



بسم الله الرحمن الرحيم

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین دکتر مجید ابوالقاسم زاده

سرمدیبر: حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدصادق علیپور

طراح گرافیک: محمدحسین همدانیان

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعة الزهراء

صندوق پستی: ۳۴۹۳-۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۲۳۵۴

دورنگار: ۰۲۵-۳۲۹۲۵۱۱۰

وبگاه: www.jz.ac.ir

پست الکترونیک: kh@jz.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه:

ابوالقاسم زاده، مجید: استادیار دانشگاه معارف اسلامی

احمدخان بیگی، مهدی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پیروی سنگری، اکبر: مدرس سطوح عالی حوزه و دانشگاه

علیپور، ابراهیم: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علیپور، محمدصادق: مدرس سطوح عالی حوزه و دانشگاه

فیضی، فهیمه: مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خاوران

نورمحمدی، یحیی: استادیار دانشگاه ملایر

فهرست مطالب

۹ علیت در مادیات و فواعل طبیعی

منیره سادات حسینی پناه

۳۵ نقش احادیث و روایات در حکمت متعالیه

بتول سلیمانی امیری

۴۷ اصل سنخیت و رابطه آن با قاعده الواحد

معصومه نصراللهی

۶۵ امکان و حیانی بودن الفاظ قرآن کریم

منصوره ساری

بررسی تطبیقی تعریف سعادت و چگونگی رسیدن به آن

۸۳ از نظر ابن سینا و دکارت

فاطمه طاهری / ابوالقاسم اسدی

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

الف) شیوه بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید)؛
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word یا قلم IrLotus و سایز ۱۴ باشد؛
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد؛
۴. مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه داخلی علمی- تخصصی «کوثر حکمت» لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است؛
۵. هیئت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله ارسالی در صورت تأیید یارد، بازگردانده نخواهد شد و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیئت تحریریه صورت می‌گیرد؛
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.

ب) شیوه تدوین و تنظیم مقاله

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:

۱. عنوان مقاله؛ ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی؛ ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی: آیینۀ تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسئله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد؛
۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)؛ ۵. مقدمه؛ ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)؛ ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

ج: شیوه استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس‌دهی باید به صورت «درون‌متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۸/۲)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع بر اساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:
* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر؛
* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، نام فصلنامه / مجله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه / مجله؛
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آن‌ها نیز افزوده می‌شود؛
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م ۳۲۹ ق).

سرمقاله

هر مقاله‌ای، جسم و روحی دارد. جسم مقاله، همان چیزی است که به زیور چاپ مزین می‌شود و در برگه‌های کاغذ یا صفحات الکترونیک به مخاطب تقدیم می‌شود و روح آن، همان تلنگری است که به ذهن نویسنده زده می‌شود؛ به آب اندیشه پرورش می‌یابد و با تلاش فراوان، به بلوغ می‌رسد. نویسنده تیزبین، می‌داند جمله و بند و مقاله و کتاب، رنگ و لعابی است بر خمیرمایه ذهن که هر قدر بهتر ساخته شده باشد، رُخ رنگش، صفای بیشتری خواهد داشت. اگرچه به حکم عقل باید بیشتر سرمایه عمر را صرف خمیرمایه کرد، اما فراست می‌گوید: خمیرمایه بی‌رنگ و لعاب، به کار بازار نمی‌آید و مشتری ندارد. در این مجال، به اختصار، مهم‌ترین اجزاء جسم مقاله را می‌شناسیم و در فرصتی دیگر، به تفصیل، خمیرمایه مقاله را معرفی خواهیم کرد؛ چرا که اصل را باید به کمال شناخت و فرع را باید در حد ضرورت دانست.

جسم مقاله، ارکان و اجزایی دارد. ارکان مقاله، عبارت است از: عنوان، چکیده، واژگان کلیدی، مقدمه، پیکره، خاتمه و فهرست منابع. اجزای مقاله هم همان جملات و بندهاست. در واقع، ارکان مقاله بدون اجزا، اسمی بدون مسما و ظرفی خالی از محتواست. اجزای نوشته است که مانند گوشت و پوست، به آن شکل می‌دهد و محتوا را منتقل می‌کند. باتأسف، باید اذعان کرد بیشتر دانش‌پژوهان در سیر تحصیل، نکات لازم برای نگارش جملات را فرا گرفته‌اند؛ اما کمتر به بند و بندنویسی می‌پردازند. این در حالی است که ابزار اصلی انتقال معنا، جمله نیست؛ بلکه بند است. پس شناخت بند و فراگیری مهارت‌های بندنویسی هم لازم است.

«بند»، مجموعه‌ای از جمله‌های مرتبط است که با یک موضوع، سروکار دارد و یک مفهوم اصلی را شرح می‌دهد.^۱ جمله موضوعی، جملات پشتیبان، جمله نتیجه‌گیری و جمله رابط، مهم‌ترین بخش‌های یک بند است. برخی معتقدند بند، مقاله‌ای کوچک است و کسی که در نوشتن بند مهارت داشته باشد، بالقوه، مقاله‌نویسی تواناست.

بند، مانند کشوری است که مرکز آن، «جمله موضوعی» است. جمله موضوعی که اغلب، در ابتدای بند قرار می‌گیرد، محتوای بند را به روشنی، اما کوتاه بیان می‌کند.

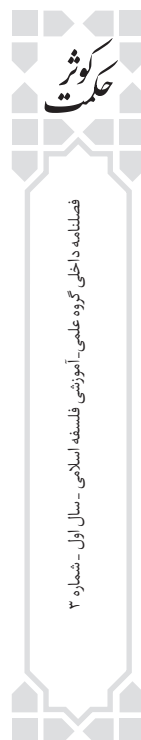
کوتاهی جمله موضوعی، آن را نیازمند شرح و توضیح کرده است. جملاتی که پس از جمله موضوعی

۱. حسن اسلام پور کریمی؛ خودآموز مقدمات پژوهش؛ ص ۳۸۳.

می آیند و به شرح و توضیح آن کمک می کنند، «جملات پشتیبان» نام دارند. سومین جزء بند، «جمله نتیجه گیری» است که بیشتر در پایان بند می آید و در حکم جمع بندی و بیان نتیجه جملات پیشین است. عبارت هایی مانند: «پس»، «بنابراین»، «ازاین رو»، «در نتیجه» و «باتوجه به آنچه گذشت»، نشانه هایی برای تشخیص جمله نتیجه گیری است. برای اینکه بندها، جزایری جدا از هم نباشند و معنا پاره پاره نشود، باید دارای عنصری وحدت بخش باشد که «جمله رابط» نام دارد. جمله رابط، در پایان بند می آید و در مخاطب نوعی انتظار برای دریافت مطلب بعدی ایجاد می کند. این انتظار، ذهن خواننده را برای محتوای بعدی آماده می نماید. پیوستگی نوشته ایجاب می کند که همه بندها ارتباطی با بند بعدی داشته باشند؛ اما چنین نیست که همه بندها جمله رابط بخواهند؛ زیرا در مواردی، محتوای بند پیشین، طوری بیان می شود که مخاطب را منتظر بند بعدی نگه می دارد.

بند و پی «کوثر حکمت» برای آن در هم تنیده می شود که مهارت های بندنویسی دانش پژوهان تقویت شود تا در آوردگاه نگارش تخصصی، نور آن بر آیینه نقادی کارشناسان بتابد و سبقت در نیکی ها، بیش از پیش لباس فعلیت بیوشد.

وفقکم الله لمرضاته
محمد صادق علی پور



علیت در مادیات و فواعل طبیعی

منیره سادات حسینی پناه^۱

چکیده

اعتقاد به کثرت موجودات، تفتن در واقعیت روابط آنها را به دنبال دارد. اصل بدیهی علیت، به عنوان یک اصل فلسفی تخلف ناپذیر، کاشف از حقیقت این ارتباط است؛ اما سریان این قاعده در تمامی ارکان هستی و به ویژه در عالم ماده، همواره با برخی ابهام‌ها از سوی اندیشمندان مواجهه بوده و نردبان تشکیک را از انحصار تا انکار مطلق پیموده است.

در این نوشتار، با تحلیل و واکاوی حقیقت و احکام این اصل ضروری، استثناناپذیری این قانون عقلی در عالم اجسام نیز هویدا می‌گردد؛ اما ازانجاکه نحوه علیت در هر مرتبه‌ای از مراتب وجود، با خصوصیت آن مرتبه توجیه پذیر می‌باشد، روشن می‌شود که علیت مادی، علیتی تحریکی نه ایجاد، ناقصه نه تامه، جانشین پذیرنه منحصره، و اعدادی نه حقیقی می‌باشد. چنین علیتی، شایسته شأن وجودی ماده و عالم طبیعت است. واژگان کلیدی: علیت در مادیات، فواعل طبیعی، مُعدات، علت تحریکی، علت ایجاد، بدهت علیت، انکار علیت.

۱. دانش پژوه سطح چهار رشته حکمت متعالیه و مدرس فلسفه جامعة الزهراء (ع).

مقدمه

رابطه علیت در مادیات، گرچه در نگاه بدوی و عرفی امری مسلّم است، اما همواره در فراز و فرودهای اندیشمندان، با چالش‌های جدی روبه‌رو بوده است. آیا توالی پدیده‌های مادی، حاکی از وابستگی حقیقی آنهاست؟ آیا علیت، در عالم اجسام موهوم، و فاعلیت منحصر در علت الهی یا ماورای مادی است؟ به فرض پذیرش علیت در مادیات، آیا حقیقت علل مادی، وجودبخشی غایت‌مدارانه است؟ نحوه علیت و شرایط حصول آن در طبیعت چیست؟

از آنجاکه بحث علیت در بین بسیاری از فلاسفه سلف، از علیت در مادیات سرچشمه می‌گیرد، پاسخ به پرسش‌های بالا و پذیرش یا عدم پذیرش علیت در اجسام می‌تواند مبانی نظری گروهی از فلاسفه را تحت شعاع خود قرار دهد. ارسطو سابقه بحث علیت را به حکمای پیش از سقراط نسبت می‌دهد؛ اما این فیلسوفان، تنها علت مادی را به عنوان اصل یا مبدأ جهان می‌شناختند. پس از آن، گرچه بحث علیت وضوح بیشتری یافت و به ابعاد مختلف آن پرداخته شد و حتی از تحلیل عقلی علیت سخن به میان آمد، اما مصداق تجربی علیت، هیچ‌گاه مغفول واقع نشد؛ تا آنجاکه بسیاری از توجیهاات و براهین فلسفی علیت و حتی انکارها و نفی‌ها، از بستر همین ماده و نمونه‌های جسمانی علیت برخاست.

پژوهش پیش‌رو، در صدد است که با گذر از اقوال مطرح در باب علت‌های جسمانی، به حقیقت این رابطه در موجودات مادی نظر نماید و به بررسی نحوه این اثرگذاری بپردازد. شایان ذکر است که گرچه اندیشمندان معاصر، حضرت آیت‌الله مصباح در کتاب ارزشمند آموزش فلسفه عنوان خاصی را به این مهم اختصاص داده‌اند، اما کمتر کتاب یا مقاله‌ای مستقل به این امر اختصاص یافته است و آرای صاحب‌نظران در این باره را بیشتر باید از لابه‌لای مطالب فلسفی اصل علیت جست‌وجو نمود.

تبیین اصل علیت و مقصود از علیت در مادیات

از اولین مسائل هستی‌شناسی که فکر بشر را به خود مشغول داشت، بحث علیت است. معتقدان کثرت حقایق، همواره در پی کشف ارتباط موجودات بوده‌اند. اینکه برخی از موجودات به برخی دیگر نوعی وابستگی دارند، امری مسلّم است؛ اما سؤال در چگونگی این ارتباط است.

این ارتباط، گاه به صورت ضرورت بخشی یک امر به دیگری، و گاهی به صورت نیاز فی الجمله یک موجود به موجود دیگر متبلور می‌شود. ذهن با بررسی این وابستگی‌ها، مفاهیم علیت و معلولیت را به صورت معقول ثانیه فلسفی انتزاع می‌کند. شایان ذکر است که در اصطلاح فلاسفه^۱، اگر تعلق شیء به دیگری به شکل اول، یعنی ضرورت و وجود بخشی باشد، علیت به معنای خاص آن تحقق یافته است؛ حال آنکه علیت در معنای اعم، همه چیزهایی را که شیء در وجود یافتن خود به آن محتاج است، در برمی‌گیرد (رک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۵۸۵).

اما آیا کشف رابطه حقیقی علیت، محصول تجربه پدیده‌های محسوس است؟ آیا با خدشه بر علیت مادیات، اصل علیت زیر سؤال می‌رود یا تبدیل به امر ذهنی بدون مصداق می‌گردد؟ یا آنکه علیت، امری عقلی است که برهان عهده‌دار نفی و اثباتش می‌باشد؟

واقعیت، آن است که تجربه یا مشاهده پدیده‌های مادی به تنهایی نمی‌تواند کاشف از رابطه حقیقی علیت باشد؛ چه اینکه مشاهده توالی دو پدیده، وابستگی حقیقی آنها را نتیجه نخواهد داد. ابتدای به تجربه صرف نیز به دلیل تکیه خود تجربه بر علیت، محل اشکال است. اگر گفته شود که کشف این اصل عقلی، با علم حضوری نفس به خودش و افعال صادره از آن امکان پذیر است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۷)، باید بگوییم که این روش، گذشته از آنکه چیزی بیش از توالی را نتیجه نمی‌دهد، حاصل آن موجب جزئی‌ای است که قابل تعمیم به سایر موارد نیست (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۴۷). برهان هم عهده‌دار نفی و اثبات علیت نیست؛ چه اینکه نتیجه، خود معلول مقدمات و وابسته به آن می‌باشند.

حاصل آنکه اصل علیت از اصول اولی است که از طریق شهود مستقیم به واقعیت مطلق دریافت می‌شود و بعد در قالب مفاهیم علم حصولی به صورت قضیه اولی بدیهی درمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۹۳). براهین مطرح شده در این زمینه، تنها تنبه بر بدیهی می‌باشند.

اما اتکا نکردن اصل علیت به مشاهده پدیده‌ها، به معنای نفی علیت در مادیات نیست؛ چه اینکه با انکار علیت مادی، این سؤال پیش می‌آید که علت استثنای ماده و مادیات از قانون

۱. این اصطلاح، تفاوت‌هایی دارد؛ مثلاً در اسفار پس از «ما یتوقف علیه وجود الشیء»، قید دیگری آمده است: «فیمتنع بعدمه ولا یجب بوجوده» این معنا، با علت ناقصه سازگاری دارد؛ هرچند صدرا همین قسم را به علت تامه و ناقصه تقسیم نموده و تقسیم، با علت عامه سازگار است و تقسیم علت ناقصه به تامه و ناقصه، وجهی ندارد (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۲۷).

عقلی علیت چیست؟ و آیا اساساً پذیرش استثنا در این قاعده عقلی، به معنای نپذیرفتن اصل علیت نخواهد بود؟ چنان که بسیاری از فلاسفه غربی، با اتکا به اکتشافات جدید و اعتقاد به نسبیت فیزیکی، و همچنین برخی از متکلمان اسلامی، با انگیزه انحصار وجود بخشی ذات واجب، با تمسک به انکار علل مادی، انکار علیت عقلی را نتیجه گرفته اند.

فرض پذیرش علیت جسمانی هم خالی از محذور نخواهد بود. ماده با حیثیت فقدان ونداری، چگونه می تواند وجود بخش شیء دیگر گردد. از طرف دیگر، ضرورت بخشی ممکن بالذات مادی، چگونه متصور می گردد؟

حقیقت آن است که علیت انکارناپذیر فواعل طبیعی، مطلق نخواهد بود. توضیح آنکه اگرچه قانون کلی علیت در مادیات استثنا نمی خورد، اما این به معنای جریان همه اقسام علیت در فواعل طبیعی نیست.

برای بیان تفصیلی این مطلب، ذکر چند مقدمه ضروری است.

۱. اقسام علت

اهل حکمت برای علت به معنای عام، تقسیماتی ذکر کرده اند که به تناسب نیاز در این بحث به برخی از آنها اشاره می شود.

- علت تامه و ناقصه

تقسیم اولی علت به تامه و غیرتامه (ناقصه)، بر اساس کفایت یا عدم کفایت شرایط لازم در تحقق معلول می باشد. علت تامه، امری است که با آن تمام شرایط لازم و کافی در تحقق معلول فراهم است و نیازگیری معلول در سایه وجود چنین علتی برطرف می گردد؛ اما علت ناقصه که شرط لازم، اما غیرکافی است، هرچند تأمین کننده بخشی از نیاز ذاتی معلول است، اما راه احتیاج معلول به غیر را نمی بندد.

وجه جامع این دو قسم، تلازم عدمی علی - معلولی است؛ یعنی هم در علت تامه و هم در ناقصه، با عدم علت، معلول ضرورتاً معدوم خواهد بود؛ اما وجه افتراق تامه از ناقصه، ضرورت وجودی است؛ معلول با وجود علت تامه، ضرورت تحقق دارد؛ حال آنکه تلازم وجودی معلول، از وجود علت ناقصه حاصل نمی شود.

- علت مادی، صوری، فاعلی و غایی

علت می تواند جزء معلول یا خارج از آن باشد. این ملاک، علت ناقصه را به دو قسم علت داخلی و خارجی منقسم می کند. در معالیل مرکب از قوه و فعل، جزء فعلیت بخش، صورت است و به وسیله آن، شیء بالفعل می شود.^۱ جزء داخلی حامل قوه، ماده یا «ما به یکون الشیء بالقوه» نام دارد. علت خارجی ایجادکننده و هستی بخش، فاعل و علت خارجی که هدف ایجاد معلول است، غایت نامیده می شود.

شایان ذکر است که علت فاعلی، خود تقسیماتی دارد؛ از آن جمله، علت فاعلی، گاه فاعل امری مباین است؛ مانند مجردات که علت ماده شوند و گاه فاعل امری مقارن و غیرمباین است؛ مانند علت عناصر برای اشیا (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۲۸). همچنین، علت فاعلی گاه به فوعل طبیعی که تنها منشأ تحرک و تغییر جسم اند، و گاه به فوعل الهی یا وجودبخش که مفیض وجود معلول هستند، اطلاق می شود (رک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۵۷). تقسیم دیگر علل فاعلی، بر حسب نوع فاعلیتشان است و بر اساس آن فاعل به فاعل طبیعی، فاعل قسری، فاعل بالقصد و... تقسیم می شود که بیان آنها به جایگاه خودشان موكول می شود.

- علت قریب و بعید و علت منحصره و جانشین پذیر

علت به لحاظ وجود یا عدم واسطه نسبت به شیء تأثیرگیرنده، به بعید و قریب تقسیم می شود. علت قریب، مستقیم در معلول خود اثر می گذارد و معلول در تأثیرپذیری از علت، بی نیاز از شیء دیگر است؛ به خلاف علت بعیده که با یک یا چند واسطه با معلولش مرتبط است. اگر امکان تحقق معلول، تنها از یک علت معین باشد، به آن، علت منحصره گویند؛ اما اگر امور متعدد به نحو جایگزین و علی البدل امکان ایجاد معلول را داشته و معلول در تحقق خود، به یکی از آن علل نیاز داشته باشد، به آنها علت جانشین پذیر گویند.

- علت حقیقی و مُعِد

علتی که معلول به آن وابستگی حقیقی و انفکاک ناپذیر داشته باشد، علت حقیقی است؛ اما اگر علت در خود وجود معلول مؤثر نباشد، بلکه تنها زمینه تأثیر و افاضه فاعل را فراهم سازد

۱. صورت «ما به یکون الشیء بالفعل»، ماده «ما به یکون الشیء بالقوه»، فاعل «ما یکون به الشیء» و غایت «ما لاجله الشیء» است.

و به عبارت دیگر، معلول را برای پیدایش مستعد گرداند، به آن علت مُعد می‌گویند.

- علت مقتضی و شرط

به وجود آمدن معلول از علت، گاهی بر حالت خاصی از علت توقف دارد؛ ذات علت را مقتضی یا سبب، و حالت علت را شرط می‌گویند. البته این شرط، یا شرط فاعلیت فاعل است و فاعل بدون آن نمی‌تواند اثر بگذارد، یا شرط قابلیت قابل است و بدون آن معلول نمی‌تواند از فاعل کسب فیض نماید.

علت، همچنین به علل وجود و علل ماهیت (رک: ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۳: ۱۱) داخلی و خارجی، علت بسیط و مرکب، تقسیم می‌شود که به دلیل نیاز نداشتن مباحث آتی، به آنها نمی‌پردازیم (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۷ - ۲۰).

به راستی کدام یک از این اقسام علت در مادیات یافت می‌شوند؟ آیا منکران، همه اقسام علت را در ماده منکر شده‌اند؟ و آیا مثبتین در پی اثبات همه آنها بوده‌اند؟ برای پاسخ به این سؤال، در مقدمه دوم به بررسی اجمالی نظرات مثبتین و منکران می‌پردازیم.

۲. دیدگاه‌ها درباره علیت در مادیات

مسئله علیت در عالم اجسام و قبول یا رد آن، سرآغاز پذیرش یا نپذیرفتن اصل علیت در بین بسیاری از اندیشمندان بوده و مبانی نظری فلسفی بسیاری از آنها را تحت تأثیر خود قرار داده است. اینکه پدیده‌ها می‌توانند برهم تأثیر بگذارند یا هر امر موجودی نیاز به پدیدآورنده‌ای دارد، شاید از اولین برداشت‌های انسان‌های اولیه از جهان اطراف خود باشد. آنچه از ارسطو درباره عقاید فیلسوفان پیش از سقراط آمده، مؤید این نظریه است. او معتقد است که حکمای سلف با اعتقاد به اصل علیت و از آنجا که علیت را منحصر در ماده می‌پنداشتند، به دنبال کشف علت مادی و ماده‌ی مواد عالم بوده و نظریه‌های متفاوتی داشته‌اند (رک: ارسطو، متافیزیک: ۱۲؛ به نقل از: خادمی، ۱۳۸۸: ۲۱). برخی چون طالس، آب را، برخی دیگر چون آناکسیمنس، هوارا، هراکلیتوس و پیروانش، آتش را و امپدوکلس و دیگران، هر چهار عنصر آب، باد، خاک و آتش را مبدأ اجسام معرفی نمودند (رک: کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱). گذشته از اختلاف این اندیشمندان در یافتن مصداق ماده‌ی مواد، نکته قابل توجه آن است که همه به دنبال یک منشأ محسوس برای عالم بودند و

علت را در طبیعیات جست و جوی کردند. شاید نخستین کسی که از عقل در تحلیل علیت کمک گرفت، آناکساگوراس باشد (کاپلستون، ۱۳۶۲).

اما به وضوح علیت برای اولین بار در آثار ارسطو رنگ و بوی فلسفی گرفت و ابعاد خاص آن در متافیزیک ارسطو روشن شد. پس از ارسطو، بیشتر فیلسوفان مسلمان و بسیاری از فیلسوفان غربی، با پذیرش اصل علیت، دریافتن مصداق مادی آن، توجیه و تفاسیری خاص ارائه نمودند؛ اما در این میان، مخالفان جدی هم به چشم می خورد؛ تا آنجا که برخی با انگیزه اثبات اختیار طبیعی - امور مادی و طبیعی - به انکار قانون علیت در اجسام پرداختند (رک: خادمی، ۱۳۸۸).
جان لاک، پایه گذار مکتب تجربه گرایی، گرچه علیت بین اجسام طبیعی را مهم ترین نوع رابطه و نسبت بین اشیا می داند و نسبت - و در نتیجه علیت - را امری اعتباری قلمداد می کند، ولی با عدول از مبانی تجربه گراییه اش، خدا را علت واقعی همه اجسام معرفی می کند (رک: کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۵: ۱۱۳).

اما بارکلی، به طور کلی منکر علیت مادیات است و حتی قائل به نقش اعدادی برای آنها نیز نمی باشد. او با انکار اصل وجود اشیا و با انکار عالم ماده، علیت واقعی را منتسب به واجب می داند. توضیح آنکه از نظر او، مفهوم داشتن مواد، مستلزم تناقض است؛ بنابراین، به دلیل عدم تصور از ماده، جواهر مادی انکار می شود و در نتیجه، رابطه علی در ماده و تصورات نیز ممکن نیست؛ پس، تنها خدا، علت بی واسطه همه حوادث است و روابط علی عالم، تنها عادت الهی است و موجودات عالم هستی، نشانه های خدا هستند و با گذر از این نشانه ها، به غایت عالم هستی می رسیم (رک: خادمی، ۱۳۸۸: ۲۶۶ - ۲۶۷). حاصل آنکه بارکلی، هر چند مصداق مادی علیت را نپذیرفت، اما منکر اصل علیت در ماورای طبیعت نگردید.

هیوم، فیلسوف تجربه گرای صرف و طالیه دار مخالف با اصل علیت، به بررسی این اصل در عالم طبیعت می پردازد. وی مدعی است که اگر آن دو پدیده ای را که مردم به آن علت و معلول می گویند، مورد کنکاش قرار دهیم، به این نتیجه می رسیم که میان آنها یک پیوستگی، اتصال دائمی و تعاقب و توالی زمانی وجود دارد؛ اما هیچ گاه ضرورت علی - معلولی میان اجسام را مشاهده نخواهیم کرد؛ بلکه این تلازم، لزوماً یک تحلیل روان شناسانه و یک ضرورت ذهنی است. از نظر او محتویات ذهن و ادراکات، یا ادراک حسی و انطباق و یا ادراک خیالی و تصور می باشند.

بر اساس مبانی نظری او، هر تصویری حتماً برخاسته از انطباعی است و تصویری که به انطباع بازگشت نکند و مابه‌ازای حسی نداشته باشد، ساخته ذهن است و واقع‌نمایی ندارد. حال، سؤال این است که تصور علیت از کدام انطباع ناشی می‌شود؟ سه احتمال در نسبت‌هایی که ممکن است در تصور علیت نقش داشته باشند، مطرح است: اول، مجاورت و همنشینی؛ دوم، توالی و تقدم زمانی؛ سوم، ضرورت. هیوم در مورد دو نسبت اول، گرچه مفصل بحث کرده است، ولی در نهایت، آن دورا ویژگی لازم برای علیت نمی‌داند و اعتقاد دارد در مواردی ممکن است مجاورت و تقدم باشد، ولی علیت نباشد؛ پس، علیت، منتزِع از این دو نسبت نیست. در مورد ضرورت نیز وی با ایراد بیان مبسوطی درباره اصول مورد قبول فلاسفه، یعنی ضرورت علی - معلولی و سنخیت، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که هیچ امر خارجی نمی‌تواند موجد تصور ضرورت در ما باشند. خلاصه آنکه رابطه علت و معلول در ذهن ما، به دلیل رابطه ضروری میان آن دو نیست؛ بلکه به دلیل قانون تداعی معانی میان تصورات است (رک: خادمی، ۱۳۸۸: ۲۷۳ - ۳۵۲؛ طاهری، ۱۳۷۶: ۲۱ - ۴۹).

نکته حایز اهمیت در تفکر تجربه‌گرایانه هیومی، آن است که اثبات اصل علیت، منوط به پذیرش آن در اجسام بوده و با نفی علیت اجسام، نفی اصل علیت نتیجه گرفته می‌شود. وی حتی در اثبات ضرورت تلازم علی - معلولی و سنخیت، پا را از عالم ماده و اجسام طبیعی فراتر نهاده و چون در این راه به بن‌بست رسیده است، منکر تمامی این اصول گردیده است. اما برخی از فلاسفه اسلامی، گرچه با تفاسیر خاصی، علیت در اجسام را نفی می‌کنند، اما از آنجاکه علاوه بر حس و تجربه، عقل را نیز به عنوان منبع ادراک می‌پذیرند، این طرد، آنان را به شائبه انکار علیت نمی‌رساند و این، مهم‌ترین تفاوت این فلاسفه با هیوم می‌باشد.

در میان اندیشمندان اسلامی، شباهت عقیده هیوم به متکلمان اشعری، در مبحث علیت، مشهود است.^۱ غزالی اشعری مسلک، به وضوح رابطه علیت، تلازم علی و معلولی - چه در جانب وجود و چه در جانب عدم - و ضرورت و علیت در اجسام را انکار می‌کند. او مثال‌های متعددی از آنچه فلاسفه مصداق علیت در اجسام می‌دانند، مانند: خوردن و سیری، تماس با آتش و

۱. بعید نیست که هیوم در عقاید خود، از غزالی تأثیر پذیرفته باشد. (به نقل از: خادمی، ۱۳۸۸: ۳۶۵؛ برای بررسی بیشتر این شباهت‌ها، رک: طاهری، ۱۳۷۶: ۲۱ - ۴۹).

سوختن، طلوع خورشید و نور را بیان می نماید و به صراحت رابطه علیت در تمامی آنها را انکار می کند (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۲۵). آن گاه می گوید: «اینکه چیزی همراه چیز دیگر می آید، از تقدیر خدای سبحان ناشی است که آن دورا در پی یکدیگر آفریده است... درحقیقت، خداوند می تواند سیر شدن را بدون خوردن و... بیافریند» (همان).

وینیز همچون هیوم، در تفسیر علیت فلسفی و عرفی، به عنصر عادت روان شناسانه تمسک می کند و بیان می دارد که استمرار عادت نسبت به اشیا در انسان سبب می شود که گمان کنیم که صفات برای ذوات، ضرورت ذاتی دارند؛ حال آنکه صفت و ذات، هر دو ممکن هستند و تغییر آنها، مقدور واجب تعالی است (همان: ۲۳۱).

انگیزه و مبانی فکری غزالی، در طرح این ایده با هیوم متفاوت است؛ اما مطابقت همه جانبه عقاید آنها در نفی ضرورت و تمسک به عادت و تعاقب و توالی حوادث به جای علیت، انکار ناشدنی است؛ اما غزالی که همچون سایر اشاعره با انگیزه اثبات مؤثریت تام واجب^۱ و انحصار علیت در ذات او، قدم در این وادی گذاشته است، برای خروج از شکاکیت حاصل از این ایده، دغدغه مند در پی ارائه راهکار است. او جریان عادت در خصوصیات اشیا و ضرورت نسبی بین اشیا را نافی شکاکیت می داند (غزالی، ۱۳۸۲)؛ اما هیوم به اضطرار، تسلیم چنین شکاکیتی می شود.

اختلاف قابل توجه دیگر در افکار هیوم و غزالی آن است که غزالی از انکار علیت اعدادی و ایجاد طبیعت، هرگز انکار علت موجه در کل هستی را نتیجه نمی گیرد (رک: غزالی، ۱۳۸۲: ۲۲۷). به خلاف هیوم که نفی علیت مادی را دلیل انکار اصل علیت دانسته و به طور مطلق، وجود علت ایجاد در هستی را منکر است.

گذشته از فلاسفه ای همچون هیوم و متکلمان چون غزالی - که هر یک با انگیزه خاص خود به انکار علیت پرداختند - عرفا و برخی از فیزیک دانان جدید هم منکر علیت هستند. عرفا که از منظر وحدت وجود به جهان می نگرند، واقعیتی برای موجودات دیگر قائل نیستند و به عبارت دیگر، کثرتی در عالم نمی بینند که در صدد اثبات یا رد وابستگی آنها باشند. تنها یک حقیقت صرف و واحد وجود دارد و باقی همه تجلیات ذات اویند. واضح است که کثرات

۱. با تمسک به بیان فلسفی «لامؤثر فی الوجود إلا الله».

وهمی عالم ماده نیز در منظر این صاحب دلان، موطن علیت نخواهد بود. فیزیک دانان جدید هم که با مجموعه‌ای از آزمایش‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که جهان ذرات از نظام علی - معلولی خارج‌اند و پیش‌بینی حوادث آینده در درون ذرات، از عهده بشر خارج است، به انکار علل مادی و فواعل طبیعی معتقد گشته‌اند. به جرئت می‌توان گفت که تفکر هیوم، تأثیر ژرفی بر بیشتر فلاسفه پس از او مانند ایمانوئل کانت و دیگران داشته است.

شکی نیست که عقاید هیوم مبنی بر انکار اصل علیت و اعتقاد به شکاکیت، در نزد ما با مبنای عدم تکیه صرف بر حس و تجربه و پذیرفتن عقل به عنوان یکی از منابع شناخت، مطرود است؛ اما رد یا قبول ایده هیومی در علل مادی و جسمانی، محتاج بررسی است. در برابر تفکر انکاری، گروهی از مادی‌گراها هستند که علیت را منحصر در ماده می‌دانند. این گروه علاوه بر انکار فواعل الهی و علل غایی، سایر علل، حتی علیت صورت برای جسم را انکار می‌نمایند و معتقدند که ماده، فعلیت بخش و وجود بخش است.

از نظر فلاسفه اسلامی، این قول وجهی ندارد؛ زیرا مستلزم آن است که ماده ملازم فقدان و فاقد فعلیت، معطی وجود و فعلیت نوع باشد و علاوه بر آن، ماده، با حیثیت امکان و قبول، باید بتواند وجوب‌دهنده و ضرورت بخش باشد که هر دو، محال است (رک: طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۲۳).

راه‌های معرفت به رابطه علیت در مادیات

گفتیم که اصل علیت، امری بدیهی یا قریب به بدیهی است که همه فلاسفه اسلامی به وجود آن اذعان دارند؛ اما آیا علیت در تمام مراتب هستی سریان دارد؟ راه دستیابی ما به درک این رابطه در میان موجودات عالم و به ویژه موجودات مادی، چگونه است؟ از آنجاکه یکی از دلایل قائلان به علیت در مادیات، بدهت آن است، در اینجا لازم است به بررسی درک رابطه علیت بپردازیم. در این امر، شقوق مختلفی مطرح است که در ادامه به بیان آن پرداخته می‌شود.

