

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۳ واکاوی شبهه دور و مصادره به مطلوب بر ادله اصالت وجود / محمدرضا ارشادی نیا
- تحلیلی بر دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی در مسئله عالم ذرّ با تکیه بر مبانی ملاصدرا
- ۲۳ فاطمه باقری نژاد و مرتضی مرگی نژاد
- ۴۷ فرد و جامعه؛ کشاکش آراء فلاسفه معاصر مسلمان / یحیی بوذری نژاد و کیوان سلیمانی و الهه طالب زاده
- ۷۳ تحلیل رابطه موسیقی و نفس انسان با تأکید بر علم النفس سینوی / محمدرضا پاشایی
- ۹۷ مفاهیم کلی در فلسفه سینوی و تأثیر آن بر فلسفه قرون وسطی / فرح رامین و مریم سیفعلی پور
- عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی
- ۱۱۹ فرزانه رنجبرزاده و عباس جوارشکیان و سیدمرتضی حسینی شاهرودی
- ۱۴۱ نمودهای زیبایی شناسی در اندیشه ابن مسکویه / امین رهبر و اسماعیل بنی اردلان و زهرا گلناز منطقی فسایی
- ۱۶۷ تبیین و بررسی پاسخ ملاصدرا به شبهه ناسازگاری رضایت به قضای الهی با رضایت به شرور / روح اله زینلی
- ۱۸۹ تجرد مدرک مفاهیم کلی؛ برهانی بر غیر مادی بودن نفس / احمدرضا کفراشی و حسن یوسفیان
- بررسی تطبیقی حمل حقیقت و رقیقت از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی
- ۲۱۱ رامین گلمکانی و هادی ایزانلو و رسول پاداش پور
- تأثیر ابن رشد بر حیات فلسفی غرب در آستانه رنسانس
- ۲۳۵ سعید محمودپور و حبیب الله دانش شهرکی و سیداحمد فاضلی
- تحلیل و بررسی دیدگاه حکیم سبزواری نسبت به موضع ملاصدرا درباره مجرای قاعده الواحد
- ۲۵۵ سیدمحمد موسوی بایگی و رضا حصاری و محمدرضا گرگین

تَجْمِیرُ حِکْمِ الْأَیْمَانِ

- ۲۷۳ ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل
- ۲۹۴ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلپاری

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

واکاوی شبهه دور و مصادره به مطلوب بر ادله اصالت وجود*

□ محمدرضا ارشادی نیا^۱

چکیده

فلسفه اسلامی با مبانی هستی‌شناخت، اساسی‌ترین پایه‌های الهیات عقلانی را پایه‌ریزی کرده است. تشکیک و تردید در این اصول، لطمه جبران‌ناپذیری بر الهیات به معنای اخص وارد می‌سازد و آن را وارد مسیر دیگر با نتایج دگرگون می‌سازد. در بین همه اصول محوری هستی‌شناخت، اصالت وجود نقش برجسته، نمایان و بی‌بدیل دارد. حکمت متعالیه با شناخت نقش مؤثر این اصل، به تثبیت آن پرداخته است. مخالفان با آن، بر اثر برخی نتایج ناسازگار با پیش‌فرض‌هایشان، همانند وحدت وجود، به خدشه و القاء شبهه در ادله آن روی آورده‌اند. عمده‌ترین شبهه، اتهام دور و مصادره به مطلوب از سوی طیفی به ظاهر نامتجانس اعم از فلسفه‌ستیزان و برخی تفکیک‌گرایان با روش جدل‌گرایانه است. در این فرصت به چهار دلیل، عطف توجه خواهد شد که در مظان این شبهه قرار گرفته است. این ادله عبارت‌اند از: برهان خیریت وجود، برهان مبتی بر تفاوت

آثار وجود خارجی با وجود ذهنی، برهان مبتنی بر امتناع تشکیک در ماهیت، و برهان حرکت اشتدادی. با طرح مفاد و مطلوب این ادله، محتوای شبهه نیز نسبت به آن‌ها محک زده خواهد شد. واکاوی نشان از این دارد که شبهه‌زایی ناشی از عدم توجه کافی به مبادی این ادله است.

واژگان کلیدی: هستی‌شناسی، اصالت وجود، اعتباریت ماهیت.

مقدمه

به نظر اهل فن، «مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت... به منزله روح و اساس و پایه مباحث الهی است و حل بیشتر غوامض فلسفه ماوراءالطبیعه بر آن توقف دارد» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۸۱). تاریخچه پربسامد این مسئله، حکایت از حساسیت و اهمیت آن دارد. در یک سو فارابی و شیخ الرئیس و بهمینار از قائلان به اصالت وجود به شمار آمده و در دیگر سو شیخ اشراق و میرداماد از اصالت ماهیت طرفداری کرده‌اند. اگرچه شیخ اشراق به اشکالات خود سر و سامان داده و نیازمند پاسخ دقیق است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۶۶/۱، ۱۶۲، ۱۸۶، ۳۴۵ و ۶۵/۲، ۷۲، ۹۳؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۴۴)، اما در رأی به اصالت ماهیت متزلزل است و برخی مواضع ناپایدار بر اصالت ماهیت مانند رأی به بساطت وجودی نفوس انسانی و عقول قدسی، در سخنان او مشاهده می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۳). صدرالمآلهین پس از گرایش به اصالت وجود، به تشدید و تبیین این رأی و اقامه دلیل‌های متعدد بر اثبات آن پرداخت و در نمایاندن ضعف، نارسایی و بطلان ادله رقیب، تلاش منحصر به فرد نشان داد. پس از او برخی در قبال اصالت وجود، واکنش نشان داده و با ادله آن به معارضه پرداخته‌اند. شیخ احمد احسانی نخستین کسی است که ادله اصالت وجود را مصادره به مطلوب پنداشته (آشتیانی، ۱۳۸۲: ۸۲) و این زعم او در کسانی همچون مؤلف حکمت بوعلی سینا (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲) اثر گذاشته و از این رهگذر، به تقویت اصالت ماهیت همت گماشته است. سپس این رشته در کتاب عارف و صوفی چه می‌گویند؟ تداوم پیدا کرده و اخیراً مقاله‌ای با عنوان «نقد براهین اصالت وجود در اندیشه میرزا جواد تهرانی» (سپیلی، ۱۳۹۸: ۸۱-۹۸) با تمجید مبالغه‌آمیز نسبت به جایگاه فلسفی نگارنده کتاب، به تکرار مدعیات و ترویج موضع‌گیری مصلحتی وی

درباره اصالت ماهیت پرداخته است. این مقاله ادعای مصادره را در هشت دلیل نافذ پنداشته است (همان: ۸۱). جالب این است که بدون توجه به تاریخچه این رویکرد به ادله اصالت وجود، نظر نگارنده آن کتاب را «آراء خاص و بدیع» نیز به شمار آورده است (همان: ۸۲). در حالی که سابق بر آن، دیگران با همین رویکرد و اغلب با محتوای یکسان، به مخالفت با اصالت وجود برخاسته‌اند. همچنین مؤلف معظم آن کتاب، در مواردی خود اعلام می‌کند که از روش جدل برای مخدوش نمایاندن ادله بهره برده است. از این رو از حیث روش، به تبعیت از منش جدلی سهروردی «به عنوان جدلی درجه اول» (ابیزتسو، ۱۳۶۸: ۸۹) و سرمشق قرار دادن این سخن: «فَإِنَّ هَؤُلَاءِ يَرُونَ أَنَّ الْمَاهِيَّاتِ نَفْسَهَا مِنْ مَبْدَعِهَا، فَيَقُولُونَ فِي أَصْلِ الْمَاهِيَّةِ مَا قَالُوا فِي الْوَجُودِ» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۴۷/۱) پیش رفته‌اند و از حیث محتوا نیز به پیروی از گفته‌های معارضان با اصالت وجود و تکرار مدعاهای آنان به ویژه مؤلف حکمت بوعلی سینا (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲) پرداخته‌اند.

به هر صورت اگرچه مقاله ادعا دارد که به ارزیابی موضع پرداخته است، لکن فقط به نقل همدلانه ادعاها اکتفا کرده و تسلیم هشت مورد از مدعاها در برابر ادله اصالت وجود شده است. اگرچه مقاله، مدعی ایراد دور و مصادره در هشت دلیل است! اما چگونگی ورود این اتهام را در برخی ادله نشان نداده است. از این هشت استدلال، به فراخور مجال چهار مورد را واکاوی کرده و پس از بیان روند ادله اصالت وجود برای اثبات مطلوب، به ادعا و اتهام دور و مصادره به مطلوب نیز خواهیم پرداخت.

۱. برهان خیریت وجود

وجودی بودن خیر، و خیر بودن وجود، مطلبی بدیهی است و انکار آن، جز انکار بدیهیات نیست. در عین حال حکما بر آن برهان‌های تنبیهی اقامه کرده‌اند. با تحلیل مفهوم خیر، معلوم می‌گردد که خیر چیزی است که مطلوب همگان است و کسی که فاقد خیر باشد، آن را طلب می‌کند. معلوم است که طالب به دنبال امری وجودی است تا نقص عدمی را از خود بزدايد و خلأ و فقدان را جز امر وجودی برطرف نمی‌کند و مفهوم از آن جهت که مفهوم است و ماهیت از آن جهت که ماهیت است، هرگز نمی‌تواند چنین عدمی را برطرف سازد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴/۴۹۴).

البته مبحث خیریت وجود را می‌توان دو گونه نگریست؛ بر مبنای اصالت وجود یا بدون اتکاء به آن. در صورت نخست، اگر کسی قائل به اصالت وجود باشد، با توجه به مفهوم خیر به آسانی درمی‌یابد که ماهیت من حیث هی و مفهوم ذهنی به خودی خود خیر و خیرآفرین نیست و خیر همان واقعیت وجود خارجی است. در این صورت، خیر محض بودن وجود برای او آشکار است و با تنبیه به صدق این مسئله اقرار می‌نماید. بنا به صورت دوم، اگر کسی اصالت وجود را به عنوان اصل موضوعی نپذیرد و یا به اصالت ماهیت قائل باشد، درست است که به سادگی به خیر بودن وجود حکم نمی‌کند، اما برای او از طریق تحلیل مفهومی خیر و دقت در حقیقت آن می‌توان به اثبات اصالت وجود پرداخت. حکیم سبزواری بر همین اساس بدون لزوم دور یا مصادره به مطلوب، به اثبات اصالت وجود پرداخته است (همان: ۴/۴۹۵). بر این اساس، بدون توهم دور یا مصادره و علی‌رغم بداهت خیریت وجود و با صرف‌نظر از اصالت وجود، به اثبات خیریت وجود پرداخته می‌شود. صراحت قالب قیاس شکل اول بیشتر نمایان می‌سازد که این دلیل از اتهام دور و مصادره به دور است.

- خیر مطلوب همگان است.

- مطلوب همگان امری وجودی است.

∴ خیر امری وجودی است.

در توضیح مقدمه دوم باید گفت آنچه مورد جستجوست، امری ذهنی و اعتباری نیست و عینیت خارجی دارد و ماهیت یا مفهوم، به خودی خود از این حیثیت برخوردار نیست، مگر اینکه دارای حیثیت مکتسب باشد؛ در این صورت، عینیت بالاصاله از حیثیت مکتسب است و آن چیزی غیر از وجود نیست. می‌توان استدلال را در قالب شکل دوم نیز بیان کرد:

- خیر همان است که مدار حرکت و طلب همگان است

- مفهوم ذهنی و امر اعتباری، مدار حرکت و طلب همگان نیست.

∴ خیر مفهوم ذهنی و امر اعتباری نیست.

معلوم است که در این دو استدلال تنبیهی بر وجودی بودن خیر، هیچ دور و مصادره‌ای نه در خود آن‌ها و نه در ابتناء بر اصالت وجود، به کار نرفته و چنین ادعایی

از سوی هر کس جز اتهامی بیش نیست. اکنون به مرحله دوم مبحث یعنی اثبات اصالت وجود بر مبنای خیریت وجود می‌پردازیم.

تحلیل پیشین که بدون استعانت از اصالت وجود برای ذهنی نبودن خیر بیان شد، عهده‌دار اصالت وجود نیز هست؛ با این بیان که دلالت مفهومی خیر اثبات می‌کند خیر واقعی است که هر موجودی در طلب آن در حرکت است و ماهیت من حیث هی و دیگر امور ذهنی، مدار حرکت و طلب نیستند. بنا بر همین مطلب، معلوم می‌شود که واقعیت خارجی بالاصالة مصداق ماهیت نیست، بلکه مصداق حقیقی برای وجود است. اگر اصالت ماهوی اصرار دارد که واقعیت خارجی مصداق ماهیت است در صورتی می‌توان سهمی از صدق برای آن قائل شد که ماهیت از واقعیت بهره‌ای برده باشد. در این صورت معلوم می‌گردد که ماهیت برای مطلوب شدن، نیازمند امری زائد است و آن امر زائد جز وجود چیزی نیست (همان: ۴۹۶/۴-۴۹۷).

می‌توان استدلال بر اصالت وجود را بر منبع و منشأ بودن وجود برای خیر متمرکز کرد. توجه به این مقدمات وصول به نتیجه را آسان می‌سازد: ۱. وجود منشأ (علت) خیر است؛ ۲. اموری که دارای رابطه علیت باشند، امور اعتباری نیستند. بر این اساس وجود اصیل است؛ زیرا علت در اینجا به معنای منشأ اثر بودن است و در امور اعتباری چنین خاصیتی وجود ندارد (اکبری و منافیان، ۱۳۹۰: ۸۷/۱). بداهت این دو مقدمه سبب شده که حکمای متعالی به توضیح یا اثبات آن نپردازند. مساوقت وجود با خیر و توقف وجودی معلول بر علت، در نظر حکما بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است (سیزواری، ۱۳۸۰: ۶۸/۲). بنابراین اتهام دور و مصادره، حاکی از عدم وصول به منطق حکما و عدم توجه به روند استدلال است؛ به گونه‌ای که برخی خواسته‌اند صرفاً با ابراز تردید، اتهام خود را چنین اثبات شده بینگارند.

فرضاً هر چه در خارج باشد، خیر و شرف باشد، خیر و شرف همین واقعیات خارجی است و اما این واقعیات اولاً بالذات وجود است یا ماهیت؟ فهو أول الکلام (تهرانی، ۱۳۹۰: ۲۵۳).

برخی متأثر از این تردید، برای اتهام دور و مصادره به مطلوب چنین پیرایه‌نگاری کرده‌اند:

«پرسش مهم درباره برهان فوق این است که چرا نتوان مدعای منشأ خیریت را درباره ماهیت بیان کرد؟ اشکال برهان مذکور در این است که دلیلی که اقامه شده است تکرار همان مدعا می‌باشد؛ زیرا امر اعتباری نمی‌تواند منشأ خیر و شرف باشد و تنها امر اصیل می‌تواند منشأ آثاری همچون خیر و شر باشد» (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۲).

معلوم است که این مدعیات پایه‌گذاری شده بر منطق «فرض»، چه نتیجه‌ای به بار خواهد آورد. این ادعا که «فرضاً هر چه در خارج باشد، خیر و شرف باشد»، شک در این مطلب مبرهن و بدیهی است که فقط خیر امر وجودی است و امر وجودی فقط خیر است. بنا بر مبنای فرض انگار، شرور هم امور وجودی بالذات هستند و مدعی به تبع آن باید آفریننده شرور را معرفی کند که چاره‌ای جز التزام به یکی از دو محال ندارد: یا باید قائل به ورود شرور در قضای الهی شود، یا منشأ شرور را در جای دیگری جستجو کند و به تعداد شرآفرین‌ها به تعدد آلهه روی آورد. آیا فرض انگار جز التزام به یک از این دو تالی فاسد چاره‌ای دارد؟

وانگهی چرا منظور خود از ماهیت را مشخص نکرده است؟ ماهیت «من حیث هی لیست إلهی» که به اجماع همه، چه اصالت ماهیتی یا اصالت وجودی، چنین نقشی ندارد. ماهیت به معنای «اَئِیْت» هم که با مقصود وی معارض است. پس لابد ماهیت مجعول و محقق را اراده کرده است. در این صورت پرسش به جای خود باقی است که چه چیزی ماهیت را پس از جعل، از حد استوا خارج کرد و به آن رنگ تحقق داد تا در ظرف تحقق، منشأ خیریت و اثر باشد! مشهود است چگونه سعی شده از وجود که حیثیتش تحقق در اعیان است، حیثیت‌ستانی کرده و به چیزی حیثیت وجودی سپرده شود که حیثیتش استوای نسبت به وجود و عدم است، شاید ماهیت بتواند چهره شرافتمندانه خیرآفرینی را به خود بگیرد! گذشته از این ماهیت محقق، مثار کثرت و تفاوت و اختلاف وجودی است و از چنین منشأ تکثرآفرین آیا خیر می‌تراود؟

۲. برهان تفاوت آثار در وجود ذهنی و وجود خارجی

صورت‌بندی دقیق منطقی هر استدلال امری مهم است که هم برخی مطالب مضمهر و مجمل یا اهمال‌شده، در بیان محاوره‌ای و عرفی را پدیدار می‌سازد و زمینه بروز شبهه

را از اذهان و انظار می‌زداید، هم سبب انحراف و وقوع در شبهه و روی آوردن به موضع‌گیری و مخالفت را برملا می‌سازد. صورت قیاس استثنایی این استدلال بر اصالت وجود را در شکل منتج رفع تالی رفع مقدم، می‌توان چنین نگاشت:

- اگر ماهیت اصیل است، آنگاه ماهیت ذهنی دارای همان آثار ماهیت عینی است.

- چنین نیست که ماهیت ذهنی دارای همان آثار ماهیت عینی است.

∴ ماهیت اصیل نیست (اکبری و منافیان، ۱۳۹۰: ۸۹/۱).

برخی به حسب تقریری که از آن دارند، این دلیل را به خودی خود بدون استناد به دلایل دیگر اصالت وجود، ناتمام و دوری دانسته‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۶۶). اما می‌توان تقریری ارائه داد که دلیل مستقلاً باشد و بدون توجه به دلایل دیگر، مصادره به مطلوب به شمار نیاید.

این استدلال بر اصالت وجود اگرچه مبتنی بر پذیرش وجود ذهنی اقامه شده، اما نظریه وجود ذهنی و حضور عین ماهیت در ذهن نه شیخ آن نیز با ادله خاص خود اثبات شده و گرفتار دور و مصادره هم نیست. چه اشکالی دارد که نتیجه یک استدلال، در استدلال دیگر برای اثبات مطلب دیگر استفاده شود؟ آیا استفاده از نتیجه دلیل در دلیل دیگر، دور و مصادره است؟

این دلیل بر اصالت وجود، مبتنی بر تغایر وجود ذهنی و خارجی در ترتب آثار است؛ مطلبی که ادعایش بر قائل به اصالت ماهیت محال است، اگرچه خیلی آسان ادعا شده که با اصالت ماهیت، هم تفاوت آثار برای دو ماهیت محفوظ است، هم تطابق علم و معلوم رعایت شده است!

با فرض اصالت ماهیت هم ممکن است بگوییم: تأثیر ماهیت به اختلاف موطن و اطوار، مختلف می‌گردد. ماهیت مجعوله در خارج منشأ آثار خارجی است؛ ولی ماهیت متحقق به تبع نفس و ذهن آدمی منشأ آن آثار نمی‌باشد (تهرانی، ۱۳۹۰: ۲۵۴).

اکنون باید مدعی پاسخ دهد که چرا ماهیت به فرض اصالتش در دو موطن ذهن و خارج دارای آثار مختلف است؛ در یکی دارای آثار قوی و در دیگری دارای آثار ضعیف است؟ پرسشی که پاسخ موجه و مستدل به آن از سوی مدعی اصالت ماهیت، چندان آسان نیست، بلکه متعذر و محال است. اگر قوت و ضعف به خود ماهیت

مربوط است، افزون بر اینکه ماهیت من حیث هی چنین خاصیتی ندارد، سبب پذیرش رأی باطل تشکیک در ماهیت نیز می‌گردد. پس چاره‌ای نیست مگر اینکه چون ماهیت مجعول در خارج علت قوی‌تر دارد، مثلاً واجب تعالی علت آن است، آثار آن قوی‌تر است، اما ماهیت مجعول در ذهن، چون معلول نفس است و نفس نسبت به حق تعالی دارای فاعلیت ضعیف‌تر است، معلولی ضعیف‌تر ایجاد کرده و آثار چنین معلولی هم ضعیف‌تر است. جز این سبب چه توجیهی برای مدعی در دسترس است؟ اینکه مدعی در ادعای خود بر ماهیت خارجی بر وصف «مجعول» و برای ماهیت ذهنی بر وصف «متحقق» تکیه کرده، نشان از مخمصه و گرفتاری در تنگنای نظریه خویش است. نیز بیانگر این است که حیثیت زائد که برآمده از جعل و تحقق است، سبب این آثار و تفاوت آن‌ها در ماهیت ذهنی و خارجی شده و اصالت ناشی از همان حیثیت زائد یا مکتسب است که عنوان مجعول و متحقق به ماهیت می‌دهد. آیا این حیثیت مکتسب چیزی جز وجود است؟ بنابر این صرف تأکید مدعی بر وصف مجعولیت برای ماهیت، خودبه‌خود اثبات‌کننده اصالت وجود است (اکبری و منافیان، ۱۳۹۰: ۹۱/۱).

وانگهی روشن است که سخن مدعی به معنای خلط حیثیت تقییدیه با حیثیت تعلیلیه است. نزاع در مبحث اصالت، بر محور حیثیت تقییدیه است که این حیثیت در وجود نیست و ماهیت در موجودیت، نیازمند این حیثیت و مقید به آن است. اکنون مدعی سعی دارد با حیثیت تعلیلیه و با اتکا بر جاعل و اثری که جاعل به ماهیت مجعول می‌بخشد بر حیثیت تقییدیه آن سرپوش بگذارد! تا نسبت اصالت به آن راست آید! برخی در این راستا چنین به جانبداری برخاسته‌اند.

ماهیهاتی که در ذهن نقش بسته‌اند، مفهوم ماهیات هستند و نه خود ماهیات خارجی. ویژگی این ماهیات و مفاهیم ذهنی به گونه‌ای هستند که حکایت از ماهیات در خارج می‌کنند. ذهن انسان در مواجهه با ماهیت خارجی، مفهوم آن را ادراک می‌کند و این مفهوم هم حاکی از ماهیت عینی و خارجی می‌باشد. بدین ترتیب، اصل مطابقت ذهن و خارج هم حفظ می‌شود. بنابراین می‌توان اختلاف شیء ذهنی با شیء خارجی را مستند به ماهیت آن‌ها دانست و این خود دلیلی بر اصالت ماهیت خواهد بود (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۵).

این سخنان برای تأیید مدعای اصالت ماهیت، به وضوح چندان نامرتب است که جز جمله‌پردازی چیزی به شمار نمی‌آید. معنای این جمله چیست؟ «ماهياتی که در ذهن نقش بسته‌اند، مفهوم ماهيات هستند و نه خود ماهيات خارجی».

نخست اینکه مدعی با رویگردانی از وجود ماهیات و روی آوردن به تعبیر بدیل مانند «نقش بستن»، به فرار از یک واقعیت واضح دست زده است، اما تغییر اندک در واژگان در واقعیت تأثیری ندارد. سپس سخن اصالت وجودی را به خیال یاری رساندن به رقیب تکرار کرده است! اینکه مفهوم ماهیات در فهم و ذهن وجود پیدا کرده نه ماهیات خارجی، همان سخن اصالت وجود است. این ماهیت با وجود ذهنی است که نام مفهوم به خود می‌گیرد. منظور از «نه خود ماهیات خارجی» چیست؟ چه کسی مدعی است که ماهیت خارجی با همان وجود خارجی در ذهن وجود پیدا می‌کند تا در رد او بتوان گفت که خود ماهیت خارجی به ذهن نمی‌آید؟ منظور این است که حدود ماهوی در وجود خارجی و ذهنی یکی است، که در وجود ذهنی، واژه مفهوم به آن اطلاق می‌گردد. بنابراین تکرار سخن رقیب علیه رقیب و به نفع خود، چیزی جز واگویی بی‌ثمر نیست. وانگهی گرفتار شدن در تنگنا، سبب رها کردن سخن در ابهام گشته است. بسنده کردن به ادعای اینکه «ویژگی این ماهیات و مفاهیم ذهنی به گونه‌ای است که حکایت از ماهیات در خارج می‌کنند» جز ناکامی در اثبات مقصود بهره‌ای ندارد. این ویژگی چیست که حاکی از ماهیات خارجی است؟ یعنی تطابق علم و معلوم ناشی از چیست؟ توجه به نکاتی می‌تواند کمک کند که هم منظور از وجود ذهنی درست تصور شود، هم رابطه این دلیل اصالت وجود، با وجود ذهنی آشکار گردد.

۱- گرفتار دیدن این دلیل به دور و مصادره به مطلوب، هیچ جایگاه منطقی و استدلالی ندارد. وجود ذهنی پس از اثبات با ادله خاص خود، در اثبات اصالت وجود استفاده شده است. چنانچه اصالت وجود هم اضافه بر بدهات، بر ادله دیگری مبتنی است و استدلال به تفاوت آثار در وجود ذهنی و خارجی، تنها دلیل و راه منحصر به فرد برای اثبات اصالت وجود نیست.

۲- توجه به جایگاه و مفهوم زیادت وجود بر ماهیت، تأثیر فراوان در تحلیل درست

مطلب دارد. مغایرت وجود با ماهیت با تحلیل مفهومی در ذهن، قابل تصور است، وگرنه چنین نیست که ماهیت جدای از وجود به صورت مستقل در ذهن تصور شود. در حقیقت این یک تحلیل عقلی است که ذهن در مقام تصور و تحلیل، همان گونه که جنس و فصل را جدای از یکدیگر تصور می کند، وجود و ماهیت را نیز با عدم لحاظ یکدیگر در نظر می گیرد، وگرنه وجود ذهنی نیز مرتبه‌ای از هستی مطلق بوده و هرگز در برابر خارج به معنای مطلق آن قرار ندارد و ماهیت در ذهن نیز متحد با وجود بوده و زائد بر آن نمی باشد و ذهن تنها در مقام تحلیل مفهومی، ماهیت را جدای از وجود تصور می کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۳۸/۱). از این رو حکیم سبزواری، این کاوش عقلی و تحلیلی ذهنی را «تعمل عقلی» نامیده است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۸۹/۲) اینکه مدعی برای تطابق معلوم ذهنی و خارج، به وحدت مفهومی ماهیت خارجی و ذهنی بسنده کرده، نه به ورود خود ماهیت به ذهن، حاکی از تصور ناصحیح مراد حکما از انحفاظ ماهیات در دو وجود است. بنا به اصالت وجود، حدود وجود خارجی یعنی ماهیت در ذهن و فاهمه ترسیم می گردد که مفهوم یا وجود ماهیت در ذهن گویند. در این صورت چاره جویی مدعی، برگردان همان نظر حکما درباره وجود ذهنی، به خود آنان است. با توجه به این نکته، این گفته که «مفهوم ماهیت به ذهن می آید، نه خود آن» متاتی ندارد و با آن نمی توان بر ادله اصالت وجود خللی وارد کرد؛ زیرا وقتی ماهیت در ذهن وجود پیدا کند، به آن مفهوم ماهوی گویند و مفهوم ماهوی چیزی جدای از وجود ذهنی ماهیت نیست.

۳- آنچه بیش از همه، اصالت ماهیتی را در تنگنا قرار خواهد داد، این است که اعتبارات و حیثیات را باید نادیده گرفته و حیثیت وجود را به گزاف به ماهیت نسبت دهد. حیثیت وجود جز هستی بالذات چیزی نیست و در اتصاف و عروض وجود بر وجود، نیاز به واسطه‌ای نیست؛ اما حیثیت ماهیت خالی از وجود است و بالعرض واجد وجود می شود و دارای واسطه در عروض است؛ چنانچه در عبارت مدعی، پسوند «مجموعیت» به ماهیت ضمیمه است. قائلان به اصالت ماهیت اذعان دارند که اصیل، نه ماهیت به حمل اولی - مفهوم ما یقال فی جواب ما هو- است و نه ماهیت به حمل شایع مانند انسان و فرس؛ زیرا ماهیت به حمل اولی، مفهومی از مفاهیم است و اصلاً از

سنخ ماهیت نیست، وگرنه لازم می‌آید که تمامی مقولات ده گانه از انواع آن محسوب شوند. اما ماهیت به حمل شایع یعنی ماهیت من حیث هی هی نیز از آن جهت که ماهیت است، تنها مشتمل بر ذات و ذاتیات خود بوده و متصف به واقعیت نیست. بنابراین آنچه در نظر آن‌ها اصیل است، همان ماهیت محقق در خارج است که منشأ انتزاع مفهوم وجود نیز می‌باشد. اکنون این ایراد بر اصالت ماهیت وارد است که اگر وجود یک مفهوم اعتباری باشد، چگونه ماهیتی که در حد ذات خود فاقد واقعیت است، منشأ انتزاع مفهوم موجود گشته و اصیل قلمداد شده است؟ در برابر این ایراد، قائل به اصالت ماهیت به ناچار از طریق مسئله جعل در صدد چاره‌جویی برآمده و مدعی شده که ماهیت مجعول بعد از جعل توسط جاعل، منشأ انتزاع مفهوم اعتباری وجود می‌شود. اما این سخن کافی نیست؛ زیرا در صورت جعل، این سؤال پیش می‌آید که جاعل چه چیزی را به ماهیت اعطا می‌کند؟ اگر گفته شود: ماهیت را محقق می‌گرداند، سؤال به این صورت مطرح می‌شود که تحقق از آن جهت که در ذات و ذاتیات ماهیت مأخوذ نیست، وصفی زائد بر آن است و آن وصف زائد در صورت اعتباری بودن وجود، چه چیزی می‌تواند باشد؟ بنابراین هرگز نمی‌توان با اتکا به مسئله جعل، ایراد مزبور را پاسخ داد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۲۷/۱).

۴- تنگنای علاج ناپذیر برای اصالت ماهوی این است که او نمی‌تواند همانند اصالت وجودی، قائل به تعدد آثار برای ماهیت در خارج و ذهن شود. اگر بنا باشد ماهیت اصیل خارجی از حیثیت تحقق خود تهی شود و صرف مفهوم آن در ذهن «نقش بندد»، چه تطابقی بین این ماهیت در ذهن و در خارج برقرار است؟ ماهیت مجعول اگر با همان حیثیت مکتسب و اصیل به ذهن می‌آید، پس باید دارای همان آثار خارجی باشد، در حالی که چنین نیست (همان: ۱۰۱/۴). اگر بدون آن آثار است، پس وحدتی بین معلوم بالذات (ماهیت ذهنی) و معلوم بالعرض (ماهیت خارجی) در کار نیست و هر کس مفهومی ساختگی از ماهیت خارجی در ذهن جعل کرده است که در نهایت این امر به سفسطه منجر خواهد شد. البته اگر کسی به تشکیک ماهیت قائل شود، توجیهی نافرجام و موقت برای تعدد آثار ماهیت ذهنی و خارجی پیدا کرده، اما به مثابه فرار از چاله به چاه است؛ زیرا حد ماهوی دارای کش و قوس نیست و هر حدی بر ذات

افزوده یا از آن کاسته گردد، ماهیت جدیدی رخ می‌نماید. حکیم سبزواری با جمله «والفرق بین نحوی الکون یفی» به این مفاد اشاره کرده است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۶۳/۲): یعنی امتیاز بین وجود خارجی و ذهنی برای ماهیت، بر اصالت وجود گواهی می‌دهد. تکیه‌گاه این استدلال بر این نکته است که هستی خارجی، قابل انتقال به ذهن نمی‌باشد و آنچه به ذهن می‌آید، ماهیت اشیاست و اگر ماهیت اصیل و هستی اعتباری باشد، جمیع آثار ماهیت اصیل، مترتب بر ماهیت ذهنی نیز خواهد بود.

۵- ناکام ماندن برخی در اثبات اصالت ماهیت از این معبر، سبب شده بین قول به شبح و وجود ذهنی، مقابله برقرار کنند! اما مقابله بین وجود ذهنی و قول به شبح چه کمکی به اثبات اصالت ماهیت می‌کند؟

این گفته راجح را که نفس و عین ماهیات به ذهن انسان می‌آیند، باید در مقابل قول دیگر فهمید که به ارتسام شبح ماهیات در ذهن انسان قائل بوده است (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۶).

ابهام این جملات برای استفاده مدعی آشکار است. اگر به ادعاهای مشهورترین قائل به شبح یعنی فخر رازی مراجعه شود، رأی به تأصل ماهیت از آبشخور شبهاست او بسیار پشتیبانی گشته و هموست که رأی به شبح را با مبنای اصالت ماهیت سازگار یافته است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۱۶۱/۴؛ همو، ۱۴۱۱: ۵۲/۱؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۰۲/۱). بر این اساس، سودجویی از مقابله رأی به شبح با وجود ذهنی، فایده‌ای برای اصالت ماهوی ندارد تا چه رسد که اثبات کند عین ماهیت به ذهن نمی‌آید و مفهوم آن بر ذهن عارض می‌گردد! بهتر آن بود که مدعی با این سخن، قائل به شبح می‌شد تا انکار ورود عین ماهیت به ذهن، مبنای همسازی داشته باشد. از این رو، پناه بردن به تقابل نظریه شبح با وجود ذهنی نه تنها به این مدعا کمترین سودی ندارد، بلکه ابطال‌کننده آن است.

۳. برهان مبتنی بر امتناع تشکیک در ماهیت

حکیم سبزواری با عنوان «لزوم السبق فی العلیة مع عدم جواز التشکیک فی المهیة»، به این برهان پرداخته و در شرح آن، منظور از سبق را سبق بالذات، و سبب نفی تشکیک در ماهیت را استحاله تشکیک در ذاتی اعلام کرده است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۶۸/۲).

این دلیل مبتنی بر مفروضاتی اثبات شده از مبحث علیت است؛ از قبیل: ۱. رابطه علی در امور اصیل برقرار است؛ ۲. علت بر معلول تقدم بالذات دارد؛ ۳. تقدم یک ماهیت نوعی بر خودش به معنای وقوع تشکیک در ماهیت است. با این مفروضات منطق استدلال چه اقتضا دارد؟ آیا اصالت وجود، نتیجه ادامه این روند منطقی است یا اصالت ماهیت؟ اگر ماهیت اصیل باشد، به ناچار رابطه علیت بین ماهیات برقرار می‌گردد و ماهیتی که علت است، بر ماهیتی که معلول است، تقدم بالذات دارد. این تقدم بالذات و علی هر جا بین دو ماهیت برقرار شود، بی‌شک تشکیک بین آن دو را به دنبال دارد. اما ماهیت تشکیک‌پذیر نیست و با نفی تشکیک در ماهیت، اصالت آن هم باطل است.

موضع روشمند حکما برای ابطال تشکیک در ماهیت، بر خلاف موضع رقیب، ادله و براهین خاص است نه معارضه و جدل. پس از ابطال این موضع، راهی جز پذیرش این دلیل بر اصالت وجود باقی نمی‌ماند. مهم‌ترین وجه استحاله تشکیک در ماهیت این است که تحقق ماهیت به تحقق همه امور ذاتی آن بستگی دارد و در صورتی که همه آن امور ذاتی تحقق نیابند، آن ماهیت تحقق نمی‌یابد و بدون آن‌ها اگر چیزی تحقق یابد، ماهیتی غیر از آن ماهیت تحقق یافته است. هنگامی می‌توان دو فرد را مصداق یک ماهیت دانست که همه امور ذاتی آن‌ها یکسان باشد و در صورت تفاوت، به اشد و اضعف یا ازید و انقص و سایر مراتب تشکیک، آن‌ها دو مصداق از یک ماهیت نیستند. بنابراین نفی تشکیک در ماهیت به این معناست که ماهیت هرگز نمی‌تواند علت یا معلول باشد و چون هر گونه اثرگذاری و اثرپذیری از حیثه ماهیت کنار می‌رود، اعتباری بودن ماهیت آشکار می‌گردد (اکبری و منافیان، ۱۳۹۰: ۹۱/۱-۹۵). افزون بر این، انگاره تشکیک بسته به شرایطی است که بدون هر یک از آن شرایط، تشکیک محقق نمی‌گردد.

در تشکیک چهار امر شرط است: اول وحدت حقیقی، دوم کثرت حقیقی، سوم سریان و ظهور حقیقی آن وحدت در این کثرت، و چهارم بازگشت حقیقی این کثرت به آن وحدت... هر گاه یک یا چند شرط از شروط چهارگانه فوق حاصل نباشد، تشکیک محقق نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۵۸/۱).

دقت در این شرایط، راه را بر رأی به تشکیک در ماهیت می‌بندد؛ زیرا در ذات ماهیت کثرت حقیقی راه ندارد و افراد و مصادیق آن در حقیقت ماهیت یعنی ذاتیات، کثرت حقیقی ندارند. نه انواع یک جنس و نه افراد یک نوع در حقیقت ماهوی ذاتی تکرر ندارند. تفاوت‌ها به تمایز عرضی برمی‌گردد و این به معنای تشکیک نیست. برخی که در شبهه اتهام بر این برهان گرفتار شده‌اند، گزارش از آن را دگرگون کرده و نکات اصلی برهان را تغییر داده‌اند و در کارساز نشان دادن ایراد، از ارتکاب مغالطه مرجع محوری سود جستند؛ به گونه‌ای که با اوصاف مبالغه‌آمیز از کسی به عنوان «نماینده تفکر اصالت ماهوی» (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۶) یاد می‌کنند که اتهام تکراری دور و مصادره به مطلوب را بر این برهان ترویج کرده است تا به تبع فیلسوف‌نمایی او، رأیش نیز مصاب جلوه کند. پس از این تمهید، ادعای آن جناب را به عنوان ردیه بر این دلیل اصالت وجود نقل کرده‌اند.

این دلیل بر اصالت وجود فقط جدل و الزام است نه برهان؛ آن هم بر همان دسته از قائلان به اصالت ماهیت (که تشکیک در ماهیت را تجویز نکرده‌اند) و برای ما که می‌بینیم دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماهیت نیست، هیچ فایده و اثری ندارد (تهرانی، ۱۳۹۰: ۲۵۸).

آنچه در این ادعا مشهود است، انتقاد بر عدم قبول یکی از مقدمات قیاس یعنی عدم جواز تشکیک بر ماهیت است، نه بیان ادعای گرفتار بودن استدلال به دور و مصادره. همان کسان این سخنان جدل‌آمیز و تهی از محتوای برهانی را چنین همراهی کرده‌اند: «گرچه نقد فوق وارد است و برهان مذکور برای کسانی که به امتناع تشکیک در ماهیت قائل نباشند، افاده مقصود نمی‌کند» (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۶).

این ادعا مثل ادعای کسی است که ادله توحید را برای منکر شکاک، جدلی معرفی کند؛ به این بهانه که او اصل واقعیت را منکر است تا چه رسد به تصدیق وجود خداوند و توحید! اگر چنین موضع‌گیری منطقی است، سخنان قائل به اصالت ماهیت هم برای شکاک، محکوم به همین حکم است و جدلی به شمار می‌آید. در این صورت اگر سخن منطقی و رساننده به واقعیت جدل است، هیچ‌گاه واقعیتی بر مبنای حق و حقیقت استقرار نخواهد یافت و فهم مشترک به هیچ وجه رخ نخواهد داد.

۴. برهان حرکت اشتدادی یا انواع بی‌نهایت

این دلیل بر اصالت وجود، مبتنی بر عدم جواز تشکیک در ماهیت و بطلان جزء لایتجزا و با تکیه بر حرکت اشتدادی کیفی اقامه شده است. امتداد اتصالی حرکت نیز نکته‌ای است که مانع شتاب به سوی اصالت ماهیت است. در حرکت اشتدادی که مبدأ و منتها دارد و اجزای آن محصور بین مبدأ و منتهاست، بر فرض اصالت ماهیت بی‌نهایت ماهیت بالفعل باید تحقق پیدا کند؛ در حالی که از مبدأ تا منتهای حرکت، یک ماهیت بیش نیست و بر اثر استحاله تشکیک ماهیت، این اجزا نمی‌تواند مراتب ماهیت واحد باشد. اما این تالی فاسد بر اصالت وجود متصور نیست؛ زیرا تشکیک در وجود راه دارد و همه، مراتب یک وجود به شمار می‌آیند. تفصیل نسبی دلیل با توجه به مقدمات آن از این قرار است:

۱- چون حرکت خروج از قوه به فعل است، وجود متحرک با خروج از قوه به فعل اشتداد می‌یابد و حرکت اشتداد در وجود است. ۲- حرکت امر متصل واحد است و وحدت اتصالی عین وحدت شخصی است. ۳- حرکت در پنج مقوله واقع می‌شود؛ از جمله، مقوله کیف که حرکت در آن را اشتداد می‌گویند. ۴- جوهر فرد و جزء لایتجزا باطل است؛ بنابراین متصلات و ممتدات قابل تقسیم تا بی‌نهایت هستند. متصل یا ممتد دو قسم است: قار و غیر قار. حرکت ممتد غیر قار است؛ یعنی اجزای فرضی حرکت با هم جمع نمی‌شوند و تا جزء قبلی معلوم نگردد، جزء بعدی موجود نمی‌شود. ۵- تشکیک در ماهیت باطل است. ۶- نامتناهی بالفعل نمی‌تواند محصور بین حاصرین باشد، وگرنه سبب اجتماع امور نامتناهی در وجود می‌گردد.

بر اساس این مقدمات، در حرکت کیفی از ابتدا تا انتهای حرکت، اجزائی به تدریج به وجود می‌آیند. این اجزا یا همگی افراد نوع واحدی هستند، یا هر کدام نوعی متفاوت از دیگری هستند. از آنجا که این درجات دارای شدت و ضعف هستند. اگر افراد نوع واحدند، سبب رأی به تشکیک در ماهیت می‌گردد و ماهیت نوع واحد دارای تشکیک نیست. بنابراین باید گفت که هر یک از این درجات نوع مستقلی است و هر درجه، از درجه دیگر در ماهیت متفاوت است و چون تقسیم تا بی‌نهایت پیش می‌رود، درجات

نامتناهی در اینجا قابل فرض است و چون تشکیک در ماهیت باطل است، نمی‌توان گفت که این مراتب نامتناهی افراد نوع و ماهیت واحدند. پس باید گفت که تمام این مراتب نامتناهی انواع مستقل ماهیات متأثر و بالفعل و جزئیات مختلفی هستند که بین مبدأ و منتها قرار دارند. در این صورت، جهت وحدتی میان این مراتب انواع مختلف وجود ندارد و حرکت امر متصل و شخصی نمی‌تواند باشد که این نقض مقدمه دوم است. از دیگر سو چون بین ابتدای حرکت تا انتهای حرکت قرار می‌گیرند، لازم می‌آید که نامتناهی محصور بین حاصرین باشد. اما بر اساس اعتباریت ماهیت و اصالت وجود، چون وجود مشکک است، پس در تمام حرکت، یک وجود است که دارای مراتب مختلفی است و این اختلاف در مراتب با وحدت اتصالیه آن منافاتی ندارد، که انواع و ماهیات نامتناهی بالقوه از آن انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، این وجود به مراتب غیر متناهی قابل تقسیم است که از هر مرتبه از این مراتب نامتناهی، ماهیتی انتزاع می‌گردد. بنا بر اصالت وجود، هیچ الزامی نیست که این مراتب انواع بالفعل و متأصل و مجتمع در وجود باشند؛ بلکه مراتب بالقوه‌ای هستند که همگی انتزاع ذهن است و امر انتزاعی نیز واقعیتی جز به واسطه منشأ انتزاعش ندارد. در نتیجه لازم نمی‌آید که امور نامتناهی بالفعل محصور بین حاصرین گردد؛ زیرا مراتب بالقوه‌اند، پس ماهیاتی که از آن‌ها انتزاع می‌شود، نیز بالقوه است و وجود امر نامتناهی بالقوه هیچ اشکالی ندارد. اشکال از آنجا لازم می‌آید که این مراتب نامتناهی بالفعل باشند (شیرازی، ۱۳۹۰: ۵۱/۱).

با همه تفصیلی که حکمای متعالیه در آثار خود به بیان برهان و مبانی و مقدمات آن پرداخته‌اند، برخی در چند سطر طومار برهان را چنین به هم پیچیده‌اند تا پس از آن به زوایی اتهام تدارک‌دیده کمک شایان کرده باشند. البته علی‌رغم اینکه این برهان را در ردیف براهین مبتلا به دور و مصادره به شمار آورده‌اند، هیچ نشانی از اثبات این اتهام در کلام آن‌ها مشاهده نمی‌شود.

اساس این برهان بر عدم امکان وقوع حقایق نامتناهی در یک حرکت متناهی استوار است. توضیح برهان این است که ماهیت اصیل نیست؛ زیرا اگر ماهیت اصیل باشد، در هر حرکت اشتدادی متناهی، انواع بی‌نهایت ماهیت قرار می‌گیرد و وقوع چنین چیزی محال است؛ زیرا به معنای متناهی شدن امر نامتناهی و محصور شدن امر غیر محصور

است؛ پس ماهیت اصیل نیست و وجود اصیل است (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۷).

این گزارش فروکاسته که بخشی ناچیز از مقدمات برهان را داراست، به جهت امداد موضعی ابراز شده که وقوع انواع بی‌نهایت ماهیت در حرکت اشتدادی را بدون مانع قلمداد کرده، البته با پشتوانه این ادعا که این انواع بالقوه و انتزاعی هستند نه بالفعل و حقیقی!

بنا بر فرض اصالت ماهیت و عدم جواز تشکیک در ماهیت، در اشتداد، انواع غیر متناهیة بالفعل لازم نیاید، بلکه انواع غیر متناهیة بالقوه خواهد بود؛ زیرا اشتداد (حرکت) و یا هر امر متصل دیگر، انقسامات و ابعاض و اجزاء غیر متناهیة را بالفعل دارا نیست؛ بلکه بالقوه انقسامات غیر متناهیة را (ولو به حسب ذهن و قوه واهمه) قبول می‌نماید و فرض اصالت ماهیت و انواع هم که امر بالقوه را بالفعل نمی‌کند (تهرانی، ۱۳۹۰: ۲۶۰).

این سخن از یک اصالت ماهوی، اگر به مفاد اصالت ماهیت و لوازم آن توجه جدی داشته باشد، چطور پذیرفته است؟! به واقع این ادعا برای او «کَرَّ اِلَى مَا قَرَّ» است. او در یک حرکت اشتدادی، چطور می‌تواند متحرک را دارای اجزاء و ابعاض نامتناهی ماهوی بداند و آن‌ها را انواع مستقل بالقوه، نه مراتب نوع واحد به شمار آورد؟ مگر تقسیم وهمی به معنای توهم و خیالات محال است که ذهن بر هر مداری، هر چیزی را تصور کند؟ ذهن بر اساس واقع و منشأ انتزاع، در درون خود موجوداتی را با قوه واهمه می‌آفریند یا قبول می‌کند. این موجودات بالقوه از حقایق نفس‌الامری به شمار می‌آیند. غفلت از این نکات است که این مدعیان را وادار می‌کند تا منظور حکما را با «اندک تأمل» مردود اعلام کنند و به ماهیات وهمی و بالقوه قائل شوند. از این رو، فارغ از معذوراتی که بر این سخن خام وارد می‌آید، چنین عبارت‌افزایی می‌کنند!

با اندکی تأمل معلوم می‌شود که اگر حدود حرکت، امری واقعی و عینی نیست، زیرا خود از تقسیمی وهمی پدید آمده است، پس ماهیاتی هم که از آن حدود انتزاع شده‌اند، ماهیاتی وهمی و بالقوه می‌باشند. بنابراین، ماهیات انتزاع‌شده از حدود حرکت اشتدادی، فرضی و وهمی هستند. به عبارت دیگر، حرکت اشتدادی یک ماهیت واقعی بیشتر ندارد و باید میان ماهیتی که از حدود وهمی حرکت اشتدادی انتزاع می‌شود، با

ماهیت واقعی حرکت اشتدادی تفاوت قائل بود (سهیلی، ۱۳۹۸: ۸۷).

این سخن که «حدود حرکت، امری واقعی و عینی نیست»، به چه معناست؟ حدود حرکت یعنی چه؟ برای مهمل نبودن این سخن، لابد منظور اجزاء فرضی حرکت است. وقتی حرکت امری واقعی است، چرا حدود (اجزاء) آن واقعی نباشد؟ لکن بر اثر سنخ وجود حرکت که وجود متصل غیر قار است، اجزاء آن مجتمع در وجود نیست، نه که اجزاء آن «واقعی و عینی نیست».

این ادعا در صدد همیاری قائل به اصالت ماهیت، هدم همه آن چیزی است که او برای آن تلاش کرده بود. آیا اصالت ماهوی به ماهیت انتزاعی رضایت دارد؟ حرکت اشتدادی یک ماهیت بیشتر ندارد، به چه معناست و لازمه آن چیست؟ جز به معنای پذیرش تشکیک در ماهیت است که ملازم است با اینکه همه ابعاض و اجزاء حرکت اتصالی، مراتب آن باشند و آیا این جز استخدام مبنایی باطل یعنی تشکیک ماهیت، برای اثبات سخن باطلی دیگر یعنی اصالت ماهیت است؟

اصولاً این سخنان اصالت ماهوی، تغییر اندکی در این موضع است که بنا بر اصالت وجود، در حرکت اتصالی اشتدادی، برای ماهیت افراد بالقوه می‌توان قائل شد. اما یک اصالت ماهوی، آیا می‌تواند بدون نظر به تحقق و وجود ماهیت، به ماهیت بالقوه قائل شود و با آن در برابر اصالت وجود به معارضه برخیزد؟ ماهیت بالقوه به معنای این است که هنوز معلوم نیست در تحقق ماهوی چه ماهیتی خواهد گشت؛ جوهر یا عرض؟ از کدام یک از جوهر بشود یا از کدام یک از اعراض؟ قائل به اصالت ماهیت در ارتکاز ذهنی خود بالقوه و بالفعل را که صفت وجود و تحقق است، با غفلت عجیبی به ماهیت نسبت می‌دهد و آن را ماهیت بالقوه و بالفعل می‌نامد! لکن باید به این پرسش پاسخ دهد که کدام حیثیت ماهیت را مدنظر دارد؟ آیا حیثیت ماهوی آن را؟ در حالی که ماهیت در تحقق ماهوی حالت انتظار ندارد. اگر ماهیتی تجوهر خویش را واجد است، پس در تجوهر ماهوی بالفعل است. اما اگر تجوهر خود را دارا نیست، معنا ندارد گفته شود که در تجوهر خود بالقوه است؟ فقط با نظر به تحقق وجودی ماهیت است که بالفعل و بالقوه معنادار می‌گردد و قائل به اصالت ماهیت با خلط این دو به جدل و معارضه با اصالت وجود برخاسته است.

نتیجه‌گیری

معارضه با اصالت وجود، اغلب معطوف به انگیزه‌های کلامی است. متکلمان اشعری این مدخل را در آثار خود بسیار ترویج کرده‌اند. برخی از دانشوران معاصر و دانش‌پژوهان عهد حاضر نیز با توجه به همان مقاصد کلامی، به پیروی از آنان برخاسته و همان سخنان آنان را گاهی با اندک تفاوت تکرار کرده‌اند. بیش از همه وحدت شخصی وجود، مورد واهمه طیف گسترده متکلمان اصالت ماهوی قرار گرفته است. برخی مدعیان علی‌رغم موضع فلسفه‌ستیزی حاد، با پناه بردن به اصالت ماهیت و اتخاذ موضع جدل، به افق معارضه با ادله اصالت وجود برآمده و از هر راه ممکن کوشیده‌اند تا در برابر ادله اصالت وجود به جرح و خدش پرداخته و اتهام دور و مصادره را به عنوان اهرم اتکا، بر ادله اصالت وجود مؤثر بدانند. در عین حال این ادعاها قبل از طرح از سوی معارضان و مخالفان، در هنگام طرح ادله اصالت وجود از صدرالمتألهین گرفته تا حکیم سبزواری، به ویژه مفسران و شارحان شرح منظومه، از قدیم تا دوره معاصر، مورد واکاوی و نقد و پرسش جدی قرار گرفته و سخن تازه بدون پاسخ یا فرومانده در پاسخ نیست که بتوان با آن عیار تازه‌ای برای اصالت ماهیت رقم زد.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳. اکبری، رضا، و سیدمحمد منافیان، شرح منظومه حکمت، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ ش.
۴. ایزوتسو، توشی‌هیکو، بنیاد حکمت سبزواری یا تحلیلی تازه از فلسفه حاج ملاهادی سبزواری، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، مقدمه مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸ ش.
۵. تهرانی، جواد، عارف و صوفی چه می‌گویند؟، تهران، آفاق، ۱۳۹۰ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم (ج ۱)، شرح حکمت متعالیه (بخش یکم از جلد اول)، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۷. همو، ریحی مختوم (ج ۴)، شرح حکمت متعالیه (بخش چهارم از جلد اول)، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۸. حائری مازندرانی، حکمت بوعلی سینا، تهران، نشر محمد و انتشارات علمی، ۱۳۶۲ ش.
۹. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تهران، ناب، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. سهیلی، حسین، «نقد براهین اصالت وجود در اندیشه میرزا جواد تهرانی»، دوفصلنامه حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، شرح حکمة الاشراف، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۱۴. همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۱۵. همو، شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. لاهیجی، محمدجعفر، تعلیقه بر شرح رساله المشاعر، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

تحلیلی بر دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی

در مسئله عالم ذر^۱

باتکیه بر مبانی ملاصدرا*

□ فاطمه باقری نژاد^۱

□ مرتضی مزگی نژاد^۲

چکیده

بحث درباره عالم ذر همواره با دو پرسش «عالم ذر چه جایگاهی در نظام هستی دارد؟» و «چرا هیچ انسانی این میثاق را به یاد نمی آورد؟» همراه بوده است. پاسخ‌های متعددی به این دو پرسش داده شده است که پاسخ علامه طباطبایی و جوادی آملی از دقت و اهمیت بیشتری برخوردار است.

در این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای سعی کرده‌ایم به منابع دست اول نظریه‌پردازان این بحث مراجعه کنیم. پاسخ‌های علامه طباطبایی و جوادی آملی به گونه‌ای هستند که در ابتدا در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. در این مقاله ضمن بررسی پاسخ‌های این دو اندیشمند مشخص می‌شود که نظریه فطرت جوادی آملی، مسائل را بهتر و راحت‌تر حل می‌کند. در ادامه با توجه به نوآوری‌های ملاصدرا در مباحث حکمت متعالیه، مانند مسئله تشکیک وجود و مبحث

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (نویسنده مسئول) (namaz13971397@gmail.com).

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه بیرجند (mezginejad@Birjand.ac.ir).

«بسيط الحقیقة کلّ الأشياء» و مخصوصاً حمل حقیقه و رقیقه مشخص می شود
که نظریه فطرت با نظریه وجود جمعی قابل انطباق بوده و مکمل هم هستند.
واژگان کلیدی: عالم ذر، فطرت، طباطبایی، جوادی آملی، ملاصدرا، حمل
حقیقه و رقیقه.

۱. مقدمه

بحث عالم ذر (عهد الست، عالم میثاق) از جمله مباحث پردامنه و بسیار عمیقی است که از آیه ۱۷۲ سوره اعراف برخاسته است؛ آیه‌ای که میثاق گرفتن خداوند از همه بندگانش را نسبت به وحدانیت و ربوبیت پروردگار با گفتن «قالوا بلی» ترسیم می‌کند. اینکه عالم ذر دقیقاً چگونه عالمی است؟ یا اینکه آیا عالمی مستقل به نام عالم ذر وجود دارد؟ و اگر وجود دارد، در کجای نظام هستی قرار دارد؟ و اگر این شهادت واقعیت دارد، چرا هیچ انسانی آن را به یاد نمی‌آورد؟ از جمله شبهاتی هستند که ذهن متفکران را واداشته تا پاسخ‌هایی در خور را ارائه دهند. تنوع پاسخ‌ها در طول اعصار به قدری است که گاهی خواننده را دچار سردرگمی می‌کند. در پاسخ به این پرسش بر آن شدیم تا با مقایسه دیدگاه دو تن از شارحان صدرایی، علامه طباطبایی و علامه جوادی آملی، با تحلیل ساختاری آیه، پاسخی در خور ارائه دهیم و نیز با مقایسه و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه صدراسعی خواهد شد تفسیر فلسفی از آن ارائه شود.

۲. پیشینه تحقیق

آثار بسیار زیادی در منابع فارسی درباره این موضوع به چاپ رسیده است، به طوری که به جد می‌توان گفت تنوع مقالات، پایان‌نامه‌ها و نیز تنوع و متفاوت بودن نتایج آن‌ها بسیار چشمگیر است. به دلیل حجم بالای آثار مرتبط با عالم ذر، به دو مورد اشاره

۱. «وَأَذِّبْ مَنْ لَدُنَّ رَبِّكَ بِمَنْ بَنَىٰ آدَمَ مِنَ الْبُحُورِ هُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَآشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۝ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف / ۱۷۲-۱۷۳)؛ و [به یاد آور] هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبادا روز قیامت بگویید ما از این [امر] غافل بودیم، یا بگویید پدران ما پیش از این مشرک بوده‌اند و ما فرزندان پس از ایشان بودیم. آیا ما را به خاطر آنچه باطل اندیشان انجام داده‌اند، هلاک می‌کنی؟

می‌شود:

۱- «نگرش صدرا به عالم ذر و میثاق» (اخلاقی، ۱۳۸۴). این مقاله توضیح می‌دهد که در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا، ذریه بشر پیش از ورودشان به دنیا، هویات عقلیه‌ای دارند که از پشت پدر روحانی عقلی‌شان بیرون آمده‌اند و مراد از «آدم» در آیه ذر، «پدر عقلی» همه افراد انسان است که وحدت جنسی دارد. این مقاله بر آن است که این روی آورد هم قابل عرضه به قرآن است و هم به برهان و هم به عرفان.

۲- «چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن» (مصطفایی و کبیر، ۱۳۹۴). این مقاله دیدگاه‌های ارائه شده درباره عالم ذر را در هفت دسته تقسیم‌بندی کرده است و بسیاری از این نظرات و اقوال را با مشکلاتی همراه می‌داند که به راحتی قابل حل نیستند. اما از میان آن‌ها، قوی‌ترین نظر، تفسیری است که باطن‌گرایان بیان داشته‌اند.

۳. مفردات آیه ۱۷۲ سوره اعراف

با توجه به آیه ۱۷۲ سوره اعراف به ترجمه و توضیح کلمات ذیل می‌پردازیم:
ذَرِيَّةٌ: ذَرِيَّةٌ در نزد اهل لغت به معنای نسل، فرزندان کوچک و بزرگ است و گاهی به معنای آفرینش و خلق کردن نیز به کار رفته است. در *مفردات الفاظ القرآن* ضمن اشاره به این مطلب، بیان شده است که ذَرِيَّةٌ در مفرد و جمع به کار می‌رود و در اصل در معنای جمع است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۹/۲). از این رو «ذَرَأَ اللهُ الْخَلْقَ» یعنی ظاهر موجودات و جرم و جسمشان را ایجاد کرد (همان: ۲/۲). در *قاموس قرآن* نیز ذریه به فرزند و نسل ترجمه شده است.^۱

أَخَذَ: أَخَذَ در لغت به معنای به دست آوردن چیزی یا تصرف کردن و گرفتن چیزی می‌باشد و البته این معنای غالب این کلمه است. همچنین گاهی کلمه أَخَذَ به معنای دستگیر کردن و گرفتن آمده است و گاهی به معنای غلبه کردن و چیره شدن است (همان: ۱۵۲/۱؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۳۴/۱).

۱. «ذَرِيَّةٌ: فرزند، نسل. در مجمع ذیل آیه ۱۲۴ بقره می‌گوید: ذَرِيَّةٌ و نسل و ولد نظیر هم‌اند و در اصل آن، چهار مذهب است: ذرء، ذرء، ذرء، ذری. در صحاح می‌گوید: ذرء به معنی آفریدن است و به نسل جن و انس از همین جهت ذَرِيَّةٌ گفته‌اند» (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۶/۳).

أشهد: شهود و شهادة به معنای حاضر بودن و گواه بودن یا مشاهده با چشم و یا با اندیشه و بصیرت می‌باشد و «الشهادة» به معنای سخنی هست که از روی علم و آگاهی بیان می‌شود که از مشاهده و بصیرت یا دیدن با حواس و چشم حاصل شده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲/۳۵۱-۳۵۲). به نظر می‌رسد شهد، شاهد، إشهد و أشهد هم، وقتی واقع می‌شود که هم چیزی مشاهده شده باشد و نیز نسبت به آن علم و دانستن و بصیرتی حاصل شده باشد^۱ (همان: ۲/۳۵۲). به طور کلی سه معنا برای این واژه وجود دارد: ۱- شهادت به معنای حضور و دیدن، ۲- شهادت به معنای ادای شهادت و اظهار خبر قاطع، ۳- همچنین به معنای اقرار، حکم و علم می‌باشد که همه از شاخه‌های حضور و دیدن هستند (قرشی بنایی، ۱۳۷۱: ۴/۷۵).

۴. عالم ذر در نگاه علامه طباطبایی

علامه منظور از إشهد را در «وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمُ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، حاضر کردن شاهد در نزد آن می‌داند، به گونه‌ای که شاهد، حقیقت آن چیز را از نزدیک و به حس خود درک کرده و در موقع شهادت به آنچه دیده، شهادت دهد. از نظر علامه، گواه گرفتن کسی بر خود آن کس، به معنای نشان دادن حقیقت او به خود اوست تا پس از تحمل آن و درک حقیقت شهادت و حقیقت خود، در موقعی که از او سؤال می‌شود، شهادت دهد. در این شهادت، مورد استشهاد را با «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» معلوم کرده است تا بفهماند که ربوبیت پروردگار، امری است که ذریه بشر برای آن گواه گرفته شده‌اند تا به ربوبیت باری تعالی شهادت دهند. بنابراین «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» آن چیزی است که باید به آن شهادت داد، و جمله «بَلَىٰ شَهِدْنَا» اعترافی از جانب انسان‌هاست به اینکه این مطلب را شاهد بودیم و چنین شهادتی از ما واقع شد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۴۰۰-۴۰۱). علامه از این آیه چنین برداشت می‌کند که برای عالم انسانی در نزد خداوند، وجودی جمعی قرار دارد که در آن وجه هیچ فردی از افراد دیگر غایب نبوده و افراد از خدا، و خداوند هم از افراد غایب نیست؛ چون معقول نیست که فعل از فاعل و صنع از صانع خود غایب شود و

۱. «می‌گویند: أَشْهَدُ بكذا، و نمی‌گویند: أعلم بكذا؛ زیرا از شاهد فقط دانستن را قبول نمی‌کنند و راضی نمی‌شوند که بگویند: أعلم بكذا، بلکه نیاز است که بگویند: أشهد بكذا (یعنی شاهد بوده‌ام)».

این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده است (همان: ۴۱۷/۸). علامه برای وجود انسانی، قائل به دو نشئه ملکی و ملکوتی است. نشئه ملکی انسان همان نشئه دنیوی انسان می‌باشد که به خاطر توجه به احوالات مادی و دنیوی، محبوب از پروردگار خود شده است. در نشئه ملکوتی، آحاد موجود در آن، محبوب از پروردگار خود نیستند و در آن نشئه، وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می‌کنند. حقیقت عالم در نشئه ملکوتی و به حالت وجود جمعی صورت گرفته است و این دو نشئه نسبت به یکدیگر تقدم زمانی ندارند، بلکه تقدم رتبی دارند و نشئه ملکوتی نشئه‌ای است که هیچ انفکاک و جدایی به حسب زمان از نشئه دنیوی ندارد، بلکه همراه با آن و محیط بر آن است. تقدمی که بر آن دارد، مانند تقدم «کن» بر «فیکون» است. از این رو علامه این میثاق را در نشئه دنیا نمی‌داند، بلکه نشئه‌ای است که سابق بر نشئه دنیاست و منظور از اِشهاد معنای حقیقی آن است. لذا علامه معتقد است معنایی که برای آیه اتخاذ کرده، معنای استعاری نبوده، بلکه معنایی حقیقی است که این معنا نمی‌تواند از آن جدا شود (همان: ۴۱۸/۸-۴۱۹).

۱-۴. نقدهای جوادی آملی به علامه طباطبائی

جوادی آملی در نقد نظر علامه به چند نکته می‌پردازد که خلاصه‌وار اشاره می‌کنیم: الف) دارا بودن دو چهره ملکی و ملکوتی و پیمان عبودیت با خداوند، مخصوص انسان نیست، بلکه هر موجودی دارای دو چهره است و همه اشیا از جنبه ملکوتی خود ربوبیت الله را نسبت به خود و بنده بودن خود را نسبت به الله شاهدند؛ چرا که همه موجودات از چهره ملکوتی، تسبیح‌گوی حق هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۰). ارزیابی مورد الف: باید گفت درست است که همه موجودات دارای دو وجه ملکی و ملکوتی هستند، اما این امر مخلّ به مضمون برداشت علامه از آیات نیست و علامه نیز منکر این امر نیست که دو وجهی بودن، اختصاص به انسان ندارد. با قبول برداشت علامه طباطبائی چنین می‌توان گفت که خداوند خواسته جنبه ملکوتی انسان‌ها را به یاد بیاورد؛ اما چون انسان مکلف است، نیاز به یادآوری دارد. از این جهت، آیه چنین بیان شده است (مصطفایی و کبیر، ۱۳۹۴: ۶۶).

ب) همچنین جوادی آملی بیان کرده است:

«با توجه به تفاوتی که بین موطن ملک و ملکوت از نظر قوانین عام وجود دارد، هرگز آگاهی موطن ملکوت، حجت برای موطن ملک نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۱).

ارزیابی مورد ب: «علم از سنخ حضور است نه حصول، و این، مخّل به حجت بودن آن در نشئه دنیوی نیست» (مصطفایی و کبیر، ۱۳۹۴: ۶۷). همچنین از آنجا که علامه میثاق را در عالم ملکوت ذکر کرده و نیز هیچ انفکاک و جدایی به حسب زمان بین دو نشئه ملکوتی و ملکی قائل نیست، بلکه نشئه ملکوتی را همراه و محیط بر نشئه ملکی می‌داند، لذا اثر آن در نشئه ملکی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

ج) همچنین «اساس تفسیر قرآن بر حفظ ظهور لفظی است، به طوری که بدون قرینه، هیچ لفظی بر خلاف ظاهرش حمل نشود. علامه طباطبایی برای حفظ ظهور کلمه "إذ أخذ"، نشئه اخذ میثاق را سابق بر نشئه کنونی و مادی دانسته‌اند؛ در حالی که حفظ ظاهر لفظ، اختصاص به این کلمه ندارد. بلکه باید ظواهر همه الفاظ مورد بحث حفظ شود، در حالی که چنین نشده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۳۳). در ارزیابی این نکته در ادامه مقاله، میزان عدول از ظاهر و استعاره دانستن محتوای آیه در هر دو نظریه مورد بررسی قرار گرفته تا مشخص شود کدام نظریه بیشتر از ظاهر عدول کرده‌اند.

د) با توجه به اینکه موطن ملکوت، نشئه وحدت حقیقی، مجرد و ثبات است و در آن نشئه، کثرت اعتباری و مادیت و تدریج راه ندارد، لذا در آن عالم، رابطه پدری و فرزندی مطرح نیست و این رابطه مختص عالم دنیاست و چون این رابطه در آنجا راه ندارد، نمی‌توان گفت که منظور از اخذ میثاق آن است که شما در قیامت نگویید: پدران ما شرک ورزیدند؛ زیرا این عناوین وضعی و اعتباری در عالم ملکوت راه ندارد (همان: ۱۳۳-۱۳۵).

در پاسخ به این شبهه باید گفت علامه اخذ میثاق را در نشئه ملکوتی دانسته است که آحاد موجود در آن، محجوب از پروردگار خود نیستند، گرچه حقیقت عالم ذر در نشئه ملکوتی صورت پذیرفته که رابطه پدری و فرزندی بی‌معناست، اما نشئه ملکوتی نشئه‌ای است که هیچ انفکاک و جدایی از نشئه دنیوی ندارد و همراه با آن و محیط بر

آن است. بنابراین گرچه رابطه پدری و فرزندی مختص عالم دنیاست، این آیه با یادآوری آنچه در نشئه ملکوتی انسان روی داده، این هشدار را به انسان در نشئه دنیوی می‌دهد که مشرک بودن پدرانتان دلیلی برای مشرک شدتتان نخواهد بود. این هشدار به جهت فراموش کردن این حقیقت در نشئه دنیاست. همچنین می‌توان گفت بر اساس دیدگاه علامه، بیان میثاق در نشئه ملکوتی، با الفاظی بیان شده است که متناسب نشئه ملکوتی می‌باشد و این مخّل به بی‌معنا بودن رابطه پدر و فرزندی در عالم ملکوت نیست. در تحلیل و بررسی این شبهه در ادامه توضیحات بیشتری بیان کرده‌ایم.

ه) همچنین با توجه به مفاد آیه که هدف از اخذ میثاق، اتمام حجت بر انسان‌هاست، معلوم می‌شود که اخذ میثاق به عنوان حجت بالغه الهی مطرح است و جز این آیه، هیچ آیه‌ای در قرآن وجود ندارد که موطن ملکوت را موطن اخذ میثاق معرفی کرده باشد و این اخذ تعهد، حجت بالغه حق است. بلکه از موارد مختلف قرآن استفاده می‌شود که خداوند در دنیا و آخرت با وحی و رسالت، حجت خود را بر انسان تمام کرده است؛ برای مثال در آیه ۱۶۵ سوره نساء می‌فرماید: «پیامبرانی بشارت‌دهنده و اندازکننده آمده‌اند تا آنکه پس از آمدن پیامبران، مردم بر خداوند حجتی نداشته باشند»^۱ (همان: ۱۳۰).

ارزیابی مورد ه: در قرآن مجید، آیات متعددی در مورد اخذ پیمان از انسان‌ها و پیامبران و عالمان در پیش از عالم دنیا وجود دارد؛ برای نمونه: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمَنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا»^۲ (احزاب / ۷)؛ «وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا»^۳ (آل عمران / ۸۱).

۱. جوادی آملی آیات دیگری را نیز به عنوان شاهد مثال می‌آورد: انعام / ۳۰؛ اسراء / ۱۵؛ طه / ۳۴؛ ملک / ۸ (۱۳۷۸: ۱۳۰).

۲. «و [یاد کن] هنگامی را که از پیامبران پیمان گرفتیم، و از تو و از نوح و ابراهیم و موسی و عیسی پسر مریم، و از [همه] آنان پیمانی استوار گرفتی».

۳. «و [یاد کن] هنگامی را که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که هر گاه به شما کتاب و حکمتی دادم، سپس شما را فرستاده‌ای آمد که آنچه را با شماست تصدیق کرد، البته به او ایمان بیاورید و حتماً یاری‌اش کنید. [آنگاه] فرمود: "آیا اقرار کردید و در این باره پیمانم را پذیرفتید؟" گفتند: "آری، اقرار کردیم". فرمود: "پس گواه باشید و من با شما از گواهانم».

۵. عالم ذر در نگاه جوادی آملی

جوادی آملی بعد از بیان نقدهای خود نسبت به دیدگاه علامه طباطبایی، دیدگاه خود را در کتاب *فطرت در قرآن* بیان می‌کند که منظور از عالم ذر در این آیه، استعاری نیست، بلکه بیان واقع است. در توضیح دیدگاه بیان واقع آمده است که خداوند به لسان عقل و وحی آنچه را که بر انسان حجت است، به او عرضه کرده و خداوند به زبان انبیا از انسان میثاق گرفته است. در حقیقت همین موطن وحی و رسالت، همان محل اخذ میثاق است (همان: ۱۲۶).

۱-۵. عدول از نظر بیان واقع توسط جوادی آملی

ایشان در کتاب *ادب فنای مقربان*، به نقد نظر بیان واقع خود پرداخته و نظریه فطرت را مطرح می‌کند (همو، ۱۳۸۹: ج ۵) و مشکل نظریه بیان واقع خود را چنین شرح می‌دهد که در هیچ جای قرآن نیامده است: با استدلال عقلی که کردیم، همه پذیرفتند؛ همچنان که نفرمود: همه در برابر وحی و رسالت خاضع گشته، آن را پذیرفتند؛ بلکه برخی در برابر استدلال عقلی یا وحی و رسالت خاضع شدند و آن را پذیرفتند و برخی دیگر سرکشی کردند. اما در آیه میثاق، سخن از پذیرش همه افراد است و از نافرمانی بحثی به میان نیامده است (همان: ۴۰۰/۵).

۲-۵. دیدگاه جوادی آملی در رابطه با نظریه فطرت

ایشان نسبت به نظریه فطرت معتقد است که همواره خداگرایی و خداشناسی، ویژگی روح انسان بوده است، به گونه‌ای که در همه آیات، خواندن مخلصانه خداوند مطرح است: ﴿مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾؛ خواندن خالصانه نه خواندن منافقانه. این مسئله نشان می‌دهد که گرفتار شدن در دریا و... مانند تندبادی است که خاک و خاشاک را از روی فطرت می‌زداید. بنابراین تفسیر آیه این خواهد بود: انسان‌ها به گونه‌ای آفریده شده‌اند که در فطرت خود ربوبیت خداوند را مشاهده می‌کنند و به آن اقرار دارند. از این رو اگر گرفتار هواهای نفسانی نگردند، به آسانی آن را شاهد خواهند بود. حتی فرعون که شعارش ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ بود، از این دایره خارج نیست. بنابراین حجتی

است بر مشرکانی که مشرک بودن پدران خود را بهانه عدول از حقیقت کنند؛ همچنان که اشکال فراموش کردن پیمان‌سپاری با توجه به فطری بودن ربوبیت وارد نیست (همان: ۴۰۰/۵-۴۰۱).

ایشان این دیدگاه را در تفسیر این آیه به عنوان راه‌حل نهایی پذیرفته است و چنین توضیح می‌دهد:

«بر اساس سه دیدگاه اخیر (پیمان در ملکوت، اعطای عقل و وحی، فطرت)، این گونه نیست که ذات اقدس الهی تنها در یک صحنه معین با تاریخ و آدرس مشخص و به صورت رودررو از همه فرزندان آدم تعهد گرفته باشد، بلکه این میثاق گرفتن پایه‌ی خلقت پیش می‌رود و هر کس با پا گذاشتن به عرصه وجود عهد می‌سپارد» (همان: ۴۰۵/۵).

۶. بررسی استعاره‌های آیه با توجه به دیدگاه علامه طباطبائی و جوادی آملی

همان طور که بیان شد، علامه طباطبائی قائل به میثاق در عالم ملکوت است و آن را به وجود جمعی موجودات مربوط می‌داند و جوادی آملی در ابتدا قائل به نظر بیان واقع بود، سپس دیدگاه خود را به نظریه فطرت تغییر داد. یکی از نکات مهمی که جوادی آملی در نظریه دوم خود به آن اشاره فرموده، حفظ ظاهر الفاظ قرآن تا حد امکان است. ایشان در نقدی که به علامه وارد کرده، بیان داشته است:

«باید ظواهر همه الفاظ مورد بحث حفظ شود، در حالی که چنین نشده است» (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۳).

با توجه به اهمیت این موضوع، به بررسی تعداد مواردی که در هر نظریه از ظاهر عدول شده (و معنای استعاری لحاظ شده) می‌پردازیم.

۱-۶. دیدگاه علامه طباطبائی

با توجه به دیدگاه وجود جمعی و پیمان در ملکوت و توضیحاتی که ایشان در ذیل آیه ذکر کرده است، به نظر می‌آید در نگاه تفسیری ایشان به این آیه، دو استعاره وجود دارد؛ یک استعاره کلی که با ظاهر آیه متفاوت است: «حقیقت عالم ذر در نشئه

ملکوتی و به حالت وجود جمعی صورت گرفته است.» دیگر آنکه با توجه به اینکه این میثاق در عالم ملکوت رخ داده است، پس عبارت «مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ» نیز استعاره دیگری است که نمی‌تواند همان معنای ظاهری آن مراد باشد.

۶-۲. دیدگاه بیان واقع جوادی آملی

بر اساس دیدگاه بیان واقع جوادی آملی، سه مورد عدول از ظاهر آیه وجود خواهد داشت:

«إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»	عدول از معنای ظاهری آیه: أَخَذَ مستمر است و با تولد هر انسان این شهادت و تعهد شکل می‌گیرد.
«وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمُ اللَّسْتُ بِرَبِّكُمْ»	استعاره: این شهادت به لسان عقل و وحی گرفته شده است.
«قَالُوا بَلَىٰ»	استعاره: از آن جهت که نعمت عقل و رسالت به همه داده شده؛ گویا همه به این حقیقت شهادت داده‌اند.

۶-۳. دیدگاه فطرت جوادی آملی

بر اساس دیدگاه فطرت جوادی آملی در این آیه، دو مورد عدول از ظاهر آیه وجود دارد:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ»	عدول از معنای ظاهری آیه: أَخَذَ مستمر است و با تولد هر انسان این شهادت و تعهد شکل می‌گیرد.
«وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ»	ایشان را بر خودشان گواه ساخت، همان معنای حقیقی است که ارجاع انسان به فطرت آن‌هاست.
«اللَّسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ»	عدول از ظاهر: مقصود از این پرسش و پاسخ آن است که فطرتاً انسان خداشناس و خداجوست.

۷. علت فراموشی عالم ذر

در این بخش، پاسخ هر کدام از سه نظریه وجود جمعی و بیان واقع و فطرت را به شبهه فراموشی عالم ذر بررسی می‌کنیم. پرسش این است که چنین پیمانی در صورتی دارای ارزش و تعهدآور است که انسان نسبت به آن آگاه باشد؛ اما هیچ کس چنین پیمانی را به یاد نمی‌آورد.

۱-۷. دیدگاه وجود جمعی علامه

علامه طباطبائی با متمایز کردن اصل میثاق که فراموش نشدنی است از موقف میثاق، به این مسئله پاسخ داده است:

«اینکه هیچ یک از ذریه، این میثاق را فراموش نکنند، صحیح نیست؛ زیرا فراموش کردن موقف میثاق و خصوصیات آن ضرری به تمامیت حجت نمی‌زند. آنچه ضرر می‌زند، فراموش کردن اصل میثاق و از دست دادن معرفت به وحدانیت پروردگار است، و این نه فراموش می‌شود و نه از صفحه دل زایل می‌گردد، و همین برای تمامیت حجت بس است»^۱ (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۴۰۸/۸).

۲-۷. دیدگاه بیان واقع جوادی آملی

از آنجا که میثاق گرفتن از انسان‌ها در همین موطن و توسط انبیا انجام می‌شود و مرتب مورد یادآوری انسان‌ها قرار دارد و نیز لسان عقل انسان‌ها در کنار لسان وحی انبیا بر انسان‌ها عرضه شده است، بنابراین این میثاق نمی‌تواند مورد فراموشی قرار بگیرد.

۳-۷. دیدگاه فطرت جوادی آملی

بر اساس این دیدگاه، مسئله فطرت فراموش نمی‌شود، هرچند مورد غفلت قرار بگیرد و کسی که خدا را انکار کرده است، در حقیقت با فطرتی که بر آن آفریده شده، مخالفت کرده است و این فطرت در هنگام شداید و سختی‌ها و اضطراب جلوه می‌کند و انسان را به یاد آن معرفت فطری و خداوند می‌اندازد. در حالت سختی‌ها و احساس خطر، پیمودن راه فطرت، آسان‌تر است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۱۰ و ۲۱۶).

۴-۷. تحلیل و ارزیابی

نظریه فطرت، شامل اشکالات و شبهات کمتری نسبت به نظریه قبلی (وجود جمعی) است. همچنین آن گونه که در ادامه خواهد آمد، بررسی ساختاری آیه ۱۷۲ سوره

۱. علامه برای نشان دادن این تمایز، مثالی ارائه می‌دهد: «به شهادت اینکه اگر فردی بخواهد از شخصی میثاق و عهده‌ی بگیرد و او را به خانه خود دعوت نموده و پذیرایی کند و تا آنجا که قدرت دارد، برای گرفتن این عهد با او صحبت کند و بشارت و اندارش دهد تا سرانجام عهد را از او بگیرد، مادامی که این شخص اصل میثاق و عهد را از یاد نبرده باشد، مأخوذ به عهد خود هست، هرچند خصوصیات پذیرایی آن روز منزل تو را فراموش کرده باشد».

اعراف، بیشتر با نظریه فطرت هماهنگ است. از طرفی در مقام مقایسه تعداد استعاره‌ها (عدول از ظاهر) مشخص شد که دیدگاه علامه در دو مورد، عدول از ظاهر داشته است. نظریه بیان واقع در سه مورد، عدول از ظاهر دارد و در نظریه فطرت، دو مورد عدول از ظاهر وجود دارد. بنابراین دیدگاه علامه طباطبایی و نظریه فطرت جوادی آملی از نظر تعهد به ظاهر و عدم عدول از ظاهر یکسان هستند. در ارزیابی این دو دیدگاه در پاسخ به شبهه فراموشی نیز مشخص شد که نظریه وجود جمعی علامه با این دشواری روبه‌روست که باید بتواند توضیح دهد آن وجود جمعی ملکوتی که تقدم رتبی بر وجود ملکی دارد، چگونه فراموش شده است؛ در حالی که این مسئله در نظریه فطرت جوادی آملی به راحتی قابل پاسخ‌گویی است. گرچه علامه با تمایز میان اصل میثاق و موقف میثاق توانسته است به این پرسش پاسخ دهد. با توجه به ارزیابی تفسیرهای مطرح‌شده در خصوص این آیه، نظریه فطرت تفسیر ظریف‌تر و ساده‌تری از این آیه ارائه داده است.

۷-۴-۱. تحلیل ساختاری آیه

در این تحلیل با بررسی صورت منطقی، ارزیابی مجددی در تفسیر آیه ارائه می‌شود.

استدلال بخش دوم آیه: ﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا

فَعَلَّ الْمُطْلُوعُونَ﴾

استدلال آیه ۱۷۳:

۱. اگر پدران مشرک باشند، آنگاه ذریه مشرک خواهند شد.
۲. اگر ذریه مشرک شوند، آنگاه هلاک خواهند شد.
- ∴ اگر پدران مشرک باشند، آنگاه ذریه هلاک خواهند شد.

در نگاه قرآن این استدلال نادرست است. نادرست بودن این استدلال در بخش اول آیه نشان داده شده است. برای ابطال استدلال باید یکی از دو مقدمه باطل شود. مقدمه ۲ درست است اما مقدمه ۱ نیاز به تحلیل دارد؛ یعنی «اگر پدران مشرک باشند، آنگاه ذریه مشرک خواهند شد».

گزاره شرطی در صورتی نادرست است که مقدمه صادق و نتیجه کاذب باشد. به عبارت دیگر در صورتی می‌توان گفت این گزاره شرطی نادرست است که «پدران

مشرک باشند»، اما با وجود این، «ذریه مشرک نباشند». به عبارت دیگر باید در بخش اول استدلال اثبات شود که رابطه لزومیه میان شرک پدران و ذریه وجود ندارد.

استدلال دوم:

استدلال دوم که در واقع بخش ابتدایی آیه را شامل می‌شود، نوعی قیاس مرکب است که می‌توان به صورت دو قیاس استثنایی آن را مجدد باز نویسی کرد:

۱. اگر ذریه آدم در نفس خود به حقانیت الهی ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ شهادت دهند، آنگاه جای هیچ انکار نخواهد بود.

۲. ذریه آدم در نفس خود شهادت داده‌اند.

∴ جای هیچ انکاری برای شهادت به یگانگی خداوند وجود ندارد.

۳. اگر جای هیچ انکاری برای شهادت به یگانگی خداوند وجود ندارد، آنگاه

ذریه آدم بعداً نمی‌توانند بهانه بیاورند که در غفلت رها شده‌ایم.

۴. جای هیچ انکاری برای شهادت به یگانگی خداوند وجود ندارد.

∴ هیچ گاه ذریه آدم نمی‌توانند بهانه بیاورند که ما در غفلت رها شده‌ایم.

تحلیل مقدمه ۱ استدلال دوم:

در اینجا این سؤال به وجود می‌آید که چگونه شهادتی است که هیچ گاه قابل انکار نیست؟ بنا بر بیان ظریف آیه، شهادت و گواهی در نفس و بر نفس است که سبب می‌شود این شهادت به هیچ عنوان قابل انکار نباشد. اصولاً وقتی گواه خود نفس (خود انسان) است، این گواه همیشه در نزد انسان حاضر است و یا به عبارت دیگر، شهادت در درون خود انسان است و از نوع علم حضوری است. حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» گواهی بر این بخش از آیه است. شهادت دادن در این آیه، شامل چهار جزء مشخص است که بنا بر ﴿أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ این اجزا عبارت‌اند از:

۱- شاهد که در این آیه خود انسان است؛

۲- موضوع شهادت: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؛

۳- آنچه انسان را مخاطب شهادت قرار داده است: خداوند؛

۴- مکان شهادت: نفس انسان.

نکته دیگر اینکه کلمه «علی» در نزد اهل لغت دارای چندین معناست؛ چنان که

گاهی به معنای فی است.^۱ «علی» در این بخش از آیه «أَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ» صرفاً برای تأکید نیامده است، بلکه بیانگر جایگاه شهادت است و در آیه مورد بحث در معنای «فی» به کار رفته است. از این روی می‌توان گفت که این نکته، بیانگر شهادت دادن انسان در نفس خویش یعنی در باطن و درون بوده است. باید توجه داشت که شهادت انسان که در باطن و نفس انسانی تحقق می‌یابد، امری حضوری است؛ امری حضوری که درون انسان نهادینه شده است و آن را فطرت می‌نامند. در تأیید این ادعا می‌توان به آیه «كَسُوا اللَّهَ فَنَسَّوْهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر/ ۱۹) اشاره کرد. انسان، خویش را فراموش کرد، که باور بیشتر مفسران به این معناست که انسان فطرت انسانی خود را فراموش کرد. بنابراین تا اینجا می‌توان گفت که نظریه فطرت نسبت به نظریات دیگر، در مواجهه با شبهات مناسب‌تر است؛ چرا که شبهات کمتری نسبت به آن وارد است. همچنین می‌توان به این مسئله نیز اشاره کرد که آیه ۱۷۲ سوره اعراف با این بیان «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ...» می‌خواهد به فطری بودن خداپرستی و معرفت به خدا اشاره کند. بنابراین در این صورت، مقدمه اول استدلالی که می‌گفت چون پدران ما مشرک بودند...، نادرست خواهد بود. در ادامه، عالم ذر و اخذ میثاق را بر اساس مبانی ملاصدرا نیز مورد بررسی قرار داده و سپس با نظر شارحان صدرایی مقایسه می‌کنیم.

۸. تحلیل آیه بر اساس مبانی حکمت متعالیه

ملاصدرا در تفسیر خود بر آیه ۱۷۲ سوره اعراف، عهد خداوند را به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌کند.^۲ عهد عام خداوند آن است که از همه موجودات ستانده شده

۱. در متون لغت برای «علی» چندین معنا بیان شده است. دیگر معانی که «علی» در آن‌ها استعمال می‌شود: ۱- در معنای مع، ۲- در معنای عن، ۳- در معنای تعلیل مثل لام، ۴- در معنای ظرف مثل فی، ۵- در معنای من، ۶- در معنای باء، ۷- در معنای استدراک مثل لکن، ۸- گاهی در معنای اسم فعل به کار می‌رود، مثل علیک؛ یعنی بر تو لازم است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۹/۷۰۲-۷۰۴؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۶۲۱).

۲. «واعلم أن الله تعالى عهداً عاماً أخذهُ على جميع الموجودات، وهو أن يطيعوه ويعبدوه ويسبحوه ويعظموه، لأن الكُلَّ حَيٍّ قائم ناطق بحياة سارية في الأشياء من الحيِّ القَيِّوم، ونور يفيض عليها من نور الله الفاضل على السموات والأرض؛ وعهداً مخصوصة وهي ثلاثة أجناس: عهد أخذهُ على جميع ذرِّيَّة آدم بأن يقرؤوا بربوبيته لساناً واعترافاً، كما قرؤوا به فطرة وحقيقة وشهوداً عقلياً، كما أخبر عنه تعالى بقوله: «قالوا بلى شهدنا» [۱۷۲/۷]...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۲۴۵-۲۴۶).

است که او را اطاعت و عبادت کند و تسبیح گویند و مورد تعظیم قرار دهند؛ اما عهد خاص خداوند:

اول: شامل عهدی است که از ذریه بنی آدم گرفته شده است؛

دوم: عهدی که از انبیا اخذ شده است؛

سوم: عهدی که از علما گرفته شده است.

