

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- برهان صدیقین و تأثیر آن در نظریهٔ ترادف صفات الهی از دیدگاه ابن سینا / اعظم ایرجی نیا ۳
- تبیین و بررسی ادراک حسی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبائی / جواد پارسایی و سیدمحمد موسوی ۲۵
- انحاء ادراک کلی مبتنی بر علم النفس صدرایی / مرتضی طباطبائیان نیم‌آورد و نفیسه اهل سرمدی ۴۵
- تطور تاریخی چیستی مشهورات نزد منطق‌دانان مسلمان
- مهناز امیرخانی و زینب برخوردار و سیده ملیحه پورصالح امیری ۶۵
- بررسی و تحلیل دیدگاه ارسطو دربارهٔ معرفت یقینی در فلسفهٔ اولی
- حجت‌اله مرزانی و رضا اکبریان و محمد سعیدی مهر و لطف‌اله نبوی ۸۷
- هویت «بدن» از دیدگاه ملاصدرا / هادی موسوی ۱۱۱
- انسان و عمومیت خلافت الهی / مصطفی میرزایی و حسین غفاری و محمدمهدی کمالی ۱۳۱

ترجمهٔ حکم‌الآهیا

- ترجمهٔ عربی (موجز المقالات) / حمید عباس‌زاده ۱۵۳
- ترجمهٔ انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ۱۶۶

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله‌ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
- تیتراهای 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.

برهان صدیقین و تأثیر آن در نظریهٔ ترادف صفات الهی از دیدگاه ابن سینا*

□ اعظم ایرجی نیا^۱

چکیده

این نوشتار به بررسی دو مسئلهٔ اصلی که ابن سینا در آثار خود مطرح نموده، یعنی برهان صدیقین و ترادف صفات، و رابطهٔ میان آن‌ها می‌پردازد؛ بدین منظور برهان صدیقین، اشکالات و مبانی فلسفی آن، ترادف صفات و رابطهٔ برهان صدیقین و ترادف صفات از دیدگاه ابن سینا بررسی می‌شود و آشکار می‌گردد. برهان صدیقین از حقیقت وجود آغاز می‌کند و ادعای ملاصدرا مبنی بر آغاز برهان ابن سینا از مفهوم وجود مخدوش است. همچنین ترادف صفات، نظریه‌ای که مقبول ملاصدرا واقع نشد و به شدت مورد انتقاد قرار گرفت، بررسی شده و روشن می‌گردد که این نظریه بر خلاف تعدد مفهومی صفات، با تنزیه صفات از حیثیات ذهنی برتر از دیدگاه تعدد مفهومی ملاصدراست و در نهایت برهان صدیقین ابن سینا همان برهان شبه لیم، متناسب با ملازمات عامه، نوعی از برهان آن است و همین برهان عهده‌دار اثبات وجود صفات، ترادف و تعریف آن‌هاست.

واژگان کلیدی: برهان صدیقین، صفات الهی، مترادف صفات، ابن سینا،

ملاصدرا.

مقدمه

نیاز انسان به شناخت خداوند و اجتناب از اندیشه تعطیل و انسان‌وارانگاری صفات خداوند، پرداختن به مباحث الهیات و به ویژه مسئله خداوند را امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. دشواری و دل‌مشغولی انسان درباره تصور خداوند و تصدیق او، نشان از این دارد که انسان از آغاز پیدایش تا کنون همواره تلاش فکری و عملی نموده تا برای کاستی‌ها و وابستگی‌های خود مأمنی مستقل و غیر وابسته بیابد. این خواسته طبیعی فطری از موجودی محاط برای شناخت موجودی محیط، اصلی‌ترین عامل شکل‌گیری تصورات مختلف و گهگاه متناقض درباره خداوند است. برخی او را نمادی جسمانی و برخی او را ذاتی مجرد دانسته‌اند. دیدگاه‌های مشهور تشبیه، تنزیه و تعطیل درباره ذات و صفات الهی که هر یک مدعیان صاحب‌نامی دارد، روایت حکایت تلاش مستمر فیلسوفان و متکلمان برای ارائه تصویری از ذات و صفات باری تعالی است. به هر روی چنان که پیداست، پیشینه شناخت ذات و صفات در میان عالم و عامی، عمری به درازای اندیشه بشری دارد. پژوهش حاضر در پی تحلیل برهان صدیقین و ارتباط آن با اتحاد مفهومی صفات خداوند است تا از این رهگذر، اندیشه بلند ابن سینا در تبیین برهان صدیقین و پاسخ به اشکالات آن، مبانی فلسفی برهان، مترادف صفات، تحلیل اشکال ملاصدرا بر مترادف صفات ابن سینا و رابطه برهان صدیقین با مترادف صفات را از طریق برهان ملازمات عامه ارائه نموده، نشان دهد که این فیلسوف بزرگ چگونه موحدانه به این موجود متعالی می‌نگرد و تنزیه خداوند از حیثیات ذهنی و خارجی در مترادف صفات، و برهان صدیقین او، دلیل بر اعتقاد توحیدی اوست؛ نه آن گونه که برخی نظریه او در باب برهان اثبات ذات خداوند را نزدیک به برهان صدیقین (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۶/۶) و دیدگاه مترادف صفاتش را باطل برمی‌شمارند (همان: ۱۴۵/۶).

هرچند پیش از این در باب اثبات برهان صدیقین و اتحاد مفهومی صفات، مقالاتی ارائه شده است، لیکن در این مقاله از طریق برهان شبیه به لم و تحلیل ملازمات عامه،

برهان صدیقین ابن سینا و وجود صفات کمالی حق تعالی اثبات می‌گردد و مترادف صفات که به نحوی به تعریف صفات می‌پردازد، نیز توجیهی خردپسند می‌یابد.

۱. برهان صدیقین

برهان صدیقین که برخی آن را از ابتکارات فارابی (بدوی، ۱۹۸۴: ۱۰۲/۲) و بعضی آن را در آثار شیخ اشراق (ایجی، ۱۳۲۵: ۶/۸) و برخی آن را از شاهکارهای تأملات ابن سینا (مطهری، بی‌تا: ۶۰) برمی‌شمارند و به دلیل اتقان از سوی فخر رازی به «معتمد الحکماء» نام‌بردار شده است (فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۴۴۸/۲)، در آثار ابن سینا از آن با نام برهان شبیه به لم یاد می‌شود؛ برهانی که بر اساس ادعای وی، به تعریف صفات خداوند نیز می‌پردازد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۳)؛ از این رو همه این مسائل، ضرورت بیان این برهان و پاسخ به اشکالات آن را دوجندان می‌سازد.

او در موارد متعددی از آثار خود، تقریرهایی از برهان صدیقین ارائه می‌دهد که نشانگر آغاز استدلال او از مصداق وجود است و در کتاب المبدأ و المعاد به دو روش شناخت خداوند اشاره می‌کند:

«إنا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهة أفعاله ولا من جهة حركته، فلم يكن القياس دليلاً ولا أيضاً كان برهاناً محضاً. فالأول ليس عليه برهان محض، لأنه لا سبب له، بل كان قياساً شبيهاً بالبرهان، لأنه استدلال من حال الوجود أنه يقتضى واجباً، وأن ذلك الواجب كيف يجب أن يكون. ولا يمكن أن يكون من وجوه القياسات الموصلة إلى إثبات العلة الأولى وتعريف صفاته شيء أوثق وأشبه بالبرهان من هذا البرهان، فإنه وإن لم يفعل شيئاً...» (همان)؛ برهانی که برای اثبات واجب تعالی ارائه کردیم، برهانی از طریق افعال یا از طریق حرکت [برهان ائی] که در انواع قیاس، دلیل نامیده می‌شوند و نیز برهانی محض [برهان لمی] نیست؛ زیرا حق تعالی علتی ندارد. با این بیان، چنین قیاسی برای اثبات وجود واجب تعالی شبیه به برهان است؛ زیرا استدلال از حال وجود است که اقتضا می‌کند واجب باشد و اینکه آن واجب باید چگونه باشد و ممکن نیست در میان قیاس‌هایی که منجر به اثبات علت نخستین و تعریف صفات او می‌شوند، قیاسی مورد اعتمادتر و شبیه‌تر به برهان از این برهان وجود داشته باشد؛ زیرا حتی اگر خداوند فعلی نداشته باشد، با این برهان ذات و صفاتش اثبات می‌گردد.

ابن سینا در این استدلال مدعی سه مطلب است:

۱. برهان صدیقین، قیاس شبیه به برهان است.^۱
۲. برهان صدیقین، صفات را نیز تعریف می‌نماید.
۳. اثبات ذات بی‌نیاز از وجود فعل است.

ابن سینا در تقریر دیگری از برهان صدیقین در کتاب *التعلیقات* چنین می‌گوید:
 الوجود المستفاد من الغیر: کونه متعلّقاً بالغیر، هو مقوم له، كما أنّ الاستغناء عن الغیر
 مقوم لواجب الوجود بذاته. والمقوم للشیء لا یجوز أن یفارقه، إذ هو ذاتی له...
 (۱۴۲۱: ۲۱۶).

قوام ذات معلول از ناحیه تعلق به غیر است همچنان که استغنا و بی‌نیازی، مقوم ذات واجب‌الوجود است و جایز نیست که مقوم شیء، از شیء جدا شود؛ زیرا مقوم شیء ذاتی آن است. وجود، یا در هستی خویش محتاج است و نیازمندی او به غیر مقوم ذات اوست و یا بی‌نیاز از غیر است و بی‌نیازی از غیر مقوم آن است و صحیح نیست که معلول، بی‌نیاز از علت خویش گردد، همچنان که جایز نیست وجود بی‌نیاز، نیازمند گردد؛ چرا که این امر مستلزم انقلاب است.

ابن سینا در این استدلال به اصول ذیل معتقد است:

۱. واقعیتهی هست.
۲. این واقعیت دارای مراتب و جوب و امکان است.
۳. ممکن معلول بوده و علت واجب خود را پیش از وجود خود می‌طلبد.
۴. درستی این برهان مبتنی بر استحاله تسلسل نیست (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۳۳۷).

تقریر برهان صدیقین در کتاب *الاشارات* از این قرار است:

كلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث
 يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون؛ فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من
 ذاته... (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۸/۳).

هر موجودی که تنها ذاتش با قطع نظر از غیر، مورد توجه قرار گیرد، یا وجود برای

۱. در کتاب *شوارق الالهام* سه وجه برای برهان شبه لم بیان می‌شود (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۰۳: ۲۴۱-۲۴۲).

ذاتش ضروری است یا ضروری نیست. در فرض اول وجود واجب تعالی ثابت است و در فرض دوم اگرچه وجود برای او ضرورت ندارد ممتنع نیز نیست؛ زیرا مقسم تقسیم، «موجود» است. بنابراین چنین موجودی با فرض وجود علتش، موجود و با فرض عدم علتش، ممتنع است. پس چنین ذاتی بدون در نظر گرفتن علل وجود و عدمش، به نحو مساوی میان وجود و عدم قرار دارد و این همان امکان است. بنابراین یا وجود موجود، ذاتی است که مدعای برهان ثابت است یا وجود را از ناحیه غیر دریافت کرده است که در صورت اخیر، پرسش از چگونگی وجود آن غیر صورت می‌گیرد که وجود برایش ذاتی است یا غیر؟ چنانچه وجود آن نیز از ناحیه غیر باشد، همچنان این سؤال ادامه می‌یابد تا به واجب منتهی گردد، در غیر این صورت، دور و تسلسلِ باطل رخ می‌نماید.

سپس می‌گوید: تأمل کن و ببین که تنها راهنمای اثبات مبدأ اول و یگانگی و پیراستن او از نقص‌ها، تأمل در حقیقت وجود است و این برهان از آن گونه برهینی نیست که از آثار واجب تعالی بر او اقامه می‌گردد، بلکه برهانی قابل اعتمادتر و ارزشمندتر از آن‌هاست؛ زیرا ما وجود را فقط از آن حیث که وجود است ملاحظه کردیم که گواه بر ذات حق تعالی است و پس از آن، همین وجود است که گواه بر سایر موجودات عالم است (همان: ۶۶/۳) و چنین سخنی می‌تواند ناظر بر این آیه شریفه باشد: ﴿سَرِّبْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَا لَعْنَةُ الْحَقِّ وَلَيُكَفِّرُنَّ كُلَّ شَيْءٍ شَهِيدٍ﴾ (فصلت/ ۵۳)؛ ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان هویدا می‌گردانیم تا آشکار شود که خدا بر حق است. آیا ای رسول، اینکه خدا بر همه موجودات عالم پیدا و گواه است کفایت از برهان نمی‌کند؟ و در ادامه می‌گوید که این حکم صدیقین است که هستی او را گواه بر همه چیز می‌دانند نه اینکه وجود موجودات را دلیل هستی او پندارند.

برخی برهان ابن سینا بر اثبات ذات را برهانی می‌دانند که از طریق مفهوم وجود ارائه شده است و برهان صدیقین نیست بلکه به برهان صدیقین نزدیک است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۲۶/۶). برای آزمون درستی این دیدگاه باید در آثار و عبارات ابن سینا کاوش کرد.

۱-۱. مبانی فلسفی برهان صدیقین

از دیدگاه این فیلسوف بزرگ، برهان اثبات ذات، عهده‌دار اثبات صفات و تعریف صفات خداوند نیز هست و اثبات این مدعا نیازمند وجود مبانی برهان صدیقین در آثار اوست که عبارت‌اند از: بیان بساطت ذات الهی، اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود، تشکیک وجود (برای اطلاع بیشتر ر.ک: ذبیحی، ۱۳۸۶: ۱۳۸-۱۶۹) تا روشن شود که ابن سینا برهان خود را مبتنی بر مصداق وجود بسیط می‌داند.

در آثار او استدلال‌های متعددی در این باب بیان شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱-۱-۱. بساطت خداوند

ابن سینا در برخی آثار خود بر عینیت ماهیت و وجود حق تعالی استدلال می‌کند و معتقد است که اگر ماهیت و وجود او دو امر متغایر باشند و وجود بر ماهیت عارض شود، عروض وجود بر ماهیت نیاز به علت دارد که یا خود ماهیت حق تعالی است و یا امری خارج از ذات او. در صورت اول، چنانچه ماهیت، موجد وجود خویش باشد یعنی موجد تابع خود،^۱ باید پیش از ایجاد، موجود باشد. طبق این فرض، چنین ماهیتی - که توسط تابع خود به موجودیت نائل می‌گردد- می‌تواند پیش از عروض وجود بر آن، موجود باشد و از آنجا که خود این ماهیت از وجودی برخوردار است که علت آن است، لذا پیش از عروض وجود دوم بر آن باید موجود باشد. این امر همچنان در مورد وجود ماهیتی که علت وجود است نیز تکرار می‌گردد و در نهایت به تسلسل باطل می‌انجامد (ابن سینا، ۱۳۸۰: ۳۴۶). در صورت دوم که وجود، معلول امری خارج از ذات واجب تعالی است، به دلیل ناسازگاری معلولیت با وجوب وجود باطل می‌گردد؛ زیرا معنای وجوب وجود، تحقق به ذاته وجود، بدون در نظر گرفتن غیر است. بنابراین واجب‌الوجود، ماهیتی غیر از وجود خود ندارد (همو، ۱۴۱۳: ۲۸۷).

بنا بر عینیت وجود و ماهیت واجب تعالی، ذات او پیراسته از هر گونه مفهومی خواهد بود که بر ماهیت صدق کند اعم از جنس که وجه اشتراک انواع است و فصل

۱. ابن سینا در *الهیات الشفاء*، رابطه وجود با ماهیت را رابطه تابع با متبوع می‌نامد (۱۳۸۰: ۳۴۶).

که وجه تمایز آن هاست و نیز مفاهیم عرضی که پس از تکمیل معنای نوع بر آن عارض می‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ۶۱/۳) و بنابراین دارای حدّ نیز نیست؛ زیرا حد، مشتمل بر جنس و فصل^۱ است (همان: ۶۳/۳).

اگر واجب‌الوجود دارای هر نوع اجزایی باشد، در موجودیت خویش معلول اجزا می‌گردد، این مسئله به دلیل ناسازگاری وجوب وجود با امکان محال است (همو، ۱۳۶۴: ۲۲۷-۲۲۸).

۱-۲. اشتراک معنوی وجود

ادعای اینکه اشتراک معنوی وجود تنها مسئله‌ای است که از زمان ارسطو مطرح بوده (مطهری، ۱۴۰۴: ۳۶/۱)، بیانگر اهمیت این مسئله است و شرح ملاصدرا بر عبارتی از ابن سینا گواه بر وجود اشتراک معنوی در آثار ابن سیناست.^۲ ابن سینا در *المباحثات* می‌گوید:

لو كان الوجود يقع على ما يقع عليه باشتراك الاسم لما كان لقولنا: الشيء لا يخرج عن طرفي النقيض، معنى وحقيقة هذا أنه ما كان يتعين طرفان، فكان الشيء لا يخرج عنهما (۱۴۱۳: ۲۱۹).

از آنجا که دو طرف نقیض متعین‌اند و معنا و حقیقت شیء تنها دارای یکی از دو طرف نقیض است، وجود اشتراک لفظی نیست.

ابن سینا در این استدلال از استحالة ارتفاع نقیضین بهره جسته است. اگر وجود و عدم، نقیض یکدیگر نباشند در این صورت بدون اینکه محالی رخ نماید، می‌توان وجود و عدم را رفع نمود؛ یعنی با فرض اشتراک لفظی وجود، وجود در برخی مصادیق، یک معنا و در بعضی دیگر، معنایی متفاوت با مصادیق دیگر دارد. بنابراین هنگامی که عدم رفع می‌شود می‌توان فرض کرد که همزمان برخی از مفاهیم وجود نیز رفع شوند و در عین حال، هیچ محالی رخ ندهد؛ زیرا میان عدم و برخی مفاهیم وجود، واسطه وجود دارد و آن واسطه، بعضی دیگری از مفاهیم وجود است. اما از آنجا که ارتفاع نقیضین

۱. فرق ماده و صورت با جنس و فصل به اعتبار است؛ یعنی بشرط لا و لابشرط، بنابراین خداوند ماده و صورت نیز ندارد.

۲. ملاصدرا در شرح عبارت «فإنه معنى متفق فيه» (ابن سینا، ۱۳۸۰: ۳۴) از اشتراک معنوی در آثار ابن سینا سخن می‌گوید (ر.ک: صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۷).

محال است وجود نیز مشترک لفظی نیست.

۱-۱-۳. اصالت وجود

قرون وسطی، مبتکر نظریه تمایز وجود و ماهیت را فارابی و ابن سینا می‌شناسد. فارابی نخستین کسی است که این موضوع را به اختصار مطرح می‌کند و ابن سینا آن را تفصیل می‌دهد (Burrell, 1993: 65)، لیکن برخی ابن سینا را طرفدار اصالت ماهیت (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲: ۱/۳۸۷) و برخی اصالت وجود را ابداع ملاصدرا می‌دانند (مطهری، ۱۴۰۴: ۵۹/۱). گروهی نیز مشایبان را در زمره معتقدان به اصالت وجود برشمرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱/۴۵؛ آشتیانی، ۱۳۶۰: ۱۵، ۴۴ و ۶۵).

ابن سینا در آثار متعددش همچون *المبدأ و المعاد* (۱۳۶۳: ۲ و ۱۰-۱۱)، *المباحثات* (۱۴۱۳: ۴۱، ۹۳، ۱۵۳ و ۳۱۷)، *الاشارات و التنبيهات* (۱۳۷۵: ۳/۶۷-۷۴)، *الهیات الشفاء* (۱۳۸۰: ۴۶-۴۷ و ۲۷۸) و *التعلیقات* (۱۴۲۱: ۳۸) به اصالت وجود می‌پردازد. برای نمونه، یکی از استدلال‌های ابن سینا درباره جعل در *الهیات الشفاء* بیان می‌شود:

«... فالمعلول لیس یجب وجوده بل إنما یجب وجوده من حیث العلة مضافة إليه، فتصیر العلة لهذه المعانی الثلاثة، أولى بالوجود من المعلول، فالعلة أحق من المعلول ولأن الوجود المطلق إذا جعل وجود شیء صار حقیقیًا، فبین أن المبدأ المعطى للحقیقة المشارك فیها أولى بالحقیة» (۱۳۸۰: ۲۷۸). معلول وجوب وجود ندارد بلکه وجوب وجود آن از ناحیه اضافه به علت حاصل می‌گردد و بدین ترتیب علت در این سه معنا [تقدم، استغنا و وجوب] به وجود سزاوارتر از معلول است و وجود مطلق هنگامی که وجود شیء را جعل می‌کند، آن شیء حقیقی و حق می‌گردد و منشأ این حقیقتی که معلول با علت در آن مشارکت دارد، به حقیقت و عینیت سزاوارتر است.

محقق طوسی نیز در شرح *الاشارات* وجود را صادر بالذات از مبدأ اول معرفی می‌کند و معتقد است که ماهیت به تبع وجود تحقق دارد (همو، ۱۳۷۵: ۳/۲۴۵).

۱-۱-۴. تشکیک وجود

مشایبان تشکیک در ماهیت را انکار کرده (همان: ۳/۳۴) و تشکیک در مفهوم را پذیرفته‌اند و آنچه به آن‌ها نسبت داده شده تباین وجودات است. اما با وجود چنین

ادعایی، ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه* معتقد است که میان دیدگاه حکمت متعالیه مبنی بر وحدت وجود و دیدگاه مشائیان مبنی بر تباین وجودات، تمایزی وجود ندارد و اختلاف لفظی است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۳۵).

برخی عبارات در آثار ابن سینا، صراحت در تشکیک وجود دارند (ابن سینا، ۱۴۲۱: ۲۱۶ و ۲۲۵؛ همو، ۱۴۱۳: ۱۰۴-۱۰۵)؛ برای مثال، در کتاب *المباحثات* چنین می‌گوید:

«فیکشف عن تشککه أن يعلم أن الوجود فی ذوات الوجود غیر مختلف بالنوع، بل إن کان اختلاف فبالثأکد والضعف، وإنما تختلف ماهیات الأشياء التي تنال الوجود بالنوع. فإن الانسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لا وجوده» (۱۴۱۳: ۴۱)؛ ذات وجودات در اصل وجود اختلاف بالنوع ندارند، بلکه اختلافشان در شدت و ضعف وجود است. بنابراین اختلاف اشیاى موجود ناشی از ماهیت آنهاست؛ مثلاً تمایز انسان با اسب به جهت ماهیتشان نه وجود.

از این رو تشکیک در وجود خارجی و به تبع در مفهوم وجود محقق است؛ زیرا مفهوم حکایتگر وجود خارجی است و متناسب با آن حکایتگری می‌کند.

۲-۱. بررسی اشکالات برهان صدیقین

اشکالات برهان صدیقین بنا بر مشهور عبارت‌اند از:

برهان مبتنی بر مفهوم است و مقسم آن ماهیت واقع شده است.

تتمیم برهان نیاز به ابطال تسلسل دارد.

با بررسی اشکال اول، سایر اشکالات وارد بر این برهان نیز مرتفع می‌گردد (ذبیحی،

۱۳۸۶: ۳۳۵)، اما به دلیل اهمیت اشکال دوم، این اشکال نیز بررسی خواهد شد.

ابن سینا مدعی است که برهانش مبتنی بر نفس وجود است و اساساً به همین دلیل

آن را برهان صدیقین می‌نامد (لگنهاوسن، ۱۳۸۸: ش ۷۵/۲). برخی نیز در دفاع و تأیید

برهان صدیقین ابن سینا می‌گویند:

«الحق أن دعوى الشيخ متينة، لأن المراد بالوجود حقيقته التي يحكيها مفهوم الوجود وليس

المراد بالوجود نفس مفهومه، كما هو واضح» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۵۱/۴، پاورقی)؛ ادعای

شیخ متین و استوار است؛ زیرا مقصود از وجود حقیقت آن است که مفهوم وجود از آن

حکایت می‌کند و همچنان که واضح است، منظور از وجود، نفس مفهوم آن نیست.

یکی از دلایل منتقدان ابن سینا به مفهومی بودن برهان او، کاربرد واژه ذات در تقریر این برهان در کتاب *الاشارات* است که معتقد است یا وجود برای آن ضروری است یا ضروری نیست و بدین ترتیب مقسم را ماهیت قرار داده است. پاسخ نقضی به اشکال این است که اگر واژه «ذات» دلالت بر ماهیت می‌کند و بنابراین این برهان مفهومی است، از آنجا که ذات، مقسم برای وجود ضروری و غیر ضروری قرار گرفته است، خداوند نیز باید ماهیت داشته باشد (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۳۳۵)، حال آنکه ابن سینا وجود ماهیت را از خداوند نفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۰: ۳۴۶).

افزون بر آن، وی در کتاب *التعلیقات* از امکان فقری یاد می‌کند، نه امکان ماهوی: *الوجود إمّا أن یکون محتاجاً إلى الغیر، فتکون حاجته إلى الغیر مقومة له، وإمّا أن یکون مستغنیاً عنه، فیکون ذلك مقومًا له... (۱۴۲۱: ۲۱۶/۲).*

ابن سینا در این عبارات بر رابطه فقر و غنای وجود تأکید می‌کند. کاربرد ابطال تسلسل در برهان، اشکال دوم به برهان صدیقین ابن سیناست. هرچند ابطال تسلسل ناشی از مفهومی بودن برهان است و این اشکال با پاسخ به مفهومی بودن برهان منتفی می‌گردد، پاسخ مستقل نیز می‌توان برای آن ارائه داد. ملاصدرا که برهان ابن سینا را مشتمل بر ابطال تسلسل می‌داند و آن را نقصی بر برهان صدیقین می‌شمارد، خود در کتاب *الشواهد الربوبیه* با عباراتی شبیه به عبارات ابن سینا در کتاب *التعلیقات* با بیان تسلسل به تقریر برهان صدیقین می‌پردازد:

فی إثبات الوجود الغنی الواجب، الموجود إمّا متعلّق بغیره بوجه من الوجوه وإمّا غیر متعلّق بشیء أصلاً والمتعلّق بغیره... فالموجود المتعلّق بالغیر المتقوم به یستدعی أن یکون ما یتقوم به وجوداً... فإن کان ذلك المقوم قائماً بنفسه فهو المطلوب وإن کان قائماً بغیره فننقل الکلام إلى ذلك المقوم الآخر وهكذا إلى أن یتسلسل أو یدور أو ینتهی... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۵۹-۱۶۰).

بنابراین اگر وجود ابطال تسلسل در برهان مانع از آن است که برهان اثبات ذات، برهان صدیقین گردد، این اشکال به برهان ملاصدرا نیز وارد است؛ چرا که وی نیز در آموزه وحدت وجود، مانند ابن سینا بر اساس وابستگی علی به تعریف واجب و ممکن می‌پردازد و نشان می‌دهد که علت نهایی همان حقیقت وجود است (لگنهاوسن، ۱۳۸۸: ۸۱/۲).

افزون بر این، ابن سینا برای تتمیم برهان خود از ابطال تسلسل استفاده نمی‌کند، بلکه یکی از نتایج برهان او ابطال تسلسل است. ابن سینا در مطلبی با عنوان اشاره (۱۳۷۵: ۱۷/۳) معتقد است که اگر علت نخستینی وجود داشته باشد آن علت، هستی‌بخش همه وجودهاست و سپس تحت عنوان تنبیه، حقیقت وجود را مقسم قرار می‌دهد و به تبیین اثبات واجب‌الوجود می‌پردازد و اشاره‌ای به تسلسل نمی‌کند (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۳۴۴). از این رو برخی دربارهٔ عدم کاربرد تسلسل در برهان ابن سینا می‌نویسند:

آنچه سبب شده است شارحان کلام ابن سینا و منتقدان او بین موضوع اثبات واجب و ابطال تسلسل پیوند برقرار کنند، ارائهٔ آخرین فصل نمط چهارم (ابن سینا، ۳۷۵: ۶۶/۳) است. این فصل که در حکم نتیجه‌گیری پیرامون اثبات ذات و صفات و در نهایت نام‌گذاری برهان به برهان صدیقین است و به طور طبیعی باید در پایان مباحث اثبات وجود حق تعالی بیاید، زمینهٔ پیدایش این اشکال را پدید آورده است، وگرنه چنان که اشارت رفت در «تنبیه» (همان: ۱۸/۳) نخستین با سود جستن از سه اصل بدیهی و بدون ابتنای بر دور و تسلسل، واجب‌الوجود اثبات شده است.