۱. اعتقاد به علیت در مادیات، از طریق علم حضوری

برخی بر این باورند که بهترین راه برای درک اصل عقلی علیت، درک شهودی مصادیق آن در خویش است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۴۸). سرایت این عقیده به علیت در مادیات، معنایش آن

است که هر انسانی به نفس خود و به افعال صادره از آن علم دارد و می‌یابد که وقتی اراده نفس بر امری تعلق می‌گیرد، آن فعل محقق می‌شود. به نظر می‌رسد که بر این نظریه، انتقاداتی وارد است. اول اینکه، اعتقاد به وجود رابطه علیت در مادیات به وسیله علم حضوری، مبتنی بر درک شهودی ماده و مصادیق مادی علیت است؛ حال آنکه شناخت حضوری، به ماده تعلق نمی‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷).

دوم اینکه، به فرض بپذیریم که به دلیل رابطه نفس و بدن، برخی اعمال و افعال مادی نفس به شهود دربیابند، اما چنان‌که پیش از این بیان شد، علم شهودی، علمی جزئی و شخصی است و قابل تعمیم به مصادیق دیگر نیست.

سوم اینکه، از کجا معلوم رابطه نفس و افعالش یک توالی و تعاقب دائمی نباشد؛ به عبارت دیگر، آنچه از طریق علم حضوری برای ما مکشوف می‌گردد، در واقع، مصادیق دو امری است که یکی را علت و دیگری را معلول نام نهاده‌ایم؛ اما جای این سؤال است که آیا واقعاً خود رابطه بین این دو امر، به کشف شهودی درمی‌آید؟

۲. درک رابطه علیت در بین موجودات مادی، از راه سرشت

به این معنا که درک این حقیقت در سرشت و فطرت انسان به ودیعه گذاشته شده است؛ تنها تشخیص مصادیق علیت، به عهده اوست. این قول نیز پذیرفته نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۷: ۴۷)؛ زیرا علم ما به علیت مادیات، علم حصولی است و هیچ راهی برای اثبات فطری بودن علوم حصولی وجود ندارد و به فرض پذیرش، آیا راهی برای انطباق آن با خارج، وجود خواهد داشت؟

۳. علم و اعتقاد به علیت در مادیات، به وسیله برهان

هیوم بر مبرهن نبودن رابطه علیت در مادیات، استدلالی را بیان می‌کند که خلاصه آن، چنین است:

الف. ما بدون استعانت از اصل علیت، می‌توانیم شیء معدومی را در لحظه بعد، موجود فرض کنیم؛

ب. تصور پیدایش این شیء بدون علت، هیچ تناقضی را به دنبال ندارد؛

ج. اگر گفته شود که ترجیح بلامرجح لازم می‌آید، می‌گوییم ترجیح بلامرجح مستلزم محال نیست؛ زیرا محال بودنش، یعنی شیء برای خروج از حالت استوا (بینابینی) علت می‌خواهد و این تمسک به قانون علیت، برای اثبات علیت است که دور منطقی است (هیوم، درباره طبیعت بشر: ۲۲۱ - ۲۲۳؛ به نقل از: خادمی، ۱۳۸۸: ۳۱۰).

نقد:

۱. این استدلال، بیش از آنکه به اثبات میرهن نبودن اصل علیت بپردازد، بر عدم وجود علیت تصویری تأکید دارد.

۲. به فرض تام بودن استدلال در ادعای مورد نظر، مجرای آن امورذهنی صرف است؛ حال آنکه ما منشأ انتزاع علیت را امر خارجی می‌دانیم و آن را معقول‌ثانیه فلسفی تلقی می‌کنیم که موطنش در خارج است.

هیوم پس از نقل و نقد سایر براهین متداول در بحث علیت، بیان می‌دارد که فلاسفه در این‌گونه براهین سعی نمودند یک قضیه تحلیلی صرف را با عالم خارج منطبق سازند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود هر معلولی نیاز به علت دارد، گویا گفته‌ایم هر نیازمند به علتی، نیاز به علت دارد و این، قضیه تحلیلی صادقی است؛ اما قابل انطباق با خارج نیست (خادمی، ۱۳۸۸).
نقد: از نظر هیوم تجربه‌گرا، قضایای تحلیلی، چون قضیه پیشینی هستند و لزوماً صدق امور تجربی را به دنبال ندارند. فلاسفه اسلامی در اینجا با هیوم اختلاف مبنایی دارند.

گذشته از نقدهای هیوم، واقعیت آن است که ما از طریق برهان منطقی نمی‌توانیم علیت در مادیات را اثبات نماییم؛ زیرا همان اشکالی که در مورد میرهن نبودن اصل علیت مبتنی بر رابطه علیت بین مقدمات و نتایج بیان شد، در اینجا نیز جاری است.

علاوه بر آن، یکی از مقدمات چنین برهانی، به ناچار از تجربیات خواهد بود و در یقینی بودن این تجربه - چنان که خواهد آمد - اشکال‌هایی وارد است.

۴. عقیده به رابطه علیت در اجسام، قضیه‌ای تجربی و یقینی

تکرار مشاهده روابط بین اجسام، موجب جزم به رابطه علیت در مادیات می‌شود. توضیح آنکه وقتی یک پدیده مادی به دنبال پدیده دیگر مشاهده می‌شود، با تکرار این مشاهده، قیاس

خفی ای در نفس شکل می‌گیرد؛ به این مضمون که اگر این امر اتفاقی بود، دایمی یا اکثری نمی‌بود (رک: علامه حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۱). بدین ترتیب، قضیه تجربی «بین این دو پدیده مادی، رابطه علیت وجود دارد»، در ذهن نقش می‌بندد. از آنجاکه «حکم الأمثال فی ما یجوزوفی ما لا یجوز واحد»، این حکم به سایر موارد مشابه تعمیم داده می‌شود. در نتیجه، از آن روکه تجربیات، یقینی هستند، عقیده به وجود رابطه علیت در مادیات هم یقینی است.

نقد:

اول. ادعای دایمی یا اکثری بودن یک پدیده، با استقرای تام آن پدیده امکان‌پذیر است. استقرای کامل و تکرار آزمایش یک پدیده، تقریباً محال است؛ زیرا برای انسان امکان ندارد که تمامی احتمالات وقوع یک پدیده را محصور نماید و مورد آزمایش قرار دهد.

دوم. قضیه «اگر امری اتفاقی باشد، دایمی نخواهد بود»، خود نیاز به اثبات دارد.

سوم. تعاقب دو پدیده، دلیل بر وجود رابطه علیت بین آنها نیست؛ زیرا ممکن است پدیده‌ای متعاقب پدیده دیگر باشد، حتی توالی یا تقارن دایمی بین آن دو برقرار باشد، اما رابطه علیت بین آنها نباشد؛ مانند دو معلول علت واحد که با وجود تقارن، رابطه علی - معلولی میان آن دو نیست.

چهارم. اثبات اینکه دو پدیده از هر جهت شبیه هم باشند، تا با استفاده از قاعده امثال بتوان حکم علیت را به دیگری نیز نسبت داد، امری بس مشکل است.

پنجم. یقین حاصل از قضیه تجربی، روان‌شناختی است و یقین منطقی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۶۷)؛ پس، ضمانت منطقی ندارد. به استناد چنین یقینی، اعتقاد به علیت، یقین‌آور نخواهد بود.

۵. علم به علیت در عالم ماده، قریب به بدیهی و قضیه‌ای فطری

قضایای فطری، قضایایی هستند که عقل به واسطه قیاس خفی و بدون توجه تفصیلی به آنها حکم می‌کند که این قیاس، همواره همراه ذهن می‌باشد و هیچ‌گاه منفک از عقل نیست. به همین دلیل، این قضایا شباهت زیادی به اولیات دارند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۰۲). برخی معتقدند که علم به وجود مادیات نیز از همین نوع است. علم به روابط علی بین پدیده‌های

مادی، گرچه در کودکی به صورت ارتکازی همراه انسان است، اما به تدریج قیاس آن در انسان، آگاهانه و منطقی می‌شود.

نقد:

اگر درک علیت در مادیات، فطریه القیاس باشد، قابل انکار و تردید نیست؛ حال آنکه علیت، مورد انکار بسیاری از اندیشمندان قرار گرفته است.

علاوه بر آن، علیت، اصل ارتکازی حیوانات نیز هست؛ در حالی که درکی از قضایای فطریه القیاس ندارند. از آن گذشته، این دسته از قضایا، اگرچه با سختی و مشقت (تجشُّم) کسب نمی‌شوند، اما مقترب به قیاس هستند؛ پس، همان نقدهایی که بر مبرهن بودن علیت در مادیات وجود داشت، اینجا نیز وارد است.

۶. محسوس بودن علم به علیت

اگر علیت امری محسوس باشد، باید به واسطه حواس از جهان خارج حاصل شود. این علیت محسوس، مشهود همه انسان‌ها و حیوانات خواهد بود. این نظر، طرفداران چندانی ندارد. بوعلی از مخالفان سرسخت آن است و به صراحت بر محسوس نبودن اصل علیت تأکید می‌کند. او معتقد است که تعاقب و تقارن یک پدیده، تنها دستاورد ادراک حسی است و صرف تعاقب و تقارن، علیت نیست (رک: ابن سینا، ۱۴۰۵: ۸).

اما مطلب قابل تأمل اینکه چه ایشکالی دارد ما اصل علیت و علیت در مادیات را یک امر لابه‌شرط نسبت به معقول و محسوس بودن بدانیم که هم قابلیت ادراک حسی و هم عقلی را داشته باشد و درک حسی، علیت مشترک میان انسان و حیوان باشد و این درک از علیت، چون در حیوان از راه حواس با وجود مصادیق علیت در ارتباط است، جزئی باشد؛ اما در انسان، هم به نحو حسی، هم خیالی و هم عقلی قابل درک باشد؟ به عبارت دیگر، چه استبعاد وجود دارد که درک علیت، دارای مراتبی باشد و هر موجودی به تناسب استعداد و مهیئات خویش، به مرتبه‌ای از این درک نایل آید؟

خلاصه سخن آنکه به نظر می‌رسد، اگر حسی بودن علیت در مادیات را نپذیریم، باید بپذیریم که اعتقاد و درک علیت در مادیات و فواعل طبیعی همچون خود اصل علیت، پس از مشاهده

مستقیم مطلق هستی یا علم حضوری به اشیا، در قالب علم حصولی به صورت بدیهی اولی^۱ گزارش می‌شود. از آنجاکه هرگاه مفهومی در ذهن شکل بگیرد، به هر صورت که باشد، معنای خود را نشان می‌دهد و این حکایت مفهوم از واقع خودش، حتی به این هم بستگی ندارد که از متن واقع گرفته شده باشد؛ بنابراین، تصور موضوع و مفهوم اصل علیت، قضیه اولی و مفید یقین است.^۲ این اصل اولی، گرچه در صورت وقوع شک نسبت به آن، قابل نفی و اثبات نیست، اما از آنجاکه همه اصول بدیهی در ظهور و خفا یکسان نیستند، ممکن است برای تنبه به اصل علیت و به تبع آن، تنبه به قسم علیت در مادیات نیز نیازمند برهان باشیم (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۲۰-۳۲۳).

شناسایی علت و معلول مادی

نکته بسیار پُراهمیت آنکه بدهت تحقق علیت در مادیات، به معنای بدهت شناخت علیت یا معلولیت موجود متعین مادی نیست؛ به عبارت دیگر، اعتقاد به اصل علیت و به تبع آن، علیت در مادیات نمی‌تواند برای ما تعیین مصداق کند؛ چراکه اگر اصل علیت به صورت یک قضیه حقیقیه بیان شود، بازگشتش به قضیه مشروطه است؛ به این مضمون که فلان امر مادی نیازمند علت است؛ مادامی که جهت معلولیت مثل امکان فوری را داشته باشد. بنابراین، باید میان مفهوم و مصداق علیت تفکیک قائل شویم. درست است که مفهوم علیت، بدیهی یا قریب به بدیهی است و به صورت یک قضیه پیشینی بدون استفاده از تجربه درک می‌شود، اما علیت برخی از موجودات و معلولیت موجودات دیگر، به اثبات نیازمند است؛^۳ یعنی مصداق علیت، به خلاف مفهوم آن بدیهی نیست؛ بلکه به وسیله تجربه و براهین تجربی امکان‌پذیر می‌باشد. چنین تفکیکی، اگرچه مانع از ورود بسیاری از شبهات است، اما برای کاربردی شدن، ما را به ارائه مصداقی و ویژگی‌های کاربردی نیازمند می‌کند. حال جای این سؤال است که برهان تجربی با مقدمات مشهود و تجربی، چگونه می‌تواند

۱. شایان ذکر است که ملاصدرا در اسفار، ج ۲، مرحله ششم، علامه طباطبایی در مرحله ۴ از کتاب *بدایه و نهایه* در مبحث مواد ثلاث، خواجه نصیر در شرح *اشارات* و حکیم سبزواری در منظومه، بر اولی بودن نیازمندی ممکن به علت تأکید می‌کنند.

۲. رک: سخنان آیت الله فیاضی در میزگرد علیت در مجمع عالی حکمت.

۳. حد اکثر بدهت مصادیق علیت در علم حضوری به امور درونی و نفسانی حاصل می‌شود.

علیت یا معلولیت پدیده‌های خاص را به اثبات یقینی برساند؟ پاسخ آن است که اثبات یقینی در صورتی ممکن است که اصل تشابه طبیعت رعایت شود. اصل تشابه که بیان دیگری از اصل سنخیت علمی - معلولی است و اثبات عقلانی دارد، مفادش آن است که طبیعت، در شرایط کاملاً مساوی، در همه جا و همه وقت، جریان واحدی دارد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۶۸۴).

بنابراین، تنها زمانی استفاده از براهین تجربی در تشخیص علل مادی قطعیت دارد که تمامی مقدمات و شرایط مؤثر در آن پدیده، تحت کنترل، محاسبه و مشاهده قرار گیرند؛ به گونه‌ای که دانسته شود با تغییر برخی از این شرایط، ممکن است تغییراتی در آن پدیده حاصل شود. البته سخن در این نیست که شناخت و کنترل دقیق این مقدمات و شرایط در تمام پدیده‌های مادی، اکنون مقدور بشر است یا نه؛ بلکه سخن در آن است که به فرض شناخت و کنترل همه این مقدمات و شرایط، علاوه بر آنکه حصول اطمینان منوط به تکرار مشاهده و آزمایش نخواهد بود، نتیجه این برهان تجربی، یقینی و ضروری نیز می‌گردد.

در پایان، رفع ابهام از مسئله‌ای دیگر نیز ضروری به نظر می‌رسد؛ به این شرح که اعتقاد به علیت در مادیات، به معنای آن نیست که حتماً یک امر مادی، معلول یک امر مادی است یا اینکه هر امر مادی، علت برای مادی دیگر و معلول علت جسمانی دیگر است؛ زیرا در این صورت، به دور و تسلسل محال از یک یا دو طرف منتهی خواهیم شد. حتی مقصود آن نیست که هیچ امر مادی نیست که رابطه علیت با موجود مادی دیگر نداشته باشد؛ چرا که آن وقت، نتیجه این خواهد شد که امور مادی نتوانند علتی ماورای ماده داشته باشند و این، با اصول فلسفی سازگار نخواهد بود؛ بله، اگر این عقیده به صورت قضیه «موجودات مادی وابستگی‌هایی با هم دارند» مطرح گردد، هر چند ارزش این مهمله در حدّ جزئی است، اما به دلیل تقابل با سالبه کلیه «در هیچ امر مادی، علیت وجود ندارد» و ردّ آن، برای ما ارزشمند است. واضح است که بیان این قضیه به صورت موجبه کلیه «هر امر مادی، علتی دارد» نیز بی‌اشکال است.

غرض آنکه پذیرش علیت در مادیات، نه به معنای انحصار روابط علمی - معلولی در عالم اجسام و نه به معنای اعتقاد بر دور و تسلسل محال در این روابط است؛ بلکه مقصود آن است که رابطه علیت در میان مادیات نیز جاری است؛ چه امر مادی، علت برای موجود مادی دیگری باشد و چه مادیات، معلول امور مجرد مافوق خود باشد.

دیدگاه قائلان به علیت در مادیات و تعیین نوع علیت

حال که به وجود علیت در مادیات اذعان حاصل شد و دانسته شد که هر معلول طبیعی، یک علت طبیعی یا ماورای طبیعی دارد، باید نوع این علیت معلوم شود؛ به عبارت دیگر، باید روشن شود که در عالم اجسام، کدام قسم از اقسام علیت جاری است. قائلان به علیت در مادیات، در نوع علیت با هم اختلاف دارند که به بررسی نظر آنها می‌پردازیم.

- انکار یا اثبات وجودبخشی علل مادی

صدرا در اسفار می‌گوید: «در میان فلاسفه اقدمین، مشهور است که واجب الوجود، تنها مؤثر در وجود است و فیض فقط از جانب اوست. اعتباریات و شرایط، دخالتی در ایجاد ندارند؛ بلکه همه مُعد هستند» (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۱۶).

بوعلی در الهیات شفا در اقسام علت، فاعل را علتی می‌داند که افاده‌کننده وجود مباین با ذاتش است. آن‌گاه تصریح می‌کند که فاعل در نظر فلاسفه الهی، مبدأ وجود و افاضه‌کننده آن است؛ حال آنکه در نظر فلاسفه طبیعی، فاعل فقط مبدأ تحریک است. آن‌گاه می‌گوید: «علت فاعلی طبیعی، تنها یکی از انحاء تحریک را افاده می‌کند؛ پس، افاده‌کننده وجود در طبیعیات، مبدأ حرکت است» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۲۵۷)؛ به عبارت دیگر، بوعلی در طبیعت به علل ایجاد تحریکی معتقد است؛ به این معنا که طبیعیات، وجودبخش حرکت در اجسام هستند؛ اما وجودبخش ذات اشیا نیستند. این بدان معناست که علت و معلول، وجود قبلی و واقعی دارند و آنچه علت فاعلی طبیعی نام گرفته است، حرکتی را در آنچه معلول نامیده می‌شود، ایجاد می‌کند و به این ترتیب، جوهر جدید یا حالت نوینی در شیء پدید می‌آید.

به نظر می‌آید، آن دسته از فلاسفه‌ای که منکر علت فاعلی در عالم ماده هستند، فاعل ایجاد و وجودبخش را در مادیات انکار می‌کنند، نه فاعل موجد حرکت را. اینها دو مرتبه مشخص از علت فاعلی هستند که در طول یکدیگر قرار دارند. به مرتبه اعلای علت فاعلی، یعنی همان مرتبه وجودبخش، علت متافیزیکی یا ماوراءالطبیعه هم گفته می‌شود. بهمنیار در التحصیل علت فاعلی محرک را علت مُعد می‌نامد (رک: بهمنیار، ۱۳۴۹: ۵۱۹)؛ اما چرا ماده و طبیعت نمی‌توانند علت ایجاد برای شیء باشند؟ در اثبات این مطلب، بلکه در اثبات ایجاد نبودن معالیل غیر ذات واجب، دلایلی اقامه شده است.

دلیل اول: امر ممکن - چه عقل باشد چه جسم - افاده وجود نمی‌کند؛ زیرا اگر افاده وجود کند، عدم ملحوظ در آن ممکن - چه امکان استعدادی مادیات و چه امکان ذاتی ممکنات - شرط خروج شیء از قوه به فعل می‌شود. در نتیجه، عدم جزء علت وجود می‌شود و این، محال است. بر این استدلال، نقدهایی وارد است؛ از جمله:

۱. امکان یادشده، اگرچه برای شیء ممکن به اعتبار ذاتش و به حمل اولی ثابت است، اما در نفس الأمر ثابت نیست؛ بلکه در نفس الأمر و به حمل شایع، شیء ممکن، با وجود علتش فعلیت و وجوب دارد؛ پس، از این استدلال، مشارکت عدم در افاده وجود به دست نمی‌آید.

۲. به فرض ثبوت واقعی امکان برای شیء ممکن، استلزامی نیست که فاعلیت ممکن از حیث امکانش باشد؛ بلکه می‌تواند از حیث وجودش باشد.

۳. حتی اگر بپذیریم فاعلیت ممکن حاصل نمی‌شود، مگر به وسیله امکان، لازم نمی‌آید که امکان، جزء علت وجود باشد؛ بلکه چه بسا شرط و خارج از آن باشد. صدرا می‌گوید که اثبات این مطلب شریف، با این حجت ضعیف ممکن نیست (ملاصدرا، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۱۶ - ۲۱۸). در اینجا شیخ اشراق دلیل دیگری دارد مبنی بر اینکه جواهر عقلیه، هر چند فعال هستند، ولی واسطه وجود اول اند که او فاعل است؛ زیرا همان طور که با نور قوی، نور ضعیف دیده نمی‌شود، قوه قاهره و اجبه نیز مانع از ظهور هر کدام از وسایط است و در همه موارد، فقط نور او مشهود است؛ یعنی نور الأنوار، غالب بر هر واسطه و محصل فعل اوست. او با واسطه و بدون واسطه، خلاق مطلق است. این استدلال نیز به حسب ظاهر امر، اقناعی است و اکتفا به آن جایز نیست.

اما صدرا با رابط دانستن وجود معلول و اعتقاد به اینکه معالیل، ظهورات و تجلیات علت اند، غیر واجب را تنها فاعل مُعدی می‌داند که دخالتی در ایجاد اشیا ندارد؛ بلکه حتی علت اعدادی هم نمی‌باشد و این چنین است که «لامؤثر فی الوجود إلا الواجب تعالی».

واجب تعالی، فاعلی است که مبدأ قائم به ذات و مستقل همه اشیا است. از سوی دیگر، وجود معلول، عین ربط به علت و قائم به اوست. اصلاً معلول، شأنی از شئونات علت است و استقلال در ذات، اوصاف و احکام ندارد؛ بنابراین، هیچ اثرگذاری در عالم هستی، جز واجب نمی‌باشد و غیر او هر چه هست، تنها از استقلال نسبی برخوردارند و از آنجاکه استقلال در وجود، ملاک و معیار فاعل حقیقی و ایجاد است و وجودی که عین ربط به غیر است، هرگز نمی‌تواند

ایجادکننده غیر باشد، بنابراین، همه علل فاعلی در هستی - جز خداوند متعال - در واقع، مُعداتی هستند که معلول را به فیض مبدأ نخستین نزدیک می‌کنند و مؤثر حقیقی نیستند. دو نکته حایز اهمیت در این استدلال وجود دارد؛ اول آنکه این برهان، عام است و فاعلیت ایجادیه همه ممکنات را نفی می‌کند؛ اما به نحو اتم در ردّ فاعلیت ایجادیه مادیات مؤثر است؛ چه اینکه ماده اضعف، مراتب وجود و اخس آن است و به هیچ نحو نمی‌تواند در افاضه وجود نقش ایجادیه داشته باشد. دوم آنکه با مبانی صدرایی، حتی اعدادی بودن علل غیر واجب هم نفی می‌شود؛ چه اینکه وجودات رابط، چون وجود مستقل ندارند، هیچ حکم استقلالی نیز نخواهند داشت.

به نظر می‌رسد که چنین استدلالی، بیش از آنکه در ردّ ایجادیه بودن علل غیر مؤثر باشد، در اثبات وحدت حقیقی واجب و انکار کثرت حقایق و در نتیجه، ردّ روابط بین آن حقایق تأثیرگذار است. به این ترتیب، با فرض عدم دوئیت و کثرت حقایق، جایی برای بحث از عللیت باقی نمی‌ماند.

- علل مادی و صوری در اجسام

یکی از انقسامات علت، تقسیم علل قوام به علت مادی و علت صوری بود. این دو قسم از علت، تنها در مادیات مطرح است و مجردات در موجود شدن، به هیچ یک از علل قوام وابسته نیستند. صدرا در اسفار، با بیان تقسیمات علت فاعلی، برای علت مادی و صوری نیز نوعی فاعلیت قائل است. رحیق مختوم این سخن را این‌گونه نقل می‌کند: «علت فاعلی، گاه مباین با فعل است؛ مانند موجودات مجرد که علت فاعلی برای اشیای طبیعی اند و گاه مقارن [با فعل است]؛ مانند صورت که نسبت به ماده علت فاعلی است. البته صورت به مشارکت علت غیرمقارن، در پیدایش ماده اثر دارد. علت فاعلی، گاه به معنای اخص از معنای سابق به کار می‌رود و به چیزی گفته می‌شود که شیئی مباین، از آن جهت که مباین است، از آن حاصل می‌شود و در قبال فاعل به این معنا، عنصر است که شیئی غیرمباین و مقارن از آن پدید می‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۳۲۶؛ رک: صدرا، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۲۷).

گذشته از این تقسیم، موجود مادی که به ترکیب حقیقی، مرکب از ماده و صورت است، مانند هر مرکب حقیقی دیگر، به اجزای ترکیبی خود نیازمند است؛ بنابراین، ماده در بردارنده حیثیت

قوه، علت مادی آن و صورت تأمین‌کننده حیثیت فعلیت، علت صوری شیء می‌باشد. واضح است که صورت برای ماده، علت صوری نیست؛ هرچند شریک علت فاعلی - و به نوعی علت فاعلی - آن است. ماده قابل و بی‌فعلیت نیز، علت فاعلی و مادی صورت نمی‌باشد؛ هرچند صورت در تعیین نوعی و تشخیص فردی خود، بدان محتاج است.

- علل جسمانی تامه یا ناقصه

مجموع علل چهارگانه مادی علت تامه، ایجاد شیء است یا علت ناقصه؟ آیا خداوند فاعل حوادث جزئی هم هست؟ اهمیت این پرسش، به این دلیل است که اگر خداوند علت تامه اشیای مادی باشد، اشیای جزئی نیز باید قدیم باشند؛ زیرا تخلف معلول از علت تامه، جایز نیست و در این حال، جایی برای علل چهارگانه نخواهد بود؟

پاسخ آن است که واجب تعالی، فاعل تام موجودات مادی و حوادث جزئی است؛ اما علت تام آنها نیست. علل فاعلی ایجاد و تحریکی، غایی، مادی و صوری همراه با وجود شرایط و نبود موانع، علت تام است. واجب تعالی، علت و مؤثر تام کل عالم است و با وجود او، وجود عالم ضرورت دارد؛ پس، عالم، قدیم زمانی است؛ اما حوادث جزئی، به دلیل آنکه دارای علت مادی و صوری و نیازمند شرایط و مُعدات می‌باشند، با وجود علت فاعلی ایجاد و هستی بخش آنها، تا شرایط، قوایل و مُعدات فراهم نگردد، موجود نخواهند شد. بین این علت فاعلی تام - بدون در نظر گرفتن سایر علل - و معالیل آن، ضرورت بالقیاس وجود ندارد؛ چنان‌که بین شرایط، قوایل و مُعدات و معلولشان نیز این ضرورت موجود نیست؛ پس، با نبود شرایط، حتی با وجود علت فاعلی تام، معلول موجود نمی‌شود.

بنابراین، ماده، عنصر و صورتی که به آن فعلیت می‌دهد، همراه با علت فاعلی محرک و غایت‌مند، هرچند علل ایجاد شیء هستند، اما از آنجاکه در طول فاعلیت واجب قرار دارند و فاعل تام و مؤثرشان ذات واجب است، با او و در ظل او، علت تامه ایجاد شیء می‌شوند و معلول در قیاس با این مجموعه، ضرورت بالقیاس می‌یابند؛ بنابراین، قدر متیقن در مورد حوادث طبیعی، علیت ناقصه آنهاست؛ زیرا به سادگی می‌توان اثبات کرد که با نبود علل مادی و شرایط، شیء محقق نمی‌شود. همچنین، برای شناخت علیت پدیده‌ها می‌توان از وضع و رفع آنها و میزان تأثیر در مؤثرشان، کمک گرفت.

- علل جسمانی حقیقی یا مُعد

گفتیم که علت مُعد، عللی هستند که متأثراً به افاضه و اثر فاعل و مؤثر نزدیک می‌کند؛ از این رو، تنها در انتقال اثر نقش دارند و تأثیر دیگری در معلول نمی‌گذارد. ضرورت علی - معلولی که بین علت تامه و معلولش است، در علت مُعد و معلولش وجود ندارد و اساساً علت نامیدن مُعدات، مسامحه است؛ در ضمن، مُعدات، اموری جانشین‌پذیر می‌باشند.

حال با توجه به مطالب بالا و با دقت در عالم ماده دانسته می‌شود که عوامل مادی، یا شرط وجود یا عدم عوامل دیگر، یا قوه و استعداد آن می‌باشند و میان آنها رابطه ایجاد می‌کنند؛ بنابراین، در میان اجسام، علیت حقیقی وجود ندارد؛ به همین دلیل هم هست که از جهت رتبه وجودی نمی‌توان یک امر طبیعی را مافوق امر طبیعی دیگر قلمداد کرد و همه موجودات عالم طبیعت، از حیث رتبه وجودی، در عرض یکدیگر واقع می‌شوند؛ بنابراین، «علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت، خالقیت و ایجاد معین می‌کند، نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده را تعیین می‌نماید. این نظام، نظام عرضی نامیده می‌شود» (مطهری، ۱۳۷۷، ج: ۱، ۱۳۲).

حاصل آنکه، تنها نقش اعدادی علل مادی پذیرفته است. شواهد بسیاری ما را در اعتقاد به این مطلب یاری می‌کند. جانشین‌پذیری علل مادی و استثناپذیری در اصل سنخیت در بین برخی علل و معالیل مادی، مانند عالم ذرات و بقای معلول بدون علت در طبیعت، مثل بقای بنای بدون بنا، همگی نشانه حقیقی نبودن علیت جسمانیات است؛ به این ترتیب، علت نامیدن علل مادی، یا به معنای جزء العلة یا به معنای علت ناقصه یا از روی تسامح یا توهم است.

در این باره نکته‌هایی چند قابل ذکر است:

- علل مُعد، همواره مقرب و نافع نیستند؛ بلکه گاهی مبعّد و مضرتند؛
- حدود مسافت و اجزای زمان علت مُعد، رسیدن شیء به حدّ بعدی یا حوادث زمانی تالی است؛
- علت مُعد حوادث تدریجی، امری دفعی و آنی نیست؛ زیرا به فرض محال، تحقق آن، و به فرض عدم استحاله تالی آنات، پشت سر هم قرار گرفتن آنی‌های منقطع، نمی‌تواند نقش اعدادی برای جزء بعد را داشته باشد؛

- نسبت علل مُعد با حوادث جزئی عالم و تداوم فاعلیت تدریجی فاعل، وجود امور تدریجی مانند حرکت و زمان را اثبات می‌کند (رک: جوادی آملی، ۱۳۹۳)؛

- علل جسمانی در اثرگذاری بر معلول، نیازمند وضع محاذات خاصی هستند. همچنین، این علل از حیث شدت و مدت و تعداد، اثر متناهی دارند.

البته شناخت ملاک سلبی یا ایجابی مُعدات، در تشخیص مصادیق آنها نیاز است و حکم به حقیقی یا اعدادی بودن علل را به واقع نزدیک می‌سازد. اگر چنین شاخصه‌ای نداشته باشیم، قانون علیت کارایی لازم در طبیعیات را نخواهد داشت.

در آخر باید متذکر شویم که علت مُعد علاوه بر اصطلاح بالا، در معانی دیگری نیز به کار می‌رود؛ به عنوان مثال، به آن علتی که قابلیت تغییر دارد نیز مُعد می‌گویند. با این تفسیر، علت مُعد فقط مخصوص فواعل طبیعی است. در برابر، مُعد گاهی به علتی که اثر مستقل ندارد نیز اطلاق می‌شود؛ بنابراین، هر مؤثری غیر از واجب بالذات، حتی علل مجرد و عقلی نیز اعدادی هستند (رک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۵۶).

لوازم علیت در مادیات

۱. جهان شمولی علم و قوانین علمی

تنها با پذیرش اصل علیت به صورت پیش فرض و ماتقدم است که کاوش‌های علمی معنا دار می‌شود؛ چه اینکه هر علمی، مجموعه‌ای از قوانین و نوامیس حاکم بر جهان است. شهید مطهری در این زمینه می‌گوید: «در این صورت - اگر بین اشیا رابطه علی و معلولی نباشد - هیچ قانون و ناموسی هم وجود خارجی نخواهد داشت؛ زیرا همه قوانین و نوامیس حاکم بر طبیعت، کیفیت‌های خاص علی و معلولی اشیا است و در این فرض، «علم» نیز معنا ندارد؛ زیرا علم، عبارت است از بیان قوانین و نوامیس و روابط واقعی بین اشیا، و اگر بین هیچ چیزی با چیز دیگر رابطه‌ای وجود نداشته باشد، علمی هم وجود نخواهد داشت؛ پس، قانون علیت و معلولیت، پایه و اساس علم است و کسانی که از طرفی خود را منکر قانون علیت و معلولیت نشان می‌دهند و در عین حال، مقام علم را نیز می‌خواهند حفظ کنند، راه بیهوده می‌روند» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۵۷۷)؛ به بیان دیگر، تعیین و جهان شمولی هر قانون علمی، مدیون قوانین

فلسفی و عقلی علیت است و بدون آنها هیچ قانون جهان شمول و معین علمی نمی تواند تثبیت شود.

