

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

- ۳ ..... بررسی معرفت‌شناسی اخلاق در دیدگاه فارابی / حسین احمدی و حسن محیطی
- تمايز وجود و ماهیت نزد فارابی و مقایسه آن با نظر بوئتیوس در باب تمايز وجود و موجود
- ۲۵ ..... مهدی اسعدی و حسن فتحی
- ۴۹ ..... اصالت وجود؛ مسئله‌ای بدیهی یا نظری؟ / سردار دکامی و محمد سعیدی مهر و رضا اکبریان
- بررسی مفهوم «من» و آگاهی از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب‌شناسی
- ۷۱ ..... زهره سلحشور سفیدسنگی و محمدکاظم علمی سولا و علیرضا کهنسال و علی مقیمی
- ۹۳ ..... نقادی نظریه فخر رازی در مورد جوهر فرد / محمود صیدی و مجید ضیائی قهنویه
- ۱۱۳ ..... نظریه «روح معنا»؛ تقریرها و نقدها / حسین فرزانه و داوود حیدری
- ۱۳۹ ..... حکمت عملی؛ چستی اجزاء و اقسام آن / محمدعلی نوری

## تَرْجُمَةُ حُكْمِ الْأَهْمَاءِ

- ۱۵۹ ..... ترجمه عربی (موجز المقالات)
- ۱۷۰ ..... ترجمه انگلیسی (Abstracts)

## 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.

## بررسی معرفت‌شناسی اخلاق در دیدگاه فارابی\*

- حسین احمدی<sup>۱</sup>
- حسن محیطی<sup>۲</sup>

### چکیده

معرفت‌شناسی اخلاق از مبادی اخلاق، و شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی اخلاقی از دیدگاه‌های مهم معرفت‌شناسی اخلاقی است. شناخت‌گرایی اخلاقی به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج را معتقد باشد. احکام اخلاقی، زمانی ثابت هستند که یا واقعیت عینی داشته و یا بر واقعیت عینی مبتنی باشند؛ به طوری که مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی تنها بر نظر و عقیده نفسانی شخص یا گروهی مبتنی نباشند. فارابی با تعیین راه‌های شناخت در زمره شناخت‌گرایان اخلاقی قرار گرفته و راه‌های متعددی را برای شناخت احکام اخلاقی معرفی نموده است. فارابی به برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی و وجود بدیهیات اخلاقی معتقد است و نسیت‌گرایی اخلاقی را برنمی‌تابد. به نظر می‌رسد دیدگاه فارابی در مباحث

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (نویسنده مسئول) (hosseina5@yahoo.com).

۲. دکتری فلسفه اخلاق و محقق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (hekmat313@yahoo.com).

معرفت‌شناسی اخلاق به تکمله‌هایی نیاز دارد؛ مانند تبیین عقلانی برای مستقل بودن تقوا از وحی و الهام و برای بدیهی بودن گزاره‌های اخلاقی.

**واژگان کلیدی:** معرفت‌شناسی اخلاق، شناخت‌گرایی اخلاقی،

مطلق‌گرایی اخلاقی، جمله اخلاقی، راه شناخت اخلاقی، فارابی.

## ۱. مقدمه

تأثیرگذاری فارابی در ایجاد تمدن اسلامی بر اندیشمندان پوشیده نیست. وی در طول زندگی خود تلاش گسترده‌ای در اسلامی‌سازی علوم انجام داده و در صدد برآمده است تا علوم انسانی یونانی را با تبیینی کم‌نظیر، اسلامی‌سازی نماید و ارتباط منطقی میان دین و فلسفه را به صورت نظام فلسفی و اسلامی تبیین کند. وی با اندیشه‌های خود زمینه شکوفایی تمدن اسلامی را مهیا کرده است. فارابی مانند اندیشمندان متقدم دیگر، به دلیل نبودن علم مستقلی به نام فلسفه اخلاق، دارای اثری مستقل به نام فلسفه اخلاق نیست؛ اما مباحث فلسفه اخلاقی به صورت پراکنده در میان برخی آثار او وجود دارد. کتب فارابی که مباحث فلسفه اخلاقی مهمی دارند و به دست ما رسیده‌اند، عبارت‌اند از: *ما ینبغی ان تعلم قبل الفلاسفة، تحصیل السعادة، التنبیه علی سبیل السعادة، آراء اهل المدینة الفاضله، فصول منتزعه، الموسیقی الکبیر، السیاسة المدنیة و فصوص الحکم.*

برخی کتب مهمی که به برخی دیدگاه‌های فلسفه اخلاقی فارابی پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: *فلسفه الاخلاق عند الفارابی* به قلم ناجی تکریتی که به بسیاری از دیدگاه‌های فلسفه اخلاقی فارابی پرداخته است، *الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفکرى الاسلام* نوشته ناجی تکریتی، *مکانة الاخلاق فی الفکر الاسلامی* نوشته جمال فتحی نصار، *مکتب فارابی* نوشته یان ریچارد تون و ترجمه محمدرضا مرادی طادی؛ اما هیچ کدام معرفت‌شناسی اخلاق را از منظر فارابی بحث نکرده‌اند.

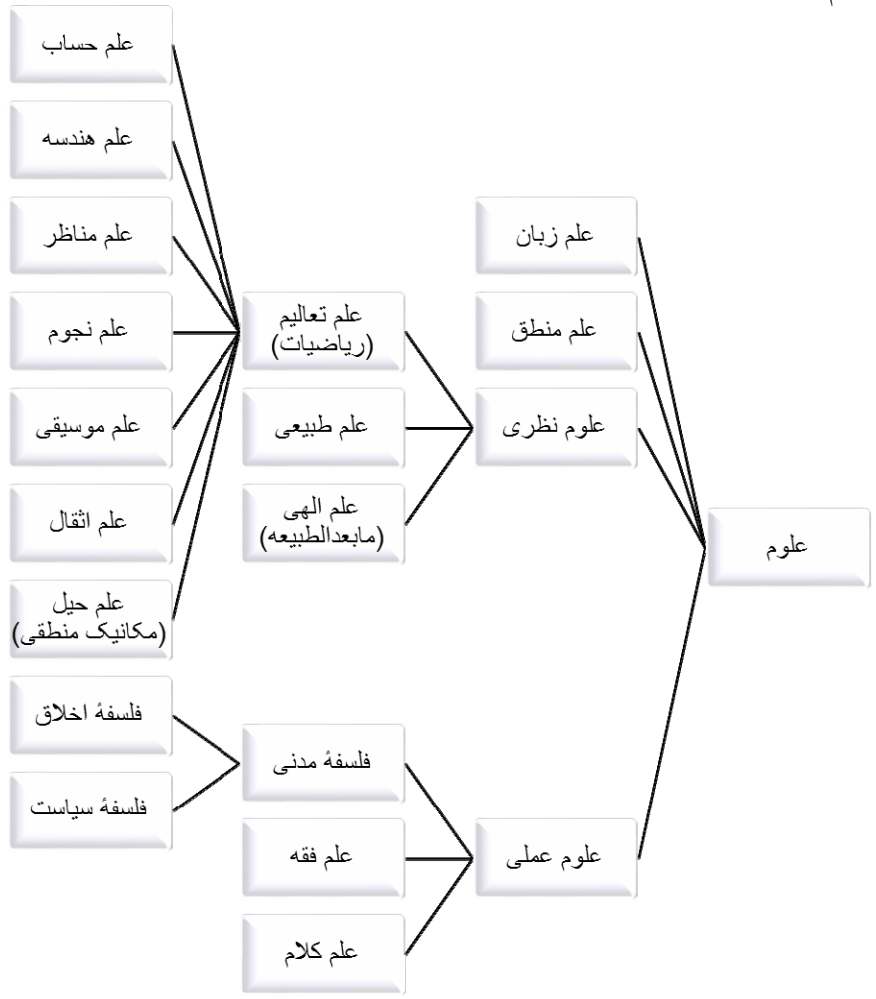
## ۲. فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق در یک تعریف، دانشی است که به مبادی تصویری و تصدیقی علم

اخلاق می‌پردازد و معرفت‌شناسی اخلاق از مبادی علم اخلاق به حساب می‌آید. بنابراین ابتدا باید تعریف و قلمرو علم اخلاق نزد فارابی معلوم شود. به نظر می‌رسد بتوان سه اصطلاح برای علم اخلاق به فارابی نسبت داد که هر کدام از این سه اصطلاح قلمروی متفاوت دارند. اصطلاح اول، علم اخلاق به معنای اعم است که هدفش رسیدن انسان به سعادت حقیقی است و شامل سعادت نظری و عملی می‌شود. فارابی معتقد است که فضایل چهار دسته‌اند: فضایل نظری (مثل ریاضیات)، فضایل فکری (مثل منطق)، صناعات عملی (مهارت‌ها مثل هنر)، فضایل خُلقی (مثل صفات اخلاقی) که برای رسیدن به سعادت حقیقی باید هم به سعادت نظری رسید و هم به سعادت عملی. فضایل نظری، سعادت نظری را به ارمغان می‌آورند و فضایل دیگر یا به صورت مقدمی یا اصیل، سعادت عملی را نتیجه می‌دهند (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۲۵). این فضایل با یکدیگر مرتبط‌اند (همو، ۱۹۹۳: ۹۶) و فارابی برای چنین دانشی، نامی تعیین نکرده است؛ اما از آنجایی که هدفش سعادت حقیقی برای زندگی انسانی و موضوعش فعل اختیاری انسان است، می‌توان نام آن علمی را که درباره این فضایل بحث می‌کند، علم اخلاق به معنای اعم گذاشت.

برای مشخص شدن جایگاه فلسفه اخلاق در میان علوم می‌توان دیدگاه فارابی را در دو کتاب *التبیه علی سبیل السعاده و احصاء العلوم* تبیین کرد که به دلیل کامل‌تر بودن این دسته‌بندی در *احصاء العلوم* به تبیین این کتاب بسنده می‌کنیم. وی در دسته‌بندی اول، علوم را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. علوم نظری درباره موجوداتی بحث می‌کنند که عمل انسان در موجودیت آن‌ها دخیل نیست و علوم عملی درباره چیزهای حاصل از عمل و اختیار انسان بحث می‌کنند. علوم نظری به سه علم تعالیم (ریاضیات)، علم طبیعی و علم الهی (مابعدالطبیعه) دسته‌بندی شده‌اند که موضوع هر علمی از این علوم نظری شامل صنفی از موجودات است که شناختن آن‌ها تنها به مدد همین علوم امکان‌پذیر است. علوم عملی نیز شامل فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست می‌شوند. فلسفه اخلاق نزد فارابی، به تعریف افعال نیک می‌پردازد و شیوه رسیدن به علل و اسباب آن‌ها را تبیین می‌کند تا انجام اعمال نیک امکان‌پذیر باشد و فلسفه سیاست، از اموری بحث می‌کند که به وسیله آن‌ها زمینه انجام اعمال نیک برای مردم

شهرها فراهم شود (همو، ۱۳۷۱: ۶۶-۶۷). نمودار نسبتاً جامع دیدگاه فارابی در دسته‌بندی علوم چنین است:



با توجه به دسته‌بندی فوق، جایگاه واقعی اخلاق به معنای اعم در کل زندگی انسان نزد فارابی مشخص می‌شود. در واقع با توجه به هدف اخلاق که دستیابی انسان به زندگی مطلوب است که در تمام زندگی انسان سریان دارد و نتیجه آن حصول سعادت حقیقی است، جایگاه اخلاق و دیدگاه اخلاقی فارابی تبیین می‌شود.

اصطلاح دوم علم اخلاق، مربوط به چیزهایی است که فلسفه سیاست و فلسفه

اخلاق از آن‌ها بحث می‌کنند. فارابی این اصطلاح را ذیل علم مدنی و انسانی قرار می‌دهد. این علم تمام فضایل عملی و خُلقی را دربرمی‌گیرد. وی در کتاب *احصاء العلوم* در توضیح علم مدنی، به تبیین سعادت حقیقی که هدف این علم است، می‌پردازد و تحقق درجهٔ نهایی آن سعادت را در آخرت ممکن می‌داند؛ به طوری که مقدمات حصول آن در این دنیاست و با وصول به سعادت نظری و عملی، حقیقت این سعادت در دنیا و نهایت درجهٔ آن در آخرت محقق خواهد شد (همو، ۱۹۹۶: ۸۰). اگرچه فارابی نام علم اخلاق را برای این اصطلاح به کار نبرده است، اما از آنجایی که هدف این علم نیز رسیدن به سعادت حقیقی است و دربارهٔ افعال اختیاری انسان (اعم از جوارحی و جوانحی) بحث می‌کند، اما فضایل نظری را بحث نمی‌کند، می‌توان گفت که علم اخلاق به معنای عام است.

اصطلاح سوم علم اخلاق نزد فارابی، مربوط به سعادت عملی است که فلسفهٔ اخلاق دربارهٔ آن علم بحث می‌کند، نه فلسفهٔ سیاست، و این تحقیق همین اصطلاح از علم اخلاق را در نظر می‌گیرد که فارابی آن را علم اخلاق نامیده است. با توضیحات فوق، قلمرو علم اخلاق در این تحقیق مشخص شد. اما تعریف این علم نزد فارابی در کتاب *التبیه علی سبیل السعاده* این است که دانشی است که به ارزش و لزوم صفات پایدار نفسانی و اختیاری می‌پردازد. البته تا این صفات پایدار و ملکه نشود، سعادت بخش حقیقی نخواهند بود (همو، ۱۳۷۱: ۴۴). پس موضوع این علم، صفات نفسانی پایدار است و همان طور که در تعریف علم اخلاق واضح است، اختیاری بودن صفات، شرط کمال بخشی و سعادت بخشی است.

## ۱-۲. معرفت‌شناسی اخلاق فارابی

معرفت‌شناسی، دانشی است که به بررسی ماهیت و چستی شناخت آدمیان، منابع، ابزارها، راه‌های تحصیل شناخت، قلمرو و ارزش آن می‌پردازد. از این رو معرفت‌شناسی عهده‌دار پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل می‌باشد: معرفت و شناخت چیست؟ حوزهٔ معرفت آدمیان تا کجاست؟ منابع معرفت، چه چیزهایی هستند؟ ابزارهای معرفت، کدام‌اند؟ معرفت چگونه شکل می‌گیرد؟ معرفت چگونه منتقل می‌شود؟ راه‌های

شناخت چیست؟ راه‌های شناخت چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ قلمرو شناختِ راه‌های شناخت چه مقدار است؟ نقش هر یک از راه‌های شناخت در تحصیل معرفت‌های بشری چیست؟ معیارهای ارزش شناخت چه چیزهایی است؟ و... معرفت‌شناسی فرااخلاق به مباحث معرفت‌شناسی دربارهٔ مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد.

## ۱-۱-۲. شناخت‌گرایی اخلاقی

شناخت‌گرایی اخلاقی به نظریه‌ای اطلاق می‌شود که امکان شناخت برخی احکام اخلاقی ثابت و مبتنی بر خارج را معتقد باشد. احکام اخلاقی، زمانی ثابت هستند که یا واقعیت عینی و ثابتی داشته یا بر واقعیت عینی و ثابتی مبتنی باشند؛ به طوری که مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی تنها بر نظر و عقیدهٔ نفسانی شخص یا گروهی مبتنی نباشند. فارابی برای مشخص شدن ارزش شناخت، از طریق نوع راه شناخت به این بحث می‌پردازد. وی با تعیین راه‌های شناخت، در زمرهٔ شناخت‌گرایان اخلاقی قرار گرفته و راه‌های متعددی را برای شناخت احکام اخلاقی معرفی نموده است.

## ۲-۱-۲. راه شناخت

فارابی در برخی نوشته‌های خود، به وجود سه راه تجربه، عقل و وحی برای شناخت احکام اخلاقی تصریح کرده است. ولی علاوه بر راه‌های یادشده، می‌توان راه‌های شناخت دیگری را نیز از کلام او استخراج کرد؛ مانند تقوا.

### ۱-۲-۱-۲. تجربه

فارابی در *فصول متنزعه* به نقش تجربه و مشاهده برای دست یافتن به احکام توجه داده است:

الأصول التي يستعملها المروء في استنباط الشيء الذي يروى فيه اثنان: أحدهما الأشياء المشهورة المأخوذة عن الجميع أو عن الأكثر. والثاني الأشياء الحاصلة له بالتجارب والمشاهدة (۱۹۹۳: ۵۹-۶۰).

منظور از تجربه، هر حکمی است که افراد به وسیلهٔ آزمون و خطا از طریق حواس به دست آورده‌اند که درجهٔ ارزشش برای هر کسی متفاوت است. فارابی معتقد است



که رئیس مدینه، بالاترین درجهٔ ارزشی از تجربه را داراست (همان: ۹۳-۹۴). اگر تجربه را اعم از حواس ظاهری در نظر گرفتیم و حواس باطنی را هم در زمرهٔ آن به کار بردیم، خیال هم از راه‌های شناختی است که فارابی به آن پرداخته است (همو، ۱۹۹۵: ب: ۴۲). البته وحی غیر از خیال است، اما برای انتقال وحی به دیگران از قوهٔ خیال استفاده می‌شود تا دریافت‌شده‌های وحیانی قابلیت درک همگانی پیدا کنند، و به دیگران منتقل می‌شود. در مجموع فارابی نقش تجربه را در تحصیل کمال مهم می‌داند به طوری که عقل عملی را که خود تشخیص‌دهندهٔ خوب از بد اخلاقی است، حاصل تجربه‌های بسیار و مشاهده‌های طولانی‌مدت قلمداد می‌کند. بنابراین هر چه تجربه بیشتر باشد، فعالیت عقل عملی بالاتر می‌شود (همو، ۱۹۹۳: ۵۴).

#### ۲-۲-۱-۲. عقل

عقل بر خلاف تجربه، حکم کلی می‌دهد. به گفتهٔ فارابی کارایی عقل در تحصیل کمال این است که اولاً هدف را می‌تواند بشناسد؛ ثانیاً برخی از راه‌های دستیابی به هدف را می‌تواند بیان کند (همو، ۱۹۹۵: ب: ۴۲). به عبارت دیگر، فارابی یکی از کارکردهای عقل را تشخیص امور زیبا از زشت یا خوب از بد اخلاقی می‌داند (همو، ۱۹۹۵ الف: ۸۲-۸۳). اکنون سؤال این است که عقل عملی این تشخیص را انجام می‌دهد یا عقل نظری؟

فارابی برای انسان، معتقد به قوهٔ عاقله است که بر اساس مدرکات به دو قسم عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود (همو، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴). وی علاوه بر تقسیم یادشده، عقل عملی را به دو قسم صناعی (انجام‌گر) و فکری (اندیشگر) تقسیم می‌کند. عقل نظری مربوط به شناختن امور غیر اختیاری و فضایل نظری است؛ مانند اینکه عدد سه فرد و عدد دو زوج است. اما عقل عملی وسیلهٔ تشخیص خوب از بد اخلاقی است و عقل عملی صناعی، دست یافتن به شغل‌ها را موجب می‌شود و عقل عملی اندیشگر به پرسش‌هایی دربارهٔ کار اختیاری پاسخ می‌دهد؛ مانند اینکه آیا انجام فلان کار ممکن است؟ فلان کار چگونه شایسته است که انجام شود؟ (همان: همو، ۱۹۹۳: ۲۹-۳۰).

اگرچه عقل نظری بر اساس مدرک‌های عقل از عقل عملی تفکیک شده است، اما

بر اساس کارکرد، میان عقل نظری و عملی ارتباط وجود دارد که این ارتباط در اخلاق و مباحث فلسفه اخلاق حائز اهمیت است؛ به طوری که عقل نظری برای به کمال رسیدن عقل عملی لازم است؛ زیرا کار و عمل هنگامی فضیلت دارد و سزاوار انجام است که انسان کارهای شایسته انجام را به طور صحیح بشناسد. پس باید هستی‌ها را به طور صحیح شناخت تا بتوان کارهای شایسته انجام را فهمید و به وسیله عقل عملی، صحیح را تشخیص داد و آن هستی مناسب را در جای خود ایجاد کرد تا هماهنگی لازم و زیبایی که هدف اخلاق است، به وجود آید. پس برای ایجاد چنین حالتی به تجربه و آزمایش و کمال شناخت‌های طبیعی نیاز است تا بتوان به شناخت سعادت حقیقی نیز دست یافت. این گونه فضیلت‌های نظری و فکری برای ایجاد فضیلت‌های خُلقی و صنایع مفیدند و این فضیلت‌ها نیز به تبع ارتباط عقل نظری و عملی با یکدیگر مرتبط‌اند (همو، ۱۹۹۳: ۹۵-۹۶).

به عبارت دیگر، فارابی معتقد است که عقل عملی، خادم عقل نظری است؛ زیرا عقل نظری سعادت حقیقی را مشخص می‌کند، سپس عقل عملی آن را به عنوان هدف قرار می‌دهد و به وسیله قوه نزوعیه، شوق به انجام فعل متناسب با آن ایجاد می‌شود و سعادت تحقق می‌یابد. پس عقل عملی به قول فارابی، خادم عقل نظری است، در حالی که عقل نظری خادم چیزی نیست، بلکه برای آن آفریده شده است که انسان به وسیله آن به سعادت برسد (همو، ۱۹۹۵ الف: ۹۵-۱۰۲).

توجه به کارکردهای عقل عملی، ما را در تشخیص چستی و فایده آن برای اخلاق کمک می‌کند. زمانی فرد خردمند یا دارای عقل عملی به حساب می‌آید که دو ویژگی ذیل را دارا باشد؛ اول آنکه قدرت تشخیص کارهای پسندیده و شایسته انجام دادن از کارهای ناپسند را داشته باشد؛ دوم آنکه بتواند از میان کارهای برگزیده و پسندیده، برترین آن‌ها را انتخاب کند. پس انسانی که با فریب دیگران، کارهای ناپسند را انجام می‌دهد، خردمند خطاب نمی‌شود، بلکه فریبکار به حساب می‌آید. البته گاهی به یادآوری مطلب فراموش شده و گاهی نیز به دریافتن و شنیدن صحیح کلام دیگران نیز خرد گفته می‌شود (همو، ۱۹۹۳: ۸۹). زیرک به کسی می‌گویند که به وسیله عقل خود، رفتارهای مفیدتر برای سعادت را بهتر کشف کند (همان: ۵۵-۵۶). پس میزان وجودی

عقل عملی افراد و میزان استفاده کردن آن در افراد مختلف است و هر قدر از این نیرو برای نیل به سعادت بیشتر استفاده شود، شخص سعادتمندتر خواهد بود.

### ۳-۲-۱-۲. شهرت

فارابی احکام اخلاقی را در زمره مشهورات نام می‌برد (همو، ۱۴۰۸-۱۴۱۰: ۱۹۱/۱-۲۰). پس شهرت مردمی در تشکیل جمله‌های اخلاقی تأثیر دارد و انتقال این شهرت به ما از طریق نقل فهمیده می‌شود و ظاهر امر این است که در زمره راه تجربه قرار می‌گیرد، نه قسیم آن. پس نباید مشهورات را راه شناخت مستقل ذکر کرد؛ اما مشهورات در منطق جملاتی هستند که بار معنایی خاص خود را دارند، مثلاً ظن آور هستند و به قول فارابی امکان یقینی شدن آن‌ها نیز وجود دارد (همان: ۳۶۳/۱). فلاسفه اخلاق به دلیل احکام خاصی که مشهورات دارند، به صورت مستقل آن‌ها را ذکر می‌کنند و این تحقیق، این مشهورات را ذیل عقل ذکر کرده است؛ زیرا فارابی معتقد است که عقل در تشخیص و یقینی شدن مشهورات حقیقی، نقش مهمی دارد و مشهورات را قسیم تجربه ذکر کرده است (همو، ۱۹۹۳: ۵۹-۶۰).

کلام فارابی در بردارنده این مطلب است که اکثر مردم از طریق مشهورات به احکام اخلاقی می‌رسند و به دنبال یقینی کردن این احکام نیستند و رئیس مدینه فاضله و فیلسوف در صدد یقینی کردن آن احکام هستند (همو، ۱۹۹۵: ۹۴)؛ اما آن شهرت در جایگاهی والایی قرار دارد، به طوری که فارابی معتقد است نباید با آن مشهورات مخالفت شود. گاهی علم داشتن سبب مخالفت با این احکام مشهور می‌شود که سلب سعادت را در پی خواهد داشت. منظور فارابی مشهوراتی هستند که قابلیت ارجاع به یقینیات را دارند و با قرب الهی سازگارند، نه آن مشهوراتی که در واقع بد اخلاقی به حساب می‌آیند و به اشتباه در میان مردم خوب اخلاقی شمرده می‌شوند که مخالفت با آن‌ها از توصیه‌های فارابی است (همو، ۱۴۰۸-۱۴۱۰: ۱/۴۸۵).

به عبارت دیگر، برخی اوقات علوم مانع رسیدن به سعادت هستند؛ مانند زمانی که مانع از انجام رفتار اخلاقی‌ای شوند که مقبول همگان با تبیین فوق است. این مطلب را در *فصول منترعه* به فارابی نسبت داده‌اند که او معتقد است اگر انسانی را فرض کنیم

بهره‌هایی از علوم طبیعی، الهی، منطقی و مدنی دارد، اما عادت به رفتاری دارد که مخالف رفتار مقبول همگانی است، چنین شخصی بدتر از انسانی است که از علوم بی‌بهره است، ولی عادت به رفتاری دارد که موافق با رفتار و احکام مقبول انسان‌هاست؛ زیرا انسان مفروض اولی، علمش مانع از اصلاح رفتارش می‌شود و دائماً رفتارش را به وسیله آن علم توجیه می‌کند؛ اما رفتار انسان مفروض دومی، او را از یادگیری علم باز نمی‌دارد. پس آن علم، حجاب سعادت است که گاهی از آن به حجاب اکبر یاد می‌شود؛ زیرا مانع رسیدن به سعادت حقیقی است (همو، ۱۹۹۳: ۱۰۱).

کلام فوق نباید این گمان را تقویت کند که منظور فارابی هر جمله مشهوری است؛ زیرا فارابی در زمره واقع‌گرایان است که تبیین واقع‌گرایی او با امکان ارجاع مشهورات به یقینات تبیین می‌شود. پس منظور از مشهورات، مشهوراتی‌اند که با سعادت حقیقی سازگاری دارند. ممکن است پرسشی مطرح شود که چگونه این دو نوع مشهورات را می‌توان تشخیص داد؟ فارابی در پاسخ به این پرسش، همان راه عقل سلیم را پیشنهاد می‌کند که به اغراض و امراض آلوده نشده باشد. این عقل سلیم مشهورات حقیقی را از مشهورات ظاهری تفکیک می‌کند (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۱).

#### ۴-۲-۱-۲. وحی و الهام

وحی راه شناخت پیامبر به احکام اخلاقی است که از طریق عقل به دست نیامده است و الهام نیز نوعی افاضه است که برای غیر پیامبر اتفاق می‌افتد. استفاده از وحی برای ما به اندازه حکم اقناعی مفید فایده است که بعد از روش عقل مستند احکام اخلاقی است (همو، ۱۹۹۵ ب: ۷۳). فارابی در یک بیان، وحی را نیز نوعی عقل عملی افاضه شده می‌داند که از لحاظ کارایی به دو دلیل ضعیف‌تر از عقل است: اول آنکه عقل به هر چیزی عقلانی بخواهد، می‌تواند علم پیدا کند. به عبارت دیگر اختیاری حاصل می‌شود، اما وحی غیر اختیاری و افاضه‌ای است. دوم آنکه علوم طبیعی از سنخ طبیعت هستند و به ماهیت ممکنات دسترسی دارند، اما وحی از سنخ ضد طبیعت است، پس به ماهیت ممکنات دسترسی ندارد، اما بالاخره وحی در رسیدن انسان به سعادت کارایی دارد؛ مانند جایی که عقل دسترسی به آن ندارد (همو، ۱۹۹۳: ۹۸-۹۹).

وحی با خیال از جهتی مرتبط است، اما در حقیقت از آن متمایز است. به شخصی وحی می‌شود که قوه عقل منفعل خود را ارتقاء دهد و به عقل فعال متصل شود که از طریق این اتصال، خداوند متعال از طریق عقل فعال، وحی را به عقل مستفاد پذیرنده وحی ارسال می‌کند و عقل مستفاد آن را به عقل منفعل منتقل می‌کند تا بالفعل شود و اینجاست که قوه خیال کارایی خود را نشان می‌دهد. خیال برای انتقال مفاهیم عقلی به دیگران که از طریق وحی دریافت کرده، مفید است، خیال آن مفاهیم را به قابلیت درک همگانی تنزل می‌دهد. پس وحی پذیرنده باید عقل منفعل خود را بالفعل کرده و به درجه عقل مستفاد برساند و از طریق عقل مستفاد به عقل فعال متصل شود. زمانی که شخصی بتواند به این مرحله برسد که وجود واحدش این مراتب عقول - عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال - را دارا شود، قابلیت دریافت وحی پیدا می‌کند (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۲۰-۱۲۱) و این قابلیت غیر از قوه متخیله و خیال است که هر شخصی از بدو تولد داراست و آن‌ها از راه‌های شناخت دیگر - حواس باطنی - محسوب می‌شوند و یکی از کارکردهای آن بعد از دریافت وحی است.

فارابی در تشریح مراتب افراد در وحی و الهام، به تبیین مراتب قوت وجود قوه متخیله می‌پردازد (همان: ۱۰۹) که قوه متخیله از طریق عمل اخلاقی کامل می‌شود و کامل‌ترین فرد آن را رئیس مدینه فاضله داراست. مراتب بعدی را افراد دیگر دارا هستند؛ برخی این حقایق را در بیداری و برخی را در خواب صادق مشاهده می‌کنند و برخی در مرتبه پایین‌تر فقط در خواب مشاهده می‌کنند (همان: ۱۱۰-۱۱۱). شاید منظور عرفا همین راه باشد که برخی راه صد ساله را یک شبه طی می‌کنند و به خیلی کمالات حقیقی دست می‌یابند. البته برخی نیز با توجه به هیجانان روحی، مزاج سوداوی یا مرض‌هایی مانند مالیخولیا، اموری را می‌بینند که نه وجود خارجی دارند و نه تصویر وجود خارجی محسوب می‌شوند که این افراد در زمره دیوانگان یا مریض‌ها قرار می‌گیرند (همان: ۱۱۱) و راه تمیز این افراد از صادقان، از طریق عقل و اثبات صدق مدعیانشان می‌باشد.

۱-۲-۵. تقوا

فارابی تقوا و عمل به احکام اخلاقی معلوم را راهی برای رسیدن به احکام اخلاقی

مجهول در نظر گرفته است (همو، ۱۹۹۵: ب: ۷۳). اما به دو صورت این راه شناخت را بررسی کرده است؛ گاهی جزء راه و سبب وصول به راه شناخت دیگری است، مانند اینکه تقوا سبب وصل به قابلیت دریافت وحی و الهام می‌شود، و گاهی نیز تقوا به صورت مستقل سبب شناخت احکامی می‌شود که به وسیله تجربه، عقل و وحی حاصل نشده‌اند.

فارابی معتقد است که انسان‌ها مراتبی دارند؛ برخی مانند انبیاء دارای اخلاق کامل هستند که عمل به احکام اخلاق راهی است برای رسیدن به طریق وحی و از آن طریق می‌توان به نتایج علوم دست یافت. وی معتقد است افرادی غیر از انبیاء هستند که در درجه پایین‌تری قرار دارند و اینها به وسیله تقوا با فرشتگان مرتبط می‌شوند و نتایج برخی علوم را به وسیله خواب یا در بیداری به وسیله الهام دریافت می‌کنند. پس تهذیب اخلاق و تقوا علاوه بر مقدمه بهتر استفاده کردن از عقل برای رسیدن به برهان عقلی، مقدمه راه شناخت وحی و الهام نیز محسوب می‌شود. به عبارت دیگر عمل به احکام اخلاقی، مکمل فهم علم است؛ چون با گناه نکردن و تمرکز بر مطلب، از طریق عقل یا وحی و الهام، فهم بهتری حاصل می‌شود.

در هر صورت تقوا با بیان فوق جزء راه است؛ یعنی بدون تقوا نمی‌توان به این وحی و الهام رسید. اما شاید بتوان گفت که فارابی علاوه بر تبیین فوق، تبیین مستقلی از تقوا نیز دارد که تقوا علاوه بر راه‌های یادشده به صورت استقلالی مفید تشخیص واقعیت اخلاقی و به تبع آن احکام اخلاقی است. وی معتقد است که انسان با تقوا رفع حجاب می‌کند و به حقایق دست می‌یابد؛ آن هم حقایقی که از طرق عقل، تجربه و قلب که جایگاه نزول وحی و الهام است، امکان ندارد. فارابی در تشریح مقام واصل به این درجه می‌گوید:

أَنْ لَكَ مِنْكَ غِطَاءٌ - فَضْلاً عَنِ لِبَاسِكَ - مِنَ الْبَدَنِ، فَاجْهَدْ أَنْ [ترفع الحجاب و] تجرّد، فحينئذ تلحق؛ فلا تسأل عمّا تباشره، فإنّ المت فويل لك، وانّ سلمت فطوبى لك [وحسن مآب] وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك وكأنك في صقع الملكوت، فترى ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحقّ عهداً إلى أن تأتيه فرداً (۱۴۰۵: ۶۸-۶۹).

## ۲-۱-۳. توجیه اخلاقی

فارابی بدهت‌گرایی اخلاقی را در بحث توجیه می‌پذیرد و تمایز عقل عملی و عقل نظری را در نوع مدرکات آن‌ها می‌داند؛ یعنی هر دو را مدرک می‌داند که مدرکات عقل نظری موجودات را درک می‌کند و عقل عملی مباحث مربوط به عمل را می‌فهمد (همو، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴). برخی اندیشمندان مانند آیه‌الله جوادی آملی قوه عقل عملی را قوه محرکه و قوه عقل نظری را قوه مدرکه می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۲).

اندیشمندانی که مانند فارابی، تمایز عقل عملی و نظری را در مدرکات آن‌ها می‌دانند، نه آنکه انسان دارای دو قوه مستقل باشد، حداقل دو دسته می‌شوند؛ برخی مانند آیه‌الله مصباح معتقدند که گزاره‌های اخلاقی از طریق گزاره‌های بدیهی عقل نظری توجیه می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۱۸) و برخی مانند آیه‌الله سبحانی معتقدند که گزاره‌های اخلاقی دو دسته‌اند: بدیهیات و نظریات. گزاره‌های نظری اخلاقی به وسیله بدیهیات اخلاقی توجیه می‌شوند (سبحانی، ۱۳۶۸: ۶۳-۶۴). بیان ذیل، دیدگاه فارابی را در این زمینه مشخص کرده است.

## ۲-۱-۳-۱. بدیهیات اخلاقی

بدیهیات اخلاقی از جهات متعددی اهمیت دارند؛ مانند اینکه اولاً آن‌ها با واقع‌گرایی و شناخت‌گرایی پیوند برقرار می‌کنند، به طوری که اگر کسی به وجود گزاره‌های بدیهی میان گزاره‌های اخلاقی معتقد باشد، واقعیتی برای آن گزاره قائل شده که مطابقت آن گزاره با واقعیت خارجی‌اش واضح است. ثانیاً با اعتقاد به بدیهیات اخلاقی و امکان ارجاع مشهورات - که گزاره‌های اخلاقی به حسب شهرتشان از این قسم‌اند (فارابی، ۱۹۹۵: ب: ۹۴) - به یقینات (همو، ۱۴۰۸-۱۴۱۰: ۳۶۳)، ارجاع گزاره‌های نظری اخلاقی به بدیهی و یقینی شدن گزاره‌های اخلاقی ممکن دانسته شده است.

فارابی بدیهیات را چند دسته می‌داند که یک دسته از آن‌ها را اولیات می‌نامد. اولیات قسیم مشهورات، مقبولات و محسوسات هستند (همان: ۱۹-۲۰). اولیات نزد فارابی سه قسم هستند: اولیات در هندسه (مانند هر دو مقدار مساوی با مقداری، خود با یکدیگر مساوی‌اند)؛ اولیات برای عقل نظری (مانند هر کلی از جزئش بزرگ‌تر است)؛

اولیات برای عقل عملی که ادراک امور زیبا و زشت و خوب و بد اخلاقی موقوف بر آن‌هاست، پس مبادی احکام اخلاقی به حساب می‌آیند (مانند باید عدالت داشت) (همو، ۱۹۹۵ الف: ۹۹).

با توجه به اینکه فارابی امکان ارجاع مشهورات به یقینیات را قبول دارد و برای گزاره‌های اخلاقی نیز بدیهیات مستقل از بدیهیات عقل نظری در نظر می‌گیرد، پس مدرکات عقل عملی کاملاً از مدرکات عقل نظری می‌توانند جدا شوند. این کلام فارابی بر مستقل بودن دو قوه عاقله در وجود انسان حکایت ندارد؛ زیرا فارابی به یک قوه عاقله در انسان تصریح می‌کند و تقسیم عقل عملی و عقل نظری را برحسب مدرکات آنان تبیین می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۳۳-۳۴).

با توجه به اینکه فارابی از طرفی به بدیهیات اخلاقی معتقد است، پس حداقل برخی از گزاره‌های نظری اخلاقی را با ارجاع به بدیهیات اخلاقی توجیه می‌کند. از طرفی دیگر یقینی شدن مشهورات را نیز ممکن می‌داند و یقینی شدن مشهورات یعنی برهان‌پذیری جمله‌های اخلاقی را می‌پذیرد، پس ارتباط میان جمله‌های اخلاقی و غیر اخلاقی را نیز ممکن دانسته است، پس رابطه باید و هست را نیز قبول دارد و کلام او با نظریه آیه‌الله مصباح یزدی از این جهت قابل جمع است؛ زیرا آیه‌الله مصباح یزدی نیز تحلیلی بودن جمله «عدالت داشتن ضرورت دارد» را می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۲۷/۳). از آنجایی که فارابی وجود بدیهیات فطری را نمی‌پذیرد (فارابی، ۱۹۹۳: ۳۱ و ۱۰۰)، با دیدگاه آیه‌الله سبحانی و آیه‌الله جوادی آملی که بر وجود بدیهیات فطری تأکید دارد (سبحانی، ۱۳۷۸: ۹-۱۰)، متمایز است. اما فارابی بر یقینی شدن حداقل برخی جمله‌ها از طریق تنها بدیهیات اخلاقی تصریحی ندارد؛ به طوری که این جملات به جمله‌های نظری نیازی نداشته باشند، در حالی که برخی اندیشمندان مانند آیه‌الله جوادی آملی بر استقلال برهان‌پذیری جملات اخلاقی از جملات غیر اخلاقی معتقدند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۵-۴۶) و آیه‌الله مصباح یزدی معتقد است که تمام جملات اخلاقی در یقینی شدن به جمله‌های بدیهی نظری نیازمندند و تحلیلی بودن برخی جملات اخلاقی، مشکلی را حل نخواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۲۷/۳).



## ۲-۱-۴. اطلاق و نسبیت

اطلاق و نسبیت جمله‌های اخلاقی، از دیگر مباحث معرفت‌شناختی در فرائض اخلاق است. مطلق‌گرایی نظریه‌ای است که به ثبوت و جاودانگی برخی احکام اخلاقی معتقد باشد که آن احکام، نسبت به جامعه یا فرد یا زمان تغییر نکنند. اگر نظریه‌ای تمام احکام اخلاقی را نسبت به جامعه یا فرد یا زمان یا مکان یا شرایط یا... متغیر بداند، نسبیت‌گرایی محسوب می‌شود.

فارابی با تقسیم خوب به خوب مطلق و غیر مطلق، مطلق‌گرایی خود را تبیین نموده است. خوب مطلق، مبین کمال نهایی و سعادت حقیقی انسان است؛ به نحوی که مطلوبیتش به غیر وابسته نیست و خوب غیر مطلق، مبین رابطه میان فعل و کمال نهایی انسان است (فارابی، ۱۹۹۳: ۴۶). این تقسیم نیز از ابتکارات فارابی است که در فلسفه اخلاق مفید به نظر می‌رسد که یکی از ادله مطلق‌گرایی فارابی است. البته در خوب غیر مطلق نیز اگر مقید به مکان خاصی شود، به دلیل قید واقعی بودنش منافاتی با مطلق‌گرایی نخواهد داشت.

ممکن است از برخی عبارات فارابی، نسبی‌گرایی به ذهن برسد. وی در برخی موارد تصریح کرده که فضایل اخلاقی به اختلاف ازمنه، شهرها، مردم و...، مختلف می‌شوند. کلام فارابی چنین است:

كذلك الأشياء الإرادية مثل العفة واليسار وأشباه ذلك، هي معان معقولة إرادية، وإذا أردنا أن نوجدها بالفعل كان ما يقترن بها من الأعراض عند وجودها في زمان ما، مخالفاً لما يقترن بها من الأعراض في زمان آخر. وما من شأنه أن يوجد لها عند أمة ما، غير ما يكون لها من الأعراض عند وجودها في أمة أخرى. فبعضها تبدل هذه الأعراض عليه ساعة ساعة، وبعضها يوماً يوماً، وبعضها شهراً شهراً، وبعضها سنة سنة وبعضها حقباً حقباً، وبعضها في أحقاب أحقاب (۱۹۹۵: ب: ۵۲-۵۳).

برای پاسخ به این شبهه باید مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی را تعریف کرد و بر اساس آن، این شبهه را پاسخ داد. مطلق‌گرایی به نظریه‌ای گفته می‌شود که حداقل برخی از احکام اخلاقی را ثابت و بدون قید بداند و قیود احکام اخلاقی مقید را نیز واقعی می‌داند؛ اما نسبی‌گرایی هیچ حکم اخلاقی را ثابت و بدون قید نمی‌داند و قیود احکام اخلاقی را

ذهنی و وابسته به شخص یا جامعه می‌داند و به اختلاف بنیادین در احکام اخلاقی معتقد است. فارابی اگر در کلام فوق قید زمان، مکان، شهر یا اعراض را مطرح می‌کند، اولاً درباره تمام احکام اخلاقی نمی‌گوید، بلکه اکثر احکام اخلاقی را چنین می‌شمارد، همان طور که در کتاب *تحصیل السعادة* در تبیین نیروی مفکره، برخی فضایل را مشترک بین تمام مردم و دارای واقعیت ثابت تلقی می‌کند (همان: ۵۸). ثانیاً آن قیود را واقعی می‌داند؛ زیرا نیروی مفکره، اموری را که انسان به وسیله آن به غایت خوب می‌رسد، از خارج استنباط و به عنوان قیود واقعی به حکمی اضافه می‌کند (همان). ثالثاً اختلاف در احکام اخلاقی را بنیادین نمی‌داند، بلکه تمام اختلاف‌ها را به وسیله قید واقعی معقول، به حکم ثابت می‌رساند (همان: ۵۲). عبارت فارابی در بیان واقعی بودن احکام اخلاقی چنین است:

فینبغی أن يكون المرید لإيجاد شيء من هذه بالفعل خارج النفس قد علم فيما تبدل عليه الأعراض في المدّة المعلومة التي يلتبس إيجادها فيها وفي المكان المحدود من المعمورة. فيعلم الأعراض التي سبيلها أن تكون لما شأنه أن يوجد بالإرادة ساعة ساعة وفي التي توجد شهرًا شهرًا والتي توجد سنة سنة والتي توجد حقبة حقبة. أو في مدّة أخرى طويلة محدودة الطول في مكان ما محدود، إما كبيرًا وإما صغيرًا أو لمدينة واحدة في مدّة طويلة أو مشتركًا لهم في مدّة قصيرة أو خاصًا ببعضهم ينفعهم في مدّة قصيرة (همان).

توجه دیگر دیدگاه فارابی در تغییر احکام این است که فضایل اخلاقی برای تغییر آمده‌اند؛ یعنی حالتی در انسان به وسیله عمل اختیاری تغییر می‌کند؛ مانند اینکه انسان این حالت را در زمان قبل نداشت، اما در زمان بعد به وسیله فلان فضیلت اخلاقی دارا شد. پس تغییر مطرح در زبان فارابی مربوط به تغییرات اختیاری و فردی است، نه تغییر در احکام (همان: ۵۳).

برخی از مصادیق متغیر که فارابی از آن‌ها نام برده است، مربوط به اخلاق نیست، بلکه مربوط به آداب است، مانند اینکه این احترام نزد همه انسان‌ها، پسندیده، لازم و اخلاقی است؛ اما مصادیق احترام یا عفت در شهری مقابل شهر دیگر تغییر می‌کند (همان: ۵۲). آداب مربوط به قبایل خاص است، در حالی که اخلاق مربوط به قبیله

خاص نیست. پس اخلاق در کلام فارابی، اعم از آداب و اخلاق اصطلاحی است و نسبت در آداب، نه با نسبت در اخلاق تلازم دارد و نه باطل است (طباطبایی، ۱۴۱۱: ۲۵۷-۲۵۵/۶).

یکی از اشکالاتی که فارابی به مردم مدینه جاهله و ضاله می‌گیرد، اعتقاد به نبودن حقایق ثابت و نسبی‌گرایی است (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۶۶). اگر فارابی خودش به این اشکال مبتلا باشد، یعنی خودش نیز به نسبی‌گرایی معتقد شود، باید بگویم که فارابی تناقض در اعتقاد دارد؛ زیرا از طرفی خودش نسبی‌گراست و از طرف دیگر به دیگران اشکال می‌گیرد که چون نسبی‌گرا هستند، اعتقادات باطل دارند. پس بهترین جمع معقول در کلام فارابی این است که اولاً میان اخلاق و آداب تمایز قائل شویم و بگوئیم اخلاق در نظر فارابی در اصطلاح اعم به کار رفته که اخلاق ثابت و آداب متغیر را شامل است. ثانیاً احکام اخلاقی مقید هم مورد قبول فارابی و مطلق‌گرایان است؛ مشروط به اینکه قید واقعی وجود داشته باشد که در کلام فارابی قیدها واقعی است. ثالثاً گزاره «به قرب الهی رسیدن خوب است»، از احکام اخلاقی است که فارابی معتقد است و قیدی ندارد.

## ۲-۲. نقد دیدگاه معرفت‌شناسی اخلاق فارابی

### ۱-۲-۲. مستقل نبودن تقوا از الهام

فارابی در یک بیان، راه وصول به حقیقت را از طریق تقوا می‌داند؛ به طوری که تقوا سبب می‌شود که انسان با رفع حجاب به واقعیت دست یابد و این رفع حجاب حاصل از تقوا، غیر از طریق تجربه و حتی وحی و الهام است. او معتقد است که وحی و الهام، وصول حقیقت از طریق قلب است، اما تقوا رفع حجاب می‌کند (همو، ۱۴۰۵: ۶۸-۶۹). ظاهراً این بیان فارابی قابل اثبات عقلانی نیست و او نیز بیان عقلانی برای مطلبش ارائه نکرده است؛ بلکه تقوا سبب رفع حجابی خواهد بود تا خطوط قلبی را تقویت نماید.

### ۲-۲-۲. قابل تبیین عقلانی نبودن بدیهیات اخلاقی

فارابی به وجود اولیات برای عقل عملی معتقد است که ادراک امور زیبا و زشت و

خوب و بد اخلاقی موقوف بر آن‌هاست، پس مبادی احکام اخلاقی به حساب می‌آیند (مانند عدالت ضرورت دارد) (همو، ۱۹۹۵ الف: ۹۹)؛ اما تبیینی برای اولی و بدیهی بودن این اولیات ارائه نکرده است، مگر اینکه بگوییم این قضیه توتولوژی است که باز به دلیل عدم تبیین ارتباط با خارج مفید نخواهد بود.

آیه‌الله مصباح یزدی معتقد است که برخی جمله‌های اخلاقی مانند «عدالت داشتن ضرورت دارد»، تحلیلی هستند که با تصور دقیق موضوع و محمول، می‌توان قضیه را تصدیق کرد. عدالت به معنای دادن حق به صاحب حق است و حق چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود. از ترکیب این دو جمله، نتیجه می‌گیریم که جمله «عدالت واجب است»، بدین معناست که «آنچه را که باید داد، باید داد». این جمله یک قضیه بدیهی و تحلیلی است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۱۰۱-۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۲۷-۳۲۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۲۷/۳)، اما مشکلی را در هیچ نظام ارزشی حل نمی‌کند؛ زیرا قضیه تحلیلی در حکم قضیه حقیقه و شرطیه است و قضیه حقیقه، وجود واقعیت خارجی را اثبات نمی‌کند. به عبارت دیگر، همه می‌گویند: رعایت عدالت واجب است و نباید به کسی ظلم کرد، و هیچ اختلاف یا ابهامی در اصل این قضیه وجود ندارد. آنچه مورد اختلاف است و ابهام دارد، تعیین مصادیق عدل و ظلم است؛ مانند اینکه ارث زن نصف ارث مرد است، آیا عدل است یا ظلم؟ جمله‌های اخلاقی انعکاس ذهنی علم حضوری نیز نیستند تا از وجدانیات به حساب آیند؛ بنابراین جمله‌های حاوی «الزام اخلاقی»، برای توجیه و اثبات واقعیت خارجی داشتن، به استدلال متشکل از بدیهیات عقل نظری احتیاج دارند. استدلال برای اثبات لزوم یک کار اخلاقی به صورت ذیل است:

فلان فعل اخلاقی، علت وصول به کمال اختیاری حقیقی است. (صغری: مقدمه اول)

برای تحقق معلول، وجود علت لازم است (اصل علیت). (کبری: مقدمه دوم)  
پس (برای وصول به کمال اختیاری حقیقی)، وجود فلان فعل اخلاقی، لازم است. (نتیجه)

مقدمه اول نیازمند اثبات است و بر اساس گزاره‌های غیر اخلاقی بدیهی اثبات می‌شود؛ زیرا این گزاره، علیت یک کار را برای وصول به کمال اختیاری حقیقی بیان

می‌کند و تشخیص اینکه کاری مصداق «علت لازم برای وصول به کمال اختیاری حقیقی» است، نیازمند اثبات است؛ چنان که تشخیص مصداق کمال اختیاری حقیقی نیز نیازمند اثبات است. همچنین گزاره کبری نیز بدیهی اولی غیر اخلاقی است. بنابراین برای توجیه لزوم یک فعل اخلاقی، حداقل به دو استدلال نیاز است:

۱. اثبات و تشخیص مصداق کمال اختیاری حقیقی که به نظر آیه‌الله مصباح یزدی، کمال نهایی انسان، قرب الهی است (همو، ۱۳۷۰: ۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۷: ۱۷-۱۸ و ۶۷-۷۴؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۳۳-۳۳۵؛ مصباح، ۱۳۸۲: ۲۳۸-۲۴۸).

۲. اثبات مقدمه اول که از طریق جمله‌های بدیهی غیر اخلاقی یعنی به وسیله عقل نظری یا تجربه یا وحی اثبات می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۱۱۷).

در نظر آیه‌الله مصباح یزدی دو مدرک به نام‌های عقل عملی و نظری در انسان وجود ندارد، بلکه ایشان به صورت اعتباری و قراردادی، مدرکات مربوط به عمل اختیاری را به عقل عملی و مدرکات مربوط به غیر آن را به عقل نظری نسبت می‌دهد. مطابق این اعتبار، استدلال‌های فوق از مدرکات عقل نظری به حساب می‌آیند و به همین دلیل، تمام قضایای اخلاقی به عقل نظری ارجاع پیدا می‌کنند (همان: ۱۱۸).