خداوند عهدی از جمیع ذریه بنی آدم اخذ کرده است که به واسطه آن به ربوبیت الهی در حال لسانی و اعترافی اقرار کردند؛ همچنان که به سرشت خویش به میثاق و عهد اقرار کردند و در حقیقت و با شهود عقلی خویش اقرار کردند. ملاصدرا در مورد اینکه کیفیت لسانی و اعترافی دقیقاً چگونه است، توضیحی نمی‌دهد؛ اما از آنجایی که ملاصدرا این اخذ میثاق را حقیقی و شهود عقلی می‌داند، لذا فطرت در اینجا همان طبع و سرشت ذوات انسانی می‌باشد. شهادت به معنای حضور و مشاهده است؛ خواه مشاهده از طریق چشم و خواه مشاهده از طریق علم باشد که این مشاهده در نهایت به مرحله اظهار و اعتراف رسیده است.

۸-۱. بررسی مبانی فلسفی ملاصدرا مرتبط با مسئله

یکی از مباحث مهم فلسفی ملاصدرا، بحث تشکیک وجود است که با موضوع میثاق و عالم ذر می‌تواند ارتباط داشته باشد. قبل از هر چیز لازم است این مبحث و مباحث مرتبط با آن کمی توضیح داده شود. در فلسفه صدرا، وجود یک حقیقت واحد متصل است، به طوری که درجه‌های اعلائی وجود، همه کمالات وجودی درجه ادنی را در حد شدیدتر و قوی‌تر داراست. تشکیک وجود یعنی ذی‌مراتب بودن حقیقت وجود، و اساساً تشکیک وجود یکی از مباحث مهم فلسفی صدراست. از لوازم بحث تشکیک، موضوع حمل حقیقه و رقیقه و این‌همانی میان مراتب وجود است.

ملاصدرا در *اسفار* اشاره به نوعی از حمل دارد که به حمل حقیقه و رقیقه معروف شده است. علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* در مورد این حمل نزد ملاصدرا با این توضیحات مطلب را ارائه می‌دهد که هوویت (این‌همانی) یعنی اتحاد از یک جهت و اختلاف از جهت دیگر، و لازمه این امر، حمل بین دو چیز مختلف می‌باشد که از یک

جنبه با یکدیگر اتحاد دارند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ج ۲). ملاصدرا در *اسفار*، در فصلی به نام «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» به نوع دیگری از حمل اشاره می‌کند که حمل حقیقه و رقیقه معرفی شده است.^۱ مبنای این حمل بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلاف موضوع و محمول در کمال و نقص وجود می‌باشد و این نوع از حمل، بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو برتر و شریف‌تری تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد.

در ابتدای این فصل، ملاصدرا برهانی اقامه می‌کند مبنی بر اینکه «بسیط الحقیقه همه اشیاست (غیر از آنچه که تعلق به نقص و عدم دارد)؛ واجب تعالی بسیط الحقیقه است (واحد من جمیع الوجوه)؛ واجب تعالی کل وجود است (كما أنّ كلّه الوجود)». در این استدلال که کلّ الأشياء بر بسیط الحقیقه حمل شده است، شامل حمل همه کمالات محمول بر موضوع می‌باشد، جز جنبه نقص و عدم آن. علامه در تعلیقه برای اثبات این ادعای صدرا که بسیط الحقیقه همه اشیاست، از عکس نقیض استفاده می‌کند:

اصل: هر چیزی که ذاتش از ایجاب و سلب متحصّل باشد، مرکب است.

عکس نقیض: هر بسیط الحقیقه‌ای چیزی از آن سلب نمی‌شود.

زیرا اگر چیزی از بسیط الحقیقه سلب شود، دیگر بسیط الحقیقه نخواهد بود.

همچنین حمل اشیا بر بسیط الحقیقه از نوع حمل شایع نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱:

۱۱۰/۶). همان‌طور که ملاحظه شد، در حمل «کلّ الأشياء بر بسیط الحقیقه»

محمول فقط ایجاباً بر موضوع قابل حمل است. از طرفی در این حمل، جنبه اتحاد و

اشتراک موضوع و محمول، در اصل وجود است و جنبه اختلاف آن دو، به کمال و

نقص یا شدت و ضعف وجودی می‌باشد و این، همان مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلافی

است که در سیستم تشکیکی ملاصدرا دیده می‌شود. نکته تأمل‌برانگیز اینکه در *اسفار*

در توضیح آیه «و هیچ چیزی نیست، مگر آنکه خزانه‌هایش نزد ماست و آن را جز به

۱. «هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علماً وحكمة، لكن البرهان قائم على أنّ كلّ بسیط الحقیقه کلّ الأشياء الوجودية إلا ما يتعلّق بالنقائص والأعدام والواجب تعالی بسیط الحقیقه واحد من جمیع الوجوه فهو کلّ الوجود كما أنّ كلّه الوجود» (همو، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶).

اندازه معین نازل نمی‌کنیم» (حجر/ ۲۱)، به توضیحی از حمل حقیقه و رقیقه پرداخته است.^۱

بنا بر توضیحاتی که گذشت، حمل اشیا بر واجب تعالی، نه حمل اولی و نه حمل شایع، بلکه بنا بر تفسیر شارحان صدرایی، حمل رقیقه بر حقیقه نام‌گذاری شده است. از آنجا که در مبانی ملاصدرا، بسیط الحقیقه کُلّ الأشياء است و نیز وجود، یک حقیقت واحد متصل است که هم دارای مراتب است و هم مراتب اعلائی وجود با مراتب ادنای آن، این‌همانی دارند و اتحادی در میان آن‌ها برقرار است، لذا لازم است تا ارتباط علم بسیط الحقیقه به عنوان درجه اعلائی وجود با ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ و شهادتی که ذرات در عالم ذر اقرار کرده‌اند، بررسی شود.

۸-۲. ارتباط علم بسیط الحقیقه با عالم ذر

از آن جهت که بسیط الحقیقه تنها واجب‌الوجود است، پس علم واجب تعالی واحد و بسیط می‌باشد و در عین وحدت و بسیط بودن، به هر چیزی علم دارد. اگر چیزی باشد که خارج از علم واجب‌الوجود باشد، آنگاه علم واجب‌الوجود، علم اتم و اکمل از جمیع جهات نخواهد بود و این برای واجب‌الوجود محال است.^۲ واجب‌الوجود مبدأ فیاض برای جمیع حقایق و ماهیات است. بنابراین واجب می‌شود که ذات واجب‌الوجود با بساطت و احدیتش همه اشیا باشد و علم به این وجود، در واقع علم به

۱. «من ذلك أنّ كلّ قوّة عالیة توجد فیها جمیع ما هو دونها علی وجه أعلى وأبسط... واعلم أنّ الصور الجزئیة الجسمانیة حقائق کلیة موجودة فی عالم أمر الله وقضائه كما قال الله تعالی: ﴿وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ فالخزائن هی الحقائق کلیة العقلیة... فالحقائق کلیة موجودة عند الله بالأصالة وهذه الرقائق الحسیة موجودة بحکم التبعیة والاندراج فالحقائق بکلیاتها فی وجودها العلوی الإلهی لا ینتقل ورفاقها بحکم الاتصال والإحالة والشمول لسائر المراتب تتزّل وتمثّل فی قوالب الأشباح والأجرام كما مرّ من معنی نزول الملائكة علی الخلق بأمر الله والرقیقة هی الحقیقة بحکم الاتصال وإنّما التفاوت بحسب الشدّة والضعف والکمال والنقص» (همان: ۱۲۶-۱۲۷).

۲. «وقد مرّ أنّ وجوده کُلّ الوجود، هكذا صفاته کُلّ الصفات، لأنّه بسیط الحقیقة وما هذا شأنه یكون کُلّ الشیء، إذ کُلّ بسیط الحقیقة لا یكون فیہ نقصان لأنّ النقصان یوجب التعدّد، فما لا تعدّد فیہ أصلاً لا یكون ناقصاً وما لا نقص فیہ لا یكون شیء من معنی ذاته خارجاً منه كما مرّ، فعلمه تعالی واحد ومع وحدته یكون علماً بکُلّ شیء وکُلّ علم لکُلّ شیء إذ لو بقی شیء ما لا یكون ذلك العلم علماً به لم یکن علماً حقیقیّاً بل یكون علماً بوجه وجهلا بوجه آخر» (همو، ۱۳۶۰: ۱۳۸).

همه اشیاست. معلومات با کثرتشان و تفصیلشان موجود به وجود واحد بسیط هستند.^۱ در نگاه ملاصدرا، علم الهی به علم قبل ایجاد - یعنی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی - و علم بعد ایجاد - یعنی علم تفصیلی - تقسیم می‌شود. ملاصدرا درباره علم خداوند به ماسواه بر آن است که کمال علمی خداوند در عالم بودنش، پیرو این است که ذاتش به ذاتش و بر ذاتش منکشف می‌شود و ذوات اشیا به ذاتشان بر ذات واجب‌الوجود نیز منکشف می‌شوند. بنابراین معلولات از حیث اینکه معلول خداوند هستند، معقول خداوندند و از حیث اینکه معقول واجب‌الوجودند، معلول او هستند. بنابراین معقولیت ذات واجب، مبدأ معقولیت جمیع اشیا و باعث انکشاف آن‌ها در پیشگاه اوست. از این رو تمامی اشیا با کثرتی که دارند، برای حق تعالی با وحدتی که دارد، مکشوف هستند و واجب‌الوجود با ذات خود به جمیع موجودات علم دارد و ذات او عین علم به جمیع اشیاست^۲ (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۱-۱۲۲).

در نظر ملاصدرا، مراتب عوالم چنین ترسیم می‌شود: ۱. عالم طبیعت، ۲. عالم مثال، ۳. عالم عقل، ۴. عالم وجه الله یا عالم ربوبی الهی. با توجه به آنچه گذشت، بحث شهود و شهادت از مقوله حضور و علم است و از آنجا که در این میثاق نیز علمی

۱. «الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض لجمیع الحقائق والماهیات فیجب أن یکون ذاته تعالی مع بساطته وأحدیته کلّ الأشياء... فإذن لما کان وجوده تعالی وجود کلّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جمیع الأشياء، وذلك الوجود هو بعینه عقل لذاته وعقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجمیع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم علی وجود جمیع ما سواه، فعقله لجمیع ما سواه سابق علی جمیع ما سواه، فثبت أنّ علمه تعالی بجمیع الأشياء حاصل فی مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت صوراً عقلیه قائمه بذاته أو خارجه منفصلة عنها، فهذا هو العلم الکمالی التفصیلی بوجه والإجمالی بوجه وذلك لأنّ المعلومات علی کثرتها وتفصیلها بحسب المعنی موجودة بوجود واحد بسیط، ففی هذا المشهد الإلهی والمجلی الأزلی ینکشف وینجلی کلّ من حیث لا کثرة فیها فهو کلّ فی وحدة» (همو، ۱۹۸۱: ۲۷۰-۲۷۱).

۲. «بل کماله العلمی کونه فی العاقلیة علی غایة یتستیع انکشاف ذاته بذاته علی ذاته انکشاف ذوات الأشياء بذواتها علی ذاته بناء علی أنّ معلولاته من حیث أنّها معلولاته معقولاته وبالعکس، بلا تفاوت بالذات أو بالاعتبار... فإذا کان معقولیة ذاته مبدأ لمعقولیة سائر الأشياء له وانکشافها لديه، كما أنّ وجوده مبدأ لوجودها مرتبطة به منتسبة إلیه علی الترتیب السببی والمسببی، وکان ترتیبها الوجودی الصدوری هو بعینه ترتیبها العقلی الشهودی، کان ذاته تعالی علماً بجمیع الموجودات... ففی علمه بالکل کثرة حاصله بعد الذات والکل بکثرته ینکشف له بوحدته، وبذاته یعلم جمیع الموجودات لا بغيره. فذاته علم بجمیع الأشياء» (همو، ۱۳۵۴: ۱۲۱-۱۲۲).

حاصل شده و سپس به آن اقرار گردیده است و از آنجا که حق تعالی مبدأ وجود همه ممکنات از همه جهات است، لذا شهود و علم و اقرار ذریه به این میثاق نیز به علم بسیط الحقیقه متصل می‌شود. بنابراین کمال حقیقی معرفت فطری در وجود و در علم بسیط الحقیقه تحقق دارد.

۸-۳. نظریه انطباق در مورد عالم ذر

ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* یک اصل فلسفی را بیان می‌کند:

«ظاهر و معلوم است که برای هر چیزی یک ملکوتی است و برای هر شهادتی غیب و باطنی است و...»^۱.

میثاق نیز که در این مقاله مورد مذاقه قرار گرفته است، شامل این اصل فلسفی یعنی «لکل شیء ملکوتاً...» می‌شود. لذا با توجه به این اصل و برخی از مبانی حکمت متعالیه مانند اصل تشکیک وجود و حمل حقیقه و رقیقه و این‌همانی مراتب و علم بسیط الحقیقه می‌توان مسئله عالم ذر و میثاق را این گونه تحلیل کرد که فطرت از مقوله علم است. به عبارتی، فطرت علمی حضوری است که هر نفس انسانی، واجد آن است و به واسطه آن در پاسخ به سؤال «ألست برّکم»، بلی را اقرار می‌کند. بر اساس ویژگی تعریف بسیط الحقیقه، که شامل کلیه حقایق و کمالات به نحو اتمّ و اکمل است، کمال حقیقی معرفت فطری در وجود و در علم بسیط الحقیقه تحقق دارد، والا بسیط الحقیقه‌ای که فاقد وجه کمالی فطرت باشد، خود از افاضه آن محروم خواهد بود. مسئله میثاق گرفتن از بنی آدم نیز در این وجه باید فهم شود.

از طرفی نظریه انطباق، اشاره به این موضوع دارد که برای هر چیزی می‌توان باطن و ظاهری یافت. لذا در نظریه انطباق، میثاق نیز مراتبی دارد که در نگاه تشکیکی صدرایی، این مراتب دارای این‌همانی با هم هستند. بر اساس نظریه انطباق می‌توان برای مسئله میثاق، دو بعد ملکوتی و ملکی قائل بود. به عبارتی، عالم ذر دارای یک مرتبه اعلی و شدید و قوی‌تر میثاق و شهادت است و یک مرتبه پایین‌تر و رقیق‌تر میثاق؛

۱. «فظهر أنّ لكلّ شیءٍ ملکوتاً وأنّ لكلّ شهادةً غیباً وما من شیءٍ فی هذا العالم إلا وله نفس وعقل واسم إلهی» ﴿وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ... فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدُو مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (همو، ۱۳۶۰: ۱۵۱).

به گونه‌ای که مرتبه بالاتر و شدیدتر حکم، علت برای مرتبه پایین‌تر قرار می‌گیرد. با توجه به مبانی صدرایی، شهود عقلی موجودات همان اصل و مرتبه‌اعلای شهادت ذریه است و مرتبه پایین‌تر آن به صورت فطرت خودش را بروز می‌دهد، که همه انسان‌ها وقتی متولد می‌شوند، دارای میل به پرستش الله و عبادت هستند؛ به گونه‌ای که همه انسان‌ها در مواقع بسیار اضطرار و سختی به این توجه می‌رسند و باید توجه داشت که عالم ملکوتی، تقدم رتبی و محیطی به عالم ملکی دارد و این گونه نیست که قبلاً این شهادت رخ داده و اکنون با هر تولد یادآوری می‌شود؛ بلکه عالم علم الهی، عالم شهود و حضور و ازلی است و بنابراین این شهادت و میثاق استمرار دارد و با هر تولد، با فطرت ملکی ذریه ارتباط می‌یابد.

بنابراین امری مانند فطرت باید رقیقه امری باشد که باید آن را در عالم علم الهی جستجو کرد. بنابراین آیه ۱۷۲ سوره اعراف که گفتگویی را میان خداوند و ذریه انسان بیان می‌کند و شامل میثاق و عهد خداوند از ذریه و شهادت و اقرار به ربوبیت الهی است، دارای مراتبی است؛ به گونه‌ای که بعد حقیقه میثاق و شهادت ذریه، همان وجود جمعی و عقلی ذریه و شهود در عالم ربوبی است و بعد رقیقه آن، همان است که به فطرت مشهور است و این دو در نظام تشکیک وجود ملاصدرا، از یک حقیقت متصل واحد وجودی برخوردارند. به عبارت دیگر، یکی مرتبه‌اعلای میثاق و شهادت است که هیچ بعد و حجایی بین آن‌ها و پروردگارشان نیست و عالم به وجود فقری خود نسبت به مبدأ و علت هستی هستند و دیگری نیز در همان سیر حقیقت متصل وجودی، وجودی متناسب با نشئه ملک را یافته است که به فطرت مشهور است و این دو مرتبه میثاق و شهادت دارای این همانی نیز هستند.

۹. تلفیق نظریه علامه و جوادی آملی با توجه به مبانی حکمت متعالیه

علامه طباطبایی و جوادی آملی هر دو از شارحان صدرایی هستند که دیدگاه متفاوتی را در مورد عالم ذر بیان کرده‌اند. سؤالی که در اینجا مطرح است اینکه با توجه به مبانی حکمت متعالیه آیا می‌توان گفت که دیدگاه شارحان صدرایی در مورد عالم ذر در حقیقت با هم تضادی ندارند؟

ابتدا در توضیح وجود جمعی که در مقابل وجود جزئی قرار دارد، می‌توان این گونه مثال زد که همه علوم به صورت یک وجود کلی و جمعی در ملکه علم حضور دارد و هنگامی که عالم به صورت خاص به رشته‌ای از علوم توجه کند، به صورت وجود جزئی ظاهر می‌شود. به نظر می‌رسد وجود جمعی در فلسفه با اصطلاحات دیگری نیز به کار رفته است؛ مانند وجود کلی، وجود منبسط، اعلی درجه یا مرتبه‌ای که شامل همه مراتب می‌شود. به نظر می‌آید شهود عقلی که صدرا از آن نام می‌برد، همان است که علامه طباطبایی آن را با نام وجود جمعی ذکر می‌کند. وجود جمعی، همان وجود جمعی معلولات در مقام علم الهی (علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) است.

ملاصدرا فطرت را به صورت تفصیلی شرح نداده است. وی با توجه به مبانی حکمت متعالیه در شرح اصول کافی، در توضیح و شرح حدیثی که تفسیر آیه ۲۵ سوره لقمان را از امام پرسیدند، به تمایز فطرت اولی (سابقه) و فطرت ثانیه اشاره می‌کند. ملاصدرا فطرت اولیه را همان فطرت سابقه‌ای می‌داند که از هر گونه اغراض نفسانی و تیرگی‌ها به دور است و خداوند همین فطرت را شاهدی بر انسان‌ها گرفت و همه با مراجعه به این فطرت، به ربوبیت خداوند گواهی دادند. فطرت ثانویه هم اگر از اشتغالات نفسانی خالی شود، همین گونه است و هر انسانی با مراجعه به آن، به ربوبیت خدا اقرار خواهد کرد^۱ که در تطبیق با نظر علامه طباطبایی می‌توان فطرت اولی را همان شهود و حقیقتی مربوط به عالم ملکوت و فطرت ثانیه را همان وجود شخصی ذریه در عالم ملک دانست. همچنین در تعلیقات / سفار، آنجا که صدرا درباره عبارات ابن عربی می‌نویسد، علامه توضیح می‌دهد:

«ویمکن أن یقال لَمَا كان لكلّ معنى صورة ولكلّ حقيقة رقيقة، كان ما قلناه حقيقة أخذ الميثاق ومعناه وأما رقيقته وصورته المثالية فهي أن يكتسى هذا بصور مليحة وكلمات بليغة فصيحة مناسبة لتلك النشأة» (همو، ۱۹۸۱: ۳۵۳/۹، تعلیقه).

۱. «هذا الكلام إشارة على أنّ الغرائز الإنسانيّة مجبولة بحسب الفطرة الأولى على الاعتراف بأنّ الله واحد لا شريك له، ولولا الأغراض النفسانيّة والغواشي الظلمانيّة لما اختلف اثنان فيه، ولذلك لَمَا أشهدهم الله في الفطرة السابقة على أنفسهم حين سألهم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ قالوا بالاتفاق: بلى. وكذا في الفطرة الثانية أيضًا لو خلّوا وطبائعهم ولم يكن لهم غرض آخر وسألوا من الخالق إيّاهم ليقولنّ الله في الجواب لا محالة» (همو، ۱۳۸۳: ۲۷۷/۳).

علامه میثاق را دارای یک حقیقت و رقیقه‌ای می‌داند که رقیقه میثاق متناسب با هر نشئه به وسیله الفاظ و کلمات بلیغی بیان می‌شود و به عبارتی، حقیقت میثاق در هر نشئه، با بیان متناسب آن نشئه پوشانده می‌شود. علامه در تعلیقه خود بر متن /سفر به این مسئله اشاره می‌کند که برای میثاق یک حقیقتی است که قبلاً در این مورد سخن گفته است، اما رقیقه و صورت مثالی‌اش با کلمات بلیغی که مناسب آن نشئه است، پوشانده می‌شود.

در حقیقت دیدگاه وجود جمعی، بعد ملکوتی، و دیدگاه فطرت، بعد ملکی و دنیوی میثاق انسان‌ها را بیان می‌کند. به عبارتی می‌توان گفت بُعد ظاهری مسئله میثاق همان است که از آن تعبیر به فطرت می‌گردد و بعد باطنی میثاق همان وجود جمعی است. بنابراین بُعد وجود جمعی را که علامه طباطبایی به آن اشاره می‌کند، می‌توان بُعد حقیقه دانست که بر موضوع میثاق حمل می‌شود و بُعد فطرت را که جوادی آملی به آن اشاره می‌کند، از ابعاد رقیقه مسئله میثاق دانست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی در خصوص عالم ذر و با محوریت آیه ۱۷۲ سوره اعراف مشخص شد که علامه طباطبایی، حقیقت عالم ذر را در نشئه ملکوتی و به حالت وجود جمعی می‌داند. ایشان نشئه ملکوتی و ملکی را نسبت به هم دارای جدایی و انفکاک نمی‌داند، بلکه نشئه ملکوتی را دارای تقدم رتبی نسبت به نشئه ملکی می‌شمارد. جوادی آملی در ابتدا قائل به نظریه بیان واقع بود که این عهد و میثاق پروردگار از انسان‌ها با لسان وحی و عقل در نشئه ملکی پیوسته ستانده می‌شود؛ اما با عدول از این نظریه، دیدگاه فطرت را به عنوان دیدگاه نهایی خود برگزید. با مقایسه ابتدایی دو نظریه مشخص شد که نظریه فطرت نسبت به وجود جمعی علامه، راحت‌تر به شبهات پاسخ می‌دهد (البته این به معنای کنار گذاشتن نظر علامه نیست).

سپس در ادامه مقاله با تحلیل و بررسی مبانی ملاصدرا مشخص شد که می‌توان میان دو نظریه انطباقی برقرار کرد. نظریه انطباق بیان می‌کند که در مراتب وجودی عالم نیز یک مرتبه اعلی و بعد ملکوتی برای شهادت ذریه بوده است و یک مرتبه

پایین تر و بُعد دنیوی برای میثاق که به فطرت مشهور است و این دو مرتبه با یکدیگر دارای این همانی هستند و بُعد ملکوتی و وجود جمعی میثاق، حکم علی مرتبه ملکوی را دارد. به عبارتی دیگر، یک علم اجمالی در عین کشف تفصیلی برای میثاق وجود دارد که ناظر به دیدگاه وجود جمعی علامه است و یک علم تفصیلی بعد ایجاد وجود دارد و ناظر به دیدگاه فطرت جوادی آملی است که شامل یک ارتباط رتبی نسبت به هم هستند.

در توضیح بیشتر نظریه انطباق می توان گفت آنچه سبب آگاهی ما از خداوند می شود، فطرت است و در هر دو نظر شارحان مورد بحث نظریه فطرت وجود دارد؛ چرا که آنچه در وجود جمعی وجود دارد نیز فطرتی است که از اغیار و نفسانیات خالی است و از شدت و حضور قوی تری نزد خداوند برخوردار است و این فطرت اولی ذریه در عالم ملکوت است و فطرت ثانیه ذریه در نشئه ملکوی به دلیل آمیختگی به نفسانیات با غفلت نیز روبه رو می شود. نظریه انطباق قائل به این است که نظریه هر دو شارح یکی هستند و با یکدیگر قابل تطبیق و در هم تنیده اند و آن فطرت است و هر کدام از شارحان از دو بعد متفاوت فطرت را شرح داده اند.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تحقیق هیئت علمی دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، چاپ سوم، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۲. اخلاقی، مرضیه، «نگرش صدرا به عالم ذر و میثاق»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، شماره ۳، ۱۳۸۴ ش.
۳. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی (ترجمه کامل المنجد الایجدی)، ترجمه رضا مهیار، چاپ دوم، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقرران، تنظیم محمد صفائی، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۵. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ فطرت در قرآن، تنظیم محمدرضا مصطفی پور، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۶. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. همو، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۲. همو، شرح اصول الکافی، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. همو، نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۶. مصطفایی، محمد، و یحیی کبیر، «چگونگی عالم ذر با بررسی و نقد نظریات مربوط به آن»، دوفصلنامه معرفت کلامی، سال ششم، شماره ۲ (پیاپی ۱۵)، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.

فرد و جامعه؛

کشاکش آراء فلاسفه معاصر مسلمان*

- یحیی بوذری نژاد^۱
- کیوان سلیمانی^۲
- الهه طالب‌زاده^۳

چکیده

جامعه و فرد و نسبت این دو، یکی از مسائل مهم فلسفی مورد توجه متفکران است. اصحاب علوم اجتماعی مدرن، سه دیدگاه در پاسخ به این پرسش ارائه کرده‌اند. برخی در برابر جامعه، به فرد اصالت داده‌اند و برخی در برابر فرد، جامعه را اصیل می‌دانند و گروهی دیگر نگاه ترکیبی بین فرد و جامعه را لحاظ کرده‌اند. اهمیت این مسئله از آن حیث می‌باشد که هر پاسخی که به پرسش نسبت و اصالت فرد یا جامعه ارائه شود، مسیر تحقیقات علوم انسانی و اجتماعی را شکل می‌دهد. سؤال این پژوهش آن است که فلاسفه معاصر با تکیه بر مبانی عقلانی و فلسفی چه پاسخی به رابطه فرد و جامعه ارائه کرده‌اند؟ اگرچه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. دانشیار گروه علوم اجتماعی اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (y_bouzarinejad@ut.ac.ir).
۲. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه تهران (keivan.soleimany@ut.ac.ir).
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین دانشگاه تهران (elaheh.talebzadeh11@gmail.com).

در لابه‌لای آثار متفکران متقدم مسلمان همچون فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی و ابن خلدون می‌توان پاسخی برای نسبت فرد و جامعه یافت، اما به واسطه آشنایی فلاسفه مسلمان معاصر با علوم اجتماعی جدید، آثار و نظرات مختلف و مستقلی در خصوص نسبت فرد و جامعه یا اصالت فرد و یا جامعه بیان و تألیف شده است. نگارندگان بر این باورند که فلاسفه معاصر ایران را از حیث پاسخ آن‌ها به نسبت فرد با جامعه، می‌توان به سه گروه اصالت فرد، اصالت جامعه و اصالت جامعه و فرد طبقه‌بندی نمود. هر یک از آن‌ها برای اثبات دیدگاه خود، ادله‌ای عقلی و نقلی ذکر کرده‌اند که باعث تضارب آراء و پیدایش نظریات بدیع مبتنی بر آموزه‌های اسلامی شده است.

در این پژوهش با رجوع به منابع و آثار موجود و توصیف اسناد و تحلیل محتوا به کشاکش و بحث‌های شکل‌گرفته پیرامون فرد و جامعه پرداخته شده است. **واژگان کلیدی:** اصالت، فرد، جامعه، عینیت.

مقدمه و بیان مسئله

علوم را می‌توان از جهت موضوع به دو دسته تقسیم نمود: اول، علوم‌ی که اراده و کنش‌های انسان در وجود موضوع آن‌ها تأثیری ندارد که علوم نظری نامیده می‌شوند. دوم، دانش‌هایی که اراده و کنش‌های انسان در وجود موضوع آن‌ها نقش دارد که علوم عملی خوانده می‌شوند. به تعبیر دیگر، علوم‌ی را که موضوعشان تحقق نمی‌یابد مگر اینکه انسانی باشد و به جعل آن موضوعات پردازد، علوم عملی یا انسانی گویند.^۱ به واسطه تغییر و تحولاتی که در روش‌های پژوهش علوم در عصر جدید رخ داده، امروزه علوم عملی با تکیه بر روش‌های کمی و کیفی، علوم اجتماعی نامیده می‌شوند. علوم اجتماعی بیش از هر چیزی مبتنی بر نوع نگاه نسبت به مسئله رابطه و اصالت فرد و جامعه است. اگر متفکری برای جامعه وجود عینی قائل نباشد، برای تبیین و توجیه پدیده‌های اجتماعی باید به افراد و فهم کنش‌های آن‌ها رجوع کند؛ اما اگر متفکری صرفاً برای جامعه، وجود عینی قائل باشد، به فهم کنش‌های افراد توجه نداشته و آن‌ها را حاصل جبر اجتماعی می‌داند. به همین دلیل، دو جریان کلی علوم اجتماعی

۱. این تعریف برگرفته از ابونصر محمد فارابی می‌باشد (برای اطلاع بیشتر ر.ک: فارابی، ۱۹۹۶).

در دنیای غرب شکل گرفت؛ برخی با اصالت دادن به جامعه در صدد کشف قوانین و سنت‌های جامعه با روش تجربی‌اند و برخی با اصالت دادن به فرد در صدد فهم و تفسیر کنش‌های اجتماعی انسان‌اند. البته برخی نیز تلاش کردند اصالت هر دو را نشان دهند. با ورود دانش جدید اجتماعی به کشورهای اسلامی به ویژه ایران، مسئله فرد و جامعه، محل منازعات فکری و فلسفی قرار گرفت. این کشاکش و منازعه فکری، سه دیدگاه را ایجاد نمود. برخی با نقد ادله جامعه‌گرایان بر فردگرایی پافشاری می‌کنند و برخی دیگر با تلاش برای اثبات عقلانی وجود جامعه، بر وجود عینی جامعه تأکید دارند. در این پژوهش تلاش شده مواجهه متفکران معاصر ایرانی با مسئله فرد و جامعه و نسبت آن، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

در بحث فرد و جامعه، واژه «اصالت» نیاز به توضیح دارد. در این مبحث، اصالت به سه معنا به کار می‌رود: حقوقی، اجتماعی و فلسفی. اصالت حقوقی یعنی در صورت تعارض منافع و مصالح جامعه با فرد، اولویت تقدم با کدام است. در برخی از نظام‌های حقوقی کاپیتالیستی در تعارض منافع فرد با جامعه، اولویت را به منافع فرد می‌دهند؛ اما در نظام‌های سوسیالیستی در تعارض منافع فرد با جامعه، اولویت و تقدم را به جامعه می‌دهند. «اصالت جامعه به معنای حقوقی‌اش، چیزی جز اولویت و تقدم حقوق و مصالح اکثریت افراد جامعه بر حقوق و مصالح اقلیت نیست و اصالت فرد نیز جز به معنای تقدم حقوق و آزادی‌های فردی نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲۸). مراد از اصالت به معنای اجتماعی، تأثیر و تأثر جامعه و فرد است؛ یعنی در کنش‌های انسان، جامعه اثرگذار است یا افراد بر جامعه اثر می‌گذارند. برخی کنش‌های انسان را منتسب به جامعه و فشار اجتماعی می‌دانند و برخی برای فرد در کنش اجتماعی استقلال قائل‌اند و اساساً برای جامعه تأثیری قائل نیستند. در فرهنگ اسلامی، تأثیر و تأثر جامعه امری متقابل است و علاوه بر اینکه مردم از جامعه رنگ می‌گیرند، خود به جامعه رنگ و اثر می‌بخشند، به حدی که برخی از افراد مانند انبیا قادرند مسیر جامعه را متحول نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۹۳). معنای اصالت فلسفی فرد و جامعه، وجود حقیقی یا اعتباری داشتن جامعه یا فرد است. هنگامی که از اصالت فلسفی فرد یا جامعه بحث می‌شود، مراد آن است که آیا مستقل از افراد، حقیقتی به نام جامعه از وجود عینی برخوردار است

یا خیر؟ معنایی که در این مقاله از مسئله رابطه فرد و جامعه و اصالت آن‌ها در نظر است، همین معناست؛ یعنی برای جامعه وجود عینی مستقل از افراد تحقق دارد یا خیر؟ پیرامون نسبت فرد با جامعه و یا اصالت فرد و جامعه، سه نظریه عمده مطرح شده است. نظریه اصالت جامعه یا واقعیت‌گرایان اجتماعی^۱ معتقدند پدیده‌ای به نام جامعه وجود و تحقق دارد و می‌توان با روش‌های کمی به قواعد و قوانین آن پی برد. دورکیم مدعی است که «پدیده‌های اجتماعی را باید در حکم اشیای واقعی در نظر گرفت، خصیصه پدیده اجتماعی آن است که اجباری بر افراد وارد می‌کند» (آرون، ۱۳۹۳: ۴۱۱). غالباً جامعه‌گرایان برای اثبات عینیت و تحقق جامعه به فشار عوامل اجتماعی بر کنش‌های افراد استناد کرده‌اند. «این پدیده‌ها عبارت‌اند از شیوه‌های عمل و فکر و احساس که در بیرون از فرد وجود دارند و از قدرت و قوت اجباری برخوردارند و به وسیله آن خود را بر فرد تحمیل می‌کنند؛ در نتیجه نه می‌توان آن‌ها را با پدیده‌های عضوی به هم آمیخت، زیرا شیوه‌های مذکور به صورت تصورات و اعمال‌اند و نه می‌توان آن‌ها را با پدیده‌های روانی اشتباه کرد» (دورکیم، ۱۳۹۳: ۲۹).

نظریه دیگر از ناحیه نظریه‌پردازان پارادایم تعریف اجتماعی^۲ مطرح شده است. این گروه برای جامعه عینیت قائل نیستند و صرفاً افراد را عینی دانسته و جامعه‌شناسی را محدود به فهم و تفسیر کنش‌های افراد می‌دانند. «هیچ علمی نمی‌تواند به آدمیان بگوید چگونه باید زندگی کنند یا به جوامع بیاموزد چگونه باید خود را سازمان دهند» (آرون، ۱۳۹۳: ۵۷۸). وبر تلقی خود از جامعه‌شناسی و موضوع آن را این گونه بیان می‌کند: «جامعه‌شناسی علم فراگیر کنش اجتماعی انسان است» (کوزر، ۱۳۹۳: ۲۹۹).

برخی از متفکران برای حل تعارض فردگرایان و جامعه‌گرایان، تلاش در ترکیب آراء و نظرات این دو نموده و به نحوی قائل به اصالت یا عینیت توأمان فرد و جامعه^۳ هستند. یکی از معروف‌ترین دیدگاه‌های ترکیبی، نظریه ساختاربندی آنتونی گیدنز است. گیدنز در جمع بین ساختار و عاملیت مدعی است که ساختار فقط در کنش و به واسطه آن

1. Social Fact Paradigm.

2. Social Definition Paradigm.

3. Paradigm Bridgers.

وجود دارد؛ درست همان طور که ساختار زبان ما در گفتار و به واسطه آن وجود دارد. در نظر او جامعه‌شناسی تنها با در نظر گرفتن کردارهای اجتماعی به عنوان موضوع مطالعه می‌تواند بر دوگانگی سنتی کنش و ساختار فائق آید: «قلمرو پژوهش اساسی علوم اجتماعی نه تجربه کنش فردی و نه وجود نوعی کلیت اجتماعی، بلکه کردارهای اجتماعی سامان‌یافته در زمان و مکان است» (کرایب، ۱۳۸۸: ۱۴۵؛ ریتزر، ۱۳۹۳: ۶۹۶).

دیدگاه‌ها نسبت به مسئله فرد و جامعه بین فلاسفه معاصر مسلمان را می‌توان به گونه فوق تقسیم نمود. برخی مانند سیدمحمدباقر صدر و محمدتقی مصباح یزدی قائل به اصالت فرد بوده و برای اثبات دیدگاه خود به نقد آراء جامعه‌گرایان پرداخته‌اند. از بین متفکران معاصر، کسی به صراحت درباره اصالت جمع و دفاع از جامعه‌گرایی در برابر فردگرایی اثری مستقل ننگاشته است؛ اما از لابه‌لای آثار سیدموسی صدر می‌توان گرایش آراء او به جمع‌گرایی را ملاحظه کرد. غالب اندیشمندان معاصر ایران مانند علامه طباطبایی، شهید مطهری، جوادی آملی و حمید پارسانیا، در دسته ترکیبی یا قائلان به اصالت توأمان فرد و جمع قرار می‌گیرند. تفاوت این افراد در شیوه اثبات وجود عینی جامعه است. برخی برای اثبات آن به ادله نقلی و تجربی استناد کرده‌اند و برخی در تلاش برای اثبات عینیت جامعه با ادله عقلی‌اند.

یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفی در علوم اجتماعی مربوط به فرد و جامعه و رابطه آن دو است. سؤال اصلی این مقاله نیز در زمینه نگرش متفکران معاصر درباره نسبت فرد و جامعه و نزاع فکری آن‌ها در اثبات عدم یا وجود جامعه است. البته این سؤال اصلی، سؤالاتی مانند ادله نقلی وجود جامعه و میزان اعتبار آن‌ها و ادله عقلی وجود یا عدم وجود جامعه را نیز در بر می‌گیرد.

اگرچه نسبت فرد با جامعه از دیدگاه متفکران مسلمان به صورت مستقیم و غیر مستقیم به رشته تألیف درآمده است،^۱ لیکن از جهت تفاوت تحقیق حاضر با تحقیقات پیشینی

۱. مانند مقالات: «چیستی و هستی جامعه از دیدگاه استاد مطهری» (حمید پارسانیا)؛ «جامعه و اصالت فلسفی آن در قرآن (بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی و مطهری)» (سیدعلیرضا واسعی)؛ «اصالت فرد با جامعه؟ چالش فلاسفه» (مصطفی خلیلی)؛ «اصالت فرد، جامعه یا هر دو، بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح» (حسین سوزنجی)؛ و کتاب‌های: مبانی عدالت اجتماعی در اسلام (علیرضا لشکری)؛ هستی‌شناسی جامعه (فاطمه شاکرین).

می‌توان به مواردی اشاره کرد؛ یکی آنکه در آن‌ها به بحث و بررسی رویکرد یک تا نهایتاً چند متفکر پرداخته شده است، در حالی که تحقیق حاضر تلاش داشته که نگاه جامع‌تری به نظرات متفکران معاصر داشته باشد و سیر تحولات آن‌ها را تبیین کند. از جهت دیگر، تحقیقات پیشین غالباً فاقد دسته‌بندی موضوعی و طبقه‌بندی تطبیقی بوده‌اند، در حالی که در تحقیق حاضر سعی شده آراء متفکران مختلف ذیل یک شاکله سه‌شاخه‌ای گنجانده شود. نکته دیگر آنکه تلاش شده مباحث متفکران نه صرفاً به صورت منفرد و مستقل بلکه در ارتباط با هم بررسی شده و در واقع کشاکش آراء آنان حول مسئله واحد در طول دوره زمانی معاصر مورد کنکاش تطبیقی قرار گیرد و تحولات صورت گرفته در این زمینه نیز فهم و معرفی شود. نهایتاً اینکه سعی شده با بررسی دیدگاه حمید پارسانیا، امتداد و انضمام مباحث مطرح شده حول مسئله فرد و جمع تا زمان و نسل حاضر مورد بررسی قرار گیرد و مانند سایر منابع، بحث با ذکر آراء آیه‌الله جوادی آملی و آیه‌الله مصباح یزدی خاتمه نیابد. از آن حیث که موضوع مقاله، بیان و تحلیل دیدگاه‌های مختلف پیرامون نسبت و اصالت فرد و جامعه است، روش تحقیق در این مقاله رجوع به آثار صاحب‌نظران و توصیف دیدگاه آن‌ها می‌باشد. به همین دلیل با روش کتابخانه‌ای و اسنادی و تحلیل محتوا به تبیین و تشریح و بیان سیر مباحث درگرفته درباره اصالت فرد و جامعه بین متفکران معاصر ایران پرداخته‌ایم.

یافته‌های پژوهش

فلاسفه معتقد به اصالت فرد

الف) سیدمحمدباقر صدر

شهید صدر^۱ در کتاب *سنت‌های تاریخ در قرآن ضمن توضیح و تبیین تفاوت عمل فردی و اجتماعی، دیدگاه خود را درباره مسئله فرد و جمع بیان می‌کند. در نظر او در قرآن، انسان از جهت اعمال فردی و اجتماعی خود مورد مؤاخذة قرار می‌گیرد و باید*

۱. وی در ۱۰ اسفند ۱۳۱۳ در کاظمین عراق متولد شد و در ۱۹ فروردین ۱۳۵۹ به شهادت رسید.

در روز قیامت پاسخ‌گو باشد. به تعبیر دیگر، انسان در روز قیامت دو کارنامه دارد؛ یکی کارنامه اعمال فردی و شخصی، و دیگر کارنامه اعمال جمعی و امت. بنابراین دو گونه احضار وجود دارد؛ احضاری برای فرد و احضاری برای امت. آیه ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مریم/ ۹۵) اشاره به احضار فردی دارد و آیه ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُحْزَرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جاثیه/ ۲۸) اشاره به احضار جمعی دارد. در نگاه شهید صدر:

«عمل امت عبارت است از عمل سه‌بعدی... بُعدی از ناحیه فاعل که ارسطو آن را علت فاعلی معرفی کرده، بُعدی از ناحیه هدف که ارسطو از آن به علت غایی تعبیر کرده و بُعدی از ناحیه زمینه کار و کشش موج آن، که به نام علت مادی معرفی شده است. این عملی که دارای سه بُعد است، موضع سنت‌های تاریخی است، این عمل اجتماعی است» (صدر، بی‌تا: ۱۶۰).

شهید صدر در ادامه، خواننده را از این سوء تفاهم که سخنان وی دال بر وجود مستقل جامعه از افراد است، بر حذر داشته و نوشته است:

«شایسته نیست مانند پاره‌ای از اندیشمندان و فلاسفه اروپا فکر کنیم جامعه دارای یک وجود مستقل و ریشه‌داری است و حدود و اعضای جدا از افرادش دارد و هر فردی جز سلولی برای این واحد مستقل و ریشه‌دار بزرگ، نقش دیگری ندارد» (همان).

او در ادامه به صراحت هر گونه وجود مستقل از افراد را برای جامعه نفی می‌کند: «ما برای جامعه، وراء افراد (حسن و تقی و رضا)، هیچ مفهومی قائل نیستیم. ما هیچ اصالتی ورای این افراد برای جامعه نمی‌شناسیم» (همان: ۱۶۱).

ب) آیه‌الله مصباح یزدی

یکی دیگر از متفکران مسلمان که دیدگاه‌های جمع‌گرایان را نقد نموده و از اصالت فرد در برابر اصالت جامعه دفاع کرده، محمد تقی مصباح یزدی است. وی با نقد استدلال‌های جامعه‌گرایان از دو منظر، به تبیین فردگرایی پرداخته است. او هم از منظر عقلی به نقد استدلال‌های دورکیم بر وجود جامعه پرداخته و هم جامعه‌گرایان مسلمان را که با استناد به آیات قرآن از جمع‌گرایی دفاع کردند، نقد کرده است.

مصباح یزدی پس از ذکر چهار دلیل دورکیم بر وجود حقیقی جامعه در برابر افراد اجتماع و اشکال بر آن دلایل، خلاصه دیدگاه فردگرایانه خود را این گونه بیان کرده است:

«هیچ یک از این چهار دلیل و ادله کم‌اهمیت دیگری که بر اصالت جامعه اقامه شده است، وافی به مقصود نیست. آنچه همه این قسم استدلالات می‌توانند اثبات کنند، تأثیر و تأثر و فعل و انفعال افراد اجتماع است که البته مورد شک و انکار کسی نیست. تأثیر و نفوذ افراد اجتماع در هر فرد انسانی نیز هرچند عمیق و همه‌جانبه باشد، حقیقی دانستن ترکیب انسان‌ها را تجویز نخواهد کرد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۶۶).

ناظر به این دیدگاه، این سؤال مطرح می‌شود که اگر پدیده‌ای به نام جامعه وجود ندارد، پس موضوع جامعه‌شناسی چیست؟ نویسنده کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن به بررسی تعریف روان‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی پرداخته و معتقد است اگر روان‌شناسی به مطالعه رفتارهای فردی می‌پردازد و روان‌شناسی اجتماعی به مطالعه و بررسی رفتارهای که در زندگی اجتماعی از انسان صادر می‌شود، جامعه‌شناسی به مطالعه رفتار گروه‌ها و قشرهای اجتماعی در پیوند با یکدیگر می‌پردازد. وی در نهایت موضوع جامعه‌شناسی را چنین تعریف می‌کند:

«اگرچه جامعه‌شناسی همچون علمی جداگانه و متمایز از دیگر علوم انسانی پذیرفته شده، ولی وابستگی و فرعیّت آن نسبت به روان‌شناسی را نیز باید پذیرفت. این حکم نه فقط درباره جامعه‌شناسی بلکه در باب همه علوم اجتماعی و انسانی راست می‌آید؛ یعنی ریشه همه امور و شئون اجتماعی و انسانی را باید در روح آدمی بازجست؛ و این مفاد همان نظریه‌ای است که اصالت روان‌شناسی خوانده می‌شود» (همان: ۷۰).

مصباح یزدی پس از نقد استدلال‌های عقلی جامعه‌گرایان، به نقد دیدگاه‌های نقلی جامعه‌گرایان مسلمان همچون مطهری و طباطبایی پرداخته است:

«بهترین دلیل برای اینکه امت، وجود عینی ندارد و جز یکایک افراد انسانی چیز دیگری نیست، این است که در آیات مذکور، همه کارها به فاعل‌های جمع مذكر نسبت داده شده است، نه به فاعل‌های مفرد مؤنث؛ و این نشانه آن است که افعال از یکایک اعضای امت سر می‌زند نه از خود امت همچون هر موجود حقیقی مستقل» (همان: ۸۰).

به اعتقاد مصباح یزدی، این آیات صرفاً به این مسئله اشاره دارند که بین افراد هر امتی، فعل و انفعال و کنش‌های متقابل وجود دارد و صرف این تأثیر و تأثرها نباید باعث اعتقاد به وجود جامعه شود. او وجود امت را صرفاً وجوه مشترک بین افراد انسانی می‌داند؛ یعنی عامل زبان، سرزمین، مذهب و... باعث می‌شود که افراد انسانی گرد هم آمده و امت و جامعه را شکل دهند.

ایشان آیاتی را که ظاهرشان دلالت بر وجود مستقل جامعه می‌کند، از آیات متشابه قرآن دانسته که باید با آیات محکم قرآن تأویل و تفسیر گردند. وی آیاتی را که عذاب و پاداش را به افراد مربوط می‌داند تا به امت و جامعه، از آیات محکم می‌پندارد که باید آیات متشابه را با آن‌ها تأویل نمود. وی ذیل آیات ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال / ۸-۷) نوشته است:

«اینکه گناه کسی بر گردن دیگری نهاده نمی‌شود، نه فقط از مبانی اعتقادی هر مسلمانی است، بلکه از اصول ثابت همه ادیانی آسمانی است و بنابراین جای شک و شبهه ندارد و آیاتی که در طی این استدلال جامعه‌گرایان ذکر شده است، باید چنان تفسیر شود که با این اصل و مبنا منافات نداشته باشد» (همان: ۹۰).

پس این نگرش جامعه‌گرایان که علاوه بر گناه فردی به گناه جمعی و یا علاوه بر پاداش فردی به پاداش جمعی معطوف به امت قائل‌اند، مبتنی بر آیات محکم قرآنی نیست و باید ظاهر آن آیاتی که برای امت و جامعه حیات و ممات، گناه و عقاب قائل هستند، به معنایی غیر از ظاهر تأویل شود؛ چنانچه مصباح یزدی این آیات را به کنش‌های متقابل و فعل و انفعالات افراد جامعه و نه امت تأویل و تفسیر نموده است. وی در پایان نظر صریح خود را درباره فردگرایی در اسلام و قرآن چنین بیان کرده است: «از قرآن کریم نمی‌توان استفاده کرد که جامعه... یک روح واحد شخصی دارد که در همه افراد آن جامعه حلول می‌کند. همچنین از این کتاب شریف نمی‌توان استفاده کرد که هر فردی دو روح دارد: یکی روح فردی که وحدت شخصی دارد و دیگری روح جمعی که وحدت نوعی دارد. اینکه روح جامعه یا روح جمعی، منشأ آثاری خاص است و اعمالی دارد که عواقب و تبعاتش دامنگیر همه افراد جامعه می‌شود، از دیدگاه قرآنی نیز درست نیست... برای اینکه جامعه، وجود حقیقی و شخصی داشته باشد، نه استدلال فلسفی و برهان عقلی داریم و نه شواهد علمی و مؤیدات تجربی و

نه آیات قرآنی و دلیل نقلی» (همان: ۹۶-۹۷).

البته مصباح یزدی جز نقد دیدگاه‌های جامعه‌گرایان برای اثبات دیدگاه فردگرایی خود، ادله خاصی بیان نکرده و دیدگاه وی صرفاً از بعد سلبی نسبت به دیدگاه جامعه‌گرایان مطرح شده و نه از بعد ایجابی فردگرایانه. ضمناً استدلال او مبنی بر اینکه اگر جامعه اصالت داشت، می‌بایست از ضمیر مفرد مؤنث استفاده می‌شد نه از فاعل جمع مذکر، با ارائه موارد نقض از استحکام لازم برخوردار نیست؛ چرا که در آیه ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةٍ كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُحْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جاثیه / ۲۸) ضمیر مفرد مؤنث استفاده شده است.

فلاسفه معتقد به اصالت جامعه

اگر اصالت را به معنای وجود عینی لحاظ کنیم، شاید بتوان گفت که هیچ متفکر و فیلسوف مسلمانی نمی‌تواند صرفاً معتقد به اصالت جمع بوده و با اصالت فرد، مخالف باشد؛ چرا که اعتقاد به وجود عینی فرد از مبانی و آراء مشترک عامه متفکران مسلمان است؛ اما معنای مدنظر از اصالت، اعتقاد به وجود «مستقل» است. بنابراین در این بخش برای تفکیک دقیق‌تر رویکرد متفکران در زمینه اصالت فرد و جامعه، آن دسته از فلاسفه ایرانی را که بیش از همه و حتی بیش از معتقدان به اصالت توأمان فرد و جامعه، بر اصالت جامعه و وابستگی فرد به جامعه و تشکیل یا محو هویت فرد در اجتماع تأکید می‌کنند، ذکر کرده‌ایم.

شهید موسی صدر

اگرچه سیدموسی صدر^۱ همانند سیدمحمدباقر صدر مسئله جامعه و فرد را به صورت صریح مطرح نکرده است، اما از برخی عبارات او می‌توان توجه ویژه به تأثیر جامعه در شکل‌دهی کنش‌های افراد جامعه را یافت که به جمع‌گرایی او اشاره دارد. وی بر اثرپذیری فرد در کنش‌های خود از جامعه تأکید داشته و سعادت افراد را بدون توجه به جامعه مقدور نمی‌داند:

۱. وی در ۱۴ خرداد ۱۳۰۷ در قم متولد شد و ۱۰ شهریور ۱۳۵۷ در لیبی مفقود گردید.

«فرد جزء حقیقی جامعه است. او به روشنی از جامعه تأثیر می‌پذیرد و بر جامعه نیز اثر می‌گذارد. آدمی در تکوین خود، در زندگی خود، در فرهنگ خود، در برآوردن نیازهایش، در همه امور، جزئی از جامعه خویش است و از جامعه اثر می‌پذیرد. نمی‌توان فرد را در کانون همه توجهات قرار داد، اما به اوضاع اجتماع بی‌توجه بود و از آن غفلت ورزید. نمی‌توان برای فرد و تربیت او برنامه‌ریزی کرد و در عین حال، او را در جامعه‌ای رها کرد که با تعالیم و برنامه‌های مذکور سنخیت ندارد» (صدر، ۱۳۹۵: ۲۰۸).

از این عبارات صدر روشن می‌شود که هویت اجتماعی، فرهنگی و کنش‌های اقتصادی و سیاسی انسان متأثر از جامعه است که قبل از افراد وجود دارد. انسان موجودی است که ساخت‌های اجتماعی بر کنش‌های او اثر می‌گذارد و نمی‌تواند بدون جامعه، نیازهای خود را برآورد. در عین حال، جامعه مرکبی است که افراد جزئی از آن هستند؛ مرکبی که هویتی مستقل از افراد دارد. موسی صدر در جایی دیگر بر نقش جامعه در سعادت معنوی و مادی انسان تأکید می‌کند و معتقد است که اگر ساخت‌ها و نهادهای جامعه به گونه مناسبی ایجاد شوند، می‌توان زمینه گناه را از انسان دور نمود و انسان می‌تواند به سعادت برسد:

«برای تربیت فرزند خود، گاه به او می‌گوییم: دروغ نگو. کودک را مخاطب قرار می‌دهیم... این نوع تربیت سطحی است... اما ممکن است فضای سالمی فراهم آورید که در آن اصولاً نیازی به دروغ‌گویی نباشد و کودک اگر دروغ بگوید، احساس ازخودبیگانگی کند» (همان: ۲۱۲).

فلاسفه معتقد به اصالت فرد و جامعه

در کشاکش آراء متفکران مسلمان بین اصالت جمع و فرد، برخی از فلاسفه مسلمان به اصالت توأمان فرد و جمع اعتقاد یافته و تلاش کرده‌اند برای اثبات دیدگاه ترکیبی خود، براهینی را بیان کنند.

الف) علامه طباطبایی و نسبت فرد با جامعه

در بین متفکران مسلمان ایرانی، علامه طباطبایی از نخستین افرادی است که به مسئله اصالت فرد یا جامعه پرداخته است. در نظر علامه، انسان همواره به صورت اجتماعی زندگی کرده و تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد، زندگی اجتماعی داشته است. در واقع،

علامه زیستن اجتماعی را برای انسان فطری می‌داند. وی برای اثبات دیدگاه خود به آیاتی از قرآن مجید اشاره می‌کند مانند: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (زخرف/۳۲). اگر انسان همواره اجتماعی زندگی می‌کرده، ناشی از خصلت روحی و روانی اجتماعی بودن انسان نبوده است که به دلیل اضطرار و شرایط محیطی یا برای تأمین نیازهای خود به اجتماع پناه ببرد، بلکه این ویژگی روحی همواره با انسان بوده، اگرچه در پی تکامل زندگی انسان، تعامل‌های اجتماعی او پیچیده‌تر شده است.

علامه با بیان شباهت انسان با جامعه، وارد بحث رابطه فرد و جامعه می‌شود. بدن انسان از اعضای مختلف تشکیل شده و اگرچه هر عضو فعل و کنش مربوط به خود را انجام می‌دهد و آثار مختص به خود را دارد، اما کلیه اعضا و افعال آن‌ها تحت حاکمیت یک فرد انسانی است که با هویت واحد به این تکرر افعال وحدت می‌بخشد. با این وحدت در عین کثرت است که انسان می‌تواند در عین حال افعال مختلف و در همان حال فعل واحدی را جهت رسیدن به مقصود انجام دهد. بنابراین از ترکیب این افعال مختلف اندام‌های انسان، آثار و افعال دیگری به دست می‌آید که در یکایک اعضا وجود ندارد. رسیدن به سعادت مادی و معنوی انسان، هدف و فعلی است که جز در سایه وحدت و ترکیب اعضای مختلف حاصل نمی‌شود. انسان همان تکرر افعال و قوای مختلف است که فعل واحدی را برای رسیدن به مقصود انجام می‌دهد. علامه با بیان این تمثیل، به تبیین وجود مستقل جامعه در کنار وجود افراد می‌پردازد. وی معتقد است که اگرچه افراد انسان در جامعه وجود دارند و هر یک نقش و کار خاصی را انجام می‌دهند، اما همه این ترکیب افعال و وجودهای متکثر باعث پیدایش موجودی جدید و مستقل می‌شود که آثار و لوازم مختص به خود دارد:

«رابطه حقیقی که بین فرد و جامعه وجود دارد، خواه و ناخواه به وجود و کینوتی دیگر منجر می‌شود؛ کینوتی در مجتمع و مطابق قوت، ضعف، وسعت و ضیق که افراد در وجودشان و قوایشان، در خواصشان و آثارشان دارند و در نتیجه غیر از وجود تک‌تک افراد که فرضاً ده میلیون نفرند، یک وجودی دیگر پیدا می‌شود به نام مجتمع، و غیر از آثار و خواصی که تک‌تک افراد دارند، خواص و آثاری دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود به نام آثار اجتماع» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۲/۴).

علامه به دو گونه نقلی و عقلی از وجود مستقل جامعه و دارای اثر بودن آن در کنار افراد جامعه استدلال می‌کند. وی با استناد به چند آیه معتقد است که قرآن برای جامعه در کنار افراد، قائل به وجود مستقل، عمر، کتاب، شعور، فهم، عمل، اطاعت و معصیت است. آیه ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (اعراف / ۳۴) دلالت بر عمر و اجل داشتن ملت‌ها و جوامع در کنار افراد دارد. آیه ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُحْجَرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (جاثیه / ۲۸) دلالت دارد بر اینکه هر امتی کتاب مستقل نسبت به دیگر امم دارد، چنانچه هر فردی کتاب و نامه اعمال مستقل نسبت به دیگر افراد دارد. آیه ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (انعام / ۱۰۸) دلالت بر این دارد که هر امت یا اجتماعی از درک و شعوری مستقل برخوردار است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۲/۴).

یکی از مباحثی که در آراء علامه مغفول مانده، آن است که جامعه دارای چه نوع ترکیبی است؟ دیگر اینکه آیا جمع‌گرایی علامه مانند جمع‌گرایی جامعه‌شناسانی است که برای انسان، اختیار و اراده قائل نیستند و کنش‌های انسانی را نتیجه جبر اجتماعی می‌دانند؟ اشکالی که شارحان علامه در صدد حل آن برآمده‌اند، استدلال بر وجود مستقل جامعه است.

ب) شهید مطهری و اصالت فرد و جامعه

شهید مطهری پیرو مباحث علامه طباطبایی، در آثاری مانند *فلسفه تاریخ، جامعه و تاریخ در قرآن، درس‌های الهیات شفا، شرح مبسوط منظومه، و نقدی بر مارکسیسم*، به تفصیل و تشریح دیدگاه علامه پرداخته است. ایشان با توجه به تقسیم‌بندی فلسفه اسلامی از «ترکیب»، دیدگاه‌های مختلف درباره ترکیب جامعه از افراد را مطرح نموده است. در نظر وی، برخی محققان حوزه علوم اجتماعی، جامعه را مرکب اعتباری، و برخی مرکب ماشینی و صناعی دانسته و برخی دیگر ترکیب جامعه را از نوع ترکیب اتحادی و انضمامی دانسته‌اند.

آن‌ها که جامعه را مرکب اعتباری می‌دانند، معتقدند که جامعه چیزی جز مجموعه

افرادی کاملاً مستقل از هم نیست:

«معنای اینکه افراد حقیقی باشند نه جامعه، این است که افراد استقلال کامل دارند و جامعه وجود حقیقی ندارد. اگر کل، وجود داشته باشد، لازمه‌اش این است که اجزاء، دیگر استقلال نداشته باشند. اگر اجزاء استقلال کامل دارند، کل دیگر وجود حقیقی نمی‌تواند داشته باشد» (مطهری، ۱۳۹۰: ۷۶۶/۱۵).

در این نگاه چیزی جز افراد وجود ندارد؛ افرادی که با هم در کنش متقابل هستند. بنابراین نهادها و ساختارهای اجتماعی مستقل از کنش‌های افراد وجود ندارد و چون جامعه وجود مستقل از افراد ندارد، پس نمی‌توان از سنن و قوانین جامعه سخن گفت. در ترکیب صناعی یا ماشینی، اجزاء استقلال و موجودیت خود را حفظ می‌کنند؛ اما بر خلاف ترکیب اعتباری، اجزاء با هم پیوند دارند و فعل واحدی از آن‌ها صادر می‌شود: «ترکیب ماشینی این است که اجزاء هویت و استقلال خودشان را از دست نمی‌دهند، اما با هم پیوند دارند» (همان: ۷۶۷/۱۵).

به تصور برخی، جامعه نیز مرکب صناعی است و افراد از هویت و استقلال برخوردارند، اما با هم پیوند و رابطه دارند. در این معنا، دستگاه‌های جامعه و افراد با یکدیگر پیوند مکانیکی دارند:

«جامعه اجزاء مستقل‌اند، ولی یک مستقل‌هایی هستند که به یکدیگر جوش و پیوند خورده‌اند و از این جهت یک نوع سرنوشت مشترک دارند و لهذا نهاد‌های جامعه با یکدیگر پیوستگی دارند» (همان).

ترکیب اتحادی، همانند ترکیب ماده و صورت است. بدن انسان از اعضای مختلفی تشکیل شده است، اما این اجزا و قوا علی‌رغم اختلاف و کنش مجزا، از وجود متمایز از نفس واحد انسانی برخوردار نیستند؛ بلکه همه آن تکثرها را من انسانی وحدت می‌بخشد. در این نوع ترکیب آن اجزاء ماده‌ای هستند که پذیرای صورت انسانی است. در رابطه ماده و صورت، آنچه فعلیت و حقیقت موجود را تشکیل می‌دهد، صورت است و صورت هم غیر از اجزاء و دارای خواص و آثار مستقل است. در مورد جامعه هم برخی معتقدند که از ترکیب افراد، حقیقت جدید و مستقلی از انسان‌ها شکل می‌یابد که دارای آثار و قوانین مختص به خود است. افراد در جامعه همچون ماده‌ای هستند که

صورت و فعلیت آن‌ها از جامعه است:

«ترکیب اتحادی این است که اجزاء جامعه یا دستگاه‌های جامعه و افراد بالخصوص با یکدیگر در یک وحدتی حل شده‌اند؛ یعنی استقلال ندارند. افراد در وحدت جامعه حل می‌شوند؛ یعنی اصلاً فردی دیگر وجود ندارد» (همان: ۱۵/۷۶۹).

در این ترکیب، نه اجسام بلکه ارواح آدمیان با یکدیگر وحدت حاصل می‌کنند و نتیجه آن، ترکیبی است که حقیقت و ماهیتی غیر از ارواح تک‌تک افراد دارد. در واقع حاصل این جمع، ظهور یک روح کلی یا من اجتماعی است و آنچه تشخیص و حقیقت افراد را تعیین می‌کند جامعه است (همان: ۱۳۱/۱۵). در ترکیب اتحادی افراد جامعه از آن جهت که هویت جدیدی از وحدت افراد ساخته می‌شود، ترکیب طبیعی است؛ اما در جامعه، افراد و اعضا پیش از ترکیب، هویت و تشخیص ندارند و تنها بعد از اجتماع و توسط جامعه است که هویت و شخصیت می‌یابند. فرد انسانی فاقد فطرت و آزادی و اختیار و متأثر از جبر جامعه است و برای شناخت انسان و پیش‌بینی آینده او باید به دانش جامعه‌شناسی توجه شود. جامعه‌شناسی مدرن، حاصل این نوع نگاه به انسان و جامعه است. آنچه در حوزه روان‌شناسی بود، به حوزه جامعه‌شناسی انتقال می‌یابد و جامعه‌شناسی مقدم بر روان‌شناسی خواهد بود (همو، بی‌تا: ۲/۳۳۸).

مطهری با توجه به آیات قرآن و اعتقاد به فطرت در کنار طبیعت برای آدمی، دیدگاه‌های فوق را برای بیان حقیقت جامعه و نوع ترکیب آن کافی نمی‌داند. در نظر او، آدمی از خود بهره‌ای از شخصیت داشته و تمام هویت و عواطف و تمایلات او برگرفته از جامعه نیست. او بر اساس نگرش شیعی «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الأمرین»، معتقد است که نه جامعه را می‌توان ترکیب اتحادی به معنای دورکیمی دانست و نه ترکیب اعتباری، بلکه چیزی بین آن دو است. انسان‌ها از خود فطرت و تمایلاتی دارند که بر اساس آن‌ها از وجود و هویت مستقل از جامعه برخوردارند:

«جامعه مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی، ولی ترکیب روح‌ها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و خواست‌ها و اراده‌ها و بالاخره ترکیب فرهنگی نه ترکیب تن‌ها و اندام‌ها... افراد انسان که هر کدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند، روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی

که از آن به "روح جمعی" تعبیر می‌شود، می‌یابند. این ترکیب، خود یک نوع ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت» (همان: ۳۳۷/۲).

در این دیدگاه، ترکیب افراد در جامعه اعتباری است؛ اما از آن حیث که ارواح و سرشت انسان‌ها با یکدیگر در هم می‌آمیزد و هویت و حقیقت عینی جدیدی به نام جامعه را خلق می‌کند که خود دارای کیفیت و آثار مختص به خود است، ترکیب جامعه اتحادی و حقیقی خواهد بود (همان).

در این نگرش در عین اینکه جامعه برای خود وجود حقیقی دارد و به تبع آن از حیات، عمر، اجل، وجدان، اراده، عمل و مسئولیت برخوردار است، فرد نیز از یک استقلال نسبی برخوردار است:

«جامعه در آن واحد حیات دارد، استقلال دارد، شعور و ادراک دارد و در همان حال، افراد استقلال نسبی دارند و به حکم استقلال نسبی، یک نوع آزادی نسبی دارند؛ یعنی جبر محیط اجتماعی حاکم بر افراد نیست» (همو، ۱۳۹۰: ۷۷۲/۱۵).

ج) عبدالله جوادی آملی و اصالت فرد و جامعه

جوادی آملی براهین علامه طباطبایی را برای اثبات وجود حقیقی جامعه ناکافی می‌داند و در خصوص استناد علامه به آیات قرآن در مورد حیات، سنت، مرگ و شعور و اراده داشتن جامعه معتقد است:

«حقیقی یا اعتباری دانستن جامعه، مسئله‌ای تعبدی نیست تا ظواهر الفاظ در آن حجت باشد. بگیرم که ظاهر چند آیه بر حقیقی بودن جامعه دلالت کند، نمی‌توان اصالت و حقیقت داشتن جامعه را به اثبات رساند؛ چون ظواهر نقلی، رهاوردی جز مظنه ندارند... اسناد یقینی اصالت جامعه و استقلال امت به قرآن کریم ناصواب است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۱۳).

وی تصریح می‌کند تا برهان عقلی قطعی برای وجود حقیقی و عینی جامعه ارائه نشود، نمی‌توان بر اساس ظواهر قرآن، تحقق جامعه را قطعی تلقی نمود. اگر برهان عقلی بر عدم اصالت جامعه ارائه شد، باید ظواهری که دلالت بر اصالت جامعه دارند، تأویل شوند و «اگر برهان عقلی بر وجود آن اقامه شد، برای مستدل و اهل تحقیق یقین

حاصل می‌شود؛ ولی چنانچه برهان قطعی عقلی آورده نشود، ادله لفظی در حد گمان مفید خواهند بود» (همان: ۳۱۴).

علامه اثرگذاری و اثربخشی جامعه را در اراده و کنش‌های افراد، دلیلی بر وجود جامعه می‌داند. جوادی آملی برهان عقلی علامه را نیز ضعیف می‌پندارد:

«تشبیه و تمثیل علامه در حد تقریب به ذهن، مطلب خوبی است؛ اما هرگز نمی‌تواند دلیلی بر اصالت و استقلال جامعه در برابر فرد به شمار آید؛ زیرا جامعه در هر صورت، این آثار و خواص را داراست؛ چه وجود حقیقی داشته باشد و چه وجود اعتباری» (همان: ۳۱۵).

جوادی آملی برای بیان برهان عقلانی برای اثبات وجود عینی جامعه، ابتدا مبانی مختلف فلسفی و تأثیر آن‌ها را بر مسئله فرد و جامعه بیان می‌کند؛ اینکه آیا انسان پیش از جامعه دارای هویت انسانی است یا جامعه شخصیت انسان را شکل می‌دهد؟ برخی معتقدند که روح انسان مجرد است و قبل از آنکه در بدن تحقق یابد، وجود داشته است؛ یعنی هر فردی در آغاز پیدایش، «انسان بالفعل» بوده است. گروهی معتقدند که روح انسان همزمان با جسم او تحقق یافته است. جوادی آملی معتقد است که در این دو دیدگاه، چیزی به نام اصالت جامعه قابل فهم نیست؛ چرا که در اصالت جامعه، شخصیت و هویت فرد در جامعه شکل می‌گیرد، در حالی که در این دو نظر، هویت انسان قبلاً شکل یافته است. اما با نگاه حکمت متعالیه به روح انسان، یعنی دیدگاه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء:

«هر فردی در آغاز پیدایش خویش، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود و اشتداد وجود به عنوان حرکت جوهری، روح انسانی که در آغاز جسمانی بود، سرانجام مجرد و روحانی می‌شود و فردی که انسان بالقوه بود، انسان بالفعل می‌گردد» (همان: ۳۲۲).

بنابراین بر خلاف مبانی انسان‌شناختی افلاطونی و ارسطویی، در انسان‌شناسی حکمت متعالیه می‌توان برای جامعه در شکل‌دهی و جهت‌دهی برای شخصیت انسانی اصالت قائل شد:

«طرح اصالت جامعه به معنای اثرگذاری در پیدایش هویت انسانی نسبت به فرد بر

مکتب‌های اول و دوم اصلاً روا نیست؛ ولی بر مکتب سوم به عنوان یک احتمال و در حد فی الجمله نه بالجمله بجاست؛ زیرا جامعه بر این مبنا می‌تواند در تعیین مسیر هویت‌یابی فرد سهیم باشد» (همان).

یکی از مهم‌ترین مبانی شکل‌گیری جامعه‌شناسی مدرن را باید در نوع انسان‌شناسی آن مشاهده کرد. اگر انسان مانند لوح سفید و موجودی مجبور در نظر گرفته شود، موجودی متأثر از محیط پیرامون خود - چه جامعه و چه طبیعت - خواهد بود. شاید بتوان گفت که کنار نهادن دیدگاه مشایبان در خصوص روح انسان، زمینه پیدایش جامعه‌شناسی مدرن را فراهم نمود. جوادی آملی با توجه به این نکته معتقد است که اگرچه انسان از فطرت الهی برخوردار است، اما تحقق انسان در ابتدا به صورت بالقوه است و باید در مسیر حرکت جوهری به فعلیت برسد. هرچند در حرکت جوهری واهب‌الصور خداوند می‌باشد، اما آنچه شرایط و زمینه‌ها را برای صورت‌گیری خداوند فراهم می‌کند، جامعه و محیط اجتماعی است؛ چرا که بر مبنای حکمت متعالیه، هویت انسانی با تأثیر علل و عوامل خارجی، از گوهر ذات او بیرون می‌آید «و آن محرک بیرونی می‌تواند فرد دیگر یا جامعه باشد. آن فرد می‌تواند معصوم یا غیر معصوم و عادل یا غیر عادل و آن جامعه می‌تواند صالح یا طالح باشد» (همان).

یکی از مبانی دیگر این بحث که مورد توجه جوادی آملی است، مسئله سنخ مفهوم جامعه است. فلاسفه اسلامی مفاهیم ذهنی را به دو دسته کلی تفکیک کرده‌اند: معقول اولی و معقول ثانوی. معقولات ثانوی نیز یا منطقی‌اند یا فلسفی. حال مفهوم جامعه چه نوع مفهومی است؛ مفهوم اولی است و در خارج مابازاء دارد یا از جنس معقولات فلسفی و منطقی است؟ اگرچه جوادی آملی به طرح این سؤال پرداخته، اما پاسخ صریح و شفاف به آن نداده است (همان: ۳۲۴). اگر مفهوم جامعه از سنخ معقول ثانی فلسفی باشد، از عینیت خارجی برخوردار است، چنانچه عدد و کثرت از عینیت برخوردار هستند؛ «چون حکمت رایج قرون اخیر همانا حکمت متعالیه صدرایی است و در این حکمت، وحدت و وجود مساوق هم تلقی شده‌اند و در عین حال، به وجود عینی عدد که کثرت محض و بالفعل و منسجم است، فتوا می‌دهد» (همان: ۳۲۷). جوادی آملی در ادامه به امکان وجود عینی جامعه بنا بر وجود کثرت عددی تصریح

کرده است:

«وجود عینی جامعه بنا بر وجود خارجی کثرت عددی امکان دارد» (همان: ۳۴۴).

هرچند جوادی آملی به صراحت سنخ مفهوم جامعه را بیان نکرده است، اما در نگاه او حتی اگر جامعه، اعتباری در برابر حقیقی تصویر شود، همان اعتبار بهره‌ای از حقیقت و وجود را دارد:

«وجود یا حقیقی است یا اعتباری؛ زیرا وجود اعتباری، درجه‌ای از وجود حقیقی بوده و از اقسام وجود تکوینی است، چون منشأ حرکت‌های تکوینی است و چیزی که مبدأ پیدایش بسیاری از آثار تکوینی است که اولاً در اذهان اثر تکوینی می‌گذارد و بعد از آن در اعیان اثر تکوینی خود را نشان می‌دهد، نمی‌تواند از حقیقت بی‌بهره و از تکوین بی‌نصیب باشد؛ لیکن بر اثر ضعف آن نسبت به برخی وجودهای حقیقی، به وجود اعتباری نامدار شده است» (همان: ۳۲۵).

همان طور که شهید مطهری معتقد بود، با ترکیب ارواح افراد جامعه، یک هویت و صورت جدیدی غیر از هویت افراد به نام جامعه تحقق می‌یابد که آثار و لوازم و خواص خود را مستقل از افراد دارد. جوادی آملی نیز این نوع ترکیب را مبتنی بر دیدگاه حکمت متعالیه ممکن می‌داند:

«بر اساس هر یک از این دو مکتب [افلاطونی و ارسطویی]، ارتباط ارواح جامعه با یکدیگر بی‌دخالیت بدن متصور است، هرچند ترسیم ترکیب ارواح و ساختار جامعه مرکب از آن‌ها همچنان در هاله‌ای از ابهام خواهد بود. اما بنا بر مکتب جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن روح، پیوند آن با بدن از سنخ ابزاری نیست که این رابطه از قلمرو هستی عامل یعنی روح باشد... چون اضافه روح به بدن، در هویت آن دخیل است، هرگز کاری را بی‌بدن انجام نخواهد داد؛ زیرا اگر کاری را بدون بدن انجام دهد، در مرتبه عقل است نه نفس» (همان: ۳۳۲).

این عبارت نه تنها ترکیب ارواح و انسان‌ها را با یکدیگر می‌پذیرد، بلکه ترکیب اجسام را نیز در شکل یافتن جامعه مؤثر می‌داند؛ چرا که ارواح انسان‌ها در حرکت جوهری است که به فعلیت و تحقق می‌رسند.

جوادی آملی بر اساس تحلیلی که از امامت دارد، تلاش نموده از وجهی دیگر نیز

وجود جامعه را اثبات نماید. بر اساس دیدگاه او که متأثر از نگرش عرفانی و حکمی وی است، امام فردی است که توانسته بر اساس حرکت جوهری، مدارج بالای وجود را طی نماید. انسان در ابتدای آفرینش، انسان بالقوه‌ای است که به واسطه حرکت جوهری و پذیرش صور متکامل، به سوی هر چه انسان‌تر شدن و قرب الهی پیش رفته است. در مسیر حرکت جوهری، پذیرش صور به صورت خلع بعد از لبس نیست؛ بلکه به صورت لبس بعد از لبس است. بنابراین انسان کامل، مقام‌ها و مدارج مادون خود را دارد و هر آنچه کمال برای افراد دیگر اجتماع است، صورت جامع و کامل آن نزد ائمه وجود دارد. بنابراین امام را می‌توان جامع کمالات افراد برشمرد. از طرف دیگر چون انسان کامل توانسته مراتب بالای وجود را طی نماید و از مرتبه حیوانی و برزخی به مرتبه عقلانی دست یابد، در همان حال با عالم عقل متحد است و چون به اذن الهی، دیگر مراتب هستی از کانال عقل تجلی می‌یابند و امام هم متحد و عین عقل است، چه بهتر که گفته شود مراتب هستی و دیگر افراد، وجودشان به خاطر وجود امام است. جامعه انسانی نیز این گونه است؛ چرا که امام همانند عقل، عامل وجود افراد انسان است، پس عامل تحقق و وجود عینی جامعه نیز خواهد بود. اگرچه جوادی آملی دیدگاه خود را به صورت و صراحت فوق مطرح نکرده است، اما از استدلالی که بیان کرده، چیزی جز این حاصل نمی‌آید:

«هرچند وحدت مساوق وجود است، وجود مقول به تشکیک و دارای مراتب متعدد است. وحدت نیز حقیقت تشکیکی داشته و دارای مراتب است. حصری برای مراتب وحدت نیست یا دلیل قاطعی بر آن اقامه نشده است؛ چنان که انحای ترکیب نیز محصور در حدی خاص نیست یا برهان قاطعی بر آن آورده نشده است، از این رو وحدتی که با کثرت افراد هماهنگ باشد و پیوند خاصی که میان آحاد جامعه برقرار شود و روح انسان کامل معصوم به منزله روح جمعی آنان بوده که به مثابه روح ارواح و جان جانان و دل‌ها باشد، در این صورت، تصور وجود عینی جامعه، خلاف دلیل عقلی نخواهد بود... ابدان و ارواح امت اسلامی را به سان بدن و جوارح و مقام والای صاحب ولایت الهی یعنی امام معصوم را در حکم روح ارواح و جان جانان دانست. در این صورت، مقام شامخ امامت از جهت تکوین و تشریح، عامل وحدت جامعه و مایه انسجام عینی آن خواهد شد» (همان: ۳۴۱-۳۴۳).

د) حمید پارسانیا؛ سیر از نسبت فرد و جامعه به اصالت فرهنگ

علامه طباطبایی و شهید مطهری برای اثبات اصالت جامعه، به شواهد قرآنی و بعضاً تجربی استناد می‌نمودند. مصباح یزدی به نقد استدلال تجربی و قرآنی آن‌ها پرداخت و شواهد قرآنی برای اثبات اصالت جامعه را ناکافی دانست. جوادی آملی با پذیرش این نقد مصباح، با بیان مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی به بیان لوازم این مبانی در مسئله اصالت جامعه پرداخت و تأکید کرد که اصالت جامعه را باید با برهان فلسفی و عقلی اثبات کرد. او با بیان برخی از مبانی حکمت متعالیه و پیوند آن با اصالت جامعه، راه را برای شاگردش حمید پارسانیا دانش‌آموخته علوم اجتماعی مدرن، هموار نمود تا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، وجود حقیقی جامعه را اثبات نماید. پارسانیا با پذیرش دیدگاه استاد خود که با ظواهر قرآن نمی‌توان اصالت جامعه را اثبات نماید، تلاش دارد با مبانی برهانی حکمت متعالیه، برای وجود حقیقی جامعه دلیل ارائه نماید.

دیدگاه اصالت جامعه و فرد پارسانیا را می‌توان بر اساس مبانی و اصولی که از حکمت متعالیه ملاصدرا احصا و تحلیل می‌کند، اخذ نمود. وی این اصول را در اصالت وجود، حرکت اشتدادی وجود، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، تجرد ادراکات بشری، اتحاد علم، عالم و معلوم و اتحاد عامل، عمل و علم خلاصه کرده و در تحلیل این اصول و پیوند آن با اصالت جامعه آورده است:

«نفوس انسانی به دلیل اصل اتحاد علم، عالم و معلوم، با متحد شدن با صور علمی از یک سو آن‌ها را به عرصه زندگی و حیات انسانی وارد می‌کنند و از دیگر سو از طریق وحدت با معلوم خود، با یکدیگر وحدت و یگانگی پیدا می‌کنند. صور علمی که در حوزه زندگی مشترک انسان‌ها قرار می‌گیرند، نقطه اتصال وحدت و یگانگی انسان‌هایی می‌شوند که با آن‌ها وحدت پیدا می‌کنند و به بیان دیگر، این صور در حکم روح و جان واحد برای نفوس متعددی می‌شوند که به آن‌ها اتصال وجودی پیدا می‌کنند» (پارسانیا، ۱۳۹۵: ۱۲۰).

پارسانیا با توجه به مقدماتی که در حکمت متعالیه بیان نموده، درباره جامعه و وجود و شکل‌گیری آن چنین نوشته است:

«علت مشترکی که وحدت افراد و رفتار آن‌ها را تأمین می‌کند، از نوع عوامل مادی و طبیعی عالم کثرت نیست. این علت همان گونه که اشاره شد، صورتی از آگاهی است که به وساطت انسان از آسمان وجودی خود نازل شده و به عرصه آگاهی مشترک اجتماعی راه یافته و اراده و رفتار عمومی جامعه را تحت تسخیر و تصرف خود در آورده است. با این بیان، برای صور و حقایق علمی سه مرتبه می‌توان در نظر گرفت؛ مرتبه نخست، مرتبه ذات و حقیقت این صور است که از آن با عنوان نفس الامر آن‌ها یاد می‌شود... در مرتبه دوم، افراد انسانی با دیالکتیک، گفتگو، تفکر، تمرین و بالاخره با حرکت و سلوک جوهری خود، به آن معانی راه می‌برند و بر اساس اتحاد عالم و معلوم با آن‌ها متحد می‌شوند... در مرتبه سوم، معانی و صور علمی به وساطت افراد انسانی به عرصه زندگی مشترک آدمیان وارد شده و هویت بین‌الذهانی و عمومی پیدا می‌کند... این مرتبه فرهنگ است. فرهنگ در حقیقت صورت تنزل‌یافته معنا به عرصه فهم عمومی و رفتارهای مشترک و کنش‌های اجتماعی است» (همان: ۱۲۵-۱۲۶).

با این عبارت، آنچه به عنوان اصالت جامعه مطرح است، برای پارسانیا به اصالت فرهنگ تبدیل می‌شود، اما وقتی سؤال کنیم که این فرهنگ و به تعبیر دیگر جامعه، از چه وجودی برخوردار است، پاسخ پارسانیا چنین است:

«معانی در جهان اجتماعی، وجودی مستقل از وجود انسان ندارند و آثار عینی و خارجی آن‌ها به واسطه حضوری است که در عرصه آگاهی و اراده انسانی پیدا می‌کنند» (همان: ۱۳۷).

پارسانیا بعد از بیان تبیین فلسفی خود از جامعه، رابطه فرد با جامعه را این گونه جمع‌بندی می‌کند:

«این برهان وجود جامعه را به عنوان وجودی جدای از افراد انسان‌ها و مغایر با آن‌ها اثبات نمی‌کند. در این برهان، جامعه ترکیبی اتحادی با انسان‌ها دارد و آدمیان در حکم ماده‌ای هستند که از طریق معرفت و عمل، با صورت نوعی جامعه وحدت پیدا می‌کنند. دوم: صورت نوعی جامعه که از افراد متکثر جامعه را تحت پوشش خود وحدت می‌بخشد، از نوع صور معدنی و یا صور نباتی و گیاهی نیست؛ یعنی موجودی محکوم به احکام مادی نیست، بلکه صورتی مجرد و روحانی است. به همین دلیل، افق وحدت و ترکیب اعضای جامعه، افقی معنوی و معرفتی است.

سوم: ترکیب اتحادی جامعه با افراد آن، نظیر ترکیب عناصر بسیط با صور معدنی نیست تا اجزای مادی ترکیب، آثار و خواص فرد را از دست بدهند. در این ترکیب، اجزای مادی در ذیل صورت معنوی و در استخدام آن فعال می‌شوند و صور مشترک علمی، مسیر اراده و عمل افرادی را که با آن‌ها متحد شده‌اند، به تناسب درجه و شدت اتحادی که دارند، تعیین می‌کنند. چهارم: افراد نه تنها پس از اتحاد با صور علمی مضمحل و نابود نمی‌شوند، بلکه در حرکت به سوی آن صور به گونه‌ای مختار و فعال برخورد می‌کنند و تا هنگامی که در عالم طبیعت به سر می‌برند، امکان بازگشت و اعراض از آن صور را دارند. پنجم: صورت اجتماعی پس از آنکه از طریق حرکت افراد به عرصه زندگی انسان‌ها راه پیدا کرد، با سیطره و حضوری که در مقام کثرت به هم می‌رساند، ساختار و روابطی را ایجاد می‌کند که فرع بر حضور آن است؛ یعنی ساختار که وجودی رابط و تعلق دارد، به هستی جامعه باز می‌گردد و وجود جامعه به ساختار قابل ارجاع نیست» (همان: ۱۲۱).

بر اساس انواع ادراکات، جوامع و سازمان‌های مختلفی داریم. اینکه انسان‌ها به چه صورتی متحد می‌شوند، بسیار مهم است؛ یا انسان با صور وهمی و متناسب با آن اعمال شهوی و غضبی متحد می‌شود یا با صور انسانی و اعمال آن. چون عقل یک صورت دارد، بنابراین اعمال عقلانی هم یک صورت دارد، پس جامعه فاضله هم یک صورت دارد؛ اما چون صور خیالی و وهمی متعدد هستند، جامعه‌های وهمانی و خیالی هم متعدد هستند.

به نظر نگارندگان، دیدگاه پارسائیا نسبت به دیگران از وضوح و اتقان بیشتری برخوردار بوده و تلاش‌های علمی ایشان برای حل این مسئله بنیادی، گامی به جلو است. اما این دیدگاه ابهاماتی نیز دارد که باید در حل و فصل آن‌ها تلاش شود. بنا بر حکمت صدرایی، اینکه انسان در مسیر حرکت جوهری به سمت تجرد و اتصال و اتحاد با عالم عقل پیش می‌رود، مسئله مهمی است، اما اینکه جملگی انسان‌ها توانایی اتصال و اتحاد به عالم عقل را ندارند تا صور و معانی را از آنجا دریافت کنند، بر کسی پوشیده نیست. در واقع رسیدن به مقام‌های عقلانی و مراتب بالای وجود جز با تزکیه و طهارت عقل و دل ممکن نیست و این برای عده‌ای از خواص مقدور است.

طبق عباراتی که از پارسائیا نقل شده، ایشان معتقد است که انسان‌ها با اتصال به این

معنای عقلی، وجه وحدت را در یکدیگر ایجاد می‌کنند و با عمل و رفتار خود، آن معانی و لوازم آن را به صورت سازمان و امری به هم پیوسته در خارج تحقق می‌دهند. این سخن حقی است اما مربوط به مدینه‌های فاضله است. در مدینه فاضله، ریاست مدینه با اتصال و اتحاد با حقایق عالم عقل، آن حقایق و ارتباط آن حقایق را در عالم طبیعت و جامعه تجسم می‌بخشد. به تعبیر دیگر، ریاست فاضله نظم تکوینی حقایق عقلی و روابط آن‌ها را در جامعه پیاده می‌کند و جامعه و افعال مردم را نظم می‌دهد و به گونه‌ای جامعه و نظم اجتماعی را عقلانی و معنوی و الهی می‌کند. گویا با اتصال و اتحاد رئیس جامعه با صور عقلی، عالم اجتماع انسانی با عالم عقل مطابقت پیدا می‌کند. همین سخن حق خود محل ابهام می‌شود. انسان‌ها در زندگی خود با امیال شهوی و غضبی و یا رفتارهای شهوانی و غضبی مرتبط هستند و این رفتارهای حیوانی، مبتنی بر قوه واهمه و نیروی خیال آدمی است. انسان متناسب با صور شهوانی و غضبی خود، نهادها و سازمان‌های مختلف را به واسطه نیروی خلاقه خیال و واهمه، اعتبار و جعل می‌کند و بر اساس آن اعتبار و جعل‌های خود، اراده‌ها و کنش‌های خود را محدود می‌کند. این اعتبارات حیوانی انسان که برای رفع مایحتاج زندگی او جعل می‌شود، مطابق با دیدگاه حکمت متعالیه با انسان اتحاد پیدا می‌کند، یعنی به یک وجود در نفس انسان تحقق می‌یابد و چون این گونه از صور، نفس انسانی را فعلیت می‌بخشد و حقیقت جدیدی به آن می‌دهد، باید گفت ما انسان‌ها در عالم خیال و واهمه با کثرات زیادی از مفاهیم و اعمال و رفتار مواجه هستیم و هر تعداد از انسان‌ها در این مفاهیم و اعمال و ارزش‌ها متحد و همانند هم باشند، به همان اندازه جوامع مختلف و متعدد با ارزش‌ها و اهداف مختلف و متکثر شکل می‌یابد. اگرچه پارسانیا بر تمایز جامعه عقلی و جامعه غیر عقلی متناسب با وحدت انسان با صور مختلف تأکید کرده است، اما آنچه باید برای دانش اجتماعی تبیین نمود، اصالت جامعه مبتنی بر آن چیزی است که اکثریت مردم در آن سیر می‌کنند. بنابراین برای تکمیل دیدگاه پارسانیا باید به نقش واهمه و خیال در اصالت یافتن جامعه بیشتر توجه نمود؛ یعنی باید نشان داد که چگونه جامعه اصالت و تحقق خواهد داشت در صورتی که معانی و صور وهمانی و خیالی باشد.