۲. پیش بینی پذیری پدیده های مادی

پیدایش تمدن های عظیم امروزی، مرهون کشف قوانین علمی است و اهمیت قانون های علمی نیز در گرو قدرت پیش بینی این قوانین است. با قوانین علمی، می توان اوضاع و احوال گذشته و حال و آینده پدیده ها را پیش بینی کرد. این قدرت پیش بینی علمی نیز مرهون کلیت و ضرورت حاصل از علیت میان پدیده هاست؛ چه اینکه اگر قانون علمی کلی و ضروری نباشد، حتی با فراهم آمدن شرایط لازم برای تحقق قانون، باز هم این احتمال وجود دارد که در موارد کاملاً مشابه، قانون صادق نباشد و حتی با رعایت تمامی شرایط، از این پس، قانون علمی صادق نباشد؛ پس، با پذیرش علیت در مادیات و لوازم آن، یعنی کلیت و ضرورت قوانین علمی، پیش بینی پذیری پدیده های مادی ثابت می شود (رک: عبودیت، ۱۳۹۵: ۴۰).

۳. غایت مندی علل مادی

غایت، آخرین کمالی که فاعل در فعلش یا متحرک در حرکتش متوجه آن است. این کمال در مادیات، چیزی است که طبیعت شیء آن را طلب می کند و بدون آن، تحریکی از فاعل و حرکتی از فعل محقق نمی شود. البته غایت، غیر از علت غایی است. علت غایی در فواعلی که علم و آگاهی شان در فعلشان مؤثر است، یافت می شود؛ به گونه ای که مکمل فاعل است و در تصور، مقدم بر فعل و در وجود، مؤخر از آن می باشد و همان است که فاعل، فعلش را به دلیل آن انجام می دهد (ما لاجله الفعل)؛ اما غایت در فاعل مادی و طبیعی و فواعلی که علم و آگاهی مؤثر در انجام فعل ندارند، همان کمالی است که منتهای فعل یا حرکت «ما ینتهی الیه الحركة» است؛ از سوی دیگر، رابطه فعل و غایت، رابطه علیت متقابل است؛ یعنی تحقق فعل، شرط وجود غایت است و تا غایت نباشد، فعل و حرکتی به وقوع نمی رسد. از آنجاکه غایت، متحد با فعل است، پس، تمام افعال طبیعی نیز غایت مندند.

فواعل طبیعی

فاعل بالطبع، یکی از اقسام علت فاعلی است. فاعل طبیعی، فاعلی است که علم به فعلش ندارد و فعلش، ملائم طبع آن است (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۲). هر پدیده مادی، طبیعت خاص و هر طبیعت، اقتضای مخصوصی دارد؛ مثلاً قدامی گفتند غلیه عنصر خاکی در ایشیا، اقتضای حرکت روبه پایین است؛ آتش روبه بالا دارد و هریک از عناصر دیگر، طبع خاص خود را دارند. نفس انسانی نیز در مرتبه قوای طبیعی، فاعل بالطبع است؛ تپش قلب، تنفس طبیعی، جذب غذا و...، همگی اموری هستند که نفس، فاعل آنهاست؛ چه اینکه علم نفس در مرتبه انجام این امور دخالت ندارد و این افعال، ملائم طبیعت انسان است.

اثر فواعل طبیعی، لازمه طبیعت و ذات آنهاست و وجوب ثبوت برای ذات دارد؛ اما وجوب و ضرورت ذاتی غیر ازلی (صدر، ۱۴۲۸، ج ۲: ۲۲۰، پاورقی ۲)؛ مثلاً حرارت، لازمه طبیعت آتش است و گفته می‌شود که آتش، سوزان است؛ تا زمانی که حرارت دارد. البته این آتش، بر اجسام مجاور و دارای وضع محاذات نیز تأثیر می‌گذارد و به عنوان فاعل محرک، باعث تحریک طبیعت جسم مجاور برای ایجاد حرارت می‌شود.

از سوی دیگر، انتقال فعل طبیعی از یک فاعل طبیعی به فاعل طبیعی دیگر، محال است (رک: صدر، ۱۴۲۸، ج ۹: ۱۲)؛ مثلاً محال است حرارت که یک فعل طبیعی است، از فاعل طبیعی خود که آتش است، جدا گردد و به فاعل طبیعی دیگری مانند آب منتقل شود. همچنین، انتقال فاعل واحد از یک فعل طبیعی به فعل طبیعی دیگر را هم محال دانسته‌اند (صدر، ۱۴۲۸). ملاک محال بودن در هر دو وجه، عدم علم و اختیار در فاعل طبیعی و ملائمت فعل با فاعل است؛ یعنی تفویض نمودن فعل در فاعل طبیعی به فاعل دیگر و نیز از یک فعل طبیعی به فعل طبیعی دیگر، معقول نخواهد بود.

نتیجه

با پذیرش اصل علیت، علیت در مادیات نیز با مشاهده مستقیم واقعیت، به صورت یک قضیه اولیه بدیهی مورد پذیرش است؛ اما برای تعیین مصادیق جزئی علیت، به استفاده از براهین تجربی با کنترل شرایط و مؤلفه‌های مؤثر در آن پدیده نیاز است. این علل طبیعی، علت

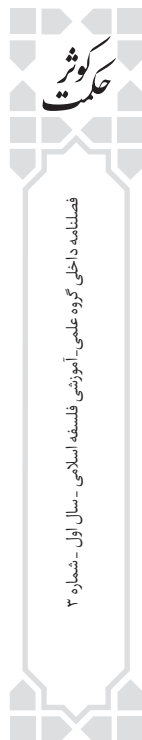
ایجاد و هستی بخش نیستند؛ بلکه در نهایت، علت ایجاد و تحریکی هستند و باعث تغییر و تحریک شیء موجود می‌شوند. علت مادی و صوری، به همراه علت محرک و غایی و نیز شرایط و مُعدات دیگر با فاعلیت تام واجب، علت تام برای تحقق معالیل جسمانی می‌شوند؛ بنابراین، جسمانیات نه به عنوان علت حقیقی، بلکه با علیت اعدادی خود، در تحقق معلول غایت مند خویش مؤثرند؛ از سوی دیگر، آثار فواعل طبیعی، از لوازم ذات آنها بوده و ضرورت غیرازلی دارند؛ اما همین فاعل‌ها، در جسم مجاور خویش نیز اثر تحریکی خواهند داشت.

حکمت

علیت در مادیات و فواعل طبیعی

فهرست منابع:

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۳). *الإشارات والتنبيهات*. بی‌جا: دفتر نشر الكتاب، چاپ دوم.
۲. _____، (۱۴۰۵). *الشفاء: الهیات*. مکتبه آیه الله المرعشی؛ برگرفته از نرم‌افزار کتابخانه حکمت.
۳. _____، (۱۳۷۵). *الشفاء: المنطق*. مکتبه آیه الله المرعشی؛ برگرفته از نرم‌افزار کتابخانه حکمت.
۴. بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۴۹). *التحصیل*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛ برگرفته از نرم‌افزار کتابخانه حکمت.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*. بخش ۲ و ۳ از ج ۲. قم: انتشارات اسراء، چاپ پنجم.
۶. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳). *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*. انتشارات بیدار؛ برگرفته از نرم‌افزار کتابخانه حکمت.
۷. خادمی، عین‌الله. (۱۳۸۸). *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا*. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۴۲۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*. ج ۲ و ۹. قم: نشر طلیعه نور.
۹. طاهری، سید صدرالدین. (۱۳۷۶). *علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی؛ نرم‌افزار نور الحکمة.
۱۱. _____، (۱۴۳۰). *بداية الحکمة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ بیست و ششم.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۵). *درآمدی بر فلسفه اسلامی*. قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی، چاپ یازدهم.
۱۳. غزالی، ابوحامد. (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفة*؛ نرم‌افزار کتابخانه حکمت.
۱۴. کاپلستون، فدریک. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه*. ج ۱، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*. ج ۲. تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ پنجم.
۱۶. _____، (۱۴۰۵). *تعليقة على نهائية الحکمة*. قم: مؤسسه فی طریق الحق، چاپ اول.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*. ج ۱، ۶ و ۹. تهران: انتشارات صدرا؛ نرم‌افزار مطهر.



نقش احادیث و روایات در حکمت متعالیه

بتول سلیمانی امیری^۱

چکیده

همه فلاسفه مسلمان، در آثار خود به نوعی از آیات و روایات بهره برده‌اند. حکمت ملاصدرا نیز از این معارف، بی بهره نیست. او معتقد است که اصل هر علمی را باید از اهل علم و ذکر گرفت و به صورت کلی، استفاده از علم اهل بیت (ع) را در همه علوم می پذیرد. ملاصدرا در برخی از آثار خود، اذعان می کند که از علم اهل بیت و ولایت، در حکمت خود استفاده می کند. او معتقد است هر آنچه از علوم که بشر به آنها دست پیدا می کند، از هدایت امیر مومنان (ع) است و این علوم، شامل فلسفه و حکمت او نیز می گردد. سوای بهره برداری وی از نور ولایت اهل بیت (ع)، به لحاظ نوع استفاده او از کلام معصومین (ع)، نقش روایات در حکمت متعالیه را می توان در چهار جهت خلاصه کرد: ۱. استفاده مستقیم از روایاتی که از لحاظ سند و صدور و دلالت، مشکلی ندارند؛ به عنوان مقدمات برهان؛ ۲. ذکر روایات به جهت تأیید آرای فلسفی اش؛ ۳. الهام گیری از روایات در طرح مسائل جدید فلسفی؛ ۴. الهام گرفتن از روایات در آوردن برهان برای اثبات نظر خویش. نوشتار حاضر، مقاله ای است تحلیلی و به روش کتابخانه ای نگاشته شده است.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، حکمت متعالیه، روایات و احادیث.

۱. طلبه سطح چهار حکمت متعالیه و مدرس فلسفه جامعه الزهراء (ع).

مقدمه

آیات قرآن و روایات نبوی، شاید به ندرت در آثار فلاسفه اسلامی به چشم بخورد؛ ولی هرکدام از فیلسوفان اسلامی، کم و بیش از معارف قرآنی و روایات نبوی و گاهی هم روایات اهل بیت علیهم السلام بهره برده‌اند؛ مثلاً فارابی و ابن سینا، اگرچه بسیاری از موضوعات را از معارف وحی اخذ کرده‌اند، ولی به ندرت آیات قرآنی را مستقیماً در آثار فلسفی خود نقل نموده‌اند. فلسفه ابن رشد نیز با بهره‌گیری از معارف وحی، در نهایت، به یک نوع خاصی از فلسفه منتهی شد که دقیقاً می‌توان آن را «فلسفه نبوی» نامید. در آثار سهروردی نیز شواهدی از استفاده او از معارف قرآن و حدیث به چشم می‌خورد. فیلسوفان دوران صفوی نیز آثار فلسفی خویش را در قالب تفسیرهایی بر متن قرآن یا برخی از احادیث، بیان می‌نمودند. از قرن هفتم هجری به بعد که فلسفه در ایران با علوم عقلی شیعه آمیخته شد و نیز اقوال ائمه شیعه که مکمل احادیث است، نقش بسیاری را ایفا کرد؛ به خصوص اقوال امام محمد باقر، امام جعفر صادق و امام موسی کاظم علیهم السلام (نصر، ۱۳۸۸: ۱).

در آثار ملاصدرا نیز به وفور می‌توان احادیث اهل بیت، خاصه امیرالمؤمنین علیه السلام را یافت. هر یک از فلاسفه، از استنادات خود به آیات و روایات، اهدافی را دنبال می‌کنند؛ به عنوان مثال، بوعلی معتقد است که آگاهی به حقیقت اشیا، مقدر بشر نیست و تنها می‌توان به خواص و لوازم و اعراض پی برد و فصل مقوم اشیا را که بر حقیقت آنها دلالت دارد، نمی‌توان شناخت؛ بنابراین، وی در تبیین عقلانی برخی از آرای خود، از معارف وحی بهره می‌برد.

هدف سهروردی نیز از استناد به آیات و روایات را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. تشویق مخاطب در پذیرش آرای فلسفی؛

۲. حفظ افکار فلسفی و عرفانی خود در مقابل مخالفان فلسفه؛

۳. مؤید قرار دادن کلام الهی برای سخن خویش؛

۴. تبیین سازگاری میان عقل و وحی.

در این مقاله برآن هستیم که بدانیم «ملاصدرا در آثار خود چگونه از روایات استفاده کرده

است؟» و «نقش روایات، در حکمت او چیست؟»

در این زمینه، تعدادی پژوهش انجام گرفته است؛ ولی می‌توان ادعا نمود که اثر خاصی که

بخواهد به صورت دقیق و مستقل، نقش احادیث و روایات در حکمت متعالیه را بررسی کند، یافت

نمی‌شود. نوشتار پیش رو، مقاله‌ای است تحلیلی که به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده است.

رابطه میان روایات و آرای فلسفی ملاصدرا

با جست‌وجو در آثار ملاصدرا، به خوبی فهمیده می‌شود که او در حکمت خود از معارف وحی، یعنی آیات و روایات، کمال بهره را برده است؛ مثلاً در کتاب ارزشمند الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، در کنار مباحث عقلی، از آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام بهره‌های فراوانی می‌برد. او با این کار، نشان می‌دهد که عقل، با «تأیید شرح» است که ارزش واقعی پیدا می‌کند. وی در «مشهد خامس» از «اشراق نهم» این کتاب، در بیان اینکه «نبوت و رسالت از روی زمین منقطع نمی‌گردد»، معتقد است که: اگرچه ارسال رسل و نزول ملکِ حامل وحی منقطع می‌شود، ولی خداوند متعال حکم مبشرات و الهامات و حکم ائمه معصومین علیهم‌السلام و حکم مجتهدین را باقی گذاشت و حکم آنها را تأیید و تثبیت نمود و سایرین را به سؤال از آنان که اهل علم و ذکر هستند، مأمور نمود؛ چنان که در قرآن مجید می‌فرماید: «فاسئلو أهل الذکر ان کنتم لا تعلمون»^۱ (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۴۳۶)؛ بنابراین، می‌توان گفت که ملاصدرا معتقد است که اصل علم را باید از آنان (اهل علم و اهل ذکر) گرفت. پس، به صورت کلی، استفاده از علم اهل بیت علیهم‌السلام را در همه علوم می‌پذیرد. علاوه بر این، وی در مقدمه همین کتاب، به جان خود قسم یاد می‌کند که مطالبی را که در این کتاب می‌آورد، انواری است ملکوتی که در آسمان قدس و ولایت و دست‌هایی گشوده از علم و معرفت می‌درخشید؛ دست‌هایی که نزدیک است باب نبوت را بکوبد و از آن دریچه حکمت و ایقان و معرفت الهی حکایت کنند (همان، مقدمه). در این جا نیز صدرالمتألهین متذکر می‌گردد که از علم اهل بیت و ولایت، بهره می‌برد و از آن حقایق در حکمت خود استفاده می‌کند.

ملاصدرا در ابتدای کتاب الحکمة العرشية خود، پس از سپاس از خداوند برای آنچه از معرفت و حقیقت به او عطا نموده است، می‌نویسد: «... وَالصَّلوة علی خیر من أنزل علیه الکتاب و أشرف من أوتی الحکمة و فصل الخطاب محمد و آله الفائزين من میراث النبوة و الحکمة بالخط الأوفی و القدر المعلى و لهم الدعاة من الحق الأعملى...». ملاصدرا در این سخن، از کارکرد نبوت در فلسفه سخن می‌گوید و در آن، معرفتی را که به پیامبر اسلام و خاندان او داده شده، با همان عبارتی بیان می‌کند

۱. نحل (۱۶): ۴۳.

که در عنوان کتاب *الحکمة العرشية* به کار برده است؛ یعنی با تعبیر «حکمت». اوسپس، در همین متن، آن جایی که به بحث درباره منبع بصیرت های فلسفی خود می پردازد، مستقیماً از رابطه میان فلسفه، نبوت و وحی سخن می گوید: «...بل هذه قوابس مقتبسة من مشكوة النبوة والولاية مستخرجة من ينابيع الكتاب والسنة...» (دکاکه).

نکته بسیار جالب و قابل توجه، آن است که ملاصدرا قائل است که انوار علوم الهی، تنها به واسطه بدر ولایت و نجم هدایت، حضرت امیر مؤمنان علیه السلام در نفوس مستعد انتشار پیدا می کند. او در «مشهد دوازدهم» از کتاب *اسرار الآيات* در تفسیر آیه «... طوبى لهم وحسن مآب»^۱، تأویل آیه را چنین می داند: «معارف الهیه - علی الخصوص معارف مربوط به احوال آخرت و معارفی که عقل به صورت مستقل و از طریق استدلال نمی تواند به آنها دست پیدا کند - تنها به اقتباس نورا از مشکات نبوت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و به وساطت امیرالمؤمنین علیه السلام نیازمند است؛ همان طوری که حضرت نبی صلی الله علیه و آله فرموده اند: «أنا مدينة العلم وعلی بابها» و ذات مقدس امیرالمؤمنین علیه السلام در مقایسه با علما و اولیا، پدر معنوی آن هاست؛ همان طوری که حضرت آدم علیه السلام پدر صوری بشر است و به همین خاطر، پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «یا علی أنا وأنت أبوا هذه الأمة.» (ملاصدرا، ۱۴۱۳: ۲۲۹).^۲ پس، از نظر ملاصدرا، هر آنچه از علوم که بشر به آنها دست پیدا می کند، از هدایت امیر مؤمنان علیه السلام است و یقیناً حکمت صدر المتألهین نیز از این قاعده، مستثنا نیست.

ملاصدرا در کتاب *شرح اصول کافی*، در شرح حدیث دویست و سوم به صراحت عنوان می نماید که همه علوم ثابت و سخنان حق، سخن خدا و رسول خداست (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۶۱ و ۳۶۲). پس، به طور یقین می توان حکمت او را مشمول این اصل دانست.^۳

۱. رعد (۱۳): ۲۹.

۲. «فی سر شجرة الطوبى و شجرة الزقوم... و ذلك قوله تعالى: طوبى لهم وحسن مآب. فتأويل ذلك من جهة العلم أن المعارف الإلهية سيما ما يتعلق بأحوال الآخرة و ما لا يستقل بإدراكه العقول على طريقة الفكر البحثي إنما يحتاج فيها إلى اقتباس النور عن مشكاة نبوة خاتم الأنبياء (صلى الله عليه و آله) بواسطة أول أوصيائه و أشرف أولياء أمته، فإن أنوار العلوم الإلهية إنما انتشرت في نفوس المستعدين من بدر ولآيته و نجم هدايته، كما أفصح قول النبي (صلى الله عليه و آله): أنا مدينة العلم وعلی بابها، و ذاته المقدسة بالقياس إلى سائر الأولياء و العلماء بالولادة المعنوية كذات آدم أبي البشر في الولادة الصورية، و لهذا ورد عن النبي (صلى الله عليه و آله): يا علي أنا و أنت أبوا هذه الأمة.»

۳. دانستی که قرآن، اصل تمام علوم ثابت و سخنان حق است. پس، هر سخن ثابت حقی، سخن خداست و سخن خدا، سخن رسول اوست؛ حتی اگر کسی ادعا کند که حکم «نفی و اثبات با هم جمع نمی شوند» یا اینکه «یک، نصف دو است» و همچنین، «عالم، حادث است» و امثال این سخنان، از علوم ثابت و سخنان حق است و تمامش، سخن خدا و سخن

ملاصدرا گاهی در تبیین آیه یا حدیثی، از آرای فلسفی خود بهره می‌برد و در عین حال، همان آیه یا روایت، در تبیین او مؤثر بوده و نقش اساسی ایفا می‌کند؛ به عبارت دیگر، رابطه‌ای تقابلی بین برخی آیات و روایات و بین آرای فلسفی ملاصدرا وجود دارد؛ مثلاً در کتاب شرح اصول کافی، در شرح حدیث مشهور نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره عقل، از تبیین‌های فلسفی استفاده می‌کند و در این تبیین، خود روایت نیز نقش اساسی ایفا می‌کند.

در باب «عقل و جهل» اصول کافی، روایتی از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آورده شده به این‌که: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ»، و در جای دیگر، از ایشان حدیثی نقل شده به این‌که: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُورِي»، ملاصدرا برای تبیین این دو روایت، مراتب وجود و سریان هستی را از واجب می‌داند که مصداق آن، خداوند متعال است و سرسلسله موجودات را در مصداق، معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام و به خصوص رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معرفی می‌کند و از این رو، به وضوح ساحت شریعت و تکوین را به هم پیوند می‌زند و هستی‌شناسی مبتنی بر اصول مذهبی و دینی را ارائه می‌نماید. از نظر ملاصدرا، مصداق عقل اول، معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام هستند که در همه کمالات و خصوصیات وجودی، مشابه خداوند هستند؛ مگر اینکه بندگان اویند و از نظر وجودی، محتاج و نیازمند به او هستند. از آنها (موجودات عقلی)، عالم مادی که عالم کون و فساد است، صادر می‌گردند و دنیا، مصداق آن است. بدین ترتیب، نظام فلسفی ملاصدرا در تبیین جایگاه معرفت‌شناختی و هستی‌شناسانه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام گامی مؤثر برداشته و بسیار موفق و نوآورانه عمل کرده است. البته توجه به روایات خود معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز در تبیین آن، نقشی اساسی داشته است (رادفی).

شیوه‌های بهره‌برداری ملاصدرا از احادیث در تبیین آرای فلسفی

همان‌طور که پیش‌تر گذشت، صدرالمتألهین در آثار فلسفی خود، به مناسبت‌های مختلف، از روایات معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام بهره می‌برد. او در برخی از آثار خویش، از جمله شواهد الربوبية والحكمة العرشية، استفاده‌های بیشتری از روایات و احادیث می‌نماید؛ به طوری که در برخی موارد، پس از استدلال بر مدعایش، قطعه‌ای از حدیث معصوم عَلَيْهِ السَّلَام را بدون ذکر نام آن امام می‌آورد. او به گونه‌های

رسول اوست. بنابراین، چنین کسی در ادعای خویش. اگر از خصومت‌گوینده و محل و خصوصیت لفظ چشم‌پوشی می‌کند. صادق و راست‌گفتار است.

متفاوت، از احادیث در حکمت خود استفاده می‌کند. شیوه بهره‌برداری او از احادیث و به عبارتی دیگر، نقش احادیث در حکمت متعالیه را می‌توان در موارد ذیل بیان کرد:

۱. پذیرش برخی روایات به عنوان مقدمات برهان عقلی و استفاده مستقیم از آنها در ارائه آرای فلسفی ملاصدرا در مقدمه کتاب *اسفار*، زمام امر خود را به خدا و رسولش وا می‌گذارد و یادآور می‌شود که از هر آنچه ایشان گفتند، تبعیت می‌کند؛ بدون آنکه تلاش کند برای آنچه از سوی ایشان آمده، یک وجه عقلی بیاورد؛ بلکه هرچه را گفته‌اند، امتثال می‌کند (ابوالفضل مزینانی، زمستان ۱۳۹۴).^۱ در جلد هفتم *اسفار* نیز در بحث «حدوث عالم» و «دوام فیض باری تعالی» معتقد است که با در نظر گرفتن مقدماتی می‌توان به گفته‌های معصومین علیهم‌السلام جزم پیدا کرد. او عقول پاک و نفوس مطهر معصومین علیهم‌السلام و تأیید الهی آنان به واسطه معجزات علمی و عملی را موجب جزم عقول سلیم به قول آنان می‌داند و با ارائه این مقدمات، قول معصوم علیهم‌السلام را به عنوان مقدمه‌ای یقینی برای براهین عقلی می‌پذیرد (همان).^۲

۲. استفاده از احادیث برای تأیید برخی از آرای فلسفی

صدرالمتألهین در مقدمه کتاب *شرح اصول کافی*، به صراحت بیان می‌کند که نقل، مؤید آرای عقل سلیم است^۳ (ملاصدرا، ۱۳۸۴، ج: ۷۹ و ۸۰).

۱. «فألقینا زمام أمرنا إليه وإلى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه آمنا به و صدقناه و لم نحئل أن نخيل له وجهها عقليا و مسلکا بحثيا بل اقتدینا بهداه و انتهینا بنهیه امتثالا لقوله تعالی: مَا آتَاكُم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا. حتی فتح الله علی قلبنا ما فتح فأفلق ببركة متابعتة و أنجح.» (اسفار، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲)
۲. «فإنه قد يكون الإنسان بارعا في الحكمة البهئية ولا حظ له من علم الكتاب و الشريعة أو بالعكس. فالعقل السليم إذا تأمل تأملا شافيا و تشبث بذیل الإنصاف متبريا عن الميل والانحراف و العناد و الاعتساف و تدبر أن طائفة من العقول الزكية و النفوس المطهرة الذين لم يتنجس بواطنهم بأرجاس الجاهلية و أدناس النفسانية و لم ينحرفوا عن سبيل التقديس و لم يأتوا بباطل و لا تدليس و كانوا مؤيدين من عند الله بأمر غريبة في العلم و العمل معجزات و خوارق للعادات من غير سحر و حيل و لا غش و لا دغل ثم أصروا على القول بحدوث هذا العالم و خرابه و بواره و انشقاق أسفاه و انهدام طاقاته و تساقط كواكبه و انكدارها و طی سماواته و بيد أرضه و انفجار بحارها و سيران جبالها و نسفها و بالعوا في ذلك و تشددوا في الإنكار على منكريه مع ظهور أنه لا يضرهم القول بقدوم العالم مع بقاء النفوس بعد الأبدان الشخصية و إثبات الخيرات و الشهور النفسانية في المعاد، و لا يخل بالشرعية في ظاهر الأمر فيجزم لا محالة بأنهم ما نطقوا عن الهوى و...» (اسفار، ج ۷، ص ۳۲۶ و ۳۲۷)
۳. «... پس، بنا به مقتضای عقل درست که به واسطه نقل (اخبار) روشن، یاری و تأیید شده، بر هر انسانی که خداوند او را خلقتی صحیح و سالم از نارسایی‌های فطری...»

اودر تأیید برخی از آرای خویش، به حدیثی از مشهد چهارم شرح اصول کافی استناد می‌کند. مضمون حدیث، چنین است که خداوند دارای دو حجت است؛ یکی حجت ظاهری و دیگری حجت باطنی. پیغمبران و رسولان، حجت ظاهرند و عقل، حجت باطن است. وی در مقام توضیح معنای حدیث می‌گوید: «پیغمبران و رسولان الهی، در عالم ترکیب بشری و جوامع انسانی، همان حجیت و اعتباری را دارند که عقل در عالم بسیط روحانی خود داراست؛ زیرا نور ذاتی و درخشش باطنی آنان، به گونه‌ای است که ظاهرشان را نیز فرا گرفته و اشراق قلب، موجب اشراق قالب گشته است.»

ملاصدرا، در جای دیگری از کتاب، روایتی از امام حسین علیه السلام را به عنوان مؤید نظر خود بیان می‌دارد. مضمون روایت امام حسین علیه السلام چنین است: «عقل، همواره دلیل و راهنمای مؤمن است.» از نظر صدرالمتألهین، مؤمن حقیقی، کسی است که با نور برهان عقل و روشنایی استدلال، به معرفت خداوند متعال و روز رستاخیز نایل می‌گردد. وی تقلید یا نقل روایت و شهادت و حکایت غیر و هر چیزی را که تنها به حس و محسوس منتهی می‌گردد، در وصول به مرحله ایمان حقیقی کافی نمی‌داند؛ زیرا این گونه امور، اگرچه موجبات عقیده جازم را فراهم می‌سازند و عقیده جازم نیز منشأ عمل صالح واقع می‌شود و در نتیجه، نجات از عقاب و وصول به ثواب برای شخص میسر می‌گردد، ولی آنچه موجب قرب به حق گشته، ارتقا به عالم قدس را فراهم می‌سازد، جز به نور بصیرت عقلی امکان پذیر نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹).

۳. الهام برخی آرای فلسفی ملاصدرا از احادیث (تأثیرپذیری از روایات به عنوان طرح‌کننده مسائل جدید فلسفی)

به عنوان مثال، ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب* در مفتح ثانی به مطالبی درباره قرآن مبین اشاره می‌کند. در فاتحه دوم از مفتح ثانی، ده ادب از آداب تدبرکنندگان در آیات الهی را ذکر می‌نماید. وی آداب اول تا چهارم را چنین بیان می‌کند: اول: فهم عظمت کلام خداوند؛ دوم: تطهیر قلب از آلودگی گناهان؛ سوم: حضور قلب؛ چهارم: تدبر. او مورد پنجم از آداب اهل تدبر در قرآن را استنباط می‌داند. از نظر او، استنباط، یعنی توضیح دادن هر آیه‌ای به آنچه شایسته آن است. دلیل وی بر این امر، آن است که هیچ علمی نیست، مگر آنکه اصل و فرع آن و مبدأ و

منتهايش در قرآن وجود دارد. ملاصدرا در ادامه می‌فرماید: «کسی که خدا (حق) را بشناسد، او را در هر چیزی می‌بیند؛ زیرا همه چیز، از اوست و به سوی او و برای اوست و او حقیقتاً در وحدتش، همه چیز (کل) است و کسی که او را در هر چیز نبیند، او را نمی‌بیند. پس، گویا که او را نمی‌شناسد.» او در ادامه مطلب، حدیثی را از امیر مؤمنان علیه السلام می‌آورد. از ذکر این حدیث شریف فهمیده می‌شود که او به واسطه کلام حضرت امیر علیه السلام، به این حقیقت دست پیدا کرده است. امام علیه السلام در این حدیث، چنین می‌فرماید: «ما رأیت شیئاً إلا ورأیت الله فیہ؛ هیچ شیئی را ندیدم؛ مگر آنکه خدا را در او دیدم.» همچنین، وی در ادامه می‌فرماید: «کسی که خدا را شناخت، شناخت که هر چیزی غیر از خدا، باطل است و همه چیز جز خداوند، از بین رفتنی و هالک است...» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸ - ۶۱).^۲

۴. ارائه براهین در برخی مسائل فلسفی با الهام از مضامین احادیث

ملاصدرا در جلد ششم *اسفار* (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۳۵ - ۱۴۲)، بعد از آنکه درباره برهان صدیقین، مطالبی را بیان می‌کند، در مورد عینیت ذات و صفات و نفی زیادت صفات بر ذات، قسمتی از خطبه اول نهج البلاغه امیر مؤمنان علیه السلام را نقل می‌کند که دلالت بر نفی زیادت صفات خداوند دارد: «... أول الدین معرفته و کمال معرفته التصدیق به و کمال التصدیق به توحیده و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة وإلا فن وصفه فقد قرنه...»^۳

ملاصدرا هر قطعه از این جملات شریف را به صورت جداگانه مطرح می‌کند و در مورد آن شرح

۱. قصص (۲۸): ۸۸: «كل شيء هالك إلا وجهه.»

۲. «الخامس الاستنباط و هو أن يستوضح من كل آية ما يليق بها إذ ما من علم إلا وفي القرآن أصله و فرعه و مبدؤه و منتهاه، قال ابن مسعود من أراد علم الأولين و الآخرين فليثور القرآن و أعظم علوم القرآن علم أسماء الله و صفاته و أفعاله و علم الآخرة؛ أما علم الصفات و الأسماء فلم يدرك منه أكثر الخلق إلا ما يناسب طورهم و يليق بأفهامهم و أما أفعاله... و من عرف الحق رآه في كل شيء إذ كل شيء منه و إليه و به و له فهو الكل على التحقيق في وحدته و من لا يراه في كل ما يراه فكأنه ما عرفه. قال أمير المؤمنين (ع): «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه» و من عرفه عرف أن كل شيء ما خلا الله باطل و أن كل شيء هالك إلا وجهه أي هالك إن اعتبر شيئته و وجوده لنفسه لأن يعتبر وجوده من حيث إنه موجود بالله و بقدرته فيكون له بطريق التبعية ثبات و بطريق الأصالة بطلان محض و هذا البطلان غير بطلان الماهيات و الأعيان الثابتة إذا أخذت من حيث هي أو مجردة عن الوجود...»

۳. نهج البلاغه امیرالمؤمنین (علیه السلام)، خطبه اول.

می دهد. وی در شرح برخی از این جملات بیان می دارد که این جمله، اشاره به فلان برهان دارد؛ مثلاً در جمله «کمال التصدیق به توحیده»^۱، می فرماید که این کلام شریف، اشاره به برهان نفی تعدد واجب دارد. در جمله: «کمال معرفته التصدیق به»^۲، «کمال توحیده الإخلاص له»^۳، «کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه»^۴، «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة...»^۵ ویا در جمله «وإلا فن وصفه فقد قرنه»^۶، استدلال ها و براهینی را مطرح می کند که از کلام امیر مؤمنان علیه السلام در همین قطعه از خطبه استفاده شده و او براهین لازم برای اثبات مدعای خویش را از براهینی که امیر مؤمنان علیه السلام در این جملات شریف آورده اند، گرفته است.

