای اسلامی: این امر دارای اهمیت بسزایی است؛ زیرا سیر در این مباحث تاریخی و آثار گذشتگان به محقق توان می‌دهد که نخست، ناگفته‌ها و نانوشته‌ها را دریابد و در مرتبه دوم، چرایی کتابت برخی آرای نوشته و عدم کتابت برخی دیگر را به دست می‌آورد و در آخر که اهمیت بیشتری دارد، به ضرورت بازنگری برخی علوم اسلامی پی می‌برد؛ مسئله‌ای که محقق هندی شبلی نعمانی در ضرورت انشای علم کلام جدید بدان اشاره کرده است (ر.ک: نعمانی، ۲۰۱۲، ص ۱۷۹-۱۸۰).

ب) معرفت دغدغه ویلیام جیمز از گزینش مفهوم بیان ناپذیری به عنوان عنصر مقوم شهود و عرفان: معرفت این مسئله زمینه مقارنه و مقایسه بین عرفان اسلامی و عرفان‌های دیگر را به نحو بهتری فراهم می‌کند. امروزه در جهان شاهد دو جریان هستیم؛ نخست اینکه در جهان غرب، عرفان را برابر با سحر یا جادو یا اسطوره می‌دانند و دیگری، در جهان اسلام همواره میان کشف و وحی، ولایت و نبوت و کرامت و معجزه مورد مقایسه قرار می‌گیرند. نوشتار حاضر در تحلیل علل این تفاوت کمک شایانی می‌کند.

ج) فاش کردن آرای سخیفی که برخی محققان بر این نظریه مترتب کردند؛ مانند نظریه متناقض‌نمای استیسی؛ چنانچه پس از بررسی شواهد این فرضیه، برای خواننده معلوم خواهد شد که این نظریه سخیف و بی‌بنیان است.

د) حاصل شدن توان تفسیر عبارات عرفا: هرچند عبارت غزالی موضوع این تحقیق است، ولی احوال و قراین حاکم بر عبارات غزالی معمولاً با قراین و احوال عموم عبارات عرفا هم‌پوشانی دارد.

۵-۱. توصیف تحلیل ویلیام جیمز

بحث ویلیام جیمز پیرامون مسئله بیان ناپذیری را می‌توان بر سه محور تقسیم کرد: ۱. اجماع عرفا بر بیان ناپذیری طبق برداشت ویلیام جیمز؛ ۲. دلالت عبارات عرفا به طور صریح به بیان ناپذیری شهود؛ ۳. شهود نزد عموم مردم بیان ناپذیر است. این بحث در سه مرحله ذیل قابل پیگیری است.

۵-۱-۱. مرحله نخست، اجماع عرفا بر بیان ناپذیری شهود

ویلیام جیمز ادعا دارد تمام عرفا بر بیان ناپذیری شهود، اتفاق دارند (ر.ک: جیمز، ۱۳۹۱، ص ۴۴۹). ارزش علمی این ادعا، طبق نظر خود، در واقع به دو امر برمی‌گردد، نخست: تلقی عموم مردم از شهود بیان ناپذیری است و در ادامه، عبارت تمام عرفا، اعم از بودایی، یهودی، مسیحی و اسلامی دلالت بر این دارد. اولی را در مرحله دوم و دومی در مرحله سوم مطرح می‌شوند.

۵-۱-۲. مرحله دوم، بیان ناپذیری شهود نزد عموم مردم

قضیه عدم بیان ناپذیری، به معنای امتناع بیان، نزد عرفای اسلامی مطرح نبوده است؛ لذا باید نخست فضا و ساختار این بحث را شناسایی کرد. ویلیام جیمز این مسئله را در فضای خاص و در ساختار ویژه مطرح کرده است. او قبل از اینکه ویژگی‌های عرفان و شهود را توضیح بدهد، برداشت مردم آن روزگار را نسبت به عرفان در چند عبارت ترسیم می‌کند:

واژه‌های عرفان و عرفانی اغلب به عنوان اصطلاحاتی ملامت‌انگیز و

سرزنش‌آمیز استفاده می‌شوند.

«عرفان» و «عرفانی» در جایی که نظریه‌ای را مبهم (Vague and Vast)

تلقی می‌کنند.

«عرفان» و «عرفانی» نظریه‌ای احساساتی (Sentimental) تلقی می‌کنند.

«عرفان» و «عرفانی» نظریه‌ای بدون پایه و اساس منطقی (Without a

Base in Logic) تلقی می‌کنند.

«عرفان» و «عرفانی» نظریه‌ای بدون پایه و اساس واقعی (Without a

Base in Facts) تلقی می‌کنند (ر.ک: همان، ص ۴۲۱-۴۲۲).

پس از نقل این قضایای پنج‌گانه و شفاف کردن تلقی مردم از عرفان، وی می‌کوشد همین فهم عمومی از عرفان را مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد، ولی مشکل اینجاست که او بر این باور بود که علت این برداشت عمومی، به ساختار عرفان و شهود بازمی‌گردد، نه به امر دیگری خارج از این ساختار. روش مذکور در تحلیل و ارزیابی، روش علمی محسوب نمی‌شود؛ زیرا چه بسا منشأ این تلقی عمومی، ناشی از عجز عموم از رسیدن به عمق معارف عرفانی بوده، یا این تلقی ناشی از خلط و بی‌دقتی است، یا مفهوم بیان ناپذیری، یک مشترک لفظی است و عارف آن را بر معنایی حمل می‌کند که مخالف تلقی عمومی از آن می‌باشد.

به نظر می‌رسد ویلیام جیمز فقط زحمت خلاصه کردن آن خصایص پنج‌گانه را در یک کلمه

«بیان ناپذیری»، بر عهده گرفته است؛ یعنی درحقیقت این پیش فرض‌های پنج‌گانه را پذیرفت و پس از قبول پیش فرض‌ها به شواهد و مؤیداتی پرداخته است تا ادعای خویش را تقویت کند.

۵-۱-۳. مرحله سوم: دلیل لفظی ویلیام جیمز بر بیان ناپذیری

دلیلی که ویلیام جیمز از متون اسلامی گرفته و برای توجیه نظریه خود بر آن تمسک کرده است، درواقع بسیار ضعیف بوده و همین دلیل مورد بحث واقع می‌شود. ویلیام جیمز ایده بیان ناپذیری را از کتاب فرانز اشمولدرز، محقق آلمانی گرفت (See: Schmolders, p.206). فرانز دو واژه فرانسوی: «Idicible» و «Indefinissable» را برای رساندن این معنا به کار برده است و این‌گونه نیست که بدون عنایت و التفات این کار را انجام داده باشد و از این رو می‌توان گفت ویلیام جیمز فقط از این کتاب رونوشت کرده است.

فرانز کتاب غزالی - المنقذ من الضلال - را که کتاب مختصری است، به هدف معرفی تصوف اسلامی ترجمه کرده است. ویلیام جیمز از همین کتاب سخن غزالی را به‌طور خلاصه جهت توجیه نظریه خود نقل کرده است و دو عبارت از آن متن مورد استشهاد ویلیام می‌تواند باشد. در عبارتی از آن متن، غزالی ذکر می‌کند: «در طی این حالت تنهایی و انزوا چیزهایی بر من مکشوف می‌شد که قادر به شرح و توضیح آن نیستم» (همان، ۱۳۹۱، ص ۴۴۸) و در ادامه در عبارت دیگر این‌گونه بیان می‌کند: «سپس این شغف روحانی از ادراک صور و اشکال عروج می‌کند و به درجه‌ای می‌رسد که خارج از وصف و بیان است» (همان).

۵-۲. ارزیابی تحلیل ویلیام جیمز

این دلیل در دو مرحله نقد می‌شود؛ در مرحله نخست، بحث می‌شود که آیا این دلیل می‌تواند بر بیان ناپذیری تمامی گزاره‌های عرفانی دلالت کند؟ در مرحله دوم بررسی می‌شود که اگر این دلیل بر بیان ناپذیری تمامی قضایای عرفانی دلالت نمی‌کند، آیا بر بیان ناپذیری برخی قضایا دلالت می‌کند؟

۵-۲-۱. مرحله نخست، بیان ناپذیری تمامی قضایای شهودی

گمان نمی‌رود محققى مانند ویلیام جیمز از عبارت نخست، بیان ناپذیری را فهمیده باشد؛ زیرا این عبارت، عجز خود شخص غزالی بر بیان و وصف مکشوفات را می‌رساند. ممکن است غزالی در شرایطی بوده باشد که توان بیان کشفیات خویش را نداشته است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد

مسئله به همین سادگی نیست. فضای علمی آن روزگار با مسائل کشف و شهود، میانه خوبی نداشت و بسیاری از احتمالات دیگر را می‌باید در نظر گرفت و شبلی نعمانی در کتاب «کلام جدید» این حقیقت را ابراز داشت (ر.ک: شبلی نعمانی، ۲۰۱۲، ص ۱۸۰-۱۸۱).

می‌توان گفت عبارت دوم، بیان‌ناپذیری را می‌رساند، ولی به آن وسعت نمی‌باشد! و برداشت ویلیام جیمز با چند اشکال روبه‌رو می‌شود:

نخست، عبارت غزالی از این قرار است: «به درجه‌ای می‌رسد که خارج از وصف و بیان است». ایشان مفهوم بیان و وصف را به عبارت «به درجه‌ای می‌رسد» مقید می‌کند و به‌طور مطلق نمی‌گوید: «کشف یا شهود» قابل بیان و وصف نیست. قید کلمه «درجه» در این عبارت، مهم و اساسی است. دوم، متن غزالی از لحاظ ادبی بر بیان‌ناپذیری دلالت نمی‌کند؛ خواه به‌طور جزئی یا به‌طور کلی باشد. اصل عبارت غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» از این قرار است:

یترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق
النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح
لا يمكنه الإحتراز عنه (غزالی، ۱۴۱۴، ص ۵۱).

چنین عبارتی در لغت عربی دلالت بر مبالغه می‌کند. خصوصاً اگر ورای آن قضیه یک هدف عقلانی نهفته باشد. عرفا و متصوفه عموماً می‌خواستند مردم و مریدان خود را به‌سوی تهذیب اخلاق و تزکیه نفس بخوانند؛ به‌همین دلیل در بیشتر اوقات به‌جای سخن‌گفتن و نزاع، به عمل و سلوک می‌پرداختند: «کونوا دعاة لنا بغير ألسنتکم» و این امر همانند آن است که شخصی در وصف مکانی که مسافرت کرده، به دوست خود بگوید: آن مکان اصلاً قابل بیان نیست. این سخن دلالت بر مبالغه یا تحریک و تهییج دارد، نه عدم امکان بیان. غزالی در چند سطر پیش از عبارت مذکور، سخن دیگری دارد که بیان‌پذیری را می‌رساند:

كان العلم أيسر على من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة
كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمة الله و كتب الحارث
المحاسبي والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي و أبي يزيد البسطامي
قدس الله أرواحهم و غير ذلك من كلام مشايخهم، حتى أطلعت على كنه
مقاصدهم العلمية و حصلت ما يمكن أن يحصل إليه بالتعلم بل بالذوق
(همان، ص ۴۷).

ادعای غزالی بر آن است که پیش از واردشدن به وادی سلوک و تهذیب، از راه نوشته‌های عرفا و

صوفیه به کنه مقاصدشان رسیده است و این امر بهترین دلیل بر بیان‌پذیری است. اگر فرضیه بیان‌ناپذیری شهود و کشف درست بود، باید می‌گفت: کتاب عرفا را مطالعه کردم، ولی چیزی نیافتم. سوم، اگر الفاضلی که در سخن غزالی به کار رفته است، بررسی شود، هرگز بیان‌ناپذیری به طور مطلق از آن فهمیده نمی‌شود؛ زیرا او تصریح کرده است که مشکل زبان در میان می‌باشد. غزالی می‌گوید: «یترقی الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الإحتراز عنه» (همان) و بیان نداشت: «اشتمل معناه على خطأ صريح» که از نظر عرفا میان این دو تعبیر بسیار تفاوت است.

چهارم، مبانی زبان‌شناختی غزالی مابین با مبانی اصولی‌ها و فقها در عصر خویش بود. غزالی لفظ را ممتد در لایه‌های طولی وجود می‌دید (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۱، ص ۴۸-۵۱)، درحالی‌که این مبنا نزد بسیار از اصولی‌ها و فقها قابل قبول نیست؛ زیرا لفظ طبق دیدگاه ایشان نمی‌تواند بیش از یک معنا داشته باشد (ر.ک: مظفر، ۱۴۲۵، ص ۷۹). این اختلاف مبنایی تأثیر خود را در شرح نصوص غزالی می‌گذرد. اگر غزالی برای مثال بگوید: چیزی مشاهده کردم که قابل بیان نیست، بر اساس مبنای اصولی مشهور، مفهوم «قابل بیان نیست» دلالت بر معنایی بسیط دارد؛ یعنی آن چیزی که غزالی دیده، هرگز قابل بیان نیست، درحالی‌که مفهوم «قابل بیان نیست» بر اساس مبنای غزالی، ممکن است در لایه‌ای قابل بیان باشد و در لایه دیگر قابل بیان نباشد و چون ویلیام این مبانی را در تفسیر عبارت غزالی در نظر نگرفته است، استدلال او بر شامل بودن مفهوم بیان‌ناپذیری بر عرفان اسلامی را نمی‌توان پذیرفت.

پنجم، اگر تمامی این قراین، برای قبول بطلان فرضیه بیان‌ناپذیری کفایت نمی‌کند، باید نگاه مختصری به عبارات عرفا داشت و به تحلیل و ارزیابی آن پرداخت.

ابوسراج می‌نویسد:

إني استخرت الله تعالى و جمعت أبواباً في معنى ما ذهب إليه أهل
التصوف و تكلم المشايخ المتقدمون في معاني علومهم و عمدة أصولهم و
أساس مذاهبهم و أخبارهم و أسفارهم و مسائلهم و أجوبتهم و مقاماتهم
و أحواضهم و ما انفردوا بها من الإشارات اللطيفة والعبارات الفصيحة
والألفاظ المشككة الصحيحة على أصولهم (سراج طوسی، ۱۴۲۸، ص ۷).

از کلاباذی در این باره این‌گونه نقل است:

ذهب العلم و أهله والبيان و فعله فصار الجهال علماء والعلماء أذلاء،

فدعانی ذلك إلى أن رسمت في كتابي هذا وصف طريقتهم و بيان نخلتهم
و سيرهم، من القول في التوحيد والصفات (کلاباذی، ۱۴۲۲، ص ۷).

ابوطالب مکی می گوید: «هذا الكتاب قوت القلوب في معاملة المحبوب و وصف طريق المرید إلى
مقام التوحيد» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷، ص ۵).
قشیری نیز معتقد است:

علقت هذه الرسالة إليكم أكرمكم الله و ذكرت فيها بعض سير شیوخ
هذه الطائفة في آدابهم، و اخلاقهم و معاملاتكم و عقاندهم بقلوبهم و
ما أشاروا إليه من مواجيدهم و كيفية ترقبهم من بدایتهم إلى نهایتهم
(قشیری، ۱۴۲۲، ص ۹).

هجویری می گوید:

و اعلم أن أهل العالم كلهم محجوبون عن لطيفة التحقيق الإلهية باستثناء
أولياء الله تعالى و جلّ و أعزاء حضرته و لما كان هذا الكتاب في بیان
طريق الحق و شرح الأقوال و كشف حجب البشر فإنه لايناسبه غیر هذا
(هجویری، [بی تا]، ص ۱۹۳).

این کتب در عرفان نظری و عرفان عملی، منابع دست اول محسوب می شوند؛ هرچند عرفان
نظری به طور تفصیل در آنها نیامده است، درحالی که همه آنها تأکید کرده اند هدف ایشان از نگارش
آن مصادر، چیزی جز بیان و وصف مسائل عرفانی نیست و چیزی از آن مسائل در این اطلاعات نیز
استثنا نشده است؛ پس فرضیه بیان ناپذیری شامل تمامی قضایای شهودی نمی تواند باشد.

سخن خواجه عبدالله انصاری در این باره سند کافی به نظر می رسد:

إن جماعة من الراغبين في الوقوف على منازل الساترين إلى الحق - عز اسمهم
من الفقراء من أهل هراة و الغرباء، طال على مسألتهم إیای زماناً أن أین
لهم في معرفتها بیانا یكون علی معاملها عنوانا، فأجبتهم بذلك بعد
استخارتي الله و استعانی به (کاشانی، ۱۴۳۱، ص ۲۶).

از این عبارت خواجه فهمیده می شود که قضایای شهودی قابل بیان می باشند، وگرنه خواجه
درخواست آن گروه را مثبت اجابت نمی کرده است.

به نظر می رسد اگر کسی فرضیه بیان ناپذیری را پذیرفت، نمی تواند ضرورت قضایای عرفانی را
توجیه کند، بلکه باید از آنها صرف نظر کند؛ زیرا از نسبی بودن تا تناقض نمایی، اسطوره، خرافه، سحر
و جادو بودن، اشکالاتی است که کسی نمی تواند منطقاً پاسخ دهد. استاد یزدان پناه تصریح می کند بر

اینکه عنصر بیان ناپذیری از مقومات قضایای عرفانی نیست (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۴۵-۴۶). البته باید گفت: از لوازم آن قضایا نیست؛ ریزا یک سخن مرسلی است که هیچ دلیل علمی و شاهد قوی درحقیقت ندارد.

شاهد دیگر بر بطلان فرضیه بیان ناپذیری مطلق شهود این است که عنصر ترجمه و تعبیر از مقومات عرفان نظری است (ر.ک: همان، ص ۷۴-۷۵) و کسی نمی‌تواند این دو را با یکدیگر جمع کند؛ بنابراین فرضیه بیان ناپذیری اگر قابل اثبات باشد، نمی‌تواند شامل تمامی قضایای شهودی باشد.

۵-۲-۲. مرحله دوم: بیان ناپذیری برخی قضایای شهودی

روشن شد که مسئله بیان ناپذیری اگر درست شده باشد، نمی‌تواند شامل تمامی قضایای شهودی شود؛ از این رو سخن ویلیام جیمز به‌طور مطلق قابل دفاع نیست و نیز نتایجی که استیسی یا جابری بر اساس این نظریه بر عرفان بار کرده‌اند، مردود است. براین اساس باید گزاره‌های جزئی را دنبال کرد تا دید کدامیک از این گزاره‌ها قابل بیان است و کدامیک قابل بیان نیست. قضایای عرفانی در چند محور کلی قابل طرح و بررسی می‌باشد: محور عملی، محور نظری، محور احساسات و مواجید و محور ذات خدا. در واقع محور ذات خدا نیز جزء مسائل نظری محسوب می‌شود، ولی به دلیل خصوصیتی که دارد، در این تحقیق به‌طور جداگانه بحث و بررسی می‌شود.

۵-۲-۲-۱. مباحث عملی

هدف عرفا از بیان گزاره‌های عملی، تحریک و تهییج است، نه فقط علم به آن. اگر عرفا از گفت‌وگو درمورد آنها خودداری کرده‌اند، به دلیل عملی بودن آن گزاره‌هاست؛ مانند اینکه استادی به شاگرد فیزیک خود بگوید: اکنون که مسئله را خوب تصور و فهم کردی، آزمایشی انجام بده! اگر شاگرد از استاد بخواهد اتفاقاتی را که هنگام آزمایش رخ می‌دهد، توضیح دهد تا عمق مسئله را بفهمد و از انجام آزمایش معاف شود، استاد به‌خاطر اهداف سلوکی که در نظر دارد، از انجام این کار امتناع خواهد کرد و به شاگرد خواهد گفت: دانستن از راه مفهوم یک چیز است، درحالی‌که آزمایش چیز دیگری است؛ از این رو نزد عرفا بیش از مسئله استحاله بیان، مسئله ضرورت ریاضت و تهذیب نفس مطرح است.

اگر عرفا بیان داشتند مسائل عملی از مقوله علم، خارج و غیرقابل بیان اند، مقصودشان این است که در این مورد باید ریاضت کشید و این نگاه را نمی‌توان حمل بر بیان ناپذیری کرد. این بخش از بحث با سخنی از امام خمینی^ع خاتمه می‌یابد:

إنه جعل المكاشفات جزءاً من العلوم و أوردها في تقسيمات العلوم في حين أن الحق يستدعي أن لا نقول بأن العلم هو الذي يشتمل على التدبير والتمعن والبرهان والإستدلال، بينما قد تكون المكاشفات والمشاهدات نتيجة العلوم الحقيقية و قد تكون نتيجة الأعمال القلبية، على أي حال إن المشاهدات والمكاشفات، والتحقق بحقائق الأسماء والصفات يجب أن لا تندرج في تقسيمات العلوم؛ لأن العلوم في وادٍ والمكاشفات في وادٍ آخر، والأمر سهل (خمینی، ۱۴۲۴، ص ۴۲۰).

۵-۲-۲. مباحث نظری

مسائلی که درباره هستی، از لحاظ شهودی - نه عقلی یا نقلی - بحث می‌کند، هویت عرفان نظری را تشکیل می‌دهند. اشاره شد که محققان برآنند که ترجمه، عنصری مقوم برای عرفان نظری است. این نوع نگاه و دیدگاه بیان ناپذیری، نقیض یکدیگرند. برای روشن تر شدن بحث، به دو عبارت از محققان برجسته عرفان نظری اکتفا می‌شود. ابن عربی در مقدمه فصوص الحکم می‌نویسد: «لا ألقى إلا ما يلقي إلى و لا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به علي» (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۸).

صدرالمتألهین می‌نویسد:

و حيث كان من دأب الرحمة الإلهية و شريعة العناية الربانية أن لا يجعل أمراً ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص بحسب الإستعداد و لا ييخل بشيء في مصالح العباد فافتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والإستتار هذه المعاني المنكشفة لى من مفيض عالم الأسرار و لا يبقى في الكتمان والإحتجاب الأنوار الفائضة على من نورالأنوار فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين فرأيت إخراجهم من القوة إلى الفعل والتكميل و إبرازهم من الخفاء إلى الوجود (شیرازی، ۱۴۲۳، ص ۳۵).

این کتابها شامل تمامی مسائل عرفان نظری هستند؛ پس باید قبول کرد که مسائل عرفان نظری به تصریح این دو دانشمند، قابل بیان است. درعین حال نصی از عرفا نداریم که بیان ناپذیری مسائل عرفان نظری را برساند.

۵.۲-۲-۳. مباحث احساسات و مواجید (Interior Discoveries)

در مورد مواجید، به چند نکته اشاره می‌شود:

الف) مواجید از لوازم شهود و ریاضت‌اند و عرفان متوقف بر آن نیست؛ چنان‌که از سخن قشیری قابل استنباط است: «المواجید نتائج المنازلات» (قشیری، ۱۴۲۲، ص ۹۷).

ب) مواجید نسبی‌اند؛ به همین دلیل می‌تواند بیان ناپذیر باشند؛ زیرا مفاهیم نسبی، قابل بیان و تعریف دقیق نیستند.

ج) عدم قابلیت بیان این مفاهیم به اصل عرفان لطمه نمی‌زند؛ زیرا این مفاهیم برای تمامی علما قابل بیان نیستند.

۵.۲-۲-۴. مباحث ذات حق با اشاره و بالکنه

درباره ذات حق دو گونه می‌توان بحث کرد؛ گاهی از راه علم اجمالی که مستلزم مکاشفه از ورای حجاب (Disclosure from Behind the Veil) است و زمانی از راه علم تفصیلی (Encompassing Knowledge). تمامی عرفا اتفاق نظر دارند بر اینکه علم تفصیلی از ذات خدا امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین خدا بالکنه قابل بیان نیست؛ بیان فرع بر تصور و تصدیق است. روایت حضرت امیر مؤمنان علیه السلام نیز شاهد مناسبی بر این مطلب است: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته» (نهج البلاغه، خ ۲۱۹). ابن عربی نیز بر این مطلب تصریح کرده است (قیصری، ۱۳۸۶، ص ۲۹۴).

درواقع اگر چیزی قابل درک نباشد، منطقی نمی‌تواند قابل بیان باشد و سخن فناری را درباره موضوع عرفان (ر.ک: فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۴) با این نگاه می‌توان توجیه کرد و اگر مفهوم وجود یا مفهوم حق برای اشاره به آن حقیقت، موضوع علم الهی قرار داده شود، از باب ناچاری است؛ مطابق تصریح ابن ترکه (ر.ک: ابن ترکه، ۱۳۸۱، ص ۱۷۲-۱۷۳).

تبصره: با این تبصره می‌توان به جمع‌بندی این تحقیق پرداخت که عرفا میان وحی و کشف از لحاظ ماهیت تفاوتی نمی‌بینند (ر.ک: کاشانی، ۱۴۳۱، ص ۵۱۰). از فخر رازی نیز تعبیری همانند این تعبیر دیده می‌شود (ر.ک: فخر رازی، ۱۳۲۳، ص ۲۹۴).

اگر فرضیه بیان ناپذیری شهود و همچنین فرضیه اتحاد کشف و وحی پذیرفته شود، قرآن نیز منطقی باید مبهم و بیان ناپذیر باشد. در حالی که قرآن در وصف خود بیان می‌دارد: «و نَزَّلْنَا عَلَیْكَ

الکتابَ ثَبَاتًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹). علامه طباطبایی با الهام گرفتن از این آیه، نهایت مرتبه وضوح را برای قرآن در نظر می‌گیرد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۶).

نتیجه

۱. بیان ناپذیری به معنای عدم امکان بیان، در عرفان اسلامی معنا ندارد.
۲. بیان ناپذیری باتوجه به احوال سیاسی و شرایط زبانی که در بحث بدان اشاره شد، بر یکی از معانی ذیل دلالت می‌کند: الف) شهود از مقوله ذوق بوده و از مقوله فهم و بیان نیست؛ ب) قراین عرفی برای بیان گزاره‌های شهودی مساعد نیست؛ ج) عارف در مرکز توجه جامعه نیست و جز شاگردان و عده‌ای محدود، کسی از ایشان حرف شنوی ندارد؛ د) باتوجه به شرایط حاکم اعم از سیاسی و غیرسیاسی، باید از بیان خوداری کرد.
۳. باتوجه به این معانی، اهمیت دو مسئله روشن می‌شود: الف) باید به ناگفته‌ها و نانوشته‌های عرفا با جدیت بیشتری توجه کرد؛ از این رو ارزش معارف سینه به سینه عرفا معلوم می‌شود؛ ب) باید برخی مقولات را مانند مقوله عزلت از لوازم بیان ناپذیری شهود، باتوجه به معنای ب، ج و د که پیش‌تر اشاره شد، دانست. اگر کلام عارف مورد توجه قرار گیرد، عارف به عزلت نیاز ندارد و اگر در مسجد و مدرسه مباحث فقه و کلام، فلسفه و عرفان همراه شوند، عارف احتیاجی به عزلت نشینی و خانقاه ندارد.
۴. بر اساس نتیجه سوم می‌توان مستحسنان صوفیه را منقسم بر دو قسم دانست؛ اولی مستحسنة تاریخی و متغیر که موضوعیت در سلوک ندارد. عزلت مثلاً یک مستحسنة تاریخی است که در سلوک موضوعیت ندارد. دومی مستحسنة ثابت و ضروری در سلوک، مانند مستحسنان فکر و ورد و نفی خواطر.

منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین؛ **تمهید القواعد**؛ تحقیق جلال الدین آشتیانی؛ چ ۳، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲. ابن عربی، محمد؛ **الفتوحات المکیة**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن منظور، محمد؛ **لسان العرب**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۴. استیس، والتر؛ **عرفان و فلسفه**؛ ترجمه بهاء الدین خرمشاهی؛ چ ۲، تهران: انتشارات صدرا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۱.
۵. امینی نژاد، علی، مهدی بابایی و علیرضا کرمانی؛ **مبانی و فلسفه عرفان نظری**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۶. بقلی، روزبهان؛ **کشف الأسرار و مکاشفة الأنوار**؛ ترجمه محمد خواجوی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۹۳.
۷. جابری، محمد عابد؛ **بنیة العقل العربی**؛ چ ۱۱، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۱۳م.
۸. جوهری، اسماعیل؛ **الصحاح**؛ چ ۵، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۹. خمینی، سیدروح الله؛ **چهل حدیث**؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۴.
۱۰. سراج طوسی، عبدالله بن علی؛ **اللمع فی تاریخ التصوف**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۸ق.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین؛ **شرح حکمة الإشراق**؛ بقلم شمس الدین محمد شهرزوی، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۲ق.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **نهایة الحکمة**؛ تصحیح غلامرضا فیاضی؛ چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
۱۵. غزالی، ابوحامد؛ **المنقذ من الضلال**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۹۳م.
۱۶. غزالی، ابوحامد؛ **مجموعه رسائل الغزالی**؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
۱۷. فخر رازی، محمد؛ **التفسیر الکبیر**؛ بیروت: دارالفکر، ۱۳۲۳ق.
۱۸. فعالی، محمد تقی؛ **تجربه دینی و مکاشفه عرفانی**؛ چ ۴، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه

- فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۹. فناری، محمدبن حمزه؛ **مصباح الأنس**؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۲۰. قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ **الرسالة القشيرية**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۲۱. قیصری، داود؛ **شرح فصوص الحکمة**؛ تحقیق علامه حسن زاده آملی؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶ق.
۲۲. کاشانی، عبدالرزاق؛ **منازل السائرين**؛ تحقیق محسن بیدار؛ بیروت: منشورات الرضا، ۱۴۳۱ق.
۲۳. کلاباذی، محمدبن اسحاق؛ **التعرف لمذهب أهل التصوف**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **آموزش فلسفه**؛ قم: سازمان تبلیغات، ۱۳۶۵.
۲۵. مطهری، مرتضی؛ **شرح مبسوطه منظومه**؛ قم: انتشارات صدرا، ۱۳۶۰.
۲۶. مظفر، محمدرضا؛ **اصول فقه**؛ چ ۵، قم: مؤسسه مطبوعات اسماعیلیان، ۱۴۲۵ق.
۲۷. مکی، محمدبن علی؛ **قوت القلوب**؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
۲۸. جیمز، ولیام، **تنوع تجربه دینی**؛ ترجمه حسین کیانی؛ تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۹۱.
۲۹. هجویری، علی بن عثمان؛ **کشف المحجوب**؛ ترجمه د. امین عبدالمجید بدوی؛ بیروت: دارالنهضة العربیه، [بی تا].
۳۰. یزدان پناه، یدالله؛ **مبانی و اصول عرفان نظری**؛ نگارش عطا انزلی؛ چ ۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
۳۱. مظفری، علیرضا، **کارکرد مشترک اسطوره و عرفان**، ادبیات عرفانی (ادامه فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء)، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹-۱۶۷.
۳۲. نعمانی هندی، شبلی، علم الکلام الجدید، ترجمه جلال دین خفناوی، چ ۱، قاهره: مرکز القومی للترجمة، ۲۰۱۲.

33. Earl, K. G. M, Effing the ineffable: the mysticism of Simone Well and Ludwig Wittgestein; Canada: University Halifax, 2015.
34. Green, Deirdre, A study of mysticism and its forms of expression; String: university of sterling, 1983.
35. Russel, White, how ineffable is the eneffable; Des Moines: Drake University, 2015
36. Schmoelders, Auguste, Essai Sur Les Ecoles philosophiques chez Les Arabes; Nova Scotia: Wentworth Press, 2016.

نورالأنوار از منظر شیخ اشراق

زینت بوستانی^۱، اصغر سلیمی نوه^۲ و علیرضا پارسا^۳

چکیده

مطابق نظر سهروردی، واقعیت‌های گوناگون، چیزی غیر از نور نیستند که از لحاظ شدت و ضعف با یکدیگر تفاوت دارند. هستی‌شناسی سهروردی مبتنی بر نظام نور و مراتب آن است. وی معتقد است عوالم، مراتب گوناگون دارد که بالاترین آنها نورالأنوار است. نورالأنوار بالاترین مرتبه هستی می‌باشد و اوست که سرچشمه نورانیت بوده و همه هستی از او سرچشمه می‌گیرد. او بهترین برهان برای اثبات نورالأنوار را برهان صدیقین می‌داند. در بحث صفات، معتقد است نورالأنوار، نه دارای صفات ظلمانی و نه دارای صفات نورانی است. درعین حال وی برای نورالأنوار اضافات فراوانی قائل است؛ مانند اضافه رزاقیت، اضافه مبدأیت، اضافه عالمیت و... و درنهایت می‌گوید همه این اضافات به یک اضافه برمی‌گردد و آن اضافه مبدأیت است. افزون‌براین شیخ اشراق صفات سلبی بسیاری را باور دارد؛ از جمله اینکه نورالأنوار جسم نیست، غاسق نیست، ممکن نیست، ذوجهت نیست و... که درنهایت همه این صفات سلبی را به یک صفت سلبی یعنی امکان برمی‌گرداند. تمامی این صفات اضافی و سلبی، جزء صفات اعتباری است و هیچ‌یک امور عینی مستقل زاید بر ذات نیستند و هیچ نحوه ترکیبی را در ذات الهی لازم نمی‌آورند.

واژگان کلیدی: واجب‌الوجود، شیخ اشراق، نظام نوری، تشکیک، اصالت ماهیت.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۸/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۸

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور تهران / نویسنده مسئول (zbstani93@yahoo.com).

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان (pajohesh_salimi@yahoo.com).

۳. دانشیار دانشگاه پیام نور تهران (alirezaparsa1214@gmail.com).

مقدمه

مسئله اثبات نورالأنوار، یکی از مهم‌ترین مسائل در فلسفه اسلامی در مبحث خداشناسی می‌باشد. پیشینه این بحث به آثار بوعلی سینا و فارابی برمی‌گردد (مطهری: ۱۳۸۶، ص ۱۷۵). شیخ اشراق مبحث اثبات واجب‌الوجود را در کتاب‌های حکمة‌الإشراق، مصنفات، تلویحات، المشارع و المطارحات بیان کرده، در هریک از این آثار به طریق خاص مباحث مربوط به واجب‌الوجود را مطرح ساخته است.

شیخ اشراق برای تبیین صحیح مسئله اثبات واجب‌الوجود و درجهت ارائه براهین فلسفی، از اصول و مبانی فلسفی بی‌بهره نبوده و همانند سایر فیلسوفان اسلامی، برای طرح‌ریزی براهین خود از مبانی و اصول فلسفی همچون مسئله نظام نوری، اصالت نور، مراتب نور، تشکیک و امکان اشرف بهره برده است.

۱. اصول و مبانی مقدماتی

سهروردی برای بحث اثبات نورالأنوار مبانی خاصی را به‌کار گرفته است که بر مبنای آنها می‌توان مبانی حکمی و ذوقی فلسفه شیخ اشراق را استنتاج کرد. مهم‌ترین مبانی عبارت‌اند از:

۱-۱. اصالت نور

از نظر سهروردی، از آنجاکه نور، عین کمال و دارایی و فعلیت است و در مقابل، ظلمت عین نقص، نداشتن و فقدان می‌باشد، پس نور است که مبدأ و نظم بخش سراسر عالم وجود می‌باشد (ابوریان، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶)؛ بنابراین هستی، بی‌واسطه یا باواسطه، در گرو نور و نورانیت است. با توجه به اینکه سهروردی مبدأ اثر و تحقق را در هستی، فقط نور می‌داند، کاملاً آشکار می‌شود که وی به ثنویت فلسفی عام قائل نیست. پدیده‌ها و موجودات هستی فقط از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و وامدار یک حقیقت‌اند و آن فقط نور است. از آنجاکه «نور» هست، موجودیت انسان، درخت و... محقق می‌شود و اصالت، صرفاً با نور است. افزون‌براین سهروردی ثنویت فلسفی خاص را نیز به شدت منکر می‌شود و دو خدایی را اعتقادی فاسد می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۸۰/ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۸۵). توضیح اینکه ثنویت فلسفی عام، اعم از ثنویت فلسفی خاص است و شامل تمامی موجودات، اعم از واجب و ممکن می‌شود؛ یعنی در مورد تمامی موجودات و حتی خدا نیز این

پرسش فلسفی قابل طرح است که اصالت در آنها با نور است یا با ظلمت؟ ولی ثنویت فلسفی خاص فقط در مورد ممکنات و معلولات است؛ بدین ترتیب که آیا دارای یک مبدأ وجودند یا دارای دو علت می‌باشند؛ بنابراین مقصود از نور، مطلق نور و مطلق ظهور است. در مقابل، مقصود از ظلمت، مطلق عدم‌النور و مطلق عدم‌الظهور می‌باشد، نه آنکه مقصود عدم نور حسی باشد.

