

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۹۸

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۸۳۵۶
صفحات: ۳۹-۶۲

اثبات وجوب بعثت بر اساس حرکت جوهری اشتدادی و نقد برهان‌های متکلمان امامیه

علی مویدی*
مریم سالم**

چکیده

با توجه به تعریف علم کلام، اثبات وجوب بعثت برای متکلم ضروری است. در این میان، متکلمان امامیه نیز از این قاعده مستثنی نیستند، اما با بررسی و تحلیل عقلی استدلال‌های متکلمان امامیه، این نتیجه به دست آمد که برخلاف ادعای آنان، استدلال‌هایشان عقلی محض نبوده و مبتنی بر یک گزاره تجربی است. اثبات این فرضیه، که فرضیه اول این مقاله است، ارزش معرفت‌شناختی استدلال آنان را از مرتبه عقلی (پیشینی) به مرتبه تجربی (پسینی) تنزل می‌دهد. پس از نقد آن استدلال‌ها با بررسی تحلیلی برهان حرکت جوهری اشتدادی در آراء ملاصدرا و مقدمه قرارداد مبنای او، به وجوب بعثت پرداختیم؛ با این فرضیه که با استفاده از مبنای ملاصدرا، می‌توان برهانی پیشینی بر وجوب بعثت عرضه کرد. رسیدن به این نتیجه، ره آورد پیگیری فرضیه دوم است.

کلیدواژه‌ها: وجوب بعثت، متکلمان امامیه، حرکت جوهری، ملاصدرا.

مقدمه

اثبات ضرورت بعثت انبیا از دیرباز دغدغه بسیاری از متکلمان مسلمان بوده است. با نگاهی اجمالی به برخی کتاب‌های کلامی آنان این امر بر ما روشن می‌شود. اینکه چرا به چنین موضوعاتی پرداخته‌اند شاید به تعریف و کارکرد علم کلام بازگردد. همان‌گونه که فارابی می‌نویسد: «کلام صنعتی است که انسان را بر یاری آرا و افعالی که واضع دین بدان تصریح کرده

moayedi91@yahoo.com
m_salem@sbu.ac.ir

* ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی
** عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۰

توانا می‌کند...»^۱ یا همچنان که قاضی عبدالرحمن ایچی می‌گوید: «کلام علمی است که طالبش را بر اثبات عقاید دینی با استفاده از براهین و دفع شبهات توانا می‌کند»^۲. آن گونه که پیداست در تعریف این دو متفکر، علم کلام رویکردی دینی دارد و یکی از مسائل دین در حوزه عقاید، نبوت است.

با توجه به نکات پیش گفته پیرامون موضوع علم کلام و دغدغه متکلمان در باب اثبات وجوب بعثت، باید دید که آنان در راه رسیدن به این هدف چه گام‌هایی برداشته‌اند. در این میان، متکلمان امامیه نیز از این قاعده مستثنا نبوده‌اند. آنان با دغدغه‌های دینی به اثبات وجوب بعثت پرداخته‌اند. شاید بتوان عقیده به ضرورت وجود امام را نیز تشدیدکننده عزم آنان بر اثبات این موضوع دانست؛ زیرا اثبات عقلی ضرورت نبوت، راه را برای اثبات ضرورت وجود راهنما (امام) بعد از نبی هموار می‌کند؛ به همین دلیل، اهمیت اثبات این موضوع برای آنان دو چندان است.

این مقاله با دو مسئله مواجه است، مسئله نخست این است که «استدلال عقلی متکلمان امامیه بر اثبات وجوب بعثت انبیا به لحاظ صحت مقدمات عقلی چگونه استدلالی است؟»، که بخش اول مقاله را تشکیل می‌دهد. به نظر می‌رسد که استدلال آنان، به‌عنوان یک استدلال عقلی صرف، خالی از اشکال نیست. مسئله دوم این است که «چگونه می‌توان از طریق حرکت جوهری نفس، به اثبات وجوب بعثت انبیا پرداخت؟». این مسئله بخش دوم مقاله را تشکیل می‌دهد و دربردارنده فرضیه دوم نیز هست که باید به بررسی صحت آن پرداخت. در این مقاله نشان داده خواهد شد که می‌توان از طریق اثبات حرکت جوهری نفس به اثبات وجوب بعثت انبیا رسید.

آنچه پژوهش در این حیطه را ضروری می‌نماید این است که استدلال‌هایی که توسط متکلمان امامیه بر وجوب بعثت اقامه شده است غالباً در ماده استدلال ضعف ارزش معرفت‌شناختی دارند زیرا، با تبیینی که ارائه خواهد شد روشن می‌شود که از طرفی آن استدلال‌ها برخلاف ادعای استدلال‌آوران، پیشینی نبوده و معرفت بالمعنی الأخص به دست نمی‌دهند زیرا برخلاف ادعای آنان، آن گونه که ثابت خواهد شد، استدلال‌ها عقلی نبوده و تجربی است. از طرف دیگر مبتنی بر پیش فرضی ثابت نشده‌اند که بیانش خواهد آمد. البته استدلال‌های آنان به اندازه یک استدلال تجربی معتبرند. اگر بتوانیم با رهایی از مقدمات تجربی آن استدلال‌ها و نیز آن پیش فرض ثابت نشده، استدلالی جدید ارائه دهیم، درواقع توانسته‌ایم که اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها را به بالاترین حد ارزش، که یقین بالمعنی الأخص باشد، ارتقا دهیم. در این صورت اشکالاتی که به استدلال‌های تجربی وارد است را دفع کرده و بر وجوب بعثت استدلالی عقلی و یقینی و

غیرقابل زوال ارائه کرده‌ایم. در حقیقت مواجه شدن با مسئله وجوب بعثت آن‌هم با رویکردی پیشینی، راه را برای همگانی و همه‌فهم شدن وجوب بعثت باز می‌کند زیرا، استدلال‌های عقلی پیشینی، شمولیتی فراگیر دارند؛ چراکه چنین شمولیتی، مقتضای هر دلیل عقلی است و دلایل عقلی زماناً و مکاناً تخصیص بردار نیستند. این بدان معناست که اگر کسی هزاران سال پس از رخ دادن معجزه موجود شود، باز با چنین استدلالی، به ضرورت وجود نبی پی خواهد برد حتی اگر هرگز معجزه‌ای نبیند.

در این زمینه آثاری از سوی محققان به نگارش درآمده است، اما مسئله این مقاله در هیچ‌یک از آن‌ها بررسی نشده است.^۳

در این مقاله ابتدا برخی مفاهیم مورد استفاده را شناسایی و تبیین خواهیم کرد، پس از آن در شش بخش، مقاله را پی می‌گیریم: نخست استدلال‌های عقلی متکلمان امامیه بر وجوب بعثت؛ دوم جمع‌بندی استدلال‌های عقلی متکلمان امامیه؛ سوم) نقد استدلال‌های متکلمان امامیه؛ چهارم) حرکت اشتدادی جوهری نفس از منظر ملاصدرا؛ پنجم) بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی ملاصدرا در اثبات ضرورت بعثت؛ ششم) نتیجه.

مفهوم‌شناسی

یقین: یقین اصطلاحات فراوانی دارد، اما، آنچه در این مجال مورد نظر ماست، «یقین بالمعنی الأخص» است که این‌گونه تعریفش کرده‌اند: «اعتقاد جازم صادق ثابت» (حسین زاده، ۱۳۹۶، ص ۷۴). «تنها چنین مرتبه معرفتی است که هم صدق و دستیابی به واقع را محرز می‌سازد، هم تزلزل‌ناپذیر و تردید‌ناپذیر است و هیچ‌گونه احتمال خلافی نه در حال و نه در آینده نمی‌تواند آن را متزلزل سازد» (همان، ص ۱۳۵). این همان یقینی است که عقلاً احتمال خلاف در آن راه ندارد.

برهان: «برهان قیاسی است که از یقینات تشکیل شده و بالذات و بالضرورة نتیجه یقینی می‌دهد» (خواجه نصیرالدین الطوسی، ۱۳۷۱، ص ۱۹۹). در این مقاله، واژه برهان را اگر با پسوند «پیشینی» به کار ببریم بدین معناست که آن برهان بر مقدمات عقلی محض استوار است. ما در بخش بررسی آرای متکلمان، به جای واژه «برهان» از واژه «استدلال» استفاده می‌کنیم، زیرا این واژه گستره‌ای فراخ‌تر از واژه «برهان» دارد و، بر خلاف برهان، لزوماً یقینی نیست.

