

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی تخصصی

سال اول، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۸



## معارف حکمتی

صاحب امتیاز: جامعه الزهراء ع

سردبیر: مجید ابوالقاسم زاده

مدیر داخلی: زهرا مرزبان

ویراستار: ابوالفضل عظیمی پارسا

ترجمه چکیده‌های انگلیسی: حمیدرضا برهانی

ترجمه چکیده‌های عربی: حامد فقیهی

طراح گرافیک: هادی عبدالملکی

### هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

مجید ابوالقاسم زاده: استادیار دانشگاه معارف اسلامی، گروه اخلاق اسلامی

زهرا برقی: استادیار دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی

محسن جوادی: استاد تمام دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی

عسکر دیریاز: دانشیار دانشگاه قم، گروه فلسفه و کلام اسلامی

مرتضی رضایی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع، گروه فلسفه

روح الله شاکری زواردهی: دانشیار دانشگاه معارف اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی

محمد فتحعلی خانی: استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، گروه فلسفه و کلام

یارعلی کرد فیروزجایی: دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ع، گروه فلسفه و کلام اسلامی

محمد باقر ملکیان: سطح ۴ فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع

### داوران این شماره: (به ترتیب حروف الفبا)

مجید ابوالقاسم زاده، زهرا برقی، داوود حسن زاده، مرتضی رضایی، مهدی عبدالهی، یارعلی کرد فیروزجایی

نشانی: قم، سالاریه، بلوار بوعلی سینا، جامعه الزهراء ع

تلفن: ۰۲۵ ۳۲۱۱۲۱۷۲ نامبر: ۰۲۵ ۳۲۹۲۵۱۱۰ صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۳۴۹۳

ایمیل: fke@jz.ac.ir سایت: www.jz.ac.ir

شمارگان: ۵۰ نسخه قیمت: ۳۰۰,۰۰۰ ریال چاپخانه: کوثر

این نشریه در پایگاه مجلات تخصصی نور، به نشانی [www.noormags.ir](http://www.noormags.ir) نمایه می‌شود.

ارسال و پیگیری مقاله: [www.pubs.jz.ac.ir](http://www.pubs.jz.ac.ir)



## فهرست

- ۹ بررسی علم ذاتی و فعلی حق تعالی در حکمت متعالیه بر اساس قرآن کریم و روایات اسلامی  
محمد رضا امامی نیا
- ۲۳ تحلیل چپستی و عناصر اشراقی شناختی در دیدگاه‌های اسلامی  
فاطمه شریف فخر
- ۴۵ اثبات حق طاعت الهی  
احمد فربهی
- ۷۷ بررسی تطبیقی تقریر ابن سینا و تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین  
حسن عبدی
- ۹۹ اجتماع دو اصل متناقض متافیزیکی دکارتی و لایب نیتسی در طبیعیات ابن سینا  
رضا حاج ابراهیم، مرضیه صادقی رشتی، رضیه برجیان
- ۱۲۹ تأثیر سوپوزکتیویسم و اصالت ریاضیات در سبک زندگی انسان مدرن  
عبدالله محمدی

## شیوه‌نامه نگارش مقالات

رعایت شیوه‌نامه نگارش، در مقالات ارسالی به فصلنامه الزامی است.

### الف. ساختار کلی مقاله:

۱. عنوان: عنوان مقاله گویا، رسا و ناظر به محتوای مقاله باشد.
۲. مشخصات نویسنده یا نویسندگان: شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، آخرین تحصیلات حوزوی و دانشگاهی، رشته، دانشگاه محل خدمت، شماره تلفن و نشانی پست الکترونیکی باشد. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، باید نویسنده مسئول مشخص گردد. (مسئولیت مشخصات ثبت شده برای نویسندگان، به عهده نویسنده مسئول است.)
۳. چکیده: چکیده، عصاره مقاله است و باید بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به مهم‌ترین نتایج، روش تحقیق و رویکرد خاص و فهرستی از واژه‌های کلیدی، حداقل ۵ واژه و حداکثر ۷ واژه باشد. (تعداد واژه‌های مقاله حداقل ۴۰۰۰ و حداکثر ۷۵۰۰ واژه باشد.)
۴. مقدمه: شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش باشد.
۵. بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد زیر پرداخته شود:
  - توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده و تقسیم‌بندی مطالب در قالب محورهای مشخص.
  - نتیجه‌گیری: شامل یافته‌های پژوهش به شیوه‌ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته‌های پژوهش با اهداف پژوهش و ارائه راهکارها و پیشنهادات باشد.
  - ارجاعات: ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله، در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده داخل پرانتز به شکل زیر آورده شود:
- ۶-۷. منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه): مثال (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).
- ۷-۲. منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف): مثال: (Plantinga, 1998, p.71).
- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.
- ۷-۳. آیات قرآن: (نام سوره، شماره آیه): مثال: (بقره، ۲۵).
- ۷-۴. یادداشت‌ها: تمام توضیحات اضافی با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای هر صفحه آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند۷) خواهد بود).
۸. فهرست منابع: در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود (ابتدا منابع فارسی و عربی و سپس منابع لاتین):
- ۸-۱. کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، نام کتاب، نام مترجم، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران: صدرا.

Nozick, Robert (۱۹۸۱), *Philosophical Explanations*, Oxford: Oxford University Press.

۸-۲. مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

مثال: علاسوند، فریبا (۱۳۸۲)، «ضرورت نگاه نظام مند به الگوی شخصیت زن مسلمان»، *شمیم یاس*، ش ۶. Shapiro, Stewart (2002), "Incompleteness and Inconsistency", *Mind*, vol. 111.

۸-۳. مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارفها: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ چاپ)، «عنوان مقاله»، نام کتاب (ایتالیک)، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر. مثال: قربان نیا، ناصر (۱۳۸۲)، «زن و قانون مجازات اسلامی»، در *مجموعه مقالات زن و خانواده*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Rickman, H.P. "Dilthey", in *The encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), New York: Macmillan Publishing Company.

۹. مقاله در الگوی A۴ با رعایت فضای مناسب در حاشیه ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم Lotus ۱۳ (لاتین TimesNewRoman ۱۰) و یادداشت ها و کتابنامه Lotus ۱۲ (لاتین TimesNewRoman ۱۰) حروف چینی شود.

۱۰. عناوین تیترها: عناوین (تیترها) با روش شماره گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی از چپ به راست تنظیم شود.

۱۱. اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس ها، نمودارها باید همراه مقاله در محل مناسب در مقاله علامت گذاری شود و زیرنویس داشته باشد.

## ب. نکات مهم:

۱. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

۲. مقاله ارسالی نباید هم زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

۳. «دو فصلنامه مطالعات اسلامی زنان و خانواده»، در رد، قبول، چاپ، اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.

۴. مسئولیت مطالب مندرج در مقالات به عهده نویسندگان است و دو فصلنامه، مسئول دیدگاه های طرح شده در مقالات نیست.

۵. نسخه word و pdf باید از طریق وب سایت <http://pubs.jz.ac.ir> به دفتر دو فصلنامه ارسال گردد.

۶. در صورت چاپ مقاله، دو نسخه از دو فصلنامه به نویسنده اهدا می شود.

۷. گواهی پذیرش، صرفاً پس از تأیید نهایی صادر خواهد شد.

کلیه حقوق مادی و معنوی برای «فصلنامه معارف حکمی جامعه» محفوظ است.

(لطفاً شماره تلفن همراه و آدرس پست الکترونیک خود را در صفحه اول مقاله یادداشت کنید).



## سخن سردبیر

هرچند فلسفه از همان آغاز، مزین به نام حکمت بوده و از دوطرفه حکمت نظری و حکمت عملی تشکیل شده، اما در جهان اسلام این نقش لباس در خود تن هم نشست و به همت اندیشمندان مسلمان، ظاهر و باطن فلسفه اسلامی به حق، شایسته نام «حکمت» شد. به یقین می‌توان گفت دانشمندان مسلمان به حکم حدیث «الحکمة ضالة المؤمن» همواره در پی این گوهر گران بوده‌اند. اگر ابن سینا در آسمان اشارات، سخن از حکمت متعالیه به میان می‌آورد و در زمین تنبیهات بذران را می‌کارد، شیخ اشراق این دانه را به آب نور الهی پرورش داد تا در قامت «حکمت اشراق» به نهالی استوار تبدیل شود. او با بهره‌گیری از دو چشمه عقل و شهود مسیری را پیش روی میر داماد قرار داد تا به این حکمت رنگ دینی ببخشد و آن را با رایحه‌ای بهشتی که از جانب یمن به مشام می‌رسید، آکنده کند.

آری، نهال نورسته حکمت اشراق در «حکمت یمانی» با منبعی دیگر آشنا شد و به آب دین سیراب گشت. از همین رو است که می‌توان کتاب قبسات میرداماد را غنی‌ترین کتابی دانست که حکمت اشراقی را به آیات و روایات دینی مزین کرده است. تلاش میرداماد تا حدی در ظاهر الفاظ و عبارت متوقف شد و کم‌تر به متن و معنا نفوذ کرد. صدر المتألهین هنگامی که با این میراث گران مواجه شد، از مرز ظاهر گذشت و قرآن و عرفان و برهان را چنان در هم تنید که پس از او «حکمت متعالیه» در قامت درختی تنومند به محور اندیشه اسلامی و تفکر فلسفی تبدیل شد. به باور صدرا، پرواز در آسمان حکمت متعالیه تنها با دو بال ریاضت عقلی و ریاضت دینی ممکن است. در واقع، اسفار عقلی صدر المتألهین گزارش تلاش عقلی او در این وادی است.

پرورش قوه عقلانی مقدمات و لوازمی دارد که قلم به دست‌گیری و نگارش، یکی از مهم‌ترین آنها است. امروزه برخی پژوهشگران معتقدند زبان، که مهم‌ترین جلوه‌گاه آن نگارش است، تأثیرگذارترین ابزار پرورش فکر و قوه اندیشه انسان است. به همین دلیل است که ره‌روان مسیر فلسفه و تفکر و عقلانیت، چاره‌ای جز نوشتن ندارند.

فصلنامه نوپای «معارف حکمی جامعه»، آوردگاهی است که برای این منظور مهیا شده و همواره چشم به راه تلاش‌های فاخر علمی اندیشوران، به خصوص بانوان اهل قلم است. در این شماره حاصل تلاش تعدادی از محققان در قلمرو فلسفه به شما خوبان عرضه می‌شود. موضوعاتی مانند چیستی اشراق‌شناختی، تقریر برهان صدیقین، علم ذاتی و فعلی خداوند متعال، اثبات حق طاعت الهی، تأثیر سوپروکتیویسم و اصالت ریاضیات در سبک زندگی انسان مدرن و اجتماع دواصلی متناقض متافیزیک دکارتی و لایب‌نیتزی در طبیعیات ابن‌سینا.



## بررسی علم ذاتی و فعلی حق تعالی در حکمت متعالیه بر اساس قرآن کریم و روایات اسلامی

محمد رضا امامی نیا<sup>۱</sup>

### چکیده

علم یکی از صفات ثبوتی خداوند متعال است. علم الهی مراتبی همچون علم ذاتی و فعلی دارد. علم ذاتی، علم حق تعالی به وجود ممکن در مرتبه وجود واجب متعال و علم فعلی، علم الهی به وجود ممکن در مرتبه وجود خود آن است. در حکمت متعالیه، علم ذاتی، علم حضوری اجمالی در عین ظهور تفصیلی همه معلوم در مقام ذات و صفت ثبوتی ذاتی و علم فعلی، علم حضوری تفصیلی در مقام فعل و صفت ثبوتی فعلی است.

این نوشتار به روش توصیفی-تحلیلی، دیدگاه مزبور را تبیین و آن را از آیات قرآن کریم و روایات اسلامی استنباط کرده است، برای مثال، علم ذاتی از اسم «أحد» و «صمد» و علم فعلی از آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید، ۴) به دست می آید.

واژگان کلیدی: علم ذاتی، علم فعلی، قرآن کریم، احد، صمد، حکمت متعالیه، بسیط الحقیقه کل الأشیاء.

### مقدمه

مفهوم علم و وجود آن بدیهی است، یعنی انسان مفهوم علم را بدون نیاز به معرف حقیقی تصور کرده و وجود آن را بدون احتیاج به برهان تصدیق می‌کند. ساده‌ترین راه برای پی بردن به بدهات مفهوم و وجود علم این است که هر انسانی به وجود و حالات خود علم دارد؛ از این رو، وجود علم را تصدیق کرده و مفهوم علم را از این علم به دست می‌آورد

علم که حضور معلوم برای عالم است در تقسیم اول به دو قسم حصولی و حضوری منقسم می‌شود. علم حصولی حضور مفهوم یا ماهیت ذهنی چیزی در ذهن - یعنی قوای ادراکی نفس انسان، همچون قوه حس مشترک و قوه عقل - و حکایت گری این مفهوم و ماهیت ذهنی از آن چیز است. برای مثال مفهوم موجود از وجود زید و ماهیت ذهنی زید از ماهیت خارجی آن حکایت می‌کنند. به مفهوم و ماهیت ذهنی، معلوم بالذات و به وجود و ماهیت خارجی چیزی معلوم بالعرض گفته می‌شود؛ زیرا مفهوم و ماهیت ذهنی به نحو بالذات - یعنی مستقیم و بدون واسطه - و وجود و ماهیت خارجی به طور بالعرض - یعنی غیر مستقیم و از طریق وساطت مفهوم یا ماهیت ذهنی - برای عالم - قوای ادراکی نفس انسان مثلا - حضور دارند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۶).

علم حضوری حضور مستقیم و بدون واسطه معلوم برای عالم است. یکی از اقسام این علم، علم حضوری علت به وجود معلول خود است، مراد از علت در اینجا، علت فاعلی الهی (معطی الوجود)، یعنی وجود خداوند نسبت به همه موجودات امکانی و نیز وسایط فیض الهی - همچون عقل مجرد، یعنی فرشته - است.

علم حضوری علت به معلول در دو مرتبه وجود علت و وجود معلول تحقق دارد، قسم اول، علم ذاتی و قسم دوم، علم فعلی نامیده می‌شود.

علم حضوری علت به معلول در مرتبه وجود علت (علم ذاتی) همان علم حضوری علت به وجود خود است. علت کمال معلول خود را به نحو کامل دارد، از این رو، علم علت به وجود خود، علم علت به وجود معلول در مرتبه وجود علت و از جهت علم علت به وجود خود است. مصداق سه مفهوم علم، عالم و معلوم در علم ذاتی، وجود علت است.

علم حضوری علت به معلول در مرتبه وجود معلول (علم فعلی) حضور معلول برای علت

است و مصداق معلوم در این قسم، وجود معلول و مصداق عالم، وجود علت است. وجود معلول وجود رابط است و وجود رابط در حضور وجود مستقل علت حضور دارد؛ زیرا اگر وجود رابط معلول در حضور وجود مستقل علت نداشته باشد معلول وجود نخواهد داشت. علم یکی از صفات ثبوتیه خداوند است. اسم عالم و علیم دو اسم از اسمای حسناى الهی در قرآن کریم اند. اسم عالم در مواردی به «الغیب و الشهادة» اضافه شده است، یعنی «عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» (مانند: توبه، ۹۴، ۱۰۵) و نیز کاربردهای دیگر. اسم علیم نیز در موارد زیادی به کار رفته است، مانند: «إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره، ۱۱۵). اسم علیم در حدیث معروف نود و نه اسم نیز آمده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۹۴).

یکی از مراتب علم الهی، علم حضوری خداوند متعال به ذات خود است، یعنی حضور وجود واجب متعال برای خود. و از وجود خداوند سه مفهوم علم، عالم و معلوم انتزاع می‌گردد و این سه مفهوم در وجود الهی اتحاد دارند. این علم، صفت ثبوتی ذاتی است.

مرتبه دیگر، علم خداوند به وجود ممکنات است. این علم به ویژه علم حق تعالی به موجودات امکانی پیش از ایجادشان یکی از مسائل بسیار مهم و پیچیده در علوم مختلف همچون کلام و حکمت الهی است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۹) و در این باره دیدگاه‌های گوناگونی ابراز شده است (همان، ص ۱۸۰؛ صدر المتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۸۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۷۲؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۰).

این مقاله در صدد است به روش توصیفی - تحلیلی، دیدگاه حکمت متعالیه را در باره علم حق تعالی به ممکنات در دو مرتبه: وجود خداوند (علم ذاتی) و وجود ممکن (علم فعلی) بررسی کند. در این نوشتار، پس از بیان اندیشه حکمت متعالیه در مسأله و تقریر برترین طریق عقلی آن، این دیدگاه از منظر آیات قرآن کریم و روایات اسلامی بررسی می‌گردد.

### علم ذاتی

این علم که علم ازلی، پیشین و قبل از ایجاد نیز نامیده می‌شود از نظر حکمت متعالیه علم حضوری اجمالی در عین کشف تفصیلی است. علم ذاتی الهی که همان علم حق تعالی به وجود خود است صفت ثبوتی ذاتی است.

خداوند به خود علم حضوری دارد و این علم حضوری همان وجود واجب متعال است

که برای خود حضور دارد.

بر اساس مسأله «بسیط الحقیقة کل الأشياء و لیس بشیء منها» وجود خداوند وجود صرف، بسیط و کامل است، یعنی همه کمالات موجودات امکانی را به نحو کامل واجد بوده و از نقصان و محدودیت کمال در عالم امکان منزّه است.

از این رو، اولاً علم حضوری خداوند به خود علم حضوری به وجودی صرف، بسیط و کامل است، و این علم، علم به کمالات موجودات امکانی در مرتبه ذات - یعنی وجود واجب - است. ثانیاً این علم، علم حضوری اجمالی در عین کشف تفصیلی است؛ زیرا مراد از اجمال در اینجا وحدت و بساطت در مقابل کثرت و ترکیب است، و وجود واجب متعال وجود صرف، بسیط و واحد است و علم حضوری خداوند به خود، چیزی غیر از این وجود نیست. از طرفی دیگر وجود واجب، وجود کامل است، در نتیجه علم حضوری خداوند به خود، ظهور تفصیلی همه کمال برای او است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۹۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۹).

مهم ترین اصل در تبیین علم ذاتی الهی، مسأله «بسیط الحقیقة کل الأشياء و لیس بشیء منها» است.

طرف اول قاعده، «بسیط الحقیقة» و طرف دوم آن، «کل الأشياء و لیس بشیء منها» است. مقصود از طرف اول این است که وجود واجب متعال حقیقتی بسیط بوده و از هر گونه ترکیب ماهوی - به ویژه ترکیب ماهیت از وجود و عدم کمال یا عدم مرتبه کمال تر کمال (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۵-۲۷۶؛ و نیز صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۷۶) منزّه است.

ساده ترین راه برای اثبات بساطت وجود واجب متعال و تنزه آن از انواع ترکیب ماهوی این است که وجود خداوند صرف بوده و از اتحاد با ماهیت به معنای اخص (ما به یجاب عن السؤال فی الشیء بما هو: آن چه که به آن از سؤال در باره چیزی به ما هو پاسخ داده می شود، صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ب، ص ۱۱۰؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۸۷) منزّه است، در نتیجه، از انواع ترکیب ماهوی نیز مبرا است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۵). صرافت وجود خداوند نیز از راه قضیه: «کل ذی ماهیة فهو ممکن: هر ماهیت داری، ممکن است» قابل اثبات است؛ زیرا عکس نقیض

قضیه مزبور این است که: «ما لیس بممكن فلا ماهية له: آن چه ممکن نیست ماهیت ندارد» (همان، ص ۵۱، ۲۷۳؛ صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۲ و نیز برای اطلاع از سایر دلایل ر. ک: همان، ج ۱، ص ۹۶؛ ج ۶، ص ۴۸). قضیه فوق نیز این گونه تبیین می شود که اولاً موضوع امکان (سلب ضرورت وجود و عدم) ذات ماهیت است، نه وجود و نه عدم آن؛ ثانیاً امکان، لازمه ذات ماهیت بوده و از آن جدا نشدنی است (همان، ص ۴۴).

مقصود از طرف دوم قاعده این است که وجود خداوند متعال کامل بوده و کمال وجودی موجودات امکانی را به نحو اعلی و اشرف داشته (کُلُّ الْأَشْيَاءِ) و از نقصان و محدودیت وجودی آن ها منزّه است (لیس بشیء منها) (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۳). کامل بودن وجود خداوند را می توان از راه های مختلف اثبات کرد. یکی از آن ها این که بر مبنای مسأله وحدت تشکیکی وجود، اختلاف مراتب وجود اختلاف تشکیکی است، یعنی مراتب وجود در کمال اشتراک داشته و در کمال به تمام و نقص اختلاف دارند و وجود واجب متعال کامل ترین مرتبه وجود است (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵، ۱۷۵).<sup>۱</sup> هر دو طرف مسأله - یعنی بساطت و کامل بودن وجود خداوند - از آیات قرآن و روایات اسلامی به دست می آیند.

«احد» یکی از اسمای حسنای الهی است. این اسم یکبار در قرآن کریم، در آیه اول سوره توحید به خداوند اطلاق شده: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، و یکی از نود و نه اسم الهی در حدیث مشهور نبوی است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۹۴).

کلمه احد در اصل «وَاحِدٌ» از وحدت بوده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۶؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۷۰) که واو به همزه تبدیل شده است یا در اصل «واحد» بوده که واو به همزه تبدیل گشته و همزه دوم حذف گردیده است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۵). واژه احد به دو نحو به کار می رود: (أ) در نفی که تمام حالات چیزی همچون مفرد، تثنیه و جمع، مؤنث و مذکر و اجتماع و افتراق را در بر می گیرد، مانند: «ما فی الدار أحد»، یعنی هیچ کس، یک نفر، دو نفر و بیشتر، همراه هم و جدای از هم در خانه نیست. (ب) در اثبات که یکی از گونه های آن، مضاف، مانند: «أَمَّا أَحَدُكُمْ فَیَسْقِي رَبَّهُ حَمْرًا» (یوسف،

۱. برای مطالعه بیشتر در باره مسأله بسیط الحقیقه، ر. ک: امامی نیا، ۱۳۹۶، ص ۱۳۹-۱۰۲.

۴۱): اما یکی از شما [از زندان رهایی می یابد و] سرور خود را شراب می نوشاند، یا مضاف الیه، مانند: «یوم الأحد»، یعنی روز اول، است و گونه دیگر این است که به نحو مطلق و وصف به کار رود که در این صورت، فقط به خداوند متعال اختصاص دارد، مانند: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»: بگو: او خدای یکتاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۶-۶۷).

احد، وجودی است که هیچ ترکیب و اجزایی ندارد (شیخ رئیس، ۱۴۰۰، ص ۳۱۶-۳۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۸۶۰. و نیز صدر المتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۵۸) و خداوند متعال «بسیط الذات اُحدی الوجود» است (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۳۵). در باره وصف «احد» و تفاوت آن با وصف «واحد» گفته شده است:

احد وصفی است که همچون واحد از وحدت گرفته شده است با این فرق که احد به چیزی اطلاق می شود که کثرت خارجی و ذهنی ندارد، از این رو، چنین چیزی، شمارش را نمی پذیرد و در عدد داخل نمی شود، لیکن واحد، دوم و بیش از آن را در خارج یا ذهن دارد که به همراه آن کثرت می یابد. تفاوت مزبور را در این سخن خود ملاحظه کن: «ما جائی من القوم أحد»: زیرا تو آمدن یک، دو و چند نفر از آنان را نفی کرده ای، بر خلاف این که بگویی: «ما جائی واحد منهم»: زیرا تو آمدن یکی از آنان را نفی کرده ای و این نفی با آمدن دو یا چند نفر از آنان منافات ندارد، و چون احد چنین معنایی را افاده می کند در ایجاب و به طور مطلق فقط در باره خداوند متعال به کار می رود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۸۷-۳۸۸).

در روایتی، امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده است: «إِنَّهُ ﷻ أَحَدِي الْمَعْنَى، يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ، كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ: همانا خداوند عزیز و بزرگ، احدی المعنی است، یعنی در وجود، عقل و وهم تقسیم نمی شود» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۸۴؛ همو، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲).

امام صادق علیه السلام نیز خداوند متعال را به «أحدی الذات» توصیف کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۳۱، ۱۶۹). گاهی چیزی از جهت وصفی از اوصافش به وحدت اتصاف دارد که در این صورت، صفت مزبور، شرکت و کثرت را نمی پذیرد، مانند: «رجل واحد» که صفت مردی

زید میان او و دیگری قابل قسمت نیست؛ و گاهی چیزی از جهت ذاتش به وحدت اتصاف دارد که در این حالت، ذات به جزء و جزء و ذات و اسم و امثال آن تجزیه نمی‌گردد، چنین وحدتی «احدیت ذات» نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۴ و نیز صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، صص ۲۳۰، ۳۱۶).

از اسم «صمد» نیز کامل بودن وجود خداوند استنتاج می‌شود. این اسم در قرآن کریم «اللَّهُ الصَّمَدُ» (اخلاص، ۲) و حدیث نود و نه اسم معروف به خداوند اطلاق شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۹۴).

در باره معنای «صمد» دو احتمال داده می‌شود: الف) «هو المصمّت الذی لا جوف له ولا مکان خالیا فیہ» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۹۰؛ ج ۲، ص ۳۸۸)، وصف «الذی لا جوف له ولا مکان خالیا فیہ» وصف توضیحی بوده و موصوف یعنی «المصمّت» را تعریف می‌کند؛ زیرا در تعریف مصمّت گفته شده است: «چیز مصمّت جوف ندارد، یعنی تو خالی نیست» (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۴۷)، بنا بر این، وجود خداوند کامل است.

ب) «السید المصمودِ الیه»، اصل در معنای صمد قصد یا قصد به همراه اعتماد است، صمد را به معانی متعددی تفسیر کرده‌اند که بازگشت بیشتر آن‌ها به این معنا است: آقایی که در نیازها قصد می‌شود، و هنگامی که کلمه «الصمد» در آیه به طور مطلق و بدون قید گفته شده است، پس خداوند در همه نیازها قصد می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۸۸. و نیز شیخ رئیس، ۱۴۰۰، ص ۳۱۷-۳۱۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۲، ص ۳۶۱)، و از این که خداوند در همه نیازها قصد می‌شود به دست می‌آید که او وجودی کامل است؛ زیرا اگر وجود کامل تری از خداوند تحقق داشته باشد او قصد می‌شود نه خداوند.

از اسم «القهار» «وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد، ۱۶) نیز کامل بودن وجود خداوند استنباط می‌شود. در این باره گفته شده است:

و چون چیزی بر خداوند در وجود، صفت و فعل او غلبه ندارد و او بر هر چیزی غالب است، از این رو، خداوند در آن چه به او ارتباط دارد (وجود، صفت و فعل) محدود نیست، پس او موجودی است که با عدم مخلوط نشده است... و کمال محض فقط به او اختصاص دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۸۹).

همچنین علم ذاتی الهی را می توان از آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک، ۱۴): آیا کسی که موجودات را آفریده از حال آن ها آگاه نیست؟! در حالی که او (از اسرار دقیق) با خبر و آگاه است، استنباط کرد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۶۹، تعلیقه ۱). استفهام در این آیه، انکاری بوده و منفی - یعنی عدم علم خداوند به مخلوقش - را نفی می کند. در باره اعراب «من» دو احتمال داده شده است: رفع و فاعل لا یعلم؛ نصب و مفعول آن (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۴۸۹؛ ابو حیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۲۲۵).

به چند بیان، آیه به علم ذاتی الهی دلالت دارد؛ از جمله این که خلق، ایجاد چیزی به همراه قصد آن است و قصد چیزی بدون علم به حقیقت آن امکان پذیر نیست (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۵۸۹؛ طوفی، ۱۴۲۶، ص ۶۵۰؛ خطیب، شربینی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۳۷۵).

بیان دیگر این که طبق آیه مزبور و سایر آیات مرتبط - همچون «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر، ۶۲) - خداوند متعال علت حقیقی و خالق موجودات امکانی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۳۵۴؛ ج ۷، ص ۲۹) و به وجود خود علم حضوری دارد و علم حضوری علت حقیقی به خود علم به معلول آن است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۷۶؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۶۹-۵۷۰). بیان سوم این که خداوند متعال خالق قادر است و اسم قادر در قرآن کریم (إسراء، ۹۹؛ أنعام، ۳۷، ۶۵) و اسم قدیر در آن (همچون: بقره، ۲۰ و نساء، ۱۳۳) و حدیث معروف نود و نه اسم (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۹۵) آمده است، و حقیقت قدرت الهی «مبدئیت خداوند برای ایجاد موجودات امکانی بر اساس علم به خیریت وجود آن ها و اختیار در ترجیح آن است» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۸)، از این رو، خداوند در مرتبه ذات و قبل از ایجاد موجودات امکانی به آن ها علم دارد.

### علم فعلی

علم فعلی که علم پس از ایجاد نیز نامیده می شود از نظر حکمت متعالیه، علم حضوری تفصیلی بوده و همان حضور موجودات امکانی در محضر واجب متعال است. این علم که همان فعل الهی و وجود موجود امکانی است صفت ثبوتی فعلی خداوند است.

وجود موجود امکانی، وجود رابط است و وجود رابط در محضر وجود مستقل واجب حضور دارد؛ زیرا اگر وجود رابط در محضر وجود مستقل حضور نداشته باشد موجود نخواهد بود، بنا



براین، وجود رابط امکانی - چنانچه فعل خداوند متعال است - علم الهی به آن در مرتبه فعل است و این علم، علم حضوری تفصیلی است، یعنی حضور همه وجودهای رابط امکانی در محضر واجب متعال (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴۹؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۸۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۳۹؛ ج ۷، ۲۸، ۳۰؛ ج ۱۷، ص ۵۹؛ ج ۲۰، ص ۲۴۴).

این بیان به خوبی از آیه زیر استفاده می‌شود:

﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (حدید، ۴): و هر جا باشید او با

شما است، و خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهید بینا است!

لازمه معیت خدا با انسان و حضور او نزد وی این است که خداوند متعال نسبت به اعمال انسان علم داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۴۶).

در قرآن کریم مصادیقی از علم فعلی الهی بیان شده است، از جمله:

﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران، ۱۴۰):

تا خدا، افرادی را که ایمان آورده‌اند، بداند (و شناخته شوند).

مراد از این علم، ظهور ایمان مؤمنین پس از خفای آن است؛ زیرا علم خداوند متعال به حوادث و اشیای خارجی عین وجود آن‌ها در خارج است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۸-۲۹).

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِئُوا أَمَدًا﴾ (کهف، ۱۷): سپس آنان را

برانگیختیم تا بدانیم (و این امر آشکار گردد که) کدام یک از آن دو گروه، مدت خواب خود را بهتر حساب کرده‌اند.

﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَتَّبِعُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ (الحدید، ۲۵): تا خداوند بداند چه

کسی او و رسولانش را یاری می‌کند بی‌آنکه او را ببینند.

﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ﴾ (الجن، ۲۸): تا بداند پیامبران رسالت‌های

پروردگارش را ابلاغ کرده‌اند.

علم الهی در این موارد، علم فعلی است و علم فعلی ظهور و تحقق چیزی با وجود خاصش نزد خداوند متعال است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۴۹). برای نمونه، مراد از آن در مورد اخیر،

تحقق ابلاغ رسالت‌های پروردگار از سوی پیامبران در خارج است (همان، ج ۲۰، ص ۵۴).

در روایت زیر، امام صادق علیه السلام علم ذاتی و فعلی الهی را چنین بیان فرموده‌اند:

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ - جَلَّ وَعَزَّ - رَبَّنَا، وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ، وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ، وَلَا مَسْمُوعٌ، وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ، وَلَا مُبْصَرٌ، وَ الْقُدْرَةُ ذَاتُهُ، وَلَا مَقْدُورٌ، فَلَمَّا أَحَدَتْ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ، وَالسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ، وَالْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ، وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ. (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۳۹): ابو بصیر گفته است: از امام صادق عليه السلام شنیدم که می فرمود: خداوند بزرگ و عزیز از ازل پروردگار ما بود، و علم ذات او بود و هیچ معلومی نبود، و سمع ذات او بود و هیچ مسموعی نبود، و بصر ذات او بود و هیچ مسموعی نبود، و قدرت ذات او بود و هیچ مقدوری نبود، پس هنگامی که اشیا را آفرید و معلوم تحقق یافت علم بر معلوم، سمع بر مسموع، بصر بر مبصر و قدرت بر مقدر واقع شد.

در عبارت «الْعِلْمُ ذَاتُهُ، وَلَا مَعْلُومٌ، وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ، وَلَا مَسْمُوعٌ، وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ، وَلَا مُبْصَرٌ» مصداق علم، سمع و بصر ذاتی و ازلی الهی ذات خداوند متعال معرفی شده و معلوم، مسموع و مبصر خارجی نفی گردیده است و در عبارت «فَلَمَّا أَحَدَتْ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ، وَالسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ، وَالْبَصَرُ عَلَى الْمُبْصَرِ» مصداق علم فعلی الهی اشیا خارجی دانسته شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۴۹).

### علم ذاتی و شبهه جبر در افعال انسان

بر اساس علم ذاتی و ازلی الهی شبهه شده است که خداوند متعال از ازل به پدیده‌ها از جمله افعال انسان علم دارد و تحقق چیزی که خداوند به آن علم دارد ضروری است؛ زیرا اگر این معلوم تحقق نیابد جهل الهی لازم می‌شود، لیکن خداوند از جهل منزّه است، در نتیجه وقوع فعل انسان واجب بوده و انسان نمی‌تواند آن را ترک کند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۶۲-۶۳).

پاسخ شبهه این است که علم ذاتی و ازلی خداوند به هر پدیده‌ای با همه ویژگی‌های آن تعلق دارد و از ویژگی‌های فعل اختیاری انسان تحقق آن بر اساس مبادی فعل ارادی در او است. این مبادی به ترتیب: علم مؤثر در فعل، شوق، شوق اکید و قوه عامله در عضلات اندام‌های مختلف بدن است. علم مؤثر در فعل - در صورتی که علم حصولی باشد - تصور فعل و غایت آن و تصدیق به فایده فعل و غایتش را شامل می‌شود. این علم برای سایر

مبادی و خود فعل مبدا بوده و اختیاری بودن فعل، نشات و حصول این مبادی و خود فعل از علم مزبور است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳، ۲۹۶). بنا بر این، علم ذاتی و ازلی الهی به این تعلق دارد که انسان بر اساس مبادی مزبور فعلش را انجام دهد، در نتیجه، اگر انسان برای افعالش به طور اختیاری مبدئیت نداشته باشد علم الهی به جهل تبدیل می شود (همو، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۲۵۳-۲۵۴).

### نتیجه گیری

علم ذاتی که علم ازلی، پیشین و قبل از ایجاد نیز نامیده می شود از نظر حکمت متعالیه، علم حضوری اجمالی در عین کشف تفصیلی است. علم ذاتی، یکی از صفات ثبوتی ذاتی خداوند است.

مهم ترین اصل در تبیین علم ذاتی الهی، مسأله «بسیط الحقیقة کل الأشياء و لیس بشيء منها» است.

بساطت وجود خداوند از اسم «أحد» و کامل بودن آن از دو اسم «صمد» و «قهار» استنباط می گردد.

از سایر آیات قرآن کریم - همچون آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک، ۱۴) - نیز می توان علم ذاتی الهی را استنتاج کرد.

علم فعلی که علم پس از ایجاد نیز خوانده می شود از نظر حکمت متعالیه، علم حضوری تفصیلی بوده و همان حضور موجودات امکانی در محضر واجب متعال است. علم فعلی حق تعالی از صفات ثبوتی فعلی الهی است.

وجود موجود امکانی، وجود رابط است و وجود رابط در محضر وجود مستقل واجب حضور دارد. این بیان به خوبی از آیه «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَمَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (حدید، ۴) استفاده می شود.

در قرآن کریم بسیاری از مصادیق علم فعلی الهی نیز بیان شده است.

امام صادق علیه السلام علم ذاتی و فعلی الهی را در روایتی به خوبی بیان فرموده اند.

علم ذاتی و ازلی خداوند مستلزم جبر در انسان نیست؛ زیرا علم ذاتی و ازلی حق تعالی به این تعلق دارد که انسان بر اساس اراده خود فعلش را انجام دهد.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

١. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (١٣٦٧)، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، محقق: محمود محمد طناحی، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
٢. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (١٣٩٨ق)، التوحید، محقق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
٣. \_\_\_\_\_ (١٣٦٢)، الخصال، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جععه مدرسین.
٤. ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق)، لسان العرب، محقق: جمال الدین میر دامادی، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
٥. ابوجیان، محمد بن یوسف (١٤٢٥ق)، البحر المحیط فی التفسیر، محقق: محمد صدقی جمیل، بیروت، دار الفکر.
٦. آلوسی، محمود بن عبدالله (١٤١٥ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، محقق: علی عبد الباری، بیروت، دار الکتب العلمیة.
٧. امامی نیا، محمدرضا (١٣٩٦)، «تلازم بساطت و کامل بودن وجود؛ کاوشی نودر قاعده: «بسیط الحقیقة کل الأشياء»»، فصلنامه علمی - پژوهشی کلام اسلامی، شماره ١٥٢، تابستان ٩٦، ص ١٣٩-١٥٢.
٨. خطیب شربینی، محمد بن احمد (١٤٢٥ق)، تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر، محقق: ابراهیم شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة.
٩. راغب اصفهانی، حسین بن (١٤١٢ق)، مفردات ألفاظ القرآن، محقق: صفوان عدنان، بیروت، دار الشامیة.
١٠. سبزواری، ملاً هادی (١٣٦٩)، شرح المنظومة، محقق: مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
١١. \_\_\_\_\_ (١٣٨٣)، أسرار الحكم، محقق: کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
١٢. شیخ رئیس، ابن سینا (١٤٥٥ق)، رسائل، قم، بیدار.
١٣. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (١٣٥٤)، المبدأ و المعاد، مصحح: سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
١٤. \_\_\_\_\_ (١٣٦٥)، أسرار الآیات، مصحح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

١٥. \_\_\_\_\_ (١٣٦٥، ب)، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، محقق: سيد جلال الدين آشتياني، مشهد، المركز الجامعي للنشر.
١٦. \_\_\_\_\_ (١٣٨٣)، شرح أصول الكافي، محقق: محمد خواجهي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
١٧. \_\_\_\_\_ (١٣٨٧)، المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية، مصحح: سيد محمد خامنه‌اي، تهران، بيناد حكمت صدرًا.
١٨. \_\_\_\_\_ (١٩٨١ م)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث.
١٩. طباطبائي، سيد محمد حسين، (١٣٩٥ ق)، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمی.
٢٠. \_\_\_\_\_، (١٣٦٢)، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
٢١. طبرسي، فضل بن حسن (١٣٧٢)، مجمع البيان في تفسير القرآن، مصحح: فضل الله يزدي، تهران، ناصر خسرو.
٢٢. طريحي، فخر الدين بن محمد (١٣٧٥)، مجمع البحرين، محقق: احمد حسيني اشكوري، تهران، مرتضوى.
٢٣. طوفى، سليمان بن عبد القوى (١٤٢٦ ق)، الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٤. فخر رازى، محمد بن عمر (١٤٢٥ ق)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت، دار إحياء التراث العربى.
٢٥. فيومى، أحمد بن محمد (١٤١٤ ق)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، قم، مؤسسة دار الهجرة.



## تحلیل چیستی و عناصر اشراقِ شناختی در دیدگاه‌های اسلامی

فاطمه شریف فخر<sup>۱</sup>

### چکیده

دیدگاه اشراقی به معنای دیدگاه قایل به نقش اشراق و افاضه عالم بالا در هستی جهان و موجودات و نیز در معرفت یابی انسان، دیدگاه مهمی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اسلامی و غیراسلامی است. جمعی از فیلسوفان و عارفان مسلمان و غیرمسلمان، مباحث معرفت‌شناختی خود را حول اشراق، مطرح نموده‌اند. این مقاله می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی و استنباطی، به تحلیل مفهوم اشراقِ شناختی و عناصر مهم آن، به منظور درک هویت این نوع اشراق (در قلمرو عقل و فوق عقل) و کشف عناصر مشترک آن در دیدگاه‌های اشراقی اسلامی بپردازد و به این سؤال پاسخ دهد که اشراقِ شناختی یا اشراق در حوزه شناخت، چیستی و چه عناصری در آن نقش دارد. بر پایه این تحلیل، اشراق مادی و حسی، نقش زیادی در دیدگاه‌های اشراقی دارد و تبیین اشراق غیرمادی از رهگذر آن انجام می‌شود. یکی از عناصر و جنبه مشترک این دیدگاه‌ها، محوریت نور و تابش نور، و دیگری باور به خداست که در نقش اشراق‌کننده قرار دارد. درباره چیستی اشراق، دو دیدگاه، قابل استخراج است: (۱) اشراق، مقدمه معرفت است؛ (۲) اشراق، مربوط به مرحله تحقق معرفت است. در دیدگاه‌های اشراقی، مسئله اصلی، ظهور نور از مراتب بالا بر پایین، و آشکار شدن معلوم (حقیقت) برای اشراق‌شونده (فاعل شناسا) است. این حقیقت، یا نور-غیرمادی است یا تشبیه به نور شده و یا در اثر فعالیت نوعی نور معقول، برای انسان قابل شناخت می‌شود. از جمله نتایج معرفت‌اشراقی، علم اشراق‌کننده به اشراق‌شونده، و علم اشراق‌شونده به اشراق‌کننده نیز می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** هستی‌شناسی اشراقی، معرفت‌شناسی اشراقی، اشراق، عناصر اشراق، نور، شناخت.

## مقدمه

یکی از دیدگاه‌های مهم در حوزه شناخت‌شناسی، بر محور «اشراق» و نقش آن در شناخت انسانی است. این دیدگاه، معنون به معرفت‌شناسی اشراقی (اشراق‌شناختی) است که اشراق و افاضه نور را در مراتب گوناگون شناخت، از حسی تا شهودی، می‌داند و البته تبیین آن در این مراتب و در نگاه اندیشمندان، دارای تفاوت‌هایی است. پایه و ریشه این نوع نگرش به شناخت، هستی‌شناسی اشراقی و تبیین هستی و پیدایش آن، در قالب نور و افاضه نور می‌باشد. (محمدرضایی؛ سعادت، ۱۳۸۹؛ ابراهیمی دینانی، محقق داماد؛ دهباشی، ۱۳۷۲)

اشراق در لغت، به معنای تابان شدن، درخشیدن، نورافشانی و روشن شدن است که به طور خاص، در مورد طلوع و درخشش خورشید به کار می‌رود. (دهخدا، ۲۰ فروردین ۱۴۰۰، اشراق به نقل از منتهی‌الارب، تاج‌المصادر، آندراج، گیاث، فرهنگ نظام) اشراق، در اصطلاح معرفت‌شناسی، درخشش نور یا درخشش فهم و بینش انسان به واسطه نور است که در اثر آن، چیزها روشن می‌شود. این نور در باطن انسان تجلی کرده، می‌درخشد و باعث دیده شدن حقایق می‌گردد. (ابراهیمی دینانی، ۲۰ فروردین ۱۴۰۰؛ Markus, 2006, p. 579) برخی مفاهیم دیگری که در دیدگاه‌های اشراقی، نقش مهمی داشته و هم‌پایه مفهوم اشراق به کار می‌رود، فیض و افاضه و تجلی است. فیض و افاضه در لغت، به معنای ریزش و اعطا کردن، و در اصطلاح، به القای چیزی در قلب از راه الهام و بدون زحمت اکتساب، تعریف شده است. (سجادی، ۱۳۸۸، ۲۴۴) تجلی نیز در لغت به معنای ظهور و انکشاف (طریحی، ۱۳۷۵، ۲۷۰) و در اصطلاح، عبارت از انکشاف حقایق انوار غیب برای قلب‌های صاف و خالص است. (سجادی، ۱۳۳۸، ۷۶) شاید در اینجا و همین مقدار بتوان گفت که فیض و افاضه، از منبع صورت می‌گیرد و هویت نوری آن با تعبیر "اشراق" معرفی می‌شود و تجلی، جای‌گرفتن افاضه و اشراق در محل آن است. به دیگر سخن، افاضه و اشراق، بیان‌گر فعل فاعل، و تجلی، بیان‌گر قبول قابل است.

نگرش معرفت‌شناسی اشراقی، در بین اندیشمندان زیادی اعم از مسلمان و غیرمسلمان رسوخ پیدا کرده و یکی از وجوه مشترک ایشان را تشکیل می‌دهد. به واسطه این دو ویژگی، بررسی و تحلیل اشراق از دید این نظریه‌پردازان، از مسایل قابل تأمل و نیازمند پژوهش است و تعیین جایگاه و هویت اشراق در معرفت، مستلزم بررسی اطراف نظریه اشراق از دید



آنان است. ما در این نوشتار، با روش توصیفی - تحلیلی و استنباطی، این مسئله را از دید اندیشمندان مسلمان پیگیری و بررسی می‌کنیم که هویت اشراقی شناختی چیست و چه عناصری در آن نقش دارد.

پژوهش حاضر با هدف روشن‌سازی مفهوم اشراقی شناختی و کشف عناصر دخیل در آن، بر اساس نگرش حکمت اشراق (شیخ اشراق و شارحان و محققان وی)، و با بهره‌گیری و استشهاد از نقطه نظرات برخی اندیشمندان اسلامی، مانند ابو حامد غزالی، صدرالدین قونوی، عبدالرزاق کاشانی انجام شده؛ و تصریح به افاضه نور و اشراق معرفت در اندیشه و آثار این متفکران، یکی از ملاک‌های این بهره‌گیری بوده است. از طرفی، با اینکه اشراقی شناختی در برخی دیدگاه‌ها، درک حسی و خیالی را هم در برمی‌گیرد و در اینجا به مناسبت بحث، از تبیین‌های شیخ اشراق درباره درک حسی، بهره برده شده؛ اما شاهد اصلی ما، اشراق در حوزه شناخت عقلی و عرفانی یا فوق حسی و خیالی است.

تحقیقات پیشین صورت‌گرفته در این زمینه، اولاً و به طور معمول، به بررسی دیدگاه یک یا دو متفکر خاص محدود بوده، ثانیاً یا به صورت موضوع محور به تحلیل ابعاد گوناگون اندیشه این شخصیت‌ها پرداخته و یا به صورت مسئله محور به بُعدی متفاوت با مسئله این پژوهش توجه نموده که در نتیجه، تحلیل مفهوم و هویت اشراق را همسان با نگاه و روش این نوشتار، قرار نداده است. نمونه‌هایی از این تحقیقات عبارت است از: کتاب‌ها و آثار عمومی و تخصصی هانری کربن در باره عرفان و فلسفه اسلامی (با عنایت به جنبه اشراقی آن)؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، اثر غلام حسین ابراهیمی دینانی؛ معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، نوشته حسین ضیایی؛ سهروردی و مکتب اشراق، از مهدی امین‌رضوی؛ قطب‌الدین شیرازی و علم‌الانوار در فلسفه اسلامی، اثر جان والبریج؛ نور در حکمت سهروردی، توسط سیما نوربخش؛ اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی، نوشته مهدی قوام‌صفری؛ معرفت‌شناسی شیخ اشراق، اثر مسعود امید.