۱-۲. نیازمندی به علت

سهروردی یکی از مصادیق نیازمندی به علت و در اصل محرک را «جسم» می‌داند و در این باره می‌گوید:

اجزای جسم ممکن و نیازمند واجب‌الوجودی هستند که جسم نباشد، از آنجا که حرکات جسم ذاتی جسم نبوده؛ بنابراین نیازمند محرک می‌باشند و آن محرک واجب‌الوجود است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۴).

همچنین ایشان به مسئله مقولات نیز توجه کرده و معتقد است: «مقولات همگی حادث‌اند؛ پس نیازمند واجب‌الوجودی هستند که ممکن نباشد» (همان، ص ۳۹). این عبارت شیخ اشراق حکایت از نگاه اصالت ماهیتی وی به جهان دارد. البته باید خاطر نشان ساخت با بررسی برهان صدیقین شیخ اشراق و ملاصدرا مشخص می‌شود به‌رغم اینکه مبنای شیخ اشراق در مورد ارائه این برهان با نگاه اصالت ماهیتی ایشان بوده و ملاصدرا این برهان را بر مبنای اصالت وجود طرح می‌کند، ولی با بیانی که ملاصدرا دارد، استنباط می‌شود مقصود شیخ اشراق از کلمه ماهیت، انیت بوده و ایشان نیز مباحث خود را با نگاه مسئله وجود بیان می‌کند. صدرا اعتقاد دارد از نظر شیخ اشراق منظور از احتیاج، احتیاج وجودی بوده و نیازمندی به غیر، صرفاً بر اساس تحقق وجود است.

۱-۳. مسئله تشکیک نور

نور حقیقت واحدی است که هیچ اختلافی از جهت نوریت در آن وجود ندارد. این حقیقت واحد در عین وحدت، دارای شدت، ضعف، کمال و نقص است؛ بدین معنا که دو حقیقت موجود نوری در عین حال که در نوریت واحد و یکسان‌اند، ولی در شدت و ضعف نورانیت و ظهور با یکدیگر اختلاف دارند؛ مثلاً انوار مجرد مانند عقول و نفوس از جهت نورانیت واحدند، اما از جهت درجه نوریت دارای شدت و ضعف، و کمال و نقص‌اند یا مثلاً نور آفتاب و نور شمع در نوریت مشترک‌اند، ولی اختلاف آنها در شدت و ضعف نور است. به بیان دقیق‌تر حقیقت نور و آنچه این حقیقت آن را محقق می‌سازد و

ایجاد می‌کند، مشکک بوده و واجد شدت و ضعف‌اند. جوهر و ماهیات عالم نیز که به واسطه نور محقق می‌شوند، از این قاعده مستثنا نیستند. این فیلسوف در آثار خود بر این سخن تأکید می‌کند که در مقوله جوهر، همه انواع تشکیک مانند تقدم و تأخر، شدت و ضعف، و کمال و نقص، تحقق‌پذیر می‌باشد و این امر یکی از انواع آشکار تمایز و تفاوت میان آنها به‌شمار می‌آید. رابطه میان انوار تشکیکی است و تفاوت نوریت فقط به اشدیت و کمال است:

و تفاوت النورية ليست إلا بالشدية والكمال، فنور الأنوار شدته و کمال نوریتہ لاتتناهی، فلا يتسلط عليه بالإحاطة شيء. و احتاج به عنا إنما هو لکمال نوره و ضعف قوانا لا لخصائه. و لا يتخصص شدته عند حد يمكن أن يتوهم ورائه نور، فيكون له حد و تخصص مستدع لمخصص و قاهر له، بل هو القاهر بنوره لجميع الأشياء: اختلاف نور فقط در شدت و کمال است؛ زیرا شدت نور الأنوار و کمال نوریت آن بی‌نهایت است؛ پس چیزی با احاطه بر آن نمی‌تواند بر آن مسلط شود و پنهان ماندن او از ما به‌خاطر کمال نور او و ضعف قوت ماست، نه به اختلافی او. شدت او محدود به کسی نیست که ورای او نوری تصور کند؛ پس حد و تخصص دارد که می‌طلبد. خاص و مطیع اوست، بلکه او با نور خود بر همه چیز قادر مطلق است ... (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۹۶).

و هو القاهر لكل شيء و لا يقهره و لا يقاومه شيء إذ كان قهر و قوة و کمال مستفاد منه. و لا يمكن على نور الأنوار العدم، فانه لو كان ممكن العدم، لكان ممكن الوجود، و لم يترجح تحققه من نفسه على ما دریت، بل بمرجح، فلم يكن بغنى حقا فيحتاج إلى غنى مطلق هو نور الأنوار لوجوب تناهی السلسلة: و او بر هر چیزی قادر مطلق است و چیزی بر او چیره نشده و حریف او نیست؛ زیرا هر توان، سلطه و کمالی که باشد، از فیض او خواهد بود. عدم برای نور الأنوار امکان ندارد؛ زیرا اگر عدمش ممکن باشد، وجود او نیز ممکن خواهد بود. و به خودی خود ترجیح نخواهد یافت. نیازمند مرجح خواهد شد؛ در نتیجه موجودی ذاتا بی‌نیاز نبوده، نیاز به موجود بی‌نیاز و مطلق دیگری خواهد بود که نور الأنوار است؛ چون به‌هرحال باید سلسله علت‌ها به نهایت برسد (همان / یثربی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳).

در نظر سهروردی، جواهر عالم جسم و جسمانی نسبت به جواهر عالم عقول و مفارقات، همانند سایه‌ها نسبت به اجسام‌اند؛ یعنی همان‌گونه که جسم نسبت به سایه خود اقدم و اکمل می‌باشد،

جواهر عالم عقول و مفارقات نیز نسبت به جواهر این جهان، اقدم و اکمل اند. این نوع تشکیک را تشکیک طولی می‌نامند. افزون‌براین سهروردی دامنه تشکیک را فراتر برده است که می‌توان آن را تشکیک عرضی نام نهاد؛ بدین ترتیب که:

اولاً، سهروردی معتقد است برای مثال حیوان به‌عنوان یک موجود جوهری می‌تواند از حیوان دیگر شدیدتر باشد. این سخن در مورد انسان نیز صادق است؛ زیرا در نظر وی، یک انسان همان‌گونه که می‌تواند از انسان دیگر کامل‌تر باشد، از انسان دیگر شدیدتر نیز می‌تواند به‌شمار آید. وی می‌گوید: کسانی که به‌کار بردن عنوان اشد و اضعف را درباره حیوان جایز نمی‌دانند، در مقام تعریف حیوان به‌گونه‌ای سخن گفته‌اند که ناچار باید به معنای اشد و اضعف در این باب اعتراف کنند. این جماعت در مقام تعریف حیوان گفته‌اند: حیوان موجودی است که حساس و متحرک با‌الإراد است. اکنون اگر این تعریف درست و معتبر به‌شمار آید، ناگزیر باید گفت موجودی که نفس وی در تحریک قوی‌تر بوده و از حواس بیشتر برخوردار است، بی‌شک از حساسیت و متحرک‌بودن بیشتر نیز برخوردار خواهد بود. کسانی که در میان انواع حیوانات - برای مثال میان نوع انسان و نوع پشه - مقایسه به‌عمل می‌آورند، به آسانی درمی‌یابند که احساس و تحریک در وجود انسان بمراتب شدیدتر از احساس و تحریک در وجود پشه است. اکنون اگر حساس و متحرک با‌الإراد بودن، مقوم حیوان به‌شمار آید، حیوان بودن انسان بمراتب شدیدتر از حیوان بودن پشه خواهد بود؛ پس آشکار است که سهروردی به‌گونه‌ای صریح اختلاف به شدت و ضعف را در جواهر جهان جایز دانسته است. آنچه این فیلسوف درباره شدت و ضعف در جوهر حیوان ابراز داشته است، در مورد سایر جواهر جهان نیز صادق می‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۷-۲۶۹).

ثانیاً، سهروردی وقوع تشکیک در آب، آتش و دیگر عناصر را نیز مطرح ساخته است (سهروردی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۷).

ثالثاً، شیخ اشراق حقایق بسیط را مشمول تشکیک ساخته است. در نظر او یک حقیقت بسیط - مانند عالم انوار یا اعراض بسیط از قبیل سیاهی - در مرتبه‌ای کامل و در مرتبه دیگر ناقص است. تفاوت میان دو مرتبه فقط به کمال و نقص برمی‌گردد و هیچ‌گونه امتیاز دیگری در میان آنها دیده نمی‌شود.

گفتنی است تفاوت میان کامل و ناقص در یک شیء از نوع تفاوت در مفاهیم نیست؛ زیرا

مفهوم، حتی مفهوم نور یا وجود از آن رو که مفهوم‌اند، قابل تشکیک نیستند. افزون‌براین شیخ در آثار خود صریحاً برخی مقولات عرضی را مطرح می‌سازد و مسئله تشکیک را در مورد آنها پذیرفته است. نور، محتوای هستی است و ظلمت مرز آن و قالب آن. با بیان این دو نوع تشکیک یعنی تشکیک طولی یا تشکیک میان اموری که رابطه علی و معلولی دارند و تشکیک عرضی یعنی تشکیک میان اموری که رابطه علی و معلولی با یکدیگر ندارند و در عرض یکدیگر قرار دارند، به نظر می‌رسد سهروردی درصدد ترسیم هستی به صورت حقیقت واحدی است که این حقیقت در بطن خود دارای «شدت و ضعف»، «غلظت و رقت» و «کمال و نقص» است و این حقیقت واحد چیزی جز نور و آثار آن نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۵).

۱-۴. تقسیمات و مراتب نور

شیخ اشراق از تقسیم وجود به واجب و ممکن همانند فلاسفه مشاء خودداری کرده است و کتاب حکمة‌الاشراق را - که مهم‌ترین اثر فلسفی اوست - بر مبنای فلسفه اشراق و مسئله نور و ظلمت مطرح کرده، در ابتدای آن را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند. سپس می‌گوید: نور، یا قائم به ذات خویش است یا قائم به غیر. اگر نور، قائم به ذات خود باشد، آن نور مجرد است و اگر قائم به غیر باشد، آن نور عرضی و عارض می‌باشد. ظلمت نیز بر دو گونه است؛ ظلمت قائم به خود که آن را «غسق» می‌خوانند و در بیان معنای جمع، از آن به غواسق تعبیر می‌کند و اگر قائم به خود نباشد، آن را هیئت می‌گوید. وی از حق تعالی به «نورالأنوار» تعبیر می‌کند و می‌گوید:

الأول هو نورالأنوار لأنه معطى كل حياة و نوريته و هو ظاهر لذاته و مظهر لغيره و ورد فى المصحف مثنى و هو قوله: «الله نورالسموات والارض» فنوريته ظهور لذاته و إظهار لغيره فهو نورالأنوار و نوريه النيرات ظل لنوره فأنا نور بنوره السموات والارض مثبتة قوله تعالى «أشرق الأرض بنور ربها»: اول نورالأنوار است؛ زیرا او حیات‌بخش هر ذی‌حیاتی و نور اوست و برای خود آشکار و برای دیگران آشکار است و در قرآن به دو صورت آمده است که می‌فرماید: «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است» و نور او مظهر خود و مظهر دیگران است. او نورالأنوار است و نور نورها سایه‌ای از نور اوست؛ پس آسمان‌ها و زمین را با نوری که به قول او ثابت شده، روشن می‌کند. «زمین به نور پروردگارش درخشید» (سهروردی، ۱۳۶۳، ص ۹۱).

فیلسوفان مشائی بر این باورند که عقول، منحصر به عقول طولی اند و تعداد آنها به ده عقل منحصر می‌باشد، ولی اشراقیون از عقول به انوار تعبیر می‌کنند و انوار را در درجه نخست، به دو قسم انوار قاهره و غیرقاهره تقسیم می‌کنند و در درجه دوم، انوار قاهره را به دو قسم، انوار قاهره عالیه و انوار قاهره سفلیه تقسیم می‌نمایند. مقصود آنها از انوار قاهره عالیه، انواری‌اند که میان آنها ارتباط طولی وجود دارد و در نزول علی بر یکدیگر مترتب‌اند. از این انوار به‌خاطر شدت نورانیت آنها و قوت جوهرشان و کمی جهات ظلمانی و نزدیکی آنها به وحدت حقیقی، هیچ جسمی صادر نمی‌شود و مقصود آنها از انوار قاهره سفلیه، انواری‌اند که میان آنها ارتباط طولی وجود ندارد و در نزول علی بر یکدیگر مترتب نیستند. این انوار همان عقول عرضی‌اند که خودشان به دو قسم تقسیم می‌شوند: گروهی از انوار قاهره سفلیه از جهت مشاهدات طبقه طولیه حاصل می‌شوند. این انوار سبب پیدایش عالم مثل می‌گردند و گروهی از انوار قاهره سفلیه از جهت اشراقاتی که از طبقه طولی حاصل می‌شوند، صادر می‌گردند. این انوار سبب پیدایش عالم محسوسات می‌گردند؛ زیرا بر اساس مبانی اشراقی، مشاهدات از اشراقات شریف‌ترند و ازسویی رتبه عالم مثال، بالاتر از عالم محسوسات و اجسام است؛ بدین جهت اشرف (مشاهدات) علت اشرف (عالم مثال) و اخس (اشراقات) علت اخس (عالم محسوسات یا اجسام) می‌گردد (همو، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۶).

شیخ اشراق، جسم را برزخ می‌نامد و نور آنها را نور عارضی می‌داند؛ بنابراین هر برزخی جوهر غاسق است، خواه نور آن دائمی و خواه زوال‌پذیر باشد. به‌هرحال علت نور عارضه جوهر غاسقه نیستند، بلکه علت نور آنها و همچنین علت دیگر هیئت‌های آنها از قبیل شکل و مقدار، نور مجرد خواهد بود. نور مجرد، حی است و از ذات خود غافل نیست، بلکه مدرک ذات خویش بوده و برای ذات خویش، ظهور دارد. شیخ اشراق همه انوار مجرد را از لحاظ حقیقت نوری، واحد و اختلاف آنها رابه کمال و نقص می‌داند. جوهر مجرد هرگاه از جهت ذات، نور غنی بالذات نباشد، ناگزیر نیازمند موجودی اشرف است که خود قائم به ذات خود باشد. سلسله انوار مجرد، منتهی به نوری می‌شود که هیچ نوری دارای آن کمال نیست و آن را نورالانوار، نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم، نور اعلی، نور قهار و نور مطلق می‌خوانند و چون نورالانوار، نور مطلق و حقیقت نوری محض است، دوگانگی و تعدد بر او فرض نمی‌شود و او را نه ندی و نه مثلی و او قاهر بر همه اشیای جهان است و خود، مقهور هیچ موجودی نیست و از آنجاکه موجود مطلق است و وجود او را شرط و ضدی نیست،

وجود او همیشگی و قیوم بالذات می‌باشد؛ بنابراین ما حاصل سخن سهروردی بدین‌قرار است که شیء، یا حقیقت ذاتش نور است یا حقیقت ذاتش نور نیست. در حالت نخست، نور یا به‌گونه‌ای است که عارض بر غیر نبوده و همان نور محض و مجرد است، یا به‌گونه‌ای است که عارض بر غیر می‌باشد که خود، بر دو قسم است: عارض بر اجسام و عارض بر انوار مجرد. نور مجرد و محض، محسوس و دارای جهت نیست، ولی نور عارض بر اجسام، محسوس و دارای جهت است. در حالت دوم یعنی هنگامی که شیء حقیقت ذاتش نور نیست (مظلم)، یا آن‌گونه است که بی‌نیاز از محل باشد و آن همان جوهر غاسق (جوهر جسمانی) است و یا چنان است که هیئت و عرض برای غیر خود بوده و آن همان هیئت ظلمانی (مقولات عرضی) است. جوهر غاسق (برزخ) نیز بر دو قسم است؛ قسم نخست، برزخی که نور از آن منتفی و زایل می‌شود؛ مانند سنگ و قسم دوم، برزخی که نور از آن زایل نمی‌گردد و نور آن دائمی است؛ مانند آفتاب و ستارگان.

شیخ اشراق در تقسیم دیگر می‌گوید:

نور تقسیم می‌شود به «نور فی نفسه لنفسه» و «نور فی نفسه لغيره». مراد از «فی نفسه» یعنی اینکه در نفس الامر، اشراق می‌کند و واجد اشراق و پرتوافشانی است؛ مانند اشراق نفس در مورد موضوعی برای ادراک آن. باید اضافه کرد، از آنجاکه نور، ملازم با اشراق است، دیگر شق دومی در مقابل فی نفسه، بنام فی غیره نخواهیم داشت. به عبارت دیگر «نور فی غیره» نوعی تناقض‌گویی است. مراد از «لنفسه» یعنی اینکه مدرک ذات خود است؛ مانند نور مجرد. «لغيره» یعنی مدرک ذات خود نیست، مانند نور عارض (امید، ۱۳۸۶، ص ۱۰۷-۱۳۸).

شیخ در تقسیم‌بندی دیگری نور را به نور مجازی و نور حقیقی تقسیم می‌کند. مقصود از نور مجازی، همان مفهوم نور در عقل است. مقصود از نور حقیقی، همان ظهور عینی است. سهروردی می‌گوید:

نور مجازی نیز در نهایت به نور حقیقی برمی‌گردد؛ چراکه برای نور در ذهن دو اعتبار وجود دارد: نخست اعتبار و جهت مفهومی آن، که همان مفهوم نور است. دوم، اعتبار و جهت ظهور آن برای عقل که امری حقیقی و عینی است و همان ظهور عینی می‌باشد؛ پس نور مجازی نیز به نور حقیقی برمی‌گردد (همان، ص ۱۰۷).

۲. براهین اثبات نورالأنوار

شیخ اشراق برای اثبات واجب الوجود، براهین فلسفی خویش را مطرح ساخته است. وی دو تقریر برای اثبات نورالأنوار ارائه می‌کند؛ در تقریر نخست، از نظام انوار بهره می‌جوید و با تقسیم انوار در نهایت به جوهری می‌رسد که آن را واجب الوجود نام نهاده است.

شیخ اشراق در تقریر نخست، در کتاب حکمة الإشراف، تقریری فلسفی از برهان خویش بر مسئله

اثبات واجب الوجود مطرح می‌سازد. وی می‌گوید:

النورالمجرد إذا كان فاقرا في ماهيته، فإحتياجه لا يكون إلى الجوهرالغاسق المیت، إذ لا يصلح هو لأن يوجد أشرف و أتم منه لا في جهة، و أنى يفیدالغاسق النور؟ فإن كان النورالمجرد فاقرا في تحققة، فإلی نور قائم. ثم لا يذهب الأنوار القائمة المترتبة سلسلتها إلى غیرالنهاية، لما عرفت من البرهان الموجب للنهاية في المترتبات المجتمعه. فيجب أن ينتهي الأنوار، والنورا يطر والنورالقيوم والنورالمقدس والنورالأعظم الأعلى و هو النورالقهار و هو الغنى المطلق، إذ ليس ورائة شيء آخر: نور مجرد هنگامی که در وجود نوری و ماهیت نوری اش نیازمند به غیر خود باشد، این نور مجرد نمی‌تواند به جوهر ظلمانی مرده‌ای محتاج باشد؛ زیرا این جوهر غاسق مرده، شایستگی ایجاد نوری را که خود او اشرف، اقوی و اتم است و در جهت هم نیستند، ندارد. چگونه جوهر جسمانی غاسق موجد نور مجرد خواهد بود؟ پس اگر نور مجرد در تحقق خود نیازمند باشد، باید نیازمندی او به نور جوهری باشد، آنگاه که به موجب برهانی که پایان و نهایت را در مترتبات مجتمع لازم می‌آورد، سلسله انوار جوهری که مترتب بر یکدیگرند، نباید تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد؛ براین اساس لازم می‌آید نه تنها انوار جوهری، بلکه انوار عارضه و برازخ (جواهر مادی و اجسام) و هیئات (اعراض اجسام مادی) منتهی به نوری شوند که ورای آن نوری نیست و آن همان نورالأنوار، نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی، نور قهار و غنی مطلق است که ورای او چیز دیگری وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۱۲۵).

همان‌گونه که از متن برهان شیخ برمی‌آید، وی در این برهان سلسله انوار را مورد توجه قرار داده و با تقسیم انوار، نیازمندی انوار مجرد در وجود و ماهیت نوری‌شان را با عدم توانایی جواهر ظلمانی و جوهر غاسق در رفع این نیازمندی، به نور جوهری می‌داند که ورای آن دیگر نوری نیست و آن نور

همان واجب‌الوجود است.

وی در تقریر دوم بیان می‌کند که نور مجرد نفس ناطقه در نوریت خود ذاتاً محتاج به چیز دیگری است که یا آن جوهر غاسق، عرض و هیئت ظلمانی منتهی به عرض، یا هیئتی نورانی منتهی به جوهری نورانی و مجرد می‌باشد؛ فقط یک مورد از موارد صحیح است و آن جوهر نورانی بودن است. اما بحث اینجاست که این نور مجرد جوهری یا به چیزی نیازمند است و تسلسل رخ می‌دهد یا به چیزی نیازمند نیست و درنهایت به این نتیجه می‌رسیم که او به چیزی نیازمند نیست و آن همان نورالأنوار است (همان، ج ۲، ص ۱۲۹).

درحقیقت امکان دوگانگی برای نورالأنوار ناممکن است؛ زیرا لازمه دوگانگی، غنی نبودن است؛

پس باید یکی باشند:

و لا يتصور وجود نورين مجردين غنيين، فانهما لا يختلفان في الحقيقة لما مضى. و لا يمتاز أحدهما عن الآخر بنفس ما اشتراكا فيه، و لا بأمر يفرض انه لازم الحقيقة، إذ يشتركان فيه، و لا بعراض غريب كان ظلماً أياً أو نورانياً، فانه ليس ورائهما مخصص. و ان خصص أحدهما نفسه أو صاحبه، فيكونان قبل التخصص متعینين لا بالمخصص، و لا يتصور التعین والإثنييه إلا بمخصص. فالنور والمجرد الغني واحد و هو نورالأنوار، و ما دونه يحتاج إليه و منه وجوده، فلان له و لا مثل له: وجود دو نور بی‌نیاز مجرد، قابل تصور نیست؛ زیرا این دو از لحاظ حقیقت به‌دلیلی که گذشت، اختلافی ندارند. حقیقت مشترک، خودش نمی‌تواند عامل امتیاز افرادش باشد. با لوازم این حقیقت نیز تمایز امکان ندارد؛ برای اینکه هر دو آنها به‌دلیل مشترک بودن ذات‌شان لوازم یکسان خواهند داشت. این تمایز با عوارض زاید بر ذات نیز امکان ندارد؛ خواه این عوارض نورانی فرض شوند یا ظلمانی، برای اینکه برتر و جلوتر از این دو نور بی‌نیاز، موجود دیگری وجود ندارد تا آنها را به این عوارض تخصیص دهد. اینکه خودشان خودشان را یا یکدیگر را تخصیص دهند، فرض درستی نیست؛ زیرا لازمه آن این است که این دو قبل از تخصیص بدون دخالت عامل مخصص، دارای تمایز و تخصیص باشند و چنین چیزی امکان ندارد؛ بنابراین نور مجرد بی‌نیاز، یگانه و یکتاست. او همان نورالأنوار است که همه به او نیازمندند و با ایجاد او موجود می‌شوند؛ پس همانند و همتا نیز نداشته است (همان، ص ۲۴ / یثربی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۳).

۳. دیدگاه ملاصدرا نسبت به تقریر سهرودی از برهان صدیقین

ملاصدرا برهان صدیقین را در نهایت متانت و استواری و بهترین برهان معرفی می‌کند و مأخذ آن نزدیک به طریقه اشراقیین است که مبتنی بر قاعده نور می‌باشد و بیان می‌کند که مبنای اصلی برهان صدیقین «تشکیک» است و اگر کسی بخواهد به آن اشکالی وارد سازد، باید این مبنا را زیر سؤال ببرد: «واعلم أن الحجة في غاية اللمتانة والقوة، يقرب مأخذها من طريقة الإشراقين التي تبتني على القاعدة النور» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ص ۱۷).

۴. اشکالات تقریر شیخ اشراق

اشکال نخست: مبنای برهان شیخ اشراق مفهوم است، درحالی‌که صدرا معتقد است برهان شیخ با تأمل مشخص می‌شود و بحث وجودی است، نه مفهومی. اگر منظور ایشان مفهوم باشد، نظر وی نادرست است؛ زیرا اصالت را به ماهیت داده‌ایم، درحالی‌که بر اساس پذیرش اصالت وجود درست است؛ هرچند به جای حقیقت وجود از تعبیر نور استفاده می‌کند.

اشکال دوم: از نظر شیخ اشراق، نور شامل تمامی هستی نمی‌شود و موجودات جسمانی نور محسوب نمی‌شوند. در این صورت همه موجودات شامل این تقسیم نمی‌شوند، درحالی‌که برهان صدیقین تمامی موجودات - از عالی‌ترین تا نازل‌ترین مرتبه - را شامل می‌شود.

اشکال سوم: جوادی آملی در نقد برهان شیخ اشراق می‌گوید: اگر مقصود از نور، حقیقت هستی نباشد و منظور ماهیت نور باشد، تشکیک در آن باطل است و در این صورت معنای جامع نورانیت به تمامی خصوصیات به واسطه غیر است. اگر منظور از حقیقت نور، حقیقت هستی باشد، در این صورت برهان درست است (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۳۷).

اشکال چهارم: در برهان صدیقین، مقدمات بسیار به کار رفته است که این مقدمات از جمله اصالت نور، تقسیم نور مجرد به غنی و فقیر، اکمل بودن علت از معلول و... این مقدمات را به عنوان واسطه به کار برده‌اند.

اشکال پنجم: علامه طباطبایی این برهان را شبه لم می‌نامد و معتقد است برهان اِنّی صرف نیست، بلکه از یک ملازم به یک ملازم دیگر پی می‌برد و عقل آن را تأیید می‌کند. این برهان اِنّی است و چون برهان اِنّی مفید یقین نیست، پس درواقع علمی نیست، زیرا خداوند علت ندارد.

اشکال ششم: هیچ معنایی برای یک حقیقت که در کمال و نقص به حسب اصل آن حقیقت مختلف باشد، نیست تا آنکه مابه‌الاشتراک و مابه‌الافتراق یک معنا داشته باشد؛ به عبارت دیگر تشکیک خاصی ممکن نیست:

تاره بأنه لامعنی لكون حقيقة واحدة مختلفة بالكمال والنقص بحسب
أصل تلك الحقيقة حتى يكون مابه‌الافتراق و مابه‌الافتراق معنى واحد
(صدرالدین شیرازی: ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۱۷).

ماحصل پاسخ ملاصدرا به تعبیر علامه طباطبایی این است که اشکال در متواطی است، نه مشکک و حقیقت وجود، مشکک است، نه متواطی.

۴-۱. توضیح حاجی سبزواری

این مغالطه‌ای است که از اشتباه میان شیئیت وجود و شیئیت ماهیت سرچشمه گرفته است؛ زیرا در شیئیت ماهیت بین مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز هیچ اتحادی نیست؛ مثل شیئیت دو ماهیت جنس و فصل. اما بنا بر تشکیک در وجود که امری تحقیقی و برهانی است، اتحاد در شیئیت وجود می‌باشد و امری متحقق و ثابت شده است، بلکه ماهیت اجناس و فصول از حیث تحقق در خارج متحدند، البته در غیر از اجسام مرکب خارجی؛ بنابراین در بسایط خارجی مانند اعراض مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز، از حیث وجود متحدند؛ چون وجود جنس و فصل و نیز جعل آن دو واحد است؛ پس این اتحاد از خواص وجود می‌باشد.

اشکال هفتم: «تاره بعد تسلیمه بآنا لانسلم أن الكمال مقتضى أصل الحقيقة و أن القصور يقتضى المعلولية والافتقار إلى ما هو الكمال فإن لأحد: بر فرض قبول تشکیک خاص، ما نمی‌پذیریم کمال مقتضی اصل حقیقت است و قصور و نارسایی مقتضی معلولیت و نیاز به چیزی که کامل است، می‌باشد» (همان، ص ۱۷) و کسی می‌تواند بگوید اگر مقتضای ذات وجود و حقیقت آن واجبیست باشد، باید هر وجودی واجب باشد و اگر مقتضی امکان و فقر باشد، همه وجودات ممکن خواهند بود و اگر اقتضای هیچ‌یک از وجوب و امکان را نداشت، باید هریک از آن دو معلول به غیر باشند؛ در این صورت واجب نیازمند علت است و این امر محال بوده و بطلان تالی‌های مسئله به تمامی مستلزم بطلان مقدم با تمام اقسامش می‌باشد؛ پس حقیقت واحد بودن وجود که به سبب کمال و نقص متفاوت است، امری محال می‌باشد.

۴-۲. پاسخ ملاصدرا

این اشکال ناشی از آن است که مستشکل میان مقسم وجود و مقسم ماهیت، تفاوت نگذاشته است. این اشکال اگر در مورد ماهیت گفته شود، درست است، ولی درباره وجود درست نیست؛ زیرا وحدت وجود با وحدت ماهیت متفاوت بوده، در جایی که مقسم ماهیت باشد، با حذف مشخصات در ذهن وحدت بر ماهیت عارض می‌شود و وحدت ماهیت، زاید بر آن و غیر از آن است؛ پس حمل وحدت و کلیت و اشتراک بر ماهیت، با ضم قیود مختلف به اقسامی تقسیم می‌شود. وحدت ماهیت از جنس وحدت اقسام است. اگر وحدت اقسام جنسی است، وحدت ماهیت نیز جنسی است. اگر وحدت نوعی باشد، همین‌گونه خواهد بود. در این صورت اگر ماهیت اقتضایی داشته باشد، همه اقسام دارند؛ مانند بحث تشکیک که وجود به «واجب و ممکن» و «کامل و ناقص» تقسیم می‌شود. وحدت و اشتراک و کلیتی که وجود دارد، با وحدت و اشتراک و کلیت ماهیت متفاوت است. وحدت وجود، حقیقی است، نه اعتباری. وحدت وجود در خارج است، نه مفهومی در ذهن. وحدت وجود، ذاتی بوده، نه اعتباری. وحدت مساوق با وجود است؛ از این رو وجود، اقسامی دارد که به سبب تشکیک احکام متفاوتی دارند؛ یکی واجب و دیگری ممکن.

اشکال هشتم: ملاصدرا نقدی بر دلیل سهرودی برای اثبات نورالأنوار و نفی دور و تسلسل می‌آورد و می‌گوید: اگر ما فرض بر این بگیریم که واجب‌الوجود نیست، در این صورت سلسله هستی همه ممکنات خواهند شد. حال علت این مجموعه چه چیز است؟ علت آن یا همه مجموعه است، یا جزئی از آن و یا خارج از مجموعه است.

اگر فرض کنیم مجموع علت باشد، تقدم شیء بر خودش پیش می‌آید.

اگر یکی از اجزا علت باشد، تسلسل و دور پیش می‌آید.

در نتیجه علت باید بیرون باشد و آن واجب‌الوجود است. ملاصدرا سهرودی را نقد می‌کند و می‌گوید: نتیجه‌ای که شما می‌گیرید از همان ابتدا اعم از مقدمات است؛ زیرا شما از همان اول گفتید ما یک نور را تقسیم کردیم. نور مجرد اگر نیازمند علت باشد، علت نمی‌تواند جسمانی باشد. حال علاوه بر نورالأنوار، هیئت‌های ظلمانی و اقسام هم نیازمند نورالأنوار هستند. اگر این برهان ناظر بر اصالت ماهیت باشد، صدیقین نیست.

درواقع ملاصدرا معتقد است مجموعه ممکنات اعتباری‌اند و چیزی که اعتباری باشد، وجود

ندارد. چیزی که وجود ندارد، چگونه می‌تواند علت باشد. وجود مساوق وحدت است و اگر در جایی کثرت باشد، وجودی نیست. وی به سهروردی ایراد وارد می‌کند که تنها یک وجود جدایی برای ممکنات قائل هستی و این اشتباه است؛ زیرا مجموعه جدا از اجزایش نیست.

۴. رویکرد سهروردی برای اثبات نورالانوار

نخستین پرسش پس از بیان اوصاف نورالانوار، این است که آیا چنین ذاتی در خارج وجود دارد یا خیر؟ از این رو برای اثبات وجود چنین موجود متعالی باید به استدلال پرداخت. سهروردی بر مبنای خاص خود درصدد اثبات وجود خداوند برآمده است. استدلال سهروردی باتوجه به مبانی خاص او، چنین قابل تقریر است: در هستی، اصالت با نور است. مبدأ پیدایش و هستی انوار مجرد، انوار عارض، جواهر غاسق، هیئات ظلمانی و درواقع تمامی موجودات، نور است. نورانیت در پهنه گسترده و وسیعی، با جوانب متعدد خود، هستی و موجودیت را محقق ساخته است. نور دارای حقیقت واحد و مراتب و شئون گوناگون است. اختلاف این حقیقت واحد به «شدت و ضعف»، «کمال و نقص» و... می‌باشد. مراتب مادون نور نیازمند مراتب مافوق نورند. هر آنچه از نور در مراتب مادون وجود دارد یا لازمه وجود انوار مادون است همچون غواسق و... نیازمند مراتب عالی نور می‌باشد. مراتب نور به انوار مجرد و غیرمجرد قابل تقسیم است. این تقسیم‌بندی یک تقسیم‌بندی عینی و واقعی است؛ چرا که در جهان خارج، هر دو قسم از این انوار موجودند. درمورد انوار یا نور مجرد نیز باید گفت:

اولاً، هر علتی باید اشرف و اتم از معلول خود باشد؛ پس باید انوار عالی از انوار مادون و لوازم آنها یعنی غواسق و... اشرف و اتم باشند و آشکار است که اشرفیت آنها به مجرد آنها و اوصاف نقص و کاستی مراتب مادون، از قبیل اوصاف مادی است؛ بنابراین انوار عالی، مجرد از اوصاف مادی از قبیل مقدار و... می‌باشند.

ثانیاً، لازمه وجود مراتب، و شدت و ضعف در مراتب، این است که هرچه مراتب نور، عالی‌تر شود، اوصاف و هستی آنها غنی‌تر می‌گردد تا جایی که به مجرد برسند؛ پس لازمه مراتب و شدت و ضعف آن، مجرد در مراتب عالی‌تر است.

ثالثاً ما به نحو بدیهی و بالوجدان، مصداقی از مصادیق نور مجرد را در خود می‌یابیم که همان نفس ماست.

اکنون باید دید علت نور چیست؟ انوار مادون و غواسق نمی‌توانند علت انوار مجرد باشند؛ زیرا

اولاً، انوار مادون یا جواهر غاسق، اخس از نور مجردند و نور مجرد، اشرف و اتم از آنهاست و هرگز در رابطه علی و معلولی ممکن نیست یک چیز اخس، قادر به ایجاد اشرف از خود گردد؛ زیرا فاقد کمالات آن است. ثانیاً اگر نظر به علیت غواسق باشد، باید گفت این امور ذاتاً ظلمانی و عدمی‌اند و هرگز توان ایجاد نور و هستی نورانی را ندارند؛ چراکه میان این دو سنخیتی وجود ندارد؛ یکی از مقوله وجدان و دیگری از مقوله فقدان است. براین اساس ضرورتاً باید حالت دیگری را پذیرفت؛ یعنی نور مجرد در هستی خود نیازمند نور مجرد دیگری است که اشرف و اتم از اوست. در این حالت دو صورت متصور می‌باشد؛ یا این رشته علیت تا بی‌نهایت به صورت تسلسلی ادامه می‌یابد، یا آنکه درنهایت به علت‌العللی می‌رسد. از آنجا که تسلسل علل در موجودات مترتب و مجتمع باطل است، وجود سلسله انوار مجرد تا بی‌نهایت، امری محال بوده و باید مبدأی به‌عنوان علت‌العلل وجود داشته باشد و او همان نورالأنوار است که هیچ نیازی به غیر ندارد و غنی مطلق است (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۱).

شیخ اشراق دلایل دیگری نیز برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده است که به یکی دیگر از آنها اشاره می‌شود. نفس انسان یک امر مجرد است و می‌دانیم نفس، امری حادث می‌باشد؛ یعنی با تحقق و حدوث بدن ایجاد می‌گردد؛ پس می‌توان نتیجه گرفت نفس مجرد انسان، ممکن‌الوجود بوده و آنگاه محتاج مرجح و علتی است تا آن را موجود کند. مرجح نفس، جسم نمی‌تواند باشد؛ زیرا جسم اخس از نفس مجرد است و یک چیز نمی‌تواند اشرف از خود را ایجاد کند. علت و مرجح نفس، امری غیرجسم و مجرد خواهد بود و اگر آن مرجح، واجب‌الوجود باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن‌الوجود باشد، ناچار بنا به محال بودن تسلسل علل، باید به واجب‌الوجود منتهی گردد (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۰-۳۱).