گزاره پیشین: «مقصود... از اصطلاح "پیشین" قضیه‌ای است که مبتنی بر حس و تجربه نیست؛ یعنی عقل آن را پیش از تجربه و به صرف تعقل تصدیق می‌کند» (سلیمانی امیری عسکری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). به تعبیر دیگر: «گزاره پیشین گزاره‌ای است که درک، تصدیق و اعتبار معرفتی آن صرفاً بر عقل مبتنی است و به تجربه حسی یا حواس ظاهری نیازی ندارد» (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱). یکی از ویژگی‌های گزاره‌های پیشین، یقینی بودن به معنای اخص است (همان، ص ۱۵۱). ما گاه در این مقاله، به جای اصطلاح «برهان پیشینی» از تعبیر «برهان عقلی» استفاده خواهیم کرد که درست به همین معناست.

گزاره پسین: «مقصود از اصطلاح "پسین" قضیه‌ای است که عقل آن را پس از حس و تجربه تصدیق می‌کند» (امیری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). به تعبیر دیگر: «گزاره پسین گزاره‌ای است که تصدیق در آن به تجربه حسی یا حواس ظاهری نیز وابسته است» (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۱۴۱). در این مقاله مراد ما از استدلال «پسینی» یا «تجربی» استدلالی است که یکی از مقدماتش گزاره پسینی باشد.

پس از روشن شدن این دو اصطلاح، مسئله مورد توجه این است که روش پیشینی، به لحاظ ارزش (میزان اعتماد به آن در مطابقت با واقع) بر روش پسینی برتری دارد. «روش عقلی و روش تجربی هر دو در قیاسی بودن شریک‌اند و امتیاز روش عقلی به این است که تکیه‌گاه آن، بدیهیات اولیه است که برخلاف روش تجربی که تکیه‌گاهش تجربیات است یعنی مقدماتی که ارزش آن‌ها هیچ‌گاه به پایه ارزش بدیهیات اولیه نمی‌رسد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۱). حضور حس و تجربه در استدلال تجربی و وجود همیشگی احتمال خطا در آن، نتیجه به دست آمده از این استدلال را تحت تأثیر قرار می‌دهد. «چنانچه احتمال بدهیم در ابزارهای مشاهده و اندازه‌گیری خطایی رخ دهد یا احتمال بدهیم مشاهده‌گر دچار خطای حواس شده باشد، یا نتوانسته باشد برخی از عواملی را که واقعاً در وقوع پدیده دخالت دارند حدس بزنند، یا نتوانسته باشد دخالت یا عدم دخالت برخی از آن‌ها را با وضع و رفع تعیین کند، به همان میزان ارزش و اعتبار نتیجه حاصل از تجربه کاهش می‌یابد» (مصباح و محمدی، ۱۳۹۴، ص ۹۵). توضیح اینکه استدلال متکلمان چگونه ارزش معرفت‌شناختی‌اش کمتر از استدلالی عقلی است، بعدها خواهد آمد.

نکته‌ای که در اینجا می‌توان یادآور شد این است که مراد ما از «استدلال پسینی» یا «تجربی» صرفاً استدلال‌هایی نیستند که بر «مشاهدات مکرر» استوار بوده و تنها در «علوم طبیعی» کاربرد

دارند، بلکه مراد از «استدلال تجربی» در اینجا گستره‌ای فراخ‌تر از آن دارد و تمام استدلال‌های مبتنی بر حس را شامل می‌شود. بر این اساس، استدلال‌هایی که در مابعدالطبیعه به کار می‌روند نیز می‌توانند تجربی باشند و بالتبع، ارزش معرفت‌شناختی‌شان در مرتبه استدلال‌های تجربی باشد. چنانکه در این مقاله خواهیم دید، مراد ما از «استدلال پسینی» یا «تجربی» چنین استدلال‌هایی است. یعنی استدلال‌هایی که نتایج مابعدالطبیعی به دست می‌دهند اما یکی از مقدمات یا بیش از یکی از مقدمات آنها بر مشاهده خارجی استوار است.

وجوب بعثت: همان‌گونه در سطور آینده روشن خواهد شد، مراد از وجوب در مباحث متکلمان، وجوب عقلی است. آنان در متونشان گاهی به «لزوم بعثت» تعبیر می‌کنند و گاهی به «وجوب بعثت». ما نیز در این مقاله از هر دو اصطلاح، و گاه از تعبیر «ضرورت نبوت» استفاده می‌کنیم که همه به یک معنا هستند.

استدلال‌های عقلی متکلمان امامیه بر اثبات وجوب بعثت

«شیخ مفید» یکی از متکلمان امامیه است که از وجوب بعثت سخن گفته و برخلاف بسیاری از متکلمان آن را به حکمت خداوند برگردانده است، نه لطف او. اما استدلال مفصلی در آثار او یافت نشد بلکه پاسخ به این مسئله را در یک سطر به سرانجام رسانده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴).

متکلم دیگر «خواجه نصیرالدین طوسی» است. او در اثبات وجوب بعثت می‌نویسد: «بعثت واجب است زیرا در بردارنده لطف در تکالیف عقلی است» (علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۴۸). «علامه حلی» در شرح این فراز کتاب تجرید به اختلافات موجود بین متکلمان اشاره می‌کند و چنین می‌نگارد: «معتزلی‌ها می‌گویند بعثت واجب است و اشعری‌ها می‌گویند واجب نیست. معتزلی‌ها اینگونه استدلال می‌کنند که تکالیف سمعی نسبت به تکالیف عقلی لطف است و لطف نیز واجب است پس، تکلیف سمعی واجب است. ... برای اثبات اینکه تکالیف سمعی نسبت به تکالیف عقلی لطف است این‌گونه استدلال می‌کنند که مواظبت انسان نسبت به انجام واجبات و ترک مناهی شرعی [برای انسان] دست‌یافتنی‌تر است تا اینکه بخواد نسبت به واجبات و مناهی عقلی مواظب باشد؛ و این برای هر عاقلی بالضروره آشکار است. این لطف است و لطف نیز واجب است» (همان‌جا).

علامه حلی در کتابی مستقل نیز در این باب همچون خواجه سخن گفته و سمعیات (معارف و حیانی) را لطفی بر عقلیات (معارف عقلی بشر) تلقی می‌کند. سپس، لطف را واجب دانسته و راه تحقق این لطف را صرفاً در بعثت معرفی می‌کند. او پس از عرضه این استدلال به استدلال «مدنی بودن انسان»، که ذیلاً به آن اشاره خواهد شد نیز توجه می‌دهد (همو، ۱۴۲۶ق، ص ۱۸۵).

متکلم دیگر «فیاض لاهیجی» است که به این مسئله پرداخته و پنج فایده برای بعثت انبیا برشمرده است: «۱) تقویت عقل در احکامی که مستقل است به یافتن آن و دلالت عقل به احکامی که مستقل نیست به یافتن آن...؛ ۲) تنبیه کردن و آگاه گردانیدن عقل به جهت تحصیل معرفت الهی که سرمایه حیات و بقاء جاودانی اوست...؛ ۳) دلالت کردن به چیزی که نافع است از افعال و اخلاق مر نفس مردم را و به چیزی که نافع است از اغذیه و ادویه مر بدن مردم را...؛ ۴) حفظ نوع انسانی. و بیانش آن است که انسان مدنی بالطبع است؛ ۵) اشتغال بر لطف...». (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۸۹-۸۷). لاهیجی در ادامه اشاره می‌کند که این فواید پنج‌گانه دلیلی است بر حُسن بعثت اما فایده پنجم علاوه بر حسن بعثت دال بر وجوب آن نیز هست (همان، ص ۸۹).

«فیض کاشانی» نیز در این باره استدلالی آورده که بی‌شبهت به بیان لاهیجی در توضیح چهارمین فایده بعثت نیست و در آن آثار برخی متکلمان اشعری مانند «فخر رازی» و فیلسوفانی مثل «ابن سینا» و «ملاصدرا» قابل مشاهده است.^۴ او پس از بیان اینکه بدن مرکب روح است و به مراقبت نیازمند است تا انسان را به کمال برساند و نیز پس از اشاره به اینکه انسان برای رفع نیازهایش به اجتماع و بده بستان با دیگران محتاج است می‌نویسد: «انسان، لزوماً، در معاملات و... نیازمند قانونی است که عادلانه باشد و همه آن را پذیرفته باشند و الا هرج و مرج و نزاع درمی‌گیرد و [با پیدایش این مشغله‌ها] انسان از هدف اصلی‌اش که وصول الی الله باشد باز می‌ماند... این قانون همان شرع است که به شارع نیاز دارد...». او در ادامه همچون لاهیجی (در فایده چهارم) و فخر رازی و ابن سینا و ملاصدرا سخن گفته و چیزی بر مدعاها و براهین آنان نمی‌افزاید (فیض کاشانی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۵-۱۶۴).

