



فصلنامه علمی - پژوهشی

حکمت اسلام

سال دهم، شماره چهارم (پیاپی ۳۹)

زمستان ۱۴۰۲

شاپا: ۵۱۰۵-۲۴۲۳

هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

- مسعود آذربایجانی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
- عزالدین رضانزاد (استاد پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی ﷺ)
- حسن رضانی (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
- علی عباسی (استادیار پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی ﷺ)
- محمد فنایی اشکوری (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ)
- یارعلی کرد فیروزجایی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ﷺ)
- مجتبی مصباح (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ)
- حسن معلمی (استاد دانشگاه باقرالعلوم ﷺ)

بر اساس مجوز شماره ۱۲۴۷۴ مورخه ۱۳۹۴/۱۱/۴ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه، به فصلنامه حکمت اسلامی از

شماره اول درجه علمی - پژوهشی اعطا شد.

نمایه شده در پایگاه‌های:

ISC (پایگاه استادی علوم جهان اسلام)

Magiran (بانک اطلاعات نشریات کشور)

Noormags (پایگاه مجلات تخصصی نور)

Civilica (بانگاه سیولیکا)

نشانی: قم، خیابان ۱۹ دی، کوچه ۱۰، کوچه ۲، پلاک ۵

صندوق پستی: ۳۷۱۸۴۴۵۴

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۵۷۶۱۰ (داخلی ۱۲۵)

دورنگار: ۰۲۵-۳۷۷۲۱۰۰۴

سامانه فصلنامه: www.fhi.hekmateislami.com

پست الکترونیکی: fhi@hekmateislami.com

سامانه پیامکی: ۵۰۰۱۹۹۰۰۰۹۱۳۹۳

قیمت: ۱۰۰۰۰۰۰ ریال

صاحب امتیاز:

مجمع عالی حکمت اسلامی

مدیر مسئول:

آیت‌الله غلامرضا فیاضی

سرمدبیر:

دکتر علی عباسی

دبیر تحریریه:

دکتر محمد رضاپور

دبیر اجرایی:

محمدباقر خراسانی

امور اجرایی:

سیدرضا شاهچراغی

مترجم انگلیسی:

سیدمحمدحمزه تقوی

ناظر ترجمه انگلیسی:

دکتر محمد فنایی اشکوری

مترجم عربی:

نوفل بن زکریا

ناظر ترجمه عربی:

عزالدین رضانزاد

ویراستار:

سلیمان محمودی مقدم

صفحه‌آرا:

حسن محسنی

نشر و توزیع:

عباس پیرمی

چاپ:

مرکز چاپ و نشر زلال کوثر

بسمه تعالی

راهنمای نگارش و تنظیم مقالات

شرایط عمومی

۱. فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی فقط مقالات پژوهشی معتبر و اصیلی را که ساختار علمی دارد و بر اساس شیوه‌نامه نشریه تنظیم شده است، ارزیابی می‌کند.
۲. مقاله ارسالی باید اولاً به زبان فارسی و نتیجه تحقیق نویسنده یا نویسندگان باشد. ثانیاً متن کامل آن نباید پیش‌تر در نشریات داخلی یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشد. ثالثاً هم‌زمان برای چاپ به دیگر مجلات علمی فرستاده نشده باشد.
۳. مشخصات کامل پدیدآورنده، شامل نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، مرتبه علمی، خلاصه‌ای از پیشینه علمی - پژوهشی، نام دانشگاه یا مرکز علمی نویسنده، نشانی دقیق پستی، نشانی الکترونیکی و شماره تلفن به همراه مقاله فرستاده شود.
۴. مقالات ارسالی حتماً باید تألیفی باشد. مقالات ترجمه‌ای نیز در صورتی قابل چاپ خواهد بود که همراه نقد و بررسی باشد و نسخه‌ای از متن اصلی و معرفی اجمالی نویسنده همراه آن ضمیمه گردد.
۵. فصلنامه حکمت اسلامی در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است و مقالات دریافتی در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.
۶. حق رد یا قبول و نیز ویرایش و اصلاح مقالات برای فصلنامه محفوظ است.
۷. مقالات و مطالب منتشر در فصلنامه حکمت اسلامی، لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
۸. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای فصلنامه محفوظ، و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.

نحوه تنظیم مقالات

۱. مقاله به ترتیب شامل عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، متن اصلی (شامل بیان مسئله، پرسش‌ها، روش تحقیق، بحث و نتیجه‌گیری) و فهرست کامل منابع خواهد بود.
- الف) چکیده مقاله باید حداکثر در دو‌یست کلمه تنظیم گردد که حاوی بیان مسئله، هدف، روش، بحث و نتیجه‌گیری یافته‌ها باشد.
- ب) واژگان کلیدی شامل حداکثر هفت واژه و ترجیحاً مستخرج از اصطلاح‌نامه‌های علوم اسلامی موجود باشد.
- ج) حتی‌الامکان ترجمه انگلیسی و عربی چکیده و واژگان کلیدی به مقدار ذکر شده نیز ضمیمه گردد.
۲. مقاله ارسالی باید در محیط word 2010، با حداقل ۳۵۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه تنظیم و

- منحصراً از طریق سامانه فصلنامه به نشانی (www.fhi.hekmateislami.com) ارسال شود.
۳. متن مقاله با قلم B Lotus 14، متن عربی IRCompset 13 و متن انگلیسی Times New Roman 12 تنظیم گردد.
۴. همه توضیحات اضافی و معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات در پایین همان صفحه در پاورقی آورده شود.
۵. ارجاعات مقاله پس از نقل قول یا مطلب استفاده شده، درون متن و داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
- الف) منابع فارسی: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه؛ مثل (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱۱، ص ۱۹۴)
- ب) منابع لاتین: نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثل (Kant, 1998, p.71)
۶. در صورت تکرار منبع از واژه «همان، شماره جلد و شماره صفحه» و تکرار نویسنده از واژه «همو» و در صورت استفاده از همان منبع و همان صفحه از کلمه «همانجا» استفاده شود. همچنین در منابع لاتین از واژه Ibid استفاده شود.
۷. فهرست منابع مورد استفاده با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان و تاریخ انتشار به شکل ذیل در آخر مقاله درج شود:
- الف) کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). نام کتاب (Italic) (شماره جلد). نام مترجم. نوبت چاپ. محل نشر: ناشر.
- مثال: کتاب: فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ ق). فصوص الحکم. تحقیق محمدحسن آل یاسین. چاپ دوم. قم: بیدار.
- ب) مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله». عنوان نشریه (Italic)، شماره دوره، شماره مجله، شماره صفحات مقاله.
- مثال: سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۴). «تقریر برهان صدیقین آقاعلی مدرس زنوزی». فصلنامه حکمت اسلامی، ۲ (۲)، ص ۹-۳۲.
- ج) منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ). «عنوان مقاله». نام نشریه (Italic)، شماره دوره، شماره صفحه. بازیابی تاریخ دسترسی، از نام صفحه اینترنتی.
- مثال: صدرا، علیرضا (۱۳۹۳). «حکمت حکمت مدنی». فصلنامه حکمت اسلامی، ۱ (۳)، ص ۹-۳۰. بازیابی ۲۰ بهمن ۱۳۹۴، از www.noormags.com
- کلیه حقوق مادی و معنوی مقالات برای فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی محفوظ است و آن دسته از نویسندگان محترمی که مقاله آنها در این فصلنامه منتشر شده و یا درصدد انتشار مقاله منتشره خود در مجموعه مقالات یا بخشی از یک کتاب هستند، لازم است با ارائه درخواست کتبی، موافقت فصلنامه را اخذ کنند.

فهرست عناوین

- ۹..... عرفان مقایسه‌ای از منظر علامه طباطبایی
علیرضا کرمانی
- نقد و بررسی انحصاری بودن برهان انی مطلق از ملازمات عامه در فلسفه از
۲۷..... منظر علامه طباطبایی
عسکری سلیمانی امیری
- بستار علی در فیزیک و نسبت آن با علیت فاعل‌های طبیعی از منظر علامه
۴۵..... طباطبایی
محمد سربخشی
- ۶۵..... علامه طباطبایی و استدلال‌های زبان بنیاد
سید احمد حسینی سنگچال
- بررسی کارکردهای متقابل دین فطرت و دین وحیانی از دیدگاه علامه
۸۷..... طباطبایی
جواد گلی
- دیدگاه علامه طباطبایی درباره اصالت وجود و سازگاری آن با نظریه حرکت
۱۰۳..... جوهری
محمدجعفر جامه بزرگی

بررسی یکسانی انگاره ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و علوم غیر یقینی در
آثار فارابی ۱۲۳
حسام الدین شریفی

اصل علیت؛ تقریرها، بداهت و اثبات ناپذیری با تأکید بر دیدگاه علامه
طباطبائی ۱۴۱
محمد حسین زاده یزدی

چیستی و چگونگی تغیر و ثبات قانون در اندیشه علامه طباطبائی ۱۶۵
محمد یاسین شاه نظری

امکان سنجی سماع موتی در آیات ۸۰ و ۸۱ سوره مبارکه النمل (بر اساس
نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی علامه طباطبائی) ۱۸۵
زهرا حصارکی، محمد حسین ضیائی نیا

رابطه «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» نزد علامه طباطبائی ۲۰۳
وحید آرزومندی

سخن سردبیر

«مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»

گرچه بیش از چهل و دو سال از رحلت مفسر بزرگ و فیلسوف و عارف عظیم الشان علامه سید محمدحسین طباطبایی می‌گذرد، اما میراث ارزشمند و گرانقدر قرآنی و حکمی آن یگانه دوران همچنان زنده و پاینده و رونق‌بخش محافل علمی و فرهنگی ماست. خورشید پرفروغ سپهر حکمت و تجسم اخلاق و عرفان و مفسر کبیر قرآن حضرت علامه طباطبایی، تجلی بین پیوند ناگسستی قرآن، برهان و عرفان در روزگار ما بود. بهره‌گیری این مفسر فرزانه از قرآن کریم نه تنها پرتوی از بی‌کرانگی جوشش معارف ناب قرآن را به ظهور رسانید، بلکه میزان دقیقی را برای تشخیص تفسیر و تأویل کلام الهی از تحریف و تفسیر به رأی آن، در اختیار نهاد. بهره‌مندی از نظم فکری و برهان‌مداری و تحلیلی دقیق فلسفی در چارچوب مکتب حکمت متعالیه به علاوه صفای روح و نور شهود از وی شخصیتی ساخت که گویی در یک پیکر و قالب تجسمی از دقت و استحکام سینوی و اشراق و کشف سهروردی و عمق و لطافت صدرایی را می‌یابیم: «هو البحر من ائی النواحی اتیه».

و چنین بود که «بداية الحكمة» آن حکیم کم‌نظیر برای ره‌پویان حقیقت، طریق مستقیمی شد برای وصول به «نهایت حکمت» که سرانجام آن، ورود به طور ولایت و باریافتن به مراتب «توحید» و لقاست.

توجه به جامعیت معارف اسلام و ارائه خوانشی فراگیر از آموزه‌های قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام با بیان منطقی و دقیق، آثار و افکار او را همچنان محل رجوع اسلام‌پژوهان قرار داده به گونه‌ای که شاید کمتر بحث و تحقیقی در حوزه‌های کلامی و دین‌شناختی و فلسفی مطرح گردد که از انظار و افکار او در آن سخنی به میان نیاید.

استقامت در فکر و پارسایی در عمل و هوشیاری در رصد از او شخصیتی پدید آورد که در روزگار مظلومیت و غربت اهل حکمت و ایقان با تکیه بر تراش عظیم فلسفه اسلامی، و در دوران ظلمات پدید آمده از هجوم موهومات حس‌باوران و مادی‌گرایان، با نقد اندیشه‌های الحادی و بسط

و تعمیق اندیشه واقع‌گرای توحیدی توانست حقانیت و تفوق جهان‌بینی الهی را در قبال انواع توهمات فیلسوف‌نمایان و سفسطه‌اندیشان به اثبات برساند.

برگزاری کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی از سوی مجمع عالی حکمت اسلامی در آبان ۱۴۰۲ مجالی فراهم نمود برای یادآوری مجاهدت‌ها و مساعی جمیله و جلیله آن ولیّ خدا که می‌تواند برای قاطبه علاقه‌مندان به حکمت اسلامی و معارف قرآنی در دو گستره نظر و عمل الهام‌بخش باشد. به‌ویژه اکنون که به برکت انقلاب شکوهمند اسلامی و هدایت و ارشاد حکیمانه امامین انقلاب بهترین زمینه برای نشر و گسترش باورهای توحیدی و معارف الهی فراهم گشته بر همه دلدادگان مکتب حیات‌بخش اسلام است که از این بستر مناسب در جهت ارایه هرچه معقول‌تر و مقبول‌تر آموزه‌های جامع و ناب توحیدی و قرآنی بهره‌جسته و در کنار اقتدار سخت برآمده از مجاهدت‌های شیرمردان بیشه رزم و شهادت، اقتدار نرم را در عرصه بینش و عقیده و منش و اندیشه به منصفه ظهور برسانند. گزیده‌ای از مقالات ارایه شده در همایش مزبور زینت‌بخش این شماره حکمت اسلامی خواهد بود.



عرفان مقایسه‌ای از منظر علامه طباطبائی^۱

علیرضا کرمانی^۲

چکیده

علامه طباطبائی متفکری است که به مطالعات مقایسه‌ای عرفان علاقه وافری نشان داده است. مبنای علامه در این مطالعات، وجود دین فطری توحیدی به‌عنوان ریشه تمامی ادیان و وجود گرایش و بینشی فطری به‌عنوان اصل تمامی عرفان‌هاست. ایشان در حوزه سلوک، معرفت‌النفس را روش سلوکی مشترکی میان تمامی عرفان مسلمان و غیر مسلمان می‌داند و ریشه آن را در فطرت آدمی جست‌وجو می‌کند. علامه معتقد است به جهت هوای نفس یا غفلت سالک از برخی مبانی توحیدی، در برخی از نحله‌ها روش معرفت‌النفس از مسیر اصلی خود منحرف شده و به جای آنکه طریقتی برای رسیدن سالک به معرفت خداوند باشد، نگاهی استقلالی بدان شده و سالک را از وصول به هدف معرفت‌الرب باز داشته است. علامه در حوزه معرفت، غایت عرفان را قرب به حقیقت غایی و وصول به توحید قیومی وجودی می‌داند و بر آن است که می‌توان ظهوراتی از این توحید را در متون مقدس سایر ادیان هم مشاهده کرد؛ هر چند که در اینجا نیز در برخی از مکاتب، به‌جهت فهم ناپذیری عمومی برخی از معارف، کنار گذاشتن عقل و جایگیری سنت استبعاد، انحرافات در این تلقی توحیدی نیز رخ داده است و موجب شده که در طول تاریخ برداشت‌هایی شرک‌آلود از این متون مقدس ارائه شود. علامه طباطبائی در بررسی‌های تطبیقی خود در زمینه عرفان، ضمن تلاش برای عبور از سطوح ظاهری و زواید فرهنگی، اجتماعی و رسیدن به عمق حقیقت عرفان برآمده از گرایش و بینش فطری و منطبق بر دین فطری توحیدی، به انحرافات و آسیب‌های عرفان در حوزه علم و عمل نیز توجه می‌دهد.

واژگان کلیدی: عرفان، عرفان مقایسه‌ای، علامه طباطبائی، توحید عرفانی، معرفت‌النفس.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبائی پذیرش شده است.

kermania59@yahoo.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه عرفان موسسه امام خمینی (ره)

مقدمه

مطالعه مقایسه‌ای، توصیف و تبیین شباهت‌ها و تفاوت‌های دو یا چند تفکر یا سنت، به‌منظور فهم هرچه بیشتر مسأله مورد مقایسه است و مطالعه مقایسه‌ای عرفان، توصیف و تبیین آراء و اندیشه‌های مخالف و موافق دو یا چند عارف یا سنت عرفانی، به‌منظور فهم هرچه بهتر مسأله‌ای عرفانی است. از این‌رو صرف بررسی دو سنت با روشی مقایسه‌ای به‌منظور کشف تشابه‌ها و تفاوت‌ها در یک بستر تاریخی، عرفان مقایسه‌ای نخواهد بود؛ چرا که عرفان مقایسه‌ای اندیشه‌ها را نه مقید به زمان، بلکه فارغ از زمان و غیر مقید به تاریخ بررسی می‌کند و تاریخ و حوادث زمانی را شرط ظهور تفصیلی حقیقتی مطلق در قالبی زمان‌مند می‌داند و به بررسی میزان دخالت شرایط زمانی و مکانی و ویژگی‌های خاص یک سنت نیز علاقه نشان می‌دهد (کرمانی، ۱۴۰۱، ص ۸). از این‌رو مطالعه مقایسه‌ای عرفان، صرف توصیف شباهت‌ها یا تفاوت‌ها نیست. بلکه تبیین و تفکر درباره آنها به‌منظور وصول به معرفتی متعالی و بررسی نحوه ظهور آنها در بستر تاریخ و شرایط خاص است (هانری کربن، ۱۳۹۲). با این وصف، هدف از «عرفان مقایسه‌ای» وصول محقق به فهمی از مسأله است که در ضمن مطالعه تأثیر شرایط زمانی و مکانی در آن رخ می‌دهد و از طریق بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های پدیدار شده در متون عرفانی حاصل می‌شود.

این تلقی از عرفان مقایسه‌ای، وجود حقیقتی واحد را پیش‌فرض دارد که از آن با عنوان عرفان یاد می‌شود و این امکان را فراهم می‌آورد که محقق با گذر از تنوع ظهور یافته در افراد و سنت‌ها و اعصار و فرهنگ‌های مختلف به فهم آن حقیقت نفس‌الامری واحد دست یابد و از رهگذر این فهم، وجه تنوع اندیشه‌ها و احتمالاً میل و انحراف آن را بررسی کند. در مقابل این تلقی از عرفان، دیدگاهی وجود دارد که چنین حقیقتی را منکر است و معتقد است نمی‌توان پدیده‌های موجود در اعصار و فرهنگ‌های مختلف را ذیل عنوانی عام به نام عرفان قرار داد. از این منظر، جایی برای مطالعات مقایسه‌ای در حوزه عرفان باقی نمی‌ماند و امکان هر گونه بحث و ارزیابی در مورد تجارب یا

مدعیات عرفانی، به‌ویژه برای افراد خارج از یک سنت عرفانی منتفی می‌شود. بر این اساس، عملاً با مجموعه سنت‌ها یا حتی افراد متکثری مواجه خواهیم بود که نقطه وحدتی ندارند تا مبدئی برای فهم متقابل میان آنها باشد (جونز، ۱۴۰۰، ص ۱۸-۲۲). علت گرایش به چنین دیدگاهی، غلظت توجه به کثرت و غفلت از وحدت ساری در ضمن کثرات است که اوج آن در نگاه پسامدرن به عرفان قابل مشاهده است.

علامه طباطبائی رحمته‌الله از جمله متفکرانی است که به مباحث مقایسه‌ای ادیان و عرفان توجه ویژه‌ای دارد. ایشان براساس نگاه وحدت‌محور خود و هماهنگی با تلقی نخست بر آن است که عرفان از بعد علمی و عملی، حقیقتی واحد و البته مقول به تشکیک است که در افراد و سنت‌های مختلف مراتبی از آن به ظهور رسیده است. از این‌رو در هر یک از وثنیت، کلیمیت، مسیحیت، مجوسیت و اسلام عارفانی یافت می‌شود که مرتبه‌ای از آن حقیقت واحد را ظهور داده‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

مهم‌ترین هدف از مطالعه چنین مظاهری در بستر تاریخ و جغرافیا و در قالب سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف، بعد از فهم حقیقت عرفان توجه به ویژگی‌ها و شرایطی است که گاه تعبیرها و بیانات عارفان را جهت داده و موجب آسیب‌هایی شده است که آثار سوء آن در دوره‌های بعد کاملاً مشهود و البته درس آموز است. در این نوشتار سعی شده است بعد از مروری بر تعریف علامه طباطبائی از عرفان، برخی از مواضع ایشان در مباحث عرفان مقایسه‌ای با توجه به نوع رویکرد ایشان بیان شود.

۱. تعریف عرفان

عرفان در لغت به معنای شناختن است و در اصطلاح، شناخت ویژه‌ای است که از راه حس و تجربه یا عقل و نقل به‌چنگ نمی‌آید. بلکه از راه شهود درونی و دریافت باطنی حاصل می‌شود و راه وصول به آن نیز مجاهده نفس، تصفیه دل و تزکیه قلب است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۳). این تعریف در واقع تعریف عرفان به تجربه عرفانی است که در آن راه وصول به این تجربه نیز بیان شده است.

از منظر علامه طباطبائی رحمته‌الله این «معرفت شهودی» تفصیل میل فطری و غریزی انسان به یافتن واقعیتی ثابت در ورای این امور متغیر است. از منظر ایشان، در نهاد نوع انسان غریزه‌ای به نام غریزه واقع‌بینی وجود دارد که به‌هنگام فعلیت و تفصیل به یک رشته از درک‌های معنوی منجر می‌شود. ثمره آن نیز در وهله اول «ایمان به واقعیتی ثابت» است. در گام دوم، آن‌گاه که انسان مؤمن با ذهنی صاف و نهادی پاک به این واقعیت ثابت توجه می‌کند و ناپایداری اجزای جهان را درک می‌نماید، جهان و پدیده‌های آن را به‌مانند آئینه‌هایی می‌یابد که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می‌دهند و چنان بدان جذب می‌شود که لذت درک آن هر لذت دیگری را خوار و ناچیز می‌نمایاند و موجب می‌شود

از نمونه‌های ناپایدار و به‌ظاهر شیرین زندگی مادی چشم‌پوشد. این انجذاب آدمی را او می‌دارد تا همه‌چیز را فراموش کند و تنها به واقعیت ثابت ازلی توجه کرده و به پرستش و ستایش او که خدایی نادیده و آشکار است رو بیاورد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۹۶).

بر این اساس، توجه به این واقعیت نادیده آشکار و پرستش آن از روی محبت حقیقت عرفان را تشکیل می‌دهد. از این روست که علامه عرفان راهی از راه‌های پرستش و ستایش می‌داند که بر مدار محبت به واقعیت ثابت می‌گردد و در مقابل پرستش از راه بیم و امید قرار می‌گیرد و عارف را کسی می‌داند که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کند، نه به امید ثواب یا از ترس عقاب (همان).

مبتنی بر این تعریف، از منظر علامه رحمته‌الله عرفان ویژگی یا بعدی از دین در مقابل سایر ابعاد دین یا مذهبی در کنار سایر مذاهب نیست. بلکه در همه ادیان و مذاهب الهی می‌توان از آن سراغ گرفت و مرتبه‌ای از مراتب آن را مشاهده کرد (همان). معیار این مراتب، قرب و بعد از واقعیت ثابت است. به هر میزان انسان نسبت به واقعیت ثابت قرب بیشتری داشته باشد، معرفت بیشتر و درجه کامل‌تری از عرفان خواهد داشت. علامه طباطبایی در مقام تفسیر این قرب، واقعیت متعالی را واقعیتی مطلق و مرسل می‌داند که مقید به هیچ قیدی نیست و مخلوقات به هر میزانی که تقید به قیود داشته باشند، از آن واقعیت ثابت که حقیقتی مرسل و مطلق است فاصله دارند و به هر میزان که آن اطلاق و ارسال را ظهور دهند، به همان میزان نزدیک به آن حقیقت هستند؛ تا جایی که از قیود خود دست بشوید و فانی در امر مطلق شود.

به بیان دیگر، «حقیقت هر کمالی همان است که به‌صورت مطلق، مرسل و دائمی است و قرب هر کمال به اصل حقیقت، همان مقداری است که حقیقت در او ظهور یافته یا مقداری است که حقیقت مقید به قیود و همنشین با حدود گشته است. پس هر اندازه که قیود افزایش یابد، ظهور کاهش می‌یابد و برعکس. از اینجا آشکار می‌شود که خداوند سبحان حقیقت نهایی هر کمال است؛ زیرا دارای هر کمال و جمال صرف و نیالوده‌ای است و نیز قرب و نزدیکی هر موجودی به او به‌اندازه قیود و حدود عدمی اوست. همچنین آشکار می‌گردد که رسیدن هر موجودی به کمال حقیقی مستلزم فنای آن موجود است؛ چون رسیدن به کمال حقیقی مستلزم فنا و از بین رفتن قیود و حدود ذاتی یا عرضی به‌تثایی است... پس کمال حقیقی برای هر موجود امکانی، همان چیزی است که در او فانی می‌گردد و کمال حقیقی برای انسان نیز همان است که انسان به‌طور اطلاق و ارسال و بی‌قیدی به سوی آن سیوروت می‌یابد و در او فانی می‌شود و جز این البته برای انسان کمالی نیست» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۰).

از منظر علامه طباطبایی، اولاً وصول به این قرب که همان کمال و سعادت است، منحصر در

انبیا نبوده و دیگران هم از آن بهر مند هستند. این دیگران هم منحصر در گروندگان به دین حق نیستند، بلکه کسانی هم که نسبت به حقیقت عناد ندارند توان وصول به مراتبی از آن را دارند. ثانیاً راه وصول به مراتب این حقیقت نیز منحصر در یک دین یا مذهب نیست. بلکه سایر سنت‌های دینی و مذهبی به معرفی این راه پرداخته‌اند. در ادامه به برخی از بیانات علامه در این دو مورد اشاره کرده و ابعاد مقایسه‌ای آن را بررسی می‌کنیم.

۲. راه وصول به کمال در عرفان

عالم هستی منحصر در این عالم مادی نیست، بلکه مراتب ظهوری مثالی، عقلی و الهی را نیز داراست. مطابق با عالم هستی، انسان نیز موجودی تک‌ساحتی و مادی محض نیست و مراتب برتر مثالی، عقلی و الهی دارد. انسان برای دست‌یافتن به مراتب برتر باید با عوالم بالاتر مناسبت ایجاد کند و با ایجاد مناسبت با آن عوالم که همگی نسبت به عالم حس «غیب» به‌شمار می‌آیند، به ترتیب از تقیدات مادی، مثالی و عقلی خود بکاهد و فانی در مرتبه‌الاهیت شود و این همان وصول به کمال معرفت و سعادت حقیقی است.

از منظر علامه طباطبائی، رسیدن به چنین مرتبه‌ای و وصول به چنین معرفتی «نیازمند به عمل است و تحصیل و دست‌یابی به آن از دور راه قابل تصور است؛ سیر آفاقی و سیر انفسی. سیر آفاقی عبارت است از تفکر و تدبر و نظر کردن به موجودات آفاقی، از مخلوقات و مصنوعات خداوند و نشانه‌های او در آسمان و زمین که همگی خارج از لوح نفس می‌باشند. تا اینکه این اندیشه و تدبر مایه و موجب پیدایش یقین نسبت به خدا و اسماء و افعال او گردد؛ زیرا این نشانه‌ها و مخلوقات تمامی آثار و ادله وجود خداوند هستند و علم و آگاهی از دلیل، موجب علم و آگاهی به مدلول می‌گردد بالضروره.

راه دوم که سیر انفسی باشد، عبارت است از رجوع و بازگشت به نفس و شناخت و معرفت خداوند از طریق آن؛ زیرا نفس از نظر وجودی هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و شناخت موجودی که کاملاً وابسته و غیر مستقل است، از شناخت موجود مستقلی که مقوم و نگهدارنده اوست جدا نیست و هر دو شناخت به یک اعتبار یکی است. اما حقیقت این است که سیر آفاقی به‌تنهایی موجب پیدایش معرفت حقیقی و عبادت راستین نمی‌گردد؛ زیرا شناخت موجودات آفاقی از آن جهت که آثار و آیات و نشانه‌های خداوند هستند، تنها مایه پیدایش علم حصولی به وجود صانع تعالی و صفات او می‌شود... اما راه معرفت نفس، راهی نتیجه‌بخش بوده و موجب حصول معرفت حقیقی می‌شود و آن راه این است که انسان روی دل خویش را به سوی حق بگرداند و از هر مانعی خود را جدا سازد و دل ببرد و به خویش رجوع کند و به خود پردازد تا آنکه به مشاهده خویش

خویش نائل آید؛ آن خوبیستی که حقیقتش عین نیاز به خداوند سبحان است و هر که شأش چنین باشد، مشاهده آن از مشاهده مقوم آن جدا نخواهد بود» (همان، ص ۷۸).

با این توضیح، «تنها طریقی که به هدف می‌رساند، همان طریقه معرفه‌النفس است که نزدیک‌ترین راه‌ها نیز هست و این راه همان راه انقطاع و بریدن از غیر خدا و توجه کامل به خداوند سبحان و مشغول‌گشتن به شناخت نفس است» (همان، ص ۸۶).

از منظر علامه طباطبایی، دین حق که مقصود خود را شناساندن خداوند به آدمیان می‌داند، اقرب طرق وصول به این مقصود را معرفت به نفس معرفی کرده است. این معرفت نفس که با تزکیه نفس و پاک کردن آن از غواشی کثرت به مقصود حقیقی، یعنی معرفت خدای واحد راه می‌برد، بالاترین درجه معرفه‌النفس است. اما معرفت نفس منحصر در این بالاترین درجه نیست، بلکه دارای مراتب ضعیف‌تری نیز هست که در این مراتب ضعیف‌تر گاه نسبتی هم با دین الهی ندارد؛ هر چند - چنان‌که خواهیم دید - به‌نوعی ریشه در دین فطری توحیدی دارد.

برای توضیح این مراتب ضعیف‌تر، علامه طباطبایی به افرادی عادی اشاره می‌کند که همه هم و غم آنان مصروف حوایج مادی، از قبیل غذا و مسکن و لباس است و مجالی برای تأمل در حقیقت نفس ندارند. اما حوادثی نظیر ترس، وحشت شدید، مسرت و تأسف و محبت شدید روی می‌دهد که به‌نحوی موجب توجه هر چند مقطعی ایشان به نفس می‌شوند و باعث می‌شوند تمامی مشاعرشان متمرکز بر محبوب یا امری که از آن وحشت دارند شود و حتی در حال خواب و یا بین خواب و بیداری امور مختلفی را از وقایع گذشته و یا حوادث آینده و یا خفایایی را که دست حواس دیگران به آن نمی‌رسد احساس کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۸؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۶۶). چنین عواملی که موجب ظهور این‌گونه آثار نفسانی موقتی در انسان می‌شود ممکن است برای شخص به‌طور مستمر و یا زمانی طولانی نیز روی دهد و وی با زهد و ریاضت نفس به جایی برسد که نسبت به لذائد مادی و مشتتهای دنیای فانی زهد ورزیده و جز ریاضت دادن به نفس و اشتغال به سلوک طریق باطن هم دیگری نداشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۷۹).

با این توضیح، علامه طباطبایی اشتغال به نفس را کاری تازه و از ابتکارات عصر حاضر نمی‌داند و بر آن است که ادله نقلی و همچنین اعتبارات عقلی دلالت دارند بر اینکه این عمل از سنن بشریت است و از دیر زمانی در میان افراد بشر رواج داشته است و هر چه ما به عقب برگردیم و تاریخ بشریت را ورق بزنیم، باز مسأله ریاضت به چشم می‌خورد و از این‌رو به نظر می‌رسد این عمل از سنن لازمه انسانیت بوده است و از زمانی که انسان در زمین مسکن گرفته، در بین افراد بشر رائج بوده است (همان). از این‌رو به بیان ایشان، بحث از حال امم و دقت در باره سنن و آداب و تجزیه و تحلیل در عقاید و رفتار آنان نشان می‌دهد که اشتغال به معرفت نفس به‌منظور حصول آثار عجیب

آن با همه اختلافی که در طرق آن هست امری رایج در میان همه امم بوده است و نه تنها رواج داشته، بلکه جزو کارهای نفیس و پر ارزشی به‌شمار می‌رفته که از قدیم‌ترین اعصار آن را به گران‌ترین قیمت و صرف نفیس‌ترین اوقات تحصیل می‌کرده‌اند. این مطلب را نه تنها از تاریخ بشری می‌توان فهمید، بلکه اعتبار عقلی و دقت در آنچه از مذاهب و ادیان قدیمی به ما رسیده نیز دلالت بر این امر دارد. به این معنا که اگر ما در ملل و ادیان متداولی مانند برهمنی و بودایی و ستاره‌پرستی و مانی‌گری و مجوسی‌گری و یهودی‌گری و مسیحیت و اسلام دقتی به عمل آوریم، خواهیم دید که وصول به معرفت نفس و تحصیل آثار آن در همه ملل ریشه‌دار بوده است؛ هر چند رغبت به آن به یک صورت نبوده، بلکه از جهت اوصاف و کیفیت تلقین و تقویم مختلف بوده‌اند، الا اینکه همه آنها دعوت تزکیه نفس را داشته‌اند (همان).

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان به تفصیل به برخی از شواهد وجود طریق معرفت‌النفس در سنت‌ها و ادیان دیگر می‌پردازد. وی در مذهب هندو به نقل از کتاب "تحقیق ماللهند" ابوریحان بیرونی از مراحل چهارگانه عمر یک براهمن (روحانی یا عارف هندو) یاد می‌کند و این مراحل را منطبق بر طریق معرفت نفس می‌داند. مرحله اول سلوک براهمن از سن هفت سالگی شروع می‌شود و تا بیست و پنج یا چهل و هشت سالگی ادامه می‌یابد. در این سال‌ها شخص مشغول زهدورزی از دنیا و فراگیری عقاید و شریعت از استاد است.

وی باید استاد را در تمامی لحظات شبانه‌روز خدمت نماید و روزی سه بار غسل کرده و قربانی آتش را همه‌روزه طرف صبح و در طرف عصر تقدیم نموده و بعد از قربانی برای استاد خود به خاک افتاده و او را سجده کند. یک‌روز در میان روزه بگیرد و برای همیشه از گوشت اجتناب ورزد و... مرحله دوم حیات سلوکی از بیست و پنجمین سال حیات برهمن شروع شده و تا پنجاه و یا هفتاد سالگی ادامه دارد. در این مرحله، وی اجازه دارد تا اگر بخواهد ازدواج نموده و به این وسیله بنای تولید نسل را بگذارد. در این دوره دستوراتی را برای چگونگی رفتار با همسر و سایر مردم و نحوه ارتزاق و طرز رفتارش باید رعایت کند.

در مرحله سوم (یعنی از سنین پنجاه تا هفتاد و پنج یا نود سالگی)، سالک باید زهد ورزیده و از آنچه در طول حیات از زن و فرزند و اموال جمع نموده بیرون آمده و عیال خود را - اگر نخواست که با او بیرون شود - به فرزندان سپرده و رو به صحراها بگذارد. در بیرون آبادی‌ها به همان کارهای دوران اول زندگی که گفتیم بپردازد. علاوه بر آن دستورات، هیچ‌گاه نباید زیر سقف قرار گیرد و جز سائر عورتی از پوست درختان چیزی نپوشد، جز روی زمین و بدون فرش نخواهد، جز با میوه درختان و برگ و ریشه گیاهان ارتزاق نکند، موی خود را بلند گذاشته و هیچ‌گاه آن را روغن نزند.

در مرحله چهارم (یعنی از سنین بعد از هفتاد یا نود تا آخر عمر)، سالک باید لباس سرخ

پوشیده و چوب‌دستی به دست بگیرد و همواره مشغول تفکر و تجرید قلب از دوستی‌ها و دشمنی‌ها شده و شهوت و حرص و غضب را از خود دور کند و با احدی هم‌کلام و رفیق نشود... (همان، ص ۱۸۱). سپس علامه از مذاهب دیگری همچون مکتب بودا، صابئون، مانویت، مجوس، یهودیت و مسیحیت نام می‌برد و طریقت معرفت‌النفس را در همه این ادیان تثبیت می‌کند. از منظر ایشان، «بودائیان نیز بنای مذهبشان بر تهذیب نفس و مخالفت هوای نفسانی و تحریم لذائذ بر نفس به‌منظور رسیدن به حقیقت معرفت است؛ چنان‌که خود بودا هم در زندگیش همین طریقه را سلوک می‌کرده است.

نقل است که بودا در آغاز عمرش یکی از شاهزادگان یا بزرگ‌زادگان بود. ناگهان هوای معنویات در سرش افتاد و زخارف زندگی و تخت سلطنت را رها نمود. از همه دوری نمود و به نیستان موحشی رفت و در بحبوحه جوانی ملازم آن‌نی‌زار شد. از مردم کناره گرفت و تمتع از مزایای زندگی را ترک گفت و به ریاضت نفس و تفکر در اسرار خلقت روی نهاد؛ تا آنجاکه در سن سی و شش سالگی معرفت در دلش جای گرفت. در این هنگام بود که از نیستان به سوی مردم بیرون رفت و آنان را به ریاضت دادن به نفس و تحصیل معرفت دعوت نمود و تا چهل و چهار سال به این دعوت پرداخت (همان). اما صابئون نیز در طریق رسیدن به کمال معرفت نفسانی راه‌هایی دارند که خیلی با طرق براهمه و بودائیان تفاوت ندارد. اینان معتقدند بر ما واجب است که دل‌هایمان را از پلیدی‌های شهوات مادی پاک کنیم و اخلاق خود را تهذیب نموده و از قید قوای شهویه و غضبیه آزادش سازیم تا شاید بین ما و بین روحانیان سنخیتی به‌وجود آید، و ما بتوانیم از آنها حوائج خود را بخواهیم. احوال خود را بر آنها عرضه بداریم و در جمیع امور خود به آنها روی بیاوریم، باشد که نزد خالق و رازق خود و خالق و رازق ما، ما را شفاعت کنند. این تطهیر قلب حاصل نمی‌شود، مگر به‌وسیله خود ما و به اینکه ما نفس را ریاضت داده و از شهوات پست پرهیزش دهیم... .

مانویان نیز معتقد بودند که نفس از عالم نور علوی است و در این دام‌های مادی، یعنی ابدان منزل‌گزیده و از آن مقام بلند به این درجه پست هبوط نموده است و وقتی می‌توان به سعادت و کمال رسید که یا به اختیار خود و به‌وسیله ریاضت دادن به نفس و یا بدون اختیار (یعنی به مرگ طبیعی) این دام‌ظلمانی را شکسته و از قفس خاکی به ساحت نور پرواز نماید.

اما کتاب‌های مقدس (عهد عتیق و عهد جدید و اوستا) اهل کتاب (یعنی یهود و نصارا و مجوس) نیز از دعوت به اصلاح و تهذیب نفس و مخالفت با هواهای آن‌پر است؛ به‌خصوص عهد قدیم و جدید که همواره زهد در دنیا و اشتغال به تطهیر باطن را توصیه می‌کنند. همیشه در این دو ملت، به‌خصوص در نصارا در هر قرن‌ی عده کثیری از زهاد و تارکین دنیا در مقام تربیت دادن به نفس خود از مردم کناره‌گیری می‌کنند؛ به‌طوری‌که مسأله رهبانیت یکی از سنن متبعه آنهاست» (همان،

ص ۱۸۳). در نهایت، علامه طباطبائی این بخش از سخنان خود را چنین جمع‌بندی می‌کند که «هدف نهایی جمیع ارباب ادیان و مذاهب و صاحبان اعمال مخصوصه، همانا تهذیب نفس است به‌وسیله ترک هواهای نفسانی و اشتغال به تطهیر آن از اخلاق نکوهیده، و احوالی که با هدف مناسب و سازگار نیست» (همان).

حاصل آنکه از دیدگاه علامه طباطبائی «انسان متدینی که در دین خود - هر چه باشد - چنین فکر می‌کند که یکی از وظایف واجب انسانی این است که برای خود سعادت حقیقی را اختیار نماید. یعنی اگر پیرو دینی است که معاد جزو عقاید آن است "زندگی طیب آخرتی را" و اگر مانند بت‌پرستی و تناسخی منکر معاد است "زندگی سعید دنیوی را" که واجد همه خیرات و فاقد همه شرور باشند به‌دست آورد. این شخص می‌بیند که چنین زندگی و چنین سعادت را نمی‌تواند از راه عیاشی و بی بند و باری در تمتعات حیوانی تحصیل نماید؛ چون اینها آدمی را به آن مقصود نمی‌رسانند. پس ناگزیر باید هوای نفس را ترک گفته و تا اندازه‌ای از آزادی در هر چیزی که نفس هوسش کند دست بردارد ...

با این بیان روشن شد که ادیان و مذاهب با همه اختلافی که در سنن و طریقه‌های خود دارند، اجمالاً جز اشتغال به امر نفس مقصد دیگری ندارند؛ چه اینکه خود متدینین به آن ادیان این معنا را بدانند یا ندانند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۷۳).

اما همان‌طور که قبلاً اشاره شد، تمامی مراتب عرفان نفس بر دین الهی منطبق نیست؛ چرا که در برخی از مراتب، نظر به معرفت نفس، نظری استقلالی است و هدف سالک از عرفان نفس، وصول به معرفت رب نیست. بلکه از آن جهت است که یا می‌خواهد «آثار غریبه نفس را که از حیظه اسباب و مسببات مادی خارج است احراز نموده و به این وسیله راهی برای معیشت و یا اِعمال سایر اغراض خود پیدا کنند (مانند اساتید طلسمات، تسخیر روحانیات کواکب، موکلین بر امور، تسخیر جن و ارواح انسانی و همچنین مانند آنان که با دعا و افسون سر و کار دارند و...) و یا آنکه می‌خواهد به‌وسیله دل‌کندن از امور مادی و امور خارج از نفس و نیز به‌وسیله دل‌بستن به نفس، سر از حقیقت آن در آورد و در آن غور کند... معرفت نفس برای چنین انسانی هیچ‌وقت به‌طور کامل و تمام دست نمی‌دهد؛ زیرا وی از آنجاکه غیر از خود نفس غرض دیگری از این معرفت ندارد، از همین جهت از آفریدگار نفس (یعنی خدای تعالی که سبب حقیقی نفس است و زمام نفس در وجود و آثار وجودش به‌دست اوست) غافل است. از این‌رو آن‌طور که باید نمی‌تواند به معرفت‌النفس نائل شود... اما دسته‌سومی هستند که این معرفت خود را وسیله معرفت به پروردگارشان قرار داده‌اند. این طریقه معرفت‌النفس همان معرفت‌النفسی است که دین هم مردم را به آن دعوت نموده است (همان، ص ۲۸۲). این بررسی تفصیلی در زمینه مطالعه مقایسه‌ای طریقت معرفت‌النفس دو نتیجه مهم در

کلام علامه طباطبایی را در پی دارد که به نوعی بیانگر برخی آسیب‌ها و انحرافات ایجاد شده در این طریقت نیز می‌باشد:

نتیجه اول:

اصل معرفت نفس ریشه در دین فطری توحیدی دارند. به بیان علامه طباطبایی «ادیان با همه اختلاف و تشتتی که دارند، همه انشعابات‌ی هستند که از فطرت انسانیت ریشه گرفته و از دین توحید منشعب شده‌اند؛ زیرا ما اگر به فطرت ساده خود رجوع کنیم و تعصباتی را که به وراثت از اسلاف یا به سرایت از اقربان بر انسان عارض می‌شود کنار بگذاریم، بدون هیچ تردیدی خواهیم دید که این عالم با این وحدتی که در عین کثرت دارد و با این ارتباطی که اجزانش در عین تفرقه و تشتت باهم دارند، همه به سببی که مافوق همه اسباب است منتهی می‌شود و آن سبب نیز همان حق تبارک و تعالی است که خضوع در برابرش واجب و ترتیب روش زندگی بر حسب تدبیر و تربیتش لازم است. این حکم فطرت همان دین مبنی بر توحید است. ما اگر در جمیع ادیان و ملل دقت عمیقی بکنیم، خواهیم دید که همگی آنها حتی مسلک بت‌پرستی و مجوسیت هر کدام به نحوی از انحاء مشتمل بر این روح زنده هستند و هیچ‌کدام از این معنا خالی نیستند. در این باره اختلافی در آنها نیست». اما شروع اختلاف و انحراف از آنجاست که برخی از این دین فطری فاصله گرفتند و زمانی که آثار غریبه نفس را دیدند به طمع افتادند تا از این قدرت شگرف که در نفس است سر در آورده و بتوانند با کارهای عجیب و غریب تصرفات فوق‌العاده‌ای در عالم نموده و مردم را از این راه فریب دهند و این طمع و شوق، آنها را واداشت که دنبال این کار را گرفته و همچنین ادامه دهند تا کوره راهی به مقصود خود یافته و به تدریج آن را به راه همواری تبدیل نمایند (همان، ص ۲۷۸).

نتیجه دوم:

آسیب دومی که در طریقت معرفة النفس، به ویژه در میان متصوفه مسلمان رخ داد آن بود که گروهی از ایشان شریعت را متصدی ارائه و معرفی جزئیات طریقت معرفة النفس ندانستند و بر آن شدند که معرفة النفس و دستورالعمل‌های مبتنی بر آن بسان رهبانیت مسیحی بدعتی مطلوب است که در نهایت مورد رضایت حق متعال است. اما از منظر علامه، طریق سلوکی و چگونگی سلوک نه بدعتی مطلوب، بلکه امری مطابق با متن شریعت است.

از دیدگاه ایشان برای برخی که طریق سلوک را بدعتی مطلوب دانستند - که در متن دین بدان پرداخته نشده - ورود به وادی انحراف آغاز شده است (سید محمدحسین و سید علی طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳)؛ چراکه «همین معنا به آنها اجازه داد تا برای سیر و سلوک، رسم‌ها و آدابی که در شریعت نام و نشانی از آنها نیست باب کنند و این سنت‌تراشی همواره ادامه داشت. آداب و رسومی تعطیل می‌شد و آداب و رسومی جدید باب می‌شد. کار بدان جا کشید که شریعت در یک طرف قرار گرفت

و طریقت در طرف دیگر، و برگشت این وضع بالمآل به این بود که حرمت محرمات از بین رفت و اهمیت واجبات از میان برداشته شد. شعائر دین تعطیل و تکالیف ملغی گردید. یک نفر مسلمان صوفی جائز دانست هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند. کم‌کم طائفه‌ای به نام قلندر پیدا شدند و اصلاً تصوف عبارت شد از بوقی و منتشایی و یک کیسه گدایی. بعداً هم به اصطلاح خودشان برای اینکه فانی فی الله بشوند، افیون و بنگ و چرس استعمال کردند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۸).

این امر دقیقاً آسیب طریق سلوک است که سالک از صراط مستقیم فاصله بگیرد و گام‌به‌گام به جایی برسد که ظواهر شریعت را نادیده بگیرد؛ امری که در دوره‌ای توسط برخی از مدعیان عرفان و تصوف رخ داد و همین امر نیز باعث انحطاط ایشان گردید (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۸۲). حاصل آنکه راه رسیدن به باطن عالم، انسان و متن دینی و رسیدن به مراتب برتر آنها، گذر از مرتبه ظاهر است. آنچه که دین (یعنی «کتاب و سنت») در این باب حکم می‌کند این است که در ماورای ظواهر شریعت حقایقی هست که باطن آن ظواهر است. این معنا از کتاب و سنت قابل انکار نیست. همچنین این معنا درست است که انسان راهی برای رسیدن به آن حقایق دارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۵۸).

اما معیار درستی مسیری که به باطن ختم می‌شود آن است که مبتنی بر ظاهر باشد. بر این اساس، «برای رسیدن به این حقایق باطنی باید همین ظواهر دینی را به کار بست. البته آن‌طور که حق به کار بستن است و حاشا بر حکمت پروردگار که حقایق باطنی و مصالحی واقعی باشد و ظواهری را تشریح کند که آن ظواهر بندگانش را به آن حقایق و مصالح نرساند» (همان). بر این اساس، سلوک حقیقی عرفانی نه تنها مخالفتی با ظاهر شریعت ندارد، بلکه مطابق با آن است؛ چراکه «ظاهر عنوان باطن و طریق رسیدن به آن است و حاشا بر خدای عز و جل که برای رساندن بندگانش به آن حقایق طریق دیگری نزدیک‌تر از ظواهر شرعش داشته باشد و آن طریق را تعلیم ندهد و به جای آن یا از در غفلت و یا سهل‌انگاری به وجهی از وجوه ظواهر شرع را - که طریق دورتری است - تشریح کند، با اینکه خود حضرت تبارک و تعالی فرموده: «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»؛ پس این کتاب و این شریعت هیچ چیزی را فروگذار نکرده است» (همان).

اما سؤال این است که چگونه عبادات ظاهری - که عبارتند از اموری اعتباری که انسان برای کسب نعم اخروی و رسیدن به جنت و دوری از جهنم در جهت امتثال فرمان الهی انجام می‌دهد - می‌تواند انسان را به ملکوت عالم سوق دهد؟ آیا چنین امری در قرآن و روایات تصریح شده است؟ یعنی آیا در متون دینی آمده است که این معارف و اعمال، آدمی را اوج می‌دهد؟

پاسخ به این پرسش‌ها از دیدگاه علامه در گرو اصلاح نوع تلقی از عبادت است. عبادت اگرچه

امری اعتباری است، اما ریشه در حقیقتی نفس الامری دارد. همچنین تلقی فوق از عبادت مبتنی بر آن است که غرض از عبادت، دوری از عذاب و رسیدن به جنت باشد و در روایت چنین عبادتی نه عبادت انسان‌های متعالی، بلکه عبادت عبید شمرده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۰۹). اما عبادت متعالی که عبادتی برخاسته از حب و شکر است، عبادتی احراری است که وسیله عروج انسان به عوالم علوی و معرفت به خداست (سید محمدحسین و سید علی طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

اگر کسانی این ابزار عروج را از آیات قرآنی به دست نمی آورند، بدین معنا نیست که قرآن فاقد برنامه‌ای برای سلوک عرفانی است. بلکه همین آیات به روشنی دلالت بر سلوک دارد. آری، «بیاناتی که در کتاب و سنت آمده است بیان واحدی است. اما اختلاف در ناحیه اخذ و پذیرش و تفاوت در درجه ادراکِ مدرکین است و البته سیر به سوی خداوند سبحان - که خود نیز نتیجه علم و فهم است - به تبع این دو تفاوت می‌یابد» (همان، ص ۱۵۱). بنابراین این صاحبان عبادت احراری اند که به حسب مراتب خود، آن‌گاه که تأمل در متن دینی می‌کنند، متن دینی را آکنده از دستورات سلوکی برای وصول به درجات عالی‌تر می‌یابند. «چنین کسانی چون می‌شنوند خدای سبحان به بندگانش می‌فرماید «فلا تغرنکم الحیاة الدنیا و لا یغرنکم بالله الغرور» (لقمان (۳۱)، ۳۳) و یا «انما الحیاة الدنیا لعب و لهو» (محمد (۴۷)، ۳۶)، به مذمت و نکوهش دنیا و زینت‌های آن می‌پردازند... و چون می‌شنوند که خداوند می‌فرماید «أَوَلَمْ یَکْفِ بِرَبِّکَ أَنَّهُ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ» (فصلت (۴۱)، ۵۳)، «انه بكل شیء محیط» (فصلت (۴۱)، ۵۴)، «هُوَ مَعَكُمْ أَیْنَ مَا کُنْتُمْ» (الحدید (۵۷)، ۴) و «هُوَ قَائِمٌ عَلَی کُلِّ نَفْسٍ بِمَا کَسَبَتْ» (رعد (۱۳)، ۳۳)، دلشان به هیچ چیز تعلق پیدا نمی‌کند و از هر چیزی دل می‌کنند؛ آن‌هم نه از روی بازیگری و هوس‌بازی؛ زیرا عاشق حیران و شیفته پریشان را با بازی‌گری چه کار؟ بلکه بدین جهت از همه چیز دل می‌کنند که خدای سبحان را قائم بر هر چیز و ناظر بر همه چیز می‌داند. پس تنها خداوند را مقصود سعی و تلاش خود قرار می‌دهند و او را طلب می‌کنند.

همچنین چون می‌شنوند خدای سبحان می‌فرماید «علیکم انفسکم لا یضرنکم من ضل اذا اهتدیتم» (مائده (۵)، ۱۰۵) بیدار می‌شوند و متوجه می‌گردند که تعلق و پیوند ایشان با خویشتن خویش همچون پیوندی که با دیگر اشیاء دارند نیست و اهتدا و راه‌یابی ایشان به سوی مقصودشان از طریق شناخت همین خویشتن خویش است...» (همان، ص ۱۵۷-۱۵۹).

۳. واقعیت متعالی در عرفان

در عرفان، «سلوک» مقدمه شهود است و راه‌های سلوکی به نتیجه شهود حقیقت و معرفت ختم می‌شود. غایت شهود نیز که نهایی‌ترین مرتبه تجربه عرفانی است، یافت واقعیت متعالی و وحدانی در بالاترین مرتبه آن است که از آن به توحید اطلاقی یا توحید وجودی تعبیر می‌کنند. نقطه مقابل این

توحید، شرک است که بسته به مراتب توحید دارای مراتب است و از شرک خفی - که توجه استقلالی به کثرات است - تا شرک جلی - که اعتقاد به شریک برای خداوند است - را شامل می‌شود.

یکی از روشن‌ترین مصادیق انواع شرک، بت‌پرستی یا وثنیت است که در میان بسیاری از مردمان (همچون هندویان، بوداییان و صائون) یافت می‌شود. در این میان، شاید پرجمعیت‌ترین مکاتب بت‌پرست در عصر حاضر مکتب هندو باشد. علامه در تحلیلی عقلی و با توجه به شواهد عینی، همین مکتب شرک‌آلود را دارای ریشه‌های توحیدی معرفی می‌کند و وجه انحراف آن را از دین فطری توحیدی به شرک و بت‌پرستی تبیین می‌کند.

ایشان در بررسی خود از کتاب «اوپانیساد» موارد متعددی را یافته است که در آنها «تصریح شده به اینکه عالم الوهی (برهمن) ذاتی است مطلق و متعالی از اینکه حد و تعریفی آن را محدود کند. ذاتی است دارای اسماء حسنی و صفات علیا از قبیل «علم و قدرت و حیات». ذاتی است منزّه از صفات نقص و عوارض ماده و جسمانیت و ذاتی است که مثل او چیزی نیست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۴۳۰).

از جمله این موارد، این عبارت است که «لم یولد منه شیء و لم یولد من شیء و لیس له کفواً احد». از منظر علامه، «این خود تصریح است به اینکه برهمن احدی الذات است. نه از چیزی متولد شده و نه چیزی از او متولد می‌شود و احدی مثل و مانند او نیست» (همان، ص ۴۳۱). علامه طباطبائی بر آن است که «در بحث‌های ایرادشده در اوپانیساد، آنچه هیچ دیده نمی‌شود خبر از اوئان و اصنام و عبادت کردن برای آنها و تقدیم قربانی به آنهاست و تمامی اصول وثنیت در آن نفی می‌شود» (همان، ص ۴۳۲).

از منظر ایشان، «آنچه که نظر عمیق و بحث دقیق ما را بدان رهنمون می‌شود این است که این‌گونه مطالب، حقایق عالی‌ای است که بعضی از افراد انگشت‌شماری که اهل ولایت الله بوده‌اند آن را کشف کرده و به بعضی از شاگردان خود که صلاحیت آنان را به‌دست آورده بودند تعلیم و خبر داده‌اند. چیزی که هست این است که این مردان برجسته و انگشت‌شمار آنچه به شاگردان خود گفته‌اند غالباً به‌طریق رمز بوده و در تعلیم خود مثال‌هایی نیز به‌کار برده‌اند. سپس شاگردان ایشان آنچه از آنان گرفتند اساس و زیربنای سنت حیات قرار دارند» (همان). اما در گذر زمان، این معارف حقه جای خود را به شرک و بت‌پرستی داد. ایشان به تفصیل دیدگاه‌های شرک‌آلود موجود در این مکتب را برمی‌شمرد و در نهایت سه مشکل اصلی در مکاتبی از این نوع می‌بیند که باعث شده است به شرک و بت‌پرستی منجر شوند.

مشکل اول آن است که این مکاتب، معارف حقه‌ای را ارائه کردند که تنها افرادی انگشت‌شمار توان درک آن را داشتند. واضح است که این نوع معارف نمی‌تواند برای کل جامعه - که توان درک آنها را ندارد

- دین و سنتی اجتماعی باشد. درحالی که یک دین اجتماعی باید برای همگان قابل درک باشد؛ چرا که اولاً فطرت آفرینش انسان را با غریزه انس به یکدیگر و دور هم جمع شدن آفریده و معنا ندارد جمعیتی که دور هم جمع شده و یک مجتمع را تشکیل داده‌اند، در درک سنت حیات از هم فاصله داشته باشند و فقط افرادی انگشت‌شمار آن سنت را بفهمند و دیگران نفهمند و تحمیل چنین سنت و چنین دینی بر اجتماع در حقیقت لغو کردن سنت فطرت و مخالفت با طریقه خلقت است (همان).

مشکل دوم آن است که در این مکاتب طریق عقل به کناری گذاشته شده است؛ حال آنکه می‌دانیم طریقه عقل یکی از سه طریق درک حقایق بوده و آن عبارت است از: «وحی و کشف و عقل». طریقه عقل از آن دو طریقه دیگر عمومی‌تر و از نظر اهمیتش برای زندگی دنیوی انسان مهم‌تر است؛ زیرا وحی چیزی است که جز اهل عصمت (یعنی انبیای گرامی) کسی به آن دسترسی ندارد و طریقه کشف هم موهبتی است که جز به آحادی از اهل اخلاص و یقین نمی‌دهند و تنها طریقی که برای عموم بشر باقی می‌ماند این طریق است. حتی مردم برای استفاده از دو طریق اول نیز به عقل نیازمندند. پس همه افراد بشر در زندگی همه‌روزه خود احتیاج مبرم به عقل دارند و اگر طریقه‌ای بخوهد عقل را از اعتبار بیندازد، این طریقه، طریقه صحیحی نیست و این باعث می‌شود که تقلید اجباری را بر همه شئون مجتمع و حتی بر عقاید و اخلاق و اعمال آن حاکم سازد و معلوم است که اگر چنین شود، انسانیت به کلی ساقط می‌گردد (همان، ص ۴۳۳).

مشکل سوم نیز متفرع بر مشکل سابق، آن است که کنار گذاشتن عقل باعث می‌شود سنت استعباد در مجتمع انسانی جاگیر شود. شاهد روشن آن نیز تجارب طولانی تاریخی در امت‌های بشری است که در هر زمان و هر جا با دین و وثیت زندگی کرده، سنن استعباد در او جریان یافته و انسان‌ها، انسان‌هایی مثل خود (و حتی بدتر از خود) را ارباب خود گرفتند (همان).

اما از منظر علامه، اسلام با طرحی که ارائه کرده و عارفان مسلمان نیز بدان ملتزم شدند، از بروز چنین آسیبی جلوگیری کرد. «اسلام برای اصلاح این مفاسد و رهایی بشر از این محذورها معارف عالیه را در قالب بیان ساده‌ای ریخت که هضمش برای فهم‌های ساده و عقول عادی آسان شود و از پشت حجاب با این حقایق تماس بگیرد و پرده‌پنج شده‌اش را دریافت بدارد. این طریقه‌ای است که برای حال عوام بسیار مفید و صالح بود. اما خاصه که توانایی درک آن حقایق را دارند، بی‌پرده آن را در زیباترین چهره و در بدیع‌ترین جمال درک می‌کنند و از خطر آن محذورها ایمن و مطمئن هستند. اینها در زمره کسانی هستند که خدای تعالی مورد انعامشان قرار داده است؛ یعنی انبیاء و صدیقین و شهدا و صالحین...»

خدای تعالی در این باره که معارف عالیه را تا سطح افکار عموم مردم تنزل داده و در خور فهم همگان کرده است می‌فرماید:

«وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي حَكِيمٌ» (زخرف (۴۳)، ۲-۴).

همچنین می‌فرماید:

«إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه (۵۶)، ۷۷-۷۹).

رسول گرامی اسلام ﷺ هم فرمودند:

«انا معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم» (همان، ص ۴۵۳؛ کلینی، ج ۱، ص ۲۷).

اسلام مشکل شرک و وثیت را از این راه حل کرده که استقلال در ذات و صفات را از تمامی موجودات، جز خدای سبحان نفی کرده و خدای تعالی را قیوم بر هر چیز دانسته است و فهم انسان‌ها را در بین دو نقطه انحراف تشبیه و تنزیه نگه داشته و در وصف خدای تعالی فرموده است: او حیات دارد، اما نه چون حیات ما که محتاج به داشتن بدن است و علم دارد، اما نه چون علم ما که نیازمند داشتن مغز و سلامتی بافته‌های آن است. قدرت دارد، اما نه چون قدرت ما که زائیده سلسله اعصاب است. شنوایی دارد، اما نه چون شنوایی ما که نیازمند داشتن دستگاه شنوایی است. بینایی دارد، اما نه چون بینایی ما که نیازمند دستگاه بینایی است.

کوتاه سخن اینکه هیچ چیز مانند او نیست تا ما او را به آن چیز تشبیه کنیم و او بزرگ‌تر از آن است که توصیف شود. اسلام با این حال به مردم دستور داده که در این باره هیچ سخنی بدون داشتن مدرک و علم نگویند و زیر بار هیچ سخن و دعوتی در مورد اعتقادات نروند، مگر با حجتی عقلی؛ البته حجتی که عقل و فهمشان بتواند آن را درک کند و هضم نماید. به همین جهت اسلام توانسته است:

اولاً دین خدا را با آن همه معارفش هم بر عموم بشر عرضه کند و هم بر خواص؛ آن‌هم نه اینکه بعضی را به عوام و بعضی را به خواص عرضه کرده باشد، بلکه خاص و عام را به‌طور مساوی از آن معارف برخوردار نموده است.

ثانیاً عقل بشر را به‌کار انداخته و آن را که بزرگ‌ترین موهبت الهی است مهمل و بی‌فایده نگذاشته است.

ثالثاً طبقات مختلفه مردم در مجتمع انسانی را به یکدیگر نزدیک کرده است. آن‌قدر نزدیک کرده که دیگر بیشتر از آن امکان ندارد. نه طبقه‌ای را از این معارف برخوردار و طبقه‌ای دیگر را محروم کرده و نه طبقه‌ای را مقدم و طبقه‌ای دیگر را مؤخر کرده است» (همان).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی رحمته‌الله از معدود متفکران نیمه اول سده اخیر است که به مطالعات مقایسه‌ای "ادیان" و به‌طور خاص "عرفان" موجود در ادیان علاقه نشان داده است. مبنای علامه در این مطالعات، وجود دینی فطری توحیدی است که ریشه تمامی ادیان است و وجود گرایش و بینشی فطری است که مبنای تمامی عرفان‌ها را تشکیل می‌دهد. البته این هر دو به‌گونه‌ای بر هم انطباق دارند. در حوزه سلوک، طریقت سلوکی علامه طباطبایی، معرفه‌النفس است که راه به معرفت رب می‌برد. ایشان معتقد است که این روش، روشی مشترک میان تمامی عارفان مسلمان و حتی غیر مسلمان است که ریشه در دین فطری توحیدی دارد؛ هر چند گاه به‌جهت مخلوط شدن با هواهای نفسانی یا غفلت از برخی مبانی توحیدی از مسیر اصلی خود منحرف شده است و آسیب‌هایی نیز در پی داشته است. در حوزه معرفت، غایت عرفان علامه طباطبایی قرب به حقیقت غایی و وصول به توحید قیومی وجودی است که ظهوراتی از آن را در متون مقدس سایر ادیان هم می‌توان مشاهده کرد؛ هر چند که به عللی که علامه از آنها نام می‌برد، انحرافات در این تلقی توحیدی نیز رخ داده است و موجب شده در طول تاریخ برداشت‌هایی شرک‌آلود از این متون مقدس ارائه شود.

علامه طباطبایی در تمامی بررسی‌های تطبیقی خود در زمینه عرفان، ضمن تلاش برای عبور از سطوح ظاهری و زواید فرهنگی، اجتماعی و رسیدن به عمق حقیقت عرفانی برآمده از گرایش و بینش فطری و منطبق بر دین فطری توحیدی، انحرافات و آسیب‌های عرفان در حوزه علم و عمل را در طول تاریخ توجه دهد.

کتاب‌نامه

۱. جونز، ریچارد (۱۴۰۰). فلسفه عرفان. ترجمه علیرضا کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.
۴. _____ (۱۳۸۷). مجموعه رسائل علامه طباطبائی (ج ۲): «رساله الولایه». ترجمه همایون همتی. قم: بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۶. طباطبائی، سید محمدحسین و سید علی طباطبائی (۱۳۸۸). رساله الولایة، «سفرنامه سلوک». قم: مطبوعات دینی.
۷. کرین، هانری (۱۳۹۲). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی. ترجمه جواد طباطبائی. تهران: مینوی خرد.
۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۸ق). الاصول من الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). در جست‌وجوی عرفان اسلامی. به تحقیق و تنظیم محمد مهدی نادری قمی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.



نقد و بررسی انحصاری بودن برهان انی مطلق از ملازمات عامه

در فلسفه از منظر علامه طباطبائی^۱

عسکری سلیمانی امیری^۲

چکیده

مسائل فلسفه اولی با برهان اثبات می‌شوند که این برهان یا لمی است و یا انی. هر یک از این دو نیز به اقسامی تقسیم می‌شوند. از نظر علامه طباطبائی^۱ دلیل (یعنی سلوک از معلول به علت) و هر استدلالی که مستلزم سلوک از معلول به علت باشد، بالذات معطی یقین نیست. از این رو مسائل فلسفی به واسطه آنها اثبات نمی‌شوند و بالذات این ادله در فلسفه راه ندارند. از نظر او با آنکه برهان لمی معطی یقین است، در فلسفه راه ندارد؛ چراکه ورودش در فلسفه مستلزم معلولیت موجود از جهت وجود است. مدعای علامه را اساتیدی همچون علامه مصباح^۲، علامه جوادی آملی و آیت‌الله فیاضی مناقشه کرده‌اند. ما در این جستار به روش برهانی نشان می‌دهیم که هیچ‌یک از مناقشات مطرح‌شده، مدعای علامه طباطبائی^۱ را از کار نمی‌اندازد؛ چراکه با برهان نشان می‌دهیم که:

- یا برهان «لمی» است، ولی ثبوت حکم از اعراض ذاتیه موجود از جهت وجود نیست. پس مسأله ای در فلسفه نیست.
- یا برهان «لمی» نیست و حکم از اعراض ذاتیه موجود از جهت وجود است و حد وسط و حد اکبر از ملازمات عامه اند و مسأله از مسائل فلسفه اولی است.

واژگان کلیدی: فلسفه اولی، برهان لمی، برهان انی، ملازمات عامه، علامه طباطبائی^۱.

^۱ این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبائی پذیرش شده است.

solymaniasaskari@mihanmail.ir

^۲ استاد و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^۳

مقدمه

علامه طباطبائی رحمته الله علیه در نه‌ایة الحکمة و تعلیقات بر اسفار مدعی است که در «فلسفه اولی» فقط برهان انی از نوع ملازمات عامه جاری است و در آن برهان لمی یا دلیل یا انی مطلق که دو معلول برای علت واحد یا دو متضایف باشند جاری نیست. مقصود علامه طباطبائی رحمته الله علیه از ملازمات عامه این است که حد وسط و حد اکبر دو لازم برای حد اصغر می باشند. از نظر فیلسوفان، مسلم است که در فلسفه برهانی انی که از نوع سلوک از ملازم عام به ملازم عام دیگر جاری است (یعنی برهانی که حد وسط و حد اکبر دو لازم برای حد اصغر باشند) در فلسفه اولی جاری است و جای خدشه ندارد. اما لازمه ادعای علامه آن است که در فلسفه اولی، برهان لمی و استدلال های انی که از نوع ملازمات عامه نباشند (مثل استدلالی که حد وسط و حد اکبر دو متضایف باشند یا دو معلول برای علت واحد باشند) و نیز مثل دلیل باشد، جاری نیست. از این رو باید انواع برهان های موجود در منطق تعریف شوند و روشن گردد که چرا از منظر ایشان در فلسفه اولی تنها برهان انی مطلق از نوع ملازمات عامه جاری است و سایر استدلال های دیگر جاری نیست.

۱. انواع برهان در منطق

در منطق برهان را به لم و این تقسیم کرده‌اند و در تعریف آن دو از عنوان حد وسط استفاده کرده‌اند. از آنجاکه مستثنی در قیاس های استثنایی به منزله حد وسط در قیاس های اقترانی است، ما می‌توانیم در تعریف اقسام برهان لم و این از عنوان حد وسط استفاده کنیم و از آن معنای اعم از حد وسط در قیاس اقترانی و مستثنا در قیاس استثنایی را در نظر بگیریم. از این رو منطق دانان برای شمول تعریف برهان نسبت به استثنایی متذکر شده‌اند که مستثنا به منزله حد وسط در قیاس اقترانی است (ابن سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۳۰۶؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸-۲۲۵). تذکر این نکته از این جهت لازم بود که برهان مورد ادعای علامه شامل قیاس های استثنایی هم می‌شود. بنابراین اگر مستثنا نه علت نتیجه باشد و نه معلول آن، باید از نوع ملازمات عامه باشد تا از نظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه در فلسفه اولی جاری باشد.

۱-۱. برهان لمی

هرگاه اوسط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، برهان «لم» یا لمی است و هرگاه اوسط علت ثبوت اکبر برای اصغر نباشد، برهان «إن» یا انی است (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۳). خود برهان لمی انواعی دارد (سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ص ۲۸۴) که توضیح دو قسم آن در این پژوهش برای بررسی مدعای علامه طباطبائی رحمته کافی است.

هرگاه اوسط علاوه بر علت ثبوت اکبر برای اصغر علت برای ذات اکبر باشد، برهان «لمی مطلق» است و هرگاه اوسط فقط علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد و علت ذات اکبر نباشد، برهان «لمی غیر مطلق» است (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۳).

۲-۱. برهان انی

استدلال های انی که در منطق با ملاحظاتی برهان تلقی می شوند - هر چند چنین ملاحظاتی در فلسفه اولی مسموع نیست - نیز انواعی دارد که تعریف آنها برای بررسی درستی یا نادرستی مدعای علامه طباطبائی رحمته لازم است. هرگاه اوسط معلول ثبوت اکبر برای اصغر باشد، استدلال دلیل است (عکس برهان لمی). هرگاه اوسط و اکبر دو متضایف یا دو معلول برای علتی بیرون از استدلال باشند یا هر دو لازم برای اصغر باشند، استدلال انی مطلق است (همان، ص ۳۱۳).

۲. انحصار راهیابی برهان انی مطلق از نوع ملازمات عامه در فلسفه اولی از منظر علامه طباطبائی رحمته

علامه طباطبائی رحمته در میان شش دسته برهانی که در بالا برشمردیم، تنها برهان انی مطلق که اوسط و اکبر دو لازم برای اصغرند را در فلسفه اولی جاری می داند و سایر استدلال ها را یا اصلاً برهان و مفید یقین نمی داند و یا اگر برهان بدانند، آن را در فلسفه اولی جاری نمی داند:

«أن كون موضوعها اعم الأشياء يوجب أن لا يكون معلولا لشيء خارج منه؛ إذ لا خارج هناك فلا علة له. فالبراهين المستعمله فيها ليست ببراهين لمية. و أما برهان الإن فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق أن السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقينا فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإن الذي يعتمد فيه على الملازمات العامه فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۶).

۱-۲. اثبات مدعا

علامه طباطبائی رحمته برای اثبات بخش ایجابی مدعایش از روش اسقاط استفاده می کند و می گوید: بی شک در اثبات مسائل فلسفه اولی می باید از برهان بهره جست. ولی برهان لمی در فلسفه جاری

نیست. پس دو نوع برهان لمی در فلسفه اولی ساقطند و سه نوع استدلال انی اول به جهت بی اعتبار بودن سلوک از معلول به علت ساقطند (همان). بنابراین با اسقاط پنج نوع، تنها برهانی که برای فلسفه اولی باقی می ماند «برهان انی مطلق» است که اوسط و اکبر متلازمان بوده و هر دو لازم اصغرند.

۳. اثبات عدم جریان برهان لمی در فلسفه اولی

موضوع فلسفه «موجود از جهت وجود آن» است. محمول آن هر چند از نظر مفهومی مغایر با موضوع است ولی از نظر مصداق، یا مساوی با آن است (مانند «هر موجودی خارجی مطلق است») یا «هر موجودی واحد به وحدت مطلقه است» و یا به حسب ظاهر اخص از آن است. اخص با لنگهٔ مقابلش دو تایی مساوی با موجود بوده و به نحو مرددهٔ المحمول بر موجود حمل می شوند؛ مانند دو لنگهٔ واجب و ممکن در «هر موجود یا واجب است یا ممکن» (همان، ص ۵).

پس از منظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه همواره محمول مساوی با موضوع است. اما اینکه چرا از منظر ایشان محمول باید مساوی با موجود باشد و ممکن نیست اخص از آن باشد، به تعریف عرض ذاتی در باب علوم بر می گردد. طبق نظر او، عرض ذاتی چیزی است که «با وضع موضوع وضع می شود و با رفع آن رفع می شود». بنابراین اگر محمول اخص از موضوع باشد، با وضع موضوع عام لازم نمی آید که اخص وضع شود؛ کما اینکه اگر محمول اعم از موضوع باشد، با رفع موضوع خاص لازم نمی آید که محمول عام رفع شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰: تعلیقات طباطبایی).

هرگاه ثبوت محمولی برای موجود از جهت وجودش بدیهی باشد، بر فرض اقامه برهان، برهانش تنبیهی است و از منظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه انی مطلق از نوع ملازمات عامه است. اگر ثبوت محمولی در فلسفه اولی برای موجود از جهت وجودش بدیهی نباشد، محتاج به برهان است و برهانش نیز تنها انی مطلق از نوع ملازمات عامه است؛ نه برهان لمی که سلوک از علت به معلول است و نه دلیل که سلوک از معلول به علت است.

۴. اثبات عدم راهیابی برهان لمی در فلسفه اولی

برهان لمی آن است که اوسط در برهان علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد. پس اوسط باید علت نفس الامری ثبوت اکبر برای اصغر باشد. از این رو اگر محمول موجود از جهت وجود دارای برهان لمی باشد، باید محمول آن با اوسطی که علت است، برای اصغر (یعنی موجود از جهت وجود) ثابت شود و اکبر عرض ذاتی موجود از جهت وجود باشد. اما از منظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه این فرض ممکن نیست؛ زیرا لازمه آن معلول بودن موجود از جهت وجود است. درحالی که موجود از جهت وجود معلول علتی نیست؛ زیرا اگر موجود از جهت وجود معلول علتی باشد باید حد وسط در مفهوم و مصداق مغایر با موجود از جهت وجود باشد. اما مغایر موجود، عدم و معدوم است و

واضح است که عدم و معدوم نمی‌تواند علت موجود از جهت وجود باشد.

اشکال:

جریان برهان لمی در فلسفه اولی و اثبات عرض ذاتی به واسطه علت برای موجود مستلزم معلولیت ذات موجود (یعنی ذات اصغر و وجود لئفسه آن) نمی‌شود. بلکه مستلزم معلولیت وجود نعته اکبر برای وجود است، نه ذات اصغر و وجود لئفسه آن.

پاسخ:

معلولیت وجود نعته اصغر مستلزم معلولیت وجود لئفسه آن است؛ زیرا هرگاه وجود لئفسه اصغر معلول علتی نباشد، امکان ندارد وجود نعته آن معلول علتی بیرون از اصغر باشد؛ زیرا عرض ذاتی که با واسطه برای موضوع علم اثبات می‌شود، خواه واسطه آن علت باشد و برهان از نوع لمی و خواه واسطه آن علت نباشد و برهان اتنی، به اقتضای ذاتی آن موضوع است. بنابراین اگر عرض ذاتی موجود از جهت وجود به واسطه علتی باشد، آن علت باید عرض ذاتی موجود از جهت وجود بوده باشد تا میانجی شود و عرض ذاتی دوم را اثبات کند.

حال اگر به راستی موجود از جهت وجود (اصغر) عرض ذاتی اول (اوسط) را ایجاب می‌کند و عرض ذاتی اول میانجی می‌شود و عرض ذاتی دوم (اکبر) را برای اصغر اثبات می‌کند، در این صورت اوسط امکان ندارد علت برای ثبوت اکبر برای اصغر باشد؛ زیرا اگر موجود از جهت وجود به تنهایی مقتضی اوسط است (به گونه‌ای که ثبوت اوسط برای اصغر به اقتضای ذاتی اصغر است)، در این صورت اگر اوسط میانجی شود و اکبر را برای اصغر ایجاب کند باید پذیریم که در مقام ثبوت اصغر مقتضی اکبر برای خودش است. جز اینکه این اقتضاء در مقام اثبات - نه در مقام ثبوت - بین نیست و نیاز به اوسط دارد؛ چراکه اگر اوسط افزون بر آنچه اصغر به او داده است سبب در ثبوت اکبر برای اصغر باشد، در این صورت ثبوت اکبر برای اصغر عرض ذاتی اصغر نیست؛ زیرا اوسط با داشتن امری زاید که به اقتضای اصغر نیست، میانجی برای اثبات اکبر برای اصغر شده است و واضح است که آن امر زاید طبق فرض از ناحیه اصغر نبوده است. پس ممکن نیست اکبر عرض ذاتی اصغر باشد. در حالی که فرض ما در جایی است که اکبر عرض ذاتی اصغر به برهان لمی است. بنابراین در فلسفه اولی نمی‌توان برای اعراض ذاتیه موجود برهان لمی اقامه کرد.

با این بیان ثابت شد که برهان لمی غیر مطلق در فلسفه اولی برای وجود نعته موجود از جهت وجود - که همان اعراض ذاتیه موجود از جهت وجودند - امکان ندارد؛ خواه این اعراض ذاتیه مساوی با موجود از جهت وجود باشند و خواه اخص از آن، که با لنگه مقابل در یک تقسیم مساوی با موجود از جهت وجود بوده و مجموع به نحو حمله مردده المحمول عرض ذاتی آن به حساب آیند.

حال سؤال این است که آیا در فلسفه برهان لمی یا انی بر وجود لئفسه موجود از جهت وجود امکان‌پذیر است؟

در پاسخ باید گفت وجود لئفسه موضوع فلسفه اولی، موجودیت موجود است. البته موجودیت موجود هیچ‌گاه مسئله در فلسفه اولی و در هیچ علم دیگری نیست؛ زیرا اگر موجود مسئله در علم دیگری باشد، باید آن علم دارای موضوعی عام‌تر از موجود از جهت وجود باشد تا موجود مسئله‌ای در آن علم و عرض ذاتی آن علم باشد. در حالی که مفهومی عام‌تر از موجود معقول نیست و علم پایین‌تر هم نمی‌تواند موجودیت موجود را اثبات کند؛ زیرا موضوع علم پایین‌تر، اخص از موجود است و معقول نیست که «اخص» عرض ذاتی موضوع اعم را اثبات کند. از منظر علامه طباطبایی رحمته‌الله عرض ذاتی موضوع علم باید مساوی با موضوع آن باشد. بنابراین اعم یا اخص از موضوع علم عرض ذاتی برای موضوع آن نیست.

پس اگر موجودیت موجود برهان داشته باشد باید در فلسفه اولی برهان داشته باشد و در عین حال، مسئله در این علم نباشد؛ زیرا موضوع در این علم است و موضوع علمی مسئله در آن علم نیست. از منظر علامه طباطبایی عرض ذاتی باید مساوی با موضوع علم باشد؛ چراکه عرض ذاتی به وضع موضوع وضع، و به رفع موضوع رفع می‌شود و محمول اعم به رفع موضوع که اخص است، رفع نمی‌شود و محمول اخص هم به وضع موضوع که اعم است، وضع نمی‌شود. از این رو اگر موجودیت موجود در خود فلسفه اولی برهان داشته باشد باید برهانش تبیهی باشد؛ زیرا همان‌طور که ملاصدرا و علامه طباطبایی گفته‌اند، موضوع فلسفه در تصور و تصدیق بدیهی است. ایشان بداهت تصدیق را این‌گونه بیان کرده‌اند که «لان الموجودیة نفسه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۵). بنابراین برهان بر موجودیت وجود از نوع ملازمات عامه و تبیهی است و بلکه بالاتر، انکار موجودیت موجود مستلزم موجودیت آن است؛ زیرا اگر موجود موجودیت نداشته باشد، نقیض آن موجودیت دارد. پس نقیض آن موجود است. بنابراین محمول موجود با این انکار هم اثبات می‌شود و برهان هم بر موجودیت موجود منته است و انکارناپذیر و با انکارش اثبات می‌شود. روشن است که اثبات شیء برای خودش از طریق نفی نقیضش از نوع ملازمات عامه و براساس اصل امتناع تناقض است؛ چراکه موجود از جهت وجود معلول علتی نیست. از این رو برهان لمی در موجودیت موجود جاری نیست. اما سه نوع دیگر از استدلال‌های انی از منظر علامه طباطبایی رحمته‌الله برهان نیستند؛ زیرا یا دلیل است یا ریشه در دلیل دارد و دلیل در منطق از اعتبار ساقط است.

۵. نقد عدم وقوع برهان لمی در فلسفه اولی و پاسخ آن

استاد مصباح رحمته‌الله برهان لمی را در فلسفه اولی جاری می‌داند و از این رو سه نقد بر علامه طباطبایی رحمته‌الله وارد می‌کند:

۱. شرط برهان لمی این نیست که اوسط علت اصغر باشد تا استدلال شود فلسفه اولی موضوعش موجود مطلق است و موجود مطلق علت ندارد. در فلسفه اولی حکمی از احکام موجود مطلق با اوسطی اثبات می‌شود و این حکم ممکن است معلول علتی باشد و اوسط علت حکم باشد، نه علت موجود مطلق (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵).