۴-۱. برهان وجوب و امکان

ملاصدرا معتقد است هرچند برهان وجوب و امکان، نزدیک‌ترین مسلک به برهان صدیقین است، ولی این برهان صدیقین نیست؛ زیرا در برهان صدیقین باید به حقیقت وجود توجه کرد، درحالی‌که در برهان وجوب و امکان، به مفهوم وجود توجه شده است. ریشه این برهان را در آثار فارابی می‌توان دید. این برهان پس از کانت در دسته‌بندی خداشناسی قرار گرفته است و تحت عنوان برهان جهان‌شناسی قلمداد می‌شود. مهم‌ترین پیش‌فرض‌های آن را می‌توان قبول اصل علیت و

تمایز وجود از ماهیت دانست. شیخ اشراق در تلویح رابع از کتاب تلویحات، بحثی با عنوان «ترتیب معلول بر علت» دارد که با استفاده از برهان وجوب و امکان، به اثبات واجب می‌پردازد. اگر موجودی که هست، چیزی هست، اگر آن چیز ضرورت وجود دارد، واجب است: فثبت المطلوب. اگر ممکن باشد، نیازمند مرجح خواهد بود. اگر کل زنجیره ممکن باشد، علت این زنجیره نیز ممکن خواهد بود. علت این مجموعه نمی‌تواند ممکن باشد؛ زیرا ممکن الوجود تحقق ندارد؛ پس در رأس آن واجب الوجود است. این تقریر را ملاصدرا نیز بیان کرده است.

۴-۲. برهان حدوث نفس

سهرودی حدوث نفس را بیان می‌کند. حدوث نفس پیش از بدن را محال می‌داند، وگرنه مسئله تناسخ به وجود می‌آید و تناسخ باطل می‌باشد؛ پس نفس اولاً موجود است، ثانیاً مجرد است و ثالثاً نفس با بدن حادث می‌شود. اگر نفس این‌گونه باشد (حادث باشد)، هر حادثی ممکن است و هر ممکنی محتاج و سببی می‌خواهد و آن سبب نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد؛ براین اساس از آنجاکه مجرد است، حادث هم می‌شود؛ چون محتاج می‌شود. آن که رفع احتیاجش می‌کند، نمی‌تواند جسم باشد. جسم و جسمانی نمی‌توانند علت برای پیدایش نفس باشند. اگر علت نفس، جسم بماهو جسم باشد، باید همه اجسام نفس داشته باشند. اگر به هر جسمی اشاره کنید، باید دارای نفس باشد که این خلاف واقع است و از آنجاکه جسم را بماهو جسم در ذاتش نمی‌توانیم نفس بینیم، نمی‌تواند علت برای پیدایش نفس باشد.

۴-۳. برهان حرکت

سهرودی در این برهان به داستان حضرت ابراهیم علیه السلام اشاره می‌کند. طلوع و غروب‌هایی که می‌بینیم، اگر این تغییر و تحولات واجب باشد، نباید عدم داشته باشد. اکنون که سابقه عدم دارد و حال که افول می‌کنند، پس نمی‌توانند واجب الوجود باشند. اگر قدیم بودند، تغییر و تحول نداشتند. بنابراین اینها غایت قصوی نیستند. معلوم می‌شود محرکی باید وجود داشته باشد که از آنها کامل‌تر باشد و آن امتداد نوری یا واجب الوجود است. درحقیقت چون حرکتی وجود دارد، باید غایتی و فاعلی باشد. این حرکت در جواهر است. اگر این حرکت را به جواهر ببرند، پس تمام هستی نیز نیازمند است و حرکت نمی‌تواند از این باطن باشد، بلکه باید امر بیرونی باشد که آن واجب الوجود است.

ملاصدرا نیز درباره برهان حرکت (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۴۳) این گونه بیان می‌کند: هر چیزی که دارای حرکت باشد، محتاج به محرک است و هر متحرکی به محرکی غیر از خود نیاز دارد؛ چراکه اگر چنین نباشد، دور و تسلسل پیش می‌آید. دور و تسلسل باطل است. براساس حرکت جوهری بیان می‌کند که هر موجود طبیعی و به‌طور کلی جهان طبیعت علاوه بر حرکت در عوارض مانند کمیت، کیفیت، مکان و حالت، ذاتاً متغیر و در حرکت است. این حرکت درونی نیازمند محرکی است که ذات او را به حرکت درآورد. این محرک مادی و جسمانی نمی‌تواند باشد؛ زیرا اگر مادی باشد، خود دارای حرکت جوهری و محتاج محرک خواهد بود که به تسلسل در علل می‌انجامد؛ بنابراین حرکت جوهری موجودات، محرکی غیرمادی و فوق طبیعی نیازمند است؛ چنان که غایتی ثابت نیز لازم دارد.

۵. صفات نورالأنوار

سهروردی معتقد است نورالأنوار، نه دارای صفات ظلمانی است و نه دارای صفات نورانی. توضیح اینکه از نظر سهروردی صفات یا عینی و حقیقی اند یا اعتباری. صفات حقیقی و عینی، صفاتی اند که هریک دارای استقلال بوده و زاید بر ذات اند، ولی صفات اعتباری دارای ذوات مستقلی نبوده و به نحوی از انحاء منتزع از ذات اند. شیخ اشراق معتقد است نورالأنوار، هیچ صفت حقیقی ندارد. در عین حال وی برای نورالأنوار اضافات فراوانی قائل است؛ مانند اضافه رزاقیت، اضافه مبدأیت، اضافه عالمیت و... و در نهایت می‌گوید همه این اضافات به یک اضافه برمی‌گردد و آن اضافه مبدأیت است. افزون‌براین شیخ صفات سلبی بسیاری را باور دارد؛ مانند آنکه معتقد است نورالأنوار جسم نیست، غاسق نیست، ممکن نیست، ذو جهت نیست و... همچنین همه این صفات سلبی را به یک صفت سلبی یعنی امکان برمی‌گرداند. تمامی این صفات اضافی و سلبی، جزء صفات اعتباری است و هیچ‌یک امور عینی مستقل زاید بر ذات نیستند و هیچ نحوه ترکیبی را در ذات الهی لازم نمی‌آورند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۸/همو، ۱۳۷۲، ص ۱۲۳). اوصاف نورالأنوار را سهروردی این گونه بیان می‌کند: «نورالأنوار، نور محیط، قیوم، مقدس، نور اعظم و اعلی است. او نور قهار و غنی مطلق است و ورای آن چیز دیگری نیست» (همان، ص ۱۲۱).

عالم؛ چون خداوند مجرد است، پس عالم است، نه تنها به خودش، به ماسوا علم دارد؛ علمی حضوری و بی‌واسطه دارد.

علم واجب شامل چند قسمت می‌شود: ۱. علم ذات به ذات؛ ۲. علم ذات به ماسوا پس از ایجاد؛ ۳. علم ذات به ماسوا در عالم ماده؛ ۴. علم خداوند به ماسوا پیش از ایجاد؛ ۵. علم خداوند به بصیر بودن (سهروردی، ۱۳۷۷، ص ۷۹-۷۶).

حیات: چیزی که علم دارد، نمی‌تواند حی نباشد. علم چیزی جزء وجود نیست. مقصود از وجود، حی بودن وجودی دراک و فعال است.

غنی: همه موجودات ممکن نیازمند علتی هستند که ممکن نباشد و غنی باشد و آن واجب‌الوجود است که غنی است.

دوام فیض: به علت بی‌انتهایی رحمت ربوبی خداوند است.

اراده: نورالأنوار اراده دارد و اراده آن تابع علم و حیات است.

قیوم: خداوند قیوم است؛ چون همه موجودات متکی به او هستند.

یگانگی: نورالأنوار دوگانگی ندارد؛ پس یگانه است. ثانی ندارد و بسیط محض است.

نامتناهی: شیخ اشراق خداوند را بی‌نهایت معرفی می‌کند. نورالأنوار شدیدترین حد و کمال نوری است و در نفس نوریتش غیرمتناهی است.

قدیر و خلق و ملکوت ... از صفات خداوندند.

نتیجه

نورالأنوار بالاترین و شدیدترین مرتبه هستی است و برهان صدیقین بهترین برهان برای اثبات واجب‌الوجود است که مبنای آن اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت وجود، عدم تباین وجود است مکتبی که سهروردی ایجاد کرد نوعی فلسفه آمیخته به عرفان است؛ یعنی بر خلاف فلسفه مشایی که تفکر کردن را راه رسیدن به یگانه معبود هستی می‌دانند، در تفکرات اشراقی، به وسیله قلب و انواری که به آن تاییدن می‌گیرد، می‌توان به معبود لایزال رسید و از کمالات حضرت ایشان بهره‌ها جست. به همین مناسبت سهروردی وجودشناسی و فلسفه خودش را «نورالأنوار» نام داده است؛ همان حقیقت الهی که درجه روشنی آن چشم را کم سو می‌کند، مگر آنکه انسان به درجه‌ای از کمالات رسیده باشد که بتواند ذره ذره این نور را درک کرده و به حقیقت واقعی آن برسد.

ملاصدرا برهان صدیقین شیخ اشراق را در عین متانت و استواری بهترین برهان معرفی میکند

و مأخذ آن نزدیک به طریقه اشراقیین است که مبتنی باقاعده نور است و اگر کسی بخواهد مبنای اصلی برهان صدیقین اشکال وارد کند باید اصل تشکیک را زیر سوال ببرد. براهین شیخ اشراق برای اثبات نورالأنوار براهین فلسفی است وی دو تقریر برای اثبات واجب‌الوجود بیان میکند که تقریر اول از نظام انوار بهره برده است و با تقسیم نورالأنوار به واجب‌الوجود رسیده است و در تقریر دوم در واقع نورالأنوار امکان دوگانگی برای آن ممکن نیست زیرا لازمه دوگانگی غنی نبودن است پس باید یکی باشد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۹.
۲. ابوریان، محمدعلی؛ مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی؛ ترجمه محمدعلی شیخ؛ تهران: انتشارات دانشگاه شهیدبهشتی، ۱۳۷۲.
۳. امید، مسعود؛ هستی‌شناسی شیخ اشراق؛ تهران: نشر باشگاه اندیشه، ۱۳۸۶.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ شرح حکمت متعالیه؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۸.
۵. سبزواری، ملاحادی؛ تعلیقه بر أسفار؛ تهران: [بی‌نا]، ۱۹۸۱ م.
۶. سبحانی، جعفر؛ مدخل مسائل جدید در علم کلام؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (الف)، تلویحات؛ تصحیح هانری کرین؛ چ ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۸۰.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (ب)، مشارع و مطارحات؛ تصحیح هانری کرین؛ چ ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۸۰.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین؛ (ج)، مقاومات؛ تصحیح هانری کرین؛ چ ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۸۰.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین؛ حکمة الإشراق؛ ترجمه سیدجعفر سجادی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین؛ حکمة الإشراق؛ ترجمه سیدجعفر سجادی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین؛ سه رساله از شیخ اشراق؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ لاهور: مرکز تحقیقات، ۱۳۶۳.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح و تحقیق حسین رضایی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۵. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، چ ۹، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۱۶. یثربی، سیدیحیی؛ گزارش حکمت اشراق (با تطبیق و نقد همراه با متن)؛ چ ۶، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱.

چگونگی ارتباط نفس با عقل فعال از منظر حکمت صدرایی

زهرا حاجی‌نیا^۱ و هادی ایزانلو^۲

چکیده

چگونگی ارتباط نفس با مبادی عالیه هستی به‌ویژه عقل فعال، از مسائل مهم فلسفه صدرایی است. از منظر ملاصدرا نفس انسان از طریق حرکت جوهری از عالم طبیعت به عوالم بالاتر سلوک یافته و با عقل فعال اتحاد برقرار می‌کند و به ادراک معقولات نایل می‌گردد. در این دستگاه معرفتی ادراک معقولات، به مشاهده نفس حقایق حاصل می‌شود؛ بدین صورت که صور خیالی و عقلانی، هر یک در مقام خود، دارای ثبات و تجرد ذاتی‌اند و نفس با حرکت جوهری به مرحله ادراک عقلی راه می‌یابد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تبیینی روشن از چگونگی این نحوه ادراک و به‌طور خاص، نحوه اتحاد آن با عقل فعال از منظر ملاصدرا ارائه نماید. برای رسیدن به این مقصود، نخست باید ماهیت نفس، عقل، ادراک و نحوه اتحاد نفس با عقل فعال و دیگر مبادی عقلی و کیفیت ارتباط صورت معقوله با ادراک شهودی از حقایق عقلی موجودات، از منظر فیلسوفان پیش از ملاصدرا بررسی گردد تا راه حل مسئله پژوهش حاضر را فراهم نماید.

واژگان کلیدی: نفس، علم، ادراک، عقل فعال، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۱۵

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد / نویسنده مسئول (z69hajinia@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (hadiizanloo.ih@gmail.com).

مقدمه

ارسطو نخستین کسی بود که درباره نفس، آن را به «کمال اول برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات بالقوه است» تعریف کرد (ارسطو، [بی‌تا]، ص ۴۱۲) و معتقد بود طبیعت و غایت نفس این است که جایگاه هر موجود زنده را در سلسله مدارج موجودات مشخص می‌سازد؛ زیرا تعیین هرنوعی از انواع به سبب صورت آن یعنی نفس است که منشأ خواص آن نوع به شمار می‌رود. از نظر وی عالی‌ترین مدارج حیات به انسان تعلق دارد؛ زیرا دارای عالی‌ترین قوای روحی یعنی عقل است (داودی، ۱۳۴۹، ص ۳۹)؛ بنابراین قوه عقل در نفس، انسان را از دیگر موجودات متمایز می‌کند و در فرایند ادراک نقش اساسی دارد. از نظر ارسطو، معرفت از هرنوع با احساس جزئی آغاز و پس از آن به مرحله تخیل می‌رسد که در آن هنوز آثاری از تشخیص و فردیت وجود دارد. سپس این مراحل طی می‌شود تا نفس به تدریج به معرفت کلیات دست یابد و به مرحله تعقل برسد. دوگونه عقل را می‌توان در عبارات ارسطو تمییز داد؛ عقل منفعل و عقل فعال که این دو اصطلاح صریحاً در عبارات وی بیان نشده است، ولی عبارات وی بر این مطلب دلالت می‌کند. عقل فعال صور را از تصاویر، اشباح و تخیلات انتزاع می‌کند و هنگامی که در عقل منفعل پذیرفته شد، مفاهیم بالفعل می‌گردند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۵). از نظر ارسطو، عقل به دلیل مفارق بالذات بودن، غیرفانی، ازلی و ابدی است، درحالی که عقل منفعل فناپذیر است.

پس از وی فیلسوفان بر سر جایگاه این دوگونه عقل، اختلاف نظر پیدا کردند. برخی مانند آکوئیناس هردو را درون نفس قرار دادند و برخی دیگر مانند ابن‌رشد (ابن‌رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۴۶)، سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۰)، فارابی (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۳) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴) عقل فعال را جوهری مستقل و خارج از نفس انسان دانستند.

عقل فعال در دیدگاه ملاصدرا و ارتباط نفس با آن به گونه‌ای است که گاهی مانند مشائیان، عقل فعال را مستقل از نفس می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۲۷) و گاهی همچون ارسطو، آن را مرتبه عالی نفس برمی‌شمارد (همان، ص ۳۲۶) و گاهی نیز برای آن دو جنبه قائل است؛ ازجهتی مستقل از نفس و ازجهتی غیرمستقل که در این دیدگاه، عقل فعال یک وجود فی‌نفسه دارد و جوهر مجرد مستقل از انسان است و یک وجود نیز نزد نفوس انسانی دارد که کمال نفس و غایت آن محسوب می‌شود.

هدف نویسنده در مقاله پیش رو آن است تا با تمرکز بر ماهیت نفس، مراتب قوا، ادراکات آن و نیز حرکت جوهری، نحوه ارتباط نفس با عقل فعال از منظر ملاصدرا تبیین شود؛ بنابراین ساختار مقاله حاضر چهار مرحله دارد؛ در مرحله نخست، ادبیات فلسفی نفس و ادراک از منظر مشائیان به طور خلاصه مرور خواهد شد. در مرحله دوم به چیستی نفس و مراتب ادراکات آن با توجه به دیدگاه ملاصدرا پرداخته خواهد شد. در مرحله سوم نظر ملاصدرا درباره حرکت جوهری نفس و مراتب ادراکات بحث خواهد شد. در مرحله چهارم پس از تبیین اتحاد عاقل و معقول، با کمک مباحث حرکت جوهری، ارتباط نفس با عقل فعال از منظر ملاصدرا تبیین خواهد شد.

۱. نفس و مراتب ادراک از نگاه مشاء

مشائیان مسلمان در تعریف نفس آن را مانند جنس مشترک (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۹۰) یا جنسی واحد (فایز دایه، ۱۴۱۰، ص ۱۱۳) برای امری برمی‌شمارند که دارای سه قسم نباتی، حیوانی و انسانی است و فرایند ادراک مبتنی بر این سه قوا هریک بر اساس شأن و منزلت خویش می‌باشد. ابن سینا - مشائی بزرگ - معتقد است ادراک بر چهار نوع حسی، خیالی، وهمی و عقلی است که هریک متناسب با قوای سه‌گانه نفس است.

از منظر ابن سینا مرحله پایین ادراک، ادراک حسی است که به هنگام ارتباط نفس با شیء مادی، صورتی از آن در نفس حاصل می‌گردد. در ادراک حسی معلوم خارجی از راه حواس همراه با فعل و انفعالات خاص به نفس منتقل می‌گردد. در این نوع ادراک، صورت علمی شیء منوط به حضور ماده و اعراض تشخیص دهنده است که یک پدیده مادی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۳). اگرچه نفس در ادراک حسی، صورت را از ماده جدا می‌سازد، ولی این صورت نسبت خود را با ماده و لواحق آن حفظ می‌کند. سپس در فرایند تجرید، صورت حسی به صورت خیالی (نوع دوم ادراک) مبدل می‌گردد؛ به گونه‌ای که در ادراک خیالی، شیء بر خلاف ادراک حسی، نیازی به وجود خارجی ماده ندارد، ولی بازهم به‌رغم اینکه در این مرحله از ادراک، صورت علمی از ماده انتزاع می‌شود، از لواحق و لوازم مادی مبرا نیست (همان). مرتبه سوم، ادراک وهمی است که در این مرحله، نفس معانی و مفاهیمی را که ذات آنها غیرمادی‌اند، ادراک می‌کند، ولی بازهم این ادراک مجرد از لواحق ماده نیست؛ چراکه از ماده جزئی و مشخصی به مشارکت خیال حاصل می‌شود. مرحله چهارم ادراک، عقلی است که صورت ادراکی نفس از شیء خارجی از تمامی جهات مجرد از ماده می‌باشد. این نوع ادراک همانند

ادراک نوع سوم، ادراک معانی و مفاهیم کلی است، ولی کلی‌ای که کاملاً مجرد از ماده است. به تعبیر ابن‌سینا: «قد یکون معقولاً عند ما يتصور من زید مثلاً معنی الإنسان الموجود: گاهی صورت علمی معقول است؛ هنگامی که برای مثال از شخص زید معنای انسان موجود تصور شود» (همان). این دیدگاه نظریه تجرید نام دارد.

از سخنان ابن‌سینا برمی‌آید که نفس با اینکه ادراکاتش از امور دارای مراتب است - یعنی نحوه‌های ادراک از حسی به خیالی و از خیالی به وهمی و از آن به عقلی در گذر است - ولی بدان معنا نیست که در این فرایند، ذاتِ مدرک یا مدرکِ کمال وجودی می‌یابد. معنای سخن وی این است که نفس قدرت تجرید هرچه بیشتر ماهیت را دارد. به عبارتی در تمامی مراحل ادراک، از حسی تا عقلی، نفس هیچ‌گونه تغییر ذاتی و جوهری نمی‌یابد و بر حال خود ثابت و باقی است. این صور مرتسم در ذات نفس اند که از مرحله‌ای به مرحله بعد انتقال می‌یابند؛ بنابراین از نظر ابن‌سینا در فرایند کسب معلومات، نفس انسان از مرتبه عقل هیولانی به عقل مستفاد می‌رسد که مرحله اتصال نفس با عقل فعال است.

۲. نفس و مراتب ادراک از نگاه ملاصدرا

از نگاه ملاصدرا نظریه تجریدی ابن‌سینا و مشائیان نادرست و دارای اشکال می‌باشد. بنا بر مبانی ملاصدرا در باب اصالت وجود و تشکیک در وجود، تفاوت انواع ادراک، ناشی از تفاوت انحای وجود مجرد علم و نه تفاوت در میزان تجرید ماهیت معلوم از امور مغایر خود است. این تفاوت از آنجا آشکار می‌شود که ملاصدرا علم را امری وجودی و ادراک را عبارت از حضور شیء نزد مدرک می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۴)؛ یعنی صورت علمی که معلوم بالذات است، نه تنها بالفعل نزد نفس حاصل می‌گردد، بلکه شأنی از شئون نفس محسوب می‌شود. همان‌گونه که فعلیت هیولی در اتحاد با صورت حاصل می‌شود، حصول عاقلیت بالفعل برای نفس نیز در گرو اتحاد نفس با صورت عقلی است (همان، ص ۳۲۰).

طبق نظر ملاصدرا تغییر و تحولی که مشائیان در مراتب ادراک بیان می‌کنند و آن را منتسب به تغییر در صور مرتسم در ذات می‌دانند، اولاً و بالذات به تغییر در جوهر نفس و نه در آن صور مربوط است. به عبارتی این‌گونه نیست که نفس به تبع حرکت صور مرتسم در نفس، تغییر و حرکت می‌کند، بلکه حرکت صورت از مرتبه محسوس به مرتبه معقول، تابع تغییر ذات و جوهر نفس از

مرتبۀ احساس به مرتبۀ تعقل است؛ بنابراین چون عوالم و مراتب وجود متعدد است - و به تبع آن مراتب نفس متعدد است - به ازای هر مرتبۀ ای از عالم وجود و به تبع هر مرتبۀ ای از مراتب نفس، صورتی مخصوص به آن وجود دارد. به همین دلیل وی از مراتب ادراک نفس سخن می‌راند که برای فهم مطلب امری اساسی است.

ایشان مانند فیلسوفان پیشین، ادراک را دارای مراتبی می‌داند و عبارت‌اند از: حسی، خیالی و عقلی «باطنی» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۷۸) که بنا بر اتحاد عاقل و معقول، هرچه مدرکات قوی‌تر باشد، مرتبۀ تکاملی برتر است. افزون‌بر آن در تمامی مراتب ادراک، مدرک واقعی نفس ناطقه است (همان، ج ۳، ص ۳۶۰). از منظر وی بر مبنای «النفس فی وحدتها کل القوی» (همان، ج ۸، ص ۵۱)، نفس امر واحد ذومراتبی است که برخی مراتب آن بر برخی دیگر تقدم دارند. به عبارتی مرجع تمامی قوا یک چیز است که همان نفس ناطقه بوده و ترکیب اتحادی میان نفس و قوایش برقرار است. منعی ندارد بتوان شیء واحدی را تصور کرد که وجود ذومراتبی داشته باشد به طوری که برخی از آن مراتب بر برخی دیگر مقدم باشند؛ مانند مراتب هستی در نگاه تشکیک وجودی ملاصدرا که هر مرتبۀ از هستی نسبت به مراتب بالاتر در حکم معلول و مرتبۀ بالاتر در حکم علت است. نفس انسان نیز از این دست امور است که دارای مراتبی می‌باشد و پایین‌ترین مراتب آن، قوه نباتی و بالاترین مراتب آن، قوه عاقله است و هر مرتبۀ نسبت به مرتبۀ بعد یا قبل از خود، در حکم علت یا معلول است؛ اگرچه همگی مراتب یک امر واحد محسوب می‌شوند.

توضیح آنکه بر اساس حکمت متعالیه، نفس نسبت به صور علمی، انشاکننده و خلاق است. خلاق بودن نفس به معنای فاعل بودن آن می‌باشد. فاعل پیش از ایجاد، واجد کمالات فعل خود است؛ پس نفسی که فاعل صور علمی است، واجد آن می‌باشد؛ بنابراین انتقال صور علمی و عرض بودن آنها به نفس، تحصیل حاصل است.

عرض بودن علم بدین معناست که علم از مراتب تحلیلی وجود نفس باشد. مراتب تحلیلی نفس یعنی یک وجود واحد حقیقی به نام نفس موجود است که به مراتب متعدد تحلیل می‌شود؛ در نتیجه تعدد نفس و علم تحلیلی است. در واقع عرضی وجود ندارد تا عروضی وجود داشته باشد. نفس با علم یا عقل، متحد، بلکه واحد و نسبت میان آنها نه تنها عروض نیست، بلکه اتحاد هم نیست و وحدت است.

نفس وجود بسیطی است که مراتب تحلیلی دارد؛ پس عروض علم بر نفس ممکن نیست. نفس با صور علمی وحدت دارد؛ درواقع حقیقتی است با ظهورات و شئون آن. بر همین اساس تعلیم و تعلم، انکشاف نفس است، نه افزودن چیزی بر نفس؛ بنابراین علم از مراتب تحلیلی نفس بوده و به طور کلی اعراض از مراتب تحلیلی جوهر است. نتیجه این تفسیر، وحدت نفس و علم و سایر کمالات و اعراض آن است، نه اتحاد آن دو.

باتوجه به مطالب پیش گفته، این نتایج به دست می آید: اولاً، وجود نه جوهر است، نه عرض؛ ثانیاً، وجود مساوق با کمالات است؛ بنابراین کمالات وجود هم همین حکم را دارد، یعنی علم، قدرت، حیات و مانند آن تحت هیچ مقوله ای نیست؛ ثالثاً، تعینات، مصادیق و ظهورات وجود که در حکم جوهرند، همچون نفس و جسم مانند وجود و کمالات وجود، مندرج تحت هیچ مقوله ای نیست و به تعبیر صدرالمتألهین، نفس، انیت محض است؛ همان گونه که شیخ اشراق می گوید: «النفس و مافوقها انیات محضه: نفس و بالاتر از آن انیات صرفاند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳).

وقتی نفس مندرج تحت مقوله نباشد، نفس ماهیت ندارد و وجود محض است و نیز از آنجاکه نفس، حد و اندازه ای ندارد، نمی توان معنای ماهوی از آن انتزاع کرد. علم و وجود نیز انیت محض اند؛ بنابراین نفس، علم و وجود، حقیقت یگانه ای اند؛ زیرا همه آنها از شئون انیت محض اند. در انیت محض، تعدد و تكثر حقیقی معنا ندارد و در این صورت ممکن نیست علم و مانند آن بر نفس اضافه شود؛ انیت و صرافت آنها اجازه تعدد و ترکیب را نمی دهد.

اکنون که ترکیب نفس با وجود و علم ممکن نیست، یا باید هرکدام یک حقیقت جداگانه باشند، یا یک حقیقت واحد. جدایی آنها از یکدیگر ممکن نیست؛ زیرا نسبت میان آنها مساوق است؛ پس تفکیک وجود از نفس و علم ممکن نیست.

براین اساس نفس که عاقل است، با معقول و عقل، ترکیب شدنی نیست، بلکه یک حقیقت واحد است؛ یعنی عقل، عاقل و معقول، وحدت دارند، نه اتحاد و یکی اند، نه متعدد. عناوین سه گانه عقل و عاقل و معقول نه تنها حکایت از سه حقیقت مندمج و متحد ندارند، حتی حکایت از سه حیثیت نیز ندارند، بلکه عناوین تحلیلی اند. نفس، بسیط و کل الکمال است، ولی برخی از کمالات آن ظاهر می شود و برخی دیگر ظاهر نمی شود؛ در نتیجه نفس که عاقل است، عقل و معقول هم هست. نفس مانند کمالات و تعینات وجود، یک حقیقت ذومراتب است. کسی که عقلش هیولایی باشد،

مرتبه‌ای از علم را دارد و کسی که عقل بالملکه یا عقل بالفعل دارد، درجه دیگری از علم را دارد؛ بنابراین اگر وجود یا ظهورات و کمالات وجود، مراتب تشکیکی دارد، صفات و کمالات مانند خود نفس درجات متعدد دارد. نفس و عقل از کمالات، ظهورات و تعینات وجود هستند، نه از مصادیق آن.

وی در جایی درباره نحوه تکون مراتب نفس بیان می‌کند:

نفس انسان تا زمانی که جنین است، نفسی نباتی با درجات و مراتب مرتبط با آن است. پس از تولد تا شروع بلوغ در مرتبه نفوس حیوانی است و سپس از طریق فکر ورزیدن، ادراک‌کننده اشیا شده و این سیر تا آغاز بلوغ معنوی یا شیطانی ادامه دارد (همان، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷).

اما این سیر چگونه است؟ آیا تغییر و تحولی که برای نفس در این مسیر صورت می‌پذیرد، بر اساس تغییر صفات و اعراض است - آن‌گونه که ارسطو و مشائیان معتقد بودند - یا طور دیگری است؟ بر همین اساس ملاصدرا بر پایه حرکت جوهری و به عبارت دقیق‌تر، حرکت جوهری اشتدادی نفس، نحوه تغییر و تحول نفس در این مسیر را تا عالی‌ترین درجاتش تبیین می‌کند تا راه برای فهم کیفیت ارتباط نفس با مبادی عالی هستی باز شود.

۳. تبیین حرکت جوهری نفس

همان‌گونه که گذشت، بحث از مراتب و مراحل نفس در دیدگاه ملاصدرا، به نحوه تبیین وی از تغییر و حرکت جوهری نفس برمی‌گردد؛ بنابراین تغییر و چگونگی آن در متن خارج برای تبیین حرکت جوهری نفس، امر مهمی تلقی می‌شود؛ توضیح اینکه اشیا زمانی تغییرشان مبتنی بر تصویر تغییر تدریجی یا حرکت قطعی است. تغییر تدریجی یک امر ممتد و کشش‌دار است که به امتداد زمانش کشش دارد. به عبارتی تمامی حرکت و تغییر در یک لحظه موجود نیست، بلکه تمام آن در تمام مدت عمر متغیر موجود است. ملاصدرا بیان می‌دارد تغییر تدریجی هویتی اتصالی است که ظرف حصول آن زمان است و به صورت تدریجی اتفاق می‌افتد (همان، ج ۳، ص ۱۶۷). از نظر ملاصدرا تغییر اشیا در خارج، بر تغییر تدریجی یا حرکت قطعی مبتنی است که در هر «آن» تنها یک مقطع فرضی آن در خارج موجود است. وی آشکارا تصویر تغییر تدریجی را می‌پذیرد و می‌گوید: «نهی وجود حرکت به معنای قطع، مطلقاً صحیح نیست و چگونه ممکن است کسی آن را نفی کند؟» (همان، ص ۳۴).

بنابراین این گونه تغییر در تمامی جوهرهای جسمانی مصداق دارد، به خصوص نفس انسان که در ابتدای حدوث از نظر ملاصدرا جسمانی است؛ اگرچه در بقایش روحانی است (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۱).

اکنون اگر بخواهیم بر اساس تعریف تغییر و حرکت جوهری، تبیینی از چگونگی تغییر نفس در مسیر تغییر جوهری که دارد، ارائه دهیم، باید گفت بر اساس تصویر تغییر تدریجی و اینکه نفس انسان بر اساس این تصویر، تغییر می‌کند، جوهر نفس در سیر تکاملی‌اش در هر مقطع فرضی از تغییر و تحولش امری بسیط واحد سیال و ممتد است که در عین بساطت و وحدت، با تمامی قوای مادون خود وحدت برقرار می‌کند. این نفس ازسویی دارای مراتب و قوای احساسی، خیالی و عقلی است و ازسوی دیگر در عین ذومراتب‌بودن و تشکیک وجودی داشتن، با تمامی قوای خود یک چیز است که ترکیبش با آن قوا اتحادی و به عبارت دقیق‌تر وحدت دارد.

براین اساس نفس در این دیدگاه، حقیقتی است که ازسویی باتوجه به تشکیک وجودی و حرکت جوهری به صورت وحدانی و مجرد از ماده دیده می‌شود و در قوه عاقله، وجود و ظهور یافته و ازسوی دیگر به صورت مادی و همراه با عوارض و به صورت جزئی، در حواس پنج‌گانه ظاهر می‌شود؛ در نتیجه تغییر و حرکت نفس از مرتبه محسوس به مرتبه معقول، تابع تغییر ذات و جوهر نفس از مرتبه احساس به مرتبه تعقل است (همان، ص ۳۶۵). در واقع نفس طبق دیدگاه ملاصدرا حقیقتی ذومراتب است که جوهر ذاتش در عین تغییر جوهری، با قوای نفسانی تباینی ندارد و با مجموع آنها یکی بوده و در نتیجه نسبت هر قوه به صورت ادراکی، مانند نسبت ماده به صورت است. نفس یک امر متحصّل و تام‌التحصّل نیست که عرضی را بپذیرد، بلکه با پذیرفتن هر صورت، مدرک در هر مرتبه از مراتب ادراکی تکاملی خویش، عین آن صورت می‌شود.

پیش از بیان چگونگی ارتباط نفس با مبادی عالیّه هستی که در اینجا عقل فعال منظور است، ضرورتاً باید درباره هستی‌شناسی عقول ده‌گانه بحث شود تا فهم این ارتباط روشن شود.

۴. هستی‌شناسی عقول

تا پیش از ملاصدرا، فیلسوفان مشاء به سلسله‌ای از عقول ده‌گانه قائل بودند که به شکل طولی از واجب‌الوجود صادر گردیده است. چنان‌که گذشت، از نظر ارسطو صور معقول کلی در اشیای محسوس جزئی وجود بالقوه دارند که باید به فعلیت برسند و چون قوه دارای فعلیت نیست، باید

وجودی دارای فعلیت حضور داشته باشد تا قوه را به فعلیت برساند و آن همان عقل فعال است. از میان شارحان ارسطو، اسکندر افرویدی عقل فعال را خدا یا محرک اول می‌داند. در نظر وی علاوه بر تشخیص عقل عملی از عقل نظری، اقسام سه‌گانه عقل شامل عقل بالقوه، عقل بالملکه و عقل فعال از یکدیگر تمییز داده می‌شوند. آخرین عقل در سلسله عقول، عقل فعال است که حاوی کلیات و صور وجودی اشیاء به نحو بساطت است و در ایجاد تمامی موجودات عالم ماده نقش مستقیم دارد، اما به علت صفت تجرد تام، سلسله افلاک با حرکات خاص خود به عنوان علل ناقصه، آن را همراهی می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۱۳).

از نظر مشائیان نیز عقل فعال موجودی مفارق است که آخرین مرتبه از مراتب نظام طولی عقول و نزدیک‌ترین فاصله وجودی را با عالم ماده دارد. حوزه تدبیر این عقل، جهان طبیعت است. ابن سینا در مورد عقل فعال به پیروی از فارابی معتقد است عقل فعال، خارج از نفس انسان و از مفارقات می‌باشد (همو، ۱۳۶۳، ص ۸۲-۸۱). بر اساس این رویکرد برای آن نقش گسترده وجودی و معرفتی قائل بود. این عقل وجودبخش موجودات عالم طبیعت و نیز در جریان معرفت و اهب‌الصور است (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰)؛ بنابراین عقل فعال از نظر آنان حلقه ارتباط میان عقول مفارق و امور محسوس و مبدأ صدور کثرت جهان مادی است و افاضه صور کلی و معقولات بر نفس ناطقه و خروج آن از قوه به فعل، از کارکردهای آن می‌باشد (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۵۴).

فیلسوفان اشراق نیز علاوه بر عقول طولی، به عقول عرضی معتقد بودند که رب‌النوع و مدبر امور عالم طبیعت‌اند و عقل فعال را جزء این دسته از عقول می‌دانستند (سهروردی، [بی‌تا]، ص ۹۶-۹۷ / دشتکی شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۴). از نظر آنها کار اساسی عقل فعال در ارتباط با نفس ناطقه انسانی شکل می‌گیرد و قوای آدمی را به فعلیت می‌رساند و در حکم رب‌النوع انسان است (همان).

ملاصدرا مانند فیلسوفان اشراقی به دو سلسله طولی و عرضی معتقد است. عقول عرضی در عرض هم قرار دارند و نسبت به یکدیگر علیت ندارند، ولی علت افراد و اصنام مادی خود هستند. رابطه عقل فعال با عقول عرضی از نظر وی بدین صورت است که چون عقل فعال از عقول عرضی است، معلول عقول طولی می‌باشد که مدبر نوع انسان و متکافی با سایر عقول عرضی است.

