

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال نهم، شماره ۲۹ / زمستان ۱۳۹۰

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی
دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر رضا اکبری، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر مهدی حسن زاده، دکتر عین الله خادمی، دکتر مریم سالم، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر محمدعلی شیخ، دکتر ناصر گدشته، دکتر حسین مقیسه

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۳۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.ISC.gov.ir

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com

بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com

پایگاه مجلات تخصصی نور

www.srlst.com

ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۰

شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستنفلد، فردیناند و ماهلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست القبايي منابع (فارسي و غيرفارسي جدا):

- كتاب:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، عنوان كتاب، شماره جلد، مترجم يا مصحح و غيره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه يا دايرةالمعارف :

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه يا دايرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره يا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگي، نام (نويسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازماني كه سند در آن جا نگهداري مي شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالي بازپس فرستاده نمي شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک

نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	۲۴۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	۶۰۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	۶۰۰۰۰ ریال
تک شماره	۲۰۰۰۰ ریال

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ۱۰ رقمی:

نشانی کامل پستی:

.....

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید تمديد اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۸	سیر تطور مفهومی معرفتی تشکیک، دکتر منیرالسادات پورطولمی - فاطمه باقرپور	
۲۴	قوة واهمه و نسبت آن با سایر قوای نفس با تأکید بر آراء ابن سینا دکتر نصرالله شاملی - وحیده حداد	
۴۷	ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی در کاربرد اخلاقی عقل دکتر امیر دیوانی - رحیم دهقان سیمکانی	
۶۷	اراده الهی و نسبت آن با اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی ره دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی - سیدصفی اله موسوی خو	
۸۸	تبیین فلسفی معجزه و کرامت از دیدگاه سهروردی، دکتر یحیی بوذری نژاد	
۱۱۴	تبیین فلسفی «وحی» از دیدگاه ابونصر فارابی دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی - نجمه السادات رادفر	
۱۳۶	مدخلی بر تعدد رهیافت های جیمز به مسئله تجربه دینی دکتر مجتبی زروانی - دکتر قربان علمی - اکرم مشهدی	
	<i>The Conceptual and Epistemological Evolutionary Process of Gradation (tashkik), Monirossadat Pourtolami, PhD - Fatimah Baqherpour</i>	154
	<i>Fancy Potential and Its Relation with Other Soul Potentials with an Emphasis on Avicenna's Views, Nasrolah Shameli, PhD- Vahideh Haddad</i>	155
	<i>Mulla Sadra's and Abdol-Jabbar Motazelite's views on the Function of Intellectual Ethics, Amir Divani, PhD- Rahim Dehghan Simkani</i>	156
	<i>Divine Will and Its Relation with Human Will from Imam Khomeini's Perspective, Seyed Mohammad Esmail Sayedhashemy, PhD- Seyed Safiallah Mosavikhoo.</i>	157
	<i>Philosophical Explanation of Miracle and Kiramah from Sohrevardi's Viewpoint, Yahya Bouzarinejad, PhD</i>	159
	<i>Philosophical Explanation of Revelation from Abu Nasr Farabi's Perspective Gholamhossein Ebrahimi Daynani, PhD- Najmaehsadat Radfar</i>	160
	<i>An Introduction to the Multiplicity of William James' Approaches toward Religious Experience, Mojtaba Zarvani, PhD -Ghorban Elmi, PhD - Akram Mashadi</i>	161

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

سیر تطور مفهومی معرفتی تشکیک

دکتر منیرالسادات پورطولمی*
فاطمه باقرپور**

چکیده

تغییر و تحول یک اصطلاح علمی و تخصصی در سیر تاریخ تفکر و اندیشه حائز اهمیت خاصی است که مفهوم مهم و بنیادی تشکیک نیز از آن مصون نبوده است. این واژه نخستین بار در منطق در باره الفاظ و سپس مفاهیم، مطرح شده و در فلسفه راه یافته و در آنجا نیز موضوع مباحثات و مناظرات بسیاری قرار گرفته است. مقاله حاضر پس از طرح معانی متفاوت و کاربردهای مختلف این واژه در عرصه تحول و تطور به موارد اختلاف آن در فلسفه و منطق و سپس فلسفه و عرفان پرداخته است و در نهایت نتیجه می‌گیرد که اصطلاح تشکیک در فلسفه و منطق مشترک لفظی است؛ لذا اختلاف در آنجا معنایی است، اما کاربرد این واژه در عرفان و فلسفه به یک معنا و با تفاوت در مصداق آن معنا به دلیل اختلافات مبنایی بوده است و نشان می‌دهد چگونه عدم توجه به این موارد اختلافی ابهامات و مناظرات فلسفی در باره مسئله تشکیک را به دنبال داشته است. واژگان کلیدی: تشکیک، وحدت وجود، اصالت وجود، تجلی و ظهور.

مقدمه

مفهوم تشکیک یکی از مفاهیم بنیادی در حکمت متعالیه است. صدرالمألهین شیرازی

hcoral22@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج
** کارشناس ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

تاریخ دریافت: ۹۰/۷/۶ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۱/۱۰

به عنوان فیلسوفی نوآور و تأثیرگذار در فلسفه اسلامی با طرح نظریه وحدت تشکیکی وجود نظام فلسفی جدیدی را به تصویر کشاند که بر مبنای آن مسئله وحدت وجود در کنار کثرت موجودات تبیین منطقی یافت و بسیاری از تعارضات و مناقشات فلسفی با تکیه بر این نظریه حل گردید. هر چند اصطلاح تشکیک بیشترین نقش خود را در نظریه وحدت تشکیکی وجود صدرایی می‌نمایاند، اما این اصطلاح نیز مانند بسیاری از اصطلاحات تخصصی فلسفی در عرصه تحول و تطور، سرگذشت تاریخی قابل توجهی داشته است. آشنایی با مسیر تحول و تطور مفهومی یک اصطلاح در هر علمی، می‌تواند در کسب بصیرت و معرفت نسبت به مفاهیم بنیادی آن علم نقش مهمی داشته باشد. هر اصطلاح تخصصی می‌تواند در بستری که مطرح می‌شود معنای خاصی پیدا کند و ویژگی‌های متفاوتی داشته باشد. بسیاری از اختلافات فکری، کج فهمی‌ها و داوری‌های غلط از عدم آگاهی دقیق از معانی گوناگون یک واژه در دوره‌های مختلف تاریخ تفکر در آن علم ناشی شده است. تشکیک اصطلاح مهمی است که در باره وجود به عنوان موضوع اصلی فلسفه اطلاق شده است. اینکه این اطلاق در باره مفهوم وجود است یا حقیقت وجود مهم‌ترین تفکیکی است که معمولاً به آن توجه نمی‌شود.

همچنین باید توجه داشت که هر چند نوآوری در باره نظریه وحدت تشکیکی وجود به صدرالمتألهین اختصاص دارد، اما مروری در تاریخ تفکر فلسفی نشان می‌دهد که وی واضع این اصطلاح در فلسفه اسلامی نبوده است و حتی خارج کردن اصطلاح تشکیک از حوزه مفاهیم و مباحث منطقی و به کاربردن آن در باره حقایق خارجی و طرح در مباحث فلسفی نیز به او منتسب نمی‌باشد.

اصطلاح تشکیک نخستین بار در باره الفاظ و مفاهیم و در منطوق مطرح شده و سپس به فلسفه راه یافته است. شیخ شهاب الدین سهروردی سال‌ها پیش از صدرالمتألهین شیرازی بر مسئله تشکیک تأکید داشته و آن را از مسائل مهم و اساسی فلسفه به شمار آورده است. تشکیک در آثار سهروردی بر اساس اصول فلسفی‌ای او بنا نهاده بود مطرح شده است. در هر حال آنچه امروز در حکمت متعالیه، در حل بسیاری از مسائل فلسفی تأثیر به‌سزایی داشته بر مطالعات و تحقیقات متفکرانی در گذشته استوار است که مقاله حاضر به طرح و ارائه آن می‌پردازد و سپس به مشخص نمودن مواردی می‌پردازد که عدم لحاظ تفاوت معانی این اصطلاح در دوره‌های مختلف به برخی تعارضات فکری منجر شده است.

اصطلاح تشکیک در منطق

مباحث اولیه مربوط به تشکیک را باید در مبحث الفاظ در منطق جستجو کرد. ارسطو در آثار منطقی خود پس از ذکر اقسام الفاظ، میان الفاظی که فقط یک معنا دارند و الفاظی که چند معنا دارند تفاوت قائل شده است، اما به نوعی از لفظ اشاره می‌کند که نه جزء الفاظ مشترک است و نه جزء الفاظ متواطی. اسکندر افریدوسی در شرح خود در باره آنچه ارسطو به چند معنی می‌خواند از اصطلاح مشترک و مبهم استفاده می‌کند. همین الفاظ در آثار فلاسفه بعدی و همچنین در متون فلسفی عربی به «مشکک» یا «مشککه» نامیده می‌شوند (ولفسون و اوسترین، ص ۴۶۷). از نظر ارسطو دسته‌ای از الفاظ و اسامی چند معنا دارند. وی این اسامی را تحت عنوان «اسم مشترک» از سایر اسامی متمایز می‌کند (ارسطو، ص ۴۹۱). همچنین در تقسیم بندی دیگر اسامی مشترک را دو قسم می‌داند: الف. آنچه به اتفاق (اشتراک) اسم به گونه‌های متعدد گفته می‌شود؛ ب. آنچه به جهت‌های دیگری نیز به گونه‌های متعدد گفته می‌شود (همان، ص ۴۹۱). قسم نخست را که تنها گویای اشتراک در لفظ می‌باشد، ابن سینا تحت عنوان «اشتراک بحت» یاد می‌کند و قسم دوم را با عنوان «بالتشکیک» معرفی می‌کند (ابن سینا، الشفا «المنطق»، ص ۱۱۶).

فارابی نیز اصطلاح تشکیک را در باره الفاظ به کار برده است و می‌گوید:

اسماء لامور قصد بالتسمیه معان معلومه و المسمیات تقدم و تأخر (فارابی، المسائل المتفرقه، ص ۷)

اسم‌هایی است برای اموری که در نامگذاری معانی معینی دارند و مسمای آنها تقدم و تأخر دارند.

فارابی در تعریف تشکیک به دو ویژگی تعدد معانی و تأخر توجه داشته است. وی در کتاب الامکنه و المغالطه نیز استفاده از «اسم مشترک» و «اسم مشکک» را به عنوان نوع اول و دوم مغالطات لفظی به شمار می‌آورد (همو، الامکنه و المغالطه، ج ۲، ص ۱۳).

تقدم و تأخر یا شدت و ضعفی که از معنای الفاظ مشکک ادراک می‌شود می‌تواند منشا خطای اندیشه در بسیاری از استدلال‌های منطقی باشد.

فارابی در تقسیم بندی سه گانه خود از الفاظ برای الفاظ مشکک دو قسم قائل گشته: الف. لفظ مشترک (متفق)؛ ب. لفظ متواطی (همو، المسائل المتفرقه، ص ۱۲).

پس از تقسیم بندی مذکور که فارابی در باره الفاظ انجام داد، الفاظ مشکک جایگاه خود را در آثار فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا و کتب منطقی پس از او یافتند (طوسی، ص ۲۷). این الفاظ حالتی میانه برای الفاظ مشترک و متواطی به شمار می‌آیند که مبنای شک و تردید و در نهایت دلیل نامگذاری آنها به «مشکک» می‌گردد (شیرازی، شرح حکمة‌الاشراق، ص ۴۹).

تعریفی که فارابی و به پیروی از وی ابن‌سینا از الفاظ مشکک ارائه می‌دهند دارای سه ویژگی است: ۱. چند معنایی بودن؛ ۲. وحدت معنایی داشتن؛ ۳. تقدم و تأخر که ویژگی اول آنها را از اسامی غیر مشترک متمایز می‌کند و ویژگی دوم آنها را از اسامی مشترک محض (مشترک لفظی) جدا می‌کند و ویژگی سوم آنها را از اسامی متواطی جدا می‌سازد. در واقع این ویژگی سوم (تقدم و تأخر به عنوان ویژگی اصلی الفاظ مشکک در منطق مطرح شده است (طوسی، الجوهر النضید، ص ۲۷؛ فارابی، المسائل المتفرقه، ص ۷؛ ابن‌سینا، الشفا، ص ۹۶).

ابن‌سینا در کتاب عیون الحکم و با تقسیم‌بندی که در باره الفاظ انجام می‌دهد الفاظ مشکک را به عنوان قسمی دیگر در کنار متواطی و مشکک معرفی می‌کند. آنگاه مشکک با این تقسیم‌بندی جایگاه خود را در مباحث الفاظ پیدا می‌کند (ابن‌سینا، عیون الحکمه، ص ۳).

اصطلاح تشکیک در منطق نیز دستخوش تحول و تطور بوده است به این ترتیب که مشکک در ابتدا به عنوان وصف الفاظی که از قسم الفاظ مشترک لفظی بودند به کار رفته است. اما از آنجایی که الفاظ وسیله انتقال معانی و مفاهیم ذهنی هستند و مفاهیم ذهنی در منطق به دو دسته کلی و جزئی تقسیم می‌شوند اصطلاح مشکک نیز در تقسیم بندی بعدی در انواع مفاهیم، آنهم مفاهیم کلی جای گرفت (شیرازی، التنقیح فی المنطق، ص ۸) و به عنوان وصف آن دسته از مفاهیم کلی که با تفاوت بر مصادیق آن صدق می‌کنند مطرح گردید و متقابلاً مفاهیم کلی‌ای که به‌طور یکسان بر مصادیق‌هایشان صدق می‌کنند کلی متواطی نامیده شد.

کلی مشکک یعنی کلی‌ای که صدقش بر افراد یکسان نباشد، بلکه به‌طور متفاوت بر افراد صدق کند. به عبارت دیگر، مفهوم کلی بر افراد به یک معنا ولی نه به نحو یکسان دلالت می‌-

کند و صدق آن کلی بر بعضی از افرادش اولی و اقدم و اشد است از صدق همان مفهوم بر افراد دیگر مانند مفهوم نور که می‌تواند بر مصداق‌های متعددی مانند نور خورشید، نور ماه، نور آتش، نور شمع و ... به یک معنا، اما با شدت و ضعف دلالت کند، زیرا نور خورشید که مصداق مفهوم نور است با نور ماه یا شمع و ... که آنها نیز مصداق مفهوم نور هستند، یکسان نیست. شیخ اشراق از تعبیر عام متساوق و عام متفاوت به جای کلی متواطی و کلی مشکک استفاده می‌کند و همان تقسیم بندی را در باره انواع مفاهیم بیان می‌دارد (سهروردی، ص ۱۷؛ طوسی، الجوهر النضید، ص ۲۷ و ۲۸).

حکما اختلاف صدق مفهوم کلی بر افراد را در امور زیر دانسته‌اند:

۱. تقدم و تأخر (اولیت): یعنی صدق کلی بر برخی افراد از صدق آن بر برخی افراد دیگر متقدم باشد

۲. اولویت: یعنی صدق کلی بر برخی از افرادش شایسته‌تر از صدق آن بر برخی دیگر باشد.

۳. زیادت و نقصان: این نوع تشکیک در مقادیر و کمیات مطرح است.

۴. شدت و ضعف: این نوع تشکیک در کیفیات مطرح است.

البته باید توجه داشت زیادت و نقصان و شدت و ضعف وصف مفهوم بما هم مفهوم نمی‌باشد، بلکه تفاوتی که در مفاهیم مشکک یافت می‌شود، مربوط به مصادیق آنهاست، زیرا در مفاهیم زیادت و نقص راه نمی‌یابد همچنانکه حکیم سبزواری در یکسان بودن همه مفاهیم و نفی تشکیک از ذات آنها می‌گوید:

کل المفاهیم علی السواء فی نفی تشکیک علی الانحاء (سبزواری، ص ۷)

ترجمه: همه مفاهیم در نفی تشکیک از آنها یکسان هستند؛ و این قاعده در مورد مفهوم وجود نیز صادق است و هر گاه تفاوتی باشد به مصادیق بازگشت می‌نماید.

طرح اصطلاح تشکیک در فلسفه

همان‌طور که بیان داشتیم قبل از اینکه در فلسفه زمینه بحث از تشکیک پیدا شود، اصطلاح تشکیک در منطق مطرح بوده، اما ویژگی تشکیک فلسفی آن است که تشکیک در فلسفه وصف واقعیت خارجی است، در حالی که در منطق وصف لفظ و سپس مفهوم بوده است.

بسیاری از اندیشمندان طرح مسئله تشکیک وجود در فلسفه را برای اولین بار به فهلویون (حکمای پارس) نسبت داده‌اند (همان، ص ۵). مقصود از تشکیک وجود همان مراتب شدت و ضعف وجود است به طریقی که حد ذاتی هر مرتبه آن را از مرتبه دیگر متمایز می‌سازد، بدون اینکه حقیقت آن دو متغایر باشند؛ پس مقصود از وحدت تشکیکی وجود این است که وجود حقیقتی است واحد لیکن دارای مراتب شدت و ضعف بدین نحو که از واجب الوجود تاهیولی یک وجود بیش نیست که در عین حال به دلیل شدت و ضعف به مراتب مشخص منقسم گردیده است (شیرازی، رساله سه اصل ملاصدرا، ص ۲۶، ۲۵).

اما می‌توان گفت که تشکیک به کمال و نقص را برای اولین بار شیخ شهاب الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق مطرح کرد. با توجه به اینکه محور و موضوع هستی شناسی شیخ اشراق «نور» است، از این جهت برای اولین بار تشکیک را در «نور» مطرح کرد که اصلی‌ترین ویژگی آن، این است که همه مراتب نور دارای حقیقت واحدی است که هیچ اختلافی از جهت نوریت در آن وجود ندارد لیکن تنها در شدت و ضعف (کمال و نقص) نورانیت و ظهور با یکدیگر اختلاف دارند (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۱۹، ۱۰، ۱۱).

با بررسی مسئله تشکیک در آثار سهروردی درمی‌یابیم که این مسئله از دو جهت در فلسفه وی مطرح بوده و قابل بررسی است: نخست اینکه وی در برخی از آثار خود وجود را بر واجب و ماسوای او بنا بر اصل تشکیک حمل می‌کند، آنجا که می‌گوید:

الوجود يقع بالتشکیک علی الواجب اولی و اول ثم علی الجواهر ثم علی القارالذات (همان، ج ۱، ص ۱۷).

وجود به تشکیک بر واجب الوجود با اولویت و نخست واقع می‌شود سپس بر جواهر و سپس بر قارالذات.

و در همین رابطه در جای دیگر می‌گوید:

الموجود، فانه علی الباری اول و اولی منه علی الجوهر ثم بالجواهر اولی منه علی العرض (همان، ج ۴، ص ۱۴۶).

ترجمه: موجود بودن از برای باری تعالی اول و شایسته‌تر است تا برای جوهر و برای جوهر شایسته‌تر است نسبت به عرض.

همان گونه که در عبارات فوق مشاهده می‌شود سهروردی با کمال صراحت به وقوع تشکیک در وجود اعتراف کرده است. او اطلاق آن را بر واجب الوجود اولی و اول به‌شمار می‌آورد؛ این فیلسوف در جای دیگر در کتاب *التلویحات* ضمن نفی ماهیت از وجود خداوند، به مسئله تشکیک در وجود اشاره کرده است و تفاوت وجود خداوند را با سایر موجودات به کمال و نقص دانسته و به این ترتیب به وقوع تشکیک در وجود اعتراف کرده است (همو، *التلویحات*، ص ۱۷).

با تأمل در عبارات سهروردی می‌توان دریافت که وی از صورتبندی منطقی تشکیک فراتر رفته و به خاستگاه فلسفی آن توجه داشته و درصدد بوده تا صورت متافیزیکی این مسئله را بیان کند و برای این کار وی از تقسیم وجود به واجب و ممکن آغاز می‌کند (همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ص ۳۱).

جهت دیگر طرح نوع چهارم تمایز است؛ تا پیش از سهروردی در نظر بسیاری از حکما تمایز و تفاوت میان دو ماهیت از سه طریق امکان پذیر بود:

تمایز به تمام ذات، تمایز به بعضی از اجزای ذات و تمایز به اموری که خارج از ذات به‌شمار می‌آیند. اما سهروردی قسم دیگری بر این اقسام سه گانه تمایز افزود و آن را تمایز به کمال و نقص یا شدت و ضعف نام نهاد؛ وی این نوع اختلاف را در مورد مراتب «نور» بیان می‌کند و در این باره می‌گوید:

النور كله في نفسه لا يختلف حقيقة الا بالكمال والنقصان (همان، ج ۲، ص ۱۱۹).

وی نور را حقیقتی واحد می‌داند که مراتب آن تنها به کمال و نقص از هم متمایز می‌گردند و این نوع تمایز را به عنوان تمایز نوع چهارم معرفی می‌نماید:

الرابع من الوجوه التي تميز المشتركة الاتمية والانقصية (همان، ج ۱، ص ۳۳۴).

پس از طرح نوع چهارم تمایز وی تفاوت و تمایز بین موجودات را در قالب همین امتیاز نوع چهارم قرار می‌دهد. سهروردی بر اساس فلسفه اشراقی خویش حقایق وجودی را انوار می‌داند. آنچه را که وی به عنوان ضابطه نور معرفی می‌کند (ظاهر لِنفسه و مظهر لغیره) با ضابطه وجود و هستی منطبق است، لذا می‌توان گفت این فیلسوف هستی را حقیقت نور دانسته و احکام حقیقت نور را در هستی جاری می‌داند و بیان می‌دارد تفاوت به کمال و نقص یا شدت و ضعف در همه مراتب نور مطرح است.

سهروردی حقایق بسیط را نیز مشمول تشکیک کرده است و در نظر وی یک حقیقت بسیط (مانند عالم انوار، یا اعراض بسیط از قبیل سیاهی) در مرتبه‌ای کامل و در مرتبه دیگر ناقص است و تفاوت میان دو مرتبه، تنها به کمال و نقص بوده و هیچگونه امتیاز دیگری در میان آنها ملاحظه نمی‌شود (شایان ذکر است که تفاوت میان کامل و ناقص در یک شیء از نوع تفاوت در مفاهیم به شمار نمی‌آید، زیرا مفهوم، حتی مفهوم نور یا وجود، از آن جهت که مفهومیست، قابل تشکیک نمی‌باشند، بلکه تشکیک در مفهوم از جهت نحوه صدق آن بر افرادش است که همان‌طور که بیان داشتیم به مباحث منطقی مربوط است).

به هر جهت، تمایز مذکور توسط سهروردی مطرح شده و اساس تشکیک واقع می‌شود و مراتب تشکیکی نور با آن تبیین می‌گردد (همان، ج ۴، ص ۲۱۵). ملاصدرا نیز بر این نوع از تمایز صحنه می‌گذارد اما آن را تنها در سنخ وجود منحصر می‌داند.

مناظرات فیلسوفان در مسئله تشکیک

یکی از مسائلی که فیلسوفان مسلمان در باره آن به بحث و مناظره نشسته‌اند مسئله تشکیک است. بنا بر نظر ابن سینا تشکیک تنها در امور غیر ذاتی واقع می‌شود. یعنی در جنس و نوع و فصل تشکیک مطرح نیست بلکه در کلی‌های عرضی می‌توان از تشکیک سخن گفت مثلاً حیوان جنس انسان است و ناطق فصل است و انسان نوع است و تشکیک در هیچیک از امور یاد شده تحقق پیدا نمی‌کند، از نظر ابن سینا صدق ذات و ذاتی بر مصداق‌های خود به‌طور متواطی است نه مشکک (ابن سینا، المباحثات، ص ۴۱)، یعنی بین مصداق ذات و ذاتی‌ها تقدم و تأخری نیست ولی عرضی‌ها بر مصداق خودشان به‌طور مشکک صادقند هرگونه تشکیک و تقدم و تأخر به یک کلی عرضی (عام یا خاص) مربوط است. به نظر او اختلاف در شدت و ضعف در ذاتیات (ماهیت) منجر به اختلاف نوعی می‌شود اما در کیف منجر به اختلاف نوعی نمی‌شود، لذا او اختلاف به شدت و ضعف را در مقوله کیف جایز می‌داند (همو، الالهیات متن کتاب الشفاء،

ص ۹۰؛ الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۲۹).

اما سهروردی و حکمای اشراقی تشکیک در ماهیات اشیا را می‌پذیرند. از نظر سهروردی همه انحاء تشکیک (تقدم و تأخر، شدت و ضعف و کمال و نقص) در مقوله جوهر تحقق پذیر

است و در این مورد جواهر عالم عقول را نسبت به جواهر عالم نفوس و اجسام در مرتبه بالاتری می‌داند همچنین حیوان به عنوان یک موجود جوهری می‌تواند از حیوان دیگر شدیدتر باشد. زیرا اگر حیوان موجودی است که حساس و متحرک بالاراده بودن جزء ذات اوست لذا می‌توان در همین ویژگی حیوانی را از حیوان دیگر قوی‌تر و کامل‌تر دانست (ابراهیمی دینانی، ص ۲۹۴).

همان‌طور که می‌توان افراد مختلف انسانی را در جنس یعنی حیوان بودنشان و یا فصل یعنی ناطق بودنشان قوی‌تر و یا ضعیف‌تر و یا کامل‌تر و ناقص‌تر دانست.

صدرالمتألهین اختلاف اشراقیان و مشائیان را در مسئله تشکیک در چهار موضع بیان می‌کند:

الف. شیخ اشراق همه انحای تشکیک را در باب ذات و ذاتیان جایز می‌داند، اما مشائیان تشکیک را تنها در عرضیات منحصر دانسته‌اند.

ب. اختلاف میان مراتب شدید و ضعیف در یک شیء از نظر شیخ اشراق موجب اختلاف نوعی در افراد آن نیست، اما مشائیان مخالف آن هستند.

ج. حکمای مشاء برخلاف شیخ اشراق تشکیک در کیف و کم را دو نوع مختلف از تشکیک به شمار آورده‌اند.

د. از نظر سهروردی اختلاف به شدت و ضعف و نقص و کمال منحصر در مقوله کیف نیست، بلکه در جوهر نیز جاری است (شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۵۱۲، ۵۱۱؛ شیروانی، *تأملاتی پیرامون مسئله تشکیک*).

مشائیان با توجه به نفی تشکیک در ماهیت برای توجیه تفاوت‌ها ناگزیر شدند تشکیک عرضی را بپذیرند، ملاصدرا دلیل آنها را در *الاسفار الاربعه* اینچنین بیان می‌کند:

فاحتجت اتباع المشائیه علی بطلانه بان الاکمل ان لم یکن مشتملا علی شیء لیس فی الانقص، فلا افتراق بینهما، و ان اشتمل علی شیء کذا، فهو اما معتبر فی سنخ الطبیعة، فلا اشتراک بینهما، و اما زائد علیها، فلا یکون الا فصلا مقوما او عرضیا زائدا (شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۵۰۸).

پس پیروان مشاء بر بطلان نظر (اشراقیان) احتجاج نموده‌اند که اگر اکمل مشتمل بر چیزی که در انقص است نباشد، در این صورت تفاوتی بین آنها نخواهد بود و اگر مشتمل باشد، یا

آن امر در طبع شیء معتبر است، که در این صورت اشتراکی بینشان نیست، یا زائد بر ماهیت و طبیعت شیء است، که در این صورت یا فصل مقوم خواهد بود یا عرضی زائد. به عبارت دیگر، وجه امتیاز میان فرد ضعیف ماهیت و فرد شدید آن، یا در صدق ماهیت بر افراد خود معتبر است، یا معتبر نیست، در صورت اول فردی که فاقد آن مابه‌التفاوت است دیگر فرد آن ماهیت نخواهد بود و این خلاف فرض است و در صورت دوم اختلاف آن دو فرد در یک امر خارج از ماهیت می‌باشد و این خلاف تشکیکی بودن ماهیت است.

اما شیخ اشراق با صراحت تشکیک در ماهیات را مطرح کرده و به نفع آن استدلال نموده است. وی همچنین بر تشکیک در مراتب انوار نیز تأکید داشته است. سهروردی در کتاب حکمة‌الاشراق خویش بر وحدت حقیقت انوار مجرد استدلال می‌کند و اختلاف آنها را تنها در کمال و نقص می‌داند زیرا اگر انوار مجرد در تمام حقیقت نوریت یکسان هستند و به دلیل تجردشان فاقد هرگونه هیئت و عرضی هستند (که باعث تمایز آنها از یکدیگر شود)، بنابراین تنها وجه تمایز آنها به کمال و نقص خواهد بود (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۲۰؛ شهرزوری، حکمة‌الاشراق، ص ۲۱۴، ۲۱۳).

ملاصدرا همچون شیخ اشراق می‌پذیرد که اختلاف موجودات از یکدیگر نباید در سه قسمی که مشائیان گفته بودند منحصر باشد، اما با تکیه بر اصالت وجود معتقد می‌شود که این نوع از اختلاف تنها در وجود جاری است نه در ماهیات لذا بر تشکیک در وجود صحه می‌گذارد و با آنچه شیخ اشراق درباره تشکیک در ماهیت بیان کرده است مخالفت می‌کند، زیرا «الماهیه من حیث هی لیست الا هی» ماهیت تشکیک پذیر نیست و نسبت به هریک از حالات شدت و ضعف یا تام و ناقص لا به شرط است. اگر ماهیت از آن جهت که ماهیت است شدید باشد، بر فرد ضعیف خود صدق نخواهد کرد و اگر از آن جهت که ماهیت است ضعیف باشد، بر فرد شدید صدق نخواهد کرد، لذا برای آنکه بر همه افرادش صدق کند باید نسبت به همه حالات شدت و ضعف و نقص و کمال و . . . لاقتضاء باشد. بنابراین اختلاف بالتشکیک تنها در مورد حقایق وجودی صادق است و اسناد تشکیک به ماهیت بالعرض والمجاز است، همان‌طور که اسناد وجود نیز به ماهیت اولاً و بالذات نیست (شیروانی، ترجمه و شرح بدایة‌الحکمه، ج ۱، ص ۷۴، ج ۲، ص ۱۱۴).

خلط معانی گوناگون تشکیک و مناقشات فیلسوفان

عدم توجه به سیر تحول معنایی و کاربردی اصطلاح تشکیک و تبیین نکردن جهات اختلاف معنایی اصطلاح تشکیک در منطق و فلسفه و کاربرد دوگانه آن در دو موضع مفهومی و مصداقی در مباحث فلسفی منجر به ایجاد ابهامات و اختلاف نظراتی میان دو مشرب فلسفی مشاء و اشراق و نیز اشراق و حکمت متعالیه شده است. لذا توجه به موارد زیر لازم به نظر می‌رسد.

نخست آنکه بحث در باره عدم تشکیک در ذاتیات و انحصار آن در عرضیات که از جانب مشائیان مطرح بوده قطعاً بحث مفهومی بوده است که معنای منطقی تشکیک را شامل می‌شده و باید در آن موضع بحث شود (البته مفهوم از جهت نحوه صدقش بر مصادیق که به طور مساوی است یا متفاوت). همچنین اصطلاح ذاتی گاهی در مقابل عرضی مطرح شده است که کلی باب ایسا غوجی است و در مباحث منطقی جای دارد و گاهی به معنای جوهر و در مقابل عرض مطرح شده که در مباحث فلسفی قرار دارد، اما توجه به این تفکیک در مناظرات کمتر مشهود است.

نکته دوم آنکه باید به اصطلاح «مشرک معنوی» که در باره الفاظ و مفاهیم مطرح است و تفاوتش با تشکیک منطقی که آن نیز در باره مفاهیم است توجه نمود. هنگامی که ملاصدرا در باره اشتراک معنوی وجود سخن می‌گوید، به حقیقت خارجی وجود نظر ندارد. مشرک معنوی آن است که یک لفظ معنای واحد کلی و گسترده‌ای دارد که این معنای کلی دارای مصادیق فراوانی است مثل لفظ انسان، کتاب و... وی در باره وجود می‌گوید وجود مشترک معنوی است و به تشکیک بر مصادیقش حمل می‌شود (شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، ص ۴۱)، اما وقتی در باره وحدت تشکیکی وجود سخن می‌گوید معنای فلسفی تشکیک را در نظر دارد. مشترک معنوی مربوط است به لفظ از جهت ارتباط با معنا و مفهومی که برایش وضع شده. تشکیک منطقی مربوط است به مفهوم از جهت نحوه صدقش بر مصداق‌ها و تشکیک فلسفی ناظر بر حقیقت خارجی است هنگامی که در عین وحدت تکثر در آن مشاهده شود و در این نوع تکثر تفاوت دو شیء در همان چیزی باشد که با یکدیگر اختلاف دارند.

نکته سومی که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که آیا تشکیک در جوهر و ماهیت که مورد قبول شیخ اشراق قرار گرفته در معنای منطقی تشکیک بوده است یا در معنای فلسفی آن،

زیرا هر چند مصداق خارجی جواهر و ماهیات مورد بحث شیخ اشراق بوده اما آن مصادیق از آن جهت که مصداق مفهومی ذاتی یا عرضی هستند به متواطی یا مشکک بودن متصف شده‌اند، لذا در اینجا معنای منطقی تشکیک مورد نظر وی بوده است. از طرف دیگر، هنگامی که سهروردی در باره تشکیک در مراتب انوار سخن می‌گوید قطعاً معنای فلسفی تشکیک را در نظر داشته و حقایق خارجی را متصف به تشکیک نموده است. ملا صدرا به این نکته توجه داشته است. ملا صدرا که مبنایش در تشکیک وجود، اصالت در وجود است برای هیچ مفهومی از مفاهیم تشکیک قائل نمی‌شود، زیرا شأن مفاهیم شایستگی کلیت و اشتراک بین کثیرین را دارد و این کلی که ذهنی نیز است در خارج به نحوی تحصیل می‌یابد که دارای حد واحد و معنای معینی هستند که مشخص به تشخصات و عوارض می‌گردند.

ویژگی این مفاهیم ابهام است و کلیت در آنها به همین معنا تعریف می‌شود، لذا به انضمام مشخصات و عوارض تعین می‌یابد. در واقع آن ماهیت کلی در همه افراد یکسان است و اگر اقتضای کمال و شدت داشته باشد در همه کامل و شدید است و اگر اقتضای نقص و ضعف داشته باشد برای همه، همان است. لذا می‌گوید اگر مراد از ماهیت نور در حکمت اشراق همین مفهوم کلی با این ویژگی باشد قابل توجیه و پذیرش نیست، لیکن اگر منظور از آن حقیقت بسیطی باشد که به کمال و نقص متفاوت گردد همان حقیقت وجود و صحیح است (همان، ج ۶، ص ۲۲).

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هر چند مفهوم از آن جهت که مفهوم است نمی‌تواند مشکک باشد و همین امر فلاسفه را واداشته که تفاوتی را که در مفاهیم دیده می‌شد و باعث شده بود آنها را به متواطی و مشکک تقسیم کنند به خارج نسبت داده و جنبه فلسفی بحث تشکیک را مطرح نمایند، اما تفکیک نکردن معانی دوگانه تشکیک در موضع مفهومی و مصداقی از جانب این بزرگان خلط مسائل فلسفی را به دنبال داشته است.

تشکیک در عرفان

عارفان با پذیرفتن نظریه وحدت شخصی وجود هر گونه کثرتی را از حقیقت وجود سلب می‌کنند. در عرفان تشکیک و تفاوت موجودات، ناشی از تجلی و سریان فعلی حقیقت وجود است.

در مظاهر و ماهیات، تشکیک در مظاهر حقیقت وجود است، نه در اصل وجود. از نظر عارفان تشکیک وجود به اعتبار ظهور آن است در مظاهر و اعیان و از آنجایی که وجود بما هو وجود با قید صرافت یکی بیش نیست و سایر موجودات خارج از حقیقت وجودند لذا حقیقت وجود از هر گونه کثرتی مبرا است. آنچه از تشکیک که مورد تأیید عرفان است تشکیک ناشی از تجلیات وجود است یعنی موجودات مظاهر و مجالی حقیقت واحدی هستند که هر یک در ظهور و نمایاندن آن حقیقت واحد سهمی دارند و در مراتب مختلف و با تفاوت تشکیکی این نقش را به عهده دارند، طوری که یکی در مظهریت بهره بیشتر و کامل تری دارد و دیگری کمتر، یکی مظهر تام اسما و صفات خداوند است و دیگری مظهر یکی یا برخی از اسما و صفات الهی. هستی محض و وجود حقیقی یک مصداق بیشتر ندارد و در عرض یا طول آن وجود دیگری که مستقل از آن و یا حتی مرتبط با آن باشد فرض نمی‌شود. امور مقید و محدودی که تصویر می‌شود، آیات و نشانه‌ها و ظهورات آن حقیقت واحد هستند. در نگاه عارف همه چیز از بود به نمود و از وجود به ظهور تبدیل می‌شود، لذا تشکیک در وجود نیز به تشکیک در ظهور تغییر می‌یابد. نفی تشکیک در اصل وجود نزد عارفان به معنای نفی مطلق تشکیک نیست بلکه اختلاف در مصداق است که آیا تشکیک در حقایق وجودی است یا مظاهر وجود مطلق چنانکه قیصری می‌گوید:

الوجود لا یقبل الاشتداد و التضعف فی ذاته و لا الزیادة و النقصان، و الشدة و الضعف یقعا علیه بحسب ظهوره و خفائه فی بعض مراتبه (قیصری، ص ۲۵).

وجود اشتداد و تضعف (شدید و ضعیف شدن) را نمی‌پذیرد، همچنانکه زیادت و نقصان‌پذیر نیست و شدت و ضعف در او به حسب ظهور و خفای وجود در بعضی مراتب واقع می‌شود.

جامی می‌گوید:

التفاوت لیس فی حقیقة الوجود بل فی ظهور خواصها
تفاوت در حقیقت وجود نیست، بلکه در ظهور خواص آن است.

ابن فناری نیز در مصباح الانس آورده است:

... فالحقیقه واحدة فی الكل و التفاوت واقع بین ظهوراتها (ص ۵۹).
... حقیقت کلا واحد است و تفاوت در ظهورات آن واقع است.

در نظریه وحدت تشکیکی وجود هم وحدت حقیقت دارد و هم کثرت، اما کثرت به وحدت بازمی‌گردد و در عین حال وحدت در کثرت سریان دارد. وحدت سریانی حقیقت وجود با کثرت قابل جمع است و وجود را در مراتب گوناگون متحقق می‌کند، اما در نظریه وحدت شخصی وجود کثرات حقیقت و حیثیتی ندارند جز آنکه نمود، آینه و آیت برای آن واحد شخصی هستند و از همین حیث نیز در مراتب تشکیکی رتبه‌بندی می‌شوند. نظریه وحدت تشکیکی وجود هر چند نخستین بار توسط صدرالمآلهین مطرح شد، اما به اعتراف خود او و پیروان مکتبش در نهایت پایه و پل گذر به سوی وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه گردید (شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۱۴).

نتیجه

اختلاف اصطلاح تشکیک در منطق و فلسفه اختلاف مفهومی و معنایی است. در منطق تفاوت مفاهیم از جهت صدقشان در مصادیق گوناگون ملاک تشکیک است، در حالی که تشکیک فلسفی وصف واقعیت خارجی است نه وصف مفاهیم یا الفاظ و از تفاضل و تفاوت حقایق خارجی سخن می‌گوید هنگامی که مابه‌الامتیاز آنها از نوع مابه‌الاشتراکشان باشد، از این تفاوت معنایی می‌توان نتیجه گرفت که این اصطلاح در منطق و فلسفه مشترک لفظی است و عدم تمایز بین آنها برخی اختلافات فکری را به دنبال داشته است. تشکیک در حکمت متعالیه نیز در دو موضع مورد بحث واقع شده، یکی در باره مفهوم وجود که آیا مشکک است یا متواطی (در مباحث اشتراک معنوی وجود) که همان تشکیک منطقی است و دیگری در باره حقیقت وجود (در مباحث وحدت تشکیکی وجود) که همان تشکیک فلسفی است و توجه به تفاوت این دو موضع از بحث می‌تواند در فهم مفاهیم عمیق فلسفی در حکمت متعالیه بسیار مهم باشد.

تفاوت فلسفه و عرفان در باره اصطلاح تشکیک و معنی آن نیست و می‌توان گفت این دو گروه این اصطلاح را به یک معنا به کار برده‌اند، اما در باره مصداق آن حقیقت تشکیکی نگاه متفاوتی دارند که ریشه در مبانی فکری آنها دارد. در عرفان با نفی وجود حقیقی از ما سوی الله تشکیک در وجود نیز منتفی می‌شود و جای خود را به تشکیک در مظاهر و مجالی وجود می‌-

دهد. پس آنچه دارای شدت و ضعف بوده و با تفاوت تشکیکی مطرح می‌شود تجلیات حقیقت واحد وجود است نه وجود.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

_____، الشفاء المنطق، ج ۳، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.

_____، الشفاء الطبیعیات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۵ ق.

_____، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.

_____، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.

ابن فناری، محمدبن حمزه بن محمدالعثمانی، مصباح الانس، تهران، مولی، ۱۳۷۴.

ارسطو، منطق ارسطو، ج ۲، تحقیق و مقدمه: عبدالرحمن بدوی، قاهره، مکتبه نهفته المحریهر، ۱۹۴۸.

جامی، عبدالرحمن، الدرہ الفاخره، به تحقیق نیکولاهیر- بهبانی، تهران، انتشارات دانشگاه مک گیل تهران، ۱۳۵۸.

حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، مصحح محسن بیدارفر، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۱.

سبزواری، هادی بن محمد، شرح غررالفرائد یا شرح منظومه حکمت، باهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ۳، ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی، مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل، ۸۰-۱۳۷۹.

شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، التنقیح فی المنطق، تصحیح و تعلیق: غلامرضا یاسی پور، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

- _____، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶ و ۷، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳، ۱۳۸۰.
- _____، *رسالة سه اصل ملاصدرا*، تصحیح، تعلیق و مقدمه: دکتر سید حسین نصر، تهران، انتشارات حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- _____، *تأملاتی پیرامون مسئله تشکیک*، فصلنامه مفید، شماره چهاردهم، ۱۳۷۷.
- شیروانی، علی، ترجمه و شرح *بداية الحکمه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- طوسی، نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، مصحح: مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- فارابی، ابونصر محمدبن طرخان، *رسائل فارابی (المسائل المتفرقة، اغراض ما بعد الطبیعه و...)*، حیدرآباد رکن، دائرة المعارف عثمانی، ۱۹۳۶.
- _____، *المنطق عند الفارابی*، ۴ج، تحقیق، مقدمه و تعلیق: رفیق المعجم، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶.
- قیصری رومی، محمد داود، شرح *فصوص الحکم*، به کوشش استاد جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ولفسون؛ هری اوسترین، *اصطلاح مشکک در آثار ارسطو و فلسفه اسلامی و آثار ابن میمون*، ترجمه فریدون بدره‌ای، منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

قوة واهمه و نسبت آن با سایر قوای نفس با تأکید بر آراء ابن سینا

دکتر نصرالله شاملی*
وحیده حداد**

چکیده

شیخ الرئیس در بحث قوة واهمه باورهای خاصی دارد؛ از آن جمله جسمانی بودن قوة واهمه است. از منظر این فیلسوف میان قوة واهمه و دستگاه ادراکی انسان ارتباط ویژه‌ای برقرار است. به علاوه میان واهمه و بدن ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. او این تأثیر و تأثر را به گونه‌ای خاص تبیین کرده است. ما در این مقاله درصددیم ضمن آوردن دلایل وافی و کافی شیخ در نوشته‌هایش بر تعامل قوة واهمه و ارتباط آن با قوای فعالة دیگر از جمله نفس ناطقه و مراتب گوناگون آن، نتایج حاصل که منطبق بر روشمندی فلسفه مشاء است، بگیریم و در این خصوص سعی خواهیم کرد تأثیرات واهمه را بر حواس ظاهر و حواس باطن از منظر شیخ به تماشا گذاریم.

واژگان کلیدی: قوة واهمه (وهم)، مغز، واسطه، تأثیر، معانی جزئی.

مقدمه

آیا واهمه، قوه‌ای مستقل است؟ اگر پاسخ به این پرسش مثبت است آیا به عنوان یک قوه مستقل می‌تواند تأثیر و تأثرات متقابل داشته باشد؟

dr-nasrollashameli@yahoo.com
h.philosophy@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان
** کارشناس ارشد الهیات - فلسفه و کلام اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۱

این پرسش، جزء پرسش‌هایی است که به نحوی برای برخی فلاسفه و حتی برخی روان‌پزشکان مطرح بوده است. ارسطو در فلسفه خود اشاره اندکی به «قوه وهم» کرده و فارابی نیز این لفظ را به کار برده، ولی هیچیک در باره آن توضیح کافی نداده‌اند. از میان فیلسوفان ابن‌سینا اندیشمندی است که نبوغ و احاطه‌اش در رشته فلسفه مشهور و مقبول اهل فن است، لذا بررسی آثارش در زمینه قوه واهمه و نحوه تأثیرگذاری این قوه بسی ارزشمند است. وی این قوه را مستقل، جسمانی و قوه‌ای می‌داند که می‌تواند به نحوی تأثیرگذار یا اثرپذیر باشد. شیخ الرئیس لفظ وهم را در نوشته‌های خود به کرات به کار برده و خواننده را به وسعت معنی و اهمیت شگرف آن توجه داده است. ابن‌سینا برای «وهم» در حیوان همان مقام را قائل است که برای «عقل» در انسان؛ گرچه در برخی نوشته‌های خود تأکید کرده است که در برخی از انسان‌ها به ویژه در مردم بدوی یا آنان که از قوه عقلیه خود استفاده نمی‌کنند، احکام صادره وهمی هستند نه عقلی. در این مقاله برآنیم تا به قوه واهمه و نحوه ارتباطات موجود آن بپردازیم.

واهمه و مدرکات آن

قوه واهمه یکی از پنج قوه باطنی است که از دیدگاه ابن‌سینا برتری خاصی نسبت به سایر قوا دارد. محل آن، قسمت آخر تجویف اوسط مغز است. شیخ در کتاب *النفس من کتاب الشفاء*، دو دلیل مبنی بر جسمانی بودن همه قوای باطنی ارائه می‌دهد که این دو دلیل به نحوی گویای جسمانی بودن قوه واهمه نیز به شمار می‌آیند.

دلیل اول جسمانی بودن مدرکات باطنی به اعتقاد شیخ، نیازمندی قوای باطنی به آلات جسمانی است. به اعتقاد وی این قوا از ماده تجرید تام می‌کنند ولی نمی‌توانند از علائق ماده تجرید تام کنند.

دلیل دوم شیخ این است که ما می‌توانیم صور خیالی مثلاً صورت انسان خارجی را کوچک‌تر یا بزرگ‌تر فرض کنیم و درصقع خیال به آن صورت بنگریم؛ ناچار این دو صورت که یکی کوچک‌تر و دیگری بزرگ‌تر است هر یک در چیزی مرتسم می‌شود که از حیث محل با محل دیگری فرق دارد، زیرا اگر هر دو صورت خیالی در یک محل واقع شوند در این صورت تفاوت در کوچکی و بزرگی یا به قیاس به چیزی است که از آن گرفته شده یا به قیاس به

گیرنده آن صورت است یا به قیاس دو صورت؛ شیخ می‌گوید فرض اول جایز نیست، زیرا صور خیالی زیادی هستند که از موجود خارجی گرفته نشده‌اند و بسا می‌شود که این دو صورت کوچک و بزرگ، صورت یک شخص است، فرض سوم هم جایز نیست، زیرا پس از اینکه، دو صورت در حد و ماهیت متفق بودند، در کوچکی و بزرگی مختلف، پس این تفاوت در مقدار ذاتی آن دو صورت نیست و تنها این فرض باقی ماند که تفاوت آنها به قیاس به چیز قابل است و صورت گاهی در جزئی که از آن کوچک‌تر یا بزرگ‌تر است مرتسم می‌گردد. ابن‌سینا تصریح کرده که چنین حکمی در وهم نیز راه دارد، زیرا وهم معنای متعلق به صورت خیالی را درک می‌کند (النفس من کتاب الشفا، ص ۲۶۴-۲۵۹).