پاسخ: اگر اصغر در کان ناقصه و ثبوت نعتی‌اش (یعنی ثبوت اکبر برای اصغر) معلول اوسط باشد، مستلزم معلولیت وجود فی نفسه اصغر است؛ زیرا اگر اصغر در ثبوت فی نفسه و کان تامه خود معلول علتی نیست، در ثبوت نعتی و کان ناقصه خود هم معلول علتی بیرون از خود نیست؛ چراکه اگر ثبوت نعتی اصغر به اقتضای ذاتی اصغر باشد، لاغیر میانجی اوسط تنها در مقام اثبات است و بدین معناست که اصغر ذاتاً هم اوسط را و هم اکبر را به‌طور تام مقتضی است؛ جز اینکه یکی از آن دو واضح است و دیگری در مقام اثبات به‌واسطه آن واضح می‌شود و مدعای علامه طباطبائی رحمته‌الله همین است که برهان در فلسفه اولی از اتنی مطلق و از ملازمات عامه است؛ زیرا اگر به‌راستی ثبوت کان ناقصه اصغر (یعنی ثبوت اکبر برای اصغر) به اقتضای ذاتی اصغر نباشد، در این صورت اکبر عرض ذاتی اصغر نیست تا بگوییم عرض ذاتی با علتی برای اصغر اثبات شده است.

۲. اشکال دوم استاد مصباح رحمته‌الله این است که بر فرض اگر موجود مطلق علت نداشته باشد، ممکن است حصه یا مرتبه‌ای از آن علت داشته و همان حد وسط قرار گیرد و برهان لمی باشد (همان).
پاسخ: اگر موجود مقتضی این حصه باشد و این حصه هم به‌واسطه چیزی که علت فرض شده، مقتضی حکمی دیگر باشد، در این صورت اگر حکم دیگر عرض ذاتی موجود باشد، اولاً موجود از جهت وجود مقتضی خود حصه بوده و آن چیزی است که علت فرض شده است. پس اصغر هم مقتضی اوسط و هم مقتضی اکبر است. جز اینکه در مقام اثبات اکبر برای اصغر بین نیست و نیاز به اوسط برای اثبات دارد و این اوسط از نوع لوازم عامه‌اند، نه از باب علیت. اگر از باب علیت باشد، در این صورت عرض ذاتی برای موجود از جهت وجود نیست، بلکه عرض ذاتی موجود بمانه حصه خاصه است.

۳. اشکال سوم استاد مصباح رحمته‌الله این است که در الهیات بالمعنی الاخص، بنابراین که این علم جزء فلسفه اولی باشد، افعال الهی از طریق صفات الهی - که عین ذات خدای متعال هستند - اثبات می‌شوند. بنابراین برهان لمی در فلسفه اولی راه دارد (همان).

پاسخ: اگر صفات خدا عین ذات است، حد وسط چیزی خارج از موضوع نیست تا ثبوت اکبر برای اصغر معلول اوسط باشد. فعل الهی به‌واسطه علتی که خارج از ذات الهی باشد، برای او اثبات نشده است تا اولاً برهان لمی باشد و ثانیاً خدا در اتصاف به صفت فعلی‌اش معلول علتی باشد؛ زیرا اوسط عین ذات الهی است.

استاد جوادی آملی نیز برهان لمی را در فلسفه اولی جاری می‌داند؛ چراکه براساس وحدت تشکیکی وجود بین مراتب هستی علیت و معلولیت محقق است و همچنین در تحلیل‌های مفهومی ممکن است بعضی از شئون فراگیر هستی علتِ کان ناقصه برای برخی از شئون دیگر آن باشد. بنابراین در فلسفه اولی می‌توان از برهان لمی استفاده کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۲۹).

طبق بیان استاد جوادی، اولاً می‌توان مرتبه‌ای از وجود را در نظر گرفت و آن را علت مرتبه پایین‌تر از آن دانست. بنابراین هرگاه سه مرتبه طولی از وجود را در نظر بگیریم، ثبوت مرتبه سوم برای مرتبه اول به‌واسطه مرتبه دوم است. لذا در نظام تشکیک طولی، وجود همه مراتب وجود برای اعلا مرتبه معلولند و همه مراتب وجود، به‌جز مرتبه ثانیه، به برهان لمی برای اعلا مرتبه وجود ثابتند.

ثانیاً هستی که موضوع فلسفه اولی است، هم وجود نفسی دارد - که معلول علتی نیست و برهان لمی در آن راه نمی‌یابد - و هم وجود دیگری دارد که از شئون هستی بوده و متعدد است و برخی از این شئون می‌تواند علت برای کان ناقصه برخی از شئون دیگر هستی قرار گیرد. بدین سان برهان لمی در اثبات برخی شئون هستی برای برخی دیگر راه می‌یابد. پس یکی از شئون هستی میانجی می‌شود و شأن دیگری از هستی را برای شأن سوم هستی اثبات می‌کند.

از نظر استاد جوادی، حقیقت هستی بسیط است، از این رو شئون هستی عین ذات هستی است و از آن جدایی ندارد و همه شئون هستی مساوی و بلکه مساوق با هستی هستند. نه تنها اصالت، بساطت، مساوقت با شینیت عین ذات هستی و مساوق با آن است، بلکه شئون دیگر هستی هم که به ظاهر اخص از هستی است (مانند دو شأن وجوب و امکان یا دو شأن قدم و حدود و یا دو شأن علت و معلول) عین ذات هستی است؛ چراکه اگر شانی از شئون هستی در مرتبه‌ای وجود داشته و در مرتبه دیگری معدوم باشد، لازمه‌اش ترکیب آن مرتبه است. درحالی‌که بساطت برای حقیقت هستی ضروری است. پس هستی در هیچ شانی از شئون خود از بساطت خالی نیست. از این رو برخی از شئون هستی اوسط قرار می‌گیرند و علت ثبوت کان ناقصه برخی از شئون هستی (اکبر) برای برخی از شئون دیگر هستی (اصغر) می‌شوند.

از نظر استاد جوادی، مفهوم وجود در اینکه دارای واجب الوجود است، به واسطه و میانجی دو قسم از وجود واجب و وجود ممکن اثبات می‌شود. به عبارت دیگر، «مفهوم هستی دارای مصداق واجب الوجود است»؛ زیرا مفهوم هستی به دو مصداق واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم می‌شود و هر یک از این دو مستلزم این است که واجب الوجود موجود است. پس هستی دارای واجب الوجود است (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۹۱).

پاسخ: اگر پهنه هستی را به سه مرتبه تقسیم کنیم (مرتبه اعلا، مرتبه متوسطه و مرتبه دانه)، طبق بیان استاد جوادی در نظام تشکیکی هر مرتبه نسبت به مرتبه پایین‌تر علیت دارد. بنابراین مرتبه

متوسطه علت ثبوت مرتبه دانه برای مرتبه اعلا است. اگر این طور باشد که مرتبه اعلا به خودی خود مقتضی مرتبه دانه باشد - همان طور که مقتضی مرتبه متوسطه است - در این صورت مرتبه متوسطه علت ثبوتی نداشته، بلکه در مقام اثبات میانجی شده و برهان از نوع ملازمات عامه است و اگر مرتبه اعلا مقتضی مرتبه دانه نباشد، در این صورت مرتبه دانه عرض ذاتی مرتبه عالی نخواهد بود. وانگهی اگر شئون هستی برای هستی از نوع کان ناقصه باشند و برخی از شئون هستی را علت برای برخی از شئون دیگر آن در نظر بگیریم (مثلاً اثبات شأن دوم هستی به واسطه شأن اول آن را برای موجود از جهت وجود، برهان لمی بدانیم)، آیا در این فرض موجود از جهت وجود مقتضی هر دو شأن است؟ اگر مقتضی هر دو باشد ولی برای شأن اول واضح و برای شأن دوم غیر واضح باشد، برهان از نوع ملازمات عامه است. ولی اگر هستی، شأن دوم را مستقلاً مقتضی نباشد بلکه با مشارکت غیر، مقتضی باشد، در این صورت شأن دوم عرض ذاتی موجود از جهت وجود نیست تا از مسائل فلسفه اولی باشد.

۶. برهانی نبودن سلوک از معلول به علت از منظر علامه طباطبائی رحمته الله علیه

علامه طباطبائی رحمته الله علیه می گوید: در کتاب برهان منطق تحقیق شده که استدلال از معلول به علت مفید یقین نیست (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۵). پس هر یک از دلیل، متضایفان و دو معلول علت واحد برهان نیست و استدلالی که برهان نباشد در فلسفه جاری نیست. اما اتنی دلیل سلوک از معلول به علت است و سلوک از معلول به علت برهان نیست. برهان دو معلول برای علت واحد و برهان دو متضایف نیز به گونه ای سلوک از معلول به علت است که بیانش در ادامه خواهد آمد، بنابراین دو نیز از اعتبار ساقطند.

۷. اثبات سلوک از معلول به علت در برهان دو معلول برای علت واحد

هرگاه اوسط و اکبر دو معلول برای علتی باشند، یا علت در حدود برهان موجود است یا موجود نیست. اگر علت در حدود برهان موجود باشد، اصغر علت آن دو است و برهان اتنی مطلق از نوع ملازمات عامه است. اما اگر علت در حدود برهان موجود نباشد، تصویرش به این صورت است که اوسط معلول علتی است که آن علت سبب حمل اکبر بر اصغر است. بنابراین از علم به اوسط، علم به علت آن حاصل می شود و از علم به علت، علم به معلول دوم حاصل می شود. بنابراین در علم به ثبوت اکبر برای اصغر در مورد دو معلول برای علت واحد دو سلوک وجود دارد؛ سلوک اول از معلول اول که اوسط است به علتی که در حدود برهان موجود نیست و دوم سلوک از علت به معلول دوم (یعنی اکبر). پس این نوع استدلال در سلوک اول مصداقی از سلوک معلول به علت است و نشان خواهیم داد که سلوک از معلول به علت برهان نیست.

اشکال: هرگاه اوسط و اکبر دو معلول باشند، سلوک از معلول به معلول دیگر است و این نوع سلوک مصداقی از یک متلازم به متلازم دیگر است؛ مانند سلوک نوع چهارم که سلوک از اوسط متلازم به متلازم دیگر (یعنی اکبر) است جز اینکه در نوع چهارم، دو متلازم، معلول برای اصغرند ولی دو متلازم در محل بحث معلول برای علتی بیرون از حدود برهانند.

پاسخ: همواره اوسط در مقام اثبات، علت سلوک به اکبر است و در این سلوک فرقی ندارد که اوسط معلول و استدلال دلیل باشد یا اوسط علت و استدلال لمی باشد و یا اوسط هیچ یک از این دو نباشد و استدلال انی مطلق باشد. ولی در مقام ثبوت، در دلیل از معلول به علت سلوک می شود و در لمی از علت به معلول سلوک می شود و در انی مطلق که از نوع دو معلول است یا از نوع دو متضایف است دو سلوک وجود دارد و در انی مطلق که از نوع دو متلازم عامه اند، سلوک از اصغر به هر یک از اوسط و اکبر است.

اما دو معلول برای علت بیرونی تا علم به معلول اول حاصل نشود، علم به علت آن حاصل نمی شود و تا علم به علت حاصل نشود، علم به معلول دوم حاصل نمی شود. پس دو سلوک لازم است؛ یکی از معلول اول به علت و دیگری از علت به معلول دوم. لذا خواهیم گفت که سلوک از معلول به علت، برهانی و یقینی نیست.

۸. اثبات سلوک از معلول به علت در برهان دو متضایف

هرگاه یکی از دو متضایف اوسط قرار گیرد و متضایف دیگر اکبر، چنین قیاسی در واقع برهانی و یقینی نخواهد بود؛ زیرا دو متضایف متکافی در وجود و در معرفتند و چون متکافی در معرفتند نمی توان یکی از آن دو را در مقام اثبات اوسط قرار داد و متضایف دیگر را از آن نتیجه گرفت. بنابراین استدلال از متضایف به متضایف دیگر برهانی و یقینی نیست. بلکه به تعبیر ابن سینا، چنین استدلالی اصلاً قیاس نیست، تا چه رسد به برهان؛ زیرا علم به ابوت شخصی مقارن علم به بنوت شخص دیگر است، بدون تقدم و تأخر در علم؛ چراکه علم به دو متضایف معیت دارند بدون تقدم و تأخر (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۶۲/الف، ص ۲۶۲؛ همو، ۱۳۶۲/ب، ص ۳۸؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۶، ص ۳۱۹).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در نهایی الحکمة استدلال به دو متضایف را مطرح نکرده است. شاید جهتش این است که وی با نفی سلوک از معلول به علت، سلوک از متضایف به متضایف دیگر را هم منفی می داند؛ زیرا سلوک از متضایف به متضایف دیگر، ترکیبی از دو سلوک از معلول به علت و از علت به معلول دیگر هم می باشد؛ مانند سلوک از معلول اول به معلول دوم.

توضیح آنکه از نظر فیلسوفان، تلازم همواره ریشه در علت دارد. علت تامه با معلولش معیت

لزومی دارد. کما اینکه دو معلول از یک علت هم معیت لزومی دارند. از نظر فیلسوفان، امکان ندارد دو شیء معیت لزومی داشته و لزوم آن ریشه در علیت نداشته باشد؛ گرچه برخی از فیلسوفان (مانند شیخ اشراق و متکلمانی مانند فخر رازی) با این رأی به مخالفت برخاسته و آن را با معیت لزومی دو متضایف (مانند برادری دو برادر) نقض کرده‌اند.

ملاصدرا در تعلیقات بر حکمة الاشراق، با استناد به قول ابن سینا به تفصیل وارد این بحث شده و ثابت کرده است که هر یک از دو متضایف ریشه در امری دارند که آن امر علت تضایف دو متضایف است. به علاوه هر یک از دو متضایف با داشتن چنین ریشه‌ای علت در تحقق دیگری است، بدون آنکه مستلزم دور باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۷۴؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳-۱۵۴). علامه طباطبائی^ع دو متضایف را متلازمان می‌داند و مثل ابن سینا و ملاصدرا یکی از این دو را به گونه‌ای علت برای دیگری می‌داند و اگر بین این دو رابطه علیت برقرار نباشد، یکی از آن دو بر دیگری متوقف نمی‌بود و وجود یکی از این دو به هنگام وجود دیگری ضروری نمی‌شد (طباطبائی، ۱۳۶۲/الف، ص ۵۰).

بنابراین هرگاه علم به یکی از دو متضایف حاصل شود، به ناچار علم به آن امری که سبب ایقاع تضایف بین آن دو است حاصل است و با علم به سبب علم به معلول دومش که متضایف دیگر است، حاصل می‌شود. از این رو می‌توان گفت که علامه طباطبائی^ع با نفی اعتبار سلوک از معلول به علت اعتبار استدلال از دو متضایف را هم نفی کرده است؛ زیرا علم به متضایف دوم فرع بر علم به علت متضایف اول است و علم به علت متضایف اول در صورتی حاصل می‌شود که سلوک آن از معلول به علت باشد که نوعی دلیل است، در حالی که دلیل معتبر نیست.

۹. وجه برهانی و یقینی نبودن سلوک از معلول به علت

در میان برهان‌های چهارگانه انی، تنها انی مطلق از نوع سوم است که در آن سلوک از معلول به علت رخ نمی‌دهد و از منظر علامه طباطبائی^ع در فلسفه اولی فقط این نوع برهان استفاده می‌شود و توضیح چرایی آن در ادامه خواهد آمد. اما سه نوع انی دیگر، همگی در این امر مشترکند که در آنها سلوک از معلول به علت رخ می‌دهد و سلوک از معلول به علت برهانی و یقینی نیست. علامه طباطبائی^ع خوانندگان را در یقینی نبودن سلوک از معلول به علت به کتاب برهان ارجاع داده است. در کتاب برهان، بر اساس قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف إلا باسبابها» اثبات می‌کنند که علم به معلول متوقف بر علم به علت است. حال اگر علم به علت مشکوک باشد نمی‌توان علم به آن را از راه علم به معلول آن به دست آورد؛ زیرا علم به معلول بدون علم به علت طبق این قاعده امکان‌پذیر نیست؛ چراکه طبق این قاعده علم به معلول تنها با سلوک از علت به معلول حاصل می‌شود.

بنابراین برای علم به معلول ابتدا باید علت آن را بشناسیم و اگر علم به علت متوقف بر علم به معلول باشد، مستلزم دور در استدلال بوده و این مستلزم توقف شیء بر خودش است؛ زیرا در این فرض، علم به علت متوقف بر علم به معلول است و علم به معلول هم طبق فرض متوقف بر علم به علت است. پس اولی به دومی متوقف است و دومی به اولی. از این رو اولی به خودش متوقف است و نیز دومی به خودش متوقف است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۵-۸۶؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۸۸).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در مفید یقین نبودن دلیل (یعنی سلوک از معلول به علت) در قالب شکل اول این گونه استدلال می کند. در شکل اول «ج ب است» و «ب الف است» فرض می کنیم که «الف» (اکبر) علت «ب» (اوسط) است و نشان می دهیم که این استدلال مفید یقین نیست؛ زیرا از آنجاکه «الف» علت «ب» است، ضروری بودن «ج ب است» یعنی صغرا متأخر از ضروری بودن نتیجه (یعنی «ج الف است») می باشد؛ زیرا محمول نتیجه علت است و علت مقدم بر صغرا، یعنی «ج ب است» می باشد؛ زیرا در صغرا علت (یعنی «الف») حضور ندارد. پس ضرورت صغرا متوقف بر ضرورت نتیجه است. از سوی دیگر، ضرورت نتیجه و مطلوب در برهان (یعنی «ج الف است»)، متأخر از ضرورت صغرا (یعنی «ج ب است») می باشد؛ زیرا نتیجه با قیاس ضروری می شود. پس ضرورت نتیجه متوقف بر ضرورت صغرا است و این دور باطل است؛ زیرا ضرورت نتیجه متوقف بر ضرورت صغرا و ضرورت صغرا متوقف بر ضرورت نتیجه است (طباطبایی، ۱۳۶۲/ب، ص ۳۷).

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در نهایت الحکمه بیان دیگری بر مدعا آورده است: از آنجاکه علم مطابق با معلوم است، نسبت بین علم به معلول با علم به علت همان نسبت بین خود معلول و خود علت است. بر این اساس، علم به معلول متوقف و مترتب بر علم به علت است. اگر علم به معلول متوقف بر چیز دیگری غیر از علم به علتش باشد، در این صورت برای یک شیء (یعنی علم به معلول) بیش از یک علت می باشد و این محال است (همو، ۱۳۶۲/الف، ص ۲۶۱-۲۶۲). کما اینکه علامه طباطبایی در تعلیقه بر اسفار، بیان سومی آورده است: اگر علم به معلول تحقق بیابد، باید پیش از آن علم به علت آن تحقق یافته باشد و اگر ضرورت علم به علت مقدم نباشد و عدم علم به علت ممکن باشد، عدم علم به علت مساوق است با امکان نبودن علت؛ زیرا نبودن علم ضروری به علت ممکن است از ناحیه نبودن علت حاصل شده باشد و با نبودن علت، معلول نیست تا علم به آن حاصل شود. در حالی که در فرض مسئله علم به معلول ضروری است و این خلاف فرض است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۹۶: تعلیقات علامه طباطبایی).

جمع بندی مدعای علامه طباطبایی رحمته الله علیه به منظور نقد اشکالات وارد بر آن

لازم است برای بررسی مدعای ایشان، یک جمع بندی از مجموع مباحث گذشته ارائه کنیم:
۱. از منظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه، دلیل به هیچ وجه بنفسه اعتبار منطقی نداشته و در میدان برهان

جایگاهی ندارد (همو، ۱۳۶۲/ب، ص ۳۷). بنابراین در هیچ علمی نمی‌توان از دلیل استفاده کرد، الا بالعرض. پس اگر دلیل در برخی مواضع اعتبار داشته باشد، بالعرض است و به برهان دیگر از نوع معتبر بازمی‌گردد. همچنین نشان دادیم که انی مطلق که اوسط و اکبر متضایف یا دو معلول برای علتی خارج از برهان باشند، در آنها هم نوعی سلوک از معلول به علت وجود دارد و با بی‌اعتباری دلیل اینها هم اعتباری ندارند.

۲. برهان لمی هر چند معتبر است، اما در فلسفه اولی جایگاهی ندارد؛ زیرا اگر در فلسفه اولی برهان لمی جریان یابد، مستلزم معلولیت موجود از جهت وجود است.

۳. برهان انی مطلق که اوسط و اکبر دو متلازم برای اصغرند - خواه اصغر علت آن دو باشد و یا هر سه متلازم باشند - در فلسفه اولی جاری است.

در میان این سه ادعا، ادعای سوم (یعنی جریان برهان انی مطلق در فلسفه) جای نقد و بررسی ندارد و اشکال‌کنندگان منکر ورود آن در فلسفه اولی نیستند. اما برخی از ایشان ن ورود برهان لمی و حتی دلیل را در فلسفه اولی جایز شمرده‌اند.

بررسی اعتبار دلیل

برخی صریحاً استدلال علامه طباطبائی^{علیه السلام} در نامعتبر بودن دلیل را مناقشه کرده و دلیلش را در نهایتاً الحکمه خلط بین مقام ثبوت و اثبات دانسته‌اند؛ چراکه وجود علت هر چند قبل از وجود معلول است، لیکن لازم نیست علم به آن قبل از علم به معلول باشد. بلکه ممکن است ابتدا علم به معلول حاصل شود و با علم به آن ذهن به وجود علت منتقل شود؛ چراکه علت از معلول خود انفکاک ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲: تعلیقه استاد فیاضی). شاید بیان استاد مصباح^{علیه السلام} در اعتبار دلیل در صورت علت انحصاری داشتن معلول، تعریض بر کلیت نداشتن بی‌اعتباری دلیل باشد (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴).

روشن است که استدلال علامه طباطبائی^{علیه السلام} در مقام اثبات است. ایشان به بیان‌های سه‌گانه - که به نظر می‌رسد به یکدیگر برمی‌گردند - عدم حصول علم به علت از طریق علم به معلول را اثبات کرد. بحث ایشان در سلوک علمی است که همان مقام اثبات است. سلوک علمی در مقام اثبات در صورتی معتبر است که یقین آور بوده و حد وسط علت اثبات باشد؛ خواه حد وسط علاوه بر مقام اثبات علت ثبوت هم باشد (برهان لمی) و خواه علت ثبوت نباشد (برهان انی). حال طبق قاعده ذوات الاسباب سلوک از معلول به علت بالذات یقین‌آور نیست؛ چراکه از ضرورت خالی است، هر چند ممکن است بالعرض و به واسطه سلوک از ملازمات عامه علم یقینی و ضروری حاصل شود. گویا علامه طباطبائی^{علیه السلام} به این اشکال توجه داشته و در صدد دفع آن برآمده است؛ هر چند

سختی از خلط بین مقام ثبوت و اثبات به میان نیاورده است. او در نهایتاً الحکمه، ذیل قاعده ذوات الاسباب این اشکال را مطرح می‌کند که ما اموری را از طریق حس درک می‌کنیم و حکم به وجود خارجی آنها می‌کنیم با آنکه علم به علت آنها نداریم. پس علم به معلول با جهل به علت حاصل می‌شود و اجمالاً کشف می‌شود که علتش موجود است (طباطبایی، ۱۳۶۲/الف، ص ۲۶۲). روشن است که این اشکال بیان می‌کند که علم به معلول در مقام اثبات تابع علم به علت نیست، بلکه گاهی علم به علت در مقام اثبات متفرع بر علم به وجود معلول است.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه با تحلیل همین مورد نشان می‌دهد که مسأله مزبور مصداقی از ذوات الاسباب در باب برهان نیست. از این رو در پاسخ می‌گوید حس صرفاً به صورت‌های اعراض خارجی محسوس می‌رسد، بدون آنکه تصدیق به وجود اعراض خارجی و آثار آنها داشته باشد و تصدیق کارکرد اختصاصی عقل است؛ چراکه عقل تصدیق می‌کند آن چیزی که انسان به واسطه حس به آن می‌رسد و دارای آثار خارجی است، نفس او آن را در خودش ایجاد نکرده است و هر چیزی که این چنین باشد، در خارج از نفسش موجود است. این سلوک علمی از یکی از دو متلازم به متلازم دیگر است. پس مصداق ذوات الاسباب نیست تا علم به آن از راه سببش باشد (طباطبایی، ۱۳۶۲/الف، ص ۲۶۲). برهان علامه طباطبایی رحمته الله علیه در موجودیت محسوسات خارجی به‌طور خلاصه به این صورت تنظیم می‌شود:

۱. این شیء یافته‌شده (موجود) به وسیله حس مصنوع نفس نیست.
 ۲. هر شیء یافته‌شده به وسیله حس، مصنوع نفس نباشد، در خارج نفس موجود است.
 ۳. پس این شیء در خارج نفس موجود است.
- آیا این نتیجه مصداق ذوات الاسباب است و در مقام ثبوت حد وسطی دارد؟ علامه طباطبایی رحمته الله علیه در بیان بالا نشان داد که این نتیجه مصداق ذوات الاسباب نیست؛ زیرا روشن است که شیء و وجودش دو چیز نیستند تا اگر تصدیق آن بدیهی نبود، در بدو امر سه راه برای اثبات آن متصور باشد:

- اول دلیل، با حد وسط معلول که قاعده ذوات الاسباب نافی آن است.
 - دوم لمی، با حد وسط علت که در اینجا مصداق ندارد.
 - سوم انی مطلق با حد وسط متلازم با حد اکبر.
- در این جا تنها همین راه سوم متصور است.
- اشکال: اینکه در این برهان مطلوب از معلول به دست نیامده است، اثبات نمی‌کند که مطلوب سببی ندارد. در حالی که موجودیت محسوس خارج نفس معلول است و دارای علتی است. بنابراین مطلوب مصداق ذوات الاسباب است و از طریق سببش معلوم نشده است. اگر صرف این که حد

وسط علت مطلوب نیست کافی باشد، در اینکه مصداق مالااسبب باشد هر آینه مطلوب در هر برهان انی مصداق مالااسبب است. در این صورت تأکید بر اینکه «ذوات الاسباب لاتعرف إلا بأسبابها» لغو خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۰۲۵: تعلیقات استاد فیاضی).

پاسخ: ذوات الاسباب قاعده عامی است و در بحث ما هرگاه مطلوب مصداق ذوات الاسباب باشد و در مقام ثبوت دارای علت ثبوت محمول برای موضوع باشد، آن‌گاه علامه طباطبائی رحمته مدعی است که اگر فقط همان علت در مقام اثبات اوسط قرار بگیرد، علم به آن یقینی و ضروری است. ولی علم به آن از راه معلولش ضروری و یقینی نخواهد بود؛ زیرا با شک در علت معلول مشکوک است و معلول مشکوک در مقام اثبات اوسط قرار نمی‌گیرد. بنابراین از نظر وی، هر جا اوسط در برهان علت نبود، مصداق مالااسبب است که با لوازم عامه اثبات می‌شود و در مورد اشکال، ادعا شده بود که اوسط در برهان معلول است و علامه طباطبائی رحمته نشان داد که اوسط در برهان مزبور معلول نیست. بنابراین در مقام اشکال باید برهانی اقامه شود که اوسط آن معلول بوده و به نحو یقینی اثبات‌کننده مطلوب باشد و چنین برهانی ارائه نشد.

البته اگر در برهانی اوسط علت نباشد، کافی نیست که مطلوب دارای علت نباشد. پس براساس قاعده ذوات الاسباب که مبرهن به برهان شده است، اگر مطلوبی در واقع علت داشته باشد و همان اوسط برهان قرار بگیرد، مطلوب بالذات با آن اثبات می‌شود، و گرنه مطلوب بالذات اثبات نمی‌شود، مگر بالعرض.

بنابراین دلیل که سلوک از معلول به علت است و همه براهین انی مطلق در مطلوبی که علت دارد، بالعرض می‌توان از آن بهره جست و در واقع پشت صحنه علت کشف می‌شود و مطلوب بالذات با کشف علت اثبات می‌کند و در این موارد صحنه گردان لوازم عامه است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از نظر علامه طباطبائی رحمته تنها برهانی که در فلسفه راه می‌یابد، برهان انی مطلق و از نوع لوازم عامه است که اوسط و اکبر متلازمند و هیچ‌یک علت و دیگری معلول نیست. در فلسفه اولی، برهان لمی راه نمی‌یابد؛ چراکه اگر موجود از جهت وجود در برخی از احکام، معلول علتی باشد، لازم می‌آید موجود از جهت وجود معلول علتی باشد و نیز در فلسفه اولی دلیل و هر استدلالی که مستلزم سلوک از معلول به علت باشد، راه نمی‌یابد؛ چراکه مستلزم دور است و اساساً سلوک از معلول به علت معطی یقین نیست؛ زیرا با شک در علت، معلول مشکوک است. بی‌اعتباری سلوک از معلول به علت بالذات است و این منافات ندارد که بالعرض معطی یقین باشد.

جناب استاد مصباح رحمته و استاد جوادی آملی - از شاگردان علامه طباطبائی رحمته - معتقدند که

برهان لمی در فلسفه اولی راه می‌یابد و ما نشان دادیم که راه‌یابی برهان لمی در فلسفه اولی مستلزم آن است که اکبر (یعنی حکمی که به واسطه اوسط بر موجود از جهت وجود بار می‌شود) عرض ذاتی موجود نباشد؛ زیرا اگر عرض ذاتی آن باشد، در این صورت مقتضی تام ثبوت اکبر برای موجود است و اوسط تنها واسطه در اثبات است. در نتیجه برهان انی مطلق از نوع ملازمات عامه است، نه لمی. در این میان استاد فیاضی در واکنش به پاسخ علامه طباطبایی رحمته الله علیه به اشکالی که مدعی بود علم به محسوس خارجی از طریق معلول است، گفت که هر چند بیان علامه رحمته الله علیه نشان می‌دهد که در مورد بحث اوسط علت نیست، اما علت نبودن اوسط نسبت به اکبر دلیل نمی‌شود که ثبوت اکبر برای اصغر معلول علتی نباشد. اشکال استاد فیاضی بر این دلیل وارد نیست؛ چراکه اگر ما در علیت علت شک داشته باشیم، با شک در آن معلول مشکوک است و معلول مشکوک نمی‌تواند اوسط قرار بگیرد.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). البرهان. به تحقیق ابوالعلا عقیفی. قاهره: نشر وزارة التربية و التعليم.
۲. _____ (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبيهات مع الشرح (ج ۱). بی جا.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). رحيق مختوم (ج ۱). با تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.
۴. حلّی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۸۸). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید. به تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار.
۵. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۱). معیار دانش. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. _____ (۱۳۹۶). اصول و قواعد برهان (ج ۱). قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (ج ۱ و ۲). تعلیقات بر اسفار علامه طباطبائی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۸). شرح حکمة الاشراق (ج ۱). تعلیقات بر حکمة الاشراق صدر المتألهین. تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۷۸). نهاية الحکمة (ج ۱). تعلیقات استاد فیاضی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۱. _____ (۱۳۶۲/الف). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۶۲/ب). رسائل سبعة. قم: نمایشگاه و نشر کتاب.
۱۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهاية الحکمة. قم: مؤسسه فی طریق الحق (دراه حق).
۱۴. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۶). تقویم الایمان. به تصحیح علی اوجبی. تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.



بستار علی در فیزیک و نسبت آن با علیت فاعل‌های طبیعی

از منظر علامه طباطبایی^۱

محمد سربخشی^۲

چکیده

وجود طبیعت و تحقق علیت در اجزای آن، از مسلمات دانش‌های مختلف است. به جز اندکی از شکاکان یا ایده‌آلیست‌ها کسی آن را انکار نکرده، اما استقلال طبیعت از ماوراء و انحصار علیت در میان اجزایش طرفدارانی دارد. یکی از ادعاهای متناظر، بستار علی در فیزیک است. در این اصل ادعا می‌شود که پدیده‌های فیزیکی ناشی از علل فیزیکی‌اند و ماوراء یا وجود ندارد، یا دخالتی نمی‌کند و یا نقش تبیینی ندارد. بنابراین برای تبیین رخدادهای فیزیکی نیازی به بررسی نقش عوامل ماورائی نیست. فلاسفه مسلمان نیز معتقدند که وقایع طبیعی معلول طبیعت نوعیه اشیاء بوده و خود طبیعت «فاعل مباشر» است. چنین اندیشه‌ای مستعد آن است که با اصل بستار علی یکی فرض شود. بررسی‌های فلسفی نشان می‌دهد که این دیدگاه با بستار علی یکی نیست؛ چراکه فلاسفه با پذیرش علل ماورائی و نفس و دخالت آنها در رخدادهای طبیعی، انحصار علیت در علل فیزیکی را رد می‌کنند. بنابراین انحصار روش بررسی طبیعت در حس و تجربه انکار می‌شود. علامه طباطبایی نیز همین دیدگاه را دارد. لذا نمی‌توان ایشان را هم‌نظر با طرف‌داران بستار علی دانست. مسأله فوق با مراجعه به متون موجود درباره این دیدگاه‌ها به روش تحلیلی و عقلی بررسی خواهد شد.

واژگان کلیدی: علیت، فیزیک، بستار علی، طبیعت‌گرایی، روش تجربی، علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی پذیرش شده است.

msarbakhshi@gmail.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه

مقدمه

شاید بتوان گفت «علیت» مهم‌ترین اصل متافیزیکی است که در همه علوم مورد استفاده قرار می‌گیرد. بدون پذیرش علیت، هیچ قانون قطعی، ضروری و عام وجود نخواهد داشت. تقریباً تمام دانشمندان در پذیرش علیت اتفاق نظر دارند؛ جز گروهی اندک که براساس یافته‌های فلسفی یا علمی ادعایی به انکار علیت می‌پردازند. هیوم از جمله کسانی است که با توجه به رویکرد معرفت‌شناختی و فلسفی اش علیت را به طور کلی انکار کرده و آن را به تقارن و تعاقب پدیده‌ها فروکاسته است (کاپلستون، ۱۳۹۳، ص ۵ و ۳۰۳-۲۹۵).

برخی فیزیک‌دانان معاصر نیز با طرح فیزیک کوانتوم و با تکیه بر اصل عدم قطعیت به انکار علیت رسیده‌اند (گلشنی، ۱۳۷۴، ص ۱۸۶). با این همه روشن است که چه اثبات و چه انکار علیت، تنها با تکیه بر خود آن امکان‌پذیر است. با علیت است که ما تأثیر خود از عالم خارج را می‌پذیریم و با آن به مراد می‌پردازیم. همچنین با تکیه بر فروع علیت (همچون قاعده سنخیت) است که فهم‌های خود را مطابق با واقع می‌انگاریم و متناسب با هر فهمی عکس‌العمل نشان می‌دهیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸-۲۶). از طرفی هم هر اثبات و انکاری با تکیه بر پذیرش علیت مقدمات نسبت به نتیجه سامان می‌یابد.

غیر از خود اصل علیت، دامنه آن نیز محل نقض و ابرام‌های متعدد قرار گرفته است. می‌توان گفت کمتر کسی خود آن را انکار کرده است. اما تعداد کسانی که حوزه ورود این قانون را محدود دانسته‌اند زیاد است؛ مثلاً برخی از فیلسوفان حوزه اندیشه اسلامی با اصرار بر کثرت وجود، علیت را در حوزه امور وجودی (بین وجودهای مختلف) منحصر ساخته‌اند و جاری دانستن آن در سایر حوزه‌ها (مثل حوزه ماهیات) را مجازی یا از روی مسامحه تلقی کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱ و ۸۱-۸۰). عرفا به دلیل پذیرش وحدت شخصی وجود، همین دیدگاه را نیز انکار کرده و علیت را تنها بین وجود و شئون آن و نیز بین خود شئون پذیرفته‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶۱-۱۰۶۲). برخی نیز علت صوری را انکار کرده (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲،

ص ۸۰؛ مصباح، ۱۳۹۸، ص ۹۰-۸۹) و برخی علت غایی را منکر شده‌اند (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۲۱۴-۲۱۷).

در میان اندیشمندان غربی نیز این‌گونه انکارها رواج دارد. یکی از مهم‌ترین آنها انکار علت هستی‌بخش و علت غایی مجرد برای عالم است. در این رویکرد با پذیرش علت مادی و توجیه تمام پدیده‌ها براساس آن سعی می‌شود وجود خدا و به‌طور کلی "وجود علل ماورای طبیعی" انکار شود (Kim, 1998. p40؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۳). این دیدگاه گاهی تحت عنوان بستار علی^۱ در حوزه فیزیک نام‌گذاری شده، رابطه علیت منحصر در عالم فیزیک و ماده فرض می‌گردد. البته بستار علی را می‌توان به صورت‌های مختلفی تفسیر کرد که در ادامه متذکر خواهیم شد.

می‌توان گفت انکار علل ماوراء طبیعی سابقه‌ای طولانی دارد. ارسطو در متافیزیک خود می‌گوید فیلسوفان گذشته علی‌رغم پذیرش اصل علیت، آن را منحصر در علل مادی می‌دانستند، و لذا دنبال ماده‌المواد عالم می‌گشتند و هر کدام نیز نظری اتخاذ کرده بودند (ارسطو، ۱۳۹۹، ص ۳۰-۳۱). در دوره مدرن ظهور مکاتبی همچون پوزیتیویسم و ماتریالیسم باعث ظهور دوباره چنین دیدگاه‌هایی شد. در میان فیلسوفان ذهن نیز طبیعت‌گرایی و فیزیکیالیسم جریان دارد و ادعا می‌شود آنچه رخ می‌دهد خارج از حیطه طبیعت و امور فیزیکی نیست. برخی از نویسندگان گفته‌اند یکی از عوامل پیدایش چنین دیدگاه‌هایی، نظریه فرگشت است (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۳۰-۱۲۶ و ص ۱۳۵-۱۳۳). آنچه مهم است آشنایی با خود این ادعا و محتوای دقیق آن است تا بتوانیم با مسأله‌ای که در ادامه می‌آید مقایسه‌اش کنیم.

مسأله‌ای که مورد اشاره قرار گرفت این است که برخی از فیلسوفان مسلمان، از جمله علامه طباطبائی رحمته‌الله به‌عنوان یکی از فلاسفه صاحب نظر در حوزه فلسفه اسلامی، دیدگاه‌هایی دارند که ممکن است گمان شود نظر ایشان با نظریه بستار "علی" هم‌افق است. این فیلسوفان معتقدند تمام اتفاقاتی که در طبیعت رخ می‌دهد با مباشرت عوامل طبیعی و علل مادی حاصل می‌شود. علامه طباطبائی نیز در کتاب‌ها و نوشته‌های مختلف خود چنین نظری را بیان کرده است. اینکه بگوییم «فاعل مباشر رخدادهای طبیعی» طبیعت خود اشیاء مادی است، به‌ظاهر با نظریه بستار "علی" یکی است. بالمآل انتساب نظریه بستار "علی" در فیزیک به فلاسفه مسلمان، به معنای انکار عالم ماوراء طبیعت (فرض اول) یا انکار دخالت آن در این عالم (فرض دوم) و دست‌کم به معنای انکار دخالت تبیینی ماوراء طبیعت در رخدادهای طبیعی (فرض سوم) خواهد بود و ممکن است این تلقی ایجاد شود که فیلسوفان مسلمان هم معتقدند برای شناخت پدیده‌های فیزیکی کافی است با حس و تجربه

1. Causal Closure.

به شناسایی طبیعت پردازیم. فرضیه مقاله حاضر این است که تلقی فوق نادرست است و لازم است با بررسی دقیق بستر "علی" در فیزیک و دیدگاه فیلسوفان مسلمان، شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها را بیابیم.

موضوع این نوشته، مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی^۱ در این مورد با نظریه بستر "علی" در حوزه فیزیک است و در این میان تأکید بیشتری بر ناکافی بودن روش حسی و تجربی در توضیح و تبیین رخدادهای فیزیکی خواهد شد. دیدگاه سایر فلاسفه را به‌عنوان مقدمه بررسی می‌کنیم.

۱. نظریه «بستر علی» در حوزه فیزیک^۱

تفسیرها و رویکردهای مختلفی نسبت به بستر "علی" فیزیکی وجود دارد. رشد گرایش‌های الحادی در قرون هیجده و نوزده میلادی باعث انکار ماوراء طبیعت و در نتیجه رویکرد افراطی در قول به بستر فیزیکی گردیده است (Shult, 2009. p1). این رویکرد در قرن اخیر نیز خود را به‌صورت فیزیکالیسم هستی‌شناختی - نه روش‌شناختی - نشان داده است (Papineau, 2000. p174 & 179). اما در شایع‌ترین تفسیر، بستر علی به این معناست که طبیعت به‌لحاظ علی، یک پیوستار بسته است (Russell, 2000. p6; Clayton, 2004. p616) و تمام پدیده‌های فیزیکی تنها به‌وسیله عوامل فیزیکی پدید می‌آیند.

به‌عبارت دیگر، برای پیدایش پدیده‌های فیزیکی علل طبیعی کافی‌اند (برزگر و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۴۲). در این تفسیر، خداوند متعال تنها به‌عنوان آفریننده اولیه عالم پذیرفته می‌شود و گفته می‌شود رخدادهای فیزیکی تنها از علل فیزیکی ناشی شده و صرفاً نیازمند تبیین فیزیکی‌اند (Chap, 2013. p81; Kim, 1998. p40). این نگاه رویکرد متوسط در تفسیر بستر است. گاهی بدون انکار مطلق دخالت گفته می‌شود هر پدیده فیزیکی ناشی از یک علت فیزیکی مباشر است و ممکن نیست موجود ماوراء طبیعی اثر مستقیم فیزیکی داشته باشد (Bishop, 2006. p.1).

در حقیقت بیان اخیر صورت تعدیل‌یافته اصل بستر است و با عنوان اصل تمامیت فیزیکی^۲ بدان اشاره می‌شود. در این بیان، ادعا می‌شود برای توضیح و تبیین پدیده‌های فیزیکی نیازی به دخالت دادن عوامل غیر فیزیکی نیست. طبیعی است که در این ادعا کاری به انکار یا اثبات

۱. می‌بایست در اینجا از نویسندگان دو مقاله «بستر فیزیکی و فاعلیت الهی» و «اصل بستر علی فیزیک، حلقه واسط طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی» قدردانی خود را اعلام کنم که منابع مربوط به این موضوع را به‌خوبی بررسی کرده و زمینه را برای استفاده از آنها در این مقاله فراهم کردند. در نوشته حاضر، اغلب مطالب ناظر به بستر علی از منابع برگرفته شده است که در این دو مقاله معرفی شده‌اند.

موجودات ماوراء طبیعی ندارند و چه بسا وجود و حتی دخالت علی (به نحو هستی‌بخشی) آنها پذیرفته می‌شود. آنچه انکار می‌شود دخالت دادن آنها در تبیین پدیده‌هاست. بر خلاف این تقریر، در تقریرهای دیگر ادعا می‌شود ماوراء فیزیک یا وجود ندارد و یا حتی اگر وجود داشته باشد دخالتی در رخدادهای فیزیکی ندارد تا نیازمند بررسی آنها باشیم (Marcus, 2005. p28-29).

می‌توان گفت اصل تمامیت فیزیکی شبیه دیدگاه فیلسوفان مسلمانی است که معتقدند تمام وقایع طبیعی علت مباشر فیزیکی دارند؛ در عین اینکه وجود موجودات ماوراء طبیعت را پذیرفته و دخالت علی آنها به نحو هستی‌بخشی و مانند آن را می‌پذیرند.

آیا کسانی که "بستار علی فیزیک" را مطرح می‌کنند، وجود موجودات فراطبیعی و غیر فیزیکی را انکار می‌کنند یا تنها به عدم دخالت علی آنها در فرایندهای فیزیکی اعتقاد می‌ورزند و فرض سوم اینکه یا تنها نقش تبیینی ماوراء فیزیک را منکر می‌شوند؟ می‌توان گفت هر سه دیدگاه وجود دارد. در عین حال برای پاسخ دقیق به این سؤال‌ها باید بررسی کنیم که این اصل بر چه پایه فلسفی‌ای بنیان‌گذاری شده است. به عبارت دیگر، برای پاسخ به این سؤال باید این نکته را بررسی کرد که این نظریه مبتنی بر چه کلان‌نظریه‌ای است. بدون پیدا کردن مبنای ریشه‌ای‌تر این دیدگاه، شناخت دقیق آن ممکن نیست.^۱

می‌توان گفت طبیعت‌گرایی و - از منظر دیگر - تحویل‌گرایی، ریشه اصلی نظریه بستار علی فیزیکی است. طبیعت‌گرایی به دو شکل روش‌شناختی و هستی‌شناختی مطرح شده است. در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی^۲ ادعا این است که حوادث طبیعی را تنها با علل و عوامل فیزیکی و طبیعی توجیه می‌کنیم، در عین اینکه ماورای عالم ماده لزوماً انکار نمی‌شود. بنابراین تنها روش تبیین پدیده‌های فیزیکی حس و تجربه خواهد بود (چالمرز، ۱۳۹۴، ص ۱۳؛ باریور، ۱۳۷۹، ص ۱۳۴ و ۳۵۹).

در طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی^۳ علاوه بر ادعای انحصار روش تبیین پدیده‌های فیزیکی در حس و تجربه، اساساً دخالت هر نوع عامل ماورائی انکار می‌شود و بلکه می‌توان گفت در این نوع طبیعت‌گرایی، وجود خدا و علل مجرد به طور کلی نفی می‌شود. از این رو طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نوع افراطی طبیعت‌گرایی است. با توجه به آنکه در هر دو رویکرد روش‌شناخت

۱. برخی گمان کرده یا دست‌کم به گونه‌ای سخن گفته‌اند که گویا طبیعت‌گرایی مبتنی بر اصل بستار علی فیزیک است (برزگر و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۴۴). در حالی که قضیه برعکس است و طبیعت‌گرایی مبنایی‌تر از اصل بستار علی است. دلیلش روش‌شن است. بستار علی انحصار را در حوزه علل مطرح می‌کند، اما طبیعت‌گرایی انحصار را به حوزه روش و وجود می‌کشاند. وجود عام‌تر از علت است. بنابراین منحصر ساختن وجود در فیزیک پایه انحصار علیت در آن خواهد بود.

2. Methodological naturalism.

3. ontological naturalism.

طبیعت و پدیده‌های موجود در آن منحصر در حس و تجربه دانسته می‌شود، نوعی تحویل‌گرایی در هر دوی آنها موجود است (باربور، ۱۳۷۹، ص ۳۶۲ و ۳۶۶-۳۶۷)؛ جز آنکه تحویل‌گرایی دومی شدیدتر از اولی است. در طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی علاوه بر فروکاستن روش شناخت پدیده‌ها به حس و تجربه، واقعیت هستی نیز به عالم طبیعت فروکاسته می‌شود (باربور، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵؛ برزگر و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۳۷-۲۳۶).

۱-۱. بررسی یک دیدگاه

نکته قابل توجه این است که گفته شده در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی درست است که وجود ماورای طبیعت به‌صراحت انکار نمی‌شود، اما باید دانست که لازمه منطقی این رویکرد انکار ماورای عالم ماده است. دلیلش آن است که وقتی با رویکرد روش‌شناختی، تبیین پدیده‌های طبیعی را منحصر در روش حسی و تجربی بدانیم، معنایش این خواهد بود که عوامل ماوراء طبیعت یا وجود ندارند یا اگر هم وجود داشته باشند ارتباط وجودی با امور طبیعی ندارند؛ چراکه پذیرش وجود عوامل ماوراء طبیعی و پذیرش ارتباط وجودی آنها با پدیده‌های طبیعی به معنای پذیرش دخالت آنها در حوادثی است که در طبیعت رخ می‌دهد. پذیرش این دخالت به معنای آن خواهد بود که بدون بررسی نوع و میزان دخالت نمی‌توان تبیین درست و کاملی از پدیده‌های طبیعی ارائه داد. هر تبیینی متکی به بررسی عوامل و عللی است که در شکل‌گیری آن پدیده دخالت دارد. اگر بپذیریم که عوامل ماورائی وجود دارند، ناگزیریم تأثیر آنها در طبیعت را نیز بپذیریم. به این ترتیب باید بپذیریم که در پیدایش وقایع طبیعی نقش دارند و در نهایت ناگزیریم برای تبیین دقیق این وقایع به بررسی نقش آنها نیز بپردازیم. به این ترتیب نخواهیم توانست بر مبنای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی خود ملتزم بمانیم. این‌گونه است که گفته می‌شود بدون طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نمی‌توان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی شد (برزگر و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۲۴۱-۲۳۸؛ باربور، ۱۳۷۹، ص ۳۶۰).

به نظر می‌رسد این دیدگاه درست نیست. اگر کسی وجود عالم ماورای طبیعت را بپذیرد، اما رابطه وجودی بین آن و عالم ماده را انکار کند یا حتی اگر این رابطه را هم بپذیرد اما نحوه رابطه را جوری تفسیر کند که نیازی به بررسی دخالت آن نباشد، می‌تواند صرفاً طبیعت‌گرایی روش‌شناختی باشد و بدون انکار امور فوق، مدعی کفایت روش حسی و تجربی در بررسی پدیده‌های فیزیکی گردد. صورت اخیر را به این شکل می‌توان ترسیم کرد که بگوییم موجودات مجرد در هستی‌بخشی نسبت به امور مادی نقش دارند، اما به دلیل تجردشان، نقش آنها نسبت به این امور کاملاً یکسان است. لذا نمی‌توان تغییراتی را که در طبیعت رخ می‌دهد، با تکیه بر دخالت آنها تبیین کرد.

به عبارت دیگر، به دلیل فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی بودن موجودات عالم مجردات، دخالت

آنها در عالم ماده نیز فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی است. بنابراین هر اتفاقی که در زمان، مکان و وضع خاص رخ می‌دهد - که همه پدیده‌های طبیعی به همین شکلند - ناشی از علل فیزیکی و مادی است؛ زیرا براساس قاعده سنخیت، علت معلول زمانی، مکانی و وضعی می‌بایست دارای زمان، مکان و وضع خاص باشد و دقیقاً به همین دلیل برای توضیح و تبیین آنها نیازی به بررسی عوامل غیر فیزیکی نیست و روش حسی و تجربی برای کشف و توضیحشان کفایت می‌کند. در اینجا مهم است بدانیم که برخی گمان کرده اند فیلسوفان مسلمان نیز همین اعتقاد را دارند. در ادامه آن را به صورت تفصیلی بررسی خواهیم کرد.

به هر حال اگر فرض را بر این بگذاریم که بدون انکار ماوراء عالم ماده نیز می‌توان طبیعت‌گرا شد و نام چنین رویکردی را طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بگذاریم، می‌توان گفت ابتناء بستار فیزیکی بر این نوع از طبیعت‌گرایی به معنای انکار دخالت عوامل مافوق طبیعی در وقایع فیزیکی (پدیده‌های زمانی و مکانی) خواهد بود و یا دست‌کم به صورت انکار نیاز به بررسی عوامل ماورائی در تبیین وقایع فیزیکی تفسیر خواهد شد. در عین حال، پذیرش این اصل منافاتی با پذیرش موجودات ماوراء طبیعت نخواهد داشت. اما اگر مبنای بستار علی در فیزیک را طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی بدانیم، طبعاً نه تنها نیازمندی به ماورای فیزیک برای تبیین وقایع فیزیکی انکار خواهد شد، دخالت عوامل غیر فیزیکی نیز انکار می‌شود و بالاتر از آن، حتی وجود ماورای طبیعت نیز کنار گذاشته خواهد شد.

با توجه به موضوع مقاله، آنچه در اینجا بررسی آن اهمیت بیشتری دارد، ادعای انکار نیازمندی به ماورای طبیعت در تبیین رخداد‌های فیزیکی و نیز ادعای انکار دخالت عوامل غیر فیزیکی در این رخدادهاست. اما اینکه طرف‌داران اصل بستار علی در فیزیک، وجود موجودات فراطبیعی را هم انکار می‌کنند یا خیر، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. این نکته را هم باید توجه کرد که پذیرش دخالت عوامل غیر فیزیکی در وقایع عالم طبیعت (البته به صورت زمانی، مکانی و وضعی)، منجر به پذیرش نیازمندی به آنها در تبیین این وقایع خواهد شد.

بنابراین دو صورت اول (یعنی انکار نیازمندی به ماورای فیزیک در تبیین رخداد‌های فیزیکی بدون انکار دخالت آنها و انکار دخالت زمانی و مکانی عوامل ماورائی در آنها) هم‌افزند. مآل صورت اخیر نیز به این دیدگاه منتهی می‌شود که عوامل ماورائی دخالت قابل توجهی در پدیده‌های فیزیکی ندارند؛ زیرا با پذیرش دخالت (دقت شود که منظور دخالت زمانی، مکانی و وضعی است) نمی‌توان مدعی کفایت حس و تجربه در تبیین پدیده‌ها شد.

خلاصه آنکه در هر دو صورت، ادعا این است که برای تبیین پدیده‌های فیزیکی نیازی به بررسی عوامل ماورائی وجود ندارد و طبعاً راه شناخت آنها مراجعه به حس و تجربه است. با توجه به آنکه با

انکار وجود ماورای طبیعت، دخالت آنها در طبیعت و نیز نیازمندی به بررسی دخالتشان در تبیین رخدادهای طبیعی به طریق اولی نفی می‌شود. بنابراین می‌توان گفت در هر سه صورت، ادعای نهایی این است که برای تبیین وقایع فیزیکی نیازی به بررسی عوامل غیر فیزیکی وجود ندارد و یا به این دلیل که اصلاً عوامل غیر فیزیکی وجود ندارند (صورت اول)، یا اگر هم وجود داشته باشند دخالتی در رخدادهای فیزیکی ندارند (صورت دوم) و یا دخالتشان به نحوی نیست که نیازمند بررسی باشد (صورت سوم) و آنچه لازم است صرفاً بررسی عوامل فیزیکی است، لذا راه شناخت پدیده‌های طبیعت تنها و تنها حس و تجربه است.

بنابراین امر اساسی این است که در نظریه بستر فیزیکی، دخالت زمانی و مکانی عوامل ماوراء طبیعی انکار شود و به این وسیله نیازمندی به آنها در تبیین رخدادهای فیزیکی انکار گردد و در نتیجه روش شناخت طبیعت به حس و تجربه منحصر شود. حال آیا بستر علی در فیزیک همین مقدار را می‌گوید یا پا را فراتر می‌گذارد؟

پاسخ همان است که مورد اشاره قرار گرفت و گفته شد این امر بستگی به نوع طبیعت‌گرایی ایشان دارد و قائلان به بستر فیزیکی، دیدگاه‌های مختلفی را در این باب بیان داشته‌اند.

اکنون بردازیم به اینکه در نظریه بستر علی فیزیک، وجود یا دخالت چه نوع عللی انکار می‌شوند. می‌توان گفت با ابتناء نظریه بستر علی بر طبیعت‌گرایی و تحویل‌گرایی، وجود یا دخالت سه نوع علت انکار می‌شود: علت فاعلی (هستی‌بخش)، علت غایی - که طبعاً این دو نوع علت مجردند - و علت صوری که مادی است. اگر بخواهیم دقیق‌تر بگوئیم، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی آنها را بدون آنکه صریحاً انکار کند کنار می‌گذارد و صرفاً نیاز به آنها در تبیین را منکر می‌شود و طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی صراحتاً وجودشان را نفی می‌کند. انکار علت هستی‌بخش و علت غایی به این دلیل رخ داده که ماوراء ماده کنار گذاشته شده یا انکار گردیده، و علت صوری به این دلیل که علیت در علت مادی منحصر گردیده و طبعاً صورتی باقی نمانده تا علت صوری شود.

انکار علت صوری توضیح بیشتری لازم دارد. فلاسفه حوزه اندیشه اسلامی در یک تقسیم‌بندی، علل را به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم می‌کنند. در این تقسیم، «علت فاعلی و غایی» علل خارجی و «علت مادی و صوری» علل داخلی محسوب می‌شوند. معلول نیز چیزی است که از ترکیب ماده و صورت حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۸). حال با توجه به نظریه بستر علی، وقتی علت فاعلی و غایی مجرد انکار شود، علت مادی نقش علت فاعلی (البته نه به‌نحو هستی‌بخشی، بلکه تنها به‌عنوان علت معد) را بازی خواهد کرد. به این ترتیب، ماده جزئی از معلول - که مرکب از ماده و صورت است - نخواهد بود و چیزی که برای معلول باقی می‌ماند همان صورت است. بنابراین مرکبی وجود ندارد که ماده و صورت اجزاء آن باشند تا بتوان صورت را علت صوری

دانست. به این ترتیب، علت صوری انکارشده و نقش معلول را پیدا می‌کند (فیاضی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۴۲؛ پاورقی نهم؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۸۰؛ مصباح، ۱۳۹۸، ص ۹۰-۸۹). در قالب مثال می‌توان گفت چوب علت خاکستر است و خاک علت گیاه و گیاه علت حیوان و الی آخر.

۲. نظریه علامه طباطبائی

اصل مشهوری در میان فیلسوفان مسلمان وجود دارد که براساس آن معتقدند مجردات به دلیل غیر مادی و در نتیجه غیر زمانی، غیر مکانی و غیر وضعی بودن - چون زمان، مکان و وضع داشتن از ویژگی‌های موجودات مادی است (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۲ و ۹۷۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱۲) - نسبت یکسانی با تمام موجودات مادی داشته (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۹) و تأثیر زمانی و وضعی در عالم ماده ندارند. در واقع چنین تأثیری مختص امور مادی است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۴۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۴).

شاید اطلاق این سخن نادرست به نظر برسد؛ زیرا براساس پذیرش مثل افلاطونی، هر مثالی تنها با یک‌دسته از انواع طبیعی رابطه‌ی علی دارد و نسبت به سایر طبائع نقش علی ایفا نمی‌کند. اما به هر حال معنای درست و دقیق اصل فوق این است که اگر موجود مجردی نسبت به گروهی خاص یا همه‌ی موجودات مادی علت باشد، این علیت به‌نحو فرازمانی، فرامکانی و فراوضع‌ی خواهد بود. به این ترتیب، برای رخ دادن یک پدیده زمانی و مکانی خاص نیازمند دخالت علل زمانی و مکانی و ذو وضع هستیم.

معنای این سخن آن است که برای تبیین پدیده‌های مادی که زمانی و مکانی بوده و وضع خاصی دارند، نمی‌توان از وجود و دخالت عوامل فرامادی بهره گرفت. نتیجه روش شناختی چنین سخنی نیز این می‌شود که روش تبیین پدیده‌های فیزیکی منحصر در حس و تجربه است. مطابق این دیدگاه، درست است که بگوئیم موجودات فرامادی وجود دارند و نسبت به عالم ماده نقش علی دارند و همچنین این نقش بسیار پررنگ است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹-۷۸)؛ چراکه علت هستی‌بخش موجودات مادی‌اند. بنابراین هر اتفاقی که در عالم ماده رخ می‌دهد، به دلیل وابستگی وجودی آنها به فراماده، ریشه در هستی‌بخشی فراماده دارد. اما مسأله این است که این علیت به‌نحو فرازمانی، فرامکانی و فراوضع‌ی است. بنابراین نمی‌توان با تکیه بر آن، وقایع زمانی، مکانی و وضعی را رصد کرد. به این ترتیب گمان خواهد شد که فیلسوفان مسلمان نیز براساس دیدگاه متمایز یکی خود، نوعی بستار علی در حوزه فیزیک را می‌پذیرند. دست‌کم گمان خواهد شد که بستار علی به معنای بی‌نیازی از دخالت دادن علل ماورائی در تبیین رخدادهای فیزیکی، لازمه دیدگاه فیلسوفان مسلمان است.

در بخش قبلی روشن ساختیم که "بستار علی" را به چند معنا می‌توان در نظر گرفت:

یکی اینکه اساساً عالمی ماوراء عالم ماده وجود ندارد تا دخالتی در آن داشته باشد و بنابراین

تمام پدیده‌های فیزیکی به‌وسیله عوامل فیزیکی رخ می‌دهند و برای تبیین و توضیح آنها کافی است همان‌ها را رصد کنیم، و لذا تنها روش لازم برای فهم وقایع طبیعی، حس و تجربه است. دوم اینکه حتی اگر عالمی ماوراء ماده وجود داشته باشد، دخالتی در عالم فیزیک ندارد تا نیاز به بررسی آن باشد.

سوم اینکه فرض می‌گیریم ماوراء ماده موجود است و نسبت به آن نیز رابطه علی دارد، اما این رابطه به‌نحوی نیست که برای بررسی پدیده‌های مادی نیازی به مراجعه به آن داشته باشیم. بنابراین در هر سه صورت، تبیین و توضیح پدیده‌های فیزیکی به بررسی عوامل ماورائی نیاز ندارد و راه بررسی طبیعت و رخدادهای آن منحصر در حس و تجربه است.

چنان‌که روشن است، صورت اول افراطی‌ترین شکل طرح بستر علی است. صورت دوم نیز متوسط و صورت سوم متعادل‌ترین شکل آن است. از میان این سه صورت، آنچه به‌ظاهر شبیه دیدگاه فیلسوفان مسلمان است، صورت سوم است. فیلسوفان مسلمان با صراحت تمام وجود موجودات مجرد و دخالت علی آنها در عالم ماده را قبول دارند و اساساً معتقدند که بدون علت مجرد، تحقق عالم ماده و موجودات مادی ممکن نیست. در عین حال، ظاهر و بلکه صریح عبارات آنها این است که مجردات به‌صورت مباشر، نقشی در پیدایش پدیده‌های زمانی و مکانی ندارند. از نظر ایشان تمام آثاری که در عالم ماده دیده می‌شود ناشی از طبیعت (ماهیت نوعیه) خود اشیاء است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۱ و ۳۲۰-۳۲۱؛ فیاضی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۵۰؛ تعلیق پنجم؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹۴-۱۹۳)؛ حتی در افعال ارادی و نفسانی نیز فاعل مباشر طبیعت بدن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۲۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۶ و ۲۱۴-۲۱۳ و ۲۱۹).

بنابراین ظاهراً ایشان نیز اصل بستر علی به شکل سوم را می‌پذیرند و طبیعتاً روش بررسی وقایع طبیعی را منحصر در حس و تجربه خواهند دانست؛ چنان‌که برخی از آنها، در پاره‌ای از عبارات خود به این مطلب تصریح کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۳).

آنچه گفته شد دیدگاه فیلسوفان مسلمان به‌نحو کلی بود. اما موضوع مقاله حاضر، بررسی نظر علامه طباطبایی در این باره است. بنابراین لازم است با مراجعه به متونی که از آن فیلسوف گران‌قدر باقی‌مانده، موافقت و یا احیاناً مخالفت کلی یا جزئی ایشان با دیدگاه فوق را بررسی کنیم. لذا در ضمن چند گزاره مشخص می‌گوییم که حضرت علامه اصل وجود عالم ماوراء ماده را قبول دارد و اساساً اصالت را به همان می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۰ و ۳۱۴ و ۳۱۵ و ۳۲۱-۳۲۰ و ۳۲۲؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹). همچنین ایشان عالم مجردات (اعم از خداوند متعال و عقول مجرد) را علت عالم ماده می‌داند (همان، ص ۱۷۶ و ۱۸۵ و ۱۹۳ و ۲۱۳ و ۲۸۰ و ۳۰۱ و ۳۱۵-۳۱۴؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۹). این علیت نیز به‌نحو هستی‌بخشی (همان) و غایی است (همان، ص ۳۰۹). از طرفی هم از

نظر ایشان موجودات مجرد به دلیل تجردی که دارند، نسبت فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی با موجودات عالم ماده دارند و زمان‌داری و مکان‌داری از اختصاصات ماده است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۴؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۳ و ۲۳۷؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۱). پس نمی‌توان انتظار داشت که به‌نحو زمانی، مکانی و وضعی بر عالم ماده اثر بگذارند (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۱).

از طرفی از نظر علامه مسلم است که تمام آثار طبیعی که در زمان و مکان و وضع خاص رخ می‌دهند ناشی از علل طبیعی است و صورت نوعیه هر ماهیتی، اقتضاء خاصی دارد که باعث پیدایش آنها می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۸ و ۱۸۳-۱۸۲ و ۲۰۸ و ۲۱۳ و ۲۹۷؛ همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۵ و ۸۱). به این ترتیب می‌توان گفت ظاهراً جناب علامه نیز صورت سوم بستار علی را می‌پذیرد. لذا از نظر ایشان نیز برای تبیین و تفسیر و توضیح پدیده‌های مادی ناگزیریم از روش حسی و تجربی استفاده کنیم. به عبارت دیگر، برای تبیین و توضیح آنها نیازی به مراجعه به عالم ماوراء ماده و در نتیجه نیازی به سایر روش‌های شناخت نداریم.

نقد و بررسی

براساس شواهدی که آورده شد، در دیدگاه فیلسوفان مسلمان و به‌طور خاص حضرت علامه، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و در نتیجه اصل بستار علی به شکل اول یا دوم پذیرفته نیست

۱. تنها چیزی که ظاهراً می‌توان به این فیلسوفان و جناب علامه نسبت داد، نوعی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است که در آن اصل وجود عالم ماوراء ماده و حتی دخالت علی آن (به‌نحو هستی‌بخشی و غایی) پذیرفته می‌شود. اما به دلیل دخالت غیر مباشرتی ماوراء طبیعت و انتساب پدیده‌های مادی به علل طبیعی (به‌صورت مباشرتی)، راه شناخت این پدیده‌ها در حس و تجربه منحصر می‌شود. اینکه بر روی کلمه ظاهراً تأکید کرده و آن را تکرار کردیم به این دلیل است که دقت در کلمات این فیلسوفان و نگاه جامع به اندیشه‌های آنان روشن می‌سازد که فلاسفه مسلمان و نیز حضرت علامه نه تنها بستار علی به شکل اول و دوم را قبول ندارند، بلکه حتی شکل سوم بستار علی نیز از نظر آنان مردود است.

۲. دلیل قاطع این ادعا این است که درست است که از نظر ایشان اغلب موجودات مجرد نقش زمانی و مکانی و وضعی در پدیده‌های مادی ندارند، اما این حرف در خصوص تمام مجردات صادق نیست. در واقع فیلسوفان مسلمان مجردات را به دو قسم تام و مجردی که در مقام فعل تعلق به ماده دارد تقسیم می‌کنند. مجرد تام خداوند متعال و عقولند. طبیعتاً این مجردات به‌نحو فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی بر عالم ماده اثر می‌گذارند. اما مجردی که در مقام فعل تعلق به ماده دارد (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۹؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۶ و ۸۵ و ۱۰۱ و ۱۲۱ و ۳۶۱)، به دلیل همین تعلق می‌تواند اثری زمانی،

مکانی و وضعی بر عالم ماده بگذارد. نفس حیوانی به نحو عام و نفس انسانی به طور خاص، به دلیل رابطه‌ای که با بدن دارد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۳۶؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ص ۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۲۱۰ و ۳۵۲؛ حسن زاده، ۱۳۷۱، ص ۲۱۹) می‌تواند آن را مباشرةً تحت تأثیر خود قرار داده^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۷ و ۳۷۶ و ۳۸۳؛ نویان، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۶۹-۲۶۸) و حتی با واسطه بدن، سایر موجودات مادی را نیز متأثر کند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲: ص ۳۱-۳۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۲ و ۳۲۷-۳۲۸ و ۳۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۰)؛ مثلاً نفس با حرکت دادن دست، اشیاء اطراف خود را جابه‌جا می‌کند. حتی می‌توان گفت نفس می‌تواند بدون آنکه از بدن خود کمک بگیرد، اشیاء اطراف بدن را تحت تأثیر قرار داده و [مثلاً] آنها را جابه‌جا کند.^۲ ملاصدرا تصریح می‌کند که نفس در سایه تکرار استفاده از بدن و ارتباط‌گیری با امور خارج از آن، ملکه و اقتداری پیدا می‌کند که براساس آن می‌تواند حتی بدون استفاده از بدن با اشیاء بیرونی ارتباط گرفته و تصرفات خود را بر آنها اعمال کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵ و ۲۷۵-۲۷۶ و ج ۸، ص ۳۲۸).

شبهه این سخن در کلمات سایر فلاسفه (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۷۷) و حتی خود علامه هم وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۰-۷۹). این ادعا در علم النفس فلسفی با این بیان که نفس به دلیل ذومراتب بودن و داشتن مرتبه مجرد محدود به بدن عادی نیست و می‌تواند موجودات مادی خارج از بدن را نیز تحت سیطره خود درآورده و به یک معنا آنها را بدن خود گرداند، تبیین و اثبات می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۲: ص ۱۷۷؛ حسن زاده، ۱۳۷۱، ص ۲۲۵-۲۲۴، ۶۰۹، ۶۱۱ و ۶۳۵).

اگر دقت کنیم چنین اتفاقاتی به طور طبیعی هم رخ می‌دهد. ما با خوردن و آشامیدن، تنفس کردن و حتی عمل جراحی پیوند اعضاء، اشیاء مادی خارج از بدن را وارد آن کرده و جزو حیظه تصرفی نفس قرار می‌دهیم. اما چنین چیزی اختصاص به موارد فوق ندارد. نفوس کامله می‌توانند اشیاء مادی اطراف بدن را با اراده خود، حتی با فاصله‌های زیاد تحت سیطره خود درآورده و کنترل کنند. لذا گفته می‌شود کل عالم ماده در حکم بدن انسان کامل است (حسن زاده، ۱۳۷۱، ص ۶۱۱) و به همین دلیل است که وی می‌تواند ماه را دو نیم کند، دریا را بشکافد، چوب را اژدها کند و مانند آن. به هر حال، امر مهم آن است که با پذیرش نفس به عنوان موجود مجردی که ارتباط مستقیم با بدن و عالم ماده دارد و به سبب این

۱. دقت شود که این سخن با فاعل مباشر بودن طبیعت منافاتی ندارد؛ زیرا وقتی فیلسوف مسلمان می‌گوید حتی در فعالیت‌های ارادی نیز این طبیعت است که فاعل مباشر است، توجه دارد که طبیعت (ماهیت نوعیه یا صورت نوعیه) تحت سیطره نفس است و فاعلیت طبیعت با دخالت نفس رخ می‌دهد. بنابراین نفس با تسلطی که بر ماهیت نوعیه و قوه عامله طبیعی دارد، مستقیماً در طبیعت دخالت می‌کند. به هر حال، ماهیت و صورت نوعیه طبیعی نیز جزو طبیعت است و کنترل آن به معنای کنترل مستقیم طبیعت خواهد بود.

۲. در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام است که می‌فرماید: «والله ما قلعت باب خبیر و قذفت به اربعین ذراعاً لم تحس به اعضائی بقوه جسدیه ولا حرکه غذائیة ولكن ایدت بقوه ملکوتیه ونفس بنور ربها مضینة» (طبری آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۱).

ارتباط می‌تواند تصرفی زمانی، مکانی و وضعی در آن انجام دهد، ادعای انحصار عوامل فیزیکی در پیدایش رخداد‌های طبیعی درهم می‌شکند و در نتیجه نمی‌توان با صرف مراجعه به طبیعت و رصد حسی و تجربی آن، به شناخت تمام رخداد‌های عالم فیزیک و تبیین و توضیح و تفسیر کامل آنها پرداخت (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۷۷). لذا ناگزیریم برای شناخت کامل اتفاقات فیزیکی، به نقش نفوس انسانی و حتی حیوانی نیز بیاوریم و برای تبیین و توضیح کامل آنها به بررسی میزان نقش و اثرگذاری و نوع این اثرگذاری توجه کنیم. این رویکرد در نگاه دینی نیز وجود دارد و در آنجا هم ادعا می‌شود که به صرف بررسی عوامل طبیعی نمی‌توان تمام وقایع رخ داده در عالم طبیعت، از قبیل سیل، زلزله، قحطی، بیماری و مانند آن را شناسایی و پیش‌بینی کرد. براساس آموزه‌های اسلامی، بسیاری از وقایعی که در طبیعت رخ می‌دهند ناشی از اعمال و کردارهای انسانی است. ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس (روم (۳۰)، ۴۱) - که جنبه روحانی کردار انسان مهم‌تر از جنبه جسمانی آن است. به دلیل آنکه در اندیشه دینی و نیز فلسفه اسلامی این روح عمل و نیت آن است که نقش اصلی را ایفا می‌کند: «الا و ان النیة، هی العمل» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶).

پس گرچه دیدگاه فیلسوفان مسلمان ظاهری شبیه شکل سوم تفسیر بستار علی را دارد، اما در حقیقت ماهیتاً با آن متفاوت است و نمی‌توان آن دو را یکی انگاشت. این تفاوت زمانی بیشتر درک خواهد شد که توجه کنیم فاعلیت نفوس اساساً با علل طبیعی متفاوت است. علل طبیعی، در شرایط یکسان به‌طور یکسان عمل می‌کنند و به اصطلاح فلسفی، تأثیر علی آنها «علی و تیره واحده» است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۲۴۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ۱۹۱ و ۱۹۳ و ۲۱۳). اما فاعلیت نفوس این‌گونه نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ص ۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۳).

از منظر فلسفه اسلامی، حتی نفس نباتی نیز به‌صورت یکسان عمل نمی‌کند، چه رسد به نفوس حیوانی و انسانی که به دلیل داشتن علم و اختیار با گزینه‌های متعددی برای انجام فعالیت خود مواجهند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰-۳۱۹). وجود علم و اختیار باعث می‌شود نفس بتواند علی‌رغم یکسان بودن شرایط، انتخاب‌های متنوعی داشته باشد و به شکل‌های مختلفی عمل کند. بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که وقتی شرایط طبیعی یکسانی وجود دارد، واقعه طبیعی یکسانی رخ دهد.^۱

۱. این را هم باید اضافه کرد که برخی از فلاسفه حتی برای مجردات نیز حرکت و زمان قائلند؛ به‌خصوص اگر مجردات مثالی را بپذیریم - که اغلب فلاسفه مسلمان می‌پذیرند - ویژگی‌های بیشتری از عالم ماده را می‌توان به مجردات نسبت داد. به این ترتیب، این فیلسوفان تصرف زمانی و مکانی را برای مجردات نیز قائلند (نبویان، ۱۳۹۸، ج ۴، ص ۲۶۶-۲۶۴ و ۲۷۳-۲۷۲) و با پذیرش چنین حکمی، برای تبیین و توجیه کامل رخداد‌های طبیعی می‌بایست دخالت این‌گونه مجردات را هم بررسی کرد. با این رویکرد، بستار علی در فیزیک با قرائت سوم به‌نحو شدیدتری انکار خواهد شد. با توجه به آنکه حضرت علامه ویژگی‌های زمانی را منحصراً مادیات می‌داند. بنابراین تصرف زمانی را از مجردات انکار می‌کند. این دیدگاه را تفصیلاً در داخل متن مورد بررسی قرار ندادیم.

برای تقریب به ذهن می‌توان از این مثال بهره جست:

فرض کنید هیزم انبوهی گرد آورده و آن را آتش زده و انسانی را به درون آن پرتاب کرده‌اند. به‌طور طبیعی انتظار این است که آتش مذکور آن فرد را سوزانده و خاکستر کند. طبیعت آتش و بدن انسانی چنین اقتضائی دارد و این طبائع به‌طور معمول همین‌گونه عمل می‌کنند. با این‌همه می‌دانیم که امکان فسخ چنین رویدادی وجود دارد و کاملاً ممکن است با وجود همه این شرایط، فرد فوق‌الذکر نسوخته و سالم باقی بماند؛ چنان‌که در واقعه مربوط به حضرت ابراهیم علیه السلام قرآن کریم می‌فرماید آتش برای وی سرد شده و او را نسوزاند (انبیاء (۲۱)، ۶۹). مسلم است که آتش سوزاننده بود و حضرت ابراهیم بدنی مادی و جسمانی داشت و قوانین طبیعی اقتضا می‌کرد که ایشان بسوزد. اما از آنجاکه نفس نبوی در این واقعه حضور داشت و مستقیماً بر طبیعت اثر می‌گذاشت، سوختن رخ نداد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۰۳؛ ج ۱، ص ۸۰-۷۹). چنین اتفاقی به‌صورت طبیعی قابل توضیح و تبیین نیست. این مثال به‌خوبی نشان می‌دهد که تنها با تکیه بر شناسایی عوامل طبیعی و محاسبه آنها نمی‌توان پدیده‌ای را که در شرف وقوع است پیش‌بینی کرد و برای توضیح و تبیین آنچه رخ می‌دهد، مشاهده حسی و محاسبه تجربی کافی نیست.

ممکن است گفته شود حتی اگر وقوع چنین وقایعی را بپذیریم، باز هم می‌توان گفت این‌گونه پدیده‌ها به‌ندرت رخ می‌دهند و اغلب پدیده‌های طبیعی به‌صورت عادی اتفاق می‌افتند. لذا آنها را معجزه می‌نامند و معجزه خارق عادت است. بنابراین برای تبیین اغلب پدیده‌ها به دخالت دادن امور ماورائی نیاز نداریم و تنها در برخی از آنها ناگزیریم به ماورای ماده مراجعه کنیم. به این ترتیب، ادعای تفسیر سوم از اصل بستار علی در فیزیک، دست‌کم در بخش اعظم پدیده‌های فیزیکی جریان خواهد داشت. اما پاسخ این است که دخالت نفس اختصاصی به معجزات ندارد. این امر شامل امور دیگری همچون سحر و مانند آن نیز می‌شود و بلکه دعا و سایر امور معنوی نیز در این امر نقش دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۲-۸۰).

بالا‌تر از همه اینکه - چنان‌که قبلاً نیز گفتیم - تمام نفوس حیوانی و انسانی به دلیل ارتباطی که با بدن دارند و به‌واسطه آن با سایر اشیاء فیزیکی ارتباط می‌گیرند، بر پدیده‌هایی که در عالم طبیعت رخ می‌دهد اثر می‌گذارند. گفتیم نفس می‌تواند اشیاء فیزیکی خارج از بدن را نیز تحت سلطه خود درآورده و در آنها تصرف تکوینی کند و این تصرف اختصاصی به نفوس انبیاء و اولیاء ندارد. پس بسیاری از اتفاقاتی که در عالم طبیعت رخ می‌دهد، تنها متأثر از عوامل فیزیکی نیست و موجودات مجردی همچون نفس نیز در آنها نقش ایفا می‌کنند.

درست است که نفوس انبیاء تأثیرات شگرفی بر طبیعت می‌گذارند به‌نحوی که وقایع رخ داده کاملاً متفاوت جلوه می‌کنند و خارق عادت نامیده می‌شوند. اما معنای این سخن آن نیست که

نفوس سایر انسان‌ها اثری ندارد. هر نفسی به اندازه سعه وجودی خود، عالم ماده را - اعم از آنکه بدن خودش باشد یا غیر آن - متأثر می‌سازد. همین کافی است تا بگوییم هیچ پدیده مادی‌ای نیست که فارغ از احتمال تأثیر نفوس انسانی و حتی حیوانی باشد. براساس شواهد دینی نیز این سخن تمام است. آیه‌ای که پیش از این متذکر شدیم با صراحت تمام تأثیر نفوس نابه‌کار بر عالم را گوشزد می‌کند (روم (۳۰)، ۴۱).

جناب علامه نیز به این امر در بحث معجزه اشاره کرده و آن را پذیرفته است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۰). از شواهد قرآنی دیگر (قلم (۶۸)، ۵۱) و حتی تجربی تأثیر نفس بر پدیده‌های طبیعی، پدیده چشم زخم است که دلالت روشنی بر امر مذکور دارد. بنابراین حتی نفوس عادی هم بر اتفاقات طبیعی اثر می‌گذارند. لذا برای توضیح و تبیین و تفسیر آنها باید بتوانیم این اثرگذاری را رصد کرده و میزان آن را محاسبه کنیم. روشن است که چنین کاری به روش حسی و تجربی امکان‌پذیر نیست. این بیان دلیل مضاعفی است بر اینکه آنچه در کلمات فیلسوفان مسلمان و مرحوم علامه طباطبائی جاری است و طبیعت را فاعل مباشر رخدادهای فیزیکی می‌دانند، با آنچه با نام بستار علی فیزیکی نامیده می‌شود یکسان نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

دانستیم که «بستار علی فیزیکی» به سه شکل قابل ادعاست. صورت اول این است که اساساً موجودات ماوراء عالم ماده انکار شود. به این ترتیب، دخالت این موجودات در پدیده‌های فیزیکی انکار شده و علیت در طبیعت در علل فیزیکی منحصر خواهد شد. نتیجه این می‌شود که برای بررسی پدیده‌های فیزیکی نیازی به روش‌های دیگر نخواهد بود و تنها با تکیه بر حس و تجربه می‌توان تمام پدیده‌های آن را توضیح داده و تبیین کرد.

صورت دوم این است که عالم ماوراء ماده انکار نشود، اما دخالت علی آن انکار گردد. در این صورت نیز علیت در طبیعت، در عوامل فیزیکی منحصر خواهد شد و بررسی رخدادهای فیزیکی نیز تنها با روش حسی و تجربی انجام خواهد گرفت.

صورت سوم این است که نه وجود ماوراء ماده انکار شود و نه دخالت علی آن در طبیعت. بلکه این دخالت به نحوی تفسیر شود که برای بررسی پدیده‌های فیزیکی نیازی به بررسی علل ماورائی وجود نداشته باشد؛ مثلاً گفته شود علل ماورائی به دلیل فرازمانی، فرامکانی و فراوضعی بودنشان دخالت زمانی و مکانی و وضعی ندارند. بنابراین تمام پدیده‌های زمانی و مکانی و وضعی توسط عوامل فیزیکی رخ می‌دهند. در این صورت نیز نوعی بستار علی در حوزه فیزیک پذیرفته خواهد شد و روش بررسی وقایع طبیعی منحصر در حس و تجربه خواهد بود.

