

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه علمی «پژوهش‌های علوم عقلی»
سال دوم، شماره اول (دوم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار نشریه پژوهش‌های علوم عقلی در زمینه فلسفه (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله‌ای، به نام حوزه علمیه خراسان - مدرسه علمیه عالی نواب در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۰ به شماره ثبت ۹۶۴۴۷ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید. «آراء نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.»
شاپا چاپی: ۸۴۹X-۳۰۶۰ شاپا الکترونیکی: ۶۷۲۶-۳۰۹۲

صاحب امتیاز: مدرسه علمیه عالی نواب (با حمایت حوزه علمیه خراسان)
مدیر مسئول: محمد اسفندیاری | سردبیر: علی حسینی سی سخت
مدیر اجرایی: رضا اسفندیاری | ویراستار: علی نورایی
طراح جلد: مبین‌الدین مردانی | صفحه آرا: هاشم دهقان‌یان
نشانی: مشهد مقدس، ابتدای خیابان شیرازی، مدرسه علمیه عالی نواب
کد پستی: ۱۱۴۳۶۳۳۷۱۹

شماره تلفن: (داخلی ۵۰۲) ۰۵۱۳۲۲۳۰۳۷۰

E-mail: poa.pajoohesh@H-Navvab.ir

POA.JOURNALS.HOZEHKH.COM

❁ اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

- **حجت الاسلام والمسلمین علی بهرام پور مقدم**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان، طلبه سطح ۴ رشته کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب
- **حجت الاسلام والمسلمین دکتر یاسر حسین پور**
عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد؛ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- **حجت الاسلام والمسلمین علی حسینی سی سخت**
عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه فردوسی مشهد؛ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- **حجت الاسلام والمسلمین صفدر رجب زاده**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته سطح ۴ رشته کلام مقارن مدرسه علمیه عالی نواب مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین محمد رضا شریفی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته سطح ۴ رشته کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد عزتی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته دکتری رشته حکمت متعالیه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه قم
- **حجت الاسلام والمسلمین دکتر مسلم گریوانی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم
- **حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مرادی مکی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان؛ دانش آموخته سطح ۴ رشته کلام مقارن مدرسه علمیه عالی نواب مشهد
- **دکتر محمد علی وطن دوست**
استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- **حجت الاسلام والمسلمین علیرضا یعقوبی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان؛ دانش آموخته سطح ۴ رشته کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب مشهد

❁ داوران و مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

- **حجت الاسلام والمسلمین دکتر یاسر حسین پور**
عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد؛ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- **حجت الاسلام والمسلمین علی حسینی سی سخت**
عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه فردوسی مشهد؛ مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان
- **حجت الاسلام والمسلمین حسن خفاجه**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان؛ طلبه سطح ۴ رشته کلام مقارن مدرسه علمیه عالی نواب
- **دکتر سعید فامیل دردشتی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته دکتری رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین صفدر رجب زاده**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته سطح ۴ رشته کلام مقارن مدرسه علمیه عالی نواب مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین محمد رضا شریفی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته سطح ۴ رشته کلام جدید مدرسه علمیه عالی نواب مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین دکتر احمد عزتی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته دکتری رشته حکمت متعالیه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله علیه قم
- **دکتر محمد هادی کمالی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته دکتری رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین غلامرضا محمدزاده**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه
- **حجت الاسلام والمسلمین مجتبی مرادی مکی**
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان؛ دانش آموخته سطح ۴ رشته کلام مقارن مدرسه علمیه عالی نواب مشهد

• حجت الاسلام والمسلمین سید محمد مرویان حسینی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ طلبه سطح ۴ رشته فلسفه اسلامی مدرسه
علمیه عالی نواب

• حجت الاسلام والمسلمین مرتضی وحیدی
مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان

• دکتر علی اصغر یزدان بخش
مدرس دانشگاه؛ دانش آموخته دکتری رشته فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

راهنمای تدوین و پذیرش مقاله

ضوابط عمومی

۱. مقاله باید حاصل پژوهش نویسنده در زمینه «فلسفه، کلام یا منطق» باشد و قبلاً در جایی چاپ یا هم زمان به نشریه دیگری ارسال نشده باشد.
۲. مقاله باید در قالب علمی ترویجی (رویکرد تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطق، انسجام محتوایی، مستند و مستدل) و با قلم روان و رسای فارسی نگارش شده باشد.
۳. مقالات باید در قالب word با پسوند docx از طریق سامانه نشریه ارسال شود.
۴. ترتیب مقالات هر شماره، براساس نظر سردبیر نشریه مشخص می‌گردد.
۵. مسئولیت صحت و سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی به عهده نویسنده است.
۶. حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقاله‌ها برای دوفصلنامه محفوظ است.
۷. مقاله‌هایی که در مرحله بررسی توسط اعضاء هیئت تحریریه قرار گرفته اند، بازگردانده نخواهند شد.
۸. تأیید نهایی مقالات برای چاپ در دوفصلنامه، پس از داوری، منوط به موافقت هیئت تحریریه است. همچنین گواهی پذیرش و چاپ مقاله، پس از پذیرش نهایی توسط اعضای محترم هیئت تحریریه صادر می‌گردد.

ساختار مقاله

ساختار مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:

- عنوان مقاله: عنوان مقاله باید واضح و متمایز باشد، جذاب باشد، کوتاه باشد و دقیق و مسئله محور باشد.
- چکیده فارسی: چکیده مقاله حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ کلمه باشد و به اختصار، شامل مقدمه یا زمینه (بیان اهمیت و ضرورت مسأله پژوهشی)، هدف، روش، یافته‌ها و نتیجه‌گیری است و گاهی برخی بخش‌ها همانند هدف یا محدودیت نیز به آن افزوده می‌شود. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
- واژگان کلیدی: حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
- تبیین مسئله (درآمد، مدخل، مقدمه): در تبیین مسئله لازم است که مسأله تحقیق تبیین

شود و ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، ساختار کلی مقاله و تعریف مفاهیم و اصلاحات اساسی مقاله، مطرح شود.

- پیشینه تحقیق: در این بخش لازم است کتب، مقالات یا پایان نامه های مرتبط و نزدیک به عنوان مقاله شما، بیان شود و وجه نوآوری مقاله شما نسبت به سایر آثار ذکر شده تبیین گردد.

- بدنه اصلی: در بدنه اصلی مقاله لازم است: ماهیت، ابعاد و زوایای مسأله خوب توصیف و تحلیل شود؛ آراء و دیدگاه ها به همراه ادله به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد؛ نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود؛ نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید؛ نتایج و کاربردهای پژوهش مشخص شود.

- نتیجه گیری: نتیجه بیانگر یافته های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره های خبری موجز بیان می گردد. از ذکر بیان مسأله، جمع بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

- پی نوشت

- فهرست منابع

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

۱. اسامی و مشخصات نویسندگان ثبت شده در سامانه نشریه، مبنای درج در مقاله قرار خواهد گرفت؛ بنابراین هنگام درج اسامی نویسندگان، به ترتیب درج نویسندگان توجه داشته باشید.

۲. در صورتی که در سامانه نشریه، نویسنده مسئول مقاله مشخص شده باشد، همان شخص نویسنده مسئول تلقی می شود. در غیر این صورت، فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود.

۳. تمام مکاتبات و اطلاع رسانی های نشریه با فرستنده مقاله صورت می گیرد.

۴. اطلاعات و مشخصات درج شده از نویسنده/ نویسندگان در سامانه نشریه، به عنوان اطلاعات اصلی در نظر گرفته شده و منتشر می گردد؛ از این رو لازم است اطلاعات شخصی و وابستگی سازمانی مندرج در سامانه دقیق و به روز باشد.

۵. شیوه درج وابستگی سازمانی نویسنده/ نویسندگان باید دقیق و براساس یکی از الگوی های ذیل باشد:

• اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر.

- اساتید حوزوی: سطح علمی (مدرس سطح، استاد سطوح عالی، استاد خارج)، رشته تخصصی حوزه علمیه، محل تدریس، شهر.
 - طلاب: سطح تحصیلی (سطح سه، سطح چهار) رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تحصیل، شهر.
 - دانشجویان: مقطع تحصیلی (کارشناسی، ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر.
 - افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، شهر.
۶. از اشاره مستقیم یا غیر مستقیم به نام نویسنده/ نویسندگان مقاله در متن، پی نوشت یا اسم فایل مقاله خودداری شود.
۷. به هنگام ارسال مقاله، لازم است فرم تعهدنامه که به امضای نویسنده/ نویسندگان رسیده است در قالب فایل word یا JPG در سامانه ثبت گردد.

شیوه نامه نگارشی

۱. «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای آیین خط فارسی و معیار وصل و فصل کلمات است.
۲. چکیده مقاله باید یک پاراگراف باشد.
۳. در مورد کلماتی مانند مسأله، جرأت، هیأت، مسؤول، شئون، رؤوس و همانند آن‌ها، بر اساس قانون فرهنگستان زبان و ادب فارسی برای تطبیق این کلمات با ساختار زبان فارسی، لازم است همزه‌ای که بر روی «الف» قرار گرفته، به همزه‌ای با پایه «ی» تبدیل شود. بنابراین، به صورت مسئله، شئون، هیئت، مسئول و... نوشته می‌شود.
۴. از به کار بردن کلمات غیردقیقی که در زبان محاوره‌ای مرسوم است، پرهیز شود و مقاله با زبان علمی نوشته شود. همانند: چیز، در واقع، ... یا عبارتهای خالی از معنی: «نگفته پیدا است».
۵. نشانه های ، ، ...؟! با کلمه قبل بی فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.
۶. نشانه های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه () « » با درون بی فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.
۷. برای درج نشانه های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد (ص).
۸. پیشوندهایی نظیر «می» و «نی»، مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به صورت نیم فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.
۹. برای ایجاد نیم فاصله باید منحصراً از کلیدهای **Ctrl+Shift+۲** استفاده کرد.
۱۰. استفاده از گیومه غیر فارسی نظیر " ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت « » است).
۱۱. نویسنده باید تا جایی که ممکن است از عبارات عربی استفاده نکند و مفاد آن را به زبان فارسی

بیان کند (مگر مواردی که استفاده از عبارت عربی ضرورت دارد). همچنین متن مقاله باید به زبان فارسی باشد. از این رو از کلمات عربی مانند لذا، ثانیاً، فحوی و... نباید استفاده شود.

۲۱. اگر توضیحات درون پرانتز، دوباره نیاز به توضیح (در داخل همان پرانتز) داشته باشند، از قلاب [...] استفاده شود.

۱۳. اعداد به کار رفته در متن مقاله باید فارسی باشند.

۱۴. تمامی تیتورها (غیر از چکیده، واژگان کلیدی و مقدمه یا طرح مسئله) باید شماره گذاری شوند.

۱۵. حجم مقاله حداقل ۵۰۰۰ تا حداکثر ۸۰۰۰ واژه باشد.

۶۱. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ واژه و واژگان کلیدی بین ۳ تا ۷ کلمه باشد.

۱۷. بین «ج» یا «ص» و مانند آن و عدد بعد از آن‌ها، در ارجاعات و فهرست منابع فاصله وجود ندارد.

۱۸. برای شماره گذاری در اولین لایه تیتور از نقطه استفاده شود. برای دومین لایه از خط تیره استفاده شود. تعداد لایه ها نباید از ۴ مورد بیشتر شود. نمونه:

۱. لایه اول

۱-۱. لایه دوم

۱-۲. لایه دوم

۱-۳. لایه دوم

۱-۱-۱. لایه سوم

۱-۱-۱-۱. لایه چهارم

شیوه ارجاع دهی

۱. ارجاع به منابع و مآخذ در داخل متن، بلافاصله بعد از نقل قول یا اشاره بدان، در داخل دو کمان و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار اثر، جلد و شماره صفحه صورت گیرد. مانند: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳) (Gaut, ۱۳۴۵/۲۰۰۵، ۱) (آل عمران/۲۳). اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده تاریخ انتشار یکسانی داشته باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب و... در منابع فارسی و a و b در منابع انگلیسی پس از سال انتشار از هم متمایز شوند. مانند: طباطبائی، ۱۳۷۴، الف، ج ۲، ص ۴۰).

۲. در صورت تکرار منبع در ارجاعات درون متنی، اگر نویسنده و منبع قبلی، یکسان باشند از «همان» یا "Ibid" استفاده می شود و سپس جلد یا صفحه مدنظر بیان می شود. اما اگر نویسنده یکسان و

کتاب مختلف باشد، از «همو» یا «Idem» استفاده می شود و سپس سال نشر، جلد و صفحه مدنظر ذکر می شود.

۳. اگر چند نویسنده برای کتاب یا مقاله وجود دارد، قبل از نام آخرین نویسنده فقط «و» آورده می شود و نشانه ویرگول حذف می شود.

۴. در ارجاع درون متنی برای کتاب یا مقاله دارای سه پدیدآورنده و بیشتر، فقط نام نویسنده اول و برای بقیه قید «همکاران» ذکر می شود؛ مثال: (محمدی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

۵. در ارجاع دهی درون متنی برای مقاله های با حداکثر دو پدیدآورنده، تکرار نام همه پدیدآورندگان در ارجاع دهی های بعدی الزامی است.

۶. زمانی که لازم است یک مطلب را به بیش از یک منبع ارجاع درون متنی دهید، از «؛» برای فاصله گذاشتن میان دو منبع استفاده کنید. برای نمونه: (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۸؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲).

۷. در ارجاع های درون متنی الزاماً درج نقطه باید بعد از پرانتز قرار گیرد. همانند: است (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ص ۸).

۸. در نقل قول های مستقیم، نقطه پایان جمله و پس از پرانتز می آید. برای نمونه: یکی از اندیشمندان معاصر در مورد ماهیت حشر در روز قیامت معتقد است: «آنچه در مسئله قیامت مطرح است...» (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۲۱۳).

۹. در ارجاعات درون متنی اگر از دو صفحه پشت سر هم استفاده شده، شماره صفحات با حرف واو عطف می شوند و اگر از چند صفحه استفاده شده بین صفحات اول و آخر «تا» نگاشته می شود.

۱۰. در فهرست پایانی، منابع به صورت زیر معرفی شوند:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، عنوان کتاب با حروف ایرانیک (مورب خوابیده به چپ) و برجسته یا بولد، نام مصحح یا مترجم، شماره چاپ، محل نشر: نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه با حروف ایرانیک (مورب خوابیده به چپ) و برجسته یا بولد، شماره مجله و مجموعه، شماره صفحات مربوط به مقاله.

- منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ انتشار، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام وب سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی همراه با مشخصات نشریه) با حروف ایرانیک (مورب خوابیده به چپ) و برجسته یا بولد، صفحه/پاراگراف، نشانی اینترنتی، تاریخ دسترسی.

۱۱. در مورد تقریرات درس بایستی نام صاحب درس (صاحب نظر) به عنوان پدیدآورنده ذکر

شود؛ مثال: صدر، محمدباقر، (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، مقرر: سید محمود هاشمی شاهرودی، چاپ ۳، قم: موسسه دائره معارف الفقه الاسلامی.

۱۲. در فهرست منابع فقط برای نویسنده اول نام خانوادگی پیش از نام کوچک می آید. در کتب و مقالات با دو و سه نویسنده، نویسنده دوم و سوم به ترتیب با نام کوچک و نام خانوادگی و برای بیش از سه نویسنده، «نام نفر اصلی + دیگران» درج شود.
به عنوان نمونه:

قربانی، عباس، مسلم احمدی، سید مجتبی میردامادی، (۱۴۰۱)، «واکاوی دلالت فراز یا من دل علی ذاته بذاته دعای صباح بر برهان صدیقین»، دوفصلنامه آموزه‌های حکمت اسلامی، ش ۱، ص ۹۳ تا ۱۱۴.

سلحشور سفیدسنگی، زهره و دیگران، (۱۴۰۱)، «بررسی مسئله تجرد ابصار از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب شناسی»، دوفصلنامه آموزه‌های حکمت اسلامی، ش ۱، ص ۱۱۵ تا ۱۳۴.
۱۳. چنانچه کتابی فاقد ناشر، محل یا تاریخ نشر باشد، در فهرست منابع اینگونه نوشته می شود: «بی نا» (یعنی فاقد ناشر) - «بی جا» (یعنی فاقد محل انتشار) - «بی تا» (یعنی فاقد تاریخ انتشار).
۱۴. نظم منابع باید بر اساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

۱۵. قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای بخش منابع درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی گیرند.
۱۶. تمامی منابع به جز قرآن و نهج البلاغه شماره گذاری گردد.

۱۷. اگر چند اثر از یک نویسنده در یک ردیف الفبایی پشت سر هم قرار گرفتند، حتما باید نام نویسنده درج شود، استفاده از خط تیره برای عدم تکرار نام نویسنده نادرست است.
۱۸. تمام منابعی که در فهرست منابع درج می شوند، باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده اند، و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتاب نامه درج گردند).

۱۹. تاریخ‌های ذکر شده در مقاله، اگر هجری شمسی باشند، بدون هیچ نشانه‌ای بیایند، در غیر این صورت برای تاریخ هجری قمری، علامت اختصاری «ق» و برای میلادی، علامت اختصاری «م» بیاید.
۲۰. اگر مقاله یا کتاب مورد ارجاع به زبان انگلیسی انتشار یافته است، پژوهشگر باید در نخستین باری که نام این پدیدآورنده را ذکر می کند، در پانویس معادل بیگانه آن را بیاورد.

۲۱. عناوین افراد مانند دکتر، مهندس، آیت الله و امثال آن‌ها به استثنای «سید» که بخشی از نام فرد است در ارجاع درون متنی و فهرست منابع حذف می شوند. تنها عناوین امامان و کتیه آن‌ها آورده می شود. مانند امام علی علیه السلام یا امیرالمومنین علیه السلام.

۲۲. در صورت نیاز می‌توانید از عنوان محقق در ابتدای نام اشخاص استفاده کنید.
۲۳. تنها استثنائات مجاز در استفاده از عنوان، مختص به علامه حلی، شیخ طوسی و امام خمینی (ره) است.
۲۴. منابع و محتوای مربوط ارجاعات توضیحی مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن در بخش پی نوشت ها آورده شود.
۲۵. تمام پی نوشت ها در پایان مقاله و قبل از فهرست منابع به ترتیب و با شماره مسلسل آورده شود.
۲۶. دو فصلنامه «پژوهش‌های علوم عقلی» با احترام به قوانین اخلاق در نشریات تابع قوانین کمیته اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین نامه اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می‌نماید. از این رو تمامی مقالات قبل از ارزیابی در سامانه مشابهت یاب «سمیم نور» بررسی می‌شوند و در صورت احراز تقلب یا کپی بودن از مرحله ارزیابی خارج می‌گردند. ملاک و میزان تقلب اعم از معیار کمی (مشابهت بیش از ۲۰٪ عبارات) و معیار کیفی (مشابهت بیش از ۲۵٪ محتوا و مدل ارائه، نوآوری) است.

فهرست مقالات

- مقایسه و تطبیق عشق از منظر ملاصدرا و فروم (باتکیه بر اسفار اربعه و هنر عشق ورزیدن)..... ۱۳
ریحانه شایسته، سید مرتضی حسینی شاهرودی
- بررسی تطبیقی ثمرات حقیقت نفس در مباحث خداشناسی بر اساس نظر علامه حلی و خواجه نصیرالدین
طوسی ۳۳
محمد جواد کاریزی
- بررسی تطبیقی تعدد نفوس در فلسفه اسلامی و غرب ۵۷
محمد مهدی اوپسی، یاسر حسین پور
- چگونگی بازنمایی نفس مجرد از جهت جسم نداشتن و جامعیت مکانی در سینما ۷۵
محمد جواد درویشی
- هستی‌شناسی سلبی و راه حل مسئله «سازنده‌های صدق» برای قضایای کاذب و سالبه در اندیشه امام خمینی رحمته الله علیه و
تطبیق با فلسفه تحلیلی معاصر ۹۹
محمد امین افضل زاده
- بازخوانی انتقادی مستندات ناصر القفاری پیرامون غلو آمیز بودن اعتقادات شیعه در مسئله امامت ۱۲۱
سید محمد صادق جوادی؛ مجید فاطمی نژاد



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های علوم عقلی

سال دوم، شماره اول (دوم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 3060-849X | EISSN: 3092-6726

مقاله ترویجی

مقایسه و تطبیق عشق از منظر ملاصدرا و فروم (باتکیه بر اسفار اربعه و هنر عشق ورزیدن)



ریحانه شایسته^۱
سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲

چکیده

عشق یکی از مباحث اساسی در روان‌شناسی اجتماعی و از تأثیرگذارترین مقولات در زندگی انسان است؛ بنابراین، شناخت و تحلیل آن می‌تواند در سرنوشت انسان و ابعاد زندگی او نقش مهمی را ایفا کند. فروم و ملاصدرا نیز همانند بسیاری از اندیشمندان دیگر به این مسئله پرداخته‌اند. این نوشتار به برخی مسائل بنیادین و نظری درباره عشق از نگاه این دو اندیشمند پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو دیدگاه را در باب تعریف عشق، هدف عشق ورزیدن، چگونگی سران عشق، خصوصیات عشق، انواع عشق، مراتب طولی یا عرضی عشق، عشق زمینی، نسبت عشق به خود با دیگرخواهی، نسبت عشق به خود با خودخواهی و عشق به خدا بیان کرده است. پس از بررسی مباحث نظری پیرامون عشق از دید این دو اندیشمند، این نتیجه به دست می‌آید که گرچه نقاط اشتراک بسیاری را در تحلیل انسان از منظر ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف و فروم به عنوان یک روان‌شناس می‌توان یافت، اما بررسی دقیق نشان می‌دهد که دستگاه فکری ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف دینی درباره مسئله عشق، نسبت به فروم به عنوان یک روان‌شناس غیردینی، منسجم‌تر و انسان‌گرایانه‌تر است.

واژگان کلیدی: عشق، ملاصدرا، اریک فروم، فلسفه، روان‌شناسی.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۷/۰۹/۱۳

r.shayesteh@vru.ac.ir

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه ولی عصر رفسنجان، رفسنجان، ایران (نویسنده مسئول).

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

❁ مقدمه

یکی از مباحث مورد توجه در روان‌شناسی اجتماعی، مسئله عشق است و روان‌شناسان برجسته‌ای چون رنه آلتندی، آبراهام مزلو و اریک فروم درباره آن به تفصیل سخن گفته‌اند.

از طرف دیگر، مؤلفه عشق در عرفان به عنوان یکی از اساسی‌ترین مراحل رسیدن عارف به قله‌های معنویت مطرح می‌شود. مسئله عشق در فلسفه اسلامی نیز در آرای بسیاری از حکیمان بزرگ همچون ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا مطرح می‌شود.

این نوشتار در پی آن است که نشان دهد بررسی نظری مسئله عشق در ساحت فلسفه اسلامی بسیار دقیق‌تر از بررسی آن در ساحت علم تجربی است و نظرات فلسفی، ابعاد وسیع‌تر و متعالی‌تری از عشق را برای بشر مشخص می‌کند؛ هرچند برخی از ابعاد عشق، مانند تغییر در هورمون‌ها و شکل‌گیری خصوصیات روانی در فرد که در حیطه نظرات تجربی قرار دارد، به روان‌شناسی تجربی مربوط شده، از حیطه بحث خارج است.

به همین جهت نگارنده در پی آن است که با تطبیق و مقایسه نظریک فیلسوف مسلمان و یک روان‌شناس، نشان دهد عشق در وهله اول نیازمند یک ساختار فلسفی و متافیزیکی است و به همین دلیل، هم فیلسوف و هم روان‌شناس روش یکسانی را درباره آن به کار خواهند بست.

در این نوشتار ضمن مقایسه دیدگاه فروم و ملاصدرا، به شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو دیدگاه با پاسخ به چند سؤال از قبیل سؤالات زیر پرداخته خواهد شد:

۱. آیا عشق یکی از عناصر اصلی ساختار وجود انسان است؟
۲. آیا عشق زمینی، همان عشق شهوانی است و یا این عشق می‌تواند زمینه‌ساز تعالی انسان باشد؟
۳. آیا عشق به خود نیز، از مصادیق عشق حقیقی محسوب می‌شود؟
۴. آیا خودخواهی با عشق به خود تناسب دارد؟

۱. معنای عشق و هدف آن

ملاصدرا و فروم، هر دو اشاره کوتاهی به معنای عشق دارند. از دیدگاه فروم، عشق دارای مفهومی مبهم و سردرگم‌کننده است؛ زیرا غالباً آن را برای بیان احساسی که فاقد تنفر و بیزارى است به کار می‌برند،

در حالی که عشق، یک احساس بسیار مخصوص است (فروم، ۱۳۶۰، ص ۱۱۳) و در واقع رغبتی جدی به زندگی و پرورش آن چیزی است که به آن مهر می‌ورزیم (فروم، ۱۳۴۸، ص ۳۹).

ملاصدرا نیز ابتدا عشق و محبت را مترادف هم دانسته، (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۹) ابراز می‌کند که عشق، ابتهاج و برانگیختگی به یک شیء موافق است که می‌تواند عقلی، حسی، حقیقی یا ظنی باشد (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۶۹).

آنچه به طور مستقیم در تعاریف این دو اندیشمند از عشق دیده می‌شود، ظاهراً مبهم است، اما با استناد به ویژگی‌هایی که هر یک برای عشق بیان می‌کنند، می‌توان به درک واضح‌تری از عشق نائل شد.

فروم و ملاصدرا، هر دو، عشق را چیزی فراتر از نسبت انسان به شخص خاصی می‌دانند. به اعتقاد فروم، عشق نوعی رویه و جهت‌گیری منش آدمی است که او را نه به یک معشوق خاص، بلکه به تمامی جهان پیوند می‌دهد؛ بنابراین، اگر انسان فقط یکی را دوست داشته باشد و نسبت به دیگران بی‌اعتنا باشد، پیوند او عشق نیست؛ بلکه یک نوع وابستگی تعاونی یا خودخواهی گسترش یافته است (فروم، ۱۳۴۸، ص ۶۶). پس به زعم فروم و برخلاف نظر عموم مردم، هر نوع علاقه‌مندی، وابستگی و مالکیت، عشق نامیده نمی‌شود (فروم، ۱۳۶۰، ص ۱۱۳).

به اعتقاد ملاصدرا نیز هر موجودی دارای هدف و کمالی است که پایان خط وجود اوست. این هدف و کمال در غریزه و ذات او قرار دارد و برای رسیدن به آن نیازمند به انگیزه و شوقی است که اصطلاحاً عشق نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷).

اما سازه عشق از نظر هر دو اندیشمند اهدافی دارد. فروم در کتب خود به دو هدف اشاره می‌کند که یکی از آن‌ها غلبه بر تنهایی است. به اعتقاد وی، زمانی که انسان متولد می‌شود، نوعی حس تنهایی و جدایی درون او وجود دارد؛ بنابراین، عمیق‌ترین نیاز بشر، نیازوی به غلبه بر همین جدایی و رهایی از زندان تنهایی است تا به واسطه آن، نگرانی و تشویش زیادی را که در او به وجود آمده است، از بین ببرد (فروم، ۱۳۴۸، ص ۱۷). بدین سبب، انسان سعی کرده است از راه‌های مختلفی، مانند کسب ثروت و مقام، نادیده گرفتن نفس با ریاضت کشیدن، خلق آثار هنری و عشق ورزیدن به خدا و همچنین در مواردی



عیاشی، میگساری، اعتیاد، هم‌رنگ شدن با جماعت و خلسه و... تنش و اضطراب ناشی از تنهایی را از بین ببرد (فروم، صص ۱۸-۲۵)؛ بنابراین، عشق یکی از راه‌های غلبه بر این تنهایی است.

اما هدف دیگری که فروم به آن اشاره کرده است، نیاز به تعالی است که منشأ بسیاری از رفتارها و حرکات انسانی است. مثلاً انسان، کمال و تعالی خود را در علم می‌یابد؛ لذا به طرف آن گرایش دارد و به گسترش و فعلیت آن همت می‌گمارد. به اعتقاد وی، گرایش به علم و مانند آن، یک گرایش ثانویه است که از انگیزه کمال‌خواهی نشأت می‌گیرد (فروم، ۱۳۷۵، ص ۳۹۵). براین اساس، او عشق را نیروی فعال بشری می‌داند که او را به سوی کمال سوق می‌دهد (فروم، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹).

به اعتقاد ملاصدرا نیز هدف از عشق ورزیدن، به دست آوردن کمالات یا حفظ کمالات است و نهایت تجلی آن در انسان، اتصال و وصال خداوند است. وی، عشق را عین وجود و هر دو را عین حسن و جمال می‌داند. از نظر او، موجودات سافل همواره به موجودات عالی عشق می‌ورزند و این عشق، امری فطری است که به سبب حب شدید موجودات سافل برای به دست آوردن کمالات عالی وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۵۳).

ملاصدرا برای عشق، ارزش بسیاری قائل است و نه تنها آن را هدف و انگیزه رسیدن به کمالات و حفظ آن، بلکه در مرتبه‌ای بالاتر، عشق را علت خلق (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۶۴) و غایت موجودات می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۴۸).

بنابراین، آنچه از بررسی عشق از دیدگاه این دو اندیشمند به دست می‌آید، این است که عشق، یک امر گسترش یافته است که در معنای دقیق آن، فقط شامل عشق یک انسان به یک انسان دیگر نمی‌شود؛ با این تفاوت که نزد فروم، عشق گسترش یافته فقط در نهاد انسان نسبت به موجودات دیگر وجود دارد؛ اما نزد ملاصدرا، عشق در نهاد همه موجودات قرار دارد که گاهی به ابتهاج و گاهی به شوق تعبیر می‌شود.

اما اینکه آیا نقطه اشتراکی در هدف عشق ورزیدن بین دیدگاه ملاصدرا و فروم وجود دارد یا خیر، باید گفت پاسخ به این سؤال، تنها با تفسیر سخن فروم میسر است؛ به این صورت که در هدف اول، غلبه بر تنهایی برای کسب وحدت، به نیاز وجودی انسان به سمت کامل تر شدن و اتحاد با کل هستی



با تمام ویژگی‌های کمالی تفسیر شود که البته بیان دوم فروم نیز در به دست آوردن تعالی و کسب کمالات مؤید این تفسیر است.

اما آن چیزی که هدف این دو اندیشمند را از هم جدا می‌کند، باز هم توجه به عمومی دانستن عشق است؛ زیرا بر اساس دیدگاه فروم سریان عشق، تنها در نظام وجود آدمی وجود دارد؛ ولی به اعتقاد ملاصدرا عشق در همه موجودات سریان دارد. این نوع سریان عشق در همه موجودات، نوعی احساس و ربط وجودی را در انسان پدید می‌آورد که مانع از هرگونه غلبه بر جهان اطرافش خواهد شد؛ بنابراین، موضعی که ملاصدرا برمی‌گزیند، در تفکر روان‌شناختی انسان تأثیر بسزایی خواهد داشت و تعامل و تعادل سالم‌تری را برای وی فراهم خواهد کرد و توانایی وی برای سازگاری با محیط را افزایش می‌دهد. این توانایی که هوش نامیده می‌شود، ابعاد وسیعی را در روان‌شناسی به خود اختصاص داده است.

۲. خصوصیات عشق

فروم خصوصیات مختلفی را برای عشق برمی‌شمارد. از نظری، عشق نیروی فعال بشری است (فروم، ۱۳۴۸، ص ۳۶) و ناتوانی یعنی عجز از تولید عشق (فروم، ۱۳۴۸، ص ۳۷)؛ بنابراین، عشق از دیدگاه فروم، عین قدرت، وجود و منشأ اثر بودن است. این ویژگی، اصلی‌ترین ویژگی و مبنای خصوصیات دیگر عشق از دیدگاه فروم است. خصوصیتی، مانند نثار کردن که برترین مظهر قدرت انسان است و در واقع انسان همراه آن قدرت خود، ثروت خود و توانایی خود را تجربه می‌کند. از دیدگاه وی، نثار کردن از دریافت کردن شیرین‌تر است؛ نه به سبب اینکه محرومیتی تجربه می‌شود، بلکه به این دلیل که شخص در عمل نثار کردن، زنده بودن خود را احساس می‌کند (فروم، ۱۳۴۸، صص ۸-۳۴).

دلسوزی در راه عشق و رنج ناشی از آن، از دیگر عناصر اساسی عشق از دیدگاه فروم است؛ زیرا دلسوزی، ویژگی دیگری از عشق را به دنبال خود دارد که احساس مسئولیت نامیده می‌شود. احساس مسئولیت به معنای توانایی و آمادگی برای پاسخ دادن به احتیاجات یک انسان دیگر است (فروم، ۱۳۴۸، ص ۴۱).

در کنار این ویژگی‌ها، فروم از خصوصیت دیگری با عنوان احترام نام می‌برد که منظور از آن، احترام به فردیت و علایق معشوق، پذیرفتن او به صورتی که هست و علاقه به رشد و شکوفایی او است.



اگر این ویژگی وجود نداشته باشد، احساس مسئولیت به آسانی به سمت سلطه جویی و میل به تملک دیگری سقوط می‌کند (فروم، ۱۳۴۸، ص ۴۱).

خصوصیت دانایی از خصیصه‌های فعال عشق است (فروم، ۱۳۴۸، ص ۳۹)؛ زیرا انسان در ضمن عشق ورزیدن خود، شخص مقابل خود و بلکه همه را می‌شناسد (فروم، ۱۳۴۸، ص ۴۵). به اعتقاد فروم، آرزوی دانستن هرگز نمی‌تواند با دانش معمولی (دانشی که از راه تفکر حاصل می‌شود) به کمال برسد. بر این اساس، وی عشق را عبارت از نفوذ فعالانه در شخص دیگری می‌داند که ضمن آن، شوق به دانش در نتیجه وصل، آرام می‌شود (فروم، ۱۳۴۸، ص ۴۶). در واقع فروم می‌خواهد بگوید دانش واقعی به معشوق، هنگامی میسر است که انسان بتواند خودخواهی را قربانی کند؛ یعنی بدی‌های خود را از میان بردارد تا فاصله بین عاشق و معشوق از بین برود و امکان یکی شدن آن‌ها فراهم شود.

اما از نظر ملاصدرا، عشق، تمامی صفات کمالی را داراست که از جمله این صفات می‌توان به صفات ذیل اشاره کرد: «تصور زیبایی» که سبب ایجاد عشق می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۷۷) و «تجرد» که حاصل این مطلب است که عشق از تصور و علم به زیبایی پدید می‌آید. از نظر ملاصدرا، علم، حضور مجرد نزد مجرد است، پس عاشق و معشوق هر دو باید مجرد باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸).

باید توجه داشت که یکی از نقاط مهم متفاوت یک ملاصدرا آن است که او بین وجود، عشق و حیات، رابطه‌ای مستقیم برقرار می‌کند. از دیدگاه وی، وجود مساوق با حیات، علم و قدرت است. هرچه درجه وجودی در چیزی بیشتر باشد، حیات او قوی‌تر و آگاهی و قدرت او نیز بیشتر است؛ بنابراین، همه موجودات، حتی جمادات نیز دارای نوعی حیات صامت هستند. چون ثابت شود همه چیز دارای حیات و شعور و آگاهی است، ناگزیر ثابت می‌شود که دارای انگیزه و شوق به کمال است؛ یعنی عشق در او انباشته شده است. عشق مانند زنجیری همه چیز را از پایین‌ترین مرتبه به بالاترین آن و برعکس مرتبط می‌سازد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۷).

با توجه به نظرات این دو اندیشمند می‌توان خصوصیات بسیاری را برای عشق در نظر گرفت که همه آن‌ها حاصل ویژگی‌های اصلی عشق است؛ اما ویژگی‌های یادشده تا حد زیادی ناظر به مبنای چگونگی سریان عشق است؛ گرچه فعال بودن، نثار کردن و دانایی از ویژگی‌های مشترک بین دو دیدگاه



است؛ به این شکل که از نظر ملاصدرا، وجود منشأ اثر است و هر آنچه که بهره‌ای از وجود داشته باشد، به همان میزان قدرت (نثار کردن)، علم و حیات دارد.

این سه ویژگی از ویژگی‌هایی است که فروم نیز به آن توجه داشته و آن‌ها را جزء لاینفک عشق دانسته است؛ اما با کمی تأمل می‌توان دریافت که تفاوت زیادی وجود دارد بین دیدگاهی که عشق را مختص به انسان می‌داند و در یک تحلیل روان‌شناسانه آن را از ویژگی‌های انسان سالم برمی‌گزیند، با دیدگاهی که عشق را متعلق به تمام موجودات می‌داند؛ در این صورت ویژگی‌هایی مانند دلسوزی و احساس مسئولیت تنها نسبت به یک انسان دیگر، نمی‌تواند از ویژگی‌های عشق شمرده شود.

کسی که عشق را فقط مختص به انسان می‌بیند، در روان‌شناسی خود هیچ بازخوردی را از سمت اشیای دیگر و حتی خالق همه هستی در نظر نمی‌گیرد؛ زیرا عشق را فقط از سمت انسان و نه در یک تعامل دوطرفه مطرح می‌کند؛ در حالی که عشق خدا به انسان و عشق دیگر موجودات به انسان، در برخورد وی با جهان هستی تأثیرات عمیق خواهد داشت. هوش معنوی امروزه، مؤلفه مهمی در روان‌شناسی به حساب می‌آید و نظریه پردازان در پی دستیابی به ابعاد دقیق تر و وسیع تر آن هستند. این هوش تا حد زیادی به رابطه عاشقانه انسان با خدا و خدا با انسان، انسان با دیگر موجودات و دیگر موجودات با انسان برمی‌گردد.

۳. انواع عشق

عشق از نظر ملاصدرا و فروم اقسام مختلفی دارد. از دیدگاه هر دو، می‌توان مراتبی را برای این اقسام در نظر گرفت و درباره مهم‌ترین این اقسام دستاوردهایی را بیان کرد.

از نظر فروم، عشق در نهاد انسان‌ها به عشق مادرانه، عشق پدرانه، عشق جنسی، عشق برادرانه، عشق به خود و عشق به خدا خلاصه می‌شود (ر.ک: فروم، ۱۳۴۸، صص ۱۸۲-۶۷) و از نظر ملاصدرا، به اقسام مختلف دیگری تقسیم می‌شود؛ مانند عشق و محبت حیوانی (که موجب ازدواج و جفت‌گیری می‌شود و سبب بقای نسل و حفظ نوع است)، عشق و محبت رؤسا بر ریاست و حرصشان بر طلب آن و محافظت آن‌ها از مقامشان، عشق و محبت به پول و حرص بر جمع و ذخیره کردن آن، عشق و محبت علما و حکما بر علم‌آموزی، عشق و محبت صنعتگران بر صنعتشان و شوق آن‌ها به زینت دادن



و نیکوکردن آن صنعت (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۱۶۴-۱۶۹) و عشق انسان به خودش، عشق انسان به خدا، عشق انسان به انسان‌های دیگر و... (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۱۶۰-۱۹۲). باید گفت وسعت و انواع عشق در دیدگاه فروم و ملاصدرا تابع نگرش آن‌ها به نوع جهان‌بینی عشق است. دیدگاه فروم درباره ماهیت و اقسام عشق از ترکیب دو دیدگاه به دست می‌آید: دیدگاه فرویدی در باب نقش غریز انسان و نقش پدر در این میان، و دیدگاه اومانستی؛ از این رو، نگاه وی به عشق پدرانه صرفاً مادی است؛ همچنان که نگاهش به عشق برادرانه کاملاً اومانستی است. به همین علت، آن را برترین عشق به حساب می‌آورد (قائمی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱).

از طرف دیگر، زمانی که عشق فقط مختص به انسان باشد و ابعاد آن، شعاعی بیشتر از رابطه یک انسان با انسان دیگر و نهایتاً با خدا را در بر نگیرد، نمی‌تواند به اقسام بیشتری تقسیم شود؛ اما زمانی که عشق در همه موجودات سریان داشته باشد، اقسام و انواع بیشتر و دقیق‌تری خواهد داشت؛ مخصوصاً در صورتی که عشق، اتصال وجودی بین همه موجودات برقرار کند. در این صورت، یک سری ویژگی‌های کلی درباره همه انواع عشق می‌توان نام برد و به دنبال آن، به ویژگی‌هایی اشاره کرد که هر نوع عشق همراه خود دارد.

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که عشق نزد هر دو متفکر دارای مراتب طولی است و هر مرتبه، زمینه مراتب بعدی را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، عبور از هر مرتبه، اجازه ورود به مرتبه بعد را برای شخص فراهم می‌کند.

از نظر فروم، اساسی‌ترین نوع عشق که زمینه عشق‌های دیگر را شکل می‌دهد، عشق برادرانه است. منظور از عشق برادرانه، همان احساس مسئولیت، دلسوزی، احترام و شناختن همه انسان‌ها و آرزوی بهتر کردن زندگی دیگران است (فروم، ۱۳۴۸، ص ۶۷). از نظر او این نقطه، شروع شکفته شدن عشق است (فروم، ۱۳۴۸، ص ۶۹).

از طرف دیگر، وی اشاره می‌کند که اگر کسی نتواند از عشق به مادر، خانواده و جامعه جدا شود، هرگز نمی‌تواند به عشق کامل‌تری که عشق به خداست، دست یابد (فروم، ۱۳۴۸، ص ۱۱۳). همه این مطالب، نشانه آن است که وی نوعی تشکیک را در انواع عشق برگزیده است. در نوع اول، تشکیک به معنای اتصال و ربط اجزا به همدیگر و در نوع دوم، تشکیک به معنای فراغت از یکی و ورود به



عرصه دیگری. در هر دو صورت، معنای تشکیک که همان یکسانی در اصل بهره‌وری (عشق) و تفاوت در میزان بهره‌وری (انواع عشق) است، وجود دارد.

از دیدگاه ملاصدرا می‌توان دو نوع تشکیک را برای عشق برشمرد:

۱. تشکیک طولی که بر اساس آن، هر چه نفوس، برتر و بالاتر باشند، محبوب‌های آنان لطیف‌تر و صافی‌تر و آراسته‌تر و زیباترند؛ مثلاً قوه تغذیه، رشد و تولید در گیاه، عشق خاصی را در او پدید می‌آورد که آن موجود را به سمت این غایات و کامل شدن آن و از قوه به فعل رفتن سوق می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۵۷).

۲. تشکیک عرضی که تشکیک در مراتب یک نفس خاص است. بر این اساس، هر چه عشق در مرتبه‌ای وسیع‌تر و عالی‌تر باشد، عشق مرتبه قبل، برای شخص تعجب‌آورتر و خنده‌دارتر جلوه می‌کند؛ مانند کسانی که عشق به شهوت نکاح و ریاست درون آن‌ها رشد کرده است و نسبت به کودکانی که شهوت بازی دارند و از توجه و اصرارشان بر لذت بازی، و خالی بودنشان از لذت ریاست تعجب کرده، به شگفت درمی‌آیند یا مانند عارفان نسبت به کسانی که شهوت نکاح و ریاست دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۱۸۸).

۳. به اعتقاد وی، عشق خدا در انسان به وجود نمی‌آید، مگر اینکه از مرز حیوانیت به مرز فرشتگی انتقال یابد؛ چنانچه نطفه حیوانی باید از حد جمادی و نباتی بگذرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۱۸۱).

به طور کلی از آنجا که ملاصدرا وجود را مشکک می‌داند و وجود و عشق مساوق هم هستند، عشق هم مشکک است و هر موجودی، از جمله انسان به تبع مرتبه وجودی‌اش از عشق ویژه آن مرتبه برخوردار خواهد بود.

پذیرش تشکیک در عشق سبب می‌شود، عشق ایستا و ساکن نباشد و دائماً با رشد وجودی انسان، رشد کند، متحول و کامل‌تر شود. این ویژگی متمایز است که ظاهراً در هر دو نظریه وجود دارد.

بعد از اتمام این بحث، بهتر است به سه نوع عشق که اساس بحث را تشکیل می‌دهد، اشاره شود:

۳-۱. عشق زمینی

از دیدگاه فروم، عشق جنسی یا زمینی، عشقی است که به یک نفر محدود می‌شود و به منظور حصول وصل با فرد دیگری تحقق می‌یابد. این نوع عشق، از فریب‌کارترین انواع عشق محسوب می‌شود (فروم،



۱۳۴۸، ص ۷۵)؛ زیرا اشتیاق به وصل جنسی را می‌توان بر دو مبنا بررسی کرد: اول آنکه این نوع اشتیاق با عشق برادرانه یا اومانستی همراه باشد و دوم عشقی که بر مبنای عشق برادرانه نباشد. در این صورت هرگز به پیوندی بیشتر از آنچه از پیوند گذرای عیاشی به دست می‌آید، منتهی نخواهد شد (فروم، ۱۳۴۸، ص ۷۷)؛ به همین دلیل نوعی فریب‌کاری در احساس آن وجود دارد.