## ۲-۳. تفکیک اخلاق از آداب

با توجه به اینکه فارابی به مطلق‌گرایی اخلاق معتقد است، برای دفع ابهام از خود، بهتر بود اخلاق را از آداب به صورت مستقل تبیین می‌کرد تا برخی از جملات او توهّم نسبی‌گرایی را به ذهن مخاطب متبادر نسازد.

## نتیجه‌گیری

فارابی در نوشته‌های خود نوآوری‌هایی در مباحث مختلف فلسفه اخلاق از جمله معرفت‌شناسی اخلاق دارد؛ به طوری که می‌توان او را پدر فلسفه اخلاق در جهان اسلام نامید؛ زیرا مباحث فلسفه اخلاقی زیادی را بیان کرده است که قبل از او سابقه نداشته است، علاوه بر اینکه فیلسوفان مسلمان قبل از او بیش از اینکه نوآوری داشته باشند، از نظریات دیگران استفاده کرده و نتوانسته‌اند مکتب منسجمی را به صورت

نظام اخلاقی تبیین کنند. اما فارابی با تبیین مدینه فاضله توحیدی، نظام اخلاقی منحصر به فردی را ترسیم کرده است. حتی برخی از مباحث کلیدی را که وی مطرح کرده، تا کنون شرح و توضیح داده نشده است.

فارابی با تقسیم خوب به خوب مطلق و غیر مطلق، مطلق گرایی خود را تبیین نموده است. خوب مطلق، مبین کمال نهایی و سعادت حقیقی انسان است و خوب غیر مطلق، مبین رابطه میان فعل و کمال نهایی انسان است (فارابی، ۱۹۹۳: ۴۶). این تقسیم نیز از ابتکارات فارابی است که در فلسفه اخلاق مفید و یکی از ادله مطلق گرایی فارابی به حساب می آید.

فارابی به تفصیل به راه‌های شناخت پرداخته و حدود و صغور هر یک را تبیین کرده است؛ برای مثال، برخی راه‌ها مانند تقوا در حد رفع مانع مفیدند. توجیه اخلاقی یکی دیگر از مباحث نوآورانه فارابی است که از طرفی به بدیهیات اخلاقی و بداهت گرایی معتقد است و از طرف دیگر با ارجاع مشهورات به یقینیات، مسئله باید و هست را نیز حل کرده است.

به نظر می‌رسد دیدگاه فارابی در مباحث معرفت‌شناسی اخلاق به تکمله‌هایی نیاز دارد؛ برای مثال، اولاً مستقل بودن تقوا از وحی و الهام در دیدگاه وی، تبیین عقلانی نشده است. ثانیاً بدیهی بودن گزاره‌های اخلاقی به استقلال توجیه اخلاقی گزاره‌های اخلاقی منجر نخواهد شد و فارابی تبیینی عقلانی برای بدیهی بودن این گزاره‌ها ارائه نکرده است. ثالثاً در دیدگاه وی، اخلاق از آداب تفکیک نشده است تا اتهام نسبی گرایی از دیدگاه فارابی دفع گردد.

بسیاری از ویژگی‌های نظریه اخلاقی فارابی همچنان تبیین نشده است که با استنتاج از بیان‌های او به نوآوری‌های بیشتری دست خواهیم یافت. فارابی در عرصه علوم انسانی و فلسفه اخلاق بسیار توانا و صاحب نظریه است که نظریه‌های او را می‌توان از نظریه‌های به‌روز و همه‌جانبه دانست؛ به طوری که می‌توان گفت هیچ اندیشمند مسلمانی تا زمان فارابی چنین وسیع به اکثر مباحث فلسفه اخلاقی نظریه‌ای نداشته است؛ برای مثال، فارابی لیبرالیسم اخلاقی را رد می‌کند و مدینه‌ای را که لیبرالیسم اخلاقی در آن حاکم باشد، از اقسام مدینه جاهله می‌شمارد (همو، ۱۹۹۵ الف: ۱۲۹)

یا نظریه قدرت‌گرایی را به تفصیل، تبیین و بررسی می‌کند (همان: ۱۴۸-۱۴۹ و ۱۶۰). پس جا دارد که محققان با بررسی و پرداختن به اندیشه‌های فلسفه اخلاقی او، به گنجینه‌های علمی دست یازند.

## کتاب‌شناسی

۱. جوادى آملی، عبدالله، *مبایى اخلاق در قرآن*، تدوین شریفی، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۲. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلى یا پایه‌هاى اخلاق جاودان*، قم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۳. همو، «رابطة اخلاق و دین (فطرت پایگاه ارزش اخلاقى)»، *کلام اسلامى*، شماره ۳۰، ۱۳۷۸ ش.
۴. طباطبایى، سید محمد حسین، *المیزان فى تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۱ ق.
۵. فارابى، ابونصر، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۶. همو، *احصاء العلوم*، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۷. همو، *التنبیه على سبیل السعادة*، تهران، حکمت، ۱۳۷۱ ق.
۸. همو، *السیاسة المدنیة*، تهران، سروش، ۱۳۷۶ ش.
۹. همو، *المنطقیات*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشى نجفی، ۱۴۰۸-۱۴۱۰ ق.
۱۰. همو، *تحصیل السعادة*، تدوین علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۱۱. همو، *فصوص الحکم*، قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. مصباح، مجتبی، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. مصباح یزدی، محمد تقی، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. همو، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷ ش.
۱۵. همو، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. همو، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. همو، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقى*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.



## تمایز وجود و ماهیت نزد فارابی

### و مقایسه آن با نظر بوئتیوس در باب تمایز وجود و موجود\*

□ مهدی اسعدی<sup>۱</sup>

□ حسن فتحی<sup>۲</sup>

#### چکیده

نظر ارسطو در باب وجود و موجود در طول تاریخ فلسفه، از جانب شارحان و دیگر فلاسفه مشاء بارها مورد بررسی قرار گرفته است. از جمله شارحان مهم و تأثیرگذار ارسطو در این مورد (در دو جهان مسیحیت و اسلام) بوئتیوس و فارابی هستند. فارابی در سنت فلسفه اسلامی به عنوان نخستین متفکر، پرسش از معنای وجود را به طور جدی مطرح نموده و با گذار از تمایز منطقی میان وجود و ماهیت به تمایزی متافیزیکی، امکان تمایز میان واجب و ممکن را طرح و سپس با رویکردی نوافلاطونی به توجیه آفرینش بر اساس نظریه فیض پرداخته است. بوئتیوس نیز به عنوان نخستین متفکر مشایی سنت فلسفه مسیحی است که بحث تمایز وجود و موجود را شالوده فلسفه خود (مخصوصاً در باب مسئله شر) نموده است. او با استفاده از نظریه صورت و ماده، این تمایز را توجیه نموده که شرحی

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران (mehdiasadi@live.com).

۲. دانشیار دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول) (fathi@tabrizu.ac.ir).

است بر نظر ارسطو در این باب، لیکن با رویکردی الهیاتی. چنین توجیهی وی را بر آن داشته که جهت تبیین مسئله آفرینش و رابطه خالق و مخلوق از نگاه افلاطونی و مسئله بهره‌مندی او نیز کمک بگیرد.

در این نوشتار بعد از تبیین مسئله تمایز، به تحلیل دیدگاه هر دو متفکر در مورد ماهیت این تمایز، انگیزه‌های نیل به آن و نتایج و پیامدهای آن در فلسفه این دو فیلسوف پرداخته شده است.

**واژگان کلیدی:** بوئتیوس، فارابی، وجود، موجود، ماهیت.

## ۱. مقدمه

بوئتیوس (۴۸۰-۵۲۴ م.) را می‌توان همچون پلی میان دو تمدن یونانی - رومی از یک سو و مسیحیت پولوسی از سوی دیگر دانست. او به عنوان مترجم آثار فلسفی ارسطو از زبان یونانی به لاتینی، با انتخاب معادل‌های لاتینی (یعنی زبان رسمی کلیسای کاتولیک در قرون بعدی) در واقع زبان فلسفه را به مسیحیت یاد داده است؛ چنان که با تفسیرهای آثار فلسفی و با نگارش آثار کلامی، از حیث محتوای تعالیم فلسفی و کلامی نیز بر مسند آموزگاری تکیه زده است. بسیاری از مباحث بعدی دوره قرون وسطی را (که فقط یکی از آنها مسئله پردامنه «کلیات» است) به حق می‌توان شرح و بسط آرای بوئتیوس دانست. از جمله مباحثی که مورد توجه بوئتیوس است، مسئله وجود است. وی در رساله معروف «چگونه جواهر در آنچه هستند، خیر و نیک هستند، اگرچه از نظر جوهر بودن خیر و نیکو نیستند»، یا همان رساله هیدومداریوس، میان وجود (هستی) و موجود (آنچه هست) فرق می‌گذارد و بیان می‌کند که در هر موجود مرکب، وجود و وجود خاص آن موجود متفاوت است. برای وی وجود محض هنوز موجود نیست و موجود (آنچه هست) با دریافت صورت وجودی، وجود می‌یابد. این رساله و مخصوصاً جملات مذکور بارها مورد تفسیر قرار گرفته‌اند.

ابونصر فارابی (۲۵۷-۳۳۰ ق.) در جهان اسلام، شأنی هم‌تراز با آن بوئتیوس در جهان مسیحیت و بلکه از شأنی بالاتر از آن برخوردار است؛ چرا که هم‌زمان هم نمایندگی ارسطو را دارد و هم افلاطون را و هم توفیق این را که آمال بوئتیوس را نیز

تحقق بخشند.<sup>۱</sup> اطلاق عنوان «معلم ثانی» به دنبال ارسطو که معلم اول است، و عنوان «مؤسس فلسفه اسلامی» (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۲۵) برای فارابی را نباید اغراق در شأن و منزلت وی شمرد. فارابی تقریباً در همه مباحث فلسفه از منطق تا سیاست حرف دارد و البته مسئله وجود (و نسبت آن با ماهیت) به نوعی در رأس همه این مباحث قرار دارد. فارابی در رساله‌های *السیاسة المدنیة*، *آراء اهل المدینة الفاضله*، *عیون المسائل*، *الحروف*، *اثبات المفارقات* و *فصوص الحکمه* به بحث از وجود و تمایز آن با ماهیت پرداخته است. او در کتاب *الحروف* با اشاره به زبان‌های فارسی، یونانی، عربی و سغدی به تبیین معنای وجود پرداخته و تلاش کرده است تا ریشه و خاستگاه آن را پیدا کند. فارابی در این کتاب از اصل وجود و تقسیم آن به دو مرتبه واجب و ممکن سخن گفته و راه صحیح جستجو را در توجه به بحث‌های زبان‌شناختی دیده است و اساساً او *الحروف* را با این دید نگاشته است.

مطالعه تطبیقی آرای بوئیوس و فارابی می‌تواند به فهم درست هر دو فلسفه اسلامی و مسیحی و تلقی درست از نسبت میان این دو و نسبت این دو با فلسفه یونانی کمک کند.

جهان اسلام فلسفه یونانی را در حالی برگرفته و به تعامل با آن پرداخته است که این فلسفه پیشتر به مدت چندین سده با مسیحیت (و یهودیت) مرتبط بوده و شقوق مختلف تأثیر و تأثر را تجربه کرده است. چنان که عناصر مشترک ادیان ابراهیمی ایجاد می‌کند، موارد اختلاف میان مسیحیت و فلسفه یونانی شباهت زیادی با موارد اختلاف میان دین اسلام و فلسفه یونانی دارد؛ برای مثال، نگاهی به موضوعات نزاع غزالی با فیلسوفان و نگاهی دیگر به کتاب‌ها و مباحث فلسفی و کلامی در سده‌های چهارم تا ششم میلادی در سرزمین‌های مسیحی نشان می‌دهد که تا چه اندازه بحث‌ها شبیه یکدیگرند. در این مقطع تاریخی علاوه بر اینکه فلسفه مسیحی شکل می‌گیرد،

۱. برنامه بوئیوس این بود که آثار ارسطو و افلاطون را به لاتینی ترجمه کند و نشان دهد که میان نظام‌های فلسفی این دو در واقع تقابلی وجود ندارد. اما سرنوشت وی، اجازه اجرای کامل چنین برنامه‌ای را به او نداد. این در حالی است که فارابی به اصطلاح مشاء، علاوه بر معرفی اکثر آثار افلاطون به جهان عرب‌زبان، حتی تا نگارش *الجمع بین رأی الحکیمین* نیز پیش رفت.

فلسوفان غیر مسیحی نیز در رقابت با فیلسوفان مسیحی به فلسفه‌شان صبغه الهیاتی برجسته‌تری می‌دهند؛ مثلاً پروکلوس (همان ابرقلس جهان اسلام) کتاب *الهیات افلاطون* را می‌نویسد. همچنین کسانی که ابتدا به مسلمان‌ها فلسفه آموخته یا آثار یونانی را برای آن‌ها ترجمه کرده‌اند، اکثراً مسیحی بوده‌اند.

از سوی دیگر، فیلسوفان مسلمان به همان اندازه که ابتدا تحت تأثیر تعلیمات دینی - فلسفی مسیحیان بوده‌اند، از سده‌های یازدهم میلادی (پنجم هجری) به شدت در جریان شکل‌گیری و در محتوای فلسفه مدرسی مسیحی تأثیر گذاشتند. در مقاله پیش رو، نظر بوئتیوس و فارابی را در خصوص مسئله تمایز میان «وجود و موجود» از یک طرف و «وجود و ماهیت» از طرف دیگر، گزارش و بررسی می‌کنیم.

## ۲. مسئله تمایز

در فلسفه ارسطو، میان وجود و موجود و جوهر ارتباط وثیقی وجود دارد؛ به طوری که سؤال از وجود یا موجود به سؤال از جوهر تحویل برده می‌شود. آنچه ما «وجود» و «موجود» و «جوهر» ترجمه می‌کنیم، در اصل یونانی مصدر و مشتقات یک واژه هستند. مصدر آن «اینای»<sup>۱</sup> به معنای «بودن» است. صفت فاعلی خنثی از این مصدر «آن»<sup>۲</sup> به معنای «باشنده» است. جنس مذکر این صفت نیز «آن» با مصوت بلند، و جنس مؤنث آن «اوسا»<sup>۳</sup> است. از این صفت اخیر، اسم «اوسیا»<sup>۴</sup> ساخته می‌شود که به معنای «باشندگی» و نیز به معنای «گوهر» (شیء ذی‌قیمت) است. واژه «گوهر» به صورت «جوهر» معرب گشته و مشتقاتی چون «جوهریت»، «تجوهر»، «جوهر» از آن ساخته شده است. انتخاب «جوهر» برای ترجمه واژه «اوسیا»، هم‌خانواده بودن آن با وجود و موجود را از چشم خواننده عرب‌زبان پنهان می‌کند.

از سوی دیگر، ارسطو به رابطه میان جوهر و ذات قائل است. او واژه یونانی

1. Einai.
2. On.
3. Ousa.
4. Ousia.

«آوتوس»<sup>۱</sup> (به معنای «او»، «همان» و «خود») را همانند واژه «اوسیا» در جواب پرسش از «ماهو» (چیست؟) به کار می‌برد؛ چنان که افلاطون نیز این واژه را برای دلالت به حقیقت هستی شیء، یعنی به اصطلاح «مثال»، به کار می‌برد. از اینجاست که بین مفاهیم وجود، موجود، جوهر، ذات و ماهیت، رابطه تنگاتنگی وجود دارد و تمایز آن‌ها در فلسفه ارسطو به صورت مسئله دشواری درآمده است.<sup>۲</sup> دشواری مسئله آنگاه پیچیده‌تر و گسترده‌تر می‌شود که اطلاق‌های مختلف واژه «اوسیا» (جوهر به معنای نخستین [= موجود جزئی یا شیء انضمامی تشکیل یافته از ماده و صورت] و جوهر به معنای ثانوی [= نوع یا صورت نوعیه]) و نسبت آن با دیگر مفاهیم کلیدی فلسفه ارسطو (مانند کلی، صورت، فعلیت، محل، ماده) نیز مدنظر گرفته شود.

مسائل مشابهی، هم از حیث ترجمه واژگان یونانی به لاتینی و هم از حیث تفسیر سخنان ارسطو، در جهان لاتینی زبان قرون وسطی نیز پدید آمده که پاسخ‌ها و موضع‌های گوناگونی را پدید آورده است؛ برای مثال، این پرسش مطرح شده است که آیا ارسطو میان وجود و ذات (ماهیت) تمایز قائل است یا نه؟ و در صورت وجود تمایز، آیا این تمایز ذهنی و منطقی است یا عینی و متافیزیکی؟ و فیلسوفان دوره متأخر سده‌های میانه به سه تمایز ذهنی، متافیزیکی و فیزیکی قائل شده‌اند.

۱-۲. تمایز ذهنی<sup>۳</sup> یا عقلی<sup>۴</sup> یا مفهومی<sup>۵</sup> یا منطقی<sup>۶</sup> یا معرفت‌شناسی<sup>۷</sup>: منظور از تمایز ذهنی این است که عقل با تحلیل شیء خارجی در ساحت ذهن به دو مؤلفه وجود و ماهیت پی ببرد. به عبارت دیگر، در مقام ذهن وجود را بر ماهیت حمل و یا ماهیت را بر وجود متصف سازد. در این رویکرد شیء خارجی امری یکپارچه است و هیچ نوع تمایزی در اجزای این شیء در جهان خارج وجود ندارد. مشخصه اصلی این

1. Autos.

۲. برای ضبط یونانی و معانی لغوی و مشتقات واژگان یونانی در خصوص «وجود» و همین‌طور واژگان مرتبطی چون «محل»، «موضوع»، «ماهیت» و... ر.ک: Liddell & Scott & Jones & McKenzie, 1996.

3. Mental distinction.

4. Rational distinction.

5. Conceptual distinction.

6. Logical distinction.

7. Epistemological distinction.

نوع تمایز، ذهنی بودن آن است؛ به طوری که اگر چیزی به نام ذهن و تحلیل عقلی نباشد، از این نوع تمایز نمی‌توان صحبت کرد؛ یعنی تا فاعل شناسایی هست، این نوع تمایز را می‌توان در شیء خارجی قائل شد، ولی با عدم فاعل شناسا این نوع تمایز از بین می‌رود.

۲-۲. تمایز فیزیکی<sup>۱</sup>: در تمایز فیزیکی می‌توان بین وجود و ماهیت شیء در جهان خارج، جدایی برقرار کرد.

۲-۳. تمایز واقعی<sup>۲</sup> یا متافیزیکی<sup>۳</sup> یا عینی<sup>۴</sup>: در این نوع تمایز، وجود و ماهیت یک موجود خارجی نه عین هم‌اند، آن‌چنان که در تمایز ذهنی می‌بینیم و نه مانند تمایز فیزیکی کاملاً از هم جدا هستند؛ بلکه وجود و ماهیت دو اصل هستی‌شناختی موجودند. این تمایز صرفاً وابسته به ذهن فاعل شناسا نیست و کاملاً مستقل از ذهن است؛ اعم از اینکه فاعل شناسا باشد یا نباشد، موجود خارجی دو بعد و دو اصل هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی دارد.

آنچه ذکر شد، پاسخ‌های تقریباً کلیشه‌ای قرون وسطایی است که به دنبال بحث‌های طولانی بدین گونه صورت‌بندی شده است. در جهان اسلام نیز هم خود مسئله به انحاء مختلف بحث شده و هم پیامدها و آثار مختلفی به وجود آورده است؛ مثلاً وقتی وجود و ماهیت از هم جدا تصور شده است، همین جدایی به علاوه بالسویه تلقی شدن ماهیت نسبت به وجود و عدم، به پیدایش برهان «امکان و وجوب» در اثبات باری تعالی منتهی شده است. نمونه دیگر، مسئله پرآوازه «اصالت وجود یا اصالت ماهیت» است.

برای هر آنچه که گفتیم، فارابی و بوئتیوس در سرآغازهای دو سنت اسلامی و مسیحی قرار می‌گیرند و جا دارد که موضع آن دو به خودی خود و در قیاس با یکدیگر و با ارسطو مورد بررسی قرار گیرد.

- 
1. Physical distinction.
  2. Real distinction.
  3. Metaphysical distinction.
  4. Objective distinction.

### ۳. تمایز وجود و ماهیت نزد فارابی

در میان فیلسوفان مسلمان، جستجو از معنای هستی به سبب محوریت مسئله فیض و مراتب هستی از اساسی‌ترین مسائل می‌باشد و این فارابی است که نخستین بار اهمیت این پرسش را مطرح می‌کند و شاید به همین علت است که او در سنت اسلامی، شأنی هم‌تراز با شأن ارسطو در فلسفه یونانی دارد. وی در رساله‌های *السیاسة المدنیة*، *عیون المسائل*، *الحروف*، *اثبات المفارقات* و *فصوص الحکمہ* به بحث از وجود و تمایز آن از ماهیت پرداخته است. چنان که اشاره کردیم، این مسئله به این صورت در سنت یونانی و ارسطویی جایگاه چندانی نداشته<sup>۱</sup> و با فارابی است که مطرح می‌شود و ابن سینا آن را چنان بسط می‌دهد که به یکی از آموزه‌های بنیادین فلسفه اسلامی تبدیل می‌شود. در عالم اسلام، تمایز میان وجود و ماهیت در عالم خارج به دو دلیل اهمیت داشته و مطرح شده است:

۱. در میان فیلسوفان مسلمان جستجو از معنای هستی به سبب محوریت مسئله فیض و مراتب هستی از اساسی‌ترین مسائل می‌باشد. لیکن این فارابی است که نخستین بار در عالم اسلام اهمیت این پرسش را مطرح می‌کند. فارابی به تبع فلوطین به قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» و نظریه فیض قائل شد (فارابی، ۱۳۶۱: ۸۸ و ۱۰۳) و در صدد

۱. کتاب *الحروف* نخستین کتاب فراگیر از فارابی است که به علم مابعدالطبیعه اختصاص دارد و آنچه پیش از این درباره این علم از فارابی منتشر شده، جز نوشته‌های کوتاه نیست. این کتاب کهن‌ترین شرح جامع به زبان عربی بر کتاب *مابعدالطبیعه* است که از آن آگاهی داریم و بدون تردید منبعی بوده است که شارحان کتاب *مابعدالطبیعه* پس از فارابی، همچون ابن سینا و ابن رشد در بسیاری از آراء خود در علم الهی از آن بهره گرفته‌اند (مهدی، ۱۳۸۷: ۴۱). در این کتاب، «حروف» دو معنای متفاوت (اما سازگار) دارند. نخستین معنا از عنوان کتاب بدین سبب برمی‌آید که کتاب به شیوه معمول فارابی، مجموعه‌ای از برداشت‌های آزاد در باب کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطوست که گاه به عربی آن را *کتاب الحروف* می‌نامیدند (به سبب این امر که ابواب آن به واسطه یک حرفی از الفبای یونانی مشخص شده است [آلفا، بتا و...]). اما دو دیگر آنکه این عنوان بر این واقعیت اشاره دارد که این رساله نیز دقیقاً مانند کتاب *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، حاوی پژوهشی در باب واژگان ابزاری گوناگون است و این‌ها واژگانی هستند که دستوردانان، آن‌ها را «حروف» می‌نامند (مارشبن، ۱۳۹۳: ۸۸).

۲. افلاطون و ارسطو وقتی از ماهیت و چیستی «چیزی» سؤال می‌کنند، در واقع از «چیز موجود» سؤال می‌کنند. ارسطو فقط تا آنجا پیش می‌رود که بگوید: ما می‌توانیم تعریف و ماهیت یک چیز را بدون لحاظ اینکه آن چیز در خارج هست یا نه، در ذهن خود تصور کنیم؛ یعنی فقط تا حد تمایز منطقی.

بحث از وجود و ماهیت برآمد و برای اینکه بتواند قاعدهٔ الواحد و نظریهٔ فیض را توجیه کند، به تفکیک میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود پرداخت و ممکن را ماهیتی دانست که نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم دارد.<sup>۱</sup> «پس برخی موجودات هستند که محال است موجود نباشند و برخی دیگر هستند که ممکن است موجود شوند و ممکن است موجود نشوند. موجودی که محال است موجود نباشد در ذات و طبیعت خود چنین است و موجودی که ممکن است موجود یا لاموجود گردد، آن هم در ذات و طبیعت خود چنین است» (همو، ۱۳۸۸: ۶۹) و موجود ممکن تحت قاعدهٔ الواحد و نظریهٔ فیض از ناحیهٔ واجب‌الوجود به فیض وجود دست می‌یابد و موجود می‌شود. در واقع فارابی بر این باور است که هر ممکن‌الوجودی در نفس‌الامر دارای ماهیتی است و تا از ناحیهٔ واجب‌الوجود به این ماهیت، افاضهٔ وجود نشده باشد، این ماهیت وجود نمی‌یابد.

۲. فارابی در باب کلی طبیعی<sup>۲</sup> بر این باور است که کلی طبیعی دارای وجودی کلی در ضمن افراد خود است (همو، ۱۳۶۷: ۴۳). وقتی که ملاک تفرد و تشخیص افراد مطرح گردید، فارابی به این نظر قائل شد که انسان علاوه بر اینکه وجود دارد، دارای کلی طبیعی انسانیت و دارای عوارض مشخصه است و از آنجایی که کلی طبیعی و عوارض مشخصه دارای وجهه‌ای کلی هستند و نمی‌توانند ملاک تشخیص فرد باشند، پس «وجود آدمی» است که ملاک تشخیص آدمی است (همو، ۱۳۹۳: ۵۳) و از این طریق باز دامن زده شد که آدمی در خارج دارای وجود و ماهیتی است و ملاک تشخیص خارجی او، نه ماهیت بلکه وجود اوست.

فارابی قاعدهٔ صدور واحد از واحد را از فلوطین اقتباس کرده، اما دیدگاه فارابی با نظر فلوطین دارای تفاوت‌هایی است. فارابی در وهلهٔ اول، موجودات را به سه بخش تقسیم می‌کند: «ذات اول» و «موجودات ثنوی» و «عقول فعال» (همو، ۱۳۸۷: ۱۰۷). «موجودات ثنوی» همان «عقول نه‌گانه» مادون «ذات اول» اند. فارابی دومین موجود (یعنی «عقل اول») را صادر از خداوند می‌داند، اما به جای اینکه همچون فلوطین به

۱. «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی؛ لا موجودة ولا معدومة» (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

۲. در این بند به جای «کلی طبیعی» می‌توان واژهٔ «طبیعت» را به کار برد.



صدور یک چیز از عقل قائل باشد، به صدور دو یا سه چیز از عقل اول قائل است. از نظر فارابی، «دومین موجود» یعنی عقل اول، چون نه جسمانی و نه در ماده است، هم ذات خود و هم ذات موجود اول را تعقل می‌کند و کثرات از همین عقل اول شروع می‌شود و عقل اول به واسطه اینکه ذات موجود اول را تعقل می‌کند، عقل بعدی و به واسطه اینکه وجوب غیری و امکان ذاتی خود را تعقل می‌کند، به ترتیب نفس و جرم فلک اول را صادر می‌کند. هر یک از عقول بعدی نیز به همین منوال تا اینکه به مرتبه عقل فعال می‌رسیم. عقل فعال، یازدهمین موجود و دهمین عقل است. عقل فعال نیز هم ذات عقل بالاتر و هم وجوب غیری و امکان ذاتی خود را تعقل می‌کند؛ اما از آنجا که عقل فعال دیگر در حدی نیست که عقل و فلک بعدی را صادر کند، موجودات عالم تحت القمر را صادر می‌کند.

فارابی این موجودات ثوانی یعنی عقول نه گانه را اسباب ثوانی می‌نامد (همو، ۱۳۸۷: ۷۱-۷۲) و آن‌ها را واسطه فیض خداوند به موجودات پایین‌تر معرفی می‌کند. نظریه فیض و صدور که فارابی در پی اثبات آن است، بر دو رکن کیهان‌شناسی مبتنی بر مرکزیت زمین و مابعدالطبیعه موجودات الهی استوار است. فارابی در فصل دوم از رساله *زنون* کبیر به طور مبسوط به این نظریه پرداخته که جهان به صورت مجموعه‌ای از کرات متحدالمرکز شناخته شده است. بیرونی‌ترین کره، فلک اول فلک ثوابت است و بقیه افلاک زحل، مشتری، مریخ، خورشید، زهره، عطارد و سرانجام ماه (نصر، ۱۳۸۶: ۱۳۲۱/۲). چنان که برمی‌آید، فارابی در پی تبیین کثرات عالم به واسطه فیض و صدور است و این مطلب با قاعده الواحد ارتباط وثیقی دارد و همین طور با هیئت بطلمیوسی نیز همین طور. پس از موجودات ثوانی، عقل فعال قرار دارد که عقل دهم آفرینش الهی است و علاوه بر اینکه واسطه فیض وجودی الهی و ارتقای آدمی به کمال نهایی است، واسطه افاضه علم و معرفت به موجودات عالم تحت القمر نیز هست (فارابی، ۱۳۸۷: ۷۹-۸۰).

چنان که گفتیم، نظریه فیض فارابی ریشه در آرای فلوطین دارد (فلوطین، ۱۳۹۰: ۲، ۵). فلوطین در سلسله مراتب وجود از احدی سخن می‌گوید که از هر فکر و از هر وجودی برتر است و درباره اش نه می‌توان سخن گفت و نه می‌توان دانشی داشت (همان). ارتباط این واحد با سایر موجودات بر اصلی مبتنی است که فلوطین آن را فیض

و صدور می‌نامد (همان). از نظر فلوطین، احد در جایگاه خویش از هر موجود و وجودی فراتر و بی‌هیچ نقص و نقصانی است و از آنجا که در اوج کمال است، شایسته نیست که به موجب بخل و خودخواهی، از افاضه کمال خود فروگذاری کند، و اصل ضرورت طبیعی اقتضا می‌کند که کمتر کامل از کامل‌تر صادر گردد و بنابراین عالم به اقتضای ضرورت طبیعی از احد صدور می‌یابد.

فارابی این نظریه فلوطین را در آثار مختلفش و از جمله در *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* اقتباس کرده است (فارابی، ۱۳۶۱: فصل هفتم). اما فارابی بر خلاف فلوطین، مبدأ اول یا خداوند را نه فراتر از وجود بلکه عین وجود می‌داند و بنابراین مبدأ اول را نیز موجود می‌نامد. فارابی وجود خداوند را عین ذات خداوند می‌داند (همان). اگر وجود و ذات خداوند عین هم هستند، بنابراین وجودی که خداوند به موجودات افاضه می‌کند، باید در وجود خداوند موجود باشد و بنابراین این گونه هم نیست که خداوند در درون خود به دو قسم وجود و ذات منقسم شده و وجود را از قسم وجود و نه ذات خود به موجودات افاضه کرده باشد (همان: ۹۱-۹۲).

وی به این مطلب تصریح دارد که صدور و فیضان موجودات از موجود نخستین، امری لازم و ضروری است (همو، ۱۳۸۷: ۹۹) و دلیل این ضرورت را هنگام بحث از علم موجود نخستین چنین بیان می‌دارد:

از آنجا که موجود نخستین، به ذات خود عالم است و علم او به ذات خود، عین علم او به موجودات است، پس موجودات چیزی جز علم نخستین نیستند (همو، ۱۳۸۱: ۵۶).

در واقع فارابی رابطه موجودات با موجود نخستین را رابطه معلول با علت می‌داند و از آنجا که هستی معلول را چیزی جز هستی علت نمی‌داند، بر این عقیده است که با وجود علت، معلول نیز ضرورتاً موجود خواهد بود. لذا وی به ضرورت صدور و افاضه معلول از ناحیه علت قائل است و موجودات را چیزی جز علم الهی که از علم خداوند فیضان می‌یابد، ندانسته و بدین ترتیب کل عالم را فیض اله می‌شمارد.

آن‌چنان که اشاره شد، مسئله محوری آموزه‌های نوافلاطونی، مسئله فیض و مراتب هستی و پیدایش کثرات عالم است که فلوطین از یک‌سو آن را به عنوان پلی میان جهان معقول و جهان محسوس معرفی می‌کند و از سوی دیگر بر اساس آن، تبیین منسجمی از

پدید آمدن کثرات عالم از اصل نخستین یا احد ارائه می کند.

فارابی فلسفه خود را بر اساس نظریه فیض و نظریه الواحد بنا نهاده است و اعتقاد به این نظریه‌ها مستلزم آن است که وی به افاضه وجود از ناحیه خداوند به مخلوقات و به واسطه عقل اول و سایر عقول تا عقل دهم قائل باشد. وی بدین دلیل که از سویی خداوند را خالق و بنابراین موجودی متعالی، و از سوی دیگر مخلوقات را موجوداتی وابسته و نیازمند به خداوند می داند، برای اینکه بر اساس نظریه فیض و قاعده الواحد بین خالق و مخلوق فرق گذارد، آنان را به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم می کند. خداوند را واجب الوجود و سایر موجودات و مخلوقات را ممکن الوجود می نامد. فارابی بیان می کند که ممکن الوجود موجودی است که فی نفسه نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم دارد و واجب الوجود موجودی است که وجود آن ذاتی آن بوده و واجب و ضروری است (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۴). «پس برخی موجودات هستند که محال است موجود نباشند و برخی دیگر هستند که ممکن است موجود شوند و ممکن است موجود نشوند. موجودی که محال است موجود نباشد، در ذات و طبیعت خود چنین است و موجودی که ممکن است موجود یا لاموجود گردد، آن هم در ذات و طبیعت خود چنین است» (همو، ۱۳۸۱: ۶۹). «اموری که وجود دارند، دو گونه هستند: یک قسم آنکه چون بذاته لحاظ شود، وجودش ضروری است که به آن واجب الوجود می گوئیم و قسم دیگر ممکن الوجود است که اگر معدوم فرض گردد از آن محالی لازم نیاید» (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۷). بر همین اساس، موجود به حصر عقلی ممکن الوجود یا واجب الوجود است. «موجودات ممکن الوجود محال است در سلسله علل و معالیل تا بی نهایت پیش روند» (همو، ۱۳۸۹: ۱۰۳). بنابراین فارابی اولین فیلسوفی است که با تحلیل اشیاء موجود به مفهوم واجب الوجود و ممکن الوجود دست یافته است.

فارابی واجب الوجود را موجودی می داند که چون بالذات موجود است، از ملحقات جوهر او و از وجود او و از توابع او این است که موجودات دیگر از او صادر شوند (همو، ۱۳۶۱: ۹۱). این موجودات هرچند که حاصل علم و تعقل واجب الوجود هستند، اما چیزی مغایر با واجب الوجودند. از آنجا که واجب الوجود بسیط و واحد است، از او معلولی جز واحد و بسیط صادر نمی گردد. پس واجب الوجود نمی تواند مرکب باشد و

بنابراین نمی‌توان واجب‌الوجود را به دو جزء وجود و ماهیت تجزیه کرد، اما ممکن‌الوجودها بسیط نیستند و صادر اول (عقل اول) دارای جهات متعددی است که منشأ کثرات سایر صوادر نیز هست و بنابراین همه ممکن‌الوجودها باید دارای اجزای مرکب و حداقل دارای وجود و ماهیت باشند و از اینجاست که ممکن‌الوجود را (زوج ترکیبی مرکب از وجود و ماهیت) می‌داند.

می‌بینیم که تفکیک بین وجود و ماهیت به تفکیک بین واجب و ممکن منتهی می‌شود و مرز میان واجب و ممکن هم با نظریه فیض و قاعده الواحد پر می‌شود. آنچه باید بدان توجه داشت این نکته است که همین تفکیک میان وجود و ماهیت این زمینه فکری را به وجود آورده است که گویی ممکن‌الوجود چیزی مابین وجود و عدم است و خداوند وجود را به این ممکن‌الوجود افاضه و اعطا کرده است.

به تعبیر ژیلسون، «فارابی نشان داد که قادر است غنای فراگیر تفکر فلسفی یونانی را با احساس غم دوری از خدا که شرقیان دارند، و با تجربه عرفانی خویش سازگار سازد. فارابی برای عرضه تقریری فنی از تمایز میان وجود و ماهیت به نکته منطقی متوسل شد که ارسطو مطرح کرده بود: مفهوم «چیستی یک شیء»، متضمن «هستی آن شیء» در عالم واقع نیست. فارابی نظریه اصلی خود درباره تمایز وجود و ماهیت را در کتاب *فصوص الحکمه* مطرح می‌کند و با انتقال این نکته از حوزه منطقی به حوزه مابعدالطبیعی می‌گوید: چیزهایی که روبه‌روی ما هستند ماهیتی (ذاتی) دارند و هویتی (وجودی). ماهیت آن‌ها، نه وجود آن‌هاست و نه منظوری در وجود است» (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۷).<sup>۱</sup>

فارابی برای بیان تمایز میان وجود و ماهیت، انسان را مثال می‌زند؛ اگر ماهیت انسان متضمن وجود او بود، وقتی ماهیت او را تصور می‌کردیم، وجود او را نیز تصور می‌کردیم و برای علم به اینکه انسانی وجود دارد، کافی بود که بدانیم انسان چیست؛ به گونه‌ای که هر تصویری تصدیقی را به همراه می‌داشت. او در تحلیل این تمایز و در بیان نسبت وجود و ماهیت می‌گوید:

وجود داخل در ماهیت اشیاء نیست؛ وگرنه یکی از مقومات آن‌ها می‌شد و تصور

۱. «الأمر التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية، وليست ماهية هويته، ولا داخله في هويته» (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۷).

ماهیت بدون تصور وجود آن کامل نمی‌گشت. به علاوه، برای ما مقدور نمی‌بود که وجود و ماهیت را در عرصه خیال از یکدیگر جدا سازیم، و نسبت میان وجود و آدمی همانند نسبت میان او و طبیعت جسمانی و حیوانی می‌بود. در این صورت همان‌طور که هر کسی که فهم درستی از انسان داشته باشد و طبیعت جسمانی و حیوانی را بشناسد، تردیدی نخواهد داشت که او جسم یا حیوان است، در موجود بودن او نیز تردیدی به خود راه نخواهد داد. اما جریان امر از این قرار نیست و تا زمانی که ادراک مستقیم اشیا از طریق حواس یا ادراک غیر مستقیم آن‌ها از طریق برهان به کمک ما نیاید، درباره وجود آن‌ها در تردید می‌مانیم. بنابراین وجود از مقومات نیست، بلکه فقط از عوارض لازم است.<sup>۱</sup>

بنابراین وجود و هویت که بر موجودات حمل می‌شود، از ذاتیات و مقومات ذات ماهیت و از معانی داخل در ذات و حقیقت ماهیت نمی‌باشد؛ چون وجود از معانی و مفاهیم جنسی و فصلی نمی‌باشد، بلکه اصلاً وجود از سنخ معانی و ماهیت ممکنه نیست. به تعبیر ژیلسون این دیدگاه از سه مرحله تشکیل شده است: الف) تحلیلی دیالکتیکی از مفهوم ماهیت که نشان می‌دهد مفهوم وجود داخل در آن نیست؛ ب) تصدیق اینکه، وقتی جریان امر از این قرار است، ماهیت متضمن وجود بالفعل نیست؛ ج) تصدیق اینکه وجود عارض بر ماهیت است (همو: ۲۹). لذا چنین امری از مرحله‌ای حکایت می‌کند که در آن تمایز منطقی مطرح شده از سوی ارسطو میان تصور ماهیت و تصدیق وجود، به صورت تمایز مابعدالطبیعی میان آن‌ها ظاهر شده است.

#### ۴. تمایز وجود و موجود نزد بوئتیوس

در یونان بیشتر اوقات بحث از موجود است و بوئتیوس «اولین کسی است که در غرب به طور واضح وجود را از موجود جدا می‌کند. یعنی می‌گوید یک وجود عام

۱. «ولا الهویة داخل فی ماهیة هذه الاشياء، وإلا لكان مقومًا، لا تستكمل تصوّر الماهیة دونه، ویستحیل رفعه عن الماهیة توهمًا، وكان قیاس الهویة من الإنسان قیاس الجسمیة والحوائیة، وكان كما أنّ من يفهم الإنسان إنسانًا لا يشكّ فی أنّه جسم أو حیوان - إذا فهم الجسم الحیوان - كذلك لا يشكّ فی أنّه موجود، ولیس كذلك، بل يشكّ ما لم یقم حسّ أو دلیل؛ فالوجود والهویة لما یلینا من الموجودات لیس من جملة المقومات، فهو من العوارض اللازمة» (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۸).

است و موجود و آنچه که موجود را ایجاد می‌کند و سبب تحقق موجود می‌شود، صورت وجودی است» (ایلخانی، ۱۳۸۱: ۱۲). بخشی از دلایل عدم پذیرش بوئتیوس صرفاً به جهت نقش نجات‌بخشی عقل بشری و فلسفه نیست؛ بلکه بخشی از آن در برداشت وی از موجود است که وی آن را جوهر می‌داند؛ جوهر یا موجودی که البته بوئتیوس تلاش دارد تا ضمن نشان دادن ارتباط وی با جوهر الهی، استقلال و وجود مستقل آن را نیز نشان دهد. در واقع وی تلاش دارد تا برای موجود یک عینیت وجودی، یک ثبات وجودی و یک تبیین مابعدالطبیعی داشته باشد (همان). این خواسته دوگانه، یعنی تلاش برای نشان دادن اینکه ضمن اینکه الف) موجود جوهر است، ب) وجود (خداوند) جوهر است، هر دو مورد الف و ب علی‌رغم ارتباط اساسی که با یکدیگر دارند، تفاوت هم دارند، به معنای تمایز و استقلال موجود از وجود نیست. موجود برای بوئتیوس امری متمایز و مستقل از وجود نیست؛ بلکه همچون چیزی است که تمام هستی (esse + id quod est) خود را از هستی عام و کلی که همان خداوند باشد، دریافت می‌دارد.

هنگام بررسی تفکر بوئتیوس، اولین نکته‌ای که باید مدنظر قرار داد، توجه به بحث اصطلاحات نزد وی است. بوئتیوس که به ترجمه متون فلسفی از یونانی به زبان لاتینی مشغول بود، تلاش می‌کرد تا معادل‌های مناسبی را برای واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی یونانیان به کار گیرد. او برای این منظور واژه‌هایی چون essentia (ذات)، esse (وجود کلی = بودن)، forma (صورت)، forma essendi (صورت وجودی)، substantia (جوهر)، id quod est (آنچه هست) و subsistentia (ذاتیات) را وارد اصطلاح‌شناسی فلسفی کرد. بوئتیوس esse به معنای بودن را برای ترجمه einai یونانی می‌آورد. Esse در رساله هیلومودیوس به صورت اسم و به معنای وجود عام است و در مقابل id quod est (آنچه شیء است) به کار رفته و از آن ممتاز شده است؛ به این معنا که بوئتیوس، وجود عام را از وجود محدود یا به عبارت دیگر موجود، جدا می‌کند (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۷۵). در واقع بوئتیوس با این برابری  $esse=einai$  و  $quod\ est=to\ on$  وجود به معنای عام و کلی را در برابر آنچه شیء است یا موجودیتی خاص یا به طور کل موجود قرار می‌دهد. به طور کل (به نظر او در هر موجود مرکب، وجود و وجود خاص

آن موجود، متفاوت است» (همان: ۲۷۵). این امر بدین معناست که وجود در معنای عام و کلی خود امری بسیط است که غیر قابل تقسیم است، درحالی که موجود یا وجود مرکب دارای نوعی وجود خاص است که گویای ماهیت، هویت یا ترکیب آن می‌باشد. برای مثال، موجود جزئی و فردی  $x$  را در نظر بگیرید. این موجود خاص و فردی دارای اوصاف و عوارض مشخصه‌ای از آن خود است که باعث فردیت و موجودیت آن به صورت آنچه که هم‌اکنون چنین است می‌شود؛ در حالی که این اعراض و اوصاف اعراض و اوصاف وجود، بسیط و عام نیستند. برای مسیحیان که به تمایز موجودیت خداوند و سایر جواهر مجرد از دیگر موجودات باور دارند، وضع این تمایز یعنی تمایز قاطع میان وجود بسیط و مرکب یا به عبارتی تمایز میان *esse* و *id quod est* حائز اهمیت حیاتی است. «ترکیب وجود و آنچه شیء است، فقط در موجوداتی که وجود بسیط نیستند، یعنی موجودات مخلوق یافت می‌شود. اصولاً همان‌طور که در سنت فلسفی یونان (مثلاً در راه حقیقت پارمنیدس) آمده است، وجود واقعی، وجودی است که واحد باشد. این وحدت و وجود نزد موجوداتی که وجود محض نیستند، نسبی است و بهره‌مند از وجود مطلق است. به نسبتی که موجودات از واحد حقیقی دور می‌شوند، درجه وجودی‌شان نیز افت می‌کند» (همان: ۲۷۶). بوئتیوس می‌گوید: «تمامی وجود (*esse*) از صورت (*form*) نشئت می‌گیرد» (Marenbon, 2003: 80). در حالی که تمامی جواهر مرکب از ماده و صورت هستند، اما خدا، «کلی انضمامی از ماده و صورت نیست، بلکه صورتی بدون ماده است. لذا به زبان بوئتیوس، خدا واحد است و آن چیزی است که هست» (Ibid.). این نسبت و تلازم میان وجود و واحد باعث می‌شود تا تنها ملاک حقیقی بودن وجود حقیقی، واحد بودن آن باشد. به عبارتی هر موجودی که از وحدت و واحد بودن بری باشد، وجود حقیقی نیست و به هر میزان هم که مرکب باشد در سلسله‌ای پایین‌تر از وجود حقیقی قرار می‌گیرد. «وجود محض برای بودن از هیچ چیز بهره‌مند نمی‌شود؛ در حالی که آنچه هست (*quod est*) برای بودن باید از وجود بهره‌مند شود. بدین ترتیب دو نوع موجود نزد بوئتیوس یافت می‌شود؛ یکی وجود عام که عاری از هر نوع ترکیب است و بسیط می‌باشد و دیگری که موجود مرکب و محدود است. وجود عام، علت وجودی موجود محدود است و این علیت بنا

به اصل بهره‌مندی<sup>۱</sup> بیان می‌شود» (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۷۶).

تا اینجا مفاهیم مرتبط با وجود و موجود و صورت و ماده و بهره‌مندی را داشتیم که اصطلاحاتی افلاطونی و ارسطویی بودند. با وارد شدن مفاهیمی جدید به عالم اندیشه فلسفی یعنی مفهوم خداوند، خلقت، خالقیت و امثال این‌ها، معنای پیچیده و دشوار وجود و موجود پیچیده‌تر نیز شد. در واقع افرادی نظیر بوئتیوس که به طور خاص مسیحی هستند، باید برای چالش نسبت و رابطه خداوند با جهان راه حلی بیابند. آن‌ها در واقع با این پرسش روبه‌رو هستند که: اگر خداوند هست یا وجود دارد، چگونه ممکن است که دیگر موجودات نیز باشند و وجود داشته باشند؟ به عبارتی دیگر، نحوه بودن و وجود داشتن این دو موجود به چه صورت است؟ چگونه می‌توان واژه‌ای را برای دو موجود مختلف به کار برد که ماهیتاً از یکدیگر متفاوت‌اند و مع الوصف موجودند؟ لذا باید به تشخیص و تمییز و تفکیک‌هایی دست زد که به کمک آن تمایزات بتوان (الف) وجود و معنای موجود بودن خداوند را اثبات کرد؛ (ب) وجود و موجود بودن موجودات را اثبات کرد؛ (ج) تعالی و برتر بودن خداوند را از دیگر موجودات نشان داد، در عین اینکه رابطه و نسبت میان آن‌ها خدشه‌دار نشود؛ (د) در یک کلام باید بتوان راهی برای تبیین مسئله خلقت یافت.

در یک سوی این رابطه خدایی خالق هست که به هیچ وجه شباهتی با مخلوقات خود ندارد. در سوی دیگر مخلوقاتی هستند که نحوه بودن و وجودشان محتاج تبیین است. اگر بگوییم که نحوه بودنشان هیچ شباهتی با خالق خود ندارد، در این صورت اساس بحث که تبیین عالم بود، منتفی می‌گردد. چنانچه بگوییم شباهتی با خالق خود دارند، در این صورت باید تعیین نمود که چگونه چنین چیزی ممکن است؟ چگونه ممکن است که در رابطه خالق - مخلوقی، ما با رابطه‌ای یک‌سویه روبه‌رو باشیم؟ از طرفی خداوند موجودات را خلق کرده است؛ این اولین نوع رابطه است که مخلوقات هر چه دارند از خدای خود دارند. از طرف دیگر مشاهده می‌کنیم که این مخلوقات یا موجودات، دارای وجودی خاص و مخصوص خود هستند. اگر وجود این موجود

1. Participation.



خاص و مخصوص از طرف خداوند اعطا شده است، پس آیا خداوند نیز دارای وجودی خاص و مخصوص خود است؟ اگر خداوند نیز موجود است، فرق موجودیت وی با موجودیت سایر موجودات در چیست؟ رابطه میان خدا به عنوان صورت محض و دیگر صورت‌های جوهری که ماهیت اشیا را تشکیل می‌دهند، چیست؟ بوئتیوس در واقع معتقد است که این صور اصلاً صور نیستند یا به عبارتی شایسته نام صور نیستند. «آن‌ها در واقع صور نیستند، بلکه تصاویری<sup>۱</sup> از آن صوری هستند که قوامشان در ماده نیست و [این تصاویر]، از آن‌ها گرفته شده‌اند» (Marenbon, 2003: 81). این صور که بوئتیوس آن‌ها را تصاویر می‌خواند، در واقع نقش جواهر جزئی و فردی را ایفا می‌کنند؛ جواهر جزئی که البته تصویری از صور کلی و اصیل می‌باشند. با این کار، وی عقیده خود را مبنی بر اینکه وجود از جانب صورت اعطا می‌گردد، حفظ می‌نماید و چون در خداوند همه چیز یکی است، پس نتیجه چنین می‌شود که صورت، وجود را اعطا می‌کند. بدین سان خداوند معطی وجود است. وی با این کار تلاش دارد تا شکاف میان صورت را که کلی است و مستقلاً موجود است و ماده را که جزئی و فردی است، پر نماید. در واقع با منحل کردن صورت اجسام یا جواهر مرکب در تصویری از صورت کلی و یکی کردن وجود و موجود در خداوند و صورت نامیدن آن، رابطه میان کلی و جزئی، تدارک دیده می‌شود.