توجه به اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان، این گمان ابتدایی را پدید می‌آورد که ایشان نوع سوم بستر علی را پذیرفته‌اند. اما بررسی‌های بیشتر نشان می‌دهد که چنین تلقی‌ای نادرست است و هیچ‌یک از صورت‌های سه‌گانه بستر علی را نمی‌توان به آنها نسبت داد. دلیل این ادعا آن است که:

اولاً برخلاف طبیعت‌گرایان، فیلسوفان مسلمان - به‌طور عام - و علامه طباطبایی - به‌طور خاص - موجودات عالم را منحصر در مادیات نمی‌دانند. خداوند متعال به‌عنوان هستی‌بخش عالم و مجردات عقلانی، مجردات مثالی و نفوس حیوانی و انسانی، بخش اعظم دیگری از حقایقی هستند که در عالم وجود دارند. پس شکل اول بستر علی از نظر ایشان مردود است. به سبب رابطه تشکیکی که بین مراتب مختلف وجود برقرار است، عالم ماده تحت تأثیر عالم مجردات قرار دارد (پس شکل دوم بستر علی نیز از نظر ایشان مردود است). همچنین به دلیل احاطه‌ای که نفوس حیوانی و انسانی بر ابدان و مادیات دارند می‌توانند آنها را تحت تأثیر قرار داده و اقتضائات طبیعی را - که در طبیعت هر موجود مادی است - سلب کنند و ماده را در مسیری قرار دهند که خلاف طبیعت آن است. از این رو افعالی در عالم رخ می‌دهد که به حسب عوامل طبیعی نباید رخ دهد. به این ترتیب، گرچه ظاهر این است که اغلب پدیده‌های مادی متأثر از عوامل طبیعی و فیزیکی رخ می‌دهند و می‌توان با شناسایی آنها رخدادهای طبیعی را پیش‌بینی کرد.

اما با توجه به نکته‌ای که گفته شد، این انحصار درست نبوده و چنین پیش‌بینی‌ای امکان‌پذیر نیست. شاید بتوان گفت هیچ پدیده‌ای در عالم طبیعت نیست که به‌نحوی از عوامل نفسانی متأثر نباشد. البته روشن است که چنین تأثیراتی یکسان نیست؛ در برخی موارد شدید و در برخی موارد ضعیف است. بنابراین نمی‌توان با تکیه صرف بر ماده و مادیات، هر اتفاقی که در عالم رخ می‌دهد را تبیین کرده و توضیح داد. از این‌روست که روش حسی و تجربی - چنان‌که طبیعت‌گرایان گمان کرده‌اند - توانایی تبیین کامل وقایع طبیعی را ندارد و تنها می‌تواند نقش عوامل فیزیکی را، آن‌هم به‌نحو غیر یقینی رصد کند. پس تفسیر سوم از بستر علی فیزیک نیز مردود است. به این ترتیب، این گمان که فیلسوفان مسلمان به دلیل قائل شدن به مباشرت طبیعت در وقایع طبیعی (دست‌کم به‌نحو روش شناختی) قائل به بستر علی در حوزه فیزیک می‌باشند، گمان نادرستی است و مطلقاً قابل استناد به آنها نیست.

کتاب نامه

- قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها. قم: بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۳۷۹). النجاة. به تصحیح محمدتقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران.
۳. _____ (۱۴۰۵ق). الشفاء، «الطبیعیات» (ج ۲). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۴. ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة، چهار جلدی (ج ۱). بیروت: دارالصادر.
۵. ارسطو (۱۳۹۹). متافیزیک، «مابعدالطبیعة». با ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
۶. باربور، ایان (۱۳۷۹). علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چاپ سوم. تهران: نشر دانشگاهی.
۷. برزگر، زهرا و دیگران (تابستان ۱۳۹۶). اصل بستار علی فیزیک، «حلقه واسط طبیعت گرایي روش شناختی و طبیعت گرایي متافیزیکی». مجله روش شناسی علوم انسانی، سال ۲۳، ش ۹۳، ص ۲۵۵-۲۳۱.
۸. چالمرز، آلن فرانسیس (۱۳۹۴). چیستی علم، «درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی». چاپ پانزدهم. ترجمه سعید زیبا کلام. تهران: سمت و علمی و فرهنگی.
۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون. تهران: امیرکبیر.
۱۰. دشتکی، منصور بن محمد (۱۳۸۶). مصنفا (ج ۲). به کوشش عبدالله نورانی. تهران: دانشگاه تهران (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی).
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة (ج ۲). با تعلیقات علامه حسن زاده. تهران: ناب.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱ و ۵ و ۸). قم: مکتبة المصطفوی.
۱۳. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۴. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدیة الاثیریة. به تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱). تهران: صدرا.

۱۶. _____ (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱ و ۱۳). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. _____ (۱۳۸۰). نه‌ایة الحکمة. به تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. _____ (۱۴۱۶ق). نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. طبری آملی، عمادالدین (۱۳۸۳). بشارة المصطفی لشیعة المرتضی. نجف: المكتبة الحیدریة.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح (۱۳۹۸). خداشناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۰). تعلیقه بر نه‌ایة الحکمة (ج ۳). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه علمی و فرهنگی.
۲۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۳). تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی: از هابز تا هیوم) (ج ۵). با ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم. تهران: سروش و علمی فرهنگی.
۲۴. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲). به تصحیح و تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۵. گلشنی، مهدی (۱۳۷۴). تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر. تهران: مشرق.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: بین‌الملل.
۲۷. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد (ج ۱). گردآوری عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۸. نبویان، محمد مهدی (۱۳۹۷). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی، (ج ۳). قم: حکمت اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۹۸). جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمتمل بر آراء اختصاصی آیت‌الله فیاضی، (ج ۴). قم: حکمت اسلامی.
۳۰. نریمانی، نیما و دیگران (تابستان ۱۳۹۹). بستر علی و فاعلیت الهی. شیراز، مجله اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۲، پیاپی ۷۵، ص ۱۰۹-۱۳۰.

31. Bishop, Robert, (2006), "The Hidden Premise in the Causal Argument for Physicalism", *Analysis*, 66: pp. 44–52.

32. Chapp, Larry S, (2013), *The God of Covenant and Creation: Scientific Naturalism and Its Challenge to the Christian Faith*, London; New York: Bloomsbury.
33. Kim, J., (1998), *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
34. Marcus, Eric, (2005), "Mental Causation in a Physical World", *Philosophical Studies*, Vol. 122, pp. 27–50.
35. Papineau, D. (2000) *The rise of physicalism*, in Stone, M. & Wolff, J. (eds.) *The Proper Ambition of Science*, London and New York: Routledge.
36. Russell, Robert J., (2000), *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Nancey C. Murphy, A. R. Peacocke, and Robert J. Russell (eds.), 2nd ed., Series on Scientific Perspectives on Divine Action, Vatican City State: Vatican Observatory; Berkeley: Center for Theology and the Natural Sciences.
37. Shults, F. LeRon, (2009), "A Philosophical Introduction to 'Divine Action'", In: Philosophy, Science and Divine Action, Nancey C. Murphy, Robert J. Russell, and F. LeRon Shults (eds.), *Philosophical Studies in Science and Religion*, v. 1, Leiden; Boston: Brill.



علامه طباطبائی و استدلال‌های زبان بنیاد^۱

سید احمد حسینی سنگچال^۲

چکیده

«استدلال زبان بنیاد» استدلالی از ساختار زبان برای فهم ساختار جهان است. این نحوه استدلال اگرچه در بستر فلسفه تحلیلی بازنمایی شد، اما می‌توان نمونه‌هایی از این استدلال را در سنت فلسفه اسلامی به دست داد. تأثیر مسأله بساطت یا ترکیب مشتق بر اصالت وجود از نمونه‌های این استدلال است. در این مقاله به روایتی اجمالی از این تأثیر پرداخته و نوع نگرش علامه به این استدلال را بررسی می‌کنیم. لذا روشن خواهد شد که علامه با چنین استدلال‌هایی در سنت فلسفی موافق نیست. استدلال علامه بر وجود رابط به ظاهر در زمره استدلال‌های زبان بنیاد جای دارد و اگر چنین باشد نوعی ناسازگاری در مواجهه علامه با این مدل استدلال به چشم می‌خورد. با ارائه دو استدلال بدیل بر خارجیت وجود رابط و نقد تقریر شارحان علامه از استدلال او، این استدلال را از ذیل استدلال‌های زبان بنیاد خارج خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: استدلال‌های زبان بنیاد، وجود رابط، خلط حقیقت و اعتبار، علامه طباطبائی رحمته الله علیه.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبائی پذیرش شده است.

۲. پژوهشگر وابسته مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مقدمه

از دیدگاه قدما، وظیفه فیلسوف کشف عوارض ذاتی واقعیت و موجود بما هو موجود بود. در این دیدگاه کم و بیش زبان به عنوان ابزاری در نظر گرفته می شد که بدون هر گونه "دخل و تصرف، رهنزی و کژتابی" امانت دار صادقی در رساندن معانی و اندیشه هاست. فلاسفه تحلیلی معتقدند که پیش از پرداختن به مباحث مابعدالطبیعی لازم است به مطالعه زبان پردازیم تا از ابتدا دچار مغالطات زبانی نگردیم و شبهه مسأله را به عنوان مسأله ای فلسفی مورد بحث قرار ندهیم.

تفکیک میان صورت دستوری از صورت منطقی جملات از دغدغه های مهم فلاسفه تحلیلی است. آنها معتقدند برخی از نظریه های فلسفی مبتنی بر در هم آمیختن این دو صورت می باشد. تأکید بر رهنزی های زبان به معنای عدم نقش هدایت گری برای زبان نیست و می توان زبان را آینه خارج دانست. تنها باید از کژتابی های زبانی هم آگاه بود و از آن پرهیز کرد (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۵۴). از میان فیلسوفان تحلیلی، «فرگه» زبان را گنجینه ای از واقعیت های جهان می دانست و معتقد بود که می توان از ساختمان منطقی زبان به ساختمان منطقی جهان راه برد (موحد، ۱۳۸۲، ص ۴۱). می توان از نمونه های تناظر و نسبت میان زبان و جهان، به استدلال هایی موسوم به استدلال های زبان بنیاد اشاره کرد. استدلال زبان بنیاد چنین تعریف می شود: «برهان هایی که تنها بر ساختمان جمله و نقش کلمات مبتنی می باشند» (همان).

استدلال های زبان بنیاد در صورت، همانند سایر استدلال های منطقی هستند و تابع قواعد منطق می باشند. وجه تمایز استدلال های زبانی از سایر استدلال ها در ماده و محتوای آنهاست. استدلال طبیعی و تجربی ماده خود را از کاوش های طبیعیاتی به دست می آورد و ذهن آدمی می تواند از مقدمه ای طبیعی عبور و به نتیجه ای فلسفی دست یابد. برهان محرک اول ارسطو از این دست است. همان گونه که مجازیم از مقدمه ای طبیعی به نتیجه ای فلسفی دست یابیم، می توانیم از مقدمه ای مبتنی بر زبان و تحلیل های زبان شناسانه نیز به نتیجه ای فلسفی دست یابیم. به بیان دیگر، می توان استدلال زبان بنیاد را چنین تعریف کرد: «استدلالی که نتیجه از مقدمه و نظریه ای زبانی به دست می آید».

بررسی نظریه معنی‌داری یا بی‌معنایی کلام و عوامل و شرایط آن و نسبت زبان و جهان و رهنمایی‌ها یا راهنمایی‌های آن را می‌توان در زمره نظریه زبانی جای داد. از مهم‌ترین کاوش‌های فیلسوفان زبانی، نشان دادن چنین استدلال‌هایی می‌باشد (احمدی، ۱۳۸۱، ص ۶۰). از دیدگاه «راسل»، نظریه مثل افلاطون، استنتاجی فلسفی از مقدمه‌ای زبانی است (همان، ص ۶۹). برهان فرگه بر اثبات شیء بودن عدد نیز از استدلال‌های زبان بنیاد محسوب می‌گردد^۱ (موحد، ۱۳۸۲، ص ۲۱ و ۴۲).

در سنت فلسفه اسلامی اگرچه زبان موضوع مطالعه مستقل فیلسوفان قرار نگرفته است، اما می‌توان از برخی بیانات فلاسفه به رابطه زبان و جهان و استدلال‌هایی مبتنی بر زبان دست یافت.^۲ تفکیک میان حقیقت و اعتبار و نشان دادن مغالطه خلط حقیقت و اعتبار از کارویژه‌های علامه طباطبائی است. در این مقاله مشخصاً توضیحی اجمالی از نقش تحلیل مشتق در مسأله اصالت وجود یا ماهیت - به‌عنوان یک مقدمه زبانی - خواهیم داد و نشان خواهیم داد که علامه هر گونه استنتاج از زبان برای راه‌یابی به جهان را خلط حقیقت و اعتبار می‌شمارد. در ادامه نیز به استدلال علامه برای اثبات وجود رابط می‌پردازیم. ظاهر این استدلال در زمره استدلال‌های زبان بنیاد جای دارد و قاعدتاً از نمونه‌های خلط حقیقت و اعتبار خواهد بود. قرار است تبیینی از این استدلال به‌دست دهیم که آن را از زمره استدلال‌های زبانی خارج کند و این ناسازگاری در بیان علامه مرتفع گردد.

۲. بساطت و ترکب مشتق و مسأله اصالت یا اعتباریت وجود

مسأله بساطت و ترکب مشتق به‌صورت ارتکازی در سنت فلسفی ما وجود داشت و می‌توان از ارتکازات بساطت مشتق (ابن رشد، ۱۳۷۷، ص ۸۲؛ ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۳۴۵؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۱۷۹؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۰۰) یا ترکب مشتق (فارابی، ۱۹۸۶م، ص ۱۱۳) در این سنت سراغ گرفت. اولین تلاش هوشمندانه جهت انتخاب یکی از دو نظریه بساطت یا ترکب مشتق، در حواشی مطالع و به مناسبت تعریف تفکر شکل گرفت (شرح مطالع، بی‌تا، ص ۱۱).^۳

^۱ آنچه در مقدمه ذکر شد، نگرش خاص برخی از مفسران ایرانی فلسفه تحلیلی است و صحت و سقم این روایت را باید در جای خود جست. آیا می‌توان مشترکاتی این‌چنینی میان فیلسوفان تحلیلی نشان داد یا فلسفه تحلیلی از طیف‌ها و نظریات گسترده‌ای شکل یافته و ارائه تعریفی واحد از فلسفه تحلیلی را با مشکل مواجه می‌سازد چه برسد به اینکه بتوان چنین مشترکاتی کلی را میان فیلسوفان تحلیلی یافت؟

^۲ (برای نمونه‌هایی از استدلال‌های زبان بنیاد در سنت فلسفه اسلامی، ن. ک به: موحد، ۱۳۸۲، ص ۴۶ و احمدی، ۱۳۸۱، ص ۶۱).

^۳ (برای بحث‌های تاریخی در مسأله بساطت و ترکب مشتق، ن. ک به: حسینی و سعیدی مهر، ۱۳۹۵ و حسینی، ۱۳۹۷).

سید شریف جرجانی اولین استدلال را به نفع بساطت مشتق اقامه نمود و براساس نفی فروض مختلف ترکیب مشتقات به بساطت مشتق دست یافت (همان جا). این استدلال که اولین و مهم‌ترین استدلال بساطت مشتق است، توسط سید صدرالدین دشتکی مورد انتقاد قرار گرفت (دشتکی (الف)، برگ ۱۴، ۲۱ و ۵۵). اما عموم نقدهای دشتکی جهت حفظ نظریه ویژه‌اش از حمل می‌باشد و به همین دلیل اشکالات او از اقبال کمی برخوردار شد.^۱ جلال‌الدین دوانی نیز استدلال جرجانی را مورد انتقادات جدی قرار داده و بازسازی‌هایی برای آن پیشنهاد دادند (دوانی (الف)، برگ ۱۲۸؛ قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۴۵). در این میان، هم اشکالات دوانی بر استدلال جرجانی و هم بازسازی‌های او از این استدلال، در سنت فلسفی مورد اقبال جدی واقع شد. این انتقادات بعدها توسط حائری اصفهانی در کتاب «الفصول الغرویه» نقل و تأیید شد و به این شکل وارد علم اصول گردید (حائری، ۱۴۰۴ق، ص ۶۱).

بعدها آخوند خراسانی با نقل استدلال جرجانی بر بساطت مشتق و اشکالات دوانی از زبان حائری اصفهانی، مبحث بساطت مشتق را وارد مرحله جدیدی ساخت (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۱۱). محوریت کتاب «کفایة الاصول» آخوند خراسانی سبب شد اصولیین متأخر به تحلیل و کنکاش در زوایای مختلف استدلال جرجانی و نقدهای دوانی بپردازند و بازسازی‌های قابل تأملی از این استدلال به دست دهند.^۲

مسأله بساطت یا ترکیب مشتق در برخی مسائل فلسفی نقش آفرینی می‌کند.^۳ مهم‌ترین این مسائل، اصالت یا اعتباریت وجود است. سهروردی اشکالاتی بر اعتباریت وجود وارد می‌آورد که عموماً این اشکالات را در فضای بساطت یا ترکیب مشتقات فهم کرده‌اند. سهروردی در مواضع مختلفی از آثار خویش به بیان اشکالات تحقق وجود پرداخته است (سهروردی، ۱۳۸۰/ب، ج ۱، ص ۲۲؛ همان، ۱۳۸۰/ج، ص ۳۴۰؛ همان، ۱۳۸۰/الف، ج ۲، ص ۶۴). آیت الله جوادی صورت‌بندی خاصی از این استدلال‌ها را پیشنهاد می‌کند^۴ (جوادی عاملی، ۱۳۸۹، ج ۱،

۱. (برای نظریه مشتق دشتکی و رابطه نظریه حمل و نظریه مشتق نزد او، ن. ک به: حسینی و سعیدی مهر، ۱۳۹۹).

۲. (جهت داوری استدلال جرجانی بر بساطت مشتق و نقدهای دوانی، ن. ک به: حسینی و سعیدی مهر، ۱۳۹۵ و جهت بررسی بازسازی‌های استدلال جرجانی توسط فلاسفه و اصولیون، ن. ک به: حسینی، ۱۳۹۷).

۳. مسأله توحید واجب، تحلیل صفات واجب، تفاوت میان اسماء و صفات، نظریه حال، تحلیل اشکالات وجود ذهنی، نظریه حمل، نظریه صدق، تحلیل هلیات بسیطه و قضایای معدوله در زمره مسائلی هستند که بساطت و ترکیب مشتق در آنها نقش دارد.

۴. سهروردی این اشکالات را به صورت پراکنده در آثار خویش آورده است. ملاصدرا و علامه طباطبایی این اشکالات را به صورت پلکانی نقل می‌کنند. اگر در گزاره «الوجود موجود» وجود به وجودی زائد موجود گردد، تسلسل پیش می‌آید. گویا کسی می‌گوید: وجود بذاته موجود است و به وجود زائندی موجود نمی‌باشد. سهروردی اشکال اشتراک معنوی و واجب شدن وجود را بر پاسخ اشکال اول وارد می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۱۸م، ج ۱، ص ۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۲۱).

ص ۲۹۸؛ همو، بی‌تا، جلسه ۲۲). صورت‌بندی آیت الله جوادی از استدلال‌های سهروردی چنین است: اگر وجود در خارج محقق گردد، گزاره «الوجود موجود» از دو حالت خارج نیست؛ یا «موجود» بسیط است و وجود بذاته موجود است و یا «موجود» مرکب است و به وجودی زائد محقق می‌باشد. حال:

الف) اگر «موجود» بسیط باشد و وجود، به وجودی زائد موجود گردد، دو تالی فاسد لازم می‌آید:

اولاً لازم می‌آید هر وجودی واجب گردد؛ چون واجب چیزی است که عین تحقق می‌باشد و اگر موجود بودن وجود به معنای عین وجود باشد، لازم می‌آید هر وجودی واجب باشد. ثانیاً لازم می‌آید موجود مشترک لفظی شود؛ چون در این صورت مفهوم موجود هم بر وجودی صادق است که عین تحقق می‌باشد (الوجود موجود) و هم بر اشیائی صادق است که وجود بر آنها ثابت می‌شود (الانسان موجود). مفهوم موجود یک‌بار به معنای عین وجود و تحقق، و یک‌بار به معنای «شیء له الوجود» به کار رفته است و این امر منجر به اشتراک لفظی موجود می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰/الف، ص ۶۵).

ب) اگر «موجود» مرکب باشد و «وجود» به وجودی زائد تحقق یابد، با تالی فاسد تسلسل همراه است؛ چون قضیه «الوجود موجود» به صورت «الوجود شیء له الوجود» بازنویسی می‌گردد. با نقل کلام در وجود مأخوذ در «شیء له الوجود»، این وجود هم از تحقق زائندی برخوردار است و این روند تسلسلی ادامه می‌یابد (همان؛ همو، ۱۳۸۰/ب، ص ۲۲).

براساس روایت فوق، اشکال سهروردی با تمرکز بر رابطه وجود و موجود سامان یافته است و موجود در گزاره «الوجود موجود» یا بسیط است و لازم می‌آورد که در خارج وجود، به وجودی زائد محقق نشود و یا مرکب است و لازم می‌آورد وجود در خارج به وجودی زائد محقق شود. طبق این روایت، اشکال سهروردی براساس مبدئی‌زبانی آغاز و در پی اخذ نتیجه‌ای متافیزیکی است. ملاصدرا نیز استدلال سهروردی را مبتنی بر مبدأ زبانی بساطت یا ترکب مشتق روایت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۱۸م، ج ۱، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۹).

براساس فرض اول اگر موجود در گزاره «الوجود موجود» بسیط باشد، در هستی نیز «وجود» عین تحقق خواهد بود که این امر منجر به اشتراک لفظی وجود یا واجب شدن وجود می‌شود و اگر «موجود» مرکب باشد، لازم است معادل «الوجود شیء له الوجود» دو وجود مغایر هم در هستی محقق گردند که یکی برای دیگری ثابت می‌شود. با نقل کلام به وجود زائد و نحوه موجودیت و تحقق آن، اشکال تسلسل لازم می‌آید.

با ابطال تالی در هر دو فرض، تحقق خارجی وجود نیز باطل می‌شود. بدیهی است که تحقق خارجی دو وجود زائد یا یک وجود در مطابق گزاره «الوجود موجود» بر مبدئی زبانی - بساطت و ترکیب مشتق - مبتنی شده است و قرار است از آن نتیجه‌ای متافیزیکی (اعتباریت وجود) را به دست آوریم. در نتیجه این اشکال در زمره استدلال‌های زبان بنیاد قرار می‌گیرد.

در سنت فلسفه اسلامی پاسخ‌های متعددی به این اشکالات مطرح شده که وجه مشترک اکثر آنها دفع این اشکالات با تحلیل مفهوم مشتق است. یعنی با اتخاذ نظریه‌ای زبانی در باب مشتق قرار است نتیجه سهروردی در متافیزیک را نقد نمایند و به نوعی همه این تلاش‌ها در زمره استدلال‌هایی زبان بنیاد جای می‌گیرند. در این قسمت، به عنوان نمونه به دو رویکرد نسبت به اشکال سهروردی اشاره کرده و در نهایت دیدگاه علامه را مطرح می‌نماییم:

۱-۱. نقد ملاصدرا بر سهروردی

ملاصدرا مشتق را به معنای «ثبوت مبدأ برای ذات» تحلیل می‌کند. اما دیدگاه او با نظریه ترکیب مشتق فرق دارد. در نظریه ترکیب مشتق باید به‌ازاء مبدأ و ذات، دو شیء در خارج بوده باشند و در نتیجه این نظریه در تطبیق بر گزاره‌هایی نظیر «الوجود موجود» با اشکال مواجه می‌شود. در تحلیل ملاصدرا، مشتق عبارت است از: «مطلق ثبوت مبدأ برای ذات». شناوری و ابهام ماخوذ در تعریف مشتق، هم با دوگانگی خارجی ذات و مبدأ و هم با عینیت ذات و مبدأ می‌سازد و می‌تواند بر گزاره‌هایی نظیر «الوجود موجود» تطبیق کند.

قائلین به نظریه ترکیب مشتق دچار خلط مفهوم و مصداق شده‌اند؛ چون زیادت مبدأ بر ذات، خصوصیت اکثر مصادیق مشتق است و صاحبان این نظریه، خصوصیت اکثر مصادیق را به مفهوم مشتق سرایت داده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۹؛ همان، ج ۳، ص ۳۸۴؛ همان، ص ۱۴۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۷؛ همو، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۴۷؛ همو، ۱۹۱۸م، ج ۱، ص ۴۱).

بر این اساس، اشکال سهروردی بر دوگانه بساطت یا ترکیب مشتق استوار است. اما ملاصدرا می‌گوید: در گزاره «الوجود موجود» ترکیب موجود زمانی منجر به تسلسل می‌شود که این ترکیب مفهومی به عالم خارج سرایت کند و لازم باشد "معادل شیء و وجود در «ثبوت وجود بر شیء»"، از دو امر در مصداق سراخ گرفت. اما باید توجه داشت که لزوم مغایرت مبدأ و ذات، از خصوصیات مصادیقی مشتق است و نباید آن را به تحلیل مفهومی مشتق کشاند.^۱ بدیهی است که ملاصدرا در

۱. براساس دیدگاه ملاصدرا مشتق در مفهوم مرکب است، ولی ترکیب مفهومی را نباید به مصداق سرایت داد. با این تحلیل، اشکال تسلسل پاسخ داده می‌شود و موجود در مصداق عین وجود است. او پاسخ‌های مجزایی برای اشتراک لفظی بودن موجود و واجب بودن وجود دارد (ن. ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۹۱۸م، ج ۱، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۶۹).

پاسخ به اشکال سهروردی به سراغ مبدأ زبانی او رفته است و با اتخاذ نظریه‌ای زبانی در باب مشتق، از اشکال او پاسخ می‌گوید.

۲-۱. نقد مرحوم مظفر بر سهروردی

مرحوم مظفر در پاسخ به اشکال سهروردی، طیفی را نمایندگی می‌کند که با انتخاب بساطت مشتق سعی در دفع اشکال دارند. اگرچه برخی تعابیر ایشان با تحلیل ملاصدرا از مشتق هموست (مظفر، ۱۴۳۴ق، ص ۳۲۹)، اما او به دو قرینه قائل به بساطت مشتق است و براساس بساطت مشتق به نقد سهروردی می‌پردازد:

ابتدا او در اصول فقه ضمن بر شمردن شرایط مشتق اصولی می‌گوید: عدم زوال ذات با زوال تلبس ذات به مبدأ یکی از این شرایط است. بر این اساس، «ناطق» مشتق اصولی نیست. ایشان در ادامه می‌گویند:

«و علی هذا لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها فلا يدخل في محل النزاع و ان صدق عليها اسم المشتق» (مظفر، ۱۴۲۵ق، ص ۹۸).

اینکه علی‌رغم زوال ذات می‌توان بر ناطق عنوان مشتق را صادق دانست، تنها در فضای بساطت مشتق و خروج ذات از مفهوم مشتق سازگار است.

دیگر اینکه ایشان در «منطق» وجود دو مصداق برای ابیض (جدار و بیاض) را منکرند و تنها بیاض را مصداق حقیقی ابیض می‌شمارند (همو، ۱۴۳۴ق، ص ۳۲۹).

با این اوصاف، پاسخی که ایشان به اشکال سهروردی وارد می‌آورد باید در فضای بساطت مشتق فهم گردد. یعنی ایشان معتقدند که «مشتق» بسیط است و گزاره «الوجود موجود» بر وجود زانندی در خارج دلالت ندارد تا اشکال تسلسل پیش‌آمد کند. این پاسخ در برخی نوشته‌های متأخر هم بازتاب یافته است (انواری، ۱۳۹۴، ص ۲۸).

مرحوم مظفر تنها به اشکال تسلسل اشاره می‌نماید و این اشکال را ناشی از ترکیب مشتق می‌داند و خود سعی دارد با اتخاذ نظریه بساطت مشتق، خود را از الزام تسلسل برهاند. غافل از آنکه اشکال سهروردی در فضای بساطت مشتق هم وارد آمده است و صرف اتخاذ بساطت مشتق اگرچه اشکال تسلسل را مرتفع سازد، اما اشکال اشتراک لفظی وجود یا واجب شدن وجود در جای خود باقی است.

بدیهی است که مرحوم مظفر هم روی مبدأ زبانی سهروردی (ترکیب مشتق) تأکید کرده و باور دارد با اخذ نظریه بساطت مشتق می‌توان از اشکال او پاسخ گفت.

نقطه مشترک پاسخ ملاصدرا و مرحوم مظفر در دو نکته است:

یکی اینکه هر دو باور دارند که تحلیل مفهوم مشتق تنها راه گریز از اشکال سه‌رودی است. دوم اینکه طبق هر دو جواب، دوگانه بساطت و ترکب مشتق امری پذیرفتنی است و اگر کسی بتواند ترکب مشتق را - آن‌گونه که سه‌رودی باور دارد. یعنی ترکب مفهومی، وجود مبدأ و ذات مغایر را در خارج به اثبات می‌رساند - ثابت نماید، گریزی از اشکال تسلسل ندارد.

۱-۳. نقد علامه بر سه‌رودی

علامه دو تقریر از اشکال تسلسل سه‌رودی به‌دست می‌دهد که براساس یک تقریر، این اشکال برآمده از حد وسطی واقعی است و ارتباطی به مبدأ زبانی بساطت یا ترکب مشتق ندارد و براساس یک دیدگاه، این استدلال بر مدار مبدئی زبانی شکل می‌گیرد.

تقریر اول:

الف) هر آنچه در خارج موجود می‌شود، به‌واسطه وجود زائندی در خارج محقق می‌گردد. به‌عنوان مثال، ماهیت انسان مادامی که منضم به وجود نگردد موجود نمی‌شود.

ب) وجود هم از این قاعده مستثنی نیست و برای موجود شدن نیازمند وجود زائندی است.

ج) تحقق وجود به وجودی زائد منجر به تسلسل می‌شود.

این تقریر ارتباطی به بساطت یا ترکب مشتق ندارد. بلکه با همسان انگاشتن تحقق وجود و

تحقق ماهیت شکل گرفته و علامه سعی دارد این همسانی را نقد کند.

تقریر دوم:

الف) همه مشتقات، از جمله «موجود» در عرف لغت بر اموری اطلاق می‌شوند که مبدأ زائد بر ذات است.

ب) در «الوجود موجود» هم باید مبدأ زائد بر ذات باشد و در نتیجه وجود در خارج به وجودی زائد محقق گردد.

ج) نقل کلام در تحقق و موجود بودن وجود زائد می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید. بدیهی است که در این تقریر، تحقق وجود به وجودی زائد و تسلسل ناشی از ترکب مشتق است و مبدئی زبانی این لوازم را فراهم آورده است.

علامه در مقام پاسخ به این تقریر، خود را ملزم به تحلیل مشتق نمی‌یابد. بلکه معتقد است که بهره‌گیری از مبادی زبانی جهت اخذ نتایج متافیزیکی، خلط حقیقت و اعتبار را در پی دارد. بنابراین حتی اگر مشتق را مرکب بدانیم و مبدأ در همه مشتقات زائد بر ذات باشد، باز هم تسلسل لازم نمی‌آید؛ چون «ان الحقائق لا تتبع استعمال الالفاظ» (طباطبایی، ۱۳۸۹، ص ۱۵؛ همو، ۱۴۱۹ق،

ملاصدرا و مرحوم مظفر^{رضی} اصل اشکال سهروردی را پذیرفته‌اند و تنها سعی دارند با تحلیل مبدأ زبانی مشتق، از اشکال او پاسخ گویند. ولی علامه با تبیین مرز حقیقت از اعتبار، هر گونه تلاش از مبدأ زبانی برای اخذ نتیجه متافیزیکی را ناشی از خلط حقیقت و اعتبار می‌داند و اصل اشکال سهروردی را اشتباه می‌خواند.

۳. استدلال علامه بر وجود رابط

تقسیم وجود به وجود مستقل و وجود رابط از دیرباز در سنت فلسفی ما شکل گرفته و مسأله اشتراک لفظی یا معنوی میان این دو وجود مورد اختلاف بوده است. تا آنجا که تفحص نگارنده اجازه می‌دهد، مکتب شیراز بستر مناسبی برای طرح و بسط این اختلاف بوده است. سید صدرالدین دشتکی اختلاف میان وجود مستقل و وجود رابط را اختلافی در اعتبار و ملاحظه می‌داند و این اختلاف را ناشی از وضع نمی‌شمرد تا با اشتراک لفظی وجود میان رابط و مستقل مواجه گردیم (دشتکی (الف)، برگ ۷).

ایشان اشتراک معنوی وجود میان رابط و مستقل را به ابن سینا نسبت می‌دهند. ابن سینا در برهان شفا جهت تقسیم «هل» به هل بسیطه (وجود مستقل) و هل مرکبه (وجود رابط) از تعبیر تقسیم بهره می‌گیرد و تعبیر تقسیم، در مورد مشترکات معنوی به کار گرفته می‌شود:

«و مطلب "هل" علی قسمین: أحدهما بسیط و هو مطلب هل الشیء موجود علی الإطلاق، و الآخر مرکب و هو مطلب هل الشیء موجود کذا أو لیس موجودا کذا، فیکون "الموجود" رابطه لا محمولاً...» (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص ۶۸).

خواجه در تجرید نیز از وجود رابط و مستقل به گونه‌ای تعبیر می‌کند که با اشتراک معنوی وجود میان این دو سازگار است:

«إذا حمل الوجود او جعل رابطه ثبت المواد الثلاث» (حلی، ۱۴۳۰ق، ص ۹۲).

در مقابل این دیدگاه، جلال‌الدین دوانی هر گونه اشتراک معنوی میان امری نفسی و امری نسبی را نقد می‌کند و تمامی متن‌های مورد استناد دشتکی را توجیه می‌نماید (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۸). ملاصدرا هم در مواضع مختلفی به صورت ناسازگار راجع به مسأله اشتراک لفظی یا معنوی وجود میان مستقل و رابط سخن گفته است. ایشان در موضعی از اسفار، وجود رابط را نیز ضریبی از وجود شمرده و بر اشتراک معنوی وجود میان رابط و مستقل تأکید دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۶). اما در موضع دیگری از کتاب اسفار بر اشتراک لفظی میان وجود رابط و مستقل تأکید دارد و اتفاق میان آن دو را در مجرد لفظ می‌داند (همان، ص ۷۹).

در میان شارحان حکمت متعالیه، برخی با مبنا قرار دادن عبارت اول دست از عبارت دوم برمی دارند و اشتراک معنوی وجود میان رابط و مستقل را مبنای نهایی ملاصدرا می شمارند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۸). در مقابل، کسانی مانند آیت الله مصباح اشتراک لفظی وجود میان رابط و مستقل را قول صریح ملاصدرا می شمارند^۱ (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۸۸؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۵۷). استدلال بر خارجیت وجود رابط با فراغت از قبول اشتراک معنوی وجود می باشد. بدیهی است کسانی مانند آیت الله مصباح که از ابتدا در مقابل اشتراک معنوی وجود ایستاده اند، هرگز زیر بار خارجیت وجود رابط نروند. علامه طباطبایی با قبول اشتراک معنوی وجود میان رابط و مستقل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۷۸) مبادرت به استدلالی جهت اثبات خارجیت آن می ورزد. علامه در بدایه و نهایه، ضمن تقسیم وجود به فی نفسه و فی غیره، سعی دارد استدلالی بر اثبات وجود فی غیره اقامه نماید. ظاهر بیان ایشان، استدلالی زبانی را به ذهن تداعی می کند. انگار قرار است با استناد به وجود رابط در ساختار قضیه، بر خارجیت وجود رابط استدلال نمایند. در این صورت تعریف استدلال زبانی (برهان هایی که تنها بر ساختمان جمله و نقش کلمات مبتنی می باشند (موحد، ۱۳۸۲، ص ۴۹)) بر آن صدق می کند.

براساس این تقریر قرار است از مبدئی زبانی (وجود رابط به عنوان جزء قضیه) به نتیجه ای متافیزیکی (تحقق وجود رابط در خارج) دست یابیم و در دستگاه فلسفی علامه، این نوع استنتاج چیزی جز خلط حقیقت و اعتبار نیست. همان گونه که از ترکیب موجود و زیادت وجود و ذات در مشتق نمی توان بر زیادت خارجی آن استدلال کرد، نباید از وجود رابط به عنوان جزء قضیه، تحقق خارجی وجود رابط را نتیجه گرفت. در ادامه سعی داریم استدلال علامه بر وجود رابط را به گونه ای تبیین نماییم که این اشکال بر آن وارد نیاید و بتوان دیدگاه علامه را به صورت سازگار روایت کرد.

۳-۱. استدلال های بدیل بر اثبات وجود رابط

علامه در بدایه و نهایه بر دو عنوان قضیه و صدق تأکید دارد:

«من الوجود ما هو فی غیره و منه خلافه و ذلک انا اذا اعتبرنا القضايا الصادقة
كقولنا الانسان ضاحک وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول امراً آخر يرتبط و
یتصل بعضها الی بعض» (طباطبایی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۹).

۱. به نظر نگارنده، داوری صحیح در این مسأله لزوم خوانش صدرا در تقابل با مکتب شیراز را بر همگان آشکار می سازد. به نظر می آید حداقل برخی از ناسازگاری های مشهود در آثار ملاصدرا در تقابل با مکتب شیراز قابل داوری است. نگارنده در مورد ناسازگاری ملاصدرا در تحلیل قاعده فرعیه و هلیات بسیطه چنین رویکردی را دنبال کرده است (حسینی، ۱۴۰۱). ناسازگاری فوق الذکر نیز در همین عداد جای دارد.

تأکید بر دو عنوان «قضیه و صدق» این احتمال را در ذهن تقویت می‌کند که حد وسط علامه جهت اثبات وجود رابط در خارج، حیث قضیه یا صدق است. برای کاوش در جوانب این احتمال بدوی لازم است دو استدلال بدیل بر خارجیت وجود رابط را بررسی کنیم و نشان دهیم که استدلال علامه با هر دو متفاوت است.

۳-۱-۱. استدلال محقق اصفهانی

محقق اصفهانی ضمن تقسیم وجود به واجب، جوهر، عرض و رابط سعی در اقامه استدلالی بر خارجیت وجود رابط دارد. استدلال ایشان به این شرح است:

«... ان المعنى الحرفى - كانهاء النسب و الروابط - لا يوجد فى الخارج الا على نحو واحد و هو الوجود لا فى نفسه و لا تعقل ان توجد النسبة فى الخارج بوجود نفسى و الا لم يكن ثبوت شىء لشىء بل ثبوت اشياء ثلاثة فتحتاج الى رابطه اخرى» (اصفهانى، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۱).

همین مضمون در کتاب بحوث ایشان نیز تکرار می‌شود (همو، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۶). محقق خوئی^۱ بیان محقق اصفهانی را چنین تفسیر می‌نماید:

«أما أنّ وجوده وجود لا فى نفسه، فالأنّ النسبة والربط لو وجدت فى الخارج بوجود نفسى، لزمه أن لا يكون مفاد القضية الحملية ثبوت شىء لشىء، بل ثبوت أشياء ثلاثة، فيحتاج حينئذ إلى الرابطة بين هذه الموجودات الثلاثة، فإذا كانت موجودة فى نفسها احتجنا إلى رابطة، وهكذا إلى ما لا يتناهى» (خوئی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۵).

براساس تفسیر محقق خوئی، حقیقت قضیه حملیه عبارت از «ثبوت شىء لشىء» است. در مفاد قضیه حملیه با دو شىء و یک ثبوت مواجهیم؛ مثلاً در قضیه «زید قائم» به صرف وجود زید و وجود قائم، مفاد ثبوت شىء لشىء تأمین نمی‌شود و قضیه حملیه شکل نمی‌گیرد. برای تأمین مفاد قضیه حملیه لازم است علاوه بر وجود زید و قیام در خارج، واقعیت سومى موجود باشد تا مفاد قضیه حملیه شکل گیرد. این واقعیت سومى تواند همانند دو واقعیت زید و قیام، واقعیتی فی نفسه و مستقل باشد؛ چون یکی از دو لازم ذیل در پی می‌آید:

اولاً تسلسل لازم می‌آید؛ زیرا برای ایجاد ارتباط میان دو شىء اول، نیازمند شىء سومى هستیم

۱. ظاهر بیان مرحوم مظفر در اصول فقه، تقریر دیگری از محقق اصفهانی است که طبق این تقریر، استدلال محقق اصفهانی استدلالی زبانی نخواهد بود (مظفر، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۴).

و همین‌طور برای ایجاد ارتباط میان سه شیء، نیازمند شیء چهارمی و همین‌طور. ثانیاً اجتماع هزاران وجود فی‌نفسه نمی‌تواند مفاد «ثبوت شیء لشیء» را تصحیح نماید. برای گریز از این اشکالات باید گفت: واقعیت سوم از جنس وجود فی‌نفسه نیست و وجود لا فی‌نفسه یا همان فی‌غیره می‌باشد. براساس این تقریر، مفاد قضیه حملیه عبارت از «ثبوت شیء لشیء» است و مفاد این قضیه تنها با تحقق خارجی وجود رابط تأمین می‌شود. بنابراین وجود رابط، از واقعیت خارجی برخوردار است (فاضل، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱۶؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۵۴).

استدلال فوق کاملاً بر تعریف استدلال زبان‌بنیاد منطبق است و در این تقریر از تحلیل اجزاء قضیه و روابط حاکم میان آنها بر خارجیت وجود رابط اقامه استدلال شده است. خواهیم دید که اگرچه در تعبیر علامه در حیث قضیه یاد شده است، اما استدلال علامه منطبق بر این تقریر نیست.

۳-۱-۲. استدلال حاجی سبزواری

ایشان استدلالی بر خارجیت وجود رابط اقامه می‌کنند که در آن از حد وسط صدق، جهت اثبات خارجیت وجود رابط بهره برده شده است:

«... کیف و لو لم تکن موجوده بهذا النحو لم یکن فرق بین القضایا الصادقه و

الکاذبه کما لایخفی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۰).

استدلال حاجی سبزواری یک قیاس استثنایی به شرح زیر است:

الف) اگر وجود رابط در خارج محقق نباشد، تفاوتی میان قضایای صادق و کاذب وجود ندارد. توضیح آنکه صادق‌ساز قضیه «علی ایستاده است»، موضوع یا محمول نیست؛ چون ممکن است موضوع و محمول در قضایای صادق و کاذب مشترک باشند. تنها وجود رابط می‌تواند موجب تفاوت قضایا گردد. اگر وجود رابط فاقد تحقق خارجی باشد نمی‌توان از تمایز میان قضایای صادق و کاذب یاد کرد.

ب) لکن میان قضایای صادق و کاذب تفاوت است. بنابراین وجود رابط دارای تحقق خارجی است. اگرچه در تعبیر بدایه از تعبیر صدق و در عبارت نهایی از تعبیر انطباق با خارج بهره برده شده، اما به نظر می‌آید که استدلال علامه همان استدلال حاجی سبزواری و مبتنی بر صدق نیست.

۳-۲. قرائت‌های شارحان علامه از استدلال وجود رابط

۳-۲-۱. قرائت آیت‌الله مصباح رحمته

ایشان استدلال علامه را با آمیزه‌ای از حد وسط قضیه و صدق توضیح می‌دهند:

«... ولی بعضی دیگر به این نکته توجه نکرده‌اند و مفهوم وجود را مطلقاً مشترک معنوی

دانسته‌اند [و] بلکه پا را فراتر نهاده و خواسته‌اند از راه چنین مفهومی، وجود عینی رابط را نیز اثبات کنند. به این بیان که وقتی مثلاً می‌گوییم "علی دانشمند است"، واژه علی حکایت از شخص خاصی می‌کند و در ازاء واژه دانشمند هم دانش وی وجود دارد که آن هم در خارج موجود است. پس مفهوم رابط قضیه هم که با لفظ است نشان داده می‌شود حکایت از نسبت خارجی بین دانش و علی می‌نماید. بنابراین در متن خارج هم نوعی وجود ربطی اثبات می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۸۸).

براساس تقریر ایشان از استدلال علامه، علامه معتقد است که در قضیه‌ای نظیر «علی دانشمند است» صدق قضیه به خارجیت همه اجزاء قضیه - از جمله نسبت و وجود رابط آن - است. بنابراین همان‌گونه که لازم است موضوع و محمول خارجیت داشته باشند، لازم است نسبت نیز از خارجیت برخوردار باشد.

آیت الله مصباح استدلال علامه را از نمونه‌های خلط مفاهیم منطقی و فلسفی می‌شمارد و معتقد است وجود رابط از احکام قضیه و مربوط به مفاهیم ذهنی است و نباید آن را به مصادیق خارجی سرایت داد. نهایت چیزی که از نسبت قضیه به دست می‌آید، وحدت مصداق موضوع و محمول در هلیات بسیطه و اتحاد عینی موضوع و محمول در هلیات مرکبه است (همان‌جا). ایشان عین همین بیان را با تفصیل کمتری در تعلیقه بر نهاییه تکرار می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۵۸).

۳-۲-۲. قرائت آیت الله فیاضی

آیت الله فیاضی نیز روایت مشابهی از استدلال علامه به دست می‌دهند و صدق قضایای خارجی را مستلزم تطابق تمامی اجزاء قضیه با خارج دانسته و بر این اساس استدلال می‌شود که نسبت - به‌عنوان یکی از اجزاء قضیه - باید در خارج موجود باشد. ایشان اشکالات چندی بر این قرائت وارد می‌آورند؛ یکی اینکه مفاد قضیه حملیه، وجود رابطه میان موضوع و محمول و ثبوت شیء لشیء نیست تا صدق قضیه حملیه ما را به وجود رابط در خارج رهنمون شود.

دوم اینکه لازمه استدلال علامه، قبول نسبت در تمامی هلیات مرکبه (مانند وجود و صفات آن) و هلیات بسیطه و حمل‌های اولی است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۱).

۳-۳. قرائت برگزیده از استدلال علامه رحمته‌الله‌علیه

تفاوت ظریفی میان متن بدایه و نهاییه علامه وجود دارد که توجه به آن جهت تقریری سازگار از استدلال علامه الزامی است. متن بدایه به این شرح است:

«... و ذلك انا اذا اعتبرنا القضايا الصادقة كقولنا - الانسان ضاحك - وجدنا فيها وراء

الموضوع و المحمول امرأ آخر به يرتبط و يتصل بعضها الى بعض...» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۴۹).

متن نهاییه به این شرح است:

«... و ذلك ان هناك قضايا خارجيه تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج كقولنا - زيد قائم و الانسان ضاحك مثلاً - و ايضاً مركبات تقيديه مأخوذه من هذه القضايا كقيام زيد و ضحك الانسان، نجد فيها بين اطرافها من الامر الذي نسميه نسبة و ربطاً ما لانجد في الموضوع وحده و لا في المحمول وحده و لا بين الموضوع و غير المحمول و لا بين المحمول و غير الموضوع...» (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۴).

براساس ظاهر متن بدایه، گویا قرار است حد وسط قضیه و صدق، خارجیت وجود رابط را به اثبات برسانند. اما با محوریت متن نهاییه در می یابیم که علامه با حد وسط قضیه و صدق تنها بر خارجیت موضوع و محمول تأکید دارد و قرار نیست خارجیت وجود رابط براساس قضیه صادق به اثبات برسد.

می توان استدلال علامه را چنین صورت بندی کرد:

الف) معادل قضیه خارجیه صادق «الانسان ضاحك» می توان در خارج از دو موجود فی نفسه به نام انسان و ضحك سراغ گرفت. علامه جهت اثبات این مدعی، قضیه صادقی به نام «الانسان ضاحك» را مبنا قرار می دهد. توجه کنیم که تمامی مثال های علامه در بدایه و نهاییه بر روی قضایا و مرکباتی تقيیدی است که ماهیت، موضوع و محمول آن را شکل می دهد. انسان و ضحك هم دو ماهیتند و در هر ماهیتی به مقتضای دفع سفسطه به انحفاظ ماهیت میان ذهن و خارج قائلیم. انسان و ضحك هم که در زمره ماهیات جای دارند، به مقتضای دفع سفسطه "كما في الذهن كذلك في الخارج" خواهند بود. انسان و ضحك در ذهن، وجوداتی نفسی و مستقل می باشند. بنابراین باید در خارج نیز به صورت مستقل موجود باشند. طبق این مقدمه می توان از دو موجود فی نفسه و مستقل خارجی به نام انسان و ضحك یاد کرد.

ب) صدق قضیه خارجیه «الانسان ضاحك» علاوه بر اثبات وجود مستقل انسان و ضحك در خارج، بر اتحاد میان موضوع و محمول در خارج نیز دلالت دارد؛ چون در فرض عدم اتحاد انسان و ضحك در خارج، نمی توان قضیه مزبور را صادق دانست. حال آنکه فرض مسأله بر صدق این قضیه است.

ج) اتحاد خارجی میان انسان و ضحك توسط چه چیزی توضیح داده می شود؟ انسان و ضحك

به‌عنوان دو ماهیت و وجود مستقل نمی‌توانند تبیین‌کننده اتحاد میان خود باشند؛ چون «ماهیت» مثار کثرت است و نمی‌تواند تبیین‌کننده اتحاد باشد. بنابراین به امر دیگری غیر از موضوع و محمول محتاجیم تا اتحاد میان موضوع و محمول را توضیح دهد.

د) امری که قرار است توضیح‌دهنده اتحاد خارجی موضوع و محمول باشد نمی‌تواند از جنس موضوع و محمول بوده و در زمره ماهیات و وجودات فی‌نفسه جای گیرد؛ چون «ماهیت و وجود فی‌نفسه» مثار کثرت است و نمی‌تواند توضیح‌دهنده اتحاد باشد و برای توضیح اتحاد این امر ثالث با موضوع و محمول محتاج امری دیگر بوده و این سیر تسلسلی ادامه می‌یابد.

بنابراین امری که اتحاد خارجی موضوع و محمول را تبیین می‌کند، از جنس موضوع و محمول نیست. یعنی وجود فی‌نفسه ندارد و وجود لافی‌نفسه یا همان وجود فی‌غیره را داراست. با این استدلال می‌توان وجودی که از جنس وجود فی‌نفسه نیست را در خارج به اثبات رساند که همان وجود فی‌غیره یا وجود رابط است.

با تقریر فوق از استدلال علامه، تمرکز ایشان روی اثبات خارجیت وجود رابط است. به همین دلیل بر روی قضیه خارجیه تمرکز کردند. ایشان از قضیه صادق خارجی که موضوع و محمول آن را ماهیت شکل دادند، با اتکال بر نفی سفسطه، دو وجود فی‌نفسه را در خارج به اثبات رساند. اتکال بر صدق قضیه خارجیه نه تنها دو وجود نفسی خارجی، بلکه اتحاد میان این دو را نیز نتیجه داد. تمرکز روی قضیه صادق خارجی ما را به دو وجود نفسی خارجی و اتحاد میان آن دو دلالت کرد و به هیچ‌وجه بر وجود رابط خارجی دلالت نداشت که کسی مانند آیت الله مصباح بگوید: استدلال علامه دچار خلط معقولات ثانی منطقی و فلسفی است.

استدلال علامه از این قسمت کاری با قضیه و صدق آن ندارد. بلکه تمام همت خود را معطوف به تبیین منشأ خارجی اتحاد میان دو وجود فی‌نفسه خارجی می‌کند و نشان می‌دهد که منشأ این اتحاد نمی‌تواند از جنس وجود فی‌نفسه باشد. بلکه حتماً وجودی لافی‌نفسه یا همان وجود رابط است.

به بیان دیگر، از دیدگاه علامه می‌توان از این قضیه شرطی دفاع کرد که «هرگاه دو وجود مستقل متحد در ظرفی محقق باشند باید وجود سومی اتحاد میان آنها را توضیح دهد که از جنس خود آنها نباشد». حیث قضیه خارجی صادق، تنها مقدم جمله شرطی فوق را به اثبات رساند و به هیچ‌وجه وجود رابط در خارج را نتیجه نداده است.

شواهدی بر این تقریر در دست است که عبارتند از:

اولاً به قرینه خارجیه می‌دانیم که علامه در بحث مشتق، هرگونه استدلال از زبان بر جهان را مردود اعلام کرد و آن را در زمره خلط حقیقت و اعتبار دسته‌بندی نمود. اگر قرار باشد طبق تقریر

آیت‌الله مصباح و آیت‌الله فیاضی استدلال علامه را روایت کنیم، این استدلال از زبان بر جهان است که با مبانی ایشان در بحث مشتق ناسازگاری دارد.^۱

ثانیاً اگرچه در متن بدایه، "در تحلیل بدوی" صدق قضیه دلیل خارجیت موضوع، محمول و نسبت واقع شده، اما در نهاییه «صدق قضیه» را تنها جهت انطباق موضوع و محمول با خارج به‌کار گرفته و با اثبات اتحاد خارجی این دو و دفع تسلسل به اثبات وجود رابط پرداخته است.

ثالثاً براساس تقریر بدیل از استدلال علامه، تسلسل صرفاً در ذهن بوده و وجودی را به اثبات می‌رساند که از جنس وجود مستقل نیست و وصف رابط بودن را داراست. آن‌گاه با استناد به لزوم تطابق تمامی اجزاء قضیه با خارج، وجود رابط با وصف رابط بودن در خارج به اثبات می‌رسد. آیت‌الله فیاضی با ارجاع ضمیر "فیها" به "قضایا" نه "قضایا خارجیه تطبیق بموضوعاتها و محمولاتها علی الخارج" (همانجا) سعی در تبیین تسلسل در ذهن دارند. این در حالی است که ارجاع ضمیر به مجموع "قضایا خارجیه تطبیق بموضوعاتها و محمولاتها علی الخارج" به سیاق متن نزدیک‌تر است. ضمناً در متن بدایه ضمیر "فیها" در عبارت "تجد فیها" به القضا یا الخارجیه" ارجاع می‌باید و نمی‌توان احتمال صفت بعد از صفت را در آن داد. بر این اساس تسلسل خارجی به ظاهر متن نزدیک‌تر است. بر این اساس، روشن می‌شود که نقد آیت‌الله مصباح به علامه در واقع بخشی از مقدمات خود علامه است. ایشان در نقد بیان علامه می‌فرمایند:

«...لکن یلاحظ علیه ان ثبوت الموضوعات و المحمولات فی الخارج لایکفی دلیلاً علی ثبوت رابطه کنوع من الوجود العینی و رابطه فی القضا یا ان دلت علی شیء خارجی فانما تدل علی اتحاد الموضوع و المحمول و هم اعم من ثبوت امر رابط بینهما ...» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۸).

واضح است که طبق تقریر مختار، علامه از رابط در قضیه و لزوم مطابقت همه اجزاء قضیه با خارج بر خارجیت وجود رابط استدلال نیاورده است تا بگویید "وجود رابط در قضیه نمی‌تواند بر ربط خارجی دلالت کند و تنها بر اتحاد خارجی دال است". اتفاقاً در تقریر مختار، علامه از صدق قضیه به اتحاد خارجی منتقل شده و به هیچ‌وجه وجود رابط را در خارج نتیجه نگرفته است. با تحلیل منشأ خارجی اتحاد میان دو وجود فی نفسه، به وجود رابط خارجی دست یافته است.^۲

۱. از دقت‌های مهم سید صدرالدین دشتکی توجه به لزوم سازگاری نظریه حمل و نظریه مشتق است که شرح آن در مقاله «نظریه حمل سید صدرالدین دشتکی» (حسینی و سعیدی مهر، ۱۳۹۹) آمده است.

۲. آیت‌الله مصباح در عین انکار وجود رابط در خارج، جهت تبیین اتحاد خارجی موضوع و محمول، حیث لغیره عرض را جهت

از این تقریر به دست می‌آید که تقریر آیت الله فیاضی و اشکالات برآمده از آن نیز بر علامه وارد نیست. ایشان یکی از الزامات استدلال علامه را لزوم برقراری نسبت در هلیات مرکبه از جنس وجود و صفات آن، هلیات بسیطه و حمل‌های اولی می‌داند. این در حالی است که تمامی مثال‌های علامه روی قضایای خارجیه‌ای متمرکز است که موضوع و محمول آن را ماهیت شکل می‌دهند و این مثال‌ها حاکی از اختصاص استدلال به چنین قضایایی دارد و نباید قضایایی که از مورد استدلال علامه بیرونند، به عنوان ماده نقض استدلال ایشان مطرح گردند.^۱

نتیجه‌گیری

استدلال علامه بر خارجیت وجود رابط، ولو در ظاهر در دسته استدلال‌های زبان بنیاد جای دارد و قرائت آیت الله مصباح و آیت الله فیاضی از این استدلال نیز بر این مهم صحه می‌نهد. اما به نظر می‌آید علامه قصد ندارد با محوریت صدق قضیه خارجیه‌ای مانند «الانسان ضاحک» با انکاء بر لزوم تطابق تمامی اجزاء قضیه با خارج، بر خارجیت وجود رابط استدلال آورد. این قرائت به معنای قبول استدلال زبان بنیاد در سنت فلسفه اسلامی است؛ همان استدلالی که به شدت ذیل مسأله مشتق مورد انکار واقع شد.

به نظر می‌آید می‌توان تقریری از استدلال علامه به دست داد که سازگاری اندیشه ایشان در قبال استدلال‌های زبان بنیان محفوظ بماند. حیث صدق قضیه خارجیه «الانسان ضاحک» به دو وجود فی نفسه خارجی و اتحاد میان آن دو رهنمون می‌شود. با اثبات این مهم، حیث قضیه و صدق در ادامه روند استدلال دخالتی ندارند و سؤال خویش را بر منشأ خارجی اتحاد دو وجود فی نفسه متمرکز می‌کنیم.

توضیح این اتحاد کافی می‌داند؛ چون وجود فی نفسه عرض عین وجود آن برای موضوع است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۸). آیت‌الله جوادی حیث لغیره عرض را از باب زیادت حد بر محدود و همان وجود رابط می‌داند و در واقع پیشنهاد جایگزین آیت‌الله مصباح جهت تبیین اتحاد موضوع و محمول، قبول وجود رابط در خارج است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۷۵).
 ۱. علامه در بخش مواد ثلاث بدایه و نهایه استدلالی جهت اثبات خارجیت امکان و وجوب به عنوان جهات قضیه ارائه می‌دهد. متن علامه در نهایه به این شرح است: «...ان الوجوب و الامکان امران وجودیان لمطابقه القضايا الموجهه بهما بما انها موجهه بهما مطابقه تامه فهما موجودان فی الخارج...» (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۶۳). براساس ظاهر این استدلال تطابق تام همه اجزاء قضیه - و از جمله جهت - با خارج، دلیلی بر اثبات خارجیت امکان و وجوب است و این ظاهر با تقریر آیت‌الله مصباح و آیت‌الله فیاضی از استدلال وجود رابط بسیار هم‌آواست. به نظر می‌رسد این متن تقریر دیگری دارد و نباید بر ظاهر آن - که استدلالی زبانی است - حمل شود. نگارنده در قالب مقاله جداگانه‌ای در باب این استدلال علامه نکاتی را به بحث خواهد نشست. استدلال علامه بر وجود رابط به صورت چشم‌گیری در ارتباط با استدلالی بر اصالت وجود است که از آن با تعبیر "لو لم یوصل وحده ما حصلت" یاد می‌شود و لازم است نتیجه این مقاله را در تقریر آن استدلال به دست داد.

خود موضوع و محمول یا وجودی از جنس آن دو نمی‌توانند منشأ اتحاد این دو باشند. بلکه باید وجودی از غیر جنس وجود فی نفسه (یعنی وجود فی غیره یا همان وجود رابط) منشأ این اتحاد باشد. به این ترتیب، ایشان براساس قضیه صادق مستقیماً به اثبات وجود رابط خارجی پرداختند تا اشکالات آیت‌الله مصباح و آیت‌الله فیاضی لازم آید.

کتاب‌نامه

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۲۷ق). تعلیقه زراعی سبزواری. چاپ سوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲. ابن‌رشد، محمدبن‌احمد (۱۳۷۷). تلخیص کتاب مابعد الطبیعه. به تحقیق دکتر عثمان امین. تهران: نشر حکمت.
۳. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۹۱). التعلیقات. به تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. _____ (۱۳۹۲). الالهیات من کتاب الشفا. چاپ چهارم. به تحقیق آیت‌الله حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۴۰۴ق). المنطق من الشفا (ج ۱). به تصحیح سعید زاند. قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی.
۶. احمدی افرمجان، علی‌اکبر (۱۳۸۱). استدلال‌های زبان بنیاد در مواضع عضدالدین ایجی. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
۷. ارموی، قاضی سراج‌الدین (۱۲۹۴ق). شرح مطالع الانوار فی المنطق. با شرح قطب‌الدین رازی و حواشی سید شریف جرجانی. قم: انتشارات کتبی نجفی.
۸. انواری، سعید (بهار و تابستان ۱۳۹۴). «ساختار تحلیل زبانی نظریات فلسفی ملاصدرا»، مجله فلسفه و کلام اسلامی. سال ۴۸، ش ۱، ص ۱۹-۳۴.
۹. بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. به تصحیح و تعلیق استاد مطهری. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). رحیق مختوم، «شرح حکمت متعالیه» (ج ۱ و ۷). چاپ چهارم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____ (بی‌تا). دروس صوتی اسفار. قم: مؤسسه نرم افزاری قدس.
۱۲. حائری اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۴ق). الفصول الغرویه فی الاصول الفقهیه. چاپ اول. قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۱۳. حسینی سنگ‌چال، سید احمد (۱۳۹۷). «بررسی انتقادی بازسازی‌های استدلال جرجانی بر بساطت مشتق». حکمت اسلامی، سال ۵، ش ۱۹، ص ۱۹۸-۲۲۱.
۱۴. _____ (۱۴۰۱). ناسازگاری‌ها در رهیافت صدرایی از قاعده فرعیه، «برآیند جدال‌های دشتکی و دوانی». مجله فلسفه و کلام اسلامی، در نوبت چاپ.

۱۵. حسینی، سید احمد و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۵). بررسی انتقادی استدلال سید شریف جرجانی بر بساطت مشتق. خردنامه صدرا، ش ۸۵، ص ۷۹-۹۴.
۱۶. _____ (۱۳۹۸). «نقش مسأله بساطت یا ترکب مشتق در شکل‌گیری استدلال شیخ اشراق بر اعتباریت وجود و پاسخ‌های آن». آموزه‌های فلسفی، ش ۲۴، ص ۱۵۱-۱۷۲.
۱۷. _____ (۱۳۹۹). «نظریه حمل سید صدرالدین دشتکی». منطق پژوهی، دوره ۱۰، ش ۲، ص ۱۱۳-۱۳۵.
۱۸. حلی، یوسف بن مطهر (۱۴۳۰ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. چاپ دوازدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق). محاضرات فی اصول الفقه. تقریرات محمد اسحاق فیاض. چاپ چهارم. قم: دار الهادی للمطبوعات.
۲۰. دشتکی، صدرالدین (الف). الحاشیه القديمه علی الشرح الجدید. مجلس شورای اسلامی. ش ۱۷۵۵.
۲۱. دوانی، جلال‌الدین (الف). الحاشیه الاجد علی الشرح الجدید للتجريد. نسخه خطی. کتابخانه مجلس شورای اسلامی. ش ۱۰۱۴۶.
۲۲. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰/الف). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲)، «حکمة الاشراق». به تصحیح و مقدمه هانری کرین. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. _____ (۱۳۸۰/ب). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱)، «التلویحات». به تصحیح و مقدمه هانری کرین. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. _____ (۱۳۸۰/ج). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱)، «المشارع و المطارحات». به تصحیح و مقدمه هانری کرین. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۱۸ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. با تعلیقات حاجی سبزواری و علامه طباطبایی و دیگران. چاپ پنجم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. به تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۷. _____ (۱۳۸۵). شرح اصول کافی (ج ۱ و ۳). به تصحیح و تحقیق و مقدمه محمود

- فاضل یزدی مطلق. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۶۳). المشاعر. به ترجمه عمادالدوله. چاپ دوم. تهران: طهوری.
۲۹. _____ (۱۴۱۲ق). تعلیقه علی شرح حکمة الاشراق. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۳۱. _____ (۱۴۱۹ق). بداية الحکمة. به تصحیح و تعلیق زراعی سبزواری. چاپ شانزدهم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۲. غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۳۸۹). نهاية الدراية فی شرح الکفاية. قم: انتشارات نور وحی.
۳۳. _____ (۱۴۱۶ق). بحوث فی علم الاصول. چاپ دوم. قم: انتشارات اسلامی.
۳۴. فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۴). سیری کامل در اصول فقه. چاپ دوم. قم: انتشارات فیضیه.
۳۵. _____ (۱۳۸۱). اصول فقه شیعه. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.
۳۶. فارابی، ابونصر (۱۹۸۶م). کتاب الحروف. به تحقیق محسن مهدی. چاپ دوم. بیروت: دارالمشرق.
۳۷. قوشجی، علی بن محمد (۱۳۹۳). شرح تجرید العقائد. با تعلیقات دوانی و تصحیح محمدحسین زارعی رضائی. قم: انتشارات راند.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. قم: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۹. _____ (۱۴۰۵ق). تعلیقه علی نهاية الحکمة. قم: مؤسسه در راه حق.
۴۰. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۵ق). اصول الفقه. چاپ سوم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. _____ (۱۴۳۴ق). المنطق. با تعلیقات غلامرضا فیاضی. چاپ دهم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۲. موحد، ضیاء (۱۳۸۲). از ارسطو تا گودل. تهران: انتشارات هرمس.



بررسی کارکردهای متقابل دین فطرت و دین وحیانی

از دیدگاه علامه طباطبائی^۱

جواد گلی^۲

چکیده

یکی از مسائل مهم در عرصه دین پژوهی، مسأله منشأ دین است. برخی خاستگاه دین را اراده تشریحی خداوند و گروهی آن را امور بشری (مانند جهل) معرفی می‌کنند. علامه طباطبائی رحمته الله علیه از دین‌شناسان برجسته است که در آثارش به‌طور گسترده به مسأله خاستگاه دین پرداخته است و بر آن است که دین خاستگاهی وحیانی - فطری دارد و هر یک از این دو خاستگاه، کارکردهای متقابلی دارند که در مجموع موجب نیازمندی همیشگی بشر به دین برای رسیدن به سعادت می‌شود.

مسأله اصلی این پژوهش، بررسی کارکردهای مزبور از دیدگاه علامه طباطبائی است. بدین منظور، این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی بر آثار ایشان متمرکز شده است. از نگاه وی، دین به دین فطرت (فطری) و دین وحیانی تقسیم می‌شود. دین فطرت مشتمل بر اعتقادات و احکامی است که فطرت به آنها رهنمون می‌شود. دین فطرت و دین وحیانی کارکردهای متقابلی دارند. بدین شرح که دین فطرت مبنای تعالیم دین وحیانی است و انسان را به دین وحیانی هدایت می‌کند و جاودانگی تعالیم دین وحیانی و جهانی بودن آنها را تضمین می‌کند. دین وحیانی نیز در شناساندن آموزه‌های دین فطرت، تشریح، تعدیل، تأیید و احیای آنها نقش مهمی بر عهده دارد.

واژگان کلیدی: فطرت، دین، دین فطرت، دین وحیانی، علامه طباطبائی رحمته الله علیه.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبائی پذیرش شده است.

۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه کلام و فلسفه دین موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه rzgoli639@gmail.com

نحوه استناد: گلی، جواد (۱۴۰۲). «بررسی کارکردهای متقابل دین فطرت و دین وحیانی از دیدگاه علامه طباطبائی»،

حکمت اسلامی، ۱۰ (۴)، ص ۸۷-۱۰۲.

مقدمه

بحث از خاستگاه دین قدمتی چند هزار ساله دارد. به تأکید خدا باوران، دین از اراده تشریعی خداوند سرچشمه می‌گیرد و خداوند برای هدایت بشر به سعادت دنیوی و اخروی، تعالیم دین را توسط پیامبران به بشر ابلاغ کرده است. در مقابل، طرفداران نگرش‌های طبیعت‌گرایانه، خاستگاه پیدایش دین را امور بشری (مانند جهل، ترس، عقده‌های روانی، از خود بیگانگی و تمایل به حفظ نظم اجتماعی) معرفی کرده‌اند و [امروزه] با توجه به پیشرفت علم و صنعت و رشد جوامع بشری و در نتیجه اضمحلال امور عارضی مزبور، به طرد دین از حیات فردی و اجتماعی انسان‌ها حکم می‌کنند (ر.ک به: یوسفیان، ۱۳۹۱، ص ۲۵-۵۰). در میان اندیشمندان اسلامی معاصر، علامه طباطبایی در زمینه منشأ دین مباحث مفصلی را در آثارش مطرح کرده است. شهید مطهری نیز به تفصیل به ارائه دیدگاه اسلام درباره منشأ الهی و فطری دین و نقد نگرش‌های طبیعت‌گرایانه به منشأ دین پرداخته است (ر.ک به: مطهری، ۱۳۸۰، ص ۵۴۸-۵۶۷ و ۵۷۶-۶۱۵).

همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، علامه طباطبایی دین را به دین وحیانی و دین فطرت (فطری) تقسیم می‌کند و خاستگاه دین را وحیانی - فطری معرفی می‌کند. مسأله اصلی این پژوهش، بررسی کارکردهای متقابل دین فطرت و دین وحیانی به‌عنوان دو منشأ دین حق می‌باشد. با حل این مسأله مشخص می‌شود که:

اولاً چرا دین حق می‌تواند همواره در طول تاریخ برای همه انسان‌ها و در همه جوامع «سعادت» را به ارمغان آورد؟

ثانیاً چرا دین لازم است هم ریشه در فطرت انسان داشته باشد و هم از سوی خداوند تشریح شود و توسط پیامبران به انسان‌ها ابلاغ شود؟

ثالثاً چرا فطرت بدون راهنمایی پیامبران نمی‌تواند انسان را به‌طور کامل و جامع در مسیر سعادت حرکت دهد؟

اگر چه درباره منشأ دین از دیدگاه علامه طباطبایی مقاله‌هایی تألیف شده است، اما درباره

کارکردهای متقابل دین فطرت و دین و حیانی از دیدگاه علامه طباطبائی اثری یافت نشد. از این رو لازم است با روش توصیفی و تحلیلی با تمرکز بر آثار علامه طباطبائی به حل مسأله مزبور پردازیم.

۱. تعریف فطرت

علامه طباطبائی فطرت انسان را به معنای نوع خلقت انسان معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۴۸). فطرت همان طبیعت اولیه بشر است که خداوند بشر را بر آن سرشته است و پذیرای حق می‌باشد (همان، ج ۱۸، ص ۱۲۳).

۲. تعریف دین

مراد از کلمه «دین» در معنای عام آن، روش زندگی است؛ همان راهی که انسان در زندگی اجتماعی اش آن را می‌پیماید (همان، ج ۱۷، ص ۲۳۳؛ همان، ج ۱۰، ص ۲۹۲). این روش زندگی مبتنی بر اعتقادی است که انسان درباره حقیقت جهان هستی و خودش به‌عنوان یکی از اجزای جهان دارد. چنین تعریفی از دین «عام» است و شامل سنت‌های اجتماعی مختلف که در قالب ادیان توحیدی، شرک‌آمیز و الحادی عرضه شده است می‌شود. توضیح اینکه سنت‌های اجتماعی که انسان‌ها در زندگی اجتماعی شان بر طبق آن عمل می‌کنند، در اثر اختلاف اعتقادات درباره حقیقت جهان هستی مختلف می‌شود.

اجتماعی که معتقد است جهان مالک و خالق دارد که هستی عالم از او رجوعش نیز به‌سوی اوست و باور دارد که انسان فناپذیر است و حیات ابدی دارد که با مرگ پایان نمی‌پذیرد، چنین اجتماعی در زندگی روشی دارد که موجب تأمین سعادت حیات ابدی و بهره‌مند شدن از نعمت‌های جاودانه جهان آخرت می‌شود. ولی اجتماعی که معتقد است برای جهان، خدا یا خدایانی است که امور را براساس رضایت یا خشمشان تدبیر می‌کنند و بر آن هستند که معادی نیست، چنین اجتماعی زندگی خود را براساس تقرب به خدایان و راضی نمودن آنها تنظیم می‌کند، تا آن خدایان «اجتماع» را از امکانات زندگی و نعمت‌هایی که به آنها تمایل دارند بهره‌مند سازند.

از سوی دیگر، اجتماعی که به مالک و تدبیرکننده‌ای برای جهان معتقد نیست و به زندگی ابدی برای انسان‌ها باور ندارد (مانند مادی‌گرایان که هیچ‌گونه اعتقادی به ماورای طبیعت ندارند)، شیوه زندگی و قوانین اجتماعی خود را بر مبنای بهره‌مندی از زندگی دنیا - که با مرگ پایان می‌پذیرد - وضع و بنا می‌کند (همان، ج ۱۵، ص ۷-۸).

طبق تعریف مزبور که دین به معنای سنت و شیوه زندگی است، همه انسان‌ها دین دارند؛ زیرا هر انسانی سنتی از سنت‌ها را در زندگی دنیوی اش برگزیده و به آن ملتزم شده است و در پرتو آن تقوا یا گناه و نیکی‌ها یا بدی‌ها را کسب می‌کند (همان، ج ۱۲، ص ۱۴). بنابراین علاوه بر مؤمنان، منافقان هم دارای

دین هستند؛ زیرا آنها نیز روشی را در زندگی دنبال می‌کنند و حیات آنها بر پایه آن است (همان، ج ۹، ص ۳۹).

در نتیجه تعریف عام دین، هم شامل دین حق و هم شامل دین‌های تحریف‌شده و دین‌های انحرافی می‌شود (همان، ج ۱۰، ص ۱۸۹-۱۹۰).

۲-۱. دین و حیانی

دین طبق یک اصطلاح، سنت و شیوه زندگی است که خداوند متعال آن را بر مبنای فطرتی که انسان را بر آن سرشته، تشریح نموده است (همان، ج ۱۲، ص ۱۴). همچنین دین بر مجموع آن چیزهایی که خداوند بر پیامبرانش نازل کرده اطلاق می‌شود (همان، ج ۹، ص ۲۶۹). بنابراین، مقصود از دین و حیانی، مجموعه‌ای از معارف مربوط به مبدأ و معاد و قوانینی اجتماعی، از عبادات و معاملات و نیز از مجموعه‌ای اخبار است که از طریق وحی و نبوت به بشر رسیده است:

«أن الدين مجموع مركب من معارف المبدأ و المعاد و من قوانين اجتماعية من العبادات و المعاملات مأخوذة من طريق الوحي و النبوة الثابت صدقه بالبرهان و المجموعة من الأخبار التي أخبر بها الصادق» (همان، ج ۱، ص ۴۲۴).

۲-۲. دین فطرت

علامه طباطبایی رحمته الله دین فطرت را مجموعه اعتقادات و اعمالی معرفی می‌کند که فطرت انسان و خلقت وی به حسب و سالی که به آنها مجهز شده، به آن دعوت می‌کند:

«دين الفطرة هو مجموع الاعتقادات و الأعمال التي تدعو إليها فطرة الإنسان و خلقتها بحسب ما جهز به من الجهيزات» (همان، ج ۱۴، ص ۲۲۴).

اگرچه دین توسط خداوند تشریح شده و توسط پیامبران الهی ابلاغ می‌شود، اما خداوند مایه‌های آن را در فطرت بشر به ودیعه نهاده است. از این رو می‌توان گفت که دین از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرد (همان، ج ۷، ص ۷۸). به عبارت دیگر، بشر با زبان فطرت با خدا پیمان بسته که وی را یگانه بداند و آن اعمالی را انجام دهد که توحید اقتضای آن را دارد. بدین گونه یگانگی خدا و لوازم آن در فطرت بشر به ودیعه گذاشته شده است (همان، ج ۱۱، ص ۳۴۲). دین فطری سرمایه انسان‌ها و حتی کفار است که نفس ساده و بی‌پیرایه انسان الهام‌کننده آن است (همان، ج ۱۳، ص ۱۸۴).

توضیح اینکه خداوند وجود انسان را از جهت خلقت اصلی‌اش به گونه‌ای قرار داده است که دارای عقاید حق در زمینه مبدأ و معاد و اصول معارفی که متفرع بر آنهاست می‌باشد. همچنین خلقت اصلی انسان دارای اخلاق فاضل و پاک که متناسب با آن عقاید حق است می‌باشد و

موجب ترتب احوال و اعمالی متناسب با آنها می‌شود (همان، ج ۱۳، ص ۱۸۳).

در این بخش به برخی از آموزه‌های دین فطرت اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۲. آموزه‌های اعتقادی دین فطرت: علامه طباطبائی باور به توحید، نبوت و معاد را از اعتقادات فطری دانسته و با بیانات گوناگونی آن را توضیح داده است که در این مجال به آن اشاره می‌کنیم.

یک) فطرت انسان، وی را به وجود و یگانگی خداوند هدایت می‌کند (همان، ج ۱۰، ص ۲۱۰) و ادله‌ای را که دلالت بر یگانگی خدا، صفات و اسمای الهی دارد می‌شناسد (همان، ج ۱۵، ص ۲۳۶). بنابراین اثبات وجود خدا فطری بشر است (همو، ۱۳۸۷ / الف، ص ۲۷۹). اگر فطرت ساده انسان، عاری از تعصباتی شود که به واسطه وراثت از گذشتگان یا سرایت از معاصران عارض بر آن شده است، چنین فطرتی حکم می‌کند که جهان با همه اجزایش به یک سبب که ماورای همه اسباب است منتهی می‌شود و آن سبب همان خداوند است که خضوع در برابر او و تنظیم سیر حیاتی بشر طبق تدبیر و تربیت او لازم است. این امور همان دین مبتنی بر توحید می‌باشد (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۱۸۹).

به عبارت دیگر، اگر فطرت انسان سالم باشد، با مشاهده فقر و نیازش اذعان می‌کند که به موجودی خارج از ذاتش نیازمند است. همچنین فطرت اعتراف می‌کند که سایر موجودات که توسط حس، وهم یا عقل درک می‌شود، محتاج به چیزی خارج از ذاتشان هستند که سلسله همه نیازها به او منتهی می‌شود. پس شخصی که سلامت فطرت داشته باشد، ایمان و اذعان به موجودی غایب از حس دارد که مبدأ هستی همه موجودات است و همگی به سوی او رجوع می‌کنند. همچنین فطرت اذعان دارد که این موجود که حتی دقیقه‌ای از دقایق از نیازهای موجودات غافل نمی‌ماند، از هدایت بندگانش نیز غافل نمی‌ماند و راه نجات از اعمال و اخلاق مهلک را به آنان نشان می‌دهد. چنین اذعانی در حقیقت اذعان به اصول دین، یعنی توحید و نبوت و معاد است (همان، ج ۱، ص ۴۴-۴۵).

دو) انسان فطرتاً وجودش را درک کرده و شهود می‌کند که تعیین یافته وجودی مطلق و کامل است و قائم به آن می‌باشد. همچنین انسان در خودش می‌یابد که نسبت به موجود مطلق خضوع دارد و به سوی وی سیر می‌کند. علاوه بر این، انسان فطرتاً نیکو بودن کار نیک و قبیح بودن کار قبیح را درک می‌کند و می‌داند که تکلیف محتاج بیان است. این امور سه‌گانه که انسان به طور فطری آنها را درک می‌کند، همان توحید ذاتی، ولایت مطلقه و نبوت عامه است (همو، ۱۴۱۹ق، ص ۱۷).

سه) فطرت واقع بین انسان به آسان‌ترین گونه می‌تواند به استدلال درباره توحید، نبوت و معاد بپردازد و آنها را با علم یقینی درک کند (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳). انسان به طور فطری در طی حیاتش برای دستیابی به سعادت می‌کوشد و همیشه سراغ اسبابی می‌رود که برای نیل به اهدافش تأثیرگذار

بوده و شکست‌ناپذیر هستند. انسان می‌خواهد زندگی‌اش مرتبط با چنین سببی باشد و آرامش درونی واقعی و یک زندگی به‌تمام‌معنا انسانی داشته باشد. در جهان طبیعت، سببی یافت نمی‌شود که شکست‌ناپذیر باشد و تنها خداوند است که اگر چیزی را اراده کند مغلوب نمی‌شود. بنابراین انسان به‌طور فطری در صدد است که روش زندگی‌اش با خداوند در ارتباط باشد. بنابراین خواست فطری انسان از بهترین دلایل برای اثبات توحید، نبوت و معاد است:

«خواست غریزی انسان یکی از بهترین دلایل است که اصول سه‌گانه دین (توحید، نبوت و معاد) را اثبات می‌کند؛ زیرا درک فطری که لازمه ساختمان ویژه انسان است، هرگز خطا نمی‌کند. انسان از ته دل جداً تکیه‌گاه واقعی برای سعادت خود و یا آسودگی مطلق یا یک زندگی به تمام‌معنای انسانی می‌خواهد و هرگز تا زنده است، از این فکر روگردان نمی‌شود؛ چنان‌چه سبب غیر مغلوبی «خدا» در جهان هستی وجود نداشت، انسان با نهاد بی‌آلایش خود به فکرش نمی‌افتاد و اگر راحتی و آرامش مطلق و غیر نسبی - که راحت و آرامش عالم آخرت است - نبود و اگر روش دینی - که از راه نبوت به ما رسیده - حق نبود، خواست آن در درون انسان نقش نمی‌بست» (همو، ۱۳۸۷/ب، ص ۵۰-۵۱).

۲-۲-۲. احکام دین فطرت

علامه طباطبایی به برخی قوانین دین که فطرت به آنها حکم می‌کند، اشاره کرده است که در این مجال چند نمونه را مطرح می‌کنیم:

یک) فطرت حکم می‌کند که قوانین فردی و اجتماعی باید براساس توحید تشریح شود (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۶۷).

دو) ارتباط میان مرد و زن از اموری است که طبیعت انسان اقتضای آن را دارد و دین اسلام که متناسب با فطرت است، آن را مجاز اعلام کرده است (همان، ج ۴، ص ۱۷۸-۱۷۹).