عشقی که بر پایه عشق برادرانه نباشد، یک جدایی صرفاً جنسی محسوب می‌شود که با وصل جسمانی، بر این جدایی غلبه می‌شود (فروم، ۱۳۴۸، ص ۷۶)؛ اما بعد از وصال، این اشتیاق با گذشت زمان کاهش می‌یابد و در نتیجه، انسان هوس می‌کند به جست‌وجوی عشق دیگری یا شخصی بیگانه یا تازه برود و این ماجرا به همین ترتیب ادامه پیدا می‌کند. در این عشق، همیشه تصور می‌شود که عشق تازه با عشق‌های قبلی فرق خواهد داشت؛ در حالی که این تصور ناشی از جنبه‌های فریبنده شهوت‌های جنسی است (فروم، ۱۳۴۸، صص ۷۶-۷۵).

پس عشق جنسی اگر عشق باشد، یک مقدمه دارد و آن این است که من با گوهر وجودم عشق می‌ورزم، دیگری را در گوهر وجودی خویش می‌آزمایم و همه آدمیان از یک گوهرند (فروم، ۱۳۴۸، ص ۷۹). به اعتقاد فروم، معشوق زمینی باید تجسمی از صفات واقعی انسانی داشته باشد (فروم، ۱۳۴۸، ص ۸۴).

از نظری، زمانی که از عشق سخن گفته می‌شود، می‌توان دو نوع پیوند را در نظر گرفت:

۱. پیوندی که به آن، پیوند تعاونی می‌گویند که جوابی ناقص و نارسا به ما می‌دهد و صورت منفی آن مازوخیسم و مثبت آن سادیسم است (فروم، ۱۳۴۸، ص ۲۹). تفاوت این دو، این است که فرد سادیسمی فرمان می‌دهد، استثمار می‌کند، آسیب می‌رساند؛ در حالی که مازوخیست این‌گونه نیست (فروم، ۱۳۴۸، ص ۳۰).

۲. پیوندی که جوابی رسا و کامل به مسئله هستی می‌دهد. این عشق که به عشق بالغ معروف است. در وضعی صورت می‌گیرد که وحدت و هم‌سازی شخصیت آدمی و فردیت او محفوظ می‌ماند (فروم، ۱۳۴۸، ص ۳۱).

از دیدگاه ملاصدرا، عشق یک انسان به انسان که نوعی عشق مجازی به شمار می‌آید، به دو گونه تفسیر می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۷۴):

۱. عشق نفسانی: مبدأ این عشق، مشاکله و موافقت نفس عاشق و معشوق است و بیشتر شگفتی‌اش

از شمایل معشوق است؛ مانند آثاری که از نفس معشوق سرچشمه می‌گیرد که لطافت نفس و صفات آن، این عشق را اقتضا می‌کند. چنین عشقی، نفس را شیفته، واله، نرم و دارای وجد و سرور، اندوه و گریه، و نرمی دل و اندیشه می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۷۲).

۲. گرچه این عشق، از جمله فضایل شمرده می‌شود، ولی از آن فضایی است که موصوف به آن، بین عقل مفارق ناب و نفس حیوانی قرار دارد و چنین فضایی مطلقاً در هر زمان و هر مکان پسندیده نیست؛ بلکه ملاصدرا آن را در اواسط سلوک عرفانی و در حال نرم شدن نفس و بیدار کردن آن از خواب غفلت و بیرون آوردنش از شهوات حیوانی، شریف و پسندیده می‌داند.

۳. به همین سبب است که عشق مجازی را پلی برای رسیدن به عشق حقیقی می‌داند و بازگشت دوباره را به آنچه که از آن عبور کرده است، قبیح و زشت و از ذایل و بدی‌ها می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۷۴).

۴. عشق حیوانی: مبدأ آن، شهوت بدنی و لذت حیوانی است و بیشتر به ظاهر معشوق و رنگ و هندسه اعضای او توجه دارد. این عشق اقتضای نفس اماره است و در بیشتر افراد همراه با فجور و گناه و حرص بر آن است؛ زیرا در خدمت قوای حیوانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۷۵).

ملاصدرا هدف از وجود عشق زمینی در نهاد انسان را بیدار شدن از خواب غفلت، به فعلیت رسیدن قوه انسانی و انتقال او از امور جسمانی به امور نفسانی می‌داند:

«کسی که در زمانی عاشق دیگری شده است، سپس عشقش آرام شده و یا معشوق را از دست می‌دهد، وقتی پس از مدتی معشوق را می‌بیند، متوجه می‌شود که زیبایی و جمال و محاسن معشوق در زمانی که او را ندیده، تغییر کرده، اما آنچه از صور و رسوم در خیال او بوده، هیچ تغییری نکرده است، یعنی چیزی که در ابتدا از دور مشاهده می‌کرد، امروز تمام آن را در نفس خود و انتزاع شده از غیر و سلب شده از او می‌یابد که مطلقاً تغییر نکرده است. در این هنگام است که عاشق از خواب غفلت بیدار می‌شود و می‌فهمد که معشوق در واقع در اجسام و مواد متراکم و کالبد‌های دارای گوشت و خون، نه پدید آمده است و نه پدید می‌آید. در این هنگام، نفسش از رنج و سختی و مشقت صحبت غیر و تحمل محنت شدید و



شقاوتی که پیوسته همراه عاشقان اجسام و دوستداران اندام است،
به آرامش می‌رسد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، صص ۱۹۰-۱۸۹).

با تطبیق و مقایسه عشق زمینی از دیدگاه این دو اندیشمند می‌توان به نتایج ذیل دست یافت:
۱. هر دو فیلسوف، عشق زمینی را تا جایی که صرفاً با امیال حیوانی سر و کار داشته باشد و نقش اصلی بر عهده این غرایز حیوانی باشد، عشق واقعی نمی‌دانند.
۲. هر دو، عشق زمینی حقیقی را مرتبه‌ای بالاتر از ابعاد ظاهری فرد در نظر می‌گیرند و مخصوصاً به این نکته توجه می‌کنند که معشوق زمینی باید صفات انسانی را کامل‌تر و بهتر از خود شخص داشته باشد.

۳. هر دو، عشق زمینی را در صورت تکرار، ناروا و ناپسند می‌دانند؛ فروم از این جهت که تکرار در عشق زمینی به معنای حیوانی بودن آن است و ملاصدرا از این جهت که عشق زمینی سالم در نهایت، ما را به خدا می‌رساند و تکرار آن به همان شکل سابق، نشان‌دهنده این است که فرد از کمال به سمت نقص برگشته است.

اما تفاوت‌های ظریفی نیز، بین این دو نظریه وجود دارد:
اول اینکه، ملاصدرا، عشق زمینی را زمینه عشق بالاتری (عشق به خدا) می‌داند؛ اما فروم، عشق زمینی را از زیر مجموعه‌های مقید عشق برادرانه (عشق برتر) به حساب می‌آورد. دیگر اینکه، محاسن و ویژگی‌هایی که ملاصدرا در معشوق زمینی می‌بیند، نمونه‌های ناقصی از ویژگی‌ها و صفات خداوند است؛ اما فروم، عشق زمینی را در نهایت، متعلق به معشوق با صفات کامل انسانی قلمداد می‌کند که در آخر، اشتراک میان آدمیان را می‌سازد و آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد.

۳-۲. عشق به خود و نسبت آن با دیگرخواهی

به اعتقاد فروم، احترام به هم‌سازی و بی‌همتایی خود انسان، عشق به خود و درک خود، نمی‌تواند از احترام و عشق و تفاهم نسبت به افراد دیگر جدا باشد؛ زیرا عشق به خود با عشق به دیگران پیوندی ناگسستنی دارد؛ بنابراین، اگر کسی بگوید عشق به خود، مغایر با عشق به دیگران است، دچار سفسطه شده است (فروم، ۱۳۴۸، ص ۸۶). اگر کسی نتواند به دیگران عشق بورزد، به هیچ وجه توانایی عشق ورزیدن به خود را نخواهد داشت (فروم، ۱۳۶۰، ص ۱۴۶).



به عقیده ملاصدرا نیز خودگرایی و حب ذات، در انسان فطری است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۶۹) و نه تنها در هر موجودی وجود دارد، بلکه وجود چنین میلی برای هر موجودی لازم، واجب و جدانشدنی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۶۱). با توجه به آرای او، همه موجودات دارای حب ذات هستند، اما در هر موجودی متناسب با بهره وجودی اوست و معانی و نتایج متفاوتی دارد؛ بنابراین، او حب ذات را در موجودات در سه دسته طبقه بندی می کند:

۱. حب ذات در خداوند؛
۲. حب ذات در وجودهای با فعلیت تمام؛
۳. حب ذات در وجودهای توأم با قوه و فعلیت.

حب ذات در خداوند به این معناست که او ذاتی دارد که از هر جهت کامل است؛ بنابراین، خداوند بالذات معشوق خویش و خواهان خویش است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۹). حب به ذات در موجوداتی که فعلیت تمام دارند، حافظ کمالات وجودی آنهاست و در موجوداتی که قوه و فعل را به صورت توأمان دارند، هم حافظ کمالاتی است که در آنها حاصل شده است و هم اشتیاقی را برای به دست آوردن کمالاتی که به صورت بالقوه در آنها هست، به وجود می آورد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۶۱)؛ بنابراین، همه موجوداتی که در عالم طبیعت قرار دارند، حب به ذات دارند و خداوند به همه آنها قوه ای عطا کرده است که مصالح را جذب و ضرر را دفع می کنند. این قوه در نفس نباتی به صورت جذب و دفع، در نفس حیوانی به صورت میل و نفرت، و در انسان به عنوان اراده و کراهت آشکار می شود. به اعتقاد ملاصدرا حتی نفس، بدن را به خاطر عشق به ذات خودش و شوق رسیدن به کمالات خودش تدبیر می کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۷).

با توجه به فلسفه ملاصدرا می توان دیگرگرایی را به دو دسته تقسیم کرد: حب به خداوند و حب به دیگر موجودات. وی، هر دو حب را منطبق بر حب انسان به خودش می داند.

به اعتقاد ملاصدرا، هر موجودی عاشق ذات و کمال ذاتش است و کمال ذات معلول با علت تمام می شود و عشق به کمال ذات، بعینه عشق به علت خود است که بخشنده ذاتش است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۹). پس در واقع عشق که حافظ هر معلولی است، همان عشق به علتش، یعنی انتساب وجود و ارتباط با علتش است و با این انتساب، هویت معلول حفظ می شود. پس همه



موجودات به حسب ظرفیت ذات خود، طالب کسب کمالات واجب الوجود در ذات خود هستند تا پس از تحصیل آن کمال، تشبه و همانندی به او پیدا کنند؛ بنابراین، خداوند غایت تمام موجودات و نهایت مراتب آن‌ها است. پس عشق و شوق موجودات به خودشان، نه تنها سبب حفظ و استکمال کمالات می‌شود، بلکه سبب دوام آن‌ها نیز می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۶۱).

بر اساس این عقیده، انسان سالک برای رسیدن به مطلوب و غایت حقیقی خود باید به سفرهای چهارگانه برود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۲). وی لازمه استقرار در آخرین مرتبه اسفار اربعه (سفر فی الخلق بالحق) را حب به مردم و حب به خداوند می‌داند؛ به این معنا که گویی فرد میان عالم حس و عقل نشسته است؛ یعنی زمانی با خدا و حب اوست و زمانی با خلق، در دوستی و مهربانی است (ملاصدرا، ۱۳۷۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷). بنابراین، هر دو اندیشمند، حب به ذات را با دیگرخواهی هم‌راستا و هم‌جهت می‌بینند؛ با این تفاوت که «دیگری» در نزد ملاصدرا شامل همه موجودات می‌شود و در نزد فروم فقط انسان‌ها را در برمی‌گیرد.

در اینجا لازم است نسبت خودخواهی و عشق به خود بررسی شود. از نگاه کلی، معانی حب ذات یا خودگرایی به چند شکل متصور است:

۱. خودگرایی روان‌شناختی و فلسفی: به عنوان منشأ ادراک، حیات، شعور و اراده انسانی در نظر گرفته می‌شود.
۲. خودگروی مثبت: دوست داشتن یا عمل نمودن تحت اداره و سرپرستی عقل که متناسب با اصل خلقت است.
۳. خودگروی منفی: دوست داشتن و عمل نمودن طبق نیازهای حیوانی که منشأ رذایل اخلاقی است (شریفی، ۱۳۸۹، ص ۲۹).

از دیدگاه فروم، خودخواهی و عشق ورزیدن به خود یکی نیستند، بلکه ضد یکدیگرند. (فروم، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷). آدم خودخواه، خود را بیش از حد دوست ندارد؛ بلکه کمتر از حد دوست دارد و در حقیقت از خودش متنفر است. این فقدان علاقه و دلسوزی نسبت به خود، وی را میان‌تهی و ناکام رها می‌کند. در وهله اول چنین به نظر می‌رسد که او فوق العاده دلسوز خویش است؛ اما در حقیقت فقط کوشش بیپوده‌ای می‌کند تا شکست خود را درباره دلسوزی نسبت به خویشتن واقعی خود پپوشاند و جبران کند (فروم، ۱۳۴۸، ص ۸۶). این نوع نگرش در نوع «ب» و «ج» از خودگروی دیده می‌شود.

از نظر فروم، اساسی‌ترین شرط رسیدن به عشق، فائق آمدن بر همین خودفریفتگی است. خودفریفتگی، حالتی است که در آن، انسان، تنها چیزهایی را که در خودش دارد، واقعی می‌پندارد. در مقابل این احساس، واقع‌بینی قرار دارد و آن، استعدادی ذهنی است که فهم چیزها را چنان که هست و به طور عینی ممکن می‌سازد (فروم، ۱۳۴۸، ص ۱۶۱). وی معتقد است از آنجاکه عشق واقعی، وابسته به فقدان نسبی خودفریفتگی است، عشق به تکامل فروتنی و واقع‌بینی و خرد نیاز دارد (فروم، ۱۳۴۸، ص ۱۶۴).

ملاصدرا نیز نوعی از خودگروری را در فلسفه خود ترسیم می‌کند که با ساختار فلسفی او بر مبنای نظریه فقر وجودی و وحدت شخصی وجود سازگار است. از نظر وی، عشق هر موجودی به حقیقت ذاتش، نه تنها سبب به دست آوردن کمال می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۰ ق، ص ۱۳۴)، بلکه در مسیر دستیابی به کمال به جایی می‌رسد که دیگر خود انسانی‌اش را نیز فراموش می‌کند. معرفت به خدا و مشاهده کمال و جلال و مقام او، عشق را در نهاد او تحقق می‌بخشد که با وجود آن، دیگر هیچ انگیزه‌ای برای کسب منفعت یا دفع ضرر را در خود احساس نمی‌کند. این همان خودگروری مثبت است. به همین علت اگر وارد جهنم شود، آتش آن را حس نمی‌کند و اگر وارد بهشت شود، هیچ توجهی به آن ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۳۰۳).

در این معنا معلول به ذات حقیقی خود دست یافته است؛ زیرا معلول که در نهایت نیاز و فقر به علت است، در وجود حقیقی علت خود فنا شده، بقا می‌یابد. این معنا از خودگرایی، دیگر به معنای خودخواستن صرف نیست؛ بلکه در جهت خودخواستن برای ملحق شدن به موجودی است که انسان همه موجودیت خود را از او دارد و این معنا با خودگرایی منفی کاملاً منافات دارد؛ زیرا خودگرایی منفی، تابع همان تمایلات حیوانی است که در قسمت‌های قبل به آن اشاره شده است.

باتوجه به آنچه بیان شد، چنین نتیجه گرفته می‌شود که هر دو اندیشمند در اینکه خودخواهی کاملاً با عشق به خود منافات دارد، اشتراک نظر دارند.

۳-۳. عشق به خدا

از دیدگاه فروم، «عشق دینی» (عشق به خدا)، تجربه وصل برای غلبه بر جدایی و تنهایی است (فروم، ۱۳۴۸، ص ۸۹). گفتمان وی درباره خدا تناقضاتی دارد؛ به عنوان مثال، در بحثی ادعا می‌کند که عشق به خدا کامل‌ترین عشق است و در بحثی دیگر بیان می‌کند که عشق به خدایک لزوم تاریخی است و انسان به واسطه آن، تجربه‌هایی را بیان می‌کند که از قوای عالی‌تر خویشتن دارد و آرزویی را تحقق می‌بخشد که برای



وصول به حقیقت و وحدت در هر دوره‌ای از تاریخ در ذهن خود دارد (فروم، ۱۳۴۸، ص ۱۰۱)؛ به این صورت که خصیصه اساسی تکامل نژاد بشر را می‌توان رهایی او از طبیعت، مادر و قیدهای خون و خاک دانست.

در نخستین دوران، بشر احساس می‌کرد که با دنیای حیوانات و درختان یکی است و می‌کوشید تا با حفظ یگانگی خود با جهان طبیعت، به وصل و وحدت دست یابد. یک حیوان را تبدیل به توتم می‌کرد یا به عنوان خدا می‌پرستید. در مرحله بعد، بشر مصنوعات خود را تبدیل به خدا می‌کند و پس از آن به خدایان خود شکل‌های انسانی می‌بخشد. به نظر می‌رسد این مسئله زمانی اتفاق می‌افتد که بشر، خود را بهتر شناخته و پی برده است که انسان بالاترین و شریف‌ترین موجود روی زمین است. در این مرحله، سیر تکامل در دو جهت طی می‌شود: ۱. جنسیت خدایان؛ ۲. درجه بلوغ انسان.

به اعتقاد وی، تکامل ادیان از مادرسالاری به سمت پدرسالاری صورت گرفته است؛ یعنی جایگاه مادرسالاری و پدرسالاری در چگونگی عشق به خدا تعیین‌کننده است. جنبه پدرسالاری آن، انسان را واداشت که خدا را مانند یک پدر، دوست داشته باشد و چنین فرض کند که خدا عادل و سخت‌گیر است، تنبیه می‌کند و پاداش می‌دهد. از جنبه مادرسالاری، خدا همانند مادری تصور می‌شود که او را در آغوش می‌گیرد و خواه زبون و ناتوان باشد و خواه گنه‌کار، او را دوست خواهد داشت (فروم، ۱۳۴۸، صص ۱۱۵-۸۹).

فروم خاطرنشان می‌کند که خدا در آخرین مرحله درک انسانی از پدرسالاری هم عبور کرده، تبدیل به خدای بی‌نام و نشان می‌شود. این مرحله در واقع نمادی برای اهداف متعالی و رشد انسانی است و لذا تجربه خدا را تجربه خود برتر انسان می‌داند. براین اساس، گویی خدا وجودی خارج از انسان، عقیده و علاقه او ندارد.

«خدا حقیقت است، عشق است، عدالت است، خدا من است، به همان اندازه که من انسانم» (فروم، ۱۳۴۸، ص ۹۸).

پس چنین موجودی، ساخته و پرداخته ذهن انسان است تا به واسطه آن، از تنهایی و انزوایی که درونش غوغا می‌کند، رهایی یابد و به قوای درونش فعلیت ببخشد.

از نظر ملاصدرا، وجود در تمام اشیا یک حقیقت است که کمال و نقص دارد. از طرفی معلول، از سنخ حقیقت علت است و علت، تمام معلول است و وجود هم خیر و لذیذ است؛ بنابراین، هر وجودی عاشق ذات و کمال ذاتش است و کمال ذات هر معلولی به علتش تمام می‌شود؛ براین اساس، هر معلولی به عشق علتش حفظ می‌شود و هر پایین و سافلی به عشق آن که بالای او است، انتظام می‌یابد. اگر بین عالی و سافل این‌گونه ارتباط نبود، موجودات حفظ نمی‌شدند و نظام هستی کامل نبود؛ بلکه نظام، مختل و آشفته شده، فساد و آشوب و بی‌نظمی به آن وارد می‌شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۵۹).

پس از هر عشق اسفلی، عشق اعلایی به وجود می‌آید تا آنکه منتهی به عشق واجب الوجود می‌شود؛ پس تمام موجودات به حسب آنچه از کمالات شایسته دارند، طالب کمالات واجب الوجود به ذات خود هستند و در تشبه به آن می‌کوشند. این خداوند است که غایت تمام موجودات و مراتب و نهایت آن‌ها است (همو، ص ۱۶۰).

وی عشق به خدا را غایت هر موجودی می‌داند. از دیدگاه وی، هر کس عاشق شیء دنیایی شود و به آن عشق بورزد، در هنگام نبودن آن، واله و سرگردان خواهد شد و وقتی به آن رسد، نیازش تأمین شود و لذت یافتن نزدیکی آن را به دست آورد، ناگزیر روزی و لحظه‌ای پیش می‌آید که از آن جدا یا بیزار شده و شیرینی معشوق، از بین رفته است. شادمانی از عاشق رخت می‌بندد و چه بسا آن معشوق باعث عذاب و بیماری و آزار عاشق شود؛ درحالی که عشق به خدا این‌گونه است که هر چه انسان به محبوب نزدیک‌تر می‌شود، شوق او افزون‌تر و عشقش قوی‌تر می‌شود (همو، صص ۶-۱۸۵).

بر اساس مبانی ملاصدرا (وحدت حقیقت وجود):

۱. سنخ معلول با سنخ علت یکی است؛

۲. علت، تمام و کمال معلول است؛

نتیجه: پس معلول در واقع عاشق علتش است. این علت عیناً کمال و تمام خود معلول است. بدین ترتیب هر سافلی، عاشق عالی‌تر از خود است و با این عشق، امور معلول انتظام می‌یابد (خلیلی، ۱۳۸۲، ص ۳۴ و ۵).



بر اساس ابطال تسلسل، عشق بین مرتبه سافل و عالی به جایی می‌رسد که دیگر بالاتر از آن عشقی نیست و آن عشق به خداوند متعال است. پس عشق همه موجودات بی واسطه یا با واسطه به عشق خداوند منتهی می‌شود و از آنجا که انسان مجموعه‌ای است بالقوه از تمام آن چیزی که در عالم است و هر طبقه‌ای از طبقات و هر عالمی از عوالم عقلی و نفسی و طبیعی در او یافت می‌شود، مستعد و آماده استکمال این طبقات است. پس از آن جهت که ناقص است، مشتاق به کمال خودش است و تمام کمالات اشیا به گونه تمام جزء در خداوند یافت نمی‌شود؛ از این رو، او سزاوارترین معشوق کاملان و عرفا است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۸۰).

از دیدگاه این دو اندیشمند، عشق به خدا تفاوت‌های اساسی دارد. عشق به خدا در دیدگاه ملاصدرا اساس و پایه هر نوع عشق دیگری محسوب می‌شود و در صورت بازگشت عشق‌های دیگر به این عشق، عشق واقعی تجلی پیدا می‌کند. عشق به خدا در دیدگاه فروم، ساخته و پرداخته ذهن انسان برای غلبه بر تنهایی است. گرچه این عشق را گاهی برترین نوع عشق می‌داند، اما این برتری شاید به این دلیل باشد که کمترین آسیب و بهترین آرامش را برای فرد فراهم می‌کند؛ نه اینکه حقیقتاً این عشق متعلق عینی و واقعی در عالم خارج داشته باشد.

اهمیت عشق در فلسفه ملاصدرا تا حدی است که نظام آفرینش بر آن بنا شده است و هر موجودی از هر طبقه، با این عشق می‌تواند از خود حفاظت کند و یا کمالات خود را کامل کند؛ اما در روان‌شناسی فروم، به این عشق بسیار کم بها داده شده است. این در حالی است که این عشق، حتی توجیه‌گر برتر بودن عشق برادرانه فروم است.

❁ نتیجه‌گیری

از مقایسه دیدگاه فروم با ملاصدرا می‌توان به نتایج زیر دست یافت:

سازمان فکری ملاصدرا درباره عشق، قوی‌تر و منسجم‌تر از ساختار فکری فروم است. گرچه در بعضی موارد شباهت‌هایی دیده می‌شود، اما اختلاف در مبانی که منشأ آن تفکرات دینی است، سبب می‌شود که از وجه دیگری به وجوه تشابه، نظر شود.

نگاه فروم به عشق، در انسان‌ها خلاصه می‌شود؛ زیرا چنان‌که ملاحظه شد، حتی عشق به خدا، به عنوان موجودی متمایز از انسان برای عشق ورزیدن، یک بحث تاریخی و ذهنی محسوب می‌شود؛ اما نگاه ملاصدرا کل جهان هستی را در برمی‌گیرد و انسجام این جهان به صورت ساختاری منجمد و متحد در فرد جلوه می‌کند.

عشق از نظر فروم در انتهای خود به درجه‌های انسانی می‌رسد که حتی ممکن است موجب سرخوردگی‌هایی شود؛ اما از نظر ملاصدرا در نهایت به عشق خدا می‌رسد که موجودی لایتناهی است و هرچه عشق بیشتر و طولانی‌تر شود، جذاب‌تر و عمیق‌تر می‌شود و انسان، خویش‌ن حیوانی خود را فراموش می‌کند.

بررسی عشق از دیدگاه ملاصدرا، نتایج کامل‌تری نسبت به دیدگاه فروم دارد. گرچه مباحث فیزیولوژیکی و تجربی عشق مربوط به روان‌شناسی و روان‌پزشکی است، اما اگر در آغاز بر روی مبانی و اساس آن تحلیل‌های فلسفی انجام بگیرد و بعد به حوزه روان‌شناسی وارد شود، نتایج دقیق‌تر و نگرش‌های عمیق‌تری را به دنبال خواهد داشت.

فهرست منابع

منابع فارسی:

۱. خلیلی، محمدحسین، (۱۳۸۲)، مبانی فلسفی عشق از منظر ابن سینا و ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
۲. شریفی، احمدحسین، (۱۳۸۹)، «ارزش‌های اخلاقی و خودگرایی روان‌شناختی»، مجله معرفت اخلاقی، شماره ۳، صص ۴۲ - ۴۷.
۳. فروم، اریک، (۱۳۶۰)، انسان برای خویشستن، مترجم: اکبر تبریزی، تهران: انتشارات کتابخانه بهجت.
۴. فروم، اریک، (۱۳۷۵)، دل آدمی و گرایش انسان به خیر و شر، ترجمه گیتی خوشدل، تهران: نشر البرز.
۵. فروم، اریک، (۱۳۸۷)، فروم در کلام خودش، ترجمه فیروز جاوید، تهران: نشر اختران.
۶. فروم، اریک، (۱۳۴۸)، هنر عشق‌ورزیدن، ترجمه پوری سلطانی، تهران: انتشارات مروارید.
۷. قائمی‌نیا، علی‌رضا، (۱۳۸۶)، «عشق زمینی و عشق آسمانی»، مجله کتاب نقد، دوره تابستان، شماره ۴۳، صص ۱۰۷ - ۱۱۹.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۱)، عرفان و عارف نمایان، مترجم: محسن بیدارفر، چاپ سوم، تهران: انتشارات الزهرا.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۲۰ق)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، چاپ دوم، تهران: حکمت.

منابع عربی:

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم: بیدار.
۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، حاشیه سید محمد حسین طباطبائی، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (بی‌تا)، رساله سه اصل، به تصحیح سید حسین نصر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های علوم عقلی

سال دوم، شماره اول (دوم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 3060-849X | EISSN: 3092-6726

مقاله ترویجی

بررسی تطبیقی ثمرات حقیقت نفس در مباحث خداشناسی بر اساس نظر علامه حلی و خواجه نصیرالدین طوسی



محمد جواد کاریزی^۱

چکیده

یکی از مسائل فطری انسان خداشناسی و خداجویی است؛ ازاین‌رو نیاز به پاسخ دقیق و قانع‌کننده دارد؛ چراکه نیاز فطری هیچ‌گاه خاموش نمی‌شود، مگر آنکه تأمین شود. نفس انسان مدرک یکی از مقدمات ضروری شناخت خداوند است؛ از همین‌رو نوع تبیین حقیقت انسان اهمیت بسیاری دارد. در نوشته پیش‌رو به روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه علامه حلی و خواجه نصیرالدین تبیین و تأثیر این دو مبنا در مسائل خداشناسی بررسی شده است. برای بیان تأثیر دو مبنا یادشده در خداشناسی، ابتدا دیدگاه دو عالم بزرگوار مطرح و سپس ثمرات دو دیدگاه در سه بخش ذات و افعال و صفات بررسی می‌شود. در پایان، چند ثمره استقراء شده است. در انسان مجرد، امکان معرفت خداوند هست برخلاف دیدگاه علامه حلی، همچنین طریق و حدود کسب معرفت در انسان مجرد از طریق حس و عقل و شهود ممکن است و حدود معرفت به میزان سعه وجودی است برخلاف انسان مادی که منحصر در ابزار حس و علوم جزئی است، طبق مبناي تجرد، توقیفیت یا غیر توقیفیت صفات و اشتراک معنوی یا لفظی، هر دو نظر قابل توجیه است برخلاف انسان مادی، توقیفیت و اشتراک لفظی درست‌اند. ظاهر رؤیت خداوند در ادله طبق تجرد قابل توجیه است برخلاف نظر مادی، تنها انسان مجرد تمام مراتب توحید را دارد، همچنین تنها در مبناي تجرد، علم الهی به ذات توسط علم انسان به ذات ثابت شود، و همچنین غرض‌مندی و خلقت حکیمانه انسان تنها طبق نظر تجرد ثابت می‌شود.

واژگان کلیدی: خواجه نصیر، علامه حلی، مجرد، مادی، محدودیت، حکمت.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲

sarbarjavad@gmail.com

۱. طلبه سطح سه رشته تخصصی فلسفه و کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد

❁ مقدمه

یکی از ارکان معارف الهی بحث توحید و خداشناسی است که مباحث سبک زندگی بشر و بحث‌های علم کلام و اخلاق عملی انسان را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ به همین جهت کسب مبنا در نوع طرح و تبیین مباحث خداشناسی اهمیت دارد. از این رو برای تبیین این مهم، لاجرم باید مؤلف‌های مؤثر در آن بررسی شوند. یکی از آن موارد مسئله تجرد نفس است؛ چراکه نوع تفسیر از مسائل خداشناسی را معین می‌کند. به عنوان نمونه یکی از مباحث افعال الهی این است که همه افعال الهی دارای غرض می‌باشد. غرض خلق انسان به عنوان فعل خداوند طبق آیه ۳۰ سوره بقره «انا جعلنا فی الارض خلیفه...» رسیدن به مقام خلیفه الله است، حال آنکه انسان طبق دیدگاه مادی، منحصر در عالم ماده است؛ اما خداوند مجرد محض است. اینک چگونه ممکن است انسان مادی خلیفه موجودی مجرد باشد؟

در مکتوب پیش رو باروش توصیفی - تحلیلی سعی شده است تا نحوه تأثیر مبنای حقیقت نفس طبق رأی علامه حلی و خواجه نصیر تشریح شود. بدین جهت برای دستیابی به این مهم باید به چند سؤال توجه کرد:

۱. تبیین دیدگاه علامه حلی نسبت به حقیقت انسان چگونه است؟
۲. نظر خواجه نصیر در حقیقت نفس به چه تبیینی است؟
۳. بر اساس دو مبنای یادشده ثمره این اختلاف چیست؟

نگارنده برای پاسخ به این سؤالات ابتدا تبیین ایشان از حقیقت نفس انسانی را مطرح می‌کند. سپس مسائل متأثر از مادیت و تجرد نفس را استقراء و طبق هر دیدگاه تفسیر می‌کند.

پیشینه: در باب موضوع تجرد نفس مقاله و کتاب و مکتوبات بسیاری وجود دارد؛ لکن محققان و پژوهشگران از ثمرات کلامی مادیت و تجرد نفس در مباحث خداشناسی غفلت کردند.

۱. اقوال در بحث

در حقیقت نفس دو قول مطرح است: برخی از عالمان قائل به تجرد نفس شده‌اند و برخی دیگر قائل به عدم تجرد هستند. معتقدان به قول اول روح انسانی را همان نفس ناطقه انسانی می‌دانند که مجرد از ماده و خواص ماده می‌باشد. در مقابل، قائلین به عدم تجرد خواص مادی را برای انسان لحاظ می‌کنند و انسان را منحصر در عالم ماده می‌دانند؛ به همین جهت عوالم غیر از دنیا را که انسان در آن مستقر خواهد

شد، مادی دانسته‌اند. البته در کیفیت مادی بودن نفس چندین قول مطرح است که برای مطالعه بیشتر می‌توان به کتاب موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۸۷۷) و المغنی فی أبواب التوحید و العدل (قاضی عبدالحبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۱۰) و شرح مواقف (ایچی و جرجانی، بی‌تا، ج ۷، ص ۲۵۰) و کتاب الفصل فی الملل و الالهواء و النحل (ابن حزم، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۵۳) رجوع نمود.

۱-۱. تبیین قول خواجه نصیرالدین طوسی

محمد بن محمد بن حسن طوسی، معروف به «خواجه نصیرالدین طوسی» در سال ۵۹۷ ق در طوس متولد شد. پدر ایشان محمد بن حسن از فقهای امامیه و محدثان طوس بود. وی در طول عمر شریف خویش به‌رغم آشوب و حوادث مخاطره‌انگیز و فشارهای سیاسی، اجتماعی و نظامی آن زمان توانست حدود صد و نود کتاب و رساله علمی در موضوعات مختلف تألیف نماید و سرانجام در سال ۶۷۲ ق در بغداد فوت کرد و در شهر کاظمین دفن شد (نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۲۹ق، ج ۲۰، صص ۴۲۲-۴۳۲؛ نعمه، عبدالله، ۱۳۶۷، صص ۲۷۸-۲۸۲؛ مامقانی، عبدالله، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۷۹).

خواجه بر این باور است که نفس و حقیقت انسان یک امر مجرد جوهری است که غیر بدن بوده، با مرگ و جدایی نفس از بدن زائل نمی‌شود. همچنین ایشان معتقد است انسان قابلیت رسیدن به درجه تجرد عقلی را دارد. او رابطه بدن و نفس را مثل راکب و مرکوب می‌داند که نفس در عالم ماده برای تبدیل استعدادهای درونی اش به فعلیت، نیاز به بدن دارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، صص ۱۵۶-۱۵۷؛ همو، ۱۳۶۳، صص ۲۲-۲۴ یا صص ۷۳-۷۴؛ همو، ۱۳۳۵، صص ۴۰-۴۳).

۲-۱. دیدگاه علامه حلی درباره تجرد نفس

جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلی، مشهور به علامه حلی در ۲۹ رمضان سال ۶۴۸ قری در حله در عراق به دنیا آمد و پس از فوت سلطان محمد خداپسند در سال ۷۱۶ قری به شهر حله بازگشت و تا آخر عمر در آنجا اقامت گزید. وی سرانجام ۲۱ محرم ۷۲۶ قری در سن ۷۸ سالگی، در شهر حله وفات یافت و در حرم امیرالمؤمنین به خاک سپرده شد. او در علوم مختلفی مانند فقه، اصول فقه، کلام، حدیث، تفسیر، رجال، فلسفه و منطق کسب علم نمود و آثار نفیسی از خود به یادگار گذاشت. درباره تعداد این تألیفات اختلاف است؛ اما علامه حلی خود در خلاصه الاقوال ۵۷ اثر برای خویش ذکر می‌کند. پس از مرگ محقق حلی در سال ۶۷۶ قری که مرجعیت شیعیان را بر عهده داشت، شاگردان وی



و دانشمندان حله در جستجو از فردی که شایستگی زعامت و مرجعیت شیعیان را داشته باشد، علامه حلی را برای این امر مهم مناسب یافتند و او در ۲۸ سالگی مرجعیت شیعه را بر عهده گرفت (علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۲ق، صص ۴۵-۴۹؛ خویی، ابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، ج ۶؛ ص ۱۷۱؛ علیاری تبریزی، علی بن عبدالله، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۸۰؛ نعمه، عبدالله، ۱۳۶۷، صص ۳۷۸-۳۸۱).

علامه حقیقت انسان را در مکتوبات خود بحث کرده است و در آن به ذکر اختلاف اقوال و انکار نظرات مردود پرداخته است. در این میان ایشان در بیان رأی خویش دو دیدگاه مجرد و اجزای اصلی را دارای قوت می‌یابد. از همین رو نوعی تردید بین این دو احتمال در نظر او مشاهده می‌شود. از همین رو نحوه برخورد ایشان با این دو قول به سه مدل تقسیم می‌شود: در بعضی موارد پس از بیان اقوال موجود در بحث و ادله، تنها نسبت به ادله اجزاء اصلی سکوت اختیار نموده است (علامه حلی، ۱۳۸۶، صص ۵۳۴-۵۳۵). در عبارتی دیگر تصریح به مختار خود کرده است (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۸۷). در موضع دیگر دو قول و ادله آن‌ها را ضعیف اعلام می‌کند؛ اما خود دلیلی ارائه نمی‌دهد (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۴؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۲۲۸) و در بحثی دیگر نسبت به قول مجرد نظری نداده است (همو، ۱۴۱۳ق، صص ۱۸۴-۱۸۷).

بنابراین نوعی اضطراب و شک در عبارات ایشان مشاهده می‌شود. ظاهر موضع‌گیری ایشان بر این است که در مسئله توقف کرده است؛ زیرا ایشان تصریح کردند که ادله مجرد و مادی بودن نفس دچار ضعف در استدلال است. همچنین در مجموعه رسائل با وجود آنکه قول اجزاء اصلی را می‌پذیرد، در نهایت چنین ابراز می‌کند که هر دو قول مجرد نفس و اجزای اصلی قوت دارد و این بیانگر تردید ایشان در مسئله است. البته درست است که در معارج الفهم تنها قول اجزای اصلی را می‌پذیرد و همچنین در مباحث دیگر که متأثر از حقیقت انسان است، مانند مباحث معاد، بر اساس همین قول بحث را پیش می‌برد (همو، صص ۴۰۶-۴۰۷)، اما وجه آن این است که به جز کتاب معارج الفهم در غالب کتبش این تردید بین دو قول قابل مشاهده است. نکته دیگر آنکه در همان قسمت نیز دلیلی از جانب خود ارائه نمی‌دهد و تنها ادله قائلین را که در دیگر کتب قابل خدشه دانسته است، بیان می‌کند؛ اما در ابحاث کلامی طبق مبنای اجزای اصلی (نظر مشهور) عمل کرده است.

بنابراین، آنچه در مقاله «مسئله مجرد نفس از دیدگاه سید مرتضی و علامه حلی» ادعا شده است،



باطل است. در نتیجه‌گیری مقاله یادشده، بیان می‌شود که علامه میان دو قول مردّد بوده است و علامه در مقام شارح تجرد و در مقام مؤلف، اجزا اصلی را پذیرفته است (دیباچی؛ پاشایی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۳)؛ لکن باتوجه به مطالب پیشین آشکار شد که ایشان مردد بین دو رأی است. با این وجود ممکن است کسی توجیه یاد شده را نپذیرد که در این صورت باید تردیدهای علامه و سپس وجه ترجیح یافتن قول اجزا اصلی یا تجرد بیان شود؛ حال آنکه محقق بزرگوار - طبق استقرانگارنده - یا به این نکات اشاره نکرده یا توضیح کامل نداده است. وجه سکوت علامه در شرح کتاب تجرید الاعتقاد بدین سبب است که ایشان بنا بر اظهار نظر نداشته‌اند.

۲. بررسی ثمرات دو مبنادر خداشناسی

اکنون پس از تشریح مبنای خواجه و علامه حلی، به نتایج مترتب بر این دو مبنا پرداخته می‌شود. در این بحث ابتدا ثمرات در سه بخش کلی دسته‌بندی می‌شود و سپس ثمرات استقراء شده هریک از دو دیدگاه تبیین می‌شود. پس از آن سازگاری حقیقت نفس با هر دو نظر بررسی و جمع‌بندی می‌شود.

۱-۲. ذات الهی

اولین اثر از آثار مادیت و تجرد نفس در مباحث خداشناسی، ذات الهی است. در این بخش باتوجه به ادله عقلی و نقلی، صفات الهی و نوع تعامل انسان در درک صفات و ارتباط با آنها، ثمرات متعددی مطرح می‌شود که به شرح ذیل است:

۱-۱-۲. امکان معرفت خداوند

به واسطه مجرد یا مادی دانستن انسان نحوه حصول علم برای انسان و معرفت او نیز متفاوت می‌شود. از همین رو، این مسئله محل بحث است که آیا انسان مادی یا مجرد، توان دستیابی به معرفت الهی را دارد یا خیر. در بیانات علامه حلی به این اشاره شده است که معرفت خداوند وجوب عقلی دارد و دلیل بر آن را وجوب دفع ضرر محتمل و شکر منعم، و آیات و روایات دانستند (علامه حلی، ۱۳۷۰، صص ۷۴-۷۵؛ همو، ۱۴۲۶ق، صص ۸۵-۸۶). این نکته نشان می‌دهد که علامه امکان معرفت خداوند را پذیرفته‌اند. ایشان در ادامه بحث خود، چنین حکم نموده‌اند که این شناخت برای انسان نه تنها ممکن، بلکه واجب است. خواجه نصیر در این موضوع همانند علامه حلی، شناخت خداوند را واجب عقلی می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۷۳).

۱-۱-۲. تحلیل و جمع‌بندی

باتوجه به مبنای تجرد و مادیت، مطلوب در این مسئله به گونه‌ای دیگر رقم می‌خورد. بر اساس مبنای مادیت نفس، انسان وجه ملکی پیدا می‌کند که غیر از وجه تجردی و ملکوتی است. وجه ملکی راهی برای شناخت جنبه ملکوتی ندارد. برای اثبات این امر می‌توان به چند نکته اشاره کرد:

۱. انسان مادی ابزارهای معرفتی‌اش نیز مادی می‌باشد و از همین رو محدوده درک او نیز مادی است؛ بنابراین قادر به درک ماورای ماده نیست و شناخت انسان منحصر به ادله نقلی می‌شود؛ زیرا بر اساس مبنای مشاء، که فقط عالم عقل را پذیرفتند (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص ۵۱۲-۵۱۴)، عالم عقل نه ماده و نه صورت دارد تا متعلق ابزار ادراکی مادی قرار گیرد. بر اساس مبنای ملاصدرا که عالم مثال را ثابت می‌داند نیز امور مادی به آنجا راهی ندارد؛ زیرا هرچند که عالم مثال صورت دارد، لکن ماده ندارند. این درحالی است که امور مادی برای تأثیر و تأثر نیاز به وضع و محاذات و شرایط خاص دارند (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق، ص ۱۲۴؛ همو، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۰۸)؛ بنابراین با ابزار عقل نیز قابلیت کسب معرفت نسبت به خداوند وجود ندارد.

۲. برای شناخت پیدا کردن نسبت به یک مسئله نیاز به سنخیت و احاطه بر آن مسئله است؛ درحالی که امر مادی قادر به تصرف امر مجرد یا تسلط بر آن نیست و سنخیتی نیز با آن ندارد. ۳. طبق حرکت جوهری، امر مادی عین تغییر است و تا زمانی که امر مادی موجود باشد، تغییر نیز در آن موجود خواهد بود. از طرفی علم که حضور شیء لشیء می‌باشد، برای امر متغیر امکان پذیر نیست؛ چراکه علم با ثبات و عدم علم با تغییر سازگار است. از آنجا که امر مادی، دائم در حال تغییر است، حضور و ثباتی در آن نیست و ممکن نیست چیزی برای او حاضر باشد؛ درحالی که تعریف علم بر مبنای حضور بود. پس بنا بر آنچه گفته شد، انسان مادی توانایی درک امر مجرد و به تبع خداوند را نیز ندارد.

بنابراین، بیان علامه حلی مبنی بر وجوب عقلی شناخت خداوند بی‌معناست؛ زیرا امور مادی به واسطه چند نکته قابلیت توجه به عالم مجردات را ندارند: اول اینکه امر مادی ابزارهای ادراکی مادی دارد و این ابزارها فقط می‌تواند امور مادی را درک کند؛ زیرا برای ادراک نیازمند وضع و محاذات خاص خود است. دوم آنکه برای حصول ادراک نیاز به سنخیت وجودی بین عالم و معلوم است، لکن بین مجرد و مادی سنخیتی نیست؛ پس نمی‌توان از عقل مادی برای درک امور ماورای مادی استفاده کرد.



بنابراین باید از نقل برای حصول معرفت بهره برد؛ لکن خود علامه وجوب شناخت از راه نقل را باطل و منجر به دور دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، صص ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۴۱۳ق، صص ۲۴۱-۲۴۲).

۲-۱-۲. طریق و حدود کسب معرفت به خداوند

علامه حلی، تنها راه کسب معرفت به معارف کلی در باب عالم مجردات و خداوند را عقل و نظر معرفی می‌کند (علامه حلی، ۱۹۸۲م، صص ۴۷-۴۸) و ادراک عقلی را به صورت تفسیر مقشر توضیح می‌دهد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۴۸)؛ بنابراین علامه طریق معرفت خداوند را عقل دانست و از آنجا که در ضمن مباحث خداشناسی به بحث و استدلال عقلی در سه باب صفات و ذات و فعل خداوند می‌پردازد، حدود معرفت خداوند را تمام صفات، افعال و ذات خداوند می‌داند.