ابن‌سینا چهار نوع کارکرد برای قوه واهمه ذکر کرده است و این کارکردها را دلیل بر وجود این قوه قرار داده است.

۱. ادراک معانی جزئی؛
 ۲. ادراک محسوساتی که فعلاً در ماده احساس نمی‌شوند؛
 ۳. صادر کردن احکام جزئی بر محسوسات جزئی؛
 ۴. همه قوا را از طریق صادر کردن حکم، تحریک به عمل می‌کند.
- اینک به شرح هر یک از کارکردهای مذکور می‌پردازیم (مشکوه الدینی، ص ۱۲۴).

۱. ادراک معانی جزئی

ابن‌سینا درک معانی^۱ غیر محسوس موجود در محسوسات جزئی را وظیفه و همیه می‌داند مانند قوه‌ای که در گوسفند موجود است که حکم می‌کند باید از این گرگ فرار کرد یا اینکه باید به بره خود مهربانی کرد. به طور کلی معانی‌ایی نظیر "دوستی زید" و "دشمنی عمرو" توسط این قوه باطنی درک می‌شوند (همان، ص ۶۲ و رساله نفس، ص ۲۳-۲۲). شیخ عدم حضور ماده و عدم حضور لواحق ماده را از شرایط ادراک وهمی می‌داند و می‌گوید از سه ویژگی ادراک حسی که عبارت‌اند از حضور ماده، معیت عوارض مادی با آن و جزئیت، ادراک وهمی، تنها جزئی بودن را واجد است (ذبیحی، ص ۲۷۸). می‌توان گفت در ادراک وهمی نه حضور شیء مادی لازم است و نه مشخصات آن مثل زمان، مکان، وضع، کم

و کیف. برای چنین ادراکی اصلاً صورت لازم نیست. اگر برای ادراک وهمی، کمیت را مطرح کنیم، به صورت مجاز است، مثل اینکه می‌گوییم فلانی را کم یا زیاد دوست دارم، «کم» در اینجا ریاضی نیست. شدت وحدت علاقه که معقول است به محسوس تشبیه می‌کنیم. در ادراک وهمی فقط شیء باید جزئی باشد، نه کلی. اصل ماده و لواحق آن مورد نیاز نیست (نصری، ص ۳۸۳).

بنابراین می‌توان ویژگی‌های ادراک وهمی را این‌گونه برشمرد:

۱. در ادراک وهمی آدمی با صورت‌های محسوس مواجه نیست. در واقع صورت‌های طبیعی موجود نیستند، بلکه فقط معانی در ذهن وجود دارند؛
 ۲. در ادراک وهمی تشخیص هست یعنی علاقه و تنفر نسبت به فرد خاصی وجود دارد؛
 ۳. ادراک وهمی چون ویژگی امور جزئی را دارد ممکن است تغییر پیدا کند یعنی مثلاً درک تنفر به درک علاقه تبدیل شود؛
 ۴. در ادراک وهمی شدت و ضعف هم راه پیدا می‌کند مثلاً ممکن است تنفر یا علاقه شدت، یا ضعف پیدا کند (همان، ص ۳۸۰).
- در مورد مدرکات واهمه، ابن‌سینا معتقد است که دو قسم معانی جزئی را ادراک می‌کند:

۱. معانی جزئی که متعلق آنها مادی است نظیر رنگ‌ها؛
 ۲. معانی جزئی که متعلق آنها مادی نیست، هر چند می‌تواند مادی باشد، لیکن از حیث ذاتشان مادی نیستند نظیر ادراک خیر و شر، موافق و مخالف.
- همچنین بیان می‌کند که ادراک ذات (انانیت) یا توسط عاقله یا توسط واهمه فرد است. چون ادراک جزئی یعنی همان «من» یا به واسطه عقل است یا وهم (نه حس)؛ در ادامه شیخ می‌گوید این ادراک نمی‌تواند به وسیله واهمه باشد چون واهمه معانی‌ایی را درک می‌کند که قرین خیال باشد، یعنی معانی را از صورت خیالی درک می‌کند در حالی که ادراک انانیت و ذات خویش بدون احتیاج به اعضا یا تخیل جسم صورت می‌گیرد (ابن‌سینا، المباحثات، ص ۱۱۷).

البته حیوان به واسطه قوه واهمه‌اش ذات خویش را درک کند و وهم در حیوان به منزله عقل در انسان عمل می‌کند.

إذا ادركت نفوس الحيوانات ذواتها فانما تدرکها بقوتها الوهمية، فلا تكون معقولة والوهم لها بمنزلة العقل للانسان (همو، التعليقات، ص ۸۲).

۲. ادراک محسوسات قبلی که فعلاً در ماده احساس نمی‌شوند

شیخ می‌گوید مثلاً هنگامی که جسم زرد رنگی ببینیم حکم می‌کنیم که عسل شیرین است. عمل شیرین بودن آن را که از جنس محسوسات است در این وقت (فعلاً) احساس نکرده‌ایم.

۳. صادر کردن احکام جزئی بر محسوسات جزئی

شیخ و دیگران در جاهای متعدد گفته‌اند احکام جزئی و حسی توسط این قوه صادر می‌شود ولی احکام آن قطعیت ندارد بلکه ظنی و احتمالی است. از جمله عبارات شیخ که مؤید این مطلب است این است که می‌گوید: «وهی الحاکمه فی الحيوان حکما لیس فصلاً کالحکم العقلي و لكن حکماً تخيلياً مقروناً بالجزییه» (طبیعیات شفاء، ص ۳۳۴).

شیخ قطعی نبودن احکام این قوه را به این دلیل می‌داند که این قوه در فعل خود شتابزده و عجول است و بدین جهت به ظواهر امور اکتفا می‌کند و احکام خود را از روی تشبیه و تمثیل و مقایسه موجودی با موجود دیگر صادر می‌کند و به این جهت در بیشتر احکام، خطا کار است و بدون دلیل دوست را دشمن و دشمن را دوست تشخیص می‌دهد و همواره حوادث را به علل غیر واقعی نسبت می‌دهد اگر وقتی از راهی عبور کرده و اتفاقاً در آن روز در کار خود موفق نشده، همیشه از آن راه گریزان است یا مثلاً دیدن کبوتر را دلیل واقعی برای موفقیت و نیک‌بختی می‌داند.

شیخ رئیس بر این عقیده است که مشخصات این قوه آن است که آنچه قابل احساس نباشد و به خیال در نیاید انکار می‌کند. همه خطا کاری‌های علمی و اشتباهات از این قوه است، زیرا به واسطه شدت رابطه‌ای که بین نفس و این قوه است با آنکه منطقه نفوذ و حکومت این قوه در محسوسات و امور جزئی است و امور کلی منحصراً در قلمرو عقل است، ولی در عین حال این قوه در امور عقلی دخالت می‌کند و معقولات را به صورت محسوسات درمی‌آورد و بر آنها حکم حسی اجرا می‌کند سپس وقتی عقل حکم دیگری نسبت به همان موضوع صادر می‌کند با اولی اختلاف دارد و کذب آن آشکار می‌شود.

۴. تحریک قوا

قوة واهمه، موافقت و مخالفت قوا را وادار به جستجو و اعضا را به جذب و دفع تحریک می- کند (مشکوه‌الدینی، ص ۱۲۵-۱۲۴).

از دید شیخ به کمک قوة واهمه است که مثلاً اسب وقتی شیر را می‌بیند در همان اولین برخورد از شیر می‌هراسد بدون آنکه از شیر آزاری دیده باشد. به اعتقاد وی ترس اسب به خاطر این نیست که قبلاً شیر را حس کرده و از آن متأذی شده است، چنانکه گوسفند هم اولین بار که گرگ را می‌بیند از آن می‌هراسد در حالی که همین گوسفند شتر و گاو را که هیكلی درشت‌تر از شیر و صورتی مهیب‌تر دارند، می‌بیند ولی نمی‌هراسد، به کمک ادراک معنای جزئی عداوت توسط واهمه بدون اینکه امر محسوس رخ داده باشد، ترس از شیر یا گرگ در اسب و گوسفند ایجاد می‌شود (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ترجمه نایچی، ص ۱۹۷).

ابن سینا می‌گوید در منطق هم لفظ «وهم» در دو مورد به کار می‌رود:

۱. گاهی لفظ «وهم» به معنای حالتی نفسانی در مقابل «ظن» به کار می‌رود، مثلاً گفته می‌شود اگر به امری ۸۰ درصد ظن داشته باشیم، در مقابل به نقیض آن ۲۰ درصد وهم داریم؛
۲. گاهی هم در کنار ادراک «حسی»، «عقلی» و «خیالی»، ادراک «وهمی» به عنوان نوع چهارمی از انواع ادراک ذکر می‌شود (ابن سینا، برهان شفا، ص ۹۲).

شیخ الرئیس در منطق نجات وهمیات را این گونه تعریف کرده است:

وهمیات، آراییی هستند که قوة وهم- که تابع حس است- موجب اعتقاد به آنها شده است. این آراء همگی رنگ محسوسات را دارند، چرا که در قوة وهم جز حکم حسی تصور نمی‌شود. نمونه این مطلب اعتقاد توده مردم است- البته در صورتی که قسراً از این عقیده بازگردانده نشده باشند-... به اینکه هر موجودی باید در مکان و جایی باشد. این مثال از قضایای وهمی کاذب است. گاهی هم برخی از قضایای وهمی صادق‌اند و عقل نیز آن را می‌پذیرد؛ مثلاً همان طور که امکان توهم دو جسم در مکان واحد با وجود یک جسم در زمان واحد در دو مکان وجود ندارد، خارجاً نیز محقق نمی‌شود و معقول نیست. پس فطرت وهم در محسوسات و در خواصی که جهت محسوسیت دارند، صادق است و عقل هم از آن تبعیت می‌کند بلکه اصلاً وهم در این موارد ابزاری برای عقل محسوب می‌شود و اما فطرت وهم در غیر محسوسات برای ارجاع آنها به حکم محسوسات، فطرتی است کاذب (النجات، ص ۱۱۵).

شنیع بودن قضایای وهمی کاذب، از نظر ابن‌سینا به این دلیل است که عقل خلاف آن را کشف می‌کند (همو، برهان شفا، ص ۱۱۴). ملاصدرا هم در تأیید این مطلب می‌گوید هر گاه قوه وهمی در امور کلی دخالت و احکام کلی صادر کند، آن احکام کاذب خواهند بود، زیرا هم چنان که به جزئیات نظر دارد به کلیات نیز نظر خواهد کرد؛ یعنی کلیات را همانند محسوسات خواهد دانست و حکم محسوسات را درباره معقول صادر خواهد کرد از این رو مقدمات قیاس را می‌پذیرد اما نتیجه را نمی‌پذیرد (ملاصدرا، منطق نوین، ص ۵۹۵). ملاصدرا در زمینه نقش قوه واهمه در خطاها معتقد است از آنجا که واهمه در صدور حکم تابع محسوسات است و هرگز خلاف آن را القا نمی‌کند، وجود خطا در خارج بالعرض است یعنی در جایی که خطا می‌کنیم، هیچ کدام از قوای مدرکه و حاکمه ما در کار ویژه خود خطا نمی‌کنند، بلکه این ذهن است که در مورد دو حکم مختلف از دو قوه متفاوت یک حکم متطابق صادر می‌کند و این موجب خطاست. البته این نوع صدور حکم، معلول دخالت قوه واهمه یا خیال است. بنابراین اگر ما در ساختار علوم کنجکاوی کرده و به تمیز ادراکات حقیقی از ادراکات مجازی و بالذات از بالعرض نائل شویم و خواص کلی آنها را به دست آوریم، می‌توانیم بر کلیات خطا و صواب خود واقف شده و در مورد قضایا میان خطا و صواب تمیز دهیم و در نتیجه از مغالطه و گرفتاری به ادراک‌های کاذب در امان باشیم (خسرو پناه، ص ۳۸۴).

شیخ اشراق در باره وهمیات می‌گوید:

برخی از مردم، قوه‌ای به نام وهمیه در انسان ثابت کرده‌اند که در جزئیات حکم می‌کند و نیز قوه دیگری به نام متخیله قائلند که تفصیل و ترکیب از آن اوست و گفته‌اند که محل این دو قوه، تجویف اوسط است، اما ممکن است کسی بگوید که وهم همان متخیله است... پس حق این است که این سه قوه (وهمیه، مفصله و مرکبه) همگی قوه واحدی هستند که به اعتبارات مختلف از آن تعابیر گوناگونی می‌شود^۲ (سهروردی، ص ۲۱۰-۲۰۹).

صدرالمتألهین هم در مورد ادراک وهمی می‌گوید:

توهم، ادراکی است از یک معنای غیر محسوس، بلکه معقول اما تصور آن به صورت کلی نیست بلکه در حال اضافه به یک شیء محسوس است و به جهت همین اضافه به یک امر شخصی، گیری در آن شریک نیست. بدان که فرق ادراک وهمی و عقلی، فرقی بالذات نیست بلکه امری خارج از ذات است و این امر خارجی همان اضافه شدن به جزئی و عدم

اضافه شدن است. پس در حقیقت ادراک سه نوع است، [عقلی، وهمی، حسی] متناسب با عوالم هستی و «وهم» گویا همان عقل است که از مرتبه خود تنزل یافته است^۳ (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۳۶۲-۳۶۰).

می‌توان گفت ملاصدرا قائل به این است که درک وهمی معنا ندارد و بر این عقیده است که ما در واقع کلیات را به جزئیات اضافه می‌کنیم تا درک وهمی حاصل شود، در حالی که کلیات فقط به وسیله عقل درک می‌شوند، نه وهم. محبت مطلق درک عقلانی است و تا انسان محبت را به شخصی خاص اضافه نکند، جزئی حاصل نمی‌شود. اضافه به جزئی صورت خیالی دارد. در واقع ملاصدرا واهمه را ترکیبی از عقل و خیال می‌داند با این بیان، دیگر جایی برای واهمه باقی نمی‌ماند زیرا بعد کلی آن را عقل و بعد جزئی آن را حس و خیال درک می‌کند. این نظر ملاصدرا را مرحوم علامه طباطبایی^۴ نیز مطرح کرده‌اند (نصری، ص ۳۸۴).

شایان ذکر است که در منطق قضایایی هستند که «مشاهدات» نامیده می‌شوند. مشاهدات قضایایی هستند که موضوع آنها احساس شده و پس از حصول احساس، عقل به لزوم محمول برای موضوع حکم می‌کند. قوای حسیه در مشاهدات عقل را یاری می‌کنند و عقل به کمک حس این احکام را صادر می‌نماید و خود قوه حسیه حاکم و مدرک این قضایا نیست زیرا در فلسفه ثابت شده است که قوه حسی جز انفعال و تأثر عضوی چیز دیگری را درک نمی‌کند و حتی از وجود مؤثر خارجی بی‌خبر است و تنها عقل حکم می‌کند که منفعل شدن یک عضو، بدون مؤثر خارجی ممکن نیست مثلاً عضوی که در معرض آتش قرار گرفته، ادراک تألم می‌کند و عقل حکم می‌کند که این تألم از وجود آتش است و آتش سوزاننده است. مشاهدات بر سه قسم‌اند که یک قسم آن چیزهایی است که بدون عضو و آلت درک می‌شوند مثل آنکه هر کسی از وجود خود و صفات نفسانی خود از قبیل علم و جهل و شجاعت و سخاوت و عشق و اراده خود آگاه می‌باشد و این قضایا را «وجدانیات»^۵ می‌نامند (ملاصدرا، منطق نوین، ص ۵۸۶-۵۸۵).

نیروی حافظه یا ذاکره

به اعتقاد شیخ الرئیس قوه حافظه یا ذاکره دو کار انجام می‌دهد:

۱. آنچه واهمه از امور درک کرده پس از آنکه به کاری دیگر مشغول شد به قوه حافظه می- سپارد و این قوه آنها را نگهداری می کند پس حافظه خزانه دار معانی است و از این جهت آن را «حافظه» می گویند؛

۲. از جهتی دیگر آن را «ذاکره یا متذکره» می نامند که معانی محفوظ را پس از غفلت یا فراموشی دوباره به واهمه بازگشت می دهد (ابن سینا، طبیعیات شفا، ص ۱۴۹).

تذکر (یادآوری فراموش شده ها)

بیشتر ما انسانها آگاهیم که آنچه را که نفس درک می کند تا مدتی اثری از آن باقی می ماند و پس از چندی به واسطه متارکه، اثر آن ضعیف می شود و ذهن با زحمت می تواند دوباره آن را به مرحله روشن بازگرداند و در صورتی که مدت متارکه به طول انجامد به کلی آن اثر از صفحه خاطر نابود می گردد و حتی در خزانه هم باقی نمی ماند، طوری که محتاج به مشاهده دوباره و احساس جدید است^۴ (مشکوه الدینی، ص ۱۳۱).

چگونگی فعالیت نفس در بازگرداندن فراموش شده ها

مشکوه الدینی در خصوص فعالیت نفس در استرجاع فراموش شده ها در کتاب خود می نویسد که بنا به نظر مشهور، نیروی حافظه و خیال در عمل استرجاع مخزونات با یکدیگر همکاری دارند و می توان گفت همه قوا در این کار با هم متفق اند به این صورت که از هر حادثه ای که برای انسان یا حیوان روی می دهد چیزهای متعددی به ذهن می آید، زیرا هر حادثه ای مقارناتی دارد- هر فعلی فاعلی با آن است- مثلاً اگر کسی نفعی به کسی برساند، صورت شخص یا نفع و خصوصیات آن، همگی در خزانه خیال می ماند علاوه بر صور رابطه ای هم که بین آن دو صورت است با حالت تمایل یا نفرتی که نفس از آنها داشته است نیز در ذهن می ماند و نگهداری این دو چیز که یکی معنی جزئی و دیگری حکم است با نیروی حافظه است. در واقع میل و نفرت مفهوم ذهنی نیست که در خزانه بماند بلکه نفس در حال اطلاع بر صورت شخصی و تصورات، آنها را ایجاد می کند.

سپس هر گاه خیال، صورت آن شخص و نفع یا ضرر را برای حس مشترک مجسم می‌کند، حافظه نیز همان میل و نفرت یا رابطه مابین آن شخص و منفعت را دوباره به واهمه باز می‌گرداند و واهمه حکم صادر می‌کند که نفع یا ضرر از همین شخص رسیده است. اما برای واهمه در این حکم تازه، یک اشتباه بزرگ روی می‌دهد زیرا حکمی را که قبلاً جزئی صادره نموده این بار کلی صادر می‌کند و بدین جهت سنگ‌ها هر جا سنگی ببینند، فرار می‌کنند زیرا ضرری که از سنگ دیده‌اند این حکم را درباره همه صادر می‌کنند و این از جهت کشف علت و تجربه نیست زیرا حیوان کشف علت و استخراج حکم نمی‌کند بلکه از جهت تشبیه یا اشتباه موردی به مورد دیگر.

همکاری نیروی ذاکره و خیال از این جهت است که با هم به فعالیت می‌پردازند، آن یکی صورت را بازمی‌گرداند این یکی هم ثبوت یک صورت را برای صورت دیگر یا میل و نفرتی را که قبلاً درک شده است باز می‌گرداند.

این انتقال گاهی از صورت به معنی و گاهی از معنی به صورت روی می‌دهد مثلاً زمانی که کسی را می‌بینیم و نمی‌دانیم دوست یا دشمن است در اینجا واهمه از خیال مدد می‌خواهد، خیال، صور را عرضه می‌کند تا واهمه به یاد آورد که آیا قبلاً برای این صورت، حکم دوستی صادر نموده است یا نه؟ گاهی برعکس، نفرتی احساس می‌کند و می‌خواهد مورد و موضع آن را بیابد. خیال از حافظه می‌خواهد که نفرت‌های شدید و ضعیف را با خصوصیاتی که داشته‌اند زیر و زبر کند تا صاحب نفرت پیدا شود (همان، ص ۱۳۳-۱۳۲).

به اعتقاد ابن‌سینا گاهی یادآوری و تذکر، خشم، حزن، اندوه و امثال آن را - که در حال وقوع حادثه ایجاد شد، به ارمغان می‌آورد زیرا در همان وقت علت ایجاد غم و اندوه و خشم، جز انطباق این صورت در باطن حواس چیزی نبوده، بنابراین وقتی همان صورت برگردد، دوباره همان حالات یا قریب آن را ایجاد می‌کند. آرزوها و امیدها نیز چنین می‌کنند. شیخ می‌گوید امید غیر از آرزو است زیرا امید، خیال امری با حکم قطعی یا ظنی به اینکه آن امر غالباً انجام خواهد شد. ولی آرزو تخیل و اشتها و حکم به لذت بخش بودن مطلبی است در صورتی که آن مطلب محقق شود. خوف مقابل امید است به تقابل تضاد یاس عدم آن است (ابن‌سینا، طبیعیات شفا، ص ۱۶۶).

ابن سینا بر این عقیده است که وهم بی دخالت عقل به دریافت معانی جزئی نائل می‌شود و در پاسخ به این پرسش که چگونه وهم بدون مداخله عقل، معانی را درک می‌کند در صورتی که آن معانی نامحسوس هستند می‌گوید وهم این کار را از سه راه انجام می‌دهد:

۱. استفاده از «غریزه» و الهامات الهی؛ گاه الهامات فائضه الهی که به همه حیوانات بخشیده شده، موجب این امر است؛ مثل حال طفل، که به محض اینکه از مادر زاییده می‌شود به پستان می‌آویزد و مانند حال کودک که چون برخاست و خواست که به زمین افتد، سبقت جسته به دست آویزی چنگ می‌زند و چون بخواهند خاکی به چشم کودک زنند پیش از آنکه بفهمد نتیجه این عمل چه خواهد بود، وی چشم خود را بر هم می‌نهد و گویا این کار هم از راه غریزه است^۱ و این کار جز از غریزه‌ای که الهام الهی در طفل قرار داده، نیست. همچنین حیوانات را الهاماتی غریزی است. با این الهامات وهم بر معانی مخلوط به محسوسات در اموری که سود و زیان دارد آگاه می‌شود، در نتیجه هر گوسفندی از گرگ می‌ترسد، هرچند در عمر خود آن را ندیده باشد، پس یکی از راه‌های وقوف بر معانی جزئی «غریزه» است.

۲. دومین راه وقوف بر معانی «تجربه» است. شیخ الرئیس می‌گوید در صورتی که به حیوان لذت و الم یا سود و زیانی برسد که مقارن باصورت حسی باشد، در خیال (مصوره) او صورت شیء، آنچه را مقارن آن درک کرده باقی می‌ماند و قوه ذاکره ذاتاً و به طبیعت خویش این معنی را درک می‌کند و چون صورت آن معنی برای متخیله از خارج آشکار شد صورت در قوه خیال حرکت می‌کند و آنچه از معانی که نافع یا مضر، مقارن این صورت است با آن نیز حرکت می‌کند و این امر را از راه تجربه به دست می‌آورد و بدین ترتیب است که سگ از چوب و سنگ می‌ترسد.

۳. شیخ می‌گوید گاهی هم از طریق «تشبیه» می‌توان به معانی جزئی واقف شد بدین نحو که اگر چیزی، تصویری همراه با معنای وهمی در بعضی از محسوسات داشته باشد و آن معنا همیشه و در همه محسوسات همراه آن صورت نباشد، وهم به محض وجود آن صورت به آن معنا منتقل می‌شود و حال آنکه گاهی آن معنا همراه آن صورت نیست (النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۵۵-۲۵۳). همین معنی سوم را شیخ با این عبارت آورده است:

... چون به حس، آن صورت دید معنیش یاد آمد و اندر یافت؛ هم چنان چون آن صورت اندر خیال ببیند آن معنیش یاد آید... (دانشنامه علایی، ص ۹۸).

اقسام ارتباطات موجود واهمه

مسئله فعل و انفعال از دیدگاه شیخ اهمیت ویژه‌ای داشته است تا آنجا که در کتب و آثار خود به نحوی دقیق به اقسام ارتباطات موجود اعم از اینکه در نفس بشری یا در طبیعت باشد اشاره کرده است و حتی رساله‌ای مستقل با عنوان «فعل و انفعال» در مجموعه رسائل خود دارد؛ لذا از تأثیرات قوه واهمه غافل نبوده و در کتب دیگر خود، به این تأثیرات و روابط نیز اشاره کرده است. اینک به بررسی برخی از انواع این تأثیرات می‌پردازیم.

قبل از پرداختن به اقسام ارتباطات واهمه، نکته‌ای حائز اهمیت است. از آنجا که شیخ رئیس درک معانی جزئی مثل دوستی یا عداوت عمرو نسبت به زید را توسط واهمه می‌داند، می‌توان دریافت که وی درک حالات نفسانی چون ترس، غم، شادی و امثال آن را به واهمه نسبت می‌دهد و در ارتباط با مکانیزم حصول ترس، غم و اندوه و شادی می‌گوید خوف، غم و اندوه که به مشارکت قوای دراکه حاصل می‌شود از عوارض قوه غضبیه‌اند، زیرا وقتی قوه غضبیه پس از تصور عقل یا خیال حرکت کرد و ضعیف شد این اعراض یافت می‌شوند و چون پاره‌ای از تصورات عقلی یا خیالی را پیروی کرد «ترس» بر آن عارض می‌شود و اگر نترسد قوی و نیرومند می‌شود و هنگامی که غضبی برای این قوه پیدا شد که قادر بر دفع آن نباشد و از وقوع آن ترسناک گردد «غم» عارض آن می‌شود و اگر توانست بر آن غلبه کند «شادی» حاصل می‌شود که غایت و مقصد این قوه است (النفس من کتاب الشفا، ص ۲۶۹).

۱. تأثیرات واهمه بر بدن و حواس ظاهر

الف: رابطه حالات نفسانی با مزاج قلب

شیخ رئیس در زمینه ارتباط حالات نفسانی چون شادی، انزوا و بزدلی با مزاج قلب بر این عقیده است که اگر خیال و پندار انسانی گرایش به شادی و سرور و خوش‌بینی و آرزوهای پسندیده داشته باشد دلیل بر آن است که مزاج قلب فرد معتدل است و اگر خیال و پندار، انسان را به انزوا و دوری جستن از اجتماع سوق دهد دلیل بر حرارت قلب و اگر خیال و پندار، انسان

را به بزدلی و اندوهگینی سوق دهد، دلیل بر خشک مزاجی قلب است (قانون در طب، ص ۵۲۱-۵۲۰).

ب: ارتباط واهمه با قوه سامعه

به اعتقاد شیخ الرئيس اگر حس شنوایی ناتوان گردد و به جز صدای بلند و نزدیک را نشنود یا گاهی حس شنوایی فرد آشفته شود و بیندارد که چیزهایی می شنود، ولی آن چیزها وجود خارجی ندارند مثلاً صدای شُرْشُر آب، کوبش پُتک، صدای دهل، خش خش برگ‌های درخت، آوای وزش باد یا غیر اینها را حس می کند که در واقع وجود ندارند. در این حالات یکی از نتایجی که می گیریم این است که وسط‌های مغز یعنی آنجا که جایگاه واهمه است دچار خشک مزاجی شده است (همان، ص ۱۵).

۲. تأثیرات واهمه بر حواس باطن

الف: ارتباط واهمه با قوه خیال (خیال ابزار قوه واهمه است).

شیخ معتقد است خیال - به عنوان یکی از قوای باطنی که جایگاه و خزانه حس مشترک است - با واهمه که ادراک معانی غیر محسوس می کند در ارتباط است چنانچه می گوید خیال آن است که محسوسات را بعد از جمع آمدن نگه می دارد و آنها را در غیاب حس در خود می گیرد. خیال تنها تصویرهایی را آماده می کند که از حس دریافت کرده است و دخالتی در آنها ندارد. منشأ این نیرو بطن میانی مغز است. این نیرو ابزار کار نیرویی است که همان نیروی حس کننده حقیقی باطنی در جانوران است و آن را نیروی وهم (پندار) می نامند. همین نیروی وهم است که به حس جاندار می فهماند که گرگ دشمن است، فرزند دوست داشتنی است. «دوستی» و «دشمنی» غیر محسوس هستند و حس جانور، آن را درک نمی کند پس آنچه این درک را در جانور ایجاد می کند و بر آنها فرمان می راند همان نیروی وهم است. انسان نیز در بسیاری از موارد این نیروی وهم را به کار می گیرد و از آن تأثیر می پذیرد.

«خیال» تثبیت محسوسات می کند و آنها را مورد تصرف قرار می کند و نیروی «وهم» به وسیله محسوس در غیر محسوسات تصرف می نماید، کنش‌های وهم هیچ حکمی به دنبال ندارد (المبدأ والمعاد، ص ۱۶۳).

ب: ارتباط واهمه با قوه متصرفه

ابن سینا بر این عقیده است، از آنجا که قوه متصرفه قوه‌ای مستقل نیست، اگر تحت تدبیر عاقله باشد (در آید) به آن «مفکره» و عملش را فکر می‌گویند و اگر تحت تدبیر واهمه در آید به آن «متخیله» و عملش را تخیل گویند که در این صورت وظیفه‌اش دخل و تصرف در صور موجود در ذهن می‌باشد تصور پنج سر داشتن برای انسان به واسطه همین قوه صورت می‌گیرد (النفس من کتاب الشفا، ترجمه نایچی، ص ۴۵۸).

ب: ارتباط واهمه و عقل عملی

ابن سینا قائل به سه اعتبار برای عقل عملی است چنانچه می‌گوید: «عقل عملی دارای سه اعتبار و جهت است و بر اساس هر یک از این جهات، اعمال خاصی از انسان صادر می‌شود: جهت اول در مقایسه با «قوه حیوانی نزوعیه شوقیه»، جهت دوم در مقایسه با قوه حیوانی «متخیله و متوهمه»، و جهت سوم در مقایسه با «خودش».

شیخ الرئیس تصریح می‌کند که نسبتی که عقل عملی با قوه حیوانی متخیله و متوهمه دارد به این صورت است که عامله، قوه حیوانی متخیله و متوهمه را در استنباط تدابیر در امور حادث و فاسد شدنی و استنباط صنایع انسانی به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر وقتی قوه عامله میل به این جهت (متخیله و متوهمه) پیدا می‌کند، در نتیجه کارهایی که مناسب این جهت است نظیر تدبیر امور دنیایی (چه آنچه مربوط به فرد باشد چه خانواده چه اجتماع) یا استنباط صناعت انسانی از وی صادر می‌شود. ابن سینا بیان می‌کند چون عقل عملی باید معانی کلیه را به صورت جزئی درآورد تا بتواند عملاً از آنها استفاده کند، واهمه که وظیفه‌اش ادراک معانی جزئی است این کار را انجام می‌دهد و بنابراین قوه واهمه خادم عقل عملی محسوب می‌شود (النفس من کتاب الشفا، ص ۶۴ و ۶۹).

ت: ارتباط واهمه با عاقله

شیخ الرئیس در جواب به این پرسش که آیا واهمه بر عاقله غلبه می‌کند یا خیر؟ می‌گوید که گاهی مدرکات وهم با صور حسی همراهند، به همین دلیل در بسیاری از اوقات «تشبیه» به نتیجه‌ای می‌رسد که منطقی نیست؛ مثلاً وهم وقتی غسل را دید، چون رنگش زرد

است، آن را به کیسه صفرا که زرد رنگ است تشبیه می‌کند و چون صفرا با تلخی همراه است، عسل را نیز به دلیل زردی همراه تلخی می‌پندارد و آن گاه نتیجه می‌گیرد که عسل هم همانند صفرا تلخ است. به اعتقاد شیخ در این حالت ذائقه هم از آن نفرت می‌کند و همین باعث می‌شود که وهم قوی در مقابل عقل ضعیف بایستد و عقل با آنکه نتیجه آن را تکذیب می‌کند، ولی حریف وهم نمی‌شود چنان‌که، ترس از مرده ادراکی وهمانی است با مقابله عقل که ترس را بیهوده می‌داند، از بین نمی‌رود. البته انسان به فعلیت رسیده وهم را در کنترل خود دارد، به همین خاطر ادراکات و حواس انسان عقلانی می‌شود و حرکات ارادی انسان ناشی از عقل و فکر می‌گردد، پس با آنکه انسان و حیوان در واهمه شریک‌اند ولی به دلیل اینکه وهم محکوم عقل است، انسان از حواس و وهم خود نتایج می‌گیرد که حیوانات، نمی‌توانند آن نتایج را بگیرند. انسان اصوات گوناگون را در هم می‌آمیزد، موسیقی از آن پدید می‌آید، چنان‌که از ترکیب رنگ‌های مختلف و بوها و طعوم گوناگون و تألیف و ترکیب آن‌ها صنایع زیبا و بوهای خوش و غذاهای خوش طعم، که در طبیعت موجود نیستند به دست می‌آورد و حیوان از همه این‌ها بی‌خبر است. همه این امور مرهون «وهم منور به عقل» است. منظور آن است که امر جزئی که توسط واهمه درک می‌شود، توسط عقل کلی هم تبیین می‌شود. در اینجا وهم و نفس (حیوانی) و عقل (نفس ناطقه) در برابر هم آورده شده است (همان، ترجمه نایچی، ص ۵۹۰-۶۶۰).

اما برای روان‌شناسی نوین که امتیاز نفس و قوا و کیفیات نفسانی را از یکدیگر مورد تردید قرار داده منعی نخواهد بود که «وهم» و «نفس حیوانی» را دارای معنی واحد بداند، زیرا از طرفی متوجه‌ایم به اینکه «نفس حیوانی» به گفته شیخ مرکب از قوای مدرکه و محرکه است و وجود و عمل آن جز به وسیله این قوا میسر نیست و از طرف دیگر آگاهیم که این قوا همگی فرمانبردار «وهم» هستند، پس وهم و نفس حیوانی یک چیزند و تفاوت آنها اعتباری است (سیاسی، ص ۸۹-۸۸).

ث: تأثیر حالات نفسانی بر مغز

به اعتقاد طبیب حاذق غم، اندوه و دوری‌گزینی‌های زیاد از مردم از مالیخولیا خبر می‌دهد (ابن‌سینا، قانون در طب، ج ۳، ص ۱۳). به اعتقاد وی مالیخولیا بیماری است که فکر و

پندار در آن از مجرای طبیعی بیرون می‌رود و به تباهی و ترس منجر می‌شود^۹ (همان، ص ۱۲۴). وی همچنین تصریح می‌کند که خشمگین شدن بدون سبب صرع، مالیخولیای گرم یا بیماری مانیا^{۱۰} را به دنبال دارد. خنده‌های بدون سبب آژیر تباه شدن عقل و سستی مغز است (همان، ص ۱۳).

ارتباط واهمه پیامبران با عالم طبیعت

شیخ الرئیس معتقد است پیامبران با داشتن واهمه قوی می‌توانند تأثیرات مهمی بر عالم خارج بگذارند لکن آیا به جز آنان دیگرانی هستند که بتوانند با داشتن چنین قوه‌ای تأثیراتی عمیق بگذارند؟ در اینجا نمی‌خواهیم به تفصیل سخن بگوییم لکن آنچه در لسان فلاسفه با دلایل فلسفی به اثبات رسیده، آن است که به جز پیامبران الهی، اشخاصی که در سلک سالکان واصل-اند ممکن است به چنین مرتبه‌ای دست یابند لکن در این قسمت بحث در این است که این ارتباط با جهان خارج از ناحیه پیامبران چگونه است؟

ابن سینا در *المبدأ و المعاد* تصریح کرده که پیامبران به واسطه قوه وهمشان می‌توانند در طبیعت بشری و عناصر موجود در آن تصرف کنند و بر آن تأثیر گذارند و مثلاً باعث ایجاد برف و باران یا صاعقه، باد و زلزله و از این قبیل گردند (*رساله نفس*، ص ۱۲۰)، البته وی در *رساله نفس* بیان می‌کند که هر یک از این وقایع به واسطه شرایط خاصی بود که آن دوران اقتضا می‌کرد مثلاً اگر اگر نبی برای قومی دعا می‌کرد باران و برف و اگر هلاک قومی را می‌خواست صاعقه و زلزله پدید می‌آمد (همان، ص ۷۴).

ارتباط واهمه انسان‌ها با نفوس بشری

ابن سینا بر این عقیده است که افرادی هستند که با داشتن واهمه قوی می‌توانند بر نفوس بشری تأثیر (منفی) بگذارند. چنانچه وی در *رسائل* از تأثیر قوه واهمه بر نفوس بشری غافل نبوده و قسمی از اقسام سحر را نتیجه تقویت واهمه و تأثیر آن بر نفوس بشری می‌داند. وی می‌گوید این افراد (ساحران) به تقویت قوه واهمه خود از طریق ریاضت و رنج پرداخته‌اند یا برحسب خلقت اصلی قوی بوده‌اند و تصریح می‌کند که شدت این قوه گاهی به حدی می‌رسد که می‌تواند طبایع را دگرگون و از حالت اصلی منقلب نماید به گونه‌ای که می‌-

تواند افراد را به سوی نیکی یا به سرحد بدی و زشتی سوق دهد؛ ولی چون در فطرت ساحر، صلاح و خیریت عموم لحاظ نمی‌شود و صاحب اغراض صحیح نمی‌باشد؛ بنابراین آنچه منظور اوست فقط مقاصد زشت و اغراض پست و فساد نظام عالم و برانگیختن شر است. شیخ بر این عقیده است که با توجه به این امر ساحر، قوه واهمه خود را برای مسخر نمودن طبایع ساده لوحان و ابلهان به کار می‌گیرد و آنان را مغلوب، مطیع و تحت اراده خود می‌سازد (رساله فعل و انفعال، ص ۲۲۷). وی همچنین انواع نیرنگ‌ها و طلسمات را در اثر تأثیر قوه واهمه بر عالم طبیعت می‌داند و تصریح می‌کند که در همه این تأثیر و تأثرات نباید از دخالت کلی قوه واهمه غافل ماند و نقش وی را در ملائمت و منافرت اجسام و تعلق گرفتن به خواص مواد عنصری و مرکبات طبیعی و تأثیر کردن بعضی در بعض دیگر به صورت کلی در نظر داشته است (همان، ص ۲۳۰-۲۲۹).

نتیجه

از مجموع نوشته‌های ابن سینا می‌توان نتیجه گرفت که شیخ واهمه را قوه‌ای مستقل می‌داند و تأکید می‌کند که این قوه جسمانی است و جایگاه آن در مغز در قسمت تجویف اوسط است و وظیفه‌اش ادراک معانی جزئی چون عداوت و دوستی زید و عمرو است؛ به طور کلی می‌توان تفاوت‌هایی که بین توهم (ادراک وهمی) و ادراکات دیگر است را به شرح زیر بیان کرد:

۱. توهم ادراک ضمنی است و ادراکات دیگر مستقل هستند، همچنان که وجود اغراض در خارج ضمنی و تابع وجود موضوعات آنهاست. توهم نیز ادراکی است که وابسته و تابع ادراکات دیگر است و ضمن آن ادراکات محقق می‌شود و شبیه است به معانی حرفی که در ضمن معانی اسمی و تابع ادراک وجود آنها هستند و به همین جهت گفته‌اند توهم در ضمن تخیل است و قوه واهمه عمل خود را با کمک متخیله انجام می‌دهد و نیز به همین جهت می‌گویند چیزهایی که توهم می‌شود به خودی خود جزئی نیست. جزئی شدن آنها به واسطه ادراک دیگری است که توهم در ضمن آن به وجود می‌آید و تا متخیله صورتی را ادراک نکند دوستی و دشمنی را نمی‌توان به آن منتسب نمود و به

این جهت که توهم ادراک ضمنی است آن را در شمار اقسام و مراتب ادراک اشیا خارجی نیاورده‌اند.

۲. توهم دریافت حضوری یعنی مشاهدهٔ نفرت و موافقت حب و بغض بدون توسط صورت است و ادراکات دیگر حصولی هستند یعنی توجه به اشیا بواسطه صورت‌های ذهنی است. به عبارت دیگر توهم ادراک وجود حب و بغض نسبت به دیگری است و ادراکات دیگر ادراک مفاهیم و صورت اشیا هستند و وجود خود آن‌ها در نفس تحقق نیافته است.

۳. توهم دریافت فطری و ذاتی است و اکتسابی نیست چنانچه بچه حیوان هر چند قبلاً با مودی برخورد نکرده باشد از آن گریزان است و هنوز که از پستان طعم شیر نچشیده به آن مایل و علاقه‌مند است. بزرگ و کوچک وقتی به زمین می‌افتند بدون تأمل دست را سپر خود می‌کنند و اگر مودی و آفت رساننده‌ای به چشم نزدیک شود بی درنگ پلک‌ها به هم نهاده می‌شوند.

۴. توهم کار درونی و ابتدایی است و اصلاً کاری با خارج ندارد به محض اینکه صورتی به ذهن بیاید که به نظر زشت باشد نفرت حاصل می‌شود (در صورتی که تخیل بیشتر اوقات صورت محسوس از خارج به درون ذات دریافت کننده‌ای است و تا چشم چیزی را نبیند تخیل آن ممکن نیست).

همچنین ابن سینا معتقد است حالات نفسانی چون غم و اندوه و شادی توسط این قوه درک می‌شود. وی از آنجا که این قوه را در ردیف قوای مدرکهٔ نفس حیوانی آورده مثل سایر قوا قائل به روابط متقابلی برای این قوه گردیده است. به اعتقاد وی واهمه می‌تواند بر عالم طبیعت تأثیر گذارد و معجزات انبیا را از این سنخ و در اثر تقویت قوه وهمشان یا حتی سحر و نیرینگ ساحر و مسحور کردن طبایع را در اثر تقویت قوه وهم ساحران می‌داند.

یادداشت‌ها

۱. معنی چیزی است که نفس از محسوسات ادراک می‌کند بدون آنکه حس ظاهر در ابتدا آن را درک نماید؛ مثل درکی که گوسفند از معنای ضدیت در گرگ دارد و همین معناست که موجب ترس و فرار گوسفند از گرگ می‌شود، البته بدون اینکه حس آن را درک کند)

ابن سینا، *النجاة*، ص ۱۶۲)، شایان ذکر است که معانی جزئی یعنی معنای اضافه شده به صورت جزئی (همان طور که معانی کلی را «عقل» درک می‌کند).

۲. لازم است ذکر شود که بوعلی نیز احتمال داده است که واهمه با متخیله و ذاکره یک قوه باشند که در موارد متفاوت نام‌های متعدد به آنها داده می‌شود. عبارت شیخ به این صورت آمده است: «و یشبه ان تكون القوه الوهمیه هی بعینها المفکره و المخیله و المذکره و هی بعینها الحاکمه فتكون بذاتها حاکمه و بحر کاتها و افعالها متخیله و متذکره، فتكون متخیله بما تعمل فی الصور و المعانی، و المتذکره بما ینتهی الیه عملها» (طبیعیات شفا، ص ۱۵۰).

۳. و در جای دیگر می‌فرماید: «بدان که وهم گرچه در نزد ما غیر از قوایی است که ذکر شد، اما ذاتی مغایر با عقل ندارد بلکه عبارت است از اضافه شدن ذات عقلی به یک شخص جزئی و تعلق آن به این شخص و تدبیر او. پس قوه عقلیه‌ای که متعلق به خیال است همان «وهم» است، کما اینکه مدرکات وهم نیز همان معانی کلیه‌ای است که به صور شخصی اضافه شده- اند (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۲۰-۲۱۵).

۴. مرحوم علامه طباطبایی در تعلیقه خود بر اسفار نوشته‌اند: «وهم» به هر صورت کلی مضاف به جزئی مثل کلی انسان، اسب، سیاهی یا سفیدی نمی‌رسد، بلکه فقط به امور جزئی‌ای که در باطن نفس موجودند نائل می‌شود مثل محبت، عدوات، سرور، حزن و مانعی ندارد که ما ادراک این امور را به حس مشترک نسبت دهیم- کما اینکه در سفر نفس خواهد آمد- و صرف نامگذاری این‌ها به «معانی» در مقابل صوری که از طریق حواس ظاهری درک می‌شوند موجب مباینیت نوعی نمی‌شود تا اینکه نیاز به اثبات قوه دیگری باشد. پس حق این است که اصلاً وهم را حذف کنیم و کار وهم را به حس مشترک اسناد دهیم» (همان، ج ۳، ص ۳۶۲).

۵. شایان ذکر است که وجدانیات با وهمیات تفاوت دارد. وجدانیات مستقلاً ادراک می‌شوند و وهمیات تابع ادراکات دیگر هستند و اگر تصویری در ادراکات وهمی به وجود آید از طرف قوه خیال است که حوادث گذشته را به خوبی یاد نکرده است؛ مثلاً سیلی که روزی به شخصی زده است، هر وقت خیال آن را یاد کند قهراً آنزجار و نفرت حاصل می‌شود. وجدانیات علاوه بر آنکه حافظ و نگهبان نمی‌خواهند، قوه‌ای که آن‌ها را ادراک کند نیز غیر از خود نفس برای آن‌ها لازم نیست. وجدانیات و سایر مدرکات

وقتی به مرتبه صراحت و وضوح و به درجه حق یقین برسند در «دل» ادراک می‌شوند و جای یقین و ایمان در دل است و اولیات در دل ادراک می‌شوند. حب بقاء، از خواص ذاتی نفس و از توابع حیات حیوانی است و دریافت منافرت و ملایمت نیز از لوازم حب بقاء است، این گونه امور را دل دریافت می‌کند نه مغز. دوستی جز کار نفس نیست زیرا هر که را مثل خودش باشد دوست دارد و هر که را مثل خودش نباشد دشمن می‌داند (مشکوه الدینی، ص ۴۶-۴۵).

۶. وقتی یکی از معلومات قبلی، اتفاقی و بدون جستجو به خاطر بیاید این حالت را «ذکر» و نیروی یادآورنده را «ذاکره» می‌نامند اما گاهی که یکی از فراموش شده‌ها با جستجو و طلب، یادآوری شود آن را «تذکر» و نیروی یادآورنده را «متذکره» می‌گویند. ذاکره و متذکره یک قوه‌اند که در انسان هر دو کار را انجام می‌دهند ولی حیوان از تذکر بهره‌ای ندارد زیرا محسوسات قبلی و فراموش شده حیوانات اگر به طور اتفاق و بدون شوق و طلب به یادشان آید ذکر برای آن‌ها حاصل می‌شود و اگر اتفاقی به یاد گذشته‌ها نیفتند، جستجو و طلب ندارند زیرا فعالیت ذهنی و استدلال و نیروی استرجاع و کنجکاوی از مختصات قوه «نطقیه» و کار انسان است و حیوان از این قوه، بی بهره است پس «ذاکره»، مشترک بین انسان و حیوان و «متذکره» مختص به انسان است.

در ارتباط با فراموشی شدید هم باید گفت گاهی برای انسان اتفاق می‌افتد یکی از معلومات قبلی به قدری پیچیده و مبهم می‌شوند که کار بر نفس مشکل می‌شود و به سهولت نمی‌تواند گمشده را پیدا کند. در اینجا مجبور است فعالیت بیشتری صرف کند. صورت‌های زیادی را از نظر بگذراند و هر یک از آنها را با صور دیگر و با معانی تحلیل و ترکیب نماید. نشانی‌ها و مناسبات آن‌ها به یاد آورد تا گمشده را از عمیق‌ترین مواضع خیال و از لابه‌لای صور متراکم و ذخایر نفسانی پیدا کند گاهی هم با همه فعالیت‌ها به نتیجه نمی‌رسد و همین‌طور به حالت مستور باقی می‌ماند (همان، ص ۱۳۴-۱۳۳).