از بین متأخران نیز می‌توان به «مرتضی مطهری» و «جعفر سبحانی» اشاره کرد که بحث لزوم بعثت را مورد توجه قرار داده‌اند. در این میان، در کتاب *الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل*، اثر جعفر سبحانی، با بیانی متفاوت، هر آنچه امثال فیض کاشانی و ابن سینا و ملاصدرا گفته‌اند تکرار شده است (ر.ک. سبحانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲-۱). اما سبحانی همچون شیخ مفید در

این باره متوجه حکمت خداست، نه لطف او. چنانکه قبل از تقریر استدلال می‌نویسد: «تمامی اهل ادیان متفق‌اند که برانگیخته شدن پیامبران ضروری است بدین معنا که "حکمت بالغه‌ی خدا" اقتضای این را دارد که راهنمایی برای راهنمایی بشر به سوی راه‌های سعادت ارسال شوند» (همان، ص ۲۲).

مطهری نیز همچون فیض کاشانی و ابن‌سینا و ملاصدرا، از انسان بالطبع مدنی سخن می‌گوید اما علاوه بر این استدلال، اعتقاد به معاد را نیز یکی از راه‌های اثبات لزوم بعثت معرفی می‌کند. او می‌نویسد: «بدون شک اگر ما مسئله آخرت را بپذیریم یعنی اگر قبول کنیم که زندگی بشر با مردنش در این دنیا پایان نمی‌پذیرد و نشئه دیگری ماوراء نشئه دنیا هم وجود دارد... [و همچنین - بپذیریم که] علم و عقل بشر کافی نیست برای تحقیق در مسائل آخرت و تشخیص اینکه چه چیز برای سعادت اخروی نافع است و چه چیز مضر... [بر این اساس] نیاز به انبیا صد در صد قطعی است و جای بحثی در آن نیست» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۳۵۰-۳۴۸). شاید بتوان استناد مطهری به مسئله معاد را در اثبات ضرورت بعثت استدلالی جدید در این باره خواند.

جمع بندی استدلال‌های عقلی متکلمان امامیه

استدلال‌های عقلی متکلمان امامیه در این خصوص را می‌توان به چهار گروه تقسیم کرد:

۱. استدلال‌هایی که لزوم بعثت را مستند به «قاعده لطف» می‌دانند؛ مانند استدلال اکثر متکلمان امامیه.
۲. استدلال‌هایی که لزوم بعثت را مستند به «مدنی بالطبع بودن انسان» و «نظام احسن خلقت» می‌دانند؛ مانند استدلال اکثر فیلسوفان و مانند آن‌ها برخی از متکلمان مثل فیض کاشانی.
۳. استدلال‌هایی که لزوم بعثت را مستند به «حکمت الهی» می‌دانند؛ مانند استدلال شیخ مفید و سبحانی.
۴. استدلال‌هایی که لزوم بعثت را مستند به «اعتقاد به معاد» می‌دانند؛ مانند استدلال اول شهید مطهری.

نقد استدلال‌های متکلمان امامیه

استدلال‌های متکلمان امامیه را می‌توان، به‌اختصار به صورتی واحد ترسیم کرد: انسان محدود است و دایره ادراکات عقل او نیز محدود است. بنابراین، در درک بخشی از آن حقایق که برای

کمالش لازم است ناتوان است. بر خداوند بر اساس لطف یا حکمت بالغه یا خلق جهان پس از مرگ و یا خلق نظام احسن و انسان مدنی بالطبع و لزوم قانون عادلانه، واجب است که انبیا را بفرستد تا آن محدوده ناپیدا را روشن کنند و فرصت به کمال نهایی رسیدن را برای انسان فراهم آورند.

می توان گفت تمامی آن متکلمانی که این گونه استدلالی بر لزوم بعثت انبیا آورده اند مدعی هستند که بعثت انبیا وجوب عقلی داشته و استدلال آن ها بر این مسئله استدلالی پیشینی است؛ زیرا اگر قائل به وجوب شرعی بعثت باشند باید استدلال های شرعی با استفاده از منابع وحی ارائه دهند درحالی که در این چهار دسته استدلال اثری از گزاره های شرعی و وحیانی نیست؛ هر چند که آوردن چنان استدلالی ما را گرفتار «دور» می کند. برای اثبات لزوم بعثت، استدلال نقلی آوردن که به دور می انجامد و استدلال پسینی نیز علاوه بر اینکه باید بر مقدمات حسی و تجربی مبتنی باشد و در ساختمان استدلال آنان به چنین مقدمه ای بر نمی خوریم، نیز لزوم منطقی به بار نمی آورد؛ زیرا چنانکه اشاره شد، در چنین استدلال هایی همواره احتمال خطا وجود دارد.

آیا ادعای «لزوم عقلی بعثت» مستلزم این است که مدعیان، استدلال عقلی اقامه کنند؟ بله، زیرا ممکن نیست که مسئله ای وجوب عقلی داشته باشد اما نتوان بر اثباتش استدلال عقلی اقامه کرد! پیداست که این نقض غرض است؛ زیرا رسیدن به وجوب عقلی صرفاً از گذرگاه استدلال عقلی باید بگذرد و الا با استدلال های نقلی یا تجربی نمی توان به گزاره ای رسید که تحقق محمول برای موضوع عقلاً واجب است. استدلال تجربی گزاره تجربی می زاید و استدلال نقلی گزاره نقلی؛ زیرا نتیجه استدلال، برآیند مقدمات است و اگر در استدلال از گزاره تجربی یا نقلی استفاده کنیم، به ناچار در نتیجه اثر آن ها را خواهیم یافت؛ بدین معنا که نتیجه نیز تجربی یا نقلی خواهد بود. بنابراین کسی که مدعی وجوب عقلی گزاره ای است لزوماً باید بر اثبات مفاد آن گزاره استدلال عقلی اقامه کند. بله، استدلال تجربی نیز به یک معنا «عقلی» است، اما سخن ما در اینجا «لزوم عقلی» است که ناظر به نتیجه است و صرفاً با استدلال های عقلی صرف به دست می آید.

در این بخش از مقاله روشن خواهد شد که استدلال های متکلمان امامیه بر لزوم بعثت، استدلال هایی پیشینی نیستند بلکه در مقدمات، وابسته به یک گزاره تجربی اند. بدین معنا که باید تجربه را نیز در برهان های آنان دخیل کنیم تا بتوانیم لزوم بعثت را استنتاج نماییم و این گزاره تجربی، استدلال های آنان را از پیشینی بودن خارج می کند. شایان ذکر است که این نقد متوجه هر چهار دسته از استدلال هاست.