خواجه نصیر نیز همانند علامه شناخت خداوند را از طریق ادراک عقلی که آن را مجرد تفسیر نموده است، واجب می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۲ق، ص ۴۸۶؛ همو، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۱۸) و محدوده آن را نیز در ذات و صفات و افعال بیان می‌کند.

۲-۱-۲-۱. جمع‌بندی

قبل از بیان تأثیر دو مبنا در این مسئله ابتدا ابزار معرفت دینی تقسیم و تشریح می‌شود. ابزارهای معرفت دینی عبارت‌اند از: حسی، عقلی و قلبی.

حس: این ابزار در واقع همان حواس پنج‌گانه انسان، اعم از بویایی و شنوایی و بینایی و چشایی و لامسه، است و بسیاری از مدرکات انسان به واسطه این ابزار می‌باشد؛ به همین خاطر دانشمندان علم تجربی بر آن تکیه بسیار دارند. ارسطو نیز کسی که این ابزارها را نداشته باشد، فاقد ادراک و معلومات می‌داند و بیان می‌کند محال است دارای معلومات بشود (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، صص ۳۵۶-۳۵۷؛ علامه حلی، ۱۹۸۲م، صص ۳۹-۴۰؛ شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۷۷).

حصول این نوع ادراک، نیاز به وضع و محاذات و شرایط خاص دارد و بدون آن‌ها ادراکی حاصل نمی‌شود (فارابی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۲-۱۴۶ و ۱۵۲-۱۵۴).

عقلی: علاوه بر حواس، انسان دارای قوه دیگری است که معلومات را تجزیه، تحلیل و دسته‌بندی

می‌کند. این سازماندهی ادراکات در مقوله‌های مختلف، کار عقل است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۳۵۷). این ادراک عناوین کلی که اشیاء در آن‌ها دسته‌بندی می‌شود، طبق بیان ملاصدرا به واسطه ارتباط با مجرد عقلی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۱۰). ابن سینا نیز با اینکه ادراک معقول و کلیات را جسمانی نمی‌داند؛ اما ادراک آن را نوعی امر مجرد از ماده می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱، صص ۱۰۸-۱۰۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۹).

شهودی یا قلبی: ادراک حضوری به ذات و حقیقت شیء است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۱۴؛ پاورقی: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۷۶) که نیازمند سعه وجودی و صفای باطن می‌باشد.

اکنون با توجه به آنچه بیان شد، ابزار معرفت برای انسان تابع حقیقت وجودی او و امکاناتی است که در اختیارش وجود دارد. ابزارهای ادراکی انسان مادی به واسطه محبوس شدن در عالم ماده، منحصر در حواس ظاهری و مادی می‌باشد؛ اما انسان مجرد به واسطه داشتن بدن مادی و بعد تجردی خود قادر به استفاده از حواس ظاهری و حواس باطنی است که مربوط به بعد مجرد انسان است و به واسطه آن عوالم ماورای ماده را به قدر ظرفیتش طی می‌کند.

حال از آنجاکه در مطلب پیشین ثابت شد که انسان محبوس در عالم ماده، قابلیت عبور از عالم ماده را ندارد و ابزار معرفتی او نیز به تبع حقیقتش مادی است، مدرک انسان نیز محدود به عالم ماده و ادراک او تابع شرایط عالم ماده خواهد بود و این بدین معنا است که انسان فقط عالم به مواردی از عالم ماده است که با آن مواجه شده است و به اندازه تلاشش بدان معرفت یافته است. پس نه تنها عالم پس از مرگ، بلکه حتی قسم عظیمی از هستی خارج از ادراک انسان خواهد بود؛ بنابراین، یا باید انسان را منحصر در ابزار مادی کرد یا تفسیر مادی از ادراک عقلی و شهودی ارائه داد.

نکته دیگر آنکه اگر کسی در ادراک عقلی، تفسیر ابن سینا را ملتزم شد، انسان را فاقد ادراک عقلی خواهد دانست؛ زیرا طبق آن، ادراک عقلی مجرد از ماده خواهد بود که برای انسان مادی چنین ادراکی میسر نیست. در تبیین ملاصدرا نیز چنین ادراکی حتی در حد همان ارتباط ضعیف و دور با مجردات نیز

رخ نمی دهد؛ زیرا ارتباط با مجرد برای انسان مادی ممکن نخواهد بود، مگر آنکه وجه ثباتی در آن باشد. این وجه ثبات محقق نخواهد شد، مگر آنکه حقیقت انسان مجرد باشد یا ثبات داشته باشد.

ابزار شهود نیز برای انسان مادی ممکن نیست؛ زیرا چگونه امر مجرد نزد امر مادی حاضر شود؛ درحالی که مجرد فاقد خواص ماده است. همچنین از طرفی شرایط تأثیر و تأثر در مادیات به وسیله وضع و محاذات است؛ درحالی که مجردات فاقد این شرایط اند. پس مادی نمی تواند بر مجرد اشراف یا احاطه یا... پیدا کند تا آن امر مجرد حاضر نزد انسان مادی باشد و از همین رو شهود نیز برای انسان مادی ممکن نیست.

بر اساس مبنای علامه شناخت خداوند تنها از طریق حس ممکن است و با آن نمی توان به عالم مجردات و خداوند معرفت یافت؛ زیرا برای ادراک از طریق ابزار حس، تنها لمس و دیدن متصور است که لازمه این دو، جسمانی و مرئی بودن خداوند است. علامه حلی در کتب خود رؤیت با چشم سر و جسمانی بودن خداوند را باطل دانسته است (علامه حلی، ۱۳۷۰، ص ۱۹؛ همو، ۱۹۸۲، ص ۵۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ق، ص ۲۶۸).

بر اساس دیدگاه خواجه نصیر (مجرد بودن انسان)، مسئله به شکل دیگری رقم می خورد؛ بدین نحو که چون حقیقت انسان امری مجرد است، انسان به مقدار سعه و احاطه وجودی اش می تواند معرفت بر امر مجرد کسب کند؛ زیرا به مقدار ظرفیت خود سنخیت و احاطه دارد. همچنین از آنجاکه انسان مجرد است، دیگر برای تأثیر و تأثر نیاز به شرایط مادی ندارد؛ زیرا هر چه قدر جنبه تجردی در نفس تقویت شود، سعه وجودی و توانایی نفس نیز بیشتر می شود. بنابراین از ابزارهای ادراکی که توضیح داده شد، می توان با ابزار شهود و همچنین ادراک عقلی، ادراک عالم مجردات میسر می باشد.

طبق این دیدگاه آیاتی که اشاره به عدم توانایی درک امور برزخی و قیامتی برای انسان را بیان می کند، به معنای عدم علم مطلق نیست؛ بلکه انسان علم تفصیلی بدان پیدا نمی کند؛ یعنی به هر میزان که ارتباط خود را با منبع هستی بیشتر و دل از حجب ظلمانی و نورانی جدا کند، به همان میزان چشم دل بر حقایق باز می کند.

نتیجه آنکه ابزار شناخت انسان مادی منحصر در ابزار حس است که راهی به شناخت مجردات ندارد؛ از این رو محدوده شناخت او در سه قلمرو (ذات و صفات و افعال) منحصر به ادله نقلی است؛ اما



انسان مجرد از آنجا که ابزار حس و عقل و شهود را در اختیار دارد، قابلیت علم پیدا کردن بر عالم مجردات را دارد. محدوده این علم نیز وابسته به محدوده وسعت وجودی انسان است؛ لکن هیچ‌گاه علم تفصیلی برای انسان حاصل نمی‌شود؛ زیرا خداوند بی‌نهایت است.

۲-۲. صفات الهی

یک از مباحث مهم خداشناسی موضوع صفات است که مسائل مهمی چون عینیت و توقیفیت و... در آن مطرح می‌شود. در ادامه موارد متأثر از حقیقت نفس بیان می‌شود.

۲-۲-۱. توقیفی بودن صفات

به واسطه شرح ثمره اول، این نکته نیز واضح می‌شود که وقتی ابزار معرفت انسان محدود به حس شد و عالم مجرد از دسترس او خارج شد، درک او محدود به مواردی می‌شود که در آیات و روایات به صورت محسوس اشاره شده است؛ بنابراین شناخت انسان مادی از ذات و صفات خداوند و عوالم ماورای ماده متوقف بر اشارات خداوند است. پس شناخت خداوند و صفات توقیفی می‌شود و هر چیزی را نمی‌توان درباره خداوند بیان کرد. ممکن است از همین باب باشد که خواجه نصیر درباره توقیفی بودن اسماء و صفات خداوند بحثی نکرده‌اند، جز اینکه در کتاب تلخیص المحصل فرموده‌اند که مشکلی در انتساب صفات کمالی عقلی بر خداوند نیست، الا اینکه مشهور انتساب اسماء و صفات به خداوند را متوقف بر شرع دانستند. ظاهر این کلام این است که خودشان اشکالی در انتساب صفات عقلی به خدا نمی‌بینند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۷). علامه حلی نیز فقط در کتاب کشف المراد ذیل این بحث که آیا خداوند لذت عقلی دارد یا نه، اظهار نظر کردند. بعد از بیان قول مصنف مبنی بر صحت اتصاف خدا به لذت عقلی، تصریح می‌کنند که این بیان، بیان خوبی است؛ لکن نیازمند اذن شرعی است و این نکته خود نشان می‌دهد که خواجه این‌گونه اتصاف‌های عقلی را جایز می‌دانسته‌اند؛ اما علامه حلی اتصاف را متوقف بر ادله شرعی می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۶).

۲-۲-۱-۱. جمع‌بندی

بنابراین، در دیدگاه تجرد هر چند اصل ماهیت و ذات خداوند تا ابد بر انسان پوشیده است، اما انسان می‌تواند به صورت اجمالی و کلی بر بسیاری از صفات و موجودات مجرد علم پیدا کند که البته این شناخت متوقف بر احاطه وجودی فرد است.



۲-۲-۲. نوع اشتراک صفات بین خداوند و مخلوقات

باتوجه به اینکه وجود مجرد مغایر از وجود مادی است، وقتی انسان، مادی تفسیر شد باید به تمیزات امر مادی با امر مجرد توجه داشت؛ بنابراین بسیاری از خواص انسان مادی برای موجود مجرد نقص بوده، مبرای از آن است. مشکل این است که وقتی انسان مادی مسانختی با وجود تجردی اعلائی خداوند ندارد، چگونه در آیات و روایات صفاتی را به خداوند نسبت می دهد که منتسب به انسان نیز هستند؟ به عنوان نمونه خداوند در آیه ۵ سوره علق می فرماید: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ». باتوجه به اینکه واژه تعلیم که به معنای آموختن است و «ما»ی موصوله صفت یا حال از انسان است، مفهوم آیه این می شود که خداوند به انسانی که جاهل بود، چیزی آموخت. به این اعتبار می توان گفت انسان عالم است؛ هرچند علمش را از خداوند به عاریه گرفته است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، صص ۷۵۱-۷۵۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۳۲۴؛ شاهعبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، صص ۲۸۰-۲۸۱) و از طرفی نسبت به خودش آیه ۲ سوره غافر چنین می فرماید: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ». خداوند این آیه را در مقابل اوهام و گمان های باطل کافران و منکران بیان می کند که خداوند عالم مطلق است و علمش مشوب به جهل و وهم نیست (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، صص ۳۰۲-۳۰۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۱۰؛ شاهعبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۱، ص ۲۷۸). بنابراین طبق این دو آیه، علم خداوند و انسان، هر دو یک علم است؛ هر دو علم خداوند متعال است؛ لکن علمی که نزد خداوند است، ناشی از ذات خویش و نامتناهی است و علم انسان افاضه قسمت اندکی از آن علم الهی می باشد که به خاطر ضعف وجودی انسان، ناقص و مخلوط به اوهام است.

خواجه و علامه حلی، طبق استقراء نگارنده، به این بحث به تفصیل نپرداخته اند، گرچه در میان مباحثشان عباراتی موجود است که به یکی از این دو قول اشاره دارد. باتوجه به ظاهر عبارت های خواجه و علامه حلی، ایشان اشتراک معنوی در صفات را قبول دارند، چراکه در بحث صفت ذاتی علم ذیل صفات خداوند، به تعریف علم نمی پردازند و مستقیم ادله اثبات علم برای خداوند را بیان می کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص ۲۷۹؛ همو، ۱۴۱۳، صص ۴۱-۴۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۵۲۵). این مطلب آشکارکننده این نکته است که همان تصور و تعریفی که انسان از علم دارد و به خودش نسبت می دهد، بر خداوند هم اطلاق می شود؛ درحالی که اگر علم خداوند مغایر انسان بود، باید تذکر به این مهم می دادند و حال آنکه به آن اشاره نکردند. باید به یاد داشت که مشترک معنوی بودن با قول مادیت نفس سازگار نیست.

۲-۲-۱. جمع‌بندی

طبق تفسیر مادی انگارانه از نفس انسانی، تبیین نوع تعلق این علم که از خداوند بر انسان افزوده شده است، مشکل است؛ زیرا علم با حضور و ثبات سازگاری دارد؛ درحالی که امر مادی بر اساس مبنای حرکت جوهری دائم در حال تغییر است. به همین جهت با تک‌بعدی دانستن انسان و منحصر کردن انسان در ماده، نمی‌توان وجه ثباتی در انسان تصور کرد. پس باید علم در مادیات غیر از علم خداوند باشد؛ لکن این خلاف ظاهر آیات قرآن است که پیش‌تر به آن اشاره شد. در دیدگاه تجرد نفس هر دو قول ممکن است؛ از آن جهت که خداوند اعلی مرتبه وجود است و مصداق آن در کمال بی‌نهایت قرار دارد؛ اما انسان به واسطه تعلق به ماده وجود ضعیف به همراه نقائص بسیار دارد.

۲-۲-۳. رویت خدا

باتوجه به اصل تشکیک و سلسله‌مراتب هستی، خداوند در بالاترین مرتبه از مراتب وجود قرار دارد؛ اما انسان مادی در مراتب پایین است. حال چگونه این مرتبه از وجود بخواد خداوند را مشاهده بکند؛ درحالی که مشاهده مادی به شرایطی مثل در مقابل چشم بودن و بازتاب نور از مرئی به سمت چشم و... نیازمند است. همچنین لازمه این سخن جسمانیت خداوند است؛ درحالی که خداوند جسم نیست تا با چشم انسان دیده شود. از طرفی انسان مادی قوای باطنی ندارد تا با ارتقای آن‌ها بتواند تجلیات تجردی الهی را ادراک بکند. علامه حلی و خواجه نیز باتوجه به این نکات، رؤیت خداوند را ممتنع می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶ق، صص ۶۶-۶۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، صص ۳۷-۴۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۷).

۲-۲-۳-۱. جمع‌بندی

بنابراین طبق مبنای مادیت، بشر قادر به لقای خداوند نیست؛ از این رو متکلمین آیات لقاء خداوند را به نحو دیگری تفسیر و تبیین می‌کنند. به عنوان نمونه نسبت به آیه ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت «وَجُوهٌ يُّومِنُ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» علامه حلی و خواجه معتقدند این آیه یا حمل بر مجاز شده است و یا امری مثل (رحمت یا نعمت و...) در تقدیر است. البته تأویل معنای آیه طبق مبنای مادیت انسان در نظر علامه درست است؛ اما بنا بر قول خواجه می‌توانست آیه را حمل بر ظاهر کند و مراد از مناظره را ادراک حضوری (شهود) تعبیر کند.

از این رو با مجرد دانستن انسان لازم نیست برای تبیین صحیح آیه خداوند را حقیقی مادی بدانیم (ابن خزیمه، ۱۴۳۱ق، ص ۳۳۲) به علاوه که انسان با ابزار باطنی اش می‌تواند تجلیات خداوند را درک

کند و این ادراک می‌تواند با تکامل انسان قوی‌تر شود، پس می‌توان آیات را حمل بر معنای ظاهر کرد و انسان را ملاقات‌کننده خدا دانست.

۲-۲-۴. مراتب توحید: عملی و نفسانی و الوهیت

علامه حلی و خواجه نصیر نسبت به این نکته مطلبی را ذکر نکردند.

توحید در لغت از ریشه «وحد» به معنای تمایز یک شیء از دیگر اشیاء است؛ آن هم تنها با توجه به خود شیء و بدون لحاظ امر دیگر. یک شیء منفرد و واحدی که همراه و مثلی ندارد (فراهِیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۲۸۱؛ ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۹۰؛ مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس، ۱۴۱۴ ق، ج ۵، ص ۲۹۸). البته مفردات راغب پس از اشاره به معنای انفراد و تنهایی بیان می‌کند که بر بساطت و جزء نداشتن نیز دلالت دارد (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۵۷) و در اصطلاح به معنای یگانه دانستن خداوند است. این یکتا بودن خداوند مظاهر و مراتب متعددی دارد که می‌توان آن‌ها را به جهت‌های مختلف تقسیم‌بندی کرد. آیت الله مصباح در کتاب خداشناسی، توحید را بر اساس متعلقش تقسیم کرده است؛ بدین صورت که به چهار بخش اعتقادی و عملی و نفسانی و شهودی تقسیم می‌شود و هر کدام اقسامی دارد. این اقسام به طور مختصر بیان می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، صص ۱۷۱-۱۷۷).

۱. مرتبه اعتقادی که دارای پنج قسم است: ۱. توحید در وجوب وجود: به معنای این است که تنها خداوند وجود فی نفسه لنفسه بنفسه دارد. ۲. توحید در خالقیت: یعنی تنها خداوند خالق است. ۳. توحید ربوبیت تکوینی: تنها خداوند مدبر هستی است. ۴. توحید ربوبی تشریعی: تنها خداوند قانون‌گذار جوامع است. ۵. توحید در الوهیت: به معنای یکتا بودن در شایستگی پرستیده شدن است.

۲. مرتبه عملی این بخش نیز دارای دو قسم است: ۱. توحید در عبادت: یعنی انسان تنها خدا را پرستد؛ ۲. توحید در استعانت: مراد این است که انسان تنها از خداوند یاری بخواهد.

۳. مراتب نفسانی نیز دارای چهار قسم است: ۱. توحید در توکل که بعد طی نمودن مراتب توحید، توحید برایش ملکه می‌شود که در اخلاق به آن توکل گویند. ۲. توحید در خوف و خشیت: یعنی انسان فقط از خدا بترسد. ۳. توحید در رجاء: مراد این است که تنها امید انسان، خدا



باشد. ۴. توحید در محبت: یعنی فقط خداوند را دوست بدارد و تمام کمال و جمال را از خدا بداند.

۴. مرتبه شهودی: توحید در وجود استقلالی. در نهایت انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که به علم حضوری مشاهده می‌کند تمام شئون هستی، در تمام ابعادش نیازمند خداوند است؛ بلکه چیزی به جز نیاز و فقر نیست.

اما این مراتب بر اساس تجرد ذات انسان قابل دفاع است؛ لکن در مادیت نفس به واسطه اینکه انسان وابزار او منحصر در امور مادی است، انسان مادی فاقد مرتبه شهود می‌شود؛ چراکه ادراک حضوری برای امر ثابت ممکن است؛ نه امر مادی که دائم در حال تغییر است.

۲-۲-۵. علم به ذات

یکی از کمالات، علم موجود به ذات خودش است و از آنجاکه خداوند وجود نامتناهی است، کمال علم به ذات خود را نیز دارد. حکما و متکلمین برای اثبات این کمال برای خداوند به براهین متعددی استدلال کرده‌اند. یکی از آن براهین چنین است که خداوند علت همه هستی است، بنابراین تمام کمالات موجودات مادون خود را به نحو اتم و اکمل داراست. از طرفی در انسان کمالی به نام علم به ذات وجود دارد، پس در خداوند نیز باید وجود داشته باشد (علامه حلی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۷).

بنابراین علامه حلی معتقد است انسان دائم به نفس خود علم حضوری دارد (همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، صص ۲۱۵-۲۱۶) و یکی از ادله اثبات علم به ذات برای خداوند، وجود این نوع از علم در انسان است (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۴۷). خواجه نصیر نیز دلیل بر اثبات علم در خداوند را یکسان بودن ماسوی الله از حیث معلوم بودن نسبت به خداوند و اتقان و احکام افعال الهی بیان می‌نماید (نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، ۱۴۱۶ق، ص ۵۲؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۴۴۶).

۲-۲-۱-۵. جمع‌بندی

این استدلال مبتنی بر این است که انسان به ذات خود علم داشته باشد و از طرفی علم به ذات متوقف بر وجود بُعد ثابت در انسان است تا بتواند بر محور آن، به علم حضوری به ذات خود دست یابد. وجود ثبات نیز در انسان متوقف بر وجود بعد مجرد در اوست؛ زیرا ماده بنا بر حرکت جوهری عین تغییر می‌باشد و لحظه‌ای ثبات ندارد؛ به همین جهت نمی‌تواند به ذات خود علم یابد. حال طبق این بیان، اگر انسان امر



مادی و منحصر در ماده باشد، آن گاه علم به ذات در انسان معنا ندارد و به تبع برهان اقامه شده بر اثبات علم به ذات برای خداوند محدودش و ناتمام است و باید از راه دیگری آن را اثبات کرد؛ اما بر اساس مبنای نفس مجرد در انسان این مشکل مطرح نیست.

۲-۳. افعال الهی

بعد از بیان ثمرات مربوط به بحث ذات و صفات، اکنون به موارد استقراء شده در افعال الهی پرداخته می شود.

۲-۳-۱. غرض مندی افعال

باتوجه به ادله نقلی و عقلی و حکمت خداوند، شکی در غرض مندی افعال خداوند نیست (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، صص ۶۱-۶۴)؛ به همین جهت خداوند هیچ کار لغو و بدون هدفی انجام نمی دهد. یکی از افعال خداوند انسان است. انسان نیز بنا بر ظرفیت و مرتبه وجودی اش به غایتی می رسد که برای او در نظر گرفته شده است و این غایت با لحاظ توانایی ها و ظرفیت انسان است. حال اگر حقیقت انسان مجرد باشد، به تبع ظرفیت ها و استعدادهایی دارد که انسان مادی آن ها را دارا نیست؛ بنابراین به تبع آن، غایت خلقت انسان نیز متفاوت خواهد بود.

۲-۳-۱-۱. جمع بندی

غایت در انسان مادی که منحصر در عالم ماده است و قابلیت ارتقاء از عالم ماده را ندارد، رسیدن به مراتب اعلی از عالم ماده است؛ اما در انسان مجرد، قابلیت ارتقای بالاتر از عالم ماده وجود دارد و از آنجا که عالم مجرد نامحدود است، غایت انسان مجرد، کمال نامحدود است. البته باتوجه به آیات قرآن واضح است که غایت انسان، قرب الهی و رسیدن انسان به کامل است. مراتب کمال انسان تا بی نهایت ادامه دارد و این غایت برای انسان قابل تحقق نخواهد بود، مگر اینکه حقیقت انسان را مجرد بدانیم؛ چرا که چگونه امر مادی می تواند به قرب خدا دست یابد، درحالی که دورترین مرتبه وجودی از خداوند در عالم طبیعت است؟

از نمونه آیاتی که دال بر کمال انسان به قرب الهی دارد، می توان به آیه ۵۶ سوره ذاریات «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» اشاره کرد که خلقت را منحصر در غرض عبادت کرده است. طبق برخی روایات ذیل آیه، مراد از عبادت معرفت است. در واقع خداوند مسبب را فرموده است؛ لکن سبب



را اراده کرده است. به طور کلی، غرض فرایند عبودیت انسان است که در آن معرفت به عنوان مقدمه، عبادت به عنوان ثمره و ثواب به عنوان فائده قرار دارد (شاه‌عبد‌العظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، صص ۲۸۵-۲۸۶؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۳۲؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۸۶). هرچند علامه حلی، در مواردی عبادت را غایت برای انسان معرفی می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۳) و خواجه نصیر نیز در مقدمه کتاب اوصاف الاشراف همین نکته را متذکر می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص ۸)، لکن ظاهر آیه این است که عبادت غرض است نه غایت. غایت امری است که در نهایت حرکت قرار دارد و اگر مانعی نباشد، حرکت بدان منتهی می‌شود؛ اما غرض امری است که موجب فاعلیت فاعل می‌شود و طبق ظاهر آیه، موجب فاعلیت خداوند برای خلقت انسان، عبودیت انسان است؛ بنابراین عبادت غرض است نه غایت.

آیه ۳۰ سوره بقره («وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...») آیه مرتبط دیگری است. در این آیه نیز غرض انزال انسان به دنیا را رسیدن به مقام خلیفه الله می‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۱۱۴-۱۱۵). آیه یادشده در غایت بودن مقام خلیفت الله ظهور دارد؛ چراکه خداوند نهایت فعل جعل خود را خلیفه شدن انسان بیان می‌کند؛ به این معنا که خداوند انسان را به عنوان خلیفه در عالم طبیعت منصوب کرد. البته منافاتی ندارد که این مقام، غرض نیز باشد؛ لکن ظاهر این گونه است که خلیفه الله مقامی است که انسان کامل در سیر تکاملی خود در این جایگاه مستقر می‌شود. البته این نکته مبنی بر این است که مراد از خلیفه خاص از حضرت آدم نباشد؛ بلکه اولاد او را هم شامل شود.

همچنین آیه ۲۸ سوره بقره («...ثُمَّ يُحْيِيكُمُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ») نیز به موضوع مرتبط است. این آیه و آیات مشابه دیگر، غایت انسان را بازگشت به خداوند معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴، ص ۱۰). از آنجاکه حرف «الی» برای بیان نهایت یک شیء است، قرب و رجوع به خداوند، به عنوان غایت سیر انسان در هستی معرفی شده است. آیات مذکور در ظاهر هریک غایت مختلفی را برای انسان بیان می‌کنند؛ ولی در واقع همه آن‌ها اشاره به قرب الهی دارد و در هر یک از زاویه‌ای متفاوت به مسئله غایت‌مندی انسان پرداخته شده است.

مخالفت مادیت انسان با آیات قرآن از این باب است که غایت و غرض انسان در آیات قرآن، عبادت و خلیفه‌اللهی و ابتلاء و... ذکر شده است که به نمونه‌ای از این آیات اشاره شد. طبق دیدگاه

مادیت انسان، ثواب و عقاب دیدن قابل توجیه است؛ چراکه ثواب و عقاب میتواند مادی باشد؛ لکن تبیین رجوع به خداوند مشکل است؛ زیرا زمانی رجوع و قرب به خداوند معنا دارد که از حیث مرتبه وجودی قربت پیدا کند؛ درحالی که انسان محصور در عالم ماده است و قابلیت ارتقا به عالم مجرد ندارد، مگر اینکه همه عوالم، مادی تفسیر شود و فقط خداوند مجرد باشد که این تفسیر با اشکال صدور امر مادی متغیر از امر مجرد ثابت مواجه است. همچنین اشکال نسبت به مقام خلیفه الله نیز باقی است؛ زیرا جانشینی انسان نسبت به خداوند زمانی معنا می یابد که بتواند جلوه تمام نمای خداوند بشود و در همه شئون وجودی اش جلوه ای بارز از خداوند باشد؛ حال آنکه انسان مادی نمی تواند چنین باشد؛ زیرا انسان مادی از حیث قربت در دورترین مراتب وجودی قرار دارد و خلیفه خدا باید نزدیک ترین حالت را به خداوند داشته باشد. براساس دیدگاه تجرد نفس این اشکالات وارد نیست.

بنابراین، نگاه مادی انگاری نفس، مستلزم حمل آیات به معنای غیرظاهر و تأویل و توجیه آن هاست؛ بر خلاف تجرد نفس که ظاهر آیات را حفظ می کند و حفظ ظاهر اولی از تصرف در ظاهر آیات است.

۲-۳-۲. خلقت حکیمانه انسان

یکی از افعال خداوند خلقت انسان است و از طرفی حکمت خداوند مقتضی اصلح بودن افعال است؛ بنابراین انسان نیز باید اصلح باشد. اصلح بودن فعل به این معناست که فاعل نسبت به آن فعل، انگیزه و قدرت داشته باشد، فعل حسن وجه داشته، خالی از مفسده باشد. ایجاد چنین فعلی از ناحیه فاعل واجب است (علامه حلی، ۱۳۶۳، صص ۱۵۶-۱۵۸؛ همو، ۱۴۱۳ق، صص ۳۴۳-۳۴۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۰۸).

۲-۳-۱. جمع بندی

اگر انسان، مادی تفسیر شود، به این معناست که بهترین حالت خلقت انسان به صورت مادی است؛ درحالی که وجود بعد تجردی در انسان موجب تقرب به خداست؛ زیرا خداوند از حیث رتبه وجودی در بالاترین حد قرار دارد و امری مجرد است. اگر نفس مجرد باشد، از حیث رتبه وجودی مسافت بیشتری باوجود تجردی خداوند دارد؛ بنابراین نفس مجرد نسبت به نفس مادی قرب بیشتری به خداوند دارد. همچنین هیچ مانع و قبحی در ایجاد نفس مجرد نیست و خداوند نیز بر ایجاد آن قادر است؛ زیرا ایجاد نشدن



نفس مجرد یا به خاطر ذات یا لوازم ذات امر مجرد است. لازمه این سخن این است که تحقق هر مجردی محال باشد؛ درحالی که خداوند مجرد است و تحققش محال نیست.

ایجاد نشدن مجرد می تواند به سبب امر خارج از ذات و امر عرضی باشد که در این صورت با رفع مانع، مشکل عدم تحقق رفع می شود. درحالی که مانعی برای تحقق نفس مجرد نیست؛ زیرا برای تحقق مجرد عقلی به صرف امکان، محقق می شود. در این صورت آن مجرد عقلی که حقیقت و علت انسان است، بضروره محقق می شود. پس علت فاعلی و هستی بخش انسان موجود است و تحقق نفس ناطقه متوقف بر فراهم آمدن شرایط مادی است که به محض وجود آن، نفس مجرد انسانی نیز محقق می شود. البته آشکار است که نمی توان گفت این شرایط هیچ گاه محقق نمی شود؛ زیرا اگر مجرد عقلی که وجود بخش انسان است، قادر بر انجام فعل خود نباشد، به این معنا است که خداوند به موجودی قابلیت داده است که هیچ گاه شرایط بالفعل شدن آن محقق نمی شود و این خلاف حکمت خداوند است. پس نفس مجرد، وجوب تحقق دارد؛ چرا که انگیزه بر تحقق آن هست، تحقق آن مستلزم مفسده نیست و مانعی هم بر ایجاد آن نیست. پس ایجاد این فعل مطابق حکمت خداوند است و ترک آن قبیح است.

پس اگر انسان منحصر در عالم ماده باشد، خلاف حکمت است و اصلح و مقتضای حکمت این است که انسان مرکب از دو جنبه مادی و مجرد باشد تا نوع خلقت انسان در بهترین وجه ممکن باشد.

۲-۳-۳. ادراک انسان

علم و ادراک بر اساس جنبه های مختلفی تقسیمات متفاوتی دارد؛ اما با توجه به کیفیت ادراک، علم را به دو قسم تقسیم می کنند که عبارت است از: علم حصولی و علم حضوری. علم حصولی عبارت است از: حصول صورت و مفهوم شیء خارجی نزد عالم. در مقابل علم حضوری به معنای حضور نفس معلوم نزد عالم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸؛ لاهیجی، بی تا، ج ۲، ص ۵۱۵). البته با دقت در تفسیر علم حصولی می توان آن را، همچنان که علامه طباطبائی فرمودند، به علم حضوری ارجاع داد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷).

حال با توجه به اینکه طبق مبنای حرکت جوهری، وجود مادی عین تغییر است و از طرفی علم

حصولی هم به علم حضوری رجوع می‌کند و ادراک و علم حضوری بدون وجود بعد ثابت امکان‌پذیر نیست، آن‌گاه اگر حقیقت انسان و نفس ناطقه، مادی تفسیر و تبیین شود، انسان مادی فاقد علم حضوری و به تبع فاقد علم حصولی خواهد بود؛ در این صورت انسان فاقد ادراک می‌شود و این خلاف وجدان و بداهت عقلی است. همچنین اگر بپذیریم که ادراک حصولی به علم حضوری ارجاع داده نمی‌شود و دو ادراک مستقل از هم هستند، باز هم ادراک خداوند برای انسان میسر نیست؛ زیرا در ادراک حصولی، مفهوم شیء یا به عبارتی ماهیت شیء نزد عالم حاصل می‌شود؛ در حالی که خداوند ماهیت ندارد. طبق تبیین مجرد نفس انسانی این مشکل مطرح نیست و هر دو علم برای انسان مجرد قابل تصور است.

❁ نتیجه‌گیری

در مکتوب پیش رو بر بررسی تأثیر اختلاف مبنا در حقیقت انسان طبق دیدگاه خواجه نصیر الدین و علامه حلی بررسی شد. پس از آراء هر دو عالم در سه قسمت ذات و صفات و افعال الهی تبیین شد و در نهایت به ده ثمره اشاره شد؛ بدین گونه که برای انسان مادی، به واسطه انحصارش در عالم ماده و نحوه وجود ماده و ابزارهای معرفتی او، امکان شناخت عقلی خداوند بدون لحاظ نقل ممکن نیست و راه رسیدن به معارف دینی فقط به واسطه حس و نقل خواهد بود؛ یعنی صفات خداوند توقیفی و متوقف بر اذن شارع است. صفات بین مخلوق و خالق نیز اشتراک لفظی دارد.

همچنین در باب رؤیت خداوند، انسان مادی هیچ گونه لقائی برایش متصور نیست و آیات مشیر این معنا، باید تأویل برده شوند. در مراتب توحید نیز، تنها مرتبه عملی و نفسانی قابل تبیین است؛ البته اگر علم و ادراک، مادی تفسیر شود، مرتبه اعتقادی نیز قابل توجیه است. برای اثبات علم خدا به ذات نیز نمی توان از وجود این صفت در انسان بهره برد. در نهایت ذیل بحث افعال الهی، غرض مندی آن مطرح است که طبق مبنای انسان مادی غرض بیان شده در آیات قرآن، برای او ناممکن است؛ از این رو باید تأویل برده شود. همچنین خلقت این موجود مادی با توجه به اغراض خلقتش، غیر حکیمانه و ناقض غرض است. همچنین انسان طبق تفسیر مادی، یا فاقد ادراک است یا ادراکاتش منحصر در علم حصولی است.

در انسان مجرد امکان شناخت عقلی، ممکن است و ابزار معرفت دینی او حس، نقل، عقل و شهود است. همچنین صفات خداوند را می توان توقیفی یا غیر آن دانست. صفات بین خالق و مخلوق می تواند مشترک معنوی یا لفظی باشد. همچنین در باب رؤیت خداوند، هیچ گونه مشکلی برایش متصور نیست و می توان به ظاهر آیات این باب استناد کرد. تمام مراتب توحید نیز برای انسان قابل تصور است. در اثبات علم خدا به ذاتش نیز مشکلی در استدلال به وجود این صفت در انسان نیست. در بخش افعال الهی، غرض مندی افعال الهی به آنچه که در آیات قرآن، مطرح است برای انسان قابل توجیه بوده، اخذ به ظاهر آیات ممکن است. همچنین خلقت این موجود دویعدی حکیمانه است و ادراک آن شامل علم حضوری و حصولی می شود.

فهرست منابع

قران کریم

منابع فارسی

۱. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۶)، خداشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، محقق: امیررضا اشرفی، چاپ سوم، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران: دارالکتب الإسلامية.
۳. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۷۴)، آغاز و انجام (به ضمیمه تعلیقات)، چاپ چهارم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. نعمه، عبد الله، (۱۳۶۷)، فلاسفه شیعه، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۵. دیباجی، سید محمدعلی؛ پاشایی، سعید، (۱۳۹۸)، «مسئله تجرد نفس از دیدگاه سید مرتضی و علامه حلی»، فصلنامه انسان پژوهی دینی، ش ۴۱، صص ۹۳-۱۱۶.

منابع عربی

۱. ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، (۱۴۳۱ق)، التوحید و اثبات صفات الرب عزوجل، مصحح: ابومالک احمد علی ریاشی، مصر: مکتبة العلوم والحکم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۱)، المباحثات، قم: بیدار.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۹)، النجاة، تهران: دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء (تحقیق علامه حسن زاده آملی)، قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. تهانوی، محمد اعلی بن علی، (۱۹۹۶م)، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۹۸۲م)، نهج الحق و کشف الصدق، محشی: فرج الله حسینی، بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۶)، معارج الفهم فی شرح النظم، محقق عبد الحلیم حلی، قم: دلیل ما.
۹. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس إلى حظيرة القدس، محقق فاطمه رمضان، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

۱۰. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۰)، الباب الحادی عشر (مفتاح الباب)، محقق: مهدي محقق، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مصحح: حسن حسن زاده آملی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۰ق)، الرسالة السعدية، مصحح عبد الحسين محمد علی بقال، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۷)، الأسرار الخفية فی العلوم العقلية، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب قم.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۳)، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، چاپ دوم، قم: الشریف الرضی.
۱۵. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۲ق)، رجال العلامة الحلی، چاپ دوم، قم: الشریف الرضی.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۴ق)، مجموعة الرسائل، چاپ اول، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، مناهج اليقين فی أصول الدين، چاپ اول، تهران: منظمة الاوقاف والشؤون الخيرية دار الأسوة للطباعة والنشر.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۹)، مناهج الكرامة فی معرفة الإمامة، چاپ اول، مشهد مقدس: تاسوعا.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۹ق)، نهاية المرام فی علم الکلام، چاپ اول، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
۲۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلين، چاپ چهارم، قم: اسماعیلیان.
۲۱. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، چاپ پنجم، بی جا: بی نا.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم.
۲۳. زبیدی، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، چاپ اول، بیروت: دار الفکر.
۲۴. سبزواری، هادی بن مهدي، (۱۳۶۹)، شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، تهران: نشر ناب.
۲۵. شاه عبد العظیمی، حسین، (۱۳۶۳)، تفسیر اثني عشری، چاپ اول، تهران: میقات.
۲۶. شوشتری، نور الله بن شریف الدين، (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۷. شهرستانی، محمد بن عبد الكريم، (۱۴۱۵ق)، الملل و النحل (شهرستانی)، محقق: امیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دار المعرفة.
۲۸. صدر الدين شیرازی، محمد بن ابراهيم، (۱۳۶۸)، الحکمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، جلد ۹، قم: مكتبة المصطفوی.
۲۹. صدر الدين شیرازی، محمد بن ابراهيم، (۱۳۶۱)، إيقاظ النائمین، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

۳۰. صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (۱۳۷۵)، شواهد الربوبية (مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهين)، تهران: حکمت.

۳۱. صدر الدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تهران: انجمن اسلامي حکمت و فلسفه ايران.

۳۲. طباطبائي، محمد حسين، (۱۴۱۶ق)، نهاية الحكمة، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.

۳۳. طباطبائي، محمد حسين، (۱۳۹۰ق)، الميزان في تفسير القرآن، چاپ دوم، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۳۴. طبرسي، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البيان في تفسير القرآن، چاپ سوم، ايران - تهران: ناصر خسرو.

۳۵. طوسي، محمد بن حسن، (۱۳۶۲)، تمهيد الأصول في علم الكلام، مصحح عبدالمحسن مشكوه الديني، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۳۶. طوسي، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق)، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، تهران: مكتبة چهل ستون العامة و مدرستها.

۳۷. طوسي، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد (شيخ طوسي)، بيروت: دارالأضواء.

۳۸. طوسي، محمد بن حسن، (بی تا)، التبيان في تفسير القرآن، مصحح: احمد حبيب عاملي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

۳۹. عضد الدين ايجي، عبد الرحمان بن احمد، (بی تا)، شرح المواقف، شارح: جرجاني، علي بن محمد، محشي: حسن بن محمد چلبی و عبد الحكيم بن شمس الدين سيالكوتي، مصحح: محمد نعساني حلبی، قم: الشريف الرضي.

۴۰. علياری تبریزی، علي بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، بهجة الآمال في شرح زبدة المقال، مصحح: هدايت الله مسترجمي، تهران: بنياد فرهنگ اسلامي كوشانپور.

۴۱. فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۸۱)، شرح فصوص (للغازاني) (فصوص الحكمة و شرحه)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۴۲. فراهیدی، خليل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، كتاب العين، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.

۴۳. فيض كاشاني، محمد بن شاه مرتضى، (۱۴۲۸ق)، عين اليقين، مصحح فالح عبدالرزاق عبيدي، بيروت: دار الحوراء.

۴۴. قاضي عبد الجبار بن احمد، (بی تا)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، بی جا: بی نا.

۴۵. لاهیجی، عبد الرزاق بن علی، (بی تا)، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، چاپ اول، بی جا: بی نا.

۴۶. مامقانی، عبدالله، (بی تا)، تنقيح المقال في علم الرجال (رحلی)، چاپ اول، بی جا: بی نا.

۴۷. نصير الدين طوسي، محمد بن محمد، (۱۳۷۳)، اوصاف الاشراف، چاپ سوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي.

٤٨. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، (١٤٠٥ق)، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، چاپ دوم، بيروت: دارالأضواء.

٤٩. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، (١٤٢٥ق)، شرح الاشارات والتنبهات، چاپ دوم، قم: بوستان كتاب قم.
٥٠. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، (١٤١٦ق)، قواعد العقائد (مع تعليقات السبحاني)، چاپ اول، قم: موسسه امام صادق عليه السلام.

٥١. نصيرالدين طوسي، محمد بن محمد، (١٤٠٢ق)، كلمات المحققين، چاپ اول، قم: مكتبة المفيد.
٥٢. نوري، حسين بن محمدتقي، (١٤٢٩ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، چاپ اول، بيروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های علوم عقلی

سال دوم، شماره اول (دوم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 3060-849X | EISSN: 3092-6726

مقاله ترویجی

بررسی تطبیقی تعدد نفوس در فلسفه اسلامی و غرب

محمد مهدی اویسی^۱

یاسر حسین پور^۲



چکیده

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه اولی مسئله حقیقت انسان است. این مسئله از نخستین مسائل فلسفه اولی است. بسیاری از مسائل فلسفه اولی و فلسفه‌های مضاف مبتنی بر بیان حقیقت انسان می‌باشد. دیدگاه‌های بیان شده در باب حقیقت انسان، چه در فلسفه اسلامی و چه در فلسفه غرب فراوان است؛ ولی به طور کلی می‌توان همه آن‌ها را به دیدگاه‌های یگانه‌انگارانه و چندگانه‌انگارانه تقسیم کرد. برای هر کدام از این دیدگاه‌ها تقسیماتی آمده است که به طور اجمالی ذکر و به شیوه توصیفی - تحلیلی و همراه با تطبیق بین فلسفه اسلامی و غرب مقایسه شده است. همچنین اشکال عدم اجتماع صفات متضاد مانند مدرک و غیر مدرک، مدرک و غیر مدرک، و مادی و غیرمادی در یک بعد، بر یگانه‌انگاران مطرح و در ذیل دیدگاه برگزیده چندگانه‌انگارانه دو نفس نباتی و انسانی بررسی شده است.

واژگان کلیدی: ساحت‌های نفس، حقیقت انسان، نفس انسانی، چندگانه‌انگاری، یگانه‌انگاری.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲

۱. طلبه سطح چهار رشته تخصصی فلسفه اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

mohammadmahdioveisi@gmail.com

0945385439@iaui.ir

۲. عضو هیئت علمی گروه معارف دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد، ایران.

❁ مقدمه

مسئله حقیقت انسان مسئله‌ای مشترک بین فلسفه اسلامی و فلسفه غرب است. این مسئله از مهم‌ترین مسائل فلسفه اولی می‌باشد. تعیین حقیقت انسان و چیستی و چگونگی زندگی آن در فلسفه اولی، از جمله مهم‌ترین مبانی برای فلسفه‌های مضاف است و حتی سبب شکل‌گیری برخی از آن‌ها شده است.

از آنجاکه حقیقت انسان و ساحت‌های وجودی او مسئله مشترک در بین تمامی نحوه‌های تفکر می‌باشد، اقوال و نظریه‌های فراوانی در این باب وارد شده است. یکی از جامع‌ترین جهاتی که می‌توان نظریات را بررسی و دسته‌بندی کرد، تعدد ساحت‌های انسان است؛ به این نحو که انسان یا یک شیء یا چند شیء است؛ اگر چند شیء است، اولاً حقیقت انسان کدام یک از آن‌ها می‌باشد و ثانیاً رابطه ساحت حقیقی انسان با سایر ساحت‌های او چگونه است.

از جمله نظریاتی که مطرح بوده است آن است که نوع انسان دارای حقیقتی مجرد و واحد می‌باشد و این ابدان است که متکثر است. به عبارت دیگر تنها یک انسان وجود دارد و این تکرر تنها تکرر جسم و کالبد است. امروزه این نظریه مطرح نیست و براهین عقلی و نقلی باطل آن شده است.