مورد دیگری که در این قسمت می توان به عنوان شاهد آورد، آن است که ملاصدرا در قسمتی از جلد هشتم/سفراریه آن می پردازد. وی در اواخر جلد هشتم این کتاب (همان، ج ۸: ۳۰۳ - ۳۰۸)، درباره تجرد نفس مطالبی را مطرح می کند و با بیان آیات و روایات، درصدد اثبات ادعای خویش

۱. «إشارة إلى البرهان على نفي تعدد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب الذي هو الوجود الصرف الذي لا يشوبه عموم و لا تشخص...» (سفرار، ج ۶، ص ۱۳۸)
۲. «فإن من تأمل أن الواجب نفس حقيقة الوجود وكل موجود غيره مشوب بغير حقيقة الوجود من تحديد أو تخصيص أو تعميم أو نقص أو فتور أو قوة أو قصور يعلم أنه لا تعدد فيه إذ لو فرض تعدد أفراد الواجب يلزم أن يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين وهذا من المستحيلات التي لا يمكن تصوّره فضلاً عن تجويز وقوعه...» (سفرار، ج ۶، ص ۱۳۸)
۳. «يعني الزوائد والثواني إذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة أو شيئاً آخر لم يكن بسيطاً حقيقياً لما مر سابقاً أن بسيط الحقيقة لا يسلب عن ذاته ما هو كمال وجودي إلا التناقض والأعدام إذ جهة سلب الوجود غير جهة ثبوت الوجود. فلو سلبت عن ذاته حقيقة وجودية، يلزم التركيب في ذاته مع أنه بسيط الذات هذا خلف.» (سفرار، ج ۶، ص ۱۴۰)
۴. «أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات وإلا فذاته بذاته مصداق لجميع التعوت الكمالية والأوصاف الإلهية من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فرض أنه صفة كمالية له فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلها موجودة بوجود ذاته الأحدية مع أن مفهوماتها متغايرة ومعانيها متخالفة فإن كمال الحقيقة الوجودية في جامعيتها للمعاني الكثيرة الكمالية مع وحدة الوجود.» (سفرار، ج ۶، ص ۱۴۰)
۵. «إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة سواء فرضت قديمة كما يقوله الأشاعرة أو حادثه فإن الصفة إذا كانت عارضة كانت متغايرة للموصوف بها وكل متغايرين في الوجود فكل منهما متميز عن صاحبه بشيء و مشارك له بشيء آخر و ذلك لاشتراكهما في الوجود و محال أن يكون جهة الامتياز عين جهة الاشتراك...» (سفرار، ج ۶، ص ۱۴۰)
۶. «إلى قوله فقد جهله أي من وصفه بصفة زائدة فقد قرنه بغيره في الوجود وإذا قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود وكلما فرضه ثاني اثنين فقد جعله مركباً ذا جزئين بأحدهما يشاركه في الوجود وبالأخر يبيانه. فكلما (ع) إذ هو منبع علوم المكاشفة و مصدر أنوار المعرفة نص على غاية تنزيهه تعالى عن شوب الإمكان و التركيب فيلزم من هذا التنزيه و التقديس أن لا موجود بالحقيقة سواء و هذه الممكنات من لوازم نوره و عكوس أضوائه و قد مرّت الإشارة إلى أن غاية التوحيد توجب أن يكون الواحد الحقيقي كل الأشياء فهو الكل في وحدته و لهذا عقب هذا الكلام الذي في نفي الصفات...» (سفرار، ج ۶، ص ۱۴۱)

است. او پس از ذکر چند حدیث نبوی (صلوات الله علیه و علی آله الطیبین الطاهرین)، روایتی را از امیر مؤمنان علیه السلام نقل می‌کند. در این حدیث، حضرت در جواب کسی که از ایشان در مورد «دیدن خداوند در حال عبادت» می‌پرسد، می‌فرماید: «وای به حالت! من پروردگاری را که نبینم، عبادت نمی‌کنم.» سائل می‌پرسد: «چگونه خدا را می‌بینید؟» ایشان در پاسخ می‌فرماید: «... دیده‌ها با چشم، او را نمی‌بینند؛ بلکه این قلوب هستند که به وسیله حقایق ایمان، خدا را مشاهده می‌کنند.»^۱ ملاصدرا با توجه به این توضیح امام علیه السلام و همان‌طور که امام فرموده، رؤیت خداوند را عقلی دانسته (لکن رأته القلوب بحقائق الإيمان) و رؤیت خداوند را با قوای جسمانی (بصر) غیرممکن می‌داند (لا تدركه العیون فی مشاهدة الأبصار).

نکاتی که از آثار ملاصدرا، در این مقاله آورده شده است، فقط گوشه‌ای از آن مطالبی است که می‌توان به آنها استناد نمود و از آن جا که هدف ما از بیان این نکات، تنها آوردن شاهد مثال برای اثبات مدعایمان بوده است، به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

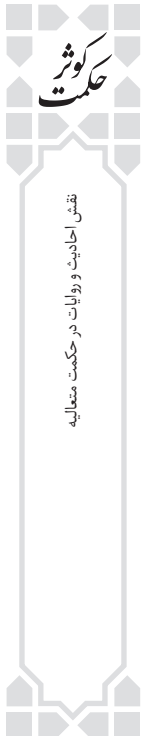
نتیجه

از این پژوهش به دست می‌آید، فلسفه‌ای که صدر المتألهین مؤسس آن است، از منابع معرفتی قرآن و روایات، عقل و عرفان، بهره می‌برد و هیچ‌گاه خود را بی‌نیاز از معارف اهل بیت علیهم السلام نمی‌داند. رابطه فلسفه او با روایات، رابطه‌ای تقابلی است؛ به طوری که او در شرح برخی احادیث، از فلسفه بهره می‌برد و از طرفی، در فلسفه خود در جهات متعددی، از روایات استفاده می‌کند. نقش احادیث در فلسفه ملاصدرا را می‌توان در چهار جهت خلاصه کرد: ۱. استفاده مستقیم از روایاتی که از لحاظ سند و صدور و دلالت مشکلی ندارند؛ به عنوان مقدمات برهان؛ ۲. ذکر روایات به جهت تأیید آرای فلسفی خود؛ ۳. الهام‌گیری از روایات در طرح مسائل جدید فلسفی؛ ۴. الهام‌گیری از روایات در آوردن برهان برای اثبات نظر خویش.

۱. «امیر المؤمنین و امام الموحدين (علیه السلام): حین سنل عنه حبر من الأخبار هل رأیت ربك حین عبده؟ فقال (ع) ویلك ما كنت أعبد رباً لم أره. قال ویلك رأیته أو كيف الرؤیة؟ فقال: ویلك لا تدركه العیون فی مشاهدة الأبصار و لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان.» (اصول کافی، ج ۱، ص ۲۴۵؛ توحید صدوق، ص ۱۰۹؛ سفینه البحار، ج ۲، ص ۱۸۰).

فهرست منابع:

- قرآن کریم.
۱. (۱۳۹۰). نهج البلاغه امیرالمؤمنین (علیه السلام). ترجمه: علی شیروانی. قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، نشر معارف.
 ۲. بوعلی سینا. (۱۴۰۴). التعليقات. تحقیق: دکتر عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
 ۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). رحيق مختوم (ج ۱). تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا. قم: اسراء.
 ۴. ملاصدرا. (۱۳۸۸). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية. سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، نوبت پنجم.
 ۵. ———. (۱۳۶۶). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية. ترجمه: جواد مصلح. تهران: سروش، نوبت پنجم.
 ۶. ———. (۱۳۸۴). شرح اصول کافی. ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌جوی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۷. ———. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلية. بیروت: دار إحياء التراث.
 ۸. ———. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
 ۹. ———. (۱۴۱۳). اسرار الآيات. بیروت: دار الصفة.
 ۱۰. ابوالفضل مزینانی. (زمستان ۱۳۹۴). «بررسی و تبیین اصول روش اندیشه فلسفی ملاصدرا». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبائی (ه).
 ۱۱. محسنی، محسن. (۱۳۷۴). «بررسی و تطبیق عقل و نقل در شواهد الربوبية». پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (علیه السلام).
 ۱۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). «حکمت متعالیه در آیین احادیث». خردنامه صدرا، شماره ۲۲، وبگاه: www.ensani.ir
 ۱۳. دکاکه، دیوید. «مقایسه دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی صدرالدین شیرازی و اسپینوزا». کتابخانه دیجیتال تبیان، وبگاه: <http://library.tebyan.net/a/>
 ۱۴. رادفر. «ملاصدرا و سیره معصومین (علیهم‌السلام)». گروه دین و اندیشه تبیان، وبگاه: <http://article.tebyan.net>
 ۱۵. نصر، سید حسین. (تابستان ۱۳۸۸). «قرآن و حدیث: منبع و الهام‌بخش فلسفه اسلامی». ترجمه: محمد محمدرضایی. فصلنامه نامه مفید، شماره ۱۱، وبگاه: www.howzah.net
 ۱۶. خلاصه پایان‌نامه «مبانی و مستندات قرآنی و روایی نظام فلسفی شیخ اشراق سهروردی». وبگاه: www.mehrthesis.ir



اصل سنخیت و رابطه آن با قاعده الواحد

معصومه نصراللهی^۱

چکیده

اصل سنخیت، به معنای نوعی تناسب ذاتی میان علت و معلول، و قاعده الواحد به معنای تناسب علی و معلولی از حیث وحدت و کثرت، از اصول و قواعد مهم فلسفی هستند که همه فلاسفه آن دو را مسلم دانسته‌اند؛ اما در تبیین و تعیین مجرای آن دو، اختلافاتی دارند. از طرفی، برخی از متکلمان به انکار این دو قاعده، و بعضی دانشمندان فیزیک، به ویژه به انکار اصل سنخیت پرداخته‌اند؛ از این رو، در این مقاله، به منظور بررسی دقیق معنای دو قاعده و رفع ابهامات، از آن جهت که اصل سنخیت از مبادی قاعده الواحد به شمار می‌رود، ابتدا تبیین این اصل، دلایل اثبات آن و ایرادهای وارد بر آن و نقد آنها مورد بررسی قرار گرفته و سپس، رابطه قاعده الواحد با اصل سنخیت، تبیین قاعده الواحد، دلایل اثبات آن و ایرادهای وارد بر این اصل و رفع این ایرادها مطرح شده است. در نهایت، در این مقاله اصل سنخیت به عنوان یکی از فروعات اصل علیت و از مقدمات قاعده الواحد، اصلی غیرقابل تردید قلمداد شده، رابطه عموم و خصوص مطلق با قاعده الواحد دارد.

واژگان کلیدی: علت و معلول، اصل سنخیت، قاعده الواحد، علت خاص، معلول خاص.

مقدمه

اصل علیت، به عنوان یکی از اصول و قواعد بدیهی فلسفه، دارای فروعاتی است. یکی از این فروعات، اصل سنخیت علی و معلولی است. طبق این اصل، علت خاص و معین، معلول خاص و معین دارد و برعکس. قاعده الواحد که بیانگر این اصل در جهت وحدت و کثرت علت و معلول است، بر مبنای این اصل ثابت می‌شود.

این بحث در فلسفه یونان و نیز در فلسفه اسلامی، از قدمت طولانی برخوردار است. در میان فلاسفه یونان، در فلسفه اپیکور و ارسطو عباراتی وجود دارد که حاکی از اصل سنخیت علی و معلولی است. فلاسفه اسلامی اصل سنخیت را به عنوان مقدمه و مبنای قاعده الواحد ذکر کرده‌اند. همچنین، مقاله‌های متعددی در این موضوع نگاشته شده است.

اما از آنجاکه تطبیق اصل سنخیت و قاعده الواحد در رابطه واجب تعالی با مخلوقات و نحوه صدور کثیر از مبدأ واحد، با ایرادهایی از سوی برخی متکلمان، مورد خدشه و انکار قرار گرفته است؛ بنابراین، پرداختن به این دو قاعده، لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

پس، هدف از این نوشتار، پاسخ به دو پرسش اساسی است؛ اول اینکه مراد از اصل سنخیت و قاعده الواحد چیست؟ پرسش دوم آنکه این دو، چه رابطه‌ای با هم دارند؟

تبیین اصل سنخیت

پس از پذیرش اصل علیت که اصلی بدیهی است، یکی از فروعات این اصل با عنوان «اصل سنخیت علت و معلول» مورد پذیرش فلاسفه قرار گرفته است. حال باید دید مراد از این اصل چیست؟

آنچه از عبارت‌های فلاسفه درباره این اصل به دست می‌آید، این است که «سنخیت علت و معلول، یعنی نوعی مناسبت و مشابهت بین علت و معلول که در پرتو این مناسبت خاص، از هر علتی هر معلولی، و هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌شود؛ بلکه از علت خاص و معین، معلول خاص و معین صادر می‌شود و معلول خاص و معین صادر نمی‌شود. برخی گفته‌اند: آیه «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ» (اسراء: ۸۴) به اصل سنخیت اشاره دارد که هر کس هر چه می‌کند، متناسب با نوع وجود و نحوه هستی خویش آن را انجام می‌دهد (ابراهیمی

دینانی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۴۶۱). همان طور که گفته می‌شود: «گندم از گندم بروید، جوز جو» یا «از کوزه همان برون تراود که در اوست».

در تأیید تبیین مزبور، به برخی عبارات‌های فلاسفه اشاره می‌کنیم: بهمنیار جسم را علت عقل یا نفس، و محسوس را علت معقول و اجسام را علت مفارقات و مجردات نمی‌داند (بهمنیار، بی تا: ۵۳۱). این عبارت، حاکی از مناسبت بین علت و معلول است. ملاصدرا نیز در بیان این اصل گفته است: «باید در علت خصوصیتی باشد که به موجب آن، معلول خاص و معینی از علت صادر شود.» همچنین، در جای دیگر مناسبت بین علت مفیضه و معلولش را مطرح می‌کند؛ مانند مناسبت میان آتش و سوزاندگی، و مناسبت خورشید و نورافشانی البته چنین مناسبتی، بین علت و غیر این معلول وجود ندارد و از همین روست که از آتش انتظار سردی، و از زمین انتظار نورافشانی نمی‌رود (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۲: ۲۰۵؛ همان، ج ۷: ۲۳۶).

دلایل اثبات اصل سنخیت

برای اثبات اصل سنخیت علی و معلولی، دلایل متعددی ذکر شده است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

دلیل اول: استدلال بر این مطلب بر مبنای فقر وجودی این‌گونه است که طبق نظریه فقر وجودی ملاصدرا، وجود معلول عین ربط، وابستگی و تعلق به علت است و هیچ نحوه استقلالی از وجود علت ندارد. از طرفی، با توجه به مسئله تشکیک وجود، وجود معلول، مرتبه ضعیف و نازله وجود علت است؛ بنابراین، علت که معطی وجود و کمالات وجودی معلول است، باید آن وجود و کمالات وجودی را به نحو کامل تری داشته باشد؛ زیرا وقتی معلول عین نیاز و ربط به علت است، یعنی معلول همه هستی خویش را از علت می‌گیرد و علت مفیض و اعطاکننده وجود معلول است؛ پس، از آنجاکه اختلاف علت و معلول، اختلاف تشکیکی است، لازم است علت آنچه را اعطا می‌کند، به نحو کامل و اشرف داشته باشد؛ وگرنه اگر علت فاقد چیزی باشد که به معلول افاضه می‌کند، نسبت این علت با معلول، با نسبت سایر موجودات با این معلول فرقی نخواهد داشت که این امر، با اصل علیت منافات دارد (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱۸۹).

دلیل دوم: در اثبات این اصل از راه تقوم ذاتی معلول گفته شده است: «علیت و معلولیت بین

دوشیء، به معنای ارتباط و پیوستگی میان علت و معلول است؛ بنابراین، معنا ندارد علت و معلول با هم بیگانه محض و مباین باشند. از طرف دیگر، این ارتباط میان علت و معلول، رابطه ایجاد است؛ به این معنا که علت، وجوددهنده معلول است و معلول، وجودیافته از ناحیه علت است که در این رابطه ایجاد، وجود معلول، عین ربط و وابستگی به علت است. حال، وجود معلول که عین ربط به علت است، عین ربط به علت خاصی است؛ نه مطلق علت؛ مثلاً معلول «الف»، عین ربط به علت «الف» است؛ نه هر علتی؛ چراکه در غیر این صورت، نه تنها اصل نسبت و رابطه علیت از بین خواهد رفت، بلکه طرف نسبت (معلول) از بین می‌رود و معلول، آن معلول خاص نخواهد بود؛ به عنوان مثال، معلول «الف» اگر عین ربط به علت «الف» نباشد، بلکه عین ربط به علت «ب» یا «ج» و... باشد، دیگر معلول «الف» نخواهد بود. دلیل این مطلب، آن است که هر موجودی در نظام عالم، جایگاه و مرتبه خاصی دارد که این مرتبه، مقوم ذات اوست و قابل جابه‌جایی نیست؛ وگرنه موجود، آن موجود خاص نخواهد بود؛ مانند جایگاه اعداد در سلسله اعداد که قابل جابه‌جایی نیست. نتیجه آنکه هر معلولی، از هر علتی صادر نمی‌شود. معلول خاص و معین، از علت خاص و معین صادر می‌شود (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۶: ۶۷۴).

دلیل سوم: بر اساس ارتباط افعال با فواعلشان، اگر میان فعل و علت فاعلی اش مناسبت و خصوصیت ذاتی ای نباشد که وجود معلول را به آن علت اختصاص دهد، نسبت علت فاعلی با فعلش مانند نسبتش با غیر این فعل خواهد بود؛ همچنان که نسبت فعل به فاعلش، مانند نسبت فعل به غیر این فاعل می‌شود که در این صورت، استناد فعل به فاعلش بی‌معنا خواهد بود. این برهان، رابطه ذاتی میان معلول و سایر عللش را نیز ثابت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳: ۱۹۴).

شایان ذکر است که برخی متفکران معاصر، اصل سنخیت را در علل فاعلی و هستی‌بخش با علل مادی و طبیعی متفاوت می‌دانند. توضیح این مطلب در علل فاعلی، این است که اصل سنخیت در علل فاعلی که مفیض و معطی وجود معلول‌اند، یعنی علت کمالات وجودی، معلول را به نحو اشرف و اتم داراست؛ زیرا معطی کمال، فاقد آن نمی‌باشد؛ بنابراین، اگر علتی نوعی از کمال وجودی را نداشته باشد، محال است که معطی آن نوع کمال به معلولش باشد؛ پس هر معلول، از علتی صادر می‌شود که کمال آن را به نحو کامل‌تری داشته باشد. این بیان از اصل سنخیت در

علل هستی بخش، مسئله‌ای صددرصد عقلی و فلسفی است که با برهان عقلی قابل اثبات است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۸).

علامه طباطبایی در تبیین مطلب بالا آورده است: «از آنجاکه علت فاعلی، مقتضی دهنده وجود معلول است و معطی شیء، خودش واجد آن می‌باشد، علت فاعلی، واجد کمال معلول می‌باشد و معلول، مثال و نمونه‌ای از وجود آن در مرتبه نازل‌تری است» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۳: ۱۹۳). اما سنخیت بین علت و معلول، به آن معنایی که در علل فاعلی بیان شد، در علل مادی و اعدادی راه ندارد؛ زیرا علل اعدادی، مفیض و معطی وجود معلول نیستند؛ بلکه تنها زمینه‌ساز وجود معلول‌اند و تأثیرشان بر وجود معلول، صرفاً محدود به تغییراتی است که در وجود آنها دارند. در واقع، این علل، فاعل حرکت‌اند و بنابراین، از آنجاکه هر چیزی موجب هرگونه تغییری نمی‌شود، به نحو اجمال به دست می‌آید که نوعی مناسبت و سنخیت باید بین آنها وجود داشته باشد؛ ولی این سنخیت در علل مادی، با برهان عقلی قابل اثبات نیست و از راه تجربه می‌توان آن را اثبات کرد. فقط با تجربه می‌توان تشخیص داد که چه چیزهایی می‌توانند منشأ چه تغییراتی در اشیا شوند و این دگرگونی‌ها، در چه شرایطی و به کمک چه چیزهایی انجام می‌گیرند.

مثلاً اگر بدانیم آب ترکیبی از اکسیژن و هیدروژن است و نیز بدانیم برای این ترکیب شرطی لازم است، عقل به تنهایی نمی‌تواند آن شرط را معین کند و نیز عقل قادر نیست که انحصار شرط خاصی را ثابت کند؛ زیرا امکان دارد علت ترکیب، حرارت، فشار یا امر سومی به صورت علی‌البدل باشد؛ بنابراین، سنخیت علی و معلولی که «در علل مادی اجمالاً به این معناست که هر چیزی از هر چیزی صادر نمی‌شود»، با بدهت عقل و برهان عقلی اثبات نمی‌گردد و اثبات آن نیازمند تجربه است (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱۹۰).

با توجه به دلایل ارائه شده، به نظر می‌رسد که اصل سنخیت به معنای اینکه علت خاص و معین، معلول خاص و معین دارد و هر چیزی از هر چیزی صادر نمی‌شود، علاوه بر علل فاعلی و در سایر علل هم پیاده می‌شود. البته این تناسب ذاتی عام بین علت و معلول، در علل فاعلی، به جهت هستی بخش بودن آن‌ها، معنای دقیقی (واجدیت کمالات معلول به نحو اتم) پیدا می‌کند؛ بنابراین، معنای عام سنخیت در همه علل، با برهان عقلی قابل اثبات است؛ پس، اینکه گفته شد: «سنخیت در علل مادی با برهان عقلی ثابت نمی‌شود؛ بلکه از راه تجربه قابل اثبات

است»، در مورد مصادیق خاص سنخیت صادق است؛ نه قاعده کلی سنخیت که هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌شود؛ مثلاً از اینکه شرایط ترکیب اکسیژن و نیتروژن برای تشکیل آب، نیاز به اثبات تجربی دارد، به دست نمی‌آید که اصل کلی سنخیت بین علت و معلول در عالم ماده و علل مادی نیز تجربی است و برهان عقلی ندارد.

حال با وجود دلایل عقلی متعدد، برخی به علت اشکال‌هایی که بر این اصل به نظرشان رسیده، منکر آن شده‌اند؛ بنابراین، لازم است به بیان مورد‌های از این اشکال‌ها و رفع آنها بپردازیم.

شبهه‌ها و ایرادهای وارد بر اصل سنخیت

عمده اشکال‌های وارد بر این اصل، از سوی برخی متکلمان و فیزیکدانان معاصر مطرح شده است؛ از جمله، فخر رازی در ردّ اصل سنخیت می‌گوید: «اگر میان علت و معلول سنخیت و مناسبت وجود داشته باشد، مراد از این مناسبت، مماثلت و مشابهت علت و معلول خواهد بود که این مماثلت، از دو حال خارج نیست: یا مماثلت علت و معلول، همه‌جانبه و مماثلت کامل است و یا مماثلت در برخی از وجوه است و از آنجاکه این دو فرض، هر دو باطل‌اند، سنخیت بین علت و معلول نیز باطل خواهد بود.

اما بطلان فرض اول، به این دلیل است که در صورت مماثلت کامل میان علت و معلول، علت هیچ‌یک از دو طرف بردیگری برتری نخواهد داشت؛ یعنی ترجیح بلامرجح لازم می‌آید و همچنین، با فرض مماثلت کامل، عینیت حاصل می‌شود و بنابراین، دوئیت و اثنینیت دو طرف از بین می‌رود.

اما فرض دوم از آن جهت که موجب راه یافتن کثرت و ترکیب در ذات الهی می‌شود، مردود شمرده شده است (رازی، بی‌تا، ج: ۱، ۴۲۶).

در پاسخ به این شبهه می‌توان گفت: «اول اینکه مراد از اصل سنخیت، به هیچ‌وجه مماثلت کامل و عینیت نیست تا موجب نتیجه باطل فرض اول گردد؛ دوم آنکه مراد از مماثلت و مناسبت علت و معلول در برخی از وجوه، یعنی در علت، خصوصیتی است که منشأ صدور معلول می‌گردد و علت، کمالات وجودی معلول را داراست؛ پس، هیچ تکثری در ذات الهی لازم نمی‌آید.»

اشکال دیگر آنکه برخی با استناد به عالم ذرات اتم می‌گویند: «هرچند در برخی از ظواهر

طبیعت، اصل سنخیت را مشاهده می‌کنیم که از تخم گل رز، گل رز و از نطفه موش، موش پدید می‌آید، اما این سنخیت در عالم ذرات اتم با مشکل مواجه است و توجیه عقلی ندارد؛ بنابراین، اینکه سنخیت علت و معلول، شرط اساسی اصل علیت است، تنها در حد ادعاست و قابل اثبات نمی‌باشد.»

علامه محمد تقی جعفری در این باره می‌نویسد: «شعور طبیعی درباره شرط مزبور، تا آنجاست که مشاهدات معمولی گسترش پیدا می‌کند؛ ولی از آن طرف هیچ اصل علمی وجود ندارد که به ما ثابت کند که دو عنصر پس از تفاعل ایجاد سنتز جدید، تمام خواص و پدیده‌های آن دو عنصر را در آن سنتز حفظ نمایند و همین سنتز جدید، بدون شک، معلول حقیقی آن دو عنصر می‌باشد. از آن طرف، بیانات فیزیسین‌های متأخر که مربوط بودن علت و معلول را گوشزد می‌کنند، بیش از این نشان نمی‌دهند که میان حادثه قبلی که علت نامیده می‌شود و حادثه بعدی که معلول معرفی می‌گردد، شبه جهشی دیده می‌شود که ارتباط تجانسی آن دورا از یکدیگر قطع می‌کند. نتیجه این بررسی، آن است که قانون سنخیت که می‌گفت با پیش بینی دقیق علت، می‌توانیم معلول را پیش بینی نماییم، در نمودهای ریز طبیعت مردود می‌گردد» (جعفری، ۱۳۷۹: ۳۶). او در جای دیگر آورده است: «این پدیده‌ها که در جهان اتم‌ها با آنها روبه‌رو هستیم، بیشتر از این نمی‌گویند که شرط سنخیت، توهمی بیش نبوده است. تشابه در صدور موجودات نباید ما را به قبول این اصل وادار کند که آنها در زیرینا نیز با همین تسامخ از همدیگر تولید می‌گردند. یک دایره حقیقی از سرعت حرکت پنکه تولید می‌شود؛ ولی زیرینای این دایره، نقطه‌های کوچکی است که شاخه‌های پنکه در آنات بسیار دقیق، آنها را سپری می‌کند» (همان: ۱۳۸).

توضیح آنکه مجموع تحقیقات دانشمندان نشان می‌دهد که وضعیت اتم‌ها در عالم ذرات اتم، قابل پیش بینی نیست؛ بلکه از یک نظام بی‌نظم برخوردارند. فیزیکدانان فقط می‌توانند با احتمالات، خود را قانع کنند. به مجموع این آزمایش‌ها که موجب اصل احتمالات در عالم ذرات و نفی پیش بینی وضعیت اتم می‌گردد، «فیزیک کوانتوم» گفته می‌شود. این احتمال و عدم قطعیت در فیزیک کوانتوم، در سه محور مطرح است:

۱. قطعی نبودن مکان الکترون‌ها و سرعت حرکتشان؛

۲. قطعی نبودن و نبود پیش بینی در تعداد و شکافتن رادیواکتیو؛

۳. تفرق الکترون‌ها. با وجود شرایط همانند و یکسانی شلیک الکترون‌ها، الکترونی در نقطه A، دیگری در نقطه B و سومی در نقطه C پدید می‌آید (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵: ۱۹۱ - ۱۹۵). فیزیکدانان این قطعی نبودن در عالم ذرات اتم را دلیل و حاکی از نفی اصل سنخیت علی و معلولی دانسته‌اند. در ردّ این شبهه می‌گوییم: اول اینکه اصل سنخیت به عنوان یک قانون کلی، تنها عهده‌دار وجود سنخیت کلی بین علت و معلول است و شأن این قاعده کلی، بررسی یک به یک موارد سنخیت میان علت و معلول نیست تا اینکه قابل اثبات نبودن عقلی این موارد جزئی، به کلیت اصل سنخیت خدشه‌ای وارد کند (همان: ۸۰). دوم اینکه قطعی نبودن و پیش‌بینی نکردن اوضاع اتم‌ها در فیزیک کوانتوم، نشان‌دهنده ناتوانی ذهن بشری و علوم تجربی در مسئله علیت است و نشناختن چیزی، دلیل بر نبود آن نیست و سوم اینکه اشکال دیگر فرضیه کوانتوم، این است که فیزیکدانان گمان کرده‌اند که اصل علیت و سنخیت علی و معلولی، به معنای پیشگویی و آینده‌نگری است؛ درحالی‌که این چنین نیست (همان: ۱۹۵ و ۱۹۸).

برخی دیگر در نفی اصل سنخیت اشکال می‌کنند که لازمه سنخیت علی و معلولی، این است که فواعل مجرد که علت فواعل مادی هستند، دارای کمالات موجودات مادی بوده و باید صفات موجودات مادی از قبیل: ماده، زمان و مکان را داشته باشند؛ درحالی‌که موجودات مجرد، از ماده مجرد بوده و ماده و آثار ماده را ندارند.

در جواب باید گفت، همان‌طور که بیان شد، مراد از سنخیت علی و معلولی این است که علت، کمالات معلول را به نحو اعلی و اشرف داشته باشد؛ درحالی‌که ماده و صفات مادی در مادیات، از نقایص و محدودیت‌های آنها به شمار می‌آید که از ماهیتشان انتزاع می‌شود و از کمالاتشان به دست نمی‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۰)؛ به بیان دیگر، می‌توان در پاسخ این اشکال گفت که زمان و مکان برای موجودات مادی از آن جهت که مادی‌اند، کمال محسوب می‌شود؛ نه از آن جهت که موجودند. در واقع، کمالاتشان نسبی است؛ نه مطلق؛ درحالی‌که در اصل سنخیت، مراد از کمال وجودی، کمال مطلق (کمال موجود بما هو موجود) است؛ نه کمال نسبی.

از سوی دیگر، برخی پیروان مکتب تفکیک به دلیل اینکه پذیرش سنخیت بین خداوند و مخلوقات، موجب اجتماع نقیضین می‌شود، منکر اصل سنخیت شده‌اند. با این توضیح که لازمه پذیرش این اصل، اشتراک در حقیقت وجود میان واجب و ممکنات است؛ پس، حقیقت

وجود باید هم واجب باشد و هم واجب نباشد که این، تناقض است (شانظری و عسگری، ۱۳۹۱: ۳۴). به نظر می‌رسد که این بیان، همان دلیلی است که علامه (ره) آن را دلیل قول به اشتراک لفظی ذکر کرده است؛ مبنی بر اینکه برخی متکلمان، از آنجاکه قول به اشتراک معنوی بودن وجود، سنخیت میان واجب و ممکن را لازم می‌آورد، قائل به اشتراک لفظی شده‌اند و اشتراک معنوی بودن وجود را مردود دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۱۳).

اشکال بالا که در واقع، وارد بر اشتراک معنوی بودن مفهوم وجود است، همان طور که علامه (ره) در نهاییه (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۴) یادآور شده، از خلط مفهوم و مصداق نشئت گرفته است؛ یعنی اشتراک و یکسانی واجب تعالی و ممکنات را در مفهوم وجود، به معنای یکسانی و سنخیت در حقیقت و مصداق وجود تلقی کرده‌اند؛ در حالی که اشتراک معنوی بودن مفهوم وجود، به یکسانی مصداق واجب و ممکن منجر نمی‌شود؛ به علاوه اینکه، بارها گفته شد که سنخیت علت فاعلی و معلول، یعنی علت، کمالات وجودی معلول را به نحو اعلی و اشرف دارد و این به معنای یکسانی در مصداق نیست تا موجب اجتماع نقیضین شود (شانظری و عسگری، ۱۳۹۱: ۳۵).

از آنجاکه اصل سنخیت، از مبادی و مقدمات پذیرش قاعده الواحد شمرده شده، بنابراین، لازم است که قاعده الواحد را نیز مورد بحث و بررسی قرار دهیم که ابتدا به بیان رابطه میان دو قاعده و اصل یادشده می‌پردازیم.

رابطه اصل سنخیت و قاعده الواحد

در باره نحوه رابطه بین این دو اصل، برخی، مرجع این دورا یک چیز می‌دانند که آن، لزوم سنخیت و مناسبت میان علت و معلول در وحدت و کثرت می‌باشد؛ به عبارتی، طبق این قول، منظور از مناسبت علی و معلولی، «مناسبت ما» نیست؛ بلکه مقصود، مناسبت خاصه، یعنی مناسبت علت و معلول در وحدت و کثرت است؛ پس، اجرای هیچ یک از دو قاعده بدون دیگری امکان ندارد. نهایت اینکه اگر مرجع هر دو قاعده یکی نباشد، دست کم در مجرای موافق‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۵۱).

در مقابل، گروه دیگر از محققان که «مناسبت ما» و نحوه سنخیتی را بین علت و معلول می‌پذیرند، قائل‌اند که مجرای این دو قاعده، یکسان نیست؛ زیرا مراد از لزوم سنخیت میان علت و

معلول، نفی مباینیت من جمیع الجهات می باشد؛ چون در غیر این صورت، لازم می آید که معطی کمال، فاقد آن باشد و بدیهی است که مباین من جمیع الجهات نمی تواند واجد کمالات مباین و مبدأ او باشد. پذیرش چنین امری، متوقف بر قاعده الواحد نیست؛ زیرا طبق اصل سنخیت، در فرض نبود تناسب و سنخیت، صدور کثرت طولی و عرضی از علت محال است؛ اما بنا بر قاعده الواحد، فقط صدور کثرت عرضی از علت واحد، محال است و بر این اساس، این قاعده صدور کثرت طولی را از علت واحد نفی نمی کند (همان).

شاید بتوان گفت از آنجاکه اصل سنخیت به عنوان قاعده عقلی، فقط در علت موجد و معلولش صادق است و در مورد علل معده و معالیش نیاز به تجربه دارد، حال اگر مجرای قاعده الواحد را واحد به وحده حقیقیه حقه بدانیم، این دو قاعده دارای مجرا و مورد واحدند؛ اما اگر مجرای قاعده الواحد را اعم از واحد حقیقی و غیر حقیقی بدانیم، قاعده الواحد عام تر از اصل سنخیت می شود؛ زیرا اصل سنخیت به عنوان قاعده عقلی، فقط در واحد حقیقه حقه صادق است؛ ولی قاعده الواحد علاوه بر این مورد، بر مصداق دیگر نیز صدق می کند (خادمی، ۱۳۸۸: ۱۳۰).