نتیجه‌گیری

مسئله اصالت فرد و جامعه به واسطه آشنایی مسلمانان با علوم اجتماعی جدید، وارد حوزه‌های علمی ایران شده است. فلاسفه معاصر ایران مبتنی بر منابع عقلی و نقلی اسلامی تلاش کرده‌اند به این سؤال پاسخ دهند که فرد اصالت دارد یا جمع؟ علامه طباطبایی جزء اولین کسانی است که در آثار خود به این مسئله توجه کرده است. علامه با استناد به آیات قرآن، از قائلان به اصالت جامعه در عین اصالت به فرد است. شهید مطهری نیز با تفصیل دیدگاه علامه، از قائلان به اصالت جامعه و فرد است. مصباح یزدی با نقد ادله نقلی و عقلی شهید مطهری و دیگر جامعه‌گرایان، به وجود چیزی غیر از افراد باور ندارد. نقدهای مصباح یزدی باعث تغییر رویکرد جوادی آملی به مسئله فرد و جمع شد. او با رد دلایل نقلی و عقلی تجربی علامه طباطبایی، در صدد اقامه برهان عقلی برای جامعه برآمد؛ چرا که در نظر وی، در صورتی جامعه وجود عینی خواهد داشت که بتوان دلیل فلسفی و برهانی اقامه کرد؛ وگرنه توجه به ادله نقلی چیزی جز ظن به ما ارائه نمی‌دهد. همین مسئله، همت پارسانیا را مصروف به اقامه برهان فلسفی برای وجود جامعه نمود. پارسانیا با تمسک به مبانی فلسفه متعالیه، برای جامعه اصالت قائل است؛ اما در عین حال به فرد نیز توجه دارد. وی تلاش نموده بر اساس مبانی فلسفه متعالیه، وجود عینی جامعه را تبیین نماید و به گونه‌ای از اشکالات مخالفان عینیت جامعه بکاهد.

کتاب‌شناسی

۱. آرون، ریمون، *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
۲. پارسانیا، حمید، *جهان‌های اجتماعی*، چاپ سوم، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۵ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر موضوعی قرآن کریم جامعه در قرآن*، تحقیق و تنظیم مصطفی خلیلی، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۴. دورکیم، امیل، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، چاپ نهم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۳ ش.
۵. ریتزر، جورج، *نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران، نی، ۱۳۹۳ ش.
۶. صدر، سیدمحمدباقر، *سنت‌های تاریخ در قرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۷. صدر، سیدموسی، *ادیان در خدمت انسان: جستارهایی درباره دین و مسائل جهان امروز*، ترجمه گروه مترجمان، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، ۱۳۹۵ ش.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۹. فارابی، ابونصر، *کتاب المله*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۶۶ م.
۱۰. کرایب، یان، *نظریه‌های اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، چاپ پنجم، تهران، آگاه، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. کوزر، لیوئیس، *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ نوزدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳ ش.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، چاپ هفتم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۹۱ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲، تهران، صدرا، بی‌تا.
۱۴. همو، *مجموعه آثار*، ج ۱۵، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش.

تحلیل رابطه موسیقی و نفس انسان با تأکید بر علم النفس سینیوی*

□ محمدجواد پاشایی^۱

چکیده

بی شک باید تاریخ موسیقی را با تاریخ حیات بشری مقارن دانست؛ چرا که از دیرزمان، گونه‌های متنوع موسیقی برآمده از متن طبیعت با جوامع بشری همراه بوده است. موسیقی را در یک نگاه کلی می‌توان به طبیعی و هنری (مصنوعی) تقسیم نمود. ابن سینا از بزرگ‌ترین اندیشمندان و نام‌آوران فلسفی بوده که در مکتوباتش از موسیقی هنری به تفصیل سخن گفته و همین خود، آرای او را در معرض نقد و نظرهای افزون‌تری قرار داده است. با این همه، ظرفیت‌های فلسفه بوعلی در بیان تأثیرات موسیقی بر احوال نفس انسان، چندان آشکار نشده است. پرسش اصلی این نوشتار آن است که رابطه موسیقی و نفس انسان با نظر به علم النفس سینیوی چگونه است؟ نگارنده در روی آوردی توصیفی تحلیلی و با تأکید بر مبانی علم النفس سینیوی به این نتیجه دست یافته که موسیقی هنری با تأثیر مستقیم خود تنها نفس نباتی و حیوانی در انسان را مورد هدف قرار می‌دهد و

اغلب با تأثیرات افراطی و تفریطی خود بر این قوا، عقل نظری و عملی او را نیز به گونه‌ای غیر مستقیم دستخوش این آشفتگی‌ها می‌گرداند.

واژگان کلیدی: موسیقی، موسیقی هنری، موسیقی هنری آلی، نفس انسان،

بوعلی سینا.

مقدمه

اساساً بشر از دیرزمان تا کنون با گونه‌های متنوعی از موسیقی برآمده از متن طبیعت، مأنوس بوده است. صوت دل‌انگیز جویباران، طنین دلنشین مرغکان جنگل‌ها، شرشر آبشارها و صدای امواج خروشان دریاها، اولین معلمان بشر در آموزش این هنر بوده‌اند. انسان‌ها با تقلید از اصوات طبیعت و شاهکارهای آن، ابتدا از حنجره خود بهره برده و سپس به ساخت ابزار مناسب آن روی آورده‌اند. توجه اندیشمندان بزرگ شرق و غرب به موسیقی، این موضوع را به یکی از مهم‌ترین مسائل بشر در حوزه علم تبدیل ساخته است. اندیشه بزرگانی چون سقراط، افلاطون، ارسطو، بوعلی، فارابی، صفی‌الدین ارموی، هگل، وایتهد و... در پیچ و خم‌های موسیقی، بر اهمیت چندان این موضوع از یک‌سو و حتی آهنگوارگی حیات انسانی از سوی دیگر تأکید می‌کند؛ چه اینکه افت و خیز فراوان موسیقی در نگاه موافقان و مخالفان آن، از حکما تا عرفا و فقها، بر ضرورت تبیین سرشت و مختصات موسیقی، فراوان می‌افزاید. از میان فلاسفه و حکمای مشرق‌زمین، تحقیقات محمد بن طرخان فارابی و بوعلی و نویسندگان رسائل *اخوان الصفاء*، و نیز هگل و آلفرد نورث وایتهد در مغرب‌زمین، بیش از دیگران چشم‌ها را در این خصوص می‌نوازد. اما از آنجا که حکیم بوعلی با نظر به ژرفای دقت و حدت ذکاوتش، در میان مکاتب فلسفی، صاحب سبک و سیره منحصر به فردی بوده و رسائل مستقلی هم در احوالات موسیقی نگاشته است، نگارنده بر آن شد تا تأثیرات موسیقی بر نفس انسانی را به کمک مباحث علم‌النفس سینوی بیشتر مورد مذاقه قرار دهد. از این رو، پرسش تحقیق حاضر آن است که رابطه موسیقی و نفس انسان با تأکید بر ظرفیت علم‌النفس سینوی چیست؟

گفته می‌شود که ابن سینا هرچند در آثار خود (به ویژه در *شفاء*، *نجات* و *دانشنامه*

علایی) از ماهیت موسیقی قلم زده و حتی تألیفاتی هم مستقلاً در این باره نگاشته است،^۱ با این حال، کمتر از تأثیر موسیقی بر احوالات نفس انسان در کلمات خود سخن گفته است. شاید جناب بوعلی به ادعاهایی که در این پژوهش بدان اشاره شده، تصریحی نداشته باشد، لکن این قلم تأکید دارد که با ظرفیت نفس‌شناسی فلسفه سنیوی، می‌توان از نسبت موسیقی هنری با نفس انسان و چگونگی تأثیر آن بر او سخن گفت و وزن ادعای هواخواهان موسیقی را در جهت به کمال رسانیدن انسان مورد داوری قرار داد؛ تأثیری که در بین آثار بوعلی ردپایی از آن دیده نمی‌شود.

۱. پیشینه تحقیق

بنا بر جستجوی انجام گرفته در بانک‌های اطلاعاتی، تا کنون تحقیقی علمی که ناظر به پرسش تحقیق حاضر باشد، انجام نگرفته است. در عین حال، تحقیقاتی که پیرامون موضوع موسیقی (و نه آثارش بر نفس) انجام شده، یا از نگاه فلسفی بدان نظر نشده و با رویکردی فقهی و عرفانی و... به تحریر درآمده است و یا اگر با نگاهی فلسفی صورت گرفته، نه از تأثیرش بر نفس انسان تحلیلی به دست می‌دهد و نه اینکه نظرات حکیم بوعلی و مبانی علم‌النفسی او تأمین شده است. به نمونه‌هایی از آن‌ها بنگرید:

- در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تأثیر مبانی عرفان اسلامی بر فرم و محتوای موسیقی» (شایسته و خسروپناه، ۱۳۹۳)، در فضایی عرفان‌پژوهانه، از تأثیر مبانی عرفان اسلامی در شکل و محتوای موسیقی سخن گفته شده است. از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش، تفاوت شکل و محتوای موسیقی برخاسته از مبانی و سلوک عرفانی عرفان اسلامی است.

- در پایان نامه‌ای با عنوان *کار بست مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه در هنر موسیقی* (شایسته، ۱۳۹۵)، از چگونگی مداخله مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه در

۱. زکریا یوسف در مقدمه خود بر کتاب *جوامع علم الموسیقی* معتقد است که یکی از رسائل مستقل بوعلی در باب موسیقی، کتابی است با عنوان *المدخل الی صناعة الموسیقی*، که از آثار گمشده او به شمار می‌رود (ابن سینا، ۱۹۵۶: ۱۸/۱).

هنر موسیقی سخن به میان آمده است و نگارنده در نهایت بر آن می‌شود که درک موسیقی متعالی تنها با ادراک حضوری امکان‌پذیر خواهد بود. مهم‌ترین پژوهشی که نزدیک به این مقاله صورت گرفته، کتابی است از علامه محمدتقی جعفری با عنوان *موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی* (جعفری، ۱۳۸۱) که هرچند از جنبه‌های متعدد فلسفی و زیبایی‌شناختی و روان‌شناختی به این موضوع پرداخته، اما به مانند سایر پژوهش‌ها، به پرسش اصلی این پژوهش پاسخ نداده است.

۲. مفهوم موسیقی

دهخدا واژه موسیقی را در لغت برآمده از ریشه musa می‌داند که یکی از ارباب اساطیری نه‌گانه یونان به شمار می‌رفته است (دهخدا، ۱۳۴۲: ۸۴/۴۲-۸۶). این واژه در *رسائل اخوان الصفاء* معادل معنای غناء، موسیقار معادل مغنی، و موسیقات برابر با آلت غناء آمده است:

«الموسیقی هی الغناء والموسیقار هو المغنی والموسیقات هو آلة الغناء» (غریبال، ۱۹۷۲: ۱۲۵۷).

بوعلی نیز در کتاب *نجات*، اولاً موضوع موسیقی را اصوات و نغمه‌ها بیان می‌کند و ثانیاً آن را از عوارض علم طبیعی به شمار می‌آورد:

«الموسیقی الذی موضوعه النغم، وهو من عوارض العلم الطبیعی...» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۴۱).

به لحاظ ساختاری نیز شاید بتوان واژه موسیقی را مرکب از دو کلمه «موسی» و «قا»، دانست که «موسی» معادل معنای نغمه و «قا» برابر با موزون و خوش می‌باشد؛ چه اینکه برخی دیگر، آن را لفظی مفرد و معادل معنای لحن قرار می‌دهند (حاجی خلیفه، بی‌تا: ۱۹۰۲/۲).

اما از جهت لغوی هرچه که باشد، کاربرد موسیقی را در اصطلاح می‌توان به همه معانی زیر گسترش داد:

الف) نغمه‌ها و صوت‌های موزون و منتظمی که از هر موجود طبیعی اعم از حیوان

و نبات و جماد به صورت طبیعی صادر می‌گردد؛ مانند صدای آبشارها و جویبارها و نغمه پرندگان و... .

ب) آواز نیکویی که از دهان انسان خارج می‌شود.

ج) هر نوع صدای موزون و آهنگینی که از نواختن آلاتِ مختص به این اصوات، پدید می‌آید.

از نگاهی دیگر نیز ممکن است موسیقی را به دو دسته «طبیعی» و «مصنوعی» (مصنوع انسان) تحویل برد که وجه امتیاز مورد اخیر، دخالت اراده انسانی در نوع مصنوعی آن می‌باشد و به سبب همین دخالت اراده و نحوه تأثیر آن، می‌توان از موسیقی مصنوعی به موسیقی هنری نیز یاد نمود؛ چه اینکه موسیقی‌های مصنوعی، خود در تقسیمی دیگر ممکن است توسط آلاتی خاص و یا بدون آن صورت پذیرد.

بر این اساس، موسیقی که مجموعه‌ای از نغمه‌ها و اصوات می‌باشد، در یک تقسیم کلی، یا طبیعی است و یا هنری، و موسیقی هنری خود یا آلی است و یا بدون آلتی از آلات مختص به موسیقی. استفاده انسان از مخرج دهان و حنجره، از مهم‌ترین مختصات موسیقی هنری بدون آلت به شمار می‌رود.

گفتنی است که آنچه در این پژوهش شایسته مطالعه قرار گرفته، چگونگی و نیز دامنه تأثیرگذاری «موسیقی هنری آلی» بر نفس انسان و قوای اوست.

۳. عناصر موسیقی

آنچه در فهم اولیه ماهیت موسیقی و به ویژه قسم هنری آلی آن، به مخاطب یاری می‌رساند، شناخت عناصر این پدیده است که در همین راستا نباید از دو عنصر «شکل» و «محتوا» غفلت ورزید.

عنصر شکل در یک پدیده، همان نمود و ظهوری از شیء است که در برخورد اولی با آن شیء پدیدار می‌گردد و به زبان فلسفی، می‌تواند بر همه عوارض یک ذات قابل اطلاق باشد؛ برای مثال در سیب قرمز، آنچه از آن به شکل درمی‌آید، قرمزی و یا ابعاد خاصی است که از ذات سیب نمودار می‌گردد.

عنصر محتوا نیز به همه آن کمالاتی اطلاق می‌گردد که موجب می‌شود شکل و

فرم خاصی از آن شیء به ظهور رسد. بر همین پایه، چنانچه بخواهیم عنصر شکل را در موسیقی (هنری آلی) مورد بررسی قرار دهیم، از دو شکل فیزیکی و شکل روانی این پدیده باید نام ببریم.

شکل فیزیکی موسیقی، همان امواج خاصی در هواست که توسط نوازنده آلات موسیقی پدید می‌آید و به صورتی خاص به سمع مخاطب می‌رسد و شکل روانی موسیقی، همان حالت غم، شادی، نشاط، هیجان و... است که شنونده از یک موسیقی خاص در روان خود احساس می‌کند.

فارغ از شکل فیزیکی موسیقی که خارج از موضوع این پژوهش است، از شکل روانی موسیقی یعنی همان مجموعه تأثیرات روانی آن بر نفس انسان، با نظر به مبانی علم النفس فلسفی به تفصیل سخن خواهیم گفت. اما در خصوص عنصر محتوا باید دانست که موسیقی از چنین عنصری به این معنا که: حاوی پیام، مفهوم و مضمون مستقلی باشد و آلت موسیقی نیز به مثابه گذرگاه انتقال‌دهنده محتوا، پیام و معنایی را به مخاطب منتقل سازد، خالی بوده و نمی‌توان دفاع مقبولی از آن به دست داد. دلیل مسئله آن است که آنچه از موسیقی در نفس مخاطب بر جای می‌ماند، همه آن حالات نفسانی و کیفیاتی است که در نهان هر انسانی وجود داشته و آلات موسیقی تنها به مثابه یک محرک، انباشت‌های درونی او را می‌شوراند و به فعلیت می‌رساند. بر همین پایه است که آهنگی خاص، برای آن که اندوهناک است، حزن‌آور، و همان آهنگ، برای کسی که شادمان است، بدون تأثیر و یا کم‌تأثیر جلوه می‌کند. به بیان دیگر، چنانچه موسیقی را واجد عنصر محتوایی یکسان و مضمونی ثابت و مستقل بدانیم، لاجرم این پیام باید برای همه به یک شکل بوده و تفاوتی در تأثیر بر مستمعانش نداشته باشد؛ همچنان که قرمزی سیب و نیز شکل خاصش برای همه به صورتی مساوی ظاهر شده و اختلافی در نوع پدیداری‌اش وجود ندارد. بنا بر قاعده رفع تالی، با تعدد و اختلاف آثار موسیقی بر مخاطبان، به عدم یکسانی محتوا و ذاتی نبودن آن آثار پی می‌بریم.

ممکن است اشکال شود که اختلاف در تأثیر یک موسیقی، ناشی از اختلاف در استعدادهاست و دقیقاً به سان نسبت چندین متعلم به یک آموزگاری است که آموزش

واحد را به شکل‌های مختلفی دریافت می‌کنند. اما در پاسخ کافی است به این نکته دل ببندیم که در مثال یادشده، حداقلی‌هایی از ادراک وجود دارد که عموم متعلمان، آن را یکسان می‌فهمند و نهایتاً در درجات فهم (و نه اصل آن) با هم مختلف‌اند و هر اندازه هم استعدادها متفاوت باشد، اما در سطوحی از فهم با هم مشترک‌اند؛ برای نمونه، در بیان یک قصه برای متعلمان مختلف، همگان در فهم اصل قصه با حفظ حداقل شرایط، با هم برابرند و تنها در دریافت پیام یا پیام‌های قصه از هم متمایزند. در مثال موسیقی نیز قاعده به همین شکل است که موسیقی واحد بر نفوس مختلف با وجود حداقل شرایط ادراک، تأثیرات مختلفی به جا می‌گذارد؛ برخی را بیشتر شاد می‌کند و برخی را کمتر، برخی را اصلاً شاد نمی‌کند و حتی بعضی را شاید اندوهناک سازد. به عبارت دیگر، اگر مستمعان یک موسیقی، از حداقل قابلیت‌های ادراکی بهره‌مند باشند، نباید در تأثیر موسیقی واحد بر خود تفاوتی ببینند؛ همچنان که دانش‌آموزان مختلفی که واجد حداقل هوش و استعدادند، در کف دریافتشان از القائات معلم واحد برابرند و نهایتاً در سطوح فهم، با هم اختلاف دارند، در حالی که مستمعان موسیقی واحد ممکن است با وجود حداقل شرایط ادراک نیز اختلافات زیادی با هم داشته باشند. این اختلاف دریافت، در اقوام و ملل مختلف مشهودتر است. مراد از حداقل‌های ادراک، همان شرایطی است که در منطقی در ادراک بدیهیات بدان‌ها اشاره شده است؛ همانند: انتباه، سلامت ذهن، سلامت حواس، فقدان شبهه و....

لذا اگر موسیقی ذاتاً دارای محتوای معینی باشد، می‌باید همگان با وجود حداقل شرایط، در هر عصر و مصری از هر موسیقی، مضمون واحدی دریافت کنند و اختلافی در دریافت‌های حسی و درونی‌شان نداشته باشند که به یقین چنین اتفاقی نمی‌افتد. بله، اگر در برخی موارد، آثار یکسانی از موسیقی در شنوندگان به جا می‌ماند، ناشی از درون‌مایه‌های مشترکی است که به طور فطری و یا غیر فطری (ناشی از عوامل محیطی و فرهنگی) در افراد وجود دارد و همان سبب می‌گردد تا همه به نحوی یکسان به آن واکنش نشان دهند؛ برای نمونه، اصوات حاصل از آهنگ‌ها و یا مارش‌های نظامی که تأثیر واحدی در مخاطبانش بر جا می‌گذارد، نه از ذات صدای مارش، بلکه محصول درون‌مایه مشترکی بین انسان‌هاست که آثار مشترکی در نفس آدمی ایجاد می‌کند.

برخی از اندیشمندان معاصر در خصوص عناصر موسیقی و تهی بودن آن از عنصر محتوا چنین می‌نویسند:

«موسیقی دو جنبه دارد: ۱- جنبه شکل روانی آن، ۲- جنبه محتوایی آن. اما شکل روانی موسیقی، آن تأثیری است که من در درون خودم با شنیدن موسیقی احساس می‌کنم. حالا باید ببینیم که محتوای موسیقی چیست؟ هنگامی که یک آهنگ حماسی مانند مارش، نواخته می‌شود، آیا در درون خود چیزی که واقعیت داشته باشد، به من می‌دهد، یا مانند کلمات یا ادوات قراردادی تأثیری در من به وجود می‌آورد که حالت حماسه‌ای مرا می‌جوشاند؟ من می‌جوشم، نه اینکه محتوای موسیقی این حالت را در من به وجود می‌آورد، بلکه عامل محرک احساسات و هیجانات من، عبارت است از واحدهای مربوط به آن حماسه که در محیط زندگی‌ام، چه از سرگذشت خود و چه از تاریخ ملت و قومی که جزئی از آن هستم، به وجود آمده است، می‌جوشاند، یا تاریخ ملت خود و چه از معلومات همزمان خود فراگرفته‌ام. پس موسیقی محتوایش حماسه و محبت و عشق و اندوه نیست، بلکه این عناصر رسوب‌یافته در درون من است که با ورود امواج موسیقی به درونم می‌جوشد و تحریک می‌شوم» (جعفری، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۵).

حاصل آنکه مثال موسیقی، مثال چوب و یا تکه‌سنگی است که محتویات رسوب‌یافته در حوض جان انسان را می‌شوراند و از درون و نه بیرون، او را به تلاطم درمی‌آورد و همان‌سان که سنگ و چوب با حرکتش مواد درون آب را به رو می‌آورد، موسیقی نیز با طنینش تنها احوالات درون نفس را به خروش درمی‌آورد و چیزی از بیرون به آن نمی‌افزاید.

با توضیحات پیش گفته، آنچه مهم‌تر می‌نماید، بررسی عنصر شکل در موسیقی است تا چگونگی تأثیر و شوراندگی آن عیان‌تر شده و رابطه موسیقی با نفس و در نتیجه ارزش ذاتی این پدیده برای انسان فاش‌تر گردد. بر همین پایه، ضروری است که ابتدا به اختصار، نفس انسان و قوای او مورد مطالعه قرار گیرد و در ادامه از نسبت موسیقی با هر یک از این قوا سخن گفته شود تا جایگاه حقیقی موسیقی در نسبت با کمال انسان نمایان گردد.

۴. نفس انسان

ارسطو در تبیین نفس، آن را به کمالی اولی برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کند که دارای حیات بالقوه است (ارسطو، ۱۳۶۶: ۴۱۲). مراد از جسم طبیعی، آن جسمی است که در مقابل جسم صناعی قرار گرفته و در طبیعت بدون دخالت بشر یافت می‌شود و صناعی آن است که با دخالت بشر شکل و ترتیب یافته باشد. در توضیح جسم آلی، این نکته ضروری است که اجسام در یک تقسیم کلی به اجسام دارای اجزای متشاکل و غیر متشاکل تقسیم می‌شوند. اجسام با اجزای متشاکل مانند طلا و نقره و مس و...، اجسامی هستند که اجزایشان مثل هم بوده و آثار یکسانی از خود به جا می‌گذارند. اما اجسام با اجزای غیر متشاکل اجسامی هستند که آثار اجزایشان با هم متفاوت است؛ مثلاً درخت که جسمی طبیعی است، اجزایی دارد که ریشه‌اش، نقشی متفاوت از تنه و ساقه و برگش ایفا می‌کند و هر کدام کارویژه‌های مختص خود را دارند؛ چه اینکه در حیوانات نیز چنین است که دست و پا و شکم و چشم و گوش و... هر کدام در نقشی مستقل و متفاوت از دیگری ظاهر می‌شوند. به این اجسام، اجسام آلی گفته می‌شود که دارای اجزای غیر متشاکل با آثار مخصوص به خود هستند. چنین جسم آماده حیاتی که هنوز ظرفیت‌های درونی‌اش به شکوفایی و فعلیت نرسیده باشد (اگرچه استعدادش را داراست)، حیات بالقوه دارد و نفس، کمالی برای این جسم تلقی می‌شود. در طرح ارسطویی، کمال امری وجودی است که در برابر نقص و کاستی قرار می‌گیرد. کمالات یک شیء به تمام آن چیزهایی گفته می‌شود که با فقدانش، شیء ناقص خوانده می‌شود. حال این امر وجودی، گاه به گونه‌ای است که به ذات شیء قوام می‌بخشد و ذاتیات آن را کامل می‌سازد، مانند نطق برای انسان و حساسیت برای حیوان و... و گاه چنان است که پس از تکامل ذات، بر شیء کامل‌الذات، عارض می‌شود، مانند صفت علم و قدرت نسبت به انسان. به اولی کمال ذاتی، و به دومی کمال عرضی اطلاق می‌شود. حکمای مشاء نیز به تبعیت از ارسطو، نفس را به کمال اول برای جسم طبیعی آلی تعریف می‌کنند که افعال حیاتی انجام می‌دهند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰/۲ و ۳۲: همو، ۱۳۸۳: ۱۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳۷۳/۲).

گفتنی است حکمای اسلامی که وجود نفس را از رهگذر آثار و افعال حیاتی اش اثبات می‌کنند، آن را کمالی اول برای جسم طبیعی قرار می‌دهند که می‌تواند افعال حیاتی انجام دهد و با توجه به اقسام مختلفی که برای نفس در نظر گرفته می‌شود، آن را دست کم به سه قسم انسانی، حیوانی و نباتی تقسیم می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۲/۲).

۴-۱. نفس نباتی

بوعلی در تبیین نفس نباتی، آن را به کمال اول جسم طبیعی آلی از جهت اینکه سه کارویژه مهم «تولید مثل، رشد و نمو، و تغذیه» را داراست، توضیح می‌دهد:

«الکمال الأول لجسم طبیعی آلی من جهة ما يتولد وينمو ويغذى» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۱۹: همو، ۱۴۰۴: ۳۲/۲).

بر همین پایه می‌توان سه قوه «غاذیه، نامیه و مولده» را از قوای نفس نباتی نامید. قوه غاذیه، قوه‌ای است که مواد غذایی لازم برای جسم گیاهی را جذب نموده و طی سازوکاری آن را به جسم شبیه به گیاه تبدیل می‌کند تا در مسیر رشدش از آن استفاده کند.

قوه نامیه، قوه‌ای است که غذای جذب شده توسط غاذیه را در جای جای جسم گیاه به کار می‌گیرد تا به رشد گیاه کمک کرده باشد.

قوه مولده، قوه‌ای است که جزئی از اجزای جسم گیاه را که بالقوه با آن شباهت دارد، برمی‌گیرد و با کمک اجزای دیگر، از آن جسمی شبیه همان نوع تولید می‌کند (همو، ۱۴۰۴: ۳۳/۲).

۴-۲. نفس حیوانی

بوعلی در توضیح نفس حیوانی، آن را کمالی برای جسم آلی در نظر می‌گیرد که دو کارویژه مهم را به خود اختصاص می‌دهد؛ یکی ادراک جزئیات و دیگری حرکت برخاسته از اراده:

«الکمال الأول لجسم طبیعی آلی من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة» (همو، ۱۳۷۹: ۳۲۰).

بر پایه اینکه دو فعل حیاتی مهم پیش گفته، تنها از حیوان سر می‌زند، دو قوه محرکه و مدرکه را باید از قوای اختصاصی نفس حیوانی برشمرد. البته باید در نظر داشت که این اختصاص، هرگز به معنای تهی بودن حیوان از افعال حیاتی گیاهی نبوده و او در کنار افعال نباتی‌اش، افعال حیوانی را به نحو اختصاصی از خود صادر می‌کند که دیگر این افعال از نباتات ظاهر نمی‌گردد.

۴-۲-۱. قوه محرکه

این قوه که حیوان با آن بدنش را به حرکت وا می‌دارد، خود به محرکه باعثه و محرکه فاعله تقسیم می‌شود و محرکه باعثه نیز در تقسیمی دیگر به دو قسم شهوانیه و غضبیه کوچک‌تر می‌شود.

الف) قوه محرکه باعثه غضبیه: قوه‌ای است که انسان را از هر آنچه که زیان‌آور و ناملائم تشخیص داده شده، باز می‌دارد.

ب) قوه محرکه باعثه شهوانیه: قوه‌ای است که انسان را به هر آنچه که با نفسش ملائم تشخیص داده شده، وا می‌دارد و متمایل می‌سازد.

ج) قوه محرکه فاعله: قوه‌ای است که با کمک قوای دیگری چون مدرکه و باعثه، عضلات حیوان را به حرکت وا می‌دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۳/۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۲۱).

۴-۲-۲. قوه مدرکه

قوه‌ای در انسان که به شناخت جهان اطرافش می‌پردازد، مدرکه نام دارد. این قوه خود به دو قسم ظاهری و باطنی کوچک‌تر می‌شود.

الف) قوای ادراکی ظاهری

همان حواس پنج‌گانه ظاهری هستند که کیفیات محسوس را می‌شناسند. این قوا در حیوان به ترتیب اهمیت و ضرورت عبارت‌اند از: لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره (همو، ۱۳۷۹: ۳۲۳-۳۲۷).

ب) قوای ادراکی باطنی

قوای ادراکی باطنی به قوایی اطلاق می‌شود که حیوان با آن از درون به ادراک

می‌رسد:

«أما القوّة المدركة فتتقسم قسمين: منها قوّة تدرك من خارج، ومنها قوّة تدرك من داخل» (همو، ۱۴۰۴: ۲/۳۳).

این قوا که عددشان به پنج می‌رسد، عبارت‌اند از: حس مشترک، قوه خیال، قوه واهمه، قوه حافظه و قوه متصرفه یا متخیله. چنانچه خواسته باشیم به این قوای پنج‌گانه، سامان دیگری دهیم، می‌توانیم آن‌ها را به دو قسم مدرکه و کمک‌رسان مدرکه کوچک‌تر کنیم که حس مشترک و واهمه از طیف مدرکه، و قوای خیال و حافظه و متصرفه از قوای کمک‌رسان مدرکه به شمار می‌روند. قوای مدرکه قوایی‌اند که نفس با آن‌ها مستقیماً به ادراک می‌پردازد و قوای کمک‌رسان مدرکه قوایی هستند که نفس توسط آن‌ها ادراکات حاصله را حفظ، و یا تصرف و تجزیه و ترکیب می‌نماید.

حس مشترک (بنطاسیا): این حس که محل به فرجام رسیدن ادراک حسی است، قوه‌ای است که تمام صورت‌های حسی پنج‌گانه ظاهری بدان منتهی می‌شود و اگر چنین قوه‌ای نباشد، تمایز میان ادراکات ظاهری مختلف بدین صورت که مبصرات مثلاً غیر از ملموسات‌اند، ناممکن می‌گردد:

«الحسّ المشترك هو القوّة التي تتأدّى إليها المحسوسات كلّها، فإنّه لو لم تكن قوّة واحدة تدرك الملوّن والملّوس لما كان لنا أن نميّز بينهما قائلين: إنّه ليس هذا ذاك» (همان: ۱۴۵/۲).

قوه واهمه: قوه‌ای است که به ادراک معانی جزئی می‌پردازد. معانی به مدرکاتی گفته می‌شوند که با حواس ظاهر قابل درک نیستند؛ مانند دشمنی این گرگ با حیوان دیگر. در مقابل، صورت‌ها اموری‌اند که تنها با حواس ظاهری درک می‌شوند. واهمه افزون بر ادراک معانی جزئی، صورت‌هایی را هم درک می‌کند که با حس به صورت بالفعل درک نمی‌شوند؛ برای مثال، وقتی مایع زردرنگی را می‌بینیم که به غسل بودنش حکم می‌کنیم، به دنبالش هم به شیرینی‌اش پی می‌بریم. ادراک شیرینی غسل که در فرض یادشده، با حواس ظاهری درک نشده، دریافتی است که واهمه بدان دست پیدا نموده است (همان: ۱۴۷/۲-۱۴۸). بر این اساس، واهمه صوری را هم که بدون مواجهه مستقیم با محسوس حاصل می‌شود، درک می‌کند. واهمه وظیفه دیگری هم دارد و آن

حکم کردن است که البته میان دو صورت جزئی، فقط ایجاد اتحاد یا این‌همانی می‌کند. صدرالمتألهین این قوه را در انسان مستقل ندانسته و از آن به عقل ساقط تعبیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۶۱/۳).

قوه خیال (مصوره): از قوای کمک‌رسان و معین ادراکات باطنی محسوب می‌شود و رسالتش تنها حفظ و نگهداری صورت‌های مخزون در حس مشترک و نه ادراک است. شایان توجه است که حصول صورت‌های خیالی، وابسته به ارتباط مستقیم با محسوسات خارجی نبوده و نسبت به حضور شیء محسوس یا عدم حضور آن لااقتضاست. بر خلاف صورت‌های محسوس که در آن ارتباط اندام حسی با خارج ضروری است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۷/۲).

قوه حافظه: قوه کمک‌رسانی است که معانی ادراک‌شده توسط واهمه را حفظ و نگهداری می‌کند (همان: ۳۷/۲).

قوه متصرفه (مرکبه، متخیله): یکی از ویژه‌ترین قوای نفس حیوانی را باید قوه متصرفه دانست. رسالت این قوه، ترکیب و تجزیه میان صورت‌های حسی و معانی وهمی است؛ مثلاً تصور اژدهای هفت‌سر، اسب بالدار و... که از ترکیب صورت‌های حسی مختلف حاصل می‌شود، از فراورده‌های این قوه به شمار می‌رود. فعالیت این قوه چنانچه تحت تدبیر عقل باشد، مفکره، و اگر با تسخیر وهم صورت گیرد، متخیله نام می‌گیرد (همان: ۳۷/۲ و ۱۵۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۲۹).

۳-۴. نفس ناطقه

در تعریف نفس انسانی که عالی‌ترین مرتبه نفس در آدمی به شمار می‌رود، کمالی برای جسم طبیعی آلی است که منشأ صدور افعال اختیاری از روی فکر بوده و کلیات را درک می‌کند:

«النفس الإنسانیة وهی الکمال الأول لجسم طبیعی آلی من جهة ما يفعل الأفعال الکائنة بالاختیار الفکری والاستنباط بالرأی، ومن جهة ما یدرک الأمور الکلیة» (همو، ۱۳۷۹: ۳۲۰).

نکته‌ای که در تعریف نفس انسانی باید در نظر داشت، کارویژه‌هایی است که تنها

در انسان می‌توان آن را سراغ گرفت و آن، فعل اختیاری از روی تفکر اوست. توضیح مسئله آن است که هرچند در حیوان نیز می‌توان افعال و حرکات ارادی را مشاهده نمود، اما تفاوتش با انسان چنان است که حرکات ارادی در حیوان صرفاً ناشی از قوه خیال و همش بوده و چنین نیست که از روی تدبیر و محاسبه به چنین افعالی دست زند؛ در صورتی که در انسان، این انتخابگری از روی تفکر بوده و او با کمک قوه عاقله‌اش بهترین انتخاب را گزینش می‌کند. از همین روست که بوعلی در تعریف نفس انسان، افعال اختیاری را به فکر و استنباط عقلی مقید ساخته است. کارویژه دیگری که انسان با آن، از حیوان جدا شناخته می‌شود، ادراک است. هرچند بر پایه مباحث گذشته، حیوان نیز نفس صاحب ادراک دارد و با آن از پیرامونش شناخت می‌یابد، اما تفاوتش در ادراکاتی بوده که به امور کلی تعلق می‌گیرد و تنها انسان می‌تواند به چنین ادراکاتی دست پیدا کند.

از آنجا که در انسان نیز افعال حیاتی متمایزی ظاهر می‌گردد، قوای نفسانی متمایزی نیز می‌توان سراغ گرفت؛ چرا که این افعال از مبدای ناشی می‌شود که در لسان حکما به قوای نفس شهرت یافته است. به طور کلی، قوای موجود در نفس انسان را می‌توان به دو قوه عالمه و عامله تفصیل داد که در ادامه به شرح هر کدام به همراه وظایفشان خواهیم پرداخت.

۱-۳-۴. قوه عالمه یا عقل نظری

قوه عالمه یا عقل نظری در انسان، قوه‌ای است که به عوالم بالا نظر داشته و با اتصال و یا اتحاد با آن عوالم، به صورت‌های کلی عقلی دست می‌یابد. صورت‌های عقلی اساساً یا صورت‌های اموری هستند که ذاتاً مجردند و هیچ تعلقی به ماده ندارند و یا صورت‌های اشیایی هستند که به ماده متعلق‌اند و به نحو مادی وجود دارند. به عبارت دیگر این قوه، قوه‌ای است که با آن ادراک کلیات از مبادی عالیه صورت می‌پذیرد و این کلیات اعم از آن است که از سنخ هست‌ها و نیست‌ها باشند و یا بایدها و نبایدها. حکما در توضیح عقل نظری غالباً چهار مرتبه برایش در نظر می‌گیرند. این مراتب عبارت‌اند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

عقل هیولانی به مرتبه‌ای از نفس انسان اطلاق می‌شود که قابلیت درک همه علوم را به صورت بالقوه داراست. عقل بالملکه آن مرتبه‌ای از نفس است که به درک بدیهیات و اولیات راه پیدا کرده است. عقل بالفعل عقلی است که توانمندی استحضار علوم نظری را کسب کرده و در هر زمان دلخواه می‌تواند احضارش نماید و نهایتاً مستفاد آنی است که همه کمالات علمی و صور ادراکی را در نفس حاضر ببیند (همان: ۳۳۶؛ همو، ۱۴۰۴: ۳۹/۲-۴۰).

نکته جالب اینجاست که بوعلی در آثار گوناگون خود، این مراتب را ناظر به عقل نظری مطرح نموده است، لکن در کتاب *شفاء* این مراتب را برای عقل عملی نیز ثابت می‌داند (همو، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۲).

۴-۳-۲. قوه عامله یا عقل عملی

«عقل عملی» عبارت از قوه‌ای در نفس است که اولاً مدرک امور جزئی عملی بوده و ثانیاً با علوم عملی، قوای خود را تدبیر می‌کند. این قوه با ادراک احکام مربوط به افعال جزئی انسان که البته از کلیات عقل نظری بهره می‌گیرد، به استنباط باید‌ها و نبایدهای جزئی پرداخته و حکم به حسن و قبح رفتارهای ویژه می‌نماید. بر این پایه، تفاوت عقل نظری و عملی را باید چنین دانست که عقل نظری مدرک صدق و کذب قضایای نظری است و در مقابل، عقل عملی خیر و شر رفتارهای جزئی انسان را ادراک می‌کند؛ چه اینکه عقل عملی در افعال خود پیوسته به قوای بدنی نیازمند است، در حالی که عقل نظری نیاز همیشگی به بدن نداشته و در شرایطی چون نشئه آخرت از این قوا مستغنی می‌گردد (همان: ۱۸۵/۲). به بیانی دیگر، عقل عملی یا تدبیری، عقلی است که اولاً مدرک جزئیات بوده و ثانیاً این ادراک را با صحنه عمل پیوند می‌زند؛ یعنی عقل عملی ابتدا مدرکات کلی را از ساحت عقل نظری دریافت نموده و سپس در جزئیات از آن بهره می‌جوید. برای نمونه، انسان پس از آنکه با عقل نظری اش حسن عدالت را به صورت کلی درمی‌یابد، از آن پس با عقل عملی به صورت جزئی چنین حکم می‌کند که کمک به یتیم، از مصادیق عدالت بوده و فعل آن ملائم با نفس است. البته کارکردش به اینجا نیز ختم نشده و بعد از این ادراک جزئی، او را به عمل به

آن نیز تشویق و بعث می‌کند. بر همین اساس باید گفت که ادراک جزئی به همراه ایجاد انگیزه یا همان عزم بر فعل، دو کارویژه مهم عقل عملی به شمار می‌روند. نکته دیگر آن است که عقل عملی با قوای دیگر نیز در تعامل بوده و در ارتباط با قوای مختلف نفسانی، منشأ امور مختلفی می‌شود؛ آن‌سان که در تعامل با قوه باعثة حیوانی، انفعالات ویژه انسانی چون خنده، گریه، شرم، حیا و... را سبب می‌شود. در تعامل با متخیله یا واهمه، آن‌ها را در استنباط امور زندگی و فنون بشری به کار می‌گیرد و حرفه‌ها و صنایع را به دنبال می‌آورد. حتی این قوه منشأ پیدایش خلق و خوی مختلف هم در انسان می‌شود و با حکومتش بر بدن و قوای حیوانی، آن‌ها را تحت تدبیر خود قرار داده و از درونش، فضیلت را که حالتی وسط و اعتدالی است، پدید می‌آورد و چنانچه عقل در خدمت قوای حیوانی قرار گرفته باشد، افراط و تفریط در خلق و خوی‌ها یعنی ردیلت را نتیجه می‌دهد (همان: ۳۸/۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۳۲).

۵. موسیقی و نفس انسان

آنچه گفته شد، گزارشی بود از حقیقت نفس در انسان و انواع آن، که عبارت از سه مرتبه نباتی و حیوانی و ناطقه می‌باشد. اکنون باید دید که موسیقی با کدام یک از این انواع سه‌گانه نفس در انسان نسبت داشته و در فرض تعامل، چه تأثیراتی از خود بر آن‌ها به جا می‌گذارد. بیشتر، چنان که گفته شد، نباید فراموش کرد که اساساً موسیقی و به‌ویژه موسیقی هنری آلی، از عنصر محتوا تهی بوده و تأثیرات آن را باید در عنصر شکل و میزان تأثیرگذاری اش بر مخاطبان کنکاش نمود.

۱-۵. موسیقی و نفس نباتی

با نظر به اینکه نخستین و نازل‌ترین مرتبه نفس انسان، نفس نباتی نام داشته و کارویژه‌های تغذیه، تنمیه و تولید مثل از اختصاصات آن به شمار می‌رود، شایسته است ابتدا نسبت موسیقی را با این کارویژه‌ها بررسی نموده و در ادامه به سایر مراتب نفس پردازیم.

تأکید می‌شود که با اثبات تأثیر موسیقی بر گیاهان و حیوانات، این تأثیر را به

اقتضای قاعده «حکم الأمثال فیما یجوز ولا یجوز واحد»، در مراتب نباتی و حیوانی نفس انسان نیز می‌توان ثابت نمود.

به نظر می‌رسد که موسیقی در تعامل با نفس نباتی موجودات دارای این نفس، بدون تأثیر نبوده و هویتش به گونه‌ای است که می‌تواند این قوا را به تحریک و غلیان درآورد. به عبارتی دیگر، ادعای تأثیر موسیقی بر نفس نباتی گیاهان، ادعای گزافی نبوده و چنین اتفاقی با مبانی فلسفی سنی هرگز به تعارض نمی‌رسد؛ به ویژه اینکه امروزه برخی، از تأثیر موزیک‌هایی خاص بر رشد گیاهان و حتی نحوه تولید مثلشان سخن می‌گویند و در اثبات فایده‌مندی موسیقی، از شواهدی چینی بهره می‌گیرند (Athira & Subhramanya, 2017: 3505; Chivukula & Ramaswamy, 2014: 431-434).

بر پایه مباحث پیش‌گفته، هرگز دور از ذهن نیست که موسیقی، قوای سه‌گانه غاذیه، مولده و نامیه در نبات را تحریک کرده و با تعاملش، تغییراتی را در آنها موجب گردد. اما باید در نظر داشت که این تأثیر صرفاً شکلی بوده و موسیقی تنها به مثابه یک عامل بیرونی مستقل از نبات، فقط درون‌مایه‌های نفس نباتی را به جوشش درمی‌آورد، نه آنکه چیزی از خود بر آن بیفزاید.

۲-۵. موسیقی و نفس حیوانی

در خصوص نفس حیوانی، تأثیرات موسیقی را باید از «قوه مدرکه» آن آغاز کنیم که بنا بر آنچه گفته شد، به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌گردد.

۱-۲-۵. قوای مدرکه ظاهری

در تأثیر و یا چگونگی اثربخشی موسیقی بر قوای ادراکی ظاهری حیوان یعنی حواس پنج‌گانه ظاهری، تحقیقات و ادعاهای قابل توجهی صورت گرفته است (Lindig & McGreevy, 2020) که با فرض درستی آن نیز تعارضی با اصول پیش‌گفته ایجاد نمی‌کند و دلیلی بر امتناع آن نیز وجود ندارد.

۲-۲-۵. قوای مدرکه باطنی

اما در نسبت موسیقی با قوای ادراکی باطنی حیوان، بیشترین تأثیرات موسیقی را باید

در قوایی چون واهمه و یا متخیله او جستجو نمود. در حس مشترک و قوه خیال و حافظه، روشن است که این قوا نقش فعالی در ادراکات حیوان ندارند و صرفاً حالتی انفعالی، ثبت کننده و یا کمکی را در ادراکات ایفا می کنند. با وجود این، منعی در تأثیر موسیقی بر این قوا نیز وجود نداشته و چندان دور از ذهن نیست که مصادیقی از موسیقی بتواند به این قوا در بهبود کارکردشان یعنی حفظ و کمک رسانی به سایر قوای حیوانی مدد رساند. بی تردید قوای متخیله و واهمه در میان قوای حیوانی، بیشترین تأثیر را از موسیقی دریافت می کنند. در قوه متخیله یا متصرفه که مهم ترین وظیفه آن ترکیب و تجزیه میان صورت های حسی و معانی وهمی است، قبول ادعای تأثیرگذاری موسیقی چندان سخت نخواهد بود (Hargreaves & North, 2012)؛ زیرا بر پایه آن تحلیلی که ماهیت موسیقی تنها تأثیری شکلی بر مخاطب گذاشته و از درون چیزی به او نمی افزاید، صورت های حسی و معانی وهمی موجود در انسان نیز با شنیدن موسیقی به کمک قوه متخیله او ترکیب شده و آثاری مفرح، غمناک، خشم آلود و یا رعب آور و مانند آن از خود بر جای می گذارند. اصولاً اینکه یک موسیقی، ایجاد سرمستی و نشاط کند، موسیقی دیگر، ایجاد غم و خمودی، آن یکی خشونت، و برخی هم حالات دیگر، علتی جز تحریک قوای متخیله در حیوان یا انسان نداشته و این قوه متصرفه اوست که با تجزیه و ترکیب صور و معانی مختلف، حالات گوناگونی را در نفسش پدید می آورد. در قوه واهمه نیز به سان متخیله، اثبات ادعا چندان مشکل نبوده و به کمک موسیقی می توان تأثیر در ادراک معانی جزئی و یا حکم میان معانی مختلف را که از کارویژه های واهمه به شمار می رود، شاهد بود. به عبارتی، موسیقی در برخی موارد می تواند معانی موجود در حیوان یا انسان را مورد هدف قرار دهد و اسباب تقویت یا تضعیف حکم کردن میان آن ها را هموار سازد. هرگز دور از ذهن نیست که با موسیقی خاصی، معانی جزئی در نفس حیوان شکل بگیرد که به موجب آن، حیوانی مثلاً معنای دشمنی یا محبت را در خود به غلیان در آورد و یا برخی از موسیقی ها در او ایجاد محبت و عطوفت جزئی نمایند.

۳-۲-۵. قوه محرکه باعثه

نسبت به قوه محرکه باعثه شهوانیه و غضبیه نیز تأثیر موسیقی مخفی نبوده و بدیهی است که انواعی از موسیقی می‌تواند مایه‌های شهوت و غضب را در انسان بشوراند و حتی در برخی موارد، مستمعان را از فرط خشونت، تازد و خورد و کشتار پیش برد. نمونه‌های تجربی مختلفی که در اقصی نقاط جهان به وقوع پیوسته و می‌پیوندد و نیز تجربیاتی که هر فردی ممکن است با برخی از انواع موسیقی در خود مشاهده کند، نگارنده را از اثبات این ادعای بدیهی بی‌نیاز می‌سازد.

۳-۵. موسیقی و نفس ناطقه

۳-۵-۱. قوه عقل نظری

در توضیح چگونگی تأثیرگذاری موسیقی بر نفس ناطقه انسان، لازم است ابتدا از قوه عقل نظری در او آغاز کنیم تا روشن شود که موسیقی در او چه آثاری بر جای می‌گذارد. از مجموع آنچه گفته شد، دانستیم که عقل نظری در انسان، قوه‌ای است که رو به عوالم بالا داشته و با اتصال و یا اتحاد با آن عوالم، به ادراک کلیات از مبادی عالیه می‌پردازد. از آنجایی که موسیقی تنها با تغییراتی شکلی و نه محتوایی در شنونده، ادراکی خاص در او پدید می‌آورد، بدیهی است که اساساً هیچ نسبتی نمی‌توان میان موسیقی و عقل نظری انسان برقرار ساخت؛ چرا که شأن عقل نظری، ادراک کلیات از عوالم بالا بوده و موسیقی با نظر به ماهیتش، چنین قابلیت را نمی‌تواند فراهم سازد. به عبارتی، انسان با قوه عقل نظری خود، ادراکاتی را کسب می‌کند که تا کنون واجد نبوده و با این قوه آن را تحصیل می‌نماید؛ دقیقاً بر خلاف موسیقی که تنها ابزاری است در جهت برانگیختگی صورت‌های موجود در نفس انسان.

چنانچه اشکال شود که قوه متخیله و واهمه، چه تفاوتی با قوه عقل نظری در انسان دارند که موسیقی در یکی نقشی سازنده و فعال دارد و در دیگری بی‌فایده ظاهر می‌شود؟ آیا نمی‌توان کارکرد موسیقی را به سان متخیله، در عقل نظری نیز عملی دانست؟ با نظر به اصول پیش‌گفته، به این پرسش باید چنین پاسخ داد که در نفس حیوانی، قوه متخیله صرفاً به ترکیب و تجزیه میان صور موجود در نفس می‌پردازد و به

حیوان، ادراک جدیدی به جز سرمایه‌ها و اندوخته‌های موجود در نفسش افزون نمی‌سازد. از همین رو، به کارکرد شکلی موسیقی در متخیله و واهمه آسیبی نمی‌رساند. اما آنچه به کمک عقل نظری در انسان صورت می‌بندد، ادراک جدیدی با اتصال به عوالم بالاست که طی این فرایند، افزوده‌ای به داشته‌های او اضافه می‌گردد، نه اینکه تنها ترکیب و تجزیه‌ای میان صورت‌های موجود انجام پذیرد؛ دقیقاً به سان انسانی که یک بار با بستن چشمان خود به تصرف در صورت‌های ذهنی خود و ترکیب بین آن‌ها می‌پردازد و به اصطلاح خیال‌پردازی می‌کند و بار دیگر دیدگانش را می‌گشاید و منفعلانه تنها صورت‌هایی از خارج دریافت می‌کند. تفاوت نسبت موسیقی با قوه متخیله یا واهمه با نسبتش با عقل نظری، بر همین وزن است.

۵-۳-۲. قوه عقل عملی

در قوه عقل عملی هم که نقش آن در انسان، ادراک جزئیات به همراه تدبیر قوای عملی در اوست، باز هم نمی‌توان از نقش مستقیم موسیقی سخن گفت، آن‌سان که نوعی موسیقی در انسان، فضائلی را موجب شود و انواع دیگرش، رذائلی را در او پدید آورد؛ چرا که با نظر به مبانی پیش گفته، عقل عملی نیز مانند عقل نظری، شأنی ادراکی و عقلانی داشته و اساساً با رویه و تأمل و استنباطی که در صحنه عمل انجام می‌دهد، سازوکار ایجاد عزم و شوق را در انسان فراهم می‌آورد:

«فالعامله قوه هی مبدأ محرک لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصة بالروية علی مقتضى آراء تخصصها اصطلاحية» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷/۲)؛ قوه عامله مبدأى در انسان است که او را با تأمل و اندیشه به سمت فعل‌های جزئی سوق می‌دهد.

با این بیان، کدام موسیقی است که با آن بتوان در کنار قیاس جزئی، ایجاد شوق و عزم نسبت به فعلی نمود؟ مگر نه این است که موسیقی جز آثاری شکلی در مخاطبش، آثار دیگری به وجود نمی‌آورد و محتوایی را به او نمی‌افزاید. اساساً رویه و قیاس و استنباط، اتفاقی است که از کارکردهای عقل انسانی به شمار می‌رود و چنین نیست که بتوان با قوای نفس حیوانی به این کارویژه دست پیدا کرد.

بله، گاهی می‌توان از تأثیر غیر مستقیم موسیقی بر عقل عملی سخن گفت که در

اثبات این تأثیر باید از کلمات بوعلی در کتاب *طبیعیات شفاء* بهره گرفت. وی آنجا که از قوه عامله در انسان سخن می‌گوید، به سازوکاری اشاره می‌کند که طی آن، این قوه با قوای دیگر نفس انسان نیز ارتباط می‌یابد؛ گاهی با قوه حیوانیه نزوعیه و گاهی هم با متخیله و متوهمه:

«ولها اعتبار بالقیاس إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقیاس إلى القوة الحيوانية المتخیلة والمتوهمه...» (همان).

آنجا که با قوه حیوانیه نزوعیه ارتباط می‌یابد و از آن متأثر می‌گردد، وقتی است که در انسان حالاتی چون تعجب و گریه و خنده و خوف و رجا و... پدید می‌آید. به تعبیر شیخ‌الرئیس، این حالات از ارتباط قوه عقل عملی با نزوعیه حیوانیه حاصل می‌آید و چون این گونه نیست که قوه ذوقیه حیوانیه، همیشه به مطلوب خود برسد، لذا دچار افراط و تفریط شده، عقل عملی آن‌ها را ادراک می‌کند و از آن‌ها متأثر می‌شود و منفعلانه به گریه می‌افتد یا می‌خندد و یا خوف و رجا می‌یابد (همان).

گاهی نیز عقل عملی از واهمه و متخیله تأثیر می‌گیرد و آن، هنگامی است که عقل عملی به ساماندهی کارهای روزانه خود می‌پردازد و در این میان، از نتایج ترکیب و تفصیل قوای واهمه و متخیله بهره می‌برد (همان).

بر همین اساس و با نظر به تأثیر و تأثری که میان عقل عملی و قوه واهمه و متخیله صورت می‌پذیرد، آنجا که موسیقی قوای واهمه و متخیله و نزوعیه شوقیه را برمی‌انگیزاند، بر عقل عملی نیز اثرگذار بوده و با افراط و تفریط در این قوا، عقل عملی نیز دستخوش تحول می‌گردد.

حاصل آنکه از بین مراتب سه‌گانه نفس در انسان، موسیقی تنها بر نفس نباتی و حیوانی انسان تأثیر مستقیم و یا امکان تأثیر مستقیم داشته و نسبت به نفس ناطقه او، مستقیماً تأثیری نخواهد گذاشت. با این بیان، می‌توان ادعا نمود که نقش موسیقی در انسان، نقشی فرعی بوده و به شکل مستقیم در نفس ناطقه و سعادت آن دخالتی ندارد. بنابراین به هر میزان که قوای عقلی انسان بر قوای حیوانی‌اش مسلط‌تر باشد، از تأثیرات موسیقی بر خود ایمن‌تر بوده و به همان نسبتی که مقهور قوای حیوانی‌اش می‌گردد، تأثیر موسیقی بر او قوی‌تر خواهد بود. به عبارتی دیگر، عقل نظری و عملی در انسان،

سلطان قوای نفسانی‌اش بوده و با هیمنه‌اش بر سایر قوا، از آن‌ها در مسیر سعادت خود که به فعلیت رساندن ظرفیت‌های عقل نظری و عملی او باشد، مدد می‌گیرد. حال اگر در این مسیر، سایر قوای نفس انسان در خدمت عقل نظری و عملی او قرار گیرد، نیل به سعادت در انسان هموار شده و چنانچه افراط و تفریط سایر قوا، بر عملکرد و هیمنه عقل نظری و عملی نسبت به آن‌ها سایه افکند، انسان را نیز از مسیر سعادتش دور می‌سازد. ادعای نگارنده آن است که موسیقی اغلب با تأثیرات افراطی و تفریطی خود بر قوای نفس نباتی و حیوانی، بر عقل نظری و عملی انسان نیز به گونه غیر مستقیمی تأثیر گذاشته و در نهایت، سعادتش را به مخاطره می‌اندازد.

نتیجه‌گیری

موسیقی در اصطلاح بر موارد زیر اطلاق می‌شود: نغمه‌ها و صوت‌های موزون و منتظمی که از هر موجود طبیعی اعم از حیوان و نبات و جماد به صورت طبیعی صادر می‌گردد؛ مانند صدای آبشارها و جویبارها و نغمه پرندگان و... آواز نیکویی که از دهان انسان خارج می‌شود، و هر نوع صدای موزون و آهنگینی که از نواختن آلات مختص به این اصوات پدید می‌آید؛ چه اینکه موسیقی به معنای مجموعه‌ای از نغمه‌ها و اصوات، در یک تقسیم کلی، یا طبیعی است و یا هنری، و موسیقی هنری خود یا آلی است و یا بدون آلتی از آلات مختص به موسیقی. از سویی دیگر، موسیقی را از دو جهت شکل و محتوا نیز می‌توان مورد مطالعه قرار داد. اساساً موسیقی‌ها از عنصر محتوا تهی هستند و اگر بخواهیم عنصر شکل را در موسیقی (هنری آلی) مورد بررسی قرار دهیم، از دو شکل فیزیکی و شکل روانی این پدیده باید نام ببریم. شکل فیزیکی موسیقی همان امواج خاصی در هواست که توسط نوازنده آلات موسیقی پدید می‌آید. شکل روانی موسیقی همان حالت غم، شادی، نشاط، هیجان و... است که شنونده از یک موسیقی خاص در روان خود احساس می‌کند. حکمای اسلامی که وجود نفس را از رهگذر آثار و افعال حیاتی‌اش اثبات می‌کنند، آن را کمالی اول برای جسم طبیعی قرار می‌دهند که می‌تواند افعال حیاتی انجام دهد و با توجه به اقسام مختلفی که برای نفس در نظر گرفته می‌شود، آن را دست کم به سه قسم انسانی، حیوانی و نباتی تقسیم

می‌کنند. از بین انواع سه‌گانهٔ نفس در انسان، موسیقی هنری تنها بر نفس نباتی و حیوانی انسان تأثیر مستقیم و یا امکان تأثیر مستقیم داشته و نسبت به نفس ناطقه او، مستقیماً تأثیری نخواهد گذاشت. به هر میزان که قوای عقلی انسان بر قوای حیوانی‌اش مسلط‌تر باشد، از تأثیرات موسیقی بر خود ایمن‌تر بوده و به همان نسبتی که مقهور قوای حیوانی‌اش می‌گردد، تأثیر موسیقی هنری بر او قوی‌تر خواهد بود. موسیقی هنری با تأثیر مستقیم خود تنها نفس نباتی و حیوانی در انسان را مورد هدف قرار می‌دهد و اغلب با تأثیرات افراطی و تفریطی خود بر این قوا، عقل نظری و عملی او را نیز به گونه‌ای غیر مستقیم، دستخوش این آشفته‌گی‌ها می‌گرداند.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، *رساله نفس ابن سینا*، مقدمه و حاشیه و تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۴. ارسطو، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۵. جعفری، محمدتقی، *موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۸۱ ش.
۶. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، مقدمه سیدشهاب‌الدین مرعشی نجفی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۷. دهخدا، علی اکبر، *لغت‌نامه*، زیر نظر محمد معین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ ش.
۸. شایسته، حسین، *کاربست مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه در هنر موسیقی*، رساله دکتری دانشگاه معارف اسلامی قم، ۱۳۹۵ ش.
۹. شایسته، حسین و عبدالحسین خسروپناه، «بررسی تأثیر مبانی عرفان اسلامی بر فرم و محتوای موسیقی»، *دوفصلنامه هنرهای زیبا؛ هنرهای نمایشی و موسیقی*، دوره نوزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۴۹)، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۱. غربال، محمد شفیق، *الموسوعة العربیة المیسره*، رساله پنجم از رسائل اخوان الصفاء، قاهره، دار الشعب، ۱۹۷۲ م.
۱۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
13. Athira, S. & Subhramanya, "Music Therapy on Plants-A Literary Review", *International Ayurvedic Medical Journal*, Vol. 5(9), 2017.
14. Chivukula, Vidya & Shivaraman Ramaswamy, "Effect of Different Types of Music on Rosa Chinensis Plants", *International Journal of Environmental Science and Development*, Vol. 5(5), 2014.
15. Hargreaves, David J. & Jonathan James Hargreaves & Adrian C. North, "Imagination and Creativity in Music Listening", *Musical Imaginations: Multidisciplinary Perspectives on Creativity, Performance and Perception*, 2012, Available at: <<https://www.researchgate.net/publication/260204371>>.
16. Lindig, Abigail M. & Paul D. McGreevy, "Musical Dogs: A Review of the Influence of Auditory Enrichment on Canine Health and Behavior", 2020, Available at: <<http://www.mdpi.com/journal/animals>>.

مفاهیم کلی در فلسفه سینوی و تأثیر آن بر فلسفه قرون وسطی*

- فرح رامین^۱
- مریم سیفعلی پور^۲

چکیده

کیفیت پیدایش و نحوه دستیابی ذهن به مفاهیم کلی، پرسش اساسی در قلمرو معرفت‌شناسی است. در این پژوهش، به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال هستیم: چگونه شناخت امور کلی از طریق امور جزئی امکان‌پذیر است؟ در تاریخ فلسفه، دو جریان مهم افلاطونی و ارسطویی در این باب شکل گرفته است. سردمدار مشرب ارسطویی در عالم اسلام، فلسفه سینوی و در تفکر غرب با تأثیرپذیری از ابن سینا، فلسفه قرون وسطی است.

تحقیق حاضر، با رویکردی تحلیلی - تطبیقی، به چیستی ادراک و اقسام مفاهیم کلی از منظر ابن سینا و فلاسفه قرون وسطی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هر دو نحله فلسفی در دستیابی ذهن به معقولات اول، غالباً نظریه تجرید را پذیرفته و معقولات منطقی را نیز مستند به مفاهیم ماهوی و عارض بر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (f.ramin@qom.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم (m.seyfalipoor@stu.qom.ac.ir).

آن‌ها دانسته‌اند. در حوزه مفاهیم فلسفی نیز گرچه اصطلاح معقول ثانی را به کار نبرده‌اند، اما این مفاهیم را نشئت گرفته از خارج دانسته، در عین حال قائل به تمایز کیفیت پیدایش آن‌ها با معقولات اول و ثانی شده‌اند.

واژگان کلیدی: مفاهیم کلی، قرون وسطی، ابن سینا، توماس آکوئیناس، آلبرت کبیر، ویلیام اکام.

طرح مسئله

یکی از مسائل دیرپا و پیچیده فلسفه، نحوه ادراک کلیات است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۵۳۵). اکثریت فلاسفه در این باب اندیشیده و سخن گفته‌اند (حکاک، ۱۳۸۰: ۱۳۸-۱۳۹). مسئله کلیات را می‌توان در دو حوزه معرفت‌شناختی و وجودشناختی بررسی نمود. بحث وجودشناختی کلیات در فلسفه غرب، از شهرت بیشتری برخوردار است و در قالب سه نظریه عمده نام‌گرایی، مفهوم‌گرایی و واقع‌گرایی، به آن پرداخته شده است. رسالت این پژوهش، بررسی کلیات در حوزه معرفتی است که می‌تواند در حوزه منطق و فلسفه مورد بررسی قرار گیرد. بررسی کلیات در حوزه منطق را به فرصتی دیگر وا می‌گذاریم و به ارزیابی فلسفی نحوه پیدایش و دستیابی ذهن به مفاهیم کلی می‌پردازیم. سؤال‌های مهم در معرفت‌شناسی این است که چگونه شناخت کلی امور جزئی امکان‌پذیر است؟ و این مفاهیم چگونه در ذهن انسان نقش بسته‌اند؟ میان این معارف کلی و اشیاء خارجی چه رابطه‌ای وجود دارد؟ اگر افراد و مصادیق جزئی هستند، آیا مفاهیم کلی در خارج از ذهن مبنای واقعی دارند؟ چگونه می‌توان فاصله میان ذهن و عین و فاعل شناسا با متعلق شناسایی را پُر کرد؟ اساساً چگونه ذهن بشر توانسته است این واقعیات کثیر را به گونه‌ای دسته‌بندی کند که اشیاء جزئی در ذیل این دسته‌ها مندرج شوند؟

اولین پاسخ به این سؤال‌ها را می‌توان در یونان باستان، در دو جریان فکری افلاطونی و ارسطویی یافت. از نظر افلاطون، آنچه به مدد عقل دریافت می‌شود، همواره ثابت و پایدار است و آنچه در حال دگرگونی است، در سایه ادراک حسی تعقل می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۸/۳). افلاطون ادراک حسی را معرفت نمی‌داند؛ زیرا به محسوسات

تعلق می‌گیرد و محسوسات در حال «شدن» هستند و آنچه در این حال است، واقعیت ندارد. معرفت حقیقی به وجود مُثُل تعلق می‌گیرد. تعقل، مشاهده امور مجرد است که مُثُل نام دارند و اصول و حقایق ازلی اند (همان: ۱۵۲/۳). نحوه ادراک مُثُل بدین گونه است که نفس مجرد انسان پیش از تعلق گرفتن به بدن، در عالم مُثُل حقایق اشیاء را مشاهده می‌کند و پس از ورود به عالم محسوس، آن را از یاد می‌برد و تنها با شیوه دیالکتیک و از طریق تذکر و یادآوری، آن‌ها را به خاطر می‌آورد. افلاطون معتقد بود که به کارگیری حواس و ادراک جزئی تنها نقش اعدادی در ادراک کلیات دارد.

در برابر این جریان فلسفی، تفکر ارسطویی است. ارسطو ادراک حقیقی را اعم از ادراک حسی و غیر حسی می‌داند. از نظر وی، معرفت از آغاز در ما موجود نیست، بلکه به کمک قوه احساس آغاز می‌گردد و مراحل بعدی معرفت، بر آن مبتنی است. مشاهده امور حسی، راهی به سوی شهود جنبه کلی امور جزئی است. معرفت علمی، بر اساس صورت‌هایی به دست می‌آید که حواس در اختیار عقل آدمی قرار می‌دهند (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۲). در حقیقت، علم از ادراک حسی آغاز می‌شود و به امر کلی می‌رسد. ارسطو می‌گوید که انسان از امر جزئی و فردی به کلی می‌رسد؛ پس انسان توانایی ادراک امر جزئی را دارد (همو، ۱۳۸۵: ۱۴۳). وی معتقد بود که متعلق معرفت در ضمن اشیاء جزئی وجود دارد و شناخت بدون ادراک حسی ناممکن است و ادراکات عقلی در همین ادراکات جزئی وجود دارد (ورنر، ۱۳۷۹: ۱۲۶). در قرون وسطی، مسئله چگونگی پیدایش و ادراک کلیات از اهمیت بسیار خاصی برخوردار می‌شود. اکثر حکمای مسیحی در دوره قرون وسطی، به بحث درباره ماهیت واقعی کلیات پرداخته‌اند. در این دوره، ابتدا دیدگاه غالب در باب کلیات تا حدود زیادی افلاطونی بود؛ به ویژه افرادی چون آگوستین قدیس، بسیار به دیدگاه افلاطونی متمایل بودند. اما با ترجمه آثار ابن سینا و به تبع آن آثار ارسطو در قرن نوزدهم میلادی، تفکر قرون وسطی به سمت حکمای مشاء متمایل شد. متفکرانی مانند توماس آکوئیناس، آلبرت کبیر، آبلارد و دنس اسکوتس، بسیار متأثر از افکار ابن سینا بودند.

در جهان اسلام نیز مسئله کلیات از اهمیت خاصی برخوردار می‌باشد. فارابی نخستین بار برای مفاهیم جزئی ارزش معرفتی قائل نشد (فارابی، ۱۴۰۸: ۲۰). ابن سینا نیز

علم به جزئیات را فاقد ارزش علمی تلقی کرد؛ زیرا جزئیات، نامتناهی و بدون احکام و احوال ثابت‌اند و در علوم برهانی کارایی ندارند (ابن سینا، بی‌تا: ۳۰). او بر این عقیده است که مفهوم کلی، نوع خاصی از مفاهیم ذهنی است و با وصف کلیت در مرتبه خاصی از ذهن تحقق می‌یابد و درک‌کننده آن‌ها عقل است (همو، ۱۳۷۶: ۱/۱۹۵). خواجه نصیرالدین طوسی نیز مفهوم کلی را پذیرفته و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «مفهومی که مانع از شرکت بین کثیرین نیست» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴: ۱۷). ملاصدرا گاه کلیات را مفهوم و گاه آن‌ها را مرتبه‌ای مجرد و مرتبه‌ای از وجود برمی‌شمارد و در مواردی نیز کلی در ذهن را به سان «خیال منتشر» به حساب می‌آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶: ۱۱۲، ۱۵۵ و ۲۰۸).

این پژوهش بر این فرض استوار است که ابن سینا از دیرباز به معضل شناخت توجه داشته و در حل آن کوشیده است و نیز رد پای تقسیم سه‌گانه معقول اول، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی را که از ابتکارات فلسفه اسلامی معاصر است، در آثار ابن سینا می‌توان یافت. روش تحقیق بدین گونه است که آراء شیخ را در این زمینه در یک تقسیم سه‌گانه به شیوه فلاسفه معاصر اسلامی سامان داده‌ایم؛ هرچند وی به صراحت به چنین تقسیمی اشاره نکرده است. از دیگر ابتکارات این تحقیق آن است که از آنجا که آراء ابن سینا در باب کلیات، تأثیر شگرفی بر فلاسفه قرون وسطی داشته است، به روشی تطبیقی سعی کرده‌ایم قرابت و تأثیرپذیری آکوئیناس را با ابن سینا نشان دهیم. تفکیک بحث معرفت‌شناسی از وجودشناسی در باب مسئله کلیات و تمایز مباحث معرفت‌شناختی کلیات در فلسفه با منطق نیز ویژه این پژوهش است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است و اصولاً انجام چنین تفکیکی به ویژه در فلسفه قرون وسطی، کاری بس دشوار است.

۱. چستی و کیفیت ادراک کلیات

۱-۱. فلسفه سینوی

ابن سینا در مواضع متعدد ادراک را تعریف کرده است. وی گاه ادراک را

«حصول صورت مدرک در ذات مدرک» می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۹) و گاه ادراک را «تمثل حقیقت مدرک نزد مدرک» معرفی می‌کند (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۷). گاه نیز ادراک را اخذ صورت مدرک به نحوی از انحاء می‌داند (همان: ۸۱). به نظر می‌رسد که او در تعریف‌هایی از سنخ اول، نظر به علم حصولی، و در تعریف دوم، نظر به علم حضوری دارد. تفاوت دو نوع ادراک به مدرک باز می‌گردد. اگر مدرک شیء مادی باشد به انتزاع نیاز دارد و علم حصولی مطرح می‌شود و اگر مدرک شیء مجرد باشد، بنفسه پیش مدرک حاضر است و نیاز به انتزاع ندارد. در ادراک حصولی، حس و عقل دو ابزار ادراک است. متمثل، همان مدرک است و بنا بر آنکه فرآورده کدام ابزار باشد، محسوس و معقول نامیده می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۱۶۲-۱۶۶). بر این اساس، تعقل نزد ابن سینا - که نوعی ادراک است - حصول صورت عقلی یک شیء نزد تعقل کننده است. به تعبیر وی، یک شیء به مراتب مختلف ادراک - یعنی به صورت محسوس، متخیل و یا معقول - می‌تواند برای مدرک متمثل شود و ادراک گردد (همان: ۷۷). از نظر ابن سینا، کلی و جزئی وصف ادراک نیست، بلکه وصف مدرک است؛ یعنی محسوس جزئی است و معقول کلی؛ اما با توجه به اتحاد ادراک و مدرک بالذات، می‌توان هم ادراک و هم مدرک را به کلی و جزئی تقسیم نمود. صورت عقلی هر شیء، صورت مجرد آن شیء از ماده، لوازم و اعراض مادی است (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۷). گاهی زمینه تحقق این ویژگی در صورت عقلی، توسط قوای ادراکی انسان فراهم می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۱۸۶)، گاهی نیز شیء خارجی، خود دارای حقیقتی مجرد از ماده و عوارض مادی است و نیازمند چنین تجریدی نیست (همو، ۱۳۷۵: ۳۲۷).

ابن سینا معرفت و حصول معقولات و مفاهیم کلی در عقل را ناشی از افاضه عقل فعال می‌داند (همان: ۳۲۱). عقل فعال واهب‌الصور است و مبدا افاضه معقولات به نفس انسانی است و از آنجا که معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد، عقل فعال نام دارد. به عقیده او پس از تجرید، زمینه فراهم می‌شود تا واهب‌الصور، صورت معقوله را به انسان افاضه کند و پس از افاضه، درک عقلی حاصل می‌شود. درک عقلی به معنای افاضه صور معقوله توسط عقل فعال است. قابل توجه است که ابن سینا نقش عقل فعال را در فرایند ادراک مفاهیم کلی، به خورشید تشبیه کرده است:

«وقیاسه من عقولنا قیاس الشمس من أبصارنا؛ فکما أن الشمس تشرق علی المبصرات فتوصلها بالبصر كذلك اثر عقل الفعّال یشرق علی المتخیلات فیجعلها بالتجرید عن عوارض المادّة فیوصلها بأنفسنا» (همو، ۱۹۸۰: ۴۳).

می‌توان گفت همان‌طور که خورشید در عالم جسمانی بیشترین نورافشانی را دارد، به‌گونه‌ای که با فیضان نور خورشید بر محسوسات، چشمان قادر به ادراک محسوسات می‌شوند، لازم است در عالم روحانی نیز چنین چیزی وجود داشته باشد که نسبتش به عالم روحانی، همچون نسبت خورشید به این عالم باشد (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۰۸-۲۰۹؛ فخرالدین رازی، ۱۳۷۳: ۲۸۴/۲).

تعقل از نظر ابن سینا، شهود و درک صور معقوله و علم حصولی است. گاهی این صورت عقلی، صورت یک شیء مادی و محسوس است که در این وضعیت، صورت حسی شیء مدرک با گذر از مراتب خیالی، از ماده و عوارض مادی جدا می‌شود. وی معتقد است که ادراک عقلی، مطابق با شیء محسوس است؛ چرا که در غیر این صورت، معقول آن شیء نخواهد بود. بر مبنای ادراک عقلی، عقل صوری را قبول می‌کند که از هر جهت مجرد از ماده‌اند. این روند، عقل را برای پذیرش صورت عقلی افاضه‌شده از سوی عقل فعال آماده می‌سازد. به بیان دیگر، تجرید و تقشیر از سوی قوای ادراکی انسان، سازنده و فاعل صورت عقلی امور مادی نیست؛ بلکه علت معد و زمینه‌ساز آن است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۲). از نظر او، نظریه افاضه تنها برای مغلل ساختن حصول معقولات اول در ذهن نیست؛ بلکه معقولات ثانی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین نفس انسان، بالذات عالم به اشیاء نیست، بلکه صورت اشیاء را از عقل فعال دریافت می‌کند و از طریق این افاضه، معرفت و شناخت شکل می‌گیرد. البته صورت خارجی اشیاء از راه حواس، نفس را تحریک می‌کند و آن را برای افاضه عقل فعال آماده می‌سازد. در عقل فعال، معقولات و مفاهیم کلی، مجرد از هر گونه ماده و لواحق هستند و در این مرحله قبل از ورود به عالم کثرت، همه صور به طور کلی تحصیل دارند. در جهان مادی، این کلیات همان موجودات جزئی هستند که در عمل تعقل انسان، بار دیگر از ماده انتزاع یافته و به صورت کلی درمی‌آیند. شیخ‌الرئیس از مراتب تعقل، به کلی قبل‌الکثره، کلی مع‌الکثره و کلی بعد‌الکثره یاد می‌کند.

۲-۱. فلسفه قرون وسطی

برخی فلاسفه قرون وسطی، با تأثیرپذیری کامل از ابن سینا، تقسیم‌بندی فوق را در طرح نظریه کلیات به کار می‌بندند. آلبرت کبیر در چگونگی ادراک و پیدایش مفاهیم کلی به صراحت از افاضه عقل فعال^۱ سخن می‌گوید (موئر، ۱۳۷۰: ۲۳۶-۲۳۷) و از اصطلاح کلی پیش از کثرت، در کثرت و بعد از کثرت بهره می‌جوید. کلی پیش از کثرت، ایده یا صورت ازلی موجود در ذهن خداست؛ کلی در کثرت، کلی موجود در افراد کثیر است؛ و کلی پس از کثرت، یک مفهوم ذهنی است که از طریق انتزاع از اشیاء جزئی به وجود می‌آید (Resnick, 2013: 514). در قرون وسطی، تأثیر حضور عقل فعال فلسفه سینیوی بسیار مشهود است. آگوستین و طرفدارانش، این نظریه را در کلیتش پذیرفته‌اند، ولی اکثر آنان به دلیل آنکه نظام عقول ده گانه ارسطویی را نمی‌پذیرند، عملکرد عقل فعال را در خدا قرار می‌دهند و آن را با لوگوس یعنی عقل خدا یکی می‌گیرند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۳۲۲). افرادی نیز مانند توماس آکوئیناس با عقل فعال مفارق آگوستینی مخالفت کرده و آن را همراه با عقل منفعل در نفس انسان تلقی کرده‌اند. توماس تفکیک عقل به منفعل و فعال را می‌پذیرد (Aquinas, 1988: 24, 141, 142) و معتقد است که عقل انسان در ابتدا مانند لوح نانوشته‌ای فاقد معقولات است. از نظر وی، عقل مدرک صور معقول است؛ ولی این صور معقول در عالم خارج متحد با ماده‌اند و به خودی خود معقول نمی‌باشند. برای دریافتن امر معقول، عقل به تدریج مفهوم کلی را از جزئیات محسوس خارجی انتزاع می‌کند. اما از آنجا که ذهن غیرمادی است و محال است که به شکل مستقیم تحت تأثیر ماده قرار گیرد، در انتزاع کلی، منفعل نیست. بنابراین باید به عقل، قوه‌ای فعال نسبت داد. این قوه عقلانی، همان عقل فعال است که با پرتوافکنی و روشنائی خود بر عقل منفعل، مفاهیم کلی را از صورت‌های محسوس انتزاع می‌کند (Ibid.: 143).

ذکر این نکته نیز خالی از فایده نیست که توماس آکوئیناس با وجود تأثیرپذیری ژرف از ابن سینا در مسئله چگونگی ادراک کلی، برداشتی نادرست از کلام ابن سینا

نیز دارد. وی می‌گوید ابن سینا معتقد است که عقل یا نفس ناطقه، ناقص و متحرک است و در نتیجه وجودش را به عاریت گرفته است و فعلیت ذاتی ندارد، پس باید عقلی کامل و نامتحرک وجود داشته باشد که فعلیت، ذاتی آن باشد و قدرت تعقل را به عقل انسان عطا کند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۴۰۲). بر خلاف نظر توماس، ابن سینا نفس را ناقص نمی‌پندارد، بلکه معتقد است که نفس، مجرد غیر تام است. وی هرگز تحرک را به نفس نسبت نداده است.

۲. معقول اول و ثانی

۱-۲. فلسفه سینوی

ابن سینا در آثارش به طور صریح از تقسیم معقولات سخنی به میان نیاورده است. وی در کتاب *منطق شفاء* معتقد است که مفاهیم ذهنی به طور مطلق موضوع منطقی نیستند؛ بلکه مفاهیم دو دسته‌اند: یا از اعیان خارجی انتزاع شده‌اند و یا اموری هستند که عارض آن مفاهیم می‌شوند، از آن حیث که مطابقت آن‌ها با خارج مورد نظر نیست؛ یعنی این مفاهیم عارض دیگر مفاهیم از آن حیث که امور ذهنی‌اند می‌شوند. قسم دوم، از آن حیث که نفس را به صورت علمی می‌رسانند و یا ممد یا مانع این وصول‌اند، مورد توجه‌اند (ابن سینا، بی‌تا: ۲۱-۲۴). به نظر می‌رسد این تفکیک، همان تقسیم‌بندی معقولات به اول و ثانوی است که ابن سینا به طور ضمنی مطرح کرده است، بی‌آنکه از این اصطلاحات نامی به میان آورد. در آثار ابن سینا، اصطلاح «معقول ثانی» به طور مطلق تنها به عنوان معقول ثانوی منطقی به کار می‌رود. در کاربرد این اصطلاح، شیخ تلاش می‌کند که وجه فلسفی و منطقی بحث را از یکدیگر متمایز نماید؛ زیرا معقول ثانی، هم در منطق و هم در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد. اثبات معقولات ثانی بر عهده فلسفه است؛ اما استفاده از آن‌ها در وصول به مجهول از طریق معلوم، فعلی منطقی محسوب می‌شود (همو، ۱۴۰۴: ۱۰-۱۱). برای مثال، در فلسفه اثبات می‌شود که کلیات به پنج قسم جنس، فصل، نوع، خاصه و عرض عام موجودند و همچنین شرطی که به موجب آن، این کلیات موضوع منطقی می‌شوند نیز در فلسفه تأمین می‌گردد. پس از این دو

مرحله، منطق از حالات و عوارضی که این مفاهیم دارند، بحث می‌کند. ابن سینا در آثارش، معیار تمایز معقول اول از معقول ثانی را چنین بیان می‌کند:

«إِنَّ لِلشَّيْءِ مَعْقُولَاتٍ أُولَ كَالجِسْمِ وَالْحَيَوَانَ وَمَا أَشْبَهَهُمَا وَمَعْقُولَاتٍ ثَانِيَةٍ تَسْتَنْدُ إِلَى هَذِهِ وَهِيَ كَوْنُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ كَلِّيَّةً وَجَزْئِيَّةً وَشَخْصِيَّةً» (همان: ۱۶۷).

وی در کتاب *شفاء موجودات* را به دو قسم معقول الذوات و محسوس الذوات تقسیم می‌کند و تنها قسم دوم را محصول تعامل با حس معرفی می‌کند و قسم دوم را فاقد ماده و لواحق ماده دانسته که برای تعقل نیازمند عملیات عقلانی سازی نیستند (همو، ۱۳۷۳: ۲۲۱-۲۲۲).

شیخ‌الرئیس در *الهیات شفاء*، آنجا که موضوع مابعدالطبیعه را معین می‌نماید، به بحث درباره مفاهیمی می‌پردازد که اگرچه آن‌ها را جزء معقولات مصطلح محسوب نمی‌نماید، اما توصیف وی از این مفاهیم، کافی است که آن‌ها را از مفاهیم ماهوی و منطقی یا معقولات اول و ثانی منطقی متمایز کند. این امر نشان می‌دهد که وی تصویر مشخصی از مفاهیم فلسفی دارد (همو، ۱۳۷۶: ۱۵). از نظر وی، عقل در تصویرسازی تمامی معانی کلی، نیازمند به حس نیست و می‌تواند یک سلسله معانی جدید انتزاع کند. عقل می‌تواند معقولی نظیر وحدت، کثرت، علیت و وجود را تصور کند، در حالی که مسبوق به حس نیستند و حس تنها منشأ انتزاع آن‌ها می‌باشد.

ابن سینا گاه اصطلاح معقول اول و ثانی را به معنای بدیهیات و نظریاتی که مبتنی بر آن بدیهیات است، به کار می‌برد (همو، ۱۹۸۰: ۴۲-۴۳). وی شماری از مفاهیم مانند وجود، واحد و شیء را در زمره تصورات بدیهی قرار می‌دهد. برخی معتقدند که این امر نشان‌دهنده آن است که وی معقول ثانی فلسفی را نیز در زمره اصطلاح کلی معقول ثانی قصد کرده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۸۹). در انتقاد به این سخن باید گفت که در فلسفه ابن سینا، مفهوم وجود بر امور ماهوی عارض می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۴: ۴۴/۳). اگر مفهوم وجود ماهوی است، پس معقول اول به حساب می‌آید نه معقول ثانی. البته باید اذعان داشت که دیدگاه شیخ در این باب واقعاً مبهم است و گاه این گونه مفاهیم را نه معقول اول دانسته است و نه معقول ثانی (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۱-۲۰۸).

۲-۲. فلسفه قرون وسطی

تقسیم‌بندی مفاهیم کلی، در فلسفه یونان، دوران جدید و معاصر غرب سابقه‌ای ندارد؛ اما با توجه به نفوذ ابن سینا در قرون وسطی، شناسایی و رده‌بندی معقولات به معقول اول و ثانی، ظاهراً توسط فردی به نام آلبرتوس مگنوس^۱ وارد اروپای قرون وسطی گردید و از آن پس، جزء مباحث عمده سنت مدرسی قرار گرفت. توماس آکوئیناس با تفکیک بین معقول اول و ثانی، معقول اول را واقعیت عینی و خارجی دانست که مورد ادراک عقل قرار می‌گیرد و معقول ثانی خود عقل است که موضوع منطقی می‌باشد (Aquinas, 1963: 481). این تقسیم در آراء ویلیام اکام نیز وجود دارد، ولی از آن‌ها به مفاهیم درجه اول و درجه دوم یاد می‌کنند (Ockham, 1959: 57-58). در همین دوران، راجر بیکن کشیش و فیلسوف انگلیسی نیز با تأثیرپذیری کامل از ابن سینا مفاهیم انتزاعی را به سه گروه انتزاع شیء از شیء، انتزاع مفهوم از اشیاء و انتزاع مفهوم از مفهوم تقسیم نمود. گروه اول در امور ریاضی، گروه دوم در قلمرو علوم طبیعی و گروه سوم به حوزه منطقی تعلق دارند (Knudsen, 1982: 480). تقسیم‌بندی بیکن از مفاهیم انتزاعی، تقسیم سه‌گانه معقولات در فلسفه اسلامی را به ذهن متبادر می‌سازد.

۳. کیفیت پیدایش معقولات اول

۳-۱. فلسفه سینیوی

بیان شد که از نظر ابن سینا، معقول اول مفهومی است که مستقیماً از خارج گرفته شده و حکایتگر خارج است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۹ و ۱۵۹). از دیدگاه کثیری از متفکران اسلامی، منشأ پیدایش همه مفاهیم کلی ماهوی، صورت‌های جزئی است که از طریق ادراک حاصل می‌شود. شیخ‌الرئیس در باب نحوه پیدایش مفاهیم ماهوی، نظریه تجرید را مطرح نمود. مفاهیم ماهوی از طریق تجرید و انتزاع از مفاهیم جزئی حاصل می‌شوند و به میزان تجرد صورت از عوارض شیء، کلیت آن هم افزایش می‌یابد (همو، ۱۳۸۴: ۳۲۴/۲). در نظریه تجرید بیان می‌شود که نفس ناطقه دارای دو قوه است: قوه مدرکه

1. Albertus Magnus.

عالمه و قوه محرکه عامله (همو، ۱۳۷۵: ۶۳/۱). شیخ ضمن تأکید بر بساطت نفس انسانی و عدم منافات تعدد قوا با بساطت آن (همان: ۳۴۱/۳)، تعقل یا ادراک کلیات را بر عهده قوه عالمه یا عقل نظری می‌گذارد (همان: ۲۸۶/۵). وی با تقسیم مراتب ادراک و لحاظ تجرید در آن‌ها، تجرید تام را از آن قوه عاقله، و ادراک عقلی را بی‌نیاز از آلت و مستقیماً منسوب به نفس معرفی می‌کند. از نظر او، ادراک بر اساس کمال و نقص قوای مُدرک در مجرد ساختن معلوم، مراحل را می‌پیماید و سرانجام به مرحله تعقل یا ادراک عقلی رسیده و می‌تواند صور کلی بسازد (همو، ۱۳۷۹: ۲۳۲). ابن سینا گاه بیان می‌کند که قوه مدرکه نفس ناطقه در چهار مرحله ادراک می‌کند: حسی، تخیلی، وهمی و عقلی (همو، ۱۳۷۵: ۱۰۳/۱) و گاه نیز به سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی بسنده می‌کند (همو، ۱۳۷۹: ۲۳۲).