در نوشته حاضر می‌کوشیم با مبنا قرار دادن دیدگاه‌های اندیشمندان اشراقی، عناصر دخیل در نظریه اشراق را استخراج نموده، به تبیین و تحلیل مفهوم و عناصر اشراق دست یابیم. بدین منظور، نخست، ارتباط اشراق با نور و تابش نور نشان داده و مشخص می‌شود

که نقش نور در معرفت یا نور بودن خود معرفت، رکن معرفت‌شناسی اشراقی است. سپس به بررسی عناصر دخیل در اشراق، یعنی اشراق‌کننده، اشراق‌شونده، اشراق و نتیجه آن - که معرفت اشراقی است - پرداخته خواهد شد. در این بررسی نیز محوریت خدا و مبادی واسطه، به عنوان اشراق‌کننده ثابت می‌شود و این نتیجه به دست می‌آید که ارکان و ملاک‌های اشراقی بودن معرفت را وجود اشراق‌کننده ماورایی و نور، به عنوان مقدمه یا خود معرفت، تشکیل می‌دهد. افزون بر این، دسته‌بندی لفظ‌شناسانه و معناشناسانه آنچه در این فرایند، اشراق می‌شود (اشراق‌شده)، و هم‌چنین معرفت اشراقی متقابل بین اشراق‌کننده و اشراق‌شونده - در قالب نتیجه این فرایند و متناسب با مرتبه اشراق‌کننده و میزان آمادگی اشراق‌شونده - نیز از دستاوردهای این پژوهش است.

## ۱. هویت و قلمرو اشراق

### ۱.۱. هویت اشراق: نور و ظهور و تابش نور

اشراق در دیدگاه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، هم بر نور و هم تابش نور، دلالت می‌کند و اصل، تابش نور است؛ چرا که تابش، لازمه نور است و کارکرد نور در اثر تابش آن است؛ یعنی نور بدون تابش، نور نخواهد بود. تابش و اشراق، همان نور موجود در منبع است که در صورت نبود مانع بین آن و چیز مادی یا مجرد، بر آن جلوه می‌کند و نمایان می‌شود. (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۳۸) در فلسفه اشراق، ذات و حقیقت نفس و نیز خداوند، نور است و نور محض، ذاتاً فیضان و اشراق دارد؛ یا از این جهت که نور و حیات، مساوق‌اند و یکی از عناصر موجود در حقیقت حیات، افزون بر عنصر درک و شعور و علم، قدرت و جهت فعلی یا فیاضیت است. بنابراین فیاضیت و افاضه و اشراق نور، ذاتی نور است. (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۸، ۳۳-۳۴، ۱۲۶-۱۲۷) بدین ترتیب و متناسب با معنای لغوی، اشراق در نظریه معرفت و حتی در اشراق غیرمادی<sup>۱</sup>، حقیقت و هویتی جز نور و تابش نور ندارد و چیزی که اشراق دارد، نور دارد و بر چیزی تابش می‌کند؛ به عبارت دیگر، معرفت‌شناسی اشراقی، بر محوریت تابش و افاضه نور می‌باشد و یکی از عناصر مهم این دیدگاه‌ها، نور و تابش نور بر فاعل و متعلق معرفت است. نور، ظاهرشونده (ظاهر) و ظاهرکننده (مُظهر) است. در حکمت اشراق، نور بودن همه

۱. در ادامه، در باره اشراق مادی و غیرمادی سخن خواهیم گفت.

مراتب عالم از جمله نفس، باعث می‌شود تا ظاهر برای خود و در نتیجه عالم به ذات خود و نیز ظاهرکننده غیر باشد؛ یعنی عالم به موجودات دیگر و باعث علم موجودات به یکدیگر - البته تا محدوده‌ای که شعاع نوری آن می‌رسد. (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۷-۲۵)

## ۲.۱. اشراق مادی و غیرمادی در شناخت حسی و غیرحسی

نور مادی - و مهم ترین آن، تابش خورشید - در دیدگاه‌های اشراقی، جایگاه خاصی دارد و استعاره خورشید در جایگاه نور و منبع نور، و نور و تابش آن به منزله عامل اشراق، زیاد به کار رفته است. در برخی اندیشه‌های معرفت‌شناختی و گاهی در علم النفس، نقش نور مادی در مقوله ابصار، بررسی و در برخی تفکرات، از نور و اشراق در شناخت غیرحسی - از جمله خیالی و عقلی و قلبی - نیز سخن گفته می‌شود.

بررسی هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه نور مادی و ابصار، هم به خودی خود مورد توجه است و هم نمادی برای مقوله اشراق و شناخت غیرحسی است. در دیدگاه‌های قایل به اشراق عقلی و فوق عقلی، تناسب زیادی با نور و اشراق مادی در عالم حس و ابصار یا دیدن حسی در نظر گرفته شده است. (MacDonald, 1998, p. 698؛ کرین، ۱۳۵۲، ص ۲۷۷) در این دیدگاه‌ها، الگوی آشنایی مستقیم ذهن با معقولات، دیدن حسی است که هر دو، نیاز به سه عامل دارد: قوه شناختی (قوه بینایی و عقل)، چیز متناسب با این قوه تا دیده و شناخته شود (جسم مادی رنگی و چیز معقول)، عاملی که باعث برقراری رابطه بین قوه و شیء می‌شود و آن را بالفعل دیدنی و معقول می‌سازد (نور جسمانی مانند خورشید و نور عقلانی). (MacDonald, 1998, p. 698)

یکی از نمونه‌ها، تحلیل شیخ اشراق از علم نفس به خود و اشیای دیگر حتی مجردات و نورالانوار و نیز علم نورالانوار و عقول (انوار قاهر) به خود و موجودات دیگر، بر وزن ابصار و مشاهده حسی است. در این تحلیل، هر نوع علم اشراقی مبتنی بر اضافه اشراقی<sup>۱</sup>، به بصیر بودن یا شهود

۱. علم اشراقی، به تصور و تصدیق نیاز نداشته، بلکه بی‌واسطه است. این علم مبتنی بر اضافه اشراقی است که درواری زمان بوده و در «آن» رخ می‌دهد و حاضر میان متعلق شناسا و فاعل شناسایی است. علم اشراقی، وابسته به حضور اشراقی شیء و عدم حجاب میان ادراک‌کننده و ادراک‌شونده است. فاعل شناسا هنگامی که با متعلق شناسایی مرتبط می‌گردد، ذات آن را به خاطر ظهورش درک می‌کند. این علم، طریق شهودی ادراک بوده و وابسته به اضافه اشراقی میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی است. (نوربخش، ۱۳۸۸، ص ۴۱)

برمی‌گردد<sup>۱</sup> (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱۴؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۵-۲۶۷) یا سراسر وجودشان، ادراک شهودی بصری است؛ (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۰) چون علت ابصار، قوه حسی نوری و نبود حجاب بین قوه بینایی و جسم قابل دیدن است، و نوریت و نبود حجاب در مجردات، کامل تراست و مجردات ذاتاً ظاهرند، پس رایبی و مریبی اند. (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۷)

از نظر عرفا بصیرت و چشم باطنی به موازنه بصر و چشم ظاهری است که چشم، به وسیله نور آفتاب و ماه و ستارگان و آتش و چراغ و... چیزهای ظاهری را می‌بیند و چشم باطن با نور تجلی و الهام و وحی و کشف، امور ازلی و الهی را درک می‌کند. (گوهرین، ۱۳۶۷، ص ۳۰۴) غزالی هم قرآن را به دلیل تابش نور و فیضان اسرار و معارف بر قلب نبی و پیروانش، خورشید دانسته است. (غزالی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۲؛ غزالی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۵)

به طور خلاصه، معنای خاص اشراق در عالم محسوس، درخشندگی بامدادی و نخستین پرتو ستاره صبح‌گاهی است و در عالم نفس، لحظه تجلای معرفت در سپهر نفس. (کرین، ۱۳۵۲، ص ۲۷۷)

بدین ترتیب، در این تناسب، گاه تشبیه و معادل‌سازی اشراق و شناخت غیرحسی با حسی، انجام می‌شود و گاه بازگرداندن اولی به دومی و مسانخت ماهوی<sup>۲</sup>.

## ۲. عناصر اشراق

اشراق، یک مفهوم متضایف است. تضایف بر دو نوع است: در یک نوع، بین متضایفان، فعل و انفعال یا تأثیر و تأثر، رخ می‌دهد - مانند عالم و معلوم - و لذا باید از جزء سومی به نام اثر، سخن گفت و در یک نوع، تنها دو طرف اضافه، وجود دارد - مانند مفهوم بالا و پایین. اشراق، از نوع نخست است. بنابراین لازمه بحث از چیستی اشراق، توجه به دو طرف آن - یعنی اشراق‌کننده و اشراق‌شونده - و اثر میان آن‌ها - یعنی اشراق - است. از نظر دستوری نیز اشراق، فعل متعدی است که اشراق‌کننده در نقش فاعل و اشراق‌شونده در نقش مفعول، قرار

۱. البته در فلسفه اشراق، اضافه اشراقی و ادراک نفس نسبت به مادیات، حقیقتاً ابصار است؛ به عبارتی، ابصار در نظر

سهروردی، با اشراق و اضافه اشراقی نفس توجیه می‌شود؛ اما ادراکات دیگر به بصر و ابصار برمی‌گردد.

۲. افزون بر این تشبیهات و احیاناً مسانخت، خورشید - با وجود مادی بودن - جایگاه ویژه‌ای در نظام نوری و اشراقی سهروردی دارد و وی اضافه اشراقی را در تابش نور خورشید هم پذیرفته است. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۳۸؛

یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۲)

دارد و اثرِ فعل، اشراق چیزی بر چیزی است؛ به عبارتی، اشراق از نوع دو مفعولی است که «اشراق شده»، مفعول اول و «اشراق شونده»، مفعول دوم است.

برای نمونه، این اجزا در نظریه اشراق عقل فعال بر عقل انسان چنین است: اشراق کننده، عقل فعال؛ اشراق شده، صورت عقلی؛ اشراق شونده، عقل انسان؛ اثر و فعل، اشراق صورت عقلی بر عقل انسان، و خلاصه آن در یک جمله، «اشراق صورت عقلی توسط عقل فعال بر عقل انسان» است.

آنچه مورد تحلیل نگارنده قرار می‌گیرد، دو عنصر اشراق کننده و اشراق شده، است که در ادامه می‌آید:

## ۱.۲. اشراق کننده

با استقرا و تأمل در دیدگاه‌های اشراقی، این نتیجه به دست می‌آید که: اشراق معرفتی، با در نظر گرفتن اشراق کننده، خدامحور است و عامل تحقق اشراق، خود خدا یا واسطه‌های آن است. گویا دیدگاه اشراقی خداناباور، وجود نداشته باشد؛ یعنی اشراق در اندیشه‌های غیرمعتقد به خدا مطرح نیست که شاید رمز آن در ماهیت خود اشراق باشد و اینکه در اشراق، نوعی اثرگذاری از بالا وجود دارد.

در واقع، این اشراق، در اندیشه‌هایی مطرح است که به لحاظ هستی‌شناختی، الهی و خداباورند؛ یعنی کل عالم و انسان را مخلوق یا صادر از خدا و در نتیجه، همه کارهای عالم و انسان را وابسته به خدا تلقی می‌نمایند<sup>۱</sup>. ابن‌سینا تحقق صور نوعی و نیز صور علمی، حدس، اتصال عقلی و به دست آوردن حدود وسط را توسط فیض الهی می‌داند. (ابن‌سینا ۱۳۷۱، صص ۱۰۷ و ۱۶۱) بنابراین، عوامل اشراق معرفت در این اندیشه‌ها، تابعی از عوامل و واسطه‌های اعطای وجود است و همان واسطه‌ها، در اشراق شناخت به انسان، نقش دارند. به عبارت دیگر، در دیدگاه‌های قایل به اشراق، اشراق از سوی عوامل فوق طبیعی یا از عالی بر دانی<sup>۲</sup>، صورت می‌گیرد و یکی از نتایج اصل «مستقل نبودن انسان در هستی و شناخت» است.

۱. قید درجه نخست برای این است که در درجه دوم، دیدگاه‌هایی هستند که این چنین نقش اول و منحصر به فردی را

برای خدا و واسطه‌های آن در نظر نمی‌گیرند. به این دیدگاه‌ها در قسمت نتیجه‌گیری اشاره خواهد شد.

۲. اشاره به اندیشه «ادراک تحت دخالت امور ماورایی» یا «ادراک از راه اشراق»، تأییدی بر این برداشت است.

(امید، ۱۳۷۶، ص ۲۱).

اشراق، بیان‌گرایا نماد "تأثیرگذاری مبادی بر انسان" و چگونگی آن است و بنابراین یکی از اجزای گریزناپذیر در همه دیدگاه‌های خداپاور است. البته میزان و نوع خداپاوری اندیشه‌ها به لحاظ هستی‌شناسی، متفاوت است و همین نکته، باعث تفاوت در میزان و نوع دخالت خدا در معرفت‌شناسی و از جمله اشراق می‌شود. پس "اندیشه قایل به اشراق"، ملازم با خداپاوری و اعتقاد به نقش او در حیات انسان است.

در فلسفه اشراق هم که اشراق نفس بر مادیات، باعث درک آن‌ها می‌شود، (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۱۰۳، ۲۶۲، ۲۶۷) این اشراق به خاطر ماهیت نوری آن (خودپیدایی و اظهار چیزهای دیگر) (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۳۷، ۲۵۲) و از باب «اشراق عالی بردانی» است. نفس، یکی از مراتب نوری پرتوی از عالم نور است که از موطن خود دور شده و به عالم مادی ظلمانی آمده است. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۲۲۶، ۲۲۷) هم‌چنین اشراقِ نفس، هم پرتوافکنی است هم توجه و التفات و احاطه بر مادون، و نتیجه آن نیز درک حضوری و شهودی است. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۱، ۲۷۹) این هم‌سنخی بین نفس و مراتب بالا به گونه‌ای است که قاعده اشراق و اضافه اشراقی در معرفت، در همه مراتب آن حتی علم نورالانوار و عقول به اشیای دیگر اعم از مادیات و مجردات، بر اساس علم نفس تبیین می‌شود؛ (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۵۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۰) یعنی با تأمل در نفس و چگونگی علم آن به خود و اشیا، علم موجودات دیگر هم روشن می‌گردد و از این بالاتر، از راه علم حضوری به نفس، ابتدا هویت نوری نفس و سپس نوری بودن همه موجودات تا نورالانوار، درک می‌شود. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۴۸۴-۴۸۷؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، صص ۸۴-۸۵)

با توجه به مباحث مطرح شده، اشراق‌کننده، دو چیز است:

الف) بالاترین مرتبه هستی (ب) واسطه‌ها

یکی از عوامل، بلکه عامل اصلی اشراق معرفت در دیدگاه‌های اشراقی، بالاترین مرتبه هستی است.

در برخی اندیشه‌های معتقد به سلسله مراتب عالم، اشراق از هر یک از مراتب نیز ممکن است و مختص بالاترین مرتبه نیست. بر این اساس، میزان صلاحیت نفس انسان، مبنای

دریافت اشراق از خدا یا دیگر مراتب است و هر انسانی نمی‌تواند از همه مراتب به ویژه مراتب بالاتر و از جمله خداوند، دریافت نماید. در عرفان، رسیدن به مقام فنا و بقای بعد از فنا، نیاز به ریاضت‌های خاص و بالاترین شایستگی‌های روحانی دارد.

حکمت اشراق، از اشراق نورالانوار و عقول برانوار مجرد و هر موجودی که بدون فاصله و حجاب در برابر آن‌ها قرار گیرد، از جمله نفس انسان، سخن گفته است (انوار مجرد، همواره بدون حجاب‌اند اما نفس انسان به دلیل وابستگی‌های مادی باید با ریاضت، خود را شایسته جذب اشراقات کند) (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱، ۶۹-۷۰؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۰) [نفس ناطقه یا] عقل می‌تواند از راه جهاد نفس، مجرد نور شود و آمادگی تلقی غیب، از خدا در خواب و بیداری را پیدا کند. (مغنیة، ۱۴۰۵، ص ۱۵)

این، قانون عامی است که: هر نور عالی بر نور پایین‌تر می‌تابد. نفس انسان، در جایگاه یکی از مراتب انوار و البته پایین‌ترین آن‌ها، بر بدن و قوای خود و دیگر مادیات و محسوسات، اشراق و اضافه اشراقی دارد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۴۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۲، ۲۶۲-۲۶۹) که این هم به نوبه خود اشراق عالی بردانی، به شمار می‌آید.

از دید سهروردی، اشراق مراتب پایین، نسبت به بالا هم مطرح است مانند اشراق نفس، نسبت به صور مثالی در عالم مثال منفصل یا صور عقلی در عالم عقل و خود عقول و نیز نسبت به نورالانوار (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۵ و ۲۸۳) و اشراق هر یک از عقول یا انوار قاهر، نسبت به مرتبه و مراتب بالاتر از جمله نورالانوار. در مبحث بعدی یعنی اشراق، مفاد هر یک از این اشراقات، روشن خواهد شد.

## ۲.۲. اشراق و اشراق شده

اشراق در وهله نخست و متناسب با معنای لغوی آن، پرتوافکنی و نورافشانی از مراتب بالا بر پایین است. اما در اینجا، توصیف اشراق، تفصیل این مطلب است که در اشراق، چه اتفاقی می‌افتد و اشراق چگونه فرایند و حادثه‌ای است - ضمن توجه به اینکه تعبیر فرایند و حادثه، الزاما به معنای تدریجی و زمان‌مند و غیردفعی بودن اشراق نیست، هر چند که امر حادثی است. در این بحث، هم‌چنین روشن می‌شود که در امر اشراق، چه چیزی اشراق می‌گردد

و اینکه "اشراق شده"، چیست. ما بدین منظور، به دسته بندی و تحلیل برخی توصیفات و معانی مورد نظر اشراقی‌ها در باره اشراق می‌پردازیم.

تعبیرات در باره اشراق را می‌توان ابتدا به دو دسته تقسیم کرد: (۱) تعبیرات ناظر به مرحله تحقق اشراق و نور؛ و (۲) تعبیرهای حکایت‌گر مرحله پیش از اشراق و تحقق معرفت. این دو دسته کلی، خود، به دسته‌های فرعی‌تری تقسیم می‌شود که در زیر، به آرایه این دسته بندی‌ها و شواهد هر یک می‌پردازیم:

۱. دسته نخست که ناظر به مرحله تحقق اشراق و نور است، خود، قابل دو نوع دسته بندی است: دسته بندی لفظ شناسانه و دسته بندی معناسناسانه.

۱.۱) با نگاه لفظ شناسانه (توجه به تفاوت‌های لفظی)، تعبیرات در باره اشراق بر چهار نوع است:

الف) گاهی در توصیف اشراق، از تابش و ریزش و پرتوافکنی و تنزل و افاضه سخن گفته می‌شود؛ به عنوان مثال:

- فیضان و تابش و ظهور انوار عقلی و افاضه و اعطای معارف عقلی از عالم نور (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۸)

ب) در برخی موارد، تعبیر به تجلی و جلوه‌گری و ظهور و روشنی می‌گردد که از این قبیل است:

- تجلی و جلوه‌گری نور یا حقیقت از سوی اشراق‌کننده بر چیزی که در حجاب و مانع نباشد و شایستگی دریافت و پذیرش را داشته باشد (غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۵۶؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۶۶؛ خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۹۱)

ج) گاهی نیز سخن از القا و الهام مستقیم اشراق‌کننده است (گوهرین، ۱۳۶۷، ص ۲۹۸)

د) دسته دیگری از تعبیرات، حاکی از فعالیت و اثرگذاری اشراق‌کننده بر اشراق‌شونده است؛ مثلاً:

- جذب کردن نفس [اشراق‌شونده] به عالم بالا (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۱۹)

- آشکار کردن چیزی توسط اشراق‌کننده برای اشراق‌شونده (کاشانی، ۱۳۷۶، واژه نور)

- احاطه و تسلط اشراق‌کننده بر اشراق‌شونده (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۲-۷۳،



۴۸۷؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۸؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۵، ۲۹۵؛ خمینی، ۱۳۸۱،

ج ۲، ص ۳۳۹، ۶۰۷؛ فنایی، ۱۳۸۴، ص ۵۰.

۲.۱) اشراق با نگاه معناشناسانه (مفهوم‌شناسی تعابیر به‌کاررفته در دیدگاه‌های اشراقی) نیز قابل تقسیم به دو دسته است:

الف) نظراتی که نور و اشراق را مقدمه و زمینه معرفت می‌دانند؛ بدین معنا که پرتوافکنی نور بر حقایق اشیا، سبب آگاهی و روشنایی صاحب یا طرف نور می‌شود (خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۹۱)

در فلسفه اشراق، اشراق نفس نسبت به شیء مادی مقابل چشم، یکی از شرایط علم حضوری نفس به آن چیز است (نک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۴) به نظر شیخ اشراق، در ارساد روحانی هم علوم الهی بر مشاهده ذوات مجرد و هیئت‌ها و اشراق‌های نورانی<sup>۱</sup> بنا می‌شود، همان‌گونه که علوم حسی بر مشاهده محسوسات، بنا می‌گردد. (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۸) به عبارت دیگر، با اشراق انوار الهی بر جان، اشیا، حقایق‌شان را آشکار می‌کنند. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۷؛ خسروی، ۱۳۷۸، ص ۱۴)

اشراق، فعالیت نوعی نور معقول است که چیزهای صرفاً معقول را برای طرف اشراق، قابل دیدن و شناختن می‌کند؛ مانند کار نور مادی در مورد رنگ‌ها و چیزهای مادی برای چشم (MacDonald, 1998, p. 698)

ب) دیدگاه‌هایی که اشراق را مربوط به مرحله تحقق معرفت می‌دانند و در آن‌ها نیز دو گونه تعبیر یا رویکرد وجود دارد:

ب) ۱) مواردی که صرفاً از اشراق نور، سخن می‌گویند:

- در اثر اشراق نفس کلی یا عقل کلی، نور از عالم غیب بر قلب صاف، افاضه

می‌شود (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۸)

- انواری که در خلوت و اربعینات، ساطع می‌شود، سالک، آن‌ها را حس و صور

غیبی را مشاهده می‌نماید (گوهرین، ۱۳۶۷، ص ۲۹۸)

۱. بارق الهی یا نور فایض از مجردات بر نفس، پس از ریاضت که با آن مجردات و احوال آنها آموخته می‌شود. (سهروردی،

۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۰۷).

- (ب) ۲) آن‌هایی که اشراق را به حقیقت و معرفت اشیا نسبت می‌دهند:  
 - در صورت برداشته شدن حجاب بین انسان و خدا، صورت [عینی] مُلک و ملکوت در قلب وی تجلی می‌یابد (گوهرین، ۱۳۶۷، ص ۲۶)  
 - مسائل قدسی، واردات کشفی بر قلب است؛ عارف در حالت مشاهده، به اشراق و فنا در حق می‌رسد؛ (گوهرین، ۱۳۶۷، ص ۲۶)  
 - اشراق علوم لدنی و افاضه‌های الهی، ماده و جسم را از قلب، بیرون می‌کند (کاشانی، ۱۳۷۶، واژه نور)  
 - در برخی از این موارد، خود حقیقت، نور یا از عالم نور است و صفت نور را دارد؛ به عبارتی، اشراق و تجلی نور، نمادی برای تجلی حقیقت است (زیاده، ۱۹۸۶ - ۱۹۸۸، ص ۱۰۹) یا اینکه ظهور حقایق اشیا به صورت انوار می‌باشد (رمضانی، ۱۳۸۱):  
 - علم حقیقی، نوری است در دل کسی که خدا هدایتش را بخواهد؛ (ابراهیمیان، ۱۳۷۸، ص ۹۷)  
 - سالک به مرتبه‌ای می‌رسد که حقایق اشیا به صورت نور بر او ظهور می‌کند؛ (رمضانی، ۱۳۸۱)  
 - اشراق نور معرفت (غزالی، بی تا، ج ۸، ص ۲۶) یا اشراق نور حقیقت و تجلی مسبب حقیقی، باعث علم حقیقی و بالاترین معرفت می‌شود (ابراهیمیان، ۱۳۷۸، ص ۱۵۶)  
 ۲. دومین دسته تعبیرات در باره اشراق، جنبه مقدماتی دارد و حکایت‌گر مرحله پیش از اشراق و تحقق معرفت است، یعنی بر طبق این تعبیرات، چیزی اشراق نمی‌شود و تنها زمینه‌سازی آن صورت می‌گیرد؛ مانند:  
 - توجه، التفات، عنایت و کمک اشراق‌کننده به اشراق‌شونده (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۱۰۳، ۲۸۳، ۲۸۵؛ فنایی، ۱۳۸۴، ص ۵۷)  
 - ارتباط حضوری و مستقیم اشراق‌کننده با اشراق‌شونده که در مادیات، به صورت رودررویی و مقابله است و در مجردات، صرف نبود حجاب و مانع (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، صص ۱۰۳، ۲۶۴-۲۶۵، ۲۸۳-۲۸۵؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، صص ۴۸۶-۴۸۷؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، صص ۲۳۴)  
 - قصد ادراک چیزی توسط اشراق‌کننده و ادراک‌کننده از جمله نفس (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۱)

از آنچه در این قسمت گذشت، روشن شد که در دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه اشراقی، با وجود تفاوت‌های لفظی و معنایی، مسئله اصلی، جلوه‌گری و ظهور نور از مراتب بالا بر پایین است و به همین دلیل از این مقوله به تنزل و افاضه و ریزش و تابش، یاد می‌شود و مسئله اصلی‌تر، علم و شناخت اشراق شونده یا فاعل شناسا، و ظهور و آشکار شدن معلوم یا متعلق شناخت - یعنی حقیقت اشیا - برای او است.

در واقع، شناخت در دیدگاه‌های اشراقی، مانند وجود هر موجود و مرتبه، ناشی از مراتب بالاتر است و هدف از آن، شناخت حقیقت اشیا است. این حقیقت یا در مراتب بالاتر است یا وابسته به آن مراتب. بنابراین انسان، نیاز به استفاده از اشراق و کمک آن‌ها دارد.

پس اصل در معرفت نفس و مجردات، همین اشراقات و بوارق است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۱) و لب اشراق، اعطای شناخت به انسان از بالا و در راستای اصل هستی‌شناختی وابستگی انسان به عالم بالا است. این شناخت اعطایی، یا شناخت عقلی است که محتوای آن، صورت‌های کلی و عقلی و احکام و گزاره‌هاست یا شناخت عرفانی که خود حقایق و موجودات را در بر می‌گیرد.

در فلسفه اشراق، قانون اشراق عالی بردانی، در شناخت نفس نسبت به محسوسات - یعنی درک حسی، به ویژه بینایی - هم مطرح است. در این ادراک، افزون بر عواملی که در همه دیدگاه‌ها لازم دانسته شده (چشم و سلامتی آن، نور مادی، نبود مانع بین چشم و شیء)، اشراق نفس هم لازم است و این اشراق می‌تواند به هر یک از معانی که در این بحث آمده، تفسیر شود. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۲-۲۶۵)

علم و شناخت یا نیاز به نور و عاملی دارد که حقیقت را برای شناسنده، روشن کند یا خودش نور است. حقیقت و معرفتی هم که بر اساس چنین دیدگاه‌هایی شناخته و به دست می‌آید یا واقعاً نور - نور غیر مادی - است و حقیقت و ماهیت نور را دارد (بر اساس دیدگاه‌های عرفانی یا فلسفی - عرفانی و نیز گواهی برخی افرادی که توانایی درک آن را پیدا کرده‌اند)؛<sup>۱</sup> یا تشبیه به نور شده است.

۱. به عنوان مثال، شیخ اشراق، هویت نوری نفس و مراتب بالاتر را مکرر شهود کرده و همین امر، یکی از دلایل گرایش

وی به نور بوده است. (شیروانی، ۱۳۸۸: ۸-۹)

هم‌سنخی حقیقت و معرفت با نور هم به چند دلیل و مناسبت است، از جمله: روشنی و جلوه‌گری برای شناسنده و ویژگی روشنی بخشی یا آگاهی بخشی آن و به این دلیل که نور، رمز و نماد حقیقت، به ویژه حقیقت عالی است و اشراق و تجلی نور، رمز و نماد تجلی حقیقت برای نفس و قرار دادن آن در آخرین درجه صفا و وضوح و ظهور می‌باشد. (زیاده، ۱۹۸۶-۱۹۸۸، ص ۱۰۹) شناخت در دیدگاه‌های اشراقی، تنها منوط به اشراق از بالا نیست، بلکه نوعی حرکت و فعالیت و توجه و مقدمه‌چینی از سوی شناسنده یا اشراق‌شونده هم نیاز است. این زمینه‌سازی، گاهی علاوه بر تلاش معرفتی، تلاش اخلاقی و نفسانی با هدف سیر و ارتقای وجودی عالم و نفس وی، می‌باشد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۲۰) و گاهی فقط تلاش معرفتی است - البته در تلاش و رابطه معرفتی صرف هم تا اندازه‌ای تلاش نفسانی، لازم است؛ چون در حوزه عقلانیات، قطعاً نیاز به فاصله گرفتن از حسیات و خیالیات وجود دارد. (رضانی، ۱۳۸۱)

شیخ اشراق این مقدمه را نیز "اشراق" نامیده است. این نوع اشراق، به معنای پرتوافکنی مرتبه پایین بر بالا نیست؛ چون مراتب بالا و موجودات مجرد نوری، خودبه‌خود روشن‌اند و نیاز به آشکارسازی ندارند؛ (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۵، ۲۱۳-۲۱۵؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۸۳، ۲۸۸) بلکه به معنای ارتباط مستقیم و حضوری، توجه، جذب (شدن)، فعالیت، نبود یا برطرف کردن حجاب (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۸۹؛ سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۳۳؛ زیاده، ۱۹۸۶-۱۹۸۸، صص ۱۰۹-۱۱۰؛ مغنیه، ۱۴۰۵، ص ۱۵) از جمله کم کردن وابستگی به مادیات و اشتغال بیشتر به امور علوی، تخلق به اخلاقیات، اهمیت دادن به عبادت و اطاعت و بندگی، و خدایی شدن است. البته وی تبحر و تسلط علمی و نظری را هم لازم، و حکمت کامل را کمال حکمت نظری و عملی می‌داند. (هروی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۳)

همه این‌ها باعث نور و روشنی [اشراق] باطنی نفس و شایستگی آن برای دریافت اشراق از بالا می‌شود که در این صورت، تناسب این نوع اشراق با معنای لغوی آن نیز بیش‌تر خواهد بود.<sup>۱</sup> پس میزان اشراق از بالا و کمیت و کیفیت معرفت اشراق شده - و حتی درک ماهیت نوری خود علم - وابسته به تلاش اشراق‌شونده یا شایستگی او است.

۱. یکی از اطلاقات نور، بر چشم باطنی انسان است که می‌تواند به واسطه فیض و رحمت الهی، انوار عالم را دریافت کند.

(غزالی، بی تا، ج ۳، کتاب اول)

### ۳.۲. نتیجه اشراق: معرفت اشراقی

اکنون، چیز یا چیزهایی که مورد شناخت قرار می‌گیرند و حقیقت آن‌ها در جریان اشراق روشن می‌شود، چه هستند؟ معرفتی که در فرایند اشراق به دست می‌آید، معرفت به چیست؟ با تحلیل دیدگاه‌های اشراقی روشن می‌شود نخستین نتیجه اشراق، برای اشراق‌کننده است که شناختش نسبت به اشراق‌شونده، منوط به اشراق یا احاطه و تسلط بر آن است و لذا اولین نتیجه اشراق، علم اشراق‌کننده به اشراق‌شونده است. این اشراق، نیاز به شرایطی ندارد و برای اشراق‌کننده که مراتب بالای هستی را تشکیل می‌دهد، ذاتی و همیشگی است. علم حاصل از این اشراق نیز به صرف اشراق اشراق‌کننده است و باعث ظهور اشراق‌شونده برای اشراق‌کننده می‌گردد. (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۶۷) در دیدگاه سهروردی، ثمره اشراق نفس بر موجودات محسوس، علم به حقیقت و ماهیت این موجودات است و راه رسیدن به تعریف منطقی آن‌ها از همین رهگذر می‌باشد. به نظر او، پیدا کردن ذاتیات اشیا و تعریف به ذاتیات (شیوه مشایی) یا امکان ندارد یا نمی‌توان به کشف و درک آن‌ها یقین نمود؛ لذا تعریف، عبارت از شناختن و شناساندن ویژگی‌هایی است که در درک حسی اشیا شناخته می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۵؛ ضیایی، ۱۳۸۴، ص ۶۸؛ اکبریان، ۱۳۸۶، ص ۸۰) و همین، کفایت از درک ماهیت می‌کند.

سپس چون اشراق، اثری از اشراق‌کننده و تجلی و جلوه‌گری او بر اشراق‌شونده است، باعث می‌شود تا اشراق‌شونده اولاً به خود اشراق‌کننده و صفات و کارهای او علم پیدا کند و در درجه دوم به معلوم‌های آن. هم‌چنین از آن‌جا که در دیدگاه‌های اشراقی، هم اشراق وجودی مطرح است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۳۸) هم شناختی (به عبارتی، اشراق شناختی، تابعی از اشراق وجودی است) و اشراق‌کننده یا اشراق‌کنندگان، در جایگاه علت برای اشراق‌شونده و دیگر مراتب هستی قرار دارند و علت به معلول‌هایش علم دارد، اشراق‌شونده در اثر اشراق، به همه مراتب بالاتر از خود که معلول و معلوم اشراق‌کننده‌اند، نیز عالم می‌شود.

## جمع‌بندی و نتیجه

دیدگاه‌های اشراقی، دسته مهمی از دیدگاه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را در اسلام و غرب تشکیل می‌دهد. اشراق هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، وجه مشترک فلسفه‌های اشراقی و عرفان نیز هست. بررسی این دیدگاه‌ها، هم به دلیل گستره و تعدد آن‌ها و هم با این هدف که چه وجه اشتراک و اتصالی، این قبیل دیدگاه‌ها را در اشراقی بودن گرد آورده، پژوهش را از سویی، مهم و از سوی دیگر، تحلیلی - اکتشافی نموده است. این نوشتار، وظیفه تحلیل چپستی و عناصر اشراق را در بستر اندیشه‌های معرفتی اشراقی به انجام رسانده و به نتایج زیر رسیده است:

۱. معرفت‌شناسی یا نظریه معرفت، از جهتی، ریشه در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی صاحب نظریه دارد<sup>۱</sup> و برحسب اینکه هستی و انسان را وابسته به عوالم و عوامل بالا بداند یا نداند، حکم به وابستگی یا عدم وابستگی معرفت به آن عوالم می‌شود. آنگاه در صورت وابستگی، معرفت یا معرفت‌شناسی اشراقی شکل می‌گیرد.

به همین مناسبت و از یک جهت می‌توان دیدگاه‌های معرفتی را به اشراقی و غیراشراقی تقسیم کرد. وجه تمایز اصلی و ماهوی این دیدگاه‌ها که مرز اشراقی بودن از نبودن را تعیین می‌کند، نقش عوالم بالا و ماورا در معرفت انسان است و اینکه انسان در معرفت یافتن خود، مستقل نیست. از این نقش، به اعطا و افاضه و اشراق یاد می‌شود. حقیقت اشراق و وجه تسمیه این دیدگاه‌ها به اشراقی - حتی اگر شهرت به این نام هم نداشته باشند - جنبه نوری عوالم بالا یا عوامل معرفت و نیز نوریّت معرفت اشراق شده و تحقق نور و نورانیت در فاعل یا به اعتباری، قابل معرفت<sup>۲</sup> است. خلاصه اینکه اشراقی بودن نظریه معرفت، به دلیل تأثیرگذاری معرفتی از مبادی به ویژه مبدء‌المبادی و هویت نوری معرفت و فاعل و قابل معرفت است؛ به عبارتی، نور و اشراق از بالا، دو رکن نظریه معرفت اشراقی را تشکیل می‌دهد

۱. ادعای ما در این زمینه، در مقام ثبوت است و اینکه هستی‌شناسی پیش از انسان‌شناسی و انسان‌شناسی پیش از معرفت‌شناسی تحقق می‌یابد. اما اختلافی که در باره تقدم و تأخر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود دارد، مربوط به مقام اثبات است.

۲. در این دیدگاه‌ها، انسان محوری و فاعلیت صددرصدی انسان در معرفت مورد پذیرش نیست؛ بلکه انسان از جهتی، فاعل شناسا و از جهتی، قابل معرفت است.

و ملاکی برای شناسایی این نوع نظریات است.

در یک جمله می‌توان معرفت‌شناسی اشراقی را به نظریه قایل به افاضه و اشراق نور معرفت از عوالم بالا بر ادراک انسان - پس از زمینه‌سازی‌های معرفتی توسط خود او - و تجلی معرفت در وی تعریف کرد.

۲. در اشراق، باید به جداسازی و وجود سه عنصر توجه کرد: اشراق‌کننده، اشراق‌شده، اشراق‌شونده.

بر اساس نکته اول و ارتباط اشراق با مبادی، اشراق‌کننده، خدا و واسطه‌های آن است. هم‌چنین، آنچه در طی اشراق، بر اشراق‌شونده، اشراق می‌شود، یا نوری است که مقدمه معرفت است یا خود معرفت. این معرفت نیز در برخی توصیفات، یا نور است یا صفت نور را دارد. ۳. معرفتی که در نتیجه اشراق به دست می‌آید، معرفت اشراق‌کننده به اشراق‌شونده و اشراق‌شونده به اشراق‌کننده است.

۴. از دیگر ثمرات این پژوهش، چندین موضوع و مسئله و فرضیه برای پژوهش‌های دیگر است. لازم به یادآوری است با اینکه به برخی از این موارد، در این نوشتار اشاره یا پرداخته شده، اما نیازمند بررسی کافی و وافی می‌باشد:

(الف) نظریه اشراق و جودی یا اشراق در هستی‌شناسی؛

(ب) رابطه اشراق و جودی و اشراق شناختی؛

(ج) شمول اشراق نسبت به چهار حوزه ادراک حسی و خیالی و عقلی و فوق عقلی؛

(د) سطوح مختلف معرفت و شرایط آن‌ها در دیدگاه‌های اشراقی؛

(ه) خطای معرفتی و معرفت‌خطا در دیدگاه‌های اشراقی؛

(و) رابطه اشراق و شهود یا به عبارتی، پاسخ به این سؤال که اشراقی بودن شناخت، چه

رابطه‌ای با شهودی بودن آن دارد؟ آیا شناخت از دید معرفت‌شناسان اشراقی، الزاما

شهودی است یا نه؟

(ز) فرضیه "شناخت اشراقی انسان محور خدا باور" که نیازمند توضیح کوتاهی است:

در دسته‌ای از نظریات معرفت‌شناسی، هم نور مطرح است و هم نقش عوامل غیرانسانی

و لذا به نظر می‌رسد این نظریات، دو شرط اشراقی بودن را - که در این مقاله، تبیین شده -

دارا هستند؛ اما مبانی و اجزای اندیشه ایشان در حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نیاز به تحلیل دارد تا اشراقی بودن یا نبودن آن‌ها ثابت گردد. این‌ها دیدگاه‌هایی است که بنا به فرض نگارنده می‌توان آن‌ها را "دیدگاه‌های معرفتی-اشراقی انسان محور خداباور" نام نهاد.

این نوع دیدگاه، به معنای محوریت نفس یا قوای نفس انسان است و اینکه اشراق از سوی خود انسان است، اما خدا هم در آن دخیل است و لذا ملاک "نوعی تأثیرگذاری خدا بر انسان"، بر آن‌ها صدق می‌کند. در این دیدگاه‌ها، ظاهراً، از پرتوافکنی از سوی خود انسان یا نور طبیعی، تعبیر به "اشراق" نمی‌شود. مگر اینکه رگه‌ای از اشراق و نقش عامل غیرانسانی قابل شناسایی باشد.

دکارت، اسپینوزا، پاسکال و مالبرانش از جمله اندیشمندانی هستند که زمینه‌ای برای بررسی تفکر آن‌ها در قالب این فرضیه وجود دارد.

در پایان لازم است از آقای دکتر سیدحمید موسویان، به واسطه همکاری در تنظیم ساختار مقاله سپاس‌گزاری نمایم.



## منابع

۱. ابراهیمیان، حسین (۱۳۷۸)، معرفت شناسی در عرفان، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ محقق داماد، سیدمصطفی؛ دهباشی، مهدی (۱۳۷۲)، «گفتگویی در باب حکمت اشراق»، کیهان اندیشه، ش ۴۷.
۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۴۰۰)، اساسی ترین مطلب حکمت سهروردی چیست؟ [مصاحبه]، بازیابی شده در ۲۰ فروردین ۱۴۰۰ از:  
<https://philosophyar.net/dinani/the-basis-of-suhrawardis-wisdom>.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، المباحثات، محقق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۵. اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۶. امید، مسعود (آذر و دی ۱۳۷۶)، معرفت شناسی اشراق، کیهان اندیشه، ش ۷۵، ص ۳-۲۴.
۷. خسروی، عباس (۱۳۷۸)، «روش شناسی حکمة الاشراق و حکمة المتعالیة»، مجله حوزه، ش ۹۳.
۸. خلیلی، محمدحسین (۱۳۸۲)، مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، مقرر: سید عبد الغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۴۰۰)، لغت نامه، اشراق [واژه یاب]، بازیابی شده در ۲۰ فروردین ۱۴۰۰ از:  
<https://b2n.ir/q06858>
۱۱. رضائی، رضا (تابستان ۱۳۸۱)، «معرفت شناسی عرفانی»، قبسات، ش ۲۴، ص ۱۵-۳۹.
۱۲. زیادة، معن (۸۸- ۱۹۸۶ م)، الموسوعة الفلسفية العربية، ۲ جلد، بی جا: معهد الانماء العربی.
۱۳. سجادی، جعفر (۱۳۳۸)، فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، به اهتمام: حسام الدین قهاری، بی جا: بی نا.
۱۴. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴ جلد، مصحح: هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. شهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، محقق: حسین ضیائی تربتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۳)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام: عبدالله نورانی و مهدی محق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۷. شیروانی، علی (بهار ۱۳۸۸)، «امکان فلسفه شهودی» خردنامه صدرا، ش ۵۵، ص ۴-۲۰.
۱۸. ضیایی، حسین (۱۳۸۴)، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، مترجم: سیما نوربخش، بی جا: فرزانه روز.
۱۹. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرين، به کوشش: احمد حسینی، تهران: مرتضوی، بازیابی شده در ۲۰ فروردین ۱۴۰۰، از کتابخانه دیجیتال قائمیه: <https://b2n.ir/s70406>.
۲۰. عجم، رفیق (۱۹۹۹م)، موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی، بیروت: مکتبه لبنان.
۲۱. غزالی، ابو حامد (بی تا)، إحياء علوم الدين، بی جا: دارالکتاب العربی.
۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ق)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، کتاب الاربعین، مترجم: برهان الدین حمدی، تهران: اطلاعات.
۲۴. فنایی اشکوری، محمد (پاییز ۱۳۸۴)، «سهروردی و مسئله معرفت»، معرفت فلسفی، ش ۹، ص ۴۶-۶۸.
۲۵. قوام صفری، مهدی (پاییز ۱۳۸۶)، «اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی»، ذهن، ش ۳۱، ص ۳۳-۵۰.
۲۶. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، مصحح: محمد خواجهی، تهران: انتشارات مولی.
۲۷. کاشانی، عبد الرزاق (۱۳۷۶)، اصطلاحات الصوفیة، مترجم و شارح: محمدعلی مودود لاری، به کوشش: گل بابا سعیدی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۸. کربن، هانری (۱۳۵۲)، تاریخ فلسفه اسلامی، همکار: حسین نصر و عثمان اسماعیل یحیی، مترجم: اسدالله مبشری، تهران: امیر کبیر.
۲۹. گوهرین، صادق (۱۳۶۷)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار.
۳۰. محمدرضایی، محمد؛ سعادت، احمد (۱۳۸۹)، «رویکرد اشراقی ابن سینا در هستی شناسی»، معرفت فلسفی، س ۷، ش ۳.
۳۱. مغنیة، محمد جواد (۱۴۰۵ق)، مذاهب فلسفیة و قاموس مصطلحات، لبنان: دار التیار الجدید.
۳۲. نوربخش، سیماسادات (۱۳۸۸)، «مبانی معرفت شناسی حکمت اشراق سهروردی»، حکمت و فلسفه، س ۵، ش ۱.
۳۳. هروی، محمدشریف نظام الدین (۱۳۶۳)، انواریه، تهران: امیر کبیر.
۳۴. یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، ۲ جلد محقق و نگارنده: مهدی علی پور، بی جا: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، سمت.

35. MacDonald, S. (1998), Illumination, In: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (Edward. Craig, Ed. & V.1), London and New York: Routledge.
36. Markus, R. A. (2006), Illumination, In: *Encyclopedia of Philosophy*, (Donald M. Borchert, Ed. & V.4), USA: Thomson Gale/Macmillan Reference.



## اثبات حق طاعت الهی

احمد فربهی<sup>۱</sup>

### چکیده

حَقّ، به معنای «اختیار، امتیاز و سلطه کسی بر شخص یا چیزی» به کار می‌رود و معنای این که خدا حَقّ طاعت دارد این است که وقتی طاعت الهی را با غایاتش مقایسه می‌کنیم، می‌توان عقلاً، نوعی شایستگی انحصاری از آن انتزاع کرد و برای رسیدن به آن غایات، اطاعت الهی ضرورت می‌یابد و ما از آن تعبیر به «وجوب تبعیت» می‌کنیم، ما برای پذیرش حَقّ طاعت و وجوب تبعیت، صفاتی را در خدای متعال باید لحاظ کنیم؛ صفاتی از قبیل علم، قدرت، عنایت و ولایت الهی را؛ تبیین اندیشمندان از این مقوله متفاوت بوده که برخی از آن‌ها را می‌توان پذیرفت و برخی دیگر قابل نقدند. **واژگان کلیدی:** وجوب تبعیت، حَقّ طاعت، ضرورت بالقیاس، حکمت، مالکیت، شکر منعم، حَقّ و تکلیف

## مقدمه

عنوان این نوشته، «وجوب طاعت الهی» است، سوال اصلی این پژوهش آن است که؛ چرا تبعیت از دستورات الهی واجب است؟؛ البته سؤالات فرعی دیگری نیز بدین ترتیب قابل طرح است؛ معنای حق طاعت و وجوب تبعیت چیست و از کدام سنخ است؟، مبانی وجوب طاعت الهی چیست؟، ادله وجوب طاعت الهی چیست و سنخ آن‌ها چگونه است؟

این مسأله در علوم مختلف، به شکل‌های گوناگون مطرح می‌شود؛ در علم کلام تحت عنوان «رابطه ربوبیت تکوینی و تشریحی» و «اثبات الوهیت خدا»، در فلسفه‌ی حقوق، تحت عنوان «منشأ حق و تکلیف»، در علم اخلاق، تحت عنوان «نقش عنصر تبعیت از دستورات الهی در ارزش‌های اخلاقی»، در فلسفه سیاست، تحت عنوان «منشأ حق حاکمیت» و «منشأ اذن حاکم در تصرفات»، در فلسفه علوم اجتماعی، تحت عنوان «بندگی الهی محور پیوندهای اجتماعی»، در علم اصول، تحت عنوان «ارشادی بودن امر به طاعت» و «اثبات ضرورت عقلی بودن تبعیت» و «حق طاعت»، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، در مباحث فقهی نیز جا داشت در فلسفه‌ی فقه و نیز در کلیات علم فقه، تحت عنوان «اولین تکلیف» و «تکلیف حاکم بر همه‌ی تکالیف» مورد بحث و بررسی قرار می‌گرفت.