نظر دیگر که مقبول به نظر می رسد، می گوید رابطه این دو قاعده، عموم و خصوص مطلق می باشد؛ به این معنا که اصل سنخیت، اعم از قاعده الواحد است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۴۲۸). آیت الله جوادی آملی در این مورد آورده است: «بین قاعده الواحد و سنخیت علت و معلول، عموم و خصوص مطلق است. سنخیت، از شرایط علیت است؛ اعم از آنکه علت، بسیط یا مرکب، [و] واحد یا کثیر باشد؛ ولیکن قاعده الواحد مختص به جایی است که اولاً علت، فاعلی باشد [و] ثانیاً علت، واحد و بسیط باشد» (همان).

پس، از بیان رابطه عموم و خصوص مطلق میان دو قاعده، باید دید مراد فلاسفه از قاعده الواحد چیست.

تبیین قاعده الواحد

یکی از قواعد مهم فلسفی، «الواحد لایصدر عنه إلا الواحد»، به معنای نفی صدور کثیر از واحد است که قاعده الواحد نامیده می شود. این قاعده در الهیات بمعنی الأعم ذیل مباحث علیت

مطرح می‌گردد؛ زیرا با تقسیم موجود به علت و معلول و تقسیم علت به علت فاعلی، غایی، مادی و صوری، علت فاعلی به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. اینجاست که گفته می‌شود: «از علت واحد، فقط یک معلول صادر می‌شود. این قاعده، از جهت ثمره عملی که در الهیات بمعنی الأخص دارد، مفصلاً در فیض واجب مورد بحث قرار می‌گیرد» (همان: ۳۸۷).

برای اینکه معنای دقیق قاعده روشن شود، مبادی تصویری آن را مورد بحث قرار می‌دهیم که عبارت‌اند از:

- معنای واحد: بعضی فلاسفه معتقدند که مراد از واحد، امر بسیطی است که کثرت در آن راه ندارد. علامه طباطبایی در این باره آورده است: «مراد از واحد، امر بسیطی است که در ذاتش جهت ترکیبی و کثرت راه ندارد؛ پس، این معنا از واحد، در مقابل کثیری است که اجزاء و آحاد متباینه‌ای دارد که به جهت وحدت برنمی‌گردد» (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۱۴).

در توضیح معنای بسیط گفته شده: «بسیط، امری است که مرکب از اجزای خارجی (ماده و صورت) یا مرکب از اجزای عقلی یا مرکب از وجود و ماهیت نباشد» (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۴۲). حال برای تعیین معنای بسیط در قاعده، لازم است به مجرای قاعده الواحد پرداخته شود.

- مجرای قاعده الواحد: بسیاری از بزرگان فلسفه مانند: ابن سینا، خواجه نصیر طوسی، محقق لاهیجی و نیز ملاصدرا در بیشتر کتاب‌هایشان، مجرای این قاعده را به واحد حقیقی حقه منحصر می‌دانند و جریان قاعده را در غیر این واحد، جایز نمی‌شمرند. در مقابل قول بالا، برخی از متأخران، از قبیل محقق اصفهانی، آخوند نوری و ملاحادی سبزواری، مجرای قاعده را اعم از واحد حقیقی و غیر حقیقی می‌دانند؛ یعنی قاعده را شامل واحد حقیقی غیر حقه و وحدت عددی نیز دانسته‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۴۱ - ۴۳). حال اگر مجرای قاعده را وحدت حقیقی حقه بدانیم، معنای واحد، بسیطی است که هیچ ترکیبی، حتی ترکیب از وجود و ماهیت در آن راه ندارد؛ اما اگر مجرای قاعده را اعم از واحد حقیقی حقه بدانیم، معانی دیگر بسیط را نیز در بر می‌گیرد.

گفتنی است که اگر مجرای قاعده الواحد، وحدت حقیقی حقه باشد، از آنجاکه بیان‌کننده رابطه واجب تعالی با صادر اوّل است، پس، واحد در طرف معلول، همان واحد در طرف علت نیست؛ چون معلول که عین ربط و تعلق به علت است، از عین بساطت و وحدت حق تعالی که بسیط محض بوده و حتی مرکب از وجود و ماهیت نیست، برخوردار نمی‌باشد؛ بلکه مراد

از وحدت در طرف معلول، بساطت خارجی است؛ اما اگر مجرای قاعده را اعم از واحد حقیقیه حقه بدانیم، لزوماً واحد در طرف معلول، با واحد در طرف علت، متفاوت نیست؛ زیرا معنای قاعده این است که از جهت واحد علت، فقط یک معلول صادر می‌شود؛ خواه علت بسیط محض و واحد حقیقیه حقه باشد یا حتی مرکب خارجی باشد؛ زیرا در این صورت، مرکب از بساطت، و کثیر از آحاد تشکیل می‌شود و ادعا این است که از بسیط و واحد نهایی، جز یک معلول صادر نمی‌شود؛ هر چند از جهات و حیثیات دیگر علت مرکب، معلول‌های دیگری صادر شود (خادمی، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۴).

نکته قابل ذکر دیگر آنکه قاعده الواحد اختصاص به بسیط الحقیقیه ندارد؛ هر چند سایر موجودات غیر از بسیط الحقیقیه و واجب تعالی، مرکب از وجود ماهیت‌اند؛ اما در وجود آنها این قاعده پیاده می‌شود؛ زیرا وجود آنها دیگر مرکب از وجود و ماهیت، جنس و فصل و اجزای مقداری نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۴۱۳).

ممکن است گفته شود از آنجاکه قاعده الواحد در مورد موجودی است که یک سنخ کمال را داراست، پس، در مورد واجب تعالی که مستجمع جمیع کمالات است، جاری نمی‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۲)؛ اما به نظر می‌رسد هر چند واجب تعالی کمالات متعددی دارد، ولی این کمالات را به نحو بسیط داراست و موجب تعدد حیثیات در ذات الهی نمی‌شود.

- معنای صدور: از دیگر مبادی تصویری قاعده الواحد، معنای صدور است. برخی محققان، صدور را منحصر در صدور ایجاد و به عبارتی مصدر را فاعل الهی (مفیض الوجود) می‌دانند. طبق این قول، علت اعدادی یا مادی یا شرط واحد، می‌تواند علت برای امور کثیر باشد. برخلاف قول بالا، برخی حکما، صدور را به صدور ایجاد اختصاص نمی‌دهند؛ بلکه صدور را اعم از علل ایجاد و اعدادی و شرایط می‌دانند؛ به عبارت دیگر، طبق این قول، قاعده در علل فاعلی، اعم از فاعل الهی و طبیعی جریان دارد (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۴۸).

در تأیید این قول آمده است: «قاعده الواحد، یک مسئله فلسفی است که نسبت به همه علوم اشراف دارد و یک اصل کلی است که همه علل را شامل می‌شود. از هر علتی، اعم از آنکه علت کان تامه یا ناقصه، علت الهی یا طبیعی، علت قوام یا وجود باشد، بیش از یک چیز صادر نمی‌شود؛ بین علت و معلول آن، همواره مسانخت است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۳۹۱).

دلایل اثبات قاعده الواحد

شایان ذکر است، در مورد این قاعده میرداماد در *قیاسات*، محقق لاهیجی در *شوارق الالهام* و خواجه نصیر طوسی در *شرح اشارات* ادعای بداهت کردند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۴۳)؛ بنابراین، دلایل اثبات این قاعده، دلایل تنبیهی هستند.

شیخ الرئیس در *اشارات* دلیلی را ذکر کرده است؛ با این توضیح که آنچه مبدأ و منشأ وجوب «الف» می شود، با آنچه مبدأ وجوب «ب» می شود، مغایرت دارند؛ یعنی همان طور که «الف» و «ب» مغایرت حقیقی و مصداقی دارند، مبدأ و مصداق آن دو نیز تغایر مصداقی با هم دارند؛ اعم از اینکه دو ذات جداگانه داشته باشند یا هر دوی آنها از اجزای ذات مرکب باشند. از طرفی، اگر از علتی دو امر واجب شود، آن دو، از دو حیثیت متغایر مفهومی و مصداقی صادر شده‌اند. حال، این دو حیثیت متغایر، یا مقوم آن علت اند یا از لوازم علت، یا یکی مقوم و دیگری از لوازم علت می باشد که این سه فرض، همگی باطل اند.

فرض اول که دو حیثیت متغایر، مقوم علت اند، از آن جهت باطل است که لازمه اش ترکیب علت از دو حیثیت قوام بخش، یعنی ماده و صورت می باشد و این، خلاف فرض وحدت و بساطت علت است. فرض دوم نیز که دو حیثیت متغایر از لوازم علت اند، باطل است؛ زیرا این لوازم که پس از مرتبه ذات عارض بر ذات می شوند، یا معلول لوازم دیگری اند و این ها معلول لوازم دیگر تا بی نهایت. این، موجب تسلسل است یا این لوازم در نهایت به مقومات ذاتی علت منتهی می شوند؛ اینجا همان محذور فرض سابق، یعنی ترکیب از اجزای قوام بخش لازم می آید. فرض سوم هم باطل است؛ چون در این صورت که یکی از دو حیثیت لازم و دیگری مقوم علت است، باید حیثیت لازم به حیثیت مقوم ختم شود؛ بنابراین، ترکیب ذات از دو مقوم لازم می آید و اگر امر لازم به مقوم منتهی نشود، به تسلسل منجر می شود (بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۴۰). نتیجه آنکه صدور کثیر از علت واحد، یا موجب ترکیب در ذات می شود که خلاف فرض وحدت و بساطت علت است و یا منجر به تسلسل محال است؛ پس، از علت واحد جز یک امر واحد صادر نمی شود.

دلیل دیگر آنکه چون اختلاف حاصله در مراتب وجود، به اعتبار قرب و بُعد از واجب تعالی می باشد، حال اگر دو چیز در مرتبه واحد از مبدأ واحد (واجب تعالی) صادر شود، اختلاف یادشده

مرتفع خواهد شد که این، خلاف فرض و محال است؛ پس، از مبدأ واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۹۱).

ملاصدرا دلایل متعددی در اثبات قاعده الواحد ذکر کرده است که به نظر می‌رسد بازگشت به برهان ابن سینا (برهان اول) دارد. در اینجا به ذکر یک برهان از ایشان اکتفا می‌کنیم: باید بین علت مفیضه و معلولش مناسبت و سنخیتی وجود داشته باشد که بین این علت با غیر معلولش چنین مناسبتی وجود ندارد؛ مانند سنخیت آتش و گرمی. حال اگر از واحد حقیقی دو امر صادر شود، این دو امر یا به جهت واحد از علت واحد برمی‌گردند یا به دو جهت از علت واحد برمی‌گردند. این دو شق، هر دو باطل است. شق اول باطل است؛ زیرا مراد از مناسبت بین علت و معلول، مشابهت بوده که نوعی از مماثلت است؛ پس، مرجع مشابهت، نوعی اتحاد خواهد بود. حال اگر واحد حقیقی با دوشیء مختلف، مشابهت داشته باشد، حقیقتش با دو امر مختلف، مساوی می‌گردد و از آنجاکه امر مساوی با دو حقیقت مختلف، خود نیز در حقیقت مختلف است، خلاف فرض حقیقت واحد لازم می‌آید. شق دوم باطل است؛ چون لازم می‌آید علت، واحد نباشد که خلاف فرض است (شیرازی، بی‌تا، ج ۷: ۲۳۶). نتیجه آنکه از علت و مبدأ واحد جز امر واحد صادر نمی‌شود. با وجود دلایل متعددی که بر اثبات این قاعده اقامه شده، اما موضع یکسانی نسبت به این قاعده از سوی متفکران اتخاذ نشده است که در ذیل به آنها می‌پردازیم.

اقوال مختلف درباره قاعده الواحد

درباره این قاعده در میان اهل علم در مجموع چهار قول وجود دارد:

قاطبه فلاسفه، اصل قاعده و فروع آن را می‌پذیرند و مجرای حقیقی قاعده را واجب تعالی می‌دانند که بسیط محض است؛ اما عرفا که اصل قاعده را پذیرفته و مسلم می‌دانند، در فرع آن با حکما اختلاف دارند. این‌ها برخلاف حکما که صادر اول را عقل اول می‌دانند، صادر اول را وجود منبسط می‌دانند. در برابر این دو موضع، برخی متکلمان، از جمله فخر رازی و غزالی، اصل و فروع قاعده را انکار می‌کنند.

در نهایت، گروهی هستند که اصل قاعده را می‌پذیرند و آن را مسلم می‌دانند؛ اما چون ذات واجب تعالی را واحد حقیقی نمی‌دانند، آن را از قاعده خارج می‌کنند. خروج واجب تعالی در نزد

این گروه، یا به دلیل این است که قاعده را به فاعل موجب اختصاص داده‌اند؛ پس، واجب تعالی را که فاعل مختار است، به جهت اختیارات متعدد زاید بر ذات یا متعلقات متعدد اراده، مشمول قاعده نمی‌دانند؛ یا از آن جهت که واجب تعالی را متصف به احوال و معانی زاید بر ذات می‌دانند، حق تعالی را از قاعده خارج می‌کنند. یا به جهت قول به تجدد و حدوث ارادت زاید بر ذات و یا از جهت قول به تجسم واجب تعالی و اتصاف ذات حق به صفات اجسام مانند ترکیب و کثرت، ذات حق را از قاعده خارج دانسته‌اند (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۷۰).

بنابراین، لازم است به برخی شبهه‌های وارد بر این قاعده که بیشتر از سوی متکلمان ایراد شده، بپردازیم.

شبهه‌های وارد بر قاعده الواحد و رد آن‌ها

غزالی اشکال می‌کند که اگر طبق نظر فلاسفه، قاعده الواحد را بپذیریم، لازم می‌آید که عالم، فعل خداوند نباشد؛ چون عالم که مرکب از امور مختلف است، نمی‌تواند از مبدأ واحد (واجب تعالی) صادر شود؛ پس، عالم، فعل واجب تعالی نیست (غزالی، بی‌تا: ۱۲۹).

در پاسخ باید گفت که فعل خداوند، همان فیض منبسط و ظهور عام است که امر واحد تشکیکی است و همه مراتب هستی، یعنی عالم عقل، مثال و ماده را فرا می‌گیرد؛ پس، صادر و مجعول بالذات خداوند، همین فیض واحد عام است و حدود مختلف منتزع از آن - که از لوازم او به شمار می‌روند - مجعول و صادر بالعرض اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۴۵۲).

اما فخر رازی به دلیل موارد نقضی که بر قاعده الواحد وارد می‌کند، این قاعده را نمی‌پذیرد؛ از جمله این موارد نقض، نقطه است که وحدت بالذات دارد و مرکز دایره قرار می‌گیرد و خطوط بسیاری از این نقطه واحد به مرکز دایره وصل می‌شود (رازی، بی‌تا، ج ۱: ۴۶۷)؛ ولی واقعیت آن است که مسئله نقطه و شعاع‌های متکثر آن، غیر از قاعده الواحد است؛ زیرا نه نقطه، مصدر است و نه شعاع‌های متکثر آن، صادر از آن. در واقع، اشکال‌کننده، معنای مصدر و واحد را درست تصور نکرده است (بهشتی، ۱۳۷۹: ۲۳۶).

از اشکال‌های مهمی که از سوی اشاعره بر قاعده الواحد وارد شده، این است که نحوه تبیین فلاسفه از صدور کثرت عالم از وحدت (واجب تعالی)، موجب نفی دو صفت قدرت و اختیار از

ذات حق تعالی می‌شود. این‌ها معتقدند بنا بر این قاعده که صدور کثیر از واحد محال است و واجب تعالی فقط یک معلول بی‌واسطه دارد، محدودیت قدرت الهی در صدور کثیر لازم می‌آید؛ درحالی که خداوند قادر علی‌الأطلاق است. از طرفی، طبق چنین تبیینی، خداوند فقط عقل اول را با اراده و اختیار خود خلق می‌کند و مجبور است که بقیه مخلوقات را با واسطه عقل اول خلق کند (خادمی، ۱۳۸۸: ۱۳۶).

در پاسخ از شبهه محدودیت قدرت الهی باید گفت که صدور کثیر از واحد، محال عقلی است و قدرت الهی، به محال تعلق نمی‌گیرد. علامه طباطبایی (ره) در این مورد می‌نویسد: «صدور کثیر از واحد، محال برهانی است و قدرت الهی، به محال تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا محال، بطلان محض است و هیچ شیئیستی ندارد؛ پس، قدرت مطلقه الهی بر اطلاقش باقی است و هر موجودی معلول بی‌واسطه یا معلول معلولش می‌باشد و معلول معلول، در حقیقت معلول است» (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۱۵).

به علاوه، ضرورت و وجوبی که میان موجودات برقرار است، از ناحیه ذات حق تعالی است و کسی آن را بر خداوند تحمیل نکرده تا موجب محدودیت قدرت الهی و نفی اختیار از ذات حق شود؛ زیرا نظام هستی و ماسوی الله، معلول و عین ربط به خداوندند و هیچ استقلال از خود ندارند تا نفی قدرت و اختیار از خداوند کنند؛ به عبارت دیگر، متکلمان در این اشکال، بین دو معنا از وجوب، یعنی وجوب علیه و وجوب عنه خلط کرده‌اند. وجوبی که شایسته ذات حق تعالی است، وجوب عنه است؛ نه وجوب علیه؛ اما متکلمان وجوب علیه را فهمیدند و دچار چنین شبهه‌ای شدند (خادمی، ۱۳۸۸: ۱۳۷).

در پایان، ذکر دو نکته لازم است: یکی اینکه چون وحدت و بساطت صادر اول، بدون استفاده از قاعده الواحد ثابت نمی‌شود و همه دلایلی که برای اثبات این مطلب وارد شده، بی‌نیاز از این قاعده نیست، پس، بیشترین کاربرد قاعده الواحد درباره واجب تعالی و صادر اول است. البته این نکته، منافاتی با استفاده این قاعده در غیر واجب تعالی ندارد؛ همچنان که در مباحث نفس برای اثبات قوای متعدد نفس، از این قاعده استفاده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۸: ۴۱۴).

دوم اینکه همان‌طور که صدور کثیر از علت واحد محال است، معلول واحد هم جز از علت واحد صادر نمی‌شود (الواحد لا یصدر إلا عن الواحد)؛ به عبارتی، تعدد علل تامه متعدد بر معلول

واحد، محال است؛ چون اگر آن علل در عرض واحد باشند، به تناقض (نیاز و بی‌نیازی) منجر می‌شود و اگر علل، متواتراً و یکی پس از دیگری بر معلول واحد وارد شوند، معلول واحد مفروض، کثیر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۱۴ - ۲۱۵).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، به دست می‌آید که اصل سنخیت به عنوان یکی از مبادی تصدیقی قاعده الواحد، جای هیچ‌گونه شک و تردیدی ندارد و به نظر، تفاوتی در این اصل بین علل فاعلی و مادی نیست. رابطه این اصل با قاعده الواحد، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی اصل سنخیت، اعم از قاعده الواحد است؛ چراکه اصل سنخیت، نوعی رابطه و مناسبت ذاتی را میان علت و معلول مطرح می‌کند؛ اما قاعده الواحد، این مناسبت ذاتی را در وحدت و کثرت بیان می‌کند و بیشترین کاربرد قاعده الواحد در تبیین صدور کثیر از واجب تعالی می‌باشد.

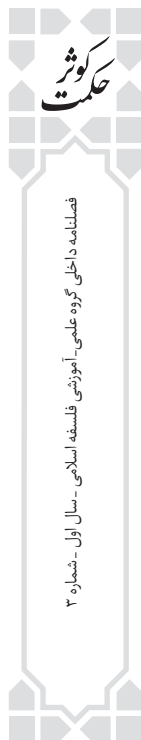
حکمت
کثیر

اصل سنخیت و رابطه آن با قاعده الواحد

فهرست منابع:

قرآن کریم.

۱. آشتیانی، میرزամهدی. (۱۳۸۸). *اساس التوحید*. انتشارات هرمس، چاپ اول.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۰). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، بی جا.
۳. بهشتی، احمد. (۱۳۷۹). *صنع و ابداع*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول.
۴. بهمنیار. (بی تا). *التحصیل*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی جا.
۵. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹). *جبر و اختیار*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ اول.
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). *رحیق مختوم*. قم: نشر اسراء، چاپ اول.
۷. خادمی، عین الله. (۱۳۸۸). *علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و تجربه‌گرا*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۸. رازی، فخرالدین. (بی تا). *المباحث المشرقیة*. بی جا: انتشارات بیدار.
۹. شانظری، جعفر و عسکری، قاسم. (تابستان ۱۳۹۱). «بررسی و نقد سنخیت علت و معلول در فلسفه اسلامی». فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم (پژوهش‌های فلسفی-کلامی)، سال سیزدهم، شماره ۴.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد. (بی تا). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. بی جا: دار احیاء التراث.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۲). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ شانزدهم.
۱۲. _____ . (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۱۳. _____ . (۱۴۲۰). *بداية الحکمة*. مؤسسه نشر اسلامی، چاپ هفدهم.
۱۴. غزالی، ابوحامد. (بی تا). *تهافت الفلاسفه*. بی جا: انتشارات شمس تبریزی، بی جا.
۱۵. قدردان قراملکی، حسن. (۱۳۷۵). *اصل علیت در فلسفه و کلام*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، چاپ اول.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). *آموزش فلسفه*. شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۱۷. _____ . (۱۳۶۳). *دروس فلسفه*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، چاپ اول.
۱۸. _____ . (۱۴۰۵). *تعلیقہ بر نہایة الحکمة*. قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). *مجموعه آثار*. تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم.



امکان و حیانی بودن الفاظ قرآن کریم

منصوره ساری^۱

چکیده

قرآن کریم، به عنوان معجزه آخرین فرستاده خداوند، در ضمن آیاتی، خود را به عنوان منبع سعادت بشر و کتابی جامع معرفی می‌کند. این کتاب، از قرن‌ها پیش مورد بررسی‌های متعددی قرار گرفته است و پرسشی که چندی است اذهان را به خود مشغول ساخته، این است که آیا الفاظ قرآن همچون محتوای آن، الهی هستند یا اینکه تنها محتوا از جانب خداوند است و الفاظ را رسول اکرم (ص) طراحی کرده است. در این زمینه، دیدگاه‌هایی مطرح شده که مشهورترین آن‌ها عبارت است از: الف. الهی بودن الفاظ و محتوا؛ ب. الهی بودن محتوا و بشری بودن الفاظ.

در این نوشتار، با استفاده از روش کتابخانه‌ای به مقایسه این دو دیدگاه می‌پردازیم و با توجه به آیات قرآن و اعجاز و عصمت پیامبر (ص) و تمسک به واژه‌هایی نظیر تلاوت و قرائت، به اثبات الهی بودن الفاظ می‌پردازیم. در پایان، به بررسی پیامدهای این دو نظریه اشاره خواهد شد.

واژگان کلیدی: و حیانی، الفاظ، قرآن کریم، تحدی، اعجاز.

مقدمه

قرآن کریم به سبب نقشی که در عرصه های گوناگون زندگی بشر داشته است، همواره مورد توجه اندیشمندان بوده و از جهت های گوناگون مورد بررسی قرار گرفته و هر روز سؤال ها و تحقیق های جدیدی درباره آن انجام می گیرد. الهی بودن الفاظ این کتاب، از جمله مسائلی است که از دیرباز مورد توجه بوده است. در این زمینه، دیدگاه هایی مطرح شده که دو نظریه بیش از همه مورد توجه واقع شده اند و از آغاز تا کنون نیز بیشترین حجم مباحث، به همین دو دیدگاه اختصاص یافته است.

دیدگاه اول: معانی و معارف قرآن در قالب همین الفاظ و جمله ها از ناحیه خداوند نازل شده و جبرئیل و پیامبر ﷺ تنها واسطه در ابلاغ پیام الهی به انسان ها بوده اند.^۱

دیدگاه دوم: معانی و معارف قرآن به تنهایی از ناحیه خداوند و توسط جبرئیل بر پیامبر ﷺ نازل شده و شخص پیامبر ﷺ آن ها را در قالب الفاظ و جمله ها ریخته و بر مؤمنان عرضه نموده است.

دیدگاه مقبول و مشهور در میان اندیشمندان اسلامی، الهی بودن الفاظ قرآنی است که در این نوشتار، از راه های گوناگون بر این نظر شاهد آورده شده است؛ مانند تحدی قرآن کریم به همانندآوری و اعجاز بیانی آن، مقایسه بین واژگان قرآن کریم با احادیث قدسی و نبوی و عرضه این مسئله به پیشگاه قرآن و دریافت پاسخ از آن. همچنین، مبانی و ادله غیروحیانی بودن الفاظ قرآن مورد بررسی قرار گرفته اند و در پایان، پیامدهای رفتاری، بینشی و انگیزشی پذیرش وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم بیان گردیده است.

تعریف وحی

«وحی» واژه عربی است و در اصل، مصدر فعل «وحی یحی» از باب «وعد» است. در معنای اصلی آن، آمده است که «وحی، عبارت است از: هر آنچه کسی به دیگری القا کند تا بداند».^۲ به همین مناسبت، در معنای اشاره، اشاره سریع، الهام، نامه و نوشته نیز به کار برده می شود.^۳

۱. بدرالدین زرکشی؛ البرهان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ص ۲۲۹ و ۲۳۰.

۲. ابن فارس؛ مقاییس اللغة؛ ج ۶، ص ۹۳.

۳. راغب اصفهانی؛ مفردات الفاظ القرآن؛ ص ۸۵۸.

وحی در قرآن، به چهار معنا آمده است:

۱. اشاره پنهانی: این، همان معنای لغوی واژه وحی است؛ چنان‌که به اشاره حضرت زکریا علیه السلام به قومش، «وحی» اطلاق شده است: «او از محراب عبادتش به سوی مردم بیرون آمد و با اشاره به آنان گفت: به شکرانه این موهبت، صبح و شام خدا را تسبیح کنید.»^۱

۲. هدایت غریزی: این معنای وحی، بیانگر رهنمودهای طبیعی است که در نهاد تمام موجودات به ودیعت نهاده شده است. هر موجودی به طور غریزی، راه بقا و تداوم حیات خود را می‌داند. از این هدایت طبیعی، در قرآن با نام «وحی» یاد شده است: «و خدا به زنبور عسل وحی کرد که از کوه‌ها و درختان و سقف‌های رفیع منزل گیرید و سپس از میوه‌های شیرین تغذیه کنید...»^۲

۳. الهام (سروش غیبی): گاهی انسان در حالت اضطراب که گمان می‌برد راه به جایی ندارد، ناگهان درخششی در دل او پدید می‌آید و راه بر او روشن می‌شود و او از آن تنگنا بیرون می‌آید. این پیام‌های رهگشا، همان سروش غیبی است که از پشت پرده هستی به مدد انسان می‌آید. در قرآن، به همین الهامات غیبی «وحی» اطلاق شده است: «و به مادر موسی وحی کردیم که طفلت را شیرده و چون بر او ترسان شوی، به دریا افکن...»^۳

۴. وحی رسالی: این معنای وحی، بیش از هفتاد بار در قرآن آمده است. این وحی به انبیا اختصاص داشته، شاخصه نبوت آن‌ها محسوب می‌گردد. در آیه‌ای از قرآن کریم، خداوند بیان می‌کند: «به هیچ بشری نمی‌رسد که خدا با او سخن گوید؛ مگر اینکه وحی کند یا از پشت پرده‌ای حرف زند یا رسولی بفرستد.»^۴ طبق این آیه، برای کیفیت عالی‌ترین نوع وحی که وحی انبیاست، سه روش بیان شده است:

۱. مریم (۱۹): ۱۱.

۲. نحل (۱۶): ۶۸.

۳. قصص (۲۸): ۷.

۴. شوری (۴۲): ۵۱.

- الف. گفتار خداوند بدون واسطه؛
 ب. تکلم خداوند از ورای حجاب؛
 ج. دریافت وحی از طریق فرشته الهی.

معنای لغوی و اصطلاحی قرآن

در ادامه، معنای لغوی و اصطلاحی قرآن می‌آید.

الف. قرآن در لغت

واژه «قرآن» مصدر است؛ مانند رجحان، کفران، فرقان و نقصان.^۱

ب. قرآن در اصطلاح

۱. قرآن، به معنای «جمع و گردآوری»: کسانی که به این معنا قائل‌اند، در آیه «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ»^۲، واژه «جمعه» و «قرآن» را مترادف و هم‌معنا می‌دانند. در وجه نام‌گذاری آن به «قرآن» گفته‌اند: «چون قرآن جامع فواید کتاب‌های دیگر انبیا، مانند: تورات، انجیل و زبور است که از سوی خدا نازل گشته؛ بلکه جامع فواید همه علوم می‌باشد».^۳
۲. قرآن، به معنای «خواندن»^۴: اگر این معنا را بپذیریم، آیه «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» به این معناست: «همانا پیوسته کردن اجزای آن به یکدیگر و خواندن آن بر تو، به عهده ماست.» [۹] طبق این معنا، کتاب آسمانی مسلمانان به اعتبار آنکه «خواندنی» است، «قرآن» نام گرفته است.

مبانی دیدگاه و حیانی بودن الفاظ قرآن

۱. دلالت لفظ بر معنای موضوع له

«دلالت» به معنای راهنمایی کردن است و دارای اقسام گوناگونی از جمله دلالت لفظ بر معنا می‌باشد. در این دلالت، انسان با شنیدن یک لفظ، ذهنش به سوی معنایی منتقل

۱. ابن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۱، ص ۲۲.

۲. قیامت (۷۵): ۱۷.

۳. مرتضی‌عسگری؛ القرآن الکریم و روایات المدرستین؛ ج ۱، ص ۲۶۱.

۴. جمع نویسندگان (مرکز فرهنگ و معارف قرآن)، علوم القرآن عند المفسرین؛ ج ۱، ص ۲۲.

می‌شود. با توجه به این دلالت، در قرآن الفاظی به کار رفته است که با شنیدن آن‌ها معنای خاصی به ذهن می‌رسد. این الفاظ عبارت‌اند از: قرائت، تلاوت، ترتیل و مانند آن. این واژگان از نظر لغوی، معنای خواندنی دارند؛ نه معنای مفهومی. به کار بردن این الفاظ، نشانگر آن است که قرآن از جنس امور خواندنی و توأم با الفاظ است؛ وگرنه به کار بردن این واژه‌ها در مورد امری که فهمیدنی و درک کردنی باشد، کاری عبث خواهد بود. همچنین، به کار بردن این واژگان، زمانی صحیح است که الفاظ و معانی هر دو از یک شخص باشند و بازگوکننده بدون آنکه چیزی بر آن بیفزاید، آن را تلاوت کند.^۱

۲. عصمت

یکی از ویژگی‌های مورد نیاز پیامبر ﷺ، عصمت است که خود شامل سه مرحله است:

الف. عصمت در دریافت وحی؛

ب. عصمت در ابلاغ وحی؛

ج. عصمت از معصیت و گناه.

مرحله اول و دوم، به طور مستقیم با وحی در ارتباط هستند و بیانگر این امر می‌باشند که پیامبر در مرحله تلقی و ادراک وحی هیچ خطا و اشتباهی نباید داشته باشد و در زمینه ابلاغ وحی و رساندن آن به بشر هم باید عاری از خطا و اشتباه باشد؛ اما مرحله سوم، مربوط به شخص پیامبر است که در فعل و گفتارش نباید خطا و معصیتی باشد؛ چراکه در غیر این صورت، به سلب اعتماد مردم منجر خواهد شد. با توجه به دو مرحله نخست، عصمت پیامبر هیچ دخل و تصرفی، حتی لفظی در مورد وحی نمی‌تواند انجام دهد و مأمور به ابلاغ عین آن چیزی است که دریافت کرده است.

۳. تشکیکی بودن وجود

در مقابل نظرهای مختلفی که درباره وحدت و کثرت وجود مطرح می‌شود، ملاصدرا قائل به وحدت وجود است؛ به این معنا که یک وجود، حقیقتاً در عالم هست؛ اما با وجود این، کثرت هم

۱. محمد هادی معرفت؛ التمهید فی علوم القرآن؛ ص ۵۸.

امری واقعی و حقیقی است و برای جمع این دو امر حقیقی در عالم، بحث اختلاف تشکیکی میان موجودات را مطرح می‌کند؛ به عبارت دیگر، وجود واحدی که در عالم هست، دارای مراتب و شدت و ضعف است و موجودات در عین وحدت داشتن در حقیقت واحده وجود، در مراتب همین وجود با هم اختلاف دارند.^۱

مطابق این مبانی، باید گفت که حقیقت وحی هم مانند حقیقت وجود، یک چیز واحد است؛ اما دارای مراتب گوناگون است که عالی‌ترین مرتبه آن، وحی رسالی و مخصوص پیامبران است و نازل‌ترین مرتبه آن، غرایز و هدایت‌های تکوینی است که خداوند در حیوانات قرار داده است و در حقیقت، این روح پیامبر است که با رهایی از علایق دنیوی و پیراستگی از آلودگی‌ها، به مراتب بالا صعود می‌کند و شایستگی دریافت مستقیم وحی از خداوند را به دست می‌آورد و پس از این صعود، نزول صورت می‌گیرد؛ یعنی برای اینکه وحی مناسب موجودات مادی و مورد استفاده آن‌ها واقع شود، هنگام نزول به آسمان دنیا، در قالب کلمات و اصوات تجدد می‌یابد.^۲

تبیین و بررسی ادله غیروحیانی بودن الفاظ قرآن

عده‌ای در ردّ نظریه الهی بودن الفاظ قرآن کریم، به آیاتی تمسک کرده‌اند که در ادامه به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

۱. آیه نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ

- «روح الأمين، آن را بر قلب تو نازل کرد.»^۳

- «جبرئیل به فرمان خداوند، قرآن را بر قلب تو رسانید.»^۴

این گروه، با این استدلال که قلب، جایگاه معناست و نه الفاظ، معتقدند نزول قرآن به صورت معنا و مفاهیم بوده و پیامبر ﷺ آن معنا را در قالب الفاظ درآورده است.