در مقابل، نظریاتی مطرح شد که همگی تکرر حقیقی انسان را قبول داشتند؛ اما بر تعدد حقیقی انسان در ساحت‌های وجودی هر انسان اختلاف و تشکیک کردند. این نظریات بسیار گوناگون و متعدد هستند و هر یک ساحت انسان را متفاوت تفسیر می‌کنند.

بعد از بطلان نظریه وحدت انسان و تعدد ابدان می‌توان تمامی نظریات در باب حقیقت و ساحت‌های نفس انسانی را در یک تقسیم‌بندی کلی و اولی به دو قسم یگانه‌انگاران (نظریاتی که حقیقت هر انسان را تنها یک شیء می‌دانند) و چندگانه‌انگاران (نظریاتی که حقیقت انسان و ساحت وجودی او را بیش از یک ساحت می‌دانند) تقسیم کرد. سپس بر حسب استقراء هر یک از این دو قسم تقسیماتی دارند که به تفصیل ذکر خواهد شد.

همان‌طور که اشاره شد مسئله حقیقت انسان و ساحت‌های وجودی او در هر دو تفکر فلسفی

اسلامی و غربی وجود دارد. به همین سبب مقاله حاضر ضمن بیان دو قسم مذکور به بررسی تطبیقی بین این دو تفکر می‌پردازد. همچنین پس از بررسی، نظریه صحیح مشخص و مبرهن می‌گردد.

در میان نوشتارهای مرتبط، تنها دو نوشته شباهت زیادی دارند:

یاسر حسین‌پور در کتاب «عالم نفس» از انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه، به بررسی نحوه وجود نفس در اندیشه ملاصدرا و استاد فیاضی، و نقش آن در حل مسئله روان و بدن در روان‌شناسی و پی‌ریزی دو مکتب در روان‌شناسی اسلامی سخن گفته‌اند و در کنار دیگر مسائل به مسئله تطبیق ساحت‌های وجودی انسان میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب نیز پرداخته‌اند. همچنین آقایان علیرضا عباسی، سعید احمدی و محمدعلی محیطی اردکان در مقاله «وحدت یا تعدد نوعی نفوس و تأثیر آن در علوم انسانی با محوریت آرای ابن سینا، ملاصدرا و آیت‌الله فیاضی» در نشریه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، به بررسی نظریات ابن سینا، ملاصدرا و آیت‌الله فیاضی در باب ساحت‌های نفس انسانی پرداخته‌اند و تأثیر هر یک در علوم انسانی را به طور اجمالی مورد بررسی قرار داده‌اند.

با دقت در پژوهش‌های انجام‌شده، روشن می‌شود که همه پژوهش‌های مرتبط، به بررسی تطبیقی تعدد نفوس و یا کاربرد آن در علوم انسانی یا خصوص روان‌شناسی پرداخته‌اند. شایان ذکر است نوشتار حاضر ضمن بررسی تطبیقی نفوس در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، نظریه‌ای را برگزیده و مبرهن می‌کند.

۱. یگانه‌انگاران

در یک تقسیم کلی و اولی، آرای موجود در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب درباره ساحت‌های نفس انسان را به دو قسم یگانه‌انگاران (نفس انسان را تک بعدی می‌دانند) و چندگانه‌انگاران (انسان را دارای بیش از یک بعد می‌دانند) می‌توان تقسیم کرد. یگانه‌انگاران سه دیدگاه در مورد انسان دارند: ۱. انسان فقط بعد مادی دارد؛ ۲. انسان فقط بعد مجرد دارد؛ ۳. انسان، در عین تک بعدی بودن، بعد مادی - مجرد دارد (حسین‌پور، ۱۴۰۱، ص ۱۸۳).

۱-۱. مادی‌گرایی

دیدگاه رایج در میان فیلسوفان غربی مادی‌گرایی است و اساساً وجود چیزی غیر از ماده را منکر هستند؛ به همین دلیل وجود بعدی فرامادی را برای انسان و هر موجودی دیگر منکر شدند و انسان را تک بعدی



مادی می‌دانند. مادی‌گرایان سعی دارند همه ادراکات و حرکات انسانی را در سه شکل اصلی «رفتارگرایی»، «این‌همانی» و «کارکردگرایی» جای دهند تا منشأ همه را به روابط عصبی و کارکردهای فیزیکی مغز برگردانند.

در میان اندیشمندان اسلامی بیشتر متکلمان قبل از خواجه نصیرالدین طوسی به مادی بودن انسان قائل بودند؛ اما نظر فلاسفه اسلامی بر وجود بعد فرامادی و تجرد نفس انسانی بوده است (قجاوند، ۱۳۹۳، صص ۱۴۱-۱۴۲).

۱-۲. مجرد

ایدئالیست‌ها وجود هر چیزی فراتر از ذهن انسان را منکر و یا غیرقابل شناخت برای انسان می‌دانند؛ به همین سبب انسان را منحصر در ذهن خود می‌دانند و وجود حتی همین بدن و کالبد انسان را تنها در ذهن او منحصر می‌کنند؛ بنابراین انسان تنها ذهن دارد و ذهن است (اکبری، ۱۳۷۶، ص ۵). این دیدگاه در میان فلاسفه اسلامی به دلیل رئالیست بودن جای ندارد.

۱-۳. مادی - مجرد

در بررسی آثار صدرالمتألهین محققین با توجه به عبارات مختلف سه نظریه را منسوب به ملاصدرا کردند؛ برخی وی را دوگانه‌انگار، برخی یگانه‌انگار تشکیکی و برخی یگانه‌انگار وجودی (عینیت نفس و بدن) می‌دانند. اما صدرالمتألهین، همان‌طور که خود نیز تصریح می‌کند، بسیاری از عباراتش برای نزدیک شدن ذهن متعلم است و پس از درک ابتدایی و شکل‌گیری اولیه ذهن، در نهایت بیان و پذیرش نظریه نهایی رخ می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۸۵).

بررسی دقیق متون و مقایسه آن‌ها با یکدیگر نشان می‌دهد نظریه نهایی ملاصدرا وحدت وجودی است و وجود مادی انسان عین وجود مجرد او می‌باشد (رک: شه‌گلی، ۱۳۹۰، ص ۹).

در میان فلاسفه غربی، برگسون در ظاهر تغایر نفس و بدن را می‌پذیرد (برگسون، ۱۳۷۵، ص ۲۵۶) و در عین حال ثنویت را خطا می‌داند (همو، ص ۳۱۴)؛ به همین دلیل می‌توان او را یگانه‌انگار مادی-مجرد دانست. او نیز مانند ملاصدرا تغایر نفس و بدن را حاصل حرکت اشتدادی نفس می‌داند (همو، ص ۴۷)؛ البته دقت و تصریحات دیدگاه صدرایی را ندارد.



دیدگاه دیگری که امروزه در غرب در نتیجه دل زدگی از دوگانه پنداری دکارتی پدیدار شده است، با عنوان نوحاستگی مطرح می شود. گرچه هنوز در حد فرضیه است و بیان روشنی ندارد، اما برداشتی که از آن می شود، جسمانی بودن حدوث نفس و روحانی بودن بقای آن است؛ به طوری که نفس مادی با تحولات به ویژگی های فرامادی دست پیدا می کند (خوشنویس، ۱۳۹۴، ص ۱۹-۲۴).

۲. چندگانه انگاران

چندگانه انگاری از افلاطون و شاید قبل از او شروع شده است. هرچند نقدهایی به آن وارد شده است، اما توسط دکارت با تقریری نو بازخوانی شده است. رواج این تقریر دکارت سبب شده است افراط و تفریط های زیادی در غرب صورت بگیرد (حسین پور، ۱۴۰۱، ص ۱۷۰).

۱-۲. یک نفس مادی

برخی اندیشمندان مسلمان انسان را دارای روح و بدن می دانند؛ اما روح و بدن دو جوهر کاملاً جدا و منفصل از هم دیگر هستند که تنها رابطه عرضی و اعتباری دارند (مطهری، بی تا، ج ۱۳، صص ۳۱-۳۳). آن ها روح را حقیقت انسان می دانند؛ اما روح را موجودی فراماده ندانسته، بلکه هر دو را (روح و بدن) موجودی مادی تفسیر می کنند.

«انه لم یقم دلیل عقلی علی التجرد ولا علی المادیة وظواهر الآیات
والاخبار تدل علی تجسم الروح والنفس و ان کان بعضها قابلاً
للتأویل» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۵، ص ۱۰۴).

۲-۲. یک نفس مجرد

براهین زیادی بر تجرد نفس اقامه شده است که جای تردید در وجود نفسی مجرد نمی گذارد؛ اما بیشتر براهین بر فرامادی بودن انسان است و نوع تجرد آن را مشخص نکرده است. قائلان به تجرد نفس دو نحوه تجرد مثالی و عقلی را برای انسان مطرح کرده اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۸۱-۸۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۲۹۱-۲۹۴؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، صص ۴۲-۴۴).

۱-۲-۲. تجرد عقلی

پیش از شیخ اشراق و صدر المتألهین عالم مثال کشف نشده بود و تجرد به معنای تجرد عقلی و تام بود؛ به همین سبب موجودات به دو دسته کلی مادیات و مجردات تقسیم می شوند؛ فلذا برای مشائیان معنای



فرامادی بودن نفس چیزی جز مجرد تام او نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۸۱-۸۲).

مشائیان نفس را دارای قوامی دانند؛ یعنی نفس به وسیله قوا در بدن تصرف می کند و قوا فاعل مسخر آن است؛ بنابراین رابطه نفس با بدن را تنها رابطه تدبیری مانند راکب و مرکوب است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، صص ۲۵-۳۱ و ۲۲۱-۲۲۳).

۲-۲-۲. مجرد مثالی

شیخ اشراق، کاشف عالم مثال، برای انسان دو بعد مادی و مثالی قائل است. عالم مثالی خواص عالم ماده را دارد؛ اما ماده ندارد و مادی نیست؛ بنابراین انسان یک جسم مادی و یک نفس مجرد غیرتامی دارد که برزخی و مثالی است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۲۳۲-۲۳۴). گرچه عالم مثال در نگاه صدرالمتألهین وام دار کشف شیخ اشراق است، اما همان طور که گذشت، ملاصدرا نفس انسان را با وجود مجرد و مادی بودن تک بعدی می داند.

ظاهراً نمی توان در میان فلاسفه غرب، عالمی سه ساختی که شامل عالم مثال هم بشود، پیدا کرد تا بنا بر آن کسی قائل به مثالی بودن یا نبودن نفس انسان بشود (حسین پور، ۱۴۰۱، ص ۱۷۲)، اما دوگانه انگاری در غرب مطرح است که در آن نفس انسان را دارای مجرد تام و عقلی می دانند. دکارت رامی توان مهم ترین دوگانه انگار غربی دانست. وی انسان را مرکب از دو جوهر مستقل مادی و مجرد می داند (طالقانی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۸). این نظریه به دلیل ناتوانی در تبیین رابطه این دو جوهر مستقل، مانند دیگر نظریات دکارت موجب انحرافات فکری در فلسفه غرب شده است (مطهری، بی تا، ج ۱۳، صص ۳۱-۳۳).

۲-۳. دو نفس

وحدت گرایان تنها یک نفس اعم از نفس مادی، مثالی یا عقلی برای انسان قائل هستند. ایشان وحدت نفس را بدیهی می دانند و تصریح می کنند هیچ کسی در ضمیر خود، دو من احساس نمی کند؛ بنابراین چون من تنها یک من هستم، پس من یک نفس هم دارم (مطهری، بی تا، ج ۳، ص ۵۹۴).

در مقابل عده ای بدون اینکه وجود واحد از من را انکار کنند، انسان را دارای دو نفس و یا بیشتر می دانند. عمده دلیلی که ایشان بر تعدد نفوس انسانی اقامه می کنند، بر پایه ظواهر آیات و روایات

و خواص متعدده انسان است؛ به این بیان که مثلاً قوای نباتی انسان عِدیم الشعور و قوای حیوانی و ناطقه او ذی شعور هستند و استناد این دو صفت متضاد به نفس واحده غیرممکن است (فیاضی، ۱۳۸۹، صص ۸۱ و ۱۰۵ - ۱۰۸).

۲-۳-۱. دو نفس حیوانی و انسانی

قونوی در نظریه‌ای، انسان را دارای سه ساحت بدن، نفس حیوانی و روح (احتمالاً نفس انسانی) می‌داند (حسین‌پور، ۱۴۰۱، ص ۱۷۶).

«ان مسمى الانسان... عبارة عن مجموع جسمه الطبيعي ونفسه الحيوانية وروحه المجرد المدبر لهيكله» (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۵۴).

۲-۳-۲. دو نفس نباتی و انسانی

همان‌طور که اشاره شد، نظریه وجود بیشتر از یک نفس به دلیل تدافع و تنافی خواص ساحت‌های انسان است. نفس نباتی از آنجاکه منطبع در ماده می‌باشد و قوای مجرده ندارد، به اتفاق همه فلاسفه اسلامی مادی می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۰۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۰۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴؛ همو، ۱۳۶۸، ۱۳۶، ص ۸). همچنین بیان شد که به اتفاق همه فلاسفه اسلامی نفس انسانی نیز مجرد اعم از تجرد تام و عقلی یا تجرد غیرتام و مثالی است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۲۳۲ - ۲۳۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۸۱ - ۸۲؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۲۹۱ - ۲۹۴؛ صدرالمُتألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، صص ۴۲ - ۴۴).

این چندگانه‌انگاران اشکالی را مطرح می‌کنند: یک نفس بودن، اجتماع ضدین است و تجرد و مادیت، مدرکیت و غیرمدرکیت، اختیار و غیراختیار را در یک نفس نمی‌توان جمع کرد؛ پس انسان دو نفس دارد که وجه مادیت، غیرمدرکیت و عدم اختیارش مستند به نفس نباتی و وجه تجرد، مدرکیت و اختیار او مستند به نفس ناطقه انسانی است.

اما این اشکال، تنها بر پایه فلسفه مشاء و نظریه ابن سینا، که نفس انسان را یک نفس مجرد عقلی می‌داند، مطرح می‌شود. مشاء برای وحدت نفس مجرد انسانی به وجدان تمسک می‌کنند.

۲-۳-۲. بررسی یگانه‌انگاری صدرایی

در اقوال یگانه‌انگارانه نفس، ملاصدرا هم وحدت نفس به معنای تک بعدی بودن انسان را



می پذیرد و هم همه قوا را با نفس متحد و عین نفس می داند. ایشان علاوه بر اینکه اتحاد را بدیهی می داند، سه برهان نیز اقامه می کند:

برهان اول: اگر قوا عین نفس نبود، اولاً بین مدرکات دو قوه اتحاد برقرار نمی شد (مثلاً حکم به شیرینی و زردی عسل نمی شد)؛ ثانیاً مدرکات سایر قوا با مدرکات قوه خیال ترکیب نمی شد (مثلاً خیال نمی توانست بوی بد یک ترشی را به طعم ترش ترشی دیگر سرایت دهد)؛ ثالثاً نفس به سبب مدرک حسی، خیالی، وهمی یا عقلی به تحریک درنی آمد؛ حال آنکه ما هر سه این کارها را می کنیم پس مقدم نیز باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۲۲۱).

برهان دوم: اگر قوای نفس عین نفس نباشند، کثرت اشخاص در شخص واحد لازم می آید (چراکه انسان هم محسوس و هم معقول را درک می کند. حال اگر هر یک جدای از نفس باشند، دو موجود مدرک معقولات و مدرک محسوسات خواهیم داشت) (همو، ص ۲۲۴).

استاد فیاضی در نقد این دو برهان می فرماید دلیل اخص از مدعاست. آن وحدتی که همه انسان ها بالوجدان درک می کنند وحدت قوای عاقله می باشد و این به قوای نفس نباتی مربوط نیست؛ بلکه بالعکس، ما نه تنها هیچ وحدتی با نفس نباتی مادی خود احساس نمی کنیم، بلکه بالوجدان می یابیم که درکی نسبت به نفس نباتی و قوای آن نداریم.

بر تمامی براهین وحدت نفس نیز اشکالی دیگر وارد می شود: بر فرض صحت براهین، وحدت وجود لازم فاسد دارد که یک وجود واحد به صفات متضاد مانند مدرک و غیر مدرک، مجرد و غیر مجرد و... متصف شود.

نظریه وحدت نفوس ملاصدرا مبتنی بر حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است؛ به این بیان که نفس ابتدا مادی است، سپس همان نفس با حرکت جوهری کمال می یابد و نفس حیوانی مجرد مثالی می شود. سپس همان نفس تکامل می یابد و نفس عاقله مجرد تام می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۰، صص ۳۱۴ - ۳۱۸). اساساً اگر نفس همان نفس جسمانی نباشد که با حرکت جوهری نفس مجرد شده است، نمی توان گفت اینها وحدت و بلکه عینیت دارند.



البته باید توجه شود ادله‌ای که ملاصدرا در مبحث جسمانیة الحدوث بودن نفس انسانی مطرح می‌کند، مبتنی بر اصل ابطال تناسخ هستند (همو، صص ۳۰۹-۳۱۱).

در یکی از براهین صدرا می‌گوید: اگر نفوس قبل ابدان وجود داشته باشند، یا عقول بوده‌اند پس تعلقشان به ابدان محال است و یا نفسانی بوده‌اند که چون تناسخ محال است نفوس قبل ابدان معطل از اثر می‌شوند و تعطیل از اثر محال است (همو، صص ۳۱۱ و ۳۰۹).

استاد فیاضی ادله استحاله تناسخ را مردود و تناسخ را ممکن می‌داند (فیاضی، ۱۳۸۹، صص ۵۱۹-۵۶۰)؛ بنابراین نفوس، جسمانیة الحدوث نیستند و با حرکت جوهری وحدت نفس را نمی‌توان اثبات کرد. همچنین گذشته از این ابتنا بر تناسخ، جسمانیة الحدوث بودن نفس مبتنی بر اصول دیگری است که استاد آن‌ها را مردود می‌داند (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، صص ۲۴۶-۲۹۸).

بنابراین، مبنای اصلی وحدت نفس صدراپی که جسمانیة الحدوث بودن نفس است، باطل می‌باشد و هیچ یک از براهین وحدت نفس صحیح نیستند.

۲-۲-۳-۲. بررسی دوگانه‌انگاری سینیوی

ابن سینا می‌گوید هر کس بالوجدان می‌یابد که چند نفر نیست. همچنین انسان زمان اشتغال به یک شیء از دیگر اشیاء بازمی‌ماند؛ به عنوان مثال زمانی که قوه شهویه‌اش جریان دارد، خشم و غضب ندارد و زمان غضب عقل و شهوت ندارد؛ اما اگر انسان دارای نفوس متعدد بود، می‌توانست در یک لحظه هم خشم و هم عقل خویش را به کار ببرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۸). همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، ابن سینا انسان را دارای سه نفس نباتی، حیوانی و ناطقه می‌داند؛ اما از آنجاکه دو نفس نخست را مادی و تنها نفس ناطقه را مجرد می‌شمارد، در زمره دوگانه‌انگاران قرار می‌گیرد. افزون بر این، چون حقیقت انسان را منحصر در نفس ناطقه می‌داند و برای سایر نفوس نقشی در انسانیت قائل نیست، می‌توان او را دوگانه‌انگار تک‌ساحتی دانست.

آیت‌الله فیاضی، اصل دوگانه بودن انسان را از ابن سینا پذیرفته‌اند و افزون بر ساحت جسمانی، برای انسان ساحتی فرامادی و مباین قائل‌اند؛ با این حال، بر این دیدگاه چند تکمله افزوده‌اند:



اول اینکه مجرد نفوس مجرد تام عقلی نیست؛ بلکه عالم مثال وجود دارد و مجرد نفوس مثالی و غیر تام است. دوم اینکه ادله‌ای که بر جدا بودن نفس حیوانی از نفس انسانی آورده شده است، کافی نیست؛ فلذا قوای نفس حیوانی در درون نفس انسانی می‌باشند و انسان نفسی منحاز به نام نفس حیوانی ندارد (فیاضی، ۱۳۸۹، صص ۲۰۲ - ۲۰۳).

در انتها اهم ادله‌ای که استاد فیاضی بر اثبات نظریه خود بر دوگانه‌انگاری انسان بیان می‌کنند، تالی فاسد جمع اضداد است که همین دلیل، اشکال بر نظریات سابق نیز به شمار می‌رود. «الحق ان للبدن صورة مادية هي النفس النباتية؛ وان النفس الانسانية ليست صورة البدن، بل هي مفارقة للبدن، كما ذهب اليه الشيخ، وحادثة قبل البدن؛ وان البدن بماله من النفس النباتية آلة للنفس الانسانية، فهي تستعمله في افعالها التي ليست الا افعالا اختيارية؛ وان النفس الانسانية تفارق البدن عند المنام و عند الموت، بينما النفس النباتية باقية فيه تعمل اعمالها ما دامت الشرايط متوفرة» (حسین پور، ۱۴۰۱، ص ۱۷۹).

ایشان معتقدند ادله مشائین و ملاصدرا برای اثبات نفس واحد کافی نیست؛ زیرا ما به علم حضوری قوای انسانی و قوای حیوانی خود را می‌یابیم و به آن‌ها علم وجدانی داریم؛ اما قوای نفس نباتی را که شامل غاذیه، نامیه و مولده است، به علم حضوری درک نمی‌کنیم. براین اساس قوای نفس نباتی غیر از حقیقت انسانی ما می‌باشد؛ چرا که «غیرمدرک غیرالمدرک» است و نیز موجود مجرد به نفس خود علم حضوری دارد (فیاضی ۱۳۸۹، ص ۱۲۷). البته ایشان نظر ملاصدرا در انیت و عینیت نفس و قوای می‌پذیرند و قائلند همان‌طور که نفس انسانی با قوای انسانی و حیوانی اش متحد است و عینیت دارد، رابطه نفس نباتی با قوای خود نیز همین‌گونه است.

ایشان اشاره می‌کنند که انسان از دو بُعد تشکیل شده است: یک بُعد مادی که جسم و بدن نامیده می‌شود، و یک بُعد مجرد که روح نام دارد (همو، ص ۱۲۸). البته روح بر بدن ولایت تکوینی دارد و اختیار کامل آن را ندارد. بدن مرکب از جسم و نفس نباتی به ترکیب اتحادی است.

آیت‌الله فیاضی در این باره می‌فرمایند که انسان دو نفس نباتی و ناطقه دارد. گرچه هر دو



حادث هستند، اما نفس ناطقه مجرد است و حرکات ارادی، ادراکات و همچنین افعال مختصه نفس انسانی، مستند به او است. همچنین نفس نباتی صورت نوعیه بدن انسان است که مادی است و وظیفه تغذیه، رشد و تولید مثل را به عهده دارد. این دو نفس تباین کامل دارند و حتی زمان حدوث آن دو یکی نیست (نبویان، ۱۳۹۵، صص ۲۶۱ - ۲۶۸).

با وجود اینکه نفس ناطقه تباین با نفس نباتی دارد؛ اما حقیقت هر انسان همان نفس ناطقه او است و نیز چون این نفس مجرد است نفس ناطقه قاهر بر نفس نباتی است و بین آن دو رابطه تدبیری برقرار است (همو، صص ۹۸ و ۲۶۱ - ۲۶۸).

در صورتی که به وجود جسد نیز توجه شود، می توان انسان را متشکل از سه حقیقت دانست که عبارت اند از: جسد، نفس نباتی و نفس انسانی یا همان روح (حسین پور، ۱۴۰۱، صص ۱۷۹ - ۱۸۱).

نظریه منطبق بر یک جسد و دو نفس نباتی و انسانی را در میان فلاسفه غرب می توان در مکتب معنادرمانی (Logo Therapy) یافت که ویکتور فرانکل^۱ (۱۹۹۷م) آن را تأسیس کرده است.

فرانکل انسان را دارای سه بعد جسم، روان و بعد روحانی می داند (فرانکل، ۱۳۷۲، ص ۱۸). او بر این مبنا هرگونه درمان روان نژد را که بدون در نظر گرفتن بعد سوم انسان یعنی بعد روحانی باشد، ناکام می داند و تصریح می کند در حقیقت درمان های جسمانی تنها بر روی فیزیک انسان تأثیر دارد و هیچ روان درمانی صورت نمی پذیرد (فرانکل، ۱۴۰۰، ص ۳۴).

فرانکل بعد جسمی و روانی انسان را فانی می داند و قائل است با مرگ جسم و روان، انسان از بین می رود؛ اما او با کمک از جاودانگی عشق، بعد روحانی انسان را نابودنشده می داند. او انسان را دارای جوهری می داند که هرگز با مرگ و فنای این جسم مادی از بین نمی رود (فرانکل، ۱۳۷۲، ص ۲۵۳).

فرانکل درمان های مبتنی بر اصالت لذت فروید و مبتنی بر اصالت قدرت آدلر را ناکام می داند. او در رد این دو مکتب روان درمانی بیان می کند درمان در این دو، تنها مبتنی بر بعد روانی انسان

1. Viktor Frankl



است؛ درحالی که انسان یک موجود روانی نیست؛ بلکه انسان یک موجود روحانی است. پس در حقیقت مکتب‌های درمانی ایشان هیچ‌چیز را از انسان درمان نمی‌کند (فرانکل، ۱۳۶۳، ص ۷۷؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۵۰).

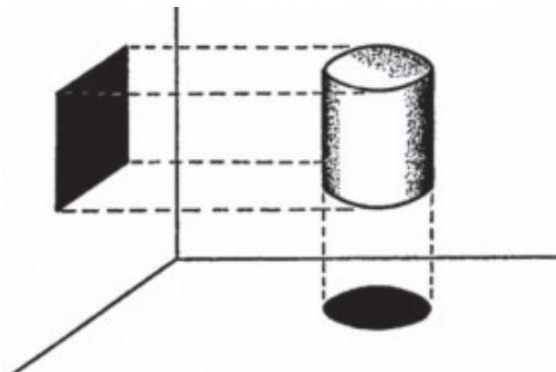
لذت‌گرایی در نظر فرانکل آن چنان منفور است که او اذعان می‌کند فردی که تنها لذت‌گرا است و زندگی‌اش تنها اصالت لذت است، بیمار است و یک انسان بیمار تمام معنای زندگی را در لذت و هدف همه فعالیت‌های انسان را خوشبختی می‌داند (همو، ۱۳۷۲، ص ۹۳). بعد از مذمت اصل لذت‌گرایی، فرانکل لذت معنوی را مطرح می‌کند و آن را بهترین سعادت می‌داند و بیان می‌کند انسانی که از لذت ماورای عالی هنری یا خوشبختی از عشق لذت می‌برد، هرگز حتی یک لحظه شک نمی‌کند که زندگی‌اش با معنا است (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۰۰).

در بررسی نحوه ارتباط ساحت‌های وجودی انسان از نظر فرانکل، حقیقت و یگانگی انسان به بعد روحی او است و بعد معنویت و روان هرچند با هم در نظر گرفته شوند، نمی‌توانند تمامیت یک انسان را نشان دهند؛ البته مراد فرانکل از یگانگی و تمامیت انسان؛ یکپارچگی همه ابعاد است که تنها با دو جسم و روان تحقق نمی‌یابد (همو، ۱۳۸۱، ص ۴۳).

فرانکل بعد روحانی انسان را جوهری کاملاً متفاوت از بعد جسمی و روانی انسان می‌داند؛ اما در عین تباین، جوهر روحانی را مسلط بر بعد روانی و مدبر آن و بعد روانی را مسلط بر بعد جسمانی و مدبر آن می‌داند. فرانکل معتقد است ویژگی‌های مراتب بالا در مراتب پایین تأثیر دارد و البته که با تغییر مراتب پایین، مراتب بالا نیز متأثر می‌شود. پس فرانکل نحوه‌ای از تأثیر و تأثر طرفینی را بین ابعاد وجودی انسان قائل است. او تصریح می‌کند که مراتب بالا شامل و محیط بر مراتب پایین است (همو، ۱۳۸۱، صص ۲۶-۲۷).

همچنین ابعاد انسان را با وجود کثرت، واحد می‌داند و باور دارد که اگر یک استوانه را یک بار از مقطع افقی و یک بار از مقطع عمودی برش دهیم، بخش افقی استوانه همچون دایره و بخش عمودی آن را همانند یک مربع خواهیم دید؛ ولی این دایره آن مربع نمی‌شود (همو، ۲۰۱۰م، ص ۷۵).

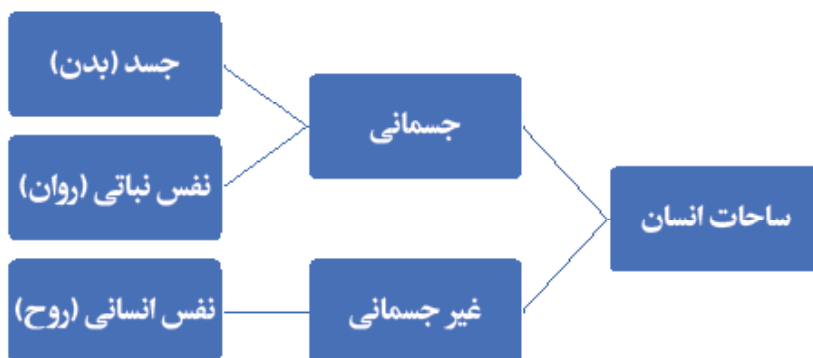
شکل اول: وحدت علی رغم وجود کثرت در ابعاد انسان (همان)



در بررسی بین دو دیدگاه آیت الله فیاضی و فرانکل می توان گفت آیت الله فیاضی انسان را دارای دو نفس نباتی و انسانی و جسد می داند که از این میان نفس نباتی و جسد مادی و جسمانی می باشند و نفس انسانی مجرد و غیر جسمانی فرانکل نیز انسان را دارای جسم، روان و روح می داند که روان و جسم، مادی و فانی است و روح، مجرد و ابدی می باشد.

همچنین هر دو روح را دارای شرافت و ولایت بر بدن می دانند و حقیقت انسان را به روح گره می زنند، هر دو آن روح را مدبر بدن می دانند، اما رابطه روح و بعد جسمانی انسان را رابطه ای مشتمل بر تأثیر و تأثر طرفینی می دانند.

بنابراین ساحت های وجودی انسان در نگاه آیت الله فیاضی و فرانکل تقریباً یکسان است.



۴-۲. سه نفس و بیشتر

آخرین دیدگاهی که در مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های تعدد نفوس بررسی می‌کنیم، نظریه‌های سه نفس و یا بیشتر از آن است.

افلاطون در فلسفه غرب علاوه بر وجود بدن، به وجود سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی برای انسان معتقد است. اگرچه هر نفس وظیفه خاص خود را دارد، اما نفس انسان برتر از دو نفس نباتی و حیوانی است و آن دو تحت تدبیر نفس انسانی هستند (کرم، بی‌تا، ص ۸۹).

افلاطون معتقد است آثار حیات نباتی مانند تغذیه، رشد و تولید مثل با آثار حیات حیوانی مانند احساس و حرکت ارادی و این دو با آثار حیات انسانی که تعقل باشد، تفاوت دارند. سپس این تفاوت را ضمیمه قاعده الواحد می‌کند و تصریح می‌کند به مقتضای قاعده الواحد تعدد آثار دلیل تعدد منشأ و مؤثر آن است؛ در نتیجه انسان دارای سه نفس است (صدرالمألهین، ۱۳۶۸، ج ۸، صص ۵۸-۵۹؛ حسین‌پور، ۱۴۰۱، ص ۱۸۱).

گرچه صحت انتساب این نظریه افلاطون مشکوک است، اما این چیزی است که به ما رسیده است. در هر حال، بنا بر ملاک افلاطون، تعداد نفوس باید از سه نفس عبور کند؛ چون تغذیه و تنمیه و سایر افعال نیز هریک با دیگری فرق می‌کند. در حقیقت اختلاف اثرات دلیل بر اختلاف مؤثرات نیست و اگر هم باشد دلیل بر تعدد ساحت‌های وجودی انسان نیست. اختلاف می‌تواند مستند به قوای متعدد یک نفس باشد (همان).

قاعده الواحد نیز در نگاه برخی فیلسوفان متأخر، مخدوش است و دارای ادله کافی نیست (صدرالمألهین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۳؛ همو، ج ۶، ص ۱۵۲؛ همو، ج ۹، صص ۱۱ و ۶۱؛ فیاضی، ۱۴۰۰، ص ۶۴۰).

سه نفس و بیشتر از آن در برخی متون دینی مانند آیات مشیریه نفس اماره، لوامه، مطمئنه و... نیز ذکر شده است. همچنین روایات صحیحی هستند که به بیش از سه نفس تصریح دارند (کلینی، ۱۴۰۷ق، صص ۲۷۱-۲۷۲)؛ اما ظاهراً هیچ یک اشاره به تعدد وجود و ساحت‌های مختلف انسان نمی‌کنند و تنها از دیدگاه و بعدهای مختلف، یک شیء را بررسی می‌کنند (حسین‌پور، ۱۴۰۱، ص ۱۸۳).

نتیجه‌گیری

در مسئله مهم حقیقت انسان و ساحت‌های وجودی او نظریات فراوانی مطرح شده و همواره مورد توجه فلسفه اسلامی و غرب بوده است؛ به طوری که سبب پیدایش فلسفه‌های مضاف و یا مبنایی در این فلسفه‌ها شده است. بطلان وحدت نوع انسان و تعدد ابدان، سبب پیدایش نظریات گوناگونی در باب بررسی حقیقت هر فرد انسانی شده است که سعی دارد به این سؤالات پاسخ دهد: آیا انسان یک بعد دارد و یا چند بعدی است و در صورت چند بعدی بودن، حقیقت انسان کدام بعد است و رابطه آن بعد با سایر ابعاد چگونه است؟

در نوشتار حاضر دیدگاه‌های یگانه‌انگاران و چندگانه‌انگاران در فلسفه اسلامی و غرب بررسی و تطبیق شده است. سپس به بررسی نظریه دو بعد نفس نباتی و نفس انسانی، به عنوان نظریه برگزیده پرداخته شده است.

نفس نباتی مادی، غیرمدرک و غیرمدرک است؛ حال آنکه نفس ناطقه انسانی مجرد، مدرک و مدرک می‌باشد؛ بنابراین از آنجاکه مجرد غیرمادی، مدرک غیرنامدرک و مدرک غیرنامدرک است، نفس انسانی غیرنفس نباتی است؛ و الا اجتماع متضادین لازم می‌آید. همچنین ما بالوجدان نفس ناطقه خود را درک می‌کنیم؛ اما به نفس نباتی و قوای تنمیه، تغذیه و تولد علم نداریم؛ پس ما غیرنفس نباتی می‌باشیم.

از سوی دیگر براهین وحدت نفس مبتنی بر استحاله تناسخ و جسمانیة الحدوث بودن انسان است که بطلان آن‌ها بیان شد. بنابراین انسان موجودی دو بعدی دارای نفس نباتی و نفس ناطقه انسانی می‌باشد.

فهرست منابع

منابع فارسی:

۱. اکبری، رضا، (۱۳۷۶)، «رابطه نفس و بدن نزد فیلسوفان پس دکارتی»، حوزه و دانشگاه، ش ۱۳، ص ۱ تا ۱۴.
۲. برگسون، هانری لویی، (۱۳۷۵)، ماده و یاد؛ رهیافتی به رابطه جسم و روح، مترجم: علیقلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. حسین پور، یاسر، (۱۴۰۱)، عالم نفس، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، افق.
۴. خوشنویس، یاسر، (۱۳۹۴)، نوحاستگی و آگاهی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی (شیخ اشراق)، (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. شه گلی، احمد، (۱۳۹۰)، «بررسی و تحلیل مسئله وحدت انگاری و دوگانه انگاری نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا»، ذهن، تابستان، ش ۴۶، ص ۱۰۱ تا ۱۲۰.
۷. طالقانی، علی، (۱۳۹۵)، مسئله نفس و بدن؛ دیدگاه صدرایی و دوگانه انگاری دکارتی، بی جا: بی نا.
۸. عباسی، علیرضا، سعیدی، احمد، محمدعلی، محیطی اردکان، (۱۴۰۰)، «وحدت یا تعدد نوعی نفوس و تأثیر آن در علوم انسانی با محوریت آرای ابن سینا، ملاصدرا و آیت الله فیاضی»، تحقیقات بنیادین علوم انسانی، پاییز ۱۴۰۰، ش ۲۴، ص ۳۳ تا ۵۲.
۹. فرانکل، ویکتورامیل، (۱۳۶۳)، انسان در جستجوی معنا، مترجم: نهضت صالحین و میهن میلانی بی جا: بی نا.
۱۰. فرانکل، ویکتورامیل، (۱۳۷۲)، پزشک و روح، مترجم: دکتر فرح سیف بهزاد، بی جا: انتشارات درسا.
۱۱. فرانکل، ویکتورامیل، (۱۳۸۱)، انسان در جستجوی معنایی غایی، مترجم: شهاب الدین عباسی، تهران: بی نا.
۱۲. فرانکل، ویکتورامیل، (۱۴۰۰)، فریاد ناشنیده برای معنا، مترجم: علی علوی نیا، انتشارات فراروان، بی جا: بی نا.
۱۳. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۹)، علم النفس فلسفی، تحقیق و تدوین: محمد تقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۴. قجاوند، مهدی، صدرالدین طاهری، (۱۳۹۳)، «جسم انگاری متکلمان درباره نفس (از قرن سوم تا قرن هفتم هجری)»، انسان پژوهی دینی، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ش ۳۱، ص ۱۲۵ تا ۱۴۶.
۱۵. مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۱۶. نبویان، سید محمد مهدی، (۱۳۹۵)، جستار هایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی، قم: انتشارات حکمت اسلامی.

منابع عربی:

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۵)، **الاشارات و التنبیها**، قم: نشر البلاغه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۳۷۹)، **النجاة**، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله، (۱۴۰۴)، **الشفاء**، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۴. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (۱۳۶۸)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، قم: مكتبة المصطفوي.
۵. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، (۱۴۰۰)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، قم: بوستان كتاب.
۶. طوسی، خواجه نصیر الدین، (۱۳۷۵)، **شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکات**، قم: نشر البلاغه.
۷. فیاضی، غلامرضا، (۱۴۰۰)، **تعليقات بر النهاية الحکمة**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۸. کرم، یوسف، (بی تا)، **تاریخ الفلسفة اليونانية**، بیروت: دار القلم.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، **الكافي**، تهران: بی نا.
۱۰. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.





دوفصلنامه علمی پژوهش‌های علوم عقلی

سال دوم، شماره اول (دوم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 3060-849X | EISSN: 3092-6726

مقاله ترویجی

چگونگی بازنمایی نفس مجرد از جهت جسم نداشتن و جامعیت مکانی در سینما



محمد جواد درویشی^۱

چکیده

انسان برای رسیدن به لذت برتر برآیندی، نیازمند افزایش آگاهی‌های خودش، خاصه مسائل فلسفی است. افزایش آگاهی با ابزارهای گوناگون ممکن است؛ اما ابزار رسانه و خصوصاً فیلم، توانایی بسیار زیادی در انتقال سریع و دقیق معانی گوناگون را دارد؛ به ویژه معانی و مفاهیمی که ادراکشان سخت است. در حال حاضر انتقال مفاهیم مهم دینی با فیلم، بسیار کم اتفاق می‌افتد و این باعث می‌شود مردم آگاهی لازم را نداشته، درگیر شبهات شوند و مقدمه لذت برتر را از دست بدهند. یکی از مؤثرترین مفاهیم دینی - فلسفی، مفهوم نفس مجرد است. نفس مجرد لوازمی همچون جسم نداشتن و جامعیت مکانی دارد که برای انتقال این مفهوم، پرداختن به لوازم آن ضروری است. راه حل این است که نمای POV در کنار نمای متعادل بدون عنصر مثبت، توانایی انتقال صفت جسم نداشتن نفس مجرد را دارد. همچنین قرارداد یک موجود در چندین مکان یک روایت تکرر زمانی نیز توانایی انتقال صفت جامعیت مکانی نفس مجرد را دارد.

واژگان کلیدی: نفس مجرد در سینما، احاطه مکانی در سینما، تجرد در سینما، فلسفه در سینما.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰

۱. طلبه سطح دو و سه پیوسته رشته فلسفه و کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران.

mohamadjavaddarvishy@gmail.com

❁ مقدمه

هدف تمام انسان‌ها «به استثنا افراد عاشق و فانی» رسیدن به لذت برتر برآیندی است (وکیلی، ۱۳۹۷، الف، صص ۲۳-۲۷؛ وکیلی، ۱۴۰۱، الف، صص ۱۰-۲۰). انسان‌ها از به دست آوردن کمالات، تلاش برای کسب رضایت خدا یا گناه و طغیان کردن و حتی تحمل برخی درد و رنج‌ها در پی رسیدن به حالتی هستند که آن را لذت می‌نامیم. عمده دلیل تفاوت‌ها و اشتباهات در مسیرها و تشخیص لذت برتر، تفاوت در افکار و مبانی فکری افراد است (همو، ص ۲۷). اگر انسانی بیشترین لذت را در استعمال مواد مخدر بداند، به آن رو می‌آورد و اگر کسی تباهی دنیا و زندگی آخرتش را در استعمال آن بداند، از آن اجتناب می‌کند.

از آنجاکه اسلام مدعی داشتن برنامه برای رسیدن به سعادت و کمال انسانی است، لازم است برای رسیدن به آن، مبانی فکری عمیق اسلامی را فراگرفت (همو، ص ۲۷). به عنوان مثال گاهی کسی که مسلمان است، فکر می‌کند هدف آدمی این است که اولاً و بالذات باید رفتار یا اخلاقش را تغییر دهد، درحالی‌که زبان معارف اسلام اساساً و اولاً دعوت به حرکت و سیر و سلوک کرده است و رسیدن به لقاء الله را هدف واقعی می‌داند (وکیلی، ۱۳۹۷، پ، ص ۱۹، وکیلی، ۱۴۰۰، صص ۳۷-۴۳) و رسیدن به فضائل اخلاقی و انجام اعمال شایسته را در ذیل آن معنا می‌کند. همین مبنا به تنهایی اعمال جوارچی و جوانخی اشخاص را گاهی کاملاً تغییر می‌دهد.

منابع دینی دلالت بر این موضوع دارند که صرف فراگیری مبانی اسلامی و همچنین سلوک توسط شخص کفایت نمی‌کند و بهتر است برای حرکت سریع‌تر و راحت‌تر و رسیدن به برترین لذت، این حرکت و سیر و سلوک، جمعی اتفاق بیفتد؛ لذا لازم است افرادی که به ضرورت حرکت و سلوک رسیده‌اند و مبانی معرفتی اسلام را فرا گرفته‌اند، تلاش کنند این معرفت را به جامعه انتقال دهند. در حال حاضر اشخاصی همچون طلاب علوم دینی هستند که مبانی اسلامی را کسب کردند؛ لکن نمی‌توانند به عموم مردم یا طبقات مختلف جامعه انتقال دهند. برخی نیز توانایی انتقال پیام به عموم مردم را دارند، لکن خودشان درک دقیقی از معارف ندارند؛ همچون بسیاری از هنرمندانی که هنر صرف را فرا گرفته‌اند و تخصصی در زمینه مبانی و معارف اسلامی ندارند.

مسئله مهم این است که برای تسلط و غلبه در جنگ نامتقارن فرهنگی، انتقال معارف باید از طریق بسترهای ارتباطی جمعی و پرمخاطب (Mass Media) انجام شود که توانایی انتقال مبانی دینی را

به شیوه‌ای سریع و دقیق دارند. از جمله آن‌ها در این زمان، سینما و فیلم‌های سینمایی از مثال‌های امروزی این ابزارها است. اشخاص صاحب‌نظر در رابطه با اهمیت و جایگاه سینما در فرهنگ‌سازی و قدرت آن در غلبه نرم‌افزاری صحبت‌های زیادی داشته‌اند و حتی برخی گفته‌اند که همه فیلم‌ها چه خوب و چه بد، آموزشی هستند و هالیوود بهترین نهاد آموزشی روی زمین است (جانستن، ۱۳۸۳، ص ۱۲). برخی هالیوود را با مرکز آموزشی و مؤثری مثل هاروارد مقایسه کرده‌اند؛ اما با این وجود حوزه نفوذ سینما را نسبت به هاروارد گسترده‌تر دانسته‌اند (همو، ص ۱۲) و حتی برخی از نقش رسانه به عنوان ابزار دیپلماسی صحبت کرده‌اند (تابش، ۱۳۹۸، صص ۱-۱۰).

موفقیت غرب در این مسئله آشکار است و از آن با عنوان امپریالیسم فرهنگی یا سیطره و امپراتوری غرب در قبولاندن فرهنگ خودش بر دیگر فرهنگ‌ها یاد می‌شود.