شایان توجه است که در بین بیان تنبیهی (همان) که بر اثبات واجب‌الوجود ارائه شده است و تنبیهی (همان: ۶۶/۳) که در حکم نتیجه‌گیری است، مباحث دیگری افزون بر بحث تسلسل نظیر اثبات توحید، جسم و جسمانی نبودن واجب تعالی، ضد و ندد داشتن و در نهایت بدون حد بودن واجب تعالی مطرح شده است و این گواه بر این است که پرداختن به موضوع تسلسل را باید نظیر سایر مباحث، جزء نتایج اثبات ذات واجب‌الوجود به شمار آورد... بر اساس آنچه بیان شد، برهان ابن سینا هیچ ابتدایی بر ابطال تسلسل ندارد (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۳۴۵).

برخی نیز معتقدند که تسلسل در مجموعهٔ موجودات ممکن وجود دارد که این مجموعه خود یک موجود ممکن است و توسط موجود واجبی پدید آمده است: از این رو میان واجب تعالی و موجودات ممکن، یک سلسلهٔ بی‌نهایت وجود ندارد تا نیازی به براهین ابطال تسلسل باشد (لگنهاوسن، ۱۳۸۸: ش ۶۹/۲). با ارائهٔ همهٔ دلایلی که در ردّ اشکالات بر برهان صدیقین ابن سینا بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت که برهان ابن سینا برهان صدیقین است و بنابراین بر اساس ادعای ابن سینا توانایی ارائهٔ تعریف صفات را داراست که در ادامه خواهد آمد.

۲. ترادف صفات

ابن سینا در کتاب *الشفاء*، اتحاد مفهومی علم و اراده را بیان می‌کند: «فوجب الوجود لیست إرادته مغایرة الذات لعلمه ولا مغایرة المفهوم لعلمه، فقد بیننا أنّ العلم الذی له بعینه هو الإرادة التی له» (۱۳۸۰: ۳۶۷)؛ اراده واجب با علم او تغایر ذاتی و مفهومی ندارد و هر یک از علم و اراده، عین ذات واجب تعالی هستند.

و در *النجاة* از اتحاد مفهومی علم، اراده و حیات و قدرت سخن می‌گوید: «فصل فی تحقیق وحدانیته الأول بأنّ علمه لا یخالف قدرته وإرادته وحیاته فی المفهوم بل ذلك کلّه واحد ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق» (۱۳۶۴: ۲۴۹)؛ فصلی در تحقیق وحدانیت اول به اینکه علم او در مفهوم با قدرت و اراده و حیاتش تغایری ندارد و ذات حق تعالی با هیچ یک از این صفات مرکب نمی‌گردد.

و در کتاب *المبدأ و المعاد* دربارهٔ اتحاد مفهومی حیات، جود، علم، قدرت و اراده چنین می‌نویسد:

«فبان أنّ المفهوم من الحیاة والعلم والقدرة والجود والإرادة المقبولات علی واجب الوجود مفهوم واحد ولیست لا صفات ذاته و لا أجزاء ذاته» (۱۳۶۳: ۲۱)؛ بنابراین روشن شد که حیات، علم، قدرت، جود و اراده که بر حق تعالی حمل می‌گردند، مفهوم واحدی دارند و صفات زائد بر ذات و اجزای ذات نیستند.

او در نهایت در کتاب *التعلیقات* به عدم تغایر مفهومی میان همهٔ صفات و مفاهیم قائل است:

«لا یصحّ فی واجب الوجود أن یتکثر لا فی معناه ولا فی تشخّصه، والشیء إذا تکثر فإمّا أن یتکثر فی معناه وکلّ معنی فإنه فی ذاته واحد فلا یتکثر فی حقیقته وإمّا فی تشخّصه فإنّ تشخّص واجب الوجود هو أنه هو، فتشخّصه وأنه هو واحد وهو نفس ذاته وحقیقته» (۱۴۲۱: ۶۹)؛ در واجب الوجود از حیث مفهوم و تشخص، تکثر راه ندارد. شیئی که دارای تکثر است، یا در مفهوم متکثر است، در حالی که مفاهیم در ذات واجب تعالی همه واحدند پس حقیقت او نیز تکثر ندارد، و یا تکثر در تشخص است که واجب تعالی از این حیث نیز تکثر ندارد؛ زیرا تشخص او همان ذات و حقیقت اوست.

۱-۲. عدم تکثر معنا در موجود بسیط

ابن سینا در عبارات خود به طور عام به نفی ترکیب معنای بسیط از معانی متکثر، و به طور خاص به انکار ترکیب از معانی در مورد واجب تعالی که ابسط بسائط است، می‌پردازد و دربارهٔ عدم تکثر معانی در موجود بسیط می‌گوید:

«المعنى البسيط هو الذى لا يمكن أن يعتبر فيه التآلف والتركب من عدة معانٍ فلا يمكنه تحديده، وذلك كالعقل والنفس. وما أمكن أن يعتبر فيه ذلك فهو غير بسيط كالإنسانية والحيوانية فإنها تنقسم بالحدِّ إلى معانٍ مختلفة» (همان: ۲۳)؛ معنای بسیط معنایی است که در آن اعتبار و ملاحظهٔ تألیف و ترکیب از معانی متعدد امکان ندارد، بنابراین تعریف آن ممکن نیست؛ مانند عقل و نفس. و آن دسته از معانی غیر بسیط که در آن‌ها معانی متعدد اعتبار می‌شود، توسط تعریف به معانی مختلف تقسیم می‌شوند؛ مانند انسانیت و حیوانیت.

ابن سینا عدم تکثر در معانی صفات واجب تعالی را که ابسط بسائط است چنین ترسیم می‌کند:

وأما الحياة على الإطلاق والعلم على الإطلاق والإرادة على الإطلاق فليست واحدة المفهوم ولكن المطلقات متوهمة والموجودات غير مطلقة، بل لكل ما يجوز أن يكون له (۱۳۶۳: ۲۱).

علم، اراده و حیات آنگاه که به طور مطلق تصور شوند، نه در مقایسه با مصداق، هر یک خود مفهومی جدا و متمایز از یکدیگرند و سایر صفات و مفاهیم نیز آنگاه که به طور متمایز از یکدیگر باشند، مترادف نخواهند بود، لیکن آنگاه که با مصداق سنجیده شوند، اگر مصداق محدود است، صفات نیز محدود و مخالف با یکدیگرند و اگر با مصداق مطلق نامحدود سنجیده شوند، مفاهیم مطلق متخالف با توجه به مصداق مطلق، اطلاق آن‌ها در هم شکسته می‌شود. از این رو مفاهیم مطلق که هر یک غیر از دیگری است امری متوهم و ذهنی است و همین امر مطلق متوهم، به لحاظ مصداق و موجود خارجی بودن، غیر مطلق می‌شود و هر یک به تنهایی حکایت از تمام مصداق می‌کند (ذبیحی و ایرجی‌نیا، ۱۳۹۳: ش ۳۱/۶).

۲-۲. نقد ملاصدرا

عبارات ابن سینا صراحت در ترادف صفات دارد. اما ملاصدرا معتقد است که هر یک از الفاظ علم و قدرت و... معنایی دارند که غیر از معنای سایر الفاظ است و چنانچه این الفاظ مترادف باشند فایده‌ای در اطلاق هر یک از آنها بر ذات حق تعالی وجود نخواهد داشت و این امر به تعطیل می‌انجامد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۴۵/۶).

۲-۳. بررسی و نقد نظر ملاصدرا

تحلیل ترادف و تعدد مفهومی صفات، مبتنی بر تحلیل اراده متکلم در انتزاع مفهوم از مصداق که حاصل آن درستی هر دو نظریه از دو زاویه متفاوت است. با نظر داشت اراده متکلم در انتزاع صفات از ذات واجب تعالی، دو نحوه نگرش در اسناد صفات به خداوند صورت می‌پذیرد.

الف) در یک نگرش، فیلسوف پس از تنزیه صفات از کاستی‌ها و نقایص، هر یک از آنها را از حیثیتی که متناسب با ویژگی آن صفت بوده و مفهوم آن صفت را متمایز از مفاهیم سایر صفات می‌نماید، در نظر می‌گیرد و به واجب تعالی اسناد می‌دهد.

ب) در نگرشی دیگر، فیلسوف با اراده خود می‌تواند مفاهیم صفات را متناسب با آن مصداقی که این مفاهیم از آن حکایت می‌کنند، در نظر بگیرد و در عین حال از همه حیثیات ذهنی (ر.ک: ذبیحی، ۱۳۸۳: ش ۴۰/۱۳) که در نگرش قبلی وجود داشت، آنها را تنزیه نماید و به دلیل رابطه‌ای که میان لفظ، مفهوم و مصداق وجود دارد، یعنی از آنجا که وجود لفظی حکایت از وجود ذهنی و وجود خارجی شیء می‌نماید (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۱/۱-۲۲) و هر یک منعکس‌کننده ویژگی دیگری است، لفظ از ویژگی‌های معنا که تابعی از ویژگی‌های مصداق است برخوردار می‌گردد تا به حکایتگری از مصداق، به نحوی که متناسب با آن باشد، پردازد. بنابراین مفاهیم صفات در ارتباط با مصداق واجب تعالی که حیثیتی جز حیثیت ذات ندارد، فاقد تکثر حیثیات و تعدد مفهومی می‌گردند.

از این رو به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن تفاوت میان این دو نگرش می‌توان بر هر دو دیدگاه تعدد مفهومی و ترادف صفات صحه گذاشت و دیدگاه ملاصدرا را منطبق با

نگرش اول به صفات، و دیدگاه ابن سینا را متناسب با نگرش دوم دانست.

چنان که ملاحظه می‌شود ابن سینا صفات را با توجه به مصداق در نظر گرفته است و همان گونه که پیش از این گفته شد صفات را مترادف می‌یابد. به همین دلیل در پاره‌ای از عباراتش به این مطالب اشاره می‌کند:

وأما الحياة على الإطلاق والعلم على الإطلاق والإرادة على الإطلاق فليست واحدة المفهوم ولكن المطلقات متوهمّة والموجودات غير مطلقة، بل لكل ما يجوز أن يكون له (۱۳۶۳: ۲۱).

در حالی که از دیدگاه ملاصدرا، مفاهیم صفات از دریچه حیثیاتی که توسط ذهن اعتبار شده‌اند، از حقیقت وجود گزارش می‌دهند و آن گونه که ذات مصداق سزاوار آن است، حکایت نمی‌کنند.

بر مبنای روش ملاصدرا، مفهوم صفات واجب تعالی در ارتباط با مصداق او با اعتبار حیثیات مختلف ذهنی در نظر گرفته می‌شوند؛ برای مثال، از نظر ملاصدرا وجود واجب از آن حیث که کشف است، علم است و از آن حیث که «إذا شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹: ۳۴۹/۱)، قدرت است. اکنون با حفظ نگرش ملاصدرا به صفات، اگر گفته شود که صفات خداوند مترادف‌اند بدین معنا خواهد بود که مفهوم صفت علم، هم از آن حیثی که کشف است، علم است و هم از سایر حیثیات که از دریچه آن‌ها، صفات در رابطه با مصداق واجب تعالی متمایز از هم در نظر گرفته شده‌اند. به عبارت دیگر، حیثیات متعدد، واحد خواهند شد. بنابراین ذات حق تعالی تنها یک صفت خواهد داشت، نه صفات متعدد و حال آنکه حیثیات متعدد، پدیدآورنده صفات متعدد در مفهوم است و ناسازگار با جمع حیثیات ذهنی در یک حیثیت ذهنی واحد است که آن حیثیت واحد نیز به نوبه خود یک مفهوم را می‌آفریند.

بنابراین هرچند هر دو فیلسوف، ذات را از حیثیات خارجی مبرا نموده‌اند، لیکن نمی‌توان از زاویه نگاه ملاصدرا به ترادف صفات نگرست (ذبیحی و ایرجی‌نیا، ۱۳۸۸: ش ۲/۳۵، ۱۳۹۳: ش ۶/۲۸-۲۹).

۳. برهان صدیقین و رابطه آن با مترادف صفات

ابن سینا برهان اثبات ذات واجب تعالی و تعریف صفات او را قیاس شبیه به برهان می‌داند که وجود او اقتضا می‌کند که واجب باشد (۱۳۶۳: ۳۳). این برهان با ملازمات عامه که قسمی از برهان *إن* است، که در آن از یکی از ملازمات عامه به ملازم دیگر می‌رسیم (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۲/۱)، مناسبت دارد (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۳۱۰).

تقریر برهانی در کتاب *برهان الشفاء* بیانگر برهان از طریق ملازمات عامه است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۵۴/۴) که با استفاده از آن می‌توان برهان صدیقین، مترادف صفات و رابطه میان آن‌ها را تبیین نمود؛ چرا که هر سه این مسائل مبتنی بر برهان ملازمات عامه‌اند. ابن سینا می‌گوید:

«... فإن كان الأكبر للأصغر لا بسبب، بل لذاته لکنه ليس بين الوجود له، والأوسط كذلك للأصغر إلا أنه بين الوجود للأصغر، ثم الأكبر بين الوجود للأوسط، فينعتد برهان يقيني ويكون برهان إن، ليس برهان لم...» (۱۹۵۶: ۸۶-۸۷)؛ اگر ثبوت اکبر بر اصغر علتی نداشته باشد بلکه ذاتی آن باشد لکن این ثبوت بین الوجود نباشد و ثبوت حد اوسط بر اصغر هم به همین نحو باشد ولی برای آن بین الوجود باشد و همین طور وجود حد اکبر برای حد اوسط بدیهی باشد، در این صورت می‌توان برهان یقینی منعقد کرد و چنین برهانی، برهان *إن* خواهد بود نه برهان *لم*....

بنا بر برهان فوق، حد وسط و حد اکبر بدون علت و سببی برای حد اصغر ثبوت می‌یابند؛ یعنی هنگامی که امری بدون علت برای چیز دیگری ثبوت داشته باشد، در واقع، ذات خود شیء برایش ثابت شده است و حد وسط و حد اکبر، همان ذات موضوع هستند. به عبارت دیگر، حد وسط برای حد اصغر، و حد اکبر برای حد وسط بین الثبوت، و حد اکبر به تبع حد وسط برای حد اصغر بین الثبوت هستند؛ یعنی حد وسط و حد اکبر دو متلازم حد اصغرند. از این رو می‌توان گفت: «الوجود» حد اصغر، «موجود» حد وسط و «واجب» حد اکبر است.^۱

۱. در قیاس دو مقدمه وجود دارد؛ مقدمه صغری: «وجود مطلق موجود است»، مقدمه کبری: «این موجود واجب بالذات است» که شبیه این دو مقدمه در کتاب برهان‌های صدیقین نیز وجود دارد. در آنجا آمده است؛ مقدمه صغری: «حقیقت وجود مطلق موجود است»، مقدمه کبری: «موجود بودن وجود، بالذات و به خودی خود است» (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۹-۳۰).

حد وسط و حد اکبر، یعنی مفهوم موجود و وجوب ملازم با یکدیگرند و از آنجا که موجودیت (حد وسط) عین وجود یعنی حد اصغر است، بنابراین میان وجود، موجود و وجوب مساومت وجود دارد. چنین استدلالی می‌تواند بیانگر برهان صدیقین باشد که در آن از وجود به وجوب رسیده‌اند.

توضیح برهان فوق و مواد به کار رفته در آن که عبارت‌اند از مساومت و تلازم، بدین قرار است: در آثار ابن سینا به صفات خداوند و مساومت و تلازم میان آن‌ها اشاره شده است. او در کتاب *النجاة* اولین صفت خداوند را صفت «موجود» معرفی می‌کند (۱۳۶۴: ۲۵۱) و در کتاب *التعلیقات* این صفت را بالفعل می‌داند و می‌نویسد:

«الوجود فی واجب الوجود من لوازم ذاته وهو الموجب له، وذاته هو الواجبة وإيجاب الوجود فهو علة الوجود، والوجود فی کل ما سواه غیر داخل فی ماهیته، بل طارئ علیه من خارج ولا یکون من لوازمه، وذاته هو الواجبة أو الوجود بالفعل لا الوجود مطلقاً بل ذلك من لوازمه» (۱۴۲۱: ۷۹)؛ الوجود در واجب‌الوجود از لوازم ذات اوست و ایجاب‌کننده وجود است و ذات واجب‌الوجود همان واجبت است و ایجاب وجود علت وجود است و وجود ممکنات خارج از ماهیت آن‌ها و عارض بر آن‌هاست و از لوازم ذات آن‌ها به شمار نمی‌آید و ذات واجب‌الوجود همان واجبت یا وجود بالفعل است نه وجود مطلق، و وجود بالفعل از لوازم ذات اوست. بنابراین وجوب وجود صفت حقیقت وجود و لازم ذات اوست.

ابن سینا در پاره‌ای دیگر از عبارات خود، در کنار وجوب، از سایر لوازم ذات و مساومت میان آن‌ها سخن می‌گوید:

«الأول لا یدرک کنهه وحقیقته العقول البشریة، وله حقیقة لا اسم لها عندنا. ووجوب الوجود إما شرح اسم تلك الحقیقة أو لازم من لوازمها، وهو أخص لوازمها وأولها، إذ هو لها بلا واسطة لازم آخر (همان: ۳۵، ۳۷ و ۲۲۴) وسائر اللوازم فإن بعضها یکون بواسطة البعض. وكذلك الوحدة هي أخص لوازمها إذ الوحدة الحقیقة هي لها، وما سواها فإنه لا یخلو عن ماهیة وإیة، فهي من أخص الصفات بها، إذ لا یشاركها فی الوجود والحقیة شیء، والوجود والحقیة هما متساوقان» (همان: ۲۲۴)؛ کنه ذات خداوند را نمی‌توان شناخت و خداوند حقیقتی دارد که اسمی برای آن نزد ما متصور نیست و وجوب وجود را یا شرح‌الاسم آن حقیقت ناشناخته می‌توان نامید یا لازمی از لوازم آن. وجوب وجود، اخص لوازم ذات و اولین لازم آن است. از این جهت اخص

لوازم وجود حق تعالی اولین لازم آن است که بر خلاف سایر لوازم بدون واسطه لازم دیگری برای خداوند اثبات می‌شود. اما سایر لوازم، برخی به واسطه بعضی دیگر اثبات می‌گردند. وحدت نیز از اخص لوازم آن ذات پیراسته از کاستی است؛ زیرا سایر موجودات حداقل ترکیبی که دارند ترکیب از ماهیت و وجود است که چنین ترکیبی در ساحت ربوبی او راه ندارد و هیچ موجودی در حقیقت وجود و حقیقت با او همتا نیست و از آنجا که وجود و حقیقت مساوق با یکدیگرند، بنابراین وحدت حقیقی از آن اوست.

حاصل آنکه ابن سینا اولین صفت خداوند را وجود می‌داند آن هم وجودی بالفعل، که همان واجبیت است یعنی از وجود (یک لازم) به وجوب (لازم دیگر) رسیده است که همان برهان صدیقین است و در ادامه معتقد است حقیقت که همان وحدت حقیقی است با وجود مساوق و ملازم است. بنابراین بر اساس ملازمات عامه، برهان صدیقین و برخی صفات خداوند به اثبات رسید. در ادامه ابن سینا در کتاب *التعلیقات*، تمام صفات کمالی عین ذات خداوند را لوازم ذات او می‌داند: «... اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِلْكَ الصِّفَاتِ وَالْعَوَارِضِ لَوَازِمِ ذَاتِهِ» (همان: ۲۱۹). از این رو از طریق یک صفت (یک لازم) به صفت دیگر (لازم دیگر) نائل می‌گردد و بدین ترتیب از طریق برهان اثبات ذات به اثبات همه صفات دست می‌یازد.

بنابراین به واسطه وجود، از طریق مساوقت^۱ و ملازمات عامه، نه تنها وجود ذات و صفات اثبات می‌گردد بلکه تعریف صفات نیز محقق می‌شود؛ زیرا همان مصداق حقیقت وجودی که مفهوم وجوب وجود بتمامه بر آن صدق می‌کند بر همان مصداق بتمامه و بدون هیچ حیثیتی (نه حیثیت ذهنی و نه حیثیت خارجی)، علم، حیات و... یعنی همه صفات کمالی لازم ذات صدق می‌کند. به عبارت دیگر، چنانچه معنایی بر حقیقتی بسیط که حیثیتی جز حیثیت ذات ندارد (عدم تکثر در خارج)، صدق کند در ارتباط با آن حقیقت تکثر ندارد. دلیل بر این مدعا، عبارت ابن سینا درباره عدم تکثر معانی

۱. در تعریف مساوقت آمده است: «لفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين» (تفتازانی، ۱۳۰۵: ۸۰/۱). بنابراین مساوقت یعنی: ۱. اتحاد دو لفظ در مفهوم که همان ترادف است، ۲. تباین در مفهوم و در عین حال تساوی در صدق که همان تصادق است.

در موجود بسیط است:

«المعنى البسيط هو الذى لا يمكن أن يعتبر فيه التآلف والتركب من عدة معانٍ فلا يمكنه تحديده، وذلك كالعقل والنفس. وما أمكن أن يعتبر فيه ذلك فهو غير بسيط كالإنسانية والحيوانية فإنها تنقسم بالحد إلى معانٍ مختلفة» (همان: ۲۳)؛ معنای بسیط معنایی است که در آن اعتبار و ملاحظه تألیف و ترکیب از معانی متعدد امکان ندارد، بنابراین تعریف آن ممکن نیست؛ مانند عقل و نفس. و آن دسته از معانی غیر بسیط که در آن‌ها معانی متعدد اعتبار می‌شود، توسط تعریف به معانی مختلف تقسیم می‌شوند؛ مانند انسانیت و حیوانیت.

نتیجه‌گیری

ابن سینا در کتاب *المبدأ و المعاد* معتقد است که برهان شبه لم، به اثبات ذات و تعریف صفات خداوند می‌پردازد. وی در کتاب *التعلیقات* برهانی از اثبات ذات ارائه می‌دهد که در آن از حقیقت وجود و بدون کاربرد استحاله تسلسل آغاز می‌کند و در کتاب *الاشارات* برهان خود را برهان صدیقین می‌نامد که بر آن اشکالاتی وارد است. این نوشتار با پاسخ به آن‌ها و بیان مبانی فلسفی برهان صدیقین بر استحکام این برهان صحه می‌گذارد.

ادعای ترادف صفات ابن سینا و نقد ملاصدرا بر آن بیان گردید که در این بررسی‌ها با تحلیل صدق مفهوم صفات بر مصداق واجب تعالی آشکار می‌گردد در یک نگرش می‌توان حیثیات ذهنی برای مفهوم صفات را در اطلاق صفات بر مصداق واجب تعالی دخیل نمود و در نگرشی دیگر، مفاهیم را در ارتباط با حقیقت خارجی واجب تعالی از حیثیات ذهنی منزه نمود. دیدگاه ملاصدرا منطبق با نگرش اول و نظریه ابن سینا مطابق با نگرش دوم است و دیدگاه ابن سینا دقیق‌تر از دیدگاه ملاصدراست؛ زیرا مفهومی بسیط، متناسب با مصداق بسیط واجب ارائه می‌دهد. بنابراین ابن سینا از اتهام تعطیل عقل از شناخت خداوند نیز مبرا است.

در نهایت پس از تثبیت برهان صدیقین و ترادف صفات و بیان ملازمه میان صفات و ذات و تبیین برهان شبه لم، همان ملازمات عامه، روشن می‌گردد که برهان اثبات ذات همان برهان اثبات صفات و ترادف و تعریف آن‌هاست.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح آرای فلسفی ملاصدرا، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیها، شرح نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. همو، التعليقات، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۴. همو، الشفاء (الالهیات)، مقدمه ابراهیم مذکور، تحقیق اب قنوتی، سعید زائد، قاهره، هیئة العامة لشؤون المطابع الامیریة، قم، منشورات مکتبة آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۸۰ ش.
۵. همو، الشفاء (المنطق)، الفن الخامس من المنطق فی البرهان، تصدیق و مراجعه ابراهیم مذکور، تحقیق ابوالعلاء عیفی، قاهره، وزارة التربية و التعليم لإدارة العامة للثقافة، ۱۹۵۶ م.
۶. همو، المباحثات، تحقیق و تعليق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۷. همو، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۸. همو، النجاة، چاپ دوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.
۹. ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، المواقف، تحقیق سیدشرف علی بن محمد جرجانی، با حواشی سیالکوتی و چلبی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
۱۰. بدوی، عبدالرحمان، موسوعة الفلسفه، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۸۴ م.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، اسلامبول، بی‌نا، ۱۳۰۵ ق.
۱۲. حائری مازندرانی، محمدصالح، حکمت بوعلی سینا، تصحیح و اهتمام حسن فضائلی (شیوا)، بی‌جا، انتشارات حسین علمی و نشر محمد، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. ذیحی، محمد و اعظم ایرجی‌نیا، «بررسی وجودشناختی صفات الهی از دیدگاه ابن سینا همراه با نقد ملاصدرا»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
۱۴. همان‌ها، «صفات الهی از نگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس»، فصلنامه فلسفه دین، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۸ ش.
۱۵. ذیحی، محمد، «اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب تعالی از دیدگاه ابن سینا»، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره پیاپی ۱۳، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. همو، فلسفه مشاء با تکیه بر اهرام آرای ابن سینا، تهران، سمت، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، التعليقات علی الشفاء، بی‌نا، بی‌تا.
۱۸. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه، حاشیه ملاحادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعليق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۲۰. همو، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم، دار العلم، بی‌تا.
۲۲. همو، نهاية الحکمه، تصحیح و تعليق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۲۳. عشاقی اصفهانی، حسین، برهان‌های صدیقین: ۲۱۶ برهان به شیوه صدیقین برهستی خداوند، قم، ۱۳۸۷ ش.

۲۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المباحث المشرقية في علم الالهيات والطبيعيات*، تهران، بی نا، ۱۹۶۶ م.
۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، *شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام*، چاپ سنگی، تهران، بی نا، ۱۳۰۳ ش.
۲۶. لگنهاوسن، محمد، «برهان صدیقین»، ترجمه منصور نصیری، نقد و نظر، سال چهاردهم، شماره ۲، پایب ۵۴، ۱۳۸۸ ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه*، بی جا، حکمت، ۱۴۰۴ ق.
28. Burrell, David B., C.S.C., "Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers", *The Cambridge Companion to Aquinas*, Edited by: Norman Kretzmann & Eleonore Stump, Cambridge University Press, 1993.