۱. علی شیروانی؛ کلیات فلسفه؛ ص ۱۱۲.

۲. عبدالرزاق لاهیجی؛ گوهر المراد؛ ص ۳۶۴.

۳. شعرا (۲۶): ۱۹۳ و ۱۹۴.

۴. بقره (۲): ۹۷.

در ردّ این استدلال باید گفت که این آیه، نه تنها بشری بودن الفاظ را اثبات نمی‌کند، بلکه منجر به ردّ این نظر هم می‌شود؛ زیرا طبق فرموده علامه طباطبایی، ضمیر «ه» در «نَزَّلَهُ» اشاره به قرآن دارد و قرآن، مرکب از الفاظ و معناست؛ نه معنا به تنهایی.

همچنین، در این آیه عبارت «عَلَى قَلْبِكَ» آمده است؛ در حالی که اگر لفظ از پیامبر باشد، باید عبارت «عَلَى قَلْبِي» می‌آمد؛ یعنی قرآن بر قلب من نازل شده است؛ اما اینکه ضمیر مخاطب به جای متکلم به کار برده شده، بیانگر نبود دخالت آن حضرت در الفاظ قرآن است و تنها آنچه را دریافت کرده، ابلاغ نموده است.

در ادامه این آیه، خداوند می‌فرماید: «قرآن به زبان عربی فصیح نازل شده است.»^۱ در صورتی تعبیر زبان عربی صحیح خواهد بود که الفاظ و محتوا باهم باشند؛ وگرنه معنا به تنهایی زبان عربی نامیده نمی‌شود و این مطلب، صراحت در وحیانی بودن الفاظ دارد.^۲

۲. آیه آسان کردن قرآن به زبان پیامبر ﷺ

در قرآن کریم، خداوند فرموده: «ما حقایق این قرآن را تنها به زبان تو سهل و آسان کردیم.»^۳ طبق این آیه، منکران وحیانی بودن الفاظ، این‌گونه استدلال می‌کنند که منظور از آسان شدن قرآن به زبان پیامبر، این است که به پیامبر اجازه داده شده است تا آن معارف سنگین و سخت را در قالب الفاظ قرار دهد و به این نحو، فهم آن آسان گردد.

علامه طباطبایی معتقد است که این آیه اشاره به جایگاه قبل از نزول وحی دارد؛ یعنی قرآن قبل از نزول، با عبارت‌های بلندمرتبه و خارج از ادراک بشر، در لوح محفوظ قرار داشته و اگر به همان شکل نازل می‌شد، فهم بشر به معارف بلند آن دست نمی‌یافت؛ اما خداوند آن را به صورت خواندنی و مطابق با زبان مردم آن عصر فرو فرستاد تا برای بشر قابل استفاده گردد.^۴

۱. شعرا (۲۶): ۱۹۵.

۲. سید محمد حسین طباطبایی؛ تفسیر المیزان؛ ج ۱۵، ص ۴۱۸.

۳. مریم (۱۹): ۹۷. دخان (۴۴): ۵۸.

۴. سید محمد حسین طباطبایی؛ تفسیر المیزان؛ ج ۱۴، ص ۱۱۶.

۳. تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه

از جمله دلیل‌های قائلان به نبوی بودن الفاظ قرآن، اثرپذیری آیات قرآن از فرهنگ زمانه است و جریان‌ها و وقایعی که مربوط به آن زمان بوده، در قرآن آمده است. این امر، نشان‌دهنده آن است شخص پیامبرالفاظ را طراحی کرده و این چنین، فرهنگ آن زمان به آیات سرایت کرده است. اما باید گفت که اگرچه خطاب خداوند به پیامبر است، اما در برخی موارد، معاصران آن حضرت هم مورد خطاب قرار گرفته‌اند و گاهی پاسخ سؤال‌هایی که از پیامبر پرسیده می‌شد، به پیامبروحی می‌شده است و همچنین، از ضرب‌المثل‌های رایج آن زمان برای انتقال پیام الهی استفاده کرده و نیز گزارش برخی از حوادث آن زمان را به عنوان شأن نزول آیات مطرح نموده است و این مقدار حضور فرهنگ زمانه در قرآن، مانعی ندارد و چه بسا نشان‌دهنده ارتباط این کتاب آسمانی با زندگی مردم است.

نقد مبانی دیدگاه غیرروحیانی بودن الفاظ قرآن کریم

نقد اول:

معتقدان به نبوی بودن الفاظ قرآن، با بیان اینکه تولید لفظ نیازمند ابزار مادی است، این عمل را شایسته موجود مجرد نمی‌دانند و در نتیجه، تولید الفاظ از جانب خداوند را انکار می‌کنند و آن را به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت می‌دهند.

در این زمینه، باید گفت که خداوند در قرآن می‌فرماید: «و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید؛ مگر از راه وحی یا از پشت حجاب یا رسولی می‌فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد، وحی می‌کند؛ چرا که او بلند مقام و حکیم است.»^۱

در مورد اینکه مراد از سخن گفتن در این آیه چیست، صاحب تفسیر المیزان معتقد است که در این آیه، منظور از سخن گفتن، تکلم واقعی است؛ چون استثناء «إِلَّا وَحِيًّا» تمام نیست، جز آنکه کلامی که مدلول «أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ» است، حقیقت سخن گفتن باشد.^۲

اما کلام، عبارت است از فهماندن ما فی الضمیر به وسیله اصوات مرکبی که از روی وضع

۱. شوری (۴۲): ۵۱.

۲. سید محمدحسین طباطبایی؛ تفسیر المیزان؛ ج ۱۸، ص ۴۴۴.

و قرارداد، بر معنا دلالت کند و کلام به این معنا، مخصوص انسان اجتماعی است که نیازمند همکاری اعضا و مفاهمه و مکالمه است و آن اصوات مرگب برای تولید، نیازمند حنجره‌ای است که صوت از آن خارج شود و با مخارج حروف برخورد کند و با دلالت وضعی و اعتباری مقاصد گوینده را به شنونده منتقل نماید. پس، سخن گفتن به معنای متعارف در مورد هر موجود مجرد فاقد حنجره، منتفی است؛ حتی خدا و فرشته (جبرئیل). در نتیجه، خدا با پیامبر سخن گفته است؛ منتها سخن گفتن خدا، به غیر طریق متعارف و به طرز خاصی بوده است.

نقد دوم:

بر اساس دیدگاه غیروحیانی بودن الفاظ، عصمت درپیکره وحی به این معناست که اولاً، پیامبر واقعاً مواجهه‌ای با خدا داشته است؛ ثانیاً، تفسیر پیامبر از این مواجهه و ترجمه‌اش از آن، درست است و در تفسیر و ترجمه او، خطا راه ندارد؛ ثالثاً، فهم پیامبر از این تجربه‌اش، خطا بردار نیست؛ رابعاً، پیامبر فهم خود را دقیقاً به دیگران انتقال داده است.^۱

اما در بررسی این بیان، باید پرسید که عصمت زبانی چه طور؟ آیا پیامبر می‌تواند ادعا کند که واژه‌هایی که در گزارش لزومی به کار می‌برد، همان واژه‌هایی هستند که خدا به کار برده است؟ پاسخ، منفی است؛ زیرا وحی در این دیدگاه، اصلاً سرشت زبانی ندارد؛ خدا جمله‌هایی را القا نکرده است تا پیامبر ادعا کند که واژه‌های جمله‌ها را دقیقاً به کار می‌برد. قطعاً طبق دیدگاه تجربه‌وحیانی، در عصمت پیامبر ﷺ در تبلیغ، تردید ایجاد می‌شود که مغایر با ضروریات دین است؛ چون، هدف وحی و بعثت لغومی گردد و این، بزرگ‌ترین نقص برای وحی است.

نقد سوم:

قائلان به نظریه بشری بودن الفاظ قرآن کریم، وحی را به عنوان یک حقیقت واحد که دارای مراتب باشد و شخصی به نام پیامبر با کسب طهارت و پاکی روحی به بالاترین مرتبه آن دست

۱. علیرضا قائمی‌نیا؛ وحی و افعال گفتاری؛ ص ۲۸.

یافته باشد، نمی‌پذیرند؛ بلکه معتقدند حقیقت وحی، چیزی جز «مواجهه با خدا» نیست و در مواجهه، کسب حقایق وجود ندارد؛ بلکه تنها تجربه دینی مطرح است.^۱ در مقابل این نظریه، باید گفت که این نگرش، به نفی وحی منجر می‌شود؛ زیرا وحی پدیده‌ای خواهد بود که حاصل تجربه‌های دینی اشخاصی است که دارای احساس قدسی باشند و این حالت، لزوماً اختصاص به پیامبر ندارد و می‌تواند توسط افراد دیگر نیز به وجود آید.

ادله دیدگاه وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم

۱. اُمّی بودن پیامبر ﷺ

شبه جزیره عربستان، نه تنها از لحاظ جوی و جغرافیایی، بلکه از علم و فرهنگ و عقلا نیت هم بهره‌چندانی نداشتند و به چیزی جز شعر و شاعری بها نمی‌دانند؛ به گونه‌ای که به دلیل اعمال ناشایستی، از جمله زنده به گور کردن دختران، ازدواج با محارم و کارهای مخالف شئون انسانی، به عرب جاهلی معروف شدند. امام علی علیه السلام در توصیف آنان فرموده است: «شما ملت عرب، بدترین دین را داشتید، در بدترین خانه زندگی می‌کردید، در میان خاها و سنگ‌های خشن و مارهای سمّی خطرناک فاقد شنوایی به سر می‌بردید، آب‌های آلوده می‌نوشیدید، غذاهای ناگوار می‌خوردید، خون یکدیگر را به ناحق می‌ریختید، پیوند خویشاوندی را می‌بریدید و مفسد و گناهان شما را فراگرفته بود.»^۲

حال در این جامعه، چگونه ممکن است فردی ظهور کند و در حالی که اُمّی است، کلامش نه تنها اندیشمندان و صاحبان علم و فرهنگ را به زانو درآورد، بلکه مایه هدایت انسان‌ها شود؟ روشن است که جز نزول وحی بر فردی اُمّی، نام دیگری نمی‌توان بر این کلام نهاد. اگرچه این دلیل در زمینه اثبات نبوت پیامبر به کار می‌رود، اما چون در آن زمان سخنوران فصیحی در میان اعراب حضور داشته‌اند، هیچ‌یک قادر به آوردن چنین پیامی نبوده‌اند. از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که بیان این الفاظ، خارج از توان انسان‌هاست.

۱. محمد کاظم شاکر؛ قرآن در آینه پژوهش؛ ص ۲۸.

۲. نهج البلاغه؛ خطبه ۲۶.

۲. تفاوت سخنان پیامبر ﷺ و قرآن کریم

با بررسی آیات قرآن و سخنان پیامبر ﷺ، متوجه خواهیم شد که اسلوب و سبک این دو کلام و فصاحت و بلاغت آنها، کاملاً متفاوت است؛ به گونه ای که حتی خود اعراب هم بعد از شنیدن آیات قرآن، متوجه تفاوت بسیار زیاد این دو کلام شده اند. در این باره سخنور سرشناس عرب، ولید بن مغیره، می گوید: «آنچه فرزند ابن ابی کبشه می گوید، به خدا سوگند که نه شعر است و نه گزاف گویی بی خردان؛ بی گمان، گفته او سخن خداست.»^۱

۳. فهم مخاطبان

در قرآن کریم به اعتراضی از جانب مشرکان عصر نزول قرآن اشاره شده است که «اگر قرآن از جانب خداوند است، چرا بر شخص ثروتمندی مانند بزرگ مکه یا طائف نازل نشده است؟»^۲ این اعتراض، به خوبی فهم مخاطبان عصر نزول را نشان می دهد که آنها قرآن را مجموعه ای از لفظ و معنا می دانسته اند که از سوی خداوند بر فردی نازل شده که هیچ جایگاه علمی نداشته است و در این اعتراض، آنان متوجه این امر شده اند که برای این نزول، نیاز به علم و دانش نیست؛ چراکه آن شخص مورد نظر هیچ نقشی در پردازش الفاظ و محتوای این کتاب نخواهد داشت و این، عنایتی الهی است که شامل حال فردی می شود که خدا بخواهد.

۴. تحدی

خداوند فرستاده خویش را در هر عصری با سلاح معجزه تقویت نموده است و معجزه فرستادگان با چیزی که در آن عصر رواج داشته، هماهنگ بوده است؛ مثلاً معجزه حضرت عیسی علیه السلام شفای کور مادرزاد بود؛ به این دلیل که در جامعه آن روز، علم طب بسیار مورد توجه بود و به دلیل اینکه مردم زمان حضرت موسی علیه السلام در سحر و جادو مهارت داشتند، معجزه ایشان، غلبه بر سحر ساحران بود. همچنین، عصر پیامبر ﷺ عصر سخنوری و سخن شناسی بوده است و به تعبیر علامه طباطبایی، تاریخ به خوبی نشان می دهد که اعراب اصیل و خالص آن زمان، از

۱. طبری؛ تاریخ طبری؛ ج ۲۹، ص ۹۸.

۲. زخرف (۴۳): ۳۱.

نظر سخن سرایی و نکته‌سنجی و ریزه‌کاری‌های ادبی به جایی رسیده بودند که بی سابقه بود؛ بنابراین، معجزه پیامبر ﷺ کتابی قرار داده شد که از جانب خداوند و توسط فرشته وحی برایشان نازل شود و منکران خود را در مراحل مختلف به مبارزه بطلبید که «هرکس معتقد است این کتاب ساخته و پرداخته ذهن بشری مانند اوست، پس همانند این کتاب را بیاورد.»^۱

اما نتیجه این تحدی‌ها، چیزی جز عجز مخاطبان نبوده است. شایان ذکر است که مخاطبان خداوند در این مبارزه، تمام جهانیان در تمام عصرها هستند و حتی خود پیامبر ﷺ هم مورد خطاب است و این مطلب، دلالت بر آن دارد که حتی پیامبر هم از آوردن کتابی با چنین محتوا و الفاظی عاجز است.

۵. اعجاز لفظی قرآن

کلمات قرآن با دقت و ظرافت خاصی انتخاب شده‌اند؛ به طوری که هر لفظ معنای مورد نظر را به بهترین نحو و در نهایت فصاحت و بلاغت و روانی و دلنشینی منتقل می‌کند؛ در حالی که خود واژه‌ها به تنهایی و بدون در نظر گرفتن ترکیب و تألیف، چیزی است که عرب شبانه روز با آن سروکار داشته است؛ پس، چینش این کلمات، دارای اعجاز است؛ به گونه‌ای که اگر کلمه‌ای را برداریم و کلمه‌ای دیگر جایگزین آن کنیم، کلمه جایگزین شده نمی‌تواند تمام ویژگی‌های موضع کلمه اصل را ایفا کند.^۲ همچنین، سبکی که قرآن برای بیان عبارت‌های خود برگزیده، به گونه‌ای است که نه شاعران می‌توانند نام شعر بر آن بگذارند و نه سخنوران عرب، نام نشر.

در باطن قرآن، نوعی موسیقی وجود دارد که با موسیقی ظاهری برآمده از قافیه و الفاظ مسجع متفاوت است و در واقع، این موسیقی باطنی قرآن، ترکیبی از زیبایی لفظ و فخامت معناست که احساسات را برمی‌انگیزد و جان را به اهتزاز درمی‌آورد و تا اعماق جان نفوذ می‌کند؛ به گونه‌ای که در هنگام خواندن قرآن، در برابر عباراتی قرار می‌گیریم که قافیه و وزن ندارند و این موسیقی باطنی، نوعی اعجاز است که بدون هیچ ترکیب ادبی، تمام روح و جان انسان را تحت

۱. طور (۵۲): ۳۳ و ۳۴.

۲. محمد هادی معرفت؛ ترجمه التمهید فی علوم القرآن؛ ج ۵، ص ۳۱۶.

تأثیر قرار می‌دهد.^۱ به راستی که الفاظی با این اوصاف، نمی‌توانند ساخته پیامبر ﷺ باشند؛ چراکه در سایر الفاظ پیامبر ﷺ، این اوصاف دیده نمی‌شود. گفتنی است که این استدلال، از آن جهت با تحدی متفاوت است که در تحدی، خود پیامبر نیز دعوت به همانندآوری برای قرآن شده است؛ اما در اعجاز لفظی، به بیان ویژگی‌هایی می‌پردازیم که در قرآن وجود دارد و در سایر نوشته‌های پیامبر وجود ندارد.

۶. تعبیر قول و قرائت

در آیات چندی، از قرآن به عنوان «قول» یاد شده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ»^۲ همچنین، در آیات دیگر تعبیرهای: «قرائت»، «تلاوت» و «ترتیل» به کار رفته است؛ مانند: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ»^۳. این واژگان با توجه به مبنای دلالت لفظ بر معنای موضوع له، به اثبات وحیانی بودن الفاظ منجر می‌شوند؛ چراکه قرائت و واژگانی از این دست، عبارت‌اند از خواندن الفاظی که دیگری تنظیم کرده است و این با واژه «تکلم» فرق دارد که عبارت است از انشای معنا با الفاظ خود شخص؛ پس، زمانی که در مورد قرآن این تعبیر به کار می‌رود، پیامبر الفاظ شخص دیگری را بازگو می‌کند و در اینجا قرینه بر خلاف معنای ظاهری وجود ندارد.^۴

۷. اختیار نداشتن پیامبر در تغییر قرآن

روشن است که هرگاه فردی جمله‌هایی را بیان نماید و عبارات و الفاظ را در کنار هم قرار دهد، هر زمان که اراده کند، می‌تواند در کلام خود تغییراتی ایجاد کند؛ اما در قرآن کریم آمده است که پیامبر ﷺ، اختیار تبدیل و تغییر در قرآن را ندارد: «بگو: مرا نرسد و حق ندارم در توانم نیست که [همه یا برخی از] آن را از پیش خود تبدیل کنم؛ من جز آنچه را به من وحی می‌شود، پیروی نمی‌کنم...»^۵ این سلب اختیار، نشان دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن، از پیامبر ﷺ

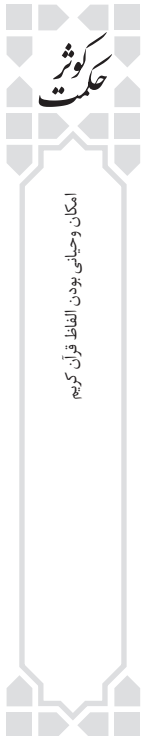
۱. همان؛ ص ۱۹۷.

۲. طارق (۸۶): ۱۳.

۳. نحل (۱۶): ۹۸.

۴. محمد هادی معرفت؛ علوم قرآن؛ ص ۵۷.

۵. یونس (۱۰): ۱۵.



نیست؛ وگرنه هرانسانی می‌تواند آنچه را گفته است، به تعبیر و بیان دیگری بازگو کند.^۱

۸. تلاش پیامبر ﷺ برای حفظ آیات

به روایت تاریخ، پیامبر ﷺ در زمان نزول وحی دستور می‌داد که کاتبان، آیات را نوشته، ثبت و ضبط نمایند. همچنین، خود ایشان در اوایل دوران وحی، آیات را مرتب تکرار می‌کرد و برای حفظ و نگهداری آن، بسیار تلاش می‌نمود؛ اما این تلاش و نگرانی برای حفظ و ثبت آیات، نشان می‌دهد که الفاظ از جانب ایشان نبوده و آن حضرت هر لحظه بیم فراموشی یا تغییر لفظی را که از جانب خداوند وحی شده، داشته است.^۲

۹. نزول قرآن به زبان عربی

قرآن در آیات متعددی تصریح می‌کند که خداوند، کتابش را به زبان عربی بر پیامبر ﷺ نازل کرده است؛ از جمله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^۳ از آنجاکه زبان، یعنی الفاظ و واژه‌ها و عبارات معین، تصریح خداوند به اینکه قرآن به زبان عربی نازل شده، نشان می‌دهد که حق تعالی در کنار معانی، الفاظ را هم وحی نموده است.^۴

۱۰. تهدید شدن پیامبر ﷺ در خصوص تغییر قرآن

خداوند در قرآن، پیامبر ﷺ را در مورد ایجاد هرگونه تغییری در قرآن تهدید می‌کند؛ در آیات ۴۴ به بعد سوره الحاقه می‌خوانیم: «اگر او سخنی دروغ بر ما می‌بست، ما او را با قدرت می‌گرفتیم؛ سپس، رگ قلبش را قطع می‌کردیم و هیچ‌کس از شما نمی‌توانست از [مجازات] او مانع شود.»^۵ این تهدید شدید و هولناک، بیانگر آن است که نه تنها محتوا، بلکه الفاظ از جانب خداوند است؛ چراکه اگر الفاظ از پیامبر ﷺ بود، در صورت ایجاد تغییر در آن از سوی پیامبر ﷺ، نباید مجازاتی برای ایشان در نظر گرفته می‌شد.

۱. نصر حامد ابوزید؛ معنای متن؛ ص ۴۵.

۲. محمود رامیار؛ تاریخ قرآن؛ ص ۱۹۵.

۳. یوسف (۱۲): ۲.

۴. سید محمد حسین طباطبایی؛ تفسیر المیزان؛ ج ۱۵، ص ۴۱۸.

۵. الحاقه (۶۹): ۴۴.

آثار پذیرش و حیانی بودن الفاظ قرآن کریم

۱. اثبات اعجاز در بُعد لفظی و واژگانی قرآن

مطابق نظریه و حیانی بودن الفاظ، بُعد اعجاز لفظی برای قرآن ثابت خواهد بود؛ به این معنا که کسی جز خداوند نمی‌تواند چنین الفاظ و عباراتی را در کنار هم قرار دهد و در عین حال، به محتوا و آهنگ و فصاحت کلام لطمه وارد نشود؛ در حالی که با غیرو حیانی دانستن الفاظ، اعجاز بیانی از بین می‌رود؛ چراکه نه تنها پیامبر ﷺ، بلکه اشخاص دیگر نیز قادر به آوردن چنین الفاظی خواهند بود.^۱

۲. اثبات عصمت پیامبر ﷺ

یکی از لوازم و نتایج دیدگاه تجربی بودن وحی، نفی وانکار عصمت انبیا و از جمله پیامبر اکرم ﷺ است. وقتی که وحی، چیزی غیر از تجربه دینی شمرده نمی‌شود و از سرشت زبانی عاری است، لازمه اجتناب ناپذیر چنین برداشتی از وحی، این است که پیامبر، معصوم نیست و آنچه به صورت وحی مکتوب (قرآن) در دست ما قرار دارد، نه وحی الهی و خطاناپذیر که فرآورده پیامبر و خطا پذیر و در نتیجه، تحریف شده است؛^۲ اما و حیانی دانستن الفاظ قرآن، به اثبات عصمت برای پیامبر در همه ابعاد منجر می‌شود.

۳. حفظ قداست برای الفاظ و کلمات قرآن

مسلمانان همیشه برای الفاظ و واژه‌های قرآن ارزش قائل بوده، به آنها حرمت می‌نهادند. به کارگیری هنر خط و روش‌های گوناگون خطاطی و تذهیب و دیگر آرایه‌های هنری در مورد قرآن، رعایت ادب و طهارت در تماس با کلمه‌های قرآن، همگی نشانه‌ها و جلوه‌هایی از احساس قداست و ارزشی است که مسلمانان در مواجهه با کلمه‌ها و حرف‌های قرآن داشته و دارند. بشری دانستن الفاظ قرآن، این ارزش و قداست را از میان می‌برد و الفاظ و کلمات قرآن را در سطح الفاظ و کلمه‌های سایر کتاب‌ها و نوشته‌ها قرار می‌دهد.^۳

۱. سید موسی حسینی؛ «و حیانی بودن الفاظ قرآن»؛ پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۱-۲۲، ص ۲۲۰.

۲. سید محمد حسین طباطبایی؛ تفسیر المیزان؛ ج ۲، ص ۱۸۷.

۳. سید موسی حسینی؛ «و حیانی بودن الفاظ قرآن»؛ فصلنامه پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۲۱-۲۲.

۴. نادیده نگرفتن اجماع مسلمانان

یکی از پیامدهای قائل شدن به بشری بودن الفاظ آیات قرآن مجید، نادیده گرفتن و از بین بردن و مخالفت نمودن با اجماع مسلم و محکمی است که دلالت بر الهی و وحیانی بودن الفاظ قرآن دارد؛ چراکه اجماع قطعی بر این امر دلالت دارد که همانند معنا و محتوای وحیانی آن، الفاظ نیز الهی و وحیانی اند و مسلمانان از همان صدر اسلام تا به حال، بر این باور بوده و هستند که الفاظ قرآن همانند معانی آن، وحیانی می باشد.^۱

۵. انحصار حقانیت و برتری یک دین

در رابطه با حق بودن ادیان، نظرهایی وجود دارد؛ از جمله نظریه انحصارگرایی که حقانیت را در یک دین می داند و در مقابل آن، کثرت گرایی^۲ دینی قرار دارد که معتقد است هیچ دینی به طور کامل دربردارنده حقیقت نیست و هر دینی بهره ای از حقیقت دارد. اگر این نظریه شکافته شود، درون آن چند پیش فرض وجود دارد؛ اول اینکه وحی، از مقوله تجلی است و نه سخن گفتن. دوم اینکه نبوت، نوعی تجربه و مواجهه عقلی، حسی یا احساسی است. سوم، تجربه یا در قالب مفاهیم و تصورات بشر صورت می گیرد یا در قالب مفاهیم و تصورات، تعبیر و بیان می شود. چهارم، مفاهیم و تصورات تجربه گر، متأثر از فرهنگ و محیط اوست. در نتیجه، پیامبران آنچه گفته اند، برداشت های ایشان از حقیقت است و نه حقیقت، چنان که هست؛ پس، ادعاهای آنها مربوط به شناخت حقیقت نسبی است و هر یک بخشی از آن را شناخته و معرفی کرده اند؛ بنابراین، همه ادیان ارزش یکسانی دارند و هیچ یک بر دیگری برتری ندارد.^۳ بر این اساس پیامبر از منظر دینی - فرهنگی خویش با حقیقت مواجه شده است نه از منظر بیرونی، عینی و فراگیر، و این به معنای انکار وحیانی بودن الفاظ یک متن دینی مثل قرآن است، زیرا وحیانی بودن الفاظ در فرایند تجربه و مواجهه، به معنای دخالت مستقیم خداوند در شکل گیری معرفت و ادراک پیامبر است، یعنی در این صورت این پیامبر نیست که در چارچوب ذهنی و فرهنگی

۱. ابراهیم امینی؛ وحی در ادیان آسمانی؛ ص ۷۴.

۲. پلورالیسم.

۳. جان هیک؛ فلسفه دین؛ ص ۲۴۵.

خویش به شناخت خدا دست می یابد. بلکه خداوند است که خود را برای پیامبر معرفی می کند. بنابراین وحیانی بودن الفاظ یک متن دینی عینیت تجربه را در پی دارد و در واقع تبدیل کننده یک احساس محض به ارتباط زبانی با حقیقت است. گذشته از اینکه در این صورت نه تنها بخش معرفتی دین جنبه عینی و بیرونی پیدا می کند، بلکه بخش تشریحی آن نیز توجیه معقول می یابد، زیرا در ارتباط زبانی هم خدا معرفی می شود و هم خواسته او، در حالی که در پلورالیسم دینی از آنجا که اصل ارتباط زبانی و وحیانی بودن الفاظ نادیده گرفته می شود مجالی برای جنبه تشریحی باقی نمی ماند.

۶. بسته شدن باب تحریف

یکی از چیزهایی که موجب ایجاد شبهه در خصوص تحریف قرآن مجید می شود، قائل شدن به بشری بودن آیات کلام الله مجید می باشد. زرقانی در بیان این مطلب می نویسد: «إِنَّ الإعجاز منوطٌ بالألفاظ القرآن، فلو أُبِيحَ أدائُهُ بالمعنى لذهب إعجازه و كان مظنةً للتغيير و التبدیل؛ همانا اعجاز، وابسته به الفاظ قرآن است؛ پس، اگر نقل به معنا جایز باشد، اعجاز آن از بین رفته، در معرض تغییر و تبدیل قرار خواهد گرفت.»

نتیجه

این مقاله، به بررسی و تحلیل در باب آفریننده الفاظ و عبارات قرآن کریم پرداخته است که برخی را با هرانگیزه ای بر آن داشته تا الفاظ را از جانب آن پیامبرگرامی ﷺ بدانند که برای ادعای خود دلیل محکم مطرح نکرده و تنها به آیه ای از قرآن که دلالت بر نزول قرآن بر قلب پیامبر دارد، تمسک کرده اند؛ در حالی که با نگاهی عمیق به این آیه، نظراین گروه رد می شود؛ اما در این مقاله، با توجه به دلیل های ذکر شده و با استفاده از آیات قرآن ثابت شد که آن حضرت، تنها نقش قابلیت و دریافت کنندگی وحی را دارا بوده و نقشی در فاعلیت و پردازش آن نداشته است و اعتقاد کسانی که الفاظ قرآن را ساخته و پرداخته ذهن آن حضرت می دانند، نه تنها مخالف ادله عقلی است، بلکه مخالف آیات صریح این کتاب الهی نیز می باشد.

فهرست منابع:

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. ابن فارس، ابوالحسن احمد. (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. ج ۶. قاهره: داراحیاء الکتب العربیة.
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. ج ۱. بیروت: دار صادر.
 ۳. ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰) معنای متن (ترجمه مفهوم النص)، مترجم: محمد مهدی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
 ۴. امینی، ابراهیم. (۱۳۸۵). وحی در ادیان آسمانی. قم: بوستان کتاب.
 ۵. جمع نویسندگان، مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۶). علوم القرآن عند المفسرین، ج ۱. قم، بوستان کتاب.
 ۶. حسینی، سید موسی. (۱۳۷۹). وحیانی بودن الفاظ قرآن. پژوهش های قرآنی، ش ۲۱، ۲۲، ص ۲۲۰.
 ۷. راغب اصفهانی. (۱۳۷۶). معجم مفردات الفاظ القرآن. مشهد: انتشارات مرتضوی.
 ۸. رامیار، محمود. (۱۳۴۶). تاریخ قرآن. تهران، شرکت سهامی نشر اندیشه.
 ۹. زرقانی، محمد عبدالعظیم. (۱۴۰۸). مناهل العرفان فی علوم القرآن. ج ۱. بیروت: دار الفکر.
 ۱۰. زکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، (۱۴۰۸) البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار الفکر.
 ۱۱. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۷۹). قرآن در آینه پژوهش. تهران، رایزن.
 ۱۲. شیروانی، علی. (۱۳۹۲). کلیات فلسفه. قم، نشر هاجر.
 ۱۳. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۷). تفسیر المیزان. قم: انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه، چاپ چهارم.
 ۱۴. طبری، محمد. (۱۳۵۲). تاریخ طبری. پاینده. تهران: اساطیر، چاپ دوم.
 ۱۵. عسگری، مرتضی. (۱۴۱۶). القرآن الکریم و روایات المدرستین. ج ۱. قم، کلیه اصول دین.
 ۱۶. قائمی نیا، علی رضا. (۱۳۸۱). وحی و افعال گفتاری. قم: انجمن معارف.
 ۱۷. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). گوهر المراد. تهران: سایه.
 ۱۸. معرفت، محمد هادی. (۱۳۸۴). علوم قرآن. قم: ذوی القربی، چاپ ششم.
 ۱۹. _____ (۱۴۱۶). التمهید فی علوم القرآن، ج ۲ و ۱. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۲۰. هیک، جان. (۱۳۷۶). فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی. تهران، انتشارات بین المللی الهدی.

بررسی تطبیقی تعریف سعادت و چگونگی رسیدن به آن از نظر ابن سینا و دکارت

فاطمه طاهری^۱
ابوالقاسم اسدی^۲

چکیده

مسئله سعادت و چگونگی رسیدن به آن، یکی از مباحث اساسی و بنیادی است که توجه بیشتر متفکران در حوزه علوم انسانی و به ویژه فیلسوفان اخلاق را از دیرباز تا زمان حاضر به خود معطوف نموده است. در این مقاله که گردآوری اطلاعات در آن، به روش کتابخانه‌ای صورت گرفته، نظریات دو فیلسوف بزرگ شرق و غرب، یعنی ابن سینا و دکارت با هم مقایسه شده است.

از نظر ابن سینا، محرک اصلی انسان در همه فعالیت‌ها و رفتارهایش، تحصیل لذت و دوری از رنج و آلم است. از نظر او، ماهیت سعادت از سنخ لذت است و مانند لذت به سه قسم: عقلی، خیالی و حسی تقسیم می‌شود؛ چنان‌که ابن سینا سعادت هر قوه از قوای نفس را عبارت از فعلیت یافتن و به کمال رسیدن همان قوه می‌داند. البته با توجه به اینکه بالاترین قوه از قوای نفس، قوه عاقله است، ابن سینا بالاترین درجه سعادت انسان را در فعلیت یافتن قوه عاقله می‌داند و فعلیت یافتن قوه عاقله از نظر او، به این است که از ماده و لوازم ماده تجرد یابد. اما از نظر دکارت، بحث سعادت باید در ارتباط تنگاتنگ با بحث فضیلت مطرح شود؛ زیرا از نظر او سعادت، نتیجه طبیعی جست‌وجوی فضیلت است. او سعادت را پاداش کسی می‌داند که همواره تلاش می‌نماید بروفق فضیلت عمل نماید. او می‌گوید ما در اعمالمان به دنبال فضیلت یا خیرااعلا هستیم؛ نه سعادت؛ ولی وقتی به خیر اعلامی رسیم، لزوماً به سعادت هم می‌رسیم. دکارت، سعادت را در مهار و بهره‌بری صحیح از انفعالات و رسیدن به آرامش خاطر می‌داند؛ اما روشی که او برای رسیدن به این مقصود برمی‌گزیند، نه یک روش فلسفی، بلکه یک روش علمی، یعنی استفاده از علم فیزیولوژی است.