در این بین، ادراک بوئتیوس از خداوند به عنوان صورت و درک وی از اینکه صورت، معطی وجود است، باعث گردیده تا خداوند اساس و سنگ بنای عالم موجود تلقی گردد؛ سنگ بنایی که به رغم تفاوت بنیادین با موجودات، حافظ و نگاهبان عالم موجود است. «بنابراین به نظر می‌رسد جهان بوئتیوس مرکب از خدا و کل‌های انضمامی است که هر یک از آن‌ها دارای صورت ذاتی (جوهری) درون‌ماندگار (حلولی)<sup>۲</sup> از نوع ارسطویی‌اند که حقیقتاً نه صورت، بلکه باید تصویر خوانده شوند، یعنی تصویری از صورت حقیقی که خود، جنبه‌ای از ذهن الهی است» (Ibid.). لذا می‌توان گفت که منظور بوئتیوس از esse، صورت درون‌ماندگار موجودات است که در جواهر

1. Images.

2. Immanent.

مرکب یا امور محسوس، تصویری از صورت کلی است. منظور از id quod est نیز کل (مرکب از ماده و صورت) وجود انضمامی امور است. «در سنت ارسطویی صور ذاتی (form) معمولاً صور جوهری نامیده می‌شوند. به این جهت که برای بسیاری از ارسطویان، تنها چیزهایی که صاحب صور ماهوی هستند، جواهرند. همچنین گفته شده است که تنها چیزهای طبیعی جوهر هستند. اشیای مصنوعی، مهم نیست چه مقدار پیچیده باشند، تنها دارای صور عرضی هستند. لذا وحدت یک تخت یا ماشین، ضعیف‌تر از وحدت یک درخت، سگ یا انسان است» (Marenbon, 2009: 135). این بدین جهت است که حرکت و وجود این امور مرکب، بسته به وجود اموری است که بدون آن‌ها این مجموعه‌های مرکب نیز موجود نخواهند بود.

لذا برای بوئتیوس، فردیت در درجه اول اهمیت است. فردیت نیز نه به ماده که عین قوه و فقر است، بلکه به صورت است که بخشنده وجود است. لذا هر چه موجودی بسیط‌تر باشد، یعنی فاقد اجزا و امکان تقسیم‌پذیری باشد، موجودتر است. موجودات مرکب از ماده و صورت در وجود خود وابسته به اجزای خود می‌باشند، ولیکن «صوژ اجزایی ندارند، لذا در وجود، در چیزی بودن یا در بقای خود به اجزای خود وابسته نمی‌باشند» (Ibid.: 136). پس موجودات مرکب از ماده و صورت، وحدت کمتری از صور محض دارند و مصنوعات نیز نسبت به موجودات مرکب از ماده و صورت، در درجه پایین‌تری از وحدت هستند. اما «برخی صور، واحدهایی حقیقی‌تر از دیگران هستند؛ زیرا بیشتر صور از علل خود متمایزند، در حالی که یکی از صورت‌ها با علت خود این همان است. این صورت، حقیقی‌ترین نوع وحدت یک‌پارچه‌ای است که وجود دارد و آن خداست» (Ibid.).

ما در اینجا با ترکیبی از نظریات ارسطو و افلاطون روبه‌رو هستیم. در اشیا و امور مادی، نظریه ماده و صورت ارسطو غالب است، اما در بخش صورت، وی تلاش می‌کند تا صور را در سلسله‌مراتب افلاطونی قرار دهد. «از نظر بوئتیوس، صور ارسطویی تصاویری از صور افلاطونی هستند؛ آن صوری که در ماده و صورت وجود دارند، از آن صوری برمی‌خیزند که جدای از ماده وجود دارند. ما عادت کرده‌ایم که آن‌هایی را که در اجسام هستند، صور بنامیم، در حالی که آن‌ها تصاویرند؛ زیرا آن‌ها

شبيه صورتی هستند که در ماده بنیاد ندارند» (Ibid.). پس صورت موجود در موجودات مرکب از ماده و صورت، در واقع صورت نیست، بلکه تصویری از صورت است. این تصویر بودن یا تقلیدگونه بودن آن‌ها مجوزی است که به ما اجازه می‌دهد تا آن‌ها را صورت بنامیم. این تصاویر یا صور وجودشان متکی به صور حقیقی است. صور حقیقی نیز به صورتی متکی است که هیچ ترکیبی از ماده در آن راه ندارد. بدین ترتیب سلسله‌ای ترسیم می‌شود که از خداوند به عنوان وجود و صورت حقیقی آغاز می‌گردد و به موجودات مادی مرکب از صورت و ماده ختم می‌گردد.

اما صور در نظام افلاطون خالق نیستند، بلکه الگوهایی هستند که صانع با نگرستن در آن‌ها موجودات را می‌سازد. در حالی که برای بوئیوس نباید تمایزی میان علت و معلول حقیقی موجود باشد. خدا وجود تمامی دیگر موجودات را تأمین می‌کند و هیچ تمایزی میان علت و معلول خود ندارد؛ زیرا علتی جز خود ندارد، تنها «صورت خداوند است که وجود فی‌نفسه است. هر چیز دیگری وجود خود را با بهره‌مندی از وجود فی‌نفسه دریافت می‌دارد» (Ibid.: 137). همین که خداوند حقیقی‌ترین وحدت و وحدت یک‌پارچه است، باعث می‌گردد تا «حقیقی‌ترین نوع فردیت» نیز باشد. «وی نه تنها بی‌همتا است، به گونه‌ای که هیچ نمونه‌ای از هیچ نوعی نیست، حقیقی‌ترین نوع وحدت هم هست» (Ibid.).

پس خداوند یا esse علت یا صورت محض است. این صورت خود علت صور یا تصاویر موجود در موجودات است. آن تصویر موجود در موجودات هم به انضمام ماده برساننده آن چیزی است که هستی چیزهاست (id quod est).

این چیزی بودن یا چه‌هستی چیزها صرفاً موجود بودن نیست، بلکه «چیزی بودن» هم هست. پس باید معانی چیزی یا چیزی بودن را از نظر بوئیوس بیان کرد. وی میان دو معنا از چیزی بودن تمایز می‌گذارد. «صرفاً چیزی بودن متمایز است از چیزی بودن، به خاطر این واقعیت که آن وجود دارد. صرفاً چیزی بودن بر یک عرض دلالت دارد و دیگری بر جوهر» (Ibid.)؛ برای مثال وقتی می‌گوییم زید صرفاً چیزی است، مثلاً بلندقد است، به این معناست که وی تصویر و تقلیدی از صورت بلندی را در خود دارد. وی محصول یا به عبارتی مشارک در صورت بلندی است که خود تصویری از

بلندی حقیقی و صورت بلندی است. ولی هنگامی که می‌گوییم زید وجود دارد، به این جهت است که وی از ماهیت یا صورت انسانیت برخوردار است؛ زیرا زید بودن بدون انسان بودن بی‌معناست. اتکای صورت یا تصویر موجود در موجودات، بر صورت فی‌نفسه یعنی خداوند است و اوست که بخشنده وجود است. اما گاهی چیزی بودن به معنای صرفاً چیز چون بلند بودن است که این بلند بودن خود متکی و وابسته چیزی دیگر است و گاهی نیز به معنای موجود بودن. در هر صورت اتکای همه موجودات بر خداوند است؛ اما گاهی اوقات مستقیم و گاهی باواسطه.

بوئتیوس با قبول مسئله صورت - ماده تلاش می‌کند تا تمایز میان این صور را بیان دارد. یکی صورت الهی که مربوط به ذات خالق متعال است و دیگری صورتی که مربوط و متعلق به موجودات یا به عبارت بهتر و مناسب‌تر متعلق به مخلوقات است. همان طور که افلاطون (و حتی ارسطو) وجود را متعلق صورت می‌داند تا ماده، بوئتیوس نیز وجود واقعی و حقیقی را صورت می‌داند؛ صورتی حقیقی و واقعی که چیزی جز صورت الهی نیست. این نحو تقسیم‌بندی در واقع گویای تقسیم‌بندی مهم‌تری است و آن اینکه بوئتیوس وجود را به دو بخش تقسیم می‌کند: جسمانی و غیر جسمانی. «اولین «آنچه هست» وجود الهی است، چون که در خداوند «وجود» و «آنچه هست» یکی است؛ و دیگر «آنچه هست» موجودات محدود یا جسمانی می‌باشند. رابطه *esse* به *id quod est* رابطه دو *id quod est* است که یکی متعالی است و دیگری محسوس. به عبارت دیگر، رابطه دو *ousia* است که بوئتیوس به *substantia* ترجمه می‌کند و نه رابطه بین یک برتر از جوهر با جوهر که نزد فورفورئوس است» (ایلخانی، ۱۳۸۰: ۲۹۳). در واقع بوئتیوس خالق و مخلوق را جواهری می‌داند که از حیث جوهر بودن، هم یکی هستند و هم یکی نیستند. به عبارتی در نام و عنوان، خالق و مخلوق جوهر نام دارند. اما از حیث همین جوهر بودن که نحوه بودن یا *id quod est* باشد، جوهر خالق برتر از جوهر یا *id quod est* در ساحت مخلوق است. هر کدام از این مخلوقات ویژگی‌هایی دارند که دقیقاً به همین دلیل آن‌ها جوهر نامیده می‌شوند. اما این ویژگی‌های مخلوق، چنین نیست که ابداع خودشان باشد؛ چرا که این جواهر مخلوقاتی بیش نیستند و در واقع وجود خود را از صورت الهی دریافت

می‌دارند؛ چون گفتیم موجود واقعی و حقیقی آن است که واحد باشد. این وحدت تنها در وجود الهی امکان‌پذیر است که هم وجود بسیطش و هم «آنچه شیء هست» در او یکی است. در حالی که در مخلوقات یا موجودات مرکب، این دو قسم وجود از هم متمایزند. «آنچه شیء هست» در موجودات مرکب عوارض مشخصه و نشان‌دهنده وجود فردی و جزئی و خاص وی هستند، در حالی که وجود یا esse آن متعلق به وجود و موجود حقیقی و واقعی است که واحد است. پس صورت الهی یا جوهر الهی یا وجود کلی، جوهری است که صورت مادی یا مخلوق یا جوهر جسمانی یا جوهر ثانوی، وجود خود را از آن دریافت می‌دارد.

با این کار بوئتیوس در واقع ضمن حفظ فردیت و استقلال و جوهریت اشیا و عالم و مخلوقات، رابطه آن‌ها را با خالقشان نشان داده است؛ بی‌آنکه از اصول و مبادی فلسفی عدول کرده باشد. وی در واقع با واژه لاتینی substantia در برابر واژه یونانی ousia و اینکه وی خداوند را نیز substantia می‌داند، همان‌گونه که مخلوقات را نیز substantia می‌خواند، تمامی تقسیم‌بندی‌های دیگری چون خداوند واحد حقیقی است، خداوند esse است، خداوند جوهر غیر جسمانی است، خداوند صورت محض است و صورت محض و وجود محض یکی هستند و جز این‌ها را نیز رعایت کرده است؛ چرا که با substantia نامیدن خداوند، تمامی اوصاف مذکور را نیز در وی جمع آورده است. بدین سان esse و id quod est در خداوند یکی است و او واحد حقیقی است. اما موجودات وجود خود یا id quod est خود را از esse خود دریافت می‌دارند. esse این موجودات در صورت آن‌هاست. صورت مجرد آن‌ها خود بهره‌مند از صورت حقیقی یا واقعاً واقعی است که چیزی جز همان وجود حقیقی نیست. آن وجود حقیقی یا عام یا esse از نظر بوئتیوس، چیزی جز خداوند نیست. خداوند در واقع صورت وجودی است.<sup>۱</sup>

معنای این گفته که نسبت خداوند و مخلوقات برای بوئتیوس، نسبت میان جوهر با جوهر است، همین است. ادراک بوئتیوس از عالم بر مبنای درکی از جوهر است؛

1. Forma essendi.

ولکن این ادراک چندان نوافلاطونی نیست که وی چیزی را ورای وجود و جوهر موجود بداند. بلکه او تلاش می‌کند تا ضمن حفظ تعالی خداوند از عالم، وی را پایه و اساس موجودات و وجود عالم معرفی نماید. بوئتیوس خدا را نیز جوهر می‌نامد، اما «وقتی ما خدا را جوهر می‌نامیم، منظورمان این نیست که جوهر به همان معنایی است که یک مخلوق جوهر است. بر همین قیاس، وقتی ما صفتی را مانند عادل یا بزرگ به خدا نسبت می‌دهیم، منظورمان این نیست که او دارای یک صفت ذاتی است؛ زیرا در او عادل بودن و خدا بودن عین هم هستند. در حالی که انسان صرفاً بزرگ است، خدا عین بزرگی است» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۲۹/۲). موضع بوئتیوس درباره تمایز خدا از عالم کاملاً روشن است. از نظر وی «خدا بدون هیچ تغییری با اعمال اراده‌ای که برای خود او معلوم است، مقدر کرد که جهان را ایجاد کند و آن را به وجود آورد، وقتی که مطلقاً معدوم بود، نه اینکه آن را از جوهر خود ایجاد کند» (همان).

### نتیجه‌گیری

نظر فارابی درباره تمایز میان وجود و ماهیت بیشتر در کتاب *فصوص الحکمه* و بخش آغازین آن آمده است و می‌توان تمایز مطرح شده در کتاب *فصوص* را تفسیری بر نظر ارسطو در کتاب عبارت (۸۹ب تا ۹۰الف) دانست؛ یعنی همان‌جا که ارسطو سؤال از چیستی و هستی و چرایی را از هم تمییز می‌دهد. به عبارتی، فارابی تمایز منطقی ارسطو میان پرسش از هستی و چیستی را به تمایزی وجودشناختی تبدیل می‌کند؛ بدین ترتیب که در موجود خارجی، دو وجهه وجود و ماهیت را از هم تمییز می‌دهد و وجود را به عنوان امر خارج از ماهیت موجودات، معلول چیزی می‌داند که وجودش خارج از ماهیتش نیست و آن همان خداست.

بوئتیوس نیز همچون فارابی از تمایزی ارسطویی آغاز می‌کند؛ با این تفاوت که فارابی، تمایز منطقی ارسطو را نقطه شروع بحث قرار داده و آن را چنان که گفتیم، به تمایزی وجودشناختی تبدیل می‌کند، اما بوئتیوس از همان آغاز بحث، تمایز وجودشناختی را نقطه شروع خود قرار می‌دهد و به همین دلیل به نتیجه‌ای متفاوت از نتیجه فارابی می‌رسد. او همچون ارسطو، در موجود خارجی یعنی جوهر فردی، دو امر

وجودشناختی صورت و ماده را از هم تمیز می‌دهد. آنچه اصل وجودی موجودات است، همان صورت (ماهیت) است. حال پرسش اینجاست که منشأ این صورت در ماده چیست. پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، افلاطونی است و جای خدا در فلسفه بوئتیوس را مشخص می‌کند: صورت در ماده، در واقع اصلاً صورت نیست، یا شایسته نام صورت نیست، بلکه تصویری است از صورت اصلی، یعنی صورت مفارق از ماده که همان صورت الهی است.

منشأ تفاوت میان نظر فارابی و بوئتیوس در واقع دو نوع از تمایز است که این دو، در موجود خارجی لحاظ می‌کنند. در موجود خارجی، از نظر فارابی می‌توان وجود را از ماهیت تمیز داد و این، وجود است که از جانب خدا به موجودات افزوده می‌شود. اما از نظر بوئتیوس، در موجودات خارجی میان دو نوع صورت تمایز وجود دارد و این، صورت الهی است که مبدأ صورت‌های سایر موجودات است و بنابراین صورت است که از جانب خدا به موجودات داده می‌شود (البته این «داده شدن» معنای افلاطونی «بهره‌مندی» را دارد).

به نظر می‌رسد تمایز فارابی، راه را برای اصالت وجود باز می‌کند و خدا به عنوان منشأ وجود، تفسیری اصالت وجودی می‌یابد. اما تمایز بوئتیوس، اصالت ماهوی به نظر می‌رسد و خدا نیز به عنوان امر صورت‌بخش، تفسیری اصالت ماهوی می‌یابد.

## کتاب‌شناسی

۱. ایلخانی، محمد، *متافیزیک بوئتیوس*، تهران، الهام، ۱۳۸۰ ش.
۲. داوری اردکانی، رضا، *فارابی؛ فیلسوف فرهنگ*، چاپ چهارم، تهران، سخن، ۱۳۸۹ ش.
۳. ژیلسون، اتین، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، چاپ دوم، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۵ ش.
۴. همو، *فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون*، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت، ۱۳۹۴ ش.
۵. همو، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سیدحمید طالب‌زاده، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ ش.
۶. فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوجم، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.
۷. همو، *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
۸. همو، *السیاسة المدنیة*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۷ ش.
۹. همو، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۷ ش.
۱۰. همو، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. همو، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، *فصوص الحکمه*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. همو، *فصول منتزعه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۸۸ ش.
۱۴. فلوطین، *تاسوعات*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. مارش، جان، *تاریخ فلسفه غرب ۳: قرون وسطی*، ترجمه بهنام اکبری، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ ش.
۱۷. مهدی، محسن، «الحروف؛ تفسیری بر مابعدالطبیعه ارسطو»، ترجمه محمد باهر، *کتاب ماه فلسفه*، تهران، شماره ۱۷، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. نصر، سیدحسین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت، ۱۳۸۶ ش.
19. Liddell & Scott & Jones & McKenzie, *Greek-English Lexicon, Revised Supplement*, P. G. W. Glare with the assistance of A. A. Thompson (eds.), Clarendon Press, Oxford, 1996.
20. Marenbon, J., *Boethius*, Oxford University Press, 2003.
21. Marenbon, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, 2009.



## اصالت وجود؛

### مسئله‌ای بدیهی یا نظری؟\*

- سردار دکامی<sup>۱</sup>
- محمد سعیدی مهر<sup>۲</sup>
- رضا اکبریان<sup>۳</sup>

#### چکیده

مسئله اصالت وجود به گونه‌ای که چند قرن اخیر مطرح است، از زمان ملاصدرا آغاز شده است و از همان زمان نیز بداهت این مسئله مطرح بوده است. ما در این نوشتار به روشی تحلیلی - تاریخی به بررسی این مسئله پرداخته و نشان داده‌ایم که چون اصالت وجودی‌ها ویژگی‌هایی چون بساطت برای وجود برمی‌شمرند، بدیهی دانستن این مسئله، طفره ناموجهی از اشیاء پیرامونی به وجودی با آن ویژگی هاست. پذیرفتن دیدگاهی نیز که قائل به اصالت وجود و عینیت ماهیت است، در اشیاء پیرامونی ما، امری خلاف مشهود ماست. همچنین

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) (sdekami@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه تربیت مدرس (saedi@modares.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه تربیت مدرس (akbarian@modares.ac.ir).

از مواردی نام برده‌ایم که می‌توانسته است دستاویز فیلسوفان اصالت وجودی برای روی‌آوری به نظریهٔ بداهت اصالت وجود باشد.

**واژگان کلیدی:** اصالت وجود، بدیهی بودن، ماهیت مفهومی یا تبعی،

نظری بودن.

## ۱. مقدمه

از منظرهای مختلف می‌توان در باب یک نظریهٔ فلسفی بحث کرد. از جمله بحث‌هایی که در قسم تصدیقی یک نظریهٔ فلسفی می‌توان بیان کرد، بدیهی یا نظری بودن آن است. ممکن است گفته شود اگر مسئله‌ای بدیهی باشد که دیگر نظریه‌ای فلسفی نیست، بلکه جزء مبادی آن باید محسوب شود؛ اما چنین نیست. در همین مسئله مورد نظر ما، عده‌ای از طرفداران اصالت وجود آن را بدیهی - و حتی از اولیات - دانسته و در مقابل، دیگران هر یک به نحوی رأی دیگری ابراز داشته‌اند. این بدان معناست که این نظریه نزد برخی از آنان نه تنها بدیهی نیست، بلکه حتی قابل قبول هم نیست.

سروش مسئلهٔ اصالت - چنان که خواهیم دید - به گونه‌ای است که تقریرهایی از آن را می‌توان بدیهی دانست و هم از این روست که صاحبان دیدگاه‌های متفاوت و حتی متعارض در این مسئله اظهار بداهت برای آن کرده‌اند. مسئلهٔ اصالت در پی آن است که بگویند این اشیاء خارجی چه چیزی هستند؛ یعنی یک پله بالاتر از قبول خود و جهان خارج است و سرنوشت بدیهی بودن یا نبودن علم به اعیان خارجی را نزد برخی فیلسوفان یافته است. اینکه چگونه قول به اصالت وجود پیدا شده است، خود بحث مستوفایی را می‌طلبد. در اینجا همین قدر بگوییم که از همان روزی که تمایز وجود و ماهیت نزد فیلسوفان مسلمان مطرح گردید، عباراتی از آنان می‌توان یافت که به گونه‌ای موضع آنان را در باب مسئلهٔ اصالت - حتی اگر خود به آن واقف نبوده باشند - مشخص می‌کند. تلقی‌ای که خیام و سهروردی و ابن رشد و ... از این مسئله نزد مشائیان یا اتباع آنان داشته‌اند، عروض وجود بر ماهیت بوده است؛ آن هم عروض خارجی (خیام، ۱۳۹۳: ۱۲۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۸۴-۱۸۵؛ ابن رشد، ۱۳۷۷: ۱۰). در باب صحت این انتساب، جداگانه و مبسوط باید بحث شود و البته برخی چنین نظری ندارند. بعد از ملاصدرا

هم برخی از فیلسوفان همین نظر را برمی‌گزینند. در راستای انتقاد از نظر فیلسوفانِ مشایی، قول به اصالت ماهیت مطرح بوده است. بعد از ملاصدرا اقوال مختلفی مطرح می‌شود که در ادامه، برخی را خواهیم دید. این مسئله در زمرهٔ چند مسئله‌ای در میان فیلسوفان و متکلمان و عارفان است که طیفی از بداهت تا انکار را در بر می‌گیرد.

برای ورود در بحث، ذکر چند مسئله ضروری است. یکی از آن‌ها اقسام بدیهی است که در ادامه، نظر عده‌ای از منطق‌دانان را در باب آن می‌آوریم. مسئلهٔ دیگر ویژگی‌های وجود است؛ زیرا وجودی که سخن از بداهت آن می‌رود، باید مشخص شود که چه چیزی است و چه ویژگی‌هایی دارد.

## ۲. مقدمات

### ۱-۲. ویژگی‌های وجود

ملاصدرا در این مسئله اگر نگوییم پیرو، به شدت تحت تأثیر عرفا بوده است. ادلهٔ وحدت وجود - دست کم برخی از آن‌ها - نزد عرفا مبتنی بر مفروض گرفتن امری به نام «وجود» بوده است. برای فیلسوفی چون ملاصدرا نخست باید تحقق آن در خارج ثابت شود و از سویی چون فیلسوف مسلمان اشیاء عینی را انکار نمی‌کند، «وجود» را باید قابل اطلاق بر همین اشیاء بداند. این است که برخی از ادلهٔ اصالت وجود، ناظر به همین اشیاء در دسترس ماست. ویژگی‌هایی که برخی از عرفا برای وجود برشمرده‌اند، از این قرار است:

- «وجود من حیث هو... مقید به اطلاق و تقیید نیست، و نه کلی است و نه جزئی، و نه عام است و نه خاص، و نه واحد به وحدت زائد بر ذاتش است و نه کثیر، بلکه این امور لازم مراتب آن هستند... [وجود] جوهر نیست... و عرض نیست» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳).

- «برای وجود نه ضد است و نه مثل... [وجود] انقسام و تجزیه شدن را، هم در خارج و هم در عقل، اصلاً نمی‌پذیرد، زیرا بسیط است، پس نه جنسی دارد نه فصلی، پس حدی [هم] ندارد و اشتداد و ضعف در ذات خود را [نیز] نمی‌پذیرد... آن [= وجود] خیر محض است و هر چه که خیر است از او و به اوست و قوامش به ذات [خود]ش است، چون در تحققش به امری خارج از ذاتش نیاز ندارد، پس قیوم [و] ثابت به ذاتش است...» (همان: ۱۴-۱۵).

ویژگی‌هایی که ملاصدرا در آغاز مشاعر برای وجود بیان می‌کند، این‌ها هستند:

«تعریفش ممکن نیست؛ زیرا تعریف یا به حدّ است یا به رسم. و تعریفش به حدّ ممکن نیست؛ زیرا نه جنسی دارد و نه فصلی، پس حدّی [هم] ندارد.... برای وجود، وجودی ذهنی نیست و آنچه که برایش وجود ذهنی نیست، کلی و جزئی و عام و خاص نیست، پس آن در ذاتش امر بسیطی است [و] مشخص به ذاتش [که] نه جنس دارد و نه فصل و نه [اینکه] آن، جنس و فصل و نوع و عرض عام و [عرض] خاص برای شیئی است» (لاهیجانی، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۹).

باید در نظر داشت که ملاصدرا این ویژگی‌ها را در آغاز کتاب می‌آورد؛ یعنی چنین نیست که این ویژگی‌ها صرفاً از آن مثلاً وجود منبسط یا ... باشد.

## ۲-۲. تفاسیر مختلف اصالت وجود

مقدمه لازم دیگر این است که بدانیم چه تفاسیری از مسئله اصالت وجود شده است و مراد ملاصدرا چیست. اینکه می‌گوییم ملاصدرا گذشته از اینکه نامی‌ترین فرد در این است، از این جهت هم اهمیت دارد که هر تفسیری که از کیفیت تحقق ماهیت شده است، آن را به ملاصدرا نسبت داده و گفته‌اند که نظر ملاصدرا همین است. البته اینکه هر فیلسوفی بعد از ملاصدرا کدام تفسیر را برگزیده است، بیرون از حد این مبحث است و در جای دیگر باید بدان پرداخت. البته بعد از نقل برخی از اقوال در باب بدهات اصالت وجود می‌توان گفت که ناظر به کدام تفسیر از اصالت وجود است و برخی از آنان چه تفسیری را مدنظر داشته‌اند. تفسیرهای مختلفی از اصالت وجود ارائه کرده‌اند. در واقع تفسیرهای متفاوتی از نحوه تحقق ماهیت در سایه اصالت وجود در قالب دسته‌بندی‌های مختلف ارائه کرده‌اند (برای آگاهی از این دسته‌بندی‌ها، رک: عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۲۴/۱-۱۲۸؛ فیاضی، ۱۳۹۰: ۲۶ و ۳۷-۴۳؛ معلّمی، ۱۳۸۳: ۹۷-۹۰؛ امید، ۱۳۹۲: ۳۵۰-۳۵۱).

با توجه به این دسته‌بندی‌ها و توضیح و تفسیر آن‌ها می‌توان چنین دسته‌بندی‌ای ارائه کرد: ماهیت یا [۱]. عین وجود است، یا [۲]. امر ثانوی وجود در خارج است، یا [۳]. حدّ وجود خارجی است، یا [۴]. ظهور ذهنی وجود محدود مرکب خارجی است، یا [۵]. ظهور ذهنی وجود محدود غیر مرکب خارجی است، و یا [۶]. ظهور ذهنی حدّ وجود است.

## ۳-۲. بدیهیات و اولیات

مقدمه لازم دیگر این است که بینیم منطق دانان و فیلسوفان چه اقسامی برای بدیهیات برشمرده‌اند و از این رهگذر بینیم که آیا می‌توان این مسئله را بدیهی دانست. بدیهیات را قضایایی یقینی دانسته‌اند که نیازی به اکتساب ندارند و در قیاس‌های برهانی به کار می‌روند. عده‌ای بدیهیات را همان شش قسم مشهور اولیات، مشاهدات، تجربیات، حدسیات، متواترات و فطریات دانسته‌اند (برای نمونه رک: یزدی، ۱۳۶۳: ۲۰۲-۲۰۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۶-۴۷؛ انصاری، ۱۳۸۶: ۲۷۱-۲۷۲؛ حسینی اعرج، ۱۳۷۰: ۳۵۲؛ فرصت حسینی شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۶۷؛ و...).

عده‌ای دیگر، هر یک به نوعی برخی از شش قسم مذکور را جزء بدیهیات ذکر نکرده یا در بدیهی بودن برخی از آن‌ها به گونه‌ای تشکیک کرده‌اند. عده‌ای در برخی از آن‌ها برای همه افراد، و عده‌ای هم برای غیر از خود فرد. ذکر عبارات اینان بیرون از گنجایش این جستار است، بنابراین فقط به آثارشان ارجاع داده می‌شود (رک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۴-۲۱۹/۱؛ ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۱۰؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۱۳-۱۲۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۰: ۱۹۷/۱ و ۲۱۱-۲۰۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۱۷-۱۲۱؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۲: ۴۵۷ و ۴۶۰؛ حلّی، ۱۴۱۷: ۳۹۷؛ یزدی، ۱۳۶۳: ۱۱۱-۱۱۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۲۶/۱؛ شهایی، ۱۳۶۱: ۲۶۷-۲۵۷؛ فاضل تونی، ۱۳۶۰: ۸۸؛ مظفر، بی‌تا: ۲۸۲-۲۸۹؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۳۳۲-۳۳۳؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۱؛ فیاضی، ۱۳۸۶: ۱۷۲؛ فنایی اشکوری، ۱۳۸۸: ۲۰۱-۲۰۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۱۱). در این میان فقط کلام طوسی را با شرح حلّی بر آن ذکر می‌کنیم. در منطق تجرید چنین آمده است:

«دو قسم اخیر [= قضایای فطری و حدسیات] جزء مبادی نیستند، بلکه آن دو تای [= متواترات و مجربات] پیش از آن‌ها نیز؛ وعمده همان اولیات است» (حلّی، ۱۳۸۱: ۳۱۳).

شرح آن در الجوهر النضید می‌گوید:

«این چهارتا [= فطریات، حدسیات، متواترات و مجربات] جزء مبادی نیستند، زیرا وابسته به [حدّ] وسط‌ها و مبادی غیر [از] خود هستند، و نیز [از آن جهت که] غیر عمومی [و غیر فراگیر] هستند، زیرا عقلا در آن‌ها اختلاف دارند؛ و [قضایای] مورد اعتماد تنها همان اولیات‌اند، زیرا [یک قسم باقی مانده، یعنی] محسوسات نیز

میان عقلا غیر مشترک‌اند» (حلی، ۱۳۸۱: ۳۱۳).

باری، به نظر می‌رسد - با توجه به عبارات کتب مذکور - بتوان گفت قضایایی که در بحث ملاک صدق، نیازی به مؤونه حس ظاهری یا استدلال ندارند، بدیهیات اولی هستند - یعنی اولیات و وجدانیات - و محسوسات هم که نیازمند حواس ظاهری هستند، بدیهیات ثانوی. بقیه قضایا از آنجا که مُستظهر به استدلال هستند، بدیهی نیستند. فرق گذاشتن میان وجدانیات - و به تعبیر قدما، مشاهداتی که به وسیله حواس باطنی حاصل می‌شوند - با محسوسات - که مشاهداتی هستند که از راه حواس ظاهری به دست آمده‌اند - از آن جهت است که معیار بداهت و صدق وجدانیات، علم حضوری است که خطاناپذیر است؛ اما حواس ظاهری ممکن است نقصی داشته باشند و به هر روی به خطا روند.

### ۳. اقوالی در بداهت اصالت وجود

۱. ملاصدرا در *المسائل القدسیه* می‌گوید:

«همانا عقل [دارای] فطرت صحیح، گواهی می‌دهد به اینکه هر گاه ماهیت به وجود خودش موجود باشد [و] نه پیش از وجودش به وجودی دیگر، [در این میان] موجود بالذات و اصیل همان نفس وجود است نه نفس ماهیت» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۹۶).

وی چنین عباراتی در *تفسیر القرآن الکریم* و *رساله اصالة جعل الوجود هم دارد و در آن دو کتاب*، این قول را به بعضی از علما نسبت می‌دهد (همو، ۱۳۶۶: ۵۱/۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۸۶). فیض کاشانی در *اصول المعارف* (۱۳۶۲: ۷) و *عین الیقین* (بی‌تا: ۲۴۶) و *انوار الحکمه* (۱۳۸۳: ۱۵) چنین عباراتی دارد؛ همچنین نراقی در *قره العیون* (۱۳۵۷: ۸۴) و *اللمعات العرشیه* (۱۳۸۱: ۳۲).

۲. آخوند نوری در *رساله الرقیمه* چنین ماجرای نقل می‌کند:

«... به آنان [= قائلان به اصالت ماهیت] - [به] برخی [از آنها] یا [به] همگی - گفتم آیا تصور می‌شود که مرد دانشی بگوید یا بر زبان بیاورد که این اشخاص خارجی جزئی محسوس به حواس ظاهر، مجرد مفهومات کلی و شیئیات مفهومی است؟ [آنان از چنین سخنی] وحشت داشتند و می‌گفتند و [چنین سخنی] پیش می‌آوردند [که] چگونه چنین چیزی قابل تصور است؟ ... پس به آنان گفتم منظور ما از وجود

و اصلتش در موجودیت [چیزی] جز این قضیهٔ بینِ اتفاقی [= که همگان بر آن متفق‌اند] نیست و از اساس جز این تصور نمی‌شود... و چگونه تصور می‌شود که گفته شود آنچه که به صرفِ [بودن] خودش از صدق بر بسیار ابا دارد، تنها همان مجرد و صرفی باشد که از چنان صدقی ابا ندارد؟ و بین این دو [قضیه] تقابل تناقض است و دو امر نقیض بالذات آیا تصور می‌شود که از جهت واحدی صادق باشند؟ این جز سفسطه نیست. پس آنان [= قائلان به اصالت ماهیت] هنگام [گفتن] این [سخن من] گفتند اگر مراد از اصالت وجود این است، خلافش امکان ندارد و از جانب صاحب شعوری انکارش اصلاً تصور نمی‌شود» (۱۳۸۹: ۶۰/۶).

### ۳. لاهیجانی در شرح المشاعر می‌گوید:

«... اما برای اهل نظر و انصاف، صدق این گفته [= وجود فرد حقیقی برای مفهوم وجود] از امور واضحی است که در آن هیچ شک و تردیدی نیست، و سخن مخالفان [اصالت وجود] را [باید] بر دروغ و گزاف و دوری از دانش حمل کرد... مصداق این دو [= وجود و حقیقت] از سنخ مفهوم نیست، بلکه حیثیتشان حیثیت خارجی [بودن] است و مفهوم چنان نیست» (۱۳۷۶: ۴۸).

### ۴. مدرس زنوزی در بدایع الحکم چنین می‌گوید:

«... بعد از تصور موضوع خلاف، کما ینبغی و علی ما ینبغی، عقل به حکمی قریب به ضرورت یا به ضرورت حکم کند که وجود اصل بود» (۱۳۸۰: ۲۰۹؛ نیز ر.ک: کدیور، ۱۳۸۲: ۱۱۶).

۵. برخی از معاصران، این مسئله را قریب به بدیهی (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۵۱/۱) و برخی دیگر با تحریر روشن محل نزاع، فرد را قریب به بدیهی دانستن این مسئله دانسته‌اند (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۱۳). ایشان در اثر دیگر خود چنین مطلبی اضافه می‌کند: «... صدرالمتألهین که قهرمان مسئلهٔ اصالت وجود شناخته می‌شود، برای اثبات اصالت وجود به برهان و استدلال توسل جسته و به وضوح و بداهت آن اکتفا نکرده است» (همو، ۱۳۸۵: ۱۵۶/۳).

برخی دیگر از معاصران نیز به نحوی سخن از بداهت این مسئله به میان آورده‌اند (ر.ک: مظفر، بی‌تا: ۲۸۳؛ مطهری، ۱۳۸۴: ۸۹/۹؛ مشیر، ۱۳۶۳: ۴۱؛ موسوی، ۱۳۸۲: ۱۸۷؛ ذبیحی، ۱۳۹۵: ۱۰۶).

۶. حتی برخی از فضلا مدعی شده‌اند که:

«... ارتكازی بودن اصالت وجود در اذهان آنان [= قائلان به اصالت ماهیت] برای ت روشن شد و به رسوخ بداهت آن در ژرفای وجدانشان یقین پیدا کردی...» (شه‌ایی، ۱۳۹۶: ۲۵).

۷. برخی از اصالت وجودی‌ها در باب یکی از ادله این مسئله - یعنی وجود خیر

است- بدیهی بودن آن را به حکما نسبت داده‌اند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۹۰؛ سبزواری، ۱۳۶۱: ۳۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۴۳). برخی نیز بر آن‌اند که اینکه ملاصدرا در مشاعر در آغاز بیان ادله گفته است: «و بر آن شواهدی قطعی است» (لاهیجانی، ۱۳۷۶: ۴۳)، گویا اشاره به بدیهی بودن مدعا داشته است (اردکانی، ۱۳۹۶: ۵۴).

۸. برخی از معاصران تفسیر خاصی از اصالت وجود را - که خود مدعی آن هستند و

آن را به ملاصدرا نسبت می‌دهند- بدیهی می‌دانند:

«مسئله اصالت وجود از قبیل اولیات (بدیهیات اولیه) خواهد بود... موجودیت را از وجود سلب نمی‌توان کرد و اصالت یعنی همین» (فیاضی، ۱۳۹۰: ۸۶).  
«این بداهت خود یکی از مؤیدات تفسیر نخست اصالت وجود خواهد بود... [تفسیر دیگر] بدیهی نخواهد بود» (همان: ۸۷).

#### ۴. بررسی

##### ۱-۴. ماهیت مفهومی یا تبعی

در قول اول، فطرت صحیح، یا همان «فطریات» می‌باشد که از اقسام شش‌گانه بدیهیات است و یا «فطرت یا نفسی» است که تحت تأثیر اقوال مختلف، نظر مغایری نیافته باشد. از توضیح مختصری که در ادامه آورده‌اند، به نظر می‌رسد منظورشان فطریات باشد. تحقق ماهیت به وسیله وجود، یا ناظر به دلیل اول مشاعر (لاهیجانی، ۱۳۷۶: ۴۳) و رساله *اصالة جعل الوجود* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۸۲) است که در آن گفته شده است: «غیر وجود به وسیله وجود دارای حقیقت می‌شود»، و یا ناظر به دلیل چهارم مشاعر (لاهیجانی، ۱۳۷۶: ۶۰) و دلیل یازدهم رساله (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۱۸۸) است که در آن گفته شده است: «اگر وجود موجود نباشد هیچ شیئی موجود نخواهد بود».



فطریات - چنان که آوردیم - بدیهی نیستند و چنان که گفته‌اند به دلیل انس با مثال‌های ساده آن گمان می‌رود که بدیهی است و حال آنکه مثال‌های غیر ساده آن چنین نیستند؛ مثلاً این را که ۲ نصف ۴ است، افراد به آسانی درمی‌یابند، اما این را که ۱۳ یک چهارم ۵۲ است، خیر. گیریم که فطریات بدیهی باشند، آیا این مسئله از این سنخ است؟ فطری دانستن آن دو دلیل از این جهت است که هر دو دلیل را می‌توان این گونه تقریر کرد: «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی» (ماهیت من حیث هی جز خودش نیست، نه موجود است و نه معدوم)، بنابراین برای ایجاد، نیازمند اضافه شدن امری به آن است؛ عدم که چیزی نیست، ماهیت اعتباری و من حیث هی هم که عامل اصالت امری نمی‌شود، تنها امری که می‌ماند وجود است که آن را به مرحله وجود درمی‌آورد، پس وجود اصیل است. خلاصه اینکه ماهیت من حیث هی را امری به عرصه تحقق برساند و جز وجود چیزی این ویژگی را ندارد. گویی این سیر با قیاسی که نزد فرد غایب نیست، حاصل شده است.

در جای دیگر باید به بررسی و نقد ادله پرداخت. در اینجا همین قدر بگوییم که اگر تقابل میان وجود و ماهیت چنین مطرح شود، البته وجود اصیل خواهد بود. با چنین تحریری از محل نزاع و چنان تقریری از استدلال، بداهت اصالت وجود آشکار است. اما آیا طرف وجود در بحث اصالت وجود یا ماهیت، ماهیت من حیث هی است؟ کدام اصالت ماهیتی است که ماهیت من حیث هی را اصیل بداند؟

در قول دومی که ذکر شد در قول دوم - یعنی قول آخوند نوری در بخش سوم - نیز طرف محل نزاع «مفهومات کلی و شیئیات مفهومی» گرفته شده‌اند و پاسخ اصالت ماهیتی‌ها هم جالب توجه است، آنان که چنین تقریری از این مسئله دیده‌اند، بداهت آن را پذیرفته‌اند. این به معنای دست کشیدن آن‌ها از اصالت ماهیت نبوده است، بلکه دیده‌اند آنچه را که خود ماهیت می‌دانند، اصالت وجودی‌ها آن را وجود می‌نامند. در قول سوم نیز مصداق وجود از سنخ مفهوم دانسته نشده است و این یعنی طرف نزاع را مفهوم تصور کرده‌اند.

البته - چنان که در شماره ۴ این بخش خواهیم دید - ماهیت نزد ملاصدرا تحقق عینی دارد، از این رو نمی‌توان طرف وجود را در این مبحث ماهیت من حیث هی دانست؛

بلکه همان گونه که مدرس زنوزی در *بدایع الحکم* در تقریر موضع دوم تحریر محل نزاع آورده است (ر.ک: ۱۳۸۰: ۲۰۷)، باید سخن از تبعیت - چه به نحو ثانوی بودن، چه به نحو تحقق بالتبع - یکی از دیگری در میان باشد و چون ویژگی تحقق بالذات را از آن وجود می‌دانند، پیداست که امر بالذات و اصیل نزد اینان وجود است. اما آیا امری به نام وجود، به ماهیت تحقق عینی می‌بخشد و آنچه تحقق دارد - مثلاً - «وجود آب» است؟ این خلاف مشهود ماست و در نتیجه مسئله نظری خواهد بود. در شماره بعد کمی بیشتر در این باره توضیح داده‌ایم.

#### ۴-۲. طفره ناموجه

دیدیم که برخی از اصالت وجودی‌ها، همین «اشخاص خارجی جزئی محسوس به حواس ظاهر» (نوری، ۱۳۸۹: ۶/۶) را وجود می‌نامیدند. اگر واقعاً مراد از وجود چنین امری باشد، هم اصالت وجود بدیهی است و هم نزاع لفظی. در جای دیگر باید از لفظی یا معنوی بودن نزاع سخن به میان آورد. البته در همین نوشتار نیز نکته‌ای در باب ارتباط این مسئله با مسئله بدیهی دانستن وجود خواهیم گفت.

با نگاهی به ویژگی‌هایی از وجود که پیشتر ذکر کردیم، باید دید که آیا آن ویژگی‌ها بر این «اشخاص خارجی جزئی...» قابل اطلاق است؟ بار دیگر برخی از آن ویژگی‌ها را بیان می‌کنیم: وجود، حد و جنس و فصل ندارد، وجود ذهنی ندارد، کلی و جزئی و عام و خاص نیست و....

در اینجا سخن از نقد مدعای اصالت وجود نیست، بلکه منظور این است که وجودی با این ویژگی‌ها را نمی‌توان بدیهی دانست. برخی از اصالت وجودی‌ها در معارضه با اصالت ماهیتی‌ها، طرف محل نزاع را ماهیت من حیث هی می‌دانند و همین اشخاص جزئی... را وجود می‌نامند، اما در ادامه آگاهانه یا ناآگاهانه، وجود را همان امری می‌دانند که ویژگی‌هایی آن‌چنان دارد. آیا خود به چنین جهشی واقف هستید؟

به نظر می‌رسد آن‌ها ابتدا تحت تأثیر عرفا وجود را با همان ویژگی‌ها پذیرفته و سپس در مقام موضع‌گیری در مقابل اصالت ماهیتی‌ها، وجود محل نزاع را همین اشیاء خارجی دانسته‌اند - و برخی نیز ماهیت را ماهیت من حیث هی (فیاض صابری، ۱۳۸۸: ۹۶)

و یا مفاهیم کلی ماهوی (ر.ک: نوری، ۱۳۸۹: ۵۹/۶؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۴۵) دانسته‌اند. اما واقعاً کدام وجود مورد نظر اصالت وجودی‌هاست؟

برای پاسخ به این پرسش باید یادآور شویم که تقریباً همه اصالت وجودی‌های بعد از ملاصدرا قائل به نوعی وحدت وجودند. در این میان، وجود به معنای همین اشیاء خارجی با ویژگی‌هایش، نمی‌تواند به عنوان معبری برای راه یافتن به وادی وحدت وجود باشد، و وجود با آن ویژگی‌ها یا همان وحدت وجود است یا مقدمه آن.

خود آخوند نوری که وجود را همین «اشخاص خارجی جزئی...» می‌داند، در آن رساله‌اش در پی بیان قاعده بسیط الحقیقه است. این قاعده از دل «اشخاص خارجی...» سر بر می‌آورد یا از دل وجود با ویژگی‌هایی که برایش برشمردیم؟

در تفسیری از اصالت وجود که در آن برای ماهیت هم عینیت قائل‌اند، برخی از ویژگی‌هایی را که برشمردیم، برای وجود روا نمی‌دانند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۹/۱-۶۳). البته ایشان نیز نظر خود را -چنان که دیدیم- بدیهی می‌دانند. در این دیدگاه وجود اصیل است و اولاً و بالذات، و ماهیت به معنای تحقق عینی داشتن اصیل است و در معنای ثانیاً و بالتبع بودنش اعتباری. ضمناً بالتبع غیر از بالعرض است (ر.ک: نبویان، ۱۳۹۵: ۱۹۹/۱-۲۰۰). هرچند که بسیاری، از منظر اصالت وجود این دیدگاه را نقد کرده‌اند، اما نکته مثبت در این نظر این است که ماهیت تحقق عینی دارد و از این جهت محتمل برخی از ویژگی‌هایی می‌شود که به اشیاء خارجی نسبت می‌دهند.

آیا این دیدگاه بدیهی است، آن هم بدیهی اولی؟ لابد استدلال تبیهی برای آن چنین خواهد بود: ماهیت، بدون وجود تحقق خارجی ندارد و در سایه وجود است که ماهیت از تحقق برخوردار می‌شود. آنچه که اعتباری است، ماهیت من حیث هی است (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰: ۸۶). البته در صورت تحقق عینی ماهیت، دیگر نباید محل نزاع را چنین تحریر کرد، بلکه باید مانند موضع دوم تحریر مدرس زنوزی در *بدایع الحکم* آن را بیان کرد (ر.ک: ۱۳۸۰: ۲۰۷). در این صورت هم اگر ماهیت را امر ثانوی و نه بالتبع بدانیم، که به نظر ما رأی ملاصدرا همین بوده است -به شماره ۴ رجوع شود- باز این جهش ناموجه -اگر وجود را بسیط بدانیم- روی داده است، و اگر ماهیت را امر بالتبع بدانیم -به شماره ۴ رجوع شود- یا امری ثانوی که ویژگی بساطت و... را ندارد، دیگر نمی‌توان چنان

ویژگی‌هایی برای وجود برشمرد و در این حالت هرچند جهشی روی نداده است، اما سخن در تحقق چنین وجودی در همین اشیاء خواهد بود. چون این حالت مخالف مشهود ماست، مسئله نظری خواهد بود.

در واقع از میان سه قسمی که بدیهی دانستیم - یعنی اولیات و وجدانیات و محسوسات - وجدانیات تنها حالات درونی را در بر می‌گیرد و بر فرض وجودی دانستن حالات درونی - که البته خود محل نزاع است - اصالت وجود تنها در این حیطة خواهد بود. اشیاء محسوس را هم وجود نامیدن، البته بداهت مسئله را در پی دارد، اما آیا اصالت وجودی‌ها همین امور را وجود می‌دانند؟ موضوع و محمول اولیات هم یا از تصورات محسوس گرفته می‌شود و یا از امور درونی، و وضعیت این دو دسته را نیز بیان کردیم. سخن گفتن بیشتر در این باره، ما را به وادی نقد مدعای اصالت وجود می‌کشاند که خارج از گنجایش این مبحث است.

آیا برای تحقق ماهیت در عالم عین، امری به نام وجود باید به آن تحقق بخشد؟ آیا این بدیهی اولی را همگان درمی‌یابند؟ چرا باید وجود یک طرفِ نزاع باشد؟ گفته‌اند: «اینکه مدار تقسیم بر وجود قرار گرفته و مفاهیم به وجود و غیر وجود منقسم شده‌اند، از آن روست که اساساً نزاع دو طرفِ بحث در مورد وجود است» (فیاضی، ۱۳۹۰: ۱۴).

آیا اگر «معلول» بودن یک طرفِ نزاع می‌بود، باید می‌گفتیم نزاع میان معلول بودن و - مثلاً - ماهیات است؟ چگونه این امر بدیهی اولی قابل استدلال است؟

#### ۴-۳. بداهت مسئله و استدلالی بودن آن!

اگر مسئله اصالت وجود بدیهی است، چگونه می‌توان بر آن استدلال کرد؟ گفته‌اند: «بدیهیاتی هستند» که از مسائل اساسی در معرفت آدمی نیستند... اصالت وجود نیز از همین قسم و لذا قابل استدلال است» (همان: ۸۸-۸۹).

اما آیا علم ما به واقعیات موجود، بدون ویژگی‌های آن واقعیات است که حال در پرتو اصالت وجود و عینیت ماهیت می‌خواهیم به ویژگی‌های آن واقف شویم و از این جهت قابل استدلال است؟ به عبارتی ما واقعیات را لابلشروط از ویژگی‌ها یا بشرط لا درمی‌یابیم و علم به آن را بدیهی می‌دانیم؟ یعنی آیا دریافت واقعیات خارجی امری

جدای از - دست کم برخی- ویژگی‌های آن است؟ پس نقش حواس پنج‌گانه ظاهری در این میان چیست؟ ما با حس بینایی رنگ‌ها را می‌بینیم و با حس شنوایی اصوات را می‌شنویم و...، و این‌ها ویژگی‌های اشیاء عینی است.

منظور ما این است که تفکیک میان اینکه در عالم واقعیاتی موجود است، به عنوان قضیه‌ای بدیهی که قابل استدلال نیست و اینکه واقعیات عالم از وجود اولاً و بالذات و ماهیت ثانیاً و بالتبع حاصل آمده‌اند، به عنوان قضیه‌ای بدیهی که قابل استدلال است، تفکیک روایی نیست. به دیگر سخن، یا ما اصلاً به این واقعیات علم نداریم و یا اگر داریم به - دست کم برخی از- ویژگی‌هایشان نیز علم داریم. آری، اینکه موجوداتی و واقعیاتی در عالم عین هستند، بدیهی است، و اینکه برخی از ویژگی‌هایی که متعلق حواس ظاهری ما هستند، نیز بدیهی است - گذشته از برخی موارد خطای حواس-، و اگر اصالت وجود و عینیت ماهیت هم بدیهی است، باید در زمره همین قسم بدیهی باشد و لحاظ جداگانه آن هیچ وجهی ندارد.

ممکن است گفته شود که ما جنبه وجود اشیاء را با حواس درک نمی‌کنیم - و اصالت وجودی‌ها چنین دیدگاهی در این باره دارند- و در عین حال علم به وجود بدیهی است. باید گفت چنین سخنی یا مستظهر به علم حضوری به وجود است - که این علم حضوری یا علم حضوری شهودی عرفانی است، که بحثی فلسفی نیست، یا علمی حضوری است که همه افراد انسانی از آن برخوردارند و البته متعلق آن «وجود» نیست- و یا در پناه چنین عباراتی است:

«موجودیت را از وجود نمی‌توان سلب کرد، و اصالت یعنی همین» (همان: ۸۶).

آیا نمی‌شود موجودیت را از وجود سلب کرد؟ بر چه اساسی گزاره «وجود موجود است» صحیح است؟ قضیه صحیح و بدیهی در این باب این است که «موجود یا واقعیت موجود است». اینکه موجود را همان وجود بدانیم، طفره و مصادره به مطلوب است.