سه) براساس نظام جهان هستی و قانون خلقت، انسان به‌گونه‌ای خلق شده که می‌تواند هم از گیاهان و هم از حیوانات تغذیه کند. انسان دارای دندان‌های متنوعی است که برخی از آنها برای بریدن، برخی برای شکستن و برخی برای گاز گرفتن و آسیاب کردن هستند. وجود انواع دندان‌ها دلیل بر این است که انسان صرفاً گیاه‌خوار یا گوشت‌خوار نیست. همچنین قوه چشایی انسان از طعم گوشت‌ها لذت می‌برد و دستگاه گوارش انسان نیز به خوردن گوشت‌ها اشتها دارد. همه این امور موجب هدایت تکوینی انسان به حکم فطری حلیت خوردن گوشت حیوانات می‌شود. دین اسلام نیز که دین فطری است، به حلیت خوردن گوشت حیوانات حکم کرده است (همان، ج ۵، ص ۱۸۵-۱۸۶).

چهار) فطرت انسان وی را به شفقت و مهربانی با مخلوقات الهی و اصلاح مفاصل اجتماع دعوت می‌کند. یکی از ارکان دین حق نیز شفقت داشتن نسبت به مخلوقات خداست و دین انسان را دعوت می‌کند که از اموالش به فقرا و مساکین کمک کند (همان، ج ۱۷، ص ۹۳).

۳. کارکردهای متقابل دین فطرت و دین وحیانی

در بخش قبل به معرفی دین وحیانی و دین فطرت از دیدگاه علامه طباطبائی پرداختیم. در این بخش با تمرکز بر آراء ایشان به ارائه کارکردهایی که هر یک از دین فطرت و دین وحیانی در رابطه با یکدیگر دارند می‌پردازیم:

۳-۱. کارکرد دین فطرت در رابطه با دین وحیانی

دین فطرت نسبت به دین وحیانی دارای کارکردهای ذیل است:

یک) هدایت دین فطرت به دین وحیانی

یکی از منشأهای گرایش و هدایت انسان به دین وحیانی، هدایت دین فطرت است. توضیح اینکه اگر فطرت سالم باشد، انسان را به اعتقادات صحیح و ایمان به حق و انجام اعمال صالح هدایت می‌کند (همان، ج ۱۷، ص ۱۹۶). از این رو فطرتی که سالم است و حیات دارد، دین را با معارفی که در آن مندرج است تصدیق می‌کند (همان، ج ۱۸، ص ۳۵). هر فطرتی دین وحیانی را می‌پذیرد و آن را رد نمی‌کند؛ البته در صورتی که دین یا به سبب صفای قلبی (همان‌گونه که در پیامبران چنین است) و یا به سبب بیان قولی برای فطرت آشکار شود (همان، ج ۱، ص ۳۸۹). اینکه کافران نسبت به حق و توحید تنفر دارند به حسب طبع ثانوی آنهاست که به سبب ارتکاب گناهان کسب کرده‌اند، نه به حسب طبع اولیه که همان فطرتی است که خداوند در بشر آفریده است؛ زیرا اگر کافران به حسب طبع اولی از حق و توحید تنفر داشتند، مکلف به پذیرش آن نمی‌شدند (همان، ج ۱۸، ص ۱۲۳).

شواهدی که بر گرایش فطری انسان به سوی دین وحیانی، به‌ویژه خداوند دلالت می‌کنند عبارتند از:

۱. انسان‌ها اقرار به خدای یگانه در زمان سختی‌ها و قطع امید از اسباب ظاهری را در جانشان به‌طور ضروری می‌یابند و در این زمینه انسان اولیه و انسان امروزی تفاوتی ندارند. این امر شاهی است بر اینکه دین توحید فطری است (همان، ج ۷، ص ۹۱).

۲. آیاتی مانند «قُلْ مَا يَعْزُبُ عَنْكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (الفرقان (۲۵)، (۷۷) و «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ إِلَٰهَةٌ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ» (الأنعام (۶)، (۴۱) و «قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ

تُشْرِكُونَ» (الأنعام، ۶، ۶۳) دلالت دارند که انسان به طور غریزی و فطری برای رفع نیازهایش خداوند را می‌خواند و از او می‌خواهد که حاجاتش را برآورده کند. اگرچه در زمانی که غرق در نعمت و رفاه است به اسباب ظاهری دل می‌بندد و برای خداوند شریکانی قرار می‌دهد و اوضاع بر او مشتبه شده و می‌پندارد که خداوند را نخوانده و از او حاجاتش را نطلبیده است. اما این پنداری باطل است؛ زیرا انسان به طور فطری از خداوند حاجاتش را می‌خواهد و فطرتی که خداوند برای انسان خلق کرده است، قابل تبدیل نیست. شاهد بر این مدعا این است که وقتی انسان دچار سختی و بلا شد و اسباب عادی از کار افتاد، مشاهده می‌کند که شریکان و شفیعیان ساختگی تأثیری ندارند و فقط خداوند است که می‌تواند نیازش را تأمین کند و دعایش را مستجاب کند. در این صورت، انسان به توحید فطری رجوع می‌کند و اسباب عادی و ظاهری را فراموش می‌کند و رو به سوی پروردگار کریمش می‌کند. اگرچه ممکن است پس از برآورده شدن حاجتش دوباره خدا را فراموش کند و برای خدا شریک قرار دهد (همان، ج ۲، ص ۳۴).

آیه «و إذا غشیهم موج کالظلل دعوا الله مخلصین له الدین» (لقمان، ۳۱، ۳۲) بیانگر نمونه‌ای از رجوع فطری انسان به خداست و اشاره دارد که وقتی امواج دریا مانند پاره‌های ابر از هر سو انسان را احاطه کرد، وی از همه چیز قطع امید می‌کند و تنها به خدا توجه می‌کند و درحالی که دینش را برای خدا خالص کرده، وی را برای نجاتش می‌خواند. این امر دلالت دارد که انسان فطرت توحیدی دارد و فطرتش وی را به توحید هدایت می‌کند (همان، ج ۱۶، ص ۲۳۷).

۳. دغدغه بشر این است که سراغ دین و اعتقادی برود که مطابق با واقعیت است و بدیهی است که واقعیت برای خداوند است. از سوی دیگر، «هدایت صحیح» هدایتی است که با نظام خلقت و هستی سازگار باشد و خلقت و هستی نیز به دست خداست. بنابراین آن چیزی که با فطرت انسان سازگار است دین الهی می‌باشد (همان، ج ۷، ص ۱۴۴).

به بیان دیگر، «لزوم پیروی از حق» از جمله اموری است که در فطرت انسان ریشه دارد و عقل هم به آن حکم می‌کند. شاهد بر این مدعا این است که حتی اگر انسان به جهت اشتباه یا شبهه یا هوای نفس در عملی از حق منحرف شد و سراغ غیر حق رفت، بدین دلیل است که آن را حق پنداشته و امر بر وی مشتبه شده است. از این رو عذر می‌آورد که آن عمل را حق پنداشته است. بنابراین پیروی از حق بدون قید و شرط لازم است. با توجه به نکات پیش گفته، پیروی از هدایت‌کننده به حق به دلیل حقی که نزدش است لازم است و باید وی را بر کسی که به حق هدایت نمی‌کند - یا به غیر حق هدایت می‌کند - ترجیح داد؛ زیرا پیروی از هادی به حق، پیروی از خود حقی است که با وی است و وجود پیروی از حق ضروری است.

مشرکان به شریکانی باور دارند که به حق هدایت نمی‌کنند؛ زیرا مشرکان یا جماداتی فاقد حیات

(مانند بت‌ها) را شریکان خدا تلقی می‌کنند یا موجودات زنده‌ای مانند فرشتگان، ارباب انواع، جن‌ها یا طاغوت‌ها (مانند فرعون‌ها و نمرودها) را شریکان خدا می‌پنداشتند که مالک سود و زیان، مرگ و حیات و حشرشان نیستند. اما خداوند متعال هدایت به حق می‌کند؛ زیرا همه موجودات را به مقاصد تکوینی و نیازمندی‌هایی که برای بقا به آنها محتاج هستند، هدایت می‌کند و انسان‌ها را با ارسال پیامبران، انزال کتاب‌های آسمانی و تشریح شرایع به سعادت حیات و بهشت و مغفرت دعوت می‌کند (همان، ج ۱۰، ص ۵۶-۵۷).

۴. حقیقت انسان طبیعی که ذات انسان به حسب ترکیب طبیعی‌اش اقتضای آن را دارد، مستدعی این است که وی در برابر مبدأ غیبی که ایجاد، ابقا و به سعادت رساندنش وابسته به آن است، خاضع باشد و شئون حیاتش را با قوانینی که در جهان هستی حاکم هستند وفق دهد. این امور در حقیقت همان دین اسلام است که قرآن و سایر کتاب‌های آسمانی - که بر پیامبران نازل شده است - به آن دعوت می‌کنند؛ زیرا دین اسلام همان تسلیم خدا شدن در زمینه سنت جاری باری تعالی در تکوین است که تشریح الهی نیز مبتنی بر آن می‌باشد. چنین تسلیمی موجب می‌شود انسان حیاتش را با قوانین جهان تکوین تطبیق دهد و عاملی است برای اینکه انسان به جایگاهی نائل شود که نوع انسان طالب آن است و موجب می‌شود انسان، انسانی طبیعی شود (همان، ج ۸، ص ۲۹۹).

۵. خلقت انسان مجهز به امکاناتی است که وی را به اعتقاد و عمل هدایت می‌کند. توضیح اینکه سعادت هر موجود و کمال آن در گرو آثار و اعمالی است که با ذاتش و قوا و ابزارهایی که مجهز به آنها شده، متناسب و سازگار باشد. بنابراین سعادت و تکامل انسان در گرو پیروی از دین الهی است که شیوه زندگی فطری است (همان، ج ۲۰، ص ۱۲۴). خداوند متعال نیز در قرآن مجید با آیاتی چون «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (الروم (۳۰)، ۳۰) و «ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ» (عبس (۸۰)، ۲۰)، دین را امری فطری معرفی کرده که خلقت تبدیل‌ناپذیر انسان به سوی آن می‌خواند (همان، ج ۱۳، ص ۱۹۰).

۶. از جهت وجودی و تکوینی همه موجودات دارای عقل و شعور (از جمله انسان‌ها) تسلیم خداوند هستند. بنابراین در تشریح نیز باید تسلیم خدا باشند. در نتیجه انسان‌ها باید دین اسلام را بپذیرند؛ چون مبتنی بر فطرت است (همان، ج ۳، ص ۳۳۶).

دو) ابتناء آموزه‌های دین و حیوانی بر آموزه‌های دین فطرت

اسلام دینی است که به تصریح کتاب و سنت براساس فطرت استوار است (همو، ۱۳۸۸/ب، ص ۱۵۱). شریعت اسلام به اصل یا اصولی کلی منتهی می‌شود که فطرت به آنها هدایت می‌کند و هر

عملی که موافق با فطرت می‌باشد اسلام به آن امر کرده و هر عملی که مخالف با فطرت می‌باشد از آن نهی کرده است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۱۳). از این رو تمام معارف و شرایع دین مبتنی بر فطرت الهی هستند (همان، ج ۷، ص ۳۴۷).

به طور کلی هر دینی از ادیان که دارای کتاب است، در هر عصری که نازل شده باشد متناسب با میزان استعداد مردم آن زمان، مشتمل بر طریقه فطرت است. دلیل این مدعا آیات قرآنی مانند آیه «فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (الروم، ۳۰)، و آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران، ۳)، (۱۹) است که دلالت دارد دین حاکم بر جوامع بشری و آن شریعتی که تمامی حوائج زندگی بشر را تأمین می‌کند منطبق بر فطرتی است که خداوند بشر را بر طبق آن خلق کرده و تغییرپذیر نیست (همان، ج ۸، ص ۲۹۹).

آیاتی مانند «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس، ۹۱)، (۷-۸) نیز دلالت دارند که کمال نفس انسانی در این است که به طور فطری گناه را از تقوی تشخیص دهد. بنابراین دین و حیانی که همان تسلیم خدا شدن است، چیزی را از انسان می‌خواهد که فطری نفس وی است (همان، ج ۲۰، ص ۲۹۸).

نتیجه اینکه براساس آیات مزبور، برنامه کامل اسلام همان شرایع و قوانینی است که فطرت انسان وی را به سوی آنها هدایت می‌کند (همو، ۱۳۸۸/الف، ص ۸۶):

«پایه تکیه گاه قوانین «شریعت» اسلام فطرت و آفرینش مخصوص انسان است نه دل خواه اکثریت افراد (نصف به علاوه واحد). خدای متعال می‌فرماید: "در پذیرش دین معتدل اسلام استوار باش؛ دینی که مطابق آفرینش است که خدا مردم را براساس آن آفریده و آفرینش خدایی قابل تغییر و تبدیل نیست"» (همو، ۱۳۸۸/ج، ج ۲، ص ۲۹۷).

علت انطباق احکام الهی بر فطرت انسان این است که خداوند انسان‌ها را بیهوده نیافریده است. بلکه آنها را به خاطر غایات الهی و هدف‌های کمالی آفریده و از آغاز ایجاد انسان‌ها، خلقت و فطرتشان را به اسباب و ابزارهایی که متناسب با حرکت به سوی این اهداف هستند مجهز کرده است که با به کار بستن آنها می‌توانند به آن اهداف برسند و از میان راه‌هایی که منتهی به آن اهداف می‌شود راهی را که پیمودنش برای انسان‌ها ممکن و آسان باشد برایشان انتخاب کرده و به سوی آن هدایتشان نموده است. هیچ انسانی نمی‌تواند به کمالی که برایش مهیا شده برسد، مگر از طریق صفات و اعمالی که خودش باید کسب کند. از این رو دین که مشتمل بر قوانین ناظر به صفات و اعمال اکتسابی است باید با نظام خلقت و فطرت منطبق باشد؛ چون فطرت هدف‌هایش را فراموش نمی‌کند و با هدفی



دیگر اشتباه نمی‌کند و به انجام هیچ کاری دستور نمی‌دهد و از انجام هیچ عملی نهی نمی‌کند، مگر به‌خاطر آن نیروها و ابزارهایی که به او داده شده است؛ نیروها و ابزارهایی که به هدف نهایی و کمال واقعی موجود دعوت می‌کند؛ مثلاً چون انسان مجهز به دستگاه گوارش و تولیدمثل است، حکم حقیقی اش در دین فطرت این است که غذا بخورد و ازدواج بکند، نه اینکه چون مرتاضان هند و راهبان مسیحی از آن پرهیز کند.

همچنین از آنجاکه طبع بشر مقتضای اجتماعی زیستن و همکاری در زندگی است، حکمش این است که در زندگی با سایر مردم مشارکت نموده، از اجتماع جدا نگردد و به وظایف اجتماعی اش عمل کند. به همین منوال سایر خصایص وجودی انسان احکامی متناسب با خودش را اقتضا دارد (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۸۵).

به‌عبارت دیگر، دین فطرت به این معناست که معارف و شرایع دین باید مبتنی بر خلقت انسان و نوع وجود وی باشند که قابل تغییر و تبدل نیست؛ زیرا دین طریقه‌ای است که به هدف رسیدن به سعادت حقیقی باید پیموده شود و سعادت حقیقی آن غایت مطلوبی می‌باشد که شیء بر حسب ترکیب وجودی اش و مجهز شدنش به وسایل نیل به کمال، آن را واقعاً در جهان خارجی طلب می‌کند. محال است که سعادت انسان یا هر یک از مخلوقات به چیزی باشد که متناسب با خلقتش نیست یا برخلاف خلقتش است؛ مانند اینکه انسان با ترک غذا خوردن، ازدواج نکردن و ترک معاشرت و اجتماع به سعادت برسد، درحالی که این امور برخلاف تجهیزاتی است که خلقت انسان از آن بهره‌مند است. یا اینکه انسان با پریدن مانند پرندگان یا با زندگی در اعماق دریاها به سعادت برسد، درحالی که خلقت او مجهز به وسایل لازم برای این امور نشده است. بنابراین دین حق آن دینی است که قوانینش با فطرت انسان متناسب باشد و محال است خداوند انسان یا هر مخلوق دیگری را که مکلف به دین است، به هدفی هدایت کند که موافق با خلقتش نباشد یا مجهز به وسایل لازم برای سلوک به سوی آن غایت نشده باشد. پس دین حق فقط اسلام است که همان خضوع در برابر خداوند است که خلقت و وجود انسان، وی را به آن هدایت می‌کند (همان، ج ۷، ص ۱۹۲).

در این مجال به بیان نمونه‌هایی از آموزه‌های دین وحیانی می‌پردازیم که مبتنی بر دین فطرت می‌باشد:

۱. یکی از نیازهای انسان، توالد و تناسل و افزایش نسل است و خلقت الهی نیز دو قسم مرد و زن را در انسان‌ها قرار داده است. چون دین اسلام متناسب با فطرت انسان است، به ازدواج دستور داده است^۱ (همو، ۱۳۸۷/ب، ص ۳۳۱).

۱. علامه طباطبائی براساس اطلاق آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا

۲. حکم ارث یکی از احکام شریعت اسلام است که مانند سایر احکام فطری اسلامی مبتنی بر اساس و ریشه تکوینی و خارجی است (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۱۰). توضیح اینکه ارتباطات انسانی که خاستگاهش رجم می‌باشد از امور فطری است و چون امور فطری مربوط به خلقت انسان است ثابت می‌باشد. احکام ارث نیز براساس رجم تشریح شده و احکامی مانند ارث بردن فرزندخوانده ملغی شده است؛ چون طبق نگرش اسلام، پایه حقی که احکام و قوانین انسانی باید مبتنی بر آن وضع شوند فطرتی است که انسان‌ها طبق آن خلق شده‌اند و این فطرت الهی قابل تبدیل نیست (همان، ج ۴، ص ۲۲۶).

۳. فطرت انسان حکم می‌کند که انسان باید از خودش دفاع کند و به مقابله با دشمنی پردازد که می‌خواهد منافع حیاتی وی را تصاحب کند. در دین اسلام نیز که متناسب با حکم فطرت است، حکم جهاد تشریح شده است تا انسان‌ها را به مقابله با دشمنان حق و عدالت دعوت کند (همو، ۱۳۸۷/ب، ص ۳۵۰-۳۵۱).

سه) تأمین جاودانگی و ثبات و جهانی بودن دین و حیانی به دلیل ابتناء آن بر دین فطرت
به نظر علامه طباطبایی، علت ثبات و جهانی بودن دین و حیانی این است که مبتنی بر فطرت انسان و آموزه‌های فطری می‌باشد. توضیح اینکه انسان دارای فطرت خاصی است که وی را به سنتی ویژه در زندگی و راهی معین و دارای غایت مشخص هدایت می‌کند که حتماً باید آن را بپیماید؛ چون انسانی که در عالم دنیا زندگی می‌کند نوع واحدی است و امور مفید و مضر برای انسان‌ها با نظر به ساختارشان که مرکب از روح و جسم است یکسان است. از این‌رو انسان از جهت انسان بودنش دارای سعادت و شقاوت واحدی است. بنابراین ضرورت دارد برای راهنمای عملش، سنت واحد

▶ کَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء (۴)، ۱) بر آن است که نسل موجود از انسان‌ها فقط به حضرت آدم و حوا منتهی می‌شود و هیچ مرد و زن دیگری مبدأ نسل بشر نبوده است. از این‌رو پسران آدم و حوا با دخترانشان ازدواج کرده‌اند. ممکن است اشکال شود که چنین ازدواجی خلاف فطرت است؛ از این‌رو در شرایط پیامبران ممنوع شده است. بنابراین نمی‌توان پذیرفت که چنین ازدواجی میان پسران و دختران آدم و حوا واقع شده است. علامه در پاسخ به این اشکال می‌گوید فطرت از جهت تنفرش از این‌گونه ازدواج، آن را نفی نمی‌کند. بلکه چون منجر به شیوع فحشاء و منکر و بطلان غریزه عفت در جامعه بشری می‌شود، چنین ازدواجی را زشت می‌داند. امروزه چنین مفاسدی بر این‌گونه ازدواج در جامعه جهانی مترتب می‌شود. اما در زمانی که فقط آدم و حوا و دختران و پسران آنها زندگی می‌کردند و مشیت الهی به تکثیر نسل بشر تعلق گرفته بود چنین مفاسدی بر ازدواج خواهر و برادر مترتب نمی‌شد. دلیل بر اینکه فطرت از جهت نفرت غریزی چنین ازدواجی را نفی نمی‌کند این است که این‌گونه ازدواج طبق نقل تاریخ، سالیان طولانی در میان مجوس رایج بوده است و به‌طور قانونی در روسیه [کمونستی] (به‌طوری که نقل شده) و نیز به‌طور غیر قانونی، یعنی به‌عنوان زنا در اروپا انجام می‌شود. نتیجه اینکه: چون حکم تشریحی تابع مصالح و مفاسد است قابل تغییر می‌باشد. بنابراین چون در زمان حضرت آدم، ازدواج برادر و خواهر مفاسد مزبور را نداشته است، به جهت ضرورت تکثیر نسل بشر، حکم اباحه چنین ازدواجی تشریح شده است. اما در زمان‌های بعد، چون نیازی به چنین ازدواجی نبود و اباحه آن منجر به شیوع فحشاء در جامعه می‌شد، تحریم شده است.

ثابتی باشد و هدایت‌کننده واحد ثابتی که همان فطرت و نوع خلقتش است، وی را به آن سنت هدایت کند. به همین دلیل خداوند پس از عبارت «فَطَّرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»، عبارت «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم (۳۰)، ۳۰) را بیان فرمود (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۷۸-۱۷۹).

به عبارت دیگر، دین وحیانی اسلام مشتمل بر قوانینی است که با فطرت انسان تناسب دارد. تا زمانی که انسان انسان است، فطرت وی در هر زمان و در هر مکان و با هر وضعی که داشته باشد ثابت است. بنابراین تعالیم اسلامی که راه حقیقی زندگی انسان را نشان می‌دهد نیز چون با فطرت انسان هماهنگ است تغییر نمی‌کند (همو، ۱۳۸۸/ج، ص ۵۸-۵۹).

به بیان دیگر، اگرچه شرایع الهی از جهت گستره‌شان که ناشی از اجمال و تفصیل آنها به جهت کمی و زیادی استعداد امت‌ها می‌باشد مختلف شده، اما همگی در توحید فطری و عبودیت - که ساختار انسان بر حسب نوع خلقتش به آن هدایت می‌کند - مشترک هستند. به بیان دیگر، فطرت و خلقت خاص بشر که نیازهای حیاتی‌اش را درک می‌کند، اعتقادات، اخلاقیات و اعمال صالح و مؤثر در تأمین سعادت را به انسان الهام کرده و به دین حنیف الهی دعوت می‌کند. این امر در زمان‌ها و اوضاع مختلف ثابت است و دچار تغییر و تبدل نمی‌شود؛ چون مبتنی بر فطرت تکوینی است که تغییر نمی‌کند. توضیح اینکه خلقت انسان به گونه‌ای دچار تبدل و تغییر نمی‌شود که موجب تبدل مبادی شعور و اراده انسان شود؛ چون حواس ظاهری انسان، احساسات و عواطف باطنی وی و عقل فطری که مبدأ قضاوت و حکم‌کردن در انسان است پیوسته به حسب اصول، به منوال واحد عمل می‌کنند. شاهد بر این مدعا این است که انسان‌ها مشترک هستند در اینکه همواره نیازشان به غذا، نوشیدنی، لباس، مسکن و ازدواج را احساس می‌کنند و به آنچه موجب آسایش آنهاست میل دارند و از آنچه موجب درد و زیان آنان است، نفرت دارند و آرزوی خوشبختی در زندگی را دارند و از بدبختی و بدعاقبتی هراس دارند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۴۷-۲۴۸):

«دین اسلام معارف و مقررات خود را روی پایه آفرینش گذاشته و نیازمندی‌های انسان را منظور داشته [و] به رفع آنها می‌پردازد و فطرت و ساختمان انسان نیز در همه افراد مختلف و نژادهای متفاوت و زمان‌ها یکسان است؛ زیرا بدیهی است که جامعه انسانی از خاور گرفته تا باختر، یک خانواده نوعی است. یعنی همه از نوع انسانند و بزرگ و کوچک، مرد و زن، دانا و نادان، سفیدپوست و سیاه‌پوست و ... اعضا و افراد این خانواده هستند و در اصول و ارکان ساختمان انسانی شریکند و نیازمندی‌های افراد مختلف و نژادهای متفاوت مشابه است و آیندگان بشر نیز فرزندان و زادگان همین خانواده‌اند و قطعاً وارث حوایج و نیازمندی‌های اینان می‌باشند. در نتیجه اسلام آیینی است که به رفع نیازمندی‌های واقعی و فطری انسان می‌پردازد و برای همه کافی و برای همیشه زنده خواهد بود» (همو، ۱۳۸۷/ب، ص ۵۴).

۲-۳. کارکردهای دین و حیانی در رابطه با دین فطرت

به نظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه، دین و حیانی نسبت به دین فطرت کارکردهای مؤثری دارد که عبارتند از: یک) نقش دین و حیانی در شناساندن تعالیم دین فطرت به بشر و مستقر کردن آنها در اجتماع

اگرچه در فطرت انسان گنجینه‌هایی از معارف و حقایق به ودیعه نهاده شده است، اما عشق انسان به بهره‌مندی از لذت‌های مادی و غریزه بهره‌کشی از هر چیز برای دست‌یابی به تمایلات نفسانی و اشتغال به اموری که هواهای نفسانی به آنها دعوت می‌کنند مجالی برای انسان باقی نمی‌گذارد تا به سراغ جست‌وجو و کشف معارف مدفون شده در فطرتش برود و طبق آن معارف فطری در مسیر زندگی اش حرکت مداوم داشته باشد؛ به‌ویژه اگر مادی‌گرایی بر جامعه سیطره یافته باشد. بنابراین نیاز به دین و حیانی است تا معارف الهی، اخلاق فاضله و شرایع و قوانینی را که موجب نظم یافتن اجتماع و تعدیل آن و ریشه‌کنی اختلافات اجتماعی می‌شود را به انسان‌ها بشناساند و آنها را در عمل به منصفه ظهور برساند و در جامعه تثبیت کند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۶).

دو) نقش دین و حیانی در تشریح آموزه‌های دین فطرت

فطرت انسان وی را به کار خیر و اطاعت خداوند برمی‌انگیزد و از بدی و معصیت باز می‌دارد. به‌عبارت دیگر، فطرت انسان را به عدل و استقامت دعوت می‌کند و از ظلم و انحراف از حق نهی می‌کند. از این‌رو در صورتی که فطرت انسان سالم باشد، عدالت‌ورزی در باره خودش و دیگران را نیکو می‌شمرد و ظلم به خودش و دیگران را قبیح می‌داند. دین الهی نیز که توسط پیامبران تبلیغ می‌شود، این احکام فطرت را تأیید می‌کند و تفصیلاتش را برای انسان شرح می‌دهد (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۷۳).

سه) نقش دین و حیانی در تعدیل آموزه‌های دین فطرت

فطرت انسان وی را به اموری مانند جمع مال و تأمین غذا، نوشیدنی، لباس و اسباب ازدواج دعوت می‌کند. دین و حیانی اسلام هم که براساس فطرت تشریح شده است، به این امور فطری توجه کرده و آنها را تعدیل و محدود به حدودی می‌کند که صلاح حیات بشر اقتضا دارد و آنچه را که بشر در زندگی اش نیازی به آن ندارد و موجب خلل و فساد در زندگی می‌شود حذف می‌کند (همان، ج ۴، ص ۱۷۵).

۳-۳. نقش دین و حیانی در تأیید و احیای آموزه‌های دین فطرت

دین اسلام دین فطری است و به احیای آثار فطرت که جهالت بشری آنها را میرانده، اهتمام دارد. از این‌رو دین اسلام، آن چیزی را که خلقت به آن هدایت کرده و فطرت به آن حکم می‌کند مباح اعلام کرده است. به‌عنوان نمونه، اسلام در تشریحش «حلیت خوردن گوشت حیوانات» را که فطرت

به آن حکم می‌کند احیاء نموده است؛ همان‌گونه که احکام دیگری را که واضع تکوین وضع کرده، احیاء کرده است (همان، ج ۵، ص ۱۸۵-۱۸۶)؛ مثلاً فطرت حکم می‌کند که قوانین فردی و اجتماعی باید براساس توحید تشریح شود (همان، ج ۲، ص ۶۷). پیامبران نیز نوع انسان را دعوت می‌کنند که هم از جهت فردی و هم از جهت اجتماعی براساس توحید - که فطرت بشر به آن حکم می‌کند - سیر کنند. اعتقاد به توحید به لزوم منطبق ساختن اعمال فردی و اجتماعی با تسلیم بودن در برابر خدا، بسط عدالت (یعنی گسترش تساوی در حقوق مربوط به حیات) و به آزاد بودن در اراده و عمل صالح حکم می‌کند. این امور تحقق نمی‌یابد مگر وقتی که ریشه‌های اختلاف، یعنی مطالبات ناحق، استثمار مستضعفان و به بردگی کشاندن آنها توسط زورمندان قطع شود و عبودیت، الوهیت و حکم کردن منحصر در خداوند دانسته شود. بنابراین دین فطری توحیدمحور، آن دینی است که تجاوزکاری و فساد را نفی کند و مظالم و سلطه‌گری‌های ناحق را که ویرانگر اساس سعادت و مخرب بنیان حق و حقیقت است نپذیرد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به چنین مطلبی اشاره کرده است: «آگاه باشید که زمان دور خود را زد و همان شکلی را به خود گرفت که در آغاز خلقت داشت؛ آن روز که خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید». گویی منظور پیامبر اکرم این بوده که مردم مانند روزگار اول خلقت، به حکم فطرت خود برگشتند؛ چون سیره اسلام (تسلیم شدن در برابر خدا) را در بین خود مستقر کردند (همان، ج ۳، ص ۲۴۸-۲۴۹).

به عبارت دیگر، مقصود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله این است که امروز که دین خدا مسلط گشته است، زمانه به حالت اولش برگشت؛ چون احکام دین مطابق با فطرت و خلقت عالم است و اگر دین خدا بر اعمال مردم حاکم شود، در حقیقت مردم آن وضعی را که بر حسب نظام خلقت باید داشته باشند دارا خواهند شد (همان، ج ۹، ص ۲۷۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه، دین به دین فطرت و دین وحیانی تقسیم می‌شود. دین فطرت مشتمل بر اعتقادات و احکامی است که فطرت به آنها رهنمون می‌شود و دین وحیانی آموزه‌هایی اعتقادی و عملی است که از سوی خداوند تشریح شده و توسط پیامبران به بشر ابلاغ شده است. دین فطرت و دین وحیانی دارای متقابلی دارند؛ بدین شرح که اعتقادات و احکام دین فطرت مبنای تشریح تعالیم دین وحیانی است و دین فطرت، دین وحیانی را تصدیق کرده و به سوی آن هدایت می‌کند. همچنین دین فطرت، جاودانگی تعالیم دین وحیانی و جهانی بودن آنها را تضمین می‌کند. دین وحیانی نیز در شناساندن آموزه‌های دین فطرت، تشریح و تفصیل آنها، تعدیل اقتضانات دین فطرت و تأیید و احیای اعتقادات و احکام دین فطرت نقش مهمی بر عهده دارد.

کتاب‌نامه

۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة (ج ۶). چاپ سوم. با حاشیه و تشریح علامه طباطبائی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: مکتبه النشر الاسلامی.
۳. _____ (۱۳۸۸/الف). قرآن در اسلام. چاپ سوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۴. _____ (۱۳۸۸/ب). شیعه در اسلام. چاپ پنجم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۳۸۸/ج). بررسی‌های اسلامی (ج ۱ و ۲). چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۸۷/الف). اصول فلسفه رئالیسم. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۷. _____ (۱۳۸۷/ب). تعالیم اسلام. با تحقیق هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۴۱۹ق). الرسائل التوحیدیة. بیروت: مؤسسه النعمان.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۳). چاپ نهم. تهران: انتشارات صدرا.
۱۰. یوسفیان، حسن (۱۳۹۱). کلام جدید. چاپ پنجم. تهران: سمت.



دیدگاه علامه طباطبایی درباره اصالت وجود و سازگاری آن با نظریه حرکت جوهری^۱

محمدجعفر جامه بزرگی^۲

چکیده

اصالت وجود پایه و رکن اساسی حکمت متعالیه است که تمام ابتکارات ملاصدرا نتیجه مستقیم آن است. تقریرهای مختلف ملاصدرا از اعتباریت ماهیت منجر به شکل گیری طیفی از تفاسیر مختلف از سوی پیروان حکمت متعالیه شده است. مقاله در چهار گام به بررسی تفسیر صحیح از نقش و جایگاه ماهیت پرداخته است. در گام اول، محل نزاع در اصالت وجود یا اصالت ماهیت روشن شده است. در گام دوم، با پذیرش اصالت وجود، تفاسیر مختلف از جایگاه ماهیت بررسی شده است. گام سوم تأثیر تفاسیر مختلف از اصالت وجود بر نظریه حرکت جوهری را بر عهده داشته است. گام چهارم نیز نشان می دهد که اساساً نظریه حرکت جوهری کدام تفسیر را پشتیبانی و تأیید می کند. یافته های مقاله براساس روش توصیفی - تحلیلی نشان می دهد که در مسأله اصالت وجود، اعتباری بودن ماهیت به معنای سَرایی بودن است که تفسیر علامه طباطبایی است. به نظر می رسد نظریه حرکت جوهری ضمن تأیید این تفسیر سازگاری بیشتری با آن دارد. برخی محققان چنین پنداشته اند که پذیرش تفسیر علامه طباطبایی به نوعی نفی ذات گرای و افتادن در ورطه ایده آلیسم و چه بسا نومیالیسم است. اما باید دانست که: اولاً در این تفسیر وجود خارجی کلی طبیعی نه تنها نفی نشده است، بلکه سازگاری بیشتری با مبانی اصالت وجود دارد. ثانیاً تعامل ذهن با واقع عینی نشان می دهد که ماهیت صرفاً بر ساخته ذهن نیست، بلکه به سبب وجود منشأ انتزاع حقیقی، حکایت واقعیت خارجی است.

واژگان کلیدی: اصالت وجود، حرکت جوهری، طباطبایی، ماهیت، ملاصدرا.

۱. این مقاله در کنگره بین المللی علامه طباطبایی پذیرش شده است.

mj.jamebozorgi@gmail.com

۲. استادیار و عضو هیئت علمی موسسه حکمت و فلسفه ایران

مقدمه

اصالت وجود - مهم‌ترین اصل حکمت صدرایی - مبنای هر نظریه‌ای برای ملاصدراست. اما آنچه از دیدگاه پیروان ملاصدرا درباره اصالت وجود فهمیده می‌شود، یک تفسیر واحد نیست. اختلاف تفاسیر گویای این نکته است که به دست آوردن تصویری درست از اصالت وجود امری مشکل است؛ اینکه ما کدام تفسیر از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت را بپذیریم به نحو اساسی بر تفسیر و تصویر ما از بسیاری از نتایج مترتب بر آن تأثیر خواهد گذاشت. بنابراین اگر مسأله اصالت وجود تاب تفاسیر متفاوتی را داشته باشد، آنگاه نظریه حرکت جوهری به عنوان محصول و برآیند مستقیم این اصل به همراه تشکیک در حقیقت عینی وجود است و همچنین از چنین ظرفیتی برای تفاسیر مختلف برخوردار است. به نظر می‌رسد ملاصدرا بر اساس پژوهش‌های خود در مبانی عرفان نظری، و از سوی دیگر مطالعات دقیق در آراء متکلمان و حکمای پیشین، دو نحو اصالت وجود را پیشنهاد داده است:

اول، اصالت وجود بر مبنای دیدگاه فلاسفه پیشین؛ به‌ویژه ابن سینا. در این دیدگاه، اصل تمایز وجود - ماهیت نقش اساسی را ایفا می‌کند. بر اساس این اصل، یکی از دو مفهوم وجود و ماهیت واقعیت خارجی را پر کرده و دیگری نقشی بالتبع یا بالعرض دارد. در دیدگاه اول، اعتباری بودن ماهیت - حال چه به صورت تبعی بودن و چه به صورت بالعرض بودن - به این معناست که اگر چه منشأیت اثر از آن وجود است، اما ماهیت به واسطه وجود بهره‌ای از حقیقت دارد. دیدگاه دوم، متمایل به دیدگاه عرفاست. این دیدگاه مبتنی بر دوگانه حق و باطل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۸). بر این اساس وجود خداوند حق و ماسوای او باطل است. بنابراین همه موجودات در برابر ذات هستی مطلق فاقد اثر بوده و بر همین اساس ماسوی الله همگی اعتبار به معنای مجاز و سراب هستند و چیزی جز نمود و ظهور آن حقیقت یگانه نخواهند بود. به تعبیر رساتر، اصالت صرفاً از آن حقیقت ذات باری است و ماسوای او تنها نمودها و ظهور اویند و هیچ بهره‌ای از هستی ندارند. بنابراین اعتباری بودن ماهیت، اعتبار اعتبار است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۲۳۴).

مسأله جاری در این تحقیق دو موضوع را به عنوان مقدمه مطرح می کند؛ نخست طرح دقیق محل نزاع در مسأله اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و دوم تحقیق در یافتن جایگاه ماهیت در نظام هستی شناسی حکمت متعالیه. با روشن شدن این دو مقدمه، مسأله چنین مطرح می شود که: با توجه به تفاسیر مختلف از اصالت وجود، نظریه حرکت جوهری با کدام تفسیر سازگارتر است. فرض مقاله این است که اصالت وجود به شکلی که در آثار علامه طباطبائی مطرح شده است دقیق ترین تفسیر است. بنابراین ماهیت هیچ شأن هستی شناسانه ای ندارد. از این رو باید از حرکت جوهری به حرکت وجودی تعبیر نمود. اشکالاتی نیز به این تفسیر وارد شده است که در پایان مقاله به آنها پاسخ داده خواهد شد.

۱. مسأله اصالت وجود

می دانیم که بحث از وجود مطلق و احوال کلی موجود و بازشناسی امور حقیقی از غیر حقیقی، وظیفه ای است که فلسفه عهده دار آن است. بنابراین فلسفه هستی شناسی محض است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۰). هستی شناسی در فلسفه اسلامی با ورود مسأله تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، راه خود را از فلسفه یونانی (به نحو اعم) و از فلسفه ارسطویی (به نحو اخص) جدا کرد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۵۳). در واقع ابن سینا با طرح قاعده کل ممکن زوج ترکیبی هدفی دوسویه، یعنی تعیین ساحت واجب و تحدید همه موجودات امکانی را دنبال می کرد (ذیحی، ۱۳۸۳، ص ۶). بنا بر نظریه فیض، خداوند مفیدالوجود است و از آنجا که واجب الوجود «وجود مطلق» است و مفیض غیر از مفاض است، بنابراین متعلق فیض ضرورتاً امری محدود است. ابن سینا این حدود وجودی را با مفهوم ماهیت نشان داده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۳۷). خواجه طوسی در شرح اشارات نشان می دهد:

اولاً آنچه از مبدأ صادر می شود ضرورتاً هویتی مغایر با ذات الهی دارد. ثانیاً امر مغایر دارای دو حیثیت معقول است؛ اولی همان حیثیت صادر شده که مسمی به وجود است و دومی ماهیت (همان امری که ملازم با وجود معلول است). ثالثاً ماهیت در واقع خارجی تابع وجود است (هرچند در تحلیل عقلی بالعکس است)؛ زیرا اگر از مبدأ وجودی صادر نشود، ماهیت مصداق و موضوعیتی نخواهد داشت (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۶).

روشن است که این مقدار از مسأله (یعنی تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و همین طور تقدم عینی و متافیزیکی وجود بر ماهیت) در دیدگاه ابن سینا منعکس شده بود. بنابراین پرسشی که در اینجا مطرح می شود آن است که "ملاصدرا اصالت وجود را در پاسخ به کدام پرسش فلسفی و برای حل چه منازعه ای مطرح نمود؟" به نظر سبزواری، امر محل نزاع و اختلاف این است که آیا ماهیت

(به معنای کلی طبیعی) بعد از جعلِ جاعل خودش بالاصاله موجود می‌شود و وجود واسطه در ثبوت آن است یا اینکه موجودیتِ بالعرض خواهد داشت و وجود واسطه در عروض است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۸)؟ از همین جا روشن می‌شود که:

اولاً نزاع در اصالت وجود یا ماهیت نزاع لفظی نیست. ثانیاً محل نزاع در اصالت یا عدم اصالت، مفهوم مجرد از هو نوع تحصیل و تعیین نیست، بلکه محل نزاع همان ماهیت موجود در خارج است؛ یعنی ماهیت به حمل شایع، نه ماهیت به حمل اولی.

آیا پس از آنکه ماهیت به علت منتسب می‌شود و حیثیتی زاید بر ذات خود را کسب می‌کند و در پرتو آن شایسته حمل موجود بر آن می‌گردد، پس از این جریان و کسب چنین حیثیتی، خود ماهیت در خارج اصیل می‌شود؛ به طوری که تمام آثار و خواص از آن ماهیت باشد؟ یا اینکه اصیل خود آن حیثیت عارضه بر ماهیت است و ماهیت در سایه آن تحقق و عینیت می‌یابد (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۵۰)؟

بنا بر آنچه بیان شد، مسأله «اصالت یا اعتباریت وجود یا ماهیت» مسأله‌ای مربوط به مرتبه عالم مفهوم نیست، بلکه مربوط به مرتبه واقعیت عینی است. پس بر پایه رد و ابطال سفسطه و شک در واقعیت (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۹)، بدهت ثبوت عینی و خارجی واقعیت (همان)، انحلال واقعیت عینی به وجود و ماهیت در ذهن (همان، ص ۱۰) و همچنین زیادت وجود بر ماهیت (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۶م، ج ۱، ص ۲۴۹)، اصالت و اعتباریت می‌تواند دو معنای زیر را داشته باشد:

۱. تحقق مطلق یکی در اعیان و عدم دیگری. اصالت به معنای آنچه تحقق و عینیت در واقع خارجی از آن اوست. بنابراین اصیل چیزی است که مرتبه ثبوت خارجی را داراست. در مقابل، اعتباری به این است که در مرتبه واقع خارجی هیچ تحقق و عینیتی ندارد. در این معنا وجود موجودی به نام «م»، یعنی «م» همان واقع و عین خارجی است و غیر از آن چیزی تحقق ندارد.

۲. تحقق بالذات یکی در اعیان و عدم دیگری. اصالت در این حالت به این معناست که وجود بذاته بدون نیاز به حیثیت تقییدیه برای حمل موجودیت در خارج موجود است. به این ترتیب، اصالت در مورد موجود «م» به این معنا دو رکن دارد؛ رکن اول اینکه «م» واجد مرتبه تحقق خارجی واقعی است و رکن دوم اینکه تحقق «م»، بذاته و بدون نیاز به حیثیت تقییدیه^۱ است.

روشن است که فقدان هریک از دو رکن یا یکی از این دو به معنای اعتباری بودن است. بنابراین ممکن است چیزی دارای تحقق خارجی باشد اما این تحقق بالذات نباشد، بلکه محتاج به چیزی

۱. برخی از صاحب‌نظران حیثیت تقییدیه را به چند شکل مختلف (نفادی، اندماجی، شأنی و سرایی) ترسیم نموده‌اند. برای مطالعه ر.ک. به: معلمی، ۱۳۸۳، ص ۸۹-۱۰۶

برای تحقق خارجی باشد. در معنای دوم، تحقق وجود بالذات و تحقق ماهیت به واسطه وجود است. پس در این معنای دوم، اعتباری بودن یک امر به معنای باطل محض و معدوم مطلق بودن آن یا قراردادی بودن آن نیست. بلکه ماهیت در نفس الامر و ظرف خودش دارای بهره‌ای از حقیقت است. منتهی این بهره مندی به واسطه آن امر اصیل است.

براساس نکات گفته‌شده، در معنای اول هیچ تحقق در واقعیت عینی برای امر اعتباری قابل تصور نیست. بنابراین امر اعتباری از امور عدمی محسوب شده و از آن به حدود وجود تعبیر می‌شود. اما در معنای دوم، برای امر اعتباری تحقق خارجی قابل تصور است و اعتباری به این معنا شامل همه مفاهیم غیر از مفهوم وجود می‌شود (حیدری، ۱۴۳۵ق، ص ۲۰-۲۹).

ملاصدرا بعد از استدلال‌های مختلف بر ادعای خویش، در باب نقش ماهیت و اعتباری بودن آن، اظهارات مختلفی داشته است و همین اظهارات منجر به شکل‌گیری تفاسیر مختلف و متفاوتی از آن شده است و بسیاری از پیروان او مواضع جداگانه‌ای اتخاذ کرده‌اند.^۱ روشن است که هریک از این تفاسیر در نتایج و آثار پذیرش اصالت وجود تفاوت‌هایی را برجای می‌گذارد.

در بخش بعدی، تفاسیر مختلف از معنای اعتباری بودن ماهیت (اصالت وجود) ارائه شده و سپس تأثیر آن در حرکت جوهری مورد بررسی قرار می‌گیرد تا مشخص شود کدام تفسیر از ماهیت با نظریه حرکت جوهری سازگار است.

۲. تفاسیر اصالت وجود

اگرچه مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قابلیت و تاب تفاسیر و برداشت‌های مختلفی را دارد، اما مجموعه تفاسیر مختلف از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را می‌توان در سه تفسیر عمده نشان داد. بنابراین کوشش خواهد شد با ارائه مبنای این سه تفسیر، مسأله به‌گونه‌ای ارائه شود که تفاسیر دیگر را در دل خود جای دهد.

۲-۱. تفسیر اول

تفسیر نخست بر پایه برخی عبارات صدرالمتألهین نشان می‌دهد که منظور از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این است که هر دو مفهوم وجود و ماهیت دارای مصداق خارجی هستند و وجود ماهیت دو مصداق متفاوت یکی برای واقعیت خارجی اند. اما مصداق بالذات آن واقعیت خارجی وجود است که تحققش بالذات است و مصداق بالعرض آن، همان ماهیت است که به واسطه وجود موجود است (آشتیانی، ۱۳۹۱، ص ۵۶). این تفسیر مبتنی بر دو مولفه اساسی است که عبارتند از:

^۱. استاد جوادی آملی برای اعتباریت ماهیت شش فرض را توضیح داده است (ن. ک. به: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۲).

۱. وجود و ماهیت به حسب تحقق خارجی عین یکدیگرند و این عینیت به نحو تساوی است. یعنی هم از لحاظ مصداق عین یکدیگرند و هم حیثیت صدقشان بر واقع خارجی عین یکدیگر است.
 ۲. این واقعیت واحد عینی در تحلیل عقلی متعدد به دو حیثیت می شود. وگرنه این تعدد، هیچ تحقق عینی ندارد مگر در عالم مفهوم و نفس الامر.

برآیند این دو مؤلفه این است که انتزاع ماهیت از همان واقع خارجی - که مفهوم وجود از آن منتزع شده است - صورت می گیرد. در نتیجه نسبت ماهیت به وجود، نسبت وحدت است نه اتحاد و اثنبیت. روشن است که تعدد مفهومی و نفس الامری ایجاد تعدد مصداقی و خارجی نمی کند. با چنین برداشتی مشخص می شود که مجعول حقیقی و بالذات در تحقق خارجی وجود است و ماهیت منجمل به جعل وجود است. بر این اساس، تعدد وجود و ماهیت با انحفاظ تعدد مفهومی و نفس الامری، امری عینی و خارجی نیست. در این معنا وجود واسطه در ثبوت تحلیلی ماهیت در تحلیل نفس الامری است نه واقعیت عینی.

ملاصدرا در کتاب "شواهد الربوبیه" در بیشتر موارد این نوع تفسیر را بر رابطه میان وجود و ماهیت حاکم دانسته است:

«أَنَّ الوجود هو الأصل في التحقق و الماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظل للشخص و الشبح لذی الشبح من غیر تأثیر و تأثر فیکون الوجود موجوداً في نفسه بالذات و الماهية موجودة بالوجود أي بالعرض، فهما متحدان بهذا الاتحاد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸؛ همان، ص ۳۷).

همین طور:

«الماهية من حيث هي موجودٌ بالعرض، لأنه حكاية الوجود، ليس معدوماً مطلقاً - كما عليه المتكلمون - و لا موجوداً أصلياً - كما عليه الحكماء -، بل له وجود ظلي كما سينكشف لك إن شاء الله تعالى» (همان، ص ۴۰ - ۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۴-۵۵).

در برخی از عبارات، سبزواری چنین تفسیری را نمایندگی کرده است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۴۴). بنا بر این تفسیر، ماهیت در وحدت و عینیت با وجود شأن هستی شناسانه دارد و تلازم بین این دو نظیر تلازم امر نامتحصل با امر نامتحصل (فصل و جنس) است نه تلازم دو وجود متحصل (همان). همچنین ماهیت در ساحت شناخت شیء نیز واجد جایگاه معرفت شناسانه است. این تفسیر به طور خاص موافق با برداشت ابن سینا و خواجه طوسی و به طور اعم، با مشائیان است.

۲-۲. تفسیر دوم

تفسیر دوم بنا بر برخی دیگر از عبارات ملاصدرا نشان می دهد که تحقق خارجی تنها از آن وجود

است و ماهیت به‌عنوان حد وجود هیچ سهمی از واقعیت ندارد و به همین دلیل فاقد مصداق خارجی، حتی به‌واسطه وجود است. این تفسیر مولف از گزاره‌های زیر است:

۱. معنای حد در این تفسیر امر عدمی است.

۲. امکان تحقق وجود و ماهیت به هیچ‌یک از انحای تحقق وجود ندارد.

در این تفسیر گویا گونه‌ای از تعاند بین وجود و ماهیت لحاظ شده است. به همین دلیل به‌طور مطلق امکان ندارد واقع خارجی مصداق حقیقی هر دو مفهوم باهم باشد. بنابراین ماهیت هیچ مابه‌ازاء خارجی، حتی به‌واسطه وجود هم ندارد؛ زیرا منشأ انتزاع ماهیت حد وجود است که امری عدمی است. در این تفسیر، رابطه اتحاد میان ماهیت به معنای امر عدمی با منشأ انتزاع آن وجود دارد؛ زیرا به‌لحاظ خارجی، حد متحد با محدود است. بنابراین حکم احدالمترددین به متحد دیگر نیز حمل می‌گردد. از این رو علی‌رغم اینکه وجود و ماهیت از حیثیت صدق تغایر دارند، اما از حیث خارجی متحد هستند. یعنی علی‌رغم اینکه ماهیت در متن واقعیت حیثیتی غیر از حیثیت وجود دارد (زیرا تمثیل حد وجود است)، لکن از جهت هویت و حیثیت صدق با وجود متحد است.

برخی عبارات ملاحظه‌شده با این تفسیر همراهی دارد: «و أن الماهیات ... ما شمت رائحة الوجود أبدا» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳۴). برخی عبارات سبزواری و علامه طباطبائی مشحون از چنین تعبیری است: «والماهية راجعة الى العدم» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۷۹)، «التركيب من الوجود و الماهية يرجع الى التركيب من الوجود و العدم» (همان، ص ۱۳۶)، «إن الاصل في التحقق هو الوجود و الماهية اعتبارية و مفهوم حاكٍ عنه متحد به» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۷) و «يختص بالوجود طرد العدم اذ ماسواه عدم او عدمی» (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۷۳).

روشن است که طرد عدم مختص وجود است و ماهیت نیز اختصاص به وجود محدود دارد. با این حال، ماهیت علی‌رغم اینکه غیر از وجود است، در متن واقعیت با وجود خاص خودش متحد است. از این رو از معقولات ثانی فلسفی محسوب می‌شود؛ زیرا هم منشأ انتزاع خارجی دارد، هم دارای عروض ذهنی است و هم اتصاف عینی بر آن بار شده است. روشن است که در این تفسیر، ماهیت به‌لحاظ اتحاد خارجی با وجود خاص همچنان شأن هستی‌شناسانه دارد.

۲-۳. تفسیر سوم

مطابق تفسیر سوم، متن واقعیت چیزی جز وجود نیست. بنابراین هر چه غیر از وجود، عدم است که نقیض وجود است. کثرات حقیقی که متعلق فیض الهی اند، با اختلاف آثاری که دارند همان وجودات خاص و متعین و مقید خارجی اند. این وجودات خاص هرگز به ذهن انسان نخواهد آمد؛

زیرا خارجیت ذاتی آنهاست و حضور در ذهن مستلزم انقلاب واقعیت خواهد شد. حقیقت هستی حاقّ خارج و در قبال ذهن است و روشن است که «المقابل لا یقبل المقابل» (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۵۱). ملاصدرا در عباراتی ماهیت را خیال وجود و متحصل در ذهن می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۲؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۹۸؛ همان، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶).

علامه طباطبایی - نماینده بارز این تفسیر - معتقد است آنچه مدار واقعیت و تحقق خارجی و عینی اشیاء است، چیزی جز وجود نیست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۵). وی در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" به‌طور صریح می‌گوید: «مهیات و آثار و احکام مهیات در واقعیت هستی جاری نیستند» (طباطبایی، ج ۳، ص ۶۳؛ همان، ص ۳۹-۴۱). در واقع ماهیات حد موجودات مقید در ذهن است نه ظهور آن در خارج. از این رو در این تفسیر ماهیت در ساحت هستی‌شناسی جایگاه ندارد و صرفاً متعلق به ساحت معرفت‌شناسی است (همو، ۱۳۸۵، ص ۷۴).

«علی أنا قد نبهناک مراراً أن الماهیات و سائر المفاهیم لا تتعدی طور النفوس فإنها اعتباریة» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۳).

همچنین: «ماهیت اعتباری است و در خارج ثبوت ندارد و عقل إدراکش می‌کند. پس ناچار ثبوت وی عند العقل است» (همو، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۷).

بر پایه این تفسیر، موطن ماهیت تنها در ذهن مدرک است. لذا ماهیت از مفاهیم ذهنی اثباتی و اعتبارات عقلی حاکی از وجودات خارجی تلقی می‌شود و صرفاً به‌لحاظ ساختار ذهن انسان که توانایی ادراک حصولی دارد در ذهن بازسازی می‌شود. بنابراین اگر ذهنی - فاعل شناسایی - نباشد، ماهیت منتفی خواهد بود (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۰):

«ان مقتضى ما تقدم تحقیقه فی کیفیت ظهور الماهیات و المفاهیم الذهنیة أن العلوم الحصولیة لا تحقق لها فی غیر النفوس المدركة للکلیات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۳۲).

به دیگر سخن، در این تفسیر تقوّم ماهیت به وجود اعتبارکننده است. این تفسیر شکل ارتقاء یافته و حداکثری از تفسیر دوم است. در یک جمع بندی حاصل سه تفسیر مختلف از اصالت وجود به این ترتیب است:

۱. بنا بر تفسیر اول، ماهیت منتزع از حاق واقعیت خارجی است که مفهوم وجود از آن انتزاع شده است و وجود واسطه در ثبوت تحلیلی ماهیت بوده و ماهیت معقول اول است.

۲. بنا بر تفسیر دوم، ماهیت منتزع از حد وجودی است که امری است عدمی. بنابراین وجود

واسطه در عروض آن است و ماهیت معقول ثانی فلسفی است.

۳. بنا بر تفسیر سوم، ماهیت امری ذهنی و اعتباری عقلی است و در ذهن حاکی از وجود است و جایگاه آن صرفاً در ساحت معرفت بشری است.
۴. براساس دو تفسیر اول، از آنجاکه ماهیت امری عینی یا متحد با وجود خارجی است، به لحاظ عینیت یا اتحاد با منشأ انتزاع جایگاه هستی شناسانه و همین طور معرفت شناسانه دارد.
۵. بازگشت دو تفسیر نخست به تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت است که ریشه در حکمت مشائی داشته و قابلیت هم‌نوایی با آن را دارد. به همین دلیل ملاصدرا در پاره ای از ابتکارات خود در چارچوب روش و سیستم فلسفی مشائیان به ارائه دیدگاه خود می پردازد.
۶. تفسیر سوم به آموزه عرفانی نزدیک شده و دوگانه حق و باطل را تداعی نموده و وجود را حق و ماهیت را باطل دانسته است. از آنجاکه وجودات در برابر وجود حق اعتباری هستند، ماهیت اعتبار فی الاعتبار و سراب واقعیّت خواهد بود.

دو) تصویر ماهیت در پرتو نظریه حرکت جوهری

در این بخش تصویرهای مختلف از حرکت جوهری در چارچوب تفاسیر یاد شده بررسی می شود تا سازگاری آن با هر یک تبیین گردد.

مطابق تفسیر اول، از آنجاکه ملاصدرا برای ماهیت شأن و حیثیت خارجی در پرتو وجود قائل است، ماهیت منجعل به جعل وجود است. لذا با پذیرش عینیت وجود و ماهیت، ماهیت که بنیان تقسیم بندی مقولات است همچنان جایگاه و نقش هستی شناسانه و معرفتی خود را دارد. اساساً بنیان مقوله بندی ارسطو توجه به تحقق کثرات حقیقی در ساحت عالم خارج است و ماهیت در این چارچوب بیانگر این تفاوت ها و روابط میان آنهاست. اما در نظریه حرکت جوهری، این نگاه اهمیت بسیاری خواهد داشت؛ زیرا بنا بر اینکه ماهیت عین واقعیّت خارجی است و موجودیتی به واسطه وجود دارد، حدود مسافت حرکت - که نشان دهنده تغییر مدام و کثرت زاست - منطبق بر مقوله است. از این رو موجودیت بالعرض ماهیت معنای محصلی خواهد داشت. در این نگاه وجود واسطه در ثبوت تحلیلی ماهیت است. بر این اساس متحرک در هر آن، فردی از ماهیت مقوله - که مسافت حرکت منطبق بر آن است - را داراست؛ البته غیر از فرد مقوله پیشین.

از زاویه ای دیگر براساس نظام مقولات در فلسفه اسلامی، جوهر و اعراض از تقسیمات ماهیت عینی و خارجی محسوب می شوند. در نظام حکمت متعالیه و منطبق بر تفسیر اول، ملاصدرا هنگام پاسخ به این پرسش که «تخصّص وجود به چیست؟»، تخصّص آن را یا به نفس حقیقت وجود و یا به موضوع وجود - که همان ماهیت متصف به وجود است - تقسیم می کند (صدرالدین

شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۴-۴۵). آن‌گاه در توضیح اینکه چگونه وجود به واسطه ماهیات تخصص می‌یابد می‌گوید:

«و أما تخصصه بموضوعه أعني الماهيات المتصفة به... و إن كان الوجود و الماهية في كل ذي ماهية متحدین في العین» (همان).^۱

براساس این عبارت، ماهیت منبعث از وجود به عرض وجود موجود بوده و در هر موجود دارای ماهیتی متحد با آن و به عین وجود آن، موجود در خارج است. بنابراین در طول حرکت جوهری در تمامی حدود حرکت، ماهیت بالعرض و به عین وجود متحرک موجود است. از این‌رو متحرک در طول حرکت امری ثابت و مستمر است و لحظه‌به‌لحظه افرادش تغییر می‌کند.

این تفسیر نشان می‌دهد که حرکت توسط در خارج موجود است؛ زیرا در این تفسیر و مطابق با حرکت توسط، متحرک امری ثابت و دگرگون‌ناپذیر است که حالتی نقطه وار دارد؛ زیرا مستمر البقاء است. یعنی اگر بخواهیم آن را به صورت هندسی تصور کنیم، گویا نقطه‌ای است که در صفحه مختصات، مسافت بین مبدأ و منتهی را می‌پیماید. درست به همین دلیل نسبت آن به هر یک از حدود مسافت نسبت کلی به افرادش است.

در تفسیر دوم و براساس اینکه ماهیت شأن خارجی نداشته و انعکاس و بازتاب حد وجود خارجی در ذهن است، حرکت جوهری چهره دیگری می‌یابد. براساس این تفسیر، از آنجاکه وجود عین تحقق و خارجیت است هرگز حکایت گر ذات و ذاتیات شیء نیست و به همین دلیل غیر از ماهیت است. از این‌رو ماهیت که غیر از وجود است، تنها از طریق انتزاع حد عدمی وجود خارجی به صورت یک مفهوم و معقول ثانی در ذهن شکل می‌گیرد. بنابراین وجود واسطه در عروض ماهیت نظیر رابطه جریان آب با میزاب است. در این حالت رابطه ماهیت و وجود در واقع خارجی، مانند رابطه لازم و ملزوم است که نشان‌دهنده نوعی غیریت در عین اتحاد است. این غیریت تغایر حیثیت صدق را نشان می‌دهد؛ زیرا روشن است که حد غیر از محدود است و اتحاد فرع بر دوگانگی است.

براساس این تفسیر، ماهیت از خصوصیات وجود محدود است و از جهت اتحادی که با منشأ

۱. سبزواری پرسشی را به این مضمون مطرح می‌کند که بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیت هیچ شأنی در تخصص موجودات ندارد. پس چگونه ملاصدرا تخصص موجودات را به ماهیات نیز جایز دانسته است؟ سپس خود پاسخ می‌دهد که در تخصص موجودات مسبوقیت ماهیات یا اصالت یکی از این دو شرط نشده است و مقارنت ماهیت با وجود برای ایفای نقش ماهیت در تخصص موجودات کفایت می‌کند؛ زیرا ماهیت به عرض وجود موجود و مجعول است (سبزواری، ج ۱، ص ۴۶). علامه طباطبایی پاسخ سبزواری را ناکافی می‌داند.

انتزاع خود دارد، مصحح انتزاع کثرات مختلف می شود. ماهیت در این تفسیر اشاره به معقولی دارد که به لحاظ اتحاد با وجود خارجی، عیناً ذات و ذاتیات مصداق خود را منعکس می کند. به عبارت دیگر، مفهوم ماهوی در این تفسیر یک ادراک انفعالی است که برای عقل به نحو حصولی حاصل می شود و تنها تقدم یک ادراک شخصی برای حصول آن کفایت می کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۷۶). با انتزاع و حصول این مفهوم است که در موطن ذهن، با تحلیل های ذهنی و تشخیص جهات ذاتی از جهات عرضی و به دست آوردن اجناس و فصول، شیء خارجی بازشناخته می شود. طبق آنچه گفته شد، حدود حرکت اگر چه به لحاظ واقعیت خارجی فاقد ماهیت است (زیرا واقعیت خارجی مادی، وجود سیالی است که آن به آن از قوه به فعل و از نقص به سوی کمال در تغییر است)، اما با این حال ذهن از هر حد عدمی حرکت «ماهیتی» را انتزاع نموده و بر آن حد از مسافت حرکت انطباق می دهد. به این صورت ماهیت اگر چه فاقد تحییث و مصداق خارجی است، اما به لحاظ اتحاد با منشأ انتزاع خود همچنان اعتبار خود را به مثابه گرانیکه شناخت ذاتیات شیء حفظ می کند.

به عبارت دیگر، مفهوم ماهوی همان قالب مفهومی برای حدود موجود عینی خواهد بود که با انتزاع از منشأ حقیقی که متحد با آن است به دست می آید و سپس به وجود محدود خارجی حمل می گردد. فرد ماهیت که در سیر تدریجی از قوه به فعل نو به نو ظهور می یابد لازمه وجود خارجی است و این لازمه علی رغم اینکه از حیث مفهومی مغایر با وجود خارجی است، اما با منشأ انتزاع خود به لحاظ مصداق متحد است.

اما بنا بر تفسیر سوم، ماهیت سرایی بیش نیست. پیش از این بیان شد که منشأ این تفسیر از اصالت وجود، آموزه های عرفانی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶). برآیند آموزه های عرفانی در تثبیت نظریه اصالت وجود، خود را در تقسیم وجود به رابط و مستقل به منصفه ظهور می رساند. چنین تقسیمی منجر به برجیده شدن بساط ماهیت از متن هستی عینی و ذهنی شده و به فروپاشی نظام مقولات که بر پایه ماهیت است می انجامد. براساس این دیدگاه، ماهیات تازمانی در عرصه هستی و نظام فلسفی حضور دارند که اصالت ماهیت پذیرفتنی باشد یا اینکه قول به تباین وجودات بر کرسی نشیند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۰۹). بر مبنای تشکیک وجود نیز تا هنگامی که مراتب وجود به رابط و رابطی و نفسی تقسیم شوند، ماهیات به وجودهای رابطی و نفسی نسبت داده شده و از آنها انتزاع می شوند. اما اثبات رابط بودن ماسوای واجب، هیچ مجالی برای ماهیات باقی نمی گذارد و بر این اساس، مفاهیم ماهوی دیگر از سنخ مقولات ده گانه خارج شده و به مفاهیم ذهنی تقلیل می یابد (همان).

دلیل مدعای بالا این است که اگر موجودی که دارای امکان فقری است رابط باشد، چون رابط

بدون مستقل یافت نمی‌شود، از این طریق وجود واجب نیز اثبات می‌شود. پس در خارج یک وجود مستقل است که واجب تعالی است و جز او روابط و اضافات اشراقی هستند که متعلق به آن واجبند و هیچ‌یک از این دو (یعنی واجب تعالی و همچنین ممکنات که روابط محضند) منشأ از برای انتزاع و اعتبار ماهیت نیستند. تزّه واجب الوجود از ماهیت روشن است؛ زیرا او نامحدود است و برتر از آن است که دارای ماهیت باشد. اما ماهیت نداشتن ممکنات از این جهت است که آنها بر مبنای امکان فقری روابط هستند و از وجود رابط، جز مفهوم چیز دیگری انتزاع نمی‌شود و برای وجود رابط، ماهیت نمی‌توان تصور کرد (همان؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۳۶).

براساس این قرائت، دو تفسیر پیشین از اصالت وجود به ترتیب دیدگاه حداقلی و متوسط حکمت متعالیه است، اما در تفسیر سوم، دیدگاه ادق و متعالی ملاحظه در نظر گرفته می‌شود. مطابق این نظریه، سیلان از محدوده مقولات و ماهیات بیرون رفته و به متن وجود و هستی اشیاء برمی‌گردد و همان‌گونه که امکان فقری به برچیده شدن بساط ماهیات و الحاق ماهیات به مفاهیم منجر می‌شود، حرکت جوهری نیز از الحاق ماهیات به مفاهیم خبر می‌دهد؛^۱ زیرا خصوصیت ماهیت این است که دارای مرز و حریم محدود و مشخص است (همو، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۲). ماهیت از یک‌سویه جنس الاجناس و از سوی دیگر به فصل اخیر ختم می‌شود و حفظ مرز با مبنای یادشده قابل تصور است. اما حرکت جوهری حد و مرزی برای وجود سیال خارجی باقی نمی‌گذارد. به سخن دیگر، حرکت جوهری حکایت از سیلان وجود خارجی می‌کند و وجودی که ذاتاً سیال است، هیچ‌گونه مرز معینی ندارد تا آنکه ماهیت حاکی از مرز و محدوده آن باشد (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۱۱).

از سوی دیگر، اساساً اشتدادپذیری حرکت در بنیان نظریه حرکت جوهری با پذیرش ماهیت سازگار نیست؛ زیرا نشان داده شد که اشتدادپذیری در برگرفته ساحت هستی حرکت است که خود مبتنی بر خروج از قوه به فعل است و البته دانسته شده است که قوه و فعل از تقسیمات وجودند نه از مفاهیم ماهوی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۰). اشتدادپذیری از زوایه نگاه معرفت‌شناختی به دگرگونی هستی صحه می‌گذارد و سکون‌انگاری و صامت بودن را که ویژگی ماهیت است، منتفی می‌سازد (ادیانی، ۱۳۷۴، ص ۱۷). به این ترتیب اصالت وجود در هماهنگی با حرکت جوهری ماهیت را از متن واقعیت خارج کرده و مفهوم را بر جای آن نشانده است.

از منظر علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه با گذر از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود و اثبات وجود رابط و مستقل و تثبیت جایگاه ماسوی الله به مثابه ربط، هیچ‌گونه استقلالی برای موجودات در

۱. روشن است که منظور استاد جوادی آملی از الحاق ماهیات به مفاهیم ذهنی شدن آنها نیست. بلکه منظور این است که ماهیات مانند معقولات ثانی فلسفی واجد منشأ انتزاع خارجی هستند.

خارج تحقق نخواهد داشت. بنابراین پرسش از ماهیت موجودات که پرسش از ذاتیات و حدود شیء مستقل است، بی‌مورد خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳). از این رو ماهیت به مفهوم تحول یافته و جنس و فصل در ابعاد وجودی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در این تحول جوهریت و عرضیت امری قیاسی است. همین‌طور جنس موجودات در قیاس با یکدیگر، وجود منبسط امکانی است و فصل هر موجود نحوه وجود آن است. چنین شناختی البته شناختی مفهومی خواهد بود نه ماهوی.

از مسأله نفی ماهیت از طریق توجه به وجود رابط و مستقل که بگذریم، نظریه حرکت جوهری به‌طور خودبنیاد می‌تواند دیدگاه سوم را تقویت و بلکه ثابت می‌کند. اساساً نظریه حرکت جوهری نفی جوهر دائمی ثابت به‌مثابه زیرساخت موجودات مادی و جایگزینی وجود سیالی است که در سیال خود ثابت است: «و التغير ثابت في تغيره» (همو، ۱۴۱۶، ص ۲۳۷). روشن است که جوهر و هر مفهوم متناظر با آن مانند عرض از تقسیمات ماهیت است. اما پذیرش سیلان و حرکت در وجود، بی‌نیاز از هر مقدمه دیگری به انکار ماهیت به‌مثابه وجه ثابت شیء منجر می‌شود و از این پس حرکت جوهری با حرکت وجودی شناخته می‌شود (لاکی، داگلاس، بی‌تا، ص ۸).

به‌عبارت دیگر، هرچند تقسیم موجود به رابط و مستقل دیدگاهی خودسامان است. اما نگاه صدرايي به حرکت، آموزه خلق و صدور را نیز متحول کرده و ممکنات را به روابط صرف تنزل می‌دهد. از این رو پذیرش حرکت جوهری مستلزم انکار جوهر است و جهان مادی سیال جایگاه حقایق ثابت و جاوید نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۴۹).

اشکالات به تفسیر سوم

از نظر برخی، تفسیر سوم این تلقی را ایجاد می‌کند که نگاه علامه طباطبائی، ملاصدرا و حکمتش را به لبه پرتگاه ایده الیسم و نام‌گرایی (نومینالیسم) می‌کشاند^۱ (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۵). به نظر آنان تصویری که علامه طباطبائی در باب تقسیم وجود به رابط و مستقل گونه‌ای ایجاد می‌کند، گونه دیگری از نام‌گرایی است.^۲ اما این تلقی به‌وضوح اخص از مدعاست؛ زیرا نفی اصالت

۱. نومینالیسم (نام‌گرایی) در اروپا با نفی کلیات، طلايه دار این پلورالیسم (یعنی جدایی همه‌چیز از همه‌چیز و تک تک انسان‌ها از هم و تکیه بر فردانیت مطلق و نفی هر گونه هم‌نوايي) بود. در اینجا (یعنی در آسیا) نیز اصالت وجود با نفی ماهیات - که کلی طبیعی هم چیزی جز آن نیست - می‌توانست و می‌تواند نویدبخش چنان پلورالیسمی باشد. ادعای هم‌خوانی نظریه حرکت جوهری با به‌طور کلی نتایج اصالت وجود با نومینالیسم را احمد احمدی در مقاله‌ای به‌طور مبسوط مورد بررسی قرار داده است (ر.ک به: احمدی، رصافی، ۱۳۷۶).

۲. ما در مقاله دیگری نشان داده ایم که چگونه علامه طباطبائی با تفسیر خاص خود از نقش معرفت شناختی ماهیت علم الهی به

ماهیت مستلزم نام‌گرایی نیست و بین نفی ماهیت و نفی اصالت از ماهیت تفاوت بسیار است. به این ترتیب نفی اصالت از ماهیت و سرایی بودن آن به این معنا نیست که ماهیت صرفاً نام و اسمی است که ما بر روی اشیاء می‌گذاریم. بلکه ماهیت محصول مستقیم تعامل ذهن با عین است:

«و اما حدّ ماهوی چون ماهیت اعتباری است و در خارج ثبوت ندارد و عقل إدراکش می‌کند، پس ناچار ثبوت وی عند العقل است. ولی اگر چنانچه فی نفسها به ایجاد و صنع عقل بود، نسبتش به وجودات خارجیّه علی السّویّه بوده و به همه صادق بود بالضرّوره؛ و یا به همه کاذب بوده بالضرّوره؛ و چنین نیست، بلکه به بعضی صادق و به بعضی کاذب است دائماً، من غیر تخلّف و اختلاف. و مع ذلك موجب تمیز ذوی الماهیات است بالذات؛ و سبب ذاتی انسلاب بعضی از بعضی. پس بالضرّوره از خارج و از حدود وجودیّه گرفته شده... پس: ظرف ماهیات ظرف عقل است، نه خارج؛ و با جعل و ایجاد عقل من غیر ارتباط به خارج محقق نشده‌اند...» (طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۶۷).

از سوی دیگر - چنان‌که روشن است - هم ملاصدرا و هم علامه طباطبایی وجود کلی طبیعی را پذیرفته‌اند. اساساً مسأله کلی طبیعی برای توضیح چگونگی رابطه میان عالم معقول و هستی محسوس و اتصال آنها با یکدیگر در نظام فلسفه اسلامی مطرح شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱، ص ۱۶). این مسأله با قول به اصالت وجود و نظریه حرکت جوهری نه‌تنها حذف نمی‌شود، بلکه در پرتو تشکیک در حقیقت عینیّه وجود تفسیری دقیق‌تر می‌شود. بر این اساس اختلاف میان کلی و فرد به اختلاف میان مرتبه باز می‌گردد. این مفهوم می‌تواند گستره‌ای از مراتب متصل موجود خارجی که دارای تشخیص و وحدت است را حکایت کند.

علامه طباطبایی وجود خاص هر موجودی را منشأ انتزاع مفهوم می‌داند و به این ترتیب راه را بر هر گونه برداشت ایده‌آلیستی و نومیالیستی می‌بندد. به دیگر سخن، «ماهیت» انعکاس واقعیت خارجی در ذهن است و اعتباری بودن آن به معنای اعتبارات اجتماعی نیست. بلکه از قبیل معقولات ثانی است که منشأ انتزاع واقعی دارند. از نظر ایشان، سیلان و حرکت مدام موجودات مادی حد بالفعل را متحول به حدود بالقوه‌ای می‌کند که آن‌به‌آن موجود و معدوم می‌شوند و اساساً حرکت جوهری گویای ناتمامی موجود مادی است. این ناتمامی هرگز ماهیت ثابت که نمود مرزها و حدود باشد را به ارمان نمی‌آورد. بلکه نهایتاً از مفهومی پرده برمی‌دارد که حکایت آن سیلان

موجودات را به‌طور دقیق توضیح داده است. از نظر علامه پذیرش شأن خارجی برای ماهیت حتی به‌صورت حدود عدمی موجودات علم الهی به موجودات را دچار خدشه می‌کند (ر.ک به: جامه بزرگی، محمد جعفر، ۱۳۹۶، ص ۸۶-۷۱).

دائمی است. همه سخن در این است که از نظر علامه طباطبائی ماهیت حکایت حد عدمی شیء نیست، بلکه نمایانگر حقیقت شیء به مثابه وجود خاص آن است و اشکالی ندارد که ماهیت در قالب مفهوم از حقیقتی گسترده شده در زمان که سیال و گذرا است حکایت کند و این حقیقت مشکک و ذومراتب باشد.

در این نگرش، «حقیقت شیء» برخلاف برداشت مشهور می تواند در مراحل و موازن مختلف تحقق داشته باشد. بنابراین اشکالی ندارد که حقیقت یک شیء در گستره ای از مراتب و موازن مختلف حضور داشته باشد و بسته به هر یک از مراتب ظهوری داشته باشد:

«إِنَّ لِكُلِّ صِفَةٍ رَاسِخَةً أَوْ مَلَكَةِ نَفْسَانِيَّةٍ ظُهُورًا خَاصًّا فِي كُلِّ مَوْطِنٍ وَ نَشْأَةً فَفَقْدُ يَكُونُ لِمَوْجُودٍ وَاحِدَةٍ أَثَارٌ مُخْتَلِفَةٌ فِي مَوْطِنٍ مُخْتَلِفَةٍ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۸۶).

اشکال دیگری که بر تفسیر علامه طباطبائی وارد می شود این است که این گونه برداشت ها اولاً تفاوت کلی و جزئی در مسأله کلی طبیعی را خدشه دار می کند و ثانیاً احتمال قبول نظریه شبیح و افتادن در دام سفسطه را به همراه دارد.

از نظر علامه طباطبائی امتیاز خارجی کلی و جزئی به دو گونه از حکایت و شهود واقعی باز می گردد که براساس آن، حکایت کلی یک وجود گسترده است و حکایت جزئی وجودی مقید و محدود است. در واقع تشخص که از مرتبه خاصی از هستی انتزاع می شود، به دلیل اینکه مفهوم وجودی است، به واقعیت هستی باز می گردد و به دلیل بساطت و تشکیک حقیقت هستی بر همه مراتب، از جمله بر کلی طبیعی صادق است. بنابراین کلی طبیعی از ناحیه همان واقعیت و تحقق خارجی به تشخص متصف می شود و اتصاف کلی طبیعی به تشخص خللی در معنا و حقیقت آن ایجاد نمی کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۱). از سوی دیگر، قول به حکایت ظلی و سرابی بودن ماهیت کاستن از علم حصولی به نفع سفسطه نیست، بلکه کاستن از علم حصولی برای افزودن به علم حضوری است (همان، ص ۱۱۳).

بر پایه مطالب یادشده باید گفت: تفسیر سوم از سه تفسیر از اصالت وجود، دقیق ترین دیدگاه ملاصدراست که توسط علامه طباطبائی و استاد جوادی آملی بیان شده است. در این تفسیر، ماهیت به مفهوم دگرگون شده و به معنای مفهومی است که از حقیقت وجود خاص شیء حکایت می کند. در حقیقت، مفهوم سازی از نظر ملاصدرا و علامه طباطبائی درک نحوه خاص یک وجود است:

«إِعْلَمُ... أَنَّ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ عِبَارَةٌ عَنِ وُجُودَاتِهَا الْخَاصَّةِ الَّتِي هِيَ صُورُ الْأَكْوَانِ وَ هَوِيَاتِ الْأَعْيَانِ وَ أَنَّ الْمَاهِيَاتِ مَفْهُومَاتِ كَلِمَةِ مَطَابَقَةِ لِهَوِيَاتِ خَارِجِيَّةٍ» .

ملاصدرا با گذار از دیدگاه مشهور در باب مطابقت ذهن و عین که از نظر فیلسوفان گذشته ناشی

از وحدت ماهوی بود، به وحدت عینی و تشکیکی وجودات متفاضل نائل می شود که در آن تطابق ذهن و عین به تطابق عوالم باز می گردد نه به ماهیت (حائری یزدی، ۱۳۹۴، ص ۶۹؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۸۳). بنابراین وجود خاص سیال در حرکت واحد اتصالی خویش در هر مرحله مراتب خود را به ظهور می رساند؛ مراتبی که در یک وجود جمعی بر مفهوم یگانه ای که دارای دامنه صدق گسترده ای است حمل می شود.

از آنجاکه حرکت نحوه وجود شیء است، دیگر هیچ سخنی از ماهیت به میان نمی آید. تموج وجود در مراتب نازل همانا حرکت است که تعینات آن خود را در موجودات مادی ظهور می دهد. تمام تعینات حرکت خود را در تکرار پیوسته و تدریجی شدن جلوه می دهند. این شدن خود نشان از نحوه وجود بی قراری است که بین فقدان و وجدان در سیلان است. بین این دو حالت از فقدان و وجدان در شیء متحرک رابطه تشکیکی موجود است، اما نه تشکیکی از سنخ علت و معلول؛ زیرا مبرهن است که هر یک از علت و معلول هویتی دارد غیر از هویت دیگری.

اما در خصوص موجود سیال بین حالت بالفعل و حالت بالقوه که همان کمال آینده اش است، عینیت برقرار است. این عینیت پرده از این واقعیت برمی دارد که آنچه در حرکت و استکمال است وجود است و ماهیت اساساً نقشی در این سلوک ندارد. تمام آنچه می توان درباره ماهیت گفت این است که «ماهیت» هویتی هستی شناسانه در کنار وجود ندارد، بلکه صرفاً نقشی کارکردی در قالب حکایت از حقیقت وجود دارد. این نقش با پذیرش حرکت وجودی عالم مادی به نقش مفهوم تقلیل یافته است. در این کارکرد اساساً حد و مرزی وجود ندارد تا از ماهیت نامی برده شود. بلکه واقعیت خارجی خاص در یک گسترده مفهومی امکان ظهور در ذهن را دارد. حرکت و زمان در عینیت خود که همان بی قراری و تجدد پیوسته است قالب ماهوی مقولات را فروپاشیده، مفهوم متبدل شونده را جایگزین می کند. بر همین اساس در هستی مادی هیچ موجود ثابت و بالفعلی امکان وجود ندارد؛ چه اینکه اگر چنین باشد حدود آن ثابت شده و آنگاه می توان ماهیت را از آن انتزاع نموده و بر آن اطلاق کرد. بر این اساس تا زمانی که هستی مادی در حرکت است، تنها مفاهیم بالقوه نامتناهی از آن قابل انتزاع است. قابل انتزاع بودن به این معناست که ذهن در عالم خودش، شیء در حال حرکت را متوقف فرض کرده و آنگاه مفهومی را به آن نسبت می دهد.

نتیجه گیری

تفاسیر مختلف از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت براساس عبارات ملاصدرا وجود دارد که می توان مجموع آنها را به سه تفسیر بازگرداند. تفاسیر اول و دوم تلاش دارد عینیت یا اتحاد ماهیت با وجود را به لحاظ خارجی تأمین کند. اما از منظر تفسیر سوم، ماهیت اساساً سرابی بیش نیست. به

نظر می‌رسد تفسیر سوم بیشترین همراهی را با نظریه حرکت جوهری دارد و اساساً نظریه حرکت جوهری تأییدی است بر تفسیر سوم.