روشن است که این مسأله در همه علوم به عنوان مسأله آن علم به شمار نمی‌آید، بلکه در برخی علوم، به عنوان مسأله و در برخی دیگر، مبدئی برای آن علم و یا مبدئی برای اثبات برخی از مسائل آن است.

این مسأله از چند جهت اهمیت دارد؛

۱. مسائل همه علوم ارزشی و عملی، به نوعی توقف بر آن دارد و توجه به کشف اراده تشریحی الهی را غایت اصلی در بررسی این مسائل به شمار می‌کند.
۲. در بین گرایش‌های کلامی، کسانی هستند که خدا باوری را تا رسیدن به تبعیت از خدا قبول ندارند و تبعیت از خدا را تابع قراردادهای بین طرفین می‌دانند و به شکلی خواست انسان‌ها از نظر حق داشتن، مقدم بر حق طاعت می‌دانند.
۳. در بسیاری از علوم ناظر به رفتارها، اثبات این مسأله رویکرد خاصی را به دنبال دارد یعنی موجب حضور رنگ خاصی در همه مباحث می‌شود مثلاً این که ما در پیوندهای

اجتماعی معتقد باشیم که باید محوریت این پیوندها تبعیت از خدا باشد، موجب می‌شود تمام مناسبات تحت تأثیر همین رویکرد قرار گیرد، در علم سیاست نیز مدل خاصی از حاکمیت را به دنبال دارد.

روش بررسی این مسأله، تحلیلی عقلی است؛ این مسأله در کتب کلامی، سابقه‌ای دیرینه دارد، به عنوان مثال برخی از مسائل تکلیف در کتاب «الذخیره فی علم الکلام»، (موسوی، ۱۴۳۱، ص ۱۰۵)، آمده، اما در کتب اصولی، از مسائل نسبتاً نو به شمار می‌آید؛ به عنوان نمونه در کتب شهید صدر، این مسأله تحت عنوان «حق الطاعة» مورد بحث قرار گرفته (صدر، ۱۴۰۵، الف، ج ۱، ص ۲۸) و پس از آن در برخی کتب اصولی نیز مورد نقد و بررسی قرار گرفته است (سبحانی، ۱۳۸۳، ش، ص ۷۶). این بحث در برخی کتب فلسفه حقوق نیز مورد بحث و بررسی قرار گرفته، از جمله کتبی که به تفصیل به این مسأله پرداخته، کتاب حقوق و سیاست در قرآن، نوشته استاد محمدتقی مصباح یزدی است که یک فصل را به بررسی این مسأله اختصاص داده (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، الف، فصل ۴)، هم چنین کتاب حق و چهار پرسش بنیادین، به تفصیل درباره دلیل اثبات حق طاعت و وجوب تبعیت از دستورات الهی، سخن گفته است. (نبویان، ۱۳۸۸، ش، الف، ص ۲۴۳...)

### مفهوم شناسی

پیش از آن که به بررسی مبانی و دلایل وجوب طاعت بپردازیم، اصلی ترین واژه‌ها و مفاهیم را بررسی می‌کنیم.

### تبعیت و طاعت

تبعیت در لغت به معنای دنبال کسی یا چیزی رفتن (ابن فارس، ۱۴۰۴، ق، ج ۱، ص ۳۶۲) و طاعت به معنای انقیاد و فرمانبرداری است (فیومی، ۱۴۱۴، ق، ص ۳۸۰)؛ درباره معنای تبعیت و طاعت به چند نکته باید توجه کرد؛

۱. تبعیت به معنای دنباله روی است، اما طاعت، به معنای انقیاد و فرمانبرداری لذا در معنای طاعت، مسبوقیت امر، و نوعی تبعیت از روی مطالبه در آن نهفته است؛ در این صورت، حیثیاتی همانند خضوع و بندگی، در مفهوم طاعت بیشتر قابل لحاظ است تا در معنای تبعیت.

۲. تبعیت از خدا گاه مستقیم است و گاه غیرمستقیم؛ یعنی اگر خدا امر کرده باشد به تبعیت از شخصی، تبعیت از او همان اطاعت از خداست.

۳. عصیان الهی یعنی مخالفت کردن با امر او و اگر بخواهیم از حیث ارزشی به آن نگاه کرده و آن را به فاعل خاصی نسبت دهیم، طبیعتاً باید عنصر اختیار را نیز در آن لحاظ کنیم تا بگوییم؛ مخالفت کرد!

۴. عصیان الهی می‌تواند به تبعیت از او امریک قانون‌گذار باطل باشد و می‌تواند به تبعیت از یک شخص؛ بدون این که امر و نهی کند، باشد و می‌تواند به تبعیت از هوای نفس باشد. پرسش این پژوهش درباره، «وجوب تبعیت» و «حقی طاعت» است، با توجه به ابهام‌زدائی از این دو واژه، پرسش مذکور نیز شفاف‌تر می‌شود.

## حَقّ

حَقّ در لغت به معنای وجوب (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶)، ثبوت (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۹) و مطابقت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۴۶) است، و در اصطلاح، دو گونه کاربرد دارد؛ یکی در علوم عقلی، مانند منطق و فلسفه، و دیگری در علوم ارزشی و رفتاری، مانند اخلاق و حقوق؛ حَقّ، در فلسفه، به معنای موجود عینی است به عنوان مثال شیخ‌الرئیس ابن سینا، به موجودی که وجود برای آن واجب باشد الحق بذاته می‌گوید (ابن سینا، ۱۲۸۳ش، «ب»، ص ۹۷) اگر چه از سخنان فخر رازی در تفسیر کبیر این چنین برداشت می‌شود که این معنای از حق، معنای تحلیلی حق است نه اصطلاحی (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۲۰) اما در هر صورت در مباحث فلسفی وقتی کلمه حَقّ به کار برده می‌شود مرادشان موجود عینی است. و در منطق، به معنای گزاره مطابق با واقع، به کار می‌رود (ابن سینا، ۱۲۸۳ش، «ب»، ص ۱۲۵، و طوسی، ۱۳۶۱ش، ص ۵۱۵)، حَقّ در منطق، به صورت وصفی به کار رفته و می‌گویند: «حَقّ است» و وصف قضیه مطابق با واقع قرار می‌گیرد؛ به این کاربرد حَقّ، «حَقّ بودن» گوییم.

گونه دیگری که برای کاربرد اصطلاحی حَقّ می‌توان یافت، کاربردی است که در علوم ارزشی و رفتاری دیده می‌شود؛ در این دسته علوم، حَقّ به صورت اسمی به کار می‌رود، و با تعبیر «حَقّ داشتن»؛ بیان می‌شود، این کاربرد خود بر دو قسم است؛ گاه مفهومی تحلیلی انتزاعی است که به گونه‌ای، از روابط نفس‌الامری انتزاع می‌شود، مثلاً اگر رسیدن به هدفی،



ضروری و حکیمانه باشد، راه‌های بدون مفسده آن نیز بالضروره جایز است، این جواز اگرچه، به معنای مطابقت با واقع نیست اما منتزع از واقعیت‌ها و روابط واقعی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۷ش، «الف»، ص ۴۶ و نبویان، ۱۳۹۲، «ب»، ص ۲۹۹). کاربرد دوم آن، امری اعتباری و انشائی است که به کسی اعطا می‌شود؛ این معنای از حق، نوعی سلطه و اختیار بر شخص یا شیئی در موضوع خاصی است که به طور تکوینی آن را ندارد و نیاز به اعتبارکننده‌ای است تا آن را برای صاحب حق اعتبار کند (دانش پژوه، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳-۱۶۰).<sup>۱</sup>

برخی از حق پژوهان برای معنای ارزشی حق، جامعی مفهومی قائل شده‌اند و آن، «شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی» است (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۷۲). البته درباره این که حق، نسبت به کاربردهای خود، مشترک معنوی است یا لفظی، پرسشی است که باید در جای خود نقد و بررسی شود (نبویان، ۱۳۸۸، «الف»، ص ۸۱).

### ارکان حق

معنای ارزشی حق؛ یعنی شایستگی داشتن موجودی نسبت به چیزی، از حیث مفهومی به دو رکن تکیه دارد؛ یکی صاحب حق و دیگری موضوع حق، و رکن سومی از قبیل مکلف، یا همان «من علیه الحق» در مفهوم آن دیده نمی‌شود (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۴۷)، اما در معنای اعتباری آن، رکن سومی هم می‌توان یافت و آن، «من علیه الحق»، یا همان مکلف است، زیرا قانون‌گذار، وقتی حقی را برای کسی وضع می‌کند، برای این که غرضش از وضع حق نقض نشود، دیگران را به حفظ آن حق، مکلف می‌کند، البته حفظ یک حق، گاه به عدم تعدی به آن (سلبی) و گاه به لزوم انجام یک کار در مقام اداء آن حق است (ایجابی)؛ این سه رکن را می‌توان در آیه شریفه ۲۴۱ سوره بقره، دید: «وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ» (بقره، ۲۴۱)، مطلقات، صاحب حق، متقین مکلف‌اند، و متاع بالمعروف، موضوع حق است، گاه در معنای تحلیلی انتزاعی حق نیز می‌توان با برخی ملاحظات، همین ارکان را دید به عنوان مثال در آیه ۴۷ سوره روم می‌فرماید: «وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ» (روم، ۴۷)، در این آیه، مؤمنین، صاحب حق، خدای متعال، مکلف، و نصرت دادن، موضوع حق است، در صورتی که درباره نصرت مؤمنان توسط خدای متعال، ظاهراً حق وضعی و قراردادی، علیه خدای متعال وجود

۱. هم چنین ر. به؛ نبویان، چیستی حق، ص ۳۰۳ و ۹۳ هم چنین؛ نبویان، حق و چهار پرسش بنیادین، فصل اول تا سوم.

ندارد زیرا نصرت الهی، یکی از سنت‌های خداست که تصویر این سنت، توقف بر لحاظ این امور دارد، البته درباره‌ی ارکان حق و رابطه‌ی حق و تکلیف مباحث مختلفی وجود دارد که باید کتب مفصل‌تر را دید (دانش‌پژوه ۱۳۹۱، ص ۱۵۳).

«حق طاعت» به معنای آن است که خدای متعال شایستگی دارد تا قوانینی را وضع کند و بندگان نیز حق و تکلیف دارند، آن را تبعیت کنند؛ سؤال اصلی این است که: آیا خدای متعال حق دارد برای مخلوقاتی که به آن‌ها اختیار داده، قانونی وضع کند؟ هم‌چنین آیا تبعیت از آن قوانین توسط مخلوقات مختار، لازم و واجب است؟؛ اگر حق دارد، ماهیت این حق چیست؟ آیا ماهیت این حق، وضع یک اعتبار برای خدا و وضع یک تکلیف الزامی بر مخلوقات مختار است؟ یا این که از یک رابطه‌ی نفس‌الامری انتزاع شده است؟

### وجوب تبعیت

یکی دیگر از واژه‌هایی که در عنوان بحث دیده می‌شود، واژه «وجوب» است؛ وجوب در لغت به معنای ثبوت است (کتاب العین، مفردات). و در اصطلاح به دو صورت به کار برده می‌شود؛ یکی در منطق و در سایر علوم عقلی است، وجوب در این‌گونه کاربرد، به معنای یکی از کیفیات نسبت قضیه است، مانند وقتی که می‌گویند: «الله موجود است بالوجوب»، در این‌گونه موارد، وجوب، به شکل وصفی به کار برده می‌شود زیرا نسبت قضیه، چنین وصفی دارد، دیگری در علوم ارزشی و عملی است که به معنای حکمی لزومی، بر عهده‌ی شخصی است، این کاربرد خود دو معنا دارد؛ یکی معنای توصیفی تحلیلی، که اخبار از یک ضرورت نفس‌الامری است و به افعال اختیاری تعلق می‌گیرد، و دیگری، معنای وضعی و انشائی است که به معنای جعل یک حکم الزامی، بر عهده‌ی شخصی می‌باشد، حال وقتی می‌گوییم: «تبعیت از خدا واجب است»، می‌تواند به یکی از معانی ذیل باشد:

۱. اطاعت از خدا در مقایسه با غایت مطلوب، ضرورت دارد.

۲. اطاعت خدا، یکی از انشائات و تکالیف الزامی وضع شده بر عهده‌ی همه‌ی انسان‌هاست. گاه، وجوب کاری را با جمله «حق مخالفت ندارد» بیان می‌کنیم و می‌گوییم: «حق ندارد چنین کاری را ترک کند»؛ سؤال اصلی این است که آیا وجوب تبعیت از خدا، از رابطه‌ی نفس‌الامری که بتواند منشأ این مفهوم باشد، انتزاع می‌شود یا نه؟

## تکلیف

تکلیف از ریشه کَلَف گرفته شده و آن را به معنای ولع و حرص معنای کرده‌اند و تَكَلَّفُ باب تَفَعَّل است، یعنی خود را با زحمت، متمایل به چیزی کردن است و یا در متمایل بودن به چیزی، ظاهرسازی کردن است، و تکلیف یعنی متمایل کردن و فرستادن کسی به دنبال مطلوبی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۲۱). بنابراین چه گفته شد، در معنای تکلیف و تَكَلَّف، نوعی علاقه و ولع نیز نهفته است. این واژه، در اصطلاح، دو کاربرد دارد؛ یکی به معنای «به عهده کسی گذاشتن انجام کاری»، که با توجه به دو عنصر مفهومی «مشقت» و «علاقه»، بار معنایی آن را می‌توان دریافت نمود، بدین معنا که اگر مشقت را در معنای تکلیف اخذ کردیم، معنایش این است که کسی چیزی را که نوعی مشقت در آن است به عهده کسی بگذارد (موسوی، ۱۴۳۱ص ۱۰۵) و اگر علاقه، در معنای تکلیف اخذ شده باشد، معنایش این است که کسی، شخص دیگری را به انجام فعلی متمایل کند و یا به سوی مطلوبی بفرستند و یا آن را برایش مطلوب کند؛ در این صورت تَكَلَّف احتمال دارد معنایش آن باشد که؛ فعلی را با مشقت برای خودت مطلوب کنی به گونه‌ای که دیگر از آن احساس مشقت نکنی، در این جا عنصر مفهومی مشقت را از باب تَفَعَّل و عنصر تمایل و علاقه را از همان ریشه مفهومی کَلَف گرفته‌ایم.

کاربرد دیگری که در واژه تکلیف می‌توان در استعمالات اصطلاحی آن در نظر گرفت، قبول مسؤولیت اما نه از سوی شخص دیگری بلکه از سوی عقل خود است، که به جهت درک روابط نفس الامری به دست آمده، مانند همه‌ی عقلاء که خودشان را مکلف به انجام کارهای صحیح و نیز مکلف به ترک کارهای غلط می‌دانند.

سؤال اصلی پیش رو این است که؛ آیا انسان در مقابل خدا مکلف است؟ و اگر مکلف است سنخ این تکلیف چگونه است؟ آیا از سنخ مفاهیم تحلیلی انتزاعی است یا از سنخ اعتباری وضعی است؟

## مبانی حق طاعت

اثبات حق طاعت الهی، متکی به مبانی و پیش فرض‌هایی است که ابتدا باید آن‌ها را پذیرفت تا بتوان حق طاعت الهی و وجوب تبعیت را اثبات کرد.

## صلاحیت انحصاری در قانون‌گذاری

ادعای ما در این مبنا آن است که؛ «فقط خدا صلاحیت قانون‌گذاری دارد»؛ صلاحیت انحصاری خدا، با پذیرش سه دسته صفت در خدای متعال ثابت می‌شود؛

۱. علم و حکمت؛ قانون‌گذار، باید نسبت به روابط واقعی، علم و حکمت داشته باشد، تا بتواند قانونی مطابق با غایات صحیح وضع کند، می‌توانیم نام این جنبه را «صلاحیت علمی» بنامیم؛ و فقط خدا، نسبت به غایات و روابط بین افعال و غایات مطلوب، علم و حکمت مطلق دارد، لذا فقط او صلاحیت علمی دارد تا نظام قانونی مطابق با واقع وضع کند؛

۲. عدالت؛ قانون‌گذار باید «صلاحیت اخلاقی» داشته باشد، و خدا چون عدالت دارد، در وضع قوانین هرگز در حق کسی ظلم نمی‌کند، غیر از خدا هیچ کس در این زمینه مصونیت ندارد مگر این که خدا او را مصون کند.

۳. قدرت؛ قانون‌گذار باید قدرت اجرای قانونش را داشته باشد و الا وضع قوانین به غایت مطلوب و نهایی نخواهد رسید. خدا، قدرت اجرای قانون و نظام قانونی خود را دارد، به خلاف دیگران که قدرت مطلق در اجرای نظام قانونی خود ندارند.

با توجه به این سه دسته صفت، نتیجه می‌گیریم که تنها خدا، صلاحیت قانون‌گذاری دارد، البته خدا می‌تواند تکویناً این صفات را به اندازه‌ای که می‌خواهد، به دیگران اعطا کند و در این صورت دیگران نیز صلاحیت وضع قوانین پیدا می‌کنند؛ در برخی کتب حقوقی درباره‌ی صلاحیت‌های قانون‌گذار سخن گفته شده است. (دانش پژوه ۱۳۹۱ش، ص ۲۴۷)

## حق انحصاری خدا در قانون‌گذاری

مدعای ما در این مبنا این است که؛ «فقط خدا حق دارد قانون وضع کند» سایر افراد، به اندازه‌ای که در چارچوب قوانین الهی، قانونی وضع کنند، حق قانون‌گذاری دارند، این حق را می‌توان این‌گونه تبیین کرد؛

خدای متعال آفریدگار این جهان و حکیم است حال اگر وضع قوانین حکیمانه، برای مخلوقات اختیاری‌اش، مطابق با حکمت بوده، و وضع نکردن، خلاف حکمت باشد، می‌توانیم مفهوم «حق وضع قوانین» را انتزاع کنیم، زیرا اختیار وضع قوانین، مطابق با

حکمت است؛ این حق همان معنای اول از حق ارزشی است که از روابط تکوینی انتزاع می‌شود و نوعی شایستگی، اختیار و سلطه را به ما می‌دهد.

در این زمینه به چند نکته باید توجه نمود؛

۱. اگر وضع قوانین از سوی خدا، برای مخلوقات مختار، مطابق با حکمت باشد، خدا حق دارد، قانون‌گذار این قوانین باشد، و وضع قوانین از سوی خدا مطابق با حکمت هست، زیرا فرض ما این است که تنها خدا صلاحیت قانون‌گذاری مطابق با حکمت را دارد از این رو قانون‌گذار بودن خدا، مطابق با حکمت و قانون‌گذار بودن غیر خدا مخالف با حکمت است در نتیجه، فقط خدا حق قانون‌گذاری دارد، هم‌چنان‌که فقط او صلاحیت قانون‌گذاری دارد.

۲. وضع قوانین الهی مطابق با مصالح و مفاسدی است که مراعات آن‌ها، اهداف حکیمانه آفرینش را تأمین می‌کند.

۳. تأمین مصالح و مفاسد، برای انسان مطلوبیت دارد، این مطلوبیت، به جهت تناسب آن‌ها با نوع آفرینش انسان، فطری بودن آن‌ها، کمال خواهی انسان، مطابقت آن‌ها با کمالات، و نیز المی که از عدم تأمین آن مصالح و مفاسد گریبان‌گیر انسان‌ها می‌شود، می‌باشد.

۴. وضع قوانین برای موجودات مختار، از سوی خدا، نه تنها حق، بلکه یک ضرورت است، این ضرورت، وضعی و قراردادی نیست بلکه تحلیلی است؛ این ضرورت، اگر چه از متن واقع انتزاع شده، اما از یک ضرورت بالقیاس که با غایات مطلوب، سنجیده شده باشد، انتزاع نشده بلکه صرفاً مقتضای اثبات برخی صفات کمالی است.

با توجه به آن‌چه گفته شد، حق قانون‌گذاری، منحصر در خداست، اما حق قانون‌گذاری دیگران را نیز به دو معنا می‌توان تصویر کرد؛ یکی این‌که در راستای تعیین چارچوب‌هایی که خدای متعال قرار داده است باشد مانند این‌که قانونگذار بودن شخصی خلاف قوانین الهی نباشد، در این صورت می‌توان نوعی اختیار و شایستگی برای قانون‌گذار، قائل شد، دیگری این‌که خدا حق قانون‌گذاری را برای شخصی، وضع و انشاء کند.

## حَقِّ مجازات معصیت‌کار

مدعای ما در این مبنا این است که؛ «اگر وضع قوانین، مطابق با حکمت باشد، و تخلف از این قوانین، نقض غرض حکیمانه باشد در این صورت اگر مجازات شخص معصیت‌کار، مطابق با حکمت باشد، قانون‌گذار حَقِّ مجازات دارد.» این حَقِّ، نوعی حَقِّ تحلیلی عقلی است که در قیاس با غرض انتزاع شده است.

## جمع بندی این سه مبنا

ما اگر بخواهیم برای خدا، حَقِّ طاعت و وجوب تبعیّت اثبات کنیم باید ابتدا، سه گزاره را بپذیریم؛

۱. فقط خدا صلاحیت قانون‌گذاری دارد؛ صلاحیت علمی، صلاحیت اخلاقی و صلاحیت اجرائی، دیگران صلاحیت ندارند مگر به همان اندازه‌ای که خدا به آن‌ها صلاحیت داده.
۲. فقط خدا حَقِّ قانون‌گذاری دارد و غیر خدا چنین حَقِّی ندارد مگر به همان اندازه که در چارچوب قوانین الهی بگنجد یا خدا برای او چنین حَقِّی را وضع کرده.
۳. فقط خدا حَقِّ مجازات متخلف از قوانین الهی را دارد و غیر خدا چنین حَقِّی ندارد مگر در صورتی که در چارچوب قوانین الهی باشد.

## دلایل حَقِّ طاعت

دلایل گوناگونی برای وجوب تبعیّت از خدای متعال و اثبات حَقِّ طاعت الهی، اقامه شده، برخی از آن‌ها قابل نقد، و برخی دیگر قابل دفاع‌اند.

## دلایل قابل نقد

بیانات گوناگونی از سوی اندیشمندان، در اثبات وجوب تبعیّت از خدا بیان شده که قابل نقد و مناقشه‌اند؛ به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم؛

## ۱. مطابقت اعتبار با تکوین

از جمله ادله‌ای که بر وجوب تبعیّت از خدا اقامه شده، «مطابقت سلطه اعتباری با سلطه تکوینی» است، بدین معنا که چون حَقِّ، به معنای «سلطه اعتباری شخصی بر شیئی یا شخص دیگری در موضوعی» است، و چون سلطه خدای متعال بر همه‌ی اشیاء، سلطه‌ای

تکوینی و حقیقی است، پس سلطه اعتباری نیز باید مطابق با آن باشد؛ مقدماتی که برای اثبات حق تبعیت، با این بیان اقامه شده، از این قرار است:

۱. حق، نوعی سلطه و از امور اعتباری است.
  ۲. امور اعتباری از طریق عاریه گرفتن آن‌ها از امور عینی به دست می‌آیند.
  ۳. تنها سلطه تکوینی اصیل و مستقل، سلطه خداوندی است و سایر سلطه‌ها عین الربط به سلطه و قدرت خداوند است.
- با توجه به این مقدمات، اگر وجود سلطه، برای یک موجود، ملاک اعتبار حق باشد، یگانه حق اصیل، از آن خدای متعال است، و چون سلطه دیگران از اوست پس حقی که برای دیگران ثابت است متعلق به اوست. (نبویان، ۱۳۸۸ش، «الف»، ص ۲۴۶)
- اشکالی که در این تبیین دیده می‌شود، انتقال از تکوین به تشریح است، زیرا این سؤال مطرح می‌شود که با چه حد وسط و استدلالی، ما از قوانین تکوینی می‌توانیم به قوانین تشریحی راه یابیم؟ به چه دلیل، اگر کسی سلطه تکوینی دارد، سلطه تشریحی هم باید داشته باشد؟

## ۲. مشیت مطلق

برخی دیگر از اندیشمندان برای اثبات وجوب تبعیت از دستورات الهی این چنین استدلال کرده‌اند، وجوب تبعیت از خدا، اراده خداست و اراده خدا سؤال بردار نیست پس اگر کسی بپرسد چرا باید از خدا تبعیت کرد؟ جوابش این است که خدا خواسته و خواست خدا چرا بردار نیست. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۴۸)

جواب این استدلال آن است که چرا برداری خدا، حداقل دو معنا دارد؛ یکی به معنای مطالبه شخصی که حقی بر خدا دارد و یا شریک اوست. دیگری به معنای طلب علم به حکمتی است که اراده تشریحی الهی مبتنی بر آن است. اگر به معنای اول باشد، اراده خدا چرا بردار نیست اما اگر به معنای دوم باشد چرا بردار بودن اراده تشریحی الهی به معنای طلب علم به حکمتی که اراده تشریحی الهی متکی به آن است می‌باشد، و چنین معنایی عقلاً جایز است، پس سخن در این است که چه حکمتی، پشت اراده تشریحی الهی هست که وضع قوانین از سوی خدا را حکیمانه کرده تا وجوب تبعیت از سوی ما انسان‌ها هم به نحو حکیمانه‌ای ثابت شود؟

### ۳. علم مطلق

برهانی که بر ضرورت نبوت اقامه شده، تکیه آن، بر عجز انسان، از شناخت روابط بین افعال و غایات است، و چون جهان هستی را هدف دار می دانیم و با این جهل، نمی توان به هدف رسید، پس وضع قوانین و فرستادن پیامبران از سوی خدا ضرورت دارد، این برهان را می توان دلیلی بر وجوب تبعیت از خدا، و «علم مطلق الهی» را ملاکی برای این وجوب، دانست، در این برهان، ملاک اصلی برای وجوب تبعیت، علم مطلق الهی در کنار جهل انسان دانسته برخی اندیشمندان، این برهان را بیان کننده ملاک اصلی وجوب تبعیت از خدای متعال نمی دانند و در نقد آن چنین گفته اند: «آری، عقل بشر ناقص و قاصر است، این امری است که هم هر یک از ما در درون خود وجدان می کنیم و هم سیر تدریجی استکمال عقول آدمیان شاهد بر آن است و نقص و قصور عقل، نیاز به قوانین الهی را اثبات می کند، لکن به این معنا نیست که تمام ملاک احتیاج انسان ها به قوانین الهی، همان عجز و ناتوانی عقل هایشان از ادراک کامل همه مصالح و مفاسد است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، «الف»، ص ۱۶۳) سپس برای بیان عدم تمامیت این ملاک، دو دلیل آورده اند، اولین دلیل این که: «اگر ملاک احتیاج به قوانین الهی فقط نقص و قصور عقل آدمی باشد لازمه اش این است که اگر عقل، ناقص و قاصر نمی بود و همه مصالح و مفاسد را می شناخت به قوانین الهی نیازی نبود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، «الف»، ص ۱۶۳)

توضیح این نقد آن است که دلیل نیازمندی ما به تبعیت از خدای متعال صرفاً از باب نیاز جاهل به عالم نیست بلکه اساساً در خدای متعال صفت و حیثیتی وجود دارد که موجب می شود انسان ها به خاطر آن صفتی که خدا دارد، عبد او باشند و در مقابل او خضوع و کرنش کنند؛ چه عالم به روابط و به تبع آن عالم به قوانین باشند یا نباشند، به تعبیر دیگر خدای متعال مستحق پرستش و اطاعت است نه صرفاً به این جهت که او از همه روابط اطلاع دارد و ما نداریم و الا اگر تنها به همین جهت بود، می توانستیم حالتی را فرض کنیم که انسان ها به طور کلی مطیع عقل شان بوده و بنده خدا نباشند و این برخلاف آموزه های دینی ماست، پس ما باید حیثیتی را کشف کنیم که به جهت آن حیثیت، بندگی و عبودیت انسان نسبت به خدا ثابت شود؛ درست همانند ملاک احتیاج وجودی مخلوقات، به خدای متعال که اگر چه



هر حادثی محتاج به خداست اما حدوث، ملاک اصلی حاجت نیست و اگر مخلوقات، حادث هم نبودند باز هم محتاج به خدا بودند و چون چنین است پس باید برای ملاک احتیاج، حیث دیگری را یافت که احتیاج را برای هر مخلوق در هر فرضی ثابت کند و آن ملاک «امکان ذاتی یا فقری» است که در هر حال، برای هر مخلوقی، احتیاج به خالق را ثابت می‌کند در این جا نیز باید ملاکی یافت که بنده بودن انسان نسبت به خدا را در هر حال و در هر فرضی، ثابت کند؛ این همان ادعایی است که از ظاهر منابع وحیانی به دست می‌آید.

دلیل دومی که برای ملاک اصلی نبودن علم مطلق الهی برای وجوب تبعیت، ارائه شده این است که اگر صرفاً علم الهی منشأ تبعیت از او بود بایستی احکام مستقل عقل را جزء قوانین الهی ندانیم، زیرا آن‌ها را عقل برای ما بیان کرده نه خدایی که علم مطلق دارد، بدین ترتیب ما دورب تشریحی می‌داشتیم؛ یکی رب العالمین و دیگری عقل، که گاه بنده این هستیم و گاه بنده آن! و حال آن‌که پذیرش چنین باوری مشکل است. (مصباح، ۱۳۹۷، «الف»، ص ۱۶۳)

کوتاه سخن این‌که علم الهی را منشأ اصلی وجوب طاعت دانستن، دو تالی فاسد دارد؛ یکی این‌که می‌توان «فرض خروج از بندگی خدا» کرد، و دیگری این‌که باید «مولویت یک مولای دیگر، در عرض خدا» را پذیرفت.

نکته‌ای که در بررسی این نظریه می‌توان گفت، این است که گاه سخن در وجوب تبعیت از نظام دستوری الهی است و گاه سخن در وجوب بندگی خداست؛ این برهان می‌تواند به راحتی مدعی اول را اثبات کند به این معنا که چون خدا علم مطلق دارد پس باید از آن چه خدا به آن دستور می‌دهد تبعیت کرد زیرا هر آنچه خدا به آن امر می‌کند بر اساس هدف آفرینش انسان و کشف روابط نفس الامری است پس تبعیت از او ما را به غایات مطلوب می‌رساند؛ صدرالمتألهین در تفسیر القرآن الکریم می‌گوید: «تکلیف خدا نسبت به بندگان، از قبیل تکلیف طبیب است... طبیب فقط راهنمایی می‌کند... پس هم چنان که خدا برای شفای از بیمار، سببی را قرار داده، برای سعادت جاودانه نیز سببی قرار داده، و آن طاعت است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴ش، ج ۲، ص ۴۹)، پس علم مطلق الهی کاشف از ضرورت‌های بالقیاس است، اما این استدلال، لزوم بندگی الهی را اثبات نمی‌کند مگر این‌که

بندگی الهی خود نیز یکی از همان رفتارهایی باشد که ما را به غایات مطلوب می‌رساند که در این صورت ضرورت بندگی خدا نیز به وسیله‌ی علم مطلق الهی و دستور خدا به بندگی خدا اثبات می‌شود، با توجه به آن چه گفته شد، این برهان، لزوم تبعیت از قوانین الهی را از طریق ضرورت بالقیاس اثبات می‌کند و چنین سطحی از وجوب تبعیت نیز مطلوب آموزه‌های دینی هم هست که در بررسی برهان ضرورت بالقیاس به آن خواهیم پرداخت.

خلاصه کلام این که؛ علم مطلق الهی موجب می‌شود تا نظام دستوری اش مطابق با واقع و حکمت باشد و ضرورت بالقیاس، به انسان حکم می‌کند از این دستورات اطاعت کند، در عین حال اثبات لزوم بنده بودن انسان‌ها، منوط به این است که این الزام نیز در رابطه ضرورت بالقیاس قرار گیرد که به نظر می‌رسد بندگی الهی، مهم‌ترین مقدمه برای تحصیل غایات مطلوب است، لذا قرار گرفتن آن، در ضرورت بالقیاس، چیزی شبیه به امور بدیهی است.

ملاک‌های دیگری از قبیل حکمت، جود و غنا، همگی ضرورت تبعیت از خدای متعال را از طریق همین ضرورت بالقیاس، اثبات می‌کند و دلیل مستقلى برای اثبات وجوب طاعت نیستند بلکه اجتماع این چند صفت یعنی علم، حکمت، جود و غنا، موجب می‌شود تا فقط خدا صلاحیت وضع قوانین مطابق با واقع داشته، و در نتیجه، تبعیت از نظام دستوری الهی ضرورت بالقیاس یابد.

#### ۴. مالکیت مطلق

از جمله ملاک‌هایی که برای ضرورت طاعت الهی بیان شده، مالکیت الهی است؛ اینکه چرا مالکیت الهی منشأ حق قانون‌گذاری و وجوب تبعیت است، بیانات مختلفی را می‌توان در کلمات نظریه‌پردازان این نظریه یافت، برخی از آن‌ها، پشتوانه این نظریه را یکی از قوانین عقلی می‌دانند که می‌گوید: «تصرف در ملک دیگران، نیاز به اذن و اجازه از او دارد» و برخی دیگر، اساساً مالکیت را منشأ انتزاع حق تصرف و به تبع آن حق قانون‌گذاری و وجوب تبعیت دیگر مملوکان دانسته‌اند؛ استاد مصباح یزدی در بیان «لزوم اذن و اجازه» در تصرفات، چنین می‌گوید: «حق تصرف متوقف بر اذن و اجازه مالک است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، «الف»، ص ۱۶۷) و سپس در مقام تطبیق این قاعده کلی بر وجوب تبعیت از دستورات الهی چنین می‌گوید: «ما از آن جا که همه چیز را مال خدای متعال می‌دانیم باید برای تصرف در هر چیز از طرف او اذن

و اجازه داشته باشیم و اگر فرضاً عقل بشری توانست یک نظام حقوقی صحیح و کامل کشف و تدوین کند چون عمل به مقتضای آن نظام، مستلزم تصرف در دارایی‌های خدای متعال است باز محتاج اذن و اجازه او خواهیم بود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، «الف»، ص ۱۶۷)

درباره بیان دوم که؛ «مالکیت، منشأ حق تصرف» دانسته شده نیز چنین می‌گوید: «هر حقی بخوهد برای کسی در مورد چیزی یا کسی ثابت شود مبتنی بر این است که یک نحوه مالکیتی برای او نسبت به آن شیء یا شخص درست شود آن چه که مورد تصدیق و پذیرش عقل است این است که مالک می‌تواند و حق دارد در ملک خود تصرف کند اما اگر کسی نه خود، مالک است و نه اجازه‌ای از طرف مالک به او داده شده، عقل هیچ‌گونه حق تصرفی برای او روا نمی‌دارد، این یکی از احکام و ادراکات قطعی و بدیهی عقل است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، «ب»، ج ۱، ص ۱۰۳) سپس در مقام تطبیق این قاعده بر وجوب تبعیت از خدا می‌گوید: «بالاترین مالکیت‌ها از آن خدای متعال است چون اوست که به همه چیز هستی داده و طبیعتاً تمام هستی و وجود هر موجودی از آن خداست و او مالک حقیقی هر موجودی است و طبعاً حق هر گونه تصرفی در هر موجودی را خواهد داشت، از آن طرف، هیچ موجودی هیچ حقی بر خداوند و سایر موجودات ندارد چون هیچ‌گونه مالکیت و خالقیتی نسبت به آن‌ها ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، «ب»، ج ۱، ص ۱۰۴)، هم‌چنین برخی دیگر از اندیشمندان دینی به همین دلیل استناد کرده، به عنوان نمونه، استاد اعرافی، این چنین می‌گویند: «انسان عین الفقر و عین الربط الی الله است»، بنابر نظریه فقر وجودی یا حتی بنابر نظریه حکمای دیگر (فلسفه مشاء و اشراق) بدین معناست که همه چیز ما دست خداست و خدا در همه شؤون ما حق امر و نهی دارد و او می‌تواند در همه شؤون ما تصرف و دخالت بکند چه تصرف تکوینی و چه تصرفات اعتباری و تشریحی ربوبیت تشریحی که خدا بر ما دارد علی‌الاطلاق است.» (صرامی ۱۳۸۵، ص ۲۴۴)

استدلال برخی از عالمان دینی، نیز به همین بیان باز می‌گردد؛ آیه‌الله گرامی در این زمینه می‌گوید: «اگر این وابسته به آن باشد معنایش این است که بود و نبود این تحت تأثیر اراده آن است، حالا آن اراده کرده به این فرمان بدهد که «انجام بده!»... همین تکوین منطبق تشریح می‌شود... خود این وابستگی تکلیف‌آور است خود این وابستگی که من هر چه دارم از این علت دارم و تمام وجود من از او گرفته شده خود این که من جز ربط به او هیچ چیزی

نیستم مقتضی اطاعت از اوست این غیر از قضیه شکر منعم است... اگر واقعیت این است که من تبع او هستم و به هیچ وجه استقلال ندارم این عدم استقلال من و وابستگی من به او اقتضا میکند که همین که در واقع تبع هستم خودم را هم تبع بدانم... این تبعیت ایدئولوژی از جهان بینی است»، سپس این عالم دینی، تصریح می‌کند که در واقع مالکیت تکوینی الهی، منشأ و جوب تبعیت از دستورات الهی است. (صرامی ۱۳۸۵، ص ۱۰۷) برخی دیگر از بزرگان مانند شهید صدر نیز مالکیت را ملاک حق طاعت الهی دانسته (صدر، ۱۴۰۵ق، «الف»، ج ۵، ص ۲۶)، و دلالتش را بر اثبات حق طاعت، بدیهی دانسته‌اند. (صدر، ۱۴۱۸، «ب»، ج ۲، ص ۳۲۱)، برخی دیگر از عالمان دینی، خالقیت را به عنوان ملاک و جوب تبعیت بیان داشته‌اند. (سبحانی، ۱۳۸۳ش، ص ۷۶)

به نظر می‌رسد این استدلال تمام نیست و نیاز به عنصر دیگری دارد زیرا صرف مالکیت، اگرچه قدرت تکوینی تصرف را اثبات می‌کند اما حق دستور دادن را اثبات نمی‌کند از این رو اثبات حق دستور دادن مالک، نیاز به ملاکی دیگر دارد؛ زیرا سؤال این است که چرا مالک، حق دارد برای مخلوقات مختارش، تعیین تکلیف کند؟ مالک، قدرت تصرف در فعل خود دارد، و اگر تصرفی تکوینی یا تشریحی کند، کسی قدرت معارضه با او را ندارد، اما به چه دلیل چنین حقی دارد؟؛ حتی اگر نام این سلطه تکوینی را بتوان حق تکوینی نهاد، (نبویان، ۱۳۹۲، «ب»، ص ۲۳۵) آیا می‌توان به دلیل حق تکوینی، حق تشریحی و اعتباری نیز قائل شد؟؛ شاید همین امر موجب شده تا قائلان به این نظریه، سخن خود را با مقدمه دیگری تکمیل کنند، به عنوان مثال استاد مصباح یزدی در ادامه تبیین این نظریه می‌گوید: «این خدایی که همه چیز ما و از جمله اختیار را عطا فرموده و ما را مختار آفریده است، حق دارد به ما دستور دهد که این اختیار و اراده‌ای که خودم به شما داده‌ام در این طریق خاص و آن‌گونه که من می‌گویم به کار بگیرید، خداوند می‌فرماید من شما را آفریده‌ام تا به کمال برسید و کمال شما در تقرب به سوی من است پس به من تقرب بجوید اکنون چون خداوند چنین خواسته ما نیز باید چنین رفتار کنیم» (مصباح، ۱۳۹۱، «ب»، ص ۱۰۹)، در این تبیین، عنصر هدف‌داری خدا و نقش بندگی در تحقق این هدف نیز لحاظ شده است.

برخی از نویسندگان که به مالکیت استدلال کرده‌اند، عنصر هدف را نیز به استدلال‌شان

افزوده و تبیین‌شان را در قالب چند مقدمه بدین شکل بیان داشته‌اند؛

۱. خدا خالق و مالک همه موجودات است.
۲. چون خدا مالک موجودات مخلوق است حق تصرف در آن‌ها را دارد.
۳. خداوند حکیم است و موجودات را به منظور رساندن به کمالاتی خلق کرده است.
۴. تحقق این کمالات جز در قالب افعال خاصی امکان‌پذیر نیست.
۵. برای این‌که آن موجودات، به هدف و کمال مقصود از خلقت حکیمانه خود برسند، خداوند در مقام تشریح برای آن موجودات حقی‌هایی را جعل و اعتبار کرده است.
۶. تشریح نظام حقوقی باید متناسب با هدف آفرینش باشد که همانا رسیدن به تقرب الی الله است.
۷. تنها راه دست‌یابی به تقرب الی الله، بندگی و اطاعت خداوند است. (نبویان، ۱۳۸۸، «الف»، ص ۲۴۳)

اشکال این تبیین آن است که این گزاره، مسلم گرفته شده که، «چون خدا مالک موجودات مخلوق است حق تصرف در آن‌ها را دارد»، اما دقیقاً تبیین نشده که چرا مالک، حق تصرف نسبت به ملک خود دارد، زیرا هم‌چنان‌که گفته شد، «مالکیت»، فقط «قدرت تصرف» را اثبات می‌کند اما اثبات «حق تصرف»، نیاز به لحاظ حیثیت دیگری دارد که باید به آن افزوده و یا همان حیثیت دیگر، به عنوان تمام ملاک لحاظ شود. با توجه به آنچه گفته شد، اگر حکمت و لحاظ غایت حکیمانه، به آن افزوده شود، هم حق تصرفات تکوینی اثبات می‌شود و هم تشریحی، یعنی هم اثبات می‌شود که تصرفات تکوینی این مالک در ملکش، مانند نصرت، نعمت‌دادن، عذاب‌کردن و...؛ اگر حکیمانه باشد، برای او حق است، و هم اثبات می‌شود که این مالک، حق دارد مطابق با حکمت، قوانینی وضع کند.

کوتاه‌سخن این‌که؛ مالکیت، تنها، قدرت تصرف را اثبات می‌کند اما آن‌چه حق تصرف را اثبات می‌کند همانا حکیمانه بودن و مطابق با غایات حکیمانه بودن این تصرفات است. توجه به حکمت الهی، و لازمه حکمت الهی بودن وضع قوانین، در سخن برخی از اندیشمندان نیز آمده؛ به عنوان مثال استاد میرباقری در تبیین منشأ حق بودن اراده الهی

می‌گوید: «...{اگر} شما خدای متعال را در نظر نگیرید و حکمت او، قدرت او، هدف او از عالم خلقت، و اراده‌ای که به انسان داده، و فطرتی که برای انسان خلق کرده، و عملکرد ارادی انسان را پیش فرضی در رسیدن به غایت در نظر نگیرید آیا می‌توانید در این صورت حق و باطل را برای من تعریف کنید؟ در این صورت حق می‌شود لقلقه زبان، به هر جوری که می‌خواهید می‌توانید حق درست کنید مثلاً من حق طبیعی دارم که بر سرنوشت خودم حاکم باشم، که گفته؟ اگر دیگری مزاحم من شد، چه اتفاقی می‌افتد؟ بله؟! ماده پیچیده شده، تبدیل به انسان شده است، من حق دارم سر همه عالم را ببرم، چرا ندارم؟ چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر توانستم، با فشردن یک کلید با سلاح اتمی و کشتار جمعی همه عالم را بکشم چه می‌شود؟ چرا حق ندارم؟... اراده خدا منشأ حق است»، (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۳) همچنین برخی دیگر از اندیشمندان نیز به این نکته توجه کرده و چنین گفته‌اند: «خداوند متعال موجود مختاری است که همواره در انجام افعالش هدفی را دنبال می‌کند به این لحاظ او شایستگی دارد تا به منظور رسیدن به هدف خود کارهایی را انجام دهد یا آن‌ها را ترک کند یا دارای صفاتی باشد، به این دلیل، خدا یکی از صاحبان حق است» (طالبی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۹)

برخی از اندیشمندان، عنصر دیگری نیز بدان افزوده‌اند و آن این‌که خدای متعال چون ولی مخلوقات است پس آن‌ها را برای هدفی می‌آفریند و آن‌ها را قدم به قدم به سوی آن غایت می‌کشد و برای این‌که قدم به قدم به سوی غایاتشان بکشد، وضع قوانین برای او یک حق، بلکه لازم است؛ «باید خدای متعال اعمال مولویت کند و بفرماید: «چنین کن! چون خدای توأم»... اعمال مولویت خدای متعال، لا اقل زمینه‌ای را فراهم می‌آورد که در آن انگیزه عبادت در انسان می‌تواند پدید آید این اعمال مولویت ضرورت دارد و الا خدای متعال وسیله کاری را که موجب نزدیک شدن انسان‌ها به او می‌شود فراهم نیاورده است و این العیاذ بالله ناشی از جهل یا بخل اوست، خدای متعال که هم می‌داند استكمال ما بدین طریق حاصل می‌شود و هم بیش از هر کس دیگری استكمال ما را می‌خواهد، باید چنین وسیله‌ای را به وجود آورد، پس ما انسان‌ها نیازمند احکام و قوانین قاطعی هستیم که در همه مراحل حیات و در جمیع ابعاد و وجوه زندگی راهنمای ما باشد و با التزام بدان‌ها کلیه مصالح خود را تحصیل کنیم و برای آن‌که التزام عملی به آن احکام و قوانین ما را در مسیر استكمال

معنوی نیز قرار دهد باید احکام و قوانین مزبور مستند به ولایت و مولویت الهی باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، «الف»، ص ۱۶۸)، تمسک به مولویت الهی، در کلمات برخی فقهای معاصر نیز دیده می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۳، ص ۴۶)

ممکن است مراد از این بیان آن باشد که مقتضای حکمت الهی، عنایت الهی به غایات مخلوقات است و اعمال این عنایت را ولایت الهی گوییم و خدا به خاطر حکمت و عنایت حکیمانه‌ای که دارد، مخلوقات را به وسیله‌ی وضع نظام دستوری و ایجاد زمینه‌های لازم، به اهداف حکیمانه‌شان می‌رساند، زیرا صفت عنایت، مستلزم آن است که خالق، در آفرینش و رساندن مخلوقات به غایات حکیمانه، اهمال نکند، (طباطبائی، ۱۴۱۶، «الف»، ص ۳۰۹)؛ تمسک به حکمت و هدف‌داری انسان برای اثبات وجوب تبعیت، در سخنان برخی دیگر از عالمان دینی نیز آمده، (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴-۱۵۷)

شاید کسانی که به ربوبیت الهی تمسک جسته‌اند، لحاظ این چند صفت را نیز لازم می‌دانسته‌اند به عنوان مثال برخی از عالمان دینی درباره‌ی ضرورت مطابقت تکوین و تشریح چنین گفته‌اند: «انسان مسلمان معتقد به توحید ربوبی حقوق خویش را بر اساس ربوبیت خداوند و مصلحت حقیقی تنظیم می‌کند نه به میل و خواست خویش، مسلمان حقیقی کسی است که هم به خالقیت خداوند معتقد است و هم به ربوبیت او پای بند، اعتقاد مسلمان بر این امر مبتنی است که کمال انسانی مرهون عمل به مقررات و تعالیم الهی است» (جوادی، ۱۳۸۴، ص ۸۸)؛ اگر مراد استاد مصباح یزدی هم همین باشد، به نظر می‌رسد این استدلال، دلیل جدیدی نسبت به دلیل سابق نیست بلکه تکمیل‌کننده‌ی دلیل سابق است و البته جناب استاد مصباح یزدی نیز به همین نکته اشاره کرده و چنین گفته‌اند: «ملاک احتیاج به قانون‌گذاری الهی، مجموع همه‌ی اوصاف قدرت، خلق، ربوبیت تکوینی، علم، غنا، جود و فیاضیت، حکمت، مالکیت حقیقی، حاکمیت و ولایت است نه یکی یا چند تا از این همه» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، «الف»، ص ۱۷۰)؛ با توجه به آن چه گفته شد باید عنصر عنایت الهی که در امتداد حکمت الهی در رساندن مخلوقات به غایاتشان است را لحاظ کرد تا بتوان ولایت تکوینی را به عنوان یک رابطه‌ی واقعی و ولایت تشریحی را به عنوان یک حق انتزاع کرد.