#### ۴-۴. تفاسیر مختلف و بداهت مسئله

درباره اینکه مراد ملاصدرا از مسئله اصالت دقیقاً چه بوده است و عبارات مختلف او را در این باب چگونه باید توجیه کرد، به اختصار باید گفت که از سویی ملاصدرا

آن گونه که به صراحت در *اسفار* (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۹۰: ۳۵۰/۲) و *ایقاظ النائمین* (ر.ک: همو، ۱۳۸۶: ۵۴) می‌گوید، در فلسفه‌اش به ماهیت -آن هم در خارج- نیاز دارد. پس یا ماهیت در خارج عین وجود است و یا امر ثانوی است. از سوی دیگر می‌دانیم که وی قائل به وحدت وجود بوده است و عینیت وجود و ماهیت در خارج، مانع تحقق این امر -یعنی وحدت وجود- است. پس ماهیت را باید به عنوان امر ثانوی و به تعبیر وی در *مشاعر*، مانند عکس و سایه و شبح (لاهیجانی، ۱۳۷۶: ۱۱) بدانیم.

در اینجا بحث در این نیست که چنین تفسیری روا هست یا نیست، بلکه در پی این هستیم که بدانیم چنین تفسیری بدیهی است یا نظری. همین قدر بگوییم که چه این ماهیت ثانوی را حقیقت شیء بدانیم و چه سایه شیء، اساساً امر قابل تصویری نیست. حقیقت شیء چگونه امر ثانوی است؟ سایه شیء به چه معناست؟ اگر هم گفته شود که مراد وی عینیت وجود و ماهیت بوده است، بیشتر درباره آن مطالبی ذکر کردیم.

از مطالب شماره ۱ و ۲ هم روا نبودن بداهت اصالت وجود در تفسیرهای دیگر به دست می‌آید؛ زیرا در بقیه تفاسیر، ماهیت تحقیقی در خارج ندارد و تنها وجود تحقیق دارد و سخنان پیشین ما هم ناظر به تحقق وجود به تنهایی خواهد بود. برخی از قائلان به بداهت، چنین تفسیرهایی از اصالت وجود دارند؛ برای نمونه به این عبارات بنگرید:

- «اتحاد میان آنها [= وجود و ماهیت] از نوع اتحاد میان یک امر عینی خارجی با یک مفهوم اعتباری انتزاعی خواهد بود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۲: ۱۲).
- «ماهیت قالب شیء خارجی است که در ذهن ما آمده است» (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۴۵/۹).
- «ماهیت چیزی جز همین قالب مفهومی برای واقعیت خارجی نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۳۵۲/۱).

#### ۴-۵. ادله و بداهت مسئله

نزد ملاصدرا -چنان که گفتیم- علاوه بر وجود، ماهیت نیز تحقق عینی دارد. از این منظر، هیچ یک از ادله اقامه شده در *مشاعر* و رساله *اصالة جعل الوجود* را -که شامل ادله فراوانی هستند- نمی‌توان از سنخ بدیهیات شش گانه‌ای دانست که نوعی قیاس را به همراه دارند -یعنی فطریات، مجربات، حدسیات و متواترات-. اما اگر برخی از ادله را به گونه‌ای تفسیر کرد که یکی از مقدمات آن‌ها، قضیه «الماهیة من حیث هی لیست إلا

هی) باشد و به نظر ما چنین تقریری از این ادله نزد ملاصدرا روا نیست، و این قضیه‌ای بدیهی است، می‌توان ادله‌ای را که مشتمل بر چنین قضیه‌ای هستند، بدیهی دانست، البته نه از سنخ اولیات و وجدانیات و محسوسات، بلکه فطریات. آن سه تای دیگر -مجربات، حدسیات و متواترات- در این بحث اساساً مطرح نیستند و حتی اگر مطرح باشند، به هیچ روی بدیهی نیستند.

البته منظور این نیست که معتقد به بدیهی بودن این مسئله باشیم یا این ادله را صحیح بدانیم، بلکه سخن این است که بر فرض صحت ادله و با چنان لحاظی، این مسئله بدیهی از این سنخ است. قضیه «الماهية من حيث هي...»، قضیه‌ای ذهنی و اعتباری است و اینکه آن را طرف وجود خارجی بدانیم، صحیح نیست.

#### ۴-۶. بدهت مسئله و لفظی دانستن نزاع

اینکه نزاع لفظی است یا معنوی، خود نیاز به بحثی مستقل دارد. در اینجا همین قدر بگوییم که عده‌ای از همان زمان ملاصدرا تا به امروز نزاع را لفظی دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: لاهیجی، ۱۳۹۱: ۱۳۴-۱۳۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۸۰؛ اردکانی، ۱۳۹۶: ۱۵۵-۱۵۶؛ مشکور، ۱۳۶۱: ۳۰؛ احمدی، ۱۳۸۸: ۱۹۶؛ فیاض صابری، ۱۳۸۸: ۹۷). حتی اردکانی در نور البصائر می‌گوید کسی که فطرت سالمی دارد، از این رأی -یعنی لفظی بودن نزاع- سر باز نمی‌زند (۱۳۹۶: ۱۵۵). کسانی که نزاع را لفظی می‌دانند، می‌گویند اصالت وجودی‌ها به همین اشیاء خارجی «وجود» گفته‌اند و اصالت ماهیتی‌ها به آن ماهیت. اگر چنین باشد آنگاه این مسئله -دست کم در سطح محسوسات- بدیهی است.

برخی به صراحت بدهت را در تلازم با لفظی بودن نزاع دانسته‌اند (غلامی، ۱۳۸۶: ۱۲۷). می‌توان گفت کسانی که نزاع را لفظی دانسته‌اند، تلویحاً به بدهت این مسئله نیز اشاره داشته‌اند و کسانی نیز که این مسئله را بدیهی دانسته‌اند، در برخی موارد به همین اشیاء نظر داشته‌اند. عباراتی که از رساله الرقیمة ذکر کردیم، اصالت وجود را بدیهی می‌دانست و دیدیم که در مواجهه با اصالت ماهیتی‌ها، سخن از «اشخاص خارجی جزئی...» به میان آورده بود و سرانجام هم هر دو گروه در این مسئله به توافق رسیده بودند، آن هم در بدیهی بودن آن.

#### ۷-۴. عوامل روی‌آوری به نظریه بداهت

عوامل متعددی می‌توان برای روی‌آوری به نظریه اصالت وجود برشمرد که اغلب آن‌ها را در باب این مسئله - یعنی عوامل روی‌آوری به نظریه بداهت مسئله اصالت وجود - می‌توان جاری دانست. در اینجا از چند مورد نام می‌بریم و برای هر یک توضیح انتقادی مختصری می‌آوریم.

##### ۴-۷-۱. قاعده «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی»

این قاعده مورد پذیرش دو طرف نزاع است. چنان که دیدیم، این قاعده که در استدلال‌های مختلف این بحث به نحوی به کار رفته است، مستمسک اصالت وجودی‌ها برای بدیهی دانستن این مسئله می‌تواند باشد.

ماهیت من حیث هی نه موجود است و نه معدوم و... و برای موجود شدنش نیاز به اضافه امری دارد که آن امر جز وجود چیزی نیست و در واقع با قبول این قاعده و تحریر این چنین محل نزاع، به نوعی بداهت مسئله اصالت وجود را پذیرفته‌ایم؛ اما - چنان که گفتیم - چنین ماهیتی محل نزاع نیست.

مشکل اینجا است که مفاد این قاعده را به عالم عین تسری داده‌اند. آری، ماهیت من حیث هی نه موجود است و نه معدوم؛ اما چنین چیزی صرفاً امری ذهنی است و حتی نزد پیروان ملاصدرا، ماهیت معروض خارجی وجود نیست. شاید این سخن نزد مشایبان موجه باشد، اما نزد صدرا بیان خیر.

##### ۴-۷-۲. تشخیص را به وجود دانستن

از آن روی که ماهیت امری کلی است، تعدد آن‌ها موجب تمایز می‌شود، اما تشخیص خیر. ولی چون وجود مشخص بذاته است، شیء را متعین می‌کند.

در جای دیگر در باب اینکه آیا اساساً تشخیص به وجود است و نیز اینکه این استدلال صحیح است، باید سخن گفت. همین قدر بگوییم که طرفداران اصالت ماهیت، همین شیء تعین یافته خارجی را ماهیت می‌دانند، بی‌آنکه لزومی داشته باشد دست به دامن امری به نام وجود شوند.



#### ۳-۷-۴. مشتق بسیط دانستن موجود

موجود، مشتق مرکب است یا مشتق بسیط؟ اصالت وجودی‌ها موجود را مشتق بسیط می‌دانند و از این جهت، آن را با وجود یکی می‌دانند و از این طریق هم به برخی از ایرادهای وارد بر اصالت وجود پاسخ می‌دهند.

برخی از کسانی که گزاره «وجود موجود است» را بدیهی می‌دانند و حتی جزء اولیات، چنین می‌گویند:

«وجود موجود است، اما بنفسه، نه به اضافه وجود دومی به آن... معنای آن [= کلمه موجود] اعم است از اینکه از اتصاف ذات به مبدأ خارج از آن انتزاع شود و از اینکه از خود ذاتی که نفس مبدأ است، انتزاع شود» (مظفر، بی‌تا: ۲۸۳-۲۸۴).

اما واقع این است که موجود، مشتق مرکب است و اینجا جای تفصیل این نکته نیست. اینان چون موجود را مشتق بسیط می‌دانند، آن را همان وجود به حساب می‌آورند و از این جهت، گویی آن گزاره به این معناست که «وجود وجود است» و البته این قضیه‌ای بدیهی و اولی است.

#### ۴-۷-۴. عدم ناپذیری وجود

پیدااست که وجود نقیض عدم است و از این جهت عدم را نمی‌پذیرد، و هر چیزی که عدم را نپذیرد، ناگزیر وجود خواهد بود؛ چون ارتفاع نقیضین محال است و محال بودن ارتفاع نقیضین هم امری بدیهی است. اما اگر ما وجود را صرفاً مفهوم و معقول ثانی فلسفی بدانیم، این عدم ناپذیری صرفاً در عرصه مفاهیم خواهد بود.

#### ۸-۴. چند نکته

۱. برخی حتی بالاتر از بداهت معتقدند که: «... چون وجود همان واقعیت است، اصالت وجود امری بدیهی و بلکه گزاره «وجود اصیل است»، گزاره‌ای تحلیلی خواهد بود» (اسدی و دیگران، ۱۳۹۴ الف: ۱۵) و «اگر در گزاره «وجود موجود است»، موضوع گزاره وجود حقیقی یا واجب‌الوجود باشد، این گزاره یک گزاره تحلیلی است» (اسدی و دیگران، ۱۳۹۴ ب: ۱۵). در این نوشتار دیدیم که این گزاره بدیهی نیست، چه رسد به اینکه تحلیلی باشد.

۲. پیش از ملاصدرا برخی عرفا نیز مسئله عینی بودن وجود را بدیهی دانسته‌اند: «وجود عینی همان گونه که بدهات تصویری دارد، تحققش در اعیان به بدهات معلوم است، اما اشتباه در مثل چنین موضعی نه به [علت] دقت و پوشیدگی، بلکه از شدت وضوح و روشنایی است» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۵۷).

۳. برخی در نقد بدهات مسئله اصالت وجود گفته‌اند: «آنچه که تصورش مستحیل است، چگونه می‌توان گفت از قضایای بدیهه اولیه است؟ ... بحث بر سر مصداق وجود است، نه مفهوم وجود» (هاشمی‌نسب، ۱۳۹۳: ۷۵).

البته بهتر بود که می‌گفتند: «آنچه که در غایت خفاست، چگونه...؟». سبزواری در منظومه گفته است:

مفهومه من أعرف الأشياء      وکنهه فی غایة الخفاء

۴. برخی از قائلان بدهات مسئله اصالت وجود، در پاسخ به برخی از قائلان به بدیهی بودن اصالت ماهیت، در برخی از آثار خود گفته‌اند: «آیا می‌توان در مورد چنین مسئله‌ای که سال‌ها بین بزرگان محل اختلاف بوده است، به وضوح و بدهات تمسک جست؟» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۷: ۲۴۶).

حال همین سخن را می‌توان به خود ایشان برگرداند.

## نتیجه‌گیری

از زمان ملاصدرا تا کنون فیلسوفانی از جمله خود ملاصدرا، مسئله اصالت وجود را بدیهی دانسته‌اند. در این نشان داده شده است که چون راه علم ما به اشیاء پیرامونی خود - به عنوان نقطه عزیمت - حواس ما هستند، هم دیدگاهی که ویژگی‌هایی چون بساطت برای وجود قائل است و هم دیدگاهی که قائل به اصالت وجود و عینیت ماهیت است، نمی‌تواند بدیهی باشد. نیز بیان شده است که تشخیص را به وجود دانستن و مشتق بسط بودن وجود، از جمله مواردی است که می‌توانسته مستمسک اصالت وجودی‌ها برای روی آوری به نظریه بدهات باشد. همچنین در باب بدهات مسئله اصالت وجود و ارتباط آن با ادله اصالت وجود، بحث به میان آمده است.

## کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، «شواهد اصالت وجود»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا (ملاصدرا، هستی‌شناسی و مسائل پیرامونی)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۳. همو، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۴. همو، نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷ ش.
۵. ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، *تمهید القواعد*، حاشیه محمد رضا قمشه‌ای و میرزا محمود قمی، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۶. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، *تلخیص مابعدالطبیعه*، تحقیق و مقدمه عثمان امین، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۸. همو، *رساله منطق دانشنامه‌علیایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین و سیدمحمد مشکوة، همدان، دانشگاه بوعلی‌سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۹. احمدی، احمد، *بن‌لابه‌های شناخت*، تهران، سمت، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. اردکانی، احمد بن محمدابراهیم، *نور البصائر فی حل مشکلات المشاعر*، مقدمه و تصحیح و تعلیق رحیم قاسمی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش.
۱۱. اسدی، سیاوش، رضا اکبریان، محمد سعیدی‌مهر و لطف‌الله نبوی، «تعبیر متفاوت از ماهیت نزد ملاصدرا و علامه طباطبایی و تأثیر آن بر بداهت نظریه اصالت وجود»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۴ ش الف.
۱۲. همان‌ها، «تمايز وجود و ماهیت در چارچوب نظریه دلالت غیر مستقیم (با تکیه بر آرای ملاصدرا و علامه طباطبایی)»، *فلسفه و کلام اسلامی*، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش ب.
۱۳. امید، مسعود، «تحلیلی از چیستی و هستی‌ماهیت از دیدگاه سبزواری»، *سبزواری‌پژوهی (مجموعه مقالاتی در معرفی آراء، احوال و آثار سبزواری)*، به کوشش انسیه برخواه، تهران، خانه کتاب، ۱۳۹۲ ش.
۱۴. انصاری، محمد بن جابر، *تحفة السلاطین*، تحقیق و تصحیح احد فرامرز قراملکی، با همکاری زینت فتی اصل و فرشته مسجدی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. حسینی اعرج، محمدرضا، «الأرجوزة فی المنطق»، *منطق و مباحث الفضاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)*، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. همو، *القواعد الحلیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، تحقیق فارس حسن تبریزیان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۸. خیام، عمر بن ابراهیم، «رسالة الضیاء العقلی فی موضوع العلم الکلی»، *الحکمة الایمانیة فی آراء عمر بن ابراهیم النخایمیه*، فریدون مظلوم گرمجانی، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۹۳ ش.
۱۹. ذبیحی، محمد، «اصالت و اعتباریت وجود یا ماهیت، نزاعی لفظی یا حقیقی؟»، *فیلسوف نظر و عمل (ارج‌نامه استاد دکتر احمدی)*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران-دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۹۵ ش.

۲۰. سبزواری، هادی بن مهدی، *اسرارالحکم*، مقدمه توشی هیکو ایزوتسو، به کوشش ح. م. فرزاد، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۲۱. همو، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۲۲. همو، *شرح غرر القرائد (شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه و جوهر و عرض)*، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۰ ش.
۲۳. شهابی، محمود، *النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقیقه*، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ق.
۲۴. همو، *رهبر خرد (قسمت منطقیات)*، بی جا، کتاب فروشی خیام، ۱۳۶۱ ش.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، «اصالة جعل الوجود»، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. همو، *التفیح فی المنطق*، با اشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی پور، مقدمه احد فرامرزی قراملکی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۷. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۰ م.
۲۸. همو، «المسائل القدسیه»، سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیه و اجوبه المسائل)، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. همو، *ایقاظ النائمین*، تصحیح و تحقیق و مقدمه و تعلیق محمد خوانساری، با اشراف سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۳۰. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۳۱. طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایه الحکمه*، تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۳۲. همو، *نهایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۳۳. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران - قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - سمت، ۱۳۸۵ ش.
۳۴. غلامی، سعید، *درس‌هایی از اسفار*، قم، آراسته، ۱۳۸۶ ش.
۳۵. فاضل تونی، محمد حسین، *منطق (تقریرات)*، تهران، مولی، ۱۳۶۰ ش.
۳۶. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی احمد السقا، قاهره، مکتبه الانجلو المصریه، ۱۴۰۰ ق.
۳۷. فرصت حسینی شیرازی، محمد نصیر، *اشکال المیزان*، قم، زاهدی، ۱۳۷۲ ش.
۳۸. فنایی اشکوری، محمد، *علم حضوری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۳۹. فیاض صابری، عزیزالله، *پژوهشی در فلسفه اسلامی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۴۰. فیاضی، غلامرضا، *درآمدی بر معرفت‌شناسی*، تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۴۱. همو، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی (تأملی نو در اصالت وجود و تفاسیر و ادله و نتایج آن)*، تحقیق و نگارش حسین علی شیدان‌شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰ ش.
۴۲. فیض کاشانی، ملا محسن، *اصول المعارف*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.

۴۳. همو، *انوار الحکمه*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۳ ش.
۴۴. همو، *عین الیقین*، چاپ سنگی، بی تا.
۴۵. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، وعلیه حاشیه الشریف الجرجانی، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۲ ش.
۴۶. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *شرح حکمة الاشراف*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل، ۱۳۸۰ ش.
۴۷. قیصری، داوود بن محمود بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۴۸. کدیور، محسن، «تحلیل انتقادی ابتکارات هستی‌شناختی حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی (مطالعه موردی: مسئله اصالت وجود)»، *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا (ملاصدرا، هستی‌شناسی و مسائل پیرامونی)*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۴۹. لاهیجانی، محمدجعفر بن محمدصادق، *شرح المشاعر*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۵۰. لاهیجی، عبدالرزاق (فیاض لاهیجی)، *الکلمة الطیبه*، تحقیق حمید عطایی نظری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۵۱. همو، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام)، مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سایه، ۱۳۸۳ ش.
۵۲. مدرس زنوزی، آقاعلی، *بدایع الحکم*، تصحیح محمدجواد ساروی و رسول فتیحی مجد، تبریز، دانشگاه تبریز، ۱۳۸۰ ش.
۵۳. مشکور، محمدجواد، *امور عامه (مقدمات فلسفه و کلام در اسلام)*، بی جا، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۵۴. مشیر، زهرا، *هستی و چیستی (سلسله درس‌های شرح منظومه)*، مقدمه استاد محمدتقی جعفری، تهران، دفتر نشر فرهنگ قرآن، ۱۳۶۳ ش.
۵۵. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۵۶. همو، *تعلیقه علی‌نهایه الحکمه*، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۵۷. همو، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۵۸. مطهری، مرتضی، «[شرح] اصول فلسفه و روش رئالیسم»، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۵۹. همو، «شرح مبسوط منظومه»، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۴ ش.
۶۰. مظفر، محمدرضا، *المنطق*، قم، دار العلم، بی تا.
۶۱. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، *معرفت فلسفی*، شماره ۳، بهار ۱۳۸۳ ش.
۶۲. موسوی، سیدمحمد، *آیین و اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک)*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.
۶۳. نبویان، سیدمحمد مهدی، *جستارهایی در فلسفه اسلامی (مشمول بر آراء اختصاصی آیه‌الله فیاضی)*، قم، انتشارات حکمت اسلامی (وابسته به مجمع عالی حکمت اسلامی)، ۱۳۹۵ ش.

۶۴. نراقی، ملا محمد مهدی، *اللمعات العرشیه*، تحقیق علی اوجبی، کرج، عهد، ۱۳۸۱ ش.
۶۵. همو، *قره العمیون*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی و پیش‌گفتار حسن نراقی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۷ ش.
۶۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد بن حسن، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۶۷. نوری، ملا علی، «الرقیمة النوریة»، *میراث حوزه اصفهان*، به اهتمام محمدجواد نورمحمدی، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۸۹ ش.
۶۸. هاشمی نسب، سید محمود، *تأملی در نظریه اصالت وجود و وحدت وجود*، با همکاری شعیب حدادی، قم، دلیل ما، ۱۳۹۳ ش.
۶۹. یزدی، ملا عبدالله، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، تعلیق مصطفی حسینی دشتی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۳ ش.

## بررسی مفهوم «من»

### و آگاهی از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب‌شناسی\*

- زهره سلحشور سفیدسنگی<sup>۱</sup>
- محمدکاظم علمی سولا<sup>۲</sup>
- علیرضا کهنسال<sup>۳</sup>
- علی مقیمی<sup>۴</sup>

#### چکیده

بحث آگاهی و «من» از مهم‌ترین مباحث تاریخ فلسفه است. ملاصدرا مانند سایر فلاسفه اسلامی، مفهوم «من» و آگاهی را به نفس نسبت می‌دهد. لکن وی بر خلاف فلاسفه پیشین سعی کرد تبیینی یگانه‌انگارانه از رابطه نفس و بدن ارائه دهد تا مشکلی را که پیشینیان بر اساس تبیین دوگانه‌انگار از نفس و بدن داشتند، حل کند. از نظر وی، انسان را جوهری در حال حرکت است که از نحوه وجود ضعیف‌تری به نام بدن به نحوه قوی‌تری از وجود به نام نفس مجرد

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۴.

۱. دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد (z.salahshur88@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (elmi@ferdowsi.um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (kohansal-a@um.ac.ir).

۴. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (moghimi@um.ac.ir).

تبدیل می‌شود. این در حالی است که در علوم اعصاب، آگاهی را به مغز نسبت می‌دهند و معتقدند که «من» نیز از آگاهی به دست می‌آید. اما عصب‌شناسان هنوز توضیح کاملی دربارهٔ چگونگی آگاهی ارائه نکرده‌اند. از این رو با استفاده از آسیب‌های مغزی که باعث تغییر و از دست دادن آگاهی می‌شود، نظریهٔ خود را توجیه می‌کنند. لکن از آنجا که در حکمت متعالیه، نقش مغز در فرایند آگاهی انکار نشده است، این دلیل برای توجیه مادیت آگاهی کفایت نمی‌کند. طبق دیدگاه حکمت متعالیه، آگاهی را نمی‌توان صرفاً به ماده (مغز) نسبت داد، هرچند که فعل و انفعالات مغز، زمینه‌ساز آگاهی هستند. اما طبق این دیدگاه، آگاهی و «من» امر مجردی است که عامل وحدت‌دهندهٔ ادراکات مختلف است و توانایی تجزیه و تحلیل و مقایسهٔ این ادراکات را دارد، در حالی که در علوم اعصاب، در مورد چنین عاملی، تبیینی ارائه نشده است.

**واژگان کلیدی:** آگاهی، من، نفس، مغز، ملاصدرا، عصب‌شناسی.

## ۱. مقدمه

بررسی مفهوم «من» و آگاهی، پیشینه‌ای طولانی در تاریخ فلسفه دارد. در عهد باستان، مفهوم «من» بیشتر حول این سؤال مطرح می‌شد که آیا «من» انسان، روان اوست یا جسم او یا ترکیبی از این دو؟ نخستین دیدگاه منسجمی که در فلسفهٔ قدیم یونان دربارهٔ «من» انسان مطرح شد، دیدگاه افلاطون بود. افلاطون معتقد بود که «من» انسان، همان نفس اوست که امور ذهنی از آن ناشی می‌شود (افلاطون، ۱۳۶۶: ۱۱۲۸/۲-۱۱۳۶). در این تفکر، ماهیت «من» آگاهی است و این دو واژه جدای از هم تلقی نمی‌شوند و آگاهی نسبت به سایر امور ذهنی، از «من» ناشی می‌شود.

ارسطو دربارهٔ نفس به دیدگاه افلاطون معتقد نیست، اما وی نیز مفهوم «من» را همان نفس انسان می‌داند. نفس در تعریف او، کمال یا فعلیت بدن است. ارسطو بر این باور است که رابطهٔ نفس با بدن مانند رابطهٔ ماده و صورت در اجسام است (ارسطو، ۱۳۶۹: ۷۸-۸۰). وی بر این عقیده است که آگاهی انسان از حقایق امور، به کمک عقل (نفس) میسر می‌شود که می‌توان آن‌ها را درک کرد. وی حواس را مقدمه‌ای برای درک حقیقت آنچه که صورت آن در ذهن حاضر شده است، می‌داند (همان: ۲۵۳).



فلوطین به عنوان نماینده مهم مکتب نوافلاطونی که تحت تأثیر فلسفه افلاطون است، «من» انسان را همان نفس او می‌داند. وی معتقد است نفس که از سنخ جهان معقول است، در ادراک امور عقلی با رجوع به ذات خود، امور بالقوه را بالفعل می‌کند (فلوطین، ۱۹۹۷: ۳۸۷).

اندیشه نوافلاطونی فلوطین در فیلسوفان بعدی مسیحی و مسلمان تأثیر بسیاری گذاشت. از میان فیلسوفان مسیحی، این تأثیر به ویژه در آگوستین، نخستین فیلسوف نامدار مسیحی که کوشید دین و فلسفه را هماهنگ کند، آشکار است. آگوستین انسان را مرکب از دو جوهر متمایز نفس مجرد و بدن مادی می‌دانست. وی تعریف نوافلاطونی نفس را می‌پذیرد و آن را امری مجرد و برتر از بدن می‌داند و معتقد است که عمل شناخت (آگاهی) نیز توسط نفس صورت می‌گیرد (آگوستین، ۱۳۸۲: ۱۹۱).

تأثیر اندیشه نوافلاطونی فلوطین، در فیلسوفان مسلمان بسی بیشتر بود و این از آن رو بود که جنبه‌های عرفانی و شرقی اندیشه‌های نوافلاطونی با طبیعت شرقی خویشاوندی داشت و در واقع برآمده از همان سرچشمه و زادگاه بود. اما مسلمانان کتاب *انثولوجیای* فلوطین را از نوشته‌های ارسطو می‌پنداشتند. از این رو در فلسفه اسلامی، دیدگاه ارسطویی به صورت نوافلاطونی تفسیر می‌شد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۲/۲۴۶) و دیدگاه رسمی بیشتر فیلسوفان مسلمان این بود که انسان مرکب از دو جوهر متمایز نفس مجرد و بدن مادی است و میان این دو جوهر، رابطه صورت و ماده برقرار است. در این دیدگاه نیز مفهوم «من» و آگاهی به نفس نسبت داده می‌شد.

این دیدگاه در اواخر قرون وسطا به فلسفه مسیحی نیز منتقل شد و فیلسوفانی همچون آکوئیناس نیز به این دیدگاه ارسطویی روی آوردند (همان: ۲/۴۹۹).

بعد از قرون وسطا، اولین فیلسوف بزرگی که اندیشه‌های او در مورد نفس و آگاهی، به عنوان نقطه عطفی در تاریخ فلسفه محسوب می‌شود، دکارت است. در این تفکر آگاهی انسان نه تنها شاخص و تعیین کننده همه چیز، بلکه سرچشمه فکر، اراده و تصمیم است و کل هستی از او معنا می‌گیرد.

برای دکارت، وجود «من» به عنوان یک پرسش فلسفی مطرح نیست. در فلسفه او، «من» به عنوان یک وجود عینی مانند سایر اعیان مورد تحقیق قرار نمی‌گیرد. در «فکر

می‌کنم پس هستم»، «من» جوهری است که ماهیت آن تماماً فکر کردن است. از این رو دکارت بر خلاف دیدگاه ارسطویی، معتقد بود که نفس همان تفکر و بدن صرفاً امتداد است (Descartes, 1986: 62). اما وی بر خلاف ارسطو که می‌توانست از طریق رابطه قوه و فعل، تعامل میان نفس و بدن را تبیین کند، در تبیین نحوه تعامل نفس و بدن دچار مشکل بود؛ چیزی که ماهیتاً تفکر است، چگونه می‌تواند با چیزی که ماهیتاً امتداد است رابطه داشته باشد؟ دکارت تلاش کرد تا از طریق یافتن عضوی از بدن که بتواند واسطه میان نفس و بدن باشد، این موضوع را حل کند و برای این کار «غده صنوبری» را پیشنهاد داد (دکارت، ۱۳۷۶: ۳۳۲). اما مشکل این بود که خود غده صنوبری هم از سنخ امتداد است و رابطه آن با جوهر نفس که از سنخ تفکر است، نیازمند تبیین خواهد بود.

در همین دوره در فلسفه اسلامی، صدرالدین شیرازی با طرح دیدگاه جدیدی تلاش کرد مسئله تعامل نفس و بدن را حل کند. او انسان را جوهری در حال حرکت می‌دانست که از نحوه وجود ضعیف‌تری به نام بدن به نحوه قوی‌تری از وجود به نام نفس مجرد تبدیل می‌شود. در این دیدگاه، انسان موجودی سیال است که از یک مرتبه وجودی اش «بدن»، و از مرتبه دیگر آن «نفس» انتزاع می‌شود. به این ترتیب، به نظر ملاصدرا مسئله تعامل نفس و بدن قابل حل است.

وی نیز مفهوم «من» و آگاهی را به نفس نسبت می‌دهد و ماهیت «من» را آگاهی و شناخت می‌داند. وی اقسام ادراک (حسی، خیالی و عقلی) را به نفس نسبت می‌دهد. از نظر ملاصدرا صورت‌های عقلی، خیالی و حسی، منطبق در اعضای ادراکی نیستند؛ بلکه صورت عقلی با قوه عاقله، صورت خیالی با قوه خیال و صورت حسی با قوه حسی متحدند. با توجه به اینکه هر یک از قوا مرتبه‌ای از مراتب نفس و شأنی از شئون او هستند، می‌توان نتیجه گرفت که رابطه نفس انسان با صورت‌های علمی اعم از عقلی، خیالی و حسی که بعینه همان قوای ادراکی نفس هم هستند، رابطه واقعییتی ذومراتب با مراتب خود است. نفس در عین وحدت دارای قوای متعددی از قبیل عقل، خیال و حس است که به وجود او موجودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۵۵۳-۵۵۴).

اما در دوره جدید، علوم اعصاب آگاهی را حاصل کارکردهای فیزیولوژیک مغز

می‌داند و معتقد است که مفهوم «من» حاصل مجموعه ادراکات و حالات ذهنی است و برای «من» وجود مستقلی قائل نیست. این نظرات همانند نظرات هیوم است که معتقد بود نفس (خود) چیزی جز مجموعه‌ای از ادراکات مختلف نیست که در حرکتی دائمی هستند (Hume, 1896: 133-134). اما نکته قابل توجه در نظریات علوم اعصاب، جدا کردن آگاهی از مفهوم من است. از دیدگاه فلاسفه‌ای همچون ملاصدرا، ماهیت من همان آگاهی است. اما از دیدگاه علوم اعصاب، از آگاهی می‌توان مفهوم من را به دست آورد، چنان که سایر مفاهیم را به دست می‌آوریم. در این نوشتار سعی بر این است که ادله این دو دیدگاه را بررسی و مقایسه کنیم.

## ۲. تعریف آگاهی

ویلیام جیمز حدوداً یک قرن پیش، خصوصیات را برای آگاهی متذکر شده است که کم و بیش هنوز مورد قبول اکثر روان‌شناسان و فلاسفه و محققان حوزه آگاهی می‌باشد. او برای این حالت روانی خصوصیات زیر را مطرح می‌سازد:

الف) ذهنی بودن: آگاهی یک تجربه ذهنی است که مفهوم کوالیا<sup>۱</sup> را دربرمی‌گیرد. تجربه مستقیم رنگ‌ها، درد، بو و خشم، مثال‌هایی از کوالیا یا همان کیفیات ذهنی می‌باشند (دهانه، ۱۳۹۴: ۱۰-۱۱).

ب) تغییر: آگاهی دارای سطوح مختلفی است که از ناآگاهی تا برانگیختگی شدید می‌تواند در نوسان باشد (همان).

ج) تداوم: حلقه‌های آگاهی زنجیروار به یکدیگر مرتبط هستند و ما این تداوم را در احساس مداوم «من» مشاهده می‌کنیم (همان).

د) قصدمندی: ارادی بودن و عمد در توجه به یک محرک و به آگاهی آوردن آن دیده می‌شود (همان).

1. Subjectivity.
2. Qualia.
3. Change.
4. Continuity.

ه) انتخاب‌گری: <sup>۱</sup> این ویژگی با مکانیسم توجه تأمین می‌شود و توجه به محرک‌های خاص و ادراک آن‌ها از میان انبوهی از محرک‌ها و داده‌های محیطی (همان).  
 بنابراین ما در زمان خاصی که در آن هستیم، فقط می‌توانیم به بخشی از آنچه که مغز - ذهن ما را تشکیل می‌دهد، هشیارانه آگاه باشیم؛ بدین ترتیب باقی ذهن ما ناهشیار است. ناآگاهی قسمت عمده‌ای از فعالیت‌های ذهنی ما و محتوای آن را تشکیل می‌دهد، هرچند که این ناآگاهی، ادراکات، افکار، احساسات، انگیزش‌ها و رفتارهای ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. بنابراین می‌توان گفت که وسعت ناآگاهی بسیار بیشتر از آگاهی ماست. ولی با تغییر توجه می‌توانیم از بعضی محتوای ناآگاهی یا نیمه‌آگاهی ذهنمان آگاه شویم (همان).

### ۳. دیدگاه علوم اعصاب در مورد آگاهی

از دیدگاه علوم اعصاب، آگاهی یک خاصیت ذاتی ماده نیست، بلکه این خاصیت، حاصل یک سیستم عصبی است که به سطحی از پیچیدگی و سازمان‌یابی رسیده است. قیاسی از مولکول  $H_2O$  آب می‌تواند توضیح مناسبی برای این موضوع باشد. آب ترکیبی از اتم‌های هیدروژن و اکسیژن است. لیکن هیچ کدام از این گازهای قابل اشتعال و انفجار، خصوصیات آب را ندارند. در حقیقت آب مایعی است که می‌تواند در خاموش نمودن آتش مورد استفاده قرار گیرد. خصوصیات آب هنگامی حاصل می‌شود که اتم‌های هیدروژن و اکسیژن به طریق معین با هم ترکیب شده و سازمان یابند. آگاهی نیز خصوصیت پدیدار شده از تعامل نورون‌ها در یک سیستم عصبی است که به قدر کافی پیچیده و به طور متناسبی سازمان یافته است (همان: ۱۰).<sup>۲</sup>

از دیدگاه علوم اعصاب، آگاهی نظامی درونی و گسسته از جهان خارج است که

#### 1. Selectivity.

۲. البته این توضیح فقط یک تمثیل برای مشکل قدیمی آگاهی و مغز است که عصب‌شناسان باید برای توضیح چگونگی به وجود آمدن آگاهی از مغز توضیحی مانند آنچه که در مورد آب مثال زده شد، ارائه کنند تا این تمثیل پذیرفته شود؛ یعنی ترکیبات مولکولی و سلولی مغز چگونه منجر به آگاهی می‌شوند.

امکان حفظ تصاویر ذهنی و انتشار آن برای فرایندهای متعدد تخصصی دیگر را فراهم می‌کند. این نظریه با عنوان «فضای کاری سراسری» مطرح شده است. «فضای کار سراسری»، امکان مبادلهٔ منعطف اطلاعات را برای این فرایندها فراهم کرده است. این فضای کاری در هر لحظه زیرمجموعه‌ای از فرایندهای محلی را انتخاب می‌کند، از اطلاعات رمزشدهٔ آن فرایندها یک بازنمایی منسجم می‌سازد، آن را برای مدتی دلخواه در ذهن نگه می‌دارد و می‌تواند آن را به هر فرایند دیگر ارسال کند. هر گاه اطلاعات به این فضای کاری برسند، به شکل آگاهانه درمی‌آیند (همان: ۱۶۰-۱۶۲).

با توجه به این نظریه، آگاهی صرفاً به معنای اشتراک گذاری اطلاعات در مغز است. هر گونه اطلاعات آگاهانه را می‌توان تا مدت‌ها پس از ظهور محرک در جهان خارج، در مغز نگه داشت. به همین علت، مغز این اطلاعات را به فضای کاری منتقل می‌کند تا فارغ از زمان و مکان اولیهٔ ادراک در آنجا ذخیره شوند. در نتیجه قادریم از این اطلاعات به هر شکلی که می‌خواهیم استفاده کنیم. به طور خاص قادریم آن را به فرایندهای زبانی منتقل کرده و نام گذاری‌اش کنیم؛ از همین رو ظرفیت گزارش افکار، یکی از ویژگی‌های کلیدی حالت‌های آگاهانه است. لیکن قادریم آن را به حافظهٔ بلندمدت‌مان منتقل و در برنامه‌ریزی‌های آینده از آن استفاده کنیم. طبق این باور، انتشار منعطف اطلاعات، صفت ویژهٔ حالت آگاهانه است (همان: ۱۶۲).

### ۳-۱. شواهد فیزیولوژیک نظریهٔ فضای کار سراسری

از دیدگاه علوم اعصاب، ادراک آگاهانه نتیجهٔ موجی از فعالیت نوروئی است که با گذر از آستانه‌ای مشخص به قشر مغز می‌رسد. یک محرک آگاه، فعالیت نوروئی را برمی‌انگیزاند که سرانجام موجب فعالیت هم‌زمان نواحی مختلف می‌شود. در طول این دورهٔ آگاهانه - که تقریباً ۳۰۰ میلی‌ثانیه پس از ظهور محرک شروع می‌شود - نواحی پیشانی مغز نسبت به ورودی‌های حسی اطلاع پیدا می‌کنند، ولی خود این نواحی پیام‌های گسترده‌ای را در مسیر مخالف به بخش‌های زیادی در مغز ارسال می‌کنند. پیامد نهایی این روند، یک وب مغزی از نواحی هم‌زمان فعالی است که جنبه‌های مختلف آن نشانه‌های آگاهی هستند؛ فعالیت توزیع شده به ویژه در لوب‌های پیشانی و

آهیانه‌ای، موج P3،<sup>۱</sup> تقویت باند گاما (نوسانات بیشتر از ۳۰ هرتز) و هم‌زمانی تبادل اطلاعات در نواحی دوردست با یکدیگر (همان: ۱۳۹).

طبق این دیدگاه، نشانه‌های افکار آگاهانه فقط زمانی که ادراکی آگاهانه اتفاق می‌افتد، در مغز رخ می‌دهد.

### ۳-۱-۱. بررسی

این نظریه، انتشار منعطف اطلاعات را صفت ویژه حالت آگاهانه می‌داند، اما هیچ توضیح فیزیولوژیکی را در مورد اینکه دقیقاً چه فرایندهایی باعث به وجود آمدن این حالت منعطف آگاهانه است، ارائه نمی‌کند.

در واقع این نظریه، این مسئله را تبیین نمی‌کند که این فضای درونی واحد از آن اطلاعات پراکنده، چگونه حاصل شده است و چه چیزی عامل وحدت و ثبات آن است؟ همه سخن این است که مغز چگونه آگاهی می‌یابد و اینکه آگاهی از اشتراک‌گذاری اطلاعات در مغز است، چیزی را حل نمی‌کند؛ زیرا مقصود از آگاهی، درک اطلاعات است؛ خواه یک اطلاع باشد یا هزاران اطلاعات.

این فعالیت‌های هم‌زمان در قشر مغز، مورد انکار فلسفه ملاصدرا نیست. چیزی که در این فلسفه مورد انکار است، این است که بتوان تمام ویژگی‌های آگاهی را به طریق مادی تبیین کرد و در این نظریه نیز هیچ کدام از این ویژگی‌ها تبیین نشد.

در آگاهی بی‌شک به طور هم‌زمان فعالیت‌هایی در بسیاری از قسمت‌های قشر مغز به وجود می‌آید، اما نمی‌توان این فرایندهای پیچیده‌تر ماده را آگاهی دانست؛ چرا که این فعالیت‌ها شبیه فعالیت رایانه‌هاست یا به عبارتی شبیه دستور زبان است که جان سرل، فیلسوف ذهن معاصر، نادرستی آن را با استدلال اتاق چینی اثبات کرد. سرل این استدلال را طراحی کرد تا نشان دهد که نظریه محاسباتی ذهن، نقش حیث التفاتی (معناشناختی) را در تفکر نادیده می‌گیرد. از این رو برنامه رایانه‌ها هرگز نمی‌تواند یک ذهن باشد؛ چرا که برنامه رایانه‌ها صرفاً برنامه دستور زبانی است و ذهن بیش از امری

۱. ادراک آگاهانه، یک موج P3 یعنی ولتاژی مثبت ایجاد می‌کند. خاستگاه این موج، فعالیت هم‌زمان مداری بزرگ، شامل لوب‌های پس‌سری چپ و راست، آهیانه‌ای و پیش‌پیشانی است.

دستور زبانی است (Searle, 1984: 31).

هرچند سرل این استدلال را برای فاقد ذهن بودن رایانه‌ها طراحی کرد، ولی می‌توان این استدلال را در مورد نظریات عصب‌شناسان در مادیت آگاهی نیز به کار برد؛ زیرا عملکرد سیستم اعصاب نیز صرفاً برنامه‌ای دستور زبانی است و آگاهی چیزی بیش از دستور زبان است. به عبارت دیگر، توانایی فهم غیر از دستور زبان است. علاوه بر اینکه فروکاستن مغز به یک سری فعالیت‌های دستوری و رباتی، باعث می‌شود که علاوه بر حیث معناشناختی، حیث اراده و قصدمندی نیز نادیده گرفته شود. یک ربات هیچ‌گاه نمی‌تواند علاوه بر برنامه‌هایی که دارد، قصد یادگیری برنامه دیگری را داشته باشد.

بدین ترتیب اگر عصب‌شناسان معتقدند که آگاهی ویژگی عرضی ماده است، باید بتوانند تحلیلی از آگاهی ارائه کنند که تمام ویژگی‌های آن از جمله حیث معناشناختی آن را تبیین کند. ولی طبق دیدگاه حکمت متعالیه نمی‌توانند چنین تبیینی از مادیت آگاهی ارائه کنند؛ چرا که حیث معناشناختی صرفاً با پردازش نورونی به دست نمی‌آید، چون آگاهی یعنی دانستن پردازش‌ها، نه خود پردازش‌ها. اگر آگاهی خود پردازش‌ها بود ما باید علم حضوری نسبت به تمام فعالیت‌های نورونی داشتیم؛ ولی ما چنین علمی نداریم.

ممکن است به این استدلال اشکال شود که نفی علم حضوری به فعالیت‌های مغزی، سبب نفی رابطه این‌همانی و نفی مادیت آن نیست؛ چنان که ندانستن اینکه آب از  $H_2O$  تشکیل شده است، دلیل بر نفی رابطه این‌همانی آب و  $H_2O$  نیست. اما این اشکال صحیح نیست؛ چرا که آگاهی ما که همیشه به آن دسترسی داریم و حضوراً آن را درک می‌کنیم، با آب که خارج از آگاهی ماست و علم حصولی به آن داریم، متفاوت است. علم حصولی سبب نمی‌شود که رابطه این‌همانی میان اشیاء را بدانیم؛ اما علم حضوری مستلزم چنین امری است. تفاوت علم حضوری و حصولی در این است که ما آب را به واسطه آگاهی درک می‌کنیم، ولی برای درک آگاهی نیازی به واسطه نداریم.

بدین ترتیب با نفی مادیت آگاهی می‌توان تجرد آن را نتیجه گرفت.

## ۴. دلایل نقضی عصب‌شناسان در مورد آگاهی

مهم‌ترین مشکل عصب‌شناسان در زمینه آگاهی این است که اطلاعاتی در مورد مکانیسم آگاهی ندارند. از این رو دلایل و شواهد نقضی را مطرح می‌کنند مبنی بر اینکه اگر آگاهی مادی نباشد، چگونه تغییر در ساختار مغز، باعث تغییر در آگاهی یا از بین رفتن آن می‌شود. از جمله بیماری‌ها و آسیب‌هایی که باعث تغییر در آگاهی می‌شوند، می‌توان به کوربینی، ادراک‌پریشی‌ها و قطع جسم پینه‌ای اشاره کرد که در ذیل توضیح بیشتری در مورد آن مطرح می‌شود.

### ۴-۱. کوربینی

آسیبی که به قشر مخطط یا به تشعشعات بینایی محدود شود، موجب ایجاد کوربینی<sup>۱</sup> می‌شود. افراد مبتلا به کوربینی، دیدن هر چیزی را در بخش کور میدان بینایی انکار می‌کنند؛ اما علی‌رغم این حالت، می‌توانند اشیای واقع در محل را نشان دهند و اندازه و جهت آن اشیاء را هم تمیز دهند. این عده همچنین نسبت به حرکت حساس هستند؛ اما هرچند که رفتارشان می‌تواند تحت تأثیر اشیای واقع در میدان کورشان قرار گیرد، ولی نسبت به وجود این اشیاء هشیاری ندارند. توانایی این افراد در پاسخ‌دهی به محرکات دیداری ممکن است به ارتباطاتی بستگی داشته باشد که قشر ارتباطی بینایی از برجستگی‌های فوقانی و هسته زانویی جانبی دریافت می‌کند. اگرچه برجستگی‌های فوقانی، اطلاعات دیداری را به قسمت‌هایی از مغز می‌فرستند که حرکات دست را هدایت می‌کنند، ولی به نظر نمی‌رسد که آن‌ها این اطلاعات را به بخش‌هایی از مغز که باعث هشیاری می‌شوند، ارسال کنند. این پدیده نشان می‌دهد که اطلاعات دیداری بی‌آنکه هیچ‌گونه احساس هشیاری ایجاد کنند، می‌توانند رفتار را کنترل کنند (کارلسون، ۱۳۷۹: ۲۶۲-۲۶۳؛ Rizzo & Barton, 1999: 260-261).

### ۴-۲. ادراک‌پریشی

آسیب وارد به قشر ارتباطی بینایی می‌تواند موجب دو شکل اساسی ادراک‌پریشی بینایی<sup>۲</sup>

1. Blindsight.
2. Visual agnosia.



شود که این دو شکل عبارت‌اند از ادراک‌پریشی دریافتی<sup>۱</sup> و ادراک‌پریشی ارتباطی<sup>۲</sup> (Feinberg & Farah, 2004: 131).

افراد مبتلا به ادراک‌پریشی دریافتی نمی‌توانند اشیا را از روی شکل آن‌ها تشخیص دهند، هرچند که جزئیات دیگر را می‌توانند تشخیص دهند (Ibid.: 1/132-133). یک علامت شایع ادراک‌پریشی بینایی، ادراک‌پریشی چهره‌ای<sup>۳</sup>، یعنی ناتوانی در شناسایی چهره‌هاست. در این اختلال، بیمار می‌تواند تشخیص دهد که در حال نگاه کردن به یک صورت است؛ ولی نمی‌تواند بگوید که چهره از آن کیست (Ibid.: 1/134).  
دومین شکل اساسی ادراک‌پریشی بینایی، ادراک‌پریشی بینایی ارتباطی است. افراد مبتلا به ادراک‌پریشی ارتباطی می‌توانند به طور طبیعی ادراک کنند (این بیماران قادرند اشیا را ترسیم کنند)، ولی نمی‌توانند نام آنچه را دیده‌اند، بیان کنند. در واقع به نظر می‌رسد که آن‌ها نسبت به این ادراکات ناآگاه‌اند (Ibid.: 1/133-134).

#### ۴-۲-۱. بررسی

استدلال برای مادیت ادراک (آگاهی) از طریق آسیب‌های وارد بر قشر مغز، این اشکال را داراست که آن منطقه می‌تواند مرکزی باشد که اطلاعات در آن پردازش می‌شوند یا ناحیه‌ای باشد که مسیری از آن عبور می‌کند.

به عبارت دیگر، پی بردن به اینکه مغز علت تامه یا ناقصه آگاهی است، از طریق آسیب به آن ثابت نمی‌شود؛ چون معلول (آگاهی) در صورت نبودن علت اعم از تامه یا ناقصه به وجود نمی‌آید. بنابراین تنها راه اثبات علت تامه بودن مغز این است که از طریق حلی آن را اثبات کرد. اما این در حالی است که علوم اعصاب نتوانسته‌اند این مسئله را از این طریق اثبات کنند.

#### ۴-۳. قطع شدن جسم پینه‌ای

جسم پینه‌ای بخشی از مغز پستانداران است که وظیفه پیوند دو نیم‌کره مغزی راست

1. Apperceptive visual agnosia.
2. Associative visual agnosia.
3. Prosopagnosia.

و چپ را دارد.

به طور کلی در یک شخص سالم، مغز به صورت یک کل به هم پیوسته عمل می‌کند و داده‌های یک نیم کره از راه جسم پینه‌ای به نیم کره دیگر راه می‌یابد. این ارتباط هرچند در پردازش اطلاعات بسیار مفید است، گاه مانند برخی از انواع صرع مشکل‌آفرین است؛ زیرا یک حمله صرعی که در یک نیم کره مغز آغاز شده است، با عبور از این پل، تمام مغز را تحریک می‌کند. لذا در برخی بیماران، جراحان اقدام به قطع جسم پینه‌ای می‌کنند. اما قطع جسم پینه‌ای باعث مشکلاتی می‌شود که عبارت‌اند از:

۱. قطع جسم پینه‌ای، انتقال اطلاعات از منطقه ورنیکه نیم کره غالب به قشر حرکتی نیم کره مقابل را مسدود می‌کند. لذا اعمال فکری منطقه ورنیکه نیم کره چپ، کنترل خود بر روی قشر حرکتی راست که اعمال حرکتی ارادی چپ را شروع می‌کنند، از دست می‌دهد. علی‌رغم اینکه حرکات معمول ناخودآگاه دست و بازوی چپ طبیعی می‌مانند (کایتون و هال، ۱۳۸۶: ۹۰۶).

۲. قطع جسم پینه‌ای مانع انتقال اطلاعات بینایی و پیکری از نیم کره راست به منطقه ورنیکه نیم کره غالب (چپ) می‌شود. لذا اطلاعات بینایی و پیکری سمت چپ بدن، اغلب نمی‌توانند به منطقه تفسیری عمومی مغز برسند و بنابراین نمی‌توان از آن‌ها برای تصمیم‌گیری استفاده کرد (همان).