تبیین و بررسی ادراک حسی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی*

- جواد پارسایی^۱
- سید محمد موسوی^۲

چکیده

پس از پذیرش تجرد نفس، یکی از مسائل مهمی که در فلسفه طرح می‌شود این است که نفس که موجودی مجرد است چگونه به موجودات محسوس عالم طبیعت علم پیدا می‌کند و کیفیت ادراک حسی چگونه است؟ مبنای ملاصدرا در مسئله ادراک حسی نسبت به فلاسفه قبل از خودش بسیار متفاوت است؛ به طوری که از نظر او، صور علمی حسی، مجرد از ماده‌اند و فاعل ایجادکننده این صور خود نفس است و نفس به وسیله همین صور به اشیای مادی علم پیدا می‌کند. بنابراین نفس در خیال متصل، صور اشیای مادی را مشاهده می‌کند. علامه طباطبایی به گونه‌ای دیگر در صدد تبیین چگونگی ادراک حسی برآمده است. از نظر ایشان به ازای هر فرد مادی، یک فرد مجرد مثالی در خیال منفصل وجود دارد که در ادراک حسی نفس به علم حضوری، فرد مثالی را که در عالم

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۷.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (نویسنده مسئول) (ja.parsae@gmail.com).

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

مثال تحقق دارد، مشاهده می‌کند. بنابراین ادراک حسی از سنخ علم حضوری است نه علم حصولی. در این نوشتار، ابتدا آرای این دو حکیم در مسئله ادراک حسی بیان شده و سپس صحت این دو دیدگاه نقد و بررسی شده است و بیان شده که مسئله ادراک حسی طبق نظریه ملاصدرا قابل حل می‌باشد اما ادله نظریه علامه و لوازم نظریه ایشان قابل خدشه است.

واژگان کلیدی: ادراک حسی، انشای صور، علم حصولی، عالم مثال، علم حضوری، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

مقدمه

مسئله علم و ادراک یکی از مهم‌ترین مسائلی است که از دیرباز مورد توجه فلاسفه بوده است. ادراک حسی از دو جهت قابل بحث است. جهت اول آنکه درباره میزان اعتبار و ارزش ادراکات حسی بحث شود و تطابق و عدم تطابق و خطای حسی ادراکات حسی مورد بحث قرار گیرد. جهت دوم درباره تبیین کیفیت حصول ادراکات حسی است؛ یعنی هنگامی که اثبات شد که نفس، مجرد از ماده است این سؤال پیش می‌آید که نفس مجرد چگونه به اشیای محسوس عالم طبیعت علم پیدا می‌کند؟ این ادراکات مجرد هستند یا مادی؟ و اگر مجردند چه رابطه‌ای بین نفس و این ادراکات وجود دارد؟ افلاطون معتقد بود که معرفت دو رکن دارد: ثبات و خطاناپذیر بودن، و چون که در ادراک حسی خطا وجود دارد و متعلق آن ناپایدار است معرفت به شمار نمی‌آید (افلاطون، ۱۳۸۹: ۱۹۶). ارسطو ادراک حسی را منشأ تمام علوم می‌دانست. از نظر او معرفت مراحل دارد؛ ابتدا ادراک حسی و بعد ادراک خیالی و در نهایت ادراک عقلی حاصل می‌شود. ابن سینا و پیروان او نیز نظر ارسطو را پذیرفته‌اند و در مراحل ادراک عقلی قائل به تجرید و تقشیر هستند. بر این اساس، مواجهه با اشیای مادی خارجی، سبب انطباع صورت در اندام‌های حسی می‌شود سپس نفس برخی از تعینات و امتیازات این صور را حذف می‌کند و به ادراک خیالی نائل می‌شود و در مرحله بعد، همین ادراکات خیالی تجرید بیشتری می‌یابند و نفس با حذف مابه‌الامتیاز صور خیالی، مابه‌الاشتراک آن‌ها را حفظ می‌کند، به طوری که این صورت قابل صدق بر کثیر خواهد بود و در این مرحله، نفس به ادراک عقلی نائل شده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۳).

ابن سینا ادراک حسی را تجرید صورت شیء از اصل ماده همراه با بقای عوارض مادی می‌داند و شرط این ادراک، وضع و محاذات مادی بین مدرک و مدرک است (۱۳۸۵: ۸۲؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۹۳). از نظر او، صور حسی مادی‌اند و منطبق در آلات قوای نفس هستند. پس در ادراکات حسی نفس به وسیله ابزار و آلات حسی صور را درک می‌کند اما در ادراک عقلی نفس نیازی به آلات حسی نیست (همو، ۱۳۷۹: ۱۹).

ملاصدرا تمام آرای فلاسفه پیشین مانند سهروردی و ابن سینا را درباره علم و ادراک به طور مفصل نقد و بررسی کرده و بر اساس مبنای فلسفی خود، آرای ابتکاری در این باره بیان کرده است. وی نیز مراحل تجرید علم را حسی، خیالی و سپس عقلی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۸)، اما نه به نحو تجرید و تقشیری که ابن سینا قائل است بلکه به این معنا که صور ادراکی از حس به خیال و از خیال به عقل انتقال می‌یابد (همان: ۳۰۷/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۳). مراد ملاصدرا از تقشیر این است که پس از حصول ادراکات حسی، نفس مستعد ادراکات خیالی می‌شود و پس از حصول ادراکات حسی و خیالی، نفس مستعد درک معقولات می‌شود و با حرکت اشتدادی که دارد از مرتبه حسی و خیالی به مرتبه عقلی ارتقا می‌یابد (حسن‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۷/۲). ملاصدرا نه تنها قوای نفس را مجرد می‌داند بلکه صور و ادراک حسی را نیز مجرد از ماده می‌داند و رابطه بین این صور و نفس را به گونه‌ای دیگر ترسیم می‌کند. او معتقد است که مشکلات مسئله وجود ذهنی با نظریه ابتکاری مبنی بر انشای صور حسی به وسیله نفس قابل حل است، و بر مبنای خاص خود درباره رابطه نفس و بدن معتقد است که قیام صور ذهنی به نفس، قیام حلولی نیست، آن‌چنان که نفس محلی برای حلول صور ادراکی باشد بلکه در اینجا ظرف و مظروف یکی است و صور ادراکی حاصل انشا و ابداع نفس هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۷/۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۸۱/۱؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۲).

دیدگاه ملاصدرا مسئله ادراک حسی مبتنی بر دیگر مبانی فلسفی ملاصدراست. به همین دلیل، شیخ اشراق اگرچه به خلاف ابن سینا وجود عالم مثال را می‌پذیرد، اما او نیز قوای خیالی و حسی را مادی می‌داند. سر این مطلب آن است که تجرد قوای حسی و خیالی با حدود جسمانی و حرکت جوهری نفس ارتباط دارد و ابن سینا و شیخ

اشراق معتقد به حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس نبودند. در اینجا برای فهم دیدگاه ملاصدرا درباره ادراک حسی و کیفیت رابطه ادراکات حسی لازم است که نظریه حدوث جسمانی و حرکت جوهری نفس را واکاوی کنیم.

جسمانیة الحدوث بودن و حرکت جوهری نفس

ملاصدرا اگرچه مانند ابن سینا معتقد است که نفس در ذاتش مجرد است و در مقام فعل، به ماده تعلق دارد، در مسئله حدوث نفس، نظر ابن سینا را نمی‌پذیرد. ابن سینا معتقد بود که نفس «روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است؛ یعنی وقتی بدن مزاج خاصی برای پذیرش نفس ناطقه پیدا کرد، نفس به وسیله عقل مجرد به آن افزوده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۰۰).

ملاصدرا نفس را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۷/۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲۳). این نظریه دو رکن دارد: حرکت جوهری نفس و تشکیک در وجود نفس؛ به این صورت که وجود نفس دارای مراتب است که در اولین مرتبه اش جسمانی است و بعد به تدریج و با حرکت جوهری، مراتب نفس نباتی، حیوانی و در نهایت نفس ناطقه را با حفظ وحدت طی می‌کند و اشتداد می‌یابد تا اینکه مجرد محض می‌گردد (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵). ملاصدرا معتقد است که نفس هنگامی که به فعلیت و کمال خود رسید، نیازی به بدن عنصری ندارد و همانند طفلی که بعد از تولد بی‌نیاز از رحم مادر است و نبود آن ضرری بر طفل وارد نمی‌کند، نفس نیز بعد از تجرد و فعلیت تام، نیازی به بدن عنصری ندارد و نبود آن ضرری به نفس وارد نمی‌کند (همان؛ همو، ۱۳۸۲: ۷۶۷/۲).

اکنون با روشن شدن دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا در مسئله حدوث نفس و اختلاف مبنایی آن‌ها در این مسئله، مشخص می‌شود که چرا نظر آن‌ها در مسئله ادراکات حسی متفاوت است؟

از آنجا که ابن سینا نفس را روحانیة الحدوث می‌داند و از طرف دیگر نفس در ابتدای حدوثش فاقد هر گونه صورت علمیه‌ای است، بنابراین نفس جدای از اینکه ادراک حسی داشته باشد، جوهری مجرد و مستقل است و زمانی که اولین ادراک

حسی برای نفس حاصل می‌شود چیزی به ذات نفس اضافه نمی‌شود تا گفته شود که ذات نفس اشتداد و حرکت پیدا کرده است، بلکه تمام علومی که برای نفس حاصل می‌شود عارض بر آن است. به همین دلیل، نفس به منزله محل است و صور ادراکی حال در نفس هستند و نفس در اصل ذات خود از این صور بی‌نیاز است. به همین دلیل، ابن سینا و به تبعیت از او خواجه طوسی، اتحاد عاقل و معقول را که نفس با صور و ادراکات حسی و خیالی متحد شود، نمی‌پذیرند.

بنابراین ادراک حسی در نزد ابن سینا طی چنین مراحل حاصل می‌شود که ابتدا حواس ظاهری بدن، وضع و محاذات خاصی با شیء محسوس پیدا می‌کند و صورت این شیء محسوس با حفظ آثار مادی و مجرد از اصل ماده، به واسطه عضو حاسه در آلات قوای حسی در دماغ منطبق می‌شود که همزمان با این فعل و انفعال مادی در بدن، نفس صورت حسی را ادراک می‌کند اما این ادراکات حسی، عین ذات و جوهر نفس نیست بلکه عارض و زائد بر ذات وجودی نفس است (طوسی، ۱۳۸۶: ۸۸۹/۳؛ ابن سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۸).

ملاصدرا با دیدگاه ابتکاری خود در مسئله حدوث جسمانی نفس، نظر ابن سینا را نمی‌پذیرد و طبق نظر ابن سینا، ادراکات حسی را به نحوی دیگر تبیین می‌کند. نفس در اولین مرتبه وجودی اش جسمانی است و به تدریج با حصول استعداد و شرایط، صورت نباتی، حیوانی و نفس ناطقه به وسیله عقل مجرد افاضه می‌شود.

طبق این دیدگاه نفس در مسیر حرکت اشتدادی خود با کسب صور و ادراکات علمی، قوه این را پیدا می‌کند که صورت جدیدی را کسب کند و کمال وجودی یابد. به عبارت دیگر، ادراکات نفس به سبب اتحادی که با نفس پیدا می‌کنند، باعث اشتداد نفس می‌شوند. بنابراین اولاً از آنجا که علم و صور علمی مجردند و مادی هیچ‌گاه متعلق ادراک قرار نمی‌گیرد، باید قوای مدرک آن نیز مجرد باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۶/۸، ۷۱ و ۱۸۶). ثانیاً صور ادراکی با قوای مدرکه متحد هستند. ثالثاً قوای نفس با نفس متحد هستند و جزء شئون مختلف نفس به شمار می‌آیند. بنابراین با هر ادراکی و حصول صورتی در نفس، ذات وجودی نفس غیر از حالات قبلی خود است و نفس هر لحظه در حال اشتداد و حرکت است (همان: ۱۳۵/۸).

بر اساس آنچه ذکر شد، به اعتقاد ملاصدرا ادراک عبارت است از وجود مدرک نزد مدرک (همان: ۴۰/۸) که ادراکات حسی قیام صدوری به نفس دارند نه قیام حلولی؛ به عبارت دیگر نفس برای ادراکات حسی و خیالی ظرف نیست بلکه نفس این صور را انشا می‌کند و این صور به نحو علم حضوری برای نفس حاضرند و این ادراکات جوهر و ذات نفس را تشکیل می‌دهند (حسن‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۷۸/۲).

حال این سؤال پیش می‌آید که ملاصدرا گاهی فاعل این صور ادراکی را عقل مفارق می‌داند:

بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۷/۳).

و گاهی آن‌ها را ابداع و انشای نفس می‌داند:

أنَّ النفس بالقياس إلى مدرکاتها الخيالية والحسّية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحلّ القابل (همان: ۲۸۷/۱).

آیا این دو سخن با هم تنافی دارند یا خیر؟

راه حل این مسئله آن است که: همان طور که ذکر شد ملاصدرا نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند بنابراین قبل از اینکه نفس به مرتبه حس و خیال برسد، در مرتبه جسمانی است. حال سؤال این است که اولین صورت حسی و خیالی چگونه حاصل می‌شود؟ چون فرض این است که نفس در مرتبه جسمانی بالقوه است و نمی‌تواند فاعل صورت حسی و خیالی مجرد باشد؛ بنابراین عقل مجرد، کمال وجودی صور حسی و خیالی را به نحو اجمال بر نفس افاضه می‌کند. پس اصل صور حسی و خیالی به نحو اجمال و بسیط به افاضة عقل مجرد است که این اجمال، مقام ذات نفس می‌باشد که غیر از قوای نفس است و برای اینکه نفس بتواند صور حسی را به نحو مفصل و جزئی انشا کند باید کمال آن‌ها را داشته باشد؛ زیرا «معطى الشيء لا يكون فاعلاً له». از جهتی دیگر، هنگامی که بدن وضع و محاذات خاصی نسبت به معلوم خارجی پیدا می‌کند، فعل و انفعال خاصی در اعصاب و دماغ رخ می‌دهد که همین فعل و انفعال علت معده است تا نفس عین صورت معلوم خارجی را در مرتبه

قوای خود انشا کند. به همین دلیل می‌توان گفت که فاعل ادراکات حسی و خیالی خود نفس است. بنابراین در جایی که ملاصدرا فاعل ادراکات جزئی را عقل می‌داند مربوط به مرتبهٔ اعلاّی وجود نفس است و در جایی که فاعل ادراکات جزئی را نفس می‌داند مربوط به وجود تفصیلی صور علمی در مرتبهٔ قوای نفس است و بین این دو سخن تعارضی وجود ندارد.

دیدگاه ملاصدرا در باب ابصار

در گذشته برخی از حکما معتقد بودند که ابصار به واسطهٔ خروج شعاع از چشم است. در مقابل، ابن سینا و مشایبان حقیقت ابصار را انطباع مثال یا عکس شیء محسوس در چشم و انتقال آن به دماغ می‌دانستند. شیخ اشراق نیز با نقد نظر مشایبان، ابصار را از سنخ اضافهٔ اشراقی می‌داند؛ به این معنا که نفس از دریچهٔ چشم، اشراق حضوری و بی‌واسطه با شیء مادی پیدا می‌کند و خارجی، معلوم بالذات نفس است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۳۴/۲).

ملاصدرا با اثبات نظریهٔ خود در باب اتحاد عاقل و معقول و اتحاد حاسّ و محسوس ثابت کرد که دیدن یک نوع فعالیت ابداعی نفس است که عمل طبیعی، مقدمهٔ آن است و پس از انجام یافتن عمل طبیعی، نفس از طریق فیض ابداعی خود، صورت مماثل شیء محسوس را انشا می‌کند:

بل الحقّ عندنا فی باب الإبصار وغیره من أنواع الإدراکات أنّها یحصل بإنشاء صورة نوریة إدراکیة من عالم النفس علی طریق الفیض الإبداعی، فیحصل بها الإدراک والشعور بالأشیاء (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۷۶).

در اینجا به بررسی دلیل اینکه نفس فاعل صور علمیه است می‌پردازیم. ملاصدرا معتقد است از آنجا که نفس از سنخ عالم ملکوت است و موجودات ملکوتی قادر بر ابداع صور عقلی هستند، نفس نیز قادر بر ایجاد صور حسی و خیالی است (همو، ۱۳۶۰: ۲۵: ۱۹۸۱: ۲۶۴/۴).

نقد و بررسی: این برهان تنها اثبات می‌کند که نفس قدرت بر ایجاد صور علمی دارد اما برای اثبات مدعای ملاصدرا کافی نیست؛ زیرا احتمال دارد که موجود مجرد

مثالی، یا عقل عرضی یا عقل فعال، طبق مبانی مختلف، مبدع صور علمی باشد. پس به نحو قضیه شرطیه اگر مُبدعیت صور علمی برای عقل مجرد کمال باشد، این مبدعیت برای او امکان دارد و هر چیزی که برای مجرد تام، امکان وقوعی داشته باشد، بالفعل موجود است، بنابراین موجود مجرد عقلی، فاعل صور علمی نفس است. اما نفس چون قبل از قطع تعلق از بدن، مجرد تام نیست این برهان برای آن جاری نمی‌شود. به عبارت دیگر، اگرچه نفس در ذاتش مجرد است، تا زمانی که به فعلیت تام نرسیده، در فعل نیازمند بدن است و کبری برای مجرد تام (در ذات و در فعل مجرد) جاری می‌شود نه نفسی که در فعل نیازمند بدن مادی است؛ زیرا تعلق نفس به بدن برای نفس کمال نیست بلکه به جهت ضعف نفس است. بنابراین همین جهت ضعف موجب می‌شود که نفس از انشای صور علمیه ناتوان باشد به خلاف مجرد تام که قادر بر این فعل است.

در اینجا می‌توان دلیل دیگری برای اثبات فاعلیت نفس نسبت به صور علمی اقامه کرد:

۱. ما به اراده خود می‌توانیم هر طور که بخواهیم در صور جزئی دخل و تصرف کنیم و صورت‌های خاصی را ایجاد کنیم و اگر نفس فاعل این صور نبود چنین کاری امکان نداشت. صورت منطقی برهان چنین است:

صغری: نفس می‌تواند در صور جزئی تصرف ایجاد کند. کبری: هر گاه نفس توانایی تصرف ایجاد در چیزی داشته باشد مبدأ فاعلی آن شیء است. نتیجه: نفس مبدأ فاعلی صور جزئی است.

۲. نفس گاهی صورت‌های جزافی را تخیل می‌کند و انتساب این صور به موجود مجرد عقلی که افعال غیر حکیمانه انجام نمی‌دهد، جایز نیست پس نفس مبدأ انشای آن صور است.

تا اینجا اثبات شد که نفس فاعل صور خیالی است. از طرفی، تفاوت زیادی بین صور خیالی و حسی وجود ندارد؛ صورت جزئی تا زمانی که ارتباط با شیء خارجی دارد آن را صورت حسی گویند و همین که این ارتباط قطع شد و آن صورت در نفس باقی ماند، آن را صورت خیالی گویند. این صور هر دو مجردند و قیام به نفس دارند

پس تفاوت ماهوی و وجودی میان صور حسی و خیالی وجود ندارد تا مانع از انشای صور حسی توسط نفس شود. بنابراین نفس فاعل صور حسی نیز می‌باشد.

شایان ذکر است اینکه نفس مبدأ فاعلی صور حسی است مستلزم این نیست که نفس خودش را از قوه به فعل رسانده باشد؛ زیرا برای نفس دو مرتبه قابل لحاظ است: مرتبه وحدت در کثرت و مرتبه کثرت در وحدت (سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۸۲/۵). اصل و ذات نفس در مقام وحدت به وسیله عقل مجرد صادر می‌شود پس این عقل مجرد است که نفس را از قوه به فعل می‌رساند. اما در مرتبه کثرت (ادراکات حسی و خیالی)، خود نفس فاعل مباشر این صور است که کمال وجودی آن‌ها (و به عبارت دیگر اصل آن‌ها) به نحو وحدت و بساطت در مرتبه اعلائی نفس توسط عقل مجرد بر ذات نفس افزوده شده است. همین انشای صور و ادراکات جزئی و برخی دیگر از افعال جسمانی نفس، علت معدّ می‌شود که نفس استعداد پذیرش کمالات بعدی را از ناحیه عقل مجرد دارا گردد.

خلاصه نظر ملاصدرا

۱. صور ادراکی حسی و قوای مدرکه آن مجرد از ماده‌اند.
۲. نفس در عین وحدتش اتحاد با قوا دارد و قوای نفس شئون و مراتب نفس‌اند.
۳. صور ادراکی حسی عین ذات نفس‌اند و رابطه آن‌ها با نفس به نحو قیام صدوری است نه قیام حلولی.
۴. عقل مجرد به نحو بسیط و اجمال، کمال وجودی صور حسی را به نفس افزوده می‌کند و نفس مبدأ انشا و اظهار این صور به نحو تفصیل است.

دیدگاه علامه طباطبائی

از نظر علامه، وجود علم امری وجدانی است و مفهومش بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۶: ۹۱۶/۴). علم در نگاه اول، به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. در علم حصولی، ماهیت معلوم نزد عالم حاضر است که به واسطه آن به شیء خارجی علم پیدا می‌کنیم. پس دو شیء قابل لحاظ است: معلوم بالذات که در حیطه ذهن است و معلوم بالعرض که در خارج است.

اما در علم حضوری که معلوم با وجودش نزد عالم حاضر است نه با صورت و ماهیتش، نه واسطه‌ای میان عالم و معلوم است و نه آن دوگانگی قابل لحاظ خواهد بود؛ مانند علم نفس به خود صورت ذهنی که از درخت - مثلاً - در نفس ماست و حقیقت آن صورت بدون هیچ واسطه‌ای مدرک نفس می‌باشد. مشهور فلاسفه چنین برداشتی از علم حصولی و علم حضوری را پذیرفته‌اند و علم انسان به موجودات عالم ماده و محسوسات را از قبیل علم حصولی دانسته‌اند. اما علامه طباطبایی در رابطه با اینکه آیا ادراکات حسی علم حصولی‌اند یا حضوری؟ و آیا علم حصولی به معنایی که فلاسفه قبلی قائل بودند وجود دارد یا خیر؟ دیدگاه خاصی دارد که تبیین دیدگاه ایشان نیازمند مبانی و مقدمات فلسفی است که در اینجا ذکر می‌شود.

۱. تجرد علم و ادراک

هنگامی که انسان از حواس خود استفاده می‌کند، فعل و انفعالات مادی در اعصاب و مغز به وجود می‌آید که با به کار انداختن حاسه پیدا شده و با از کار بازداشتن حاسه از بین می‌رود و همزمان با این حالت چیزی به نام «ادراک» رخ می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۱۶/۶). از طرف دیگر، اشیای مادی دارای خواص مشترکی مانند قابلیت انقسام، تغییر، زمانی و مکانی بودن هستند و از آنجا که صور ادراکی ما هیچ یک از ویژگی‌های عمومی ماده را ندارند پس مادی نمی‌باشند (همان: ۱۱۹/۶).

۲. عالم مثال

عالم دارای سه مرتبه وجودی است:

۱. عالم ماده که موجودات آن مرکب از هیولا و صورت هستند و دارای وضع، مکان، زمان، انقسام و تغییر و دیگر اعراض می‌باشند.
۲. عالم مثال که مرتبه‌ای از وجود بین عالم ماده و عالم عقل است. موجودات این عالم مجرد از هیولا هستند اما برخی خصوصیات و آثار مادی از قبیل کم، کیف و در آن وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲۳۸/۴).
۳. عالم عقل که موجودات آن مجردند و نه هیولا و نه آثار و عوارض ماده را دارند. فلاسفه، خیال را به خیال متصل و خیال منفصل تقسیم می‌کنند. خیال متصل به

صور خیالی گفته می‌شود که قائم به نفس است؛ مانند صور جزافی که انسان تصور می‌کند، اما خیال منفصل، موجودات و جواهر مجرد قائم به خود است.

نکته‌ای که علامه بر آن تأکید دارد این است که به ازای هر یک از موجودات عالم طبیعت، یک موجود و جوهر مثالی قائم به خود در عالم مثال وجود دارد (همان: ۱۲۴۰-۱۲۳۹/۴). بنابراین طبق نظر علامه، چون ظرف وجودی نفس هنگام رسیدن به مرتبه خیالی، عالم مثال است و در آن سیر می‌کند و اشیای عالم طبیعت نیز یک نحوه وجود مثالی دارند، نفس در حین تعلق به بدن می‌تواند به موجودات و اشیای مثالی علم پیدا کند. رؤیاهای صادقانه و برخی پیشگویی‌های صادق، نمونه‌هایی از علم نفس به موجودات عالم مثال است.

۳. مشکک بودن نفس

طبق مبنای حکمت متعالیه که علامه نیز آن را پذیرفته است، نفس موجودی «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» است. نفس انسان در اولین مرتبه وجودی اش جماد و نطفه است و بعد با حرکت جوهری به مرتبه تجرد حسی و خیالی و وهمی رسیده و در نهایت به مرتبه تجرد بالفعل عقل نائل می‌شود.

بنابراین همچنان که عالم دارای سه مرتبه ماده، مثال و عقل است، نفس نیز دارای همین مراتب است و با قوای متناسب با هر یک از این مراتب در این مراتب حضور دارد. بنابراین نفس در حین تعلق به بدن می‌تواند با حواس ظاهری خود اشیای محسوس را درک کند و با قوه خیالش موجود مثالی را مشاهده کند و با قوه عاقله ادراکات عقلانی داشته باشد.

علاوه بر این، چنان که موجودات مادی هر کدام دارای یک نحوه وجود مثالی هستند که از نظر ماهیت، عین یکدیگرند، نفس نیز در مرتبه مثال می‌تواند ادراکاتی داشته باشد که عیناً بر ادراکات مرتبه ماده و حواس ظاهری آن منطبق باشد؛ همانند برخی رؤیاهای صادقه که در حالت خواب، توجه نفس به حواس ظاهری و عالم ماده کم می‌شود و به عالم مثال توجه می‌کند و با توجه به کمال و استعدادی که دارد، ورای زمان و مکان، حوادث عالم ماده را مشاهده نماید (همو، ۱۳۷۲: ۲۷۱/۱۱).

۴. حقیقت علم

علم به معنای حضور معلوم نزد عالم است و چون صور علمی مجرد از ماده هستند عالم به این صور نیز باید مجرد از ماده باشد؛ زیرا موجود مادی برای خودش نیز حضور ندارد و حضورش برای ماده است و چیزی که برای خودش حضور نداشته باشد نمی‌تواند شیء دیگری را درک کند. بنابراین عالم و معلوم هر دو باید مجرد از ماده باشند. پس می‌توان گفت: حقیقت علم یعنی حضور معلوم مجرد نزد عالم مجرد یا حضور مجرد نزد مجرد (همو، ۱۳۸۶: ۴/۹۳۴).

۵. رابطه عالم مثال با عالم ماده

طبق مبانی حکمت متعالیه، بعد از اثبات اصالت وجود و اینکه وجود حقیقتی مشکک است در سلسله قوس نزول و ترتیب افاضه وجود، ابتدا عقول از حق تعالی صادر شده و بعد از آن عالم مثال و سپس عالم طبیعت صادر شده‌اند و چون که در سلسله طولی، موجود شدیدتر مقدم و علت موجود ضعیف‌تر است، پس عقول علت برای عالم مثال می‌باشند و آن نیز علت وجود عالم ماده است.

توضیح مطلب اینکه موجودات مثالی و مادی، هم دارای نحوه‌ای از اشتراک و سنخیت و هم دارای جهت امتیاز هستند. جهت اشتراک آن‌ها در این است که هر دو دارای کم، کیف و... هستند و جهت امتیاز آن‌ها در این است که موجودات مادی دارای هیولا و خواصی چون انقسام‌پذیری، زمانمندی و تغیر هستند، در حالی که موجودات مثالی چنین نیستند. پس هر موجود مادی یک نحوه وجود مثالی نیز دارد، با این تفاوت که مرتبه وجودی فرد مثالی، شدیدتر از فرد مادی است و به همین دلیل موجودات مثالی نسبت به اشیای مادی سمت علت دارند و حوادث عالم مثال، علت حوادث عالم طبیعت هستند:

عالم المثال وهو فوق عالم الطبيعة وجودًا وفيه صور الأشياء بلا مادة منها تنزل هذه الحوادث الطبيعية وإليها تعود وله مقام العلية ونسبة السببية لحوادث عالم الطبيعة (همو، ۱۳۷۲: ۱۱/۲۷۱).