مهم‌ترین استدلال ملاصدرا بر وجود عقل فعال این است که نفس گرچه در ابتدا عقل بالقوه است، ولی با کسب معقولات، بالفعل می‌گردد. هرچیزی که از قوه به فعل رسد، ناگزیر از امری است

که آن را از قوه به فعل برساند. اگر مخرج، جسم یا جسمانی باشد، لازم می‌آید اخس، علت اشرف باشد که محال می‌نماید. اگر عقل باشد، این عقل یا در اصل فطرت عقل است، فثبت المطلوب و اگر نباشد، تسلسل لازم می‌آید. او از طریق راه‌هایی دیگری چون حرکت، ادراک و وجود آثار خاص در اجسام نیز به اثبات عقل فعال می‌پردازد که از محل بحث ما خارج است.

۵. ارتباط نفس با عقل فعال در حکمت صدرایی

اکنون در پرتو مطالب پیش گفته، ارتباط نفس با عقل فعال چگونه است؟ اشاره شد که مشائیان مسلمان عقل فعال را امری مستقل و منفک از نفوس انسانی می‌دانند، ولی ملاصدرا چگونه می‌اندیشد؟ ملاصدرا درباره اتحاد نفس با عقل فعال - البته با توجه به مبانی وی در تشکیک وجود و حرکت جوهری که بیانش گذشت - هنگامی که درباره این ارتباط بحث می‌کند، این مسئله را امری غامض برمی‌شمارد که نیاز به طهارت و تصفیه باطن دارد:

اتحاد نفس با عقل فعال نیاز به بحث زیاد و بررسی عمیق همراه تصفیه ذهن، طهارت قلب و تضرع به پیشگاه الهی و درخواست توفیق و کمک از او دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۶).

با همه این تفصیل‌ها، به نظر می‌رسد عبارات ملاصدرا در تبیین عقل فعال به گونه‌ای است که از جهتی عقل فعال را موجودی مستقل از نفس انسان می‌داند، به گونه‌ای که این امر مستقل، صور عقلی را به نفس افاضه می‌کند (از این به بعد عبارات دسته نخست) و از سویی به گونه‌ای سخن می‌گوید که آن را امری جدا و مستقل نمی‌پندارد (عبارات دسته دوم)، بلکه عقل فعال همان مرتبه عالی نفس است و صور عقلی را از مراتب بالاتر هستی مشاهده و ادراک می‌کند (همان، ص ۳۲۶). اگر این گونه باشد، ممکن است احساس شود ملاصدرا متناقض نما سخن می‌گوید، ولی این گونه نیست، بلکه به اعتقاد نویسنده، ملاصدرا در کنار این عبارات، عبارات سومی دارد (عبارات دسته سوم) که میان هر دو دیدگاه جمع می‌کند و این مطلب به نظر نویسنده، نظر نهایی ملاصدراست. برای فهم مطلب، ابتدا عبارات دسته نخست و دوم بررسی می‌گردد و سپس برای برون‌رفت از ناسازگاری ظاهری که ممکن است برای خواننده ایجاد شود، بر اساس تحلیل عبارات نوع سوم مطلب را بررسی خواهیم کرد.

۵-۱. ارتباط نفس با عقل فعال بر اساس عبارات دسته نخست

ملاصدرا در جاهای گوناگونی از آثارش اشاره می‌کند که عقل فعال، امری مستقل و مفارق است؛ برای مثال هنگامی که به تبیین و چگونگی خلقت عالم هستی می‌پردازد، می‌گوید:

عقل فعال آخرین عقل است، مبدأ عناصر این عالم است و نفوس انسانی از طریق آن از قوه به فعل درمی‌آیند (همو، ۱۳۶۳، الف، ص ۴۵۴).

عقل فعال چیزی است که سبب حدوث عناصر و مزاج‌های چهارگانه انسان است (همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۷۸).

عقل فعال همان عقلی است که بر نفوس ما افاضه می‌کند و آن همان عقل عالم زمینی است (همان، ص ۶۸).

بدن انسان بر مزاج خاص انسانی متولد می‌شود که همراه آن نفس انسانی است و علت آن عقل فعال است (همو، ۱۳۶۳، الف، ص ۱۰۷).

معقولات نفس از خارج یعنی عقل فعال بر او افاضه می‌گردد (همان، ص ۹۷).

این عبارات و عبارات دیگری از این دست در آثار ملاصدرا فراوان به چشم می‌خورد که ظاهرش آن است. وی مانند پیشینیان عقل فعال را امری مفارق و مستقل از نفوس انسانی می‌داند که البته علت افاضه از خارج بر آنهاست. همان‌گونه که از این عبارات معلوم می‌شود، وی ظاهراً بر مذاق مشائیان سخن می‌گوید و عقل فعال را امری خارج از نفس و بلکه خارج از عالم جسمانی تلقی می‌کند. اگر به مبانی ملاصدرا در باب مراتب نفس و حرکت جوهری توجه نشود، مطمئناً برای خواننده این تصویر شکل می‌گیرد که ملاصدرا چیزی فراتر از مشائیان در این باره نمی‌گوید.

۵-۲. ارتباط نفس با عقل فعال بر اساس عبارات دسته دوم

ملاصدرا در مواضع دیگری از آثارش بیان می‌دارد که عقل فعال امری درون نفس است یا به عبارت دیگر مرتبه عالی نفس است؛ برای مثال وی درجایی اظهار می‌دارد: مطالعه کتاب صورت انسان مخلوق که بر صورت خداوند رحمان خلق شده است، به ما نشان می‌دهد کرامات الهی در وجود وی به دست خداوند نهفته است و دست انسان به عالم جود الهی باز و گشاده است. وی در این باب تمثیلی می‌زند و این ارتباط را به ید بیضاء موسی و عصایش تشبیه می‌کند. طبق این تعبیر، از نظر ملاصدرا ذات نفس و اجزاء و صفات آن از عالم روحانی است. عقل انسان در این تصویر امری بسیط و اجمالی است که به گفته او مبدأ تفصیل علوم نفسانی می‌باشد. لوح این نفس از نظر ملاصدرا روحانی بوده و بیان می‌کند منظورش از این لوح روحانی، نفس ناطقه منفعله از عقل فعالی

است که در آن تصاویر علوم تفصیلی زمانی نقش بسته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ب، ص ۴۵۰). این عقل فعال امری بیرونی و خارجی نیست تا از بیرون نفس انسان را تدبیر کند، بلکه همان وجهه ملکوتی مرتبه عالی نفس بوده که از سنخ عالم امر یا عالم روحانی است. وی در جای دیگری می‌گوید: «عقل فعال، چیزی خارج از حقیقت ذات مقدس نفس نیست» (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۵) و «عقل فعال، همان کمال نفس است» (همان، ص ۲۴۵).

اگر فقط به همین عبارات استناد شود، گویی ملاصدرا ازسویی - طبق عبارات نخست - سخن مشائیان را می‌پذیرد که عقل فعال را امری مستقل از نفس می‌داند و ازسویی - طبق عبارات دوم - عقل فعال را مرتبه عالی همین نفس انسانی برمی‌شمارد. اگر این‌گونه باشد، ممکن است شائبه تناقض‌گویی در کلام ملاصدرا دیده شود، حال آنکه روشن خواهد شد ملاصدرا فیلسوفی نیست که در دستگاه فلسفی‌اش سخنی متناقض درباره مسئله خاص و مهمی مانند این مسئله بگوید.

۵-۳. ارتباط نفس با عقل فعال بر اساس عبارات دسته سوم

بر اساس این عبارات، عقل فعال دو جنبه دارد؛ یکی وجود فی‌نفسه و دیگری وجودی در نفس انسانی است. وی در تأیید این مطلب می‌گوید:

عقل فعال یک وجود فی‌نفسه دارد و یک وجودی در نفوس ما برای نفوس ما دارد. درواقع کمال نفس انسانی و تمامیت آن همان وجود عقل فعال و سیروورت نفس به آن و نیز اتحاد با آن است (همو، ۱۳۶۱، الف، ص ۲۴۵).

در جای دیگر باصراحت از دوجنبه‌بودن عقل فعال سخن می‌گوید: «عقل فعال، همان روحی از عالم امر است که ازطرفی مضاف به خداوند و ازسویی در تعداد کمی از افراد بشر موجود است» (همو، ۱۳۶۱، ب، ص ۲۳۵). ملاصدرا در همین راستا در باب دریافت صور، دو نظر ارائه می‌دهد؛ درباره صور حسی و خیالی معتقد است این صور انشای نفس انسان است و درباره صور عقلی اعتقاد دارد انسان برای دریافت این صور به‌سوی مبادی عالی سلوک می‌کند؛ بنابراین صور حسی و خیالی از منشآت نفس‌اند که مثال و شبیح اشیای عینی و خارجی‌اند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶). نفس پس از انشای صور حسی و خیالی به‌سوی عالم عقول عرضی سفر می‌کند و با آنها متصل و به مشاهده آنها نایل می‌شود (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳).

در جمع‌بندی مطالب پیشین باید گفت عبارات ملاصدرا درباره عقل فعال و نحوه ارتباط نفس با

آن بر سه دسته است که در برخی وی عقل فعال را امری مستقل و جدای از عالم طبیعت و مدبر آن برمی‌شمارد. در دسته دوم، عقل فعال را همان مرتبه عالی نفس تلقی می‌کند و در عبارات دسته سوم دوجنبه برای عقل فعال قائل می‌شود که ازسویی به عالم امر و خداوند منسوب بوده و ازسویی کائن و موجود در نفس انسان است.

۶. تحلیل و بیان دیدگاه مطلوب

به نظر نویسنده، نظر نهایی ملاصدرا درباره چگونگی ارتباط عقل فعال با نفوس انسان، مبتنی بر عبارات نوع سوم است. به عبارتی نظر وی طبق این عبارات، تبیینی متناسب با دستگاه فلسفی اش می‌باشد که این ویژگی مختص فلسفه اوست. اینکه می‌گوییم این ویژگی مختص فلسفه اوست، بدان معناست که اگر «اصالت وجود»، «تشکیک وجود یا مراتبی بودن عالم»، «اتحاد عاقل و معقول» و «حرکت جوهری نفس» که بیانش گذشت را در کنار یکدیگر قرار دهیم، تناسب و سازگاری دستگاه فلسفی ملاصدرا را نشان می‌دهد. باتوجه به این مطلب، طبق عبارات دسته سوم، اگر عقل فعال ازسویی وجود فی نفسه و ازسویی وجودی برای نفس انسان دارد که درواقع همان کمال نفس انسانی است، بدان معناست که نفس با حرکت جوهری خود از عوالم وجودی حس و خیال می‌گذرد و وارد عالم عقل می‌شود. عقل فعال در یکی از نشئات تشکیکی عالم هستی، نفسی را که دارای ادراکات حسی و خیالی است و در مرتبه عقل بالقوه قرار دارد، به عقل بالفعل می‌رساند و دراین صورت این نفس به مشاهده صور موجود نزد عقل می‌پردازد (همان، ص ۲۰۲-۲۰۷)؛ براین اساس عقل فعال غیر از ایجاد نفس، در مرحله تعقل نیز علت ادراکات عقلی نفس می‌باشد (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۴۳). درحقیقت از آنجا که عالم هستی به صورت تشکیکی است، عقل فعال یکی از مراتب تشکیک هستی بوده که در مرتبه‌ای بالاتر از مراتب حس و خیال و وهم قرار دارد و در حکم علت برای مراتب پایین‌تر خود می‌باشد و آن مراتب را تدبیر می‌کند. عقل فعال ازسویی به مراتب بالاتر هستی و ازسوی دیگر به مراتب پایین‌تر هستی متصل است که نسبت به مراتب بالاتر خود در حکم معلول و نسبت به مراتب پایین‌تر در حکم علت برای آنهاست. باتوجه به این مطلب، اگر از نظر ملاصدرا در همه انواع ادراک، مدرک همان نفس است و حس، خیال، وهم و عقل با نفس یگانگی دارند، این امر با اتصال نفس با عقل فعال به عنوان مرتبه بالاتر هستی منافاتی ندارد؛ چراکه نفس از جنبه تجردش با آن در ارتباط و از جنبه مادی اش - به دلیل جسمانی‌الحدوث بودن - با مراتب حس و خیال

مرتبط است. این مطلب را حتی درباره عقل فعال نیز می‌توان ابراز کرد. از آنجاکه عقل فعال آخرین عقل در سلسله عقول است که توسط آن کثرت پدید می‌آید، در نتیجه این عقل از جهتی به عالم جسمانی و کثرات متصل بوده و از سوی دیگر به عقول بالاتر تا عقل محض و خیر محض یعنی خداوند متصل می‌باشد. این مطلب در حالی است که تمامی این مراتب همان‌گونه که گذشت، یک امر واحد ذومراتبی را تشکیل می‌دهند و تنها در ظرف تحلیل ذهن از یکدیگر تفکیک می‌شوند و در عالم خارج همگی یک امرند.

برهمن اساس تک تک مراتب نفس - دقیقاً همانند مراتب عالم هستی - همچون حس، خیال و وهم، نفس را به تدریج برای دریافت صور عقلی آماده‌تر می‌کنند؛ به همین دلیل ملاصدرا برخلاف دیدگاه رایج فیلسوفان - که نفس را هنگام ادراک، موضوعی می‌دانند که ادراکات گوناگون همچون عوارض بر آن حلول می‌کنند و نفس تغییر نمی‌کند - معتقد است نفس و مدرکات آن در طول حرکت جوهری که دارند، با یکدیگر تجرد می‌یابند؛ بنابراین نفس در دوران کودکی با نفس در دوران جوانی یا میانسالی از جهت تجرد، تفاوت دارد؛ چنان‌که نفس پیامبران با دیگران تفاوت دارد؛ زیرا ادراک و تعقل آنها متفاوت است.

در نتیجه می‌توان گفت صور عقلی حاصل شده برای نفسی که حرکت جوهری دارد، در نهایت همان شهودات نفس در مقام اتصال به عقل فعال یا صورت‌برداری ذهنی و مفهومی از شهودات نفس در اتحاد و اتصال با عقل فعال‌اند. هر یک باشد، تفاوتی نمی‌کند؛ زیرا مهم آنکه نفس به هر حال با عقل فعال - با معنایی که بیان شد - اتصال و اتحاد برقرار می‌کند.

براین اساس نفس با حرکت جوهری که دارد، به تدریج مراتب عالم هستی را طی می‌کند تا به عالی‌ترین مقام یعنی مقام عقلانیت محض برسد. این روند از مرتبه عقل هیولانی آغاز و به عقل فعال ختم می‌شود. حرکت جوهری برای ملاصدرا اصلی مسلم است که در مسئله ارتباط نفس با عقل فعال نباید نادیده انگاشته شود؛ زیرا ملاصدرا بر اساس همین اصل، روند تکاملی نفس را بررسی می‌کند. به طور طبیعی قائل شدن به حرکت جوهری در سایه تشکیک وجود، به پذیرش این امر منجر می‌شود که نفس انسان در طول این تغییر، مراتب تدریجی کمال را کسب می‌کند و از پایین‌ترین مراتب هستی یعنی عقل هیولانی به سوی عقل فعال در حرکت است.

از این رو باتوجه به عبارات نوع سوم که تفسیری تشکیکی و مرتبط با حرکت جوهری از عالم

هستی و به‌ویژه نفس انسان و مراتب ادراکات آن است، میان دو جنبه عقل فعال ناسازگاری وجود نخواهد داشت؛ بنابراین تحلیل، مفهوم دوری و نزدیکی در شهود عقلی نیز روشن می‌شود.

۷. نحوه شهود صور عقلی

در نظریه تجرید مشائیان، تفاوت کلی و جزئی فقط به نحوه ادراک استناد داشت، ولی مطابق نظر ملاصدرا، از ناحیه مدرک نیز می‌باشد؛ زیرا مفهوم و معنای کلی طبیعی که قابل صدق بر کثیر هست، از مشاهده یک موجود عقلی غیر محسوس حاصل می‌شود. اگر انسان توان مشاهده آن موجود را از نزدیک داشته باشد، علم او به آن حضوری است و اگر از دور آن را مشاهده کند، امر جامعی را به دست می‌آورد که بر آن شیء و مثال آن قابل تطبیق است. معنایی را که انسان از نظاره موجود مجرد عقلی از دور می‌بیند، در واقع وجود رابطی آن موجود مجرد عقلی است که در خارج بر همه افراد خود منطبق و موجود می‌باشد، بی‌آنکه از آنها رنگ بگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۹۹).

ملاصدرا معتقد است نفس برای دریافت صور عقلی در صورتی که از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه اشراقیه‌ای برخوردار می‌شود که از ناحیه مبادی نوری آنها افزوده می‌شود. به عبارت دیگر ادراک صور عقلی انواع جوهری اصیل در وجود فقط از طریق اضافه شهودی و نسبت حضوری با صورت‌های مفارق که در صقع وجود الهی موجودند، حاصل می‌شود. بنا بر قبول مثل افلاطونی برای هریک از انواع، یک ذات عقلانی در عالم عقول و مبدعات حضور دارد و نسبت آن فرد عقلانی به افراد و اصنام جسمانی همان نوع، همانند نسبتی است که بر مبنای حکمای مشاء، معقولات منتزع از افراد مادی با همان اشخاص و افراد دارا هستند. ادراک کلی ماهیات اصیل از طریق اضافه اشراقی و اتحادی است که نفس با افراد مجرد آن ماهیات حاصل می‌کند، ولی ادراک کلی ماهیات عدمی که افراد مجرد و مادی ندارند، به تبع ادراک حقایق اصلی به دست می‌آید؛ زیرا افراد مجرد ماهیات، حقایق قائم بالذات و مشخص‌اند؛ از این رو ادراکی که از طریق اتحاد با آنها حاصل می‌شود، باید ادراکی مشخص باشد که باعث آگاهی به یک حقیقت مشخص و جزئی گردد، اما این ادراک کلی است؛ چراکه:

الف) این صور مفارق نوری به جهت دوری از عالم نفس که تعلق به ماده دارد، در نهایت شرف و برتری‌اند.

ب) نفس بر خلاف آن صور، تعلق به امور جسمانی دارد که سبب نارسایی آن است.
ج) قوانین طبیعت مادی بر نفس غلبه دارند (آملی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۵۵).

به تعبیر دیگر چون این صورت‌های مقدس به خاطر دوری از عالم ماده و نفس در غایت شرف و برتری‌اند و ازسویی نفس به دلیل تعلق به امور جسمانی و اشتغالات طبیعی و غلبه احکام مادی، گرفتار ضعف و نقصان در ادراک می‌باشد. قدرت و توان مشاهده تام حقایق علمی و دیدن عقلی بدون حجاب آنها را ندارد؛ در نتیجه مشاهده‌ای ضعیف و ناقص نسبت به آنها می‌یابد؛ بنابراین نفس انسان تا در این جهان است، اگر بخواهد اشیائی را که دارای وجودی مفارق و مجردند، تعقل کند، تعقلش ضعیف و از راه دور و در نتیجه قابل اشتراک میان جزئیات خواهد بود؛ زیرا صفاتی همچون کلیت و ابهام یا قابلیت اشتراک، نتایج ضعف معقول‌اند؛ اعم از آنکه این ضعف ناشی از قصور هستی‌مدرک یا از سستی ادراک‌مدرکین باشد (جوادی آملی، [بی تا]، ج ۴، ص ۲۹۹). ضعف ادراک از ناحیه مدرک گاهی به خاطر ضعف قوه ادراکی اوست و گاهی به دلیل مانعی است که قوه ادراکی را از ادراک تامّ بازمی‌دارد. ضعف ادراک وقتی از ناحیه مدرک باشد، به دو جهت بازگشت می‌نماید؛ زیرا مدرک گاه از جهت نقصی که در ذات خود دارد، به سختی در دسترس ادراک قرار می‌گیرد؛ مانند زمان، عدد و...؛ زیرا عقل با معقول خود متحد می‌شود و این دسته از معقولات در نهایت ضعف‌اند و تعقل عاقل نیز در هنگام ادراک آنها ضعیف می‌باشد. گاهی نیز مدرک از جهت کمال و شدتی که در ظهور دارد، نفس از اتحاد و وصول کامل به آن بازمی‌ماند؛ مانند عقول فعال؛ مانند عقول که از مرتبه‌ای رفیع برخوردارند و از حوزه ادراک عقلی انسان عادی دور می‌باشند. حقایق عالی‌گانه‌ای به دلیل شدت جمال و جلال و فزونی نورانیت، مدرک و قوای ادراکی آن را به گونه‌ای مغلوب خود می‌سازند که امکان ادراک تام از او سلب می‌شود؛ مانند واجب‌الوجود که عقل از ادراک ذات آن ناتوان است (همان، ص ۱۵۹).

بنابراین ملاک کلیت و عموم مفهومی ضعف وجود و ادراک بعید از شیء است و ضعیف‌بودن وجود اعم از این است که نفس شیء ضعیف باشد، نظیر مفاهیمی که کلی بوده و در قیاس با کلی سعی، دارای وجودی ضعیف است و یا آنکه مدرک، تجردی تام وقوی داشته و ادراک آن به دلیل دوری مدرک از مدرک و کاستی قوه ادراکی در ادراک امور عالی، وجودی ضعیف می‌باشد. معقولات و مثل مجرد نیز به دلیل شدت نورانیت و تشعشع، حجابی که از جهت تعلق به هیولی و ظلمت‌های

مادی حاصل می‌شود، ندارند و ادراک نورانیت آنها دشوار است و به همین دلیل حاصل مشاهده آنها چیزی جز مفهوم نیست (همان، ج ۶، ص ۳۵۶-۳۵۷).

محمدتقی آملی در توضیح دیدگاه صدرالمتألهین درباره مشاهده از دور در ادراک کلیات، این گونه

توضیح می‌دهد:

مذهب صدرالمتألهین در ادراک کلیات، عین رأی اشراقیان است، جز آنکه صدرا «مشاهده از دور» را نیز قید کرده است و این قید از آن رو افزوده شده که کلیت یعنی انطباق بر کثیرین تصحیح شود. جهت تحقق مشاهده از دور در حکمت متعالیه دو امر معتبر است؛ یکی از ناحیه نفس و محجوب بودن آن به چیزهای بازدارنده و اشتغال به تدبیر بدن و دیگری از سوی مثل معلقه و قاهریت آنها که بازدارنده دیدن از نزدیک است، اما وجه اشتراکشان این است که صدرا و اشراق معتقدند معنای مشاهده مثل نوری از سوی نفس، فنای نفس و اتحاد وجودی آن با رب النوع است و این وجه افتراق مذهب مشائیان از این دو مسلک است؛ زیرا مشائیان به اتصال که ارتباط دو شیء با حفظ دوگانگی است، معتقدند، در حالی که اتحاد، یکی شدن دو موجود به وجود واحد است (آملی، [بی تا]، ج ۲، ص ۳۵۶-۳۵۸).

نتیجه

چگونگی ارتباط نفس با مبادی عالی هستی به ویژه عقل فعال و نحوه حصول صور عقلی بر اساس مبانی ملاصدرا در باب مراتبی بودن نفس، اتحاد عاقل و معقول و حرکت جوهری، بدین صورت است که نفس انسان با حرکت جوهری که دارد، به تدریج مراتب هستی و ادراکی از مرتبه حسی تا مرتبه عقلانی را طی می‌کند تا وارد عالم عقلی شود. نفس در این دیدگاه، امر ذومراتبی است که به اعتبار ذاتش مجرد و به اعتبار تغییر جوهری که دارد، امری مادی محسوب می‌شود. از سویی عقل فعال از دیدگاه ملاصدرا - که واهب الصور برای نفس انسان محسوب می‌شود - نه امری است مستقل بدان معنا که مشائیان می‌گویند و نه چیزی است که کاملاً در درون نفس انسان قرار دارد - یعنی امری که ارسطو و افرادی مانند اسکندر افرویدیسی معتقدند - بلکه امری است که دارای دو جنبه می‌باشد؛ جنبه‌ای الهی و جنبه‌ای جسمانی؛ بدین معنا که به اعتباری عقل فعال همان کمال نفس انسانی و به اعتباری مرتبه‌ای بالاتر در مراتب هستی نسبت به نفس انسانی است و تدبیرکننده عالم کثرات می‌باشد. باتوجه به تشکیکی بودن و

ذو مراتب بودن عالم هستی از نظر ملاصدرا، درحقیقت عقل فعال یکی از نشئات هستی است که ازسویی متصل با عقول بالاتر تا خداوند و ازجهتی دیگر متصل با عالم جسمانی و کثرات است و حکم علت را برای آنها دارد. باتوجه به این تصویر از هستی و مراتب آن - و همچنین نفس و مراتب آن - ملاصدرا با طرح نظریه خلاقیت نفس، ادراکات حسی و خیالی را از منشئات نفس انسانی می‌داند و درباره صور عقلی به نظریه سلوک نفس به سمت مبادی عالییه قائل است؛ بدین صورت که نفس با گذر از مرحله عقل هیولانی به عقل بالفعل در جریان حرکت جوهری، آماده سلوک بهسوی مبادی عالییه می‌گردد و با اتحاد با آن مبادی و بهتعبیر دقیق‌تر وحدت نفس و عقل فعال، سبب ظهور و انکشاف حقایق و صور عقلی برای نفس می‌شود.

منابع

۱. آملی، محمدتقی؛ **دررالفوائد**؛ تهران: مصطفوی، [بی تا].
۲. ابن رشد، محمد بن احمد؛ **رساله مابعدالطبیعة**؛ تصحیح رفیق العجم و جیرار جهامی؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۹۴م.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الإشارات والتنبیها**؛ قم: البلاغه، ۱۳۷۵.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **التعلیقات**؛ بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الرسائل**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **الشفاء**؛ قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی، ۱۳۸۱.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **المباحثات**؛ قم: بیداری، ۱۳۷۱.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **النجاة**؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **دانشنامه علانی**؛ تصحیح محمد معین؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۱۰. ارسطو؛ **رساله در باره نفس**؛ بیروت: دارالقلم، [بی تا].
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ **رحیق مختوم**؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن؛ **دروس اتحاد عاقل و معقول**؛ قم: قیام، ۱۳۷۵.
۱۳. داودی، علی مراد؛ **عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا**؛ تهران: مرد مبارز، ۱۳۴۹.
۱۴. دشتکی شیرازی، غیاث الدین؛ **اشراق هیاکل النور**؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
۱۵. دیبا، حسین؛ **نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۶. رحمانی، غلامرضا؛ **آموزش فلسفه مشائی و اشراقی**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱.
۱۷. سبزواری، ملاهادی؛ **شرح المنظومه**؛ حواشی محمدتقی آملی؛ تهران: دارالمرتضی، ۱۳۶۹.
۱۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی؛ **مجموعه مصنفات**؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین یحیی؛ **هیاکل النور**؛ تهران: نقطه، [بی تا].
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد؛ (الف)، **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية**؛ تهران: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۱.

۲۱. شیرازی، صدرالدین محمد؛ (الف)، **المبدأ والمعاد**؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۲۲. شیرازی، صدرالدین محمد؛ (ب)، **العرشیه**؛ تصحیح غلامحسین آهنی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۱.
۲۳. شیرازی، صدرالدین محمد؛ (ب)، **مفاتیح الغیب**؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۴. شیرازی، صدرالدین محمد؛ **الحاشیه علی الهیات الشفاء**؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۲۵. شیرازی، صدرالدین محمد؛ **الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۶. شیرازی، صدرالدین محمد؛ **رسالة الحشر**؛ ترجمه و تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مولی، [بی تا].
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **اصول فلسفه و روش رئالیسم**؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **نهایة الحکمة**؛ ترجمه علی شیروانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۹. طوسی، نصیرالدین؛ **أجوبة المسائل النصيرية**؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۳۰. فارابی، ابونصر، **فصوص الحکمة و شرحه**؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.
۳۱. فایز، دایه؛ **معجم المصطلحات العلمیه والعربیة**؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.
۳۲. کاپلستون، فردریک چارلز؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه جلال الدین مجتبیوی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۸۰.
۳۳. مصباح، محمدتقی؛ **شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.
۳۴. مطهری، مرتضی؛ **شرح منظومه**؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۵.

نقد نظریه جاجروی در باره نقش انسان در ایجاد افعال و تصرف در عالم اسباب

مهدی کریمی^۱ و سید محمد عالم رضوی^۲

چکیده

مسئله تصرف و نقش انسان در تحقق امور عالم، از مهم‌ترین مباحثی است که در طول تاریخ، نزاع‌های شدیدی را میان مذاهب اسلامی از معتزله، اشاعره، ماتریدیه، شیعه، سلفیه و... برانگیخته است. این نظریات در میان دوسویه افراط و تفریط از انکار مطلق نقش انسان تا اختیار مطلق انسان در نوسان بوده است. پس از پیدایش سلفیه، این نزاع شدت گرفت؛ چراکه به‌وسيله عده‌ای، مستلزم تکفیر و شرک دانسته شد. در نوشتار حاضر تحلیل سهم انسان در ایجاد افعال و نسبت آن با تصرف الهی با توجه به دیدگاه جاجروی به‌عنوان یکی از شخصیت‌های برجسته علمی دیوبندیه، بلکه تأثیرگذارترین اندیشمند دیوبندیان مماتی - در پاکستان و نیز در بسیاری از مناطق شرق ایران - مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین مدعای جاجروی، نفی هرگونه تصرف و قدرت انسان در تحقق امور عالم طبیعت است که مستلزم تأیید شرک دانستن هرگونه یاری خواستن و توسل به اولیای الهی می‌باشد، ولی به این نظریه، نقدهای متعددی مانند نقد نقضی، حلّی و نیز نقد مبنایی وارد است.

واژگان کلیدی: فاعلیت انسان، تصرف، ماتحت‌الأسباب، مافوق‌الأسباب، نظریه کسب، جاجروی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۷/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۹

۱. استادیار جامعه‌المصطفی‌العالمیه (karimi.m2@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری رشته حکمت اسلامی جامعه‌المصطفی‌العالمیه / نویسنده مسئول (imaalamhaider@gmail.com).

مقدمه

رابطه میان فاعلیت انسان و خداوند، از مباحث کهن در تاریخ اندیشه و عقاید اسلامی می‌باشد که نزاع‌های بسیار و آرای گوناگونی را به خود دیده است. اگرچه ظاهر نصوص دینی و ادله عقلی و کلامی بر هر دو مهر تأیید زده‌اند، ولی چگونگی حل این تنافی ظاهری همواره محل بحث و تأمل بوده است. ازسوی دیگر در سیر تاریخی، مطلب دیگری نیز به این نزاع افزوده شد و آن اینکه آیا تمسک انسان به اسباب، با عقاید اسلامی و نیز متون دینی سازگاری دارد یا منکر بوده و مستلزم شرک است؟

بی‌شک انسان در بعضی کارهای دنیوی از هم‌نوعان خود کمک می‌طلبد و دیگران نیز با بهره‌گیری از اسباب رایج به کمک او می‌شتابند، اما چه‌بسا در برخی موارد با تلاش‌های فردی یا جمعی و با تمسک به امکانات نیز مشکل حل نمی‌شود و به‌همین دلیل انسان مضطرّ به دنبال راه چاره دیگری می‌گردد. در اینجا انسان متدین به‌وسیله دعا از درگاه ذات‌احدیت طلب یاری می‌نماید و گشایش می‌طلبد. گاهی نیز برای درخواست حاجت، بندگان مقرب الهی را واسطه فیض قرار می‌دهد و از آنان استمداد می‌خواهد و به آنان توسل می‌جوید. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این توسل و چاره‌جویی، با عقاید و متون اسلامی سازگار است؟

۱. مفهوم‌شناسی

الف) تصرف: تصرف از ریشه (صرف) در لغت به معنای دست به‌کاری زدن، دگرگون شدن و چیزی را تحت استیلائی خویش داشتن آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۶۷۷-۶۷۸) و در اصطلاح به معنای قدرت بر فعل و مشقت در تحصیل آن است که فاعل با یک فعل زاید، کاری را انجام می‌دهد یا آن را کسب می‌کند؛ به‌همین دلیل می‌توان گفت تصرف معنایی عام نسبت به کسب افعال دارد (احمد نگری، ۱۹۷۵، ج ۱، ص ۲۹۸).

ب) فاعلیت انسان: قدرت و اختیار انسان در تحقق بخشی به افعال غیراضطراری، محل نزاع کلامی میان فرق، متفاوت بوده است و به‌همین دلیل درباره معنای آن و نیز الفاظ مرادف یا قریب به آن نیز اتفاق نظری وجود ندارد. متکلمان معمولاً برای اشاره به این مطلب از اختیار یا قدرت و کسب

استفاده می‌کنند. اختیار، صفتی است که به واسطه آن فاعل، بهترین چیز را از میان اشیا بدون جبر و اضطرار برمی‌گزیند (ر.ک: ابوهلال عسکری، ۱۴۲۱، ص ۲۸) و قدرت در اندیشه متکلمان قوه‌ای است که به انسان امکان فعل و ترک آن را می‌دهد (عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۱، ص ۳۹۱). گفتنی است در مسئله فاعلیت انسان و رابطه آن با فاعلیت خداوند، سه فرض قابل تصور است: فرض نخست، به جبریون تعلق دارد که معتقدند انسان در اعمال خویش هیچ نقش و تأثیری ندارد و تمامی اعمال او مخلوق خداست (بدوی، ۱۹۹۶، ص ۱۰۰). فرض دوم، متعلق به مفوضه است و بر این باورند خداوند پس از آفرینش انسان، امور (افعال اختیاری) وی را به خود او واگذار کرده است و خود هیچ دخالتی در امور انسان ندارد (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۱۷). فرض سوم، ازسوی عدلیه مطرح شده که در آن هردو فرض پیشین «جبر» و «تفویض» نفی شده است. در نظر آنان افعال بندگان اعم از هرگونه تصرف، ازسوی خویش انجام می‌پذیرد (عبدالجبار، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۲۸۸)، ولی فقط خداوند است که آنان را بر افعال‌شان توانا می‌سازد (شهرستانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۷)، بلکه برای هدایت و توفیق به راه درست نیز یاری می‌دهد (زمخشری، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۶۶۷).

ج) نظریه کسب: از آنجا که اشاعره به توحید معتقدند و برای مخلوقات سهمی از خالقیت قائل نبودند و ازسویی به آشکارا می‌دیدند افعال اختیاری انسان را خود انسان ایجاد می‌کند، بر آن شدند که به هر نحو ممکن افعال اختیاری انسان را توجیه کنند و خالقیت را منحصر در ذات باری تعالی بدانند. آنان برای این مقصود «نظریه کسب» را مطرح کرده، قرائت‌های گوناگونی ارائه داده‌اند؛ از جمله: ۱. همزمانی فعل با قدرت؛ ۲. قدرت شأنی و مشروط؛ ۳. تأثیر در عناوین و جهات فعل؛ ۴. قصد و جزم انسان؛ ۵. اعتراف به قدرت و اختیار انسان (قدردان فراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳). در اینجا به جهت اختصار و اهمیت، به ذکر همزمانی فعل با قدرت که تفسیر ابوالحسن اشعری است، بسنده می‌کنیم. نظریه کسب اشعری به طور خلاصه این است که افعال بشر، هم به خدا منسوب است و هم به بشر؛ با این تفاوت که خدا خالق افعال بشر و بشر «کاسب» آن می‌باشد. وقتی کسی سخن می‌گوید، در واقع خداوند خالق صوت است و اما گوینده سخن، کاسب آن فعل می‌باشد. در قرآن نیز آمده است: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره: ۱۸۶). به عبارت دیگر اشعری میان خلق افعال و کسب آنها تفاوت قائل شد و خدا را خالق افعال و انسان را کاسب آن معرفی کرد. البته او بر این باور است که این کسب به قدرت محدثه - ایجادشده در عبد - انجام می‌گیرد. وی با مطرح کردن این نظریه به گمان خود، هم خود را از جبرگرایی مجبره نجات داد و هم هیچ سهمی در خالقیت برای انسان قائل نشد. او دو مقوله متمایز فعل اضطراری و فعل

اختیاری را طرح کرد و سپس به یکی از موضوعات بسیار مهم و محوری کسب یعنی رابطه استطاعت و وقوع فعل پرداخت. اشعری قائل بود که قدرت دو نوع است: نخست، قدرت قدیم که فقط از آن خداست و در خلق و ایجاد فعل مؤثر است و دیگری قدرت حادث که اثری در ایجاد فعل ندارد و تنها فایده‌اش این است که صاحب قدرت، در خویش احساس آزادی و اختیار می‌کند و فقط گمان می‌کند توانایی انجام فعل را دارد (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۹۶).