تبیین اشکال: در تمامی استدلال‌ها این مسئله مفروض یا بدیهی گرفته شده است که در خارج از محدوده درک عقل حقایق هست که در راه استکمالی انسان دخیل‌اند. وقتی این را به صورت پیش فرض بپذیریم، لازمه آن را نیز خواهیم پذیرفت که عقل از درک آن حقائق عاجز است؛ زیرا فرض ما این بود که آن حقایق خارج از محدوده درک عقل هستند (و این یعنی عقل در باب آن حقایق، نفیاً و اثباتاً حرفی برای گفتن ندارد و الا خلف لازم می‌آید). اینجاست که لازم است شخصی الهی و مرتبط با عالم وحی در میان انسان‌ها قدم بگذارد تا بتواند چستی آن حقایق و هندسه حضور آن‌ها را در برنامه عملی انسان روشن کند. مسئله همین جاست؛ آیا می‌توان به نحو پیشینی ثابت کرد که ورای محدوده عقل، حقایق هست که در مسیر استکمالی انسان نقش مثبت یا منفی دارند؟ لزوماً خیر؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، این محدوده خارج از محدوده ادراکات عقل است و عقل حکمی بر اثبات یا نفی آن ندارد. بله، این احتمال همیشه باقی است که گزاره‌ها یا حقایق ورای محدوده عقل وجود دارد که ممکن است در مسیر استکمالی انسان نقش مثبت یا منفی ایفا کند اما این احتمال، استدلال ما را از پیشینی بودن و یقینی بودن به درمی‌برد. یعنی پای‌بست عقلی استدلال را ویران می‌کند زیرا صرفاً محتمل است نه متقن! برای رهایی از این اشکال باید به شکل کاملاً پیشینی ثابت کرد که ورای محدوده عقل آن حقایق وجود دارند. به تعبیری، استدلال عقلی ما علاوه بر اینکه محدودیت عقل را ثابت می‌کند، باید ثابت کند که در خارج از این محدوده، به حکم عقل حقایق هست که در سرنوشت انسان دخیل‌اند. اما عقل چنین تصدیقی نخواهد داشت زیرا در آن محدوده (یعنی محدوده خارج از دریافت‌های خودش) حرفی برای گفتن ندارد و این، استدلال عقلی ما را با مشکل روبرو می‌کند. به علاوه، اگر خداوندی که این متکلمان، حکیم و لطیف و... می‌خوانندش اراده داشت که در دنیا عقل برای بشر کافی باشد، چگونه این را به او می‌گفت؟ آیا یکی از راه‌های آن «ارسال نکردن» انبیا نبود؟ این احتمال (که دریافت‌های عقل انسان در محدوده محدود خود برای کمال او کافی باشد) همیشه مطرح است و استدلال عقلی ما را به چالش می‌کشد زیرا رخ دادن چنین اتفاقی ممکن است و محالی از آن لازم نمی‌آید. بنابراین، برای پی بردن به اینکه خداوند عقل را برای بشر کافی دانسته یا نه و به سبب وجود یا عدم وجود حقایق ورای درک عقل انبیا ارسالی کرده یا نه، باید در تاریخ به دنبال یافتن انبیا باشیم. آن‌گونه که این متکلمان ادعا می‌کنند راه تشخیص شخص نبی معجزه است.^۵ این یعنی پی بردن به وجود حقایق مورد نیاز انسان در ورای محدوده درک عقل، مبتنی بر این است که نبی را با معجزه بیابیم و پس از یافتنش به وجود آن

حقایق پی ببریم و سپس لزوم بعثت را دریابیم. این یعنی استدلال ما مبتنی است بر تجربه‌ای حسی که همان دیدن معجزه از نبی است. گویا معجزه در کنار استدلال‌های متکلمان باید قرار بگیرد تا بتوان لزوم بعثت را به دست آورد که این نکته، پیشینی بودن استدلالشان را با مشکل روبرو می‌کند زیرا همان‌گونه که روشن شد استدلال عقلی آنان کار بست تمام عقلی پیدا نکرده است. به تعبیر دیگر، می‌توان استدلال متکلمان را اینگونه تقریر کرد: اگر معجزه دیده شد، وجود پیامبر ثابت می‌شود، و اگر وجود پیامبر ثابت شد، ثابت می‌شود که ورای محدوده ادراکات عقلی، حقایقی وجود دارد که در سعادت انسان دخیل‌اند، اگر ثابت شد که چنان حقایقی وجود دارند، با بدیهی گرفتن این مقدمه که عقل لزوماً آنها را درک نمی‌کند، به این نتیجه می‌رسیم که آمدن انبیا لازم بوده است. بی‌استناد به معجزه و اثبات آمدن انبیا، نمی‌توان اثبات کرد که ورای محدوده عقل حقایقی وجود دارند که در سعادت انسان دخیل‌اند. بله، صرفاً این احتمال وجود دارد که حقایقی باشد. اما ما به دنبال اثبات ضرورت هستیم، به همین دلیل باید اثبات کنیم که «به یقین» آن «حقایق دخیل» در سعادت وجود دارند، تا پس از آن به بداهت دریابیم که عقل آنها را درک نمی‌کند و آمدن انبیا ضرورت دارد. البته، متکلمان این برهان را اینگونه تقریر نکرده‌اند؛ زیرا، علی‌الظاهر، به اشکال استدلالشان تظن نداشته‌اند. پس، «رؤیت معجزه» در اثبات ضرورت نبوت دخیل است.

تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که استدلال متکلمان در اثبات ضرورت نبوت، مبتنی بر رؤیت معجزه است. حال می‌توان پرسید که چرا این استدلال ارزش معرفت‌شناختی استدلال عقلی پیشینی را ندارد؟ در این مقاله، این سؤال و پاسخ به آن بسیار سرنوشت‌ساز است. در توضیح پاسخ به این سؤال می‌توان گفت که رؤیت معجزه و استفاده از آن برای اثبات آمدن انبیا، مبتنی بر یک «ادراک حسی» و چند «تحلیل عقلی» است. شخصی که با معجزه مواجه می‌شود، ابتدا آن را رؤیت می‌کند (ادراک حسی) و سپس، با تحلیل عقلی به این نتیجه می‌رسد که رخ دادن چنین پدیده‌ای (معجزه) از توان بشر خارج است. پس از آن، نتیجه می‌گیرد که این شخص بر قدرتی مافوق قدرت بشر تکیه دارد. نتیجه دیگری که می‌گیرد این است که این شخص از جانب «خدا» آمده است. مراحل مختلف این استدلال دارای اشکال است. اولاً رؤیت هر پدیده‌ای، با توجه به خطاهایی که در حس ممکن است رخ دهد، به یقین نمی‌انجامد. همان‌گونه که برخی متفکران، همچون فخر رازی، نیز به این اشکال توجه داشته‌اند (رازی، بی‌تا، ص ۲۰۳). احتمال خطای حس، احتمالی است که هرگز نمی‌توان از آن درگذشت و به نتیجه یقینی دست یافت. به تعبیر دیگر،

این احتمال، و لو اندک، همیشه وجود دارد که شخص بیننده خطا کرده باشد. اما شخص بیننده به صرف رؤیت اکتفا نمی‌کند، بلکه دست به صدور حکم می‌زند. او می‌گوید که چنین پدیده‌ای "به یقین" از قدرت بشر خارج است! او چگونه این حکم را صادر می‌کند؟ آیا تمامی نسل بشر از ابتدا تا انتها در چنگ اویند؟ آیا به تمام قدرت‌های پیدا و پنهان بشر واقف است؟ آیا این یک حکم بدیهی است؟ و سؤال‌های بسیار دیگری که پاسخ تمامی‌شان «خیر» است. اینها همه سبب می‌شوند که استدلال ما از یقینی بودن تنزل پیدا کند. بله، اگر از دو اشکال پیشین (یعنی اشکال به رؤیت معجزه و اشکال به اینکه پدیدآوردن این پدیده برخاسته از قدرتی مافوق قدرت بشر است) به سلامت عبور کند، می‌تواند نتیجه بگیرد که پدیدآورنده چنین پدیده‌ای تکیه بر قدرتی مافوق بشری دارد؛ زیرا این گزاره، نتیجه منطقی گزاره پیشین است. حال اگر بپذیریم که چنین نتیجه‌ای به دست آورد، از کجا می‌توان ثابت کرد که آن قدرت مافوق بشری، قدرتی الهی است؟ آیا صرف ادعای پدیدآورنده معجزه، برای چنین استنتاجی کافیست؟ مسلماً خیر! بنابراین، وجود مقدمه‌ای همچون «رؤیت معجزه» اتقان استدلال ما را با مشکل جدی مواجه می‌کند.

ناگفته نماند که چنین استدلالی ممکن است چنان اطمینانی به صاحب استدلال بدهد که خود را از استدلال‌های دیگر بی‌نیاز ببیند. مثلاً هنگامی که ما صبح از خانه خارج می‌شویم و شب قصد بازگشت به خانه را داریم، آیا می‌توانیم به استدلال منطقی عقلی اثبات کنیم که خانه ما هنوز پابرجاست؟! خیر! زیرا همواره این احتمال عقلاً باقیست که خانه محو شده باشد. اما هیچ عاقلی به خود اجازه چنین تردیدی نمی‌دهد و بر وفق اطمینان خود عمل می‌کند. یا مثلاً هنگامی که شب فرامی‌رسد، آیا می‌توان به استدلال منطقی عقلی ثابت کرد که فردا خورشید برخوهد آمد؟ مسلماً خیر! زیرا همواره عقلاً محتمل است که خورشید برنیاید. اما آیا کسی به چنین تردیدی وقعی می‌نهد؟ شاید در پس استدلال متکلمان چنین اطمینانی نهفته باشد. به هر حال این مانع از این نیست که استدلال را در صورت امکان، به مرتبه یقینی ارتقا دهیم.

اشکال پیش‌گفته متوجه هر چهار دسته استدلال‌های پیش‌گفته است زیرا در تمامی آنها آن حقایق و رای درک عقل، فرض گرفته شده است و در تمامی آنها این احتمال وجود دارد که خداوند با ارسال نکردن انبیا بشر را به این نکته رهنمون شود که عقل برای او کافیست.