نکته‌ای که باید در این جا به آن توجه نمود این است که حکیمانه بودن وضع قوانین، فقط



حَقّ وضع قوانین را اثبات می‌کند اما اثبات وجوب تبعیّت نیاز به مقدمه دیگری دارد که باید به آن افزود؛ وجوب تبعیّت از قوانین الهی را با دو بیان می‌توان اثبات نمود و بدین ترتیب استدلال مذکور را تکمیل نمود؛ یکی از طریق ضرورت بالقیاس است بدین صورت که؛ اگر کسی بخواهد به غایت آفرینش که همانا کمال لایق انسان است برسد، التزام به دستورات الهی ضرورت دارد، لیکن رسیدن به غایت آفرینش مطلوب انسان است، پس التزام به دستورات الهی ضرورت دارد. این ضرورت بالقیاس با ضرورت بالقیاسی که در استدلال اول بیان شد تفاوت دارد استدلال اول از طریق ضرورت بالقیاس بین افعال و غایاتشان بود (تکالیف و ملاکاتشان) اما این استدلال، از طریق ضرورت بالقیاس بین التزام به دستورات الهی و هدف آفرینش است، پس اگر چه هر دو از طریق ضرورت بالقیاس اند اما طرفین قیاس متفاوت اند.

راه دومی که می‌تواند از طریق اثبات حَقّ مولویت و حَقّ وضع قوانین، معنایی از وجوب تبعیّت را اثبات کند این است که اگر خدا حَقّ وضع قانون و حَقّ مولویت دارد، پس انسان نیز حَقّ تبعیّت دارد، زیرا به همان ملاکی که وضع قوانین از سوی خدا، حکیمانه و حَقّ است، تبعیّت انسان از خدا هم حکیمانه و حَقّ است، از سوی دیگر بر اساس آن چه در اثبات انحصار حَقّ وضع قانون در خدای متعال گذشت، هیچ‌کس حَقّ ندارد از غیرخدا به گونه‌ای که مخالفت با خدا باشد تبعیّت کند، زیرا این تبعیّت، تبعیّتی است غیرحکیمانه، از این رو انسان حَقّ تبعیّت از خدا را دارد و حَقّ تبعیّت از غیرخدا را ندارد و ما از ترکیب این دو حَقّ، به «وجوب تبعیّت» تعبیر می‌کنیم؛ وجوب تبعیّت، یعنی این که انسان حَقّ ندارد از غیرخدا تبعیّت کند؛ در این جا معنای وجوب، از یک رابطه ضروری نفس الامری انتزاع نشده بلکه ترجمه نفی حَقّ است، یعنی وقتی می‌گوییم: «تبعیّت از خدا واجب است» معنای آن است که؛ «انسان حَقّ ندارد معصیت کند» و اگر معصیت کرد کاری به ناحق انجام داده است.

خوبست به این نکته نیز توجه شود که در بیان اول، جایگاه خدا، جایگاه مرشد و کمک‌کار عقل در رساندن انسان به غایتش می‌باشد اما در بیان دوم، جایگاه خدا، جایگاه ولیّ مطلق است که تنها او حَقّ تصرف تکوینی و تشریحی در مخلوقات دارد و کس دیگری چنین حَقّی ندارد؛ این مطلب از سخن برخی از اندیشمندان نیز قابل برداشت است.

(طباطبائی ۱۳۷۲ش، «ب»، ج ۱، ص ۲۵۲)



از آن چه گذشت مشخص می‌شود؛

اولاً؛ مالکیت، اگرچه منشأ انتزاع قدرت بر تصرف است، اما به تنهایی منشأ انتزاع حق تصرف نیست، آن چه حق تصرف را اثبات می‌کند حکیمانه بودن تصرف است که می‌تواند عقلاً منشأ انتزاع «شایستگی تصرف نسبت به چیزی» و یا «اختیار چنین کاری» شود، البته چون مالکیت، منشأ قدرت است و مالک، بر اساس قدرتی که دارد، می‌تواند مملوک‌های خود را به خاطر تخلف از دستوراتش، مجازات کند، تبعیت از قوانین او، از باب ضرورت بالقیاس، عقلاً واجب می‌شود از این رو مالکیت الهی اگرچه می‌تواند از طریق ضرورت عقلی، تکلیف را بر بندگان واجب کند، اما این ضرورت از مسیر حق طاعت نگذشته و برای این که از این مسیر بگذرد نیاز به افزودن قید حکمت دارد.

ثانیا؛ اثبات «حق وضع قوانین» که خودش نوعی از تصرف حکیمانه است و با همان مناط، حق داشتن آن ثابت می‌شود، با این که از طریق وصف حکمت، عنایت و ولایت الهی، اثبات می‌شود اما به تنهایی نمی‌تواند، «وجوب تبعیت» را اثبات کند از این رو نیازمند مقدمه دیگری است تا وجوب تبعیت نیز اثبات شود، در عین حال همین مناط، حق انحصاری تبعیت از خدا را اثبات می‌کند.

ثالثاً؛ اثبات حق انحصاری تبعیت از خدا، می‌تواند با تعبیر «وجوب تبعیت» بیان شود و بیان کننده «فقدان حق داشتن» نسبت به عصیان الهی باشد، هم چنان که ضرورت بالقیاس بین بندگی و کمال آفرینش می‌تواند وجوب تبعیت را اثبات کند.

##### ۵. شکر منعم

ظاهر برخی روایات آن است که مقتضای شکر منعم، معصیت نکردن خدا به وسیله نعمت‌های اوست حضرت امیر علیه السلام فرمودند: «لَوْ لَمْ يَتَوَعَّدِ اللَّهُ عَلَى مَعْصِيَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ إِلَّا يُعْصَى شُكْرًا لِنِعْمِهِ» (رضی، ۱۴۱۴ق، قصاره، ۲۹)؛ برخی اندیشمندان، همین شکر منعم را دلیل حکماء بر وجوب تبعیت دانسته‌اند (صدر، ۱۴۰۵ق، «الف»، ج ۴، ص ۲۹)، اما روشن است که دلیل قرار دادن شکر منعم برای وجوب طاعت، نیاز به تبیین دارد لذا برخی از بزرگان، پس از این که دلیل را دارای ابهام دانسته‌اند، آن را این چنین تصحیح و توجیه کرده‌اند: «شاید بتوان گفت: شکر منعم دست کم این اندازه، اقتضا دارد که بدون اذن و اجازه منعم هیچ‌گونه تصرفی در

نعمت‌ها نباید نمود و چون همه نعمت‌ها از خدای متعال است پس در هیچ نعمتی بی‌اذن و اجازه او نمی‌توان تصرف کرد و این همان وجوب اطاعت همه‌جانبه از خداست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، «الف»، ص ۱۲۹)، برخی دیگر از عالمان دینی نیز تصریح کرده‌اند دلیل شکر منعم، همان دلیل خالقیت و مالکیت مستمر الهی است، (صدر، ۱۴۰۵، «الف»، ج ۴، ص ۲۹، پاورقی هاشمی‌شاهرودی) در عین حال برخی دیگر، تصریح کرده‌اند، دلیل شکر منعم، غیر از دلیل مالکیت الهی است؛ مانند شهید صدر در کتاب بحوث (صدر، ۱۴۰۵، «الف»، ج ۴، ص ۲۹) و آیه‌الله گرامی در کتاب حق، حکم و تکلیف (صرامی ۱۳۸۵ ش، ص ۱-۶-۱۰۷).

تمسک به شکر منعم برای اثبات وجوب تبعیت را به گونه دیگری نیز می‌توان تبیین کرد و آن ارجاع این دلیل به «ضرورت بالقیاس» است، یعنی حتی اگر خدا هم نظام دستوری، وضع نمی‌کرد و یا وضع می‌کرد اما بر تخلف از آن وعید نمی‌داد، باز هم انسان عاقل بایستی به محتوای دستورات الهی ملتزم می‌شد، زیرا اطاعت از آن چه برای خدا مطلوبیت دارد، در واقع وضع هر نعمتی است در جایگاه خود، و وضع هر نعمتی در جایگاه خود، شرط لازم برای رسیدن به غایات مطلوب است، زیرا رسیدن به غایات مطلوب، توقف دارد بر قرار دادن هر نعمتی، در همان جایگاهی که خدا آن نعمت را برای آن آفریده، پس اگر کسی می‌خواهد به غایات مطلوب برسد، التزام به نظام دستوری الهی برای او ضرورت دارد، التزام به نظام دستوری الهی همان وضع هر نعمتی در جایگاه خود می‌باشد که به آن شکر عملی گفته می‌شود پس اگر کسی می‌خواهد به غایات مطلوب برسد باید شکر نعمت‌ها را به جای آورد ولو خدا اوامر و نواهی‌اش را صادر نکرده و یا بر ترک آن‌ها عقابی قرار نداده، شاید تعبیر به شکر نعمت به جای شکر منعم، برای اشاره به همین جنبه باشد.

این نکته نیز مخفی نماند که متکلمان، شکر منعم را برای خود دلیلی غیر از ضرورت بالقیاس می‌دانند، هم‌چنان‌که علامه حلی در برخی پاسخ‌های خود، شکر منعم را در عرض الطافی برای تکالیف عقلی قرار داده که احتمالاً ناظر به همان روابط عقلی بین افعال و غایات مطلوب است، (حلی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۹) در عین حال، متکلمان، اصل شکر منعم را بدیهی دانسته، (سیوری حلی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴) و تکلیف را کیفیت اتیان آن می‌دانند. (حلی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۲)

## دلایل قابل دفاع

برخی از دلایلی که بر وجود تبعیت از دستورات الهی اقامه شده، دلایلی قابل دفاع است، به این ادله می‌پردازیم.

### دلیل اول؛ ضرورت بالقیاس نسبت به ملاکات

این دلیل را می‌توان در قالب مقدمات ذیل بیان کرد؛

۱. قوانین الهی، تأمین‌کننده مصالح و مفاسدی است که در راستای هدف آفرینش است.
  ۲. تأمین مصالح و مفاسد، برای ما مطلوبیت فطری دارد، علت مطلوبیت آن، تناسب آن‌ها با کمالات انسانی و یا المی که عدم تأمین آن‌ها برای انسان‌ها دارد، می‌باشد.
- با توجه به این دو مقدمه می‌توان استدلالی به شکل ذیل تنظیم کرد؛
- اگر تحقق ملاکات قوانین الهی مطلوبیت دارد، تبعیت از قوانین الهی ضرورت دارد.
- لیکن تحقق ملاکات مطلوبیت دارد.

پس تبعیت از قوانین الهی ضرورت دارد.

تمسک به این استدلال، یکی از متداول‌ترین استدلال‌های قرآنی است، به عنوان نمونه در سوره مریم آیه ۴۳ از قول حضرت ابراهیم چنین می‌فرماید: «يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا» (مریم، ۴۳) پس وجوب تبعیت از حضرت ابراهیم به این جهت است که آن حضرت علمی دارد که آزر ندارد و اگر کسی از علم ابراهیم تبعیت کند به راهی هموار هدایت می‌شود از این‌رو هر کس می‌خواهد به راه هموار برسد باید از حضرت ابراهیم تبعیت کند؛ این حکم به ضرورت عقل ثابت است لذا هیچ عاقلی، از این‌گونه مسیرها روی‌گردان نمی‌شود، مگر این‌که کسی سفيه بوده و بافت شخصیتی و عقلانی خود را فرومایه کرده باشد «وَمَنْ يَرْعَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» (بقره، ۱۰۳) هم‌چنین در سوره یس آیه ۶۱ می‌فرماید: «وَأَنْ أَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» یس، ۶۱؛ آیات متعدد دیگری با همین مضمون در قرآن به وفور می‌توان یافت.

(مانده، ۱۶)، زیرا تمام آیاتی که لسان‌شان همین لسان است یعنی تبعیت از دستورات الهی را از باب صراط مستقیم و راه صحیح، لازم می‌داند، ذیل همین استدلال قابل گنجاندن اند.

بیان برخی عالمان دینی در تفاوت بین حق دین‌داری و حق انتخاب، نیز متناسب با

مطالب گذشته است، به عنوان نمونه در کتاب حَقّ و تکلیف در اسلام، چنین آمده: «حَقّ به معنای آزاد بودن تشریحی و یکسان بودن نتیجه انتخاب در قاموس دین راه ندارد چنان که هیچ اندیشه‌ای آن را نمی‌پذیرد، قبول و پذیرش دین «باید» است و از این حیث در زمره تکالیف قرار می‌گیرد اما تکالیفی که بازگشت آن به حَقّ است انسان حَقّ تکامل و تعالی دارد و طریق استیفای این حَقّ در قبول دین و تعالیم آسمانی آن نهفته است پس دین‌داری حَقّ مسلم انسانی است او می‌تواند دین‌دار باشد یا بی‌دین اما بی‌دینی حَقّ نیست به همین جهت ثمره این دو اعتقاد و عملکرد یکسان نیست نظیر این که زنده بودن حَقّ مسلم انسان است او می‌تواند این حَقّ را استیفا کند و زنده بماند و می‌تواند از آن صرف نظر کند و دست به خودکشی بزند لیکن انتحار حَقّ نیست و ثمره این دو انتخاب حَسَن و قبیح نیز متفاوت است، بنابراین حَقّ بشر، دین‌داری اوست نه این که پذیرش و عدم پذیرش دین هر دو حَقّ باشد» (جوادی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۰) سپس در تبیین استدلال بر این مطلب چنین می‌گوید: «زیرا انسان مدعی و طالب حَقّ و خواهان کمال خویش است و می‌خواهد از طریق تحصیل آن آگاه گردد انسان در قلمرو شریعت به کمال می‌رسد... بنابراین دو طریق حَقّ و باطل به نتیجه واحدی منتهی نخواهد شد نتیجه یکی انحطاط و اثر دیگری اعتلاست یکی شقاوت و دیگری سعادت یکی نار و دیگری نور» (جوادی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۰)؛ خلاصه سخنان این عالم دینی آن است که انسان حَقّ دارد دین‌دار شود اما حَقّ ندارد بی‌دینی را انتخاب کند زیرا اگر چه اختیار تکوینی دارد اما در قیاس با سرنوشت آن، و مطلوب بودن سعادت و بهشت، دین‌داری یک «باید» می‌شود.

### رابطه‌ی ضرورت بالقیاس با شکر و پیمان الهی

از جمله دلائل و جوب شکر منعم حکیم، همین ضرورت بالقیاس است؛ حضرت امیر علیه السلام فرمودند: «وَلَوْ لَمْ يَأْمُرِ اللَّهُ بِطَاعَتِهِ لَكَانَ يَجِبُ أَنْ لَا يُعْصَى شُكْرًا لِنِعْمَتِهِ» (دیلمی، ۱۴۰۸، ص ۱۴۷)، با توجه به این که عدم عصیان را شکر نعمت الهی دانسته، معلوم می‌شود مراد از شکر نعمت، شکر لسانی یا قلبی نیست بلکه شکر عملی است و شکر عملی قرار دادن نعمت‌ها در همان جهتی است که برای آن آفریده شده، با توجه به این مقدمه، اگر خدا نظام دستوری‌اش را وضع هم نمی‌کرد عقل بر اساس ضرورت بالقیاس نسبت به ملاکات، حکم می‌کرد که خدا

را معصیت نکنیم؛ البته ارجاع شکر منعم به ضرورت بالقیاس، مورد پذیرش همه متکلمان نیست، زیرا گاه تصریح کرده‌اند که شکر منعم، بدیهی است، (سیوری حلی، ۱۴۰۵، ص ۲۵۴) و گاه شکر منعم را در عرض لطف الهی بودن تکلیف، برای عقل دانسته‌اند (حلی، ۱۴۰۱، ص ۱۴۹) درباره وعید به عقاب هم همین طور است، یعنی اگر خدا تهدید به عقاب نمی‌کرد، باز هم تبعیت از خدا، به خاطر قرارداد نعت‌ها در جایگاه خودش، واجب بود، استاد مصباح یزدی دلیل شکر نعمت را به مالکیت ارجاع داده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۷، «الف»، ص ۱۲۹ فصل سوم)، مرحوم هاشمی شاهرودی نیز، دلیل شکر منعم را همان مالکیت مستمر می‌داند (صدر، ۱۴۰۵، «الف»، ج ۱، ص ۲۹، پاورقی ۱)، اما شهید صدر، دلیل مالکیت را غیر از شکر منعم می‌داند (صدر، ۱۴۰۵، «الف»، ج ۱، ص ۱، اگر چه هر دو را بدیهی عقل می‌داند؛ صدر، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۲۱)؛ حضرت امیر علیه السلام در این باره فرمودند: «لَوْ لَمْ يَتَوَاعَدِ اللَّهُ سُبْحَانَهُ لَوْجَبَ أَنْ لَا يُعْصَى شُكْرًا لِنِعْمَتِهِ» پس بدون وضع قوانین و وضع عقاب بر تخلف از آن، عقلا مراعات کردن مأموریه‌ها و منهی‌ها واجب بود «لَوْ لَمْ يَنْهَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ عَنْ مَحَارِمِهِ لَوْجَبَ أَنْ يَجْتَنِبَهَا الْعَاقِلُ» (لیثی، ۱۳۷۶، ج ۷۰۸۲)، درباره عهد و پیمان الهی نیز همین احتمال وجود دارد، در قرآن می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» (یس ۶۰-۶۱) در این آیه شریفه با توجه به ذیل آن که فرمود «إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» و نیز فرمود «هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» می‌توان احتمال داد که این عهد، همان عهد عقلی است بدین معنا که انسان با توجه به اقرار کردن به ربوبیت الهی، که در آیه‌ی الست (اعراف، ۱۷۲) آمده، بر تبعیت از خدا، عهد عقلی دارد نه این که الزاما لزوم تبعیت الهی محصول یک قرارداد طرفینی بوده باشد.

### دلیل دوم؛ عدم حق معصیت

دومین دلیل، ناظر به انحصار حق قانون‌گذاری در خدا است، این دلیل را می‌توان در چند مقدمه بیان کرد؛

۱. خدا حق قانون‌گذاری دارد و غیر از خدا کسی حق قانون‌گذاری در مقابل خدا ندارد.
  ۲. انسان حق تبعیت از خدا دارد و حق تبعیت از غیر خدا ندارد.
- با توجه به انحصار حق وضع قوانین در خدا و نیز انحصار حق تبعیت از خدا، می‌توان به این گزاره تحلیلی دست یافت که؛ «انسان حق معصیت خدا را ندارد.»، به نظر می‌رسد

در این بیان؛ به تنهایی، منشایی برای انتزاع وجود نیست اما می توان وجوب تبعیت را به اندازه ای که از انسان ها نفی حق معصیت کند، به کار برد؛ حق وضع قوانین و تبعیت انحصاری از خدا و نفی حق معصیت، همگی از همان صلاحیت و شایستگی انحصاری خدا انتزاع شده اند، یعنی فقط خدا صلاحیت علمی و عملی و اجرائی دارد تا قوانین صحیح وضع کند، این صفات وقتی در کنار هم قرار می گیرند، «ربوبیت حکیمانه» را برای خدای متعال اثبات می کنند و با اثبات ربوبیت حکیمانه، عنایت و ولایت الهی نیز اثبات می شود و به تبع آن، حق انحصاری قانون گذاری و حق انحصاری تبعیت را برای خدا اثبات می کند، از این رو فقط خدا حق قانون گذاری داشته و انسان نیز فقط حق تبعیت از خدا دارد.

این استدلال را در بیانات قرآنی هم می توان یافت؛ آیاتی که می گوید؛ «خدا رب العالمین است پس او را بندگی کنید» همگی می تواند ناظر به همین بیان بوده، و مفادش این باشد که چون خدا مدبر این جهان است پس حق تدبیر حکیمانه این جهان را دارد و چون حق تدبیر حکیمانه را دارد پس دیگران نیز حق تبعیت انحصاری از خدا دارند و چون انسان ها حق انحصاری تبعیت از خدا دارند، حق معصیت الهی ندارند، به این آیات توجه کنید؛ «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ» (آل عمران، ۵۱)، همچنین؛ «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ أَقْلًا تَذَكَّرُونَ» (یونس، ۳)، نقش «هذا صراط مستقیم» که ذیل برخی از این آیات دیده می شود، می تواند ناظر به حکیمانه بودن محتوای قوانین باشد.

### دلیل سوم؛ استحقاق عقاب

دلیل دیگری که تبعیت را واجب می کند، استحقاق عقاب در صورت تخلف است؛

۱. اگر انسان می خواهد از عقاب الهی، مصون بماند، التزام به دستورات الهی ضرورت دارد.

۲. لیکن حفظ از عقاب مطلوبیت دارد،

پس التزام به دستورات الهی ضرورت دارد.

در این استدلال، از طریق مستحق عقاب شدن معصیت کار، وجوب تبعیت اثبات شده بدین معنا که اگر کسی مطیع خدا نباشد خود را در معرض عقاب الهی قرار داده، و در معرض عقاب الهی قرار گرفتن مطلوب نیست؛ این استدلال نیز از طریق ضرورت بالقیاس

پیش رفته، با این تفاوت که در استدلال اول، طرف قیاس، ملاکات احکام است و در این استدلال، استحقاق عقاب است، روشن است اگر تهدید به عقاب در تحقق هدف حکیمانه، نقش داشته و حکیمانه باشد، فردی که خدا را در حالی که حق نداشته، معصیت کند، خود را مستحق عقاب الهی کرده و از عذاب الهی مصون نخواهد ماند؛ در حالی که استحقاق عقاب الهی و در معرض عذاب بودن مطلوب انسان نیست.

این استدلال نیز در آیات مختلفی آمده، به عنوان نمونه در سوره زمر آیه ۱۳ چنین آمده؛ «قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (زمر، ۱۳) در سوره یونس، آیه ۱۵ از قول پیامبر خدا می فرماید: «إِنَّ أَتَّخِجُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (یونس، ۱۵)، در برخی دیگر از آیات شریفه به این نکته اشاره شده که اگرچه، عصیان کردن نسبت به فرمان دیگران نیز می تواند در معرض عذاب الهی قرار گرفتن باشد اما این موارد را هرگز با قدرت الهی در عذاب کردن معصیت کاران نمی توان مقایسه کرد، خدای متعال در سوره انعام آیه ۸۱ از قول حضرت ابراهیم علیه السلام می فرماید: «وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (انعام، ۸۱)؛ این مضمون در آیات شریفه دیگری نیز آمده است.<sup>۱</sup>

از طریق دلائل سه گانه ای که گفته شد، می توان حق طاعت الهی و وجوب تبعیت از قوانین الهی را اثبات نمود، در عین حال پیشنهاد می شود، «رابطه حق و تکلیف» و نیز «رابطه حق با استحقاق عقاب» و نیز «رابطه تکلیف با استحقاق عقاب»، به طور عمیق تر و گسترده تر بررسی شود، تا لوازم حقوقی و فقهی آن دقیق تر تبیین گردد، هم چنین مفاهیمی که آیات و روایات در اثبات حق طاعت بر آن تکیه کرده اند، مورد تدقیق قرار گرفته، تا ارتباط آن با تحلیل های فلسفی کلامی، و میزان مطابقت پژوهش های عالمان دینی با آموزه های وحیانی معلوم شود، هم چنین مسأله محدوده حق طاعت و ارتباط آن با ادله ی اثبات حق مولویت الهی بررسی شده، تا این مسأله نیز به طور دقیق تر حل و فصل شود. (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۶)

۱. مانند این آیات؛ «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (اعراف: ۵۹)؛ «أَنْتَ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ» (هود: ۲۶)؛ «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْكِبَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أُرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ» (هود: ۸۴)؛ «أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (احقاف: ۲۱)؛ «فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (حشر: ۱۶).



## خلاصه و جمع‌بندی

خلاصه کلام این است که:

۱. موضوع این نوشته، «حق طاعت الهی» و «وجوب تبعیت از قوانین الهی» است؛ حق به معنای اختیار، شایستگی چیزی برای چیزی یا سلطه کسی بر دیگری است و وجوب در این جا به معنای ضرورتی ارزشی، که از یک رابطه نفس‌الامری انتزاع شده و یا حکمی وضعی است.
۲. جمله «خدا حق طاعت دارد»؛ بدین معناست که می‌توان از رابطه‌ای نفس‌الامری، مفهوم شایستگی، اختیار و نوعی سلطه را انتزاع کرده و برای خدا ثابت دانست و «وجوب طاعت» یا «وجوب تبعیت از قوانین الهی» بدین معناست که بین طاعت الهی و غایات مطلوب انسان، ضرورت بالقیاس، هست و می‌توان از این ضرورت بالقیاس، وجوب ارزشی را انتزاع کرد، هم‌چنین می‌توان از این‌که انسان حق معصیت خدا را ندارد، تعبیر به «وجوب طاعت الهی» کرد.
۳. ضرورت بالقیاسی که در وجوب طاعت دیده می‌شود، طرف‌های متعددی دارد؛ یکی مصالح و مفاسد ملحوظ در قوانین دینی است که از آن به ملاکات یاد می‌شود، دیگری هدف آفرینش است که به آن، کمال لایق گوئیم و سوم تأمین از عذاب الهی است که می‌توان به آن رستگاری گفت.
۴. «مطابقت حق و تکلیف اعتباری با سلطه تکوینی»، «مشیت مطلق»، «علم مطلق»، «مالکیت تکوینی» و «شکر منعم»، هیچ‌کدامشان به تنهایی وجوب طاعت الهی را اثبات نمی‌کند، مگر از زاویه خاصی و یا با افزودن برخی از مقدمات دیگر.
۵. بر اساس صفات کمالی الهی، خدا شایستگی وضع قوانین مطابق با واقع، حق انحصاری وضع قوانین و قدرت اجرای قوانین را دارد و به جهت حکیمانه بودن وضع قوانین برای موجودات مختار، حق وضع قوانین دارد بلکه به تحلیل عقلی، وضع قوانین از سوی خدای حکیم، ضرورت دارد.
۶. ضرورت بالقیاس نسبت به ملاکات احکام، حق انحصاری وضع قوانین و طاعت الهی، مصونیت از استحقاق عقاب، دلائلی است که وجوب طاعت الهی را بر بندگان



اثبات می‌کند؛ اگر انسان‌ها خدا را بندگی نکنند به کمالاتی که نتیجهٔ تحصیل ملاکات است، نخواهند رسید، و به جهت شکستن حق الهی و مناط‌های آن، به ناحق رفتار کرده، و مستحق عذاب الهی می‌شوند، در حالی که هیچ‌یک از این امور، مطلوب انسان نیست.

۷. همهٔ اوامر الهی که امر به طاعت می‌کند، در نهایت باید به اوامر ارشادی و عقلی منتهی شود، اما این مطلب بدین معنا نیست که امر به طاعت الهی، الزاماً ارشادی باشد، بلکه می‌تواند مولوی بوده ولی به وجوبی عقلی منتهی شود.

۸. اگر استدلال ما بر وجوب طاعت، لزوم اذن و اجازه در تصرفات مالک باشد، به طور طبیعی حق طاعت الهی شامل تکالیف احتمالی هم می‌شود زیرا اصل اقدام و تصرف در ملک الهی نیازمند به اذن و اجازه است و بدون آن، حق تصرف نداریم، اما اگر بر اساس حکمت، استحقاق طاعت الهی و استحقاق عقاب عاصی باشد در این صورت، شمول حق طاعت الهی نسبت به تکالیف احتمالی، محل تأمل است؛ اگرچه ممکن است کسی دست عقل را از تشخیص مصادیق ضرورت بالقیاس‌ها و استحقاق‌ها کوتاه دانسته و اثباتاً همه چیز را به بیان شریعت مقدس واگذار کند که در آن صورت، اثبات محدودۀ طاعت الهی و شمول آن نسبت به تکالیف احتمالی، برای خود مسأله‌ای متفاوت می‌شود.

## منابع

## قرآن

۱. نهج البلاغة، شريف الرضى، محمد بن الحسين (۱۴۱۴ق)، شرح صبحی صالح، قم، هجرت.
۲. ابن بابويه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، الخصال، غفاری، علی اکبر، قم، جامعه مدرسین.
۳. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵ش، «الف»)، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغة، اول.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۲۸۳، «ب»)، منطق دانشنامه علائی، (با مقدمه و حواشی و تصحیح از دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة)، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق، چاپ سوم)، لسان العرب، میردامادی، جمال الدین، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش، چاپ اول)، حق و تکلیف در اسلام، قم، نشر اسراء.
۷. حکمت نیا، محمود و همکاران (۱۳۹۷)، چاپ دوم، فلسفه حقوق، (مترجم بخش ترجمه، بهروز جندقی)، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۱ق، چاپ اول)، أجوبة المسائل المهنية، قم، خیام.
۹. دانش پژوه، مصطفی (۱۳۹۱)، چاپ اول، شناسه حقوق، تهران، انتشارات جنگل با همکاری پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۰. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۰۸ق)، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم، مؤسسه آل البيت (ع).  
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، مفردات الفاظ القرآن (داوودی، صفوان عدنان)، بیروت، دارالشامیه.
۱۲. السيوری الحلی، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.
۱۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳)، رسائل اصولیه، قم، امام صادق.
۱۴. شیرازی، محمد، صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، چاپ اول، تفسیر القرآن الکریم، قم انتشارات بیدار.
۱۵. صدر، محمدباقر (۱۴۰۵)، چاپ اول، «الف»، بحوث فی علم الاصول، (هاشمی، محمود)، قم، المجمع العلمی للشهید الصدر.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸)، چاپ پنجم، «ب» دروس فی علم الاصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. صرامی سیف الله، چاپ اول، ۱۳۸۵، حق، حکم و تکلیف، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

١٨. طالبی، محمد حسین، ١٣٩٣، درآمدی به فلسفه حق، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سمت.
١٩. طباطبایی، سید محمدحسین، (١٤١٦، «الف») نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، الثالث عشر.
٢٠. \_\_\_\_\_، (١٣٧٢)، چاپ پنجم، «ب»، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دارالکتب الاسلامیه، ١٣٧٢ ش.
٢١. طوسی، نصیرالدین (١٣٦١)، چاپ سوم، اساس الاقتباس، مصحح، مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
٢٢. فخر رازی، محمد بن عمر (١٤٢٥)، چاپ سوم، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
٢٣. فراهیدی، خلیل بن احمد (١٤٠٩)، چاپ دوم، کتاب العین، قم، نشر هجرت.
٢٤. فیومی، احمد بن محمد (١٤١٤)، چاپ دوم، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم، موسسه دارالهجرة.
٢٥. لیثی واسطی، علی بن محمد (١٣٧٦)، چاپ اول، عیون الحکم و المواعظ، (حسنی بیرجندی، حسین)، قم، دارالحديث.
٢٦. موسوی، مرتضی (١٤٣١)، چاپ دوم، الذخيرة فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
٢٧. مصباح یزدی، محمدتقی (١٣٩٧)، چاپ ششم، «الف»، حقوق و سیاست در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
٢٨. \_\_\_\_\_، (١٣٩١)، «ب»، نظریه حقوقی اسلام، ج ١، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
٢٩. مکارم، ناصر (١٤٢٨ ق)، چاپ دوم، انوارالاصول، قم، مدرسة الامام علی بن ابیطالب علیه السلام.
٣٠. نبویان، محمود (١٣٨٨)، چاپ اول، «الف»، حق و چهار پرسش بنیادین، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
٣١. \_\_\_\_\_ (١٣٩٢)، چاپ اول، «ب»، چیستی حق، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.



## بررسی تطبیقی تقریر ابن سینا و تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین

حسن عبدی<sup>۱</sup>

### چکیده

پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از: «تقریر ابن سینا رحمته الله علیه و تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه از برهان صدیقین چیست و چه اشتراک‌ها و چه تفاوت‌هایی با یک‌دیگر دارند؟» هدف از بررسی این مسئله آگاهی عمیق‌تر نسبت به جایگاه و ارزش یکی از مهمترین براهین اثبات خدا در فلسفه اسلامی است. در این نوشتار با استفاده از روش تحلیلی-عقلی، ابتدا تلاش شده با بررسی آثار ابن سینا رحمته الله علیه، گزارشی از تقریر او از برهان صدیقین ارائه گردد. سپس تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه از این برهان ارائه شده است. با مقایسه میان این دو تقریر، وجوه اشتراک و اختلاف آن‌ها مطرح گردیده و در پایان، یافته‌های پژوهش در قالب نتیجه‌گیری ارائه شده است. براساس نتایج بدست آمده از این پژوهش؛ سه وجه اشتراک میان دو تقریر فوق وجود دارد: لمی بودن هر دو تقریر، بی‌نیازی هر دو تقریر از ابطال دور و تسلسل، و اثبات صفات واجب الوجود علاوه بر اثبات وجود او. از سوی دیگر چهار وجه اختلاف میان دو تقریر مذکور وجود دارد: در تقریر ابن سینا رحمته الله علیه از اصل وجود استفاده شده است در حالی که در تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه از اصل واقعیت، تقریر ابن سینا رحمته الله علیه تنها قادر به اثبات ضرورت ذاتی واجب الوجود است، در حالی که تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه ضرورت ازلی واجب الوجود بالذات را نیز اثبات می‌کند، ابن سینا رحمته الله علیه در تقریر خود از مقدمات متعددی استفاده کرده است در حالی که علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تقریر خود با استفاده از کم‌ترین مقدمات، مطلوب را اثبات کرده است.

**واژگان کلیدی:** برهان صدیقین؛ اثبات واجب؛ وجوب وجود؛ اصل واقعیت؛ ابن سینا رحمته الله علیه؛ علامه طباطبایی رحمته الله علیه.

## طرح مساله

یکی از مسائل الهیات به معنای اخص، مساله اثبات واجب الوجود است که در آن ادله عقلی بر اثبات وجود خدا طرح و بررسی می شود. حکمای اسلامی در طول تاریخ این علم، تلاش های فراوانی برای اثبات وجود واجب بالذات انجام داده اند و براهین مختلفی بر اثبات وجود واجب بالذات ارائه کرده اند. یکی از مهم ترین براهین اثبات واجب بالذات شیوه برهان صدیقین است.

نخستین اشاره ها به این شیوه رامی توان در کتاب فصوص الحکم فارابی رحمته الله علیه (۲۵۸-۳۳۹ ق) یافت<sup>۱</sup> (فارابی، ۱۴۰۵ ق، ص ۶۲)، ولی تا پیش از ابن سینا (۴۲۵-۳۷۰ ق.) رحمته الله علیه تقریری بر اساس این شیوه در متون حکمت اسلامی به چشم نمی خورد و ابن سینا رحمته الله علیه است که نخستین تقریر این برهان را ارائه کرده است. از این رو باید او را مبتکر برهان صدیقین شمرد. پس از وی، حکمای اسلامی تلاش کردند تقریرهای دیگری از این برهان ارائه کنند و در مجموع ده ها تقریر برای این برهان مطرح شده است (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۹) که یکی از آخرین تقریرها علامه طباطبایی (۱۳۲۱-۱۴۰۲ ق.) رحمته الله علیه است. با توجه به این که اصل حاکم بر همه این تلاش ها آن بوده که هر حکیمی تقریری متقن تر و منسجم تر از تقریرهای گذشته ارائه کند، این پرسش مطرح می شود که تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه به عنوان یکی از آخرین تلاش ها در این زمینه چه اشتراک ها و چه تفاوت هایی با تقریر ابن سینا دارد؟

## روش تحقیق

پیش از ورود به بحث مناسب است توضیحی درباره روش به کار رفته در این پژوهش ارائه گردد. اولاً روش پژوهش روش کتابخانه ای است که بر مطالعه و بررسی متون و منابع نوشتاری استوار است. لیکن افزون بر این سعی شده در ارجاعات، بر منابع معتبر و دست

۱. عبارت فارابی در کتاب فصوص الحکم چنین است: «فص؛ لك ان تلحظ عالم الخلق فتری فیہ امارات الصنعه و لك ان تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم انه لا بد من وجود بالذات و تعلم كيف ینبعی (ان یكون) علیه الوجود بالذات. فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد و ان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل، تعرف بالنزول ان لیس هذا ذاك و تعرف بالصعود ان هذا هذا «سُرِّیْمُ آیَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَنْبَيَّتْ لَهُمْ اَنْهُ الْحَقُّ اَوْلَمَ يَكْفِبُ بِرَبِّكَ اَنْهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، ۵۳)» (فارابی ۱۴۰۵ ق، ۶۲).

اول تکیه شود. ثانیاً در گزارش دیدگاه ابن‌سینا رحمته‌الله‌علیه و علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه از روش تحلیلی-عقلی پیروی شده است. در این روش باور بر آن است با توجه به الگوی مبنای هر دیدگاهی بر پایه مجموعه‌ای از مقدمات استوار است، ولی لزوماً چنین نیست که یک متفکر در تبیین دیدگاه خود تنها به بیان این مقدمات اکتفا کند؛ بلکه در برخی موارد مطالب دیگری - که ارتباط منطقی چندانی به دیدگاه مذکور ندارد - را نیز ذکر می‌کند. از این رو گام اساسی در فهم دیدگاه یک متفکر آن است که آن دسته از مقدمات و شروط لازم و کافی که به دیدگاه مذکور انجامیده را از سایر مطالب باز شناسیم. در این مقاله تلاش شده تا در گزارش دیدگاه ابن‌سینا رحمته‌الله‌علیه و علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه همه مقدماتی که در شکل‌گیری دیدگاه آن‌ها نقش داشته - خواه مقدمات نمایان و خواه مقدمات پنهان - به صورت صریح ذکر شود، و هر مقدمه با شماره خاصی در جایگاه منطقی خود قرار گیرد. این روش علاوه بر آن که برای گزارش دیدگاه مفید است، می‌تواند برای بررسی آن دیدگاه نیز سودمند باشد، زیرا با استفاده از آن می‌توان به دقت نشان داد که اشکال‌ها یا نقاط ضعف یک دیدگاه دقیقاً به کدام یک از مقدمات آن باز می‌گردد.

هم چنین در این پژوهش از روش تطبیقی استفاده شده است. با توجه به این که از میان دو متفکر مورد بحث، یکی به دوره‌های اولیه حکمت اسلامی و دیگری به دوره معاصر تعلق دارد، به کارگیری روش تطبیقی علاوه بر آن که ما را با نقاط قوت و ضعف دیدگاه هر یک از این دو حکیم آشنا می‌سازد، چشم‌اندازی نیز از سیر تحولاتی که برهان صدیقین از زمان طرح آن در حکمت اسلامی تا دوره معاصر به خود دیده است را به دست می‌دهد.

به هر حال در ادامه ابتدا گزارشی از تقریر ابن‌سینا رحمته‌الله‌علیه ارائه خواهیم کرد، سپس تقریر علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه را از نظر خواهیم گذراند و در پایان به بررسی تطبیقی این دو تقریر می‌پردازیم.

### گزارش تقریر ابن‌سینا از برهان صدیقین

پرسش نخست به چستی تقریر ابن‌سینا رحمته‌الله‌علیه از برهان صدیقین باز می‌گردد. بررسی آثار او نشان می‌دهد که وی تقریر خود را در کتاب‌های الاشارات و التنبيهات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸-۱۸)، المبدأ و المعاد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف، ص ۲۳-۲۲)، النجاه (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳۵)، دانشنامه‌ی علایی (ابن‌سینا، ۱۳۶۰، صص ۱۰۶-۱۰۵) مطرح کرده است. افزون بر این پس از وی نیز

شارحان و مفسران آثار او تلاش کرده‌اند ضمن ارائه گزارشی از تقریر مذکور، به تفسیر و تبیین آن بپردازند که از جمله آن‌ها می‌توان به بیان محقق طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق. ه. ق.) رحمته الله علیه در تجرید الاعتقاد (حلی، بی تا، ص ۱۱۸)، صدرالمتألهین رحمته الله علیه در الحکمه المتعالیه (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق. ه. ق.)، محقق سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق. ه. ق.) رحمته الله علیه در شرح المنظومه (سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۵۰۵-۵۰۶) و علامه طباطبایی رحمته الله علیه در نهاییه الحکمه (طباطبایی، ۱۴۱۵ ق. ه. ق.، صص ۲۷۰-۲۷۱) اشاره کرد<sup>۱</sup>.

در این جا تلاش خواهیم کرد برهان صدیقین را آن گونه که وی در کتاب الاشارات و التنبیهات مطرح کرده است، بیان کنیم. او در اولین گام، وجود یک موجود در عالم خارج را مسلم می‌گیرد و با تمرکز بر ذات این وجود و بدون در نظر گرفتن هر چیزی که خارج از ذات آن است، دَوْرانی را به این صورت مطرح می‌کند که این موجود یا به نحوی است که به خودی خود، وجود برای آن ضروری است، یا به نحوی است که به خودی خود، وجود برای آن ضروری نیست. در صورت اول، مدعا ثابت می‌شود و در صورت دوم، این موجود ممکن الوجود خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸)، سپس در ادامه و در قالب «اشاره» به ویژگی ممکن الوجود اشاره می‌کند که عبارت است از این که وجود آن از ناحیه غیر به او افزوده می‌گردد همان گونه که عدم چنین موجودی نیز مستند به عدم، فقدان و غیبت علت آن است (همان، ص ۱۹). سپس با بررسی علتِ موجودِ ممکن، اذعان می‌کند که این علت یا به صورت مستقیم به یک موجود واجب الوجود بالذات باز می‌گردد یا آن که در سلسله‌ای از ممکنات هر کدام علت موجود بعدی است و این سلسله تا بی نهایت ادامه می‌یابد. ولی این سلسله هر چه گسترده باشد، باز هم چنان ممکن الوجود است و در وجودش به یک واجب الوجود نیاز دارد. اما این سلسلهٔ ممکنات چگونه متوقف می‌گردد؟ این پرسشی است که او در ادامه به آن پاسخ داده است (همان، ص ۲۰).

۱. برخی از گزارش‌های مطرح شده در منابع مذکور با تقریر ابن سینا رحمته الله علیه از برهان صدیقین تفاوت دارد. برای نمونه تقریری که علامه طباطبایی رحمته الله علیه در نهاییه الحکمه از جانب ابن سینا رحمته الله علیه ارائه کرده است با آن چه وی مطرح کرده است تفاوت دارد؛ در نظر ابن سینا رحمته الله علیه در برهان صدیقین از پذیرش اصل وجود می‌توان به اثبات وجود واجب الوجود رسید، ولی در گزارش علامه طباطبایی رحمته الله علیه از پذیرش وجود به معنای سراسر هستی. (ر. ک. طباطبایی، ۱۴۱۵ ق. ه. ق.، صص ۲۷۰-۲۷۱).



بعد از آن که ابن‌سینا رحمته الله علیه همهٔ ممکنات را در ضمن یک مجموعه در نظر گرفت، به بررسی علت این ممکنات می‌پردازد. او در ابتداء اذعان می‌کند که محال است علت این مجموعهٔ ممکنات یکی از افراد خود مجموعه باشد، زیرا این مطلب برخلاف فرض اصلی مساله است که همهٔ اجزای این مجموعه، ممکن الوجود قلمداد شده‌اند. اگر کسی ادعا کند که علت مجموعه مذکور، همهٔ آحاد در کنار هم هستند، در این صورت پاسخ این است که مجموعهٔ ممکنات وجودی مستقل از افراد ندارد تا یکی علت وجود دیگری باشد. او در ادامه فروض مختلفی که برای علت این مجموعه متصور است را مطرح می‌کند و به بررسی آن‌ها می‌پردازد (همان، صص ۲۲-۲۵).

در ادامه ابن‌سینا رحمته الله علیه همهٔ ممکنات را در قالب یک مجموعه در نظر می‌گیرد و تاکید می‌کند که ممکن بودن یک یک اجزای این مجموعه باعث می‌گردد تا کل مجموعه نیز ممکن الوجود محسوب گردد؛ به عبارت دیگر اگر تعداد بی‌شماری ممکن الوجود در کنار یک دیگر قرار گیرند هیچ گاه واجد صفت واجب بالذات بودن نخواهند شد و از این جهت شمار ممکنات تأثیری در وصف امکان مجموع آن‌ها ایجاد نخواهد کرد. او در ادامه با بررسی فرض‌های مختلف، چنین نتیجه می‌گیرد که به هر حال لازم است علتی ورای این مجموعه و افراد آن وجود داشته باشد که به این مجموعه، وجود بخشیده است. اما یک فرض هم چنان باقی است؛ اگر مجموعهٔ ممکنات در قالب یک سلسلهٔ نامتناهی قرار داشته باشند، آیا هم چنان به علت نیاز خواهند داشت؟ او در عبارت بعد به بررسی این پرسش می‌پردازد (همان، صص ۲۵-۲۶).

او بر اساس برهان طرف و وسط، تسلسل در علل را ابطال می‌کند، زیرا در سلسله‌ای از علل و معلول‌ها هر عضوی که وسط قرار گیرد معلول است و تنها وجود واجب است که به دلیل بی‌نیازی از علت می‌تواند در این سلسله طرف قرار گیرد (همان، ص ۲۷) او سرانجام با ابطال تسلسل، نشان می‌دهد که وجود مجموعه‌ای ممکن الوجود، بدون وجود واجب الوجود بالذات محال است. از این رو با توجه به این که وجودی در عالم خارج هست، این وجود یا خودواجب الوجود است یا ناگزیر به وجود واجب بالذات منتهی می‌شود (همان، صص ۲۷-۲۸). اکنون تلاش می‌کنیم با تمرکز بر آن چه وی در کتاب الاشارات و التنبيهات بیان کرده است، و

با استفاده از روش تحلیلی - عقلی، تقریر ابن سینا رحمۃ اللہ علیہ را تبیین کنیم.