۳. در نهایت، افرادی که جسم پینه‌ای آن‌ها به طور کامل قطع شده است، مغز آن‌ها به دو قسمت خودآگاه کاملاً مجزا تقسیم می‌گردد. مثلاً در بیماری که جسم پینه‌ای قطع شده است، تنها نیم کره چپ مغز می‌تواند هم کلمه نوشته‌شده و هم کلمه ادا شده را درک کند؛ زیرا سمت چپ مغز نیم کره غالب است. برعکس سمت راست مغز می‌تواند کلمات نوشته‌شده، نه کلمات ادا شده را درک کند. علاوه بر این، قشر راست مغز می‌تواند در پاسخ به کلمه نوشته‌شده، حرکتی را برانگیزد؛ بی‌آنکه قشر چپ هرگز از علت این پاسخ چیزی بداند (همان).

این پاسخ بی‌شک به این دلیل روی می‌دهد که مناطق مغزی مربوط به هیجان‌ات در دو نیم کره، قسمت قدامی قشر گیجگاهی دو طرف و مناطق مجاور آن، هنوز از طریق

رابط قدامی که قطع نشده است، با یکدیگر در ارتباط هستند. این پاسخ نیازمند عملکرد منطقه ورنیکه و مناطق حرکتی تکلم در نیم کره چپ است؛ زیرا برای گفتن پاسخ، نیاز به عملکرد مناطق سمت چپ مغز داریم، اما زمانی که علت این پاسخ را می‌پرسیم، بیمار نمی‌تواند علت را توضیح دهد. بدین ترتیب دو نیم کره مغز، توانایی‌های مستقلی در زمینه هشیاری، ذخیره خاطرات، ارتباطات و کنترل فعالیت‌های حرکتی دارند. وجود جسم پینه‌ای برای هماهنگ‌سازی اعمال دو نیم کره مغز در سطح ناخودآگاه، ضروری است و رابط قدامی نقش مهمی را در متحد کردن و یکسان‌سازی پاسخ‌های هیجانی دو نیم کره بر عهده دارد (همان: ۹۰۷).

#### ۴-۳-۱. بررسی

در قطع جسم پینه‌ای باید پرسید چه چیزی باعث این تصور می‌شود که مغز به دو بخش خودآگاه تقسیم می‌شود. اینکه هر نیم کره در شرایط آزمایشگاهی، از ورودی‌های نیم کره دیگر اطلاع نداشته باشد، دلیل بر دو خودآگاه مستقل نیست؛ چرا که اگر واقعاً دو خودآگاه بود، باید هر نیم کره به صورت یک خودآگاه مستقل عمل می‌کرد، مانند دو فرد کاملاً مستقل که هر کدام مسیر و هدفی جدا دارند. در مورد این افراد چنین چیزی گزارش نشده است که احساس کنند هر نیم کره به فکر خاصی مشغول است یا به دلیل افکار متفاوت، بین دو قسمت بدن ناهماهنگی ایجاد شود، بلکه اکثر این تفاوت‌ها که در آزمایشگاه‌ها مشخص شده است، حاکی از اطلاع نداشتن است، نه اینکه حاکی از دو فکر مستقل یا دو تصمیم‌گیری مختلف باشد. بنابراین این دلیل را نمی‌توان دلیل بر دو خودآگاه یا دو «من» مستقل دانست. از این رو تا زمانی که عصب‌شناسان نتوانسته‌اند آگاهی را از طریق حلی اثبات کنند، شواهد نقضی را نمی‌توان دلیلی بر مادی بودن آگاهی دانست؛ چرا که این شواهد مورد انکار هیچ کدام از دو طرف نیست.

#### ۵. دیدگاه حکمت متعالیه در باب آگاهی

از نظر ملاصدرا آگاهی و درک دارای مراتبی است و در تمامی مراتب، آن را به

عنوان امری مجرد مطرح می‌کند که توسط نفس صورت می‌پذیرد. نفس در مکتب صدرا، جوهر مستقلی است که با حرکت جوهری از مرحله جسمیت گذشته و با طی نفس نباتی و حیوانی به نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود.

به عقیده ملاصدرا، اگرچه ادراک (آگاهی) با عضو و بخش خاصی از بدن و مغز مرتبط است، اما این اعضا و قوای مادی، نقش اعدادی برای نفس دارند و زمینه‌ساز ادراکاتی می‌شوند که غیرمادی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۹۷).

از این رو آنچه به عنوان مادیت آگاهی در عصب‌شناسی مطرح می‌شود، اساساً مانعی برای تجرد به معنایی صدرایی نیست.

وی برای اثبات مدعای خود براهین متعددی را مطرح می‌کند. از جمله این براهین، برهان ذیل است که جزء متقن‌ترین براهین برای اثبات تجرد ادراک می‌باشد.

### ۱-۵. برهان تجرد آگاهی (ادراک) از دیدگاه حکمت متعالیه

ملاصدرا در این برهان بیان می‌کند اگر هر یک از صور علمی در جزئی از بدن منتقش شده باشد، ادراک آن عبارت از همان ارتسام یا حلول خاص است. اما لازمه این امر آن است که هر جزئی از اندام درک‌کننده، همان صورت منتقش در خودش را درک کند و از دیگری بی‌اطلاع باشد، پس کدام نیروی درک‌کننده است که آن‌ها را با هم درک می‌کند و با یکدیگر می‌سنجد. اگر فرض کنیم که عضو مادی دیگری آن‌ها را با هم درک می‌کند، باز همان محذور تکرار می‌شود؛ زیرا هر عضو مادی دارای اجزایی خواهد بود و اگر ادراک عبارت باشد از انتقاش صورت در یک محل مادی، هریک از اجزاء آن همان صورت مرتسم در خودش را درک خواهد کرد و در نتیجه مقایسه‌ای انجام نخواهد گرفت. پس ناچار باید پذیریم که قوه مدرکه بسیطی هر دو را درک می‌کند و با وحدت و بساطت خودش هر دو را می‌یابد. بنابراین ادراک هم انطباق صورت در محل مادی نخواهد بود. پس انسانی که با واژه «من» به آن اشاره می‌کنیم، مغایر اجزاء بدن است و آن چیزی است ورای بدن؛ بنابراین حکم بسیط از قوای حسی صادر نمی‌شود (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۲۲-۲۲۱/۸).

با این دلیل، تجرد ادراک و تجرد نفس درک کننده ثابت می شود. از این رو طبق این دلیل، نفس به عنوان عاملی وحدت دهنده و مدرک ادراکات مختلف که توانایی تجزیه و تحلیل و مقایسه این ادراکات را دارد، معرفی می شود؛ عاملی که در علوم اعصاب ناشناخته است.

## ۶. «من» از دیدگاه حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه، «من» با عنوان علم حضوری نفس به خود مطرح می شود. طبق دیدگاه ملاصدرا علم نفس به ذات خود حضوری است. وی از آن رو این علم را حضوری می داند که معتقد است اگر این ادراک از طریق مفهوم باشد، هم مشارک و هم کلیت مطرح می شود که این امر با تمایز و فردیت و جزئیت «من» سازگار نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۵۵/۶-۱۵۶).

پذیرش علم حضوری نفس به خود، در فلسفه شیخ اشراق و ابن سینا که نفس را از آغاز موجودی مجرد محسوب می کردند، روشن است. اما به نظر می رسد پذیرش این مسئله در فلسفه ملاصدرا که نفس در آغاز موجودی جسمانی و رابطه آن با بدن رابطه ای اتحادی است، نیاز به تأمل بیشتری دارد. ملاصدرا در تبیین این مسئله بیان می کند که علم نفس به ذات خویش و ماسوای خویش در ابتدای تکون و حدوث، همان «قوة» علم به ذات و «قوة» علم به ماسوای ذات است؛ چنان که ذات نفس نیز قبل از علم به ذات بالقوه است.

بر این اساس نفس انسانی در ابتدای تکون خویش هیچ علمی حتی به خود ندارد. او به صراحت بیان می کند که قوة علم به خود، به معنای نبود علم است (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۲).

اما وجود «من» ضرورتاً قبل وجود جهان خارج، برای من وجود دارد، اگرچه این وجود به نحو بالقوه باشد؛ زیرا به گفته فلاسفه، تا شیء وجود فی نفسه نداشته باشد، چیزی برای آن حاصل نمی شود. بنابراین علم «من» به «من» نیز باید قبل از علم «من» به «غیر» حاصل شده باشد (علمی سولا و لعل صاحبی، ۱۳۹۵: ۶۴-۶۵).

## ۱-۶. براهین تجرد «من» از دیدگاه حکمت متعالیه

### ۱-۱-۶. برهان اول

با توجه به برهانی که در اثبات تجرد آگاهی مطرح شد، نفس به عنوان عامل واحدی که ادراکات مختلف را ادراک می‌کند، مورد بررسی قرار گرفت. اما در این برهان بر تفاوت آگاهی این عامل واحد درک‌کننده ادراکات مختلف از خود (آگاهی نفس از خود) و آگاهی نفس از غیر خود تأکید می‌شود.

بر این اساس، علم و آگاهی دائمی انسان به ذات خویش، علمی نیست که تنها با حضور ماهیت نزد او به نحو حضور مفهومی فراهم آمده باشد؛ زیرا مفهومی که از نفس در ذهن حضور می‌یابد، به هر صورت که فرض شود، با نظر به خودش و فی نفسه بر موارد متعدد قابل صدق می‌باشد و تنها به واسطه وجود خارجی تشخیص می‌یابد.

از طرفی آنچه انسان در درون خود مشاهده می‌کند و با واژه «من» از آن تعبیر می‌کند، حقیقتی است که ذاتاً و فی نفسه امری شخصی می‌باشد و به هیچ نحو اشتراک میان چند چیز را در خود نمی‌پذیرد و از آنجا که تشخیص تنها به واسطه وجود است، بنابراین علم ما به ذات خویش بدین صورت است که ذات ما با وجود خارجی اش که همان وجود شخصی و دارای آثار خارجی ماست، نزد ما و برای ما حضور دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۳۶).

از این رو طبق این استدلال، علم و آگاهی نفس به خود (حضور) با آگاهی نفس به غیر متفاوت است. در حالی که در علوم اعصاب به تفاوت خاصی بین این دو ادراک اشاره نشده است، بلکه از دیدگاه این علوم، مفهوم من پس از حصول ادراکات مختلف (علم به غیر) به دست می‌آید؛ بر خلاف نظر ملاصدرا که معتقد است علم به نفس «من» قبل از علم به غیر (ادراکات مختلف) است.

دلیل بر درستی این استدلال ملاصدرا این است که به صورت بدیهی درک می‌کنیم که این «من» است که ادراکات مختلف را درک می‌کند و آن‌ها را تجزیه و تحلیل کرده و با استفاده از آن تصمیم‌گیری می‌کند. اما اگر طبق دیدگاه علوم اعصاب، من از ادراکات مختلف به دست می‌آید، چگونگی مراحل بعدی آن از جمله مقایسه و تجزیه و تحلیل ادراکات مختلف قابل توجه نبود.

## ۶-۱-۲. برهان دوم

به نظر می‌رسد با توجه به براهینی که ذکر شد، اتقان دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ تجرد آگاهی و «من» به اثبات رسید. اما برخی دیگر از براهین با توجه به نفی ویژگی‌های مادی که سبب تغییر در صور ادراکی و آگاهی می‌شوند، سعی در اثبات تجرد آگاهی دارند. اما به نظر می‌رسد این قبیل براهین به تنهایی اثبات‌کنندهٔ مدعا نیستند و باید با توجه به براهین محکم‌تری در نظر گرفته شوند.

از جملهٔ این براهین این برهان است که بر اساس آن شعور به خویشتن «من» (علم حضوری نفس به خود)، قابل انطباق به هیچ عضوی و خواص عضوی نیست؛ زیرا با زیاده و نقیصهٔ اعضا تفاوت نمی‌کند. با اختلاف سنین عمر و تحلیل رفتن قوا تغییر نمی‌پذیرد، جز اینکه کامل‌تر و روشن‌تر می‌شود؛ چرا که «شخصیت» و «من» دستخوش تغییر و تحول نیست. به تعبیر دیگر، هر کس وجداناً ثبات شخصیت را در خویش احساس می‌کند و می‌داند که ماده و مادیات و بدن و خواص بدنی دائماً دستخوش تغییر و تبدل اند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۳-۱۸۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۲۴).

## ۶-۱-۲. بررسی

این برهان شامل دو بخش می‌شود؛ بخش اول اینکه علم به خویشتن قابل انطباق به هیچ عضوی نیست که در برهانی که در اثبات تجرد آگاهی گذشت، به اثبات رسید. بخش دوم با نفی ویژگی تغییرپذیری، سعی در اثبات تجرد «من» دارد که این بخش نیاز به تأمل بیشتری دارد؛ چرا که علوم اعصاب از بیماری‌ها و آسیب‌های مغزی به‌عنوان تغییر در آگاهی یاد می‌کنند و آن را به‌عنوان شاهدهی بر مادی بودن آگاهی مطرح می‌کنند. هرچند ادعای ایشان تمام نیست و تغییرپذیری مادی که در این استدلال مطرح شده، امری اعم از چیزی است که عصب‌شناسان مطرح می‌کنند، ولی شامل این تغییرپذیری نیز می‌شود. همچنین تغییراتی مانند جابه‌جایی مواد از دیدگاه عصب‌شناسی تغییر تلقی نمی‌شود؛ چرا که همواره صورت و ساختاری ثابت دارد و تا وقتی این صورت و ساختار ثابت است، تغییری در ادراک رخ نمی‌دهد. ولی اگر در این صورت و عملکرد ثابت اختلالی رخ دهد، تغییر در ادراک را شاهد خواهیم بود.

## ۷. «من» از دیدگاه علوم اعصاب

از نظر علوم اعصاب، در مغز انسان مجموعه ساختارهای نورونی‌ای وجود دارند که منحصرأً به بازنمایی‌های اجتماعی اختصاص یافته‌اند. ما از همان پایگاه داده‌ای که برای ارزیابی اطلاعات دریافتی از دیگران استفاده می‌کنیم، برای سنجیدن دانش خودمان نیز استفاده می‌کنیم. این شبکه‌های مغزی، تصویری ذهنی از خویشان به منزله شخصیتی یگانه، در کنار پایگاه داده دیگران به دست می‌دهند؛ چنان که فیلسوف فرانسوی پل ریکور می‌گوید هر یک از ما «خویشان را به مثابه دیگری» بازنمایی می‌کند.

چنانچه این نگاه به خویشان درست باشد، سنگ بنای نورونی هویت انسان به شیوه‌ای تبیین‌پذیر می‌شود. ما در طول زندگی همزمان با نظارت بر رفتار خودمان، بر رفتار دیگران هم نظارت می‌کنیم و مغز آماری مداوم در مورد آنچه می‌بیند، استنباط می‌کند و به تعبیری برای خودش تصمیم می‌گیرد. درک این نکته که ما چه کسی هستیم، استدلالی آماری و ناشی از مشاهده است. ما با گذران زندگی، به چشم‌اندازی از شخصیت، دانش و اعتبار خودمان می‌رسیم و این چشم‌انداز فقط به اندازه ناچیزی با دیدگاهمان نسبت به شخصیت دیگران پالایش شده‌تر است. افزون بر این مغز، گاهی به برخی عملکردهای درونی‌اش دسترسی دارد. درون‌نگری موجب می‌شود انگیزه‌های آگاهانه و استراتژی‌ها، از شفافیت بیشتر برخوردار شوند، در حالی که درباره انگیزه‌ها و استراتژی‌های دیگران هیچ نظر قطعی‌ای نمی‌توان داد. لیکن هرگز قادر نیستیم خویشان واقعی‌مان را بشناسیم. ما همواره از عوامل ناآگاه واقعی رفتارمان بی‌خبریم و از همین رو نمی‌توانیم دقیقاً رفتار آینده را بر اساس تجارب گذشته پیش‌بینی کنیم. «خویشان» صرفاً پایگاه داده‌ای است که محتوایش را تجارب اجتماعی پر می‌کنند؛ یعنی به همان شکل که می‌خواهیم اذهان دیگر را درک کنیم، قادر به درک خویش‌نیم و از همین روست که شکاف‌ها، سوء تفاهم‌ها و توهمات‌ها هم در آن دیده می‌شوند (همان: ۱۱۵-۱۱۶).



## ۱-۷. بررسی دیدگاه علوم اعصاب در مورد مفهوم «من»

به نظر می‌رسد این دیدگاه، تبیین درستی از «من» ارائه نمی‌کند. طبق این دیدگاه، چگونگی ادراک «من»، متوقف بر چگونگی ادراک دیگران است. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که دیگران را چگونه ادراک می‌کنیم و چگونه ممکن است درک ما از خود متوقف بر درک ما از دیگران باشد.

طبق این دیدگاه، «من» از ارتباط تجارب و ادراکات فرد به دست می‌آید که این تداوم ارتباط در احساس مداوم «من» تجلی پیدا می‌کند.

اما این دیدگاه وجود وحدانی «من» را انکار می‌کند و «من» را در حقیقت مجموعه تصورات، ادراکات و احساساتی می‌داند که به صورت مستمر و لاینقطع در مغز جریان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۶/۱).

به عبارت دیگر، اگر «من» عبارت از مجموع سلسله متوالی ادراکات است که فقط با یکدیگر ارتباط تعاقبی دارند، چگونه ممکن است شخصی تمییز و تشخیص بدهد که من همان کسی هستم که در گذشته بوده‌ام.

از این رو طبق دیدگاه علوم اعصاب، امری به نام «من واحد» وجود ندارد و وحدتی که برای مجموعه تصورات و احساسات منظور می‌شود، وحدتی اعتباری است نه حقیقی. اما آنچه در واحد اعتباری، حقیقت و واقعیت دارد، کثرت آن است (همان: ۳۶۸-۳۶۷/۱).

بر این اساس نمی‌توان «من» را صرفاً مجموعه ادراکات دانست؛ چرا که در این صورت، وحدت «من» قابل تبیین و توجیه نیست.

## نتیجه‌گیری

بررسی مفهوم «من» و آگاهی از دیرباز مورد توجه فیلسوفان بوده است. ملاصدرا این مسئله را مانند فیلسوفان پیشین به نفس نسبت می‌دهد و ماهیت نفس را همان آگاهی می‌داند. اما برخلاف پیشینیان که در تبیین رابطه نفس و بدن دچار مشکل بودند، سعی کرد این مسئله را با طرح دیدگاه جدیدی حل کند. در این دیدگاه، انسان موجود سیالی است که از یک مرتبه وجودی اش «بدن»، و از مرتبه دیگر آن «نفس»

انتزاع می‌شود. او انسان را جوهری در حال حرکت می‌دانست که از نحوه وجود ضعیف‌تری به نام بدن به نحوه قوی‌تری از وجود به نام نفس مجرد تبدیل می‌شود. به این ترتیب، به نظر ملاصدرا مسئله تعامل نفس و بدن قابل حل است.

این در حالی است که در علوم اعصاب، مفهوم «من» و آگاهی را به مغز نسبت می‌دهند و آن را امری مادی می‌دانند. عصب‌شناسان آگاهی را ذاتی ماده تلقی نمی‌کنند و معتقدند که ماده باید به سطحی از پیچیدگی برسد تا بتواند دارای آگاهی باشد. اما نظریات عصب‌شناسان، تنها نشانه‌هایی را برای ذهن آگاه ارائه کرده است و از توضیح کاملی در مورد چگونگی تحقق آگاهی ناتوان است.

همچنین عصب‌شناسان معتقدند که اگر آگاهی امری مادی نیست، چگونه با برخی آسیب‌های مغزی تغییر می‌کند. در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که ملاصدرا نقش مغز را در آگاهی نادیده نگرفته است. از این رو استدلال از این طریق نمی‌تواند به نظریه ملاصدرا ایرادی وارد کند.

ملاصدرا آگاهی (نفس) را امری مجرد و به عنوان عامل وحدت‌دهنده ادراکات مختلف که توانایی تجزیه و تحلیل و مقایسه این ادراکات را دارد، معرفی می‌کند؛ عاملی که در علوم اعصاب تبیینی در مورد آن ارائه نشده است.

طبق دیدگاه علوم اعصاب، آگاهی صرفاً به معنای اشتراک‌گذاری اطلاعات در مغز است، اما این نظریه این مسئله را تبیین نمی‌کند که چه چیزی عامل وحدت اطلاعات در مغز است؟ همه سخن این است که مغز چگونه آگاهی می‌یابد و اینکه آگاهی از اشتراک‌گذاری اطلاعات در مغز است، چیزی را حل نمی‌کند؛ زیرا مقصود از آگاهی، درک اطلاعات است؛ خواه یک اطلاع باشد یا هزاران اطلاعات.

از این رو آنچه به عنوان مادیت آگاهی در عصب‌شناسی مطرح می‌شود، مانعی برای تجرد آگاهی به معنایی صدرایی نیست.

## کتاب‌شناسی

۱. آگوستین، *اعترافات آگوستین قدیس*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، پیام امروز، ۱۳۸۲ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسالة احوال النفس*، مقدمه و تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۷ م.
۳. ارسطو، *دریارة نفس*، ترجمه علی مراد داوودی، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.
۴. افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.
۵. دکارت، رنه، *فلسفه دکارت*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، علم‌الهدی، ۱۳۷۶ ش.
۶. دهانه، استانیسلاس، *آگاهی و مغز (مغز چگونه افکار را رمزگذاری می‌کند؟)*، ترجمه سعید صباغی‌پور، تهران، ارجمند، ۱۳۹۴ ش.
۷. سبزواری، هادی، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۸. صدرالمতألین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۱. همو، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۳. همو، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۴. علمی سولا، محمدکاظم و طویلی لعل صاحبی، «خودآگاهی به مثابه خداآگاهی در اندیشه ملاصدرا»، *تأملات فلسفی*، سال ششم، شماره ۱۷، ۱۳۹۵ ش.
۱۵. فلوطین، *تاسوعات*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۷ م.
۱۶. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو و دیگران، تهران، سروش، ۱۳۸۸ ش.
۱۷. کارلسون، نیل آر، *روان‌شناسی فیزیولوژیک*، ترجمه اردشیر ارضی و دیگران، تهران، رشد، ۱۳۷۹ ش.
۱۸. گایتون، آرتور و جان ادوارد هال، *درس‌نامه فیزیولوژی پزشکی*، ترجمه غلام‌عباس دهقان و دیگران، ویراست یازدهم، تهران، ارجمند، ۱۳۸۶ ش.
19. Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*, Translated by John Cottingham, UK, Cambridge University Press, 1986.
20. Feinberg, Todd E. & Martha J. Farah, "The Agnosias", *Neurology in Clinical Practice: Principles of Diagnosis and Management*, Walter G. Bradley et al. (eds.), Vol. 1(11), 4<sup>th</sup> ed., USA, Elsevier, 2004.
21. Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1896.
22. Rizzo, Matthew & Jason J. S. Barton, "Retrochiasmal Visual Pathways and Higher Cortical Function", *Neuro-Ophthalmology*, Joel S. Glaser (ed.), 3<sup>rd</sup> ed., USA, Lippincott William & Wilkins, 1999.
23. Searle, John R., *Minds, Brains and Programs*, USA, Harvard University Press, 1984.



## نقادی نظریهٔ فخر رازی در مورد جوهر فرد\*

- محمود صیدی<sup>۱</sup>
- مجید ضیائی قهنویه<sup>۲</sup>

### چکیده

تحلیل حقیقت جسم از قدیمی‌ترین مباحث فلسفی است. دموکریتوس یا ذیمقراطیس ابداع‌کنندهٔ نظریهٔ جوهر فرد یا اجزاء لایتجزی می‌باشد که یکی از نظریات مهم در زمینهٔ تبیین حقیقت جسم است. طبق این نظریه، اجسام مرکب از اجزاء ریز، نامتناهی و بالفعل هستند که تقسیم‌پذیر نیز نیستند. در مقابل، ارسطو جسم را متصل دانسته و به نقادی نظریهٔ ذیمقراطیس می‌پردازد. مشایبان مسلمان به خصوص ابن سینا تفسیر ارسطو در مورد جسم را پذیرفته‌اند. در میان متفکران اسلامی، فخر رازی دلایل چندی در اثبات نظریهٔ جوهر فرد اقامه می‌نماید. استدلال‌های او از جهت مرکب بودن حرکت از اجزاء نامتناهی و مرکب بودن زمان از آنات متوالی از یک‌سو و دلایل هندسی از سوی دیگر می‌باشد. در پژوهش حاضر اثبات گردید که استدلال‌های رازی ناشی از مغالطه

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶.

۱. استادیار دانشگاه شاهد (m.saidiy@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه ایلام (نویسندهٔ مسئول) (m.ziaei@ilam.ac.ir).

میان تقسیم بالفعل بالقوه و چگونگی مماس قرار گرفتن اشکال هندسی با یکدیگر می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** جوهر فرد، فخر رازی، جسم، حرکت، زمان، نقطه.

## ۱. مقدمه

بررسی و تحلیل حقیقت وجودی جسم از قدیمی‌ترین مباحث فلسفه طبیعی یا طبیعیات است که از دیرباز اندیشمندان مختلف در مورد آن نظریه‌پردازی نموده‌اند. بر این اساس، دموکریتوس یا دیمقراطیس، از آخرین فیلسوفان یونانی پیش از سقراط، معتقد بود که جسم مرکب از اجزاء ریزی می‌باشد که قابل تقسیم نبوده و از اجتماع آن‌ها جسم به وجود می‌آید (Aristotle, 1908: 660). در مقابل از نظر ارسطو، جسم واحد دارای جهتی بالفعل یا صورت و جهت دیگر بالقوه یا ماده است. از نظر او جسم امری متصل می‌باشد و لذا مرکب از جوهر فرد یا اجزاء لایتجزی نیست (Aristotle, 1908: 2381).

فیلسوفان مسلمان به ویژه ابن سینا، نظریه ارسطو در مورد ترکیب جسم و اتصال آن را پذیرفته‌اند و از نظر آنان وجود جوهر فرد به دلیل انقسام‌پذیری هر موجود دارای مقدار، بی‌معناست (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۱۳)؛ زیرا که هر امر ممتدی به دلیل داشتن کم قابل تقسیم تا بی‌نهایت است؛ هرچند تقسیم خارجی تا مقدار محدودی امکان دارد. ولی عقل انسانی با نظر به ویژگی ذاتی مقوله کم یعنی تقسیم‌پذیری، عدم توقف تقسیم را در حد معینی نتیجه‌گیری می‌کند.

نظریه دیمقراطیس در مورد جوهر فرد یا اجزاء لایتجزی در میان برخی از متفکران اسلامی نیز رواج یافته و طرفدارانی پیدا کرده است که از مهم‌ترین آن‌ها برخی از بزرگان مکتب کلامی اشاعره می‌باشد (آمدی، ۱۴۲۳: ۵۵/۳). فخر رازی از بزرگ‌ترین متفکران و متکلمان مکتب کلامی اشاعره است که سعی بسیاری در اثبات و تبیین مبانی مختلف آن‌ها می‌نماید. یکی از این مبانی، نظریه جوهر فرد می‌باشد که فخر رازی در آثار کلامی خویش استدلال‌های متعددی در اثبات آن اقامه می‌نماید.

هرچند فخر رازی در برخی دیگر از آثار خویش به طور تفصیلی استدلال‌هایی در نقد جوهر فرد و جزء لایتجزی اقامه می‌نماید (رازی، ۱۴۱۱: ۱۱/۲ و ۲۵) که خود نوعی

ناسازگاری درونی در مبانی او را نشان می‌دهد، با وجود این، برای توجیه این ناسازگاری می‌توان گفت که کتاب *المباحث المشرقیه* در توضیح مبانی فلسفی ابن سینا به ویژه کتاب *شفاء* نوشته شده است، ولی کتاب‌های کلامی دیگر او مانند *المطالب العالیه*، *المحصل* و *الاربعین*، منعکس‌کننده نظریات اختصاصی، با نظر به مبانی کلامی اشعری اوست. لذا ناسازگاری بین کتاب *المباحث المشرقیه* با سایر کتب وی، به معنای تعارض در نظریات او نخواهد بود. با توجه به این مطالب می‌توان گفت که فخر رازی در کتاب‌های *المطالب العالیه*، *المحصل* و *الاربعین*، سعی در تبیین مبانی اختصاصی خویش مانند وجود جزء لایتجزی می‌نماید.

البته در صورتی که در اختصاص این نظریات به فخر رازی به عنوان نظریه مختار، شبهه‌ای وجود داشته باشد، باز بررسی و تحلیل این براهین بدون در نظر گرفتن گوینده آن، خالی از غرض علمی نمی‌باشد. با این حال پیش فرض ما در این مقاله آن است که این براهین، گویای نظریات فخر رازی است.

شایان ذکر است که تبیین فلسفی نظریه جوهر فرد یا جزء لایتجزی از سوی فخر رازی تأثیراتی در سایر مبانی فکری او دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به اثبات معاد جسمانی (همو، ۱۹۸۶: ۳/۲) و رجوع ابدان طبیعی از دنیا به آخرت در قیامت کبری و اثبات وجود اجنه (همو، ۱۴۲۰: ۶۶۳/۳۰) و نقادی نظریه معتزله در ابطال وجود این موجودات اشاره نمود که بررسی نقادانه هر یک، پژوهشی مستقل می‌طلبد. در پژوهش حاضر، به بررسی نقادانه نظریه فخر رازی در این زمینه پرداخته می‌شود.

وجه تمایز پژوهش حاضر در این است که به جای پرداختن به پاسخ‌های متداول به نظریات فخر، سعی شده با توجه به تمایز عین و ذهن و تمایز ماهیت احکام ذهنی با احکام خارجی، مغالطات موجود در ادله روشن شده و پاسخ مناسبی ارائه شود. توضیح مطلب آنکه یکی از مهم‌ترین مشکلات در ادله متفکران در مباحثی که به گونه‌ای با ریاضی، فیزیک و هندسه مربوط می‌شوند، مانند بحث جزء لایتجزی، این است که احکام ذهنی این مسائل را با احکام خارجی آن خلط کرده و دچار مغالطه می‌شوند. همان طور که می‌دانیم، نقطه، سطح و خط، کمیت‌هایی هستند که عارض بر اشیاء مادی می‌شوند و از آنجا که عرض هستند، قیام بالذات نداشته و صرفاً اندازه‌گیری

شیء را بر عهده دارند. اما همان طوری که در نقد ادله خواهد آمد، گاهی شیء دارای کمیت با خود کمیت خلط می‌شود و به عنوان مثال، شیء دارای سطح با خود سطح خلط شده و احکام شیء دارای سطح را با احکام سطح مقایسه کرده و به تالی فاسدهایی می‌رسند که در حقیقت تالی فاسد نیستند. همچنین زمان به عنوان کمیتی که اندازه حرکت را مشخص می‌کند، شناخته می‌شود و نباید آن را با خود حرکت اشتباه گرفت و همچنین حرکت به عنوان یک تغییر پیوسته از قوه به فعل، نباید با مسافت خلط شود. نقطه به عنوان حد خط و به عنوان یک کمیت برای اندازه گیری خطوط نباید با جزء لایتجزی خلط شود؛ چرا که نقطه می‌تواند به جزء لایتجزی قائم باشد، اما خودش جزء لایتجزی نیست و اثبات نقطه لزوماً به اثبات جزء لایتجزی نمی‌انجامد.

همچنین در مورد این گونه مسائل، گاهی احکام ذهنی با احکام خارجی خلط می‌شود. احکام ذهنی بر اساس توالی تصورات ذهنی انسان شکل می‌گیرد و لزوماً از احکام ماده و صورت خارجی پیروی نمی‌کند. اما وقتی ما مثلاً یک کره را مفروض می‌گیریم و در مورد حرکت فرضی آن صحبت می‌کنیم و ناگهان مثال خود را به خارج منتقل می‌کنیم، باید به این نکته توجه کنیم که احکام حرکت در اشیاء خارجی با احکام حرکت تصورات در ذهن فرق دارد و به عبارت دیگر، تصور حرکت با حرکت تصور متفاوت است. عدم توجه به این نکات می‌تواند مغالطاتی را شکل دهد که یافتن نقطه اشتباه آن‌ها دشوار خواهد بود.

لذا در این مقاله سعی شده در نقد ادله جوهر فرد، با توجه به این مسائل، اشکالات و مغالطات موجود در ادله به لحاظ خلط تصورات ذهنی و وجود خارجی و خلط عرض با معروض و مانند این‌ها در کنار سایر اشکالات مورد توجه قرار گیرد که از این حیث نقادی‌های این مقاله با سایر نقادی‌های نظریات جوهر فرد متفاوت است.

## ۲. نقادی ادله حرکتی اثبات جوهر فرد

از دیدگاه ابن سینا، حرکت واحد متصلی است که اجزاء بالفعل ندارد، بلکه همه اجزاء آن بالقوه بوده و تا بی‌نهایت قابل تقسیم است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۲۰۳). در مقابل، از دیدگاه فخر رازی، حرکت دارای اجزاء نامتناهی، بالفعل، تقسیم‌ناپذیر و در کنار هم



می‌باشد که متحرک در طی حرکت، یکایک آن‌ها را طی می‌نماید (رازی، ۱۴۰۷: ۳۰/۶). حرکت، زمان و مسافت، اموری ملازم هم هستند؛ زیرا که از مقدار حرکت متحرک، زمان به وجود می‌آید و حرکت نیز در مسافت خاصی روی می‌دهد. از این رو اگر مرکب بودن یکی از این امور از اجزاء تقسیم‌ناپذیر اثبات گردد، در دو مورد دیگر نیز جوهر فرد ثابت می‌شود (همان: ۲۹/۶). با نظر به این مطلب، فخر رازی به اثبات تقسیم‌ناپذیری حرکت و زمان می‌پردازد و در طی آن، وجود جوهر فرد در آن‌ها را در مسافت حرکت نیز نتیجه‌گیری می‌نماید.<sup>۱</sup>

توضیح اینکه متحرک مقدار معینی از مسافت حرکت را که طی می‌نماید، حرکت و زمان آن در جزء تقسیم‌ناپذیر اتفاق می‌افتد. اگر مسافت حرکت تقسیم‌پذیر باشد، حرکت در نصفی از مسافت یا نصفی از مقدارش یعنی «آن» اتفاق می‌افتد. از این رو، حرکت و زمان تقسیم‌پذیر می‌شوند؛ در حالی که آن‌ها تقسیم‌ناپذیرند (همان: ۴۵/۶-۴۶). در نتیجه مسافت حرکت مانند مقدار آن یعنی زمان، انقسام‌پذیر نبوده و مرکب از اجزاء لایتجزی است.<sup>۲</sup>

فخر رازی دلایلی چند در اثبات مرکب بودن حرکت از اجزاء لایتجزی اقامه می‌نماید که در این قسمت به بررسی نقادانه آن‌ها پرداخته می‌شود.

[۱] هر جسم متحرکی ابتدا ساکن است، سپس شروع به حرکت می‌نماید. به دلیل اینکه حالت جسم به هنگام سکون با حرکت متفاوت است، حرکت امری وجودی می‌باشد؛ زیرا که امور عدمی سبب تمایز و تفاوت نمی‌شوند. از جهت دیگر، حرکت به

۱. فخر رازی می‌گوید: «الزمان لو كان مركباً من الأوقات المتتالية، وجب أن تكون المسافة مركبة من الأجزاء التي لا تتجزأ» (رازی، ۱۳۷۳: ۱۲۳/۲).

۲. در قسمت‌های بعد، نادرستی استدلال‌های فخر رازی در مورد ترکیب حرکت و زمان از اجزاء تقسیم‌ناپذیر تبیین می‌گردد و در نتیجه وجود جوهر فرد در مسافت حرکت نیز ابطال می‌گردد؛ زیرا که اجزاء مسافت حرکت، بالفعل نیستند، بلکه همه آن‌ها بالقوه هستند. در صورت وجود بالفعل داشتن مسافت حرکت، طی نمودن مسافت امری متصل نخواهد بود. حال آنکه حرکت امری متصل است؛ مثلاً متحرکی که از مبدأ تا انتها حرکت را در زمان معینی مثلاً ده دقیقه طی می‌کند، مسافت آن قابلیت تقسیم نامتناهی دارد. اگر اجزاء این تقسیم، بالفعل باشند، اجزاء نامتناهی در میان مبدأ و انتها محصور خواهند بود (سبزواری، ۱۳۷۹: ۷۱/۲) که لازمه آن، متناهی بودن نامتناهی است. در نتیجه به دلیل بالقوه بودن اجزاء حرکت، مسافت یا زمان آن نیز مرکب از جوهر فرد نیست.

گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود. از این جهت حرکت در زمان حال تحقق دارد که به طی نمودن زمان گذشته یا قصد رسیدن به زمان آینده متصف می‌گردد. حالت حاضر در حرکت به گونه‌ای است که امکان فرض اجزاء در آن وجود ندارد. در این صورت، حرکت به طور کامل در زمان حاضر موجود نخواهد بود؛ زیرا که در این صورت، برخی از اجزاء حرکت در زمان حاضر موجود نخواهد بود، بلکه صرفاً جزئی در زمان حاضر و اجزاء دیگری در زمان گذشته یا آینده موجود خواهند بود. در نتیجه تمام حرکت در زمان حاضر موجود است و نه صرفاً قسمتی از آن. در نتیجه حالت حاضر حرکت قابل تقسیم نیست و حرکت مرکب از اجزاء بالفعل و نامتناهی است (همان: ۳۰/۶-۳۱).

نقد: تقسیم حرکت به گذشته، حال و آینده، از یک وجه یک تقسیم حقیقی خارجی نبوده و مشابه این است که شیء حادث در زمان حال را به عدم، وجود و استعداد تقسیم کنیم. در حالی که روشن است چنین تقسیمی در حقیقت، تقسیم شیء خارجی به امر مضاف ذهنی، امر متحقق خارجی و امر محتمل خارجی است که چنین تقسیمی در محل بحث ما کارا نیست؛ چرا که ما می‌بایست با این تقسیم، به تقسیم‌پذیری شیء در تحقق عینی خارجی آن برسیم و از آن به جزء لایتجزی قائل شویم. در حالی که تقسیم فخر رازی تنها به ما می‌گوید که در یک حرکت، ما یک عدم مضاف ذهنی، یک وجود عینی خارجی و یک وجود محتمل خارجی - که البته آن هم امری ذهنی است - داریم. این تقسیم باعث نمی‌شود که ما در مورد منقسم بودن یا نبودن حرکت نتیجه‌ای به دست بیاوریم.

منشأ چنین خطایی این است که گویا فخر رازی حرکت را با مسافت اشتباه گرفته است. این اشتباه تصویری وقتی پیش می‌آید که به خاطر انطباق موهومی که متحرک با مسافت پیدا می‌کند، ما این انطباق موهوم متحرک بر مسافت را به حرکت سرایت داده و اعتقاد پیدا کنیم که چون مسافت به مسافت پیموده شده، حد حاضر و مسافت پیموده نشده تقسیم می‌شود، لذا حرکت هم باید به این اجزا تقسیم شود و سپس حد حاضر را که در مسافت، امری عدمی است و چیزی جز حد بین مسافت پیموده شده و مسافت پیموده نشده است، یک امر وجودی در نظر گرفته و از تقسیم آن سخن بگوییم

و در نتیجه حرکت را هم در این حد مفروض، منقسم کنیم که بطلان این روش با این توضیحات روشن می‌شود.

[۲] جسم مکعب دارای شش سطح منتهای است و خطوط چهارگانه‌ای به هر یک از این سطوح احاطه دارد. هر یک از این خطوط نیز دو طرف دارد که به نقطه ختم می‌شوند. در صورتی که این جسم مکعب در سطحی حرکت کند، به گونه‌ای که جهت حرکت موازی با یکی از خطوط چهارگانه اطراف آن سطح باشد، نقطه ابتدایی آن خط هم حرکت کرده است. لذا در صورت طی کردن مسافت مشخصی، این نقطه با تمام نقاط خط مذکور ملاقات داشته است. از آنجایی که نقطه جز با نقطه ملاقات نمی‌کند، پس این نقطه باید با نقاطی بر روی این خط ملاقات کرده باشد و چون این نقطه، کل این خط را پیموده، پس کل این خط باید از نقاط تشکیل شده باشد. از طرفی اگر این نقاط نامتناهی باشند، امکان پیمایش آن‌ها در زمان منتهای ممکن نیست؛ در حالی که می‌بینیم که این حرکت در زمانی منتهای شکل گرفته است. در نتیجه ثابت می‌شود که تعداد این نقاط، منتهای است. از طرف دیگر، چون از این نقاط، خط تشکیل شده است و خصلت نقطه، تشافع و عدم تجزیه است، در نتیجه متوجه می‌شویم که این خط از نقاط غیر قابل تجزیه و منتهای تشکیل شده است (همان: ۳۳/۶).

نقد: در ادامه خواهد آمد که «آن» طرف زمان با جوهر فرد تفاوت دارد؛ زیرا که آن امری عدمی است، وجود خارجی نداشته، لذا تحقق ذهنی دارد و با تحلیل عقلانی اثبات می‌گردد؛ در حالی که جوهر فرد تحقق خارجی دارد و نه ذهنی. در نتیجه دفعی بودن آغاز و پایان حرکت، ملازمه‌ای با اثبات جوهر فرد یا اجزاء لایتجزی ندارد. دیگر آنکه فرض حرکت نقطه بر روی خط، یک فرض موهوم است و استدلال به آن جز با در نظر گرفتن مختصات این تصور وهمی، موجب مغالطه می‌شود.

توضیح آنکه نقطه‌ای که طرف خط است، یک امر عدمی است و چیزی نیست جز پایان خط، و از ویژگی‌های آن این است که بعد ندارد. اما وقتی تصور حرکت نقطه را مجزا از خط در نظر می‌گیریم، ذهن انسان بُعد مشخصی ولو اندک برای آن در نظر گرفته و حرکت را برای آن در نظر می‌گیرد؛ چرا که بدون در نظر گرفتن این بُعد

اندرک، تصور حرکت برای آن ممکن نیست؛ چرا که نیستی امر قابل تصور نیست، چه برسد به اینکه برای آن حرکتی در نظر بگیریم. و اگر نقطه را در ضمن خط و به عنوان محدوده و منتهای خط در نظر بگیریم، امر عدمی است و فرض تلاقی و ملاقات با نقاط خط برای آن ممکن نیست.

مطلب دیگر اینکه مقدمه دیگری که فخر رازی در این استدلال استفاده کرده است نیز مخدوش است. ایشان در ضمن استدلال، از این اصل استفاده می‌کند که نقطه، جز نقطه را ملاقات نمی‌کند. این مطلب مخدوش و غلط است؛ چرا که نقطه چیزی نیست که بعد داشته باشد و چیزی که بعد ندارد، ملاقاتی با هیچ چیز دیگری ندارد؛ چون هر گونه ملاقات - با تصور جسمانی یا مثالی آن - مستلزم بعد داشتن و طرف داشتن است. از اینجا روشن می‌شود که استدلال فخر رازی به خاطر خطای تصویری و استفاده از مقدمه طبیعی اثبات نشده و موهوم، مخدوش است.

[۳] حرکت امری ممتد است که از مبدأ تا انتها امتداد دارد. ولی این امر ممتد وجود خارجی ندارد؛ زیرا که در خارج صرفاً جزء حاضر آن موجود است و گذشته یا آینده معدوم هستند. بنابراین صرفاً جزء حاضر حرکت، وجود خارجی دارد که با از بین رفتن آن، جزئی دیگر به وجود می‌آید. بنابراین حرکت، مرکب از امور غیر قابل تقسیم است که متحرک در طی مسافت حرکت، یکایک آن‌ها را طی می‌نماید. در صورتی که حرکت امری متصل باشد، جزء موجود آن یعنی حاضر به دو طرف معدوم متصل می‌گردد؛ در حالی که اتصال موجود به معدوم به دلیل بطلان ذاتی آن محال است (همان: ۳۶/۶).

نقد: علاوه بر اینکه این برهان مشکل استفاده از تقسیم حرکت به گذشته، حال و آینده را دارد که در نقد دلیل اول مفصلاً به آن پرداخته شد، خطای دیگری در تصور حرکت قطعی و متوسطی نیز دارد. بیان مطلب آنکه در مباحث حرکتی باید میان دو معنای متوسطی و قطعی حرکت تفاوت‌گذاری نمود. حرکت متوسطی، بودن متحرک میان مبدأ و منتهای مسافت حرکت می‌باشد که امری خارجی است؛ یعنی اینکه متحرک ضرورتاً در حد خاصی از مسافت حرکت قرار دارد. ولی حرکت قطعی، انتزاع صورت‌های خیالی از پیمودن حرکت متحرک و لحاظ آن‌ها به صورت جمعی است؛ مانند دیدن

شعله گردان به صورت دایره‌ای از آتش. این معنا امری ذهنی است نه خارجی؛ زیرا که حدود مختلف مسافت حرکت، اجتماع خارجی ندارند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۸۳/۱). بدین جهت لحاظ معنای اتصالی حرکت، وجود خارجی ندارد تا اینکه از قابلیت تقسیم، اتصال موجود به معدوم لازم آید. به بیان دیگر در صورتی که مقصود فخر رازی از حرکت در این استدلال، قسم توسطی آن باشد، متحرک همیشه حدی را ترک می‌کند و به حد دیگر وارد می‌شود. در صورتی که مقصود او معنای قطعی باشد، به دلیل اجتماع ذهنی صورت‌های خیالی از حرکت، اتصال حدود مختلف حرکت به یکدیگر، سیلان و انقسام‌پذیری بودن آن منجر به اتصال معدوم با موجود نمی‌گردد. از این جهت مغالطهٔ میان حرکت توسطیه و قطعیه، مهم‌ترین اشکال این استدلال است.

[۴] در صورتی که حرکت، مرکب از اجزاء تقسیم‌ناپذیر نباشد، فاعل نمی‌تواند آن را ایجاد کند؛ زیرا که در فرض تقسیم‌ناپذیری نامتناهی حرکت، فاعل در هر جزئی که بخواهد حرکت را ایجاد نماید، قابلیت تقسیم نامتناهی را خواهد داشت و این تقسیم در تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت. از این رو ایجاد حرکت در هیچ جزئی ممکن نخواهد بود. در نتیجه حرکت، مرکب از اجزاء تقسیم‌ناپذیر است (رازی، ۱۴۰۷: ۳۶/۶-۳۷).

نقد: فاعل و ایجادکنندهٔ حرکت، جوهر مجرد می‌باشد که به دلیل مجرد بودن و زمانی نبودن ذات، افعال او نیز زمانی نبوده و تدریجی نیستند. به بیان دیگر، عقل فعال یا آخرین موجود مجرد، موجودات مادی را ایجاد و خلق می‌نماید که ایجاد آن‌ها مستلزم متغیر بودن آن‌ها نیز هست. به بیان دیگر موجود مجرد، مادیات را متغیر و متحرک جعل می‌نماید. بدین لحاظ ایجاد موجود مادی به گونهٔ جعل مرکب نیست تا اینکه مستلزم تحقق دو طرف آن باشد که یک طرف آن موجود مادی و طرف دیگر آن حرکت باشد. بلکه ایجاد آن به گونهٔ جعل بسیط می‌باشد (طباطبایی، بی‌تا: ۲۱۳).

مهم‌تر اینکه این اشکال در صورتی لازم می‌آید که عالم حادث زمانی باشد و ملاک نیاز معلول به علت، حدوث زمانی گردد. در حالی که از دیدگاه فلاسفه به ویژه ابن سینا نظریهٔ حدوث باطل است و ملاک نیاز معلول به علت، امکان می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۹/۳). در نتیجه ایجاد و خلق عالم ماده و موجودات مادی، مسبوق به زمان نیست.

[۵] در صورتی که حرکت و به وجود آمدن چیزی تدریجی باشد و اجزاء به گونه متصل و استمراری موجود شوند، جزئی از شیء به وجود می‌آید؛ در حالی که جزء یا اجزاء دیگر آن معدوم هستند. به دلیل تناقض داشتن وجود و عدم، حصول تدریجی، منجر به تناقض در ذات یک موجود می‌گردد. در نتیجه حرکت امری تدریجی نیست، بلکه مرکب از اجزاء تقسیم‌ناپذیر نامتناهی است (رازی، ۱۴۰۷: ۳۷/۶-۳۸).

نقد: بیان گردید که اعتبار اتصال حرکت، وجود ذهنی و خیالی دارد نه خارجی. بدین جهت به دلیل اجتماع ذهنی صورت‌های خیالی از حرکت، متصل بودن آن منجر به تناقض در ذات حرکت نمی‌گردد.<sup>۱</sup> در مقابل، اگر حرکت مرکب از اجزاء لایتجزی یا جواهر فرد باشد، حرکت اتصالی متحرک به دلیل فعلیت داشتن اجزاء آن ممکن نخواهد بود. بنابراین نظریه جواهر فرد در تناقض با متصل بودن حرکت است.

[۶] اگر جسم مرکب از اجزاء نامتناهی باشد، طی نمودن آغاز و پایان حرکت نسبت به آن محال می‌باشد؛ زیرا که به دلیل تقسیم‌پذیری نامتناهی، متحرک در هر حدی که بخواهد حرکت نماید، آن حد تقسیم‌پذیر است و جریان تقسیم‌پذیری تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد (همو، ۱۳۸۴: ۹/۲). از این رو فرض مرکب بودن جسم از اجزاء نامتناهی، مستلزم طی نمودن مسافت حرکت در زمان نامتناهی است (همو، ۱۴۱۱: ۲۷۱-۲۷۲). بدین جهت جسم مرکب از اجزاء فرد یا لایتجزی می‌باشد که متحرک در طی زمان حرکت، آن‌ها را یک به یک طی می‌نماید.

نقد: در صورتی که مقصود فخر رازی از تقسیم‌پذیری نامتناهی، معنای بالقوه آن باشد، این دلیل اثبات می‌کند که آغاز یا پایان حرکت، زمانی نبوده بلکه دفعی است. به بیان دیگر، آغاز و پایان حرکت در آن اتفاق می‌افتد که امری دفعی است نه سیلانی، متجدد و متغیر (طباطبایی، بی‌تا: ۲۰۳)؛ زیرا که در صورت زمانی و تقسیم‌پذیر بودن آغاز یا پایان حرکت، به دلیل متوقف نشدن تقسیم، حرکت آغاز نشده و به انتها نمی‌رسد.

۱. ابن سینا در این زمینه می‌گوید: «الحركة معنی متجدد النسب، ای غیر ثابت فلا تزال تتجدد نسبها ولا يجوز أن يكون شیء غیر ثابت عن معنی ثابت» (۱۴۰۴: ۱۱۳).