از نظر ابن سینا، حس در معرفت‌شناسی معقولات اول، نقش اساسی دارد. یکی از عواملی که باعث شده است نظریه تجرید سینوی پذیرفته نشود، آن است که این نظریه بر این امر استوار است که اگر صورتی همراه با عوارض و غواشی باشد، قابل ادراک عقلی نیست و زمانی قابل ادراک می‌شود که به طور کلی از ماده و لواحق پیراسته شود. بنابراین معلومیت، متوقف بر تجرید شیء است و علم یعنی متمایز بودن از اشیاء دیگر، و اگر چنانچه چیزی همراه غیر باشد، معلوم واقع نمی‌شود (ذبیحی، ۱۳۹۲: ۸۳-۸۴). ملاصدرا به این قول اعتراض می‌کند که اگر معلومی در مراتب ادراکی این چنین دچار تغییر شود، ماهیت آن عوض خواهد شد و معقول مدرک با محسوس مدرک متفاوت خواهد شد؛ برای مثال، اگر از معلومی به نام زید، تمامی عوارض آن گرفته شود و کلی آن تعقل شود، مدرک انسانیت زید است و نه خود زید. صدرالمتألهین در بحث اتحاد عاقل و معقول در ردّ نظر ابن سینا می‌گوید:

«احساس و ادراک حسی آن‌گونه که حکمای اسلامی پنداشته‌اند، نیست. آن‌ها پنداشته‌اند که احساس، تجرید کردن صور محسوس از ماده و عوارض مقارن با آن است؛ در حالی که انتقال صورت‌های منطبع در ماده با هویات خود، از ماده به غیر ماده ناممکن است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۳۱۶ و ۵/۱۸۱).

وی در کتاب *مفاتیح الغیب* نیز بیان می‌کند که نفس صور متصوره را ایجاد می‌کند

و این صور آن‌گونه که اعراض به موضوع خویش قائم‌اند، قائم به نفس نیستند؛ بلکه از قبیل قیام اشیاء موجود به فاعل خود هستند، و این سرّی است که خداوند در نفس قرار داده و نفس را مثالی برای خود از جهت ذات، صفات و افعال قرار داده است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۴).

صدرا در جای دیگر با اعتراض بر نظریه تجرید بیان می‌کند که بنا بر نظریه تجرید، معقول کلی، حاصل حذف مشخصات و عوارض شیء است؛ یعنی می‌توان ماهیت واحدی را بر شیء خارجی محسوس، متخیل و معقول حمل کرد که این ماهیت واحد مبهم شده، دقیقاً به جهت همین ابهامش می‌توان آن را بر وجودات مختلف حمل کرد (همو، ۱۳۸۰: ۵۷۴/۱). همچنین قابلیت صدق بر کثیرین که ویژگی اصلی یک مفهوم کلی است، حاصل ابهامی است که در نظریه تجرید از طریق حذف مشخصات و عوارض شیء به دست آمده است. در حالی که تفسیر کلیت به ابهام در فهم، تصویر نادرستی از کلیت مفهومی است.

بنابراین ابن سینا در باب صور علمی - کلی یا جزئی - قائل به انتزاع و تجرید است. ولی صدرا در باب صور جزئی (صورت حسی و خیالی) به خلق، انشاء و ابداع نفس قائل بوده و آلات قوای نفس را معد می‌داند؛ اما در باب صور عقلی، قائل به تعالی و یا مشاهده مثل نوریه است. به اعتقاد وی، آنچه حکمای پیشین گفته‌اند، حقیقت ادراک نیست، بلکه از مقدمات ادراک حسی است (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۱-۲۹۲).

۲-۳. فلسفه قرون وسطی

آکوئیناس با الهام از ابن سینا تمام معرفت بشری را منبعث از حس می‌داند؛ اگرچه معارف آدمی به تجربه حسی محدود نمی‌شود. آکوئیناس با تأثیرپذیری از ابن سینا به سه نوع ادراک قائل بود: ادراک حسی، خیالی و عقلی. وی بر این باور بود که برای رسیدن به معرفت عقلانی، باید از مرحله ادراک حسی و خیالی عبور کرد (Kreeft, 2009: 63). توماس مفاهیم کلی را عملکرد ذهن دانسته، معتقد بود که هر گاه اندام حسی بدن تحریک شوند، نفس از قوه به فعلیت رسیده و ابتدا صورت حسی و به دنبال آن صور خیالی و عقلی پدید می‌آیند. اما آکوئیناس در مورد عقل فعال، مبنایی متفاوت با ابن سینا اتخاذ

کرده است. او برای عقل فعال توصیفی خود صرفاً نقش معرفتی قائل می‌شود و کارکرد وجودی برای آن قائل نمی‌شود. از نظر آکوئیناس عقل فعال واجد توانی است که باعث می‌شود صور معقول از محسوسات انتزاع شوند؛ بدین گونه که عقل فعال با پرتوافکنی نور و روشنایی خود بر عقل منفعل، صور معقول و مفاهیم کلی را از صورت‌های محسوس منتزع می‌کند (Aquinas, 1988: 143). در حالی که عقل فعال توصیفی ابن سینا، خود واجد این صور معقول است، نه اینکه منشأ اخذ آن صور از جواهر مادی باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۹). عقل فعال که حاوی کلیات و صور وجودی اشیاست، در ایجاد تمام موجودات عالم ماده از پست‌ترین (هیولا یا ماده اولی) تا کامل‌ترین آن‌ها (نفس ناطقه انسان که موجودی مجرد غیر تام است) نقش مستقیم دارد.

برخی فلاسفه قرون وسطی که بیشتر تحت تأثیر فلوطین هستند، مانند سنت آگوستین و دانس اسکوتس، نظریه تجرید سینوی را نپذیرفتند. آگوستین معتقد بود که هر گاه اندام حسی بدن تحریک می‌شود، تأثری در آن پدید می‌آید. در این هنگام است که نفس، ادراک را تولید می‌کند. نفس دارای مفاهیمی است که ابتدا به صور تعلق می‌گیرند و سپس قوانین طبقه‌بندی شده تأثرات اند. ادراک و افکار، صوری در ذهن خدایند؛ لذا امور کلی، وجود واقعی در ذهن خدا دارند و همه معرفت‌ها حتی معرفت حسی، مستلزم معرفت به خداست. آگوستین شناخت نفس و شناخت خدا را مهم‌ترین شناخت می‌دانست (معلمی، ۱۳۸۰: ۵۴-۵۵). شهودگرایی در برابر نظریه تجرید، رویکردی مهم در معرفت‌شناسی کلیات در قرون وسطی باشد.

دانس اسکوتس نیز به گونه‌ای رویکرد شهودی به مسئله کلیات داشت. از نظر او، انسان واجد دو شناخت است: حواس و عقل. عقل با وجود آنکه غیر مادی است، از داده‌های حسی بهره می‌گیرد. عقل کلی را از فرد مادی که در آن مندرج است، بیرون می‌کشد و این عمل توسط عقل فعال صورت می‌گیرد. عقل فعال، تصویر خیالی حاصل از تجربه حس را می‌گیرد و به مفاهیم معقول مبدل می‌سازد. اسکوتس تمایز عقل فعال و عقل منفعل را انکار می‌کند. به باور وی، آدمی یک عقل با دو کارکرد متفاوت دارد؛ ولی همچون ابن سینا بر این باور است که عقل بشری بدون توجه به قوه

خیال نمی‌تواند ادراک کند (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱۳۸/۲-۶۱۸-۶۱۹). اسکوتس بر خلاف ابن سینا معتقد بود که عقل صرفاً به امور کلی نمی‌پردازد و نسبت به امور جزئی نیز معرفت دارد (همان: ۶۲۰/۲). ما می‌توانیم از شیء جزئی، شناخت عقلی داشته باشیم. عقل از جزئیات، نوعی شناخت شهودی دارد؛ بدین معنا که موجودیت آن شیء را در می‌یابد. اگر ما یک شناخت مقدماتی از جزئی نداشته باشیم، عقل نمی‌تواند عمل انتزاع را انجام دهد؛ زیرا نمی‌داند تصور را از چه چیزی انتزاع کرده است (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۱۳۷). در تفکر اسکوتس، شناخت عقلی شهودی در مقابل شناخت عقلی انتزاعی قرار دارد. شناخت شهودی نیاز به قوه خیال ندارد؛ بلکه شیء مدزک به گونه‌ای است که گویی هم‌اکنون وجود آن در عقل شکل گرفته است.

۴. کیفیت پیدایش معقولات ثانی منطقی

۱-۴. فلسفه سینوی

مفاهیمی مثل کلیت، جزئیت، شخصیت، جنس، نوع، فصل، عرضی عام، موجهات (واجب، ممکن)، ذاتی، عرضی، در فلسفه ابن سینا به عنوان معقول ثانی منطقی مطرح شده است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۶۷-۱۶۹). ابن سینا می‌گوید:

«موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى، من حيث يتوصل بها من المعلوم إلى المجهول» (همان: ۱۶۷).

این عبارت دو امر را نشان می‌دهد: ۱. معقول منطقی امری کاملاً ذهنی نیست؛ بلکه بر مفاهیم ماهوی تکیه دارد و به خارج نیز مرتبط می‌شود (اسدی، ۱۳۹۴: ۱-۳۶)؛ ۲. معقول ثانی به طور مشروط، موضوع منطق است و آن شرط این است که از آن‌ها در وصول به مجهول از طریق معلوم بهره گرفته شود. ادامه عبارت ابن سینا این امر را تأیید می‌کند؛ زیرا وی می‌گوید معقولات از آن حیث که وجود عقلانی دارند، به ماده تعلق ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۰-۱۱).

کیفیت پیدایش مفاهیم منطقی که مصداق خارجی و حسی ندارند، بدین نحو است که ذهن مفاهیمی را که به دست آورده است، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و از

آن‌ها مفاهیمی مانند کلی، جنس، نوع و فصل انتزاع می‌کند. این مفاهیم از تعمیم ادراکات حسی به دست نمی‌آیند؛ هرچند نیازمند به نوعی ادراک قبلی هستند؛ یعنی قبل از پیدایش آن‌ها باید یک معرفت تصویری یا تصدیقی در ذهن به وجود بیاید تا این دسته مفاهیم پیدا شوند. بنابراین راه پیدایش مفاهیم منطقی، بسیار روان و آسان است؛ زیرا مفاهیم منطقی از ملاحظه مفاهیم حاصل در ذهن، مقایسه و توجه به خواص و ویژگی‌های آن‌ها انتزاع می‌شوند. تا مفهومی در ذهن نباشد، مفاهیم منطقی پیدا نمی‌شوند و تا یک سلسله از مفاهیم عقلی در ذهن تحقق نیابند، نمی‌توانیم این بررسی را درباره آن‌ها انجام دهیم که آیا قابل صدق بر افراد متعدد هستند یا خیر. بنابراین مفاهیم ماهوی، هم تقدم زمانی و هم تقدم ذاتی و رتبی بر مفاهیم منطقی دارند. به همین دلیل، ابن سینا، معقولات ثانی را مستند به معقولات اول و عارض بر آن‌ها دانسته است (همو، ۱۳۷۶: ۱۹). در واقع معقولات اول پس از آنکه در ظرف ذهن جای گرفتند، یک سلسله لوازم و احکام خاصی پیدا می‌کنند و ذهن با ملاحظه این احکام و لوازم، مفاهیم منطقی را انتزاع می‌کند. باید توجه داشت که پس از پیدایش مفاهیم منطقی در ذهن، خود این مفاهیم می‌توانند منشأ پیدایش مفاهیم منطقی دیگر باشند. بنابراین حصر عروض معقولات ثانی منطقی بر معقولات اول تمام نیست؛ بلکه مفاهیم منطقی بر جمیع مفاهیم عارض می‌شوند. مفهومی که معروض یک معقول ثانی منطقی است، می‌تواند معقول اول یا معقول ثانی فلسفی و یا معقول ثانی منطقی باشد (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵: ۲۰۶).

۲-۴. فلسفه قرون وسطی

در میان فلاسفه قرون وسطی، توماس آکوئیناس بیش از همه در نحوه پیدایش مفاهیم منطقی از ابن سینا تأثیر پذیرفته است. وی معتقد است که مفاهیم منطقی به معقولات اول متکی هستند و انعکاس و تظاهر عمل ادراک اشیاء خارجی است (Knudsen, 1982: 481). توماس از یک طرف معقولات ثانیه را موضوع منطق معرفی می‌نماید و از طرفی، گاه موضوع منطق را «موجود عقلانی» می‌داند. از این دو امر می‌توان نتیجه گرفت که منطق از مفاهیمی حاصل از عقل تشکیل یافته است. نحوه

ادراک عقل در حوزه منطقی بدین گونه است که عقل، ماهیات را به نحو انتزاعی ادراک می‌نماید و تصورات حاصل، منشأ پیدایش مفاهیم کلی می‌گردند. عقل تصورات به‌دست آمده را ترکیب می‌نماید و از آن کثرات، یک مفهوم واحد حاصل می‌شود. عقل در این سیر از معلوم به مجهول، از قیاس یا استقراء بهره می‌جوید. از نظر آکوئیناس، منطقی نه به امور خارجی نظر دارد و نه به امور اعتباری محض. مفاهیم منطقی، وجودشان در عقل است، اما به طور غیر مستقیم منشأ حقیقی و خارجی دارند. در حقیقت، خارج به طور غیر مستقیم و با وساطت معقولات اول، مبنای مفاهیم منطقی است (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵: ۱۰۸).

از دیگر فلاسفه قرون وسطی، که آراء وی در نحوه پیدایش مفاهیم منطقی اهمیت ویژه دارد، ویلیام اکام است. اکام کلیات را در بستری صرفاً منطقی تبیین کرده است. وی در قلمرو منطقی، یک فیلسوف «نام‌گرا» است. اکام عقیده داشت که کلیات واژگان یا علائمی هستند که به جای اعیان فردی و جزئی یا دسته‌ای از اشیاء می‌نشینند یا به آن‌ها اشاره می‌کنند، اما خودشان وجودی ندارند؛ زیرا اگر چیزی بخواهد موجود شود، لازم است جزئی و شخصی باشد و چیزی که کلی و عام است، این حالت را ندارد. از نظر او، کلیات معمولاتی هستند که صرفاً شأنی منطقی دارند (معلمی، ۱۳۸۰: ۱۰۴-۱۰۶). اکام در باب معقولات منطقی نیز بر ادراک حسی و شهود تجربی تأکید می‌کند. مفاهیم کلی، فعل خاص از ذهنی ویژه هستند و کلیت آن‌ها به سبب کلیت دلالت آن‌هاست. این یکسانی، دلالت می‌کند بر اینکه عقل قادر است عمل جزئی را به نحو کلی در ذهن مرتسم نماید و این همان وابستگی معقولات ثانی منطقی به معقولات اول در فلسفه سینی است.

۵. کیفیت پیدایش معقولات ثانی فلسفی

۱-۵. فلسفه سینی

شیخ‌الرئیس در برخی عبارات، از معقولات ثانی با عنوان «صفات شیء» نام برده و به خارجیت این صفات تصریح می‌کند:

«الوجود من صفات الشیء وكون وجود معلولاً من شیء آخر من صفاته المتقررة لیست من الاعتبار وكون وجود ممكناً غیر واجب كذلك بحيث یلزم منه غیره كذلك» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۳۱).

شیخ در این عبارت بیان می‌کند که معقولات ثانی وجود دارند که (غیر از مفاهیم منطقی هستند) از صفات و حالات شیء به شمار می‌آیند. وی مفاهیم وجود، علیت و امکان را به عنوان صفات اشیاء معرفی می‌کند که نه تنها اعتباری نیستند، بلکه به نوعی خارجی‌اند.

در باب کیفیت پیدایش مفاهیم فلسفی و ادراک این مفاهیم، مطلبی در آثار ابن سینا به طور آشکار یافت نشد؛ اما در مواردی که وی از مفهوم وجود سخن می‌گوید، از چگونگی آشنایی ذهن انسان با این مفهوم فلسفی پرده برمی‌دارد. پرداختن به مفهوم وجود نیز به شکل پراکنده در آثار ابن سینا یافت می‌شود. فرایند دستیابی ذهن به مفهوم وجود در تفکر سینوی این گونه است که ذهن انسان در ابتدا خالی از هر صورت است و بالقوه قابلیت پذیرش صورت‌های مختلف را دارد. ذهن اساساً در فرایند مواجهه با عالم خارج ساخته شده و بالفعل می‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ۳۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۳۳). در پرتو این دیدگاه، ذهن آدمی موطن و وعاء امور ذهنی است و بدون امور ذهنی تحقق ندارد. مطروف بودن ذهن در نزد ابن سینا، همچون مطروفیت خارج برای خارجیات است. از این رو همان گونه که خارج بدون خارجیات معنا ندارد، ذهن انسان نیز چنین است. همچنان که بارها گفته‌ایم، تلقی وی از ذهن چنان است که در آغاز تولد، ذهن آدمی چون لوحی نانوشته است (همو، ۱۳۶۳: ۹۷). ذهن با دریافت صور اشیاء از جهان خارج، تدریجاً با پیدایش صور ادراکی به فعلیت می‌رسد و در این امر، تفاوتی بین معقولات اول و ثانی نیست. ابن سینا مفهوم وجود را معقول اول نمی‌داند؛ زیرا وی این مفهوم را در زمره صفات اشیاء ذکر می‌کند؛ صفتی که به تنهایی تمام هستی را فرا می‌گیرد (همو، ۱۳۷۱: ۱۳۱). این صفت گرچه در نفس انسان مرتسم می‌شود، اما خارجی و جزء صفات غیر اعتباری است. مراد شیخ‌الرئیس از صفات اعتباری، صفاتی است که عقل آن‌ها را تصور می‌کند، اما اثری در خارج ندارند. وجود از نظر شیخ، جدا از موصوف خویش نیست و امری خارجی است که در خارج به عین موصوف خویش موجود

است (همو، ۱۴۰۴: ب: ۱۲۶). ابن سینا تصریح دارد که مفهوم وجود از اقسام مفاهیم ماهوی نیست که از طریق نظریه تجرید بتوان کیفیت پیدایش آن را تبیین کرد (همو، ۱۳۸۵: ۵۵). ملاک وی درباره خارجی بودن یک مفهوم آن است که اگر شیء در خارج متصف به صفتی شد، آن صفت نیز خارجی است (همو، ۱۴۰۴: ب: ۱۶۰). او تصریح می‌کند که وجود، موضوع فلسفه اولی است و فلسفه اولی، علمی است که از وجود و عوارض خاصه وجود چون وحدت و کثرت، قوه و فعل، و امکان و وجوب سخن می‌گوید. عوارض خاصه نیز از مفاهیم فلسفی محسوب می‌شوند (همان: ۲۲). دیدگاه‌های ابن سینا در تحلیل مفهوم وجود، در آراء فلاسفه اسلامی متأخر از وی و نیز در تفکر قرون وسطی تأثیر به‌سزایی گذاشت.

۲-۵. فلسفه قرون وسطی

در تفکر قرون وسطی نیز درباره تفاوت کیفیت پیدایش مفاهیم منطقی با مفاهیم فلسفی، تمایز آشکاری یافت نشد و تنها می‌توان به صورت بسیار پراکنده، چنین تفکیکی را در معدود فلاسفه این دوران یافت. ویلیام اکام گاه اذعان می‌دارد که مفاهیم کلی مانند «وجود» از ادراک امور جزئی شکل می‌گیرند؛ امور جزئی که قبل از شکل‌گیری مفهوم وجود می‌توانند بر ما شناخته شوند. وی می‌نویسد:

«در ذهن می‌گوییم موجود یا هستنده‌ای جزئی یا ویژه را می‌توان شناخت، هرچند آن مفاهیم کلی، همچون «وجود» شناخته نباشند» (ساو، ۱۳۷۸: ۱۱).

از نظر وی، منطق ابزار فلسفه طبیعی است و مشتمل بر مابعدالطبیعه است. وی درباره ارتباط فلسفه با منطق می‌گوید که علم به اشیاء نظر دارد و اشیاء جزئی‌اند؛ ولی منطق با کلیات سروکار دارد. از نظر اکام که یک «نام‌گرا» می‌باشد، منطق با اسماء سروکار دارد؛ اما نه به عنوان حالات نفسانی، بلکه به عنوان اموری دارای معنا. منطق به اموری که ساخته ذهن هستند، می‌پردازد. کلماتی که بر اشیاء دلالت دارند «اسماء معقولات اول»، و کلماتی که بر کلمات دیگر دلالت دارند «اسماء معقولات ثانی» نامیده می‌شوند. در علوم، اسماء از نوع اول هستند و در منطق از نوع ثانی. اسامی مصطلح در مابعدالطبیعه این ویژگی را دارند که مدلول آن‌ها، معقولات اول یا معقولات

ثانی باشند. اصطلاحات فلسفی مثل وجود، مطلق شیء، شیء معین، واحد، حق، خیر، مفاهیمی هستند که از ادراک امور جزئی به وجود آمده‌اند؛ اما در منطق، اصطلاحاتی وجود دارند که اسماء معقول ثانی‌اند، مانند کلی، جنس، نوع (ارسل، ۱۳۹۴: ۳۶۳/۱-۳۶۴).

در عبارت بالا، ویلیام اکام کاملاً بین اسماء یا مفاهیم فلسفی با مفاهیم منطقی تفاوت می‌گذارد و مفاهیم فلسفی را از مفاهیم منطقی جدا ساخته و به کیفیت پیدایش هر یک می‌پردازد. اما اینکه کیفیت پیدایش مفاهیم ماهوی (معقولات اول) با مفاهیم فلسفی چه تفاوتی دارد و آیا هر دوی آن‌ها به یک دسته مفاهیم تعلق دارند؟ از این سخنان بر نمی‌آید. در دوران معاصر نیز برخی، مفهوم وجود را از سنخ معقولات اول دانسته، مدعی‌اند که معقولات اول، منحصر در مفاهیم ماهوی نیستند؛ معقولات اول مفاهیمی هستند که در خارج، حیثیت و مابازاء دارند و این می‌تواند شامل مفاهیم ماهوی و مفهوم وجود باشد. با فرض اصالت وجود، مفاهیم ماهوی و معقول اول، دو امر مساوی نیستند و نیز انتزاعی بودن مفهوم وجود، دلیل بر معقول ثانی فلسفی بودن مفهوم وجود در معنای مصدری نیست (بیزدی و سعیدی‌مهر، ۱۳۹۸: ۲۹-۳۸). به نظر می‌رسد در برخی عبارات اکام، معقولات اول از مفاهیم فلسفی آشکارا متمایزند و مفاهیم به سه گروه عمده تقسیم می‌شوند: مفاهیم متعالی، محمولات و معقولات. مقولات ده‌گانه ارسطویی از سنخ معقولات اول هستند و محمولات، همان کلیات پنج‌گانه ارسطویی‌اند که کاربرد آن‌ها در منطق ضرورت دارد و مفاهیم متعالی مانند وجود، شیء، شیء معین، واحد، حق و خیر است (Leff, 1975: 164). «وجود» یک مفهوم مطلق است که بر هر چیزی که هست، دلالت می‌کند و عام‌ترین مفهوم است که هویتی متمایز از کثرت ندارد و سایر مفاهیم به این مفهوم قابل ارجاع‌اند و بر چیزی دلالت می‌کنند که «وجود» بر آن دلالت دارد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، به تلاش‌های فلسفی ابن سینا در باب چگونگی پیدایش و ادراک کلیات پرداخته است و اینکه چگونه تلاش‌های فلسفی اندیشمندان قرون وسطی (موافق

یا مخالف) در باب کلیات، متأثر از آراء شیخ‌الرئیس است. حتی به جرئت می‌توان گفت که بدون وجود ابن سینا، فلسفه قرون وسطی، روند دیگری به خود می‌گرفت. فلاسفه‌ای مانند توماس آکوئیناس، آلبرت کیبر و حتی ویلیام اکام در بحث قوای ادراکی، اقسام ادراک، فرایند ادراک، عقل فعال و نیز اقسام سه‌گانه کلی، به ابن سینا التفات کامل داشته‌اند. در قلمرو معقولات اول، صورت محسوس به واسطه تجرید و حذف عوارض مادی و خصوصیات مشخص، متصف به کلیت می‌شود. معقولات به صورت بالفعل در عقل فعال و به صورت بالقوه در نفس ناطقه موجودند و نفس ناطقه با اتصال به عقل فعال، آن‌ها را بالفعل درک می‌کند. علاوه بر آکوئیناس، آگوستین و دانس اسکانس نیز در این رأی با ابن سینا همگام هستند. در حوزه معقولات ثانی منطقی، ذهن مفاهیمی را که کسب کرده، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد و مفاهیم منطقی را از آن‌ها انتزاع می‌کند. این مفاهیم از تعمیم ادراکات حسی به دست نیامده‌اند، اگرچه نیازمند نوعی ادراک قبلی هستند. آراء توماس و ویلیام اکام در باب نحوه پیدایش مفاهیم منطقی، کاملاً تحت تأثیر شیخ‌الرئیس است. در باب کیفیت پیدایش مفاهیم فلسفی، هیچ اشاره صریحی در آثار ابن سینا و نیز فلاسفه قرون وسطی یافت نشد. گاه به مفاهیم فلسفی در ضمن معقولات اول، و گاه نیز به عنوان قسم سومی از مفاهیم کلی پرداخته شده است. به نظر نگارندگان، در آراء ابن سینا و به تبع وی ویلیام اکام می‌توان تفکیک این سه دسته مفاهیم و کیفیت پیدایش هر یک را هرچند به طور ضمنی و به اشاره یافت.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتبیهات*، چاپ سوم، قم، البلاغه، ۱۳۸۴ ش.
۲. همو، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. همو، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۴. همو، *الشفاء الطبیعیات، الفن السادس، کتاب النفس*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۵. همو، *الشفاء (الهیات)*، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۶. همو، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۷. همو، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، موتترال، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۳ ش.
۸. همو، *التجاء من الغرق فی بحر الضلالت*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.
۹. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. همو، *الهیات نجات*، ترجمه و شرح سیدیحیی یشربی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. همو، *برهان شفا*، ترجمه و شرح مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. همو، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.
۱۳. همو، *منطق شفا*، تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره، المطبعة الامیریة، بی تا.
۱۴. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. همو، *منطق ارسطو (ارغنون)*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. اسدی، مهدی، «اتصاف خارجی معقول ثانی منطقی: بررسی موردپژوهانه پارادوکس معدوم مطلق»، *مجله منطق‌پژوهی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش.
۱۷. اسماعیلی، مسعود، *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. افلاطون، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسین لطیفی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۱۹. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. حکاک، سیدمحمد، *تحقیق در آراء معرفتی هیوم*، تهران، مشکوة، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. ذبیحی، محمد، *فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آراء ابن سینا*، چاپ دوم، تهران، سمت، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. راسل، برتراند آرتور ویلیام، *تاریخ فلسفه غرب (قرون وسطی)*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۹۴ ش.
۲۳. ساو، روث ال.، *فلسفه غرب؛ ویلیام آو آکام*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، کوچک، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ ش.
۲۵. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶ ش.
۲۶. همو، *شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰ ش.
۲۷. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.

۲۸. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۲۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، المنطقیات، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۳۰. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، شرح عیون الحکمه، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران، مؤسسه الصادق (علیه السلام)، ۱۳۷۳ ش.
۳۱. فنایی اشکوری، محمد، معقول ثانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۳۲. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه قرون وسطی، از آوگوستینوس تا اسکوتوس، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
۳۳. مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۰ ش.
۳۴. معلمی، حسن، نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۳۵. موثر، ارماند، «قدیس آلبرت کبیر»، ترجمه محمدرضا ریخته‌گران، فصلنامه میان‌رشته‌ای فرهنگ، شماره ۸، ۱۳۷۰ ق.
۳۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، شرح الاشارات والتنبیها، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۷. ورنر، شارل، حکمت یونان، ترجمه بزرگ نادرزاده، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۳۸. یزدی، حسین، و محمد سعیدی‌مهر، «بازتعریف معقول اول بر اساس مفهوم وجود»، مجله معرفت فلسفی، سال شانزدهم، شماره ۳ (پیاپی ۶۳)، ۱۳۹۸ ش.
39. Aquinas, Thomas, *The Division and Methods of the Sciences*, Translated by: Armand Maurer, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1963.
40. Id., *The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings*, Christopher Martin (Ed.), London, New York, Routledge, 1988.
41. Knudsen, Christian, "Intentions and Impositions", in: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Norman Kretzmann & Anthony Kenny & Jan Pinborg (Eds.), Cambridge University Press, 1982.
42. Kreeft, Peter, *The Philosophy of Thomas Aquinas*, Boston College, Recorded Books, LLC, 2009.
43. Leff, Gordon, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975.
44. Ockham, William, *Philosophical Writings: A Selection*, Edited & Translated by: Philotheus Boehner, Nelson Publishing, 1959.
45. Resnick, Irven M., *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, Brill's Companion to the Christian Tradition, 2013.

عدم مرز میان مجرد و مادی

در تفکر صدرایی*

- فرزانه رنجبرزاده^۱
- عباس جوارشکیان^۲
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

یکی از مباحث مهم فلسفی، بحث از موجود «مجرد و مادی» است. ارائه تعریفی دقیق از «مجرد» و «مادی»، اثبات وجود آن‌ها، بیان انواعشان و ارتباط میان مجرد و مادی، از دغدغه‌های مهم فلاسفه به شمار می‌رود.

در این نوشتار، تلاش شده است تعریف و تحلیلی دقیق از ماهیت و ویژگی‌های موجودات مجرد و مادی و نظر ویژه ملاصدرا در باب نحوه ارتباط مجرد و مادی به دقت مورد بررسی قرار گیرد. نگارندگان با استناد به آموزه تشکیک وجود در حکمت متعالیه، سعی بر اثبات این مطلب داشته‌اند که در تفکر صدرایی نمی‌توان و نباید مرز مشخص و قاطعی مانند مشایبان، میان مجرد و مادی قائل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۸/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۷.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه بین‌الملل دانشگاه فردوسی مشهد (franjbarzadehf@gmail.com).
۲. دانشیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (javareshki@um.ac.ir).
۳. استاد دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir).

گردید؛ زیرا مجرد و مادی و احکام و ویژگی‌های وجودی هر یک، بازگشت به مراتب شدت و ضعف در حقیقت واحد هستی داشته و همان طور که در نظام تشکیکی هستی، انفصال وجودی قابل فرض نیست، میان مجرد و مادی نیز علی‌رغم تباین ماهوی، مرز قاطع و پررنگ وجودی نمی‌توان قائل شد.

واژگان کلیدی: مجرد، مادی، مجرد، تشکیک وجودی، ملاصدرا.

مقدمه

از تقسیمات رایج و بسیار مشهور وجود در فلسفه، تقسیم موجودات به مادی و مجرد است. تبیین تمایزات این دو گونه از هستی همواره مورد اهتمام فیلسوفان بوده است. افلاطون و ارسطو در زمره اولین کسانی هستند که موجودات مادی و مجرد را با معیارهای خاص خود از یکدیگر متمایز نموده و درباره نحوه ارتباط آن‌ها در دو حوزه هستی‌شناسی و نفس‌شناسی بحث کرده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲۳۹/۱ و ۳۷۶). ارتباط تنگاتنگ این مسئله با باورهای دینی و مسائل کلامی چون باور به جهان غیب، بقای روح، عالم پس از مرگ، موجودات ملکوتی و اقسام ملائکه، عالم قیامت، بهشت و جهنم و مهم‌تر از همه باور به خداوند به عنوان واقعیاتی غیر مادی، تمیز مرز مجرد و مادی را بیش از پیش دارای اهمیت می‌سازد. از آنجا که تبیین این مرز و تعیین احکام موجودات مجرد و مادی می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در حل مسائل مهمی چون حرکت در مجردات، تکامل نفوس بعد از مرگ، حقیقت عالم مثال و برزخ و... داشته باشد، ابعاد اهمیت ویژه این بحث از نقطه نظر مباحث فلسفی نیز آشکار می‌شود.

در این نوشتار سعی شده است به این مسئله از منظر تفکر صدرایی پرداخته شود و به این پرسش مهم پاسخ داده شود که آیا میان مجردات و مادیات در نظام حکمت متعالیه مانند نظام سینوی و اشراقی، حدّ و مرز مشخص و قاطعی وجود دارد؟ و یا اینکه صدرالمتألهین با طرح آموزه تشکیک در تمامی مراتب هستی، توانسته است مرز میان مجرد و مادی را از میان بردارد؟ بنا بر آنکه اصطلاح مجرد، تعبیری سلبی محسوب می‌شود و به موجودی گفته می‌شود که عاری از ماده و اوصاف موجودات مادی است، در آغاز به تبیین واژه مادی و ماده از نظر لغت و اصطلاح پرداخته و سپس مجردات را مورد بحث قرار می‌دهیم.

آنجا که حیثیت بالقوگی ماده ثانیه، مربوط به وجود هیولا یا ماده اولیه در آن است، می‌توان نتیجه گرفت که به طور کلی از نظر حکما ماده و مادی بودن هر امر مادی، مربوط به وجود هیولی (ماده اولیه) در آن است؛ یعنی وجود جوهری که هیچ فعلیت و تحصیل صوری ندارد، اما در بُن وجود و اصل هستی موجودات مادی تحقق دارد و مشتمل بر جمیع قابلیت‌هایی است که شیء نسبت به فعلیت‌های بعدی‌اش دارای آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۷۰/۲). به عبارتی دیگر، کاربرد فلسفی مادی در مورد اشیایی است که با ماده جهان نسبتی دارند و موجودیت آن‌ها به مایه و ماده قبلی نیازمند است. اما هر نسبتی با ماده برای مادی بودن کافی نیست؛ مثلاً نسبت خداوند به عنوان علت وجودی یک موجود مادی، هیچ‌گاه دلیل بر مادی بودن آن نمی‌شود. البته گاهی در معنای عام‌تری به کار می‌رود که شامل خود ماده نیز می‌شود و مساوی با جسمانی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۲/۲). بنابراین همان‌گونه که بیان شد، واژه «مادی» منسوب به «ماده» است و مقصود از ماده در فلسفه، همان معنای عام هیولاست و مادی یعنی موجودی که دارای حیثیت بالقوگی است و نمی‌توان به آن فعلیت تامّ نسبت داد.

۲-۱. ویژگی‌های موجود مادی

۱-۲-۱. مقدار داشتن

از نظر فلاسفه، مقدار اصطلاح مشترکی است که هم کاربرد جوهری دارد و هم عرضی، گاهی عین جسم است و گاهی از عوارض جسم (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۸۳-۸۴؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۷۴-۷۵). اما به اعتقاد ملاصدرا، مقدار به معنای امتداد در ابعاد سه‌گانه (طول، عرض، عمق) است. از طرفی مقدار به معنای جسم تعلیمی فاقد وجود خارجی و مفارق از ماده و دارای بعد است که دارای وضعیت و پذیرای انقسام ذهنی و وهمی در همه جهات است، لذا از جنس «مقدار» و از مقوله اعراض است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۲۳۵). البته عرض بودن جسم تعلیمی به این معناست که جسم طبیعی نمی‌تواند بدون آن وجود داشته باشد. بنابراین چنانچه مقدار به معنای جسم تعلیمی مقید به جسمیت باشد، در این صورت یکی از ویژگی‌های اختصاصی امور مادی خواهد بود و دیگر تحت مقوله کمّ به شمار نخواهد آمد، بلکه امری جوهری تلقی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۹/۵-۹۳).

از طرفی با توجه به اینکه در حکمت اشراقی و حکمت متعالیه، باور به جسم مثالی نیز وجود دارد که هم غیر مادی است و هم دارای اتصال و امتداد جسمانی، نمی‌توان ویژگی مقدار داشتن (به معنای اتصال مقداری و کم متصل) را از اوصاف اختصاصی امور مادی دانست. از امتداد جسمانی به داشتن ابعاد و حیّز نیز یاد شده است.

۱-۲-۲. داشتن وضع و جهت (قابلیت اشاره حسی)

از ویژگی‌های اجسام و مادیات، واقع شدن در یکی از جهات شش‌گانه است. به دلیل همین محدود و محصور بودن در جهات شش‌گانه، اشیاء مادی و جسمانی قابل اشاره حسی هستند، لذا می‌توان وضع خاصی را به آن‌ها نسبت داد. دارای وضع بودن یعنی با دیگر اشیاء نسبت مکانی داشتن. بنابراین می‌توان گفت که سه ویژگی داشتن وضع و دارای جهت بودن و قابلیت اشاره حسی، ملازم یکدیگرند که امور جسمانی دارای آن‌ها هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۴/۲).

۱-۲-۳. حرکت و تغییر

بنا بر آنکه حرکت از نظر فلاسفه اسلامی، خروج تدریجی از قوه به فعل است، در موجوداتی قابل فرض است که دارای حیثیت بالقوه بوده و در نتیجه دارای ماده -به‌عنوان محل قوا- باشند. بنابراین وصف و ویژگی حرکت از نظر ایشان، چه قائل به حرکت در اعراض باشند و چه قائل به حرکت در جوهر، تنها در موجودات مادی پیدا می‌شود. اینکه حرکت را از عوارض ذاتی اجسام دانسته‌اند نیز به دلیل آن است که هویت جسم، هویتی دو‌حیثیتی است؛ حیثیت بالقوه (ماده‌المواد) و حیثیت بالفعل (صورت جسمیه). از آنجا که ملاصدرا باور به حرکت جوهری دارد، تمامی واقعیات مادی و به‌طور کلی عالم اجسام را متحرک می‌داند. ادله وی بر اثبات حرکت جوهری برای عالم جسمانی، بر این اساس است که حرکت در جسم، امری عرضی نیست، بلکه سرچشمه آن، ذات و جوهر جسم است که مرکب از ماده و صورت و قوه و فعل است و دگرگونی تمام عوارض شیء نیز به تبع این حرکت هست. در این تعبیر، حرکت از عوارض تحلیلی موجود جسمانی به شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۱/۳-۶۲ و ۱۰۳-۱۰۴).

۴-۲-۱. زمانمندی

طبق قول مشهور در فلسفه اسلامی، زمان یک کم متصل غیر قارّ است که به واسطه حرکت، عارض بر جسم می‌شود، و این همان نظر صدراست که زمان را امری خارج از جسم نمی‌داند (همان: ۱۴۰/۳-۱۴۴). به اعتقاد سبزواری، زمان از عوارض تحلیلی جسم است و تفاوت آن با حرکت، همانند تفاوت جسم طبیعی و تعلیمی است (سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۲۷) و به دلیل انتزاع از حدود وجود طبیعت متجددالذات می‌توان گفت که نحوه وجود جوهر مادی و جسمانی است. بنابراین از اختصاصات عالم حرکت و تغییر که جهان ماده است، به شمار می‌رود.

۵-۲-۱. مکانمندی

اما با توجه به ویژگی‌های مکان (انتقال جسم از آن، به سوی آن و در آن)، هم اختلاف نظرهای فراوانی در بیان حقیقت آن وجود دارد و هم تعریف‌های مختلفی برای آن ارائه کرده‌اند؛ از جمله تعریف سینوی مکان که آن را سطح نهایی جسم می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴: فن ۳۰۸-۳۱۳؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۳۶۸/۱-۲۶۸/۱). همچنین از مکان تلقی حجمی نیز شده است و دیگر تعریف ملاصدراست که مکان حقیقی هر شیء را عبارت از مقداری از حجم جهانی می‌داند که مساوی با حجم جسم منسوب به مکان باشد، از آن جهت که در آن گنجد است. به عبارت دیگر، مکان از نظر صدر امتداد غیر وضعی است که از آن به بُعد تعبیر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴۰/۳، ۵۸/۴، ۲۸۹/۷ و ۲۰۳/۹). پس می‌توان گفت که امور مادی و هر موجود جسمانی مکان‌دار است، ولی نه به این معنا که مکان، فضایی مستقل و منفک از اجسام باشد که به وسیله آن‌ها پُر شود.

۲. مفهوم، اوصاف و ویژگی‌های مجرد

۱-۲. چیستی لفظ مجرد

واژه «مجرد» در لغت، به معنای «برهنه‌شده» (کشاف، ۱۹۹۶: ۲۱۳/۱) و عاری شدن از قیود مادی است (عمید، ۱۳۹۰) و این معنا را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که از آن کنده شده و برهنه گردیده است؛ اما در اصطلاح فلاسفه،

مقابل «مادی» به کار می‌رود. از این نظر، «مجرد» در فلسفه به معنای «غیر مادی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۲/۲)؛ یعنی چیزی که فاقد حیثیت بالقوگی و خالی از هیولای اولی و هیولای ثانیه است. چنانچه بیان شد، چون هر موجود متحرک و یا جسمانی دارای ماده است، پس هر موجودی که نتوان در او تحرک را فرض نمود و همچنین عاری از اوصاف جسمیت باشد، از نظر فلاسفه مجرد محسوب می‌شود. بنابراین می‌توان گفت که درک صحیح معنای مجرد، وابسته به فهم دقیق واژه مادی است.

۲-۲. ویژگی‌های موجود مجرد

۱-۲-۲. جسمانی نبودن (فاقد حیز بودن)

جسم از نظر ملاصدرا به تبعیت از ابن سینا چیزی است که دارای طول و عرض و عمق باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰: ۳۱۵/۴-۳۲۰) و طول و عرض و عمق برای چیزی حاصل نمی‌شود، مگر اینکه از هشت جزء ترکیب شود؛ در حالی که می‌دانیم موجود مجرد، مثلاً حق تعالی، این ویژگی‌ها یعنی طول و عرض و عمق و ترکیب از اجزا درباره او محال است و هیچ‌گاه نمی‌تواند به جسمیت متصف شود. بنابراین جسم و جسمانی بودن درباره مجردات بی‌معناست (ایجی، ۱۳۷۰: ۲۵۰/۷).

۲-۲-۲. غیر قابل اشاره حسی بودن (فاقد وضع و جهت بودن)

دانستیم که یکی از ویژگی‌های اجسام و مادیات به دلیل جسم بودن، واقع شدن در یکی از جهات شش‌گانه است؛ چرا که اشیاء مادی و جسمانی قابل اشاره حسی بوده و محدود و محصور در این جهات هستند. لکن موجود مجرد چون فاقد ماده است، لذا لوازم ماده و جسم را که قابل اشاره حسی بودن است نیز ندارد و نمی‌توان او را در جهتی از جهات مذکور مورد اشاره قرار داد و نشان داد. لذا نتیجه می‌گیریم که موجودات مجرد، جهت‌پذیر نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

۳-۲-۲. ثبات و عدم حرکت و تغییر

از آنجا که حکما حرکت را خروج تدریجی از قوه به فعل می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۹/۳-۳۳) و از طرفی عالم مجردات را عالم فعلیات محضه تلقی می‌نمایند، هرگز

نمی‌توان حرکت به معنای فلسفی را برای موجود مجرد و یا عالم مجردات قائل شد. اگرچه در عرفان در مجردات از حرکت حبی به معنای «خروج الشيء من البطون إلی الظهور تدریجاً» از بطون به ظهور آمدن یا سبقت ظهور و پیدایی بر خفاء و ناپیدایی حق (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۴۲۴؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۰: ۶۳) صحبت می‌شود که ربطی به حرکت فلسفی ندارد، اما ملاصدرا در نظر نهایی خود، حرکت را نوعی از وجود تفسیر کرده و هستی تدریجی اشیاء را حرکت نامیده است که مؤید اصل تشکیک وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۸۳/۹). از این اصل می‌توان چنین نتیجه گرفت که مجردات، فاقد حرکت به معنای فلسفی آن هستند و از این حیث از آنان به ثابتات یاد می‌شود.

۴-۲-۲. فرازمانی و فرامکانی بودن

بی‌تردید، زمان و مکان از اوصاف عالم طبیعت و ماده و امور جسمانی است. بنابراین حقایقی که مجرد بوده و از ماده و عوارض آن مانند جسمانیت، رها و مبرایند، به طریق اولی از حصار زمان و مکان نیز رها بوده و حقایقی فرازمانی و فرامکانی می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۴۱/۲).

۵-۲-۲. فاقد حالت منتظره بودن

یکی از ویژگی‌های جهان مجردات، این است که در آنجا امکان پیوسته مستلزم وجوب و فعلیت است؛ به طوری که اگر وجود در حد ذات یک شیء ممتنع نباشد، بالضرورة موجود خواهد بود. بنابراین هر گاه قابل از مدت و ماده منزه باشد و در حد ذات خویش نیز مانع و ضدی نداشته باشد، بلادرنگ وجودش از مبدأ فیاض افاضه می‌شود و لباس فعلیت و تحصیل می‌پوشد (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۴: ۳۶۶). از این رو موجود مجرد، هیچ حیثیت بالقوه و منتظره‌ای ندارد، بلکه سراپا فعلیت است.

۶-۲-۲. بساطت و وحدت

بسیط در اصطلاح حکمت و فلسفه، به معنای غیر مرکب است. از آنجا که کلیه جوهر مادی، مرکب از دو حیثیت قوه و فعل یا ماده و صورت هستند و مجردات فاقد هر گونه حیثیت بالقوگی می‌باشند، لذا می‌توان بساطت وجودی و خارجی به این معنای خاص

(عدم ترکیب از ماده و صورت یا قوه و فعل) را یکی از ویژگی‌های جواهر مجرد دانست. روشن است که در عالم مجرد از ماده و غواشی آن، ترکیب ماده و صورت متصور نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۷۵/۲). بنابراین موجود مجرد را باید سراپا فعلیت و صرف صورت دانست و از این حیث بسیط تلقی نمود. در حالی که در عالم ماده، هیچ موجودی اعم از جواهر و اعراض به نحو بسیط و خالی از ماده و جهات بالقوگی تحقق خارجی ندارد.

۷-۲-۲. علم به ذات

از آنجا که هر مجردی، از نظر فعلیت‌های ذاتی خود تام است و کمالات وجودی‌اش برایش حاضر و حاصل است، بنابراین فاقد هر گونه غیوب ذاتی بوده، در نتیجه برای خودش حاضر است، و معنای علم، جز این نیست که چیزی برای چیز دیگری به شکل حضور مجرد برای مجرد دیگر حاضر باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۳/۳۶۶). البته مخفی نماند که این معنای علم - که هر مجردی هم خودش را درک می‌کند و هم مجردات دیگر را - در مجردات جوهری که وجودشان برای خودشان است، جاری است؛ اما در اعراض که وجودشان لغیره است، چنین نیست و مدرک در آنها همان موضوعات آنهاست؛ همان‌هایی که وجود اعراض برای آنهاست (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۰۲).

۸-۲-۲. داشتن علیت تام در تأثیر

روشن و مبرهن است که تحقق معلول بدون هر یک از اجزای علت تامه محال است؛ زیرا لازمه آن، بی‌نیازی معلول از علت مفروض العدم است. با وجود تمام اجزای علت تامه و فقدان موانع، وجود معلول ضروری خواهد بود. بنابراین نیاز معلول تا آخرین لحظه وجود، به علت تامه است؛ زیرا ملاک نیاز (امکان ماهوی بنا بر قول به اصالت ماهیت و فقر وجودی بنا بر قول به اصالت وجود)، لازمه ذاتی آن است (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۰۵/۱-۵۱۰). وقتی ملاک نیاز یک شیء به علت، وجود امکانی یا فقر آن باشد، دیگر فرق نمی‌کند که این موجود مادی باشد یا مجرد. البته ناگفته نماند که نظام علی و معلولی در مجردات، قوی‌تر از نظام علیت در عالم طبیعت است و بسیاری از مقدمات تأثیر در عالم ماده را ندارد و به همین جهت در عالم مجردات، علل صوری و مادی و مقدمات مادی وجود ندارد، لذا دست علت‌ها برای ایجاد بازتر است و مؤونه آن کمتر

(مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶: ۶۳). بنابراین علیت در مجردات، بنا بر آنکه منحصر در علت فاعلی است، تام است و تأثیر بدون وسائط مادی انجام می‌پذیرد.

۳. مراتب و انحاء مجردات

با توجه به ویژگی‌های ذکرشده مجرد و مادی می‌توان گفت که از نظر اکثر فلاسفه مسلمان، مجردات فاقد ویژگی‌های مادیات‌اند و همانند اشیاء دیگر، می‌توانند مراتب گوناگونی داشته باشند. انحاء تجرد از نظر حکمای اسلامی به قرار ذیل‌اند:

۳-۱. تجرد نفسانی

فلاسفه مشایی و اشراقی، نفس انسانی را در مرتبه ذات مجرد دانسته و در مرتبه فعل آن را جوهری نیازمند به ماده دانسته‌اند؛ در حالی که مجردات محض، از هر دو حیث مبرای از ماده‌اند (همان: ۱۶۴).

۳-۲. تجرد برزخی

از آنجا که از نظر حکمای اشراقی و صدرایی، یکی از مجردات، مجرد مثالی یا خیالی است، این قسم تجرد هم در سیر نزول تحت عنوان مثال منفصل دیده می‌شود و هم در سیر صعود، از مراتب نفس ناطقه انسانی است و مراد از آن تجرد نفس در مرتبه مثال یا خیال متصل است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱: دفتر ۲، درس ۲۳۰/۷۷).

۳-۳. تجرد تام عقلی

این نوع تجرد نیز همانند تجرد برزخی در هر دو سیر نزول و صعود وجود دارد؛ در سیر صعود از مراتب نفس ناطقه انسانی است که در مرتبه بالاتر از تجرد برزخی قرار دارد (همان: ۲۳۱).

۳-۴. تجرد اتم یا فوق تجرد عقلی

معنای این نوع از تجرد آن است که برای نفس حدی نیست که در آن مقام توقف کند. نفس انسانی در سیر کمالی خود می‌تواند به مرتبه‌ای نائل آید که وحدت عددی نداشته باشد؛ بلکه وحدتش وحدت حقه حقیقه ظلیه شود. این مرتبه بالاترین و برترین

مرتبه تجرد نفس است که حدّ و مرز عددی را پشت سر گذاشته و به مقام فوق عدد از جهت وحدت نشان‌دار است (همو، ۱۳۷۱: ۴۰۰). بنابراین می‌توان گفت که مجرد، هم در سیر صعود و هم در سیر نزول اقسامی دارد که در سیر نزول، اول ذات حضرت حق و سپس عالم عقل و عالم مثال و در نهایت نفس است، اما در سیر صعود، تجرد مثالی و عقلی است که از مراتب تجرد نفس ناطقه انسانی می‌باشد.

۴. مبانی ربط تشکیکی مجرد و مادی در تفکر صدرای

علی‌رغم وجود تمایز بارز میان مجردات و مادیات که حکما آن را تأیید کرده‌اند و اینکه به عقیده آن‌ها میان مجرد و مادی مرز قاطعی وجود دارد و هیچ امر مجردی از حیث ذات نمی‌تواند مادی باشد و هیچ امر مادی نیز نمی‌تواند اوصاف مجردات را داشته باشد، اما مبانی اندیشه صدرایی و آراء ملاصدرا به گونه‌ای است که به ما اجازه می‌دهد چنین مرز قاطعی را انکار کنیم و با استناد به مبانی و اصول حکمت متعالیه، ملاصدرا را قائل به تشکیک در مجردات بدانیم؛ یعنی مجرد و مادی را در طیف واحد هستی، دو مرتبه پیوسته به یکدیگر و برخوردار از وحدت تشکیکی قلمداد کنیم؛ به گونه‌ای که هر چه بر شدت و قوت وجودی مادی افزوده می‌شود، اوصاف مادیت آن تضعیف و اوصاف تجردی آن پررنگ‌تر می‌شود و هر اندازه از شدت وجودی موجود مجرد کاسته گردد، حیثیت و اوصاف مادیت آن قوت می‌یابد و تجردش کم‌فروغ‌تر می‌شود. برخی مواضعی که می‌توان از آراء ملاصدرا، تشکیکی بودن رابطه مجرد و مادی را تلقی کرد، به قرار ذیل است: ۱- وحدت و بساطت هستی، ۲- تشکیک وجود و هستی، ۳- حرکت جوهری، ۴- وحدت نفس و بدن، ۵- هویت تشکیکی جسم، ۶- باور به جسم مثالی. به نظر می‌رسد از بحث وحدت و بساطت هستی، تشکیک وجود و بحث حرکت جوهری می‌توان به عنوان مبانی مسئله و از مباحث بعدی به عنوان شواهد یاد کرد.

۴-۱. وحدت و بساطت هستی

بنیان‌گذار حکمت متعالیه، قائل به وحدت وجود است. وحدت وجود در فلسفه صدرایی به دو گونه متفاوت و در دو سطح بسیار متمایز مطرح شده است. یکی نظریه

ابتدایی وی، موسوم به «وحدت تشکیکی وجود» است که بنا به اعتقاد او، جنبه تعلیمی و آماده‌سازی دارد و دیگری «وحدت شخصی وجود» است که می‌توان آن را دیدگاه نهایی صدرا دانست. در هر دو نظریه صدرا، حقیقت وجود، مثل و ضد و جزء ندارد و در ساحت وجود برای غیر وجود راهی نیست. بنابراین از نظر او، حقیقت وجود هم واحد است و هم بسیط؛ و اگر کثرت و تمایز و تعددی نیز در میان موجودات مشاهده می‌شود، یا تمایز تشکیکی است (بنا بر وحدت تشکیکی) و یا تمایز ظهوری (بنا بر وحدت شخصی). بنابراین هر موجودی چون از اصل هستی بهره‌مند است - ولو در مرتبه‌ای نازل و ضعیف-، جمیع اوصاف و کمالات هستی از جمله علم و حیات و قدرت و... نیز در او به تناسب مرتبه وجودی‌اش محقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۱/۲). از اینجا می‌توان استنباط کرد که حتی مراتبی از هستی که ما آن‌ها را مادی می‌نامیم، از درجاتی از حیات و علم و قدرت که معمولاً اوصاف مجردات خوانده می‌شوند، برخوردارند و به این ترتیب، مرز قاطعی میان مادی و مجرد باقی نخواهد ماند.

۲-۴. تشکیک وجود

حکما و فلاسفه در آثار خود، انواع و اقسام متعددی برای تشکیک برشمرده‌اند که ناشی از تمایزها و تفاوت‌های اشیاء هستند. مباحث تفصیلی تشکیک و اقسام آن را باید در جای خود پی گرفت. از آنجا که تشکیک مورد نظر صدرا در مباحث وجود، تشکیک خاصی است، این قسم از تشکیک را مورد تأمل بیشتر قرار می‌دهیم.

صدرا با باور به اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود، در جایی که به واقعیت کثرت در هستی اذعان دارد، در مقام تبیین کثرات و سرّ تمایز موجودات به الگوی تشکیکی هستی متوسل می‌شود و بر این باور است که تمایز موجودات از یکدیگر به وسیله عاملی بیرون از وجود نیست، بلکه جهت امتیاز اشیاء به خود وجود بازمی‌گردد؛ یعنی مابه‌الاختلاف در وجود به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد (همو، ۱۳۸۲: ۱۷۳/۲). از این منظر، همه اختلافات و تفاوت‌ها، ناشی از اختلاف در شدت و ضعف هستی است (همان: ۷۰-۶۶/۱؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۱۲). بنابراین هر مرتبه مافوق، واجد کمالات مرتبه مادون به نحوه اعلی و اشد بوده و نیز مرتبه مادون، واجد کمالات مرتبه مافوق به

نحو اضعف و انقص است (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۴/۶). بر پایه چنین تلقی از ساختار هستی، هیچ حدّ فاصلی میان هیچ مرتبه‌ای از هستی وجود ندارد.

۳-۴. حرکت جوهری در موجودات مادی

اصل دیگر حکمت متعالیه، حرکت جوهری است که صدرا آن را خروج تدریجی شیء از قوه به فعل تعریف می‌کند. طبق این نظریه در جهان، کون و فساد وجود ندارد و فقط حرکت وجود دارد (همان: ۶۱/۳). اساس جهان هستی از جوهر تشکیل شده است و أعراض اموری تابع و طفیلی هستند. ارسطو و ابن سینا جوهر را ثابت پنداشته‌اند که گاه‌گاهی دچار تغییرات دفعی می‌شود؛ حال آنکه جهان ماده، سراسر متحرک و بی‌ثبات است. جهان یک حرکت مداوم است که در آن حرکت و متحرک عین یکدیگرند. تنها اعراض‌اند که متحرک و حرکت در آن‌ها جدا هستند. لکن در جوهر، متحرک و حرکت یکی است. این تعریف، همه ارکان حرکت را در بر دارد؛ زیرا بر اساس آن، آغاز حرکت از قوه و انجام آن به فعلیت است و قوه و فعل در واقع، مبدأ و منتهای حرکت‌اند. بر اساس مبانی صدرا، یک ماهیت می‌تواند افرادی داشته باشد که در شدت و ضعف وجودی با یکدیگر متفاوت‌اند؛ یعنی می‌تواند افرادی داشته باشد که بعضی مجرد و بعضی مادی‌اند و از آنجا که حرکت جوهری در وجود صورت گرفته است، نه در ماهیت، اشتداد وجودی مستلزم انقلاب در ذات ماهیات نخواهد بود و چون این تحول به صورت تدریجی انجام می‌گیرد، اتصال و پیوستگی موجود در آن، حافظ تشخیص و وحدت آن خواهد بود (همان: ۱۰۴/۲). اثبات حرکت در جوهر ملاحظه‌ای از مسائلی فلسفی از قبیل ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم، ترکیب اتحادی ماده و صورت (نفس و بدن)، اثبات واجب‌الوجود، اثبات معاد جسمانی، نفس و عوالم آن، تحولات عالم ماده و... را حل کرد.

این باور ملازم آن است که بنا بر اشتدادی بودن حرکت، مادیات را اموری در حال اشتداد وجودی و رو به سوی تجرد بدانیم. اشتداد در امر مادی یعنی از مادیت محض فاصله گرفتن و کم‌رنگ شدن حیثیات مادی و طبیعی. اما می‌توان با کمک مبانی صدرا (مانند تشکیک در وجود) و دقت نظر در مفاهیم «مجرد»، «مادی» و

«حرکت» ثابت نمود که تنها مراتب عالی تجرد، فارغ از حرکت و زمان و سایر ویژگی‌های مادیات‌اند؛ اما در مراتب نازل تجرد، نه تنها دلیل قاطعی بر استحاله حرکت نیست، بلکه چه بسا بتوان ادله‌ای هم بر امکان وقوع حرکت و سایر اوصاف مادی اقامه نمود. لذا تجرد دارای مراتب است و الزاماً همه مراتب تجرد، عاری از حرکت و اوصاف مادی نخواهند بود؛ بلکه صرفاً مجرداتی که از مراتب عالی تجرد بهره برده و هیچ‌یک از اوصاف و ویژگی‌های شناخته‌شده مادی را ندارند، منزّه از حرکت بوده و ثابت هستند (عبودیت، ۱۳۸۶: ۲۶۳/۱).

۵. شواهد و قرائن تشکیکی بودن ارتباط مجرد و مادی در تفکر صدرا

علاوه بر اصولی که به عنوان مبانی صدرا در اثبات عدم مرز قاطع میان مجرد و مادی بدان‌ها استناد شد، می‌توان شواهد و قرائن متعددی در آراء و بیانات صدرا یافت که دلالت بر مدعای این مقاله دارند؛ از جمله: وحدت نفس و بدن، تحلیل وجودی از جسم و به ویژه باور به جسم مثالی.

۱-۵. وحدت نفس و بدن

بنا بر باور به وحدت نفس و بدن، نفس انسانی مصداق بارز ارتباط مجرد و مادی در تفکر صدرایی است. نفس انسانی از نظر وی به عنوان پایین‌ترین مرتبه تجرد در سیر نزول، آخرین معنای جسمانیت و اولین معنای روحانیت است. به عبارت دیگر، نفس یعنی همان صورت انسان، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاست. انسان راهی است که بین دو عالم کشیده شده است؛ به سبب روحش بسیط است و به سبب جسمش مرکب است، مقام ثابتی ندارد و با حرکت جوهری خود از مادیت به سوی تجرد پیش می‌رود. به عبارت دیگر، نفس وجودی جدا و مستقل از بدن ندارد تا مسئله ارتباط آن‌ها پیش بیاید؛ بلکه در حقیقت یک وجود است که مراتب طولی و عرضی دارد و بدن پایین‌ترین و ضعیف‌ترین مرتبه آن است که با حرکت اشتدادی آن متحول و متکامل می‌شود. نفس دارای مقاماتی از عالم طبیعت تا عقل است و زمانی که به مقام عقل می‌رسد، دارای هویت شخصی و وجود عینی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۸۰/۲).

با باور ملاصدرا، نفس وجودی متحرک است که با طی مراحل جسمانی و روحانی صرفاً حد مرتبه جسمانی را رها می‌کند؛ بدین معنا که دیگر در آن حد قبلی نمی‌گنجد و قصد مرتبه‌ای بالاتر را می‌کند. بنابراین وقتی که گفته شود بدن نفس است، مطلب درستی است؛ اما به منظور تمام نفس نیست. پس گرچه نفس علاوه بر مرتبه بدن، مراتب تجرد برزخی و تجرد عقلی را نیز دارد، اما عنوان نفس بر بدن نیز صادق است. این مطلب بدین معناست که نفس، بدن لابشرط است (انصاری شیرازی، ۱۳۸۷: ۲۷۱/۲). بنابراین در نظر ملاصدرا اطلاق تجرد بر نفس تنها هنگامی است که از مرتبه مادیت یا جسمیت محض فاصله گیرد و به سمت تجرد کامل پیش رود، نه فقط وقتی که تبدیل به موجود عقلی شود. این امر به هنگام ظهور برخی اوصاف امر مجرد در نفس اتفاق می‌افتد و ظهور چنین اوصافی نیز هیچ منافاتی ندارد با اینکه نفس هم جسمانی باشد و هم مجرد؛ زیرا ملاک در وحدت و تشخیص نفس، وجود نفس است؛ همان وجودی که در سیر جوهری خود در مراتب تشکیکی حرکت کرده و جامع وجودات مادون خود شده که از آن‌ها عبور کرده تا به این مرتبه بالای وجود رسیده است. در واقع، وجود نفس یک وجود ممتدی است که یک پایش در عالم ماده و دیگری در مجردات است. حال می‌توان گفت که رابطه نفس و بدن و به تبع آن مجرد و مادی نزد ملاصدرا به گونه‌ای است که از ابتدا گرفتار ثنویت نمی‌شود. وی بر اساس اصولی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و حدوث جسمانی نفس، نفس را در ابتدای پیدایش، جسمانی دانسته و هرگز آن را قدیم و روحانیه الحدوث نمی‌داند تا سخن از ارتباط مجرد با امر جسمانی به میان آید. در دیدگاه وی، ترکیب نفس و بدن انضمامی نیست، بلکه اتحادی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۳۰۹). نفس هرگز از بدن جدا نمی‌شود؛ چرا که نفسیت نفس به تدبیر بدن است، نه عارض بر بدن؛ چنان که اکثر حکما گمان کرده و در نتیجه نسبت نفس به بدن را همانند نسبت پادشاه به کشور و ناخدا به کشتی دانسته‌اند. بنابراین نفسیت نفس، نحوه وجود اوست (همو، ۱۳۸۰: ۳۲۲).

حکایت مادی یا مجرد بودن نفس در حکمت متعالیه بسیار مفصل است. نفس در این دیدگاه، نه همیشه مجرد و آرام و بدون حرکت است و نه همواره مادی و زمانی و متحرک (سعیدی، ۱۳۸۹: ۴۴). بنابراین در میان مادی زمانمند و مجرد فرازمانی، مرتبه‌ای

ثابت می‌شود که هم مجرد است و هم متحرک و زمانی. در این صورت، نفس وجودی سه مرتبه‌ای دارد که در یکی مادی، در دومی مجرد زمانی، و در سومی مجرد فرازمانی است. پیوسته جهان هستی نیز همین گونه است؛ یعنی یک حقیقت واحد ذومراتب. پس بدن بر اساس وحدت نفس و بدن، از مراتب نفس است و نفسیت نفس به همین ارتباط و اتصال و اتحاد وجودی با بدن است؛ به ویژه بنا بر اصل «النفس فی وحدتها کلّ القوی» ثابت می‌شود که یک امر واحد می‌تواند در عین برخورداری از مجرد، مادی نیز باشد و در عین برخورداری از اوصاف مادی، مجرد نیز باشد و چنین امری قابل تعقل نیست، مگر بر اساس الگوی تشکیکی وجود، یعنی هستی موجود را امری مشکک تلقی نماییم.

۲-۵. هویت تشکیکی جسم

فلاسفه مشاء و حکمت صدرایی معتقدند که جسم در تحقق خارجی به منزله جوهر مستقل (ماهیت موجود در غیر موضوع و فی نفسه) تشخیص و تحقق دارد. همین جوهر مستقل، دارای دو جزء مستقل دیگر است که هر کدام با وجود جسم تحقق جوهری دارند: «هیولا یا ماده اولی» و «صورت جسمیه». صورت جسمیه، جوهری است که «قابلیت دارای ابعاد بودن» را دارد. از این رو، جسم دارای سه بعد می‌باشد. اما «دارای سه بعد بودن» در تعریف جسم جوهری مناسب نیست؛ زیرا جواهر با هم مابین‌اند، هرچند در تحقق خارجی با وجود واحد متحقق باشند (مثل هیولا و صورت که در جسم متحقق‌اند، آن هم هر سه به وجود واحد). ملاصدرا نیز به این حقیقت تصریح کرده و می‌گوید: «وجود بعدها سه‌گانه‌ای که فعلیت موجود باشند، در هر یک از معانی مذکور از این ابعاد، مقوم حقیقت جسم نبوده، لازم ماهیت جسم نیز به شمار نمی‌رود و همچنین از لوازم وجود خاص جسم در خارج نیست... هیچ یک از این ابعاد داخل در جوهریت جسم نبوده، بلکه از عرض‌های لازم خارجی یا مفارق جسم است که از توابع و لواحق تحقق جسم به شمار می‌رود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹/۵).

وی همچنین می‌نویسد:

«اما قید امکان در تعریف جسم به این معناست که وجود ابعاد در جسم واجب نیست؛ زیرا آن‌ها مقوم ماهیت و لازم وجود خارجی جسم نیستند (همان: ۱۰/۵).

استاد مطهری نیز در مقدمه مقاله دهم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۵/۴)، از گفتار ملاصدرا چنین تحلیلی ارائه داده است: جواهر خمسه عبارت‌اند از: عقل، نفس، جسم، هیولا و صورت. مطابق این نظریه، ما باید هر یک از هیولا و صورت را نوعی از انواع جوهر و در مقابل یکدیگر بدانیم. اگر ترکیب هیولا و صورت در جسم را ترکیب انضمامی بدانیم، می‌توانیم هر یک از این دو را نوعی از جواهر بدانیم و اما اگر ترکیب را اتحادی و اجزا را تحلیلی عقلی بدانیم، آن طور که صدرا در اواخر جلد دوم *اسفار قائل* است، دیگر نمی‌توانیم هیولا و صورت را دو نوع مستقل جوهری بدانیم؛ خصوصاً اگر آن طوری که صدرا در همان باب تصریح کرده، معتقد شویم که ماده متحد با صورت، حتی قابل اعتبار «به شرط لائی» یعنی اعتبار استقلال نوعی نیز نیست و این اعتبار ماده نسبت به مواردی است که ماده در جریان دیگری است و یا هنوز در انتظار صورت است و باز به همین دلیل، جسم نیز جوهری در قبال هیولا و صورت نیست؛ زیرا مطابق این فرض، جسم همان جوهری است که در عقل از ماده و صورت و یا جنس و فصل ترکیب شده... (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۳۹/۲).

به اعتقاد صدرا جسم، حقیقتی افتراقی و از هم جداست که در وجودش قوه عدم آن و در عدمش قوه وجود آن می‌باشد. پس وجود هر فردی از آن، عین عدم فرد دیگر و یا ضد آن می‌باشد. بنابراین در آن قوه زوال نفس خودش هم هست و این نهایت ضعف وجود شیئی است که وجودش موجب عدم آن باشد و این مانند کثرت، در ضعف وحدت است (همو، ۱۳۸۸: ۲۴۵/۳). بنابراین تعریف جسم و اعتقاد به اینکه اوصاف جسمانی - چون امتداد و غیوبت ذاتی - ناشی از تنزل و تضعف در هستی است، ملازم آن است که بنا بر الگوی تشکیکی وجود، جسمیت و اوصاف جسمانی را اموری تشکیکی بدانیم و در نتیجه غیوبت ذاتی را که علت جهل و ناآگاهی و عدم علم است، مشکک تلقی کنیم. حتی اگر جسم را با توجه به مبانی صدرایی و مشایی در نظر بگیریم، باز هم نمی‌توان به این راحتی پذیرفت که جسم از ذات خود غایب است؛ چرا که علم حضوری خودآگاه یعنی علم اشیا به حقیقت خود، و علم حضوری با واسطه یعنی علم اشیا به صورت‌ها و یا حقیقت اشیا دیگر. از طرفی پست تلقی کردن عالم ماده و توجه نکردن به جنبه وجودی آن و غفلت از این نکته اساسی که ماده هرآنچه باشد و هر خصوصیتی که

داشته باشد، از سنخ وجود است، باعث شده که ویژگی جسم را غیوبت ذاتی بدانیم. البته از نظر عرفا و برخی از حکمای صدرایی، وجود مساوی با حیات است و حیات هر موجودی بسته به نوع وجودی آن است (قیصری، ۱۳۷۳: ۷۱۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۶/۱) و لزوماً علم و شعور آن موجود را در پی دارد (قیصری، ۱۳۷۳: ۷۱۴ و ۷۲۶). لذا وجود داشتن یعنی دارای حیات بودن، و دارای حیات بودن یعنی علم داشتن و قابلیت عالم شدن. این علم گاهی حضوری خودآگاه است و گاهی حضوری باواسطه به موجودات دیگر. تمام موجودات هستی از این جهت که هر یک در وجود خود، دارای جنبه‌ای از کمال علت خویش هستند، از همان جنبه نیز به علت خود عالم‌اند؛ یعنی علاوه بر علم حضوری خودآگاه از نحوه وجود خود، بر وجود علت ایجاد خود نیز علم حضوری دارند؛ زیرا تمام مخلوقات و ماسوی‌الله، نیاز ذاتی خود را به علت ایجاد، حضوری و ذاتی درک می‌کنند و از همین رو، تمام عالم تسبیح‌گوی خالق خویش است. این مبنای کاملاً قرآنی و شیعی را در تمامی آثار ملاصدرا به خوبی ملاحظه می‌کنیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۷/۶، ۳۳۵، ۴۱۷، ۱۶۳/۸، ۱۲۴/۹ و ۲۶۹). در این صورت، هر اندازه که از اوصاف مادی و جسمیت کاسته می‌شود، بر مرتبه علم و خودآگاهی موجود افزوده می‌شود و در عین جسمیت، اوصافی از تجرد در او پیدا خواهد شد.

۵-۳. باور به جسم مثالی

طبق قول مشهور، بدن و جسم مثالی لطیف‌تر و شفاف‌تر از هواست که حائل میان جسم مادی و روح مجرد است. این بدن بسیار لطیف برزخی که فاقد قوانین ماده عنصری است، همان بدنی است که نفس ناطقه انسانی بعد از قطع علاقه خود از بدن جسمانی مادی، با آن تا روز قیامت باقی خواهد ماند؛ یا معذب به عذاب برزخی و یا منتعم در ناز و نعمت برزخی. حکمای اشراقی نیز معتقدند که بدن اخروی فاقد ماده، ولی دارای برخی از ویژگی‌های جسم، مثل شکل و مقدار است. اما طبق نظر صدرالمتألهین، بدن همیشه به عنوان یکی از مراتب نفس با آن همراهی دارد. به این صورت که بین بدن دنیوی و اخروی «این‌همانی» است؛ یعنی بدن عنصری با تمام ویژگی‌های صوری و ظاهری خود (البته مبرّای از ماده و هیولا) در آخرت موجود

می‌شود، بدون اینکه عین بدن عنصری به آخرت منتقل گردد و یا ارواح به ابدان دنیوی خود ملحق شوند. بنابراین از نظر وی، کسانی که نصوص مربوط به آخرت و احوالات قبر و معاد را بر خلاف معنای ظاهر آنها تغییر دهند و توجیه کنند، یا جاهل هستند و یا خود را به جهالت زده‌اند (همو، ۱۳۵۴: ۳۸۲) و سپس بیان می‌کند که تمامی احوالات مربوط به آخرت، به همان صورتی که اکثر مردم می‌فهمند، درست و صحیح هستند و بر طبق اعتقاد آنها قطعاً با واقع مطابقت دارند (همان: ۳۸۳). از نظر صدرا، بدن‌های دنیوی حدوث تدریجی دارند؛ ولی بدن‌های اخروی دفعی‌الوقوع هستند (همو، ۱۳۸۶: ۵۹۶). بدن اخروی و دنیوی فقط از جهت صورت جسمیه عین یکدیگرند و از نظر ماده و جرم متفاوت‌اند؛ زیرا نفس اولاً در آخرت به این بدن دنیوی نیازی ندارد و ثانیاً بدن حقیقی نفس، بدن دنیوی نیست (همان: ۵۹۱ و ۵۹۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۹۸). بر اساس این دیدگاه، نفس پس از جدایی از بدن مادی و عنصری، متناسب با عالم برزخ و عالم قیامت، بدنی را برای خود می‌سازد که از تمام جهات با بدن دنیوی خود شباهت دارد. این بدن، مثل بدن دنیوی است، نه اینکه عین آن باشد و گرچه دارای خصوصیات مادی است، اما مادی نیست و حجم ندارد (همو، ۱۳۸۸: ۱۸۹/۹-۲۰۰). در نتیجه باور به اینکه نفس، صورت و حقیقت انسان است و می‌تواند به اقتضای مرتبه وجودی خویش، جسم متناسب با خود را خلق کند، جسم طبیعی، جسم موجود در مرتبه مادی هستی و جسم مثالی، جسم در مرتبه خیال هستی است و شاید جسم عقلانی، در مرتبه عالم عقلی است، می‌توان گفت از اوصاف جسم مثالی این است که قوه و ماده ندارد، ولی جسمیت و امتداد دارد؛ یک سری از ویژگی‌های مادیات و یک سری از ویژگی‌های مجردات را دارد. بنابراین ما با موجودی روبه‌رو هستیم که در آن تباین مفروض میان مجرد و مادی از بین رفته و این دو عرصه از هستی با یکدیگر به وحدت رسیده‌اند؛ یعنی موجودی در میانه مجردات و مادیات که نه مجرد محض و نه مادی محض است. بنابراین به استناد شواهد مذکور و طبق آموزه «تشکیک»، نظام هستی همانند نفس، دارای مراتب مختلف است. اما از یک سو همه مراتب وجود، متصل و فاقد هر گونه حدّ و مرز می‌باشند و چنانچه قائل به وجود مرز میان عوالم هستی باشیم، این مرز انتزاعی و تحلیلی خواهد بود و در عالم هستی از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین مرتبه، هیچ

انفصال و انفکاک وجود ندارد. از سوی دیگر، هر مرتبه دارای حکم ویژه‌ای به اقتضای مرتبه وجودی خود است که مراتب دیگر یا اصلاً ندارند، یا با شدتی متفاوت دارای آن حکم می‌باشند. لذا بر اساس آموزه تشکیک، «تجرد» نیز همانند سایر ظهورات و احکام وجود، دارای مراتب پیوسته و مختلفی است که دارای احکامی متفاوت‌اند. از این رهگذر می‌توان ثابت کرد که فقط مراتب عالی وجود که از تجرد محض برخوردارند، ثابت و فاقد «حرکت» و «زمان» و سایر ویژگی‌ها و اوصاف موجودات مادی‌اند و مراتب پایین‌تر دارای حرکت و سایر ویژگی‌های مادیات ولی به نحو تشکیک می‌باشند و چه‌بسا بتوان گفت که دامنه مجردات، بسیار تنگ‌تر و کوچک‌تر از آن است که فلاسفه بیان کردند.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا با ابتکار اصولی همچون وحدت و اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، گام‌های مهمی در حل مسئله تمایز میان مجرد و مادی و چگونگی ارتباط میان آن‌ها برداشته است. در این دیدگاه، مجرد و مادی دو مرتبه وجود هستند که اختلافشان در شدت و ضعف وجودی است و ارجاع اختلاف و اشتراک میان آن دو به مرتبه وجودی آن‌ها، بیانگر نبود مرز قاطع میان موجودات مجرد و مادی است. از طرفی تمامی خصوصیات هر یک از آن مراتب به دلیل ذومراتب بودن حقیقت وجود، به همان مرتبه وجودی آن‌ها برمی‌گردد. بنابراین می‌توان دیدگاه صدرا مبنی بر عدم مرز قاطع میان مجرد و مادی را در تمامی مراتب هستی و اوصاف و ویژگی‌های آن تسری داد و حتی مرز میان حادث و قدیم و واجب و ممکن را برداشت؛ چرا که وی بر خلاف نظر فلاسفه قبل از خود (مشاییان)، ویژگی‌های مجرد و مادی را اختصاصی آن‌ها نمی‌داند، به گونه‌ای که مجرد فاقد ویژگی‌های مادی، و مادی فاقد ویژگی‌های مجرد باشد؛ زیرا مجرد و مادی، بازگشت به مراتب شدت و ضعف در یک وجود واحد متصل خواهند داشت که قطعاً قابل تأمل و پذیرش است. در این تلقی از هستی، مرز قاطع میان حادث و قدیم زمانی نیز برداشته می‌شود و حدوث زمانی نیز امری تشکیکی می‌گردد. بدیهی است که این نتیجه، اختصاص به حادث و قدیم زمانی دارد و به حدوث و قدم ذاتی سرایت نمی‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الالهيات من كتاب الشفاء، به کوشش حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶ ش.
۳. همو، الشفاء (الطبیعیات)، به کوشش ابراهیم مدکور و دیگران، قم، چاپ افست، ۱۴۰۴-۱۴۰۶ ق.
۴. همو، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۵. انصاری شیرازی، یحیی، دروس شرح منظومه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۶. ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، المواقف، ضمن شرح المواقف، قم، شریف رضی، ۱۳۷۰ ق.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن، ادله‌ای بر حرکت جوهری، قم، الف لام میم، ۱۳۸۰ ش.
۸. همو، عیون مسائل النفس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۹. همو، معرفت نفس، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. سعیدی، احمد، «حرکت و زمان در مجردات بر اساس مبانی حکمت متعالیه»، نشریه معرفت فلسفی، شماره ۳۰، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. همو، الشواهد الربوبیه، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۶. همو، المشاعر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰ ش.
۱۷. همو، حکمت متعالیه در اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۸-۱۳۸۹-۱۳۹۰ ش.
۱۸. همو، شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. همو، مفاتیح الغیب، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ نهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. همو، بدایة الحکمه، ترجمه علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۳۸۸ ش.
۲۲. همو، نهاية الحکمه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲۳. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران، سمت، ۱۳۸۶ ش.
۲۴. عمید، حسن، فرهنگ فارسی، تهران، آگاه، ۱۳۹۰ ش.
۲۵. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات، تحقیق محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۰ ق.

۲۶. قیصری، داوود، شرح فصول الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۲۷. قیم، عبدالنبی، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۸۱ ش.
۲۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۳۱. همو، مجموعه مقالات، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۳۲. معین، محمد، فرهنگ زبان فارسی، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۵۷ ش.
۳۳. یزدان‌پناه، یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش سیدعطاء انزلی، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.

نمودهای زیبایی‌شناسی

در اندیشه ابن مسکویه*

- امین رهبر^۱
- اسماعیل بنی اردلان^۲
- زهرا گلناز منطقی فسایی^۳

چکیده

نمی‌توان ادعا کرد که ابن مسکویه فیلسوف قرن چهارم هجری، به طور نظام‌مند در آثار خود به موضوعات اساسی زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر پرداخته است. با وجود این، او موضوع تجربه زیبایی‌شناختی و زیبایی را به عنوان یک مسئله در نظر می‌گیرد و معتقد است که ویژگی‌های اساسی تجربه زیبایی‌شناختی، با وحدت مرتبط هستند. وحدت، ویژگی وجود الهی است و هدف از هماهنگی،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشکده هنر و معماری، گروه فلسفه هنر، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران (aminrahbar@yahoo.com).
۲. دانشیار دانشکده فلسفه هنر، دانشگاه هنر، تهران، ایران (نویسنده مسئول) (esmaelbaniardalan@gmail.com).
۳. استادیار دانشکده هنر معماری، گروه فلسفه هنر، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران (gmantegh@gmail.com).

تناسب و ریتم موجود در جهان جسمانی، نزدیک شدن به این وحدت است. از نظر او، زیبایی یک مفهوم عینی است و «زیبا»، در مثلث نفس - طبیعت - ماده تعیین می‌شود. چیزی که باعث زیبایی یک شیء می‌شود، هماهنگی موجود بین نفسی است که منعکس کننده وجود الهی است با ماده‌ای که قادر به دریافت آن است. زمانی که هنرمند آنچه را که متناسب با نفس است در ماده اعمال می‌کند، کمال به وجود می‌آید. کمال همچنین محصول رابطه موجود میان نظریه و عمل است که دو حوزه مکمل به شمار می‌روند. ابن مسکویه در آثار خود به بررسی موسیقی و شعر نیز می‌پردازد. از نظر او، موسیقی نزدیک‌ترین تجربه به دریافت وجود الهی است. تجربه‌ای که از طریق موسیقی کسب می‌شود، نسبت به هنرهای دیگر تأثیر بیشتری بر روح دارد. از نظر او، بین موسیقی و وحدت و نظم کیهانی ارتباط وجود دارد. با وجود این، او فاصله خود را با شعر حفظ می‌کند؛ زیرا معتقد است که در شعر، ترفندهایی برای برانگیختن نفس به کار می‌رود.

واژگان کلیدی: ابن مسکویه، تجربه زیبایی‌شناختی، زیبایی، هنر.

مقدمه

زیبایی‌شناسی^۱ رشته‌ای نسبتاً جدید و در عین حال بسیار کهن است. تاریخ پیدایش اصطلاح زیبایی‌شناسی به میانه قرن هجدهم باز می‌گردد؛ اما نخستین فیلسوفان یونانی در قرن پنجم پیش از میلاد درباره زیبایی تدبیر کرده بودند. تولد زیبایی‌شناسی در مقام تفکر فلسفی به معنای وسیع کلمه، با تولد کل فلسفه غرب همزمان است. گزینش نام زیبایی‌شناسی برای شاخه خاص و مستقلی از فلسفه به سال ۱۷۵ میلادی باز می‌گردد که باومگارتن^۲ کتاب *استتیکا*^۳ را منتشر کرد (سوانه، ۱۳۹۵: ۱۵).

باومگارتن زیبایی‌شناسی را به معنای «اطلاعات حسی غیر واضح، منطبق اطلاعات ملموس، اطلاعات مربوط به زیبا» به کار برده است. موضوع زیبایی امروزه از جنبه‌های متعددی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در آثاری که به بررسی زیبایی‌شناسی پرداخته‌اند،

1. Aesthetics.
2. Alexander Gottlieb Baumgarten.
3. *Aesthetica*.

مفهوم «زیبا» با ابعاد مختلفی از قبیل انطباق با نوع، کمال، سرزندگی، تناسب، تقارن، هماهنگی و وحدت همراه است. فیلسوفان یا هنرمندان قرون وسطی نیز در مورد مسئله زیبایی‌شناسی مطالعاتی داشته‌اند، اگرچه ممکن است به معنای امروزی آن نبوده باشد. حتی اکثر اوقات، می‌توان آثار خلق‌شده در آن دوره را بر اساس معیارهای امروزی در زمره زیبایی‌شناسی قرار داد. همچنین پژوهش‌های مربوط به زیبایی‌شناسی در قرون وسطی، ارتباط نزدیکی با دیدگاه‌های مذهبی دارند. ابن مسکویه، فیلسوف قرن چهارم هجری نیز پژوهش‌هایی درباره نظریه‌های زیبایی‌شناسی و هنر از قبیل زیبایی، تناسب، ریتم و وحدت انجام داده و آن‌ها را به عنوان مسئله مورد بررسی قرار داده است. منابع فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی قبل از ابن مسکویه، عمدتاً مربوط به افلاطون^۱، ارسطو^۲ و نوافلاطون^۳ گرای بود.

افلاطون به دنبال زیبای ایده‌آل بود و اعتقاد بر این است که متافیزیک زیبایی با او آغاز شده است. او معتقد بود که «چیزی است در خویشتن برای خویشتن که همواره می‌ماند و هرگز دگرگونی نمی‌پذیرد و همه چیزهای زیبا بدان سبب که از او بهره‌ای می‌برند، زیبا به نظر می‌آیند». در رساله ضیافت، یک جریان از سمت زیبایی جسمانی به زیبایی معنوی و از آنجا نیز به سمت ایده زیبایی مطلق وجود دارد. افلاطون بارها در این مکالمه، زیبایی را نتیجه عشق^۴ خوانده است و به گمان او، زیبایی از هر دو سویه زندگی اروس که زاینده عشق شهوانی و عشق راستین است، زاده نمی‌شود (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۷). از نظر افلاطون، ایده خوب و زیبا از والاترین‌ترین و عالی‌ترین ایده‌ها به‌شمار می‌رود. ایده زیبا، شروع و پایانی ندارد، نه زیاد می‌شود و نه کم، بسته به زمان و مکان دستخوش تغییر نمی‌شود، دائماً یک مثال است و تمام چیزهایی که به غیر از او زیبا در نظر گرفته می‌شوند، تنها به اندازه سهمی که از او دارند، زیبا هستند (Platon, 2011: 211). ایده زیبا، در چیزهای غیر از خودش نیز منعکس می‌شود. اما این

1. Plato.
2. Aristotle.
3. Neoplatonism.
4. Eros.

انعکاس، هرگز قادر به انعکاس کامل زیبایی اصلی نیست. ایده زیبا، مجموع این زیبایی‌های تک به تک هم نیست. به همین دلیل، آثار خلق‌شده توسط افرادی که به‌عنوان هنرمند توصیف می‌شوند، تنها یک تقلید است. از آنجایی که تقلید نیز نشان‌دهنده دوری از واقعیت و جدایی از اطلاعات واقعی مربوط به شیء منعکس شده است، نسبت به اصل دارای ارزش کمتری است. اثر خلق‌شده توسط هنرمند سایه نیست، بلکه سایه‌ای از سایه است. پس زیبایی در آثار هنری نیز نمی‌تواند تجسم پیدا کند (احمدی، ۱۳۸۵: ۵۴). از نظر افلاطون، هنرمند تقلیدکار از حقیقت فاصله می‌گیرد و چیزهای صحیح و واقعی را دنبال نمی‌کند. همچنین از نظر او، هنرهای تقلیدی، جوانب منفی را در روح ما برمی‌انگیزند و ذهن را دچار فرسایش می‌کنند. هرچند افلاطون هنرمندان و به ویژه نقاشان و شاعران را به دلیل آثارشان منفی در نظر می‌گیرد، اما این در مورد تمام هنرها صدق نمی‌کند؛ برای مثال، آموزش موسیقی در این مورد یک استثناست. موسیقی، هم دارای ریتم، نظم و تناسب است و هم روح را به مراتب والا می‌برد و تلطیف می‌کند (Platon, 1999: 401). به همین دلیل، موسیقی در دولت افلاطون الزامی است. همچنین افلاطون در دیالوگ تیمائوس خود به ارتباط بین تناسب و عدم تناسب و زیبایی اشاره می‌کند. از نظر او، چیزی که زیبا در نظر گرفته می‌شود، باید متناسب باشد و تناسب صداها به لحاظ تیزی و نرمی موجب احساس یگانگی در ما می‌شود (بینایی مطلق، ۱۳۹۵: ۲۶). یکی از خطاهای انسان این است که تناسب را در چیزهای کوچک درک می‌کند و در چیزهای بزرگ متوجه آن نمی‌شود. بنابراین در اندیشه افلاطون، زیبایی، هماهنگی، ریتم و تناسب و جاودانگی با هم ارتباط دارند.

ارسطو بر خلاف افلاطون، تقلید در آثار هنرمند را امری منفی نمی‌داند. او حتی در کتاب فن شعر خود اشاره کرده است که آنچه در زندگی روزمره از آن خوشمان نمی‌آید و به سختی می‌توانیم به آن نگاه کنیم، مانند یک حیوان ترسناک یا یک جسد، پس از آنکه به تصویر کشیده می‌شود، کیفیت متفاوتی به خود می‌گیرد و از نظر ما ارزشمند و زیبا می‌شود. از نظر او، دو عنصر که از بدو تولد در روح انسان وجود دارند، در ظهور انواع هنر نقشی اساسی دارند. این دو عنصر عبارت‌اند از تقلید و خوش آمدن یا همان لذت (Aristoteles, 2008: 24). در حالی که در «زیبایی‌شناسی» افلاطون،

مفهوم زیبایی حائز مقامی ممتاز و برتر است، ارسطو به مفهوم هنر تقدم و برتری می‌دهد (کوکلمانس، ۱۳۹۵: ۴۳).