۷. بعضی از دانشمندان بر این عقیده‌اند که اثر محسوسات همیشه باقی است و فراموشی مطلق وجود ندارد و دلیل ادعای خود را وجود اشخاصی دانسته‌اند که مرگ آن‌ها حتمی شده ولی از مرگ نجات یافته‌اند لحظه‌ای که دم آخر می‌پنداشتند، پاره‌ای از حوادث و وقایع دوران کودکی مانند صفحه‌ای از نظر آنان گذشته است (همان، ص ۱۳۱). مطهری در پاورقی خود بر

اصول فلسفه و روش رئالیسم می گوید علمای روان‌شناسی بر این عقیده‌اند که از ابتدا اینکه ذهن انسان چیزی را تحت تأثیر عوامل خارجی احساس می‌کند تا هنگامی که خود به خود و بدون تأثیر عوامل خارجی آن را در زمان بعد مورد توجه قرار می‌دهد، چهار مرحله طی می‌کند:

۱. احساس ابتدایی (فراگیری)؛ ۲. حفظ (نگهداری)؛ ۳. تذکر (یادآوری)؛ ۴. تشخیص (بازشناسی). تذکر یادآوری را سومین مرحله از مراحل احساس می‌دانند (علامه طباطبایی (پاورقی)، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۴).

۸. این حرکت چشم در روان‌شناسی جدید در زمره حرکات انعکاسی به شمار می‌رود (سیاسی، ص ۸۵).

۹. مالیخولیا Melancholia از ریشه لاتینی Melancholia از یونانی Melanos (سیاه) و Khole (خلط) جمعاً به معنی خلط سیاه یا سودای سیاه است (جلیلی، ص ۳۷۷).

۱۰. به اعتقاد ابن‌سینا مانیا همان دیوانگی ددمنشی است و این دیوانگی از ماده‌ای به وجود می‌آید که مالیخولیا را به وجود می‌آورد و هر دوازده ماده سودایی هستند. به اعتقاد شیخ‌اضطراب، جست و خیز و بداخلاقی و درندگی از علائم این بیماری است وی هم چنین تصریح می‌کند بیماری مانیا تب به همراه ندارد (ابن‌سینا، قانون در طب، ص ۱۲۱).

منابع

ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.

_____، رساله نفس، مقدمه و حواشی موسی عمید، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.

_____، رساله فعل و انفعال، مندرج در رسائل ابن‌سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.

_____، النفس من کتاب الشفاء، ترجمه و شرح محمد حسین نایب‌جی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.

_____، قانون در طب، ترجمه عبدالرحمن شرف‌کندی، ج ۳، تهران، سروش، ۱۳۶۳.

- _____ ، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، ج ۱، تهران، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مکتب گیل شعبه تهران با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____ ، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____ ، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز نشر، ۱۴۰۴ق.
- _____ ، دانشنامه علایی، مقدمه و حواشی محمد مشکوه، تهران، انتشارات کتاب فروشی دهخدا، ۱۳۵۳.
- _____ ، النجاة فی الحکمه المنطقیه و الطبیعیه، تهران، مرتضوی، ۱۳۴۶.
- _____ ، طبیعیات شفاء، قم، مکتب آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- _____ ، برهان شفاء، ترجمه و شرح محمد تقی مصباح یزدی، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳.
- جلیلی، احمد، مجموعه مقالات هزاره ابن سینا، تهران، انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۵۹.
- ذبیحی، محمد، فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا، تهران، سمت، ۱۳۸۶.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، نظام معرفت شناسی صدرایی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۸۸.
- سهرودی، شیخ شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، ج ۲، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵.
- شیرازی، صدرالدین محمد، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
- _____ ، منطق نوین مشتمل بر المعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران، انتشارات موسسه مطبوعاتی نصر، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۱، ۳، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- مشکوه‌الدینی، عبدالمحسن، تحقیق در حقیقت علم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.

نصری، عبدالله، فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی، تقریرات استاد مهدی
حائری، تهران، نشر قلم، ۱۳۸۵.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی در کاربرد اخلاقی عقل

دکتر امیر دیوانی*
رحیم دهقان سیمکانی**

چکیده

آراء ملاصدرا و قاضی عبدالجبار معتزلی نسبت به کارکردهای عقل در اخلاق از جهاتی با هم قابل مقایسه است. به طور کلی می‌توان سه جهت اشتراک و سه جهت افتراق در اندیشه‌های ایشان در این زمینه به دست آورد. جهات اشتراک این است که اولاً هر دو قائل به تلازم معرفت و فضیلت هستند؛ ثانیاً مسئولیت اخلاقی را مبتنی بر عقل دانسته‌اند؛ ثالثاً قائل به وجوه و اعتبارات در باب ارزش‌های اخلاقی هستند. جهات افتراق هم از این قرار است که اولاً معنای عقل از دیدگاه آنان متفاوت است؛ به این بیان که عقل از نظر ملاصدرا قوه‌ای از نفس است ولی در اندیشه عبدالجبار، علوم یا بدیهیاتی است که آدمی از پیش آنها را واجد است. ثانیاً به لحاظ وجودشناختی، کاربرد عقل در اخلاق در اندیشه ملاصدرا به جهت برخوردار بودن از مبانی فلسفه ملاصدرا نظیر اصالت وجود و حرکت جوهری، به اخلاق متعالیه منجر می‌شود اما در اندیشه قاضی عبدالجبار به جهت فقدان این مبانی، گرایش به انسان‌گرایی دارد. ثالثاً شهود عقلانی در دیدگاه این دو اندیشمند متفاوت است. واژگان کلیدی: عقل، اخلاق، مسئولیت، ارزش اخلاقی، ملاصدرا، عبدالجبار.

مقدمه

R.Dehghan88@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه مفید
** دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۱۷

عقل نقش چشمگیری در تنظیم و جهت‌دهی رفتارهای انسان به سمت ارزش‌ها و فضائل اخلاقی دارد. در متون دین اسلام، نیروی عقل انسان در رسیدن به کمال اخلاقی، مهم ارزیابی شده (الآمدی، ح ۲۳۱۰) و تحقق کمال انسان نیز به استعانت از عقل منوط شده است (همان، ح ۴۳۱۸). این امر نشان از کاربرد جدی عقل در اخلاق است که باید تحلیل و بررسی شود. این مهم بدین جهت است که یکی از بنیان‌های اخلاق در اندیشه اسلامی عقل است، زیرا اولاً عمل اختیاری انسان که موضوع اخلاق می‌باشد، در صورتی محقق می‌شود که انسان توان و استعداد انتخاب آگاهانه را داشته باشد. انتخاب معنا نخواهد داشت مگر اینکه انسان بر اساس قوه تفکر جهات مختلف فعل را بسنجد. گویا بدون عقل بحث از اخلاق شروع نخواهد شد. ثانیاً در شریعت مقدس اسلام تأکید زیادی بر به کارگیری عقل و انجام دادن اعمال و رفتارها در سطح عقلانی شده است. اگر انسان با وجود برخوردار بودن از عقل و اختیار، اعمال ناشایست انجام دهد و به سمت غایات غیر اخلاقی گام بردارد، در عالم آخرت مورد سؤال واقع خواهد شد که چرا از نیروی عقل خود استفاده نکرده است. شاید به همین جهت است که گفته شده «ارزش هر انسانی به عقل اوست»^۱، (همان، ح ۶۷۶۳).

ملاصدرا و قاضی عبدالجبار از اندیشمندان مسلمان در زمینه فلسفه اخلاق هستند که به این مسئله توجه داشته و نظام اخلاقی خود را بر عقلانیت بنیان نهاده‌اند. گرچه مبانی فکری آنها متفاوت است؛ یکی تمایل به تفویض دارد و دیگری از امر بین‌الامرین دفاع می‌کند؛ یکی روش جدلی داشته و بر اساس مقبولات، مشهورات و مظنونات سیر می‌کند و روش دیگری برهانی و مبتنی بر یقینات است و... اما با این حال بر اساس مستندات موجود در آثار هر یک، تفاوت‌ها و اشتراکاتی بین آراء آنها وجود دارد که قابل تأمل و بررسی است. این مقاله ابتدا به بررسی سه نکته مورد اختلاف در نگرش این دو اندیشمند در باب کاربرد اخلاقی عقل پرداخته و آنها را تحت مباحث عقل، اخلاق وجودشناختی و شهود عقلانی بررسی می‌کند؛ سپس سه نکته مورد اشتراک بین این دو اندیشمند را که عبارت‌اند از تلازم معرفت و فضیلت، مبنا بودن عقل در مسئولیت اخلاقی، و قائل بودن به وجوه و اعتبارات در باب برخی از ارزش‌های اخلاقی، ارائه می‌دهد.

۱. سه وجه اختلاف

در معنای عقل

۱. مفهوم عقل در نظر عبدالجبار متفاوت از صدرالمألهین است؛ چون معتزله و قاضی عبدالجبار، عقل را به عنوان قوه‌ای در نفس، که کار ادراک و استنتاج را انجام دهد نمی‌دانند، بلکه عقل از نظر آنها نفس معلوم و معقول است که انسان را در انجام کارهایی که مجنون مرتکب آنها می‌شود یاری می‌کند (زینة، ۳۳). در نظر آنها «عقل، علمی است که مانع از انجام قبیح و دعوت کننده به سوی فعل نیکو است»^۲ (به نقل از: محمد صالح، ص ۷۳). در این نگرش، عقل، علمی است که مرشد و امین اعمال است و انسان را در جهت انجام اعمال راهنمایی می‌کند، اما در اندیشه ملاصدرا گاهی عقل به قوه‌ای از قوای انسان و گاهی به موجودات مجرد اطلاق شده است (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۳، ص ۴۲۰-۴۱۸). ایشان در بیان قوای نفس ناطقه بیان می‌دارد که «نفس را دو قوه عقلی است؛ نظری و عملی» (شواهد الربوبية، ص ۱۹۹).

البته از یک جهت می‌توان نظر این دو اندیشمند در باب عقل را به هم تشبیه نمود و آن وجه مراتب داشتن آن است که در هر دو نظریه دیده می‌شود؛ معتزله عقل را در یک فرایند تکاملی معرفی می‌کنند. آن گونه که ابوهدیل علاف بیان داشته که سه مرحله برای تکامل عقل وجود دارد؛ یکی مرحله‌ای که طفل خود را در آن می‌شناسد و از طریق احساس به وجود فیزیکی خود پی می‌برد، دیگر اینکه اصول عام اخلاقی را می‌شناسد و بین خیر و شر و حسن و قبح تمایز قائل می‌شود که مسئولیت اخلاقی و تکلیف در این مرحله معنا می‌یابد و مرحله سوم مرحله تفکر و تعمق در توحید و عدل است (محمد صالح، ص ۱۸۰-۱۷۷). در نظر ملاصدرا هم مراتب داشتن یکی از مبانی در علم النفس محسوب می‌شود و مراتب عقل که به طور تشکیکی تبیین می‌شود تا مرتبه اتحاد با عقل فعال و عالم الهی امتداد دارد (به نقل از حسن زاده آملی، ص ۱۰۲).

۲. ملاصدرا علاوه بر اینکه عقل را یکی از قوای نفس می‌داند^۳، نگاهی کلان هم به عقل دارد. او عقل را تنها به عنوان جزئی از نفس ناطقه انسان به کار نمی‌گیرد بلکه تمام هویت انسان را بر عقل بنا می‌کند و در نظر او هویت انسان به عقل است؛ به این معنی که انسان به حدی انسان است که به عقل خود اجازه بروز داده باشد. در حقیقت میزان وجود هر انسان در اندیشه ملاصدرا به میزان عقل او بر می‌گردد یا به عبارتی دیگر سعه وجودی هر انسان به اندازه سعه عقلانی اوست. در اندیشه عبدالجبار چنین نگرشی یافت نمی‌شود.

در توضیح این مطلب توجه به دو نکته به عنوان مقدمه، خالی از اهمیت نیست.

۱. ملاصدرا برخلاف برخی دیگر از اندیشمندان علم را از مقوله وجود و هم سنخ وجود دانسته و حکمت را نوعی تحقق وجودی برای نفس و نوعی نورانیت برای انسان می‌داند (*الاسفار الاربعه*، تهران، ص ۲۹۳). ایشان می‌گویند رسیدن به کمال عقلی، بسیاری از حقایق را برای انسان نمایان ساخته و مسیر شکوفایی و تزکیه نفس را هموار می‌سازد (همان، ص ۱۱۸). ملاصدرا معتقد است که علم و وجود مساوق با یکدیگرند، همان‌گونه که وحدت و شیئیت مساوق با وجودند (جوادی آملی، ص ۱۸). در بعضی مراتب هستی نظیر وجودات مادی، چون وجود آنها در مرتبه‌ای بسیار ضعیف است و از طرفی علم چیزی جز حضور نیست، شهود و حضور در آنها بسیار ضعیف است. بنابراین چون علم عین وجود است همان‌گونه که وجود حقیقتی خارجی و نیز مفهومی دارد، علم هم حقیقتی خارجی و نیز مفهومی انتزاعی دارد (همانجا). در اندیشه صدرالمتالهین حقیقت هستی همان حقیقت علم است و مساوق علم و وجود و اینکه هر جا وجود هست علم هست، از محکّمات کلام صدرالمتالهین است (همان، ص ۱۹-۱۸). بنابراین می‌توان بیان نمود که «علم هم سنخ وجود است».

۲. ملاصدرا قائل به اتحاد فضیلت و معرفت است. ایشان در حوزه اخلاق تدبیر بدن را وظیفه عقل عملی دانسته، به گونه‌ای که عقل عملی باید تمام قوای انسان را تنظیم کند و آنها را به سمت مطلوب جهت دهد و در عین حال عقل عملی را در خدمت عقل نظری دانسته که تحت نظارت عقل نظری بدن را تدبیر می‌کند (*الاسفار الاربعه*، بیروت، ج ۸، ص ۱۳۱). از طرفی حکمت را بسط وجودی انسان (*شواهد الربوبیه*، ص ۳۴۰) و جهل را مهم‌ترین عامل بی‌اخلاقی دانسته است (*رساله سه اصل*، ص ۹۶). بر اساس این موارد می‌توان گفت که در اندیشه صدرالمتالهین فضیلت و معرفت، لا اقل ملازم یکدیگرند. نتیجه این مطلب این خواهد بود که از نظر ایشان، ممکن نیست کسی حقیقتاً معرفت به نادرستی امری داشته باشد، اما با این حال مغلوب شهوات خود شده و آن عمل را انجام دهد. لذا می‌توان گفت «علم هم سنخ اخلاق است».

بر اساس قیاس مساوات می‌توان از این دو مقدمه نتیجه گرفت که « وجود هم سنخ اخلاق است» و این به معنی تلازم علم، وجود و اخلاق در اندیشه ملاصدراست. از آنجا که ملاصدرا اصالت را با وجود می‌داند و برای وجود مراتب تشکیکی قائل است و نیز با توجه به اینکه با

نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء، برای نفس مراتبی را بیان می‌کند و همچنین با توجه به اینکه برای عقل مراتبی را ذکر می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که تمام حقیقت اخلاقی انسان وابسته به حیات عقلانی اوست و حیات عقلانی ملازم با سعه وجودی اوست؛ به این معنا که هر چه انسان در مرتبه بالاتری از عقلانیت قرار داشته باشد از سعه وجودی بیشتری برخوردار خواهد بود و در نتیجه اخلاقی‌تر خواهد بود؛ چرا که سعه عقلانی او گسترش یافته و تمام قوای دیگر نفس را تحت تسلط و فرمان خویش درآورده است. از این رو ملاصدرا حیات حقیقی انسان را حیات معقول دانسته و تمام حقیقت وجودی انسان را در بُعد عقلانی او معرفی نموده است (تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۴۱).

در اخلاق وجودشناختی

در نظر صدرالمتالهین، مراتب سعادت اخلاقی انسان با توجه به حرکت جوهری و تشکیک وجود، مرتبه به مرتبه محقق می‌شود. به این معنا که هراندازه سعه وجودی انسان محدودتر باشد شهوت، غضب و دیگر قوای نفسانی بر عقل غلبه بیشتری خواهند داشت و طبیعتاً بی‌اخلاقی‌ها بیشتر نمود خواهند کرد و هرچه سعه وجودی انسان بیشتر شود، تسلط عقل بر دیگر قوا بیشتر خواهد بود و در نتیجه فرد از شأنیت اخلاقی بالاتری برخوردار خواهد شد. این فرایند که در آن هویت اخلاقی انسان، تحقق می‌یابد را دراندیشه ملاصدرا می‌توان «اخلاق وجودشناختی» نامید. ایشان در بیانی می‌فرماید: «غضب، حرص و... از نتایج دور بودن از معدن وجود و صفات کمالی است» (المبدأ و المعاد، ص ۴۶۰). در این عبارت «معدن وجود» و «صفات کمالیه» به صورت عطف تفصیلی بیان شده است و مقصود از «معدن وجود» ذات اقدس الهی است که حقیقت وجود و جامع تمام «صفات کمالیه» است. هر چه انسان از معرفت بیشتری برخوردار شود به حقیقت وجود نزدیک‌تر شده؛ در سیر صعودی سعه وجودی بیشتری یافته و لذا اخلاقی‌تر خواهد شد؛ به این معنی که از صفات کمالی بیشتری بهره‌مند خواهد شد. ایشان همچنین علم حضوری را از مقوله وجود دانسته (الاسفار الاربعة، بیروت، ج ۶، ص ۱۶۳) و بیان می‌دارد که «هر صورت ادراکی، نوعی از وجود است» (شواهد الربوبیه، ص ۳۰۴). از این رو انسان از هر مرتبه وجودی برخوردار باشد به همان اندازه کامل است و از کمال اخلاقی خاص همان مرتبه برخوردار خواهد بود.

صدرالمتالهین معتقد است که نفس انسانی در مسیر کمال خود در قوس صعود از مرتبه نباتی و سپس از مرتبه حیوانی گذر کرده تا در مرتبه نفس ناطقه قرار می‌گیرد و نفس نباتی و حیوانی را استخدام می‌کند که در این مرتبه انسان عقل روحانی است (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۹، ص ۶۳). بنا بر این مبنا، انسان هر چه عاقل‌تر بشود و رفتارهای خود را در سطح عقلانی انجام دهد با اخلاق تر خواهد بود.

هر قدر که قوه عاقله شدیدتر می‌باشد معقولاتش شدیدتر و هر قدر که ضعیف‌تر می‌باشد معقولاتش ضعیف‌تر می‌باشد... نفس مادام که در مرتبه حواس است مدرکاتش محسوسات است و مادام که در مرتبه توهم و تخیل است مدرکاتش موهومات و مخیلات است و مادام که قوه عاقله متعلق به بدن است، معقولاتش نیز معقولات بالقوه‌اند... «مبدأ و معاد، ص ۳۱۰».

از نظر ملاصدرا انسان همواره در حرکت به سوی فعلیت بخشیدن به استعدادهای بالقوه‌ای است که از آنها برخوردار است. می‌توان این فرایند خاص را که در جهت وجود یافتن و یا اخلاقی شدن یک انسان، توسط صدرالمتالهین طراحی شده است را از آن جهت که هر چه وجود انسان وسعت یابد اخلاق او نیز وسعت خواهد یافت «اخلاق وجودشناختی» و از آن جهت که مرتبه به مرتبه، انسان تعالی می‌یابد و متعالی‌تر می‌شود «اخلاق متعالیه» نام نهاد. در این روند تکاملی واژگانی چون «اخلاقی شدن»، «وجود یافتن»، «عقلانی شدن» و «انسان شدن» نوعی قرابت خاص نسبت به هم دارند؛ گویا هر چه انسان عقلانی‌تر شود انسان‌تر و اخلاقی‌تر خواهد شد و از سعه وجودی بیشتری برخوردار خواهد بود، چرا که از منظر صدرالمتالهین علم از شئون وجود است (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۶، ص ۱۶۳).

بر اساس مبانی معتزله و تبیینی که از اختیار و اراده می‌دهند، می‌توان این تفسیر را در باب اخلاق عبدالجبار نیز سرایت داد. عبدالجبار در مقابل جبرگرایان و اشاعره که سرنوشت را بر انسان تحمیل شده دانسته و معتقدند که انسان «از پیش مقدر شده» است، معتقد است که انسان تابع اراده‌ای بیرونی نبوده و بر اساس انتخاب‌های ارادی و اختیارانه خود حقیقت خود را می‌سازد. در اندیشه عبدالجبار اختیار با اراده مترادف است و به این معنی است که عمل انسان به اراده خود اوست (عبدالجبار، المغنی، ج ۲۳، ص ۱۵). به عبارتی اختیار از لوازم وجودی خود انسان است و به او داده نمی‌شود. از نظر او انسان همواره حاکم بر افعال خویش است؛ اگر به

نیکی عمل کند خدا او را با لطف خود یاری می‌دهد و عمل او را تقویت می‌کند و اگر هم به بدی عمل کند او را از لطف خود محروم می‌سازد؛ به این معنا که او را در این جهت یاری نمی‌کند. در هر دو صورت انسان ابتکار عمل خود را خودش در دست دارد، بی‌آنکه مجبور باشد کاری کند که نمی‌خواهد (ملاصدرا، شرح الاصول الخمسه، ص ۵۲۰). او می‌گوید وقتی گفته می‌شود که «اگر خدا بخواهد من چنان خواهم کرد» به این معناست که از خدا طلب یاری می‌کنیم ولی ممکن است که این یاری را به دست نیاوریم. ما با اختیار تام خود و کوشش خاص خودمان فعل را انجام می‌دهیم یا ترک می‌کنیم. انسان همواره آزاد است تا موافق اراده خود عمل کند نه آنگونه که جبرگرایان معتقدند خدا انسان را ارتکاب یا عدم ارتکاب شر واداشته باشد (عبدالجبار، المغنی، ج ۱۳، ص ۱۹۹). خدا بر اساس علم قبلی، از قابلیت عمل کردن ما آگاه است، اما در افعال ما مداخله نمی‌کند و می‌گذارد که ما از روی اختیار عمل کنیم (به نقل از شهرستانی، ص ۴۱۲-۴۱۱). بنابر نگرش عبدالجبار اراده انسان کاملاً آزاد است، بدین معنا که از نظر ایشان، غایت فعل انسان خاص خود اوست و شخص دیگری آن را به او القاء نمی‌کند (المغنی، ج ۲، ص ۱۱۳-۱۱۲). بنا بر این انسان نحوه وجود داشتن خود را با انتخاب‌های عقلانی که انجام می‌دهد رقم می‌زند. زندگی اخلاقی انسان بیش از هر چیز بسته به استخدام عقل و شناخت‌های خود انسان و

انتخاب‌های ارادی و عقلانی خود اوست. بر این اساس نوعی اصل خودمختاری که به تعبیر کلامی می‌توان آن را تفویض دانست، در اندیشه عبدالجبار نهفته است که نظام اخلاقی او را به سمت اخلاق آنتولوژیک سوق می‌دهد. از اندیشه او که مبتنی بر مبانی معتزلی است چنین برمی‌آید که انسان بر اساس انتخاب‌های ارادی و اختیاری خود، وجود اخلاقی خود را تحقق می‌بخشد. تفکر عقلانی خود انسان است که به او امکان می‌دهد تا از قوای خود و موانعی که راه را بر او می‌بندد آگاهی یافته و کیفیت افعال خود را در جهت تضمین سرنوشت آینده خود تنظیم کند. از این رو، در اندیشه صدرالمتهین و قاضی عبدالجبار در گرایش به اخلاق وجودشناختی نوعی توافق دیده می‌شود.

ذکر این نکته لازم است که هرچند صدرالمتهین و قاضی عبدالجبار هر دو به اخلاق وجودشناختی توجه دارند اما مبنای آنها در این باب با هم متفاوت است. نظریه قاضی عبدالجبار به جهت تمایل داشتن به تفویض به سمتی پیش می‌رود که نهایتاً به استقلال انسان منجر می‌شود؛

گویا انسان با انتخاب‌های خود به گونه‌ای مستقل نحوه وجود خود را رقم می‌زند. به بیانی دیگر به نظر می‌رسد اندیشه عبدالجبار در این باب، به جهت برخوردار بودن از مبنای تفویض به نوعی انسان‌گرایی منجر شود. از این رو گرچه می‌توان اخلاق عبدالجبار را با نگاه وجودشناختی تفسیر کرد اما هیچ‌گاه به «اخلاق متعالیه» منجر نخواهد شد. اما نظریه ملاصدرا به جهت اتخاذ کردن این مبنا که ماسوی الله عین‌الربط هستند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۲، ص ۱۶۷)، و نیز از طرفی با قائل بودن به اختیار برای انسان در طول اختیار و اراده الهی، به سمتی می‌رود که انسان در نهایت به این حقیقت دست می‌یابد که هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و تمام وجودش را مدیون حقیقتی متعالی است. از این رو نظام اخلاقی ملاصدرا «اخلاق متعالیه» است، اما به هیچ‌وجه نمی‌توان نظام اخلاقی عبدالجبار را به این معنا متعالی دانست. فهم عمیق عین‌الربط بودن، اوج اخلاق ملاصدراست.

در شهود عقلانی

اخلاق در نظر قاضی عبدالجبار ریشه بسیار عمیقی در شهود عقلانی انسان دارد. حقیقت امر نزد او چنین است که شهود اخلاقی بنیاد درک اخلاقی ماست و قضایای اخلاقی را به خوبی درک می‌کند؛ قضایایی نظیر «ظلم به یتیم قبیح است». این شهود عقلانی که ما را از چنین قضایایی آگاه می‌سازد، امری همگانی بوده و تمام انسان‌ها، بر اساس شهود عقلانی، به وضوح ظلم بی‌جهت به مظلوم را قبیح دانسته و فاعل آن را مورد مذمت قرار می‌دهد. خود قاضی عبدالجبار هم به این امر اذعان دارد که شهود عقلانی همگانی است و هر دارای عقلی، در درون خود از این موهبت برخوردار است (المعنی، ج ۱/۶، ص ۲۰). بر اساس آنچه از عبارات ایشان بر می‌آید، همه عقلاء به نحو مساوی این حقایق را شهود می‌کنند (همان، ج ۱۳، ص ۳۱۰). بر این اساس، در ارزش‌های اخلاقی بدیهی و شهودی اختلافی میان آدمیان نیست، «عقلاء در این اختلافی ندارند که ظلم از اموری است که مورد مذمت است» (همان، ج ۱/۶، ص ۱۸). اگر شخصی ظالمانه بودن فعلی را ادراک کند، طبیعتاً قبیح بودن آن را نیز درک خواهد کرد (همان، ص ۶۳) و این نشان می‌دهد که هر شخصی به عنوان یک عامل اخلاقی از شهود عقلانی بهره‌مند است.

گزاره‌های اخلاقی که در دسته اول به بداهت و شهود عقلانی درک می‌شود می‌توانند به عنوان گزاره‌های پایه، بنیاد استدلال‌های عقلی در جهت ادراک حسن و یا قبیح بودن سایر امور واقع شوند چرا که گزاره‌های بدیهی و اولیات این شأنیت را دارند تا به عنوان مقدمات یک قیاس منطقی واقع شوند. خود قاضی نیز به این مطلب اشاره دارد و می‌گوید: «قبیحی از قبیح نیست الا اینکه مبتنی بر اصلی است که قبح آن بالبداهه روشن است»^۶ (همان، ص ۶۴). بنابراین نظام اخلاقی قاضی عبدالجبار بر مبنای قضایایی بنا گردیده است که توسط شهود عقلانی به دست می‌آیند، این شهود عقلانی منبع تمام نشدنی قضایای بدیهی و بنیادینی را تشکیل می‌دهد که به عنوان قوانین اولیه در نظام اخلاقی کاربرد دارند. قضایایی نظیر اینکه «ظلم همیشه قبیح و شر است» (همان، ص ۶۴-۶۳).

حال این شهود عقلانی چیست؟ قاضی عبدالجبار در این زمینه بیان می‌دارد که شهود عقلانی عبارت است از معرفت داشتن به حقایق کلی (همان، ج ۱۲، ص ۶۶). می‌توان گفت شهودی بودن به معنای بدیهی بودن است، یعنی به مجرد اینکه آن گزاره اخلاقی را درک کنیم، صدق و کذب آن و نیز حسن یا قبیح بودن آن را نیز ادراک می‌کنیم. لذا برخی از قضایای اخلاقی نظیر «باید راستگو باشیم، باید به عهد خود وفا کنیم» از تکالیفی هستند که به همین معنا بدیهی هستند. این معنا را می‌توان در بیان نظر قاضی عبدالجبار به کار برد، زیرا آن‌گونه که از آثار ایشان روشن می‌شود، برخی از اصول اساسی و احکام ارزشی ما بدیهی‌اند و نیازی ندارند با هیچ نوع استدلالی توجیه شوند؛ زیرا آنها خود توجیه هستند. این نوع از احکام ارزشی که حاصل شهود عقلانی بشر هستند به عنوان مبنای اخلاق در نظام اخلاقی قاضی عبدالجبار محسوب می‌شوند. آنها معارفی نیستند که از طریق برهان و استدلال کسب شوند بلکه توسط انسان‌های عاقل شهود شده‌اند. شهود عقلانی در عبارات قاضی چنین بیان می‌گردد که: «هر زمانی که به ظلم بودن ظلم علم یابیم، به قبیح بودن آن نیز علم یافته‌ایم»^۷ (همان، ج ۱/۶، ص ۵۸-۵۷)، از این رو علت قبح ظلم، ظلم بودن آن است (همان، ص ۶۶) و منبع قابل درک این قبح، شهود عقلانی است (همان، ص ۶۴-۶۳).

در اندیشه قاضی عبدالجبار شناخت اخلاقی توسط شهود عقلانی کسب می‌شود و این نوع شهود عقلانی واضح ترین نوع معرفت محسوب می‌شود (همان، ج ۱۳، ص ۲۳۰). قاضی

عبدالجبار آن را با اعتقاد راسخ عقلانی به منزله امری که به عنوان آخرین معیار در باب حقیقت اخلاق و قضایای اخلاقی می‌توان پذیرفت، می‌پذیرد (همان، ج ۱۲، ص ۵). از این رو قاضی در باب فرا اخلاق یک شهودگرای اخلاقی بوده که معتقد به قضایای قابل شهود عقلانی است، قضایایی بدیهی و ضروری که می‌توان آنها را قضایای پایه‌ای اخلاقی و گویای اصول عقلانی اخلاق دانست؛ به این معنا که ارزش‌های اخلاقی بر اساس این اصول مورد ارزیابی واقع می‌شوند؛ مثلاً قبیح بودن قتل بدین جهت است که قتل، نوعی ظلم محسوب می‌شود اما قبیح بودن خود ظلم از گزاره‌های بنیادینی است که با شهود عقلانی به آن دست می‌یابیم. قاضی عبدالجبار از این گزاره‌های بنیادین به اصول خوب‌ساز و بدساز تعبیر می‌کند (همان، ج ۱/۶، ص ۶۵-۶۴). از آنجا که این شهود عقلانی واضح‌ترین نوع معرفت به‌شمار می‌آید، این قضایا بدون هیچ گونه وابستگی به وحی در نزد هر انسان عاقلی حضور دارند و قاضی در این زمینه بیان می‌دارد که «هر عاقلی به قبیح بودن ظلم عالم است» (همان، ص ۶۳) و در جایی دیگر می‌گوید: «عقلا در علم به قبیح بودن ظلم اختلافی ندارند» (همان، ص ۱۸). پس به طور کلی قاضی عبدالجبار قائل به وجود مجموعه‌ای از گزاره‌های پایه در اخلاق است که توسط عقل بشری شهود می‌شوند.

ممکن است به قاضی عبدالجبار اشکال شود که شهود عقلانی نمی‌تواند امری همگانی باشد، چرا که ممکن است کسانی دارای شهود عقلانی نبوده و در شرایط مختلف نتوانند تصمیم درست اتخاذ کنند. در پاسخ به این اشکال عبدالجبار از شهود بلوغ عقلانی یا کمال عقل سخن گفته و شهود عقلانی را از اقتضائات کمال عقل دانسته و از این رو کودکان، مجانین و افراد غافل را از جمله کسانی دانسته که ممکن است در بداهت گزاره‌های شهودی و بنیادی تردید کنند (همانجا).

در اندیشه ملاصدرا نیز این نگرش البته با نگاهی متفاوت وجود دارد. قبلاً بیان شد که ملاصدرا؛ علاوه بر اینکه عقل را یکی از قوای نفس دانسته، یک نگاه کلان هم به عقل دارد و عقل را تمام حقیقت انسان می‌داند که در سیر وجودی انسان تحقق می‌یابد. با این نگاه می‌توان گفت از نظر صدرالمتألهین، عقل قوه نفس هست و نیست؛ از آن جهت که ابزار درک حقایق بوده و نفس انسان را در سیر صعودی به پیش می‌برد قوه‌ای از نفس است اما از آن جهت که حقیقت انسان به عقل اوست و هر چه مرتبه عقلانی او گسترده‌تر

شود سعه عقلانی او گسترده‌تر شده است، دیگر عقل صرفاً قوه‌ای از قوای نفس نیست. به تعبیر دیگر اگر نگاه جزئی به نفس داشته باشیم یکی از قوای نفس در کنار دیگر قوا خواهد بود اما اگر نگاهی کلان به آن داشته باشیم، دیگر قوه‌ای در کنار دیگر قوا محسوب نخواهد شد بلکه حقیقت انسان و هویت انسان و به عبارتی همه انسان خواهد بود. حال نکته کلیدی در تفاوت صدرالمتألهین و قاضی عبدالجبار در باب شهود عقلانی این است که در ملاصدرا عقل به معنای کلان است که شهود می‌کند. عقلی که حقیقت را شهود می‌کند امری بیش از قوه نفسانی است که ابزاری در جهت به کمال رساندن انسان تلقی می‌شود. شاید بتوان گفت در نظر ملاصدرا عقل صرفاً از آن جهت قوه‌ای از نفس به شمار می‌آید که انسان هنگام تولد، به صورت بالقوه از آن برخوردار است و در سیر حرکت جوهری، کم‌کم این قوه به فعلیت می‌رسد کما اینکه صدرالمتألهین به این مطلب اشاره داشته که «در ابتدای خلقت، انسان در مرتبه عقل هیولانی است» (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۳، ۴۲).

بنابراین، نگاه عبدالجبار به شهود عقلانی به جهت برخوردار نبودن از مبانی فلسفی ملاصدرا؛ نظیر حرکت جوهری و مراتب تشکیکی وجود، با نگاه ملاصدرا متفاوت است. بر فرض که مسامحتاً بتوانیم بگوییم قاضی عبدالجبار به عقل به عنوان قوه‌ای از قوای نفس نگریسته است، با این حال نمی‌توان چنین نگاه کلانی نسبت به عقل را به او نسبت داد و بیان نمود که ایشان عقل را به عنوان تمام هویت و حقیقت انسان در نظر می‌گیرد. از این رو می‌توان گفت معتزله ضمن اینکه به عقل بهای زیادی داده‌اند اما با این حال، از منزلت عقل کاسته‌اند و آن را منحط کرده‌اند چرا که آن را صرفاً به عنوان نیرو و یا ابزاری در وجود انسان دانسته‌اند که انسان را به راه حق هدایت می‌کند؛ که هرچند بسیار قابل ستایش است ولی بر اساس آنچه ملاصدرا به سوی آن گام برداشته است، نمی‌توان شأنیت عقل را در این خلاصه نمود. از نظر ملاصدرا عقل با نگرش کلان و به عنوان تمام حقیقت انسان است که حقایق را شهود می‌کند و لذا هر انسان به اندازه سعه وجودی خود حقیقت را درخواهد یافت. اما عقلی که در اندیشه عبدالجبار شهود می‌کند، امری شبیه وجدان است؛ چرا که او می‌گوید ما گزاره‌های پایه را در وجود خود می‌یابیم، یعنی بالفطره و وجداناً می‌یابیم. بر این اساس با نگاهی کلی در می‌یابیم که معنای شهود عقلانی در این دو اندیشه از یکدیگر متفاوت است. در اندیشه عبدالجبار شهود عقلانی امری نظیر فطریات یا وجدانیات

است که انسان بدهتاً در نزد خود می‌یابد (شرح اصول الخمسة، ص ۴۰۳)، اما در نگرش ملاصدرا با شهود عقلانی، به عنوان حقیقت وجودی انسان، حقایقی مبهم از فاصله‌ای دور نگریسته می‌شوند، (مفاتیح الغیب، ص ۱۹۰) که البته در مراتب بعدی که انسان کامل تر شد آنها را روشن‌تر خواهد یافت. در نظر ملاصدرا «تعقل به حلول صورت معقول در عقل نیست بلکه حضور مثال آن نزد عقل و اتحاد آن با نفس است» (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۳، ص ۳۸۲) و این مطلب با توجه به تشکیکی بودن مراتب وجود به این معنی خواهد بود که انسان در هر مرتبه وجودی، با عنایت عقل فعال حقایقی را از دور مشاهده می‌کند و در جهت دست یافتن به آن تلاش می‌نماید، اما از نظر عبدالجبار اینگونه نیست.

۲. سه وجه اشتراک

در تلازم معرفت و فضیلت

بر اساس آنچه از اندیشه‌های این دو اندیشمند برمی‌آید می‌توان حکم به تلازم فضیلت و معرفت را به آنها نسبت داد. منظور از معرفت، خردمندی و فرزاندگی است (شارلورنر، ص ۱۵۹) و منظور از فضیلت درست انجام دادن وظیفه خویش است (همان، ص ۶۰). فرد خردمند وظیفه خویش را که از جمله آن عمل به نیکی‌ها و دوری از زشتی‌هاست درست انجام می‌دهد. سقراط می‌گفت، «هیچکس دانسته بد نمی‌کند» (گمپرتس، ص ۵۹۸) و شخص عاقلی که حق را می‌شناسد، به همان عمل می‌کند. به عبارتی هیچکس دانسته و از روی عمد، شری را مرتکب نمی‌شود. پس محال است که کسی امری را حقیقتاً نادرست بداند و در عین حال مغلوب شهوات خود شده و آن عمل را انجام دهد. بنابراین پیروی از امیال و غرایز، ناشی از فقدان معرفت به عمل و محتوای واقعی قواعد و قوانین اخلاق است (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۳۰). کسی که دائماً شراب می‌نوشد این کار را خیر خود می‌پندارد و این به خاطر جهالت او به صلاح حقیقی خویش است؛ اگر می‌دانست که خیر حقیقی او در این عمل نیست، آن را انجام نمی‌داد (همان، ص ۱۳۱).

از نظر صدرالمتالهین ممکن نیست کسی حقیقتاً حکمت و معرفت به نادرستی امری داشته باشد، اما با این حال مغلوب شهوات خود شده و آن عمل را انجام دهد. چرا که ایشان از طرفی حکمت را بسط وجودی انسان دانست (شواهد الربوبیه، ص ۳۴۰) و از طرفی جهل را مهم‌ترین

عامل بی‌اخلاقی دانست (رسالة سه اصل، ص ۹۶). بنابراین پیروی از امیال و غرایز، ناشی از فقدان معرفت به عمل و محتوی واقعی قواعد و قوانین اخلاقی در نظر صدرالمتألهین است و از این رو در اندیشه ایشان فضیلت و معرفت تلازم جدی با یکدیگر دارند.

در اندیشه‌های عبدالجبار هم، امر به گونه‌ای است که مسئولیت اخلاقی تنها حول محور عقلانیت می‌چرخد و انسان سفیه و غیرعقل که نمی‌تواند افعال ارادی خود را بر اساس آگاهی و معرفت انجام دهد حیثیت اخلاقی نداشته و به هیچ وجه مسئول نخواهد بود (المحیط بالتکلیف، ص ۳۸۴). علاوه بر این، هم بر مبنای ملاصدرا و هم بر مبنای قاضی عبدالجبار، افعال اخلاقی ما مستدل و موجه هستند و اگر سلسله قیاسات را در باب آنها ادامه دهیم به اموری دست می‌یابیم که بالبداهه می‌توانیم به حُسن یا قبح آنها حکم کنیم. از این رو ارزش‌های اخلاقی در یک سیر استدلالی بر پایه‌های بدیهی مبتنی هستند که اگر انسان عالم به آن مبانی باشد و دچار غفلت نسبت به آنها نشده باشد طبیعتاً رفتارهایش را در راستای آنها تنظیم می‌کند. بنا بر این از آنجا که اخلاق بدون عقلانیت در نظر این دو اندیشمند معنا نمی‌یابد می‌توان گفت فضیلت هم بدون معرفت ممکن نخواهد بود.

عقل و مسئولیت اخلاقی

با بررسی آثار ملاصدرا و همچنین قاضی عبدالجبار در می‌یابیم که عقل رکن اساسی در ایجاد مسئولیت اخلاقی در اندیشه آنهاست. در باب اندیشه‌های عبدالجبار آمده است که:

عقل در نزد قاضی عبدالجبار، مبنای مسئولیت اخلاقی است ... عقلی که اهلیت دارد تا مسئولیت اخلاقی را برعهده گیرد البته عقلی است که به تدریج تکامل می‌یابد و تا زمانی که رشد آن به تکامل نرسد به حد تکلیف نرسیده است... این عقل باید قادر به تفکر و تأمل باشد به گونه‌ای که گمان‌ها و اوهام سابق را دور ریخته و در اندیشیدن اسیر ظن و تقلید نباشد (به نقل از محمد صالح، ص ۱۸۶، ۱۷۸).

بر اساس این عبارت از نظر عبدالجبار عقل از مهم‌ترین ارکان مسئولیت اخلاقی است که بدون آن مسئولیت تحقق نخواهد یافت. البته آن‌گونه که اشاره شد معتزله و از جمله عبدالجبار گرچه قائل به عقل متکامل هستند اما در تعیین ضابطه خاصی که مشخص کند انسان از چه مرتبه‌ای از عقلانیت باید برخوردار باشد تا بتوان او را در برابر رفتارهایش اخلاقاً مسئول دانست اختلاف دارند. لذا عبدالجبار در برابر فقیهانی که سن بلوغ جسمانی را مشخص کرده‌اند اعتراض کرده و معتقد است که مهم رسیدن به مرحله تفکر و تشخیص است و ممکن است

کسی به سن بلوغ جسمی رسیده باشد اما به لحاظ عقلی هنوز به مرحله بلوغ نرسیده باشد و لذا مسئولیت اخلاقی در برابر رفتارهایش نخواهد داشت. در نظر قاضی عبدالجبار مسئولیت بر کسی صدق خواهد کرد که قادر بر اندیشه و تأمل باشد و در نتیجه با تأمل در مرحله عقلانی عمل کرده و اعتقادات و رفتارهای تقلیدی را بدوراندازد، ملاصدرا نیز تقلید را از موانع اخلاق دانسته و آن را از موانع انسان در رسیدن به کمال تلقی می‌کند (رسالة سه اصل، ص ۹۴).

بر اساس اندیشه قاضی عبدالجبار فرد عاقل باید در باب رابطه خود با خدا اندیشیده و تدبیرات او در تمام امور را با دیده عقل بنگرد که در این صورت طبیعتاً حکمتش افزوده خواهد شد (به نقل از محمد صالح، ص ۱۸۶) و رفتارهایش در سطح عقلانی انجام خواهد شد. او بین اصول اعتقادی و اصول اخلاقی ارتباط جدی برقرار ساخته و بیان می‌دارد که:

معرفت به وحدانیت و عدل و حکمت خداوند عقلاً بر انسان مکلف واجب است... چرا که انسان با معرفت خداوند درمی‌یابد که تکالیف عبث نبوده و خداوند به جهت حکمتی آنها را واجب ساخته است؛ این امر انسان را آماده می‌سازد تا طاعت را اختیار کرده و از معاصی و بدی‌ها اجتناب کند (همان، ص ۱۸۷-۱۸۶).

ارتباط بین اصول اعتقادی و اصول اخلاقی دقیقاً امری است که ملاصدرا نیز به آن توجه ویژه داشته و معرفت الله را مهم‌ترین رکن در تحقق حکمت می‌داند (اسرارالآیات، ص ۱۳۱). به این اعتبار می‌توان گفت ملاصدرا و عبدالجبار، هر دو معرفت الله را زیربنای نظام اخلاقی قرار داده و به عبارتی نظام اخلاقی خود را بر شناخت صحیح از اصول اعتقادی استوار ساخته‌اند. البته این شناخت از طریق عقل باید حاصل شود و از این جهت می‌توان گفت ریشه و مبنای اخلاق در نظر هر دو اندیشمند، تأمل و اندیشه است. بدین اعتبار می‌توان گفت هم بر اساس اندیشه صدرالمتألهین، و هم بر اساس مبانی اندیشه عبدالجبار، حکمت نظری و تعقل، مبنای اخلاق بوده و بدون آن مسئولیت اخلاقی معنا نخواهد یافت.

در وجوه و اعتبارات اخلاقی

قاضی عبدالجبار برخی ارزش‌ها را به عنوان ارزش‌های بنیادین و زیربنایی می‌داند که حسن و قبح آنها ذاتی است و یکی از مهم‌ترین کاربردهای عقل درک حسن و قبح ذاتی آنهاست، اما از

طرفی قائل است به اینکه حُسن و قبیح برخی افعال به خاطر وجوه و اعتباراتی است که بر آن بار می‌شود. مثلاً قول کاذب یا عمل ظالمانه به خاطر وقوعشان بر وجه کذب و ظلم قبیح شده‌اند و گرنه قول کاذب ذاتاً قول است و عمل ظالم ذاتاً عمل است، تفاوت آنها فقط در اعتباراتی است که بر آنها واقع شده‌اند (المعنی، ج ۱/۶، ص ۱۰).

عبدالجبار در تعریف قبیح می‌گوید «قبیح چیزی است که وقتی فاعل قادر آن را انجام دهد، بنا بر بعضی وجوه مستحق نکوهش است» (شرح اصول الخمسة، ص ۱۶)؛ در این تعریف قید «بنا بر بعضی وجوه» بدین معناست که افعال بذاته قبیح نیستند بلکه برای قبیح بودن یا حسن بودن نیازمند اتصاف به یک صفت زائد می‌باشند، مثلاً زدن یتیم حسن است اگر به جهت تأدیب باشد و قبیح است اگر به ظلم باشد (محمد صالح، ص ۵۷-۵۵)؛ به بیان دیگر هر عملی بر اساس وجوه خاصی متصف به حسن و قبیح می‌شود. بنابراین یک سری وجوه زیربنایی وجود دارد که باید تمام اعمال و افعال انسان‌ها بر اساس آنها سنجیده شود؛ اگر با آنها مطابق بود قبیح محسوب می‌شود و اگر برخلاف آنها بود به گونه‌ای دیگر در باب آن حکم می‌شود. مثلاً یک نمونه از وجوه زیربنایی که عقل بذاته قبیح آنها را درک می‌کند و برای تشخیص آنها نیاز به وجه دیگری نیست بلکه خود آنها معیار و مقیاس برای دیگر افعال واقع می‌شوند «قبیح کذب» است؛ قاضی عبدالجبار استدلال می‌کند و می‌گوید اگر صحیح باشد که «کذب» به خاطر نفع یا دفع ضرری حسن باشد، پس ما ایمن نخواهیم بود که کذب از خداوند متعال روا باشد، که این موجب شک در اخبار او و رسولانش می‌گردد (المعنی، ج ۱/۶، ص ۶۶)؛ لذا کذب مطلقاً قبیح است. قاضی عبدالجبار در مقابل کسانی که اشکال کنند که در برخی موارد ممکن است دروغ نگفتن باعث قتل نفس محترمه‌ای شود، می‌گوید: در چنین مواردی هم هیچگاه دروغ گفتن حسن نمی‌شود بلکه باید در عمل از ترفندهایی چون سکوت، توریه، اشاره و... استفاده نمود (همان، ج ۶، ص ۳۴۲). عبدالجبار مواردی را که بذاته قبیح هستند را در کنار هم ذکر کرده و می‌گوید:

کذب قبیح است چون کذب است، ظلم قبیح است چون ظلم است، کفر نعمت قبیح است چون کفر نعمت است، تکلیف بمالایطاق قبیح است چون تکلیف بمالایطاق است و... (همان، ج ۶/۶، ص ۱).