پس از اشکال به استدلال‌های این متکلمان، بنا بر فرضیه باید دید که آیا می‌توان با مبانی ملاصدرا و نظریه‌ی او در باب حرکت جوهری نفس، لزوم بعثت انبیا را به شکلی کاملاً پیشینی

اثبات کرد یا خیر. برای رسیدن به این نتیجه نخست تقریر ملاصدرا از برهان حرکت جوهری نفس را ارائه می‌کنیم و سپس به دنبال اثبات فرضیه مذکور با استفاده از آن برهان می‌رویم.

حرکت اشتدادی جوهری نفس از منظر ملاصدرا

ملاصدرا حرکت را این‌گونه تعریف می‌کند: «حرکت، خود خروج شیء از قوه به فعل است» (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۱). ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفی‌اش، به خصوص اصالت وجود (همو، ۱۹۸۱، ص ۳۹-۳۸)، حرکت را نحوه‌ای از وجود می‌داند و این را در تعریفش از حرکت می‌توان دید؛ به تعبیری، وجود را به دو قسم ثابت و سیال تقسیم می‌کند. همان‌گونه که می‌نویسد: «آن دو [یعنی، حرکت و سکون] از عوارض موجود بماهو موجود هستند؛ زیرا برای عروضشان بر وجود نیازمند تبدیل شدن به نوعی خاص نیستند. بنابراین، موجود [از حیثی] یا از جهت بالفعل است... و یا از جهت بالقوه است... و یا از جهت بالفعل و از جهت بالقوه است» (همان، ج ۳، ص ۲۲-۲۱). تقسیم موجود به «بالفعل» و «بالقوه» در واقع تقسیم موجود به «مجرد» و «مادی» است؛ زیرا حرکت، رفتن از نداری به دارایی است و نداری نیز صرفاً در موجودی محقق است که حیثیت بالقوه دارد. اما اگر موجودی تماماً بالفعل است، به شوق دستیابی به کدام کمال نداشته حرکت را آغاز کند؟ موجودی نیز که حیثیت بالفعلی ندارد که دیگر نیست تا چه رسد به اینکه حرکت کند. بنابراین؛ یگانه موجودی که دارای حرکت است، موجودی است که مرکب است حیثیت بالقوه (ماده) و حیثیت بالفعل (صورت). این یعنی، تنها جوهر مادی است که حرکت می‌کند (همان، ص ۶۰-۵۹).

حرکت در بیان ملاصدرا، موجود شدن است آن به نحوه خاصی از وجود. به بیانی می‌توان گفت: «از دیدگاه ملاصدرا، حرکت در مقوله‌ای، خواه جوهر باشد خواه عرض، به معنای موجود بودن فرد سیال آن مقوله است، و موجود بودن فرد سیال آن به معنای حرکت در آن مقوله است» (عبودیت، ۱۳۹۱-۱۳۸۵، ص ۳۰۹).

پس از پذیرفتن اصالت وجود و نیز، پذیرفتن اینکه حرکت نحوه‌ای از وجود است، ملاصدرا به این نتیجه دست می‌یابد که حرکت، علاوه بر اعراض، در جوهر اشیای مادی نیز رخ می‌دهد. در حقیقت آنچه باعث حرکت در اعراض می‌شود، اصالتاً، حرکت در جوهر است. «حرکت در جوهر یعنی تحقق فرد سیال و مصداقی از جوهر، خواه جوهر سیال جوهری صوری و طبیعت موجود در جسم باشد و خواه کل جسم باشد با هیولا و صورتش» (همان جا).

اما دلایلی که ملاصدرا بر اثبات حرکت در جوهر اقامه می‌کند، به ادعای برخی شارحان آثارش، به نُه استدلال می‌رسد (همان، ص ۳۲۳). یکی از مهم‌ترین استدلال‌های او این است که «فاعل قریب حرکت به‌ناچار باید دارای ماهیت ثابت و وجود تجدیدشونده (سیال) باشد و به‌زودی خواهی دانست که علت قریبه هر یک از انواع حرکت، تنها طبیعت است و آن طبیعت، همان جوهری است که جسم بدان قوام گرفته و نوعش متحصل شده است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۶۲-۶۱).

در استدلالی دیگر، ملاصدرا به دنبال اثبات این است که اگر حرکت در جهان مادی را به چیزی که ذاتاً متحرک است برنگردانیم، به‌ناچار باید آن حرکات را به امری ثابت برگردانیم و این نیز محال است. او می‌نویسد: «جوهر صوری که ما طبیعت می‌نامیم‌اش، از آن جهت که مبدأ حرکت است امر سیالی است؛ که اگر ذاتاً سیال و متجدد الذات نباشد، صدور حرکت از آن ممکن نخواهد بود زیرا صدور متغیر از ثابت محال است» (همو، ۱۳۶۰ق، ص ۸۵). باید توجه داشت که ملاصدرا، تمام حقیقت جسم را طبیعت آن، یا صورت نوعیه‌ی آن می‌داند، زیرا ماده چیزی جز بالقوه بودن نیست و حیثیت ندارایی جسم است. همان‌گونه که می‌نویسد: «وجود هر ماده‌ای به صورتی است که آن [ماده] را از قوه به فعل می‌برد» (همو، ۱۹۸۱، ص ۳). بنابراین، «صورت هر شیء، تمام و کمال آن شیء است» (همان‌جا).

بنابراین، ملاصدرا با پذیرفتن اصالت وجود و اینکه حرکت نحوه‌ای از وجود است و نیز امکان و لزوم حرکت در جوهر با تکیه بر براهینی که گفته شد، و نیز محاذی دانستن حرکت با مادیت و ثبوت با تجرد و پذیرفتن اینکه تمام هستی شیء به صورت نوعیه آن است، نتیجه می‌گیرد که صورت شیء یا همان وجود و تمام حقیقت شیء، جوهر آن، در حال تجدد است و این تجدد نیز ذاتی اوست.

اما یکی دیگر از مبانی ملاصدرا که در این مجال نقش حلقه این سلسله را ایفا می‌کند، «حرکت جوهری اشتدادی» است. اشیای متحرک همواره در حال تجدد هستند و آنچه در این «آن» محقق شده با آنچه در «آن» سابق بوده متفاوت است. این شیء جدید یا نسبت به قبل، از کمالات بیشتری برخوردار است که در این صورت، حرکتش را «اشتدادی» می‌خوانند، یا نسبت به قبل ناقص‌تر است که در این صورت، حرکتش را «تضعفی» قلمداد می‌کنند یا اینکه آنچه اکنون محقق شده با آنچه سابقاً بوده در کمال و نقص تشابه دارد (عبودیت، ۱۳۹۱-۱۳۸۵، ص ۳۲۷). آنچه در این مجال بدان نیازمندیم، وقوع حرکت اشتدادی است که ملاصدرا آن را پذیرفته است

و متوجه وجود متحرکش می‌داند؛ زیرا همان‌گونه که اشاره شد، حرکت برای جواهر مادی یک امر ذاتی است بدین معنا که نحوه وجود آن‌ها مقتضی سیالیت است و شیء در این حرکت وجودی، از قوه به فعل می‌رود، بنابراین، حرکتش تشدیدشونده یا «اشتدادی» است (شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۸۸).