علاوه بر این، ارسطو به جنبه عینی شیء زیبایی‌شناختی نیز اشاره می‌کند که مستقل از ادراک‌کننده است. اثر هنری، توسط تسلط به کاررفته حین خلق و رنگ‌های دلپذیر آن به عنوان زیبا درک می‌شود. از نظر ارسطو، زیبایی در ابعاد و نظم نهفته است و آنچه که زیبا در نظر گرفته می‌شود، باید نه بزرگ باشد و نه کوچک؛ زیرا شرط زیبایی و جمال، داشتن اندازه معین و نظم است (ارسطو، ۱۳۹۳: ۴۴).

ارسطو معتقد است که مفهوم میمسیس^۱ با مفهوم کاتارسیس^۲ نیز مرتبط است. براساس این مفهوم، علاوه بر اینکه چیزهای تقلیدشده دقیق‌ترین انعکاس از چیزی هستند که از آن تقلید می‌کنند، با احساس‌هایی مانند ترحم، ترس و... که در مخاطب ایجاد می‌کنند، روح را از افراط‌گرایی‌ها نجات می‌دهند و این هدف همه هنرهاست (کوکلمانس، ۱۳۹۵: ۴۵). ارسطو همچنین به مفاهیم میمسیس و کاتارسیس، معانی اخلاقی می‌بخشد و در عین حال، آن‌ها را با حقیقت مرتبط می‌کند. هنر با مفهومی بودن ارتباط ندارد، بلکه با اخلاقی بودن مرتبط است و معیار آن، مزیتی است که روح در ارتباط با عواطف خود به دست می‌آورد. بنابراین از نظر ارسطو، هدف هنر تطهیر روح از هوی و هوس است که یک تطهیر اخلاقی به حساب می‌آید (Badiou, 2010: 30).

پژوهش‌های مرتبط با زیبایی، پس از افلاطون و ارسطو نیز ادامه یافت. قطعاً یکی از فیلسوفانی که در این زمینه می‌توان به او اشاره کرد، فلوطین^۳ است که فیلسوف بنیان‌گذار نوافلاطون‌گرایی به حساب می‌آید. فلسفه فلوطین و نوافلاطونیان چنانچه از نامشان پیداست، بیش و پیش، متأثر از فلسفه افلاطون و در تداوم آن است. البته و همان طور که همه آگاه‌اند، خود فلسفه افلاطون تا حدود زیادی متأثر از تفکرات ایرانی بوده است. دوشن گیمن، ایران‌شناس برجسته فرانسوی در این باره چنین می‌گوید:

1. Mimesis.
2. Catharsis.
3. Plotinus.

«در مورد افلاطون، تماس او با ایران یک امر تقریباً واضح تاریخی است و مسلم است که آکادمی با نظریه‌های ایران آشنا بوده، این نظریه‌ها رواجی روزافزون داشت» (دوشن‌گیمن، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

یکی از فصل‌های کتاب *تاسوعات* فلوطین، به زیبایی پرداخته است. یک سلسله مراتب هستی‌شناختی در فلسفه فلوطین به چشم می‌خورد. موجودات با یک ترتیب مشخص از «واحد» ظهور می‌کنند. فلوطین می‌گوید:

«اگر در موجودات به دیده تأمل بنگریم، به این حقیقت پی می‌بریم که اصل اول اشیاء، الزاماً همان وحدت است... در همه جا وحدت است که موجودیت واقعی را پدید می‌آورد. وانگهی این نکته مسلم است که هر آنچه کثیر است، به اعتبار کثرت، نمی‌تواند بی‌نیاز از غیر باشد... تنها واحد به ذات است که به هیچ چیز نیاز ندارد و خود خویش را کفایت می‌کند. تنها یکتاست که مطلق است» (ورنر، ۱۳۸۲: ۲۲۶).

واحد چون بی‌نیاز از غیر است و مطلق است، از هر اندیشه‌ای برتر است؛ زیرا که «کاملاً بسیط است و نه به اندیشه درآید و نه صریحاً» بتوان آن را تعیین و مشخص کرد (Routledge, 2000: 683). «احد» بالاترین و ماده پایین‌ترین سطح را نشان می‌دهند. زیبا چیزی است که به طور مستقیم با روح و احد پیوند دارد و زشت چیزی است که از روح دور است. در اندیشه فلوطین، نخست موجودی که از «احد» صادر می‌شود و رابط اوست با دیگر موجودات، «عقل» است. در تفکر کهن ایرانی نیز چنین است: «بهمن، نخستین زاده خدا، در طرف راست اهورامزدا می‌نشیند و تقریباً نقش مشاور او را دارد... اندیشه خوب (بهمن) مظهر خرد خداست» (هینلز، ۱۳۸۴: ۷۲).

این زیباست که ارتباط مستقیمی با روح دارد و آنچه از روح دور است، زشت است. از آنجایی که ماده به تنهایی سهم خود را از عقل دریافت نمی‌کند و معمولاً از فرم منظم دور است، زشت است. فلوطین زیبایی را از زیبایی فی‌نفسه زیبایی متمایز می‌کند. زیبایی فی‌نفسه مخصوص به موجودات معنوی است که به واسطه هیچ چیز دیگری زیبا نشده‌اند. از نظر فلوطین، زیبایی در حواس بینایی، شنوایی، سخنوری و موسیقی وجود دارد که تقارن، هماهنگی، ریتم و وحدت را درک می‌کنند. درک و تجربه زیبایی، افراد را از «احد» دور نمی‌کند، بلکه بر خلاف ماده نامنظم، ریتم و نظم

موجود در شیء تجربه‌شده، افراد را به «احد» نزدیک می‌کند (Plotinus, 2006: 217). پژوهش‌های مربوط به زیبایی در دوره‌های بعدی نیز ادامه یافت. پژوهش‌های زیبایی‌شناسی انجام‌شده در قرون وسطی، رابطه نزدیکی با دیدگاه‌های مذهبی دارند. آگوستینوس^۱ یکی از افرادی بود که در این دوره، موضوع تحقیق خوبی را در دنیای غرب انجام داد. از نظر او، چیزی که ما را به اشیا جذب می‌کند، زیبایی و جذابیتی است که در آن‌ها وجود دارد. زمانی که این اشیا بررسی می‌شوند، یک کلیت، هماهنگی و آهنگ ایجاد می‌شود و همین موجب زیبایی آن‌ها می‌شود. این نیز ناشی از ارتباطات درست بین اشیا است (Augustinus, 1999: 84). توماس آکویناس^۲ نیز مبنای نیکی و زیبایی را یکسان می‌داند و اشاره می‌کند که این دو دارای منشأ یکسان هستند. با وجود این از نظر او، نیکی با اختیار میل^۳ و ذهن با اختیار فاعل شناسا^۴ ارتباط دارد. از نظر او، میل مستقیماً با امر زیبا سروکار دارد و به دو جنبه عقلی و حسی تقسیم می‌شود (Aquina, 1947: 33). آکویناس همسو با ارسطو مدعی است که امیال در نهایت به واسطه مصادیق عینی آن‌ها مشخص و معین می‌شوند، به طور خاص اشیای محسوس منجر به پدید آمدن میل حسی می‌گردند که لذت حسی را نتیجه می‌دهد و هنگامی که امور و اشیا عقلانی باشند، میل عقلی را پدید می‌آورند و لذت عقلی را نتیجه می‌دهند (Sevier, 2012: 93). آکویناس معتقد است چیزی که زیباست، خوب هم هست. خوب، به عنوان دلیل وجود در نظر گرفته می‌شود. همچنین اگرچه زیبایی با اختیارشناختی مرتبط است، اما آکویناس به ویژگی‌هایی اشاره می‌کند که موجب زیبایی موضوع زیبایی می‌شوند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: کلیت یا کامل بودن، تناسب یا هماهنگی، سرزندگی یا وضوح.

همزمان با جهان غرب، مسائل مربوط به زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر در اندیشه اسلامی نیز مطرح شد. فیلسوفان اسلامی کلاسیک از جمله کندی (وفات ۲۶۰/۸۷۳)، فارابی

-
1. Augustine.
 2. Thomas Aquinas.
 3. Appetite.
 4. Cognitive.

(وفات ۹۵۰/۳۳۹)، اخوان الصفا، ابن سینا (وفات ۱۰۳۷/۴۲۹)، سخن گفته و زیبایی را به زیبای مطلق نسبت داده‌اند. فارابی در این باره در کتاب *مبادی آراء اهل المدينة الفاضله* می‌نویسد:

«جمال و بهاء و زینت در هر موجودی به این است که برترین وجود ممکن درباره او اعطا شده باشد و به کمالات ممکن وجودی نائل شود، و چون بیان شد که وجود موجود نخست، برترین موجودات است، بنابراین جمال و زینت وی، هر نوع زیبایی و زینتی را در پرتو خود محو می‌نماید، و همین طور است وضع جمال و بهاء ذاتی او که وجود آن‌ها وجود ذاتی و از راه تعقل اوست ذات خود را» (فارابی، ۱۳۶۱: ۴۳).

هنر در نزد عرفا و اندیشمندان ایرانی، معنایی فراتر از معنای امروزی آن داشته و در سخن برخی از متفکران ایرانی، معنای هنر با سجایای اخلاقی یکسان گرفته شده است. فردوسی در اشعار خود در *شاهنامه*، هنر را شجاعت می‌داند و حافظ نیز تقوا و دانش را هنر می‌شمارد:

تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافری است

راهرو گرسد هنر دارد توکل بایدش

در ادبیات عرفانی نیز هنر به معنای کمال و تقوا و انسانیت است. مولانا در *مثنوی معنوی* می‌سراید:

چون غرض آمد هنر پوشیده شد صد حجاب از دل به سوی دیده شد

خواجه عبدالله انصاری نیز در کتاب *کشف الاسرار*، تزکیه را به هنری پاک‌کننده تعبیر کرده است:

«وَيُزَكِّيكُمْ» و شما را هنری و پاک می‌کند» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۴۰۷/۱).

بنابراین روشن می‌شود که اندیشمندان مسلمان، هنر را به معنای عام کلمه به کار برده و در تفسیر آن از لفظ جمال و حسن با استناد به حدیث نبوی «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ وَيُحِبُّ الْجَمَالَ» بهره گرفته‌اند، که این الفاظ با هنر عام ارتباط می‌یابد و ارتباطی مستحکم با اخلاق دارد. اندیشمندان اسلامی اخلاق عالی‌ه انسانی را نیز در شمار زیبایی قرار می‌دهند و معتقدند که زیبایی‌های معقول نیز به مانند زیبایی‌های محسوس و حتی بیشتر از آن‌ها در انسان ایجاد لذت می‌کنند. علامه جعفری در کتاب *زیبایی و*

هنراز دیدگاه اسلام، علت جدایی زیبایی از اخلاق را در نزد برخی از متفکران غربی ناشی از حس‌گرایی افراطی می‌داند که آن‌ها کوشیده‌اند وجود هر چیز حتی زیبایی را در محسوسات ختم کنند (جعفری، ۱۳۹۴: ۱۸۷)؛ حال آنکه به اعتقاد وی، حقیقت زیبایی امری معقول است.

فیلسوفان مسلمان، موضوعاتی مانند تجربه و نگرش زیبایی‌شناختی، درک ذهنی و حسی، نیکی، تناسب و وحدت را مورد بررسی قرار داده‌اند که از موضوعات اساسی زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر به حساب می‌آیند. همچنین رساله‌هایی در ارتباط با موسیقی که یکی از زیرمجموعه‌های ریاضیات به شمار می‌رود، تألیف کرده‌اند. هیچ‌یک از فیلسوفان کلاسیک اسلامی، آثاری به جای نگذاشته‌اند که مسائل اساسی زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر را مورد بررسی قرار دهد و صرفاً به این موضوعات بپردازد. زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر عمدتاً در آثار به جای مانده در حوزه‌های فیزیک، متافیزیک و اخلاق و شرح‌های نوشته‌شده در مورد آثار ارسطو به ویژه فن شعر مورد بررسی قرار می‌گیرد. هرچند امروزه آثاری به بررسی زیبایی‌شناسی در فلسفه اسلامی پرداخته‌اند، اما هنوز به سطح کافی نرسیده‌اند. اغلب پژوهش‌ها در ارتباط با فیلسوفان مشهور انجام می‌شود و سایر فیلسوفان نادیده گرفته می‌شوند. یکی از این فیلسوفان ابن مسکویه است. با وجود آنکه نظرات وی درباره زیبایی‌شناسی و فلسفه هنر جامع نیست، اما نمی‌توان نقش او را در این زمینه دست‌کم گرفت. هدف از این پژوهش، بررسی دیدگاه‌های او در ارتباط با زیبایی، تجربه زیبایی‌شناختی، معیارهای زیبایی‌شناختی و هنرها، به خصوص موسیقی و شعر است.

تجربه زیبایی‌شناختی در آثار ابن مسکویه

شاید اولین سؤالی که می‌توان پرسید، این باشد: آیا تجربه‌ای وجود دارد که بتوان به عنوان «تجربه زیبایی‌شناختی» در آثار ابن مسکویه به آن اشاره کرد؟ هرچند در آثار ابن مسکویه، درک زیبایی‌شناسی در سطح معاصر وجود ندارد، اما نشان‌دهنده درک زیبایی‌شناسی مخصوص دوره خود است. ابن مسکویه در پاسخ خود به سؤال ابوحیان توحیدی در ارتباط با تأثیر فرم زیبا بر انسان، زیبایی را به عنوان یک

مسئله بررسی می‌کند. در اینجا، ابن مسکویه دو نوع درک از زیبایی را مطرح می‌کند، که یکی از آن‌ها زیبایی عارضی و جزئی و دیگری زیبایی کلی و ذاتی است. زیبایی عارضی و جزئی، فردی است و انسانی که ادعا می‌کند زیبایی را در چنین فردیتی درک کرده است، چیزی را می‌بیند که در واقع با توجه به سلیقه خودش زیباست. از نظر او، این وضعیت بسته به احساسات و رسوم مختلف تغییر می‌کند، لذت‌های مورد نظر مختص همان انسان خاص هستند و هیچ‌گونه معیار عینی وجود ندارد (İbn Miskeveyh, 2000: 143).

زیبایی دوم که به عنوان زیبایی اصلی مورد بررسی قرار می‌گیرد، درک زیبایی کلی است. به اعتقاد ابن مسکویه، دلیل اینکه فرم‌ها از نظر افراد زیبا به نظر می‌رسند، ارتباط بین کمال شیء و اجزای شیء است که برای فرد خوشایند است. ابن مسکویه این مسئله را با ارتباط بین نفس - طبیعت - ماده توضیح می‌دهد. طبیعت حین ظهور شیء زیبا، در ماده دخل و تصرف می‌کند، اما الگویی که طبیعت به عنوان نمونه در نظر می‌گیرد، نفس است. نفس نیز به لحاظ کمال، وحدت و هماهنگی با شیء الهی مرتبط است. ماده نیز بر اساس استعداد و نیروی نگهدارنده درون خود، سهم خود را دریافت می‌کند. اگر برخی از وضعیت‌های موجود در اجزای ماده با کمال ماده در تناقض باشد، نقص به وجود می‌آید و به عنوان زیبایی دیده نمی‌شود. از نظر او، اگر استعداد پذیرفتن کامل چیزی که توسط طبیعت ارائه می‌شود، در ماده وجود داشته باشد و فرم نیز به شکل درست و مناسب ماده را پیروید، با توجه به تطابق کامل بین طبیعت و روح، زمانی که فرد آن را می‌بیند از آن خشنود خواهد شد (Turan, 2017: 1022).

ابن مسکویه به مثلث نفس - طبیعت - ماده، هنر را نیز اضافه می‌کند. از نظر او، همان طور که طبیعت از نفس پیروی و الگوبرداری می‌کند، هنر نیز از طبیعت پیروی و الگوبرداری می‌کند. زمانی که هنرمند در ماده دخل و تصرف می‌کند و نمونه (تمثیل) متناسب با طبیعت و به تبع آن نفس را بر روی آن اعمال می‌کند، فرم شیء خلق شده توسط خود را از طبیعت که ابزار اوست، می‌گیرد. زمانی که هنرمند اثر خود را ارائه می‌دهد، به دلیل درستی آن و تبدیل شدن آن از حالت بالقوه به بالفعل متناسب با شیء فی‌نفسه و طبیعت، احساس خوشحالی، نشاط، غرور و شگفت‌زدگی می‌کند. در چنین

وضعیتی، طبیعت با نفس همراه است؛ زیرا نسبت هنر به طبیعت در تقلید از آن، شبیه نسبت طبیعت به نفس در تقلید از آن است. به این ترتیب، بین این دو برابری ایجاد می‌شود.

به اعتقاد ابن مسکویه، زمانی که شخص درک‌کننده اجسام، فرمی را می‌بیند که با خودش و چیزی که طبیعت ارائه داده است، سازگار است و اعضای آن به لحاظ رنگ، اندازه و ساختار با یکدیگر متناسب هستند، میل به وحدت پیدا می‌کند و دقیقاً در سطح معقول از ماده دور می‌شود و به سمت وحدت هدایت می‌شود، به سمت وحدت می‌رود، نسبت به آن اشتیاق پیدا می‌کند و با آن کامل می‌شود. در نتیجه، هرچند منشأ آن حواس هستند، اما چیزی که آن را به مدارج والا می‌رساند، حواس نیستند، بلکه تنها عقل و خرد است (Ibid.: 1024).

ابن مسکویه در ارتباط با تجربه زیبایی‌شناختی در موسیقی، طبیعت را حذف می‌کند. تجربه حاصل موسیقی بیشتر از سایر هنرها بر نفس اثر می‌گذارد. از نظر او، هرچند تأثیرات طبیعت بیشتر افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما از آنجایی که نفس برخی از افراد، متعالی (عالی‌الهمه) و لطیف است، زمان گوش دادن به موسیقی از تأثیرات طبیعت دور می‌شوند. حتی گاهی نفس سرریز می‌شود (فیض)، روح از بدن بیرون می‌آید و در برخی از موارد، حتی ممکن است این تأثیرات شدید، موجب مرگ شود. ابن مسکویه به اشخاصی اشاره می‌کند که حین گوش دادن به موسیقی از هوش رفته و مرده‌اند. از نظر او، دلیل از هوش رفتن افراد حین گوش دادن به موسیقی، انتقال آهنگ الهی به نغمه‌هاست. تا زمانی که نغمه‌های موسیقی ادامه داشته باشد، نفس از تأثیرات طبیعت دور می‌ماند و نفس تا زمانی که نغمه‌های موسیقی متوقف شود، تحت تأثیر قرار می‌گیرد.

بنابراین، دیدگاه ابن مسکویه در ارتباط با تجربه زیبایی‌شناختی، از سه جنبه مختلف مطرح می‌شود. جنبه اول، بُعدی است که در آن طبیعت در مثلث نفس - طبیعت - ماده در اولویت است و طبیعت در تعیین نسبت زیبایی‌شناختی بین ماده و نفس تأثیرگذار است. هنرمند در این بُعد، هیچ‌گونه مداخله و تأثیری ندارد. زیبایی، وحدت و هماهنگی با توجه به الگوی برگرفته از نفس و توانایی ماده مشخص می‌شود. هر چه

محصول به دست آمده بیشتر نمایانگر نفس باشد، تأثیر بیشتری بر بیننده خواهد داشت. این تأثیر، تأثیری است که به صورت زیبایی، نقص و زشتی بر روی اشیای درک شده و به شکل بصری ظاهر می‌شود (Ibid.: 1026).

در بُعد دوم، هنرمند در مثلث نفس - طبیعت - ماده، بین طبیعت و ماده قرار می‌گیرد و تأثیرگذارتر است. هنرمند حین اجرای هنر خود در ماده دخل و تصرف می‌کند. خلق زیبایی شناختی محصول هنرمند، در درجه اول انعکاسی از فرم‌های طبیعت و به تبع آن نفس است. هر اندازه که هنرمند فرم‌های نفس را در کار خود منعکس و تقلید کند، محصول حاصل دارای زیبایی بیشتری خواهد بود. هنرمند از هنر خود لذت می‌برد، خشنود می‌شود و احساساتی را حس می‌کند که به ندرت حس می‌شوند. زیبایی در اجرای هنر، در هنرمند به حقیقت والاتری می‌رسد که فضیلت است و راه را برای کمال هموار می‌کند. این فضایل، از طریق تعلیم و صناعت به دست می‌آیند و شرایط تحصیل آن‌ها، علم، اراده و در نهایت عادت است (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۴۷).

بُعد بعدی، تجربه زیبایی شناختی است که با دوری از تأثیرات طبیعت به دست می‌آید و صرفاً مخصوص موسیقی است. به اعتقاد ابن مسکویه، لذتی که در موسیقی حس می‌شود، نسبت به احساسات دیگر تأثیرگذارتر است و قابل مقایسه با لذت‌های به دست آمده در عالم الهی است. از نظر او، فردی که قادر به دریافت توانایی الهی به عنوان یک استعداد باشد، تحت تأثیر موسیقی از لذت‌های دنیوی فراتر می‌رود. با وجود این، درست بر خلاف آن، برخی از طنین‌ها هم وجود دارد که انسان را به شکل منفی تحت تأثیر قرار می‌دهد، مو به تن انسان راست می‌کند، نفس را مضطرب می‌کند و شخص از شرایط خود خشنود نیست. عدالت در چنین مواقعی برای شخص رعایت نمی‌شود. در واقع عدالت حد وسط بین ظلم و انظلام و محصول همه فضایل است (ابن مسکویه، ۱۳۷۰: ۱۹۸).

هر چقدر هم که در آثار ابن مسکویه، منشأ تجربه زیبایی شناختی در عالم الهی باشد، اما ماده نیز در این تجربه دخیل است. در واقع توانایی ماده در گرفتن فرم برگرفته از نفس در شکل‌گیری این تجربه باید کامل باشد. او این مسئله را با مثال شمع توضیح می‌دهد. اگر شمع نتواند فرم را به طور کامل دریافت کند، مثلاً اگر خشک، خیس،

جامد یا ذوب شده باشد، از کمال شمع فاصله می گیرد و بی فایده می شود و در آن صورت به سمت زشتی می گراید. به همین دلیل، ماده که خود تحت تأثیر است، باید به اندازه کافی تأثیرگذار و بدون نقص باشد (İbn Miskeveyh, 2000: 141).

تا بدین جا، به وجود یک تجربه زیبایی شناختی در آثار ابن مسکویه اشاره شد. حال باید دید که آیا همه افراد می توانند این نوع تجربه را که به عنوان تجربه زیبایی شناختی توصیف می شود، تجربه کنند یا نیاز به توانایی ذهنی و بلوغ خاصی است؟ ابن مسکویه تأکید می کند که انسان ها به لحاظ هوش، درک، ادراک وقایع، موفقیت هنری، قدرت بینش و سرعت اندیشه، وقوف بر ظرافت های علوم و جنبه های آن ها متفاوت هستند (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۱۷). او انسان ها را به لحاظ توانایی های نظری و عملی به چهار گروه تقسیم می کند: افراد قوی به لحاظ نظری و عملی، افراد ضعیف به لحاظ نظری و عملی، افراد قوی به لحاظ نظری و ضعیف به لحاظ عملی، افراد ضعیف به لحاظ نظری و قوی به لحاظ عملی (Saruhan, 2010: 134).

هم اجرا و هم درک هنرها در هر دو حوزه نظری و عملی نیازمند توانایی است. داشتن این توانایی نیز نیازمند پیش زمینه فرهنگی است. از نظر او، برخی از افراد به دلیل استعداد های ذاتی خود، توانایی دریافت تأثیرات متعالی را دارند. یکی از اصلی ترین دلایل تفاوت های ادراکی انسان ها، متفاوت بودن مناطق جغرافیایی آنهاست. ابن مسکویه دیدگاه اقلیم ها را که توسط پیشینیان او نیز اتخاذ شده است، دنبال می کند. بر اساس این دیدگاه، جهان به هفت اقلیم تقسیم شده است. به لحاظ ادراک ذهنی، مهم ترین سطح مربوط به افرادی است که در مناطق میانی، یعنی اقلیم های سوم، چهارم و پنجم زندگی می کنند. درک افراد ساکن در این مناطق به لحاظ مهارت های هنری و توانایی درک از طریق بینش، نسبت به مناطق دیگر بالاتر است. اما این تنها یک اثر فیزیکی جغرافیایی ساده نیست. ابن مسکویه با این تمایز بیان می کند که زیرساخت فکری فرهنگی هم در شکل گیری هنر تأثیرگذار است. پیش زمینه های فکری فرهنگی بین نسل های مختلف منتقل می شود، این انتقال در عین حال تعیین کننده کیفیت فعالیت های هنری نیز هست (Ross, 2002: 308).

از نظر ابن مسکویه، توانایی درک در انسان های مختلف یکسان نیست. هرچند

برخی از جنبه‌های این توانایی به اراده انسان بستگی ندارد، اما انسان همواره قادر به توسعه و تغییر است. ابن مسکویه در اثر خود با عنوان *تهذیب الاخلاق* به طور مکرر بر جنبه در حال تغییر و توسعه انسان تأکید می‌کند. تلاش فردی انسان چه برای توانایی‌های نظری و چه عملی کافی نیست، بلکه نیاز به کمک دولت و نهادها نیز هست. از نظر ابن مسکویه، حاکمان باید به دو شکل از مردم محافظت کنند. اولین محافظت به شکل هدایت آن‌ها به سمت علوم عقلی است و دومین محافظت به شکل هدایت آن‌ها به سمت امور هنری و حسی است. زمانی که حاکم شهر، مردم را تنها به سمت علوم عقلی هدایت می‌کند، هدف به طور کامل محقق نمی‌شود، به همین دلیل نباید جنبه حسی را نادیده گرفت (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۵۲).

بنابراین کمال زیبایی‌شناختی و هنری، سلامت ادراک حسی و عقلی فرد، ارتباط قوی با ادراک الهی و ایجاد رابطه درست با ماده، به سلامت ساختار فرهنگی و جغرافیایی و هدایت صحیح افراد توسط حاکمان بستگی دارد.

ماهیت اساسی تجربه زیبایی‌شناختی: وحدت

می‌توان چنین گفت که ماهیت مشترک درک زیبایی و هنر ظهور یافته در جغرافیای اسلام، جستجوی حقیقت و وحدت است (Burckhardt, 2009: 51). وحدت دارای یک جنبه مشارکتی، تلفیق‌گر و متحدکننده است، اما در عین حال، مبنای تمایز نیز به حساب می‌آید. تمام رویدادهای هنری منحصر به فرد هستند و نمی‌توانند جای یکدیگر را بگیرند. هر اثر اساساً با وحدت مخصوص به خود از آثار دیگر متمایز می‌شود. وحدت با این جنبه خود، نشان‌دهنده یکی بودن مطلق و تفوق وحدت عالی است (Burckhardt, 2017: 138). ابن مسکویه نیز به دنبال وحدت است. او دلیل زیبا دیدن اشیا را وابسته به هماهنگی، تعادل موجود در رنگ‌ها و اندازه‌ها، آهنگ، اعتدال، هارمونی، ریتم و نظم می‌داند (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۴۲). این معیارها برای هر تجربه هنری تفاوت می‌کند. هماهنگ و تعادل و اعتدال با تجربه بصری، هارمونی و ریتم با موسیقی، سختی و نرمی و شدت با صدا، و نظم و وزن نیز با ادبیات ارتباط دارند. تمام این خصوصیات ذکر شده زمانی ظهور می‌کنند که فرم‌ها با مدلی که از آن گرفته شده‌اند، تناسب داشته باشند (همان:

۱۲۰). در واقع باید بین نفس، طبیعت، هنرمند و ماده تناسب وجود داشته باشد. اگر وحدت وجود داشته باشد، نیاز به تناسب نیست. در جایی که وحدت وجود نداشته باشد نیز نیاز به تناسبی برای دست یافتن به این وحدت است. این تناسب عبارت‌اند از: تناسب عددی / آریتمیک، تناسب هندسی، تناسب هم‌نشینی / هارمونیک. تمام این تناسب‌ها نمایندگان وحدت هستند (همان: ۷۰). وحدت در وجود الهی که سرچشمه هستی است، به طور کامل یافت می‌شود. ابن مسکویه به این موضوع اشاره می‌کند:

«او واحد مطلق است، که به هیچ شکل و دلیلی، افتراق در او وجود ندارد. او باشکوه‌ترین، بخشنده‌ترین و بافضیلت‌ترین موجودات است. به همین دلیل، کمال و غنای وجود در او یافت می‌شود. در مقابل، آنچه که واحد نیست و در آن کثرت وجود دارد، موجب جدایی، تمایز و تفاوت می‌شود. اگر در این کثرت دلیلی یافت شود که موجودات را از هر جنبه به مقام وحدت برساند، تنها در این صورت سهمی از کمال می‌برد و در عین حال، تناسبی با وحدت دارد» (Ibn Miskeveyh, 1964: 12).

بنابراین برای واحد مطلق نمی‌توان کثرتی متصور شد. هر چقدر این تناسب موجود به واحد نزدیک‌تر شود، به همان میزان از آن سهم می‌برد و زیباتر به نظر می‌آید. در نتیجه آن، تناسب با ذات نفس ایجاد می‌شود و لذت به وجود آمده افزایش می‌یابد. اما توانایی انسان‌ها در درک این تناسب‌ها متفاوت است. به اعتقاد ابن مسکویه، ادراکات جسمانی به پنج گروه تقسیم می‌شوند: لامسه، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی. لامسه و چشایی رایج‌ترین حواس جسمانی، و شنوایی و بینایی کامل‌ترین آن‌ها هستند (Ibid.: 99). لذت تجربه‌شده توسط آن‌ها نیز عالی‌ترین لذت‌های جسمانی است. بنابراین اندام‌های شنوایی و بینایی، مناسب‌ترین اندام‌ها برای درک تناسب‌ها نشان‌دهنده وحدت هستند. ابن مسکویه اندام‌های لامسه را رایج‌ترین اندام‌ها می‌داند. او برای حس لامسه از مفهوم «اتصال» جسمانی و برای سایر حواس از مفهوم «اتحاد» استفاده می‌کند (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۴۲).

ابن مسکویه به لزوم وجود وحدت در هنرهای ادبی اشاره می‌کند و معتقد است که شعر و ادبیات، در نگارش باید دارای یک معیار واحد باشند و تا انتها آن را رعایت

کنند. همچنین عناصری که موجب ظهور این هنرها می‌شوند نیز باید در جایگاه خود قرار داشته باشند. ابن مسکویه می‌گوید اگر در هنرهای ادبی نظم ایجاد شود، یعنی اگر واژه‌ای که به لحاظ معنایی مناسب است و بیهوده فضا را اشغال نمی‌کند، در کنار واژه مناسب قرار بگیرد، از نظر مخاطب زیبا به نظر خواهد آمد. به باور او، بهترین گونه ادبیات را باید در اندرزنامه‌ها و پندنامه‌ها جستجو کرد. اندرزها و سخنان معرفت‌آمیز، هنگامی در یادها می‌نشینند که جنبه دراماتیک به خودشان می‌گیرند و نقش وجدان را ایفا می‌کنند تا در جامعه حالت سازش و آمیزگاری داشته باشند و به سبب پیشگیرانه بودن آن، سبب سعادت‌مندی می‌شوند. در همان حال، اندرزنامه‌ها سازشی صلح‌آمیز میان سرنوشت و کوشش فراهم می‌کنند که در ادبیات کهن ایرانیان نمود پیدا کرده است. اعتبار انسان خردورز منحصر به توصیف‌های نظری نشد، بلکه عنوانی بود که می‌شد به طایفه اهل تدبیر و قلم داد؛ آنان که تحصیل علوم عقلی کرده بودند. خرد از طریق کوشش حکیمان سر برداشت و آن را محصول تعامل دسته‌جمعی پنداشتند (بنی‌اردلان، ۱۳۹۱: ۹۳).

ابن مسکویه تأثیر موسیقی بر نفس را با تناسب هارمونیک که نمایانگر وحدت نیز هست، توضیح می‌دهد. از نظر او، میان موسیقی و اصوات، و نظم جهان و طبیعتی که هم موجودات معنوی و هم طبیعی را در بر می‌گیرد، ارتباطات مهمی وجود دارد. به اعتقاد او، نظم و هماهنگی «فیض پروردگار متعالی» ماست. تنها انسان عاقل برای دستیابی به این نظم الهی که هدف غایی است، تلاش می‌کند. از نظر او، انسان موجودی است که دارای بدن و دست است، اما قصد دارد در نهایت با استفاده از این واسطه‌ها به قدرتی دست یابد که نیازی به استفاده از بدن و دست نداشته باشد. با وجود این، این وضعیت آسانی نیست (İbn Miskeveyh, 2000: 124).

موسیقی در عین حال که از اصوات منظم تشکیل شده است، متشکل از سکوت‌های به هم پیوسته است و سکوت‌ها نیز فضایی برای اندیشه به وجود می‌آورند. ابن مسکویه در جایی که به ارتباط بین موسیقی و کائنات می‌پردازد، بین لذت حقیقی و ناب و سکون ارتباط ایجاد می‌کند. از نظر او، همان‌طور که حرکت در موجودات طبیعی ارزشمند است، سکون نیز در موجودات الهی دارای ارزش است. عالم الهی سکوت محض است. همان‌طور که حرکت ماهیت تحول و تغییر است، سکون نیز ماهیت

وجود حقیقی است. با وحدت هارمونیک ناشی از ملودی‌های موسیقایی، نفس به سکون می‌رسد و عالم خرد و عالم کلان با هم یکی می‌شوند (Ibid.: 162).

در نهایت ابن مسکویه اشاره کرده است که «زیبا» با معیارهای عینی تعیین می‌شود و تنها معیار آن نیز وحدت است. وحدت به طور کلی یک معیار انتزاعی است و دستیابی به وحدت حقیقی در عالم فیزیکی دشوار است. برای این کار باید به تناسبات و شاخص‌های وحدت رجوع کرد. تناسبات و شاخص‌ها نیز توسط علوم ریاضی و هندسه به دست می‌آیند و اعداد ابزاری برای دستیابی به وحدت در کثرت هستند.

حوزه عملی و نظری در خلق هنرها و محصول

مفهوم هنر مورد استفاده در دوره ابن مسکویه، از معنای امروزی آن کاملاً متفاوت است؛ برای مثال، در کنار حوزه‌هایی از قبیل شعر، معماری، ادبیات و متافیزیک، حوزه‌هایی از قبیل علم اخلاق، منطق، عروض، نحو، خطابت، جنگاوری، سوارکاری و زین‌دوزی نیز هنرهایی هستند که نیازمند مهارت‌های عملی هستند (Ibid.: 34).

ابن مسکویه هنرها را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اول، هنرهایی که هدف آن‌ها صرفاً علم است و درک واقعیت و یافتن اخلاق توسط آن‌ها امکان‌پذیر است. می‌توان با این هنرها به اعمال نیکو دست یافت. این هنرها، حکمت حقیقی نامیده می‌شوند. گروه دوم مربوط به هنرهایی است که باعث لذت می‌شوند (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۱۶۰). برای ظهور خلاقیت، نیاز به تفکر دقیق است. این هنرها موجب تسهیل امور و پیشروی کارها می‌شوند. در نتیجه، حوزه نظری در یک طرف و حوزه عملی در طرف دیگر قرار دارد. ابن مسکویه به ارتباط بین دانستن و عمل کردن اشاره می‌کند که هر دو، کمال یک انسان به شمار می‌روند. هدف از کمال، رسیدن به خیر مطلق یا وحدت است، خیر در کمیت مثالش عدد معتدل و مقدار معتدل است (حلبی، ۱۳۷۶: ۲۳۳). یکی از آن‌ها در جهت دانش و دیگری در جهت اجرا، تنظیم و ترتیب است. کمالی که در جهت دانستن است، در حکم محتوا و کمالی که در جهت عمل کردن است، در حکم فرم است. هیچ یک از این دو کمال بدون دیگری کامل نمی‌شود. دانستن آغاز است و اجرا کامل‌کننده آن است. از نظر او، آغازی که ناقص بماند، ضایع

می‌شود و تکمیلی که آغازی نداشته باشد، ناممکن است (İbn Miskeveyh, 2000: 273). از نظر ابن مسکویه، تناسب بین دو فهم و عمل، کمال والا را موجب می‌شود و باعث می‌شود که محصول زیبا به نظر آید، در نتیجه انسان را به وحدانیت نزدیک می‌کند؛ چرا که هدف که همان رسیدن به وحدانیت است و کمال که نتیجه تناسب فهم و عمل است، در اصل یک چیزند و فقط و فقط به شکل نسبی با هم تفاوت دارند. آنچه که قبل از تبدیل شدن به فعل تنها یک هدف است، پس از تبدیل شدن به فعل، به کمال تبدیل می‌شود؛ برای مثال، اگر معمار خانه را طراحی کند و از عناصر، ترکیبات و مشخصات دیگر آن خانه اطلاع داشته باشد، پس از اتمام کار و تبدیل آن به فعل، کمال والا به وجود می‌آید (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۳۶).

از نظر ابن مسکویه، هنر تنها زمانی کامل می‌شود که تمرین و تجربه در اجرای آن دخیل باشد. اگر در اجرای هنر، تنها به علم و نبوغ توجه شود و توسط تمرین و تجربه مداوم پشتیبانی نشود، نمی‌توان از مهارت در هنر صحبت کرد. از نظر او، هنرمند در عین حال کسی است که در هنر خود ماهر باشد. کمال انسان به معنای درک تمامی نموده‌ها و خصوصیات بی‌شمار شیء مورد نظر نیست؛ زیرا این کار غیر ممکن است. کمال با شناخت تعریفی که نموده‌ها و ماهیت‌ها را در بر می‌گیرد، حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، انسان نمی‌تواند هنرها را با جامعیت الهی بشناسد، بلکه تنها می‌تواند جنبه‌های معین و قوانین محدودی را بشناسد که این مهم در اثر تمرین و ممارست به دست خواهد آمد (همان).

علاوه بر این موارد، ابن مسکویه به پیروی از ارسطو، به تمایل غایت‌شناختی تمام اشیای موجود اشاره می‌کند. علاوه بر ایجاد ارتباط بین حوزه‌های نظری و عملی در هنر، یک هدف خاص برای محصول نیز وجود دارد؛ برای مثال، شمشیر بیش از هر چیز یک شیء است که با دانش و تکنیک خاصی ساخته شده، یک محصول انسانی است و دارای هدف است. از نظر ابن مسکویه، بهترین و زیباترین شمشیر، شمشیری است که برای کمال در تیزی و برندگی مناسب باشد (همان: ۱۶). هر چه با جوهر ذاتی خود که آن را از سایر موجودات متمایز کند، بیشتر تناسب داشته باشد، به همان نسبت نیز بیشتر به کمال نزدیک است. بنابراین، اگرچه هماهنگی حوزه‌های نظری و عملی

موجب ظهور کمال می‌شود، اما هدف پنهان در طبیعت آن شیء، تعیین‌کننده مسیر منجر به کمال است.

نگاه ابن مسکویه به موسیقی و شعر

موسیقی

در زیبایی‌شناسی اسلامی، دو نظریه اصلی در ارتباط با هنر به طور کلی و موسیقی به طور خاص مطرح شده است. نظریه موسیقی فارابی و ابن سینا از یک طرف، و نظریه موسیقی کندی و اخوان الصفا از طرف دیگر. نظریه فارابی و ابن سینا بر خلاف نظریه دیگر، وابستگی تنگاتنگی با نوافلاطون‌گرایی ندارد و رویکرد آنان را در موسیقی دنبال نکرده‌اند. در نظریه موسیقی کندی و اخوان الصفا نیز موسیقی با نظریه‌های فیثاغورسی، ریتم و دیدگاه سماوی مرتبط است. همچنین در این نظریه، منشأ موسیقی سماوی و موضوع آن عینی است. از نظر اخوان الصفا، موسیقی انعکاسی از عالم بالاست و امکان کمال معنوی را به وجود می‌آورد. از نظر کندی نیز موسیقی نشان‌دهنده آهنگ و نظم است، عناصر جسمانی و معنوی را با هم مرتبط می‌کند و به دلیل این خصوصیت خود، به منظور آرامش معنوی به کار می‌رود (لیمن، ۱۳۹۵: ۱۵۰). از طرف دیگر، فارابی و ابن سینا موسیقی را با توجه به لذتی که ریتم و نظم صدا به انسان می‌دهد، مورد بررسی قرار می‌دهند.

در واقع، کندی و اخوان الصفا به این مسئله اولویت می‌دهند که موسیقی چه چیزی را منعکس می‌کند، در حالی که فارابی و ابن سینا به این مسئله اهمیت می‌دهند که موسیقی برای ما چه کاری انجام می‌دهد. ابن سینا در مقدمه کتاب خود با عنوان **جوامع علم موسیقی** به این موضوع اشاره می‌کند:

«ما در اینجا از شباهت‌های مفروض میان اجرام آسمانی و ذات نفس انسان و محدوده‌های صوتی موسیقایی تعارف و تمجید نخواهیم کرد؛ چرا که این دیدگاه، راه و رسم گروهی است که قادر به ایجاد تمایز میان موضوعات مختلف علوم از یکدیگر نیستند و موارد اساسی و غیر اساسی را از هم متمایز نمی‌دانند و فلسفه آن‌ها کهنه شده است» (ابن سینا، ۱۳۹۳: ۱۵).

رویکرد ابن مسکویه نسبت به موسیقی، به مکتب اخوان الصفا نزدیک است؛ زیرا به اعتقاد اخوان الصفا، هدف موسیقی که یکی از زیرمجموعه‌های ریاضیات است، خواندن ترانه یا نواختن ساز نیست؛ بلکه دستیابی به دانش تناسب و وحدت به وجودآورندهٔ طنین کائنات است (ایرانی، ۱۳۷۴: ۲۸۷).

ابن مسکویه موسیقی را از سایر هنرها متمایز می‌داند. از نظر او، موسیقی یکی از چهار علمی است که کسانی که با فلسفه سروکار دارند، باید آن را بیاموزند. معادل عربی واژه موسیقی «سماع» است. واژه «سماع» در زبان عربی به طور تصادفی به کار نمی‌رود، بلکه هم به معنای گوش دادن و هم شنیدن است و یک تجربه جامع است که در دسته‌بندی معنوی قرار می‌گیرد (لیمن، ۱۳۹۵: ۱۵۴).

ابن مسکویه بین موسیقی و کائنات ارتباط ایجاد می‌کند. هرچند که او موسیقی را در ارتباط با آهنگ الهی مورد بررسی قرار می‌دهد، اما اشاره می‌کند که صداهای شنیده شده نیز بر نفس اثر می‌گذارند. از نظر او، انسان در معرض صداهایی مانند گواش نواز، نرم و شدید قرار دارد که نفس را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ چرا که نفس هم تأثیرگذار است و هم تأثیرپذیر. نفس و بدن در هم آمیخته شده‌اند و هر کدام بر دیگری تأثیر می‌گذارند؛ وضعیت نفس بر حالت بدن تأثیر می‌گذارد و بدن نیز به همین شکل بر وضعیت نفس تأثیر می‌گذارد. صداهایی که برای نفس خوشایند هستند، صداهای ملایمی هستند که با طبیعت نفس متناسب‌اند. صداهای نامتناسب با طبیعت نفس، صداهایی هستند که دارای تناسب و ریتم نیستند. انسان با شنیدن صداهای بی‌تناسب هم تحت تأثیر قرار می‌گیرد، اما این تأثیر برای او آزاردهنده است (İbn Miskeveyh, 2000: 24).

ابن مسکویه این تأثیر را با نفسی که تحت تأثیر موسیقی قدرت می‌گیرد، از حوادث طبیعی روی می‌گرداند و به سمت ذهن فعال می‌رود، مقایسه می‌کند و توضیح می‌دهد. در هر دو حالت، نفس در آرامش کامل به سر می‌برد و از وضعیت خود لذت می‌برد. از نظر او، خالق با چشاندن هرچند اندک این لذت‌های والا به نفس توسط موسیقی، به او لطف کرده است. یکی از اهداف این لطف، مقایسه بین نعمت‌های دنیوی و لذت‌های اخروی است.

ابن مسکویه معتقد است که لذت حاصل از موسیقی، از لذت‌های دنیوی دیگر

متفاوت است و به آیه زیر اشاره می‌کند:

«پرهیزکاران در بهشت و در کنار رودها، در مجلس حق در پیشگاه خداوند متعال هستند» (قمر / ۵۴-۵۵).

از نظر او، بین وضعیت ذکر شده در آیه و وضعیتی که با موسیقی حاصل می‌شود، اختلاف مرتبه وجود دارد، اما نزدیک‌ترین لذت به این لذت‌های الهی، لذت حاصل از موسیقی است.

علاوه بر این موارد، از نظر ابن مسکویه اجرای موسیقی موجب برانگیختن نفس از طریق ریتم می‌شود یا صرفاً با اعضای بدن صورت می‌گیرد و یا با ابزاری که این ریتم را از بدن خارج می‌کند. در صورتی که اندام‌های بدن به طور متناسب با هدف به کار نروند و به جای کمال و هدف قرار دادن حس‌ها به دنبال نقصان باشد، موسیقی اجرا شده نیز زشت و مستهجن خواهد بود (Ibid.: 162). ابن مسکویه با اعتقاد از جامعه زمان خود اشاره می‌کند که آن‌ها با موسیقی به دنبال شهوت هستند، شهوت تلقی می‌کنند و باید این عادت خود را ترک نمایند. در مقابل، زمانی که هدف جامعه دستیابی به دانش بر اساس ادراک حسی باشد، از طریق موسیقی به حکمت دست می‌یابد. تناسب مختلفی ایجاد می‌شوند که نشان‌دهنده وحدت هستند. نفس به پذیرش برخی از این تناسب‌ها نزدیک‌تر است (Ibid.: 163). ابن مسکویه به این جمله از پیشینیان خود اشاره می‌کند که «نفس، متشکل از تناسب‌ها هارمونیک است». ریتم و تناسب، تعیین‌کننده موسیقی خوب هستند. علاوه بر این، موزیسین فقط این اصوات را که موجب کامیابی نفس می‌شوند، در کنار هم قرار می‌دهد و موجبات یک عرفان را برای افراد فراهم می‌کند و در نتیجه لذتی را که حاصل رسیدن به وحدانیت است، موجب می‌شود (Ibid.: 22).

از سوی دیگر، انسان با استفاده از سازها نیز به ملودی‌های موسیقی دست می‌یابد. با کمک این سازهای مورد استفاده توسط انسان، تناسب هارمونیک مشخص‌تر می‌شود. دستیابی به ریتم صحیح با استفاده از این ابزارها، برای انسان تسهیل می‌شود. به اعتقاد او، موزیسین‌ها با استفاده از نمودهای کمیت دسته‌بندی‌ها، به متعادل‌ترین آن‌ها دست پیدا می‌کنند. اما برخی از ویژگی‌های خاص موسیقی نیز وجود دارند که باید نشان داده

شوند. در واقع «تناسب هارمونیک صحیح» با نمودهای کیفیت و کمیت ایجاد می‌شود. اما درک کمیت ساده‌تر است. در نتیجه، موزیسین‌ها کیفیت را به لحاظ کمی نشان می‌دهند (Ibid.: 232).

ابن مسکویه اشاره می‌کند که عود، که یکی از آلات موسیقی آن زمان بوده است، در دستیابی به تناسب هارمونیک تأثیرگذار است؛ زیرا از نظر او، عود با الهام از چهار طبیعت، دارای چهار سیم است و محاسبات دقیقی در آن وجود دارد که ملودی‌ها را از هم مجزا می‌کند. همچنین به اعتقاد این فیلسوف، تمامی ملودی‌های جهان تنها می‌توانند یک تقلید یا نماد باشند (Ibid.: 163).

بنابراین به اعتقاد ابن مسکویه، موسیقی با هنرهای دیگر تفاوت دارد. از نظر او، موسیقی به ذات دارای تناسب است و لذتی که می‌دهد، مانند لذت‌های الهی است، تناسب هارمونیک ایجادشده حین اجرای موسیقی، نشان‌دهنده و نمودی از وحدت است.

شعر

هرچند ابن مسکویه به وفور در آثار خود از شعر استفاده می‌کند، اما تنها به جنبه‌های مثبت شعر اشاره نمی‌کند، بلکه تأثیرات منفی آن را نیز مدّ نظر قرار می‌دهد. او شعر را رد نمی‌کند و اشاره می‌کند که باید شعرهای مرتبط با دستیابی به عادات خوب را به کودکان آموزش داد. همچنین اشاره می‌کند که جوانان باید از شعرهای رایج و شعرهایی که موضوع آن‌ها عشق و عاشقی است، دور بمانند و این تفکر را که شاعران چنین اشعاری، افرادی با روح لطیف هستند، کنار بگذارند (ابن مسکویه، ۱۳۹۴: ۴۶). او همچنین به ترفندهایی که برای تحریک نفس در شعرها به کار می‌روند، اشاره می‌کند. او با مثال زدن امرؤالقیس و نابغه ذبیانی، دو شاعر عرب، توصیه می‌کند که کودکان از اشعار چنین شعری دور نگه داشته شوند (همان: ۴۲). ابن مسکویه شعرهایی را که با استفاده از ترفندهایی، انسان را منحرف می‌کنند، یکی از دلایل ایجاد شر در جامعه می‌داند و اشاره می‌کند که به همین دلیل، شعر باید توسط عقل کنترل شود، توسط شرع محدود شود و توسط سیاست جلوی آن گرفته شود. بنابراین از نظر ابن مسکویه،

ارزش زیبایی‌شناختی محصول به وجود آمده در شعر، باید با ارزش‌های اخلاقی و اصول توحید مطابقت داشته باشد و ارزش زیبایی‌شناختی باید توسط ارزش اخلاقی تعیین شود. اعتراض‌های افلاطون و ابن مسکویه به شعر، بر پایه استدلال‌های مختلفی انجام شده است. دلیل اعتراض افلاطون به شعر این بوده است که مانند ریاضی با آن ارتباط برقرار نکرده و از آن استنباطی نکرده است (بدیو، ۱۳۹۸: ۱۴)؛ اما اعتراض ابن مسکویه تماماً بر دلایل اخلاقی استوار است.

نتیجه‌گیری

ابن مسکویه مسئله تجربه زیبایی‌شناختی و زیبایی را که امروزه در صدر مباحثات مربوط به زیبایی‌شناسی قرار دارد، بررسی کرده و به عنوان یک مسئله به آن پرداخته است. او مسئله زیبایی را با رابطه‌ای که بین نفس و ماده در نظر می‌گرفت، توضیح داده است. همچنین به ماهیت دوگانه ادراک زیبایی یعنی زیبایی مادی و زیبایی معنوی اشاره می‌کند. معنوی بودن و الهی بودن به تنهایی تعیین‌کننده زیبایی نیست، توانایی دریافت ماده نیز زیبایی را تعیین می‌کند. زیبایی مادی و معنوی را نمی‌توان با مرزهای دقیق از هم جدا نمود. هماهنگی بین این دو حوزه، تعیین‌کننده زیبایی است.

ابن مسکویه نه تنها به ویژگی‌های سوژه ادراک‌کننده زیبایی، بلکه به ماهیت عناصری که ابژه را زیبا می‌کنند نیز اشاره کرده و معیارهایی در این رابطه ارائه نموده است. اساسی‌ترین معیار، وحدت است. وحدت ویژگی عالم الهی است و در عالم طبیعت نیز به تناسبات نمایانگر آن رجوع می‌شود. تناسبات نمایانگر وحدت، تعیین‌کننده زیبایی در جهان طبیعی هستند؛ زیرا به همان میزان که شیء توسط تناسبات، وحدت را نشان دهد، زیبایی آن نیز بیشتر می‌شود. اگرچه تأکید ابن مسکویه بر واحد و وحدت، نمودی از آموزه توحید اسلام است، اما به نظر می‌رسد منعکس‌کننده تأثیرات نوافلاطون‌گرایی نیز هست.

ابن مسکویه با اشاره به لزوم ایجاد ارتباط بین عناصر نظری و عملی در ظهور هنر اشاره می‌کند که وجود هر یک از این دو عنصر به تنهایی، برای دستیابی به هدف مورد نظر کافی نخواهد بود. شیء موضوع زیبایی‌شناسی، حاصل هر دو حوزه نظری و

عملی است که تکمیل‌کننده یکدیگرند و در عین حال هدفمند نیز هستند. هدفمندی هم به آگاهی الهی و هم به آگاهی فرد اشاره دارد.

هرچند ابن مسکویه به تأثیرات مثبت شعر اشاره می‌کند و در آثار خود به وفور از شعر استفاده می‌کند، اما در عین حال اشاره کرده است شعری که به موضوع دنیای حسی می‌پردازد، می‌تواند موجب انحراف انسان‌ها به سمت شهوت شود. او به لحاظ موسیقی با اخوان الصفا هم‌راستاست. دیدگاه ابن مسکویه در ارتباط با موسیقی، با نظریه‌های فیثاغورث مبنی بر اینکه جهان در یک هماهنگی کامل موسیقایی قرار دارد، مطابقت دارد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *جوامع علم موسیقی از ریاضیات شفاء بوعلی سینا*، برگردان سید عبدالله انوار، همدان، بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا، ۱۳۹۳ ش.
۲. ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، ترجمه صلاح‌الدین سلجوقی، تهران، عرفان (ح ن بین الملل)، ۱۳۹۴ ش.
۳. همو، *رسالة الشيخ ابی علی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه الی علی بن محمد ابی حیان الصوفی فی ماهیة العدل*، ضمیمه نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق، تهران، جهان معاصر، ۱۳۷۰ ش.
۴. احمدی، بابک، *حقیقت و زیبایی*، چاپ یازدهم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۵ ش.
۵. ارسطو، فن شعر، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳ ش.
۶. ایرانی، اکبر، «رساله موسیقی از رسائل اخوان الصفا»، *فصلنامه هنر*، شماره ۳۰، زمستان ۱۳۷۴ ش.
۷. بدیو، آلن، *کتابچه یاد زیبایی‌شناسی*، ترجمه علی معصومی، تهران، نگاه، ۱۳۹۸ ش.
۸. بنی‌اردلان، اسماعیل، *مجال آه؛ مجموعه مقالات*، تهران، سوره مهر، ۱۳۹۱ ش.
۹. یبانی مطلق، سعید، *هنر در نزد افلاطون؛ فلسفه و حکمت ۱*، چاپ چهارم، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۹۵ ش.
۱۰. جعفری، محمدتقی، *زیبایی و هنر از دیدگاه اسلام*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۹۴ ش.
۱۱. حلبی، علی اصغر، *تاریخ فلاسفه ایرانی، از آغاز اسلام تا امروز*، تهران، زوار، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. دوشن گیمن، ژاک، *اورمزد و اهریمن؛ ماجرای دوگانه‌باوری در عهد باستان*، ترجمه عباس باقری، چاپ دوم، تهران، فرزاد روز؛ ۱۳۸۵ ش.
۱۳. سوانه، پیر، *مبانی زیبایی‌شناسی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، چاپ چهارم، تهران، ماهی، ۱۳۹۵ ش.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، ترجمه جعفر سجادی، تهران، طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. کوکلمانس، یوزف ی.، *هیلگر و هنر*، ترجمه محمدجواد صافیان، چاپ سوم، اصفهان، پرسش آبان، ۱۳۹۵ ش.
۱۶. لیمن، اولیور، *درآمدی بر زیبایی‌شناسی اسلامی*، ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی، تهران، ماهی، ۱۳۹۵ ش.
۱۷. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، *کشف الاسرار و عآة الابرار؛ معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری*، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. ورنر، شارل، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. هینلز، جان، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه زاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ نهم، تهران، چشمه، ۱۳۸۴ ش.
20. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Translated by: Fathers of the English Dominican Province, New York, Benziger, 1947.
21. Aristoteles, *Poetika*, Samih Rifat (trc), İstanbul, Can Yayınları, 2008.
22. Augustinus, Saint, *İhtıflar*, Dominik Pamir (trc), İstanbul, Kaknus Yay, 1999.
23. Badiou, Alain, *Başka Bir Estetik; Sanatlar İçin Küçük Bir Kılavuz*, Aziz Ufuk kılıc (trc), İstanbul, Metis, 2010.

24. Burckhardt, Titus, *Art of Islam, Language and Meaning*, Commemorative Edition, Indiana, World Wisdom, 2012.
25. Id., *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanat*, Tahir Uluç (trc), İstanbul, İnsan Yay, 2017.
26. İbn Miskeveyh, *An unpublished treatise of Miskawaih on justice; Or, Risāla fī māhiyat al-'adl li Miskawaih*, M. Khan (ed.), Leiden, E. J. Brill, 1964.
27. Id., *el-Havāmī'l ve'ş-şevāmīl*, Ahmet Emîn, Seyyid Ahmed Şaqr (ed.), Frankfurt, Institute for The History of Arabic Islamic Science At The Johann Wolfgang Goethe University, 2000.
28. Platon, *Devlet*. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz (trc), İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
29. Id., *Şölen*, Sabahattin Eyüpoğlu, Azra Erhat (trc), İstanbul, İş Bankası Kültür Yay, 2011.
30. Plotinus, *Dokuzluklar I*, Zeki Özcan (trc), İstanbul, Alfa Aktuel Yay, 2006.
31. Ross, David, *Aristoteles*, Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kavasoglu, Zerrin Kurtoğlu (trc), İstanbul, Kabalcı Kitabevi, 2002.
32. Routledge, *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), London & New York, Taylor and Francis Group, 2000.
33. Saruhan, Müfit Selim, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, Ankara, Yayınevi Yay, 2010.
34. Sevier, Christopher Scott, *Thomas Aquinas on the Nature and Experience of Beauty*, 2012, Available at: <<https://escholarship.org/uc/item/7d25w3x9>>.
35. Turan, Ramazan, "İbn Miskeveyh'de Estetiğin Tezâhürleri - The Reflection of Aesthetics in the Thought of Ibn Miskawayh", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*, Vol. 21(2), December 2017.

تبیین و بررسی پاسخ ملاصدرا به شبهه ناسازگاری رضایت به قضای الهی با رضایت به شرور*

□ روح‌اله زینلی^۱

چکیده

شبهه ناسازگاری لزوم رضایت به قضای الهی با رضایت به شرور، یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراروی اعتقاد به عمومیت اراده و قضا و قدر الهی به شمار می‌رود. عدمی دانستن شرور حقیقی و تفکیک قضا و مقضی، تفکیک ذاتی و عرضی در نحوه وجود و تفکیک بین جنبه وجودی و ماهوی و تأکید بر حاکمیت نگرش وجودمحور در شرور مجازی، پاسخی است که می‌توان از آثار ملاصدرا به دست آورد. بررسی این پاسخ‌ها نشان می‌دهد که عدمی دانستن با اشکال دوری بودن برهان آن روبه‌روست. تفکیک قضا و مقضی نیز به دلیل ناتوانی از اثبات تفاوت حقیقی چاره‌ساز نیست. در تفکیک ذاتی و عرضی نیز شبهه بر مبنای وجود اعتباری شر همچنان قابل طرح است. اما در پاسخ نهایی ملاصدرا که بر بنیاد اصالت و وحدت وجود شکل گرفته، هستی سراسر خیر دانسته شده است که در این صورت شبهه به صورت بنیادی برطرف می‌گردد.

واژگان کلیدی: شبهات شرور، قضا، اقسام شرور، عدمی‌انگاری شرّ،

پاسخ‌های ملاصدرا، بررسی پاسخ‌ها.

طرح مسئله

قضا و قدر از جمله آموزه‌های مهم اعتقادی اسلام است که قرآن کریم در آیات متعدد به آن پرداخته است (انفال / ۴۲؛ توبه / ۵۱؛ احزاب / ۳۸؛ دهر / ۳۰). در منابع روایی نیز ابواب و عناوینی به آن اختصاص داده شده است (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۵۵؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶؛ برقی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۳؛ حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ۱/۲۱۸). در عین حال، نمود بارز طرح این بحث را باید مربوط به کلام و فلسفه دانست. شهرستانی بحث از قضا و قدر را از جمله اسباب اصلی ایجاد مکاتب کلامی مختلف برشمرده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۲۰). این موضوع در آثار کلامی همواره به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح بوده است (صدوق، ۱۴۱۴: ۳۰-۳۴؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲: ۳/۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۰۰).

این بحث در حکمت متعالیه ذیل مبحث علم و اراده الهی مطرح شده و ملاصدرا به تبع عمومیت گستره شمول علم و اراده الهی، قضا و قدر را نیز عام و فراگیر دانسته و برای اثبات آن دلائل و براهینی ارائه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۸۰/۶). پذیرش فراگیری عام قضای الهی، اشکالاتی را درباره افعال انسان و ارتباط آن‌ها با خداوند متعال در بر داشته است. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، ناسازگاری ضرورت رضایت به قضای الهی با لزوم عدم رضایت به شرور است.

این اشکال از دو مقدمه تشکیل شده است: مقدمه نخست یعنی لزوم رضایت به قضای الهی، در آثار برخی حکیمان با استناد به شواهد نقلی طرح گردیده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۶۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۴)؛ اما آن گونه که ملاصدرا نیز تصریح کرده، هم عقلی است و هم شرعی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۸۰/۶). برهان عقلی این مطلب خود دو بخش دارد: نخست آنکه سبب و علت همه موجودات و افعال آن‌ها ذات باری تعالی است. فارابی و ابن سینا این مطلب را با بیان‌های مختلف تقریر کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۳۹). این حقیقت در فلسفه ملاصدرا مبتنی بر اصل عنینیت ذات و صفات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۳۵/۶)، قاعده بسیط الحقیقه (همو،

۱۳۶۰: ۴۷-۴۸) و تبیین ویژه او از علت و معلول (همو، ۱۳۶۸: ۱/۲۱۸-۲۱۹)، تقریر دقیق‌تری یافته است. بنابراین موجودات سراسر خیرند و در نهایت کمال قرار دارند. بخش دوم، ضرورت رضایت به افعال الهی است. هیچ دلیلی برای عدم رضایت به افعال الهی وجود ندارد؛ زیرا عدم رضایت از یک فعل، ناشی از نقص آن است و نقص فعل نیز (در مورد فاعل هستی‌بخش) ناشی از نقص فاعل است. از این رو اگر فاعل هیچ نقصی نداشته باشد، فعل او نیز مبرای از هر نقص خواهد بود و در نتیجه عدم رضایت به آن، معنایی نخواهد داشت. بنابراین رضایت به قضای الهی لازم خواهد بود.

این مقدمه، مؤید به شواهد روایی متعدد نیز می‌باشد. در باب «الرضا بالقضاء» کتاب کافی، ۱۳ حدیث در این باره نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۶۰). در برخی روایات، به رضایت از قضای الهی امر شده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۳۲۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۴/۲۷۵). در برخی منابع روایی نیز عنوان وجوب رضا به قضا به کار رفته است (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳/۲۵۰؛ همو، ۱۴۱۴: ۱/۳۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱/۸).

مقدمه دوم یعنی لزوم عدم رضایت به شرور مانند کفر و دیگر امور قبیح، بنا بر گفته ملاصدرا برآمده از برخی آیات (نساء/۴۸-۱۱۶؛ مائده/۱۲ و ۷۲؛ اسراء/۳۲؛ کهف/۱۱۰؛ حج/۳۱؛ نور/۵۵؛ لقمان/۲۳؛ فاطر/۳۹؛ زمر/۷؛ حجرات/۱۲؛ حشر/۱۶؛ مطففین/۱؛ غاشیه/۲۳) و روایات (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۲۷۳؛ لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۶۴؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۱۸) است. بنابراین از سویی باید به شرور رضایت داشته باشیم؛ زیرا به اراده عام خداوند وجود یافته و قضای الهی به آن‌ها تعلق گرفته است، و از سوی دیگر در قرآن کریم و احادیث شریف، از رضایت به کفر و فسق و دیگر امور قبیح نهی شده‌ایم. در این صورت شبهه تعارض به وجود می‌آید. ملاصدرا همچون دیگر حکیمان، پاسخ‌هایی به این شبهه ارائه کرده که گزارش این پاسخ‌ها و بررسی میزان کارایی هر یک، مسئله اصلی مقاله حاضر می‌باشد. بنابراین پرسش اصلی مقاله از این قرار خواهد بود: صدرالمتألهین چه پاسخی برای این مشکل ارائه کرده و تا چه اندازه در این زمینه موفق بوده است؟

پیشینه

گرچه ملاصدرا در حکمت متعالیه با عنوانی خاص به مسئله مورد نظر پرداخته است

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۸۰/۶)، اما نگارنده به پژوهشی مستقل در باب گزارش و بررسی پاسخ ملاصدرا به شبهه یادشده دست نیافته است. فقط چند مقاله به صورت ضمنی و به اختصار به آن اشاره کرده‌اند. در مقاله «فراگیری عام اراده الهی از دیدگاه صدرالمتهین» (حسینی، ۱۳۹۴) به این مسئله به عنوان یکی از اشکالات وارد بر دیدگاه عمومیت اراده الهی پرداخته شده و به اختصار پاسخ ملاصدرا گزارش گردیده است. در مقاله «بررسی تطبیقی قضا و قدر در علم کلام، فلسفه مشاء و حکمت متعالیه» (اسماعیلی، ۱۳۹۱) در ضمن بحث از قضا و قدر به این مسئله هم اشاره شده است. نیز در مقاله «نقد و بررسی پاسخ‌های فخر رازی به شبهات کلامی در باب توحید افعالی» (فارسی‌نژاد، ۱۳۹۶) به این مسئله با عنوان شبهه خروج کفر و فسق از شمول قضای الهی پرداخته شده و ضمن گزارش دیدگاه فخر رازی به دیدگاه ملاصدرا هم اشاره گردیده است.

با توجه به اینکه مسئله تحقیق نظری است، روش گردآوری مطالب نرم‌افزاری و کتابخانه‌ای بوده و در داوری، از دو روش تحلیل گزاره‌ای و نقد استفاده شده است.

قضا از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتهین در آثار خود تعبیرها و تعریف‌های مختلفی برای قضای الهی ارائه کرده است که در جمع آن‌ها می‌توان گفت:

«قضای الهی عبارت است از وجود صورت اشیاء و موجودات فروتر در عالم علم الهی بر وجه عقلی و مقدس و شریفی که از هر نقص و عدم و جهت امکانی می‌زاست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۶ و ۷۴/۷).

این صور علمیه، لازمه ذات باری تعالی است و جعل و تأثیر در آن راه ندارد و از اجزای عالم به شمار نمی‌رود (همو، ۱۳۸۷: ۴۸). در عالم قضای الهی زمان راه ندارد (همو، ۱۳۰۲: ۱۴۹) و محل آن عالم جبروت یا عالم عقول مقدسه است (همو، ۱۳۶۰الف: ۶۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۲۵). او از قضا با عنوان‌هایی مانند امّ الكتاب، لوح محفوظ (همو، ۱۳۰۲: ۲۸۲) و قلم (همو، ۱۳۵۴: ۴۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۴۷) یاد کرده است.

شر از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا مانند بیشتر حکیمان، شر را به عدم ذات یا عدم کمال ذات تعریف کرده (همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۹۸ و ۲۹۶؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۹۸؛ همو، ۱۳۶۸: ۱/۳۴۲ و ۶۰/۷) و آن را معنای حقیقی شر دانسته است (همو، بی تا: ۲۵۶). شر در این معنا مطلقاً ذاتی ندارد و ممتنع الوجود است (همو، ۱۳۶۸: ۱/۱۵۸) و در مقابل خیر قرار می گیرد. البته تقابل خیر و شر به دلیل عدمی بودن شر از نوع سلب و ایجاب است (همان: ۱۱۳/۲).

اقسام شر از دیدگاه ملاصدرا

در آثار ملاصدرا شرور به سه بخش تقسیم می شوند:

۱. شر محض یا شر مطلق

این نوع شر در واقع همان عدم محض است که از آن با عنوان عدم مطلق هم یاد می شود (همو، ۱۴۲۲: ۳۹۹). این نوع شر هیچ گونه تحقیقی ندارد. مراد ملاصدرا از عدمی بودن شرور، این قسم نیست.

۲. شر بالذات یا شر حقیقی

این نوع شر هم امری عدمی است. ملاصدرا گاهی از این عدم با عنوان عدم محض هم یاد کرده است (همو، ۱۳۶۸: ۵۹/۷). اما از توضیحات (همان: ۶۶/۷) و مثال های او می توان دریافت که مراد عدم قسم اول نیست. این نوع شر مانند مرگ، جهل و فقر، از گونه ای حصول و تحقق برخوردار است. این نوع تحقق فقط آن ها را از عدم مطلق متمایز می سازد و باعث وجودی شدن آن ها نمی گردد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱/۱۵۰). به گفته ملاصدرا، شر بالذات عدم های مضاف هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶۶/۷). این نوع اعدام غیر از حصول یاد شده تحقیقی ندارند و نیازمند جعل جاعل هم نمی باشند. از این رو معمولیت بالعرض شر بالذات به این معنا خواهد بود که اگر آن را از نوع عدم و بلکه هم بدانیم، چون موضوع قابل می خواهد به تبع موضوع به صورت بالعرض موجود خواهد بود و به همین شکل مجعول هم خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۲).

۳. شرّ بالعرض یا شرّ مجازی

به موجوداتی اطلاق می‌گردد که مانع رسیدن خیرات (وجود یا کمالات وجود) به موجودی می‌شوند که می‌توانسته آن‌ها را داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶۰/۷).

این نوع شرّ که موضوع اصلی بحث شرور به شمار می‌رود، در آثار ملاصدرا به پنج دسته تقسیم شده است: ۱. شروری که عامل غیر انسانی مواصل دارند؛ ۲. شروری که عامل غیر انسانی غیر مواصل دارند. در هر دو مورد اگر مضرور، مدرک نباشد، شرّ تحقق نیافته و اگر باشد، بازگشتش به آلام و اوجاع خواهد بود؛ ۳. شروری که عامل انسانی دارند و از سنخ اخلاق مذموم مانند بخل، کبر، جبن و... هستند؛ ۴. شروری که عامل انسانی دارند و از سنخ افعال مذموم مانند قتل، ظلم، زنا، سرقت و... هستند؛ ۵. آنچه فارق از عاملش برای انسان ناخوشایند است. مهم‌ترین مصداق این نوع، «الم» است (همان: ۶۱/۷).

پاسخ‌های ملاصدرا

شبهه یادشده تنها با وجودی دانستن شرّ مطرح می‌شود و اگر وجودی برای شرور قائل نباشیم، شبهه از اساس به وجود نخواهد آمد. ملاصدرا با توجه به این مهم همواره در تلاش بوده است تا از این راه شبهه را دفع کند. این راه حل در مورد شرّ محض و شرّ بالذات پذیرفته است. این شرور وجودی ندارند تا نیازمند رضایت و عدم رضایت باشند. شرّ بالذات یا شرّ حقیقی گرچه عدم محض نیست، اما وجودی هم ندارد که بتوان آن را متعلق رضایت یا عدم رضایت دانست. به همین دلیل ملاصدرا نیز به این قسم از شرور پرداخته و در واقع آن‌ها را از محل بحث خارج می‌داند و درباره آن‌ها تنها به ذکر عدمی بودن (همو، ۱۳۶۳: ۲۷۱؛ همو، بی‌تا: ۲۵۶) و بی‌نیازی به فاعل اکتفا کرده است (همو، ۱۳۶۸: ۱۵۸/۱). این گفته ملاصدرا را که خیر، وجودی و ذاتی است و خدا به آن رضایت دارد و شرّ، عرضی و عدمی است و رضایت به آن ندارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۹۷)، می‌توان ناظر به همین معنا دانست. به عبارت دیگر، شرّ حقیقی در قضای الهی یافت نمی‌شود و مقضی نیست (همو، ۱۳۶۸: ۳۴۲/۱). این حقیقت را می‌توان با توجه به مصادیق شرّ حقیقی نیز توضیح داد. ملاصدرا مرگ، جهل و فقر را از جمله مصادیق شرّ حقیقی و بالذات معرفی کرده است که همه عدمی‌اند و وجود واقعی ندارند تا مورد

اراده و رضایت و عدم رضایت الهی قرار گیرند. از این رو شر حقیقی مقضی نیست و در قضای الهی نیامده است (همان). ملاصدرا در مورد عدمی بودن شرور، ادعای بداهت کرده (همان: ۶۲/۷)، اما برای آن برهان نیز اقامه کرده است که صورت منطقی آن چنین است: اگر شر امری وجودی باشد، شر غیر شر می‌شود. تالی باطل است و مقدم نیز مانند آن باطل خواهد بود (همان: ۶۰/۷).

اما دسته سوم از شرور یعنی شرور مجازی، وجودی هستند و نمی‌توان با عدمی دانستن آن‌ها شبهه را برطرف کرد. از این رو ملاصدرا سه راه حل دیگر ارائه کرده است:

۱. تفکیک قضا و مقضی؛ ۲. تفکیک ذاتی و عرضی در نحوه وجود؛ ۳. تفکیک بین جنبه وجودی و ماهوی و تأکید بر حاکمیت نگرش وجودمحور.

۱. تفکیک قضا و مقضی

شبهه یادشده زمانی به وجود می‌آمد که متعلق رضایت و عدم رضایت یکی باشند. اما اگر یکی نباشند، شبهه برطرف خواهد گردید. راه حل ملاصدرا در واقع تفکیک بین قضا و مقضی است. این پاسخ را متکلمانی چون غزالی و فخر رازی (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۳) مطرح کرده‌اند و ملاصدرا تقریری از آن را بر مبنای حکمت متعالیه ارائه کرده است. به باور او، قضا به مانند حکم به دو معنا اطلاق می‌گردد: گاه به نسبت حکمیه ایجابی یا سلبی گفته می‌شود که در این صورت از باب اضافه خواهد بود؛ زیرا نسبت‌ها از خود چیزی نیستند و فقط در ارتباط با آنچه به آن اضافه می‌شوند، معنا می‌یابند، و گاه به صورت علمی اطلاق می‌گردد که نسبت حکمیه، لازمه آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۸۱/۶). در معنای نخست، رضایت به قضا یا همان حکم، رضایت به مقضی هم خواهد بود؛ زیرا حکم، وجودی جدای از موضوع و محمول ندارد. بنابراین وقتی گفته می‌شود که کسی قضا یا حکمی شر و باطل نموده، مراد همان مقضی شر و باطل است. در این صورت، تفاوت نهادن میان قضا و مقضی معنایی ندارد و نمی‌توان یکی را خیر و دیگری را شر دانست، بلکه هر دو یا خیرند و یا شر. اما بر اساس معنای دوم، قضای الهی عبارت است از وجود صورت موجودات عوالم اسفل و جهان طبیعت در عالم علم الهی به صورت عقلانی و منزله از هر نقص و شر و عدم.

شروع مربوط به عالم خلق می‌باشند که در آن وجود با عدم‌ها و ظلمت‌ها همنشین است (همان: ۳۸۲/۶). با این توصیف می‌توان بین قضا و مقضی فرق نهاد و لزوم رضایت را به قضا، و عدم رضایت را به مقضی مربوط دانست و شبهه مورد بحث را برطرف نمود. ملاصدرا سپس برای اثبات کامل‌تر دیدگاه خود، به نقد پاسخ‌های رقیب می‌پردازد. یکی از این پاسخ‌ها از آن‌ها خواهد بود. خواجه طوسی است. خواجه دیدگاه فخر رازی را نادرست می‌داند؛ زیرا بر آن است که رضایت به قضای الهی به معنای رضایت به صفتی از اوصاف خداوند نیست، بلکه مراد رضایت به آن چیزی است که مقتضای آن صفت یعنی مقضی است. بنابراین قضا و مقضی، تفاوت وجودی ندارند و رضایت به قضا همان رضایت به مقضی است. به همین دلیل خواجه نصیرالدین طوسی پاسخ صحیح را تمایز بین لحاظ وجودی و عدمی کفر دانسته است. از این رو رضایت به کفر از آن جهت که قضای الهی است، واجب و ضروری است و از آن جهت که کفر است، ضرورت ندارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۵). پاسخ دیگر از آن‌ها میرداماد است. از دیدگاه او، رضایت به قضا و مقضی بالذات واجب است، ولی کفر از آن جهت که کفر است به صورت بالعرض متعلق قضای الهی قرار گرفته و در واقع از حیث اینکه لازمه خیرات کثیره است، مقضی می‌باشد. آنچه از آن نهی شده، رضایت به کفر از جهت کفر بودن است و نه از آن جهت که لازمه خیرات است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۶۹).

ملاصدرا در پاسخ می‌گوید: قضای الهی از قبیل صفات و اعراض نیست، بلکه قضا از اصول ذوات و جواهر است. از این رو معنای رضایت به قضای الهی، رضایت به آنچه از پیش در علم الهی بوده، نخواهد بود. پاسخ خواجه درست نیست؛ زیرا علم الهی اگر علم فعلی باشد، دیگر نمی‌توان بین جهات وجودی هر موجود و حیثیت معلومیت آن برای خداوند فرق نهاد. از این رو هر موجود از همان جهت که موجود است، معلوم باری تعالی هم می‌باشد. بنابراین همچنان که ذات باری تعالی و علم او به موجودات، حقیقت واحدی هستند و تفاوت ذاتی و اعتباری ندارند، حیثیت وجود فی نفسه اشياء و حیثیت معلوم خداوند بودن آن‌ها هم یکی است و تفاوتی بین آن‌ها وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۸۳/۶). بنابراین فرق نهادن بین حیثیت وجودی کفر و حیثیت کفر بودنش درست نخواهد بود. ملاصدرا در ادامه با ارائه مثال،

به توضیح بیشتر دیدگاه خود می‌پردازد: هنگامی که به کفر یا سیاهی صورت کسی حکم می‌کنیم، در نفس ما صورتی از کفر و سیاهی به وجود می‌آید. اما وجود این صورت، باعث سیاه شدن یا کافر شدن نفس نمی‌گردد؛ زیرا صورت کفر در ذهن، همان کفر مذموم نیست و صورت سیاهی نیز مانند سیاهی عینی نیست. در این مقام نیز مسئله به همین شکل است؛ یعنی وجود علمی شرور و امور قبیح که در علم الهی قرار دارد، شر و بدی نیست، بر خلاف وجود عینی آن‌ها (همان). بنابراین همچنان تفکیک قضا و مقضی می‌تواند راهگشا باشد و چالش را برطرف کند. ملاصدرا برای اثبات اینکه مبادی شرور و امور قبیح و ناپسندی که در عالم ماده وجود دارند، خود شر نیستند، به دیدگاه عرفا در باب اسمای الهی استناد می‌کند. در عرفان، اسمای الهی اسباب و علت وجود موجودات متناسب با خود هستند (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۲-۴۷؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۳۰۸/۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۲). بنابراین اسمای جلالیه قهریه همچون منتقم، جبار و قهار، سبب ظهور شرور و امور قبیحی مانند کافران، شیاطین، فاسقان و درکات جهنم و اهل آن می‌باشند؛ همچنان که اسمای جمالیه مانند رحمان، رحیم، رؤف و لطیف، مبادی وجودی خیراتی مانند پیامبران، اولیاء و مؤمنان و طبقات بهشت و بهشتیان می‌باشند. به گفته ملاصدرا، حتی شیطان لعین مخلوق اسم مظل الهی است. امور متضاد و دشمنی‌ها و درگیری‌های عالم کثرات مادی، همه امور متوافق و سازگار در عالم وحدت جمعیه هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶/۳۸۴). بنابراین با فرق نهادن بین قضا و مقضی چالش بر طرف خواهد شد.

۲. تفکیک ذاتی و عرضی در نحوه وجود

با توجه به اشکالات وارد بر این پاسخ (که خواهد آمد) و گرایش ملاصدرا به اعتباری دانستن تفاوت قضا و مقضی، شبهه همچنان وارد خواهد بود. از این رو، او پاسخی دیگر را به این بیان مطرح می‌کند:

«حق آن است که بین قضای بالذات و قضای بالعرض فرق نهیم. آنچه به آن امر شده‌ایم، رضایت به قضای بالذات که تماماً خیر است، می‌باشد و آنچه از آن نهی شده‌ایم، رضایت به قضای بالعرض یا همان شروری است که لازمه خیرات‌اند و به صورت ملازمه با آن‌ها وجود یافته‌اند» (همو، ۱۴۲۲: ۴۰۳-۴۰۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۷۸).

در این پاسخ، بین دو نحوه وجودی بالذات و بالعرض فرق نهاده شده است. در فلسفه بالذات به یک معنا یعنی نفی حیثیت تقییدی از موصوف در یک اتصاف به گونه‌ای که وصف برای موصوف حقیقی باشد نه مجازی، و بالعرض به معنای اثبات حیثیت تقییدیه برای موضوع در پذیرش یک وصف است (فضلی و اکبریان، ۱۳۹۶: ۹). به عبارت دیگر بالذات آن است که موضوع، مصداق ذاتی محمول است و حد محمول بر او صادق است و در واقع محمول از مرتبه ذات موضوع انتزاع می‌شود و بالعرض آن است که موضوع مصداق بالعرض محمول است و حد محمول بر او صادق نیست و آثارش هم بر محمول حمل نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۲۶/۵). استاد مطهری در بیانی دیگر، بالذات را به معنای آنچه خودش واقعیت است و بالعرض را به معنای اعتباری و نسبی (همان: ۵۴۷/۸) یا وصف شیء به حال متعلق آن دانسته است (همان: ۲۳۶/۱۰). البته این معانی مجازی، درجات مختلفی دارند. برخی برای همه قابل فهم‌اند و به اصطلاح عرفی‌اند و برخی نیز بسیار دقیق‌اند و فهم آن‌ها نیازمند دقت‌های عقلی بیشتری است. با توجه به آنچه گفته شد، این گونه از شرور به صورت بالذات و حقیقی خیرند و به صورت بالعرض شرّند. یعنی شر بودنشان مجازی و اعتباری است. آنچه رضایت به آن لازم است، وجود بالذات این موجودات است که حقیقی است و در قضای الهی نیز آمده است. از این جهت شر هم نیستند. اما جهت شرّیت، عرضی یا مجازی و اعتباری است و در قضای الهی نیامده تا بخواهد متعلق رضایت یا عدم رضایت قرار بگیرد. شبهه هنگامی به وجود می‌آید که شر وجود حقیقی داشته باشد، اما اگر وجود شر مجازی باشد، شبهه‌ای به وجود نخواهد آمد. آنچه وجودی است، شر بالعرض است که حقیقتاً و بالذات شر نیست و شر بودنش مجازی و اعتباری است. این ویژگی باعث می‌شود تا شر بودن، امری نسبی باشد. ملاصدرا تمام مصادیق این نوع شر را (افعال و اخلاق مذموم و آلام و اوجاع) به همین صورت تبیین کرده و بر آن است که این امور فی ذاته شر نیستند، بلکه خیرات وجودی‌اند که در شرایطی برای آن‌ها عنوان شر اعتبار شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶۲/۷).

بر اساس این دیدگاه، گناهان اعم از اعتقادی، اخلاقی و افعالی، عدمی‌اند و در واقع تحقق ندارند. ملاصدرا دلیل مذموم بودن غیبت و زنا (و دیگر قبایح و معاصی) را

مخالفت امر و ترک طاعت دانسته که امری عدمی است (همان: ۱۰۴/۷). علامه طباطبایی در تأیید این دیدگاه می‌گوید که حیثیت معصیت در افعال جهات عدمی است؛ زیرا در مقابل هر معصیت، فعلی همانند که معصیت نیست، قرار می‌گیرد؛ مانند زنا و نکاح، خوردن مال حرام و مال حلال. آنچه باعث معصیت شدن فعل گردیده، جهت مخالفت و ترک است که معانی عدمی هستند. این‌ها وجود واقعی ندارند، بلکه وجود عنوانی به عنوان گناه خاص دارند (همان: پاورقی ۱). ملاصدرا برای اثبات نظر خود به آیات قرآن نیز استناد کرده است (همان: ۱۵۸/۱). با این تفکیک شبهه برطرف خواهد شد.

پیدا است که این پاسخ نیز بر بنیاد عدمی بودن شر استوار گردیده است. تفاوت آن با پاسخ نخست در مصادیق این نوع شر است که ظاهراً وجودی‌اند. از این رو از گذر تفکیک یاد شده، هم وجودی بودن این مصادیق انکار نمی‌گردد و هم تبیین پذیرفتنی برای عدمی دانستن جنبه شرّیت آن‌ها ارائه می‌شود. تلاش ملاصدرا در اثبات عدمی بودن همه انواع شرور به همین جا پایان نمی‌یابد و او الم را که به عنوان نقضی بر قاعده عدمی بودن شرور شناخته می‌شد، نیز عدمی دانسته است. به باور او الم، ادراک حضوری منافی عدمی یعنی تفرق اتصال است. در ادراک حضوری، علم عین معلوم است. این گرچه نوعی ادراک است، ولی از افراد عدم است که در این صورت شر خواهد بود. البته این عدم، ثبوتی به مانند عدم‌های ملکه و امکان دارد و عدم محض نیست. از آنجا که وجود هر پدیده‌ای عین ماهیت آن است، وجود این گونه از عدم نیز عین آن عدم است. بنابراین در اینجا وجود عین تفرق، انفصال و فساد است که همه عدمی‌اند. در این صورت، ادراک متعلق به آن هم امری عدمی خواهد بود. بنابراین الم که شر بالذات است، از افراد عدم خواهد بود و قاعده حکما نیز نقض نخواهد شد. با توجه به ساری بودن قوای نفس در بدن، نفس از آنچه بر بدن وارد می‌شود، منفعل می‌شود. وقتی بدن به دلیل تفرق اتصال آزار می‌بیند، در واقع عدمی شدن خود را درک می‌کند که بسیار درناک است. نفس هم به خاطر اتحادی که با بدن دارد، این درد را هرچند با شدت کمتر احساس می‌کند (همان: ۶۷-۶۵/۷). به این ترتیب، شبهه در مورد الم نیز برطرف خواهد شد.

۳. تفکیک بین جنبه وجودی و ماهوی و تأکید بر حاکمیت نگرش وجودمحور یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه ملاصدرا را می‌توان برجسته‌سازی نگرش وجودمحور دانست. معنا و اطلاق مورد نظر از وجود در اینجا مرتبه لابشرط است که از آن با عنوان لابشرط قسمی یا وجود منبسط (همان: ۳۱۰/۲-۳۱۱) نیز یاد می‌شود. در این مرتبه، حقیقت وجود بدون هر گونه قیدی حتی اطلاق لحاظ می‌شود و به معنای هویت ساری در جمیع موجودات است. این وجود، اصل عالم است و در عین وحدتی که دارد، متعدد به تعدد موجودات است؛ با قدیم قدیم است و با حادث حادث است؛ با معقول معقول است و با محسوس محسوس است، و چون این گونه است، توهم می‌شود که کلی باشد، در حالی که کلی نیست. عبارات از بیان چگونگی بسط آن بر ماهیات و اشمالش بر موجودات ناتوان است. به همین دلیل فقط باید به شیوه تمثیل و تشبیه از آن سخن گفت. نسبت این وجود به موجودات از سویی مانند نسبت هیولای اولی به اجسام است و از سوی دیگر مانند نسبت کلی طبیعی به جنس‌الاجناس و نوع‌الانواع است. البته تشبیه از جهتی ما را به معنای اصلی نزدیک و از جهاتی دور می‌کند (همان: ۳۲۸/۲). ملاصدرا همچنین تصریح می‌کند که وجود همان خیر است و خیر همان وجود است (همان: ۲۲/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۹۷). با در نظر گرفتن این معنا می‌توان گفت که هیچ شری در هستی وجود ندارد.