بنابراین در اندیشه عبدالجبار در باب ارزش‌ها، اموری بنیادین وجود دارد که عقل آنها را معیار قرار داده و بر اساس همین معیارها به حسن و یا قبیح دیگر افعال حکم می‌کند. لذا در آثار

قاضی عبدالجبار از یک طرف عباراتی دیده می‌شود نظیر: «فعل قبیح، قبیح است چون در وجهی واقع شده که آن وجه قبیح است و اگر آن وجه از آن مرتفع شود ممکن است همان فعل قبیح، حسن شود» (همان، ص ۱۱-۱۰) یا در جایی دیگر می‌گوید «آنچه بر حسن بودن فعل تأثیر دارد همان وجهی است که موجب حُسنش می‌شود» (همان، ص ۷۲). اما از طرفی دیگر عبدالجبار اموری چون عدل را مطلقاً حسن دانسته (همان، ص ۴۸) تا به عنوان یک وجه زیربنایی باشد و حسن بودن افعال دیگر براساس آن سنجیده شود.

این امر در آراء ملاصدرا هم دیده می‌شود و می‌توان ایشان را نیز قائل به وجوه و اعتبارات در باب ارزش‌ها دانست. به عبارتی، همان‌گونه که قاضی عبدالجبار برخی ارزش‌ها را بنیادی می‌داند و ارزش‌های دیگر را بر اساس وجوه و اعتبارات عقلی و بر مبنای همان ارزش‌های بنیادین کشف می‌نمود، ایشان هم افعال انسان را به دو دسته حسن و قبیح تقسیم کرد و علم به حُسن و قبح برخی افعال را بدون هیچ‌گونه کسب و اکتساب، برای عقل حاصل دانسته و برخی را منوط به اکتساب عقلی دانسته است (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۳، ص ۴۱۹-۴۱۸) که عقل با وجوه و اعتبارات مختلف آنها را کشف می‌کند. او حُسن و قبح افعال را به اعتبار تفاوت قابل و فاعل آنها متفاوت می‌داند؛ از این رو فعل واحد به اعتبار اینکه قابل آن فرق می‌کند، ممکن است یک بار حسن و یک بار قبیح باشد. به عنوان مثال تنبیه خطاکار حسن است، اما تنبیه بی‌گناه قبیح است (تفسیر القرآن الکریم، ص ۲۲۲). در نظر صدرالمتالهین، بنا بر اصل تشکیکی بودن مراتب وجود، حُسن و قبح افعال به اعتبار مراتب نفس انسان نیز متفاوت است. افعال شر و معاصی نظیر قتل، خوردن مال یتیم، شهوترانی و... برای مرتبه پست حیوانیت انسان می‌تواند خیر و کمال محسوب شوند، چرا که این افعال اموری وجودی هستند و وجود مساوی با خیر است. چنین افعالی از آن حیث که ناشی از مرتبه نفس حیوانی هستند موضوع مدح و ذم عقلی و یا شرعی واقع نمی‌شوند بلکه از آن جهت مورد ذم واقع می‌شوند که انسان را با مرتبه نفس ناطقه او که شأن واقعی اوست در نظر بگیریم. به عبارتی دیگر چنین افعالی نسبت به مرتبه نفس انسانی حسن دانسته می‌شوند اما نسبت به مرتبه نفس ناطقه قبیح هستند. مثلاً در زنا فایده‌ای نظیر تولید مثل وجود دارد که به لحاظ نفس حیوانی خیر محسوب می‌شود، اما نسبت به مرتبه نفس شریف ناطقه، امری قبیح و مذموم دانسته می‌شود (الاسفار الاربعه، بیروت، ج ۷، ص ۱۰۵).

از این رو می توان گفت در اندیشه ملاصدرا و قاضی عبدالجبار، حیثیت حسن و قبح افعال همچون معقولات ثانی فلسفی است؛ به این معنی ارزش های اخلاقی، هر چند در برخی موارد مابازای مستقلی درعالم عین ندارند اما واجد منشأ انتزاع هستند. بر این اساس ملاصدرا و قاضی عبدالجبار در عین اینکه عینیت گرا بوده و قائل به ذاتی بودن حُسن و قبح هستند اما با این حال قائل به وجوه و اعتبارات در باب ارزش ها هم هستند. بنابراین می توان گفت، ذاتی بودن افعال در اندیشه ملاصدرا و عبدالجبار، حداقل در مورد برخی افعال جزئی، به این معنا نیست که این عمل مشخص مطلقاً حسن یا قبیح است، بلکه ممکن است به وجوه و اعتبارات حکم آن تغییر کند.

نتیجه

از تمام آنچه بیان شد به دست می آید که این دو اندیشمند به تعامل عقل و اخلاق توجه داشته و اندیشه های ایشان جهات اختلاف و اشتراکی دارد. علاوه بر سه وجه افتراق و سه وجه اشتراک که بیان شد، نکات دیگری نیز از این مباحث بدست می آید:

۱. هم ملاصدرا و هم عبدالجبار در اخلاق، مبنایگر هستند و قائلند که در وجود هر انسانی قانون های اخلاقی نقض ناپذیری یافت می شود که به هیچوجه نمی توان آنها را انکار کرد. می توان از این اصول به «پایه های فطری اخلاق» تعبیر کرد.
۲. ملاصدرا و قاضی عبدالجبار در عین اینکه عینیت گرا بوده و قائل به حسن و قبح ذاتی هستند، با این حال هر دو قائل به وجوه و اعتبارات در باب برخی از ارزش ها نیز هستند.
۳. ملاصدرا علاوه بر اینکه عقل را از قوای نفس انسانی می داند، نگاهی کلان هم به عقل دارد که آن را با تمام حقیقت انسان یکی می داند.
۴. از منظر صدرالمتالهین، عقل نظری بنیادی ترین ویژگی انسان بوده و تمام قوای دیگر در خدمت او و خدمتگزار او محسوب می شوند، حتی عقل عملی.
۵. نظام اخلاقی صدرالمتالهین هم «اخلاق وجودشناختی» است و هم «اخلاق متعالیه»، اما نظام اخلاق قاضی عبدالجبار هر چند که گرایش به سمت اخلاق وجودشناختی دارد اما متعالیه نیست و در نهایت به استقلال انسان منجر می شود.
۶. شهود عقلانی در اندیشه ملاصدرا، معنای واقعی خود را حفظ کرده است اما شهود عقلانی در اندیشه عبدالجبار به امری نظیر درک مستقیم اولیات، مقبولات و... فروکاسته شده است.

توضیحات

۱. قيمة كل امرء عقله.
۲. هو «ای العقل» العلم الصارف عن القبح الداعي الى الحسن.
۳. این تعبیر، تسامحی و مقصود دقیق ملاصدرا آن است که نفس در سیر اشتدادی خود با وصول به مرتبه عقل عین عقل است.
۴. الغضب و الحرص و... فمن نتایج الإحتجاب و البعد من معدن الوجود و الصفات الکیالیه.
۵. كل صورة ادراكية هو ضربٌ من الوجود.
۶. ولا یختلف العقلاء فی العلم بان الظلم مما یتستحق به الذم كما لا یختلفون فی العلم بالمدرکات و سایر ما یکمل به العقل.
۷. و لا قبیحٌ من القبايح الا و له اصلٌ یعلم قبحه باضطرار.
۸. انا متى علمنا الظلم ظلماً علمناه قبیحاً و متى خرج عن هذه الصفة لم یکن قبیحاً.
۹. تشاهدها مشاهدة ضعيفة کمن ابصر بهذا البصر الحسی شخصاً من بعد.
۱۰. القبیح یقبح لوقوعه علی وجوه و كذلك القول فی الحسن، لانه انما یحسن لوجه معقول یحصل علیه متى إنتفت وجوه القبح عنه.
۱۱. المؤثر فيه (ای فی الحسن) ما یحصل علیه من الوجه الموجب لحسنه.

منابع

- الآمدی التیمی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالكلم، تحقیق: میرجلال الدین المحدث الارموی، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمة المتعالیة، بخش سوم از جلد ششم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- حسن زاده آملی، حسن، مآثر آثار، تدوین داود صمدی، ج ۱، قم، الف لام میم، ۱۳۸۶.
- زینة، حسنی، العقل عند المعتزلة. تصورالعقل عند القاضی عبدالجبار، بیروت، دارالآفاق، ۱۹۷۸.

- شهرستانی، محمد بن عبدالکريم، نهاية الاقدام في علم الكلام، بغداد، مثنى، بی تا.
- صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، ج ۹-۶، ۲، ۳، ۲، ۳، ۲، بیروت، دارالاحياء التراث العربى، ۱۹۸۱.
- _____، الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، ج ۳، تهران، حيدرى، ۱۳۶۸.
- _____، الشواهد الربوبية، تصحيح و تعليق: جلال الدين آشتياني، ج ۲، تهران، مركز نشر دانشگاهی، ۱۳۴۶.
- _____، رساله سه اصل، تصحيح و مقدمه محمد خواجهوى، تهران، مولى، ۱۳۷۶.
- _____، تفسير القرآن الكريم، ج ۲، تحقيق محمد جعفر شمس الدين، بيروت، دارالتعارف المطبوعات، ۱۴۱۹ق.
- _____، المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين آشتياني، ج ۲، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۸۰.
- _____، مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد حسيني اردكاني، تهران، مركز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- _____، مفاتيح الغيب، تعليق ملا على نوري، بيروت - لبنان، مؤسسه التاريخ العربى، ۱۹۹۹.
- _____، اسرار الآيات، تصحيح محمد خواجهوى، تهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۶۰.
- _____، شرح الاصول الخمسة، حاشية احمد بن حسين بن ابى هاشم، بيروت، دارالاحياء لتراث العربى، ۱۴۲۳ق.
- قاضى عبدالجبار، ابن الحسن اسدآبادى، المعنى في ابواب التوحيد و العدل، ج ۲۳، ۱۳، ۱۲، ۲، ۱/۶، ۱، مصر، الشركة العربيه، بی تا.
- _____، المجموع في المحيط بالتكليف، تحقيق، عمر السيد عزمى، ج ۲، مصر، المؤسسه المصريه العامه، بی تا.
- كابلستون، فردريك، تاريخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال الدين مجتبوى، تهران، سروش، ۱۳۷۵.

گمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵.
محمد سید، محمد صالح، الخیر و الشر عند قاضی عبدالجبار، بی‌جا، دارالقباء الطباعة و
النشر، ۱۹۹۸.

ورنر شارل، سیر حکمت در یونان، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، تهران، زوار، بی‌تا.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

اراده الهی و نسبت آن با اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی ره

دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی*
سیدصفی‌اله موسوی‌خو**

چکیده

مسئله اراده الهی و نسبتش با افعال انسان از دیرباز در تاریخ تفکر اسلامی مورد بحث و نزاع بوده است و شاید از موضوعاتی بوده که در شکل‌گیری نحله‌های کلامی اولیه نقش مهمی ایفا کرده است. این موضوع در کلام و فلسفه و حتی علم اصول فقه به مناسبتی مطرح شده است. یکی از اندیشمندانی که به این مسئله پرداخته، امام خمینی (ره) است. وی که به عنوان فقیه، فیلسوف و عارف به مسائل کلامی نگاه جامع‌نگر دارد به این مسئله نیز با نگاهی عمیق و جامع وارد شده است به نحوی که نه دچار افراط و تفریط‌های معتزله و اشاعره شده و نه گرفتار برخی تنگ‌نظری‌های متکلمان شیعه. وی در عین حال که از مبانی صدرایی در تحلیل مباحث بهره گرفته، نگاهی مستقل به این مسئله داشته است. از سویی دیدگاه معتزله و اشاعره را به خوبی تقریر نموده و سپس مورد نقد قرار داده است و از سویی دیگر نارسایی برخی نظرات متکلمان و اصولیین شیعه را نشان داده و با نگاهی فلسفی، عرفانی و نقلی اراده خدا را در مقام ذات و فعل، تبیین و سازگاری آن را با اختیار انسان اثبات کرده است.

واژگان کلیدی: اراده الهی، اراده ذاتی، اراده فعلی، اختیار انسان، جبر و تفویض.

M-hashemy@sbu.ac.ir
Mosavi3974@yahoo.com

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید بهشتی
** کارشناس ارشد کلام تطبیقی دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۹۰/۶/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۱/۱

مقدمه

بحث اراده الهی و اختیار انسان یکی از جنجالی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث مذهبی بوده است. این بحث در بین حکمای یونان مطرح بوده و بعداً در جامعه اسلامی، معتزله و اشاعره بدان پرداختند و پس از آن مورد توجه حکما و متکلمان شیعه قرار گرفت و حتی در علم اصول فقه برخی محققان به مناسبت طرح بحث اوامر و نواهی و اراده تشریعی خداوند، به این موضوع پرداخته‌اند. در ارتباط با صفت اراده الهی و ارتباطش با اختیار انسان پرسش‌هایی مطرح است. آیا اراده الهی از صفات ذات است یا از صفات فعل؟ آیا زائد بر ذات است یا عین ذات؟ آیا اراده الهی شامل افعال انسان نیز می‌شود؟ در این صورت اختیار انسان چه می‌شود؟ اراده خداوند در اوامر و نواهی با مخالفت کفار و معصیت کاران چگونه قابل جمع است؟ امام خمینی به عنوان یک فقیه، حکیم و عارف با نگاهی جامع نگر تلاش نموده به این پرسش‌ها پاسخ دهد. در این نوشتار سعی شده ابعاد این مسئله از دیدگاه امام (ره) بررسی و تحلیل شود، اما پیش از ورود به بحث اصلی لازم است نگاهی اجمالی به صفات الهی و رابطه‌اش با ذات داشته باشیم. به گفته امام یکی از مراتب توحید، اعتقاد به توحید صفات است. معتزله به خاطر پرهیز از ترکیب ذات به انکار صفات و اشاعره به حلول صفات در ذات معتقد شده‌اند. معتزله همه صفات را به یک صفت برمی‌گردانند و از این طریق کثرت صفتی را حل می‌نمایند، ولی مشکل ترکیب ذات باقی می‌ماند پس باید آن یک صفت نیز انکار شود. این مطلب معتزله را به نظریه نیابت ذات از صفات می‌کشاند (امام خمینی، *طلب و اراده*، ص ۱۲)، اما اشاعره از طرفی صفات ایجابی را می‌پذیرند و از طرفی برای اجتناب از ترکیب ذات معتقد می‌شوند که صفات الهی هرچند قدیم و متکثرند ولی چون قیام حلولی با ذات دارند مشکل ترکیب پیش نمی‌آید. زمانی این مشکل پیش می‌آید که ما صفات را عارض بر ذات بدانیم نه حال در ذات (آمدی، *غایة المرام فی علم الکلام*، ص ۴۲). امام خمینی در کتاب *طلب و اراده* بیان می‌دارد که متکلمان اسلامی در ارتباط با صفات الهی سه دسته شده‌اند. گروهی جانب افراط را گرفتند و معتقد شدند که ذات الهی دارای صفات قدیم و زائد بر ذات است که قیامش به ذات به نحو حلولی است. این گروه همان اشاعره هستند.

گروه دیگر معتزله هستند که جانب تفریط را گرفتند و صفات ایجابی را از ذات خدا سلب می کنند و می گویند ذات الهی نائب مناب صفات است؛^۱ اما گروه سوم امامیه هستند که معتقدند خداوند واجد همه صفات جمال و جلال است که به لحاظ مصداق عین ذات اند (طلب و اراده، ص ۱۵). امام خمینی دیدگاه اول و دوم را نقد و دیدگاه سوم را با نگاه فلسفی و عرفانی و با توجه به روایات تأیید می کند. همچنین در باره ارتباط اراده الهی با افعال انسان به پیروی از امامان معصوم (ع) و اصل (لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین) ضمن حفظ اصل علیت و تأثیر موجودات در جهان و نقش اراده انسان در افعال خود بر عمومیت اراده الهی نیز تأکید می ورزد.

دیدگاه امام خمینی (ره) در باره صفات ذات و فعل

متکلمان اسلامی معمولاً صفات الهی را به صفات ذات و صفات فعل تقسیم کرده اند و در تعریف آن دو گفته اند صفاتی که نتوان آنها را از ذات الهی سلب کرد صفات ذاتند مانند علم و حیات و آنها که قابل سلب اند صفات فعل نامیده می شوند مانند خلق، رزق و

بر همین اساس، بین متکلمان در باره صفت اراده اختلاف است که آیا صفت اراده را باید از صفات فعل دانست یا از صفات ذات؟ اکثر متکلمان امامیه با توجه به ملاک فوق و احادیث اهل بیت معتقد شده اند که اراده از صفات فعل است و در مقابل، اکثر فلاسفه اراده را از صفات ذات دانسته اند. امام خمینی (ره) برای اراده الهی و به طور کلی صفات الهی دو مقام قائل شده است.

۱. مقام اسماء و صفات ذاتیه: در این مقام، ذات مقدس الهی به لحاظ بساطت محضه، تمام کمالات و جمیع اسماء و صفات را داراست و تمام صفات جمال و جلال به بساطت ذات برمی گردند، زیرا ماوراء وجود، نقص و قصور است و چون ذات حق صرف وجود است پس صرف کمال و کمال محض نیز هست.

۲. مقام اسماء و صفات فعلیه: این مقام، مقام ظهور و تجلی اسماء و صفات ذاتیه است. همان مقام معیت قیومیه که آیه شریفه: "هو معکم اینما کنتم" (حدید/ ۴۰) بدان اشاره دارد و مقام مشیت مطلقه که آیه "و ما تشاؤون الا ان یشاء الله" (دهر/ ۳۰) به آن اشاره دارد و آیه "هو

الاول و الاخر و الظاهر و الباطن" (حدید / ۳) نیز بر این دو مرتبه دلالت دارد (امام خمینی ره، شرح چهل حدیث، ص ۵۹۸).

با توجه به اینکه امام ره بین صفت ذات و فعل قائل به اختلاف رتبه است اختلاف بین متکلمان و حکما در باب ذاتی یا فعلی بودن صفت اراده را حل می کند.

دیدگاه امام در باره عینیت ذات و صفات الهی

همان طور که اشاره شد مهم ترین فرقه های کلامی یعنی معتزله و اشاعره در این مسئله راه افراط و تفریط را پیموده اند، ولی متکلمان و حکمای شیعه با الهام از معارف اهل بیت معتقد به عینیت صفات ایجابی با ذات حق شده اند؛ اما در توجیه و تبیین این مطلب رویه واحدی وجود ندارد. متکلمان غالباً با توجه به احادیث و به خاطر نفی ترکیب از ذات الهی به این نظر ملتزم شده اند، ولی امام خمینی با توجه به مبانی فلسفی و عرفانی عینیت ذات و صفات را اثبات کرده است. او در شرح چهل حدیث بیان داشته که آنچه از سنخ کمال و از جنس جمال است به عین وجود و اصل هستی برمی گردد. در دار هستی جز یک اصل شریف که سرچشمه تمام کمالات و منشأ همه خیرات است یافت نمی شود و آن حقیقت وجود است و حقیقت وجود، بسیط محض از جمیع جهات است و ترکیب مطلقاً از ساحت او دور است (شرح چهل حدیث، ص ۶۰۶).

در کتاب طلب و اراده آورده است که صرف الوجود صرف هر کمال و جمال است و هیچ حیثیت کمالی نمی تواند خود را از صرف وجود به کنار نگه دارد و ... اگر صفات حق تعالی عین ذات نباشد و کمالات ذات به حقیقت وجود بر نگردد لازمه اش این می شود که اولاً در عالم وجود دو اصل بلکه چند اصل بوده باشد. ثانیاً ذات حق تعالی مرکب باشد و در صرافت وجود خلف لازم آید. دیگر اینکه در ذات واجب الوجود، امکان راه یابد (طلب و اراده، ص ۱۲، ۱۵) آنچه از کلام امام خمینی در عینیت ذات و صفات فهمیده می شود این است که بسیط از همه جهات، شامل تمام کمالات است و از همان حیث که موجود است عالم، قادر، حی و مرید است و تمام مفاهیم کمالی از حیث واحد یعنی حقیقت وجود انتزاع می شوند و در نتیجه صفات و اسماء حق عین ذات او هستند.

معنا شناسی صفت اراده از نظر امام ره

اراده در لغت از ریشه "راد یروود" و به معنای در طلب چیزی بودن است، همچنین اراده قوه‌ای مرکب از میل شدید و نیاز و آرزوست. اراده اسم است برای میل نفس به چیزی همراه حکم به اینکه آن عمل شایسته انجام است (راغب اصفهانی، ص ۳۷۱). در معنای اصطلاحی اراده، بین متکلمان اختلاف وجود دارد. خواجه نصیر طوسی از متکلمان شیعه اراده را کیف نفسانی و نوعی علم می‌داند و به نظر وی اراده عبارت است از علم یا اعتقاد موجود زنده به مصلحت در فعل و کراهت نقطه مقابل آن است. علامه حلی در توضیح مطلب می‌نویسد که در مقابل این نظر برخی معتقدند که اراده مترتب بر علم است و غیر از شوق نفسانی است چنانکه مریض با اینکه میل به دارو ندارد، ولی اراده آن را دارد (علامه حلی، ص ۳۵۹)، البته روشن است که از نظر این بزرگان اراده به این معنا اختصاص به موجودات ممکن دارد. خواجه نصیر در مبحث اراده الهی پس از اثبات اراده خداوند می‌گوید اراده الهی همان "داعی" است، زیرا در غیر این صورت یا تسلسل لازم می‌آید یا تعدد قدما (همان، ص ۴۰۲).

علامه حلی در شرح مطلب می‌گوید مسلمانان بر مرید بودن خداوند اتفاق دارند، ولی در معنای اراده اختلاف نظر دارند. از معتزله، ابوالحسین اراده را همان داعی می‌داند که عبارت است از علم خداوند به مصلحت فعل که داعی بر انجام آن است نظر مصنف نیز همین است. نجار، اراده را امری سلبی می‌داند به این معنا که خداوند مجبور به فعلی نیست اما اشاعره و جبائیان اراده را صفت زائد بر علم می‌دانند (همان، ص ۴۰۲، ۴۰۱).

آمدی از متکلمان معروف اشعری می‌نویسد:

الواجب بذاته قادره بقدره مرید بارادة عالم بعلم متکلم بکلام و.... هذه کلها صفات وجودية
ازلیة زائده علی ذات الواجب الوجود و ذهبت الفلاسفة و الشيعة الی نفيها (آمدی،
ابکار/افکار، ص ۱۸۵).

وی به ایراد متکلمان شیعه بر اشاعره اشاره می‌کند و می‌گوید به نظر شیعه صفات وجودی زائد بر ذات اگر قدیم باشند مستلزم تعدد قدما می‌شود و اگر حادث باشند موجب تسلسل یا تغییر در ذات است (همان، ص ۱۸۵)، ولی به جای پاسخ به ایراد شیعه صرفاً ادعا می‌کند که صفات ایجابی و قدیم الهی هرچند عین ذات نیستند خارج از ذات هم نیستند و هر صفتی واجب الوجود است و قیامش به ذات به نحو حلول است نه عروض تا در وجودش نیاز به ذات داشته باشد (غایة المراد، ص ۴۵).

واضح است که این مطلب ممکن است مشکل انفعال یا ترکیب ذات را حل کند، ولی مستلزم تعدد واجب الوجود است و ایرادات شیعه را پاسخ نمی‌دهد.

امام خمینی (ره) در جایی به‌طور مشخص و به نحو حد و رسم تعریفی از اراده ارائه نکرده است، اما در کتاب *طلب و اراده* اراده الهی را افاضه خیرات بر حسب ذات دانسته است و در جواب سخن اشاعره که بین اراده و علم تفاوت قائل شده بودند با این توجیه که علم به همه چیز تعلق می‌گیرد، ولی اراده به شرور و زشتی‌ها تعلق نمی‌گیرد اظهار می‌دارد که اراده خداوند ذاتاً به خیر مطلق تعلق می‌گیرد و آن همان ذات الهی است و بالعرض به همه افعال چه خیر و چه شر تعلق می‌گیرد (طلب و اراده، ص ۳۰).

از نظر امام (ره) همان طور که وجود امری تشکیکی است صفات وجود از جمله اراده امری تشکیکی است و هر موجودی به تناسب مرتبه وجودیش از آن بهره‌مند است. بر این اساس هر موجودی از خدا تا انسان و حیوان و... به میزان مرتبه وجودی خویش مرید می‌باشد (شرح چهل حدیث، ص ۶۷). از این سخن استفاده می‌شود که بین اراده خدا و انسان به لحاظ مصداق و حقیقت تفاوت تشکیکی وجود دارد. وی در جایی دیگر اظهار داشته که خدا فاعل بالحسب است " کنت کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف " پس علت خلقت، حب ظهور ذات است نه حب اشیاء بنا بر این اراده خدا را نباید با اراده انسان مقایسه کرد (طلب و اراده، ص ۴۸). با توجه به مباحثی که ایشان در آثارش مطرح کرده است شاید بتوان گفت اراده در مورد خداوند عبارت است از: رضای الهی به افاضه خیرات از ذاتش (همان، ص ۳۳).

منشأ اراده ذات است یا فعل؟

برخی متکلمان طبق ظاهر روایات که در کتب حدیثی از جمله *بحار الانوار* مجلسی آمده اراده را از صفات فعل دانسته‌اند و معتقد شده‌اند که چون اراده را می‌توان از ذات خدا سلب نمود و گفت «لم یرد الله» پس اراده از صفات فعل است. امام (ره) در انتقاد از متکلمان که با توجه به ظاهر روایات اراده را فقط در مقام فعل ثابت دانسته‌اند معتقد است که آنان معنای روایات را متوجه نشده‌اند. به نظر وی اراده هم در مقام فعل مطرح است هم در مقام ذات. اراده در مقام فعل که از ظاهر روایات به دست می‌آید عین فعل الهی است و فعل الهی همان اراده اوست. چنانکه در برخی روایات آمده است "ارادته فعله" مرتبه دیگر اراده که همان اراده حقیقی است

و ملازم با اختیار است عین ذات الهی است. بر اساس این مرتبه اگر بگوییم خدا دارای اراده نیست یا اراده صفت ذات نیست معنایش آن خواهد بود که خدای تعالی در افعالش مانند فواعل طبیعی و بدون اختیار باشد (طلب و اراده، ص ۲۸).

امام (ره) در تفسیر دعای سحر اظهار می‌دارد که اینکه در روایات اراده از صفات فعل شمرده شده است منافات ندارد که از صفات ذات نیز باشد زیرا پاسخ ائمه بستگی به شرایط پرسش کننده دارد. در مورد اراده تصور و درک ذاتی بودن آن برای مردم دشوار بوده است از این رو در روایات به بیان مرتبه فعلی اراده اکتفا شده است برخلاف صفاتی مثل علم و قدرت که معمولاً آنها را به صورت صفت ذات می‌فهمیدند (تفسیر دعای سحر، ص ۱۸۲).

علاوه بر روایات که مستند متکلمان است برخی با تفاوت نهادن بین علم و اراده با این توجیه که برخی امور در علم خداوند هست مثل شرور و قبایح ولی متعلق اراده نیست گفته‌اند اراده نمی‌تواند از صفات ذات باشد. سخن امام در پاسخ به متکلمان این است که در باب علم گفته می‌شود علم خداوند عین ذات اوست و تعلقش بر همه امور وجودی که عین خیرند، ذاتی و بر امور عدمی یعنی شرور و نواقص به نحو تبعی و عرضی است راجع به اراده نیز همین مطلب صادق است. هر جا چیزی بالاصاله متعلق علم است به همین نحو متعلق اراده هم می‌باشد و هر جا به طور تبعی متعلق علم باشد به همان نحو متعلق اراده است بنا براین اراده همانند علم از صفات ذات محسوب می‌شود (امام خمینی، عدل الهی، ص ۱۴۵).

از آنچه بیان شد معلوم گردید که اراده حقیقی خداوند از نظر امام همان اراده ذاتی است، ولی در روایات اراده بر فعل الهی نیز اطلاق شده است که در این مقام همان تجلی اراده ذاتی و خلاقیت الهی و فعل وجود است چنانکه در قرآن آمده است: انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون (یس/۸۲).

تفاوت اراده الهی با اراده انسان

متکلمان وجود، اراده در خدا و انسان را امری بدیهی می‌دانند و در مورد اراده انسان معتقدند هر انسانی بالوجدان درمی‌یابد گاهی به سوی کاری میل می‌کند و گاهی از انجام یک کار سر باز می‌زند. چنانچه اشاره شد خواجه نصیرطوسی وجود اراده و ضدش کراهت را لازمه علم می‌داند و معتقد است هر چیزی برای تصور کننده آن نوعی مصلحت یا مفسده دارد و به هر حال یا از آن

کراهت دارد یا بدان میل دارد، لذا اراده و کراهت را از اقسام کیف نفسانی و نوعی علم می‌داند (حلی، کشف المراد، ص ۳۳۱).

اشاعره اراده را صفتی تخصیصی می‌دانند بدین نحو که هرگاه دو مقدر در عرض هم بر نفس عرضه شود و شخص قادر به انجام هر دو باشد در اینجا اراده مخصص یکی از آن دو برای انجام کار است (الله بداشتی، ص ۴).

حکما برای اراده انسان مراحل را قائل‌اند و معتقدند اراده در انسان پس از مقدماتی چون تصور یک چیز، تصدیق به فایده و شوق مؤکد حاصل می‌شود.

امام خمینی (ره) اراده انسانی را یک حالت تصمیم‌گیری می‌داند که متصل به کار است. وی در مقابل حکما که اراده را شوق می‌دانند می‌گوید اراده را به معنای شوق گرفتن درست نیست و اراده غیر از شوق است، زیرا شوق یک معنای انفعالی است که در نفس پیدا می‌شود، اما اراده یک حالت تصمیم‌گیری است که متصل به صدور فعل است و ثانیاً همین شوق همیشه و در همه جا مبدأ اراده نیست بلکه گاهی می‌شود که مبدأ اراده شوق است و آدمی شوق به چیزی پیدا می‌کند و اراده انجام آن را دارد، ولی چنین نیست که در همه جا مبدأ اراده شوق باشد و شوق مؤکد از مقدمات تحقق اراده باشد بلکه حتی تصدیق به فایده هم از مقدمات اراده نیست و چه بسا انسان بدون تصدیق به فایده، اراده چیزی را می‌کند (طلب و اراده، ص ۴۰).

اما اراده خدای تعالی غیر از شوق و میل است، زیرا اینها از خصایص وجود ممکن و قدرت محدود است، اما حق تعالی که موجود مجرد و بسیط است و قدرت او لایتناهی است، در تحقق مراد بی نیاز از اینهاست. اراده او در مرتبه ذات عین قدرت، علم و حب او به ذات و به تبع آن به آثار ذات است به عبارت دیگر در مرتبه تعین خارجی، عین ایجاد و در مرتبه ظهور اسماء و صفات، عین مشیت و در مرتبه ذات، عین علم و حب است (همان، ص ۲۸).

امام (ره) اراده و علم را یکی می‌داند و معتقد است هر دو از یک وادی هستند هر جا که چیزی بالاصاله متعلق علم است، بالاصاله متعلق اراده نیز هست و هر جا که به طور تبعی و عرضی متعلق علم است همان‌گونه متعلق اراده نیز خواهد بود.

خلاصه اینکه اراده در خدای تعالی از صفات ذات است و این اراده گذرا و تجدیدپذیر که در ماست از ساحت مقدس خدای تعالی به دور است مانند همه اوصاف امکانیه و صفات ممکنات که هیچ یک را در آن بارگاه راهی نیست.

امام اراده خدا را حب ذات می‌داند و در قیاس اراده خداوند با اراده انسان اظهار می‌دارد اراده که از حق تعالی به اشیا تعلق می‌گیرد، منزله از رنگ تغییر و زوال و مانند اراده ما نیست که متغیر و حادث و زودگذر باشد. تعلق اراده حق تعالی به اشیا به خاطر آن است که ذاتش محبوب اوست و عشق به ذات خود دارد و ذات خود را می‌پسندد نه آنکه آن اشیا به طور استقلال محبوب او باشند. پس مبدأ امر در خداوند غیر از شوق، میل و طلب نفسانی است بلکه حب ذات است که علت خلقت اشیا شده است (همان، ص ۴۷).

اراده الهی و مسئله جبر و اختیار

این مسئله از دیرباز تاکنون از پیچیده‌ترین مسائل کلامی در میان دانشمندان و متکلمان اسلامی بوده است. با ظهور اسلام و نزول قرآن کریم و طرح آیاتی که دلالت بر قدرت و اراده مطلقه خدا داشت از جمله آیه "والله علی کل شیء قدیر" و آیه "ما تشاوون الا ان یشاء الله" و همچنین آیاتی که انسان را مسئول اعمال خود می‌دانست. مثل آیه "کل نفس بما کسبت رهینة" پرسش‌هایی برای مسلمانان پیش آمد که آیا سرنوشت انسان از پیش تعیین شده است و انسان را دخالتی در آن نیست یا اینکه انسان مسئول اعمال خویش است. روایات منقول از رسول گرامی اسلام (ص) (القدریه مجوس امتی) و امیرالمؤمنین (ع) به‌ویژه روایت مشهور "اصبغ بن نباته" در زمینه پرسش یکی از اصحاب در بازگشت از جنگ صفین از آن حضرت در باره قضا و قدر الهی و اعمال انسان گویای این مطلب است که این مسئله از صدر اسلام مطرح بوده است. این بحث همواره در میان مسلمانان مطرح بوده تا آنجا که متفکران اسلامی از این جهت به سه نحله فکری تقسیم شدند.

گروهی مانند اشاعره معتقد شدند که خداوند فاعل حقیقی همه کارها و از جمله فعل انسان است. این گروه که به جبریه معروفند منکر اختیار انسان شده و معتقدند همه کارها مستقیم و بلاواسطه به وسیله خدا انجام می‌گیرد.

ابوالحسن اشعری مؤسس فرقه اشاعره معتقد است خداوند فاعل حقیقی همه افعال است و این تعمیم شامل فعل صادر شده از انسان هم می‌شود چرا که اگر فعلی را که از انسان به ظاهر صادر می‌شود از قلمرو اراده الهی خارج کنیم و به خدا نسبت ندهیم

لازمه اش ضعف و سهو و غفلت خداوند از امور است در حالی که خداوند سبحان منزله از آن است که متصف به ضعف و ناتوانی شود (اشعری، ص ۲۵).

گروه دیگر که به مفوضه معروف اند قائل شدند که هر چه از بنده صادر می شود به واسطه مقدمات اختیاری است و مخلوق خود آدمی است و خدای تعالی را هیچ دخالتی در افعال انسان نیست. پیشینه این اندیشه به اواخر دوره صحابه بازمی گردد (حسنی، ص ۴۵).

برخی منشأ اندیشه تفویض را به معبد جهنی نسبت می دهند که وی تحت تأثیر مردی مسیحی بوده است (صابری، ص ۵۶).

گروه سوم که امامیه نام دارند به پیروی از امامان معصوم قائل به «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» شدند یعنی هم برای اراده و اختیار انسان تأثیر قائل بودند و هم قدرت و اراده مطلقه خدا را عامل اصلی افعال می دانستند، طوری که خواجه نصیر به عنوان نماینده شیعه در بحث های استدلالی و کلامی معتقد است که «الضروره قاضیه باستناد افعالنا الینا» یعنی ضرورت حکم می کند که مافاعل افعال اختیاری خود هستیم و این امری بدیهی و از ضروریات است (حلی، ص ۴۰۶).

قبل از بررسی عقاید مجبره و مفوضه از دیدگاه امام لازم است به تعریفی از واژه های تفویض و جبر از نظر ایشان اشاره کنیم.

تعریف تفویض و جبر از نظر امام خمینی (ره)

به نظر امام :

تفویض عبارت است از آنکه حق تعالی در امری از امور، از غایت القصوی خلقت عوالم غیبیه و مجردة تا منتهی النهایات عالم خلق و تکوین، خود را - نعوذ بالله - از تصرف قیومی در آن منغزل فرماید و امر آن را به موجودی کامل و صاحب اختیار و اراده یا موجودی طبیعی و مسلوب الشعور و الارادة واگذار کند که آن موجود در آن امر تصرف تام و مستقل داشته باشد و تفویض به این معنا نه در امر تکوین و نه در امر تشریح ممکن نیست و مستلزم نقص و امکان در واجب و نفی امکان و احتیاج در ممکن است و در مقابل آن جبر است که عبارت است از سلب آثار خاصه از مراتب وجود و نفی اسباب و مسببات و این نیز مطلقاً باطل و مخالف با برهان قوی است (خمینی، عدل الهی، ص ۱۳).

امام در جایی دیگر در بیان تفویض مستحیل و ممکن گفته است:

در تفویض مستحیل، که معلولیت یدالله و تأثیر قدرت و اراده عبد باشد مستقلاً مابین عظیم امور و صغایر آن به هیچ وجه فرقی نیست و چنین تفویض باطل است. اما تفویض امر عباد به روحانیت کامله‌ای که مشیتش فانی در مشیت حق و اراده‌اش ظل اراده حق است و اراده نکند مگر آنچه که مطابق نظام اصلح است چه در خلق و ایجاد و چه در تشریح و تربیت، مانع ندارد بلکه حق است و این حقیقتاً تفویض نیست و خلاصه تفویض به معنای اول در هیچ امر جایز نیست و مخالف براهین متقنه است ولی تفویض به معنای دوم در تمام امور جایز است (همان، ص ۱۶، ۱۷).

نقد امام بر اشاعره و معتزله

امام (ره) بیان داشته‌اند که قائلان به تفویض یعنی معتزله معتقدند که خدای تعالی از تأثیر به‌طور کلی برکنار است مگر نسبت به اصل مبادی آثار و جبریون یعنی اشاعره معتقدند که خلق به‌طور کلی از تأثیر برکنارند و همه تأثیرات به گونه مباشرت و بدون واسطه به خدای تعالی استناد دارند (طلب و اراده، ص ۶۱).

در واقع معتزله قائل به استقلال مطلق انسان در کارهایش هستند برعکس اشاعره که می‌گویند خدای تعالی همان‌طور که مبادی آثار را خلق و ایجاد می‌فرماید خود آثار نیز بدون واسطه از حق تعالی صادر می‌شود و در جهان هیچ موجودی را خاصیتی و اثری نیست و اینکه ما می‌بینیم هر موجودی اثری دارد این عادت الله و سنت الهی است که بر این جاری شده است که بدنبال هر چیز خاصی بیاید بدون آنکه رابطه علیت و معلولیت میان آنها باشد. مثلاً وقتی آفتاب وجود می‌یابد نورافشانی هم وجود می‌یابد نه آنکه نور از آفتاب باشد بلکه نور مستقل وجود دارد که آن را خداوند آفریده و همان‌گونه که خداوند تعالی به آفتاب و آتش وجود می‌بخشد نور و حرارت را در کنار وجود آنها وجود می‌بخشد و همچنین است قدرت و اراده انسان. پس همان‌گونه که اصل وجود انسان از خداست، قدرت و اراده او نیز بدون واسطه مخلوق خداست. این چنین نیست که آدمی وقتی اراده می‌کند باید فعل از او صادر شود بلکه صدور فعل مانند وجود خود آدمی وابسته به اراده و مشیت حق تعالی است. البته اشاعره برای اینکه گرفتار لوازم جبر مطلق که مستلزم نفی هر گونه تکلیفی از جانب خداست، نشوند نظریه کسب را مطرح کرده‌اند که نتیجه‌اش همان جبر است.

ادله امام خمینی بر بطلان مذهب تفویض

دلیل اول

امام معتقد است اگر موجودی بخواهد به طور مستقل چیز دیگری را ایجاد کند و در ایجاد آن مستقل باشد و تنها خودش آن را به وجود آورد هنگامی می تواند چنین کاری را انجام دهد که بتواند همه راه های نیستی را که امکان دارد عدم از آن راه بر معلول سرایت کند، مسدود نماید و اگر چنین قدرتی را نداشته باشد نخواهد توانست به طور مستقل معلول خود را به وجود بیاورد. یکی از عدم هایی که باید بر طرف کند عدم ذات فاعل است و فاعل باید وجود داشته باشد تا معلول از آن صادر شود در حالی که هیچ موجودی چنین قدرتی ندارد که بتواند وجود خود را ایجاد یا نگه دارد چرا که اگر چنین موجودی میان ممکنات پیدا شود لازمه اش آن است که چیزی که حقیقت ذاتش امکان و فقر و وابستگی است به چیزی که حقیقت ذاتش بی نیازی است تبدیل شود یا به عبارتی ممکن بالذات به واجب بالذات تبدیل شود و این محال است. پس هیچ ممکنی نمی تواند مستقل در فاعلیت و علیت باشد. به قول امام (ره) "المستقل فی فعله یستلزم الاستقلال فی ذاته و هو علی حد الشریک" کسی که خود را در فعلش مستقل بداند باید خود را در ذاتش مستقل بداند و چنین اعتقادی هم مرز با شرک به خداست. پس اگر ذات من در اختیار من نباشد نمی توانم استقلال در فاعلیت داشته باشم و اگر ذات من در اختیار من باشد و استقلال در ذات داشته باشم ممکن بالذات به واجب بالذات منقلب خواهد شد و این محال است (همان، ص ۶۲ و ۶۳).

پس موجودات ممکن نمی توانند مستقل باشند و فقط واجب الوجود بالذات است که استقلال دارد بنابراین مذهب تفویض که قائل به استقلال موجودات شده باطل است.

دلیل دوم

دلیل دوم امام بر بطلان عقیده تفویض آن است که معلولاتی که فاعلشان مخلوقات و موجودات ممکنه باشد با معلولاتی که فاعلشان الهی است یکسان نیستند، زیرا در معلولاتی که فاعلشان غیر الهی است آن معلول در بعضی از شئون وجودش به علت استناد خواهد داشت و اما در فاعل الهی معلول به تمام هویتش و حاق حقیقت و ذاتش مستند به فاعل است و حقیقت ذاتش عین

نیاز و وابستگی و ربط محض و احتیاج صرف است و این معلولیت عین ذاتش است پس مستقل نیست (همان، ص ۶۵).

دلیل سوم

امام (ره) معتقد است اگر چیزی بخواهد در ایجاد مستقل باشد باید در وجود خودش نیز مستقل باشد تا بتواند مستقلاً ایجاد کند، زیرا ایجاد فرع وجود است و امکان ندارد که ایجاد از وجود اشرف باشد. بنابراین تفویض بدان معنی که ممکن در فاعلیتش مستقل باشد هم خود، امر محال است و هم مستلزم انقلابی است که محال است و در این جهت میان موجود مجرد، مادی و فاعل مختار و غیرمختار فرقی نیست و تفویض ایجاد و فعل و اثر و خاصیت به هر موجودی غیر معقول است. وی در رد عقیده تفویض علاوه بر ادله عقلی که ذکر شد به آیات قرآنی استناد کرده است. برای نمونه می گوید خدای تعالی می فرماید:

کسانی که به جز خدا آنان را می خوانید هرگز نتوانند که مگسی را خلق کنند هرچند برای این امر، گردهمایی داشته باشند و اگر مگسی از آنان چیزی برگیرد نتوانند آن را از او بازپس گیرند؛ طالب و مطلوب هر دو ضعیف و بی مقدارند.

و نیز می فرماید:

خدای را آنچنان که باید نشناختند و به راستی که خدای تعالی نیرومند و عزیز است (همان، ص ۶۸).

ب: ادله امام خمینی بر بطلان مذهب جبر

از مبانی مذهب جبر یکی نفی همه واسطه‌ها در نظام هستی و انکار تأثیرگذاری اشیاست و دیگر انتساب همه افعال بشر به خداوند است. ابطال این مذهب از نظر امام (ره) بر مبانی فلسفی وی مبتنی است، او با اشاعره بحث روایی یا کلامی نمی کند و اشاره به مبانی فلسفی دارد که با توجه به آنها مذهب جبر ابطال می شود. مثلاً بنابر اصالت وجود و اینکه خداوند وجود محض و بسیط است و همه صفات و شئون ذاتی او به وجود بسیط او برمی گردد، هیچ گونه تغییر و تجدد در ذات و صفات او قابل تصور نیست زیرا در این صورت بساطت به ترکیب و وجوب به امکان منقلب می گردد که استحاله آن بدیهی است. حال اگر

بخواهد افعال گذرا، حادث و متغیر انسان بدون واسطه به خدا منسوب شود چه به ذات خدا و چه به اراده الهی، ترکیب و تغییر، به ذات الهی سرایت می کند (همان، ص ۷۰).

اگر اشاعره بگویند که افعال انسان به اراده الهی منسوب است نه به ذات الهی پاسخ آن است که اراده یا به ذات برمی گردد یا مستقل از ذات است. اگر به ذات برگردد اشکال فوق مطرح است و اگر مستقل باشد بنابر نظر شما اراده قدیم است. پرسش این است که فعل حادث چگونه به اراده قدیم تعلق پیدا می کند یا باید اراده حادث شود. یا فعل حادث قدیم شود. ممکن است اشاعره در پاسخ بگویند که اراده قدیم است ولی مراد حادث است پرسش این است که تفکیک مراد از اراده در موجود ممکن مثل انسان معنا دارد، اما در خداوند که هیچ امری در مرادش تأثیر ندارد تفکیک مراد از اراده چه معنایی دارد؟

یکی دیگر از مبانی امام به تبع ملاصدرا این است که صدور کثیر بدون واسطه از واحد بسیط از جمیع جهات مستلزم ترکیب است و این سخن که صدور کثیر از واحد در غیرفاعل مختار محال است، اما فاعل مختار هرچیزی را می تواند اراده کند، سخنی باطل است، زیرا در خداوند اختیار و اراده عین ذات بسیط است و هر چه از اراده صادرشود از ذات صادر شده است در نتیجه فرض کثرت و تجدد در اراده مستلزم کثرت و تجدد و تغییر در ذات است و به نظر می رسد گوینده سخن فوق اراده خدا را با اراده انسان قیاس کرده است (همان، ص ۷۱).

به هر ترتیب بنابر قاعده "الواحد" برای توجیه موجودات حادث و افعال انسان بایستی به وسایطی معتقد شد و بر اساس روایات نیز اولین صادر از خداوند عقل یا حقیقت محمدی است البته تأثیر گذاری وسایط به اذن الهی و در طول اراده او می باشد.

بنابراین امام معتقد است که هم تفویض به این معنا که مخلوق ممکن در ایجادش و در فاعلیتش مستقل باشد و هم جبر به این معنا که هر گونه تأثیر از موجودی غیرخدا سلب شود و گفته شود که خدای تعالی خودش و بدون هیچ واسطه ای مباشر کارهاست و همه آثار از خود اوست. هر دو محال است.

وی در توضیح "الامر بین الامرین" بیان می دارد که موجودات امکانی در فاعلیت و علیت و تأثیر مؤثر هستند اما به صورت مستقل در تمام جهان هستی فاعل مستقلی غیر از خداوند تعالی نیست و دیگر موجودات همان گونه که در اصل وجود مستقل نیستند بلکه ربط محض اند، در صفات و آثار و افعالشان نیز مستقل نیستند. پس اگر کسی ممکن را شناخت و دانست که وجود

ممکن چیزی به جز ربط نیست، خواهد شناخت که فعلش نیز با آنکه فعل اوست در عین حال فعل خدا نیز هست. پس جهان از آن جهت که ربط صرف و تعلق محض است ظهور قدرت خدا و اراده و علم و فعل اوست و این همان امر بین الامرین و منزله بین المنزلتین است. امام در تأیید این بیان به آیات قرآنی استناد کرده است؛ آیه: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال / ۱۷) و همچنین آیه «وما تشاؤون إلا ان یشاء الله» (دهر / ۳۸). در این آیات در عین حال که مشیت را برای خلق اثبات می‌فرماید وابستگی آن را به مشیت الهی نیز بیان می‌کند البته نه اینکه بخواهد مشیت خالق و مخلوق را مؤثر بداند بلکه به گونه‌ای است که مشیت ممکن ظهور مشیت خدا و عین ربط و تعلق به مشیت خداست (همان، ص ۷۳ و ۷۴).