پس از وصول به چنین نتایجی می‌توان به مرحله دیگر رفت و آن اینکه در نگاه ملاصدرا (و نیز بسیاری از فیلسوفان مسلمان^۶)، "نفس" یکی از جواهر است. او بر این ادعا دلایلی اقامه می‌کند؛ از جمله اینکه، بعضی از اجسام حیوان‌اند و تمامی حیوانات حیات ذاتی دارند. این حیات به صورت جسمیه آن‌ها بر نمی‌گردد زیرا اگر چنین بود می‌بایست تمام اجسام حیوان باشند درحالی که این‌گونه نیست. بنابراین، حیات به چیزی برگشت می‌کند که مقوم این نوع خاص از اجسام است و مقوم نوع ذاتی جواهر، خود نیز لزوماً جواهر است. بنابراین، مبدأ حیات (نفس) در حیوان، صورت جوهری است (شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۲۷). ملاصدرا پس از اثبات جوهریت نفس، دست به اثبات تجرد آن می‌زند و دلایلی بر آن اقامه می‌کند (همان، ج ۳، ص ۴۷۵). بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا، نفس جوهری مجرد است (البته اینکه تجردش مثالی است یا عقلی، در نتیجه بحث ما تأثیری نخواهد داشت زیرا آنچه اهمیت دارد این است که اثبات کنیم که از دیدگاه ملاصدرا، نفس حقیقتی غیرمادی است).^۷

با پذیرش اینکه نفس یک صورت جوهری است، و با اضافه شدن پذیرفته‌های ملاصدرا در بحث حرکت در جواهر، آیا می‌توان نتیجه گرفت که نفس نیز متحرک است؟ پاسخ مثبت یا منفی به این سؤال مبتنی بر این است که بدانیم نفس از دیدگاه ملاصدرا، آیا جوهری مفارق است یا جوهری مادی است؟ یا اینکه به دو حیث، هم مفارق است و هم مادی است؟ ملاصدرا نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند. به عکس فیلسوفان پیشین که آن را روحانیة الحدوث تلقی می‌کردند (اشکوری، ۱۳۹۴-۱۳۹۰، ص ۳۷۳). جسمانیة الحدوث بودن نفس به این معناست که «نفس سابقه جسمانی و مادی دارد» (همان، ص ۳۷۲). اما روحانیة البقاء بودن نفس چیست؟ اگر نفس آغازی جسمانی دارد، چگونه به مرحله تجرد می‌رسد؟ زیرا همان‌گونه که سابقاً بدان اشاره شد، از دیدگاه ملاصدرا نفس یک حقیقت مجرد است. اینجاست که با پذیرش امکان حرکت اشتدادی برای نفس، می‌توان راه عبور نفس، از عالم جسمانی به عالم تجرد را هموار ساخت؛ زیرا نفس نیز یکی از حقایقی است که مجرد محض نبوده و فعلاً رنگ مادیت گرفته است. پس، حرکت برایش متصور است و آنچه حرکت برایش متصور است، حرکت اشتدادی

دارد و می‌تواند از نشئه‌ای به نشئه بالاتر صعود کند. بنابراین، نفس نیز مانند دیگر جواهری که بهره‌ای از مادیت دارند، در حرکت است و حرکتش نیز اشتدادی است. آموزه دیگری که در نظام فلسفی ملاصدرا وجود دارد و ما در این مجال بدان نیازمندیم، «تجرد مثالی» یا «تجرد برزخی» است. ملاصدرا موجود مجرد را لزوماً مجرد تام نمی‌داند بلکه بین عالم ماده و عالم عقل قائل به مرتبه دیگری است که موجودات در آن امتداد دارند اما فاقد ویژگی‌های هیولا هستند. او می‌نویسد: «تجرد [از ماده] لزوماً مستلزم تجرد از مقادیر و ابعاد نیست مطلقاً، چنانکه صور عقلیه این گونه است» (شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۱۸). ملاصدرا معتقد است که تنها برخی از نفوس انسانی به مرحله تجرد عقلی می‌رسند (همان، ج ۸، ص ۲۸۳). این در حالی است که او، همان گونه که بدان اشاره شد، بقای نفس انسانی را روحانی و غیرمادی می‌داند. این یعنی، غیر از مادی محض و مجرد تام، مجرد تام دیگری نیز مطرح است که مختص تمام انسان‌هاست نه برخی از آن‌ها (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۵).

علاوه بر وجود عالم واسطه بین ماده و عقل، ملاصدرا معتقد است که انسان‌ها ابدانی برزخی دارند که با تصرف نفس حیوانی در بدن طبیعی به وجود می‌آید (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۹ و ج ۹، ص ۱۸). این بدان معناست که آنچه در بدن مثالی انسان رخ می‌دهد نتیجه تصرفات او در بدن، و نیز، افعال و ادراکات اوست (همان، ج ۹، ص ۱۸). بنابراین، با توجه به مبانی ملاصدرا از «حرکت» تا «تجرد مثالی و تجسم اعمال»، می‌توان نتیجه گرفت که نفس انسانی در حال حرکت است و در این حرکت، بسته به وجود رابطه نفس و بدن، با اعمال و ادراکات و تصرفاتش در بدن طبیعی می‌تواند راه کمالش را طی کند و حتی به مرحله تجرد تام دست یابد هرچند که این مختص همه انسان‌ها نیست. همان گونه که می‌نویسد: «هر جوهر نفسانی مستلزم یک شبیح مثالی‌ای است که از ملکات نفسانی آن جوهر ایجاد شده است» (همان، ج ۹، ص ۳۱). این یعنی، همه اعمال انسان در کمال او دخیل‌اند. گفتیم «همه» زیرا عقل، حکم کلی صادر می‌کند و احکام عقلی قابل تخصیص نیستند. از اینجا برهان ما بر وجوب بعثت آغاز می‌شود.

بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی ملاصدرا در اثبات وجوب بعثت

با توجه به آنچه در بررسی گفته‌های ملاصدرا در باب مسئله حرکت و نفس گذشت، انسان با ارتکاب اعمال، مسیر استکمالی خود را طی می‌کند و حتی ممکن است از مرحله برزخی عبور کرده و به تجرد تام عقلی نائل شود. اما آنچه مهم است این است که عقل اگر بتواند برخی از

اعمالی که در راه استکمالش مفیدند را دریابد، هرگز نمی‌تواند نحوه تأثیر همه آنها را بر بدن برزخی‌اش موردسنجش قرار دهد و به تبعش نمی‌تواند راه استکمال را به‌درستی دریابد؛ زیرا اگر فعل را A فرض کنیم و نتیجه آن را B و رابطه آن دو را x، در این صورت عقل در مرتبه نفس حیوانی، برای پی بردن به x، به‌ناچار باید هم A و هم B را ادراک کند و حال آنکه بنا بر فرض، B در مرتبه‌ای دیگر از مرتبه حیوانی (مرتبه مثالی) قرار دارد لذا ادراک آن برای عقل در مرتبه نفس حیوانی ممکن نیست و به تبعش ادراک x نیز ناممکن خواهد بود.

به تعبیر دیگر، با توجه به مبانی ملاصدرا در حرکت جوهری اشتدادی، رسیدن به مرتبه تجرد عقلی، که بالاترین درجه وجودی است، تنها از مسیر کمال وجود مثالی انسان می‌گذرد. او در تبیین مراتب عقل نظری به این نکته اشاره می‌کند که عقل نظری چهار مرتبه دارد: ۱. عقل هیولانی (که اشاره دارد به وجود استعداد درک معقولات در انسان. حیثیت این مرتبه از عقل نظری، حیثیتی بالقوه است که هنوز فعلیت نیافته)؛ ۲. عقل بالملکه (که تحقق اولین کمال برای عقل بالقوه است)؛ ۳. عقل بالفعل (که این اولین مرتبه‌ای است که در آن انسان حیاتی والا تر از حیات انسانی می‌یابد؛ زیرا در این مرتبه و از این جهت، در جمله اشیا عقلی وارد شده و حیاتش به ماده وابسته نیست. ملاصدرا تأکید دارد که رسیدن به این مرتبه تنها با افعال ارادی و حرکات نفسانی میسر است)؛ ۴. عقل بالمستفاد (که وصول به این مرتبه به معنای وارد شدن در کامل‌ترین مرتبه انسانی است؛ زیرا در این مرحله انسان با مبدأ فعال یکی شده و تمام معقولات را بالمشاهده می‌یابد) (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۲۳-۵۱۷).

چنانکه پیداست، در این سیر، پس از مرحله عقل بالملکه، طبق تصریح ملاصدرا، ادامه حرکت استکمالی وابسته به افعال ارادی و حرکات نفسانی انسان است؛ این بدان معناست که تمام رفتارهای انسانی می‌توانند در سرنوشت انسان دخیل باشند درحالی که کشف رابطه تمام اعمال با نتیجه برای انسان میسر نیست. به تعبیر دیگر، انسان در درک بسیاری از ابزارهای کمال یابی ناتوان است و این ناتوانی، وصول به بالاترین مراتب کمالی را وقوعاً ناممکن می‌کند. زمانی که قوه‌ای در درون انسان برای تشخیص رابطه تمام اعمال با نتیجه وجود ندارد، بنابراین، انسان به قوه‌ای از برون نیازمند است.