پس از بیان مبانی دیدگاه علامه طباطبایی به تبیین نظریه ایشان می‌پردازیم:

هنگامی که انسان به شیء محسوسی علم پیدا می‌کند، برای مثال درخت خارجی را می‌بیند، از آنجا که علم به معنای حضور معلوم مجرد نزد عالم مجرد است پس نفس در مرتبه تجرد مثالی خود، عالم به این درخت شده است و صورت این درخت نیز باید در عالم مثال، معلوم نفس باشد و درخت خارجی مادی قابلیت به ادراک درآمدن را ندارد. بنابراین معلوم نفس، صورت مجرد مثالی این درخت است و این صورت مثالی، موجودی مجرد و قائم به خود است که به دلیل تجرد و شدت وجودی‌اش تمام کمالات درخت مادی را دارد و مبدأ فاعلی آن است (همو، ۱۳۸۶: ۹۲۹/۴، تعلیقه ۴۳، ۹۲۹-۹۳۱). بنابراین طبق این دیدگاه، زمانی که انسان با حواس خود اشیای عالم طبیعت را ادراک می‌کند، از آنجا که عالم طبیعت، معلول عالم مثال است، به ازای هر فرد مادی، یک فرد مثالی در عالم مثال وجود دارد که در حقیقت، آن جوهر مجرد مثالی نزد نفس حاضر است و معلوم حقیقی و بالذات نفس است، نه اینکه صورت علمی اشیا قائم به نفس انسان باشد و از معلوم خارجی حکایت کند.

علامه در حاشیه‌ی الاسفار چنین می‌نویسد:

والنفس إذا اتّصلت من طریق الحواسّ نوعاً من الاتّصال بالخارج المادّی استعدّت لأنّ تشاهد هذا الموجود المثالیّ أو العقلیّ فی عالمه، فتتحدّ به اتّحاد المدرك بالمدرك فتأخذ منه صورة لنفسها، وهذا علم حضوریّ تجد به النفس عین هذا المعلوم الموجود فی الخارج ویوجب الاتّصال الذی بالمادّة أن تطبقه النفس علی المادّة وتدعن آتّه هو المصداق المادّیّ من غیر ترتّب الآثار علیه، فیحصل من هذا التطبيق العلم الحصولیّ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۴/۱).

همچنین طبق این دیدگاه، علم حصولی به معنای واسطه شدن صور علمی برای علم نفس به اشیای مادی بی‌معناست و در جایی هم که فلاسفه، علم نفس به اشیا را حصولی می‌پنداشتند به نظر عمیق و دقیق، علم حصولی به علم حضوری برمی‌گردد. در اینجا شاید این اشکال مطرح شود که: طبق این دیدگاه تمام حوادث و موجودات عالم ماده، یک نحوه وجود مثالی دارند که نفس به این وجود مثالی علم پیدا می‌کند. از طرف دیگر، نفس نیز در عالم مثال حضور دارد و چون در آنجا زمان و مکان به معنای مادی آن وجود ندارد، باید نفس به صورت بالفعل، علم به تمام حوادث و

موجودات مثالی داشته باشد؛ پس چرا وجدان چنین چیزی برای ما وجود ندارد و نفس به تدریج و در محدوده مکان و زمان، ادراکات محسوس را کسب می‌کند؟ در پاسخ می‌توان گفت که نفس وجود مشکک دارد و دارای مراتب و قوایی است و در نفوس انسانی که به فعلیت تام نرسیده‌اند و تعلق به بدن دارند توجه افراطی به هر مرتبه باعث می‌شود که توجه نفس به مرتبه دیگر کمتر شود. بنابراین مادامی که نفس به بدن عنصری تعلق دارد، توجه شدید نفس به بدن و نیازهای آن مانع می‌شود که توجه کامل به عالم مثال داشته باشد و این توجه به بدن در برخی انسان‌ها به حدی است که خود را همین بدن مادی می‌پندارند. پس از آنجا که نفس تعلق شدید به بدن مادی دارد برای اینکه بتواند به موجود مثالی علم پیدا کند باید فعل و انفعال خاصی در اعصاب و مغز رخ دهد که این فعل و انفعال نیز متوقف بر ارتباط خاص بدن با شیء مادی است. سؤال دیگری که قابل طرح است اینکه طبق چنین نظریه‌ای درباره ادراک حسی، تمام ادراکات حسی انسان حضوری است و علم حصولی معنا ندارد.

در جواب باید گفت که هرچند طبق این دیدگاه، علم حصولی به معنای واسطه شدن صورت علمی برای ادراک اشیای محسوس وجود ندارد، اما هنگامی که نفس به علم حضوری، موجودات مثالی را ادراک می‌کند عقل به اضطرار از همین علم حضوری، علم حصولی را انتزاع می‌کند:

العلم الحصولی اعتبار عقلی یضطرّ إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوری، هو موجود مجرد مثالیّ أو عقلیّ، حاضر بوجوده الخارجیّ للمدرک (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۳۱/۴-۹۳۲-۹۳۳).
ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳/۴۵۴-۴۵۵.

توضیح اینکه هنگامی که نفس به علم حضوری، مجردات عقلی و مثالی را مشاهده می‌کند عقل به صورت اضطرار، مفاهیمی را که حکایت از آن‌ها می‌کند انتزاع می‌کند و برخی از این مفاهیم مایزای فرد مادی خارجی نیز دارند که آثار آن فرد خارجی بر این مفاهیم مترتب نمی‌شود و همین مفاهیم را علم حصولی گوئیم. بنابراین از نظر علامه، علم حصول به معنایی که ذکر شد اضطراراً از مشاهده موجودات مجرد مثالی و عقلی حاصل می‌شود نه اینکه از فرد مادی خارجی که معلوم بالعرض است انتزاع شده باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۹۳۱/۴، تعلیقه ۴۶).

بررسی دیدگاه علامه طباطبایی

مدعای علامه این بود که چون صور حسی مجرد هستند و طبق تشکیک در وجود، مرتبه موجود مجرد شدیدتر از موجود مادی است، به همین دلیل صور علمی که معلوم نفس هستند جوهر مجرد مثالی اند که مبدأ فاعلی اشیا مادی هستند:

فالمعلوم، عند العلم الحسولی بأمر له نوع تعلق بالمادة، هو موجود مجرد؛ هو مبدء فاعلی لذلك الأمر، واجد لما هو کماله، يحضر بوجوده الخارجی للمدرک (همان: ۹۳۰-۹۲۹/۴).

از این جمله علامه دو فرض قابل برداشت است:

فرض اول: چون صور علمی مجرد هستند و وجودشان شدیدتر از وجود اشیا مادی است بنابراین صورت علمی یک شیء، علت وجود مادی آن است. پس هنگام ادراک حسی، صورت علمی مثالی نزد نفس حاضر می‌شود. این فرض واضح البطلان است و بعید است که مراد علامه باشد.

فرض دوم: چون عالم مثال نسبت به عالم ماده سمت علیت دارد، بنابراین هر موجود مادی دارای یک علت در عالم مثال است و فرق بین فرد مادی و مثالی در این است که یکی هیولا دارد و دیگری مجرد از هیولا است. پس تمام حوادث عالم ماده در عالم مثال موجود است و نفس به وجود مثالی اشیا علم پیدا می‌کند. به قرینه سخنی که از علامه در حاشیه *الاستفصار* ذکر کردیم این فرض مراد علامه است.

اما هر دو فرض خالی از اشکال نیست:

اشکال فرض اول: اینکه وجود صورت علمی به دلیل تجردش از اشیا مادی شدیدتر است گرچه در جای خود سخنی درست است، اما صرف اینکه شیء از شیء دیگر در وجودش شدیدتر باشد، سبب ایجاد رابطه علیت بین آنها نمی‌شود، بلکه بین علت و معلول باید توقف وجودی و رابطه سنخیت نیز باشد. همچنین وجود صور علمی حسی در مرتبه قبل، متوقف بر ارتباط بدن با شیء مادی است، پس صورت علمی نمی‌تواند علت شیء مادی باشد. همچنین به صورتی وجدانی می‌دانیم که وجود خارجی اشیا محسوس، معلول صورت علمی نیست. بنابراین از اینکه صور ادراکی

مجردند نمی‌توان نتیجه گرفت که علت اشیای مادی‌اند.

اشکال فرض دوم: بر فرض اثبات مثال باز هم این سخن که در ادراک حسی، نفس علم حضوری به جوهر مثالی پیدا می‌کند، نیازمند دلیل است. به عبارت دیگر، اثبات عالم مثال و علت موجودات مثالی برای اشیای مادی، ملازمه‌ای با این مطلب ندارد که در ادراک حسی، نفس به علم حضوری به وجود مثالی اشیا علم پیدا می‌کند. بلکه ممکن است که نفس از طریق انشای صور به اشیای مادی علم پیدا کند. چنان که ملاصدرا به این دیدگاه قائل است.

علاوه بر اینکه اصل استدلال نظریه علامه اشکال دارد و نظریه ایشان دارای لوازمی است که پذیرش آن‌ها مشکل است:

۱. طبق این دیدگاه هنگامی به شیء ادراک حسی پیدا می‌کنیم که این شیء علاوه بر فرد مادی دارای یک فرد مثالی هم باشد. اگر به فرض این سخن در مورد اجسام طبیعی پذیرفته شود، اما در مورد اشیای صناعی ابهام باقی می‌ماند. به سخن دیگر، اگر ابزار و فناوری جدید را جسم صناعی بدانیم، چون به آن‌ها علم حسی پیدا می‌کنیم باید هر کدام از این اشیای صناعی دارای یک فرد مثالی باشند، در حالی که اولاً کاربرد این ابزار مربوط به عالم ماده است که ملازم با زمان و مکان می‌باشد و در عالم مثال، کاربردی برای آن قابل تصور نیست. ثانیاً ابزار و فناوری صناعی، مرکب اعتباری‌اند و وحدت حقیقی ندارند و امری که وحدت آن اعتباری شد وجود حقیقی نخواهد داشت. البته اجزای آن، واحد حقیقی و موجودند اما ترکیبشان اعتباری است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۳). به همین جهت، تصور فرد مثالی برای بسیاری از ابزار و اشیای صناعی امکان ندارد؛ مانند وسایل حمل و نقل، رایانه، اینترنت، سد برای تولید برق و آب، ابزار پزشکی و... بنا بر این دیدگاه، در عالم مثال باید برای شهرهایی مانند تهران، نیویورک و... یک شهر مثالی وجود داشته باشد. اگر همه ادراکات حسی ما فقط به اشیایی بود که دارای وحدت و وجود حقیقی بودند، این نقض‌ها وارد نمی‌شد. اما برخی ادراکات ما به اشیایی تعلق می‌گیرد که وحدت و وجود حقیقی ندارند و با توجه به نظر علامه، این‌ها قابل تبیین نیست.

۲. برخی از حوادثی که با حواس ادراک می‌کنیم تنها با خصوصیات عالم ماده

متناسب است؛ برای مثال، انفجار یک بمب و تخریب اشیای اطراف آن به دلیل نقص و وجود هیولا در عالم ماده قابل توجیه است، اما عالم مثال که فاقد هیولا و نقص مادی است، چنین چیزی در آنجا امکان ندارد، در حالی که آثار و عوارض چنین حوادثی را با حواس ظاهری درک می‌کنیم و طبق دیدگاه علامه، این حادثه باید در عالم مثال اتفاق افتاده باشد. به عبارت دیگر، بسیاری از حوادثی که در عرف، ناگوار به شمار می‌آیند یا مانع از تکامل موجودی می‌شوند، مثل اینکه حیوانی حیوان دیگر، یا انسان گوشت حیوانی را می‌خورد و یا نهالی را می‌کند و از رسیدن آن موجود به کمال خود جلوگیری می‌کند، به سبب تراحم صورت‌های مختلف بر هیولاست؛ زیرا هیولا همزمان نمی‌تواند صور مختلف را بپذیرد؛ اما در عالم مثال که فاقد هیولاست چنین حوادثی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

۱. تقسیم علم به حضوری و حصولی، هم در نظر ملاصدرا و هم علامه طباطبائی درست است، اما در معنا و منشأ علم حصولی با یکدیگر اختلاف دارند. در نظر ملاصدرا از آنجا که حقیقت اشیای مادی، خارج از نفس انسان است و علم به حقیقت خارجی آن‌ها امکان ندارد، نفس به واسطه انشای صورت علمیه‌ای که حکایت از آن موجود خارجی دارد به آن علم پیدا می‌کند. بنابراین علم به اشیای خارجی از طریق علم حصولی امکان‌پذیر است و ادراک حسی متوقف بر علم حصولی است.

علامه معتقد است که برای ادراک حسی نیازی به واسطه نیست و اشیا با صورت مثالی خود نزد نفس حاضرند و علم حصولی، ناشی از اضطراب عقل بعد از علم حضوری به موجود مثالی است. بنابراین بعد از ادراک حسی، علم حصولی ایجاد می‌شود و ادراک حسی متوقف بر علم حصولی نیست.

۲. طبق نظر هر دو حکیم در فرایند ادراک حسی سه عنوان وجود دارد: معلوم بالذات، معلوم بالعرض، وجود خارجی شیء. از نظر ملاصدرا معلوم بالذات نفس، همان صورت علمیه است که حاکی از شیء خارجی است و شیء خارجی، معلوم بالعرض است؛ اما از نظر علامه طباطبائی معلوم بالذات همان موجود مجرد مثالی است و چون این موجود، مبدأ فاعلی شیء مادی است، تمام کمالات آن را دارد. پس با

ادراک وجود مثالی، موجود مادی هم بالعرض ادراک می‌شود، به همین جهت شیء مادی معلوم بالعرض است.

۳. طبق هر دو دیدگاه، ارتباط بدن با موجود مادی، علت زمینه‌ساز برای ادراک حسی است؛ اما از نظر ملاصدرا این علل زمینه‌ساز سبب می‌شوند که نفس صورت علمی متناسب با شیء مادی را انشا کند، ولی علامه معتقد است که بدن و فعل و انفعال مادی در اعصاب و مغز، علت زمینه‌ساز برای علم نفس به جوهر مثالی آن شیء مادی است.

۴. از نظر ملاصدرا در صورتی که نفس اشتداد و تکامل پیدا کند به گونه‌ای که مانع از اشتغال به کثرات مادی نباشد و یا کاملاً از کثرات مادی قطع توجه کند، علاوه بر اینکه می‌تواند بدون ارتباط بدن با موجود مادی، صورت آن را انشا کند، همچنین نفس قدرت آن را دارد که در قوه خیال دیگران نیز تصرف کند یا حتی می‌تواند علت ابداع موجودات مادی خارجی شود. چنان که معجزات و کرامات پیامبران و اولیای الهی از این قبیل است.

طبق مبنای علامه نیز اگر نفس از بدن مادی و لوازم آن قطع توجه نماید و تعلقش به بدن کمتر شود، بدون نیاز به علل زمینه‌ساز مادی می‌تواند مثال جوهری اشیا را ادراک کند.

۵. علم از نظر هر دو حکیم عبارت است از حضور مجرد نزد مجرد دیگر. بنابراین عالم ماده، معلوم واقع نمی‌شود. بر این اساس، علامه طباطبایی و ملاصدرا در مسئله علم فعلی خداوند معتقدند که موجودات عالم ماده در مرتبه خودشان، معلوم علم حق تعالی قرار نمی‌گیرند.

۶. طبق دیدگاه علامه طباطبایی، تبیین خطا در ادراک حسی به این صورت است که نفس موجود مجرد مثالی را به علم حضوری ادراک می‌کند و هیچ گونه خطایی در آن وجود ندارد. خطا در جایی است که این مشاهده حضوری با شیء خارجی تطبیق داده می‌شود؛ برای مثال زمانی که شخص در بیابان آب جاری را بر روی زمین در دوردست می‌بیند، در حقیقت گرما و شکست نور باعث شده که فعل و انفعال خاصی در بدن رخ بدهد و این علت زمینه‌ساز شود برای اینکه نفس در عالم مثال، آب جاری مشاهده کند. پس در اینجا، نفس علم حضوری به آب مثالی پیدا کرده، اما بدن با آب مادی مواجه نشده است، بلکه با شرایطی (شکست نور) روبه‌رو شده که تأثیرش بر بدن،

همانند تأثیری است که آب بر روی فعل و انفعال اعصاب و مغز می‌گذارد. پس خطا نه در ناحیه ادراک موجود مجرد مثالی است و نه در کار ابزار حسی بدن، بلکه خطا در تطبیق ادراک مثالی با وجود مادی شیء است.

طبق دیدگاه ملاصدرا نیز خطا در مرحله تطبیق صورت علمیه با شیء خارجی است؛ به این صورت که وقتی شخص در بیابان سراب می‌بیند، فعل و انفعالی در بدن ایجاد می‌شود که همانند فعل و انفعال در هنگام مواجهه با آب واقعی است و همین فعل و انفعال خاص در مغز و اعصاب، علت زمینه‌ساز برای انشای صورت آب در نفس است. پس هنگام ادراک آب در بیابان، نفس واقعاً صورت آب را انشا کرده و مغز و اعصاب نیز از شکست نور متأثر شده‌اند و خطایی در ناحیه ابزار حسی وجود ندارد، بلکه خطا در ناحیه تطبیق صورت علمی با وجود مادی معلوم است.

۷. مسئله مطابقت ادراکات حسی با خارج بر مبنای دیدگاه ملاصدرا به راحتی اثبات‌شدنی نیست. از نظر ملاصدرا، نفس چنان خصوصیتی دارد که به هنگام ارتباط خاص بدن با اشیای مادی، صورتی را انشا می‌کند که به طور کامل حاکی از برخی اعراض آن شیء خارجی است.

اما بر مبنای دیدگاه علامه، مسئله تطابق صورت‌های علمی موجود در نفس با خارج قابل دفاع است. به این صورت که صورت‌های علمی که نفس مشاهده می‌کند، علت وجود مادی اشیا هستند و علم به علت، سبب علم به معلول نیز می‌شود و کامل‌ترین نوع علم نیز از راه علم به علت شیء است. پس چون صورت‌های مثالی علت موجودات مادی هستند هنگامی که نفس به صورت‌های مثالی علم حضوری پیدا می‌کند به طریق اولی به معلول آن‌ها یعنی موجودات مادی نیز علم پیدا می‌کند. بنابراین مسئله مطابقت صورت‌های علمی با خارج اثبات می‌شود.

۸. اگرچه دلیلی که ملاصدرا بر نظریه انشای صور حسی توسط نفس اقامه کرده است خالی از اشکال نیست، اما با اقامه براهین دیگری این دیدگاه قابل دفاع است. بنابراین مسئله ادراکات حسی با دیدگاه ملاصدرا قابل تبیین و توجیه است، اما نظریه علامه طباطبائی پذیرفتنی نیست و به سبب لوازم باطلی که دارد، مسئله ادراک حسی طبق این دیدگاه قابل تبیین نمی‌باشد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۳. همو، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ ش.
۴. همو، *مجموعه رسائل*، ترجمه محمود شهابی و دیگران، تصحیح محمود طاهری، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۵. افلاطون، *چهار رساله*، ترجمه محمود صناعتی، تهران، هرمس، ۱۳۸۹ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *فطرت در قرآن*، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن، *عیون مسائل نفس و شرح آن*، ترجمه محمدحسین نائیجی، قم، قائم آل محمد، ۱۳۸۸ ش.
۸. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۱. همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. همو، *التعلیقات علی الالهیات من الشفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. همو، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. همو، *نهایه الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *شرح الاشارات و التنبیها*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۸ ش.

انحاء ادراک کلی مبتنی بر علم النفس صدرایی*

- مرتضی طباطبائیان نیم آورد^۱
- نفیسه اهل سرمدی^۲

چکیده

صدرالمآلهین فیلسوفی است که در باب «کلی»، نحوه و شرایط ادراک آن، نظریات بدیعی دارد که مبتنی بر امور زیر است: اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و مُثُل افلاطونی. او در باب ادراک کلی از تعبیر «مشاهده از دور» استفاده می‌کند که این تعبیر با عنایت به عبارات خود او دو تفسیر دارد و البته شاید فقط یکی از این دو تفسیر را بتوان رأی نهایی او در مسئله دانست. نحوه ادراک کلی و شرایط این ادراک نیز در آثار او بیان‌های متفاوتی دارند. نگارنده با نظر به مبانی صدررا در این باره، سعی در جمع این عبارات مختلف دارد و معتقد است که ادراک کلی در فلسفه صدرایی امر ذومراتبی شامل موارد زیر است: ادراک کلی سعی، ادراک کلی مفهومی منزه از تخیل، ادراک کلی مفهومی به کمک تخیل و ادراک صورت خیالی قابل صدق بر کثیرین.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (mortazatabaiaian@gmail.com).

۲. استادیار دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (sarmadi.na58@gmail.com).

واژگان کلیدی: صدرالمتألهین، کلی، ادراک، تجرد مثالی، تجرد عقلی، صورت خیالی.

مقدمه

بحث از «کلی» در تاریخ فلسفه، سابقه‌ای بس طولانی دارد. شاید بتوان گفت یکی از مهم‌ترین عواملی که مبنای فلسفی افلاطون و ارسطو را از یکدیگر جدا می‌کند، دیدگاه این دو فیلسوف درباره مسئله کلی است و باز شاید بتوان گفت که تمام تاریخ فلسفه قرون وسطی نیز بحث از مسئله کلی است. مسئله کلی در فلسفه اسلامی نیز جایگاهی مهم دارد. از دیدگاه فلاسفه پیش از صدرالمتألهین، معلوم بالذات در علم حصولی عبارت است از صورت ذهنی و یا به تعبیر دیگر ماهیت ذهنی شیء خارجی (صدرالدین شیرازی، *مفاتیح‌الغیب*، ۱۳۶۳: ۱۰۹)، و ادراک کلی از دیدگاه این فلاسفه عبارت است از ادراک حصولی ماهیت شیء خارجی به گونه‌ای که از تمام عوارض و لواحق مادی تجرید شده باشد (همو، ۱۹۸۱: ۱۵۲/۶). از دیدگاه آن‌ها، ادراک کلی به هیچ عنوان مشروط به تکامل جوهری نفس مدرک نیست (عبودیت، ۱۳۸۵: ۷۴-۷۳/۲). صدرالمتألهین مطابق مبانی فلسفی خویش، دیدگاهی منحصر به فرد درباره مسئله کلی، نحوه ادراک آن و همین‌طور شرایط ادراک آن دارد. دیدگاه او مبتنی بر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری و مثل افلاطونی است. دو مسئله اصالت وجود و تشکیک وجود به‌رغم اینکه از مبناهای بحث کلی هستند، نگارندگان را در تبیین دقیق‌تر مسئله نیز یاری می‌کنند. لذا بر خود لازم می‌دانیم که هرچند مختصر به بیان این دو مسئله پردازیم.^۱

۱. «اگر دقت کنیم، این مدعای کانت که واقعیات خارجی «جهان بود»ند و ماهیات و مفاهیم ذهنی «جهان نمود»، شبیه مدعای صدرالمتألهین در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. با این تفاوت که از دیدگاه صدرالمتألهین، جهان نمود تصویر حقیقی جهان بود است، اما از دیدگاه کانت، چنین نیست. به زبان فلسفی، ماهیات و مفاهیم نموده‌های حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها هستند؛ حقیقتاً آن‌ها را نشان می‌دهند، اساساً شأنی جز نشان دادن بوده‌ها ندارند، پس رابطه آن‌ها حقیقی و نفس‌الامری است. اما از دیدگاه کانت، ماهیات و مفاهیم نموده‌های حقیقی و نفس‌الامری بوده‌ها نیستند؛ آن‌ها حقیقتاً بوده‌ها را نشان نمی‌دهند، آن‌ها برای انسان چنان جلوه می‌کنند که گویی در حال نشان دادن بوده‌ها هستند، در حالی که چنین نیستند. در یک کلام، صدرالمتألهین ماهیات و مفاهیم را کاشف حقیقی از بوده‌ها می‌داند اما کانت آن‌ها را صرفاً کاشف‌نما می‌داند» (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۱۸-۱۱۹/۱، پی‌نوشت ۲۶).

۱. مقدمات بحث

۱-۱. اصالت وجود و رابطه آن با مسئله ادراک

بنا بر نظریه اصالت وجود، آنچه متن واقع را تشکیل می‌دهد حقیقت وجود است و حقیقت وجود نیز حقیقتی است که خارجیت، موجودیت و تشخیص، ذاتی آن است. لذا بنا بر اصالت وجود، حقیقت وجود هیچ گاه به ذهن نمی‌آید و تصور آن ممکن نیست؛ نه حداً و نه رسماً. لذا حقیقت وجود را تنها از راه علم حضوری و شهودی می‌توان ادراک کرد و علم حصولی به آن ناممکن است. بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، تنها ماهیت است که قابل حصول در ذهن است؛ چرا که ماهیت، حقیقتی است که لابشرط از خارجیت و ذهنیت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۳۴). بنابراین تنها چیزی که معلوم و مفهوم ذهن واقع می‌شود، ماهیت است و حقیقت وجود فقط از راه علم حضوری و شهودی متعلق ادراک واقع می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۸/۲؛ بی‌تا: ۳۰). اکنون با توجه به اینکه از یک سو آنچه به ذهن می‌آید ماهیت است و آنچه در خارج است وجود است و از سوی دیگر ماهیت و وجود دو سنخ حقیقت متقابل و متباین هستند، به نظر می‌رسد که لازمه دیدگاه صدرا در اصالت وجود، شکل گرفتن شکافی عمیق بین ذهن و خارج باشد و بنابراین هیچ گاه نمی‌توان از طریق ذهن و علم حصولی، به خارج معرفت پیدا کرد و این بدان معناست که باب معرفت حصولی به خارج مطلقاً مسدود خواهد شد، در حالی که از نظر صدرا ماهیاتی که در ذهن موجودند، تصاویر و حکایاتی کاملاً صادق و منطبق بر واقعیت و وجودهای خارجی هستند؛ حکایت و تصویری آن چنان منطبق که همواره انسان آن را با محکی و صاحب تصویر اشتباه می‌کند و می‌پندارد که ماهیت، همان خود واقعیت خارجی است! و لذا ماهیات به رغم اینکه واقعیت را تشکیل نداده‌اند، تصاویر حقیقی و صحیحی از خارج‌اند و به تعبیر دیگر، ماهیات به رغم اینکه واقعیت نیستند، حقیقتاً و بالذات واقع‌نما هستند (همو، ۱۳۸۷: ۲۲ و ۲۳۷-۲۳۸؛ المشاعر، ۱۳۶۳: ۱۰؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱/۸۶-۸۷).

ناگفته نماند فلاسفه‌ای که قائل به اصالت ماهیت هستند با چنین مشکلی روبه‌رو نیستند؛ چرا که طبق دیدگاه آن‌ها انطباق ذهن بر عین به معنای این همانی ماهوی ذهن و

عین است و چون از دیدگاه آن‌ها ماهیت در خارج موجود است و به تعبیر دیگر خارج از سنخ ماهیت است و از طرف دیگر چون ماهیت بعینه قابل حصول در ذهن است، بنابراین مطابق دیدگاه اصالت ماهوی، پل ارتباطی ذهن و خارج همان ماهیت خواهد بود و مسئله انطباق ذهن بر خارج نیز به راحتی قابل تبیین است.