- (۱) شی‌ای در خارج وجود دارد. (بدیهی)
- (۲) هر موجودی یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. (براساس تعریف «واجب بالذات» و «ممکن بالذات» و دوران عقلی دائر میان نفی و اثبات)
- (۳) این شیء موجود یا
  - (۳/a) واجب بالذات است یا
  - (۳/b) ممکن بالذات. (استنتاج از (۱) و (۲))
- (۴) برای هر ممکن بالذاتی در وجود داشتن علّتی وجود دارد. (اصل علیّت)
- (۵) برای این شیء ممکن بالذات در وجود داشتن علّتی وجود دارد. (استنتاج از (۳/b) و (۴))
- (۶) علّت این شیء ممکن بالذات یا
  - (۶/a) واجب بالذات است یا
  - (۶/b) ممکن بالذات. (استنتاج از (۲) و (۵))
- (۷) برای این علّت - که خود ممکن بالذات است - در وجود داشتن علّتی وجود دارد. (استنتاج از (۴) و (۶/b))
- (۸) این علّت خود یا
  - (۸/a) واجب بالذات است یا
  - (۸/b) در مجموعه‌ای از ممکنات بالذات است. (استنتاج از (۲) و (۷) و تقسیم عقلی)
- (۹) مجموعه ممکنات بالذات یا
  - (۹/a) علّت دارد یا
  - (۹/b) علّت ندارد. (استنتاج از (۸/a) و تقسیم عقلی)
- (۱۰) هر مجموعه‌ای در وجود یافتن محتاج به همه اجزایش است. (براساس تحلیل عقلی رابطه جزء و کل و با توجه به تعریف «مجموعه»)
- (۱۱) این مجموعه ممکنات بالذات محتاج به همه اجزایش است. (استنتاج از (۹) و (۱۰))
- (۱۲) هر موجودی که در وجود یافتن محتاج باشد واجب بالذات نیست. (براساس تعریف «واجب بالذات»)

- (۱۳) این مجموعه ممکنات بالذات واجب بالذات نیست. (استنتاج از (۱۱) و (۱۲))
- (۱۴) هر موجودی که واجب بالذات نباشد ممکن بالذات است. (استنتاج از (۲) و (۱۳))
- (۱۵) این مجموعه ممکنات بالذات خود ممکن بالذات است. (استنتاج از (۱۳) و (۱۴))
- (۱۶) برای این مجموعه ممکنات بالذات علّتی وجود دارد. (استنتاج از (۴) و (۱۵))
- (۱۷) علّت این مجموعه ممکنات بالذات یا
- (۱۷/a) همه اجزاء آن است یا
- (۱۷/b) تک تک اجزاء آن است یا
- (۱۷/c) بعضی از اجزاء آن است یا
- (۱۷/d) خارج از مجموعه است. (استنتاج از (۱۶) و براساس دوران عقلی)
- (۱۸) مجموعه ممکنات بالذات همان اجزاء آن است. (براساس تحلیل عقلی و با توجه به
- به تعریف «مجموعه»)
- (۱۹) هیچ موجودی علّت خودش نیست. (براساس اصل امتناع تناقض)
- (۲۰) همه اجزاء مجموعه علّت مجموعه ممکنات بالذات نیست. (استنتاج از (۱۸) و (۱۹))
- (۲۱) تک تک اجزاء علّت مجموعه ممکنات بالذات نیست. (استنتاج از (۱۰) و (۱۱))
- (۲۲) ترجیح بدون مرجّح محال است. (براساس اصل امتناع تناقض و با توجه به
- تعریف «ترجیح»)
- (۲۳) علّت بودن بعضی از اجزاء برای مجموعه ممکنات بالذات، ترجیح بدون مرجّح
- است. (براساس تحلیل عقلی و با توجه به تعریف «ترجیح»)
- (۲۴) علّت بودن بعضی از اجزاء برای مجموعه ممکنات بالذات محال است. (استنتاج
- از (۲۲) و (۲۳))
- (۲۵) هر موجودی که داخل در مجموعه ممکنات بالذات نباشد، واجب بالذات است.
- (استنتاج از (۸))
- (۲۶) علّت این مجموعه ممکنات بالذات، خارج از مجموعه است. (استنتاج از (۱۷) و
- (۲۰) و (۲۱) و (۲۴))
- (۲۷) علّت این مجموعه ممکنات بالذات، واجب بالذات است. (استنتاج از (۲۵) و (۲۶))

(۲۸) این شیء موجود یا

(۲۸/a) واجب بالذات است [ صورت (۳/a) ] یا

(۲۸/b) علتش واجب بالذات است [ صورت (۶/a) ] یا

(۲۸/c) علتِ آن واجب بالذات است [ صورت (۸/a) ] یا

(۲۸/d) در ضمن مجموعه‌ای از ممکنات بالذات است که علتِ این مجموعه

واجب بالذات است. [ صورت (۸/b) ] (استنتاج از (۳) و (۶) و (۸) و (۲۷))

(۲۹) در هر صورت واجب بالذات موجود است. (استنتاج از (۲۸))

همان گونه که از سیراین برهان به دست می‌آید ابن سینا رحمته الله علیه با مبدا قرار دادن اصل وجود شیء‌ای در عالم خارج، بدون آن که ویژگی‌های آن برای استمرار حرکت برهان موضوعیت داشته باشد و به عبارت دیگر ممکن بودن یا واجب بودن آن لحاظ گردد، به اثبات وجود واجب الوجود پرداخته است<sup>۱</sup>. ولی جایگاه و منزلت او مانع از آن نشده است که تقریرش از نگاه ناقدان به دور بماند. حکیمان بعد از او، به تفصیل به بررسی این تقریر از برهان صدیقین پرداخته‌اند و اشکال‌هایی بر آن مطرح کرده‌اند و تلاش کرده‌اند تا خود تقریری متقن‌تر و منسجم‌تر از برهان صدیقین ارائه کنند. یکی از آن‌ها علامه طباطبایی رحمته الله علیه است که در ادامه تقریر او را از نظر می‌گذرانیم.

### گزارش تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین

اما علامه طباطبایی رحمته الله علیه؛ او تقریر اصلی خود را در تعلیقه بر کتاب الحکمه المتعالیه صدر المتألهین رحمته الله علیه (۹۷۹-۱۰۵۰ ق.) (صدر المتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۲۳) مطرح کرده است ولی می‌توان آن را با اندکی تفاوت در کتاب اصول فلسفه<sup>۲</sup> (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۵، صص ۷۷-۸۸) نیز یافت. در این قسمت نخست عبارت علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تقریر این برهان را از نظر می‌گذرانیم سپس به توضیح و تبیین آن خواهیم پرداخت. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تعلیقه خود بر کتاب الحکمه المتعالیه می‌گوید: «و هذه هي الواقعية التي ندفع بها «الفسفسطه» و نجد كل ذي شعور مضطراً الى اثباتها وهي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى ان فرض بطلانها و رفعها

۱. بیان‌های او در سایر آثارش نیز در اساس با این بیان مشترک است و تنها تفاوت اندکی در بیان او در دانشنامه‌ی عالی

به چشم می‌خورد. (ر. ک. ابن سینا، ۱۳۶۰، صص ۱۰۵-۱۰۶)

مستلزم ثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان کل واقعیه فی وقت او مطلقاً کانت حینئذ کل واقعیه باطله واقعاً (ای الواقیه ثابته) و کذا السوفسطی لورای الاشیاء موهومه او شک فی واقعیتها فعنده الاشیاء موهومه واقعاً و الواقیه مشکوکه واقعاً (ای هی ثابته من حیث هی مرفوعه) و اذا کانت اصل الواقیه لاتقبل العدم و البطلان لذاتها فهی واجبه بالذات فهناک واقعیه واجبه بالذات، و الاشیاء الی لها واقعیه مفتقره الیها فی واقعیتها قائمه الوجود بها» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱-۱۵).

محور اصلی تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه چنین است که وی در تبیین نظر خویش بر واقعیتی که شکی در وجود آن نیست و مرز میان فلسفه و سفسطه محسوب می‌شود انگشت می‌نهد، سپس با ارائه مقدماتی نشان می‌دهد که این واقعیت - که هر کس ناگزیر از پذیرش آن است، زیرا انکار آن نیز به اثباتش می‌انجامد - چیزی جز واجب الوجود نیست. علامه طباطبائی رحمته الله علیه خود معتقد است که بیانش صرفاً تنبیهی بر امر بدیهی است نه این که برهانی بر اثبات واجب باشد. (همان، ص ۱۵) به عبارت دیگر این تقریر جدید به هیچ مبدأ تصدیقی نیاز ندارد. روشنی و وضوح تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه تا بدان جاست که برخی بدهت تقریر علامه طباطبائی را در حدی دانسته‌اند که می‌توان آن را نخستین مساله از مسائل فلسفی به حساب آورد. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۶).

علامه طباطبائی رحمته الله علیه هم چنین در کتاب اصول فلسفه با تفصیل بیش تری به ارائه تقریر خود از برهان صدیقین می‌پردازد و می‌گوید: «بیان اول: واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر: واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان نفی را می‌پذیرد پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست. بلکه با آن واقعیت واقعیت دار و بی آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیا یکی شود و یا در آن‌ها نفوذ یا حلول کند و یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیا پیوندد، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک باشند. و در عین حال همین مثال نور در بیان مقصود خالی از قصور نیست. و به عبارت دیگر: او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد. نتیجه: جهان و اجزاء جهان در استقلال وجودی و واقعیت دار

بودن خود تکیه به یک واقعیت دارند که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است» (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۵، صص ۸۸-۷۷).

تقریری که علامه طباطبایی رحمته الله علیه از برهان صدیقین ارائه کرده است در ظاهر به هیچ یک از مقدمات فلسفی پیچیده مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و ربط علی که ممکن است در سایر تقریرها با آن مواجه شویم نیاز ندارد. علامه طباطبایی رحمته الله علیه مستقیماً به سراغ واقعیت رفته است همان واقعیتی که مرز میان فلسفه و سفسطه شمرده می شود و آن چه مهم است پذیرش این واقعیت است خواه آن را بر وجود تطبیق دهیم خواه بر ماهیت، خواه آن را واحد به وحدت شخصی بدانیم خواه آن را کثیر به حساب آوریم. از این رو است که علامه طباطبایی رحمته الله علیه تصریح می کند که هر کسی که از توانایی عقلی برخوردار باشد به وجود این واقعیت اذعان خواهد کرد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۱۴) و نیازی نیست تا اصیل بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت برای او اثبات گردد. بعد از پذیرش واقعیت، روشن می شود که این واقعیت بالذات بطلان و نیستی را بر نمی تابد و هر آن چه که بالذات بطلان و نیستی را بر نتابد واجب الوجود خواهد بود. صورت اجمالی برهان را می توان این گونه تقریر کرد:

(۱) واقعیت عینی بالذات بطلان و نیستی را بر نمی تابد. (مقدمه بدیهی وجدانی)  
 (۲) هر چیزی که بالذات بطلان و نیستی را بر نتابد، واجب الوجود بالذات است. (مقدمه بر اساس تعریف «واجب الوجود بالذات»)

(۳) واقعیت عینی واجب الوجود بالذات است. (استنتاج از مقدمه (۱) و (۲))  
 می توان بر اساس روش تحلیلی - عقلی، و با مراجعه به آثار مختلف علامه طباطبایی رحمته الله علیه مانند کتاب اصول فلسفه، بدایه الحکمه، و تعلیقه علی الحکمه المتعالیه، استدلال علامه طباطبایی رحمته الله علیه را با توجه به مقدمات مطوبه آن، این گونه تقریر کرد:

(۱) واقعیّتی در خارج هست. (مقدمه بدیهی وجدانی)  
 (۲) هر چیزی تا هست نبودش محال است. (مقدمه بر اساس امتناع اجتماع نقیضین)  
 (۳) آن واقعیّتی در خارج تا هست نبودش محال است. (استنتاج از مقدمه (۱) و (۲))  
 (۴) هر چیزی که تا هست نبودش محال است، تا هست ضرورت دارد. (مقدمه بر اساس تعریف «ضرورت»)

(۵) آن واقعیت در خارج تا هست، ضرورت دارد. (استنتاج از مقدمه (۳) و (۴))  
 (۶) هر شرطی غیر از مشروط است. (مقدمه بر اساس تحلیل مفهوم «شرط» و «مشروط»)  
 (۷) شرط واقعیت باید غیر از خود واقعیت باشد. (استنتاج از مقدمه (۵) و (۶))  
 (۸) هر چه غیر از واقعیت در خارج است معدوم است. (مقدمه بر اساس امتناع اجتماع نقیضین)

(۹) شرط واقعیت در خارج معدوم است. (استنتاج از مقدمه (۷) و (۸))  
 (۱۰) هر چه شرطش معدوم باشد غیر مشروط است. (مقدمه بر اساس تحلیل عقلی)  
 (۱۱) واقعیت در خارج غیر مشروط است. (استنتاج از مقدمه (۹) و (۱۰))  
 (۱۲) واقعیت در خارج غیر مشروط ضرورت دارد. (استنتاج از مقدمه (۵) و (۱۱))  
 (۱۳) هر چیزی که به صورت غیر مشروط ضرورت داشته باشد، ضرورت ازلی دارد.  
 (مقدمه بر اساس تعریف «ضرورت ازلی»)  
 (۱۴) واقعیت در خارج ضرورت ازلی دارد. (استنتاج از مقدمه (۱۲) و (۱۳))  
 (۱۵) آن چه ضرورت ازلی دارد واجب الوجود بالذات است. (مقدمه بر اساس تعریف «واجب بالذات»)

(۱۶) واجب بالذات در خارج وجود دارد. (استنتاج از مقدمه (۱۴) و (۱۵))  
 با توجه به سیر برهان علامه طباطبائی رحمته الله علیه روشن می‌شود که او پذیرش واقعیت خارجی را نقطه آغاز برهان قرار داده است و در پایان بر اساس برخی مقدمات بدیهی، وجود واجب بالذات در خارج را اثبات کرده است. حال پس از این گزارش به سراغ بررسی تطبیقی تقریر ابن‌سینا رحمته الله علیه و تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه می‌رویم.

### بررسی تطبیقی تقریر ابن‌سینا و تقریر علامه طباطبائی از برهان صدیقین

اکنون و پس از ارائه گزارشی از تقریر ابن‌سینا رحمته الله علیه و تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه از برهان صدیقین نوبت به بررسی تطبیقی این دو تقریر می‌رسد. برای بررسی تطبیقی لازم است هم به وجوه اشتراک این دو تقریر اشاره شود و هم وجوه اختلاف آن‌ها. در این جا نخست به بررسی وجوه اشتراک میان این دو تقریر می‌پردازیم.

### وجوه اشتراک تقریر ابن سینا و تقریر علامه طباطبایی

با مقایسه و تطبیق میان این دو تقریر، در مجموع می‌توان سه وجه اشتراک میان آن‌ها به دست آورد. این وجوه عبارت است از: لمی بودن هر دو تقریر، بی‌نیازی هر دو تقریر از ابطال دور و تسلسل، و اثبات صفات واجب الوجود علاوه بر اثبات وجود او.

### وجه اول: استدلال از راه معلول به علت نبودن

نخستین وجه اشتراک میان این دو تقریر آن است که در هر دو سیر استدلال به گونه‌ای است که از معلول به علت استدلال نمی‌شود. توضیح آن که استدلال برهانی از دو قسم خارج نیست؛ برهان *إن* و برهان *لم*. برهان *إن* آن است که از طریق وجود معلول به اثبات وجود علت می‌پردازد مانند آن که از وجود نور، وجود خورشید اثبات گردد. وجود خورشید علت برای تابیدن نور است. حال اگر به وجود نور علم داشته باشیم می‌توانیم وجود علت آن؛ یعنی خورشید را نتیجه بگیریم، بر خلاف برهان *لم* که در آن از راه وجود علت بر وجود معلول استدلال می‌شود. برای مثال گفته می‌شود که اگر باران باریده باشد، زمین خیس است؛ لکن باران باریده است پس زمین خیس است. در این استدلال بارش باران علت برای خیس شدن زمین است، از این رو با علم به وجود علت می‌توان وجود معلول را نتیجه گرفت. تفاوت عمده این دو نوع استدلال برهانی آن است که برهان *إن* مفید یقین نیست در حالی که برهان *لم* با حفظ شرایط مفید علم و یقین خواهد بود (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۰).

پس از این توضیح به سراغ تقریر ابن سینا رحمته الله علیه از برهان صدیقین می‌رویم. با ملاحظه آن پی می‌بریم که در تقریر او به هیچ وجه از راه وجود معلول، بر وجود علت استدلال نشده است، زیرا بر اساس مقدمه (۱) که مدعی است «شی‌ای در خارج وجود دارد» آن چه مسلم دانسته شده است و به اصطلاح مبدا برهان قرار گرفته است، اصل وجود یک موجود در عالم خارج است و در ادامه برهان نیز هیچ گاه وجود یک معلول در عالم خارج مسلم گرفته نشده است تا بر این اساس، وجود علت آن اثبات گردد. بنابراین تقریر ابن سینا را نمی‌توان برهان *إن* به حساب آورد.

اما تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه چگونه است؟ با نگاهی به تقریر او نیز می‌بینیم که در سیر استدلال، از وجود معلول به وجود علت استدلال نشده است، زیرا مقدمه (۱) مدعی است که



واقعیتی در خارج هست، و این واقعیت لزوماً وجود معلول نیست تا استدلال بر وجود معلول مبتنی باشد. از این رو تقریر او نیز برهان ان نخواهد بود و در مجموع می‌توان گفت «استدلال از راه معلول بر علت نبودن» نخستین وجه اشتراک هر دو تقریر به شمار می‌رود.

ممکن است گفته شود که شما در توضیح اقسام برهان، به دو قسم برهان انی و برهان لمی اشاره کردید و وجود قسم سومی برای این تقسیم را نفی کردید. حال اگر بپذیریم که تقریر ابن‌سینا رحمته الله علیه و تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه استدلال از راه وجود معلول بر وجود علت نیست بر اساس جامع و مانع بودن تقسیم مذکور هر دو تقریر بالضرورة از اقسام برهان لم خواهد بود. بنابراین وجه مشترک دو تقریر را باید «برهان لم بودن» دانست؛ نه «استدلال از راه معلول بر علت نبودن»!

در پاسخ باید گفت درست است که حکمای اسلامی برهان را در یک تقسیم به برهان ان و برهان لم تقسیم کرده‌اند، این نیز درست است که مقتضای جامع و مانع بودن تقسیم آن است که اگر یک برهانی در زمره یکی از اقسام قرار نگرفت، لزوماً و بالضرورة از افراد قسم دیگر محسوب می‌گردد. ولی نکته در این است که هم ابن‌سینا رحمته الله علیه و هم علامه طباطبائی رحمته الله علیه از «برهان لم» نامیدن تقریر خود پرهیز کرده‌اند. برای نمونه ابن‌سینا رحمته الله علیه خود در کتاب *الالهیات من الشفاء* می‌گوید: «لابرهان عیه لانه لا عله له و لذلک لا لم له» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ب)، ص ۳۴۸) و با این عبارت وجود هر گونه برهان لمی بر اثبات واجب الوجود بالذات را نفی می‌کند. علامه طباطبائی رحمته الله علیه نیز ضمن رد لمی بودن تقریر خویش از برهان صدیقین تصریح می‌کند: «و هو مع ذلک برهان انی سلک فیه من بعض اللوازم و هو کون الوجود حقیقه مشککه ذات مراتب تامه صرفه» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ق، ج ۶، ص ۱۳).

ممکن است گفته شود اگر بر اساس عبارات نقل شده، ابن‌سینا رحمته الله علیه و علامه طباطبائی رحمته الله علیه هر دو لمی بودن تقریر خود از برهان صدیقین را نفی می‌کنند این مطلب مستلزم آن است که «انی بودن» را به عنوان وجه مشترک هر دو تقریر معرفی کنیم؛ نه «استدلال از راه معلول بر علت نبودن» را!

در پاسخ باید گفت تردیدی وجود ندارد که هر دو حکیم در این که تقریرشان «استدلال از راه معلول بر علت» نیست اتفاق نظر دارند. ولی با توجه به این که از یک سو بر اساس تقسیم

ثنایی مذکور هر برهانی یا برهانِ اِنی است و یا برهانِ لمی است و از سوی دیگر در صنعت منطق به این دلیل که یک معلول نوعی مانند حرارت ممکن است از علت‌های مختلفی مانند نور خورشید، آتش، اصطکاک و... به وجود آید چنین نتیجه گرفته‌اند که «الاعم لایدل علی الاخص» بنابراین برهانِ اِنی یا همان استدلال از راه معلول برو وجود علت مفید یقین نیست و اگر برهان صدیقین را در زمره برهان‌های اِنی قرار دهند، این بدان معنا خواهد بود که این برهان مفید یقین نیست، از این رو ابن سینا رحمته الله علیه ضمن رد لمی بودن برهان صدیقین، از اِنی شمردن آن نیز اجتناب کرده است. در مقابل اگر علامه طباطبایی رحمته الله علیه آن را برهانِ اِنی به حساب آورده است بی‌درنگ تصریح کرده است که این نوع برهانِ اِنی با سایر برهان‌های اِنی تفاوتی اساسی دارد، زیرا در این برهان از برخی لوازم عقلی بر برخی دیگر استدلال شده است و می‌دانیم که استدلال از یک لازمهٔ عقلی بر لازمهٔ دیگر مفید یقین است. اکنون دوباره عبارت علامه طباطبایی رحمته الله علیه را از نظر می‌گذرانیم: «برهان اِنی سلک فیه من بعض اللوازم و هو کون الوجود حقیقه مشککه ذات مراتب تامه صرفه» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۳؛ تاکیدها افزوده شده است). بنابراین در مجموع باید گفت نخستین ویژگی مشترک تقریر ابن سینا رحمته الله علیه و تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه از برهان صدیقین این است که هر دو در «استدلال از راه معلول بر علت نبودن» مشترک هستند. اکنون به سراع وجه اشتراک دوم می‌رویم.

### وجه دوم: اثبات صفات واجب علاوه بر اثبات وجود واجب بالذات

#### وجه دوم: بی‌نیازی از ابطال دور و تسلسل

دومین وجه اشتراک تقریر ابن سینا رحمته الله علیه و تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه این است که هم تقریر تقریر ابن سینا رحمته الله علیه برای اثبات مطلوب، از ابطال دور و تسلسل بی‌نیاز است، هم تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه. به عبارت دیگر هر دو تقریر به گونه‌ای است که بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل قادر است واجب بالذات را اثبات کند. پیش‌تر در توضیح تقریر ابن سینا رحمته الله علیه گفتیم که او در استدلال خود به اثبات این مسئله نپرداخته است که دور و تسلسل معلول‌ها محال است (ابن سینا، ۱۳۵، ج ۳، صص ۲۲-۲۵). در واقع مقدمات (۸) تا (۲۶). در تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه نیز چنین نیازمندی مشاهده نمی‌شود، زیرا ایشان معتقد است بر اساس مقدمهٔ (۸) هر چه غیر

از واقعیت در خارج است معدوم است. (مقدمه بر اساس امتناع اجتماع نقیضین) هر چه ورای اصل واقعیت باشد، معدوم و باطل الذات خواهد بود و سخن از موجود و واقعیتی در قبال اصل واقعیت به میان نخواهد آمد که زمینه برای تسلسل فراهم گردد. بنابراین دومین وجه اشتراک تقریر ابن‌سینا رحمه الله و تقریر علامه طباطبائی رحمه الله این است که هر دو تقریر بدون ابطال دور و تسلسل، وجود واجب بالذات را اثبات می‌کند.

### وجه سوم: اثبات صفات واجب علاوه بر اثبات وجود واجب بالذات

سومین وجه اشتراک تقریر ابن‌سینا رحمه الله و تقریر علامه طباطبائی رحمه الله از برهان صدیقین آن است که هر دو استدلال علاوه بر وجود واجب الوجود بالذات از چنان قوتی برخوردار است که می‌تواند صفات واجب الوجود را نیز اثبات کند. ابن‌سینا رحمه الله در بیان این ویژگی برهان صدیقین تصریح می‌کند: «ولایمکن ان یکون من وجوه القیاسات الموصله الی اثبات العله الاولی و تعریف صفاته شیء اوثق و اشبه بالبرهان من هذا البرهان» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ الف، ص ۳۳؛ تاکیدها افزوده شده است) هم چنین در کتاب الاشارات و التنبیها می‌گوید: «تامل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیه و برائته عن الصمات الی تامل لغیر نفس الوجود، و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ۶۶؛ تاکیدها افزوده شده است). محقق طوسی رحمه الله در توضیح این ویژگی تقریر ابن‌سینا رحمه الله می‌گوید حکمای الهی با نظر در ذات وجود، به ضرورت آن و عدم ممکن بودن آن پی می‌برند و با تمرکز بر صفات وجوب و امکان که از این برهان به دست آمده است به صفات حضرت حق پی می‌برند (همان). علامه طباطبائی رحمه الله نیز ضمن تاکید بر این مطلب تصریح می‌کند: «و هو کون المرتبه التامه الصرفه منه واجبه الوجود و الذی ذکره رحمه الله من ان الطریق فیهِ عین المقصود و ان فیهِ سلوکاً من ذاته (تعالی) الی ذاته ثم من ذاته الی صفاته ثم من صفاته الی افعاله» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۱۳؛ تاکیدها افزوده شده است). به نظر او نیز تامل در ذات وجود ما را به ضروری بودن آن و تامل در ضروری بودن آن ما را به سایر صفات واجب الوجود رهنمون می‌گردد. به هر حال با مراجعه به تقریری که از ابن‌سینا رحمه الله و علامه طباطبائی رحمه الله نقل شد، می‌توان به وجود این ویژگی در هر دو تقریر پی برد. برای نمونه مقدمه (۲۹) در تقریر ابن‌سینا رحمه الله مدعی است: «در هر صورت واجب بالذات موجود است» و مقدمه (۱۴) در تقریر علامه طباطبائی رحمه الله نیز اذعان می‌کند که: «واقعیت در خارج ضرورت

ازلی دارد». پس در هر دو تقریر صفت «ضروری بودن» برای واجب الوجود اثبات شده است و می‌توان با تامل در این صفت به سایر صفات واجب الوجود پی برد. در نتیجه وجه اشتراک دوم میان دو تقریر عبارت است از این که هر دو علاوه بر وجود واجب الوجود، صفات او را نیز اثبات می‌کند.

### وجوه اختلاف تقریر ابن سینا و تقریر علامه طباطبایی

پس از بررسی وجوه اشتراک میان این دو تقریر نوبت به بررسی وجوه اختلاف آن‌ها می‌رسد. با بررسی آن‌ها در مجموع می‌توان به چهار وجه اختلاف پی برد. این وجوه اختلاف عبارت است از: در تقریر ابن سینا رحمته الله علیه از اصل وجود استفاده شده است در حالی که در تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه از اصل واقعیت، تقریر ابن سینا رحمته الله علیه تنها قادر به اثبات ضرورت ذاتی واجب الوجود است، در حالی که تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه ضرورت ازلی واجب الوجود بالذات را نیز اثبات می‌کند، ابن سینا رحمته الله علیه در تقریر خود از مقدمات متعددی استفاده کرده است در حالی که علامه طباطبایی رحمته الله علیه در تقریر خود با استفاده از کم‌ترین مقدمات مطلوب را اثبات کرده است. اینک توضیح این وجوه اختلاف.

### وجه اول: اصل وجود در مقابل اصل واقعیت

نخستین وجه اختلاف میان تقریر ابن سینا رحمته الله علیه و تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه این است که ابن سینا رحمته الله علیه در تقریر خود بر اصل وجود یک موجود در خارج تکیه کرده است و آن را مبدا اثبات وجود واجب بالذات قرار داده است، در حالی که علامه طباطبایی رحمته الله علیه به جای استفاده از اصل وجود، به سراغ اصل واقعیت رفته و آن را تکیه‌گاه تقریر خود قرار داده است. این مطلب از تامل در مقدمات تقریرها به دست می‌آید؛ نخستین مقدمه در تقریر ابن سینا رحمته الله علیه عبارت است از:

(۱) شی‌ای در خارج وجود دارد. (بدیهی)

در حالی که مقدمه اول تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه چنین است:

(۱) واقعیت عینی بالذات بطلان و نیستی را بر نمی‌تابد. (مقدمه بدیهی وجدانی)

از مقایسه این دو مقدمه به روشنی می‌توان یافت که در گزاره نخست، وجود یک شیء در عالم

خارج محور برهان قرار گرفته است، در حالی که در گزاره دوم بطلان ناپذیر بودن واقعیت عینی، در این جا ممکن است که این پرسش مطرح گردد که با توجه به این که موضوع فلسفه، وجود به ما هو وجود است و اصولاً همان گونه که علامه طباطبائی رحمته الله علیه نیز اذعان کرده است (علامه طباطبائی، ۱۵) - همه احکام فلسفی به نوعی به وجود باز می‌گردد، حال چگونه است که او خود در مهم‌ترین برهان بر اثبات واجب بالذات به سراغ اصل وجود نرفته است؟! در پاسخ باید گفت که با بررسی سخنان علامه طباطبائی رحمته الله علیه مطلب صریحی در این زمینه به دست نمی‌آید، ولی از سخنان او در پاورقی کتاب الحکمه المتعالیه می‌توان دریافت که او با روی‌گردانی از اصل وجود و روی آوردن به اصل واقعیت تلاش دارد تا تقریر خود را از گزند تردیدهای سوفسطاییان ایمن سازد. او می‌گوید: «فلو فرضنا بطلان کل واقعیه فی وقت او مطلقاً کانت حینئذ کل واقعیه باطله واقعاً (ای الواقیه ثابته) و کذا السوفسطی لورای الاشیاء موهومه او شک فی واقعیتها فعنده الاشیاء موهومه واقعاً و الواقیه مشکوکة واقعاً» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۱۴-۱۵؛ تأکیدها افزوده شده است) در حقیقت علامه طباطبائی رحمته الله علیه با مبدا قرار دادن اصل واقعیت تلاش کرده است تا بر قوت تقریر خود در برابر کسانی که در وجود واقعیت تردید دارند یا حتی آن را انکار می‌کنند بیافزاید. گویی در نظر او با تقریر ابن‌سینا رحمته الله علیه نمی‌توان به مقابله با سوفسطاییان برخاست، زیرا نخستین مقدمه تقریر او اذعان می‌کند که:

(۱) شی‌ای در خارج وجود دارد. (بدیهی)

در حالی که سوفسطایی در مقابل مدعی است که چنین وجودی نزد او موهوم یا دست کم مشکوک است. بنابراین ابن‌سینا رحمته الله علیه قادر به ادامه استدلال نخواهد بود. بر خلاف تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه، زیرا اگر سوفسطایی در مقام محاجه برآید و وجود شی‌ای در خارج را انکار کند یا دست کم در وجود آن تردید کند، علامه طباطبائی رحمته الله علیه از او خواهد پرسید که آیا این انکار یا تردید تو واقعی است یا غیر واقعی؟ سوفسطایی به ناگزیر پاسخ خواهد داد: «واقعی است»؛ یعنی انکار و تردید او مطابق با واقع است، این جاست که علامه طباطبائی رحمته الله علیه سوفسطایی را وادار به پذیرش نخستین مقدمه تقریر خود کرده است که بر اساس آن:

(۱) واقعیت عینی بالذات بطلان و نیستی را بر نمی‌تابد. (مقدمه بدیهی وجدانی)

و از این رو سیر استدلال ادامه خواهد یافت تا به اثبات وجود واجب بالذات منتهی گردد.

بنابراین نخستین وجه اختلاف تقریر ابن سینا رحمته الله علیه و تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه عبارت است از این که ابن سینا رحمته الله علیه در تقریر خود اصل وجود را مبدا استدلال قرار داده است، در حالی که علامه طباطبایی رحمته الله علیه اصل واقعیت را مبدا استدلال قرار داده است.

### وجه دوم: ضرورت ذاتی در مقابل ضرورت ازلی

تقریر ابن سینا رحمته الله علیه اختلاف دومی نیز با تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه دارد. براساس این وجه اختلاف، استدلال ابن سینا رحمته الله علیه تنها قادر است وصف ضرورت ذاتی را برای واجب الوجود اثبات کند و به هیچ وجه توانایی اثبات ضرورت ازلی واجب بالذات را ندارد، در حالی که تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه ضرورت ازلی داشتن واجب بالذات را اثبات می‌کند. توضیح آن که در یک تقسیم ضرورت را به اقسام مختلفی تقسیم می‌کنند؛ یکی از اقسام ضرورت، ضرورت ذاتی است. این ضرورت بدان معناست که وصف ب برای ذات الف مادام که ذات الف وجود دارد، ثابت است. بنابراین ضرورت ذاتی، ضرورت مادام الذات است؛ یعنی ضرورتی است که مقید به دوام و بقاء ذات است. در مقابل ضرورت ازلی به ضرورتی اطلاق می‌شود که به هیچ قید و شرطی محدود نیست و همواره و همیشه و به تعبیر دقیق‌تر «ازلاً و ابداً» ضرورت دارد. حال با توجه به غناء واجب بالذات و شدت وجود آن، آن چه سزاوار وجود واجب بالذات است ضرورت ازلی است که هیچ قید و شرطی ندارد؛ نه ضرورت ذاتی که مشروط و مقید به بقاء ذات است. حال اگر نگاهی مجدد به تقریر ابن سینا رحمته الله علیه بیافکنیم خواهیم دید که تقریر او تنها قادر به اثبات ضرورت ذاتی است و از اثبات ضرورت ازلی واجب بالذات ناتوان است، اکنون با افزودن این نکته که واجب الوجود بریء از هر گونه قید و شرط است، در خواهیم یافت که تقریر ابن سینا رحمته الله علیه اصولاً واجب الوجود غنی بالذات را اثبات نکرده است و از این رو تقریر او ناتمام است! بر خلاف تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه که ضرورت ازلی واجب الوجود را اثبات کرده است. این مطلب از تامل در این دو تقریر نیز به دست می‌آید:

مقدمه (۲۹) تقریر ابن سینا رحمته الله علیه:

در هر صورت واجب بالذات موجود است. (استنتاج از (۲۸))

مقدمه (۱۴) تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه:

واقعیت در خارج ضرورت ازلی دارد. (استنتاج از مقدمه (۱۲) و (۱۳))

### وجه سوم: ابتناء بر اصالت وجود در مقابل لابلشروط بودن

سومین وجه اختلاف این دو تقریر به بحثی فلسفی مطرح مربوط می‌گردد که عمدتاً از زمان صدرالمتهالهمین رحمته‌الله‌علیه به این سو، مطرح شده است. این بحث فلسفی همان است که از آن به «اصالت وجود» تعبیر می‌شود. توضیح این بحث فلسفی در این جا مقدور نیست، ولی همین قدر به اجمال باید گفت که کسانی که از اصالت وجود دفاع می‌کنند معتقدند که از میان وجود و ماهیت این وجود است که واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد و ماهیت نیز اگر وجودی داشته باشد، به تبع یا به عَرَض وجود است. در مقابل کسانی که از اصالت ماهیت دفاع می‌کنند معتقدند که ماهیت اصیل است و وجود چیزی جز یک امر اعتباری و ذهنی نیست. حال با توجه به وجه اختلاف اول که بر اساس آن ابن‌سینا رحمته‌الله‌علیه در تقریر خود بر اصل وجود یک موجود در خارج تکیه کرده است و آن را مبدا استدلال خود قرار داده است، طرح اصل وجود همان و طرح بحث فلسفی «اصالت وجود» همان. به عبارت دیگر کسانی که در بحث اصالت وجود، از اعتباری بودن وجود و اصیل بودن ماهیت دفاع می‌کنند ضمن رد تقریر ابن‌سینا رحمته‌الله‌علیه از برهان صدیقین، معتقدند که در این تقریر یک امر اعتباری و ذهنی مبدا برای اثبات واجب بالذات قرار گرفته است و با توجه به این که نتیجه همواره تابع اخس مقدمات است، آن چه این تقریر اثبات خواهد کرد چیزی جز یک امر اعتباری و ذهنی نخواهد بود. بر خلاف تقریر علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه که اصولاً نامی از وجود به میان نیاورده است و با تمرکز بر اصل واقعیت که به نظر او اعم از وجود و ماهیت است، بدون آن که در تقریر برهان صدیقین خود را گرفتار چالش اصیل بودن یا نبودن وجود سازد، به صورت مستقیم به اثبات وجود واجب بالذات پرداخته است. به عبارت دیگر او در تقریر خود از اصل واقعیت سود جسته است که نسبت به وجود و ماهیت لابلشروط است، و اصولاً بحث از این که آیا این واقعیت ازلی مصداق حقیقی مفهوم وجود است یا مصداق حقیقی مفهوم ماهیت، در مرحله بعد مطرح خواهد شد و اختلاف‌های مطرح در آن بحث خللی به تقریر علامه طباطبائی رحمته‌الله‌علیه وارد نخواهد ساخت. پس از بیان وجه اختلاف چهارم به سراغ پنجمین وجه اختلاف میان این دو تقریر می‌رویم.



### وجه چهارم: اخصر بودن در مقابل مفصل بودن

چهارمین وجه اختلاف میان تقریر ابن سینا رحمته الله علیه و تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه آن است که تقریر ابن سینا رحمته الله علیه بسیار پیچیده است و در تنظیم آن از بیست و نه مقدمه استفاده شده است و این پیچدگی باعث می‌گردد تا اذعان و تصدیق به آن از بداهت بسیار فاصله بگیرد. در حالی که تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه تنها مشتمل بر شانزده مقدمه است و هر کدام از مقدمات از چنان وضوح و بداهتی برخوردار است که برخی اصولاً بداهت آن را تا حدی دانسته‌اند که بتوان آن را به عنوان نخستین مساله فلسفی مطرح کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۱۶) و بی‌تردید کوتاه بودن یک تقریر مزیتی برای آن محسوب می‌گردد و نشانه قوت و استحکام آن و بی‌نیازی از مقدمات متعدد است. بنابراین پنجمین وجه اختلاف این دو تقریر نیز به اخصر بودن تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه و مفصل و پیچیده بودن تقریر ابن سینا رحمته الله علیه باز می‌گردد.

### نتیجه‌گیری

در این پژوهش با تمرکز بر تقریر ابن سینا رحمته الله علیه و علامه طباطبائی رحمته الله علیه از برهان صدیقین به مقایسه و تطبیق میان آن‌ها پرداختیم. نتایج این مقایسه را در دو محور وجوه اشتراک و وجوه اختلاف بیان کردیم. این دو تقریر دست کم سه وجه اشتراک دارند که نخستین وجه اشتراک آن‌ها این است که در هر دو سیر استدلال به گونه‌ای است که از معلول به علت استدلال نمی‌شود. و وجه اشتراک دوم آن است که هر دو تقریر بی‌نیاز از ابطال دور و تسلسل هستند، وجه اشتراک سوم نیز آن است که هر دو تقریر علاوه بر وجود واجب الوجود بالذات از چنان قوتی برخوردار است که می‌تواند صفات واجب الوجود را نیز اثبات کند.

اما وجوه اختلاف؛ نخستین وجه اختلاف آن‌ها این است که ابن سینا رحمته الله علیه در تقریر خود بر اصل وجود یک موجود در خارج تکیه کرده است و آن را مبدا اثبات وجود واجب بالذات قرار داده است، در حالی که علامه طباطبائی رحمته الله علیه به جای استفاده از اصل وجود، به سراغ اصل واقعیت رفته و آن را تکیه‌گاه تقریر خود قرار داده است. دومین وجه اختلاف نیز این است که استدلال ابن سینا رحمته الله علیه تنها قادر است وصف ضرورت ذاتی را برای واجب الوجود اثبات کند و به هیچ وجه توانایی اثبات ضرورت ازلی واجب بالذات را ندارد، در حالی که تقریر



علامه طباطبایی رحمته الله علیه ضرورت ازلی داشتن واجب بالذات را اثبات می‌کند. اما وجه اختلاف سوم میان این دو تقریر عبارت است از این که ابن سینا رحمته الله علیه با مبدا قرار دادن اصل وجود در تقریر خود اعتبار استدلال خود را منوط به اثبات اصالت وجود ساخته است در حالی که علامه طباطبایی رحمته الله علیه با مبدا قرار دادن اصل واقعیت، تقریر خود را از چنان قوتی برخوردار ساخته است که حتی بنا بر اصالت ماهیت نیز قادر به اثبات واجب بالذات می‌باشد. و سرانجام چهارمین وجه اختلاف میان این دو تقریر عبارت است از این که کثرت مقدمات تقریر ابن سینا رحمته الله علیه باعث پیچیده گشتن آن شده است و از این رو از بداهت عقلی بسیار فاصله گرفته است، در حالی که تقریر علامه طباطبایی رحمته الله علیه با به کارگیری مقدمات اندک از وضوح بیش تری برخوردار است.

## فهرست منابع

۱. آشتیانی، مهدی (۱۳۷۲)، تعلیقه علی شرح المنظومه، تهران: دانشگاه تهران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، (ج ۳)، قم: نشر البلاغه.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰)، دانشنامه علایی، تصحیح احمد خراسانی، تهران: کتابخانه فارابی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، رسائل، قم: انتشارات بیدار.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳) الف، المبدأ و المعاد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، النجاه، من الغرق فی بحر الضلالت: مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳) ب، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق الاب قنواتی و سعید زائد، بی جا: انتشارات ناصر خسرو.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، البرهان من الشفاء، تحقیق ابو العلا العفیفی، قاهره: مطبعه الامیریة.
۱۰. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۰)، شرح المنظومه، تحقیق حسن حسن زاده، قم: نشر ناب.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف (بی تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: نشر اسراء.
۱۳. عبدی، حسن (۱۳۸۷)، بررسی ملاک در برهان صدیقین، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۲۸، پاییز ۱۳۸۷، صص ۳-۳.
۱۴. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیه (ج ۶)، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۵ق)، نهایه الحکمة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا.

## اجتماع دو اصل متناقض متافیزیکی دکارتی و لایب نیتسی در طبیعیات ابن سینا

رضا حاج ابراهیم<sup>۱</sup>

مرضیه صادقی رشتی<sup>۲</sup>

رضیه برجیان<sup>۳</sup>

### چکیده

فیزیک و فلسفه از ابتدای پیدایش فیزیک از هم جدا نبوده‌اند. بنابراین دور از انتظار نیست که در فلسفه غرب دلالت‌هایی بر قوانین پایستگی فیزیک پیدا کنیم. نتایج برگرفته از دو مکتب فلسفی دکارتی و مکتب لایب نیتس، که حتی در فهم و توصیف جسم اتفاق نظر ندارند، هرکدام متصدی طرح یکی از دو قانون مهم پایستگی انرژی و پایستگی تکانه (اندازه حرکت) هستند؛ که این مسئله‌ای جدی است. این مقاله با روش تحلیلی-استنباطی نشان خواهد داد؛ گرچه مقدمات دو قانون پایستگی انرژی و پایستگی تکانه در فلسفه لایب نیتس و دکارت باهم ناسازگارند؛ اما این مقدمات به خوبی در فلسفه ابوعلی سینا کل واحدی را تشکیل می‌دهند.  
واژگان کلیدی: جسم، قوانین پایستگی، ابن سینا، لایب نیتس، دکارت.

۱. استادیار دانشگاه امیر کبیر. [Haji@aut.ac.ir](mailto:Haji@aut.ac.ir)

۲. استادیار دانشگاه قم، مدرس جامعه الزهراء علیها السلام. [Marziyehsadeghi@yahoo.com](mailto:Marziyehsadeghi@yahoo.com)

۳. طلبه سطح ۳ جامعه الزهراء علیها السلام، دانشجوی فیزیک ذرات بنیادی دانشگاه یزد. [Rborian@gmail.com](mailto:Rborian@gmail.com)

## مقدمه

مکانیک کلاسیک به بحث از برهم‌کنش اجسام می‌پردازد و برای این کار از مفاهیمی چون نیرو، جرم، تکانه و انرژی بهره می‌گیرد. این مفاهیم در طول تاریخ شکل‌گیری مکانیک کلاسیک متحول شده‌اند؛ اما هیچ‌گاه کاملاً تغییر نکرده‌اند به طوری که از معنای پیشین خود خالی شوند. نکته دیگر این‌که این مفاهیم در ابتدا مستقل از فلسفه شکل نگرفته‌اند، گرچه بعدها بدون توجه به زمینه‌های فلسفی‌شان بسط یافته‌اند. باید توجه داشت از آن‌جا که فلسفه به تعریف دقیق جسم و حرکت می‌پردازد، علم فیزیک که علم حرکت اجسام است این تعاریف را به نحوی از فلسفه اخذ می‌کند و با توجه به آن به تحلیل و محاسبه حرکت اجسام می‌پردازد.

مفهوم تکانه را دکارتیان برای تحلیل حرکت اجسام به کار گرفتند و مفهوم انرژی را لایب نیتس برای تحلیل حرکت به کار گرفت؛ هم‌زمان با او نیوتن از مفهوم نیرو و گرانش برای توصیف و تبیین حرکت اجسام بهره برد. بین این افراد و طرفدارانشان منازعاتی در مورد این گزینش‌ها صورت گرفت. (رک: کلارک، ۱۳۸۱ و Jammer, 1962, p. 169)

مهم‌ترین اختلافی که میان دکارتیان و لایب نیتس مطرح می‌شد این بود که دکارت به برهم‌کنش بین اجسام و تأثیر و تأثر بین آن‌ها معتقد بود و در تحلیل خود صورت‌های گوناگون ماده را ناشی از تفاوت در ابعاد و نوع حرکت ذرات اجسام می‌دانست و هیچ نوع تحول درونی برای اجسام را قبول نداشت. چون باید برای این‌گونه توصیف از مفهوم هیولا و صورت بهره می‌گرفت که با توجه به مبانی‌اش آن‌ها را کنار گذارده بود.

او در اصل ۱۹۸ از کتاب اصول خویش صورت‌های عنصری (آب آتش و خاک و باد) و همین‌طور هم صور معدنی که در مرتبه بالاتری بر جسم عارض می‌شوند را نفی می‌کند. (دکارت، ۱۳۶۰، ص ۳۰۳) با کنار گذاشتن صوری که بر جسم عارض می‌شود دکارت تفاوت اجسام را به تنوع حرکات آن‌ها بازمی‌گرداند (همان، اصل ۲۰۰، ص ۳۰۴)

لایب نیتس برهم‌کنش بین اجسام را قبول نداشت و معتقد بود جواهر سازنده اجسام (مونادها) مستقل از یکدیگرند و آنچه ما در ظاهر از تأثیر و تأثر بین اجسام می‌بینیم ناشی از هماهنگی پیشین بنیاد است. او تنها تغییر و تحول در اجسام را تغییر درونی مونادها

می دانست (Leibniz, 1900, pp. 641-642) و مفاهیم انرژی پتانسیل و انرژی جنبشی را (البته او انرژی جنبشی را نیروی حیاتی می نامید و انرژی پتانسیل را در مفهومی نزدیک به مفهوم قوه در فلسفه ارسطویی به کار می برد؛ تعبیر انرژی بعدها برای این دو حالت به کار رفت؛ اما تحول مفهومی چندانی به همراه نداشت) برای تحلیل حرکت و تغییرات اجسام به کار می گرفت.

گرچه لایب نیتس معتقد است تمام بخش های جهان چنان به یکدیگر مربوط و متصل هستند که ممکن نیست در یکی از آن ها تغییر حاصل گردد مگر این که طنینی در جمله عالم داشته باشد. مثلاً افتادن سیب از درختی تمام ذرات فردی که جهان از آن ها ترکیب شده است بدون استثنا اثر می پذیرد (لایب نیتس، ۱۳۷۵، ص ۵۵) او معتقد است تمام جهان از مونادها که اتم هایی بدون بعد و امتداد هستند، تشکیل شده است. این جواهر هرگز از یکدیگر اثر نمی پذیرند بلکه آنچه از هماهنگی در آن ها می بینیم ناشی از هماهنگی پیشین بنیاد این جواهر است.

درواقع از اول هماهنگی و مطابقتی میان سلسله تمام حالات اشیاء مختلف با یکدیگر برقرار شده است. درواقع همه حرکت های یک مونا د نتیجه مستقیم حالت های قبلی آن است به نحوی که تمام تغییرات برحسب قوانین مکانیکی پیوسته به دنبال یکدیگر می آید.