ممکن است پرسیده شود که «لزوم» رسیدن به بالاترین مراتب وجودی برای انسان را چگونه می‌توان ثابت کرد؟ در اینجا می‌توان این‌گونه پاسخ داد که، رسیدن به مراتب بالاتر هستی، رسیدن به مراتب بالاتر وجود است و تحقق دادن به مراتب وجود رجحان ذاتی دارد زیرا، بنابر

اصالت وجود، چیزی غیر از وجود در این دایره نیست که بتواند به آن رجحان ببخشد، بنابراین، وجود بخشی ذاتاً مرجح است و اثبات رجحانش نیازمند برهان نیست. اما مگر محقق کننده آن مراتب انسان نیست؟ پس چگونه این لزوم را به خدا نسبت دهیم تا پس از آن به لزوم ارسال نبی برسیم؟ پاسخ این است که تحقق دادن به وجود رجحان ذاتی دارد، پس فراهم آوردن مقدمات آن نیز راجح است، البته نه به رجحان ذاتی بلکه به رجحان بالتبع. گویا خدا با ارسال نبی مقدمه به کمال رسیدن انسان را فراهم می‌کند، و انسان با کمک آن مقدمات افاضه وجود از جانب علة العلل را فراهم می‌آورد. فراهم آوردن مقدمات پیدایش یک پدیده، که در اینجا مراتب کمال نفس است، رجحان ذاتی دارد و بازگشت این پرسش که «چرا خداوند باید مقدمات به کمال رسیدن انسان را فراهم کند؟» به این است که «فلسفه خلقت چیست، و چرا او مخلوقات را آفرید؟». این بدان معناست که ما در اینجا با اصل پیدایش روبرویم. انسان با همراهی عامل خارجی، که در فرض ما پیامبر است، مقدمات «پیدایش» مراتب کمالی را فراهم می‌کند تا از ناحیه علة العلل، وجود افاضه گردد. به عبارت دیگر، علة العلل عامل خارجی را همراه می‌کند تا مقدمات پیدایش فراهم آید. چرا باید چنین کند؟ این سؤال بی پاسخ است؛ زیرا امر پیدایش فی نفسه رجحان دارد. بله، ممکن است در اینجا پرسیده شود که اگر علة العلل چنین نکند، چه ممنوعی لازم می‌آید؟ گویا در اینجا نمی‌توان بی استناد به «حکمت الهی» یا چیزی شبیه به این، مسأله را حل کرد. اما این بدان معنا نیست که برهان مستفاد از آراء صدرا، همچون استدلال‌هایی است که بر «حکمت الهی» مبتنی‌اند، پس همان اشکال بر این استدلال هم وارد است! خیر؛ زیرا آنچه در آن استدلال‌ها مورد اشکال است، استناد به «حکمت» یا «لطف» الهی نیست، بلکه آنچه مورد اشکال است، وجود گزاره‌ای حسی در آن استدلال‌هاست که ما آن مشکل را با استناد به «حرکت جوهری» و لوازم آن برطرف ساختیم. پس، آنچه استدلال ما را، که مستفاد از آراء صدراست، از دیگر استدلال‌ها متمایز می‌کند این است که در آن استدلال‌ها بی استناد به معجزه نمی‌توان به وجود حقایق دخیل در سعادت انسان در ورای محدوده ادراکات عقل نایل آمد. حتی آن استدلال‌هایی که به «حکمت الهی» استناد کرده‌اند نیز به همین اشکال مبتلایند؛ زیرا وجود آن حقایق را مفروض یا بدیهی گرفته‌اند. تفاوت استدلال ما با آن‌ها در این است که وجود حقایق ورای عقل، و ارتباط آن با سعادت یا کمال انسان را به نحو پیشینی به اثبات رساندیم.

نتیجه دیگری که از این سخنان می‌توان گرفت این است که ارسال نبی، «مقدمات» پیدایش مراتب کمال را فراهم می‌کند، و این بدان معنا نیست که لزوماً تمامی انسان‌ها به مراتب کمالی

دست می‌یابند، بلکه بدان معناست که پس از ارسال نبی، رسیدن به مراتب کمالی برای انسان وقوعاً محال نخواهد بود.

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که «استدلالاتی که پیش گفته، وجود حقایق و رای عقل را بدیهی گرفته‌اند، اما ما آن را با استناد به نظریه «حرکت جوهری» اثبات کردیم. آیا این بدان معنا نیست که صاحبان آن استدلال‌ها نیز سیر پیشینی داشته‌اند؟ زیرا استناد به بدهت نیز دلیلی عقلی است». پاسخ این پرسش از سخنان پیشین روشن شد. بله، می‌توان پذیرفت که وجود احکامی در و رای محدوده عقل را عقلاً اثبات کرده‌اند (البته با فرض اینکه ادعای چنین بدهتی صحیح باشد)، اما این کافی نیست. آنچه ما را به سوی «حرکت جوهری اشتدادی» می‌کشاند اثبات این ادعاست که آن حقایق موجود در و رای ادراک عقل، در سرنوشت انسان نیز دخیل‌اند. پذیرفتن اینکه حقایق در و رای محدوده عقل وجود دارد، به تنهایی ما را در اثبات ضرورت آمدن نبی یاری نمی‌دهد، بلکه باید این را نیز ثابت کنیم که آن حقایق در سرنوشت انسان دخیل‌اند. زیرا ممکن است کسی بگوید که بله آن حقایق موجودند اما در سرنوشت ما دخالتی ندارند، به همین دلیل آمدن پیامبر برای روشن شدن آن محدوده لزومی ندارد. به عقیده ما، نظریه «حرکت جوهری اشتدادی» با آن توابع و لوازمی که برایش ذکر کردیم، می‌تواند از عهده اثبات این ادعا برآید و ثابت کند که تمامی کنش‌های آدمی در سرنوشت او دخیل‌اند.

همان‌گونه که روشن است این برهان، نیازمند رؤیت معجزه و سپس اثبات آمدن پیامبر نیست و در اثبات این مسئله تنها بر مبانی عقلی تکیه دارد. به تعبیر دیگر: این برهان بر اساس هستی‌شناسی ملاصدرا که مبتنی بر اصالت وجود است، راه را آغاز می‌کند. سپس، با تکیه بر آن مبانی حرکت را تعریف کرده و حرکت جوهری را ممکن می‌شمرد و پس از آن ضروری‌اش می‌خواند. با شمولیت جواز حرکت در جوهر، نفس نیز وارد این دایره شده و حرکتش ثابت می‌گردد. حرکت یعنی از قوه به فعل و از نقص به کمال رفتن؛ این یعنی نفس که بر اساس مبانی دیگر ملاصدرا در «نفس»، جسمانیة الحدوث است، برای به کمال رسیدن باید از مادیت بگذرد و پای در حریم تجرد گذارد. در این راه تنها ابزار او دخل و تصرف در ماده است؛ این یعنی اعمال او در کامل یا ناقص شدنش دخیل‌اند. اما عقل در تشخیص کیفیت رابطه افعال و نتایج عاجز است پس، نیازمند یاری‌گری از برون خواهد بود. تا اینجا ما نه از رؤیت معجزه استفاده کردیم و نه نیازمند مفاهیمی چون لطف و حکمت و احسن بودن نظام آفرینش بودیم؛ لذا بحث را از دایره

مدرکات محض عقل به درنبردیم و به وادی حس و تجربه نرفتیم، بنابراین، اشکالات معرفت-شناختی شناخت تجربی متوجه برهان ما نیست.

حال می‌توان این پرسش را پرسید که «بنا بر فرض اثبات کردیم که انسان در راه کمالش به راهنمایی بیرونی وابسته است، اما از کجا می‌توان دریافت که چنین کسی لزوماً باید پیامبر باشد؟» پاسخ این پرسش این است که، برهان ما برهانی فلسفی است و فلسفه، با توجه به روش عقلی‌اش معطوف به کلیات است و عهده‌دار تعیین مصداق نیست. به گفته برخی متفکران: «کار فیلسوف تعیین مصداق نیست. فیلسوف راجع به چوب کلی بحث می‌کند. و همیشه هم صحبت او روی کلیات است و کاری به مصادیق آن ندارد که مصداق آن کدام است» (سروش، ۱۳۷۶، ص ۴۷).