حال با توجه به اشکال مذکور، قبل از پرداختن به بحث ادراک کلی از منظر صدرا منطقاً باید به حل این اشکال پرداخت؛ زیرا مادامی که مشکل شکاف بین ذهن و عین حل نشود اصلاً ادراک حصولی - اعم از ادراک کلی و ادراک جزئی - ناممکن، و اساساً بحث از اصل ادراک، بحثی بی‌معنا و بی‌مبنا خواهد بود. لذا قبل از ورود به بحث اصلی باید به حل این مشکل بر اساس مبانی خود صدرا پرداخت؛ چرا که این مشکل طبق مبانی وی ایجاد شده است. لذا باید دانست که صدرا چگونه و بر اساس چه مبانی، شکاف بین ذهن و عین را برطرف می‌کند؟ و چگونه اثبات می‌کند که ماهیت ذهنی، تصویری صحیح از خارج ارائه می‌دهد؟ به تعبیر دیگر وی با چه تبیینی، پل ارتباطی بین ذهن و خارج را بنا می‌کند؟

۲-۱. تشکیک وجود، مبنایی برای تبیین مسئله انطباق ذهن بر عین

صدرا بر مبنای تشکیک وجود، بحث انحاء وجودات طولی برای ماهیت واحد را مطرح می‌کند و با استفاده از آن وارد بحث وجودشناسی ادراک شده و قائل به این‌همانی تشکیکی و عینی بین واقعیت علم و واقعیت معلوم خارجی می‌شود و در نتیجه، انطباق ذهن بر خارج را تبیین و حقیقت آن را روشن می‌کند. بدین ترتیب شکاف و تباینی را که بین ذهن و خارج تصور شده بود، برطرف نموده و حساب خود را از آرمان‌گرایان جدا کرده و تصویری واقع‌نمایانه از معرفت ارائه می‌دهد. توضیح اینکه بنا بر نظریه تشکیک وجود، ماهیت دارای وجودات طولی است؛ زیرا هر وجودی که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت است نیز حقیقتاً وجود ماهیت است، ولی وجود برتر آن؛ لذا هر ماهیتی که در عالم طبیعت وجود دارد، وجوداتی برتر در عالم مثال، عالم عقل و همچنین در عالم الوهی دارد به این نحو که هر ماهیتی از عالم طبیعت داری چهار نحو وجود است: وجود طبیعی که وجود خاص آن ماهیت است، وجود مجرد مثالی، وجود مجرد عقلی

و وجود الهی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۰۷/۳؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۶۶-۱۶۵/۱). لذا هر ماهیتی را هم می‌توان بر وجود خاص آن حمل کرد و هم بر وجود برتر آن؛ مثلاً ماهیت درخت را هم می‌توان بر فرد مادی آن در عالم طبیعت که وجود خاص آن است حمل کرد و هم بر وجود برتر مثالی آن در عالم مثال، و هم بر وجود برتر عقلی آن در عالم عقول، و هم بر وجود الهی آن در عالم الهی. ولی باید به این نکته توجه داشت که حمل ماهیت بر وجود خاصش به حمل شایع و حمل آن بر وجود برتر ماهیت به حمل حقیقه و رقیقه است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۰/۶، تعلیقه علامه طباطبائی). بنابراین هر یک از عوالم وجود^۱ بر عالم مادون خود انطباق دارد و این انطباق ناشی از این‌همانی عینی تشکیکی است که میان کامل و ناقص و به عبارت دیگر میان حقیقت و رقیقت برقرار است و این انطباق و این‌همانی عینی، در ذهن، خود را به صورت اشتراک و این‌همانی ماهوی بین موجود کامل و موجود ناقص نشان می‌دهد؛ به این معنا که ذهن یک مفهوم ماهوی واحد را هم بر موجود کامل حمل می‌کند و هم بر موجود ناقص، اما در اولی به حمل حقیقه و رقیقه و در دومی به حمل شایع (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۷۷-۱۷۸/۱). حال با توجه به مطالب فوق، به بررسی مشکل شکاف بین ذهن و خارج می‌پردازیم. اجمالاً اشکال عبارت بود از اینکه با توجه به اینکه بنا بر اصالت وجود آنچه در خارج است حقیقت وجود است و آنچه به ذهن می‌آید ماهیت است، چگونه می‌توان ماهیت را حکایتی حقیقی از خارج دانست و به عبارت دیگر چگونه می‌توان ذهن را حکایتی حقیقی از خارج دانست؟ با توجه به آنچه گذشت، جواب اشکال این است که از دیدگاه صدرالمتألهین علم مطلقاً وجودی مجرد است؛ یعنی تمام اقسام علم، اعم از علم حضوری و علم حصولی، و در علم حصولی نیز اعم از حسی، خیالی و عقلی، مجرد هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۴/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۸/۳).

بنابراین علم انسان به یک معلوم خارجی به این معناست که نفس انسان با حقیقتی مجرد به نام علم متحد می‌شود که وجود برتر معلوم خارجی و مناط انکشاف معلوم خارجی برای نفس است و این انکشاف به واسطه آن است که واقعیت علم، وجود برتر

۱. عوالم وجود عبارت‌اند از: عالم الهی، عالم عقول، عالم مثال و عالم طبیعت.

معلوم خارجی است و لذا تمام کمالاتی را که در معلوم هست، او به نحو اعلی و اشرف داراست و به تعبیر دیگر، همان وجود خارجی معلوم در وجود علم نیز هست، ولی با درجه‌ای کامل‌تر، و این مستلزم این‌همانی و انطباق عینی بین واقعیت علم و معلوم خارجی است و این انطباق و وحدت عینی، در ذهن خود را به صورت وحدت و این‌همانی ماهوی نشان می‌دهد و به تعبیر دیگر، وجود ناقص (واقعیت معلوم) در وجود کامل و برتر، به صورت ماهیتی ذهنی درک می‌شود. خلاصهٔ جواب اینکه واقعیت علم که خود از سنخ حقیقت وجود است به نحو عینی منطبق با معلوم خارجی است که آن هم از سنخ حقیقت وجود است، لذا این انطباق، حقیقتاً و بالذات وصف وجود خارجی علم است که منطبق بر وجود خارجی معلوم می‌باشد، لکن این انطباق عینی تشکیکی بین این دو وجود متفاضل، در ذهن به صورت وحدت و انطباق ماهوی بین ذهن و عین متجلی می‌شود و لذا متحد شدن نفس عالم با وجود علم (که همان وجود برتر معلوم است) مساوی با آشکار شدن ماهیت معلوم است برای عالم. بدین ترتیب، شکاف و تباینی که بین ذهن و خارج تصور شده بود برطرف شده و مطابقت علم حصولی با معلوم خارجی تبیین می‌شود (برای نمونه ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۸۲/۱-۱۸۳ و ۵۷-۵۵/۲؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۳۱۴/۹-۳۲۴).

۲. تحلیل وجودشناختی صدرالمتألهین از «کلی»

برای درک بهتری از دیدگاه ملاصدرا در باب ادراک کلی ابتدا لازم است بحثی مختصر پیرامون انواع ادراک ارائه گردد و سپس به تفصیل به بحث حقیقت کلی پرداخته شود.

۲-۱. علم و اقسام آن در نظر ملاصدرا

به اعتقاد فلاسفه پیش از صدرا، علم حصولی در انسان اعم از حسی، خیالی و عقلی، عرض است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۰۱)، ولی به اعتقاد صدرا، مطلق علم اعم از حضوری و حصولی، ماهیت نیست، بلکه علم، وجودی است مجرد که مناط انکشاف اشیاست و همچنین امری بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است (صدرالدین شیرازی، المشاعر، ۱۳۶۳: ۲۶۱).

علم در ابتدا به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود^۱ که علم حصولی در نظر صدرا به سه گانه‌های حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود.^۲ ادراک حسی ادراکی است از اشیای مادی در همان هنگامی که در حوزه حواس واقع‌اند. لذا ادراک حسی مشروط به حضور شیء مادی در حوزه حواس است (برای نمونه ر.ک: ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴: ۵۱/۲) و ادراک خیالی عبارت است از اینکه پس از پیدایش صورت حسی در حاسه، صورت دیگری در قوه «خیال» (حافظه) پیدا می‌شود که پس از آنکه صورت حسی محو شد آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هر وقت که انسان بخواهد، آن صورت را احضار می‌نماید. بنابراین ادراک خیالی مشروط به حضور شیء مادی در حوزه حواس نیست (همان: ۵۰/۲؛ مطهری، ۱۳۷۸: ۱۱۲/۶).

اما ادراک عقلی عبارت است از ادراک ماهیت معلوم به نحو کلی و بدون اینکه ادراک آن مشروط به حضور معلوم خارجی در حوزه حواس باشد. توضیح اینکه ابتدا ادراک حسی ماهیت برای انسان حاصل می‌شود؛ مثلاً هنگامی که انسان در حال مشاهده حسی یک درخت خارجی است، نفس وی با وجود برتر مثالی حسی درخت متحد شده است و درخت خارجی را در ضمن این وجود مجرد مثالی حسی به صورت ماهیت درخت و به نحو جزئی ادراک می‌کند، به گونه‌ای که این ادراک مشروط به حضور ماده است و پس از آن، نفس با حرکت اشتدادی جوهری ارتقا و تعالی یافته و با وجود خیالی ماهیت متحد می‌شود؛ یعنی درخت خارجی را در ضمن یک وجود برتر مثالی خیالی به صورت ماهیت درخت و باز هم به صورت جزئی ادراک می‌کند ولی این بار بدون اینکه مشروط به حضور ماده باشد؛ زیرا وجود مجرد خیالی از وجود مجرد حسی کامل‌تر است و پس از آن، نفس باز هم به واسطه حرکت اشتدادی جوهری ارتقا

۱. علم حضوری عبارت است از علمی که عین واقعیت معلوم باشد و لذا معلوم بدون واسطه صور ذهنی، مشهود و معلوم عالم واقع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۵/۶؛ ۲۳۱، تعلیقه سبزواری) و علم حصولی عبارت است از علمی که وجودی مغایر معلوم خارجی دارد و در این صورت ضرورتاً علم، واقعیتی منطبق بر معلوم خارجی است لذا انطباق، مقوم علم حصولی است (همان: ۳۰۵/۳؛ همو، المشاعر، ۱۳۶۳: ۷).

۲. علم حصولی از دیدگاه اکثر فلاسفه به چهار قسم تقسیم می‌شود: حسی، خیالی، وهمی و عقلی (همو، ۱۹۸۱: ۳۶۰/۳) لیکن صدرا ادراک وهمی را قسم جداگانه‌ای از ادراک ندانسته و آن را ادراک اضافی به عقل می‌داند.

یافته و با وجود عقلی ماهیت معلوم متحد می‌شود و در این هنگام معلوم خارجی را در ضمن یک وجود برتر عقلی به صورت یک ماهیت کلی ادراک می‌کند. در این سلوک که در قوس صعود واقع می‌شود و از مرتبه ادراک حسی شروع شده و به مرتبه ادراک عقلی می‌رسد، طی کردن درجات سافل، معدّ برای وصول به درجات عالی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۹/۴-۱۶۱). بنابراین سیر از ادراک حسی به ادراک خیالی و از ادراک خیالی به ادراک عقلی، یک سیر ارتقایی و به سمت تعالی است. مطابق تحلیل فوق می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه حکمت متعالیه، علم مقول به تشکیک و دارای مراتب است و علم به حضور عالم نمی‌رود، بلکه عالم است که باید به واسطه حرکت جوهری نفس، به سمت علم حرکت و مسافرت کند. بدین ترتیب در سیر از ادراک حسی به ادراک خیالی و از ادراک خیالی به ادراک عقلی، سخن از تجرید و تقشیر نیست بلکه نفس انسان، متحرک بوده و به سوی علم می‌رود و البته نفس که متحرک و متعلم است، در این حرکت خود به سمت علم، دارای محرک و معلمی برتر از خود است که عبارت است از مبادی عالیّه هستی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۵۷-۱۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۵۸/۳) و این خود یکی از نتایج اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در بحث علم و ادراک است؛ چرا که طبق نظر حکمای پیش از صدرالمتهلین، معلوم بالذات در علم حصولی عبارت است از صورت ذهنی و یا ماهیت ذهنی معلوم، و لذا آن‌ها ناگزیرند که سیر از ادراک حسی به سوی ادراک عقلی را با استفاده از نظریه تقشیر تبیین و توجیه کنند (ابن سینا، الشفاء (الالهیات)).

۱۴۰۴: ۱۴۳). ولی صدرالمتهلین بنا بر اصالت وجود معتقد است که در علم حصولی، آنچه بی‌واسطه معلوم است، واقعیت علم است، و صورت و ماهیت ذهنی معلوم به واسطه واقعیت علم، معلوم می‌شود. از این رو، واقعیت علم، معلوم بالذات است و ماهیت ذهنی معلوم، معلوم بالعرض است همان گونه که واقعیت خارجی معلوم، معلوم بالعرض است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۲۴/۶). لذا سیر از ادراک حسی به ادراک خیالی و از ادراک خیالی به ادراک عقلی را به سیر تکاملی جوهر نفس باز می‌گرداند و به عبارت دیگر انحاء ادراک ماهیت ذهنی را که به صورت حسی، خیالی و عقلی است به انحاء واقعیت علم باز می‌گرداند (همان: ۳۶۶/۳). ولی از دیدگاه فلاسفه پیشین، در تمام

مراحل ادراک و سیر آن از ادراک حسی تا ادراک عقلی، جوهر نفس، فی نفسه امری ثابت است و هیچ ارتقایی در جوهر نفس رخ نخواهد داد و تنها چیزی که باعث نیل به ادراک عقلی می‌شود، تجرید و تقشیر صور حسی و خیالی از عوارض و لواحق مادی است (همان: ۱۵۲/۶-۱۵۳).

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که منشأ جزئیت در ادراک حسی و خیالی و کلیت در ادراک عقلی چیست؟ به عبارت دیگر چرا ادراک عقلی به صورت کلی و قابل صدق بر کثیرین است ولی ادراک حسی و خیالی چنین نیستند؟

۲-۲. ملاک جزئیت و کلیت ادراک در نگاه صدرالمتألهین

طبق نظر فلاسفه پیشین، ملاک جزئیت و کلیت در ادراک، تجرید و عدم تجرید از عوارض و لواحق مادی است. از دیدگاه این فلاسفه، تنها ملاک جزئیت و کلیت یک صورت ادراکی این است که آن صورت ادراکی از عوارض تجرید شده باشد یا نه^۱ (عبودیت، ۱۳۸۵: ۶۹/۲-۷۴). ولی در تفکر صدرایی، این امر به گونه‌ای دیگر تبیین می‌شود. از دیدگاه وی در هنگام احساس و تخیل، معلوم خارجی در ضمن وجود علم حسی و علم خیالی به صورت یک ماهیت جزئی ادراک می‌شود و منشأ جزئی بودن ادراک نیز این است که در نظر او در ادراک حسی و ادراک خیالی، وجود علم دارای مجرد مثالی است و چون دارای مجرد مثالی است و مجرد عقلی ندارد، فقط بر همین معلوم خارجی خاص که در حال احساس یا تخیل آن است انطباق عینی دارد؛ یعنی بین واقعیت علم و واقعیت معلوم، انطباق عینی یک به یک و خاص برقرار است و این انطباق عینی خاص و یک به یک در ذهن به صورت ادراک جزئی ماهیت معلوم منعکس می‌شود. بنابراین جزئیت ماهیت معلوم در ذهن، ناشی از مجرد مثالی بودن

۱. مثلاً هنگام ادراک حسی و خیالی شخصی مانند زید از آنجا که صورت حسی و خیالی این شخص همراه با عوارض مادی او از قبیل رنگ و شکل و سایر عوارض وی می‌باشد لذا این صورت حسی فقط بر همین شخص صادق خواهد بود و به همین دلیل، صورت حسی و خیالی، جزئی است. ولی مثلاً هنگام ادراک عقلی ماهیت انسان، به دلیل اینکه ماهیت انسان در این هنگام به صورت کامل از عوارض و لواحق مادی تجرید شده است لذا صورت ادراکی عقلی انسان، هم بر زید و هم بر تمام هموعان او صدق می‌کند و به همین دلیل ادراک عقلی، ادراکی کلی است.

واقعیت علم است (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۱/۱).

صدرا کلیت ادراک عقلانی را با استفاده از نظریه مثل افلاطونی تبیین می‌کند. مطابق تفسیری که وی از نظریه مثل دارد، به ازای هر ماهیت نوعیه جوهریه‌ای که در عالم طبیعت موجود است و دارای افراد مادی کثیری در این عالم است، یک فرد مجرد تام عقلی نیز در عالم عقول موجود است که علت فاعلی و مدبر همه افراد مادی آن ماهیت نوعیه است. به آن فرد مجرد عقلی، رب النوع هم گفته می‌شود و از آن جهت که این رب النوع متعلق به عالم عقل است و فاعل همه این افراد مادی است، لذا تمام کمالات این افراد مادی را به نحو برتر و بسیط و جمعی داراست. به عبارت دیگر می‌توان گفت که رب النوع، وجود عقلی و برتر و جمعی همه افراد مادی آن نوع است (همان: ۳۰۷/۱ و ۴۷۲/۲). در دیدگاه صدرا، ادراک کلی عبارت است از مشاهده از دور مثل عقلی:

هذه المثل الإلهية ينال العقل حين إدراكه للكليات كما مرّ في مبحث الوجود الذهني أنّ إدراك الكليات مشاهدة النفس المثل النورية ولكن عن بعيد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۷۲/۲، تعلیقه سبزواری).

مقصود او از «مشاهده از دور» آن است که چون نفس ما نسبت به مثل، که مجرد تام‌اند، از وجودی ضعیف برخوردار است، درک حضور ناقصی از آن‌ها دارد. لذا از این شهود ناقص و ادراک حضور ضعیف نفس از مثل، با اصطلاح «مشاهده از دور» یاد می‌کند. اکنون باید توضیح دهیم که چگونه مشاهده از دور مثل، خود را در ذهن به صورت ادراک ماهیت به نحو کلی نشان می‌دهد. توضیح اینکه کمالات وجود فروتر، به نحو اعلی و ابسط در وجود برتر مندمج است، ولی به جهت ضعفی که در برخی از نفوس هست، این نفوس نمی‌توانند هنگام مشاهده مثل، کمالات مثل را به نحو تام و همان گونه که هستند مشاهده کنند. لذا کمالات وجودی مثل را به نحو تنزل یافته و مطابق با همان میزانی که این کمالات در وجود فروتر یافت می‌شود، مشاهده و ادراک می‌کنند. از این رو، کمالات وجود فروتر، در وجود برتر عقلی، در ذهن به صورت یک ماهیت کلی درک می‌شود. بنابراین ادراک کلی یعنی متحد شدن با کمالات رقیقه‌ای که در مثل مندمج است و از طرف دیگر در مشاهده از دور، ما با

خود حقیقتِ مثل مواجه نیستیم و خود حقیقت مثل مشهود ما نیست، البته نه به این معنا که هیچ مشاهده‌ای از مثل نداریم بلکه به این معنا که نسبت به مثل، مشاهده تام و از نزدیک نداریم و فقط با رقیقه آن - که در آن مندمج است - مواجه می‌شویم و رقیقه آن را مشاهده می‌کنیم و به تعبیر دیگر، مثل را به نحو تنزل یافته و رقیق شده مشاهده می‌کنیم. لذا مشاهده از دور مثل مستلزم ادراک کلی است. این «مشاهده از دور» در آثار صدرالمতألهین دو گونه تفسیر می‌شود.

۱-۲-۲. تفسیر اول صدرا از «مشاهده از دور»

بیان تفسیر اول را با ذکر مثالی از خود صدرالمتألهین آغاز می‌کنیم. اگر انسان زید را از دور ببیند به طوری که ویژگی‌های او قابل تشخیص نباشد، نمی‌تواند بگوید که او کیست؛ بلکه به نحو مردد می‌گوید که یا زید است یا عمرو یا بکر و یا...؛ یعنی یک انسانی است که از دور مشاهده می‌شود. در این صورت، آن شخص به صورت کلی درک می‌شود نه به صورت فردی مشخص، در حالی که در واقع آن شخص، کلی نیست بلکه یک فرد خاص و متشخص و معین است. ولی از آنجا که انسان، آن شخص معین را به صورت مبهم درک می‌کند و آن را مردد بین افراد کثیر می‌یابد با تعبیری کلی و قابل صدق بر کثیرین از آن حکایت می‌کند و می‌گوید که یک انسان است. اگر از او پیرسیم آن شخصی که مشاهده می‌کند کیست؟ می‌گوید ممکن است زید باشد، ممکن است عمرو باشد، ممکن است بکر باشد و... این «ممکن است» یعنی قابل صدق بر کثیرین است. ولی آن شخصی که از دور مشاهده می‌شود تنها نزد این انسان مشاهده کننده، کلی و قابل صدق بر کثیرین است. به تعبیر دیگر، دریافت این انسان از آن شخص، دریافتی کلی است وگرنه خود آن شخص، فی الواقع فردی عینی و متشخص است و کلی بودن و صدق بر کثیرین در مورد او معنا ندارد. حال به اعتقاد صدرا در مورد مشاهده مثل نیز امر به همین منوال است. از آنجا که مشاهده نفوس انسانی نسبت به مثل مشاهده از دور است، انسان نمی‌تواند مثل را همان گونه که هستند یعنی به صورت معین مشاهده کند؛ بلکه مثل را به نحو مبهم و مردد می‌یابد و این تردید و ابهام - همان گونه که در مثال بالا توضیح داده شد - در ذهن به صورت یک مفهوم کلی

درک می‌شود یعنی به رغم اینکه این مثل مجرده، فی‌الواقع اموری عینی و متشخص و خارجی هستند، ولی چون به صورت مبهم و مردد مشاهده می‌شوند در ذهن به صورت مفهوم کلی و قابل صدق بر کثیرین ادراک می‌شوند و بنابراین دریافت انسان از مثل، دریافتی کلی است. خلاصه اینکه طبق این تفسیر، مشاهده از دور باعث ابهام شده و این ابهام منجر به کلیت و صدق بر کثیرین می‌شود (همو، ۱۳۹۲: ۱۵۶-۱۵۷؛ ۱۳۸۲: ۱/۵۸۱).

۲-۲. تفسیر دوم صدرا از «مشاهده از دور»

تفسیر دیگر اینکه چون مثل، وجود برتر جمعی اشیای مادون خود است و همه کمالات آن‌ها را به نحو بسیط داراست و احاطه وجودی و قیومی نسبت به همه اصنام تحت تدبیر خود دارد، لذا یک این‌همانی عینی و تشکیکی بین او و همه اشیای مادونش هست که از آن با «کلیت سعی» یاد می‌شود و به خاطر همین این‌همانی عینی، مشاهده از دور این مثل در ذهن، خودش را به صورت یک کلی مفهومی و قابل صدق بر کثیرین نشان می‌دهد؛ یعنی این انطباق عینی تشکیکی که بین مثل و اشیای مادون آن‌ها (اصنام) هست، هنگام مشاهده از دور در ذهن، خودش را به صورت یک این‌همانی و انطباق ذهنی بین مفهوم کلی و افرادش نشان می‌دهد و به تعبیر خلاصه‌تر، کلی مفهومی همان انعکاس کلی سعی است در ذهن هنگام مشاهده از دور آن کلی سعی (همو، ۱۹۸۱: ۳/۳۶۵، تعلیقه سبزواری).

نکته شایان توجه این است که مطابق هر دو تفسیر بالا، در هنگام مشاهده از دور مثل، آنچه نصیب نفس انسان می‌شود علمی اجمالی با کشفی اجمالی است؛ چرا که هیچ‌گاه انسان نمی‌تواند با ادراک کلی یک ماهیت، افراد آن ماهیت را به صورت متمایز و مشخص درک کند؛ مثلاً با ادراک مفهوم کلی انسان نمی‌تواند به شخص زید و عمرو و بکر و... به صورت مشخص علم پیدا کند. حال با توجه به این مطلب و اینکه علم حضوری به علت، مستلزم علم حضوری به معلول است (همان: ۳/۳۹۰، تعلیقه علامه طباطبایی)، شاید بتوان نتیجه گرفت که اگر کسی به مرتبه‌ای از تجرد برسد که بتواند ادراک حضوری و شهودی قوی و شدیدی نسبت به مثل پیدا کند و به تعبیر دیگر بتواند نسبت به مثل مشاهده از نزدیک پیدا کند، علم اجمالی در عین کشف

تفصیلی به دست می‌آورد؛ یعنی همان گونه که مثل با علم ذاتی‌ای که دارند اشیای مادون و تحت تدبیر خود را به تفصیل می‌یابند او هم می‌تواند افراد مادی تحت تدبیر مثل را به تفصیل و مشخص و متمایز بیابد؛ مثلاً با مشاهده از نزدیک مثال درخت، همه افراد مادی درخت را به تفصیل بیابد بر خلاف موقعی که مثال درخت را از دور مشاهده کند که در این صورت تنها علم اجمالی به همه افراد درخت پیدا می‌کند. یعنی تنها چیزی که برای او حاصل می‌شود مفهوم کلی درخت است که قابل صدق بر افراد مادی درخت است. خلاصه اینکه طبق هر دو تفسیر پیش گفته، مشاهده از دور، کشف اجمالی را به دنبال دارد در حالی که مشاهده از نزدیک مستلزم کشف تفصیلی است. نکته دیگر اینکه اگر علم حضوری انسان به واقعیت مجرد عقلی ضعیف باشد، یعنی مشاهده از دور باشد، انسان با چنین واقعیتی، ماهیت معلومی را که این واقعیت وجود برتر آن است به نحو کلی درک می‌کند اما به خود این واقعیت توجه پیدا نمی‌کند (همو، ۱۳۸۲: ۵۸۱/۱). ولی متقابلاً اگر به سبب شدت وجودی عالم و معلوم، علم حضوری قوی باشد، یعنی مشاهده از نزدیک باشد، هم به خود وجود عینی و متشخص این واقعیت توجه پیدا می‌کند و هم ماهیت کلی را درک می‌کند. پس مواجهه انسان با واقعیت مجرد عقلی، که وجود برتر ماهیتی است، در هر دو صورت، به معنای ظهور آن ماهیت برای انسان به نحو کلی مشترک بین افراد خود است و به تعبیر دیگر، مستلزم درک کلی ماهیت مذکور است. حال اگر دریافت حضوری ضعیف باشد، انسان چیزی بیش از ماهیت مذکور را درک نمی‌کند و اگر قوی باشد، علاوه بر آن، خود واقعیت عقلی را هم به صورت یک امر متشخص جزئی شهود می‌کند. خلاصه اینکه انسان در مشاهده از دور، فقط کلی مفهومی را درک می‌کند ولی در مشاهده از نزدیک علاوه بر کلی مفهومی، کلی سعی را نیز درک می‌کند (برای نمونه ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۰۶-۱۰۷/۴؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۸۱/۲-۸۲).

حال با توجه به دیدگاه و تفسیر صدرا از ادراک «کلی»، طبیعتاً این سؤال به ذهن می‌آید که آیا ادراک کلی، نصیب هر انسانی می‌شود یا نه؟ و اگر چنین نیست که ادراک کلی برای هر انسانی حاصل شود، شرایط ادراک آن چیست؟ مسلماً جواب این سؤال هر چه باشد دارای تبعات و لوازم معرفت‌شناختی مهمی خواهد بود.