خلاصه، امام در بیان مذهب حق و در نفی مذهب تفویض و جبر بیان می‌دارد، که آن کس که به تفویض قائل شده است ممکن را از محدوده‌اش بیرون کشیده و به سرحد واجب با لذات رسانده است و لذا تفویضی را مشرک می‌داند و کسی که قائل به جبر است حضرت واجب تعالی را از مقام والایش تا حد امکان پایین آورده است و او به وجود واجب کافر شده است. او برای تأیید خود به سخنی از امام رضا استناد می‌کند. بنابر روایت صدوق در کتاب عیون اخبار الرضا آمده که امام طائفه قائل به جبر را کافر و قائل به تفویض را مشرک خوانده است و آن کس که حد واسط این دورا قائل است او را در راه وسطی قرار می‌دهد. که این، مخصوص راه محمدیه است (طلب و اراده، ص ۷۵ و ۷۶).

اصطکاک اراده خدا با اراده انسان

یکی از مباحثی که هم در علم کلام و هم در علم اصول مطرح شده این است که هنگامی که خداوند از طریق انبیا انسان را مکلف به اموری می‌کند از طرفی اراده‌اش بر انجام یا ترک فعلی تعلق گرفته است و از سویی انسان کافر یا عاصی اراده خلاف آن را نموده و با امر و نهی الهی مخالفت می‌کند. در اینجا چه باید گفت؟ آیا اراده خدا مقهور اراده انسان شده است یا اینکه بایستی پذیرفت کفر و عصیان عبد نیز متعلق اراده الهی است، اما بین طلب و خواست خداوند که در امر و نهی‌اش تحقق دارد و اراده او بر کفر و عصیان عبد باید تفکیک قائل شد؟

اشاعره طلب و امر را منفک از اراده می‌دانند. ابوالحسن اشعری در *اللمع* در اشکال به معتزله می‌گوید که شما معتقدید که خداوند به افعال اطفال و دیوانگان، امری ندارد و لذا افعال اینها را مصداق معصیت نمی‌دانید. در حالی که ما گفتیم هر جا اراده نباشد ضدش یعنی کراهت موجود است پس افعال اطفال و مجانین باید معصیت تلقی شود و بنابراین با توجه به این سخن شما، نباید اراده خدا عین اوامر او باشد (اشعری، ص ۲۹). آمدی، از متکلمان اشعری در توجیه مطلب می‌نویسد اراده الهی گاهی به خود امر و نهی و تکلیف تعلق دارد که همان اراده انشائی است و گاهی به «مکلف» یعنی فعل عبد و ایجاد یا اعدام آن. به تعبیر دیگر گاهی تکلیف، مراد است و گاهی فعل مورد تکلیف. در تخلف انسان از اوامر و نواهی الهی، آنچه واقع نمی‌شود اراده انشائی است نه اراده تکوینی بنابراین آیاتی مانند «وما الله یزید ظلما للعباد» (غافر/۳۱)، چنین توجیه می‌شود که مراد، نفی اراده خداوند بر تکلیف عبد به ستمگری است نه نفی اراده خدا نسبت به حدوث ظلم و منظور از آیه «یزید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» (بقره / ۱۸۵).

امر به راحت گرفتن و نهی از سخت‌گیری است (غایة المرام، ص ۶۷).

به نظر می‌رسد «آمدی» در اینجا از نظر اشاعره تا حدودی فاصله گرفته است، زیرا بنابر مبنای اشعری تکلیف یا عدم تکلیف به ظلم یا یسر و عسر معنا ندارد، زیرا انسان هیچ قدرت مستقلی به انجام و ترک ندارد.

امام خمینی (ره) در توضیح اشکال اشاعره بر وحدت طلب و اراده اظهار می‌دارد که به گفته آنان، اگر بگوییم طلب با اراده اتحاد دارد لازم می‌آید در مورد تکالیفی که به کفار شده است بلکه در مورد تکالیفی که به مطلق افراد نافرمان شده است یکی از دو مطلب را بپذیریم: یا آنکه بگوییم در این گونه تکلیف، اراده جدی از طرف خدای تعالی نیست، بلکه صورت تکلیف و طلب است نه حقیقت تکلیف و طلب یا آنکه اگر گفتیم تکلیف کفار و اهل عصیان حقیقی است و صورتی نیست باید بپذیریم اراده خدا از مرادش تخلف کرده است، زیرا کفار و اهل عصیان دستورات الهی را به جای نیاورده‌اند و آنچه خدای تعالی اراده کرده بود انجام نداده‌اند و هر دو مطلب بالا باطل است. یعنی ما هم یقین داریم که کفار و اهل عصیان مکلف به تکالیف جدی هستند و هم می‌دانیم که خدای تعالی وقتی چیزی را اراده بفرماید تخلفش محال است، اما اگر بگوییم طلب با اراده متحد نیست و طلب غیر از اراده است اشکال بالا برطرف می‌شود، زیرا می‌گوییم که در تکلیف کفار و اهل عصیان طلب واقعی و تکلیف حقیقی است، اما اراده

نیست. بنابراین آن دو محذور برطرف می‌شود یعنی نه تکلیف بدون طلب می‌شود و نه تخلف اراده از مراد لازم می‌آید (طلب و اراده، ص ۵۰).

امام (ره) پاسخ استدلال اشاعره را از زبان صاحب کتاب *کفایه الاصول* داده است به این بیان که اشاعره بین اراده تکوینی و تشریحی خداوند خلط کرده‌اند، چرا که اراده تکوینی عبارت است از علم به نظام به طور کامل و تمام، یعنی همین قدر که خدای تعالی عالم به نظام اتم و اکمل جهان آفرینش است همین علم به نظام علت خلق جهان آفرینش است که از آن علم، تعبیر به اراده می‌شود. علم و اراده در ماممکنات دو معنی دارد و دو حقیقت است اما در خدای تعالی علم و اراده یک چیزیش نیست اراده خلق جهان یعنی علم به نظام خلقت و آفرینش.

در حالی که اراده تشریحی آن است که خدای تعالی علم دارد به مصلحت در فعل مکلف و این علم به مصلحت است که منشأ تکلیف می‌شود و آنچه نباید تکلیف الهی از آن خالی باشد علم به مصلحت یعنی اراده تشریحی است که باید در تکالیف وجود داشته باشد که هست و آنچه محال است تخلف مراد از اراده تکوینی است نه اراده تشریحی، زیرا تخلف مراد از اراده تشریحی امری است ممکن یعنی ممکن است خدای تعالی علم به مصلحت نماز خواندن بنده را داشته باشد، ولی آن بنده نماز را نخواند پس آنچه در تکالیف لازم است اراده تشریحی است (همان، ص ۵۱ و ۵۲).

این اشکال هم مطرح می‌شود که اگر کفر و ایمان متعلق اراده تکوینی خداست و تخلف از اراده تکوینی هم محال است پس این گونه تکالیف از نظر عقل صحیح نیست.

جوابی که به این پاسخ داده شده این است که اراده تکوینی حق تعالی تعلق گرفته براینکه ایمان و کفر با اراده و اختیار مکلف صورت گیرد و آنچه متعلق اراده تکوینی الهی است وجود اختیاری این امور است نه مطلق وجودشان و این چنین تعلق اراده تکوینی به امور، ضرری به اختیاری بودن آنها نمی‌رساند. بنابراین، اراده و طلب در خداوند با هم اتحاد دارند و اشاعره که معتقدند طلب و اراده غیر هم هستند هم در اراده تکوینی و تشریحی خلط کرده‌اند و هم در مفهوم و مصداق چرا که آنچه مورد نظر ماست مصداق این دوست نه مفهوم و اشکال اشاعره که اراده را غیر از طلب می‌دانند به مفهوم بر می‌گردد.

صاحب *کفایه* در اینجا اشکالی را مطرح کرده که خود از عهده پاسخ آن بر نیامده و آن این است که اراده انسان مبتنی بر مبانی و مقدماتی از قبیل تصور، تصدیق و شوق به عمل می‌باشد و

چون تسلسل، باطل است، این علل باید به خدا منتهی شود و در این صورت عمل به نحو ضروری از انسان صادر خواهد شد و اگر گفته شود که اراده مبتنی بر اسباب خارجی نیست از آنجا که اراده یک فعل است باید مستند به اراده دیگری شود و این مستلزم تسلسل اراده‌ها خواهد شد (آخوند خراسانی، ص ۶۷).

در پاسخ اشکال می‌گوید که اراده هر چند اختیاری نیست، ولی مقدماتش اختیاری و ارادی است، زیرا با تأمل در پیامدهای عمل می‌توانیم از تصمیم‌گیری و اراده صرف نظر کنیم (همانجا). امام خمینی در نقد پاسخ صاحب کفایه از ایشان می‌پرسد که آیا اراده‌ای که به مقدمات تعلق گرفته، ارادی است؟ اگر ارادی است مستلزم تسلسل است و اگر ارادی نیست موجب جبر است (طلب و اراده، ص ۱۰۰). گویا صاحب کفایه به این اشکال تفتن پیدا کرده که می‌گوید مبانی اراده در نهایت به خبث یا حسن باطن انسان برمی‌گردد که ذاتی شخص است در نتیجه تسلسل منتفی می‌گردد (کفایه الاصول، ص ۶۸)، اما باید گفت که وی با این بیان به مشکل افزوده است، زیرا لازمه این سخن آن است که اشخاص به جهت سرشتشان مجبور به اموری باشند و سرنوشت آنها و سعادت و شقاوت ابدی آنها از قبل معین شده باشد.

اما پاسخ نهایی امام به پرسش فوق این است که عزم و اراده از انفعالات نفسانی مانند شوق و حب نیست بلکه از افعال نفس است بنا بر این مبدأ اراده، خود نفس است بدون آنکه نیاز به اراده دیگری داشته باشد نفس با علم و آگاهی که دارد اراده و تصمیم را خلق و ایجاد می‌کند در نتیجه نه جبر لازم می‌آید و نه تسلسل (طلب و اراده، ص ۱۱۱).

توضیح مطلب اینکه به نظر امام افعال اختیاری انسان دو گونه است افعالی که به وسیله ابزار و ادوات جسمانی صادر می‌شود، مانند کار بنا در ساختن خانه که آنچه از نفس بنا صادر شده خود ساختمان نیست، بلکه حرکتی است که در عضلات او ایجاد شده و از حرکت عضلات او ساختمان شکل می‌گیرد. در این گونه کارها بین نفس (امر مجرد) و فعل، واسطه‌هایی از قبیل تصور و عزم و تحریک عضلات وجود دارد اما قسم دوم از افعال نفس، افعالی است که بدون واسطه از نفس صادر می‌شود مانند برخی تصورات که نفس بدون اتکا به ابزاری در خود خلق می‌کند مانند اشکال هندسی جدیدی که یک مهندس در ذهنش می‌آفریند. به طور کلی نفس در خلق صورت‌های ذهنی فاعل بالعنایه است یعنی تنها توجه نفس برای صدور آنها کافی است و نیازی به اراده دیگر نمی‌باشد. پس از بیان این مطلب، ایشان نتیجه می‌گیرد که عزم و اراده

همانند تصورات ذهنی از افعال مستقیم نفس است و مانند شوق و محبت نیست که از امور انفعالی می‌باشند پس چون اراده بدون واسطه از نفس صادر می‌شود نیاز به اراده یا امر مؤثر دیگری ندارد تا مستلزم تسلسل شود (همان، ص ۱۱۰ و ۱۱۱).

با این بیان، دیگر اراده انسان مقهور عوامل روانی یا حسن و قبح ذاتی نفس نخواهد بود بلکه همه آن امور در حد علل اعدادی هستند و بر این اساس افعال انسان کاملاً ارادی و مستحق ثواب و عقاب است.

نتیجه

یکی از صفات مورد بحث و اختلاف نظر بین متکلمان و فلاسفه، صفت اراده است. برخی متکلمان شیعه و اکثر معتزله اراده خداوند را صفت فعل دانسته‌اند، ولی حکمای اسلامی و متکلمان اشعری اراده را از صفات ذات دانسته‌اند. امام خمینی (ره) دلایلی بر بطلان قول به صفت فعل بودن اراده و نیز براهینی بر بطلان قول اشاعره ارائه کرده است و با توجه به مبانی فلسفی، اراده را از صفات ذات ولی عین ذات دانسته است و بر این اساس اراده و اختیار انسان را به خوبی توجیه نموده است، زیرا در صورتی که اراده از صفات ذات و عین ذات باشد شبهات تغیر در ذات و تعدد قدما حل می‌شود و تمام موجودات از جمله انسان و اراده و فعل او در طول اراده الهی واقع می‌شوند و اراده انسان هرگز با اراده خداوند در تضاد قرار نمی‌گیرد. در عین حال نه انسان در افعالش مجبور می‌شود و نه اراده خداوند در جایی محدود می‌شود. در حالی که بر اساس مبانی معتزله و اشاعره یا نقش خداوند در برخی امور انکار می‌شود یا نقش انسان در افعالش منتفی و اوامر و نواهی الهی که در شریعت مطرح شده است بی معنا و لغو می‌شود.

امام خمینی ره با توجه به اصالت وجود و بساطت حقیقت وجود و دارای مراتب بودن اراده و همچنین اصل عدم صدور کثیر از واحد حقیقی، چند مشکل کلامی را در مبحث اراده حل کرده است. اولاً به روشنی اثبات کرده است که صفت اراده نمی‌تواند از صفات فعل باشد، زیرا در این صورت تغیر و تجدد در ذات یا انقلاب ذات لازم می‌آید. بنابراین روایاتی که ظهور دارد بر اینکه اراده از صفات فعل است بر اساس استعداد و فهم سؤال کننده بوده و امام (ع) به مرتبه فعل نظر داشته است نه مرتبه ذات.

ثانیاً - صدور کثرات از ذات بسیط الهی بدون واسطه محال است در نتیجه قاعده «لا مؤثر فی الوجود الا الله» که مستمسک اشاعره است صحیح نیست و ارجاع کثرات به اراده خدا نیز مشکل را حل نمی‌کند و از طرفی چون همه موجودات و شئون وجودی آنها به ذات حق برمی‌گردد تفویض نیز محال است و نظر صحیح همان نظر اهل بیت است که «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

ثالثاً- اراده ازلی خداوند، منافاتی با افعال اختیاری انسان ندارد و برخلاف نظر اشاعره فاعل مباشر کفر و عصیان و ایمان و اطاعت انسان است. در عین حال چون ذات انسان عین الربط نسبت به علتش، یعنی خداست، تمام افعال انسان نیز به خدا می‌تواند منسوب شود و این نظر با آیات قرآن نظیر «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» کاملاً منطبق است.

رابعاً - در بحث طلب و اراده که اشاعره برای حل تعارض اراده خدا با اراده انسان- در صورت مخالفت با اوامر و نواهی الهی- مسئله تفکیک طلب از اراده را مطرح کردند، نظر صحیح این است که بین اراده حقیقی و طلب حقیقی خداوند هیچ تفاوتی نیست و اشاعره در این مسئله دچار خلط مفهوم و مصداق شده‌اند. اراده و طلب حقیقی همان علم خداوند به نظام احسن و صدور اشیا از ذات اوست، اما در اوامر و نواهی که در شریعت مطرح شده اراده تشریحی مطرح است نه اراده تکوینی و آن عبارت است از علم خداوند به مصلحت تکلیف و چون عبد اختیار دارد با این تکلیف گاهی مخالفت می‌کند، در این صورت نیز انسان با خواست و اراده حقیقی خداوند مخالفت نکرده است. همچنین از آنجایی که خداوند خیر محض و منشأ خیر محض یعنی وجود است شرور و امور قبیح که امور عدمی و نسبی‌اند به خداوند منسوب نیستند و اگر به خدا نسبت داده شده به نحو عرضی و تبعی است.

توضیحات

۱. البته این نظریه متعلق به برخی از معتزله از جمله عباد بن سلمان و ابوعلی است، ولی این نظر که مشهور معتزله صفات را مطلقاً نفی کرده و ذات را به نیابت از صفات در نظر گرفته‌اند از سوی برخی از متکلمان متأخر از جمله سبحانی رد شده است چرا که وی معتقد است معتزله در این مورد صفات زائد بر ذات را نفی کرده‌اند، نه اصل صفات را. رجوع کنید به: (سبحانی، ص ۴۵ و ۴۶).

منابع

- آخوند خراسانی، کاظم، کفایة الاصول، ج ۱، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، ۱۳۸۰.
- آمدی، سیف الدین، غایة المرام فی علم الکلام، ج ۱، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۴.
- _____، اَبکار الافکار، ج ۱، قاهره، دارالکتب و الوثائق القومیه، ۱۳۸۶.
- الله بداشتی، علی، اراده خدا، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- اشعری، ابوالحسن، اللمع، بیروت، المطبعة الکانو لیکیه، ۱۳۳۱/۱۹۵۲ق.
- اصفهانى، راغب، المفردات، تحقیق صفوان عدنان، بیروت، الدار السامیه، ۱۴۱۲ق.
- حلی، جمال الدین، کشف المراد، ترجمه و شرح ابوالحسن شعرانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۸.
- حسنی، هاشم المعروف، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سید محمد صادق عارف، چ ۴، مشهد انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸.
- خمینی، روح الله، طلب و اراده، ترجمه سید احمد فهري، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی شرکت افست، ۱۳۶۲.
- _____، شرح چهل حدیث، چ ۶، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- _____، تفسیر دعای سحر، ترجمه احمد فهري، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی، ۱۳۵۹.
- _____، عدل الهی، بیان دفتر هفدهم، چ ۳، تهران، مؤسسه نشر آثار امام، ۱۳۸۲.
- سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، چ ۷، قم، مؤسسه نشر امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
- صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، چ ۵، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸.

تبیین فلسفی معجزه و کرامت از دیدگاه سهروردی

دکتر یحیی بوذری نژاد *

چکیده

طی تاریخ بشر، پیامبران ضمن دعوی رسالت از ناحیه خداوند، معجزه و کرامت را دلیل بر تأیید صدق گفتار و رسالت خود می‌دانستند. موضوع کیفیت معجزه و کرامت، تبیین عقلی و فلسفی و تفاوت آن با اموری همانند سحر، مورد توجه فلاسفه بزرگ اسلامی همانند ابن سینا، ملاصدرا و سهروردی بوده است. سهروردی - شیخ اشراق - در اکثر آثار خود ضمن بیان و تبیین قوای انسان تلاش کرده علاوه بر بیان کیفیت وحی و الهام، موضوع کرامت و اعجاز را نیز بررسی نماید. مفروض مقاله حاضر آن است که به عقیده سهروردی چون قوای انسانی پیامبر نسبت به دیگر مردم از طهارت و ترکیه برخوردار است؛ نفس نبی می‌تواند علاوه بر تأثیر در بدن خود بر سایر موجودات طبیعت تأثیر نماید. به عبارتی در اندیشه سهروردی کرامت و معجزه تأثیر نفس نبی بر مواد و هیولی عالم جسمانی است. بنابراین در این مقاله برآنیم تا این فرضیه را که معجزه تأثیر خارجی و واقعی نفس بر مواد عالم است در حالی که سحر تأثیر نفس بر خیال و تخیل مردم است را اثبات نماییم. در این پژوهش تلاش شده است بر اساس روش اسنادی و تحلیلی به این پرسش بنیادین که کیفیت تبیین معجزه و کرامت و تفاوت آن با سحر از دیدگاه سهروردی چیست، پاسخ داده شود.

واژگان کلیدی: سحر، کرامت، قوای نفس، متخیله، معجزه.

طرح مسئله

همواره انسان‌هایی در تاریخ بشری بوده‌اند که خود را پیام‌آور خداوند معرفی کرده‌اند. اینان برای درستی ادعای خود از معجزه و کرامت مدد گرفته‌اند. ماهیت معجزه از جمله مسائلی بوده که مورد توجه اندیشمندان مختلف بوده است. علاوه بر متکلمان و عارفان، فلاسفه و حکمای اسلامی نیز به ماهیت وحی، الهام، معجزه و کرامت توجه داشته‌اند. در بین فلاسفه اسلامی، سهروردی برای تبیین معجزه و کرامت قوای نفسانی انسان، افعال و تأثیر هر یک از آنان را بررسی کرده و تلاش نموده است که حقیقت افعال خارق العاده انبیا را تبیین علمی و فلسفی نماید. در این پژوهش با روش اسنادی و توصیفی تلاش شده است به پرسش ماهیت معجزه و کرامت و کیفیت آن در نظر سهروردی پاسخ داده شود. مفروض این پژوهش این است که در نظر سهروردی تأثیر نفس (قوه محرکه) بر مواد عالم محسوس، در انبیا معجزه و در اولیا کرامت نامیده می‌شود. همچنین طهارت قوای نفسانی انسان از جمله قوه محرکه سبب می‌شود که انسان در فرد و اشیای دیگر تأثیر بگذارد.

پیشینه بحث اعجاز

اصولاً در قرآن نه از کلمه «معجزه» استفاده شده و نه «خرق عادت»، بلکه هر دو از اصطلاحات علمای اسلامی هستند. قرآن از الفاظ دیگری استفاده کرده که به نظر می‌رسد رساتر به مقصود است.^۱ البته واژه معجزه به معنای اصطلاحی آن در عصر رسالت و لسان پیامبر (ص) و امامان رایج و جاری بود که برای مثال به بعضی از روایات اشاره می‌کنیم، پیامبر اکرم (ص) خطاب به ابو جهل فرمود:

ای اباجهل این فرقه، آیات خدا و معجزات رسولش را مشاهده کرده است^۲ (مجلسی، ج ۹، ص ۲۷۳).

اما تاریخ، سرآغاز ورود اصطلاح فوق را در لسان عالمان دین و استعمال آن در علوم دینی مانند علم تفسیر کلام و حدیث دقیقاً مشخص نکرده است. با فحص در منابع تاریخی روشن می‌شود که ظاهراً از اوایل قرن دوم قمری به بعد، واژه اعجاز و معجزه در عرصه علوم دینی رسوخ کرده و با گذشت زمان متداول شده است.

جاحظ (م ۲۵۵ق) در مورد اعجاز قرآن کتابی به نام *نظم القرآن* تألیف کرد که در آن نظم مصحف به «معجزه» یاد شده است. محمد بن یزید واسطی (م ۳۰۶ق) نیز کتابی به نام *اعجاز القرآن* نگاشت که در آن کلمه معجزه در معنای اصطلاحی به کار رفته است. کتاب‌های

متعددی در مقولهٔ اعجاز قرآن تدوین شد که در آنها واژهٔ معجزه جایگزین واژه‌هایی مانند آیه، برهان و سلطان شد (الرمانی).

با تطور علم کلام اصطلاح معجزه وارد مباحث کلامی شد و عالمان دین تعریف‌های متعددی برای آن عرضه داشتند، لکن تعریف‌های قدما، تفاوت عمده و جوهری با یکدیگر نداشتند. همگی در تعریف اعجاز به «خارق العاده» متفق القول بودند و تنها در بعضی از جزئیات و شرایط آن اختلاف داشتند.

با ورود فلاسفه و عارفان در این عرصه و طرح سازگاری یا ناسازگاری اعجاز با اصل علیت، اختلاف برداشت‌ها و مبانی چهره می‌کند، چنانکه غزالی به عنوان یک متکلم، فلاسفه را به دلیل پذیرفتن اصل علیت مورد هجمه قرار داده و تأکید می‌کند که وقوع و توجیه معجزات ناسازگار با اصل علیت است (غزالی، ص ۱۱۴، ۱۱۱).

واژه شناسی

برای بحث در مورد معجزه، ابتدا باید معنای این لفظ برای ما روشن شود تا به واسطهٔ اشتراک لفظی دچار مغالطه نگردیم.

واژهٔ «معجزه» از مصدر «اعجاز» مشتق از ریشهٔ ثلاثی مجرد «عجز» است که به معنای ضعف و ناتوانی می‌باشد (احمد بن فارس، ص ۲۲۳). یکی از معانی باب افعال، متعدی کردن فعل لازم است پس «عجز» که معنای آن عاجز و ناتوان شده است، هنگامی که به باب افعال می‌رود یعنی (اعجز) به معنای عاجز و ناتوان کرد، تبدیل می‌شود و اسم فاعل آن یعنی «معجز» به معنای خالق عجز و ناتوان کننده است و «ة»، در انتهای معجزهٔ بنا بر قولی، نشان دهندهٔبالغه است و بنا بر قول دیگر به منظور آن آمده که این لفظ را از وصفیت به اسمیت انتقال دهد (تفتازانی، ص ۷).

از آنجا که پیامبران با آوردن معجزه عجز دیگران را به منصبهٔ ظهور می‌رسانند اطلاق معجزه بر فعل پیامبران به معنای عملی است که با آن ضعف و ناتوانی دیگران روشن و آشکار می‌شود. بنابراین مراد از این لفظ در میان مردم معنای لغوی آن نیست بلکه منظور فعلی است که مردم از انجام آن عاجز باشند^۳.

معجزه از دیدگاه متکلمان

اشاعره اعجاز را خارق العاده می‌دانند با این توضیح که با انکار نظام سببیت و علیت، قائل به نظریه «عادت» هستند. مقصود آنان از «عادت» این است که پدید آمدن رویدادها و اشیا از یکدیگر و تعاقب و توالی امور، صرف عادت و خواست الهی است و بین آنها هیچگونه رابطه تکوینی و علی و معلولی وجود ندارد، تا خلاف آن، با اشکال و محذور مواجه گردد مثلاً عادت الهی بر این تعلق گرفته که آتش همراه احراق و سوزاندن باشد و طبق این تعریف وقوع معجزاتی مانند عدم تأثیر آتش بر حضرت ابراهیم (ع) تنها خارق «عادت پیشین» است که با اراده و مشیت الهی انجام می‌گیرد. ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) در تعریف معجزه می‌گوید: «معجزه فعلی خارق عادت است که همراه با تحدی بوده و سالم از معارضه است» (شهرستانی، ص ۹۳). امام الحرمین (م ۴۷۸ق) پس از تعریف لغوی اعجاز، به تبیین اوصاف و شرایط آن می‌پردازد و تعریف خاصی ارائه نمی‌دهد و قید خارق العاده را از شرایط اعجاز ذکر می‌کند (امام الحرمین، ص ۲۶۴). تفتازانی (م ۵۲۸ق) در تعریف معجزه می‌گوید: «امری که به گونه خارق عادت ظاهر می‌شود و همراه با تحدی و عدم معارضه است» (ص ۱۱).

متکلمان معتزله برخلاف اشاعره معتقد به اصل علیت بوده و با وجود این نیز معجزه را به «خرق عادت» تعریف کرده‌اند، لکن مراد آنان از «عادت» قانون و رویه طبیعت است که بر اصل علیت استوار است و با عادت اشاعره متمایز می‌شود. عاداتی که مورد نظر اشاعره می‌باشد نظریه عادت الله است که در مقابل قانون علیت و سببیت فلاسفه قرار دارد. ما در اینجا فقط به یک تعریف از بزرگان معتزله بسنده می‌کنیم.

قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ق) می‌گوید: «حقیقت معجزه آن است که از طرف خداوند واقع شود و ناقض عادت باشد»^۶ (ص ۵۶۹). قاضی عبدالجبار در این تعریف چهار شرط اصلی برای معجزه ذکر کرده است:

۱. از جانب خدا باشد؛
۲. ناقض عادت باشد؛
۳. دیگران در انجام مثل آن در جنس یا صفت عاجز باشند؛
۴. مطابق با دعوی نبوت و دلیل صدق آن باشد.

بیشتر علمای امامیه نیز اعجاز را مانند اشاعره به خرق عادت تفسیر کردند، لکن به دلیل پذیرفتن نظام سببیت در عالم مانند معتزله مقصود خاصی از اصطلاح فوق دارند. خواه طوسی (ره) معجزه را این‌گونه تعریف کرده است: «ثبوت امری بر خلاف عادت یا نفی چیزی که عادی است و نیز مطابق امر انجام گرفته با آنچه پیامبر ادعا کرده است» (محقق طوسی، ص ۲۷۵). شیخ مفید (۴۱۲ ق) نیز در تعریف معجزه اموری همچون خارق عادت بودن، مطابق بودن با ادعا و اعتذار خلق از اتیان مانند آن را دخیل می‌داند.^۷ علامه حلی (م ۷۲۶ ق) نیز در تعریف معجزه خارق عادت بودن را شرط می‌داند (ص ۳۰۶).

معجزه از دیدگاه فلاسفه پیش از سهروردی

نظریه فلاسفه اسلامی این است که قوانین طبیعی از قبیل قوانین قراردادی بشری نیست که خداوند قراردادهایی داشته باشد و هر روز که بخواهد قانونش را عوض کند، بلکه این قوانین نیز یک سنت تغییر ناپذیر واقعی است. این گروه علاوه بر اینکه جنبه «آیه» بودن معجزه را قبول می‌کنند، می‌گویند: خارج از مرز بشر بودن به این معنی نیست که خارج از قوانین قطعی و ضروری حاکم بر عالم باشد، بلکه منافاتی بین این دو مطلب وجود ندارد. فلاسفه پیش از سهروردی اعتقاد راسخ دارند که معجزات کاملاً در محدوده قوانین علی و معلولی بوده و دارای تبیین عقلی هستند. آنگاه فلاسفه به خصوص ابن‌سینا به دنبال کشف علل معجزات می‌گردند و سعی کرده‌اند در نوشته‌های خود تبیینی عقلی در محدوده قوانین حاکم بر عالم از معجزه ارائه دهند. فلاسفه از جمله کسانی هستند که خواسته‌اند هم به معجزات جنبه الهی و ماوراءطبیعی بدهند و خارج از مرز بشر بدانند و در عین حال از قانون علم و فلسفه خارج نمی‌دانند.

ابن‌سینا خصوصیات را در شخص نبی برمی‌شمرد که حصول معجزه به دست او مرهون همین خصوصیات است. ویژگی اول مربوط به قوه عقلانی و ویژگی دوم متعلق به قوه خیال و ویژگی سوم مربوط به قوه محرکه بوده که محصول این قوه تغییر طبیعت و انجام افعال خارق عادت است. به عنوان مثال ابن‌حکیم نامدار در کتاب *رسائل* خود پس از بیان مقدمه‌ای در باب کلیه فعل و انفعالاتی که در عالم به ظهور می‌رسد، به توضیح اقسام فعل و انفعالات پرداخته و به این نکته اشاره می‌کند که هر مقدار موجود فاعل با قوت‌تر و در فاعلیت کامل‌تر باشد، تأثیر فعل او در غیر بیشتر و آثارش زیادتر است و هرچه، موجود قابل در استعداد قبول، اتم و اکمل باشد

تأثیر فعل غیر در او ظاهر و واضح تر است. او سپس با تقسیم مقوله فعل و انفعال، به فاعل و منفعل و همچنین تقسیم موجود، به جسمانی و نفسانی چهار قسم را نتیجه می‌گیرد و به بیان هر کدام می‌پردازد:

اول: فاعل و منفعل هر دو نفسانی باشند مثل تأثیر کردن عقول مفارقه بعضی در بعضی دیگر؛

دوم: فاعل و منفعل هر دو جسمانی باشند مثل تأثیر بعضی از عناصر چهارگانه در بعضی دیگر؛

سوم: جایی که فاعل جسمانی و لکن منفعل نفسانی باشد مانند تأثیر نمودن وجوه حسنه و صور مستحسنه در نفوس بشریه که گاهی متمایل می‌شوند و گاهی متنفر می‌گردند؛

چهارم: جایی که فاعل نفسانی باشد و لکن منفعل جسمانی باشد مثل معجزات و کرامات.

شیخ در ادامه می‌افزاید که معجزات و اجابات دعوات و سایر خوارق عادات حق است و هیچ‌گونه استبعادی از نظر عقلی نداشته و ناقض نظام علی و معلولی موجود در عالم نیست. سپس برای توضیح بیشتر اشاره می‌کند که نفس نبی یا ولی در قوه به مرتبه‌ای می‌رسد که تأثیر در ماده کائنات و تصرف در طبایع موجودات (بدون واسطه نفوس فلکیه) می‌تواند بکند. ابن سینا در توضیح اینکه چرا به این امور خوارق عادات می‌گویند به این نکته اشاره می‌کند که امور حادث شده از این سبب چون از راه اسباب عادی که مردم به آن عادت کردند نمی‌باشد لذا امثال این امور را خوارق عادات می‌گویند (ابن سینا، رسائل، ص ۸۵).

انواع معجزه

بر معجزه حسب فعل و نوع تصرف به فعلی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود. «معجزه فعلی» معجزه ای است که در آن پیامبر در امور حسی و مادی طبیعت، دخل و تصرف می‌کند و با تأثیر نیروی متخیله در مواد و هیولای عالم جسمانی موجب خلاف طبیعت و حس می‌شود. این خود به قسم فعلی و عدمی تقسیم می‌شود، مثال فعلی مانند اکثر معجزات پیامبران از

قبیل: تبدیل عصا به مار، شفا بخشیدن بیماران و زنده کردن مرده که باعث تصرف هیولای مواد عالم جسمانی است. مثال عدمی و ترکی نیز مانند منع از سخن گفتن یا راه رفتن و منع و تعجیز از آوردن نظیر قرآن بنا به قولی، از قسم اول در اصطلاح به «خرق عادت» و از قسم دوم به «منع عادت» تعبیر می‌شود. گاهی بر هر دو قسم «معجزه فعلی» - در مقابل اعجاز قولی و عملی - اطلاق می‌شود (حسن زاده آملی، ص ۱۹۶، محقق طوسی، ج ۲، ص ۱۰۷).

«اعجاز خیالی» به معجزه‌های اطلاق می‌شود که پیامبر در آن در اصل فعلی معجزه نمی‌نماید. بلکه در حس مشترک و قوه متخیله مخاطبان و مشاهده کنندگان دخل و تصرف می‌کند؛ مثلاً چنان که بعضی احتمال می‌دهند که ناله کردن استوانه و تسبیح سنگریزه در دستان پیامبر اسلام (ص) حقیقت نداشت، بلکه پیامبر چنان در خیال مشاهده کنندگان تصرف کرد که آنها صدای ناله و تسبیح شنیدند (لاهیجی، ص ۳۸۰ به بعد).

«معجزه عقلی» اعجازی است که خارق العاده بودن آن نه به خرق طبیعت و حسیات و تصرف فعلی و فیزیکی، بلکه به خرق قوانین و اصول علمی و عقلی شناخته شده انسان برمی‌گردد؛ مثلاً آوردن کتابی (قرآن مجید) که هیچکس توانایی معارضه با آن را ندارد، به وسیله شخص امی و درس نخوانده، همچنین خبر دادن از امور غیبی گذشته و آینده به وسیله شخصی که به علوم غریبه، مانند سحر و کهنات آگاهی ندارد، مطابق موازین علمی و عقلی شناخته شده بشری قابل توجیه و تبیین نیست (فخر رازی، ج ۲، ص ۱۴). ما در این نوشته بیشتر بر آنیم که معجزات فعلی انبیا را که سبب تصرف و تغییر در هیولای عالم جسمانی می‌شود بررسی کنیم، چرا که بررسی سایر انواع معجزات انبیا از قبیل ارتباط با غیب و دیدن فرشته وحی و دریافت وحی در این مجال نمی‌گنجد.

کرامت

مفهوم لغوی کرامت

کرامت، در واژه به معنی بزرگواری است و دهخدا آورده است که: «کرامت: (کرم) مأخوذ از تازی، به معنی بزرگی ورزیدن، جوانمرد گردیدن و با مروت شدن و نفیس و عزیز شدن است» (دهخدا، ص ۴۱۰).

مفهوم اصطلاحی کرامت

در اصطلاح، کرامت امری است خارق‌العاده که به واسطه تقرب در پیشگاه خداوند و لطافت روح و صفای باطن از انسان صادر می‌شود، ولی نه برای اثبات حق با تحدی، اگر چه ممکن است حقی با آن اتفاقاً ثابت شود.

جرجانی در این باره می‌گوید:

کرامت ظهور کاری خارق عادت از شخصی غیر مقارن با دعوی نبوت است پس هر آنچه مقرون با ایمان و عمل صالح نباشد آن استدراج است و آنچه مقرون به دعوی نبوت باشد معجزه است (ص ۱۶۱).

جامی در *نصحات الانس* پس از ذکر انواع کرامات صادره از صوفیه در باب کرامت از دیدگاه بزرگان و عارفان به این نکته اشاره می‌کند که خداوند هرگاه یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله خود بگرداند، او می‌تواند در هیولای عالم هر نوع تصرفی که بخواهد بکند و این همان کرامت است (ص ۲۷).

ابن سینا نیز در *الاشارات و التنبيهات* مطالبی در بیان صدور خوارق و کیفیت اثبات آنها از جهت عقلی ارائه می‌دهد و در ضمن آنها به مسئله کرامت اشاره می‌کند. ابن سینا برای انبیا سه ویژگی برشمرده که ویژگی سوم آنها مربوط به تغییر طبیعت و انجام افعال خارق عادت است. در مورد ویژگی سوم او برای امور غریبه سه سبب برشمرده و می‌گوید:

الف. هیئت نفسانی برخی افراد به گونه‌ای است که می‌توانند در ماده عالم تصرف کنند؛

ب. خواص بعضی از اجسام عنصری از جمله امور غریبه هستند مثل اینکه آهن ربا، آهن را جذب می‌کند؛

ج. وقتی قوای سماوی منضم به یک قابل مستعد ارضی شوند باعث به وجود آمدن امور غریبه می‌گردند؛

معجزات و کرامات از نوع اول، نیرنگ‌ها از نوع دوم و طلسم‌ها از نوع سوم هستند (ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ص ۱۷۷).

محمی الدین عربی، در کتاب *الفتوحات المکیه* درباره خوارق عادات بحث مبسوطی ارائه داده و کرامات را یکی از انواع خوارق دانسته و این مرتبه را مرتبه کمال نفس و از عظیم‌ترین منازل بر می‌شمرد (ص ۴۲۵).

مفهوم لغوی سحر

سحر در واژه به معنای افسون کردن، جادو کردن، فریفتن (کسی را) و دل ربودن (از کسی) به کار رفته است (آذرنوش، ص ۲۷۹).

مفهوم اصطلاحی سحر

سحر به حسب متعارف امر خارق العاده‌ای را گویند که از راه تصرف در مشاعر ادراکی انسان مسحور، تحقق می‌یابد، بنابراین با قطع نظر از ادراکات انسانی تحقق نفسی و واقعی نخواهد داشت، مانند انواع چشم‌بندی و تسخیر اشخاص و ایجاد حب و بغض و جدایی انداختن میان زن و شوهر و عقد الرجال که عموماً به تصرف در ادراک مربوط می‌باشد (سهروردی، ج ۱، ص ۹۹).

در تعریف و ماهیت عمل سحر دو دیدگاه مختلف وجود دارد: دیدگاهی که مدعی است ساحر با توسل به اسباب و علل طبیعی ناشناخته یا نفس غیر قدسی خود، واقعاً دست به خرق طبیعت و تصرف در آن می‌زند و دیدگاه دیگر که اعتقاد دارد ساحر تنها به حيله و چشم‌بندی متوسل می‌شود و واقع را به گونه‌ای دیگر بر مشاهده‌کنندگان نمایان می‌کند، (نوعی تردستی)، مثلاً در سحر تبدیل طناب‌های ساحران فرعون به مار، طناب‌ها واقعاً تبدیل به مار نشده‌اند بلکه ساحران با به کار بردن راهکارها و حيله‌های مختلف طناب‌ها را به شکل مار متحرک به ناظران جلوه دادند. اما بنابر دیدگاه اول طناب‌ها واقعاً به وسیله ساحران تبدیل به مار شده‌اند.

سهروردی و ماهیت معجزات

متکلمان به خصوص اشعریون برای شخص نبی هیچ مشخصه و خصوصیتی را لازم نمی‌دانند و معتقدند که خداوند رحمت نبوت را به هر که بخواهد عطا می‌کند و این عنایت مسبوق به شرط یا استعداد غیر مکتسب و ذاتی یا مکتسب از مجاهدت و ریاضت و غیره نیست بلکه معجزه فعل مستقیم خدا بوده و وجود هیچ خصوصیتی در نفس نبی برای نبوت او ضروری نیست اما در مقابل فلاسفه خصوصیتی را در نفس نبی بر می‌شمارند که حصول معجزه به دست او مرهون همین خصوصیات است. با توجه به اینکه در این مقاله برآنیم تا به تبیین فلسفی اعجاز و کرامت از دیدگاه سهروردی پردازیم لازم است تا

نفس و قوای آن را پیش از ورود در بحث مورد مذاقه قرار گیرد تا چگونگی اعجاز با توجه به خصوصیات نفس نبی مشخص شود. سهروردی انسان را دارای سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی می‌داند.

نفس نباتی

نفس نباتی وظیفه تغذیه، رشد و نمو و تولید مثل را برعهده دارد (همان، ج ۴، ص ۲۰۱، الملحاحات).

نفس حیوانی

این نفس شامل قوه مدرکه و قوه محرکه است. قوه مدرکه نیز شامل حواس ظاهری و باطنی است.

الف. حواس ظاهر

سهروردی در کتاب الملحاحات حواس ظاهر را به ترتیب زیر به نام برده است: لمس، ذوق، شم (بویایی)، سمع (شنوایی) و بصر (بینایی) (همان، ص ۲۰۱).

ب. حواس باطن

سهروردی قوای باطن را شامل قوای پنجگانه حس مشترک، خیال، وهمیه، متخیله و ذاکره می‌داند.

۱. حس مشترک

سهروردی نخستین حس باطن را، هم از لحاظ وظیفه و هم از نظر جایی که در دماغ برای آن قایل است، حس مشترک می‌داند. او معتقد است که همه محسوسات حواس پنجگانه، در اصل از طریق این حس دریافت می‌گردد. به بیان دیگر، حس مشترک صور گوناگون را که توسط حواس ظاهر از محسوسات دریافت می‌شود پذیرفته آنها را ادراک می‌کند و گاهی از حسی به دیگری منتقل می‌کند. مثل اینکه از بوی چیزی طعم آن را درک می‌کنیم. از راه این حس

گاهی ما اشباح و اصواتی درک می‌کنیم که حقیقت و واقعیت ندارد. باز همین قوه است که سبب می‌شود ما نقطه‌ای را که تند می‌چرخد خط مستدیر ببینیم.

بنابراین مراد از حس مشترک قوه‌ای است که همه محسوسات در آن وارد می‌شوند، زیرا اگر قوه‌ای جداگانه نبود که شیء ملون و ملموس را درک کند، برای ما میسر نمی‌شد که این دو چیز را از هم تمیز داده بگوییم این آن نیست (رک. همان، ص ۱۱۱، ۲۰۰).

۲. قوه خیال

دومین قوه حواس باطن، قوه خیال یا مصوره است که در آخر تجویف مقدم دماغ قرار دارد و آنچه را حس مشترک دریافت می‌کند، این قوه آن را حفظ و بایگانی می‌کند، به گونه‌ای که در غیاب محسوسات در آن باقی می‌ماند.^۸

۳. قوه واهمه

قوه واهمه یا واهمه، در پایان تهیگاه میانی دماغ قرار دارد و معانی غیر محسوس را که در محسوسات جزئی وجود دارد درک می‌کند (همان، ص ۲۰۳).

۴. قوه متخیله یا متصرفه

سهروردی اشاره می‌کند ما برخی از محسوسات مدرک را با بعضی دیگر ترکیب می‌کنیم و گاهی نیز آنها را تجزیه می‌کنیم و چه بسا از این رهگذر به صورتی می‌رسیم که واقعیت خارجی هم ندارند مثل دریای زمردین، پس باید در ما قوه‌ای باشد که این کارها را انجام دهد. این قوه همان است که اگر در خدمت عقل قرار گیرد، آن گونه که در انسان است، آن را متفکره و اگر در خدمت و هم واقع شود، نظیر آنچه در دیگر حیوانات است، آن را متخیله گویند (همان، ص ۲۰۳ همچنین بنگرید به کلمه التصوف ص ۱۱۱ و رساله فی اعتقاد الحکماء، ص ۲۶۹ جلد دوم مجموعه آثار).

این قوه در اندوخته‌های خیال تصرف می‌کند، آنها را با هم می‌آمیزد و تصاویر دست نخورده را به آن صورت که در حس موجودند، آماده می‌کند و نشان می‌دهد و تصویرهایی بر خلاف

آنچه در حس بوده نمایان می‌سازد؛ مانند اینکه انسان پرواز می‌کند، یا کوهی زمردین عرض اندام می‌نماید.

اما سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* این تقسیم بندی حکمای مشایی را برای قوای باطنی نمی‌پسند وی در *حکمة الاشراق* معتقد است که وهم و خیال و متخیله در واقع و نفس الامر شیء واحد به شمار آمده و اختلاف میان آنها جز یک امر اعتباری چیز دیگری نیست. این شیء واحد که قوه واحدی را تشکیل می‌دهد به اعتبارات مختلف دارای نام‌های متفاوت است حضور صور خیالیه نزد این قوه موجب می‌شود که آن را خیال بنامند ولی آنجا که این قوه معانی جزئیة متعلق به محسوسات را ادراک می‌نماید چیزی جز وهم نمی‌باشد عمل ترکیب و تفصل بین امور موجب می‌شود که آن را متخیله نام گذارند (رک. سهروردی، ج ۲، *حکمة الاشراق*، ص ۲۱۰، همچنین ابراهیمی دینانی، ص ۳۸۷. شایان ذکر است که ملاصدرا در تعلیقات بر *حکمة الاشراق* استدلال‌های سهروردی را در این باب کافی ندانسته است و از نظرات ابن سینا در این مورد دفاع نموده است برای این منظور، رک. ملاصدرا، ص ۴۶۹).

۵. قوه حافظه

حافظه در تهیگاه آخر دماغ سامان یافته و معانی غیر محسوس و موجود در محسوسات جزئی را که قوه وهمیه درک می‌کند، حفظ می‌نماید (سهروردی، ج ۴، ص ۲۰۳، ۵۲ کتاب *الالواح العمادیه*). اما سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* وجود حافظه به معنایی که مشائیان می‌گویند مورد انکار قرار داده است. وی در این کتاب معتقد است که صور ادراکی در عالم دیگری محفوظ است که آن را عالم ذکر یا انوار اسپهبدی فلکی می‌نامد. وی می‌نویسد که گاهی اتفاق می‌افتد که انسان برخی از مدرکات خود را به دست فراموشی می‌سپارد، در این هنگام بسیار کوشش می‌کند که آنچه را فراموش کرده دوباره به یاد آورد ولی کوشش وی بی نتیجه می‌ماند، به عکس گاهی نیز اتفاق می‌افتد که انسان بدون هیچ کوششی چیزی را که فراموش کرده دوباره به یاد می‌آورد. سهروردی برای تبیین این مسئله می‌گوید که مخزن صور ادراکیه قوا و نیروهای نفس نیست، زیرا اگر مخزن این صور و معانی نفس باشد نمی‌بایست از نفس که یک جوهر نورانی است پنهان بمانند البته شایان ذکر است که در نظر سهروردی صور ادراکیه نسبت به نفس ناطقه عین ظهور و روشنایی می‌باشند و آنچه موجب

احتجاج و پنهانی می‌گردد چیزی جز ظلم‌انیت نیست. با توجه به این مسئله سهروردی به طور صریح تذکر و یادآوری و حافظه را از عالم ذکر می‌داند و عالم ذکر نیز برای او همان انوار اسپهبدیه فلکی است (رک. سهروردی، ج ۲، ص ۲۰۹، حکمة الاشراف؛ ابراهیمی دینانی، ص ۵۷۸؛ شهرزوری، ص ۵۰۷؛ قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۴۶).