گفتنی است جاجروی در بسیاری از موارد پیش گفته، جعل اصطلاح کرده که سابقه‌ای در آثار دیگر ندارد؛ از این رو مفاهیمی که او در مباحث کلامی بدان تمسک می‌کند، نیازمند تبیین آتی است و باید در مقاله پیش رو توضیح داده شود. شرح این معانی و مقاصد در خلال مباحث آتی بیان می‌گردد.

۲. تبیین نظریه عبدالغنی جاجروی در باره سهم و تصرف انسان

برای بررسی نظریه جاجروی در موضوع حاضر، در خلال آثار او به این مطلب دست می‌یابیم که وی این مسئله را در ضمن یک اشکال و پاسخ مطرح کرده است. نخست به بیان ظاهر عبارات او در این بحث می‌پردازیم و سپس تحلیل این نظریه را بر اساس احتمالات گوناگون بررسی می‌کنیم و در پایان مقاله به نقد نظریه وی خواهیم پرداخت.

جاجروی در پاسخ یک اشکال فرضی، تحقیق‌یافتن امور دنیوی را به ماتحت‌الأسباب و مافوق‌الأسباب تقسیم می‌کند. در این بحث نخست به تقریر اصل اشکال مفروض اشاره می‌کنیم و سپس به پاسخ جاجروی می‌پردازیم.

تقریر این اشکال مقدر این‌گونه است: اگر توسل به اولیاء‌الله و کمک‌خواستن از آنها شرک باشد، ندا دادن و کمک‌خواستن شما از یکدیگر و نیز استفاده از اشیا برای رفع حاجات نیز شرک است. جاجروی در پاسخ به این اشکال می‌نویسد: در نظر ما امور دنیوی به دو صورت تحقق می‌پذیرد؛ ماتحت‌الأسباب و مافوق‌الأسباب.

۲-۱. ماتحت‌الأسباب و مافوق‌الأسباب

۲-۱-۱. ماتحت‌الأسباب

معنای ماتحت‌الأسباب آن است که انسان با بهره‌گیری از اسباب و وسایل عادی، به آثار و خواصی که خداوند در اشیا قرار داده است، تمسک جوید و از آنها بهره‌بردار؛ مانند استفاده از دارو برای معالجه بیمار، خوردن و آشامیدن برای رفع گرسنگی و تشنگی.

اما حکم: در نظر جاجروی صدازدن و کمک‌خواستن از یکدیگر برای انجام کارهای دنیا و به‌وسیله آلات و اسباب عادی و رایج، مباح و جایز است و شرعاً و عقلاً مانعی ندارد.

۲-۱-۲. مافوق‌الأسباب

معنای مافوق‌الأسباب آن است که انسان بدون استفاده از اسباب عادی و طبیعی با قدرت غیبی، به آثار و خواص اشیا برسد؛ مانند شفای مریض بدون استفاده از دارو و شنیدن و دیدن بدون استفاده از گوش و چشم؛ بنابراین اموری که با قدرت غیبی و تمسک به اسباب فراطبیعی صورت می‌پذیرد، داخل در این قسم قرار می‌گیرد.

اما حکم: در نظر جاجروی از آنجا که هرگونه فعل و تصرف مافوق‌الأسباب تنها مختص خداوند است، پس غیرخدا را مافوق‌الأسباب خیر و شرّ رسان دانستن و به این اعتقاد او را صدازدن، از او کمک‌خواستن، به دورش طواف کردن و نزدش نشستن (اعتکاف)، همگی شرک صریح می‌باشد و نفی‌ای که در قرآن و روایات آمده، مخصوص به همین قسم است (جاجروی، ۲۰۱۸، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۴ / همو، ۲۰۱۵، ص ۳۶۹ / نیز ر.ک: همو، [بی‌تا]، ج ۱، صص ۱۳، ۱۰۰ و ۱۳۴ / همو، ۱۴۳۷، ص ۵۸).

۲-۲. تصرف تکوینی و تصرف تشریحی

مطلب دیگری که جاجروی در این مسئله مطرح می‌نماید اینکه او در بحث شرک، تصرف را به تکوینی و تشریحی تقسیم می‌کند.

۲-۲-۱. تصرف تکوینی

مقصود از تصرف تکوینی، تصرف مافوق‌الأسباب در امور دنیوی است؛ مانند تصرف در شادی و غم، سلامتی و بیماری، مرگ و زندگی، فراوانی و تنگی رزق و روزی، توالد و تناسل، آوردن باد و باران، پیروزی و شکست، سعادت و شقاوت بندگان و نیز تصرف مافوق‌الأسباب سماویه، جوّیه، ارضیه و ماتحت‌الثری. در نظر جاجروی همه این تصرفات فقط مختص خداوند است.

اما حکم: اعتقاد به هر یک از این تصرفات ویژه الهی برای غیرخدا ذاتاً یا اعطائاً و نیز متصرف مافوق‌الأسباب دانستن او ذاتاً یا اعطائاً، در سود و ضرر رسانی مخلوقات همه عالم یا یک منطقه خاص و در همه کارهای کوچک و بزرگ، مهم و غیرمهم یا فقط در کارهای کوچک و معمولی، به‌گونه‌ای که آن غیر در هر زمانی بتواند حکمی به میل خودش در مورد مخلوقات اجرا کند، چنین باوری شرک در تصرف تکوینی است.

۲-۲-۲. تصرف تشریعی

تصرف تشریعی به معنای تصرف مافوق‌الأسباب در امور شرعیه است؛ مانند تصرف در احکام حلال و حرام یا جایز و غیرجایز (ر.ک: همو، ۲۰۱۸، ج ۱، ص ۵۱۸-۵۲۳ / همو، ۲۰۱۵، ص ۱۸۱-۱۸۱). به عبارت دیگر تصرف تکوینی، تصرف در امور خلقی و تکوینی عالم است؛ مانند آوردن باد و باران، رساندن رزق و روزی مخلوق و تصرف تشریعی یعنی دخل و تصرف در قوانین که خداوند برای تنظیم حیات بشری وضع کرده است؛ مانند تصرف در حلال و حرام یا جایز و غیرجایز.

اما جاجروی پس از طرح این موضوع و حکم آن به پرسش و اشکالی اشاره می‌کند که ممکن است در اینجا مطرح شود و آن اینکه آیاتی از قرآن کریم مانند آیه شریفه «فَأَلْمَدَبَرَاتِ أَمْراً» (نازعات: ۵) صریحاً بر متصرف بودن ملائکه و مانند آن دلالت دارد، در حالی که این نظریه، تصرف غیرخدا را شرک می‌داند. جاجروی در پاسخ اشکال مذکور، مکرراً تصرف را به تملیکی و تعمیلی تقسیم می‌کند و به شرح ذیل به بیان آنها می‌پردازد:

۲-۳. تصرف تملیکی و تعمیلی**۲-۳-۱. تصرف تملیکی (تفویضی، مافوق‌الأسباب و بالاستقلال)**

مقصود از تصرف تملیکی آن است که خداوند، قدرت و اختیار تصرف مافوق‌الأسباب یک منطقه خاص را به موجودی به‌نحوی کلی سپرده است؛ به‌گونه‌ای که آن فرد با اختیار و به میل خویش هرچه بخواهد، انجام دهد و مکرراً طلب اذن نکند.

اما حکم: به نظر جاجروی این عقیده نیز شرک است (جاجروی، ۲۰۱۸، ج ۱، ص ۵۳۰ / همو، ۲۰۱۵، ص ۲۵-۲۶).

۲-۳-۲. تصرف تعمیلی (غیر تفویضی و ماتحت‌الأسباب)

تصرف تعمیلی یعنی همه امور جهان به‌دست خداوند است و فقط با اراده، اختیار و حکم او انجام می‌پذیرد، اما به‌خاطر حکمت بالغه ذات الهی برخی امور جهان به‌وسیله بعضی از مخلوقات که مجبور محض و اجرا کنندگان بی‌چون و چرای حکم‌اند و هیچ اختیار و استقلالی از خود ندارند، به‌نحو ماتحت‌الأسباب تحقق می‌یابد.

حکم: اعتقاد به این نوع از تصرف برای مخلوق شرک نیست، اما برای اثبات چنین تصرفی دلیل

شرعی - نص قطعی - لازم است؛ همان‌گونه که درباره برخی ملائکه و تصرف حضرت خضر نبی بدان تصریح شده است؛ پس این اعتقاد بدون دلیل روشن و قطعی، حرام و غیرجایز است. البته این مطلب درحقیقت تصرفی نیست، بلکه نوعی اجرای حکم بوده و اطلاق تصرف به آن مجازاً می‌باشد؛ زیرا تصرف فقط مختص خداوند است (همو، ۲۰۱۸، ج ۱، ص ۵۴۷-۵۴۶ / همو، ۲۰۱۵، ص ۴۵).
براین اساس می‌توان گفت در تصرف تفویضی، نوعی ملکیت و استقلال است؛ یعنی خداوند، تصرف در امور تکوینی یک بخش خاص را به‌گونه‌ای به موجودی سپرده است که آن فرد با اختیار و به میل خویش هرچه بخواهد، انجام دهد. البته مالک حقیقی خداست و می‌تواند در هر زمانی این اختیار را از او پس بگیرد، ولی در تصرف تعمیلی از اختیار و استقلال خبری نیست و تنها تعمیل حکم (به‌عمل آوردن و محقق نمودن) است و بس!

۲-۴. ادله انکار تفویض تصرف

جاجروی تصرف را مطلقاً منحصر به ذات الهی می‌داند؛ یعنی مدبر و متصرف در تمامی اشیا فقط الله است و غیر او در هیچ چیز تصرف کلی، جزئی، ذاتی، عطایی و تفویضی ندارد. کارهای کوچک و بزرگ، مهم و غیرمهم جهان فقط به‌دست خداوند است و هیچ موجودی اذن و قدرت دخل و تصرف در امور جهان ندارد (همو، ۲۰۱۸، ج ۱، ص ۶۱، ۱۰۶-۱۰۵ و ۵۳۵-۵۳۰ / همو، ۲۰۱۵، ص ۳۴، ۵۴ و ۶۵-۶۳)؛ براین اساس در نگاه او اعتقاد داشتن به تصرف تفویضی، شرک است. جاجروی ادله نفی تفویض تصرف را در چند صورت بیان می‌کند:

الف) صورت ایجابی: مدبر و متصرف در همه امور طبیعت فقط خداست؛ بر اساس آیاتی چون: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (رعد: ۲) و «سُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» (یاسین: ۸۳) (جاجروی، ۲۰۱۸، ج ۱، ص ۵۳۰).

ب) صورت سلبی عام: خداوند هیچ مخلوقی را قدرت و اختیار کلی یا جزئی در تصرف امور تکوینی و تشریحی نداده است (همو، ۲۰۱۸، ج ۱، ص ۵۳۶ / همو، ۲۰۱۵، ص ۵۴).
خداوند برای نفی تصرف از غیرخودش در چندین آیه از قرآن کریم فعل‌های منفی می‌آورد که دلالت بر عموم دارد؛ مانند: «لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...» (رعد: ۱۶)، «... مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ» (فاطر: ۱۳) و «لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَ لَا نَفْعًا» (مائده: ۷۶) (جاجروی، ۲۰۱۸، ج ۱، ص ۵۴۳ / همو، ۲۰۱۵، ص ۵۷).

ج) صورت سلبی خاص: پیامبر ﷺ با همه مقام و منزلتی که داشت، همانند سایر انبیا هیچ قدرت و اختیار تصرف مافوق الأسباب از خود یا ازسوی خداوند در هدایت و گمراهی امتش نداشت و در بقیه امور دینی و دنیوی نیز مالک خیر و شر آنان نبود: «قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَ لَا رَشَدًا» (جن: ۲۱) (جاجروی، ۲۰۱۸، ص ۷۱).

د) صورت سلبی اخص: پیامبر گرامی اسلام ﷺ نه تنها عهده‌دار نفع و ضرر دیگر مخلوقات نیست، بلکه همانند بقیه پیامبران مالک و مختار خیر و شر جسم و جان خود هم نیست؛ به استناد آیه: «قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَ لَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» (اعراف: ۲۳) (جاجروی، ۲۰۱۸، ص ۱۳۴). در مجموع جاجروی به‌طور کلی تمامی انواع تصرفات را مختص خدا می‌داند و برای مخلوقات - حتی پیامبران - هیچ بهره و سهمی در تحقق و خلق امور عالم قائل نیست.

۲-۵. صور و فروض گوناگون در مسئله

اکنون که ظاهر بیانات جاجروی و ادله او در انکار قدرت تصرف انسان در امور عالم طبیعت را ذکر کردیم، نوبت آن می‌رسد که تا حد ممکن زوایای نظریه او را کشف نماییم تا بتوانیم آن را مورد ارزیابی قرار دهیم.

ممکن است بگوییم مقصود جاجروی از ماتحت الأسباب یعنی افعالی که انسان عادی با اسباب طبیعی انجام می‌دهد و مافوق الأسباب یعنی فعل خارق العاده انسان که با قدرت غیبی و بدون استفاده از اسباب عادی تحقق می‌یابد.

یا بگوییم ماتحت الأسباب به معنای همه افعال انسان اعم از طبیعی و فراطبیعی که او در طول زندگی انجام می‌دهد و مافوق الأسباب یعنی تمامی افعال خداوند چه در حوزه طبیعی یا فراطبیعی، چه در حوزه تکوینی یا تشریحی صورت می‌گیرد.

مقصود از ماتحت الأسباب، افعال تمامی موجودات از جمله انسان است که با قدرتی وابسته به اسباب انجام می‌پذیرد و مقصود از مافوق الأسباب، افعال خداوندی است که با قدرتی ماوراء طبیعت که در آن نیازی به مداخله اسباب نیست، تحقق می‌پذیرد.

فرض دیگر اینکه منظور از ماتحت الأسباب، تصرف در عالم خلق باشد؛ یعنی خلق و ایجاد در عالم طبیعت و مافوق الأسباب یعنی تصرف در عالم امر به معنای تدبیر و اداره کردن عالم خلق است.

معنای ماتحت الأسباب خلق و صدور فعل به وسیله قدرت خداوند در انسان، مقارن و همزمان با

قدرت جدید و حادث در انسان باشد که همان نظریه کسب است و مافوق‌الأسباب به معنای هر فعل و تصرفی فراطبیعی که بدون نیاز به اسباب و وسایل صورت می‌گیرد. یا اینکه ماتحت‌الأسباب یعنی حوادث عالم طبیعت که از مجرای اسباب طبیعی رخ می‌دهد و مافوق‌الأسباب یعنی اتفاقات و حوادث عالم طبیعت که از مجرای فراطبیعی رخ می‌دهند. مقصود از ماتحت‌الأسباب، سنت‌های محکوم مانند قوانین رایج در عالم طبیعت است و منظور از مافوق‌الأسباب، سنت‌های حاکم بر آنهاست؛ مانند افعال خارق‌العاده به‌ویژه معجزات و کرامات اولیای الهی.

به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین صورت به دیدگاه جاجروی، صورت پنجم باشد. البته فرض سوم و ششم نیز به دیدگاهش نزدیک است؛ هرچند با توجه به آثار گوناگون، بیشترین تأکید وی بر نظریه کسب است. فرض اول و دوم درست نیست؛ زیرا اولاً، او انسان را وسیله‌ای مانند دیگر اشیا تلقی می‌کند؛ ثانیاً، به‌جز خداوند هیچ مخلوقی را قادر و فاعل نمی‌داند (ر.ک: همو، ج ۱، ص ۵۹۹)؛ ثالثاً، مافوق‌الأسباب را فقط به خدا نسبت می‌دهد (همان، صص ۳۸۴ و ۳۸۶/ همو، ۲۰۱۵، صص ۱۲-۱۸، ۲۶-۲۷، ۳۱ و ۴۵-۴۶). فرض چهارم نیز درست نیست؛ زیرا اولاً، او در امور ماتحت‌الأسباب، هرگز کلمه «تصرف» را به کار نمی‌برد (همو، ۲۰۱۸، ج ۱، ص ۳۸۱)؛ ثانیاً، هر تصرفی را مختص به خدا می‌داند (همان، صص ۶۱، ۱۰۵-۱۰۶ و ۵۳۰-۵۳۵/ همو، ۲۰۱۵، صص ۳۴، ۵۴ و ۶۳-۶۵)؛ ثالثاً، تدبیر برخی امور جهان را به مخلوق نسبت می‌دهد، اما آن را اجرای حکم از طریق ماتحت‌الأسباب می‌داند (همو، ۲۰۱۸، ج ۱، صص ۵۴۶-۵۴۷).

در مجموع می‌توان گفت به اعتقاد جاجروی، هر فعل و تصرفی در عالم طبیعت، از آن خداست و همه امور جهان فقط با قدرت و اراده خداوند انجام می‌پذیرند؛ از جمله افعال انسان و نقش انسان در خلق و ایجاد افعال، نقش محل و حلول است، نه صدور.

اکنون که به قدر ممکن نظریه جاجروی را تبیین و تحلیل کردیم، لازم است این نظریه را بر اساس نگرش کلامی مورد نقد و ارزیابی قرار دهیم. قطعاً در این مسئله توجه به گونه‌های مختلف نقد و نیز مبانی و لوازم دیدگاه‌های جاجرودی بایسته و شایسته است.

۳. نقد دیدگاه جاجروی

در مقابل نظریه جاجروی می‌توان نقدهایی را مطرح کرد که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۳-۱. نقد مینایی

منحصر کردن تصرف به ذات الهی درحقیقت نفی فاعلیت طولی در مخلوقات و انکار وسائط است که در واقع به جبرگرایی منتهی می‌شود؛ بر همین اساس جاجروی فاعل منحصر به فرد در عالم هستی را خداوند و همه مخلوقات از جمله انسان را مجبور محض دانسته و نیز اطلاق فاعل بر هر موجود دیگری غیر از خدا را مجازی و بدون پشتوانه حقیقی می‌داند (همان، ص ۵۴۶-۵۴۷/ همو، ۲۰۱۵، ص ۴۶)، اما باید دانست اراده و مشیت خداوند بر آن است که انسان با اختیار خود، افعالش را انجام دهد؛ پس هم افعال انسان و هم مسئولیت آنها بر عهده انسان است، ولی از آن‌رو که خداوند این قوا و نیروها را به انسان داده است، افعال انسان مستند به خداوند بوده و مستلزم جبر هم نخواهد بود.

جاجروی به گمان اینکه نفی تفویض و اختیار مطلق از مخلوقات، مستلزم اثبات توحید در ربوبیت است، به شدت با مسئله تفویض مخالفت می‌کند و با آن سر ستیز دارد و تلاش بسیاری برای نفی تفویض کرده است؛ بر همین اساس استغاثه، توسل، تبرک جستن و استمداد از اولیاء الله را حرام و شرک می‌داند و نیز اعتقاد به تأثیرگذاری و نقش دیگر موجودات در تحقق افعال الهی را شرک می‌شمارد (ر.ک: همو، ۲۰۱۸، ج ۱، صص ۵۳۶ و ۵۴۳/ همو، ۲۰۱۵، صص ۴۸-۵۷، ۷۱ و ۱۳۴)، در عین حال توجه به این نکات نقدی لازم است:

الف) خداوند متعال بسیاری از امور همچون باد و باران، توالد و تناسل و رزق و روزی را به غیر خود نسبت داده و به کارگزاران خود حق تصرف داده است. در واقع نظام آفرینش با یک سلسله اسباب و مسببات با نظم و ترتیب خاص اداره می‌شود که ذات حق در رأس همه موجودات قرار دارد و میان بقیه موجودات، سلسله مراتب محقق می‌باشد، ولی اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند و مستقل در تأثیر نیستند، بلکه مؤثر حقیقی تنها خداست. آنچه در لسان دین، به عنوان ملائکه و جنود الهی و رسل الهی - رسل تکوینی، نه رسل تشریحی - و مقسمات امر و مدبرات امر آمده است و مفاهیمی مانند عرش، کرسی، لوح و قلم که وجود یک سلسله تشکیلات معنوی و الهی را برای خدا معرفی می‌کند، همه برای تفهیم همین حقیقت است که خدای متعال، آفرینش را با نظام خاص و ترتیب مشخص، اداره و اجرا می‌کند. در این نظام، ذات حق در رأس همه موجودات قرار دارد و ملائکه، مجریان فرمان او هستند؛ البته میان ملائکه نیز سلسله مراتب محقق است. فراموش نکنیم نسبت خدا به موجودات، نسبت آفریدن و ایجاد کردن و تکوین است و نظام

اطاعت بین خدا و ملائکه، جنبه تکوینی و حقیقی دارد، نه جنبه قراردادی و اعتباری. فرمان خدا حرف نیست، ایجاد است. اطاعت ملائکه نیز متناسب با آن است. وقتی می‌گوییم به فرشتگان فرمان داده که چنین کنند، معنایش آن است که آنان را به‌گونه‌ای ایجاد کرده است که علت و فاعل باشند برای فعل و معلول مخصوص، و معنای اطاعت ملائکه نیز همین علیّت و معلولیت تکوینی است. درحقیقت نظام یادشده مبتنی یک نظام تکوینی است و بر همین اساس قرآن کریم تدبیر خلقت را گاهی به «خدا» نسبت می‌دهد و گاهی به فرشتگان. گاهی می‌گوید: «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ: خدا کار را از آسمان به زمین تدبیر می‌کند و می‌فرستد» (سجده: ۵) و گاه می‌گوید: «فَالْمُدَبِّرَاتِ أُمْرًا: قسم به فرشتگان تدبیرکننده کار» (نازعات: ۵) (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۲۹).

ب) جاجروی از این نکته غفلت کرده است که ثبوت تأثیر برای غیرخدا - اعم از تأثیر مادی یا معنوی - ضروری است و نمی‌توان آن را انکار کرد. خداوند در قرآن کریم تأثیرگذاری امور را با همه انواعش به غیر خود نسبت داده است. علاوه بر اینکه انکار مطلق آن به نفی قانون علیت منجر می‌شود که رکن و اساس همه ادله توحید نیز هست.

آری! آن تأثیر که خدا در کلام مجیدش از غیرخود نفی کرده، تأثیر استقلالی است که هیچ موحدی در آن سخنی ندارد. هر مسلمان می‌داند که هندوانه و سردی‌اش در طبع، عسل و گرمی‌اش در مزاج، از آن خداست. اوست که هرچیزی را آفریده و اثرش را نیز خلق کرده است و هیچ موحدی نمی‌گوید عسل در بخشیدن حرارت به بدن، حاجتی به خدای تعالی ندارد، اما اینکه بگوییم نه آب اثر رطوبت و سردی دارد و نه آتش اثر حرارت، درحقیقت بدیهی و وجدانی عقل را انکار کرده‌ایم و از فطرت بشری خارج شده‌ایم؛ بنابراین وقتی خداوند بتواند به فلان موجود، فلان اثر و خاصیت را ببخشد، چرا نتواند به اولیای درگاهش مقام شفاعت و وساطت در آمرزش گناهان و برآمدن حاجات را ببخشد و حتی در تربت آنان اثر شفا بگذارد؟ اگر مؤمنان در درخواست‌هایشان خدای تعالی را به جاه آن حضرات و به حق آنان سوگند می‌دهند، به دلیل این آیه است: «وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّا جُنْدُنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ: فرمان ما به سود بندگان مرسل ما از ازل چنین بوده است که تنها آنان منصورند و اینکه تنها لشکر ما غالب‌اند» (صافات: ۱۷۱-۱۷۳) و نیز می‌فرماید: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا: ما به‌طور حتم، رسولان خود و آنهایی را که به آنان ایمان آورده‌اند، یاری می‌کنیم» (مؤمن: ۵۱).

بنابراین چنین کسی که این گونه اعمالی را انجام می‌دهد، می‌خواهد وسیله‌ای به درگاه خدا ببرد تا به آیه شریفه: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ: ای اهل ایمان! از خدا بترسید و به او توسل جوید» (مائده: ۳۵) عمل کرده باشد؛ پس این خود خداست که ابتغاء وسیله به آن حضرات را تشریح کرده است و دوست داشتن آنان و تعظیم‌شان را واجب فرموده و همین دوستی و تعظیم را وسایلی به درگاه خود قرار داده است و معنا ندارد خداوند محبت به چیزی و تعظیم آن را واجب کند و در عین حال آثار آن را تحریم نماید. قرآن کریم امر تمامی موجودات را به خدا نسبت می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند و مستقل در تأثیر نیستند، بلکه مؤثر حقیقی تنها خداست و کسی نیست که در چیزی از عالم تصرف نماید، مگر پس از آنکه خدا اجازه دهد و این مسئله هیچ منافاتی با توحید در ربوبیت ندارد و شرک محسوب نمی‌شود و اگر در بعضی از آیات تأثیری از غیر خدا نفی شده است، تأثیر استقلالی است؛ بنابراین هیچ مانعی در این کار نیست که کسی از راه دوستی اولیای الهی و تعظیم امرشان و سایر آثار و لوازمی که برای محبت و تعظیم هست، به درگاه خدا تقرب جوید. این امر در صورتی است که دوستی و تعظیم و بوسیدن ضریح و دیگر آثار محبت، جنبه توسل و استشفاع داشته باشد، نه اینکه این امور و این اشخاص را مستقل در تأثیر بدانند یا این اعمال جنبه پرستش داشته باشد (طباطبایی، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۴۳۶-۴۳۷).

۳-۲. نقد ساختاری

همان‌گونه که بیان شد، جاجروی تقسیمات گوناگونی را در تقسیم‌بندی تصرف بیان کرده که شرایط و قواعد منطقی تقسیم در آنها لحاظ نشده است؛ از جمله: جامع افراد و مانع اغیارنبودن تقسیم، عدم تباین اقسام از حیث مصداق، عدم ملاک و مبنای یگانه در تقسیم. به عبارت دیگر جعل اصطلاح یا ارائه تقسیم متفاوت، اشکالی ندارد، اما با حفظ شرایط؛ از جمله اینکه هر اصطلاح جدیدی باید دقیقاً و کاملاً تبیین شود که خواننده دچار اشتباه یا خلط مفهومی نشود و از حیث معنا و مفهوم اشتراک لفظی پیش نیاید.

اما در آثار جاجروی در بحث تصرف و حکم آن پراکندگی، بی‌نظمی و ابهام در بیان آرا و نظریات به‌روشنی دیده می‌شود؛ مثلاً در مورد اقسام تصرف، کلمات وی بعضاً متناقض است؛ زیرا اولاً، تصرف تکوینی اعطائاً همان تصرف تملیکی است؛ ثانیاً، تصرف مدبرات امر (ملائکه) را که نوعی تصرف مافوق‌الاسباب بوده و از امور تکوینی است، تصرف ماتحت‌الاسباب نامیده است؛ ثالثاً، وقتی هرگونه

فعل و تصرف مختص به خداست، تقسیم کردن تصرف به مافوق‌الأسباب و ماتحت‌الأسباب و نیز تملیکی و غیرتملیکی معنا ندارد.

۳-۳. نقد محتوایی

نخست آنکه جاجروی در تألیفاتش هیچ تعریفی از تصرف ارائه نکرده است و دیگر آنکه او به آیاتی از قرآن کریم که ظاهر آن نفی تصرف از غیرخدا کرده، تمسک کرده است؛ مانند: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ وَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ ضَرّاً وَ لَا نَفْعاً وَ لَا يَمْلِكُونَ مَوْتاً وَ لَا حَيَاةً وَ لَا نُشُوراً؛ و به جای خدا معبودهایی گرفتند که چیزی را نمی‌آفرینند و خود آفریده می‌شوند و برای خودشان مالک زیان و سودی نیستند و تسلطی بر مرگ و حیات و برانگیختن پس از مرگ ندارند» (فرقان: ۳).

ازسوی دیگر جاجروی اموری را که با استفاده از اسباب طبیعی و عادی تحقق می‌یابند، ماتحت‌الأسباب می‌نامد، درحالی‌که ماتحت‌الأسباب، اموری که با اسباب غیرطبیعی صورت می‌پذیرند - مانند معجزات پیامبران و افعال فرشتگان و مجردات - را نیز شامل می‌شود.

اما جاجروی و امثال او که آیات مذکور را دستاویزی برای نفی هرگونه استمداد و توسل به انبیا و اولیای الهی قرار داده‌اند و آن را نوعی شرک پنداشته‌اند، اشتباه ایشان از آنجا سرچشمه گرفته است که تصور کرده‌اند توسل به بزرگان دین آن است که او را در برابر خداوند مستقل بدانیم و مالک سود و زیان، ولی اگر کسی با این عقیده که پیامبر و اولیا از خود چیزی ندارند و هرچه بخواهد از خدا می‌خواهد، به آنان توسل جوید یا از آنها استمداد بخواهد، عین توحید و عین اخلاص است و همسان چیزی است که قرآن با جمله «إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ» بدان اشاره کرده است. به عبارت دیگر منظور از این آیات، نفی تصرف مباحثی و استقلال‌لی است، نه تصرفات طولی مخلوقات.

براین اساس آنها که برای پیامبر و ولی خدا قدرتی بالذات و تصرفی مستقل در مقابل خدا قائل‌اند، این امر نوعی شرک است و نیز کسانی که قدرت بالغیر را از آنها نفی می‌کنند، درباره استمداد و توسل جستن در اشتباه‌اند.

توجه به این نکته نیز در نقد جاجروی مهم است که از دیدگاه حکما، افعال ماتحت‌الأسباب و کمک‌خواستن از یکدیگر به‌وسیله اسباب و آلات طبیعی و عادی در واقع همان علل اعدادی (معدّات) در نظام آفرینش است و قائل شدن به این مسئله هیچ ایرادی ندارد، اما اینکه جاجروی

افعال خارق العاده را از نوع مافوق‌الأسباب می‌داند، خطاست (جاجروی، ۲۱۱۸، ج ۱، صص ۱۲۳ و ۳۹۰)؛ زیرا به عقیده اندیشمندان اسلامی، تصرف و فعل مافوق‌الأسباب مختص خدای متعال است، ولی افعال خارق العاده مختص به خدا نیست، بلکه آنها نیز در ردیف قسم نخست یعنی ماتحت‌الأسباب قرار می‌گیرند؛ مانند معجزات و کارهایی که مجردات و فرشتگان انجام می‌دهند که در قرآن کریم با تعبیر «مدبرّات أمر» از آنها یاد شده است.

همچنین در مورد تقسیم امور به ماتحت‌الأسباب و مافوق‌الأسباب باید دانست استناد پدیده‌های این جهان به عوامل طبیعی و به خدا، در یک سطح نیستند؛ یعنی این‌گونه نیست که خدا و طبیعت با همکاری یکدیگر کاری را انجام دهند؛ برای مثال قدرت خدا در کنار خورشید و زمین قرار گیرد و هرسه با هم کار کنند تا روز و شب پدید آید. این تصور از نظام آفرینش، مطابق با واقع و منطبق بر بینش قرآنی نیست. از نظر قرآن کریم تأثیر اراده خداوند در بالاترین سطح قرار می‌گیرد و به تعبیری در طول عوامل دیگر است، نه در عرض و به صورت جانشینی یا اشتراکی. مقصود از اختلاف مراتب تأثیر، این است که تأثیر اصلی و استقلالی از آن خداست. تأثیر خداوند به قدری اصالت دارد که در آن سطح، هیچ چیز دیگری را نمی‌توان مؤثر دانست. اشیای دیگر در شعاع تأثیر او و به اندازه‌ای که اراده‌اش تعلق گرفته است، مؤثرند و اگر اراده خداوند برداشته شود، همه عوامل دیگر به معنای وجودی و واقعی هیچ‌اند، نه اینکه هستند، ولی تأثیری ندارند.

رابطه فاعلیت الهی با دیگر موجودات به گونه‌ای است که قابل مقایسه با هیچ رابطه‌ای میان دو موجود دیگر نیست، بلکه بسی ژرف‌تر و عمیق‌تر است. حتی معجزات پیامبران و کرامات اولیای الهی مانند زنده کردن مردگان و شفادادن بیماران، با کارهای خدا تفاوت اساسی دارد؛ زیرا استناد این کارها به خداوند، استناد به فاعلی است که هستی بخش عالم است و در کار خود به غیر نیاز ندارد، ولی استناد این‌گونه کارها به پیامبران و اولیای الهی، استناد به فاعل‌هایی است که از خود هیچ ندارند و در اصل وجود و تمامی حرکات و آثارشان به اراده خداوند وابسته‌اند. چنان‌که اشاره شد، ما نمی‌توانیم حقیقت آن رابطه را درک کنیم، ولی می‌توانیم بفهمیم اگر خدا و اراده او نباشد، هیچ تأثیر و علیتی باقی نخواهد بود؛ کما اینکه گفته می‌شود «لا مؤثر فی الوجود إلاّ الله» و این به معنای پذیرفتن فاعلیت الهی در شریف‌ترین سطح است.

بنابراین استناد پدیده‌ها به خداوند، به معنای نفی تأثیر علل و عوامل دیگر نیست؛ برای نمونه اگر

می‌گوییم خداست که شب و روز را می‌آفریند، بدین معنا نیست که خدا این کار را بدون زمین و خورشید انجام می‌دهد. بدون زمین و خورشید و حرکت وضعی زمین، شب و روز معنا نخواهد داشت. همان خدایی که شب و روز را آفریده است، زمین، خورشید و دیگر کرات آسمانی و نیروهای میان آنها را نیز آفریده و هریک را در مسیری معین به‌جریان انداخته است: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» و اوست که شب و روز و خورشید و ماه را آفرید، هریک در چرخه‌ای شناورند» (انبیاء: ۳۳). اراده خداوند به همان اندازه که در گردش زمین به دور خود و خورشید و پیدایش شب و روز مؤثر است، در پیدایش خود خورشید و دیگر کرات آسمانی تأثیر دارد. اساساً هستی و دوام همه عالم، یکسره به اراده اوست. همچنین اگر می‌گوییم خدا مریضی را شفا داد، بدین معنا نیست که هیچ عامل مادی در آنجا اثر نمی‌کند و اگر می‌گوییم خدا به کسی روزی داد، بدین معنا نیست که هیچ عامل طبیعی در کار نیست و ناگهان این روزی از عالمی دیگر نازل شده است. خدا روزی می‌دهد؛ یعنی با همان نانی که گندمش را کشاورز می‌کارد، بارانش از آسمان نازل می‌شود و نور و حرارتش را خورشید تأمین می‌کند. خدا روزی می‌دهد. مگر روزی دادن غیر از آفرینش و تدبیر پدیده‌های جهان است؛ به‌گونه‌ای که به تأمین نیاز هر جاندار بینجامد؟ چه کسی جز خدا این نظام هماهنگ را که این نتایج را می‌دهد، آفریده و برقرار کرده است؟ پس روزی‌دهنده اوست، احیاکننده اوست، میراننده اوست و در یک کلمه، همه کارها به‌دست اوست، اما چنان‌که گفتیم، تأثیر خدا در پیدایش پدیده‌ها در عرض عوامل دیگر و به‌جای آنها نیست، بلکه دیگر عوامل در طول اراده الهی قرار می‌گیرند؛ پس کلید حل مسئله، استناد یک پدیده به خدا و دیگر عوامل طبیعی و ماورایی، به این است که رابطه خدا را با این عوامل به‌صورت عرضی نبینیم و تأثیر اراده او را در سطحی فراتر از سطح تأثیر عوامل مادی و غیرمادی بدانیم. باید توجه داشت هر سببی در این عالم، آفریده خداست و خداوند آن را برای تحقق امر دیگری سبب قرار داده است و در هر حال، اصل هستی و تأثیر آن، لحظه به لحظه به وجود خدا و اراده او وابسته می‌باشد.

در اینجا نمونه‌ای از تأثیر طولی اراده خداوند بر پدیده‌های این عالم را از زبان قرآن کریم ذکر می‌کنیم. خدای متعال در آیه مبارکه می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا: خداست که جان‌های انسان‌ها را هنگام مرگ می‌گیرد» (زمر: ۴۲). در اینجا گرفتن جان، به خدا نسبت داده شده است. در آیه دیگری می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»: بگو فرشته مرگی که بر شما

گمارده شده است، جان شما را می‌ستاند» (سجده: ۱۱). در جای دیگر می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا: تا هنگامی که مرگ یکی از شما فرارسد، فرستادگان ما [فرشتگان] جانش را می‌گیرند» (انعام: ۶۱). ابتدا ممکن است کسی گمان کند میان این آیات، تناقض وجود دارد؛ چراکه در جای می‌فرماید: خدا جان‌ها را می‌گیرد و در جای دیگر، ملک‌الموت چنین می‌کند و در جای دیگر، سایر فرشتگان الهی! حقیقت اینکه این سه آیه، بیانگر ارتباط طولی میان اراده الهی و سایر عوامل در تحقق یک پدیده است. مؤثر حقیقی، اراده خداست که در رأس همه چیز قرار دارد و اراده او از راه ملک‌الموت جریان می‌یابد. ملک‌الموت نیز به فرشتگان زیردست خود فرمان می‌دهد. در نتیجه نسبت‌دادن دریافت جان‌ها به فرشتگان، ملک‌الموت و خداوند درست است و مستلزم تناقض نیست؛ زیرا این نسبت‌ها در عرض یکدیگر نیستند، بلکه تأثیر استقلالی، تنها از آن خداست و تأثیر بقیه به اراده و اذن الهی است؛ بنابراین همه این نسبت‌ها درست است؛ هم رُسُل جان‌ها را گرفته‌اند، یعنی فرستادگان خاص که مباشرند و مستقیماً جان می‌گیرند، هم ملک‌الموت گرفته است - زیرا این فرستادگان تحت فرمان ملک‌الموت‌اند - هم خدا می‌گیرد؛ چراکه وجود و تأثیر تمامی اینها از خداست و آنها مقدرات الهی را به اذن الهی به اجرا می‌گذارند (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۱).