۳. شرایط ادراک کلی از دیدگاه صدرالمتألهین

به اعتقاد فلاسفه پیش از صدرا، جوهر نفس در انسان از همان ابتدا دارای مجرد عقلی است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۳۲/۲) و با توجه به اینکه آن‌ها به تکامل جوهری نفس نیز قائل نبوده‌اند می‌توان گفت که مطابق اندیشه این فلاسفه، تمام نفوس بشری قادر به ادراک کلی هستند؛ چرا که همه این نفوس دارای مجرد عقلی هستند. ولی به اعتقاد صدرالمتألهین، نفوس اکثر انسان‌ها دارای مجرد مثالی‌اند و فقط نوادری از انسان‌ها هستند که نفسشان به درجه مجرد عقلی می‌رسد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۳/۸-۲۸۴). وی مبتنی بر همین دیدگاه نفس‌شناسانه، همه انسان‌ها را از جهت توان و میزان بهره‌ای که از ادراک کلی دارند در یک حد مساوی قرار نمی‌دهد. بنابراین نفوس انسانی بسته به اینکه از چه درجه‌ای از مجرد برخوردار باشند، توان آن‌ها در ادراک کلی متفاوت خواهد بود. عبارات صدرا در این باره متفاوت است.

الف) در برخی از عبارات، ادراک کلی به معنای مشاهده کلی سعی معرفی شده است؛ یعنی همان مشاهده از نزدیک عقول مجرد و این نوع از ادراک مختص افرادی است که نفسشان به درجه مجرد عقلی رسیده است:

... نفس تَعَقَلِ الصَّوْرَ الْعَقْلِيَّةَ وَيَشَاهِدُهَا مِنْ حَيْثُ عَقَلِيَّتِهَا وَنَحْوَ وَجُودِهَا الْعَقْلِيَّ
المشترك فيه بين الأعداد... أن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات وقُل من الناس
من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه (همان).

در عبارت فوق، مقصود از «وجودها العقلی» عقول مجرد است و مقصود از «المشترك فيه بين الأعداد» همان اشتراک و انطباق سعی و احاطه وجودی است که این وجود عقلی بر اشیای مادون خود دارد. بنابراین در عبارت فوق، ادراک کلی به معنای مشاهده کلی سعی آمده است و پس از آنکه این نوع از ادراک معرفی می‌شود، ادعا می‌شود که اکثر نفوس از این نوع ادراک محروم‌اند و لذا با توجه به اینکه این ادراک را مختص به قلیلی از نفوس می‌داند و با توجه به دیدگاهی که وی درباره نحوه مجرد نفس دارد می‌توان صریحاً نتیجه گرفت که وی ادراک کلی سعی، یعنی مشاهده از نزدیک عقول را مختص نفوسی می‌داند که به درجه مجرد عقلی نائل شده‌اند.

ب) در برخی دیگر از عبارات، ادراک کلی به معنای تعقل مفهومی و یا به عبارت دیگر به معنای ادراک کلی مفهومی آمده که عبارت است از مشاهده از دور عقول مجرد و این نوع از ادراک را هم مختص نفوسی می‌داند که به درجه تجرد عقلی رسیده‌اند.^۱

صدرا در عبارت مذکور، ادراک کلی را به معنای مشاهده از دور مثل مجرد می‌داند و با توجه به توضیحی که درباره «مشاهده از دور» دادیم در این نوع ادراک فقط ماهیت شیء به صورت یک مفهوم کلی ادراک می‌شود و کلی سعی در این نوع ادراک شهود نمی‌شود. حال پس از آن که ادراک کلی را به عنوان مشاهده از دور و به عنوان کلی مفهومی (و نه کلی سعی) معرفی کرد، در ادامه عبارت، شرط ادراک را سیر از مرتبه حس به مرتبه خیال و از مرتبه خیال به مرتبه عقل می‌داند. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه او نه تنها ادراک کلی سعی، بلکه حتی ادراک کلی مفهومی نیز مشروط است به اینکه نفس به درجه تجرد عقلی نائل شده باشد.^۲

ج) برخی دیگر از عبارات صدرا این معنا را به ذهن متبادر می‌کند که گویا وی به نوعی دیگر از ادراک کلی قائل است که عبارت است از تعقل آمیخته به تخیل، و به عبارت بهتر تعقلی که به کمک قوه خیال صورت می‌گیرد:

أما النفس الناطقة أعنى الجوهر العقلي المدرك للعقلیات المحضة... وليست هي موجودة في أكثر الناس (همو، ۱۹۸۱: ۳۷۱/۹-۳۷۲).

صدرا المتألهين در عبارت فوق مدعی می‌شود نفس ناطقه‌ای که به درجه تجرد عقلی

۱. أما حالها بالقياس إلى الصور العقلية للأنواع الجوهرية المتأصلة فهي بمجرد إضافة إشراقية يحصل لها إلى ذوات عقلية ومثل مجردة نورية... وكيفية إدراك النفس إياها أن تلك الصور النقية لغاية شرفها وعلوها... لم يتيسر للنفس أن يشاهدها مشاهدة تامة... فلا جرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة، مثل من أبصر شخصاً عن بعد فيحتمل عنده أشياء كثيرة فكذلك يحتمل المثال النوري والصورة العقلية القائمة بذاتها عند ملاحظة النفس إياها الإبهام والاشتراك بالنسبة إلى أشخاص هي معاليل لتلك الصورة العقلية (همو، ۱۳۹۲: ۱۵۶-۱۵۷).

۲. فالنفس عند إدراكها للمعقولات الكلية تشاهد ذاتاً نورية مجردة لا بتجريد النفس إياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال ومسافرة يقع لها من المحسوس إلى المتخيل ثم منه إلى المعقول وارتحال لها من الدنيا إلى الأخرى ثم إلى ما وراءها أي الدنيا والآخرة (همان: ۱۵۷-۱۵۸).

رسیده است، قادر به ادراک معقولات محض و خالص است. لذا اگر وی برای این نفوس قائل به ادراک معقولات محض است، شاید بتوان نتیجه گرفت که وی برای نفوسی که دارای مجرد کمتری از نفوس مذکور هستند قائل به ادراک معقولات غیر محض و ناخالص است. به بیان دیگر با توجه به اینکه وی در عبارت فوق «معقول» را با قید «خالص» آورده است، مقصودش این بوده که آن را از معقولات ناخالص جدا کند یعنی معقول ناخالص نیز وجود دارد. بنابراین احتمالاً به ادراک معقول ناخالص نیز باور دارد. حال به اعتقاد نگارنده، مقصود از تعقل ناخالص، ادراک مفاهیم عقلی به کمک ادراک خیالی است؛ زیرا اکثر نفوسی که قادر به ادراک احکام و مفاهیم عقلی هستند برای احضار این معانی و مفاهیم در ذهن و برای تصدیق به این احکام در ذهن ناگزیرند که از تخیل نیز کمک بگیرند؛ برای مثال، عموم انسان‌ها نمی‌توانند مفاهیم را بدون تخیل الفاظی که بر آن‌ها دلالت دارند، تصور کنند. بنابراین اگر در درون خود تأمل کنیم، می‌یابیم که بدون تخیل الفاظ نمی‌توانیم فکر کنیم و لذا در هنگام فکر کردن به جای اینکه مفاهیم کلی را در قالب قضایای عقلی، و آن‌ها را در قالب قیاسات عقلی مرتب کنیم، الفاظ دال بر آن‌ها را مرتب می‌کنیم به گونه‌ای که تفکر، عبارت می‌شود از حدیث نفس و سخن گفتن با خود (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱۲۵/۳). شایان ذکر است که عبارتی از ابن سینا در *منطق الشفاء* کاملاً مؤید این مطلب است و بر این مدعا تصریح دارد. وی معتقد است که در علم منطق که ابزار تفکر است باید فصلی را به مبحث الفاظ اختصاص داد؛ چرا که اذهان بشر قادر به این نیست که تفکر و تعقل منزّه از تخیل الفاظ داشته باشد.^۱

مثال دیگری که می‌توان برای تعقل به کمک تخیل ذکر کرد، ادراک احکام هندسی است. احکامی که در علم هندسه برای اشکال هندسی اثبات می‌شوند، احکامی کلی و عقلی هستند، ولی اکثر انسان‌ها بدون ترسیم یا تخیل این اشکال

۱. ... ومن المتعذّر علی الرویة أن ترتّب المعانی من غیر أن تتخیل معها ألفاظها، بل تکاد تكون الرویة من الإنسان ذهنه بألفاظ متخیلة، لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها فی النفس من المعانی حتّى یصیر لها أحكام لو لا الألفاظ لم تكن، فاضطرت صناعة المنطق إلى أن یصیر بعض أجزائها نظراً فی أحوال الألفاظ (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱/۲۲-۲۳).

هندسی، نمی‌توانند احکام این اشکال را اثبات کنند.^۱

شاید بتوان نتیجه گرفت نفوسی که قادر به این نوع از تعقل هستند از آن جهت که مُدرک مفاهیم عقلی هستند باید به درجهٔ تجرد عقلی رسیده باشند، و از آن جهت که بدون کمک قوهٔ خیال ناتوان از تعقل هستند، به پایین‌ترین درجه از درجات تجرد عقلی نائل شده‌اند.

(د) در برخی از عبارات هم ادراک کلی را به معنای ادراک صورتی خیالی معرفی کرده که به واسطهٔ اعتبار خاصی قابل صدق بر کثیرین شده است و این نوع از ادراک کلی به اعتقاد وی، برای نفوسی است که فقط تجرد مثالی دارند و هیچ بهره‌ای از تجرد عقلی ندارند.^۲

این عبارت صدرا در حقیقت جواب به اشکالی مقدر است. توضیح اینکه طبق مدعای او، ادراک کلی مخصوص افرادی است که نفسشان به درجهٔ تجرد عقلانی رسیده است در حالی که می‌دانیم اکثر انسان‌ها در حد تجرد مثالی باقی می‌مانند و فقط تعداد کمی از انسان‌ها قادر به ادراک کلی می‌شوند. حال این اشکال مطرح می‌شود که هر انسانی وجداناً در درون خود می‌یابد که درکی از مفاهیم کلی دارد؛ مثلاً مفهوم کلی درخت را بدون اشاره به درخت خاصی درک می‌کند، پس چگونه صدرا مدعی می‌شود که ادراک کلی مختص تعداد کمی از انسان‌هاست؟!

جواب صدرالمتألهین به این اشکال مقدر آن است که اکثر انسان‌ها قادر به درک صورت عقلی هیچ ماهیتی نیستند، بلکه آنچه ادراکش برای اکثر انسان‌ها میسر است صرفاً صورتی خیالی از یک ماهیت است که با اعتبار و ملاحظهٔ خاصی، قابلیت تطبیق

۱. مثلاً برای اینکه درک درستی از احکام ثابت برای شکل مثلث داشته باشند، ابتدا باید تصویر مثلث را با روی کاغذ ترسیم و یا در ذهن تخیل کنند و بعد احکام کلی آن را تعقل نمایند؛ به عبارت دیگر احکام کلی و عقلی علم هندسه را به کمک تخیل اشکال هندسی تعقل می‌کنند. ولی شخصی که ذهنی بسیار ورزیده در علم هندسه دارد صرفاً با استفاده از تصور تعریف کلی و عقلی مفاهیم هندسی می‌تواند به احکام آن‌ها پی ببرد.

۲. ... لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراکه الکلیات وقُل من الناس من أمکن له الإدراک علی ذلك الوجه والذی یتیسر لأکثر الناس أن یرتسم فی خیاله صورة إنسان مثلاً فإذا أحس بفرد آخر منه یتنبه بأن هذا مثل ذاک ویدرک جهة الاتحاد بینهما وأنها غیر جهة الاختلاف إدراکاً خیالیاً (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۸۴/۸).

بر کثیرین را پیدا کرده است؛ به این نحو که انسان در ذهن خود، صورتی خیالی از یکی از افراد ماهیتی (مثلاً ماهیت انسان) را تصویر می‌کند و هنگامی که با فرد دیگری روبه‌رو می‌شود، مشترکات این دو فرد را از تفاوت‌های آن دو جدا، و حیثیت اشتراک و اتحاد آن دو را به نحو ادراک خیالی درک می‌کند. پس نهایتاً آنچه در این میان به دست می‌آید، صورتی خیالی است که بین چند فرد از افراد نوع واحدی مشترک است، بی‌آنکه از تمام مشخصات و زواید مادی تجرید شده باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۸/جزء دوم/۹۷). بدین ترتیب ادراک کلی در اکثر انسان‌ها - به دلیل اینکه نفسشان در حد مجرد مثالی باقی مانده است - عبارت است از ادراک صورتی خیالی که قابل صدق بر کثیرین است.

۴. جمع‌بندی عبارات مختلف ملاصدرا

نگارنده از تأمل و تحلیل عبارات صدرالمتألهین به این نظر می‌رسد که ادراک «کلی» در آثار صدرا، شامل چهار مرتبه است که به ترتیب اشرافیت عبارت‌اند از: ادراک کلی سعی، ادراک کلی مفهومی منزه از تخیل، ادراک کلی مفهومی به کمک تخیل و ادراک صورت خیالی قابل صدق بر کثیرین. ادراک سه قسم اول از دیدگاه صدرا مختص افرادی است که به درجه تجرد عقلی رسیده باشند و البته تجرد عقلی نیز خود دارای مراتبی است که هر چه تجرد عقلی مُدرک بالاتر باشد ادراک بالاتری نیز از کلی عاید او می‌شود و طبیعی است که ادراک کلی مرتبه چهارم که به هیچ وجه بهره‌ای از تعقل در آن نیست و تخیل محض است با لحاظ خاصی که قابلیت صدق بر کثیرین پیدا کرده است، ویژه افرادی است که نفس آن‌ها در تجرد مثالی باقی مانده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، *الشفاء (الالهيات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *الشفاء (المنطق)*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ ق.
۵. بهمنیار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مخنوم: شرح حکمت متعالیه*، تدوین و تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۹. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲ ش.
۱۰. همو، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. همو، *ایفاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
۱۲. همو، *رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۳. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح و تعلیق محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. همو، *شرح و تعلیق صدرالمآلهین بر الهیات شفا*، مقدمه و تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. همو، *مفاتیح الغیب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تهران، سمت، ۱۳۸۵ ش.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح اسفار*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۱۸. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۷۸ ش.

تطور تاریخی

چیستی مشهورات نزد منطق دانان مسلمان*

- مهناز امیرخانی^۱
- زینب برخوردار^۲
- سیده ملیحه پورصالح امیری^۳

چکیده

این پژوهش در صدد بررسی تطور تاریخی چیستی مشهورات نزد منطق دانان مسلمان است. حاصل بررسی این است که فارابی و ابن سینا برای مفهوم کالجنس برای مشهورات به رأی ظنی قائل هستند و هر دو در بیان خاصه به نقش غایی مشهورات در حوزه عمل اشاره می کنند. منطق دانان بعدی، قضیه را به عنوان مفهوم کالجنس برای مشهورات برگزیده اند که می تواند نشان دهنده تغییر موضع آنان در مفهوم قضیه و دامنه آن باشد. منطق دانان قبل از قرن هفتم، تعاریفی مشابه النجاة و الاشارات ارائه کرده اند. منطق دانان قرن هفتم از قید «یحکم» استفاده نموده اند که چنین رویکردی حاصل مباحث وجوب تصدیق، ملاک و عوامل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۷/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. استادیار دانشگاه الزهراء (amirkhani@alzahra.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه تهران (barkhordariz@ut.ac.ir).

۳. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه الزهراء (نویسنده مسئول) (poorsaleh68@gmail.com).

مشهورات در طرح فطرت محسوب می‌شود. در این میان، دیدگاه خواجه طوسی و علامه حلی به علت وضع جدید در اقسام و پی بردن به اشتراک لفظی معنای مشهوره از ویژگی منحصر به فردی برخوردار است. مهم‌ترین رویکردها در تعاریف شارحان الرسالة الشمسیه مشاهده می‌شود. آن‌ها مهم‌ترین مسائل را از دیدگاه خود در تعریف مشهورات اخذ کرده‌اند. قطب رازی به اولین واکنش مردمی در قبال این آرا (اعتراف همگانی) اشاره می‌کند. تفتازانی به تفاوت اعتبار میان یقینات و مشهورات اهمیت می‌دهد و سیالکوتی با مطالعه شارحان الشمسیه و باسبک جدیدی به بیان نظریه خود می‌پردازد.

واژگان کلیدی: چیستی مشهورات، مفهوم کالجس برای مشهورات، رأی، اعتراف همگانی.

مقدمه

مشهورات به عنوان یکی از مهم‌ترین مواد اصلی قوه عقل عملی و آرای متعلق به حوزه عمل انسان (ابن سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ۱۴۰۴: ۳۷/۲ و ۱۸۴-۱۸۵)، بنیان و اساس حکمت عملی^۱ را تشکیل می‌دهد. پژوهش در حوزه حکمت عملی و اقسام آن به طریق اولی ذهن را به تحقیق در حوزه مشهورات به عنوان آرای متعلق به اعمال رهنمون می‌سازد. این پژوهش در پی بررسی تطور تاریخی چیستی مشهورات نزد منطق‌دانان مسلمان است.

تصور واضح و متمایز از مشهورات و ارائه ملاک آن به منزله مقدمه‌ای برای ورود به مباحث حکمت عملی خواهد بود. برای بررسی چیستی مشهورات، لازم است ابتدا به چگونگی کارکرد و نقش آن در اجتماع و سپس به مفهوم‌سازی مشهورات و تحلیل تطبیقی آن‌ها نزد منطق‌دانان پرداخته شود.

۱. نقش مشهورات در اجتماع

فارابی مشهورات را نقطه اتحاد و ائتلاف جوامع مختلف قلمداد می‌کند و رسوخ آن‌ها در اذهان و گستره وسیع آن نزد همگان را در جهت برقراری انس و الفت میان مردم

۱. حکمت عملی قسمی از صناعت نظری است که هدف آن حصول اعتقاد یقینی و دانستن احوال موجوداتی است که به حوزه عمل و حیطة اکتسابات انسانی تعلق دارند و منقسم به سه قسم اجتماع منزلی و اجتماع مدنی و تزکیه فردی می‌شود (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۰۴-۱۰۷).

ملت‌های مختلف و بروز افعال مشترک میان آن‌ها که در نهایت به هدفی مشترک می‌انجامد، بیان می‌کند (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۶۴/۱-۳۶۵).

اجتماعات انسانی مبنای شکل‌گیری مشهورات است و تا اجتماعی نباشد، توافق بر آرای مشترک صورت نمی‌پذیرد و به این ترتیب، آرای مشهوره‌ای میان عموم مردم شکل نخواهد گرفت. برای تبیین نقش مشهورات از دیدگاه فارابی می‌توان گفت ارتباط تنگاتنگی که میان مشهورات و اجتماعات انسانی وجود دارد، سبب می‌شود آرای مشهوره که در دامنه اجتماعات شکل می‌گیرد، به عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار در اجتماعات انسانی و وسیله‌ای جهت نیل به اهداف جوامع تلقی گردد. در این خصوص، فارابی نقش مشهورات را در راستای رسیدن به غایت اتحاد و وحدت جوامع قلمداد می‌کند. فارابی نحوه معرفت و چگونگی رسوخ این آرا در میان مردم را به نحو تدریجی و بنیادی از طریق تربیت کودکان و نوجوانان جامعه میسر می‌داند. از نظر او چنین فرایندی در نهایت به پرورش و تأدیب امت‌ها و ملت‌ها می‌انجامد. پذیرش این آرا و عمل کردن بدان با میل و رغبت، به نقاط مشترک و تلاقی امت‌ها می‌انجامد. فارابی در این باب، توصیه روشی آموزشی خود را ارائه می‌دهد. وی معتقد است که اگر مدینه‌ای هدف طولانی مدت در جهت تعلیم و تربیت و سوق دادن افراد به سمت اهداف مورد نظر داشته باشد، بهترین و متقن‌ترین شیوه آموزش از همان اوان کودکی و نوجوانی افراد است که همزمان با رشد جسمی و تحول روحی، این آرا و عقاید در آن‌ها رسوخ یابد؛ به طوری که خود افراد، نفسشان را ملزم به رعایت اصول و عمل بر طبق آن نمایند. به این ترتیب، امت‌های مختلف با وجود بعد مسافت و اختلاف در خلق‌ها به یکدیگر نزدیک شده و در جهت وصول به هدف واحد مشترک با یکدیگر متحد می‌شوند (همان). شایان ذکر است که وحدت در غایت و افعال بر آداب و خلق‌ها تأثیرگذار خواهد بود و در برخی مواضع سبب همسانی می‌شود. یکی از مصادیق بارز مشهورات جوامع که افراد را ملزم به انجام افعالی در راستای وصول به اهداف جوامع و حتی اتحاد میان امت‌های مختلف می‌کند، قوانین هر جامعه است. حتی می‌توان قوانین جوامع را از اولین آرای مشترک مشهوره میان مدینه‌ها و امت‌ها قلمداد کرد و آن را عامل عمده‌ای در جهت پیدایش اخلاقیات مورد نظر جامعه در راستای وصول به

اهداف مشترک در نظر گرفت. در این راستا استرآبادی در شرح *فصوص الحکم* قانون را نتیجه عقل و عقد مدنی می‌داند که در راستای آن، حیات عاجل آدمیان نظم و انسجام می‌یابد و افراد دارای عقاید درست و اعمال پسندیده می‌گردند و امر معاد و حیات اخروی آن‌ها نیز منتظم می‌شود (۱۳۵۸: ۲۸۵).

۲. تعریف مشهورات از دیدگاه فارابی

پس از روشن شدن نقش و اهمیت مشهورات، نوبت به تعریف این آرا از دیدگاه فارابی می‌رسد. بنا به گزارش شارحان ارسطو، فارابی از قضیه سه تعریف ارائه داده است. یکی از سه تعریفی که میان منطقی‌دانان رواج یافته، تعریف به قولی است که در آن صدق و کذب راه دارد (فارابی، ۱۴۰۸: ۵۳/۲). بر مبنای این تعریف، میان قضیه و صدق و کذب ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و صدق و کذب لازمه قضیه محسوب می‌شود. این در حالی است که فارابی تصریح می‌کند آرای مشهوره از حیث مشهوره بودن، بالذات نه صادق‌اند و نه کاذب (همان: ۳۶۴/۱). بر اساس مقدمات فوق، مشهورات از جنس قضیه نیستند و فارابی در تمام آثار خود «رأی» را به عنوان مفهوم «کالجنس» برای مشهورات می‌آورد. وی در کتاب *الخطابه* به طور مفصل درباره رأی و انواع آن صحبت کرده و رأی را به «اعتقاد به چیزی (موضوعی) که یا چنین است یا چنین نیست، در حالی که امکان وقوع طرف مقابل در آن می‌رود» تعریف کرده و آن را اعم از یقین و ظن فرض نموده است. در واقع فارابی یقین و ظن را به منزله دو نوع تحت جنس واحد رأی قرار داده است (همان: ۴۵۷-۴۵۶/۱). وی در بیان تفصیلی رأی ظنی، آن را به اعتقادی که در زمانی برای شخص حاصل است ولی امکان زوال آن در آینده وجود دارد، تعریف کرده است (همان: ۴۶۱/۱). در تقسیم‌بندی دیگر، فارابی یقین را به معنای اعم در نظر می‌گیرد و آن را به یقینِ اطلاقی و یقین نسبی یا موضعی یا وقتی تقسیم می‌کند (همان: ۴۵۷/۱) که از جمله ویژگی‌های یقین نسبی، امکان زوال اعتقاد به آن از طریق زوال اعتقاد و یا تغییر آن به طرف مقابل اعتقاد است (همان: ۴۶۱/۱). با توجه به این توضیحات، مشهورات در جوامع در قسم نوع ظنی رأی جای می‌گیرند (همان: ۴۶۴/۱). از دیدگاه فارابی، در میان اقسام ظن، ظنی متعلق مشهورات محسوب

می‌شود که دارای صفت حسن باشد و می‌گوید که ظن حسن همان رأی مشهور نزد جمهور است (همان: ۳۹۲/۲)؛ لذا ظن به عنوان نوع جنس مشهورات، شرط لازم مشهورات محسوب می‌شود و حسن ظن، توأمان شرط لازم و کافی مشهورات را می‌سازند.

فارابی از جمله خاصه‌های آرای مشهوره را ذائعه و مؤثره ذکر می‌کند و سپس به تقسیم‌بندی کمی آن می‌پردازد (همان: ۱۹/۱ و ۱۲۴). در واقع وی به تحلیل مفهومی آرای مشهوره مبادرت ورزیده است. فارابی این آرای منتشرشده را عامل محرک و برانگیزاننده انسان به سوی انجام فعل می‌شمارد؛ گویی این آرا نقش مبادی را جهت انجام فعل بر عهده دارد. به تبع این خاصه مشهورات (عامل برانگیزانندگی به سوی انجام فعل)، می‌توان تعریف رسمی بیانگر کارکرد را از دیدگاه فارابی استنباط کرد. فارابی فرایند شهرت پیدا کردن مشهورات را شهادت جمیع یا اکثر مردم می‌داند، با این بیان که بر اثر این فرایند و ازدیاد مخبران، حالات روانی ثقه و اعتماد حداکثری در افراد ایجاد می‌شود که به ازدیاد سکون نفس و شأنیت پذیرش حداکثری این آرا نزد همگان منجر می‌شود (همان: ۳۶۲/۱). این ویژگی مشهورات، یادآور ویژگی متواترات است.

ابن باجه در شرح بر برهان فارابی، آرای مشهوره را از حیث مفهوم واحد نزد همگان، مشترک می‌داند و قوت این آرا را از حیث اشتراک آن‌ها مورد آزمون قرار می‌دهد (فارابی، ۱۴۰۸: ۳/۳۴۵). ابن باجه با عنوان کردن فضایل مشهوره حقیقی به عنوان ماده جدل، به جدل احسن قائل می‌شود؛ جدلی که رعایت اصول اخلاقی در آن صورت می‌گیرد و هدف آن در نهایت به خیر منجر می‌شود. فارابی در الجدل، مبحث آزمون را در مقام تشخیص میان مشهورات از جهت شدت رسوخ آن‌ها در اذهان با مقدمات یقینی مطرح می‌کند (همان: ۳۶۴/۱).

۱-۲. ملاک مشهورات از منظر فارابی

فارابی صحت و استواری امور اعم از تندرستی و سلامت جسم و روح و حصول خلق جمیل را با رعایت اعتدال و حد اوسط امور میسر می‌داند (۱۴۱۳: ۲۳۸). وی متناظر با مبحث صحت و بیماری بدن که منوط به اعتدال و دوری از اعتدال است، مبحث

مدینه را مطرح می‌کند و اتقان و استحکام آن را به رعایت اعتدال اخلاقی اهالی آن منوط می‌داند و منشأ بیماری و دوری از سعادت جامعه را انحراف مدینه از اعتدال اخلاقی می‌داند (۱۴۰۵: ۲۴).

تأمل در مدینه‌های فارابی و مبحث اعتدال او، ذهن را به این رهنمون می‌سازد که می‌توان اعتدال را ملاک سنجش حسن و قبح و خیر و شرّ آرا و افعال اجتماعی و برخاسته از اجتماع همچون آرای مشهوره قلمداد کرد. وی در توضیح تفصیلی اعتدال و حد اوسط امور، آن را به متوسط نفسی و اضافی تقسیم می‌کند. متوسط نفسی در مقام مقایسه و در زمان‌ها و مکان‌های مختلف قابل ازدیاد و نقصان نیست. به نظر می‌رسد این قسم از اعتدال، قسم عام اخلاقی آرای مشهوره مانند حسن بودن راستگویی و قبیح بودن دروغگویی را شامل می‌شود که در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها حکم به حسن و قبحشان تغییرناپذیر است. قسم دیگر متوسط در مقایسه با چیزها و نسبت‌های مختلف - مانند کمیت، کیفیت، در نظر گرفتن فاعل، فعل، مفعول، مکان، زمان، اینکه فعل از چه جنس و نوعی است، اضافه فعل، دلیل فعل، علت آن، عادات و رسوم اجتماع - تغییر می‌یابد و کم و زیاد می‌شود (همان: ۳۷-۳۸). به نظر می‌رسد این قسم از اعتدال و مصادیق تحت سنجش آن، اقسام مختلف آرای مشهوره و افعال را تحت پوشش قرار می‌دهد و شمول بیشتری نسبت به اعتدال نفسی و مصادیق تحت سنجش آن دارد.