(Leibniz, 1900, p.642, 1900, p.64)

اما خداوند از هنگام آفرینش اشیاء سلسله حرکت های اجسام و سلسله ادراکات منادها را چنان مقرر داشته است که همواره در میان آن ها مطابقت تام و تمام حکم فرماست. (لایب نیتس، ۱۳۷۵، صص ۶۷-۶۸) همان طور که دو ساعت چون از قبل تنظیم شده اند اعداد یکسانی را نشان می دهند، نه به دلیل این که با هم برهمکنش دارند و هر لحظه از یکدیگر اثر می پذیرند.

مقدمات قانون بقای تکانه از منظر دکارتیان که آن را معرفی کردند، عبارت است از:

۱. تحلیل جسم به ماده و صورت درست نیست.

۲. اجسام با یکدیگر برهمکنش می کنند.

و مقدمات قانون بقای انرژی از منظر لایب نیتس عبارت است از:

۱. تحلیل جسم به ماده و صورت درست است.

۲. اجسام با یکدیگر برهمکنش نمی‌کنند.

ما در این مقاله بعد از بررسی این چهار مقدمه و ارائه اثبات فلسفی قوانین بقای انرژی و بقای تکانه نشان خواهیم داد که مقدمات این دو قانون پایستگی متضاد حقیقی نیستند و به نحو خودسازگار در فلسفه ابن سینا جمع شده‌اند.

### دکارت و قانون پایستگی تکانه

دکارت با توجه به آنکه جسم را صرفاً امتداد می‌داند، برای تحلیل حرکت اجسام تنها از دو متغیر جرم و سرعت استفاده می‌کند و علت تغییر در سرعت اجسام را برخورد آن‌ها با یکدیگر می‌داند. ما ابتدا به مفهوم جرم و حرکت از دیدگاه دکارت و سپس به قوانین حرکت از منظر وی می‌پردازیم.

### تعریف دکارت از جسم

دکارت برای رسیدن به آنچه ذات جسم را تشکیل می‌دهد، می‌گوید: موم جسمی است که استعداد پذیرش تغییر شکل را دارد و در همه اشکالش، تنها خصوصیت آن که ثابت می‌ماند «حجم داشتن» است؛ نه حجم یا شکل خاص داشتن. وجه مشترک موم با همه اجسام دیگر نیز همین حجم داشتن است (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۱۰۲). بنابراین اگر همه چیزهایی را که به موم تعلق ندارند، حذف کنیم؛ چیزی ممتد و حرکت پذیر باقی می‌ماند که قابلیت تغییر شکل دارد. (همان، ص ۵۵) او در اصول فلسفه عنوان می‌کند:

گرچه هر صفتی برای این که شناختی از جوهر به ما بدهد به تنهایی کافی است؛ اما همیشه یک صفت در جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و همه صفات دیگر تابع آن است. مقصود من امتداد در طول و عرض و عمق است که تشکیل دهنده طبیعت جوهر جسمانی است.

(دکارت، ۱۳۶۰، ص ۷۷-۷۸)

دکارت معتقد بود که ماده ذاتاً امتداد است. او معتقد بود تعاریفی مثل قوه و فعل چون مبتنی بر تصورات کاملاً واضح و متمایز نیستند، نمی‌توانند مبنا و اساس علم ضروری (یقینی) قرار گیرند. (صافیان و مومنی، ۱۳۹۰) از نظر دکارت جوهر جسمانی و مقدار با امتداد مکانی

یکی هستند. همه تغییرات در ماده یا امتداد را هم نهایتاً می‌توان به حرکت تحویل کرد. او می‌نویسد: «ماده می‌تواند تقسیم شود یا براساس اجزا خود حرکت کند و در نتیجه مستعد تمام اثراتی است که به نظر ما می‌تواند از حرکت اجزاء آن پدید آید و تمام تنوعات ماده یا هر نوع دگرگونی در صور آن ناشی از حرکت است.» (دکارت، ۱۳۶۰، ص ۲۹۰). از منظری ماده بی‌نهایت تقسیم‌شدنی است و تقسیم آن ناشی از حرکت است.

دکارت همین‌طور تحلیل جسم به جسم تعلیمی و جسم طبیعی را رد می‌کند. (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۲۷۹-۲۸۰) او معتقد است که کمیت و عدد تنها در ذهن است که از معدود یا جسم جداست و در عالم خارج جدا ساختن جزئی هرچند کوچک از جسم معادل است با کاهش همان مقدار از جوهر جسم. (همان، ص ۲۸۱) در واقع دکارت امتداد را به معنای کمیت یا مقدار که در فلسفه ارسطو یکی از اعراض است، می‌گیرد؛ چراکه صورت جسمیه ارسطویی قابل اندازه‌گیری نیست. (همان، ص ۷۱). دکارت در رساله قواعد هدایت ذهن اذعان می‌کند برای آنکه بتوان دو چیز را مقایسه کرد یا بدان‌ها استدلال کرد لازم است به‌گونه‌ای کمی باشند (همان، ص ۱۹۰) او می‌نویسد: «حذف کمترین جزء از اجزای یک چنین کمیت یا جسم ممتدی در هر حال غیرممکن است مگر آنکه به همان مقدار از جوهر آن جسم کاسته شود» وی عکس این قضیه را نیز صادق می‌داند (همان، ص ۲۸۱) و بدین‌گونه تناظری یک به یک میان مقدار ماده جسم (m) و اندازه آن برقرار می‌سازد.

### حرکت از منظر دکارت

دکارت تمام تغییرات و حرکاتی را که فیلسوفان قبل از او چون ارسطو مطرح می‌کردند، به حرکت مکانی ذرات ماده تقلیل می‌دهد. او می‌نویسد «من حرکت دیگری غیر از حرکت مکانی را نمی‌توانم تصور کنم و نیز گمان نمی‌کنم بتوان چنین کرد» (همان، ص ۲۹۱) می‌توان علت این رویکرد را در تعریف او از جسم جست و جو کرد. او در اصل ۱۹۸ از کتاب اصول خویش می‌نویسد:

«می‌توانیم مشاهده کنیم که گرما و کیفیات محسوس دیگر تا آنجا که در اشیاء وجود دارد و هم‌چنین صور این اجسامی که مادی محض هستند از قبیل آتش به وسیله حرکات بعضی اجسام دیگر در آن‌ها ایجاد می‌شود و

این اجسام مجدداً حرکات دیگری را در اجسام دیگر ایجاد می‌کنند و ما خیلی خوب می‌توانیم دریابیم که حرکت یک جسم چگونه می‌تواند معلول حرکت جسم دیگر باشد و با اندازه و شکل و وضع اجزای آن دگرگون شود. اما به هیچ وجه نمی‌توانیم بفهمیم که همین اشیاء (اندازه، شکل و حرکت) چگونه می‌توانند چیزی ایجاد کنند که اصولاً مخالف طبیعت خود آن‌ها باشد؛ چنان‌که صور ذاتی و کیفیات واقعی‌ای وجود دارد که بسیاری گمان می‌کنند این‌ها در اجسام وجود دارند؛ ما هم چنین نمی‌توانیم بفهمیم چگونه این صور یا کیفیات دارای نیروی کافی برای ایجاد حرکت در اجسام دیگر هستند.» (دکارت، ۱۳۶۰، ص ۳۰۳)

ما نیز اگر صور و اعراضی را که عارض بر جوهر جسمانی می‌شود؛ مانند دکارت کنار بگذاریم و تنها مفهوم امتداد را نگه داریم تصور حرکتی غیر از حرکت مکانی غیرممکن می‌شود. از نظر دکارت «حرکت عبارت است از انتقال جزئی از ماده یا یک جسم از کنار اجسامی که بدون فاصله با آن اتصال دارند و ما آن‌ها را ساکن تلقی می‌کنیم به کنار اجسام دیگر.» (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۲۹۲-۲۹۳) دوگانه انگاری مطلق و تفکیک وجود به ماده و روح باعث شد تا فرض وجود داشتن نیرو در ماده یا اعمال نیرو توسط ماده از نظر دکارت اشتباه باشد؛ چراکه نیرو در نگاه او هنوز مفهومی غیرمادی بود. ماده لازم بود از هرگونه محتوای روحانی و هرگونه تمایلات (در نظر گرفتن تمایل برای اجسام ریشه در پذیرش مفاهیمی چون قوه، استعداد و هیولا و صورت داشت) خالی شود. دکارت تنها ویژگی‌های ماده را گسترش فضایی و حرکت ازلی آن می‌دانست.

او در تلاش برای حذف مفهوم نیرو از دستگاه نظری‌اش به نظریه گردابه‌ها متوسل شد. او ادعا کرد که همه پدیده‌های فیزیکی را می‌توان از دو اصل سینماتیکی استخراج کرد: اصل پایستگی تکانه خطی - که از نظر او نه یک نتیجه اصل لختی، بلکه محتوای فیزیکی آن بود - و نظریه گردابه‌های اتری در حال چرخش. (Jammer, 1962, pp. 103-109) از نظر دکارت جسم یا ساکن است یا متحرک و حرکت ذاتی جسم نیست؛ برخلاف لایب نیتس. او معتقد بود جسم چیزی است که بتواند به طرق مختلف حرکت کند؛ اما نه به خودی خود بلکه در اثر محرک خارجی که جسم با آن تماس پیدا می‌کند. از نظریه نیروی احساس و تفکر



و حرکت ذاتی مختص جوهر غیرمادی است؛ نه جوهر جسمانی. (احمدی، ۱۳۶۵، ص ۲۷) با حذف مفهوم نیرو (منظور نیروی درونی اجسام است نه نیرو در مفهوم نیوتنی آن) که نشأت گرفته از این مطلب بود که دکارت تحلیل جسم به قوه و فعل را قبول نداشت (دکارت، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷) تنها دو کمیت  $m$  که نمایانگر مقدار ماده بود و  $v$  که کمیت سرعت جسم بود برای تحلیل حرکت اجسام باقی می ماند.

### قوانین حرکت

دکارت مطرح کرد «مقدار حرکتی که در دنیا تحقق می پذیرد، دائماً شباهت با خودش را حفظ می کند» و در اصطلاح ریاضی جرم ضرب در سرعت مقداری ثابت است؛ چراکه اگر غیر از این بود دیگر اراده الهی «ثبات» نداشت. اما ذات خداوند و به تبع آن اراده خداوند متغیر نیست. (کاپلستون، ۱۳۷۹، ص ۱۸۴) از نظر او «خدا به شیوه های گوناگون هنگامی که اجزای ماده را آفریده است به آن ها حرکت داده است و آن ها را به همان شکل و با همان قوانینی که به هنگام آفرینش آن ها مراعات کرده است، حفظ می کند بنابراین علی الدوام مقدار مساوی از حرکت را در ماده ابقا می کند». (همان)

او قوانین حرکت را چنین بیان می کند:

قانون اول: «هر چیزی تا آنجا که به حال خودش رها شده باشد همواره همان حالت سکون یا حرکت را ادامه می دهد، مگر آن که شیء دیگری به آن برخورد کند و مقداری از حرکت خود را به آن بدهد.» (buchdahl, ۱۹۶۳, pp. ۲۳۶)

قانون دوم: «هر جسم متحرکی گرایش به ادامه حرکتش در یک خط مستقیم دارد... چراکه خدایا تغییر است و با یک عمل بسیار ساده حرکت را در ماده حفظ می کند.» (کاپلستون، ص ۱۶۹) این دو قانون بیانگر مفهوم لختی هستند.

قانون سوم: اگر جسم متحرکی با اندازه حرکت کمتر با جسم دیگری که اندازه حرکت بیشتری دارد برخورد کند، جسم اول چیزی از حرکت خود را از دست نمی دهد بلکه فقط تغییر جهت می دهد؛ اما اگر جسم اول اندازه حرکت بیشتری داشته باشد، جسم دیگر را به حرکت درمی آورد و از حرکت خود همان مقداری را از دست می دهد که به جسم دیگر منتقل کرده است. (کاپلستون، ص ۱۷۰) این قانون بیانگر بقای تکانه است.

تأثیر یک جسم بر جسم دیگر و انتقال تکانه از یک جسم به جسم دیگر در اثر ضربه ناشی از پذیرش دو مقدمه امکان پذیر بودن تأثیر و اثر بین اجسام و نبود نیروی درونی و ذاتی در آن هاست. اگر دکارت می خواست نیروی درونی برای جسم را در نظر گیرد که متغیر باشد باید آن را نیز در قوانین حرکت خویش لحاظ می کرد، حال یا به نحو جمع کردن آن با تکانه یا به شکل دیگری تأثیر آن را بر حرکت اجسام توضیح می داد. پذیرش نیروی متغیر درونی نیز مستلزم پذیرش تحلیل جسم به حالت بالقوه و بالفعل است؛ نه پذیرش تشکیل جسم از ذرات لایتغیر. این دو گزاره همان گزاره هایی است که لایب نیتس آن ها را رد می کند. به همین دلیل هم به جای تکمیل قانون پایستگی تکانه آن را کنار می گذارد.

### مفهوم جسم از منظر لایب نیتس و قانون پایستگی انرژی

لایب نیتس این را که جسم صرفاً امتداد است رد می کند. (راسل، ۱۳۸۲، ص ۹۱) او برای تحلیل جسم و حرکت آن ایده منادها را مطرح می کند. منادها جواهر جسمانی هستند که بعد ندارند و جسم را می سازند و از نوعی ادراک و شعور بهره مند هستند. این جواهر باهم برهمکنش ندارند و هر نوع ارتباطی که میانشان می یابیم به خاطر هماهنگی پیشین بنیاد است. لایب نیتس در مقاله «ملاحظات انتقادی درباره بخش عمومی اصول دکارت» می نویسد:

این که امتداد طبیعت مشترک جوهر جهانی را تشکیل می دهد، آموزه ای است که ... هرگز به اثبات نرسیده است. مسلماً از این تعریف نه حرکت یعنی کنش را می توان استنتاج کرد و نه مقاومت یا نیروی انفعالی را. همان طور که در جای دیگر نشان داده ام قوانین طبیعت درباره حرکت و تصادم اجسام را نیز نمی توان از مفهوم امتداد استنتاج کرد. در واقع مفهوم امتداد مفهومی اولی و بسیط نیست... فضای خالی و امتداد یکسان هستند و به نظر من تحرک یا تداخل ناپذیری را تنها به وسیله امتداد نمی توان فهمید بلکه به موضوعی نیازمند است که امتداد پیدا کند و نه تنها مکان را تشکیل دهد که آن را پر کند (لایب نیتس، ۱۳۷۲، ص ۷۰)

وی معتقد است که جسم و بعد لازم و ملزوم یکدیگرند؛ اما برخلاف دکارت بعد را صفت اولیه جسم نمی داند. برخی دلایل وی بر این مدعا عبارت اند از:

- عرض ملازم: از اینکه ادراک جسم متضمن امتداد و حرکت است نمی توان نتیجه گرفت که جوهر جسم امتداد است؛ چراکه امتداد عرض است و شیء ممتد مجموعه ای از جوهرها (منادها) ست. (صانعی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۹)

- عدم توجیه خواص مکانیکی: تنها خواص هندسی جسم با امتداد و بعد تبیین پذیر است؛ نه خواص مکانیکی آن. برای نمونه در جسم چیزهایی مانند حرکت، اتصال و صلیبیت را سراغ داریم که مفهوم امتداد آن ها را دربر نمی گیرد. (لایب نیس، ۱۳۷۲، صص ۱۰۷-۱۱۰)

- مخالفت با تمایز: اگر ذات جسم امتداد باشد دو جوهر کاملاً یکسان وجود خواهد داشت که با اصل تمایز نمی سازد.

- امر محسوس: امتداد محسوس است و جوهر نامحسوس؛ پس امتداد جوهر نیست.

- بخشی از ماهیت جسم: همان طور که عدد و زمان و حرکت مقدار دارند؛ اما امتداد نیستند، مقدار هم داخل در ماهیت جسم است؛ اما کل ماهیت آن نیست. (لتا، ۱۳۸۴، صص ۵۰-۵۱)

- عدم واقعیت اجزا: اگر طبیعت و هستی مجموعه ای از نیروها و توان ها باشد، پس اجزای تشکیل دهنده آن باید از واقعیت برخوردار باشد...؛ اما اگر جهان را به امتداد بشناسیم چون تا بینهایت قابل تقسیم است هرگز به واپسین جز نمی رسیم؛ (خراسانی، ۱۳۵۴، ص ۴۰) چراکه هیچ ممتدی نمی تواند جزء حقیقی مجموعه جوهرهای بالفعل باشد. (راسل، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴)

- رد فیزیکی: طبق نظر دکارتیان بر اساس اصل «ماند» طبیعی اجسام - یعنی علت اینکه ماده در مقابل حرکت مقاومت می کند - نمی توان فهمید که چرا یک جسم بزرگ سخت تر از یک جسم کوچک به حرکت درمی آیند. همان طور که نمی توان روشن ساخت که چرا جسمی که در حرکت است نمی تواند جسم ساکنی را به حرکت درآورد، مگر اینکه در حرکت خود آن تأخیری رخ دهد. هم چنین نمی توان تفاوت اصلی، حرکتی که یک شیء در یک نقطه معین از مسیر حرکت خود دارد با وضع جسمی که اصلاً در حال سکون است، را دریافت. در هر صورت هیچ شیء نه به حرکت و نه به سکون چندان الزام ندارد که هیچ عاملی نتواند وضع آن را تغییر دهد بلکه گویی یک

حد میانی وجود دارد که همان مقاومت یا نیرو است و در همین طبیعت میانی است

که ماهیت جسم روشن می‌شود. (صانعی دره بیدی، ۱۳۸۲، ص ۲۷۷-۲۷۸)

درواقع لایب نیتس چون دلیلی نمی‌یابد بر این‌که تفکر و شعور جوهری مستقل از جوهر جسمانی باشد و با توجه به این نکته که ما در واقع تمایلاتی را در اجسام و جانداران می‌یابیم که صرفاً با امتداد قابل توجیه نیست؛ مثل علاقه یک سنگ یا فنروقتی رها می‌شود، برای بازگشت به حالت اولیه‌اش و قدرت ترمیم و بازسازی در گیاهان و جانوران و انسان‌ها، ترجیح می‌دهد همه اجسام را چه جاندار و چه غیر جاندار صاحب سطحی از ادراک بدانند. همین‌طور هم صاحب نیرویی درونی که امکان اعمال این ادراک را به آن‌ها بدهد. او این نیرو را نیروی حیاتی می‌نامد. (البته بعدها در فیزیک این نیرو انرژی جنبشی نام می‌گیرد) او به این شیوه سؤال جدی‌ای را که تفکر دکارتی در رابطه با نفس انسانی با بدن او داشت کنار می‌گذارد.

لایب نیتس با استدلال؛ آن‌کس که گرد مخلوطی سبز مشاهده می‌کند، در صورت به کار بردن ذره بین دیگر این رنگ را نمی‌بیند بلکه گردهایی زرد و گردهایی آبی را مشاهده خواهد کرد، مدعی می‌شود در خارج از ما هیچ چیزی شبیه تصاویری که در ذهن داریم وجود ندارد. (لایب نیتس، ۱۳۷۲، ص ۷۲) این‌ها همه پدیدارهایی مانند رنگین‌کمان هستند که صرفاً ما آن‌ها را تصور می‌کنیم؛ پدیدارهایی که منشأ واقعی و حقیقی در خارج دارند؛ اما خود حقیقتی واقعی نیستند.

او منشأ انتزاع این پدیدارها را جوهری غیرممتد و مستقل از یکدیگر می‌داند که آن‌ها را موند می‌نامد. موند‌ها از نظر لایب نیتس نیرویی حیاتی و نوعی ادراک دارند و به نحوی بیانگر تمام جهان هستند. (لایب نیتس، ۱۳۷۵، صص ۵۴-۵۵) البته وی چند نوع موند در نظر می‌گیرد؛ معادل انواع صور در فلسفه ارسطویی با سطوح مختلف ادراک و شوق. (همان، صص ۸۶-۸۷)

### حرکت از منظر لایب نیتس

لایب نیتس معتقد است از آنجاکه در طبیعت هرگز دو موجود یکسان یافت نمی‌شود، باید در میان موند‌ها تفاوت و تمایزی درونی باشد، (لایب نیتس، ۱۳۷۵، صص ۱۰۲-۱۰۳) این تمایز همان تمایز در ادراک جهان است. البته تغییر در موند‌ها یک حادثه مستمر است، چراکه

بازتاب تحول یک موناد در دیگر موناها نیز خود را نشان می‌دهد. این نمایانگر البته با فاصله موناها از یکدیگر مرتبط است و هر چه موناد دورتر باشد بازتاب تحول آن مبهم‌تر خواهد بود.

لایب نیس در موناولوژی می‌نویسد: «مخلوق از آن جهت که کمالی دارد فاعل در خارج و از آن جهت که ناکامل است فعل‌پذیر از دیگری خوانده می‌شود؛ بدین نحو به مونا از آن جهت که دارای ادراک‌های متمایز است فعل را نسبت می‌دهند و از آن جهت که ادراک‌های مبهم دارد انفعال را.» (همان، ۱۳۷۵، ص ۱۴۵) البته در جوهرهای بسیط این امر (تأثیر و تأثر) جز تأثیر معنوی منادی در مناد دیگر نیست که همین میزان تأثیر هم مستقیم نیست بلکه به واسطه اراده الهی است. از آن جهت که در صورت‌هایی معقوله خداوند یک مونا به حق خواستار این است که خدا در تنظیم منادهای دیگر از همان اشیاء التفاتی به آن داشته باشد. (همان، ص ۱۴۸) این خداوند است که هنگام آفرینش اشیاء سلسله حرکت‌های اجسام و سلسله ادراک‌های موناها را چنان مقرر داشته است که همواره میان آن‌ها مطابقتی تام و تمام مشاهده می‌شود. یک مونا نه تنها چیزی از گذشته و آینده خود در خود دارد، که به نحوی یک گسترش مکانی بی‌نهایت نیز دارد. (همان، ص ۱۵۸)

لایب نیس در قسمت ۲۲ موناولوژی می‌نویسد: «همان‌گونه که حالت کنونی یک جوهر ساده طبیعتاً دنباله‌ای است از حالت پیشین آن، حال کنونی آن نیز باردار آینده آن است» (همان، صص ۱۱۳-۱۱۴) و هیچ ادراکی جز از ادراک دیگری حاصل نمی‌شود؛ همان‌طور که طبعاً ممکن نیست که حرکتی جز از حرکتی ناشی بشود. (همان، صص ۱۱۴-۱۱۵)

بنابراین تنها تحلیلی که درباره حرکت اجسام می‌توان داشت باید در ارتباط با تحول درونی اجسام باشد که هر حالتی در گذشته سبب حالت بعدی جسم در زمان آینده باشد و هرگونه برهمکنشی که ما مشاهده می‌کنیم تنها ناشی از هماهنگی پیشین بنیاد است و به هیچ وجه در پی یک تأثیر واقعی یا انتقال نوعی یا صفتی نیست. (همان، ص ۶۹) البته از نظر او رابطه حال کنونی یک مونا هرگز ضروری نیست حتی نسبت به حال پیشین خودش؛ زیرا که اتصال دو حال پیاپی مبتنی بر اصل میل به جانب کمال است. (همان، ص ۷۵)

## قوانین حرکت از منظر لایب نیتس

چون لایب نیتس حکم به نسبی بودن فضا و زمان می‌کند و آن‌ها را مفاهیم ذهنی می‌داند که از نسبت اشیا به وجود آمده از منادها ذهن انتزاع می‌کند، ناچار است یا حرکت مطلق را نیز انکار کند یا در تعریف حرکت برخلاف دکارت و نیوتن حرکت مکانی را اصل نگیرد و به نوعی به تعریف ارسطویی حرکت مبتنی بر قوه و فعل روی بیاورد یا هردو (Earman, 1989, pp. 130-132) لایب نیتس معتقد است برای اینکه بتوان گفت جسمی حرکت می‌کند نیازمند آن هستیم که این جسم نه تنها موضع خود نسبت به دیگر اشیا را تغییر دهد بلکه حاوی نیرو و کنشی در درون خود باشد. (لایب نیتس، ۱۳۷۲، ص ۸۰) سکون صرفاً درجه بی‌نهایت کوچک حرکت است؛ در عالم هیچ چیز ساکن مطلق نیست.

حرکت بالفعل چیزی جز رشد یا افزایش تدریجی حرکتی که از قبل در جسم موجود است، نیست و چیزی به جسمی که در آغاز جرم صرف است، اضافه نمی‌کند. حرکت بالفعل همواره بر حرکت بالقوه یا نیرویی دلالت دارد - که هرچند ممکن است مشاهده نشود - رو به سوی پدیدار شدن به صورت حرکت بالفعل دارد. بنابراین حرکت ناشی از تمایل درونی یا قوه حرکت درون خود شی است. این تمایل درونی امری اصیل و واقعی است؛ نه حرکت خارجی اجسام را. او چون طبیعت باید با امور واقعی سروکار داشته باشد مطرح می‌کند که مقدار این تمایل درونی (انرژی) ثابت باقی می‌ماند؛ نه مقدار حرکت (اندازه حرکت).

انرژی واقعی است که نه بالفعل محض است و نه بالقوه محض (Dutens, 1768, p.129) چراکه استعداد محض برای حرکت، حرکت پذیری انفعالی صرف نیست و حرکت آشکارا بالفعل یا فعل به طور کلی هم نیست. حرکت امری است میان فعل و قوه بودن؛ گرایشی به ظهور نرسیده یا مهار شده که در شرایط مناسب فعل را پدید می‌آورد.

قانون اول: عناصر ضروری هر موجود خلق شده عبارت است از یک جسم مرکب و یک مناد مرکزی یا کمال اول. جسم‌های مرکب مثل موجودهای ساده هستند؛ یعنی تأثیر متقابل کاملاً ایذال منادها را با تأثیر مکانیکی خود تقلید می‌کنند؛ به نحوی که هر تغییر و تبدیلی که در جسم روی می‌دهد همراه است با تغییر و تبدیلی مخالف و معادل در تمام اجسام دیگر. به این صورت که هر جسمی آنچه در تمام اجسام دیگر روی بدهد را به نحوی احساس و

ادراک می‌کند. (لایب نیتس، ۱۳۷۵، ص ۸۹)

قانون دوم: هرچیز تا آنجا که به حال خودش رها شده باشد همواره در آن وضعیت

می‌ماند. (لایب نیتس، ۱۳۷۲، ص ۸۶)

قانون سوم: بنابر قانون قبلی هر جسم متحرکی نیز مسیر خودش در خط مستقیم را

ادامه می‌دهد.

قانون چهارم: لایب نیتس در مقاله ملاحظات انتقادی عنوان می‌کند «به فرض آنکه خداوند اراده کرده باشد کمیت چیزی را ثابت نگه دارد آن چیز کمیت نیرو است نه کمیت حرکت». (همان، ص ۸۲) وی ادعا می‌کند که مقدار حرکت دکارتی معیار عمومی نیرو نیست. او علت این بدفهمی را این می‌داند که در برخی از موارد سرعت و جرم برهم تأثیر دارند و یکدیگر را جبران می‌کنند. لایب نیتس مدعی است به همین دلیل است که دکارتیان به این نتیجه رسیده‌اند که جرم ضربدر سرعت در جهان ثابت می‌ماند. او می‌گوید در جای که با دو شی همگن سروکار داریم می‌توان با یک تناسب ساده به جواب رسید؛ اما اگر موردی را در نظر بگیریم که دو شی نیروی (انرژی) مساوی دارند اما همگن نیستند باید آن‌ها را به شکل غیرمستقیم مقایسه کرد؛ یعنی با واسطه معلول‌های همگن پدید آمده از آن‌ها یا با مقایسه علل آن‌ها؛ زیرا هر علت نیرویی برابر با کل معلول خود دارد؛ یعنی برابر با معلولی که با مصرف کردن انرژی خود ایجاد می‌کند. (همان، ص ۸۳)

از نظر او باید این انرژی (نیرو) را با کمیت اثری که ایجاد می‌کند، اندازه گرفت (مفهوم کار در فیزیک امروز) یعنی با حرکتی که ایجاد می‌کند یا انرژی زنده‌ای که جسم به دست می‌آورد. لایب نیتس بیان می‌کند که نیروی یکسانی لازم است تا جسم  $a$  به جرم ۱ پوند را ۴ فوت بالا ببریم یا جسم  $b$  به جرم ۴ پوند را ۱ فوت. حال اگر هم این اشیا از این ارتفاع رها شوند نیروی یکسانی ایجاد می‌کنند و همان‌گونه که تجربه نشان داده است سرعت جسم  $a$  دو برابر سرعت جسم  $b$  است:

$$v_a = 2v_b$$

با این فرض که نیرو با جرم متناسب است معادله زیر صادق خواهد بود:

$$\text{نیرو} = mf(v)$$

از آنجا که هر دو نیرو برابرند داریم:

$$m_b f(v_b) = m_a f(v_a)$$

$$v_a = 2m_b \text{ و } m_a = 4m_b \text{ و}$$

بنابراین:

$$4m_a f(v_b) = m_a f$$

$$f(2v_b) = 4f(v_b)$$

این معادله بیانگر این است که تابع  $f(v)$  باید تابعی مربعی از متغیرش باشد یعنی  $v^2$  در نتیجه آنچه پایسته است  $mv^2$  است. (Jammer, 1962, pp.158-169)

لایب نیتس عنوان می‌کند طبق محاسبات تجربی من انرژی (نیرو) متناسب است با ارتفاعی که ممکن است اجسام سنگین با سقوط از آن سرعت خود را به دست آورده باشند. هم‌چنین چون معمولاً کل انرژی (نیرو) مورد نیاز برای صعود دوباره به همان ارتفاع یا برای ایجاد اثری دیگر باقی می‌ماند، نتیجه می‌شود که همان مقدار انرژی محرک (نیروی محرک) در عالم حفظ می‌شود. به عبارت دیگر در هر ساعت همان قدر انرژی در عالم است که در هر ساعت دیگر. بنابراین داریم:

$$\begin{cases} E \propto v^2 \\ E \propto h \end{cases} \Rightarrow v^2 \propto h \Rightarrow mv^2 \propto h \Rightarrow \frac{1}{2}mv^2 = mgh$$

به عبارت دیگر چون منادها (جواهر جسمانی) از هم مستقل هستند (و روی هم تأثیر ندارند) انرژی کل هر جسمی ثابت است. (لتا، ۱۳۸۴، ص ۱۲۲) البته اگر استقلال موناها را نپذیریم و صرفاً بپذیریم که اجسام از آن‌ها تشکیل شده‌اند، می‌توان از ثابت بودن انرژی در جهان سخن گفت. ابن‌سینا گرچه مبتنی بر تعریفش نوعی ادراک و شعور را برای اجسام مادی اثبات می‌کند (خصوصیت اصلی موناها) برخلاف لایب نیتس تأثیر و تأثر بین اجسام را می‌پذیرد و با تحلیل عقلی جسم به هیولا و صورت تحولات درونی جسم را به رسمیت



می‌شناسد. به عبارت دیگر مقدمات هر دو قانون پایستگی تکانه و انرژی را در فلسفه خویش اثبات می‌کند.

### مفهوم جسم از منظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در کتاب الحدود درباره جسم می‌گوید: «جسم به صورتی که بتوان در آن ابعادی را از طول و عرض و عمق تصور نمود اطلاق می‌گردد و جسم به جوهری که از هیولی و صورت تألیف شده باشد و صفت بالا را داشته باشد اطلاق می‌شود.» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۴۸) ابن‌سینا در این تعریف به دو نکته اشاره می‌کند. نکته اول وجود ماده و صورت در هر جسمی است. هر جسمی جوهری است که از ماده و صورت تشکیل شده است. نکته دیگر این که علاوه بر ماده و صورت ابن‌سینا به فصل جسم که همان قابلیت بعد داشتن است اشاره می‌کند. در واقع ابن‌سینا هم مفهوم امتداد و هم تحلیل به ماده و صورت را در تعریف جسم اخذ می‌کند. او جسم را مرکب از جسم طبیعی و جسم تعلیمی در نظر می‌گیرد. جسم طبیعی (یا جوهر جسمانی) متضمن وحدت شی است، وقتی تنها تغییر شکل می‌دهد و دیگر خواصش ثابت می‌ماند؛ مانند مومی که تغییر شکل می‌دهد یا آبی که از ظرفی به ظرف دیگر منتقل می‌شود (طوسی، ۱۳۹۴، ص ۶۶) جسم طبیعی به‌طور ذهنی قابل انقسام تا بی‌نهایت است بنابراین حرکت جسم و زمان حرکت آن نیز تا بی‌نهایت قابل قسمت است و به همین جهت است که کمیتی قائم به جسم طبیعی ضرورت می‌یابد که این کمیت را جسم تعلیمی می‌نامند و در جسم واحد برحسب تبدیل اشکال آن تبدیل می‌شود. وی این کمیت (حجم یا جسم تعلیمی) را مقدار می‌خواند و از اعراض می‌شمارد. (همان، ص ۶۱) ابوعلی سینا این نکته را در عبارت «قد علمت ان الجسم مقدارا ثخینا متصلا» (همان، ص ۶۳) متذکر می‌شود و آن را مقدمه‌ای برای اثبات آن که جسم طبیعی در مقام تحلیل عقلی به هیولا و صورت تقسیم می‌گردد، قرار می‌دهد.

ابوعلی سینا می‌گوید: «و تعلم ان المتصل بذاته غیر القابل للاتصال و الانفصال قبولا یکون هو بعینه الموصوف بالامرین جمیعا» (همان: ۶۸) از نظر او صورت جسمیه ذاتاً متصل است و با توجه به این که جسم هم قابلیت اتصال و هم انفصال دارد، باید قوه‌ای که این قابلیت را دارد غیر از وجود مقبول (صورت جسمیه) بالفعل باشد و همین طور غیر از هیئت و صورت آن؛ چرا که

قوه شیء به معنی امکان آن است نه وجودش و این قوه همان هیولاست (همان: ۶۹)

بنابراین از منظر ابوعلی سینا جسم از ماده (هیولا) و صورتی تشکیل شده است که یکی (هیولا) قابل انفصال و اتصال است و به هیچ یک از این دو به تنهایی متصف نمی شود و دیگری (صورت جسمیه) متضمن امتدادمندی جسم مادی و یکپارچگی آن است و این دو باهم جسم طبیعی را می سازند که فی نفسه متصل است و همین طور هم قابلیت انفصال و چند تکه شدن را دارد. (همان: ۷۳-۷۵) ابوعلی سینا تصریح می کند «الهیولی قد تخلو ایضا عن صور اخری» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۳۴) و تنها جسمی که غیر از صورت جسمیه و صورت عنصری، صورت معدنی نیز داشته باشد در بیرون قابل مشاهده است. (همان، ص ۲۸۶) این صورتها برخلاف صورت جسمیه همیشه ملازم هیولا نیستند؛ گرچه جسم در خارج هرگز بدون یکی از عناصر اربعه یافت نمی شود. چراکه این صورتند که باعث می شوند جسم راحت یا سخت تغییر پذیرد و این صور چون ذاتی جسم نیستند پس به خاطر علتی در جسم محقق می شوند و همین طور هم این صور نوعیه اند که تعیین می کنند جسم چه شکل خاصی داشته باشد و در چه مکانی قرار گیرد. این اجسام به خاطر این صورتهاست که جهت خاصی را می گیرند و آثار معینی را پیدا می کنند. (همان، ص ۱۳۵-۱۳۹) و مکان طبیعی اجسام نیز به وسیله این صور تعیین می شود.

ترکیب این صور نوعیه باعث ایجاد صورت معدنی می شود و انواع مختلف ترکیبات شیمیایی را پدید می آورد. و خواص مختلف این ترکیبات به خاطر برهمکنش (تفاعل) کیفیت های متضاد در عناصر نوعیه ای است که اجزای کوچک آنها باهم تماس می یابند و قوای یکی در دیگری تأثیر می گذارد و در نتیجه خواص نهایی جسم در اثر این تأثیر و تأثر متقابل تکوین می یابد و ظاهر می شود و چون خواص نهایی جسم تابع نسبت عناصر نوعیه است، هر کیفیتی در جسم می تواند به طور پیوسته شدت و ضعف پذیرد. (چون مقادیر تا بی نهایت قابل قسمت اند) البته نسبت این صور که عارض بر جسم می شوند صرفاً علت معده هستند برای صورت معدنی خاصی که خواص جسم (به غیر از امتدادمندی و حجم آن) را تعیین می کند. (همان، ص ۳۳۸-۳۴۰)

این صورتها هستند که جسم را مناسب اعراضی که بر جسم عارض می شود می گردانند

(طوسی، ص ۱۹۲) از نظری چون حرکت‌های طبیعی اجسام غایتی دارند که جسم برای رسیدن به آن مکان که اقتضایش را دارد حرکت می‌کند می‌توان پی برد که جسم نوعی شعور و ادراک دارد که به خاطر آن قبل از این‌که به مکانی برسد که اقتضای بودن در آن را دارد (که علت غایی حرکتش است) به نوعی بدان علم دارد و این غایت نه به نحو وجود خارجی در جسم محقق است. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۵۵) بنابراین در دیدگاه ابن سینا هر جسمی متشکل از ذاتیات (ماده و صورت) است و اعراضی دارد که در حرکت خود آن یا تحریک اجسام دیگر مهم هستند.

### حرکت از منظر ابن سینا

در واقع ابن سینا با تکیه بر دو عنصر امتدادمندی و تحلیل جسم به ماده و صورت در پی تحلیل حرکت اجسام برمی‌آید و بر این که هم علت‌های درونی و هم علل مادی بیرونی در حرکت جسم دخیل هستند تاکید می‌کند. او استدلال می‌کند با توجه به آن‌که سرعت جسم متحرک به اندازه آن و تخلخل و تکاثف آن و آنچه که در آن حرکت می‌کند وابسته است. پس میل طبیعی که علت درونی حرکت جسم است تنها عامل حرکت جسم نیست بلکه میل سبب قریب حرکت است و بر حسب علت فاعلی حرکت می‌توان آن را چند دسته کرد از جمله: میل طبیعی جسم به حرکت به سمت مکان خاص خودش و میلی که در جسم در اثر تأثیر محرک خارجی ایجاد می‌شود. (طوسی، ص ۲۵۹-۲۶۳) بنابراین از نظر ابن سینا حرکت جسم را می‌توان به حرکت قسری و طبیعی تقسیم کرد. در حرکت قسری صور جسم ثابت می‌ماند و تنها عرض آن تغییر می‌کند به عبارت دیگر تنها شکلی از حرکت که دکارت آن را قبول دارد و در اثر تأثیر جسمی بر جسم دیگر (برهمکنش دو جسم) اتفاق می‌افتد، حرکت قسری است. علت این حرکت را دکارت و ابن سینا میلی می‌دانند که در جسم ایجاد می‌شود و سبب می‌شود حرکت با همان سرعت قبلی بعد از برخورد دو جسم به حرکت خود ادامه دهد. البته دکارت تصریح می‌کند این میل مقداری از حرکت است که جسم اول به دوم انتقال می‌دهد. ابن سینا چون تحلیل عقلی جسم را به ماده و صورت قبول دارد علل درونی را نیز از جمله علت حرکت جسم می‌شمارد. حرکت طبعی در اثر همین علل صورت می‌گیرند البته لایب نیتس نیز به علل درونی اذعان دارد اما چون اعراض را پدیدار می‌داند و برهمکنش بین اجسام را نیز قبول ندارد تنها درباره همین علل سخن می‌گوید.

## قوانین حرکت از منظر ابن سینا

از نظروی هر نوع تغییر و حرکتی در جسم باید یا در اثر جسم دیگری باشد یا به قوه فائضه‌ای درون خود جسم برگردد. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۹۴)

قانون اول: حرکت جسم آنگاه که تنها به خاطر میل طبیعی اش باشد مستقیم است. (همان، ص ۲۹۵) البته این در مورد اجسام زمینی صادق است و اجرام آسمانی تحت تأثیر میل طبیعی شان حرکت دورانی دارند.

قانون دوم حرکت: ابوعلی سینا تصریح می‌کند هیچ شی‌ای نمی‌تواند خودبه‌خود ساکن یا متحرک شود یا تغییر شکل دهد یا کار دیگری بکند (همان، ص ۱۹۳) بنابراین علت حرکت یا رفع مانع خارجی است که تا لحظه‌ای قبل جسم را به اجبار در مکانی غیر از مکان طبیعی خودش نگه داشته بود یا جسمی خارجی که با تأثیر گذاشتن بر جسم مورد نظر آن را به اجبار به حرکت وامی‌دارد.

قانون سوم: قوای موجود در جسم سه دسته‌اند:

۱. قوه‌ای که کمالات جسم چون شکل و موضع آن را حفظ می‌کند و هنگامی که شکل یا محل جسم تغییر کند سعی می‌کند آن را به صورت اول برگرداند به صورت غیرارادی.
۲. قوه‌ای که در اجسام وجود دارد و باعث می‌شود جسم کار انجام دهد البته با کمک آلت‌های مختلف.
۳. قوه‌ای که در اجسام وجود دارد و باعث می‌شود جسم کار انجام دهد؛ اما نه با آلت که با اراده جهت‌دار ثابت.

از نظروی این قوا صورت‌هایی در اجسام طبیعی هستند. (همان، ص ۱۹۴) به عبارت دیگر ابن سینا عوامل حرکت را به دو گروه خارجی و درونی تقسیم می‌کند. عامل خارجی سبب حرکت قسری می‌گردد، این حرکت قسری گاه صرفاً اعراض جسم (مثلاً این) را تغییر می‌دهد و گاه آنقدر قوی است که سبب تغییر در صورت جسم می‌گردد. عامل درونی نیز سبب حرکت طبیعی می‌گردد که خود دو حالت دارد یکی که سبب حرکت جسم به سمت مکان طبیعی اش می‌گردد و دیگری که نشأت گرفته از اراده جهت‌دار ثابت است.

با توجه به آنکه فیزیک در صدد است تا با استفاده از مبانی پذیرفته شده اش در باب

حرکت اجسام و علت هایی که برای حرکت آن‌ها پذیرفته است معادلاتی ریاضی برای حرکت ارائه دهد و با توجه به آنچه ابن سینا در باب حرکت اجسام مطرح می‌کند معادله‌ای که برای حرکت اجسام (بی‌جان) می‌توان نوشت باید صورتی مشابه زیر داشته باشد:

$$F(P, E, m, t_1) = F(P, E, m, t_2)$$

درجایی که P نمایانگر تکانه و E نمایانگر انرژی و m بیانگر کمیتی است که جسم را تعیین می‌کند و t زمان را نشان می‌دهد.

$$F(P, E, m, t_2) = F(P, E, m, t_1 + \Delta t)$$

$$\lim_{\Delta t \rightarrow 0} F(P, E, m, t_1 + \Delta t) = F(P, E, m, t_1) + \alpha$$

که  $\alpha$  می‌تواند هر مقداری از جمله صفر باشد.

بدیهی است که به دست آوردن معادله دقیق با اعمال شرایط مرزی ممکن است که از بحث این مقاله خارج است. باید توجه داشت که هدف فیزیک به دست آوردن معادلاتی ثابت است که حرکت اجسام را توصیف کنند.

### مقایسه تحلیلی تاثیر تعریف جسم بر تبیین حرکت

ابوعلی سینا با تکیه به دو مشاهده روزانه متصل بودن اجسام و قابلیت آن‌ها برای چند تکه شدن براین‌که هر جسمی مرکب از قوه‌ای و فعلیتی است دلیل می‌آورد. از نظر او این اتصال همان امتدادی است که ما جسم را خالی از آن در جهان خارج نمی‌یابیم. البته او برای کمیت پذیر کردن جسم طبیعی که آن را متشکل از هیولا و صورت می‌داند جسم تعلیمی را نیز بدان می‌افزاید. در نتیجه وی در تبیین حرکت هم به تغییر صورت‌ها و هم تغییر اعراض توجه می‌کند و برای هر حرکت چهار علت مادی، صوری، فاعلی و غایی برمی‌شمرد.

درحالی‌که دکارت با معیار «وضوح» و «تمایز» چون دو مفهوم قوه و فعلیت (هیولا و صورت) از نظرش به اندازه کافی «وضوح» و «تمایز» ندارند، از تحلیل عقلی جسم صرف نظر می‌کند و تنها خصوصیت «امتدادمندی» را معرف و تبیین‌کننده همه خواص اجسام می‌شمارد و سعی می‌کند همه تحولات و تغییرات را برحسب حرکت اجزای اجسام تبیین کند. در واقع با حذف مفهوم ماده و صورت از تعریف جسم چیزی دیگر که تغییر پذیرد جز ابعاد و سرعت

ذرات باقی نمی ماند تا تحلیل حرکت بر آن‌ها استوار گردد.

او مانند ابوعلی سینا معتقد است جسم مانند هر کمیت متصل ریاضی دیگری قابل قسمت تا بی نهایت است؛ البته با این تفاوت که ذکارت مفاهیم جسم طبیعی و جسم تعلیمی را به رسمیت نمی شناسد و تنها در مورد اجسام عینی سخن می گوید و ابوعلی سینا این حرف را در مورد جسم تعلیمی می زند؛ البته قابل انقسام بودن جسم طبیعی را نیز به تبع آن صحیح می شمارد. ذکارت با نوع تحلیلی که از جسم دارد، علت حرکت اجسام را در خارج جست و جو می کند. او علت اولی حرکت اجسام را خداوند می داند که مقدار خاصی از حرکت را در جهان ماده خلق کرده و به طور مداوم آن را حفظ می کند. او علت تغییر سرعت اجسام را بر خورد آن‌ها باهم و جابجایی اندازه حرکت از یک جسم به جسم دیگر می داند، به عبارت دیگر در برخورد یک جسم مقداری از حرکت خود را به جسم دیگر می بخشد و این گونه مقدار کل اندازه حرکت در عالم ثابت می ماند.

برخلاف او لایب نیتس با تکیه بر این که جسم صرفاً امتداد نیست، مدعی می شود ذات جوهر جسمانی غیر کمی است. او از مفهوم نیروی فعال (انرژی) بهره می گیرد. او نیز تحلیلش را بر جسم بار می کند که در مرحله بعدی می تواند صورت‌ها و فعلیت‌های جدیدی را که از ازل خداوند در آن استعدادش را گذاشته بگیرد. البته از نظر او جسم می تواند همان طور که از قوه به سمت فعلیت برود از فعلیت نیز به سمت قوه حرکت کند؛ برخلاف ابن سینا. او با مطرح کردن «هماهنگی پیشین بنیاد» سعی می کند از تأثیر و تأثر اجسام برهم صرف نظر کند چون از نظر او همه چیز از جواهری مستقل که هیچ تأثیری برهم ندارند به اسم موناذ تشکیل یافته است. این که لایب نیتس اعراض را صرفاً پدیدارهایی می شناسد که تصور ذهنی ما از جهان خارج را شکل می دهند، سبب می شود تا تاثیرات اجسام بر یکدیگر را نیز واقعی نشمارد.