ملاصدرا تأکید می‌کند که در عوالم و نشئات وجود، هیچ کاستی و شری یافت نمی‌شود و فقط محجوبان از دیدن حقایق فکر می‌کنند که شری واقع شده است. وقتی از اشتباهات وهم خلاصی می‌یابند و ادراک عقلی صحیح پیدا می‌کنند، همه چیز را در نهایت حسن و نکویی می‌بینند (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۹). در این نگرش، جز وجود چیزی دیده نمی‌شود و ماهیات حدود وجود، و علمی دانسته می‌شوند. بنابراین موجودی به نام شر وجود ندارد تا سبب ایجاد شبهه مورد بحث گردد. در این دیدگاه، دو اصل اصالت و وحدت وجود نقش کلیدی دارند. از این رو آن را باید از جمله دیدگاه‌های نزدیک به عرفان (مراحل نهایی حکمت متعالیه) ملاصدرا دانست. به همین دلیل است که او این دیدگاه را از آن راسخان در علم دانسته و تأکید می‌کند که در این نگرش، همه چیز مخلوق خداوند است و هر فعلی فعل اوست و هر حکمی حکم الهی است. وجود در

همه مراتب خیر است و شرور اعدام هستند و ماهیات هم وجود ندارند. باید دقت نمود که عدمی دانستن ماهیات در نگرش وجودی است و نه انکار وجود عرضی و تبعی ماهیت؛ یعنی تا هنگامی که با این نگرش بنگریم، ماهیت وجود ندارد. ملاصدرا برای توضیح بیشتر، مثال جالبی را به کار می‌گیرد. او می‌گوید سگ نجس است، ولی وجود افاضه‌شده از خداوندش پاک است. در واقع سگ از جهت ماهیت نجس است. با حاکمیت نگرش وجودی جنبه ماهوی سگ دیگر لحاظ نخواهد شد. به همین صورت، هر موجود و اثر وجودی از جهت وجود بودنش خیر محض و حسن است و هیچ شر و قبحی در او نیست (همان: ۲۷۶). از دیدگاه ملاصدرا آیات شریفه ﴿مَاتَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ (ملک / ۳) و ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سجده / ۷) بر این حقیقت دلالت دارند (همو، بی‌تا: ۳۵) با حاکمیت این نگرش شبهه دفع خواهد شد.

بررسی پاسخ‌های صدرالمتألهین

ملاصدرا دو قسم نخست شر یعنی شر محض و شر بالذات را عدمی دانسته بود و از این راه، شبهه را در مورد آن‌ها دفع کرده بود. این پاسخ در صورتی شبهه را برطرف می‌کند که عدمی بودن این شرور ثابت گردد. ملاصدرا برای اثبات عدمی بودن شر، این برهان را اقامه کرده بود:

«اگر شر امری وجودی باشد، شر غیر شر می‌شود. تالی باطل است و مقدم نیز مانند آن باطل خواهد بود (همو، ۱۳۶۸: ۶۰/۷).

اما نقدهای متعددی بر این برهان وارد شده است. مهم‌ترین نقد، مصادره به مطلوب بودن آن است. این برهان برای اثبات عدمی بودن شر اقامه شده، در حالی که عدمی بودن شر پیش فرض آن است. تالی در این قضیه آن است که شر غیر شر شود و به عبارت دیگر، موجودی مقتضی عدم خود باشد. این تالی مبتنی بر این پیش فرض است که شر عدمی است؛ والا اگر شر عدمی نباشد، چنین محذوری پیش نمی‌آید. چنان که پیدا است، نتیجه برهان همان پیش فرضی است که ثابت انگاشته شده است و این یعنی مصادره به مطلوب. در این صورت، شبهه مورد بحث وارد خواهد بود. البته اگر برهان او را از نوع خلف بدانیم و به معنای خیر و شر و ملاک آن‌ها توجه کنیم و مساوقت خیر و وجود را

نیز در نظر بگیریم، شبهه مصادره به مطلوب وارد نخواهد بود؛ هر چند ملاصدرا چنین نکرده است. در عین حال با پذیرش اینکه ابطال دلیل الزاماً به معنای ابطال مدعا نیست و توجه به اینکه ملاصدرا عدمی بودن این نوع شر را بدیهی دانسته است و در نظر گرفتن این نکته مهم که عدمی دانستن این نوع شر، مشکلات و محذورات کمتری نسبت به وجودی دانستن آن دارد، می‌توان این پاسخ را برطرف‌کننده شبهه دانست.

شبهه اما در شرور بالعرض، نمود بیشتری داشته و ملاصدرا حجم بیشتری از بحث را به آن اختصاص داده است. او سه پاسخ ارائه کرده بود.

در پاسخ نخست با فرق نهادن بین قضا و مقضی، موضوع رضایت و عدم رضایت را متفاوت دانسته و از این راه چالش را برطرف ساخته است. او قضا را صورت علمی هر موجود در علم الهی می‌داند که عاری از هر گونه شر و عدم است و رضایت به آن لازم می‌باشد، و مقضی را وجود خلقی هر موجود دانسته که در آن شر و نیستی معنا می‌یابد و رضایت به آن لازم نیست. دیدگاه ملاصدرا را می‌توان همان دیدگاه فخر رازی دانست که در بستری متفاوت و مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه و با ادبیات آن ارائه گردیده است. او خود به این مشابهت توجه داشته و نقد خواجه طوسی بر فخر رازی را که گویی دامنگیر دیدگاه خویش می‌دانسته، پاسخ داده است (همان: ۳۸۳/۶). خواجه طوسی تفکیک فخر رازی میان قضا و مقضی را صحیح نمی‌داند و تمایز بین لحاظ وجودی و عدمی کفر را پاسخ صحیح معرفی می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۵). به نظر می‌رسد اشکال خواجه بر ملاصدرا هم که بر تفاوت قضا و مقضی تأکید دارد، وارد است و پاسخ ملاصدرا هم آن را برطرف نمی‌کند؛ زیرا اولاً از دیدگاه او قضای الهی از قبیل صفات نیست، در حالی که قضا را به هر معنایی که بدانیم، از صفات الهی خواهد بود. اگر قضا به علم ذاتی تفسیر شود، از اوصاف ذاتی خواهد بود و اگر از آن به امری وجودی از حیث نسبت آن با خداوند متعال تعبیر کنیم که مصداق حکم یا عنوان قضاست، از صفات فعل خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۸۳/۶، تعلیقه ۱). ثانیاً اینکه گفته شود هر جهت وجودی در این عالم بعینه همان حیثیت معلومیت آن برای خداوند است و نمی‌توان بین جهت وجودی یک موجود و جهت معلومیت آن برای خداوند فرق نهاد، در واقع تأیید دیدگاه خواجه طوسی و ناقض دیدگاه ملاصدرا می‌باشد؛ زیرا

خواجه طوسی بر اتحاد وجودی قضا و مقضی تأکید دارد و اصل ایراد او بر فخر رازی ناظر به لحاظ تفاوت وجودی قضا و مقضی است. باید توجه داشت که تفاوت مورد نظر خواجه طوسی، تفاوت وجودی نیست، بلکه تفاوتی اعتباری و نسبی است و گرنه از حیث وجودی بنا بر دیدگاه وی، هیچ شری وجود ندارد. علامه طباطبایی این اشکال را متوجه ملاصدرا دانسته است و در دفاع از خواجه طوسی می‌گوید: ظاهراً مراد خواجه طوسی از «حیث کفر بودن» کفر در برابر «حیث وجودی» که قضای الهی است، آن است که اوصاف و افعال وجودی مانند کفر، با عناوینی که منسوب به موضوعاتشان می‌باشند، به خداوند نسبت داده نمی‌شوند و از اوصاف خداوند به شمار نمی‌روند؛ برای مثال، حرارت آتش و سردی برف از جهت اینکه یک امر وجودی هستند، به خداوند نسبت داده می‌شوند و خداوند هم موجِد آنهاست؛ اما به عنوان حرارتی که صفت آتش است یا برودتی که صفت برف است، به خداوند نسبت داده نمی‌شوند و از این رو، خداوند متصف به چنین گرمی و سردی نمی‌شود (همان: تعلیقه ۲). این مطلب درباره وجود کفر و لحاظ وصفی آن نیز صدق می‌کند.

ملاصدرا برای توضیح دیدگاهش، از دو نوع تشبیه کمک گرفته بود: نخست وجود صورت کفر و سیاهی در نفس است که به گفته او باعث کفر و سیاهی نفس نمی‌شوند، و دیگر اسماء جمال و جلال و جایگاه ایجاد آن‌ها نسبت به موجودات عالم ماده. از این مثال چنین برمی‌آید که وجود علمی موجودات در علم الهی که همان قضای باری تعالی است، با وجود عینی آن‌ها تفاوت دارد؛ یعنی موجود عینی وقتی علمی می‌شود، دیگر ویژگی‌های زمان عینی بودن را نخواهد داشت. وجه شباهت این مثال و علم الهی در چیست؟ آیا صورت علمی در نفس با صورت علمی در علم خداوند شباهت دارد؟ صورت علمی نفس، از قبیل علم حصولی است و تابع وجود عینی است؛ در حالی که وجود علمی، حضوری و متبوع وجود عینی موجودات است. در حضور صورت در نفس، بین صورت ذهنی و وجود خارجی تفاوت وجود دارد و آن دو اتحاد وجودی ندارند؛ در حالی که در وجود علمی، آن‌ها اتحاد وجودی دارند و تفاوتشان در قالب مراتب وجودی، حقیقت و رقیقت، ظهورهای مختلف و یا مانند آن تعبیر می‌شود. البته اگر مراد از صورت علمی در مثال ملاصدرا فقط لفظ کفر و سیاهی باشد، تفاوت آن با

وجود علمی در علم باری تعالی آشکار است و قیاس آن‌ها با یکدیگر روا نخواهد بود و تفاوت قضا و مقضی نیز به اعتباریات تحویل خواهد رفت که همان سخن خواجه طوسی است و ملاصدرا خود نیز به آن اعتراف کرده است.

در مورد تمثیل به اسماء جلالیه نیز می‌توان پرسید که چگونه ممکن است آنچه مبدأ ظهور شرور و امور قبیح است، هیچ جهت شری نداشته باشد؟ آیا ممکن است شر از موجودی که سراسر خیر است، به وجود آید؟ آیا می‌توان پذیرفت که موجودی علت ایجادکننده موجودی باشد، ولی علت ایجادکننده افعال و پیامدهای وجودی او نباشد؟ چنان که پیدا است، این مشکل تنها در سطح علت‌هایی مانند اسماء الهی مطرح نیست، بلکه درباره علة‌العلل نیز مطرح می‌باشد. با تصور چنین دوگانگی نمی‌توان این مشکل را برطرف کرد. بنابراین یا باید وجود هر گونه شر و نقص را در ناحیه معلول‌ها انکار کنیم و یا وجود شر و نقص در ناحیه علل را بپذیریم. با توجه به دلائل معتبر و متعدد عقلی و نقلی، هیچ نقص و شری در ناحیه علل عالیه و علة‌العلل وجود ندارد. از این رو باید بگوییم که هیچ نقص و شری در ناحیه معلول‌ها هم وجود ندارد. اما از آنجا که در ظاهر، وجود شر و نقص در معلول‌های جهان طبیعت انکارناپذیر است، می‌باید راه حل دیگری ارائه گردد. از این رو ملاصدرا در صدد ارائه پاسخ‌های دیگر برآمده است.

صدرالمتألهین در پاسخ دوم با تأکید بر بالعرض دانستن شرور، در پی اثبات عدمی بودن این شرور است. اگر مراد از وجود بالعرض، وجود تبعی باشد، شرور وجودی خواهند بود که در این صورت نمی‌توان گفت در قضای الهی نیامده‌اند و شبهه برطرف نخواهد شد. اما اگر بالعرض را به معنای مجازی و اعتباری بدانیم، می‌توان این عناوین را از جمله معقولات ثانیه فلسفی دانست که وجود حقیقی ندارند و از این جهت در قضای الهی نیامده‌اند. در آثار ملاصدرا شواهدی بر اراده هر دو معنا وجود دارد. پذیرش معنای نخست تنها برطرف‌کننده شبهه ثنویت است و شبهه مورد بحث را پاسخ نمی‌دهد. ولی بالعرض به معنای دوم در صورت پذیرش لوازم آن می‌تواند شبهه را دفع کند. به گمان نگارنده، اعتباری دانستن گناهان و عدمی دانستن امور اعتباری، مهم‌ترین لوازم این پاسخ است که در صورت پذیرفتن آن‌ها شبهه همچنان وارد خواهد بود. ملاصدرا لازمه نخست را پذیرفته است. او گناه (اعم از اعتقادی، اخلاقی و عملی) را

با توجه به هیئت و جلوه دنیایی اش اعتباری می‌داند و بین گناهان و امور غیر گناه به ظاهر همانند، تفاوتی قائل نیست. شواهدی در آثار او نشان‌دهنده این مطلب است:

نخست اینکه از دیدگاه ملاصدرا مخالفت امر و ترک طاعت، علت گناه شدن یک فعل است (همان: ۱۰۴/۷). علامه نیز ضمن تأیید دیدگاه ملاصدرا تأکید می‌کند که گناهان وجود واقعی ندارند، بلکه با عنوان گناهی خاص موجود هستند (همان: تعلیقه ۱). شاهد دیگر، توضیح ملاصدرا درباره تعیین محل آلام و عقوبات است. به باور او، اعضا و جوارح (جسمانی) نه تنها موضع آلام و عقوبات نیستند، بلکه از عقوبات و آلام که بر آنها وارد می‌شود، کامل می‌گردند؛ زیرا هر چه بر جسم وارد می‌شود، کمال دومی برای او به شمار می‌رود. آلام و عقوبات که از جنس ادراک‌اند، بر نفس حیوانی وارد می‌آیند (همان: ۳۶۹/۹). از این سخن می‌توان برداشت کرد که ملاک گناه، شکل ظاهری فعل نیست، بلکه انگیزه فاعل است که به نفس او مربوط می‌شود و امری ادراکی است. نتیجه افعال هم در قالب نعمت یا عذاب بر نفس فاعل وارد می‌آید. به همین دلیل است که ترک واجبات و انجام محرمات به صورت خطایی یا از روی فراموشی، گناه به شمار نمی‌رود. ملاصدرا در بحث از گناهان نفس و خواطر ذهنی، آن‌ها را به چهار قسم تقسیم می‌کند: خاطر (حدیث نفس)، میل، اعتقاد و هم (همو، ۱۳۶۳: ب: ۲۱۵). برای خاطر و میل تا زمانی که به فعل منجر نشوند، گناهی نوشته نمی‌شود؛ زیرا از اختیار انسان خارج‌اند و تکلیف دائرمدار اختیار است. قسم سوم یعنی اعتقاد نیز اگر اختیاری باشد، گناه است و مؤاخذه در پی دارد. در قسم چهارم یعنی هم، اگر گناه را عملاً انجام ندهد و از تصمیمش نیز به خاطر رعایت اوامر و نواهی الهی پشیمان شود، برایش حسنه در نظر گرفته می‌شود که می‌تواند سیئه همش را از بین ببرد. اما اگر به خاطر عروض عذر انجام نداده باشد، برایش گناه نوشته خواهد شد. ملاصدرا برای تأیید دیدگاه خود به آیات و روایات نیز استناد می‌کند؛ مانند: «مردمان بر نیاتشان محشور می‌شوند» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۰/۵) یا «نصیب هر کس چیزی است که در نیت دارد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۶/۴).

از نظر او قلب، فاعل بسیاری از گناهان است؛ از این رو سزاوارتر به مؤاخذه نیز می‌باشد. بر اساس آیه شریفه ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى﴾ (حج/ ۳۷)، آنچه اصل است، قلب و افعال اوست. او در تکمیل دیدگاهش به مثال‌هایی از مسائل فقهی

نیز اشاره می‌کند؛ مانند اینکه اگر کسی گمان کند وضو دارد و نماز بخواند و بعد بفهمد وضو نداشته، ثواب برده است، یا اگر گمان کرد زنی که بر فراشش آرمیده، همسر اوست و با او همبستر شود و سپس بفهمد که همسرش نبوده، گناهی مرتکب نشده است؛ در حالی که در عکس این مطلب، گناهکار به شمار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ب: ۲۱۶، ۲۱۷). شاهد دیگر، تبیین منشأ ثواب و عقاب ابدی پس از مرگ است که ملاصدرا افعال را به خاطر زوالشان علت آن نمی‌داند (همان: ۶۴۸). موارد دیگری نیز در تأیید این دیدگاه قابل اشاره است (همو، ۱۳۵۴: ۳۳۸-۴۶۳). این سخنان با صراحت دلالت بر آن دارد که هیئت این جهانی گناه با افعال غیر گناه مشابه، از نظر وجودی تفاوتی ندارند و از این جهت باید اطلاق گناه بر این افعال را به اعتبار انگیزه و نیت فاعل دانست. اما می‌توان پرسید که انگیزه فاعل، امری وجودی است یا عدمی؟ چنان که اشاره شد، علامه طباطبایی گناه را مخالفت با امر و ترک طاعت تعریف کرده و از این جهت آن را امری عدمی دانسته است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۰۴/۷، تعلیقه ۱). اما حتی طبق مثال‌های ایشان باید گفت که مخالفت و ترک، فقط انجام ندادن یک عمل نیست، بلکه گاهی مخالفت در عمل کردن است و همراه آن‌ها انگیزه و قصد که وجودی است نیز وجود دارد؛ از این رو مشکل همچنان باقی خواهد بود. در پاسخ باید گفت که ملاصدرا انگیزه گناه را وجودی دانسته، ولی آن را شر و مذموم نمی‌داند. او تصریح می‌کند که اگر این انگیزه‌ها را صرف نظر از نتیجه آن‌ها در نظر بگیریم و فقط آن‌ها را به عنوان موجودی از موجودات در نظر آوریم، خیر هستند. این انگیزه‌ها برای انسان با اعتبار و لحاظ قوای حیوانی اش شر به شمار می‌روند؛ زیرا انفعال نفس (عالی) از بدن (سافل) برای او شقاوت به شمار می‌رود. اما اگر جزء اشرف انسانی را در نظر بگیریم، این انگیزه‌ها برای آن نه تنها شر و مذموم نیستند که خیر و ممدوح نیز خواهند بود. در این صورت شهوت و غضب، قوای جبلی و ذاتی نفس هستند که ذیل صفات فرشتگان مقرب و مهیمن و قاهر الهی قرار می‌گیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۰۵/۷). با لحاظ این توضیحات، شبهه یادشده برطرف می‌گردد. اما چنان که پیداست، اعتباری در این معنا وجودی فراتر از ذهنی صرف دارد. به همین دلیل گویا ملاصدرا لازمه دوم را نپذیرفته است. دلیل آن نیز ارائه پاسخ سوم از سوی اوست. پاسخ سوم ملاصدرا، بر دو اصل اصالت و وحدت وجود استوار شده است. از

سخنان ملاصدرا برای هر یک از اصالت و وحدت حداقل دو تفسیر قابل برداشت است. اصالت در یک تفسیر به معنای تحقق داشتن و بودن در خارج است. در این صورت وقتی گفته می‌شود که اصالت از آن وجود است، یعنی آنچه در خارج از ذهن یافت می‌شود، فقط وجود است و به عبارت دیگر، هر آنچه هست مصداق وجود است. با این توصیف، اعتباری چیزی است که در خارج هیچ وجودی ندارد و تنها یک لحاظ ذهنی است (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۹۶/۶). در این معنا، ماهیت وجود خارجی ندارد و به حدّ وجود تحویل می‌رود. چنان که ملاصدرا هم خود تصریح می‌کند که ماهیات رائحه وجود را استشمام نکرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۹/۱) و به حسب ذاتشان، اعتبارات و مفهوماتی هستند که ذهن آن‌ها را از موجودات انتزاع می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ب: ۲۳۴-۲۳۵). اصالت در تفسیر دیگر به معنای بالذات و اعتباری به معنای بودن بالعرض است. از این رو هنگامی که گفته می‌شود وجود اصالت دارد و ماهیت اعتباری است، به این معنا خواهد بود که وجود در یکی بالذات و در دیگری بالعرض و تبعی است. ملاصدرا در آثار متعدد خود به این مسئله پرداخته است (همو، ۱۳۶۸: ۳۹/۱ و ۴۹، ۲۷۷/۳؛ همو، ۱۳۶۳: الف: ۵۵). وحدت نیز در یک تفسیر به معنای وحدت تشکیکی است که بر اساس آن، وجود حقیقتی یکپارچه و دارای مراتب است. مرتبهٔ اعلای آن، حقیقت وجود یا واجب‌الوجود است و دیگر موجودات در مراتب فروتر قرار می‌گیرند. در تفسیر دوم اما مراد، وحدت شخصی است. در این تفسیر، ملاصدرا به جای مرتبه از واژه «ظهور» استفاده می‌کند: «لازم است بدانیم که اگر ما از مراتب متکثر وجود سخن گفتیم، در مقام بحث و تعلیم بوده است و البته منافاتی با غرض اصلی ما هم ندارد. آنچه ما به دنبال آن هستیم، اثبات وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً است. دیدگاهی که از آن اولیاء و عارفان است و برهان قطعی اقامه خواهیم کرد بر اینکه وجودها گرچه متکثر و متمایزند، اما همه از مراتب تعینات حق اول و از ظهورات نور او و شئون ذات او هستند و هیچ نوع وجود مستقل و جدای از وجود حق تعالی ندارند» (همو، ۱۳۶۸: ۷۱/۱).

ملاصدرا برای تبیین دقیق‌تر این واقعیت از تمثیل نور استفاده کرده است. کسی که نور را حقیقت واحد دارای مراتب مشککهٔ ضعیف و قوی می‌یابد، نسبت به آن کس که نور را مختص به خورشیدی می‌داند که نور آسمان‌ها و زمین از اوست و دیگر اشیاء

را ارائه‌دهنده و منعکس‌کننده همان نور واحد می‌یابد، بدون اینکه خود دارای نور باشند، در درجه پایین‌تری از درک وحدت قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۷۸-۴۷۶/۱). شبهه یادشده در صورت پذیرش تفسیر نخست اصالت و تفسیر دوم وحدت وجود برطرف می‌گردد. باید دقت نمود که در این پاسخ، وجود ماهیات به عنوان یک موجود انکار نشده است، بلکه شر بودن آن‌ها انکار گردیده است. در واقع سخن در این است که باید نگرش خود را به هستی تغییر دهیم. اگر همه ممکنات، آیت و نشان‌دهنده حقیقت هستی باشند، دیگر نمی‌توان از شر بودن آن‌ها سخن گفت. آن‌ها چیزی از خود ندارند و هر چه هست، همان حیثیت مظهریت است. ملاصدرا به مانند عرفا در توضیح این حقیقت از تعبیر آینه نیز استفاده کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۵۸). آینه عرفانی بر خلاف آینه عرفی، وجودی جدا از تصویری که باز می‌نماید، ندارد. به عبارت دیگر، آینه عرفانی خود موجود ممکن است که به نوبه خود بازنما و مظهر حقیقت وجود است. از آنجا که حقیقت وجود خیر محض است، مظاهر و آینه‌ها نیز جز خیر نخواهند بود. در این نگرش هیچ موجودی با دیگری سنجیده نمی‌شود و همه در اینکه مظهر وجودند، همانند هستند. چنان که پیداست، نقش اصلی در این پاسخ، بر عهده تفسیر خاصی است که از وحدت شخصی وجود ارائه شده است.

نتیجه‌گیری

مسئله شر و شبهه ناسازگاری رضایت به قضای الهی و رضایت به شرور به ویژه شرور اخلاقی، یکی از روشن‌ترین مواضعی است که می‌توان در آن سطوح مختلف، اندیشه‌های ملاصدرا را مشاهده نمود. او در پاسخ به این مسئله، سه مرتبه از پاسخ‌ها را به کار گرفته است: پاسخ با صبغه و پیشینه کلامی، پاسخ با صبغه فلسفه مشاء و پاسخ مخصوص خود بر اساس مبانی حکمت متعالیه. در این پاسخ، مشکل شرور به شکل بنیادین حل می‌شود؛ زیرا در این نگرش، چیزی به نام شر وجود ندارد. حکمت متعالیه را به توجه به دیدگاه‌های اختصاصی صدرالمتألهین می‌توان عرفان فلسفی دانست؛ نگرشی که با به خدمت گرفتن نکات قوت عرفان و فلسفه، همواره پاسخ‌هایی با رخنه‌های کمتر و کامیابی بیشتر در حل شبهات و مسائل ارائه کرده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تحقیق میرجلال‌الدین محدث ارموی، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۳. پارسا، خواجه محمد، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ ش.
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق و تصحیح سیدمهدی رجائی، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختموم: شرح حکمت متعالیه*، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *الفصول المهمّة فی اصول الاثمه (تکملة الوسائل)*، تصحیح محمد بن محمد الحسین القائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام، ۱۳۷۶ ش.
۷. همو، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه*، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۸. همو، *هدایة الامة الی احکام الائمة علیهم السلام*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ ق.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، *ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. خوارزمی، حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، تهران، مولی، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرار الحکم فی المفتّح والمختّم*، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش. (الف)
۱۴. همو، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۵. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، کتاب فروشی مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش. (ب)
۱۸. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۹. همو، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش. (الف)
۲۰. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. همو، *شرح الهدایة الاتیریة*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۲. همو، *مجموعه الرسائل التسعة (رسائل آخوند ملاصدرا)*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.
۲۳. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش. (ب)
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الاعتقادات*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۲۵. همو، *التوحید*، تحقیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ش.
۲۶. همو، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.

۲۷. همو، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین، تعلیقه بر اسفار، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، کتاب فروشی مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۲۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. عبدالجبار معتزلی، قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریة، ۱۹۶۲ م.
۳۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۳۲. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، المحصل، قاهره، مکتبه دار التراث، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. فضلی، علی و رضا اکبریان، «موجود بالذات و موجود بالعرض از نگاه صدرالمتألهین و حکیم اشراقی»، فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۵۷، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۳۴. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، چاپ چهارم، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۳۶. لیبی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ و ذخیره المعتمد و الواعظ، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش.
۳۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۳۹. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۴۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.

تجرد مدرک مفاهیم کلی؛ برهانی بر غیر مادی بودن نفس*

- احمدرضا کفراشی^۱
□ حسن یوسفیان^۲

چکیده

انسان‌شناسی یکی از مباحث مهمی است که در فهم، تبیین و تفسیر ما از آموزه‌های دینی تأثیرگذار است. یکی از بنیادی‌ترین بخش‌های آن، بحث از ماهیت انسان است. فلاسفه اسلامی و عده‌ای از متکلمان، به تجرد نفس اعتقاد دارند. برخی از متکلمان، منکر تجرد نفس بوده، آن را مادی می‌دانند. از ابتدای شکل‌گیری مکاتب کلامی تا کنون، گاه مادی‌انگاری و گاه تجردگرایی نظریه غالب بوده است. در سده اخیر نیز هرچند دیدگاه تجردگرایی نظریه غالب می‌باشد، اما متکلمان مکتب تفکیک از مادیت نفس دفاع می‌کنند. تجردگرایان برای اثبات تجرد نفس، ادله متعددی اقامه می‌کنند. یکی از مهم‌ترین آن‌ها،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم (نویسنده مسئول)
(kafraishi1390@gmail.com)
۲. دانشیار گروه کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قم
(hasanusofian@gmail.com)

دلیلی است که از طریق ادراک مفاهیم کلی توسط نفس، به اثبات تجرد نفس می‌پردازد. در این برهان، گاه از طریق انقسام مفاهیم ادراک شده و گاه از طریق فاقد عوارض مادی بودن معقولات ادراک شده، تجرد نفس را به عنوان محل این صور و معقولات نتیجه می‌گیرند.

این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، این دلیل را بررسی کرده است. پس از تبیین آن، صحت و میزان دلالت آن بررسی شده و روشن گردیده است اشکالات متعددی که به هر دو تقریر این دلیل عقلی وارد شده‌اند، نمی‌توانند خدشه‌ای به اعتبار این برهان وارد کنند.

واژگان کلیدی: نفس، تجرد نفس، ادراک کلیات، مفاهیم کلی، انقسام‌ناپذیری معقولات.

مقدمه

تجرد نفس، یکی از مسائلی است که فلاسفه اسلامی و عده‌ای از متکلمان، از آن دفاع می‌کنند. در عین حال، برخی متکلمان منکر تجرد نفس انسانی بوده، نفس انسان را مادی به معنای چیزی که جسم یا جسمانی است، می‌دانند. از ابتدای شکل‌گیری مکاتب کلامی تا کنون، همواره هر دو دسته برای اثبات عقیده خود، ادله متعددی اقامه نموده‌اند. تجردگرایان از طریق «ادراک مفاهیم کلی توسط نفس»، دو برهان «قریب المأخذ» برای اثبات تجرد نفس اقامه می‌کنند.^۱ این استدلال‌ها مورد توجه و ارزیابی تجردگرایان و منکران تجرد نفس قرار گرفته‌اند. از آنجایی که تقریر این دو دلیل و نیز اشکالاتی که به هر دو وارد شده، شبیه به هم است، هر دو را در کنار یکدیگر و ذیل عنوان واحد بررسی و ارزیابی خواهیم کرد.

مجرد و مادی

واژه «مجرد» در لغت، اسم مفعول از تجرید است. لغویان تجرید را به معنای برهنه و عریان کردن از لباس یا هر گونه پوشش و پوسته‌ای می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۶/۳)؛

۱. برخی معتقدند تفاوت این دو برهان در این است که در یکی از ویژگی غیر قابل انقسام بودن مفاهیم کلی استفاده شده و در دیگری از فاقد عوارض مادی بودن آن‌ها بهره گرفته شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۹/۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۸۴/۲).

حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۹/۴). بنابراین مجرد به چیزی گفته می‌شود که از پوسته، جلد یا لباس خود جدا شده باشد؛ اما این واژه در فلسفه به معنای مقابل «مادی» به معنای غیر مادی و غیر جسمانی به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱۵۹/۲). بنابراین مجرد در اصطلاح به چیزی گفته می‌شود که اولاً به ماده وابسته نبوده و بدون ماده امکان بقاء داشته باشد؛ ثانیاً مانند اجسامی که مرکب از ماده و صورت هستند، در ترکیبش ماده به کار نرفته باشد؛ ثالثاً مانند اعراض جسمانی و صور نوعیه (باواسطه یا بی‌واسطه) در ماده حلول نکرده باشد (عبودیت، ۱۳۸۸: ۸۳/۳). چنین موجودی نه ذاتاً و اصالتاً ویژگی‌های ماده و جسم را دارد و نه به تبع چیز دیگری این ویژگی‌ها را می‌پذیرد.

تقریر دلیل

کمک گرفتن از ادراک مفاهیم کلی برای اثبات تجرد نفس، یکی از مهم‌ترین ادله کسانی است که به وجود نفس به عنوان جوهر مجرد مستقل از بدن اعتقاد دارند. این دلیل را می‌توان با دو تقریر ذیل ارائه کرد.

یکم: انقسام‌ناپذیری معقولات

در عالم، موجودات بسیط و غیر قابل قسمتی همچون واجب‌الوجود، نقطه و وحدت وجود دارند که انسان به آن‌ها علم دارد^۱ (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۵۷/۷؛ علامه حلی، ۱۴۲۶: ۱۲۳؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۷۸؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۸۶؛ اسفراینی، ۱۳۸۳: ۲۴۵-۲۴۶). ویژگی علم مذکور این است که به تبع معلوم، غیر قابل انقسام است.^۲ پس انسان دارای معقولات و مدرکاتی است که بسیط بوده، قابل قسمت به اقسام و اجزاء مختلف نیست (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۲؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۲۸/۲-۳۰؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۰).^۳ از طرفی چون حقیقت ادراک، ارتسام صور اشیاء در نفس و قیام حلولی معلوم به آن است (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۴۵/۲؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰-۲۳۱)، لذا نفس انسان محل معقولات مذکور محسوب

۱. فخر رازی برای اثبات وجود موجودات غیر قابل قسمت در خارج، چهار دلیل ارائه می‌دهد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۵۷/۷).

۲. برای مطالعه ادله غیر قابل قسمت بودن چنین علمی، ر.ک: همان: ۵۸/۷-۶۰؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۸۷.

۳. فخر رازی در *الاربعین فی اصول الدین* تمام مقدمات این استدلال را با ادله متعدد اثبات می‌کند (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۲۸/۲-۳۰).

می‌شود (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۱). از طرف دیگر، چون بین حال و محل در انقسام یا عدم انقسام تلازم وجود دارد، محل معقولات یعنی نفس نیز به تبع حال قابل قسمت به اقسام و اجزاء مختلف نیست.^۱ هر چیزی که بسیط و غیر قابل قسمت باشد، غیر جسمانی و مجرد است. پس نفس انسانی که محل مدرکات و معقولات غیر قابل قسمت است نیز جسم نبوده، مجرد می‌باشد.^۲

دوم: فاقد عوارض مادی بودن معقولات

انسان مفاهیم کلی را که بر بیش از یک فرد صدق می‌کنند، درک می‌کند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۹/۷؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۱). این مفاهیم کلی وجود خارجی نداشته، فقط در ذهن وجود دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۴/۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۱) و مجرد از وضع، شکل، اندازه و سایر ویژگی‌های امور جسمانی هستند (شعرانی، بی‌تا: ۲۵۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۱)؛ زیرا اگر مجرد نباشند، مشترک بین افراد و قابل صدق بر کثیرین نیستند (همان). پس صدق بر کثیرین، نشانه تجرد این مفاهیم است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۲۴۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۲۵؛ همو، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۲۸/۵). محل این امر مجرد نیز باید مجرد باشد؛ زیرا اگر محل آن‌ها جسم باشد، مفاهیم مذکور به تبع محل خود، دارای وضع، شکل و کمّ بوده، جسمانی می‌باشند (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۴/۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۱)؛ در حالی که قبلاً

۱. برای این تبعیت حال از محل و انقسام‌ناپذیری محل شیء انقسام‌ناپذیر، چنین استدلال شده است: «اگر چنین تلازمی وجود نداشته باشد، یعنی علم بسیط باشد و محل آن مرکب باشد، چنین علم بسیطی یا به تبع محل خود تقسیم شده و هر بخشی از آن در یک جزء از محل قرار گرفته است، که این صورت باطل است؛ زیرا که با بسیط بودن علم که قبلاً اثبات شد، منافات دارد. و یا اینکه علم بساطت خود را حفظ نموده است که در این صورت دو حالت متصور است: یا علم در یک جزء غیر منقسم حلول کرده است که این صورت نیز به معنای تلازم حال و محل است، و یا اینکه علم با حفظ بساطت در بیش از یک جزء از اجزای مرکب حلول کرده است، یعنی در جزء «الف» تمام علم حلول کرده است و در جزء «ب» نیز تمام علم حلول کرده است که باطل بودن چنین چیزی نیز آشکار است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶۰-۶۲؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۳۸۵؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۳۸۷؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۱).

۲. این دلیل که اولین برهان نفس شفاء و اسفار است، از سوی دیگر اندیشمندان نیز با بیان‌های متفاوتی مطرح شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۸۸/۲-۱۹۰؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۱-۳۸۰؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۳۸۶-۳۸۵؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۷/۷-۲۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۰-۲۶۲؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۳؛ قزوینی، ۱۳۸۳: ۱۶۵).

اثبات شد که آن‌ها مجرد هستند.^۱ پس نفس که مدرک این مفاهیم کلی است، مجرد می‌باشد.^۲

بررسی و نقد دلیل

این دلیل مورد توجه بسیاری از اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است. برخی به این دلیل نقدهایی وارد نموده‌اند. در ادامه به بیان و بررسی این اشکال‌ها خواهیم پرداخت.

۱. جزئی و متشخص بودن مفاهیم ادراک شده

مفاهیمی که نفس درک می‌کند، هرچند به لحاظ حکایت از خارج و حیث مرآتیت، کلی و فاقد عوارض مادی هستند، ولی فی نفسه با نگاه استقلال‌ی و بدون در نظر گرفتن حیث مفهومی و حکایتگری آن‌ها از خارج (چون وجودی متشخص و قائم به نفس ادراک‌کننده دارند)، جزئی، شخصی و دارای عوارض مادی همچون وضع، شکل و کم هستند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۲). بر این اساس، وجود چنین مفهوم کلی مجردی که فاقد عوارض و مشخصه‌های مادیات باشد، غیر مسلم است. آنچه در عقل حلول می‌کند، همان مفهوم جزئی است که در حس نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که در حس بدون تفصیل وجود دارد و همه خصوصیات جزئی آن مدنظر قرار گرفته می‌شود، ولی در ادراک عقلی برخی خصوصیات مدرک نادیده گرفته می‌شود (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۵۸-۲۵۹؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲). حلول صورت‌های ادراکی در زمان معین در نفس انسان، که موجودی جزئی و متشخص است، نشانه دیگری بر عدم کلیت صورت‌های ادراکی است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۷۶/۷؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۶۵/۲؛ نیز برای مطالعه بیشتر ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۱-۲۸۰/۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۸۸-۸۵/۲؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۲۲).

۱. در باب تجرد مدرک صور عقلیه و اینکه چرا جسم نمی‌تواند مدرک صور عقلیه باشد، ملاصدرا به طور مفصل به توضیح این مطلب می‌پردازد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۰-۲۶۲).
۲. افراد دیگری نیز این برهان را که دومین برهان نفس شفاء و سومین برهان اسفار برای تجرد نفس است، برای تجرد نفس اقامه نموده‌اند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۹۰-۱۹۱/۲؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۶۴-۳۶۱؛ سهروردی، ۱۳۷۹: ۷۲-۷۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: الف: ۳/۲۶۴؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۱۸۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳/۳۰۸-۳۱۰؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۹/۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۰-۲۶۱؛ مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲-۲۵۱).

نقد و نظر

کسانی که نفس را مجرد می‌دانند، در مواجهه با این اشکال، پاسخ ذیل را مطرح می‌کنند.

تفاوت میان جنبه حکایتگری و وجود ذهنی مفاهیم

مفاهیم ادراک شده دو جنبه دارند؛ یکی جنبه حکایتگری از خارج و مرآتیت آن‌ها نسبت به خارج است که چون از افراد متعددی حکایت می‌کنند، قابل صدق بر کثیرین هستند و هر چیزی که قابل صدق بر کثیرین باشد، مجرد است؛ جنبه دیگر این مفاهیم، جنبه وجودی آن‌ها و مصداق و وجود ذهنی آن‌هاست. طبق این جنبه، چون مفاهیم در ذهن موجود هستند و هر موجودی جزئی و مشخص است، پس مفاهیم نیز جزئی و مشخص هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۵/۱-۳۰۶). بنابراین مفاهیم ادراک شده از جهت حمل اولی کلی هستند و از جهت حمل شایع صناعی و وجود ذهنی، جزئی و شخصی هستند. به علاوه، اساساً جزئی بودن یک مفهوم، مانع مجرد بودن آن نیز نیست. لذا بر فرض که پذیرفته شود این مفاهیم جزئی هستند، اما باید توجه داشت که مفاهیم جزئی نیز مجرد هستند.

کسانی که وجود یا کلیت مفاهیم کلی را انکار می‌کنند، در واقع دچار خلط بین این دو جنبه مذکور شده‌اند. هرچند مصداق این مفاهیم ادراک شده، با نگاه غیر حکایتگری و به صورت استقلالی دارای وجود ذهنی جزئی و شخصی هستند، ولی به لحاظ حکایتگری، مفاهیمی کلی و قابل صدق بر کثیرین هستند. همین حیث برای مجرد محل آن‌ها کافی است. کلی بودن مفاهیم مذکور از حیث حکایتگری و مرآتیت، منافاتی با جزئی و شخصی بودن وجود آن‌ها در نفس ادراک کننده ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۸۵/۱).

۲. تشکیک در ارتسام صورت معلوم در ذات مدرک

این استدلال مبتنی بر وجود رابطه حلولی میان صور معقوله و نفس و حلول مفاهیم کلی در نفس بوده، با کمک تبعیت حال و محل، تجرد نفس را نتیجه می‌گیرد. منتقدان این برهان، چنین رابطه‌ای را انکار کرده، نظرات جایگزین متفاوتی در این باب

ارائه داده‌اند. برخی معتقدند که این رابطه از سنخ رابطه صدوری بوده، صور معقوله حال در نفس نیستند (اسفرائینی، ۱۳۸۳: ۲۴۴-۲۴۵)؛ یعنی نفس، مفاهیم و صورت‌های ادراکی را ایجاد و افاضه می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۴۸/۵؛ سجادی، ۱۳۷۳: ۱۵۵۶/۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۴۴). برخی مدعی‌اند که امکان دارد علم، انکشاف اشیاء برای نفس یا مجرد اضافه و رابطه میان عالم و معلوم باشد؛ بدون اینکه ارتسام، حلول و عروضی در نفس رخ دهد (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۱۰۱/۳-۱۰۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۲۴/۱؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۱۰/۳؛ طالقانی، ۱۴۱۱: ۲۱۶/۲؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۱۶-۱۵/۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۳۴۸/۱). عده‌ای دیگر معتقدند که هرچند رابطه نفس و معلوم از نوع حلولی و ارتسامی است، ولی همیشه ارتسامی بودن به این معنا نیست که صورت مدرک در ذات عالم حلول کند. بلکه ممکن است ارتسام و حلول صورت معلوم، در موجود دیگری غیر از نفس اتفاق افتد و نفس صورت مرتسم‌شده را از طریق شیء سوم مشاهده کند؛ یعنی همچنان که نفس با کمک و واسطه شدن آلات جسمانی صورت‌های جزئی را درک می‌کند، یک شیء سومی نیز واسطه در ادراک صورت‌های کلی برای نفس می‌شود (طالقانی، ۱۴۱۱: ۲۱۶/۲؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۱۶-۱۵/۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۳۴۸/۱). متکلمان مکتب تفکیک نیز معتقد به وجود واسطه هستند و ادعا می‌کنند که ادراک کلیات ممکن است با کمک نور مجردی باشد؛ یعنی نفس که مظلّم بالذات است، در اثر ارتباط با انوار مجردی که خارج از مقام ذات نفس وجود دارند، توان درک کلیات را پیدا می‌کند (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲). بنابراین، تفسیر علم و ادراک به حلول صور معقوله در نفس، به دلیل غیر مسلم بودن، داشتن ایرادهای متعدد،^۱ و وجود تفاسیر بدیل، مخدوش بوده، نمی‌توان آن را مبنای استدلال قرار داد.

نقد و نظر

جایگزین‌های نظریه حلول دچار مشکل بوده، با نقدهای متعددی مواجه هستند. در ادامه به بررسی این نظریه‌ها می‌پردازیم.

۱. فخر رازی سه اشکال به این تفسیر وارد می‌کند (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۲۴-۳۲۳/۱).

یکم: عدم تنافی رابطه صدوری و تجرد نفس

نظریه صحیح در باب علم، این است که رابطه بین حال و محل حلولی است؛ اما بر فرض که بپذیریم چنین رابطه‌ای صدوری است، صدوری دانستن این رابطه، منافاتی با تجرد نفس ندارد؛ زیرا صدوری دانستن این رابطه بدین معناست که نفس علت صدور و ایجاد مفاهیم ادراک شده و علم است. از آنجایی که میان علت و معلول در تجرد و عدم تجرد، تلازم و سنخیت وجود دارد، اگر معلول مجرد باشد، علت آن نیز مجرد خواهد بود. بنابراین چون مفاهیم ادراک شده که صادر از نفس بوده، همگی مجرد هستند، لذا حکم به تجرد نفس به عنوان علت صدور و ایجاد این مفاهیم می‌شود.

دوم: عدم پذیرش رابطه اضافی صرف بین عالم و معلوم

ادعای کسانی که علم را به اضافه میان عالم و معلوم تعریف می‌کنند و معتقدند که صرف اضافه میان آن دو باعث علم و ادراک می‌شود، باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۲۹۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۲)؛ زیرا اولاً ایشان یا اساساً دلیلی بر ادعای خود اقامه نکرده‌اند و صرفاً مدعی وجود این نوع رابطه هستند یا همچون فخر رازی به ادله، غیر قابل قبول و مخدوش ناشی شده از عدم تفسیر صحیح از حضور صور معقوله نزد نفس^۱ متمسک شده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲۱). ثانیاً از آنجایی که اضافه، وجود

۱. از جمله دلایلی که فخر رازی برای تأیید نظریه اضافه بیان می‌کند، این است که اگر تعقل به معنای حصول ماهیت معلوم در ذهن باشد، امکان تعقل ذات انسان توسط خودش وجود نداشته، اشکال‌هایی از جمله اجتماع مثلین رخ می‌دهد. همچنین لازم می‌آید که ماهیت جمادات هنگام تعقل آن‌ها در ذهن حاضر شوند؛ در حالی که چنین چیزی باطل است. در پاسخ بیان می‌شود که اشکالات مذکور صحیح نبوده، ناشی از عدم تفسیر صحیح حضور صور معقوله نزد نفس می‌باشد؛ زیرا فخر رازی در دلیل اول خود دچار مغالطه میان علم حضوری و حصولی شده است و بدون اینکه میان انواع علوم تمایزی قائل شود، مدعی است که علم ما به ذات خودمان، مستلزم حصول صورتی از ذات خود در نفس است. در حالی که چنین نبوده و علم انسان به ذات خود از نوع علم حضوری می‌باشد، که نیازی به حصول ماهیت و اکتساب علم به ذات ندارد. به علاوه در مواردی نیز که صورت معلوم در نزد نفس حاضر می‌شود، تمام ماهیت و آثاری که وجود خارجی دارد، در ذهن نیز حاضر نمی‌شود. بلکه فقط ماهیت شیء خارجی بدون همراهی عوارض خارجی آن، در ذهن حاضر می‌شود. همچنین برداشت فخر رازی از اتحاد عاقل و معقول نیز صحیح نیست؛ زیرا اتحاد عاقل و معقول در تعقل غیر ذات باطل است و مثال‌های مذکور همگی در تعقل اشیای دیگر و نه تعقل در مقام ذات می‌باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۱/۳۲۳ و ۲/۳۷۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۸-۱۰۱؛ موسوی، ۱۳۹۵: ۱۵۶).

مستقلی از طرفین اضافه ندارد، لذا برای موجود شدن لازم است که طرفین اضافه نیز وجود داشته باشند. حال مدرک، یا وجود ذهنی دارد یا دارای وجود خارجی است؛ اما نمی‌تواند دارای وجود ذهنی باشد، زیرا این قسم برای ایشان پذیرفتنی نیست.^۱ بنابراین باید مدرک در خارج وجود داشته باشد. در این صورت هر چیزی که «فقط در خارج وجود داشته باشد»، قابل ادراک است. پس ما نباید به معدومات و اشیایی که در خارج وجود ندارند، علم داشته، آن‌ها را درک کنیم؛ زیرا معدومات وجود خارجی ندارند تا بتوان میان آن‌ها اضافه‌ای در نظر گرفت. در حالی که بالوجدان می‌یابیم که به بسیاری از اشیایی که معدوم بوده، در خارج وجود ندارند، علم داریم. همچنین علم شخص به خودش هم حاصل نمی‌شود و هیچ کسی نمی‌تواند به خودش علم داشته باشد؛ زیرا هیچ‌گاه بین شیء و معدوم و نیز بین شیء و خودش، رابطه اضافی وجود ندارد و نمی‌توان گفت که شیء به خودش یا معدوم اضافه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۰/۳ و ۱۲۱/۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ب/۲: ۳۱۴/۲)؛ مگر اینکه به حسب اعتبار و مقایسه، بین عالم و معلوم تمایز قائل شده، یک مرتبه نفس را عالم قلمداد کنیم و در مرتبه دیگر و به اعتباری دیگر، آن را معلوم قلمداد نماییم، آنگاه حکم به وجود رابطه اضافی میان آن دو کنیم. چنین چیزی نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا ما همواره به ذات خود عالم هستیم، بدون اینکه چنین دوگانگی و اعتباری را برای نفس خود در نظر بگیریم. در حالی که بر اساس رابطه اضافی محض، اگر دو طرف اضافه حاضر نباشند، علم و ادراک هم تحقق نمی‌یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۰/۳). ثالثاً فخر رازی به عنوان بزرگ‌ترین مدافع این نظریه، مشی واحدی نداشته، گاه تعریف علم به اضافه محضه را نمی‌پذیرد و چنین می‌نویسد:

«العلم فقد بیّننا أنّ حقیقته لیست مجرد إضافة فقط بل إنّما یتّم بحصول صورة مساویة لماهية المعلوم فی العالم» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۳۵۱/۲)؛ حقیقت علم، مجرد اضافه میان عالم و معلوم نیست، بلکه علم به معنای حصول صورتی در عالم است، که این صورت مساوی با معلوم می‌باشد.

۱. مقصود از وجود ذهنی در اینجا این است که خود شیء با تمام خصوصیاتش در ذهن حاضر شده است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ب/۲: ۳۱۳).

سوم: عدم ارتسام در شیء سوم

عده‌ای معتقدند که هرچند رابطه نفس و معلوم از نوع حلولی است، ولی چیز دیگری واسطه میان نفس و معلوم قرار می‌گیرد و صورت معلوم در شیء واسطه مرتسم می‌شود. نفس به کمک آن شیء واسطه، معلوم را ادراک می‌کند. متکلمان مکتب تفکیک نیز معتقدند نفس که مظلّم بالذات است، به کمک ارتباط با انوار مجردة موجود در خارج از مقام ذات نفس، توان درک کلیات را پیدا می‌کند.^۱ حال در این مجال به بررسی این دیدگاه می‌پردازیم.

در مقام بررسی این دیدگاه، نخست باید گفت که فرض پذیرش چنین واسطه‌ای، خللی به مدرک بودن نفس وارد نخواهد کرد؛ زیرا هرچند شیء سوم واسطه است، اما مدرک واقعی نفس است. نهایت چیزی که در مورد آن واسطه می‌توان مدعی شد، این است که آن را علت اعدادی و فراهم‌کننده زمینه ادراک توسط نفس بدانیم؛ همچنان که در مورد ادراک جزئیات گفته می‌شود هرچند در فرایند ادراک، آلات ادراکی محسوس واسطه هستند، ولی مدرک آن‌ها را نفس می‌دانیم. در اینجا نیز بر فرض پذیرش چنین واسطه‌ای، مدرک حقیقی نفس خواهد بود.

در مورد ادعای مکتب تفکیک نیز باید گفت که نقدهای متعددی به این دیدگاه وارد شده است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. اولاً اصل ادعای تفکیکی‌ها، که تمایز میان «عقل و علم»^۲ و نفس و مظلّم بالذات دانستن نفس است، دارای اشکال‌های متعددی می‌باشد. ایشان با تکیه بر نفی رابطه حلولی بین نفس و کمالات آن، تغایر و دوگانگی بین نفس و عقل (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۸۷)، نفس را موجودی جسمانی و مظلّم بالذات، که فی حد ذاته فاقد صفاتی همچون علم، ادراک و شعور می‌باشد، محسوب می‌کنند (مروراید، ۱۴۱۸: ۱۸؛ قزوینی، ۱۳۸۹: ۵۹/۱-۵۸). بر این

۱. البته اندک تفاوتی میان این دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه نخست تأکیدی بر مجرد یا مادی بودن واسطه ندارد، ولی اهل تفکیک بر مجرد بودن واسطه تأکید دارند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: طالقانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۱۶؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۳/۱۵-۱۶؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۱/۳۴۸؛ مروراید، ۱۴۱۸: ۲۳۰؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۲).
 ۲. متکلمان مکتب تفکیک معتقدند: «حقیقت علم و عقل یکی است و اختلاف آن دو به این است که آن حقیقت نوریه را از جهت کاشفیت حسن و قبح اشیاء تعبیر به عقل می‌کنند... و آن (حقیقت نوریه) را از جهت ظهور به ذات و مظهریت اشیاء علم می‌نامند» (ر.ک: قزوینی، ۱۳۸۹: ۱/۱۷۲-۱۷۳).

اساس، برخورداری انسان از اوصاف علم، ادراک و شعور را به خاطر وجود موجود سومی به نام عقل می‌دانند. از نظر اهل تفکیک، عقل چیز جداگانه‌ای از نفس و موهبتی از مواهب خداوند به انسان است (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۳۲) که در سایه آن، نفس انسان که همواره جسمانی، مادی و ذاتاً ظلمانی است، واجد ادراک، شعور و علم می‌گردد. ایشان برای اثبات این ادعای خود و تغایر میان نفس و کمالات آن، استدلال‌های متعددی نیز اقامه می‌کنند. در این استدلال‌ها با کمک حالت فقدان و وجدان نفس به کمالاتی همچون علم و ادراک، به این نتیجه دست می‌یابند که اگر نفس، عین علم و آگاهی باشد، فقدان و وجدان برایش معنا ندارد. بلکه همواره نفس باید نسبت به کمالات خود حالت وجدان داشته باشد؛ در حالی که برخورداری انسان از حالاتی همچون غفلت از خود، بیهوشی، خواب و... دلالت دارد بر اینکه همواره انسان به کمالات خود حالت وجدان ندارد. پس بین نفس و علم و عقل، تمایز و تغایر وجود دارد (همان: ۲۸؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۳۸۷-۳۸۸). بنابراین باید یک فاعل خارجی وجود داشته باشد تا کمالات را به انسان بدهد.

در مقام بررسی ادعای اهل تفکیک باید خاطر نشان کرد که این قبیل استدلال‌ها با اشکال‌های متعددی مواجه بوده، فاقد اعتبار می‌باشند؛ از جمله اینکه بر فرض صحت این ادعا که تجرد، مساوی آگاهی محض است و شیء مجرد هیچ‌گاه نباید از علوم خود غافل باشد، چنین ادعایی فقط در مورد مجردات تام صادق است، نه نفس که به خاطر تعلق به بدن، مجرد ناقص محسوب می‌شود. همچنین میان تجرد و آگاهی بالفعل و دائمی به علوم حصولی و ذهنی ملازمه‌ای وجود ندارد. ممکن است عدم حضور دائمی این آگاهی‌ها و غفلت از آن‌ها یا فراموشی آن‌ها با تجرد عالم، هیچ منافاتی نداشته باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۲۹-۴۳۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۴۲۶). خلاصه اینکه در باب تجرد نفس به حالاتی استناد شده که با تجرد ناقص نفس و یا جسمانیة الحدوث بودن آن سازگار است. نمی‌توان با استناد به حالات مذکور که فقط با مجرد تام بودن نفس ناسازگار است، مطلق تجرد را از نفس انکار نمود. بنابراین نفی مطلق تجرد نفس با کمک حالات مذکور، مغالطه میان درجات تجرد است (همو، ۱۳۸۶: ۴۲۰). همچنین این نظریه، لوازم و پیامدهای غیر قابل پذیرشی همچون بطلان تکلیف،

ارسال رسل و وحی الهی، بیهوده بودن معاد، ثواب و عقاب، دعوت انسان به تفکر و تعقل و... را نیز به همراه دارد. اهل تفکیک عقل را به نور معصومی بالذات تعریف می‌کنند که از ماوراء نازل شده، سبب عالم شدن انسان‌ها می‌شود. حال سؤال این است که آیا همه انسان‌ها از این عقل برخوردارند یا فقط بخشی از آن‌ها واجد چنین چیزی هستند. اگر گفته شود که همگان از آن برخوردارند، در این صورت نیازی به وحی و پیام‌های وحیانی پیامبران نیست. اگر گفته شود که فقط بخشی از مردم از آن برخوردارند، نیز با ظاهر متون دینی که همگان را به تعقل دعوت می‌کنند، سازگاری ندارد (همو، ۱۳۸۲: ۶۹). همچنین بنا بر مبانی مکتب تفکیک، مخاطب دستورهایی که از ناحیه دین به انسان داده شده است، یا عقل انسان است یا نفس او. اما با توجه به اینکه اهل تفکیک، عقل را خارج از حقیقت انسان می‌دانند، عقل نمی‌تواند مخاطب باشد؛ زیرا مخاطب قرار دادن عقل، مشکلاتی به همراه داشته، باعث می‌شود اولاً خطاب‌هایی که انسان را مخاطب خود می‌دانند، مجازی باشند. ثانیاً تکلیف عقل به عنوان موجود مجرد و معصوم از خطا و اشتباه و امر و نهی کردن آن، لغو و بیهوده باشد. طبق این دیدگاه، نفس نیز نمی‌تواند مخاطب دستورات دینی و خطاب‌های شرع باشد؛ زیرا نفس نیز بنا بر مبانی مکتب تفکیک، سراسر جهالت و ظلمت بوده، جسمی در کنار سایر اجسام می‌باشد. حال چگونه چنین چیزی می‌تواند مخاطب دستورات و خطاب‌های شرع مقدس واقع شود؟ (برای مطالعه بیشتر ر.ک: همان: ۶۸-۶۹؛ ملابری، ۱۳۸۳: ۹۵-۱۱۵) گذشته از اینکه اگر این معنا از عقل صحیح باشد و خود تفکیکی‌ها از این عقل نوری برخوردار باشند، نباید در ابواب مختلف، سخنان متناقضی بیان نمایند؛ در حالی که در مباحث متعدد، حتی گاه در یک مسئله، برخی از آن‌ها دو نظر متناقض بیان می‌کنند (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۶۷)؛ مثلاً گاه مدعی می‌شوند که جسم قابل مخاطبه نیست و آنچه مخاطب واقع شده، روح است. در جای دیگر می‌گویند که حقیقت روح جسمی لطیف است، و این تناقضی آشکار است (ملابری، ۱۳۸۳: ۹۵-۱۱۵). اشکال دیگر به مکتب تفکیک اینکه بر فرض که چنین دوگانگی میان نفس و عقل را بپذیریم و نفس را موجودی مادی و مظلم بالذات محسوب کنیم، حال سؤال می‌شود که چگونه ممکن است چنین موجود مادی و مظلم بالذات، قابلیت ادراک و پذیرش انوار مجرد را دارا

باشد؟ زیرا بدیهی است که تا روح خود آگاهی نداشته باشد، توان ادراک هیچ چیزی دیگری از جمله انوار مجرد را نیز نخواهد داشت (یعقوبیان، ۱۳۹۶: ۱۸۲). همچنین اگر قرار است که نفس نیز همانند بدن مادی باشد و کمالاتی همچون علم و آگاهی را از بیرون کسب نماید، چه نیازی به وجود نفس هست؟ چرا خود بدن این کمالات را از شیء سوم دریافت نکند؟ اساساً چه نیازی به وجود چنین نفسی است؟ (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۴۳۶-۴۲۹).

همچنین باور تفکیکی‌ها به اینکه نفس به واسطه نور خارجی عالم می‌شود، با اشکال مواجه است؛ زیرا واسطه قرار دادن چیز سوم، فقط موجود اضافه‌ای را در تحلیل علم وارد کرده، هیچ فایده دیگری ندارد. به علاوه در مورد چگونگی درک نور مجرد توسط نفس، اگر ادعا می‌شود نفس دارای قوه درآگاه‌ای است که به کمک آن می‌تواند نور را درک نماید، این احتمال به معنای مدرک دانستن نفس است، در حالی که اشیاء مادی نمی‌توانند مدرک باشند؛ پس نفس طبق این احتمال مادی نیست. و اگر گفته شود که نفس توان چنین ادراکی را ندارد و ادراک نور مجرد توسط نفس به کمک واسطه شدن نور مجرد است، موجب تسلسل و تکرار پرسش تا بی‌نهایت می‌شود (شاکرین، ۱۳۹۶: ۵۳). گذشته از اینکه صحت نظریه بدیل این اعتقاد اهل تفکیک، یعنی وجود رابطه اتحادی میان عالم و معلوم، با براهین متعددی اثبات می‌شود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۲/۳).^۱

۳. عدم تلازم حال و محل

برخی به استدلال مذکور چنین اشکال وارد کرده‌اند که این استدلال مبتنی بر قاعده «المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء، محتاج إلى هذا الشيء»، تلازم میان حال و محل را اثبات می‌کند؛^۲ در حالی که چنین قاعده و پیش‌فرضی باطل است. ما قبول نداریم که اتصاف محل به عوارض و صفات و احتیاجش به آنها، موجب احتیاج و

۱. نقدهای دیگری نیز به تفسیر اهل تفکیک از وجود ذهنی وجود دارد که به جهت رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌نمایم (برای مطالعه بیشتر ر.ک: موسوی، ۱۳۸۹: ۲۴۰-۲۴۳؛ شاکرین، ۱۳۹۶).
 ۲. طبق این قاعده، اگر محل نیازمند به «الف» باشد، حال نیز که نیازمند محل است، علاوه بر نیازمندی به خود محل، به «الف» نیز نیازمند است.

اتصاف چیزی که در آن محل حلول می‌کند، به آن اوصاف و عوارض باشد؛ مثلاً اگر جسمی که محل حرکت است، متصف به سفیدی شود، حرکت که حال در آن محل است، متصف به سفیدی نمی‌شود (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳/۳۱۰؛ طالقانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۱۷؛ نراقی، ۱۴۲۳: ۳/۱۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۱/۳۴۸). عدم اتصاف حال به اوصاف محل، حاکی از بطلان قاعده مذکور است. به عبارت دیگر، اینکه حرکت متصف به سفیدی نمی‌شود، دلالت دارد بر اینکه تلازم و تبعیتی بین حال و محل وجود ندارد. پس نمی‌توان از حلول مفاهیم کلی مجرد در نفس، مجرد محل آن صور را که نفس باشد، اثبات نمود.

نقد و نظر

در پاسخ به اشکال فوق گفته می‌شود که این قاعده قابل تخصیص نیست. اتصاف و احتیاج محل به عوارض و صفات، موجب احتیاج و اتصاف حال به آن اوصاف و عوارض می‌باشد. مثالی که برای نقض آن مطرح شده است، توان اثبات مدعا را ندارد؛ زیرا اولاً عدم اتصاف حرکت به سفیدی، به خاطر عدم تبعیت حال از محل نیست، بلکه به این دلیل است که حرکت به هیچ وجه متصف به سفیدی نمی‌شود و اساساً نمی‌توان این صفت را نه به صورت مستقل و بالذات و نه به صورت تبعی و بالعرض، به حرکت نسبت داد (طالقانی، ۱۴۱۱: ۲/۲۱۸). ثانیاً بر فرض که حرکت را بتوان متصف به سفیدی کرد، اما قاعده مذکور و تبعیتی که از آن به دست می‌آید، در صورتی جریان می‌یابد که محل نیازمند صفات بوده، صفات نیز غیر قابل انفکاک از محل باشند. در این صورت، حال تابع محل و متصف به صفات آن می‌شود. اما در مواردی که محل نیازمند صفت نباشد و صفت قابل انفکاک از محل باشد، همانند صفت سفیدی برای جسم، تبعیت حال از محل لازم نمی‌باشد. پس با ابطال مثال، قیاسی که مستشکل بر اساس مثال مذکور اقامه نموده نیز باطل می‌شود (نراقی، ۱۴۲۳: ۳/۱۵).

۴. حلول بسیط در محل غیر بسیط

در این استدلال ادعا شده است که بین مجرد حال و محل تلازم وجود دارد. اگر بسیطی در چیزی حلول کرد، لزوماً محل هم بسیط است؛ در حالی که چنین تلازمی وجود ندارد. مواردی یافت می‌شود که شیء حال بسیط است، اما در محل‌های غیر

بسیط حلول می‌کند. اموری از جمله نقطه، وحدت، سطح، خط، اضافه، مدرکات قوای وهمیه و... وجود دارند که علی‌رغم انقسام‌ناپذیر بودن، محلشان انقسام‌پذیر و جسمانی است (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۴-۲۴۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶۲/۷-۶۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۵۰/۲-۳۵۲؛ علامه حلّی، ۱۴۲۶: ۱۲۴؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۸۳-۲۸۴؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۳۸۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۸/۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۸/۸؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۳). نقطه به دلیل نداشتن امتداد، قابل انقسام نمی‌باشد، ولی محل آن جسم و قابل انقسام است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶۲/۷-۶۳؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۵۰/۲-۳۵۱؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۸۳-۲۸۴؛ فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۲)؛ زیرا که نقطه در خط حلول می‌کند، خط در سطح حلول می‌کند، سطح در حجم حلول می‌کند، حجم حالّ در جسم است، پس نقطه حالّ در جسم است^۱ (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۲). همچنین در مورد وحدت، سطح، خط و اضافه نیز به همین منوال است که علی‌رغم اتصاف و حلول در جسم، منقسم نمی‌شوند.^۲ با این بیان روشن می‌شود که محل شیء انقسام‌ناپذیر، می‌تواند منقسم باشد. پس این ادعا که میان حالّ و محل در انقسام‌پذیری تلازم وجود دارد، پذیرفتنی نیست.

نقد و نظر

برخی معتقدند که اساساً مواردی همچون نقطه، خط، سطح، وحدت و اضافه،

۱. البته برخی برای اثبات حلول نقطه در جسم، از محال بودن انقسام نقطه به تبع انقسام محل استفاده نموده‌اند، که به نظر می‌رسد این روش، مصادره به مطلوب باشد (ر.ک: حسامی فر، ۱۳۸۳: ۲۷۳).
۲. در مورد وحدت، سطح، خط و اضافه نیز به همین منوال است؛ زیرا که علی‌رغم اتصاف و حلول در جسم، منقسم نمی‌شوند؛ چون با توجه به اینکه اجسام متصف به وحدت می‌شوند و اتصاف به معنای حلول وصف در موصوف است، پس وحدت در اجسام حلول می‌کند؛ اما در عین حال که به محل منقسم و غیر بسیطی همچون جسم قائم است، به تبع محل خود منقسم نمی‌شود. سطح و خط نیز حالّ در جسم است و با اینکه جسم از تمام جهات، انقسام‌پذیر است، اما سطح از حیث عمق انقسام نمی‌پذیرد، خط نیز که حالّ در سطح است، از حیث عرض انقسام نمی‌پذیرد. اضافه نیز با توجه اینکه در جسم حلول می‌کند، اما قابل انقسام نمی‌باشد؛ مثلاً نمی‌توان گفت که پدری، فوقیت و تحتیت، دارای نصف و ثلث و ربع است. در مورد دشمنی و دوستی نیز که توسط قوای وهمیه از گرگ معین درک می‌شود نیز قابل تقسیم نیست (برای مطالعه بیشتر ر.ک: غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۴-۲۴۵؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۶۴/۷-۶۵؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۵۰/۲-۳۵۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۸۰-۳۸۱؛ ابن قیم جوزیه، ۱۹۹۶: ۲۸۴-۲۸۶؛ عبیدلی، ۱۳۸۱: ۳۸۵-۳۸۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۲۴۸/۷؛ سیوری حلّی، ۱۴۰۵: ۳۸۶-۳۹۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۸/۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۸/۲-۵۰).

وجود خارجی ندارند تا عرض محسوب شده، عارض بر جسم شوند یا حال در آن باشند. بلکه امور یادشده همگی جزء مفاهیم انتزاعی و مقولات ثانیه‌اند، که با فعالیت ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر انتزاع می‌شوند. صحیح نیست این امور را ماهیتی عرضی بدانیم که در جسم حلول می‌کند، تا سخن از انقسام یا عدم انقسام آن‌ها به میان آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۱/۲-۵۳). اما بر اساس مبنای رایج در فلسفه، که امور مذکور را مقولات عرضی، حال یا عارض بر اجسام می‌داند، ملاصدرا به اشکال نقطه چنین پاسخ می‌دهد که هرچند نقطه در جسم حلول می‌کند، اما حلول آن در جسم از حیث قابلیت انقسام جسم نیست، بلکه از جهت متناهی بودن امتداد آن است. به عبارت دیگر، جسم از آن جهت که امتداد آن در جایی پایان می‌یابد، محل نقطه قرار می‌گیرد.

همچنین در مورد وحدت نیز چنین پاسخ می‌دهد که وحدت در اجسام بر خلاف مجردات، قابل انقسام است. وحدت در اجسام، وحدت اتصالی و بلکه عین اتصال و امتداد جسمانی بوده، وجود آن نیز عین جسمیتش است. از آنجا که وجود جسم قابل انقسام است، وحدت آن نیز قابل انقسام خواهد بود. نکته قابل توجه این است که انقسام در وحدت، نه به شکل انقسام سایر اعراض، انقسامی تبعی و عرضی و متأخر از انقسام خود جسم می‌باشد، همچنان که انقسام عرضی مثل سفیدی به تبع انقسام خود جسم و یک مرتبه متأخر از آن صورت می‌گیرد، بلکه انقسام وحدت از سنخ ذاتی و غیر عرضی است؛ یعنی این انقسام، تابعی از انقسام جسم نیست، بلکه عین آن است؛ زیرا که وحدت جسم، عین وجود شخص آن می‌باشد. پس با انقسام وجود جسم، وحدت آن نیز منقسم می‌شود. بنابراین نمی‌توان حلول وحدت در جسم را ناقض برهان مجرد نفس قرار داد.

ملاصدرا در خصوص اضافات عارض بر جسم، با تقسیم آن‌ها به دو نوع متفاوت و بیان حکم مخصوص هر کدام، به اشکال مذکور پاسخ می‌دهد. وی معتقد است که امور مضاف به جسم دو دسته‌اند: برخی از آن‌ها به جسم از آن جهت که جسم بوده و دارای امتداد است، اضافه می‌شوند. برخی دیگر به لحاظ حیثیت بسیطی که به جسم نسبت می‌دهند، به آن اضافه می‌شوند. دسته نخست به تبع انقسام جسم قابل انقسام هستند. اما دسته دوم به تبع انقسام جسم منقسم نمی‌شوند. مواردی که در اشکال به

آن‌ها اشاره شده است، از همین سنخ دوم هستند. لذا به تبع انقسام جسم منقسم نمی‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۹/۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۱/۲-۵۳).

در مورد مدرکات قوای واهمه نیز باید گفت نظر صحیح در مورد «قوة واهمه» این است که این قوه، هرچند نوعی تعلق به قوه خیال دارد، اما ذاتاً مجرد است. بنابراین مدرکات آن نیز ذاتاً مجرد خواهند بود. بر این اساس، حضور این اعراض نزد قوه واهمه، حضور مجرد در نزد مجرد است. پس چون این مورد از قبیل حلول امری بسیط در قوه‌ای جسمانی نیست، اشکال مذکور به برهان صحیح نمی‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۳/۲-۵۴).^۱

۵. درک امور مرکب

همان طور که شما از درک امور بسیط، استدلال بساطت و تجرد نفس را نتیجه می‌گیرید؛ می‌توان با کمک درک امور غیر بسیط و مرکب توسط نفس، نتیجه گرفت که درک امور مرکب توسط نفس، نشان از مرکب و غیر بسیط بودن نفس دارد؛ زیرا بر اساس لزوم تبعیتی که در مورد حال و محل گفته شد، اگر نفس غیر بسیط نباشد، توان درک امور غیر بسیط و مرکب را ندارد (مروارید، ۱۴۱۸: ۲۳۰-۲۳۱؛ تهرانی، ۱۳۷۴: ۲۵۳).

نقد و نظر

تصور مرکبات به معنای حضور خود مرکب همراه با تمام خواص و آثار خارجی آن از جمله ترکیب نیست. بلکه مقصود از حضور مرکبات، نه حضور عینی آن شیء خارجی در ذهن، بلکه حضور تصویر و صورتی بسیط از آن در ذهن می‌باشد. بنابراین هرچند انعکاس دهنده مرکب باشد، ولی تصور یک چیز مرکب به معنای حلول مرکب در ذهن نیست. به عبارت دیگر، یک شیء می‌تواند دو نوع وجود داشته باشد: گاه شیء دارای وجود خارجی است و گاه دارای وجود ذهنی می‌باشد. بر اساس اصالت

۱. البته به نظر می‌رسد به جای این موارد ذکرشده، مورد دیگری وجود دارد که پاسخ بدان سخت‌تر است و آن، صورت نباتی حال در ماده آن است که بسیط بوده و با تقسیم آن، تقسیم نمی‌شود. همچنین برخی از فلاسفه معاصر همچون غلامرضا فیاضی، که قائل به تجرد نفس نیز می‌باشند، اشکال مذکور را به دلیل وارد دانسته، بر همین اساس معتقدند که این دلیل توان اثبات تجرد نفس را ندارد؛ هرچند تجرد آن با کمک ادله دیگری اثبات می‌شود (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۲).

وجود و تشکیکی بودن مراتب وجود، وجود ذهنی و خارجی یک شیء، هرچند در ماهیت یکسان هستند و از یک شیء خارجی واحد حکایت می‌کنند، اما به لحاظ وجود و حمل شایع صناعی، دارای دو وجود با دو موطن خاص خود هستند. هر کدام از موطن‌ها ویژگی مخصوص خود را به دنبال دارند. موطن عین و خارج، ترکیب را به همراه دارد، ولی موطن ذهن چنین نبوده و موجود ذهنی بسیط است (خسروشاهی، ۱۳۸۷: ۱۳۶/۲؛ ارشادی‌نیا، ۱۳۸۲: ۲۶۸).

به علاوه صورتی که از مرکبات ادراک می‌شود، یا تصویری و ادراکی عقلی یا خیالی و یا حسی است. هر سه قسم ادراکات و تصاویر مذکور بسیط هستند؛ زیرا ادراکات عقلی به دلیل فقدان امتداد غیر قابل تقسیم هستند. ادراکات خیالی نیز به دلیل اینکه صورت اصلی بعد از تقسیم باقی می‌ماند، بسیط محسوب می‌شوند. ادراکات حسی نیز بسیط هستند؛ زیرا که ادراک حسی همان صورتی است که به واسطه آن خارج را می‌بینیم. این صورت نیز با تقسیم زایل نمی‌شود (فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۰۱).

۶. همگانی نبودن ادراک مفاهیم کلی عقلی

این استدلال مبتنی بر این است که همه انسان‌ها قادر بر ادراک مفاهیم کلی عقلی هستند. در حالی که چنین سخنی صحیح نبوده، تنها تعداد کمی از انسان‌ها وجود دارند که از حد عقل بالقوه عبور کرده و به عقل بالفعل رسیده، توان ادراک کلیات و مفاهیم عقلی را فارق از هر گونه خواص مادی و جسمانی دارند؛ چون امکان ادراک مفاهیم کلی عقلی به معنای واقعی کلمه، برای بیشتر انسان‌ها وجود ندارد و مفهومی که اکثر مردم به عنوان مفهوم کلی درک می‌کنند، اصلاً مجرد نیست؛ بلکه صورتی خیالی و جزئی است که همراه با احکام، جوانب و حیثیات حسی و ماده است. این صورت‌های خیالی، نیازمند وجود عاملی هستند که آن‌ها را کاملاً از عوارض و خصوصیات جزئی و مادی تجرید کرده، به صورت مشترک قابل صدق بر کثیرین تبدیل کند. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که چون چنین مفهوم کلی مجردی در نفس وجود دارد، پس محلس هم باید مجرد باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۶-۲۶۵/۸).

نقد و نظر

اولاً این اشکال برخاسته از تفسیر خاص ملاصدرا از ادراک کلیات است. وی ادراک کلیات را مشاهده حقایق مجرد و مثل عقلانی از راه دور می‌داند. در حالی که اشکال‌هایی به این مبنا وارد شد؛ از جمله اینکه بسیاری از مفاهیم کلی، همچون مفهوم معدوم و محال، مثال عقلانی و صورت مجرد ندارند. نظر صحیح در باب ادراک کلیات، این است که آن را نوع خاصی از ادراکات ذهنی بدانیم که به وسیله عقل انجام می‌شود. ثانیاً بر پذیرش اینکه ادراک کلیات، همان مشاهده صور عقلی مجرد و مثال‌های عقلانی است و عده اندکی توان ادراک و مشاهده این صور مجرد را دارند، اما همین که حتی برخی از انسان‌ها توانایی ادراک کلیات را داشته باشند، اصل ادعای تجردگرایان در مورد مجرد بودن نفس اثبات می‌شود، هر چند نتوان مجرد بودن نفس همه انسان‌ها را اثبات نمود. حداقل مجرد بودن برخی نفوس اثبات می‌شود. ملاصدرا نیز فی‌الجمله چنین ادراکی را برای برخی انسان‌ها ثابت می‌داند. همین اثبات وجود فی‌الجمله چنین ادراکی برای اثبات تجرد نفس کافی است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۴۱-۳۸/۲؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۸۲/۱-۱۸۷).

نتیجه‌گیری

اختلاف نظر در مورد حقیقت انسان همواره در بین متکلمان و اندیشمندان اسلامی وجود داشته است. برخی نفس را مجرد و برخی آن را مادی می‌دانند. هر دو گروه نیز برای اثبات ادعای خود به ادله متفاوتی متمسک شده‌اند. در این پژوهش پس از بررسی یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که تجردگرایان با کمک ادراک کلیات توسط نفس، برای اثبات مجرد بودن نفس انسانی اقامه نموده‌اند، روشن شد که استدلال مطرح‌شده معتبر بوده و تجرد نفس انسانی را اثبات می‌کند. هیچ کدام از نقدهایی که از سوی برخی از تجردگرایان و نیز منکران تجرد نفس به این استدلال وارد نموده‌اند، خدشه‌ای به دلالت این استدلال نداشته و هر یک از آن‌ها با پاسخ‌های متعددی مواجه هستند. در نتیجه با توجه به اسقاط اعتبار اشکال‌های مذکور، دلالت این استدلال بر تجرد نفس اثبات می‌شود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الشفاء، الطبيعيات*، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. همو، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۳. ابن قیم جوزیه، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن ابی‌بکر بن ایوب بن سعد، *الروح*، تعلیق ابراهیم رمضان، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۹۹۶ م.
۴. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، تحقیق و تصحیح جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. ارشادی‌نیا، محمدرضا، *از مدرسه تا معارف تا انجمن حجّیه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۶. همو، *نقد و بررسی نظریه تفکیک*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۷. استرآبادی، محمدجعفر، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۸. اسفراینی، ملا اسماعیل، *انوار العرفان*، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۹. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، مقدمه و تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۰. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۱. حسامی فر، عبدالرزاق، «ادله غزالی و رازی در ردّ و اثبات تجرد نفس»، *نشریه مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۶ (۲) فلسفه، پاییز و زمستان ۱۳۸۳ ش.
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، *الحجج البالغة علی تجرد النفس الناطقة*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق و تصحیح علی هلالی و علی سیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۴. خسروشاهی، سیدهادی، *مجموعه رسائل علامه طباطبائی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۵. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرار الحکم*، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. همو، *شرح منظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
۱۷. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدر*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۸. همو، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *هیاكل النور*، تصحیح محمد کریمی زنجانی اصل، تهران، نقطه، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. شاکرین، حمیدرضا، «مادیت نفس در نگره مکتب تفکیک، بررسی و نقد»، *نشریه کلام اسلامی*، سال

- بیست و ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶ ش.
۲۲. شعرانی، ابوالحسن، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، اسلامیه، بی تا.
۲۳. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۴. همو، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۵. طالقانی، محمد نعیم، منهج الرشاد فی معرفة المعاد، تحقیق رضا استادی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ ق.
۲۶. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چاپ سوم، تهران - قم، سمت - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۲۷. عبیدلی، سیدعمیدالدین، اشراق اللاهوت فی نقد شرح الباقوت، تصحیح علی اکبر ضیایی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۲۸. علامه حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تسلیک النفس الی حظیره القدس، تحقیق فاطمه رمضان، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۴۲۶ ق.
۲۹. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، تهران، انتشارات شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۳۲. همو، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. همو، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۴. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۳۵. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان فی توحید القرآن، تعلیق سیدجعفر سیدان، تحقیق بخش پژوهشی مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر (علیه السلام)، قم، دلیل ما، ۱۳۸۹ ش.
۳۶. لاهیجی، ملاعبدالرزاق، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.
۳۷. مروارید، حسنعلی، تزیینات حول المبدأ و المعاد، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۱، ۱۳۸۹ ش. و ج ۲، ۱۳۹۰ ش.
۳۹. همو، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.
۴۰. ملاپری، موسی، «هویت انسان در مکتب تفکیک»، نشریه پژوهش دینی، شماره ۷، پاییز ۱۳۸۳ ش.
۴۱. موسوی، سیدمحمد، آیین و اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک)، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.
۴۲. همو، «بررسی و تحلیل انتقادات فخر رازی به براهین ابن سینا در تجرد نفس ناطقه»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، شماره ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.

۴۳. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، *جامع الافکار و ناقد الانظار*، تصحیح و تقدیم مجید هادی زاده، تهران، حکمت، ۱۴۲۳ ق.

۴۴. نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.

۴۵. همو، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵ ش. (الف)

۴۶. همو، *شرح الاشارات و التنبیہات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵ ش. (ب)

۴۷. یعقوبیان، محمد حسن، «نقد و بررسی دیدگاه مکتب تفکیک در مادیت روح»، *نشریه حکمت اسراء*، سال نهم، شماره ۱ (پیاپی ۲۹)، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.

بررسی تطبیقی حمل حقیقت و رقیقت از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی*

- رامین گل‌مکانی^۱
- هادی ایزانلو^۲
- رسول پاداش‌پور^۳

چکیده

حمل حقیقت و رقیقت یکی از نوآوری‌های مهم ملاصدراست. مراد از این نظریه آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر تحقق دارد، به طوری که مرتبه عالی، وجود همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد. ملاصدرا با استفاده از کلمات حکمای سلف و همچنین تأثیرپذیری از ابن عربی به این نظریه دست پیدا کرد. وی این نظریه را با مبانی خاص خود مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، اصل وحدت در کثرت، قاعده بسیط‌الحقیقه و علت و معلول تبیین نمود. در این مقاله کوشیده‌ایم تا پیشینه و مبانی این نظریه را همراه با

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (r_golmakani@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (hadiizanloo.ih@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (rasool70.p@gmail.com).

کلمات ابن عربی بررسی و تبیین نماییم.
واژگان کلیدی: حقیقت و رقیقت، ملاصدرا، ابن عربی.

مقدمه

جهان هستی یک واحد منسجم و به هم پیوسته است که همه اجزای آن به مثابه یک شخص واحد است. رابطه این اجزاء با یکدیگر از پیچیدگی خاصی برخوردار است که فهم آن مستلزم تبیین دقیقی است تا آدمی به اندازه سعه وجودی‌اش بتواند به معرفت حقایق عالم دست یابد. این معرفت تنها با تمسک به انگاره‌های توحیدی بیان شده در آیات و روایات قابل دستیابی است. حکمت متعالیه با بهره‌گیری از معارف وحیانی، نظریه «حقیقت و رقیقت» را در بیان رابطه علت هستی‌بخش با معالیل خود مطرح کرده است.

مراد از این نظریه آن است که «حقیقت» از حیث وجودی، همه کمالات مادون خود را داراست و «رقایق» در مرتبه «حقیقت» به نحو بالاتر وجود دارند. به عبارت دیگر وجود «حقیقت»، همه «رقایق» را در بر دارد و چیزی خارج از حیطه وجودی او نیست، به طوری که اگر چنین نباشد، سبب ترکیب در آن «حقیقت» بسیط می‌شود.

با نگاهی به پیشینه نظریه «حقیقت و رقیقت» می‌توان به اهمیت آن پی برد. این نظریه به صورت‌های مختلف در کلمات حکما و عرفا بیان شده است. هر یک از حکمای یونان، فارس و حکمای اسلامی به بیان رابطه اجزای عالم با یکدیگر پرداخته‌اند. افلاطون با طرح نظریه «مُثل»، فلوطین با قائل شدن به آفانیم سه‌گانه، حکمای فارس با طرح ارباب انواع، ابن سینا با طرح عقول عشره و سمت تدبیریت عقل فعال نسبت به عالم طبیعت، و شیخ اشراق با طرح عالم انوار مدبره (عقول عرضی) و عالم مثال به این مهم پرداخته‌اند.

ملاصدرا نیز به عنوان یکی از شاخص‌ترین متفکران اسلامی که به تبیین رابطه خالق و مخلوق پرداخته است، به طور خاص این نظریه را مطرح نموده است و از نوآوری‌های او به شمار می‌آید. صدرا با تأثیرپذیری از حکمای پیشین و ابن عربی، این نظریه را به شکل مستدل بیان نمود. از جمله مبانی صدرايي که این نظریه ابتناء بر آن دارد، اصالت

وجود، تشکیک وجود، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، قاعده بسیط الحقیقه و علت و معلول می‌باشد.

مفاد این نظریه در کلام عرفا به ویژه ابن عربی نیز وجود دارد. از نگاه ابن عربی، عالم به سان شخص واحد است؛ به این بیان که در عالم فقط یک وجود «حقیقت» است و دیگر اشیاء، مظاهر و «رقایق» آن حقیقت می‌باشند. آن‌ها در تعبیر و تمثیلات مختلف از قبیل سایه و صاحب سایه، آینه، ظاهر و باطن و... به تبیین رابطه «حقیقت» با «رقایق» خود پرداخته‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. حمل

مراد از حمل، این‌همانی و اتحاد است که در یک تقسیم به حمل اولی ذاتی و شایع صناعی تقسیم می‌شود. در معنای حمل اولی باید گفت که میان موضوع و محمول از حیث مفهوم عینیت برقرار است؛ بر خلاف حمل شایع که در آن میان موضوع و محمول تغایر مفهومی است، اما از حیث مصداق متحد می‌باشند. این حمل را از آن جهت شایع صناعی گفته‌اند که در صناعات متداول است و بازگشت این نوع از حمل به این می‌باشد که موضوع از جمله افراد محمول است.

ملاصدرا برای پاسخ‌گویی به شبهات وجود ذهنی، از کاربرد حمل اولی و شایع استفاده نموده است. این در حالی است که در میان پاسخ‌های حکمای پیشین، توجهی به این مطلب نشده بود. اما برای تبیین قضایایی که بیانگر رابطه مبدأ عالی و وجود با سوافل وجودی است، از نوع دیگر حمل استفاده نمود؛ از جمله بحث علت و معلول که این حمل در آن نمود روشنی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲، ۵/۶۴).

این نوع حمل، حمل «حقیقت و رقیقت» است که ربط وجود ناقص به کامل است. در میان بیشتر شارحان حکمت متعالیه، این نوع از حمل به عنوان قسم سوم از حمل پذیرفته شده است؛ چنان که علامه طباطبایی می‌گوید:

«نوع سوم از حمل وجود دارد که مورد استفاده فیلسوف قرار می‌گیرد و حمل

حقیقت و رقیقت نامیده می‌شود. این نوع حمل بیانگر آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود، همه کمالات مراتب مادونش را در بر دارد (۱۳۹۰: ۱۵۸).

در بیان تفاوت این حمل با دو نوع دیگر باید گفت که در آن‌ها هر گاه مفهومی بر مفهوم یا مصداقی حمل شود، دو بعد فقدان و وجدان محمول ملحوظ است؛ بنابراین با موضوع خود همگن است. اما در حقیقت و رقیقت تنها بعد وجودی محمول بر موضوع لحاظ می‌شود که در این صورت، یکسانی با موضوع در آن شرط نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵، ۱۰۵/۲). تفصیل بیشتر این مطلب ذیل نظریه ملاصدرا خواهد آمد.

۲-۱. حقیقت

واژه حقیقت دارای معانی متعددی است از جمله:

الف) حقیقت در برابر مجاز،

ب) حقیقت به معنای شناخت مطلق با واقع،

ج) حقیقت به معنای ماهیت چنان که گفته می‌شود دو فرد انسان متفق‌الحقیقه هستند،

د) حقیقت به معنای واقعیت عینی،

و) حقیقت به معنای وجود مستقل مطلق که منحصر به خدای متعال است و در

اصطلاح عرفا به کار می‌رود و در برابر آن، وجود مخلوقات را مجازی می‌دانند،

ه) حقیقت به معنای کنه و باطن (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱/۳۱۹).

منظور از حقیقت در این بحث همان حقیقت به معنای واقعیت عینی است.

برای درک معنای حقیقت و بررسی مفهومی آن باید دو عنصر تشخیص و فعلیت را تبیین نمود:

۱. تشخیص: تشخیص لازمه ذاتی وجود است؛ به این معنا که تا تعیین و تشخیص خاصی برای شیء نباشد، آن شیء منشأ و مبدأ آثار خاص خود نمی‌تواند باشد. بنابراین آنچه در بین اشیاء شایسته هستی است، تنها «وجود» است؛ چرا که حقیقتی که دارای اثر است و سبب می‌شود تا آثار و احکام بر آن مترتب شود، وجود آن شیء است

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۲۷). چنین وجودی در تحققش نیازمند غیر نیست؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، غیر از وجود چیز دیگری تحقق ندارد و همه اشیا در تحقق خود به واسطه وجود متحقق‌اند (همو، ۱۳۷۶: ۴۳). از این رو، وجودی که متصف به شدت می‌شود، دارای حقیقت تام‌تری می‌باشد و سایر مراتب پایین‌تر از آن، رقیقه آن حقیقت محسوب می‌شوند.

نتیجه آنکه وجود ذاتاً متشخص است و هر ماهیتی که متصف به جزئیت و تشخص شود، فقط به خاطر اتحادی است که به برکت وجود مورد لحاظ قرار می‌گیرد.

۲. فعلیت: فعلیت در واقع کمال هر شیء است؛ به طوری که می‌توان گفت شیئی که فاقد فعلیت است، بهره‌ای از تحقق و وجود ندارد؛ زیرا قوه که فعلیت در برابر آن است، سراسر ابهام است. بنابراین حقیقت هر شیء به صورت آن است، نه به ماده آن: «شیئیة الشیء بصورته لا بمادته» (سبزواری، ۱۳۹۰: ۳۵۵/۱).