به دلیل قدرت و سلطه رسانه‌ها و حجم بالای انتقال مبانی فرهنگی توسط رسانه‌ها، به‌ویژه رسانه‌های مدرن نظیر سینما، برخی همچون گیدنز، امپریالیسم فرهنگی را در چارچوب تبیین رسانه‌ای ارائه می‌کنند. بی‌تردید یکی از قدرتمندترین ابزارها برای امپریالیسم فرهنگی غرب، رسانه‌های آمریکایی با محوریت صنعت فیلم‌سازی هالیوود هستند. این موضوعی پذیرفته شده است که جهان‌بینی آمریکایی پیش از آنکه از هر طریق دیگری مطرح شود، از طریق هالیوود منتشر می‌شود. به تعبیر تحلیلگرانی همچون پروفیسور نوام چامسکی، نخستین کارکرد شرکت‌های بزرگ روابط عمومی، تبلیغات، سینما و تلویزیون، کنترل افکار است.

در وضعیت موجود بیان دقیق و رسایی برای تفهیم عمیق مبانی فکری اسلامی به‌ندرت یافت می‌شود؛ بدین گونه که در اکثر بسترهای ارتباطی جبهه اسلام نظیر سینما، یا توجهی به مبانی اسلامی نیست یا عمدتاً تمرکز ناظر به مسائل تاریخی و یا اخلاقی است و در پاره‌ای از مصادیق حتی مسائل ضد اخلاق و ضد خانواده ارائه و موجب ترویج آن می‌شود. نمونه بارز آن در سینمای خانگی است که بعضاً مردان را اهل هوس معرفی می‌کند. آثاری همچون فیلم «برادران لیل» به راحت‌ترین شکل ممکن با ارائه تصویری بسیار بد از مفهوم پدر و بی‌عرضگی برادر، حمایت و قومیت مردانه را به بدترین شکل ممکن تخریب می‌کند.



از این رو، نیاز است نقاط نفوذ مفاهیم عقلی و اسلامی در قاب سینما و روش تصوّر سازی آن، شناسایی شود تا ارتباط بین فلسفه اسلامی (به عنوان علم و مبنای هستی شناختی علوم دینی) و علم هنر و رسانه و به دنبال آن ابزارهای ارتباط جمعی برقرار شود. همچنین به دنبال آن، تصور صحیحی از مفاهیم صعب و دیرفهم فلسفی و دینی در اذهان پرشبهه مخاطب، ایجاد و کاشته خواهد شد تا به مرور زمان جوانه بزند و زمینه دستیابی مخاطب به سعادت را فراهم کند.

اگر چنین بیانی به وجود نیاید، موجب می شود تا شبهات گوناگون نسبت به مبانی دینی رشد کرده، بی جواب بماند و ترویج شود. در بعضی مقاطع، نظام معرفتی اسلام یا حکومت جمهوری اسلامی نیز دچار تحریف می شود؛ کما اینکه نوجوانان، امروز در چنین فضای مسمومی زندگی می کنند و آثار تنفس در چنین فضایی مشهود است. این مسئله منجر به از بین رفتن آخرت و از دست دادن لذت برتر برآیندی می شود؛ در حالی که نیاز واقعی هر انسانی در رسیدن به آن تعریف شده است.

به عنوان مثال فیلم هایی که نفس مجرد و حقیقت انسان را به شکل یک جسم مثالی ترسیم می کنند، نظیر فیلم های سینمایی ghost story و aghost، از بیان آثار روح مجرد نظیر احاطه مکانی و... صرف نظر می کنند و چه بسا بنا بر هستی شناسی خود اساساً این مسئله را تکذیب کنند. این وضعیت باعث می شود مخاطب این فیلم، عالم آخرت را برتر و لذت بخش تر از عالم دنیا نداند و در نتیجه توجهی به زندگی آخرت نداشته باشد؛ در حالی که طبق آموزه های اسلامی و آیاتی چون «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ» (عنکبوت/۶۴)، زندگانی واقعی و حقیقی و لذت بخش در آخرت است.

در مقاله حاضر به این مسئله پرداخته می شود: «چگونه نفس مجرد (با لحاظ بی جسم بودن و احاطه بر مکان) را در پرده سینما بازنمایی کنیم؟». پاسخ به این مسئله، سه مرحله دارد (برای پاسخ به این مسئله باید به سه موضوع پرداخته شود):

۱. تعریف نفس و اهمیت پرداختن به آن
۲. چگونگی تصوّر سازی از نفس مجرد
۳. نحوه تصوّر سازی احاطه مکانی نفس در سینما

مرحله دوم با توجه به جسم نداشتن نفس و به وسیله دکوپاژ فیلم و مرحله سوم با محوریت ابزار روایت داستان در سینما پیش خواهد رفت.



در پیشینه عام این مسئله می‌توان به مقالات «فلسفه از رهگذر سینما، مجید اخگر»، «فیلسوفان در سینما، جفری آبل مترجم حری»، «سینما در فلسفه سنت گرا» جایگاه سینما در اندیشه سید حسین نصر»، «ادب و هنر رویکردهای فلسفی سینمای ایران، نادر ساعی ور»، «گفت‌وگو (فلسفه سینما) فلسفیدن با دوربین، محمد شهبانوچهر دین پرست» در پایگاه اینترنتی نورمگز با کلیدواژه فلسفه در سینما به مقالات «الگوی تحلیل تماتیک رنج اگزیستانسیال در سینما بر مبنای فلسفه کی‌یرکگور با نگاه به آثار داریوش مهرجویی و توماس وینتربرگ»، «مبانی فلسفی زمان در روایت مدرن و پست مدرن و واکاوی مفاهیم فلسفه برگسون و دلوز در سینمای تارکوفسکی و آنجلو پولوس» در پایگاه اینترنتی گنج با کلیدواژه فلسفه و سینما؛ و مقاله «گفت‌وگو فلسفه به روایت سینما» پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی با کلیدواژه فلسفه در سینما اشاره کرد. منابعی همچون پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه، پرتال جامع علوم انسانی، کتابخانه آیت الله قاضی و معاونت آموزش حوزه‌های علمیه با توجه به کلیدواژه‌های این مقاله پیشینه‌ای نداشته‌اند. این مقالات عموماً ناظر به جایگاه کلی علم فلسفه نسبت به هنر و سینما می‌باشند و نسبت به بازتابی مفاهیم خاص، بالاخص روح اظهارنظری نداشته‌اند.

موضوع این مقاله پیشینه خاص نداشته، از این نظر نوآوری دارد.

۱. مباحث کلی مفهوم نفس مجرد

۱-۱. تعریف نفس و مجرد

موجود مجرد اگر با اجسام ارتباط تصرفی داشته باشد، به آن نفس اطلاق می‌شود و اگر کاملاً مفارق از ماده و بدون تعلق به آن باشد (امینی نژاد، ۱۳۹۸، ص ۶۲)، عقل است. کلمه مجرد در مقابل کلمه مادی است؛ مادی یعنی آنچه منسوب به ماده است. ماده در اصطلاح علم فلسفه دو معنا دارد: یکی ماده اولی یا هیولی که قوه صرف است. معنای دوم ماده ثانیه است که با فعلیت جمع می‌شود (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۴۱۲). مادی به معنای دوم به معنای جسمانی است که هم شامل جسم می‌شود و هم اموری که در جسم حلول می‌کنند و اوصاف آن را می‌پذیرند. ملاصدرا بحث تجرد نفس را تحت عنوان «أَنَّ النفس الناطقة لیست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة فی مقدار» مطرح می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۲۶۰)؛ یعنی آنچه جسم و مقدار مادی ندارد. ملاصدرا جسم را جوهری دارای ابعاد سه‌گانه می‌داند و ملاک در مورد نفس و عقل را ارتباط تصرفی با جسم بیان می‌کند (همو، ج ۴، ص ۲۳۴). برخی فیلسوفان معاصر،



پاره‌ای از لوازم جسم مثل انقسام‌پذیری، مکان داشتن، زمان داشتن، وضع داشتن، قابلیت اشاره حسی، قوه و قابلیت تغییر را نیز از مجرد سلب کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۱۲۵؛ طباطبائی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۴۲). خلاصه آنکه مجرد اعم از نفس و عقل، موجودی است که ویژگی‌های امتداد در ابعاد سه‌گانه، انقسام‌پذیری، مکان داشتن، زمان داشتن، وضع داشتن، قابلیت اشاره حسی، قوه داشتن و قابلیت تغییر را ندارد (همان). پس روح به طور مطلق اثری غیرمادی و فوق زمان و مکان دارد و جسم نیست (طباطبائی، ۱۳۶، ج ۱۲، ص ۱۵۴ و ج ۲۰، ص ۱۳۸).

۲-۱. تاریخچه بحث

سقراط اولین فیلسوف در تاریخ فلسفه غرب است که تجرد نفس را مطرح کرده است. افلاطون نیز به تجرد نفس معتقد بوده است. در نظر او نفس انسان موجودی مجرد است که پیش از تعلق به بدن نیز وجود داشته و قدیم است. در فلسفه اسلامی، فلاسفه تحت تأثیر تعالیم دین اسلام همچون کندی قول به تجرد نفس را پذیرفتند. برخی دیگر هم این نظر را نپذیرفته‌اند. در نظر فارابی، نفس انسان جسمانیت‌الحدوث و روحانیت‌البقاء است. نظر ملاصدرا نیز بر همین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۰۳؛ فیروزجایی، ۱۳۹۹، صص ۴۰۹ - ۴۱۰).

۳-۱. اهمیت بحث از نفس مجرد

در برخی روایات، معرفت نفس برابر با شناخت خداوند متعال دانسته شده است و به نوعی حتی مقدمه معرفت الله نیز معرفت نفس بیان شده است؛ مانند روایت شریفه «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و همچنین روایت نبوی «أَعْرِفْكَ بِنَفْسِهِ أَعْرِفْكَم بِرَبِّهِ» (بن‌شعیری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴).

ملاصدرا، مرحوم سبزواری در تعلیقه اسفار، پیروان حکمت متعالیه و برخی دیگر از این دو روایت تجرد نفس را استفاده کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۸، ص ۳۰۶). علت این برداشت آن است که شناخت نفس باعث می‌شود نسبت به خدا و صفات او شناخت حاصل شود و چون تجرد از ویژگی‌های خداوند است، پس نفس هم از آن بهره‌مند است؛ در غیر این صورت، شناخت نفس، شناخت خدا نخواهد بود.

علامه مجلسی با استفاده از روایت نخست یعنی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، ده شباهت را بین

نفس و خدا از برخی از علما نقل کرده است (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۵۸، ص ۱۰۰). با شناخت این ده ویژگی در نفس، می‌توان به ده ویژگی در خدا پی برد:

۱. از تدبیر نفس نسبت به بدن به تدبیر خدا نسبت به عالم؛
۲. از وحدت نفس به وحدت خدا؛
۳. از قدرت نفس بر حرکت دادن بدن به قدرت و اراده خدا بر حرکت مخلوقات؛
۴. از آگاهی نفس به بدن و اعضای بدن به علم خدا به عالم ماده؛
۵. از تسلط نفس بر بدن و اعضای آن به تسلط خدا بر عالم ماده؛
۶. از تقدم نفس بر بدن و جاودانگی‌اش پس از آن به ازلیت و ابدیت خدا؛
۷. از ناآگاهی و ناتوانی شناخت نفس به عدم احاطه شناختی بر ذات حق؛
۸. از بی‌مکان بودن نفس در بدن به بی‌مکانی خدا؛
۹. از لمس ناپذیر بودن نفس به لمس ناپذیر بودن خداوند؛
۱۰. از دیده نشدن نفس با چشم سر به نامرئی بودن خداوند.

این ویژگی‌ها خصوصاً سه ویژگی آخر یعنی بی‌مکانی، ملموس نبودن و با چشم سردیده نشدن از ویژگی‌های موجود مجرد است که هم در نفس وجود دارد و هم در خدای تعالی. خلاصه اینکه روایات مذکور که معرفت نفس را با معرفت رب برابر می‌دانند، تنها وقتی معنای دهند که نفس انسان نیز مانند خداوند متعال مجرد باشد. این نکته را با توجه به اطلاق روایت، که شناخت را محدود به جهت و قید خاصی نکرده است، بیشتر می‌توان درک کرد. در واقع نفس انسان آینه تمام‌نمای رب است؛ هرچند به اندازه خودش. تجرد، از ویژگی‌های خداوند است و با توجه به آنچه بیان شد، نفس انسانی هم در وجود و هم در ویژگی‌های وجودی‌اش به خدا شباهت دارد؛ در نتیجه تجرد نفس هم ثابت می‌شود.

۴-۱. ادله نفس مجرد

برای اثبات تجرد در روح و نفس انسان ادله بسیار زیادی در کتب فلاسفه و حکما وجود دارد؛ لکن ما به یک مورد از آن‌ها که مستقیماً مربوط به موضوع مقاله است، اشاره می‌کنیم:

۱-۴-۱. نداشتن امتداد مکانی

این دلیل مبتنی بر یک قیاس اقترانی شکل دوم است؛ بدین صورت که من دارای امتداد مکانی نیستم و موجودات جسمانی دارای امتداد مکانی هستند پس من جسمانی نیستم.

۱-۴-۱. توضیح اجمالی

هر شیء مادی متغیر است. تغیر باعث تفرق، مخفی ماندن و حجاب داشتن هر جزء از جزء دیگر است؛ به گونه ای که هیچ جزئی نزد دیگری حاضر نیست؛ لذا موجود متغیر و ممتد کاملاً از اجزاء خود جدا و غایب است. ما هم وجدان می کنیم که به نفس خود کاملاً علم حضوری داریم و نزد خودمان حاضر است؛ لذا امتداد ندارد و هم وجدان می کنیم نسبت به اجزاء سابق خود علم حصولی داریم؛ بنابراین تغیر هم نداریم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۲۶۸؛ امینی نژاد، ۱۳۹۸، ص ۶۶).

۱-۴-۲. توضیح تفصیلی

عالم دنیا عالم اجسام است و اجسام ملازم مکان و امتداد مکانی اند. مکان و امتداد هم مناط و ملاک غیبت هستند. از خصوصیات مکان این است که هیچ موجود مکانی با موجود مکانی دیگری نمی تواند رابطه حضوری داشته باشد؛ بلکه همه از یکدیگر غایب اند. مثلاً درباره میز گفته می شود این یک میز است و خودش به خودش احاطه دارد؛ اما با کمی دقت دریافت می شود که میز خود ندارد. آیا واقعاً خودش این گوشه میز است یا آن گوشه دیگر؟ آیا بالای میز است یا پایین؟ وقتی دقت شود، فهمیده می شود که اجزای میز همه از یکدیگر غایب و مخفی هستند. قسمت بالای میز از قسمت پایین آن و قسمت پایین آن از قسمت بالای آن غایب است و قسمت راست آن از قسمت چپ آن پنهان است و همین طور همه اجزاء از یکدیگر پنهان هستند و نمی توانند یکدیگر را پیدا کنند. وقتی بیشتر دقت شود به مولکول و اتم می رسد و فهمیده می شود که هسته اتم از الکترون آن غایب است و الکترون آن از هسته اش غایب است. هسته اتم که در نظر گرفته شود، آن هم همین طور فهم می شود. امتداد و کشش به معنای جدایی است. در یک امتداد هر قسمت که لحاظ شود از قسمت های دیگر جدا و بی خبر و بی اطلاع است. به تعبیری گفته می شود که در عالم ماده هیچ شیئی پیدائی شود که نسبت به شیء دیگر حضور و در نتیجه شناخت و آگاهی داشته باشد و در عالم ماده همه از یکدیگر بیگانه اند. هر چه ریزتر بررسی شود و ذرات شکافته شوند، باز هم بیگانگی وجود دارد.

امتداد، خصوصیت عالم جسم است و جسم مادی و جسم مثالی هر دو، این خصوصیت را دارند. هر جا که جسم باشد، این بیگانگی و غیبت یافت می شود. ممکن است دو جسم یا دو ذره به هم بچسبند و وصل شوند؛ ولی هر بخش از هر یک از آن ها که در نظر گرفته شود، از دیگری کلاً جداست و امکان احاطه بر دیگری را ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۳۰۱؛ امینی نژاد، ۱۳۹۸، ص ۶۵) و

هیچ قسمت اشتراکی ندارد که بتواند نزد دیگری حاضر شود. بنابراین، میز وصف وحدت را به معنای حقیقی ندارد؛ بلکه از اجزای مختلفی تشکیل شده است که هریک از دیگری مستقل است؛ مثل روکش، میخ، پیچ و....

فقدان وصف وحدت در اجزای جسم نیز مشاهده می شود؛ یعنی میخ نیز از خرده آهن های ریز، خرده آهن از مولکول، مولکول از اتم و... تشکیل شده است؛ لذا در عالم اجسام شیئی که واقعاً وحدت داشته باشد یافت نمی شود. به اصطلاح حکما، جسم یعنی موجود امتداددار، و امتداد نیز با وحدت حقیقی ناسازگار است. تمام وحدت هایی که در اجسام مشاهده می شود، عبارت است از مجموعه ای که قابلیت تکه تکه شدن دارد، دارای اجزاء و بالا و پایین، و قسمت های مختلفی است که فعلاً به یکدیگر چسبیده اند.

از این رو گفته می شود میز، پایه، میخ و هیچ موجود جسمانی دیگر وحدت حقیقی ندارد تا بخواهد از خود به من تعبیر کند. نتیجه اینکه عالم اجسام امتداد مکانی دارد و مکان همیشه موجب غیبت و جد شدن اطراف از یکدیگر است؛ لذا برای فهم امتداد یا عدم امتداد نفس انسانی، باید به خود انسان رجوع کرد و درون او را کاوش کرد. (وکیلی، ۱۴۰۱، ب، صص ۷۹-۸۳).

۲. طریقه تصور سازی دقیق تر، از نفس مجرد با تمرکز بر ویژگی جسم نداشتن به وسیله

دکوپاژ و زبان بصری سینما

۲-۱. مقدمه

در حقیقت رتبه اصل وجود یک موجود مقدم بر جسمش می باشد. تقریباً در تمام فیلم های سینمایی توجه به هستی و جسمانیت یک موجود به صورت هم زمان اتفاق می افتد؛ دقیقاً همان چیزی که ما با آن در دنیا مأنوسیم و موجب شده در پس زمینه ذهن خود همیشه موجودات را دارای جسم پنداشته و بگوییم تا چیزی را نبینیم باور نمی کنیم. اما در پاره ای از ژانرها و فیلم ها به دلیل اهداف مورد نظر کارگردان ابتدا به هستی موجودی اشاره شده و با فاصله زمانی به چستی و جسمانیت آن اشاره می شود. اینکه چگونه مخاطب در سینما بدون دیدن چستی و جسم پی به هستی موجودی می برد به نوبه خودش جالب است.

با بررسی این نمونه ها می بینیم در پاره ای از مصادیق آثاری خاص برای آن موجود تعریف شده و با دیدن آن آثاری به بودن آن موجود می بریم. نمونه اش را در ژانرهای ترسناک می توان دید آن جایی که



مخاطب بدون اینکه روح را ببیند، با به هم ریختگی خانه، جابه جاشدن اشیا و تکان خوردن وسایل داخل خانه می فهمد موجودی هست ولو اینکه من او را نمی بینم. البته در اواسط چنین فیلم هایی یا انتها آن ها در تقریباً تمام موارد، تصویر مجسم آن روح نشان داده می شود؛ اما نکته اینجاست که قبل دیدن آن جسم هم مخاطب احساس وجود چنین موجودی را داشت و تأثیری در اصل این باور او نداشت.

در برخی دیگر از مصادیق نحوه جاگیری دوربین و عناصر مثبت باعث می شوند تا مخاطب گمان کند موجود دیگری در میان هست غیر از آنچه که ما می بینیم. مثلاً در پلان هایی که بین پشت کاراکتر در قلاب و دیواره کادر فاصله قابل توجهی وجود دارد و در اصطلاح بک روم (Backroom) زیادی دارد، مخاطب این را احساس می کند که موجود یا شیئی به شخصیت داخل تصویر نزدیک شده که این احساس هم همراه با حس خطر هم می باشد.

این موارد نمونه هایی هستند که می توان با تکیه بر آن ها گفت در سینما می شود به صرف هستی موجودی بدون در نظر گرفتن جسم، آن را بازنمایی کرد و درباره آن تصورات و تصدیقاتی ارائه کرد. حال سؤالی که مطرح است این است که اگر بخواهیم در یک فیلم سینمایی به وجود نفس مجرد اشاره کنیم، کنش و واکنش هایی از آن نشان دهیم و درباره اش تصورات یا تصدیقاتی را ارائه دهیم، دقیقاً چگونه دکوپاژ کنیم؟

پیش از پرداختن به مسئله اصلی باید به یک سؤال مهم پاسخ داد که آیا ذهن انسان از طریق تصویر دوبعدی به سمت مدلول تصویری حرکت می کند یا اساساً تصویر یا مجموعه تصاویر چنین قابلیتی را ندارند؟ بررسی منابع سینمایی محقق را با گزاره هایی نظیر «هر نمای POV دلالت بر هم ذات پنداری دارد» یا گزاره «هر رنگ قرمز دلالت بر خشونت دارد» روبرو می کند و سؤال قبل نزد او مطرح می شود: چگونه نمای x ذهن انسان را به احساس هم ذات پنداری سوق می دهد؟ آیا این گزاره ها قطعی هستند یا ظنی؟ دلالت های درون گزاره ها عقلی است یا طبعی یا وضعی؟ آیا موضوع قضیه به صورت مطلق قابلیت حمل قضیه بر آن را دارد یا باید برخی مسائل دیگر هم باشند تا چنین حملی محقق شود؟ پاسخ به این سؤالات از این جهت اهمیت دارد که اگر پاسخ داده نشوند، پیش فرض این مقاله و بسیاری از تئوری ها و زیرمتن ها در سینما از ابتدا زیر سؤال رفته، محال ذاتی خوانده می شوند.



همچنین پاسخ به این سؤالات هنرمندان را در تولید آثار هنری و تبدیل زیرمتن فیلم به فیلم یاری کرده، از طی کردن مسیر غلط جلوگیری می‌کند. به عبارت دیگر این سؤالات معرفت‌شناسی سینما هستند.

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که مراد ما از سینما - فارغ از اختلافات در تعریف آن - یک رسانه و ابزار ارتباطی دیداری و شنیداری است و صرفاً به مکانی که در آن فیلم سینمایی به صورت عمومی پخش می‌شود، اطلاق نمی‌گردد.

۲-۲. پیش فرض های معرفت‌شناسی سینما

اولاً در سینما آنچه رخ می‌دهد بازنمایی است و طبق برخی آراء، این بازنمایی ابتدا سبب تأثیرات روحی و در ادامه سبب ایجاد برخی تصورات ذهنی و تصدیقات می‌شود.

ثانیاً می‌توان به شکل مجبیه جزئی به بسیاری از گزاره‌های موجود در منابع سینمایی را پذیرفت؛ همچون «هر رنگ قرمز دلالت بر خشونت می‌کند» یا «هر نمای POV دلالت بر هم ذات‌پنداری با موجود می‌کند».

علت پذیرش گزاره اول به این شرح است: ذهن انسان در برخی نماهایی که رنگ قرمز وجود دارد، خشونت را تصور می‌کند و در برخی نماهایی که رنگ قرمز وجود ندارد، خشونت را تصور نمی‌کند؛ لذا در همان مصادیق که تصور خشونت می‌کند، این گزاره صادق است و به نحو مجبیه جزئی پذیرفته می‌شود. بنا بر نظر ابن سینا هر گزاره‌ای که به شکل مجبیه جزئی قبول شود، مصادیق آن نیز بالفعل وجود دارد. به عنوان مثال در انیمیشن درون بیرون (INSIDE OUT) به کارگردانی پیت داکتر، ساخته استودیو پیکسار و والت دیزنی، شخصیتی که به عنوان قوه خشم در نظر گرفته شده، رنگ قرمز دارد و اساساً نماد خشونت است. هر زمان که فضای فیلم خشم می‌شود، این کاراکتر در قاب حضور پیدا می‌کند و از سرش آتش قرمز رنگی خارج می‌شود. با مشاهده این نماها و آثار دیگر کارگردانان گزاره فوق به نحو جزئی تأیید می‌شود.

ثالثاً در برخی منابع سینمایی، گزاره‌ها به شیوه‌ای هستند که دلالت بین دو چیز را بیان می‌کنند. بحث در این مسئله که این دلالت‌ها چه نوع دلالتی است، از اهمیت بالایی برخوردار است؛ چرا که مثلاً اگر اثبات شود نوع دلالت وضعی بوده است، جهان‌بینی، اهداف، دیدگاه و جایگاه واضع یا واضعین در این



دلالت یا دلالت‌هایی که برای غیرمتخصصین آشکار نیستند، بسیار تأثیرگذار خواهند بود، هم از جهت آثار فنی و هنری و هم از جهت آثار معنوی و تأثیر در سیر و سلوک. بررسی تاریخچه نماها یا دیگر عناصر سینما در رسیدن به این پاسخ کمک می‌کند؛ لکن چون پاسخ به این مسئله در این مقاله اثر مستقیم ندارد به آن پرداخته نمی‌شود.

رابعاً سینما با عنوان یک رسانه و هنر ترکیبی شناخته می‌شود؛ یعنی مجموعه‌ای از علم موسیقی، داستان‌نویسی، تصویربرداری، بازیگری، روان‌شناسی رنگ، فضا سازی و... در کنار هم باعث پیدایش هنر سینما شده‌اند. حال اگر گفته می‌شود در سینما رنگ قرمز نماد خشونت است، سؤالی به ذهن می‌آید: آیا دیگر عناصر فیلم مثل موسیقی هم باید در همین راستا حرکت کنند یا موضوع به تنهایی کفایت می‌کند؟ پاسخ اجمالی: بسته به موضوعی که در این گزاره‌ها هست، جواب هم متفاوت می‌شود؛ یعنی برخی عناصر همچون موسیقی ممکن است به تنهایی مدلول را تصویر و تعریف کنند؛ اما برخی عناصر همچون رنگ ممکن است این قابلیت را نداشته باشند؛ لذا اگر گفته شود برخی رنگ قرمزها در سینما دلالت بر خشونت می‌کنند، باید گفت صدق این حمل از باب تغلیب است؛ یعنی مجموعه تکنیک‌ها و قواعدی مثل موسیقی، ترکیب بندی، نورپردازی و رنگ قرمز دلالت بر خشونت می‌کنند؛ لکن چون در این مجموعه، اهمیت رنگ قرمز از دیگر قواعد بیشتر است، به عنوان موضوع لحاظ می‌شود و خشونت، مدلول رنگ قرمز محسوب می‌شود.

ثمره این مسئله در بحث این است که اگر گفته می‌شود نمای POV همراه با نمای متعادل بدون عنصر مثبت، دلالت بر موجود بدون جسم دارد، نباید گفته شود این موضوع به تنهایی چنین دلالتی ندارد؛ زیرا مجموعه قواعدی همچون داستان و موسیقی و... همراه با این موضوعات است؛ لکن از باب غلبه اهمیت موضوع گفته شده همان به عنوان موضوع لحاظ می‌شود. البته آنچه این دلالت بر آن استوار شده است همین نمایی است که به عنوان موضوع در گزاره آورده شده است. تفصیل این گزاره در قسمت استدلال آورده می‌شود.

۲-۳. روح مجرد در سینمای ایران و جهان

تعدادی از فیلم‌های سینمایی که به مفهوم روح پرداخته‌اند، بررسی شده و نتیجه این شد که روح مجرد در سینما، مفهومی است که به چندین شکل و در قالب‌های متفاوتی به تصویر کشیده شده است. این

مفهوم معمولاً به نمایش شخصیت‌هایی اشاره دارد که به نوعی از بدن فیزیکی خود جدا شده‌اند و در قالب بدن دیگر دیده می‌شوند. در طول تاریخ سینما، ایده روح در ژانرهای مختلفی نظیر ترسناک، فانتزی، معمایی و... به کار گرفته شده است. می‌شود به فیلم‌های کلاسیک و مدرنی اشاره کرد که در آن‌ها اشباح، روح‌های سرگردان یا حتی تجربیات نزدیک به مرگ به تصویر کشیده شده‌اند. برخی از فیلم‌های معروفی که به این موضوع پرداخته‌اند، عبارت‌اند از:

فیلم سینمایی *گوست یا روح* (Ghost 1990): در این فیلم، مردی همراه با نامزدش در یک خیابان خلوت کشته می‌شود. قتل از قبل توسط دوست آن‌ها طراحی شده است تا اموالشان را به سرقت ببرد. پس از مرگ، روح مرد از بدنش جدا می‌شود و در دنیای زمین باقی می‌ماند. او از طریق یک واسطه انسانی با نامزدش ارتباط برقرار کرده، تلاش می‌کند تا توطئه دوستش را خنثی کند. بعد از موفقیت، روح به سوی هاله‌ای از نور حرکت کرده و انگار دروازه‌ای به دنیای دیگری باز می‌شود. در انتها، روح قاتل توسط موجوداتی شبیه دود سیاه به جایی دور کشیده می‌شود. فیلم به مفهوم روح پرداخته است، اما رویکرد آن به گونه‌ای است که انسان پس از مرگ جسمانی، همچنان با بدن خود مواجه است و همین بدن است که در دنیای بعدی حرکت می‌کند و تجربه‌هایی از خوشی یا عذاب را از سر می‌گذراند. روح در این اثر با ویژگی‌های جسم نداشتن و غیرملموس بودن در تضاد است و نسبت به فرازمان بودن و تسلط نفس بر بدن مسکوت است.

فیلم سینمایی *داستان یک روح* (A Ghost Story 2017): این فیلم داستان مردی است که پس از کشته شدن در تصادف، روحش به خانه‌اش بازمی‌گردد و در قالب یک روح، همسرش را می‌بیند که تلاش دارد به زندگی عادی خود بازگردد. شخصیت اصلی داستان پس از مرگ، درحالی که بدنش در پزشکی قانونی پوشیده شده با پارچه سفید است، از حالت نشسته خارج می‌شود و همچنان با پارچه روی سر و بدنش حرکت می‌کند. او حتی از دروازه نورانی که به سوی دنیای دیگر باز می‌شود، عبور نمی‌کند؛ بلکه مکث کرده، به خانه‌اش بازمی‌گردد. روح در این اثر با ویژگی‌های جسم نداشتن و غیرملموس بودن در تضاد است و نسبت به فرازمان بودن، فرامکان بودن و تسلط نفس بر بدن مسکوت است.

فیلم سینمایی *بیتل جوس* (brrtlrjuise 1988): در این فیلم، تعدادی روح درون یک خانه زندگی می‌کنند و ظاهری مشابه انسان‌ها دارند. این ارواح می‌توانند با انسان‌ها صحبت کنند، دیده شوند و در



اجسام تأثیر بگذارند. برخی از این ارواح قدرت تغییر ظاهر خود را نیز دارند. افراد مذهبی یا جن‌گیرها قادر به تسخیر و نابود کردن این ارواح هستند. فیلم به‌طور کلی تصویری از ارواح را ارائه می‌دهد که آن‌ها بیشتر شبیه انسان‌های زنده هستند و از ویژگی‌های جسمانی آن‌ها استفاده می‌شود. روح در این اثر با ویژگی‌های جسم‌نداشتن، غیرملموس بودن و جاودانگی در تضاد است و نسبت به ویژگی‌های فرازمان بودن، فرامکان بودن، وحدت نفس و تسلط نفس بر بدن مسکوت است.

انیمیشن کوکو (cocco 2017): این انیمیشن داستان پسری است که به‌طور غیرمنتظره وارد دنیای مردگان می‌شود. در این دنیا، او با ارواح اجدادش ملاقات می‌کند. یکی از ویژگی‌های خاص این انیمیشن، توانایی ارواح برای عبور از اجسام مادی است. ارواح در این دنیا، تنها توسط دیگر ارواح قابل مشاهده هستند و انسان‌های زنده قادر به دیدن آن‌ها نیستند. روح در این اثر با ویژگی‌های جسم‌نداشتن و غیرملموس بودن متضاد است و نسبت به ویژگی‌های، فرازمانی، فرامکانی، تسلط نفس بر بدن مسکوت است. استفاده از حاشیه نوری (stroke) برای نشان دادن ارواح و جدا کردن آن‌ها از دنیای مادی، از تکنیک‌های اصلی برای بازنمایی ارواح در این انیمیشن است.

این مثال‌ها تنها بخش کوچکی از نمایش روح در سینما هستند و هر کدام به شکلی خاص، این مفهوم را بررسی و تجربه می‌کنند. به‌طور کلی در بعضی موارد، روح به‌عنوان یک دستگاه داستانی برای طرح موضوعاتی مانند مرگ، معنویت، و اتصال غیرمادی بین اشخاص استفاده می‌شود.

۴-۲. تعریف دکوپاژ و عناصر مقوم آن

دکوپاژ یک واژه فرانسوی است (d-coupage). در اصطلاح سینما این‌گونه تعریف می‌شود: به مجموعه برنامه‌ها و مدیریت‌های کارگردان برای اندازه‌نماها، ترکیب‌بندی، موقعیت و زاویه و حرکت دوربین، نورپردازی، نوع اتصال نماها به یکدیگر و... در مرحله تولید، تا عوامل فنی و تولید فیلم بر اساس آن دکوپاژ گفته می‌شود. همچنین از دکوپاژ به عنوان فیلم‌نامه آماده ساخت یا متن نهایی مرحله فیلم‌نامه‌نویسی همراه با توضیحات بصری نام برده شده است (بازنار، ۱۴۰۲، صص ۶-۸).

دکوپاژ در زبان فرانسه یک اسم فعل به معنای برش است و در فرایند دکوپاژ یک فیلم، روایت فیلم‌نامه به قطعاتی بریده می‌شود و طرحی با جزئیات بر اساس آماده فیلم‌برداری را می‌سازد که در آن،

جایگاه قرارگرفتن دوربین، توضیحات صحنه برای بازیگران و حتی تغییرات نماها معلوم می شود (همو، صص ۶-۸). براساس این تعریف می توان گفت ارزش یک اثر هنری سینمایی، مبتنی بر کیفیت و دقت دکوپاژ آن می باشد.

۲-۵. روش ارائه نفس مجرد از حیث تجرد و استدلال آن

شاید راه های متعددی برای ارائه موجود بدون جسم در سینما بتوان یافت؛ اما در این مقاله با بررسی قواعد سینمایی، تنها یک روش ارائه می شود. با بررسی سری کتب «معارف کاربردی برترین آرزو» انتشارات مؤسسه جوانان آستان قدس رضوی به عنوان کتاب نمونه معاصر در تعلیم معارف دینی، مشاهده می شود نویسنده برای تبیین مفاهیم مجرد و بدون جسم در ابتدا توجه خواننده را به اصل هستی موجود مجرد جلب کرده، تلاش می کند تا پیشاپیش از انکار وجود آن جلوگیری کند.

در مرحله بعد به ویژگی اساسی و ذاتی چنین موجوداتی یعنی جسم نداشتن آن ها اشاره می شود. پژوهش حاضر نیز به تاسی از این روش تعلیم، برای ایجاد تصویری موجود مجرد همچون انسان از طریق فیلم سینمایی در ذهن بیننده، تلاش می کند تا ابتدا هستی موجود را اثبات کرده، توجه مخاطب را به آن جلب کند و سپس به ویژگی مهم آن یعنی جسم نداشتن بپردازد. روش و استدلال آن این است که هرگاه یک نمای POV، در کنار نمای متعادلی که عنصر مثبت و فعال ندارد، قرار بگیرد، موجودی بدون جسم در فیلم بازنمایی می شود؛ پس موجود مجرد از حیث جسم نداشتن تصور می شود؛ لکن مقدم صحیح است، پس تالی هم صحیح است. در ادامه ملازمت گفته شده در مقدمه اول اثبات شده است.

۲-۵-۱. بیان ملازمه

۲-۵-۱-۱. مقدمه اول

هر نمای POV دلالت بر موجودیت یک موجود و صرف هستی آن دارد.

نمای نقطه نظر یا دیدگاه یا نمای POV که مخفف Point-of-view shot می باشد، به نمایی گفته می شود که در آن، دوربین بازنمایانگر چشم شخصیت در فیلم است. یعنی آنچه که مخاطب و بیننده مشاهده می کند، دقیقاً همان چیزی است که شخصیت و کاراکتر داخل فیلم مشاهده می کند. در واقع چنین نمایی مخاطب را دعوت می کند تا از طریق دریچه چشم یک کاراکتر به فیلم نگاه کند (بوردول و



تامسون، ۱۳۷۷، ص ۲۵۸). با بررسی تاریخ به کارگیری این غما مشخص می شود. برخی از فیلم سازان از هم ذات پنداری مخاطب با این شخصیت از این جهت که مخاطبین به هم ذات پنداری با شخصیتی که از دریچه چشم او به جهان نگاه می کنند و با آن هم ذات پنداری می کردند، از آن بهره می بردند و معتقد بودند مخاطب با آن شخصیت به نوعی انس و ارتباط برقرار کرده و هم ذات پنداری می کند و خودش را به آن نزدیک تر می بیند (همو، صص ۲۵۸ - ۲۵۹).

نمای POV از آنجایی که اساساً کاربرد آن برای هم ذات پنداری بیشتر با شخصیت داخل فیلم است، باید گفت فرع بر وجود موجود است؛ زیرا هم ذات پنداری با معدوم معنا ندارد و چون می دانیم POV نمایی است که دلالت بر موجودی دارد که از دریچه و چشم آن به عالم نگاه می کند و ما هم داریم از همان دریچه به عالم نگاه می کنیم، متوجه می شویم که وقتی ما از آن دریچه به عالم نگاه می کنیم، پس آن دریچه و منظر متعلق به یک موجودی است. حال ممکن است پیش از نمای POV این موجود رؤیت شده باشد؛ به عبارت دیگر در یک نمای مجزا برای کاراکتر نمای pov یک مابازاء طراحی شده باشد. همچنین ممکن است دیده نشده باشد و در پاره ای از موارد ندیدن موجود پیش از نمای POV برای مخاطب، اضطراب زا و هیجان انگیز است؛ زیرا می داند موجودی وجود دارد و همراه با مخاطب نظاره گر داستان است؛ اما نمی داند آن موجود کیست یا چیست.

۲-۱-۵-۲. مقدمه دوم

در این مرحله توهمی رخ می دهد که ریشه در انس زیاد انسان با عالم ماده و مادی فکر کردن او دارد؛ هر آنچه هست، قطعاً جسم دارد. متأسفانه دامنه این تفکر تا سینما هم امتداد دارد؛ لذا دوربین POV به تنهایی توانایی انتقال مفهوم موجود بدون جسم و بازنمایی آن را ندارد. در اینجا باید به دنبال راهی بود تا این توهم همیشگی رفع و این گره کور در سینما باز شود.

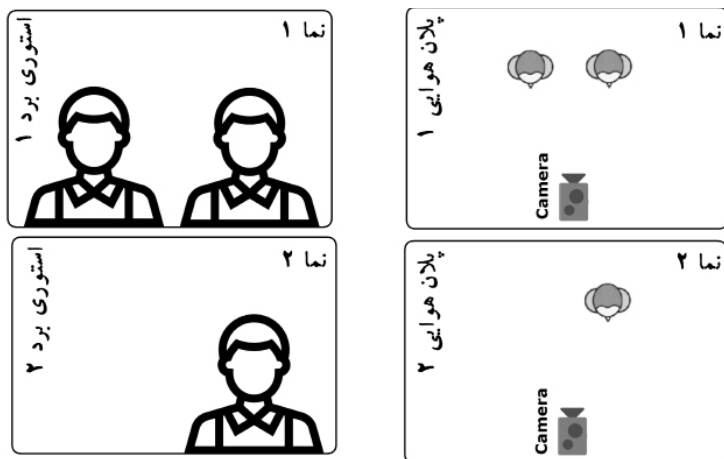
جواب این مسئله به وسیله یک دلالت یابی منطقی انجام می شود و آن عبارت است از: نمای متعادل بدون عنصر مثبت، دلالت بر ابهام و جسمانی نبودن یک موجود دارد. این دلالت از دسته دلالت های التزامی است و به زعم نویسنده تلازم بیّن است؛ بدین ترتیب نیازمند استدلال نیست؛ اما برای تبیین بیشتر توضیح داده می شود.

بعد از اینکه با استفاده از نمای POV، هستی موجودی مشارالیه قرار گرفت و تصویر سازی شد، در حالت عادی ممکن است مخاطب گمان کند، موجودی که از این نما به تصویر کشیده شده است، جسم هم داشته است؛ اما کارگردان آن را روی پرده نیاورده است. کارگردان می تواند تصور دقیق تری را برای مخاطب ایجاد کند؛ به این شکل که مکان همان شخصیت را، اما بدون حضور فیزیکی او در آن قاب نمایش دهد.

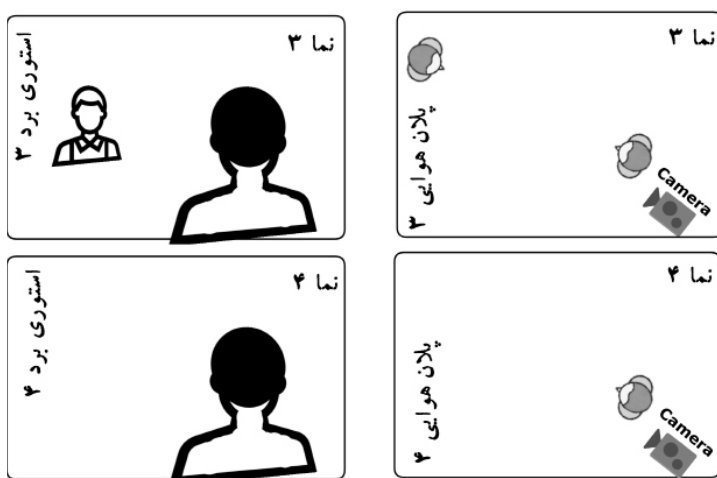
این نما، به مخاطب القاء می کند که آن موجود، فاقد جسم است و پیش فرض مذکور از ذهن مخاطب محو می شود.

البته نما باید به گونه ای طراحی شود که یا مخصوص یک نفر باشد و هیچ کس در آن حضور نداشته باشد، یا نما دونفره باشد؛ اما تنها یک نفر در آن دیده شود؛ به این ترتیب، بیننده با محاسبه و حدس خود، فرد غایب را در جایگاه عنصر مثبت (موجود POV) تصور خواهد کرد. مشابه چنین نمایی (نمای متعادل بدون عنصر مثبت) در فیلم سینمایی هری پاتر ۲۰۰۱ وجود دارد. آنجا که دوربین هری پاتر نامرئی را دنبال می کند و بیننده با حدس خودش می فهمد موجودی که قابل دیدن نیست، یعنی همان هری پاتر در تصویر حضور دارد.

ممکن است سؤال شود با توجه به پیش فرضی که مخاطبین دارند، اساساً وجود چنین موجودی را منکر شوند و نتیجه حاصل نمی شود. پاسخ این است: قدرتی که نمای POV در هم ذات پنداری دارد - در کنار تکرار نمایش این نما از جهت تأکید - باعث می شود مخاطب به خودش این اجازه را ندهد که وجود چنین موجودی را نفی کند و نهایتاً به این تصور می رسد که موجودی هست، لکن من او را نمی بینم، می توانم از دریچه نگاه او به عالم نگاه کنم؛ اما خود او را هرگز نمی بینم. با این توضیحات می توان نتیجه گرفت هر آنچه در سینما هستی دارد، الزاماً جسم ندارد.



نمای ۱، نمای متعادل با عنصر مثبت است. یعنی ترکیب بندی و پرسپکتیو و... در تصویر مناسب ۲ نفر است و مخاطب انتظار دیدن ۲ نفر را دارد و ۲ نفر هم می بینند. اما در نمای ۲، نما برای ۲ نفر طراحی شده است، اما مخاطب تنها ۱ نفر را می بیند.



نمای ۳، به گونه ای طراحی شده که مخاطب منتظر دیدن شخصیت نزدیک به دوربین و مقصد نگاه اوست و همین را هم می بیند. این هم نمونه ای از نمای متعادل با عنصر مثبت است. اما در نمای ۴، به این دلیل که خط طلایی سمت راست معمولاً چشم را به سمت چپ هدایت می کند، مسیر نگاه عنصر سمت راست به چپ است و...، مخاطب انتظار دیدن دو نفر را دارد ولی فقط يك نفر را می بیند. این مثال دیگر برای نمای متعادل بدون عنصر مثبت است.

۲-۶. مزایا و معایب این نحوه دکوپاژ

در این شیوه برخلاف آنچه تا امروز در سینما رواج داشته است (چهره غلط روح یعنی مجسم بودن آن) دیگر در میان نیست و می‌توان موجود مجرد را بدون اینکه جسمی برایش لحاظ شود، به نمایش گذاشت. شاید بتوان گفت استفاده از این قاعده، در بچه و کلید ورود سینما به دنیای مجردات باشد و بحث‌های بیشتری از مباحث هستی‌شناسانه در سینما شکل خواهد گرفت.