واژگان کلیدی: سعادت، لذت، فضیلت، ابن سینا، دکارت.

۱. دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد رشته فلسفه اسلامی دانشگاه ملایر: fatemetaheri247@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه فرهنگیان: ghasemasadi1990@gmail.com

مقدمه

درباره موضوع سعادت، از جهت های مختلفی می توان به کندوکاو پرداخت؛ اما مسئله اصلی در این تحقیق، بررسی چیستی سعادت و چگونگی رسیدن به آن از منظر ابن سینا و دکارت و همچنین، بیان وجوه اشتراک و اختلاف آنهاست. برای رسیدن به موفقیت در این جستار، باید به این سؤال ها پاسخ داد که از منظر ابن سینا و دکارت سعادت چیست؟ سعادت با فضیلت چه رابطه ای دارد؟ آیا سعادت در نظر این دو فیلسوف، تنها جنبه دنیوی دارد یا سعادت حقیقی در آخرت معنا و تحقق پیدا می کند؟ از چه راه هایی می توان به سعادت دست یافت؟

این مسئله نه تنها سبب دل مشغولی متفکران بزرگ قدیم، مثل: سقراط، افلاطون و ارسطو بوده، بلکه در طی دوره های مختلف تاریخ تفکر بشری تاکنون، به انحاء گوناگون مورد توجه همه فیلسوفان اخلاق، اعم از لذت گرا، فضیلت گرا و سعادت گرا بوده است (کاپلستون، ۱۳۶۲: ۱۷۱-۱۷۳). ابن سینا در بحث سعادت و به تصویر کشیدن غایت نهایی انسان، از متون دینی متأثر است؛ به گونه ای که این تأثیر در ادبیات و کلام او کاملاً مشهود است؛ مثلاً وی در رساله *احوال نفس*، در تعریف معاد و سعادت عقلانی، از تعبیر مقاربت با حضرت حق استفاده می کند (ابن سینا، ۲۰۰۷م: ۱۲۷) یا می گوید: «سعادت، عبارت است از انقطاع نظر از امور پست و وقف نظر بر جلال حضرت حق و مطالعه عقلی خداوند» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۷۴) یا اینکه سعادت سرمدی و دخول در بهشت را یکی دانسته و آنها را به صورت مترادف به کار می برد (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۳۲).

پیشینه بحث سعادت

درباره آثار افلاطون، همچون: *دفاعیه*، *کریتون* و *فایدون*، موضوع مرگ ملامت تر از زندگی است و در بعضی دیگر از آنها، موضوع زندگی مهم تر می شود؛ اما در همه آثار او، به سعادت مند شدن انسان که از طریق کسب فضایل بدان نایل می آید، توجه تام صورت گرفته است. افلاطون در رساله *آلکسیادس* به ماهیت انسان پرداخته و به این نتیجه رسیده که اختلاف انسان ها در اصل انسان بودن آنها نیست؛ حتی در اینکه همگی در زندگی خود به دنبال سعادت هستند، با هم شباهت تام دارند. از نظر افلاطون، اختلاف انسان ها در پاسخ های متفاوتی است که به سؤال «سعادت چیست؟» می دهند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۸).

نتیجه‌ای که از برداشت افلاطون درباره «سعادت‌مندی انسان» می‌توان گرفت، این است که وقتی زندگی مادی مطابق با حقایق عالم مُثُل تنظیم می‌شود، انسان سعادت‌مندتر خواهد شد؛ بنابراین، از نظر او زندگی، بودن نیست، «شدن» و «صیروت» است؛ به عبارت دیگر، به هر میزان که آدمی از عالم ماده فاصله می‌گیرد و شباهت بیشتری به مُثُل پیدا می‌کند، به همان اندازه به سعادت نزدیک‌تر می‌شود.

اما ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس با تقسیم مطلوبیت به مطلوبیت بالذات و بالغیر، بر این نکته تأکید می‌نماید که ما سعادت را همیشه به دلیل خودش برمی‌گزینیم؛ نه به لحاظ غایت دیگری؛ برعکس شرافت، لذت، خرد و هر فضیلت دیگری (ارسطو، ۱۳۶۸: ۳۹). او همچنین بر آن است که هر علمی متوجه خیری است؛ همان‌طور که در هر عملی خیری لحاظ می‌شود. ارسطو هدف اصلی از دو علم اخلاق و سیاست را تحقق سعادت دانسته و می‌گوید: «هر علم و هر عملی، متوجه خیری است. علم سیاست و اخلاق هم متوجه خیری هستند و در واقع، این دو علم، هدف واحدی را دنبال می‌کنند. در علم اخلاق، به خیر و سعادت افراد انسان‌ها توجه می‌شود و در علم سیاست، به خیر و سعادت کل جامعه» (ارسطو، ۱۳۶۱: ۹۸).

از نظر ارسطو، فضیلت عبارت است از ملکه‌ای که انسان را خوب می‌سازد و به تبع آن، عمل او را نیکو می‌گرداند و چنین ویژگی، آن هنگام تحقق می‌پذیرد که انسان در افعال و انفعالاتش حدّ وسط را رعایت کند. او تأکید می‌کند که لذت و افتخار و ثروت، هر کدام جزئی از سعادت را تشکیل می‌دهند، اما هیچ‌کدام نمی‌توانند مقدم بر سعادت باشند و جزء عمده سعادت، فضیلت است؛ پس، معنای این سخن آن است که سعادت‌مند از نظر او، کسی است که از زندگی خود لذت ببرد و از سلامتی و ثروت برخوردار باشد؛ اما از همه مهم‌تر، به فضایل اخلاقی آراسته باشد (همان: ۵۶). در هر حال، رسیدن به سعادت بدون آراستگی به فضایل اخلاقی، از نظر ارسطو ممکن نیست.

یکی از ویژگی‌های نظام اخلاقی ارسطو، این است که وی کسی را که پس از سپری کردن عمر خود به سعادت برسد، نیک بخت نمی‌داند. در نظر ارسطو، فقط کسی را می‌توان نیک بخت دانست که در تمام مدت زندگی این جهانی خود، نیک بخت باشد؛ به عبارت دیگر، سعادت، پاداشی نیست که در عالم پس از مرگ به نیکوکاران داده می‌شود؛ بلکه توأم با عمل نیک و

فضیلت مندانه است و در نتیجه همین حیات محقق می شود (همان: ۵۹).

مؤسس فلسفه اسلامی (فارابی)، به مسئله سعادت عنایت ویژه داشته و در رساله های متعدد خود، مبحث مبسوطی را به آن اختصاص داده است. از نظر او، کسی به سعادت می رسد که از جنبه نظری، همه علوم منطقی، ریاضی، طبیعی و الهی را فرا بگیرد و از جنبه عملی دارای اخلاق فاضله باشد. البته برای رسیدن به اخلاق فاضله نیز باید قوای مختلف نفس و غایتی را که این قوا برای آنها خلق شده اند، بشناسد و با اراده خود در جهت آن غایت ها کوشش نماید (فارابی، ۱۹۹۵: م: ۲۳۵). نکته دیگری که فارابی به آن تأکید می نماید، این است که شناخت کمال و سعادت انسان و تلاش برای تحصیل آن، تنها در صورت تعاون و همکاری افراد انسانی در یک اجتماع سالم (مدینه فاضله) نتیجه بخش خواهد بود. او شرط اصلی رسیدن انسان ها به سعادت را زندگی کردن در مدینه ای می داند که تحت ریاست یک حکیم جامع رهبری شود؛ در غیر این صورت، تلاش فردی راه به جایی نخواهد برد (فارابی، ۱۹۹۶: م: ۱۸۹).

صدرالدین شیرازی نیز مهم ترین کتاب خود، یعنی *اسفار اربعه* را با بحث درباره سعادت آغاز کرده و ضمن برشمردن انواع آن (حسی، خیالی و عقلی) به معرفی سعادت حقیقی پرداخته است. وی می گوید که کمال ویژه هر موجودی در این است که به نهایت درجه وجودی خود برسد. کمال ویژه انسان نیز در اتصال به معقولات، تجرد از مادیات و مجاور شدن با حق تعالی است (شیرازی، ۱۴۱۰: ۲).

او بحث سعادت و لذت را در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر می داند و در جلد دوم *مفاتیح الغیب*، پس از ذکر مراتب نفس انسانی، می نویسد: «با توجه به اینکه برای نفس مراتبی هست و هر مرتبه ای لذت خاص خویش را دارد که با رسیدن به آن لذت، به کمال خود می رسد، بنابراین، سعادت حقیقی برای بالاترین مرتبه نفس خواهد بود و آن چیزی نیست، جز اتحاد با عقل کلی» (شیرازی، ۱۳۸۶: ۹۴۷). البته او در ادامه، این سعادت و کمال را فقط در آخرت، دائمی می داند؛ زیرا نفس در دنیا به ناچار با شواغل مادی سرگرم شده، از اتحاد دائمی با عقل فعال (عقل کلی) محروم می ماند (همان: ۹۴۸).

به همان ترتیب که ریشه اندیشه های فارابی در باب سعادت به آرای افلاطون و ارسطو برمی گردد، با انتقال آنها به فلسفه مسیحی آلبرت کبیر و سنت توماس از طریق موسی بن میمون،

به تدریج فیلسوفان عصر جدید مانند: دکارت، اسپینوزا و لایب نیتس هم مسئله سعادت را از اهم مسائل در فلسفه خود تلقی می‌کردند.

تعریف سعادت از نظر ابن سینا

اهمیت بحث سعادت و نیک بختی برای ابن سینا، به اندازه‌ای است که یک از نمط از نمط‌های ده‌گانه اشارات، یعنی نمط هشتم را به طور کامل به آن اختصاص داده است. او در ابتدای این نمط که عنوان بهجت و سعادت به آن داده شده، با ذکر مثال‌های متعدد، خواننده را متوجه این معنا می‌نماید که لذت‌های عقلی و باطنی نسبت به لذت‌های حسی و ظاهری، هم از نظر کمّی و هم از نظر کیفی برتری دارند. برتری لذت عقلی بر لذت حسی را می‌توان با دلایل سه‌گانه زیر مبرهن نمود:

۱. عقل به کُنّه و ماهیت معقول رسیده و حقایق اشیا را همان‌طور که هست، درمی‌یابد؛

۲. لذت عقلی، ثابت و زوال‌ناپذیر است؛ درحالی‌که معمولاً لذت‌های حسی از چننین

ویژگی برخوردار نیستند؛

۳. لذت عقلی، نامحدود و نامتناهی است؛ اما لذت حسی، محدود و متناهی است؛ از

جمله مثال‌هایی که ابن سینا به عنوان شاهد مدعای خود می‌آورد، این است که انسان‌ها معمولاً گرسنگی و تشنگی را بر دست‌نیاز به روی دیگران دراز کردن ترجیح می‌دهند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۱۵). او همچنین با ذکر مثال‌هایی، لذت‌های خیالی را از لذت‌های حسی بالاتر دانسته و می‌گوید که اگر انسان پیروزی بر حریف را حتی در یک امر بی‌ارزش مانند بازی شطرنج، بر خوردن و آشامیدن ترجیح می‌دهد، به دلیل آن است که لذت پیروزی بر حریف، یک لذت خیالی و وهمی است (همان).

بدین ترتیب، ابن سینا تأکید می‌نماید که هرکدام از قوای نفس، کمال و نقص و لذت و الم مخصوص خود را دارد؛ زیرا طبق تعریف، لذت هر قوه عبارت است از ادراک سازگار با همان قوه؛ به عنوان مثال، لذت قوه حافظه، یادآوری ادراکات صورت‌گرفته از قبل است و لذت قوه غضبیه، غلبه بر حریف است؛ پس، هر قوه‌ای که کمال و لذتش از عمق، خلوص و پایداری بیشتری برخوردار باشد، به مرتبه بالاتری از کمال و لذت خواهد رسید.

او هم مانند ارسطو با تأکید بر این نکته که چیزی که به دلیل خودش خواسته شود (مطلوب لذاته)، نسبت به چیزی که به دلیل چیزهای دیگر خواسته می‌شود (مطلوب لغیره)، افضل و ارجح است، نتیجه می‌گیرد که سعادت، برترین مقصودی است که موجود زنده برای به دست آوردن آن می‌کوشد (ابن سینا، ۱۴۰۰، الف: ۲۶۱).

شیخ در برخی نوشته‌های خویش، لذت به معنای عام را مترادف با سعادت به کار می‌برد. او در بیشتر کتاب‌هایش به مناسبت‌های مختلف، بحث لذت را مطرح نموده و غالباً لذت را چنین تعریف می‌کند: «لذت، چیزی جز ادراک ملائم از آن حیث که ملائم است، نیست» (همان: ۳۶۹). ابن سینا هم مانند فارابی به استكمال نفس انسانی از دو طریق علمی و عملی توجه نموده و با اینکه نظریه اتحاد عاقل و معقول را به شدت انکار می‌کند، اتحاد نفس ناطقه انسانی با عقل فعال را ممکن دانسته، آن را مستلزم بهره‌مندی از بالاترین لذت‌ها و سعادت‌های ممکن در این دنیا معرفی می‌نماید. به عنوان نمونه، شیخ در «رسالة فی اقسام العلوم العقلية» مدعی می‌شود، در صورتی که روح از حیث نظری و عملی پاک باشد، یعنی دارای اعتقادات صحیح و عامل به خیر باشد، در این صورت، واجد سعادت و لذتی می‌شود که فوق هر سعادت و لذت است (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۱۴ - ۱۱۵).

تعریف سعادت از نظر دکارت

درست است که دکارت به طور گسترده در باره اخلاق چیزی ننوشته است، اما او در نوشته‌های خود بارها به این نکته تأکید می‌کند که هدف فلسفه نمی‌تواند چیزی جز فایده عملی آن در زندگی و رسیدن به یک زندگی سعادت‌مندانه تحت اخلاق حکیمانه باشد؛ اما فایده این توانایی در عمل، کمک نمودن عقل به اراده در گرفتن تصمیم درست در زندگی است. از نظر او رسیدن به یک زندگی سعادت‌مندانه و در واقع رسیدن به یک زندگی بدون درد و رنج، حاصل همان تصمیم‌های درست است. او هم صدا با اندیشمندان باستان، هدف عملی فلسفه را تحقق زندگی سعادت‌مندانه‌ای می‌داند که در آن می‌توانیم لذت بهترین حیاتی را تجربه کنیم که یک انسان می‌تواند به امید کسب آن باشد. دکارت، این زندگانی را نوعی کامیابی روحی توصیف می‌کند که آن را «خشنودی روان» یا «آسایش خاطر» می‌نامد.

تأثیر و نفوذ اخلاق رواقی و اپیکوری در اینجا کاملاً مشهود است. دکارت، این زندگی را به تاسی از رواقیان و اپیکوریان، محصول فلسفه ای می داند که می تواند بیماری های ذهنی را درمان نماید؛ درست به همان نحو که طب، بیماری های جسمی را درمان می کند؛ پس، فلسفه عهده دار آن است که ما را به سوی «سلامتی ذهن» هدایت کند که آن نیز از طریق پروردن «حکم صحیح و دقیق» انجام پذیر است.

قابل توجه است که دکارت - باز هم همچون یونانیان باستان - تلاش های خود را معطوف به سعادت می کرده که در زندگی طبیعی یک انسان تحقق پذیر است.^۱ او با هوشیاری تذکر می دهد این تصور که «خوشبختی حقیقی»، «منحصراً با تأمل درباره باری تعالی» و تنها با رحمت الهی در «زندگی بعدی» حاصل می شود، تنها یک جزم اندیشی دینی است؛ به عبارت دیگر، برخلاف دیدگاه متکلمانی مانند توماس آکوینی و دیگر خداشناسان قرون وسطی، «سعادت فراطبیعی» هیچ جایگاهی در نظام فلسفی دکارت ندارد. او در عوض تأکید می کند که خوشبختی اصیل را می توان در همین زندگی، با وجود رنج هایی که هست، به دست آورد. وی در یکی از نامه های خود می گوید: «یکی از موازین اصلی اخلاقی خود من، این است که به زندگی عشق بورزم؛ بی اینکه ترسی از مرگ داشته باشم.» کلید گسترش این نگرش مثبت به زندگی برای دکارت، تقویت خردورزی است. او می گوید: «فلسفه راستین به ما می آموزد که حتی در بحبوحه غم افزاترین مصیبت ها و جانکاه ترین محنت ها نیز می توانیم همچنان خرسند و قانع باشیم؛ به این شرط که بدانیم چگونه از تعقل خود بهره ببریم» (حاتم پوری، ۱۳۹۵).

بدین ترتیب، دکارت در تقابل با فیلسوفان قرون وسطی به سعادت می اندیشد که در زندگی دنیوی حاصل گردد؛ دکارت در نامه به مرسن می نویسد: «یکی از نکات اصلی قانون اخلاقی من، عشق به زندگی بدون ترس از مرگ است» (Cottingham, 1998, p: 172).

او در جای دیگر می نویسد: «لغت فلسفه، به معنای حکمت است و حکمت، نه تنها به معنای احتیاط در کارهای روزمره است، بلکه همچنین، به معنای شناخت کاملی از کل اشیایی است که نوع بشر قادر به دانستن آن است؛ هم برای اداره زندگی (تدبیر منزل) و هم برای حفظ سلامتی و کشف همه انواع مهارت» (Ibid, p: 190).

۱. سعادت برای دکارت، آنچنان که در فرهنگ ما بر آن پافشاری شده، نیست؛ بلکه بیشتر سعادت دنیوی، و راحتی و آرامش در همین دنیاست.

دکارت ادعا می‌کند که کلید دستیابی به این حکمت، شناخت نظم ذاتی در میان بخش‌های متفاوت شناخت ماست؛ نظمی که او در پندارش از درخت فلسفه مجسم می‌کند: «ریشه‌ها، متافیزیک هستند. تنه درخت، طبیعیات است و شاخه‌های بیرون زده از تنه، همه دیگر علوم هستند که می‌توان آنها را در سه شاخه اصلی خلاصه کرد؛ یعنی طب، مکانیک و اخلاق» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۷۵) که البته مهم‌ترین این شاخه‌ها، علم اخلاق است.

جزئیات این دیدگاه، کاملاً در نوشته‌های دوره دوم زندگی دکارت بسط پیدا می‌کند؛ یعنی در مکاتباتش با پرنسس الیزابت، در کتاب *انفعالات نفس* و در مقدمه‌ای که بر ترجمه فرانسوی اصول فلسفه می‌نویسد. دکارت در تصویری که در این مقدمه از درخت فلسفه به نمایش می‌گذارد، نسبت بین فلسفه (متافیزیک) و اخلاق را مانند نسبت ریشه و شاخه‌ای می‌داند که هر کدام به نحوی به دیگری وابسته است.

وابسته بودن ریشه به شاخه، به این است که در این دیدگاه، فلسفه (متافیزیک) علمی نیست که برای خودش و فی‌نفسه دنبال شود؛ بلکه تنها برای منفعت عملی که از علم طب، مکانیک و اخلاق به دست می‌آید، دنبال می‌شود: «همان‌گونه که میوه و ثمره یک درخت را تنها می‌توان از سرشاخه‌های آن برچید و نه از ریشه و تنه آن، به همین سان، فایده عملی فلسفه نیز وابسته به آن بخش‌هایی است که پس از بخش‌های دیگر فراگرفته می‌شوند. منفعت اصلی فلسفه، متکی بر این بخش‌هاست که می‌توانند تنها آخر از همه کسب شوند» (Cottingham, 1998, p: 131). دکارت، مطمئن است که تلاش برای رسیدن به شناخت یقینی، در نهایت به شناخت «خیرهای راستین» می‌انجامد. دکارت، به رده‌بندی این انواع خیر در بخش پنجم گفتار اشاره می‌کند؛ آنها شامل حفظ سلامتی خواهند بود «که بدون تردید، نخستین خیر است و اساس همه خیرهای دیگر در این زندگی». علاوه بر این، دکارت می‌گوید که چون «ذهن تا حدودی متکی بر منش و خلق و خوی اندام بدنی است، ما باید به طب متوسل شویم» (Cottingham, 1998, p: 132). آن‌گونه که قبلاً در گفتار نشان داده شده، اخلاق دکارت بر ایده فضیلت به عنوان اراده برای انتخاب عاقلانه بنیاد نهاده شده است؛ با فرض اینکه فضیلت فی‌نفسه برای رسیدن به سعادت کافی است، «از این رو، اراده ما متمایل به تعقیب یا گریز از آن چیزی است که عقل ما به عنوان خوب یا بد نمایان می‌کند؛ ما تنها به قضاوت خوب برای عمل خوب نیاز داریم و با

قضاوت خوب می‌توانیم بهترین عمل را انجام دهیم؛ یعنی اینکه همه فضایل، و به طور کلی همه خیرهای دیگر را می‌توانیم به دست آوریم و وقتی که ما از این مطمئن هستیم، نمی‌توانیم در رسیدن به سعادت ناکام بمانیم» (Cottingham, 1998, p: 179).

در این بند، دوایده اصلی اخلاق دکارت ذکر شده است: «مفهوم فضیلت»، به عنوان میل اراده به انتخاب بر طبق احکام عقلی درباره خوبی و «مفهوم سعادت»، به عنوان بیان خوشی ذهنی که از طریق عمل به فضیلت دست یافتنی می‌شود. در مکاتبه با پرنسس الیزابت، دکارت جزئیات بیشتری را در وابستگی بین این دوایده شرح می‌دهد. در اینجا گفتنی است، تا وقتی سعادت، فضیلتی است که اخلاق را به هدف وسیع‌تری - که پروردن و باروری عقل است - مرتبط می‌کند، دکارت نیز برای اهمیت سعادت در شکل آرامش و آسودگی، ارزش قائل می‌شود.

رابطه فضیلت و سعادت از نظر ابن سینا

شیخ الرئیس تا اندازه‌ای تحت تأثیر ارسطو و بر خلاف فارابی، فضایل را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. فضایل خلقی؛ ۲. فضایل عملی. در تبیین فضایل خلقی می‌گوید که فضایل بر سه نوع است: حکمت، شجاعت و عفت که از مجموع آنها، عدالت پدیدار می‌شود. به مجموعه این فضایل، فضایل خلقی می‌گویند.

مراد ابن سینا از فضایل عملی، همان حکمت عملی است که جزئی از فلسفه است و در مقابل حکمت نظری واقع می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۱: ۱۹۰-۱۹۲). از منظر ابن سینا، یکی از راه‌های رسیدن به سعادت، آشنایی با فضایل و رذایل است. او می‌گوید: «هر انسانی که وجود خویش را دوست دارد، باید به فضایل معرفت پیدا کند و به صورت دقیق، آگاهی یابد که چه اموری جزء فضایل محسوب می‌شود و طرق دستیابی به این فضایل را نیز بیاموزد تا به ترکیه خویشتن بپردازد. از لوازم ضروری دیگر، خودشناسی آن است که انسان به رذایل نیز آگاهی یابد و به طور دقیق و ظریف، رذایل را از فضایل بازشناسی کند» (دیباجی، ۱۳۶۴: ۱۰۲).

شیخ در مورد رابطه بین کمال و سعادت، بین قوای نفس و خود نفس تمایز قائل می‌شود و در مورد قوای نفس می‌گوید: «برای هر قوه‌ای فعلیتی لحاظ می‌شود که کمال آن قوه است؛

در صورتی که آن قوه به فعلیت برسد، در واقع کمال تحقق می یابد و در این حالت، می توان ادعا کرد که آن قوه به سعادت خویش دست یافته است.» در نهایت، در مورد کمال نفوس انسانی می گوید: «کمال نفوس انسانی، آن است که به صورت مطلق از ماده و لواحق ماده مجرد گردد و به مرحله مجرد کامل، یعنی عقل برسد؛ چون نفس انسانی، تنها به ادراک معقولات اختصاص ندارد، بلکه نفس با مشارکت بدن، افعال دیگری نیز از او صادر می شود و برای هریک از آن افعال، سعادت خاصی است؛ بنابراین، برای نفس به اعتبارات مختلف، سعادت های مختلفی داریم.» در مجموع، درباره سعادت های نفس می توان گفت: «در صورتی این سعادت ها تحقق می یابند که مجموع این قوا به آنچه شایسته آن هستند، دست یابند و برآیند تمام افعال به سوی عدالت باشد» (همان، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

یکی از پرسش های بنیادین در حوزه سعادت آن است که آیا سعادت امری متواپی است یا مشکک؟ با تأمل در آثار ابن سینا می توان به این مهم دست یافت. شیخ در المبدأ والمعاد ذیل بحث نبوت، به صورت موجز به مسئله سعادت اشاره می کند و می گوید: «مردمی که مستحق اسم انسانیت هستند، در آخرت به سعادت حقیقی می رسند.» حال این پرسش مطرح می شود که آیا همه در روز قیامت در جایگاه و مرتبت واحدی هستند؟ شیخ به این پرسش پاسخ منفی می دهد و می گوید: «در روز قیامت، هرکس بر اساس اندوخته هایش در دنیا، دارای مراتب مختلفی است و شریف ترین و کامل ترین مرتبه سعادت، مختص انبیای الهی است.»

بعد از پذیرش این حقیقت که سعادت در نگاه بوعلی، امری مشکک و دارای مراتب است، پرسش دیگری مطرح می شود که از دیدگاه شیخ، بالاترین مرتبه سعادت یا سعادت برین چیست؟ ابن سینا در آثار مختلفی که از خویش به جای گذاشته، پاسخ های به ظاهر متفاوتی به این پرسش بنیادی می دهد که البته با اندکی درنگ درمی یابیم که همه آنها به امر واحدی برمی گردند. وی گاهی سعادت برین را در مشابیهت یافتن با عالم خارجی، گاهی در تشابه با عقل فعال و اتصال با آن و بالأخره گاهی در تجرد از عالم ماده و دستیابی به بقای سرمدی دانسته است.

او در تبیین پاسخ نخست، چنین استدلال می نماید: «در قوه عاقله انسان، این استعداد وجود دارد که با تأمل درباره نظام هستی به همه مراتب آن بپردازد؛ یعنی در مورد اصل وجود خدا، وحدانیت و صفاتش به تأمل بپردازد و ابتدا اصل وجود خدا، وحدانیت و صفات متعددش را

تصور و درگام بعدی از طریق برهان، آنها را تصدیق نماید و در مرحله بعدی، درباره عقول و نفوس و سایر موجودات تا پایین ترین مرتبه تأمل کند و وجود و کمالات وجودی آنها را تصور و تصدیق نماید؛ پس، وقتی نفس انسان (قوه عاقله) بدین مقام و مرتبه دست یابد، در بالاترین رتبه خویش از حیث کمال و شرافت قرار می‌گیرد» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۸).

او همچنین، در توضیح این مدعا که سعادت برتر همان تشابه و اتصال با عقل فعال است، می‌گوید: «نفوس بشری، از جهت میزان دستیابی و اکتساب علم، شرف و کمال، از یکدیگر متمایز می‌گردند؛ برخی نفوس از حیث علم، شرف و کمال، در مرتبه پایین هستند؛ اما برخی انسان‌ها در طی مسیر با ارزش علم، شرف و کمال، از همه انسان‌ها جلوترند و به بالاترین درجه دست می‌یابند؛ این افراد، همان پیامبران الهی هستند. در هر صورت، انسان ممکن است از جهت علم و کمال در علم، از حیث فطری یا اکتسابی به مقامی دست یابد تا مشابه عقل فعال گردد؛ این، بالاترین مرتبه کمال و سعادت است. بوعلی در ادامه، نکته‌ای یادآور می‌شود و آن اینکه ادعای مشابهت با عقل فعال بدین معنا نیست که نفس انسان از حیث شرف و رتبه علمی در اندازه شرف و رتبه علمی عقل فعال قرار گیرد؛ زیرا عقل فعال به منزله علت و انسان به سان معلول است و علت، اشرف از معلول است» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۶۴).

بوعلی در رساله نفیس و گران قدر «فی السعادة»، بالاترین مرحله سعادت انسان را در این می‌داند که روح انسان از بدن خاکی جدا شود و در عالم آخرت محشور شود و از حیات مقرون با نقایص و گرفتاری‌ها در عالم مادی رهایی یابد و به حیات ابدی همراه با عزت و سُرور در جوار حضرت حق که آفرینش تمام و تدبیر تمام هستی به عهده اوست دست یابد (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۶۴).

رابطه فضیلت و سعادت از نظر دکارت

در مکاتباتی که دکارت با پرنسس الیزابت دارد، بحث اصلی درباره رابطه نفس و بدن، هم از دیدگاه نظری (مسئله اتحاد نفس و بدن) و هم از جنبه عملی است. از جنبه عملی، دکارت، به ویژه از اثرهای زیان‌آور انفعالاتی نظیر: حزن، اندوه، ترس و مالیخولیا، و از ارتباط بین خوشی ذهنی و فیزیکی بحث می‌کند و مانند یک مشاور روان‌پزشک، توصیه‌هایی به الیزابت می‌کند تا بر بیماری و اندوه خودش چیره شود.

دکارت، به الیزابت دو نوع علاج توصیه می‌کند که او را از اثرهای مضر انفعالات حفظ می‌نماید: «تا آنجا که ممکن است، تخیل و حواسمان را از آنها منصرف نموده، در صورت لازم بودن توجه به آنها، فقط به فرمان عقل خود دست به انجام کاری بزنیم» (Descartes, 1649, p:36). نخستین بخش علاج، متکی بر توانایی ما در هدایت تخیلمان به دور از اهداف مستقیم انفعالات است. «ممکن است شخصی وجود داشته باشد که دلایل بی‌چون و چرای بی‌شماری برای اندوه داشته باشد، اما کسی که چنین دردهایی را به تخیلش هدایت می‌کند، که هرگز آنها را به جز وقتی که به ضرورت عملی مجبور شده نیندیشیده، کسی است که باقی عمرش را در بررسی موضوعاتی که می‌تواند رضایت و لذت فراهم کنند، سپری می‌کند» (Descartes, 1649, p:47). این طرز اندیشه، مستقیم به انفعالات نفسانی ختم می‌شود که در آن دکارت به تفصیل درباره علت و عملکرد انفعالات بحث می‌کند.

بخش دوم توصیه‌های دکارت به الیزابت، با تأکید بر نقش عقل در تنظیم انفعالات همراه است. شخصی که کاملاً تحت تأثیر انفعالات است، به هنگام انفعال غم، اندوه، ترس و اضطراب، یعنی انفعالاتی که با «سعادت غایی و خوشی ذهنی» در تعارض اند، اراده‌ای از خود ندارد (Descartes, 1649, p:67).

اصولاً تفاوت بین برترین نفس‌ها و آنهایی که پست و خبیث هستند، در همین جاست که نفس‌های پست، خودشان را در انفعالاتشان رها می‌کنند؛ از سوی دیگر، برترین نفس‌ها به شیوه‌ای متقاعدکننده، به تدبیر انفعالات خویش همت می‌گمارند؛ این نفوس با اینکه انفعالاتی حتی شدیدتر از انفعالات مردم عادی دارند، با این همه، عقلشان همیشه ارباب باقی خواهد ماند و حتی در مصیبت‌هایشان به آنان کمک می‌کند و در خوشبختی کاملی که آنها در این زندگی از آن لذت می‌برند نیز سهیم است (Descartes, 1649, p:66).

ارتباط بین عقل و سعادت، به تفصیل توسط دکارت در نامه‌های ردویدل شده با الیزابت در طول تابستان و پاییز سال ۱۶۴۵م توضیح داده شده است. بحث با پیشنهاد دکارت آغاز می‌شود که آنها آنچه را پیشینیان خود از آن بحث کرده‌اند، بررسی نمایند و او به عنوان مثال، اثر سنکا «در باره زندگی سعادت‌مند» را انتخاب کرد. به هر حال، دکارت سریع از تلقی و اهداف سنکا ناخرسند می‌شود و در عوض به الیزابت توضیح می‌دهد که چگونه او چنین موضوعی را می‌اندیشید «که

باید چنین فلاسفه‌ای (نظیر سنکا) که فاقد ضمیری روشن گشته به وسیله ایمان هستند و تنها عقل طبیعی را راهنمای خود می‌دانند نیز این‌گونه می‌اندیشیدند» (Descartes, 1649, p: 78). دلیل موجه دکارت، تمایزی است که او بین سه مفهوم: «خیر برین»، «سعادت» و «هدف یا غایت نهایی» ترسیم می‌کند. چنین مفاهیمی، به‌طور کلی در اخلاق ارسطویی (اخلاق ادموس) یکسان پنداشته می‌شوند (Cottingham, 1998, p: 77). دکارت، خیر برین را با فضیلت یکسان می‌پندارد و آن را به عنوان «اراده پایدار و محکمی که سبب وقوع بهترین چیزی می‌شود که ما داوری کرده‌ایم و همه نیروی عقلمان را در قضاوت کردن صحیح به کار می‌بریم»، تعریف می‌کند. او ادعا می‌کند که فضیلت، خیر برین است؛ زیرا «تنها خیری است در میان تمام آنچه ما می‌توانیم دارا باشیم و کاملاً متکی بر اراده آزاد ماست» (احمدی، ۱۳۸۱: ۷۶).

دکارت، سعادت را کاملاً در واژگان روان‌شناختی توضیح می‌دهد. سعادت، خرسندی کامل ذهن و رضایت درونی است که فقط با خرد و بدون مساعدت شانس تحصیل می‌شود (سورل، ۱۳۸۲: ۴۹).