در مجموع باید گفت همه عوامل و پدیده‌های مادی، طبیعی و ماورای طبیعی، تأثیرگذارند، ولی از خود هیچ استقلالی ندارند، بلکه اصل وجود، ادامه هستی و تأثیر همه آنها وابسته به اراده خداوند است و به اندازه‌ای که اراده او تعلق گرفته، اثر خود را در طول تأثیر خداوند اظهار می‌کنند. به شکل قانونی عام باید گفت هر رابطه سببی که میان دو موجود برقرار باشد، آن رابطه در سطحی بالاتر از فهم ما میان خدا و آن دو موجود برقرار است. خداست که آن سبب را ایجاد می‌کند و آن را واسطه قرار می‌دهد تا تأثیرات دیگری در این عالم تحقق یابد.

۳-۴. نقد درونی

از نظر جاجروی، هرگونه تصرف به‌ویژه مافوق‌الأسباب، منحصر به ذات خداوند است و کسی جز خداوند نمی‌تواند خارج از حیطه اسباب عادی کاری انجام دهد؛ پس توسل و یاری خواستن از اولیاءالله با اعتقاد به توان تصرف مافوق‌الأسباب، شرک به خداوند است. اما باید دانست توسل به پیامبران و اولیای الهی پس از رحلت آنان و درخواست کمک از

آنان، با اعتقاد به حیات برزخی معنا می‌یابد و با نفی حیات برزخی، سخن گفتن با اموات بی معنا خواهد بود، ولی بیشتر علمای دیوبندیه به ویژه پیشینیان و چهره‌های شاخص این مکتب به حیات دنیوی و عنصری برای پیامبر اکرم ﷺ و سایر انبیا و اولیاء الله قائل اند (سهارنپوری، ۱۴۰۴، ص ۴۴) و همچنین استمداد و کمک خواستن از غیر خداوند را نزد صحابه ثابت می‌دانند (ر.ک: مهاجر مکی، [بی تا]، ص ۵۷-۶۴). در صورت اعتقاد به چنین حیاتی برای پیامبر اکرم ﷺ و انبیا و اولیاء الله، عملاً هیچ مشکلی برای قائل شدن به توسل و استغاثه به ارواح اولیای الهی پس از ممات، نخواهد بود؛ بر همین اساس می‌بینیم آنان پیوسته به اولیای الهی و انبیای عظام متوسل می‌شوند و اتباع‌شان را نیز به این کار ترغیب می‌کنند (مدنی، ۲۰۰۴، ص ۵۶) و مسئله توسل به زندگان و مردگان را از مسائل مهمی می‌دانند که باعث تمایز دیوبندیه از وهابیت می‌گردد (افغانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۸۰۳).

در اینجا و برای تثبیت بیشتر این مسئله لازم است اشاره‌ای به انواع توسل در اندیشه آنان داشته باشیم تا روشن شود که بر اساس نگرش فرقه دیوبندیه نمی‌توان محمل درستی برای مدعیات جاجروی یافت.

در نظر دیوبندیان، به طور کلی توسل و وسیله قراردادن غیر خداوند، دارای دو قسم است: الف) توسل به اعمال: در این نوع توسل گفته شده است شخص، اعمال نیک دیگری را واسطه پذیرش اعمال ناقص خود قرار می‌دهد.

ب) توسل به ذوات اشخاص در حال حیات و ممات: شخص به انبیا و اولیای الهی این گونه متوسل می‌شود: «بار خدایا! این مرد صالح محبوب توست و تو بر کسی که قرابتی با بندگان محبوبت داشته باشد، وعده نزول رحمت داده‌ای. ما نیز به خاطر حسن اعتقاد و محبت به بنده صالحت با او قرابتی داریم؛ پس از تو می‌خواهیم که ما را نیز مشمول رحمت بگردانی» (ندوی، ۱۴۲۷، ص ۱۴۲-۱۴۳).

۴. دیدگاه دیوبندیان درباره توسل به اعیان

اگرچه بیشتر دیوبندیان توسل به اعیان را به صورت کلی می‌پذیرند و ادله مخالفان را ناتمام می‌دانند، ولی درباره آن دیدگاه‌های گوناگونی را نیز مطرح کرده‌اند: مسلک تمامی علمای دیوبندیه این است که توسل به پیامبر و اولیای بزرگوار

پس از آن حضرت بدین صورت جایز است که درخواست حقیقی از خداوند تعالی باشد، ولی برای به اجابت رسیدن آن به ولی و پیامبر خداوند متوسل شود (قاسم، [بی تا]، ص ۴۶): «اللَّهُمَّ إِنِّي أَتُوسَلُ إِلَيْكَ بِفُلَانٍ أَنْ تُجِيبَ دَعْوَتِي وَ تَقْضِيَ حَاجَتِي ...». چنان که شاه محمد اسحاق دهلوی، شیخ امداد الله و شیخ رشید احمد گنگوهی به عنوان برترین اندیشمندان آنها نیز به این امر تصریح کرده اند (ر.ک: سهارنبوری، ۱۴۰۴، ص ۳۶-۳۷).

توسل و یاری خواستن از پیامبران و اولیای الهی در اسلام منعی ندارد (ر.ک: گنگوهی، [بی تا]، ص ۱۵۲) و خطاب غیر خداوند فقط با اعتقاد به تصرف استقلالی غیر، از مصادیق مسلم شرک است، اما در صورتی که غیر خداوند به عنوان واسطه فیض الهی مورد خطاب قرار گیرد، توسل به او اشکالی ندارد (ر.ک: تهبانوی، ۱۴۲۷، ج ۵، ص ۳۷۸-۳۷۹). خداوند بندگان صالحش را دوست دارد و سائل از خداوند می خواهد که تو وعده رحمت بر بندگان محبوبت را داده ای و از تو می خواهم که من را نیز از فضایل بندگان محبوبت بهره مند گردانی (همو، ۱۴۲۸، ص ۲۰). چنین تأویلی درباره توسل، با مبادی صحیحه اسلامی تأیید می شود؛ چنان که خداوند متعال در قرآن کریم فرموده است ملائکه اش را برای یاری بندگان می فرستد. چه مانعی دارد که قدرت الهیه بر این ارواح طیبه تعلق گیرد و به فریادرسی مؤمن مضطر برسد. هیچ آیه و حدیث نبوی این مسئله را رد نمی کند (مهاجر مکی، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۱۰۲). عثمانی می گوید از آیه مبارکه «إِياک نَعْبُدُ وَ إِياک نَسْتَعِینُ» (فاتحه: ۵) استفاده می شود که استمداد، در حقیقت تنها از خداوند جایز است، ولی اگر شخص مقرب خداوند واسطه رحمت الهی قرار گیرد و از او طلب کمک شود، با اعتقاد به اینکه او استقلالی در تصرف ندارد، چنین استمدادی از غیر جایز است و در واقع از نوع یاری خواستن از خداوند تعالی به شمار می آید (عثمانی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۲۸۱). در ندای غیر خداوند، اعتقاد نداکننده این نیست که آن غیر متصرف حقیقی است، بلکه متصرف حقیقی، خداوند است و شخص دیگری را واسطه نزد خداوند قرار می دهد (ر.ک: مهاجر مکی، [بی تا]، ص ۵۷-۶۴).

تهبانوی در یک بیان کلی به این مطلب می پردازد که برای توسل به ذوات، صورت های گوناگونی قابل فرض است که حکم هریک نیز با دیگری تفاوت می کند:

- گاهی شخص معتقد است مخاطبان، استقلال در تصرف دارند؛ چنین خطاب بی گمان شرک صریح است.

- چه بسا شخص فکر می کند مخاطبان با اجازه خداوند می توانند تصرف کنند؛ این صورت باعث

شرک نیست، ولی علمای سلف در جواز و عدم جواز آن اختلاف نظر دارند. - گاهی شخص معتقد به تصرف یا سماع مخاطبان نیست، بلکه تنها از باب علاقه و اشتیاق فراوان به آنان، آنها را خطاب می‌کند. این نوع خطاب، نه شرک است و نه معصیت، ولی جواز آن مشروط به آن است که شخص در کاربرد الفاظ و خطاب‌ها از محدوده شرع تجاوز نکند و مستلزم فساد عقیده عوام و افتادن آنها در گناه نیز نشود، وگرنه جایز نیست (ر.ک: تهبانوی، [بی تا]، ج ۵، ص ۳۷۸-۳۷۹).

طالب الرحمن بر این باور است که در اندیشه دیوبندیان توسل و استمداد دارای دو قسم کلی است: نوع نخست، استمداد و کمک خواستن از اولیای الهی و بزرگان دین در اموری است که انجام آن برای غیر خداوند ممکن است و قسم دوم استمداد در اموری است که جز خداوند کسی قدرت انجام آن را ندارد.

سپس می‌گوید دیوبندیان نه تنها نوع نخست استمداد را می‌پذیرند، بلکه به نوع دوم نیز معتقدند؛ زیرا اولیای الهی، قدرت تصرف بالایی در امور تکوینی دارند و حتی می‌توانند مرده‌ای را زنده کنند و زنده‌ای را با یک اراده بمیرانند (طالب الرحمن، ۱۴۱۵، ص ۶۹).

افزون بر اینکه برخی دیوبندیان، ادله و شواهد فراوانی را برای اثبات جواز مطلق توسل در حال حیات و پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ ذکر کرده‌اند؛ از جمله توسل یهودیان بنی قریظه به پیامبر اسلام ﷺ پیش از بعثت و حتی پیش از ولادت آن حضرت برای پیروزی بر اوس و خزرج، دستور عایشه مبنی بر متوسل شدن به قبر پیامبر ﷺ برای رفع قحطی مدینه و نمونه‌های فراوان دیگر از توسل بزرگان دین به پیامبر ﷺ پس از رحلت آن حضرت و نیز به دیگر پیامبران و اولیای الهی (داجوی، ۱۴۱۹، ص ۳۸-۱۷۷). حاصل آنکه مسئله توسل را تمامی مفسران و محدثان قدیم و جدید نسل در نسل پذیرفته‌اند و اثبات کرده‌اند و فقط انسان معاند، منکر توسل است (همان، ص ۵۹).

نتیجه

باتوجه به مطالب پیش گفته، دریافتیم اهمّ مدعیات و ادله جاجروی در مسئله رابطه تصرف و سهم انسان در تحقق امور عالم طبیعت و فاعلیت الهی این است که هر فعل و هر قدرت تصرفی منحصر به ذات الهی است. جاجروی در اثبات این ادعا به آیاتی تمسک می‌کند. در نظر او بنا بر آیات قرآن کریم، خداوند به هیچ موجودی اذن و قدرت دخل و تصرف در امور جهان را نداده است. اعتقاد داشتن به تفویض قدرت و اختیار تصرف برای کسی از سوی خداوند، شرک است.

مخلوقات حتی پیامبران مجبور محض اند و هیچ تأثیری در ایجاد افعال و تحقق امور عالم ندارند. متصرف مافوق‌الأسباب دانستن غیرخدا در امور عالم طبیعت، شرک است؛ پس هرگونه استمداد و توسل به غیرخدا، شرک صریح بوده و نفی و نهی موجود در آیات شریفه قرآن کریم نیز مربوط و مخصوص به همین قسم است.

در نقد این ادله نیز این‌گونه بیان شد:

منحصردانستن تصرف به خداوند، درواقع نفی فاعلیت مخلوقات و انکار وسائط است و درنتیجه به جبرگرایی می‌انجامد، ولی باید دانست نسبت خدا به موجودات، نسبت آفریدن و ایجادکردن و تکوین است و همچنین نظام امر و اطاعت میان خدا و دیگر موجودات مانند ملائکه، جنبه تکوینی و حقیقی دارد؛ یعنی خداوند آنان را به‌گونه‌ای ایجاد کرده است که علت و فاعل باشند. برای فعل و معلول مخصوص و معنای اطاعت ملائکه نیز همین علیّت و معلولیت تکوینی است. برهمین اساس قرآن کریم، تدبیر خلقت را گاه به «خدا» و گاهی به فرشتگان نسبت می‌دهد.

خداوند متعال در بسیاری از امور همچون «باد و باران»، «توالد و تناسل» و «رزق و روزی» امر را به دیگری واگذار کرده است؛ چنان‌که قرآن برخی ملائکه را جنود الهی و مقسمات و مدبّرات امر دانسته است.

آیاتی که از غیرخدا نفی تصرف می‌کنند، تصرف مباحثی است. نه تصرفات طولی مخلوقات. چنان‌که قرآن کریم امر تمامی موجودات را به خدا نسبت می‌دهد و نتیجه می‌گیرد اسباب وجودی، سببیت خود را از خود ندارند و مستقل در تصرف نیستند، بلکه متصرف حقیقی فقط خداست و کسی نیست که در چیزی از عالم تصرف نماید، مگر پس از اذن الهی و این مسئله هیچ منافاتی با توحید ندارد و شرک محسوب نمی‌شود.

از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که استمداد و یاری‌خواستن از شخص مقرّب به خداوند به‌عنوان واسطه رحمت الهی و با اعتقاد به اینکه او استقلالی در تصرف ندارد، چنین استمدادی درحقیقت از نوع یاری‌خواستن از خداوند تعالی به‌شمار می‌آید.

منابع

۱. ابوہلال عسکری، حسن؛ الفروق اللغویة؛ ج ۲، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ق.
۲. احمد نگری، قاضی عبدالنبی؛ جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون؛ ج ۲، بیروت: ۱۹۷۵م.
۳. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات اسلامیین؛ [بی جا]: النشرات الإسلامیہ، ۱۴۰۰ق.
۴. افغانی، شمس الدین؛ جهود العلماء الحنفیة فی إبطال عقائد القبوریة؛ ج ۱، ریاض: دارالصمیعی، ۱۴۱۶ق.
۵. بدوی، عبدالرحمن؛ مذاهب الإسلامیین؛ ج ۱، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۶م.
۶. تھانوی، اشرف علی؛ إمداد الفتاوی؛ کراچی: مکتبہ دارالعلوم، [بی تا].
۷. جاجروی، عبدالغنی؛ کتاب التوحید فی التصرف؛ ج ۲، رحیم یارخان (پاکستان): کتب خانہ حمادیہ، ۲۰۱۵م.
۸. جاجروی، عبدالغنی؛ کتاب التوحید فی العبادات والألوهیة؛ رحیم یارخان (پاکستان): کتب خانہ حمادیہ، [بی تا].
۹. جاجروی، عبدالغنی؛ معارف توحید؛ ترجمہ محمد عثمان؛ خاش (ایران): مدرسہ دینی مدینة العلم، ۱۴۳۷ق.
۱۰. جاجروی، عبدالغنی؛ مقدمہ کتاب التوحید؛ ج ۷، رحیم یارخان (پاکستان): کتب خانہ حمادیہ، ۲۰۱۸م.
۱۱. خالد، محمود؛ مطالعہ بریلویت؛ دیوبند (ہند): حافظی بکدپو دیوبند، ۲۰۰۴م.
۱۲. داجوی، حمد اللہ؛ البصائر لمنکری التوسل بأهل المقابر؛ استنبول: مکتبہ الحقیقہ، ۱۴۱۹ق.
۱۳. دھخدا، علی اکبر؛ لغت نامہ؛ ج ۲، تہران: انتشارات دانشگاه تہران، ۱۳۷۷.
۱۴. زمخشری، محمد بن عمر؛ الکشاف؛ بیروت: دارالکتاب، [بی تا].
۱۵. سہارنپوری، خلیل احمد؛ المہتد علی المقتد؛ لاہور (پاکستان): المطبعة العربیة، ۱۴۰۴ق.
۱۶. شہرستانی، عبدالکریم؛ الملل والنحل؛ قم: المنشورات الرضی، [بی تا].
۱۷. طالب الرحمن، ابواسامہ؛ الادیبندیة تعریفہا و عقائدہا؛ ج ۱، پاکستان: دارالکتاب والسنة، ۱۴۱۵ق.

۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین؛ ترجمہ تفسیر المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی تا].
۱۹. عبد الجبار، قاضی؛ المغنی فی أبواب التوحید والعدل؛ مصر: مطبعة دارالکتاب، [بی تا].
۲۰. عبد الجبار، قاضی؛ شرح أصول الخمسة؛ قاهره: مکتبة وهبه، ۱۹۶۵ م.
۲۱. عثمانی، شبیر احمد؛ فتح الملهم شرح صحیح المسلم؛ چ ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۶ ق.
۲۲. قاسم محمد (سیف الرحمان)؛ دیوبندیت بریلویت دلائل کے آئینہ میں؛ بنگلور (ہند): جامعہ اسلامیہ مسیح العلوم، [بی تا].
۲۳. کشمیری، محمد؛ انور شاہ؛ [بی جا]: فیض الباری، [بی تا].
۲۴. گنگوہی، رشید احمد؛ فتاویٰ رشیدیہ؛ کراچی (پاکستان): دارالاشاعت، [بی تا].
۲۵. گیلانی، مناظر احسن؛ سوانح قاسمی؛ دیوبند (ہند): دارالعلوم دیوبند، [بی تا].
۲۶. مجدی زروبوی، محمد فرید؛ فتاویٰ فریدیہ؛ چ ۵، پاکستان؛ دارالعلوم صدیقیہ زروبوی، ۱۴۳۰ ق.
۲۷. مجلسی، محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ چ ۲، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۸. مدنی، حسین احمد؛ الشہاب الثاقب علی المسترق الکاذب؛ چ ۲، لاہور (پاکستان): دارالکتاب، ۲۰۰۴ م.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی؛ مجموعہ کتب آموزشی معارف قرآن؛ قم: مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ، ۱۳۹۱.
۳۰. مطہری، مرتضیٰ؛ مجموعہ آثار؛ چ ۵، تہران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
۳۱. مقری فیومی، احمد؛ المصباح المنیر؛ مصر: الأزهر، ۱۳۴۷ ق.
۳۲. مہاجر مکی، امداد اللہ؛ الفتاویٰ الإمدادیہ؛ کراچی (پاکستان): دارالاشاعت، ۱۳۹۷ ق.
۳۳. مہاجر مکی، امداد اللہ؛ شرح فیصلہ ہفت مسئلہ؛ تعلیقہ و ضمایم مولانا جمیل احمد تہانوی؛ لاہور (پاکستان): [بی نا]، [بی تا].
۳۴. ندوی، رحمت اللہ؛ اشرف علی التہانوی حکیم الأمة و شیخ مشائخ العصر فی الہند؛ چ ۱، دمشق: دارالقلم، ۱۴۲۷ ق.

کاوشی در آرای صدر المتألهین درباره فقه و شریعت

حسین کریمی^۱

چکیده

صدر المتألهین به عنوان فیلسوفی متشرع، درباره جهات گوناگونی از علم فقه به بحث و نظر پرداخته است. ایشان پس از بیان چهار معنا برای فقه، درباره علم فقه به معنای مصطلح، آرای خاص خود را در باب موضوع علم فقه، فایده علم فقه، ضرورت تعلم فقه و تفاوت های آن با علم عقاید و اصول، اتخاذ کرده است. ملاصدرا از جمله کسانی است که تعبد به احکام فقهی را ضروری دانسته، عقل را در درک ملاکات احکام ناتوان و دخالت عقلانی در فقه را ناصواب شمرده است. احکام شرعی در دیدگاه ایشان به حصر عقلی و شرعی منحصر در احکام خمس است و البته مترتب بر مصالح و مفاسد نوعیه اند، ولی آنها را از دسترس فهم عقل خارج می داند. از دیدگاه صدر المتألهین فقه و انجام تکالیف، مقدمه ای برای رسیدن به علم حقیقی یعنی معرفت الله است و رسیدن به این مرتبه از طهارت نفس و ایمان واقعی، متوقف بر عمل به تکالیف فقهی می باشد.

واژگان کلیدی: فقه، حکم شرعی، ملاک حکم، عقل، معرفت الله.

مقدمه

فیلسوفان متشرع همان گونه که به جوانب اعتقادی دینی توجه دارند، قطعاً به جوانب فروع دین نیز نظر داشته‌اند. افزون بر اینکه تدین ایشان مقتضی نظر در باب فروع دین است. ارتباط پیوسته و ناگسستنی میان اصول و فروع دین نیز یکی از انگیزه‌ها و لوازم بحث‌های اعتقادی یک فیلسوف می‌باشد. فیلسوفی همچون صدرالمتألهین که در منابع وحیانی کنکاش بسیار کرده و مطالب عمیق معارفی را با استفاده از ذخیره معلومات فلسفی خویش استفاده کرده است، به فقه و شریعت نیز توجه دارد و آرای خود را در لابه‌لای کلمات خویش ابراز کرده است. نگاه یک فیلسوف به شریعت بسیار می‌تواند مورد توجه واقع شود؛ از آن رو که به مطالب عمیق اعتقادی مستحضر است و قطعاً باید آرای او را اخذ کند که با اصول سازگار باشد و به‌یقین این سازگاری را فیلسوف بهتر و دقیق‌تر می‌تواند تشخیص دهد و مراعات کند؛ بر این اساس مطالب ایشان در باب فقه و شریعت، مورد توجه ویژه می‌تواند قرار گیرد. به‌خصوص درباره صدرالمتألهین، این مطلب به‌روشنی دیده می‌شود؛ چرا که به تصریح وی، دستیابی به علم حقیقی متوقف بر انجام اعمال صالحه و کسب طهارت نفس است.

۱. تعریف فقه

- در لغت: در عبارات صدرالمتألهین تعریف لغوی فقه آمده است. فقه در لغت به معنای مطلق فهم - خواه در امور دنیوی و خواه در امور اخروی - است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۱۲۵ و ۳۰۴).^۱

- در اصطلاح: معنای دیگری از فقه که صدرالمتألهین بدان توجه دارد و در موارد گوناگون آن را بیان کرده است، معنای مصطلح در استعمالات علمای دین است:

ان الذی یتعارف عندالناس الآن من العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصیلیة:^۲ معنای متعارف از فقه نزد عموم در حال حاضر علم به

۱. «اسم الفقه کان فی أصل اللغة بمعنى الفهم مطلقاً سواء کان فی أمور الدین أو فی أمور الدنیا» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۵) و «الفقه فی الأصل الفهم یقال: فقه الرجل بالكسر یفقه فقهها إذا فهم و علم و فقه یفقه بالضم إذا صار فقیهاً عالماً» (همان، ص ۳۰۴).

۲. «ما علم الفروع فهو العلم بالفتاوی والأحكام والقضایا والحکومات والمناکحات و غیرها» (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۳) و «فقه عبارتست از استحضار مسائل طلاق و عتاق و لعان و بیع و سلم و رهنانت و مهارت در قسمت موارث و مناسکات و معرفت حدود و جرایم و تعزیرات و کفارات و غیر آن» (همو، ۱۳۴۰، ص ۷۸).

احکام شرعی است که از ادله تفصیلی برآمده باشد (همان، ج ۲، ص ۲۵۴).

- در روایات: سومین معنا برای واژه فقه که صدرالمتألهین بدان توجه کرده است، معنای واژه فقه در روایات می‌باشد که غیر از معنای مصطلح نزد فقهاست. معنای مصطلح بعدها در خلال مباحث فقهی روی کار آمد. ملاصدرا معتقد است مقصود از فقه در روایات اهل بیت علیهم السلام علمی است که موجب استغراق در امر آخرت و احوال باطن و اعراض همه‌جانبه از دنیا می‌شود و صرفاً بر صنعتی که بیانگر دقایق و تفریعات طلاق، رهن و دیگر احکام معاملات باشد، اطلاق نمی‌شود (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۹۴). به عبارت دیگر فقها در معنای مصطلح، معنای روایی را تخصیص زدند و مشتمل بر تمامی معارف دینی ندانستند (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۵۰). صدرالمتألهین فقه را در نظر پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام به معنایی عام می‌داند که شامل معرفت پروردگار، احوالات نفسانی و کیفیت تهذیب اخلاق و... و معنای مصطلح از فقه می‌شود (همو، ۱۳۸۱، ص ۵۴)؛ در نتیجه وی معنای اصطلاحی را معنایی مستحدث می‌داند و در بعضی عبارات از معنای روایی به بصیرت در دین تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۴).

به عقیده صدرالمتألهین، واژه فقه سه معنا دارد: ۱. معنای لغوی؛ ۲. معنای روایی؛ ۳. معنای مصطلح نزد فقها، که با همان ترتیب اشاره شده، این معانی در میان استعمالات به وجود آمده‌اند (همان، ج ۲، ص ۳۰۴). البته معنای چهارمی نیز در موارد کاربرد کلمه فقه و فقیه یافت می‌شود؛ این معنا در طول زمان بر اثر رخدادهای تاریخی به وجود آمده است؛ زیرا در برهه‌ای بر کسی فقیه اطلاق می‌شد که به بارگاه حاکمان و سلاطین ستمگر و باران‌شان تقرب می‌جست و برای نیل به چنین مقصودی ناچار به صدور فتاوی باطل و احکام جوری می‌شد که همواره در جهت از میان بردن قوانین شریعت از آنها سوء استفاده می‌شد و زمینه جسارت در ارتکاب محرمات و سلطه زورگویان بر ناتوانان و مساکین و سیطره بر اموالشان را فراهم می‌کرد (همو، ۱۳۸۱، ص ۵۴). باتوجه به این نکته می‌توان معنای چهارمی برای واژه فقه در نظر گرفت که مورد توجه صدرالمتألهین بوده است. در ادامه معنای مورد نظر ما از فقه، همان معنای مصطلح نزد فقهاست و در صدد بیان آرای صدرالمتألهین در رابطه با این دسته از علم هستیم.

۲. موضوع علم فقه

از آنجاکه بیان موضوع برای علم، میان علما و اندیشمندان، متعارف است و شاید هم بتوان از

بعضی تعابیر صدرالمتألهین استفاده کرد که وجود موضوع برای علوم ضروری است، ایشان در صدد بیان موضوع برای علم فقه برآمده‌اند. موضوع علم فقه مصطلح، در نگاه صدر، فعل مکلف است: «موضوعه فعل المكلف» (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۵۶).

دانشمندان این علم، فقیه خوانده می‌شوند و به تعیین حکم هر فعلی موظف‌اند که از مکلف صادر یا ترک می‌شود؛ احکامی که به حصر عقلی و شرعی در پنج حکم محصورند (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱). هر شخصی که از تعمق بیشتری در فروع برخوردار باشد و بیش از دیگران به بررسی آنها اشتغال داشته باشد، افقه از دیگران خواهد بود: «فمن كان أشد تعمقا فيها و أكثر اشتغالا بها فهو الأفقه» (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۵۰).

۳. فایده علم فقه

در علوم، یکی از مسائلی که مورد توجه است، مسئله فایده مترتب بر مباحث علم است. صدرالمتألهین به این مطلب در باب علم فقه توجه داشته است. ایشان فایده اعمال شرعی را مقدمه‌سازی برای آماده کردن قلب به منظور دریافت معارف از راه تصفیه قلب از کدورات، امراض، حجاب‌ها و فراهم آوردن زمینه شناخت حق و آگاهی از پروردگار و صفات و افعالش می‌داند؛ در نتیجه علم به تکلیف نیز مقدمه‌ای برای رسیدن به این غایت می‌باشد. به عبارت دیگر فقیه با فحص و اجتهاد به دنبال تکالیفی است که در نهایت باید به عمل منتهی شوند تا فایده مذکور محقق شود (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۸ و ج ۴، ص ۳۱۷).

همچنین وی غایت از عمل را نیز علم دانسته است. به عبارت دیگر مقصود از اعمال را تخلص و تصقیل نفس می‌داند و علم را تکمیل و تنویر نفس و در رتبه‌ای بالاتر از عمل جای می‌دهد. او علم را همان معرفت‌الله و صفات حسنی او و افعال وی و همان ایمان می‌داند:

غاية العمل أيضاً هو العلم، لأن المقصود من الأعمال ليس إلا التخليص والتصقيـل، و أين هو من التكميل والتنویر؟ والعلم عبارة عن معرفة الله و صفاته الحسنى و أفعاله العظمى من ملائكته و كتبه و رسله، فكمال رتبة الإنسان الذى يستحق مجاورة الرحمن هو معرفة هذه الأمور التى يجمعها العلم بالله و باليوم الآخر، و هذا بعينه هو المراد بالإيمان: هدف از عمل، علم است؛ زیرا تنها غرض از انجام اعمال شرعی خلوص و صیقل دادن قلب است که همان کامل شدن و نورانی شدن انسان است.

علم عبارت است از شناخت خداوند و صفات حسنی و افعال عظمای الهی که عبارت باشند از ملائکه و کتب و رسولان الهی؛ پس کامل‌ترین مرتبه انسانی که با آن مستحق مجاورت با خدای رحمان می‌شود، شناخت به این امور است که علم به خدا و آخرت شامل آنها می‌شود و مراد از ایمان همین علم است (همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۳).

به تعبیر ملاصدرا، تنها فایده عمل به تکالیف شرعی، تطهیر قلب از دنیاست، درحالی‌که اصل طهارت و صفای آن، از این رو که امری عدمی‌اند، غایت نهایی نیستند، بلکه برای رسیدن به معرفت (معرفت‌الله و...) قصد می‌شوند (همو، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۰۴).

صدرا در عبارت دیگری فایده اعمال صالحه‌ای همچون نماز، روزه، زکات و حج را اصلاح قلب به‌ازای امراض باطنی و تخلیه آن از رذایل درونی و تصفیه وجه آن و صیقل دادن آن از تاریکی‌های صفات ذمیمه می‌داند؛ تا اینکه حال نفس به صلاح رسد و ذاتش مستقیم و وجهش منور شود (همو، ۱۳۸۱، ص ۷۴).

به تعبیر دیگر:

پیش از آنکه این نور بر دل فائض گردد، می‌باید که آن دل همچو آینه مصفی و [مجلی] گردد از زنگ معاصی و تعلقات؛ زیرا که همه دل‌ها در آینه‌بودن بحسب اصل فطرت بالقوه‌اند و بعضی از قوت به‌فعل می‌آیند، به‌وسیله اعمال و افعال صالحه و تکالیف و ریاضات شرعی و بعضی هنوز از قوت به‌فعل نیامده‌اند و در بعضی آن قوت به‌سبب اعمال قبیحه و اعتقادات ردیه باطل گشته و آن قابلیت که به‌حسب اصل فطرت بوده، از وی مسلوب و منسوخ گردیده (همو، ۱۳۴۰، ص ۹۴).

در نتیجه از دیدگاه صدرالمتألهین فایده علم فقه یعنی علم به تکالیف، این است که امکان عمل به تکالیف محقق می‌شود و فایده عمل به تکالیف، رسیدن به طهارت نفس می‌باشد و طهارت نفس مقدمه تحصیل علم نورانی و معرفت باریتعالی بوده که همان ایمان است.

۴. ضرورت تعلم فقه و تبعیت از آن

همه انسان‌ها پس از احراز شرایط تکلیف، باید به احکام فقهی پای‌بند باشند. ملاصدرا طاعت را مطابق با فطرت انسانی و معصیت را حرکت در مسیر مخالف با فطرت می‌داند؛ بنابراین طاعت، مقتضای ذات انسانی است؛ به‌گونه‌ای که اگر انسان از عوارض غریبه تهی باشد، بر اساس

فطرت نخستین - که با دیگران در برخورداری از آن تفاوتی ندارد - به آن روی می‌آورد، اما معصیت هر چیزی است که پس از عروض عوارض غریبه و خروج از حالت طبیعی و فطری بر نفس عارض می‌شود (همو، ۱۴۲۲، ص ۴۰۶ / همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۵۰۸).

صدرالمتألهین با همین رویکرد به نکوهش کسانی می‌پردازد که از انجام احکام شرعی اجتناب می‌ورزند؛ چنان که گاهی کسانی را که وارد مباحث عقلی می‌شوند، ولی نسبت به اقامه تکالیف شرعی سستی می‌ورزند، مذمت می‌کند. به عقیده ایشان هرکس به علوم حقیقیه و آرای عقلی درحالی وارد شود که از اقامه تکالیف شرعی غفلت می‌ورزد و در انجام مناسک تکلیفی دین، کاهلی می‌کند، همانند موجود دارای روحی است که روحش از جسد منتقل شده و پوششی که زشتی‌هایش را پنهان می‌دارد، از دست داده است (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۷۶).

او گاهی دیگر جهله صوفیه را که از تعلم فقه خودداری کرده‌اند و در انتظار کشف و شهود نشسته‌اند، ظالم در حق خود و تباه‌سازندگان عمر معرفی می‌کند. صدرا معتقد است آنها گمان کرده‌اند این داستان شبیه است به آن کسی که تعلم فقه را ترک کند و بگوید رسول خدا ﷺ فقه را از کسی فرانگرفت و به وحی و الهام فقیه شد، بدون تکرار و نوشتن تعلیقی و می‌شود که من نیز به ریاضت به آن برسم و کسی که این گمان را داشته باشد، بر خود ظلم کرده، عمر خود را ضایع کرده است، بلکه این شخص مانند کسی خواهد بود که کسب و زراعت را ترک کند، به امید آنکه به گنجی از گنج‌ها برخوردار شود؛ چه اینکه ممکن است، ولی بسیار دور می‌باشد (همو، [بی‌تا]، ص ۴۸۵).

البته باید توجه داشت صدرالمتألهین معتقد است این‌گونه نکوهش‌ها نباید زمینه را برای افراط برخی در اشتغال به احکام فقهی فراهم سازد. صدرا شریعت را همانند شخص انسانی دارای ظاهر مشهور و باطنی مستور می‌داند. ظاهری که متقوم به باطن است و باطنی که به وسیله ظاهر متشخص می‌شود. توجه به ظاهر شریعت و عدم التفات به باطن آن، مانند جسدی است که فاقد روح می‌باشد. به تبع اتیان ظاهر عبادت برای چنین شخصی جز خستگی بدنی، نمی‌تواند برای او قربی در بارگاه الهی پدید آورد (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۷۵).

صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد:

بسا باشد که تمام فکرش در تحصیل تفصیل طاعات و عبادات بدنی و تطهیر ثوب و بدن و جلوس در صوامع و مراقبه اوقات صلوات و نوافل عبادات و غیر آن و تهیه اسباب معیشت دنیاوی صرف شده باشد و چنان

فکرش مستغرق این مقاصد گشته که ضمیرش هرگز متوجه تأمل در حضرت الهیت و حقایق علم جبروت و اسماء و صفات و افعال ملک و ملکوت نمی‌گردد، و ذوق تفکرش در کیفیت خلق سماوات و ارض و دقایق معرفت این موجودات چنانچه امر به آن در چندین مواضع از کتاب واقع شده (همو، ۱۳۴۰، ص ۹۸).

ایشان بر اساس چنین رویکردی طاعات و معاصی را رتبه‌بندی می‌کند و برخی را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد. وقتی معرفت‌الله غایت قصوی باشد، افضل اعمال دنیوی، عملی است که موجب معرفت نفس - که خود موجب معرفت‌الله است - بشود. رتبه بعدی به عملی اختصاص دارد که سبب حفظ حیات ابدان انسانی می‌شود و اعمالی که موجب حفظ اموال می‌شوند، در رتبه بعد قرار می‌گیرند. این سه مرتبه در نگاه صدرا از رهگذر عقل برای دستیابی به مقصود شرع، ضرورت دارند. باتوجه به مطالب مذکور، مراتب طاعات و معاصی مشخص می‌شود؛ یعنی می‌توان در میان طاعات آنکه از بقیه مقرب‌تر است و در میان گناهان کبائر را از صغائر تشخیص داد. ایشان با این مبنا سه مرتبه برای اعمال تصویر می‌کنند؛ مرتبه نخست، اعمالی که منتج معرفت‌اند و مرتبه دوم، اعمالی که منتج حفظ حیات بدن‌اند و مرتبه سوم، اعمالی که موجب حفظ مال باشند. همچنین معاصی مانند طاعات، دارای سه رتبه‌اند:

رتبه نخست: هر معصیتی که مانع از شناخت خداوند، پیامبران و ائمه علیهم‌السلام می‌شود. چنین مانعی، همان کفر است و هیچ کبیره‌ای بالاتر از کفر نیست. پس از کفر نیز دو معصیت ایمن دانستن خود از مکر خداوند و یأس از رحمت او قرار دارد.