در باب معایب باید گفت این قاعده به خودی خود به تمام ویژگی‌های نفس مجرد اشاره نمی‌کند و ممکن است منافی برخی از آن‌ها نظیر جهت‌نداشتن باشد؛ لکن با تحقیق و بررسی می‌توان دیگر ویژگی‌های نفس مجرد نظیر جامعیت مکانی و زمانی را هم‌زمان به این قاعده ضمیمه کرد و تصویر بسیار دقیق‌تری از آن ارائه کرد.

۳. طریقه تصور سازی دقیق‌تر، از احاطه مکانی نفس مجرد با فیلمنامه و زبان روایت سینما

۳-۱. تعریف روایت

روایت را این‌گونه تعریف کردند: هر گزارش، بیان یا زنجیره‌ای از رویدادهای علی و کشمکش‌ها یا تجربیاتی است که به یکدیگر مرتبط اند و واقع در زمان و فضا هستند که یا داستان‌مند است؛ نظیر حکایت و افسانه، و یا غیرداستانی نظیر شرح حال و زندگی‌نامه و گزارش خبری. (بوردول، ۱۳۷۷، صص ۷۳-). همچنین روایت از طریق نوشتار، گفتار و تصاویر ثابت یا متحرک یا هر نوع ترکیب دیگری ممکن است. روایت شامل مسائل مختلفی از جمله پیرنگ یا سیر منطقی روایت، کشمکش‌های روایت، زمان روایت و... می‌شود.

۳-۲. انواع روایت

همان‌طور که گفته شد، یکی از مسائل مربوط به موضوع روایت، مسئله زمان آن است. در واقع هر نگرشی به سینمای مدرن با مفهوم زمان سروکار دارد (پزشک، ۱۳۷۷، صص ۱-۱۰۰). برخی منابع سه نوع زمان برای روایت معرفی می‌کنند: توالی زمانی، استمرار زمانی و تکرر زمانی (بوردول تامسون، ۱۳۷۷، صص ۷۸-۸۰ و ۳۰۷). موضوع بحث در این بخش، توالی یا تکرر زمانی است.

به عنوان مثال، احاطه مکانی اهل بیت علیهم‌السلام در دفاع مقدس این‌گونه تبیین می‌شود که ممکن است هم‌زمان در چندین نقطه از جبهه‌ها، توسلات به معصومین رخ داده و در نهایت مدرسانی‌هایی نیز



اتفاق افتاده باشد. با روایت این تکرر زمانی، احاطه مکانی ایشان واضح خواهد شد. در این شیوه، صرفاً مکان مند نبودن موجود تصویرسازی می شود و ظرفیت نمایاندن دیگر لوازم نفس مجرد را ندارد.

۳-۳. طریقه ارائه احاطه مکانی از طریق روایت

هرچند که از لحاظ ساختاری می توان یک جریان را در چند جهت روایت کرد، لکن برخی نویسندگان به این باورند که اساساً و بنا بر حکم منطق ظاهری و واقعی، یک شیء در آن واحد نمی تواند در بیش از یک جا باشد (پزشک، ۱۳۷۷، ص ۲۰۵)؛ اما همان طور که در قسمت ادله دوم و سوم نفس مجرد پرداخته شد، ثابت شد که اساساً موجوداتی که بعدی از مجرد در خود دارند، همراه با شدت و ضعف حضور و احاطه در چند مکان دارند؛ زیرا محدودیت مکانی برای موجودات مجرد محال است. پس چنین روایتی عقلاً، منطقاً و واقعاً محال نیست.

۳-۳-۱. شیوه روایت و استدلال آن

مقدمه اول: هر حضور یک موجود در مکان های متعدد در روایت تکرر زمانی دال بر حضور یک چیز در چند مکان در یک زمان است.

مقدمه دوم: هر حضور یک چیز در چند مکان در یک زمان، جامع مکان را متصور می کند.

نتیجه: پس هر حضور موجودی در مکان های موجود در تکرر زمانی روایت تکرر زمانی، جامع مکان را متصور می کند.

این استدلال یک قیاس اقترانی شکل اول، ضرب اول است که توسط «حضور یک چیز در چند مکان در یک زمان» بین «دلالت حضور موجودی در مکان های موجود در روایت تکرر زمانی» و «جامعیت مکانی» ارتباط برقرار شده است.

۳-۳-۱-۱. مقدمه اول

تکرر زمانی یا بازگشت زمانی (Time reversa) یا پیوند درهم رفته، نوعی زمان روایت و پیوند زمانی قابل اجرا است. اگر نما یا سکانس الف درباره بازشدن یک در باشد، نما یا سکانس ب نیز می تواند دقیقاً همان ماجرای بازشدن در باشد و در واقع بخشی از ماجرا به صورت عامدانه و مصنوعی تکرار شود؛ لکن

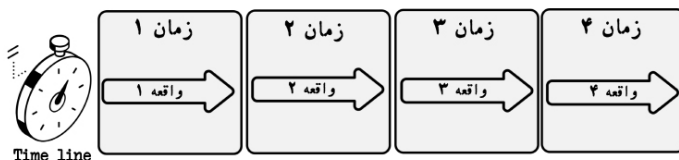
تفاوت نغای الف و ب در نحوه نگرش به جریان و نوع اطلاعاتی است که هر پلان یا سکانس به ما می دهد. مخاطب و بیننده ترتیب داستان را استنباط می کنند و در ذهن خود رویدادها را به ترتیبی تنظیم می کنند که منطقاً می تواند اتفاق بیفتد (بوردول و تامسون، ۱۳۷۷، صص ۷۸ - ۸۰). در چنین روایت و روایت های غیرخطی مشابه، رویدادها و زمان رخ دادن آنها به شیوه های مختلف از جمله Retrograde و Zigzag و Flashback و Flash forward و Syllepsis و Achrony به هم می ریزند و جای مقدمه و ذی مقدمه واقعی عوض می شود. باتوجه به این توضیحات مشخص می شود که می توان چند واقعه، چند جریان و یا چند مکان را در یک زمان واحد به نحوه های گوناگون به نمایش درآورد. حال اگر موجودی که موجودیت آن اثبات شده است، در چنین نمایی قرار بگیرد، ذهن بیننده این موجودی را که در یک زمان واحد در چندین مکان حضور دارد، تصور می کند. مقدمه اول این استدلال، گزاره ای بر اساس منابع و مبانی علم هنر و نویسندگی است.

۳-۱-۳-۲. مقدمه دوم

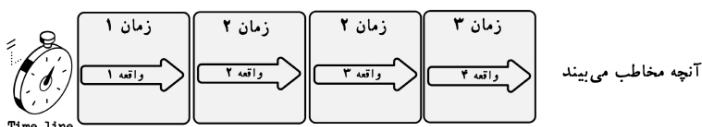
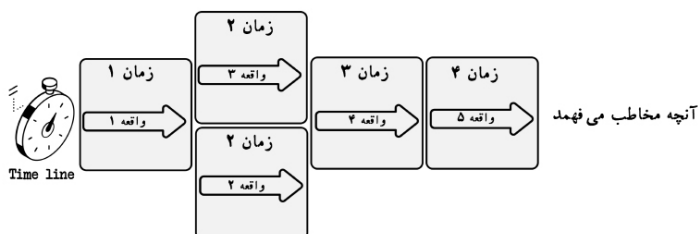
موجود محیط بر مکان موجودی است که جامع چند مکان است و نسبت به قسمت های مختلف خودش علم و احاطه دارد و هر قسمتش نزد او حاضر است. اساساً موجودات مادی چنین قابلیت را ندارند. باتوجه به مبانی فلسفه اسلامی، احاطه مکانی موجودات مجرد تشکیک دارد و هر موجود مجردی به حسب سعه وجودی اش بر قسمتی برهستی احاطه دارد. حال اگر موجودی در یک زمان واحد در چندین مکان قرار بگیرد و علم نسبت به آن مکان ها پیدا کند، مخاطب می تواند جامع مکان را تصور کند.

پس هر زمان موجودی در مکان های مختلف با قالب تکرر زمانی حضور یابد، باعث تصور جامعیت مکانی آن موجود (مجرد) می شود.

خط زمانی روایت عادی و خطی فیلم



خط زمانی روایت تکرر زمانی در فیلم



نتیجه‌گیری

نفس مجرد آثاری همچون جسم نداشتن و جامعیت مکانی دارد. در سینما می‌توان جهت جسم نداشتن نفس مجرد را با قاعده نمای POV همراه با نمای متعادل بدون عنصر، تصویرسازی کرد. همچنین از جهت جامعیت مکانی می‌توان با قاعده روایت تکرر زمانی و قراردادن یک موجود در مکان‌های متعدد در زمان واحد، تصویرسازی کرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

منابع فارسی

۱. امینی نژاد، علی، (۱۳۹۸)، تکمله نهاییه الحکمه فی النفس و ملحقاتها، چاپ اول، تهران: انتشارات آل احمد.
۲. بارنار تیموتی، (۱۴۰۲)، کینو-آگورا؛ دکوپاژ مترجم: قاسم مومنی، چاپ چهارم، تهران: نشر لگا.
۳. بوردول، دیوید؛ تامسون، کریستنسن، (۱۳۷۷)، کتاب هنر سینما، مترجم: فتاح محمدی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۴. پزشکی، محمد حسن، (۱۳۷۷)، روایت و ضد روایت، چاپ اول، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
۵. تابش، علیرضا، (۱۳۹۸)، مقاله نقش رسانه سینما به عنوان ابزار دیپلماسی در القای بین المللی محتوای هدف و فرهنگ ایرانی، چاپ اول، تهران: نشریه علمی وزارت علوم.
۶. رابرت کی، جانستن، (۱۳۸۳)، معنویت در فیلم، مترجم: فتاح محمدی، چاپ اول، تهران: بنیاد سینمایی فارابی.
۷. سبجانی، محمد تقی، (۱۳۹۵)، کتاب رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ بیست و پنجم، تهران: انتشارات صدرا.
۹. فیروزجایی، یار علی کرد، (۱۴۰۰)، کتاب حکمت مشاء، چاپ چهارم، قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۴۰۱)، آموزش فلسفه، چاپ هشتم، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۱۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۵)، مجموعه آثار چاپ بیستم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. وکیلی، محمد حسن، (۱۳۹۷)، الف، انسان شناسی معارف کاربردی، چاپ اول، مشهد: موسسه جوانان آستان قدس رضوی.
۱۳. وکیلی، محمد حسن، (۱۳۹۷)، ب، راهنماشناسی معارف کاربردی، چاپ اول، مشهد: موسسه جوانان آستان قدس رضوی.
۱۴. وکیلی، محمد حسن، (۱۳۹۷)، پ، معرفت شناسی معارف کاربردی، چاپ اول، مشهد: موسسه جوانان آستان قدس رضوی.
۱۵. وکیلی، محمد حسن، (۱۴۰۰)، معلم معارف کاربردی راهنماشناسی، چاپ دوم، مشهد: انتشارات موسسه

خدمات مشاوره‌ای و پژوهش‌های اجتماعی آستان قدس رضوی.

۱۶. وکیلی، محمدحسن، (۱۴۰۱)، **معلم معارف کاربردی انسان‌شناسی**، چاپ چهارم، مشهد: انتشارات موسسه خدمات مشاوره‌ای و پژوهش‌های اجتماعی آستان قدس رضوی.

۱۷. وکیلی، محمدحسن، (۱۴۰۱)، **معلم معارف کاربردی معرفت‌شناسی**، چاپ پنجم، مشهد: انتشارات موسسه خدمات مشاوره‌ای و پژوهش‌های اجتماعی آستان قدس رضوی.

منابع عربی

۱. ابن شعیری، محمد بن محمد، (۱۳۹۲)، **جامع الاخبار**، چاپ اول، قم: انتشارات حضرت عباس.
۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، **شواهد الربوبیه**، چاپ اول، تهران: انتشارات موسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه**، چاپ اول، تهران: انتشارات موسسه بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۶)، **تفسیر المیزان**، چاپ پنجم، قم: بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی.
۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۴)، **بحار الانوار**، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اسلامیه.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های علوم عقلی

سال دوم، شماره اول (دوم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 3060-849X | EISSN: 3092-6726

مقاله ترویجی

هستی‌شناسی سلبی و راه حل مسئله «سازنده‌های صدق» برای قضایای کاذب و سالبه در اندیشه امام خمینی رحمته‌الله علیه و تطبیق با فلسفه تحلیلی معاصر

محمد امین افضل زاده^۱



چکیده

این مقاله به بررسی راه حل نوآورانه امام خمینی برای معضل تاریخی سازنده‌های صدق در قضایای سالبه می‌پردازد. نظریه مطابقت با چالش تبیین صدق گزاره‌های سلبی مانند «سقراط پرواز نمی‌کند» مواجه است که به پذیرش واقعیات منفی یا راه حل‌های پیچیده متافیزیکی منجر شده است. امام خمینی با ارائه مفهوم «خلو صفحه الواقع» راه حلی کم هزینه و انسجام یافته عرضه می‌کند که بر اساس آن، صدق گزاره‌های سالبه نه ناشی از وجود امور عدمی، بلکه نتیجه خالی بودن بستر کاملاً ایجابی واقعیت از محکی گزاره است. این نظریه با بازتعریف ساختار قضیه و جایگزینی «هوهویت» به جای «نسبت حکمیه» در گزاره‌های بنیادین، و با تأکید بر «حکایت تصدیق» به عنوان ملاک صدق، از افزایش موجوداتی با وجود فرضی جلوگیری می‌کند. این نظریه ریشه در اصول حکمت متعالیه مانند اصالت وجود و نیز عرفان نظری دارد و نشان می‌دهد که چگونه این دیدگاه از عهده تبیین صدق گزاره‌های مربوط به معدومات و ممتنعات برمی‌آید. در مقایسه تطبیقی با نظریه‌های معاصر مانند حذف‌گرایی آرمسترانگ و نظریه ناسازگاری، مزایای رویکرد امام خمینی در حفظ انسجام متافیزیکی و پرهیز از پیچیدگی‌های غیرضروری آشکار می‌شود. این پژوهش با روش تحلیلی - متنی نشان می‌دهد که نظریه امام خمینی نه تنها راه حلی کارآمد برای بحرانی تاریخی در فلسفه اسلامی و غربی ارائه می‌دهد، بلکه الگویی از متافیزیک کمینه‌گرا به معنای پرهیز از وجودات فرضی و نظام‌مند را عرضه می‌کند که قابلیت گفتگو با مباحث معاصر فلسفه تحلیلی را داراست.

واژگان کلیدی: سازنده صدق، قضایای سالبه، واقعیات منفی، امام خمینی، هستی‌شناسی سلبی، خلو صفحه الواقع، هوهویت، نظریه مطابقت.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۶

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

afzalzadeh1@gmail.com

۱. دانش آموخته سطح چهار رشته تخصصی حکمت و کلام اسلامی حوزه علمیه خراسان رضوی، ایران.

بحران تاریخی سازنده‌های صدق

نظریه مطابقت یکی از مشهورترین نظریات در باب صدق و کذب قضایا است که صدق را به معنای تطابق اندیشه یا گزارش با واقعیت می‌داند. مطابق این نظریه، هر باوری هنگامی صادق است که تصورات و مفاهیم مندرج در آن با حقایق عینی واقعیات بیرونی تطابق داشته باشد؛ به عبارتی، گزاره‌ای صادق است که با واقع مطابقت داشته باشد. در فلسفه اسلامی، ضمن بررسی مطابقت، به تطبیق آن گزاره با واقع نیز پرداخته می‌شود (آملی، بی تا، ص ۱۸۱؛ آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۲۸۷؛ سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۱). طرفداران نظریه مطابقت آن را بر عقل سلیم و اصول متعارف استوار می‌دانند و معیار صدق و کذب را در تطابق یا عدم تطابق احکام ذهنی با عالم واقع می‌دانند (رندل و باککر، ۱۳۶۳، صص ۱۳۶-۱۴۱). این نظریه در تعریف و بیان محدوده «واقع» با اشکالاتی روبرو است؛ زیرا برخی فلاسفه دامنه واقع را محدود به عالم مادی دانسته‌اند؛ در نتیجه، امکان تصدیق قضایای ذهنی و حقیقیه طبق این تعریف وجود ندارد و نظریه مذکور نزد آن‌ها نارسا جلوه می‌کند. فلاسفه اسلامی برای رفع این اشکال، در مفهوم «نفس الامر» توسعه داده، آن را شامل هر دو ساحت عالم ماده و عالم ذهن دانسته‌اند. نفس الامر در قضایای ذهنی و حقیقیه تبیین متفاوتی دارد. در دو ساحت عالم ماده و عالم ذهن، سه نوع قضیه مطرح شده است:

- قضیه خارجی: حکم محمول بر اساس تحقق افراد خارجی موضوع است؛ مانند «سیل همه مزارع را ویران کرد».
- قضیه حقیقیه: حکم محمول بر ذات ماهیت موضوع تعلق دارد و نه صرفاً افراد خارجی مشخص؛ مانند «هر جسمی متناهی است».
- قضیه ذهنیه: حکم محمول صرفاً در ظرف ذهن موجود است؛ مانند «انسان کلی است» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، صص ۳۶۹-۳۷۰).

نظریه مطابقت در فلسفه اسلامی تأکید دارد که واقع و نفس الامر در هر قضیه متناسب با نوع قضیه متفاوت است؛ بنابراین مطابقت هر قضیه با واقع با قضیه دیگر متفاوت است و صدق آن بر اساس نوع آن قضیه معلوم می‌شود. مثلاً در قضایای ذهنی، حقیقت عبارت است از تطابق قضیه با واقع خودش که در ذهن موجود است و نه تطابق با واقع خارجی؛ بنابراین، صدق در این دسته از

قضایا مربوط به عالم ذهن و نفس الامر ذهنی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۹؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۴۱۳؛ صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، صص ۲۹۲-۲۹۴).

نظریه مطابقت، علی‌رغم بداهت شهودی و جایگاه محوری‌اش در تاریخ فلسفه، همواره با چالش‌های متافیزیکی عمیق روبرو بوده است. به عنوان مثال، صدق در گزاره‌هایی مانند «این میز چوبی است» مستقیماً به وجود خارجی شیء متصف به آن وصف (مثلاً میز چوبی است) وابسته است. به عبارت دیگر، صدق در اینجا همان تطابق کامل بین گزاره و واقعیت خارجی معلوم است؛ یعنی وجود میز داشتن وصف چوبی بودن، دلیل صدق این گزاره است. این وضوح و سادگی در مسائل مربوط به قضایای موجبه و مثبت، به طور کلی قابل فهم است و به لحاظ هستی‌شناختی مشکلی ایجاد نمی‌کند.

در مقابل وقتی قضایای سالبه و قضایای امتناعی بررسی می‌شوند، بحران هستی‌شناختی به وجود می‌آید؛ زیرا قضایای سالبه مانند «زید موجود نیست»، حاوی سلب وجود از چیزی است و دیگر نمی‌توان صدق آن‌ها را صرفاً بر اساس تطابق با واقعیتی خارجی سنجید که ویژگی‌های وجودی دارد. این قضایا حاکی از نیستی و عدم است و امکان انطباق شیء خارجی با آن وجود ندارد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱م، صص ۳۶۹-۳۷۰). در چنین مواردی، بر اساس نظر فلاسفه اسلامی معیار صدق باید فراتر از واقعیت مادی و ملموس در نظر گرفته شود و شامل مفهوم «نفس الامر» نیز باشد که معنای گسترده‌تری از واقعیت را در برگیرد. نفس الامر شامل واقعیت‌های ذهنی، وجودهای مجرد و عینیات غیرمادی نیز هست؛ بنابراین، صدق قضایای سالبه و امتناعی در این چارچوب از طریق تطابق با نفس الامری فهمیده می‌شود که معرف ذات موضوع قضیه و حدود عرصه وجود آن است؛ نه صرفاً تطابق با یک شیء خارجی موجود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۹۶؛ مطهری، ۱۳۷۵، ص ۴۱۳).

این بحران نشان می‌دهد که نظریه مطابقت به تنهایی و به مقتضای تعریف محدودش از «واقع» نمی‌تواند به درستی صدق و کذب همه انواع قضایا به ویژه موارد سالبه و امتناعی را توضیح دهد و نیازمند تعمیم و تعدیل مفهومی مانند نفس الامر برای حفظ کارآمدی در تحلیل‌های فلسفی و زبان‌شناختی است؛ در نتیجه، چالش فوق اساس نقدهای وارد بر نظریه مطابقت است. امام خمینی در چارچوب فلسفه اسلامی تلاش کرده است با ارائه نظریه‌ای جدید مشکلات نظریه مطابقت را در قضایای سالبه برطرف کند.



در جستار حاضر معضل بنیادین در این پرسش خلاصه می‌شود: سازنده صدق برای یک گزاره صادق سالبه چیست؟ به عنوان مثال، گزاره «سقراط پرواز نمی‌کند» دقیقاً با چه امری در واقعیت مطابقت دارد تا صادق شمرده شود؟ پاسخ به این پرسش، متافیزیک را به سمت یک دوراهی ناخوشایند سوق می‌دهد: یک راه، پذیرش «واقعیات منفی» به عنوان بخشی از عالم است و این همان راه حلی است که بارکرو و جگو، هرچند با اکراه فراوان، به آن تن دادند و استدلال کردند که بدون فرض چنین واقعیتی، تبیین صدق سلب‌ها ناممکن خواهد بود (barker and jago, 2011, 117-138). این رویکرد، هستی‌شناسی را با واقعیتی از جنس «نبودن» و «نفی» انباشته می‌سازد که به شدت با شهود رئالیستی مبنی بر ایجابی بودن جهان در تعارض است. از سوی دیگر، لودویگ ویتگنشتاین در رساله منطقی فلسفی خود، با تعریف جهان به عنوان واقعیتی صرفاً آتی، واقعیت‌ها را امری حقیقی و ایجابی می‌داند و واقعیات منفی را انکار می‌نماید (Wittgenstein, 1922, 204-206).

با این حال، نظریه او نیز برای تبیین صدق قضایای سالبه، نیازمند فرض یک «واقعیت کلی» است که اعلام می‌کند «این‌ها تمام واقعیات عالم هستند»؛ فرضی که خود، نوعی پیچیدگی هستی‌شناختی را به همراه دارد و از این رو، مسئله را به طور کامل، حل نشده باقی گذاشت. (Armstrong, 2004, 54-58) این معضل، که به «مشکله سازنده‌های صدق برای سلبیات» شهرت یافته، به یکی از اصلی‌ترین مناقشات در متافیزیک تحلیلی معاصر بدل گشته است.

در این مناقشه، امام خمینی رحمته‌الله با ارائه راه حلی مفید، مسیر بحث را به کلی دگرگون می‌سازد. ایشان با طرح مفهوم هستی‌شناختی «خلوّ صفحه الواقع» (خالی بودن صفحه واقعیت)، یک هستی‌شناسی سلبی کمینه‌گرا و دقیق را صورت‌بندی می‌کند که از تورم هستی‌شناختی ناشی از فرض «واقعیات منفی» یا «ثبوت معدومات» به کلی دور است.

این پژوهش بر این فرضیه استوار است که نظریه امام خمینی، که عمدتاً در آثار اصولی ایشان مطرح شده است، صرفاً یک موضع فنی در علم اصول فقه نیست؛ بلکه یک «تز متافیزیکی» عمیق و منسجم است. بر اساس این دیدگاه، سازنده صدق برای یک قضیه سالبه، یک «امر عدمی» در خارج نیست؛ بلکه «نبودن یک امر وجودی متناظر» در بستر کاملاً ایجابی و مثبت واقعیت است.

به عبارت دیگر، صدق سلب، از طریق بررسی جامع «صفحه واقع» و نیافتن محکی آن به دست می آید، نه از طریق یافتن یک «غیاب» یا «فقدان» دارای وجود فرضی.

پژوهش حاضر با اتخاذ روش تحلیلی - متنی و تطبیقی، می کوشد تا ابعاد و پیامدهای این نظریه را واکاوی کند. در گام نخست، مبانی منطقی - فلسفی دیدگاه امام خمینی در باب ساختار قضیه، به ویژه نقد ایشان بر محوریت «نسبت حکمیه» و جایگزینی آن با «هوهویت»، تحلیل خواهد شد. در ادامه، هستی شناسی سلبی مبتنی بر «خلو صفحه الواقع» و کار بست آن برای تبیین صدق قضایای سالبه، کاذبه و معدومات، به تفصیل بررسی می شود. در بخش سوم مقاله به ریشه یابی این اندیشه در مبانی حکمت متعالیه و عرفان نظری پرداخته می شود تا جایگاه آن در سنت فکری اسلامی مشخص شود. در نهایت، این نظریه در یک گفتگوی تطبیقی با رویکردهای معاصر در فلسفه تحلیلی، به ویژه «نظریه حذف گرایی» قرار خواهد گرفت تا ظرفیت های آن برای مشارکت در مباحث فلسفی روز آشکار شود.

۱. مبانی نظریه: ساختار قضیه سلبی از نظر امام خمینی رحمته الله علیه

راه حل هستی شناختی امام خمینی برای مسئله صدق قضایای سالبه، بر نگاه بنیادین در تحلیل منطقی «قضیه» استوار است. ایشان پیش از تبیین «مطابق قضیه» نفس قضیه را به مثابه حامل صدق بررسی می کند و نشان می دهد که فهم سنتی و رایج از ساختار قضیه، فاقد کلیت و دقت لازم است (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۲۹۱). این رویکرد تحلیلی، که در نگاه نخست ممکن است یک نزاع درون منطقی به نظر آید، در واقع شالوده یک تحول متافیزیکی عمیق را پی ریزی می کند.

۱-۱. نقد بر محوریت «نسبت حکمیه»

بر اساس تحلیل نظریه مشهور، ساختار قضیه حملیه به سه جزء اصلی تجزیه می شود: موضوع، محمول و نسبت حکمیه. منظور از نسبت حکمیه نسبتی است که پیوند میان موضوع و محمول را برقرار می سازد و حکم به آن تعلق می گیرد. بر این اساس، تمایز میان تصور و تصدیق نیز به وجود یا عدم وجود همین نسبت بازگردانده می شود. امام خمینی این تحلیل رایج را به چالش می کشد و با قاطعیت اعلام می کند که این ساختار سه جزئی، نه تنها کلیت ندارد، بلکه در بنیادی ترین قضایا اساساً منتفی است. ایشان در آثار متعدد خود، از جمله انوار الهدایه، به صراحت بیان می کند: «قد اشتهر بینهم بل اتفقوا علی أن القضية متقومة بثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة، ولكن لا يخفى أن هذا المعنى لا يصح على نحو الكلية» (خمینی، ۱۳۷۲،



ج ۱، ص ۴۳) (این تصور که قضیه از سه جزء موضوع، محمول و نسبت تشکیل شده است، هرچند مشهور و مورد اتفاق است، اما نادرستی آن بر همگان پوشیده نیست).

استدلال محوری امام خمینی آن است که «نسبت»، ذاتاً متقوم به «تغایر» دو طرف آن است؛ یعنی تنها میان دو امر متمایز و متغایر می‌توان از نسبت سخن گفت؛ حال آنکه در بخش عظیمی از قضایا، به ویژه قضایای بنیادین معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، چنین تغایری میان موضوع و محمول وجود ندارد. این عدم تغایر، فرض وجود «نسبت» را از اساس ناممکن می‌سازد. ایشان با این مقدمه، راه را برای ارائه یک تحلیل بدیل و دقیق‌تر از ساختار قضایا هموار می‌کند.

۲-۱. «هوهوئیت» به مثابه ملاک حمل در حملیات بسیطه

نقطه عزیمت تحلیل بدیل امام خمینی، یک تفکیک کلیدی در قضایای حملیه است که عبارت است از تمایز میان «حملیات مستقیمه غیر مؤوله» و «حملیات مؤوله»:

- حملیات مستقیمه غیر مؤوله: این دسته شامل قضایایی است که محمول در آن‌ها بیانگر عین ذات، ذاتیات یا هویت موضوع است. نمونه بارز آن، «هلیات بسیطه» مانند «زید موجود» و قضایای بیانگر ماهیت مانند «الإنسان حیوانٌ ناطقٌ» است. در این قضایا، ملاک حمل و پیوند میان موضوع و محمول، «نسبت» نیست؛ بلکه «اتحاد ذاتی» و «عنیت» یا همان «هوهوئیت» است (خمینی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۷۶)؛ توضیح اینکه در واقعیت خارجی، «زید» و «وجود» او دو امر متمایز نیستند تا رابطه‌ای میانشان برقرار شود؛ زید عیناً همان وجود است. به همین ترتیب، «انسان» و «حیوان ناطق» دو حقیقت متغایر نیستند. از آنجا که قضیه، حکایتگر واقع است، در ساختار منطقی این قضایا نیز نمی‌توان از «نسبت» سخن گفت؛ زیرا نسبتی در عالم واقع وجود ندارد که این قضیه از آن حکایت کند. ملاک حمل در اینجا صرفاً «همانی» و این همانی است.

- حملیات مؤوله: این دسته شامل قضایایی است که در آن‌ها محمول، امری خارج از ذات موضوع و عارض بر آن است؛ مانند «زید له القیام» یا «الجسمُ أبيضٌ». «قیام»

عین ذات «زید» نیست و «سفیدی» عین ذات «جسم» نیست؛ بلکه این‌ها دو امر متغایر هستند که نوعی رابطه مانند حلول، اضافه یا... میان‌شان برقرار است. در این موارد، چون موضوع و محمول در نفس الأمر متغایرنند، می‌توان از «نسبت» سخن گفت. این قضایا از آن رو «مؤوله» (نیازمند تأویل و تفسیر) نامیده می‌شوند که حمل مستقیم محمول بر موضوع (مانند زید قیام) صحیح نیست و نیازمند تقدیرگرفتن یک رابط مانند «ذو» یا «کائن» است.

پیامدهای این تفکیک، بدین ترتیب است:

نخست آنکه قضایای بنیادین و اصیل از نوع اول هستند که فاقد نسبت بوده، بر «هوهویت» استوارند (خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۴). این دیدگاه، در راستای مبانی حکمت متعالیه است که وجود را عین واقعیت و ماهیت را امری اعتباری می‌داند. در قضایای هلیه بسیطه، که از تحقق وجود خارجی خبر می‌دهند، خالص‌ترین شکل این همانی محقق است (طباطبایی، ۱۴۱۶ ق، ص ۱۴۴). دوم و مهم‌تر آنکه، این تحلیل نشان می‌دهد که تلاش برای یافتن «مطابق» برای «نسبت حکمیه» در تمامی قضایا، از ابتدا یک خطای روشی و مبتنی بر یک تعمیم نادرست بوده است.

۱-۳. از «مطابقتِ نسبت» تا «مطابقتِ حکایت تصدیقه»

بانی محوریت «نسبت»، تعریف کلاسیک صدق به مثابه «مطابقة النسبة للواقع» نیز اعتبار خود را از دست می‌دهد. اگر بسیاری از قضایا، به‌ویژه مهم‌ترین آنها، اساساً فاقد نسبت باشند، پس صدق آنها چگونه تبیین می‌شود؟ امام خمینی گام نهایی را برمی‌دارد و تعریف دقیق‌تر و فراگیرتری از صدق ارائه می‌دهد. ایشان مناط صدق و کذب را نه در «تمامیت نسبت»، آن‌چنان که در اصول فقه رایج است، بلکه در نفس «حکایت تصدیقه» می‌داند (خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵).

«حکایت تصدیقه» عبارت است از کل کارکرد گزاره در بیان یک خبر و ادعای ناظر به واقع، فارغ از اینکه ساختار درونی آن مبتنی بر «نسبت» باشد یا «هوهویت». بر این اساس، تعریف صدق نیز بازسازی می‌شود: صدق عبارت است از «تطابقها [أی القضية] مع نفس الواقع و نفس الأمر» (همان). این تطابق، دیگر به معنای یافتن یک جزء متناظر برای هر جزء از قضیه نیست؛ بلکه به معنای آن



است که اگر واقعیت همان گونه باشد که کل «حکایت تصدیق» ادعا می کند، قضیه صادق است، و اگر نباشد، کاذب است.

- در قضیه «زید موجود»، حکایت تصدیق، ادعای «هوهویت» میان زید و وجود است. این قضیه صادق است اگر در نفس الأمر، چنین اتحادی برقرار باشد.

- در قضیه «زید له القیام»، حکایت تصدیق، ادعای وجود «نسبت» میان زید و قیام است. این قضیه صادق است اگر در نفس الأمر، چنین نسبتی محقق باشد.

این تغییر ظریف، اما بنیادین در تحلیل ساختار قضیه و تعریف صدق، کلید فهم راه حل امام خمینی برای اشکال مطرح در قضایای سالبه است. با این مبنا دیگر نیاز نیست که «مطابق» را در یک «نسبت سلبی» یا یک «واقعیت منفی» یافت؛ بلکه پرسش اصلی این خواهد بود: «حکایت تصدیق» یک قضیه سالبه، از چه چیزی در «نفس الأمر» حکایت می کند؟ پاسخی که ایشان به این پرسش می دهد، سنگ بنای هستی شناسی ایشان در قضایای سلبی را تشکیل می دهد.

۲. هستی شناسی قضایای سلبی: تحلیل مفهوم «خلو صفحه الواقع»

پس از بازسازی بنیادین ساختار قضیه و تعریف صدق، امام خمینی ابزار مفهومی لازم برای مواجهه مستقیم با مشکل قضایای سالبه را در اختیار دارد. راه حل ایشان، که در مفهوم عمیق «خلو صفحه الواقع» تبلور می یابد، یک چرخش بنیادین از جستجوی «سازنده های صدق ایجابی برای سلب» به سمت یک «هستی شناسی سلبی» است که صدق سلب را نه در امری یافتنی، بلکه در امری نیافتنی پیگیری می کند. این رویکرد، متافیزیک را از پذیرش موجودات نامأنوسی چون «واقعیات منفی» یا «امور عدمی» رها می سازد.

۲-۱. صدق قضایای سالبه: «واقع» سلب چیست؟

پرسش کانونی قضایا در مورد قضایای سالبه همچنان پابرجاست: «حکایت تصدیق» یک قضیه سالبه، از چه چیزی در «نفس الأمر» حکایت می کند؟ اگر هر قضیه صادقی باید مطابق و سازنده صدقی در عالم واقع داشته باشد، سازنده صدق گزاره «زید قائم نیست» چیست؟ پاسخ امام خمینی به این پرسش، در این عبارت موجز و دقیق خلاصه می شود:

«فإنّها [أى السوالب] وإن لم يكن لها واقع بل قد يصدق مع عدم الموضوع أيضاً، إلّا أنّ واقعها هو خلوّ صفحة الواقع عن الهووية أو النسبة بين موضوعها و محمولها»؛ «قضایای سالبه هرچند واقعیتی [ایجابی] ندارند و حتی گاهی با عدم موضوع نیز صادق اند، اما واقع سازنده صدق [آن ها، خالی بودن صفحه واقعیت از هوویت یا نسبت میان موضوع و محمولشان است]» (خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۶).

تحلیل دقیق این عبارت، سه لایه مفهومی را آشکار می سازد:

۱. صفحه الواقع: این تعبیر فلسفی، به کلیت هستی و تمامیت آنچه در نفس الامر تحقق دارد، اشاره می کند. این «صفحه»، یک بستر کاملاً ایجابی و مثبت است؛ هر آنچه بر این صفحه منقوش است، از سنخ «وجود» و «تحقق» است. در این ساحت، جایی برای «فقدان ها»، «غیاب ها» یا «حفره های عدمی» به عنوان موجودات مستقل وجود ندارد. این تلقی، ریشه در اصل صدرایی «اصالت وجود» دارد که واقعیت را مساوق با وجود می داند و هر چه غیر از آن را امری اعتباری یا عدمی محض تلقی می کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ص ۳۹).

۲. خلوّ: این کلیدواژه، بیانگر نفی «یافت» است، نه «یافت موجودات منفی». به عبارت دیگر، صدق یک قضیه سالبه از طریق یک فرآیند معرفت شناختی - هستی شناختی به دست می آید که در آن، با بررسی جامع «صفحة الواقع»، درمی یابیم که آن امر وجودی متناظر با قضیه موجب (یعنی «هوویت» یا «نسبت» ادعا شده) در آن یافت نمی شود. «خلوّ» یا خالی بودن، یک واقعیت منفی مستقل نیست؛ بلکه وصفی است که از نتیجه جستجو در یک واقعیت کاملاً مثبت حاصل می شود؛ مانند اینکه گفته شود صدق گزاره «در این اتاق فیل نیست»، نه به واسطه وجود یک «فیل - نبودگی» در اتاق، بلکه به واسطه این واقعیت مثبت است که محتویات اتاق صرفاً شامل میز، صندلی و... است و در میان این محتویات ایجابی، چیزی که مصداق فیل باشد، وجود ندارد.

۳. انتفای «هوویت یا نسبت»: سازنده صدق سلب، به طور دقیق، «خالی بودن صفحه واقع» از آن پیوندی است که در قضیه موجب متناظر ادعا می شود.



• در قضیه سالبه غیرمؤوله مانند «زید لیس بوجود»، صدق به واسطه «خلو صفحه الواقع» از برقراری نسبت میان زید و وجود است.

• در قضیه سالبه مؤوله مانند «زید لیس له القیام»، صدق به واسطه «خلو صفحه الواقع» از وجود نسبت میان زید و قیام است (خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۶).

بدین ترتیب، راه حل امام خمینی از هرگونه دوگانگی میان «واقعیات مثبت» و «واقعیات منفی و فرضی» خالی است. در این نظر تنها یک نوع واقعیت وجود دارد و آن، واقعیت ایجابی است. صدق سلب ها، یک حقیقت مرتبه دوم است که از طریق نسبت سنجی میان ادعای یک قضیه و تمامیت آن واقعیت ایجابی به دست می آید.

۲-۲. سازنده صدق برای قضایای کاذب:

این منطق قدرتمند، به سادگی برای تبیین قضایای کاذب نیز به کار می رود. کذب یک قضیه موجب، دقیقاً معادل صدق نقیض سالبه آن است؛ بنابراین، سازنده صدق برای هر دو یکی است. گزاره کاذب «این دیوار سیاه است» (درحالی که سفید است)، با چه چیزی مطابقت دارد تا کاذب باشد؟ پاسخ این است که این گزاره با هیچ چیزی از سنخ وجود یا ایجاب مطابقت ندارد و دقیقاً به همین دلیل کاذب است. «کذب» آن، نام دیگری است برای این واقعیت که «صفحه الواقع» از «هوهویت» میان «این دیوار» و وصف «سیاهی» خالی است. به بیان فنی تر، برای کذب «p»، همان برای صدق «not-p» است و سازنده این صدق، چیزی نیست جز «خلو صفحه الواقع» از آنچه «p» ادعا می کند. این راه حل، باز هم متکی بر نظریه مطابقت است و نیازی به فرض اموری غریب مانند «اعیان کاذب» یا «واقعیات غیرموجود» ندارد.

۲-۳. حل معمای مطابق «معدومات» و «ممتنعات»

ظرفیت این نظریه در مواجهه با قضایای مربوط به معدومات و ممتنعات آشکارتر می شود. پرسش این است که صدق قضیه «سیمرغ وجود ندارد» یا «شریک الباری ممتنع است» چگونه تبیین می شود؟

پاسخ امام خمینی، تعمیم همان منطق «خلو صفحه الواقع» است: این قضایا صادق اند؛ زیرا «خلو کل صفحه الواقع» در مصادیق این مفاهیم جاری است. برای تصدیق این گزاره ها نیاز به فرض یک «عالم ثبوت» معتزلی یا حتی یک «حیثیت لاشیئیت» به سبک علامه طباطبائی یعنی

با توسع اضطراری ذهن نیست (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱). توضیح آنکه علامه طباطبایی با انکار «ثبوت» برای معدومات، معتقد بود که این قضایا با «نحو بطلان» و «حیثیت لاشیثیت» خودشان در نفس الأمر و به واسطه توسع اضطراری ذهن امکان مطابقت دارند. این نظر هرچند گامی به پیش بود؛ اما همچنان به عدم نوعی «حیثیت» نسبت می داد.

بر اساس نظریه امام خمینی صدق «سیمرغ وجود ندارد» صرفاً به این معناست که با پویش کامل «صفحة الواقع» (که فقط شامل موجودات واقعی است)، هیچ مصداقی برای مفهوم «سیمرغ» یافت نمی شود. سازنده صدق در اینجا، همان «تمامیت ایجابی واقعیت» است که از ویژگی خاصی، یعنی داشتن مصداق سیمرغ تهی است. این راه حل، ضمن حفظ رئالیسم و نظریه مطابقت، متافیزیک را از درگیر شدن با آن سری از هستی شناسی هایی می رهاند که با معونه زائد به دنبال تبیین «عدم» هستند.

۲-۴. مزیت هستی شناختی: اصل کمینه گرایی و تیغ اوکام

مزیت نظریه «خلو صفحه الواقع»، در پابندی آن به اصل کمینه گرایی هستی شناختی نهفته است؛ همان اصلی که اوکام نیز بر آن پافشاری می کند. این اصل ایجاب می کند که «نباید بدون ضرورت، بر تعداد موجودات افزود» (Ockham 1991, 521). نظریه امام خمینی دقیقاً به همین شکل است؛ یعنی به جای آنکه جهان را با دو نوع موجود (مثبت و منفی) یا دو مرتبه از واقعیت (وجود و ثبوت) انباشته کند، تنها به یک نوع واقعیت، یعنی واقعیت ایجابی وجود، قائل است. وی تمام حقایق سلبی، کاذب و عدمی را به عنوان حقایق مرتبه دوم تبیین می کند که از نسبت سنجی ادعاها با آن واقعیت یکپارچه و مثبت حاصل می شوند. این رویکرد، ضمن ارائه یک راه حل منسجم و قدرتمند برای یک بحران تاریخی، الگویی مثال زدنی از یک متافیزیک دقیق، کم هزینه و منطقاً استوار را به نمایش می گذارد.

۳. ریشه یابی و جایگاه نظریه در سنت اسلامی

نظریه «خلو صفحه الواقع»، هرچند در صورت بندی دقیق و کاربست منطقی اش بدیع و نوآورانه به نظر می رسد، اما ریشه در سنت فلسفی اسلام دارد. این نظریه، در واقع، برآیند و تبلور منطقی عمیق ترین اصول هستی شناختی است که در دو جریان فکری اصلی سنت متأخر اسلامی، یعنی حکمت متعالیه و عرفان نظری، به اوج کمال خود رسیده اند. تحلیل امام خمینی را می توان به مثابه استخراج دقیق ترین لوازم منطقی آن جهان بینی ها و به کارگیری آن ها برای حل یک معضل کلاسیک فلسفی دانست.



۱-۳. ریشه نظریه «خلوّ صفحه الواقع» در حکمت متعالیه

شالوده بلافصل نظریه امام خمینی، اصل بنیادین و انقلاب صدرایی، یعنی «اصالت وجود و اعتباریت ماهیت» است. این اصل که سنگ بنای کل نظام حکمت متعالیه محسوب می‌شود، مدعی است که آنچه در عالم خارج به نحو اسیل و بالذات تحقق دارد، صرفاً «وجود» است و ماهیات مانند انسانیت، سفیدی و... چیزی جز حدود و تعینات این وجودها نیستند و انتزاع می‌شوند. به عبارت دیگر، ماهیت فی نفسه، هیچ بهره‌ای از واقعیت و تحقق ندارد و در ذات خود، امری اعتباری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۳۸-۴۹).

نظریه «خلوّ صفحه الواقع» را می‌توان صورت‌بندی منطقی و تطبیق همین اصل دانست. اگر «واقعیت» عین «وجود» است و هرچه غیر از وجود، یا عدم محض است یا امری اعتباری، آن‌گاه «صفحة الواقع» که همان ساحت تحقق نفس‌الامری است، نمی‌تواند چیزی جز همان حقیقت عینی و ایجابی وجود باشد. در چنین هستی‌شناسی یکپارچه و مثبتی، «عدم» و «سلب» نمی‌توانند محملی برای مطابقت باشند؛ زیرا اصالتاً «هیچ» و فاقد هرگونه تحقق و شیئیتی هستند؛ بنابراین، تلاش برای یافتن یک «واقعیت منفی» یا «امر عدمی» به عنوان سازنده صدق، از منظر صدرایی، تلاشی است برای یافتن محملی برای امری که ذاتاً بی‌محمل است.