در این میان ابوعلی سینا در تحلیل خویش از اجسام قوه و فعلیت را می پذیرد البته او جسم را متشکل از سه مرتبه هیولا، صورت جسمانی و جسم تعلیمی که معروض آن دو واقع می شود می داند او در مرتبه بعد صورت‌های دیگری را بر روی جسم قرار می دهد. خواص دیگری را که ما در اجسام می شناسیم به علت این صورت‌هاست. البته در مقایسه دیدگاه ابوعلی سینا با لایب نیتس باید به این سخن لایب نیتس اشاره کرد «هرگاه تفاوت میان

حالت‌ها را بتوان به کمتر از هر مقدار مفروض تقلیل داد (بتوان به سمت صفر میل داد) مقدمات و لوازم آن حالت را نیز می‌توان به کمتر از هر مقدار مفروض تقلیل داد... مثلاً سکون را می‌توان سرعت بی‌نهایت اندکی شمرد یا کندیی بی‌نهایت. بنابراین آنچه درباره‌ی کندی و سرعت صادق است باید درباره‌ی سکون نیز صادق باشد.»

گرچه خود او اذعان می‌کند «حقاً در اشیاء مرکب اندک تغییری گاه اثری عظیم پدید می‌آورد... اما این امر خلاف اصل ما نیست و چه بسا در حقیقت بتواند مطابق اصول عام تبیین گردد. اما در خصوص عناصر یا اشیاء بسیط چنین اموری نمی‌تواند رخ دهد که اگر جز این بود طبیعت ثمره حکمت بالغه نمی‌بود.» (لتا، ۱۳۸۴، ص ۱۱۲-۱۱۱)

این مطلبی است که در حکمت سینوی به چشم نمی‌خورد و البته این نگاه تأثیر جدی بر پدید آمدن حساب دیفرانسیل و رویکرد ریاضی حاصل از آن در فیزیک داشته است. همین‌طور باید در نظر داشت که هندسه اقلیدسی هندسه‌ای بود که درباره‌ی شکل‌های ذهنی به صورت کل‌های جدای از هم بحث می‌کرد و امکان تحلیلشان را به عناصری که ترکیب یا تابع آن‌ها باشند در نظر نمی‌گرفت. (همان، ص ۱۰۲) اما پیوند جبر و هندسه در هندسه تحلیلی راهی جدید و متفاوت را پیش روی فیزیک گشود. ما البته شاهدیم که مکانیک کلاسیک امروزه بر هر دوی این شالوده‌های ریاضی استوار شده است و توفیقات خود را مدیون همین ریاضیات است.

### نتیجه‌گیری

در تعریف ابن سینا هم ماده و صورت که از ذاتیات هستند موجود است و هم خاصه جسم که حجم معین داشتن است. به عبارتی ابن سینا در تعریف جسم رسم تام آن را بیان می‌کند. اما دکارت در تعریف جسم تنها عنصر حجم داشتن (امتدادمندی) را لحاظ می‌کند و به این نکته توجه نمی‌کند که اجسام مختلف حجم‌های متفاوت دارند و بنابراین لازم است میان قابلیت حجم داشتن و داشتن حجم معین تمایز قائل شد، خصوصاً این که ما شاهد تغییر حجم اجسام نیز هستیم و همچنین به دلیل حرکت اجسام ما در تحلیل عقلی حرکت و تغییر اجسام به دو جزء در تعریف جسم نیازمندیم که یکی وجه ثابت جسم باشد و دیگری وجه متغیر آن. دکارت چون در تعریف جسم تنها به بیان خاصه آن (عرض لازم) می‌پردازد، تصویری ناقص از حرکت جسم ارائه می‌دهد لایب نیتس نیز گرچه به این نکته توجه می‌کند

که باید در تحلیل عقلی به ماده و صورت قائل شود؛ چون اعراض را پدیدارهایی می داند که واقعیت خارجی ندارند عرض لازم جسم را که همان حجم معین داشتن است از بحث خویش حذف می کند و در نهایت این رویکرد به نفی قانون بقای حرکت از جانب وی منجر می شود. دکارت با توجه به نگاه دوآلیستی و اینکه تاثیر عالم مجرد بر ماده را قبول ندارد؛ از این که خداوند عالم ماده را با اندازه حرکتی (تکانه خطی) ثابت در ابتدا خلق کرده است و دیگر نیز بر عالم ماده تاثیری ندارد سخن می گوید. نتیجه این نگاه این است که دیگر جز برخورد اجسام با یکدیگر عاملی برای تغییر آن ها لازم نیست. در این تفکر مکانیکی کافی است شرایط تولیه جهان را بدانیم (مکان، جرم و سرعت اجسام را) تا تمامی حوادث عالم را پیش بینی کنیم. بدین ترتیب دیگر نیازی به مفاهیمی چون ماده و صورت برای تحلیل حرکت اجسام نیز نداریم و تنها مفهوم امتداد (حجم داشتن و از دیدگاه دکارت متناظر با آن جرم داشتن) برای تحلیل حرکت کفایت می کند.

در نقطه مقابل دکارت، لایب نیتس قرار می گیرد. او تاثیر و تاجر و رابطه علی معلولی میان اجسام را نفی می کند. در فلسفه وی اراده الهی در قالب تغییرات انرژی جنبشی به پتانسیل و بالعکس رخ می نمایند. بنابراین لایب نیتس نیازی به تکیه بر روی مفهوم امتداد نمی یابد و این مفهوم را در تحلیل خویش از حرکت کنار می گذارد.

در دیدگاه ابن سینا هر جسمی متشکل از ذاتیات (ماده و صورت) و عرضیات است. مثلا حجم داشتن عرض لازم جسم است. بنابراین وی در تبیین حرکت جسم به تغییر هم در ذات جسم و هم در اعراض آن توجه می کند و برای هر حرکتی چهار علت برمی شمرد: علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی.

علت مادی و صوری منشا تحول در ذاتیات جسم هستند یا به عبارت دیگر قابلیت جسم برای تغییری (حرکتی) خاص را نشان می دهند. البته علت صوری گاه نمایانگر علت غایی برای حرکت طبیعی نیز هست. علت فاعلی حرکت می توان آن را چند دسته کرد از جمله: میل طبیعی جسم به حرکت به سمت مکان خاص خودش و میلی که در جسم در اثر تأثیر محرک خارجی ایجاد می شود. محرک خارجی علتی خارج از جسم است که سبب تغییر در عوارض جسم و گاه سبب تغییر در ذات جسم به طور دائم می گردد. محرک خارجی تا زمانی که



سبب تغییر در ذات جسم نگردد و صورت عنصری یا دیگر صور آن را تغییر ندهد صرفاً حرکتی قسری در جسم ایجاد می‌کند. نفی ذاتیات جسم و خلاصه کردن جسم در امتدادمندی آن و برگرداندن همه عوارض جسم به حجم و سرعت ذرات تشکیل دهنده جسم سبب می‌گردد تا وی از توضیح بسیاری از پدیده‌های فیزیکی که امروزه با استفاده از قانون بقای انرژی توصیف می‌شوند، عاجز بماند.

لایب نیتس نیز تنها به تحول ذاتی اجسام نظر می‌کند و حتی عرض‌هایی چون حجم جسم و مکان و زمان را ناشی از تصور ناظر می‌داند. لایب نیتس با رویکردی که دارد و با حذف عوارض جسم تاثیر محرک خارجی را بر اجسام در تحلیل خود از حرکت حذف می‌کند. در واقع تعریف کاملتری که ابن سینا از مفهوم جسم ارائه می‌دهد سبب می‌شود تا تبیین دقیق تری از بحث حرکت اجسام داشته باشد که این نشأت گرفته از این نکته است که تعاریف دکارت و لایب نیتس به نحوی جدلی است در حالی که ابن سینا با استفاده از منطق و برهان تعریف خویش را ارائه می‌دهد.

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹)، الحدود، چاپ دوم، قاهره: الهیة المصریة العامه للکتاب.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، النجاه من العرق فی بحر الضلالات، تهران: دانشگاه تهران، موسسه انتشارات و چاپ.
۳. دکارت، رنه (۱۳۶۰)، اصول فلسفه، مترجم: منوچر صانعی دره بیدی، تهران: آگاه.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، اصول فلسفه، مترجم: منوچر صانعی دره بیدی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، تاملات در فلسفه اولی، مترجم: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۵۴)، از برونند تا هگل، تهران: دانشگاه ملی ایران.
۷. راسل، برتراند (۱۳۸۲)، شرح انتقادی فلسفه لایب‌نیتس به ضمیمه قطعات برجسته، مترجم: ایرج قانونی، تهران: نشرنی.
۸. صافیان، محمد جواد؛ مومنی، ناصر (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی مفهوم مکان نزد ارسطو، دکارت و هیدگر»، متافیزیک، ش ۹ و ۱۰، ص ۶۵-۷۶.
۹. صانعی دره بیدی، منوچهر (۱۳۸۲)، فلسفه لایب‌نیتس، تهران: ققنوس.
۱۰. طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۴)، شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۲، محقق: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم: بوستان کتاب.
۱۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۹)، فرهنگ و تاریخ فلسفه غرب، مترجم: علی کرباسی زاده اصفهان، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات مدینه.
۱۲. کلارک، ساموئل (۱۳۸۱)، مکاتبات لایب‌نیتس و کلارک، مترجم: علی ارشد ریاحی، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۱۳. لتا، رابرت (۱۳۸۴)، فلسفه لایب‌نیتس، مترجم: فاطمه مینایی، چاپ اول، تهران: هرمس.
۱۴. لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵)، منادولوژی، مترجم: یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، منادولوژی و چند مقاله دیگر، مترجم: عبدالکریم رشیدیان، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. مجتهدی، کریم (۱۳۹۰)، لایب‌نیتس و مفسران او، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

17. Bchdal, gerd (1963), The relevance of Descarted's philosophy for modern philosophy of science, Vol1, No3, The british gornal for the philosophy of science.
18. Dutens, Louis (1768), Fontenelle, "Eloge", in G. W. Leibniz, Opera Omnia. Geneva.
19. Earman, John (1989), World Enough and Space-Time (Absolute versus Relational Theories of Space and Time). London: The MIT Press.
20. Jammer, Max(1962), Concepts of force "a study in the foundations of dynamics". Harvard university press, massachusett.
21. Leibniz, Gottfried Wilhelm (1900), Système nouveau de la nature, Oeuvres philosophiques de Leibniz, Texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, tome premier (pp11. 635\_644).



## تأثیر سوپژکتیویسم و اصالت ریاضیات در سبک زندگی انسان مدرن

عبدالله محمدی<sup>۱</sup>

### چکیده

بنیادهای بینشی از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر رفتارهای فرد هستند. سبک زندگی انسان مدرن، نتیجه تغییر نگرش به مفاهیم خدا، دین، انسان و هستی بوده و این تغییر نگرش نیز محصول برخی مبانی معرفت‌شناختی، مانند سوپژکتیویسم و اصالت ریاضیات است. سوپژکتیویسم با اصالت دادن به فاعل شناسا، محوریت را به جای واقعیات عینی به ذهن انسان داد. نتیجه سوپژکتیویسم محوریت انسان در هستی، جایگزینی انسان به جای خداوند، ایده‌آلیسم معرفتی، ایده‌آلیسم ارزش‌شناختی، نفی مرجعیت دین، تساهل و تسامح دینی و اخلاقی، فردگرایی و نگاه استثمارگری به طبیعت و انسان بوده است که هر کدام به شکلی پایه‌های سبک زندگی غربی را جهت‌دهی کرده‌اند. از سوی دیگر، اصالت ریاضیات نیز نگرش‌های کمی را در تحلیل مفاهیم کیفی علوم انسانی رواج داد و به دنبال آن تنها ملاک حقیقت، مفاهیم دقیق ریاضی شمرده شده و مفاهیم غیر محسوس غیرقابل اندازه‌گیری مانند مفاهیم پایه دین نامعتبر شمرده شدند. پیامد این نگرش بی‌معنا انگاشتن ارزش‌های دینی و اخلاقی بود.

**واژگان کلیدی:** انسان مدرن، سبک زندگی، سوپژکتیویسم، اصالت ریاضیات.

## مقدمه

سبک زندگی از جمله مباحث مهم جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است که در سال‌های اخیر نیز در فضای فرهنگی ایران اسلامی مطرح شده است. در کنار پرداختن به مباحث کاربردی سبک زندگی که امری ضروری است، عطف توجه به مباحث نظری و فکری آن نیز لازم است. حجم زیادی از مطالبی که در سال‌های اخیر وارد ادبیات سبک زندگی در ایران ارائه شده است ناظر به مصادیق یا مبانی نظری و انتزاعی آن بوده است. در این میان جای برخی مباحث که از سویی نظری و بنیادین است و از سوی دیگر ارتباط مستقیم با سبک زندگی دارد خالی است. یکی از این مباحث، تأثیر بنیادهای نظری در سبک زندگی است. این امر از آن جهت اهمیت می‌یابد که گاه سبک زندگی امری صرفاً رفتاری تصور شده، در ترویج سبک زندگی اصیل اسلامی - ایرانی یا نقد سبک زندگی غربی به ظواهر آن دو اکتفا می‌شود. در حالی که سبک زندگی مدرن، واکنشی در درون تمدن مدرن است که فهم آن بدون درک مبانی فکری آن ناممکن یا ناقص است.

آشنایی با مبانی نظری سبک زندگی غرب و چگونگی بروز آن مبانی در ساحت رفتار و نمودهای تظاهری سبک زندگی، مواجهه با این مفهوم را عالمانه‌تر و عمیق‌تر می‌سازد. در میان فیلسوفان، مبانی معرفت‌شناختی به عنوان انتزاعی‌ترین و بنیادی‌ترین لایه تفکر یک مکتب یا جامعه شناخته می‌شوند که سایر مبانی و نیز نظام‌ها و رفتارها را تحت تأثیر قرار می‌دهند. از سوی دیگر مورخان تفکر و تمدن غرب نیز آغاز دوران جدید را با دکارت و مبنایی‌ترین بخش تفکر او را چرخش زاویه دید از ایزه به سوژه دانسته‌اند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چگونه این مبانی معرفت‌شناختی در تغییر نگرش، رفتار و سبک زندگی جوامع مدرن اثرگذار بوده است؟ تحقیق پیش‌روی در صدد پاسخ به این پرسش است و برای پراکنده نشدن مباحث به دو دیدگاه مهم «سوپرکتیویسم» و «اصالت ریاضیات» متمرکز شده است. این مقاله تلاش کرده است از تمرکز بر مباحث نظری صرف پرهیز کرده، به طور مصداقی ردپای مبانی معرفت‌شناسانه تفکر غربی در سبک زندگی را روشن کند.

درباره رابطه مبانی اندیشه و سبک زندگی، کتاب «سبک زندگی اسلامی، محمدتقی فعالی، مؤسسه فرهنگی هنری دین و معنویت آل یاسین، ۱۳۹۶» فقط در ساحت سبک

زندگی اسلامی متمرکز شده است. صفحاتی از کتاب «مبانی سبک زندگی اسلامی و غربی، عبدالله محمدی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶» نیز به هدف این مقاله نزدیک است و به طور اجمالی همین هدف را تعقیب کرده است.

### تعریف سبک زندگی

با وجود کاربرد گسترده مفهوم سبک زندگی، ارائه تعریفی مورد اتفاق از آن آسان نیست، زیرا دیدگاه‌های متنوعی درباره تعریف آن موجود است.

اصطلاح سبک زندگی در متون تخصصی ترجمه واژه Life Style است. پژوهش در این موضوع با رویکردهای گوناگونی همراه بوده است. از جمله جامعه‌شناختی، وبری، روانشناختی، خرده‌فرهنگی، بازاریابی، مصرف، اوقات فراغت و... (Veal, 1993, p. 233) در متون جامعه‌شناسی دو تعریف قدیمی‌تر و جدیدتر درباره این اصطلاح وجود دارد. تعریف قدیمی‌تر، سبک زندگی را بیانگر ثروت و موقعیت اجتماعی افراد و به عبارت دیگر نشانگر طبقه اجتماعی آن‌ها می‌داند. اما در تعریف متأخر، سبک زندگی کاملاً مرتبط با بستر فرهنگی مدرنیته و به ویژه فرهنگ مصرف‌گرایی است. در این تعریف، سبک زندگی، جایگزین مفهوم طبقه قرار گرفت، چراکه تا قبل از آن، گونه‌های مختلف روابط اجتماعی با محوریت مفهوم طبقه تحلیل می‌شد و با آشکار شدن نارسایی این مفهوم در تبیین برخی روابط اجتماعی، اصطلاح سبک زندگی جایگزین مفهوم طبقه در تبیین روابط اجتماعی شد. (اباذری، ۱۳۸۱، ص ۶) با وجود تأکید وبر و آدلر بر این مفهوم، هیچکدام آن را به طور دقیق تعریف نکردند. برای آشنایی با تنوع یادشده به برخی از تعاریف مطرح شده اشاره می‌شود.

به نظر برخی محققان، سبک زندگی بخشی از فرهنگ جامعه - در برابر فرهنگ درونی و فرهنگ متبلور - در تلقی مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی است که به منزله راهنمای نظام معنایی و کنش‌های عینی و ذهنی افراد در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی عمل می‌کند. (محمدی، ۱۳۹۶، ص ۱۴) در تعریف دیگر، سبک زندگی عبارتست از مشی کلی فرد در جهت رسیدن به اهداف و غلبه بر مشکلات. (کاوایانی، ۱۳۹۱، ص ۸) نیز گفته شده است سبک زندگی مجموعه‌ای است از رفتارهای سازمان یافته که متأثر از باورها، ارزش‌ها، و نگرش‌های

پذیرفته شده هستند. (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۲۰)

در برخی تعاریف مفهوم سبک زندگی در غرب با مفهوم سیره، سنت یا روش زندگی در فرهنگ اسلامی یکسان دانسته شده است، با این حال برخی نویسندگان در روایی این امر تردید دارند، زیرا معتقدند این دو مفهوم از نظر بستر پیدایش و تولد، مؤلفه‌های اصلی، پیش فرض‌ها و کارکردها با یکدیگر متفاوتند و در نتیجه یکسان دانستن آن‌ها ناصواب است. (جباران، ۱۳۹۴، ص ۱۸۵)

### پیشینه

خاستگاه اصطلاح سبک زندگی در دو دانش روانشناسی و جامعه‌شناسی است. طبق ادعای آکسفورد نخستین بار آدلر در سال ۱۹۲۹ این اصطلاح را به کار برده است. (Veal, 1993, p. 234) وی مفهوم سبک زندگی را در مطالعات مربوط به فرآیندهای شکل‌گیری شخصیت به کار برد. سبک زندگی در این دیدگاه با شخصیت متناظر دانسته شده است، با این تفاوت که شخصیت، مجموعه ویژگی‌های یک فرد است، اما سبک زندگی تجلی داشته‌های او یا بروز این شخصیت در عمل یا ظهور این ویژگی‌ها به صورت عینی و انضمامی است. به عبارت دیگر سبک زندگی هدف فرد، خودپنداره، احساس‌های فرد نسبت به دیگران، و نگرش فرد نسبت به دنیا را شامل می‌شود. (فیست، ۱۳۹۷، ص ۷۹)

این اصطلاح از سوی جامعه‌شناسان کلاسیک همچون وبلن، زیمل و وبر نیز به کار رفته است، اما بحث گسترده و متمرکز درباره آن در جامعه‌شناسی در دهه هشتاد و در آثار آنتونی گیدنز و پی‌یر بوردیو مطرح شده است. (فصیحی، ص ۲۳) ماکس وبر نیز در مباحث مرتبط با گروه‌های منزلتی به این بحث وارد شده است. (گیدنز، ص ۱۱۹-۱۲۰) در دهه ۱۹۵۰-۱۹۶۰ پژوهش‌های آمریکایی این اصطلاح را درباره مهاجرت جمعیتی از مرکز به حومه شهر به کار بردند. (Veal, 1993, p. 234) مفهوم سبک زندگی در علوم اجتماعی تحت تأثیر جریان‌های فرهنگ‌گرا و معناگرا و در تقابل با جریان مسلط پوزیتویستی ساختارگرا بر علوم اجتماعی مطرح شد. (شرف‌الدین، ص ۱۵)

### رابطه باور و عمل از منظر عقل و نقل

سبک زندگی با هر تعریفی که لحاظ شود، با رفتارهای اختیاری انسان‌ها گره خورده است.



عوامل مؤثر در شکل‌گیری فعل اختیاری انسان متعددند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها نظام شناختی فرد است. رفتارهای اختیاری برخاسته از مبانی فکری و پشتوانه‌های معرفتی هستند که آشکارا یا ناخودآگاه در شکل‌گیری رفتار فرد اثرگذار هستند. نقش باورها در رفتارهای اختیاری انسان، از دو خاستگاه عقلی و نقلی قابل بررسی است.

از نظر فیلسوفان، افعال موجودات به دو دسته تقسیم می‌شود: (۱) افعالی که فاعل به فعل خود علمی دارد که آن علم در پیدایش فعل نقش آفرین است و (۲) افعالی که فاعل آن‌ها چنین علمی ندارد. در این صورت یا فاعل موجودی بدون شعور است مانند سنگ؛ یا فاعل به فعل خود آگاهی دارد ولی این آگاهی تأثیری در انجام فعل ندارد؛ مانند علم انسان به سیستم گردش خون. افعال دسته دوم مورد توجه این نوشتار نیست. ولی افعال دسته اول که مربوط به فاعل‌های علمی است گاه به گونه‌ای است که این فعل همراه با اراده، تصور و تصدیق به فایده است که «فاعل بالقصد» شناخته می‌شود و گاه به گونه‌ای است که فاعل، اراده و شعور دارد، ولی انگیزه‌ای جدای از ذات خود در تحقق فعل ندارد که «فاعل بالعیانیه» نامیده می‌شود. همچنین گاه به گونه‌ای است که فعل فاعل عین علم تفصیلی به فعل است، یعنی قبل از انجام فعل، فقط علم اجمالی به آن دارد. چنین فاعلی «فاعل بالرضا» نامیده می‌شود. سرانجام فاعلی که در مقام ذات خود، علم تفصیلی به فعل خود دارد، «فاعل بالتجلی» نامیده می‌شود. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۰-۱۳، سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۱۴-۴۱۷) فاعلیت انسان در بیشتر افعال اختیاری، که موضوع سبک زندگی است، فاعلیت بالقصد است.

فاعل بالقصد برای انجام فعل اختیاری خویش، ابتدا فعل و نتایج مترتب بر آن را تصور و سپس آن‌ها را ارزیابی می‌کند. در این مرحله رابطه فعل و نتیجه بررسی می‌شود که آیا فایده مزبور با وجود زحمات و هزینه‌های احتمالی برای او مطلوب است یا خیر؟ و نیز آیا برای رسیدن به این فایده مطلوب، باید از مسیر این فعل عبور کند یا خیر؟ پس از آنکه مطلوبیت نتیجه برای او تصدیق شد، و فهمید این کار برای رسیدن به آن هدف مطلوب، جنبه مقدمی دارد، فعل مدنظر هم از نظر او مطلوب خواهد شد و در نتیجه، فاعل به آن شوق می‌یابد. پس از شدت یافتن شوق در صورت غلبه آن بر سایر امیال و گرایش‌ها و نبودن موانع، فاعل فعل اختیاری را اراده می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۵۱، ج ۶، ص ۳۴۱، ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۸۵-۲۸۸،

مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص (۴۳)

تصور هدف ← تصور فعلی که مقدمه این هدف است ← تصدیق مقدمیت فعل برای هدف ← تصدیق مطلوبیت هدف ← شوق به هدف ← تصدیق مطلوبیت فعل ← شوق به فعل ← اراده ← انجام فعل  
این نمودار را می‌توان به این شکل تلخیص کرد:

تصور هدف و فعل مقدمه آن ← تصدیق به مطلوبیت هدف و فعل ← شوق به هدف و فعل ← اراده فعل

برپایه این تحلیل، رفتارهای اختیاری انسان برخاسته از بینش‌هایی است که تصور او از اهداف و افعال، فواید آن‌ها و ارزش هر کدام را برای فاعل روشن می‌کنند. به عبارت دیگر پشتوانه هر فعل اختیاری مبانی بینشی است که در ارزش‌گذاری اهداف و شیوه انتخاب او در مراحل قبل از «شوق» اثر گذار هستند.

بر همین اساس، بیشتر افعال انسان برخاسته از نوع نگرش‌های اوست. روشن است که نگرش‌ها می‌توانند به شکل آگاهانه یا ناخودآگاه در صدور فعل اختیاری انسان اثرگذار باشند. نگرش‌های افراد در مرحله تصور و تصدیق به فواید هدف و فعل، دخالت کرده و میل و اراده او را به نحو خودآگاه یا ناخودآگاه جهت‌دهی می‌کنند. از اینرو می‌توان گفت سبک زندگی تا حد زیادی متأثر از باورهای افراد است. به همین دلیل می‌توان گفت بنیادی‌ترین مرحله در تغییر رفتار، به تغییر شناخت‌های افراد بازمی‌گردد که طبق آن درستی یا نادرستی و نیز میزان اولویت و اهمیت فعل در نظام فکری فرد سنجیده می‌شود.

قرآن کریم و روایات معصومین علیهم‌السلام نیز بر اتکاء رفتارها بر اندیشه افراد صحه می‌گذارند. از منظر قرآن شاکله هر کس، چگونگی کارهای او را تعیین می‌کند. «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ» (اسراء: ۸۴). شاکله وجودی فرد ترکیبی از نظام فکری، اخلاق، شخصیت و... است که باورها و ارزش‌گذاری‌های فکری بخش مهمی از آن هستند.

همچنین قرآن کریم ساختار افعال و عقاید انسان را به درختی تشبیه میکند که ریشه، ساقه و میوه‌هایی دارد. «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ وَآلِ الْمَوْلَانِ وَالْحَبِيبِ الْأَخِي صِبْغَةَ اللَّهِ يَأْخُذُ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَخَبَّرَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَاللَّهُ يَخْتَارُ» (آل عمران: ۳۳). علامه طباطبایی «کلمه طیبیه»

را همان اعتقادات توحیدی صحیح دانسته است که صفات و رفتارهای دیگر انسان را جهت دهی می‌کند. ایشان آیاتی چون «يَتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ» (ابراهیم: ۲۷)، «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (احقاف: ۱۳) را نیز به همین مضمون تفسیر کرده است. (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۵۱)

شاید به همین دلیل باشد که نخستین اقدام پیامبر اسلام ﷺ، در مواجهه با جامعه جاهلی و سبک زندگی کفرآمیز و شرک‌آلود آن زمان، تمرکز بر کلمه توحید بود، «قولوا لا اله الا الله تفلحون». با اینکه مقتضای مصلحت اندیشی و نگاه کوتاه مدت آن بود که موقتاً نسبت به باورهای اعتقادی سکوت کرده و بر تصحیح رفتارها تأکید شود. لکن از آنجا که پیامبر ﷺ و دیگر انبیاء به دنبال تحول پایدار در جامعه بودند، نه تحول در برخی از آداب رفتاری، بر تصحیح بنیادهای اعتقادی جامعه همت گماردند. زیرا تحول پایدار بدون تغییر در زیرساخت‌های فرهنگی و فکری جامعه محقق نمی‌شود. (محمدی، ۱۳۹۶، ص ۸۰-۸۱)

همچنین در متون دینی درباره تأثیر متقابل عمل بر اندیشه نیز سخن به میان آمده است. برای نمونه آیه دهم سوره روم، نتیجه تکرار گناه، را کفر اعتقادی و تکذیب آیات الهی بیان کرده است. «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ» (روم: ۱۰) نیز در سوره مطففین علت انکار آیات الهی را زنگاری میدانند که به دلیل کثرت گناه بر دل‌ها نشسته است. «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (مطففین: ۱۴)

در روایات بر این مضمون تأکید شده است که تکرار گناه می‌تواند بر نظام اعتقادی انسان‌ها اثر سوء بگذارد. برای نمونه در حدیثی تکرار گناه منجر به انکار امامت و در ادامه به انکار نبوت و حتی انکار توحید شمرده شده است. «يَا عِبَادَ اللَّهِ اخذوا الإثمَ كَ فِي المَعَاصِي وَ التَّهَاوُنَ فَإِنَّ المَعَاصِي يَسْتَوِي بِهَا الخِذْلَانُ عَلَى صَاحِبِهَا حَتَّى تُوقِعَهُ فِي رَدِّ وَايَةِ وَصِي رَسُولِ اللَّهِ ص وَ رَفَعِ نُبُوَّةَ نَبِيِّ اللَّهِ وَ لَا يَزَالُ أَيْضاً بِذَلِكَ حَتَّى تُوقِعَهُ فِي دَفْعِ تَوْحِيدِ اللَّهِ وَ الإِلْحَادِ فِي دِينِ اللَّهِ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۳۳۶: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷۰، ص ۳۶۰)

### نقش مبانی معرفتی در سبک زندگی

همانگونه که گذشت، نظام شناختی تأثیر مستقیم در فرآیند انتخاب‌ها و اولویت‌های انسان دارد. در نظام شناختی نیز آنچه درست، مطلوب، شایسته، دارای اولویت دانسته میشود

مبتنی بر مبانی معرفتی اوست. مهمترین مبانی معرفتی عبارتند از مبانی انسان شناختی، هستی شناختی و معرفت شناختی. در این میان مبانی انسان شناختی تأثیری مستقیم تر و آشکارتر و مبانی هستی شناختی و معرفت شناختی تأثیرات مبنایی تر و پنهان تری در جهت دهی افعال انسان ایفا می‌کنند.

برای نمونه انتخاب الگوی مناسب در تغذیه، تفریح، اشتغال، ازدواج و... مبتنی بر نوع هدف انسان هاست. هدف زندگی انسان مؤمن، کافر یا بی تفاوت نسبت به مبدأ و معاد یکسان نیست. تشخیص این هدف نیز وابسته به تعریفی است که از سرشت او به دست داده می‌شود. کمال انسان در دیدگاهی که انسان را به ساحت شهوت و غضب تنزل داده، متفاوت است با دیدگاهی که انسان را خلیفه خداوند و برخوردار از فطرت الهی می‌داند.

انسان مدرن، با محوریت شهوت و غضب حرکت کرده و ادراکات خویش را در خدمت لذت بیشتر، سریع تر و متنوع تر قرار داده است. برای نمونه برخی نویسندگان تنها تفاوت انسان با میمون ها را در پوست بدون پشم انسان دیده و وی را از دیگر جهات، شبیه ۱۹۲ گونه دیگر میمون ها می‌دانند (موریس، ۱۳۵۶، ص ۸) و گروهی دیگر او را نه موجودی الوهی و دارای روح، که نیرومندترین و حيله‌گرتريين حيوان می‌شمارند. (نیچه، ۱۱۳۸۲، ص ۳۸)

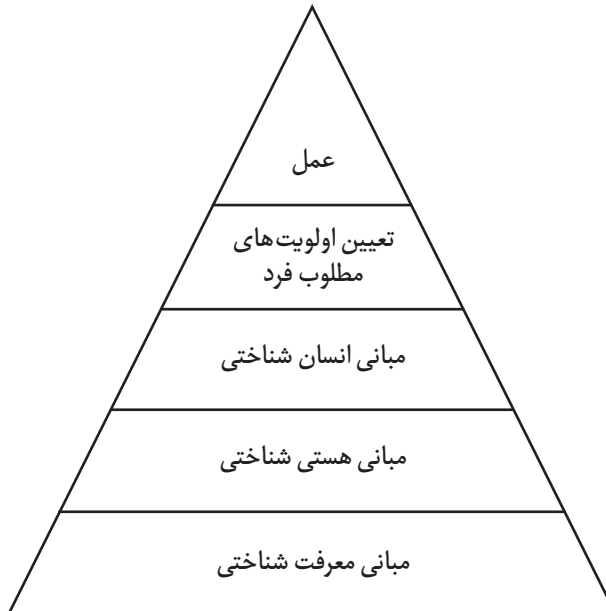
اما تعریف متفاوت انسان در مکاتب مختلف، نیز برخاسته از تفاوت دیدگاه‌ها در ساحت هستی‌شناسی ایشان است. نگرش اسلامی که انسان را دارای فطرت الهی و کمالاتی غیرمادی شمرده و حیاتی ابدی برای وی در نظر می‌گیرد، تجرد نفس و به بیان کلی تر تقسیم موجودات به دو ساحت مجرد و مادی را پذیرفته است و در برابر، نگرش مادی به انسان، از ابتدا تقسیم موجودات به مادی و غیرمادی را انکار می‌کند. بر همین اساس در نگرش اسلام و سایر حکمت‌ها و ادیان الهی، انسان موجودی با سرشت الهی است که هر یک از افعال او سازنده ابدیت او و در نتیجه کمال وی نیز در خوشبختی دنیا و آخرت معنا می‌یابد. در برابر، نگرش مادی، هدف خلقت و کمال نهایی آدمیان را، لذت دنیوی بیشتر شمرده است. بنابراین تفاوت دیدگاه‌ها درباره سرشت، هدف و کمال انسان نتیجه اختلاف در مبانی هستی‌شناسانه مکاتب است.

لکن غیر از مبانی هستی‌شناسانه، مبانی بنیادی و پنهان تری نیز بر رفتارها و سبک

زندگی انسان اثرگذار است که مبانی معرفت‌شناختی نامیده می‌شود. اینکه آیا انسان می‌تواند به واقعیت دست یابد و احکام و گزاره‌هایی کاشف از حقیقت صادر کند یا اینکه ذهن او سازنده واقعیات باشد نه فهمنده آن‌ها؛ در تفسیر خوبی و بدی و دیگر مؤلفه‌های سبک زندگی اثرگذار است. پرسش از معیار صدق، منابع معتبر معرفت و قلمرو کاشفیت هر کدام، امکان معرفت و گونه‌های مختلف آن و... از بنیادی‌ترین مبانی اندیشه بشر هستند که با چندین واسطه بر تعریف انسان، هدف وی، نیازها و امکانات او و بالاخره روش نیک زیستن او اثر گذارند.

برای نمونه نسبت معرفتی، نسبت اخلاقی را به دنبال خواهد داشت و کسی که این مبنا را بپذیرد، گزاره‌های اخلاقی را انعکاسی از سلیقه و احساس یا قرارداد افراد جامعه خواهد شمرد. این دیدگاه تمایز میان موافقان یا مخالفان یک ارزش اخلاقی را به اختلاف سلیقه نسبت به یک رنگ یا غذا فرومی‌کاهد و در نتیجه ترویج اخلاق یا تربیت انسان‌ها بر اساس ارزش‌های اخلاقی امری نابخردانه شمرده می‌شود، زیرا این ارزش‌ها صرفاً حکایت از سلیقه‌ها و قراردادها می‌کنند، نه واقعیتی اصیل.

ترتیب پلکانی مبانی معرفتی و رفتار انسان را میتوان در نمودار ذیل مشاهده کرد:



سبک زندگی بشر در غرب مدرن نیز مستثنای از مبانی معرفتی نیست. همانطور که گذشت مبانی معرفت شناختی بنیادی ترین مبانی است که زیربنای تفکر و در نتیجه رفتار انسان‌ها را سامان می‌دهد. دو اصل سوپزکتیویسم و اصالت ریاضیات از اصول مؤثر و لکن کمتر آشکار تفکر غرب مدرن هستند. این دو اصل، بنیان مبانی هستی شناختی و انسان شناختی غرب را شکل داده و تأثیرات شگرفی در ساحت اندیشه و رفتار داشته‌اند. در کتب فلسفی غرب درباره چپستی و دلالت‌های عقلی این دو اصل به تفصیل گفتگو شده است. اما تأثیر این دو مفهوم در ساحت عینیت و رفتار، کمتر مورد توجه بوده است. در ادامه به طور خلاصه، این دو اصل را معرفی و بیشتر بر دلالت‌های رفتاری آن‌ها تمرکز می‌کنیم:

### الف) سوپزکتیویسم

در نظر فیلسوفان یونان باستان، قرون وسطی و نیز فیلسوفان مسلمان، حقیقت به معنای مطابقت داشتن ادراک‌های ذهنی با خارج بود. دکارت با دغدغه یافتن نقطه اتکایی برای مقابله با شکاکیت، این نگاه را تغییر داد و معیار حقیقت را یقین انسانی شمرد. وی دنبال نقطه اتکایی یقینی بود که چون نقطه ارشمیدس برایش تردیدناپذیر باشد و این نقطه را خود انسان و یقین او دانست. (دکارت، ۱۳۶۹، ب، ص ۲۴-۲۵) او وضوح و تمایز در نظر انسان را ملاک یقینی شمردن امور دانست. او کوژیتو (من می‌اندیشم پس هستم) را یقینی‌ترین و استوارترین حقایق دانست که هیچ فرض شکاکان نمی‌تواند آن را متزلزل کند. (دکارت، ۱۳۷۲، الف، ص ۲۴۴). دکارت با این کار در واقع، یقین و اندیشه انسان را نقطه اتکاء قرار داد و به دنبال آن، حقیقت داشتن اشیاء دیگر را نیز تابعی از یقین انسانی شمرد. به عبارت دیگر حقیقت انسان مساوی بود با سوژه‌ای که به خود یقین دارد و در نتیجه، یقین به دیگر موجودات نیز از راه ابژه کردن آن‌ها به دست می‌آمد. او در حقیقت، انسان را یگانه سوژه حقیقی و به عبارتی یگانه موجودی یقینی دانست که دیگر موجودات قائم به او معتبرند. (پازوکی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۶)

بر خلاف فیلسوفان متقدم که جهان خارج را اصل، و ادارکات ذهن را تابعی از آن قلمداد می‌کردند، دکارت از یقین به صورت‌های ادراکی، وجود آن‌ها را اثبات می‌کرد و گویی اصالت ذهن، در تفکر بشر جوانه زد.

این دیدگاه، تنها بیان جدیدی در تحلیل معرفت نبود، بلکه طبق آن حقیقت داشتن اشیاء نیز قائم به یقین انسانی شده و انسان، جایگاه متفاوتی در تمام هستی یافت. در این نگرش، انسان، به منزله مخلوقی از مخلوقات خداوند و در عرض سایر چیزها لحاظ نمیشود، بلکه «من» اندیشنده، اصالت یافته و تمام اشیاء دیگر زمانی حقیقی تلقی می‌شوند که به طور واضح و متمایز به برای «من» اندیشنده یقینی شوند.

سوپژکتیویسم در کانت به شکلی آشکارتر مطرح شد. کانت با طرح نظریه نومن و فنومن و تأثیر شاکله‌های ذهنی بر فرآیند ادراک سهم بیشتری برای ذهن در فرآیند شناخت قائل شد و در نهایت دیدگاه خود را به انقلاب کپرنیکی تعبیر کرد. به نظر کانت به جای مطابق شمردن ذهن با عین، باید جهان عین را با جهان ذهن تطبیق داد. این دیدگاه به اصالت فاعل شناسا یا سوپژکتیویسم موسوم شد. سوپژکتیویسم، هرچند با دکارت آغاز شد، در فلسفه کانت تکامل یافت و حتی در دوران رمانتیسم نیز با چهره سوپژکتیویسم خیال محور امتداد داشت. (محمدی، ۱۳۹۶، ص ۴۴)

### آثار و نتایج سوپژکتیویسم در سبک زندگی غربی

سوپژکتیویسم نتایج پرشماری در دو ساحت تفکر و عمل مدرن به جای گذاشت. نتیجه اصلی این دیدگاه، چرخش نگاه انسان مدرن به جهان و انسان بود. هایدگر در توصیف اهمیت جایگاه دکارت در تمدن مدرن می‌گوید تمامیت تفکر غرب مدرن با دکارت آغاز می‌شود. (هایدگر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۴-۱۱۵) هوسرل نیز کوژیتوی دکارتی را پایه‌گذار تمدن عصر جدید شمرده است. (هوسرل، ۱۳۸۷، ص ۱۵۷) بر پایه کوژیتو سوژه رابطه میان امور داده شده را برقرار می‌کند و تمامیت آن‌ها را شکل می‌دهد، در حالی که این تمامیت‌ها به امر داده شده وابسته نیستند، بلکه به فهم سوژه و آنچه او می‌شناسد، وابسته هستند. (دلوز، ۱۳۹۵، ۱۹۶)

دامنه این تأثیر محدود به پیروان دکارت نبود، بلکه تمام تفکر فلسفی دوران مدرن و حتی تجربه‌گرایان، نیز به نوعی از سوپژکتیویسم دکارتی متأثر شدند. (Solomon, 1988, p. 5, 26) صرف نظر از تأثیر شگرفی که سوپژکتیویسم در تغییر نگرش به هستی داشت، برخی از اصول مبنایی غرب جدید که در سبک زندگی تأثیر جدی دارند، نیز از نتایج مستقیم سوپژکتیویسم به شمار می‌روند که به طور خلاصه به آن‌ها اشاره می‌شود:

## ۱. اومانیسیم:

اومانیسیم در فلسفه جدید را می‌توان به انسان‌محوری، انسان‌سالاری و دقیق‌تر از همه به انسان‌خدانگاری ترجمه کرد. در این دیدگاه انسان نه جانشین که جایگزین خداوند خواهد بود. اومانیسیم مطرح در عصر جدید، نتیجه دیدگاه دکارت به جهان است و در عصر باستان و قرون وسطی، طرح اومانیسیم ممکن نبود. (هایدگر، ص ۱۳۵) زیرا در دیدگاه دکارتی است که انسان معیار برای هر موضوعی تلقی شده و یقین، ملاک موجود بودن و حقیقت اشیاء قلمداد می‌شود. (همان، ص ۱۳۱) همچنین طرح بحث اصالت فرد و کشمکش آن با اصالت جمع تنها در جایی ممکن است که انسان ماهیتاً سوژه تلقی شود. (همان، ص ۱۳۳) تا پیش از کوژیتو، انسان در عرض دیگر موجودات به شمار می‌رفت. اما در تفکر جدید انسان نه یکی از موجودات جهان، بلکه قوام‌دهنده و هویت‌بخش همه چیز غیر از خودش است. انسان در این نگرش، مقام تازه‌ای یافته است و وجودش یقینی‌تر از هر چیز دیگر و در نتیجه، اصل و بنیاد جهان و اشیاء دیگر تلقی می‌شود. دامنه هویت‌بخشی سوژه به سایر مفاهیم، تا مفهوم خدا نیز امتداد یافته و وجود آن نیز منوط به یقین سوژه شمرده می‌شود. به همین دلیل، توجه انسان در عصر جدید از خدا دور و سوژه مرکز و مدار موجودات جهان می‌شود و این از نتایج کوژیتوی دکارتی است. (بوخنسکی، ۱۳۷۹، ص ۲) عصر جدید به عصر آزادی انسان معروف شده است، اما نه به این خاطر که انسان مدرن خود را از قیدهای موجود حاضر ساخته است، بلکه ماهیت انسان طوری دگرگون شده است که بنیاد برای همه چیز می‌گردد. (هایدگر، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶ - ۱۱۷)

ظهور اومانیسیم در سبک زندگی غربی بسیار برجسته است، تا آنجا که آن را روح غالب سبک زندگی غربی دانسته‌اند. در لایه‌های مختلف سبک زندگی غربی، خدامحوری جای خود را به انسان‌محوری داده است. تا قبل از دوران مدرن، انسان در برابر خداوند پاسخگو بود و نافرمانی از وی گناه و سبب ندامت درونی و سرزنش دیگران دانسته می‌شد، لکن با ظهور اومانیسیم، انسان موجودی خودآیین و خویش‌فرماست که از هیچکس و هیچ چیز دستور نمی‌گیرد. در تفکر اومانستی، معیار درستی یا غلط بودن رفتارها در تمامی ساحت‌ها از تفریح، خوراک، پوشاک، آموزش، گرفته تا ازدواج، اشتغال، درآمدزایی، شیوه اداره جامعه،



نظام‌های تعلیم و تربیت، نظام ارتباطات و سیاست و... مطابقت با حقیقت نیست، بلکه لذت بیشتر انسان است. لذت بیشتر مستلزم مصرف بیشتر و ترویج مصرف‌گرایی مهارگسیخته است که در سطوح مختلف سبک زندگی غربی ترویج می‌شود.

نه صرفاً بازی‌ها و تفریحاتی که بر محوریت لذت و هیجان بیشتر طراحی شده است، بلکه بازی‌هایی که به ظاهر نشان از سکس یا خشونت ندارند، ولی انسان موجودی فناناپذیر معرفی می‌شود که سازنده زندگی و جهان پیرامون خود است (مانند بازی سیمز) نیز نمادهای اومانیسیم در بازی‌ها هستند.

شماری از معنویت‌های نوپدید که محور سبک زندگی مومنانه به شمار می‌روند، نیز با محوریت اومانیسیم و سوپژکتیویسم سامان یافته‌اند. (غفاری، ۱۳۹۷، ص ۳۸۲-۳۸۶، ۲۱۷) گاه ادبیات و آثار نمایشی که با درون مایه موفقیت تولید شده است، نیز ردپای اومانیسیم دیده می‌شود (مانند مستند راز). به این معنا که باور به خدا به منزله مدبر جهان حضور ندارد، و اراده انسانی است که کائنات را در خدمت آدمیان قرار می‌دهد.

## ۲. ایده‌الیسم معرفتی:

نیتجه مهم کوژیتوی دکارتی تغییر معنای شناخت و نسبت میان سوژه و ابژه بود. در کوژیتو موجودیت اشیاء وابسته به آن است که با یقین واضح و متمایز موضوع شناسایی سوژه باشند. تعیین یافتن هر موجودی وابسته به ادراک سوژه است. بنابراین انسان بنیاد هر موجود دیگر تلقی می‌شود. با محور قرارگرفتن انسان، حقیقت داشتن اشیاء نیز منوط به یقین انسان شده و وجود یا عدم اشیای دیگر دائر مدار یقین اوست. انسان اصل و بنیاد جهانی می‌شود که خودش بنیاد نهاده است. حیثیت نفس‌الامری موجودات پنهان شده و حقیقت اشیاء جای خود را به یقین به وجود اشیاء می‌دهد. هیدگر درباره اشیاء در عصر جدید می‌گوید: «در این معنا دیگر «موجود در کل» چنان دریافت می‌شود که صرفاً تا آن جایی عبارت از «موجود» است که توسط «انسان تصویرکننده» و ایجادکننده طرح شده باشد.» (هایدگر، ۱۳۷۷، ۱۲۱) در چنین جایی است که «موجود» بدل به «تصویر عالم» می‌شود. موجودات تنها در حکم تمثیل برای انسان هستند. تفکر که در گذشته انکشاف و در حضور موجودات بودن بود در عصر جدید به معنای تمثیل و ابژه‌سازی شد. اشیاء، دیگر در مقابل انسان نیستند،

بلکه انسان آن‌ها را در برابر خویش حاضر می‌کند و لذا نگرش انسان به موجودات به نحوی است که مانع از این می‌شود که موجودات آن چنان که هستند، خود را نشان دهند، بلکه این انسان است که به آن‌ها تکلیف می‌کند که چگونه باید پدیدار شوند. در بطن این معنا نوعی تملک و تصرف نیز نهفته است.

در قرائت کانتی سوپژکتیویسم نیز موجودیت شیء منوط به متعلق بودن آن برای فاعل شناسا هستند. به جای آنکه شناخت‌ها منطبق با واقعیت خارج از ذهن گردند، اشیاء باید خود را با ابزار ادراک انسان منطبق سازند. (Kant, ۱۹۹۷: ۱۵۸A) راه بشر به جهان واقع مسدود و تنها آنچه بشر می‌فهمد، ملاک یقین، دانسته می‌شود. در نتیجه هیچ انسانی، دسترسی به جهان خارج از تصورات خویش ندارد و اوست که در ذهن خود به آن وجود می‌دهد. طبق این اصل، معنای صدق و مطابقت با واقعیت نیز تغییر خواهد یافت، زیرا امکان دستیابی به واقعیت و سنجش مطابقت وجود ندارد.