رتبه دوم: ناظر به نفوس انسانی است؛ زیرا به بقا و حفظ آنها، حیات باقی می‌ماند و معرفت به خدا و یوم آخر حاصل می‌شود؛ براین اساس قتل نفس از کبائر شمرده می‌شود و تفاوتش با کفر در این است که کفر انسان را از مقصود نهایی باز می‌دارد، ولی قتل از وسیله رسیدن به مقصود جلوگیری می‌کند؛ زیرا حیات دنیا به‌عنوان مزرعه آخرت و نیل به معرفت خداوند در اختیار نهاده شده است. پس از این معصیت، گناهانی چون قطع اعضای بدن و هرگونه آسیب رساندن به آن قرار دارند که سبب مرگ شود. گناهانی چون زنا و لواط نیز در همین رتبه قرار می‌گیرند.

رتبه سوم: ناظر به اموال است که معیشت خلق متوقف بر آن می‌باشد. انسان نمی‌تواند به هر نحوی در اموال تصرف کند - حتی به استیلاء و سرقت - بلکه اموال باید در راستای بقای نفوس مورد استفاده و حفظ واقع شوند (همو، [بی‌تا]، ص ۴۹۹).

۵. تفاوت‌های علم اصول و علم فروع

صدرالمتألهین علم به مجموع گزاره‌های دینی را علم شرعی نامیده است. سپس گزاره‌های دینی یا همان علم شرعی را به اصل و فرع تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۵۵).
گزاره‌های اصولی: «أعنی بالأصول ما یستفاد من الکتاب والسنة من العلم بالله و آیاته و کتبه و صحفه و رسله و أولیائه والیوم الآخر: منظورم از اصول مطالبی است که از کتاب و سنت استفاده می‌شود که عبارت‌اند از علم به خداوند، آیات، کتب، صحف، رسولان، اولیا و آخرت» (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۶).

تفاوت‌هایی که صدرا برای این دو قسم بیان می‌کند، عبارت‌اند از:
اصول از جایگاه رفیعی برخوردارند. هدف از خلقت، تکلیف و بعثت انبیا، راهنمایی به آنها می‌باشد. این اصول هیچ‌گاه تغییر نمی‌کنند و در تمامی ادیان توحیدی یکسان‌اند (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۰۱).

ویژگی اصول آن است که ازسویی همه ضروری و بدیهی نیستند و ازسوی دیگر تقلیدناپذیرند (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۱۸).

معارف یقینی و علوم حکمی (اصول دین)، اساس دین و سرمایه اهل یقین‌اند. ترک این طریق موجب کفر است؛ به خلاف تارک فروع دین که می‌تواند به کفر منتهی نشود (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۳).

مخطی در اصول معذور نیست، ولی در فروع معذور است. ایشان این تفاوت را با استناد به سخن پیامبر ﷺ بیان می‌کند. پیامبر ﷺ میان اصل و فرع دین تفاوت قرار داده است؛ زیرا در اصل دین، خطر عظیم و ثواب بسیار است و هرکس امر عظیمی را طلب کند، دست به امر عظیم می‌زند. در این علم، هر مجتهدی به نظر حق نمی‌رسد و کسی که در آنها به اشتباه به نظری برسد، معذور و مأجور نیست، بلکه به اتفاق همه دانشمندان، سنگین‌بار، گرفتار و مطرود از درگاه خداوند می‌باشد؛ برخلاف فروع دین که اگر در اشتباهش مقصر نباشد، معذور است و مأجور (همان).

صدرا تفاوت روش تحقیق در علم اصول و فروع را نیز متذکر شده است. به عقیده وی در گزاره‌های فقهی کافی است به ظواهر الفاظ نظر دوخت و به محض تحصیل ظن و رجحان نسبت به یک طرف، می‌توان آن طرف را اخذ کرد، اما در اصول اعتقادی باید به دنبال یقین بود و

نمی‌توان از الفاظ و ادله لفظی به‌عنوان دلیل مستقل استفاده کرد و فقط از باب تأیید یا تنبیه به حکم عقل می‌توان به آنها رجوع کرد (همان، ج ۷، ص ۸۲).

علم فروع متوقف بر علم اصول یعنی نیازمند به علم اصول است، ولی علم اصول متوقف و نیازمند به علم فروع نیست (همان، ج ۲، ص ۵۶).

علم اصول، اشرف از علم فروع است (همان، ص ۵۵).

فقه با واسطه دنیا علم دینی است، ولی اصول بدون واسطه دنیا علم دینی‌اند. به‌تعبیردیگر بدون دنیا فقه هیچ‌گونه انتسابی به دین نمی‌تواند بیابد، ولی دینی‌بودن علم اصول به تحقق دنیا وابسته نیست (همان، ص ۶۹).

۶. اقسام حکم فقهی

احکام فقهی معمولاً در تقسیم اولیه به وضعی و تکلیفی تقسیم می‌شوند. احکام تکلیفی نیز در پنج حکم واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح جای می‌گیرند. ملاصدرا صراحتاً این احکام پنج‌گانه را تعریف کرده، حصر احکام در این پنج قسم را حصری عقلی و شرعی دانسته است.

واجب یا فرض: عملی است که انجامش در تحصیل سعادت اخروی، سود می‌رساند و نجات سرمدی را به‌دنبال دارد. مکلف - یعنی انسانی که خلقت باطنی‌اش مستقیم مانده و به حد سلوک معنوی و سیر اخروی‌اش نایل شده و از او به عاقل بالغ تعبیر می‌شود - لازم است آن عمل را به‌صورت صحیح انجام دهد و نمی‌تواند آن را بدون عذر شرعی ترک کند.

مستحب یا مندوب یا نافله: عملی که انجام آن قرب الهی را به‌دنبال دارد و سبب رفعت منزلت بنده نزد پروردگار می‌شود و بدین‌وسیله زمینه مدح و شکر را فراهم می‌آورد. البته ترک چنین عملی مجاز است و زیانی را به‌دنبال ندارد.

محظور یا حرام: عملی که ارتکاب آن موجب تاریک‌شدن جوهر نفس می‌شود و فرو رفتن در آن مستلزم کدورت باطن است. مکلف اجازه انجام آن عمل و ارتکاب به آن را ندارد.

مکروه: عملی که ترک آن بهتر از انجام آن است و اعراض از انجامش، استحقاق حمد و ثنا را به‌دنبال دارد و انجام‌دادن آن عمل نیز موجب مذمت و ملامت شخص نمی‌شود.

مباح: عملی است که بر هیچ‌یک از ترک و فعلش، نفع و ضرری مترتب نیست و مدح و ذمی شرعی را به‌دنبال ندارد.

ملاصدرا در تبیین این احکام پنج‌گانه به شباهت نقش آنها با اغذیه و ادویه - اعم از ماکولات و مشروبات - توجه کرده است. به تصریح وی غذاها و داروهای خوردنی و آشامیدنی رایجی که انسان‌ها برای ادامه حیات بدنی و بقای صحت اعتدال مزاج تناول می‌کنند، از پنج قسم خارج نیست؛ چراکه آنها یا در این زمینه مفید و مناسب‌اند، یا مضر و آسیب‌رسانند. هریک از این دو فرض نیز یا به‌گونه‌ای‌اند که تناول آنها ضروری و ترک‌شان مضر است و سبب بیماری می‌شود که علاجی و دارویی برای آن نیست، یا تناول آنها مفید برای طبع و سازگار با مزاج است و سبب تقویت جسم می‌شود و ترک تناول آنها نیز فساد و ضرری را برای بدن به‌دنبال ندارد. خوردنی‌ها و آشامیدنی‌های مضر نیز یا به‌گونه‌ای‌اند که ترک آنها ضروری و استعمال‌شان سبب هلاک و به بیماری‌هایی منجر می‌شود که علاجی ندارند یا اینکه چونان فرض اخیر مضر نیستند، بلکه ترک‌شان ضرورت ندارد؛ هرچند در مجموع بر تناول‌شان مضراتی مترتب است. قسم پنجم، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌هایی است که تناول آنها و ترک‌شان نسبت به مزاج و طبیعت انسان تفاوتی ندارد؛ به‌گونه‌ای که نه فعل و ترک آنها انسان را سودی می‌رساند و نه اتیان آنها یا ترک‌شان آسیبی به انسان می‌رساند. همانند این پنج قسم و نسبت آنها با مزاج و طبیعت انسانی را می‌توان در افعال و اعمال انسانی و تأثیر آنها در فطرت وی نشان داد (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱).

صدرالمتألهین همواره مقصود اصلی انسان را مکاشفه حق و معرفت رب می‌داند و به تبع طاعت و معصیت رایج در فقه را نیز متناسب با همین غایت تعریف می‌کند.

به عقیده ایشان هر عملی که انجام می‌دهیم، از دو حال خارج نیست:

الف) قلب را به‌سوی حالتی می‌کشاند که مانع از مکاشفه می‌شود و تاریکی قلب و سوق او به‌سوی زخارف و شهوات دنیا را به‌دنبال دارد و نفس را در حجاب فرومی‌برد و از رحمت الهی دور می‌کند و محرومیت از نعمت‌های اخروی را به‌دنبال دارد.

ب) آن عمل حالتی را برای نفس فراهم می‌سازد که سبب تنویر قلب و مهیاشدن آن برای مکاشفه حق و سبب صفای نفس و تجرد آن از تعلقات شهوانی و تعصبات [ناجبا] می‌شود و اقتضای اعراض از اغراض حیوانی و فرورفتن در جسمانیات و افق حسیات می‌شود و او را به توجه به وجه‌الله و پرهیز از غیر او می‌کشاند. نام قسم نخست، معصیت و قسم دوم، موسوم به طاعت است. به‌باور صدرا دسته‌بندی معاصی به صغیره و کبیره و مراتب‌داشتن آنها، ریشه در میزان تأثیر آنها

در ایجاد تاریکی و قساوت در قلب دارد؛ همچنان که طاعات نیز بر اساس میزان تنویر و تصفیه قلب دارای مراتب‌اند (همان، ص ۸۰).

۷. لزوم تعبد نسبت به احکام فقهی

صدرا المتألهین معتقد است توجه به روح تعبد و تسلیم در برابر خداوند و دستوراتش، در بررسی مصالح احکام ضرورت دارد و نباید در ارج‌بخشیدن به عقل، تا آنجا پیش رفت که دیگر مجال برای حضور دین و تعبد در برابر آن باقی نماند: «فالواجب علی الطالب المسترشد اتباع علماء الظاهر فی العبادات والطاعات والإنقیاد لعلم ظاهر الشریعة: بر طالب راه رشد لازم است از علمای ظاهر در عبادات و اطاعات تبعیت کند و در مقابل علم به ظاهر شریعت مطیع باشد» (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۶).^۱

ملاصدرا تصریح می‌کند که در نهاد اعمال بدنی، قصد اطاعت از شریعت، امتثال امر خداوند و انقیاد نسبت به پیامبر ﷺ نهفته است (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۷۸)؛ پس باید زمام امور خود را به خداوند و پیامبر ﷺ سپرد و به هرچه از این منبع به ما می‌رسد، ایمان آورد و تصدیق کرد و نباید به دنبال تفتیش وجهی عقلی و مسلکی بحثی برای آن بود، بلکه باید دستورات آن را اطاعت و نواهی اش را ترک کرد (همو، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱). او گاهی علاوه بر تصریح به لزوم انقیاد و تعبد در باب احکام فقهی، هرگونه پرسش از چرایی در این باب را نیز ناروا شمرده است:

فلیس لهم إلا السمع والطاعة والإنقیاد والتسليم دون السؤال عن
کیفیه أحوال ما أحل الله أو تحريم ما حرم، كما ليس لأحد أن یسنله
تعالی عما یفعل لقوله تعالی: لا یسئَلُ عَمَّا یفَعَلُ وَ هُم یَسئَلُونَ: بر
طالبین راه رشد لازم است که فقط گوش دهند و اطاعت کنند و تسلیم
باشند و حق ندارند از کیفیت حلال کردن حلال‌های الهی و حرام کردن
حرام‌های الهی، سؤال کنند. کما اینکه احدی حق ندارد از خداوند در
فعلش سؤال کند؛ زیرا خداوند می‌فرماید: خداوند از کاری که انجام
می‌دهد، مورد سؤال واقع نمی‌شود، ولی آنها مورد سؤال واقع می‌شوند
(انبیاء: ۲۳ / همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۳).

۱. «فیجب علی المکلف أن یؤمن بما أخبر به الصادق المصدق عن ربه» (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۵۰) و «کذلک العلماء
الراسخون فینهم فی الظاهر متابعون للفقهاء المجتهدين» (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۸۶).

۸. ناتوانی عقل بشر از درک ملاکات در احکام فقهی

صدرالمتألهین آشکارا گفته است عقل انسانی از درک مصالح و مفاسد مزبور و نیز چرایی و ارتباط بسیاری از اوامر و نواهی شرعی با گزاره‌های بنیادین اعتقادی، ناتوان است (همان). او تلاش عقول برای یافتن علت احکام فقهی دین و تسری بدون پشتوانه یک حکم فقهی از موضوعی به موضوع دیگر را با خطر نابودشدن دین، هشدار داده است. وی قیاس را یکی از عوامل نابودکننده دین معرفی می‌کند و آن را در شریعت جایز نمی‌داند (همان، ج ۲، ص ۳۱۲). ایشان در ضمن تعریف قیاس به «شناخت یک امر جزئی از راه معرفت به جزئی دیگر به سبب وجود جامعی میان آن دو» آن را نه تنها مقرب انسان به حقیقت نمی‌داند، بلکه آن را سبب دوری از حق می‌شمارد (همان، ص ۳۰۳).

صدرا بر ابطال قیاس، استدلال نیز اقامه کرده است. به عقیده وی نتیجه قیاس از دو حال خارج نیست: الف) مطابقت با سنت؛ در این صورت قیاس مزبور لغو خواهد بود. ب) مخالفت با سنت؛ بطلان چنین قیاسی نیز امری ضروری است (همان، ص ۳۱۷).

در این میان باید به دو نکته در باب گستره مصالح و مفاسد مزبور توجه داشت:

نکته نخست: احکام شرعی، نفع عام و مصلحت عمومی و نوعی را در نظر دارند (همو، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۹۹). در این میان شاید منفعت و مصلحت عامی با آنچه برای موجود خاصی مفاسد تلقی می‌شود، در تراحم قرار گیرد. به باور ملاصدرا غرض خداوند از افعال خود، فقط نفع کلی و صلاح عموم است؛ اگرچه از آن، گاهی زبانی جزئی برای برخی رخ دهد. نمونه آن در احکام شریعت حقه و حدود شرعی دیده می‌شود؛ چنان‌که برابر حکم قصاص، گرچه مرگ شخص خاصی یا رنج شخص قصاص‌شونده لازم می‌آید یا قطع دست دزد برای او رنجی را به دنبال دارد، ولی نفعی عام و صلاحی کلی را همراه خود دارد.

این سخن صدرا نیز می‌تواند گواه دیگری بر این امر باشد که وی به تبعیت احکام از مصالح و مفاسد متعلق‌شان باور دارد و نه اینکه مصلحت را در نفس جعل حکم بدانند؛ زیرا مصلحت نوعی و مفاسد شخصی - و برعکس - در صورتی متصور است که معتقد باشیم احکام، تابع مصلحت و مفاسد‌های آنند که در متعلق آنها وجود دارد، درحالی‌که بنا بر تبعیت احکام از مصالح موجود در نفس جعل احکام، به مجرد جعل و تشریح حکمی، مصلحت مزبور محقق می‌شود و نوعی یا

شخصی بودن مصلحت یا مفسده در این جنبه تفاوتی ندارد. نکته دوم: مصلحتی که مورد نظر شارع بوده، بالأصالة ناظر به سعادت حقیقی انسان است و به تبع به حیات، اموال و امور طبیعی انسان مرتبط می‌شود. اساساً در نگاه ملاصدرا دنیا منزلی از منازل مسیر عبور انسان است. به عقیده وی دنیا منزلی است از منازل سائرین إلى الله و نفس انسانی مسافری به سوی خداوند است. این سفر از نخستین منزل از منازل وجودش که هیولی و ظلمت باشد و در غایت بُعد از خداوند است، شروع می‌شود و تا سایر مراتب وجودیه او - از جسمیت، جمادیت، نباتیت، شهویت، غضبیت، احساس، تخیل، توهم و... - را شامل می‌شود و چنین مسافری برای رسیدن به مطلوب حقیقی، چاره‌ای جز عبور از این مراتب ندارد (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶۱).

۹. نسبت احکام فقهی با عقل

در باب عقلانیت انقیاد نسبت به گزاره‌های فقهی در نگاه صدرا، باید متذکر این امر شد که گزاره‌های فقهی خردستیز نیستند. این گزاره‌ها بر آموزه‌های بنیادین عقیدتی دین استوارند و در صورتی که در راستای آن گزاره‌ها قرار داشته باشند، می‌توان به واسطه عقلانی بودن اعتقاد به آن گزاره‌های بنیادین، از عقلانی بودن پذیرش این گزاره‌ها نیز سخن گفت. در نگاه صدرا هیچ حکمی از شریعت در ناسازگاری با معارف یقینی ضروری قرار نمی‌گیرد:

حاشی الشریعة الحققة الإلهیة البیضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف
الیقینیة الضروریة و تبا لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للکتاب
والسنة: هرگز احکام شریعت حق الهی با معارف یقینی و ضروری معارض
نیستند و بشکند فلسفه‌ای که قوانینش مطابق کتاب و سنت نباشد (همو،
۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۳).

۱۰. ابتدای گزاره‌های فقهی بر مصالح و مفاسد

صدرالمتألهین ملاک احکام تکلیفی شرع را مصالح و مفاسد نهفته در آنها می‌داند. خداوند برخی امور را بر اساس وجود مصالحی در آنها برای انسان روا (واجبات و مستحبات) و برخی دیگر را بر اساس ترتب مفاسدی در ارتکاب آنها ناروا (حرمت یا کراهت) معرفی می‌کند و ارتکاب یا ترک برخی امور را فی‌نفسه به لحاظ برخورداری از مصالح و مفاسد، مباح دانسته است. به تعبیر صدرا:

«إن الله تعالى قد أحل لعباده أشياء و حرم عليهم أشياء حسب ما يراها بمقتضى علمه و عنايته مصلحة لهم» (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۳).

ملاصدرا به تبعیت احکام از مصالح و مفساد موجود در متعلق آنها باور دارد؛ نه اینکه مصلحت را در اصل جعل احکام بدانند. بر این مطلب می‌توان شواهدی اقامه کرد که مهم‌ترین آنها مواردی است که وی نشان می‌دهد آنچه خداوند نهی کرده، مفسادی است که بر اموری چون شرک، قتل، جرح، زنا، لواط، سرقت، اکل مال یتیم، غضب و مانند آنهاست. چنان‌که مصالح موجود در امور واجبی چون نماز، طهارت، روزه، حج، زکات و جهاد سبب شده است خداوند انسان‌ها را به اتیان این امور مکلف کند (همو، [بی‌تا]، ص ۵۰۲).

او با تأکید بیشتر بر نقش مقدمه‌بودن حیات دنیوی برای دستیابی به سعادت حقیقی، معرفت به حقایق ایمانی و نیل به مقام قرب به خداوند، به تبیین فلسفه برخی احکام فقهی روی آورده است؛ چنان‌که اعتقاد دارد معاش در دنیا چیزی جز تعلق نفس به حس و محسوس نیست. تا زمانی که امر معاش انسانی فراهم نباشد، سلوک به‌سوی باری تعالی نیز صورت نمی‌گیرد. معیشت نیز باوجود بدنی سالم و نسلی دائم، تمام می‌شود. این دو تمام نخواهند بود، مگر به وجود اسبابی که حافظ وجود آن دو و دافع عوامل مفسد و هلاک‌کننده آن دو باشند. اسباب بقای وجود شخص انسانی، اکل و شرب است. بقای نوع و دوام نسل انسان نیز به ازدواج بستگی دارد. خداوند نوشیدنی‌ها و خوراکی‌ها را سبب حیات شخص و نوع مؤنث را سبب نسل قرار داده است تا حرس و نسل بقا یابد. خداوند این نعمت‌ها را صرفاً به برخی انسان‌ها اختصاص نداده است؛ زیرا غرض وی راهنمایی همه خلق به رحمت و کرامت خویش است. پس اگر امر را در افراد مهمل گذاشته بود، بدون قانونی مضبوط در تخصیصات و تقسیمات، انسان‌ها در منازعه و مقاتله می‌افتادند و از سلوک طریق و سیر به حق بازمی‌ماندند و درنهایت امر به فساد و افساد منجر می‌شد (همان).

۱۱. مقایسه شریعت، طریقت و حقیقت و مقایسه فقیهان، حکیمان و عارفان

ملاصدرا متعرض نسبت میان شریعت با دو اصطلاح طریقت و حقیقت شده است. او هر سه را نوعی شریعت می‌داند و برای هر یک از آنها اقسام واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح را برمی‌شمارد. او اگرچه نامی از مصادیق کلی اقسام پنج‌گانه حقیقت به‌میان نمی‌آورد، در باب طریقت، صنعت برهان را «واجب»، مغالطه را «حرام»، خطاب را «مستحب»، شعر را «مکروه» و

جدل را «مباح» می‌داند؛ براین اساس باید گفت فقیهان عهده‌دار تبیین شریعت‌اند و عارفان مبین حقیقت و حکیمان مبین طریقت‌اند. تفاوت اساسی این سه را باید در ناحیه غرض از آنها یافت؛ هرچند باید هر سه، خلق را به جوار خداوند و ورود در سلک مقربان درگاه الهی راهنمایی کنند:

الف) غرض از شریعت ظاهری، تهذیب ظاهر از خباثت‌ها و نجاسات جسمانی و الزام انسان به هیئات اعمال و عبادات است. در این مرحله اعمالی همچون خضوع اعضا، ترک لذات، پرداخت صدقات به فقرا و مساکین از نوع خود و تکثیر تعداد اهل ایمان و سداد از راه ازدواج، کاستن شمار کافران، منافقان و مفسدان از راه مجاهده، اجرای حدود، اصلاح ظالمان و فاسقان از طریق دیات و تحذیرات، پاسبانی از امت تحت سیاست بدنیه به منظور حفظ نظام و اجتماع، باید انجام شود و در نهایت این اعمال به منظور مهمل و رها نماندن انسان‌ها - همچون چهارپایان - است.

ب) غرض از شریعت باطنی علمی یا طریقت، دو امر است: تهذیب جنبه عالی نفس و قوه عقل از اعتقادات آمیخته با جهل و فساد و تخلیه آنها از احکام کاذب وهم، تخلیه آنها با عقاید حق، یقینی، دائمی و ضروری یا با مواضع خطابی نافع و گاهی با مقدمات مشهور و مقبول.

ج) غرض از شریعت باطنی عملی یا حقیقت، تهذیب باطن از فواحش و تاریکی‌های باطنی و تصفیه آنها از صفات حیوانی شهوانی و غضبی - از قبیل طلب مشتتهیات و غلبه بر دیگران در تحصیل ریاسات - و از وساوس شیطانی - مانند مکر و حيله در اکتساب امور فانی - است (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۵۲).

نتیجه

فقه در نگاه صدرالمتألهین، علمی است که از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. تنها راه رسیدن به کمال حقیقی و ایمان واقعی، عمل به شریعت است و برای عمل به شریعت، تحصیل علم به احکام شرعی لازم است. البته فقه جنبه فروع دین است که با اصول از چندین جهت متفاوت می‌باشد. اشتغال به علم معقول نباید انسان را از عمل به احکام شرعی بازدارد؛ چراکه جز این راهی برای رسیدن به معرفت الهی و علم‌الآخره نیست. از عقل نباید انتظار فهم ملاکات احکام را داشت و نباید از این طریق به وادی احکام وارد شد یا در استنباط احکام مداخله کرد، ولی می‌توان از راه عقل مراتب طاعات و معاصی را تشخیص داد؛ زیرا احکام تابع مصالح و مفاسد نوعیه‌اند. احکام، خردستیز نیستند، ولی مدرک خرد نیز نیستند.

منابع

۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ (الف)، تفسیر القرآن الکریم؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ (ب)، شرح أصول الکافی؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۶۶.
۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ قم: مكتبة المصطفوی، ۱۳۶۸.
۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ المبدأ والمعاد؛ [بی جا]: [بی نا]، [بی تا].
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ رساله سه اصل؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ شرح الهدایة الأثریة؛ بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ کسر أصنام الجاهلیة؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۱.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳.

نگرشی نو در حقیقت وجودی، جایگاه و ماهیت نفس در حکمت متعالیه و آثار و نتایج آن

محمد مهدی گرجیان^۱ و مصطفی نقیبی جوشانی^۲

چکیده

مسئله معرفت نفس و جایگاه وجودی آن در عوالم هستی همواره مورد توجه حکمای مسلمان بوده است؛ در تبیین مشائین، پیدایش وجود نفس انسان در سیر نزول هستی، متأخر از پیدایش عالم طبیعت یا همراه آن خواهد بود. همچنان که در سیر صعود هستی، نهایت سیر آدمی رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و متصور شدن به همه صورت‌های علمی، و عالمی عقلی مشابه عالم عینی شدن است. در حکمت اشراق، سهروردی در سیر نزول هستی، جایگاه نفس را در انتهای نظام نوری می‌داند که رب النوع او، یعنی حضرت «جبرئیل» آن را به وجود آورده است. و در سیر صعود هستی معتقد است که نهایت سیر انسان، رسیدن به عالم نور و مفارقات و جزء عالم قدسی شدن است. اما صدرالمتألهین در نظر نهایی خویش معتقد است که نفس انسان به تجردی خاص، این توانایی را دارد که با حفظ وحدت و هویت خویش، در سیر نزول هستی از عالم اله به عقول و مثال و سپس به عالم ماده نزول می‌کند و آنگاه در سیر صعود نیز این توانایی را دارد که مجدداً به عالم اله راه پیدا کند.

واژگان کلیدی: نفس، قوس نزول، قوس صعود، تجرد نفسانی، حدوث.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۸/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۳۰

۱. استاد حوزه و دانشگاه (mn.gorjian@yahoo.com).

۲. استاد حوزه و دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی (shizar@ghmail.ir).

مقدمه

اصل مسئله «نفس» و توجه به آن، پیشینه‌ای در تاریخ تفکر بشریت دارد، آنچنان که اگر بگوییم آدمی از زمانی که علم به خویشتن داشته است به مسئله نفس نیز توجه کرده است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. در یونان باستان آیین‌هایی کهن وجود داشت که جنبه عرفانی داشت و نفس را از عالم قدسی و علوی می‌دانستند و بدن را مانند زندان یا گوری برای او می‌شمردند. در مقابل آن، در اشعار اومپروس (هومر) نفس از جنس ماده دانسته شده است. دموکریتوس نفس و عقل را یکی می‌داند و می‌گوید نفس نوعی از آتش و گرماست. پارمنیدس نیز معتقد بود که نفس از آن حیث که اصل حیات است، ترکیب متعادلی از حرارت و برودت است. در مقابل، عده‌ای نفس را عبارت از عناصر می‌دانند؛ آمپدکلس می‌گوید نفس مرکب از تمام عناصر است؛ در نظر دیوگنس، نفس هواست؛ بعضی از آنها می‌گویند نفس، آتش است چراکه آتش لطیف‌ترین و مجردترین عناصر است؛ بعضی مانند هیپون حتی گفته‌اند که نفس آب است بعضی مانند کریتیاس نیز بر آن رفته‌اند که نفس خون است. آمپدکلس و آناکساگوراس در مقابل نظر فلاسفه ایونی که مبتنی بر جهان‌شناسی طبیعی بود، نظرات دیگری داشتند. آمپدکلس نفس را هابط از مفر اعلی می‌دانست و بدین ترتیب اصل آن را از عالمی فوق طبیعت شمرد و قائل به تقدیر روحانی برای آن بود. آناکساگوراس نیز گفت که جهان دارای مبدأی است مفارق از جهان و عناصر آن، او این مبدأ را عقل نامید و آن را با نفس یکی دانست و آن را به همه حیوانات نسبت می‌داد، حتی گویی گیاهان را نیز دارای شعور می‌دانست (ر.ک: ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۴-۲۶). افلاطون نفس انسان را از هر جهت غیر جسمانی دانست و انکار هرگونه تجرد نفس را امری مردود شناخت (افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۸۰-۴۸۹).

با ظهور اندیشمندان اسلامی، تجرد نفس انسانی به‌عنوان اصلی مسلم، مورد پذیرش همگان قرار گرفت و براهین متعددی بر آن اقامه گردید (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۸۷/ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۸/ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵۶/ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۰/ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۶، ج ۳، صص ۱۲۵-۱۲۹ و ۴۲۶-۴۲۴ و ج ۴، ص ۴۸/ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹۳-۴۹۷ و ج ۸، ص ۴۲/ همو، ۱۳۶۳، صص ۵۰۹ و ۵۳۶-۵۳۴/ همو، ۱۴۲۲، ص ۲۱۱-۲۱۴/ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۹۷)، اما در نحوه تجرد، حقیقت وجودی و ماهیت نفس اختلاف نظرهایی رخ داد

و غایت و کمال این مباحث در حکمت متعالیه محقق شد. ابتدا لازم است جایگاه نفس در حکمت مشاء و اشراق تبیین شود و آنگاه به تبیین حکمت متعالیه پرداخت.

۱. جایگاه نفس در حکمت مشاء و اشراق

ابن سینا و سهروردی مباحث مربوط به نفس آدمی را هم در قوس نزول هستی و هم در قوس صعود هستی، مورد توجه قرار دادند و در باب آن بحث کردند که به اختصار اشاره‌ای به آن می‌کنیم.

۱-۱. حکمت مشاء

ابن سینا در سیر نزول هستی، ما سوی الله را در دو عالم مجردات و ماده تقسیم می‌کند و بیان می‌دارد که در قوس نزول هستی، بعد از عالم عقول و افلاک، عالم کون و فساد شکل می‌گیرد، آنگاه در این عالم ماده، از امتزاج و ترکیب عناصر، مرکبات معدنی به وجود می‌آیند و در ادامه، نبات و حیوان و نهایتاً انسان شکل می‌گیرد، (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۱۰) و اما در باب نفس انسان، ابن سینا با رد قول به قدم نفوس آدمی، قائل به حدوث روحانی نفس انسان است:

نفس اگر با بدن موجود آید از سببی بیرون بدن و پیش از بدن، آن نفس نبود؛ زیرا که اگر پیش از تنها نفسها بودندی: یا بسیار بودندی، یا یکی. و اگر یکی بودی وانگاه بسیار شدی همان یکی و پاره پاره شدی، بهره‌پذیر بودی، و جسم بودی، و گفتیم که: این گوهر بهره‌پذیر نیست. و اگر بسیار بودندی، نوع شان یکی بودی؛ و باعراض مادی جدا شدند. پس ایشان مادی بودندی. پس نفس پیش از بدن نبودست که بودن وی پیش از بدن معطل بود، پس آنگاه موجود شود از سببها و وجود که آلت وی موجود شود (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲).

آنگاه در توضیح حدوث نفس بیان می‌کند هنگامی که بدن انسان با مزاجی مناسب و معتدل شکل گرفت و بدن به نصاب استعداد یابی نفس رسید، نفسی مجرد ازسوی عقل فعال برای تعلق و تدبیر، به آن بدن افزایه می‌شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۹۷-۲۰۰/ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷/ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵/ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۲) بنابراین نفس در صورتی تحقق می‌یابد که بدنی در کار باشد و آنچه که پیش از پیدایش بدن وجود دارد و پنداشته می‌شود نفس است، در واقع جوهر مجرد و مفارق است نه نفس؛ لذا پیدایش وجود نفس، متأخر از پیدایش عالم طبیعت یا همراه آن خواهد بود.

و اما در باب تجرد نفس انسانی در قوس صعود هستی، مشائین فقط «تجرد عقلی» را مطرح می‌کنند و سخنی از «تجرد مثالی» به میان نمی‌آورند. ریشه این اعتقاد را باید در تجرد و عدم تجرد «قوه خیال» جست‌وجو کرد. حکمای مشاء ادراک انسان را به حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم و بیان کردند که تنها ادراک عقلی است که کلی است و سه قسم اول، جزئی هستند. «و نقول: أن کلّ إدراک حسیّ و تخیلیّ و وهمیّ و عقلیّ فهو بتجرید الصورة عن المادّة» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲ / نیز ر.ک: همو، ۱۴۰۰، ص ۵۵ / بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۴۵) ابن سینا سپس با تکیه بر پاره‌ای از ویژگی‌های صورت خیالی، ثابت می‌کند که محل آنها ضرورتاً جسم یا امر جسمانی است، و سپس نتیجه می‌گیرد که قوه خیال نیز امری جسمانی است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۷۱ - ۱۶۷) با مادی دانستن قوه خیال، تجرد منحصر در «تجرد عقلی» می‌شود از این رو ابن سینا با مادی دانستن قوای گیاهی و حیوانی، «نفس حیوانی» را موجودی غیر مجرد و مادی دانست که با وقوع مرگ زائل می‌شود و بقاء و حشری ندارد «النفس الإنسانية إنما تعقل ذاتها لأنها مجردة، و النفوس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۸۰ / همو، ۱۳۷۱، صص ۱۷۶-۱۷۷ و ۲۲۳-۲۲۴) هرچند گاهی شیخ در این مسئله با تردید سخن گفته و احتمال تجرد نفس حیوانی را مطرح می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۰) در هر صورت، ابن سینا در قوس صعود هستی، تجرد را فقط عقلی و آن را مختص به نفس انسانی می‌داند و معتقد است که انسان در قوس صعود هستی می‌تواند با شکوفایی عقل نظری، به سعادت نهایی و حقیقی خویش برسد که این سعادت، همان رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و متصور شدن به همه صورت‌های علمی، و عالمی عقلی مشابه عالم عینی شدن است. «إن النفس الناطقة كما لها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل ... فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۲۵ / نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۵).

۱-۲. حکمت اشراق

شیخ اشراق، در قوس نزول هستی، از طرفی «مُثل افلاطون» را به عنوان موجوداتی عقلی در عالم عقول و انوار جای می‌دهد، و از طرف دیگر، عالمی را میان عالم عقول و ماده ترسیم کرد و آن را «عالم اشباح مجرد» نامید (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۱۴۳ و ۲۳۴). ایشان در سخن نهایی خویش سخن از چهار عالم به میان می‌آورد: «العوالم اربعة: انوار قاهرة، و انوار مدبرة، و برزخیان، و صور معلقة ظلمانية» (همان، ص ۲۳۲) شارحین سهروردی در تبیین این عوالم بیان می‌کنند که مراد

از «انوار قاهره»، همان انوار مجرد عقلی است؛ مراد از «انوار مدبره»، عالم نفوس (افلاکی و انسانی) است؛ منظور از «برزخیان»، عالم حس (افلاک، عناصر و مرکبات) است؛ و نهایتاً مراد از «صور معلقه»، همان عالم مثال (مستنیره و ظلمانی) است (ر.ک: الشهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۳/همچنین: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۱).

آنچه از این تقسیم بندی بدست می‌آید این است که سهروردی عقول و نفوس را دارای هویتی نوری و از عالم انوار می‌داند. ولی «نفس» گرچه در اصل نوریت با عقول اشتراک دارد، اما به لحاظ مرتبه، در نهایت تنزل قرار دارد و لذاست که می‌تواند با عالم ماده در تماس و ارتباط باشد. بنابراین در قوس نزول هستی، شیخ اشراق جایگاه نفس را در انتهای نظام نوری می‌داند (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۲۶) و آن را به «نفس فلکی» و «نفس انسانی» تقسیم می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۳). سهروردی معتقد است که انوار قاهر (عقول طولیه) به واسطه ارباب انواع (مُثُل افلاطون)، انوار مدبر (نفوس ناطقه) را افاضه می‌کنند و در مورد نفس انسانی معتقد است که رب النوع او، یعنی حضرت «جبرئیل» آن را به وجود آورده است (همان، ج ۲، ص ۱۸۵، ۲۰۰).