طبق نظر دکارت، «ما به هیچ فضیلتی نمی‌توانیم عمل کنیم؛ یعنی ما آنچه را عقلمان می‌گویند که انجام بده، انجام می‌دهیم؛ بدون اینکه حتی رضایت یا خوشی از آن کار کسب کنیم» (بیگی، ۱۳۸۸: ۶۵)؛ پس، سعادت، محصول طبیعی فضیلت است و می‌توان از آن لذت برد؛ صرف نظر از آنچه شانس ایجاد می‌کند.

وابستگی سعادت به فضیلت، توسط دکارت در بیان هدف غایی‌ای تأیید شده است که او معتقد است آن هدف غایی هم می‌تواند به عنوان سعادت باشد و هم به عنوان خیر برین: «فضیلت، هدفی است که ما باید به آن برسیم؛ اما سعادت، هدیه‌ای است که ما را در برانگیختن به فضیلت وادار می‌کند» (Descartes, 1649, p: 47).

آن‌گونه که دکارت فضیلت را تعریف می‌کند، متکی بر کاربرد عقل است و مادامی آن قابل تصور است که شخص ممکن است اراده محکم و پایدار داشته باشد که چیزی را بدون آنکه درستی انجام دادن آن را بیازماید، انجام دهد. اگر شخصی در انجام دادن آن چیز قضاوت کند بهترین است، پس او نمی‌تواند اراده محکم و پایدار داشته باشد؛ مگر اینکه شخص توانایی قضاوت بر آنچه را که بهترین است، داشته باشد؛ بنابراین، فضیلت، شناخت خیر نسبی

غایات را پیش فرض قرار می دهد و دکارت این شناخت را به عقل نسبت داده است: «عملکرد صحیح عقل...، بررسی و ملاحظه ارزش همه کمالات، بدون انفعال است؛ هم کمالات بدن و هم کمالات نفس که می توانیم آنها را با رفتار و کردارمان تحصیل کنیم. آنچنان که... ما همیشه خواهان انتخاب بهترین هستیم» (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۸۹).

اما چگونه عقل به ما اجازه می دهد که بین برترین و پست ترین خیرها تبعیض قایل شویم؟ در یک نکته، جایگاه دکارت واضح است: ادعا بر اینکه فضیلت، خیر برین است از این حقیقت گرفته شده که آن کمتری را بیشتر از استفاده صحیح اراده آزادمان نیست. در به کارگیری اراده، عقل هر آنچه را به عنوان برترین خیر نشان دهد، انتخاب می کند.

آن طور که دکارت در تأمل چهارم دلیل می آورد، ما به هیچ وجه شبیه خدا نیستیم؛ یعنی کامل تر در اراده آزاد داشتیمان؛ از این رو، استفاده صحیح از این اراده، برترین خیر ماست: «اراده آزاد فی نفسه، شریف ترین چیزی است که ما می توانیم دارا باشیم؛ پس، آن ما را به وجهی برابر با خدا می سازد و به نظر می رسد که ما را از سایر موضوعاتش مستثنا می کند و همچنین، استفاده شایسته آن، برترین همه خیرهایی است که ما داریم» (دکارت، ۱۳۸۱: ۷۷).

عقل نشان می دهد که برترین خیر در قوای ما، کمال اراده است. در هر انتخابی که ما انجام می دهیم، ارزش خیرهای خاصی که ما تعقیب می کنیم، همیشه کمتر از ارزش خود اراده است؛ از این رو، اگر ما از روی تقوا عمل کنیم، می توانیم راضی باشیم؛ خواه در به دست آوردن خیرهای دیگری که جست و جو می کنیم، موفق باشیم یا نباشیم (همان: ۷۹).

با این حال، این پرسش مطرح است که «ما چگونه ارزش این خیرهای دیگر را تعیین می کنیم؟» خیر برین، فضیلت مشتمل بر عزمی محکم است که هر آنچه را عقل در بهترین بودن آن حکم می کند، موجب می شود؛ اما بر چه اساس عقل این را تعیین می کند؟ چه معرفتی به عقل اجازه می دهد تا حکمی مستدل درباره خوبی یا بدی غایات - که در تعقیب آن ما از روی تقوا عمل می کنیم - شکل دهد؟

راه های رسیدن به سعادت از نظر ابن سینا

یکی از راه های شناخت سعادت از نظر ابن سینا، قوه ناطقه انسان است. او برای ن ب اور

است که انسان واجد جمیع قوای نفس نباتی و حیوانی است و علاوه بر آن، واجد قوه دیگری است که به مدد آن، معقولات را ادراک می‌کند. نام این قوه که متمایزکننده انسان از سایر حیوانات است، قوه عاقله (نفس ناطقه) است (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۵۹).

بر اساس دیدگاه شیخ، نفس انسان یک جوهر واحد و بسیط است که دارای دو وجهه و دو ساحت است: یک وجهه و ساحت آن به سوی عالم قدس گرایش دارد (قوه عالمه) و ساحت دیگر آن، به جانب عالم مادی، بدن و مصالح بدن گرایش دارد (قوه عامله) (همان: ۱۵۷)؛ بنابراین، نفس ناطقه صاحب دو قوه عالمه و عامله است. قوه عامله نفس ناطقه، عقل عملی نامیده می‌شود. در سایه مناسبات قوه عامله (عقل عملی) با قوای باطنه مثل وهمیه و متخیله، فضایل و رذایل متفاوتی در انسان به وجود خواهد آمد. با تسلط عقل عملی بر قوای بدن و انفعال و انقیاد قوای بدن از قوه عامله (عقل عملی) فضایل مختلف پدید می‌آید و برعکس، با تسلط قوای بدنی بر عقل عملی و انقیاد و سرسپردگی عقل عملی در برابر قوای بدنی، اخلاق رذیله ایجاد می‌شود.

قوه دیگر نفس ناطقه، قوه عالمه است که از آن به عقل نظری تعبیر می‌شود. این قوه، قابلیت و استعداد آن را دارد که امور کلی را با حیثیت کلی بودن ادراک کند و با تجرید صور کلی از مواد، صورت آنها در این قوه نقش می‌بندد. این قوه گاهی بالفعل و گاهی بالقوه می‌باشد و کمال آن، در این است که به مرحله عقل بالفعل دست یابد (همان: ۱۵۶ - ۱۵۷). از منظر شیخ، یکی از وجوه تمایز عقل عملی از عقل نظری، در آن است که حوزه تصرف عقل نظری در آراء و اعتقادات و تشخیص حق از باطل است؛ اما حوزه تصرف عقل عملی در فعل، ترک و تشخیص زشتی و زیبایی است (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۵۲ و ۳۵۲).

راه‌های رسیدن به سعادت از نظر دکارت

مکاتبات دکارت با پرنسس الیزابت، به انشای آخرین کتاب او، یعنی *انفعالات نفسانی* منجر شد. در این کتاب که در طی دوزمستان سال ۱۶۴۶ و ۱۶۴۵م نوشته شده، دکارت در صدد آن است که همچون یک طبیعی‌دان و نه همچون یک فیلسوف و عالم اخلاق، به تبیین انفعالات نفسانی بپردازد.

دکارت با تبیین علمی انفعالات، می‌خواهد بگوید انفعالات از تغییرات بدنی - که به وسیله ارواح حیوانی به غده صنوبری انتقال داده می‌شوند - ناشی می‌شوند؛ چون انفعالات در بدن ایجاد می‌شوند، بخش بزرگی از کتاب به تمایز انفعالات و آثار آنها در واژگان روان‌شناختی اختصاص داده شده است. دکارت، شش انفعال اصلی را متمایز می‌کند: تعجب، عشق، تنفر، آرزو، لذت و اندوه. دیگر انفعالات یا ترکیبی از اینها هستند یا ترکیبی از انواع آنها. اثر اصلی همه انفعالات انسانی، این است که نفس را به خواستن چیزهایی که برای بدن مهیا شده، حرکت می‌بخشند و آماده می‌کنند (Franco, 2006, p: 231)؛ پس، انفعالات در وهله نخست، حالت‌های انگیزشی‌ای هستند که نفس را مستعد خواستن اعمال مخصوص می‌کنند؛ احساس ترس، نفس را به خواستن فرار می‌انگیزاند و احساس شجاعت به نبرد. در موارد دیگر نیز چنین است. تفاوت انفعالات، به اثرهای متفاوت انگیزه‌ها در غده صنوبری مربوط می‌شود.

پیش فرض الاهیاتی دکارت، آن است که اینها به دلیل حفظ سلامتی بدن انسان و توسط خداوند وضع شده‌اند: «عملکرد همه انفعالات، منحصراً مشتمل بر این است که آنها نفسمان را مستعد به خواستن چیزهایی می‌کنند که طبیعت برای ما مفید دانسته است و البته با پافشاری بر این خواست و تحریک مداوم ارواح است که معمولاً انفعالاتی را سبب می‌شوند که نیز بدن را مستعد آن می‌کند تا برای یاری در کسب این چیزها به حرکت درآید» (Descartes, 1649, p: 36). با ارائه عملکرد طبیعی انفعالات در حفظ بدن، انفعالات در ماهیت خویش، همگی خیر هستند. آنها ما را به عمل به شیوه‌ای که به طور کلی منجر به خوشی مان می‌شود، سوق می‌دهند (Descartes, 1649, p: 45).

به هر حال، اثرهای انفعالات به طور یکسان سودمند نیستند؛ زیرا بخش عمده انفعالات، متوجه اهدافی هستند که بی‌واسطه و مستقیم پس از آنها حاصل می‌آیند و به این دلیل، آنها در خوبی یا بدی موضوعاتشان مبالغه می‌کنند؛ مانند برانگیختن ما در فرار سریع از خطر آشکار. انفعالات نیز به دلیل حفظ بدن و نه خرسندی نفس، تنظیم شده‌اند و به همین دلیل است که از بدن نشئت می‌گیرند. هرگز کاری بدن می‌تواند عمل عادی انفعالات را مختل کند؛ بنابراین، باید انفعالات توسط عقل تنظیم شوند که همیشه علیه افراط و تفریط، «احکام محکم و متقنی دارد که به شناخت خیر و شر منجر می‌شوند» (Descartes, 1649, p: 67).

به طور خلاصه، او در پایان «انفعالات» تأکید می‌کند که فایده اصلی حکمت، در این است که به ما کمک نماید ارباب انفعالاتمان باشیم و آنها را با چنان مهارتی کنترل کنیم که سبب شوند مصیبت‌ها کاملاً تحمل‌پذیر گردند و حتی منشأ لذت شوند» (Stephen, 1989, p: 140).

گذشته از این، با نقشی که آنها در حفظ بدن ایفا می‌کنند، سهم مستقیم در به سعادت رساندن انسان دارند. در بند آخر انفعالات، دکارت تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «همه خیر و شر این زندگی، به تنهایی به انفعالات وابسته است» (Descartes, 1649, p: 90). لذت، بخش ارزشمندی از زندگی عادی انسان را شکل می‌دهد که با سعادت‌تی که نتیجه طبیعی عمل از روی فضیلت است، سازگاری دارد؛ اما این در حالی است که سعادت از نوع دوم، حتی در حضور انفعالات مضری نظیر حزن یا اندوه می‌تواند وجود داشته باشد.

سعادت، آن‌گونه که دکارت آن را برای الیزابت تعریف می‌کند، خرسندی کامل ذهن و رضایت درونی است و یا رضایت و لذتی است که توأم با فضیلت باشد (Descartes, 1649, p: 99). در کتاب انفعالات، او این اثرها را از انفعالاتی که از بدن نشئت می‌گیرند، متمایز می‌کند. آن اثرها به عنوان «عواطف درونی نفس» توصیف شده‌اند «که در نفس و تنها توسط خود نفس ایجاد می‌شوند» و به این دلیل از انفعالات نفس متمایز هستند که همیشه متکی بر حرکت ارواح [حیوانی] هستند (Descartes, 1649, p: 107)؛ بنابراین، باید گفت که عواطف درونی، مستقل از بدن هستند و اساس سعادت‌تی هستند که می‌تواند در برابر حملات شدید انفعالات مقاومت کند.

عواطف درونی که ما را کاملاً از درون تحت تأثیر قرار می‌دهند، تأثیر بیشتری بر ما دارند تا انفعالاتی که ناشی از عوامل بیرونی هستند؛ بنابراین، عامل اصلی درد ورنج‌ها، از جایی است که ظاهراً نفس در برابر آسیب آنها ناتوان است؛ اما از آنجاکه نفس ما باید همیشه وسایل رسیدن به سعادت را داشته باشد، چنین درد ورنج‌هایی، به افزایش لذت نفس مدد می‌رسانند؛ زیرا همین که نفس به ناتوانی خود در برابر این عوامل پی می‌برد، دیگر به سرزنش خویش نمی‌پردازد؛ زیرا اگر وجدان یک انسان هم نتواند او را در امر خطیر دنبال کردن فضیلت سرزنش کند، او از انجام این کار رضایتی را کسب می‌کند که به او قدرت سعادت‌مند شدنش را می‌دهد و بنابراین، حملات شدید انفعالات هرگز قدرت کافی برای مختل کردن آسودگی نفس او را ندارند (Franco, 2006, p: 201).

دکارت به این نظر که تعقیب فضیلت برای رسیدن به سعادت کافی است، تسلیم می‌شود؛ به هر حال، اوقاتعانه این ایده را که فضیلت، تنها ارزش ابزاری برای رسیدن به سعادت دارد، رد می‌کند. برعکس، فضیلت، متکی بر تنها جنبه ماهیت انسانی است که ارزش لایشرط دارد؛ مانند آزادی اراده کمال نفس که به شیوه‌های معین شبیه خداوند به ما ارزانی شده است، به منظور ارباب ساختن ما برخوردمان (Franco, 2006, p:211).

دکارت، فضیلت را این‌گونه تعریف می‌کند: «داشتن اراده‌ای محکم و استوار برای آنکه فرد فقط کاری را انجام دهد که [عقل او] حکم می‌کند که بهترین کار است و اینکه فرد تمام نیروی عقلش را برای صدور حکم مناسب به کارگیرد» (Descartes on 18.viii.1645). این فضیلت، همان خیر اعلای و مبنای اصلی اخلاق دکارتی است.

در پایان بند ۱۵۳ *انفعالات*، او می‌گوید که فضیلت، یعنی آنکه انسان همه کارهایی را که عقل می‌گوید بهترین کار است، انجام دهد و در این راه هیچ‌گاه کوتاهی نکند.

حال، با این پیش‌زمینه، سراغ عبارات کتاب *انفعالات* می‌رویم. در تأملات می‌بینیم که اگر اراده و شناخت در کنار یکدیگر باشند، از صدور حکم خطا دور می‌شویم. در *انفعالات* نیز اگر اراده آزاد در کنار معرفت صحیح قرار بگیرد، فرد به فضیلت و به تبع آن، به سعادت نزدیک می‌شود. کرامت و بزرگ‌منشی انسان، مشروط به این است که از اراده خود به نحو صحیح استفاده کند؛ یعنی اراده را فقط در خصوص اموری به کار ببرد که کاملاً در حد توانایی و حیطه اختیارات فرد است. معرفت صحیح به ما نشان می‌دهد که چه چیزی در حیطه اختیارات ماست (Stephen, 1989, p:475).

با این حساب، به فضیلتی که قصد رسیدن به سعادت را دارد، یک شرط دیگر هم افزوده می‌شود؛ یعنی علاوه بر اینکه فقط در پی انجام بهترین حکم عقل است، فقط به اموری اکتفا می‌کند که در محدوده اختیارات اوست. نتیجه فضیلت این است که به اعمال خیری اقدام کنیم که متکی بر خود ماست (Stephen, 1989, p:475). فضیلت، داروی انفعالات است و فرد هرچه فاضل‌تر باشد، رتبه‌عالی‌تری دارد؛ چراکه کمتر در پی خواسته‌های انفعالات غیرعقلانی می‌رود (Franco, 2006, p:231).

نقطه پیوند فضیلت و سعادت، همین جاست. وقتی طبق فضیلت عمل کنیم، یعنی

مطابقت با عقل در حیطه اختیارات، به آرامش و رضایت خاطری نزدیک می‌شویم که سعادت نهایی انسان است. سعادت‌تی که کاملاً در حیطه اختیار انسان است؛ مشروط به آنکه فرد فضیلت‌مندانه رفتار کند. در این نقطه نهایی است که فضیلت، معرفت، آزادی و مهارت‌انفعالات به سعادت انسان پیوند می‌خورد. انسان آزاد، فرد فاضلی است که ارباب انفعالات خود است و اجازه نمی‌دهد که انفعالات او را به ناکجاآباد ببرند.

البته سعادت با همه امیال در تعارض نیست؛ بلکه با امیالی معارض است که با بی‌صبری و غمگینی همراه باشند. همچنین، برای آرامش خاطر یا سعادت لازم نیست که عقل ما هیچ‌گاه اشتباه نکند؛ بلکه ملاک این است که بدانیم بهترین تصمیمی را که می‌توانستیم بگیریم، گرفته ایم (Descartes on 4.viii.1645). سعادت، همان فضیلت یا خیر اعلای نیست؛ بلکه حاصل آن است؛ بنابراین، رضایت خاطر فی‌نفسه ارزش نیست؛ بلکه فقط رضایت خاطر حاصل از فضیلت، ارزشمند است. در واقع، اخلاق دکارت سعادت محور نیست؛ بلکه سعادت، نتیجه خیر است. ما در اعمالمان به دنبال فضیلت یا خیر اعلای هستیم؛ نه سعادت؛ اما وقتی به خیر اعلامی رسیم، لزوماً به سعادت هم می‌رسیم (Shapiro, 2008, p: 454).

دکارت در مکاتباتش با الیزابت، می‌گوید اگرچه سعادت مبنای فضیلت نیست، اما آن قدر اهمیت دارد که اگر سعادت نباشد، کسی سراغ فضیلت نخواهد رفت. او با مثالی خیلی ساده می‌کوشد نظرش را توضیح دهد و برای مخاطب نامه می‌نویسد: «فرض کن یک مسابقه تیراندازی وجود دارد که افراد باید تیر خود را دقیق به قلب هدف یا نقطه مرکزی سیبل بنشانند و به فردی که بتواند چنین هدف‌گیری کند، جایزه‌ای تعلق می‌گیرد» (Descartes on 18.viii.1645). «در این مثال، درست است که کار اصلی و مهم، هدف‌گیری دقیق سیبل است، اما مسئله این است که اگر جایزه‌ای در کار نباشد، چه کسی رغبت می‌کند رنج مسابقه را تحمل کند؟ حکایت فضیلت (رسیدن به هدف) و سعادت (جایزه) هم همین است. بله، اصل، رسیدن به فضیلت است. حال اگر انسان نتواند به این هدف برسد که هیچ [و در واقع مورد بحث ما نخواهد بود]؛ اما حتی اگر بتواند به آن برسد، باید مشکلات بسیاری را تحمل نماید و تا پای جایزه در میان نیاید، انگیزه‌ای برای تحمل مشکلات آن ندارد» (Shapiro, 2008, p: 454).

البته، لازم است دوباره یادآوری کنیم که این سخنان بدان معنا نیست که اخلاق دکارت،

نتیجه‌گراست؛ بلکه مرادمان این است که دکارت در عین مبنا قرار دادن فضیلت، فضیلتی را مد نظر دارد که با سعادت همراه است.

تطبیق و مقایسه

۱. ابن سینا بحث از سعادت را بسیار نزدیک به بحث لذت دانسته و معتقد است که سعادت را باید در ارتباط با لذت تعریف کرد. ابن سینا بر پایه این دیدگاه ارسطویی که مطلوب بالذات افعال انسانی نمی‌تواند بیش از یک چیز باشد، بر این نکته تأکید دارد که اگر تنها لذت است که مطلوب بالذات است، پس سعادت هم همان رسیدن به لذت خواهد بود. از نظر او، محرک اصلی انسان در همه فعالیت‌ها و رفتارهایش، تحصیل لذت و دوری از رنج و درد است (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۱۴۵). ابن سینا ماهیت سعادت را از سنخ لذت می‌داند. ابن سینا در دقیق‌ترین تعریف، لذت را عبارت از ادراک و نیل و رسیدن به امری می‌داند که نزد مدرک، کمال و خیر است؛ از آن حیث که کمال و خیر است.

اما از نظر دکارت، بحث سعادت باید در ارتباط تنگاتنگ با بحث فضیلت مطرح شود؛ زیرا از نظر او کسی که در جست‌وجوی فضیلت است، به سعادت می‌رسد و سعادت، نتیجه طبیعی جست‌وجوی فضیلت است. او در نامه به الیزابت تأکید می‌کند که سعادت، پاداش کسی است که در جست‌وجوی فضیلت است و همواره تلاش می‌نماید بر وفق فضیلت عمل نماید. او می‌گوید ما در اعمالمان به دنبال فضیلت یا خیر اعلای هستیم؛ نه سعادت؛ اما وقتی به خیر اعلای می‌رسیم، لزوماً به سعادت هم می‌رسیم.

۲. اگر سعادت مبتنی بر لذت باشد، باید امری مشکک باشد و باید مانند لذت به سه قسم: عقلی، خیالی و حسی تقسیم شود؛ چنان‌که ابن سینا سعادت هر قوه از قوای نفس را عبارت از فعلیت یافتن و به کمال رسیدن همان قوه می‌داند. البته با توجه به اینکه بالاترین قوه از قوای نفس، قوه عاقله است، ابن سینا اعلا درجه سعادت انسان را در فعلیت یافتن قوه عاقله می‌داند و فعلیت یافتن قوه عاقله از نظر او، به این است که از ماده و لوازم ماده مجرد یابد. بدین ترتیب، او این فعلیت یافتن قوه عاقله و مجرد آن را سبب رسیدن انسان به برترین مرتبه لذت می‌داند. البته مراد شیخ از لذت در تعریف سعادت، نوع خاصی از لذت است؛ نه مطلق

لذت و آن، لذتی است که از سایر اقسام لذت برتر است؛ یعنی لذت عقلی (شیخ سه دلیل بر برتری لذت عقلی ارائه نموده است). البته آن لذت عقلی که شیخ آن را سعادت انسان می‌داند، صرف درک کلیات یا مبادی موجودات و حتی صور مفارقه نیست؛ بلکه مراد او، برترین مرتبه ادراک عقلی، یعنی اتصال نفس به فیض الهی و از بین رفتن وسایط بین او و حضرت معشوق است. این نکته بدین معناست که شیخ سعادت را کمال و فعلیت قوه عاقله می‌داند.

اما دکارت که سعادت را در خرسندی کامل ذهن و رضایت درونی جست‌وجومی‌کند، گویی بر مبنای اخلاق رواقی، بالاترین لذت را یک نوع لذت درونی [وروحانی] می‌داند. او تأکید می‌نماید که لذت‌های متعالی نفس، با لذت‌های ضعیف بدنی قابل قیاس نیستند.

۳. ابن سینا سعادت انسان را در دو بُعد وجودی انسان، یعنی هم در بُعد مادی و هم در بُعد روحانی او دنبال می‌کند (بعد نظری و بعد عملی). در بُعد نظری، ابن سینا سعادت را در این می‌بیند که انسان به جهانی علمی و عقلانی تبدیل شود که مشابه جهان عینی و خارجی است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰-۱۱۱) و در بُعد عملی و از حیث تعلقی که نفس به بدن دارد، سعادت انسان را در این می‌داند که قوای نفس به عدالت برسد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۰). مراد شیخ از عدالت، پدید آمدن تعادل نفسانی و پرهیز از افراط و تفریط است؛ یعنی شیخ بر این عقیده است که اگر انسان بتواند بین خواسته‌های درونی خود تعادل ایجاد کند و فضایل اخلاقی را در وجود خویش به ملکه‌های نفسانی تبدیل کند، به مرز سعادت در بُعد عملی رسیده است (همان). دکارت نیز رسیدن به سعادت را در گرو مهار کردن امیال و بهره‌بری صحیح از انفعالات می‌داند که البته مهار کردن، به معنای سرکوب آنها نیست؛ بلکه درست بر خلاف آن، تنها با برخورداری از مواهب طبیعی و بهره‌مندی از لذایذ دنیوی است که رسیدن به آرامش خاطر را ممکن می‌گرداند. البته او همواره به استفاده صحیح از این مواهب تأکید می‌کند. از نظر او وقتی طبق فضیلت عمل کنیم، یعنی مطابقت با عقل در حیطه اختیارات، به آرامش و رضایت خاطر نزدیک می‌شویم که سعادت نهایی انسان است؛ سعادت که کاملاً در حیطه اختیار انسان است، مشروط به آنکه فرد فضیلت‌مندانه رفتار کند. در این نقطه نهایی است که فضیلت، معرفت، آزادی و مهار انفعالات، به سعادت انسان پیوند می‌خورد. انسان آزاد، فرد فاضلی است که ارباب انفعالات خود است و اجازه نمی‌دهد که انفعالات او را به ناکجا آباد ببرند.

۴. ابن سینا با تأثیرپذیری از شریعت اسلام، سعادت را در دو ظرف دنیا و آخرت ممکن الحصول می‌داند و در عین حال، تأکید می‌نماید که حصول سعادت واقعی، در این دنیا میسر نیست؛ اما دکارت در تقابل با فیلسوفان قرون وسطی، به سعادت می‌اندیشد که در زندگی دنیوی حاصل گردد. سعادت می‌مورد نظر ابن سیناست، فقط در آخرت و بعد از مرگ قابل حصول است؛ زیرا شیخ از یک طرف سعادت را کمال قوه عاقله می‌داند و از طرف دیگر، بهره‌مند شدن از لذات عالییه عقلی را درگرو فارق شدن نفس از بدن می‌بیند. این نظر شیخ، نقطه مقابل نظر ارسطو و دکارت است که سعادت را در همین دنیا قابل وصول می‌دانند.

۵. ابن سینا در مقام مصداق سعادت، فرد سعادت‌مند را کسی می‌داند که در بعد نظری به جهانی علمی و عقلانی تبدیل شود که مشابه جهان عینی و خارجی است. در این صورت، نفس به روح القدس متصل شده، وسایط بین او و حضرت معشوق از بین می‌رود و این، برترین لذت و نشاط است و در بعد عمل، سعادت را در این می‌داند که انسان بتواند از خواسته‌های قوای مادون خود، استقلال خویش را به دست گیرد و بین خواسته‌های درونی خود تعادل ایجاد کند و فضایل اخلاقی را در وجود خویش به ملکه‌های نفسانی تبدیل کند؛ چنین کسی، به مرز سعادت در بعد عملی رسیده است. ابن سینا معتقد است که سعادت مطلق یا شقاوت مطلق، برای همه نفوس انسانی قابل حصول نیست؛ زیرا سعادت از اموری نیست که در همه موردها، یکسان و در یک حد پیدا شود؛ بلکه امری مشکک است و قابل کم و زیاد، نقص و کمال و شدت و ضعف می‌باشد.

۶. درست است که دکارت سعادت را در مهار و بهره‌بری صحیح از انفعالات و رسیدن به آرامش خاطر می‌داند، اما روشی که او برای رسیدن به این مقصود برمی‌گزیند، نه یک روش فلسفی، بلکه یک روش علمی، یعنی استفاده از علم فیزیولوژی است. شناخت وظایف اعضای بدن، مقدمه‌ای بسیار مهم در اخلاق دکارت است. او در رساله «انفعالات» تأکید می‌کند که بدون شناسایی بدن و حرکات آن، رسیدن به اخلاق هم ناممکن می‌نماید. او در «تأملات» نیز اخلاق را میوه درخت معرفت دانسته و معتقد است که برای رسیدن به میوه، باید با طبیعیات (به طور خاص در اینجا فیزیولوژی بدن) که تنه درخت است، به طور کامل آشنا باشیم. باید بدانیم که در هنگام هر انفعالی، چه اتفاقی در بدن رخ می‌دهد و تا نفس این مهم را نداند، نمی‌تواند برای

کنترل و هدایت انفعالات کاری بکنند؛ به عبارت دیگر، در اخلاق دکارتی، پیوند بین علم تجربی و فلسفه کاملاً مورد تأیید قرار گرفته و رسیدن به سعادت و آرامش درونی، جز با کمک گرفتن از علم فیزیولوژی میسر نیست. از این لحاظ، می توان گفت که دکارت رفتار اخلاقی انسان را به نحوی تابع روش علمی خود می داند و چون تمام خصوصیات درونی انسان هنوز شناخته نشده است، پس، به ناچار اخلاق پیشنهادی او جنبه موقتی پیدا می کند (مجتهدی، ۱۳۸۲: ۲۱۸)؛ اما بحث این سینا درباره سعادت، در ابتدا کاملاً جنبه فلسفی داشته و فقط نتیجه آن است که در عمل، قابل مشاهده خواهد بود.

۷. سعادت، آن گونه که فیلسوفان مسلمان، به خصوص ابن سینا به تصویر می کشند، بسیار دیرپاب و صعب الوصول است. از نظر این متفکران، حصول سعادت، مستلزم تلاش بسیار و مجاهدت فراوان است؛ اما در نزد دکارت، سعادت برای یک انسان، به سادگی قابل حصول است و برای رسیدن به آن، مهارت کنترل انفعالات، کافی است.

فهرست منابع :

الف. فارسی و عربی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۲ش). الاضحویة فی المعاد، تهران: شمس تبریزی.
۲. _____، (۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا. قم: انتشارات بیدار.
۳. _____، (۱۳۲۶ق). تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات. قاهره: دار العرب.
۴. _____، (۱۴۰۴ق). الف (الشفاء (الالهیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۵. _____، (۱۴۰۴ق). ب (الشفاء (الطبیعیات). ج ۱، تصحیح ابراهیم مدکور. قم: چاپ افست.
۶. _____، (۱۳۶۳ش). الاشارات والتنبیهاً. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. تهران: انتشارات سروش.
۷. _____، (۱۳۶۴ش). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تصحیح محمدتقی دانش پزوه. تهران: دانشگاه تهران.
۸. _____، (۱۳۶۶ش). حدود یا تعریفات. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: انتشارات سروش.
۹. _____، (۱۳۸۳ش). رساله نفس. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۱۰. _____، (۱۳۶۴ش). ترجمه رساله اضحویه. مترجم نامعلوم. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۱. _____، (۲۰۰۷م). رساله احوال النفس. پاریس: دار بیبلیون.
۱۲. _____، (۱۳۸۴ش). دانشنامه علائی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۱۳. _____، (۱۳۷۰ش). الهیات نجات. ترجمه و پژوهش سید یحیی یثربی. انتشارات فکر روز.
۱۴. افلاطون، (۱۳۸۰ش). دوره آثار. ترجمه محمد حسین لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.
۱۵. ارسطو، (۱۳۶۱ش). درباره نفس. ترجمه و تحشیه علی مراد داودی. تهران: نشر انقلاب.
۱۶. _____، (۱۳۶۸ش). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. حاتم پوری، کسری و اسدی، محمدرضا. (پاییز ۱۳۹۵). «فضیلت، علم و سعادت مبنای اخلاق دکارت»، مجله حکمت و فلسفه، سال دوازدهم، شماره سوم: ۴۱-۶۰.
۱۸. دیباجی، سید ابراهیم، (۱۳۶۴ش). ابن سینا به روایت اشکوری و اردکانی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۱۹. دکارت، رنه، (۱۳۶۹). تأملات. ترجمه احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. _____، (۱۳۸۵). گفتار در روش. ترجمه محمدعلی فروغی، مشهد: مهر دامن.
۲۱. سورل، تام، (۱۳۸۸ش). دکارت. ترجمه حسین معصومی همدانی. تهران: طرح نو.
۲۲. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۶ش). مفاتیح الغیب. تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۳. _____، (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. صانعی دره بیدی، منوچهر، (۱۳۷۶ش). فلسفه دکارت (سه رساله: قواعد هدایت ذهن، اصول فلسفه و انفعالات نفس). تهران: الهدی.

۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۳۷۵ش). شرح الاشارات والتنبيهات. قم: نشر البلاغة.
۲۶. _____، (۱۳۶۰ش). اخلاق ناصری. تهران: خوارزمی.
۲۷. فارابی، ابو نصر. (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی الحكیمین. تهران: انتشارات الزهراء.
۲۸. _____، (۱۹۹۶م). كتاب السياسة المدنية. بیروت: مكتبة الهلال.
۲۹. _____، (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها بیروت: مكتبة الهلال.
۳۰. کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵ش). تاریخ فلسفه غرب. ج ۴، ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: سروش.
۳۱. _____، (۱۳۸۰ش). تاریخ فلسفه غرب. جلد نخست، ترجمه سید جلال الدین مجتبی. تهران: سروش.
۳۲. _____، (۱۳۸۱ش). تأملات. ترجمه احمد احمدی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۳. _____، (۱۳۸۵ش). گفتار در روش. ترجمه محمدعلی فروغی. مشهد: مهر دامون.
۳۴. کاتینگم، جان. (۱۳۹۲ش). دکارت. ترجمه مصطفی شهرآیینی. تهران: نی.
۳۵. _____، (۱۳۸۸ش). دکارت و فلسفه ذهن. ترجمه معصومه بیگی. تهران: آگه.
۳۶. مجتهدی، کریم. (۱۳۸۲). دکارت و فلسفه او. تهران: نشر امیر کبیر.

ب. انگلیسی

1. Descartes, René . Oeuvres De Descartes , 11 vols ., edited by Charles Adam and Paul Tannery (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983).
2. _____ . The Philosophical Writings Of Descartes, 3 vols ., translated by John Cottingham, Robert.
3. Stoothoff, and Dugald Murdoch, volume 3 including Anthony Kenny (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).
4. _____ . The Passions of the Soul, translated by Stephen H. Voss (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989).
5. Cottingham, John. 1998. Philosophy and the Good Life: Reason and the Passions in Greek , Cartesian and Psychoanalytic Ethics (Cambridge: Cambridge University Press).
6. Franco, Abel . (2006) . *Descartes theory of passions*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.