### ۳. نقادی ادله زمانی اثبات جوهر فرد

پیش از فخر رازی، ابن سینا اثبات نمود که زمان امری متصل و سیلانی می‌باشد که اجزاء آن بالقوه هستند و لذا زمان اجزاء بالفعل ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱/۱۵۶-۱۵۷). به بیان دیگر، زمان مرکب از موجودات آنی و دفعی نیست. فخر رازی بر آن است که زمان امری مرکب از اجزاء تقسیم‌ناپذیر و بالفعل است. به بیان دیگر از نظر او، زمان مرکب از آنات متوالی و متصل [= تتالی آنات] می‌باشد (رازی، ۱۴۰۷: ۶/۲۹). از این جهت، وجود جوهر فرد با نظر به حقیقت چینی زمان اثبات می‌گردد. فخر رازی دلایل چندی در اثبات این مدعا اقامه می‌نماید که بررسی نقادانه آن‌ها در این قسمت چنین است:

[۱] آن حاضر به دلیل نهایت زمان گذشته و آغاز زمان آینده قرار گرفتن ضرورتاً موجود است. در صورتی که آن حاضر قابل تقسیم باشد، با وجود جزئی از آن، جزء دیگر موجود نخواهد بود. بنابراین حقیقت آن در زمان حاضر موجود نمی‌گردد. در نتیجه آن حاضر تقسیم‌پذیر نیست، بلکه امری غیر قابل تقسیم است. بدین لحاظ معدوم شدن آن حاضر نیز تدریجی نیست، بلکه دفعی است؛ زیرا که در صورت تدریجی بودن، جزئی از آن موجود بوده و اجزاء دیگر معدوم خواهند بود. بنابراین زمان مرکب از آنات بالفعل است که قرار گرفتن اتصالی آن‌ها وجود زمان را تشکیل می‌دهد (همان: ۴۰/۶). به بیان دیگر، به دلیل متصل بودن زمان و تقسیم‌ناپذیر بودن آن، هنگامی که آن حاضر معدوم می‌شود، بعد از آن ضرورتاً آن دیگری موجود می‌گردد که زمان حاضر به آن صادق است. در نتیجه، ترکیب زمان از آنات متتالی اثبات می‌گردد (همان: ۴۳/۶).

نقد: برای بررسی این دلیل می‌بایست مقومات و مقدمات برهان مورد بررسی قرار گیرد. فخر رازی وجود آن حاضر را بدیهی فرض کرده، سپس فرض تقسیم‌پذیری را برای آن بررسی می‌کند. همان‌طور که قبلاً نیز گذشت و در استدلال فخر رازی هم به صراحت وجود دارد، آن حاضر حدی بین گذشته و آینده است.

برای تحلیل این برهان، سه سؤال باید پاسخ داده شود. ۱. آن حاضر چیست؟ ۲. آیا

منقسم است یا غیر منقسم؟ ۳. اگر آن حاضر غیر منقسم باشد، آیا زمان نیز مجموعه‌ای از غیر منقسمات خواهد بود؟

پاسخ سؤال اول در عبارت فخر رازی موجود است و ما نیز همین مطلب را می‌پذیریم. به عبارت دیگر، آن حاضر را حدی بین گذشته و آینده در نظر می‌گیریم. با در نظر گرفتن این مطلب روشن می‌شود که استدلال فخر رازی در غیر منقسم خواندن آن حاضر نیز صحیح است؛ چرا که روشن است که حد یک شیء محدود، امری عدمی بوده و بسیط است؛ لذا غیر منقسم نیز هست. اما سؤال آخر و اساسی این است که آیا از غیر منقسم بودن یک حد، غیر منقسم بودن محدود هم نتیجه می‌شود؟ آیا زمان متشکل از آن‌های مختلف است؟ همان طور که روشن است، بین هر دو آن از زمان، ولو به لحاظ وهمی، آن دیگری قابل تصور است و این نشان می‌دهد که «آن»، امری عدمی، تصویری و مبتنی بر تقسیمات زمان است؛ پس تا زمانی که فرض فراض ادامه دارد، انقسام هم ادامه دارد. لذا از جمع آمدن یک امر عدمی و بالقوه، امر بالفعل وجودی تشکیل نمی‌شود. لذا تقسیم‌پذیر بودن یا تقسیم‌ناپذیر بودن زمان حاضر، به هیچ عنوان نمی‌تواند وجود جزء لایتجزی در زمان را اثبات کند.

همچنین بیان گردید که ویژگی سیلان و تغییر، خصوصیت ذاتی زمان است؛ به گونه‌ای که اقسام آن هیچ گاه اجتماع وجودی ندارند. از جهت دیگر، زمان متصل می‌باشد؛ به گونه‌ای که فاصله یا طفره میان اجزاء آن نیست. با نظر به این نکته، زمان حاضر نیز بالذات متغیر بوده و تبدیل به زمان گذشته می‌گردد. با توجه به اینکه اقسام زمان امری بالقوه‌اند نه بالفعل، تحقق آن حاضر، منجر به معدوم و موجود بودن هم‌زمان آن حاضر نمی‌گردد.

با توجه به حقیقت تدریجی و سیلانی زمان، معدوم بودن آن نیز تدریجی است. در صورتی که تحقق شیئی دفعی باشد، معدوم شدن آن نیز دفعی خواهد بود. از این جهت به دلیل تدریجی بودن وجود زمان، معدوم بودن آن نیز تدریجی است. دیگر اینکه فرض ترکیب زمان از آنات متوالی، با حقیقت اتصالی آن در تناقض بوده و سازگار نیست؛ زیرا که در این صورت زمان دارای اجزاء نامتناهی و بالفعل خواهد بود که بدون ارتباط خاصی در کنار هم موجود شده‌اند.



[۲] در صورتی که زمان، کم متصل باشد، به دلیل ویژگی سیلانی و تدریجی بودن آن، هنگام گذر زمان از آن حاضر به زمان گذشته، اتصال موجود به معدوم لازم می‌آید. در نتیجه زمان کم متصل نبوده و تدریجی نیست، بلکه زمان کم منفصل بوده و مرکب از آنات متالی است (رازی، ۱۴۰۷: ۴۴-۴۳/۶).

نقد: اشکال اساسی این استدلال، خلط بین کم و متکم است. آنچه موجود شده و سپس معدوم می‌شود، خود زمان نیست، بلکه چیزی است که زمان به آن قائم بوده و آن را اندازه‌گیری می‌کند. طبیعی است که هیچ کس قائل به وجود یک کمیت به صورت قائم به ذات در جهان خارج نیست، بلکه همواره کمیت‌ها قائم به چیزی هستند که آن را اندازه می‌گیرند. پس تدریجی بودن زمان منجر به اتصال به عدم نمی‌شود، بلکه منجر به این می‌شود که نتیجه بگیریم، آن چیزی که زمان، آن را اندازه می‌گیرد هم تدریجی و متصل است. حال اگر این استدلال در مورد حرکت مطرح شود و بحث اتصال به عدم در مورد حرکت طرح شود، محل اشکال درست خواهد بود؛ اما وارد بودن آن محل بحث است و باید پاسخ در خوری به آن ارائه شود، اما استدلال فخر رازی در این مورد ساکت است.

همچنین در صورتی که زمان کم منفصل بوده و اجزاء بالفعل داشته باشد، حرکت متحرک در زمان خاصی متوالی و متصل نخواهد بود، بلکه دائماً به دلیل وجود آنات متوالی قطع شده و به گونه یکسانی از مبدأ به انتها ختم نمی‌شود. همچنین قبلاً بیان گردید که به دلیل اجزاء بالقوه داشتن زمان، تقسیم آن حاضر مستلزم ترکیب از موجود و معدوم نیست.

#### ۴. نقادی ادله هندسی اثبات جوهر فرد

قسمت دوم دلایل فخر رازی در اثبات جوهر فرد یا جزء لایتجزی از طریق براهین هندسی است که در این قسمت به بررسی نقادانه آن‌ها پرداخته می‌شود.

[۱] هنگامی که کره‌ای حقیقی با سطح مستوی ملاقات نماید، محل ملاقات شیئی منقسم نیست. در نتیجه محل ملاقات جوهر فرد بوده و جزء لایتجزی است. فخر رازی وجوهی را در اثبات جوهر فرد بودن محل ملاقات یا مماسات بیان می‌کند:

[الف] در صورتی محل ملاقات تقسیم‌پذیر باشد، منطبق با سطح مستوی خواهد بود. از این جهت به دلیل انطباق با سطح مستوی، محل ملاقات نیز سطح مستوی خواهد بود. با نظر به این نکته، کره سطح مستوی خواهد داشت. در حالی که کره سطح مستوی ندارد. همچنین هنگامی که کره در سطح مستوی حرکت کند، مماسات با جزء قبلی از بین می‌رود و با جزء دیگری مماسات حاصل می‌شود. در صورتی که سطح ملاقات، امری منقسم و تجزیه‌پذیر باشد، میان جزء قبلی و بعدی نسبتی مانند سطوح ممتد جسم برقرار می‌گردد؛ در نتیجه کره، جسم ممتد می‌گردد (همان: ۴۷/۶).

[ب] در صورتی محل ملاقات کره با سطح مستوی، امری منقسم باشد، می‌توان دو خطی را فرض کرد که از مرکز کره با دو طرف سطح ملاقات منتهی می‌شوند. این دو خط با امتداد محل ملاقات، مثلثی را تشکیل خواهند داد؛ در نتیجه محل ملاقات کره با سطح، زاویه خواهد داشت، در حالی که کره زاویه ندارد (همان: ۴۸-۴۷/۶).

نقد: مهم‌ترین اشکال این برهان، خلط بین واقع و ذهن است. از ابتدای برهان به نظر می‌رسد که فخر رازی فرض این برهان را در جهان واقع ممکن و محتمل دانسته و اعتقاد دارد چنین امری یعنی حرکت کره حقیقی بر روی سطح صاف امکان‌پذیر است و ملاقات و برخوردی بین این دو وجود خواهد داشت. اما ادامه استدلال با فروض ذهنی انجام می‌شود.

نکته این است که وجود کره حقیقی که به معنای حقیقی کلمه، کره باشد و از سطوح صاف و اجزایی با سطوح صاف تشکیل نشده باشد، در جهان خارج اثبات شده نیست و در فرض ذهن، قابل استناد و اثبات نیست.

توضیح مطلب آنکه در جهان واقع، هر کره مفروضی در سطح صاف و مشخصی با سطح زیرین خود برخورد دارد و این سطح صاف کاملاً قابل اندازه‌گیری و مشخص است و مشاهدات ما بیشتر از این نشان نمی‌دهد و برهان نیز نمونه‌ای از وجود کره واقعی با این خصوصیات در جهان خارج ارائه نکرده است.

کبرای قیاس این است که محال است کره دارای سطح مستوی باشد. لذا این کبری در مورد مشاهدات خارجی و کره‌های موجود در ضمن اجسام طبیعی، مخدوش است.

اما در مورد کره مفروض ذهنی و خط مستقیم مفروض ذهنی، اگر منظور کره و خطی باشد که نقاشی شده باشد و ذهن ما این کره و خط نقاشی شده را فرض می‌کند، این تصویر در احکام خود، تابع احکام اشیاء خارجی است و همان اشکال شیء خارجی در مورد آن هم صدق می‌کند.

اما اگر در مورد کره‌ای است که ویژگی‌های آن به صورت معقول و بدون شکل خیالی در نظر گرفته شود، در این صورت صغرای قیاس ثابت است و اگر برخوردی بین این کره و یک خط مفروض وجود داشته باشد، این برخورد حقیقتاً نقطه خواهد بود. اما در صورت امتناع برهان و محال بودن چنین برهانی، چنین نقطه‌ای هم وجود نخواهد داشت و تصور آن محال خواهد بود و این منافاتی با واقع ندارد؛ چرا که «ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع».

چنین اشکالات تصویری در اکثر براهین مبتنی بر هندسه، مانند برهان مسامته جهت اثبات تناهی ابعاد و مانند آن هم وجود دارد که در جای خود به اشکالات آن به تفصیل پرداخته شده است (ضیایی قهنویه، ۱۳۹۲).

مطلب دیگر آنکه هنگامی که کره‌ای با سطح مستوی ملاقات می‌نماید یا مماسات حاصل می‌گردد، یقیناً چنین امری در محلی ممتد صورت می‌گیرد، مانند حرکت توپ در صفحه‌ای صاف؛ زیرا که اگر ملاقات یا مماسات در محلی بدون مقدار یا امتداد حاصل شود، حرکتی اتفاق نخواهد افتاد؛ علاوه بر اینکه نقطه، طرف خط و امری عدمی می‌باشد. چگونه ممکن است که محلی فاقد مقدار، مسافت حرکت واقع گردد؟ با وجود این، انطباق کامل میان محل مماسات کره با سطح لازم نمی‌آید؛ زیرا که صرفاً بخشی از کره در بخشی از سطح حرکت می‌کند. اصولاً به دلیل تفاوت کره (یعنی دایره‌وار بودن) با سطح مستوی (یعنی مسطح بودن) انطباق کامل آن‌ها ممکن نیست تا اینکه مستوی گشتن سطح کره لازم آید.

تبیین دوم فخر رازی نیز امری فرضی است؛ بدین معنا که از مماسات دو خط فرضی از کره با سطح بیرون می‌توان مثلثی فرض کرد؛ یعنی اینکه فرض این دو خط سبب به وجود آمدن زاویه در خود کره نمی‌گردد، بلکه با نظر به فضای بیرونی، چنین امری حاصل می‌شود. در نتیجه فرض مثلث در اطراف کره سبب زاویه‌دار گشتن آن

نمی‌گردد.

[۲] اگر خطی عمودی بر روی خط افقی دیگری فرض شود، به گونه‌ای که خط عمودی بر روی خط افقی حرکت کند تا اینکه از ابتدا به انتهای آن برسد، طرف خط عمودی مماس همه خط افقی قرار گرفته است؛ زیرا که حرکت بر روی خط افقی با مماس قرار گرفتن خط عمودی بر روی آن ضروری است. بدین جهت خط افقی از مماسات طرف خط عمودی به وجود می‌آید. طرف خط عمودی نقطه است و به دلیل مماسات قرار گرفتن نقطه با نقطه و امتناع مماسات نقطه با خط به دلیل یکسان نبودن امتداد آن‌ها، خط افقی از نقاط ترکیب یافته و تشکیل شده است (رازی، ۱۴۰۷: ۵۲/۶).

نقد: مماس قرار گرفتن خطی با خط دیگر، مستلزم ترکیب یافتن از اجزاء لایتجزی نیست؛ زیرا که انقسام خط، امری بالقوه است نه بالفعل. ذهن انسان خط را به قسمت‌هایی تقسیم می‌نماید و آن‌ها را مسافت حرکت خط دیگر فرض می‌کند. در صورتی که این نقاط بالفعل باشند، حرکتی اتفاق نخواهد افتاد؛ زیرا که در این صورت، خط مرکب از اجزاء نامتناهی و بالفعل می‌گردد و بدین لحاظ حرکت متصل بر روی آن ممتنع خواهد بود. در نتیجه خط، امری متصل است، نه مرکب از اجزاء نامتناهی. در نتیجه مماسات خطی با خط دیگر یا حرکت یک خط بر روی خط دیگر، اثبات‌کننده جوهر فرد نیست، بلکه وجود آن را ابطال می‌نماید.

[۳] فخر رازی این چنین به تعریف نقطه و توضیح اجزاء آن می‌پردازد تا اینکه در طی آن جوهر فرد را نیز اثبات نماید (همو، ۱۹۸۶: ۶/۲). تعریف نقطه چنین است: «شیء دارای وضع و تقسیم‌ناپذیر». هنگامی که خطی با خط دیگر ملاقات می‌نماید، چنین ملاقاتی در نقطه است. اگر نقطه موجود نباشد، ملاقات دو خط در عدم روی خواهد داد. بنابراین به دلیل حصول ملاقات در نقطه، وجود آن ضروری است. قید دوم این تعریف، وضع داشتن نقطه یعنی قابلیت اشاره حسی داشتن است؛ زیرا که نقطه طرف و نهایت خط می‌باشد و لذا می‌توان اشاره حسی به آن نمود. قید سوم این تعریف، تقسیم‌ناپذیری نقطه است. بیان گردید که نقطه طرف خط می‌باشد. اگر طول یا عرض یعنی امتداد داشته باشد، سطح یا خود خط خواهد بود و نه طرف خط. با نظر به این بیانات اثبات گردید که نقطه شیء دارای وضع و تقسیم‌ناپذیر است. حال سؤال این

است که نقطه عرض است یا جوهر؟ زیرا که در صورت عرض بودن نیازمند محلی خواهد بود و از محل داشتن محل دوم نیز سؤال می‌شود و به تسلسل می‌انجامد. بنابراین نقطه عرض نیست و جوهر است. در نتیجه نقطه جوهر فرد می‌باشد (همو، ۱۴۰۷: ۵۴/۶-۵۶).

نقد: نقطه در اصطلاح فلسفی با اصطلاح عرفی آن متفاوت است. در فلسفه، نقطه نهایت عدمی خط است که خط در آن پایان می‌یابد. بدین لحاظ به دلیل عدمی بودن، نقطه دارای وضع یا مقدار نیست، وجود خارجی ندارد و قیام ذاتی به خط دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۵۶). ولی در نظر عرفی هنگامی که اثری از مداد یا خودکار بر روی صفحه کاغذ حاصل شود، نقطه به وجود می‌آید که دارای امتداد هرچند اندک می‌باشد و قابل اشاره حسی نیز هست. از این جهت، یکی از اشکالات این استدلال، مغالطه میان نقطه فلسفی با عرفی آن است. محور مباحث فلسفی نیز معنای حقیقی است نه عرفی.

با نظر به تعریف فلسفی، نقطه وجود دارد، ولی وجود بالذات مانند سایر موجودات ندارد، بلکه نقطه طرف خط بوده و تابع آن می‌باشد؛ یعنی نهایت خط منشأ انتزاع نقطه می‌گردد. در نتیجه نقطه وجود دارد و محل ملاقات دو خط نیز در عدم صورت نمی‌گیرد. با وجود این، مدعای فخر رازی نیز در این زمینه اثبات نمی‌گردد. همچنین به دلیل عدمی بودن نقطه، ماهیت جوهری یا عرضی داشتن آن نیز محال است؛ زیرا که ماهیت داشتن مربوط به موجودات حقیقی است نه انتزاعی و اعتباری.

[۴] آغاز و پایان حرکت زمانی نبوده و لذا تقسیم‌پذیر نیست. توضیح اینکه هنگامی که متحرک حرکت را آغاز می‌نماید یا به پایان آن می‌رسد، محل آغاز یا انتهای حرکت اگر تقسیم‌پذیر باشد، به دو قسمت مساوی تقسیم خواهد شد. از این جهت ممکن است که آغاز یا پایان حرکت در هر دو نصف مذکور اتفاق افتد؛ زیرا که اگر آغاز یا پایان حرکت در هر دوی آن‌ها باشد، شیء واحد هم‌زمان در دو مکان خواهد بود که امری باطل است. اگر آغاز حرکت در نصف نخست و پایان آن در نصف دوم باشد، به دلیل امکان تقسیم‌پذیری، همین مطلب نقل کلام می‌گردد و آغاز یا پایان حرکت اتفاق نمی‌افتد. در نتیجه آغاز یا پایان حرکت، امری زمانی نیست و جوهر فرد تقسیم‌ناپذیر اثبات می‌گردد (رازی، ۱۴۰۷: ۵۸/۶-۵۹).

نقد: قبلاً بیان گردید که به دلیل تقسیم‌پذیری نامتناهی زمان و کم متصل، آغاز یا پایان زمانی داشتن حرکت محال است، بلکه دقیقاً به این دلیل حرکت در آن اتفاق می‌افتد. آن امری عدمی بوده که منشأ انتزاعش زمان می‌باشد. بنابراین این استدلال فخر رازی اثبات‌کننده دفعی بودن آغاز یا پایان حرکت است و ارتباطی به اثبات جوهر فرد ندارد؛ زیرا که آن امری عدمی است، ولی جوهر فرد وجودی بوده و دارای حجم و امتداد خاصی است.

### نتیجه‌گیری

استدلال‌های فخر رازی در مورد اثبات جوهر فرد به دو قسمت تقسیم می‌شوند: از جهت حرکت و زمان: غالب استدلال‌های این بخش، دچار مغالطه میان تقسیم بالفعل با بالقوه می‌باشند؛ بدین معنا که ذهن انسان امتداد حرکت یا زمان را به اجزایی تقسیم می‌نماید، ولی در خارج این اجزاء وجود بالفعل ندارند. همچنین در صورت فعلیت داشتن این اجزاء، حرکت و زمان اموری متصل نخواهند بود؛ زیرا که طی نمودن اجزاء منفصل از هم به گونه متصل امکان ندارد.

از جهت دلایل هندسی: مماس قرار گرفتن اشکال هندسی در نقطه امکان ندارد؛ زیرا که نقطه به دلیل عدمی بودن و امتداد نداشتن، محل اتصال یا ملاقات قرار نمی‌گیرد. همچنین مغالطه دیگر این استدلال‌ها، خلط میان نقطه فلسفی با عرفی آن است؛ زیرا که نقطه حقیقی امتداد ندارد و امری عدمی است، در حالی که نقطه عرفی دارای امتداد ولو اندک می‌باشد.

## کتاب‌شناسی

۱. آمدی، سیف‌الدین، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دار الکتب، ۱۴۲۳ ق.
  ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
  ۳. همو، *الطبیعیات من الشفاء*، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
  ۴. همو، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
  ۵. همو، *رسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
  ۶. همو، *شرح الاشارات و التنبیحات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
  ۷. همو، *طبیعیات شفاء*، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
  ۸. رازی، فخرالدین، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
  ۹. همو، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
  ۱۰. همو، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.
  ۱۱. همو، *المحصل*، تحقیق دکتر اتای، عمان، دار الرازی، ۱۴۱۱ ق.
  ۱۲. همو، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تصحیح سقا احمد حجازی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
  ۱۳. همو، *شرح الاشارات و التنبیحات*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
  ۱۴. همو، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق محمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۷۳ ش.
  ۱۵. سبزواری، هادی، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
  ۱۶. ضیایی قهنویه، مجید، «بررسی و نقد برهان مسامته»، *جستارهایی در فلسفه و کلام*، شماره ۴۵، ۱۳۹۲ ش.
  ۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایة الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
18. Aristotle, *Complete Works*, Translated under the editorship of W. D. Ross, London, Oxford Clarendon Press, 1908.





## نظریه «روح معنا»؛

### تقریرها و نقدها\*

- حسین فرزانه<sup>۱</sup>
- داوود حیدری<sup>۲</sup>

#### چکیده

نظریه «روح معنا» که گاه از آن به «وضع الفاظ برای معانی عامه» نیز تعبیر شده، خاستگاهی عرفانی - فلسفی داشته و به عنوان راهکاری در حل متشابهات قرآنی و روایی مورد توجه اندیشمندان بوده است. جستجو در آثار عرفا، فلاسفه و مفسران، نشان از استنادات فراوان یکه‌تازان ساحت علم به این نظریه دارد تا آنجا که آن را «شاه کلید معرفت و اصل اصول فهم اسرار قرآنی» نامیده‌اند. بر اساس این نظریه فاخر، الفاظ برای معنایی عام‌تر و گسترده‌تر از آنچه تصور می‌شود، وضع شده‌اند. نتیجه این تعمیم معنایی، دستیابی به لایه‌های عمیق‌تری از معانی در عین پابندی به ظواهر الفاظ و رهایی از تأویلات و تفننات بیانی می‌باشد. نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که تقریرهای مختلف نظریه معانی عامه کدام‌اند و آیا می‌توان به گونه‌ای روشمند، این نظریه را تحلیل و اثبات کرد؟

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۴.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (hosseinfarzaneh@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dheidari4@gmail.com).

باید اذعان نمود که ارائه تحلیل علمی از موضوعی که ابعاد مختلف قرآنی، فلسفی، عرفانی و اصولی دارد، کاری است دشوار که این جستار، کوشیده تا آن را به انجام رساند.

**واژگان کلیدی:** روح معنا، معانی عامه، وضع.

## ۱. درآمد

در لابه‌لای نصوص قرآنی و روایی واژگانی به چشم می‌خورند که حمل آن‌ها بر معانی ظاهری، با پیش‌فرض‌های مسلم عقلی یا مبانی برخاسته از سایر متون دینی، در تعارض قرار می‌گیرد. این تضاد، گاه چنان پررنگ می‌شود که تفسیر این گونه نصوص بر اساس ظاهر، به کفر و انکار ضروریات شریعت می‌انجامد. آیات و روایاتی که در آن مضامینی همچون دست خدا (فتح/۱۰)، انگشت خدا،<sup>۱</sup> کرسی خدا (بقره/۲۵۵)، تکلم خدا (نساء/۱۶۴)، عرش خدا (اعراف/۵۷)، نور بودن خدا (نور/۳۵)، نگاه کردن بندگان به خدا (قیامت/۲۳)، لواء حمد،<sup>۲</sup> صراط (انعام/۱۲۶)، نفخ صور (انعام/۷۳)، لوح (بروج/۲۲)، قلم (قلم/۱)، کتاب (کهف/۴۹) و... ذکر شده، نمونه‌هایی از این عبارات می‌باشند.

در رویارویی با چنین چالشی در مسیر فهم متون دینی، دیدگاه‌های متفاوتی ظهور و بروز نموده است. برخی با پافشاری بر معانی ظاهری و عرفی، مسیری ناستوار را پیش گرفتند. جمود بر ظواهر، خشک‌گرایی و تجسم، سبب شد تا گروه‌هایی چون «مجسمه» و «مشبه» شکل گیرند که در منظومه فکری‌شان جسمانیت خداوند و سایر مجردات امری پذیرفتنی است! (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۸/۱). ثمره چنین رویکردی آن شد که آیات قرآن را از اوج مضامین عالی به حضيض مفاهیمی پست و مبتذل بکشانند. بعدها با شعار اخذ به ظواهر قرآن و منع هر نوع تفسیر و معنای باطنی، فرقه‌هایی چون وهابیت و سلفیت متولد شد که هنوز نیز تلخی جنایاتشان، ذائقه بشر معاصر را می‌آزارد. لذا موضوع مورد بحث، تنها یک مقوله علمی صرف نیست، بلکه به دنبال خود نتایج

۱. تعبیری همچون «أصابع الله» یا «أصابع الرحمن» در روایات به چشم می‌خورد (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۶۰۴/۲).

۲. (لوائی حمد) بیرقی است که طبق برخی احادیث در روز قیامت به دست علی بن ابی طالب علیه السلام می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/۸).

عملی نکبت‌باری نیز به بار آورده است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۱۷۲/۵). بی‌دلیل نیست که برخی مشاهیر، جمود بر ظواهر را رویه‌ای احمقانه و جاهلانه دانسته‌اند (غزالی، بی‌تا: ۱۸۱/۱۱) که منجر به ایراد زشت‌ترین افتراءات بر کلام الهی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۹/۹).

اما عموم ادیبان و مفسران مسلمان در مواجهه با چالش پیش‌گفته، راه دیگری را برگزیدند. اینان از آرایه‌های ادبی و صنایع بلاغی کمک گرفته‌اند؛ بدین معنا که اگر به هر دلیلی نتوانند الفاظ را بر معنای موضوع‌له و اصلی حمل کنند، سراغ مجاز، استعاره، کنایه، تشبیه معقول به محسوس و... می‌روند. زمخشری در تفسیر کشاف بسیاری از آیات را بر همین اساس تفسیر کرده است.

دسته سوم از مفسران متون دینی ترجیح داده‌اند که طریق احتیاط را پیش گیرند و در مواجهه با مفردات خاص قرآنی، اجمال‌انگاری را برگزینند. این گروه از یک‌سو، هر نوع تشبیه و تأویل را منع می‌کنند و از سوی دیگر، حمل بر ظاهر را نپذیرفته و در نتیجه، قائل به توقف می‌شوند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۹/۱).

به نظر می‌رسد با توجه به کثرت این گونه الفاظ در متون دینی، استفاده فراوان و مکرر از آرایه‌های ادبی، علاوه بر آنکه عملی خلاف اصل (اصالة الحقیقه) و محتاج قرائن است، تناسب بیشتری با متون شاعرانه دارد! ضمن آنکه دست برداشتن کامل از معانی ظاهری الفاظ و حمل آن بر معانی عالی و مجرده، اتهام تأویل‌گرایی مفرط و تفسیر خلاف ظاهر را به دنبال خواهد داشت. علاوه بر این، مجمل‌انگاشتن این حجم زیاد از آیات و روایات نیز کاری ناصواب است؛ زیرا خسران ناشی از عدم تدبر و تعقل در این مضامین و در نتیجه، محروم ساختن بشریت از این مضامین عالی و فاخر، کمتر از خسارت‌های جمود بر ظواهر نیست!

اما در این میان، برخی محققان با طرح نظریه نفیس «روح معنا» یا «وضع الفاظ برای معانی عامه»، راهکار بدیعی را پیشنهاد دادند. نظریه‌ای که امام خمینی از آن به شاه‌کلید معرفت و اصل اصول فهم اسرار قرآنی تعبیر کرده و تدبر در آن را از مصادیق تفکری دانسته که ساعتی از آن با شصت سال عبادت برابری می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹). ایشان این طریق را منطبق بر نظر اهل تحقیق (همو، ۱۳۷۰: ۲۴۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۶)

و مطابق با ذوق اهل معرفت (همو، ۱۳۷۵: ۲۸) و مطلبی مسلم که شبهه‌ای در آن راه ندارد (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۴۶/۲)، معرفی کرده است.

به نظر می‌رسد این نظریه، نخستین بار از سوی غزالی طرح شد (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۴-۳۸) و بعدها مورد استقبال اندیشمندان پس از او قرار گرفت. ملاصدرا ضمن تجلیل از این نظریه، تلاش می‌کند آن را بر اساس مبانی حکمت متعالیه تبیین کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۲). او با تمجید از غزالی به خاطر بیان نظریه «روح معنا»، در موارد فراوانی بدان تمسک نموده و آن را به عنوان یکی از مبانی تفسیری خویش به کار بسته است (همان). پس از صدرا نیز فرهیختگان ساحت علم و معرفت، از این نظریه بهره‌های فراوان برده‌اند. فیض کاشانی آن را به گشودن بابی تشبیه می‌کند که هزار باب دیگر را در برابر آدمی باز خواهد کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۱/۱). علامه طباطبایی التفات نکردن به عمق و روح معنای واژگان قرآن را سبب بروز نتایج فضاحت‌باری! در تفسیر کلام الهی می‌داند که جسمانیت خداوند و معصوم نبودن انبیاء الهی از آن جمله است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۸/۶). برخی محققان معاصر نیز بر بی‌شبهه بودن این نظریه پای فشرده و آن را مورد اتفاق متألهان معرفی می‌کند (عصار، ۱۳۷۶: ۵۳ و ۵۵).

گرچه تبیین دقیق «وضع الفاظ برای معانی عامه»، بسته به تقریرهای مختلف آن متفاوت است، به اجمال می‌توان چنین گفت که صاحبان این نظریه معتقدند الفاظ، حامل معانی‌ای عام‌تر و گسترده‌تر از آنچه ما می‌پنداریم، هستند. وجه اشتراک تمامی تقریرهای این نظریه، تلاش برای دستیابی به روح و حقیقتی از معناست که از خصوصیات مصادیق و قیود ناشی از مراتب وجودی و مانند آن، پالایش شده (همان: ۵۳) و در نتیجه دارای عمومیت و شمولی فراتر (اعم) از معنای متعارف و مرسوم گردد. از این معنای فراگیر و مطلق، به «معانی عامه» یا «روح و حقیقت معنا» تعبیر می‌شود. مزیت این نظریه آن است که در عین تحفظ بر ظواهر آیات و روایات و بدون نیاز به آرایه‌های ادبی و تفننات بیانی، تنها از طریق عمق ذاتی معانی الفاظ، می‌تواند معانی عالیه بر الفاظ متعارف بار کند و در عین حال از دام جمود بر ظواهر نیز رهایی یابد. باید توجه داشت که موضوع این جستار، مسئله‌ای چند وجهی است که از سویی به مباحث قواعد فهم متن در دانش اصول فقه مربوط و از سوی دیگر به دلیل خاستگاه

فلسفی - عرفانی‌اش، به این دانش‌ها نیز کاملاً مرتبط است. در عین حال، نتایج این بحث در تفسیر آیات و روایات به منصفه ظهور می‌رسد. حتی گاه، برخی فقیهان نیز به این نظریه اشاره کرده و از آن در استنباط‌های فقهی سود جستند (علیدوست، ۱۳۹۵: ۸۷).

## ۲. بررسی تقریرهای نظریه «روح معنا»

اما پرسشی که نگارندگان در پی پاسخش می‌باشند، آن است که مقصود از نظریه «روح معنا» چیست؟ آیا می‌توان ادله‌ای برای اثبات این نظریه اقامه کرد و از نتایجش در تفسیر متون دینی بهره برد؟ به تعبیر بهتر، آیا ارائه یک تحلیل علمی و روشمند از این نظریه ممکن است یا اینکه همان طور که برخی ادعا کرده‌اند، مطلبی است صرفاً ذوقی که قابل اثبات علمی نمی‌باشد؟ (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ الف: ۱۰۹/۱). در این جستار، به دنبال تبیین روشمند نظریه «وضع الفاظ برای معانی عامه» هستیم که خود منوط به بررسی تمامی تقریرهایی است که از این نظریه ارائه شده است. با وجود آنکه پژوهش‌های معدودی در این خصوص وجود دارد، تمامی آن‌ها ماهیتی کاملاً توصیفی و گزارش‌گونه دارند.<sup>۱</sup> مزیت این تحقیق، گذر از مرحله توصیف و ارائه رویکردی تحلیلی با نگاهی نقادانه به همه تقریرهایی است که از این نظریه بیان شده است. جستجو در کلمات بزرگانی که در این موضوع قلم زده‌اند، ما را به هفت تقریر مستقل از «روح معنا» رسانده که در ادامه به تحلیل آن‌ها می‌پردازیم.

### ۱-۲. تقریر اول: توسعه غایی

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان، آنجا که به بیان مبانی تفسیری خود می‌پردازد، اساس وضع الفاظ را «غایات و اغراض» معرفی می‌کند. ایشان در توضیح ادعای خود، به لفظ «سراج» اشاره می‌کند که در ابتدا برای مجموعه‌ای ساده، متشکل از یک ظرف، فتیله و مقداری روغن به عنوان ماده سوختنی وضع شده بود، اما با

۱. برای نمونه ر. ک: مهدوی‌نژاد و اخوت، ۱۳۹۴: ش ۶؛ حاجی ربیعی و فنایی اشکوری، ۱۳۹۳: ش ۲؛ مسعودی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۵: ش ۳.

گذشت زمان، اجزاء تشکیل دهنده «سراج» به کلی دگرگون شد تا آنجا که چراغ‌های الکتریکی امروزی، هیچ شباهتی به نمونه‌های اولیه «سراج» ندارد؛ با این حال و با وجود تغییرات اساسی که در ساختار این وسیله ایجاد شده، همچنان واژه «سراج» به نحو حقیقی بر مصادیق جدید صادق است و به صورت کاملاً متعارف استعمال می‌شود. به باور ایشان، مشابه این سخن را می‌توان در کلمه «میزان» (ترازو) و «سلاح» نیز بیان کرد؛ زیرا بی‌تردید مصادیق اولیه این گونه ابزارها نیز مشابهتی با ترازو و سلاح‌های پیشرفته فعلی ندارد، در عین حال امروزه استفاده از این واژگان، احساس مجاز یا استعمال غیر متعارف در اهل لغت ایجاد نمی‌کند.

صاحب‌المیزان در پی بیان این مثال‌ها نتیجه می‌گیرد که الفاظ برای «غایات و اغراض» وضع می‌شود و اجزاء و صورت‌ها دخالتی در موضوع‌له ندارد. لذا در نمونه‌های مذکور تا زمانی که غرض استصنائه و روشنائی‌بخشی، توزین و دفاع باقی باشد، الفاظ سراج، میزان و سلاح نیز باقی خواهند ماند؛ حتی اگر شکل و اجزاء آن‌ها در گذر زمان به کلی دگرگون شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۰/۲). بر این اساس می‌فرماید: «المراد فی التسمیة إنّما هو من الشیء غایته، لا شکله وصورته» (همان: ۱۰/۱).

در واقع صاحب‌المیزان، تقریری کارکردگرایانه<sup>۱</sup> از پدیده وضع ارائه می‌کند؛ بدین معنا که به باور او، در مصادیق متنوع و متکثر یک «معنا» آنچه اهمیت دارد، کارکرد مشترک است و موضوع‌له حقیقی نیز چیزی جز همین غرض (کارکرد) مشترک نیست. ما نام این تقریر را «توسعه غایی» نهاده و آن را به عنوان تقریری برای نظریه «روح معنا» در نظر گرفته‌ایم؛ چرا که در حقیقت بر اساس نظریات علامه، می‌توان مدعی شد که موضوع‌له الفاظ نسبت به هر خصوصیتی غیر از «غرض و غایت» لاشرط بوده و دارای عمومیت است.

علامه طباطبایی در تفسیر کلمات قرآنی از این مبنا استفاده کرده است؛ برای مثال در بحث «تکلم الهی» ایشان بر این عقیده است که اگر تکلم را به معنای ادای الفاظی از جنس اصوات بدانیم که از دهان خارج می‌شود، آنگاه تمام تعابیر قرآنی که در آن

1. Functionalism.

تکلم به خداوند یا مجردات نسبت داده شده، استعمالاتی در غیر موضوع له و نیازمند تأویل و مجازانگاری است. ایشان معنای اصلی واژگان «کلام» یا «قول» را حقیقتی می‌داند که غرض انتقال معانی را محقق می‌سازد؛ فرقی نمی‌کند که این انتقال از راه اصوات صورت گیرد یا به طریقی غیر از صوت مانند ایماء، اشاره و... لذا آنچه در صدق «کلام» یا «قول» معتبر است، همان غرض و غایت انتقال معانی و القاء آن به مخاطبان است (همان: ۱۸۱/۳). بر این اساس ایشان نتیجه می‌گیرد که استعمال این کلمات در مورد خداوند و یا سایر مجردات، استعمالی کاملاً حقیقی است:

«فقد تحصل أن استعمال الكلام والقول فيما مرَّ مع فرض بقاء الأثر والخاصة، استعمال حقیقی لا مجازی» (همان: ۳۲۰/۳).

البته انس و عادت سبب شده که به اشتباه گمان شود مشتمل بر اصوات بودن، جزء جدایی‌ناپذیر معنای «تکلم» است، در حالی که در واقع چنین نیست (همان: ۱۸۱/۳؛ همو، ۱۴۲۷: ۲۹۰/۲).

### نقد تقریر اول

از دیدگاه علامه طباطبایی، آنچه در موضوع له الفاظ دخالت دارد، صرفاً غایات و اغراض اند. این سخن لااقل به نحو کلی پذیرفتنی نیست؛ زیرا اساساً پدیده «وضع» چیزی جز یک تعهد زبانی به استعمال لفظ خاص برای معنایی مشخص نیست (واعظ الحسینی، ۱۴۲۲: ۵۰/۱) و در نتیجه وضع الفاظ، تابع عادات ذهنی اهل زبان خواهد بود که در این عادات، ممکن است چیزهایی دخیل باشد که ربط مستقیمی به هدف و غایت ندارد؛ برای مثال، فارسی‌زبانان هیچ‌گاه به «لامپ» واژه «فانوس» را اطلاق نمی‌کنند، با اینکه غایت «فانوس، لامپ و مشعل» روشنایی بخشی است، در حالی که طبق فرمایش علامه، کلمه «فانوس» باید بر «لامپ» یا «مشعل» نیز به نحو حقیقی، صادق باشد، حال آنکه عرف لغت از این الفاظ، معانی کاملاً متفاوتی ادراک می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد آنچه در موضوع له این الفاظ دخیل است، فقط مسئله تولید روشنایی نمی‌باشد. نمونه دیگر آنکه انسان گاه از طریق اشارات چشم و ابرو و مانند آن، معانی را به مخاطبش منتقل می‌کند، با این حال، هیچ یک از اهل زبان به اشارات

بدنی، «کلام و تکلم» اطلاق نمی‌کنند و چنین استعمالی را غلط یا مجاز می‌انگارند. نکته دوم قابل تأمل در عبارات صاحب‌المیزان، به مثال‌های ایشان باز می‌گردد. در مورد کلماتی نظیر «مصباح و میزان» که در عبارات علامه به عنوان شاهدی بر ادعای ایشان مطرح شده، مغالطه ظریفی وجود دارد که همانا وضع نوعی داشتن این الفاظ است. ساختار صرفی مفعال (مانند مصباح، میزان) دارای یک معنای مشخص است که هر ماده‌ای در این قالب، حامل آن معنا خواهد شد و این مطلب ارتباطی به بحث وضع الفاظ برای معانی عام ندارد؛ زیرا عمومیت مذکور ناشی از ساختار و هیئت واژه است و ربطی به ماده (صبح، وزن) ندارد و بنابراین از محل بحث خارج است.

## ۲-۲. تقریر دوم: توسعه تعلیلی

در مباحث الفاظ دانش اصول فقه، مشهور اصولیان وضع را -بر اساس کیفیت تصور معنا- به چهار قسم تقسیم می‌کنند و در این میان، بحثی پیرامون امکان قسم رابع (وضع خاص و موضوع‌له عام) شکل می‌گیرد. محور نزاع این است که آیا امکان دارد واضح، معنای خاص (جزئی) را تصور کند، اما موضوع‌له (یعنی معنایی که لفظ در برابر آن قرار گرفته) عام و کلی باشد؟ به تعبیر فنی‌تر آیا معقول است که معنای متصور خاص، ولی معنای موضوع‌له، عام باشد؟ مشهور بر این عقیده‌اند که چنین چیزی محال است؛ زیرا جزئی نمی‌تواند آینه و وجه برای کلی قرار گیرد، اما کلی این قابلیت را دارد که آینه‌ای برای نمایش جزئیات باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۰؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱۲/۱).

سیدمصطفی خمینی بر خلاف نظریه مشهور و همگام با محقق رشتی (رشتی، بی‌تا: ۴۰)، قسم رابع (وضع خاص، موضوع‌له عام) را ممکن می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ الف: ۱۰۹/۱). واضح است که اثبات امکان وضع خاص و موضوع‌له عام می‌تواند راه را برای پذیرش نظریه معانی عامه هموار کند؛ چرا که بدین معنا خواهد بود که می‌توان حالتی را تصور کرد که در آن، معنای تصور شده نزد واضح، خاص و جزئی باشد، اما موضوع‌له عام و کلی. تلاش می‌کنیم عصاره بیانات ایشان (همان: ۷۰/۱) را در قالب یک مثال ارائه کنیم. اگر واضعی در فرایند وضع، به صراحت علت وضع را بیان کند، مثلاً در مقام وضع لفظ «سیاره» برای اتومبیل بگوید: «سمیت هذا سیارة لأنها تسیر» (این شیء



خاص (اتومبیل) را سیاره نامیدم چون سیر و حرکت می‌کند). تعلیل مذکور در ذیل این وضع، نوعی قابلیت تعمیم و انعطاف را به معنا خواهد داد (العلة تعمم وتخصّص) و سبب می‌شود که ما بتوانیم «هر چیزی را که سیر و حرکت دارد»، «سیاره» بنامیم. لذا لفظ «سیاره» منحصر به معنای جزئی متصور در هنگام وضع نیست، بلکه این لفظ به همراه تعلیل ذیل آن، در واقع به یک معنای عام (ما له السیر) گره می‌خورد. از این بیان می‌توان تقریری برای نظریه معانی عامه ساخت که ما آن را توسعه تعلیلی می‌نامیم؛ زیرا طبق این دیدگاه، موضوع له الفاظ به واسطه تعلیل، توسعه و تعمیم پیدا می‌کند.

### نقد تقریر دوم

نکته جالب توجه آنکه سیدمصطفی خمینی را باید از منتقدان سرسخت نظریه روح معنا دانست. ایشان تصرف در معانی لغات را به منظور فرار از مجاز، یا استعاره و کنایه را کاری قبیح، خلاف تحقیق و ناشی از ضعف معرفی می‌کند (همو، ۱۴۱۸: ۱؛ ۴/۳). او در کتب اصولی و تفسیری خویش به نقد نظریه معانی عامه و ارتباط آن با بحث امکان و امتناع قسم چهارم وضع می‌پردازد و معتقد است که پذیرش امکان نوع چهارم وضع، به معنای اثبات نظریه وضع الفاظ برای معانی عامه نیست؛ زیرا تصویری که برای امکان وضع خاص و موضوع له عام، ارائه شده، تنها مربوط به مواردی است که واضع صراحتاً به علت وضع لفظ برای معنا تخصیص کند. به تعبیر بهتر، علت باید منصوصه باشد نه مستنبطه (همان: ۱۰۹/۱) و حال آنکه اغلب لغات فاقد علت منصوصه‌ای در وضع هستند.

ایشان با وجود آنکه سید والد را به خاطر دفاع متقن! از نظریه معانی عامه می‌ستاید (همان: ۲۲۱/۵)، اما در جای جای تفسیر خود، بر این دیدگاه انتقاد کرده و آن را رد می‌کند (همان: ۱۹۸/۱؛ ۱۸۰/۳؛ ۷۸/۴؛ ۲۲۱/۵) و حتی پیروی از آن را موجب گمراهی و خروج از سبیل حق می‌داند (همان: ۹۴). محور اشکال ایشان بر «روح معنا» خلط میان مباحث عرفی - لغوی با مباحث عرفانی - فلسفی است (همان: ۱۹۸/۱). ایشان پدیده وضع الفاظ برای معانی را مقوله‌ای کاملاً عرفی و لغوی می‌دانند که نباید آن را بر اساس تحلیل‌های فلسفی - عرفانی توجیه کرد.

در تأیید نقد سیدمصطفی باید گفت: مشکل اینجاست که ما به واضع دسترسی نداریم تا ببینیم آیا تعلیلی به همراه وضع وجود دارد یا نه؟ در حالی که مبنای این تقریر از نظریه روح معنا، بر تعلیل واضع استوار است؛ واضعی که در دسترس نمی‌باشد! البته می‌پذیریم که این طرح از نظر کبروی، نقشه مناسبی برای تصویر نظریه معانی عامه است، اما به لحاظ صغروی، مصادیق چندانی نخواهد داشت. شاید به همین دلیل است که سیدمصطفی این نظریه را مطابق ذوق اما غیر موافق با برهان معرفی می‌کند (همو، ۱۴۱۸ الف: ۱۰۹/۱).

### ۲-۳. تقریر سوم: اصل واحد

مطالعه کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* اثر علامه مصطفوی، می‌تواند ما را به تقریر دیگری از نظریه روح معنا رهنمون گردد. مزیت این تقریر، روشمندی آن است؛ چرا که نویسنده مذکور، نظریه معانی عامه را با اسلوبی علمی در حوزه دانش «فقه اللغه» مطرح کرده است.

روش کار مؤلف بدین قرار می‌باشد که کاربردهای مختلف مشتقات یک واژه را بررسی کرده و معنای قدر مشترک بین آن‌ها را استخراج نموده است و آن را «روح معنا» یا «اصل واحد» می‌نامد. برای دستیابی به مفهوم هر یک از مشتقات، کافی است که معنای هیئت (ساختار صرفی) به آن اصل واحد افزود تا بتوان به معنای آن مشتق دست یافت. در واقع از دیدگاه ایشان، موضوع له حقیقی لفظ، همان معنایی است که در بین تمام مشتقات مشترک است. این معنا در مبدأ اشتقاق اخذ شده و در تمام صیغ اشتقاقی سریان دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۲/۱). پس از کشف اصل واحد، ایشان تلاش کرده است تمامی معانی مجازی یا مستعمل فیه لفظ را به آن اصل برگرداند:

«وإذا ظهر الأصل الواحد فی مادة، أرجعنا سائر المعانی المجازیة والمستعملة إلیه وبتنا وجه المناسبة بینها» (همان: ۶/۱).

نگاهی به معنای برخی واژگان در این کتاب، روش کار مؤلف را شفاف‌تر می‌کند؛ برای نمونه، اصل واحد در ماده «رجل» همان عضو مخصوص بدن هر حیوانی است که به وسیله آن راه می‌رود. در سایر مشتقات این واژه نیز این اصل واحد (روح معنا)

حضور دارد؛ برای مثال (رَجَلٌ، يَرْجُلٌ) به معنای پیاده رفتن (با پا مسیر را پیمودن)، «راجل» به معنای شخص پیاده (شخصی که با پای خود راه می‌رود)، «رجیل» یعنی شخصی که در پیاده‌روی قوی است، «تَرَجَّلَ النَّهَارُ» یعنی روز ارتفاع پیدا کرد و استقامت یافت (گویا بر پای خود ایستاد) و... (همان: ۷۷/۴).

### نقد تقریر سوم

از جمله پیش‌انگاره‌های بحث‌برانگیز کتاب *التحقیق* که در مقدمه آن مطرح شده است، انکار وجود ترادف، اشتراک و مجاز<sup>۱</sup> در قرآن کریم است: «فظهر أنَّ الحكمة تقتضي أن لا يكون في القرآن تجوُّز ولا اشتراك لفظي، حذرًا من الإغراء بالجهل وإضلال الناس وإسقاط الحجية والإحكام» (همان: ۹/۱ و ۱۸).

مسئله امکان ترادف و اشتراک از جمله مباحثی است که در دانش اصول فقه مورد تحلیل قرار گرفته و می‌توان ادعا کرد که اغلب دانشیان اصول، امکان و وقوع آن را پذیرفته و به نقد ادله استحاله اشتراک و ترادف پرداخته‌اند (موسوی خویی، ۱۳۵۲: ۵۱/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷: ۱۱۶/۱؛ واعظ الحسینی، ۱۴۲۲: ۱۷۳/۱). به اجمال باید گفت که استدلال صاحب کتاب *التحقیق* مبنی بر آنکه مجاز مبتنی بر تسامح است و تسامح در کلام الهی راه ندارد، قابل خدشه جدی است؛ زیرا مجازهای موجود در قرآن از نوع تسامحی و ناشی از بی‌مبالاتی در استعمال الفاظ نیست، بلکه از نوع مجاز بلیغ - که فرایندی کاملاً آگاهانه و عامدانه دارد - می‌باشد و استفاده از آن بر لطافت کلام، زیبایی آن و انتقال بهتر مفاهیم کمک می‌کند.

علاوه بر این، مؤلف محترم در عمل، ناگزیر به پذیرش اشتراک لفظی شده است؛ برای مثال در ماده «لوح»، ایشان اصل واحد را «بدو فی تصفح» ذکر می‌کند. لذا معتقد است به «عطش» که آثار آن در ظاهر و باطن بدن انسان گسترده و آشکار می‌شود و به «هوا» نیز به دلیل گسترش و ظهور آن در فضا، واژه «لوح» اطلاق شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۷۹/۱۰). مشکلی که در این کلام وجود دارد آن است که در

۱. به نظر می‌رسد ریشه این ادعا در کلمات اهل عرفان است: «فإنَّ تنفی أن یکون فی القرآن مجاز بل فی کلام العرب» (ابن عربی، بی‌تا: ۲۵۳/۱).

کلماتی مثل «عطش» و «هوا» گرچه اصل واحد در این دو معنا حضور دارد، اما تردیدی نیست که خصوصیات دیگری نیز علاوه بر آن، در معنای این واژگان دخالت دارد که نمی‌توان آن‌ها را خارج از موضوع‌له دانست. به دیگر بیان، معنای «عطش» «بدو فی التصفح» است، به همراه قیود دیگری که این قیود را نمی‌توان از اصل معنای عطش بیرون راند! لذا در عمل، مصنف *التحقیق* ناچار به قبول نوعی اشتراک لفظی می‌باشد.