قوة محرکه

نفس حیوانی دارای دو نیروی محرکه و ادراکیه است، اما قوة محرکه که به آن قوة باعته نیز گفته می‌شود باعث می‌شود که حیوان در زمین حرکت نماید. آنچه باعث حرکت حیوان می‌شود امیال و خواهش‌های شهوانی و غضبی است. شهوت گرایش به امور ملائم طبع است و غضب دفع امور غیر ملائم با طبع است. حرکت ارادی حیوان دارای مراحل است. این مراحل همان است که ابن‌سینا در کتاب النفس من کتاب الشفاء بیان داشته است. در فعل ارادی ابتدا تخیل کار صورت می‌گیرد و پس از آن شوق به کار شکل می‌گیرد و این شوق باعث به وجود آمدن عزم و تصمیم و در نهایت حرکت اعصاب و عضلات می‌شود (رک. سهروردی، ج ۴، ص ۵۲، الالواح العمادیه و اللمحات، ص ۲۰۳ و کلمه التصوف، ص ۱۲۵).

نفس انسانی

قوة عقل یا عاقله مهم‌ترین ویژگی نفس انسانی است که برای او امکان درک کلیات را فراهم کرده است. سهروردی به تبع مشائین عقل را دارای دو قوة عملی و نظری می‌داند. عقل نظری امور کلی را درک می‌کند و عقل عملی امور متعلق به بدن را درک می‌کند و به صلاح و فساد آنها حکم می‌کند. سهروردی عقل نظری را دارای مراتب چهارگانه هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد دانسته است (رک. سهروردی، ص ۲۰۷).

تبیین معجزه

سهروردی انبیا را افرادی می‌داند که دارای چهار ویژگی باشند: بدان که شرط اول در نبوت آن است که از ناحیه خداوند برای اصلاح نوع انسانی مأمور باشد، دیگر اینکه بدون تعلیم بشری و از طریق اتصال به عقل فعال کسب علم نموده باشد، سوم اینکه

هیولی عالم تسلیم و مطیع آنها باشد و چهارم اینکه علم به امور جزئی از گذشته و آینده داشته باشد (سهروردی، ج ۱، ص ۹۵ و ج ۴، ص ۲۳۸).^۹

همان‌طور که در متن بالا دیدیم سومین خاصیتی که سهروردی برای نفس پیامبر شمرده آن است که نفس نبی می‌تواند در طبیعت تصرف کند و آن را تغییر دهد، زیرا ممکن است نفس بدان پایه از نیرو برسد که از او هاشم تغییراتی در غیر بدن خود به وجود بیاورد، همان‌گونه که موجب تغییرات در بدن خود است، تا جایی که باعث به وجود آمدن خارق عادات بزرگی می‌شود مثل به وجود آمدن زلزله، صاعقه، طوفان و غیره.

سهروردی بر این عقیده است که هیولای عالم عنصری از نفوس آسمانی و از عقول اطاعت می‌کنند و صورت‌های موجود در نفوس آسمانی سبب به وجود آمدن صورت‌های موجود در عالم مادی است، نفس آدمی نیز از جنس نفوس آسمانی است، پس هیولای عالم عنصری باید از نفس آدمی اطاعت کند و صورت‌های موجود در آن را بپذیرد. اما نفس انسانی به خاطر ضعیف بودن نمی‌تواند فعل‌های بزرگی انجام دهد، ولی بعضی از اثرهای کوچکی که از جانب نفس صادر می‌شود و بر بدن اثر می‌کند، نمونه‌هایی از آن تأثیرات است.

گاهی بعضی نفوس در بدن افراد دیگری تأثیر می‌کنند و باعث شفا یا مریضی آنها می‌شوند. حال اگر نفوسی باشند که بسیار قوی و نیرومند باشند، قادر خواهند بود که در طبیعت تصرف کنند و آن را تغییر دهند گاهی ممکن است نفس بدن پایه از نیرو برسد که او هاشم و صورت‌های موجود در آن تغییراتی را در عالم خارجی بوجود آورد و مبدأ تأثیرات خیر یا شر باشد. گاهی این نفوس ممکن است سبب بوجود آمدن حوادثی از قبیل زلزله، بادهای سخت و صاعقه‌هایی بشوند که دارای علت‌های خاصی هستند. پس بعید نیست که نفس چنان قوی باشد که تأثیرش از بدن خود فراتر رفته و بر چیزهای دیگر در محیط اطراف خود اثر کند. معجزه انبیا نیز از همین طریق رخ می‌دهد. مثلاً اینکه پیامبری می‌تواند عصایی را به اژدها تبدیل کند یا دریایی را بشکافد. اینها همه ناشی از تأثیرات نفس نیرومند پیامبر است که واقع می‌شوند (رک. سهروردی، ج ۱، ص ۹۷ و ج ۴، ص ۱۲۱، کلمه التصوف).

سهروردی برای اثبات تأثیر تخیل بر بدن انسان مثال‌های مختلفی را بیان کرده است. «دانستی تو تأثیر او هاشم بر اینکه رونده بر دیوار بلند با تصور سقوط، سقوط می‌کند و گاهی مزاج انسان از

اوهام متأثر می‌شود» (سهروردی، ج ۱، ص ۹۷) بر این اساس سهروردی نتیجه می‌گیرد که چه بسا نفس هم‌چنان که در بدن خود تأثیر می‌کند در بدن دیگری هم تأثیر کند مانند چشم شور. بنابراین هرگاه نفس قوی و شریف شبیه به مبادی باشد عنصر این عالم از او اطاعت می‌کند و از وی منفعل می‌شود و آنچه در نفس تصور شده است در این عنصر موجود می‌گردد و این مطلب بدین سبب است که گوهر نفس به حسب ذات خود منطبع در ماده‌ای که مر او راست نیست، بلکه نفس همت خود را بدان ماده که بدن اوست منصرف گردانیده است، پس چون نفس بدین تعلق، عنصر بدنی را از مقتضای طبیعتش بر می‌گرداند.

هنگامی که نفس در مجرد قدرت یابد و به مبادی تشبیه شود می‌تواند علاوه بر اینکه به مزاج و کیفیات خود تأثیر گذارد با تأثیر نفسانی خود امور عجیب را در طبیعت به وجود آورد (همان، ص ۹۷).

بنابراین سهروردی در ادامه این نکته را گوشزد می‌کند که نفس شریف و قوی هرگاه در میل به بدنش سخت فرو نرفته باشد تأثیرش به بدن‌های دیگر هم که بدو اختصاص می‌یابند تجاوز می‌کند. علاوه بر اینکه چنین نفسی اگر به حسب تکوین در طبقه خود عالی و در مملکت خود قوی بوده باشد، بیماران را شفا می‌دهد و اشرار را بیمار می‌گرداند و طبایعی را ویران و طبایعی را استوار می‌کند و عناصر مجبور به اطاعت از او می‌شوند و به اراده او باران فرود می‌آید و فراوانی روی می‌نماید. همه این امور به حسب واجب عقلی است یعنی به اقتضای حکم محکم برهان است، زیرا که عنصر ذاتاً فرمانبردار چنین کسی است و این شخص آنچه را که در اراده خود تخیل کند در عنصر یافت شود، چون عنصر فرمانبر نفس است و این چنین خاصیتی به قوه حیوانی محرکه ارادی آن‌چنان پیامبری تعلق دارد که دارای نبوت بزرگ می‌باشد.^{۱۰}

سهروردی با بیان مشارکت قوای ادراکی در همه افعال ارادی نفس توضیح می‌دهد که تا تخیل صورت نگیرد، شوق حاصل نشده و عزم و تحریک ایجاد نمی‌شود. قوه غضبیه در صورت غلبه یا دفع منافر، خوف و حزن و اندوه پیدا نمی‌کنند مگر آنکه متوجه شود که نمی‌تواند بر آن صورت متخیله ضار غالب شود یا دفع منافی کند و لذا می‌ترسد که آن صورت به وی ضرر برساند، لذا خوف از اینجا حاصل می‌آید، ولی اگر مطمئن شود که مطلب مخوف واقع خواهد

شد و از طرفی نمی‌تواند آن را دفع کند لذا محزون می‌شود و تأثیر حزن و اندوه و خوف بر بدن مخفی نیست.

بنابراین از دیدگاه وی عناصر جهان طبیعت، پذیرنده تأثیرات نفوس‌اند؛ یعنی نفس می‌تواند در جهان طبیعت اثر بگذارد. نشانه این حرکت، تأثیر نفس بر بدن خود است که از عناصر جهان طبیعت تشکیل شده است.

اما سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* بر اساس مبانی اشراقی خود به گونه دیگری به این مطلب اشاره کرده است. سهروردی در *حکمة الاشراق* از آثار مشایی خود عدول کرده و تعدد قوای باطنی انسان را رد می‌کند. به نظر سهروردی تعدد و تخالف افعال را نمی‌توان دلیل بر تعدد قوای ادراکی به شمار آورد. سهروردی برای این منظور با حس مشترک سخنان مخالفان را نقض می‌کند، زیرا مخالفان در این باب به واحد بودن حس مشترک معترف می‌باشند و ادراک حواس پنجگانه را به آن منسوب می‌نمایند. به این ترتیب همان‌گونه که حس مشترک در عین واحد بودن مبدأ ادراکات مختلف است قوه واحد نیز می‌تواند در عین واحد بودن مبدأ افعال مختلف باشد، اما ملاصدرا این استدلال سهروردی را کافی نمی‌داند به نظر ملاصدرا شان حس مشترک قبول و پذیرش صورت است و قبول امر واحد است یعنی اموری که در حس مشترک جای دارند اگر چه مختلف الذات می‌باشند ولی قبول صورت برای حس مشترک چیزی جز امر واحد

نمی‌باشد (رک. ملاصدرا، ص ۴۶۸، *تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق*).

سهروردی بر اساس اینکه حواس ظاهری به حس واحد که همان حس مشترک است باز می‌گردد جمیع حواس باطنی را به یک قوه باز می‌گرداند. «همان‌طور که حواس جملگی به حس واحد باز می‌گردد - و آن حس مشترک است - تمام آنها به نور مدبر که قوه واحد است باز می‌گردد» (سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۳).

بر این اساس سهروردی صور خیالی را از نوع صور منطبعه نمی‌داند. وی بر این عقیده است که صور خیالی دارای مکان و محل نبوده و در ذهن انسان جای‌گزين نمی‌باشد زیرا انطباع کبیر در صغیر خود یک امر محال به شمار می‌آید. صور خیالی در صقع مخصوص و موطن دیگری جای دارند که آن را عالم مثال یا خیال منفصل می‌نامند. این عالم از نوعی مقدار و اندازه

برخوردار است ولی از ماده و مدت مجرد و منزه است (رک. سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۳، حکمة الاشراق).

اما به نظر سهروردی آدمی این استعداد را دارد که به مشاهده این علم دست یابد. « و هر کسی تلاش کند در راه خداوند حق جهادش را و ظلمات را طرد کند می‌بیند انوار عالم اعلی و عالی‌ترین مشاهدات را درک می‌کند» (همان، ص ۲۱۳). چنین فردی به مقامی می‌رسد که می‌تواند هر صورت خیالی را که اراده کند ایجاد نماید و آن صوری را که قدرت بر ایجاد آنها پیدا نموده، در جهان خارج تجسم نماید. سهروردی صاحبان این رتبه را کسانی می‌داند که به مقام "کن" دست یافته‌اند «و برای اخوان تجرید مقام خاصی است که قادرند بر ایجاد مثل به هر صورتی که اراده نمایند و آن را مقام کن می‌نامند» (همان، ص ۲۴۲).

تفاوت اعجاز و کرامت

از آن جایی که غیر از انبیا افراد دیگری نیز هستند که دست به انجام اعمال خارق‌العاده می‌زنند، سهروردی برای متمایز کردن معجزات انبیا با این گونه اعمال به بیان تفاوت‌های آنان می‌پردازد. اما واقعیت این است که سهروردی هیچگاه همچون متکلمان و حتی ابن‌سینا به بیان تفصیلی تفاوت‌ها نپرداخته و گاهی به تناسب در بعضی آثارش اشاره جزئی داشته است.

سهروردی در کتاب کلمه التصوف این امور خارق‌العاده از ناحیه افراد غیر انبیا مورد تأیید قرار داده است. «آیا نمی‌بینی افعال خارق‌العاده مانند تحریکات و تسکینات و انزال غذاب و استسقاء و غیر آنها از اخوان اهل تجرید. همانا تصدیق به این امور برای تو دشوار است ولی بدان که بدن اطاعت می‌کند از کلمه خداوند بدون انطباق تو دیده‌ای گرم شدن بدن در حالی که بدن سرد است به گرمای غضب. همچنین مشاهده کرده‌ای تأثیر اوهام بر سقوط از مکان بلند. بنابراین عجب نیست اگر نفس قدسی شود و قوت معنوی او افزایش یابد می‌تواند همانند نفس عالم بر طبیعت اثر گذارد» (سهروردی، ج ۴، ص ۱۲۲).^{۱۱}

بنابراین می‌توان نفوس انسانی را از مصادیق نفوسی دانست که قدرت تأثیر در هیولای عالم را دارد. البته این نحوه از بیان سهروردی برای معجزه همان‌طوری که معجزه را تبیین می‌کند اعمال عارفان و اهل کرامت و اولیای اهل ریاضت را نیز توجیه می‌کند. زیرا از نظر سهروردی،

قوة تأثیر در هیولای عالم اگرچه در همه انسان‌ها یافت نمی‌شود اما به پیامبران هم مختص نیست بلکه اولیا، عارفان هم از آن برخوردارند. از آنجا سهروردی یکی از شروط نبوت مأمور بودن از ناحیه خداوند می‌داند می‌توان گفت که اگر فعل خارق العاده از ناحیه این پیامبر مشروط به تحدی باشد معجزه گفته می‌شود، اما اگر این افعال از ناحیه کسان دیگر که به طهارت دست یافته‌اند، اما از ناحیه خداوند مأمور به تبلیغ نباشند صورت گیرد کرامت گفته می‌شود. بنابراین کرامات نظیر اعجاز است الا آنکه معجزات مختص است به آن کسی که ادعای نبوت و رسالت نماید و از جانب حق مأمور برای تبلیغ بشارت و انذار خلق شده باشد ولیکن ابراز کرامات از اشخاص صالح مشروط به داعیه نبوت و رسالت نیست.

تفاوت اعجاز و سحر

ابن سینا در آخرین تنبیه از کتاب *الاشارات و التبیہات* در نمط دهم، برای امور غریبه در عالم طبیعت مبادی سه‌گانه ذکر می‌کند که عبارت‌اند از: نفوس؛ خواص اجسام عنصری (سفلی) مثل جذب آهن ربا، آهن را با نیروی خاصش و سومین مبداء، قوای سماوی بین امور غریبه و بین مزاج‌های اجسام زمینی، یا بین این امور و بین قوای نفوس زمینی؛ که حدوث آثار غریبه را به دنبال دارند.

سحر و معجزات و کرامات را از قسم اول؛ و نیرنگ‌ها را از قسم دوم و طلسم را از قبیل قسم سوم شمرده‌اند (همان، ص ۴۱۸، ۴۱۷).

سهروردی نیز این نوع تقسیم بندی ابن سینا را پذیرفته و در کتاب *تلویحات* به این نکته اشاره می‌کند.

هنگامی که تأثیر نفوس و اوهام الهی را دیدی بدان که از جمله این تأثیرات چشم زدن است مبداء آن تصور هیات نفسانی از روی اعجاب است که باعث فساد متعجب عنه می‌شود همچنین سحر که حاصل تأثیر نفوس و اوهام است جز اینکه صاحبان سحر شیرند و این تأثیر را برای امور شر به کار می‌برند و از جمله چیزهایی که باعث خوارق عادات می‌شود نیرنگ است که استفاده از خواص اشیاست مانند خاصیت آهن ربا و دیگر طلسمات است آن استفاده از مزاج‌های موجودات زمینی و یا نفوس زمینی با احوال فلکی است که باعث به وجود آمدن آثار عجیب می‌شود...» (همان، ج ۱، ص ۹۸).

بنابر متن بالا سهروردی اشاره به افرادی دارد که مدعی احوالات غیبی‌اند، اما در واقع خود هیچ اتصالی به عالم معقولات ندارند. این گونه افراد در اثر تقویت نیروی نفس خود و با به کار بستن شیوه‌های خاص قوه خیال افراد را به دست گرفته و اموری را که حقیقت ندارند برای آنها واقع نمایی می‌کنند. این اشخاص برای رسیدن به مقاصد خود نوعاً کودکان و افراد ساده لوح را انتخاب می‌کنند و از آنها می‌خواهند که مثلاً به نقطه سیاهی که در وسط آینه وجود دارد نگاه کنند، این امور باعث می‌شود که قوه خیال فرد، مدتی از این سو و آن سو پریدن متوقف شده و در دست شخص ساحر قرار گرفته و از این طریق زودتر در خیال آنها تصرف نماید. این افراد با در پی هم آوردن اعمال مختلط نه تنها قوه خیال فرد، بلکه چه بسا قوه خیال حضار را هم به دست می‌گیرند. آنگاه ساحران صوری را که خارج از خیال حاضران است در مقام خیال ایشان ظهور می‌دهند و آن به دلیل تصرفاتی است که در خیالات آنها انجام می‌دهند، بنابراین اصحاب سحر در خارج از خیال خود، در خیال حاضرین و نه در خارج، صور را ظهور می‌دهند و در خیالات آنها تصرف می‌کنند اما نبی قادر بر آن است که در خارج محل همت خود، در ماده کائنات، تصرف نموده و در عالم شهادت موجوداتی را خلق کند که چون دیگر موجودات عینی، قائم به ذات خودشانند.^{۱۲} بنابراین از نظر سهروردی می‌توان تفاوت معجزه و سحر را در درجه، کیف و کم و نیت دانست.^{۱۳}

برای توضیح نظر سهروردی در مورد تفاوت معجزه با سحر و علوم غریبه می‌توان به توضیح ابن عربی در *الفتوحات المکیه* اشاره کرد.

محمی‌الدین ابن عربی در شرح آیات سوره طه در مقابله ساحران با موسی (ع) و در *الفتوحات المکیه* به بیان تفاوت عصای موسی و سحر ساحران پرداخته و می‌گوید: «تفاوت عصای موسی و سحر ساحران در کجا ظاهر می‌شود؟ چه کسی می‌تواند تفاوت بین این دو را درک کند؟ در رابطه با سحر ساحران قرآن کریم می‌گوید:

فاذا جبالهم و عصیهم یخیل الیه من سحرهم انها تسعی» یعنی چشم مردم را سحر کردند و مردم خیال کردند که آنها حرکت می‌کنند؛ اما در واقع و نفس الامر آنها حرکت نمی‌کردند.

در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

سحروا اعین الناس واسترهبوهم و جاءوا بسحر عظیم.

اما درباره عصای موسی (ع) می‌فرماید:

فالقها فاذا هی حیة تسعی» در واقع ماری بوده که می‌شتافت. تفاوت بین سحر ساحران و معجزه موسی تنها با توجه به توانایی قوه خیال قابل درک و توجیه است. قرآن سحر ساحران را تصرف در خیال معرفی می‌نماید که ناظران چنین می‌پنداشتند، صرف یک وهم و خیال بود و واقعیتی نداشت (ابن عربی، ص ۴۲۲).

ابن عربی در الفتوحات المکیه در تمایز بین خوارق عادات و سحر می‌نویسد:

معجزات دارای حقیقت وجودی‌اند اما سحر که در آن وجهی حقیقی به نظر می‌رسد و آشکار می‌شود، حال آنکه در واقع حقیقت نیست، پس آن امر (سحر) در چشم موجود است و فی نفسه حقیقت ندارد (ج ۳، ص ۴۲۲).

بنابراین هر زمان که عارف تصمیم به خارج شدن از موجبات ضعف گرفت، صاحب عزم و همت می‌شود و می‌تواند اشیا را در خارج از محل همت (خیال) ایجاد و انشا نماید و بدین وسیله از اصحاب سیمیا و شعبده و سحر متمایز می‌گردد زیرا اینان صور را در خیال حاضرین ظاهر می‌کنند و در خیالات آنها تصور می‌نمایند، بر خلاف صاحبان مقام همت که می‌توانند در عالم شهادت، موجودات قائم به خودشان را به اذن الله خلق کنند.

تحلیل و نتیجه

همان‌طور که ملاحظه شد در اندیشه سهروردی چه در غالب آثار مشایی او و چه در حکمة الاشراق نفس انسان دارای جایگاه ویژه‌ای است به گونه‌ای که نفس می‌تواند از عالم جسمانیت فراتر رفته و در سایه طهارت، جوهر مجرد و نورانی گردد که بتواند در هیولای عالم جسمانی اثر گذارد. به عبارتی معجزه و کرامت نه تنها در اندیشه سهروردی امری محال نیست بلکه امری است طبیعی و مطابق قوانین عالم است البته نه صرفاً قوانین عالم محسوس بلکه قوانین عالم نفسانی را نیز دربرمی‌گیرد. با این تبیین سهروردی علاوه بر اینکه اطلاق و ضرورت قوانین طبیعت را پذیرفته است. اعجاز را خرق ناموس طبیعت دانسته و برای علل نفسانی یا مافوق طبیعی در عالم، قدرت تأثیر قائل است. این نظر آنگاه صحت خود را نشان می‌دهد که انسان با نگاه به درون خود، تأملی در اثرات ناشی از حالات نفس بر بدن بیاندازد و این تأثیرات علل نفسانی بر جسمانی را تصدیق می‌کند.

با توجه به مباحثی که مطرح شد و بر پایه تئوریه‌ای که سهروردی از معجزه ارائه داد برخی از مسائلی که از سوی منکران معجزه مطرح شده قابل پاسخگویی است.

کسانی پنداشته‌اند که آوردن معجزه عقلاً ممکن نیست چون ناقض قانون علیت است؛ یعنی امر دایر است بین اینکه ما قانون علیت را بپذیریم و معجزه را نفی کنیم یا معجزه را بپذیریم و قانون علیت را نفی کنیم. این افراد مطرح می‌کنند که اگر ما قانون علیت را بپذیریم معنایش این است که هر معلولی از علت خاص خودش صادر می‌شود. اگر ما بپذیریم که چیزی برخلاف این جریان علی و معلولی انجام می‌گیرد معنایش این است که قانون علیت را نپذیرفته‌ایم.

با توجه به آراء سهروردی در پاسخ اشکال فوق باید گفت که قانون علیت به قوت خود باقی است و استثناء بردار هم نیست و معجزه واقعی است که هیچگونه منافاتی با قانون علیت ندارد، زیرا اصل علیت عبارت است از قضیه‌ای که دلالت بر نیازمندی علت داشته و لازمه‌اش این است که معلول بدون علت تحقق نیابد. این مطلب را می‌توان در قالب قضیه حقیقه به این شکل بیان کرد: «هر معلولی محتاج به علت است.» این قانون به هیچ وجه قابل نقض نیست، ولی معنایش آن نیست که معلول‌ها همیشه از علل عادی شناخته شده صادر می‌شوند بلکه این قانون همین اندازه اقتضا می‌کند که ما برای هر معلولی علتی قائل شویم. می‌توان گفت سهروردی با توسعه در علل اشیا نتیجه می‌گیرد که حدود اشیا در خارج دو نحوه علت دارد: یکی علت طبیعی و دیگری علت نفسانی که از نفوس قدسیه انسان‌های کامل ظهور می‌نماید. طبق این نظر اگر کسی سر خلقت عالم و مراتب طولی عالم را بداند، توان نفس را (که در عروج خود با انوار قدسی متحد شده) در تصرف در هیولای عالم جسمانی تصدیق می‌کند و آن را منطقی و بر طبق نظام علی و معلولی عالم می‌داند.

برخی وقتی علت یک پدیده مادی را نمی‌شناسند توهم می‌کنند که قانون علیت استثنا پذیرفته است، غافل از اینکه خود قانون علیت، قابل نقض نیست و آنچه آنها باید در صدد شناختن آن برآیند علت خاص این پدیده است که اگر شناخته نشد معلوم می‌شود تجربه ناقص بوده است. پس تجربه هیچگاه نمی‌تواند علت منحصره را در همه زمان‌ها و مکان‌ها اثبات کند. بنابراین وقوع معجزه هیچگونه محذور عقلی را در بر نداشته و قوانین حاکم بر نظام طبیعت را نقض نمی‌کند.

مسئله دیگر آن است که معجزه، از آن جهت که محصول مداخله مستقیم عامل فراطبیعی در پدید آمدن یک رویداد طبیعی شمرده می‌شود، با اصل سنخیت بین علت و معلول ناسازگار به نظر می‌رسد؛ چون بر اساس این اصل نمی‌توان صدور معلول و پدیده «الف» را فی‌المثل از هر علتی انتظار داشت، بلکه باید بین آن دو سنخیت و مناسبت برقرار باشد و گرنه لازم می‌آید از هر چیزی انتظار هرگونه اثر را داشت.

اما بر اساس آرای سهروردی، معجزه با اصل سنخیت بین علت و معلول سازگار است و باید گفت تعیین قطعی کیفیت سنخیت بین علت و معلول خاص، از طریق روش‌های علمی میسر نیست. بر اساس روش علمی اگر بتوانیم تمامی سازوکارهای طبیعت را حقیقتاً به دست آوریم، این احتمال را نمی‌توانیم طرد کنیم که اگر عامل فراطبیعی بیرون از این دستگاه، با یکی از مکانیسم‌های درونی آن، ارتباطی که چگونگی آن برای ما نامعلوم است پیدا کند و آن را تحت تصرف خود در آورد آثاری عجیب پدیدار خواهد شد، بدون اینکه اصل سنخیت نقض شود. به نظر سهروردی علل امور عجیب و غریب که معجزات نیز از آن جمله هستند منحصر در سه امر (خصوصیت نفسانی، خصوصیت طبیعی اجسام عنصری، وضعیت مخصوص اجرام آسمانی نسبت به مزاج برخی از اجسام زمینی) است. به نظر او کرامات و معجزات از سنخ اول است یعنی همه از نفس انسانی ناشی می‌شود و به وجود می‌آید.

در نگاه سهروردی تفاوت معجزه با رویدادهای دیگر این است که تعدادی از علل طبیعی زمانی به کار می‌افتد که برای مثال، انسان کامل بر اثر اتحاد با یک مبدأ عالی، ارتباطی خاص با آن علل طبیعی مباشر پیدا کند و در طبیعت به اذن خدا تصرف نماید. بنابراین در وقوع معجزه نه اصل علیت نقض می‌شود و نه اصل سنخیت و نه قانون طبیعت، بلکه مسئله از سنخ محدود شدن قانونی با قانون دیگر است.

توضیحات

۱. در قرآن کریم برای بیان اعجاز از واژه «معجزه» که ظاهر در معنای دهشت‌زا و محیرالعقول است، استفاده نشده و به جای آن به صورت متعدد واژه‌هایی نظیر «آیه»، «آیات»، «بینه» و غیره به کار رفته است که نه تنها اهتمام کتاب فوق را به بعد

- معرفت‌شناسی اعجاز، نشان می‌دهد، بلکه از قرآن استفاده می‌شود که مردم صدر اسلام نیز به طور مرتب از واژه‌های فوق استفاده می‌کردند (مطهری، ج ۲۶، ص ۱۷۸).
۲. «یا ابا جهل هذه الفرقة الثالثة قد شاهدت آيات الله و معجزات رسول الله»، مجلسی، ج ۹، ص ۲۷۳؛ علی (ع) نیز می‌فرماید «ان لنا حجة هي المعجزات الباهرة»، همان، ج ۱۰، ص ۱۷.
۳. «ليس المراد بذلك مقتضى اللغة لأن مقتضاها في اللغة عبارة عن جعل غيره عاجزا» كالاقدار و القديم تعالى هو المختص بالقدرة على الاعجاز و الاقدار و المعتبر في هذا الباب العرف دون اللغة» (رك. تفتازانی، ص ۷).
۴. «المعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدي سليم عن المعارضة» به نقل از ملل و نحل شهرستانی، ج ۱.
۵. «أمر يظهر خارقاً للعادة مقروناً بالتحدي و عدم المعارضة»
۶. «حق المعجز ان يكون واقعا من الله تعالى حقيقة او تقديرا و ان يكون مما تنتقض به العادة المختص بمن اظهر المعجز فيه...»
۷. «المعجزة هو الامر الخارق للعادة المطابق للدعوى المقرون بالتحدي المعتذر على الخلق ائيان مثله» (مفيد، ص ۴۸).
۸. بنگرید به سهروردی، اللمحات، ص ۲۰۳. شایان ذکر است که سهروردی در حکمة الاشراق صور خیالیه را صور قائم به ذات دانسته و آنها را در جهان خارج از عالم نفس موجود به شمار می‌آورد. وی در مورد مسئله ابصار و رؤیت نیز همین عقیده را دارد زیرا در نظر وی آنچه مبصر و مرئی است در جهان خارج موجود است و نفس با اضافه اشراقی خود در هنگام رؤیت آن را به گونه‌ای حضوری در می‌یابد به این ترتیب می‌توان گفت همان‌گونه که مبصر و مرئی در جهان خارج موجود است صور خیالیه نیز به نظر سهروردی در جهان مخصوص خود و بیرون از عالم نفس موجود است، اما ملاصدرا بر این عقیده است که اشراق نفس به قسوة خیال عبارت است از انشاء صورت‌هایی که وجود آنها وجود نوری و ادراکی بوده و از قشر و حجاب ماده نیز مجرد می‌باشد (رك. دینانی، ص ۳۹۰).

۹. شایان ذکر است که ابن سینا خواص انبیا را در سه ویژگی می‌داند، او به ویژگی اول اشاره نکرده است (رک. الاشارات و التنبیها، ص ۳۵۱).

۱۰. مقایسه کنید با ابن سینا، النفس من کتاب الشفا، مقاله چهارم، ص ۲۷۴.

۱۱. همچنین سهروردی در کتاب اللمحات می‌نویسد «و اذا طرب غیر الانبیاء ایضا من اخوان التجرید فی مواجههم عملوا امورا غریبه و حرکوا تحریکات یتقاصر غیرهم عنها.. و اخوان التجرید اطاعت الهیولی لهم، فلا تستبعد منهم ان تحدث بدعائهم زلزله او وباء او خسف او عدم بنفیر طیر او سبع او استسقاء و استشفاء، او غیر هذه الاشیاء مما یمکن» (ج ۴، ص ۲۳۹).

۱۲. متن فوق را مقایسه کنید با الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیر الدین طوسی،

ج ۳، ص ۱۱۴۳.

۱۳. علامه طباطبایی در باره تفاوت سحر با معجزه و کرامت و نیز در بیان تفاوت اعجاز با سایر خوارق عادات می‌نویسد: «آنچه از خوارق در راه شر واقع هستند، یعنی با مقاصد نفسانی و برای تحصیل آرمان‌های سرتا بازیچه دبوی انجام می‌گیرد، مانند سحر و کهنات و تصرفات عجیبه ارتیاض، هرگز از جهت قوت به پایه آنچه در راه حق و با اتکا به نیروی بی پایان خدای آفرینش به وجود آمده، مانند معجزه و کرامت و دعای مستجاب نخواهد بود. سحر و کهنات و غیر آنها که چون در جانب شر بوده و ارتباطی با ماده دارند و اسباب ماده هر چه قوی‌تر فرض شوند، قوی‌تر از آنها نیز جایز الفرض است، لذا قابلیت مغلوبیت را دارند» (ص ۱۸).

منابع

آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ج ۲، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.

ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.

_____، الاشارات و التنبیها، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۵.

_____، رسائل، ترجمه ضیاء الدین دری، ج ۲، تهران، انتشارات مرکزی، ۱۳۶۰.

- _____ ، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق آیت الله حسن زاده آملی، قم، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
- ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، ج ۳، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
- احمد بن فارس، مقاییس اللغه، به تحقیق عبد السلام محمد هارون، ج ۴، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
- امام الحرمین، جوینی، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۵ق.
- تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ج ۵، قم، رضی، ۱۴۰۹ق.
- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح و مقدمه مهدی توحیدی پور، بی جا، محمودی، بی تا.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، التعریفات، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵ق.
- حسن زاده، حسن، یازده رساله فارسی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- حلی، حسن بن یوسف، ارشاد الطالبین، با مقدمه و تصحیح رضا استادی، قم، بی نا، ۱۳۶۳.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- الرمانی، ابوالحسن علی بن عیسی، النکت فی اعجاز القرآن، تصحیح محمد زغلول، مصر، دارالمعارف، بی تا.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و نجفقلی حبیبی، دوره چهار جلدی، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیائی تربتی، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شهرستانی، عبد الکریم، الملل و النحل، قم، منشورات شریف رضی، بی تا.

- طباطبائی، سید محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، ج ۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
- عبدالجبار، ابوالحسن، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، ج ۱۵، مصر، مطبعه دار الکتب المصریه، ۱۹۵۸.
- غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *البراهین در علم کلام*، تصحیح محمد باقر سبزواری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- کازرونی، محمود بن مسعود قطب الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق سهروردی*، تصحیح مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- کازرونی، محمود بن مسعود قطب الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین*، تصحیح علی شیروانی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.
- لاهیجی، عبد الرزاق، *گوهر مراد*، چاپ بمبئی، بی نا، ۱۳۰۱ ق.
- مجلسی، محمد تقی، *بحار الانوار*، ج ۱۰، ۹، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۳ و ۲۶، تهران، صدرا، ۱۳۸۷.
- مفید، محمد بن نعمان، *النکت الاعتقادیه*، تهران، المکتبه المرتضویه، ۱۳۹۳ ق.
- محقق طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح اشارات*، ج ۲، بی جا، بی نا، بی تا.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تبیین فلسفی «وحی» از دیدگاه ابونصر فارابی

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی*
نجمه السادات رادفر**

چکیده

تبیین فلسفی «وحی» از دیدگاه مؤسس فلسفه اسلامی، ابونصر فارابی، فعالیت‌های عقلانی در جهت معقولیت بخشیدن و توجیه آموزه اصلی نبوت در دین مبین اسلام است که می‌کوشد سازگاری عناصر گوناگون آن را در نظام فلسفی هماهنگی به منصفه ظهور برساند. بر این پایه، نگارنده این مقاله می‌کوشد با تحلیل ابعاد مختلف «وحی»، نگاه فارابی در مورد عناصر چهارگانه فرستنده وحی، گیرنده وحی، واسطه در ارسال وحی و ماهیت وحی را طی چهار بخش مستقل مورد بررسی قرار دهد که بر این اساس موجود اول در نظام صدوری موجودات، فرستنده وحی و مراتب متخیله و عاقله در نفس نبی گیرنده وحی به شمار می‌روند. در همین راستا عقل فعال در روند ارسال وحی نقش واسطه را بر عهده دارد که حقایق کلی را به نفس نبی انتقال می‌دهد. بدین ترتیب تبیین معقول فارابی از ماهیت وحی در نظام فلسفی وی روشن می‌شود.

واژگان کلیدی: ابونصر فارابی، وحی، نبی، عقل فعال، جبرئیل.

مقدمه

می‌توان گفت فارابی نخستین کسی است که تحلیلی عقلی از چیستی و چگونگی «وحی»

radfar.najme@gmail.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تهران
** کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مطهری

تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۱۰

بیان داشته است. پس از تفسیر و تحلیل او در باره «وحی» تقریباً اکثر افراد حتی مخالفان او خواسته یا ناخواسته در سپهر اندیشه عقلانی او قرار گرفتند و در فضایی که وی در این باره فراهم آورده است، به بحث و گفتگو پرداختند. بر این مبنا برای «وحی» و ارتباط با عالم غیب چهار عامل وجود دارد که به عنوان مؤلفه‌ها و عناصر چهارگانه در تعریف «وحی» به شمار می‌روند که عبارت‌اند از:

۱. فرستنده «وحی»؛

۲. گیرنده «وحی»؛

۳. واسطه در ارسال «وحی»؛

۴. ماهیت و محتوای «وحی».

اگرچه خود فارابی به صورت طبقه بندی شده و پشت سر هم به بررسی این عناصر پرداخته است، اما در تبیین فلسفی «وحی» از منظر وی لازم است هر چهار عنصر را مورد لحاظ قرار داد تا بتوان به تحلیل عقلانی جامعی در باره «وحی» دست یافت. ضمن آنکه عناصر مزبور به صورت پراکنده در بخش‌های مختلف آثار وی قابل دستیابی هستند و هدف مقاله حاضر نیز جز بررسی تبیین فلسفی حکیم فارابی از «وحی» نیست. بر این پایه در بخش‌های آتی به تفصیل، هر یک از این عناصر را در فلسفه فارابی مورد تحلیل و موشکافی قرار داده، تبیین‌های فلسفی و عقلانی وی را از نظر می‌گذرانیم.

گفتار نخست: «موجود اول»، فرستنده وحی

ابونصر فارابی در تبیین فلسفی وحی، فرستنده آن را «موجود اول» در نظام فلسفی خویش معرفی می‌کند. وی در فصل اول مهم‌ترین کتاب خویش، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، به توضیح در باره «موجود اول» می‌پردازد و آن را موجودی بری از همه نقایص معرفی می‌کند و از این رو وجود آن را افضل و اقدم موجودات می‌داند که ممکن نیست موجودی دیگر برتر از وجود او باشد. «موجود اول» وجودی ازلی و ذاتی دائم الوجود است که در ازلی بودن خود محتاج به دیگری نیست تا دوام و بقای آن را مدد دهد بلکه او به جوهر خود دوام دارد. همچنین «موجود اول» موجودی است که سببی ندارد، بلکه خود سبب اول برای سایر موجودات است. از سوی دیگر، برای وجود «موجود اول» غرض و غایتی نیز وجود ندارد، زیرا

در این صورت، «غایت» سببی از اسباب وجود او می‌شد که وجود آن را تمام و کمال می‌گرداند، در صورتی که موجود اول خود سبب اول برای سایر موجودات است (فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، ص ۷۷-۷۳). در نظام وجودی که فارابی آن را توضیح می‌دهد، سلسله مراتبی از موجودات وجود دارند که از «موجود اول» صادر می‌شوند. «صدور» به معنای وجود یافتن مراتب موجودات از موجودی است که از همه آنها از نظر کمالات وجودی برتر است. فارابی از تعبیر «فیض» و «اشراق» (فارابی، *دائرة المعارف العثمانیة*، ص ۶) نیز در پدید آمدن موجودات از یکدیگر در سیری طولی استفاده می‌کند.

الف. صفات و ویژگی‌های «موجود اول»

به عقیده فارابی «موجود اول» علت اعلای همه موجودات است و برای وجود و بقای خود به دیگری نیازمند نیست. وی در *السیاسات المدنیة* (ص ۲۱) تصریح می‌کند که باید معتقد شد «موجود اول» با چنین خصوصیتی، ذات خداوند عالم است که سبب وجودی سایر موجودات است (رسائل فلسفی). همچنین سزاوار است که آن را به اسم «الله» بنامیم (فارابی، ص ۵۹). چنین علتی همان «احد» افلوپین است که سایر مراتب وجودی از آن صادر می‌شوند. بنابراین همان‌طور که مشاهده می‌شود، فارابی متأثر از نوافلاطونیان به معرفی «موجود اول» می‌پردازد و آن را معادل «خدا» در فرهنگ اسلامی می‌داند. بر این اساس، دیدگاه او در این مورد، با نظر افلاطون و ارسطو سازگار نیست، چون افلاطون به صانعی قائل است که اشیا را بر طبق عالم مُثُل می‌سازد و خداوند مبدع موجودات و خالق آنها از عدم نیست.^۱ ارسطو خدا را علت غایی عالم و غایت موجودات معرفی می‌کند و از نظر او نمی‌توان خدا را خالق جهان و علت فاعلی موجودات دانست.^۲ از سوی دیگر، مفهومی که عموم مسلمانان از خدا درک می‌کنند، موجودی است که جهان را آفریده است. بنابراین مسلمانان خدا را به عنوان «خالق» می‌شناسند. این مفهوم و مفاهیمی از این سنخ، از مقام فعل الهی و بعضاً از افعال مخلوقات انتزاع می‌شوند. فارابی در سنت فلسفه اسلامی کوشیده است، مفهومی را به کار گیرد که حکایت از ذات مقدس الهی نماید، بدون آنکه احتیاجی به در نظر گرفتن افعال الهی و یا مخلوقات وی داشته باشد. به همین جهت مفهوم «واجب الوجود» را برگزیده است؛ یعنی کسی که هستی او ضروری و زوال ناپذیر است. از اینجا می‌توان دریافت که فارابی اسامی خداوند را توقیفی نمی‌داند و بر اساس مبنای

خود، خواندن خداوند به این نام را دارای منع عقلی نمی‌شمارد، بلکه معقول بودن این امور در نظر فارابی یک اصل اساسی است.^۳ بدین ترتیب مفهوم واجب الوجود محور بحث های فلسفی-عقلی فارابی در باره خداست. «واجب الوجود» مفهومی است که فارابی برای بیان خصوصیات و ویژگی های «موجود اول» در یک کلام، از آن استفاده می‌کند؛ موجودی که هستی و وجود او واجب است. در مقابل، وجود سایر موجودات غیر واجب و به تعبیر فارابی، «ممکن» است. «موجود ممکن» مرکب از وجود و ماهیت است، درحالی که «واجب الوجود» موجودی «قائم بالذات»، «فعلیت محض» و در نتیجه «کامل» است (فارابی، *السیاسات المدنیة*، ص ۳۶-۲۳). فارابی مفاهیم «واجب» و «ممکن» را معانی واضحی در ذهن می‌داند و بر تمایز میان آنها تأکید می‌کند. وی تصریح می‌کند که «وجوب و امکان از جمله مفاهیمی هستند که مستقیماً بدون وساطت تصویری دیگر پیش از آنها، درک می‌شوند و اگر با عبارتی تعریف شوند، تنبه دادن است نه آنکه با معانی واضح تر از خود تعریف شوند» (فارابی، *دائرة المعارف العثمانیة*، ص ۲). ابتکار فارابی در تقسیم وجود به واجب و ممکن، گام بزرگ وی در در هویت بخشی به تفکر اسلامی به شمار می‌آید. زیرا این امر سبب گردید جایگاه «موجود اول» یعنی «خداوند» به عنوان موجود برتر و سر سلسله موجودات در هستی تثبیت گردد.

ب. «علم» منشأ صدور وحی از موجود اول

فارابی در کتاب *آراء اهل المدینة الفاضلة* (ص ۹۴) پس از اثبات «موجود اول»، به بحث از صفاتی می‌پردازد که می‌توان به او نسبت داد. از جمله این صفات «علم» است که مبنای صدور «وحی» از موجود اول است در باره این صفت تنها می‌توان گفت که «تغییرناپذیر» است، زیرا «موجود اول» با اسباب عقلی به اشیاء علم دارد و علم عقلی تغییر نمی‌کند، بلکه علمی که مستفاد از حس باشد، متغیر است (فارابی، *دائرة المعارف العثمانیة*، ص ۶). همچنین «این علم، علم عقلی بسیط است که موجب کثرت نیست و عبارت است از اضافه عالم و نسبتی که با هر یک از تفصیل برقرار می‌کند؛ «علم واجب الوجود... یسمی علماً عقلياً بسیطاً و اضافة الی کل واحدٍ من التفاصيل و لایوجب الکثرة» مثال این مطلب آن است که بین فرد عاقل و دوست او منظره ای باشد و دوستش سخنی طولانی بیان کند و فرد عاقل آن سخن طولانی را در خاطر خود نگه دارد تا جواب همه آنچه را که دوستش بیان کرده، بیاورد بدون آنکه قبلاً جواب نکات او را با

تفصیل در ذهن داشته باشد» (السیاسات المدنیة، ص ۲۴). البته فارابی تصریح می‌کند که «نمی‌توان علم موجود اول را با علم سایر موجودات قیاس کرد. زیرا علم و تعقل موجود اول با سایر موجودات متباین است.» (همان، ص ۱۷-۱۶) در نظام فلسفی فارابی «علم موجود اول» با چنین خصوصیتی منشأ صدور وحی است، زیرا همان‌طور که در بخش بعدی نیز به طور مفصل بدان می‌پردازیم، «وحی» از جنس علم و معرفت است که از «موجود اول» در فلسفه فارابی که همان ذات خداوند متعال است، صادر می‌شود و به واسطه «عقل فعال» که معادل جبرئیل و امین وحی در فرهنگ اسلامی است، به «نبی» به عنوان گیرنده وحی می‌رسد. از این رو، «علم» موجود اول اهمیت بسزایی در تبیین فلسفی وحی دارد.

گفتار دوم: ماهیت و محتوای وحی

۱. ارتباط معانی مصطلح «وحی» با «وحی» از نظر فارابی

دستیابی به ماهیت حقیقی «وحی» ناممکن است، زیرا تنها نبی است که توانسته به ادراک آن موفق شود. بعلاوه، وصول به مرتبه دریافت «وحی» امری اکتسابی نیست که برای همه نفوس تحقق یابد. بلکه موهبت خاص الهی به افرادی ویژه است. از این رو هر آنچه در باره ماهیت «وحی» گفته شود، شرح الاسمی بیش نخواهد بود. بر این اساس بررسی فیلسوفان از جمله فارابی، در باره «وحی» و محتوای آن، با توجه به سطح ادراک انسانی آنهاست که با توجه به معانی مصطلح «وحی» انجام می‌شود.

به طور کلی اصطلاح «وحی» در فرهنگ اسلامی در سه معنا به کار رفته است:

۱. به معنای ایحاء یعنی فرستادن «وحی»؛
۲. به معنای درک و دریافت حقیقت که صفت گیرنده «وحی» یعنی نبی است؛
۳. به معنای «وحی» شده یعنی حاصل فعل که حقیقت «علم و معرفتی» است که به نبی منتقل شده است.

براساس آنچه از آثار فارابی بدست می‌آید وحی به صورت «روند تنزل علم و معرفت از موجود اول تا نبی» و یا «فرود آمدن و تنزل حقایق الهی از مقام و مرتبه عقل کلی در عالم خیال برای شخص نبی»، تعریف می‌شود (آراء اهل المدینة الفاضلة، ص ۲۶۹) همچنین فارابی تعاریف دیگری نیز برای «وحی» مطرح نموده است که آنها نیز در ذیل این تعاریف قابل تبیین

هستند. تعاریفی چون «افاضه عقل فعال بر عقل منفعل به وساطت عقل مستفاد» (السیاسات المدنیة، ص ۸۰ - ۷۹) و یا «تنزل عقل کل» (آراء اهل المدینة الفاضلة، ص ۲۶۹) و تعاریفی از این دست که هر دو مؤلفه «فرستندگی» و «گیرندگی» در آن لحاظ شده است. همچنین بر اساس این تعاریف، وحی «علم و معرفتی» است که از موجود اول به نبی به وساطت عقل فعال افاضه می‌شود. بدین ترتیب هر سه معنای مصطلح وحی در فرهنگ اسلامی در آثار فارابی به چشم می‌خورد و تصریح واضحی مبنی بر توجه وی به تفاوت معنایی اصطلاح «وحی» در معانی سه گانه وجود ندارد. علت این امر آن است که در فرهنگ اسلامی همه این تعابیر به کار می‌روند و در معنای «وحی» متبادر به ذهن هستند. فارابی نیز به عنوان فیلسوفی مسلمان، گرچه داعیه دفاع از دین همچون متکلمان را ندارد، اما به واسطه حضور در فضای فرهنگ اسلامی ناگزیر متأثر از آن است و در نظام فلسفی خویش چنین معانی را مورد استفاده قرار می‌دهد.