بنابر تفسیر اول و دوم از اصالت وجود، مقوله همچنان از سنخ ماهیت است و به حدود خارجی واقعاً موجود یا متحد با وجود است. در این تفسیر حرکت بالذات از آن وجود است، اما به سبب همراهی یا وحدت با ماهیت در عالم خارج از ذهن به تبع یا به عرض حرکت در وجود، حرکت به جوهر نیز راه می‌یابد و از همین رو نیز عنوان حرکت جوهری بر آن اطلاق می‌شود. به این ترتیب، چارچوب نظام ماهوی در دستگاه اصالت وجود پابرجاست و جایگاه ماهیت در ذهن و زبان به مثابه دستگاه شناختی انسان روشن است. اما براساس تفسیر سوم، مقوله امری معرفتی مربوط به ساحت ذهن است. اساساً با انتقال بحث حرکت از طبیعیات به مباحث وجود، دیگر با موجود جوهری متحرک سر و کاری نداریم. بلکه طبیعت همانا وجود سیالی است در مقابل وجود ثابت و سیال بودن عرض تحلیلی وجود است. بر این اساس نمی‌توان جوهر در حال اشتداد را به مقوله‌ای منتسب نمود و باید از آن به حرکت وجودی یاد کرد نه حرکت جوهری.

کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۹۱). شرح حال و آرای ملاصدرا. قم: بوستان کتاب.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۱). سخن ابن‌سینا بیان بهمنیار. تهران: مؤسسه حکمت.
۳. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها، «شرح خواجه طوسی». قم: نشر البلاغه.
۴. _____ (۱۳۷۱). المباحثات. تهران: انتشارات بیدار.
۵. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء. قم: مكتبة المرعشی النجفی.
۶. ادیانی، یونس (۱۳۷۴). حرکت‌شناسی. قم: اندیشه حوزه، ش ۳.
۷. احمدی، احمد و محمد رصافی (۱۳۹۱). «اصالت وجود و نام‌گرایی در نظام فلسفه صدرایی»، شماره (۱)، ص ۲۴-۵.
۸. جامه‌بزرگی، محمدجعفر (۱۳۹۶). «نحوه علم الهی به وجود منبسط و سایر موجودات از نظر ملاصدرا و علامه طباطبایی»، فصلنامه شناخت، ش (۷۷)، ص ۷۱-۸۶.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). سرچشمه اندیشه. قم: انتشارات اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۹۱). رحیق مختوم. (ج ۱، ۶). قم: انتشارات اسراء.
۱۱. حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۴). شرح اسفار. تهران: انتشارات حکمت.
۱۲. حیدری، سید کمال (۱۴۳۵ق). نظریه اصالة الوجود. قم: مؤسسه الامام الجواد علیه السلام.
۱۳. ذبیحی، محمد (زمستان ۱۳۸۳). وجود در فلسفه ابن‌سینا. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش ۳۹.
۱۴. زندیه، مهدی (۱۳۹۰). حرکت جوهری و ثبات معرفت. قم: بوستان کتاب قم.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۳۷۱). هستی‌شناسی در مکتب ملاصدرا. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹). شرح منظومه. به تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: نشر ناب.
۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). صراط‌های مستقیم. کیان، ش (۳۷)، ص ۶۱-۵۷.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۹. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. به تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۰. _____ (۱۹۸۱ق). الحکمة المتعالیه، (ج ۱، ۲، ۳، ۶). لبنان: دار الاحیاء التراث.

۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). مجموعه رسائل (ج ۱). قم: بوستان کتاب قم.
۲۲. _____ (۱۳۸۶). نهاية الحکمة. با تعلیقات غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲۳. _____ (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. _____ (۱۴۲۷ق). توحید عینی و علمی. مشهد: وزارت علوم و معارف اسلامی.
۲۵. _____ (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵). درآمدی بر نظام حکمت صدرایی. قم: مؤسسه پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۷. لاک، داگلاس پی (بی تا). اثبات حرکت و انکار ماهیت در فلسفه ملاصدرا و بعضی معضلات کلامی ناشی از آن. پایگاه اینترنتی بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۵). آموزش فلسفه (ج ۲). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۹. معلمی، حسن (۱۳۸۳). اعتباریت ماهیت از عرض عینیت تا فرش سرایت، معرفت فلسفی، سال اول، ش ۳.



بررسی یکسانی انگاره ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و

علوم غیر یقینی در آثار فارابی^۱

حسام الدین شریفی^۲

چکیده

یکی از مسائل پیرامون اعتباریات، پیشینه آن در میان حکماست. در این نوشتار، برای بررسی دقیق این مسأله، نخست ویژگی‌های ادراکات اعتباری از نظر علامه طباطبایی استخراج شده و در گام بعد در آثار فارابی جست‌وجو می‌شوند. این ویژگی‌ها از نظر علامه^۳ به این شرحند:

- بر اساس نیازهای اجتماعی انسان وضع می‌شوند.
 - در صدد کشف واقعیت نبوده و دارای نفس‌الامر نیستند.
 - از مشهورات و مخیلات تشکیل شده‌اند،
 - موجب تکامل انسان نیستند،
 - فایده آنها تنها در انگیزش انسان به سوی انجام فعل است،
 - این علوم منشأ حقیقی دارند و با جعل مفهومی حقیقی برای حکایت از شیء دیگر شکل می‌گیرند،
 - قوه شکل‌دهنده این مفاهیم و گزاره‌های مربوط به آنها، عقل عملی و قوای ادراکی تحت فرمان آن، یعنی واهمه و متخیله هستند و ...
- با جست‌وجو در آثار فارابی، این خصوصیات را می‌توان در گزاره‌های غیر یقینی شامل «جدلی (مشهورات)، خطابی (مقبولات) و شعری (مخیلات)» یافت. علامه طباطبایی مجموع این گزاره‌ها را با عنوان واحد اعتباریات بررسی نمود و چگونگی شکل‌گیری، ارزش معرفتی و کارکردهایشان را با تفصیل و دقت بیشتری توضیح داد. بحث از اعتباریات می‌تواند توجه دانشمندان را به نقش این ادراکات در علوم انسانی معاصر و تمایزشان با علوم عملی حقیقی برانگیزاند...

واژگان کلیدی: علوم اعتباری، علوم حقیقی، علوم یقینی برهانی، علوم غیر برهانی، مشهورات، مخیلات.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی پذیرش شده است.

hesharifi@yahoo.com

۲. دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم^ع

مقدمه

در دوران معاصر، علامه طباطبایی با پیشنهاد نظریه اعتباریات اجتماعی در علوم عملی، دیدگاه‌ها و بحث‌های دامنه‌داری را در میان اندیشمندان ایجاد کرد. درباره پیشینه این نظریه و جنبه‌های نوآوری آن دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است. گاهی اعتباریات از مسائل مهم فلسفه جدید اسلامی و نیز علم اصول دانسته شده است که به صورت مستقل در این علوم بحث نشده است (لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۳). بیانات علامه طباطبایی در ابتدای رساله اعتباریات نیز موهم این نظر است.^۱

از نظر شهید مطهری بیشتر مسائل در مقاله پنجم و ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، جدید و تازه هستند. در این کتاب، چیستی و جایگاه ادراکات اعتباری بیان شده است و به لزوم تمایز و جدایی میان آنها و علوم حقیقی نظری تذکر داده شده است؛ زیرا آمیختگی این دو مشکلات زیادی را در اندیشه فلاسفه به بار آورده است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۸۰ و ص ۴۰۱ - ۴۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۹). ایشان بحث از اعتباریات را گاهی ناشی از علم اصول و گاهی برگرفته از برخی متفکران غربی دانسته است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۸۹۰ - ۸۹۲).

برخی دیگر بر این باورند که بدون تردید ادراکات اعتباری با توجه به مطالبی که متقدمان (به خصوص ارسطو و فارابی) در خصوص فضائل عقلی و اخلاقی یا فضائل نظری، فکری، اخلاقی و عملی گفته‌اند، طرح شده است... با این حال، درست نیست که بحث از ادراکات اعتباری را تفصیل و شرح مطالب متقدمان بدانیم؛ زیرا علامه طباطبایی گرچه از مبادی متقدمان به کلی منصرف نشده‌اند، اما به بعضی از اقوال و آراء دوره جدید هم نظر داشته‌اند. ایشان به ملاحظه اینکه خوانندگان مبتدی در فلسفه گرفتار اصطلاحات و معانی دشوار فلسفه نشوند، نظر خود را می‌گویند

۱. «هذا ملخص ما وضعناه من القول في توسط الإنسان، بل مطلق الحيوان آراء الوهمية والامور الاعتبارية بينه وبين كمالته الثانية. وإنا لسننا نسي مساعي السلف من عظماء معلمينا وقدمائنا الأقدمين، و جهدهم في جنب الحقائق، فقد بلغوا ما بلغوا، و اهدوا و هدوا السبيل، شكر الله مساعيهم الجميلة، لكننا لم نرث منهم كلاما خاصا بهذا الباب، فأرنا وضع ما يهتّم وضعه من الكلام الخاص به» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۴۱).

و متعرض آراء گذشتگان نمی‌شوند. با این روش، گرچه نوشته را بالنسبه آسان می‌توان خواند و فهم ظاهر مطلب برای عدّه بیشتری میسر می‌شود، ولی درک عمق مطلب دشوار می‌شود (داوری اردکانی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵).

به نظر استاد داوری، مردی مثل علامه طباطبائی تعلق به تاریخ هزار ساله فلسفه اسلامی داشت و مدّعی نبود که تفکیک میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی امر تازه‌ای است. البته تعبیر اعتباری به معنایی که ایشان آورده‌اند ظاهراً در آثار متقدّمان نیامده است. با این حال، مطلب ایشان بی‌سابقه نیست (همان، ص ۱۳۶).

با توجه به چند نمونه از دیدگاه‌های مختلف درباره نو یا سابقه‌دار بودن نظریه اعتباریات، این نوشتار در صدد تبیین این مسأله است که نوآوری علامه طباطبائی در نظریه اعتباریات از چه جهاتی است و اگر سابقه دارد سابقه آن چگونه است؟ برای دست یافتن به این مقصود، نخست ویژگی‌های اعتباریات از نظر علامه طباطبائی استخراج و سپس این ویژگی‌ها در آثار فارابی بررسی می‌شوند. در این تحقیق مشترکات دیدگاه علامه و فارابی مشخص شده و نوآوری‌های علامه طباطبائی در نظریه اعتباریات روشن خواهد شد.

۱. علوم اعتباری عملی (اجتماعی) از نظر علامه طباطبائی رحمته‌الله

علامه طباطبائی علم حصولی را به حقیقی و اعتباری به معنای عام تقسیم می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۵۶؛ همان، ۱۳۸۸/الف، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ همان، ۱۳۸۷، ص ۸۶، ۱۲۳ و ۱۶۰). علم اعتباری به معنای عام معقولات ثانیه فلسفی و منطقی و سایر اعتبارات را شامل می‌شود.

در معنایی خاص‌تر، ایشان از علوم اعتباری به معنای خاص یا اعتبارات عملی یاد می‌کند (همو، ۱۴۱۲ق، ص ۲۵۹؛ همان، ۱۳۸۸/الف، ج ۲، ص ۱۴۴؛ همان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳ و ۱۲۳ و ۱۶۰) که شامل اعتبارات اجتماعی و مفاهیمی است که انسان برای برآورده کردن علایق و نیازهای زندگی روزمره و مادی خود به آنها نیاز دارد و آنها را ایجاد می‌کند و آن را مفاهیم اعتباری اجتماعی می‌نامد (همان، ۱۳۸۸/الف، ج ۲، ص ۱۴۷).

علوم اعتباری محض یا علوم اعتباری اجتماعی، بر موضوعات خود که وجودهای حقیقی ولی مصادیق اعتباری این علوم هستند، با نوعی از تشبیه و ملاحظه نوعی از مناسبت برای رسیدن به غایتی عملی حمل می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۲). حقیقت این مفاهیم عبارت است از اعطای حدّ چیزی به چیز دیگر براساس نیازمندی‌های زندگی اجتماعی و مرتب کردن آثار شیء اولی بر دیگری (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۴ و ۱۴۷).

علوم اعتباری به این معنا، بدون نفس الامرند و حاکی از واقع نیستند و هیچ‌گونه حد و برهانی

بر آنها جاری نمی‌شود. ظرف تحقق و صدق آنها، وهم و اعتباری است که برای آنها توسط عقل عملی اعتبار شده است (همو، ۱۳۸۸/الف، ج ۲، ص ۱۴۷؛ همان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲-۱۲۴). این علوم در برابر علوم تکوینی و نظری قرار دارند و تابع تصمیم‌گیری‌های گوناگون معتبران هستند. اعتبارات عملی در روزگاران دراز و متوالی از گذشته‌ای بسیار دور و به واسطه تکاثر تدریجی احتیاجات فردی و نوعی به وجود آمده‌اند و رو به پیچیدگی و گسترش هستند (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵). علوم عملی حاکی از حقایق خارجی نیستند و بدون اعتبار انسان نمی‌توان برای آنها تحقق در خارج در نظر گرفت (همو، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۳).

مفاهیم اعتباری اجتماعی را عقل عملی برای رفع نیازهای زندگی اجتماعی می‌سازد؛ مانند عناوین ریاست و مروت‌سیت و مالکیت و زوجیت و نظایر اینها. در عقل نظری، این مفاهیم هیچ تحقق و اثری ندارند. بلکه عقل عملی این مفاهیم را اعتبار می‌کند و برای آنها آثار و نتایجی را در نظر می‌گیرد (همو، ۱۳۸۸/الف، ج ۲، ص ۱۴۴). از آنجاکه مفاهیم اعتباری اجتماعی از عقل عملی حاصل شده و در افعال و اعمال انسان به کار برده می‌شوند، علامه طباطبایی از آنها با عنوان علوم عملی نیز یاد کرد و علوم مقابل آنها را که توسط عقل نظری کسب می‌شوند، علوم نظری خوانده است. از نظر ایشان، علوم عملی انسان را به تحقق و انجام عمل بر می‌انگیزانند و شوق و اراده در انسان ایجاد می‌کنند؛ به گونه‌ای که بدون آنها اراده و فعل ارادی در انسان شکل نمی‌گیرد (همو، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۵؛ همو، ج ۵، ص ۳۱۱).

در کسب علوم عملی اعتباری، از مقدمات مشهوری و روش جدلی بهره گرفته می‌شود؛ زیرا در این علوم نیازمند کشف واقع نیستیم و برای تحقق آنها کافی است افراد اجتماع، بر معنا و مفهومی خاص برای رسیدن به هدفی خاص توافق کنند. کسب علوم عملی، سعادت یا شقاوتی برای انسان ایجاد نمی‌کند، بلکه آنها افعال مناسب برای رسیدن به سعادت و شقاوت، خیر و شر یا نفع و ضرر را به انسان می‌نمایانند (همان، ج ۵، ص ۲۶۷).

نشانه اعتباری بودن علوم عملی آن است که این علوم به زندگی اجتماعی انسان در عالم ماده اختصاص دارند و هنگامی که انسان از بدن و عالم ماده مفارقت کند، دیگر نیازی به این علوم ندارد و همگی باطل می‌شوند (همان، ج ۲، ص ۱۲۳)؛ زیرا نیازهای انسان که براساس آنها این علوم اعتبار شده‌اند، هنگام مفارقت از بدن به خودی خود و به صورت تکوینی تأمین هستند و دیگر نیازی به علوم عملی اعتباری نیست. پس این علوم خارج از ظرف عمل و اعتبارشان تحقیقی ندارند و هدف از اعتبار آنها رسیدن انسان به غایتی خاص در ضمن زندگی دنیوی است (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹).

با توجه به مطالب ذکر شده توسط علامه طباطبایی می‌توان ویژگی‌های علوم اعتباری اجتماعی از نظر ایشان را چنین بیان کرد:

۱. اعتبارات اجتماعی براساس نیازها و علایق زندگی مادی و برای رفع آنها جعل می‌شوند.
۲. به‌تنهایی موجب استکمال انسان نیستند و بعد از مفارقت نفس از بدن بی‌فایده می‌گردند.
۳. بدون نفس‌الامرند، از واقعیت افعال انسان حکایت نمی‌کنند و حد و برهان بر آنها جاری نمی‌شود.
۴. در اعتبار آنها از توافقات مشهور میان مردم بهره گرفته می‌شود که نیازمند کشف واقع نیست.
۵. علوم عملی اعتباری در مقابل علوم نظری فلسفی و یقینی قرار دارند. شاید به همین سبب باشد که در هیچ‌یک از آثار علامه، این علوم حکمت عملی نامیده نشده‌اند.

۲. علوم حقیقی و غیر حقیقی از نظر فارابی

در آثار حکمای پیشین، تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری با این الفاظ یافت نمی‌شود. با این حال، با توجه به اوصاف و خصوصیات علوم حقیقی و علوم اعتباری که از علامه طباطبائی ذکر شد، می‌توان نظیر تقسیم مذکور را در آثار ایشان یافت.

در تقسیم‌بندی علوم توسط فارابی، صنعت^۱ نخست به قیاسی و غیر قیاسی و سپس صنایع قیاسی به برهانی و غیر برهانی تقسیم می‌شوند. «صنایع غیر قیاسی» صنایعی هستند که ساختارشان براساس قیاس شکل نمی‌گیرد و هدف از آنها انجام فعلی از افعال بر پایه تجربه و کسب مهارت است؛ مانند کشاورزی و نجاری و بنایی و فنون و مهارت‌های دیگری از این قبیل.

مراد از «صنایع قیاسی» صنایعی است که ساختارشان براساس قیاس شکل می‌گیرد و نتیجه آنها نیز تولید علوم جدید از طریق قیاس است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۱). صنایع قیاسی شامل فلسفه، جدل، سفسطه، خطابه و شعر هستند. به صنایع فلسفی «علوم برهانی» نیز گفته می‌شود. این صنعت در صدد شناخت حق و حقیقت اشیاء با علم یقینی به آنهاست.^۲ درحالی‌که در صنایع دیگر، هدف شناخت حقیقت اشیاء نیست. هدف از جدل، به سکوت کشاندن مخالفان است که این کار با گزاره‌های مشهور انجام می‌شود. هدف از سفسطه، به غلط انداختن دیگران و پوشاندن حق است. سوفیست شیء غیر حقیقی یا حتی غیر مشهور را حقیقی و مشهور می‌نمایاند و با این کار، خود را

۱. مراد از «صنعت» مسیر، روش و راهی است به‌صورت ملکه و عادت که انسان با به‌کار بستن آن به هدفی خاص دست پیدا می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۵۸). این اصطلاح اعم از مهارت‌های کسب‌شده برای انجام افعال خارجی و افعال نفسانی مانند فکر کردن و استدلال کردن می‌باشد. تقسیم‌بندی صناعات به‌نوعی تقسیم‌بندی علوم نیز به‌شمار می‌رود؛ زیرا هر صنعتی به پشتوانه یک علم حاصل می‌شود و از هر علمی نیز صنعتی خاص حاصل می‌شود.

۲. «و القیاس العلمی و هو البرهان، هو القیاس المؤلف من مقدمات صادقة کلیة یقینیة اول، او من مقدمات حصل علمها عن مقدمات صادقة کلیة یقینیة. و العلوم الفلسفیه، و هی الیقینیة، هی التي يستعمل ابداء فی بیان مطلوباتها کلها القیاسات العلمیه التي ذکرناها» (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۷۲).

حکیم و دارای علم معرفی می‌کند و به اهداف خود می‌رسد. خطابه در صدد قانع کردن و ایجاد سکون نفس در دیگران است؛ بدون آنکه یقینی ایجاد کند. شعر با ایجاد مفاهیمی در صدد حکایت و تخیل مفاهیم دیگر است؛ مانند مجسمه‌سازی که با ساخت مجسمه حیوانات، از حیوانات حقیقی حکایت می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲). در کتاب "الحروف" فارابی از تقابل فلسفه به معنای عام با علوم صنعتی عملی و خطابه، شعر، جدل و سفسطه سخن گفته است (همو، ۱۹۸۶م، ص ۷۰ و ۱۳۱-۱۵۷).

در قیاس‌های غیر برهانی یکی از مقدماتی که به‌کار می‌رود مشهورات هستند. این قضایا به تدریج در میان جوامع کوچک ایجاد می‌شوند و در میان نسل‌های آنها به‌واسطه تربیت و آداب و رسوم، دانسته یا ندانسته گسترش می‌یابند تا اینکه در یک امت یا چند امت رواج می‌یابند. براساس این آموزه‌ها که مردم به آنها انس گرفته‌اند، افعال مشترکی از امت‌های مختلف صادر می‌شوند که نزد آنها حسن و خوب دانسته می‌شوند (همو، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۵). در مشهورات مطابقت با حقیقت و واقعیت نفس‌الامری ملاحظه نمی‌شود. به همین سبب از شرایط مبادی جدل، صدق و عدم کذب نیست. حتی ممکن است در جدل دو قول متقابل متضاد یا حتی متناقض، مشهور باشند و مبدأ قیاس جدلی قرار گیرند (همان، ص ۳۶۶ و ۳۶۸).

در گذشته، متفلسفین تمام روش‌های غیر برهانی را به‌صورت مختلط باهم به‌کار می‌بردند تا اینکه طریقه علمی (فلسفی)، جدلی و سفسطی از یکدیگر تمایز داده شدند. صنعت علمی (فلسفه)، هدف‌نهایی دانسته شده و صناعت جدل به‌عنوان تمرین، مقدمه، وسیله و خادم فلسفه قرار گرفت و سفسطه صنعتی دانسته شد که خود را شبیه روش‌های جدلی یا فلسفی نشان می‌دهد (همان، ص ۴۶۵-۴۶۶ و ص ۴۰۳-۴۰۵).

با توجه به دغدغه شناخت حقیقت و عدم آن، می‌توان صناعات را به دو دسته اصلی تقسیم کرد؛ صناعات عملی و صناعات نظری. در صناعات عملی، غرض اصلی شناخت حقیقت اشیاء نیست، بلکه هدف آنها انجام افعال برای کسب منفعت و آسایش در زندگی انسان است. این صناعات با انجام و تکرار افعال و ایجاد مهارت در انجام کار برای انسان حاصل می‌شوند؛ مانند کتابت، نجاری و مانند آنها.

نوعی دیگر از صناعات عملی از طریق قیاس‌های جدلی، خطایی و شعری حاصل می‌شوند که در آنها هم هدف «کشف واقعیت» نیست. درحالی‌که در صناعات نظری، غرض اصلی شناخت حقیقت اشیاء است. این صناعات با انجام افعال و کسب مهارت در آنها به‌دست نمی‌آیند، بلکه روش کسب آنها به‌کار بستن برهان است؛ مانند علوم ریاضی، طبیعیات و مانند آنها (همان، ص ۳۰۷ و ۳۲۲-۳۲۳). این تقسیم‌بندی مانند تقسیم‌بندی از علامه طباطبایی است که علوم را به نظری و عملی تقسیم کرد که از نظر علامه همان تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری است.

با کنار هم گذاشتن تقسیمات فارابی و علامه طباطبائی می‌توان به این نتیجه رسید که در تقسیم‌بندی فارابی، فلسفه به معنای عام یا علوم برهانی نظری را می‌توان همان علوم حقیقی و دیگر علوم شامل علوم عملی غیر قیاسی و قیاسی غیر برهانی را همان علوم غیر حقیقی دانست.

برای این تقسیم می‌توان از آثار فارابی شواهد دیگری نیز یافت. از جمله آنکه فارابی در کتاب «تنبیه علی سبیل السعاده» صنایع و علوم را براساس غایت به دو دسته تقسیم می‌کند؛ علمی که هدف آنها تحصیل جمال است که فلسفه و حکمت به معنای عام نامیده می‌شوند و علمی که غایشان کسب منفعت است و شامل علوم غیر حکمی و غیر فلسفی هستند (همو، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۶).

همچنین فارابی در کتاب «فلسفه افلاطون و اجزاء آن» بیان می‌کند که از نظر افلاطون هیچ‌کدام از علوم غیر حقیقی مانند آداب و رسوم رایج میان مردم، ادبیات و زبان، علوم جدلی، سفسطی، خطابی، شعری و انواع علوم و صنایع غیر حقیقی عملی نمی‌توانند شناخت درست و حقیقی از سعادت انسان و روش رسیدن به آن را در اختیار انسان قرار دهند. تنها علمی که این کار را می‌تواند بکند، فلسفه به معنای عامل است که فضیلت و منفعت حقیقی انسان و راه رسیدن به آنها را می‌شناساند (همو، ۱۹۸۰م، ص ۶-۱۶).

فارابی در کتاب «فلسفه ارسطو» نیز بعد از ذکر انواع آداب و رسوم نافع در یک جامعه بیان می‌کند که ارسطو آنها را برای شناسایی سعادت نهایی کافی نمی‌داند (همو، بی‌تا، ص ۶۲)، بلکه علمی را شایسته شناساندن سعادت حقیقی و عمل بر طبق آن می‌داند که یقینی باشد (همان، ص ۷۰). در جمع‌بندی دیدگاه فارابی می‌توان گفت از نظر او:

۱. علوم به فلسفی برهانی و غیر فلسفی غیر برهانی یا به عبارت دیگر، به نظری و عملی تقسیم می‌شوند.

۲. هدف از علوم فلسفی، شناخت واقعیت اشیاء و هدف از علوم غیر فلسفی اهدافی اجتماعی و کسب منفعت و آسایش در زندگی اجتماعی است. به همین سبب در آنها مطابقت با نفس الامر لحاظ نمی‌شود.

۳. علوم غیر برهانی گاهی بر اثر تعاملات اجتماعی و کسب مهارت شکل می‌گیرند و به‌عنوان فرهنگ و آداب و رسوم و فنون جامعه شناخته می‌شوند.

۴. علوم غیر برهانی از مقدمات مشهوری، مقبولی و تخیلی بهره می‌گیرند. با مقایسه ویژگی‌های علوم غیر فلسفی عملی از نظر فارابی و علوم اعتباری عملی علامه طباطبائی می‌توان به این نتیجه رسید که این علوم تا حدودی یکسان هستند. هر دو در مقابل علوم نظری برهانی قرار دارند و به دنبال کشف واقعیت نیستند و بدون نفس الامر و غیر برهانی هستند و هر دو براساس نیازهای فردی و اجتماعی انسان شکل می‌گیرند.

البته علوم برهانی بیان شده توسط فارابی در مقایسه با علوم نظری علامه و علوم غیر برهانی فارابی، گسترده تر از علوم اعتباری عملی علامه هستند؛ زیرا از نظر حکما، برخی علوم عملی که حکمت عملی نامیده می شوند، حقیقی و نفس الامری و برهانی هستند^۱ و این گونه نیست که تمام علوم عملی، اعتباری باشند. از سوی دیگر، از نظر فارابی تمام علوم غیر برهانی عملی نبوده، بلکه برخی از علوم نظری هم اعتباری و غیر برهانی هستند. به این معنا که گاهی تنها برای اسکات خصم یا قبولاندن سخنی به یک شخص و گاهی مفاد آنها موجب انجام عملی در خارج است.

تفاوت دیگر فارابی و علامه در این است که از نظر فارابی علوم غیر برهانی لزوماً کاذب و مخالف نفس الامر نیستند. بلکه در آنها مطابقت با نفس الامر لحاظ نشده است. به این سبب بسیاری از گزاره‌های یقینی و حقیقی می توانند در علوم غیر برهانی به عنوان علوم اعتباری به کار آیند. بنابراین در دیدگاه علامه طباطبایی درباره علوم نظری حقیقی و عملی اعتباری، این دو دیدگاه تکاملی بیان شده توسط فارابی دیده نمی شود. با این حال باید توجه داشت که علامه طباطبایی در بیان نسبت دین و علوم اعتباری، مانند فارابی، اصل و حقیقت دین را دارای نفس الامر و برهان پذیر و گزاره‌های نظری و عملی آن را حقیقی می داند که در بخش بعدی این دیدگاه بیشتر توضیح داده خواهد شد.

۳. منشأ، قوه، مفاد و کارکرد اعتبارات از نظر علامه طباطبایی^۲

در این قسمت به بررسی نحوه شکل گیری اعتباریات و مفاد معنایی آنها از نظر علامه می پردازیم. علوم اعتباری اجتماعی بر موضوعات خود که وجودهای حقیقی ولی مصادیق اعتباری این علوم هستند با نوعی از تشبیه و ملاحظه نوعی از مناسبت برای رسیدن به غایتی عملی حمل می شوند (طباطبایی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۵۲). بنابراین مفاد و معنای این مفاهیم ناشی از اعطای حدّ حقیقی یک شیء به شیء دیگر براساس نیازمندی های زندگی اجتماعی و مترتب کردن آثار شیء حقیقی بر دیگری است. از آنجاکه این مفاهیم دارای حقیقت نفس الامری نیستند، توسط عقل نظری اعتبار نمی شوند و برای این معانی هیچ مصداق و حقیقتی در خارج از سوی عقل نظری در نظر گرفته نمی شود. بلکه عقل عملی برای گذران زندگی اجتماعی برای آنها فرض وجود می کند و آثاری را برای آنها در زندگی اجتماعی در نظر می گیرد. به عنوان مثال، می توان به جهت مشابهتی که نقش رأس (سر) در حیوانات در فرماندهی کل بدن با هدایت کننده مردم در جامعه دارد، به همین وضع کسی یا چیزی را که بلندتر از دیگران است رأس یا رئیس نامید؛ چون رأس در حیوانات معمولاً در بالاترین نقطه بدن قرار دارد (همو، ۱۳۸۸/الف، ج ۲، ص ۱۴۴ و ۱۴۷).

۱. برای مطالعه بیشتر، ر.ک به: شواهدی بر برهانی بودن حکمت عملی، نشریه هستی و شناخت.

گاهی انسان برای اعتبار مناسب با نیاز و غایت خود به فکر و اندیشه نیازمند است. در حقیقت در میان عنوان‌های گوناگونی که قابلیت انطباق بر فعل مطلوب انسان دارند باید عنوانی انتخاب شود که با آن فعل مناسبت داشته باشد و انسان بتواند نسبت ضرورت و باید را میان خود و آن عنوان برای رسیدن به احساس حاصل از آن فعل ایجاد کند. پس چنین نیست که همه اعتبارات مانند اعتبار باید و ضرورت به خودی خود و به سادگی صورت گیرند (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۵۸).

از نظر علامه طباطبائی، علوم عملی اعتباری توسط عقل عملی و با همیاری قوه واهمه و خیال کسب می‌شوند؛ به‌گونه‌ای که ایشان گاهی علوم اعتباری را آراء و همی نامیده است (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۴۰)؛ زیرا این علوم ناشی از نیازها و خواست‌های قوای غریزی و عامله انسان هستند. این قوا، انجام یا ترک اعمال خاصی را از انسان طلب می‌کنند و همین باعث بر انگیزته شدن حب و بغض یا شوق و بی میلی به آن افعال در قوه شوقیه انسان می‌شود. ایجاد این احساسات، انسان را به اعتبار ادراکاتی مانند خوبی و بدی، شایستگی و عدم شایستگی، و خوب یا عدم و خوب برای آن افعال وا می‌دارد. بعد از تحقق این مفاهیم اعتباری که حالتی انگیزشی و انشائی دارند، شوق و اراده در انسان ایجاد می‌شود و انسان به تحقق فعل اقدام می‌کند؛ به‌گونه‌ای که بدون این علوم، اراده و فعل ارادی در انسان شکل نمی‌گیرد. پس این علوم تنها ارزش عملی دارند و از اخبار و گزارش از واقع تهی هستند (همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵؛ همان، ج ۵، ص ۳۱۱).

غرایز و احساسات ← طلب یا عدم طلب افعالی خاص ← شوق یا بی میلی به آن افعال ← اعتبار مفاهیم اعتباری انگیزشی و انشائی ← شوق به انجام فعل ← شکل‌گیری اراده ← انجام فعل.

اعتبار مفاهیم عملی برای انجام فعل، توانایی خاصی در انسان است. این مفاهیم زمینه و مقدمه شکل‌گیری اراده در انسان هستند؛ چراکه انسان به‌عنوان یک فاعل ارادی نمی‌تواند بدون علم، هیچ کاری را انجام دهد. به همین سبب این توانایی به انسان داده شده است تا بتواند متناسب با نیازها و افعالی که برای برآورده ساختن نیازهاست، مفاهیمی را اعتبار کند تا براساس آنها افعال ارادی خود را به فعلیت برساند. اعتبارات انسان "ذهنی و خیالی" هستند و مصداق و واقعیتی در خارج برای آنها وجود ندارد و بدون اعتبار و تصور انسان، این مفاهیم هیچ و پوچ به‌شمار می‌روند (همان، ج ۲، ص ۱۱۶؛ ۱۳۶۲، ص ۳۴۵؛ ۱۳۸۷، ص ۱۴۵-۱۵۱).

محکمی مفاهیم اعتباری، تحقق دادن و انشاء آن چیزی است که انسان اعتبار کرده و آن را مصداق مفهوم قرار داده است.

با آنکه مفاهیم اعتباری ساخته ذهن انسانند و بدون واقعیت نفس‌الامری هستند، ولی در دستورات عملی دین، برخی از همین مفاهیم عملی اعتباری دارای نفس‌الامر و واقعیت هستند. بر این اساس، چه‌بسا در دین همان مفهوم اعتبار شده توسط انسان استفاده شود، ولی انسان این مفهوم

را به این جهت جعل کرده است که از حقیقت نیازها و منافع خود آگاهی نداشته است. در حالی که در دستورات دین، با آگاهی به حقیقت نیازها و منافع انسان، احکام عملی جعل شده‌اند. به عنوان مثال، حقیقت ریاست یا مالکیت برای انسان پوشیده است و این دو نزد انسان مفهومی ماهوی ندارند. ولی در دین، ریاست و مالکیت دو حقیقت تکامل بخش زندگی حقیقی انسان هستند و دارای ماهیتی مشخص می‌باشند.

به همین جهت، با اینکه احکام عملی دین از مفاهیم عملی اعتباری انسانی بهره می‌برند، علامه طباطبایی احکام عملی دین را حقیقی، ثابت و بدون تغییر و برهان‌پذیر می‌داند و معتقد است که احکام عملی دین براساس اعتبار صرف بنیان نشده‌اند. دلیل این مطلب آن است که دین راه و روش زندگی است که انسان را به سعادت واقعی می‌رساند و در آن، واقعیت‌های آفرینش انسان و نیازهای حقیقی او در نظر گرفته شده‌اند. دین حقیقی به دنبال آن است که صلاح و خیر واقعی و نفس‌الامری در جامعه حاکم شود و انسان براساس فطرت و آفرینش تکوینی خود، اعمال و احکام اجتماعی خود را سامان دهد. پس احکام عملی و اجتماعی دین بر پایه اصول و پایه‌های نفس‌الامری و واقعی بنیان شده‌اند و دارای نتایجی واقعی و نفس‌الامری هستند (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۱).

به بیان دیگر، معارف اعتقادی دین، حقیقت خالص و واقعیت محض می‌باشند و اصول اخلاقی و قوانین عملی نتایج و موالید واقعی همان حقایق ثابت هستند و به همین دلیل بطلان‌پذیر و قابل نسخ نیستند (همو، ۱۳۸۸/ب، ص ۴۰).

با توجه به این نکته، انسان باید تلاش کند احکام عملی دین را به صورت عقلانی و مبرهن فهم کند و بعد از شناخت حقیقت و سعادت واقعی انسان و براساس نیروی عقل و واقع‌بینی در راستای نیازهای حقیقی و واقعی‌اش در جامعه و زندگی قوانین عملی اجتماعی را وضع کند (همو، ۱۳۸۷/ب، ۱۰۵). در حالی که اگر این قوانین تنها برای بهره‌برداری بهتر انسان از زندگی مادی و منافع جسمانی - که میان انسان و سایر حیوانات مشترک است - برنامه ریزی شده باشند و توجهی به حقیقت واقعی انسان و زندگی جاوید و معنوی او نداشته باشند، از حقیقت بهره‌ای نخواهند داشت (همو، ۱۳۸۸/ج، ص ۱۹۵). با توجه به مطالب پیش گفته می‌توان ویژگی‌های زیر را در جمع‌بندی چگونگی شکل‌گیری مفاهیم اعتباری و مفاد آنها بیان کرد:

۱. اعتبار براساس نوعی تشبیه و مناسبت میان مفاهیم حقیقی و اشیائی که برای آنها اعتبار می‌شوند در راستای رسیدن به هدفی خاص رخ می‌دهد؛ به گونه‌ای که یک مفهوم حقیقی یا اعتبار انسان از شیء و معنای دیگری غیر از مصداق خود حکایت می‌کند.
۲. این علوم براساس مفاهیم و معانی حقیقی وضع می‌شوند و دارای اثر واقعی و خارجی هستند.
۳. عمل اعتبار خارج از عقل نظری و توسط عقل عملی، واهمه و متخیله صورت می‌گیرد.

۴. محرک انجام عمل اعتبار، نیازهای قوای حیوانی و شوق به پاسخ‌گویی به آن نیازهاست.

۵. انجام اعتبار گاهی براساس فکر و اندیشه باید صورت گیرد.

۶. کارکرد اصلی اعتباریات برانگیختن شوق و اراده انسان برای انجام کار و رفع نیازهای مادی انسان است و بدون آنها هیچ فعلی ارادی صورت نمی‌گیرد.

۷. برخی مفاهیم اعتباری از نظر انسانی که جاهل به حقیقت آنهایند، از نظر خداوند که عالم به تمام حقایق است، حقیقی و واقعی هستند.

۴. منشأ، قوه، مفاد و کارکرد مفاهیم غیر حقیقی از نظر فارابی

گفته شد علوم حقیقی از نظر فارابی منحصر در علوم فلسفی برهانی هستند و علوم غیر حقیقی شامل جدل، خطابه، سفسطه، خطابه، شعر و فنون و حرفه‌ها هستند. «برهان» در علوم حقیقی تولید علم می‌کند، «جدل» ایجاد ظن می‌کند و «خطابه» تنها اقتناع و سکون نفس پدید می‌آورد (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸ و ۴۹۴). اما «شعر» با قول‌های انگیزشی و خیال‌انگیز از حقیقت چیزی حکایت نمی‌کند. بلکه یا به صورت طبیعی و یا براساس وضع و قرارداد بر اشیاء دیگر دلالت می‌کند، بدون آنکه آنها را به ما بشناساند (همان، ص ۱۲). فنون و حرفه‌ها هم نیازهای مادی انسان را برطرف می‌کنند.

در یک جامعه، قضایای مشهوری به تدریج از جوامع کوچک سر برمی‌آورند و به واسطه تربیت و آداب و رسوم در میان نسل‌های مختلف گسترش می‌یابند؛ به گونه‌ای که گاهی یک امت یا چند امت را فرا می‌گیرند و افعال صادر از آنها را شکل می‌دهند. به همین سبب اهل امت به واسطه انس به این آموزه‌ها، آنها را نیک و حسن می‌پندارند (همان، ص ۳۶۴-۳۶۵).

فارابی نحوه شکل‌گیری قضایای متخیله و نقش آن در عملکرد هر فرد را چنین توضیح می‌دهد: «افعال ارادی انسان تابع تخیلات، ظنون یا علوم هستند و براساس آنها شکل می‌گیرند. گاهی تخیلات انسان با ظن و علم او هماهنگ هستند و گاهی خیر. بنابراین تخیل عام‌تر از علم و ظن است؛ به گونه‌ای که علم و ظن هم بعد از تخیل شدن، در خارج موجود می‌شوند. کارکرد تخیلات در انسان آن است که انسان را به سوی انجام فعل برمی‌انگیزاند که این افعال می‌توانند مطابق واقعیت یا مخالف آن باشند. انسان گاهی می‌تواند دقیقاً شیئی را همان‌گونه که در ذهنش هست در خارج ایجاد کند و گاهی نمی‌تواند» (همان، ص ۵۰۲-۵۰۳).

بهترین حالت تخیل برای انجام افعال آن است که براساس علوم برهانی و یقینی شکل گرفته باشد و این علوم منشأ صورت‌های خیالی باشند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۶). ولی برخی انسان‌ها اساس تخیلات خود را علوم واقعی قرار نمی‌دهند و از اوهام غیر حقیقی، برای تخیلات غیر واقعی بهره می‌گیرند و این تخیلات پایه و اساس کارهای ایشان قرار می‌گیرد (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۰۲).

تنها حکما هستند که قدرت تصور عقلانی اشیاء را به صورت حقیقی و از روی برهان و بصیرت دارند و بقیه انسانها بر حسب درجه فهم و درکشان باید مدرکات حکما را به صورت متخیل تصور کنند که آنها را مؤمنون گویند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۸). در این حالت برای ایشان حقایق عقلانی هستی و افعال به صورت تخیلی و تمثیلی بیان می‌شوند که اگر از سوی آنها این آموزه‌ها تلقی به قبول شوند، اساس عقاید و فعالیت‌هایشان قرار می‌گیرند (همان، ص ۹۷؛ همان، ۱۹۹۵، ص ۱۴۳؛ فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۴).

به قرار دادن صورت‌های خیالی برای دلالت از حقایق عقلی یا موهومات، «محاکات» گفته می‌شود که باعث تخیل آن اشیاء می‌شود (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۲). صور خیالی و تمثیلی که برای حکایت از حقایق جعل می‌شوند، در دلالتشان بر حقایق عقلانی مختلف هستند. برخی به صورت کامل و مستحکم بر آنها دلالت دارند و به حقایق عقلانی بسیار نزدیکند و برخی دورترند و برخی با حقایق عقلانی کمی عناد و تضاد دارند و برخی کاملاً مخالف آنهایند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۸؛ ۱۹۹۵، ص ۱۴۳؛ ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۳).

همان‌گونه که دیده می‌شود، عمل محاکات بسیار، شبیه به جعل اعتباریات اجتماعی است. از نظر فارابی گاهی محاکات براساس علوم عقلی حقیقی صورت می‌گیرد که دین حق نامیده می‌شود و گاهی براساس خواست‌ها و میل‌های انسانی که اساس شکل‌گیری مدینه‌های غیر فاضل هستند. اعتباریات علامه طباطبایی به بخش دوم تکیه دارد. درباره بخش اول هم - همان‌گونه که در بخش پیش گفته شد - به نظر علامه، دین بیانگر حقایقی است که انسان باید در عقیده و عمل به آنها معتقد باشد. این حقایق می‌توانند با همان معانی اعتباری بیان شوند که توسط انسان‌ها وضع شده‌اند؛ با این تفاوت که در دین بدون واقعیت و نفس الامر نیستند.

در قیاس شعری از مخیلات بهره گرفته می‌شود و چون در تخیل چیزی جای چیز دیگر قرار داده می‌شود، به همین سبب در قیاس شعری گفته می‌شود: چیزی که نیست و وجود ندارد، موجود و دارای هستی در نظر گرفته می‌شود؛ مانند آنکه وقتی تصویر شخصی در آب افتاده، گفته شود ماه در آب دیده شد یا آنکه انسان خوب به شمس یا شمشیر به آتش تعبیر شود (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۵). به همین سبب اگر گفته شود شعر کذب است، سخن درستی نیست؛ چون صدق و کذب در شعر راه ندارد و غرض از شعر، تحریک خیال و انفعال نفس است (همان، ص ۵۰۶). این سخنان بسیار شبیه به فرآیند اعتبار در نظر علامه طباطبایی هستند که در آن براساس تناسب و شباهت، معنایی حقیقی به شیء دیگری غیر از مصادیق آن معنا نسبت داده می‌شود که نوعی مجاز است.

از نظر فارابی، قوه‌ای که صورت‌های محاکی و خیالی را ایجاد می‌کند، قوه متخیله نام دارد. این قوه با افزودن صورت‌ها به یکدیگر یا جدا کردن آنها، صورت‌های جدیدی پدید می‌آورد که برخی

دارای حقیقت و صادقند و برخی بدون واقعیت و کاذب می‌باشند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۸۲ و ۱۰۳). متخیله قدرت درک نفع و ضرر و لذیذ و آزاررسان را دارد، ولی نمی‌تواند جمیل و قبیح افعال را درک کند (همو، ۱۹۹۶م، ص ۲۳)؛ زیرا درک جمیع و قبیح افعال، درکی حقیقی است که در علوم فلسفی و برهانی و توسط قوه ناطقه صورت می‌گیرد (همو، ۱۹۹۵م، ص ۸۳؛ ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۵ - ۲۵۶).

متخیله نمی‌تواند معقولات را به صورت معقول - که صور حقیقی اشیاء هستند - در خود داشته باشد. به همین سبب مجبور است با ادراکات محسوسی که دارد آنها را به صورت متخیل تصور کند (همان، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۵) که این صور متخیل از معقولات را حکایات و تمثیل معقولات نامند. همان‌گونه که دیده می‌شود، گویا اینجا مانند اعتباریات به نوعی اعطای حد یک چیز به چیز دیگر صورت می‌گیرد و صور محسوس و خیالی حاکی از صور عقلانی قرار می‌گیرند.

فارابی نحوه تأثیر علوم حقیقی در اعمال انسان را چنین توضیح می‌دهد:

«احساس، تخیل و تعقل به‌تنهایی نمی‌توانند منشأ عمل واقع شوند. بلکه قوای ادراکی به‌واسطه قوه نزوعیه می‌توانند منشأ اراده و حرکت قوای محرکه شوند» (همو، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۲). به‌صورت کلی، قوه نزوعیه و شوقیه که شوق و اراده نسبت به اشیاء را بر می‌انگیزاند، گاهی تحت تأثیر محسوسات و گاهی مخیلات و گاهی تحت تأثیر معقولات قرار می‌گیرد و ترک یا فعل یک ادراک را طلب می‌کند (همو، ۱۹۹۵م، ص ۸۴-۸۵؛ ۱۹۹۶م، ص ۲۴). بنابراین می‌توان گفت انسان سه نوع اراده دارد؛ اراده حسی که از احساس و شوق به آن احساس حاصل می‌شود، اراده تخیلی که از تخیل و شوق به متخیل حاصل می‌شود و اراده عقلانی که از ادراکات قوه ناطقه و شوق به آنها حاصل می‌شود. این نوع اراده را اختیار می‌نامند (همو، ۱۹۹۶م، ص ۷۸؛ ۱۹۹۵م، ص ۸۵-۸۶).

«عقل نظری» سعادت حقیقی انسان را شناسایی می‌کند و آن را غایت خود قرار می‌دهد. در این هنگام، قوه نزوعیه تشویق می‌کند که آن را کسب کند. به همین جهت، انسان تصمیم می‌گیرد که با عقل عملی (قوه فکریه) نحوه رسیدن به سعادت را به‌صورت جزئی به‌دست آورد و برای این منظور از متخیله و حواسی که تحت تدبیر عقل عملی هستند، ادراکات را به‌صورت جزئی برای ایجاد در خارج آماده می‌کنند.^۱ در این مرحله به ادراکات قوه متخیله و احساس، شوق و نزوعی دیگر تعلق می‌گیرد و انسان انجام افعال را در خارج اراده می‌کند و آنها را با قوای محرکه در خارج ایجاد

۱. «كانت الناطقة ضریبن: ضریبا نظریا و ضریبا عملیا و كانت العملية هی التي شأنها أن تفعل الجزئیات الحاضرة والمستقبلة، والنظرية هی التي شأنها أن تعقل المعقولات التي شأنها أن تعلم (چه در حوزه نظر و چه در حوزه عمل). ... فتقبل (القوة المتخیلة) المعقولات بما يحاكها من المحسوسات التي تركبها هی. و تقبل الجزئیات أحيانا بأن تتخیلها كما هی، وأحيانا بأن تحاكها بمحسوسات آخر، و هذه هی التي شأن الناطقة العملية أن تعملها بالروية. (در مورد جزئیات) فمنها حاضرة، ومنها كائنة فی المستقبل. إلا أن ما يحصل للقوة المتخیلة من هذه كلها، بلا توسط روية (که کار عقل عملی است)» (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۷-۱۰۸).

می‌کند. در این صورت تمام افعال انسان خیر و جمیل خواهند بود؛ زیرا براساس ادراکات یقینی و حقیقی عقل نظری انجام شده‌اند (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۲ و ۱۰۷-۱۰۸). پس صورت‌های متخیل باعث ایجاد شوق و اراده در انسان می‌شوند، همان‌گونه که علوم درک‌شده توسط عقل نیز باعث ایجاد انگیزه و شوق و اراده در انسان می‌شوند (همان، ص ۸۳؛ همان، ۱۴۱۳ق، ص ۲۵۵-۲۵۶). ولی شوق و اراده حاصل از علوم عقلی به صورت مستقیم به عمل در نمی‌آیند. بلکه موجب انگیزش متخیله برای ایجاد صور جزئی برای حکایت و انجام این افعال می‌شوند.

ادراک حقایق با عقل نظری ← شوق به ایجاد آنها در خارج ← فراهم کردن زمینه ایجاد آنها در خارج با تفکر در عقل عملی ← بهره‌گیری عقل عملی از قوه متخیله و حاسه برای جزئی‌سازی تصورات ← برانگیخته شدن شوق و اراده برای ایجاد افعال جزئی در خارج ← ایجاد افعال توسط قوه محرکه در خارج.

در صورتی که علوم حقیقی منشأ افعال انسان نباشند و انسان بدون شناخت سعادت و غایت حقیقی بخواهد اعمال خود را انجام دهد، اشیاء دیگری را که در حقیقت موجب سعادت و غایت حقیقی او نیستند مبدأ شوق خود قرار می‌دهد و با عقل عملی در صدد رسیدن به آنها بر می‌آید و اعمالی را که او را به آن اهداف می‌رسانند انتخاب می‌کند و با کمک متخیله و حواس، آنها را به صورت جزئی تصور کرده و شوق به انجام آنها پیدا می‌کند و با قوای محرکه آن افعال را ایجاد می‌کند. در این حالت افعال انسان غیر جمیل و غیر مطابق با واقعیت و حقیقت انسان خواهند بود (فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۰۲). این‌گونه علوم از قیاس‌های سفسطی حاصل می‌شوند که مبادی آن مقدمات کلی موهّمه هستند. این مبادی به ظاهر مشهور یا مطابق با واقعند، ولی در واقع چنین نیستند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۷۳).

در جمع‌بندی می‌توان چگونگی شکل‌گیری مفاهیم غیر حقیقی و تحققشان در خارج را از نظر فارابی چنین بیان کرد:

۱. در جامعه در میان افراد محدودی، قضایایی شکل می‌گیرند و به تدریج در میان مردم جامعه رواج می‌یابند و حسن و قبح به آنها تعلق می‌گیرد و قضایای مشهور و فرهنگ و آداب رسوم جامعه را شکل می‌دهند.

۲. انسان برای انجام افعال باید نخست آنها را به صورت خیالی و جزئی تصور نماید.

۳. معقولات شوق و اراده انسان را برای جزئی‌سازی این مفاهیم برای عمل برمی‌انگیزانند.

۴. عمل جزئی‌سازی توسط عقل عملی و به کمک متخیله صورت می‌گیرد.

۵. تخیلات انسان را به سوی انجام فعل برمی‌انگیزانند و بدون آنها فعلی توسط انسان انجام

نمی‌شود.

۶. تخیلات می‌توانند براساس علوم حقیقی و برهانی یا علوم ظنی و وهمی غیر واقعی شکل بگیرند.
۷. وظیفه حکیم در مدینه فاضله آن است که علوم حقیقی عقلانی را با کمک صورت‌های خیالی و تمثیلی برای مردم عادی بیان کند و به این وسیله آنها را با علوم حقیقی آشنا کند و به انجام افعالی مطابق آنها برانگیزاند.
۸. در تخیل و محاکات، صور خیالی و مثالی برای حکایت از حقایق عقلی و ظنی و موهوم استفاده می‌شوند.
۹. مخیلات مبتنی بر علوم یقینی و ظنی به منظور حکایت از این علوم هستند. ولی تمام حقیقت و واقعیت آنها را نشان نمی‌دهند.
۱۰. قوه متخیله صور خیالی را از راه ترکیب و تفصیل صور حسی و خیالی ایجاد می‌کند و سعی می‌کند آنها را در نظر گرفتن تناسب و تشابهشان با محکی، حاکی و تمثیلی از آنها قرار دهد.

جمع‌بندی مقایسه اعتباریات علامه و علوم غیر برهانی فارابی

- با مقایسه اعتباریات علامه طباطبائی و علوم غیر برهانی از نظر فارابی می‌توان به این نتیجه رسید که آنها در برخی جهات با یکدیگر مشترکند. اشتراکات این دو نظریه به این شرح قابل بیان است:^۱
۱. اعتبارات اجتماعی و برخی از علوم غیر برهانی براساس نیازها و علایق زندگی مادی و برای رفع آنها جعل می‌شوند. این علوم بر اثر تعاملات اجتماعی و کسب مهارت شکل می‌گیرند و به‌عنوان فرهنگ و آداب و رسوم و فنون جامعه شناخته می‌شوند. هدف از علوم غیر فلسفی اهدافی اجتماعی و کسب منفعت و آسایش در زندگی است. به همین سبب در آنها مطابقت با نفس الامر لحاظ نمی‌شود.
 ۲. علوم غیر برهانی همچون علوم اعتباری اجتماعی، به‌تنهایی موجب استكمال انسان نیستند و تنها منشأ افعال انسانی‌اند.
 ۳. علوم غیر برهانی و اعتبارات اجتماعی بدون نفس الامرند. از واقعیت افعال انسان حکایت نمی‌کنند و حد و برهان بر آنها جاری نمی‌شود. توجه به این نکته لازم است که در برخی از علوم غیر برهانی، وجود یا عدم وجود نفس الامر لحاظ نشده است و این به آن معناست که قابلیت صدق و کذب را دارند، نه آنکه صدق و کذب برایشان محال باشد.
 ۴. در اعتباریات، مانند برخی از علوم غیر برهانی از توافقات مشهور میان مردم بهره گرفته می‌شود.

۱. چون شواهد و منابع در قسمت‌های قبل ذکر شده‌اند. برای جلوگیری از تکرار، تنها به ذکر نتایج اکتفا می‌شود.

۵. منشأ وضع اعتباریات (مانند گزاره‌های غیر برهانی) حقایق و مفاهیم واقعی است.
 ۶. قوه اعتبارکننده اعتباریات با قوه درک‌کننده گزاره‌های غیر برهانی، عقل عملی و قوای واهمه و متخیله است که ادراکاتی جزئی دارند.
 ۷. کارکرد اصلی اعتباریات و برخی از علوم غیربرهانی یعنی متخیلات برانگیختن شوق و اراده انسان برای انجام کار است و بدون آنها هیچ فعلی ارادی صورت نمی‌گیرد.
 ۸. از نظر علامه، برخی مفاهیم اعتباری از نظر انسانی که جاهل به حقیقت آنهایند، اعتباریند. ولی برخی از آنها از نظر خداوند که عالم به تمام حقایق است، حقیقی و واقعی هستند و به همین دلیل توسط انسان قابل فهم عقلانی و برهانی شدن هستند. از نظر فارابی هم حقایق عقلانی به صورت خیالی و حکایی برای عموم مردم بیان می‌شوند و انسان‌ها می‌توانند با کشف علت‌ها و برهانی کردن آنها به حقایق عقلانی آنها دست یابند.
- در آخر می‌توان به این نتیجه رسید که اعتباریات اجتماعی علامه طباطبایی را شاید بتوان بخشی از علوم غیر برهانی فارابی دانست؛ زیرا علوم غیر برهانی تنها در مدرکات عملی منحصر نیستند و علوم غیر یقینی نظری نیز وجود دارند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به شواهد ذکرشده در قسمت‌های قبل، به‌درستی باید به این نکته اذعان کرد که علوم اعتباری اجتماعی علامه طباطبایی بسیار شبیه به علوم غیر یقینی عملی نزد فارابی هستند. با این حال، ارزش کار علامه طباطبایی در دوران معاصر را نباید انکار کرد. ایشان با در نظر گرفتن فصلی مستقل برای علوم اعتباری و حقیقی، توجه همگان را به این نکته برانگیخت که علوم عملی و اجتماعی معاصر، از علوم غیر حقیقی و غیر برهانی و یقینی هستند و در مقابل آنها، علوم عملی حقیقی نیز وجود دارند که در دین بیان شده‌اند و انسان می‌تواند آنها را مبرهن سازد. درحالی‌که در آثار فارابی، مباحث مربوط به علوم غیر حقیقی را باید در صنایع خمس از منطق و برخی علوم مربوط به نفس جست‌وجو کرد. این پراکندگی شاید باعث کمی کارکرد و اثربخشی آنها در تدوین علوم مربوط به آنها شود.

همچنین علامه طباطبایی در بررسی اعتباریات گاهی گزاره‌های مشهوری و گاهی وهمی و خیالی را بررسی می‌کند و در تبیین و توضیح آنها به تفصیل و با دقت بیشتر نکاتی را بیان می‌کند که ناظر به علوم اجتماعی معاصر نیز هست. ایشان برخی تحلیل‌ها و نکات جدیدی را نیز بیان کرده است و تلاش می‌کند اندیشمندان را به تمایز میان علوم اعتباری فردی و اجتماعی معاصر و علوم حقیقی یقینی توجه دهد.

کتاب نامه

۱. داوری اردکانی (۱۳۶۲). ملاحظاتی درباره ادراکات اعتباری در دومین یادنامه علامه طباطبائی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الاعمال الفلسفی. مقدمه و تحقیق و تعلیق دکتر جعفر آل یاسین. بیروت: دارالمناهل.
۳. _____ (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة. با مقدمه و شرح و تعلیق دکتر علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال.
۴. _____ (۱۹۹۶م). سیاست مدنیه. مقدمه و شرح علی بوملحم. بیروت: مکتبه الهلال.
۵. _____ (بی تا). فلسفه ارسطو. بی تا.
۶. _____ (۱۹۸۰م). فلسفه افلاطون در افلاطون در اسلام. عبدالرحمن بدوی. مصر: دارالاندلس.
۷. _____ (۱۹۸۶م). کتاب الحروف. با تحقیق و تعلیق محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق.
۸. _____ (۱۴۰۸ق). منطقیات فارابی. به کوشش محمدتقی دانش پژوه. قم: انتشارات آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه.
۹. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸/الف). مجموعه رسائل. قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۸۸/ب). قرآن در اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۱. _____ (۱۳۸۸/ج). تعالیم اسلام. قم: بوستان کتاب.
۱۲. _____ (۱۳۸۷/الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
۱۳. _____ (۱۳۸۷/ب). شیعه. قم: بوستان کتاب.
۱۴. _____ (۱۳۸۷/ج). ترجمه برهان. قوام صفری. قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۶. _____ (۱۴۱۵ق). بداية الحکمة. قم: انتشارات دار الکتب الاسلامیه.
۱۷. _____ (۱۳۶۲)، ترکیب در رسائل سبعة. قم: بنیاد فکری و علمی علامه طباطبائی رحمته الله علیه.
۱۸. _____ (۱۴۱۲ق). نهاية الحکمة. قم: انتشارات دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۱۳). تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. _____ (۱۳۷۴). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶)، «اصول و فلسفه و روش

- رنالیسم». تهران: انتشارات صدرا.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶)، «شرح اصول فلسفه و روش رنالیسم». تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. صادق لاریجانی (۱۳۸۴). مقاله استدلال در اعتباریات، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۲۴.



اصل علیت؛ تقریرها، بداهت و اثبات ناپذیری با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی^۱

محمد حسین زاده یزدی^۲

چکیده

علامه طباطبائی همچون عموم حکمای مسلمان، اصل علیت را گزاره ای ضروری می داند و از بدیهیات اولیه می شمارد بلکه انکار آن را خروج از فطرت انسانی می داند. او اصل علیت را اثبات ناپذیر و متمایز از مسأله مناط حاجت تلقی می کند. با توجه به این دیدگاه، مسأله اصلی پژوهش کنونی، طرح و بررسی مهم ترین مباحث معرفت شناسی در ساحت اصل علیت با تأکید بر نگرش علامه طباطبائی است. مهم ترین مباحث معرفت شناسی مربوط به این اصل در ویژگی های معرفت شناختی آن تبلور می یابد. از این رو پس از بررسی تقریرهای گوناگون اصل علیت از باب مقدمه، ویژگی های معرفت شناختی آن (همانند ضروری، بدیهی اولی، اثبات ناپذیر و تحلیلی یا ترکیبی بودن) را برمی رسیم و دلیل آنها را تبیین می کنیم.

دستآورد این جستار، امتناع اقامه برهان حقیقی برای اثبات اصل علیت است. هر استدلالی که برای اثباتش ارائه شود، حتی اگر از راه احتمالات باشد، تنبیهی یا جدلی است؛ زیرا اعتبار هر استدلالی - اعم از له و علیه، موافق و مخالف - بر پذیرش این اصل مبتنی است و بدون آن هیچ استدلالی نمی توان اقامه کرد.

واژگان کلیدی: بدیهی اولی، اثبات ناپذیری، اصل تناقض، تحلیلی، اصل علیت، نظری، مناط احتیاج به علت.

۱. این مقاله در کنگره بین المللی علامه طباطبائی پذیرش شده است.

mohammad_h@qabas.net

۲. استاد و عضو هیئت علمی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مقدمه

درباره اصل علیت، مباحث معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و هستی‌شناختی و بلکه منطقی بسیاری قابل طرح است. در نوشتار پیش‌رو، مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی مربوط به این اصل را با تأکید بر نگرش علامه طباطبایی کانون بحث قرار می‌دهیم و سلوک فکری وی را در این ساحت دنبال می‌کنیم. پیش از هر چیز لازم است چستی و مفاد اصل مزبور را بررسی کنیم. از این‌رو پس از طرح و ارزیابی تقریرهای گوناگون اصل علیت، به مسأله اصلی نوشتار می‌پردازیم و ویژگی‌های معرفت‌شناختی آن (همانند ضروری، بدیهی اولی، اثبات‌ناپذیر و تحلیلی یا ترکیبی بودن) را می‌کاویم. روشن است که ویژگی‌های معرفت‌شناختی بیان‌شده چه تأثیر ژرفی در معرفت‌شناسی (خصوصاً) و دیگر معرفت‌های بشری (عموماً) دارد. بحث را با نگاهی به پیشینه پژوهش در باره علیت آغاز می‌کنیم.

۱. پیشینه بحث

بر پایه کاوشی نسبتاً گسترده بدین نتیجه می‌رسیم که در آثار اندیشمندان مسلمان، اعم از پیشینیان و متاخران، اصل علیت و مباحث گوناگونش مستقلاً کانون بحث قرار نگرفته و بلکه به‌گونه‌ای ضمنی در لابه‌لای دیگر مباحث طرح شده است. در عصر کنونی، گویا علامه طباطبایی نخستین اندیشمندی است که بدین مهم پرداخته و برخی از مباحث اصل علیت را مستقلاً طرح و بررسی کرده است. پس از وی به این مباحث، اهتمامی ویژه شده و شاگردانش این‌گونه مباحث را پی گرفته‌اند. مرحله علت و معلول در نه‌ایة‌الحکمه (طباطبایی، ۱۳۸۵، مرحله هشتم) و مقاله علت و معلول در اصول فلسفه شاهد ادعای پیش‌گفته است. (ر.ک به: همو، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۶۴۱-۷۱۹) این گفته بدین معنا نیست که پیش از وی به این مباحث توجهی نشده و درباره آنها کسی به پژوهش نپرداخته است. در مبحث علیت و مسائل گوناگون آن (همچون نیاز ممکن به علت و مناط احتیاج به علت)، اصل علیت مطمح نظر قرار گرفته است. نگاهی گذرا به آثار کلامی از عصر محقق طوسی و نیز آثار فلسفی از عصر ابن سینا تاکنون بر این مطلب گواهی می‌دهد.

در این سیر تاریخی بدین نتیجه می‌رسیم که عموم فیلسوفان اصل علیت را ضروری، بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر دانسته‌اند. حتی ارائه نام آنها و آثارشان در این نوشتار بسیار مفصل و ملال‌آور است؛ به ویژه اگر فهرست حکما و متکلمان برجسته‌ای چون محقق طوسی و علامه حلی بر آن افزوده شود (برای نمونه، ر.ک: حلی، ۱۴۱۷ق، فصل اول، مسئله بیست و نهم و سی و یکم) می‌توان گامی فراتر نهاد و ادعا کرد: از گفته فیلسوفان مبنی بر اینکه مقدمات استدلال، علت نتیجه استدلالند، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که از یک سو قلمرو اصل علیت گسترده است (هم جهان خارج و اندیشه و هم ثبوت و اثبات را در بر می‌گیرد) و از سوی دیگر، اصل علیت قضیه‌ای بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است؛ چراکه بدون این اصل و نیز اصل امتناع اجتماع نقیضین، اقامه هیچ استدلالی ممکن نیست. در میان حکما و منطق‌دانان مسلمان نمی‌توان کسی را یافت که علیت میان مقدمات و نتیجه را انکار کرده باشد. پیشینه این گفته در اعماق تاریخ اندیشه تا عصر ابن سینا قابل پیگیری است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ج، ۱، ص ۵۱).

۲. گسترده‌گی قلمرو اصل علیت

گفتیم که قلمرو اصل علیت گسترده است؛ هم جهان خارج و اندیشه و هم ثبوت و اثبات را در بر می‌گیرد. در کاوشی دیگر (ر.ک به: حسین‌زاده یزدی، ۱۴۰۱ق، ص ۳۲-۶۴) به تفصیل در این ساحت بحث کردیم و دیدیم که درباره استدلال، این پرسش قابل طرح است که "پیوند میان مقدمات استدلال و نتایج آن، علی - معلولی است یا به‌گونه دیگری است؟" اگر پیوند میان آنها علی - معلولی است، آیا چنین پیوندی همه‌گونه‌های برهان و استدلال‌های برهانی را در بر می‌گیرد یا به‌گونه ویژه‌ای اختصاص دارد؟ و در صورتی که همه‌گونه‌های برهان را در بر می‌گیرد، آیا به برهان و قیاس برهانی اختصاص دارد یا چنین نیست و استدلال‌های قیاسی دیگر نیز چنان خصوصیتی دارند؟ بلکه می‌توان پای فراتر نهاد و قلمرو پرسش را تعمیم داد و درباره استدلال‌های غیر قیاسی، استقرا و تمثیل نیز این بحث را طرح کرد.

در برابر چنین پرسش‌هایی می‌توان گفت: اصل علیت از بدیهیات اولیه و براساس تعریف برگزیده - که در ادامه ذیل تقریرهای آن طرح می‌شود - قضیه‌ای تحلیلی است (ر.ک به: حسین‌زاده یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴-۲۳۸).

بدیهیات را در نگاه آغازین به دو دسته اثبات‌پذیر و اثبات‌ناپذیر می‌توان تقسیم کرد. اصل علیت همچون اصل تناقض، از جمله بدیهیاتی است که نه تنها به اثبات نیاز ندارد، بلکه اثبات‌ناپذیر است. هر استدلالی که له یا علیه آن اقامه شود، نتیجه‌بخش بودنش بر اصل علیت مبتنی است. از آنجاکه اصل مزبور قضیه‌ای حقیقیه است، در هر جا که مصداقی برای آن یافت شود جریان دارد. بدین‌سان

اصل مزبور صرفاً به اعیان و واقعیت‌های خارجی اختصاص ندارد. بلکه همه پدیده‌ها، از جمله پدیده‌های ذهنی را نیز دربر می‌گیرد.

بدین‌سان از جمله مواردی که اصل علیت در آن حکم فرماست، استدلال است. نتیجه در استدلال، پیامد یا معلول مقدمات است و مقدمات علت آنند. هر کس به درون خویش مراجعه کند و رابطه مقدمات و نتیجه را در ذهن خود مطمح نظر قرار دهد، این حقیقت را با تجربه درون‌ذهنی شهود خواهد کرد. در میان حکما و منطق‌دانان مسلمان نمی‌توان کسی را یافت که علیت میان مقدمات و نتیجه را انکار کرده باشد.^۱ ابن سینا در این باره چنین نگاشته است:

«و قد جرت العاده بأن یقال إن المقدمات نسبتها إلى النتيجة مشاکله لمناسبه المواد والصور والأشبه أن تكون صورہ المقدمات شکلاً، وتكون المقدمات بشکلها تشاکل السبب الفاعل، فإنها کسبب فاعل للنتیجه. والنتیجه من حیث هی نتیجه، شیء خارج عنها» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ج، ۱، ص ۵۱)؛

و عادت بر این جاری شده است که گفته شود نسبت مقدمات به نتیجه شبیه نسبت مواد با صور است. لیکن حق این است که صورت مقدمات، شکل مقدمات است و مقدمات با شکل خود به‌منزله سبب فاعلی برای نتیجه‌اند و نتیجه از این نظر که نتیجه است، خارج از مقدمات است.

از گفته ابن سینا می‌توان نتیجه گرفت که علیت مقدمات نسبت به نتیجه امری است که همگان بر آن اتفاق نظر دارند. لیکن تلقی بسیاری این است که مقدمات و نتیجه همچون ماده و صورتند و نسبت مقدمات به نتیجه مانند نسبت مواد با صور است. ابن سینا این تصویر را تصحیح و علیت را در اینجا نظیر علیت فاعلی ترسیم می‌کند و نسبت مقدمات را با نتیجه به‌منزله علت فاعلی برای نتیجه می‌داند، نه ماده و علت مادی آن.

به هر صورت، اقامه استدلال برهانی و نتیجه‌بخش بودن آن بر اصل علیت مبتنی است. اگر میان مقدمات استدلال برهانی چنین رابطه‌ای تحقق نیابد، به نتیجه دست نخواهیم یافت. استدلال در جایی به نتیجه می‌انجامد که میان مقدمات و نتیجه آن پیوند علی برقرار باشد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا ویژگی مزبور هر استدلال برهانی را در بر می‌گیرد یا فقط به دسته‌ای از استدلال‌های برهانی اختصاص دارد؟ در صورتی که هر استدلال برهانی را دربر گیرد،

۱. غزالی به گروهی از متکلمان اشعری نسبت داده که آنان معتقدند با فراهم شدن مقدمات، نتیجه بر پایه عادت الهی جریان می‌یابد و البته چنین عادت‌تی ممکن است خرق شود (ر.ک به: غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۱۱۶).

آیا تنها به برهان و استدلال برهانی اختصاص دارد یا این‌گونه نیست و استدلال‌های قیاسی دیگر نیز چنین خصوصیتی دارند و نتیجه‌بخشی آنها براساس پیوند علی میان مقدمات و نتیجه آنهاست؟ بلکه می‌توان گامی فراتر نهاد و پرسید: آیا استدلال‌های قیاسی - اعم از برهانی و غیربرهانی - چنین ویژگی‌ای دارند یا استدلال‌های غیر قیاسی، استقرا و تمثیل نیز این‌گونه‌اند و چنین ویژگی‌ای دارند؟ با تفکیک میان دو امر و پرهیز از تسری حکم یکی به دیگری می‌توان به پرسش‌های پیش‌گفته پاسخ داد. دو امر مزبور از این قرارند:

۱. رابطه مقدمات استدلال و نتیجه

۲. رابطه میان مقدمات استدلال با یکدیگر.

برخی از نظریه‌هایی که برای ترسیم رابطه عرضه شده‌اند، در مقام بیان رابطه مقدمات استدلال با یکدیگر است (ر.ک به: حسین‌زاده یزدی، ۱۴۰۱ق، ص ۴۴-۶۴). این رابطه گاه به‌گونه اشتمال و استلزام ترسیم می‌شود و گاه به بیانی جامع‌تر، به‌گونه تلازم، تعاند، جزئی با کلی، کلی با جزئی و... تصویر می‌گردد. آشکار است که پیامد چنین پژوهشی، نفی اصل علیت نیست.

آنچه در اینجا کانون توجه است رابطه مقدمات استدلال با نتیجه است، نه رابطه آنها با یکدیگر. چنین رابطه‌ای تنها به‌گونه‌ای علی - معلولی تکون می‌یابد. اگر میان مقدمات استدلال و نتیجه چنین پیوندی تحقق نیابد، نتیجه که معلول آنهاست تحقق نمی‌یابد؛ حال مقدمات، علت اعدادی پیدایش نتیجه دانسته شوند یا به‌منزله علت فاعلی آن. در هر صورت، پیوند علیت است که چنین رابطه‌ای را سامان می‌دهد.

براساس راه‌حل برگزیده که بر تفکیک میان دو امر مزبور بنیان یافته است، مشکل برطرف می‌شود و هیچ‌گونه تنافی و تعارضی نیست میان اینکه اصل علیت بر استدلال و مقدمات آن حکم‌فرما باشد و این مطلب که می‌توان رابطه میان مقدمات استدلال را به انحای گوناگون تصویر کرد؛ از یک منظر به اشتمال و استلزام، و براساس راهبردی دیگر به تلازم، تعاند، جزئی با کلی، کلی با جزئی و... اگر این دو جهت از یکدیگر تفکیک شوند و احکام یکی به دیگری سرایت نیابد، به تنافی نخواهد انجامید.

بدین ترتیب، دستاورد راه‌حل برگزیده این است که میان مقدمات استدلال و نتیجه، رابطه علی - معلولی برقرار است و تحقق چنین رابطه‌ای میان مقدمات استدلال و نتیجه با گوناگون بودن چگونگی رابطه مقدمات با یکدیگر نه‌تنها در تنافی نیست، بلکه کاملاً با آن سازگار است. بنابراین آنچه در اینجا کانون توجه است، رابطه مقدمات استدلال با نتیجه است نه رابطه آنها با یکدیگر. چنین رابطه‌ای تنها به‌گونه‌ای علی - معلولی تکون می‌یابد. این پیامد مختص استدلال قیاسی نیست،

بلکه شامل هر گونه استدلالی می‌شود. بدین‌سان در هر استدلالی، رابطه مقدمات استدلال با نتیجه پیوندی علیّ - معلولی است.

لیکن آیا راه‌حل پیشنهادی مشکل را کاملاً می‌گشاید؟ به نظر می‌رسد لازم است بیشتر تأمل کنیم. به‌راستی آیا در هر استدلالی، رابطه مقدمات با نتیجه پیوندی علیّ - معلولی است؟ چگونه می‌توان این نظریه را در همه استدلال‌های برهانی تبیین کرد؛ چه رسد به استدلال‌های قیاسی غیر برهانی و بلکه استدلال‌های غیر قیاسی؟ افزون بر آن، این مسأله چه ارتباطی با امکان ارجاع تلازم به علیت دارد؟ آیا مسأله درستی یا نادرستی ارجاع تلازم به علیت، تأثیری در گستره و قلمرو و بلکه صحت نظریه پیش‌گفته دارد یا نه؟ در آنجا که میان مقدمات استدلال و نتیجه آن رابطه تلازم متحقق است و می‌توان از متلازمی به متلازم دیگر از راه تلازم یا استلزام دست یافت، آیا در این‌گونه موارد نیز اصل علیت حکم‌فرماست؟ آیا تلازم در مواردی حاصل می‌شود که میان مقدمات با یکدیگر و نیز میان مقدمات و نتیجه پیوند علیّ - معلولی برقرار باشد یا اینکه بدون اصل علیت و پیوند علیّ - معلولی، چنین استلزامی به‌وقوع می‌پیوندد و نیازی به آن نیست؟

بدین‌سان، اکنون این مسأله را کانون توجه قرار می‌دهیم که آیا می‌توان از راه تلازم نیز استدلال اقامه کرد؟ آیا تلازم یا استلزام مبتنی بر علیت است و به علیت بازمی‌گردد یا چنین نیست؟ هر گونه واکنش در برابر این مسأله چه تأثیری در بحث دارد؟ اگر این دیدگاه را برگزینیم که استدلال، یا به بیان دیگر موجه‌سازی از راه استدلال صرفاً مبتنی بر پیوند علیّ معلولی است، آیا ضروری است که بپذیریم تلازم به علیت بازمی‌گردد و ...؟

در این مبحث، افزون بر تفکیک پیش‌گفته (یعنی جداسازی رابطه مقدمات استدلال و نتیجه از رابطه میان مقدمات استدلال با یکدیگر)، لازم است تفکیک دیگری صورت گیرد و آن اینکه علت اثباتی مقدمات و نتیجه را از علت ثبوت اکبر برای اصغر تفکیک کنیم و جدا سازیم. علت اثباتی علت است برای تصدیق نتیجه و علم به آن. بنابراین مقدمات در هر استدلالی علتند برای تصدیق به نتیجه و علم به آن و به بیان ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ج، ۱، ص ۵۱)، به منزله علت فاعلی نتیجه‌اند نه علت صوری یا مادی آن. اما به‌لحاظ ثبوتی رابطه میان آنها و نتیجه ممکن است نحوه‌های گوناگونی داشته باشد که از جمله آن، رابطه لزومی غیرعلیّی است؛ رابطه‌ای تلازمی که میان دو مفهوم همچون زوجیت و عدد چهار برقرار است.

بدین‌سان در تبیین رابطه میان مقدمات و نتایج، افزون بر تمایز نهادن میان رابطه مقدمات و نتایج و رابطه مقدمات با یکدیگر لازم است در خود مقدمات و نتایج نیز میان دو حیثیت تمایز نهاد:

۱. پیوند ثبوتی میان مقدمات و نتایج که این پیوند به انحاء گوناگونی قابل تصویر است.
۲. پیوند اثباتی میان مقدمات و نتایج که به معنای علیت برای تصدیق نتیجه و علم به آن، یا

به عبارتی آسان‌یاب‌تر، علیت میان علم‌هاست نه ثبوت‌ها.

بر پایه لحاظ اخیر، علم به مقدمات، علت فاعلی علم به نتیجه است و علم به نتیجه، معلول علم به مقدمات. بدین ترتیب با تمایز نهادن میان علیت ثبوتی و اثباتی، بدین نتیجه می‌رسیم که نتایج همواره معلول اثباتی مقدمات اند و مقدمات علت اثباتی آنها و در برابر آن پیوند مقدمات و نتایج به لحاظ ثبوتی گوناگون است و از این منظر نیز لازم است میان آنها تمایز نهیم.

بر پایه راه‌حل فوق، تنافی گفته کسانی که مقدمات استدلال را علت نتایج دانسته‌اند و در عین حال رابطه مقدمات و نتایج را به انحای گوناگونی به تصویر کشیده‌اند برطرف می‌شود. تنافی یا تعارض گفته آنان این‌گونه برطرف می‌شود که به لحاظ علیت اثباتی است که آنها مقدمات را علت نتایج دانسته‌اند و در عین حال به لحاظ پیوند یا رابطه ثبوتی میان مقدمات و نتایج است که اقسام گوناگونی برای آنها ترسیم کرده‌اند. بدین سان، تنافی یا تعارض بدوی میان دعاوی مزبور رخت برمی‌بندد. به درستی می‌توان بر این گفته صحه گذاشت که میان مقدمات و نتایج آنها به لحاظ اثباتی و علم یا تصدیق به نتیجه، پیوند علی - معلولی حکم فرماست و مقدمات علت نتایج آنهاند؛ چنان‌که این گفته نیز درست است که میان مقدمات و نتایج آنها به لحاظ ثبوت اکبر برای اصغر یا علیت ثبوتی روابط گوناگونی متصور است که از جمله آنها رابطه تلازم مفهومی، لزوم بین و... است.

در این صورت افزون بر تفکیک پیش گفته (یعنی جداسازی رابطه مقدمات استدلال و نتیجه از رابطه مقدمات استدلال با یکدیگر) لازم است تفکیک دیگری صورت گیرد؛ تفکیک علت اثباتی مقدمات و نتیجه از علت ثبوت اکبر برای اصغر. علت اثباتی علت است برای تصدیق نتیجه و علم به آن. بنابراین مقدمات در هر استدلالی علتند برای تصدیق به نتیجه و علم به آن. لیکن به لحاظ ثبوتی، رابطه میان آنها و نتیجه ممکن است نحوه‌های گوناگونی داشته باشد؛ از جمله رابطه لزومی غیر علی یا رابطه تلازمی.

حاصل اینکه مقدمات استدلال، علت نتیجه استدلالند و نتیجه معلول آن است. چنین قاعده‌ای استثناپذیر نیست و در هر استدلالی جریان دارد. در نتیجه اصل علیت قضیه‌ای بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است که قلمرو آن گسترده است و افزون بر شمول آن نسبت به جهان خارج، جهان اندیشه و اثبات یا استدلال را نیز در برمی‌گیرد. توضیح اندکی که گذشت، جایگاه اصل علیت را در دانش‌ها و اندیشه بشری روشن‌تر می‌سازد.

۳. مفاد اصل علیت

با نگاهی به آثار فلسفی حکمای مسلمان، تقریرهای گوناگونی برای اصل علیت می‌توان یافت که از رایج‌ترین آنها این تقریر است:

۳-۱. تقریر نخست

«هر معلولی نیازمند علتی است».

تقریر بالا قضیه‌ای تحلیلی است و از آن دسته از قضایای تحلیلی است که محمولشان عین موضوع است و یا در موضوع گنجانده شده است؛ زیرا معلول یعنی نیازمند علت و نیازمند علت یعنی معلول. پس محمول همان موضوع یا دست کم ضمنی موضوع است. از این رو این قضیه همانگوست. از آنجاکه تقریر مزبور چنین ویژگی‌ای دارد (یعنی همانگوست)، ممکن است اشکال شود که همانگوها و بلکه تحلیلی‌ها قضایایی بی‌فایده‌اند و معرفت‌بخش نیستند. در ادامه این اشکال را بررسی می‌کنیم.

۳-۲. تقریر دوم

«هر ممکن بالذاتی نیازمند علتی است».

برای رهایی از اشکال پیش‌گفته، در تقریر دوم به جای مفهوم «معلول» که موضوع تقریر نخست است، مفهوم «ممکن» یا «ممکن بالذات» نهاده شده است؛ چراکه بنا به فرض در الهیات بالمعنی الاعم - البته فرضی که در الهیات بالمعنی الاخص اثبات شده است - موجود یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. واجب بالذات بی‌نیاز از علت است و ممکن بالذات نیازمند علت. بدین‌سان، بسیاری اصل علیت را این‌گونه تقریر کرده و مفهوم ممکن بالذات را به جای معلول قرار داده‌اند. چنین تقریری در کتب حکما تا عصر صدرالمতألهین شایع است (مصباح یزدی، ۴۰۵ق، ص ۹۶؛ عبدالرزاق لاهیجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲ و ۳۵).

بر اساس تحلیلی که گذشت، مفهوم «ممکن بالذات» به لحاظ گستردگی و شمول با مفهوم «معلول» هم‌پوشانی دارد؛ نه اینکه مصداق بالذات مفهوم «معلول» باشد. هر یک از آنها مفهومی جدا و متمایزند که به لحاظ مصادیق تصادق دارند. بنابراین قول به اینکه مصداق بالذات مفهوم «معلول» از نگاه متکلمان حادث زمانی است و از منظر حکما، ممکن بالذات در خور بازنگری و ترمیم است (عبودیت، ۱۳۹۹، ص ۷۹).

در هر صورت، تقریر اخیر گرچه از معضل پیش‌گفته رهایی یافته و مصون است، دچار مشکل دیگری است و آن اینکه این تقریر بر پایه اصالت ماهیت عرضه شده و ماهیت است که حقیقتاً ممکن بالذات است. در صورتی که از نگاه اصالت وجود، ماهیت در خارج حقیقتاً موجود نیست. از این رو بنا بر اصالت وجود، لازم است تقریر دیگری از اصل علیت عرضه کرد و آن اینکه به جای ممکن بالذات، مفهوم وجود فقری یا وجود ربطی را قرار داد و بدین ترتیب، اصل علیت را این‌گونه تقریر کرد.

۳-۳. تقریر سوم

«هر وجود ربطی یا هر وجود فقری یا هر وجود امکانی نیازمند علت است.»

با تقریر سوم، مشکلات پیش گفته رفع می شود و براساس دقیق ترین مبانی فلسفی همانند اصالت الوجود، اصل علیت تقریر می شود. البته می توان تقریر دوم را به کار برد و از آن، تقریر اخیر را در نظر داشت و از این رو در باب تقسیم پیش گفته (موجود یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات) گفت: مراد از موجود هم در مقسم و هم اقسام «وجود» است نه ماهیت. ممکن بالذات به معنای وجود امکانی یا ربطی یا فقری است. در این تقریر باید معنای امکان فقری تبیین شود و البته در آثار شارحان حکمت صدرایی بدین مهم به خوبی پرداخته شده است (ر.ک به: زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۲۱).

لازم است تأکید کنیم که تقریر دوم و سوم هر دو از قضایای تحلیلی اند و در عین حال همانگو نیستند؛ زیرا هر دو از آن دسته قضایای تحلیلی اند که محمول شان لازم بین موضوع است و نه عین موضوع یا ضمنی و جزء موضوع. از این رو اشکال بیان شده بر تقریر نخست (همانگویی) بر آن وارد نیست.

۳-۴. تقریر چهارم

می توان گفت علیت افزون بر وجود و عدم، صفات را نیز در بر می گیرد. از این رو اصل علیت را به گونه ای می توان تقریر کرد که هم صفات را در برگیرد و هم وجود و عدم را. همچنین مشکلات پیش گفته نیز بر آن وارد نباشد؛ و آن بدین شیوه است که در موضوع به جای معلول، مفهوم «محمول» را به کار ببریم و در نتیجه اصل علیت را بدین گونه تقریر کنیم:

«اگر در حمل محمولی بر موضوعی، موضوع نسبت به محمول ذاتاً ممکن باشد، ثبوت آن محمول بر آن موضوع بر علتی مبتنی است و در صورت عدم تحقق آن علت، محمول مزبور برای آن موضوع متحقق نخواهد شد» (عبودیت، ۱۳۹۹، ص ۸۰-۸۱).

آیا پیامد تقریر اصل علیت بدین شیوه، این نیست که اصل مزبور به قضیه ای منطقی و نه هستی شناختی فروکاسته شود؟ اصولاً آیا اصل علیت، قضیه ای منطقی است یا فلسفی یا اینکه هم منطقی است و هم فلسفی و منطقی یا فلسفی بودنش نیز به گونه تقریر آن بستگی دارد؟ اگر اصل علیت قضیه ای فلسفی است، آیا چنین تقریری آن را به اصلی منطقی فرو نمی کاهد؟ با اندکی درنگ و دقت بدین نتیجه می رسیم که برخلاف تقریرهای پیش گفته، تقریر اخیر، قضیه ای منطقی است. از این رو به نظر می رسد تقریر اصل علیت هم به گونه قضیه ای فلسفی میسور است و هم به گونه قضیه ای منطقی؛ هر چند در معرفت شناسی و هستی شناسی، تقریر فلسفی آن مطمئن نظر است.

همین دیدگاه در اصل امتناع اجتماع نقیضین نیز راه دارد. اصل امتناع اجتماع نقیضین به دو گونه منطقی و هستی‌شناختی قابل تقریر است. اگر برای نمونه آن را بدین‌گونه تقریر کنیم که «کل محمول إِمَّا أَنْ یَحْمَلَ عَلَی الْمَوْضُوعِ بِالسَّلْبِ وَ إِمَّا بِالِإِیْجَابِ»، منطقی است. لیکن در صورتی که آن را بدین شیوه بیان کنیم که «اجتماع دو نقیض یا اجتماع وجود و عدم ممتنع است»، فلسفی است. روشن است که هر یک از دو وجه منطقی یا فلسفی بودن اصول مزبور، احکام ویژه و اختصاصی خود را دارد که باید از درآمیختن حکم یکی به دیگری پرهیز کرد. بار دیگر تأکید می‌کنیم که در مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و بلکه در دانش روش‌شناختی، از اصل تناقض و اصل علیت تقریر فلسفی آنها اراده می‌شود و نه تقریر منطقی‌شان (طباطبائی، ۱۳۸۵، مرحله هفتم، فصل ششم و مرحله یازدهم، فصل نهم؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۳۸۳ و ۲۱۳-۲۱۴؛ حسین‌زاده یزدی، ۱۳۹۳، ص ۵۶۹-۵۷۰).

ممکن است به نقد پیش‌گفته این‌گونه پاسخ گفته شود: گرچه تقریر اخیر با زبان منطقی عرضه شده است و در بادی امر به نظر می‌رسد که تقریری منطقی است، لیکن در واقع این‌گونه نیست و این قضیه خود حکمی فلسفی است؛ چراکه بیان‌کننده این واقعیت است: ثبوت محمولی برای موضوعی یا به علتی نیاز دارد که در این صورت ممکن‌الوجود است و یا بی‌نیاز است که بنابراین فرض، واجب‌الوجود است.

لیکن به‌رغم تلاش پیش‌گفته تقریر مزبور فلسفی نخواهد شد، بلکه هم‌شکل آن و هم‌محتوایش منطقی است. تقریر مزبور با تقریر منطقی عرضه‌شده درباره اصل تناقض چه تفاوتی دارد؟ در مورد تقریر منطقی اصل امتناع اجتماع نقیضین گفته می‌شود:

«کل محمول اما یحمل علی الموضوع بالسلب و اما بالایجاب».

و در دومی این‌گونه تقریر می‌شود:

«کل محمول إِمَّا یَحْمَلَ عَلَی الْمَوْضُوعِ بَعْلَةً وَ إِمَّا بِلا عِلَّةَ».

با تأمل در آنچه گذشت، بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که بهترین و دقیق‌ترین و متقن‌ترین تقریرهای فلسفی، تقریر سوم است که بر امکان فقری یا وجود ربطی متمرکز شده است. البته می‌توان از آن واقعیت ربطی به ممکن بالذات تعبیر کرد و مراد خود را از ممکن بالذات به وجود ربطی تفسیر نمود و توضیح داد.

می‌توان افزود: محذوری نیست که عبارت ممکن بالذات را به‌کار ببریم از این نظر که هر وجود ربطی با ماهیت همراه است و از آن انفکاک‌ناپذیر است. در نتیجه حکم ملزوم (وجود ربطی) به لازم (ماهیت) تسری یابد.

۴. معضل تحلیلی و همانگویی

دیدیم که تقریرهای گوناگونی برای اصل علیت ارائه شده است. بر تقریر نخست، اشکال ادعای بی‌فایده بودن طرح شد؛ زیرا قضیه‌ای تحلیلی و همانگوست. از جمله مهم‌ترین نقدهایی که بر قضایای تحلیلی و بالتبع بر تمایز تحلیلی - ترکیبی مطرح شده این است که قضایای تحلیلی صرفاً همان‌گویی‌اند و از واقع گزارش نمی‌دهند و صدق آنها از راه مراجعه به معنای الفاظ مشخص می‌شود. این‌گونه قضایای فایده‌ای علمی ندارند و بر دانش ما چیزی نمی‌افزایند؛ زیرا محمول آنها تکرار موضوع و همان‌گویی است؛ برخلاف قضایای ترکیبی که از واقع گزارش می‌دهند و کاربرد آنها می‌تواند فایده علمی داشته باشد (David Hamlyn, 1967, v.1, p.108).

پژوهش در باره تحلیلی و همانگویی، نسبت آنها و تمایز تحلیلی - ترکیبی مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا تنها اشکال پیش‌گفته را بررسی می‌کنیم. در برابر این اشکال، پاسخ‌های گوناگونی قابل طرح است:

اولاً این اشکال که «قضیه تحلیلی تنها همان‌گویی و غیر مفید است» اگر بر تقریر نخست وارد باشد، بر تقریرهایی همانند «هر ممکن بالذاتی برای تحقق و هستی یافتن، بر علتی مبتنی است» و «هر وجود ربطی یا هر وجود فقری یا هر وجود امکانی نیازمند علت است» نیز وارد خواهد بود؛ زیرا براساس مبنای اشکال‌کننده، آنها نیز تحلیلی‌اند و تعریف تحلیلی بر آنها صادق است.

ثانیاً این اشکال که «قضیه تحلیلی تنها همان‌گویی و غیر مفید است» بنا بر درستی آن، تنها درباره قضایای تحلیلی بر حسب تعریف کسانی که محمول را در آنها عین موضوع یا جزء آن دانسته‌اند لازم می‌آید. اما براساس تعریف برگزیده که محمول آنها عین موضوع یا جزء آن یا لازم بین است آشکار است که چنین محذوری رخ نمی‌دهد. دست‌کم قضایایی که محمولشان لازم بینند، همانگو نیستند. ثالثاً افزون بر آن، حتی در آنجا که محمول عین موضوع است، در مواردی که تمایز موضوع و محمول به اجمال و تفصیل است (همچون گزاره «انسان حیوان ناطق است» یا در مواردی که محمول جزء موضوع است، مانند گزاره «انسان ناطق است») چنین محذوری لازم نمی‌آید و قضیه همان‌گویی نبوده، محمول آن تکرار موضوع نیست.

با توجه به پاسخ پیش‌گفته می‌توان به حل بخش دیگری از اشکال، مبنی بر اینکه مفاد تحلیلی گزارش از واقع نیست و صدق این قضایا از راه مراجعه به واقع روشن نمی‌شود، دست یافت؛ زیرا نفس الامر و واقع که محکی هر قضیه‌ای است، تنها به جهان خارج اختصاص ندارد و شامل هر گونه محکی‌ای می‌شود. بنابراین واقع فراتر از آن بوده، بر محکی این‌گونه قضایا نیز صادق است.^۱

۱. گفتنی است پژوهش در باره تحلیلی و همانگویی و تمایز تحلیلی - ترکیبی مجال بسیار گسترده‌ای نیاز دارد. همچنین از جمله

۵. بدیهی یا نظری بودن اصل علیت

به‌رغم اینکه در مقدمه و بلکه دیگر نوشته‌ها اصل علیت را از بدیهیات اولیه شمردیم، شهید آیت‌الله صدر به فیلسوفان ارسطویی نسبت می‌دهد که آنها به اثبات اصل علیت پرداخته و برای اثبات آن به دو گونه استدلال تمسک کرده‌اند. درحالی‌که هر دو استدلالشان در بردارنده دور است. استدلال نخست را از اسفار و استدلال دوم را از اصول فلسفه نقل و این چنین تقریر می‌کند:

«و هناک محاولتان تذکران عاده فی بحوث الفلاسفہ العقلیین الأرسطیین، للاستدلال العقلی علی مبدأظ العلیه:

المحاوله الأولى: إن کل حادثه ممکنه الوجود. و معنی (الامکان) أن الوجود و العدم بالنسبه اليها متساویان. فلکی توجد الحادثه، لا بد أن یترجح وجودها علی عدمها. و لا بد فی رجحان الوجود علی العدم من مرجح لاستحاله ترجح أحد المتساویین علی الآخر بلا مرجح (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۱۳۱). و هذا المرجح هو العله. إذن فکل حادثه لها عله.

المحاوله الثانيه، و صیغتها کما یلی:

أ) کل ماهیه ممکنه بذاتها، لا توجد ما لم یجب وجودها. فالوجود إذن مساوق للوجوب.

ب) و کل ماهیه ممکنه لا یمکن أن تجب إلا بسبب خارجی، لأن معنی کونها ممکنه أن نسبتها إلى الوجود و العدم متساویه. و معنی الوجوب: ترجح نسبتها إلى الوجود. فما لم یفترض وجود شیء آخر تستمد منه الوجوب، نظل نسبه التساوی إلى الوجود و العدم ثابتة.

و نستخلص من هذین الأمرین: أنه ما دام الوجود مساوقا للوجوب، و ما دام وجوب الماهیه الممكنه لا یمکن أن ینشأ إلا من سبب خارجی، فمن الطبیعی أنها لا توجد إلا بسبب خارجی» (طباطبائی، بی تا، ج ۳، ص ۱۸۰؛ صدر، ۱۳۹۷ق، ص ۱۱۱-۱۱۳).

پس از نقد استدلال‌ها به اینکه هر دو دوری‌اند، استاد شهید توصیه می‌کند که آن فیلسوفان باید

▶ بحث‌های دیگری که لازم است در باب علیت مطمح نظر قرار گیرد و بدان پرداخته شود، از این قرار است: اصل علیت، گزاره‌ای پیشین یا پسین، نسبت اصل علیت با اصل ترجح بلا مرجح و اصل ترجیح بلا مرجح.

به جای استدلال برای اثبات اصل علیت از راه مقدمات عقلی پیشین بر بدیهی اولی و بی‌نیازی بودن این اصل از استدلال پای می‌فشدند:

«و أنا أرى أن الأفضل للفلسفه العقلیه... أن تتجه إلى القول بأنه قضیه أولیه فی العقل، بدلا عن الاتجاه إلى استنباطه من قضایا عقلیه مسبقه. و بذلك یصبح من المستحیل الاستدلال علیه بمناهج الاستنباط العقلی، ما دام قضیه أولیه» (صدر، ۱۳۹۷ق، ص ۱۱۴).

۱-۵. بررسی موضوع

با اندکی جست‌وجو در آثار عموم حکمیان مشایی و اشراقی و صدرایی، و بلکه متکلمان برجسته از عصر محقق طوسی تاکنون بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که از سویی آنان اصل علیت را از بدیهیات اولیه و بی‌نیاز از استدلال و بلکه اثبات‌ناپذیر دانسته و بر این نگرش پای فشرده‌اند (ر.ک به: نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ق، فصل اول، مسئله بیست و نهم و سی و یکم؛ حلی، ۱۴۱۷ق، همان). از سوی دیگر، استدلال‌های مورد اشاره، استدلال‌هایی بر اصل علیت نیست. بلکه استدلال نخست، استدلالی است برای اثبات قانون ضرورت علیّی یا ضرورت بالقیاس؛ چنان‌که استدلال دوم، استدلالی است بر مناط نیازمندی یا احتیاج ممکن به علت. ارزیابی و نقادی را با استدلال دوم آغاز می‌کنیم.

۲-۵. خاستگاه استدلال دوم

اصل علیت با مسأله مناط احتیاج به علت مغایرتی بنیادی دارد و نمی‌توان آنها را در حکم مسأله‌ای واحد به‌شمار آورد. چپستی مناط احتیاج ممکن به علت یک مسأله است و اینکه چرا ممکن برای تحقق نیازمند علت است، مسأله‌ای دیگر. اگر «الف» موجود شود، بدین سبب است که ممکن‌الوجود است. از این‌رو پاسخ این پرسش که چرا ممکن‌الوجود به علت نیازمند است، این است که بدیهی اولی است و به برهان نیاز ندارد. اما اینکه «مناطق احتیاج به علت چیست؟ آیا حدوث است یا امکان ذاتی یا امکان فقری؟»، مسأله دیگری است.

بدین سان، اصل علیت قضیه‌ای بدیهی اولی است. اما پاسخ به مسأله مناط احتیاج به علت بدیهی اولی نیست و لازم است از درآمیختن این دو مسأله با یکدیگر پرهیز شود. در مسأله مناط احتیاج به علت بحث درباره این است که چرا اشیاء ممکن به علت نیاز دارند و چرا از علت بی‌نیاز نیستند. در این مبحث، پرسش این نیست که چرا «ب» (معلول) وجود دارد تا با اصل علیت پاسخ دهیم و بگوییم به سبب اینکه «الف» (علت) وجود دارد. بلکه بحث درباره این است که ملاک نیاز معلول به علت چیست؟ چه چیزی معلول را به علت نیازمند کرده است (مظهری، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۱۶۴-۱۶۵)؟

استاد شهید مطهری در شرح مبسوط منظومه با بیانی روشن و دقیق ما را بدین تمایز بدیع رهنمون ساخت. او به صراحت بر تفکیک اصل علیت از مسأله مناط احتیاط به علت تأکید می‌کند (همان). می‌توان دیدگاه استاد شهید را از آثار اندیشمندانی همانند محقق طوسی در تجرید الاعتقاد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳ق، ص ۹۷)؛ صدرالمتألهین در اسفار (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷)؛ استاد جوادی آملی در شرح اسفار (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۳) استاد محمدتقی مصباح در تعلیقه بر نه‌ایة الحکمة (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۶-۹۷) و بلکه علامه طباطبائی در نه‌ایة الحکمة (طباطبائی، ۱۳۸۵، مرحله چهارم، فصل ششم) و نیز بدایة الحکمة (همو، ۱۴۲۲ق، مرحله چهارم، فصل هشتم) استظهار کرد.

علامه طباطبائی ابتدا اصل علیت را تقریر می‌کند و آن را از بدیهیات اولیه می‌شمرد و انکار آن را خروج از فطرت انسانی می‌داند. پس از طرح اصل علیت و تقریر آن و ضروری شمردن آن، مسأله مناط حاجت را طرح می‌کند: «و هل عله حاجته إلى العله هو الامکان او الحدوث؟ قال جمع من المتکلمین بالثانی و الحق هو الاول و به قالت الحکماء». (طباطبائی، ۱۳۸۵، مرحله چهارم، فصل ششم)

از جمله شواهدی که گویای این حقیقت است که علامه اصل علیت را از مسأله پیش گفته متمایز دانسته این است که درباره این مسأله به ضرورت و بدیهی اولی بودن حکم نمی‌کند، بلکه به استدلال می‌پردازد و استدلال‌های اقامه شده را ارزیابی و بررسی می‌کند. (همان) در باره دیگر اندیشمندان نیز همین نگرش جریان دارد.

افزون بر آن، در حالی که بحث درباره اصل علیت و اصل تناقض، سابقه‌ای بس دیرین در فلسفه دارد، حتی در یونان باستان نیز مطرح بوده است، مبحث مناط احتیاج به علت برای نخستین بار در کلام و فلسفه اسلامی طرح شده و پیشینه بحث در آثار فلسفی ابن‌سینا قابل پیگیری است و او این بحث را طرح کرده است. (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، مقاله ششم، فصل اول؛ همو، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۹۸-۹۹؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۷۵-۷۶). استاد شهید مطهری به صراحت بیان می‌کند: «این مسأله اصلاً در فلسفه یونان وجود نداشته و در اثر کشمکش بین فلاسفه و متکلمین اسلامی به وجود آمده است» (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۳۲۸).

۳-۵. خاستگاه استدلال نخست

اکنون با این پرسش مواجه می‌شویم که استدلال نخست را که شهید صدر از اسفار نقل و تقریر کرده است، اگر برای اثبات اصل علیت نیست، پس به چه منظوری اقامه شده است؟ با مراجعه به اسفار درمی‌یابیم که استدلال مورد نظر، استدلالی است برای اثبات قانون ضرورت

علّی یا ضرورت بالقیاس؛ قانونی که از فروع اصل علیت است و در باب آن اختلاف نظر شدیدی میان متکلمان و حکمای مسلمان وجود دارد. این مبحث چنین عنوان‌دهی شده است: «فصل (۲) فی وجوب وجود العله عند وجود معلولها و فی وجوب وجود المعلول عند وجود علتها». سپس استدلال مورد بحث برای ضرورت بالقیاس از ناحیه علت اقامه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۱۳۱).^۱

با نگاهی به پیشینه مسأله ضرورت علّی یا بالقیاس به این نتیجه می‌رسیم که این مبحث نظری است و گزینش هر نظریه‌ای در ساحت آن نیاز مبرم به استدلال و کاوش دارد. حاصل اینکه اصل علیت و نه قوانین فرعی آن از نگاه علامه طباطبایی قضیه‌ای ضروری، انکارناپذیر و از بدیهیات اولیه است و نفی آن خروج از فطرت انسانی است. حکما از اعصار پیش تاکنون و بلکه متکلمان برجسته از عصر محقق طوسی بر این دیدگاه پافشاری می‌کنند. استدلال‌هایی که گمان شده برای اثبات اصل علیت اقامه کرده‌اند، به ساحت‌هایی دیگر اختصاص دارد.

۴-۵. سازگاری اقامه استدلال بر اصل علیت با جدل

افزون بر آنچه گذشت، می‌توان گامی فراتر نهاد و گفت: حتی اگر استدلالی بیایم که به اثبات اصل علیت پرداخته است، از آن رخداد نمی‌توان نتیجه گرفت که استدلال‌کننده اصل علیت را بدیهی اثبات‌پذیر می‌دانسته است؛ چه رسد به اینکه ادعا شود او اصل مزبور را نظری می‌پنداشته است. چه بسا استدلالی به منظور تبه و توجه مخاطب اقامه شود و در نتیجه آن استدلال نه حقیقی، بلکه جدلی یا تشبیهی باشد؛ چنان‌که در مورد اصل امتناع تناقض این‌گونه است و حتی ابن سینا برای شکاک متحیر اصل امتناع تناقض را از راه استدلال‌هایی تشبیهی یا جدلی تبیین کرده است:

«ومن العجائب أن السوفسطائي الذي غرضه المماراه بضطر إلى أحد الأمرين: إما إلى السكوت والاعراض، وإما إلى الاعتراف لا محاله بأشياء، والاعتراف بأنها تستج عليه. وأما المتحير فعلاجه حل شبهه... فالفيلسوف يتدارك ما عرض لأمثال هؤلاء من وجهين: أحدهما حل ما وقع فيه من الشك، والثاني التنبيه التام على أنه لا يمكن أن يكون بين النقيضين واسطه...» (ابن سینا، ۴۰۴ق/ب، ص ۵۱۵).

۱. «أما الأول فالمعلول لما كان في ذاته ممكن الوجود والعدم لما عرفت أن الوجود والامتناع يغنيان الشيء عن الحاجة إلى العله فلا بد في رجحان أحد طرفيه على الآخر - من الاحتياج إلى المرجح ولا بد أن يكون ذلك المرجح حاصلًا حال حصول ذلك الترجيح وإلا لكان غنيا عنه ثم المرجح للوجود لما امتنع أن يكون عدما وجب أن يكون وجوديا فإذن لا بد من وجود المرجح حال حصول الرجح وهو المطلوب وأما الثاني...». این استدلال در آثار فخررازی عرضه شده است (ر.ک به: فخرالدین رازی، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۴۷۷).

بدین سان، ابن سینا به عنوان یکی از برجسته ترین حکمای مسلمان، چگونگی رویارویی و بحث با شکاکان و منکران معرفت، به ویژه سوفسطائیان را که منکر اصل امتناع تناقضند به تفصیل تبیین کرده و استدلال تبیهی اقامه کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۴۹-۵۳؛ صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۳۸-۴۱؛ ر.ک به: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۱۸-۴۴۴). پس از وی نیز بسیاری همین شیوه را از او اقتباس کرده و به اختصار بدان پرداخته اند (فخرالدین رازی، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۳۴۹-۳۵۲ و ۴۶۸-۴۷۲؛ بهمینارین مرزبان، ۱۳۴۹، ص ۲۹۰-۲۹۳؛ شیخ اشراق، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۹۰؛ همان، ج ۳، ص ۴۴۳-۴۴۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۲۷۲-۲۷۳).

حاصل اینکه اقامه استدلال برای بدیهیات اولیه (مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین یا اصل علیت) با ویژگی اثبات ناپذیر بودن آنها منافات ندارد؛ چراکه لازمه اقامه استدلال، اثبات پذیر بودن نیست، بلکه گسترده تر از آن است. از این رو دیدگاه برگزیده درباره اصل علیت و نیز اصل امتناع اجتماع نقیضین این است که آنها بدیهی اولی و اثبات ناپذیرند و اگر استدلالی برای آنها اقامه شود، صرفاً تبیهی و جدلی است نه حقیقی. روشن است که بدون این دو اصل و نیز شکل اول قیاس اقترانی یا استثنایی، اقامه هیچ استدلال حقیقی ای ممکن نیست.

در پایان گفتنی است: بسیاری از اندیشمندان مسلمان بدیهیات اولیه ای چون اصل تناقض را اثبات ناپذیر دانسته و به صراحت اذعان کرده اند که «هذه القضية لا يمكن اقامه البرهان علیها». آنان بر این ادعا استدلال کرده اند که از آن میان، نوشتارهای فخرالدین رازی (فخرالدین رازی، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۳۴۸؛ ر.ک به: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۴۴۳) در خور توجه بیشتری هستند.

۵-۵. نسبت اصل علیت با اصل تناقض

گفتیم که حکما از اعصار پیش تاکنون و بلکه متکلمان برجسته از عصر محقق طوسی بر این دیدگاه پای می فشرند که اصل علیت، قضیه ای ضروری، انکارناپذیر و از بدیهیات اولیه است. ممکن است به نظر برسد که این گفته با پیامدهای پژوهش در ساحت نسبت اصل امتناع اجتماع نقیضین با دیگر قضایایی که بدیهی اولی شمرده شده اند در تنافی است. درباره اصل امتناع اجتماع نقیضین که أم القضا یا اول الاوائل است، از جمله مباحثی که طرح شده پرسش زیر است که ارتباط تنگاتنگی با مبحث بداهت اصل علیت دارد: نیاز دیگر بدیهیات اولیه به اصل امتناع اجتماع نقیضین چگونه نیازی است؟ آیا آنها بر این اصل مبتنا یافته اند؛ به گونه ای که تنها اصل بدیهی این اصل است یا...؟ به بیانی دقیق تر، رابطه آنها با اصل امتناع اجتماع نقیضین چگونه است؟ آیا تولیدی، استنتاجی و زایشی است یا ابتدای آنها به گونه دیگری است؟

به اختصار می توان گفت دیدگاه های گوناگونی در این باره مطرح است که منشأ آنها تعریف بدیهی و ملاک اولی بودن است. بر پایه نظریه فخر رازی و برخی نظریه های مشابه با آن تنها مصداق

بدیهی اولی، اصل امتناع اجتماع نقیضین است و دیگر قضایایی که بدیهی اولی شمرده شده، نظری اند و از اصل مزبور استنتاج می‌شوند. بنابراین رابطه آن بدیهیات با این اصل رابطه‌ای زایشی و استنتاجی و تولیدی است (فخرالدین رازی، ۱۹۶۹م، ج ۱، ص ۳۴۸؛ همو، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲-۲۰۳).

در پژوهش دیگری (ر.ک به: حسین‌زاده یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۸۹-۳۹۶) دیدگاه‌هایی از این دست را نقد کرده و به این نتیجه رسیده‌ایم که همه آنها بدیهی اولی اند و در عین حال به اصل امتناع اجتماع نقیضین نیازمندند. نیازمندی آنها به این اصل همچون نحوه نیازمندی گزاره‌های نظری به این اصل نیست، بلکه برای مضاعف شدن علم یا علم به علم است. بدین‌سان، شناخت ضرورت مفاد هر قضیه‌ای و معرفت به امتناع نقیض آن بر اصل مزبور مبتنی و بدان وابسته است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۳؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۱۲ و ۲۱۴).

به نظر می‌رسد راه حل علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۴۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۴۸-۳۵۳؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۳۴۹-۳۵۲) تقریری از راه‌حل برگزیده است. حاصل اینکه نظریه فخر رازی و دیگر نظریه‌های مشابه با بدیهی اولی بودن اصل علیت در تنافی است. لیکن اشکال مزبور بر نظریه برگزیده و دیگر نگرش‌های همگن وارد نیست.

۶. دلیل اثبات ناپذیری اصل علیت

اکنون با این پرسش روبه‌رو می‌شویم که چرا «اصل علیت» بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است؟ دلیل بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر بودن آن چیست؟

در واکنش به پرسش بالا می‌توان این‌گونه پاسخ گفت: اصل علیت با نگاه هستی‌شناختی، قانونی عام و فراگیر و بر همه هستی حکمفرماست و هیچ موجودی از آن استثنای پذیر نیست؛ چنان‌که به لحاظ معرفت‌شناختی بدیهی اولی است، نیازی به اثبات ندارد و گریزناپذیر است. در ظرف ثبوت و اثبات، عین و ذهن، استدلال و احتجاج جریان و سریان دارد. هیچ بخشی از جهان خارج یا ذهن از آن مستثنا نیست و نمی‌توان بر آن استدلالی حقیقی اقامه کرد؛ زیرا هر استدلالی، حتی جدلی و نتیجه‌بخش بودن آن مبتنی است بر اینکه مقدمات علت نتیجه باشند و نتیجه معلول آنها. براساس اصل علیت و فروع آن، هر نتیجه‌ای را از هر مقدمه‌ای نمی‌توان برگرفت و استنتاج کرد. بلکه لازم است میان مقدمات و نتایج آنها افزون بر علیت، سنخیت حکم فرما باشد.

براساس تبیین عرضه‌شده نمی‌توان اعتبار و صدق بدیهیات اولیه (مانند اصل علیت و اصل تناقض) را با استدلال حقیقی احراز کرد. ارزیابی آنها بدین شیوه ممکن نیست؛ زیرا بدون اصل علیت و اصل تناقض و اعتبار شکل اول قیاس اقترانی یا شکل استثنایی نمی‌توان هیچ‌گونه استدلالی اقامه کرد یا صعودی معرفتی داشت. اعتبار هر استدلالی بر پذیرش این اصل مبتنی است. حتی کسی که اصل

علیت را رد و انکار و علیه آن استدلال اقامه می‌کند، استدلال وی به اصل علیت وابسته و بر آن مبتنی است. بدون اصل علیت، هیچ استدلالی نمی‌توان اقامه کرد. اگر استدلال‌کننده علیت مقدمات برای نتیجه را نپذیرد، چگونه می‌تواند بر انکار اصل علیت - که نتیجه و مطلوب مورد نظر وی است - استدلال کند (ر.ک به: صدر، ۱۳۹۳ق، ص ۲۸۴؛ حسین‌زاده، ۱۴۰۱ق، ص ۴۴-۱۰۰). حال چگونه می‌توان اصل علیت را با مقدماتی که نتیجه‌بخش بودنشان خود بر این اصل مبتنی است اثبات کرد؟

از آنچه گذشت، بدین نتیجه می‌رسیم که اصل علیت همانند اصل تناقض، گزاره‌ای بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است. با تأمل در پاسخ پرسش پیش گفته، پاسخ پرسش دیگری نیز آشکار می‌شود؛ اینکه چگونه ویژگی‌هایی همانند اثبات‌ناپذیری برای اصل علیت اثبات می‌شوند؟ آیا اقامه برهان برای اثبات آنها امکان‌پذیر است؟

درحالی که می‌توان گفت دسته‌ای از معرفت‌های یقینی، همانند اصل علیت بدیهی‌اند و بداهت این دسته گزاره خود بدیهی است و به استدلال نیاز ندارد، همچنین می‌توان گفت استدلال بر اینکه «اصل علیت» بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر است، ممکن است؛^۱ زیرا با تعمق می‌توان دریافت که میان ادعای بدیهی بودن گزاره‌ای بدیهی و معیار بداهت آن تمایز وجود دارد. لازم است این دو مسأله را از یکدیگر تفکیک کنیم و حکم یکی را به دیگری سرایت ندهیم. امر اول به برهان و استدلال نیاز ندارد، اما امر دوم (یعنی اثبات بداهت گزاره بدیهی) ممکن است نیازمند برهان باشد. نیاز گزاره‌ای بدیهی به برهان برای اثبات بداهت با نیاز خود آن به برهان برای اثبات فرق دارد. پس نظری بودن بداهت گزاره‌ای با بداهت خود گزاره مزبور منافات ندارد. می‌توان تصور کرد که گزاره‌ای بدیهی باشد، اما اینکه معیار بداهت آن چیست و براساس چه معیاری بدیهی شده است بدیهی نباشد. بدیهی بودن «بدیهی» معیار دارد، ولی معیار آن بدیهی نیست. بلکه می‌توان فراتر رفت و قائل شد که نه تنها معیار آن بدیهی نیست، بلکه ممکن است اختلافی و مورد نزاع باشد؛ چنان‌که اختلاف‌نظر فاحشی درباره معیار بداهت در قلمرو تصورات و مفاهیم بدیهی در میان اندیشمندان مسلمان مشاهده می‌شود (ر.ک به: حسین‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۸۴-۲۱۳).

۷. امکان اثبات اصل علیت از راه حساب احتمالات

ممکن است این پرسش فرارویمان طرح شود که آیا می‌توان از راه حساب احتمالات به اثبات اصل علیت پرداخت؟

۱. در پژوهشی دیگر به تفصیل اشکالی را پاسخ گفته‌ایم که راه‌حل مسأله بالا از آن استفاده می‌شود (برای توضیح بیشتر ر.ک به: حسین‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۳۵-۳۴۲).

براساس پژوهشی که عرضه شد، پاسخ نگارنده این است که اقامه برهان حقیقی از هیچ راهی و به هیچ شیوه‌ای ممکن نیست و اگر مراد از «برهان» استدلال تنبیهی و جدلی باشد، اقامه استدلال با شیوه‌های گوناگونی ممکن است؛ از جمله از راه احتمالات.

به‌رغم آنچه گذشت، شهید صدر هنگام بررسی آثار و پیامدهای دیدگاه ابتکاری خود در معرفت‌های بشری (به‌ویژه معرفت‌شناسی) بدین نتیجه رهنمون می‌شود که افزون بر گزاره‌های نظری پسین، گزاره‌های بدیهی پسین - که در منطق ارسطویی از بدیهیات شش‌گانه یقینی شمرده شده‌اند - بلکه برخی اولیات (مانند اصل علیت) نیز از این راه اثبات‌پذیرند و می‌توان آنها را موجه و مدلل ساخت (صدر، ۱۳۹۷ق، ص ۴۱۳). بدین ترتیب، همه بدیهیات شش‌گانه منطق ارسطویی را (جز اصل امتناع تناقض) بدین شیوه موجه ساخته، براساس آن ارزیابی معرفتی می‌کند. افزون بر این، با همین شیوه به اثبات وجود عالم خارج، دیگران و خداوند متعال می‌پردازد (ر.ک به: همان، ص ۴۲۱-۴۷۳).

گفتنی است دیدگاه شهید صدر بر عقل‌گرایی و پذیرش گزاره‌ها یا معرفت‌های پیشین و عقلی مبتنی است و او از این راه، اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌های پسین را اثبات می‌کند. او قرائت‌های گوناگون حس‌گرایی یا تجربه‌گروی را به تفصیل نقد می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد که تجربه‌گرایان از تفسیر معرفت بشری ناتوانند و نمی‌توانند برای معرفت بشری، تحلیلی منطقی و تبیینی درست عرضه کنند. آنها حتی از تحلیل و موجه‌سازی معرفت‌های تجربی ظنی ناتوانند؛ چراکه امکان دست یافتن به معرفت‌های پسین، بر نظریه حساب احتمالات مبتنی است که آن نظریه خود به اصولی بدیهی، پیشین و تردیدناپذیر وابسته است و بدون آن اصول نمی‌توان از احتمال، معبری به سوی موجه ساختن معرفت و دست‌یابی به واقعیت داشت (ر.ک به: همان، ص ۷۳-۱۲۹).

منطق استقرایی شهید صدر با ابتکار ویژه‌ای در استنتاج می‌تواند بر اعتبار همه تعمیم‌های استقرایی، بلکه همه گزاره‌های نظری پیشین و پسین، جز بدیهیات حساب احتمالات و اصل امتناع اجتماع نقیضین استدلال کند. به‌رغم اتقان رویکرد شهید صدر، نظریه وی مبنی بر استدلال‌پذیر بودن اصل علیت قابل نقد است و با مبنای معرفت‌شناختی اش سازگار نیست. نمی‌توان گفته و سخن او را بر استدلال تنبیهی حمل کرد؛ زیرا تصریح می‌کند که جز اصل تناقض و بدیهیات احتمال، حتی اصل علیت استدلال‌پذیر است.

براساس آنچه گفته شد، ادعای اینکه حساب احتمالات می‌تواند اعتبار اصل علیت را نیز تثبیت کند ناپذیرفتنی است. چگونه درباره اصل علیت می‌توان این‌گونه سخن گفت، درحالی‌که بدون اصل علیت، اقامه هیچ استدلالی ممکن نیست؟ بدین‌سان علت اینکه نمی‌توان از راه حساب احتمالات و مانند آن برای اثبات اصل علیت استدلال کرد این است که اقامه هر استدلالی مبتنی

است بر بدیهیات اولیه‌ای همچون اصل علیت و اصل امتناع اجتماع نقیضین. به لحاظ محتوا یا ماده دست‌کم بدون این دو اصل، اقامه هیچ استدلالی حقیقی‌ای ممکن نیست.

۸. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در نوشتار پیش‌رو، نگاهی به تقریرهای گوناگونی که تاکنون از اصل علیت ارائه شده یا ممکن است ارائه شود افکنندیم و مفاد هر یک را بررسی کردیم. سپس بدیهی یا نظری بودن و در صورت بدهات، بدیهی اولی بودنش و نیز اثبات‌پذیری یا اثبات‌ناپذیری و دلیل آن را کاویدیم. در این جستار، دیدگاه علامه طباطبائی کانون توجه قرار گرفت و نگرش عموم حکما و بلکه متکلمان مسلمان از عصر محقق طوسی تاکنون کاویده شد.

در این پژوهش به نتایج زیر دست یافتیم:

۱. قلمرو اصل علیت گسترده است؛ هم جهان خارج و اندیشه و هم ثبوت و اثبات را در بر می‌گیرد.

۲. اصل علیت تقریرهای گوناگونی دارد که دقیق‌ترین آنها تقریر سوم است.

۳. تقریر دوم و سوم هر دو از قضایای تحلیلی‌اند و در عین حال همانگو نیستند؛ زیرا هر دو از آن دسته قضایای تحلیلی‌اند که محمولشان لازم بین موضوع است و این دسته قضایای تحلیلی همانگو نیستند.

۴. اصل علیت گزاره‌ای ضروری، بدیهی اولی و اثبات‌ناپذیر و متمایز از مسأله مناظ حاجت است؛ چنان‌که علامه طباطبائی و عموم حکما چنین دیدگاهی را برگزیده‌اند.

۵. اعتبار هر استدلالی بر پذیرش اصل علیت مبتنی است. حتی کسی که اصل علیت را رد و انکار و علیه آن استدلال اقامه می‌کند، استدلال وی به اصل علیت وابسته و بر آن مبتنی است. بدون اصل مزبور، هیچ استدلالی نمی‌توان اقامه کرد.

۶. اقامه برهان حقیقی برای اثبات اصل علیت ممکن نیست. هر استدلالی که برای اثباتش ارائه شود، حتی اگر از راه احتمالات باشد تبیهی یا جدلی است. با احتمالات یا دیگر شیوه‌ها نمی‌توان استدلال حقیقی برای اثبات آن اقامه کرد.

کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). الاشارات والتنبیها، «در: نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها». چاپ دوم. تهران: دفتر نشر کتاب.
۲. _____ (۱۴۰۴ق/الف). التعليقات. به تصحیح عبدالرحمن بدوی. چاپ چهارم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. _____ (۱۴۰۴ق/ب). الشفاء، «الالهیات». به تحقیق قنواتی و سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴. _____ (۱۴۰۴ق/ج). الشفاء، «الطبیعیات» (السماع الطبیعی). به تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. بهمنیارین مرزبان (۱۳۴۹). التحصیل. به تصحیح مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). رحیق مختوم. قم: اسراء.
۷. حسین زاده، محمد (۱۴۰۱). ابتدای معرفت استدلالی بر استلزام یا علیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. _____ (۱۳۹۳). مؤلفه ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۹. _____ (۱۳۸۸). معرفت بشری؛ زیرساخت ها. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. به تحقیق حسن حسن زاده آملی. چاپ هفتم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۵ق). شرح عیون الحکمه. به تحقیق احمد حجازی. تهران: مؤسسه الصادق.
۱۲. _____ (۱۹۶۹م). المباحث المشرقیه. تهران: مکتبه الأسدی.
۱۳. زنوزی، ملاعبدالله (۱۳۶۱). لمعات الهیه. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴. سهروردی (شیخ اشراق)، یحیی بن حبش (۱۳۵۵). المشارع و المطارحات، «در: مجموعه مصنفات شیخ اشراق». به تصحیح هنری کرین. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ق). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الأربعة. تهران: دار المعارف الاسلامیه.

۱۶. _____ (بی تا). تعلیقات علی الھیات الشفاء، «در: ابن سینا، الالھیات من الشفاء». قم: بیدار.
۱۷. صدر، سید محمدباقر (۱۳۹۷ق). الاسس المنطقیه للاستقراء. چاپ دوم. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۸. _____ (۱۴۱۰ق) فلسفتنا. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۹. طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد (۱۴۰۳ق). شرح الاشارات والتنبیہات. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر کتاب.
۲۰. _____ (بی تا). تجرید الاعتقاد، «در: حسن بن یوسف حلّی. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد». به تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسہ نشر اسلامی.
۲۱. طباطبائی، سید محمدحسین (بی تا). اصول فلسفہ، «در: مرتضی مطهری، اصول فلسفہ و روش رئالیسم» (ج ۳). قم: دارالعلم.
۲۲. _____ (۱۳۸۰). اصول فلسفہ، «در: مرتضی مطهری، مجموعہ آثار» (ج ۶). چاپ ہشتم. قم: صدرا.
۲۳. _____ (۱۳۸۳ق). تعلیقہ بر اسفار، «در: الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ». تهران: دار المعارف الاسلامیہ.
۲۴. _____ (۱۴۲۲ق). بدایۃ الحکمہ. چاپ ہیجدهم. قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
۲۵. _____ (۱۳۸۵). نہایۃ الحکمہ. به تصحیح غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۹). حکمت صدرایی به روایت علامہ طباطبائی، «مبحث علت و معلول (احکام عام)». قم: مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۲۷. غزالی، ابوحامد محمد (۱۹۹۴). محک النظر. بیروت: دار الفکر.
۲۸. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (بی تا). شوارق الالہام. (بی نا). (بی جا).
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق). تعلیقہ علی نہایۃ الحکمہ. قم: در راه حق.
۳۰. _____ (۱۳۸۶). شرح الھیات شفاء. به تحقیق و نگارش محمدباقر ملکیان (ج ۱). قم: مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیہ السلام.
۳۱. _____ (۱۳۶۴). آموزش فلسفہ. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعہ آثار (ج ۶، ۷، ۱۰). چاپ ہشتم. قم: صدرا.

33. Hamlyn, David, (1967), "Analytic and Synthetic Statements", in: Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan Inc., USA.

34. Bonjour, Laurence, (1998), *In Dedence of Pure Reason*, Cambridge University Press, Cambridge,.



چیستی و چگونگی تغییر و ثبات قانون در اندیشه علامه طباطبائی^۱

محمد یاسین شاه نظری^۲

چکیده

حفظ ثبات برنامه کلان و قوانین حاکم بر زندگی بشر در عین تأمین نیازهای متغیر وی، همواره از مسائل مورد علاقه اندیشمندان بوده است. پیچیدگی‌های تبیین این دوگانه، به ویژه در ادیان الهی، زمینه را برای ارائه نظریات متعددی در این باره فراهم آورده است. از جمله تلاش‌ها برای عرضه یک تئوری فراگیر دینی را می‌توان در آثار و اندیشه علامه طباطبائی^{رحمه‌الله} جستجو کرد. ایشان بر این باورند که قوانین الهی از جهتی بر پایه نیازهای فطری شکل گرفته‌اند و لذا دارای سوبه‌های ثابتی هستند. از جهت دیگر هم با نیازهای روزمره بشری تطبیق می‌یابند و از این رو جنبه تحول‌خواهانه زندگی مادی را مورد نظر قرار داده‌اند. در این نوشتار، با روشی توصیفی - تحلیلی، ضمن بررسی دیدگاه علامه طباطبائی^{رحمه‌الله} درباره این مسئله، مروری بر مبانی و لوازم اندیشه ایشان خواهیم داشت و با بررسی مختصری نسبت به دیدگاه‌های رقیب، نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه علامه را با این نظریات برجسته خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: قانون، ثابت، متغیر، سیاست، حکومت، مردم، علامه طباطبائی^{رحمه‌الله}.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبائی پذیرش شده است.

samenezamen@gmail.com

۲. طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم

نحوه استناد: شاه‌نظری، محمدیاسین (۱۴۰۲). «چیستی و چگونگی تغییر و ثبات قانون در اندیشه علامه طباطبائی»،

حکمت اسلامی، ۱۰ (۴)، ص ۱۶۵-۱۸۴.

مقدمه

بشر همواره در این اندیشه بوده که اداره زندگی فردی و جمعی انسان‌ها نیازمند برنامه‌ای پایدار و فراگیر است که توان راهبری همه ابعاد زندگی وی را برای همیشه داشته باشد. لکن با عنایت به دگرگونی مستمر زمانه زندگی بشری، دستیابی به این برنامه پایدار و فراگیر همواره دچار چالشی جدی بوده است. این چالش برخی اندیشمندان را به نفی امکان چنین برنامه‌ای سوق داده است. به باور اینان، از اساس تحقق الگویی که بتواند برای همیشه تدبیر زندگی بشر را بر عهده بگیرد ناممکن است و هر آیینی ادعای ارائه چنین برنامه‌ای را داشته باشد، بی‌شک شکست خواهد خورد و ادیان هم از این دایره مستثنی نیستند (مطهری، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲۳).

این موضوع زمانی پیچیده‌تر می‌شود که بدانیم ادیان به دلیل شاکله و حیاتی خود مدعی ثبات هستند. بنا بر این ادعا، احکام دین ثابت هستند و شعار دین توانایی راهبری انسان تا قیامت معرفی شده است. حال دینی که ثابت و غیر قابل نسخ است، چگونه می‌تواند احتیاجات جامعه انسانی را که دائماً در حال تکامل و تغییر است پاسخ بدهد و جامعه را به سعادت خویش برساند؟

از دیگر سو، عده‌ای بر این باورند که وجود برنامه‌ای همه‌شمول امری ناممکن نیست و مدعی هستند که ادیان الهی، به‌ویژه شریعت خاتم برنامه‌ای کامل برای اداره زندگی فردی و جمعی بشر از مهد تا لحد عرضه کرده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۳). روشن است که صرف این ادعا نمی‌تواند پاسخ‌گوی چالش پیش‌گفته باشد. از این‌رو دل‌بستگان به این باور دست به کار ارائه سازوکارهایی شده‌اند که بر پایه آن در عین تبیین کارایی دائمی برنامه الهی اداره بشر، نیازهای متغیر و متبدل وی نیز متناسب با شرایط پاسخ یابد. این سازوکارها گونه‌های مختلفی یافته است که طرح همه آنها از عهده این نوشتار خارج است. در این سطور خواهیم کوشید تا ضمن مروری گذرا بر ایده‌های مختلف در حوزه ثبات و تغییر قانون، نگاهی جامع به سازوکار عرضه‌شده توسط علامه سیدمحمدحسین طباطبایی داشته باشیم.

اما ضرورت پاسخ به این سؤال به این جهت است که دین ادعای راهبری انسان در دنیا و آخرت

را می‌کند و در عین حال نیازهای انسان در حال تغییر است. به همین دلیل لازم است کیفیت پاسخ‌گویی دین ثابت به نیازهای متغیر انسان مشخص گردد. همچنین از طریق پاسخ به این سؤال می‌توان توانایی اسلام در پاسخ به شبهات روز، به‌خصوص نسبت به اداره جهان و حل نیازهای جدید بشریت را اثبات نمود.

هدف از این تحقیق هم پاسخ به این سؤال از منظر علامه طباطبائی است تا به واسطه این پاسخ، مسیری برای تحقیق‌های آینده نسبت به کیفیت تشخیص قوانین ثابت و متغیر و میزان تأثیر آن در مسائل عینی حکومت اسلامی گشوده شود. روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی است. به‌عنوان سابقه این تحقیق، ابتدا به عناوین مقالات و کتب و سپس به نقد یا تفاوت‌هایی که میان این مقالات و کتب با مقاله حاضر وجود دارد پرداخته می‌شود:

مقالات (به ترتیب تاریخ):

۱. ثابت و متغیر در نگاه امام خمینی علیه السلام، علامه طباطبائی علیه السلام و شهید صدر علیه السلام (مبلغی، ۱۳۷۶، ص ۲۸-۳۸).

(در این اثر اشاره‌ای به مبانی اجتماعی مؤثر علامه در بحث قوانین ثابت و متغیر نشده، توجهی به مراحل تقنین قانون متغیر توسط ولی مسلمین نشده و از تطبیقات تاریخی علامه نیز در این بحث استفاده‌ای نشده است.)

۲. بررسی همخوانی دین ثابت و نیازهای متغیر بشری در نگاه علامه طباطبائی (موسوی اصل، ۱۳۹۵، ص ۱۱۱-۱۲۸).

(علاوه بر اشکال اول و سوم نسبت به مقاله اول، در این مقاله به میزان کافی رابطه قوانین ثابت و متغیر تبیین نشده است.)

۳. احکام ثابت و متغیر در اسلام از نگاه علامه طباطبائی علیه السلام (نقیبی، ۱۳۹۶، ص ۱۶-۲۱).
(نگاه اجتماعی علامه به‌عنوان مبنای اصلی ایشان در مسأله «ثابت و متغیر» بررسی نمی‌شود و توجهی به ریشه تاریخی مسأله ثابت و متغیر در اسلام و انحرافی که توسط غضبان خلافت به‌عنوان آثار اجتماعی یک انحراف فکری (پندار تغییر در احکام ثابت) ایجاد شد نشده است.)

در این میان، همچنین در کتاب «اسلام و مقتضیات زمان» به مسائل زیر پرداخته شده است:

الف) در این کتاب به نقش حاکم در قوانین ثابت و متغیر به‌طور کافی اشاره نشده است.

ب) ارتباط میان احکام ثابت و متغیر بسیار اجمالی بررسی شده است.

در مقاله حاضر تلاش شده است انتقاداتی که نسبت به مقالات و کتب بالا مطرح گردیده،

مرتفع گردد.

سابقه موضوع ثابت و متغیر و ریشه‌های آن در احکام و قوانین اسلام را می‌توان در کتاب «تنبیه الامة و تنزیه الملة»، نوشته میرزا محمدحسین غروی نائینی یافت؛ زیرا در اندیشه ایشان قانون اساسی جایگاهی ثابت و غیر قابل تغییر داشته و رکن اول نظام مشروطه محسوب می‌گردد. قوانین مجلس شورای ملی نیز که براساس نیازهای جامعه وضع می‌گردد، رکن دوم این نظام را تشکیل می‌دهد (ورعی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱-۱۱۲؛ همان، ص ۱۲۵). این دو رکن که در نگاه نائینی ذیل تفکر سیاسی اسلام جای داشت، توسط شاگرد وی (یعنی علامه طباطبایی) در آثار مختلف بسط و به‌طور مستقل بررسی شد.

اما در نگاه علامه، بیشتر ذیل تفکر فلسفه اجتماعی قرار می‌گرفت. به همین دلیل در آثار علامه بیش از نگرش سیاسی به این مسأله، به ریشه‌های فلسفی و اجتماعی آن توجه شده است. این مسأله توسط اندیشمندان دیگری نیز همچون امام خمینی، شهید صدر و ... مورد واکاوی قرار گرفته است. افرادی همچون شهید مطهری نیز با استفاده از مبانی متخذ از علامه طباطبایی به بسط این مسأله پرداختند. در زمان معاصر نیز می‌توان از اندشمندانی چون داوود فیروزی به‌عنوان افراد تأثیرگذار در این زمینه نام برد.

همان‌گونه که گذشت، نظریاتی که قوانین ادیان، به‌ویژه اسلام را پاسخ‌گوی همیشگی نیازهای بشری معرفی می‌کنند، در راستای حل چالش تبدیل زمانه و زمینه زندگی انسان راه‌کارهایی ارائه می‌کنند. روشن است که این نوشتار در صدد استقصای تمامی این راه‌کارها نیست و قصد نقد بررسی دیگر نظریات را ندارد. اما شایسته است با مروری مختصر بر نمونه‌هایی از این نظریات، اشاره‌ای به نقاط اشتراک افتراق دیدگاه علامه طباطبایی (به‌عنوان موضوع اصلی این نگاه) با اصلی‌ترین نظریات این حوزه داشته باشیم.

بی‌تردید امام خمینی و شهید صدر را می‌توان دو نمونه از صاحبان مهم‌ترین ایده‌ها در مسأله مورد بحث دانست. در ادامه مروری بر دیدگاه‌های ایشان خواهیم داشت. شایسته ذکر است که در این نوشته کوتاه فرصتی برای بررسی نظر دیگر اندیشمندان وجود ندارد.

امام خمینی رحمته‌الله در جهت پاسخ‌گویی به چالش مذکور قبل از هر چیز توجه به دو مسأله محوری را ضروری می‌شمارند:

مسأله اول آنکه زمان و مکان دو عنصر تعیین‌کننده در اجتهاد می‌باشند. به‌طوری که شاید مسأله‌ای در گذشته دارای حکمی بوده، اما با توجه به تغییرات روابطی که حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد است، ممکن است حکمی جدید پیدا کند (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۸۹).

مسأله دیگر، توانایی استفاده کردن حاکم از حکم حکومتی می‌باشد. با توجه به اینکه حکومت

شعبه‌ای از ولایت رسول الله ﷺ و از احکام اولیه اسلام بوده، بر تمام احکام فرعی (مثل نماز و روزه و ...) مقدم است. بدین معنا که حاکم می‌تواند از هر امری - چه عبادی و چه غیر عبادی - که جریان‌ش مخالف با مصالح اسلام است جلوگیری کند (همان، ج ۲۰، ص ۴۵۲).

با توجه به این دو نکته می‌توان نظر حضرت امام را چنین استنباط کرد که شارع برای تمام افعال انسان حکم داشته و این حکم هم ثابت است؛ زیرا هر حکمی از احکام شارع اختصاص به موضوعی خاص دارد. حال ممکن است به تبع روابط پیچیده سیاسی و اقتصادی، موضوع حکم عوض شود. در این صورت دوباره حکم ثابتی که مخصوص به موضوع جدید است خواهد آمد.

به بیان دیگر، احکام شارع تقسیم به دو دسته ثابت و متغیر نمی‌شود. بلکه احکام همیشه ثابت است. اما موضوع احکام به خاطر اینکه تحت تأثیر روابط متغیر حاکم در عالم قرار دارد، ممکن است تغییر کند و موضوع جدید حکم جدید می‌طلبد. ولی فقیه نیز مسئولی است که تغییر در موضوعات احکام را تشخیص می‌دهد. یعنی به وسیله حکومت - که خود از احکام اولیه اسلام است - می‌تواند احکام ثابت را موقتاً متوقف کند؛ مثلاً ممکن است رفتن به حج - که از واجبات مؤکد در اسلام است - برای زمانی که ممکن است باعث تضعیف مسلمانان شود، موقتاً اجرای آن توسط ولی فقیه متوقف شود. یعنی حج که دارای حکمی ثابت بوده و وجوبش بر فرد مستطیع است، متوقف می‌شود به دلیل اینکه یکی از موضوعات و شرایط وجوب حج، عدم وهن اسلام است. حال وقتی ولی فقیه تشخیص داد که رفتن به حج در یک سال باعث وهن اسلام می‌شود، این حکم موقتاً تا زمانی که وهن از بین برود، متوقف می‌شود.

شایسته ذکر است که از نظر حضرت امام ممکن است موضوع یکی از احکام تغییر کند که مرجع تشخیص این تبدل موضوع، ولی فقیه است. همچنین ممکن است در حکمی خاص از احکام شریعت با اینکه موضوع آن تغییر پیدا نکرده است، اما حاکم شرع و ولی فقیه می‌تواند با توجه به مصالح پیش آمده تغییر ایجاد نماید.

باید توجه داشت که از بین رفتن موضوع حکم یک مسأله و از کار افتادن دائمی حکم مسأله‌ای دیگر است. به این معنا که وقتی موضوع یک حکم از بین می‌رود، صرفاً فعلیت حکم از بین می‌رود اما اصل حکم باقی است. به محض اینکه موضوع حکم ایجاد شود، حکم دوباره به جریان می‌افتد. پس با تغییر موضوع، حکم آن موضوع موقتاً و تا زمانی که موضوع رخ دهد از کار می‌افتد. اما این‌طور نیست که برای همیشه از بین برود. همان‌طور که دیده می‌شود، روش بحث حضرت امام اصولی است؛ چون محور بحث ایشان، امکان تغییر در موضوع حکم در اثر تغییر در روابط خارجی می‌باشد و در نگاه ایشان توجهی به نکات اجتماعی و انسان‌شناختی دیده نمی‌شود.

اما شهید صدر با توجه به نگاه متفاوت خود، پاسخ دیگری نسبت به چالش پیش گفته مطرح نموده است. ایشان قائلند که شارع نسبت به نیازهای متغیر انسان، احکام الزامی تشریح نکرده و از این طریق توانسته است به این نیازها پاسخ دهد. توضیح مسدله این است که خداوند با توجه به مصالح و مفاسد، نسبت به بعضی از افعال حکم الزامی، اعم از وجوب و حرمت جعل کرده است و در مقابل نسبت به بعضی مسائل، حکم الزامی صادر نکرده است.

شهید این محدوده را «منطقه الفراغ» نامیده است که در واقع همان مباحات بالمعنی الاعم می باشد؛ یعنی اعم از استحباب و کراهت و اباحه بالمعنی الاخص (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴). اما باید توجه داشت که علت عدم صدور احکام الزامی نسبت به بعضی از افعال، رها گذاشتن انسان به حال خودش یا نبود حکم شرعی نمی باشد. بلکه خداوند از این طریق راه را برای حاکم شرع باز کرده تا او با توجه به مصالح جامعه و اقتضائات زمان بتواند تصمیمات متناسب را بگیرد. به تعبیر دیگر، اگر حکم شرعی را اعم از الزامی و غیر الزامی بدانیم، شارع برای تمام افعال حکم شرعی دارد. اما اگر حکم شرعی را محدود به احکام الزامی بدانیم، ویژگی این دسته از احکام، جعل حکم و تعیین وظیفه مکلف توسط شارع براساس مصالح و مفاسد واقعی است؛ به گونه ای که مکلف حق سرپیچی از امر مولا را ندارد.

بر این اساس قائل شده ایم که شارع برای قسمی از افعال، جعل حکم نکرده است؛ زیرا شارع حکیم علم داشته است که تحول و تکامل انسانی باعث تغییر در احکام الزامی نمی شود، بلکه موجب تغییر در محدوده احکام غیر الزامی و مباحات می گردد. به همین علت، شارع سازوکار دیگری برای پاسخ گویی به این نیازهای متغیر در نظر گرفته است. به این نحو که به ولی امر این اختیار را داده که با توجه به مصالح مردم بتواند تحولات لازم را در احکام غیر الزامی ایجاد کند و به این ترتیب، اسلام، جاودانگی خود و امکان پاسخ گویی به نیازهای متغیر جامعه را تضمین می کند (صدر، ۱۳۷۵، ص ۶۸۴).

با توجه به توضیحات مطرح شده می توان پی برد که روش بحث شهید صدر هم اصولی است؛ زیرا از «منطقه الفراغ» که همان اباحه و احکام غیر الزامی می باشد، استفاده کرده اند. البته مشخص است که مبانی متفاوت ایشان در اصول منجر به تفاوت هایی بنیادین با نگاه حضرت امام شده است (ر.ک به: مبلغی، ۱۳۷۶، ص ۲۸-۳۸).

۱. مبانی نظری و چارچوب تحلیل

۱-۱. تعریف حکم

حکم از نظر لغوی (ریشه ح.ک.م) به معنای منع نمودن و جلوگیری کردن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق،

ج ۲، ص ۹۱). از نظر ساختاری نیز در استعمالات اولیه عرب بیشتر در باب «إفعال و تفعیل» به معنای منع کردن دیگری از چیزی استفاده شده است (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۵۶۴) به نظر می‌رسد این معنا از ساختار باب «إفعال و تفعیل» در مصدر ثلاثی مجرد این ریشه (یعنی «حُکم») اشراب شده است؛ زیرا ازهری که چند دهه پس از "ابن درید" است، در معنای «حُکم» پس از اشاره به علم و فهم عمیق، قضاوت براساس عدالت را توضیح داده است. علاوه بر اینکه وی حاکم را به معنای فردی که از ظلم ظالم جلوگیری می‌کند تعریف نموده و تصریح نموده‌اند که ریشه معنای منع کردن از ظلم برای حاکم به استعمال عرب باز می‌گردد که ریشه "ح.ک.م" در ثلاثی مجرد، باب إفعال و باب تفعیل را به معنای منع کردن استعمال نموده‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۶۹).

جوهری نیز «حُکم» را به معنای قضاوت دانسته است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۵، ص ۱۹۰۱). ابن فارس هم این کلمه را به جلوگیری از ظلم تعریف نموده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۱) که تأییدی بر نظر مطرح شده می‌باشد.

حکم از نظر اصطلاحی، به نظر شهید صدر عبارت است از قانونی که از طرف خداوند برای سامان دادن زندگی انسان، اعم از آنچه متعلق به افعال انسان (شخص او یا چیزهایی که داخل در زندگی وی هستند) وضع شده است (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۶۱). مراد علامه طباطبائی در این موضوع از حکم همان قانون است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۴).

۲-۱. مبانی اجتماعی

برای آشنایی با نظر علامه در جهت پاسخ کامل به سؤال مطرح‌شده لازم است توجه خود را معطوف به مقدماتی کنیم:

ویژگی متمایزکننده انسان‌ها از سایر موجودات، اشتراک در قوه عاقله است. اما به نظر علامه طباطبائی، عقل انسان‌ها طبق فطرت اولیه محدود به ماده بوده و در صدد تأمین حداکثری نیازهای مادی انسان است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۲۷۶). به همین جهت، عقل هر انسانی حکم به ضرورت بهره‌برداری کامل از اشیاء دیگر در راستای تأمین نیازهای خود می‌دهد و این بهره‌برداری تدریجاً علاوه بر اشیاء و حیوانات، شامل انسان‌های دیگر هم می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۱۶ و ۱۱۷).

اما از طرف دیگر، ساختار انسان «اجتماعی» است و او با توجه به پیچیده‌تر شدن نیازها به تدریج زمان، به‌تنبهایی نمی‌تواند تمام نیازهای خویش را مرتفع نماید. با توجه به این علل، انسان به هدف بهره‌برداری بیشتر و رفع نیازهای شخصی خودش تا حدودی دست از استخدام‌گری یک‌طرفه برداشته و انسان‌های دیگر و احتیاجاتشان را هم مد نظر می‌گیرد. به بیان دیگر، اجتماع را اعتبار کرده (همان، ج ۱۶، ص ۱۹۱) و به آن تن می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷، الف، ص ۴۲)؛ زیرا انسان می‌داند که دیگر

هم‌نوعانش هم دارای طبع استخدام‌گری هستند و در صورت کنترل نشدن قوه استخدام‌گری، تزاخم ابتدایی منافع منجر به هرج و مرج و از بین رفتن سعادت انسانی می‌گردد (همو، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۸).

انسان پس از اعتبار اجتماع، پی می‌برد که برای استمرار حیات اجتماع و توانایی یکسان انسان‌ها برای رفع احتیاجاتشان، احتیاج به مجموعه‌ای از قوانین دارد تا از بهره‌وری و استثمار بیش از حد انسان‌ها نسبت به یکدیگر جلوگیری کند؛ زیرا طبع انسانی از کوچک‌ترین فرصت‌ها برای بیشترین بهره‌برداری استفاده می‌کند. پس به این شکل، عدالت اجتماعی اعتبار می‌شود (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۸).

منظور از اعتبار هم این است که انسان‌ها برای رفع احتیاجات واقعی خود دست به وضع یک‌سری مفاهیمی که در خارج وجود ندارد می‌زنند. اما باید توجه داشت که این مفاهیم ذهنی دارای پشتوانه حقیقی هستند. به‌عنوان مثال، انسان دارای یک نیاز حقیقی به‌عنوان رفع اختلاف و حل تزاخم منافع است. حال برای رفع این احتیاج، مفهوم ملکیت را در ذهن خویش اعتبار می‌کند که با وجود نداشتن مابه‌ازاء خارجی، پشتوانه‌ای حقیقی دارد که همان ملکیت و سلطنت حقیقی انسان بر اعضای خود می‌باشد. در نتیجه انسان‌ها اعتبار می‌کنند که زمین "الف" تحت ملکیت فرد "الف" است و نتیجه اصلی ملکیت هم حق تصرف نداشتن افراد دیگر بدون اجازه مالک در آن زمین است (همو، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۱۴۹-۱۵۰).

همچنان‌که که بیان شد، انسان جهت رفع احتیاجات خویش نیازمند به قوانین است. حال لازم است به منشأ این قوانین توجه نمود؛ زیرا - همان‌طور که گذشت - هدف از وضع قانون، زمینه‌سازی برای وصول انسان‌ها به سعادتشان از طریق کنترل قوه استخدام‌گری بود. با وجود این هدف، عقل نمی‌تواند منبع قانون باشد؛ زیرا آنچه قرار است قوه استخدام‌گری را کنترل نماید، خودش نباید منشأ استخدام‌گری باشد و به آن دعوت کند. درحالی‌که عقل اجتماعی (همان، ج ۷، ص ۲۷۰) و فطرت طبیعی و اولیه انسان (همان، ج ۲، ص ۱۳۱) داعی ابتدائی به استخدام و استثمار موجودات دیگر است. پس محال است با حکم به خلاف طبع خود (همان، ج ۱۰، ص ۲۶۲؛ ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۴)، راه‌کارهایی جهت دست کشیدن از استخدام‌گری ارائه نماید.

بر این اساس باید قوانین دین را مد نظر داشت تا جامعه انسانی بتواند به سمت اهداف خویش حرکت نماید. اما با نگاهی درجه دو متوجه یک مدعای پر اهمیت توسط دین می‌شویم که براساس آن معلوم می‌گردد قوانین دینی از خارج بر انسان تحمیل نمی‌گردد. بلکه تمام آنها بیانگر فطرت و حقیقت انسان‌ها می‌باشند. این مدعا همان تطابق تشریحات دین بر تکوینیات است (همو، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶،

ص ۱۹۳). باید در نظر داشت که در جای جای مباحث بعدی می توان متوجه حضور و تأثیر این مدعا شد.

پس از توجه به مدعای بالا، گام بعدی ما مطالعه احتیاجات انسان است تا با فهم تکوینیات انسان متوجه گردیم دین برای رفع این احتیاجات تکوینی چه برنامه ای ارائه نموده است. اما به نظر می رسد باید به این نکته توجه داشت که بررسی احتیاجات انسان هم باید بر مبنای توصیف دینی انجام گیرد (همان، ج ۲، ص ۱۳۱؛ همان، ج ۱۰، ص ۲۶۲)؛ زیرا علاوه بر پوشیده بودن حقیقت انسان به طور اولیه بر وی، انسان بر علت تبعیت از هوا و هوس دچار اشتباه در مصداق نیازهای خود می گردد.

حال مهم ترین وصفی که انسان از نظر دینی متلبس به آن است، مفطور بودن به فطرت الهی است. خداوند می فرماید: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؛ (و پیروی کن از) سرشت الهی که (خدا) مردم را بر (اساس) آن آفریده است (روم (۳۰)، ۳۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۷۸). به طوری که هر انسانی اگر صادقانه دنبال حقیقت باشد، به واسطه قلب و دل خویش به خداوند گرایش داشته و او را می شناسد (همو، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۳۴). حال این فطرت توحیدی علاوه بر معنویات، در مادیات هم ریشه دوانیده است (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳۱) و به خاطر عدم تحول در این فطرت، احتیاجاتی هم که متکی به این فطرت هستند ثابت می باشند.

به طور کلی بدیهی است که تمام احتیاجات انسان نمی تواند تحول پذیرد (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۵). علاوه بر اینکه تاریخ هم گواهی می دهد که طبیعت متکی به ساختمان وجودی انسان طی زمان، تغییر محسوسی نکرده است (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۶). در واقع جامعه انسانی در طول تاریخ دارای یکسری مقررات ثابت، همچون ضرورت رعایت عدالت، عدم تعدی به حقوق دیگران، اعتبار حقوق و... بوده است. البته در مقابل، احتیاجات مادی انسان به تبع راه داشتن تغییر در ماده، تحولات مختلفی پذیرفته است. به بیان دیگر، احتیاجات معنوی انسان ثابتند؛ زیرا تنها بر پایه فطرت روحانی که مجرد از ماده و لوازم آن است بنا شده اند. اما نسبت به احتیاجات متغیر انسان باید به دو نکته توجه کرد؛ یکی اصل وجود احتیاج مادی که به خاطر پشتوانه فطری اش (یعنی استخدام گری) ثابت است و دیگری شیوه ها و روش های رفع احتیاجات مادی که به خاطر ارتباط مستقیم با عالم ماده تغییر می کند. به عنوان مثال، خداپرستی از احتیاجات معنوی و ثابت انسان است؛ احتیاج ثابت مادی همچون اصل نیاز به غذا و احتیاج متغیر مادی مانند روش تأمین غذا.

بر اساس این دو دسته نیاز تکوینی در انسان، دین هم قوانین و تشریحاتش را به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم کرده است. پس نه تمام اجزاء جامعه انسانی و احتیاجاتش در حال تغییر و تکامل است و نه تمام مقررات اسلام ثابت می باشند.

در ادامه به توضیح احکام ثابت و متغیر در اسلام از منظر علامه طباطبایی می‌پردازیم.

۲. تعریف و چيستی احکام ثابت و متغیر

۲-۱. احکام ثابت

در ابتدا به احکام ثابت در اسلام اشاره می‌کنیم. این احکام به‌خاطر ریشه ثابت و تکوینی خود ثابت هستند. از جمله قوانین ثابت در اسلام، قوانین مربوط به اختصاص و حقوق، معاملات، ازدواج و طلاق و عبادات است (همان، ص ۹۶-۹۷). اسلام این دسته از احکام را شریعت نامیده است (همان، ص ۹۷). در واقع شریعت همان وحی است که بر قلب پیامبر اکرم نازل شده (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۶۴) و کلیات آن در قالب «قرآن» و جزئیات و تفصیل آن در قالب «سنت» بیان شده است. به نص قرآن و سنت، در این‌گونه احکام هیچ تغییری راه ندارد؛ همان‌طور که آیه شریفه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم (۳۰)، ۳۰) و روایت نبوی «حلالٌ محمدٌ حلالٌ إلى يومِ القيامةِ و حرامٌ محمدٌ حرامٌ إلى يومِ القيامةِ» (صفار القمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۸) دلالت بر این مطلب می‌کنند (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۷)؛ زیرا این دسته از قوانین اسلام بر مبنای فطرت انسان و آفرینش طبیعی او بنیان نهاده شده است (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۹۶)؛ همچنان‌که قرآن کریم خود را هادی به سوی حق معرفی می‌کند که در آن هیچ‌گونه باطلی راه ندارد:

﴿وَأِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ

حَمِيدٍ﴾ (فصلت (۴۱)، ۴۱-۴۲).

پس تغییر پیدا کردن مطالبی از قرآن براساس این آیه مبارکه امکان‌پذیر نیست. پس در وحی آسمانی که مشتمل بر تشریح و معارف می‌باشد، هیچ‌کس - حتی خود پیغمبر ﷺ - حق دخالت و تغییر به هیچ شکلی از جمله امضاء، نسخ، اطلاق و تقیید ندارد. همچنان‌که این وحی آسمانی با تفکر اجتماعی فهمیده نمی‌شود که طی زمان محکوم به تغییرات اجتماعی شده و تغییر کند یا از بین برود (همو، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۷۴). سیره پیامبر اکرم ﷺ هم این مطلب را تأیید می‌نماید؛ زیرا ایشان هیچ‌یک از احکام (مثل نماز، روزه، حج یا جهاد) را تغییر ندادند یا جهت تصمیم‌گیری نسبت به اجرا یا عدم اجرا به شور عمومی نگذاشتند (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۱).

۲-۲. احکام متغیر

دومین دسته از احکام اسلام، مقرراتی است که قابل نسخ و تغییرند (همان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۳). علت امکان تغییر این احکام، ارتباط داشتن با مسائل مربوط به زندگی مردم است که به‌تدریج تحول پیدا می‌کند. به عکس احکام ثابت که ریشه ثابت داشتند، ریشه این احکام متغیر است. به‌عنوان

مثال، می‌توان به قوانین مربوط به حمل و نقلی مثل خطوط هوایی اشاره کرد. این مسائل طی زمان تغییر پیدا کرده و در اغلب موارد پیچیده‌تر شده‌اند. درحالی‌که در زمان‌های گذشته به‌طور کلی موضوعشان مطرح نبوده است. واضح است که نمی‌توان برای تمام این مسائل، قوانینی ثابت وضع نمود. بلکه باید با توجه به تغییر و تکامل مسأله، قانون متناسب با آن وضع گردد (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۷).

اگر قصد داشته باشیم برای تقریب به ذهن نسبت قوانین متغیر، قوانین ثابت را توضیح دهیم، به‌سان نسبت قوانین مجلس به قوانین اساسی می‌باشد؛ زیرا قوانین مجلس برای رفع مشکلات جزئی جامعه وضع می‌گردد که ممکن است به‌تدریج زمان تغییر کند. عکس قوانین اساسی که ثابتند (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۹۶).

۳. شبهه امکان تغییر در احکام ثابت

پس از توضیح قوانین ثابت و متغیر، شایسته است به شبهه «امکان تحول در احکام ثابت» بپردازیم. اما ریشه این شبهه در تاریخ اسلامی به زمان صحابه پیامبر باز می‌گردد. توضیح مطلب آنکه به تصریح علامه طباطبائی، صحابه پس از رحلت پیامبر تصمیم گرفتند فردی از خودشان را به‌عنوان خلیفه مسلمین معرفی کنند. فرد منتخب در قدم اول گفت در زمان فعلی که وحی منقطع شده است، چاره‌ای جز اجتهاد نداریم (حمیری، ج ۴، ص ۳۴۰؛ امینی، ۱۴۱۴ق، ج ۷؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱۱). همچنین بیان کرد که «ما هم مثل انسان‌های دیگر، گاهی انتخابمان درست و گاهی غلط است. پس با راهنمایی‌های خود، اشتباهات ما را جبران کنید» (حمیری، ج ۴، ص ۳۴۰؛ امینی، ۱۴۱۴ق، ج ۷؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱۱). این مطالب در ذهن مردم آن زمان به‌عنوان مسأله‌ای عادی و طبیعی نمود پیدا کرد؛ زیرا هنگامی که فرد متصل به وحی از میان رفته و دیگر نمی‌توان با ارتباط مستقیم با خدا به هدایت انسان‌ها پرداخت، باید از راه دیگری استفاده کرد که جز اجتهاد نیست.

هر چند این مطلب درست است، اما دست‌یابی به احکام از طریق اجتهاد راهی است که عموم انسان‌ها می‌توانند در آن قدم گذاشته و به این ملکه دست پیدا کنند و اختصاصی به عده خاصی ندارد. پس طرح این مسأله ربطی به خلفا ندارد و باعث تغییر در روش حکومت داری ایشان نمی‌شود.

اما با گذشت زمان، مقصود گوینده این صحبت‌ها آشکار شد. منظور وی این بود که در تمام موارد حتی اجرای احکام شریعت که ثابتند هم باید از اجتهاد استفاده کرد و با توجه به مصالح مردم، امکان تغییر تمام احکام وجود دارد و به‌طور کلی مصلحت بر همه‌چیز مقدم است؛ زیرا احکام شریعت هم برای تأمین مصالح مردم صادر شده‌اند. حال این مصلحت در زمان پیامبر از طریق

وحی به ایشان می‌رسید، اما پس از پیامبر از طریق اجتهاد تشخیص داده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱۳). اما مصلحت امت که در ابتدا مطرح بود، به تدریج جای خود را به مصلحت سلطنت و خلافت داد (همان، ص ۲۱۴).

نتیجه وجود چنین پندار انحرافی نسبت به غیر از معصومین، افزایش قدرت خلیفه شد؛ تا حدی که وی نه تنها می‌توانست مانند حاکمی که از طریق حق به حکومت رسیده براساس مصالح عامه مسلمین احکام متغیر صادر کند، بلکه می‌توانست در احکام شریعت - که ثابت بودند و حتی خود پیامبر هم حق دست بردن در آنها را نداشت - نیز بنا بر تشخیصی که نسبت به مصلحت مسلمین پیدا می‌کرد تغییر ایجاد کند. به این ترتیب خلیفه دارای جایگاهی بالاتر از پیامبر شد و دیکتاتوری در بالاترین درجاتش در خلفا و سپس در صحابه ظهور پیدا کرد (همان‌جا).

تفاوت اساسی میان سیره پیامبر با شیخین همین است که اینها با توجه به مصلحت وقت، نه تنها در احکام حکومتی و مسائل متغیر، بلکه در احکام خدا و سیرت پیامبر هم دست می‌بردند. و به این شکل وضعیتی همچون کلیسا به‌بار آمد؛ زیرا الوهیت انسان در کلیسا مطرح گردید و راهبان به‌عنوان گویندگان خدا معرفی شدند که ویژگی اصلی آنها لازم‌الاتباع بودن به‌طور مطلق و حکومت بر زندگی مادی و معنوی انسان‌ها بود.

در اینجا لازم است به‌عنوان شاهد، به حکایاتی که دلالت بر شروع تغییر در احکام ثابت توسط صحابه و دست بردن این افراد در احکام مربوط به حکومت می‌کند اشاره‌ای داشته باشیم:

از جمله شواهد دال بر دست بردن ایشان در احکام ثابت و سیرت پیامبر، داستان اصحاب ردّه است که خلیفه اول "خالدبن ولید" و تعدادی از سربازان را برای جنگ فرستاد. وی مهمان "مالک بن نویره" شد. اما در همان روز مالک را به‌طور ناگهانی کشت (همان، ص ۲۱۶) و سرش را در اجاق سوزانید (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۶) و همان شب با زن عده دار مالک هم‌بستر شد. ولی خلیفه پس از اطلاع از این قضیه، خالد را مجازات نکرد و دلیلش هم این بود که: «من نمی‌توانم شمشیری از شمشیرهای آخته خدا را در نیام کنم!» (احمدبن ابی یعقوب، ۱۳۵۸ق، ج ۲، ص ۱۱۰؛ ابوالفداء، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۸). ویژگی مشترک در تمامی این حکومت‌ها، اجرای نظریه استبدادی مطلق‌العنان بود؛ به شکلی که جز اسمی از اسلام باقی نماند و حکومت عادلانه عصر نبوی تبدیل به امپراتوری کاملاً عربی شد.

هدف از نقل این اسناد تاریخی، اشاره به ریشه فساد و مبانی تئوریزه ساختن آن است؛ زیرا چنین استبدادگری‌ها و ظلم‌های فاحشی بدون ایجاد پیش‌فرض‌های باطل در ذهن مردم تحت حکومت ممکن نیست. پس خلیفه به‌جهت اینکه بتواند مصلحت دروغین ساخته ذهن خود را مقدم بر تمام احکام الهی کند، نیازمند پشتوانه‌ای محکم از نظر دینی می‌باشد تا مردم از تمام دستورات وی اطاعت نمایند.

در نتیجه بنیان این جایگاه، همان اطاعت و تبعیت مطلقى که آیات قرآن برای رسول و اولی الامر ترسیم می‌کند را برای خود خواستند. اما باید توجه داشت که از فردی می‌توان اطاعت بدون قید و شرط کرد که خطایی از وی سر نزنند. به عبارت دیگر، معصوم باشد. حال آنکه اشتباهات بعضی از صحابه بر هیچ‌کس پوشیده نبود و در صورت نبود حکمی لازم‌الاتباع برای خلیفه و کارگزارانش، احتمال اعتراض مردم وجود داشت که باعث تضعیف حکومت می‌شد.

برای جبران این نقیصه، بعضی از صحابه دست به جعل احادیثی دال بر مجتهد بودن اصحاب پیامبر^ﷺ زدند؛ با این مضمون که حتی اگر صحابه در اجتهاد خود دچار انتخاب اشتباه هم شوند، مأجور می‌باشند. همچنین در مناقب صحابه از پیامبر نقل کردند که خداوند از صحابه در هر حال راضی است؛ چه کار خوب انجام دهند و چه کار بد (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱۷).