یکی دیگر از ملاک‌های سنجش آرای مشهوره و فضایل و رذایل هر جامعه را می‌توان در نسبت آن‌ها با غایت و هدف هر جامعه سنجید. فارابی این نگاه را در خیرات و شرور انسانی جاری می‌داند و قوا، ملکات و افعال ارادی را که انسان را به نهایت مقصود انسانی در عالم (خیر اعلی) می‌رساند، خیرات انسانی می‌نامد و قوا و ملکات و افعالی را که او را از وصول به غایت انسانی در عالم باز می‌دارد، شرور می‌شمارد (۱۴۱۳: ۳۴۰؛ ۱۹۹۵: ۱۲؛ ۱۴۰۵: ۴۶).

با این توضیح روشن می‌شود که ملاک حمد و ذم آرای مشهوره در نسبت با اهداف واضعان آرای مشهوره و مدینه سنجیده می‌شود. ملاک یادشده را می‌توان یکی از مصادیق و زیرمجموعه‌های متوسط اضافی - یعنی نسبت با غایت - لحاظ کرد.

۳. تعریف مشهورات از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در اکثر آثار خود، رأی را به عنوان مفهوم «کالجنس» برای مشهورات می‌آورد (*الشفاء (الطبیعیات)*، ۱۴۰۴: ۳۷/۲؛ شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۰؛ ۱۳۲۶: ۵۸؛ ۲۰۰۷: ۶۳ و ۱۲۸؛ ۱۳۸۳: ۲۲۰/۱). وی رأی را چنین تعریف می‌کند: مقدمه‌ای است محمود و کلی در اینکه چیزی برقرار است یا برقرار نیست، موجود است یا موجود نیست و صواب است یا صواب نیست (۱۳۷۹: ۱۰۸-۱۰۹). ابن سینا نوع رأی را رأی ظنی می‌داند که طرف مقابل آن جز با دقت نظر مشخص نمی‌شود و انسان بدون فکر و نظر به سؤالاتی از این سنخ، پاسخ‌دهنده است (۱۳۲۶: ۵۸؛ شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۰؛ برخوردار، ۱۳۸۸: ۴۳).

ابن سینا ویژگی‌هایی را به مشهورات نسبت می‌دهد که می‌توان از آن‌ها با عنوان مفهوم «کالفصل» مشهورات یاد کرد؛ مواردی مانند تعلق مشهورات به حوزه عمل افراد، وجوب تصدیق آرای مشهوره (وجوب باب جدل و نه وجوب باب برهان)، رسوخ متعارف آن‌ها در اذهان، تصدیق این آرا بر اساس شهرت (به عنوان ملاک این آرا). وی همچنین شهرت و تسلیم را از حالات فی نفسه و ذاتی مشهورات و صناعت جدل، اعتبار می‌کند (*الشفاء (الطبیعیات)*، ۱۴۰۴: ۳۷/۲؛ *الشفاء (القیاس)*، ۱۴۰۴: ۴؛ ۱۳۷۹: ۱۱۸؛ ۱۳۲۶: ۵۸؛ ۲۰۰۵: ۹۶).

با توجه به بیانات ابن سینا درباره آرای مشهوره به نظر می‌رسد که وی در صدد روشن ساختن آرای مشهوره و شرح‌الاسم و تحلیل مفهومی آن‌ها برآمده است. او در *الاشارات* از مشهورات با عنوان آرای محموده یاد می‌کند و جمله «إذ لا عمدة لها إلا الشهرة» را در این باره بیان می‌کند (۱۳۸۳: ۲۲۰/۱). ابن سینا در این اثر، شهرت را ملاک مشهورات قرار می‌دهد و با این ملاک در صدد ارائه تعریفی برمی‌آید که در مقام تمایز از دیگر آرا می‌باشد. ابن سینا در بیان دیگری از مشهورات، از آن‌ها به عنوان آراییی یاد می‌کند که انسان در صورت تجرید از آموختنی‌ها و اکتسابات (و البته با به همراه بودن قوه عقلانی و وهمی و حسی)، دور بودن از استقرائیات و آنچه از طبیعت انسانی برخاسته است (اعم از خلقیات و انفعالیات)، دیگر قادر به حکم کردن در باب آرای مشهوره نخواهد بود (همان). در حقیقت وی در طرح فطرت^۱ با برشمردن علل

۱. طرحی که انسان در مقام تمیز میان اولیات با مشهورات، مجرد و مبری از تمام اکتسابات و ادراکات آفاقی می‌شود.

مشهورات به شیوه سلبی، قصد روشن‌تر کردن مفهوم مشهورات را دارد. شیخ در این اثر تألیفی‌اش با تعریف از طریق علل مشهورات، به نوع دیگری از تعریف رسیده است که حد کامل نامیده می‌شود.^۱

در مقام مقایسه عبارات فارابی و ابن سینا می‌توان گفت که هر دو در آثار خود، از نوع ظنی رأی به عنوان مفهوم کالجس برای مشهورات یاد کرده‌اند. ویژگی مؤثر بودن مشهورات نزد فارابی که نشان از نقش برانگیختگی مشهورات در انسان‌ها به سوی انجام افعال دارد (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۲۴/۱)، به تعبیر شیخ از عقل عملی (عقل مولد مشهورات) به عنوان مبدأ تحریک قوه شوقیه نزدیک است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۷-۸۸). در عبارات فارابی، حسن به عنوان شرط ظن شهرت اخذ شده و ظنی که حسن باشد مشهوره محسوب می‌شود؛ اما ابن سینا حسن را ویژگی تمام مواد قوه عقل عملی شمرده است (شماره دست‌نویس ۳/۴۷۵۵: ۴۷). بنابراین در بیان فارابی، موضع مشهورات نسبت به حسن، بشرط شیء و موضع آن نسبت به دیگر اصناف ظن، لابشرط است؛ اما در دیدگاه ابن سینا، نسبت تمام مواد عقل عملی نسبت به حسن، بشرط شیء است.

۴. تعریف آرای مشهوره محموده از دیدگاه منطق‌دانان قبل از قرن هفتم

بررسی مبحث تعریف مشهورات از دیدگاه منطق‌دانان مسلمان را از بهمنیار شاگرد شیخ‌الرئیس شروع می‌کنیم. بهمنیار در *التحصیل* پایه‌پای استاد خود در مبحث مشهورات پیش رفته است؛ به گونه‌ای که می‌توان بررسی و تحلیل مبحث تعریف را در *التحصیل* با اشارات ابن‌سینا منطبق کرد. البته با این تفاوت که وی در ابتدای بحث از مشهورات، به فواید و کاربرد این ماده قیاس به عنوان ابزار و واسطه وصول به علم و معرفت یاد می‌کند و در واقع به ضرورت این ماده قیاس اشاره می‌نماید (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۹۸-۹۹). ابوالعباس لوکری نیز در کتاب *العبارة بیان الحق بضممان الصدق شیوه التحصیل* را پی گرفته است. اگرچه ابن حزم اندلسی در *رسائل* خود از مبحث مشهورات یاد نکرده، غزالی در چندین اثر خود به مشهورات پرداخته است. وی در

۱. عده‌ای کامل‌ترین تعریف (حد کامل) را آن می‌دانند که بیان‌کننده علت‌های شیء است (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

محک النظر، جنس و به عبارت دقیق تر مفهوم کالجنس برای مشهورات را مانند فارابی و ابن سینا، «رأی» در نظر گرفته است و وجوب تصدیقی این آرا را به گواهی تمامی افراد و یا اکثریت آنها مستند می سازد (غزالی، ۱۹۶۶: ۶۵). در حقیقت وی علت وجوب تصدیق را شهادت افراد و اکثریت مردم می داند و در این اثر از کتاب النجاة ابن سینا پیروی می کند. غزالی در هر دو اثر مقاصد الفلاسفه و معیار العلم، قضیه را جنس مشهورات قرار می دهد، با این تفاوت که از نظر وی در مقاصد نسبت میان این قضایا تنها بر اثر شهرت و نظر عوام شکل می گیرد (همو، ۱۹۶۱: ۱۰۶). این جمله او «لا یعول فیها إلا علی مجرد الشهرة ونظر العوام» که عبارت دیگری از کلام شیخ در الاشارات است، ملاک و عامل شکل گیری این آرا و تمایز آن با سایر قضایا محسوب می شود که غزالی نیز بر مبنای آن به تعریف مشهورات می پردازد. این گونه از تعاریف که در واقع ملاک محسوب می شوند یکی از مواضع ابهام روش شناسی سنتی به حساب می آید (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۶۴). غزالی در معیار العلم در تعریف مشهورات، از طرح فطرت استفاده می کند و بیان می دارد که انسان با داشتن قوه عقل، وهم و حس، قادر به حکم کردن در باب مشهورات نیست ولی با اسباب و عوامل مشهورات، قادر به حکم کردن است (۱۳۴۶: ۱۲۵). غزالی در این اثر نیز متأثر از کلام شیخ در الاشارات بوده که به تعریف از طریق طرح فطرت و علل مشهورات پرداخته است. به نظر می رسد سؤال اصلی در حوزه مشهورات، چگونگی شناسایی و معرفت به این قضایاست که گاه منجر به تعریف مشهورات از طریق علل آنها می شود. وی در المستصفی و القسطاس المستقیم از مشهورات سخنی نگفته است. ابوالبرکات بغدادی در حین تقسیم مقدمات ذائعه مشهوره به اطلاقی و اضافی، مشهورات را مقدماتی می داند که جمهور مردم بدون اختلافی بر آن توافق دارند (بغدادی، ۱۳۵۷: ۲۳۴). ابن سهلان ساوی از مشهورات و مشهور صرف در اثر خود یاد کرده و آنها را از هم متمایز ساخته است، وی مشهورات را از جنس قضیه و رأی قرار می دهد و مشهورات را دارای ویژگی وجوب تصدیقی از سوی توافق همگانی و اکثری مردم می داند و در تعریف مشهور صرف، از علت وجوب اعتقاد به آن، که مجرد شهرت باشد، استفاده می کند (۱۳۱۶: ۱۴۲). ساوی در مفهوم کالجنس برای مشهورات (قضیه و رأی)، نظر شیخ الرئیس و غزالی را جمع کرده

و در تعریف مشهورات، بیان ابن سینا در کتاب *النجاة* و غزالی در *محک النظر* را در پیش گرفته و در تعریف مشهور صرف، بیان دیگری از ملاک شیخ در *الاشارات* و غزالی در *مقاصد الفلاسفة* را ارائه کرده است؛ با این تفاوت که ساوی در بیان مشهور صرف - که ارائه‌دهنده ملاک آن نیز می‌باشد - با وجه معرفتی به تعریف مشهورات پرداخته و علت و وجوب تصدیق و اعتقاد را شهرت در نظر گرفته است.

سهروردی در *التلویحات* به تعریف مشهورات و آرای محموده می‌پردازد و مشهورات را قضایایی تلقی می‌کند که به سبب اعتراف عمومی مردم، وجوب تصدیق به آن‌ها تعلق می‌گیرد و در تعریف آرای محموده، طرح فطرت را بازگو می‌کند و آن‌ها را قضایایی می‌شمرد که انسان با وجود عقل و ذات انسانی خود در صورت سلب از تمامی معارف، قادر به حکم کردن ذاتی آن‌ها نمی‌باشد (۱۳۸۸: ۷۶). سهروردی قضیه را جنس هر دو نوع مشهوره دانسته و در تعریف مشهورات، شیوه شیخ در *النجاة* را پی گرفته و در تعریف آرای محموده مانند *الاشارات* به طرح فطرت و بیان اسباب مبادرت ورزیده است. ملاک سهروردی در طرح فطرت، عدم حکم ذاتی نسبت به این آراست. این ملاک توسط دانشمند زمان او فخرالدین رازی در *شرح‌الاشارات* در مقام تمییز میان دو قضیه اولی و مشهوره مطرح گردیده است. به گفته فخرالدین رازی اگر برای حکم به قضیه‌ای نفس حضور دو طرف موضوع و محمول کافی باشد (به بیان دیگر، حکم ذاتی به قضیه تعلق بگیرد) آن قضیه، قضیه اولی و در غیر این صورت، مشهوره خواهد بود (۱۳۸۴: ۲۶۹/۱). به این ترتیب یا سهروردی متأثر از فخرالدین رازی بوده است و یا هر دو متأثر از استاد واحد خود مجدالدین جیلی بوده‌اند که در این صورت، ریشه این نظریه به مجدالدین جیلی برمی‌گردد. خواجه طوسی (۵۹۸-۶۷۲) نیز به تبع فخرالدین رازی در *شرح‌الاشارات*، در تشخیص میان دو قضیه اولی و مشهوره از همین شیوه استفاده می‌کند (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۲۱/۱). سهروردی در *حکمة‌الاشراق* تعریفی از مشهورات ارائه نداده و صرفاً به فطری نبودن آن‌ها اشاره داشته است (۱۳۷۳: ۴۲).

۵. تعریف آرای مشهوره محموده از دیدگاه منطق دانان قرن هفتم

خونجی در *کشف‌الاسرار* سخنی از مشهورات به میان نیاورده است. ابهری در شرح

السلم اخضری، مشهورات را به آنچه جمهور به حسب اسبابی معترف به آن هستند تعریف می کند (زرونی، ۱۳۸۰: ۱۰۳). این گونه تعریف، ارائه دهنده ملاک است و بر حسب آن (اعتراف جمهور) مواد دیگر اقیسه نیز وارد حیطة مشهورات می شوند. ابهری در رساله فی علم المنطق مشهورات را از جنس حکم هایی می داند که مردم به علل مختلف مصلحت، طبع، خلق یا علل و وجوه دیگر آن را قبول می کنند (۱۳۴۹: ش ۷۲-۷۳/۴۷۶). خواجه طوسی در تعریف مشهورات، روشی متفاوت از اسلاف خود در پیش گرفته است. وی دو قید حقیقی و مطلق را به مشهورات اضافه کرده و به تعریف مشهورات حقیقی مطلق می پردازد. وی مانند ابهری، حکم را جنس مشهورات قرار می دهد و اسباب مشهورات را در بیان تعریف می آورد و مقبولیت آن ها نزد همگان را از طریق اسباب میسر می داند و اولین کسی است که عنوان عقل عملی (قوة مولد و برعهده دارنده مشهورات) را در تعریف اخذ می کند. وی از آرای محموده نیز نام می برد اما آن را به مشهوراتی اختصاص می دهد که تنها عامل آن، مصلحت عموم ملت و سیرت پسندیده است (طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۶). به نظر می رسد دلیل خواجه از ذکر مشهورات با قیود حقیقی مطلق، وارد نکردن اولیات و سایر مواد اقیسه و به طور کلی مشهورات عام - که گاه موجب تداخل مشهورات با سایر مواد اقیسه می شوند- در دامنه مشهورات است؛ زیرا خواجه در تعریف مشهورات حقیقی با بیان اسباب به تعریف مانعی می رسد که از ورود اولیات و سایر مواد در دامنه مشهورات جلوگیری می کند. همچنین خواجه با بیان اسباب، علت وقوع حکم و مقبولیت آن ها نزد همگان را تبیین می کند. در بیان خواجه، مقبولیت این احکام دارای شأن قابل توجهی است؛ به گونه ای که می توان پذیرش همگانی (این احکام) را به عنوان ملاک و وجه تمایز آن با سایر آرای محسوب کرد. دیگر وجوه تفاوت خواجه با اسلاف خود محدود بودن دامنه آرای محموده است؛ زیرا تنها آرای که حاصل دو سبب از اسباب باشند در دامنه آرای محموده می گنجند.

صاحب *حیة النفوس* مشهورات را قضایایی می داند که از جهت اعتراف همگانی عقل به آن ها حکم می کند و سبب این اعتراف را مصلحت عام، جهت روی، یا جهت عادت برمی شمرد (ریزی، ۱۳۶۹: ۱۰۷). اسماعیل بن محمد ریزی در بین اسلاف خود از

واژه حکم کردن عقل استفاده می‌کند و سبب حکم را اعتراف مردم و اسباب اعتراف را هم بیان می‌کند. کاتبی نیز در دو رساله *الشمسیه* و *بحر الفوائد* مانند ریزی از واژه حکم کردن عقل به واسطه اعتراف عمومی مردم استفاده می‌کند و سبب اعتراف مردم را بیان می‌دارد (شفاعی، ۱۳۸۲: ۵۹). به نظر می‌رسد استفاده از واژه حکم کردن، میراث فخرالدین رازی در شرح *الاشارات* باشد که به اخلاف او رسیده است. فخرالدین رازی از این واژه در مقام فرق میان دو قضیه اولی و مشهوره استفاده کرده است (۱۳۸۴: ۲۶۹/۱) که پس از او، سهروردی از آن در ملاک طرح فطرت که در مقام تعریف مشهورات از آن بهره گرفته، استفاده کرده است. پس از سهروردی، ابهری و خواجه طوسی حکم را به عنوان جنس مشهورات اخذ کرده‌اند و پس از آن‌ها، ریزی و کاتبی واژه حکم کردن (یحکم العقل) را در تعریف مشهورات به کار گرفته‌اند. شایان ذکر است با وجود اینکه در این سیر تاریخی خواجه طوسی به طور صریح از عقل عملی در تعریف مشهورات استفاده کرده، باید گفت که سهروردی نیز در تعریف خود از مشهورات - آنجا که واژه حکم کردن ذاتی را به عنوان ملاک طرح فطرت در تعریف مشهورات آورده است - به طور غیر مستقیم از عقل برعهده‌دارنده مشهورات استفاده کرده است؛ زیرا حکم کردن بر عهده عقل است و آن‌ها از یکی از مهم‌ترین وظایف عقل که حکم کردن باشد استفاده کردند. در واقع در حکم کردن، عامل عقل به طور بدیهی و پیش‌فرض آمده است. بعد از خواجه، اسماعیل بن محمد ریزی و کاتبی در دو رساله خود از «یحکم العقل» در تعریف قضایای مشهوره بهره برده‌اند. بنابراین سهروردی، ابهری، ریزی و کاتبی همگی از عقل به طور غیر مستقیم در تعریف قضایای مشهوره استفاده کرده‌اند. ارموی در *بیان الحق و لسان الصدق* تعریفی از مشهورات ارائه نمی‌دهد. ابن کمونه در شرح *التلویحات* عبارات سهروردی را یادآور می‌شود و در تعریف آرای محموده، عبارت ابن سینا در *الاشارات* مبنی بر ابتدای بر شهرت را می‌آورد و در تعریف مشهورات به طور کلی، اعتراف عمومی (ملاک مشهورات) را عامل شکل‌گیری آرای مشهوره قلمداد می‌کند (ابن کمونه، ۱۳۸۷: ۲۷۸ و ۲۸۲).

۶. تعریف آرای مشهوره محموده از دیدگاه منطق دانان پس از قرن هفتم قطب‌الدین شیرازی این آرا را به دو قسم مشهورات و آرای محموده تقسیم می‌کند. وی مشهورات را بر اساس اعتراف عمومی تعریف می‌کند که می‌توان آن را به عنوان ملاکی محسوب کرد که سبب تداخل با سایر مواد می‌شود. این تعریف به شارح التلویحات -ابن کمونه- نزدیک است. وی جنس آرای محموده را قضیه تلقی می‌کند و در تعریف آن، طرح فطرت را ارائه می‌دهد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹: ۱۵۷). تعریف قطب‌الدین از آرای محموده در جنس و طرح فطرت و ملاک آن به صاحب التلویحات و شارح آن نزدیک است. علامه حلی در القواعد الجلیه فی شرح الشمسیه، مشهورات را به دو معنا اطلاق می‌کند. به یک معنا آن را بر اساس ملاک اعتراف عمومی مردم تعریف می‌کند که سبب داخل شدن اولیات در دامنه آن می‌شود و اسباب را به عنوان علت اعتراف مردمی می‌آورد. این تعریف با تعریف ابهری در شرح السلم اخضری مشابیهت دارد و در معنای دوم که مشهور و آرای محموده تنها به آن اطلاق می‌شود، عامل مشهوره شدن را تنها بر اساس شهرت می‌داند و عبارت شیخ‌الرئیس در الاشارات را شاهد می‌آورد و سپس به اسباب شهرت می‌پردازد (حلی، ۱۴۱۲: ۴۰۰). آنچه از عبارات علامه حلی برداشت می‌شود این است که وی به اشتراک لفظی و دو معنا بودن مشهورات پی می‌برد؛ بر خلاف سایر منطق دانان که دو عنوان مشهوره را دو نوع تحت جنس واحد یا دو قسم تحت مقسم کلی مشهورات قلمداد می‌کردند. علامه حلی در الاسرار الخفیه تقسیم‌بندی جدیدی از مشهورات ارائه می‌دهد و مشهورات را به سه معنا در نظر می‌گیرد. وی مشهورات را قضایایی می‌شمرد که مبدأ و علت تصدیق به آن‌ها به جهت اعتراف عمومی و بر اثر اسباب شهرت می‌باشد و بر اساس ملاک اعتراف همگانی، واجبات‌القبول نیز در دایره مشهورات قرار می‌گیرند. او عنوان اصلی مشهورات را به آرای محموده اطلاق می‌کند، یعنی آرای که عامل و سببی جز شهرت ندارند و تنها بر اساس شهرت شکل می‌گیرند. علامه حلی در مرحله بعد، طرح فطرت را بازگو می‌کند و در معنایی دیگر، آرای محموده‌ای را که بر اثر مصلحت عامه و اخلاق فاضله شکل می‌گیرند، ذائعات نام می‌نهد و در این قسم با محدود کردن دامنه آرای محموده،

معنایی دیگر وضع می‌کند (۱۴۲۱: ۱۹۸-۱۹۹). تعریف علامه حلی از معنای اول مشهورات به تعریف سهروردی در *التلویحات* نزدیک است. این تعریف بر محور ملاک می‌چرخد و وابسته به ملاک اعتراف عمومی است که بر اساس این ملاک سایر مواد از جمله اولیات، وارد حیطة مشهورات می‌شوند. این گونه تعاریف در *درة التاج*، شرح *التلویحات* ابن کمونه، *القواعد الجلیه*، *الشمسیه*، *حیة النفوس* و *التلویحات* قابل مشاهده است. علامه در تعریف آرای محموده از تعریف ابن سینا در *الاشارات* تبعیت کرده است و کلام او در ذائعات یادآور *اساس الاقتباس* شیخ طوسی است، اما تعریف و دامنه آرای محموده و ذائعات از دیدگاه آن‌ها متفاوت است. دامنه مشهورات خواجه طوسی شامل تمام اقسام مشهورات بر حسب مصلحت، عادات فاضله و قوت‌های غیر عقلی نفس است و آرای محموده مشهوراتی را که تنها بر اثر مصلحت و سیرت پسندیده باشد شامل می‌شود؛ اما در *الاسرار الخفیه*، دامنه آرای محموده گسترده است و شامل تمام اقسام مشهورات با ملاک شهرت می‌شود. به طور مسامحی می‌توان مشهورات حقیقی مطلق طوسی را با آرای محموده حلی منطبق دانست و از اقسام مصلحت و اخلاق فاضله آرای محموده، صنف جدیدی را به نام ذائعات معرفی نمود. به عبارتی می‌توان گفت که جابه‌جایی اسم در این دو اثر صورت گرفته است؛ مشهورات حقیقی مطلق خواجه، همان آرای محموده علامه است و آرای محموده خواجه، در کلام علامه حلی ذائعات نام می‌گیرد. به علاوه اینکه علامه معنایی دیگر از مشهورات (یعنی مشهورات عام) را نیز وضع می‌کند. قطب‌الدین رازی در *القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیه*، مشهورات را قضایایی تلقی می‌کند که تمامی مردم به علت اسباب مختلف شهرت اعم از مصلحت عامه، انفعالات و شرایع و... به آن‌ها معترف‌اند (۱۳۸۴: ۴۶۲). وی متفاوت از اسلاف خود فعل «یعترف» را برای تعریف مشهورات برمی‌گزیند. این در حالی است که برخی اسلاف او مانند سهروردی در *التلویحات*، ریزی و کاتبی اعتراف عمومی را سبب وجوب تصدیق و تعلق حکم به این قضایا می‌دانستند. راوندی در *شرح المطالع ارموی* مشهورات را قضایایی معرفی می‌کند که به واسطه اعتراف همگانی، عقل به آن‌ها حکم می‌کند (راوندی، بی‌تا: ۲۳۴). وی در این تعریف، تابع کاتبی و ریزی است. تفتازانی در *شرح الشمسیه* مشهورات را قضایایی

می‌داند که بر اثر تطابق با آرای تمام مردم یا اکثریت آن‌ها و یا طایفه‌ای از آن‌ها اعتبار می‌شود (توکلی، ۱۳۸۰: ۳۲۴). فعل اعتبار کردن برای تعریف، فعل جدیدی است که تفتازانی از آن استفاده کرده است و نشان از توجه ویژه او به مبحث تمایز میان اولیات و مشهورات از حیث شهرت و پذیرش همگانی دارد به گونه‌ای که آن را در تعریف مشهورات اخذ می‌کند. وی با این قید، واقع‌نمایی مشهورات را رد می‌کند و قائل به صدق و کذب‌پذیری مشهورات نمی‌شود. جرجانی در شرح الشمسیه، تعریفی مانند قطب رازی ارائه داده (بی‌تا: ۱۶۸) و در کتاب التعریفات از مشهورات سخنی به میان نیاورده است. دشتکی در مبحث مبادی جدل از مشهورات ذائعه نام می‌برد و در تعریف اطلاقی مشهورات، آن را به حسب اسباب مشهورات اعم از طبیعت و خلق و عادت و... و به طور کلی آنچه بر عهده عقل عملی است تعریف می‌کند (حسینی‌فر، ۱۳۷۴: ۱۹۶). دشتکی مانند خواجه طوسی عقل عملی را در تعریف مشهورات اخذ کرده است. سیالکوتی شارح دیگر الشمسیه مشهورات را قضایایی در نظر می‌گیرد که جمیع مردم به آن معترف هستند و می‌گویند این قضایا از حیث اعتراف همگانی دارای استغراق حقیقی نیستند و از آنجا که هیچ قضیه‌ای نیست که تمامی افراد به آن معترف باشند، این قضایا از استغراق عرفی بسته به هر اقلیم و هر زمان و هر سرزمین و هر صنعتی برخوردارند، وی سپس از اعتبار حیثیت یاد می‌کند و می‌گوید که عقل به علت اعتراف مردم به آن‌ها حکم می‌کند و سبب آوردن علت حکم را خارج کردن اولیات و یا تقیید قضایای غیر یقینی می‌داند (بی‌تا: ۲۴۶). سیالکوتی مانند جرجانی شارح الشمسیه، مشهورات را قضایایی تعریف می‌کند که جمیع مردم به آن معترف هستند. ذکر قید استغراق عرفی و عدم استغراق حقیقی برای مشهورات، نشان‌دهنده دقت و توجه او به تمایز میان اولیات و مشهورات است؛ زیرا اولیات از جهت حکم و پذیرش ذاتی میان تمامی نفوس سلیم‌العقل در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها از استغراق حقیقی برخوردارند و مشهورات به علت تعلق به زمان و مکان و صنف خود مورد پذیرش قسم محدودی از افراد قرار می‌گیرند، نه تمامی افراد در تمام زمان‌ها و مکان‌ها؛ و به همین دلیل استغراق عرفی یا مجازی دارند. بنابراین وی با بیان تمایز مشهورات با اولیات به تعریف دیگری از مشهورات دست یافته است که تمایز از امور مشتبه نامیده می‌شود.