۲. «وحی» تنزل عقل کل

معنای ششم و آخرین معنایی که فارابی در رساله معانی العقل خود برمی‌شمارد، معنایی از عقل است که ارسطو در کتاب مابعدالطبیعة خود بدان پرداخته است. این معنا از عقل که در فصل نهم از کتاب دوازدهم (لامبدا) مابعدالطبیعة ارسطو بیان شده «عقل الهی» یا «اصل نخستین» یا «مبدأ اول» و «عقل کل» است. فارابی نیز عقل در این معنا را اشاره به موجودی شریف می‌داند که با تعبیر «عقل کل» از آن یاد می‌کند.^۴ (رساله معانی العقل، ص ۱۰۷). نتون معتقد است فارابی در رساله معانی العقل، عقل در این معنا را معادل «خدا» در فرهنگ اسلامی می‌داند (ایان ریچارد نتون، ص ۱۶۹) اگر همه حقایق هستی به عنوان عالم واحد و یگانه در شکل یک دایره ترسیم شود، ادراک این حقایق نیز در شکل یک دایره قابل ترسیم خواهد بود. دایره ادراک اگر از حواس ظاهری بشر آغاز شود، در شکل یک نیم دایره به عقل کل پایان خواهد یافت و اگر برعکس از عقل کل آغاز شود، سرانجام در حواس ظاهری به پایان می‌رسد. نیم دایره نخست همان چیزی است که قوس صعودی خوانده می‌شود و نیم دایره دوم به عنوان قوس نزول^۵ می‌مط

می‌شود که تحقق «وحی» در آن صورت می‌گیرد. حرکت ادراک انسان از مرحله حواس ظاهری تا مرتبه عقل کل به صورت طفره انجام نمی‌پذیرد، بلکه از مرحله حواس ظاهری تا

رسیدن به عقل کل مراحل از ادراک وجود دارد که همه آنها باید طی شود تا اینکه قوس صعودی ادراک، شکل خود را پیدا کند. این سخن در مورد حرکت از عقل کل تا مرحله حواس ظاهری نیز صادق است. ادراک خیالی، مرحله میانی میان عقل کل و حواس ظاهری است (ابراهیمی دینانی، *فیلسوفان یهودی*، ص ۲۹۱ - ۲۸۸). در اینجا است که ابونصر فارابی به تفسیر معنی وحی پرداخته و می‌گوید: حقایق عینی از عالم عقل کلی عبور می‌کند و در مرحله خیال بر شخص نبی نازل می‌شود (فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، ص ۲۶۹). به عبارت دیگر، می‌توان گفت: حقیقت وحی نوعی فیض است که از سوی خداوند به واسطه عقل فعال نخست بر نیروی ناطقه نبی افاضه می‌گردد و از ناطقه به مرحله خیال تنزل می‌یابد. البته بالاترین مرحله کمال انسان نیز همین است که بتواند از طریق عقل فعال به دریافت فیض حق تبارک و تعالی نایل گردد و این فیض الهی به مرحله خیال او فرود آید. بر این پایه، مقصود از «وحی» در نوشته حاضر بر اساس فلسفه ابونصر فارابی، به هر دو معنای اصلی یعنی به صورت «علم و معرفت» و یا «تنزل عقل کلی تا مرتبه متخیله و حواس ظاهری نبی» (همانجا)، به کار خواهد رفت و چه بسا در اکثر موارد، عدم تصریح بر مقصود خود در اتخاذ یکی از معانی فوق خللی در مقصود ما وارد نسازد.

گفتار سوم: «عقل فعال» واسطه در ارسال وحی

۱. ماهیت و کارکردهای عقل فعال

چه وحی را به عنوان «علم و معرفت» در نظر بگیریم و چه آن را به صورت «تنزل عقل کل تا مرتبه متخیله و حواس ظاهری نبی» در نظر بگیریم، در هر صورت فارابی به وساطت «عقول عشره» در تنزل وحی تصریح دارد (*السیاسات المدنیة*، ص ۴ - ۳) که در این میان «عقل فعال» که مرتبه اخیر در سلسله عقول است، در ارسال وحی به نبی، نقشی اساسی و محوری را داراست. وی با تبیین جایگاه عقل فعال در هستی و نیز نقش بسزای آن در کسب معرفت و فعلیت بخشیدن به قوای نفسانی، رویکردی نو و ابتکاری را به عقل فعال در فلسفه اسلامی پایه گذاری می‌کند که گرچه ردپایی از برخی از آنها در فلسفه های نوافلاطونی نیز دیده می‌شود، همچنان وی را در جایگاه مؤسس فلسفه اسلامی با هویتی مستقل حفظ می‌نماید. «عقل فعال» موجودی مجرد است که جسم و جسمانی نیست. نامیرا و فسادناپذیر است که نسبت به خود،

آگاهی دارد. البته ادراک او نسبت به خود عین وجود اوست (فارابی، دائرةالمعارف العثمانية، ص ۲) این عقل همانند سایر عقول مجرد، وجودی مستقل در هستی دارد و عقل دهم در سلسله موجودات صادر شده از موجود اول به حساب می‌آید که نقشی محوری به عنوان واسطه در ارسال وحی دارد. زیرا این عقل تدبیر عالم ماده را برعهده دارد و «فاعل» و «غایت» عناصر و نیز نفوس ناطقه است (فارابی، دائرةالمعارف العثمانية، ص ۵). از این رو، کمال شایسته نفس ناطقه و سعادت مطلوب وی، رسیدن قوه عاقله آن به درجه عقل فعال است که تحقق آن بواسطه فعلیت یافتن کامل عقل در انسان و مفارقت از جسم و جسمانیات صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۳۴۵ق، ص ۸). نفس نبی فعلیت کامل یافته و به مرتبه عقل مستفاد رسیده است. بدین ترتیب توانسته به عالم مجردات و ملکوتیان وارد شود و با عقل فعال ارتباط برقرار کند و «وحی» الهی را دریافت نماید. بنابراین، در فلسفه فارابی «اتصال به عقل فعال» رسیدن به مقام نبوت است و «وحی» الهی همان فیض عقل فعال به نبی است.

۲. یگانگی عقل فعال و جبرئیل

با تبیینی که فارابی از مقام و جایگاه «عقل فعال» به دست می‌دهد، ذهن را به سوی «روح القدس» و یا «جبرئیل» در لسان آیات و روایات می‌کشاند، زیرا به نقش واسطه ای عقل فعال در ارسال «وحی» تصریح دارد و بر اساس آموزه های دینی، واسطه گری در ارسال «وحی» از جانب خداوند به نبی، وظیفه «فرشته و ملک وحی» است که «جبرئیل» یا «روح القدس» خوانده می‌شود و همین فرشته مقرب است که حقایق الهی را از سوی خداوند بر شخص نبی فرود می‌آورد و در رساندن این پیام، امین است و هیچ گونه خطا یا اشتباهی نیز رخ نمی‌دهد. علاوه بر سیاق تحلیل های فلسفی فارابی بر دلالت بر این موضوع، تصریح خود فارابی نیز بر یگانگی عقل فعال و جبرئیل در آثار وی دیده می‌شود. وی در مباحث آغازین کتاب مهم خود، *السیاسات المدنیة* (ص ۳) پس از تبیین جامعی در باره اسباب ثوانی و عقل فعال، می‌گوید: «و العقلُ الفعّال هو الذی ینبغی أن یقال انه الروح الأمين و الروح القُدُس و یسمی باشباه هذین من الأسماء و رتبه یسمی الملکوت و اشباه ذلک من الاسماء». ابونصر فارابی در اینجا با زبان فلسفه، روی واسطه بودن عقل فعال در رسیدن فیض خداوند به نیروی ناطقه و خیال و زبان نبی تکیه کرده است. «افاضه عقلی از سوی خداوند غایت کمال انسان است و رسیدن آن به متخیله از طریق ناطقه،

کمال متخیله به شمار می آید. خیال نبی به حکم این که تنزل عقل فعال از طریق ناطقه اوست، ممتاز و کامل بوده و چیزی نیست که بتوان از طریق کامل شدن در علوم نظری و تهذیب اخلاق به آن دست یافت. بنابراین، کمال در متخیله نبی افاضه ویژه خداوند است و این کمال ویژه با کاملترین مزاج انسان که آن هم افاضه الهی است، ارتباط وثیق دارد» (ابراهیمی دینانی، فیلسوفان یهودی، ص ۲۹۱ - ۲۹۰). در جایی دیگر، فارابی با تأسی به نبی، از خداوند درخواست می کند که به او روحانیت بیشتری عطا کند و نفس ناطقه او را همچون نفس نبی، با روح القدس آشنایی بخشد: «اللهم روح بروح القدس الشریفة نفسی» (رسائل فلسفی، ص ۲۳۷). چنانچه مشاهده می شود، جایگاه عقل فعال نسبت به نفوس انسانی به ویژه ارتباط آن با نفس نبی و در نتیجه ارسال وحی به او، کاملاً بر اساس ارتباط فرشته وحی، جبرئیل، با نبی در فرهنگ اسلامی ترسیم می شود و از این رو، نمی توان تردیدی داشت که فارابی در نظام فلسفی خویش، عقل فعال و فرشته وحی را یکسان می دیده است و تعابیر یکسانی در مورد آنها به کار برده است.

گفتار چهارم: «نبی» گیرنده وحی

فارابی در فصل ۲۵ کتاب *آراء اهل المدينة الفاضلة* (ص ۲۴۷) «در گفتار در باره وحی» به مقام نبوت به عنوان گیرندگی وحی تصریح می نماید و نبی را انسانی معرفی می کند که به واسطه دریافت معقولاتی از ناحیه عقل فعال به مقام نبوت واصل شده و نسبت به امور الهی آگاهی می یابد. وی «نفس نبی را نفسی قدسی می داند که می تواند فیض الهی را دریافت نماید و مقام نبوت را مرتبه ای از علم می داند که برتر از آن است که هر کسی بتواند بدان برسد: و النفس القدسیه النبویه تکون فی ابتداء الغایه فی ابتداء نشوها تقبل فیض فی دفعه واحده و لایحتاج إلی ترتیب قیاسی... فان هذه الرتبة التي هي رتبة العلم اعلى من ان یصل إليها کل احد» (فارابی، دائرة المعارف العثمانیة، ص ۸) و از آنجایی که وحی از جنس علم و معرفت است، قوای ادراکی در نبی کمال یافته و به درجه ای رسیده اند که «او بدون طی طریق تعلیمات سخت بر علوم احاطه یافته است: وإن ما یوصف به الانبیاء من احاطتهم بالعلوم لا علی سبیل التعلیم الشاق» (همان، ص ۱۱). از این رو، بررسی قوای ادراکی نبی در تبیین «وحی» اهمیت بسزایی خواهد داشت.

الف. قوای ادراکی نبی

نفس نبی نیز همچون سایر انسان‌ها دارای قوای ادراکی است. آنچه سبب تمایز نبی از سایر انسان‌ها می‌شود، آن است که برخی از قوای ادراکی وی کمال یافته و توانسته‌اند به دریافت مراتبی از علم موفق شوند که سایر نفوس چنان رشدی را نیافته‌اند. این قوا که سبب تمایز نفس نبی از سایر نفوس است، عبارت‌اند از: قوه عاقله و قوه متخیله. در واقع عاقله و متخیله در نبی به نهایت کمال خویش دست یافته‌اند و از این رو قادرند به عقول مجرد اتصال یابند و علم و معرفت وحیانی را دریافت نمایند.

۱. قوه عاقله نبی

مراتب عاقله در نفس عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد. عقل انسان که در واقع یکی از قوای ادراکی نفس اوست، در ابتدای حدوث از هر صورت معقولی خالی است و در آغاز صرفاً استعداد و آمادگی درک معقولات را داراست. به نظر فارابی این استعدادی که همه انسان‌ها از ابتدا در آن شریکند «عقل بالقوه» یا «عقل هیولانی» (فصول منتزعه، ص ۶۲) و یا «عقل منفعل» (همان، ص ۸۵) نامیده می‌شود. وقتی نفس انسانی به کسب علم می‌پردازد و کلیات و صور معقولات در آن جمع می‌شوند عقل بالقوه به سمت بالفعل شدن سیر می‌نماید و از مرتبه «عقل بالقوه» به «عقل بالفعل» تبدیل می‌شود (السیاسات المدنیة، ص ۵۰-۴۹). در مرتبه عقل بالفعل با به کار افتادن قوای نفس و کسب صور معقولات کلی، نفس در مسیر کسب کمالات می‌افتد و هر چه این صور را بیشتر دریافت می‌کند از جنبه حیوانی آن کاسته می‌شود و بدین ترتیب تا جایی پیش می‌رود که عقل قادر به ادراک صور معقول مفارق از ماده می‌گردد که فارابی چنین عقلی را «عقل مستفاد» می‌نامد (آراء اهل المدینة الفاضلة، ص ۱۳). در واقع تنها برخی از نفوس کمال یافته قادر به ادراک معقولات کلی هستند و همه نفوس نمی‌توانند به مرتبه عقل مستفاد وصول یابند و معقولات کلی را دریافت نمایند. از جمله نفوس کمال یافته، نفس نبی و نفس فیلسوف است که عقل ایشان از مرتبه عقل منفعل به مرتبه عقل مستفاد ترقی یافته و بی‌واسطه به عقل فعال متصل گردیده است. در هنگام اتصال نفس ایشان به عقل فعال، فیض بلاواسطه به آنها می‌رسد و بوسیله آن به قوتی نائل می‌-

شوند که می‌توانند حدود اشیاء و کارها را بدانند و آنها را به سوی هدفی که سعادت باشد راهنمایی کرده و سوق دهند (همان، ص ۵۰ - ۴۹). عین عبارات فارابی چنین است:

وَالرَّئِيسُ الْأَوَّلُ مَنْ هُوَ عَلَى الْإِطْلَاقِ هُوَ الَّذِي لَا يَحْتَاجُ وَلَا فِي شَيْءٍ أَصْلًا أَنْ يَرَأْسَهُ انْصَانٌ
بَلْ يَكُونُ قَدْ حَصَلَتْ لَهُ الْعُلُومُ وَالْمَعَارِفُ بِالْفِعْلِ وَلَا تَكُونُ بِهِ حَاجَةٌ فِي شَيْءٍ إِلَى انْصَانٍ
يُرْشِدُهُ... وَقَدْرَهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْأَعْمَالِ وَتَحْدِيرِهَا وَتَسْدِيدِهَا نَحْوَ السَّعَادَةِ (همان، ص ۴۹).

بر این پایه، مصداق «رئیس نخست» در مدینه فاضله فارابی نیز نفس نبی و نفس فیلسوف است^۲ که می‌تواند به نیکوترین وجهی جوامع انسانی را هدایت نماید و این به دلیل برتری عاقله و اتصال به عقل فعال برای دریافت معقولات کلی است. از این رو، کمال قوه نظری تنها مختص به نبی نیست، بلکه از شرایط فیلسوف نیز به شمار می‌رود و فیلسوف نیز در درک حقایق کلی با نبی همراه است، اما نبی مرتبه دیگری از علم و ادراک را نیز بواسطه کمال قوه متخیله داراست که سبب برتری نبی بر فیلسوف می‌شود.

۲. قوه متخیله نبی و نقش آن در تحقق «وحی»

از دیگر قوای ادراکی نبی که به کمال خویش رسیده، قوه متخیله است. نبی بواسطه این قوه به ادراک صور متخیل و محسوس و نیز جزئیات اموری که در گذشته و حال و آینده متحقق می‌گردند، موفق می‌شود. فارابی نخستین کسی است مسئله «وحی» را از طریق اتصال قوه متخیله نبی به عقل فعال تفسیر و تبیین می‌نماید. وی برای تبیین مسئله «وحی»، به تحلیلی روان‌شناختی و معرفت‌شناسانه از «رؤیا» می‌پردازد و در آن به نقش قوه متخیله و نیز صور رؤیت شده در خواب اشاره می‌کند. زیرا به عقیده وی مدرکات انسان در عالم خواب نمونه‌ای از خواص نبوت به شمار می‌آید. بر این اساس، فارابی توضیح می‌دهد که قوه متخیله در هنگام بیداری، مدرکات حسی دریافت شده توسط حواس را دریافت می‌کند و از طریق ترکیب و تفصیل بر روی صور محسوسات، صورت‌های خیالی را برای قوه عاقله و یا واهمه فراهم می‌نماید. این قوه هنگام خواب، از این وظیفه اصلی فارغ شده و به شبیه‌سازی یا «محاکات» می‌پردازد و در آن به تبدیل معقولات به صورت‌های خیالی متناسب با آنها دست می‌زند. این صور متخیل در حس مشترک نقش می‌بندند و رؤیت آنها همان امری است که از آن به «رؤیا» تعبیر می‌کنیم (آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۲۴۰ - ۲۳۱). «رؤیا» می‌-

تواند صادق یا کاذب باشد و سبب اختلاف در صدق و کذب آن، «قابل» یعنی نفس است که در صورت وابستگی به ماده، آمادگی پذیرش فساد مزاج و نابودی ترکیب و غلبه برخی اختلاطها بر بعضی دیگر و در نتیجه تشویش و پراکندگی فکر و برکناری از قوه عاقله را می‌یابد که در این صورت، «رؤیا» کاذب خواهد شد (*السیاسات المدنیة*، ص ۱۹ - ۱۸). فارابی در تحلیل «رؤیای صادقه» بر این نکته تصریح می‌کند که این نوع از رؤیا را نمی‌توان تنها شبیه سازی و محاکات متخیله از حالات مزاجی یا صور موجود در خزینة خیال یا حافظه و یا صور معقولة نفس ناطقه دانست، بلکه دارای منشأ دیگری نیز هستند و آن «فاعلی» است که صور متخیله را به نفس افاضه می‌کند. فارابی این فاعل را همان «عقل فعال» می‌داند که گاه معقولات کلی متناسب با قوه عاقله را به عقل مستفاد و گاه امور جزئی حال و گذشته و آینده را به قوه متخیله افاضه می‌کند. سپس، قوه متخیله نیز صور معقول را به صورت های متخیل تبدیل می‌کند و صور جزئی را نیز به صور متخیل دیگر یا به همان صورت اصلی خود تخیل می‌نماید. این صور تخیل شده به حس مشترک داده می‌شوند که رؤیت آنها در آنجا، «رؤیای صادقه» است. در واقع، قوه متخیله هم به صورت منفعل از عقل فعال صور مختلف را دریافت می‌نماید و هم خود بر روی آنها تأثیر گذاشته و آنها را تخیل می‌نماید (*آراء اهل المدینة الفاضلة*، ص ۲۴۳ - ۲۴۲). فارابی در ادامه در باره نبی تصریح می‌کند که در افرادی که قوه متخیله بسیار نیرومند باشد، ممکن است این حالت در بیداری نیز رخ دهد و مشاهدات انبیاء و رؤیت صور عینی در حالت بیداری و نیز رؤیت ملائکه و فرشته وحی به همین وجه تبیین می‌شوند. در واقع، در این نوع از ادراکات و حیانی متخیله نبی به واسطه عقل مستفاد او، به عقل فعال متصل می‌گردد و صور جزئی خیالی را از او دریافت می‌دارد و سپس آنها را به صور جزئی تبدیل می‌نماید (همان، ص ۲۵۰ - ۲۴۴). او در اتصال متخیله نبی به عقل فعال تأکید دارد که این اتصال، پس از اتصال عاقله وی در مرتبه مستفاد است. به بیان دیگر، متخیله نبی در مرتبه کمالی قرار گرفته است که با متخیله پیش از مرتبه عقل مستفاد تفاوت بسیاری دارد و مرتبه وجودی متخیله در نبی، پس از اتصال عقل مستفاد وی به عقل فعال است و از این جهت در بالاترین مراتب متخیله قرار دارد. از این رو فیض عقل فعال به متخیله نبی نیز از عقل مستفاد او گذر کرده و توسط عاقله مورد سنجش قرار می‌گیرد و همان معقولات کلی دریافت شده توسط عقل

مستفاد، در متخیله تبدیل به صور جزئی می گردند. به بیان دیگر، قوه متخیله در نبی، در عین اینکه در نهایت قدرت و نیرومندی است، نسبت به قوه عاقله منقاد محض و مطیع صرف است. نتیجه این انقیاد و اطاعت آن است که متخیله نبی همواره به سوی عقل وی متوجه بوده و پیوسته مجذوب آن است. این انجذاب به گونه ای است که آنچه در عقل به عنوان کلیات مجرد و معقولات کلی تحقق می پذیرد، در متخیله وی نیز به عنوان تمثیل و جزئیت آشکار می گردد و بدین ترتیب آنچه در مقام عقل متحقق است، در قوه متخیله به نیکوترین صورت آشکار می گردد و متخیله نبی بهترین و بالاترین صورت ظهور عقل است. از این جهت ادراکات متخیله در نبی، با صور خیالی سایر نفوس که به این مراتب دست نیافته اند، متفاوت است. به همین دلیل اشراف نبی بر وقایع جزئی حال، گذشته و آینده امری ناشی از کمال متخیله در اوست که توسط سایر افراد حتی فیلسوف قابل دستیابی نیست. عین عبارات فارابی در این باره چنین است: «و هرگاه این امر (اتصال به عقل فعال) در هر دو جزء قوه ناطقه یعنی جزء نظری و جزء عملی آن حاصل شود و سپس در قوه متخیله، در این صورت این انسان همان انسانی است که به او وحی می شود و خداوند عزوجل به وساطت عقل فعال به او وحی می کند، پس هر آنچه از ناحیه خدای متعال به عقل فعال افاضه می شود، از ناحیه عقل فعال به وساطت عقل مستفاد به عقل منفعل او افاضه می شود و سپس از آن به قوه متخیله او افاضه می شود» (همان، ص ۲۶۹). بر این پایه، کمال قوه عاقله و نیز قوه متخیله در نبی، وی را موفق به ادراک مراتبی از علم و معرفت می نماید که همان «وحی» است که با افاضه عقل فعال به نبی دریافت می شود.

۳. دفع یک شبهه درباره نسبت نبی و فیلسوف

موجز بودن بیان فارابی در آثار خود و برخی تعابیر وی، منجر به آن شده است که تفاسیر گوناگونی به خصوص در موضوع نسبت نبی و فیلسوف در آراء وی ارائه شود. بر این اساس برخی از محققان معتقدند فارابی منزلت نبی را فروتر از فیلسوف قرار داده است، زیرا در بیان او، فیلسوف به طریق اندیشه و به مدد مباحث طولانی نظری و تأملات مداوم عقلی، می تواند مدارج عقلی را طی کند تا به مرتبه «مستفاد» برسد و آنگاه حجب غیب برایش گشوده می شود و به «عقل فعال» متصل می گردد. اما نبی کسی است که به مدد متخیله نیرومند خود بدون درنگ و تأمل و بدون مباحث نظری و تأملات عقلی به این مقام راه می یابد (فارابی، ۱۳۴۹ق، ص ۱۱).

پس فیلسوف به واسطه قوه ناطقه، علوم را از عقل فعال اخذ می‌کند و نبی با قوه متخیله خود به عقل فعال اتصال می‌یابد. در این صورت آنچه فیلسوف دریافت می‌دارد کلی و آنچه نبی اخذ می‌کند جزئی است و شکی نیست که معلومات عقلی برتر و بالاتر از معلومات تخیلی است. عده‌ای دیگر گمان کرده‌اند با تفسیری که فارابی از «وحی» ارائه نموده و با مقامی که برای فیلسوف قائل است، دیگر تفاوتی میان این دو نیست. زیرا هر دو معلومات خود را از طریق «اتصال به عقل فعال» کسب می‌نمایند و عقل فعال به هر دوی آنها فیض می‌دهد (مدکور، ص ۸۰ - ۵۹). باید گفت هیچ یک از این تفاسیر در باره نسبت نبی و فیلسوف از دیدگاه ابونصر فارابی صحیح نمی‌باشد، گرچه پاسخ به این اشکالات در آثار وی به طور صریح و آشکار دیده نمی‌شود. فارابی کمال قوه عاقله و نیز متخیله را از شرایط نبی برمی‌شمارد که اتصال به عقل فعال در قوه عملی و نظری او و سپس در قوه متخیله او صورت گرفته است و صور معقولات و نیز صور متخیله و امور جزئی به نبی، وحی می‌گردد. اما فیلسوف کسی است که تنها کمال قوه نظری را داراست و به واسطه اتصال عاقله او به عقل فعال فیوضاتی بر او افزوده می‌شود که همان صور معقولات هستند. از این رو، تنها کمال قوه نظری، در نبی و فیلسوف مشترک است. بر این اساس، شرایط فیلسوف از شرایط عامه نبوت است، اما شرط اختصاصی نبی و کمال متخیله در او امری است که نبی را نسبت به فیلسوف ممتاز می‌گرداند (آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۲۶۹). در واقع می‌توان گفت نسبت نبی و فیلسوف عموم و خصوص مطلق است؛ به این صورت که هر نبی فیلسوف است، اما هر فیلسوفی نبی نیست، زیرا فیلسوف به بخشی از ادراکات نبی نمی‌تواند دست یابد و تنها در درک حقایق کلی با نبی همراه است، اما نبی به جزئیات وقایع حال، گذشته و آینده نیز آگاهی دارد و این نوع علم از فیلسوف پوشیده است. بعلاوه، «این اشکال زمانی بر فارابی وارد می‌شود که خیال از اطاعت عقل بیرون رود و نسبت به دستورات و احکام آن تسلیم و منقاد نباشد که البته در بسیاری از مردم وضع به همین منوال است و خیال آنان از عقلشان اطاعت نمی‌کند، ولی همان طور که قبلاً گفته شد، خیال و قوه متخیله در نبی پیوسته مطیع و منقاد عقل اوست و هرگز از حکم عقل سرپیچی و تخلف نمی‌کند. از این رو، اتصال در عالم خیال، عین اتصال در عالم عقل به شمار می‌آید و نبی علاوه بر اینکه به کلیات و امور معقول محیط و مسلط است، به وقایع و جزئیات امور اعم از گذشته و آینده نیز محیط و مسلط خواهد بود، در حالی که اگر کسی از طریق عقل خود با عقل فعال

ارتباط پیدا کند، تنها به کلیات و امور معقول واقف شده و از وقایع و جزئیات بی اطلاع خواهد بود. لذا اشکال وارد بر فارابی مرتفع می گردد.» (ابراهیمی دینانی، نیایش فیلسوف، ج ۲، ص ۳۴۹ - ۳۵۰). از سوی دیگر، صرف اتصال به عقل فعال، سبب یکسانی مقام نبی و فیلسوف نمی شود. بلکه همان طور که گفته شد، کمال متخیله در نبی سبب افاضه فیض عقل فعال به نبی می گردد. در حالی که فیلسوف با عقل مستفاد خود به عقل فعال متصل می شود.

ب. نحوه دریافت «وحی» توسط «نبی»

پس از بررسی قوای ادراکی نبی که ابزارهای وی در دریافت وحی هستند، لازم است نحوه دریافت وحی توسط نبی را مورد توجه قرار داده و جزئیات بیشتری از آن را از نظر بگذرانیم. بر این اساس، در روند دریافت وحی از عقل فعال سه مرحله اصلی قابل تشخیص است. مرحله نخست، اتصال نبی به عقل فعال است که وی را موفق به دریافت فیض عقل فعال می گرداند. مرحله دوم، ظهور وحی در متخیله نبی است که پس از اتصال نبی به عقل فعال صورت می گیرد و مرحله آخر، تنزل وحی تا حس ظاهری نبی و ایجاد کلام است که در این مرحله معارف وحیانی توسط نبی به مردم یعنی سایر نفوس انسانی می رسد. در این گفتار درصددیم تا هر یک از این مراحل را به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم تا مکانیسم و روند دریافت وحی توسط نبی بیش از پیش در فلسفه فارابی روشن گردد.

۱. اتصال به عقل فعال

«وحی» از جنس علم و معرفت است که از موجود اول تا عقل فعال تنزل می یابد. فارابی تصریح می کند که این علم، نوعی از علم است که «انبیاء بدون تحصیل مقدمات فراوان و طی طریق تعلیمات سخت بدان احاطه می یابند» (فارابی، دائرةالمعارف العثمانیة، ص ۱۱). به بیان دیگر، علم انبیاء (در مرتبه عقل مستفاد و پس از آن) علمی اکتسابی و حصولی نیست، بلکه نبوت موهبتی الهی است که خداوند تنها آن را بر بعضی از بندگان خاص و خالص خود ارزانی داشته است، زیرا اتصال نبی به عقل فعال از طریق متخیله به واسطه عقل مستفاد وی و حصول معرفت از این راه، اکتسابی نیست. فارابی تصریح می کند که «نفس نبی، نفسی قدسی است که فیض باری تعالی را به نحو دفعی می پذیرد و در پذیرفتن حقایق نیازی به چیش قیاسی (قضایا) ندارد:

و النفس القدسية النبوية تكون في ابتداء الغاية في ابتداء نشوها تقبل الفيض في دفعة واحدة و لا يحتاج إلى ترتيب قياسي» (همان، ص ۸). در واقع، چون نفس مجرد از ماده است، کلیات و امور عقلانی را به ذات خود، بدون نیاز به ابزار و آلات درمی یابد، به شرط آنکه قوه عاقله به مرتبه‌ای برسد که دیگر برای شناخت و ادراک نیازی به اخذ مبادی علوم خود از قوه متخیله نداشته باشد. یعنی از بدن مادی افتراق پیدا کند که در این صورت کمال یافته و استعداد قبول فیض از عقل فعال را بدست می آورد. به بیان دیگر، عاقله در نفس نبی به مرتبه ای (عقل مستفاد) رسیده است که از این پس، به طور دفعی به دریافت معقولات کلی از عقل فعال موفق می شود. عین عبارات فارابی در این باره چنین است: «النفوس الانسانية إذا اخذت من القوه الخياليه مبادی علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفته إلى أخذ مبادیه من القوه الخياليه تكون قد استكملت و إذا فارت كانت متخصصه الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال» (السياسات المدنيه، ص ۱۳ - ۱۲). بر این اساس قوه عاقله در نبی پس از طی مراحل متعدد از مرتبه عقل منفعل به مرتبه عقل مستفاد رسیده است و در این مرتبه، نبی قادر به ادراک معقولات کلی و صور مجرد و مفارق شده است. در مرتبه عقل منفعل که خود شامل عقل هیولانی و عقل بالفعل است، عقل قادر به تعقل صور مفارق نیست، بلکه در آن مراتب تنها عقل می تواند معقولات را از ماده انتزاع نماید. از این رو، علم نفس به غیر در مرتبه عقل منفعل، علمی اکتسابی و حصولی است، اما همان طور که گفته شد، در ادراک معقولات کلی و صور مجرد برای نفس نبی که به مرتبه عقل مستفاد رسیده و در نتیجه آن به فعلیت کامل دست یافته و مجرد از ماده شده است، فارابی «عاملی» را معرفی می کند که ذاتش عقل بالفعلی است که از حیث وجودی جوهری مفارق از ماده است که همان «عقل فعال» است. در واقع در مرتبه عقل مستفاد، فاصله و مانعی میان نبی و عقل فعال وجود ندارد و وحدتی چون وحدت ماده و صورت (در اشیاء مرکب از ماده و صورت) میان آن دو ایجاد می شود و نبی قابلیت دریافت افاضه عقل فعال را می یابد و به علمی شهودی و اشراقی دست می یابد که ادراکی موهبتی و غیر اکتسابی است: «أن النفس إنما تخرج قوتها العقلية إلى الفعل و إلى أن يكون عقلاً كاملاً بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوة إلى الفعل و هو العقل الفعال و أن ذلك إنما يكون باتصال يحصل بين النفس الناطقه و بين العقل الفعال» (۱۳۴۹ق، ص ۱۰). نسبت این جوهر مفارق با قوه عاقله نبی همانند نسبت خورشید به چشم برای دیدن رنگ هاست. چشم بالقوه بیناست و رنگ ها بالقوه قابل دیدن هستند. وقتی

خورشید نوری می تاباند، چشم را بینای بالفعل و رنگ‌ها را مبصر بالفعل می کند و عمل دیدن رنگ‌ها با وساطت نور خورشید صورت می گیرد. همین طور عقل فعال عامل مجردی است که به واسطه آن استعداد ذاتی عقل به فعلیت تام می رسد و همان گونه که خورشید چشم را قادر به دیدن و رنگ‌ها را قابل رؤیت می سازد، عقل فعال نیز با افاضه معقولات بالفعل به عقل نبی در مرتبه مستفاد، عقل او را از حالت بالقوه خارج و کاملاً بالفعل می نماید (آراء اهل المدینة الفاضلة، ص ۸۳). این افاضه عقل فعال به نبی همان «وحی» است که «موجود اول» یعنی خداوند به وساطت «عقل فعال» یعنی جبرئیل، به نبی ارسال داشته است. فارابی تعبیر «ضوء» به معنای نور را درباره افاضه عقل فعال به کار می برد (السیاسات المدنیة، ص ۷) که این موضوع به نقش عقل فعال در روشنایی بخشیدن به عاقله نبی در ادراک معقولات کلی اشاره دارد.

۲. ظهور «وحی» در متخیله

پس از اتصال نبی به عقل فعال، وحی در متخیله نبی ظهور می یابد و این به دلیل نیرومندی قوه متخیله در نبی است که می تواند همان معارف و معقولات کلی را به جزئی تبدیل سازد. نفوس عادی هر آنچه را تعقل می کنند، با تخیل آمیخته است و قوای عاقله و متخیله در آنها نمی توانند به خوبی و در نهایت نیرومندی به طور مستقل عمل نمایند. از همین روست که فارابی در تعلیم برهان بر اشکال هندسی، نفس را نیازمند رسم اشکال بر لوح می داند. زیرا لازم است تا قوه متخیله را مشغول آن اشکال سازیم تا در فهم برهان، مزاحم عقل نباشد و عقل بتواند با به کارگیری قوای خود، آن مطلب را فهم نماید و صور را از واهب الصور دریافت نماید (همان، ص ۱۶-۱۳). درحالی که در نبی به واسطه کمال یافتن متخیله، ساحت تخیل و تعقل درهم آمیختگی ندارند و نبی می تواند معقولات کلی و نیز اخبار جزئی را دریافت نماید. در واقع، قوه متخیله در نبی کاملاً مجذوب و تحت فرمان عاقله اوست و هر آنچه در عاقله به عنوان معقولات کلی تحقق می پذیرد، در قوه متخیله وی، به صورت امور جزئی آشکار می شود. از این رو حتی اگر نبی مبادی عقلی را تخیل کند، نمی توان اطلاق مخیلات به آنها کرد، بلکه آنها یقیناً تنه

ص ۴۴)، زیرا بواسطه انقیاد متخیله نسبت به عاقله در نبی، قوه متخیله او به عاقله اتصال دارد. براین پایه، خطا و اشتباه نیز در ادراک نبی راه ندارد، زیرا فارابی تصریح دارد که اشتباه در

ادراک ناشی از «قابل» یعنی خود نفس و درهم آمیختگی قوای آن است و گرنه از ناحیه «فاعل» یعنی عقل فعال اشتباهی صورت نمی‌گیرد (السیاسات المدنیة، ص ۱۹ - ۱۸).

۳. تنزل «وحی» تا حس ظاهر و ایجاد کلام

همان گونه که امور محسوس در جهان خارج از طریق حواس ظاهری به حس مشترک وارد شده و مسموعات با مبصرات و سایر امور محسوس ارتباط پیدا می‌کنند، امور معقول نیز از طریق باطن و عقل مستفاد نبی، به مرحله خیال تنزل یافته و سپس از عالم خیال به مرحله حس مشترک وارد می‌شود. به این ترتیب حس مشترک به همان اندازه که می‌تواند امور محسوس را از جهان خارج و از مجرای حواس ظاهری دریافت کند، از عالم باطن و عقل به طریق تنزل در قالب صور خیال نیز می‌تواند به مشاهده و دریافت آنها نائل گردد تا نبی آن را با چشم مشاهده کند و با گوش بشنود. آنچه از عقل فعال در قالب صورت های خیالی تنزل می‌یابد و سپس به مرحله حواس نبی وارد می‌گردد، در نهایت کمال و جمال و زیبایی است (آراء اهل المدینة الفاضلة، ص ۹۴ - ۹۳). پس از ظهور وحی در حواس نبی، از آنجایی که نبی مأمور ابلاغ وحی الهی به عموم مردم است،^۷ معارف وحیانی را که دریافت نموده، به صورت کلام و سخن به سایر نفوس منتقل می‌نماید. در واقع، سخن نبی در عین اینکه منشأ غیبی دارد و از موجود اول سرچشمه می‌گیرد، در قالب الفاظ و کسوت عبارات ظاهر می‌شود تا با گوش مردمی که در این جهان به صورت اجتماعی زندگی می‌کنند، مناسبت کامل یابد. در اینجاست که می‌توان گفت سخن نبی «دوسویه» است. «دوسویه بودن سخن نبی» بدان معناست که «وحی» کلام خداست و این کلام از زبان فرستاده او به گوش مردم می‌رسد و در همان حال که با گوش مردم این جهان مناسبت دارد و در ظرف زمان و مکان به ظهور می‌رسد، به مبدأ هستی و موجود اول، وابسته و پیوسته است و نشانه ای از عالم غیب و ماورای ظاهر به شمار می‌آید. باید توجه داشت که الفاظ و عباراتی که نبی به سایر نفوس انتقال می‌دهد، عین کلام الهی و تنزل همان «وحی» الهی و ادراک و علمی است که در اثر اتصال متخیله نبی به عقل فعال دریافت گردیده است. تصریح فارابی بر اکتسابی نبودن دریافت وحی بواسطه کمال عاقله و متخیله در نبی (فارابی، ۱۳۴۹ق،

ص ۱۱) و نیز به کار بردن تعبیر «ضوء» به معنای نور در بارهٔ افاضه عقل فعال بر نبی (فارابی، ۱۳۴۶ ق، ص ۷) همگی دلالت بر آن دارند که از نظر فارابی، نبی تنها ظرف دریافت وحی الهی است و الفاظ و عباراتی که نبی به مردم منتقل می‌نماید، عین وحی الهی هستند. از این رو، کلامی شدن «وحی» و بروز آن در کسوت الفاظ، ماهیت بشری (به حکم تنزل) به آن نمی‌دهد.^۸ در واقع، «فارابی برای عقل و معقول اهمیت فراوانی قائل است و اعتقاد دارد که الفاظ و کلمات بیش از هر چیز دیگر با عالم عقل و معقول مرتبط و نزدیک بوده و نظام زبان و زیر بنای سخن نیز از همین سرچشمه سیراب می‌شود» (ابراهیمی دینانی، فلسفه و ساحت سخن، ص ۳۱۶ - ۳۱۴) فارابی در فصل هفتم از کتاب مهم و معتبر الحروف (ص ۷۴) خود، به بررسی تصریف الفاظ و کلمات و نحوه پیدایش شکل های گوناگون آن سخن به میان آورده و بیان نموده است که الفاظ گوناگون بر امور ذهنی گوناگون و معقولات متعدد دلالت می‌نمایند. امور ذهنی که جنبه ادراکی دارند و در نفس ناطقه تحقق می‌پذیرند، تمثیل جهان خارج بوده و از آنچه در بیرون است، حکایت می‌نمایند. از این رو، سخن نبی که به عنوان «وحی» به گوش مردم می‌رسد، ارتباطی محکم و خلل ناپذیر با دریافت عقلی نبی از عقل فعال دارد.

نتیجه

بر اساس آنچه از مجموع مطالب ذکر شده بدست می‌آید، می‌توان گفت، فارابی در تبیین فلسفی «وحی»، نظامی جامع و به هم پیوسته را تأسیس نموده که بر اساس آن به نظریه پردازی در بارهٔ «نبوت» پرداخته است. وی با معادل سازی عناصر و نمادهای دینی در نظام فلسفی خویش، گرچه داعیه پرداختن به دین همچون متکلمین را ندارد، می‌کوشد در نظامی معقول و منطقی به تبیین و تحلیل فلسفی آنها دست یابد که در این میان مسئلهٔ «وحی» و چگونگی آن و نیز جایگاه نبی، با توجه به داعیه فارابی در فراهم ساختن آرمانشهری فلسفی و عقلانی، مورد توجه ویژه قرار می‌گیرد. بر این پایه، گیرنده، فرستنده، واسطه در ارسال و ماهیت وحی همگی در فرایندی عقلانی و تحلیلی، در نظام فلسفی فارابی جایگاه خود را می‌یابند.

توضیحات

۱. البته بنابر تفسیر غیر نوافلاطونی از افلاطون، خدای «صانع» را می‌توان تفسیر نمود.

۲. دیدگاه فارابی در کتاب *آراء اهل المدينة الفاضلة*، که از کتب مهم وی بوده و اساس نظریات وی را تبیین می‌نمایند، براساس نظام صدور موجودات از «موجود اول» است که در آن نظام، عقل اول «خدا» نیست، بلکه نخستین موجودی است که از موجود اول فیضان می‌یابد. این نظریه با دیدگاه نوافلاطونی نزدیکی دارد. در حالی که در *رسالة معانی العقل*، فارابی به تبع ارسطو «خدا» یا «اصل نخستین» را همان «عقل الهی» و «عقل اول» می‌داند. از این رو «خدا» در *رسالة معانی العقل* همان «عقل اول» است. البته مشخص است که کتاب *آراء اهل المدينة الفاضلة* که اثر متأخرتری نسبت به *رسالة معانی العقل* است، بیانگر دیدگاه نهایی فیلسوف فارابی است. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به *آراء اهل المدينة الفاضلة*، ص ۱۲۸، ۱۲۷؛ *رسالة معانی العقل*، تحقیق موریس بریج، ص ۱۰۹-۱۰۸.

۳. بسیاری از فقها و متکلمان اسمای الهی را «توقیفی» می‌دانند. یعنی تنها به وسیله اسماء و کلماتی می‌توان به درگاه خداوند دعا و نیایش کرد که شارع مقدس آنها را بر خداوند اطلاق کرده باشد. اما فارابی برخلاف این نظر در *رسالة دعاء عظیم خود*، با الفاظ و عباراتی با خداوند نیایش کرده که در متون دینی نیامده است (رک. ابراهیمی دینانی، *نیایش فیلسوف* ص ۲۶-۲۰).

۴. فارابی در *رسالة معانی العقل* به بررسی شش معنای مختلف از عقل می‌پردازد که دو معنای اخیر آن را «عقل فلسفی» می‌نامد. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به رادفر، *نجمه السادات*، معانی عقل در فلسفه فارابی، مجله شناخت.

۵. ایان ریچارد تنون از اساتید دانشگاه لیدز در انگلستان است که در حوزه فلسفه اسلامی و مطالعات مباحث قرآنی فعالیت می‌نماید. از جمله مقالات وی هفتمین مقاله در *دائرة المعارف فلسفی راتلج* (routledge encyclopedia of philosophy) با موضوع فلسفه، کلام و عرفان تحت عنوان «فلسفه نوافلاطونی در فلسفه اسلامی» است. همچنین مقاله «تفسیری جدید از ساختار و نشانه‌شناسی سوره کهف» که در مجله *Journal of Quranic Studies* به چاپ رسیده است، از دیگر آثار اوست. این مجله که به صورت دو فصلنامه (سالی دو بار) منتشر می‌شود، تنها مجله اروپایی است که تمام مقالات و نقدهای آن ویژه مباحث قرآنی است و از سوی مرکز مطالعات اسلامی در «دانشکده مطالعات شرقی آفریقایی» (SOAS) وابسته به دانشگاه

لندن انتشار می‌یابد. سردبیر مجله دکتر محمد عبدالحلیم، استاد مصری الاصل مطالعات اسلامی در دانشگاه لندن است و ایان ریچارد نتون از اعضای هیأت تحریریه آن است.

۶. فارابی در *تحصیل السعادة*، مصداق رئیس اول مدینه را «امام» می‌داند و خصوصیتی همچون نبی برای آن برمی‌شمارد. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به *تحصیل السعادة*، ص ۴۳.

۷. از نظر فارابی، تفاوتی میان «نبی» و «رسول» وجود ندارد و ابونصر هر دو را به یک معنا به کار می‌برد، درحالی که حکمای پس از وی بواسطه برخی روایات معتبر در این زمینه، رسالت را مقامی بالاتر از نبوت می‌دانند. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به محمد سعیدی مهر، ص ۱۳-۱۲.

۸. از جمله مباحث جدید مطرح شده درباره «وحی» اختلاف نظر بر روی سرشت زبانی وحی است و اینکه آیا الفاظ و عبارات وحی عین کلام الهی است و قلب نبی ظرف دریافت آن است یا آنکه الفاظ وحی کلام نبی است. این موضوع در زمان فارابی مطرح نبوده است و از این رو تصریح فارابی را در این باره نداریم. اما بر اساس آنچه از فلسفه فارابی بدست می‌آید، باید وی را قائل به نظریه نخست دانست که الفاظ وحی را عین وحی الهی می‌داند و نبی را ظرف دریافت آن معرفی می‌نماید. برای اطلاع بیشتر در این زمینه بنگرید به نصری، ص ۱۶۳.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *فلسفه و ساحت سخن*، تهران، هرمس، ۱۳۸۹.
- _____، *فیلسوفان یهودی و یک مسئله بزرگ*، تهران، هرمس، ۱۳۸۷.
- _____، *نیایش فیلسوف*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷.
- ایان، ریچارد، *فارابی و مکتبش*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، نشر نقطه، ۱۳۸۱.
- سعیدی مهر، محمد، *کلام اسلامی*، ج ۲، چ ۲، قم، طه، ۱۳۸۱.
- فارابی، ابونصر، *رسالة فی اثبات المفارقات*، حیدرآباد الدکن، دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ ق.

- _____، *الدعاوی القلییه*، حیدرآباد الدکن، دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۹ ق.
- _____، *تحصیل السعادة*، حیدرآباد الدکن، دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۴۵ ق.
- _____، *الحروف*، تحقیق محسن مهدی، چ ۲، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۹.

_____، شرح رسالة زينون الكبير اليوناني، حيدرآباد الدكن، دائره المعارف العثمانيه، ١٣٤٩ ق.

_____، السياسات المدنية، حيدرآباد الدكن، دائره المعارف العثمانيه، ١٣٤٦ ق.

_____، آراء اهل المدينة الفاضلة، ترجمه سيد جعفر سجادي، تهران، طهوري، ١٣٦١.

_____، رسائل فلسفي، ترجمه سعيد رحيميان، تهران، نشر علمي و فرهنگي، ١٣٨٧.

مدكور، ابراهيم، در باره فلسفه اسلامي روش و تطبيق آن، ترجمه عبدالمحمد آيتي، تهران، امير كبير، بي تا.