باید در نظر داشت که بعضی در زمان حاضر هم به پیروی از گذشتگان خود قائل به امکان تغییر در احکام ثابت شده و ادعا کرده‌اند که خلیفه به خاطر مصلحت امت می‌تواند حتی با صریح دین هم مخالفت کند. در واقع اگر بخواهیم به طور خلاصه به منشأ این تفکر اشاره کنیم باید بگوییم که از دیدگاه این افراد، دین صرفاً یک سنت اجتماعی بوده و همچون سایر سنن اجتماعی به تبع شرایط زمانی تغییر می‌کند و آنچه محوریت اصلی دارد همان مصلحت است. به تعبیر دیگر، این افراد دانسته یا ندانسته بین احکام ثابت دین با مصلحت فاصله انداخته و مدعی شدند که احکام ثابت در همه شرایط و از منته توانایی اصابت به مصلحت را ندارد. به همین جهت خود را مأمور تشخیص مصلحت توهم نموده و گمان کردند که وظیفه‌شان جلوگیری و بلکه تغییر دادن احکام ثابت الهی است.

اما قائلین به این نظریه توجه نداشته‌اند که لازمه حرفشان تنزیل دادن دین از وحیانی بودن است و با این تنزیل، آنچه تحت الشعاع قرار می‌گیرد مهم‌ترین وظیفه دین است که جز رساندن انسان به سعادت نمی‌باشد (همو، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۹۷).

۴. نتایج نظریه «امکان تغییر در احکام ثابت»

همان‌طور که گذشت، صحابه با کارهایی که براساس بنیان‌های فاسد اعتقادی خود مرتکب شدند، مسلط بر دین و دنیای مردم گردیده و دین را به حنیض سنت اجتماعی رساندند. در نتیجه اسلام که برای رساندن انسان به توحید و بالاترین مقامات معنوی ظهور پیدا کرده بود، بیشترین استفاده از احکامش هنگام تقسیم غنائم طی کشورگشایی‌ها انجام می‌شد و تنها داعی مردم تحت این حکومت‌ها به یادگیری معارف، اعتقادات و قوانین پیشرفته اسلام، کمک به زندگی مادی و دنیوی خویش بود (همو، ۱۴۲۴ق، ص ۲۱۸).

ایجاد و گسترش اختلافات طبقاتی براساس تفاضلات ساختگی به جای عدالت در بهره‌مندی از بیت‌المال نیز از جمله انحرافات ایجاد شده بود؛ به شکلی که دقیقاً همان چیزی که در زمان پیامبر ضد ارزش محسوب می‌شد، در زمان این افراد ملاک بهره‌مندی‌های اجتماعی و ارزش معرفی و پذیرفته گردید (همان، ص ۲۲۰-۲۲۱).

۵. مسئول اجرای احکام ثابت و متغیر

۱-۵. احکام ثابت

اما آیا احکام ثابت و متغیر ضمانت اجرایی هم دارد یا اسلام صرفاً به بیان این احکام اکتفا کرده است؟ در جواب این سؤال باید توجه داشت که اسلام ولی و حاکم را مسئول اجرای این احکام دانسته (همو، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۲۴) و او را موظف به اجرای بدون هیچ کم و کاستی آن می‌کند. در واقع این احکام پایه دین بوده و پشتوانه احکام متغیر می‌باشد. به همین دلیل حاکم نمی‌تواند به خاطر هیچ عذری دست از اجرای این احکام بردارد (همو، ۱۳۸۸، ص ۳۵)؛ زیرا اگر حاکم می‌توانست براساس مصلحت در احکام ثابت تغییر ایجاد کند، هیچ حکمی از احکام شریعت بر پایه خود استوار نمانده و استمرار شریعت تا روز قیامت بی‌معنا می‌گردید. (همو، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۹۵).

۲-۵. احکام متغیر

اسلام به حاکم این اجازه را داده است که در مواردی که مربوط به امور جامعه می‌شود (همو، ۱۳۷۸، ص ۳۵) براساس مصلحت وقت و با مشورت با مسلمین دستورات لازم را صادر کند. پس به دلیل ابتناء این دسته از مقررات بر مصلحت مردم، ویژگی این دسته از احکام این است که با از بین رفتن مصلحت مورد نظر یا اعلام حاکم، این احکام هم خودبه‌خود نسخ می‌شوند (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۹۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۹۷)؛ زیرا این دستورات بر مبنای مصلحت عامه صادر می‌شود و باید توجه داشت که این احکام نه تنها نباید در تعارض با احکام ثابت باشند، بلکه باید در شعاع آنها صادر شوند؛ زیرا ولی امر حق هیچ‌گونه تصرفی در احکام ثابت را ندارد؛ مثل ولی امر نسبت به جامعه اسلامی مثل پدر به خانواده‌ای است که تابع مقررات یک کشور می‌باشد.

یک پدر حق هر گونه تصمیمی با در نظر گرفتن مقررات اصلی یک کشور در راستای مصلحت خانواده خویش را دارد تا خود و خانواده‌اش را به سعادت برساند. وی در صورت نیاز می‌تواند از مال و اعضای خانواده خود هر گونه استفاده‌ای در جهت جلب منافع اصلی و مطابق با حق، براساس قوانین بکند؛ مثلاً می‌تواند روزی حکم به بیرون رفتن خانواده‌اش از خانه کند یا کار افراد خانه را



مضاعف نماید. اما نمی‌تواند مقررات لازم‌الاجرای کشور خود را زیر پا بگذارد (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۳؛ همان، ج ۱، ص ۱۶۳).

پس معلوم می‌شود که در محیط این خانواده یک قسم احکامی پیاده می‌شوند که مربوط به کشور است و این خانواده صلاحیت تغییر در آنها را ندارد و قسم دیگر هم احکام مربوط به این خانواده است که براساس تصمیمات ولی و رئیس خانواده، یعنی پدر لازم‌الاتباع شده و طبق مصلحت وقت قابل تغییر می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۱۶۳).

ولی امر هم می‌تواند با توجه به مصلحت اسلام برای احقاق حقوق جامعه اسلامی از جان و مال مردم تحت حکومتش استفاده کند. او می‌تواند با در نظر گرفتن مصلحت مسلمین، هر گونه تصمیمی را نسبت به امور ایشان بگیرد، با کشوری ارتباط ایجاد کرده یا آن را قطع کند، در جایی آنچه مورد نیاز است را تأسیس کند، با دشمنان جامعه اسلامی بجنگد یا در صورت صلاح پیمان صلح ببندد و در این امور جان و مال مردم را طبق مصلحت و در حدود شرع به کار گیرد. در عین حال، ولی امر نمی‌تواند حلال یا حرامی از احکام مؤبد الهی را تغییر دهد یا باعث اضافه شدن حکمی ابدی به احکام شود (همو، ۱۳۷۸، ص ۹۸). یعنی احکام شریعت خط قرمز ولی جامعه می‌باشد.

به‌طور کلی، همان‌طور که هر فرد می‌تواند در هر حادثه‌ای از زندگی‌اش در عین رعایت حکم خداوند با توجه به در نظر گرفتن مصالح شخصی خود انتخاب‌هایی بکند، ولی امر هم از طرف رسول الله ﷺ این اختیار را دارد که در امور مسلمین در عین رعایت حکم خدا نسبت به آن حادثه تصمیماتی را براساس مصلحتشان بگیرد (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۴). به دیگر سخن، احکام تکلیفی الهی (اعم از واجب و حرام و استحباب و کراهت و اباحه) هیچ‌گاه و در هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند و در صورت رخ دادن شرایطی خاص، صرفاً حاکم می‌تواند به‌عنوان تصمیمی اجرایی منافع مردم از عمل به حکم مباح شود؛ مثلاً ولی امر می‌تواند به‌خاطر وجود مظالمی که به اسم تعدد زوجات انجام می‌شود، مانع انجام این امر توسط مردم شود؛ در عین اینکه فعلی مباح است و حکم آن تغییری نکرده است. همان‌طور که یک فرد می‌تواند با بیش از یک نفر ازدواج کند و چنین فعلی بر وی مباح است، اما به‌خاطر یک مصلحت آن را ترک می‌کند و ترک کردن آن فعل به معنای تغییر در حکم آن نیست. پس در واقع نسبت ولی امر به اجتماع، نسبت قوه تفکر و عاقله است نسبت به فرد (همان، ج ۴، ص ۱۹۴).

۶. نقش مردم در احکام متغیر

همان‌طور که در قسمت‌های قبل اشاره‌ای به این مطلب شد، می‌توان برای مردم دو نقش اصلی در نظر گرفت:

به‌عنوان اولین وظیفه مردم در حکومت می‌توان به تعیین حاکم اشاره نمود. البته باید توجه کرد که این وظیفه در دوران عدم حضور معصوم علیه السلام می‌باشد؛ زیرا در زمان حضور معصوم، نظر شیعه آن است که خلیفه و حاکم از جانب خداوند برگزیده می‌شود. اما در زمان فعلی و غیبت امام زمان علیه السلام تعیین حاکم اسلامی بدون شک بر عهده مردم است. در عین حال وظیفه مردم آن است که حاکم اجتماع را براساس سیره پیامبر صلی الله علیه و آله که همان سنت امامت نه روش پادشاهی و امپراطوری است انتخاب نمایند (همان، ج ۴، ص ۱۲۴). دومین مورد، حین اجراء حکومت می‌باشد که مردم نقش مشورت‌دهنده به حاکم را دارند. آیه شریفه «و شاورهم فی الأمرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران ۳)، (۱۵۹) دلالت بر این نکته دارد. بدین شکل که بر ولی امر لازم است در احکام متغیر با مردم مشورت نماید؛ زیرا همان‌طور که در بخش احکام ثابت و متغیر توضیح داده شد، بخشی از احکام و قوانین ثابت هستند که به هیچ‌وجه تغییر در آنها راه ندارد.

اما بخشی دیگر از قوانین متغیر هستند که به‌جهت تنظیم حوادث و شرایط مختلف وضع شده‌اند و محور اصلی در این نوع از احکام، مصلحت است و مرجع تشخیص مصلحت را می‌توان دارای دو طرف دانست؛ ولی امر و مردم که طی مشورت حاکم با مردم، مصلحت عامه امت تشخیص داده شده و قوانین متغیر متناسب با آن وضع و اجراء می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۸؛ همان، ج ۲، ص ۲۹۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۹۷). حال که با احکام ثابت و متغیر در اسلام آشنا شدیم و اهمیت هر یک از آنها برایمان معلوم گردید، ضروری است به ارتباط این دو دسته احکام با یکدیگر پردازیم.

۷. ارتباط احکام ثابت و متغیر

همان‌طور که بیان شد، هر دو احکام ثابت و متغیر از قوانین خداوند متعال می‌باشد که برای رساندن انسان به سعادت فطری خویش وضع و اعتبار شده‌اند. حال شارع از طریق وضع احکام ثابت درواقع، محدوده‌ای که انسان‌ها در آن دارای آزادی هستند (قادر بر تغییر قانون در صورت پیشامد شرایط جدید می‌باشند) را مشخص می‌کند. اما اسلام نسبت به همین محدوده از آزادی انسان نیز سازوکاری خاص مد نظر دارد که به‌خاطر ملاحظات چند است. از جمله اینکه انسان بالفطرة گرایش به اجتماع دارد و اجتماع در صورتی که هر فرد از افراد انسان طبق نظر خودش حرکت کند، از بین خواهد رفت. به همین جهت، اسلام همان‌طور که وجدان هر انسانی وجود رهبر و رئیس را برای هر گروهی لازم می‌شمارد، این وجدان را تأیید نموده و تشریح خود را طبق تکوین بنیان‌نهاد و وجود حاکم با مشخصاتی را ضروری می‌داند (همو، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۶-۱۵۷).

پس درواقع شارع با وضع احکام ثابت دو کار انجام می‌دهد؛ یکی پاسخ دادن به احتیاجات

ثابت انسان‌ها و دیگری مشخص کردن محدوده احکام متغیر. یعنی اگر حکم متغیری هم وضع می‌شود باید علاوه بر عدم مخالفت با احکام ثابت، در شعاع و راستای این احکام باشد. علت اینکه شارع احکام متغیر را در سایه احکام ثابت قرار داده است، سرچشمه گرفتن تمام احکام متغیر از ثابتات می‌باشد. علاوه بر اینکه شارع به هر فرد از افراد اجتماع هم اختیار عمل طبق مصلحت شخصی خود را نمی‌دهد، بلکه حاکم را مسئول تصویب و اجراء احکام متغیر قرار داده است؛ زیرا در صورتی که هر فرد از افراد انسان طبق نظر خودش بخواهد حرکت نماید، اجتماع از بین خواهد رفت. به همین دلیل وجدان هر انسانی، وجود رهبر و رئیس را برای هر گروهی لازم می‌شمارد. اسلام هم به‌سان تشریحات دیگر خود، این وجدان را تأیید نموده و تشریح خود را مطابق تکوین بنیان نهاده است.

اما در عین اینکه شارع محدوده احکام متغیر را با همان احکام ثابت مشخص می‌کند و جهت جلوگیری از اختلاف، حاکم را مسئول تصویب و اجرای آن می‌داند، وارد جزئیات احکام متغیر نمی‌شود؛ زیرا به نظر علامه، همان‌طور که از توضیح ایشان در باب روش حکومت‌داری به‌دست می‌آید، شارع نباید وارد این جزئیات شود؛ زیرا شرع متکفل کلیات و احکام ثابت است (همان، ج ۱، ص ۱۷۶ و ۱۷۷).

شاید از توضیحات علامه بتوان چنین استنباط نمود که شارع در احکام ثابت علاوه بر کلیات، جزئیات را هم بیان فرموده است. اما در احکام متغیر تنها به رسم حدود کلی اکتفا نموده و جزئیات آن را به‌دست حاکم و ولی امر سپرده است. در آخر لازم است به روش جدیدی که در مباحث مطروحه توسط علامه طباطبائی استفاده شده، اشاره شود. این روش همان فلسفه اجتماعی اسلام می‌باشد (همان، ج ۱، ص ۱۵۶). به همین دلیل با نگاه فقهی - اصولی که پایه اصلی آن به‌دست آوردن حجت برای نجات از عذاب است، متفاوت می‌باشد؛ زیرا این روش به‌جهت بنیان فلسفی خود، یک نوع واقع‌نگری را در بر دارد.

جمع‌بندی نتیجه‌گیری

در این پژوهش پس از اشاره به مبانی فلسفی و اجتماعی علامه، از جمله مسأله استخدام‌گری و آثار آن (همچون اعتبار اجتماع و عدالت اجتماعی) دریافتیم که روش ایشان در جهت حل مسأله ثابت و متغیر، فلسفی - اجتماعی است و روشن شد که خداوند متعال در مقابل نیازهای فطری و ثابت انسان، احکام ثابت را در نظر گرفته است و حاکم را صرفاً به‌عنوان مجری به هدف اجرای این‌دسته از احکام بدون کم‌وکاست در جامعه قرار داده است؛ همچنان‌که برای پاسخ به نیازهای متغیر انسان که لازمه زندگی مادی انسان بوده و بر پایه نیازهای ثابت بنا شده‌اند، احکام متغیر را وضع نموده

است. البته وضع احکام توسط شارع در این بخش، غیر مستقیم و به واسطه حاکم است. بدین معنا که اختیار وضع و نسخ این احکام را به طور کلی به دست حاکم سپرده است. سپس تلاش شد در جهت وضوح بیشتر اهمیت و تاثیر این احکام در سعادت جامعه اسلامی، اشاره‌ای به تاریخچه این مسأله، عدم پایبند بودن اکثر حکومت‌های تاریخ اسلام به این دو دسته از احکام و نقش حاکم و مردم نسبت به آنها شود. نتیجه آنکه نه تنها اسلام نیازهای متغیر انسان را بی پاسخ رها نکرده، بلکه متوجه تمام ظرائف مربوط به آن نیز بوده است. پس اگر در جامعه اسلامی با کمبودی مواجه می‌شویم، تنها به خاطر عدم التزام حاکمان و مردم به قانون اسلام است نه اینکه در تشریح نقصی باشد.

کتاب نامه

۱. ابن دريد، محمدبن حسن (۱۹۸۸م). جمهرة اللغة (ج ۱). بيروت: دارالعلم للملایین.
۲. ابن فارس، احمدبن فارس (۱۴۰۴ق). معجم مقاييس اللغة (ج ۲). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابوالفداء، اسماعيل بن علی بن محمود (۱۴۱۷ق). تاريخ أبو الفداء (ج ۱). بيروت: دارالکتب العلمیة.
۴. يعقوبی، احمدبن اسحاق (۱۳۵۸ق). تاريخ يعقوبی (ج ۲). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
۵. ازهری، محمدبن احمد (۱۴۲۱ق). تهذيب اللغة (ج ۴). بيروت: دار احیاء التراث العربي.
۶. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۴ق). الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب (ج ۷). بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
۷. جوهری، اسماعيل بن حماد (۱۳۷۶ق). الصحاح (ج ۵). بيروت: دارالعلم للملایین.
۸. حمیری، عبدالملک بن هشام (بی تا). السيرة النبوية (ج ۴). لبنان: دارالمعرفة.
۹. صدر، محمدباقر (۱۴۰۸ق). اقتصادنا. چاپ بیستم. بيروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۰. _____ (۱۴۱۸ق). دروس في علم الأصول (ج ۱). چاپ پنجم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۱. صفار القمی، محمدبن حسن بن فروخ (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ج ۱). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲ و ۵). چاپ دوم. تهران: صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۸۸). بررسی های اسلامی (ج ۱ و ۲). چاپ دوم. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۴. _____ (۱۳۸۸). شیعه در اسلام (طبع جدید). چاپ پنجم. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۵. _____ (۱۳۸۷/الف). تعالیم اسلام. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۶. _____ (۱۳۸۷/ب). شیعه (خسروشاهی). چاپ دوم. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۱۷. _____ (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسير القرآن (ج ۲، ۳، ۴، ۷، ۹ و ۱۶). چاپ دوم، بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
۱۸. _____ (۱۴۲۴ق). شیعه (شاهجوئی). چاپ چهارم. (بی نا).
۱۹. مبلغی، احمد (۱۳۷۶). «ثابت و متغیر در نگاه امام خمینی، علامه طباطبایی و شهید صدر». کیهان اندیشه، فروردین و اردیبهشت (۷۱)، ص ۲۸-۳۸.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۲). چاپ هشتم. تهران: صدرا.
۲۱. _____ (۱۳۶۲). اسلام و مقتضیات زمان (ج ۱). تهران: صدرا.
۲۲. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). صحیفه امام (ج ۲۰ و ۲۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۲۳. ورعی، سید جواد (۱۳۸۲). پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.



امکان سنجی سماع موتی در آیات ۸۰ و ۸۱ سوره مبارکه النمل (بر اساس نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی علامه طباطبائی)^۱

زهرا حصارکی^۲، محمدحسین ضیائی نیا^۳

چکیده

سماع موتی از جمله مسائل مهمی است که مورد توجه بسیاری از متکلمین شیعه و سنی قرار گرفته و تبیین‌های متفاوتی در مقام دفاع و یا مخالفت با آن ارائه شده است. یکی از ادله مخالفین، تمسک به آیات ۸۰ و ۸۱ سوره نمل است که ظاهر آن دلالت بر عدم سماع اموات دارد. اموات در این آیات به اذعان مفسرین شیعه و سنی مجاز از کافر است. با عنایت به واقع‌نمایی آیات قرآن کریم، بین مجازهای به‌کاررفته در آیات و معانی حقیقی آن ارتباط واقعی و حقیقی برقرار می‌باشد. در نتیجه اطلاق میت به کافر، مبین وجود حقیقتی مشترک میان این دو است که منجر به صدق کاربرد لفظ موت در معنای دیگر (کافر) می‌گردد. این مقاله در صدد است با تحلیل رابطه معنای حقیقی و مجازی موت، و با استفاده از نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی علامه طباطبائی، تبیینی جدید نسبت به عدم سماع به‌کار رفته در آیات ارائه دهد. با توجه به تحلیل این رابطه، روشن می‌شود که موت به معنای فقدان آثار و خواص در شیء است که نسبت به هر موضوعی به‌لحاظ آن موضوع سنجیده می‌شود و در مورد آیات مورد بحث انسانی که متأثر از حق و هدایت‌پذیر نیست (کافر)، خودش حقیقتاً میت است.

واژگان کلیدی: سماع، موت، کافر، حقیقت، مجاز، وضع الفاظ بر ارواح معانی.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبائی پذیرش شده است.

۲. طلبه سطح چهار کلام اسلامی جامعه الزهراء (عج) قم

۳. دانشجوی دکتری مدرسی قرآن و متون اسلامی، دانشگاه معارف قم

مقدمه

سَمَاعِ مَوْتِي يَكِي از مسائل مبنایی در موضوع شفاعت و استغاثه است. وهابیت با زیر سؤال بردن سماع اموات، زیربنای اموری همچون شفاعت و استغاثه به اولیاء و صالحان را مورد خدشه قرار داده اند. مخالفان سماع موتی برای اثبات مدعای خویش به برخی از آیات قرآن استناد کرده اند که شاخص ترین آنها را می توان آیات ۸۰ و ۸۱ سوره نمل شمرد.

البانی برای اولین بار با شرح و تحقیق کتاب «الآیات و البینات فی عدم سماع الاموات علی مذهب الحنفیة السادات» (نوشته نعمان بن محمود آلوسی) باب جدیدی را در مسأله عدم سماع اموات گشود. او با عنایت به آیات ۸۰ و ۸۱ سوره نمل که می فرماید: «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتِي وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وُلِّوْا وَمَا مُدْبِرِينَ* وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمِّيِّ عَن ضَلَالَتِهِمْ إِنْ تَسْمَعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ»^۱ تشبیه کفار به اموات را در این آیات دلیل بر عدم سماع اموات دانسته است که این دیدگاه نقدهای متعددی از جانب متکلمین شیعه و سنی در پی داشته است.

پاسخ های متفاوتی نسبت به این شبهه ارائه شده است که همگی ناظر به معنای مجازی از موت و حیات می باشد. در حالی که می توان با توجه به تقریر علامه طباطبایی از نظریه وضع لفظ برای روح معنی، ملاک بقاء لفظ در معنای حقیقی را باقی ماندن آثار مطلوب از شیء دانست. بنابراین استعمال لفظ با فرض بقاء اثر خاص و مطلوب از آن لفظ، استعمال در معنای حقیقی است نه مجازی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

با توجه به پژوهش هایی که در این مسأله انجام گرفته، می توان کتاب «سَمَاعِ مَوْتِي» نوشته حسن سعادت پرور، مقاله «پاسخ به شبهات البانی در باب سَمَاعِ مَوْتِي» از آقای مجید فاطمی نژاد و مقاله

۱. بی تردید تو نمی توانی [دعوت را] به مردگان بشنوانی، و نیز نمی توانی آن را به کران که پشت کنان روی برمی گردانند بشنوانی، و تو هدایت کننده کوردلان از گمراهی شان نیستی، و نمی توانی [دعوت را] جز به آنان که به آیات ما ایمان می آورند و تسلیم [فرمان ها و احکام] خدا هستند بشنوانی.

«بررسی تطبیقی اسماع و سماع موتی در تفاسیر فریقین» از خانم نسرین رنجبری و دیگران را به‌عنوان آثاری که به‌طور خاص به تبیین عدم سماع اشاره‌شده در آیات مذکور پرداخته‌اند نام برد. وجه امتیاز این پژوهش نسبت به سایر پژوهش‌های صورت‌گرفته را می‌توان در ارائه پاسخ براساس رویکرد خاص قرآنی و همچنین تأکید بر معنای حقیقی و آثار خاص آن مبتنی بر نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی علامه طباطبایی دانست.

این مقاله در صدد است علاوه بر گردآوری پاسخ‌های ارائه‌شده پیرامون مسأله، به تبیین پاسخ عمیق‌تر مبتنی بر رابطه معنای حقیقی و مجازی الفاظ به‌کار رفته در آیه بپردازد.

از آنجایی که قرآن کریم تبیان است و با تمسک به مجموع آیات آن می‌توان درک درستی نسبت به مسائل به‌دست آورد، می‌توان وجه امتیاز این پژوهش را در تمرکز بر آیات قرآن در تبیین پاسخ و استفاده از تحلیل عقلانی ناظر بر آیات دانست.

ساختار مقاله براساس پاسخ‌های ارائه‌شده به اشکال البانی و نقدهای وارد بر آنها، تبیین دیدگاه علامه طباطبایی در زمینه وضع لفظ برای روح معنی و بررسی معنای حقیقی و مجازی الفاظ به‌کار رفته در آیه با تحلیل آیات قرآن کریم است.

۱. تقریر شبیه

البانی با توجه به آیتی که دال بر عدم سماع کافران است، عدم سماع اموات را چنین تقریر می‌کند: خداوند در این آیات کافران را در نشنیدن (سخن حق) به اموات تشبیه کرده است. این تشبیه دلالت می‌کند که اموات - که در اینجا مشبّه به است - نمی‌شنوند. همچنان‌که وقتی زید در شجاعت به شیر تشبیه می‌شود، این شجاعت در شیر اقوی از شجاعت در زید است. بنابراین عدم سماع در اموات بیشتر و شدیدتر از عدم سماع کفار می‌باشد (آلوسی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۱).

۱-۲. پاسخ‌های ارائه‌شده به اشکال البانی

مفسرین در تبیین این آیه تقریرهای گوناگونی ارائه داده‌اند. برخی عدم سماع در آیه را با نگاه توحیدی تبیین نموده‌اند. برخی معنای سماع را سماع انتفاعی می‌دانند و برخی نیز عدم سماع را می‌پذیرند، ولی آن را مرتبط با جسد خالی از روح میت می‌دانند. به هر یک از این پاسخ‌ها نقدهایی وارد است که در ادامه مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

۱-۲-۱. نگاه توحیدی

خداوند در آیه ۸۰ سوره نمل قدرت شنواندن را از پیامبر ﷺ نفی می‌کند. به این معنا که تنها قادر مطلق و مستقل در هدایت کافران به ایمان، خداوند متعال است و پیامبر ﷺ قادر به شنواندن اموات

نیست (نیسابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۷۲).^۱ در حقیقت معنای آیه ۸۰ سوره نمل^۲ قریب با معنای آیه «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ» (قصص ۲۸، ۵۶) است. یعنی (ای پیامبر) تو نمی توانی کافران مرده دل را هدایت کنی (کتانی، بی تا، ج ۱۴۰، ص ۶).

با توجه به نگاه توحیدی، اساساً مسأله سماع موتی مطرح نمی شود؛ زیرا آیه شریفه در مقام بیان شنوایی یا عدم شنوایی نیست، بلکه در مقام بیان عدم قدرت استقلالی برای غیر خداوند در تمامی امور است. از این رو قدرت شنوندن احیاء و اموات و مؤمن و کافر، همگی به دست خداوند است: «إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ»؛ خدا [دعوت حق را] به هر کس بخواهد می شنواند (فاطر ۳۵، ۲۲).

نقد: نکته ای که در بررسی این پاسخ باید مد نظر قرار گیرد این است که هر چند پیامبر اکرم ﷺ به طور استقلالی نقش هادی به سمت دین را ندارند، اما بر اساس صریح آیات قرآن کریم نقش ایشان در جهت دهی افراد به سوی هدایت نقشی اساسی و تعیین کننده است؛ چنان که در آیه ۴۲ سوره شوری این نقش به صراحت مورد اشاره قرار گرفته است:

«وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛ و همان گونه [که بر پیامبران پیشین وحی کردیم] روحی را [چون قرآن] از امر خود به تو وحی کردیم. تو [پیش از این] نمی دانستی کتاب و ایمان چیست؟ ولی آن [کتاب] را نوری قرار دادیم که هر کس از بندگانش را بخواهیم به وسیله آن هدایت می کنیم. بی تردید تو [مردم را] به راهی راست هدایت می نمایی».

به نظر می رسد در تبیین مورد بحث، نقش اساسی پیامبر اکرم ﷺ در هدایت گری مورد غفلت واقع شده است.

۱-۲-۱. پاسخ با نگاه به وجه شبه (سماع انتفاع)

برخی اندیشمندان منظور از اموات را ارواح آنها در نظر گرفته و وجه شبه بین اموات و کافران را در «شنیدن انتفاعی» و غیر از شنیدن عادی تبیین می کنند. نتیجه این تحلیل این است که اموات و کفار سماع دارند، ولی «سماع قبول و فهم و تبعیت» ندارند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۹۸).^۳

نقد: در آیات مورد بحث، خداوند متعال کافر را در عدم سماع به میت و ناشنوا تشبیه کرده است:

۱. «والمراد أنه تعالى هو الذي يقدر على إحياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الإيمان وأنت لا تقدر على ذلك»

۲. «إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى»؛ بی تردید تو نمی توانی [دعوت را] به مردگان بشنوانی.

۳. فَهَكَذَا الْمَوْتَى الَّذِينَ صَرَبَ لَهُمُ الْمَثَلُ لَا يَجِبُ أَنْ يُنْفَى عَنْهُمْ جَمِيعُ السَّمَاعِ الْمُعْتَادِ أَنْوَاعِ السَّمَاعِ كَمَا لَمْ يُنْفَ ذَلِكَ عَنِ الْكُفَّارِ؛ بَلْ قَدْ انْتَفَى عَنْهُمْ السَّمَاعُ الْمُعْتَادُ الَّذِي يُنْتَفَعُونَ بِهِ وَأَمَّا سَمَاعُ آخَرٍ فَلَا يُنْفَى عَنْهُمْ.

«إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ»

بنابراین یک حقیقت (یعنی روح کافر) از یک جهت (یعنی عدم سماع) به میت و ناشنوا تشبیه شده است. اگر با کمی اغماض «سماع انتفاع» را به عنوان وجه شبه میان میت و کافر بپذیریم به این معنا که هر دو طرف تشبیه (کافر و میت) می شنوند ولی از شنیدن خود بهره ای نمی برند، به هیچ نحو نمی توان وجه شبه در تشبیه کافر به ناشنوا را به «سماع انتفاع» توجیه نمود؛ چراکه ناشنوا مطلقاً قدرت شنوایی ندارد. لذا «سماع انتفاع» نمی تواند به عنوان وجه شبه میان کافر و ناشنوا قرار گیرد.

۱-۲-۳. پاسخ با عنایت به معنای مشبه به (الموتی)

برخی دیگر از اندیشمندان اسلامی وجه شبه را عدم سماع به طور مطلق بیان کرده اند. اما آن را مربوط به جسم میت می دانند نه روح وی. براساس این دیدگاه، کفار به بدن های بی روح (جسد) تشبیه شده اند (ملکاوی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۸۱) و این ناشنوایی به جسم میت اطلاق شده است. در نتیجه اساساً مسأله سماع اموات (روح) مطرح نخواهد بود. این تبیین با توجه به آیه «وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ»^۲ (فاطر (۳۵)، ۲۲) تقویت می گردد. در این آیه مراد از «من فی القبور» کافران هستند و روشن است که آنچه درون قبر قرار می گیرد، جسد میت است.

نقد: این پاسخ نسبت به پاسخ های دیگر دقیق تر است. اما با توجه به پذیرش تشبیه میت به کافر، می بایست برای توجیه وجه شبه در این تشبیه به دنبال وجه شبهی قابل انطباق به سایر تشبیهات صورت گرفته بود. براساس این پاسخ، وجه شبه «عدم سماع به طور مطلق» در میت و ناشنوا (مشبه به) به صورت حقیقی وجود دارد. در حالی که در مورد کافر، «عدم سماع به طور مطلق» — علی رغم اینکه می شنود ادعایی و تخیلی است و مابه ازاء حقیقی نخواهد داشت. این در حالی است که مجاز و استعاره (تشبیه مضمَر) در قرآن غیر واقعی نیست. بلکه مجاز نیز از واقعیتی حکایت دارد که تطابق با آن «صدق» و تخالف با آن «کذب» است؛ مثلاً «رأیت اسداً یرمی» از تیراندازی ماهر و شجاع حکایت دارد که در صورت ماهر و شجاع بودن، کلامی صادق و در صورت نبود، کاذب است. کذب آن است که دلالت ظاهر کلام برخلاف واقعیت باشد و در استعمال مجازی، کلام بر همان معنای مشابه اصل دلالت دارد و در صورت تطابق صادق است (نصیری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۸).
با توجه به این اشکالات می بایست وجه شبهی را تبیین نمود که قابل تطبیق با تمامی تشبیهات به کار رفته در آیه (تشبیه کافر به میت، تشبیه کافر به ناشنوا و تشبیه کافر به نابینا) باشد. تبیین وجه

۱. «لقد شبه الله سبحانه وتعالى المؤمن بالحي وشبه الكافر بالميت من حيث أن الميت جسده خالٍ من الروح»

۲. و تو (هرگز) شنواکندهی کسانی که در گورهایند نیستی.

شبه جامع و مطابق با حقیقت، براساس رابطه بین معنای حقیقی و مجازی موت می تواند ما را به پاسخ دقیق تری در مسأله رهنمون گردد.

۲. نظریه وضع لفظ برای روح معنا

علامه طباطبائی^۱ در تفسیر المیزان، تقریر جدیدی از نظریه وضع لفظ برای روح معانی بیان می کند. طبق بیان علامه، بشر در ابتدا مفردات لغات را در مقابل محسوسات و امور جسمانی وضع کرد و هر وقت لغتی را به زبان می آورد، شنونده به معنای مادی و محسوس آن منتقل می شد. به همین جهت دایره استعمال لغات امور مادی و محسوس بود. سپس به تدریج منتقل به امور معنوی شد و این انتقال و استعمال لفظ در امور معنوی هر چند در ابتدا، استعمال مجازی بود، لیکن در اثر تکرار استعمال کار به جایی رسید که آن امر معنوی هم معنای حقیقی کلمه شد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۳۱۹).^۱ ایشان «چراغ» را به عنوان نمونه مطرح فرموده است. به این ترتیب که در گذشته چراغ به وسیله ای با شکل خاص اطلاق می شده که اثر آن روشنایی بوده است و به مرور زمان و تحول زندگی، شکل و شمایل چراغ اولیه به طور کامل تغییر کرده است. اما هم چنان به دلیل همان اثر و یا آثار مطلوب به آن سراج و یا چراغ گفته می شود. بنابراین از نظر علامه طباطبائی^۲ ملاک در بقاء معنای حقیقی و عدم بقاء آن، بقاء اثر مطلوب از آن معنا می باشد (همان، ص ۳۲۰).^۲

با عنایت به نظر علامه در باب وضع لفظ برای روح معنا، با تحلیل مفردات به کار رفته در آیه مورد بحث به این نتیجه می رسیم که این مفردات ابتدائاً دالّ بر معنای حقیقی محسوس خویش که از طریق وضع ایجاد شده است می باشد. اما می توان گفت به دلیل بقاء روح معنا و آثار مطلوب آن در استعمال قرآنی، لفظ با حفظ روح معنا هم چنان در معنای حقیقی استعمال شده است. این مطلب در ادامه بیشتر مورد تدقیق قرار خواهد گرفت.

۳. تحلیل حقیقت و مجاز در تشبیه

در هر تشبیه چهار رکن وجود دارد؛ مشبه، مشبه به، وجه شبه و ادات تشبیه. گاهی اوقات در تشبیه با وجود قرینه، مشبه و یا مشبه به حذف می گردد. در این حالت به آن تشبیه، استعاره یا تشبیه مضمّر می گویند (حداد عادل و دیگران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۵۵۳). استعاره نوعی مجاز است (اخضری، ۲۰۱۴م، ج ۳۲، ص ۱).

۱. «فقد عرفت ان مفردات اللغة انما انتقل الانسان الى معانيها ووضع الالفاظ بحذائها واستعملها فيها في المحسوسات من الامور الجسمانية ابتدائاً ثم انتقل تدريجاً الى المعنويات، وهذا وإن أوجب كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى المحسوس في المعنى المعقول استعمالاً مجازياً ابتداءً لكنه سيعود حقيقة بعد استقرار الاستعمال وحصول التبادر».

۲. «وعلى هذا فالملك في بقاء المعنى الحقيقي وعدم بقاءه بقاء الاثر المطلوب من الشيء».

استعاره در جایی به کار می‌رود که معنای اصلی و وضع لغوی لفظ شناخته شده باشد؛ به گونه‌ای که کاربرد آن در معنای مشابه یا مناسب، به عنوان انتقال از جایگاه خود است. گویی عاریه گرفته شده است (جرجانی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۴).

از این رو معنای حقیقی و معنای مجازی، هر دو حقیقت عینی دارند و حقیقت به معنای فلسفی آن در باره هر دو صادق است. جز آنکه معنای اصلی با دست وضع تعیین یافته است و دلالت بر آن وضعی است، ولی معنای مجازی به لحاظ مناسبتی است که با معنای اصلی دارد. البته در عین حال حقیقتی است که عینیت ذاتی دارد و لفظ به عنوان عاریت در آن به کار رفته و دلالت بر آن به کمک قرینه و رهنمود عقل انجام می‌گیرد.

«مجاز» استعمال لفظ در غیر معنای حقیقی آن همراه با مناسبتی به نام «علاقه» میان معنای اول و دوم آن است که ذهن را به سمت معنای مجازی می‌کشاند (نصیری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۹). این «علاقه» در حقیقت همان وجه شبه است که صفتی مشترک بین طرفین تشبیه می‌باشد (مطلوب، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۶۷۲).

۴. بررسی معانی حقیقی و مجازی در آیه ۸۰ سوره نمل

در آیه ۸۰ سوره نمل خداوند کافران را چنین توصیف می‌کند: «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَى». برخی معتقدند در این آیه نوعی مجاز از معنای میت به کار رفته است. به تعبیر دیگر، میت در معنای حقیقی بر جسدی فاقد روح اطلاق می‌شود. اما در استعمال قرآنی، این لفظ در معنای انسانی است که فاقد تأثیرپذیری از پیام انبیاء (کافر) باشد استعمال شده است. با توجه به دیدگاه علامه طباطبایی در مورد رابطه حقیقت و مجاز، می‌توان به تبیین عمیق‌تری نسبت به معنای موت و حیات از منظر قرآن دست یافت. برای روشن‌تر شدن مسأله، ابتدا به معنای لغوی و سپس معنای اصطلاحی موت از منظر قرآن کریم پرداخته خواهد شد.

موت از جهت لغوی به معنای مفارقت روح از بدن (مدنی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۳۰۶)^۱ یا همان مرگ (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۰۲) و ضد حیات (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۶۶) است. میت به معنای مرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۸۲). اصل این لغت به معنای از بین رفتن قوت می‌باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۸۳) که مرگ موجودات زنده یکی از مصادیق بارز آن است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۸).

در اصطلاح قرآن کریم معنای متعددی برای موت آمده است:

۱. «بَانَتْ رُوْحُهُ عَنِ جَسَدِهِ، فَهُوَ مَيِّتٌ».

گاهی موت به معنای زائل شدن قوه نامیه یا همان رشد و نمو در گیاه و حیوان است: «يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» (روم (۳۰)، ۱۹)؛ و زمین را پس از مردگی اش زنده می‌کند.

گاهی به معنای از بین رفتن نیروی حواس است: «يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا» (مریم (۱۹)، ۲۳)؛ ای کاش پیش از این مرده بودم.

گاهی این واژه به معنای زائل شدن نیروی عاقله (جهالت) است: «أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ» (انعام (۶)، ۱۲۲)؛ آیا کسی که [از نظر عقلی و روحی] مرده بود و ما او را [به وسیله هدایت و ایمان] زنده کردیم.

گاهی به معنای اندوه و حزن است: «وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ» (ابراهیم (۱۴)، ۱۷)؛ و مرگ از هر طرف به او رو می‌کند، ولی مردنی نیست.

از بیان فوق نتیجه می‌گیریم که براساس دیدگاه قرآن، مرگ بر حسب نوع حیات متفاوت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۸۱) و با توجه به این تبیین از موت، می‌توان صفت مقابل آن (حیات) را دارای مراتبی دانست.

۴-۱. مراتب حیات انسانی

براساس آیات قرآن کریم می‌توان نتیجه گرفت که حیات دارای مراتبی است و طبعاً مرتبه نازله حیات در مقایسه به مراتب بالاتر، به جهت فقدان آثار مطلوب مرتبه بالاتر «مرگ» محسوب می‌شود. چنانچه خداوند متعال در خطابی دعوت انبیاء را حیات بخش مؤمنان بیان می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال (۸)، ۲۴)؛

ای اهل ایمان! هنگامی که خدا و پیامبرش شما را به حقایقی که به شما [حیات معنوی و] زندگی [واقعی] می‌بخشد دعوت می‌کنند، اجابت کنید.

می‌توان نتیجه گرفت که انسان در مرتبه نازله حیات خود، فاقد آثار مراتب بالاتر حیات می‌باشد. حیات بالاتری که با اجابت دعوت حق و دعوت رسول اکرم ﷺ و با ایمان و عمل صالح به دست می‌آید:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل (۱۶)، ۹۷)؛

از مرد و زن، هر کس کار شایسته انجام دهد درحالی که مؤمن است، مسلماً او را به زندگی پاک و پاکیزه‌ای زنده می‌داریم.

بدیهی است اینکه می‌گوییم برای مومن حیات و نور دیگری است، مجازگویی نبوده، بلکه

راستی در مؤمن حقیقت و واقعیتی دارای اثر وجود دارد که در دیگران وجود ندارد و این حقیقت سزاوارتر است که اسم حیات و زندگی بر آن گذاشته شود تا آن حقیقتی که در دیگر مردم است و آن را در مقابل حیات نباتی، حیات و زندگی حیوانی می‌نامیم (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۳۳۷ - ۳۳۹).

از این رو می‌توان بیان داشت که از منظر قرآن کریم، روح اصیل است و حیات و ممت بالاتر از حیات و ممت جسمانی بوده و بلکه وابسته به پذیرش دعوت حق و هدایت‌پذیری تعریف می‌شود. در همین راستا، علامه طباطبایی حیات را چیزی می‌داند که به وسیله آن، آثار مطلوب از موجود بر آن موجود مترتب می‌شود و موت را فقدان آن آثار شمرده و حیات انسان را بودن انسان بر سبیل هدایت می‌داند (همان، ج ۱۰، ص ۵۱).

مؤید این مطلب را می‌توان در آیات قرآن کریم یافت؛ چنان‌چه قرآن کریم کافران را در مرتبه نازل حیات حیوانی و همچون چهارپایان می‌شمارد:

﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (فرقان، ۲۵)، (۴۴)؛

آیا گمان می‌کنی بیشتر آنان [سخن حق را] می‌شنوند، یا [در حقایق] می‌اندیشند؟ آنان جز مانند چهارپایان نیستند، بلکه آنان گمراه‌ترند!

در حقیقت به جهت بسندگی ایشان به مرتبه پایین حیات از تأثیر و تأثر به واسطه چشم و گوش و زبان (آثار عقلانی حیات) بی‌بهره هستند:

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (بقره، ۲)، (۱۷۱)؛

کر و لال و کورند، به همین سبب [درباره حقایق] اندیشه نمی‌کنند.

از همین جهت، کافر به حقیقت حیات انسانی نرسیده و فاقد آثار آن بوده و مرده است:

﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى﴾ (نمل، ۲۷)، (۸۰)؛

بی‌تردید تو نمی‌توانی [دعوت را] به مردگان بشنوی.

همچنین آیات قرآن کریم کشتگان راه خدا را اَحْيَاءِ معرفی می‌نماید:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ﴾ (آل عمران، ۳)، (۱۶۹)؛

و هرگز گمان مبر آنان که در راه خدا کشته شدند مرده‌اند، بلکه زنده‌اند.

درحالی‌که از نظر ظاهری و مادی اطلاق «حی» بر جسد فاقد روح پذیرفتنی نیست. از منظر قرآن کریم، انسانی که متأثر از حق نبوده و هدایت‌پذیر نیست (کافر)، حقیقتاً میت است.

همچنان که کسانی که در راه خداوند جانشان را فدا می کنند (شهیدان)، حقیقتاً زنده هستند و قرآن کریم تأکید می کند که ایشان را مرده مپندارید. در این آیه تشبیهی صورت نگرفته است، بلکه شهید اگرچه از نظر ظاهری فاقد حیات جسم و آثار آن است، اما از نظر روح واجد آثار و تأثیر و تأثر است.

بنابراین می توان قرآن کریم را به عنوان تنها منبع اصیل و وحیانی از جانب خداوند دانست که با توجه به اصالت روح و حیات ابدی انسان به توجیه و هدایت او در زندگی مادی و دنیوی می پردازد. از این رو می توان حیات را در معنای لغوی و اصطلاح قرآنی، متشکل از دو مؤلفه تأثیرپذیری و تأثیرگذاری بر محیط دانست؛ چنان که در طبیعت و حیات نباتات و حیوانات این دو مؤلفه وجود دارد. گیاهان متأثر از نور خورشید، آب و خاک بر محیط پیرامون خود تأثیر گذاشته و رشد و نمو می کنند. می توان این دو مؤلفه را در معنای اصطلاحی حیات از منظر قرآن کریم (حیات طیبه) نیز جاری دانست. به این معنا که روح متأثر از درکی که به واسطه قوای جسمانی حاصل شده به هدایت و ایمان دست می یازد و تأثیر چنین درکی در اطاعت و عمل صالح هویدا می گردد: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً» (نحل (۱۶)، (۹۷)؛ از مرد و زن، هر کس کار شایسته انجام دهد درحالی که مؤمن است، مسلماً او را به زندگی پاک و پاکیزه ای زنده می داریم)».

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال (۸)، (۲۴)؛

ای اهل ایمان! هنگامی که خدا و پیامبرش شما را به حقایقی که به شما [حیات معنوی و] زندگی [واقعی] می بخشد دعوت می کنند، اجابت کنید.

این دریافت زمانی کامل تر خواهد شد که ملاحظه کنیم قرآن کریم روح کافر را میت و فاقد هر گونه تأثیر و تأثر از قوای ادراکی (بینایی و شنوایی) معرفی می نماید. از این رو در ادامه آیه «إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ» (نمل (۲۷)، (۸۰)، روح کافر به "نابینا و ناشنوا" توصیف شده است:

﴿وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ* وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَىٰ عَنْ صَلَاتِهِمْ﴾؛

بی تردید تو نمی توانی [دعوت را] به مردگان بشنوانی، و نیز نمی توانی آن را به کران که پشت کنان روی برمی گردانند بشنوانی و تو هدایت کننده کوردلان از گمراهی شان نیستی».

لذا می بایست در مرحله ی بعدی به تبیین معنای اصطلاحی این دو لفظ پرداخته شود.

«الصُّمُّ» به معنای از بین رفتن شنوایی (صاحب، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۹۸؛ راغب اصفهانی،

۱۴۱۲ق، ص ۴۹۲) و فقدان حسّ شنوایی است. کسانی را که فاقد این حس هستند، ناشنوا می‌نامند. معنای اصطلاحی صَمّ از دیدگاه قرآن کریم کافرانی هستند که سخن حق را قبول نمی‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۲). از منظر قرآن کریم، شنوایی در روح انسان آثاری را بر جای می‌گذارد که فقدان آن آثار به منزله عدم بهره‌مندی از شنوایی و یا بسنده کردن به مراتب پایین از آن است. لذا در ادامه استعمال سمع در معنای لغوی و معنای مورد نظر قرآن کریم مورد تدقیق قرار می‌گیرد و سپس به بررسی آثار مطلوب سمع از منظر قرآن کریم پرداخته خواهد شد.

«سمع» در لغت به قوه‌ای در آلت شنوایی (گوش) اطلاق می‌گردد که به واسطه آن، اصوات درک می‌شود (همان، ص ۴۵۲) و به آن حسّ شنوایی گفته می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۶۲) و در اصطلاح عرفی از آن به فهمیدن و اطاعت کردن نیز تعبیر می‌شود (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۲۲۷). «سَمِعْتُ کلامه» یعنی معنای کلام او را فهمیدم (طریحی، ۱۳۶۵ش، ج ۴، ص ۳۴۸). از منظر قرآن کریم، شنیدن ظاهری باید در هدایت روح و رسیدن او به کمال تأثیرگذار باشد. به همین جهت اگر این نتایج و آثار محقق نگردد، گویا اصلاً شنیدن محقق نشده است. از این رو قرآن کریم یکی از آثار سمع و شنوایی انسان را تعقل در پیام انبیاء بیان می‌کند:

﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ﴾ (فرقان، ۲۵)، (۴۴)؛

آیا گمان می‌کنی بیشتر آنان [سخن حق را] می‌شنوند، یا [در حقایق] می‌اندیشند؟ آنان جز مانند چهارپایان نیستند.

کسی که از تعقل در پیام توحید بی‌بهره است را کور و کر و لال می‌داند:

﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (بقره، ۲)، (۱۷۱)؛

کر و لال و کورند. به همین سبب [درباره حقایق] اندیشه نمی‌کنند.

﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَ لَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ (یونس، ۱۰)، (۴۲)؛

و برخی از آنان به تو گوش می‌دهند [ولی گویا نمی‌شنوند]. آیا تو می‌توانی کران را گرچه اندیشه نمی‌کنند بشنوانی؟

دو عبارت "يَسْتَمِعُونَ" و "لَا يَعْقِلُونَ" اشاره به این مطلب دارد که کافران پیام رسولان را شنیده و درک می‌کنند، ولی در آن تعقل نمی‌کنند. هم چنین از منظر قرآن کریم یکی از مهم‌ترین آثار تعقل، هدایت‌پذیری و ایمان است:

﴿لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (بقره، ۲)، (۱۷۰)؛

آیا هر چند پدرانشان چیزی نمی فهمیدند و راه نمی یافته اند [باز کور کورانه از آنان پیروی خواهند کرد؟!]

در حقیقت شنوایی برای کافران فایده و ثمره ای (هدایت و ایمان) ندارد. به همین دلیل کافران همچون کسانی هستند که از سماع و بصر بی بهره اند (ابن رجب الحنبلی، ۱۴۲۶ق، ص ۸۱):^۱

«صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره (۲)، (۱۷۱)؛

کر و لال و کورند. به همین سبب [در باره حقایق] اندیشه نمی کنند.

یکی دیگر از آثار شنوایی از منظر قرآن، اطاعت قلبی و عملی است. به همین دلیل در برخی از آیات، شنیدن و اطاعت پذیری را قولی برآمده از ایمان می داند:

«إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ ... أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا» (نور (۲۴)، (۵۱)؛

گفتار مؤمنان ... فقط این است که می گویند: شنیدیم و اطاعت کردیم.

بنابراین از نظر خداوند، مؤمنان راستین کسانی هستند که به آثار و لوازم شنیدن (یعنی همان ایمان و اطاعت عملی) پایبند هستند. در نتیجه قرآن کریم شنوایی را مختص به صاحبان ایمان می داند:

«إِنْ تَسْمَعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ» (نمل (۲۷)، (۸۱)؛

و نمی توانی [دعوت را] جز به آنان که به آیات ما ایمان می آورند و تسلیم [فرمان ها و احکام] خدا هستند بشنوانی.

ولی کافران به لوازم شنوایی، اطاعت عملی و قلبی پایبند نبوده و بلکه در عمل نیز با آن مخالفت می کنند:

«قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا» (بقره (۲)، (۹۳)؛

«شنیدیم و [در باطن گفتند]: نافرمانی کردیم.

«يَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ... وَ لَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ... لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ» (نساء

(۴)، (۴۶)؛

۱. «الآية في نفي السماع والابصار عنهم لأن الشيء قد ينفي لانتفاء فائدته وثمرته فإذا لم ينتفع المرء بما يسمعه و يبصره فكأنه لم يسمع ولا يبصر و سماع الموتى هو بهذه المثابة وكذلك سماع الكفار لمن دعاهم إلى الإيمان والهدى»

و [به زبان ظاهر به پیامبر] می گویند: [دعوت را] شنیدیم و [به باطن می گویند]: نافرمانی کردیم ... و اگر آنان [به جای این همه اهانت از روی صدق و حقیقت] می گفتند شنیدیم و اطاعت کردیم ... قطعاً برای آنان بهتر و درست تر بود.

در نتیجه فقدان پابندی کافر به لوازم شنوایی (تعقل و اطاعت پذیری) منجر به تشبیه آنان به اموات شده است: «إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى» (نمل (۲۷)، ۸۰).

به طور کلی می توان این طور نتیجه گرفت که قرآن کریم مجموعه ای از آثار مترتب بر یکدیگر را جزء آثار و غایات شنوایی معرفی می کند؛ آثاری چون تعقل، هدایت قلبی، ایمان و اطاعت عملی. در نتیجه وجه اشتراک اصطلاح قرآنی صُمّ [کافر] و معنای حقیقی آن [ناشنوا] در فقدان آثار قوه شنوایی است که این فقدان آثار قوه شنوایی و تأثیر و تأثرات آن در ناشنوا به جهت فقدان قوه شنوایی و در کافر به جهت فقدان تعقل و هدایت پذیری است.

۲-۴. مراتب شنوایی

با توجه به مطالب گذشته می توان بیان داشت که از منظر قرآن کریم شنوایی نیز دارای مراتبی است که مرتبه نازله و ظاهری آن، شنیدن اصوات به واسطه قوه شنوایی است که انسان و حیوانات در این مرتبه از شنوایی مشترک هستند. چه بسا حیواناتی وجود دارند که قدرت شنوایی آنها بالاتر از انسان می باشد. با این تفاوت که انسان به واسطه برتری وجودی خویش بر حیوانات، قادر به دریافت درک والاتری از مسموعات خویش می باشد. خداوند در آیات قرآن شنوایی کافران را همچون چهارپایانی می داند که قادر به درک و فهم حقیقت پیام های شنیداری نیستند:

«وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَ نِدَاءً» (بقره (۲)، ۱۷۱)؛

داستان [دعوت کننده] کافران [به ایمان] مانند کسی است که به حیوانی [برای رهاندنش از خطر] بانگ می زند، ولی آن حیوان جز آوا و صدا [آن هم آوا و صدایی که مفهومش را درک نمی کند] نمی شنود.

خداوند شنوایی کافران را به شنوایی حیوانات تنزل داده است. به همین جهت کافران را فاقد مرتبه شنوایی انسانی (درک حقیقت پیام) و آثار ناشی از آن (هدایت پذیری) بر می شمارد. بنابراین کافر را در مرتبه شنوایی انسانی فاقد آثار مطلوب سمع و در نتیجه ناشنوا می داند. از این رو به دلیل فقدان تأثیر پذیری روح کافر از سمع به معنای اصطلاحی (عدم درک)، آیات قرآن او را همچون حیوانی - بلکه پست تر از حیوان - می داند که از مراتب قوه شنوایی به نازل ترین مرتبه آن بسنده کرده است:

﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (اعراف، (۷)، (۱۷۹)؛

آنان مانند چهارپایانند و بلکه گمراه‌ترند.

سومین وصفی که در آیات ۸۰ و ۸۱ سوره نمل مطرح شده «عمی» به معنای نابینایی که راه هدایت بر او بسته شده است می‌باشد که ناظر بر توصیف روح کافر و مؤید بر همین نگاه تشکیکی و ذو مراتب است. خداوند کافر را چون نابینایی می‌شمارد که راه هدایت بر او بسته شده است: ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمِّيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ﴾ (نمل (۲۷)، (۸۱)؛ و تو هدایت‌کننده کوردلان از گمراهی‌شان نیستی.

لفظ «الْعُمِّيِّ» در آیه شریفه در غیر از معنای حقیقی خود (نابینا) و به معنای کافر استعمال شده است. «الْعُمِّيِّ» در لغت به معنای از بین رفتن بینایی (فراهِیدی، (۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۶۶) و فقدان بصر و بصیرت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۸۸). لفظ «الْأَعْمَى» به معنی فردی فاقد قوه بینایی (نابینا) است. این لفظ در برخی از آیات قرآن کریم به معنای فردی فاقد قوه بینایی استعمال شده است: ﴿أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾ (عبس (۸۰)، (۲)؛ از اینکه آن مرد نابینا نزد او آمد! و ﴿لَيْسَ عَلَيَّ الْأَعْمَى حَرْجٌ﴾ (فتح (۴۸)، (۱۷)؛ بر نابینا [اگر در جنگ شرکت نکنند] گناهی نیست.

در برخی دیگر از آیات به معنای فرد کافر استعمال شده است: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَ الْبَصِيرُ﴾ (رعد (۱۳)، (۱۶)؛ بگو: آیا [اعراض‌کننده از وحی که] نابینا [ست] و [پیرو وحی که] بینا [ست] یکسانند؟

در نتیجه از منظر قرآن کریم کافر با وجود بهره‌مندی از قوه بینایی و بصر از آثار مطلوب آن، یعنی هدایت‌پذیری و بصیرت محروم است. در فراز ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمِّيِّ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ﴾ از آیه شریفه ۸۱ سوره نمل، عدم هدایت و تأثیرپذیری کافر از حق به‌عنوان علتی بر عدم بهره‌مندی وی از آثار بینایی تبیین می‌شود.

نتیجه‌گیری

انسان دارای «حیات، سمع و بصر» است و هنگامی که حیات و سمع و بصر را از دست بدهد، از منظر لغوی به او «مرده، ناشنوا و نابینا» اطلاق می‌شود. با توجه به نگاه علامه طباطبایی و نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی، استعمال لفظ با فرض بقاء اثر خاص و مطلوب از آن لفظ، استعمال در معنای حقیقی است نه مجازی. بر این اساس از منظر قرآن کریم، «نابینا، ناشنوا و مرده حقیقی» فردی است که با کفر خویش چهره حق را پوشانده است.

در نتیجه می‌توان بیان نمود که در آیات شریفه ۸۰ و ۸۱ سوره نمل، کافر همان میّت است.

چنانچه میّت در لغت، جسمی فاقد قوه حیات و فاقد آثار مطلوب حیات جسمانی همچون تنفس، تغذیه، رشد و نمو... می باشد، کافر نیز میت است. به این معنا که فاقد بهره‌مندی از آثار مطلوب سمع، بصر و حیات روح که حیاتی برتر و اصیل است می باشد. آثار مطلوب سمع، بصر و حیات روح از منظر قرآن، در تعقل در مورد پیام انبیا و تأثیرپذیری از این پیام و نتیجتاً هدایت‌پذیری در رسیدن به فرجام نیک تعریف شده است.

البانی برای اثبات نظر خود نسبت به عدم سماع اموات معتقد است که کافر در آیه شریفه ۸۰ سوره نمل به میت تشبیه شده است. با توجه به نکات پیش گفته مشخص می شود که این مطلب صحیح نیست. بلکه میت در آیه مورد بحث در معنای حقیقی خود استعمال شده است و در نتیجه دیدگاه البانی در مورد عدم سماع اموات نیز مخدوش خواهد بود.

کتاب نامه

- قرآن کریم

۱. آلوسی، نعمان بن محمود (۱۴۲۵ق). التحقيق في الايات و البيئات. رياض: مكتبة المعارف.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوى (ج ۴). المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۳. ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبدالرحمن بن أحمد (۱۴۲۶ق). أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، "المنصورة". مصر: دار الغد الجديد.
۴. ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاييس اللغة (ج ۵). قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
۵. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۸). چاپ سوم. بيروت: دار صادر.
۶. اخضري، عبدالرحمن الصغير (۲۰۱۴م). الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون (ج ۳۲). به تحقيق محمد بن عبدالعزيز نصيف. بی جا: مركز البصائر للبحث العلمي.
۷. جرجاني، عبدالقاهر (۱۴۲۲ق). أسرار البلاغة. به تحقيق عبدالحميد هنداوى. بيروت: دارالكتب العلمية.
۸. جوهرى، اسماعيل بن حماد (۱۴۰۴ق). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (ج ۱). چاپ سوم. بيروت: دار العلم للملايين.
۹. حداد عادل، غلامعلى و ديگران (۱۳۶۲). دانشنامه جهان اسلام (ج ۱). تهران: بنياد دايرة المعارف اسلامي.
۱۰. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات لألفاظ القرآن الكريم. دمشق: دارالقلم؛ بيروت: الدارالشامية.
۱۱. صاحب، اسماعيل بن عباد (۱۴۱۴ق). المحيط في اللغة (ج ۸). بيروت: عالم الكتاب.
۱۲. طباطبائي، سيد محمد حسين (۱۳۹۰ق). الميزان في تفسير القرآن (ج ۲ و ۷). چاپ دوم. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
۱۳. طريحي، فخرالدين بن محمد (۱۳۶۵). مجمع البحرين (ج ۴). چاپ دوم. تهران: المكتبة المرتضوية.
۱۴. فراهيدى، خليل بن احمد (۱۴۰۹ق). العين (ج ۲). چاپ دوم. قم: دارالهجرة.
۱۵. قرشى بنايى، على اكبر (۱۴۱۲ق). قاموس قرآن (ج ۶). چاپ ششم. تهران: دارالكتب الاسلامية.
۱۶. كتانى، المنتصر (بى تا). تفسير القرآن الكريم (ج ۱۴۰). بی جا: بی نا.

۱۷. مدنی، ابن احمد (۱۴۲۶ق). الطراز الاول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول (ج ۳). مشهد: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۱۸. مطلوب، احمد (۲۰۰۰م). معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها (ج ۱). بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۸۷). تفسیر نمونه (ج ۲). تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۰. ملکاوای، محمد (۱۴۰۵ق). العقیة فی توحید القران الکریم (ج ۱). بی جا: مکتبه دارالزمان.
۲۱. نصیری، علی (۱۳۸۷). معرفت قرآنی (ج ۲). تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. نیسابوری، نظام الدین (۱۴۱۶ق). (ج ۳). بیروت: دارالکتب العلمیة.



رابطهٔ «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» نزد علامه طباطبایی^۱

وحید آرزومندی^۲

چکیده

علم حصولی فرایندی ادراکی است که سه جزء در آن، زمینه تحقق علم را فراهم می‌آورند: «عالم یا مدرک»، «شیء خارجی یا معلوم بالعرض» و «صورت ذهنی یا معلوم بالذات». نزد علامه طباطبایی چگونگی رابطهٔ معلوم بالذات و معلوم بالعرض به صورت حصول صورت شیء مادی در ذهن نیست؛ بلکه عبارت از حصول صورت مجرد مثالی نزد وجود مثالی مدرک است. بر این مبنا، علم به معلوم بالذات یا صورت‌های علمی، علم حضوری و بی‌واسطه است و بر همین اساس علم حصولی نیز به علم حضوری باز می‌گردد. در حکمت صدرایی ماهیت در ذهن دارای همان خصوصیت و ویژگی وجود خارجی است که بعینه در ذهن تحقق مفهومی پیدا می‌کند. در حالی که علامه طباطبایی ماهیت اعتباری و غیر اصیل را برآمده از حدود وجود می‌داند. دیدگاه علامه دربارهٔ اعتباری بودن ماهیت به گونه‌ای است که برای ماهیت نقش هستی‌شناختی قابل نمی‌شود. بر این اساس معلوم بالذات و معلوم بالعرض هر دو باید از سنخ وجود باشند. طبق تبیین علامه بین وجود عینی و ماهیت نزد ذهن ملازمهٔ عقلی وجود دارد. به این ترتیب مسألهٔ محوری مطالعه پیش‌رو نحوهٔ رابطهٔ بین وجود عینی و ماهیت است که ظهور وجود عینی نزد ذهن است.

واژگان کلیدی: معلوم بالذات، معلوم بالعرض، ادراک حسی، ادراک عقلی.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی پذیرش شده است.

arezoomandi@irip.ac.ir

۲. دانشجوی دکترای رشته فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مقدمه

نزد فیلسوفان، فاعل ادراک «نفس» است و قوه مدرکه که یکی از قوای نفس می‌باشد، عهده‌دار امور ادراکی و تفکر در انسان است و این امر مورد پذیرش است که نفس عالم است. در تلقی فیلسوفان متقدم، «علم» یکی از کیفیت‌های نفسانی دانسته می‌شد. در این مبنای ادراکات انسان از اموری به حساب می‌آمدند که عارض نفس می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰). مطابق این تفسیر، ادراک حسی اشیاء همان پذیرش صورت شیء محسوس در قوه حاسه انسان است. درحالی که صورت شیء در خارج حال در ماده بوده و به وجود مادی تحقق دارد و وقتی متعلق ادراک واقع می‌شود، بدون ماده و به صورت انتزاع شده از ماده در قوای حسی حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۵، ص ۸۵). در علم حصولی، عالم به صورت مستقیم به معلوم خارجی دسترسی ندارد، بلکه تنها به صورت یا مفهوم آن دسترسی دارد. در چنین علمی بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض تمایز هست. معلوم بالذات چیزی است که در ذهن بوده و معلوم بالعرض مصداق خارجی آن است. درحالی که در علم حضوری، مدرک از وجود واسطه برای ادراک بی‌نیاز است و در این نوع ادراک حاکی و محکی در کار نیست، بلکه معلوم نزد عالم حاضر است.

چگونگی پیدایش علم در «نفس» و ویژگی‌های آن و نحوه ارتباط این حالت نفسانی با آنچه در خارج وجود دارد، پرسشی است که فیلسوفان پاسخ‌های گوناگونی به آن داده‌اند. بر مبنای این پاسخ‌ها، گاهی واقعییتی که در جهان خارج وجود دارد مستقل از شناخت ما تلقی شده و گاهی این واقعیت وابسته به شناخت انسان دانسته می‌شود. در فلسفه ملاصدرا تطابق میان عین و ذهن از طریق وحدت ماهیت در «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» تبیین می‌شد. در این مبنای ماهیت اشیاء در خارج و ذهن مشترک و واحد است و در علم حصولی متعلق ادراک ماهیت است. در واقع ماهیت که به ذهن می‌آید، همان حقیقت شیء است که به صورت وجود ذهنی در آمده است. از این رابطه در فلسفه ملاصدرا به «انحفاظ ذاتیات در دو ماهیت ذهنی و عینی» تعبیر می‌شود. آنچه صادر از نفس و معلول آن و مکشوف و حاضر نزد آن است، معلوم بالذات و خود صورت ادراکی است نه

هیئت و شکل و عوارض مادی خارجی. البته آنچه متعلق احساس و محسوس بالذات است و بالذات نزد مدرک حاضر است، صورت آن شیء است نه خود آن شیء (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۹۳).

به این ترتیب در فلسفه ملاصدرا، سلب آثار واقعیت خارجی از صورت‌های علمی و ادراکی با تبدیل وجود خارجی به ذهنی، در یک ماهیت و حقیقت واحد توجیه می‌شود. رویکرد ملاصدرا در معرفت‌شناسی نقطه اتصال معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. هرچند تلقی خاص علامه از ماهیت موجب می‌شود تبیین نحوه ارتباط معلوم بالذات و معلوم بالعرض در فرآیند علم حصولی متفاوت با ملاصدرا باشد، اما در نظام فلسفی علامه نیز بحث از صورت علمیه یا معلوم به‌لحاظ معرفت‌شناختی در راستای وجه وجودشناختی معلوم مطرح می‌شود. در واقع میان معرفت (یعنی معلوم بالذات) و هستی یا معلوم بالعرض رابطه اتحادی وجود دارد. از آنجاکه این رویکرد اتحادی با رویکردهای تجزیه‌ای در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متأثر از دیدگاه‌های فیلسوفان تحلیلی متفاوت است، برای تحلیل دیدگاه علامه درباره مدرک و معلوم ناگزیر باید تحلیل را با ارجاع آن به مباحث وجودشناختی همراه کرد.

۱. فرایند ادراک و اقسام ادراک حصولی

علامه طباطبائی در بحث کیفیت پدید آمدن صورت‌های علمی بر آن است که وقتی انسان حواس خود را به‌کار می‌گیرد، در اثر تأثیر واقعیات مادی «فعل و انفعالاتی» در رشته‌های عصبی بدن و مغز پدید می‌آید. قوه حاسه به‌کار می‌افتد و با از کار باز داشتن، حاسه از بین می‌رود. هم‌زمان با این حالت، ادراک به‌وجود می‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵).

بر پایه این تفسیر، صورت‌های ادراکی پس از مواجهه اندام حسی انسان با شیء محسوس و در اثر تأثیری که اندام حسی از شیء محسوس می‌پذیرد ایجاد می‌شوند. اندام حسی از شیء محسوس اثر پذیرفته و چیزی از خواص شیء محسوس وارد اندام حسی می‌شود و پدیده مادی جدیدی در آن به‌وجود می‌آورد که خواص واردشده از شیء خارجی و همچنین خواص خود اندام حسی است. البته آنچه در این مرحله در اندام‌های حسی ایجاد می‌شود خود صورت یا ادراک نیست، بلکه در مرحله بعد نفس با علم حضوری به این پدیده مادی علم پیدا می‌کند. به این ترتیب از نظر علامه طباطبائی نفس با علم حضوری پدیده مادی را می‌یابد و تا این واقعیت را با علم حضوری نیابد، صورت حسی در نفس حاصل نمی‌شود (همان، ص ۲۳۱-۲۲۴).

در نظام فلسفی مشائی، ادراک به چهار دسته ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شد. اما سهروردی و ملاصدرا به سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی قائل شدند. با این تفاوت

که سهروردی ادراک وهمی را مندرج در ادراک خیالی می‌دانست، اما ملاصدرا ادراک وهمی را از شئون نازله ادراک عقلی به‌شمار آورد. علامه طباطبایی نیز معتقد است ادراک وهمی یکی از مراتب ادراک عقلی است. از نظرات علامه طباطبایی این برداشت می‌شود که متناظر با مراتب هستی در عالم، نفس انسان نیز دارای سه مرتبه است و با قوای متناسب با هر مرتبه در آن مرتبه حضور دارد. به این ترتیب نفس با وجود تعلقی که به بدن مادی دارد می‌تواند با حواس ظاهری خود عالم محسوس و با قوه خیال، عالم مثال و با قوه عقل، عالم عقل را ادراک کند. علامه آنجا که ملاصدرا اقسام ادراکات را به سه قسم ادراک حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کند، ضمن پذیرش این مسأله که ادراک وهمی را نباید یک قسم مستقل از ادراک به حساب آورد، در ادامه تمایز گذاردن میان ادراک حسی و خیالی را نیز بی‌مورد می‌داند و معتقد است علاوه بر آنکه اسناد ادراک معانی جزئی (مثل محبت و دشمنی) به حس مشترک قابل پذیرش نیست، درباره ادراک حسی و ادراک خیالی نیز وجه تمایزی که آنها را از یکدیگر متمایز کند وجود ندارد؛ زیرا حضور و عدم حضور ماده خارجی در معلوم بالعرض در مدرک تغییری ایجاد نمی‌کند. بر این اساس می‌توان گفت علامه طباطبایی در واقع دو مرتبه از ادراک را پذیرفته است؛ «ادراک حسی و خیالی» و «ادراک عقلی» (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۲).

۱-۱. ادراک حسی و خیالی

در دیدگاهی که علامه طباطبایی درباره کیفیت ادراک حسی برمی‌گزیند، علم انسان به صورت‌های ذهنی و همین‌طور علم به افعالها و تأثیراتی که ماده در قوای حسی به جای می‌گذارد، از سنخ علوم بی‌واسطه و مستقیم است. آنچه محسوس ابتدایی و اولیه قوای ادراکی است، اثرهایی مادی است که اعصاب انسان را متأثر می‌کند و فعل و انفعالاتی ایجاد می‌کند که چونان جزئی از بدن انسان می‌شود؛ زیرا انسان عالم خارج از وجود خود را هیچ‌گاه بدون واسطه احساس نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴). در این دیدگاه در موضوع ادراک حسی باید دو جهت را متمایز کرد؛ یکی تأثیرپذیری نفس از ناحیه معلوم خارجی که آگاهی از آن با علم بی‌واسطه و حضوری رخ می‌دهد و دیگری توانایی انتقال به شیء معلوم خارجی و آگاهی از آنکه این همان ادراک حسی است و از سنخ علوم حصولی است.

در دیدگاه علامه، وقتی نفس با یاری بدن صورتی از محسوس خارجی را در خود انشاء و بایگانی کرد، تا این مرحله علمی که پدید آمده، علم بدون واسطه به حضور مجرد خیالی است. در این مرحله، پای علم حصولی به میان نمی‌آید. اما در ادامه نفس ماهیت خارجی دیگری را مباین با ماهیت نخست ادراک می‌کند و درمی‌یابد که این دو نوع ادراک بر یکدیگر قابل انطباق نیستند. یعنی

نمی‌تواند حکم به اتحاد آن دو کند. در این مرحله است که نفس درمی‌یابد معلوم بالعرض و محسوس خارجی با معلوم بالذات و صورت خیالی مجرد مطابقت ندارد و در این مرحله از مقایسه آنها علم حصولی شکل می‌گیرد. به این ترتیب، علم حصولی در مقام حکم و حمل صورت علمی بر معلوم خارجی شکل می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸).

در تفسیر علامه طباطبائی از فرآیند ادراک، تمامی معلومات و صورت‌های علمی به واسطه‌ی نقش اعدادی اندام‌های ادراکی به حواس منتهی می‌شوند. گرچه در این تفسیر همه صورت‌های ادراکی دارای مجرد هستند، اما در صورت‌های ادراکی حسی و خیالی، مجرد از سنخ مجرد مثالی و برزخی است؛ به طوری که دارای بعضی از آثار و عوارض ماده نیز هست. در نهایت باید گفت صورت علمی از آن جهت که دارای مجرد است و فعلیت محض و استعداد پذیرش چیز دیگری را ندارد، از لحاظ مرتبه وجودی قوی‌تر و بالاتر از معلوم بالعرض خود و آن محسوس خارج از ذهن است.

۱-۱-۱. مجرد بودن معلوم ادراک حسی و خیالی

از دیدگاه علامه طباطبائی ادراک حسی مرحله‌ای است که در آن با فعالیت قوه تبدیل‌کننده، یعنی قوه خیال، ادراک مستقیم و حضوری تبدیل به ادراک و علم حصولی می‌شود. در مرحله اول ادراک حسی، پدیده مادی در اندام حسی پیدا می‌شود و پس از آن در مرحله دوم، قوه دیگری همین پدیده مادی را ادراک می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۷). البته این ادراک مستقیم و بدون واسطه، خودبه‌خود علم حصولی را ایجاد نمی‌کند. بلکه باید از قوه‌ای که بر روی پدیده حسی می‌آید و اجزاء صورت حسی و نسبت‌های میان اجزاء آن را می‌یابد و حکم می‌کند یاری گیرد. این قوه از واقعیت مادی به‌وجود آمده در عضو حسی صورت یا صورت‌هایی اخذ می‌کند که فاقد آثار خارجی هستند. یعنی آنچه این قوه می‌یابد، منشأ آثار خارجی اشیاء عینی نیست و این به معنای آن است که این صورت‌ها به شکل‌گیری علم حصولی کمک می‌کنند (همان، ص ۲۸۵).

امور محسوس با واقعیت خودشان در حواس موجود می‌شوند و این یک نحو از علم حضوری است. به دنبال پیدایش این علم به نحو بدون واسطه به پدیده مادی، قوه خیال از این معلوم، صورتی از سنخ علوم حصولی خلق می‌کند که نفس از طریق آن به شناخت شیء محسوس خارجی نائل می‌شود. در اینجا بحث مطابقت معلوم بالذات یا معلوم بالعرض به مطابقت صورت حسی ایجاد شده به وسیله قوه خیال با آن صورت حسی موجود در اندام حسی بازمی‌گردد. در واقع علم مستقیم اندام‌های حسی و صورت و اثر موجود در آنها از آنجاکه آثار و خواص شیء محسوس خارجی را بازنمایی می‌کند، به عنوان واسطه در ادراک عمل می‌کند و تأمین‌کننده واقع‌نمایی می‌شود. باید توجه

داشت که طبق این تفسیر معلوم بالذات موجود مجرد است.

از آنجاکه نفس خود موجودی مجرد است، معلوم آن نیز در تمام مراحل ادراکی باید موجود مجرد از ماده باشد و این قاعده در ادراک حسی و خیالی نیز برقرار است. بحث مجرد بودن معلوم در تمام مراتب ادراک اصلی است که پایه یکی از دیدگاه‌های دیگر علامه طباطبایی در موضوع علم و ادراک می‌شود و آن بازگشت یا ابتناء تمام علوم حصولی به علم حضوری است:

«أن الصورة العلمية - كيفما فُرِضَتْ - مجردة من المادة عارية من القوة، وذلك لوضوح أنها - بما أنها معلومة - فعلية لا قوة فيها لشيء ألبتة، فلو فُرِضَ أي تعيّر فيها كانت الصورة الجديدة مبيّنة للصورة المعلومة سابقاً، ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغيير» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷).

۱-۲- علت بودن معلوم در ادراک حسی و خیالی

در دیدگاه علامه طباطبایی نفس پس از ادراک مستقیم شیء محسوس به شکل حضوری به ادراک موجود مجرد خیالی نائل می‌شود و عقل از همین علم مستقیم و حضوری که با وجود خارجی برای مدرک حاضر است، یک علم حصولی را اخذ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۹). تعبیری که علامه در این باره به کار می‌گیرد این است که علم حصولی یک اعتبار عقلی به دست آمده از معلوم حضوری است و عقل به ناچار آن را می‌پذیرد و مفاهیمی را از صورت‌های مجرد خیالی انتزاع می‌کند که بعضی از آنها در معلوم عینی دارای مابه‌ازاء هستند. البته آثار خارجی آن معلوم عینی در صورت علمی وجود ندارد. بر این اساس، علم حصولی از تجرید و انتزاع معلوم بالعرض حاصل نمی‌شود، بلکه ناشی از مشاهده موجود مجرد خیالی است.

از دیدگاه علامه، موجودات مادی و خیالی یا مثالی دارای بعضی وجوه امتیاز و برخی نقاط اشتراک هستند. هر دو موجود مادی و مثالی از این جهت که دارای وضع کم و کیف و این قبیل عوارض هستند، با یکدیگر شباهت دارند. اما آنچه موجود مثالی را از موجود مادی متمایز می‌سازد، وجود ماده و ویژگی‌های مادی (مانند قسمت‌پذیری و مقید بودن به زمان و مکان) است. در دیدگاه علامه، تمام موجودات مادی دارای وجودی در عالم مثال هم هستند و از آنجاکه نحوه وجود مثالی موجودات به دلیل برخوردارگی از تجرد از مرتبه وجودی بالاتری برخوردار است، در حکم علت وجود مادی موجود است. عالم مثال عالمی فوق عالم طبیعت از جهت وجودی است و در آن صورت‌های اشیاء بدون ماده آنها قرار دارد و کلیه حوادثی که در عالم طبیعت رخ می‌دهند، ناشی از حوادث عالم مثال است و برای عالم مثال نسبت به عالم طبیعت مقام علیت است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۱۷۱).

در سلسله طولی موجودات، عالم مثال از لحاظ وجودی شدیدتر از عالم ماده است و علت همواره شدیدتر از معلول است. بنابراین عالم مثال علت برای عالم ماده حساب می‌شود. هنگامی که نفس در مرتبه مجرد خیالی خود به شیء خارجی علم پیدا می‌کند، صورت معلوم در عالم مثال برای مدرک حاضر می‌شود و معلوم نفس همان صورت مثالی است. این صورت مثالی موجود مجرد و قائم به خود است و مبدأ فاعلی موجودات مادی به حساب می‌آید.

با این اوصاف از دیدگاه علامه، صورت علمیه اشیاء خارجی قائم به نفس انسان نیستند. بلکه معلوم برای خود در عالم مثال وجود مستقلی دارد و نفس آن را نزد خود حاضر می‌کند. بر این اساس نفس با اتصال از طریق حواس به عالم ماده این استعداد و آمادگی را می‌یابد که این موجود مجرد مثالی را مشاهده کند و با آن به اتحاد مدرک با مدرک متحد شود. به این ترتیب صورتی از آن مجرد مثالی اخذ می‌کند که پایه‌ریزی علم حصولی براساس آن است (طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۴).

۲-۱. ادراک وهمی و عقلی

همان گونه که اتصال نفس به عالم ماده می‌تواند از طریق حواس راه مشاهده موجود مجرد مثالی را باز کند، از نظر علامه طباطبائی مشاهده موجود مجرد عقلی نیز از همین طریق امکان‌پذیر می‌شود. در ادراکات عقلی متعلق ادراک کلیات هستند. نحوه ادراک نفس از موجود مجرد عقلی نیز از طریق علم مستقیم و بدون واسطه و از راه مشاهده است. درباره موجود مجرد عقلی نیز این سخن صادق است که آنها موجوداتی مستقل و جواهری هستند که در عالم عقل وجود دارند. صورت‌های کلی و عقلی با مشاهده این موجودات مجرد در نفس مدرک حاضر می‌شوند. البته برای آنکه موجود مجرد عقلی به نفس انسان افزوده شود باید از سوی نفس آمادگی و استعداد پذیرش و مشاهده فراهم شده باشد. تمامی «صورت‌های علمی» مجرد از ماده هستند و نفس با اتصال به شیء مادی و محسوس آمادگی می‌یابد که صورت معلوم را ادراک کند؛ چه آن صورت جزئی باشد (مثل صورت‌های حسی و خیالی) و چه کلی (مانند صورت عقلی).

به این ترتیب مشروط بودن متخیل بالذات به همراهی اعراض تشخیص‌دهنده نیز فقط برای حصول استعداد برای ادراک خیالی است و بر همین سیاق مشروط بودن معقول بالذات به تقشیر و جدا شدن از ماده و دیگر اعراض آن برای بیان این حقیقت است که پیدایش استعداد برای ادراک عقلی یک ماهیت کلی، مشروط به ادراک چند فرد از افراد آن ماهیت است (همان). بر همین مبنا، علامه تصریح دارد این گفته فیلسوفان که «ادراک عقلی از راه تقشیر و جدا کردن معلوم از ماده و دیگر اعراض تشخیص‌دهنده همراه معلوم حاصل می‌شود»، یک بیان تمثیلی است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۴).

۲. واقعیت معلوم در علم حصولی

علامه طباطبایی میان دو جنبه و حیثیت معلوم بالذات تمییز قائل می‌شود و معتقد است از آن جنبه و جهتی که نفس به «وجود» معلوم بالذات آگاهی می‌یابد، این‌گونه ادراک از سنخ علوم حضوری است و از آن جهت که «ماهیت» معلوم بالذات به‌عنوان صورت علمیه در نفس حضور می‌یابد، ادراک آن ماهیت از سنخ علوم حصولی است (همان، ص ۲۴۵).