علاوه بر اشکالات ساختاری مطرح شده، پذیرفتن تحلیل صاحب *التحقیق* در خصوص برخی مفردات، بسیار بعید می‌نماید؛ برای نمونه در مورد واژه «ید» ایشان معتقد است که کلمه «ید» برای «قوة مجریه» وضع شده است، اما این باور ایشان، با ارتکاز و تبادر اهل لغت، چندان سازگار نیست؛ چرا که اعضای بدن آدمی معمولاً از اولین چیزهایی هستند که بشر برای آن‌ها اقدام به جعل لفظ می‌کند. در جوامع بسیط و اولیه، الفاظ براساس احتیاجات شکل می‌گیرند و اعضای بدن از جمله موضوعات مورد احتیاج روزمره بشر می‌باشد؛ لذا دور از ذهن است که «ید» ابتدا برای «قوة مجریه» وضع شده باشد و سپس «دست» به عنوان یکی از مصادیق آن معنای جامع، در نظر گرفته شود. بر همین اساس، اینکه مؤلف *التحقیق* اصل واحد در «رجل» را عضو مخصوص بدن می‌داند (همان: ۷۶/۴)، اما در مورد «ید» قوة مجریه را اصل معنا معرفی می‌کند (همان: ۲۳۵/۱۴)، مطلبی محل تردید و تأمل است!

## ۲-۴. تقریر چهارم: حیثیات کمالیه

امام خمینی را باید از مدافعان نظریه روح معنا برشمرد. مستفاد از ظاهر عبارات ایشان، آن است که وضع الفاظ برای روح معانی به این مفهوم است که موضوع‌له الفاظ، همان حیثیت کمالی و وجودی اشیاء می‌باشد، نه حیثیت عدمی و نقصانی آن‌ها؛ برای نمونه، آنچه در مفهوم نور، جهت کمالی و ثبوتی محسوب می‌شود، همان «الظاهر بنفسه والمظهر لغيره» است و حقیقت معنای نور هم چیزی جز این ویژگی نیست و سایر خصوصیات و تقیدات، دخالتی در موضوع‌له واژه «نور» ندارد.

ایشان تصریح می‌کند:

«این الفاظ در ازاء همان جهت کمالیه که اصل آن حقیقت است موضوع است و اما جهات انفعالیه که از لوازم نشئه و اجانب و غرائب حقیقت است که بعد از تنزل این حقایق در بقاع امکانیه و عوالم نازله دنیاویه با آنها متلازم و متشابه شده است... دخالتی در معنی موضوع له ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۲۵۱).

بر این اساس، از آنجا که خداوند تبارک و تعالی، ظاهر بنفسه و مظهر لغیره می باشد -چرا که همو است که مخلوقات را از کتم عدم به صفحه وجود می آورد- لفظ نور در حضرت حق به نحو حقیقی (نه مجاز و کنایه) استعمال می شود (همان).

امام خمینی در پاسخ به اشکالی در مورد حمل صفات «رحمان» و «رحیم» بر خداوند متعال -که مستلزم نوعی عطوفت و انفعال در ذات است- به نظریه «روح معنا» اشاره کرده و تقید به عطوفت و رقت را داخل در اصل معنای رحمانیت و رحیمیت ندانسته، بلکه این قیود را محصول عادات ذهنی افراد عامی و عادی معرفی می کند (همو، ۱۳۷۵: ۲۵). از دیدگاه او، موضوع له این صفات، خصوص جهات ثبوتی و کمالی است و جهات نقصانی و انفعالی ربطی به حقیقت معنا ندارند، بلکه لازمه تنزل این معانی در عوالم مادون اند و از آنجا که خداوند مستجمع جمیع کمالات و خالی از هر نوع نقصان است، اطلاق این گونه الفاظ بر او، «صرف حقیقت و حقیقت صرف است» (همان: ۲۸).

در واقع می توان گفت که در تقریر امام خمینی از نظریه معانی عامه، اعم بودن نسبت به وجود و عدم نقائص سنجیده می شود، به گونه ای که واژه ها نسبت به جهات نقصانی، لا بشرط در نظر گرفته می شوند؛ مطلبی که در عبارت ایشان نیز این گونه انعکاس یافته است:

«الفاظ در مقابل همان جهات معانی (جهات ثبوتی) -بی تقیید به قید- واقع شده است» (همو، ۱۳۷۵: ۲۷).

### نقد تقریر چهارم

واقعیت آن است که کلام امام خمینی با همه لطافت و ذوق نهفته در آن، به نحو کلی و عام پذیرفتنی نیست؛ زیرا ما هیچ دلیلی نداریم که تمامی الفاظ صرفاً برای جهات کمالی و ثبوتی اشیاء وضع شده اند، بلکه برعکس، به نظر می رسد که واژه ها در

برابر جامع بین جهات کمالی و نقصانی قرار می‌گیرند. در مباحث فلسفی بیان شده که ماهیات یا فقط ناظر به جنبه فقدان و عدم هستند یا حداکثر ناظرند به جامع فقدان و وجدان (عبودیت، ۱۳۸۳: ۵۶)؛ پس این ادعای ایشان که موضوع له الفاظ - که ماهیات نیز قسمی از آن است - تنها جنبه وجدان بوده و نسبت به فقدان لابسشرط می‌باشد، با پیش‌فرض‌های فلسفی همخوانی ندارد.

بله، به نحو موجبه جزئی می‌توان ادعا کرد که برخی الفاظ هستند که در آن‌ها جنبه فقدان لحاظ نشده است. این خاصیت به ویژه در مفاهیم مشککی نظیر نور بارزتر است؛ چرا که در این گونه مفاهیم، اصل وجود کمال مورد لحاظ قرار می‌گیرد و مفاهیم تشکیکی هر چه غلیظ‌تر و پررنگ‌تر شوند، باز هم عرف، همان لفظ را استعمال می‌نماید. نور ضعیف یک شمع و نور شدید خورشید، هر دو در اطلاق واژه «نور» مشترک‌اند. اما این توجیه در مفاهیم متواپی نظیر لوح، قلم، عرش و کرسی و... کارا نخواهد بود.

### مقدمه‌ای بر تقریرهای فلسفی عرفانی

حکمت متعالیه و عرفان با نگاهی یگانه‌انگار، تصویری یکپارچه و منسجم از جهان هستی ارائه می‌دهد. در این نگاه، تباین‌ها رنگ می‌بازد و کثرت‌ها به وحدت بازمی‌گردد. دیوارهای بین علت و معلول، به عنوان وجودات متباین، فرو می‌ریزد. اینجا سخن از وجود رابط است که تمام هویتش، عین ربط بودنش است. سخن از یک وجود واحد و ظهورات، تجلیات و تشنانات اوست. در این باور، از کثرت تباینی به کثرت تشکیکی و از آنجا به وجود واحد شخصی منتقل می‌شوید. هر موجودی در عالم هستی، دارای حقیقتی و ملکوتی در عوالم بالاتر است؛ حقیقتی که سعه وجودی بیشتری داشته و کمالات را به نحو اتم داراست و از نقائص مبرا است. به آن موجود اقوی، حقیقت و به موجود اضعف، رقیقت اطلاق می‌شود.

بر اساس همین جهان‌بینی است که غزالی بر موازنه میان عالم حس و عقل پای می‌فشرد و می‌گوید:

«ما من شیء فی عالم الملك والشهادة إلا وهو مثال لأمر روحانی من عالم الملكوت

کأنه هو في روحه ومعناه» (۱۴۰۹: ۳۴).

صدرالمتألهين نیز در عبارتی موجز به «تطابق عوالم» اشاره می‌کند:  
«وما خلق شيئاً في عالم المعنى وهو «الآخرة» إلا وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيب، إذ العوالم متطابقة، الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱۶۶/۴).

## ۲-۵. تقرير پنجم: موضوع له الفاظ، قدر مشترک حقیقت و رقیقت

برخی از اهل حکمت و عرفان، تقریر بدیعی از نظریه معانی عامه ارائه می‌کنند. در این تصویر، ادعا شده که موضوع له الفاظ، معنای جامع و قدر مشترکی است که از حیث خصوصیات مصادیق کاملاً لاینشروط بوده و می‌تواند مصادیق مادی و یا مطلق مجرد (اعم از مثالی و عقلی) داشته باشد. ما همسو با حکیم سبزواری، این معنای عام را «قدر مشترک حقائق و رقائق» می‌نامیم (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۹۱).

به عنوان نمونه، در معنای واژه «قلم» گفته شده که این کلمه وضع شده است برای «آلت ترسیم صور در الواح» و چوبین یا آهنین بودن جنس قلم و حتی جسمانی یا مجرد بودن آن و نیز اینکه نقش مصور محسوس باشد یا معقول و مانند این موضوعات، دخالتی در موضوع له این لفظ ندارد و موضوع له همان معنای جامع و قدر مشترکی است که در هر یک از عوالم هستی، مصادیقی از سنخ همان عالم دارد. بنابراین لفظ «قلم» همان طور که بر قلم مادی و محسوس منطبق است، بر قلم مثالی و معقول نیز صادق است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۵۱۹/۲).

این مضمون با صراحت بیشتری در کلمات حکیم سبزواری قابل ردیابی است:  
«الميزان موضوع لما يوزن ويقاوس به الشيء مطلقاً سواء كان محسوساً أو متخيلاً أو معقولاً» (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۹۱).

او تصریح می‌کند که استعمال الفاظ در مورد حقائق و رقائق به نحو حقیقی، صورت می‌گیرد:

«فلا الحقيقة خارجة عن المعنى الحقيقي ولا الرقيقة ولا رقيقة الرقيقة ولا اللفظ مخصوص بإحدهما حتى يكون الأخرى مجازاً» (همان: ۴۲۹).

از ظواهر برخی کلمات صدرالمتألهین می‌توان چنین تقریری از نظریه معانی عامه را استفاده کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۲). البته نکته‌ای که نباید در تحلیل کلمات فلاسفه و عرفا در مورد نظریه روح معنا، از نظر دور داشت، الهی و غیر بشری دانستن پدیده «وضع» است. پیش‌انگاره برخی بزرگان آن است که وضع الفاظ برای معانی (مخصوصاً در زبان عربی)، پدیده الهی، غیبی و منسوب به خداوند متعال است (همو، ۱۴۱۷: ۴۹۲/۲):

«وذلك لأن هذا الوضع وضع معقول إلهي سواء كان الواضع هو الله العليّ أو جماعة العقلاء بإلهام إلهي، خصوصاً تلك اللغة التي وجدت في غير هذا الموطن الحسني من بعض مراتب العالم العلوي كما ورد: من أن كلام أهل الجنة عربي مبين، وأنه لفي زبر الأولين» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۵۱۸/۲).

الهی و فرابشری بودن پدیده وضع، ادعای مهمی است که در ادامه در مورد آن به قضاوت خواهیم نشست. با توجه به قرابت این تقریر از نظریه روح معنا و تقریر بعدی، پس از ارائه تقریر ششم به نقد و بررسی هر دو به صورت یک‌جا خواهیم پرداخت.

## ۲-۶. تقریر ششم: موضوع‌له الفاظ، حقیقت است نه رقیقت

قاضی سعید قمی در لابه‌لای آثار خود احتمال دیگری را نیز مطرح کرده و آن را نیز مقبول اهل معرفت می‌داند. خلاصه بیان ایشان آن است که لفظ نه برای معنای قدر مشترک بین مصادیق مختلف مادی و مجرد، بلکه صرفاً برای آن حقیقت و صورت مجرد وضع شده است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۵۱۹/۲). طبق این دیدگاه، استعمال الفاظ در مورد مجردات، حقیقت و در محسوسات، مجاز است؛ برای نمونه، موضوع‌له لفظ «قلم»، همان «قلم اعلی معقول» است و استعمال آن در این قلم محسوس، مجاز تلقی می‌شود.

برخی عبارت‌های غزالی ناظر به همین معناست:

«أقول ولا أبالي أن اسم النور غير النور الأولى مجاز محض» (۱۴۱۶: ۲۷۵).

امام خمینی نیز در کتاب *آداب الصلاة* خویش به چنین مضمونی اشاره دارد: «بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بذاته و مظهر لغيره»



اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیة حقیقت است و اما نزد عقول مؤیده و اصحاب معرفت مجاز است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۲۵۰).

۱۲۹

عبارات برخی محققان معاصر نیز حاوی دیدگاه مشابهی است:

«اطلاق الفاظ بر حقایق غیبیه که اصول و مبادی حقایق خارجیة عینیة و متمم فاعلیت و مکمل هویت آنها هستند، شایسته‌تر از اطلاق آنها بر مراتب نازلۀ متأخره است» (عصار، ۱۳۷۶: ۵۶).

### نقد تقریر پنجم و ششم

اگر بخواهیم به شیوه‌ای روشمند و فنی پیش رویم، باید اذعان کنیم که دو تقریر فوق، ادعایی است که نه می‌توان به کلی آنها را رد کرد و نه می‌توان اثبات نمود! این فرضیه که خداوند متعال واضع لغات است و وضع، پدیده‌ای فرا بشری و الهی است و نه بشری و مبتنی بر عادات ذهنی ابناء لغت، گرچه طرفدارانی نامور دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۴۹۲/۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۳۶/۴؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۲۹)، مطلبی است که گوینده باید بتواند از عهده اثبات آن برآید. در مباحث دانش اصول فقه بحثی با عنوان «من الواضع؟» مطرح شده و در آنجا بسیاری از دانشیان اصول، واضع بودن خداوند را رد کرده و وضع را امری بشری و تابع تعهدات و عادت اهل لغت دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۷۵: ۹/۱؛ واعظ الحسینی، ۱۴۲۲: ۴۳/۱؛ قدسی، ۱۴۲۸: ۴۹/۱).

باید توجه داشت شخصی که می‌گوید واژه «قلم» برای همین معنای ظاهری متبادر به ذهن وضع شده، نیازمند دلیل نیست؛ زیرا ادعایی مطابق ظاهر و اصول زبان‌شناسی (بشری بودن پدیده وضع) دارد، برعکس، آن که مدعی است «وضع» در عوالم مافوق عالم حس صورت گرفته و منسوب به خداوند متعال می‌باشد، باید بتواند ادعای خود را اثبات کند. طرفه آنکه این فرضیه در کلام برخی بزرگان همچون قاضی سعید، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال انگاشته شده است!

### ۲-۷. تقریر هفتم: توسعه مصداقی

از آنجا که طرفداران نظریة روح معنا به تنقیح و تبیین آن نپرداخته‌اند، کلمات ایشان را می‌توان به وجوه مختلفی تفسیر کرد. تقریر هفتم، برداشت دیگری از مجموعه همان

کلماتی است که مایه‌های دو تقریر قبلی را تشکیل می‌داد. پایه این تقریر جدید را بر پذیرش «وجودات طولی ماهیت نوعیه» بنا می‌کنیم که براساس آن، یک ماهیت نوعی واحد می‌تواند علاوه بر افراد عرضی که در یک مرتبه از وجود هستند، دارای افرادی طولی در مراتب مختلف وجود باشد؛ نظری که امثال صدرالمتألهین نیز بر آن مهر تأیید می‌زند (عبودیت، ۱۳۸۳: ۷۰).

در این تقریر از نظریه معانی عامه پذیرفته می‌شود که الفاظ برای معانی محسوس وضع شده‌اند، اما نوعی توسعه در مصادیق مطرح می‌شود؛ به این معنا که دایره مصادق‌های یک مفهوم را از موجودات عالم مادی به مصادیق آن در عوالم بالاتر (عالم مثال و عقل) توسعه می‌دهیم. در واقع همواره الفاظ در معانی متعارف محسوس به کار رفته‌اند، اما مصادیق ادعایی مجرد نیز به دایره مصادیق محسوس افزوده می‌شوند (شبیبه مجاز سکاکی).

تفاوت دو تقریر فوق (ششم و هفتم) در آن است که در تقریر اخیر (هفتم)، حرکت در قوس صعود و از سمت عوالم مادون به سوی عالم مافوق است؛ بدین معنا که موضوع له الفاظ همان رقیقت‌ها دانسته شده، اما حقیقت‌ها نیز در دایره مصادیق گنجانده می‌شود. با این کار، اگرچه نوعی مجاز یا ادعا اتفاق افتاده، اما این ادعا در ناحیه امر عقلی صورت گرفته است و نه امر لفظی و وضعی. واضح است که منشأ و مناسبت چنین ادعایی، همان اتحاد حقیقت و رقیقت است.

### نقد تقریر هفتم

اول: این تقریر که بر مبنای توسعه مصادیق در عوالم (توسعه طولی صعودی) بنا شده است، طبعاً نمی‌تواند واژگانی نظیر سراج، میزان و مانند آن را توجیه کند (تقریر اول)؛ زیرا این کلمات اگرچه توسعه در مصادیق دارند، این توسعه، عرضی و در محدوده همین عالم حس و ماده صورت گرفته است.

دوم: این تقریر طبق نظریه مثل افلاطونی و وجود رب‌النوع‌ها پذیرفتنی است (همان: ۷۳)؛ یعنی در مواردی که آن موجود عالم بالاتر، ملکوت و وجود خاص این موجود مادون است، تقریر فوق مقبول می‌نماید؛ بدین معنا که لفظی را که در مورد یک موجود

مادی در عالم طبیعت استعمال می‌شود، می‌توان به راحتی بر وجود مثالی همان موجود نیز اطلاق کرد - چرا که تفاوت عالم ماده و مثال، نه با حس که تنها از طریق برهان قابل کشف است؛ زیرا حس مُدرک عوارض است و عوارض در ماده و مثال مشترک‌اند - اما در کلماتی نظیر قلم و عرش که طبق بیان اهل عرفان، وجود اعلی و ملکوت تمامی اشیاء هستند، نه خصوص قلم یا عرش مادی، تقریر پیش گفته پاسخگو نخواهد بود. واضح است که بر قلم اعلی نمی‌توان حَجَر یا شَجَر اطلاق نمود؛ زیرا نسبت عرش یا قلم اعلی - که از آن تعبیر به حقیقت محمدیه شده است (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۸: ۲۸۷/۱؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۶۶) - به تمامی اشیاء مساوی است و عرش اعلی، جامع وجودی تمام موجودات است نه خصوص عرش و تخت مادی، و چون جامع وجودی است نه جامع مفهومی (ابن عربی، بی‌تا: ۵۶۳/۲)، قابل اطلاق بر تک‌تک موجودات به نحو مجزا و البته به صورت استعمال حقیقی نخواهد بود. به تعبیر دیگر، قلم اعلی حقیقت است برای تمامی رقیقه‌های عالم مادی نه یک رقیقه خاص!

### ۳. دیدگاه منتخب

آنچه ما بدان باور داریم آن است که هیچ یک از تقریرهای هفت‌گانه مذکور، به صورت مطلق قابل قبول نیست. این ادعا را به تفصیل از طریق نقد و بررسی هر یک از آن‌ها به اثبات رساندیم. اما این مطلب، هرگز به معنای کژی و ناراستی اصل نظریه معانی عامه نمی‌باشد. واضح است که در موضوع بحث، که ذاتاً مسئله‌ای زبان‌شناسانه است، نمی‌توان ادعای اقامه برهان فلسفی نمود، اما بر این پنداریم که شواهد زبانی و وجدانی زیادی در تأیید نظریه روح معنا می‌توان اقامه کرد. نگارندگان این سطور در پی آن هستند که بر اساس مقدماتی هفت‌گانه و با استفاده از روشی متفاوت از تقریرهای گذشته، تصویری از نظریه معانی عامه ارائه کنند که ضمن رهایی از اشکالات پیش گفته، از مزیت تطابق با قواعد زبان و انطباق با نظرات اهل حکمت و عرفان نیز برخوردار باشد.

مقدمه اول: تذکر این نکته لازم است که موضوع بحث در این جستار، موضوع‌له الفاظ است نه مستعمل‌فیه آن‌ها. گاه می‌توان با تجمیع قرائن و استدلال‌هایی کشف کرد

که مستعمل فیه یک لفظ (همچون واژه «قلم») در آیات و روایات) معنایی عام و گسترده است، اما این مطلب ربطی به وضع الفاظ برای معانی عامه (اعم بودن موضوع له) ندارد.

مقدمه دوم: الهی، غیبی و فرابشری دانستن وضع لغات به طور عام و زبان عربی به نحو خاص، موضوعی است که نمی‌توان آن را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال انگاشت. این باور ضمن آنکه مورد اقبال اغلب اصولیان قرار نگرفته، به معنای آن است که قرآن به زبان خاص ملکوتی نازل شده و وظیفه ما کشف آن زبان اصلی الهی است. در حالی که آنچه از مجموعه روایات تفسیری برمی‌آید، آن است که تلقی اصحاب هیچ‌گاه این نبوده که قرآن به یک زبان فراموش شده نازل گشته که رسالت خوانندگان، تلاش برای کشف آن زبان خاص ملکوتی فراموش شده است!

مقدمه سوم: زبان دارای قواعد عام و خاص است؛ به این معنا که واضح لغت، علاوه بر اینکه الفاظ را به معانی گره می‌زند، قوانین عمومی مفاهمه را نیز وضع می‌کند. برای مثال، از جمله قوانین نانوخته زبانی، تجویز «معناسازی» است. اهالی یک زبان، به خود حق می‌دهند که در مواجهه با معنای جدیدی که واژه‌ای برای آن ساخته نشده، اقدام به وام‌گیری کلمات کنند. هر یک از ما در توصیف حالات نفسانی خود (که موضوعاتی ذاتاً مجردند) از جملاتی نظیر «احساس سبکی یا نورانیت می‌کنم» یا «در خود احساس سنگینی و کدورت می‌کنم» استفاده می‌کنیم با اینکه بی‌شک موضوع له اولیه لغاتی نظیر «سبک»، «سنگین»، «نور» و... پدیده‌های مادی بوده‌اند. در واقع ما معنای جدیدی را به واژه موجود اضافه می‌کنیم (معناسازی) و این کار را نیز کاملاً در چارچوب قوانین زبان تلقی کرده و آن را استعمالی غیر متعارف نمی‌دانیم. درست است که در این گونه موارد هیچ تعهد زبانی و قرارداد قبلی میان اهل لغت وجود ندارد، اما گویا طبیعت زبان، این میزان انعطاف را در خود دارد.

مقدمه چهارم: موضوع این تحقیق، تنها اسماء اجناس است و اعلام شخصیه به دلیل عدم قابلیت توسعه و تعمیم معنایی تخصصاً از بحث خارج‌اند. بدیهی است که اسم جنس‌ها، همواره برای معانی کلی وضع می‌شوند.

مقدمه پنجم: کلی ذاتاً امری مجرد است و لذا از هر گونه تعیین حسی و طبیعی

خالی است: زیرا واضح است که ورود تعینات و تشخیصات حسی، کلی را از کلیت و مجرد خارج می‌کند.

مقدمه ششم: توصیف ادراکات کلی همچون توصیف حالات نفسانی (نظیر گرسنگی، خوشحالی و شیرینی) کاری دشوار است. سعی کنید یکی از این حالات نفسانی را تحلیل کرده و برای آن جنس و فصل بسازید، اذعان خواهید کرد که جز تغییر واژگان و تعریف شرح‌الاسمی توفیق دیگری نخواهید یافت. سرّ مطلب آن است که ادراکات کلی همچون صفات نفسانی، پدیده‌هایی بسیط و مجردند و در واقع، چیزی از سنخ حس‌های باطنی می‌باشند؛ بنابراین از حیث تحلیلی، ناشناخته و مبهم هستند.

مقدمه هفتم: انسان‌ها غالباً بین ادراکات کلی و ادراکات خیالی خود خلط می‌کنند. شاهد بر این ادعا آن است که هر گاه به ما گفته شود که یک ادراک کلی خود را توصیف کنید، ناخودآگاه به سراغ مصادیق خیالی آن رفته و به جای توصیف مفهوم کلی به توصیف مصادیق خیالی‌اش می‌پردازیم؛ برای نمونه، اگر بخواهیم مفهوم کلی «قلم» را تحلیل کنیم، بلافاصله ذهنمان به سراغ «تصویر خیالی قلم» می‌رود و می‌گوییم: «قلم چیزی است از جنس چوب و مانند آن، که برای نوشتن مطالب به کار می‌رود». در واقع، ما تصویر قلم در قوه خیال خود را تحلیل کرده‌ایم نه مفهوم کلی «قلم» در قوه عقل را. سرّ مطلب در انس گرفتن به محسوسات و متخیلات و تجربه نکردن مصادیق غیر حسی می‌باشد.

## نتیجه‌گیری

با توجه به مقدمات هفت‌گانه فوق باید گفت: موضوع نظریه معانی عامه، اسماء اجناس است (مقدمه چهارم) و ما الفاظ را برای کلیات متنوع از محسوسات وضع می‌کنیم. این ادراکات کلی ذاتاً مجردند (مقدمه پنجم)، اما چندان قابل توصیف نیستند و چیزی از سنخ حس‌ها می‌باشند (مقدمه هفتم). البته انس به محسوسات همواره سبب می‌شود که ما در توصیف آن کلیات دچار اشتباه شده و به سراغ مصادیق محسوس یا متخیل برویم (مقدمه هفتم). بر این اساس:

کاملاً ممکن است که با برداشته شدن انس و عادت و رهایی از قید محسوسات، انسان بتواند آن ادراک کلی مبهم (مقدمه ششم) را بر مصادیق جدیدی غیر از محسوسات یا متخیلات منطبق ببیند. در واقع این مصداق جدید هرگز به ذهنش خطور نکرده بود، چون تجربه روبه‌رو شدن با آن را نداشت. بنابراین اینکه معنایی به ذهن واضح یا واضعان خطور نکرده است، دلیل بر محدودیت موضوع‌له نیست، بلکه ریشه در انس، عادات و عدم تجربه مصادیق غیر محسوس دارد. توجه به نکته فوق، خدشه مهمی را از چهره نظریه «روح معنا» می‌زداید که همان خطور نکردن معانی عامه به ذهن واضح و مرتکز نبودن این معانی، در اذهان اهل لغت است.

اجازه دهید در قالب یک مثال، مطلبِ مطلوب را توصیف کنیم: فرض کنید انسان هزار سال پیش در دنیای کنونی زنده شود و چراغ‌های الکتریکی جدید را ببیند که به عنوان وسیله‌ای برای روشنایی اماکن استفاده می‌شود. به نظر شما اگر او بخواهد در مورد این پدیده جدید، لفظی را به کار برد، آن لفظ چیزی جز «سراج و مصباح» و مانند آن خواهد بود؟ به نظر می‌رسد که همان حسی که با مشاهده وسایل روشنایی هزار سال پیش به او دست می‌داده، این بار نیز همان حس باطنی (مقدمه هفتم) را تجربه می‌کند و لذا همان لفظ را به کار می‌برد. دقت کنید! ما نمی‌خواهیم ادعا کنیم که الفاظ برای غایات وضع شده‌اند (تقریر اول)، بلکه مدعی هستیم که الفاظ برای معانی کلی مجرد وضع شده‌اند که این ادراک کلی در گذشته بر مجموعه بسیط فتیله و نفت منطبق می‌شده و امروزه بر مجموعه پیچیده‌ای به نام لامپ و در آینده نیز بر وسایل دیگری اطلاق خواهد شد.

گذر در عوالم نیز از این جهت، شبیه حرکت در بُردار زمان است؛ به این معنا که اگر عارفی بتواند در مراتب عالم هستی سیر کرده و به عوالم مجرد صعود کند و در آنجا حقیقتِ قلم، لوح، کرسی و کتاب و... را ادراک کند، چنین انسانی اگر بخواهد این ادراکات خود را توصیف کند، از همین الفاظ متعارف استفاده خواهد کرد. همچنان که عرفا نیز که از ابناء لغت هستند و تفاوت بین حقیقت و مجاز را می‌دانند، در توصیفات مکاشفات خود، الفاظ متعارف را به نحو حقیقی به کار برده‌اند؛ گویا ادعا دارند که تو نیز اگر بالا بیایی و این حقیقت را ادراک کنی، خواهی فهمید که آن

معنایی که تو ادراک می‌کردی، مصادیق دیگری نیز دارد که هنوز تجربه نکرده‌ای. نکتهٔ کلیدی آن است که استعمال لفظ در این معانی جدید، استعمالی کاملاً متعارف و منطبق بر قوانین لغت می‌باشد و بی‌نیاز از هر نوع تشبیه و مجاز (مقدمهٔ سوم). نقطه‌ضعف مهمی که اغلب تقریرهای مذکور از نظریهٔ روح معنا را با چالشی جدی روبه‌رو می‌کند و حتی برخی طرفداران این نظریه نیز بدان اذعان کرده‌اند (عصار، ۱۳۷۶: ۵۵)، مسئلهٔ خروج از قواعد عرفی و لغوی است. ما گمان می‌کنیم که توانستیم در مقدمهٔ سوم، از این معضل مهم عبور کنیم.

از توضیحات پیش‌گفته آشکار می‌شود که نظریهٔ روح معنا - بر خلاف آنچه در برخی تقریرهای مذکور گذشت - در گرو اثبات الهی و فرابشری بودن وضع نیست؛ چرا که به هر حال آنچه لفظ به آن پیوند می‌خورد و اصطلاحاً «موضوع‌له» واقع می‌شود، مفهومی کلی و ذاتاً مجرد است؛ چه واضح خداوند باشد و چه ابناء بشر.

به نظر می‌رسد با توجه به مطالب فوق، نظریهٔ منتخب، شکل بازسازی‌شده‌ای از تقریر هفتم (توسعهٔ مصادقی) است؛ با این تفاوت که در نظریهٔ مختار، ریشهٔ توسعهٔ مصادقی در کلیت، تجرد و ابهام موجود در «موضوع‌له» نهفته است (مقدمهٔ ششم). کوتاه سخن ما در فرجام این تحقیق آن است که نظریهٔ روح معنا به عنوان طرحی فاخر در فهم متون دینی، مطلبی صرفاً ذوقی و عرفانی نیست، بلکه می‌توان از آن به گونه‌ای روشمند دفاع کرد و تحلیلی علمی از آن ارائه نمود؛ تحلیلی که با دیدگاه عرفا، حکما و اصولیانی که در این موضوع قلم زده‌اند، همسو و قابل جمع است.

## کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۳. ابن عربی، محمد، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴. اردبیلی، عبدالغنی، *تقریرات فلسفه (تقریرات درس امام خمینی)*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۵. ترکه اصفهانی، علی بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۸ ش.
۶. حاجی ربیعی، مسعود و محمد فناپی اشکوری، «روح معنا در تفکر ابن عربی»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال دهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳ ش.
۷. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، *امام‌شناسی*، چاپ دوم، قم، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ ق.
۸. رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی، *بدائع الافکار*، قم، مؤسسه آل البيت، بی تا.
۹. سبزواری، ملاهادی، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، تحقیق محمد بدران، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. همو، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، اصغر ارادتی، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۷ ق.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، «تطابق عوالم»، *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره ۳، بهار ۱۳۸۳ ش.
۱۴. عصار، سیدمحمدکاظم، *مجموعه آثار عصار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و حقوق قراردادها (ادله عام قرآنی)*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
۱۶. غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دار الكتاب العربی، بی تا.
۱۷. همو، *جوهر القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. همو، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر الصافی*، تصحیح حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. قاضی سعید قمی، محمد، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. قدسی، احمد، *انوار الاصول (تقریرات درس ناصر مکارم شیرازی)*، چاپ دوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۸ ق.
۲۲. قیصری، داوود، *رسائل قیصری*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. مسعودی، علی اصغر و محمد غفوری‌نژاد، «مبانی و کاربست‌های نظریه روح معنا در آثار جوادی آملی»، *پژوهش‌نامه امامیه*، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.



۲۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت - لندن - قاهره، دار الکتب العلمیه، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ ق.
۲۶. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ پنجم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۸. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۳۰. همو، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۳۱. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *آداب الصلاة*، چاپ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰ ش.
۳۲. همو، *تفسیر سورة حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. همو، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
۳۴. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات فی الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق الف.
۳۵. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق ب.
۳۶. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *اجود التقریرات (تقریرات درس محمدحسین نائینی)*، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش.
۳۷. مهدوی‌نژاد، حسین و مهدی اخوت، «روح معنا ره آورد بدیع قرآن، مؤثر در فهم گزاره‌های دینی»، *پژوهش‌نامه تفسیر و زیان قرآن*، شماره ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۳۸. واعظ‌الحسینی، محمد سرور، *مصباح الاصول (تقریرات درس ابوالقاسم خویی)*، قم، ۱۴۲۲ ق.
۳۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس سیدمحمدباقر صدر)*، چاپ سوم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام)، ۱۴۱۷ ق.



## حکمت عملی؛

### چیستی اجزاء و اقسام آن\*

□ محمدعلی نوری<sup>۱</sup>

#### چکیده

حکمت عملی، دانشی است که به بررسی رفتار ارادی انسان در مسیر سعادت می‌پردازد و هدفش به کارگیری حقایق ارادی پس از شناخت آنهاست. مسائل حکمت عملی، ویژگی‌های افعال ارادی و ملکات انسانی برای دستیابی به قوانین کلی در این باره و نیز تنظیم کنش‌های انسانی بر پایه این قوانین کلی است. مبادی حکمت عملی، قضایای یقینی است؛ به گواه اینکه حکمت عملی در شمار دانش‌های برهانی قرار دارد. ملاک تقسیم حکمت عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، به گونه‌ای است که همه علوم انسانی برهانی را دربرمی‌گیرد و البته دانش نوامیس که مشتمل بر آموزه‌های وحیانی است، جزء اقسام حکمت عملی نیست، بلکه از مبادی آن می‌باشد. خواجه طوسی معتقد است که حکمت عملی چون از روش عقلی و تجربی بهره می‌گیرد و احکام آن ثبات دارد، متفاوت با دانش فقه و نیز آداب و رسوم میان مردم است و ارتباطی با

آن‌ها ندارد. این سخن خواجه را نمی‌توان ناسازگار با برتر بودن اصل آموزه‌های دینی و تکیه حکمت عملی بر این آموزه‌ها دانست.

**واژگان کلیدی:** اجزای حکمت عملی، کنش ارادی، سعادت، اقسام

حکمت عملی، نوامیس، علوم انسانی برهانی.

## درآمد

باور حکماء آن است که حکمت عملی در شمار دانش‌های برهانی قرار دارد. در نگاه آنان، دانش قیاسی به برهانی و غیر برهانی، و دانش برهانی که از آن به حکمت و فلسفه نیز یاد می‌گردد، به نظری و عملی تقسیم می‌شود. برای نمونه، فارابی پس از تقسیم دانش به قیاسی و غیر قیاسی و تقسیم دانش قیاسی به پنج صنعت فلسفه، جدل، سفسطه، خطابه و شعر، از دانش فلسفه به دانش برهانی تعبیر می‌کند که به دنبال تعلیم حق درباره چیزهایی است که شناخت یقینی به آن‌ها تعلق می‌گیرد و اقسام فلسفه را عبارت از ریاضیات، طبیعیات، الهیات (فلسفه اولی) و علم مدنی (حکمت عملی) می‌داند.<sup>۱</sup> وی همچنین دانش‌های یقینی را (که مفید یقین هستند و به همین دلیل برهانی می‌باشند)، به فلسفه نظری، فلسفه عملی و منطق تقسیم می‌کند.<sup>۲</sup> ابن سینا نیز تصریح دارد فلسفه که غرضش شناخت یقینی (و برهانی) از همه حقایق اشیاء در حد توان انسان است، به نظری و عملی تقسیم می‌شود و غایت فلسفه نظری، تکمیل نفس با علم به حقایق غیر ارادی است و غایت فلسفه عملی، تکمیل نفس نه با صرف علم به

۱. «والصنائع منها قیاسیة ومنها غیر قیاسیة... والقیاسیة خمسة: الفلسفة وصناعة الجدل وصناعة السوفسطائیة وصناعة الخطابة وصناعة الشعر... فالمخاطبة الفلسفیة تسمى البرهانیة وهی یلتمس بها تعلیم الحقّ ویبانه فی الأشياء التي شأنها أن توقع العلم یقین بالشئ... والفلسفة أربعة أقسام: علم التعالیم والعلم الطبیعی والعلم الإلهیّ والعلم المدنی» (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۱/۱-۱۳).

۲. «والصنائع الیقینیة ثلاث: نظریة و عملیة و منطقیة. فالنظریة یشتمل علی الأشياء التي بها وعنهما فیها یحصل علم الحقّ. و العملیة هی التي یشتمل علی السعادة و علی الأشياء التي بها ینال السعادة والأشياء التي بها تعوق عنها و تؤدي إلى أضدادها. فإنّ الغایة و الکمال الذي عنده ینتهی العلم النظریّ، هو علم الحقّ فقط. و الغایة و الکمال الذي عنده ینتهی الصناعة العلمیة هو أن یصیروا أخیارًا متمسکین بالنوامیس، لا أن تعلم فقط، بل و أن یفعل ما یسعد به، لا بل و أن یسعد مع ذلك. فهذا هو خاصّة الفلسفة العملیة... والمنطقیة هی التي یشتمل علی الأشياء التي شأنها أن تستعمل آلات و معینة فی استخراج الصواب فی کلّ واحد من العلوم» (همان: ۴۱۴/۱-۴۱۵).

حقایق ارادی، بلکه علم به این حقایق و عمل به آنهاست.<sup>۱</sup>

دلیل تقسیم حکمت به نظری و عملی آن است که حقایق وجودی دو گونه‌اند و دانش‌های فلسفی که از آنها بحث می‌کنند نیز دو گونه هستند: الف) موجوداتی که هستی و نیستی آنها در اختیار انسان نیست و انسان توان تصرف در آنها را ندارد. دانشی که به بررسی این موجودات می‌پردازد، حکمت نظری است؛ مانند آسمان و زمین و فرشتگان. ب) موجوداتی که هستی و نیستی آنها به اراده و اختیار انسان است و انسان توان تصرف در آنها را دارد؛ مانند افعال ارادی انسان در حیطه اخلاق، خانواده و اجتماع. دانشی که به بررسی این موجودات می‌پردازد، حکمت عملی است (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷-۴۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۲).

از ویژگی‌های دانش برهانی به گواه سخنان ارسطو،<sup>۲</sup> فارابی<sup>۳</sup> و ابن‌سینا<sup>۴</sup> آن است که از اجزاء یعنی موضوع، مسائل و مبادی خاص خود برخوردار است و اقسام و گستره آن نیز معطوف به همین اجزاء است. نگاشته حاضر در راستای شناسایی بهتر ماهیت حکمت عملی، به بررسی چستی اجزاء و اقسام حکمت عملی می‌پردازد. چینش مباحث در بررسی اجزای حکمت عملی این گونه است که نخست بحث از ماهیت موضوع حکمت عملی یعنی افعال ارادی در مسیر سعادت انسان مطرح می‌گردد

۱. «إن الغرض في الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه. والأشياء الموجودة إما أشياء موجودة ليس وجودها باختيارنا وفعلمنا، وإما أشياء وجودها باختيارنا وفعلمنا. ومعرفة الأمور التي من القسم الأول تسمى فلسفة نظرية، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمى فلسفة عملية. والفلسفة النظرية إنما الغاية فيها تكميل النفس بأن تعلم فقط، والفلسفة العملية إنما الغاية فيها تكميل النفس، لا بأن تعلم فقط، بل بأن تعلم ما يعمل به فتعمل. فالنظرية غايتها اعتقاد رأى ليس بعمل، والعملية غايتها معرفة رأى هو في عمل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۲).

۲. «أن كل علم برهاني هو في ثلاثة أشياء: أحدها الأشياء التي نضع أنها موجودة... والعلوم المتعارفة... والثالث التأثيرات» (ابن‌سینا، ۱۹۸۰: ۳۵۹/۲).

۳. «والصناعات التي تحصل المعرفة بمعلوماتها لا عن مزاوله أفعال، فلتسم صناعات النظرية. وهذه الصناعات هي التي يحتاج فيها إلى استعمال البراهين، وهي مثل علوم التعاليم والطبيعات وما أشبه ذلك. وقصدنا الآن النظر في هذه، فنقول: إن كل صناعة نظرية فإنها تشتمل بالجملة على أشياء ثلاثة: موضوعات ومسائل ومبادئ» (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۰۷/۱).

۴. «الأمور التي يلتزم منها أمر البراهين فهي ثلاثة: موضوعات ومسائل ومقدمات هي المبادئ. والموضوعات يبرهن فيها، والمسائل يبرهن عليها، والمقدمات يبرهن بها» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۱۳۰).

که در ضمن آن به گونهٔ اجمال از غایت حکمت عملی نیز بحث می‌شود. سپس مسائل حکمت عملی با التفات به ارتباط آن‌ها با موضوع و غایت حکمت عملی بررسی می‌گردد و به دو ویژگی گزارشی و انگیزشی بودن آن‌ها اشاره می‌شود. پس از آن ماهیت مبادی تصدیقی حکمت عملی بررسی می‌شود و در این باره به لزوم یقینی بودن این مبادی اشاره می‌گردد.

چینش مباحث در بررسی اقسام و گسترهٔ حکمت عملی نیز این گونه است که نخست دیدگاه قدماء دربارهٔ تقسیم حکمت عملی به اقسام سه‌گانه‌اش یعنی اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدن و ملاک این تقسیم بیان می‌شود. سپس به ارتباط دانش نوامیس با حکمت عملی و اینکه این دانش از اقسام حکمت عملی است یا از مبادی آن، التفات داده می‌شود. در پایان نیز قلمرو حکمت عملی و مشتمل بودنش بر همهٔ علوم انسانی برهانی مطرح می‌گردد.

## موضوع حکمت عملی

مراد از موضوع حکمت عملی، رفتارهای ارادی در مسیر سعادت انسان است؛ یعنی آن دسته از رفتارهای ارادی انسان که بار ارزشی دارند و از مفاد خوب و بد برخوردارند. در این تعریف از موضوع حکمت عملی، غایت حکمت عملی (که رسیدن به سعادت با انجام رفتارهای نیک و برخوردار بودن از فضائل و دوری از رفتارهای بد و برخوردار نبودن از ذرائع است) نیز اخذ شده است. فارابی در این باره می‌گوید حکمت عملی مشتمل است بر سعادت انسان و بیان آنچه که با انجام آن انسان به سعادت می‌رسد و آنچه که با انجام آن انسان از سعادت دور می‌شود. بنابراین حکمت عملی به دنبال رسیدن انسان به خیر و نیکویی است، نه با صرف دانستن، بلکه با انجام دادن چیزهایی که سعادت انسان را تأمین می‌کند. پس این گونه نیست که حکمت عملی از همهٔ چیزهایی بحث کند که از هر جهت و با هر وصف، به رفتار انسان مربوط باشد، بلکه از چیزهایی بحث می‌کند که مشروط است مفاد خوب و بد ارزشی داشته باشد و سعادت انسان را برآورده کند (فارابی، ۱۴۰۸: ۴۱۵/۱).

بر پایهٔ این سخن فارابی می‌توان گفت بر خلاف حکمت نظری که غایتش

مشابه‌سازی ذهن و عین است، به این معنا که در ذهن انسان، نظام علمی شبیه نظام عینی پدید آید، غایت حکمت عملی به کارگیری آموزه‌های این حکمت، یعنی انجام افعال خوب و دوری از انجام افعال بد، با پدید آمدن فضائل (ملکات و هیئات نیکو) در نفس و پدید نیامدن رذائل (ملکات و هیئات بد) در نفس، برای رسیدن انسان به کمال نهایی و شایسته‌اش است.

فارابی از موضوع حکمت عملی تعریف دیگری نیز دارد که در آن غایت حکمت عملی اخذ نشده است. وی در این تعریف می‌گوید حکمت عملی به اراده عملی برآمده از نطق (اختیار) و شوق به فعل بر پایه نطق مربوط است (همو، ۱۹۹۵: ۱۰۰). در این تعبیر البته شوق به فعل و انگیزش در انجام فعل در موضوع حکمت عملی اخذ شده است.

از مجموع سخنان فارابی در اینجا به دست می‌آید که در نگاه وی دغدغه حکمت عملی بررسی فعل ارادی انسان است که این فعل ارادی، برآمده از گزینش عقل برای رساندن انسان به سعادت با ایجاد انگیزه در انجام آن است. شهید مطهری در سخنانی هماهنگ با دیدگاه فارابی می‌گوید حکمت عملی دارای چهار ویژگی است:

۱. این حکمت، محدود به انسان و سعادت و شقاوت اوست.
۲. این حکمت، محدود به افعال اختیاری انسان است.
۳. این حکمت، محدود به بایدها و نبایدهای افعال اختیاری انسان یعنی افعال از حیث حسن و قبح (ینبغی أن يفعل وینبغی أن لا يفعل) است. درک افعال اختیاری انسان از سوی عقل (و نه خیال) انجام می‌گیرد و در پی عقل، اراده انسانی (و نه قوه نزوعیه و میل حیوانی) است. عقل در دستگاه ادراکی است و اراده در دستگاه تحریکی و اجرایی است.
۴. این حکمت درباره بایدها و نبایدهای کلی و نوعی و مطلق است، نه بایدها و نبایدهای جزئی و نسبی. بنابراین در احکام عملی نسبت راه ندارد (مطهری، ۱۳۸۳: ۳۱۰/۲۲).

درباره ویژگی چهارم باید گفت که این ویژگی از سوی فارابی نیز پذیرفته است؛

زیرا حکمت و برهان با کلیات سروکار دارد، نه با جزئیات و اینکه فارابی تأکید می‌کند که در حکمت عملی، شوق به فعل پیدا می‌شود، مرادش آن است که با شناخت افعال ارادی نیک، انگیزه در انجام این افعال که سعادت انسان را تأمین می‌کنند، پدید می‌آید؛ چرا که انسان یک موجود دارای شعور عقلی است که با اراده برآمده از قوه ناطقه خود در پی به دست آوردن کمالاتش است.

در نگاه ابن‌سینا محور بحث در حکمت عملی، کنش ارادی انسان است؛ زیرا علوم عملی، دانش‌هایی هستند که انسان را در قلمرو رفتار ارادی به کمال ممکن می‌رسانند. در این دانش‌ها، به صرف شناخت و اندیشه درست درباره رفتار انسان بسنده نمی‌شود، بلکه هدف از این شناخت، عمل کردن است (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۰۵). به باور ابن‌سینا مراد از کنش‌های ارادی انسان، امور کائنه مستقبله ممکنه (صناعات انسانیه) است که می‌توان آن‌ها را ایجاد کرد؛ یعنی اموری که نبوده‌اند و به وجود می‌آیند و ایجادشان به دست انسان است (همو، ۱۴۰۴ ج: ۱۸۴-۱۸۵).

در توضیح دیدگاه ابن‌سینا می‌توان از این سخنان آیه‌الله عابدی شاهرودی بهره گرفت:

«عقل عملی<sup>۱</sup> ناظر است به آنچه می‌باید و می‌شاید که انجام گیرد؛ آنچه موجود نیست ولی لازم است که موجود شود. به این معنا که عقل عملی با رویدادهایی که با اختیار بشری ارتباط دارند و به واقع از آن رو که هست یا نیست، مربوط نمی‌شود؛ بلکه به متعلق اراده بشری از آن رو که اراده‌پذیر است و از آن رو که از میان کارهای ممکنه که می‌تواند اختیار کند، کدام را اختیار کند که آن کار بایسته و شایسته باشد، ارتباط پیدا کند. به سخن دیگر عقل عملی ناظر است به افعال اراده یا افعال فاعل مختار و مشخص ساختن فعلی که شایسته است متعلق اراده قرار گیرد به گونه‌ای که اگر آن فعل، متعلق اراده قرار نگیرد فاعل مختار از حیث عقل عملی کار درستی انجام نداده است» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۹۴-۹۵).

با لحاظ اینکه موضوع حکمت عملی، فعل ارادی انسان است، نه فعل غیر ارادی (فعل طبیعی) انسان و نیز نه هر فعل ارادی به گونه مطلق تا شامل فعل ارادی دیگر

۱. البته ابن‌سینا قوه ادراک‌کننده کلیات عملی را عقل نظری می‌داند و عقل عملی را قوه ادراک‌کننده جزئیات عملی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲/۳۵۲؛ همو، ۱۴۰۴ ج: ۱۸۴-۱۸۵).



موجودات هم بشود، افعال طبیعی و غیر ارادی انسان و همچنین افعال ارادی موجودات مجرد و دیگر جانداران، از موضوع حکمت عملی بیرون هستند. بنابراین احکام حکمت عملی تنها برای موجود مکلف یعنی انسان است و تنها انسان است که با افعال ارادی خود به کمال و سعادت می‌رسد. موجود غیر مکلف که ممکن است اراده هم داشته باشد، به دلیل اینکه تکلیف متوجه او نیست، افعالش را بر پایه تکوین و طبیعت انجام می‌دهد و این افعال را نه برای به دست آوردن کمال، بلکه به سبب برخورداری از کمال وجودی‌اش انجام می‌دهد.

قید مکلف بودن انسان، به ارزشی بودن فعل او، یعنی برخورداری فعلش از حسن و قبح اشاره دارد و فعل انسان هنگامی ارزشی و برخوردار از حسن و قبح است (و در نتیجه از روی تکلیف صادر می‌شود) که در راستای سعادت یا شقاوت انسان باشد. بنابراین افعالی که از آنها با نام افعال مباح یاد می‌شود و انجام و ترک آنها منجر به سعادت و شقاوت نمی‌شود، از موضوع حکمت عملی بیرون هستند.

برخی از معاصران برای کنش انسانی چند ویژگی را ذکر کرده‌اند:

۱. آگاهانه: کنش‌های انسانی به آگاهی و شناخت آدمی وابسته‌اند؛ به گونه‌ای که بدون آگاهی انجام نمی‌شوند.
۲. ارادی: کنش‌های انسانی به اراده و عزم انسان وابسته‌اند و بدون اراده و عزم، فعلی از انسان صادر نمی‌شود.
۳. هدف‌دار: کارهای ارادی انسان برای رسیدن به هدف خاص انجام می‌گیرند. هدف‌های انسان گوناگون‌اند و برخی از هدف‌ها از روی عقل و برخی دیگر از روی عادت گزینش می‌شوند.
۴. معنادار: کنش‌های انسانی به دلیل اینکه آگاهانه و با هدفی خاص انجام می‌گیرند، همواره با معنایی خاص همراه هستند. معنایی که در کنش وجود دارد و کنشگر با التفات به آن معنا کنش خود را انجام می‌دهد، در حکم روح و جان کنش است. از این رو کنش‌های انسانی را نمی‌توان بدون توجه به معنای آنها شناخت. کسی که تنها ظاهر کنش را می‌بیند و به معنای آن توجه نمی‌کند و یا معنای آن را درست نمی‌شناسد، در واقع به شناخت کنش نمی‌رسد.

۵. تناسب با موقعیت‌های زمانی و مکانی: کنش‌های انسانی با لحاظ اینکه آگاهانه و برای رسیدن به هدفی خاص انجام می‌گیرند، در شرایط گوناگون تغییرپذیرند؛ چون هم آگاهی و هدف‌های انسانی در شرایط گوناگون ممکن است تفاوت کند و هم انسان برای رسیدن به یک هدف خاص در شرایط گوناگون نمی‌تواند یکسان رفتار کند (پارسانیا، ۱۳۹۲: ۲۴-۲۵).