۲. پیشینه بحث

بی‌شک نظریات فلسفی در یک بستر تاریخی رخ داده‌اند. آشنایی با تاریخ فلسفه، کمک فراوانی به پرورش تفکر، سنجش افکار، پرهیز از لغزش‌ها و خطاها، دیدن پیامدهای مثبت و منفی یک نظریه، رویارویی با افکار قوی و بهره‌گیری از آن‌ها می‌کند. لذا برای فهم درست و صحیح از یک نظام و نظریه فلسفی باید به موقعیت تاریخی و زمینه‌های فکری آن توجه کرد؛ زمینه‌های فکری‌ای که موجب استحصال نظریه یا نظام فلسفی شده است. «آنچه ما بر آن تأکید می‌ورزیم این است که فهم یک نظام فکری بدون توجه جدی به خاستگاه و زمینه‌های آن ناتمام است و شناخت خاستگاه و ظروف، به فهم یک نظریه یا نظام فلسفی کمک شایانی می‌کند» (فناپی اشکوری، ۱۳۹۱: ۳۵).

از این رو، بحث «نظریه حقیقت و رقیقت» از این قاعده مستثنا نیست. باید موقعیت تاریخی و زمینه‌هایی که موجب استحصال این نظریه نزد ملاصدرا شده است، بررسی شود تا ابعاد مختلف آن روشن گردد. اکنون به بررسی مفاد این نظریه در بیان حکمای پیشین می‌پردازیم.

۱-۲. افلاطون

محور عقاید فلسفی افلاطون، اعتقاد به «مُثل» است (مطهری، ۱۳۷۶: ۹۵/۶). نظریه مُثل، سرآغاز و سنگ بنای همه فلسفه افلاطون است. این نظریه در کتاب جمهوریت، از مشهورترین و مؤثرترین قسمت‌های کتاب است (الفاخوری و الجری، ۱۳۹۰: ۵۳). افلاطون در نظریه مُثل معتقد است که: برای هر یک از انواع موجود در عالم ماده، فرد مجرد عقلانی در عالم ابداع و مجردات موجود است که مدبر موجودات مادی می‌باشد. انواع ماده‌ی برای اتصال به ربّ النوع خود دائماً در حرکت و جنبش می‌باشند و غایت وجودی و نهایت سیر استکمالی آن‌ها رسیدن به موطن اصلی و پیوند به اصل خود است (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۲۱).

بنابراین از نظریه مُثل، حقیقت‌اند و عالم ظاهر و محسوس، نمود آن حقیقت‌اند؛ نسبتشان به حقیقت مانند نسبت سایه است به صاحب سایه، و وجودشان به واسطه بهره‌ای است که از مُثل یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آن‌ها از آن بیشتر باشد، به حقیقت نزدیک‌ترند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۳۱).

نتیجه آنکه نظریه «مُثل» که به تبیین ربط عالم طبیعت به عالم مُثل و ربط عالم مثل با مافوق یا خزائن علم الهی می‌پردازد، از همان مفادی برخوردار است که نظریه «حقیقت و رقیقت» نسبت به کل موجودات دارد (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۳: ۹۷).

۲-۲. فلوپین

افلوپین قائل به آقانیم سه‌گانه یعنی احد یا واحد، عقل و نفس است و عالم هستی را دارای مراتب می‌داند. از نظر او، واحد علت همه اشیاء، بسیط محض، مایه قوام و مرجع اشیاست (فلوپین، ۱۴۱۳: ۱۳۴-۱۳۶). از این واحد بسیط محض، عقل صادر می‌شود و از عقل چیز دیگری به نام نفس فیضان می‌یابد. عقل واسطه میان ذات احدیت و نفس است، و نفس واسطه‌ای میان عقل (عالم معقولات) و محسوسات می‌باشد. افلوپین چون وحدت وجودی است، آقانیم سه‌گانه را متحد با هم می‌بیند. به تعبیر دیگر، واحد که خود مبدأ همه چیز است، همه نشئات را در خود دارد و مانند وحدت عددی در همه اعداد سریان دارد. همین‌طور عقل که علت نفس است، معلول را در

خود دارد و نفس نیز علل خود را به نحوی در خود دارد (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۲). بنابراین فلوطین بین اقانیم سه گانه وحدت قائل است و نسبت هر اقسام به عالم بالاتر را به مانند نسبت ظل به ذی ظل و نسبت تصویر به صاحب تصویر دانسته است، که هر چه در عالم پایین وجود دارد، اصلش در عالم بالاتر یا همان اقسام می باشد. لذا نفس شوق دارد که به اصل خود یعنی عقل بازگردد (فلوطین، ۱۴۱۳: ۱۳۹).

مطالبی که فلوطین در مورد روابط بین مراتب عالم و نسبت بین آنها بیان کرد، همان چیزی است که ملاصدرا در حکمت متعالیه تحت عنوان رقیقه بودن عوالم پایین تر نسبت به حقایق بالاتر، یعنی رابطه حقیقت و رقیقت بین مراتب هستی تعبیر کرده است. به عبارت دیگر، موجود بسیط (حقیقت) همه کمالات مادون (رقیقه) خود را به نحو اتم و اکمل داراست.

۳-۲. حکمای فارس

از جمله مبانی این حکمت موارد ذیل است که به اختصار بیان می شود:

نور و ظلمت

حکمای فارس به دو اصل یعنی نور و ظلمت قائل اند و این دو اصل، رمزی بر وجوب و امکان می باشند؛ به این معنا که نور، رمز وجود واجب و قائم مقام آن است و ظلمت، رمز وجود ممکن است.

تشکیک نوری

ملاصدرا در *اسفار اربعه* نظریه تشکیک را که در حکمت متعالیه نقش مهمی دارد، به حکمای فارس و خسروانی نسبت می دهد و وجود تشکیکی را همان نوری می داند که این حکما قائل به آن بودند:

«الوجود الخاص المخالف... بالتمامية والنقص أو الغنى والفقر عند حکماء الفرس
والخسروائیین... الذی هو حقیقة النور عند هؤلاء العظماء من حکماء الفهلویین»
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۰۸/۱).

نیز ملاهادی سبزواری در شرح منظومه، نظریه تشکیک را به فهلویان نسبت می دهد:

«وجود نزد فهلویان، حقیقتی دارای تشکیک است که همه مراتب را از حیث غنی و فقر، شدت و ضعف، تقدم و تأخر در بر گرفته است؛ همانند نور که قوی و ضعیف می‌شود» (۱۳۹۰: ۲۰۳/۱).

صدور کثیر از واحد

ملاصدرا می‌گوید حکمای فارس و پیشینیان قائل به این بوده‌اند که انوار جوهریه نوری به حسب حقیقت جوهری بسیطشان، بعضی علت بعضی دیگر هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۳۲/۱). طرح امشاسپندان و ایزدان برای چگونگی پیدایش کثرت، توجیهی برای صدور کثیر از واحد است. ایرانیان نخستین، موجود صادر از اهورامزدا را بهمن می‌دانند. سهروردی بهمن را نور اقرب می‌داند. امشاسپندان، موجودات نوری هستند که یکی پس از دیگری صادر می‌شوند؛ چنان که به گفته شهرستانی بی‌آنکه از نورانیت آن‌ها کاسته شود، یکی از دیگری نور می‌گیرد (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۵: ۵۳).

عالم ارباب انواع

حکمای فرس برای انواع موجود در این عالم، اعم از بسائط و مرکبات، فرد مجرد از سنخ ملکوت قائل بوده‌اند. اسامی ماه‌های فصول اربعه، هر کدام اسم صنمی است که واسطه بین حق و عالم می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۳۲). سهروردی در *حکمة الاشراف* قول به ارباب انواع را به حکمای فارس نسبت می‌دهد و می‌گوید:

«فیلسوف و حکیم دانشمند زردتشت گفته است: نخستین آفریده از هستی‌یافتگان بهمن می‌باشد، سپس اردیبهشت، سپس شهریور، سپس اسفندارمذ، سپس خرداد و سپس مرداد، و هر یک دیگری را آفریده و از او هستی یافته است؛ چنان که چراغی را از چراغی دیگر روشن کنند، از چراغ اول چیزی کاسته نمی‌شود» (۱۳۷۲: ۱۲۸/۲).

فلاسفه فارس همگی اتفاق نظر دارند که هر نوع از انواع مادی، دارای ایزدی در جهان نور است و آن، عقل مجردی است که مدبر آن نوع می‌باشد (همان: ۱۵۷/۲). بنا بر آنچه گذشت، معلوم شد که مفاد اندیشه حقیقت و رقیقت در حکمت خسروانی نیز وجود داشته است و ایشان هر عالم را ظلّ و سایه عالم بالاتر از خود

می‌دانستند تا برسد به نور حقیقی و اصیل که همه مراتب مادون خود را در بر گرفته است و همه عوالم، مظاهر اسماء و صفات اویند.

۲-۴. ابن سینا

به نظر می‌آید می‌توان مفاد نظریه حقیقت و رقیقت را از کلمات ابن سینا استفاده کرد؛ به این نحو که ایشان قائل به اصالت وجود و تشکیکی بودن وجود است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۲) و عالم عقول را اکمل و اتم در وجود از عالم کون و فساد می‌داند و عقل فعال سمت تدبیر نفوس این عالم را بر عهده دارد (همو، ۱۳۷۶: ۴۳۳). همچنین ملاصدرا در *اسفار اربعه* می‌نویسد که ابن سینا در رساله عشق از سریان عشق الهی در موجودات چنین سخن به میان می‌آورد:

«الخير الأول بذاته ظاهر متجلّ لجميع الموجودات... لأنّ تجلّيه ظهوره وظهور الشيء ليس مبيئاً عنه وإلا لم يكن ظهور ذلك الشيء» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۸: ۴۱۹/۱).

همه این‌ها شواهدی است بر اینکه مفاد این نظریه در کلمات ابن سینا نیز وجود داشته است.

۲-۵. شیخ اشراق

اساس حکمت اشراق بر پایه نور و ظلمت است. از نظر شیخ اشراق، موجودات یا از قبیل نورند مانند مجردات و یا از قبیل ظلمت‌اند مانند اجسام. خصوصیت نور این است که «ظاهر بذاته مظهر لغيره» است و دیگر آنکه ادراک ذات دارد. مبدأ نور، نورالانوار است که غنی مطلق، نور محیط، نور اعلی، نور مقدس، نور اعظم و نور قهار است. مادون و ماسوا، همه محتاج و فقیر نورالانوارند و سلسله نورها به او منتهی می‌شود. حقیقت انوار یکی است و همه در نور بودن مساوی‌اند و تفاوت آن‌ها تنها به کمال و نقص است.

شیخ اشراق بر اساس قاعده الواحد اثبات می‌کند که صادر اول، نور مجرد، نور اقرب و نور عظیم است که در لسان فهلویان، «بهمن» نام دارد. سپس شیخ اشراق بر اساس این قاعده، به تبیین صدور و رابطه انوار قاهره از نور اقرب، عشق و محبت، و قهر و غلبه انوار نسبت به یکدیگر می‌پردازد.

همچنین شیخ اشراق با استفاده از قاعده امکان اشرف، قائل به ربّ النوع و موجود عقلانی نوری برای هر نوع مثالی و مادی است که تدبیر آن‌ها را بر عهده دارد و همه کمالات مادون به وصف جمعیت و اکمیت در آن ربّ النوع وجود دارد و عالم مثال و طبیعت، ظلّ و سایه آن به شمار می‌آید.

یکی دیگر از نظریات شیخ اشراق که خیلی مهم است، بحث عالم مثال است. به طور کلی، شیخ اشراق هستی را چهار عالم می‌داند: انوار قاهره، انوار مدبره، عالم مثال و صور معلقه، و عالم اجسام. عالم صور معلقه یا مثال، برزخی میان عالم انوار و عالم اجسام است، به طوری که بعضی از خصوصیات عالم انوار و بعضی از خصوصیات عالم اجسام را دارد؛ یعنی شکل و مقدار دارد، اما ماده ندارد. شیخ اشراق این عالم را محل صور مرآتی و رؤیاها می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۷/۲-۱۰۷/۳).

بنابراین با توجه به نظریات شیخ اشراق، به این نتیجه می‌رسیم که مفاد نظریه حقیقت و رقیقت در بیانات وی نهفته است و او با طرح عالم انوار مدبره (عقول عرضی) و عالم مثال، بر این مطلب صحه می‌گذارد و چنان که گذشت هر عالمی را مظهر و ظلّ یا همان رقیقه عالم مافوق خود (حقیقت) می‌داند.

۳. ملاصدرا

ملاصدرا مؤسس حکمت متعالیه، با ژرف‌اندیشی و دقت فلسفی خویش توانست تبیینی نو از عالم هستی با توجه به مبانی حکمت خود ارائه دهد. در این حکمت، جهان هستی نظامی به هم پیوسته است که همه اجزای آن در ارتباط با یکدیگرند و هیچ دوگانگی میان آن‌ها وجود ندارد. نسبت هر کدام از این اجزا به دیگری، «حقیقت به رقیقت» و برعکس است. ملاصدرا با نگرش «حقیقت و رقیقت»، جهان هستی را ترسیم می‌کند که در رأس این اجزاء «حقیقة الحقایق» و مبدأ کل هستی وجود دارد و دیگر مراتب، «رقایق» و مظاهر او به شمار می‌آیند. با این نظریه می‌توان به درک درستی از توحید، صفات مشترک بین حق و خلق و نحوه صدور «رقایق» از «حقایق» دست پیدا کرد.

۱-۳. چگونگی ابتنا حقیقت و رقیقت بر مبانی صدرایی (مبانی)

ملاصدرا برای دفع شبهات موجود در مسائل فلسفی، تحلیل قضایا و همچنین تبیین باورهای توحیدی تا حد امکان ابتدا از مبانی رایج بین حکما استفاده نموده و سپس با نوآوری‌های خود به بیان آن‌ها پرداخته است.

از جمله نوآوری‌های ملاصدرا نظریه «حقیقت و رقیقت» می‌باشد که ایشان از مبانی خاص خود مانند اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، بسیط‌الحقیقه و رابطه علت و معلول بهره جسته است که این خود نیز طرحی تازه برای بیان معارف توحیدی است که بیشترین مطابقت را با آیات و روایات دارند.

۱-۱-۳. اصالت وجود

مراد از اصالت وجود یعنی آن امری که ذاتاً و بی‌واسطه از واقعیت عینی حکایت می‌کند، وجود است. به نظر ملاصدرا حق این است که دو مدعای زیر، که همان مضمون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت (و به اختصار همان مضمون اصالت وجودند)، صحیح‌اند: ۱- واقعیات که جهان خارج را پر کرده‌اند، اموری غیر ماهوی‌اند و از سنخ ماهیات نیستند، ۲- مفهوم وجود مصداق دارد؛ یعنی بر هر واقعیتهایی که حمل هوهو قابل حمل است، پس هر واقعیتهایی مصداق آن است و در نتیجه، حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیتهایی خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۶).

بنابراین چیزی غیر از وجود دارای تحقق نیست و هر شیئی به واسطه وجود موجود است و وجودی که دارای تأکید بیشتری باشد، بهره‌اش از حقیقت بیشتر خواهد بود، که همان وجود اصیل می‌باشد. به این معنا، اطلاق «موجود» تنها بر واجب‌الوجود حقیقتاً صحیح است؛ چرا که او حقیقتی لایتناهی است و سایر ممکنات که به تبع او موجودند، رقیقه‌های آن حقیقت می‌باشند.

۲-۱-۳. تشکیک وجود

معنای تشکیک وجود آن است که حقایق عینی وجود در عین اینکه دارای وحدت و اشتراک هستند، مابه‌الامتیاز هم دارند؛ اما این تمایز چنان نیست که سبب ترکیب در ذات وجود عینی شوند یا اینکه بتوان آن را به معنای جنسی و فصلی تحلیل نمود.

بازگشت تمایز به شدت و ضعف است و برگشت اشتراک به وحدت و یگانگی است؛ مانند نور شدید و نور ضعیف که هر دوی آن‌ها در نور بودن اشتراک دارند، در عین حال یکی نور ضعیف است و دیگری شدت دارد، اما به هر دو نور اطلاق می‌شود، لکن این اختلاف به بساطت حقیقت نور که امر مشترک بین آن دو است، آسیب نمی‌رساند. عالم به منزله شخص واحد است و تکثر و تعدد موجودات را باید به گونه‌ای تفسیر نمود که تعارض و تزامنی با این واحد حقیقی صورت نگیرد. آنچه که این مهم را تحقق می‌بخشد، تمسک به «حقیقت و رقیقت» است؛ به این بیان که واجب‌الوجود در رأس هرم وحدت قرار دارد و واحد حقیقی اوست و مابقی در عین اینکه به وجود حق موجودند، لکن رقایقی هستند که در تحقق خود نیازمند آن حقیقت‌اند.

چنانچه واضح است، منظور از تشکیک در نظرگاه ویژه حکیمان متعالی و در این مسئله، فراتر از تشکیک در مراتب است و آن تشکیک در مظاهر و مجالی وجود است؛ زیرا در تشکیک رتبی، اگرچه سنخیت بین علت و معلول برقرار است، اما هنوز دوگانگی و دیوار بلندی بین علت و معلول برقرار است و این با آموزه‌های توحیدی مبنی بر رفع تباین عزلی سازگار نیست (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۰: ۲۶).

۱-۳-۳. وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

وجود با تشخص و وحدت مساوقت دارد و هر چیزی از آن جهت که موجود می‌باشد، مشخص و واحد است. مراد از وحدت، وحدت شخصی است نه وحدت نوعی و جنسی. بنابراین موجود بسیط دارای وجود واحدی می‌باشد و هیچ نحوه کثرتی در ذات آن راه ندارد.

تمامی موجودات به وجود جمعی در مرتبه حقیقت موجودند و این جمع بودن رقایق در حقیقت، منافی وحدت اطلاقی آن حقیقت نیست؛ چرا که این رقایق به وجود تبعی موجودند. همه این‌ها را در وعاء خاص خود باید در نظر گرفت، نه اینکه این وحدت و یکپارچگی را در ظرف زمان پنداشت.

به حکم سنخیت میان اثر و مؤثر، هر نوع کمالی را که به معلول نسبت می‌دهیم، به نحو تام در علت موجود است. این نوع از رابطه طرفینی است؛ یعنی اگر علت هم

کمال تام و حقیقتی را داراست، معلول نیز به اندازه وسعت وجودی خود از آن بهره‌مند می‌شود، اگرچه رقیقه‌ای از آن حقیقت تام را داراست.

۳-۱-۴. بسیط الحقیقة کلّ الأشياء

قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء» یکی از نوآوری‌های ملاصدراست و مفادش این است که بسیط محض، وجود همه اشیاست و همه کمالات مادون، از آن اوست و اگر بسیط محض، وجود همه اشیا نباشد، سبب ترکیب در ذات او می‌شود. لذا او از نقائص وجودات مبرّاست و این نقائص امکانی، به خاطر نرسیدن به کمال وجودی است. بنابراین وجود او، وجود همه اشیاست، بی‌آنکه وجود دیگر اشیا، وجود او باشند. حقیقت همه اشیا، واجب تعالی است و دیگر اشیا، رقایق این حقیقت‌اند.

وجود حق تعالی چون صرف حقیقت وجود است، باید وجودش بدون شوب تعدد و کثرت وجود همه اشیا باشد. واجب متعال، اصل و حقیقت در موجودیت، و ماسوا شئون و حیثیات اوست. او ذات و ماسوا اسماء و تجلیات اوست. او نور و ماسوا سایه‌ها و پرتوهای اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷).

مفاد این قاعده در مورد حقیقت و رقیقت به این صورت است که حقیقت در همه شئون رقایق ظهور دارد و تمامی کمالات رقایق، از آن حقیقت است و رقایق به وجود جمعی در مرتبه حقیقت موجودند و اگر حقیقت در رقایق سریان و ظهور نداشته باشد، سبب ترکیب در ذات او می‌شود.

۳-۱-۵. علت و معلول

طبق بحث اصالت وجود و تشکیک در وجود، حقایق وجودی به دو صورت هستند، حقایقی که ذاتاً وابسته به غیر هستند و حقایقی که ذاتاً مستغنی از غیرند. معلول از دسته اول است و لذا ذاتاً وابسته به غیر است. ملاصدرا با توجه به همین مطلب و تحلیل ذات معلول، آن را عین الربط به علت خود می‌داند.

مراد از عین الربط بودن این است که معلول وجود رابط است؛ یعنی فاقد جنبه فی‌نفسه است و فقط لغیره است. طبق این تفسیر، معلول هیچ حیثیت فی‌نفسه ندارد و تغایری با علت ندارد و لذا دو چیز نیستند، بلکه یک چیزند و معلول همان ایجاد علت

است و ظهوری از علت است. بنابراین کثرت به معنای کثرتِ موجودات معنا ندارد، بلکه کثرت در ظهورات مطرح می‌شود.

رابط بودن معلول، علاوه بر اینکه در سرنوشت خود معلول و ممکن بالذات مؤثر است و آن را به جای اینکه واقعیتهای مغایر وجود مستقل باشد، شأنی از شئون آن قرار می‌دهد، در سرنوشت تعداد دیگری از مسائل فلسفه نیز مؤثر است؛ از جمله، وحدت واقعیت را جانشین کثرت واقعیت، تشان و تجلی را جانشین علیت و جعل، تقدم بالحق را جانشین تقدم بالعلیه، تشکیک در مظاهر را جانشین تشکیک در وجود، و سرانجام در صادر اول، فیض منبسط را جانشین عقل اول می‌کند.

حقیقت معلول جز فقر و تابعیت و تعلق به غیر نیست، نه اینکه دارای حقیقتی است سوی فقر و تعلق تا این‌ها از عوارض و حالات الحاقی به وجودش باشد، پس باید به این حقیقت ادعان کرد که حقیقت واحد است و جز او حقیقتی نیست و بقیه شئون و فنون و حیثیت و اطوار و پرتوهای نور و نمایه‌های تابش و تجلیات ذات اوست (همو، ۱۳۶۸: ۴۷/۱).

بنابراین علت حقیقت است و معلول رقیقه آن؛ علت (حقیقت) در تمامی مراتب معلول (رقیقه) وجود دارد و معلول، هر کمالی که دارد از آن اوست و از خود چیزی ندارد؛ چرا که معلول عین الربط به علت خودش است و وجودی مستقل و جدای از علت خود ندارد.

۲-۳. جایگاه حمل حقیقت و رقیقت در حکمت صدرایی

ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، حمل «حقیقت و رقیقت» را قسم سومی از حمل دانسته و آن را در عرض حمل اولی ذاتی و شایع صناعی قرار داده‌اند. علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی به صراحت این حمل را قسم سومی قلمداد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۵/۲، ۲). در مقابل نظریه دیگری مطرح است که این حمل را در طول اقسام حمل می‌داند و آن را به حمل شایع صناعی ارجاع می‌دهد. استاد مصباح یزدی از قائلان به این نظریه است. در ادامه به بیان این دو نظریه می‌پردازیم.

۳-۲-۱. دیدگاه قسم سوم انگاری حمل

این نوع از حمل، حمل اولی ذاتی به شمار نمی‌آید؛ زیرا فرد روشن حمل اولی، حمل ذات و ذاتیات بر ذات می‌باشند که شرط اصلی آن نیز حول مفهوم بودن آن است و اتحاد در وجود مورد توجه نیست. این در حالی است که در حمل حقیقت و رقیقت، محور همواره مبدأ عالی وجود است که عین واقعیت و حقیقت است و اساساً بحث از مفهوم در اینجا مطرح نیست.

این نوع از حمل را حمل شایع نباید دانست؛ زیرا چنان که علامه طباطبایی می‌گوید: در حمل شایع محمول با هر دو حیثیت ایجاب و سلب که از آن‌ها ترکیب یافته است، بر موضوع حمل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۱۰/۶، تعلیقه). اما در حمل حقیقت و رقیقت، محمول تنها از جهتی که دارای کمال می‌باشد، بر موضوع حمل می‌شود و جهت فقدان مورد لحاظ نیست. تنها در امور ثبوتی که میان موضوع و محمول مشترک است، جریان دارد و دربردارنده احکام سلبی که اختصاص به هریک از موضوع و محمول دارد، نیست.

۳-۲-۲. دیدگاه قسم دوم انگاری حمل

استاد مصباح یزدی در تعلیقه علی نهایة الحکمه می‌فرماید: اتحاد میان دو وجود به حصر غیر عقلی، به چند نحو قابل تصویر است:

۱. یک وجود واحد دارای شئون عرضی مختلف باشد که به طور طبیعی، این شئون با یکدیگر اتحاد دارند، چنان که با متشأن نیز اتحاد دارند.

۲. وجود یکی از آن دو وجود، ناعت وجود دیگر باشد؛ مثل آنکه یکی جوهر و دیگر عرض باشد، یا هر دو جوهر باشند که میان آن‌ها تشکیک عامی باشد؛ مثل نفس و بدن.

۳. یک وجود دارای مراتب مختلف باشد، به تشکیک خاصی که مرتبه دانی وابسته به مرتبه عالی است و مرتبه عالی مقوم مرتبه دانی، و در این سلسله، هر مرتبه با مرتبه بالا متحد است.

در همه این اقسام سه‌گانه، حمل «ذو هو» از اقسام حمل شایع صناعی مطرح

می‌باشد و حمل حقیقه و رقیقه نیز بازگشتش به همین معناست. بدین ترتیب که حمل حقیقه و رقیقه، در واقع حمل بعضی از مراتب وجود بر برخی دیگر است که بینشان تشکیک خاص برقرار است و واضح است که هیچ یک از مراتب وجود، عین مرتبه دیگر نیست تا بین آنها به «این‌همانی» حکمی برقرار باشد. بلکه مرتبه عالی وجود، مقوم مرتبه دانی است و مرتبه دانی عین‌الربط به مرتبه عالی است و هیچ گونه استقلالی از خود ندارد. پس وقتی مرتبه دانی را بر مرتبه عالی حمل می‌کنیم، بدین معناست که مرتبه عالی وجود، واجد کمالات مرتبه مادون است و مرتبه دانی، شأنی جز وابستگی به مرتبه عالی ندارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۲۰۸).

۳-۲-۳. داوری بین دو دیدگاه

به نظر می‌آید که حمل حقیقت و رقیقت را باید قسم سومی از اقسام حمل دانست؛ زیرا همان طور که گذشت، در این حمل فقط جنبه ثبوتی قضیه مدنظر است و تعابیری همچون «علت همه کمالات معلول را داراست»، ناظر به بُعد ثبوتی است. اما در حمل شایع صناعی، محمول با هر دو حیثیت ثبوتی و سلبی بر موضوع حمل می‌شود. همچنین در حمل شایع، محمول یا ذاتی موضوع است یا عرضی، اما در حمل حقیقت و رقیقت، محمول نه ذاتی موضوع است و نه عرضی آن. به همین علت، علامه طباطبایی این حمل را قسم سومی دانسته، در *نهایة الحکمه* می‌گوید: «وهذا هو المراد بقولهم بسیط الحقيقة کلّ الأشياء، والحمل حمل الحقيقة والرقیقة دون الحمل الشائع» (۱۳۹۰: ۲۹۶).

۳-۲-۴. تقریر حمل حقیقت و رقیقت

طرح این حمل از سوی ملاصدرا در قاعده بسیط‌الحقیقه ظهور دارد. ملاصدرا در بیان «بسیط‌الحقیقة کلّ الأشياء» از حمل حقیقت و رقیقت استفاده نمود. این قاعده به دو صورت توسط شارحان تقریر شده است؛ یکی به صورت وحدت تشکیکی وجود و دیگری وحدت شخصی وجود. بنابراین این حمل نیز دو تقریر پیدا می‌کند. بیان آن بنا بر وحدت تشکیکی وجود این است که: «حقیقت» بسیط، همه کمالات وجودی را به نحو اتم و اشرف داراست و هیچ کمال وجودی را در عالم

نمی‌توان فرض کرد که او فاقد آن باشد. بنابراین حقیقت هر کمالی از قبیل علم، قدرت، حیات و... به نحو وحدت و بدون نقائص وجودی، در ذات او مندرج است.

تقریر دیگر بر اساس وحدت شخصی وجود: در وحدت شخصی وجود، تعیین و تمایز وجود به ذات خود است و ماسوای او تعینات همین ذات است؛ زیرا اگر امر دیگری ملاک تمایز باشد، باید غیریتی با وجود داشته باشد تا به آن کثرت بدهد. این در حالی است که غیر از وجود، چیزی در میان نیست و همه اشیاء ظهورات خداوند هستند که از جهت وجود حق‌اند و من حیث التعمین مغایر اویند. بنابراین «حقیقت» بسیط و واجب تعالی، همه کمالات را دارد و خارج از حیطه واجب تعالی چیزی نیست و هر کمال وجودی فرض شود، همه متعلق به اوست.

حمل حقیقت و رقیقت بنا بر هر دو تقریر صحیح می‌باشد، اما به نظر می‌آید که این حمل، سازگاری بیشتری با تقریر وحدت شخصی وجود داشته باشد؛ زیرا اولاً در تشکیک رتبی، اگرچه حقیقت وجود واحد است و سنخیت وجودی بین علت و معلول برقرار است، اما هنوز دوگانگی و قطب‌بندی بین علت و معلول برقرار است. ثانیاً ملاصدرا تشکیک در مراتب هستی را به تشکیک در مظاهر، و اصل علیت را به تشان و تطور و... ارجاع می‌دهد و قاعده بسیط‌الحقیقه را بعد از این مبانی و در آخر بحث علیت ذکر می‌کند. بنابراین، این حمل سازگاری بیشتری با تقریر دوم دارد. پس در این حمل، «حقیقت» ذات حق تعالی است که همه کمالات از اوست و «رقایق» همان مظاهر و تجلیات حق تعالی می‌باشند.

۴. ابن عربی

عرفان نظری مانند سایر مکاتب فکری که به تبیین نظام هستی و ارتباط حق تعالی با خلق می‌پردازند، پیرامون نظریه حقیقت و رقیقت به تعابیر خاص خود پرداخته است. ابن عربی نخستین فردی است که مبانی و ساختار عرفان نظری را به صورت مکتبی و مدرسی درآورده است و همچنین به عنوان فردی تأثیرگذار در حکمت متعالیه حائز اهمیت است. به طور خاص، تأثیر وی را باید در نظریه حقیقت و رقیقت جست؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت ملاصدرا این نظر را به طور حتم از مبانی عرفانی ابن عربی

گرفته است و نه تنها تبیینی میان این دو خوانش نیست، بلکه دو روی یک سکه‌اند. عرفا در مواضع مختلف از این بحث سخن گفته‌اند:

مهم‌ترین موضع، بیان چیدمان موجودات با نگاه عرفانی و بر مبنای تشکیک اخص‌الخاصی وجود است. «حقیقت» وجود از مقام غیب‌الغیوب ذات باری تعالی تا آخرین مقام نزول، دارای مراتب کلی «الهیة و کونیه» است. در سیر نزولی، هر یک از این مراتب، «حقیقت» برای مرتبهٔ پس از خود است و در سیر صعودی، هر کدام «رقیقت» برای مرتبهٔ بالاتر از خود به شمار می‌آید (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۱۳).

۴-۱. تجلی هستی‌شناسانه

در ساختار نظام هستی از نگاه عرفا، عالم به قوس صعود و نزول تقسیم می‌شود. در نظام وجود، همه اشیاء مظاهر حق تعالی به شمار می‌آیند و خداوند با اطلاق در همه اشیاء سریان دارد. هر شیء دارای دو مرتبه کمون و بروز یا باطن و ظاهر است. کمون یعنی مرتبه‌ای که تمام حقایق اندماجاً در ذات موجودند، به طوری که هیچ تغییری میان آن‌ها نیست، مگر به نحو مفهوم. از این مرتبه به اجمال هم تعبیر می‌شود.

این حقایق پس از خروج از اجمال، به نحو تفصیل اظهار می‌شوند، به طوری که به صورت کثرات نمود دارند. پس از ظهور مرتبه کمون، هر مرتبه نسبت به بالاتر از خود حکم ظاهر و شهادت را دارد و نسبت به مادون خود حکم باطن و غیب را داراست.

«العالم لیس إلا تجلیه فی صور أعیانهم الثابتة التي یستحیل وجودها بدونه» (همان: ۸۱).

خروج اشیاء از غیب مطلق به مراتب مادون تا اینکه به شهادت مطلق برسد، نه از آن «حقیقت» چیزی را می‌کاهد و نه بدان می‌افزاید؛ چرا که این چیزی نیست به جز اظهار تفصیلی همان «حقیقت» به صورت «رقایق» که متجلی شده است و هیچ تبیینی میان آن حقیقت و رقایقش نیست.

صفات و اسماء متجلی در مقام واحدیت و حضرت علمیه، همان تجلیات و «رقایق» وجود حق‌اند... و از ظهور حق به کسوات اسماء و اعیان ثابته متجلی شده‌اند و حقیقت اسماء و صفات به اعتبار باطن ذات، عین حقیقت غیبی واجب‌الوجودند....

برای اسماء الهیه صورت و ظاهر و رقیقه‌ای در حضرت علمیه موجود است که از تجلی حق به فیض اقدس ظاهر شده است. هر اسمی اعم از اسماء جمالیه و جلالیه، دارای «رقیقت» و ظاهری است که در آن تجلی و ظهور نموده است. این اسم با ظاهر خود وجوداً اتحاد دارد، ولی اتحاد حقیقت و اصل با رقیقت و فرع. از صورت و رقیقه اسماء الهیه، تعبیر به اعیان ثابته کرده‌اند. ... رابط بین حق و خلق، اسماء الهیه‌اند و حقایق خارجی، مربوب و مظهر اسماء حق و اشعه و کمعات و فروع و افیاء و ظهورات و تجلیات جمال مطلق‌اند (همان: ۶۹۷).

از جمله مواردی که پیرامون نظریه حقیقت و رقیقت نزد عرفا مورد توجه بوده است، ترتب عوالم وجودی بر یکدیگر و همچنین جهان آخرت است. از نظر عرفا، بهشت و جهنم در همه مراتب دارای مظاهری هستند که حقیقت آن‌ها در حضرت علمیه می‌باشد. از جمله روایاتی که بر این معنا اشاره دارند، حدیث: «دنیا زندان مؤمن است و بهشت کافر» می‌باشد.

بهشت و دوزخ در جمیع عوالم وجودی، مظاهر و صورت دارند. ... بهشت صورت رحمت و دوزخ صورت غضب و رقیقه اسماء جلالیه است. ماده ظهور احکام بهشت و دوزخ، اعمال حسنه و سیئه است ... بدین معنا [بهشت] در دو قوس صعود و نزول تحقق دارد. مرتبه و تحقیقی در عالم احدیت دارد که از آن تعبیر به جنت ذات کرده‌اند. حقیقت این جنت، عین ثابت انسانی است که رقیقه جمیع حقایق کمالیه موجود در غیب ذات است و حقیقتی که مظهر تجلی ذاتی است، موطن ظهور جنت ذات است که نتیجه این تجلی، ظهور تفصیلی حقایق است (همان: ۷۶۰).

بنابراین نتیجه تجلی، خروج ذات از مقام اطلاق و تنزل به مقیدات است که در این صورت، اسم که همان مقیدات باشند و ذات که مسمی است، شکل می‌گیرد. از این روست که در عرفان نظری، تمثیلات مختلفی برای بیان تجلی یا به عبارتی رقایقی که از حقیقت ذات متجلی شده‌اند، به کار رفته‌اند که توضیح این امور در ادامه خواهد آمد.

۲-۴. تعابیر و تماثل تجلی

نزد عرفا همواره برای بیان معارف و حقایق از رمز استفاده می‌شده و این شیوه رایج

در بین آن‌ها بوده است، تا اغیار به راحتی نتوانند به این حقایق دسترسی داشته باشند. برای درک معنای تجلی نیز تعابیر و تمثیل‌های مختلفی به کار بسته شده است که هر یک به اندازه خود منتقل‌کننده معنایی است. اینک به بیان برخی از این تعابیر می‌پردازیم.

۴-۲-۱. ظاهر و باطن

عرفان، علم به خداوند از حیث اسماء و صفات و نحوه انتشاء کثرت از ذات احدیت و نحوه رجوع کثرات به این ذات و کیفیت سلوک الی الله می‌باشد. حقیقت ذات حق تعالی قابل تعلق به علم حضوری و حصولی نیست و تنها به وجه سلبی می‌توان گفت حقیقتی است که قابل تعلق علم و ادراک نیست. رابطه خداوند با عالم و همچنین عالم با خداوند، از طریق اسماء و صفات است. اعیان ثابتی که تعینات علمی حق تعالی می‌باشند، همواره ظهوراتی در خارج دارند و چیزی در مقام علم نیست که ظهور خارجی نداشته باشد. البته این ظهور نامتناهی است و در ازمنه نامتناهی قرار می‌گیرد؛ زیرا علم حق تعالی نامتناهی است.

یکی از تقسیماتی که در مورد اسماء الهی مطرح است، تقسیم به چهار اسم «الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» است. در عالم، هیچ اسمی خارج از حیطه این چهار اسم نیست. اسم «الأول و الآخر» مربوط به مقام علم است و «الظاهر و الباطن» مربوط به عالم خارج است (همان: ۴۵).

اگر اعیان ثابتی را با این چهار اسم که بر همه مراتب حاکم‌اند، در نظر بگیریم، اعیان، مظهر «الأول و الآخر» مطلق‌اند و هر چه به مراتب پایین‌تر برسیم اولیت و آخریت، ظاهریت و باطنیت حالت اضافی پیدا می‌کند؛ برای مثال، عالم عقل نسبت به عالم مثال باطن است، اما نسبت به خود اعیان ظاهر است. عالم طبیعت ظاهر مطلق است و به اعتبار اینکه منتهای قوس نزول است، آخر است.

از نظر عرفا، هر کدام از مظاهر خداوند، تقدم و تأخر خود را از اسمایی که سَمَت حاکمیت بر آن‌ها دارند، کسب می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۵۱). یعنی عالم، مظهر اسماء حق تعالی و اعیان ثابتی که باطن‌اند، می‌باشد. تمامی ظهورات حق تعالی که از غیب مطلق به ظهور می‌رسند، به واسطه اسماء جمالی است و بازگشت آن‌ها به باطن مطلق

به واسطه اسماء جلالی است.

بنابراین در نظر عرفا، غیب ذات «حقیقة الحقایق» است و ظهوراتش «رقایق» اویند، که من حیث الوجود واحدند و به وجود حق موجودند، اگرچه من حیث التعین تغایر دارند.

۴-۲-۲. مرآت

«آینه» در تمثیلات عرفانی کاربردی ویژه دارد. شیء داخل «آینه» خود مستقلی ندارد و غیرنما می‌باشد، به طوری که اگر حقیقت واحدی را در برابر آینه‌های متکثر قرار دهیم، آن حقیقت جلوه‌های بسیار به خود خواهد گرفت.

جز یکی نیست صورت دلدار
که فتاده در آینه بسیار
«آینه» حقیقت را آن گونه که هست، نشان نمی‌دهد؛ بلکه تنها به میزانی که وسعش می‌رسد، جلوه‌ای از «حقیقت» را نشان می‌دهد. ابن عربی در این باره چنین می‌گوید:
«فعالم الطبيعة صور فی مرآة واحد، لا بل صورة واحدة فی مریا متعددة» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۸).

ابن عربی در فص شیخی گوید:

«فهو مرآتك فی رؤیتك نفسك وأنت مرآته فی رؤيته أسماء وظهور أحكامها».

و به ترجمه و توضیح خوارزمی:

«پس حضرت -جلت عظمته- آینه تو باشد تا در او مطالعه ذات خویش کنی و تو آینه حق باشی تا در تو مشاهده اسماء و ظهور احکامش کند، از آن که به وجود، ظاهر می‌گردد اعیان ثابته و کمالاتش و به اعیان، ظهور می‌یابد اسماء وجود و احکام صفاتش؛ چه محل سلطنت اسماء الهی‌اند و اشارت حضرت نبوی ﷺ هم به این معناست: اعنی به رؤیت بنده، ذات خود را در مرآت حق و مشاهده حق، اسماء و صفات خود را در مرآت بنده، آنجا که گفت: «المؤمن مرآة المؤمن» و مؤمن نامی است از نام‌های حق -سبحانه و تعالی-» (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۱۲۷).

بنابراین همه اشیاء، آینه و «رقیقه»‌های آن «حقیقت» اصیل هستند و کمالات او را نشان می‌دهند.

۳-۲-۴. ظلّ

یکی از این تعابیر که نسبت به «رقایق» و مظاهر به کار برده می‌شود، تعبیر «سایه» است. «سایه» هیچ حقیقتی غیر از صاحب خود ندارد، بلکه همواره برای اشاره به سایه، ابتدا به ذات اشاره می‌شود، سپس به سایه. همچنین بسته به اینکه شدت و ضعف نورهای تابیده شده به صاحب سایه به چه میزان است، سایه‌های مختلف پدید می‌آید. «فما أوجد الحقّ، الظلال... إلا دلائل لك عليك وعليه لتعرف من أنت وما نسبتك إليه وما نسبته إليك» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۰۵).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا در نظام حکمت متعالیه برای تبیین رابطه حق تعالی با موجودات عالم، با بهره‌گیری از آموزه‌های وحیانی، نظریه «حقیقت و رقیقت» را مطرح کرد. بنا بر این نظریه، حق تعالی «حقیقت» هستی، و دیگر موجودات، «رقیقه»، شئون و مظاهر وی به شمار می‌آیند. این نوع نگاه به هستی سبب می‌شود تا بینشی صحیح از جهان هستی، حق تعالی و اسماء و صفات او حاصل شود. خاستگاه این نظریه، قاعده «بسیط الحقیقه» است. از آنجا که ملاصدرا از عرفان ابن عربی تأثیرپذیر است، از وحدت تشکیکی عبور می‌کند و به وحدت شخصی وجود می‌رسد. این قاعده و نظریه «حقیقت و رقیقت» نیز با همین نگاه عرفانی سازگاری دارد. مفاد نظریه «حقیقت و رقیقت» در کلام ابن عربی با تعابیری همچون ظاهر و باطن، مرآت، سایه و... وجود دارد. بنابراین منافاتی بین کلام ملاصدرا و ابن عربی وجود ندارد و هر دو، یک «حقیقت» را از نگاه فلسفی و عرفانی تبیین می‌کنند.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲. همو، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۴. همو، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵. ارشادی‌نیا، محمدرضا، «جهان‌شناسی یگانه‌انگار در پرتو حکمت متعالیه»، فصلنامه آینه معرفت، دوره نهم، شماره ۲۶، ۱۳۹۰ ش.
۶. همو، «نقش انگاره "حقیقت و رقیقت" در تحکیم و تبیین باورهای دینی»، فصلنامه قبسات، دوره نوزدهم، شماره ۷۴، ۱۳۹۳ ش.
۷. پورجوادی، نصرالله، درآمدی به فلسفه فلوطین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸ ش.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ریح مختوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، رساله مثل نوری الهی (دو رساله مثل و مثال)، تهران، طویی، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، «مقایسه تطبیقی حکمت اشراق و حکمت زرتشتیان»، فصلنامه خردنامه صدرا، شماره ۴۴، ۱۳۸۵ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح المنظومه، قم، بیدار، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، کتاب حکمة الاشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۴. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. همو، رساله المشاعر، شرح محمدجعفر لاهیجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، الرسائل التوحیدیة، بیروت، مؤسسه نعمان، ۱۴۱۹ ق.
۱۷. همو، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۱۸. الفاخوری، حنا و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰ ش.
۱۹. فلوطین، اثولوجیا، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۲۰. فنایی اشکوری، محمد، درآمدی بر تاریخ فلسفه غرب، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.

آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره پانزدهم، شماره ۲۷، پاییز - زمستان ۱۳۹۹
نوع مقاله: علمی - پژوهشی (۲۳۵-۲۵۴)

تأثیر ابن رشد بر حیات فلسفی غرب در آستانه رنسانس*

- سعید محمودپور^۱
- حبیب‌الله دانش شهرکی^۲
- سیداحمد فاضلی^۳

چکیده

در آستانه عبور از فلسفه مدرسی، با یک دوره انتقال به نام رنسانس^۴ مواجه می‌شویم. اگرچه کمتر به این دوره تاریخی در حیات فلسفی غرب پرداخته شده است، نقش فلاسفه مسلمان به ویژه ابن سینا و ابن رشد در تفکرات فلسفی این دوره، نقشی مهم و تأثیرگذار بوده است. تأثیر فلاسفه مسلمان بر حیات فلسفی غرب از بستر ترجمه‌ها و برداشته‌های فلاسفه و مدرسان مدرسی صورت پذیرفته است. در نتیجه گاهی اوقات سوء برداشته‌هایی صورت گرفته است. نمونه‌ای از

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) (said.mahmudpor@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه قم (daneshshahraki@qom.ac.ir).

۳. استادیار دانشگاه قم (ahmad.fazeli@gmail.com).

4. Renaissance.

این سوء برداشت‌ها را مشخصاً می‌توان در معانی حقیقت مضاعف^۱ یافت. در این نوشتار با تحلیل معانی حقیقت مضاعف (تضاعف در عمل، معرفت، گفتار، نفس‌الامر)، به بررسی سه نفر از ابن رشدیان لاتین که تأثیر بیشتری بر فضای فکری زمان خود داشتند، می‌پردازیم. سپس پیامدهای ابن رشدیان لاتینی را در آستانه رنسانس بررسی خواهیم کرد.

واژگان کلیدی: حقیقت مضاعف، ابن رشدیان، عقل‌گرایی، افول قدرت کلیسا.

مقدمه

بعد از ترجمه آثار ابن رشد به لاتین که بعضاً به واسطه زبان عبری صورت می‌پذیرفت، غربیان با یک تفکری که در آن عقل همسنگ وحی شمرده می‌شود و حاوی یک نظام فکری مستقل از کلیساست، مواجهه شدند. سابق بر این، ترجمه‌های ابن سینا نیز مورد توجه آنان قرار گرفته بود. قرون وسطاییان و به ویژه اساتید دانشکده فنون پاریس تحت تأثیر کتاب‌های ابن رشد به عقایدی خلاف کلیسای کاتولیک رسیدند. این امر از نگاه پاپ دور نماند و اسقف اتین تامپیه^۲ اقدام به محکومیت آنان نمود. ادامه این منازعات را می‌توان در مسائلی همچون انکار اصل تناقض، عقل‌گرایی، ایمان‌گرایی، افول قدرت کلیسا، سکولاریسم و پلورالیسم مشاهده نمود. حتی به باور برخی - که بدان خواهیم پرداخت - این پیامدها را می‌توان در قرن هفدهم میلادی نیز مشاهده نمود. ابن رشدیان تنها جریانی در غرب بودند که مشخصاً با عنوان یک فیلسوف مسلمان شناخته می‌شدند. خود آنان در کتاب‌های تاریخ فلسفه به این امر معترف هستند.

ابوالولید محمد بن احمد بن رشد در سال ۵۲۰ ق. در شهر قرطبه، یکی از شهرهای اصلی اندلس (اسپانیای کنونی) متولد شد و در سال ۵۹۵ در مراکش درگذشت. تلاش‌های ابن رشد برای شرح آثار ارسطو^۳ موجب شد تا ابن رشد را در اروپا مفسر و

1. Double Truth.
2. Etienne Tempier.
3. Aristotle.

شارح بشناسند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۳۱۸). ابن رشد بنا به قضاوت تعدادی از شاگردانش و نیز مخاطبان، در تذکره‌ها همچون معلمی مهم، اگر نه درجه یک بلکه حداقل برخوردار از جایگاهی بسیار قابل ملاحظه، آمده است (نصر و لیمن، ۱۳۸۹: ۱۱۳/۳). هنوز بیش از یک قرن و بلکه کمتر از ۵۰ سال از مرگ ابن رشد نگذشته بود که جماعتی در اروپا که مسیحی، یهودی و بعضاً ملحد بودند، پیرو افکار او به ویژه حقیقت مضاعف شدند. این گروه به ابن رشدیان^۱ لاتینی مشهور شدند (زنان، ۱۹۵۷: ۵۷). این گروه به خاطر شرح و تفسیر ارسطو توسط ابن رشد به ابن رشدیان لاتینی مشهور شدند و بعداً نظریه حقیقت مضاعف را با توجه به زمینه و زمانه‌ای که در آن می‌زیستند، طرح و ابداع کردند.

حقیقت مضاعف چیست؟

در خلال قرن سیزدهم میلادی و مصادف با سال ۱۲۷۰ و در ادامه ۱۲۷۷، فردی به نام اسقف اتین تامپیه ابتدا ۳۰ آموزه و سپس هفت سال بعد ۲۱۹ آموزه را به برخی از مدرسان ارسطو در دانشکده فنون پاریس نسبت داد و اخطار داد که این گونه تعالیم می‌تواند منجر به تبعید آنان شود. در محکومیت‌نامه یادشده، عبارت حقیقت مضاعف برای اولین بار به کار برده شد؛ در حالی که نه ابن رشد و نه هیچ کدام از ابن رشدیان لاتینی خود را این گونه نمی‌دانستند.

اتین تامپیه می‌گوید:

«برخی از اصحاب علم در دانشکده فنون پاریس بر آن‌اند که چیزهایی هست که به حسب فلسفه درست است، اما از منظر ایمان مسیحی قابل قبول نیست؛ گویا دو حقیقت متناقض وجود دارد و در تقابل با حقانیت وحی مسیحی در آموزه‌های ملاحظه ملعون هم حقیقتی است» (توکلی، ۱۳۸۷: ۳۳).

در اینکه ابن رشدیان از عقل مشایی و استدلال‌های فلسفی برای اثبات و رد بسیاری از عقاید استفاده می‌کردند، سخنی نیست، چنان که حتی آنان را نخستین عقل‌گرایان غرب خوانده‌اند؛ ولی در هیچ جای از آثار به جای مانده از اینان در اینکه از دو طریق

1. Averroism.

فلسفی و ایمانی می‌توان به حقیقت نائل شد و حقیقت در دو وجه فلسفی و دینی قرار دارد، به طور روشن و مستقیم مطلبی به چشم نمی‌خورد. این رأی را مخالفانشان به ویژه اتین تامپیه، در آراء محکوم‌شده در سال ۱۲۷۷ میلادی به آنان نسبت داده‌اند (ایلخانی، ۱۳۹۱: ۴۵۸). این تارنمایی کلی از مبحث حقیقت مضاعف می‌باشد.

در ادامه، ابتدا معانی حقیقت مضاعف را در آثار ابن رشد جستجو می‌کنیم.

حقیقت مضاعف به معنای تضاعف در عمل

طبق نظر ابن رشد، مردم در تصدیق سه دسته‌اند؛ عده‌ای با برهان، عده‌ای با جدل و عده‌ای با خطابه (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۳۱). از نظر ابن رشد، فلاسفه اهل برهان هستند که توانایی تأویل را نیز دارند. با این حساب، عمل مردم مؤمن با عمل فلاسفه که قادر به تأویل هستند، تفاوت دارد؛ زیرا که منشأ رفتار عقیده است. به عبارتی یک عقیده برای عوام و یک عقیده برای خواص (آربری، ۱۳۷۲: ۷۱). به تعبیری دیگر، یکی از تفاسیر رایج در مورد سخن ابن رشد این است که او به حقیقت مزدوج و یا حقیقت مضاعف قائل شده است. معنای این تفسیر آن است که دین فیلسوفان غیر از دین عامه مردم است؛ زیرا فیلسوفان آگاه مجازند که آیات قرآن را تأویل کنند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶: ۲۳۲). ابن رشد با استناد به آیه ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (نحل/ ۱۲۵) می‌گوید که طریق هدایت انسان‌ها با یکدیگر متفاوت است. همانا طبع مردم در تصدیق مختلف است؛ برخی از آن‌ها با برهان معتقد می‌شوند، بعضی با جدل و برخی با خطابه قانع می‌شوند (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۹۶).

حقیقت مضاعف به معنای تضاعف در معرفت

اصلاً می‌توان از منظر دیگری به مسئله نگریست. شاید توانایی شناسایی در دستگاه معرفتی انسان به گونه‌ای باشد که اصلاً نتواند برخی حقایق مثل نحوه خلقت، تجسیم خداوند، علم خداوند به جزئیات و وحدت یا کثرت عقل یا دیگر اموری از این قبیل را درست درک کند. حال اگر این گونه باشد، پس باید حقیقت را در امور وحیانی یافت؛

۱. «[ای رسول ما! خلق را] با حکمت و موعظه نیکو، به راه خدایت دعوت کن و با بهترین طریق با اهل جدل مناظره کن».

در حالی که یافته‌های عقل محدود بشر نیز از آنجا که در حد توان خود کاویده است، قابل اعتنا و احترام است. اگر این مبحث را بخواهیم در ابن رشد کاوش کنیم، باید بگوییم که مناہج شریعت با فلسفه موافق است (همان: ۲۹). بر این اساس، اگر عقل و دستگاه ادراکی ما حقیقت را آن گونه که هست، در نیابد، پس باید به نتیجه‌ای خلاف آنچه وحی آورده برسد؛ در حالی که نظر ابن رشد خلاف این است و او یافته‌های عقل را همسو با آنچه وحی آورده، می‌داند. او در عبارتی تاریخی، عدم انفکاک این دو را بیان می‌کند. ما مسلمانان یقین داریم که استدلال برهانی با آنچه که شریعت آورده است، به مخالفت نخواهد انجامید؛ زیرا حق با حق تضادی ندارد، بلکه با آن موافق است و بر درستی‌اش گواهی می‌دهد (همان: ۹۶). از این عبارت به خوبی فهمیده می‌شود که ابن رشد به عدم مطابقت میان بود و نمود معتقد نیست. او عقل و وحی را کاملاً همسو می‌داند و به افتراق این دو باور ندارد. وی به تفاوت بیان میان این دو باور دارد که در ادامه خواهد آمد.

حقیقت مضاعف به معنای تضاعف در گفتار

به گفته کاپلستون، ابن رشد معتقد است همان حقیقتی که در دین به نحوه تمثیلی آمده، همان حقیقت در فلسفه به صراحت و بدون پرده و آشکار آمده است. به اعتقاد ابن رشد، این نظریه به این معنا نیست که قضیه‌ای می‌تواند در فلسفه صادق و در الهیات کاذب باشد یا برعکس. نظر او این است که آنچه از فلسفه به وضوح فهمیده می‌شود و در الهیات به زبان رمزی بیان می‌شود، حقیقتی واحد است. صورت‌بندی علمی حقیقت فقط در فلسفه به دست می‌آید، اما همان حقیقت، فقط به نحوه دیگری در الهیات ابراز می‌شود. تعلیمات توصیفی قرآن حقیقت را به نحوی بیان می‌کنند که برای انسان معمولی، برای انسان بی‌سواد قابل فهم باشد؛ در حالی که فیلسوف پوخته رمز را از میان برمی‌دارد و حقیقت محض را آزاد از دام اندیشه‌ها به دست می‌آورد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۵۸).

اندیشمندان مسیحی نیز بر مجازی و استعاری بودن برخی از تعابیر به کاررفته در کتاب مقدس تأکید می‌ورزند و برای مثال، صخره و شبان بودن خداوند را به معنای

پناهگاه و سرپرست بودن او می‌دانند (پتerson و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۵۴).

از نظر ابن رشد، وجود ظاهر و باطن در شریعت نه دلالت بر وجود دو حقیقت بلکه دلالت بر آن دارد که حقیقت واحد دو مظهر دارد؛ رابطه بین حقایق فلسفی و حقایق دینی مثل رابطه بین نظریه و تطبیق عملی آن است. وحی منشأ حقیقت دینی و عقل منشأ حقیقت فلسفی است، اما علمی که از طریق وحی حاصل می‌شود با علم حاصل از طریق عقل تناقض ندارد (صلیبا، ۱۹۹۵: ۴۷۱).

این برداشت از حقیقت مضاعف، همان برداشتی است که منظور نظر ابن رشد است و در راه صواب است و در کتاب *فصل المقال* بر این تصریح شده است.

حقیقت مضاعف به معنای تضاعف در نفس الامر

یعنی اینکه ما قائل به تضاعف در رفتار یا عمل باشیم یا نباشیم، سیستم ادراکی ما توانایی کشف حقیقت را داشته باشد یا نداشته باشد، زبان بیان حقایق از طرف دین و فلسفه دو تا باشد یا نباشد، فارغ از همه معانی که تا کنون برای حقیقت مضاعف برشمرده‌ایم، حقیقت در نفس الامر متنوع و حداقل دو تا باشد و آن اینکه حقیقت در عالم متنوع و متکثر است و شریعت و فلسفه هر کدام برای خودشان حقایق مخصوص به خود را دارند. به بیانی صریح‌تر، تضاعف در نفس الامر این است که معتقد به وجود حقایق متناقض در عالم واقع باشیم که تحقق اجتماع تناقض از نتایج آن است؛ زیرا دو حقیقت متناقض فلسفی و دینی، هر دو با هم باید حق قلمداد می‌شوند و در آخر اینکه اتین ژیلسون می‌گوید:

«تا کنون نتوانسته‌ام حتی یک فیلسوف قرون وسطی را بیابم که معترف به نظریه حقیقت دوگانه باشد» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۴۰).

این سخن نهایی از ژیلسون، با معنای چهارم از حقیقت مضاعف منطبق می‌باشد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: یوسفیان، ۱۳۸۹).

ابن رشدیان و نظریه حقیقت مضاعف

در آغاز قرن سیزدهم میلادی، ترجمه آثار ابن رشد در اروپا آغاز شد. در این میان،

نام مترجمی به نام میخائیل اسکوت^۱ برجسته‌تر از دیگران است (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۲۰۱). درباره این مترجم اختلاف نظرهایی وجود دارد که به آن‌ها نمی‌پردازیم. اولین نفر از ابن رشدیان که بدان خواهیم پرداخت، سیژر بارابانی^۲ است.

سیژر بارابانی

وی که از اساتید دانشکده فنون پاریس بود، به عنوان برجسته‌ترین یا افراطی‌ترین ارسطویی نیز معرفی می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۴۴/۲). او آماج برخی از مشخص‌ترین انتقادهای آکوئیناس^۳ بود و به منزله فیلسوفی ابن رشدی به شهرت رسید که از تعالیم ارسطویی برای تعلیم مسیحیت چشم نمی‌پوشید (لاسکم، ۱۳۸۰: ۱۳۶). نام وی در محکومیت‌نامه ۱۲۷۰ آمده و با این سخن که تنها تعالیم ارسطو را نقل می‌کند و قصد ندارد مدعی چیزی باشد که با ایمان ناسازگار است، از خود دفاع کرده است. وی مجدداً در محکومیت‌نامه سال ۱۲۷۷ محکوم شد. برخی آثار وی به شرح ذیل می‌باشند: «درباره نفس عاقله»، «درباره قدم عالم»، «درباره ضرورت و امکان علل» و... وی نهایتاً به دست منشی دیوانه‌اش به قتل رسید. در آثار او علاوه بر ابن رشد، از سایر اندیشمندان مسلمان از قبیل ابن سینا، فارابی، غزالی و ابن باجه نیز آمده است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۵۶/۲). اما آنچه باعث شگفتی و تعجب شده، آن است که داتنه آلیگیری شاعر ایتالیایی در *کمدی الهی* در سفرنامه تخیلی خود، سیژه را در بهشت جای داده و از زبان آکوئیناس وی را ستوده است. سیژه بارابانی آن گونه که در *کمدی الهی* ظاهر می‌شود، بیشتر نماد است تا واقعیت تاریخی. توماس نماد الهیات نظری است و قدیس بوناوتوره^۴ نماد الهیات عرفانی، در حالی که ارسطو مظهر فلسفه در برزخ است و سیژه که یک مسیحی است، مظهر فلسفه در بهشت (همان: ۵۶۱/۲). سیژه پس از محکومیت آرائش، از عقل‌گرایی خود کاست و نسبت به اعتقادات و آیین‌های مسیحی، رویه آستی‌جویانه‌تری در پیش گرفت (ایلخانی، ۱۳۹۱: ۴۵۹).

1. Michael Scotus.
2. Sigerius de Brabantia.
3. Saint Thomas Aquinas.
4. San Bonaventura.

یوحنا ژاندانی^۱

ابن رشدی دیگری که می‌توان وی را قائل به حقیقت مضاعف دانست، یوحنا ژاندانی دانشمند فرانسوی (۱۲۸۵-۱۳۲۸ م.) است. وی می‌گوید:

«من اعتقاد دارم که نفس غیر مادی می‌تواند از آتشی غیر مادی عذاب ببیند و پس از مرگ به فرمان همان خدایی که آن را آفریده، با بدن خود متحد شود. از سوی دیگر، من بنا ندارم این امور را با استدلال عقلی اثبات کنم، بلکه به نظر من، این امور و همه مطالب دیگری که بدون استدلال عقلی باید به آن‌ها اعتقاد ورزید، با ایمانی ساده و با تأکید بر اعتبار کتب مقدس و معجزات قابل پذیرش‌اند. افزون بر این، به همین دلیل ساده است که ایمان دارای فضیلت است؛ زیرا الهی‌دانان به ما چنین تعلیم داده‌اند که ایمان آوردن به چیزی که با عقل قابل اثبات باشد، فضیلتی ندارد» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۲).

وی همچنین عبارت دیگری دارد که یا طعنه‌ای است به غیر قابل فهم بودن برخی از عبارات دین، یا اشاره‌ای ضمنی است به حقیقت مضاعف؛ مثلاً وی می‌گوید:

«من به درستی این مطلب اعتقاد دارم، اما نمی‌توانم آن را اثبات کنم. خوشا به حال کسی که می‌تواند» (همان: ۶۳).

مارسیلیوس پادوایی^۲

آخرین ابن رشدی‌ای که بدان خواهیم پرداخت، فیلسوف ایتالیایی مارسیلیوس پادوایی (۱۲۸۰-۱۳۴۲ م.)، اندیشمندی صاحب نام در عرصه فلسفه سیاسی است. وی در سال ۱۳۱۳ رئیس دانشکده پاریس بوده و یازده سال پس از این تاریخ، نگارش کتاب مهم و جنجالی *مدافع صلح* را - احتمالاً با همکاری یوحنا ژاندانی - به پایان برده است. هنگامی که نام نویسنده این کتاب آشکار گردید، پاپ ژان بیست و دوم مارسیلیوس و ژاندانی را به بدعت‌گذاری و انحراف در عقیده متهم ساخت و آن دو به دربار لودویگ باواریایی در نورمبرگ - که در حال معارضه با پاپ بود - پناه بردند. پاپ کلمنت ششم نیز در سال ۱۳۴۳ مارسیلیوس را بزرگ‌ترین بدعت‌گذاری دانست که تاریخ مسیحیت به خود دیده است (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

1. John of Jandum.

2. Marsilius of Padua.

عموم شارحان مارسیلیوس، مضامینی را در آثار وی یافتند که نه می‌توان آن‌ها را با نوعی اصلاح محتویات دوران تاریخی او- به جهان تاریخی، فکری قرون میانه نسبت داد و نه می‌توان آن‌ها را اندیشه‌هایی دانست که مارسیلیوس به طور ناآگاهانه برای اثبات مواضع دیگری مورد استفاده قرار داده است. مضامینی همچون عدم کارایی و همچنین عدم مطلوبیت اجبار در ایمان، عدم مجازات مرتد‌ها و درک جامعه‌شناختی و تاریخی او از ایده شاه مسیحی، نظریاتی هستند که مورد بی‌توجهی شارحان تاریخ‌گرای مارسیلیوس قرار گرفته‌اند؛ ایده‌هایی که ما را با سویه عمیق‌تری از سکولاریسم آشنا می‌کند: سیاست‌زدایی و عمومی‌زدایی از خود امر الهیاتی (جیرانی، ۱۳۹۴: ۴۰).

از بررسی بیشتر ابن رشدیان یا کسانی که به نحوی در تقابل یا تعامل با ابن رشدیان بوده‌اند، چشم می‌پوشیم؛ از جمله این افراد، بوئتیوس داکایی،^۱ ویلیام اوکام،^۲ جان بوریدان،^۳ ایلیا دلمدیگو،^۴ پیتر پومپونازی،^۵ جوردانو برونو،^۶ فرانسیس بیکن،^۷ اسحاق البلاغ،^۸ یوسف بن کاسپی^۹ و موسی ناربونی^{۱۰} می‌باشند.

پیامدهای ابن رشدیان لاتین در آستانه رنسانس

هیچ کس انکار نخواهد کرد که سده‌های میانه از حیث فکری و فرهنگی، نه دوران بی‌حاصل و عقیم در فاصله میان عصر باستان و عصر مدرن بلکه به نوبه خود یک سرآغاز است. تاریخ‌نویسان قرون وسطی اخیراً ریشه‌های تمدن دنیوی مدرن را در آن کشف کرده‌اند (بومر، ۱۳۸۲: ۴۵). بومر در ادامه رنسانس سده دوازدهم یاد می‌کند که

1. Boethius of Dacia.
2. William of Ockham.
3. John Buridan.
4. Elijah Delmedigo.
5. Pietro Pomponazzi.
6. Giordano Bruno.
7. Francis Bacon.
8. Isaac Albalag.
9. Joseph Caspi.
10. Moses ben Joshua.

به معنای احیاء اندیشه ارسطو و معارف یونانی و عربی و حقوق رومی و نیز باریک‌اندیشی‌های جدید و پیچیدگی‌های فکری در مباحثات مدرسی است.

ژیلسون می‌نویسد:

«من بر آن نیستم که بگویم اگر آگوستین قدیس^۱ نبود، حیات عقلی قرون وسطی چه وصفی داشت، چنانچه نمی‌توانم تصور کنم که اگر ابن رشد و اتباع لاتینی وی نیز نبودند، چه می‌شد و این امر فقط از حیث تصور عدم شخص آن‌ها نیست، بلکه از این حیث نیز هست که اگر آن‌ها نبودند، عمل و اثر قدیس آکوئیناس نیز به نحوی که بود، نمی‌شد» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۴۵).

در ادامه تأثیر مسلمانان بر اروپا، نظر راسل نیز خواندنی است:

«در سرتاسر اعصاری که از تاریکی و نادانی پوشیده بود، عملاً مسلمین بودند که سنت تمدن را پیش بردند و هر معرفت علمی نیز که صاحب‌نظرانی چون راجر بیکن در اواخر قرون وسطی کسب کردند، از آنان اقتباس شد» (راسل، ۱۳۸۸: ۳۲۶).

به تعبیری دقیق‌تر، سنت فلسفه اسلامی ابن رشدی جزئی مهم از سنت عقلانی غرب می‌گردد و بیش از هفت قرن در شهرهایی همچون پاریس، لورن، پادوا، بلونیا، به عنوان جزء لاینفک تاریخ عقلی مغرب‌زمین تدریس می‌شده است (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۳۱/۱).

در اثبات بیشتر مدعا، که فلسفه ابن رشد تأثیری ژرف بر حیات فلسفی غرب نهاده است، اینکه هرچند خود ابن رشد فرصت یا توان گشودن بایسته آن‌ها را نیافت، اما می‌توان تا عصر روشن‌اندیشی، راه رفته‌هایی را پی گرفت و دید که چگونه در این عصر، مباحثی همچون دین طبیعی، اخلاق طبیعی، حقوق طبیعی و... موضوعیت ویژه‌ای یافتند یا به قول ژیلسون، چگونه آراء اصحاب دایرةالمعارف مسبق به باورهای ابن رشدیان لاتینی است، بدون آنکه این باورها مسبق به امر مشابهی باشد (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۱). یکی از مؤلفه‌های اصلی رنسانس و فضای اومانستی آن، توجه به عقل انسان به عنوان بهترین داور بود. تفکری که در این دوره شکل گرفت، بعداً در قالب دو جریان در اندیشه غرب، به طور خاص در تفکر فلسفی ادامه یافت: یکی نهضت

1. Augustine of Hippo.

عقل‌گرایی که چهره‌های شاخص آن دکارت،^۱ اسپینوزا^۲ و لایب‌نیتس^۳ بودند و دیگری جریان تجربه‌گرایی که به نوعی توسط بیکن و بعدها افرادی چون هیوم^۴ تداوم یافت. رنسانس مردان بسیار بزرگی از قبیل لئوناردو داوینچی،^۵ میکل‌آنجلو^۶ و ماکیاولی^۷ را پدید آورد، مردمان درس‌خوانده را از محدودیت فرهنگ قرون وسطایی رهایی بخشید و دانشمندان را در حالی که هنوز برده عهد قدیم بودند، بر این نکته آگاه ساخت که مراجع معروف تقریباً در هر موضوعی، عقاید مختلف و متفاوت داشته‌اند. رنسانس با احیاء علم و آگاهی نسبت به یونان، چنان محیط فکری پدید آورد که در آن بار دیگر ممکن شد که با توفیق‌های یونانیان رقابت شود و در آن نبوغ فردی با چنان آزادی که از زمان اسکندر به بعد سابقه نداشت، شکوفا گردد (راسل، ۱۳۸۸: ۳۸۰).

پذیرش اصل تناقض

بر اساس آخرین تفسیر از حقیقت مضاعف تحت عنوان تضاعف در نفس‌الامر، پذیرش این دیدگاه ممکن بودن اجتماع نقیضین است. طبق این تفسیر، دو قضیه‌ای که متناقض باشند با یکدیگر قابل جمع‌اند. یک بار دیگر به سخنان یوحنا ژاندانی دقت کنید: «من اعتقاد دارم که نفس غیر مادی می‌تواند از آتشی غیر مادی عذاب ببیند و پس از مرگ، به فرمان همان خدایی که آن را آفریده، با بدن خود متحد شود» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶).

حال آیا این سخنان، دفاعیه‌ای در برابر الحاد است یا توجیه و دفاع از ایمان‌گرایی. اگر حقیقت مضاعف را به این معنا بگیریم، حتی یک مورد نیز در قرون وسطی که قائل به این برداشت باشد، یافت نمی‌شود. نه تنها هیچ عبارتی از خود ابن رشد و این معنا وجود ندارد که ژیلسون معتقد است علی‌رغم امکان توجیه فلسفی این قول، باور

-
1. Rene Descartes.
 2. Baruch Spinoza.
 3. Gottfried Wilhelm Leibniz.
 4. David Hume.
 5. Leonardo de Vinci.
 6. Michelangelo.
 7. Niccolo Machiavelli.

بدان واقعیت تاریخی ندارد. من تا کنون نتوانسته‌ام حتی یک فیلسوف قرون وسطایی را بیابم که معترف به نظریه حقیقت دوگانه باشد (همان: ۴۰). اگر کسی اجتماع نقیضین را محال نداند، منطقاً نمی‌تواند از هیچ مدعایی جانبداری کند؛ برای مثال، اگر با ده‌ها برهان، قدیم بودن عالم را اثبات کردیم، نتیجه در صورتی پذیرفتنی است که پیشتر به اصل یادشده گردن نهاده باشیم؛ در غیر این صورت، پاسخی برای این ادعا که عالم در همان حال که قدیم است، قدیم نیست، تنها فرض چنین پیامدی مطرح است و در واقع نسبت دادن چنین اعتقادی به ابن رشدیان دور از نظر است (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۷۹).

عقل‌گرایی

نخستین رگه‌های عقل‌گرایی را باید در اصطلاحات آموزشی کلیسای کاتولیک در قرن سیزدهم دید. با آنکه کلیسای کاتولیک، آگاهانه در ایجاد و گسترش اصطلاحات آموزشی و پیامدهای فرهنگی - تاریخی آن نقش نداشت، اما با تأسیس دانشگاه‌ها عملاً امکان همگانی بودن دانش پدید آمد. هرچند انگیزه عامدانه کلیسا آن بود تا با آموزش تعالیم خود به همگان، مردمان را تابع و منقاد خود کند، اما نتیجه تاریخی این اقدام کلیسا آن بود که مردم، خود به تفکر پردازند.

بر خلاف برخی باورهای مسیحیان همچون تثلیث، عشای ربانی، گناه ذاتی بشر که صریحاً نفی عقلانیت هستند، آثار ابن رشد بر لزوم پایبندی به عقل تأکید دارند. ابن رشد به همسانی عقل و وحی اعتقاد راسخ دارد و این اعتقاد وی، وارد فضای سیاسی غرب شد. در نگاه مسیحیان، انسان به گناه ذاتی آلوده است و گناهکار به دنیا می‌آید، برخلاف این، در تفکر اسلامی انسان یک موجود پاک و معصوم به دنیا می‌آید و سپس با عقلش راه خود را در مسیر حق یا باطل می‌پیماید. عقل‌باوری را می‌توان در چهار حالت به تصویر کشید: ۱- عقل در برابر تجربه به مثل آنچه در جان لاک شاهدیم؛ ۲- عقل در برابر وحی به مثل آنچه در فلسفه مدرسی شاهدیم؛ ۳- عقل در برابر امر فراعقلانی مثل بسیاری از امور عبادی و تعبدی؛ ۴- عقل در برابر امر غیر عقلانی.

بحث ما در موارد ۲ و ۴ می‌باشد. اگر ابن رشدیان قائل به اصالت عقل در برابر وحی باشند، مسلماً از دیدگاه کلیسای کاتولیک دور نخواهد ماند. مورد چهارم همانی

است که در پیامد انکار اصل تناقض بدان پرداختیم. دیدگاه ابن رشدیان درباره اصالت عقل در برابر وحی به قرن هفدهم میلادی رسید، به نحوی که گفته شده:

«مورخانی که در ریشه‌های مذهب موسوم به اصالت عقل جدید تحقیق می‌کنند، هرگز نباید از وجود این نوع مذهب اصالت عقل در قرون وسطی غافل باشند؛ زیرا در واقع، سنت ابن رشدی رشته‌ای پیوسته بود که از اساتید ادبیات دانشکده پاریس و پادوا شروع، و تا آزاداندیشان قرون هفدهم و هجدهم ادامه می‌یافت» (زیلسون، ۱۳۷۸: ۴۴).

در ادامه دفاع از اصالت عقل در برابر وحی، یکی دانستن عقول افراد بشری در مقایسه با یکدیگر است، این همان پیامد مبهمی است که وضوحش را می‌توان در دکارت، پدر فلسفه راسیونالیستی قرن شانزدهم دید. به اعتقاد وی، انسان‌ها از عقل یکسانی برخوردارند و خداوند هیچ چیز را به اندازه عقل، به طور یکسان بین انسان‌ها توزیع ننموده است. مؤید این گمان این است که آکوئیناس بر ابن رشد اشکال می‌کرد که با تبیین ابن رشدی نمی‌توان تفاوت رأی و نظر میان افراد بشر را توضیح داد و بر این اساس گفت من فکر می‌کنم یا او فکر می‌کند (ایلیخانی، ۱۳۹۱: ۴۰۲). اولین ظهور چنین رویکردی در فلسفه پس از ابن رشدیان لاتینی، پیدایش الهیات طبیعی است؛ یعنی با توجه به طبیعت و تبیین عقلانی آن می‌توان به اثبات خدا رسید و دیگر نیازی به وحی و الهام نیست (راسل، ۱۳۸۸: ۳۸۵). به تعبیری، ابن رشد چونان فیلسوفان یونان باستان، در جهان طبیعت، ماوراء طبیعت را جستجو می‌کند و از ابتناء آن بر مفاهیم ذهنی احتراز دارد. در این دیدگاه، فیلسوف کسی است که در همه هستی به مطالعه می‌پردازد، از حس به فاهمه می‌رسد و هیچ شناختی را به شکل مستقیم و غیر مستقیم از احساس و ادراک حسی بی‌نیاز نمی‌داند؛ پیش از شناخت جهان محسوس و مادی به دنبال جهان نامحسوس و غیر مادی نمی‌رود. او نادیدنی‌ها را با شهادت دیدنی‌ها و نامحسوس‌ها را با دلالت محسوس‌ها می‌فهمد. بدین‌سان فیزیک و متافیزیک به هم می‌پیوندند و مابعدالطبیعه از تجربه فاصله نمی‌گیرد (یثربی، ۱۳۸۳: ۲۱۳).

بدین معنا ابن رشد را می‌توان حلقه واسط میان عقلانیت اسلامی و عربی دانست؛ زیرا تأثیر او کمتر در عالم اسلام و بیشتر در فلسفه اروپا و در پیدایش نهضت علمی و رنسانس اروپا بوده است (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۸۴).

ولی روی هم رفته، سیمای ابن رشد، بدان صورت که در مغرب‌زمین شناخته شده، و او را از مخالفان دین مبتنی بر وحی می‌دانند، با حقیقت حال او مطابق نیست و در واقع، میان ابن رشد فیلسوف مسلمان و اوروئس لاتینی که با سوءفهم بعضی از تعلیمات او در مغرب‌زمین، وی را بدان صورت شناخته‌اند، تفاوتی وجود دارد (نصر، ۱۳۸۴: ۴۰). عقل‌گرایی مهم‌ترین پیامد ابن رشدیان لاتین می‌باشد و در همه پیامدهای دیگر نیز می‌توان بازخوردهای این پیامد را مشاهده نمود.

ایمان‌گرایی

مبحث ایمان‌گرایی را باید در تقابل با عقل‌گرایی ابن رشدیان فهمید؛ در تقابل با آنانی که قائل به برتری وحی بر عقل هستند و قائل به یگانگی این دو نیستند. در اواخر قرون وسطی، عده‌ای از کشیشان این اندیشه را ترویج می‌کردند که مسیحیت یک نوع ایمان و اراده انسانی است و نمی‌توان آن را بر پایه‌های عقلی بنا نمود. به نظر آن‌ها، ذات و جوهره ایمان جز محبت و عشق نیست. اگر عقل در امر فوق‌دخالت بکند، ساختمان عشق فرو خواهد ریخت. از این رو، آن‌ها دین را ناشی از یک نوع اراده و انتخاب انسانی قلمداد می‌کردند که در صورت مداخله عقل به حوزه دین، آن اراده بشری هم رخت برمی‌بست. شاید مقصود آن‌ها از این امر آن بود که می‌خواستند مسائلی چون تجسد و تثلیث و عصمت پاپ را از مداخله عقل در امان نگه دارند. قائل شدن به این امر که عقل در دین راهی ندارد و تنها اصالت اراده و اصالت ایمان منهای عقل است که حق ورود به وادی دین را دارد، در ادامه سبب گسست جامعه از کلیسا و ورود به عرصه رنسانس شده است. به تعبیر ژیلسون، یکی از عوامل پیدایش رنسانس این بوده است که در پایان قرون وسطی، دین جنبه عقلی خود را از دست داده و به اصالت ایمان تبدیل شده است (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۶۲). ابن رشد با طرح وحدت عقل و وحی، راهی نو را برای ابن رشدیان گشود. ابن رشد، هم به عصمت قرآن مؤمن بود و هم وحدت حقیقت را قضیه‌ای بدیهی می‌انگاشت. در نظر او، این قضیه بدیهی تنها متضمن ضرورت توسل به تأویل قرآن نیست، که حتی متضمن قبول به تکافوی عقل و وحی به عنوان دو منبع اولی و خطاناپذیر حقیقت است (فخری، ۱۳۹۷: ۲۹۷). طرح این

بحث از سوی ابن رشد، آن هم به نحوی صریح، تأثیرات عظیمی در غرب گذاشت و در واقع تفکر فلسفی قرون سیزدهم و چهاردهم را شدیداً متأثر و متحرک ساخت (کرومبی، ۱۳۷۱: ۶۷). ایمان‌گرایی را باید در تقابل با وحدت عقل و وحی در آن دوره فهمید. اگر کسی به حقیقت مضاعف یعنی به دو امر متناقض و در عین حال همزمان اعتقاد داشته باشد، می‌گوید که فلسفه را با عقل و دین را با ایمان می‌پذیریم و در این راه اگر کسی دین را قربانی فلسفه کند، در این صورت، پا در ایمان‌گرایی نهاده است و از نظر منطقی، این اعتقاد منجر به رد الهیات یا فلسفه می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۵۵۵).

افول قدرت کلیسا

شاید مهم‌ترین نتیجه عقل‌گرایی ابن رشدیان لاتینی این بود که دیگر حقیقت در انحصار عده‌ای خاص به عنوان مقامات کلیسایی نمی‌بود و کلیساییان از این وضع احساس خطر کردند (ایلخانی، ۱۳۹۱: ۴۵۷). ابن رشدیان دو مشکل اساسی پیش روی کلیسای کاتولیک باز کردند؛ نخست اینکه آنان از لحاظ متدولوژی، فلسفه یا به عبارتی تعقل را مقدم بر ایمان یا به تعبیری دیگر کلام قرار دادند و قبل از مراجعه به متون مقدس، به فلسفیدن پرداختند و به نتایج خود ملزم شدند. دوم اینکه آنان حقیقت را دیگر در انحصار کلیسا نمی‌دانستند و به دلایلی استناد می‌کردند و بر اساس آن براهین، به تشخیص حق و باطل می‌پرداختند. این امر سبب می‌شد که کلیسا کم‌کم از مرجعیت ساقط شود. همین پیامد در دوره عصر روشنگری (از هابز تا کانت) به وضوح قابل مشاهده است. بنا بر اظهار مورخان، مناقشات بین پاپ‌ها و امپراتوران به سده‌های پیشین به ویژه سده‌های یازدهم و دوازدهم برمی‌گردد. اما این مناقشات در قرن چهاردهم به اوج خود رسید و این سده را می‌توان در حقیقت، سده افول قدرت کلیسا نام‌گذاری نمود؛ چرا که در این مقطع، مخالفت‌ها و حمله‌ها علیه کلیسا شدت بیشتری یافت. حکمرانان منطقه‌ای و کشورهای اروپایی مانند آلمان، ایتالیا، انگلیس و فرانسه با هرگونه دخالت کلیسا مخالفت کردند و به نوعی خواستار انزوای کلیسا و به تعبیر دقیق‌تر، خروج کلیسا از حوزه تصمیم‌گیری‌های سیاسی شدند. با افزایش این حمله‌ها و مناقشات، کلیسا با از دست دادن قداست و اقتدار معنوی خویش در میان مردم، همچنین دارایی‌های کلان و

تعطیلی محاکم خود، عملاً از گردونه سیاست و اجتماع خارج شد؛ چنان که ظهور مکاتب و ایسم‌های مختلف و بروز اکتشافات علمی جزم‌ستیز، جنبه عقلی تثبیت‌کننده‌ای به این حذف بخشید (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۷۰). بی‌آبرویی و ناتوانی کلیسا و پیشرفت معارف عقلی، سرانجام قدرت سیاسی را که تا آن زمان بر دو پایه سیاست معنوی پاپ و هیئت نظامی شهریار استوار بود، بر هم زد و شهریار را صاحب اختیار مطلق گرداند و این امر، سرآغاز جدایی دین از سیاست یا سکولاریسم بود (عنایت، ۱۳۸۱: ۱۵۰).

سکولاریسم^۱

یکی دیگر از پیامدهای ابن رشدگرایی لاتینی، ظهور سکولاریسم است. توضیح مطلب اینکه سکولاریسم دو شکل نهادی و قانونی دارد. سکولاریسم نهادی به شکلی از سکولاریسم اشاره دارد که اکثر شارحان قرون میانه مسیحی، حضور آن را در آثار نویسندگان قرن چهاردهم مانند مارسیلیوس و ویلیام اوکام تأیید کرده‌اند. در این نوع بدوی از سکولاریسم در کلیتش، نهاد کلیسا و کشیش به مثابه کشیش از حضور در سیاست منع می‌شوند. در نتیجه، در این نوع از سکولاریسم به رغم جدایی نهادی، امر الهیاتی و منابع الهیاتی همچنان نفوذ قانونی خود را در سیاست حفظ می‌کنند. به عبارتی در این نوع از سکولاریسم، نهاد امر الهیاتی سیاست‌زدایی می‌شود. توضیح بیشتر مطلب اینکه سکولاریسم قانونی را باید شکل تعمق‌یافته این نوع از سکولاریسم فهمید که در آثار اندیشمندان مدرنی همچون هابز و لاک به بلوغ خود می‌رسد.

گفتیم که مارسیلیوس پادوایی و یوحنا ژاندانی مشترکاً کتاب *مدافع صلح* را نوشته‌اند. این کتاب شکلی از سکولاریسم نهادی را به تصویر می‌کشد. این اثر به زعم بسیاری، یکی از مهم‌ترین آثار فلسفه سیاسی در زمینه مفهوم دولت و بحث رژیم مشروطه و به زعم برخی دیگر به عنوان یکی از پیشگامان مکتب اصلاح دینی پروتستان شناخته می‌شود. مارسیلیوس در این اثر، حمله‌ای بی‌سابقه و تند را علیه پاپ به عنوان علت اصلی رخت بر بستن صلح از جهان مسیحی و همچنین عامل اصلی فساد دینی ارائه کرد و به طور جدی، اصل جان‌شینی پطرس و مالکیت کلیسایی را به چالش

1. Secularisme.

کشید؛ اموری که در آن زمان به راحتی نگارنده را قربانی دستگاه عریض و طویل تفتیش عقاید کلیسا می‌ساخت (جبرانی، ۱۳۹۴: ۴۵). ناگفته نماند که کلیسا در نهایت حکم ارتداد مارسیلیوس را صادر کرد.

به تعبیری نظریه سیاسی مارسیلیوس، کامل‌ترین نمونه ابن رشدگرایی سیاسی است (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۰۸). برخی دیگر، حقیقت مضاعف را ابزاری برای کاهش قدرت کلیسا در دست ابن رشدیان می‌دانند که نهایتاً سکولاریسم پیروز شد. دکتر عابد الجابری در این باره می‌گوید:

«نظریه حقیقت مضاعف، مظهري از تقابل بين کلیسا و ابن رشدیان بوده و نهایتاً این نزاع در اروپا منتهی به شکست کلیسا و پیروزی سکولاریسم شد» (الجابری، ۲۰۰۱: ۱۸۱).

از طرف دیگر، برخی حقیقت مضاعف را اساساً ساخته و پرداخته ابن رشدیان سیاسی می‌دانند (شایگان، ۱۳۹۳: ۴۵). عقل‌گرایی که از آن سخن به میان آوردیم، زمینه‌ساز سکولاریسم شد؛ زیرا دین نه تنها در سایه عقل از صحنه اجتماع و سیاست حذف گردید، بلکه اصل حقانیت آن نیز از اندیشه عقلی انسان به بوته فراموشی سپرده شد. دولت سکولار نیز مبتنی بر جدایی دین از سیاست، نفی مرجعیت دین در زندگی سیاسی و اجتماعی و بر مبنای اعتقاد به استقلال عقل آدمی در شناخت پدیده‌ها و مصالح سیاسی تشکیل شد. از این دیدگاه، سیاست دایره نفوذ عقل آدمی است؛ پس سیاست پدیده‌ای عقلانی و نه دینی است؛ زیرا دین در آنجایی حضور و نفوذ دارد که عقل به آن دسترسی نداشته باشد. یکی از محققان معاصر با برشمردن چهار علت در تحقق سکولاریسم، نقش آبای کلیسا را در این باره تبیین نموده است. دو علت نخستین (انجیل و الهیات دگماتیسم) مربوط به خود دین مسیح است که زمینه و بستر سکولاریسم را در جوامع غربی هموار کرد. علت سوم، مربوط به رویدادها و حوادث تاریخی و اجتماعی است که باز در تحقق آن‌ها نه دین مسیح، بلکه روحانیان و آبای کلیسا دارای نقشی بودند. علت چهارم، مبانی نظری و معرفتی متعلق به اندیشوران، اعم از مسیحی در قالب پیرایشگر و اصلاحگر و ملحد است که موجب پویایی مکاتب و ایسم‌های مختلفی شده و در به حاشیه راندن یا حذف دین، نقش علت قریب و اخیر را ایفا کرده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۳۲).

پلورالیسم^۱

پیدایش فکر کثرت‌گرایی، به هیچ وجه با اندیشه‌های ابن رشد و قول به حقیقتِ دوگانه بی‌ارتباط نیست. آنجا که ابن رشد از دوگانگی فلسفه و دین سخن می‌گوید و کثرت یا تفرقه میان عقل و ایمان را مطرح می‌کند، در واقع برای کثرت‌گرایی و پلورالیسم دینی هموار گشته است؛ زیرا دین از فلسفه فاصله می‌گیرد و عقل با ایمان بیگانه می‌شود، هر گونه عقیده دینی می‌تواند جایگاه خود را داشته باشد و ادعای برتری ایمان یک شخص بر ایمان شخص دیگر، بدون سند و برهان خواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴: ۷۸). در قرن هجدهم، راه و روش برخی فلاسفه، راه و روش ابن رشد بود. در دیدگاه دینی‌شان، آنان به این نتیجه رسیدند که اختلاف ادیان در شکل آنان است و آنان در جوهر متفق هستند (فخری، ۱۳۹۷: ۱۴۴). پلورالیسم با سکولاریسم رابطه و تعاملی تنگاتنگ داشت و مایه بالیدن دوجانبه یکدیگر بوده‌اند. این دو مرام، مبانی مشترک نظری نیز دارند؛ چنان که هر دو نیز از مؤلفه‌های لیبرالیسم محسوب می‌شوند. دینی که سکولار شده، به دیانت شخصی روی آورده و تجربه قلبی را مدار دینداری قرار داده است. در حقیقت، آگاهانه یا ناآگاهانه، تسلیم مبانی نظری و دینی پلورالیسم شده است و گوهر دین را نه اعتقاد که شریعت قلبی می‌داند. به دیگر سخن، سکولاریسم در تکیه بر مبانی نظری خود «تجربه دینی» و امدار پلورالیسم، و آن هم در ترویج خود مدیون سکولاریسم است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۱۰۰).