از این منظر، مفهوم «صفحة الواقع» امام خمینی، تعبیری دیگر از همان حقیقت واحد و مشگک وجود است که در مراتب مختلف از شدت و ضعف، از واجب‌الوجود تا هیولای اولی، تجلی یافته است. صدق یک قضیه سالبه، مانند «این شیء قرمز نیست»، در این چارچوب به این معناست که در مرتبه وجودی خاص این شیء، تعین و تجلی «قرمزی» یافت نمی‌شود. به تعبیر دیگر سازنده صدق این گزاره، کلیت همان مرتبه وجودی شیء است که فاقد این تعین خاص است. بنابراین، امام خمینی رحمته الله علیه با به‌کارگیری دقیق لوازم اصل اصالت وجود، نیاز به فرض هرگونه واقعیت یا ثبوت برای اعدام و سلب را از بین برده، متافیزیک را بر بنیاد یکپارچه و مثبت «وجود» استوار می‌سازد.

۲-۳. ریشه نظریه «خلوّ صفحه الواقع» در هستی‌شناسی ابن عربی

پیوند این نظریه با حکمت متعالیه آشکار است و ریشه‌های عمیق‌تر آن را می‌توان در هستی‌شناسی توحیدی و کل‌گرای عرفان نظری، به‌ویژه در مکتب ابن عربی، جستجو کرد. در جهان‌بینی ابن عربی،



«وجود» منحصر در حق تعالی است و عالم کثرات، چیزی جز تجلیات و تعینات اسماء و صفات او در مراتب مختلف نیست. در این دیدگاه، «عدم» فاقد هرگونه شیئیت مستقلی است و تنها به عنوان «نسبت» یا «ظَلّ» (سایه) وجود معنایی یابد. اعدام، همان «اعیان ثابتة» در حضرت علمیه حق هستند که به خودی خود، «ما شئت رائحة الوجود» و تنها در پرتو تجلی وجودی حق، به صورت مظاهر خارجی پدیدار می شوند.

مفهوم «خلوّ صفحة الواقع» قرابت زیادی با این هستی شناسی دارد. «صفحة الواقع» در تلقی عرفانی، همان «حضرت وجود» یا عالم تجلیات ایجابی حق است. یک قضیه سالبه، در تحلیل نهایی، از «عدم تعین» یک اسم الهی در یک مظهر خاص خبر می دهد. صدق گزاره «این گل سرخ نیست»، به «عدم تجلی» اسم «الأحمر» در این مظهر خاص بازمی گردد. «عدم تجلی»، خود یک امر عدمی مستقل نیست؛ بلکه وصفی است که از مشاهده کلیت تجلیات ایجابی در آن مظهر حاصل می شود.

امام خمینی در مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية، به تبیین وثیق ترین موضوع می پردازد. ایشان با اتکای کامل به مبانی عرفان نظری، با تبیین وحدت شخصی وجود و کثرت شئون و تجلیات می پردازند. در آن چارچوب، کاملاً طبیعی است که «واقعیت» یک امر یکپارچه، ایجابی و مثبت تلقی شود و «سلب» و «عدم» به غیاب تعینات بازگردانده شوند (خمینی، ۱۳۷۶، صص ۳۱-۳۵). بدین ترتیب، می توان گفت تحلیل منطقی ایشان در آثار اصولی، در واقع، ترجمان فلسفی و صورت بندی دقیق همان شهود عرفانی است که در آن، هرچه هست، نور وجود است و تاریکی و عدم، چیزی جز فقدان نور نیست.

۳-۳. تمایز از سایر دیدگاه ها در فلسفه اسلامی

برای درک کامل نوآوری نظریه امام خمینی، مقایسه مختصر آن با راه حل های رقیب در تاریخ فلسفه اسلامی ضروری است. فیلسوفانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، در مواجهه با مسئله صدق قضایای غیرخارجی، «نفس الأمر» را به مثابه یک «عالم» یا «وعاء» مستقل (عالم عقول مجرده) تفسیر کردند. در این دیدگاه، صور معقول کلیات در عقل فعال، سازنده صدق این قضایا هستند (حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۶۷). این راه حل، هرچند تلاشی برای تضمین عینیت حقایق بود، اما با مشکلاتی از قبیل تبیین صدق جزئیات و همچنین شکل گیری و ایجاد یک «عالم سوم» به سبک افلاطونی روبرو شد.

نظریه امام خمینی، در مقابل، یک رویکرد کاملاً هستی شناختی است. ایشان به جای فرض یک



«عالم» جداگانه، «نفس الأمر» را به خود «واقعیت» (که همان وجود است) بازمی گردانند. «صفحة الواقع» ایشان یک عالم دیگر نیست؛ بلکه همین عالم تحقق و وجود است که به نحو یکپارچه و کلی در نظر گرفته شده است. این رویکرد، ضمن حل مسئله، از تکثیر عوالم و موجودات پرهیز می کند و با یکپارچه سازی منطق و متافیزیک، راه حلی منسجم تر و از نظر هستی شناختی کم هزینه تر ارائه می دهد. تمایز نظر ایشان با دیدگاه علامه طباطبائی که برای معدومات، «حیثیت لاشیئیت» بر اساس اضطراب ذهن قائل می شود، در همین نوع هستی شناختی نهفته است؛ به این صورت که از اعطای هرگونه «حیثیت» به عدم امتناع می شود.

۴. تحلیل نظریه خلو صفحه الواقع و تطبیق آن با فلسفه تحلیلی معاصر

نظریه امام خمینی در باب هستی شناسی سلبی، صرفاً یک راه حل برای معضل سازنده های صدق در قضایای سالبه نیست؛ بلکه یک تغییر عمیق در نحوه مواجهه با رابطه زبان و واقعیت، خصوصاً در زمینه سلب و عدم، محسوب می شود. نوآوری اصلی ایشان نه در «چه چیزی گفتن»، بلکه در «از کجا گفتن» و «چه چیزی را نادیده گرفتن» است.

امام خمینی با نقد بنیادین نسبت حکمیه، تنها یک اشکال منطقی به تحلیل سه جزئی قضیه وارد نمی کند؛ بلکه در واقع، در حال واژگون کردن یک تصور ریشه دار متافیزیکی است که زبان را همواره به دنبال رابطه در واقعیت می فرستد؛ بنابراین، اگر نسبت در قضیه هلیه بسیطه و ماهوی جایی ندارد، پس باید در فهم ما از ساختار واقعیت نیز بازنگری شود.

واقعیت در بنیادین ترین سطح خود، متعلق به نسبت نیست؛ بلکه متعلق به هویت های یکپارچه است. امام خمینی نشان می دهد که این تصور، تحمیلی است. این یعنی پیش ازین، زبان و منطق به زور بر هستی تحمیل شده است تا گمان شود هر گزاره ای، مانند «خدا هست»، باید حاوی رابطه ای در عالم خارج باشد. هستی در بنیاد خود، هوویت است، نه نسبت. نبود نسبت ها در بنیادی ترین لایه های هستی موجب یک گسست معرفت شناختی می شود. این گسست، کلید گشایش بن بست واقعیات منفی است. براین اساس اگر حمل در این قضایا هوویت باشد، دیگر به نحو اتصال محمول به موضوع نیست؛ بلکه پرده برداری از عینیت موضوع و محمول است؛ بنابراین، معنای حمل را در بنیاد خود تغییر می یابد و از یک فرآیند رابطه ساز به یک فرآیند آشکار ساز هویت تبدیل می شود.

امام خمینی با جایگزینی حکایت تصدیق به جای مطابقت نسبت در واقع، اهمیت ساختار درونی قضیه را به نفع ادعای کلی قضیه تضعیف می‌کند. این حرکت، به نوعی پیش‌بینی و تطابق با دیدگاه‌های جدیدتر در فلسفه زبان است که معنای جمله را، نه حاصل جمع معانی کلمات و ساختار نحوی، بلکه حاصل کارکرد کلی جمله در مقام ادعا یا گزاره می‌دانند. امام خمینی نشان می‌دهد آنچه که برای صدق و کذب مهم است، تمامیت آن چیزی است که از واقعیت ادعا می‌شود، نه نحوه چینش اجزای آن ادعا. با این کار، نظریه مطابقت، از چارچوب تحلیل اجزای قضیه رها می‌شود و دیگر لازم نیست برای هر نسبت سلبی در زبان، یک واقعیت سلبی در عالم خارج یافت؛ بلکه این یک ادعای کلی است که با واقعیتهای کلی نیز سنجیده می‌شود.

اما خلوّ صفحه‌الواقع نه یک گزاره توصیفی از واقعیت، بلکه یک استنتاج هستی‌شناختی و درعین حال یک راهبرد معرفت‌شناختی است. امام خمینی از نبود یک امر ایجابی (هوهویت یا نسبت) در یک واقعیت کاملاً ایجابی، به صدق قضیه سلبی می‌رسد. این استدلال به شکل زیر است:

۱. مقدمه ایجابی: صفحه‌الواقع یعنی کل وجود تنها از امور ایجابی تشکیل شده است. این مقدمه خود برآمده از اصالت وجود و توحید وجودی است.

۲. مقدمه سلبی: با جستجو در این صفحه ایجابی، مصداق ایجابی و ما بازای قضیه موجب هوهویت و یا نسبت‌ها یافت نشد.

۳. نتیجه سلبی: پس، قضیه سلبی صادق است.

این یعنی صدق سلب، نه از وجود عدم، بلکه از عدم وجود ناشی می‌شود. این تفاوت در تعبیر، بنیادین است. عدم وجود یک امر ایجابی، خود به تنهایی نیازمند سازنده صدق نیست؛ بلکه حاصل کنکاش در امور ایجابی و نیافتن چیزی است؛ بنابراین این خلوّ، به عنوان یک راهبرد معرفتی عمل می‌کند. وقتی گفته می‌شود: در این اتاق فیل نیست، نبود فیل دیده نمی‌شود؛ بلکه با دیدن بودن‌های دیگر مانند میز، صندلی، هوا و نیافتن فیل، نبودن فیل نتیجه‌گیری می‌شود. خلوّ در واقع، عدم تحقق یک انتظار ایجابی در بستر تحقق ایجابیات است. این امر، نه یک واقعیت مستقل، بلکه یک نتیجه‌گیری ادراکی است که از بررسی و کاوش در قلمرو هستی ایجابی به دست می‌آید.

نظریه امام خمینی ناشی از این مبنای فلسفی است که تأکید بر پرهیز از ورود نهادها یا موجودات



زائد و غیر ضروری در هستی شناسی دارد؛ اما این اصل در دیدگاه ایشان نه صرفاً به معنای حذف مفاهیم پیچیده یا اضافی، بلکه به معنای اجتناب از پذیرش موجودات متافیزیکی غیر لازم مانند واقعیات منفی یا دنیا‌های فرضی برای وجود معدومات است. امام خمینی نشان می‌دهد که برای تبیین صدق قضایای سالبه نیازی نیست به هستی شناسی خود چیزهای عجیب و پیچیده اضافه شود؛ بلکه می‌توان با یک رویکرد کمینه‌گرا و متکی بر کل واقعیت مثبت، این مسئله را حل کرد. این روش، نمونه‌ای برجسته از متافیزیک است که عملاً تنها به موجودات واقعاً ضروری و اجبایی پایبند است و از پیچیدگی‌ها خودداری می‌کند. این رویکرد، زیبایی شناسی فلسفی خاصی دارد که در اثر آن، جهان در بنیاد خود یکپارچه و اجبایی است و تمام نبودن‌ها صرفاً از عدم تحقق بودن‌ها ناشی می‌شوند. چنین تصویری از عالم وجود، جهان را ساده‌تر، منسجم‌تر و از نظر شهودی، پذیرفتنی‌تر می‌کند.

نظریه امام خمینی را می‌توان نه تنها ناشی از توحید وجودی، بلکه ناشی از بیان منطقی توحید وجودی دانست. وجود در عرفان، یک حقیقت واحد و منحصربه‌فرد است و هر کثرتی، صرفاً تجلی یا تعین آن وجود واحد است. عدم در این چشم‌انداز، نه یک حقیقت مقابل وجود، بلکه صرفاً عدم تعین یا عدم تجلی در یک ساحت خاص است. خلّو صفحه الواقع دقیقاً می‌گوید: صفحه واقعیت یعنی ساحت هستی تماماً تجلی وجود واحد است. وقتی چیزی نیست، یعنی تعین متناظر آن در این ساحت تجلی پیدا نکرده است؛ به عبارت دیگر منطق سلب، تابع منطق تجلی و تعینات وجودی است. این نظریه، مرزهای منطق و هستی شناسی و عرفان را درهم می‌شکند و نشان می‌دهد که چگونه یک نظام فکری می‌تواند در ابعاد مختلف خود، منسجم و یکپارچه عمل کند.

دیدگاه امام خمینی در مورد قضایای سالبه، اوج همگرایی فلسفه صدرایی، عرفان نظری و منطق است که یک بحران دیرینه فلسفی را با یک راهبرد بدیع و عمیق، حل و فصل می‌کند. این دیدگاه، تصویری از جهان ارائه می‌دهد که در آن، هر چه هست، بودن است و نبودن صرفاً غیاب یک بودن است. دیدگاه وی با وجود اینکه در سنت اسلامی ریشه دارد، یک نظریه زنده و پویاست که می‌تواند در مناقشات معاصر پیرامون مسئله سازنده‌های صدق، به طور جدی مشارکت کند و به یک موضع تاریخی صرف محدود نشود. قراردادن این نظریه در گفتگوی انتقادی با رویکردهای رایج در فلسفه تحلیلی ظرفیت‌های آن را آشکار و افق‌های جدیدی را برای هر دو سنت فکری باز می‌کند.

۴-۱. قرابت با نظریه حذف‌گرایی

نزدیک‌ترین نظریه معاصر به دیدگاه امام خمینی، «نظریه حذف‌گرایی» است که به طور مشخص توسط دیوید آرمسترانگ، یکی از برجسته‌ترین متافیزیسین‌های تحلیلی، مطرح و بسط داده شده است. آرمسترانگ، که خود از مدافعان سرسخت اصل صدق‌سازی و مخالف پذیرش «واقعیات منفی منفرد» بود، برای حل این معضل، وجود یک «واقعیت کلی» یا «واقعیت تام» را پیشنهاد کرد. این واقعیت کلی، یک واقعیت مرتبه دوم است که محتوای آن این است: «این‌ها (واقعیات اتمی مثبت) تمام واقعیات عالم هستند». به عقیده آرمسترانگ، همین واقعیت کلی، به‌تنهایی، سازنده صدق برای تمام قضایای سالبه صادق است. (Armstrong 2004, 68-75) صدق گزاره «پگاسوس وجود ندارد»، با این واقعیت کلی تعیین می‌شود: در میان تمام واقعیات موجود، واقعیتی که متناظر با پگاسوس باشد، یافت نمی‌شود.

شباهت میان «واقعیت کلی» آرمسترانگ و «صفحة الواقع» امام خمینی انکارناپذیر است. مشترکات دو نظریه به این ترتیب است:

از پذیرش واقعیات منفی منفرد اجتناب می‌شود.

به یک هستی‌شناسی کاملاً مثبت و ایجابی متعهد هستند.

سازنده صدق سلب‌ها در یک واقعیت مرتبه دوم و کل‌گرا جستجو می‌شود که بر تمام واقعیات مثبت عالم اشراف دارد.

هر دو به نوعی به اصل کمینه‌گرایی هستی‌شناختی پایبندند (Molnar, 2000, 72-86).

با این حال، تفاوت‌های ظریف و مهمی نیز وجود دارد. مفهوم «واقعیت کلی» آرمسترانگ، یک مفهوم نسبتاً استاتیک و منطقی است؛ یک «واقعیت» اضافی که به فهرست واقعیات عالم افزوده می‌شود تا مشکل را حل کند. در مقابل، مفهوم «خلو» در نظریه امام خمینی، یک مفهوم پویا و معرفت‌شناختی - هستی‌شناختی است. «خلو» یک «شیء» نیست؛ بلکه نتیجه یک «فعل» پویش و نیافتن است که بر بستر «صفحة الواقع» (که همان حقیقت وجود است) رخ می‌دهد. این رویکرد، به جای افزودن یک «واقعیت» جدید، بر نفس ساختار یکپارچه واقعیت تأکید می‌کند. به نظر



می‌رسد نظریه امام خمینی، که مبتنی بر یک هستی‌شناسی وحدت‌گراست، انسجام درونی بیشتری برخوردار است و به یک راه حل موضعی شباهت کمتری دارد.

۲-۴. مقایسه با نظریه ناسازگاری

یکی دیگر از رویکردهای رقیب برای حل این معضل، «نظریه ناسازگاری» است. این نظریه مدعی است که سازنده صدق برای یک قضیه سالبه مانند «این شیء قرمز نیست»، یک واقعیت مثبت دیگر است که با واقعیت ادعا شده (قرمز بودن) ناسازگار است. برای مثال، واقعیت «این شیء سبز است»، به علاوه این حقیقت ضروری که «هیچ چیز نمی‌تواند هم‌زمان کاملاً سبز و کاملاً قرمز باشد»، سازنده صدق گزاره «این شیء قرمز نیست» است. این نظریه جذابیت خود را از آن دارد که تنها به واقعیات مثبت و روابط ضروری میان آن‌ها متکی است (Ross P. Cameron, 2008, 120-125).

با این حال، این نظریه با نقدهای جدی روبرو است که نظریه «خلو صفحه الواقع» از آن‌ها مصون است. مهم‌ترین نقد این است که نظریه ناسازگاری نمی‌تواند صدق تمام قضایای سالبه را تبیین کند؛ به عنوان مثال، در قضایای مربوط به معدومات مانند «پگاسوس وجود ندارد»، هیچ واقعیت مثبت ناسازگاری وجود ندارد که بتواند صدق آن را بسازد. پگاسوس فاقد هرگونه وصف مثبتی است تا بتوان وصف دیگری را به عنوان وصف ناسازگار با آن معرفی کرد. در مقابل، نظریه امام خمینی به سادگی این مورد را تبیین می‌کند: این گزاره صادق است؛ زیرا «کل صفحه الواقع» از مصداقی برای پگاسوس «خالی» است. همچنین، نظریه ناسازگاری در تبیین قضایای سالبه‌ای مانند «فیلی در این اتاق نیست» که به انتفای روابط مکانی یا زمانی مربوط می‌شوند، نیز با دشواری مواجه است؛ در حالی که مدل «خلو» این موارد را نیز به راحتی پوشش می‌دهد (Armstrong, 2004, 80-85).

۳-۴. هستی‌شناسی کل‌گرا در برابر رویکردهای اتمیستی

فراتر از این مقایسه‌های موردی، تفاوت بنیادین میان رویکرد امام خمینی و بسیاری از رویکردهای رایج در فلسفه تحلیلی، در پیش فرض‌های متافیزیکی کلان آن‌ها نهفته است. فلسفه تحلیلی، به طور سنتی، تمایل به یک «هستی‌شناسی اتمیستی» دارد که جهان را مجموعه‌ای از «واقعیات» یا «حالات امور» منفرد، مستقل و قابل شمارش می‌بیند. در چنین چارچوبی است که پرسش از «سازنده صدق» یک گزاره خاص معنای یابد و فیلسوفان به دنبال یافتن یک «واقعیت» متناظر با هر گزاره صادق هستند.



در مقابل، نظریه امام خمینی، که برآمده از حکمت متعالیه و عرفان نظری است، بر یک «هستی‌شناسی کل‌گرا و وحدت‌گرا» استوار است. در این دیدگاه، «واقعیت» در تحلیل نهایی، یک حقیقت واحد، یکپارچه و پیوسته (یعنی وجود) است و کثرات، چیزی جز تعینات و شؤون این حقیقت واحد نیستند. در چنین چارچوبی، پرسش از سازنده صدق، ماهیتی متفاوت پیدا می‌کند. سازنده صدق یک گزاره، لزوماً یک «قطعه» یا «اتم» از واقعیت نیست؛ بلکه ممکن است خود «کلیت» واقعیت و ساختار درونی آن باشد. نظریه «خلو صفحه الواقع» دقیقاً همین دیدگاه کل‌گرایانه را به نمایش می‌گذارد. سازنده صدق برای سلب‌ها، یک واقعیت اتمی منفی نیست؛ بلکه «کلیت واقعیت مثبت» است که فاقد یک تعین خاص است.

این رویکرد کل‌گرایانه ممکن است از نظر تبیینی، قدرت بیشتری نسبت به مدل‌های اتمیستی داشته باشد؛ زیرا از ابتدا با مشکلاتی مانند «چگونگی ترکیب واقعیات اتمی برای ساختن جهان» یا «ماهیت واقعیات کلی» درگیر نیست. این دیدگاه، جهان را نه به مثابه یک «مجموعه»، بلکه به مثابه یک «کلی» یکپارچه می‌بیند و این امر، ابزار مفهومی قدرتمندتری برای تبیین پدیده‌های کل‌گرایانه‌ای مانند «سلب» و «عدم» فراهم می‌آورد. این گفتگوی انتقادی نشان می‌دهد که چگونه یک مفهوم ریشه‌دار در سنت فلسفی اسلامی نه تنها می‌تواند در مباحث معاصر مشارکت کند، بلکه می‌تواند خود پیش‌فرض‌های متافیزیکی حاکم بر آن مباحث را به چالش بکشد و بدیل‌های جدیدی را پیش روی آن‌ها قرار دهد.

❁ نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی مسئله تاریخی سازنده‌های صدق در نظریه مطابقت، به‌ویژه در مواجهه با قضایای سالبه و معدومات، نشان داد که راه حل امام خمینی با طرح مفهوم «خلو صفحه الواقع» نه تنها یک بدیل هستی‌شناختی کم‌هزینه ارائه می‌دهد، بلکه انسجام درونی قابل توجهی دارد. ایشان با نقد ساختار سنتی قضیه و جایگزینی «نسبت حکمیه» با «هوهویت»، بنیان‌های منطقی نظریه خود را استوار ساخت. هستی‌شناسی مبتنی بر «صفحة الواقع» باتکیه بر اصل اصالت وجود، واقعیت را یکپارچه و ایجابی می‌داند و صدق سلب‌ها را نه از طریق امور عدمی، بلکه از طریق «نیافتن» امر متناظر در بستر واقعیت تبیین می‌کند. این رویکرد، ضمن پرهیز از پیچیدگی‌های نظریه‌های رقیب مانند پذیرش واقعیات منفی یا ثبوت معدومات، با اصل کمینه‌گرایی هستی‌شناختی نیز سازگار است.

ریشه‌یابی این نظریه در حکمت متعالیه و عرفان نظری، نشانگر تلفیق عمیق مبانی فلسفی و عرفانی است. امام خمینی با الهام از اصالت وجود صدرایی و وحدت وجود ابن عربی، «صفحة الواقع» را به مثابه تجلی ایجابی حق تعالی تفسیر می‌کند که در آن، عدم به معنای فقدان تعین خاص است، نه وجود امری سلبی. این چارچوب، علاوه بر حل معضلات فلسفی، ظرفیت زیادی برای گفت‌وگو با فلسفه تحلیلی معاصر دارد، به‌ویژه در مقایسه با نظریه حذف‌گرایی آرمسترانگ که هرچند در رد واقعیات منفی مشترک است، اما نتوانسته پویایی و کلیت نظریه «خلو» را بازتاب دهد.

در مجموع، نظریه امام خمینی با ارائه راه‌حلی نوآورانه برای مسئله‌ای دیرینه، هم در سنت فلسفه اسلامی تبارشناسی می‌شود و هم پلی میان مباحث کلاسیک و معاصر می‌زند. این پژوهش زمینه را برای مطالعات تطبیقی بیشتر فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان از میراث فلسفی اسلام برای پاسخ به پرسش‌های بنیادین متافیزیک معاصر بهره برد.

منابع

منابع فارسی

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۶۷)، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام: عبد الجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه.
۲. آملی، محمد تقی، (بی تا)، درر الفوائد: تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تحقیق: ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۴)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: انتشارات حکمت.
۵. خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۲)، انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۶. خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۶)، مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية، ترجمه: سید احمد فهری، تهران: پیام آزادی.
۷. خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۰ق)، مناهج الوصول الی علم الاصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم: منشورات الشریف الرضی.
۹. دهباشی، مهدی، (۱۳۹۵)، «تشکیک در نظریه مطابقت در صدق و کذب قضایا از دیدگاه فلاسفه اسلامی»، مجله پژوهش های فلسفی، ش ۲۰، ص ۴۵-۶۰.
۱۰. رندل، جان هرمن؛ باکسر، جاستون، (۱۳۶۳)، درآمدی به فلسفه، ترجمه: امیر جلال الدین اعلم، تهران: انتشارات سروش.

منابع عربی

۱۱. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۲. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۸۵)، المشارع و المطارحات، تصحیح: مقصود محمدی، تهران: نشر حق یاوران.
۱۳. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، (بی تا)، الملل والنحل، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت: دارالمعرفة.
۱۴. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۶ق)، نهاية الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۳)، نامه مفید، قم: مرکز نشر حقایق.
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۶ق)، شرح مبسوط بر منظومه حکمت سبزواری، تهران: انتشارات حکمت.
۲۱. مطهری، مرتضی، (بی تا)، نقدی بر مارکسیسم، تهران: انتشارات صدرا.

منابع انگلیسی

22. Armstrong, D. M., (2004), **Truth and Truthmakers**, Cambridge: Cambridge University Press.
23. Baker, S.; Jago, M., (2012), **Being Positive about Negative Facts**, Philosophy and Phenomenological Research, vol. 85, no. 1, pp. 117-138.
24. Cameron, Ross P., (2008), **Truthmaking**, Necessity, and Ontology, London: Routledge.
25. Molnar, George, (2000), **Truthmakers for Negative Truths**, Australasian Journal of Philosophy, 78(1), pp. 72-86.
26. Ockham, William of, (1991), **Summa Logicae (Part III)**, in: P. Boehner (ed.), Philosophical Writings, Indianapolis: Hackett.
27. Russell, Bertrand, (1918), **The Philosophy of Logical Atomism**, The Monist, 28(4), pp. 495-527.
28. Wittgenstein, Ludwig, (1922), **Tractatus Logico-Philosophicus**, London: Routledge & Kegan Paul.



دوفصلنامه علمی پژوهشی علوم عقلی

سال دوم، شماره اول (دوم پیاپی)، بهار و تابستان ۱۴۰۴

ISSN: 3060-849X | EISSN: 3092-6726

مقاله ترویجی

بازخوانی انتقادی مستندات ناصر القفاری پیرامون غلوآمیز بودن اعتقادات شیعه در مسئله امامت

سید محمد صادق جوادی^۱

مجید فاطمی نژاد^۲

چکیده

اتهام غلو (نسبت دادن جایگاه الهی به افراد) همواره از سوی بزرگان جریان‌های سلفی، خصوصاً ناصر القفاری، به باورهای شیعه در مسئله امامت وارد شده است. القفاری در آثار خود مواردی مانند نسبت ربانیت، خلق افعال، اشتراک ائمه علیهم‌السلام با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در صفت نبوت، توسل به ائمه علیهم‌السلام و مواردی این چنین را مصداق غلو دانسته و معتقد است این آموزه‌ها در سیره سلف صالح وجود ندارد و بدعتی شیعی محسوب می‌شود. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی، ابتدا به استخراج و تبیین ادله ناصر القفاری پرداخته، سپس با نقد هریک از مدعیات او بر پایه منابع قرآنی، روایی و آرای علمای فریقین (به ویژه اهل سنت) بررسی می‌کند که آیا این اتهامات بر مبنای اعتقادی شیعه منطبق است یا خیر. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد ادعای غلوانگاری وهابیت، نه تنها بر شواهد معتبر استوار نیست، بلکه بسیاری از این باورها در سنت اسلامی، حتی در منابع اهل سنت، ریشه دارد و مورد تأیید علما و سیره مسلمین است؛ بنابراین، نقدهای القفاری عمدتاً بر درکی ناقص یا کلیشه‌ای از اعتقادات شیعه استوار شده و فاقد انصاف علمی است.

واژگان کلیدی: امامت، شیعه امامیه، غلو، وهابیت، ناصر القفاری.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴

ssh59727@gmail.com

۱. طلبه سطح چهار رشته تخصصی کلام مقارن مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران.

۲. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خراسان و دانشگاه؛ دانش آموخته دکتری رشته وهابیت شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ایران.

ma556261@gmail.com

ناصر القفاری، به عنوان یکی از نظریه پردازان معاصر وهابی که تمرکز اصلی پژوهش های خود را بر نقد عقائد شیعه قرار داده است، با تفصیل بیشتری اتهامات غلو به شیعیان را در آثار خود مطرح کرده، ادعای کند اعتقادات شیعیان درباره ائمه اثنی عشر علیهم السلام، مانند عصمت، علم غیب، ولایت تکوینی و زیارت و تکریم مردگان، نه تنها با سیره سلف ناسازگار است، بلکه به حد ربانیت غیر خداوند ارتقا یافته و مصداق غلو است.^۱

اتهام غلو از سوی وهابیان، همواره به عنوان توجیهی برای تکفیر و خشونت علیه شیعیان به کار رفته است؛ اما تا دیدگاهی منسجم و روشن از آن ارائه نشود، نمی توان در این مسئله به نتایج درست و کاملی دست پیدا کرد. بسیاری از باورهای مورد انتقاد وهابیان مانند توسل، در سنت مسلمانان حتی اهل سنت نیز سابقه دارد؛ بنابراین، باید میان غلو واقعی از اعتقادات مشترک اسلامی تفکیک قائل شد.

این پژوهش سعی دارد با واکاوی دقیق ادعاهای ناصر القفاری و مقایسه آن با مبانی کلامی شیعه و سنت اسلامی به این پرسش اساسی پاسخ دهد: آیا اتهام غلو به شیعه از سوی وهابیان خصوصاً ناصر القفاری، بر پایه فهم درستی از متون شیعی و سیره مسلمین استوار است یا ناشی از قرائتی گزینشی و غیر منصفانه از منابع اسلامی است؟

با اینکه برخی از مقالات و آثار علمی به صورت پراکنده به مسئله اتهام غلو به شیعیان از دیدگاه ناصر القفاری پرداخته اند، اما تحقیقی که این پراکندگی را سامان بخشد و تمام ابعاد غلو (از ولایت تکوینی تا علم غیب) را در چارچوبی منسجم تحلیل کند، یافت نشد.

بنابراین لازم است در اثری خاص و جامع به مسئله غلو در امامت و اتهامات وارده از سوی ناصر القفاری و جریان وهابیت، پرداخته و با تحلیل دقیق مستندات مربوط، به شبهات در این زمینه پاسخ داده شود و تنش های فرقه ای کاهش یابد.

۱. جریان سلفی وهابیت با تکیه بر آموزه های ابن تیمیّه (قرن هشتم هجری) و تأکید بر حجیت فهم سلف صالح، همواره با توسل به مفاهیمی مانند توحید و شرک، دیگر مذاهب اسلامی (به ویژه شیعه ای امامیه) را متهم به انحراف اعتقادی کرده است. این جریان با تعریف خاصی از شرک در دو مسئله تصرف در تکوین (مانند نسبت دادن کرامات و علم غیب به ائمه علیهم السلام) و شرک در عبادات (مانند توسل و تبرک) بسیاری از باورهای شیعه در حوزه امامت را مصداق غلو و شرک دانسته است.

در مورد اتهامات ناصر القفاری در غالی انگاری شیعیان مقالات و پژوهش‌هایی موجود است؛ مانند «نقد و پاسخگویی به شبهه افکنی دکتر قفاری در باب عصمت باتکیه بر نظریات متکلمان شیعه» نوشته مهدی محمدزاده بنی‌طرفی، «مغالطات ناصر القفاری در نقد عقائد شیعه در باب عصمت امام» نوشته علی خلجی، مقاله «بررسی و نقد منهج قفاری در کتاب اصول مذهب الشیعه» اثر ابوالفضل قاسمی و فتح‌الله نجارزادگان، «بررسی روایات تفویض امر تشریع به اهل بیت علیهم‌السلام و نقد شبهات قفاری» نوشته حکیمه واعظ موسوی.

همان‌طور که مشهود است، این پژوهش‌ها یا به یک مسئله خاص در این باب، مانند عصمت یا تفویض محدود شده است و یا به بررسی روش استدلال‌های ناصر القفاری پرداخته شده است؛ اما پژوهش حاضر تمام اتهامات ناصر القفاری درباره غلو (عصمت، علم غیب، ولایت تکوینی، زیارت و...) را در چارچوب واحد بررسی می‌کند. همچنین ضمن مقایسه تطبیقی باورهای شیعه با مستندات اهل سنت در موضوعاتی مانند کرامات اولیا در آثار ابن تیمیه یا توسل در سیره صحابه، به دآوری‌های متناقض وی در این مسئله اشاره می‌کند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. تعریف غلو

مفهوم غلو چنان‌که راغب در مفردات می‌نویسد، به معنای تجاوز از حد است (راغب، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۶۴).

در لسان العرب غلو چنین معنا شده است: غلو تجاوز کردن از حد و اندازه و یا خارج شدن از حد اعتدال است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۱۳۲).

به عبارت دیگر واژه غلو در مقابل تقصیر است و در لغت به معنای تجاوز از حد و افراط در شی است؛ یعنی فرد یا چیزی بیش از آنچه در اوست، توصیف شود (همو، ج ۱۵، ص ۱۳۲) و در اصطلاح نوعی زیاده‌روی است (طریحی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۰). غلات نیز کسانی هستند که درباره امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام غلو می‌کنند و او را با عنوان ربوبیت توصیف می‌کنند (همو، ج ۳، ص ۳۲۸).



غلو در استعمالات قرآنی نیز به همین معناست؛ چنانچه در سوره نساء آمده است:

«ای اهل کتاب در دین خود غلو نکنید و درباره خدا جز سخن درست نگوئید؛ مسیح عیسی بن مریم علی نبینا و آله و علیه السلام فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست؛ پس به خدا و پیامبران او ایمان بیاورید و نگوئید خداوند سه گانه است. از این سخن خودداری کنید که برای شما بهتر است. خداوند تنها معبود یگانه است. او منزه است که فرزندی داشته باشد؛ بلکه از آن اوست آنچه در آسمان ها و زمین است و برای تدبیر و سرپرستی آن ها خدا کافی است» (نساء/۱۷۱).

مطابق این آیه مسیحیان حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام را فرزند خدا دانستند و او را از ذات انسانی خود بالاتر برده، به مقام الوهیت رساندند. به عبارت دیگر مسیحیان نسبت به حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام مرتکب غلو در ذات شدند و جایگاه الوهی و ربوبی را به او نسبت دادند. بنابراین، غلوبه معنای تجاوز و تعدی از حدود انسان و برابری وی با ذات یا اوصاف خداوند متعال است.

همچنین کاربرد روایی غلو نیز همین گونه است؛ برای نمونه در گفتگوی میان امام رضا علیه السلام و مأمون، این حدود و ثغور با بیان روشنی مطرح شده است. هنگامی که مأمون به امام رضا علیه السلام عرض می کند گروهی از مردم درباره شما غلو می کنند و توصیف شما را از حد می گذرانند، حضرت به بیان نبی مکرم اسلام اشاره می کنند و می فرمایند: «مرا از حد خود بالاتر نبرید، خداوند متعال مرا بنده خویش قرار داده است، پیش از آنکه پیامبر باشم. خداوند متعال در قرآن می فرماید: هیچ بشری سزاوار آن نیست که خدا به او کتاب، حکم و پیامبری اعطا کند و او به مردم بگوید: به جای خداوند بندگان من باشید» (صدوق، ۱۳۷۸، ص ۲۰۰). در بخش اشکالات به دیدگاه وهابیت (ناصر القفاری) به روایات بیشتری در این زمینه اشاره خواهیم کرد.

۲-۱. تعریف عصمت

از آنجایی که در این تحقیق به مسئله عصمت اشاره خواهد شد، تعریف آن و بیان مراد از آن برای رسیدن

به نتیجه درست از مسئله عصمت، ضروری است.

عصمت در لغت به معنای منع است و عصمت خداوند برای شخص به این معنا است که خداوند شخص را از چیزهایی که او را نابود می‌کند، حفظ می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۴۰۳) و در اصطلاح عبارت است از: لطفی از جانب خدا که شامل حال مکلف می‌شود و او را از وقوع در معصیت و ترک اطاعت باز می‌دارد؛ با اینکه شخص قادر به انجام آن دواست (مفید، ۱۴۱۴، ص ۲۷).

۳-۱. ناصر القفاری

دکتر ناصر بن عبدالله بن علی قفاری از علمای وهابی عربستان است که مطالعات زیادی درباره شیعه با رویکرد انتقادی داشته و در تلاش بوده است تا کفر شیعیان را ثابت کند. تمام نوشته‌های وی حول همین موضوع است؛ مانند اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه: عرض و نقد، الموجز فی الادیان والمذاهب المعاصره، نواقض التوحید الاسماء والصفات... (عابدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳).

۲. مستندات ناصر القفاری بر غالی بودن شیعیان

۱-۲. انتساب صفات خداوند به امامان (علیهم‌السلام):

ناصر القفاری ادعا دارد: شیعیان صفات فوق بشری و اموری مانند تصرف در تکوین را که مختص خداوند متعال است، به ائمه (علیهم‌السلام) نسبت می‌دهند و این مصداق غلو و خروج از حد است. موارد ادعاشده ادامه اشاره و بررسی می‌شود:

۱-۲-۱. انتساب شراکت ائمه (علیهم‌السلام) در تصرفات امور تکوینی با خداوند

ناصر القفاری وهابی معتقد است مکتب امامیه مانند نصاری دچار غلو در مقام الوهیت شده است و ائمه را در مقام الهی و ربانی شریک خداوند می‌دانند؛ همان‌طور که نصاری قائل به این شراکت برای مسیح شده‌اند.

ناصری القفاری می‌نویسد: «شیخ الاسلام ابن تیمیه شیعه را به سه درجه تقسیم کرده است که بدترین آن درجات، غلات رافضی هستند که برای علی (علیه‌السلام) مرتبه‌ای از توحید الوهیت و ربوبیت را قائل هستند» (القفاری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۹۳).



ابن تیمیه این طور می نویسد: «رافضه شیعیان در میان امت از زمره غالیان توصیف شده اند؛ زیرا در میان آن ها کسانی هستند که قائل به ربوبیت برای علی علیه السلام شده اند. شراین افراد از شر نصاری بیشتر است» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۶، ص ۱۸۷).

۲-۱-۲. نقد و بررسی

الف) پاسخ نقضی:

در آیات قرآن، منابع اهل سنت و اقوال بزرگان سلفیه مواردی مشاهده می شود که برای افرادی قائل به تصرف در تکوین بوده اند. در سوره آل عمران ماجرای زنده کردن مردگان توسط حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام و شفای بیماران کور و پیسی به دست وی مطرح می شود. این موارد از تصرفات در عالم تکوین است و می توان چنین تفسیر کرد که این گونه موارد و تصرفات در تکوین به اذن و اراده الهی برای غیر خداوند نیز ممکن است.^۱

همچنین منتقدین به سلفیه از بزرگان اهل سنت نیز مواردی از تصرفات در تکوین را برای غیر خداوند ذکر کرده اند:

فخر رازی مواردی از تصرفات در تکوین خلفا اشاره می کند و می نویسد:

«مورد اول: در مصر، رود بزرگ نیل سالی یک مرتبه خشک می شد و جریان پیدا نمی کرد؛ مگر اینکه مردم مصر زن جوانی را در آن غرق می کردند. عمر بن عاص والی آن زمان مصر بعد از مشاهده این ماجرا به خلیفه دوم نامه نوشت و ماجرا را برای وی تعریف و از او درخواست کمک کرد. عمر بن خطاب هم بر روی یک سفال نوشت: ای نیل اگر به امر خداوند جریان داری، جریان داشته باش و اگر به اختیار خودت جریان داری، ما احتیاجی به تو

۱. به عنوان نمونه ابن تیمیه، که از بزرگان سلفیه است، می نویسد: «از عقائد اهل سنت و جماعت این است که کرامات اولیا را تصدیق می کنند و معتقدند که آن ها ولایت تکوینی داشتند و در جهان تأثیر می گذاشتند» (ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۱۵۶). وی در جای دیگری اذعان دارد: «چه بسا اولیا و علما و بزرگان اهل سنت می توانند مرده را زنده کنند، همان گونه که اتباع و پیروان انبیا می توانستند مردگان را زنده کنند» (همو، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۸۰۷).



نداریم. عمرو بن عاص می گوید: من هم این سفال که دست خط
عمر بن خطاب روی آن بود را در نیل انداختم و رود نیل دیگر بعد
از آن متوقف و خشکیده نشد» (الرازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۳۳).

تاج الدین سبکی از علمای مشهور اهل سنت ذیل این روایت می نویسد:

«نگاه کن که عمر چگونه آب رود نیل را مخاطب قرار می دهد و با
او مکاتبه می کند و با زمین صحبت می کند و او را تأذیب می کند! اگر
یک آدم مغرور که زیر بار ولایت تکوینی آقای عمر بن خطاب
نمی رود، بگوید: اینکه از عمر نقل می کنید، روایت و اصل و
ریشه اش در سنت کجاست، بگو: ای کسی که تحت تأثیر بال و پر
جهالت گرفتار شدی و پرواز می کنی، آیا از جناب فاروق می خواهی
اصل و ریشه اسلامی بگیری و آیه و روایت از او می خواهی؟»
(السبکی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۲۶).

مورد دوم: در زمان خلافت عمر در مدینه زلزله آمد و مردم هم وحشت کردند. جناب عمر هم با
تازیانه اش بر زمین کوبید و گفت: «به اذن الله ساکت باش و تکان نخور» زمین هم ساکت و آرام شد و از
آن به بعد دیگر زلزله ای در مدینه نیامده است (الرازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۳۳).

مورد سوم: آتش سوزی در برخی از خانه های مدینه رخ داد. عمر دست خطی نوشت: «ای آتش به
اذن الله آرام باش». این نوشته را در آتش انداختند و در همان لحظه آتش خاموش شد (همان).

بنابراین، باتوجه به این موارد در اقوال علما و بزرگان اهل سنت، این گونه به نظر می رسد که
تصرفات در عالم تکوین توسط بزرگان و خلفای اهل سنت مشکلی ندارد و در سیره سلف جریان داشته
است؛ به همین جهت تصرفات ائمه اثنی عشر علیهم السلام و عقیده شیعیان به این تصرفات برای ایشان،
مشمول شرک و غلو نمی گردد.

(ب) پاسخ حلی:

ممکن است کسی اشکال کند موارد تصرفات خلفا و برخی دیگر که به دست ما رسیده است، به



اذن و اراده الهی صورت گرفته است. در پاسخ گفته می شود تصرفات ائمه علیهم السلام هم از این قاعده مستثنی نیست و شیعیان نیز تصرفات ائمه را تحت مشیت و اذن الهی می دانند. این ادعا در متون روایات شیعیان به روشنی به چشم می خورد که مواردی در ادامه اشاره خواهد شد:

ابی بصیر گوید: «خدمت امام باقر و امام صادق علیهم السلام رفتم و عرض کردم: شما وارث پیامبرید؟ فرمود: آری. عرض کردم: پیامبر نیز وارث تمام انبیاء بود و هر آنچه آن ها می دانستند، او نیز می دانست؟ فرمود: آری، عرض کردم: شما می توانید مرده را زنده کنید و کور و پیس را شفا دهید؟ فرمود: {بلی با اجازه خدا}... الى الخ» (ابن صفار، ۱۴۰۰، ص ۶۲۴).

امام زمان (عج) ذیل آیه ۲۹ سوره مبارکه تکویر اراده ائمه را مستقیماً تحت اراده الهی معرفی می کند و می فرماید: «دل های ما ظروفی برای خواست خداست. اگر خدا چیزی را اراده کند و بخواهد، ما نیز اراده خواهیم کرد و خواهیم خواست. سپس آیه مذکور را تلاوت فرمودند» (طوسی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۴۷).

این روایات و روایات مشابه که در متون روایی شیعه بسیار به چشم می خورد، دال بر این است که ائمه علیهم السلام تصرفات و اراده خویش را تحت مشیت و در طول اراده الهی می دانستند؛ بنابراین، این تصرفات ارتباطی با شرک و غلو ندارد و اتهامات ناصر القفاری برای شیعیان حقیقی جاری نیست. نگاه استقلالی به تصرفات ائمه، مربوط به غلات از منتسبین شیعه است که اهل بیت علیهم السلام بارها به مبارزه با آنان پرداخته اند.

۲-۲. انتساب شراکت ائمه علیهم السلام با خداوند در اسماء و صفات

ناصر القفاری اذعان دارد که شیعیان اسماء و صفات الهی را برای ائمه اثنی عشر ثابت می دانند و این از موارد غلو و تجاوز به مقام الهی خداوند است.

وی می نویسد: «برای شیعه در عقیده ایشان به اسماء و صفات خداوند چهار ضلالت وجود دارد که یکی از آن ها توصیف ائمه علیهم السلام به اسماء و صفات الهی است؛ همان گونه که علمای شیعه مانند شیخ کلینی صفاتی را مانند اول و آخر، ظاهر و باطن، محیی و ممیت و... به اهل بیت علیهم السلام نسبت می دهند و از آنان این موارد را نقل می کنند» (القفاری، ۱۴۱۴، ج ۲، صص ۵۲۷-۵۶۰).