در مقام انطباق این ویژگی‌های کنش انسانی بر افعال ارادی مطرح در ساحت حکمت عملی می‌توان گفت این ویژگی‌ها که درباره هر کنش انسانی صدق می‌کنند، هنگامی بیانگر واقعیت کنش انسانی در فضای حکمت عملی هستند که هدف از انجام کنش انسانی، رسیدن به سعادت یا شقاوت انسان باشد. بنابراین صرف هدف‌داری که می‌تواند شامل هر نوع هدفی هرچند تنها برای تأمین نیازهای مادی و روزمره انسان باشد، به معنای هدف‌دار بودن کنش انسانی در حیطه حکمت عملی نیست.

بر پایه نگاه‌های حکماء، سعادت که کمال نهایی انسان است و هدف از خلقت انسان می‌باشد (فارابی، ۱۹۹۳: ۷۴)، به معنای رسیدن انسان به جایی است که نیاز به ماده نداشته باشد و آن با درک حقایق هستی و انجام کار خیر ممکن است. در این حالت انسان در بالاترین درجه، با عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند و عقل فعال در وی حلول می‌کند (همو، ۱۹۹۵: ۱۲۰-۱۲۱). بنابراین سعادت برآیند دستیابی انسان به هم فضائل نظری (حق) و هم فضائل عملی (خیر) است و فضائل نظری با عقل نظری و فضائل عملی با عقل عملی به دست می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۴۰). با این لحاظ، هر دوی فضائل نظری و فضائل عملی، مطلوب ثانی و نه بالذات هستند؛ زیرا مطلوب بالذات که فی‌نفسه و نه برای چیز دیگر مطلوب می‌باشد، سعادت است و مطلوب ثانی که نافع در دستیابی به مطلوب بالذات می‌باشد، فضائل است.

از دید ابن‌سینا حکمت عملی به حیطه افعال و تصرفات دنیوی مربوط است و هدف از آن به دست آوردن فضائل است. فضائل، حد وسط در سه جهت است: حد وسط در شهوت، حد وسط در غضب و حد وسط در تدبیر. از این رو عفت (حد وسط در شهوت)، شجاعت (حد وسط در غضب) و حکمت (حد وسط در تدبیر) اصلی‌ترین

فضائل اند که مجموع آنها عدالت می‌باشد. کسی که هم از حکمت نظری و هم از حکمت عملی برخوردار است، به سعادت رسیده و کسی که افزون بر برخورداری از دو حکمت نظری و عملی، برخوردار از ویژگی‌های نبوت است، خلیفه خداوند و حاکم در زمین می‌باشد که انسان‌ها را هدایت می‌کند (همو، ۱۴۰۴ الف: ۴۵۵).

بر پایه این سخنان آشکار می‌شود که تدبیر جامعه انسانی و اخلاق انسانی باید فضیلت محور باشد و اگر اداره مردم بر پایه فضیلت محوری نباشد، حکومت در راستای به دست آوردن سعادت و کمال واقعی انسان‌ها گام بر نمی‌دارد. بنابراین برای دستیابی به سعادت انسان‌ها نمی‌توان به صرف تأمین منافع فردی و ملی آنان اکتفا کرد؛ چرا که منافع فردی و ملی به تنهایی برخوردار از فضیلت نیستند، بلکه اجتماع این منافع با ارزش‌های انسانی و همراهی این منافع و ارزش‌ها در تحقق نیازهای واقعی انسان‌ها، فضیلت را به ارمغان می‌آورند.

### مسائل حکمت عملی

با لحاظ موضوع و غایت حکمت عملی، ماهیت مسائل حکمت عملی که عوارض ذاتی موضوع آن شمرده می‌شوند نیز روشن می‌شود. مسائل حکمت عملی، اوصاف و ویژگی‌های افعال ارادی و ملکات انسانی و چگونگی تقدیر و جزئی‌سازی و انجام افعال ارادی است. با بررسی و شناخت این مسائل، انسان می‌تواند افعال ارادی در مسیر سعادت را تشخیص داده و با انجام آنها به غایت حکمت عملی برسد.

فارابی در *احصاء العلوم*، مسائل حکمت عملی را چنین برمی‌شمرد:

۱. انواع افعال و سنن ارادی؛
۲. انواع ملکات، اخلاق و سجایایی که افعال و سنن از آنها پدید می‌آیند؛
۳. انواع غایاتی که انسان برای رسیدن به آنها افعال و سنن را انجام می‌دهد؛
۴. چگونگی دستیابی انسان به غایات و نیز چگونگی ترتیب یافتن این غایات در انسان و همچنین چگونگی حفظ آنها در انسان در راستای تأمین سعادت و کمال نهایی.

در نگاه فارابی، نتیجه بررسی مسائل حکمت عملی، دستیابی به قوانین کلی پیرامون

افعال و ملکات ارادی و دیگر مسائل آن و همچنین تنظیم کنش‌های انسانی بر پایه این قوانین کلی با تقدیر قوانین کلی به حسب حالات و ازمان و دیگر عوارض افعال انسانی است. البته از دید فارابی، تقدیر قوانین کلی در احوال و عوارض مترتب بر افعال و ملکات ارادی در حکمت عملی، به گونه کلی و بدون اینکه به تقدیر بالفعل و شخصی آن‌ها بینجامد صورت می‌گیرد؛ زیرا حکمت عملی با کلیات سروکار دارد و تقدیر بالفعل، به تبع نامحدود بودن احوال و عوارض مترتب بر افعال و ملکات ارادی انسان نامحدود است و توان بر دستیابی به آن‌ها وجود ندارد (فارابی، ۲۰۰۵: ۱۰۲-۱۰۴).

در باره مسائل حکمت عملی باید به این نکته التفات داشت که گزاره‌های حکمت عملی از یک سو اخباری و گزارشی و حاکی از واقع‌اند و از دیگر سو انشایی و انگیزشی‌اند. جهت اخباری و گزارشی بودن این گزاره‌ها آن است که کاشف از وجودات (حالات و افعال) ارادی انسان‌اند. برای نمونه این گزاره‌ها آشکار می‌کنند که کدام یک از کنش‌های انسانی نیک و کدام بد است؟ چگونه این افعال به ملکه و خُلق و هیئت نفسانی (حالت نهاده شده در انسان) تبدیل می‌شوند؟ راه‌های حفظ این ملکات و هیئات در نفس انسان کدام است؟ ارتباط این ملکات و هیئات با کمال و سعادت انسان چگونه است؟ جهت انشایی و انگیزشی بودن گزاره‌های حکمت عملی نیز آن است که خود شناخت افعال خوب و بد و دانستن اینکه این افعال سبب رسیدن انسان به سعادت و شقاوت می‌شوند، انگیزه انجام و ترک این افعال را در انسان پدید می‌آورد.

به دیگر سخن، گزاره‌های حکمت عملی به دلیل برخورداری از محتوای خیر و شر در مسیر سعادت انسان، دارای هم مفاد خبری و هم مفاد انشایی‌اند و مفاد انشایی آن‌ها با مفاد خبری آن‌ها گره خورده است؛ به گونه‌ای که مفاد انشایی آن‌ها لازمه مفاد خبری آن‌هاست. پیامد این سخن آن است که گزاره‌های حکمت عملی از جهت ارتباط نفس‌الامری با واقع و برخورداری از مفاد شناختاری، دارای مفاد خبری و قابلیت صدق و کذب می‌باشند که البته این گزاره‌ها به دلیل اینکه از سعادت و شقاوت و خیر و شر در مسیر سعادت و شقاوت حکایت دارند، در آن‌ها مفاد ارزشی هم خوابیده است و به دلیل همین بار ارزشی داشتن، انگیزش در انجام فعل را سبب می‌شوند. بنابراین

گزاره‌های حکمت عملی هم از سنخ گزارشی و هم از سنخ انگیزشی‌اند و اینکه گاه از گزاره‌های حکمت عملی به گزاره‌های بیانگر، «بایدها» و «نبایدها» و «بایستگی‌ها» و «نبایستگی‌ها» یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۳۹؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۰؛ حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۲۰؛ پارسنیا، ۱۳۹۲: ۳۴) نیز منافات با اخباری و گزارشی بودن آن‌ها ندارد؛ زیرا مراد از این واژه‌ها در واقع همان تعبیر «ینبغی أن يفعل» و «ینبغی أن لا يفعل» در نگاه‌های پیشینان (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۹۷) به معنای حسن فعل و سزاواری انجام آن به جهت تأمین سعادت انسان است. از این رو چنین نیست که تعبیر از احکام حکمت عملی به بایدها و نبایدها، تنها به معنای انگیزشی بودن این احکام باشد. اگر هم کسی احکام حکمت عملی را تنها بیانگر بایدها و نبایدها و به گونه‌ی انشایی و انگیزشی بداند، سخنی ناسازگار با سنخ این احکام و فضای برهانی بودن آن‌ها بیان کرده است.

### مبادی حکمت عملی

حکمت عملی همانند حکمت نظری بر گزاره‌های بدیهی استوار است؛ زیرا با لحاظ اینکه حکمت عملی جزء علوم برهانی است، باید پذیرفت که این حکمت از بدیهیات برخوردار می‌باشد. گواه این سخن آن است که فارابی در آراء اهل مدینه فاضله از سه صنف اولیات نام می‌برد: اولیات در فلسفه اولی، اولیات در هندسه و اولیات در حکمت عملی. در نگاه وی، نقش اولیات در حکمت عملی آن است که حسن و قبح اعمال انسانی با لحاظ آن‌ها دانسته می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۹). در این صورت، روند آغاز کردن برهان از بدیهیات، در حکمت عملی نیز جاری است. بر پایه سخنان فارابی در مقاله «فی معانی العقل»، اولیات حکمت عملی مقدمات یقینی مربوط به افعال ارادی انسانی است که پس از مواظبت بر عادت پیدا کردن به امور انسانی و تجربه آن‌ها در طول زمان فراهم می‌آیند (همو، بی‌تا: ۴۷-۴۸). در این صورت، مبادی حکمت عملی از دید فارابی، تجربیات در حیطه کنش ارادی انسان است و آشکار است که در نگاه حکماء، تجربیات جزء بدیهیات شمرده شده‌اند.

ابن سینا در کتاب *اشارات*، مبادی حکمت عملی را بدیهیات اولی، تجربیات و مشهورات می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۲/۲). از سخنان وی در برخی از نگاه‌های

مانند کتاب *عیون الحکمه* نیز چنین برمی‌آید که مبادی حکمت عملی، آموزه‌های دینی در حیطه رفتار بشر است و عقل انسان بر پایه این آموزه‌ها به شناخت قوانین عملی و به کارگیری این قوانین در جزئیات عملی می‌پردازد:

«أقسام الحکمة العمليّة: حکمة مدنيّة و حکمة منزليّة و حکمة خلقيّة. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهيّة، وکلمات حدودها تستبين بالشريعة الإلهيّة، وتتصرّف فيها بعد ذلك القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العمليّة منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئیات» (همو، ۱۴۰۰: ۳۰).

بنابراین در نگاه ابن‌سینا افزون بر اولیات و تجربیات که گزاره‌های بدیهی و بی‌نیاز از اثبات هستند، مشهورات و نیز آموزه‌های دینی که در شمار مقبولات قرار دارند، جزء مبادی حکمت عملی می‌باشند.

درباره دیدگاه ابن‌سینا باید گفت، بر پایه این‌که وی حکمت عملی را جزء علوم فلسفی و برهانی می‌داند، مبادی حکمت عملی در نگاه وی تنها گزاره‌های بدیهی هستند؛ زیرا وی می‌پذیرد که مبادی علوم فلسفی و برهانی یا از اصول متعارفه‌اند که گزاره‌های بدیهی هستند یا از اصول موضوعه‌اند و اصول موضوعه گزاره‌های یقینی نیازمند اثبات هستند که در جای دیگر بر پایه گزاره‌های بدیهی، اثبات شده یا اثبات می‌شوند و بنابراین اصول موضوعه نیز در فرجام به گزاره‌های بدیهی ختم می‌شوند. در این صورت نزد ابن‌سینا حکمت عملی که یکی از دو قسم دانش‌های فلسفی و برهانی است، مبادی آن تنها بدیهیات می‌باشند که البته این مبادی یا بالفعل بدیهی هستند یا به گزاره‌های بدیهی ختم می‌شوند. پس مشهورات یا مقبولات (مانند آموزه‌های دینی) می‌توانند در جایگاه اصول موضوعه، جزء مبادی حکمت عملی باشند. البته مشهورات و مقبولات تنها هنگامی می‌توانند جزء مبادی حکمت عملی قرار گیرند که صادق باشند و صدق آن‌ها در جای دیگر بر پایه گزاره‌های بدیهی اثبات شده باشد یا اینکه بتوان آن‌ها را بر پایه گزاره‌های بدیهی اثبات کرد. از این رو مراد ابن‌سینا از مشهوراتی

۱. در این باره همچنین می‌توان به این سخن ابن‌سینا در مدخل *منطق شفاء* استناد کرد: «و جميع ذلك (تدبير المدينة، تدبير المنزل و علم الأخلاق) إنّما تحقّق صحّة جملته بالبرهان النظريّ وبالشهادة الشرعيّة ويحقّق تفصيله وتقديره بالشريعة الإلهيّة» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب: ۱۴).

که می‌توانند مبدأ حکمت عملی باشند، مشهورات صادق مانند «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» می‌باشند که صدق آن‌ها را می‌توان با برهان اثبات کرد. همچنین در نگاه ابن‌سینا آموزه‌های دینی که جزء مقبولات هستند، با لحاظ اینکه آنچه نبی ﷺ می‌گوید مطابق با واقع است، صدق آن‌ها اثبات می‌شود و پس از مُبرهن شدن، می‌توانند در شمار مبادی حکمت عملی قرار گیرند.

شاید بتوان گفت ابن‌سینا مشهورات و مقبولات را به این دلیل جزء مبادی حکمت عملی شمرده که این گزاره‌ها نقشی سازنده در پدید آمدن حکمت عملی در فضای اجتماع و فرهنگ دارند؛ زیرا اذهان مردم بیش از آنکه با فضای برهان و شرایط آن آشنا باشد، با فضای پذیرش عمومی و تکیه بر رأی ثقه‌آشنایی دارد و مردم حقایق را بیشتر از راه گزاره‌هایی که مشهورند یا اینکه نزد آنان مقبول است، دریافت می‌کنند.

### تقسیم حکمت عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن

حکمت عملی را به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کنند.<sup>۱</sup> ارسطو در این باره می‌گوید کسانی را دارای حکمت عملی می‌دانیم که اموری را که هم برای خودشان و هم برای مردمان نیک است، می‌توانند بشناسند. نیز کسانی هم که از عهده اداره یک خانه یا یک دولت به نیکی می‌توانند برآیند، دارای حکمت عملی هستند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۴۰ ب، ۸-۱۰).

ملاک تقسیم حکمت عملی به این اقسام سه‌گانه آن است که علم عملی یا به فرد تعلق می‌گیرد برای انتظام یافتن ترکیه نفس وی که اخلاق نام دارد یا به افراد و مشارکت انسانی. در صورت دوم یا به گونه مشارکت انسانی عام است و به همه افراد جامعه تعلق دارد برای انتظام یافتن ارتباط افراد جامعه که سیاست مدن خوانده می‌شود یا به گونه مشارکت انسانی خاص است و به افراد یک خانواده تعلق دارد برای انتظام یافتن ارتباط افراد خانواده که تدبیر منزل نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۴؛ غزالی، ۱۹۶۱: ۱۳۵-۱۳۶).

۱. البته دیدگاه فارابی درباره اقسام حکمت عملی متفاوت با دیگران است که به دلیل اینکه بررسی سخنان وی در این باره گسترده است و امکان آوردنش در اینجا وجود نداشت، آن را در نگاهته‌ای مستقل مطرح کرده‌ام.

ملاصدرا با پذیرش این سخن، در توضیح عبارت ابن‌سینا در *الهیات شفاء* که تنها از اخلاق و سیاست نام برده و از تدبیر منزل یاد نکرده (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶)، می‌گوید:

«شیخ سیاست و تدبیر منزل را در یک قسم، یعنی دانش سیاست، مندرج کرده؛ زیرا این دو دانش در معنای سیاست اشتراک دارند، با این تفاوت که یکی دانش مدنی عام و دیگری دانش مدنی خاص است. همچنین این دو در این جهت اشتراک دارند که هدف از آن‌ها معامله با غیر و اصلاح امور بیرونی است بر خلاف علم اخلاق که هدف از آن معامله با نفس و اصلاح امور درونی یعنی قوای شهویه، غضبیه و وهمیه است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۱/۱-۲۲).

خواجه طوسی در این راستا حکمت عملی را نخست به آنچه که به فرد انسانی و آنچه که به جماعت انسانی مربوط است، تقسیم می‌کند و سپس قسم دوم را به مشارکت در خانه و مشارکت بیرون از خانه تقسیم می‌کند:

«و اما حکمت عملی و آن دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی بود، بر وجهی که مؤدی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی که متوجه‌اند سوی آن و آن هم منقسم شود به دو قسم: یکی آنچه راجع بود با هر نفسی به انفراد و دیگر آنچه راجع بود با جماعتی به مشارکت و قسم دوم نیز به دو قسم شود: یکی آنچه راجع بود با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در منزل و خانه و دوم آنچه راجع بود با جماعتی که میان ایشان مشارکت بود در شهر و ولایت بل اقلیم و مملکت. پس حکمت عملی نیز سه قسم بود و اول را تهذیب اخلاق خوانند و دوم را تدبیر منازل و سیم را سیاست مدن» (طوسی، ۱۳۸۵: ۴۰).

با التفات به چستی هر یک از اقسام سه‌گانه حکمت عملی آشکار می‌شود که ثمره دانش اخلاق، شناخت فضیلت‌ها و چگونگی به دست آوردن آن‌ها و شناخت رذیلت‌ها و چگونگی دوری جستن از آن‌ها در راستای تزکیه نفس است. ثمره دانش تدبیر منزل، شناخت مشارکت لازم میان افراد یک منزل برای برآوردن مصلحت آن منزل می‌باشد. ثمره دانش سیاست، آگاهی از چگونگی مشارکت میان افراد جامعه برای دستیابی به مصالح بدن‌ها و حفظ نوع بشر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۱).



## دانش نوامیس در حکمت عملی

ابن سینا در کتاب *منطق المشرقیین* به پیروی از ارسطو (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۱۴۱، ب، ۳۶)، قانون‌گذاری در سه حوزه اخلاق، تدبیر منزل و سیاست را قسم چهارم حکمت عملی می‌شمارد. وی از این دانش به «صناعت شارعه» یاد می‌کند و آن را حق خداوند می‌داند که انسان‌ها باید تلاش کنند به این آموزه‌های الهی دست یابند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۸-۷). حکمای پس از بوعلی معمولاً در بحث اقسام حکمت عملی از نگاه‌های دیگر متأثر هستند و به سخن شیخ در *منطق المشرقیین* و افزودن تقنین در حوزه حکمت عملی به سه قسم مشهور دانش عملی، یا التفات نکرده و یا اهمیت نداده‌اند. برخی معتقدند کسانی که حکمت عملی را دارای چهار قسم می‌دانند، در واقع حکمت مدنی را به دو نوع تقسیم می‌کنند. یکی آنچه که به ملک و سلطنت مربوط است و دانش سیاست نام دارد و دیگری آنچه که به نبوت و شریعت مربوط است و دانش نوامیس نامیده می‌شود. آنان اشاره می‌کنند که چهار قسم دانستن حکمت عملی با سه قسم دانستنش منافات ندارد؛ زیرا در نگاه کسی که آن را سه قسم می‌داند، دانش نوامیس داخل در دانش سیاست است (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۸/۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۱).

ابن سینا در رویکردی دیگر همان‌گونه که گذشت، در *مدخل منطق شفاء* می‌گوید مبنای درستی کلیات هر سه قسم حکمت عملی، شریعت الهی و برهان است و تفصیل اقسام سه‌گانه حکمت عملی و بیان جزئیات آن‌ها نیز با شریعت الهی انجام می‌گیرد:

«وجميع ذلك [اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن] إنما تحقّق صحّة جملته بالبرهان النظريّ وبالشهادة الشرعيّة<sup>۱</sup> ويحقّق تفصيله وتقديره بالشريعة الإلهيّة<sup>۲</sup>» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ب، ۱۴).

وی در *عيون الحکمه* نیز می‌گوید مبدأ اقسام سه‌گانه حکمت عملی از سوی

۱. در لسان حکمای اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا، دین دریافت وحی از سوی انسان کامل با اتصال به عقل فعال است (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۰-۱۲۱؛ همو، ۱۹۹۳: ۷۹-۸۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۹).

۲. در نگاه فارابی نیز انسان کامل با اتصال به عقل فعال، همه تفصیلات احکام را می‌داند (فارابی، ۱۹۹۳: ۷۹).

شریعت الهی به دست می‌آید و تفصیل حدود آن‌ها با شریعت الهی تبیین می‌گردد و سپس عقل انسان به شناخت قوانین عملی از این تفصیلات و به کارگیری این قوانین در جزئیات می‌پردازد.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد نوامیس به عنوان تفصیل شریعت را نمی‌توان قسمی از اقسام حکمت عملی دانست؛ زیرا حکمت عملی جزء علوم فلسفی و برهانی است که در حیطة رفتار بشر بحث می‌کند، ولی نوامیس، آموزه‌های وحیانی است که در ترازى بالاتر از دانش‌های برهانی قرار دارد و در واقع چراغ راهی برای این دانش‌ها شمرده می‌شود. بنابراین هماهنگ با دیدگاه ابن سینا در *مدخل منطق شفاء* و نیز *عیون الحکمه* باید گفت که نوامیس در زمره مبادی حکمت عملی می‌باشد و نه اقسام آن.

خواجه طوسی تفاوت دو حیطة حکمت عملی و نوامیس را پذیرفته است، با این تفاوت که وی نوامیس الهی را در شمار مبادی حکمت عملی نمی‌داند؛ زیرا در نگاه وی نوامیس الهی دانشی است که استنباط‌های متغیر از متن آموزه‌های دینی را شامل می‌شود و تعبیر این استنباط‌ها برآمده از دگرگونی احوال و غلبه رجال و جابه‌جایی ملت‌ها و دولت‌ها در طول زمان است. به همین دلیل وی تفصیل نوامیس را از حکمت عملی که احکام آن برآمده از عقل و تجربه و برخوردار از ثبات است، خارج دانسته و تنها اجمال نوامیس را داخل مسائل حکمت عملی می‌داند (طوسی، ۱۳۸۵: ۴۱). در ادامه به بررسی این سخن خواجه طوسی خواهیم پرداخت.

### قلمرو حکمت عملی

تقسیم حکمت عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن با اینکه به دلیل دایر نبودن میان سلب و ایجاب، به حصر عقلی نیست و حکمت عملی می‌تواند اقسام بیشتر داشته باشد، در نظام معرفتی ارسطو و پیروان مسلمان وی مانند ابن سینا هیچ یک از علوم انسانی برهانی بیرون از سه قسم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن جای

۱. «أقسام الحکمة العمليّة: حکمة مدنيّة، و حکمة منزليّة، و حکمة خلقيّة. و مبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهيّة، و کمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهيّة، و تتصرّف فيها بعد ذلك القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العمليّة منهم و باستعمال تلك القوانين في الجزئیات» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۰).

نمی‌گیرد؛ زیرا علوم انسانی یا به فرد برای انتظام یافتن تزکیه نفس وی تعلق دارند یا به مشارکت انسانی عام برای انتظام یافتن ارتباط افراد جامعه تعلق دارند و یا به مشارکت انسانی خاص برای انتظام یافتن ارتباط افراد خانواده تعلق دارند. بنابراین با حفظ ملاک پیشینان در تقسیم حکمت عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن، می‌توان گفت که قلمرو حکمت عملی همه علوم انسانی برهانی مانند جامعه‌شناسی، ارتباطات، حقوق و تعلیم و تربیت را دربرمی‌گیرد.

معادل بودن حکمت عملی با علوم انسانی برهانی، از سوی ملاصدرا نیز پذیرفته شده است. بر پایه دیدگاه وی می‌توان گفت به دلیل اینکه بدن انسان مرتبه نازل نفس اوست و نمی‌توان امر معاش انسان را نادیده گرفت، تبیین همه امور معاش و چگونگی رفتار انسان در دنیا اعم از فردی و اجتماعی، جزء حکمت عملی و سیاست بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۱/۱).

خواجه طوسی حکمت عملی را هم با نوامیس الهی و هم با سنن و آداب و رسوم متفاوت می‌داند. در نگاه وی مبدأ مصالح و محاسن رفتار ارادی انسان‌ها که مقتضای نظام امور و احوال آنان است، یا طبع است یا وضع. مراد از طبع آن است که به مقتضای عقول اهل بصیرت و تجارب ارباب کیاست باشد که به اختلاف سیرت‌ها و آثار، گوناگون نمی‌شود. این حیطة همان حیطة حکمت عملی است که سه قسم تهذیب اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن را دربرمی‌گیرد. مبدأ وضعی خود به دو گونه است؛ چرا که سبب وضع یا اتفاق رأی جماعتی است که آن را آداب و رسوم می‌خوانند یا اقتضای رأی شخصی بزرگ مانند پیغمبر یا امام است که آن را نوامیس الهی و علم فقه می‌خوانند و بر سه قسم است: یکی آنچه مربوط به فرد است، مانند عبادات و احکام آن؛ دوم آنچه مربوط به مشارکت اهل منزل است، مانند نکاح‌ها و دیگر معاملات؛ سوم آنچه مربوط به مشارکت اهل شهرها و اقلیم‌هاست، مانند حدود و سیاسات (طوسی، ۱۳۸۵: ۴۱-۴۰).

بنابراین از دید خواجه طوسی، حیطة حکمت عملی، هم متفاوت با علم فقه به معنای مجموع احکام عملی فردی و اجتماع منزلی و اجتماع مدنی برآمده از سخنان معصومان است و هم متفاوت با سنن و آداب و رسوم میان مردم است؛ زیرا در حکمت عملی،

انسان بر پایه عقل و تجربه و با روش برهانی، مصالح و مفاسد و حسن و قبح اعمال را تشخیص می‌دهد و سپس به لزوم انجام یا ترک افعال برای رسیدن به مصالح و دوری از مفاسد حکم می‌کند، ولی در آداب و سنن و علم فقه به رأی یک جماعت یا شخصی بزرگ تکیه می‌شود و به دستورات ایشان برای رسیدن به مصالح و محاسن موجود در آداب و سنن میان مردم یا تعیین شده از سوی شارع، عمل می‌شود.

درباره سخنان خواجه طوسی باید گفت مراد وی از نوامیس الهی همان گونه که از ظاهر عبارات وی نیز بر می‌آید، دانش فقه به معنای استنباط‌های فقهی از متن آموزه‌های دینی در حیطه عبادات فردی و معاملات در میان اهل منزل و اهل مدن برای برآوردن نیازهای متغیر انسان‌ها در شرایط و زمان‌ها و مکان‌های متفاوت است. در این صورت می‌توان سخن خواجه طوسی را درباره جدایی حکمت عملی از نوامیس الهی (به معنای استنباط‌های فقهی) و بی‌ارتباط بودن آن‌ها با یکدیگر پذیرفت. ولی پذیرش این سخن به معنای نفی برتر بودن اصل آموزه‌های دینی و تکیه حکمت عملی بر این آموزه‌ها برای به دست آوردن احکام عملی یقینی در حیطه فردی و اجتماعی نیست؛ زیرا خداوند متعال که آگاه به حقیقت انسان و پیچیدگی‌ها و ظرایف وجودی اوست، بهتر از هر موجود دیگر سعادت و شقاوت و مصالح و مفاسد واقعی انسان و رفتار ارادی در راستای سعادت و شقاوت او را می‌شناسد. بنابراین شریعتی که خداوند متعال به کمک پیامبران و معصومان خود در اختیار افراد بشر می‌نهد، حکمت برتر است و می‌توان بر پایه این شریعت به درکی درست و حقیقی از نوع بینش و رفتار ارادی انسان دست یافت. در این صورت، آموزه‌های دین الهی و به ویژه اسلام که دین کامل است، جزء مبادی حکمت عملی شمرده می‌شود و نه از اقسام حکمت عملی. همچنین همسو با خواجه طوسی باید پذیرفت که فضای حکمت عملی که برهانی است و بر بدیهیات تکیه دارد، متفاوت با فضای آداب و سنن برگرفته از مشهورات و آراء پذیرفته شده نزد جماعتی خاص است.

### نتیجه‌گیری

حکمت عملی از این حیث که جزء دانش‌های برهانی است، از موضوع، مسائل و

مبادی برخوردار است. موضوع حکمت عملی، افعال ارادی انسان است که شناخت این افعال برای دستیابی به فضائل و دوری از رذائل و رسیدن به سعادت و کمال انسانی است. مسائل حکمت عملی، عوارض ذاتی افعال ارادی انسان مانند شناخت کنش‌های نیک و بد انسانی و چگونگی تبدیل این کنش‌ها به ملکات فضائل و رذائل و راه‌های حفظ فضائل نفسانی و از میان بردن رذائل نفسانی و ارتباط این فضائل و رذائل با کمال و سعادت انسان است. مبادی حکمت عملی، اولیات و تجربیات در حیطه رفتار بشر و نیز مشهورات و آموزه‌های دینی صادق در حیطه کنش انسانی است که البته صدق مشهورات و آموزه‌های دینی اگر بدیهی نباشد، به کمک برهان و بر پایه بدیهیات اثبات می‌شود.

حکمت عملی، به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌شود و دانش نوامیس به معنای شریعت، در زمره مبادی حکمت عملی شمرده می‌شود و نه قسمی از آن. سه قسم اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدن، همه قلمرو علوم انسانی برهانی را دربرمی‌گیرند؛ زیرا ملاک تقسیم حکمت عملی به این سه قسم به گونه‌ای است که هیچ یک از علوم انسانی برهانی بیرون از آن‌ها جای نمی‌گیرد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الهیات شفاء*، مراجعة ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق الف.
۳. همو، *تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات*، قاهره، دار العرب، ۱۳۲۶ ق.
۴. همو، *رسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۵. همو، *مبدأ و معاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۶. همو، *مدخل منطق شفاء*، مراجعة ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق ب.
۷. همو، *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.
۸. همو، *منطق المشرقیین*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۹. همو، *نجات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۱۰. همو، *نفس شفاء*، مراجعة ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق ج.
۱۱. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. پارسانیا، حمید، *جهان‌های اجتماعی*، قم، کتاب فردا، ۱۳۹۲ ش.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه، بخش ۱ از جلد ۱)*، تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. همو، *فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱۲)*، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. شهرزوری، محمد بن محمود، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۸. همو، *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین برالهیات شفاء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تصحیح مینوی و حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. عابدی شاهرودی، علی، *قانون اخلاق بر پایه نقد عقل به عقل*، تدوین حسنی، قم، کتاب طه، ۱۳۹۵ ش.
۲۱. غزالی، محمد بن محمد، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف، ۱۹۶۱ م.
۲۲. فارابی، محمد بن محمد، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۲۳. همو، *احصاء العلوم*، تحقیق عثمان امین، پاریس، دار بیلون، ۲۰۰۵ م.
۲۴. همو، *السیاسة المدنیة*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۳ م.
۲۵. همو، *المجموع*، مصر، بی تا.
۲۶. همو، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ ق.
۲۷. همو، *کتاب الملّه*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۱ م.
۲۸. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۳ ش.

## موجز المقالات

### دراسة في نظرية الأخلاق في عرض فارابي

- حسين أحمدى (أستاذ مساعد بمعهد الإمام الخميني للتعليم والبحث)
  - حسن محيطى (دكتوراه في الأخلاقيات والباحث بمعهد الإمام الخميني للتعليم والبحوث)
- نظرية معرفة الأخلاقية هي من أهم مبادئ الأخلاق وفي هذه الإطار يوجد نظريتان متقابلتان؛ إمكانية معرفة الأخلاقية وعدم إمكانية معرفة الأخلاقية. بناءً على نظرية إمكانية معرفة الأخلاقية بإمكاننا أن نعرف بعض أحكام الأخلاقية الثابتة التي تبتنى على الواقع. الأحكام الأخلاقية تكون ثابتة عندما كانت حاكية على الواقع العيني أي غير مبتن على العواطف الشخصية أو اجتماعية. فارابي عيّن طرقاً متعدّداً لمعرفة الفضائل والرذائل الأخلاقية ولذا يحسب نظريته من القسم الأولى أي نظرية التي تقبل إمكانية معرفة الأخلاقية. بناءً على نظرية الفارابي، توجد قضايا الأخلاقية البديهية وأيضاً تمكن إقامة الاستدلال لإثبات القضايا الأخلاقية. علاوة على السابق، هو ردّ على النظرية النسبية في الأخلاق. يبدو أنّ نظرية الفارابي رغم قوته، تحتاج إلى انضمام بعض النكات لتكميلها، من جملتها: إقامة الاستدلال أو البيان العقلي لاستقلال التقوى من الوحي والإلهام وعلى

بداية بعض القضايا الأخلاقية.

المفردات الرئيسة: نظرية معرفة الأخلاقية، نظرية إمكان معرفة الأخلاق، القضايا الأخلاقية، نظرية الإطلاق الأخلاقي، طريق معرفة الأخلاق، الفارابي.

## الدراسة التطبيقية للتمييز بين الوجود والماهية عند الفارابي والتمييز بين

### الوجود والموجود عند بوئطيوس

- مهديّ أسعدى (طالب دكتوراه بجامعة آزاد الإسلامية فرع العلوم والتحقيقات بطهران)
- حسن فتحى (أستاذ مشارك بجامعة تبريز)

بحث رأى أريسطاطليس فى الوجود والموجود مدى التاريخ الفلسفى بتوسط شراح والفلاسفة المشائين كرازا؛ من أهمهم البوئطيوس والفارابي (فى عالمى المسيحية والإسلام). الفارابي، فى مقام أول متفكر فلسفى إسلامى، سأل عن معنى الوجود جدًّا وعبر من التمايز المنطقى بين الوجود والماهية إلى التمايز المتافيزيقى؛ ثم بنى على هذه التمايز تمايزًا بين الممكن والواجب وفسر خلقه العالم مستمدًّا من أفلوطين ونظريته الفيضان. فى مقام أول مفكر فلسفى مسيحيّ مشائى، أسس فلسفته (خصوصًا فى مسألة الشر) على أساس التمايز بين الوجود والموجود، مستمدًّا من أريسطاطليس ونظريته «الصورة والمادة» بالتفسير الإلهيّ منه. موافقًا لهذا التفسير، استمدّ بوئطيوس من أفلاطون ونظريته المشاركة أيضًا، لبيّن خلقه العالم ونسبة الخالق بالمخلوق. نحاول فى هذه المقالة إلى تبين هذين التمايزين عند هذين المتفكرين مع بيان نبذة من آثارهما الفلسفية عندهما.

المفردات الرئيسة: البوئطيوس، الفارابي، الوجود، الموجود، الماهية.

### أصالة الوجود؛ مسألة بديهية أو غير بديهية

- سردار دكامى (طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة تربية المدرّس)
- محمّد سعيدى مهر (أستاذ بجامعة تربية المدرّس)
- رضا أكبريان (أستاذ بجامعة تربية المدرّس)

مسألة أصالة الوجود، على ما عرّف فى القرون الأخيرة، كانت تبدأ من زمن



الملاصدرا، ومن ذلك الزمن، جمع من الفلاسفة قد قالوا ببداهته. نحن قد طرحنا هذه المسألة على سياقٍ تحليليٍّ - تاريخيٍّ، وقد قلنا، بما أن القائلين بأصالة الوجود قد عدّوا أوصافاً للوجود كالبساطة، القول ببداهته يُعدّ ترفيراً غير موجهة من هذه الأشياء إلى وجود مع تلك الأوصاف. قبول النظرية التي قائله بأصالة الوجود وعينية الماهية في الأشياء التي حولنا، خلاف لمشهودنا. كذلك أحصينا بعض الموارد التي كانت تستطيع مستمسكاً للفلاسفة القائلين بأصالة الوجود في الإقبال إلى نظرية بدهة أصالة الوجود.

المفردات الرئيسة: أصالة الوجود، البدهة، الماهية المفهومية أو التبعية، كون المسألة نظرياً.

### تحقيق في مفهوم «أنا» و«الوعي» في الحكمة المتعالية وعلم الأعصاب

- زهرة سلحشور سفيد سنجي (دكتوراه في فرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسي بمشهد)
- محمّد كاظم علمي سولا (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- عليرضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي بمشهد)
- علي مقيمي (أستاذ بجامعة فردوسي بمشهد)

البحث في «أنا» والوعي هو من أهمّ المباحث في تاريخ الفلسفة. ملا صدرا كسائر الفلاسفة الإسلاميين ينسب مفهوم «أنا» والوعي للنفس، لكن بخلاف الفلاسفة المتقدمين يسعى ليعرض تبييناً وحدائياً لارتباط النفس والبدن، ليحلّ المشكلة التي ظهرت للمتقدمين لأنهم كانوا يعتقدون تبييناً ثنائياً لرابطة النفس والبدن. في نظر ملا صدرا، الإنسان جوهر في حال الحركة الذي ينتقل من صورة وجودية ضعيفة تسمى «البدن» إلى صورة وجودية قوية تسمى «النفس المجردة». لكن في علم الأعصاب ينتسب «الوعي» للدماغ ومفهوم «أنا» يستخرج من «الوعي». لكن علماء الأعصاب لم يقدّموا توضيحاً كاملاً «للوعي» إلى يومنا هذا. لهذا يفسّرون نظرهم بالاستعانة من الرأي الذي يقول إنّ التخريب الدماغى هو علّة للتغيير في الوعي أو لفقدان الوعي. لكن لأنّ الحكمة المتعالية لا تنفى الدور الذي يلعبه الدماغ في مسير الوعي، إذن لا يكفى هذا الدليل لإثبات مادّية الوعي. في الحكمة المتعالية ليس صحيح أن تنسب الوعي للمادّة (للدماغ) فحسب. رغم أنّ أعمال الدماغية تمهّد الطريق للوعي لكن «الوعي» أو «أنا»

أمر مجرد وهو الذى يوحد الإدراكات المختلفه، وقادر على تجزئة ومقايسة هذه الإدراكات، ولكن لا يوجد تبين لهذا الأمر فى علم الأعصاب.  
المفردات الرئيسة: الوعي، أنا، النفس، ملأ صدرًا، علوم الأعصاب.

## نقد نظرية الفخر الرازى عن الجوهر الفردى

□ محمود صيدى (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

□ مجيد ضيائى قهنية (أستاذ مساعد بجامعة إيلام)

حقيقة الجسم هو من أقدم المباحث الفلسفية. دموكريتوس من أعظم الفلاسفة اليونانية أبدع مبحث جوهر الفرد. هذه النظرية قائل بتركيب الجسم من الأجزاء غير المنتهية غير المنقسمة. هذه النظرية يتقابل نظرية الاتصال الجسمانية لأرسطاطاليس القائل بالاتصال فى الجسم والمنتقد لنظرية الدموكريتوس. المشائون سيما ابن سينا، أقبلوا إلى نظر الأرسطاطاليس. فخر الدين الرازى أقام براهين فى إثبات نظرية جوهر الفرد. براهينه من جهة تركيب الحركة من الأجزاء غير المتناهي والآت المتتالية ومن جهة أخرى مشتمل للبراهين الهندسية. إننا أقمنا البراهين فى تحقيقنا هذا إلى تبين مغالطات الفخر الرازى الناشئة من المغالطة بين التقسيمات بالقوة وبالفعل وكيفية تماس الأشكال الهندسية.

المفردات الرئيسة: جوهر الفرد، فخر الدين الرازى، الجسم، الحركة، الزمان، النقطة.

## روح المعنى، التقريرات والانتقادات

□ حسين فرزانه (عضو الهيئة العلمية بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ داوود حيدرئى (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

إن نظرية «روح المعنى» التى يشار إليها أحياناً باسم «وضع الكلمات للمعاني العامة»، لها أصل فى علم العرفان والفلسفة ويعتبرها العلماء طريقاً لحلّ المتشابهات القرآنية والروائية. استخدم العديد من العلماء المشاهير، هذه النظرية الفاخرة فى آثارهم ويعبر بعضهم عنها «بمفتاح مفاتيح المعرفة ومبدأ المبادئ لفهم أسرار القرآن». وفقاً لهذه النظرية الرائعة، وضعت الكلمات لمعان أعم وأوسع مما هو يُصوّر. نتيجة هذا التعميم

فى المعنى، هو الوصول إلى طبقات أعمق من المعانى مع حفظ ظواهر الفاظ والتخلّص من استعمال الكنايات والمجازات. تسعى المقالة الحاضرة إلى الإجابة عن السؤال حول ماهية التقريرات المختلفة من نظرية المعانى العامة وأنه هل يمكن تحليلها بشكل منهجى وإثبات هذه النظرية بطريق علمى؟ يجب الاعتراف بأن توفير التحليل العلمى لموضوع يحتوى على جوانب مختلفة من القرآنية والفلسفية والعرفانية، مهمّ صعب، الذى حاولت هذه المقالة لتحقيقه.

المفردات الرئيسة: روح المعانى، المعانى العامة، الوضع.

### الحكمة العملية؛ ما هى مكوناتها وأنواعها

□ محمّد على نورى

□ طالب فى المستوى الرابع بحوزة العلمية بقم

الحكمة العملية هى علم تبحث عن أفعال إرادية تقصد بها السعادة، وهى يستهدف بعد معرفة الحقائق أن يستخدمها فى هذا المسير. مسائل الحكمة العملية هى المعرفة بخصوصيات الأفعال الإرادية والملكات البشرية لتحصيل القواعد الكلية التى تبنى عليها هذه الأفعال والملكات. مبادئ الحكمة العملية يتشكّل من قضايا حقيقية لأنّ هذا الحكمة يحتسب من العلوم البرهانية. المعيار فى تقسيم الحكمة العملية بالأخلاق وتدير المنزل وسياسة المدن يكشف عن أنها شامل بجميع علوم برهانية يرتبط بأمر بشريّة، ولكن لا يرتاب بأنّ العلم بالنواميس الجمعى التى يشتمل على التعليمات الوحيانية ليست من أجزائها، بل تكون هى من مبادئها. يعتقد نصير الدين الطوسى بأنّ الحكمة العملية متغاير من الفقه والآداب والرسوم المتداولة بين الناس، لأنّ لأحكام الحكمة العملية رصافة واستقرار ويستفاد فيها من أسلوب عقلى وتجربى. هذا الكلام للطوسى لا يكون غير ملائم مع هذا القول: إنّ التعليمات الدينية هى الأساس، والحكمة العملية مبتنية عليها.

المفردات الرئيسة: اجزاء الحكمة العملية، الفعل الإرادى، السعادة، أقسام الحكمة العملية، النواميس، العلوم البرهانية المرتبطة بالبشرية.

it not includes the discipline of socially ritual rules containing religious instructions, but they are its foundations. Khuaja Nasir al-Din Tosi maintains that practical philosophy absolutely differ from the disciplines associated with religious jurisprudence and social rituals, because it depends on rational and empirical manners. This utterance is cannot be understood as inflexible with superiority of religious instructions and depending of practical philosophy on it.

**Keywords:** *Parts of practical philosophy, Voluntary conducts, Happiness, Divisions of practical philosophy, Religious instructions, Demonstrative disciplines associated with humanities.*

famous Islamic scholars have used this theory. Some of them called this theory as “the main key of understanding” or “the principle of understanding the secrets of Quran”. According to this prominent theory, The meanings of the “Words” are wider and more general than what is supposed to be. The result of this semantic generalization is to achieve deeper layers of meanings while adhering to the Apparent meanings of words, free of figurative elements and metonymy. This article seeks to answer the question of What are the different versions of this theory and can it be methodically analyzed and proved or not?

**Keywords:** *Essence of meaning, General meanings, Setting words for meanings.*

## **Practical Wisdom; What Are Its Components and Its Types**

- *Muhammad Ali Nouri*
- *Graduated from Howza 'Ilmiyya of Qom*

**P**ractical philosophy is a discipline due to assessment of human conducts bearing to happiness, and its main goal is to access to the truths and employing them to reach into happiness. In practical philosophy the questions are to know voluntary conducts and characteristics, thereby to achieve some general rules, and to regulate human behaviors in accord with them. Practical philosophy’s foundations composed of necessary propositions, because it amount as demonstrative discipline. The criterion whereof it has been divided in ethics, domestic politics and national politics shows that it contains every discipline dealing with demonstrative humanities knowledge. So,

## Criticism of

### Fakhr Razi's Theory of Individual Essence

- *Mahmood Saidi (Assistant professor at Shahed University)*
- *Majid Ziaei Ghahnuyeh (Assistant professor at University of Ilam)*

Investigating the nature of body is one of the oldest philosophical interests. Democritus believes that the bodies have an atomic nature. In his atomic theory, he mentioned that the bodies are some combination of infinite atomic articles. Aristotle in an opposite view, believes that the body have a continues nature and he criticized the Democritus view. In Islamic tradition, "Fakhr al-Din Razi" has arguments on proving the atomic nature of body. His argumentations are based on the composition of movement from the infinite parts and composition of time from infinite times and has some geometric arguments. In this research we prove that the argumentations of Razi are fallacious in using the active and passive division and geometric shape contacts.

**Keywords:** *Atomic essence, Fakhr Razi, Body, Movement, Time, Point.*

### "The Essence of Meaning", Accounts & Criticisms

- *Hussein Farzaneh (An academic member at Razavi University)*
- *Dawood Heidari (Assistant professor at Razavi University)*

The "Essence of Meaning" theory, sometimes referred to as "Setting words for general meanings", has a mystical-philosophical origin and is considered by the scholars as a solution for solving the Quran verses and Hadiths ambiguities. Exploring the books of mystics, philosophers and commentators, shows that many

One of the most important philosophical discussions is on the notion of “I” and consciousness. Mulla Sadra, like other Islamic philosophers, attributes the notion of “I” and consciousness to the soul, but contrary to earlier philosophers, he tries to present a monist explanation for the body mind relationship to solve the problems arising for the earlier philosophers because of their dualist explanation for the body mind relationship. For him, human being is a moving substance, who transcends from a wicker mode of being named “body” to a stronger mode of being called “abstract soul”. While according to neurosciences, consciousness is attributed to the brain, and “I” comes out of consciousness. But neuroscientists have not yet presented a complete explanation of the consciousness. Hence they justify their theory by using the idea that brain damages are the cause of certain changes in consciousness or of losing it. But, since the Transcendent Theosophy does not deny the role of the brain in the process of consciousness, it does not consider their reason sufficient to justify their theory. According to the Transcendent Theosophy, though the interactions of the brain is preparing the ground for the consciousness, it cannot be merely reduced to the matter (brain); consciousness or “I” is an immaterial issue which unifies various perceptions, and is able to analyze and compare them, while in neurosciences, there is no explanation for such an issue.

**Keywords:** *Consciousness, I, Soul, Brain, Mulla Sadra, Neurosciences.*

## Principality of Existence;

### A Self-Evident or Speculative Issue

- *Sardar Dekami (PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Muhammad Saeedi Mehr (Professor at Tarbiat Modares University)*
- *Reza Akbarian (Professor at Tarbiat Modares University)*

The issue of principality such as is presented in some lately centuries, was begun from Mulla Sadra's age. And from that time, the self-evidence of this issue, had been presented. We have surveyed in this article, with analytic method to this issue, and we have indicated, because the speakers of principality of existence say the existence is simplicity, the self-evidence of this issue from these things those are around us, is unjustified leap an existence with those characters. A view point that say the existence is principality and quiddity is objectivity, is disagreement with our observes. And we have mentioned in this articles cases of existence, those they can grasps for philosophers, those believe the principality of existence.

**Keywords:** *Principality of existence, Self-evidence, Notion quiddity, None self-evidence.*

### A Study on the Notion of "I" and Consciousness from the Transcendent Theosophy and Neurosciences' Viewpoints

- *Zohreh Salahshur Sefid Sangi (PhD of Transcendental Wisdom)*
- *Muhammad Kazem Elmi Sula (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Alireza Kohansal (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*
- *Ali Moghimi (Professor at Ferdowsi University of Mashhad)*



recognition ways and introduces several ways to understand moral judgments. Farabi believes in the Argument of ethical sentences and the existence of moral self-evident judgments and Rejects ethical relativism.

**Keywords:** *Epistemology of ethics, Moral cognitivism, Moral absolutism, Moral sentence, Moral recognition ways, Farabi.*

## **The Distinction between Being and Existant Being in Boethius, Compared with the Distinction between Being and Quiddity in Farabi**

□ *Mahdi Asaadi (PhD student of Philosophy at Islamic Azad University)*

□ *Hasan Fathi (Associate professor at Tabriz University)*

**A**ristotle's theory of being and existent have been interpreted and investigated throughout the history of philosophy. Among the important and influential commentators of Aristotle in this issue (in Christianity and Islam) are Boethius and Farabi. The distinction between being and existent in Boethius is a commentary of Aristotle's theory with a Christian approach which can be said to be an attempt to justify Trinity; and the distinction between being and quiddity in Farabi is a basis for the distinction between necessary existent and contingent existent, to prove then the existence of necessary existent, i.e. God, and to justify the creation by the theory of emanation. In this article, after the explanation of the issue of distinction, we will try to show the motivations of these two philosophers for establishing these distinctions and the consequences of them in their philosophy and in the history of philosophy.

**Keywords:** *Boethius, Farabi, Being (Esse/ Einai), Existant (id quod est/ to on), Quiddity.*

## Abstracts

### The Review of Epistemology of Ethics in the View of Farabi

- *Hussein Ahmadi (Assistant professor at Imam Khomeini Institute)*
- *Hasan Mohiti (PhD in Ethics & researcher at Imam Khomeini Institute)*

The epistemology of ethics is one of the foundations of morality. and cognitivism and moral non-cognition as one of the most important views of moral epistemology. Ethical cognition refers to a theory that believes in the recognition of some fixed and external moral sentences in the epistemology of ethics. Moral sentences are fixed when they have either objective or definite facts or are based on objective and stable reality. To determine the value of recognition, the type of recognition path is determined in epistemology. This research seeks to provide the epistemology of al-Farabi's ethics with a new regularity, interstitial way. Moral cognitivism includes Farabi because he Introduces



## Table of contents

The Review of Epistemology of Ethics in the View of Farabi/ Hussein Ahmadi & Hasan Mohiti .....	3
The Distinction between Being and Existant Being in Boethius, Compared with the Distinction between Being and Quiddity in Farabi/ Mahdi Asaadi & Hasan Fathi .....	25
Principality of Existence; A Self-Evident or Speculative Issue/ Sardar Dekami & Muhammad Saeedi Mehr & Reza Akbarian .....	49
A Study on the Notion of “I” and Consciousness from the Transcendent Theosophy and Neurosciences’ Viewpoints/ Zohreh Salahshur Sefid Sangi & Muhammad Kazem Elmi Sula & Alireza Kohansal & Ali Moghimi .....	71
Criticism of Fakhr Razi’s Theory of Individual Essence/ Mahmood Saidi & Majid Ziaei Ghahnuyeh .....	93
“The Essence of Meaning”, Accounts & Criticisms/ Hussein Farzaneh & Dawood Heidari	113
Practical Wisdom; What Are Its Components and Its Types/ Muhammad Ali Nouri .....	139
<b>Translation of Abstracts:</b>	
Arabic Translation .....	159
English Translation .....	170