تنها آنچه را با برهان فلسفی می‌توان اثبات کرد این است که بشر برای رسیدن به کمال، به راهنمایی از برون نیازمند است. اما تعیین اینکه او را باید «پیامبر» خواند یا چیز دیگری، در قلمرو مباحث فلسفه نمی‌گنجد. همان‌گونه که فلسفه بماه‌ی فلسفه وجود «واجب الوجود» را ثابت می‌کند اما به بیان این نمی‌پردازد که آیا این «واجب الوجود» همان خدای ادیان است یا خیر. اگر چنین بحثی را در فلسفه مطرح شود، لزوماً خروج از بحث فلسفی است. آنچه ما در اینجا به دنبال آنیم این است که ثابت کنیم که می‌توان بی‌استناد به امری خارجی و حسی، همچون معجزه، به اثبات این ادعا پرداخت که انسان برای رسیدن به کمال، به راهنمایی خارجی نیازمند است که کیفیت رابطه اعمال را با کمال و نقص انسان روشن کند. حال آن راهنما را می‌توان «پیامبر» یا «امام» یا «پیشوا» یا «فرشته» و... نامید. از این می‌توان استفاده کرد که برهان مستفاد از سخنان صدرا، به دلیل داشتن وجهه فلسفی‌اش، ضرورت «نبوت» به معنای دینی و کلامی آن را اثبات نمی‌کند.

پرسش دیگر اینکه «اگر صدرا با مفاهیمی چون معاد و برزخ و بهشت و دوزخ و... در منابع دینی روبرو نمی‌شد، آیا به چنین برهان‌هایی دست می‌یافت؟ آیا این بدان معنا نیست که برهان مستفاد از سخنان صدرا نیز پسینی است؟». پاسخ این است که خیر؛ هر پژوهش علمی ("علم" به معنای وسیع کلمه) دارای دو مقام است: ۱. مقام گردآوری (context of discovery)؛ ۲. مقام داوری (context of justification). مقام گردآوری، مقام رویارویی با مسائل است. این مقام از هویت علم خارج است زیرا نامحدود و متغیر است. بدین معنا که هر پژوهشگری می‌تواند در مقام گردآوری، بی‌هیچ محدودیتی، به سراغ هر منبعی برود. پژوهشگر ممکن است مسئله‌اش را از منابع دینی بگیرد، یا از علوم طبیعی، یا از رؤیا، یا از نقاشی یک کودک و...

چنانکه پیداست، محدودیتی در مقام گردآوری وجود ندارد، اما هنگامی که پژوهشگر دست به داوری می‌زند، لزوماً باید از روشی خاص پیروی کند. مثلاً در فلسفه از روش عقلی و در علوم طبیعی از روش تجربی و... روش داوری است که هویت هر علم را مشخص می‌کند. اینکه صدرا چنین حقیقتی را از کجا به دست آورده چندان اهمیتی ندارد، بلکه آنچه مهم است این است که آیا توانسته آن مسئله را به نحو عقلی، که روش فلسفه است، بررسی کند یا نه. بنابراین، با توجه به اینکه مقام گردآوری در داوری دخیل نیست، می‌توان گفت که برهان صدرا برهانی پیشینی است.

نتیجه

در پایان می‌توان نتیجه گرفت که استدلال‌های عقلی متکلمان امامیه با توجه به مبتنی بودنشان بر یک گزارهٔ پسینی، هرگز نمی‌توانند در جایگاه یک برهان عقلی محض (پیشینی) قرار گیرند و این خصوصیت، از ارزش معرفت‌شناختی استدلال آنان می‌کاهد. این بدان معناست که اگر کسی در احراز معجزه‌ای با مشکل مواجه گردد، استدلال او بر ضرورت نبوت و، به تبعش، دلیل او بر پذیرش شخص نبی منتج نخواهد بود. اما اگر بتوان برهانی صرفاً عقلی (پیشینی) ارائه داد، آن برهان دارای بالاترین ارزش معرفت‌شناختی بوده و در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها ما را به نتیجهٔ موردنظر رهنمون می‌شود؛ زیرا برهان‌های پیشینی با توجه به عقلی محض بودنشان هیچ احتمال و امکانی را بر نمی‌تابند و آنچه به دست می‌دهند یقین بمعنی الأخص است. ما با واکاوی در آراء ملاصدرا پیرامون نظریهٔ «حرکت جوهری اشتدادی» به این نتیجه رسیدیم که می‌توان به نحوی پیشینی و بدون کمک گرفتن از مشاهده، وجوب حضور یاری‌گری از برون را اثبات کرد؛ چراکه بر اساس آن نظریه، از سویی تمام افعال انسان بر سرنوشت نهایی او تأثیر مستقیم دارند و از سوی دیگر انسان از درک رابطهٔ بین همهٔ اعمال با نتیجهٔ آن‌ها عاجز است، این بدان معناست که باید راهنمایی از بیرون ذات آدمی، رابطهٔ افعال او را با سرنوشتش مشخص کند و الا رسیدن انسان به کمال نهایی وقوعاً محال خواهد بود.

یادداشت‌ها

۱. «و صناعة الكلام - یقتدر بها الإنسان علی نصره الآراء و الأفعال المحدودة التي صرح بها واضع

الملة...». ابونصر الفارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۶

۲. «و الکلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج و دفع الشبه». قاضی عبدالرحمن بن احمد الایجی، بی تا، ص ۷.
۳. پایان نامه‌هایی با عنوان: «محمدیونس افضلی، ضرورت بعثت از دیدگاه متکلمان اسلامی، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، مقطع کارشناسی ارشد، ۱۳۸۴». نیز: «حسن صیانتی، اثبات ضرورت بعثت انبیا و نقد ادله فلاسفه و متکلمان اسلامی با توجه به شبهات جدید، دانشگاه امام صادق (ع)، مقطع کارشناسی ارشد، ۱۳۷۸». همچنین مقاله‌ای با عنوان: «عسکر دیرباز، محمود زارعی بلشتی، بررسی دلیل ضرورت قانون در اثبات نبوت عامه، مجله پژوهشنامه کلام، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۳». همچنین در سایت‌های «ایراندک»، «نورمگز»، «دانشگاه تهران»، «دانشگاه امام صادق (ع)»، «دانشگاه شهید بهشتی»، «دانشگاه فردوسی مشهد» و «علامه طباطبایی» نیز چنین موضوعی مشاهده نشد مگر آن دو پایان نامه و یک مقاله که پیش از این عناوینشان شمرده شد.
۴. اینان به مدنی بالطبع بودن انسان اشاره می کنند و علت نیازمندی او به قانون عادلانه را نظام احسن می دانند. ر.ک: فخرالدین الرازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج ۲، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق، ص ۵۲۳ و نیز، ر.ک. صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲، ص ۴۲۲. و نیز ر.ک: الشیخ الرئیس ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۷۶، ص ۴۹۰-۴۸۷.
۵. تقریباً تمام کتاب‌هایی که برهان‌های متکلمان امامیه و فیلسوفان را از آن‌ها برگرفتیم به این مسئله پرداخته‌اند.
۶. جمعی از نویسندگان زیر نظر محمد فنایی اشکوری، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران، انتشارات سمت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۳۶۱.
۷. می توان در اینجا یادآوری کرد که صدرا دو نگاه به هستی دارد: ۱. نگاه ماهوی؛ ۲. نگاه وجودی. اگر بر اساس نگاه وجودی بنگریم به اثبات جوهریت نفس نیازی نیست، بلکه حرکت نحوه وجود نفس است. اما بر اساس نگاه ماهوی، نفس صورت جوهری است. ما در اینجا نگاه ماهوی صدرا را آوردیم تا به آرا و اصطلاحات مشایی‌ها نزدیک باشد و الا می توان بدون پرداختن به آن استدلال را سامان داد.

منابع

- اشکوری، محمدفناپی، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران، سمت، ۱۳۹۴-۱۳۹۰.
- الایجی، قاضی عبدالرحمن بن احمد، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب، بی تا.
- الشیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- امیری، عسکری سلیمانی، منطق پیشرفته، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۹.
- حسین زاده، محمد، معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۶.
- _____، مؤلفه ها و ساختارهای معرفت بشری؛ تصدیقات یا قضایا، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
- حلی، علامه، تسلیک النفس الی حظیره القدس، قم، انتشارات مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۶ق.
- _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- رازی، فخرالدین محمد، شرح عیون الحکمة، تصحیح احمد حجازی، ج ۱، بی جا، بی نا، بی تا.
- سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
- سروش، عبدالکریم، درس های در فلسفه علم الاجتماع، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.
- طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۶ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، الجوهر النضید، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- عبودیت، عبدالرسول، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱ و ۳، تهران، سمت، ۱۳۹۱-۱۳۸۵.
- فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، بیروت، مکتبة الهلال، ۱۹۹۶.
- کاشانی، ملاحسن، أنوار الحکمة، قم، بیدار، ۱۴۲۵ق.
- لاهیجی، فیاض، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- مصباح، مجتبی؛ عبدالله محمدی، معرفت شناسی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۴.

مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، مرکز چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۹۱.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۹۰.

مفید، النکت الاعتقادیة، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