۲-۱-۲. بررسی و نقد

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، شیعیان در هیچ یک از شئون ربانی و الهی، ائمه علیهم‌السلام را شریک خداوند نمی‌دانند، چرا که صفات و اسماء الهی مستقلاً بر ائمه علیهم‌السلام اطلاق نمی‌شود. در واقع این اسماء و صفات به واسطه مقام و شأنی که ائمه علیهم‌السلام نزد پروردگار دارند، از سوی خداوند به آن‌ها اعطا شده است و انتساب اسماء و صفات در طول مشیت و اراده الهی و به خواست خداوند بوده است، نه در عرض آن.

برخی از آن صفات به اشخاص دیگری نیز نسبت داده می‌شود. با تأمل در آیات مربوط مشخص می‌شود که تحقق اسماء الهی برای اشخاص با اذن و اراده وی صورت گرفته است و دال بر غلو و شرک نیست:

مورد اول: خداوند در سوره زمر می‌فرماید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»؛ خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض روح می‌کند. سپس در سوره سجده می‌فرماید: «قُلْ يَتُوفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»؛ بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده روح شما را می‌گیرد.

مورد دوم: خداوند در سوره بقره می‌فرماید: «رَبِّی الَّذِی یُحِی وَیُمِیتُ»؛ پروردگاری که زنده می‌کند و می‌میراند. سپس در سوره آل عمران از قول حضرت عیسی علی نبینا و آله و علیه السلام می‌فرماید: «وَاحِی الْمَوْتِی بِأَذْنِ اللَّهِ»؛ و مردگان را به اذن خدا زنده می‌کنم.

مورد سوم: خداوندی که می‌فرماید من خالق تمام هستی‌ام، عیسی را در سوره آل عمران به عنوان خالق پرنده معرفی می‌کند: «إِنِّی اَخْلَقْتُ لَکُمُ الطَّیْنَ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ».

خداوند عالم گاهی امری را مستقیم به خود، گاهی به ملائکه و گاهی به گردانندگان هستی نسبت می‌دهد. میان این نسبت‌ها فرقی نیست؛ همه مال خدا است و به اراده و مشیت وی وابسته است. تمام اسماء و صفاتی که به ائمه علیهم‌السلام به واسطه افعال ایشان نسبت داده می‌شود، به اذن الهی است و در حقیقت همه‌اش از آن خداوند متعال است.

۲-۳. انتساب صفات پیامبران به امامان علیهم‌السلام

ناصر القفاری ادعا دارد که شیعیان، ائمه علیهم‌السلام را در بحث نبوت با پیامبر (ص) شریک می‌دانند و برخی از



صفات انبیا مانند علم غیب و عصمت را برای ایشان ثابت می‌دانند. این مصداق غلو و خروج از حد است. در ادامه ادعا این نقد و بررسی می‌شود:

۲-۳-۱. یکسان‌انگاری و شراکت ائمه علیهم‌السلام با پیامبران

۱. ناصر القفاری: «رافضه در حب علی علیه‌السلام غلو می‌کنند و قائل به شراکت علی علیه‌السلام با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در امر نبوت هستند» (القفاری، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۲۵۵).
۲. روافض حتی پا را از این هم فراتر گذاشته و مسئله تفضیل و برتری ائمه علیهم‌السلام بر انبیا مطرح کرده‌اند که این عین مذهب آنهاست (القفاری، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۹۸).
۳. وی در جایی دیگر در مسئله افضلیت انبیا بر ائمه علیهم‌السلام بعد از تقسیم شیعیان به چند گروه می‌نویسد: تمام این مذاهب و اقوال با تلاش شیوخ دولت صفویه به غلو نسبت به ائمه علیهم‌السلام رسیده‌اند، تاجایی که علامه مجلسی رحمته‌الله در بحار الانوار آورده است: پیامبر اولی العزم، اولی العزم نشده است، مگر به واسطه محبت ائمه علیهم‌السلام؛ حتی پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز این قاعده مستثنی نبوده است (القفاری، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۱۷).

۲-۳-۲. بررسی و نقد:

(الف) پاسخ نقضی:

در این مسئله، موارد نقضی از غلو اهل سنت نسبت به شراکت خلیفه دوم بانی مکرّم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مسئله نبوت و وحی وجود دارد که به آن می‌پردازیم:

ترمذی در روایتی از رسول خدا نقل می‌کند: «اگر قرار باشد بعد از من پیامبری مبعوث شود، همانا او عمر بن خطاب خواهد بود» (الترمذی، ۱۳۹۵، ج ۵، ص ۶۱۹).

همچنین منتقدین به سلفیه از بزرگان اهل سنت نیز مواردی از این روایات را ذکر کرده‌اند:

فخر رازی در تفسیرش می‌نویسد: «رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمودند: اگر من به پیامبری مبعوث نمی‌شدم، ای عمر، قطعاً تو مبعوث می‌شدی...» (الرازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۱۵).



ابن ابی الحدید معتزلی نقل می‌کند: «هر وقت جبرئیل در نزول وحی تأخیر می‌کرد، من گمان می‌کردم که وحی بر عمر نازل شده است» (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۷۸).

روایات فوق، مواردی است که اهل سنت آورده‌اند و انکارپذیر نیست.

(ب) پاسخ حلی:

شیعیان در هیچ‌یک از شئون نبوت شراکتی برای ائمه بانی مکرّم اسلام ﷺ قائل نیستند و لزوم تبعیت از ائمه ﷺ را به سبب جایگاه امامت و جانشینی آن‌ها از نبی مکرّم اسلام می‌دانند. به این مهم در آیات قرآن و روایات نبوی، فراوان اشاره شده است. بارزترین این ادله حدیث منزلت است که در منابع فریقین به آن پرداخته شده است:

بخاری ضمن بیان ماجرای تبوک و جانشینی علی ﷺ از پیامبر در این ماجرا این حدیث را نقل می‌کند و می‌نویسد: «پیامبر خدا به علی فرمود: آیا راضی نمی‌باشی که منزلت تو در نزد من همانند منزلت هارون در نزد موسی باشد؛ الا اینکه بعد از من پیامبری وجود ندارد» (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۳).

مسلم در کتابش همین حدیث را از وجود نبی مکرّم اسلام نسبت به علی ﷺ ذکر می‌کند و آن را صحیح می‌شمارد (مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷).

همچنین بسیاری از بزرگان و علمای اهل سنت نیز بر صحت این حدیث اذعان دارند که خود، بزرگ‌ترین دلیل بر بحث خاتمیت و اتمام نبوت به وجود نبی مکرّم اسلام ﷺ است.

کلینی، از علمای بنام شیعه، حدیث منزلت را در ماجرای استجابت اولین فرمان پیامبر ﷺ مبنی بر پذیرش دین اسلام می‌داند و در ادامه از علی ﷺ به عنوان اولین فرد مسلمان در این واقعه یاد می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۰۷).

صدوق در روایت مفصلی از پیامبرگرمی اسلام ﷺ به نقل از ام سلمه به همین عبارت حدیث منزلت اشاره و آن را نقل می‌کند (ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۶۶).

این روایت در بسیاری از کتب شیعیان موجود است. علاوه بر حدیث منزلت، ائمه ﷺ در عبارات



مختلفی خاتمیت رسول گرامی اسلام را مطرح می کنند. حضرت صادق علیه السلام در این بحث می فرماید: «خداوند متعال با پیغمبر شما پیغمبران را خاتمه داد پس از او هرگز پیامبری نباشد و با کتاب شما به کتب آسمانی پایان داد... الی الخ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶۹).

باتوجه به ادله بالا بحث خاتمیت نبوت به وجود نبی مکرم اسلام روشن می گردد؛ اما ثبوت امامت، شئون امامت و صفات امام در جای خود^۱ به اثبات رسیده و بیان آن از اهداف تحقیق حاضر خارج است.

۴-۲. انتساب مبالغه و زیاده روی در صفات ائمه علیهم السلام:

ناصر القفاری در خصوص برخی اوصاف همچون علم و عصمت بر این باور است که شیعه غالی است.

الف) صفت علم
وی در خصوص علم می نویسد:

«تعمیم دادن علم کامل به قرآن به ائمه علیهم السلام از موارد غلو فاحش است؛ همان گونه که ابن جریر طبری می گوید: از آنچه خداوند متعال در قرآن نازل کرده است، کسی به تأویل آن پی نمی برد، مگر با واسطه آنچه رسول مکرم اسلام بیان فرموده باشند. از شرایع دین همانند اوامر و نواهی و حلال و حرام، احدی از خلق خدا تأویل آن را نمی داند، مگر با بیان رسول و رسول نیز از آن اطلاع ندارد، مگر به واسطه وحی از سوی خداوند متعال» (القفاری، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۴۳).

در جای دیگری می نویسد: «رافضه در محبت علی علیه السلام غلو کرده اند؛ چرا که برای ائمه از فرزندان وی قائل به علم غیب هستند» (همو، ص ۱۲۵۵). در خصوص مسئله عصمت نیز بر این باور است که متأخرین شیعه قائل به عصمت مطلق (دوری از هرگونه فراموشی و اشتباه) برای ائمه علیهم السلام هستند و این نهایت غلو است (همو، ص ۱۱۱۳).

۱. برای مطالعه بیشتر به کتب موجود شیعه در این زمینه از جمله احقاق الحق و ازهاق الباطل، الغدير فی الکتاب و السنه و الادب، الشافی فی الامامه مراجعه نمایید.

۲-۴-۱. بررسی و نقد:

الف) پاسخ نقضی:

اگر شیعیان با وجود نسبت صفت علم غیب به ائمه اثنی عشر علیهم السلام غالی و مشرک هستند، اهل سنت نیز همان گونه اند؛ چراکه خود ابن تیمیه که شیعیان را متهم به غلو در این باره می کند، برخی از صحابه و تابعین را عالم به علم غیب می داند. اگر علم به غیب و اخبار از آن مختص خدا و به سبب وحی برای رسول است، نباید هیچ فردی از افراد از آن باخبر باشد.

ابن تیمیه در این باره می نویسد: «خبر دادن از امور غیب فقط مخصوص علی نیست، بلکه تابعین ابوبکر و عمر و عثمان هم چندین برابر علی از غیب خبر داده اند. حذیفه و ابوهریره و دیگر صحابه چندین برابر علی از غیب خبر داده اند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۱۳۵).

ابن قیم جوزیه از شاگردان ابن تیمیه می گوید:

«استاد ما ابن تیمیه خیلی زیاد از غیب خبر می داد؛ حتی در برخی موارد از لوح محفوظ خبر می داد. قضیه حمله مغول را ابن تیمیه خبر داده بود؛ به او گفتم: تحلیل گران سیاسی بر خلاف شما نظر داده اند! او گفت: من در لوح محفوظ خوانده ام که قوم مغول این کار را انجام می دهند. نظر ابن تیمیه هم مطابق با واقع درآمد. حتی ابن تیمیه چندین بار از آینده خود من خبر داد و همان هم اتفاق افتاد. خیلی از خبرهایی را که داده بود، دیده ام و در انتظار برخی از آنهايي که هنوز رخ نداده، نشسته ام» (ابن قیم، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۸۹).

ب) پاسخ حلی:

علم به غیب و اخبار از آن، به اعتقاد شیعیان دانشی است که از سوی خداوند متعال و نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام و از او به فرزندانش تعلیم داده شده است. این گونه نیست که علم ائمه اثنی عشر علیهم السلام مستقلاً از سوی ایشان و یا جامع و نامحدود به میزان علم الهی باشد. این موضوع در روایات ائمه به روشنی دیده می شود:



مورد اول: شخصی از امام صادق علیه السلام سؤال پرسید: آیا امام علم غیب می‌داند؟ حضرت جواب دادند: امام علم غیب ندارد؛ اما اگر بخواهد خدا او را عالم می‌کند (صفارقی، ۱۴۰۰، ص ۷۱۹).

مورد دوم: پیامبر آنچه آموخت به علی علیه السلام آموزش داد و ائمه علیهم السلام نیز از این طریق تعلیم دیدند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵۶).

مورد سوم: امام باقر علیه السلام فرمود: علم خداوند بر دو قسم است: علمی که جزو او آن را نمی‌داند و علمی که او را به ملائکه و انبیاء تعلیم داده است و آنچه که انبیاء و ملائکه از آن با خبرند، ما نیز می‌دانیم (همان).

از موارد بالا مشخص می‌شود که اولاً علم ائمه اکتسابی است و از طریق تعلیم از رسول خدا صلی الله علیه و آله که عالم به غیب بوده است، حاصل شده است؛ ثانیاً علم غیب استقلال از ائمه نفی می‌شود؛ ثالثاً محدودیت علم ائمه، آشکار به چشم می‌خورد؛ چراکه برخی از علوم مختص ذات کبریایی خداوند است که احدی از آن خبر ندارد. این نکات، در روایات متعدد و مشابه نیز بسیار به چشم می‌خورد که بر متتبع منصف پوشیده نمی‌ماند.

بنابراین، وهابیت در صدد آن است که علوم ائمه را مانند علوم الهی، نامحدود و مستقل جلوه دهد تا شرک و غلو پدیدار گردد که برخلاف معتقدات شیعیان و روایات ائمه بزرگوار است.

ب) صفت عصمت

بررسی و نقد:

از مجموع تعاریفی که در ذیل مفهوم شناسی در تعریف عصمت گذشت، دو نکته به دست می‌آید:

اولاً: عصمت ملکه‌ای نفسانی است که منشأ الهی دارد، لطفی از جانب خداست و آن را به هر کسی که بخواهد اعطا خواهد کرد.

ثانیاً: کسی که معصوم است، مجبور به انجام ندادن گناه نیست؛ بلکه در عین حال که قدرت بر انجام گناه دارد، به لطف و توفیق خداوند از انجام آن خودداری می‌کند.

حال که مراد ما از عصمت روشن گردید، بارزترین دلیل بر وجود عصمت ائمه به معنای بالا،

آیه تطهیر است که خداوند اهل بیت پیامبر ﷺ را از هرگونه رجس و پلیدی دور کرده است و مصداق اهل بیت، بنا بر آنچه که در کتب فریقین به آن اشاره شده است، ائمه ﷺ و اصحاب کساء هستند. در ادامه به موارد اشاره شده می پردازیم:

مسلم نیشابوری می نویسد: «عایشه گفت که رسول خدا ﷺ صبح هنگام بیرون رفتند و بر روی دوش ایشان عبایی طرح دار از موی سیاه بود. پس حسن بن علی ﷺ آمد، او را در زیر عبا گرفت؛ پس حسین ﷺ آمد و او را زیر عبا گرفت؛ پس علی ﷺ آمد و او را نیز وارد کرد. سپس فرمود: خداوند می خواهد شما اهل بیت را از پلیدی ها دور کند و شما را پاک نماید» (مسلم، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۸۳).

ترمذی در روایتی از ام سلمه نقل می کند: «ام سلمه همسر رسول خدا ﷺ فرمود: رسول خدا ﷺ بر روی حسن، حسین، علی و فاطمه ﷺ عبایی کشید، سپس فرمود: که خداوند ایشان اهل بیت من و نزدیکان من هستند از ایشان پلیدی را ببر و ایشان را پاک گردان. ام سلمه گوید: از رسول خدا ﷺ پرسیدم آیا من همراه ایشان هستم از اهل بیتم؟ فرمودند: تو بر خوبی هستی از اهل بیت نیستی؛ اما از نیکانی». ترمذی گفته است که این بهترین روایت در این زمینه است (ترمذی، بی تا، ج ۵، ص ۶۹۹).

باتوجه به این موارد انکار نشدنی، مشخص می شود که مسئله عصمت ائمه (دوری از هرگونه رجس و پلیدی) امری الهی است و ارتباطی به بشر ندارد؛ در نتیجه، انتساب ائمه به آن باعث شرک و غلو نخواهد شد.

۲-۵. انتساب خصوصیات زندگان به مردگان

ناصر القفاری بر این باور است که همانا برای مسلمانان کعبه واحدی است که در نمازها و دعاها ایشان به سوی او توجه می کنند و به دور او در طواف اند؛ اما برای شیعیان مشاهد و قبوری است که با ائمه مرده در آنجا در ارتباط هستند و این قبور را برابر با بیت الله و بلکه با فضیلت تر از آن می دانند. در این مکان ها شرک صورت می گیرد و توحید منهدم می گردد (القفاری، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۷۸).

۲-۵-۱. بررسی و نقد:

(الف) پاسخ نقضی:

اگر تکریم مردگان و واسطه دانستن آن ها نزد خداوند متعال از مصادیق شرک و غلو به شمار می آید، موارد



تکریم خلفا نسبت به نبی مکرم اسلام بعد از رحلت ایشان و اقوال علمای اهل سنت در جواز این مسئله چگونه توجیه می شود؟

بخاری می نویسد: «پس از انتشار خبر فوت پیامبر اکرم در شهر مدینه و آگاهی ابوبکر از رحلت آن حضرت از محل سکونتش حرکت کرد و خودش را به منزل پیامبر رساند...» (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۷۱).

زینی دحلان مفتی شهر مکه در ادامه نقل این حدیث می گوید: «ابوبکر گفت: اذکرنا یا محمد عند ربک ولنکن علی بالک {ای پیامبر خدا، در پیشگاه پروردگارت ما را یاد کن و فراموش نفرما} (زینی دحلان، ۱۳۹۶ش، ص ۳۴).

علی علیه السلام هنگامی که بدن مطهر رسول خدا صلی الله علیه و آله را غسل می داد، آن حضرت را مخاطب قرار داد و عرض کرد: «ای رسول خدا، پدر و مادرم به فدایت باد؛ با مرگ تو وحی الهی و پیام های آسمانی قطع شد... یادآور ما نزد پروردگارت باش و ما را از یاد نبر» (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۵).

در این دو مورد و موارد دیگر که بر متتبع پوشیده نمی ماند، سیره خلفا بر واسطه قرار دادن پیامبر بعد از رحلت و توسل به وی بوده است؛ حال آنکه وهابیت و ناصر القفاری برخلاف سیره خلفاء بر انکار این واسطه گری اصرار دارند.

مناوی، از علمای به نام اهل سنت، این تعبیر را ذکر می کند: جایز و نیکو است توسل و استغاثه و طلب شفاعت از پیامبر و جایز و نیکو بودن توسل و استغاثه و طلب شفاعت از پیامبر برای هر انسان دین داری روشن و واضح است (مناوی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۷۰).

(ب) پاسخ حلی:

در آیات قرآن و روایات موجود در کتب فریقین به حیات مردگان پس از مرگ و ارتباط آنها با افرادی که آنها را مخاطب قرار می دهند، اشاره شده است و این گونه نیست که زیارت و توسل مردگان، غلو در حق آنها بوده باشد.



خداوند در سوره مائده می‌فرماید: «ای مؤمنین تقوای الهی پیشه کنید و بین خود و خدایتان وسیله قرار دهید» (مائده/۳۵). در اینجا وسیله مقید نشده است؛ بلکه می‌تواند چه در زمان حیات و چه بعد از حیات محقق شود.

در سوره اسراء نیز می‌فرماید: «کسانی (از فرشتگان یا پریان یا ارواح) که آنان (به عنوان معبود) می‌پرستند، خود ایشان برای رفع نیازمندی‌هایشان به دنبال واسطه‌ای بین خود و خداوند هستند، تا کدامشان به خداوند نزدیک‌تر باشد...» (اسراء/۵۷).

آلوسی از علمای وهابی ذیل این آیه می‌نویسد: «تمام کسانی که مورد عبادت بت پرستان بودند، مثل عیسی و عزیر و ملائکه، واسطه میان آن‌ها و خداوند متعال، پیامبر ماست و حال آنکه به این مطلب توجه نداشتند. نه تنها پیامبر ما واسطه بین عزیر و عیسی و ملائکه و خداوند است، بلکه ایشان واسطه بین همه موجودات و خداوند عالم در گرفتن فیض الهی است». وی در ادامه نقل می‌کند: «(رسول اکرم پیامبر بود؛ درحالی که حضرت آدم هنوز بین آب و گل بوده و آفریده نشده بود)» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۲۰).

این مطالب به وضوح دال بر واسطه بودن پیامبر مکرم اسلام ﷺ در تمام زمان‌ها میان خداوند و خلائق در افاضه فیوضات الهی است؛ در نتیجه، انکار توسل و توجه به افرادی که در ظاهر از این دنیا رفته‌اند، انکار مفاهیم قرآن است.

حاکم نیشابوری در حدیثی که آن را صحیح می‌داند از قول عمر بن خطاب نقل می‌کند: «وقتی حضرت آدم علی نبینا و آله و علیهم السلام از بهشت بیرون آمد و متوجه خطای خود شد، به خداوند عالم گفت: خدایا تو را به آبروی محمد ﷺ سوگند می‌دهم که مرا بیخشی» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۶۷۲).

بنابراین، لازمه قول به اینکه افراد با صرف توسل و طلب حاجت از افرادی که در این عالم ماده زندگی نمی‌کنند، مشرک یا غالی توصیف می‌شوند، این است که اشخاصی مثل حضرت آدم، علی علیهم السلام، ابوبکر و... به دلایلی که پیش‌تر ذکر شد، باید مشرک یا غالی بوده باشند؛ درحالی که هیچ یک از صحابه و تابعین چنین چیزی را نگفته و به آن ملتزم نبوده است.



البته باید به این نکته توجه داشت که اختلاف در این موضوع میان شیعه و سلفیه ممتی (وهابیت و برخی از دیوبندیان) است. پاسخ‌های فوق نیز ناظر به این گروه است. سلفی‌های حیاتی که قائل به سماع موتی، حیات پیامبر بعد از مرگ و... هستند از این بحث خارج‌اند.^۱

در پایان، برخی احادیث از ائمه اثنی عشر علیهم‌السلام و اقوال علمای شیعه بر رد غلو و غلات ذکر خواهد شد تا مشخص شود ائمه علیهم‌السلام و شیعیان آن‌ها نه تنها با غلات میانه‌ای ندارند؛ بلکه همواره در طول تاریخ به معارضه و مقابله با غلات برخاسته‌اند.

امیرمؤمنان علی علیه‌السلام فرمودند: «مبادا درباره ما غلو کنید؛ بگویید: ما بندگانی هستیم که تربیت شده خدا هستیم و سپس در فضیلت ما هر چه می‌خواهید بگویید» (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۶۱۴).

امام صادق علیه‌السلام فرمودند: «جوانان را از غلات بر حذر کنید تا منحرف نشوند؛ زیرا غلات بدترین خلق خدا هستند و عظمت خدا را پایین آورده‌اند و برای بندگان خدا ادعای ربوبیت می‌کنند و به خدا قسم غلات بدتر از یهود و نصاری و مجوس و مشرکین هستند» (طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۶۵۰).

محقق حلی: «غلات خارج از اسلام هستند، گرچه دم از اسلام بزنند» (محقق حلی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۸).

علامه حلی: «غلات هر چند که شهادت به اسلام داده باشند؛ اما از اسلام خارج هستند» (علامه حلی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۵۲).

شهید ثانی: «غلات حقیقتاً از اسلام خارج هستند و ذکر آن‌ها در فرق مسلمانان مجاز است» (شهید ثانی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۲۰).

فاضل هندی: «با غلات نمی‌توان ازدواج کرد و از اسلام به سبب الحادشان خارج هستند» (فاضل هندی، بی‌تا، ج ۷، ص ۸۴).

۱. برای مطالعه بیشتر به کتاب (دیدگاه علمای دیوبندی ایران و جهان در نقد سلفیت تکفیری) مراجعه نمایید.

بسیاری دیگر از علمای شیعه نیز اتفاق نظر دارند که غلات خارج از دین هستند و احکام اسلام را در حق آنان جاری نمی‌دانند. این موضوع به روشنی در آثار باقی مانده از ایشان به چشم می‌خورد.

❁ نتیجه‌گیری

با بررسی و نقد ادعاهای ناصر القفاری در خصوص غالی‌پنداری شیعیان در مسئله امامت، نتایج ذیل حاصل شد:

اولاً: انتساب تصرفات تکوینی به ائمه علیهم‌السلام، که با استناد به آیات و روایات به اثبات رسیده است، ناشی از اذن و اراده الهی است و استقلالی در آن مطرح نیست؛ در نتیجه، این باور نه تنها مستلزم شرک در ربوبیت نیست، بلکه تجلی بخش طولی بودن اراده خداوند و عطای الهی به اولیای برگزیده محسوب می‌شود.

ثانیاً: اشتراک ائمه علیهم‌السلام با خداوند در برخی صفات به معنای هم‌ترازی با ذات الهی نیست؛ بلکه نشان از تمایز ایشان به واسطه عطای خاص پروردگار دارد. این مفهوم که در قرآن نیز نمونه‌های آن مشاهده می‌شود، بیانگر نظام جامعه طولی اسماء و صفات الهی است.

ثالثاً: بررسی مستندات فوق نشان می‌دهد هیچ‌یک از شئون خاص نبوت، مانند دریافت وحی، به ائمه علیهم‌السلام نسبت داده نشده است؛ بلکه ویژگی‌های آنان ناشی از مقام امامت و جانشینی پیامبر است که در چارچوب متون به اثبات رسیده است.

رابعاً: ویژگی‌های علم‌گسترده و عصمت ائمه علیهم‌السلام که بر یکدیگر استوارند، با استناد به آیات قرآن و روایات معتبر فریقین، از موهبت‌های الهی به شمار می‌روند، نه انتسابات بشری؛ از این رو، اعتقاد به این صفات مصداق غلو محسوب نمی‌شود.

خامساً: توسل و زیارت قبور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام بر اساس سیره عملی سلف و علمای فریقین امری پذیرفته شده و مشروع است. این رفتار نه به معنای الوه‌پنداری ائمه علیهم‌السلام، بلکه به مفهوم واسطه‌گری در فیض و تکریم اولیای الهی تفسیر می‌شود و فاقد هرگونه محتوای غالیانه است.

باتوجه به یافته‌های فوق، صحت و اتقان باورهای شیعی در مسئله امامت و حتی تطبیق گسترده این باورها با سنت اسلامی آشکار می‌شود. در مقابل، ادعاهای ناصر القفاری و دیگر اندیشوران

وهابی در اتهام غلو به شیعه، فاقد پشتوانه استدلالی معتبر و ناشی از قرائات نادرست از متون دینی است.

این تحقیق نشان می‌دهد باورهای امامت در مکتب شیعه، در چارچوب ادله نقلی و عقلی، نه تنها غالیانه نیست، بلکه خوانشی همساز با اصول توحیدی، سیره پیامبر ﷺ، ائمه علیهم‌السلام و صحابی ایشان ارائه می‌دهد.

❁ فهرست منابع

قرآن کریم
نهج البلاغه

منابع فارسی

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: ابراهیم محمد ابوالفضل، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

منابع عربی

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۳)، علل الشرائع، قم: مکتبه الحیدریه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا، بی جا، دار العالم للنشر.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲)، الخصال، محقق: علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن تیمیه، احمد بن حلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه فی نقض کلام الشیعه القدریه، تحقیق: محمد رشاد سالم، الطبعة الاولى، ریاض: جامعه الامام محمد بن سعود الاسلامیه.
۶. ابن تیمیه، احمد بن حلیم، (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدینه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
۷. ابن تیمیه، احمد بن حلیم، (۱۴۲۰ق)، النبوات، تحقیق: عبدالعزیز بن صالح الطویان، الطبعة الاولى، ریاض: اضاء السلف.
۸. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، (۱۴۱۶ق)، مدارج السالکین، محقق: محمد المعتمد بالله البغدادی، الطبعة الثالثة، لبنان، بیروت: دار الکتب العربی.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۱۰. آلوسی، شهاب الدین محمود، (۱۴۱۶ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، الطبعة الاولى، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، صحیح بخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، الطبعة الاولى، بیروت: دار طوق النجاء.
۱۲. الترمذی، محمد بن عیسی، (۱۳۹۵ق)، سنن الترمذی، تحقیق: احمد محمد شاکر، الطبعة الثانية، مصر: شرکه مکتبه و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
۱۳. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۸ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطاء، الطبعة الاولى، لبنان، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. حلی، جمال الدین حسن بن یوسف، (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب، تحقیق: قسم الفقه فی مجمع البحوث

- الاسلامیه، الطبعة الاولى، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۱۵. حلی، نجم الدین جعفر، (۱۴۰۷ق)، **المعتبر فی شرح المختصر**، تحقیق: جمعی از نویسندگان زیر نظر ناصر مکارم شیرازی، چاپ اول، قم: مؤسسه سید الشهداء.
۱۶. رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، **التفسیر الکبیر**، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ق)، **مفردات راغب**، چاپ دوم، بی جا: دفتر نشر کتاب.
۱۸. زینی دحلان، احمد، (۱۳۹۶)، **الدرر السنیة فی الرد علی الوهابیة**، استانبول: مکتبه ایشیق.
۱۹. السبکی، تاج الدین بن تقی الدین، (۱۴۱۳ق)، **طبقات الشافعیة الکبری**، تحقیق: محمود محمد الطناحی، الطبعة الثانية، قاهره: هجر للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۰. صفارقمی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰)، **بصائر الدرجات فی علوم آل محمد**، تحقیق: علی رضا زکی زاده، چاپ نهم، قم: انتشارات وثوق.
۲۱. طریحی، فخرالدین، (بی تا)، **مجمع البحرین**، تحقیق: سید احمد حسین، بی جا: انتشارات مرتضوی.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۱ق)، **الغیبة للحجة**، تحقیق: عبدالله تهرانی و علی احمد ناصح، چاپ اول، ایران، قم: دار المعارف الاسلامیه.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، **الامالی**، تحقیق: مؤسسه البعثة، چاپ اول، ایران، قم: دارالثقافة.
۲۴. عابدی، احمد، (۱۳۹۰)، **توحید و شرک در نگاه شیعه و وهابیت**، چاپ اول، تهران: نشر مشعر.
۲۵. عاملی، زین الدین بن علی، (۱۴۲۲ق)، **روض الجنان فی شرح ارشاد الازھان**، تحقیق: مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، الطبعة الاولى، بی جا: مرکز النشر لمکتب الاعلام الاسلامی.
۲۶. فاضل هندی، بهاء الدین محمد، (بی تا)، **كشف اللثام و الابھام عن قواعد الاحکام**، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۲۷. القفاری، ناصر بن عبدالله، (۱۴۱۴ق)، **اصول مذهب الشیعة الامامیة**، الطبعة الاولى، ریاض: بی نا.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، الطبعة الرابعة، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۹. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، **النکت الاعتقادیة**، تحقیق: رضا مختاری، الطباعة الثانية، بیروت: دارالمفید للطباعة و النشر و التوزیع.
۳۰. مناوی، زین الدین محمد، (۱۴۱۵ق)، **فیض القدير شرح جامع الصغیر**، تحقیق: احمد عبدالسلام، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (بی تا)، **صحیح مسلم**، تحقیق: محمد فواد عبدالباقی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



The rational sciences researches
Vol.2, No.1, serial No.2, spring & summer 2025

Review Article

A Critical Reassessment of Nāṣir al-Qafārī's Evidences Concerning the Alleged Extremism of Shi'i Beliefs on the Doctrine of Imamate

Seyyed Mohammad Sadegh Javadi¹ 
Majid Fatemi Nejad²



Abstract

The charge of *ghulūw*—that is, attributing divine status to human figures—has consistently been leveled by leading Salafi figures, particularly Nāṣir al-Qafārī, against Shi'i beliefs concerning the doctrine of the Imamate. In his works, al-Qafārī has identified as clear manifestations of *ghulūw* such notions as the attribution of lordship (*rubūbiyyah*), the creation of acts (*khalq al-af'āl*), the alleged sharing of the Imams (peace be upon them) with the Prophet (peace be upon him and his family) in the attribute of prophethood (*nubuwwa*), and the practice of seeking intercession (*tawassul*) through them, among similar claims. He maintains that such doctrines are absent in the practice (*sīrah*) of the righteous Salaf (*al-salaf al-ṣāliḥ*) and are considered Shi'i innovations (*bid'ah*). Employing a descriptive-analytical methodology, this study first extracts and explicates Nāṣir al-Qafārī's arguments, and then, through a critical examination of each of his claims on the basis of Qur'ānic sources, ḥadīths (prophetic and Imami traditions), and the scholarly views of both Islamic schools—particularly Sunni authorities—assesses whether these accusations genuinely correspond to the doctrinal foundations of Shi'i belief. The findings of this research indicate that the Wahhabi claim of labeling Shi'i doctrines as instances of *ghulūw* is not only unsupported by credible evidence, but that many of these beliefs are in fact deeply rooted within the broader Islamic tradition—even appearing in Sunni sources—and have been affirmed by scholars as well as embodied in established Muslim practice. Therefore, al-Qifārī's critiques are largely grounded in an incomplete or stereotypical understanding of Shi'i beliefs and lack scholarly fairness.

Keywords: Imamate; Twelver Shi'ism; Ghulūw; Wahhabism; Nāṣir al-Qifārī.

* Received: 5 May, 2025 (1404/02/15);

Accepted: 25 November, 2025 (1404/09/04)

1. Level 4 Student, Specialized Field of Comparative Theology, Navvab Higher Theological School, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
ssh59727@gmail.com

2. Scholar at the School of Advanced Levels, Khorasan Islamic Seminary; PhD Graduate in Wahhabism Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
ma556261@gmail.com



The rational sciences researches
Vol.2, No.1, serial No.2, spring & summer 2025

Review Article

Negative Ontology and the Truthmaker Problem for False and Negative Propositions in the Thought of Imam Khomeini: A Comparative Study with Contemporary Analytic Philosophy

Mohammad Amin Afzalzadeh¹ 



Abstract

This article examines Imam Khomeini's innovative solution to the longstanding problem of truthmakers for negative propositions. The correspondence theory faces the challenge of accounting for the truth of negative propositions—such as “Socrates does not fly”—a difficulty that has led either to the acceptance of negative facts or to the adoption of complex metaphysical solutions. Imam Khomeini offers a coherent and parsimonious solution through the concept of “*khalwu ṣafḥat al-wāqī'*” (the emptiness of the page of reality). According to this view, the truth of negative propositions does not arise from the existence of non-entities, but rather from the fact that the wholly positive fabric of reality is devoid of the referent of the proposition. By redefining the structure of the proposition and substituting “identity” (*huwiyyah*) for the “judgmental relation” (*nisbah ḥukmiyyah*) in foundational statements, and by emphasizing “affirmative representation” (*ḥikāyah taṣdīqiyyah*) as the criterion of truth, this theory prevents the proliferation of entities possessing merely hypothetical existence. This theory is rooted in the principles of Transcendent Philosophy (*al-ḥikmah al-muta'āliyah*)—such as the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*)—as well as the theoretical gnosis (*'irfān-i naẓarī*), and it demonstrates how this perspective successfully accounts for the truth of propositions concerning non-existents (*ma'dūmāt*) and impossible entities (*mumtani'āt*). In a comparative analysis with contemporary theories, such as Armstrong's eliminativism and the incompatibility theory, the advantages of Imam Khomeini's approach become evident in its preservation of metaphysical coherence and avoidance of unnecessary complexities. Employing a textual-analytical methodology, this study demonstrates that Imam Khomeini's theory not only provides an effective solution to a long-standing crisis in both Islamic and Western philosophy, but also offers a model of minimalist metaphysics—defined as the avoidance of hypothetical entities—that is systematic and capable of engaging in dialogue with contemporary debates in analytic philosophy.

Keywords: Truthmaker; Negative propositions; Negative facts; Imam Khomeini; Negative ontology; Emptiness of the page of reality (*khulw ṣafḥat al-wāqī'*); Identity (*huwiyyah*); Correspondence theory of truth.

* Received: 6 August, 2025 (1404/05/15);

Accepted: 7 December, 2025 (1404/09/16)

1. Level 4 Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Khorasan Razavi Islamic Seminary, Mashhad, Iran.

afzalzadeh1@gmail.com





The rational sciences researches
Vol.2, No.1, serial No.2, spring & summer 2025

Review Article

The Cinematic Representation of the Immaterial Soul: Incorporeality and Spatial Universality

Mohammad Javad Darvishy¹ 



Abstract

The attainment of the resultant superior pleasure necessitates the enhancement of human awareness, particularly regarding philosophical matters. Although the enhancement of awareness is achievable through various means, media—particularly film—possesses a remarkable capacity for the rapid and precise transmission of diverse meanings, especially those concepts whose apprehension is difficult. At present, the transmission of significant religious concepts through film is rare; this deficiency leaves the audience without the necessary awareness, entangled in doubts, and deprived of the opportunity for superior pleasure. One of the most influential religious-philosophical concepts is the Immaterial Soul. This soul entails specific inherent attributes, such as incorporeality and spatial universality; therefore, addressing these attributes is essential for the effective transmission of this concept. One of the most influential religious-philosophical concepts is the Immaterial Soul. This soul entails specific inherent attributes, such as incorporeality and spatial universality; therefore, addressing these attributes is essential for the effective transmission of this concept. The proposed solution is that the Point-of-View (POV) shot, when juxtaposed with a balanced shot devoid of a positive element, possesses the capacity to convey the Immaterial Soul's attribute of incorporeality. Furthermore, positioning an entity in multiple locations within a temporally recurring narrative can effectively convey the attribute of spatial universality.

Keywords: The Immaterial Soul in Cinema; Spatial Universality in Cinema; Incorporeality in Cinema; Philosophy in Cinema.

¹ Received: February 29, 2024 (1402/12/10);

Accepted: November 13, 2025 (1404/08/22)

. Integrated Level 2 and 3 Student, Specialized Field of Islamic Philosophy and Theology, Navvab Higher Theological School, Mashhad, Iran.

mohamadjavaddarvishy@gmail.com



The rational sciences researches
Vol.2, No.1, serial No.2, spring & summer 2025

Review Article

The Plurality of Souls: A Comparative Analysis of Islamic and Western Philosophy

Mohammad Mahdi Oveisi¹ 

Yaser Hosseinpour²



Abstract

The problem of the reality of the human being constitutes one of the most important issues in Metaphysics) Philosophia Prima ;(indeed ,it stands among the primary inquiries of this discipline. Many issues in Metaphysics as well as in Applied Philosophies are grounded in the articulation of the reality of the human being .The views expressed regarding the reality of the human being ,both in Islamic and Western philosophy ,are numerous ;yet ,in general ,they can all be classified into two major categories :monistic and pluralistic perspectives .For each of these perspectives ,specific subdivisions are briefly outlined and examined through a descriptive-analytical method ,accompanied by a comparative analysis of Islamic and Western philosophy .Furthermore ,the objection regarding the impossibility of the coexistence of contradictory attributes—such as perceiver)mudrik (and non-perceiver ,perceived) mudrak (and non-perceived ,and material and immaterial within a single dimension—is raised against monists .This issue is examined under the preferred pluralistic view concerning the two vegetative and human souls.

Keywords :Dimensions of the Soul ;Reality of the Human Being ;Human Soul ;Pluralism; Monism.

* Received: 19 June , 2024 (1403/03/30);

Accepted: 13 November , 2025 (1404/08/22)

1 . Level 4 Student, Specialized Field of Islamic Philosophy, Navvab Higher Theological School, Mashhad, Iran (Corresponding Author).
mohammadmahdioveisi1@gmail.com

2 . Faculty Member, Department of Islamic Studies, Islamic Azad University, Mashhad Branch, Mashhad, Iran.

0945385439@iaau.ir



The rational sciences researches
Vol.2, No.1, serial No.2, spring & summer 2025

Review Article

A Comparative Study of the Implications of the Reality of the Soul in Theological Discussions Based on the Views of 'Allāmah al-Ḥillī and Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Mohammad Javad Karizi¹ 



Abstract

One of the innate concerns of the human being is the knowledge of God and the quest for God ;consequently ,it requires a precise and convincing response ,for an innate need can never be silenced unless it is fulfilled .The human soul ,as a percipient entity ,constitutes one of the essential prerequisites for the knowledge of God ;therefore ,the precise elucidation of the reality of the human being holds significant importance .In the present study ,the views of ' Allāmah al-Ḥillī and Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī are examined using a descriptive-analytical method ,focusing on how these two foundational perspectives influence theological discussions .To illustrate their impact on the knowledge of God ,the views of these two eminent scholars are first presented ,followed by an analysis of the implications of these views in three domains :the Divine Essence ,Divine Attributes ,and Divine Acts .Finally ,several inductive conclusions are drawn .In the immaterial human being ,the possibility of attaining knowledge of God exists— contrary to the view of ' Allāmah al-Ḥillī. Moreover ,the means and limits of acquiring such knowledge in the immaterial human are accessible through sense perception ,reason ,and intuition ,with the scope of knowledge corresponding to the breadth of existential capacity .By contrast ,the material human being is confined to sensory instruments and particular sciences .According to the principle of immateriality ,both the restriction) tawqīfiyyah (and non-restriction of Divine attributes ,as well as their semantic or merely verbal commonality ,can be justified .By contrast ,within the materialist view ,only restriction and verbal commonality are valid .The apparent meaning of the vision of God in the textual evidence can be explained on the basis of immateriality ,whereas in the materialist perspective it cannot. Moreover ,only the immaterial human being possesses all degrees of Divine Unity) Tawḥīd.(Likewise ,it is solely within the immaterialist framework that God's knowledge of His own Essence can be established through the human soul's knowledge of its own essence .Finally ,teleology and the wise creation of the human being are affirmed exclusively according to the principle of immateriality.

Keywords: Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī' ;Allāmah al-Ḥillī ;Immaterial ;Material ;Limitation; Wisdom.

* Received: 18 June, 2024 (1403/03/29);

Accepted: 13 November , 2025 (1404/08/22)

1. Level 3 Student, Specialized Field of Islamic Philosophy and Theology, Navvab Higher Theological School, Mashhad, Iran.

sarbarjavad@gmail.com



The rational sciences researches
Vol.2, No.1, serial No.2, spring & summer 2025

Review Article

A Comparative Study of the Concept of Love in the Views of Mullā Ṣadrā and Erich Fromm (Focusing on Al-Asfar and The Art of Loving)

Reyhaneh Shayesteh¹ 

Seyed Morteza Hosseini Shahroudi² 



Abstract

Love constitutes a fundamental topic in social psychology and stands as one of the most influential phenomena in human life; therefore, understanding and analyzing it can play a pivotal role in shaping human destiny and the various dimensions of human life.

Like many other thinkers, Erich Fromm and Mullā Ṣadrā have addressed this issue. This article examines fundamental and theoretical questions concerning love from the perspectives of these two scholars, elucidating the similarities and differences in their views. Specifically, it discusses the definition and purpose of love, the manner of its permeation (saryān), its characteristics and types, its vertical and horizontal grades, earthly love, the relationship between self-love and altruism, the distinction between self-love and selfishness, and finally, love for God.

After examining the theoretical discussions on love from the perspectives of these two thinkers, the study concludes that although numerous points of convergence can be found in their analyses of the human being— Mullā Ṣadrā as a philosopher and Erich Fromm as a psychologist—a closer investigation reveals that Mullā Ṣadrā's intellectual framework, as a religious philosopher, presents a more coherent and humanistic account of love compared to Fromm's non-religious psychological perspective.

Keywords: Love ; Mullā Ṣadrā ; Erich Fromm ; Philosophy ; Psychology.

* Received: 4 December, 2022 (1401/09/13); Accepted: 13 November, 2025 (1404/08/22)

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Rafsanjan, Iran (Corresponding Author).
r.shayesteh@vru.ac.ir

2. Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

Abstracts

In the name of Allah
the most gracious, the most merciful



The Rational Sciences Researches; Biannual scientific journal.

Vol.2, No.1, serial No.2, spring & summer 2025

"Pursuant to Article 13 of the Press Law approved on 19 /03/1986 by the Islamic Consultative Assembly, the publication license for the 'Rational Sciences Research' journal in the field of Philosophy (specialized) in Persian language, bi-Quarterly publication format, with national distribution and magazine type publication, was issued in the name of Khorasan Seminary - Nawab Higher School of Theology on 31 July 2024/07/31 with registration number 96447 by the Ministry of Culture and Islamic Guidance."

"The views expressed by the authors of the articles do not necessarily reflect the views of the journal."

ISSN: 3060-849X

EISSN: 3092-6726

Owner: Navvab Higher Seminary (Supported by Khorasan Seminary)

Managing Director: Mohammad Esfandiari | **Editor-in-Chief:** Ali Hosseini

Sisakht | **Executive Director:** Reza Esfandiyari | **Editor:** Ali Nooraei | **Graphic**

Designer: Hashem Dehgh'ani'an | **Cover Designer:** Mobin-o-Din Mardani

Address: Navvab Higher Seminary, Beginning of Shiraz Street, Mashhad, Iran

Postal Code: 1143633719 | **Phone Number:** +98 51 32230370 Ext. 502

E-mail: poa.pajooresh@H-Navvab.ir

POA.JOURNALS.HOZEHKH.COM