نصري، عبدالله، راز متن، تهران، آفتاب توسعه، ١٣٨١.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

مدخلی بر تعدد رهیافت‌های جیمز به مسئله تجربه دینی

دکتر مجتبی زروانی*
دکتر قربان علمی**
اکرم مشهدی***

چکیده

ویلیام جیمز، فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی (۱۹۱۰ - ۱۸۴۲) و مبتکر نظریه تجربه‌گرایی اساسی است. این نظریه که دارای ابعاد فلسفی و روان‌شناختی است، به نوبه خود نظریه‌ای بدیع در هر یک از این دو قلمرو به شمار می‌آید و با دیدگاه فلسفی پراگماتیسم او در ارتباط کامل و ژرف است که تفسیر نوینی در سنت پراگماتیستی آمریکایی تلقی می‌شود. واکاوی اندیشه‌های فلسفی و روان‌شناختی جیمز به ویژه در باب مسئله تجربه دینی، بدون ملاحظه و فهم دقیق این ارتباط میسر نیست؛ از سویی دیگر هر یک از این دو رهیافت نیز به نوعی با چگونگی مواجهه شخصی جیمز با مفاهیم دین و تجربه دینی یا ایده‌های خداگروانه وی مرتبط است. از آنجا که در بررسی دیدگاه جیمز در باب تجربه دینی، تأکید بر هر یک از این رهیافت‌ها به نحو خاص، یکسونگرانه تلقی می‌شود؛ در این مقاله سعی داریم چگونگی درهم‌تنیدگی این سه نوع رویکرد شخصی یا رهیافت را در معرفی اجمالی ویژگی‌های تجربه دینی از سوی جیمز نشان دهیم. واژگان کلیدی: تجربه‌گرایی اساسی، خردگرایی، پراگماتیسم، پویایی، ایده‌های خداگروانه، دین، عقیده یقینی، نیایش.

akrammashhadi.1349@yahoo.com

** عضو هیئت علمی دانشگاه تهران
*** عضو هیئت علمی دانشگاه تهران
*** دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

مقدمه

دو مفهوم تجربه و دینی، مفاهیم نسبتاً نوینی هستند که همزمان با پیشرفت الهیات جدید در غرب گسترش یافته‌اند. بدین معنا که تا پیش از قرن نوزدهم یا به تعبیر دقیق‌تر اواخر قرن هجدهم، تمسک به عقل و براهین عقلی یکی از طرق اثبات وجود خداوند تلقی می‌شد، اما عقل‌گرایی و توسل سنتی به استدلال و متافیزیک در توجیه عقیده و باور دینی، با انتقادات عده‌ای از متفکران از جمله دکارت (۱۶۵۰-۱۹۵۶) و کانت

(۱۸۰۴-۱۷۲۰) و هیوم (۱۷۷۶-۱۷۱۱)، صدمات جدی دید. دیوید هیوم که در شکل‌گیری فلسفه نقادی کانت نقش مؤثری داشت در کتاب خود با عنوان *مباحثات در باب دین عقلانی*، برهان نظم را مورد مناقشه قرار داد. نقادی‌های کانت نیز توسل به متافیزیک و سنجش احتمالات براساس شواهد تجربی را به عنوان شیوه‌هایی برای عنایت به مسئله وجود خدا، به نحو مؤثر آسیب رساند. کانت با تأکید بر تجربه باطنی، آگاهی از قوانین اخلاقی و مسلم انگاشتن وجود خداوند و جاودانگی نفس بشری از طریق آن، دین را به اخلاق تحویل داد و اثبات وجود او را از طریق تجربه‌های باطنی اخلاقی به گونه‌ی شخصی ممکن دانست. بدین سان دین از حوزه عقل نظری به عقل عملی سوق داده شد و توسل به حجیت کلیسا یا متن کتاب مقدس، برای توجیه عقیده دینی با مطالعه بسط تاریخی کتاب مقدس و کلیسای اولیه دشوارتر شد. تمایل به رهاسازی عقیده و عمل دینی از قید عقاید متافیزیکی و نظام‌های کلیسایی و اتکا به تجربه انسانی سبب شد که مفهوم تجربه دینی نمود یابد (پرادفوت، ص ۹-۱۰).

در دوران پس از هیوم و کانت، تأکید بر اهمیت تجربه باطنی، در واقع یکی از ابعاد نهضت رمانتیسم در تضاد با عصر روشنگری به شمار می‌آید که در آن پیش از هر چیز بر عواطف و احساسات و شهودهای باطنی شخص تأکید شده و شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸)، شاخص‌ترین شخصیت مربوط به آن دوره به شمار می‌آید.

از این رو، شلایرماخر که از سویی با عقل‌گرایی مبتنی بر الهیات طبیعی و از سوی دیگر با همسان‌انگاری دین با اخلاق مخالف بود، معتقد شد که جوهره دین نه بر تعالیم وحیانی و نه متافیزیک و اخلاق که بر یک لحظه تجربه، که ذاتاً دینی است، ابتناء دارد و چنین تجربه شهودی و قائم به ذاتی، مستقل از مفاهیم و تصورات و عقاید و اعمال است و به تعبیری احساسی است، نه معرفتی و سر توصیف ناپذیری آن، همین است. دو اثر وی با عنوان *در باره*

دین و ایمان مسیحی هر دو در دفاع از استقلال تجربه دینی و نقد ناپذیری دین است (Hepburn, p.164).

شلاير ماخر را به دليل تمسك به تفاسير متون مقدس و بانی اصول و قواعد تفسیری، نماینده سنت هرمنوتیکی اندیشه تجربه دینی می‌دانند، چنان‌که ویلیام جیمز و سورن کرکگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳) را به ترتیب نمایندگان سنت‌های پراگماتیستی و اگزیستانسیالیستی به شمار می‌آورند.

اما مطالعه این موضوع در اندیشه‌های جیمز به دلیل پیچیدگی ابعاد شخصیتی و تعدد رویکردهای وی، مباحثی بس گسترده و در عین حال ژرف‌تر را شامل می‌شود که با احساساتی-گری موجود در آراء شلاماخر قابل قیاس نیست. در مقایسه آراء جیمز با آراء عارفان اسلامی، باید توجه داشت که مجموع علل و عوامل پیدایش اندیشه تجربه دینی در غرب، از ضدیت و تقابل با عقل‌گرایی و الهیات طبیعی (سلطه عقل محض) گرفته تا فلسفه انتقادی کانت و تقلیل-گرایی دین به اخلاق و نقادی کتاب مقدس و تردید در حجیت متون مقدس و شکل‌گیری الهیات ثبوتی شلايرماخر، با آنچه که در عالم اسلام به عنوان زمینه‌های تاریخی یا معرفتی شکل-گیری مکاتب مختلف عرفانی مطرح است، به کلی متفاوت است.

به تعبیری عارفان اسلامی همواره در وهله نخست برابتنای مبانی خود بر کتاب و سنت (شریعت) و معارف یقینی و سپس برافراشتن بنای عظیم صور متنوع تبیین مکاشفات خود با تکیه بر الگوی معرفتی ارسطویی یا افلاطونی، سعی و اهتمام داشته‌اند. از این رو اختلاف مراتب شریعت و طریقت و حقیقت را همگی به اتفاق، مربوط به ظاهر و باطن حقیقت واحد می‌دانسته-اند، چنان‌که تأکید بر عرفان عملی و لزوم پیروی از شریعت و طی طریق مراحل سلوک، به همراه تحصیل مواجید مکاشفات عرفانی از ویژگی‌های سنت عرفانی اسلامی است که آنها را از برخی سنت‌های عرفانی غربی (که سنت عرفانی غربی کاملاً نسبت بدان بی‌اعتنا نبوده است)، متمایز می‌کند.

بنابراین، اسناد ویژگی‌هایی چون عقل‌گریزی و نه عقل‌ستیزی (ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان) و پویایی که حاصل گذر از مراتب مختلف کشف تا نهایت مرتبه است، بر تجارب عرفانی مناسب‌تر است و اتفاقاً آراء جیمز در باب تجربه دینی، به دلیل اشتغال

بر ابعاد و وجوه مختلف که مبتنی بر تعدد رهیافت‌های او به این مسئله است با چنین آرای بی در تضاد نیست. به همین دلیل در کتاب *انواع تجربه دینی* بیش از دو صفحه را به شرح مجاهدات و ریاضت‌های ابوحامد محمد غزالی، اختصاص داده است. در واقع، تجربه دینی از دیدگاه او نه خردستیز است و نه کاملاً فاقد عنصر معرفتی و ناسازگار با عقاید یقینی^۱ او در باب شعائر و مناسک دینی (چنانکه نیایش را ذات دین معرفی می‌کند)، در واقع نفی سطله جزم‌اندیشی در طریق معرفت خداوند، مورد توجه عارفان اسلامی نیز بوده است.

از این رو، تعدد رهیافت‌های جیمز، به این مسئله به معنای ناواقع‌گرایی او نیست. در یک کلام، شاید تمامی آراء او را بتوان به میانه حال بودن^۲ به عنوان نوع نگرشی به عالم که همواره از آن دفاع می‌کرد، منتسب دانست که با نگرش پراگماتیستی او سنخیت دارد؛ مبنی بر اینکه پراگماتیسم، نظریه‌های نرم‌اندیشان^۳ (عقل‌گرایان) و سخت‌اندیشان^۴ (تجربه‌گرایان)، را نرم و انعطاف‌پذیر می‌سازد و هر کدام را به کار و می‌دارد. دیدگاه پراگماتیستی جیمز نیز جدا از سایر اندیشه‌های نظری که در تجربه‌گرایی اساسی یا اراده معطوف به باور مطرح کرده است، قابل فهم نیست. از این رو، همان‌طور که ژان وال اشاره می‌کند بعد انسان گروانه اندیشه‌های او به برجستگی آنچه نزد شیللر (۱۹۳۷-۱۸۶۴) دیده می‌شود، نیست و از آن متمایز است، چون از نظر شیللر این انسان است که سرانجام حقیقت را برمی‌سازد (وال، ص ۵۴۸).

پدیده تجربه دینی از دیدگاه جیمز، از سه منظر قابل ارزیابی است،

۱. ایده‌های مربوط به روان‌شناسی تجربی یا تجربه‌گرایی اساسی^۵؛ ۲. دیدگاه‌های پراگماتیستی؛
۳. اندیشه‌های خداگروانه.

۱. جیمز در مقام روان‌شناس تجربی یا تجربه‌گرای اساسی

جیمز در مقام روان‌شناس تجربی دین، قصد داشت به توصیف و طبقه‌بندی تجارب دینی، پردازد، فارغ از اینکه در مقام پراگماتیست و با معیار داوری معنوی درصدد تعیین ارزش و اهمیت آنها باشد یا در مقام یک خداگرا بخواهد عقاید یقینی خود را در شکل‌گیری آراءش با دخالت نگرش‌های الهیاتی و شخصی نشان دهد، اما یک بررسی انتقادی از آراء او در باب دین و تجربه دینی حاکی از آن است که این چشم‌اندازها در شکل‌گیری آراء پیچیده و منسجم

او در باب تجربه دینی، در ارتباطی وثیق و متداخل با یکدیگرند؛ چنانکه در این پیکره ناهمگون فکری هرگونه تلاش برای تعیین مرز دقیق میان آنها با شکست مواجه می‌شود.

روانشناسی و فلسفه جیمز سخت درهم تنیده‌اند. جیمز در "اصول روان‌شناسی" اش یک نوع دوگرایی روان‌تنی را مفروض می‌گیرد که نقطه مقابل مونیسم^۶ طبیعی و تجربه‌گرایی اساسی است. او در مقدمه همان کتاب *اصول روان‌شناسی*، روان‌شناسی را به عنوان یک علم، متکی بر خود می‌داند که از دخالت در مسائل متافیزیکی، کاملاً مبرا است (James, *The Principles of Psychology*, Vol1, p. 5). اما منتقدان وی، او را در این کار چندان موفق نمی‌بینند. مهم‌ترین جنبه روان‌شناختی تجربه‌گرایی اساسی در باب سیاله آگاهی^۷، تأکید بر این نکته بود که آگاهی نسبت به روابط میان اشیا در عالم طبیعت، جزئی از همین جریان است. این روابط به اندازه خود اشیا موضوع تجربه مستقیم‌اند و صدق را باید در سیلان پیوسته جریان آگاهی و شخص جستجو کرد. بنابراین صدق، یک فرایند کشف است (بلا، ص ۹-۶).

از این رو جیمز، جوهر دین، یا آن عنصر و ویژگی مهمی که در هیچ جای دیگر یافت نمی‌شود و با آن دین را می‌توان مورد داوری قرار داد، در حریم تجربه دینی باطنی می‌جست (وولف، ص ۶۵۹). در انواع تجربه دینی نیز ذهن او بیشتر به سمت فلسفه به عنوان علمی که گاه با روان‌شناسی به عنوان علمی طبیعی ناسازگار است تغییر مسیر می‌دهد (Sprigge, p. 191).

دیوید لمبرث، "انواع تجربه دینی" را مبتنی بر نوعی روان‌شناسی توصیفی دیدگاه‌های فلسفی او می‌داند که گستره آن از ایده‌های موجود در "اراده معطوف به باور"^۸ یعنی کتاب پیشین او که مبتنی بر پروژه فلسفی ناتمام اوست، تا "یک عالم کثرت انگارانه"^۹، یا آخرین اثرش را شامل می‌شود (Lamberth, p. 237).

در واقع جیمز از زبان مبهم روان‌شناختی برای توصیف حالات دینی آگاهی، بهره می‌گیرد. ماهیت روان‌شناسی توصیفی جیمز در انواع تجربه دینی، نشان دهنده نظریات فلسفی دقیق‌تری است. جیمز از روان‌شناسی قدیم فاصله می‌گیرد، چنانکه انواع تجربه دینی را می‌توان نقدی بر اساس متافیزیکی روان‌شناسی نوین به شمار آورد. تجربه‌گرایی اساسی جیمز، ضمن مباحث موجود در انواع تجربه دینی مشهود است و این

حقیقتی است که در نامه‌ای که به مترجم ایتالیایی کتاب انواع تجربه دینی می‌نویسد، به صراحت مورد تأکید قرار گرفته است :

این اثر که مشحون از شواهد بسیار است، تمامی دیدگاه‌های مرا به طور کامل شامل است و

باید اعتراف کنم که حاضر نبودم هیچ‌یک را قربانی کنم

(James, *Varieties of Religious Experience*, p. 533).

زبان استعاری روان‌شناسی کارکردی در انواع تجربه دینی در تقابل با زبان هستی‌شناختی روان‌شناسی ساختاری است. در واقع ترجیح بند روان‌شناسی کارکردی جیمز، همان روحیه رواداری و تسامح او در بررسی اسناد و شواهد دینی است، سخن جیمز در باب تمایز میان دین سلیم العقل‌ها^۱ و یا ناخوش - روانان^{۱۱} در انواع تجربه دینی، مبتنی بر همین نوع نگرش روان‌شناختی است.

در انواع تجربه دینی، ارتباطی میان مسائلی که برای مثال در گفتار مربوط به "ایمان آوری" یا سایر گفتارها در باب توصیف قلمروهای آگاهی و مراکز انرژی پویا می‌گوید با علم نوروفیزیولوژی، آن‌گونه که در بخش‌های خاصی از اصول روان‌شناسی مطرح است، دیده نمی‌شود.

در واقع کاربرد زبان روان‌شناسی کارکردی جیمز، بیش از آنکه هستی‌شناختی باشد، استعاری است. البته جیمز خود، نسبت به این نوع تعلیق زبان هستی‌شناختی در انواع تجربه دینی آگاه بوده است، چنان‌که تأکید می‌کند:

وقتی می‌گویم "Soul"، نباید آن را به معنای هستی‌شناختی آن در نظر بگیرید (مگر آنکه خود بخواهید)، چون گرچه زبان هستی‌شناختی در باب چنین موضوعاتی لازم و ضروری است، با این حال بودائیان و هندوان، این حقایق را می‌توانند بر مبنای شرایط پدیداری که بدان تمایل دارند، به خوبی توصیف کنند (ibid, p.154).

این نوع هستی‌شناسی مبتنی بر دیدگاه فلسفی تجربه‌گرایی اساسی اوست. در واقع مفهوم دینداری و ویژگی خردگریزی تجربه دینی از طریق هستی‌شناسی تجربه ناب، معرفی می‌شود که لزوماً پلورالیستی است. جیمز در "جستارهایی در تجربه‌گرایی اساسی" می‌گوید که در حالی که یک عقل‌گرا به اصول و مبانی انتزاعی تمسک می‌جوید. یک تجربه‌گرایی اساسی به تنوع کامل و ناب آنها علاقه‌مند است. (James, *Essays in Radical Empiricism*, p. 120).

خردگریزی تجربه دینی، نشان دهنده ابهام ذاتی و باطنی واقعیت عینی است که به فرایند پلورالیسم و نیز تجربه گرایی اساسی اختصاص دارد و آن نشان دهنده ناتوانی حواس ظاهری و نارسایی زبان و ضعف بینش‌ها در جستجوی کاملاً متنوع در باب کمالات نوین است.

عالم تجربه ناب جیمز، عالمی است که در آن یک نوع احساس باطنی هیجانی از سازگاری رخ می‌دهد و هرگونه تناقضی در آن محو می‌گردد. جیمز ناچار از به کارگیری چنین زبانی به جای زبان هستی‌شناختی متعارف است، چون خردگریزی تجربه ناب، مستلزم غیر قابل پیش‌بینی بودن رویدادهاست، در اوج این فرایند بسط معنوی است که انسان‌ها از فردیت به سمت کیهانی شدن و از کیهانی شدن به سمت فردیت یا به تعبیری از انزوای فردی به آگاهی از وحدت کامل منتقل می‌شوند که جیمز آن را آگاهی کیهانی^{۱۲} می‌خواند.

به عقیده جیمز، شخصی بودن تجربه دینی در پرتو همین دیدگاه تجربه گرایی اساسی و تجربه ناب قابل تبیین است، یعنی آنچه را که به نهایت درجه خلوص و دینداری دلالت دارد (Weber, p. 208).

جیمز در مقام پراگماتیست

اگر آموزه تجربه گرایی اساسی بیش از هر چیز ویژگی خردگریزی تجربه دینی را می‌نمایاند، آموزه پراگماتیسم نیز ویژگی پویایی مرتبط با آن را تداعی می‌کند.

چنانکه گفته شد، جیمز لفظ تجربه را در انواع تجربه دینی به نحو تخصصی به کار نمی‌برد و مرادش از تجربه همان مفهومی بود که در تجربه گرایی اساسی، شرح داده بود، در این کتاب بیش از آنکه به احساسات و هیجانات دینی علاقه‌مند باشد، به تجربه دینی یا تجربه محضی که ورای زمان است، گرایش دارد، که تفوقش بر احساسات و هیجانات دینی، بیش از آنکه بر ویژگی لحظه‌ای بودن یا پدیدارشناختی‌اش مبتنی باشد، از پویایی و دینامیک بودن آن حکایت دارد (Lamberth, p. 230).

منظور جیمز از تجربه دینی صرفاً احساس دینی نیست، بلکه غایتی است که تجربه بر آن دلالت دارد. از این رو در تعریف دین می‌گوید:

دین، عبارت است از مجموعه‌ای از احساسات، تجارب و اعمالی که اشخاص در خلوت خود، تا آنجا که خود را در ارتباط مستمر با آنچه الهی می‌انگارند، درک می‌کنند (James, *Varieties of Religious Experience*, p. 30).

مخالفت جیمز با حاکمیت و سلطه بی‌چون و چرای عقل و عقل‌گرایی از اینجا نشأت می‌گیرد. به عقیده او یک تجربه هیجانی حاصل از تغییر و تحول وجودی به تجربه‌ای پویا از عقلانیت می‌انجامد. بدون این پویایی هیجانی، نه تغییر و تحولی برای فرد حاصل خواهد شد و نه هیچ‌گونه تجربه‌ای واقعی رخ خواهد نمود.

جیمز با کل فلسفه، ضدیتی ندارد بلکه حاکمیت و سلطه عقل‌گرایی را نفی می‌کند. علاوه بر آن مدعی نیست که دین نهادی بی‌ارزش است، بلکه معتقد است که اگر کسی فاقد تجربه دینی فردی حداقل یک بنیان‌گذار دینی (و نیز تجارب دینی شخصی و پیروان یک دین برای مثال آنچه حاصل نیایش‌های آنان است) باشد، این‌گونه نهادها و نظام‌های عقیدتی و اعمال نسبتاً و نه کاملاً، کارآمدند.

پس لحظه تجربی، معرف دین از نظر جیمز است، چون مستلزم تغییر و تحولی است، به نشانه آنکه دین واقعی تحقق یافته است (Lamberth, p. 230-244).

برخی منتقدان، نقدهایی چون شک‌گرایی، نسبی‌گرایی، خودباورگرایی، ذهن‌گرایی، ناواقع‌گرایی و تغییر‌پذیری حقیقت را به دیدگاه پراگماتیسم جیمز نسبت داده‌اند که البته خود نسبت به آنها وقوف کامل داشته است. حاصل آنکه چنین نقدهایی، به هیچ‌وجه در باب واقعیت خداوند یا ماهیت دین و دینداری در توصیف‌ها و تحلیل‌های جیمز صدق نمی‌کند.

به طور خلاصه اشاره می‌شود که جیمز در کتاب پراگماتیسم، در پاسخ به کسانی که به دلیل عدم شناخت کافی با نظریه‌اش حکم به تغییر‌پذیری حقیقت (به عنوان امرعینی و واقعی) و ناواقع‌گرایی دیدگاه او داده‌اند، تأکید می‌کند که ایشان صدق را با واقعیت خلط کرده‌اند، حال آنکه صدق، ویژگی تصور است که در فرایند رویدادها، حقیقی می‌شود؛ درحالی که واقعیت همواره به قوت خود باقی است. جیمز تأکید می‌کند که اگر آن (صدق) را به چه چیزی که به نحو مرموزی با خود شیء معلوم مرتبط است، تبدیل نکنید، راه برای تجربه‌گرایی اساسی باز می‌شود (جیمز، ص ۲۰۲-۲۰۱).

جیمز، در جایی دیگر از آن اثر تصریح می‌کند که دیدگاه‌های من به هیچ‌وجه با واقعیت از جمله واقعیت خداوند ناسازگار نیست و به تازگی نیز کتابی (منظور انواع تجربه دینی است) در اثبات واقعیت خداوند، نگاشته‌ام (همان، ص ۱۹۳).

به قول پری از شارحان جیمز، عنصری که در فلسفه جیمز همواره مغفول است واقع‌گرایی او است (Perry, Vol2, p. 591).

اکثر شارحان جیمز بر عدم سنخیت دیدگاه وی با شک‌گرایی، نسبی‌گرایی و ذهن‌گرایی و خودباورگرایی تأکید کرده‌اند. به ویژه جیمز همسان‌انگاری دیدگاهش را با شک‌گرایی هرگز بر نمی‌تابد و در درسگفتار پانزده کتاب انواع تجربه دینی تحت عنوان ارزش قدسیست^{۱۳} می‌گوید:

پذیرش و تقبل مسئولیت فردی برای اصلاح و تعدیل (تصورات) یک چیز است و سوارشدن بر دریایی شک ناموجه و بی دلیل، چیز دیگر (James, *Varieties of Religious Experience*, p. 259).

از این رو جیمز هرگونه جزم‌اندیشی را نفی می‌کند و در جایی دیگر از همان درسگفتار حتی فضایل قدیسانه‌ای، چون عشق کورکورانه به خداوند، خلوص و احسان و زهد را چنانکه به تعصب و خشک مغزی و تحجر منجر شود، گمراهانه می‌خواند، چون فاقد عنصر پویایی است (ibid, p. 265).

در اینجا می‌توان در پاسخ به این نقد که دیدگاه پراگماتیستی جیمز فقط بر آثار تأکید می‌کند و اینکه آیا ممکن نیست که آنچه ذاتاً نادرست است به نتایج و آثار خوب بیانجامد، از گفته‌های خود جیمز نقل کرد:

یک قابلیت ذاتی فقط با دیگر قابلیت‌هایی که به همان اندازه قوی‌اند، در عمل شریکند. عواطف قوی نیازمند اراده‌ای قوی‌اند؛ قدرت‌های فعال و قوی مستلزم درک و شعور قوی-اند؛ ما فقط منشی را که از هر لحاظ و در تمامی ابعاد قوی است، قبول داریم (ibid).

آگاهی او از حقایق کامل و تمام‌اعیار آگاهی آغاز شد، اما مبتنی بر قسمی از آگاهی و تجربه‌ای احتمالی از فرایند ادراک، تصور و عمل یا اشراق یافتگی بی واسطه، معقولیت فلسفی و سودمندی اخلاقی بر مبنای معیار داوری معنوی‌اش بود.

از این رو، جیمز با هرگونه مطلق‌گرایی یا تعالی‌گرایی در فلسفه دین مخالف بود. او ایده آلیست در معنای هگلی آن نبود، چون نکته اساسی در ایده‌آلیسم متافیزیکی، اثبات وجوب عقلی در ذهن بود که جیمز هرگز آن را نمی‌پذیرفت. فلسفه جیمز لادری‌گرایانه^{۱۴} (در معنای کانتی آن نیز نبود) چون فلسفه کانت مبتنی بر دوشقی شدن

نمود^{۱۵} و بود^{۱۶} است که جیمز در تجربه‌گرایی اساسی‌اش، آن را وارونه کرده بود (Levinson, pp. 278-281).

بنابراین جیمز نسبی‌گرا نیز نیست و واقعیت و صدق باورشخصی را یکی نمی‌انگارد و دیدگاه جیمز همان‌طور که شارحان وی تأکید کرده‌اند در تضاد با دیدگاه غیر واقع‌گرایانه دان کیوپیت (1934) است. آنچه پیروان جنبش دریای ایمان و به‌خصوص دان کیوپیت (که نقش به‌سزایی در تکامل آن داشت) بر آن تأکید کرده‌اند، نوعی تفسیر غیرواقع-گرایانه از خداوند است که واجد ساختاری بشری است. این نوع نگرش به نوعی نسبی‌گرایی و سنت گفتگویی در باب شناخت و معرفت انجامید؛ یعنی، نوعی برون رفت از دوآلیسم-شناختی "جهان باطن" و "جهان خارج". در دیدگاه دان کیوپیت معنا و مفهوم در جریان آگاهی ذهنی و باطنی انسان، شکل می‌گیرد که در واقع دهنده واقعیت است، نه گیرنده آن و آن را برمی‌سازد (کیوپیت، ص ۱۱-۱۰)، اما از نظر جیمز ما واقعیت را بر نمی‌سازیم و خداوند مصنوع ذهن بشر نیست، بلکه در انسان توانایی دستیابی به ساحاتی است که صدق باور بدان‌ها مبتنی بر شهودی بودن و یقینی بودن آن از سوی شخص تجربه‌گراست. به عقیده جیمز خداوند به واقع در ژرف‌ترین احساس ما وجود دارد (Sprigge, p. 199). چنان‌که که در اصول روان‌شناسان می‌گوید:

عقلاتی‌ترین متعلق باور، خداوند یا جان جهان است (James, *Principles of Psychology*, Vol2, p.317).

جیمز و ایده‌های خداگروانه

تأکید جیمز بر داوری معنوی، به عنوان معیاری در ارزیابی تجارب دینی - عرفانی با دخالت عقاید یقینی او در شکل‌گیری انواع نگرش‌های روان‌شناختی و الهیاتی-فلسفی‌اش آشکار می‌شود، که همین نکته انتقادات بسیاری را برانگیخته است (Barnard, pp 135-140).

رالف بارتون پری، از قول جیمز در کتاب معروف خود به نام تفکر و شخصیت ویلیام جیمز نقل می‌کند:

من خود باور دارم که شاهد وجود خداوند در اصل، در تجربه شخصی باطنی نهفته است (Perry, Vol2, p. 323).

جیمز در نامه‌ای به فرانسیس مور، اهداف دو بعدی‌اش در باب دین را این‌گونه تشریح می‌کند

:

هدف من در وهله اول، دفاع از تجربه در قبال فلسفه است که صورت واقعی حیات دینی عالم را در خود شامل است و در این طریق به نماز و نیایش و هدایت‌ها و تمامی اموری که شخصاً و بی واسطه احساس می‌شود، توجه کرده‌ام و در وهله بعد مؤمن ساختن مخاطب خود به این باور یقینی خویش است که حیات دینی در کل مهم‌ترین عملکرد نوع بشر است (James, *The Letter of William James*, Vol2, p. 127).

جیمز در بحث ایمان‌آوری ضمن اشاره به زبان مبهم روان‌شناسی، در مقام تلفیق علم و دین یا روان‌شناسی و الهیات می‌گوید:

روان‌شناسی و دین هر دو در این نکته اتفاق نظر کامل دارند که ظاهراً نیروهایی در خارج فرد آگاهند که رهایی و نجات را به حیات او ارزانی می‌دارند، روان‌شناسی، آنها را نیمه هشیار و الهیات، عملکردهای بی‌واسطه خداوند می‌نامد (James, *Varieties of Religious Experience*, p. 167).

تلاش جیمز برای همسو کردن فرضیه‌هایی روان‌شناختی با الهیات سبب می‌شود که چنانکه گفته شد فرضیه‌های هستی‌شناختی روان‌شناسی را برای ایجاد نظامی سازگار با الهیات به حال تعلیق بگذارد (Shamdasani, pp. 35-37).

جیمز سنت‌گرا نبود، اما عمیقاً دیندار بود. در سراسر کتاب *انواع* می‌توان کوششی را از جانب او برای بنای دانشی که خود علم ادیان می‌خواند مشاهده کرد. نوشتن کتاب *انواع* برای او عملی دینی بود و قصد داشت ثابت کند که دین برخلاف علم، انتزاعی نیست چون با ژرف‌ترین لحظات شخصی فرد و در عین حال، با کانون خود واقعیت در ارتباط است.

با توجه به گستره رویکردهای جیمز، نقد کسانی که می‌کوشند تا با استناد به اعتقادات شخصی جیمز نسبت به مذهب پروتستان و تأکیدی که در آن بر احساسات شخصی می‌شود، کم رنگ شدن نقش جامعه و شعایر و حیات مبتنی بر احکام الهی را نتیجه بگیرند (Taylor, p. 24) نادرست است. در دیدگاه او، پدیده حیات دینی جمعی، هم چنان که شارحانی چون پوتنام و لوینسون اشاره کرده‌اند، نادیده گرفته نمی‌شود؛ بلکه کم رنگ بودن نقش نهادهای دینی یا آن چیزهایی که در جوامع دینی در تمهید ظهور تجربه دینی، سهمیم-

اند، به این دلیل است که به هر حال ارتباط با خداوند یا آگاهی پویا نسبت به او، خواه در خلوت تجربه شود و خواه در ضمن یکسری شعایر جمعی، تجربه‌ای شخصی و خاص است و این اصل خاص رستگاری در نظر جیمز بود (Putnam, p. 153).

لذا جیمز نسبت به دین جمعی و شعایر بی توجه نبود، بلکه آن را در ارتباطی وثیق و پویا با همین کانون ژرف وجودی حیات دینی می یافت و این نکته مهم با بررسی دقیق کتاب *انواع تجربه دینی آشکار می شود*، آنجا که تصریح می کند:

انسان مؤمن و مخلص، هنوز هم چون گذشته معتقد است که حضور خداوند را در خلوت اتاق خود یا در مزارع احساس می کند و اینکه ناگاه در اجابت دعاهایش، یاری خداوند از راه می رسد و قربانی گزاری هایش به درگاه این واقعیت نامشهود، او را سرشار از امنیت و آسایش می کند (James, op. cit p. 385).

جیمز، نماز و نیایش را عملی بی دلیل در ارتباط با واقعیت مطلق می داند:

نماز و نیایش، دین در مقام عمل است، نماز، دین واقعی است. فعلی حیاتی و سرنوشت ساز که هیچ جایگزینی برای راهنمایی ذهن جهت اتصال به اصلی که منشأ آن است، ندارد. این نوع گفتگوی میان خود و قوای برتر در همان لحظه تحقق اش فعال و متقابل می گردد (ibid, p. 359).

جیمز همواره از یک نوع پلورالیسم دینی عمل گرایانه از اوایل سال ۱۸۸۰ دفاع می کرد، بدون آنکه درصدد دفاع یا انکار شکل خاصی از دینداری باشد. چنان که گفته شد تأکید جیمز بر تجربه‌ای ناب و پویاست و نه نفی اعمال عبادی و شعایر جمعی و منکر این نبود که چنین تجربه ناب و پویا بتواند در دین جمعی حاصل آید. این نکته‌ای است که اکثر شارحان جیمز بدان توجه داده‌اند و خود جیمز نیز در مباحث مربوط به دین و تجربه دینی به قدر کافی بدان پرداخته است. جیمز بر اساس دیدگاه واقع گرایانه پراگماتیستی خود در باب دین تصریح می کند که:

عالم معنوی اطراف ما در ارتباط عملی و واقعی با ماده است و دارای انرژی‌ای است که حیات روح و انسان را برمی سازد و جان‌های انسان، تحت حمایت باطنی این انرژی و لذا دارای آثارند (براین اساس معتقد است که) جایی که خداوند هست، مصیبت و شوربختی موقت است و دین کاملاً فارغ از نخستین تجربه بی واسطه ذهنی - روانی بریک فرضیه واقعی دلالت دارد. خداوند فقط در تجربه دینی وصال فهم نمی شود بلکه ضروری است که

در روابط کیهانی و وسیع‌تری دخیل باشد تا توجیه‌کننده اطمینان و یقین ما باشد. جهان دین، جهانی است عینی نه ذهنی، اما مبتنی بر حقایق خاص خود چنان‌که بتوان حوادث و رویدادهای مختلف را در این جهان دینی و رفتارهای متمایز در بطن آن، انتظار داشت (ibid, pp 398-399).

نتیجه

به رغم تفاوت زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌ها و مفاهیم مربوط به تجربه دینی در عالم غرب و اسلام، آراء جیمز در این باب، به دلیل اشتغال بر ابعاد و وجوه مختلف که مبتنی بر تعدد رهیافت‌های او به این مسئله است، با آرای عارفان اسلامی کاملاً در تضاد نیست. در یک نگاه اجمالی پدیده تجربه دینی از دیدگاه جیمز را از سه منظر روان‌شناسی تجربی یا تجربه‌گرایی اساسی، پراگماتیستی و خداگروانه می‌توان ارزیابی کرد. از منظر اول، فاصله گرفتن او از روان‌شناسی علمی و ساخت‌گروانه و دخالت دادن نظریات فلسفی مربوط به تجربه‌گرایی اساسی و پلورالیسم، در شکل دادن هستی‌شناسی خاص مبتنی بر روان‌شناسی کارکردی، معرف و ویژگی خردگریزی تجربه دینی ناب در آراء اوست. تأکید جیمز بر ویژگی پویایی، غایت‌مندی تجربه دینی و نفی سلطه عقل‌گرایی و نه نفی مطلق آن، نشان‌دهنده رویکرد پراگماتیستی او به این مسئله است که به تصریح خود هیچ‌گونه سختی با شک‌گرایی، نسبی‌گرایی، خود‌باورگرایی و یا ناواقع‌گرایی ندارد. ایده‌های خداگروانه یا به تعبیری تلاش جیمز برای همسو کردن فرضیه‌های روان‌شناختی با الهیات (که لزوماً با به تعلیق گذاردن فرضیه‌های هستی‌شناختی روان‌شناسی، همراه است) با داوری معنوی او در ارزیابی تجارب دینی - عرفانی و دخالت عقاید یقینی‌اش در تأکید بر ناب بودن، خردگریز بودن و پویایی تجربه دینی که لزوماً مستلزم نفی کامل دین جمعی نیست، مرتبط است.

توضیحات :

1. Over beliefs
2. meliorism
3. tender - minded
4. tough - minded
5. experimental psychology of radical Empiricism
6. monism
7. stream of consciousness

8. The Will to Believe
9. A Pluralistic Universe
10. Healthy - minded
11. Sick souls
12. Cosmic consciousness
13. The value of saintliness
14. agnosticism
15. phenomén
16. essential

منابع

- بلا، جوزف، در پیشگفتار کتاب پراگماتیسم ویلیام جیمز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی - فرهنگی، ۱۳۷۵.
- پرادفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم، طه، ۱۳۸۳.
- جیمز ویلیام، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، علمی - فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کیویت، دان، عرفان پس از مدرنیته، ترجمه الله کرم کرمی پور، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۷.
- وال، ژان آندره، بحث در مابعد الطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.
- وولف، دیوید، ام، روان شناسی دین، ترجمه محمددهقان، تهران، رشد، ۱۳۸۶.

- Barnard , William , " Mystical Assessments: Jamesian Reflections on Spiritual Judgment" in Carrette Jeremy(ed), *William James and the Varieties of Religious Experience*, Routledge, 2005.
- Hepburn , Ronald w," Religious Experience Argument for the Existence of God". *In the Encyclopedia of Philosophy*, (ed) Paul Ed Wards , vol7 , New York : Macmillan Publishing Co, Inc and Free Press , 1967.
- James , William , *Essays in Radical Empiricism* , Cambridge, Harvard University press, 1976.
- _____ , *The Letters of William James* , (ed) by his Son Henry James, Boston , The Atlantic Monthly Press, 2Vols, 1920 .
- _____ , *The Principles of Psychology* , Hup, Cambridge , Massachusetts and london , 2Vols, 1983.
- _____ , Varieties of Religious Experience, Routledge, London and New York , 2002 .
- _____ , Varieties of Religious Experience , MA, Harvard University Press , 1985.

- Lamberth , David. C. "Conclusion ", (Experience and the Value of Religion- Overview. and Analysis) , in *Carrette , Jeremy , (ed)William James and the Varieties of Religious Experience*,Routledge,2005.
- Levinson , Henry Samuel , *The Religious Investigation of William James* , Chapehill : The University of North Press, 1981. longmans, Green and Co 2002.
- Perry , Ralf Barton (ed), *The Thought and Character of William James*, 2Vols , Boston, Little , Brown and Co, 1935.
- Putnam , Ruth Anna ," Varieties of Experience and Pluralities of Perspective" , in *Carrette Jeremy (ed),William James and Varieties of Religious Experience*, Routledge,2005.
- Shamdasani Sonu , "Psychologies as Ontology – making Practice , William James and the Pluralities of Psychological Experience" , in *Carrette ,Jeremy(ed), William James and The Varieties of Religious Experience* ,Routledge,2005.
- Sprigge , T. L. S, "William James as a Religious Realist" , in *Carrette , Jeremy (ed) , William James and The Varieties of Religious Experience* , Routledge , 2005 .
- Taylor, Charles, *Varieties of Religion Today*, William James Revisited Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2002.
- Weber , Michel, "James's Non – rationality and its Religious Extreum in the Light of the Concept of Pure Experience" in *Carrette , Jeremy(ed) , William James and Varieties of Religious Experience*, Routledge,2005.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.29/ Winter 2012

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, PhD

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbarian, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD; Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers

Reza Akbari, PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Mohammad Ebrahimi V., PhD; Mahdi Hassan Zadeh, PhD; Naser Ghozashteh , PhD; Hosein Moghiseh, PhD; Einollah Khademi, PhD; Maryam Salem, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*"Ayeneh Ma'refat" Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel**:+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.ISC.gov.ir
www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

Printed in :1390

ABSTRACTS

<i>The Conceptual and Epistemological Evolutionary Process of Gradation (tashkik), Monirossadat Pourtolami, PhD - Fatimah Baqherpour</i>	154
<i>Fancy Potential and Its Relation with Other Soul Potentials with an Emphasis on Avicenna's Views, Nasrolah Shameli, PhD- Vahideh Haddad</i>	155
<i>Mulla Sadra's and Abdol-Jabbar Motazelite's views on the Function of Intellectual Ethics, Amir Divani, PhD- Rahim Dehghan Simkani</i>	156
<i>Divine Will and Its Relation with Human Will from Imam Khomeini's Perspective, Seyed Mohammad Esmail Sayedhashemy, PhD- Seyed Safiallah Mosavikhoo.</i>	157
<i>Philosophical Explanation of Miracle and Kiramah from Sohrevardi's Viewpoint, Yahya Bouzarinejad, PhD</i>	159
<i>Philosophical Explanation of Revelation from Abu Nasr Farabi's Perspective Gholamhossein Ebrahimi Daynani, PhD- Najmaehsadat Radfar</i>	160
<i>An Introduction to the Multiplicity of William James' Approaches toward Religious Experience, Mojtaba Zarvani, PhD-Ghorban Elmi, PhD - Akram Mashadi</i>	161

۸	سیر تطور مفهومی معرفتی تشکیک، دکتر منیرالسادات پورطولمی - فاطمه باقرپور
۲۴	<p>قوه واهمه و نسبت آن با سایر قوای نفس با تأکید بر آراء ابن سینا</p> <p>دکتر نصرالله شاملی - وحیده حداد</p>
۴۷	<p>ملاصدرا و عبدالجبار معتزلی در کاربرد اخلاقی عقل</p> <p>دکتر امیر دیوانی - رحیم دهقان سیمکانی</p>
۶۷	<p>اراده الهی و نسبت آن با اختیار انسان از دیدگاه امام خمینی ره</p> <p>دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی - سیدصفی اله موسوی خور</p>
۸۸	<p>تبیین فلسفی معجزه و کرامت از دیدگاه سهروردی، دکتر یحیی بوذری نژاد</p>
۱۱۴	<p>تبیین فلسفی «وحی» از دیدگاه ابونصر فارابی</p> <p>دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی - نجمه السادات رادفر</p>
۱۳۶	<p>مدخلی بر تعدد رهیافت های جیمز به مسئله تجربه دینی</p> <p>دکتر مجتبی زروانی - دکتر قربان علمی - اکرم مشهدی</p>

The Conceptual and Epistemological Evolutionary Process of Gradation (tashkik)

Monirossadat Pourtolami, PhD*

Fatimah Baqherpour**

Abstract

The evolutionary process of change of a technical term is of prime importance in the history of thought. The transformation of the fundamental and important concept of Gradation is not an exception in this regard. This word was first introduced in logic and applied to expressions and later to concepts and then was adopted in philosophy and was made the subject of so many debates and discussions. The present article first introduces the process of change in the meaning of this word and tries to find the differences in meaning and use of it first in philosophy and logic and next in philosophy and mysticism. The article then concludes that the term gradation forms a pair of homonyms in philosophy and logic with different meanings. In philosophy and mysticism, gradation is used with the same meaning but different referents due to differences in the nature of the two fields. The article shows how lack of consideration of these differences has led to philosophical disputes over the term gradation.

Key Terms: *gradation, unity of existence, reality of existence, expression, emersion.*

* Karaj Islamic Azad University

** hcoral22@yahoo.com

Karaj Islamic Azad University

Fancy Potential and Its Relation with Other Soul Potentials with an Emphasis on Avicenna's Views

Nasrolah Shameli, PhD*
Vahideh Haddad**

Abstract

In discussing the fancy potential, Avicenna has expressed certain beliefs such as the one which considers this potential as a physical property. From Avicenna's point of view, there is a close connection between fancy potential and perception on the one hand and fancy potential and body on the other. He has delineated this mutual effect in a special way. The present article intends to provide enough evidence from Avicenna's works showing the interaction between fancy potential and other soul potentials including the rational soul and its various degrees. The results are presented in accordance with the methodology of Masha philosophy. In this connection, the article attempts to show the effect of fancy potential on internal and external senses from Avicenna's point of view.

Key Terms: *fancy potential, mind, intermediary, effect, partial concepts.*

* University of Isfahan

**

dr-nasrollashameli@yahoo.com

h.philosophy@gmail.com

Mulla Sadra's and Abdol-Jabbar Motazelite's views on the Function of Intellectual Ethics

Amir Divani, PhD*
Rahim Dehghan Simkani**

Abstract

Mulla Sadra's and Abdol-Jabbar Motazeli's views on the function of reason in ethics are to some extent comparable. One can find three points of agreements and three points of differences between the two scholars in this regard. The points of agreement are the unification of virtue and knowledge, reason as the basis of moral responsibility and the evils and virtues having different aspects. The first point of difference is their views on the meaning of reason, that is, according to Mulla Sadra, reason is a particular faculty of human's soul but from Abdol-Jabbar's viewpoint it is a set of prepositions which are self-evident and reasonable.

Based on an ontological approach, according to Mulla Sadra, the function of reason in ethics is its capacity to constitute human grades of existence which leads to transcendental ethics. Whereas, in Abdol-Jabbar's ethics, due to a lack of philosophical principles, the same issue has led to humanism. The concept of intellectual intuition is the third point of difference between the two scholars.

Key Terms: *reason, ethics, responsibility, moral value, Mulla Sadra, Abdol-Jabbar.*

* Mofid University

** R.Dehghan88@yahoo.com

Divine Will and Its Relation with Human Will from Imam Khomeini's Perspective

Seyed Mohammad Esmail Sayedhashemy, PhD*
Seyed Safiallah Mosavikhoo**

Abstract

One of the challenging problems in Islamic thought has been the divine will and its relation with human deeds. It is one of those issues which might have played an important role in the formation of primary theological branches and an issue which has been involved for one reason or another in the discussions of theology, philosophy and even jurisprudence. Imam Khomeini (P. B. U. H.) is one of the scholars who have dealt with this issue. He, as a jurist, philosopher and mystic, discusses this theological issue with a comprehensive view in such a way that his discussions are influenced neither by the restrictions of Motazilite and Asharite theologies nor by the narrow-mindedness of some Shiite theologians.

Although he uses Molla Sadra's principles in his analyses, he considers this issue from a different perspective. He both analyses and critiques Ashaerite's and Motazele's views and also shows the problems with some Shiite theologians. Using a philosophical, mystical and narrative

* Shahid Beheshti University

M-hashemy@sbu.ac.ir

** Shahid Beheshti University

Mosavb974@yahoo.com

perspective, Imam Khomeini further demonstrates that human will is in accordance with divine will.

Key Terms: *divine will, innate will, actional will, human will, determinism and fatalism.*

Philosophical Explanation of Miracle and Kiramah from Sohravardi's Viewpoint

Yahya Bouzarinejad, PhD*

Abstract

In human history, all prophets who claimed to have missions from God appealed to miracles and *kiramah* to prove the authenticity of their claim. Muslim philosophers like Ibn Sina, Mulla Sadra and Sohrevardi, have all discussed the issue of quality of miracle and *kirama* and provided intellectual and philosophical explanations for it. They have also tried to explain the distinction between the two concepts and magic. Sohrevardi, in many of his works, has studied human powers, the quality of revelation and divine inspiration as well as miracles and *kiramah*. According to Sohrevardi, because the human powers in the prophet are pure and elevated compared to ordinary people, the soul of the prophet can influence the natural world as well as his own soul. In other words, the miracle and *kiramah* issued by the prophet constitute the external influence of his soul on the material world. Therefore, the hypothesis is that a miracle is the external influence of the soul on the material world, while magic is the influence of the soul on people's imagination and senses. The present article is an attempt to address the fundamental question of the difference between miracle and *kiramah* and magic from Sohrevardi's point of view using a document analytic method.

Key Terms: *magic, kiramah, human powers, imagination, miracle.*

* University of Tehran

y bouzarinejad@ut.ac.ir

Philosophical Explanation of Revelation from Abu Nasr Farabi's Perspective

Gholamhossein Ebrahimi Daynani, PhD*
Najmahsadat Radfar**

Abstract

The philosophical explanation of revelation from the perspective of Abu Nasr Farabi, the father of Islamic philosophy, is an intellectual endeavor for the purpose of rationalizing and propounding the teachings of revelation in Islam in their original form through integrating its different elements in a balanced philosophic system. The present article is an attempt to examine the four elements of sender, receiver, intermediary in transmission and the nature of revelation in four different sections. In this system the prime being is the sender, and the prophet's different levels of intellect and imagination constitute the receiver of revelation.

Accordingly, the active intellect is considered the intermediary which transfers the basic truths to the prophet's soul. This way, the article presents Farabi's intellectual explanation of revelation in his own philosophical system.

Key Terms: *Farabi, revelation, prophet, active intellect, Gabriel.*

* University of Tehran

** Shahid Motahari University

radfar.najme@gmail.com

An Introduction to the Multiplicity of William James' Approaches toward Religious Experience

Mojtaba Zarvani, PhD *

Ghorban Elmi, PhD **

Akram Mashadi***

Abstract

William James is an American philosopher and psychologist (1842-1910) who first introduced radical empiricism. This theory which has philosophical and psychological aspects and is considered an innovative one in both fields, has, in both aspects, a deep connection with his philosophical pragmatism view which is regarded as a new interpretation within the American tradition of pragmatism. A close examination of James' philosophical and psychological ideas, especially on religious experience, is not possible without a thorough understanding of this relationship.

On the other hand, each one of these approaches has a relationship with the way James personally faced such concepts as religion and religious experience or his deistic ideas. Since emphasis on each one of these approaches, when evaluating James' views on religious experience, may

* University of Tehran

** University of Tehran

*** University of Tehran

akrammashhadi.1349@yahoo.com

be regarded as biased, the present article aims at showing how these three personal approaches are interwoven in the context of introducing the major feature of his religious experience.

Key Terms *radical empiricism, non-rationality, pragmatism, dynamics, deistic ideas, religion, overbelief, prayer.*