### ۳. نسبیّت معرفتی:

با انکار دستیابی به واقعیت، سلیقه، قرارداد و کارکردهای عینی جایگزین تشخیص صدق و کذب در امور معرفتی و درست و نادرست در امور رفتاری خواهد شد. الگوهای معرفتی متکثری شکل خواهد گرفت که هیچکدام بر دیگری ترجیح ندارند.

### ۴. تفسیر متفاوت از حقیقت دین:

لازمه دیگر ایده‌الیسم معرفتی، تفسیر جدیدی از دین و دینداری است. در قرون ماقبل مدرن، وجود خدا در جهان به کمک براهین عقلی و... اثبات و انسان، سعادت واقعی خویش را در بندگی خدایی می‌دانست که حقیقتاً خالق، محور و مدبر جهان است. اما با شکل‌گیری ایده‌الیسم، خدای مورد پرستش نیز صورتی ذهنی یافت. این نگرش که «ما سازنده خدا هستیم» در اندیشه فیلسوفانی چون هگل و فوئرباخ جوانه زد، ولی در آراء دان کیوپیت و فیلیپس ظهور با طرح الهیات ناواقع‌گرا صراحت بیشتری یافت. کیوپیت آشکارا اعلام کرد، خدای مورد پرستش، تحقق عینی ندارد.<sup>۱</sup> دستاورد این نگرش تغییر ماهیت سبک زندگی دینی و مؤمنانه بود. سبک زندگی مؤمنانه که بر پایه اعتقاد به خدایی حکیم و تأثیر عینی

۱. برای آشنایی بیشتر با آراء کیوپیت رک: دان کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶هـ.

عمل در سعادت دنیوی و اخروی بود جای خود را به شکلی از دینداری داد که مبتنی بر احساسات و کارکردهای خوشایند مناسک دینی بود.

##### ۵. ایده الیسم ارزشی:

پیامد دیگر سوپرژکتیویسم، ذهنی شدن ارزش هاست. در نظام‌های اخلاقی واقع‌گرا، خوب و بد بخشی از واقعیت و برخاسته از رابطه واقعی میان افعال و نتایج آنهاست. اما با پذیرش سوپرژکتیویسم، ذهن انسان نه فهمنده واقع، که سازنده آن خواهد بود و به دنبال آن، خوب و بد و سایر مفاهیم ارزشی نیز ساخته ذهن بشر معرفی خواهند شد. در ایده الیسم ارزشی مبنای ارزش‌های اخلاقی، دریافت‌ها و پسندهای افراد است که هیچ پشتوانه واقعی در خارج ندارند.

##### ۶. نسبیت و تسامح اخلاقی:

پیامد آشکار ذهنی شدن ارزش‌های اخلاقی یا ایده الیسم ارزشی، نسبیت در اخلاق است. ارزش‌های جهان شمول که بر مبنای واقعیت ثابت و حق هستند، جای خود را به استحسانات و دریافت‌های فردی یا گروهی می‌دهند. از آنجا که ارزش‌های اخلاقی حاکی از واقعیت خارجی نبوده، ناظر به پسندها و سلیق افراد و جوامع هستند، اخلاق از معیار ثابت و غیروابسته به اشخاص تهی می‌شود. نتیجه این امر نسبیت اخلاقی است.

پیامد نسبیت اخلاق نیز تسامح و تساهل در اخلاق و پرهیز از قضاوت اختلاف نظر در ارزش‌های اخلاقی بسان اختلاف در سلیقه‌ها و پسندهاست و همانطور که تشویق دیگران به سلیقه شخصی، امری نابخردانه است، دعوت دیگران به ارزش‌های اخلاقی مورد پذیرش ما نیز امری غیرعقلانی است. به همین ترتیب ترویج ارزش‌های اخلاقی، و یا نزاع بر سر آن‌ها غیرعقلانه است.

نتایج یادشده در حوزه اخلاق، نمود بارزی در سبک زندگی مدرن دارد. بشر مدرن با پذیرش این اصل به تساهل و تسامح اخلاقی در حوزه ارزش‌ها دست یافت که برون‌داد آن در مظاهر گوناگون سبک زندگی نمایان است. در نتیجه این تفکر، هیچکس حق قضاوت درباره رفتار و حتی اندیشه دیگران را ندارد، به انتخاب‌های رفتاری دیگران باید احترام گذاشت. صفاتی چون عفت، صداقت، غیرت و... انتخاب‌هایی شخصی و غیرقابل توصیه برای

دیگران شمرده می‌شوند. خطوط قرمز اخلاق، حداقلی و اباحه‌گری اخلاقی تأیید می‌شوند. لازمهٔ دیگر این دیدگاه، بی‌تفاوتی نسبت به ارزش‌ها و ضدا ارزش‌های جاری در جامعه و نیز بی‌تفاوتی به سرنوشت دیگران است. این بی‌تفاوتی در سبک زندگی غربی با القاب استقلال، حریم خصوصی، نکوهش قضاوت کردن و... بیان می‌شوند.

۷. نفی مرجعیت:

با پذیرش سوپژکتیویسم، حقیقت همان است که برای هر فرد درست به نظر رسد، و هیچ شخص یا مرجع معرفتی دیگر نمی‌تواند درستی یا نادرستی را به وی القاء کند. حقایق، تابع فهم شخص بوده، و بشر به چیزی جز عقل خویش نیازمند نیست. هیچ منبع معرفتی دیگری برای وی قداست یا ارزش ذاتی ندارد.

لازمهٔ این دیدگاه از سویی نفی اعتبار و قدسیت وحی، و از سوی دیگر آزادی در تفکر و رفتار است، زیرا با نفی ارزش‌های فرابشری و مرجعیت‌های دیگر، هر کس در انتخاب خویش آزاد است. دین یا هنجارهای اجتماعی نمی‌توانند الگویی خاص برای تفکر یا رفتار به انسان معرفی کنند.

بی‌اعتبار دانستن دین و خودمختاری شخص در انتخاب الگوهای رفتاری از مظاهر برجسته در سبک زندگی غربی است که در مظاهر متنوع پوشش، تفریح، ازدواج، مصرف و... جلوه‌گر می‌شود.

۸. تکثرگرایی:

با پذیرش سوپژکتیویسم و نفی مرجعیت غیر، هیچ فهمی برای انسان حجیت ندارد و از آنجا که دسترسی به واقعیت خارج از ذهن ممکن نیست، ترجیح فهمی بر فهم‌های دیگر نیز ناممکن است. به همین دلیل تکثر در فهم و سبک‌های مختلف زندگی رسمیت می‌یابد. تنوع‌طلبی بارز در سبک زندگی غربی و به رسمیت شناختن گونه‌های مختلف حیات، از مصادیق تکثرگرایی در سبک زندگی است. اعتبار الگوی ادیان در پوشش، تغذیه و... هم عرض سایر الگوهای بشری قرار می‌گیرد و تفوقی بر آن‌ها ندارد.

ظهور کثرت‌گرایی در سبک زندگی پست مدرن بیشتر است، زیرا پست مدرنیسم با تکثر و نفی قواعد قطعی گره خورده است. متفکران پست مدرن، مکرر از نفی قواعد جهان‌شمول

و ناممکن بودن داوری میان دیدگاه‌های مختلف سخن گفتند. فوکو عمده فعالیت خود را علیه ضرورت‌های جهان‌شمول تعریف کرد و معتقد شد هرگونه سخن گفتن به نام یا علیه خرد، یا حقیقت و دانش بی‌معناست. (هیکس، ۱۳۹۴، ۱۴) لیوتار از مشهورترین نظریه‌پردازان پست مدرن، نفی فراروایت را ویژگی مهم پست مدرنیسم می‌داند. او معتقد است در متن جامعه خرده روایت‌های مکرری موجود است که هر کدام از قواعدی پیروی می‌کنند و نمی‌توان با حاکم کردن نوعی فراروایت، درباره درستی یا نادرستی آن‌ها قضاوت کرد. فیزیک، شیمی، حقوق، دین، سنت‌ها و حتی شایعات شماری از این خرده‌روایت‌ها هستند که همگی قواعدی برای دفاع از خویش دارند. (مالپاس، ۱۳۸۸، ص ۳۸) فوکو در ترسیم چگونگی فروریختن قواعد ثابت و کلی در پست مدرنیسم، تصریح می‌کند تمامی تحلیل‌های من علیه ایده ضرورت‌های جهان‌شمول در وجود انسان است. (هیکس، ۱۳۹۴، ص ۱۴)

نمود برجسته نفی قواعد قطعی و به رسمیت شمردن کثرت‌گرایی در معماری پست مدرن هویدا شده است. طراحان ساختمان در برابر هر نوع متحدالشکل کردن یا قواعد قطعی مقاومت می‌کنند. لیوتار، تکثروالتقاط را ویژگی برجسته سبک زندگی فعلی می‌داند که مردم در آن ظهر مک‌دونالد می‌خورند و شب غذای محلی، در توکیو عطر فرانسوی استفاده می‌کنند. موسیقی آفریقایی گوش می‌دهند و یکدیگر را به شعار «هر چیزی رواست» مهمان می‌کنند.

۹. ذهن‌گرایی در ساحت هنر:

تأثیر سوبژکتیویسم بر هنر، به ویژه هنر رمانتیک مشهود است. برای نمونه نقاشان رمانتیک قرن هجده و نوزده، به جای تصویر واقع‌گرایانه از جهان که در قرون قبل مرسوم بود، تلاش می‌کردند، جهان را آنگونه که برایشان مجسم شده و برپایه احساسات و هیجانات خویش تصویر کنند. فردیت سوبژکتیو نقاش، در این آثار نمایان است.<sup>۱</sup> این تغییر در آثار هنری گوناگون منعکس شد.

همچنین مفهوم زیبایی نیز تفسیری سوبژکتیو یافت. زیبایی نه بر اساس هماهنگی واقعی اجزاء، که به عنوان امری کاملاً ذهنی تفسیر شد که فاقد ضوابط عینی است. ادبیات و

۱. برای آشنایی بیشتر با تأثیر سوبژکتیویسم بر هنر رک: سیدرضی موسوی، حکمت هنر، هنر از منظر سنت و مدرنیته، بخش سوم، فصل اول.

سینمای مدرن بارها مرز میان شناخت و واقعیت و نیز امکان دسترسی به واقعیت مستقل از ذهن را مورد تردید قرار دادند. آثار مشهوری چون سری فیلم‌های ماتریکس ۱، ۲، ۳، ۴ همراه با انیمیشن و بازی‌هایی با همین عنوان، تلقین (inception)، انگاشته (Tenet)، ترومن، او (Her)، مرد جدی، و سریال فرینج (Fringe) و... هر کدام به نوعی جایگاه سوژه در ساخت جهان را برجسته می‌کنند.

#### ۱۰. استخدام و استثمار:

همانطور که گذشت لازمه سوپزکتیویسم، محوریت انسان در هستی است و از سوی دیگر به دلیل نفی مرجعیت غیر، هیچ کس حق وضع قوانین برای او را ندارد و موجودی خودآیین و خویش فرماست. انسان در این دیدگاه به موجودی تصرف‌کننده در اشیاء، موجودات و حتی انسان‌های دیگر تبدیل می‌شود که هیچ محدودیتی در این زمینه نیز ندارد. در ادبیات و حیانی و نیز فلسفه‌های سنتی، انسان در شیوه و میزان تعامل با طبیعت و دیگر انسان‌ها، تابع قوانین و پاسخگوست، اما در تفکر غرب مدرن، او موجودی خودآیین است و می‌تواند موجودات و اشیاء دیگر را در اختیار خود قرار دهد.

لازمه این دیدگاه آن است که در سبک زندگی غربی در حوزه رابطه با انسان‌های دیگر، روحیه تعاون و ایثار جای خود را به بهره‌کشی و استثمار می‌دهد. بشر در سبک زندگی جدید، خود را مادون انسانیت ساخته و به همین دلیل همواره با خود و دیگران در نزاع است. (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۴) علاوه بر آن، نگاه هر فرد به انسان‌های دیگر همچون نگاه وی به اشیائی است که در خدمت او هستند. او دیگران را به منزله کالایی در خدمت خویش و اهداف خود می‌داند و همین امر نگرش انسان را به جامعه و خانواده، هدف از ازدواج، فرزندآوری، تعامل با اطرافیان و... تغییر داده است.

انسان مدرن در مواجهه با طبیعت، اختیار تام برای خود قائل بوده و بدون هیچ حدی آن را تخریب می‌کند، تا آنجا که برخی متفکران، ریشه بحران محیط‌زیست در دوران کنونی را همین نگرش انسان غربی شمرده و تنها راه برون‌رفت از آن را بازگشت به رویکرد اسلامی به انسان و طبیعت دانسته‌اند. (نصر، همان، فصل نهم)

در ساحت ارتباط با اشیاء نیز الگوی مصرف تغییر جدی کرده است و الگوی استفاده

مبتنی بر نیاز، جای خود را به استفاده حداکثری و حرص بیشتر داده است. میزان و شکل استفاده از غذا، لذات جنسی و... بر مبنای نیاز واقعی انسان‌ها نیست، بلکه مبتنی بر حرص و تنوع طلبی در لذت است. این امر در بازار که عرصه‌ای از تقاضای عمومی و پسندهای حاکم بر جامعه است، نمود روشن‌تری دارد. فروشگاه‌ها، رستوران‌ها و... با روش‌های گوناگون و بهره‌مندی از فناوری و رسانه، مشتریان را به خرید بیشتر متقاعد کرده و مشتریان، مصرف مبتنی بر نیاز را فراموش می‌کنند.

#### ۱۱. فردگرایی:

سوپرتیویسم به جای واقعیت عینی خارجی که امری ثابت در جهان بود، بر شناخت‌های هر فرد تکیه می‌کند. نتیجه این دیدگاه آن است که سوژه، منزوی از تاریخ، ملت، سنت و فرهنگ معنا می‌شود. افراد جامعه مانند موزاییک‌های کف یک اتاق تنها در کنار یکدیگر حضور فیزیکی دارند.

این نگرش بنیان روابط اجتماعی را تغییر داده است. میل به تشکیل خانواده و زندگی جمعی کاهش یافته و اساساً حضور در کنار افراد جامعه معنای متفاوتی یافته است. بی‌میلی به تشکیل خانواده، انس با اشیاء غیر زنده مانند رسانه و ماشین، و نیز جایگزینی معاشرت با حیوان به جای معاشرت با انسان، از پیامدهای فردگرایی است.

#### (ب) اصالت ریاضیات

یکی دیگر از مبانی معرفت‌شناختی مؤثر در سبک زندگی غربی، اصالت ریاضیات<sup>۱</sup> است. این بحث از بنیادهای معرفتی و روش‌شناختی تمدن غرب است که در لایه‌های زندگی روزمره نیز سریان یافته است. پیشینه این امر به قبل از رنسانس بازمی‌گردد. توفیق کاوش‌های ریاضی، دانشمندان را مشتاق به کاربری این روش‌ها در تفسیر طبیعت کرد. تا آنجا که داوینچی با جدیت اظهار کرد که هر کس ریاضیات را نیاموخته است، آثار مرا نخواند. در ادامه، کپلر، کپرنیک و گالیله هر کدام به گونه‌ای روش ریاضی را در فهم طبیعت توصیه کردند. (برت، ۱۳۶۹، ص ۳۳-۳۴، ۵۰، ۵۹، ۶۶) دکارت نیز تحت تأثیر موفقیت روش ریاضی، معرفت ریاضی را یگانه معرفت یقینی دانست و تلاش کرد روش ریاضی را در علوم مختلف بسط دهد.

1. Mathematicalism.

او تحت تأثیر استادش کلاویوس، تنها روش عقلی بشر را همان روش ریاضی دانست و معتقد شد روش ریاضی هر امر قابل بحثی را با قاطع‌ترین برهان مبرهن و مدلل می‌سازد. (فروغی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۵) دکارت حتی تصریح کرد تنها معرفت معتبر، معرفت برخاسته از روش ریاضی است. (همان) رفته رفته این امر به علوم انسانی نیز سرایت یافت و با اینکه مفاهیم این علوم، ماهیتی کیفی دارند، روش معتبر در این علوم نیز روش‌های اندازه‌گیری و آماری شد.

با وجود دقت مباحث ریاضی، انتقاد جدی منتقدان کمی‌گرایی آن بود کمیّت و اندازه‌گیری مخصص حقایق جسمانی است و امور غیرجسمانی قابل اندازه‌گیری و محاسبه ریاضی نیستند. فروکاستن روش به اندازه‌گیری، منجر به آن خواهد شد که واقعیت، منحصر به امور مادی و جسمانی شود. زیرا فقط اجسام قابل اندازه‌گیری هستند و حقایق غیرجسمانی، با روش‌های غیرریاضی تبیین می‌شوند که از نظر طرفداران اصالت ریاضیات، اعتباری ندارند. بی‌اعتبار شمردن سایر راه‌های معرفت و تقلیل حقایق به امور کمی و اکنش جدی به دنبال داشت. برای نمونه هایدگر، خطر آینده بشر را نه جنگ جهانی سوم و نه انفجار بمب اتم، که انحصار و سیطره روش حسابگرانه در زندگی بشر دانست. (هایدر، ۱۳۷۷، ص ۱۲۷) رنه گنون از سنت‌گرایان قرن بیستم نیز در کتاب «سیطره کمیّت در آخر الزمان»، همه نابسامانی‌های عصر جدید ناشی از کمیّت‌گرایی است که بخش عمده‌ای از آن ریشه در سوپژکتیویسم دکارتی دارد. چنین عالمی را می‌توان عالم آخرالزمان دانست که بشر در سراسیمی سقوط قرار گرفته و مجبور شده است همه چیز را با نگرش کمی و مکانیکی بنگرد. افق بشر محدود به امور مادی و قابل اندازه‌گیری شده است. (گنون، ۱۳۶۱، ص ۲۲۴)

از انتقادات مهم گنون و دیگر منتقدان مدرنیسم، نگرش مکانیکی به طبیعت و بشر بود که از نتایج کمیّت‌گرایی شمرده می‌شود. این رویکرد از خصایص برجسته علم مدرن است. نگرش مکانیکی، با کنار گذاردن «چرایی» از صحنه علم و تأکید بر «چگونگی»، هستی را نه همچون طرحی هدفمند بلکه چونان مکانیسم جبری و بی‌هدف می‌نگرد. (باربور، ۱۳۶۲، ص ۷۲)

گسترش اصالت ریاضیات بر روابط انسانی در سبک زندگی نیز سایه افکند. برای نمونه روابط انسانی در چارچوب حساب‌گری و دستیابی به فواید عملی در قالب اعداد و ارقام معنا می‌شود. محبت و احترام به انسان‌های دیگر دائرمدار منافع این ارتباطات است. محبت



کردن به دیگر انسان‌ها در گرو میزان سودی است که در قبال آن به دست می‌آید. نمونه بارز تفاوت دو نگرش معنوی و کمی‌گرایی در سبک زندگی خانوادگی است. در اسلام، افراد به ازدواج و فرزندآوری تشویق می‌شوند و اساس خانواده بر تعاون و همدلی، همراهی و گذشت و تکامل طرفینی است. در حالی که در نگاه کمی‌گرا، منافع تشکیل خانواده کمتر از فواید آن پنداشته شده و میل به ازدواج کاسته می‌شود. در صورت تشکیل خانواده نیز انگیزه فرزندآوری تقلیل می‌یابد. نگرش محاسبه‌گر و محوریت منفعت بیشتر، روابط زن و شوهر را به گونه‌ای رقابت بدل کرده است. اندیشه‌های فمینیستی، که نگرش منفعت‌طلبانه را در پوشش استقلال زن نهادینه کرده است، لایه دیگری از تأثیر اصالت ریاضیات در محیط خانواده و تعاملات انسانی است.

تافلر در کتاب موج سوم می‌گوید اگر خانواده را هسته‌ای متشکل از یک شوهر شاغل، زن خانه‌دار و دو کودک بدانیم، تنها هفت درصد از جمعیت آمریکا در چارچوب این خانواده می‌گنجند. (تافلر، ۱۳۷۳، ص ۲۹۳) بین دهه هفتاد تا هشتاد قرن بیستم، عده افراد چهارده تا ۳۴ ساله که در آمریکا تنها زندگی می‌کردند سه برابر شده است. وی آمارهایی از کاهش میل به فرزندآوری ارائه داده (همان، ص ۲۹۶) و از اشکال متنوعی از خانواده گزارش می‌کند که جایگزین شکل فعلی هستند مانند ازدواج هم‌جنس‌بازان، کمون‌ها و گروه‌هایی که برای صرفه‌جویی در هزینه با یکدیگر زندگی می‌کنند. (همان، ص ۲۹۸)

### نتیجه‌گیری:

۱. سبک زندگی به منزله جنبه تظاهری و آشکار رفتارهای نهادینه شده هر جامعه، ثمره نوع نگرش به انسان و هستی است. تغییر در سبک زندگی، معلول تحولات در مبانی اندیشه حاکم بر جامعه است.
۲. سبک زندگی غربی با کم‌شدن حاکمیت دین در سطوح زندگی پیوند یافته است. این تلقی از حیات از دو مبنای معرفت‌شناختی مهم یعنی سوپرکتیویسم و اصالت ریاضیات اثر گرفته است.
۳. نتیجه سوپرکتیویسم، اصالت یافتن فاعل شناسا و محورشدن انسان در هستی است و به دنبال آن ایده‌الیسم ارزشی، نسبیت اخلاقی، نفی مرجعیت دین و

هنجارهای اخلاقی، فردگرایی، تکتگرایی و تنوع‌طلبی در اندیشه و رفتار، تساهل و تسامح رقم می‌خورد.

۴. حاکم شدن دیدگاه اصالت ریاضیات در بستر جامعه سبب تنزل مفاهیم کیفی سبک زندگی به معیارهای کمی و جایگزینی نگاه حسابگرانه و منفعت‌طلبانه به جای تعاون و ایثار، در مناسبات انسانی بوده است.

۵. تأثیر این دو نگرش را می‌توان در ساحت‌های مختلف هنر، معماری، ادبیات، مصرف، تعاملات اجتماعی و... مشاهده کرد.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ق)، الشفاء، الهیات، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. باربور (۱۳۶۲ش)، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.
۳. برت، ادوین آرتور (۱۳۶۹ش)، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، نشر علمی فرهنگی.
۴. بوخنسکی، ام. (۱۳۷۹ش) فلسفه معاصر اروپایی، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۵. تافلر، آلوی (۱۳۷۳)، چاپ نهم، موج سوم، ترجمه شهیندخت خوارزمی، تهران، نشر سیمرغ.
۶. دکارت، رنه (۱۳۷۲ش)، گفتار، (الف) در روش، ترجمه: محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوّار.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹)، تأملات، (ب) ترجمه دکتر احمدی، تهران، نشر دانشگاهی.
۸. دلوز، ژیل (۱۳۹۵)، تجربه‌گرایی و سوبژکتیویته، ترجمه عادل مشایخی، تهران، نشر نی.
۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ - ۱۳۷۹ش)، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب.
۱۰. شریفی، احمد حسین (۱۳۹۲)، سبک زندگی اسلامی، تهران، آفتاب توسعه، به سفارش مرکز علوم انسانی صدا.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعلیان.
۱۲. غفاری، سید احمد (۱۳۹۷)، معنویت و دین، بررسی استدلال‌های ناسازگارگرایان، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. فروغی، محمد علی (۱۳۷۵)، سیر حکمت در اروپا، به تصحیح و تحشیه امیر جلال الدین اعلم، تهران، البرز.
۱۴. فصیحی، امان‌الله و دیگران (۱۳۹۴)، شاخصه‌های سبک زندگی اسلامی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. فیست، گرگوری، فیست، جس (۱۳۹۷)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سید محمدی، تهران، نشر روان.
۱۶. کاویانی، محمد (۱۳۹۱)، سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۷. کیویبت، دان (۱۳۷۶ش)، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو.
۱۸. گنون، رنه (۱۳۶۱ش)، سیطره کمیت و علائم آخر زمان، ترجمه: علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۸)، تجدد و تشخص، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی.
۲۰. مالپاس، سایمون (۱۳۸۸)، ژان فرانسوا لیوتار، ترجمه بهرنگ پورحسینی، تهران، نشر مرکز.
۲۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴، ج ۷)، بحارالانوار فی اخبار ائمة الاطهار، بیروت، الوفاء.
۲۲. محمدی، عبدالله (۱۳۹۶)، مبانی سبک زندگی اسلامی و غربی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸، ج ۲)، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۴. ملاصدرا (۱۹۸۱، ج ۳)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث.
۲۵. موریس، دزموند (۱۳۵۶)، میمون برهنه، ترجمه مهدی تجلی پور، تهران، توکا.
۲۶. موسوی، سیدرضی (۱۳۹۰ بخش سوم، فصل اول)، حکمت هنر، هنر از منظر سنت و مدرنیته، قم: ناشر: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.
۲۷. نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، قم، طه.
۲۸. نوری، حسین (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل، قم، موسسه آل البيت علیهم السلام.
۲۹. نیچه، ویلهلم فردریش (۱۳۸۲)، چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، چاپ نوزدهم، تهران، انتشارات آگه.
۳۰. هوسرل، ادموند (۱۳۸۷ش)، بحران علوم اروپایی، ترجمه غلام عباس توسلی، تهران، گام نو.
۳۱. هیدگر، مارتین (۱۳۷۷ش)، راه های جنگلی، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، درج.
۳۲. هیکس، استیون (۱۳۹۴)، تبیین پست مدرنیسم، ترجمه حسن پورسفیر، تهران، ققنوس.

### مقالات:

۳۳. ابادری یوسف و حسن چاوشیان، «از طبقه اجتماعی تا سبک زندگی، رویکردهای نوین در تحلیل جامعه»، نامه علوم اجتماعی، مطالعات جامعه شناختی، پاییز و زمستان ۱۳۸۱
۳۴. جباران، محمدرضا، «تحلیل مفهومی سبک زندگی»، قیسات، شماره ۷۵، بهار ۱۳۹۴.
۳۵. پازوکی، شهرام، «دکارت و مدرنیته»، فلسفه، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، شماره ۱.

## منابع لاتین:

36. Robert C. Solomon, *Continental Philosophy since 1750: The Rise and Fall of the Self*, Oxford University Press (1988).
37. Veal, a. j, “The concept of lifestyle: a review”, in *Leisure Studies*, Volume 12, Issue 4 October 1993 , pages 233–252.



## دراسة العلم الذاتي والفعلي للحق ﷺ في الحكمة المتعالية اعتماداً على القرآن الكريم والروايات الإسلامية

محمّد رضا إمامي نيا<sup>١</sup>

### الملخص

يعتبر العلم من الصفات الثبوتية عند الله سبحانه وتعالى وله مراتب مختلفة كالعلم الذاتي والفعلي، فالعلم الذاتي هو علم الحق سبحانه وتعالى بالوجود الممكن في مرتبة وجود الواجب المتعال، وأمّا العلم الفعلي، فهو العلم الإلهي بالوجود الممكن في مرتبة وجود نفس الوجود الممكن. إنّ العلم الذاتي هو العلم الحضورى الإجمالي في عين الكشف التفصيلي الذي معلوم كلّه في مقام الذات والصفة الثبوتية الذاتية في الحكمة المتعالية، والعلم الفعلي هو العلم الحضورى التفصيلي في مقام الفعل والصفة الثبوتية الفعلية.

أمّا الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فقام باستنباط الرؤية المذكورة أنفاً من أيّ الذكر الحكيم والروايات الإسلامية وتبيينها اعتماداً على المنهج الوصفي-التحليلي. وعلى سبيل المثال، فيتحصّل العلم الذاتي من اسم «الأحد» و«الصد» كما يمكن استنباط العلم الفعلي من الآية الشريفة: «هُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (الحديد، ٤) الكلمات المفتاحية: العلم الذاتي، العلم الفعلي، القرآن الكريم، الأحد، الصد، الحكمة المتعالية، بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

١. أستاذ مساعد، جامعة التربية الإسلامية.

## تحليل ماهية وعناصر الإشراق المعرفية في الرؤى الإسلامية

فاطمة شريف فخرًا

### الملخص

تعتبر الرؤية الإشراقية كالرؤية التي يقول بدور الإشراق والإفاضة من العالم العلوي في وجود الكون والموجودات وفي كشف المعرفة للإنسان من الرؤى المهمة في علم الوجود ونظرية المعرفة الإسلامية وغير الإسلامية، حيث طرح بعض الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين مباحثهم المعرفية حول الرؤية الإشراقية. أما الباحثة في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم تسعى إلى تحليل مفهوم الإشراق المعرفي وعناصره المهمة من خلال المنهج الوصفي-التحليلي والاستنباطي، وذلك لهدف تسليط الضوء على هوية هذا النوع من الإشراق (في مجال العقل وما وراء العقل) والكشف عن العناصر المشتركة في الرؤى الإشراقية الإسلامية، والإجابة عن هذا السؤال: ما هو الإشراق المعرفي أو الإشراق في مجال المعرفة؟ وما هي العناصر التي تؤدي دوراً فيه؟ واعتماداً على هذا التحليل، فإن الإشراق المادّي والحسّي تؤدي دوراً كبيراً في الرؤى الإشراقية، حيث يتمّ تبيين الإشراق غير المادّي من خلاله. ومن العناصر والوجوه المشتركة في هذه الرؤى هي محورية النور، وإضاءة النور، والإيمان بالله الذي هو يؤدي دور المشرق. ويمكن استنباط الرؤيتين حول ماهية الإشراق هما: (١) يعتبر الإشراق مقدمة للمعرفة؛ (٢) يتعلّق الإشراق بمرحلة تحقق المعرفة. أما المسألة الأساسية في الرؤى الإشراقية هي ظهور النور من المراتب العليا على المراتب السفلى وكشف المعلوم (الحقيقة) للمشرق (الموضوع المعرفي). وهذه الحقيقة إما هي نور غير مادّي وإما تشبّه بالنور وإما يمكن معرفتها للإنسان من خلال نشاط نوع من النور المعقول. ومن نتائج المعرفة الإشراقية هي علم المشرق بالمشرق، وكذلك علم المشرق بالمشرق.

الكلمات المفتاحية: علم الوجود الإشراقي، نظرية المعرفة الإشراقية، الإشراق، العناصر الإشراقية، النور، المعرفة.

١. أستاذ مساعد، جامعة المصطفى ﷺ العالمية، مدرس جامعة الزهراء ﷺ.



## إثبات حق الطاعة الإلهية

احمد فريهي<sup>١</sup>

### الملخص

إنّ كلمة الحق تستخدم بمعنى «الاختيار، والامتياز وسلطة الشخص على شخص أو شيء»، وعندما نقول أنّ لله حق الطاعة هو بمعنى أننا إذا نقارن الطاعة الإلهية بغاياتها، فيمكننا استخلاص نوع من المجدارة عقلياً، فنجد عند ذلك أنّ الطاعة الإلهية ضرورية للوصول إلى تلك الغايات، حيث نعبر عنها بـ «وجوب التبعيّة». ولقبول حق الطاعة ووجوب التبعيّة لله سبحانه، يجب أن نقرّ ببعض الصفات فيه كالعلم، والقدرة، والعناية والولاية الإلهية. ويختلف تبين وتعريف هذا الموضوع عند المفكرين، حيث يتراوح بين القبول والنقد. الكلمات المفتاحية: وجوب التبعيّة، حق الطاعة، الضرورة بالقياس، الحكمة، الملكية، شكر المنعم، الحق والتكليف.

١. أستاذ مساعد، معهد الإمام الخميني (عليه السلام)، التربوي والبحثي.

## بيان ابن سينا والعلامة الطباطبائي لبرهان الصديقين؛ دراسة مقارنة

حسن عبيد<sup>١</sup>

### الملخص

السؤال الأساسي للمقالة التي بين يدي القارئ الكريم هو أن: «ما هي أوجه الاشتراك و الاختلاف في تقرير ابن سينا والعلامة الطباطبائي لبرهان الصديقين؟»، والهدف من وراء دراسة هذه المسألة هو أن نعرف مكانة وقيمة واحد من أهم براهين إثبات الله سبحانه وتعالى في الفلسفة الإسلامية معرفة أكثر عمقاً. وسعى الباحث في هذه المقالة إلى دراسة مؤلفات ابن سينا عليه السلام من خلال المنهج التحليلي العقلي، وتقديم تقرير عن بيانه لبرهان الصديقين. ومن ثمّ قدّم بيان العلامة الطباطبائي من نفس البرهان. وبعد ذلك قام الباحث بعرض أوجه الاشتراك والاختلاف بينهما وأخيراً بتقديم نتائج الدراسة في إطار الاستنتاج. وتدلّ نتائج الدراسة على أنّ هناك ثلاثة أوجه من الاشتراك بين البيانيين المذكورين آنفاً هي: كون البيانيين مميّزاً، وعدم حاجة البيانيين إلى إبطال الدور والتسلسل، وإثبات صفات واجب الوجود إضافة إلى إثبات وجوده. كما أنّ هناك أربعة من أوجه الاختلاف بين التقريرين: لقد تمّ استخدام أصل الوجود في بيان ابن سينا عليه السلام في حين أن العلامة الطباطبائي عليه السلام استخدم أصل الحقيقة. وبيان ابن سينا عليه السلام لا يقدر إلا على إثبات الضرورة الذاتية لواجب الوجود؛ في حين أنّ بيان العلامة الطباطبائي عليه السلام يستطيع أن يثبت الضرورة الأزلية لواجب الوجود بالذات. واعتمد ابن سينا في بيانه على مختلف المقدمات، في حين أنّ العلامة الطباطبائي اعتمد في بيانه على أقلّ المقدمات لإثبات المقصود.

الكلمات المفتاحية: برهان الصديقين، إثبات الواجب، وجوب الوجود، أصل الحقيقة، ابن سينا عليه السلام، العلامة الطباطبائي عليه السلام.

١. أستاذ مساعد، جامعة باقر العلوم عليه السلام.

## اجتماع المبدئين المتناقضين الميتافيزيقيين الديكارتي واللاينتنزي في طبيعيات ابن سينا

رضا حاج ابراهيم<sup>١</sup>

مرضيه صادقي رشتي<sup>٢</sup>

رضيه برجيان<sup>٣</sup>

### الملخص

لم يكن الفيزياء والفلسفة منفصلاً بعضهما عن الآخر منذ نشأتها، وعليه فلا نستغرب أن نجد في فلسفة الغرب بعض الدلالات على قوانين الحفظ في الفيزياء. ولكن المسألة الأساسية هي أن تصبح النتائج المأخوذة من المدرستين الفلسفتين المختلفتين، هما المدرسة الديكارتي والمدرسة اللاينتنزي التي لا تتفقان حتى في فهم ووصف الجسم، مسؤولةً ل طرح واحد من قانوني الحفظ في الفيزياء أي قانون الحفظ على الطاقة، وقانون الحفظ على الاندفاع. وسنثبت في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم ومن خلال المنهج التحليلي الاستنباطي أن مقدمات هذين القانونين في الفلسفة اللاينتنزي والديكارتي لا تنسجم بعضها مع البعض الآخر، ولكن على الرغم من ذلك، فتشكّل هذه المقدمات في فلسفة ابن سينا وحدةً كاملة. الكلمات الدالة: الجسم، قوانين الحفظ، ابن سينا، لاينتنز، ديكارت.

١. أستاذ مساعد، جامعة أمير كبير.

٢. أستاذ مشارك، جامعة قم، محاضر في جامعة الزهراء عليها السلام.

٣. طالبة المستوى الثالث في جامعة الزهراء.

## أثر الذاتية وأصالة الرياضيات في أسلوب الحياة عند الإنسان المعاصر

عبدالله محمدي<sup>١</sup>

### الملخص

تعتبر أسس الوعي والبصيرة من أكثر العوامل المؤثرة على سلوكيات الشخص أهميّة. وأسلوب الحياة عند الإنسان المعاصر هو نتيجة تغيير زاوية رؤيته إلى بعض المفاهيم كالإله، والدين، والإنسان، والكون، كما أنّ هذا التغيير في الرؤية كذلك هو حصيلة بعض الأسس المعرفية كالذاتية وأصالة الرياضيات. اعترفت الذاتية بمحورية ذهن الإنسان بدلاً من الحقائق العينية وذلك من خلال إضفاء الأصالة على الموضوع. إنّ نتائج الذاتية هي عبارة عن محورية الإنسان في الكون، واستبدال الإنسان بالله سبحانه، والمثالية المعرفية، والمثالية القيمية، وإنكار السلطة الدينية، والتساهل والتسامح الديني والأخلاقي، والنزعية الذاتية، والنظرة الاستغلالية للطبيعة والإنسان، حيث شكّل كلّ منها بدورها أسس أسلوب الحياة الغربية، كما رُوّجت وانتشرت أصالة الرياضيات المواقف الكميّة في تحليل المفاهيم النوعية عند العلوم الإنسانية، وإثر ذلك أُعتبرت المفاهيم الرياضية الدقيقة كميّار للحقيقة فحسب، وفي الوقت نفسه أُعتبرت بعض المفاهيم غير الملموسة التي لا يمكن إحصائها غير صالحة كالمفاهيم الأساسية للدين. وأدّت هذه الرؤية إلى اعتبار القيم الدينية والأخلاقية قيماً فارغة.

الكلمات المفتاحية: الإنسان المعاصر، أسلوب الحياة، الذاتية، أصالة الرياضيات.

١. أستاذ مساعد، معهد أبحاث الحكمة والفلسفة الإيرانية، محاضر في جامعة الزهراء (ع).  
 ٢. أستاذ مساعد، معهد أبحاث الحكمة والفلسفة الإيرانية، محاضر في جامعة الزهراء (ع).

## The Effect of Subjectivism and the Originality of Mathematics on the Lifestyle of Modern Man

Abdullah Mohammadi<sup>1</sup>

### Abstract

Doctrinal foundations are one of the most important factors influencing individuals' behaviors. The modern human lifestyle is the result of a change in attitude towards the concepts of God, religion, man and existence. This change in attitude is also the product of some epistemological foundations, such as subjectivism and the originality of mathematics. By giving originality to the subject, subjectivism gave originality to the human mind rather than objective facts. The result of subjectivism is the centrality of man in existence, the replacement of God by man, epistemological idealism, axiological idealism, the denial of religious authority, religious and moral tolerance, individualism and the exploitative view of nature and man, each of which has had its share in shaping the western lifestyle. On the other hand, the originality of mathematics also introduced quantitative approaches in the analysis of qualitative concepts of the humanities. Consequently, the only criterion of truth was considered to be precise mathematical concepts, and invisible intangible concepts such as the basic concepts of religion were regarded invalid. The consequence of this attitude was considering religious and moral values as meaningless.

**Keywords:** modern man, lifestyle, subjectivism, originality of mathematics.

---

1. Assistant Professor, Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy, Teacher of Jamia' at Al-Zahra(s).

# The Union of Cartesian and Leibniz' Contradictory Metaphysical Principles in Avicenna's Natural Philosophy

Reza Haji Ibrahim<sup>1</sup>

Marzieh Sadeghi Rashti<sup>2</sup>

Razia Borjian<sup>3</sup>

## Abstract

Since the advent of physics, Physics and philosophy have never been separate from one another. Therefore, it seems normal if in western philosophy we find some indications regarding conservation laws in physics. However, it is strange to know that the results derived from two different philosophical schools - i.e. those of Descartes and Leibniz, which do not agree even in their concept for object and describing it - have each contributed in introducing one of the two important laws of conservation, i.e. conservation of energy and momentum conservation. Using an analytical-inferential approach, the present paper shows that the preliminaries of these two laws are contradictory in the philosophy of Leibniz and Descartes, while in Avicenna's philosophy, these preliminaries constitute a perfectly single whole.

**Keywords:** body, laws of conservation, Avicenna, Leibniz, Descartes,

1. Assistant Professor Amirkabir University.

2. Associate Professor, Qom University, Teacher of Jamia'at Al-Zahra.

3. Students of level 3 of Jamia'at Al-Zahra.

## A Comparative Study of Ibn Sina's and Allameh Tabatabai's Accounts of the Argument of Truthful Ones

Hassan Abdi<sup>1</sup>

### Abstract

The main question of this research is: “what are Ibn Sina’s and Allameh Tabatabai’s commonalities and differences regarding their accounts on the argument of the truthful ones?” The purpose of examining this issue is achieving a deeper knowledge of the position and value of one of the most important proofs of God in Islamic philosophy. Using the analytical-rational method, this paper first attempts to examine Ibn Sina’s works and to present a report on his account of the argument of the truthful ones. Then, Allameh Tabatabai’s account of this argument is presented. Next, by comparing these two accounts, their commonalities and differences are discussed and at the end, the research findings are presented in the form of conclusions. Based on the findings of this study, there are three commonalities between the above two accounts: the a priori nature of both accounts, the needlessness of both accounts of circularity in argument and infinite regression, and proving the attributes of the existent by necessity in addition to proving its existence. On the other hand, there are four differences between the two accounts: In Ibn Sina’s account, the principle of existence has been used, while in Allameh Tabatabai’s account, the principle of reality has been used. Ibn Sina’s account can only prove the inherent necessity of the existent by necessity, while Allameh Tabatabai’s account proves the eternal necessity of the necessarily existent by itself as well. Ibn Sina has used several preliminaries in his account, while Allameh Tabatabai has proved his ideas by using the minimum number of preliminaries.

**Keywords:** the argument of the truthful ones, proving the necessary, necessity of existence, principle of reality, Ibn Sina, Allameh Tabatabai

---

1. Assistant Professor, Baqer Al-Uloom (PBUH) University.

# Proving the Right of Divine Obedience

Ahmad Farbehi<sup>1</sup>

## Abstract

Right means “the authority, privilege, and domination of a person over a person or thing”. The right of God to obedience means when we compare divine obedience with its ends, we can abstract a kind of exclusive competence. Achieving those ends requires obedience to God which we interpret as “the necessity of obedience.” In order to accept the right of obedience and the obligation of following God, we must consider some attributes in the Almighty God including knowledge, power, providence and divine guardianship. Thinkers have offered different explanations in this regard some of which can be accepted and some others can be criticized.

**Keywords:** necessity of obedience, right of obedience, comparative necessity, wisdom, ownership, gratitude to the benefactor, right and duty

---

1. Assistant Professor, Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute.



# An Analysis of the Quiddity and Elements of Cognitive Illumination in Islamic Perspectives

Fatemeh Sharif Fakhr <sup>1</sup>

## Abstract

As an important view in Islamic and non-Islamic ontology and epistemology, the illumination view (Sohrewardi's School of Illumination) believes in the role of illumination and the effusion of the higher world in the existence of the world and beings, as well as in the epistemology of man. A group of Muslim and non-Muslim philosophers and mystics have proposed their epistemological views about illumination. Using a descriptive-analytical and inferential method, this paper tries to analyze the concept of cognitive illumination and its important elements in order to understand the reality of this type of illumination (in the realm of intellect and super-intellect) and discover its common elements in Islamic illumination views. It addresses cognitive illumination or illumination in the field of cognition and the elements playing a role in it. According to this analysis, material or sensory illumination has a great role in illumination perspectives, and the explanation of immaterial illumination is done through it. One of the common elements and aspects of these views is the centrality of light and radiance, and the other is the belief in God, which plays the role of illuminator. Two views can be extracted about what illumination is: 1) illumination is the introduction to knowledge; 2) illumination is related to the stage of realization of knowledge. In illumination views, the main issue is the top down emergence of light, and the manifestation of the known (truth) for the illuminated (subject). This truth is either light - immaterial light - or it is likened to light, or it becomes recognizable to man through the activity of some kind of rational light. The results of illumination knowledge is the knowledge of illuminating to the illuminator, and the knowledge of illuminator to the illuminating.

**Keywords:** illumination ontology, illumination epistemology, illumination, elements of illumination, light, knowledge.

---

1. Assistant Professor Al-Mustafa International University, Teacher of Jamia'at Al-Zahra.

# A Study of the Essential and Actual Knowledge of God the Almighty in Transcendental Philosophy Based on the Holy Qur'an and Islamic Traditions

Mohammad Reza Imami Niya<sup>1</sup>

## Abstract

Knowledge is one of the positive attributes of God the Almighty. Divine knowledge has some levels including essential and actual knowledge. Essential knowledge is the knowledge of God the almighty about the possible existence in the order of the Almighty's necessary existence, and actual knowledge is the divine knowledge of possible existence in the order of its very existence. In transcendent philosophy, essential knowledge is the undifferentiated intuitive knowledge along with the differentiated appearance of all known in the station of essence, and the essential positive attribute nature and actual knowledge is differentiated intuitive knowledge in the station of action and actual affirmative attribute. Using the descriptive-analytical approach, this paper has explained this view and has deduced it from the verses of the Holy Quran and Islamic narrations. For example, essential knowledge is deduced from the name "the One" and "self-sufficient" and actual knowledge from the verse "He is with you wherever you may be, and Allah watches what you do". (al-Ḥadīd, 4)

Keywords: essential knowledge, actual knowledge, the Holy Qur'an, the One, self-sufficient, transcendental philosophy, simple truth, all things.

1. Assistant Professor, University of Islamic Studies.





# Maaref'e Hekmi Jame-e

The Academic – Specialized Journal  
VOL. 2, NO. 2, Winter 2020

**Proprietor:** Jami'a al-Zahra

**Editor in Chief:** Majid Abolghasem Zadeh

**Executive Manager:** Zahra Marzban

**Editors:** Abolfazl Azimi Parsa

**English Translator of Abstracts:** Hamid Reza Borhani

**Arabic Translator of Abstracts:** Hamed Faghihi

**Graphic Designer:** Hadi Abdul Maleki

## Board of Editors (Alphabetically)

**Majid Abolghasem Zadeh:** Assistant Professor, University of Islamic Studies, Department of Islamic Ethics

**Zohreh Borghei:** Assistant Professor, Qom University, Department of Islamic Philosophy and Theology

**Asgar Dirbaz:** Associate Professor, Qom University, Department of Islamic Philosophy and Theology

**Mohammad Fathali Khani:** Assistant Professor, Hawzah and University Research Center, Department of philosophy and theology

**Mohsen Javadi:** Full professor, Qom University, Department of Islamic Philosophy and Theology

**Yar Ali Kurd Firoozjaei:** Associate Professor, Baqir al-Uloom University (PBUH), Department of philosophy and Islamic theology

**Mohammad Baqer Malekian:** Level 4 Philosophy, The Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute

**Morteza Rezaei:** Assistant Professor, Imam Khomeini (RA) Educational and Research Institute, Department of Philosophy

**Ruhollah Shakeri Zavardehi:** Associate Professor, University of Islamic Studies, Department of philosophy and Islamic theology

## Referees of this issue (Alphabetically)

Mahdi Abdollahi, Majid Abolghasem Zadeh, Zohreh Borghei, Davood Hassan Zadeh, Yar Ali Kurd Firoozjaei, Morteza Rezaei

**Address:** Jami'at al-Zahra(s), Bou' AliSina Blvd, Salariya, Qom, Iran.

**Tel:** +982532112172 **Fax:** +982532925110 **P.S Box:** 37185-3493

**Email:** fke@jz.ac.ir **Site:** www.jz.ac.ir

**Circulation:** 50 **Price:** 300,000 Riyal

This Journal is indexed on Noor Specialized Magazines' Website at [www.Noormags.ir](http://www.Noormags.ir)

**Submitting Articles:** [www.pubs.jz.ac.ir](http://www.pubs.jz.ac.ir)