علم حصولی حضور ماهیت معلوم نزد عالم است و در بحث مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض سخن از واقع‌نمایی، به‌لحاظ ماهیت معلوم است. تلقی ملاصدرا از ماهیت آن بود که ماهیت امری است که در ظرف ذهن و خارج تحقق دارد. ماهیت در ذهن همان خصوصیت و ویژگی وجود خارجی است که به‌عینه در ذهن تحقق مفهومی پیدا می‌کند. درحالی‌که علامه طباطبایی ماهیت اعتباری و غیر اصیل را برآمده از حدود و سلوب وجود می‌داند. دیدگاه علامه طباطبایی درباره ماهیت آن است که در خارج تنها وجود مطلق و وجودهای مقید هستند. در این نگاه، ماهیت از وجود مقید لدی الذهن اخذ می‌شود. روشن است که در این تفسیر ماهیت نقش وجودشناختی ایفا نمی‌کند و تنها نقش معرفت‌شناختی خواهد داشت. در تفسیر علامه ملازمه عقلی بین وجود عینی و ماهیت نزد ذهن است.

در این دیدگاه، ماهیت در خارج تحقق ندارد و فقط در ظرف عقل محقق می‌شود. البته نه آن‌گونه که ماهیت با جعل و ایجاد عقل بدون ارتباط با خارج ایجاد شود؛ زیرا در این صورت نسبت به همه موجودات خارجی یکسان بوده و باید به شکل ضروری یا بر همه صادق و یا بر همه کاذب باشد. درحالی‌که چنین نیست و بر بعضی صادق و بر بعضی دیگر کاذب است. از نظر علامه، «علم حصولی» حضور ماهیت معلوم نزد عالم است و «علم حضوری» حضور وجود معلوم نزد عالم است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴). اما علم به معلوم بالذات یا صورت‌های علمی علم حضوری بی‌واسطه است. اینکه چگونه علم به ماهیت برای مدرک حاصل می‌شود، یا از طریق حضور وجود مجرد مثالی برای وجود مجرد مثالی دیگر است و یا از طریق حضور مجرد عقلی برای وجود مجرد عقلی دیگر.

علم حصولی کاشف از معلوم بالعرض است. اما علم حضوری کاشف از معلوم بالذات است و کاشفیت علم حصولی از ماورای صورت ذهنی، یعنی معلوم‌های بالعرض به اعتبار عقل صورت می‌پذیرد. علامه که اتصال به ماده از راه حواس را علت اعدادی پیدایش علم حصولی می‌داند، علم حصولی را مختص نفوسی می‌داند که به بدن مادی تعلق دارند.

علامه طباطبایی در فرع دوم مرحله اول "تهایةالحکمه" ضمن بیان اصول مورد نظر خود درباره

اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت نتیجه می‌گیرد که ماهیت‌های مختلف بدون آنکه چیزی به وجود اضافه کنند یا حقیقی به آن بخشند، سبب نوعی از اختلاف در آن می‌شوند. این معنای تعبیری است که حکما گفته‌اند: ماهیت‌ها انحاء وجود هستند. این نحوه اختلاف که میان ماهیات وجود دارد موجب می‌شود که میان ماهیت‌های مختلف انفکاک و تمیز و اختلاف در آثار مشاهده شود. همین مطلب اشاره دارد به این گفته که ماهیت‌ها حدود وجود هستند. بر این اساس، ذات و حقیقت هر ماهیت موجود، حدی است که وجود آن ماهیت از آن تجاوز نمی‌کند و لازمه چنین حد سلب‌هایی است بی‌شمار؛ سلب‌هایی به تعداد ماهیت‌های موجودی که بیرون از حد یک ماهیت هستند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۴).

علامه طباطبائی اتحاد وجود و ماهیت به‌عنوان اتحاد متأصل و غیر متأصل را پذیرفته است. آنچه هست «وجود» است. در خارج و در مراتب مادون وجود نامحدود، هرچه تحقق دارد وجود مقید همراه سلوب و اعدام است. در این معنا، وجودی که در مرتبه جسم ظهور می‌کند، وجود مرکب از وجود و سلوب است که در مرتبه ظهور آن در ذهن به‌صورت جسم عنصری ادراک می‌شود و میان این شأن ادراکی که به آن ماهیت گویند با وجود خارجی مسلوب شده یک ملازمه عقلی برقرار است. به دلیل همین ملازمه عقلی ما می‌توانیم نام ماهیت را بر وجود مقید حمل کنیم؛ البته از طریق حمل مجازی. به این ترتیب می‌توان گفت جسم در خارج تحقق دارد "علی سبیل المجاز"، و وجود مقید در خارج تحقق دارد "علی سبیل الحقیقه".

علامه در "اصول فلسفه" می‌گوید: ماهیت‌های حقیقی که ما آنها را جلوه‌های گوناگون واقعیت خارج در ذهن نامیده‌ایم، در عین آنکه نسبت به واقعیت خارجی اعتباری و پندارهای بی‌اثری هستند، نسبت به یکدیگر مختلفند و این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه می‌گیرد. اما این اختلاف خارجی چون اصیل و عین واقعیت خارج است، دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۰ و ۵۱۱).

۲-۱. نحوه مطابقت معلوم با واقع

علامه طباطبائی آنجا که اشکالات وارده شده به وجود ذهنی را پاسخ می‌گوید، تأکید دارد که میان صورت ذهنی و شیء خارجی باید تطابق ماهوی وجود داشته باشد. طبق این دیدگاه، ماهیت موجودات مراتب مختلفی به‌لحاظ وجودی دارند و در هر مرتبه از مراتب وجود آثار ماهیت تابع همان مرتبه وجودی است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۹). از دیدگاه فیلسوفان پیشین، علت اینکه ماهیت در مرتبه وجود خارجی خود دارای آثار خارجی بوده ولی در مرتبه وجود ذهنی منشأ آن آثار نیست این است که ماهیت خارجی با عبور از مرتبه خارجی بودن به مرتبه ذهنی، آثار خارجی خود را از دست می‌دهد.

درواقع بر مبنای این تفسیر، صورت‌های علمی مجردشده از ماده آثار واقعیت‌های بیرونی خود را از دست می‌دهند. به تعبیر دیگر، با نفی منشأ بودن آثار خارجی از یک ماهیت عینی به یک ماهیت ذهنی می‌رسیدیم. درحالی‌که آنچه علامه طباطبایی در ارتباط با مراتب متفاوت یک صورت علمی می‌گوید، با این تبیین متفاوت است.

علامه معتقد است صورت‌های علمی، خود موجوداتی مستقل و جوهری هستند و مبدأ فاعلی برای موجودات مادون خود هستند. به این ترتیب بحث منشأ آثار بودن یا منشأ آثار نبودن آنها ارتباطی با اینکه معلوم نفس ما واقع می‌شوند یا نمی‌شوند ندارد. بلکه در ارتباط با نحوه وجود آنهاست که می‌توان از ترتب آثار مختلف یا عدم آن درباره آنها سخن گفت. بنا بر این تفسیر، عدم ترتب آثار خارجی به یک وجود ذهنی مثالی یا عقلی نسبت به وجود خارجی آن نه تنها نشانه نقص و ضعف آن نیست، بلکه به دلیل داشتن کمالات مراتب مادون است و بی‌نیازی آن را از داشتن آثار مادی نشان می‌دهد؛ آثاری که نشان‌دهنده نقص این مراتب وجودی است.

از دیدگاه علامه، آنچه باعث می‌شود مدرک پندارد معلوم بالذاتی که نزد اوست همان صورت متعلق به ماده خارجی است، قوه واهمه است. قوه واهمه حکم می‌کند به اینکه معلوم بالذات یک ماهیت فاقد آثار خارجی است. این قوه همان‌طور که در کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" آمده و مطهری آن را قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده، صورتی از وجود مجرد معلوم می‌سازد و در بایگانی خود ذخیره می‌کند. به این ترتیب، حیثیت حضوری معلوم مجرد که با وجود خود نزد مدرک حاضر است تبدیل به حیثیت حکایت‌کنندگی و حصولی و ماهوی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵).

علامه برهانی ارائه می‌کند که در آن تمامی علوم و ادراکات منتهی به حس می‌شوند. مطابق با گزارش مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم، قوه مدرکه یا قوه خیال وظیفه صورت‌گیری و تصویربرداری از واقعیت‌های اشیاء را بر عهده دارد. منظور از واقعیت‌ها در اینجا هم واقعیت خارجی و عینی و هم واقعیت درونی و نفسانی است. این صورت‌های تهیه‌شده توسط قوه مدرکه در ذهن و حافظه ذخیره شده و دسته‌بندی می‌شوند. البته قوه مذکور خود به‌تنهایی قادر به تولید این صورت‌ها نیست. بلکه تنها از طریق اتصالی که با واقعیت‌های موجود برقرار می‌کند، از آن صورت یا تصویر تهیه می‌کند و به حافظه می‌سپارد. از این رو باید گفت شرط اصلی پیدایش تصورات و واقعیت‌های ذهنی، اتصال و ارتباط وجودی آن واقعیت‌ها با واقعیت قوه مدرکه است.

در اینجا لازم است به یاد داشته باشیم که قوه مدرکه در طول نفس و یکی از شئون نفس است و مراد از اتصال وجودی قوه مدرکه با واقعیت خارجی، ارتباط وجودی نفس با وجود آن واقعیت خارجی است. به این ترتیب شرط اصلی پیدایش صورت‌های ذهنی، اتصال وجودی میان وجود

نفس با وجود معلوم خارجی است و در این فرآیند نفس واقعیت خارجی را به علم حضوری می‌یابد و پس از این قوه مدرکه شروع به فعالیت می‌کند و آن را تبدیل به صورت علمی می‌نماید (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱).

بر مبنای این نظریه، پایه و ریشه تمامی علم‌های حصولی (یعنی تمامی آنچه انسان درباره عالم واقع، اعم از خارج از خود و درون خود می‌داند)، علم‌های حضوری است. این علم حضوری همان صورت مجرد شیء در نفس است که عقل آن را به عنوان صورت حاکی از شیء خارجی یا ماهیت شیء خارجی اعتبار می‌کند. بر این اساس آنچه با نظر ابتدایی «علم حصولی» و کاشف از معلوم بالعرض دانسته می‌شود، در واقع و در نظر دقیق یک علم حضوری است که فقط معلوم بالذات را نشان می‌دهد و کاشفیت یا حکایت‌گری آن از ماوراء معلوم بالذات تنها به اعتبار عقل است (طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷).

علامه طباطبائی معتقد است که ما باید بتوانیم به آن واقعیتی که منشأ آثار و متعلق علم است برسیم. یعنی آن واقعیتی که آن را با علم حضوری یافته باشیم. مصداق این امر گاهی مدرکات محسوس است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همان جا به آنها نائل می‌شود و یا مدرکات غیر محسوس (همان، ص ۲۷۴). بر مبنای این رأی، همه شاخه‌های علوم باید در نهایت به یک ریشه که علم حضوری است برسند؛ زیرا تنها در علم حضوری است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و ادراک‌کننده بدون وساطت شیء دیگری شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد.

از دیدگاه علامه، بحث از مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت خارجی در مرحله مواجهه حسی اصلاً به میان نمی‌آید و تنها در مرحله بعد از آنکه قوه مدرکه پدیده مادی را به همان نحوی که به ادراک در می‌آید در نفس مستقر می‌کند (چون میان اجزای این ادراک نسبت‌هایی وجود دارد)، این قوه حکم‌هایی از جهت بزرگی، کوچکی و حرکت و ... می‌نماید. این حکم‌ها سپس به وسیله قوه حاکمه تحلیل می‌شوند و قوه حاکمه به اختلاف میان مدرکات خود پی می‌برد. به این ترتیب که مشاهده می‌کند میان آنچه ادراک کرده است، در ترتب آثار با آنچه در واقعیت خارجی موجود است تفاوت وجود دارد. به این ترتیب حکم می‌کند که مدرکات او نتیجه تأثیرات آن واقعیت خارجی و بلکه معرف و حکایت‌کننده از آن هستند. لذا بحث از تطبیق معلوم بالذات و معلوم بالعرض به میان می‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۱-۲۲۶).

۳. تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری

علامه طباطبائی در تبیینی که از کیفیت و فرآیند شکل‌گیری ادراک در انسان ارائه می‌دهد تصریح دارد: قوه مدرکه چنین قدرتی را ندارد که تنها بر مبنای فعالیت خود صورت علمی تولید کند؛ خواه

این صورت از حقایق خارجی باشد و در خارج مصداق هم داشته باشد و خواه مصداق خارجی نداشته باشد و تنها اعتبار ذهنی داشته باشد.

بر این مبنا، قوه مدرکه تا زمانی که با واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند قادر به تصویرسازی از آن نیست و در نتیجه آن، دیگر قوا هم نمی‌توانند فعالیتی بر آن تصویر انجام دهند و به فرض آن را تجزیه یا ترکیب یا تجرید کنند یا حکمی درباره آن داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۳۹۴). تذکر این نکته از این جهت لازم است تا این توهم ایجاد نشود که این ضابطه تنها درباره ادراکات حقیقی است و اعتباریات از آنجا که مصداق خارجی ندارند، ممکن است بدون هیچ پیش‌زمینه ادراکی در ذهن خلق شوند.

تقسیم ادراکات تصوری به حقیقی و اعتباری در اصطلاح رایج فلسفی به معنای تقسیم معقولات به اولی و ثانوی است. بر مبنای توضیح علامه، مفهوم حقیقی یا معقول اول همان ماهیت است. از سوی دیگر، مفاهیمی وجود دارند که ویژگی ماهیت را ندارند و نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار مساوی نیستند. این‌گونه از مفاهیم یا «معقولات ثانوی» مصادیق مختلفی دارند و خود سه دسته هستند:

مفاهیمی که حیثیت مصداقی آنها این است که همواره در خارج باشند. یعنی حیثیت آنها داشتن آثار است و هیچ‌گاه نمی‌توانند به ذهن بیایند. این دسته از مفاهیم اگر مثل «وجود» بخواهند به ذهن بیایند، لازمه آن انقلاب ذاتی است که محال است.

دسته دوم مفاهیمی هستند که حیثیت مصداقی آنها عدم ترتب آثار است. این مفاهیم اگر چون «عدم» بخواهند در خارج حضور یابند، لازمه آن انقلاب ذاتی است.

علامه معتقد است وقتی این مفاهیم به‌عنوان معلوم به ادراک انسانی در می‌آیند، ما می‌توانیم به علم حصولی آنها را ادراک کنیم، نه با علم حصولی حقیقی؛ زیرا تنها آن دسته از مفاهیم که هم حیثیت مصداقی خارجی و هم ذهنی را دارند، به علم حصولی حقیقی به ادراک ما در می‌آیند. از همین روست که علامه در کتاب «نهایة الحکمة» در بحث تعریف علم و اقسام نخستین آن می‌گوید: همان‌طور که در بحث وجود ذهنی بیان شد، بعضی از موجودات معلوم ما واقع می‌شوند و این به معنای آن است که اشیاء خارجی با ماهیات خود نزد ما حاضر می‌شوند، نه با وجود خارجی که دارای آثار خارجی است. این قسم از علم به‌عنوان علم حصولی نامیده می‌شود (همان، ص ۲۳۶).

۱. علاوه بر این دسته از ادراکات تصوری اعتباری که در اصطلاح رایج به آن معقولات ثانوی فلسفی نیز گویند، دسته دیگری از مفاهیم وجود دارند که معلوم نفس مدرک واقع می‌شوند و ویژگی ماهیت را ندارند. این دسته از معقولات ثانوی دارای این ویژگی هستند که حیثیت

مصدیقی آنها تنها در ذهن بودن است. همچنین از مفاهیم در ذهن هستند، اما فاقد حقیقت خارجی اند. این دسته از مفاهیم اعتباری طبق اصطلاح فلسفی، معقولات ثانوی منطقی نامیده می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۶).

علامه خود در کتاب "اصول فلسفه" تقسیمی ارائه کرده که در آن در تقسیم اعتباریات، اصطلاح اعتباریات بالمعنی الاعم و اعتباریات بالمعنی الاخص را به کار می‌گیرد و می‌گوید آن دسته از اعتباریات که مقابل ماهیت هستند، اعتباریات بالمعنی الاعم هستند. براساس این تقسیم، اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی آن دسته از امور اعتباری است که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا دیگر موجودات زنده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۸).

به این ترتیب، از نظر علامه طباطبائی علاوه بر معقولات ثانوی فلسفی و منطقی، دسته دیگری از ادراکات اعتباری وجود دارد. این ادراکات از اموری هستند که حیثیت مصداقی ترتب آثار خارجی را ندارند. مصداق این دسته از ادراکات اعتباری در تمثیلات و نمودهای تخیلی به کار رفته در استعاره‌های شعری است. این معانی وهمی در ظرف توهم مطابق دارند و از این‌رو از دیگر ادراکات اعتباری وابستگی بیشتری به ذهن و احساسات درونی انسان دارند. همچنین اموری متغیر هستند که با تبدل احساسات درونی انسان تغییر می‌کنند؛ مثلاً یک فرد نسبت به حالات یک زمان «شیر» و در حالات احساسی دیگری «موش» تصور می‌شود.

با این تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی، ادراکات تصویری حقیقی انسان می‌تواند از هر سه قسم ادراک حسی، خیالی و عقلی باشد و ادراکات حقیقی عقلی همان ادراک ماهیت است که متناظر با وجود ذهنی است. ادراکات حقیقی صورت‌هایی هستند که حیثیت آنها حکایت از محکی خود است و به صورت ذاتی از معلوم خارجی با معلوم بالعرض خود حکایت می‌کنند. این حکایت‌گری به شکلی است که با علم به معلوم بالذات واقعیت خارجی آن هم درک می‌شود؛ با این تفاوت که در واقعیت خارجی آثار مخصوصی وجود دارد که در صورت ادراکی آن نیست (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۳۸).

علامه در فصل هشتم "رساله‌ای در علم" تصریح می‌کند که در تقسیم علوم حصولی به حقیقی و اعتباری، مراد از حقیقی یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجود ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی‌شود؛ مانند همه ماهیات حقیقی. در مقابل، اعتباری آن است که از خارج اخذ نشده، اما عقل ناگزیر است در خارج برای آن وجود را اعتبار کند. سپس ایشان اشاره‌ای هم به تصدیقات اعتباری می‌کند و تذکر می‌دهد که در قضایای تألیف‌شده از امور و عقودی که به این معنا اعتباری هستند، صدق به معنای مطابقت با خارج معتبر است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۴). امور اعتباری در این معنا خود جزئی از امور حقیقی عالم است.

از دیدگاه علامه طباطبایی، ادراک تصویری حقیقی تنها از ماهیت صورت می‌پذیرد و در هر تصدیق موضوع و محمول می‌توانند در زمره ماهیت‌ها و در نتیجه از ادراکات حقیقی باشند. اما حکم یا رابطه در حکم وجود رابط است و فاقد ماهیت. در واقع ماهیت بودن برای وجود رابط غیر ممکن است؛ زیرا در این صورت از رابط بودن به امری مستقل استحاله یافته است.

علامه طباطبایی مدرکات و علوم انسان را تقسیم می‌کند به علوم کاشف از خارج و علوم اعتباری و ذهنی. او معتقد است به طور کلی آن علوم و تصدیقاتی که ما بدون شک دارای آنها هستیم، یا از جمله تصدیقاتی هستند که هیچ‌گونه ارتباطی با اعمال ما ندارند و تنها واقعیاتی را کشف نموده و با خارج مطابقت می‌دهند، یا در زمره تصدیقاتی هستند که اعتباری به معنای قراردادی است و در حیطه کارهای اجتماعی و اعمال اختیاری انسان وضع شده و انسان اراده خود را مستند به آنها می‌کند. در حالی که دسته اول، علمی هستند که وابستگی به موجودیت و اعمال فردی و اجتماعی انسان ندارند و فارغ از وجود و عدم انسان‌ها وجود دارند. دسته دوم هم علمی هستند که به شکل حقیقی و ذاتی خارجیت ندارند و قابل تطبیق با خارج نیستند، بلکه ما به آنها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم. البته روشن است که این ترتیب اثر مانند علوم حقیقی ذاتی نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۵۴).

علامه برای توضیح تفاوت علوم حقیقی و اعتباری در حیطه تصدیقات مثال‌گزاره «عدد چهار زوج است» و «زید رئیس است» را آورده است. به عقیده علامه، در ظرف خارج هیچ مابه‌ازایی جز یک انسان خارجی به نام زید وجود ندارد. برخلاف ویژگی‌های ماهوی که یک انسان می‌تواند داشته باشد (مثل سیاهی، سفیدی و...) ریاست چیزی نیست که قابلیت تحقق خارجی را پیدا کند. اعتقادی که به این پیدا می‌شود که زید ریاست دارد، اعتقادی است که در ظرف قوه واهمه شکل می‌گیرد و انسان آن را به خارج سرایت می‌دهد. در حالی که آن حقیقتاً قابلیت سرایت به خارج را ندارد و این خارجی دانستن یک امر اعتباری است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۵۱).

قوه مدرکه در نفس سه گونه از ادراکات را به دست می‌آورد؛ گاهی با ادراکات حقیقی بدیهی سر و کار دارد، گاهی با ادراکات حقیقی اما نظری همراه است و گاهی هم ادراکات اعتباری هستند. ادراکات حقیقی نظری به واسطه تألیف بدیهیات یا نظریاتی که به بدیهیات منتهی می‌شود، شکل می‌گیرند. همچنین ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی اخذ و اقتباس شده‌اند و نباید پنداشت که صرفاً مبتنی بر خلاقیت نفس واضح آنها هستند. بنا بر نظر علامه، ادراکات اعتباری در صورتی که دارای اثر خارجی نباشند، غلط یا دروغ حقیقی خواهند بود. در حالی که این دسته از ادراکات در ظرف توهم دارای مطابق هستند و در عین حال که غیر واقعی هستند، دارای آثار واقعی‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۹ و ۳۹۵).

۳-۱. ویژگی‌های معلوم در ادراکات اعتباری

درباره آن دسته از معلومات که برخلاف امور ماهوی دارای حیثیت مصداقی خارجی و ذهنی نیستند و تنها حیثیت مصداقی ذهنی دارند، علامه طباطبائی معتقد است که قوه واهمه پس از ادراکاتی که از معلومات حقیقی به دست می‌آورد، به معلوم بالذات خود به یک نگاه استقلالی نگاه می‌کند. درحالی که نگاه اصلی عقل به معلوم بالذات با نظر مرآتی است. پس از آنکه این معلوم با نگاه استقلالی ملاحظه شد، آن را مصداقی قرار می‌دهد برای یک دسته از مفاهیمی که از آن قابل انتزاع است. به عنوان مثال، با مقایسه مفهومی که از مصادیق مختلف انسان در ذهن ذخیره شده، وهم آن بخش از ویژگی‌های این مصادیق مفهومی را که دارای اشتراک هستند و بیانگر تمام ماهیت این مصادیق هستند به عنوان مفهوم «نوع» از آنها اخذ می‌کند. به همین صورت مفاهیمی که بیانگر جزء ماهیت هستند به عنوان «جنس» یا «فصل» انتزاع می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷).

آن دسته از معلومات که حیثیت مصداقی آنها تنها اقتضاء در خارج بودن را دارد نیز از فعل نفس در حکمی که به عنوان یک فرآیند ادراکی در احکام ایجابی انجام می‌دهد، انتزاع می‌شوند. همچنین معلوماتی که حیثیت مصداقی آنها نبودن در خارج است، از عدم حکم در احکام و قضایای سلبی به دست می‌آیند. در نهایت دسته چهارم از معلومات در ادراکات اعتباری آن دسته هستند که انسان آنها را در اثر احتیاجات وجودی خود و سلسله‌ای از احساسات و افکار پدید می‌آورد. این ادراکات اعتباری همان اموری هستند که علامه آنها را تحت نام اعتباریات بالمعنی الاخص قرار می‌دهد. تفاوت عمده و وجه تمایز این دسته از امور اعتباری با سه دسته قبل آن است که سه قسم نخست امور اعتباری اما در عین حال ثابت و غیر قابل تغییر هستند. اما امور اعتباری به معنای اخص از اموری هستند که قابل تبدل و تغییرند.

براساس دیدگاه علامه، بعضی از این اعتباریات ناشی از احساسات آدمی هستند. علامه برای این سنخ از امور، مفاهیم استعاری و شعری را مثال می‌زند. نحوه معلوم واقع شدن این ادراکات در ظرف توهم است. اما آنچه در ظرف توهم مرجعی قرار می‌گیرد، برای مطابقت معلوم با آن برای حکایت‌گری همان احساسات ویژه‌ای است که شاعر در حال تمثیل پردازی و تخیل‌سازی دارای آن است.

آن دسته از امور اعتباری که قابل تغییر و تبدل هستند و می‌توانند معلوم انسان واقع شوند، خود دارای اقسام گسترده‌ای هستند و علامه بعضی از آنها را به اعتباریات قبل از اجتماع و برخی را به اعتباریات بعد از اجتماع تقسیم می‌کند. ویژگی همه این امور اعتباری این است که بسته به احوال و احساسات یا کارکردهایی که در امور اجتماعی می‌توانند داشته باشند، در تحول و تغییر هستند. همچنین بعضی از آنها می‌توانند در بعضی دیگر تصرف کنند. در نهایت باید گفت تغییر این نوع از اعتباریات، خود از امور اعتباری است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۵ و ۴۵۶).

در بحث تقسیم ادراکات اعتباری و اقسام معلوم در علم حصولی غیر حقیقی میان شارحان آثار علامه طباطبایی اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از شارحان آثار علامه با استناد به کتاب "نهایة الحکمه" معلومات انسان در حوزه ادراکات حصولی اعتباری را شامل همان سه نوع مفهوم می‌دانند که تحت معقولات ثانوی فلسفی و منطقی مندرج می‌شود. آیت‌الله مصباح یزدی در تعلیقات "نهایة الحکمه" چنین رویکردی را برگزیده است و معتقد است در جایی که علامه از اصطلاح اعتباری در مقابل حقیقی برای معلومات استفاده می‌کند، لفظ اعتباری به معنای مطلق معقولات ثانیه است و شامل دو قسم معقول ثانوی فلسفی و منطقی می‌شود. بر این اساس، معقول ثانوی فلسفی خود دو قسم دارد که یک قسم از آنها نقش حکایت‌کنندگی از وجود و شئون وجود را دارند و یک قسمت دیگر حکایت‌کننده از عدم وجود است. معقولات ثانوی منطقی نیز از مصادیق ذهنی حکایت‌گری می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۲۴).

به این ترتیب، آن‌دسته از معقولات انسان که مفاهیم انتزاعی عقلی است و ذهن آنها را با ملاحظه، مقایسه و تحلیل می‌آفریند، یا به‌طور کلی در دایره معقولات قرار نمی‌گیرند و یا تحت پوشش یکی از اقسام معقولات ثانیه به‌طور مطلق قرار می‌گیرند.

این در حالی است که علامه طباطبایی در "نهایة الحکمه" بلافاصله پس از بیان اقسام ادراکات اعتباری و چگونگی انتزاع آنها در صدد بیان چند نکته درباره آنها برمی‌آید و تصریح می‌کند که مفاهیمی همچون علم و حیات که هم بر واجب و هم بر ممکن اطلاق می‌شود، از جمله مفاهیم اعتباری است؛ زیرا اگر مفهومی حقیقی و ماهوی بود، لازم می‌آمد واجب دارای ماهیت باشد. در حالی که واجب بالاتر از آن است که ماهیت داشته باشد؛ چون ماهیت از سلوب و اعدام وجود انتزاع می‌شود در حالی که واجب وجود محض است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸).

بر این اساس طبق تفسیر مصباح یزدی، مفاهیمی چون علم و حیات باید مندرج تحت یکی از معقولات ثانوی فلسفی یا منطقی شوند. در حالی که علامه طباطبایی در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" تصریح دارد که علم از اعتباریات بالمعنی الاخص و مندرج در اعتباریات قبل از الاجتماع است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۳۸).

شاید آنچه موجب شده چنین رویکردی در تفسیر اقسام معلومات از نظر علامه ارائه شود، یکسان‌انگاری علامه طباطبایی با ملاصدرا در مبانی فلسفی است. ملاک و معیار در تقسیم معقولات در فلسفه ملاصدرا نحوه وجود است. از دیدگاه ملاصدرا، معقولات را می‌توان به سه دسته مفهوم کلی ماهوی، فلسفی و منطقی تقسیم کرد؛ به شکلی که اگر یک معقول تنها در ذهن امکان تحقق یابد (یعنی تنها قابل تطبیق بر صورت‌های ذهنی باشد و بر غیر آن صدق نکند)، چنین معلومی مفهوم منطقی است و ویژگی آن این است که این معقول هیچ رابطه‌ای با بیرون از ذهن

ندارد و در آن حاکی و محکی ذهنی هستند. این گونه مفاهیم را ذهن پس از تحقق مفاهیم ماهوی و فلسفی و با توجه به صفات و ویژگی های مفاهیم ماهوی و فلسفی شناسایی می کند. معقولات ثانیه منطقی مفاهیمی هستند که نه مابه ازاء مستقلى در خارج دارند و نه در خارج منشأ انتزاع دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۳).

نتیجه گیری

از دیدگاه علامه، ماهیت ظهور وجودهای مقید در نزد ذهن آدمی است. از این رو عقل انسان به شکل توسعه و از روی ناگزیری برای آن وجودی اعتبار می کند و بر آن حمل می کند. هر چند علامه نیز طبق مبانی حکمت متعالیه معتقد است واقعیت عینی و تمام آنچه تحقق خارجی دارد را وجود تشکیل می دهد. اما ماهیت از دیدگاه او ظهور مراتب وجود به معنای مورد نظر ملاصدرا نیست که در هر مرتبه از وجود ماهیت نیز به تبع وجود دارای وجود ثانوی و تبعی باشد. بلکه از دیدگاه علامه، «ماهیت» ظهور عقلی و ذهنی دارد. ماهیت در این معنا در مقام حکایت گری تنها از طریق وجود حکایت می کند و امری عدمی به حساب می آید. در این معنا غیر از واجب که وجود محض است، همه موجودات دارای ماهیت هستند (به این معنا که محدود هستند).

بر همین اساس، علامه محدود بودن را از لوازم وجود ممکن می داند (طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۲۷). با توجه به این مقدمات، علامه نمی تواند قائل به انحفاظ ماهیت در وجود ذهنی و خارجی شود؛ زیرا به اعتقاد او در خارج ماهیت چیزی جز حدّ وجود و امور عدمی نیست و عدم هم نمی تواند از امر وجودی حکایت گری کند. از دیدگاه علامه، اقتضای وجود انسان درک وجود است و هر تعینی را ناشی از یک اطلاق و بی قیدی می یابد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۳۲).

علامه طباطبائی رویکرد قائم بودن صورت های علمی در نفس به قیام صدور نفس را نمی پذیرد و به جای آن، استقلال موجودات مجرد مثالی و عقلی را می پذیرد. در رویکرد ملاصدرا آفرینش گری و خلاقیت نفس انسان هر چند چیزی به داده های حسی نمی افزاید، اما دست به بازسازی آن داده ها به صورت معلومات و ماهیت هایی درجه دوم می زند. بر این مبنا، این ماهیت ها در ذهن ساخته می شوند و مراتب متفاوت ادراک حسی، خیالی و عقلی از طریق حضور صورت های جزئی یا کلی نزد ادراک کننده شکل می گیرد. در این تبیین، نحوه حکایت گری این صورت ها از واقعیت خارجی نیز به واسطه حقیقت واحد ماهیت و سلب آثار وجود خارجی از وجود ذهنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۴). در حالی که در رویکرد علامه، این صورت های محسوس به صورت ذاتی مجرد هستند و به دلیل تفاوت در مرتبه وجود فاقد آثار واقعیت نشده اند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۴). بلکه وجود یا خارجی است که دارای آثار خارجی

است و یا ذهنی است و فاقد آثار خارجی. بر این مبنا، وجود ذهنی تنها یک حیثیت واحد دارد و آن عین حکایت‌گری و کاشفیت از خارج است. وجود ذهنی در این معنا تنها در مقایسه با خارج نام ذهنی می‌گیرد (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰۶).

تفاوت اصلی دیدگاه علامه طباطبایی با فیلسوفان دیگر، به خصوص مشائیان و حتی نظریه ملاصدرا در علم حصولی در تلقی آنها از نحوه وجود معلوم بالذات است. طبق تفسیر رایج از علم حصولی دو گونه معلوم از یکدیگر متمایز می‌شوند که معلوم اول همان واقعیت خارجی است که از آن جهت که مدرک واقع شدن و معلوم بودن به آن عارض می‌شود به آن معلوم بالعرض می‌گویند. این امر نشان می‌دهد که معلوم بودن ویژگی ذاتی آن نیست و ممکن است واقعیتهایی از واقعیات عالم وجود داشته باشد که هیچ‌گاه معلوم نفس انسان‌ها واقع نشود.

در سنت فلسفی، صورت ادراکی یکی از شئون یا مراتب ذهن انسان تلقی می‌شد و استقلالی از وجود انسان نداشت. در این تفسیر معلوم بالعرض واقعیتهایی مستقل از وجود انسان و معلوم بالذات متعلق به نفس انسان در نظر گرفته می‌شد. درباره کیفیت رابطه این دو معلوم نیز بحث از مطابقت و عدم مطابقت تعیین‌کننده واقع‌نمایی علم را به دنبال می‌آورد. اما در رویکردی که علامه طباطبایی برمی‌گزیند، در علم حصولی حقیقی معلوم بالذات و معلوم بالعرض هر دو واقعیتهایی مستقل از وجود انسان هستند.

تفصیل قائل شدن میان اموری که معلوم بالعرض واقع می‌شوند موجب می‌شود که هویت معلوم بالذات نیز در فرایند ادراک این معلومات متفاوت باشد. در ادراک حصولی حقیقی عالم با موجود مجردی متحد می‌شود که در عالم مثال یا عقل هویت فی نفسه دارد. اما در ادراکات اعتباری تنها به اعتبار اینکه قوه واهمه این توانایی را دارد که معلوم را حقیقی در نظر گیرد، در ذهن تحقق می‌یابند. معلوم بالذات در ادراک اعتباری هویت واحدی ندارد و بسته به گونه‌ای از معقول که معلوم متعلق به آن است، یا حاصل مقایسه و انتزاع از یک معلوم بالذات حقیقی است و یا حاصل نگاه استقلالی به حکم نفس در احکامی است که در رابطه با معلومات خود صادر می‌کند.

نفس در ظرف قوه واهمه برای این مفاهیم حقیقت اعتبار می‌کند و همین‌طور می‌تواند با نگاه استقلالی به آنها میان آنها نسبت‌هایی را برقرار کند. به این ترتیب، چهار قسم معلوم یا معقول به ادراک اعتباری قابل تمیز است که سه قسم آن در مقابل ادراک امور ماهوی است و یک قسم مربوط به فعالیت ادراکی انسان در امور عملی یا عقل عملی خود است.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). الشفاء، «الالهیات». قم: مکتبه آیه الله مرعشی النجفی.
۲. _____ (۱۳۹۵)، النفس من کتاب الشفاء. به تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
۳. افلاطون (۱۳۶۹). مجموعه آثار. با ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
۴. اکبریان، رضا (۱۳۸۶). حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. _____ (۱۳۷۸). بحثی تطبیقی درباره وجود از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، خردنامه صدرا، ش ۱۸، ص ۱۷-۵.
۶. _____ (۱۳۸۱). نظر فلاسفه اسلامی درباره علم به وجود، خردنامه صدرا، ش ۲۷، ص ۵۰-۴۰.
۷. حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. دکامی، سردار و دیگران (۱۳۹۷). اصالت وجود یا اصالت ماهیت؛ نزاعی لفظی یا معنوی؟ آینه معرفت، (۱۸)، (۳)، ص ۲۸-۱.
۹. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. شریف، میان محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۲). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۸۴). بداية الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۸۵). الرسائل التوحیدیه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۸۷). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶)، «اصول فلسفه و روش رئالیسم». تهران: صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۸۸). مجموعه رسائل، ج ۲. قم: بوستان کتاب.
۱۶. _____ (۱۹۸۱م). تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱ و ۳ و ۷. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. _____ (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن (۲۰ جلدی). قم: منشورات اسماعیلیان.
۱۸. _____ (۱۳۹۴). انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب.
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۹۵). اساس الاقتباس. به تصحیح محمدتقی

- مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. قاضی سعید (۱۳۷۳) شرح توحید الصدوق. به تصحیح نجف‌قلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶)، «اصول فلسفه و روش رئالیسم». تهران: صدرا.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمّد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (۹ جلدی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. _____ (۱۳۹۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: بوستان کتاب.
۲۶. _____ (۱۳۸۷). المظاهر الالهیة. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۷. مصباح، محمدتقی (۱۳۹۳). تعلیقة علی نهاية الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۸. _____ (۱۳۸۸). آموزش فلسفه (۲ جلدی). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۹. نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه اسلامی. تهران: حکمت.

راهنمای اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی

سرور گرامی؛

در صورت تمایل، برای اشتراک، اصل یا تصویر فیش بانکی را همراه با برگ اشتراک به نشانی یا صندوق پستی مندرج در صفحه نخست فصلنامه ارسال نمایید.

بهای اشتراک: سالانه (۴ شماره) با احتساب بخشی از هزینه پست: ۵/۰۰۰/۰۰۰ ریال
شماره حساب: ۰۱۰۹۴۸۵۴۱۲۰۰۲، بانک ملی ایران به نام انتشارات حکمت اسلامی
یادآوری:

۱. لطفاً هرگونه تغییر نشانی را اعلام فرمایید.

۲. در صورت افزایش بهای فصلنامه، بهای اشتراک افزوده خواهد شد.

برگ اشتراک فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت اسلامی

نام و نام خانوادگی: نام مشترک حقوقی:
میزان تحصیلات: متقاضی شماره‌های: تعداد هر شماره:
شماره فیش بانکی: به مبلغ: ریال
نشانی:
کد پستی: تلفن ثابت: تلفن همراه:

تاریخ و امضاء

خلاصة المقالات

العرفان المقارن من منظور العلامة الطباطبائي قدس الله نفسه الزكية

على رضا كرمانى^١

خلاصة

العلامة الطباطبائي هو المفكر الذي أبرز اهتمامًا بليغًا بالدراسات المقارنة حول العرفان، حيث اعتمد في دراساته هذه على وجود الدين التوحيديّ الفطريّ باعتباره أصلًا لكافة الأديان، وعلى وجود الميل والرؤية الفطريّتين بصفتهم أصليين لكافة أنواع العرفان. وفي مجال السلوك، يرى العلامة أنّ معرفة النفس منهج سلوكي مشترك بين جميع العرفاء المسلمين وغير المسلمين يستمدّ جذوره من الفطرة الإنسانيّة. ويعتقد العلامة كذلك أنّ منهج معرفة النفس (وسبب الأهواء النفسية أو غفلة السالك عن بعض المباني التوحيدية) قد انحرف عن مساره الطبيعي، وبدلاً أن يكون طريقاً لوصول السالك إلى معرفة الله تعالى، تمّ النظر إليه بنحو استقلالي، وصار يصدّ السالك عن بلوغ هدفه المتمثل في معرفة الربّ. وفي مجال المعرفة، يرى العلامة أنّ غاية العرفان هي القرب من الحقيقة الغائيّة، والوصول إلى التوحيد الوجوديّ القيومي؛ معتقداً أنّه بوسعنا أيضاً مشاهدة تجليات لهذا التوحيد في النصوص المقدّسة لبقية الأديان؛ ولو أنّه قد حصلت بعض الانحرافات في هذا الفهم التوحيديّ جرّاء استعصاء بعض المعارف عن الفهم العمومي، والتخلي عن العقل، وسيادة قانون الاستعباد؛ ممّا أدى عبر التاريخ إلى طرح تفسيرات مكننفة بالشرك لهذه النصوص المقدّسة. لقد سعى العلامة الطباطبائي في أبحاثه المقارنة عن العرفان إلى تجاوز المستويات الظاهرية والزوائد الثقافيّة والاجتماعيّة، والوصول إلى عمق حقيقة العرفان الصادر من الميل والرؤية الفطريّتين، والمطابق للدين التوحيديّ الفطريّ؛ وفي ضمن ذلك، اهتمّ أيضاً بالانحرافات التي عانى منها العرفان في مجالي العلم والعمل.

الكلمات الأساسيّة: العرفان، العرفان المقارن، العلامة الطباطبائي، التوحيد العرفاني، معرفة

النفس.

١. أستاذ محاضر وعضو الهيئة العلميّة بمؤسسة السيّد الخمينيؑ للتعليم والأبحاث، قسم العرفان

اختصاص البرهان الإنّي المطلق في الفلسفة ببرهان الملازمات العامّة من منظور العلامة الطباطبائيّ - قدّس الله نفسه الزكيّة - دراسة وتحليل

عسكري سليمانّي أميرّي^١

خلاصة

يُستدلّ على مسائل الفلسفة الأولى بواسطة البرهان؛ وهو إمّا لمّي أو إنّي، حيث ينقسم كلّ واحد منهما بدوره إلى عدّة أقسام. ويعتقد العلامة الطباطبائيّ، قدّس الله نفسه الزكيّة أنّ الدليل (أي السلوك من المعلول إلى العلة) وكلّ استدلال يستلزم هذا النوع من السلوك لا يُفيد اليقين بالذات؛ ولهذا، لا يُمكن الاستعانة بهذه الأدلّة لإثبات المسائل الفلسفيّة، ولا سبيل لها بالذات إلى الفلسفة؛ كما يرى أنّ البرهان اللّمي لا يُستعمل في الفلسفة أيضًا، ولو أنّه يُفيد اليقين؛ وذلك لأنّ استعماله فيها يستلزم معلويّة الموجود من جهة الوجود. وقد أشكل مجموعة من الأساتذة نظير الشيخ مصباح والشيخ جواديّ الآملي وآية الله فيّاضي على مدّعى العلامة، حيث سنسعى في هذه المقالة إلى بيان أنّه لا شيء من هذه الإشكالات يُبطل هذا المدّعى؛ لأنّنا سنثبت بالبرهان أنّ:

- إمّا أن يكون البرهان لمّيًا، غير أنّ الحكم لا يكون من الأعراض الذاتية للموجود من جهة الوجود؛ وبالتالي، فإنّ المسألة لا تنتمي إلى الفلسفة.

- وإمّا ألا يكون البرهان لمّيًا، ويكون الحكم من الأعراض الذاتية للموجود من جهة الوجود، والحدان الأوسط والأكبر من المتلازمين بالملازمات العامّة؛ وبالتالي، تدرج المسألة في ضمن مسائل الفلسفة الأولى.

الكلمات الدلاليّة: الفلسفة الأولى، البرهان اللّمي، البرهان الإنّي، الملازمات العامّة، العلامة الطباطبائيّ.

١. أستاذ وعضو الهيئة العلميّة بمؤسسة السيّد الخمينيّ (ع) للتعليم والأبحاث

الإغلاق العليّ (السببيّ) في الفيزياء وعلاقته بعليّة الفواعل الطبيعية من منظور العلامة الطباطبائيّ

محمد سربخشي¹

خلاصة

وجود الطبيعة وتحقق العليّة في أجزائها من مسلّمات العلوم المختلفة؛ إذ لم يُنكر هذه المسألة أيّ أحد، سوى ثلّة معدودة من الشكّاكين والمثاليّين؛ وأمّا مسألة استقلال الطبيعة عن ما ورائها، وانحصار العليّة في العليّة الواقعة بين أجزائها، فيوجد لها مجموعة من الأتباع؛ ويُعدّ الإغلاق العليّ (السببيّ) في الفيزياء من بين المدعيّات المتقابلة المطروحة في هذا المجال، حيث يدّعى في هذا المبدأ أنّ الظواهر الفيزيائية ناشئة من علل فيزيائية، وأنّ ما وراء الطبيعة، إمّا أنّه غير موجود، أو أنّه لا يتدخّل في هذه الظواهر، أو أنّه لا يضطلع فيها بأيّ دور تفسيريّ؛ وبالتالي، لا توجد أيّة حاجة لدراسة دور العوامل الماورائية من أجل تفسير الظواهر الفيزيائية. وبدورهم، يعتقد الفلاسفة المسلمون بأنّ الحوادث الطبيعية معلولة لطبيعة الأشياء النوعية، وأنّ الطبيعة بذاتها «فاعل مباشر»، حيث يتوقّر هذا الرأي على القابليّة لأنّ نعدّه متّحدًا مع مبدأ الإغلاق العليّ. لكن، تُشير الدراسات الفلسفيّة إلى أنّ هذا الرأي مختلف عن الإغلاق السببيّ؛ لأنّ الفلاسفة يعترفون بوجود علل ما ورائية، ويتدخّل هذه العلل في الظواهر الطبيعيّة؛ ونجدهم يرفضون انحصار العليّة في العلل الفيزيائية؛ وبذلك، يتمّ رفض انحصار منهج دراسة الطبيعة في الحسّ والتجربة. ويذهب العلامة الطباطبائيّ أيضًا إلى هذا الرأي؛ ولهذا، لا يُمكننا عدّه موافقًا لاتباع الإغلاق العليّ، حيث سنسعى لدراسة هذه المسألة عن طريق الرجوع إلى النصوص المتوفّرة بين أيدينا بخصوص هذه الآراء، مستعينين في ذلك بالمنهج التحليلي والعقليّ.

الكلمات الدلاليّة: العليّة، الفيزياء، الإغلاق العليّ، المذهب الطبيعيّ، المنهج التجريبيّ، العلامة

الطباطبائيّ.

1. أستاذ محاضر وعضو الهيئة العلميّة بمؤسّسة السيّد الخمينيّ (ع) للتعليم والأبحاث

العلامة الطباطبائي والأدلة اللغوية

السيد أحمد حسيني سنك جال^١

خلاصة

«الدليل اللغوي» هو دليل يعتمد على نظام اللغة من أجل فهم نظام العالم، حيث جرى تجسيد هذا النوع من الاستدلال في فضاء الفلسفة التحليلية؛ مع أنه بوسعنا العثور على نماذج له في التراث الفلسفي الإسلامي؛ نظير تأثير مسألة بساطة المشتق أو تركبه في بحث أصالة الوجود. وفي هذه المقالة، سنسعى إلى تسليط الضوء إجمالاً على هذا التأثير، ودراسة رؤية العلامة بخصوص هذا الدليل؛ وبذلك، سيّضح أنّ العلامة لا يقبل بهذا النوع من الأدلة في الحقل الفلسفي؛ هذا، مع أنّ استدلاله على الوجود الرابط يندرج ظاهراً في ضمن الأدلة اللغوية، بحيث إذا صدق هذا الأمر، سُبُحظ وجود نوع من عدم الانسجام في تعامل العلامة مع هذا النوع من الاستدلال؛ غير أننا سنسعى لإخراج دليل العلامة من الأدلة اللغوية عن طريق عرض دليلين آخرين على خارجيّة الوجود الرابط، ونقد تفسير الشراح له.

الكلمات الدلالية: الأدلة اللغوية، الوجود الرابط، الخلط بين الحقيقة والاعتبار، العلامة

الطباطبائي.

١. دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة تربية الأساتذة والمدرّسين (تربيت مدرس)، فرع الحكمة المتعالية

الوظائف المتبادلة بين الدين الفطري والدين الوحياني من منظور العلامة الطباطبائي دراسة وتحليل

جواد كلي¹

خلاصة

من المسائل المهمة المطروحة في مجال الدراسات الدينيّة: مسألة منشأ الدين؛ ويعتقد البعض أنّ هذا المنشأ يتمثّل في إرادة الله تعالى التشريعيّة، بينما يرى البعض الآخر أنّه يرجع إلى أمور بشريّة نظير الجهل. ويُعدّ العلامة الطباطبائيّ قدّس الله نفسه الزكيّة من أبرز المحقّقين في الحقل الدينيّ؛ إذ تطرّق في مصنّفاته بشكل واسع إلى هذه المسألة، معتبراً أنّ للدين منشأين: وحيانيّ وفطريّ، بحيث يكون لهذين المنشأين وظائف متبادلة تؤدّي في المجموع إلى حاجة البشر الدائمة إلى الدين من أجل بلوغ السعادة.

المسألة الأساسيّة التي يبحث عنها هذا التحقيق تكمن في دراسة الوظائف الآتية الذكر من منظور العلامة الطباطبائيّ؛ ولتحقيق هذا الهدف، سعت هذه المقالة إلى تسليط الضوء على مصنّفاته، مستعينةً في ذلك بالمنهج الوصفيّ والتحليليّ. فبرأيه، ينقسم الدين إلى دين الفطرة (فطريّ)، ودين وحيانيّ، حيث يشتمل دين الفطرة على الاعتقادات والأحكام التي تُرشدنا إليها الفطرة؛ ويتوفّر كلّ من نوعي الدين على وظائف متبادلة؛ ببيان أنّ دين الفطرة يُشكّل مرتكزاً لتعاليم الدين الوحيانيّ، ويُرشد الإنسان إلى هذا الدين، ويؤمّنُ خلود تعاليمه وعالميّتها. كما أنّ الدين الوحيانيّ يضطلع بدور فعال في التعرّف على تعاليم دين الفطرة، وتحليلها، وتعديلها، وتأييدها، وإحيائها.

الكلمات الدلاليّة: الفطرة، الدين، دين الفطرة، الدين الوحيانيّ، العلامة الطباطبائيّ.

1. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلميّة بمؤسسة السيّد الخمينيّ (ع) للتعليم والأبحاث، قسم الكلام وفلسفة الدين.

رأي العلامة الطباطبائي بخصوص أصالة الوجود وانسجامه مع نظرية الحركة الجوهرية

محمد جعفر جامه بزركي^١

خلاصة

أصالة الوجود مبدأ وركن أساسي للحكمة المتعالية، بحيث تُعدّ كافة إبداعات الملائمات نتيجة مباشرة لهذه المسألة. وقد أفضت التقارير المختلفة لمسألة اعتبارية الماهية إلى طرح أنصار الحكمة المتعالية لمجموعة من التفسيرات المختلفة لها، حيث سعت هذه المقالة إلى دراسة التفسير الصحيح لمكانة الماهية والدور الذي تضطلع به؛ وذلك عبر أربع مراحل؛ ففي المرحلة الأولى، بينت المقالة محلّ النزاع في مسألة أصالة الوجود أو الماهية؛ وفي المرحلة الثانية، سعت - انطلاقاً من الاعتراف بأصالة الوجود - إلى دراسة التفسيرات المختلفة لمكانة الماهية؛ وفي المرحلة الثالثة، سلّط الضوء على تأثير المقاربات المختلفة لأصالة الوجود على نظرية الحركة الجوهرية؛ وفي المرحلة الرابعة، أشارت إلى المقاربة التي تدعمها وتؤيدها هذه النظرية. وقد خلّصت هذه المقالة - اعتماداً على المنهج الوصفي التحليلي - إلى أنّ المراد من اعتبارية الماهية في مسألة أصالة الوجود هو سرايتها؛ وهذا هو تفسير العلامة الطباطبائي. ويبدو أنّ نظرية الحركة الجوهرية، وعلاوة على تأييدها لهذا التفسير، فإنّها تتسجم أكثر معه؛ هذا، مع أنّ بعض المحققين يعتقدون بأنّ القبول بتفسير العلامة الطباطبائي هو نوع من أنواع نفي الماهوية والسقوط وفي هوة المثالية، بل وأحياناً الاسميّة؛ لكن، ينبغي العلم أنّه: أولاً، علاوة على أنّ الوجود الخارجي للكلي الطبيعي لم يجزِ نفيه في هذا التفسير، فإنّه أضحى يتوقّف على انسجام أكثر مع مباني أصالة الوجود.

ثانياً، أنّ تفاعل الذهن مع الواقع الخارجي يدلّ على أنّ الماهية ليست مجرد اختراع ذهني، بل هي حكاية عن الواقعية الخارجية؛ وذلك بسبب توقّفها على منشأ انتزاع حقيقي.

الكلمات الدلالية: أصالة الوجود، الحركة الجوهرية، الطباطبائي، الماهية، الملائمات.

الاعتقاد بعينية الإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي والعلوم غير اليقينية في مصنفات الفارابي - دراسة وتحليل

حسام الدين شريفى¹

خلاصة

السابقة التاريخية لبحث الاعتبارات عند الحكماء من المسائل التي طُرحت بخصوص هذا البحث؛ ولأجل دراسة هذه المسألة بشكل دقيق، سنعمل في هذه المقالة بدايةً على استعراض خصائص الإدراكات الاعتبارية من منظور العلامة الطباطبائي، لنسعى بعد ذلك إلى التقصي عنها في ضمن مصنفات الفارابي، حيث تتمثل هذه الخصائص في الأمور التالية:

- أنها توضع على أساس متطلبات الإنسان الاجتماعية.
- أنها لا تهدف إلى كشف الواقعية، ولا تتوقّف على نفس أمر.
- أنها تتشكّل من المشهورات والمخيلات.
- لا تُساهم في تكامل الإنسان.
- تتحصّر فائدتها في بعث الإنسان نحو أداء الفعل.
- لهذه العلوم منشأ حقيقي، وتشكّل عن طريق جعل مفهوم حقيقي من أجل الحكاية عن شيء آخر.
- القوّة التي تُساهم في صياغة هذه المفاهيم والقضايا المرتبطة بها هو العقل العملي والقوى الإدراكية الواقعة تحت أمرته؛ أي الواهمة والمخيّلة و... .

عند الفحص في مصنفات الفارابي، بوسعنا العثور على هذه الخصائص في ضمن القضايا غير اليقينية التي تشمل القضايا الجدلية (المشهورات)، والخطائية (المقبولات)، والشعرية (المخيلات). وقد بحث العلامة الطباطبائي مجموع هذه القضايا تحت عنوان واحد؛ أي الاعتبارات، حيث سلّط الضوء - بتفصيل ودقّة أكبر - على كيفية تشكّلها، وعلى قيمتها المعرفية، والوظائف التي تُؤدّيها. هذا، ومن شأن البحث عن الاعتبارات إثارة اهتمام العلماء نحو دور هذه الإدراكات في العلوم الإنسانيّة المعاصرة، والاختلاف القائم بينها وبين العلوم الحقيقية العملية.

الكلمات الدلالية: العلوم الاعتبارية، العلوم الحقيقية، العلوم اليقينية البرهانية، العلوم غير البرهانية، المشهورات، المخيلات.

مبدأ العلية: تفسيراته، بدايته، وعدم قابليته للإثبات - مع التركيز على آراء العلامة الطباطبائي

محمد حسين زادة البيدي^١

خلاصة

يعتبر العلامة الطباطبائي - شأنه في ذلك شأن عموم الحكماء المسلمين - أنّ مبدأ العلية من القضايا الضرورية ومن البديهيات الأولية، بل ويرى أنّ إنكاره خروجٌ عن الفطرة الإنسانية؛ كما يعتقد أنّ هذا المبدأ لا يقبل الإثبات، وأنه مختلف عن مسألة ملاك الحاجة. وبالنظر إلى هذا الرأي، فإنّ المسألة الأساسية التي تسعى هذه المقالة إلى بحثها تتمثل في طرح ودراسة أبرز المباحث المعرفية ذات الصلة بمبدأ العلية، مع التركيز على رأي العلامة الطباطبائي، حيث تبلور هذه المباحث بشكل أساس في الخصائص المعرفية التي يميّز بها هذا المبدأ؛ ومن هنا، وبعد أن نستعرض في المقدمة التفسيرات المختلفة لمبدأ العلية، سنعمل على دراسة خصائصه المعرفية؛ نظير ضروريته، بدايته الأولية، عدم قابليته للإثبات، وكونه من القضايا التحليلية أو التركيبية، ثمّ نبيّن الأدلة المقامة على هذه الخصائص. وقد خلّصت هذه المقالة إلى امتناع إقامة برهان حقيقي من أجل إثبات مبدأ العلية، وأنّ كلّ الاستدلالات التي أقيمت عليه إمّا تبيّهية أو جدلية، بما فيها الاستدلال عن طريق الاحتمالات؛ وذلك لأنّ أيّ استدلال - سواءً كان موافقاً أو معارضاً - يتكئ على هذا المبدأ، بحيث لن يكون بوسعنا إقامة أيّ دليل من دونه.

الكلمات الدلالية: البديهي، الأولي، عدم القابلية على الإثبات، مبدأ التناقض، التحليلي، مبدأ العلية، النظري، ملاك الحاجة للعلّة.

١. أستاذ وعضو الهيئة العلمية بمؤسسة السيد الخميني (ع) للتعليم والأبحاث

تغيير القانون أو ثباته في فكر العلامة الطباطبائي: ماهيته وكيفيته

محمد ياسين شاه نظري^١

خلاصة

المحافظة على ثبات الدساتير والقوانين الحاكمة على حياة الإنسان - في عين تحقيقها لمتطلباته المتغيرة - من المسائل التي حظيت على الدوام باهتمام العلماء، حيث مهّد التعقيد الذي يكتنف بيان هذه الثنائية - لا سيّما في الأديان الإلهية - الأرضية لطرح نظريات متعدّدة في هذا المجال. هذا، ويوسعنا العثور في ضمن مصنّفات العلامة الطباطبائي، قدّس الله نفسه الزكية وآرائه على بعض المساعي لطرح نظرية دينية شاملة؛ إذ يعتقد أنّ القوانين الإلهية صيغت على أساس الاحتياجات الفطرية؛ ولهذا، فإنّها تتوفّر على أبعاد ثابتة؛ هذا من جهة أولى، ومن جهة ثانية، فإنّ هذه القوانين تتكيف مع متطلّبات الإنسان اليومية؛ ولهذا، فإنّها تأخذ بعين الاعتبار البعد التحوّلي للحياة المادية. وسنسعى في هذه المقالة - عن طريق الاستعانة بالمنهج الوصفي التحليلي - إلى دراسة رأي العلامة الطباطبائي، قدّس الله نفسه الزكية بخصوص هذه المسألة؛ وفي ضمن ذلك، سنعمل على مراجعة المباني التي يعتمد عليها هذا الرأي ولوازمه، وإبراز أوجه الالتقاء والافتراق بينه، وبين الآراء المخالفة؛ وذلك عن طريق دراسة هذه الآراء بنحو مقتضب.

الكلمات الدلالية: القانون، الثابت، المتغير، السياسة، الحكومة، الناس، العلامة الطباطبائي، قدّس

الله نفسه الزكية.

إمكانية سماع الموتى في الآيتين ٨٠ و ٨١ من سورة النمل المباركة - دراسة على ضوء نظرية العلامة الطباطبائي القائلة بوضع الألفاظ لأرواح المعاني

زهراء حصاركي^١، محمد حسين ضيائي نيا^٢

خلاصة

سماح الموتى من المسائل الحائزة على اهتمام العديد من المتكلمين الشيعة والسنة، والذين طرحوا بيانات مختلفة للدفاع عنها أو معارضتها. ومن جملة الأدلة التي استند إليها المخالفون، تمسكهم بالآيتين ٨٠ و ٨١ من سورة النمل الداليتين بظاهرها على عدم سماع الموتى. فالميت في هاتين الآيتين مجاز في الكافر يادعان المفسرين الشيعة والسنة؛ مع أنه وبالنظر إلى حكاية الآيات القرآنية عن الواقع، فإنه يوجد ارتباط واقعي وحقيقي بين المجازات المستعملة في هذه الآيات، وبين معانيها الحقيقية؛ وبالتالي، فإن إطلاق الميت على الكافر يحكي عن وجود حقيقة مشتركة بينهما هي التي صححت صدق استعمال كلمة الموت في معنى آخر؛ أي الكفر. وتسعى هذه المقالة إلى عرض تفسير جديد لعدم السماع الوارد في الآيات، وذلك عن طريق تحليل العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للموت، وبلاستعانة بنظرية وضع الألفاظ لأرواح المعاني التي طرحها العلامة الطباطبائي؛ وسيتبين عند تحليل هذه العلاقة أن المراد من الموت هو فقدان الشيء لآثاره وخواصه، حيث يتم قياس هذا الأمر في كل موضوع بالنظر إلى نفس هذا الموضوع. وفيما يرتبط بالآيتين المبحوث عنهما، فإن الإنسان الذي لا يتأثر بالحق، ولا يقبل الهداية (أي الكافر) هو ميت حقيقة.

الكلمات الدلالية: السمع، الموت، الكافر، الحقيقة، المجاز، وضع الألفاظ لأرواح المعاني.

١. طالبة في مرحلة السطح الرابع بجامعة الزهراء عليها السلام في قم، تخصصت الكلام الإسلامي z.hesaraki@chmail.ir

٢. طالب في مرحلة الدكتوراه بجامعة المعارف في قم، تخصصت تدريس القرآن والنصوص الإسلامية mmh.ziaee@yahoo.com

العلاقة القائمة بين «المعلوم بالذات» و«المعلوم بالعرض» من منظور العلامة الطباطبائي

وحيد آرزومندي^١

خلاصة

العلم الحسولي، عملية إدراكية تُساهم في تحقّقها ثلاثة عناصر: «العالم أو المدرك»، «الشيء الخارجي، أو المعلوم بالعرض»، و«الصورة الذهنيّة أو المعلوم بالذات». ويرى العلامة الطباطبائي أنّ العلاقة القائمة بين المعلومين بالذات وبالعرض ليست على نحو حصول صورة شيء ما في الذهن، بل هي عبارة عن حصول صورة مجرّدة مثاليّة لدى الوجود المثالي، للمدرك. وبحسب هذا المبني، يكون العلم بالمعلوم بالذات أو بالصور العلميّة حضورياً ومن دون واسطة؛ وطبقاً لذلك، يرجع العلم الحسولي، أيضاً إلى علم حضوري. وفي الحكمة الصدرائيّة، تتوقّف الماهية في الذهن على نفس خصائص الوجود الخارجي، الذي يتحقّق مفهوماً في الذهن؛ في حين، يرى العلامة الطباطبائي أنّ الماهية الاعتباريّة وغير الأصيلّة قد انشّرت من حدود الوجود، بحيث إنّ هذا الرأي الذي تبناه العلامة بخصوص اعتباريّة الماهية هو بنحو لا يكون معه لهذه الماهية أيّ دور وجوديّ وأنطولوجيّ؛ وبالتالي، ينبغي أن يكون كلّ من المعلوم بالذات وبالعرض من سنخ الوجود. وبحسب تفسير العلامة، توجد ملازمة عقليّة بين الوجود العينيّ والماهية لدى الذهن. ومن هنا، فإنّ المسألة الأساسيّة التي نسعى لدراستها تتمثّل في بيان العلاقة القائمة بين الوجود العينيّ والماهية باعتبارها ظهوراً لهذا الوجود العينيّ لدى الذهن.

الكلمات الدلاليّة: المعلوم بالذات، المعلوم بالعرض، الإدراك الحسّي، الإدراك العقليّ.

The Relationship between "Known by Essence" and "Known by Accident" According to 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī

Vahid Arezoomandi¹

Abstract

Acquired Knowledge is a perceptual process that has three components that provide the ground for materializing knowledge, which are: “the knower or perceiver”, “the external object or known by accident” and “the mental form or known by essence”. According to ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, the relationship between the known by essence and the known by accident is not the formation of the image of a material object in the mind; rather, it is the acquisition of an abstract imaginary form by an imaginary existence of the perceiver. On this basis, knowledge of the known by essence or the cognitive forms is presential knowledge and unmediated, based on which, the acquired knowledge also returns to presential knowledge. In Sadrian philosophy, quiddity or essence in the mind possesses the same characteristics and qualities as external existence, which precisely realizes in the mind in a conceptual form. Whereas ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī considers the mental and unreal quiddity as derived from the limits of existence. ‘Allāmah’s perspective on the unreality of quiddity is such that the quiddity does not play a role in ontology. Therefore, both the known by essence and the known by accident must be from the category of existence. According to ‘Allāmah’s explanation, there is a logical concomitance between objective existence and quiddity in the mind. Thus, the central issue of the present study is the nature of the relationship between objective existence and quiddity, which is the emergence of objective existence in the mind.

Keywords: Known by Essence, Known by Accident, Sense Perception, Intellectual Perception.

1. PhD Student in Islamic Philosophy, Iranian Research Institute of Philosophy.

arezoomandi@irip.ac.ir



Feasibility Study of Hearing of the Dead in Verses 80 and 81 of Surah An-Naml (Based on 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's Theory of Spirit of Meanings)

Zahra Hesaraki¹, Mohammad Hossein Ziyaeinia²

Abstract

The issue of hearing of the dead is one of the important topics that has received considerable attention from both Shiite and Sunni theologians, with various interpretations being presented in support or opposition to it. One of the arguments used by opponents is the adherence to verses 80 and 81 of Surah An-Naml, which apparently indicate the impossibility of hearing of the dead. According to the exegetes, the dead referred to in these verses are metaphor for disbelievers. Considering the truth reflecting nature of the Quranic verses, there is a real and true relationship between the metaphors used in the verses and their true meanings. Therefore, applying the term "dead" to disbelievers signifies a shared reality between the two, leading to the validity of using the term "dead" in a different meaning (i.e., disbeliever). This paper aims to provide a new interpretation of the non-hearing mentioned in the verses by analyzing the relationship between the real and figurative meanings of death and utilizing 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's theory of 'coining words for the spirit of meanings'. Through the analysis of this relationship, it becomes clear that death means the absence of effects and qualities in a thing, which is evaluated in relation to any given subject. In the case of the discussed verses, a human being who is not responsive to truth and guidance (i.e., a disbeliever), is dead in reality.

Keywords: Hearing, Dead, Disbeliever, Truth, Metaphor, Coining Words, Spirit of Meanings.

1. Level Four Student in Islamic Theology, Jami'at al-Zahra, Qom. z.hesaraki@chmail.ir
2. PhD Student in Teacher Education in Quran and Islamic Texts, Islamic Maaref University, Qom. mmh.zaiee@yahoo.com

Stability and Change in Laws: ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Thoughts on its Nature and Mode

Mohammad Yasin Shah Nazari¹

Abstract

Preserving the stability of the grand plan and laws governing human life, while meeting their variable needs, has always been a matter of interest to intellectuals. The complexities of elucidating these two aspects, especially in divine religions, have provided the groundwork for presenting various theories on this matter. One can explore such efforts made to present a comprehensive religious theory in the works and thoughts of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. He believes that divine laws have been formed based on human innate needs and therefore have fixed aspects. On the other hand, they also adapt to the daily needs of man, and in this respect, they consider the transformative aspect of material life. In this paper, through a descriptive-analytical method, while examining ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s perspective on this issue, the foundations and consequences of his thought are reviewed. By inquiring briefly into the rival theories, the similarities and differences between them and ‘Allāmah’s views are highlighted.

Keywords: Law, Stability, Change, Politics, Government, People, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.

1. Level Four Student in Islamic Seminary of Qom.

samenezamen@gmail.com

Principle of Causality: Interpretations, Self-Evidence, and Irrefutability with Emphasis on ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Perspective

Mohammad Hossein Zadeh Yazdi¹

Abstract

Like most Muslim philosophers, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī considers the principle of causality as a necessary proposition and counts it among the primary self-evident propositions, deeming its denial as departing from human nature. He views the principle of causality as irrefutable and distinct from the issue of basis of need. In line with this perspective, the main focus of the current research is to present and examine the most significant epistemological discussions around the principle of causality, with an emphasis on ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s viewpoint. The key epistemological issues related to this principle are crystallized in its epistemological characteristics. Therefore, after reviewing various interpretations of the principle of causality in the introduction, we examine its epistemological characteristics (such as necessity, primary self-evidence, irrefutability, and analytical or compound nature) and elucidate its reasoning. The accomplishment of this study lies in the impossibility of establishing a real proof to demonstrate the principle of causality. Any argument put forth for its establishment, even if based on probabilities, is just to bring it to awareness or dialectical. This is because the validity of any argument, whether for or against, is based on accepting this principle, and without it, no argument can be established.

Keywords: Primary Self-evident Proposition, Irrefutability, Principle of Contradiction, Analytical, Principle of Causality, Theoretical, Basis of Need of Cause.

1. Professor and Faculty Member of Imam Khomeini Institute for Education and Research.

mohammad_h@qabas.net

A Study of the Model of Subjective Perceptions in 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's Works and the Non-Certain Sciences in Fārābī's Works

Hesamoddin Sharifi¹

Abstract

One of the issues surrounding subjective considerations (i'tibāriyyāt) is its background among the philosophers. In order to closely examine this issue, firstly, the characteristics of subjective perceptions according to 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī are extracted in this paper and in the next step, they are searched for in the works of Fārābī. According to 'Allāmah, these characteristics are as follows:

- They are constructed based on human social needs.
- They do not aim to discover or correspond to an objective reality.
- They are formed from common beliefs (mashhūrāt) and imaginations.
- They do not lead to human perfection.
- Their benefit lies solely in motivating humans to perform actions.
- These concepts have a real origin and take shape by making a real concept to represent another thing.
- The faculty that forms these concepts and their related propositions is practical reason and the perceptual faculties that are under its command, namely estimation and imagination, etc.

By searching through Fārābī's works, these characteristics can be found in non-certain propositions including "dialectical (that employs common beliefs), rhetorical (that employs accepted propositions), and poetic (that employs imaginations)". 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī examines all these propositions under one single topic of subjective considerations (i'tibāriyyāt) and explains their formation, epistemic value, and functions in detail and with greater precision. The discussion of subjective considerations can draw the attention of scholars to the role of these perceptions in contemporary humanities and their distinction from real practical sciences.

Keywords: Subjective Sciences, Real Sciences, Demonstrative Sciences, Non-Demonstrative Sciences, Common Beliefs, Imaginations.

1. PhD in Islamic Philosophy, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.

hesharifi@yahoo.com

‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Perspective on the Primacy of Existence and its Compatibility with the Theory of Substantial Motion

Mohammad Jafar Jamebozorgi¹

Abstract

The primacy of existence (aṣālat al-wujūd) serves as the basic and fundamental pillar of transcendent philosophy, and all the ingenuity of Mullā Ṣadrā is a direct result of it. Various interpretations of Mullā Ṣadrā about the posteriority and unreality of quiddity (māhiyyah) have led to the formation of a range of interpretations by the proponents of transcendent philosophy. This article examines the correct interpretation of the role and position of quiddity in four stages. At the first stage, the locus of conflict between the primacy of existence and the primacy of quiddity is elucidated. At the second stage, by accepting the primacy of existence, various interpretations of the position of quiddity are examined. The third stage addresses the impact of different interpretations of the primacy of existence on the theory of substantial motion. The fourth stage demonstrates which interpretation the theory of substantial motion fundamentally supports and endorses. The findings of the article, based on a descriptive-analytical approach, indicate that in the issue of the primacy of existence, considering quiddity as a mental concept (i’tibārī) is akin to a mirage, as interpreted by ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. It appears that the theory of substantial motion, while confirming this interpretation, has a greater compatibility with it. Some researchers have suggested that accepting ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s interpretation somehow negates nativism and leads to falling into idealism or perhaps nominalism. However, it must be noted that: Firstly, in this interpretation, the external existence of physical universal is not only not negated, but it also has a greater compatibility with the foundations of the primacy of existence. Secondly, the interaction of the mind with objective reality demonstrates that quiddity is not solely a construct of the mind, but due to existence of a real source of abstraction, it signifies the external reality.

Keywords: Primacy of Existence, Substantial Motion, Ṭabāṭabā’ī, Quiddity, Mullā Ṣadrā.

1. Assistant Professor and Faculty Member of Iranian Research Institute of Philosophy.

mj.jamebozorgi@gmail.com

An Examination of the Mutual Functions of the Natural (Fiṭrī) Religion and Revealed Religion from the Perspective of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī

Javad Goli¹

Abstract

One of the significant issues in the field of religious studies is the question of the origin of religion. Some consider the origin of religion to be the legislative will of God, while others regard it to be human involvements (such as ignorance). ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī is one of the prominent religious scholars who extensively addressed the issue of the origin of religion in his works. He argues that religion has a divinely revealed and innate origin, and each of these two origins has mutual functions that collectively lead to humanity's perpetual need for religion to attain felicity. The main issue of this research is to examine the aforementioned functions from the perspective of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, for which it focuses on his works through a descriptive - analytical method. From his viewpoint, religion is divided into natural (fiṭrī) religion and revealed religion. Natural religion consists of beliefs and laws guided by the natural disposition (fiṭrah). Natural religion and revealed religion have mutual functions, whereby natural religion serves as the basis for the teachings of revealed religion, guiding man towards the revealed religion and ensuring the perpetuity and universality of its teachings. Revealed religion, in turn, plays a significant role in identifying, elaborating, moderating, affirming, and reviving the teachings of natural religion.

Keywords: Natural Disposition, Religion, Natural Religion, Revealed Religion, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.

1. Assistant Professor and Faculty Member of Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Institute for Education and Research. rzgoli639@gmail.com

‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī and Language-Based Arguments

Seyed Ahmad Hosseini Sangchal¹

Abstract

"Language-based argument" is an argument from the structure of language to understand the structure of the world. Although this mode of argumentation has been represented in the context of analytical philosophy, examples of such arguments can be found in the tradition of Islamic philosophy. The influence of the issue of simplicity or complexity of the derivative (*mushtaq*) on the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*) is one example of these arguments. In this article, a general account of this influence is provided and examine ‘Allāmah's approach towards this argument. It will become clear that ‘Allāmah does not agree with such arguments in the philosophical tradition. ‘Allāmah's argument for the copulative existence apparently falls within the category of language-based arguments, and if so, a kind of inconsistency can be seen in ‘Allāmah's encounter with this model of argumentation. By presenting two alternative arguments for the externality of the copulative existence and critiquing the interpretation of the commentators of ‘Allāmah's argument, we will exclude this argument from the language-based arguments.

Keywords: Language-Based Arguments, Copulative Existence, Confusing Reality with Subjectivity, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.

1. PhD in Philosophy and Islamic Theology, with a Specialization in Transcendent Philosophy. Tarbiat Modares University. hosseini.sangchal@irip.ac.ir

The Physical Causal Closure and its Relationship with the Causality of the Natural Agents from the Perspective of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī

Mohammad Sarbakhshi¹

Abstract

The existence of nature and the occurrence of causality in its elements are accepted facts in various branches of knowledge. Except for a few skeptics or idealists, no one denies it, but the independence of nature from the non-physical elements and the exclusivity of causality within its constituents have their proponents. One corresponding claim is the physical causal closure. This principle asserts that physical phenomena arise from physical causes and the non-physical element either does not exist, or if it does, it does not intervene or have an explanatory role. Therefore, there is no need to consider the role of non-physical factors in explaining physical events. Muslim philosophers also believe that physical events are caused by the specific nature of objects, and nature itself is the "direct agent." Such a view is susceptible to being assumed same as the principle of physical causal closure. Philosophical investigations show that this perspective is not the same as the principle of causal closure because philosophers reject the exclusivity of causality in physical causes by accepting non-physical causes, soul and their involvement in physical events. Therefore, the confinement of the investigation methodology of nature to sense and experience is denied. ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī also holds this view. Therefore, he cannot be considered in agreement with proponents of the causal closure. This matter is examined through analytical and rational methods by referring to existing texts on these perspectives.

Keywords: Causality, Physics, Causal Closure, Naturalism, Empirical Method, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.

1. Assistant Professor and Faculty Member of Imam Khomeini Institute for Education and Research.
msarbakshi@gmail.com

Critique and Examination of the Exclusiveness of Absolute a Posteriori Proof from General Concomitants in Philosophy According to ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī

Askari Solymani Amiri¹

Abstract

The issues in first philosophy are established by proof (*burhān*), which is either a priori or a posteriori. Each of these two is further divided into categories. According to ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, reasoning or *dalīl* (i.e. proceeding from effect to cause) or any argument that requires proceeding from effect to cause, inherently lack certainty. Therefore, the philosophical problems cannot be established through them, and essentially these arguments have no place in philosophy. According to him, although a priori proof brings about certainty, it has no place in philosophy; since introducing it in philosophy is tantamount to the contingency of the existent from the perspective of existence. ‘Allāmah’s claim has been critiqued by scholars such as ‘Allāmah Miṣbāḥ, ‘Allāmah Jawādī Āmulī and Āyatullāh Fayyāḏī. This discourse, by using proof as a methodology, shows that none of the raised criticisms dismiss ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s claim because we will show by proof that:

-The proof is either “a priori”, but establishing the judgment is not among the essential accidents of existent from the perspective of existence. Hence, it is not a philosophical issue .

- Or it is not “a priori”, and the judgment of essential accidents of existent is from the perspective of existence. The middle and the major terms are from the general concomitants, and the issue belongs to first philosophy.

Keywords: First Philosophy, a Priori Proof, a Posteriori Proof, General Concomitants, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī.

1. Professor and Faculty Member of Imam Khomeini Institute for Education and Research.

solymaniaskari@mihanmail.ir

Comparative Mysticism from the Perspective of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī

Alireza Kermani¹

Abstract

‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī is a thinker who has shown great interest in comparative studies of mysticism. The foundation of ‘Allāmah's studies in this field is the existence of the innate monotheistic religion as the root of all religions, and the existence of an innate inclination and insight as the principle of all mysticisms. He considers self-knowledge (ma’rifat al-nafs) in the realm of spiritual journey (sulūk) as a common spiritual method among all Muslim and non-Muslim mystics, tracing its roots in human nature (fiṭrah). ‘Allāmah believes that due to the egoistic desires or the neglect of the seeker from some monotheistic foundations, the method of self-knowledge has deviated from its main path in some mystical schools. Instead of being a path for the seeker (sālik) to attain knowledge (ma’rifah) of God, it has been perceived independently, causing the seeker to deviate from reaching the goal of knowing the Lord. In the realm of knowledge (ma’rifah), ‘Allāmah sees the ultimate goal of mysticism as proximity of the ultimate truth and attainment of existential self-subsisting monotheism. He argues that manifestations of this monotheism can be observed in the sacred texts of other religions as well, although here too in some schools, deviations have occurred in this monotheistic perception due to the general incomprehensibility of some teachings, neglecting reason, and substitution of the tradition of servitude. The result of which is that throughout history, polytheistic understandings of these sacred texts are presented. ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, in his comparative studies in the field of mysticism strives to transcend the superficial and secondary cultural and social levels, and attempts to reach the depth of the mystical truth arising from the innate inclination and insight, which is consistent with the innate monotheistic religion. Alongside, he also pays attention to deviations and damages of mysticism in the realm of knowledge and practice..

Keywords: Mysticism, Comparative Mysticism, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, Mystical Monotheism, Self-Knowledge.

1. Associate Professor and Faculty Member of Department of Mysticism, Imam Khomeini Institute for Education and Research. kermania59@yahoo.com

Table of Content

Comparative Mysticism from the Perspective of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī / Alireza Kermani	246
Critique and Examination of the Exclusiveness of Absolute a Posteriori Proof from General Concomitants in Philosophy According to ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī/ Askari Solymani Amiri	245
The Physical Causal Closure and its Relationship with the Causality of the Natural Agents from the Perspective of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī / Mohammad Sarbakhshi ...	244
‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī and Language-Based Arguments / Seyed Ahmad Hosseini Sangchal	243
An Examination of the Mutual Functions of the Natural (Fiṭrī) Religion and Revealed Religion from the Perspective of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī / Javad Golī	242
‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Perspective on the Primacy of Existence and its Compatibility with the Theory of Substantial Motion / Mohammad Jafar Jamebozorgi	241
A Study of the Assumptions of Epistemic Perceptions in ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Works and the Non-Empirical Sciences in Fārābī’s Works / Hesamoddin Sharifi ..	240
Principle of Causality: Interpretations, Self-Evidence, and Irrefutability with Emphasis on ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Perspective / Mohammad Hossein Zadeh Yazdi	239
Stability and Change in Laws: ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Thoughts on its Nature and Mode / Mohammad Yasin Shah Nazari	238
Feasibility Study of Hearing of the Dead in Verses 80 and 81 of Surah An-Naml (Based on ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī’s Theory of Spirit of Meanings) / Zahra Hesaraki & Mohammad Hossein Ziyaeinia	237
The Relationship between "Known by Essence" and "Known by Accident" According to ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī / Vahid Arezoomandi	236

In The Name of Allah
A Scientific – Research Quarterly Journal
Hikmat-e-Islami

Vol. 10 , No. 4 , Winter 2024

ISSN: 2423_5105



Proprietor:

The High Association of Islamic
Philosophy

Manager:

Ayatollah Ghulam Reza Fayyazi

Editor in Chief:

Dr. Ali Abbasi

Editorial- Board Director:

Dr. Muhammad Rezapour

Executive secretary:

Muhammad Bagher Khorasani

Executive affairs:

Seyed Reza Shahcheraghi

English Translator:

Seyed Mohammad Hamzeh Naqavi

Arabic Translator:

Nophel Ben Zakaria

Editor:

Soleiman Mahmudi Moqadam

Typesetting:

Hassan Mohseni

Publication and distribution:

Abass Parimi

Print:

Zolal-e-Kowsar Printing and
Publishing Center

Editorial Board (Sort by name):

Ali Abbasi (Assistant Professor)

Masud Azarbaejani (Professor)

Ezz- o-din Rezanejad (Professor)

Hassan Ramezani (Assistant Professor)

YarAli Kord Firozjaie (Associate Professor)

Muhammad Fanaei Eshkevari (Professor)

Mojtaba Mesbah (Associate Professor)

Hassan Moallemi (Professor)

According to certificate number 12474 issued on
01/24/2016 by the Council of Authority and Scholary
Ranks of Higher Council of Islamic Seminaries (Hawzas),
Quarterly Journal of Hikmat-e-Islami has a Scientific -
Research degree.

Indexed in:

ISC, Magiran , Noormags

Address: No. 5, First Side Street of the left, Alley 10, 19th of
Dey Street, Qom

Po Box: 3718-4454

Tel: +9825-37757610-(125)

Fax: +9825-37721004

SMS: 500019900091393

E-mail: fhi@hekmateislami.com

Web Site: www.fhi.hekmateislami.com

Price: 1000000 Rials