نتیجه‌گیری

در میان معانی حقیقت مضاعف، می‌توان تبیینی موجه از تضاعف در عمل و گفتار ارائه کرد و سایر معانی از نگاه یک فیلسوف بعید به نظر می‌رسند. با این حال، تحلیل حقیقت مضاعف به چهار معنای یادشده، یک تحلیل فلسفی می‌باشد و این مسئله به این نحو مورد توجه قرون وسطاییان نبوده است. در ادامه پیامدهای تأثیر ابن رشدیان لاتین بر فلسفه رنسانس عقل‌گرایی مهم‌ترین پیامد می‌باشد که سایر پیامدها مانند ایمان‌گرایی، افول قدرت کلیسا، سکولاریسم و در آخر پلورالیسم را باید در تناظر با آن فهمید.

1. Pluralism.

کتاب‌شناسی

۱. آبروی، آرتور جان، *عقل و وحی از منظر متفکران اسلامی*، ترجمه حسن جوادی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ ش.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴ ش.
۳. همو، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۴. ابن رشد، ابوالولید محمد، *فصل المقال فی تقریر ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، تحقیق محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۹ م. قابل دستیابی در وبگاه <https://www.hamrahnor.ir/book/29434>.
۵. ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۹۱ ش.
۶. بومر، فرانکلین لوفان، *جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۲ ش.
۷. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۸. توکلی، غلامحسین، «حقیقت مضاعف»، *پژوهش‌های فلسفی*، سال پنجاه و یکم، شماره ۲۰۳، بهار و تابستان ۱۳۸۷ ش.
۹. الجابری، محمد عابد، *ابن رشد، سیره و فکر*، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۱ م. قابل دستیابی در وبگاه <https://www.noorlib.ir/View/Fa/Book/BookView/Text/29156>.
۱۰. جیرانی، یاشار، و مصطفی یونسی، «مارسیلیوس اهل یادوا و ریشه‌های سکولاریسم قانونی در قرون میانه»، *فصلنامه تاریخ فلسفه*، سال ششم، شماره ۲، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۱۱. داوری اردکانی، رضا، *درباره علم*، تهران، هرمس، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. همو، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، پرواز، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. رنان، ارنست، *ابن رشد و الرشیدیة*، ترجمه عادل زعیتر، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۵۷ م. قابل دستیابی در وبگاه https://archive.org/details/booksscience1_gmail_20160922_0925.
۱۵. زیلسون، اتین، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه علیمراد داودی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. همو، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. شایگان، داریوش، *بت‌های ذهنی و خاطره ازلی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۹۳ ش.
۱۸. صلیبا، جمیل، *تاریخ الفلسفة العربیة*، چاپ سوم، بیروت، الشركة العالمية للکتاب، ۱۹۹۵ م.
۱۹. عنایت، حمید، *بنیاد فلسفه سیاسی در غرب*، چاپ سوم، تهران، نشر زمستان، ۱۳۸۱ ش.
۲۰. فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۷ ش.
۲۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، *سکولاریسم در مسیحیت و اسلام*، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۲. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.

۲۳. کرومبی، آ. سی.، *از اوگوستین تا گالیله*، ترجمه احمد آرام، تهران، سمت، ۱۳۷۱ ش.
۲۴. لاسکم، دیوید، *تفکر در دوره قرون وسطی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده، ۱۳۸۰ ش.
۲۵. مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۷ ش.
۲۶. نصر، سیدحسین، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۲۷. نصر، سیدحسین و الیور لیمن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۲۸. همان‌ها، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.
۲۹. یثربی، سیدیحیی، *از یقین تا یقین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۳۰. یوسفیان، حسن، *دوگانگی حقیقت از دیدگاه ابن رشد و ابن رشدیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.

تحلیل و بررسی دیدگاه حکیم سبزواری

نسبت به موضع ملاصدرا درباره مجرای قاعده الواحد*

- سید محمد موسوی بایگی^۱
- رضا حصاری^۲
- محمدرضا گرگین^۳

چکیده

قاعده الواحد یکی از قواعد و اصول اساسی و مهم در فلسفه اسلامی محسوب می‌شود و مفاد آن، این است که از علت واحد، تنها یک معلول واحد و یگانه صادر می‌شود. علی‌رغم اینکه حکیمان و فیلسوفان بسیاری این قاعده را پذیرفته‌اند، اما برخی از متکلمان آن را انکار کرده‌اند. تعیین مجرای این قاعده از جمله مسائل ضروری در پیرامون این قاعده قلمداد می‌شود. با توجه به عبارات و کلمات ملاصدرا می‌توان چنین گفت که وی موضعی دوگانه نسبت به این مهم اتخاذ کرده است. وی در برخی از عبارات خود، از اختصاص این قاعده به حق تعالی سخن گفته و در برخی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۵.

۱. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (mmusawy@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (yazahra2233@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) (mohammad.gorgin@yahoo.com).

دیگر، مجرای این قاعده را اعم از خداوند دانسته است؛ به گونه‌ای که حتی در مقام اثبات عقول، از این قاعده بهره برده است. وجود این قبیل عبارات در میان کلمات و سخنان ملاصدرا سبب بروز انتقاداتی از سوی حکیم سبزواری در این باره شده است. وی سه انتقاد نسبت به دیدگاه ملاصدرا مطرح کرده و در نهایت معتقد است که این قاعده اختصاصی به حق تعالی ندارد و شامل سایر واحدهای غیر حقیقی نیز می‌شود. نگارندگان با روش تحلیلی - تطبیقی، سعی در بررسی انتقادات حکیم سبزواری نموده و نشان داده‌اند که می‌توان میان عبارات دوگانه ملاصدرا جمع نمود.

واژگان کلیدی: قاعده الواحد، واجب الوجود، واحد غیر حقیقی، ملاصدرا، حکیم سبزواری.

مقدمه

بحث و گفتگو پیرامون کیفیت خلقت موجودات و چگونگی چینش آن‌ها در نظام هستی، از جمله مسائل مهم و ضروری در میان فیلسوفان و حکیمان بوده است. در همین راستا، ارتباط میان کثرات گوناگون و مختلف در عالم هستی و خداوند که موجود واحد و بسیطی است نیز سؤال مهم و در خور توجه فراروی فیلسوف قرار می‌دهد که صدور موجودات گوناگون از موجودی که هیچ گونه کثرت و ترکیبی در او راه ندارد، به چه صورت خواهد بود؟ حکیمان مسلمان به جهت اعتقاد به بساطت و یکپارچگی ذات الهی، مانع استناد مستقیم کثرات به ذات الهی شده‌اند؛ زیرا این استناد، سبب وجود ترکیب در ذات الهی شده و در نهایت به امکان و افتقار خداوند می‌انجامد.

به سبب دوری و اجتناب از این محذور، انگیزه‌ای در ذهن و رویکرد فلاسفه به وجود آمد، تا به گونه‌ای میان کثرات مختلف در نظام هستی با وحدت و بساطت حق تعالی جمع کنند؛ اما به صورتی که نه وحدت واجب الوجود خدشه‌دار شود و نه منجر به نفی کثرات امکانی شود. می‌توان چنین گفت که قاعده الواحد برای این منظور توسط فیلسوفان و حکیمان مورد تأسیس و ابداع قرار گرفته است.

پیشینه تاریخی قاعده الواحد، ریشه در آراء فیلسوفان و حکیمان یونان باستان دارد. ابن رشد در کتاب *ما بعد الطبيعة* این قاعده را به افلاطون و تامس‌طیوس استناد داده است

(ابن رشد، ۱۹۹۴: ۱۶۳). برخی همانند فارابی بر اساس سخنان و عبارات زنون، ارسطو را مبتکر و مبدع این قاعده دانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲: ۶۱۲). عبارت وی در رساله زنون کبیر چنین است:

«زنون می گوید: من از معلم خود ارسطو شنیدم که می گفت اگر از واحد حقیقی دو چیز صادر شود، از دو حالت خارج نیست؛ یا آنکه در حقیقت متفاوت‌اند یا آنکه در همه چیز متفق‌اند. اگر در همه جهت، واحد باشند، دیگر دو چیز نیستند و اگر مختلف باشند، در این صورت، آن علت، علت امری واحد نبوده است» (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۲).

پس از فارابی که در واقع نخستین فیلسوف مسلمان بود که درباره این قاعده به طور صریح سخن گفته است، ابن سینا پیرامون این قاعده، مطالب و مباحثی را مطرح کرد و افزون بر اینکه نسبت به آن براهینی را اقامه کرد، از این قاعده در سایر موارد مانند اثبات تعدد قوای نفسانی نیز استفاده نمود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۳؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۵۳).

با توجه به مفاد این قاعده، از یک امر واحد و یگانه یعنی خداوند که از تمام جهات و حیثیات بسیط است، تنها یک معلول واحد صادر خواهد شد. از معلول نخست به دلیل محدودیت و افتقار وجودی‌ای که از آن برخوردار است، دو معلول صادر می‌شود و این سلسله ادامه می‌یابد تا آنکه عالم عقول، عالم مثال و کثرات مختلف و گوناگون عالم ماده را رقم می‌زند. با این حال، برخی متکلمان با معنا و مفاد این قاعده مخالفت کرده و پذیرش آن را به معنای ایجاد محدودیت برای خداوند تلقی کرده‌اند و بر همین اساس، صدور اشیاء کثیر و گوناگون از خداوند را جایز دانسته‌اند.

فخرالدین رازی در این باره چنین می گوید:

«إِنَّ الْعِلَّةَ الْوَاحِدَةَ يَجُوزُ أَنْ يَصْدُرَ عَنْهَا أَكْثَرُ مِنْ مَعْلُولٍ وَاحِدٍ عِنْدَنَا خِلاَفًا لِلْفَلَّاسِفَةِ وَالْمَعْتَزَلَةِ» (بی‌تا: ۳۳۴)؛ همانا در دیدگاه ما از علت واحد جایز است که بیش از یک معلول صادر شود، بر خلاف نظر فلاسفه و معتزله.

با این حال، اغلب فلاسفه این قاعده را پذیرفته و به اهمیت و ضرورت آن توجه شایانی نموده‌اند؛ برای نمونه، میرداماد این قاعده را جزء امّهات اصول عقلی محسوب نموده و آن را از فطریات عقل صریح دانسته است (۱۳۶۷: ۳۵۱).

میرزا مهدی آشتیانی نیز اعتقاد به این قاعده را پایه و اساس توحید و وحدت الهی قلمداد کرده و آن را بر دیگر مبانی و مقدمات، مقدم دانسته است (۱۳۷۷: ۳۴). پس از پذیرش و مسلم دانستن این قاعده، یکی از مباحث مهم پیرامون آن، سخن گفتن دربارهٔ مجرای این قاعده است؛ به این معنا که آیا این قاعده تنها در واحد بسیط من جمیع الجهات و الحیثیات جاری است یا آنکه می‌توان آن را به سایر واحدهای غیر حقیقی نسبت داد؟

اگرچه فیلسوفان و حکیمان مسلمان تا کنون مباحث متنوعی پیرامون این قاعده مانند تبیین مفردات و اصل این قاعده، عدم تنافی آن با قدرت مطلق الهی، کاربرد آن در سایر مباحث و فروع آن و... مطرح کرده‌اند، اما نسبت به مجرای این قاعده، آن‌چنان که باید سخن نگفته‌اند. نسبت به این مطلب تنها در کتاب *اساس التوحید* سخن گفته شده و پیش از آن بحث مستقلی از سوی حکما مطرح نشده است. تا آنجا که نگارندگان جستجو کرده‌اند، نخستین نزاع جدی در فلسفه اسلامی در این باره، در آراء ملاصدرا و پس از وی حکیم سبزواری دیده شده است.

گذشته از آنکه فیلسوفان یونانی، این قاعده را در مورد امور طبیعی مورد استفاده قرار می‌دادند، اما اینکه چرا و به چه دلیل حکیمان مسلمان آن را در مورد فاعل‌های الهی جاری کرده‌اند، پاسخ به این پرسش خارج از عهدهٔ این تحقیق است. آنچه در این پژوهش مورد توجه قرار گرفته است آن است که عبارات و کلمات ملاصدرا نسبت به مجرای این قاعده، به صورت یکپارچه و یکسان نیست.

به بیان دیگر، وی در برخی از عبارات خود به طور صریح معتقد است که این قاعده تنها مختص حق تعالی است و آن را به سایر واحدهای غیر حقیقی تسری نمی‌دهد. اما با توجه به برخی دیگر از عبارات وی می‌توان چنین نتیجه گرفت که وی به تعمیم این قاعده به سایر واحدهای غیر حقیقی نیز اعتقاد دارد. وجود همین عبارات دوگانه، سبب اشکال و اعتراض حکیم سبزواری به رویکرد ملاصدرا شده است. از این جهت پرداختن به این بحث و به دست آوردن دیدگاه و رأی نهایی ملاصدرا در این باره، امری ضروری و مهم محسوب می‌شود.

با توجه به آنچه ذکر شد، مطلب اساسی و ضروری آن است که آیا می‌توان میان

دیدگاه حکیم سبزواری و ملاصدرا جمع نمود یا آنکه اشکالات حکیم سبزواری درست می‌باشد؟ در این مقاله سعی شده است که ابتدا دیدگاه ملاصدرا بیان شود، سپس اعتراضات و ابهامات حکیم سبزواری به طور دقیق تحریر و تبیین شود و در نهایت این انتقادات و اعتراضات مورد سنجش و بررسی قرار می‌گیرد.

تبیین دیدگاه حکیم سبزواری

وی در یکی از حواشی خویش بر کتاب *الاسفار الاربعه* سه انتقاد نسبت به دیدگاه ملاصدرا مطرح می‌کند. از این جهت، ابتدا دیدگاه ملاصدرا مورد تبیین و توضیح قرار می‌گیرد، آنگاه به شرح و بیان انتقادات حکیم سبزواری پرداخته می‌شود. از جمله دلایلی که مشایبان برای اثبات تعدد و تکثر در قوای نفس بدان تمسک کرده و سعی در تبیین و توجیه آن کرده‌اند، استناد به قاعده الواحد است.

اما صدرالمতألهین معتقد است که تمسک به قاعده الواحد برای اثبات تعدد و تکثر در قوای نفسانی، امری نادرست قلمداد می‌شود؛ زیرا این قاعده تنها در واحد حقیقی‌ای که از تمام جهات و حیثیات وحدت دارد - که منحصر در حق تعالی است - جاری خواهد بود، در حالی که قوای نفسانی از چنین وحدتی برخوردار نیستند، لذا تمسک به این قاعده برای اثبات این مطلب صحیح نخواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶۰/۸-۶۱). حکیم سبزواری در ذیل این دیدگاه و انتقاد ملاصدرا نسبت به رویکرد مشایبان، سه نقد نسبت به این موضع ملاصدرا بیان می‌کند که اکنون بدان پرداخته می‌شود.

انتقاد نخست: حکیم سبزواری معتقد است که ملاصدرا به تبعیت از حکیمان مشایی، از این قاعده در اثبات برخی از طبایع موجودات استفاده نموده است؛ به این معنا که فاعل واحد در یک قابل واحد و یگانه، تنها یک فعل واحد انجام خواهد داد.

می‌توان گفت مقصود حکیم سبزواری آن است که در دیدگاه صدرالمتألهین شکل طبیعی افلاک - که اجسام بسیطی هستند - به صورت کروی است. فاعل و عامل تحقق این شکل کروی، طبیعت و نفس فلک است؛ از این جهت، فاعل واحد در یک قابل واحد یعنی جسم افلاک، تنها یک فعل واحد و یگانه انجام داده است که در واقع همان ایجاد شکل کروی است (همو، ۱۴۲۲: ۱۴۴).

بر این اساس، حکیم سبزواری معتقد است از آنجا که صدرالمتألهین از این قاعده در سایر فواعل و واحدهای غیر حقیقی استفاده کرده است، لذا نمی‌توان گفت که وی مجرای این قاعده را تنها در حق تعالی منحصر می‌داند. به بیان دیگر، صدرالمتألهین نمی‌تواند این قاعده را تنها به حق تعالی اختصاص دهد؛ زیرا برخی از کلمات و عبارات وی نشان از تعمیم این قاعده دارد.

انتقاد دوم: انتقاد و اشکال دیگر حکیم سبزواری آن است که صدرالمتألهین در بخش الهیات کتاب *الاسفار الاربعه* به هنگام بحث از قاعده الواحد، به گونه‌ای سخن گفته است که نشان از عدم اختصاص این قاعده به حق تعالی دارد. عبارت ملاصدرا در بخش الهیات چنین است:

«إِنَّ الواحدَ الحَقَّ الصَّرفَ وكذا الواحدَ بما هو واحد لا يصدر عنه من تلك الحَيِّثَةِ إِلَّا الواحدَ وأن ليس في طباع كثرة بما هي كثرة أن تصدر عن الواحد»؛ همانا از واحد حق صرف و بسیط و همچنین از واحد بما هو واحد، از جهت و حیثیت وحدت خویش، تنها یک امر واحد صادر می‌شود و در طبیعت کثرت بما هي كثرت، این گونه نیست که از یک امر واحد و یگانه صادر شود (همو، ۱۳۶۸: ۲۰۴/۷).

حکیم سبزواری معتقد است که این سخن ملاصدرا نشان‌دهنده آن است که قاعده الواحد اختصاصی به حق تعالی ندارد، بلکه شامل هر امر واحدی - البته از جهت وحدت آن - می‌شود. اما در عین حال وی پایبند و وفادار به این سخن خود نیست؛ زیرا در برخی دیگر از عبارات خود، مجرای این قاعده را تنها مختص به حق تعالی می‌داند (همان).

انتقاد سوم: گرچه در واحد غیر حقیقی - یعنی واحدی که وحدت عین ذات او نیست - تعدد و کثرت جهات و حیثیات وجود دارد، اما از هر جهت و حیثیت خاصی، تنها یک معلول واحد، مشخص و معین صادر می‌شود که فقط با آن جهت مناسبت دارد. بنابراین از آنجا که در واحد غیر حقیقی از هر جهت و حیثیت خاصی تنها یک معلول واحد و یگانه صادر می‌شود، قاعده الواحد در این مورد صدق می‌کند. لذا این قاعده، اختصاصی به خداوند نداشته و شامل سایر فواعل و واحدها نیز خواهد شد. با توجه به آنچه ذکر شد، نمی‌توان ادعا نمود که مجرای این قاعده تنها به ذات الهی که از تمام جهات بسیط است، اختصاص دارد.

تحلیل و بررسی انتقادات حکیم سبزواری

بررسی انتقاد نخست: حکیم سبزواری معتقد است که ملاصدرا این قاعده را در مواردی که اختصاص به غیر از واحد من جمیع الجهات و الحیثیات دارد، مانند اثبات برخی از طبایع موجودات، به کار برده است و این امر در دیدگاه حکیم سبزواری، نشانهٔ تعمیم قاعدهٔ الواحد به سایر واحدهای غیر حقیقی خواهد بود. در حالی که صدرالمتألهین در حواشی خویش بر کتاب *شفاء* معتقد است که عدم جواز صدور افعال گوناگون و کثیر از یک فاعل واحد و یگانه و در یک مادهٔ واحد، بر اساس قاعدهٔ الواحد توجیه و تفسیر نخواهد شد؛ زیرا قاعدهٔ الواحد تنها اختصاص به حق تعالی که واحد من جمیع الجهات است، اختصاص دارد (همو، ۱۳۸۲: ۶۴۶/۱).

صدرالمتألهین در ادامه چنین می‌گوید که این قاعده یعنی جایز نبودن صدور افعال گوناگون از فاعل واحد در یک مادهٔ واحد و یگانه که برای اثبات برخی از طبایع موجودات به کار برده شده است، مستند به قاعدهٔ الواحد نبوده، بلکه به قاعده و اصل دیگری استوار است. وی در مقام شرح و بیان این سخن خویش معتقد است که عامل تکثر و گوناگونی افراد یک نوع، تنها بر اساس تکثر موجود در ماده و استعدادات موجود در آن تبیین می‌شود.

برای مثال، عاملی که تبیین‌کنندهٔ تکثر موجود در افراد یک نوع مانند انسان است، ماهیت و ذاتیات او یعنی حیوان و ناطق، یا لوازم مشترک او مانند امکان ذاتی وی نیست، بلکه عوارض و لواحق خارج از ذات وی همچون کم، کیف، وضع و... می‌تواند این تکثر و تمایز را در میان افراد انسان توجیه کند. بنابراین چنانچه فاعلی واحد در یک مادهٔ واحد و یگانه تنها یک فعل و یک عمل را می‌تواند انجام دهد نه بیشتر، با توجه به مفاد قاعدهٔ الواحد نیست، بلکه به سبب آن است که تکثر موجود در افراد یک نوع، بر اساس تکثر ماده و استعدادات موجود در آن توجیه می‌شود (همان).

این سخن نشان‌دهندهٔ آن است که در دیدگاه صدرالمتألهین، اثبات برخی از طبایع موجودات اساساً ارتباطی به قاعدهٔ الواحد نداشته و در نتیجه نمی‌تواند دلالتی بر تعمیم این قاعده داشته باشد، بلکه بر اساس قاعدهٔ دیگری تبیین می‌شود که پیشتر بیان شد.

بنابراین این سخن ملاصدرا نه تنها دربارهٔ قاعدهٔ الواحد نیست، بلکه دلالتی بر تعمیم این قاعدهٔ نخواهد داشت.

بررسی انتقاد دوم: با توجه به عبارتی که در ضمن انتقاد دوم بیان شد، حکیم سبزواری معتقد است که عبارت «وکذا الواحد بما هو الواحد» که به واحد حقیقی از تمام جهات و حیثیات عطف شده است، نشان از تعمیم این قاعده به سایر واحدها دارد و از این جهت مجرای این قاعده تنها مختص به حق تعالی نخواهد بود.

میرزا مهدی آشتیانی در توضیح این عبارت یعنی «وکذا الواحد بما هو الواحد» معتقد است این امکان وجود دارد که مقصود و مراد صدرالمتألهین از بیان عبارت «کذا الواحد بما هو الواحد»، اشاره به وحدت حقهٔ حقیقی باشد که با ذات الهی عینیت داشته و با او متحد است (آشتیانی، ۱۳۹۶: ۴۳-۴۴). البته میرزا مهدی آشتیانی این تفسیر خویش را با امکان و احتمال همراه می‌کند؛ به این معنا که ممکن است مراد صدرالمتألهین از عبارت مذکور یعنی «وکذا الواحد بما هو الواحد» وحدت حقهٔ حقیقیه باشد. از این جهت ممکن است که مقصود ملاصدرا چیز دیگری باشد و سخن حکیم آشتیانی نادرست باشد و آن گونه که حکیم سبزواری بدان اعتقاد دارد، این عبارت می‌تواند نشان از تعمیم این قاعده به غیر حق تعالی داشته باشد. از این جهت، بررسی تفصیلی این مسئله در ادامه مطرح خواهد.

بررسی انتقاد سوم: حکیم سبزواری معتقد است که در واحدهای غیر حقیقی، گرچه تعدد و کثرت جهات وجود دارد، اما هر یک از این جهات تنها با یک معلول خاص و ویژه‌ای تناسب دارد. لذا از جهت وحدت آنها تنها یک امر واحد و یگانه صادر می‌شود و این امر نشان‌دهندهٔ کاربرد قاعدهٔ الواحد در چنین مواردی خواهد بود. طبیعت واحدی همانند درخت یا سنگ، دارای شکل چندضلعی است که سطح و سطوح این شکل با جنس این طبیعت، و خط و خطوط این شکل با فصل آن طبیعت سازگار است. بدین ترتیب از هر جهت و حیثیت خاصی تنها یک معلول واحد و یگانه صادر خواهد شد.

در واقع می‌توان گفت که این انتقاد حکیم سبزواری درست و صحیح است؛ یعنی واحدهای غیر حقیقی گرچه مشتمل بر جهات و حیثیات گوناگونی هستند، اما از هر

جهت خاصی تنها مصدر یک امر و فعل واحدی می‌باشند. تمسک به قاعده الواحد برای اثبات این امر، درست و صحیح است و منافاتی با ادله قاعده الواحد نخواهد داشت. افزون بر این، برخی از عبارات ملاصدرا دلالت بر این امر می‌کند که در ادامه توضیح بیشتری داده می‌شود.

تحلیل دقیق مسئله

در این بخش، سه مقام مورد تحلیل قرار می‌گیرد؛ مقام نخست، بیان برخی از عبارات ملاصدراست که بر اساس آن‌ها مجرای این قاعده فقط به حق تعالی اختصاص دارد. مقام دوم، بررسی مقتضای ادله‌ای است که قاعده الواحد را اثبات می‌کنند، به این معنا که آیا مقتضای این ادله دلالت بر اختصاص این قاعده به حق تعالی دارد یا آنکه منافاتی با تعمیم آن ندارد. در همین راستا در مقام سوم به بررسی مقتضای فروع این قاعده پرداخته می‌شود؛ یعنی آیا این فروع بر تعمیم این قاعده دلالت می‌کنند یا آنکه بیانگر اختصاص این قاعده به خداوند هستند. پس از پرداختن به سه مقام، سعی در جمع میان کلمات دوگانه ملاصدرا شده است.

مقام نخست

الف) صدرالمتألهین در کتاب *الاسفار الاربعه* در این باره می‌گوید:
 «إِنَّ الواحد لا یصدر عنه إِلَّا الواحد فَإِنَّه لا یجری فی غیر الواحد من جمیع الوجوه»
 (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۸/۸۵)؛ همانا این قاعده یعنی از واحد تنها یک امر واحد صادر می‌شود، تنها در واحدی که از تمام جهات واحد و یگانه است، جاری خواهد بود.

ب) به اعتقاد وی، استفاده از این قاعده برای تغایر قوای نفسانی صحیح نیست؛ زیرا مجرای این قاعده تنها به حق تعالی اختصاص دارد. عبارت وی در این باره چنین است:
 «علی بناء أصل الاستدلال علی تغایر القوی لیس علی مجرد أن الواحد لا یصدر عنه إِلَّا الواحد لعدم جریانه إِلَّا فی الواحد الحقیقی» (همو، ۱۴۲۲: ۲۳۵)؛ علاوه بر آن، مبتنی بودن اصل استدلال بر تغایر قوای نفسانی تنها بر قاعده الواحد استوار نیست؛ زیرا این قاعده تنها در واحد حقیقی جاری است.

این عبارات به طور صریح دلالت می‌کنند که مجرای این قاعده صرفاً به حق تعالی اختصاص دارد و مجالی برای تسری این قاعده به سایر علل و فواعل باقی نخواهد ماند.

مقام دوم

گرچه براهین مختلفی به جهت اثبات قاعده‌ی الواحد از سوی حکما بیان شد است، اما می‌توان چنین گفت که روح حاکم بر تمام آن‌ها و به عبارتی تمرکز اساسی آن‌ها، بر روی بساطت و عدم ترکیب فاعل و علت است؛ به این معنا که از فاعل واحد تنها یک فعل واحد صادر می‌شود. چنانچه دو فعل در عرض یکدیگر از فاعل واحد صادر شود، باید فاعل از دو حیثیت و جهت متفاوت، سبب صدور این دو فعل شود. این سخن به معنای وجود ترکیب در فاعل و عدم بساطت او خواهد بود. با توجه به این مطلب ممکن است گفته شود که این برهان فقط در واحد حقیقی من جمیع الجهات جاری شود.

به بیان دیگر، مقتضای این برهان، اثبات بساطت در فاعل است که تنها مصداق آن حق تعالی است؛ زیرا تنها حق تعالی است که مصداق بسیط محض و من جمیع الجهات است و سایر فواعل و علل، مرکب از فقدان و نقصان و از دو جهت وجودی و عدمی‌اند و از این جهت مرکب خواهند بود. به این دلیل، قاعده‌ی الواحد در مورد آن‌ها جاری نخواهد شد. اما در واقع می‌توان این قاعده را تعمیم داد، به گونه‌ای که حتی شامل سایر واحدهای غیر حقیقی نیز شود. به عبارت دیگر، چنانچه مقصود از واژه واحد در طرف علت، مقید به جهت و حیثیت وحدت شده باشد - آن‌گونه که از عبارت «و کذا الواحد من بما هو واحد» دانسته می‌شود که بیشتر بیان شد - در این صورت قاعده‌ی الواحد، منحصر در خداوند نبوده و شامل سایر واحدها نیز می‌شود.

درست به همین دلیل است که این تعمیم با مقتضای ادله‌ی اقامه‌شده به جهت اثبات قاعده‌ی الواحد منافاتی نخواهد داشت؛ زیرا هر علتی اگرچه مرکب از جهات و حیثیات گوناگون و مختلف باشد، اما از آن جهت که واحد است، موجب صدور معلول واحد و یگانه‌ای خواهد بود. این تفسیر دیگری از کلام ملاصدرا می‌تواند محسوب شود و از این جهت، سخن حکیم سبزواری می‌تواند صحیح باشد. این تفسیر از سخن ملاصدرا

با سایر عباراتی که در مقام نخست بیان شد، تنافی ندارد؛ زیرا اگر واحد در طرف علت به طور مطلق مورد توجه قرار گیرد، در این صورت مجرای این قاعده صرفاً مختص به خداوند خواهد بود و نمی‌توان آن را به سایر واحدها و فواعل تعمیم داد و اگر به طور مقید ملاحظه شود، می‌توان آن را به سایر فواعل و علل سرایت داد، آن‌گونه که ملاصدرا در مقام اثبات عقول، از این قاعده استفاده کرده است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

بنابراین از آنجا که عبارات و کلمات ملاصدرا شامل هر دو مورد می‌شود، یعنی برخی از عبارات وی، نشان از اختصاص این قاعده به حق تعالی دارد و برخی دیگر، نشان از تعمیم این قاعده دارد، می‌توان چنین ادعا نمود که در دیدگاه صدرالمآلهین، این قاعده اختصاصی به حق تعالی نداشته و شامل سایر فواعل و واحدها نیز می‌شود. علاوه بر این، تعمیم این قاعده با مقتضای ادله قاعده الواحد سازگاری داشته و هر یک از این ادله نسبت به سایر فواعل و واحدهای غیر حقیقی نیز جاری خواهند بود. بدین صورت می‌توان میان کلمات ملاصدرا جمع نمود.

مقام سوم

از جمله اموری که می‌تواند به عنوان مؤید و شاهدی برای جمع مذکور قلمداد شود، تأمل و دقت در فروعاتی است که برای قاعده الواحد از سوی حکما بیان شده است. فلاسفه دست کم چهار فرع برای این قاعده ذکر کرده‌اند. برخی از این فروع نشان می‌دهند که مجرای این قاعده، اختصاصی به حق تعالی نداشته و شامل سایر واحدها و فواعل نیز می‌شود. اگرچه برخی دیگر از این فروع، نشان از اختصاص این قاعده به حق تعالی دارند. به همین جهت است که می‌توان به تعمیم این قاعده نسبت به سایر فاعل‌ها و علل معتقد شد. به جهت تبیین بحث، ابتدا به فروعی که دلالت بر تعمیم این قاعده دارند، پرداخته می‌شود؛ سپس به فرع دیگری که حکایت از اختصاص آن به حق تعالی دارد، اشاره می‌شود.

۱- عکس قاعده الواحد

از جمله فروع مهم این قاعده، عکس آن است؛ یعنی همان‌گونه که وحدت علت،

از یگانگی معلول و اثر وی حکایت می‌کند، وحدت معلول نیز دلالت بر وحدت و یگانگی علت وی می‌کند. لذا معلول واحد باید علت و موجد واحدی داشته باشد و از این جهت، استناد معلول واحد به علل متعدد و متکثر جایز نخواهد بود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷۴؛ آشتیانی، ۱۳۹۶: ۱۰۹-۱۱۰). برهانی که برای این مطلب اقامه شده، بدین صورت است که اگر برای معلول واحد، دو علت جداگانه و مستقل فرض شود، این دو علت از سه صورت خارج نخواهند بود:

صورت نخست: خصوصیت و ویژگی یکی از آن دو علت، سبب تحقق و ایجاد این معلول باشد؛ به این معنا که معلول، محتاج و نیازمند به خصوصیت یکی از دو علت بوده و در واقع وابستگی ذاتی به آن خصوصیت داشته باشد. در این صورت، علت دیگر هیچ گونه تأثیری در افاضه معلول نداشته و نقشی در ایجاد معلول نخواهد داشت. این امر برخلاف فرض اولیه است.

صورت دوم: مجموع خصوصیت علت اول و دوم، در تحقق معلول مؤثر باشد. در این صورت علت حقیقی و واقعی همان قدر مشترک میان دو علت است؛ یعنی امری واحد، علت تحقق و ایجاد معلول است نه دو علت مستقل و جداگانه.

صورت سوم: هیچ یک از دو خصوصیت علت‌ها، در ایجاد معلول نقشی نداشته باشند. در این فرض، طبیعت واحد مشترک میان دو علت - نه خصوصیت مختص به آن‌ها - که امری واحد و یگانه است، علت تحقق معلول در عالم خارج خواهد بود. با توجه به آنچه ذکر شد، در هر سه صورت، خلاف فرض لازم خواهد آمد. لذا معلول واحد نمی‌تواند در آن واحد به دو علت در عرض همدیگر استناد داشته باشد. این مطلب نشان‌دهنده آن است که معلول واحد، دلالت بر وجود علت واحد دارد که در واقع مفاد عکس قاعده الواحد می‌باشد.

واضح و آشکار است که عکس این قاعده، اختصاصی به حق تعالی نداشته و شامل سایر فواعل مانند عقل اول نیز خواهد شد. اگرچه جهات مختلف و متعدد موجود در عقل اول می‌تواند سبب ایجاد موجودات گوناگونی شود، لکن از هر جهت واحد تنها یک معلول واحد صادر خواهد شد (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۶۸؛ آشتیانی، ۱۳۹۶: ۱۰۹-۱۱۰).

۲- اثبات عقول مفارقه

از جمله فروعی که نشان از تعمیم این قاعده دارد، نحوه اثبات عقول مفارقه در رویکرد ملاصدراست. در دیدگاه وی، اجرام سماوی و افلاک به سبب امکان ذاتی شان برای تحقق در عالم خارج، به علت فاعلی نیاز دارند. از آنجا که اجرام سماوی، اموری متعدد و متکثرند و از یک نوع واحد نیستند و به دلیل تمام بودن قاعده الواحد، به علت‌های فاعلی متعددی نیازمندند. در نتیجه عقول متعدد که علل فاعلی اجرام سماوی و افلاک هستند، ثابت می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۳۳۹). استفاده ملاصدرا از این قاعده برای اثبات عقول، نشان از تعمیم این قاعده و عدم اختصاص آن به حق تعالی دارد، گرچه اجرای آن در حق تعالی، برترین و بالاترین مصداق این قاعده قلمداد می‌شود.

۳- امکان اشرف

فرع دیگری که برای قاعده الواحد از سوی حکما ذکر شده، قاعده امکان اشرف است. این قاعده یکی از قواعد و اصول مهم و اساسی در فلسفه اسلامی محسوب می‌شود. شیخ اشراق در کتاب *المشارع و المطارحات* بحث اجمالی این قاعده را از زبان ارسطو بیان می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱) *المشارع و المطارحات* (۴۳۵). در واقع می‌توان گفت شیخ اشراق نخستین حکیمی است که در برخی از آثار خود به طور مفصل به بحث و بررسی پیرامون این قاعده پرداخته است (همو، ۱۳۷۳: ۱۵۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۳) *الاولواح العمادیه* (۱۴۹).

دلیلی که برای اثبات این قاعده از سوی حکما ارائه شده، به این صورت است که اگر در نظام هستی، ماهیتی دارای دو فرد باشد و یکی از آن دو اشرف و برتر، و ماهیت دیگر اخس و پایین‌تر باشد، چنانچه فرد اخس موجود باشد و تحقق داشته باشد، ضرورتاً پیش از او و در رتبه سابق بر وی، فرد اشرف تحقق داشته است. چنانچه موجود ممکنی تصور شود که از نخستین موجودی که از حق تعالی صادر شده است، اشرف و افضل باشد، در این حالت نسبت به چنین موجودی، دو حالت قابل تصویر است: حالت نخست: در صورتی که این موجود از واجب‌الوجود صادر نشده باشد، از

آنجا که چنین موجود اشرفی، از امکان ذاتی بهره‌مند است و صرف امکان ذاتی او برای ایجاد و تحقق آن در عالم خارج کافی است، لذا عدم تحقق و صدور آن تنها به این دلیل می‌توان باشد که مصدریت حق تعالی برای ایجاد و تحقق آن در عالم خارج و واقع کافی و تمام نبوده است.

بدین ترتیب چنین موجود اشرفی برای تحقق خود در عالم خارج، خواستار و طالب جهتی افضل و برتر از جهت و جنبه مصدریت و مبدأیت حق تعالی است. لازمه این سخن، اثبات فقدان و عدم تمامیت برای خداوند است؛ در حالی که خداوند از تمام جهات و حیثیات واجب الوجود بوده و هیچ گونه جنبه و جهت امکانی در او راه ندارد. با توجه به آنچه ذکر شد، محال است که عدم صدور چنین موجودی به دلیل ناکافی و ناتمام بودن علت آن یعنی حق تعالی باشد.

حالت دوم: چنانچه فرد اشرف از واجب تعالی صادر گردد، در این حالت دو فرض تصور می‌شود:

الف) صدور او پس از تحقق موجود اخس و پایین‌تر است که این امر مستلزم معلول بودن اشرف نسبت به اخس و علیت اخس برای اشرف خواهد بود.

ب) صدور او همراه با صدور و تحقق موجود اخس است. این سخن بر خلاف قاعده الواحد است؛ به این معنا که مستلزم صدور کثیر از واحد خواهد بود (میرداماد، ۱۳۶۷: ۳۷۳-۳۷۲، آشتیانی، ۱۳۹۶: ۱۱۹). بر این اساس، این قاعده در ابطال فرض دوم خود، یعنی صدور اشرف در صورتی که به همراه اخس باشد، نیازمند به قاعده الواحد است و از این جهت می‌توان این قاعده را از جمله فروع آن دانست. با توجه به آنچه در مورد قاعده امکان اشرف ذکر شد، نمی‌توان این فرع را تنها مختص به خداوند دانست و از تعمیم آن به سایر فواعل، اشکالی به وجود نخواهد آمد.

۴- اثبات علم واجب تعالی به غیر خود

برخی از حکما همانند خواجه نصیرالدین طوسی در شرح الاشارات و التنبیها و حکیم سبزواری در شرح المنظومه به هنگام سخن گفتن پیرامون علم واجب تعالی به معادای خود، این گونه گفته‌اند که علم حق تعالی به معلولات خویش -البته در مقام

فعل- عین وجود آن معلول است و ذات معلول، در واقع همان معلولیت او نزد خداوند است؛ به گونه‌ای که هیچ گونه تعدد و تکثری میان دو اعتبار و جهت پیش گفته وجود ندارد.

دلیلی که بر این مطلب اقامه شده، بدین صورت است که واجب‌الوجود، علت و منشأ تحقق ماسوای خویش است؛ از این جهت علم او به ذات خود، علت و سبب علم او به ممکنات و معلولات خویش است. دلیل این امر آن است که علم به علت، مستلزم علم به معلول است. از سوی دیگر، ذات حق تعالی در واقع عین علم او به ذات خویش است. به بیان دیگر، صفات خداوند عین ذات اویند و هیچ گونه تغایر و تنافری میان ذات الهی و علم به ذات وجود ندارد. بدین ترتیب شیئی که معلول ذات خداوند است، عین علم فعلی خداوند به او خواهد بود و میان این دو جهت، تفاوت و تغایری وجود ندارد.

در صورتی که میان وجود معلول و علم حق تعالی به او تغایر باشد، از آنجا که این دو حیثیت و جهت، مستند به یک علت یعنی واجب‌الوجود هستند، لازم می‌آید که علت واحد و یگانه، بیش از یک معلول داشته باشد و این امر بر اساس قاعده‌الواحد محال و ممتنع است؛ زیرا سبب ترکیب در ذات الهی خواهد شد که با بساطت واجب‌الوجود ناسازگار است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۸۷/۳؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ۹۱۵-۹۱۶/۳). با توجه به آنچه ذکر شد، این فرع نشان می‌دهد که مجرای این قاعده، اختصاص به حق تعالی دارد و شامل سایر فواعل و واحدها نمی‌شود؛ اما از آنجا که برخی دیگر از این فروع، شامل سایر فاعل‌ها می‌شود، لذا اختصاص دادن این قاعده به حق تعالی صحیح نخواهد بود. به بیان دیگر، این قاعده هنگامی می‌تواند مختص به حق تعالی باشد و شامل سایر فواعل نشود که ادله مثبت و فروعات این قاعده، تنها اختصاص به خداوند داشته باشد؛ در حالی که چنین نیست، لذا نمی‌توان مجرای این قاعده را تنها به خداوند اختصاص داد.

البته ذکر این نکته ضروری و مهم است که اگر مقصود اصلی حکما و فیلسوفان مسلمان از تأسیس این قاعده مورد توجه قرار گیرد، باید اذعان نمود که مجرای این قاعده تنها اختصاص به خداوند دارد و سخن از تعمیم آن به سایر فواعل و واحدهای

غیر حقیقی صحیح نخواهد بود. به بیان دیگر، اساساً مقصود اصلی از این قاعده در لسان حکما، بیان کیفیت و چگونگی نظم موجود در عالم هستی و چینش موجودات در دو قوس صعود و نزول است؛ بدین جهت است که تعمیم آن به سایر واحدهای غیر حقیقی صحیح و درست نخواهد بود (آشتیانی، ۱۳۹۶: ۴۷-۴۸).

عبارات و کلمات ملاصدرا به گونه‌ای است که شامل هر یک از دو مطلب می‌شود؛ یعنی برخی از عبارات وی، نشان از اختصاص آن به حق تعالی دارد که در مقام نخست بیان شد و برخی دیگر نشان از تعمیم این قاعده دارد، مانند عبارت «و کذا الواحد بما هو واحد» و عباراتی که بر اساس آن‌ها سعی در اثبات عقول مفارقه کرده است. به همین جهت، اگر جهت و حیثیت وحدت در واحدی که در طرف علت است اعتبار شود، می‌توان به تعمیم این قاعده حکم نمود.

این امکان وجود دارد که بتوان میان عبارات مختلف ملاصدرا به این صورت جمع نمود که آن دسته از عباراتی را که واحد در طرف علت به طور مطلق لحاظ شده است، بر آن عبارتی که واحد در طرف علت به طور مقید لحاظ شده است، حمل نمود. مجوز این حمل، مقتضای ادله قاعده الواحد و برخی از عبارات ملاصدرا و فروعات این قاعده است که ابایی از تعمیم آن ندارند. در غیر این صورت، یعنی اگر علت غایی و مقصود اصلی حکما از بیان این قاعده و برخی دیگر از فروعات این قاعده مورد توجه قرار گیرد، نمی‌توان آن را به سایر واحدهای غیر حقیقی سرایت داد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، انتقاد نخست حکیم سبزواری نسبت به دیدگاه ملاصدرا وارد نیست؛ زیرا بر اساس عبارات صریح ملاصدرا، اثبات برخی از طبایع موجودات بر اساس قاعده‌ای دیگر - یعنی عامل تکثر و گوناگونی افراد یک نوع تنها بر اساس تکثر موجود در ماده و استعدادات موجود در آن تبیین می‌شود- خواهد بود. لذا در دیدگاه ملاصدرا، عدم جواز صدور افعال گوناگون و متعدد از فاعل واحد، نه تنها به قاعده الواحد استناد نداشته، بلکه دلالتی بر تعمیم این قاعده نمی‌کند. نسبت به انتقاد دوم حکیم سبزواری می‌توان چنین گفت که برخی از عبارات ملاصدرا، به نوعی قائل به

تعمیم این قاعده به سایر فواعل و واحدهاست. لذا عبارت «وکذا الواحد بما هو الواحد» آن گونه که حکیم سبزواری معتقد است، نشان از تعمیم این قاعده دارد و از این جهت، انتقاد دوم حکیم سبزواری می‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. اما انتقاد سوم حکیم سبزواری نیز همانند انتقاد دوم وی درست است؛ زیرا جریان قاعده الواحد در یک جهت از جهات متعدد و گوناگون فاعل غیر حقیقی، منافاتی با مقتضای ادله اثبات‌کننده این قاعده نخواهد داشت.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، *اساس التوحید*، تهران، هرمس، ۱۳۹۶ ش.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد، *تفسیر ما بعد الطبیعه*، تصحیح رفیق العجم و جیرار جهامی، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۴ م.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۵. همو، *المباحثات*، تحقیق و تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۶. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، شرح حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تحقیق هانری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۸. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. همو، *المبدأ والمعاد*، ترجمه محمد ذیحی، قم، انتشارات دانشگاه قم - انتشارات اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. همو، *شرح الهدایة الاثریة لاثیرالدین ابهری*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۲. همو، *شرح و تعلیقه ملاصدرا بر الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی، با اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *المحصل*، تحقیق حسین اتای، عمان، دار الرازی، بی‌تا.
۱۵. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *القیسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۱۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح الاشارات والتنبيهات*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.

تَرْجَمُ حَكِيمًا هَا

موجز المقالات

التحقيق في شبهة الدور والمصادرة بالمطلوب لإثبات صحّة الوجود

□ محمّد رضا إرشادى نيا

□ أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة الحكيم السبزواريّ

أرست الفلسفة الإسلاميّة بأسسها في علم الوجود المبادئ الأساسيّة لعلم الإلهيات العقلانيّ. إنّ التشكيك في هذه المبادئ يُلحق ضررًا لا يمكن إصلاحه بالإلهيات بمعناها الأخصّ، ويحولها إلى مسار آخر له نتائج تحويّلية. من بين جميع الأصول المحوريّة لعلم الوجود فإنّ الأصالة تلعب دورًا بارزًا وظاهرًا لا يمكن الاستغناء عنه. لقد أرست الحكمة المتعالية هذا المبدأ من خلال الاعتراف بدورها الفعّال. معارضو ذلك ونتيجة لبعض التناقضات مع افتراضاتهم المسبقة مثل وحدة الوجود، شوّهوا أدلّتها وأثاروا الشبهات حولها. الشبهة الرئيسيّة هي الاتهام بالدور ومصادرة المطلوب من قبل طيف غير متجانس في الظاهر، بما في ذلك مناهضو الفلسفة وبعض الانفصاليّين بطريقة جدليّة. في هذه الفرصة سيتمّ الاهتمام بأربع أدلّة هي موضع هذه الشبهة على ما يبدو. هذه الأدلّة عبارة عن: برهان خيريّة الوجود، البرهان القائم على الاختلاف بين تأثير

الوجود الخارجى مع الوجود ذهنى، البرهان القائم على رفض الشكّ فى الماهية وبرهان الحركة الاشتدادية. من خلال تقديم محتويات هذه الأدلة سيتمّ اختبار مضمون الشبهة بالنسبة لهم. أظهر التحليل أنّ الشبهة ناتجة عن عدم الاهتمام الكافى بمبادئ هذه الأدلة. الكلمات الأساسية: أصالة الوجود، صحّة الماهية، علم الوجود.

تحليل وجهات نظر العلامة الطباطبائى وجوادى آملّى حول موضوع عالم الذرّ بناءً على مبادئ الملائ صدرا

□ فاطمة باقرى نژاد (ماجستير فى الفلسفة والكلام الإسلامى)
□ مرتضى مزكى نژاد (أستاذ مساعد فى قسم الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة بيرجند)

دائمًا ما يكون البحث حول عالم الذرّ مصحوبًا بسؤالين: مكانة عالم الذرّ فى نظام الوجود؟ ولماذا لا يتذكر أى إنسان هذا الميثاق؟ تمّ تقديم إجابات عديدة على هذين السؤالين، حيث يتمّتع جواب العلامة الطباطبائى وجوادى آملّى بدقّة وأهميّة أكبر. تمّت كتابة هذه المقالة بمنهج المكتبة وحاولنا مراجعة المصادر الأولى لمنظّرى هذا البحث. إنّ ردّ العلامة الطباطبائى وجوادى آملّى يبدوان فى الوهلة الأولى يعارضان بعضهما البعض. فى هذا المقال وضمن دراسة أجوبة هذين العالمين يظهر أنّ نظرية الفطرة للعلامة جوادى آملّى تحلّ المشكلات بشكل أفضل وأسهل. ثمّ وبحسب ابتكارات الملائ صدرا فى موضوعات الحكمة المتعالية مثل مسألة الشكّ فى الوجود وموضوع «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء» وخاصّة حمل الحقيقة والريفة يتّضح أنّ نظرية الفطرة تتوافق مع نظرية الوجود الجمعى وهى مكملّة لها.

الكلمات الأساسية: عالم الذرّ، الفطرة، جوادى آملّى، الملائ صدرا، حمل الحقيقة والريفة.

الفرد والمجتمع؛ الجدل حول آراء الفلاسفة المسلمين المعاصرين

- يحيى بوذرى نژاد (أستاذ مشارك فى قسم العلوم الاجتماعية للمسلمين بجامعة طهران)
- كيوان سليمانى (طالب دكتوراه فى العلوم الاجتماعية للمسلمين بجامعة طهران)
- إلهة طالب زادة (طالبة ماجستير فى العلوم الاجتماعية للمسلمين بجامعة طهران)

يعتبر المجتمع والفرد والنسبة بينهما من القضايا الفلسفية الهامة التي اهتمّ بها المفكّرون. قدّم علماء الاجتماع الحديثون ثلاث وجهات نظر للإجابة على هذا السؤال. فقد أعطى البعض الأصالة للفرد بالنسبة للمجتمع، بينما اعتبر البعض الآخر أنّ الأصالة للمجتمع بالنسبة للفرد، بينما اعتبرت مجموعة أخرى وجهة نظر مشتركة بين الفرد والمجتمع. تكمن أهمية هذا الموضوع في أنّ آية إجابة على سؤال النسبة بين الفرد والمجتمع ولمن الأصالة بينهما، تشكل مسار أبحاث العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة. السؤال المطروح في هذا البحث ما هو ردّ الفلاسفة المسلمين المعاصرين على العلاقة بين الفرد والمجتمع المبنّى على المبادئ العقلانيّة والفلسفيّة، على الرغم من أنّه يمكن العثور على جواب للعلاقة بين الفرد والمجتمع بين طيّات أعمال المفكّرين المسلمين الأوائل مثل الفارابيّ والخواجه نصير الدين الطوسيّ وابن خلدون، لكن ونظرًا لإلمام الفلاسفة المسلمين المعاصرين بالعلوم الاجتماعيّة الحديثة، فقد تمّ التعبير وكتابة أعمال وآراء متنوّعة ومستقلّة حول العلاقة بين المجتمع والفرد أو أصالة الفرد أو المجتمع. يعتقد المؤلّف أنّ الفلاسفة الإيرانيين يمكن تقسيمهم إلى ثلاث مجموعات من حيث إجاباتهم على العلاقة بين الفرد والمجتمع: أصالة الفرد، أصالة المجتمع، وأصالة الفرد والمجتمع. وقد ذكر كلّ منهم أدلّة عقلية ونقلية لإثبات وجهة نظره، ممّا أدى إلى ظهور تضارب في الآراء وظهور نظريات مبتكرة قائمة على التعاليم الإسلاميّة. في هذا البحث تمّ التعامل مع المناقشات والنزاعات التي نشأت حول الفرد والمجتمع من خلال الرجوع إلى المصادر والأعمال المتاحة ووصف وتوثيق تحليل المحتوى.

الكلمات الأساسيّة: الأصالة، الفرد، المجتمع، الموضوعيّة.

تحليل العلاقة بين الموسيقى والروح البشريّة

مع التأكيد على علم النفس السينائيّ

□ محمّد جواد پاشائيّ

□ أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والحكمة بجامعة شاهد طهران

لا شك أنّ تاريخ الموسيقى يجب أن يُعتبر مقارنةً لتاريخ الحياة البشريّة؛ لأنّه منذ قديم الزمان ارتبطت أنواع مختلفة من الموسيقى المشتقّة من نصوص الطبيعة مع

المجتمعات البشرية. بنظرة عامة يمكن تقسيم الموسيقى إلى طبيعِيَّة وفنِّيَّة (اصطناعيَّة). كان ابن سينا من أكبر المفكرين والفلاسفة الذي تحدّث بالتفصيل عن الموسيقى الفنِّيَّة في كتاباته، وهذا بدوره عرض آراءه لمزيد من النقد والتعليقات. مع هذا كلّه فإنّ قدرات أبو عليّ الفلسفيَّة في التعبير عن آثار الموسيقى على حالة النفس البشرية لم يتمّ الكشف عنها كثيرًا. السؤال الرئيسيّ لهذا المقال ما هي العلاقة بين الموسيقى وروح الإنسان من منظور علم النفس السينائيّ؟ توصل المؤلف في منهج وصفيّ تحليليّ وبالتأكيد على مبادئ علم النفس السينائيّ إلى استنتاج مفاده أنّ الموسيقى الفنِّيَّة بتأثيرها المباشر لا تستهدف سوى النفس النباتيَّة والحيوانيَّة عند الإنسان، وغالبًا ما يكون لها تأثير منحرف وشديد على هذه القوى، كما يتعرّض العقل النظريّ والعملِيّ بشكل غير مباشر لهذه الاضطرابات.

الكلمات الأساسيّة: الموسيقى، الموسيقى الفنِّيَّة، الموسيقى الفنِّيَّة العضويَّة، النفس البشرية، أبو عليّ سينا.

المفاهيم العامّة في الفلسفة السينائيَّة وأثرها على فلسفة القرون الوسطى

□ فرح رامين (أستاذ مشارك في قسم الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة قم)

□ مريم سيفعلي بور (طالبة دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة قم)

تعتبر كفيَّة ظهور المفاهيم العامّة وحصول الذهن عليها سؤالاً أساسياً في عالم نظريَّة المعرفة. نسعى في هذا المقال للإجابة على سؤال مفاده كيف يمكن معرفة الأمور العامّة عن طريق الأمور الخاصّة؟ لقد تشكّل في تاريخ الفلسفة تيارين مهمّين في هذا الصدد هما تيارا أفلاطون وأرسطو. زعيم الحركة الأورسطيَّة هو الفلسفة السينائيَّة في العالم الإسلاميّ وفي الفكر الغربيّ في العصور الوسطى متأثراً بابن سينا. تناول الدراسة الحاليَّة بمنهج تحليليّ مقارن تصوّر وأقسام المفاهيم العامّة من منظور ابن سينا وفلاسفة القرون الوسطى. تظهر النتائج أنّ كلا الفرعين الفلسفيّين في وصول العقل إلى المعقولات الأولى قد قبلتا نظريَّة التجريد، واعتبرا أيضاً أنّ المعقولات المنطقيَّة تستند إلى المفاهيم الماهويَّة وهي طارئة عليها، وفي مجال المفاهيم الفلسفيَّة أيضاً وعلى الرغم من عدم استخدام مصطلح المعقول الثاني إلا أنّها اعتبرت أنّ هذه المفاهيم قد نشأت من الخارج، وفي الوقت نفسه اعترفت باختلاف كفيَّة ظهورها عن المعقولات الأولى والثانية.

الكلمات الأساسية: المفاهيم العامة، القرون الوسطى، ابن سينا، توما الأكويني،
البيروت الكبير، وليم الأوكامي.



لا حدود بين المجرد والمادّي في فكر الصدرا

- فرزانة رنجبر زادة (طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية الدولية بجامعة فردوسي مشهد)
- عباس جوارشكيان (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي مشهد)
- سيّد مرتضى حسيني شاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسي مشهد)

من القضايا الفلسفية الهامة البحث عن الموجود «المجرد والمادّي». إنّ تقديم تعريف دقيق عن «المجرد» و«المادّي»، وإثبات وجودهما، بيان أنواعهما والعلاقة بين المجرد والمادّي جميعها تعتبر من اهتمامات الفلاسفة. حاولنا في هذا المقال تقديم تعريف تحليل دقيق لطبيعة وخصائص الموجودات المجردة والمادّية. وتحليل رأى الملام صدرا الخاص بكيفية العلاقة بين المجرد والمادّي. حاول المؤلفون من خلال الاستشهاد بعقيدة الشكّ في الحكمة المتعالية أن يثبتوا أنه في فكر صدرا لا يمكن ذلك، ويجب ألا يُرسم حدّ واضح ومحدّد بين المجرد والمادّي مثل المشائين، لأنّ المجرد والمادّي والأحكام والخصائص الوجودية لكلّ منهما له درجات من الشدّة والضعف في حقيقة وحدة الوجود، وكما هو الحال في نظام التشكيك بالوجود، فإنّ الفصل الوجودي غير قابل للفرض، ولا يمكن وجود حدود مؤكّدة وواضحة للوجود بين المجرد والمادّي على الرغم من الاختلاف في الطبيعة. الكلمات الأساسية: المجرد، المادّي، التجرد، التشكيك في الوجود، الملام صدرا.

المظاهر الجمالية في فكر ابن مسكويه

- أمين رهبر (طالب دكتوراه في فلسفة الفنّ بجامعة آزاد همدان)
- إسماعيل بنى اردلان (أستاذ مشارك بجامعة طهران للفنون)
- زهرا گلناز منطقيّ فسائيّ (أستاذ مساعد في قسم الفنّ والعمارة بجامعة آزاد همدان)

لا يمكن الادعاء بأنّ فيلسوف القرن الرابع الهجريّ ابن مسكويه قد تناول بشكل منهجيّ القضايا الأساسية لعلم الجمال وفلسفة الفنّ في أعماله. ومع ذلك فهو يعتبر مسألة التجربة الجمالية والجمال بعنوان قضية، ويعتقد أنّ السمات الأساسية للتجربة الجمالية

مرتبطة بالوحدة. الوحدة هي سمة من سمات الوجود الإلهي، والغرض من الانسجام والتناسب والإيقاع الموجود في العالم المادي هو الاقتراب من هذه الوحدة. بحسب رأيه فإنّ الجمال مفهوم عينيّ، و«الجمال» يحدّد في مثلث النفس والطبيعة والمادة. ما يجعل الشيء جميلاً هو الانسجام بين الروح التي تعكس الوجود الإلهي والمادة التي يمكن أن تتلقاها. يحدث الكمال عندما يطبّق الفنّان ما هو مناسب للروح في المادة. الكمال هو أيضاً نتاج العلاقة بين النظرية والتطبيق، وهما مجالان متكاملان. يقوم ابن مسكويه في أعماله بدراسة الموسيقى والشعر. بحسب رأيه الموسيقى هي أقرب تجربة لتلقّي الوجود الإلهي. فالتجربة المكتسبة عن طريق الموسيقى لها تأثير أكبر على الروح من الفنون الأخرى. بحسب رأيه هناك علاقة بين الموسيقى ووحدة الكون ونظامه. ومع ذلك فهو يحافظ على المسافة بينه وبين الشعر، لأنّه يعتقد أنّ الشعر يستخدم الحيل لإيقاظ الروح.

الكلمات الأساسية: ابن مسكويه، التجربة الجمالية، الجمال، الفنّ.

شرح ودراسة ردّ الملاً صدرا على

شبهة عدم التوافق بين الرضا بالقضاء الإلهي والرضا بالشروط

□ روح آله زينلي

□ أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية بجامعة الحكيم السبزواري

إنّ شبهة عدم التوافق بين الرضا بالقضاء الإلهي والرضا بالشروط من أهمّ التحديات التي تواجه الإيمان بعمومية الإرادة والقضاء والقدر الإلهي. عدم معرفة الشرّ الحقيقيّ، والفصل بين القضاء والمقضى، الفصل الذاتيّ والعرضيّ في طريقة الوجود، والفصل بين الجوانب الوجودية والماهوية والتأكيد على سيطرة الرؤية التي تركز على الوجود في الشرور الافتراضية هي الإجابات التي يمكن الحصول عليها من أعمال الملاً صدرا. دراسة هذه الردود يظهر أنّ عدم المعرفة يواجه إشكالية بعد برهانه. كما أنّ الفصل بين القضاء والمقضى ليس حلاً لعدم القدرة على إثبات الاختلاف الحقيقيّ. وفي الفصل الذاتيّ والعرضيّ هناك شبهة أيضاً على مبنى الوجود الاعتباريّ للشرّ. لكن في الردّ النهائي للملاً صدرا فالأصالة في أصالة الوجود بمعنى الكون في الخارج، وأنّ الكثرة في وحدة الوجود تعني أيضاً تجليات الوجود، فإنّ الشبهة تزول بشكل أساسيّ.

الكلمات الأساسية: شبهات الشرور، القضاء، أقسام الشرور، عدمية الشر، ردود الملائصردرا، دراسة الردود.

٢٧٩

تجرّد دليل المفاهيم العامة؛ برهان على عدم مادّية النفس

- أحمد رضا كفراشي (طالب دكتوراه في فلسفة الدين بمؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية بقم)
- حسن يوسفان (أستاذ مشارك بمؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية بقم)

تعتبر الأثرولوجيا من أهمّ المواضيع التي تؤثر على فهمنا وشرحنا وتفسيرنا للعالم الدينيّة. أحد أهمّ أجزاء ذلك هو البحث عن طبيعة الإنسان. يؤمن الفلاسفة المسلمون وبعض علماء الدين بتجرّد الروح. ينكر بعض اللاهوتيين تجرّد الروح ويعتبرونها مادّية. منذ بداية تكوين المدارس الكلاميّة حتّى الآن، كانت المادّية وأحياناً التجريدية هي النظرية السائدة. في القرن الماضي وعلى الرغم من أنّ النظرية التجريدية هي النظرية السائدة، فقد دافع متكلمو مدرسة التفكيك عن مادّية النفس. يقدّم التجريديّون عدداً من الأدلّة لإثبات تجرّد النفس. ومن أهمّها الدليل الذي يثبت تجريد الروح من خلال إدراك الروح للمفاهيم العامّة. في هذا البرهان أحياناً من خلال تقسيم المفاهيم المدركة وأحياناً من خلال غياب التأثيرات المادّية للمعقولات المدركة، يستنتجون تجريد النفس كمكان لهذه الصور والمعقولات. يقوم هذا البحث بدراسة هذا الدليل بمنهج وصفيّ - تحليليّ، وبعد شرحه تمّ فحص مدى صحّته ومدى دلالاته، واتّضح أنّ هناك عدّة أشكال تمّ تضمينها في كلا التقريرين لهذا الدليل العقليّ؛ ولا يمكنهم الطعن بصحّة هذا البرهان. الكلمات الأساسية: النفس، تجرّد النفس، إدراك الكليّات، المفاهيم العامّة، عدم تجرّنة المعقولات.

دراسة مقارنة لحمل الحقيقة والرقيقه

من وجهة نظر الملائصردرا وابن عربيّ

- رامين گلّمكائيّ (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- هادي إيزانلو (طالب دكتوراه في الحكمة المتعالية بجامعة فردوسي مشهد)
- رسول پاداش پور (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

يعتبر حمل الحقيقة والرقيقه أحد ابتكارات الملاً صدرا المهمة. المراد لهذه النظرية هو أن الوجود الناقص يتحقق بطريقة أعلى في الوجود الكامل، بحيث أن الترتيب الأعلى للوجود يشتمل على جميع كمالات مستوياته الأدنى. حَقَّق الملاً صدرا هذه النظرية من خلال استخدام أقوال علماء السلف وتأثره بابن عربي. لقد شرح هذه النظرية بمبادئه الخاصة مثل أصالة الوجود، التشكيك في الوجود، مبدأ الوحدة في الكثرة، قاعدة بسيط الحقيقة والعلّة والمعلول. لقد حاولنا في هذا المقال فحص وشرح الخلفية والمباني والأسس لهذه النظرية إلى جانب كلمات ابن عربي.

الكلمات الأساسية: الحقيقة، الرقيقة، ملاً صدرا، ابن عربي.

تأثير ابن رشد على الحياة الفلسفية للغرب على أعتاب عصر النهضة

- سعيد محمود پور (طالب دكتوراه في الفلسفة المقارنة بجامعة قم)
- حبيب الله دانش شهرکي (أستاذ مساعد بجامعة قم)
- سيد أحمد فاضلي (أستاذ مساعد بجامعة قم)

على أعتاب العصور من فلسفة المدرسة واجهنا فترة انتقالية تسمى عصر النهضة. على الرغم من قلة الاهتمام بهذه الفترة التاريخية في الحياة الفلسفية للغرب، إلا أن دور الفلاسفة المسلمين وخاصة ابن سينا وابن رشد، قد لعب دوراً هاماً ومؤثراً في الفكر الفلسفي لهذه الفترة. أثر الفلاسفة المسلمون على الحياة الفلسفية للغرب من خلال ترجمات واستنتاجات الفلاسفة مدرّسي المدارس. وفي النتيجة حدث سوء تفسير في بعض الأحيان. يمكن العثور على مثال سوء التفسير هذا في معاني الحقيقة المضاعفة. سنقوم في هذا المقال بتحليل معاني الحقيقة المضاعفة (المضاعفة في العمل، المعرفة، القول، نفس الأمر) ودراسة ثلاثة أشخاص من أتباع الرشدية اللاتينية الذين كان لهم تأثير أكبر على الأجواء الفكرية لعصرهم. ثم ندرس نتائج وتأثيرات هؤلاء الفلاسفة عشية عصر النهضة.

الكلمات الأساسية: الحقيقة المضاعفة، الرشدية اللاتينية، العقلانية، أقول قوة الكنيسة.

تحليل رأى الحكيم السبزواريّ في موقف الملاً صدرا

من مجرى قاعدة الواحد

- سيّد محمّد موسويّ بايگي (أستاذ مشارك بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)
- رضا حصاريّ (طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة بجامعة باقر العلوم)
- محمّد رضا گرگين (طالب دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة شيراز)

قاعدة «الواحد» من القواعد والمبادئ الأساسيّة والمهمّة في الفلسفة الإسلاميّة. ما يترتّب على هذه القاعدة هو أنّه من علّة واحدة، يصدر معلول واحد فقط. على الرغم من قبول العديد من الحكماء والفلاسفة هذه القاعدة، إلا أنّ بعضاً من المتكلّمين أنكروها. يعتبر تحديد مجرى هذه القاعدة من الأمور الضروريّة حول هذه القاعدة. بالنظر إلى كلمات وعبارات الملاً صدرا، يمكن القول إنّهُ اتخذ موقفاً مزدوجاً من هذه القضية المهمّة. وتحدث في بعض عباراته عن اختصاص هذه القاعدة بواجب الوجود، وفي أخرى اعتبر أنّ مجرى هذه القاعدة أعمّ من واجب الوجود، حتّى أنّه استخدم هذه القاعدة في إثبات العقول. وجود مثل هذه العبارات في كلمات وخطابات الملاً صدرا تسبّب الإشكالات على قوله من جانب الحكيم السبزواريّ في هذه المسألة. وهو يوجّه ثلاثة انتقادات لوجهة نظر الملاً صدرا ويخلص إلى أنّ هذه القاعدة ليست خاصّة بواجب الوجود وتشمل وحدات أخرى غير حقيقيّة. حاول المؤلّف دراسة انتقادات الحكيم السبزواريّ بالمنهج التحليليّ المقارن وأظهر أنّه من الممكن الجمع بين تعابير الملاً صدرا المزدوجة.

الكلمات الأساسيّة: قاعدة الواحد، واجب الوجود، الواحد غير الحقيقيّ، الملاً صدرا، الحكيم السبزواريّ.

for a single reason, only a single disabled issue is issued. Although many sages and philosophers have accepted this rule, some theologians have denied it. Determining the channel of this rule is considered as one of the necessary issues around it. Considering the words and phrases of Mulla Sadra, it can be said that he has taken a double position on this important issue. In some of his expressions, he spoke of attributing this rule to the Almighty, and in others, he considered the channel of this rule to include God, in such a way that he even used this rule as a proof of reason. The existence of such phrases in the words and speeches of Mulla Sadra has caused criticism from Hakim Sabzevari in this regard. He makes three criticisms of Mulla Sadra's view and concludes that this rule is not specific to the Supreme Being and includes other unrealistic units. The author has tried to study the criticisms of Hakim Sabzevari by analytical-comparative method and has shown that it is possible to combine Mulla Sadra's double expressions.

Keywords: *Rule of Unity, Obligation of Existence, Unreal unit, Mulla Sadra, Hakim Sabzevari.*



On the eve of passing through the scholasticism, we encounter a period of transition called the Renaissance. Although less attention has been paid to this historical period in the philosophical life of the West, but the role of Muslim philosophers, especially Ibn Sina (Avicenna) and Ibn Rushd (Latinized Averroes), has played an important and influential role in the philosophical thought of this period. The influence of Muslim philosophers on the philosophical life of the West has been done through the translations and interpretations of philosophers and school teachers. As a result, misconceptions have sometimes occurred. An example of these misconceptions can clearly be found in the meanings of double reality. In this article, we analyze the meanings of double reality (doubling in action, cognition, discourse, fact in itself; thing in itself) and examine three Latin Ibn Rushdians who had a greater impact on the intellectual space of their time. Then we will examine the consequences of the Latin Ibn Rushdian on the eve of the Renaissance.

Keywords: *Double reality, Ibn Rushdian, Rationalism, The decline of the church power.*

Analysis of Hakim Sabzevari's View on Mulla Sadra's Position on the Channel of the Rule of Unity

- *S. M. Musawi Baygi (Associate prof. at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Reza Hesari (PhD student in Islamic Philosophy)*
- *Muhammad Reza Gorgin (PhD student in Islamic Philosophy & Theology)*

The rule of unity is one of the basic and important rules and principles in Islamic philosophy. The implication of this rule is that

Keywords: *The soul, The immateriality of the soul, The perception (cognition) of general principles, Ideas, Indivisibility of intelligibles.*

A comparative Study of Predicating the Essence and the Flimsy from the Viewpoint of Mulla Sadra and Ibn Arabi

- *Ramin Golmakani (Assistant prof. at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Hadi Izanlou (PhD student in Transcendent Wisdom)*
- *Rasoul Padashpour (PhD student in Islamic Philosophy & Theology)*

Predicating the Essence and the Flimsy is one of Mulla Sadra's important innovations. The implication of this theory is that imperfect existence in perfect existence is more fully realized, so that the higher order encompasses all the lower perfections. Mulla Sadra achieved this theory by using the material of earlier philosophers and being influenced by Ibn Arabi. He explained this theory with his own principles such as the principality of existence, graded unity of being, the principle of unity-in-plurality, the simple rule of truth and causality. In this article, we have tried to examine the background and foundations of this theory along with Ibn Arabi's theories.

Keywords: *The essence and the flimsy, Mulla Sadra, Ibn Arabi.*

Ibn Rušd's Influence on the Philosophical Life of the West on the Eve of the Renaissance

- *Saeed Mahmudpoor (PhD student in Comparative Philosophy)*
- *Habibollah Danesh Shahraki (Assistant professor at University of Qom)*
- *Sayyed Ahmad Fazeli (Assistant professor at University of Qom)*



Abstraction of the Document of General Ideas; An Argument for the Immateriality of the Soul

- *Ahmad Reza Kafrashi (PhD student in Philosophy of Religion)*
- *Hassan Yousofian (Associate professor at The Imam Khomeini Institute)*

Anthropology is one of the most important topics in influencing our understanding, explanation and interpretation of religious teachings. The discussion of human essences is one of its most fundamental parts. Islamic philosophers and some theologians believe in the immateriality of the soul. Some theologians deny the immateriality of the soul and consider it material. From the beginning of the formation of theological schools until now, sometimes materialism (corporealism) and sometimes incorporealism (incorporeality) have been the dominant theory. In the last century, although the view of abstractionism is the dominant theory, theologians of the school of separation (disassembly) have defended the materiality of the soul. Incorporealist present a number of arguments to prove the abstraction of the soul. One of the most important of them is the proof that proves the abstraction of the soul through the perception of general ideas by the soul. In this argument, it concludes the incorporeality of the soul as the place of these forms, sometimes through the accidents of being material perceived intelligibles and sometimes through the absence of material effects that perceived intellects. This research has investigated this reason by descriptive-analytical method. The correctness (verification) and extent of its indication were examined after explaining it, and it became clear that there are several forms that have been included in both expressions of this rational proof; cannot damage the validity of this argument.

Explaining and Examining Mullā Ṣadrā's Response to the Doubt of Incompatibility of Concomitance of Satisfaction to Divine Decree with Satisfaction to Evil

□ *Ruhollah Zeinali*

□ *Assistant professor at Hakim Sabzevari University*

The doubt of incompatibility of concomitance of satisfaction to divine decree with satisfaction to evil is one of the most important challenges facing the belief in the generality of divine will and decree and ordinance (predestination). Knowing real evil negatively and the separation (distinction) of decree and predestined thing, the separation of essential and incidental in the mode of being and the separation in the mode of the existential and essential aspects and the emphasis on the dominance of the existence-oriented attitude in virtual evil are the answers that can be obtained from Mullā Ṣadrā's works. Examination of these answers shows that negative knowing is faced with the problem of the circle of its argument. Separation of decree and predestined thing is also not a solution due to the inability to prove the real difference. In the essential and incidental distinction (separation), doubt on the arbitrary existence of evil can still be raised. But in Mullā Ṣadrā's final answer that principality in the principality of existence means being outside and multiplicity in the unity of existence also means the manifestations of existence, the doubt is fundamentally removed.

Keywords: *Evils doubts, Decree, Evil types, Making know evil negatively (Knowing evil negatively, As nonexistent), Answers of Mullā Ṣadrā, Investigation of answers.*



Aesthetic Manifestations in Ibn Miskawayh's Thought

- *Amin Rahbar (PhD student in Philosophy of Art)*
- *Esma'il Bani Ardalan (Associate professor at Tehran University of Arts)*
- *Z. Golnaz Manteghi Fasaei (Assistant prof. at Islamic Azad Univ. of Hamadan)*

It cannot be claimed that Ibn Miskawayh, the philosopher of the fourth century AH, systematically addressed the basic issues of aesthetics and philosophy of art in his works. However, he considers the issue of aesthetic experience and beauty as an issue and believes that the basic features of aesthetic experience are related to unity. Unity is a characteristic of divine existence, and the purpose of harmony, proportion, and rhythm in the physical (corporeal, bodily) world is to approach (to come close) this unity. In his view, beauty is an objective idea (concept) and “beautiful” is defined in the triangle of soul-nature-matter. What makes an object beautiful is the harmony between the souls that reflects the divine existence with a matter that is able to receive it. Perfection occurs when the artist applies what is appropriate to the soul in matter. Perfection is also the product of the relationship between theory and practice, which are two complementary fields. Ibn Miskawayh, in his works also examines music and poetry. In his view, music is the closest experience to receiving a divine existence. The experience gained through music has a greater impact on the soul than other arts. In his view, there is a connection between music and the unity and universal order. However, he keeps his distance from poetry, because he believes that poetry uses tricks to arouse the soul.

Keywords: *Ibn Miskawayh, Aestheticism experience, Beauty, Art.*

Negation of Boundary (Being Borderless) between the Immaterial and the Material in Ṣadrā's Thought

- Farzaneh Ranjbarzadeh (PhD student in International Transcendent Wisdom)
- Abbas Javarehshkian (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)
- S. Morteza Hosseini Shahrudi (Professor at Ferdowsi University of Mashhad)

One of the important philosophical issues is the discussion of the “immaterial and material” (existence) being. Providing a precise definition of “immaterial” and “material”, proving their existence, expressing their species, and the relationship between immaterial and material are among the important concerns of philosophers. It has been tried in this article to define and analyze the quiddity and characteristics of immaterial and material beings and also has been tried to examine Mullā Ṣadrā's special opinion precisely on the manner of immaterial and material relation. The author by referring (citing) the doctrine of existential separation in the transcendent theosophy has tried to prove that in Ṣadrā's thought, it is not possible and should not be believed in a clear and definite boundary like the peripatetic, between the immaterial and the material, because the immaterial and the material and the rules and characteristics of existence each of them have a return to the degree of intensity and weakness in the fact of the unity of existence, and as in the system of existential separation, existential discontinuity that is not assumed, neither can be believed a definite and bold existential boundary between the immaterial and the material despite the essential distinction.

Keywords: *Immaterial, Material, Incorporeality (Immateriality), Existential separation, Mullā Ṣadrā.*

General Concepts in Avicennism Philosophy and Its Impact on Medieval Philosophy

- *Farah Ramin (Associate professor at University of Qom)*
- *Maryam Seyfalipoor (PhD student in Islamic Philosophy & Theology)*

The fundamental question in the realm of epistemology is the quality of origin and how the mind achieves general concepts. In this study, we seek to answer the question: How is it possible to know the general principles through the partial principles? In the history of philosophy, two important currents, Platonic and Aristotelian, have been formed in this regard. The leader of the Aristotelian movement in the Islamic world is the Avicennism and in Western thought, influenced by Ibn Sina is medieval philosophy. The present study, with an analytical-comparative approach, deals with the perception and types of general concepts from the perspective of Ibn Sina and medieval philosophers. Findings show that both philosophical branches in achieving the mind to the first intellects, have often accepted the theory of abstraction and have also considered the rational intellects to be based on the essential concepts and their accident. In the field of philosophical concepts, although he did not use the term of secondary intelligible, but he considered these concepts to have originated from outside and at the same time he has distinguished the quality of their origin with the first and second intellects.

Keywords: *General concepts (Universal concept), Medieval, Ibn Sina (Avicenna), Thomas Aquinas, Albert the Great, William of Ockham.*

Analysis of the Relationship between Music and the Human Soul with Emphasis on Avicennism-Psychology

□ *Muhammad Javad Pashaei*

□ *Assistant professor at Shahed University of Tehran*

Undoubtedly, the history of music should be compared with the history of human life; because for a long time, various types of music derived from the text of nature have been associated with human societies. Music in a general view can be divided into natural and artistic (artificial). Ibn Sina (Avicenna) was one of the greatest thinkers and philosophers who spoke about art music in detail in his writings and this has exposed his views to more criticism and comments. However, the capacities of Avicenna philosophy in expressing the effects of music on the state of the human soul have not been revealed much. The main question of this article is what the relationship between music and the human soul in terms of Avicennism-psychology is? In an analytical descriptive approach and emphasizing the principles of Avicennism-psychology, the author has come to the conclusion that artistic music, with its direct impact, targets only the vegetable and soul (sprit) in humans, and theoretical and practical reason (conceptual and practical intellect) also often indirectly exposes him to these disturbances with its excessiveness and deviant (excess and neglect) effects on these faculties.

Keywords: *Music, Art music, Instrumental art music, Human soul, Abu Ali Sina (Avicenna).*

principal in relation to the individual, and others have taken a combined view between the individual and society. The importance of this issue is that any answer to the question of the relation and principality of the individual or society, forms the path of humanities and social sciences research. The question of this research is what is the response of contemporary Muslim philosophers to the relationship between the individual and society based on rational and philosophical principles, although in the works of early Muslim thinkers such as Fārābī, Khajeh Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī and Ibn Khaldūn, one can find an answer to the relationship between the individual and society. However, due to the familiarity of contemporary Muslim philosophers with modern social sciences, different and independent works and opinions have been expressed and written about the relationship between the individual and society or the principality of the individual or society. The author believes that contemporary Iranian philosophers, in terms of their response to the relationship between the individual and society, can be classified into three groups: the principality of the individual, the principality of society and the principality of society and the individual. In order to prove their point of view, each of them has mentioned rational and scriptural (traditional) proofs that have caused the conflict of opinions and the emergence of innovative theories based on Islamic teachings. In this research, by referring to the available sources and works and describing, documenting and analyzing the content, the conflicts and discussions formed about the individual and society have been dealt with.

Keywords: *Principality, Individual, Society, Objectivity.*

and the answers of Allameh Tabataba'i and Javadi Amoli are more accurate and important. The library method has been used in this article, and we have tried to refer to the primary sources of theorists of this issue. The answer of Allameh Tabataba'i and Javadi Amoli is that they are initially opposed to each other. In this article, while examining the answers of these two thinkers, it is clear that the theory of nature of Javadi Amoli solves problems better and easier. In the following, according to Mullā Ṣadrā's innovations in the topics of transcendent theosophy, such as the issue of separation of existence and "simplicity of the truth of all things" (Arabic: بسائط الحقيقة كلاً الأشياء) and especially Rarefied and real predication, it is clear that the theory of innate natural disposition (nature) is complementary and compatible with the theory of collective existence.

Keywords: *Descendants World, Nature (Innate natural disposition), Tabataba'i, Javadi Amoli, Mullā Ṣadrā, Rarefied and real predication.*

Individual and Society; Controversy Over the Views of Contemporary Muslim Philosophers

- *Yahya Bouzarinejad (Associate professor at University of Tehran)*
- *Keivan Soleimani (PhD student in Muslim Social Science)*
- *Elaheh Talebzadeh (Master student of Muslim Social Science)*

Society and the individual and the relationship between the two is one of the most important philosophical issues for thinkers. Modern social scientists (companions) have offered three perspectives in answer to this question. Some have given principality to the individual in relation to society, some have considered society to be

as a result of some inconsistencies results with their presuppositions, such as the unity of existence, distorted and induced doubt in its proofs. The main doubt is the accusation of circle doubt and circular reasoning by a seemingly heterogeneous spectrum, including anti-philosophers and some separatists (gradationists) in a polemical method. In this opportunity, attention will be paid to four reasons that are in this doubt. These reasons are: the argument of the goodness of existence, the argument based on the difference between the effects of external existence and the mental existence, the argument based on the refusal (impossibility) of doubt in gradation the quiddity and the argument of intensified (intensifying) motion. By presenting the contents of these arguments, the content of the doubt will also be tested against them. The analysis shows that the skepticism is due to insufficient attention to the principles of these arguments.

Keywords: *Principality of existence, Validity of quiddity, Ontology.*

An Analysis of the Views of Allameh Tabataba'i and Javadi Amoli on the Issue of the World of Descendants Based on the Fundamentals of Mullā Ṣadrā

- *Fatemeh Bagherinejad (Master of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Morteza Mezginejad (Assistant professor at University of Birjand)*

Discourse about the world of descendants is always accompanied by two questions: the place of the descendant's world in the existence system? And why does no human remember this covenant (compact)? There have been several answers to these two questions,

Abstracts

Investigation of Circle Doubt (Obfuscation) and Circular Reasoning to the Evidence of the Principality of Existence

□ *Muhammad Reza Ershadinia*

□ *Associate professor at Hakim Sabzevari University*

Islamic philosophy, with its foundations of ontology (ontological), has established the most basic foundations of rational theology. Uncertainty and gradation in these principles inflicts irreparable damage on theology in a special (more peculiar) sense and transforms it into another path with transformative consequences. Principality of existence has a prominent, visible and irreplaceable role among all the central principles of ontology. Transcendent Wisdom has established this principle by recognizing its effective role. Opponents of it have,

Table of contents

Investigation of Circle Doubt (Obfuscation) and Circular Reasoning to the Evidence of the Principality of Existence/ Muhammad Reza Ershadnia	3
An Analysis of the Views of Allameh Tabataba'i and Javadi Amoli on the Issue of the World of Descendants Based on the Fundamentals of Mullā Ṣadrā Fatemeh Bagherinejad & Morteza Mezginejad	23
Individual and Society; Controversy Over the Views of Contemporary Muslim Philosophers/ Yahya Bouzarinejad & Keivan Soleimani & Elaheh Talebzadeh	47
Analysis of the Relationship between Music and the Human Soul with Emphasis on Avicennism-Psychology/ Muhammad Javad Pashaei	73
General Concepts in Avicennism Philosophy and Its Impact on Medieval Philosophy Farah Ramin & Maryam Seyfalipoor	97
Negation of Boundary (Being Borderless) between the Immaterial and the Material in Ṣadrā's Thought Farzaneh Ranjbarzadeh & Abbas Javareshkian & Sayyed Morteza Hosseini Shahrudi	119
Aesthetic Manifestations in Ibn Miskawayh's Thought Amin Rahbar & Esma'il Bani Ardalan & Zahra Golnaz Manteghi Fasaei	141
Explaining and Examining Mullā Ṣadrā's Response to the Doubt of Incompatibility of Concomitance of Satisfaction to Divine Decree with Satisfaction to Evil Ruhollah Zeinali	167
Abstraction of the Document of General Ideas; An Argument for the Immateriality of the Soul/ Ahmad Reza Kafrahi & Hassan Yousofian	189
A comparative Study of Predicating the Essence and the Flimsy from the Viewpoint of Mulla Sadra and Ibn Arabi/ Ramin Golmakani & Hadi IZanlou & Rasoul Padashpour	211
Ibn Rušd's Influence on the Philosophical Life of the West on the Eve of the Renaissance/ Saeed Mahmudpoor & Habibollah Danesh Shahraki & Sayyed Ahmad Fazeli	235
Analysis of Hakim Sabzevari's View on Mulla Sadra's Position on the Channel of the Rule of Unity/ Sayyed Muhammad Musawi Baygi & Reza Hesari & Muhammad Reza Gorgin ...	255
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail	273
English Translation/ Muhammad Hossein Golyari	294

صاحب امتیاز: **گنجینه علوم رضوی**
مدیر مسئول: سیدحسن وحدتی شبیری

سردبیر: رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)
دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر غلامرضا اعوانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)
حجة الاسلام دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر علی حقی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
حجة الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
دکتر علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
حجة الاسلام سیدمحمد موسوی بایگی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر رضا اکبریان / حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / دکتر فردین جمشیدی مهر /
حجة الاسلام سیدعلی حسینی شریف / دکتر علی حقی / داود حیدری / دکتر
مجتبی درایتی / حجة الاسلام دکتر محمد سلطانی / دکتر محمود صیدی / دکتر
سیدمجید ظهیری / حجة الاسلام دکتر رحمت‌الله کریمزاده / دکتر علیرضا
کهنسال / حجة الاسلام رامین گل‌مکانی / حجة الاسلام دکتر غلامعلی مقدم /
حجة الاسلام سیدمحمد موسوی بایگی / دکتر سیدمحسن میرسندسی / دکتر
حسن نجفی / دکتر محمدعلی وطن‌دوست



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات
کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۱۱/۱۸ و به شماره
۳/۲۲۵۲۲۹ از بهار و تابستان ۱۳۹۰ دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده
است.

این فصلنامه در تارنماهای زیر قابل دسترسی است:
www.sid.ir و www.noormags.ir و www.magiran.com/razavi
و www.civilica.com و www.isc.gov.ir

«ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می‌باشد.»
«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»
«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

آموزه‌های فلسفه اسلامی

پاییز - زمستان ۱۳۹۹، شماره ۲۷



جانشین سردبیر
مصطفی اسفندیاری

مسئول اجرایی
محمدامین انسان

نحوه انتشار
به صورت الکترونیکی در وبگاه
www.razavi.ac.ir

ارتباط با کارشناس
«تماس با ما» در سامانه نشریات

نشانی پستی
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه
razaviunmag@gmail.com

***The Scientific Research Journal of
Razavi University of Islamic Sciences***

Islamic Philosophical Doctorines

No. 27

Autumn 2020 & Winter 2021



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Editor in Chief:

S. H. Vahdati Shobeiri

Managing Editor:

Dr. R. Akbarian

Senior Editor:

M. Esfandyari

Executive Chief:

M. A. Ensan

Editorial Board:

Gh. R. Aavani (*Prof. at Razavi University of Islamic
Sciences*)

R. Akbarian (*Prof. at Tarbiat Modares University*)

H. R. Ayatollahi (*Prof. at Razavi University of Islamic
Sciences*)

Gh. H. Ebrahimi Dinani (*Prof. at Razavi University of
Islamic Sciences*)

A. Haghi (*associate professor at Ferdowsi University of
Mashhad*)

S. M. Hosseini Shahrudi (*Prof. at Ferdowsi University
of Mashhad*)

A. Khosrow Panah (*Prof. at Research Institute for
Islamic Culture and Thought*)

A. Kohansal (*associate professor at Ferdowsi
University of Mashhad*)

M. Mousavi Baygi (*associate professor at Razavi
University of Tehran*)

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: www.razavi.ac.ir

E.mail: razaviunmag@gmail.com