شیخ اشراق در تبیین قوس صعود هستی، انسان‌ها را به سه دسته «مقربین»؛ «اصحاب یمین» و «اصحاب شمال» تقسیم می‌کند (ر.ک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۰۸) دسته اول که از سعادت‌مندان درجه اول به شمار می‌روند، کسانی هستند که کامل در علم و عمل هستند و بعد از مرگ، مستقیم به عالم نور محض و مفارقات منتقل می‌شوند و در بهشت عقلی نوری جای می‌گیرند و جزء عالم قدسی می‌گردند و خود، جزء عقول و مفارقات قرار می‌گیرند، در نتیجه بر تعداد عقول افزوده می‌شود و این افزایش رو به بی‌نهایت است. «و الکامل من المدبّرات بعد المفارقة يلحق بالقواهر، فيزداد عدد المقدّسين من الانوار الى غير التّهایة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۶).

دسته دوم، کسانی هستند که متوسط در علم و عمل هستند و بعد از مرگ، به عالم مثال منفصل و برزخ منتقل می‌شوند و برای همیشه در آنجا باقی می‌مانند. و اما دسته سوم، همان اشقیاء هستند که سهروردی معتقد است این گروه نیز نهایتاً به عالم مثال منفصل منتقل می‌شوند، منتهی او عالم مثال منفصل یا «صور معلقه» را به دو بخش «مظلمه» و «مستنیره» تقسیم می‌کند و می‌گوید «متوسطین» در بخش مستنیره و «اشقیاء» در بخش ظلمانی آن عالم جای خواهند گرفت (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۳۵/یزدان پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۸۸-۴۵۵).

۱-۳. بررسی نظریه ابن سینا و سهروردی

همان‌طور که بیان شد، در حکمت مشاء و اشراق، در سیر نزول هستی، علی‌رغم اینکه حقیقت و جوهره نفس، امری مجرد و نوری است؛ اما نفس انسان به تشخص جزئی خود کینوتی در عالم عقول و مثال ندارد و تګون آن با حصول استعداد مزاج در عالم ماده شکل می‌گیرد. و اما در سیر صعود هستی، ابن سینا معتقد بود که نفوس بعد از مفارقت از بدن، با تجردی عقلی، به عالم عقول صعود می‌کنند و سخنی از عالم مثال مطرح نمی‌شود. اما در تبیین سهروردی، کاملین از نفوس، پس از مرگ مستقیم به عالم نور محض و مفارقات منتقل می‌شوند و جزء عالم قدسی می‌گردند، لذا تجردی عقلی پیدا می‌کنند. و اما متوسطین از نفوس سعادت‌مند و همچنین نفوس اشقیاء، پس از مرگ به عالم برزخ و مثال منفصل منتقل می‌شوند و «متوسطین» در بخش مستنبره و «اشقیاء» در بخش ظلمانی آن عالم جای خواهند گرفت. و برای همیشه در آنجا باقی می‌مانند و به تجرد عقلی نمی‌رسند.

این تبیین، فارغ از ابهامات و نارسایی‌هایی که صدرالمتألهین را به طرح مباحثی جدید در این باب وا داشت، تعارضاتی جدی با آموزه‌های شریعت اسلامی نیز دارد. به عنوان نمونه در بخش قابل توجهی از آموزه‌های دینی که به گفته بعضی بزرگان از محدثین، به تواتر معنوی می‌رسند، (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۱۴۱) سخن از خلقت نفوس انسانی در مرتبه‌ای قبل از عالم ماده، آن هم به تعیین جزئی و متمایز از یکدیگر است. مثلاً در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که خداوند ارواح شیعیان ما را دو هزار سال پیش از بدنهایشان آفرید، و آنها را بر پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و حضرت علی علیه السلام عرضه داشت، و ایشان نیز آنها را شناختند. «خَلَقَ اللَّهُ أَرْوَاحَ شِيعَتِنَا قَبْلَ أُبْدَانِهِمْ بِاللَّيْلِ عَامٍ وَ عَرَضَهُمْ عَلَيْهِ وَ عَرَفَهُمْ رَسُولَ اللَّهِ صَوَّ عَرَفَهُمْ عَلِيًّا» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۸۱ / برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۳۵ / کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۲۸) در روایتی دیگر آمده است که حضرت امیرالمومنین علیه السلام در پاسخ به مردی که به ایشان ابراز محبت می‌کرد، فرمودند که خداوند متعال ارواح انسان‌ها را دو هزار سال پیش از بدن‌های آنها آفرید و سپس ارواح دوستان ما را به ما عرضه کرد و به خدا قسم که من روح تو را در میان آنها ندیدم. «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِاللَّيْلِ عَامٍ ثُمَّ عَرَضَ عَلَيْنَا الْمُحِبَّ لَنَا فَوَ اللَّهُ مَا رَأَيْتُ رُوحَكَ فِيْمَنْ عَرَضَ فَأَيْنَ كُنْتَ» (صفار، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۸۷ / کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۲۹) حال آنکه همان‌طور که بیان شد، در حکمت مشاء و اشراق، وجود نفوس انسانی در عالمی قبل از عالم ماده، نه تنها مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد و بلکه آن را مستلزم محالات و محذوراتی

می‌دانند. از طرف دیگر، مسئله عالم برزخ از مسائل قطعی و اساسی شریعت اسلامی است، حال آنکه همان‌طور که بیان شد، ابن‌سینا اساساً توجهی به آن نکرده است و سهروردی هم که از این عالم بحث کرده است، میان بیان ایشان و شریعت اسلامی، اختلافات محسوسی به چشم می‌خورد، چراکه ایشان از طرفی معتقد است که کاملین از سعداء، بدون سیر از این عالم، مستقیم در عالم عقول و انوار جای می‌گیرند؛ و از طرف دیگر، معتقد است که متوسطین از سعداء و همچنین اشقیاء، برای همیشه در این عالم می‌مانند. اما روشن است که هر دوی این ادعا، مخالف با آموزه‌های دینی است؛ لذا شارحین بزرگ حکمت اشراق نیز این بیانات شیخ را مخالف با آموزه‌های دینی در باب عالم برزخ می‌دانند (ر.ک: الشهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۵۰ / قطب‌الدین الشیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۰).

۲. جایگاه و حقیقت نفس در حکمت متعالیه

ابهامات و نارسایی‌های تبیین حکمای سابق در باب حقیقت و ماهیت نفس انسانی و سیر نزول و صعود آن در نظام هستی، صدرالمتألهین را بر آن داشت که باتوجه به مبانی فلسفی خویش و آموزه‌های شریعت اسلامی، گامی جدید در این باب بردارد؛ ایشان در گام اول با بطلان قول به قدم نفس، حدوث آن را نتیجه می‌گیرد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۰ / همو، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶ / همو، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۲۱) سپس در گام دوم، قول به حدوث روحانی نفس را که مشاء بر آن رفته بود، مردود می‌شمرد، (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۴) و نهایتاً در گام سوم بیان می‌کند که پیدایش موجودی واحد مانند انسان که مرکب از یک موجودی مجرد (نفس) و یک موجود مادی (بدن) باشد، از محال‌ترین محالات و شنیع‌ترین محذورات نزد من است، (همان، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰)، بلکه حقیقت این است که نفس بر خلاف سایر موجودات (اعم از مجردات، اجسام و نفوس غیرانسانی) دارای ماهیتی خاص و مرتبه وجودی ثابتی نیست، بلکه دارای مراتب وجودی متفاوتی است که از هر مرتبه آن، ماهیتی خاص انتزاع می‌گردد؛ از این رو نفوس ناطقه پیش از پیدایش در عالم طبیعت، به وصف وحدت و بساطت در عالم عقول و متحد با مبدأ مجرد و عقلی خود موجودند، آنگاه پس از حصول استعداد تام در ابدان، نفوس جزئی به مثابه «صوری جسمانی» از مبادی عالی افاضه شده و در عالم طبیعت، حدوث جسمانی می‌یابند؛ آنگاه نفس با تصرف در بدن به تدریج استکمال وجودی می‌یابد و بر اساس حرکت جوهری اشتدادی خود، به مرحله تجرد برزخی می‌رسند؛ برخی نفوس نیز پس از طی مراحل تجرد برزخی و مثالی، به تجرد عقلی نیز نائل می‌شوند

(ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۹۰-۳۹۶).

این تبیین علیرغم اینکه برخی از مشکلات تبیین حکمای سابق در باب جایگاه وجودی نفس انسان را ندارد، اما باز نیز در قوس نزول هستی در تعارض با آموزه‌های شریعت است چراکه باز شاهد آن هستیم جایگاهی که روایات ما برای نفس انسان در قوس نزول هستی و کینونت شخصی آن تبیین نموده‌اند در این تبیین منعکس نشده است. از این رو شاهد آن هستیم که خود ملاحظه‌کننده نیز به این نقیصه پی برده و به همین جهت در جلد نهم اسفار و در دیدگاه نهایی خویش به استناد به قول افلاطون و برخی از روایات معصومین علیهم‌السلام بیان می‌کند که نفوس انسانی سابق بر این حدوث شخصی و مادی خویش در عالم ماده با تعینی جزئی، اکوانی دیگر را طی کرده است. «فلانسان أکوان سابقة علی حدوثه الشخصی المادی . و لهذا قد أثبت أفلاطون الإلهی للنفوس الإنسانية کونا عقليا قبل حدوث البدن و كذلك ثبت فی شریعتنا الحققة لأفراد البشر کینونة جزئية متميزة سابقة علی وجودها الطبیعی» (همان، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۵) و کمی جلوتر به صراحت بیشتری بیان می‌کند که نفس انسان قبل از این نشأه دنیوی، عالم عقل و مثال را طی کرده است. «للفس قبل صیرورتها نفسا ناطقة أحاء أخرى من الکون بعضها فی هذه النشأة الدنیویة و بعضها قبل هذه النشأة و بعضها بعد هذه النشأة ... أما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية و بعضها عقلية» (همان، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۳۲).

صدرالمتألهین در تبیین این دیدگاه بیان می‌کند بر خلاف موجودات مادی، مثالی و عقلی که دارای طور واحد و درجه معین در مراتب وجود هستند، نفس انسان دارای نوعی تجرد منحصر به فرد، به نام «تجرد نفسانی» است که طبق آن نفس انسانی این ویژگی را دارد که با وجودی ذو مراتب و کش سان، همه مراتب نزولی و صعودی هستی را با حفظ هویت شخصی خویش، طی کند. «أن النفس الإنسانية لیس لها مقام معلوم فی الهویة و لا لها درجة معينة فی الوجود کسائر الموجودات الطبیعیة و النفسیة و العقلیة التي کل له مقام معلوم بل النفس الإنسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشأة سابقة و لاحقة . و لها فی کل مقام و عالم صورة أخرى» (همان، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۳).

ملاحظه‌کننده در این نظریه که متأثر از مباحث عرفا در باب «انسان کامل»^۱ است، حتی جایگاه نفس

۱. در این باب بیان می‌شود که انسان کامل حقیقتی وحدانی و آینه‌ای است که تمام مراتب و تجلیات را در خود ظاهر می‌سازد و به نحو احدیت، همه آنها را داراست. حقیقت انسان، تمام حقایق حق و خلق را در خود جمع کرده است و جامع تمام اکوان و عالم اله است. انسان کامل، مظهر کامل، جامع و آینه تمام‌نمای حق است؛ به طوری که حتی عقل اول نیز فیض وجودی و ظهوری خویش را از انسان کامل دریافت می‌کند. اهل معرفت قائل اند که این مقام

در سیر نزول و صعود هستی را فراتر از سه عالم معهود می‌داند و پای عالم اله را هم به میان می‌آورد، بدین صورت که نفس انسان در سیر نزول هستی، سیر خود را از عالم اله (قبل از عالم عقول) شروع می‌کند و نهایتاً در سیر صعودی، پا را از عالم عقول فراتر نهاده و مجدداً به عالم اله راه پیدا می‌کند، بنابراین در عالم اله به نحو الهی، در عالم عقل، به تجردی عقلی، در عالم مثال به تجردی مثالی و در عالم ماده با حدوث جسمانی ظاهر می‌شود.

«فلا يزال الإنسان الكامل مباشرة في سایر مراتب الاستيداع إلى أن ينزل إلى أسفل عالم الاجتماع، فكان أولاً متعبناً تعينه الخاص في علم الله ثم انفرز بإرادته تعالى و ظهوره في مقام القلم الأعلى، الذي هو العقل الأول المشتمل على عالم العقول، ثم في مقام اللوحى النفسى ... ثم شرع في الصعود و الارتقاء إلى ما نزل منه و الرجوع إلى ما بدأ منه ... إلى أن يبلغ درجة العقول، بل العقل الأعظم و القلم الأعلى ... ثم في مراتب الفناء في الأفعال و الصفات إلى الفناء في الذات بما لا يحصى كثرة» (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۴۷).

بعضی شارحین حکمت متعالیه نیز با تمییز نهادن میان «تجرد از ماده» و «تجرد از ماهیت» بیان می‌کنند که مشائین، تجرد عقول و نفس ناطقه را تجرد از ماده می‌دانستند و تجرد از ماهیت را فقط در مورد خداوند متعال مطرح می‌کردند؛ اما در حکمت متعالیه برای نفس انسانی تجرد از ماهیت نیز مطرح می‌شود. و زمانی که تجرد از ماهیت برای نفس مطرح شود، بنابراین حدی در کمال هم برای نفس مطرح نیست چراکه نفس به هر مرتبه‌ای که می‌رسد، از آن تجاوز می‌کند و در آنجا نمی‌ماند و این خصیصه‌ای است که مختص نفس انسان است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۵۳، پاورقی ۵۱-۵۴). حکیم سبزواری نیز در این رابطه بیان می‌کند:

و اما ماهیت، پس گذشت که آن، محدودی است به حد جامع و مانع، و این منع، یاد از ضیق وجود می‌دهد و نفس قدسیه انسیه، وجودش حدّ و قوف ندارد، چنان‌که جبرئیل علیه السلام به حضرت ختمی عرض کرد، در معراج که: «لو دنوت ائمة لا حترقت». و او صاحب مقام: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب» است و نفس مقدسه ختمی، چون ماهیت ندارد، صاحب مقام «أَوْ أَدْنَى» و «وجود منبسط» است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۴۱).

جمعی، متعلق به نوع انسانی است و همه انسان‌ها استعداد و امکان جامع شدن بر تمام حقایق اسمایی را دارا هستند؛ هرچند در مقام عمل عده‌ای اندک این قابلیت را در وجودشان فعلیت می‌رسانند (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۴۲/ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۵/ ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۸۰/ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۶۳۸-۵۷۵).

۳. آثار و نتایج

همان طور که بیان شد، مسئله نفس و شناخت آن، از همان ابتدا ذهن اندیشمندان عالم را به خود مشغول کرده بود چراکه شناخت صحیح انسان به عنوان یکی از اضلاع اصلی هستی، می تواند در شناخت و درک صحیحی از کل هستی و مخصوصاً شناخت خداوند و انسان بسیار تأثیرگذار باشد. این مسئله علاوه بر خداشناسی و انسان شناسی، در حل و درک مسائل مهمی از جمله «ربط حادث به قدیم»، «رابطه نفس و بدن»، «سعادت آدمی»، «معاد» و بعضی مسائل فلسفه اخلاق، راه گشاست. اینک به بعضی از این موارد اشاره می کنیم:

۳-۱. شناخت انسان

مسئله شناخت و معرفت انسان، از اموری است که نه تنها در شریعت اسلام، و بلکه در احوال گذشتگان نیز مورد تأکید بوده است و با همه اختلافی که در طرق آن است، همواره جزء کارهای نفیس و پرارزش به شمار می رفته است. به طوری که حتی در اقوام وحشی و ساکنین کناره های معموره مانند آفریقا و امثال آن نیز، به معرفت نفس و شناخت آن اهتمام می ورزیده اند. همچنین اگر در ملل و ادیان متداول مانند برهمنی و بودایی و ستاره پرستی و مانیگری و مجوسیگری و یهودیگری و مسیحیت و اسلام دقتی به عمل آوریم، خواهیم دید که برای این امر مهم یعنی بدست آوردن معرفت نفس و تحصیل آثار آن نهضت های عمیق و ریشه دار در همه این ملل بوده است، ولو اینکه این رغبت و نهضت به یک صورت نبوده، بلکه از جهت اوصاف و کیفیت تلقین و تقویم مختلف بوده اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۸۱).

اما در دین مقدس اسلام، اهمیت و اهتمام به معرفت نفس برکسانی که اندک تتبعی در آیات و روایات داشته باشند، پوشیده نیست. «أَفْضَلُ الْمَعْرِفَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ»؛ «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ»؛ «أَعْظَمُ الْجَهْلِ جَهْلُ الْإِنْسَانِ أَمْرَ نَفْسِهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، صص ۱۸۹ و ۷۱۲) که یکی از مهم ترین مصادیق این معرفت، شناخت جایگاه انسان در سیر نزول و صعود هستی است. «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأَةً أَعَدَّ لِنَفْسِهِ وَ اسْتَعَدَّ لِرَمْسِهِ وَ عِلْمٌ مِنْ أَيْنَ وَ فِي أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۱۶) حال باتوجه به تقریر نهایی صدر المتألهین در باب جایگاه حقیقی نفس انسان، این مهم به بهترین شکل ممکن محقق می شود و جایگاه انسان در مراتب عالم هستی به خوبی تبیین می شود؛ از طرف دیگر، کاستی های تبیین حکمای سابق نیز جبران می شود و ناسازگاری با آموزه های دینی از بین می رود.

۳-۲. شناخت خداوند

در آموزه‌های دینی بر شناخت خداوند بسیار تاکید شده است؛ شناختی که افضل فرائض، بافضیلت‌ترین عبادتها و علم‌ها و بلکه رأس و ثمره علم و عبادت و از بالاترین و کامل‌ترین معارف است، شناختی که به عنوان یکی از نشانه‌های مومن ذکر شده است. «الْعِلْمُ بِاللَّهِ أَفْضَلُ الْعِلْمَيْنِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۸۹)؛ «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الْعِلْمُ بِاللَّهِ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۹۱/حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۶۴)؛ «مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۱۲)؛ «مَا رَأَى الْعِلْمُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۸۵)؛ «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعْرِفَتُهُ» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۲۵۳/ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۰)؛ «ثَلَاثَةٌ مِنْ عِلْمَاتِ الْمُؤْمِنِ، الْعِلْمُ بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۵۹۴)؛ از طرف دیگر، یکی از مهم‌ترین راه‌های شناخت خداوند، «شناخت خود» است؛ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (حافظ برسی، ۱۴۲۲، ص ۲۹۹) همچنین در روایتی دیگر آمده است که هر چه که شناخت انسان از خودش بهتر و عمیق‌تر باشد، خداوند متعال را بهتر می‌شناسد. «أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ» (شعیری، [بی‌تا]، ص ۴) نیز در روایتی دیگر حضرت رسول ﷺ راه شناخت خداوند را شناخت نفس بیان می‌نماید؛ «فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ فَقَالَ ﷺ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ» (ابن‌جمهور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۲۴۶) بنابراین می‌توان یکی از رموز توجه ویژه شریعت اسلامی به مقوله «معرفت نفس» یا «خودشناسی» را این دانست که یکی از راه‌های رسیدن به معرفت خداوند که برخی آن را هدف اصلی از خلقت جن و انس می‌دانند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۵۵) شناخت نفس است و معرفت نفس زمینه را برای شناخت خداوند متعال فراهم می‌کند.

از طرف دیگر شاهد هستیم که تقریر ویژه ملاصدرا از حقیقت وجودی و جایگاه نفس در عالم هستی به بهترین نحو، زمینه را برای شناخت نفس و به تبع آن شناخت خداوند متعال فراهم می‌کند؛ چراکه شناخت جایگاه حقیقی انسان در عالم هستی و سیر نزول و صعود آن، نقش ویژه‌ای در شناخت صحیح از خداوند متعال دارد.

۳-۳. سعادت آدمی

مسئله کمال و سعادت انسان در سیر صعود هستی همواره مورد توجه حکمای مسلمان بوده است و بیان شد که ابن‌سینا، معتقد بود که سعادت حقیقی و نهایی انسان، رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و متصور شدن به همه صورت‌های علمی، و عالمی عقلی مشابه عالم عینی شدن است. از طرف دیگر،

سهروردی بیان نمود که سعادت نهایی آدمی، منتقل شدن به عالم نور محض و مفارقات و جای گرفتن در بهشت عقلی است، به طوری که انسان، جزء عالم قدسی و عقول و مفارقات قرار گیرد. اما در تبیین نهایی صدرالمتألهین، انسان این توانایی را دارد که در سیر صعودی خویش، پا را از عالم عقول فراتر نهاده و به عالم اله راه پیدا می‌کند. یکی از خصوصیات تبیین ملاصدرا از جایگاه وجودی نفس این است که راه را برای فهم برخی آموزه‌های دینی برای ما هموار می‌کند، مثلاً ذیل آیه هشتم و نهم سوره نجم «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» در روایات مختلفی این قرابت به نزدیکی میان حضرت رسول خاتم به خداوند متعال در جریان معراج حمل شده است؛ به عنوان نمونه در روایت «لَمَّا عُرِجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ دَنَوْتُ مِنْ رَبِّي (عَزَّ وَجَلَّ) حَتَّى كَانَتْ بَيْنِي وَبَيْنَهُ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۵۲) و همچنین در روایت «لَمَّا عُرِجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ صِرْتُ إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۳۴۳) صحبت از فاصله میان حضرت رسول ﷺ و خداوند است؛ اما مشهور مفسران در توضیح این آیه شریفه، ضمائر ذکر شده را به حضرت جبرئیل بر می‌گردانند و بیان می‌کنند که ما بین حضرت رسول ﷺ و حضرت جبرئیل، مسافت دو کمان یا کمتر وجود داشت (طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۶، ص ۱۳۵ / شیخ طوسی، [بی تا]، ج ۹، ص ۴۲۳ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۶۲) شاید عدم توجه به امثال این روایات این بوده است که این درجه از سعادت و نزدیکی به خداوند، برای آن اعظام قابل قبول نبوده است، اما با تبیین نهایی حکمت متعالیه در باب حقیقت وجودی و جایگاه حقیقی نفس، این نزدیکی به راحتی قابل تبیین و درک است.

نتیجه

معرفت نفس و توجه به جایگاه وجودی آن در عالم هستی علاوه بر اهمیت آن در آموزه‌های دینی، همواره مورد توجه حکمای اسلامی قرار داشته است؛ تبیین ابن‌سینا و سهروردی از جایگاه وجودی و حقیقت نفس، علاوه بر برخی ابهامات و نارسایی‌ها، با بخشی از آموزه‌های دینی نیز ناسازگار است، اما ملاصدرا در تبیین نهایی خویش نفس را موجودی ذو مراتب و کش سان می‌داند که با حفظ هویت خویش همه مراتب عالم هستی را طی می‌کند. این دیدگاه تأثیر به‌سزایی در مقوله‌هایی مانند خودشناسی، خداشناسی و مسئله معاد دارد و به‌طور کلی شنخ این مباحث را عوض می‌کند.

منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین؛ **عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة**؛ تحقیق و تصحیح مجتبی عراقی؛ ج ۴، قم: دار سیدالشهدا للنشر، ۱۴۰۵ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی؛ **التوحید**؛ تحقیق و تصحیح هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۹۸ق.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ **عیون أخبار الرضا**؛ تحقیق و تصحیح مهدی لاجوردی؛ ج ۱، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۴. ابن سینا، حسین؛ **الإشارات والتنبيهات**؛ شارح: محقق طوسی؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۵. ابن سینا، حسین؛ **التعلیقات**؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ب.
۶. ابن سینا، حسین؛ **المباحثات**؛ تحقیق محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۷. ابن سینا، حسین؛ **المبدأ والمعاد**؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۸. ابن سینا، حسین؛ **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش یژوه؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۹.
۹. ابن سینا، حسین؛ **دانشنامه علایی (طبیعیات)**؛ مقدمه، تصحیح و حاشیه سیدمحمد مشکوة؛ چ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۱۰. ابن سینا، حسین؛ **رسائل ابن سینا**؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۱۱. ابن سینا، حسین؛ **شفا (الطبیعیات / الهیات)**؛ تصحیح سعید زائد؛ قم: مكتبة آية الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۲. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی؛ **تحف العقول**؛ تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری؛ چ ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۴ق.
۱۳. ارسطو؛ **در باره نفس**؛ ترجمه علیمراد داودی؛ چ ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

۱۴. افلاطون؛ **مجموعه آثار**؛ ترجمه حسن لطیفی؛ چ ۲، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
۱۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ **المحاسن**؛ جلال الدین محدث؛ ج ۱، چ ۲، قم: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۱۶. بهمنیار، ابوالحسن؛ **التحصیل**؛ تعلیق مرتضی مطهری؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۱۷. پاینده، ابوالقاسم؛ **نهج الفصاحه**؛ چ ۴، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۱۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد؛ **غرر الحکم و درر الکلم**؛ تحقیق و تصحیح سیدمهدی رجایی؛ چ ۲، قم: دارالکتب الإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۹. حافظ برسی، رجب بن محمد؛ **مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمير المؤمنین**؛ تحقیق و تصحیح علی عاشور؛ بیروت: نشر اعلمی، ۱۴۲۲ق.
۲۰. سبزواری، ملاهادی؛ **أسرار الحکم**؛ تصحیح کریم فیضی؛ قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۲۱. سبزواری، ملاهادی؛ **شرح المنظومه**؛ چ ۲، ۳ و ۴، تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.
۲۲. سهروردی، شهاب الدین؛ **مجموعه مصنفات**؛ تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی؛ ج ۱-۴، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۳. شعیری، محمد بن محمد؛ **جامع الأخبار**؛ نجف: مطبعة حیدریه، [بی تا].
۲۴. شهرزوری، شمس الدین؛ **شرح حکمة الإشراق**؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲۵. شیرازی، قطب الدین؛ **شرح حکمة الإشراق**؛ تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۶. سائن الدین، علی بن ترکه؛ **تمهید القواعد**؛ تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **التفسیر القرآن الکریم**؛ ج ۶، چ ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**؛ حاشیه علامه سیدمحمدحسین طباطبائی؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۲۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**؛ ج ۲، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ **المبدأ والمعاد**؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ **شرح الهدایة الاثیریة**؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ **مفاتیح الغیب**؛ حاشیه علی نوری؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۳. صفار، محمدبن حسن؛ **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد**؛ تحقیق و تصحیح محسن کوچه باغی؛ ج ۲، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۱۴ق.
۳۴. طباطبائی، سید محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۲، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۳۵. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ **التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم**؛ اردن: دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ تصحیح فضل الله یزدی و هاشم رسولی؛ ج ۳، تهران: نشر ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۳۷. طوسی، محمدبن حسن؛ **الأمالی**؛ قم: دارالثقافه، ۱۴۱۴ق.
۳۸. طوسی، محمدبن حسن؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۳۹. عیاشی، محمدبن مسعود؛ **تفسیر العیاشی**؛ تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی؛ تهران: المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ق.
۴۰. فیروزجایی، یارعلی؛ **حکمت مشاء**؛ قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۲.
۴۱. فیض کاشانی، محمدحسن؛ **الوافی**؛ ج ۲۶، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶ق.
۴۲. قونوی، صدرالدین؛ **النصوص**؛ تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.

۴۳. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم؛ تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴۴. کلینی، محمدبن یعقوب؛ کافی؛ چ ۱، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
۴۵. کوفی، فرات‌بن ابراهیم؛ تفسیر فرات کوفی؛ تهران: مؤسسه الطبع والنشر فی وزارة الإرشادالإسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ تحقیق و تصحیح جمعی از محققان؛ ج ۵۵؛ چ ۲، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۴۷. مفید، محمدبن محمد؛ الأمالی؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴۸. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق؛ تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور؛ ج ۲، چ ۲، قم: سمت، ۱۳۹۱.
۴۹. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ تحقیق سیدعطاء انزلی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.

A New Look into the Ontology, Position and Nature of the Soul in Transcendent Theosophy (outcomes & consequences)

Muhammadmahdi Gorjian*
Mustafa Naqibi Joshani**

Self-knowledge and the ontological position of soul in the worlds of being have always been the focus of attention among Muslim philosophers. In the peripatetic explanation in the course of descending arc of existence, man's soul comes after the creation of natural world or along with it. In the course of ascending arc of existence, the destination of man's journey is to reach the Acquired Intellect where human soul goes to be transformed into all cognitive forms i.e. the intellectual world goes similar to the concrete world. In his Illumination philosophy in the course of descending arc, Suhrawardi considers the position of the soul at the end of the system of light whose specific deity (archetype), holy Gabriel, has created it. In its ascending arc, he says that the destination of man's journey is to reach the world of light and incorporeal substances where the soul becomes part of the holy world.

In his last viewpoint, Mulla Sadra argues, through some specific incorporeality along with its unity and identity in the course of descending arc, man's soul may descend from the divine world to the intellects, the imagined and then to the material world. In the course of ascending arc, the soul is able to get into the divine world, again.

Keywords: *the soul, descending arc, ascending arc, incorporeity of soul, temporal creation.*

Date Recive: 21 September 2021

Date Accept: 21 October 2021

* A professor at seminary and university. mn.gorjian@yahoo.com.

** A professor at seminary and PhD. student of Islamic Philosophy. shizar@gmail.ir.

An Inquiry into Mulla Sadra's views on Fiqh and Shari'a

Hussein Karimi^{*}

As a law-abiding philosopher, Mulla Sadra has dealt with different aspects of fiqh (Islamic jurisprudence). Having stated the four meanings of fiqh, he specified his views about the technical meaning of fiqh, the subject matter, the benefits, and necessity for learning fiqh and its differences from the discipline of religious doctrines (theology). Mulla Sadra is among those who necessitate devotion to Islamic laws, holding that reason fails to comprehend the grounds of religious rulings thus its involvement in fiqh incorrect. Religious rulings, in his view, are legally and rationally confined in five legal categories depending on typical interests or evil consequences all of which go beyond the grasp of reason. Mulla Sadra argues that fiqh and practicing religious duties is a prerequisite for acquiring true knowledge i.e. knowing God; reaching this level of purity of soul and true faithfulness owes to the fulfillment of legal duties.

Keywords: *fiqh, legal ruling, the ground of ruling, reason, knowing God.*

Date Recive: 2 October 2021

Date Accept: 14 December 2021

* A lecturer of philosophy and Fiqh and Usul at Qom Seminary. Hossainkarimi10@gmail.com.

The Criticism of Jajarwi's View on the Role of Man' in Taking Actions and Maintaining Domination over the World of Causes

Mahdi Karimi*

Sayyid Muhammad 'Alim Razwi**

Man's role and domination over doing things in the world has been one of the most important issues through history that provoked intense controversies among Islamic sects such as Mu'tazilites, Asharites, Maturidites, Shiites, Salafists and the like. Their theories fluctuate between the two extremes from the absolute negation of man's role to man's absolute free will. After the creation of Salafism, this controversy became harsh, because some of them considered the theory a cause of blasphemy and polytheism.

In what follows, the authors have tried to analyze and examine man's share in man's taking action in contrast to God's domination in the light of Jajarwi's view as a prominent scholar of Deobandi, or rather the most influential intellectual of Mamati Deobandi of Pakistan and many eastern parts of Iran. Jajarwi's important claim is the negation of man's power and domination whatsoever over the creation of anything in the world of nature; he considers any help or imploring for assistance from God's saints as a cause of polytheism. This theory comes under a few criticisms such as counter-argument, criticisms of his infrastructure and of the solution.

Keywords: *man's activity, domination, what is under causes, what is above causes, theory of kasb (acquisition), Jajarwi.*

Date Recive: 10 August 2021

Date Accept: 23 September 2021

* An assistant professor at al-Mustafa International University. karimi.m2@gmail.com

** A PhD. student of Islamic theosophy at al-Mustafa International University. (main author).
imaalamhaider@gmail.com.

Transcendent Theosophy on How the Soul Is Connected to the Active Intellect

Zahra Hajinia^{*}
Hadi Izanlo^{**}

The how-connection of the soul to the high grounds of being particularly the Active Intellect is one of the significant issues of Sadraian philosophy. Through trans-substantial motion, human soul, Mulla Sadra argues, traverse from the world of nature to the higher worlds being unified with the Active Intellect thus knowing the intelligible ones. In such cognitive apparatus, we might perceive the intelligible through the observation of the very entities; it is such that the imagined and intellectual forms are stable and incorporeal in their position and then the soul proceeds to the stage of intellectual perception to know them through trans-substantial motion.

Having adopted a descriptive-analytic method, the authors try to offer a clear explanation of how such kind of perception and particularly of how it is unified with the Active Intellect, as per Mulla Sadra' view. In order to do so, we must first study the views of philosophers prior to Mulla Sadra on the nature of the soul, the intellect, perception and how-unification of the soul with the Active Intellect, how-connection of the intelligible form to intuitive perception of intellectual entities and other intellectual principles so that we pave the way for the solution of the issue.

Keywords: *the soul, knowledge, perception, the Active Intellect, Mulla Sadra.*

Date Recive: 8 December 2021

Date Accept: 5 Junary 2021

* A PhD. student of transcendent theosophy at Ferdowsi University of Mashhad. (the main author).
z69hajinia@gmail.com.

** A PhD. student of transcendent theosophy at Ferdowsi University of Mashhad.

Sheikh Ishraq on the Light of Lights

Zinat Bostani*

Asghar Salimi Naweh**

Alireza Parsa***

Different entities, according to Suhrawardi, are no more than the light graded in terms of their weakness or intensity. Suhrawardi's ontology rests on the system of light and its levels. The worlds, he argues, have different levels the highest of which is that of the Light of lights; it is the source of brightness which all that there is comes from. He holds that the best argument for the Light of lights is that of the righteous (i.e. ontological argument). In his discussion of the attributes, Suhrawardi says that the Light of lights neither has the dark attributes nor the bright ones. Nonetheless, he considers many attributions for the Light of lights such as, those of all-Provider, the Origin, the Knower, and ... ; he eventually says that all those attributions go back to that of the Origin. Furthermore, Suhrawardi embraces many negative attributes such as that the Light of lights is not body, pitch-dark, contingent, oriented and so on; all those negative attributes stem from one namely, contingency. All those negative and relative attributes are mentally-constructed none of which is independent concrete attached to the Essence lest they bring about composition in the Holy Essence.

Keywords: *necessary being, Sheikh Ishraq, the system of light, gradation, the primacy of quiddity.*

Date Recive: 20 October 2021

Date Accept: 10 November 2021

* A PhD. student of Islamic philosophy and theology at Payame Nor University (the main author). zbstani93@yahoo.com.

** An assistant professor of Philosophy and theology group at ValiAsr University of Rafsanjan. Pajohesh_salimi@yahoo.com.

*** An associate professor of Payam Nor University of Tehran. alirezaparsa1214@gmail.com.

English Abstracts

The Examination of William James's Verbal Argument that Intuition cannot be Explained

'Uthman Windi Anjail ^{*}

Evidences show that the theory of the unexplained does not include propositions of intuitions in the Islamic mysticism. This paper has been authored in the course of the examination of William James's argument for the unexplained. His argument owes to al-Ghazali phrases according to which James considers Islamic mysticism under the theory of the unexplained.

In the process of his research, the author has come across two points: first that the backgrounds of mystical propositions would be clearer for the truth-seekers; second after discovering those backgrounds such as the opponent's specific social and political preconditions and linguistic constraints, we may devise a precise method for realizing the truths. The words of Muslim mystics and researchers have been taken into consideration in order to demonstrate that this theory is not valid. The method adopted for this paper is phenomenological and structuralist.

Keywords: *being unexplainable, that Islamic mysticism is explainable, the core of the Essence, William James, al-Ghazali.*

Date Recive: 13 July 2021

Date Accept: 24 October 2021

* An assistant lecturer at al-Mustafa International University. o.w.ndiaye@gmail.com

3 / The Examination of William James's Verbal Argument that Intuition cannot be Explained

'Uthman Windi Anjaili

4 / Sheikh Ishraq on the Light of Lights

Zinat Bostani

Asghar Salimi Naweh

Alireza Parsa

5 / Transcendent Theosophy on How the Soul Is Connected to the Active Intellect

Zahra Hajinia

Hadi Izanlo

6 / The Criticism of Jajarwi's View on the Role of Man' in Taking Actions and Maintaining Domination over the World of Causes

Mahdi Karimi

Sayyid Muhammad 'Alim Razwi

7 / An Inquiry into Mulla Sadra's views on Fiqh and Shari'a

Hussein Karimi

8 / A New Look into the Ontology, Position and Nature of the Soul in Transcendent Theosophy (outcomes & consequences)

Muhammadmahdi Gorjian

Mustafa Naqibi Joshani

In The Name of God

Bi-quarterly Journal of

Hikmat & Islamic Philosophy

Almostafa International University

Vol.9, No.17, Autumn & Winter 2021

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