علاوه بر این، لازمه دیدگاه استغراق مجازی و عرفی برای مشهورات، عدم توجیه‌پذیری آن‌ها بر اساس صدق و کذب است. چنان که او خود نیز به صدق و کذب‌پذیری مشهورات یا قسمی از آن‌ها اشاره‌ای نکرده است. در تقسیم استغراق عرفی از جهات زمان و مکان و صنعت و از جهات دیگر نیز می‌توان به قابلیت تقسیم مشهورات از دیدگاه او قائل شد. در نهایت سیالکوتی مانند کاتبی نویسنده *الشمسیه* و *بحر الفوائد* به تعریف دیگری از مشهورات می‌پردازد، با این بیان که عقل به این قضایا به علت اعتراف مردمی حکم می‌کند. سیالکوتی علت حکم را خروج اولیات ذکر می‌کند. آنچه از این عبارت برداشت می‌شود وجه اشتراک مشهورات و اولیات در حکم کردن است که با آوردن این قید سبب افتراق میان این قضایا می‌شود.

کلبوی در *البرهان* تعریفی ارائه نمی‌دهد و تنها به آوردن مثال اکتفا می‌کند. انصاری مانند خواجه طوسی و دشتکی عقل عملی را وارد تعریف مشهورات می‌کند ولی بر خلاف آن‌ها به تعریف و تقسیم‌بندی متفاوتی از مشهورات می‌پردازد. وی مشهورات مطلق را همان آرای محموده نام‌گذاری می‌کند و در تعریف آن می‌گوید: آن چیزی که جمهور ناس به حسب عقل عملی او را محمود دانند و او را آرای محموده خوانند؛ مانند عدل خوب است و ظلم بد است (۱۳۸۶: ۲۷۹).

انصاری بر خلاف خواجه و دشتکی برای تعریف تنها و بدون آوردن اسباب یا قیود، از عقل عملی و محمود بودن نزد آن استفاده و سپس مثال ذکر کرده است. به نظر می‌رسد آوردن عقل عملی به تنهایی در تعریف، نشان از مشخص کردن دقیق حدود آرای محموده در دامنه عقل عملی در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها دارد. علاوه بر این، وی متفاوت از اسلاف خود، مقید کردن مشهورات به عادات و اخلاق را در توصیف مشهورات جمعی و به عبارتی محدود آورده است؛ زیرا مردم هر زمان و دیاری دارای خلق و خوی مختص به خود هستند و این سبب مختص شدن مشهورات در هر زمان و مکانی می‌شود. ملاهادی سبزواری مشهورات را به آنچه که با آرای کل مردم سازگاری دارد تعریف می‌کند (۱۳۶۹: ۳۳۸). وی جنس مشهورات را رأی و قضیه می‌داند و در بیان تطابق آن با آرای مردمی، متأثر از تفتازانی در *شرح الشمسیه* است. با این تعریف، واقع‌نمایی این آرا مردود می‌شود چنان که خود او نیز مانند تفتازانی از صدق و

کذب‌پذیری مشهورات سخنی نگفته است. آشتیانی تعریف منسجمی از قضایای مشهوره ارائه نمی‌دهد و به طور اجمالی آن را به اسباب عادات و شرایع و آداب تعریف می‌کند (۱۴۰۴: ۲۹۵). به طور کلی به نظر می‌رسد آشتیانی تعریف مشهورات را پیش‌فرض می‌گیرد و به توصیف ویژگی‌ها و اسباب آن می‌پردازد. صاحب رهبر‌خرد مشهورات را به طور کلی به قضایایی که مورد اعتراف و تصدیق قاطبه طبقات مردم یا بعضی از آنان است، تعریف می‌کند. این تعریف شامل قضایای اولی و سایر قضایا نیز می‌شود و در تعریف آرای محموده و مشهورات حقیقی، منشأ شهرت و علت اعتقاد به آن‌ها را که از اسباب مشهورات هستند بازگو می‌کند (شهابی، ۱۳۶۱: ۲۶۷-۲۶۸).

سرانجام پس از فراغت از مبحث چیستی مشهورات و حاصل آن مبنی بر اینکه برخی از منطق‌دانان «قضیه» را مفهوم کالجنس برای مشهورات دانسته‌اند و برخی دیگر «قضیه» را مفهوم کالجنس برای مشهورات تلقی نکرده‌اند و به جای آن از «رأی» استفاده کرده‌اند،^۱ این پرسش مطرح می‌شود که در نهایت مشهورات قضیه هستند یا نیستند؟ در پاسخ آن باید گفته شود که مشهورات به تبع اسباب و عوامل خود -مانند مصلحت عامه، احکام برآمده از خلیقات انسانی و اقتضائات خلقی و انفعالات نفسانی، سنن کهن نسخ‌نشده و... (ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، ۱۴۰۴: ۱۸۳/۲: ۱۳۸۳: ۲۲۱/۱: شماره دست‌نویس ۴۸۲۹: ۱۰۲؛ شماره دست‌نویس ۴۷۵۵/۳: ۴۶ و ۵۵)- در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، دچار تغییر و تحول می‌شوند، لذا آن‌ها با ویژگی تغییرپذیری و نسبیت دارای نفس‌الامر ثابتی نخواهند بود تا تئوری مطابقت صدق بر آن‌ها صدق کند -زیرا تعیین نفس‌الامر ثابت، طبق تئوری مطابقت صدق برای قضایا ضروری است (همو، الشفاء (الالهیات)، ۱۴۰۴: ۴۸)- و قابلیت سنجش با معیار صدق و کذب را داشته باشند؛ زیرا قضیه‌ای صادق است که با نفس‌الامر و واقع مطابقت داشته باشد و قضیه کاذب قضیه‌ای خواهد بود که با نفس‌الامر خود مخالف باشد (خسروپناه، ۱۳۷۹: ۵۷/۲۲). لذا این اقسام مشهورات،

۱. در منطق ارسطویی، نظام جنسی و فصلی صرفاً برای ارائه تعریف حقیقی ماهیات (به علت داشتن اجزای ماهیت) به وجود آمده است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۶۷). به موازات مبحث تعریف در منطق ارسطویی، فارابی و ابن سینا و برخی از منطق‌دانان در تعریف مفهوم مشهورات، نوع ظنی رأی را به عنوان مفهوم «کالجنس» اخذ کرده‌اند و دیگران قضیه را مفهوم «کالجنس» مشهورات آورده‌اند.

قضیه محسوب نمی‌شوند. با وجود آنکه ابن سینا قضیه را به عنوان مفهوم کالجنس برای مشهورات اخذ نکرده است، در اکثر آثار خود به صدق و کذب‌پذیری مشهورات که لازمه قضیه بودن آنهاست اذعان می‌کند (*الشفاء (البرهان)*، ۱۴۰۴: ۶۵؛ شماره دست‌نویس ۴۷۵۵/۳: ۴۶: ۱۳۷۹: ۴۴۱: ۱۳۱۳: ۲۱: ۲۰۰۵: ۹۷). این امر می‌تواند نشان‌دهنده اتصاف قسم خاصی از اقسام مشهورات به وصف صدق و کذب باشد و آن قسم با توجه به نمونه‌هایی که ابن سینا و سایر منطق‌دانان برای مشهورات می‌آورند، قسم اخلاقی مشهورات است (برای توضیح بیشتر ر.ک: امیرخانی و پورصالح امیری، ش ۱۳۹۴/۶۵). لذا در میان اقسام مختلف مشهورات، تنها قسم اخلاقی مشهورات است که قضیه محسوب می‌شود و وصف صدق و کذب‌پذیری متعلق به آنهاست. بنابراین ابن سینا قضیه را به علت آنکه تنها مفهوم کالجنس قسم اخلاقی مشهورات از میان سایر اقسام مختلف آرای مشهوره است، مفهوم کالجنس برای مشهورات که شامل تمام اقسام مختلف این آراست، قرار نداده است، بلکه عنوان رأی را به عنوان مفهوم کالجنس تمام اقسام مشهورات برمی‌گزیند؛ زیرا رأی همان طور که پیشتر در تعریف ابن سینا آمد، عنوانی است که شامل تمام اقسام آرای مشهوره با ویژگی تغییرپذیری و قسم قضایای اخلاقی با ویژگی ثبات آنها می‌شود و می‌تواند مفهوم کالجنس تمام اقسام محمود و کلی مشهورات شود. ولی ابن سینا با متصف کردن مشهورات به وصف صدق و کذب‌پذیری، ذهن را به قضیه بودن و ثبات قسم اخلاقی مشهورات رهنمون می‌کند. اکثر منطق‌دانان بعد از ابن سینا، قضیه را به عنوان مفهوم کالجنس برای مشهورات برگزیدند. این امر می‌تواند نشانگر این باشد که آنها مفهوم عام قضیه را در نظر گرفته‌اند؛ یعنی قضیه را به یقینی و غیر یقینی تقسیم کرده‌اند. ابن سینا سخنی در *الشفاء* دارد که می‌تواند منشأ دیدگاه منطق‌دانان پس از او در تقسیم قضیه باشد. وی قول جازم را به «حکم به نسبت دو معنا به ایجاب و سلب» تعریف می‌کند و می‌گوید که جازم بودن هر قضیه، صدق و کذب آن را در پی خواهد داشت (*الشفاء (العبار)*، ۱۴۰۴: ۳۲).

تعبیر وی از موضوع و محمول به معنای نشان‌دهنده شمول قول جازم در قضایای حملی و شرطی است. در واقع وی قول جازم را به دو قسم حملی و شرطی تقسیم می‌کند (۱۳۷۰: ۸۲). تعبیر از موضوع و محمول به معنا، دامنه قضیه و اقسام آن را گسترده

می‌سازد و زمینه ورود آرای مشهوره محموده را به عرصه قضیه جایز می‌شمرد و با تعریف شیخ سازگار است. از سخن شیخ می‌توان نتیجه گرفت که جزم گاهی در قضایا به طور مطلق و گاهی با امکان وقوع طرف مقابل همراه است و این می‌تواند نشان‌دهنده تشکیکی بودن مؤلفه جزم باشد. به این معنا که قضایای یقینی در مرتبه جزم مطلق قرار دارند و امکان طرف مقابل (قضیه نقیض) بر آن‌ها به هیچ وجه روا نمی‌باشد؛ لیکن آرای مشهوره محموده در مرتبه جزم نازل‌تری قرار دارند و امکان وقوع طرف مقابل در آن‌ها جایز است (برای توضیح بیشتر ر.ک: امیرخانی و پورصالح امیری، ش ۱۳۹۴/۶۵).

نتیجه‌گیری

از آنجا که منطق ارسطویی مبتنی بر نظام جنسی و فصلی است، فارابی و ابن سینا هر دو برای تعریف مشهورات از «رأی ظنی» به عنوان مفهوم کالجنس برای مشهورات استفاده کرده‌اند؛ زیرا از دیدگاه فارابی صدق و کذب در مفهوم قضیه راه دارد ولی حکم بالذات صدق و کذب به مشهورات تعلق نمی‌گیرد لذا قضیه مفهوم کالجنس برای مشهورات نمی‌شود. در آثار ابن سینا نیز قضیه با وجود تصریح به صدق و کذب‌پذیری مشهورات، به علت تعلق آن تنها به یک قسم از اقسام مشهورات، مفهوم کالجنس تمام اقسام مشهورات قرار نمی‌گیرد و رأی که شامل تمام اقسام مشهورات می‌شود، به عنوان مفهوم کالجنس برای مشهورات اخذ می‌شود. منطق‌دانان بعدی بر خلاف فارابی و ابن سینا، به اتفاق تصریح کرده‌اند که قضیه، مفهوم کالجنس برای مشهورات است و به صدق و کذب‌پذیری مشهورات قائل شده‌اند. این مطلب می‌تواند نشان‌دهنده تغییر موضع آن‌ها در مفهوم قضیه و گستردگی دامنه قضیه باشد که ریشه آن به ابن سینا برمی‌گردد. در مورد مفهوم کالفصل و قیودی که منطق‌دانان بعد از ابن سینا به کار برده‌اند، می‌توان موارد ذیل را برشمرد:

۱. منطق‌دانان قرون پنجم و ششم تابع تعاریف شیخ در *النجاه* و *الاشارات* بر اساس وجوب تصدیق و ملاک (شهرت) و طرح فطرت بوده‌اند.

۲. در خصوص منطق‌دانان قرن هفتم، شاهد استفاده از واژه حکم کردن برای مشهورات هستیم که این قید، حاصل مجموع وجوب تصدیق، ملاک شهرت و عوامل مشهورات در طرح فطرت است که در آثار ابن سینا آمده بود؛ زیرا قید حکم کردن

همان تصدیق است و این حکم بر اساس اعتراف عمومی مردم که آن هم به سبب عوامل مشهورات است به آن‌ها تعلق می‌گیرد. این قید از فخرالدین رازی (قرن ۶) به سهروردی و منطق‌دانان قرن هفتم رسیده است.

۳. خواجه طوسی (قرن ۷) برای اولین بار عقل عملی را در تعریف مشهورات آورده است و پس از او دشتکی (قرن ۱۰) و انصاری (قرن ۱۱) عقل عملی را در تعریف اخذ کرده‌اند. این امر نشان‌دهندهٔ تحدید مشخص و معین تمام آرا و احکام مشهورات در سایهٔ عقل مولد و برعهده‌دارندهٔ مشهورات است. البته از حیث اینکه یکی از ویژگی‌های اصلی و مهم عقل، حکم کردن است لذا به صورت پیش‌فرض هر جا که حکم کردن باشد، عقل نیز خواهد بود. بنابراین در آثار ریزی، ابهری، کاتبی و راوندی در تعریف مشهورات، عقل به طور غیر مستقیم حضور دارد.

۴. در خصوص منطق‌دانان پس از قرن هفتم، گوناگونی تعاریف مشهورات مشاهده می‌شود. مهم‌ترین نظریات منطق‌دانان متعلق به شارحان الشمسیه است. قطب رازی (قرن ۸) و جرجانی (قرن ۹) هر دو قید «يعترف» را برای مشهورات، اخذ و سبب آن را اعتراف همگانی ذکر کرده‌اند. این تعریف ریشه در شرح السلم ابهری (قرن ۷) دارد. رازی و جرجانی در تعریف مشهورات به واکنش اولیهٔ مردم در قبال مشهورات که اعتراف همگانی است و سبب تشخیص این آرا می‌شود، توجه کرده‌اند. اخذ قید «يعتبر» توسط تفتازانی نشان از توجه ویژهٔ او به تمایز میان اولیات و مشهورات دارد. تعریف سیالکوتی، تعاریف جرجانی، رازی و کاتبی را با خود به همراه دارد. وی با ذکر قید استغراق عرفی و عدم استغراق حقیقی مشهورات، برای تمیزبخشی میان اولیات و مشهورات تلاش می‌کند. از نظر وی، اولیات برای تمام نفوس سلیم‌الفطره در تمام زمان‌ها و مکان‌ها قابل پذیرش و دارای استغراق حقیقی است؛ لیکن مشهورات به جهت تعلق به زمان و مکان و صنعت خاص برای تمام انسان‌ها پذیرفتنی نیست و دارای استغراق مجازی و عرفی است و البته به همین دلیل است که در این مبحث به تعریف تفتازانی نیز توجه دارد. در نهایت دربارهٔ سیالکوتی باید گفت که وی با مطالعهٔ آثار پیشینیان، به ویژه شارحان الشمسیه به نگاهی دقیق و عمیق در باب مشهورات و البته با بیانی جدید دست یافته است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، مهدی، *تعلیقه رشیده علی شرح المنظومه*، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳ ش.
۳. همو، *الشفاء (الالهیات)*، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. همو، *الشفاء (البرهان)*، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۵. همو، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۶. همو، *الشفاء (العباره)*، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۷. همو، *الشفاء (القیاس)*، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۸. همو، *المسائل الغربیه العشرینیة*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.
۹. همو، *الموجزة فی المنطق*، کتابخانه دانشگاه استانبول، شماره دست‌نویس ۴۷۵۵/۳.
۱۰. همو، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. همو، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، چاپ دوم، قاهره، دار العرب، ۱۳۲۶ ق.
۱۲. همو، *رسالة احوال النفس*، مقدمه و تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، پاریس، دار بیبلیون، ۲۰۰۷ م.
۱۳. همو، *رسالة فی ما تقرّر عنده من الحکومه*، بیروت، دار بیبلیون، ۲۰۰۵ م.
۱۴. همو، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۵. همو، *رسائل اخرى لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثریة)*، تهران، بی‌نا، ۱۳۱۳ ش.
۱۶. همو، *مختصر الاوسط*، کتابخانه ایاصوفیه استانبول، شماره دست‌نویس ۴۸۲۹.
۱۷. ابن کمونه، سعد بن منصور، *شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه*، مقدمه و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. ابهری، اثیرالدین مفضل بن عمر بن مفضل، «فی علم المنطق»، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره‌های ۷۲-۷۳، ۱۳۴۹ ش.
۱۹. استرآبادی، محمدتقی، *شرح فصوص الحکم*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.
۲۰. امیرخانی، مهناز و سیده ملیحه پورصالح امیری، «صدق و کذب‌پذیری مشهورات»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، شماره ۶۵، ۱۳۹۴ ش.
۲۱. انصاری، محمد بن جابر، *تحفة السلاطین*، مقدمه، تحقیق و تصحیح احد فرامرزی قراملکی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۶ ش.
۲۲. برخوردار، زینب، *تصحیح و تحلیل هشت رساله منطقی ابن سینا*، رساله دکتری دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.
۲۳. بغدادی، ابوالبرکات هبه‌الله بن علی، *المعتبر فی الحکمه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق.
۲۴. بهمینار بن مرزبان، ابوالحسن، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. توکلی، نجمه‌السادات، *تصحیح و تحقیق شرح الشمسیه کاتبی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، خرداد ۱۳۸۰ ش.
۲۶. جرجانی، میرسیدشریف، *شرح الشمسیه*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه، بی‌تا.
۲۷. حسینی‌فر، وجیهه، *تصحیح کتاب معیار العرفان دشتکی شیرازی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی کرج، ۱۳۷۴ ش.

۲۸. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، *الاسرار الخفية في العلوم العقلية*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۲۹. همو، *القواعد الجلیة فی شرح الشمسیه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.
۳۰. خسروپناه، عبدالحسین، «نظریه مطابقت»، *خردنامه صدر*، شماره ۲۲، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. راوندی، قطب‌الدین سعید ابن هبة الله، *شرح المطالع ارموی*، قم، نشر کتبی نجفی، بی تا.
۳۲. ریزی، اسماعیل بن محمد، *حیة النفوس*، تهران، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی، ۱۳۶۹ ش.
۳۳. زرونی، اسماعیل، *تحقیق و تصحیح السلم و شرح السلم اخضری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. ساوی، زین‌الدین عمر بن سهلان، *البصائر التصیریة فی علم المنطق*، تعلیق شیخ محمد عبده، مصر، المطبعة الكبرى الامیریة ببولااق، ۱۳۱۶ ق.
۳۵. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *الثالثی المنتظمة فی علم المنطق والمیزان*، تصحیح و تعلیق آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۳۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *التلویحات اللوحیة و العرشیه*، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۸ ش.
۳۷. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (کتاب حکمة الاشراق)*، مقدمه و تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۳۸. سیالکوتی، عبدالحکیم بن شمس‌الدین، *شروح الشمسیة: مجموعه حواش و تعلیقات*، بی جا، بی تا، بی تا.
۳۹. شفاعی، زهرا، *تصحیح و تحقیق مقاله سوم از «بحر الفوائد» شرح بخش منطق «عین القواعد»*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، اردیبهشت ۱۳۸۲ ش.
۴۰. شهابی، محمود، رهبرخرد، چاپ ششم، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۶۱ ش.
۴۱. طوسی، نصیرالدین محمد، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱ ش.
۴۲. همو، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۸۳ ش.
۴۳. غزالی، ابوحامد محمد، *محک النظر فی المنطق*، تصحیح نعلسانی، بیروت، دار النهضة الحدیثه، ۱۹۶۶ م.
۴۴. همو، *معیار العلم فی فن المنطق*، مصر، المطبعة العربیة بمصر، ۱۳۴۶ ق.
۴۵. همو، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف بمصر، ۱۹۶۱ م.
۴۶. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه و تحقیق و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دار المناهل، ۱۴۱۳ ق.
۴۷. همو، *المنطقیات*، مقدمه و تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.
۴۸. همو، *آراء اهل المدینة الفاضله*، مقدمه و شرح و تعلیق علی بوملحم، بیروت، مکتبه الهلال، ۱۹۹۵ م.
۴۹. همو، *فصول منتزعه*، تحقیق و تصحیح و تعلیق فوزی نجار، چاپ دوم، تهران، مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
۵۰. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *شرح الاشارات و التنبیها*، مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.
۵۱. فرامرزی فراملکی، احد، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۷ ش.
۵۲. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، *تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیه*، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۸۴ ش.
۵۳. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *دره التاج لغرة الدباج*، به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، حکمت، ۱۳۶۹ ش.

بررسی و تحلیل دیدگاه ارسطو دربارهٔ معرفت یقینی در فلسفهٔ اولی*

- حجت‌اله مرزانی^۱
- رضا اکبریان^۲
- محمد سعیدی مهر^۳
- لطف‌اله نبوی^۴

چکیده

ارسطو همسو با افلاطون در قالب میراثی سقراطی مبنی بر تعلق معرفت به امر کلی، به نقد دیدگاه سوفسطاییان و شکاکان می‌پردازد. بنا بر آرای ارسطو، نه تنها امکان رسیدن به معرفت یقینی وجود دارد بلکه آنچه در فلسفهٔ اولی و در ضمن گزاره‌های فلسفی ارائه می‌شود، واجد ویژگی یقینی بودن است. ارسطو با نقد دیدگاه افلاطون و بنیان نهادن منطق صوری و روش قیاسی، نقشی برجسته و تأثیرگذار در طول تاریخ فلسفه و به ویژه در ارتباط با فیلسوفان عقل‌گرا داشته

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت مدرس (marzanihojat@gmail.com).
۲. استاد دانشگاه تربیت مدرس (نویسندهٔ مسئول) (akbarian@modares.ac.ir).
۳. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (saedi@modares.ac.ir).
۴. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (nabavi_1@modares.ac.ir).

است. ارسطو معرفت یقینی را به شناخت علت گره می‌زند. بر این اساس، به نظر می‌رسد که مطابق با مبانی او، معرفت یقینی به نحو کامل دست کم در بخشی از فلسفه اولی یعنی حوزه جواهر نامحسوس فناپذیر با دشواری‌های معرفت‌شناختی و منطقی مواجه است.

واژگان کلیدی: فلسفه اولی، جوهر، معرفت یقینی، برهان، علت، صورت.

مقدمه

بحث «یقین» و «معرفت یقینی» از دغدغه‌های همیشگی فیلسوفان و بلکه مهم‌ترین آن‌ها در طول تاریخ فکر و اندیشه بوده است. از قدیمی‌ترین تعاریف فلسفه، تعریف آن به «علم به حقیقت اشیاء» است که منظور از این علم نیز علم و معرفت یقینی بوده است.^۱ بی‌تردید در میان همه فیلسوفانی که چنین نگاهی به فلسفه دارند، ارسطو جایگاهی ممتاز و ویژه دارد. ارسطو میراث‌دار سقراط و افلاطون است. او با تدوین آثار فلسفی و منطقی، نقشی بس تأثیرگذار تا به امروز در میان همه فیلسوفان واقع‌گرا و معتقد به معرفت یقینی داشته است. ارسطو نخستین بار با تمایز و تفکیک حوزه‌های مختلف فلسفه و حکمت، از اصطلاح فلسفه اولی یا حکمت استفاده کرد. وی در فلسفه اولی در مقابل شکاکان و سوفسطاییان قرار می‌گیرد و از امکان و وجود معرفت یقینی دفاع می‌کند. اما به راستی چگونه می‌توان بر اساس مبانی ارسطو در حوزه فلسفه اولی به معرفت یقینی دست یافت؟ آیا معرفت یقینی نسبت به متعلق معرفت در حوزه فلسفه اولی به صورت کامل امکان‌پذیر است؟ ما در این پژوهش به دنبال پاسخ این مسئله هستیم. پیش از ورود به بحث اصلی لازم است که درباره چستی یقین و اقسام آن و نیز دیدگاه اندیشمندان پیش از ارسطو در این بحث به اختصار مطالبی را ذکر کنیم. پرداختن به فیلسوفان پیش از ارسطو و به طور خاص سقراط و افلاطون، از این جهت ضروری به نظر می‌رسد که ارسطو متأثر از آن دو بوده و در این بحث، وامدار آنان است. برای بررسی دیدگاه ارسطو درباره مسئله مذکور نیز با بررسی مبانی معرفت‌شناسی و منطقی او از خلال آثارش به سمت پاسخی نهایی سیر می‌کنیم.

۱. «أنَّ الفِلسفة استكمال النفس الإنسانیة بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها والحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظنّ والتقلید بقدر الوسع الإنسانی» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰/۱).

۱. یقین و اقسام آن

چنان که در مباحث معرفت‌شناسی گفته شده است، موصوف و متعلق یقین از میان اقسام معرفت حصولی^۱ (تصوری و تصدیقی)، معرفت تصدیقی یا گزاره‌ای یا قضیه‌ای است. در معرفت گزاره‌ای دو لحاظ یا دو حیثیت از یکدیگر قابل تمایز است:

الف) لحاظ ارتباط قضیه با محکی آن: با در نظر گرفتن این جهت، قضیه به صدق و کذب توصیف می‌گردد. اگر قضیه‌ای با محکی خود مطابق باشد، صادق است و اگر مطابق نباشد، کاذب است. این منظر، منطقی منطقی است. در این منظر به قضیه‌ای که در ذهن حضور دارد و مطابق با واقع است، «علم و معرفت» و اگر با واقع مطابق نباشد «جهل» اطلاق می‌گردد.^۲ اصطلاحاً به این لحاظ، «لحاظ عینی» قضیه گفته می‌شود.

ب) لحاظ یا ارتباط قضیه با مدرک: در این منظر، کیفیت اعتقاد مدرک به قضیه مورد لحاظ قرار می‌گیرد و به حالات گوناگون وی در مواجهه با قضیه توجه می‌شود. یک مدرک در مواجهه با قضیه، حالات گوناگونی چون قطع، ظن، شک و وهم می‌تواند داشته باشد. این لحاظ، «لحاظی روان‌شناسانه» است و در آن به حیثیت منطقی توجه نمی‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۶۴).

با در نظر گرفتن این دو لحاظ می‌توان اقسام یقین را به گونه زیر برشمرد:

الف) یقین روان‌شناختی:^۳ اطمینان، اعتقاد یا قطعی است که شخصی به گزاره‌ای پیدا می‌کند به گونه‌ای که هیچ گونه شک و تردیدی نسبت به مفاد آن ندارد. در این قسم از یقین صرفاً ارتباط قضیه با مدرک مورد نظر است و فرقی نمی‌کند که این

۱. توضیح آنکه معرفت و علم در معنای عام آن در یک تقسیم‌بندی مشهور به حضوری و حصولی تقسیم می‌شود. علم حصولی نیز به مفهومی یا تصوری و گزاره‌ای یا تصدیقی - که خود شامل ظن، جهل مرکب، تقلید و یقین منطقی است - تقسیم می‌شود. با توجه به این تقسیم و خصوصیات علم حضوری و علم حصولی، آنچه در اینجا و مباحث معرفت‌شناسی مطرح است، علم حصولی است که خاصیت همگانی و بین‌الذاته‌ای دارد؛ بر خلاف علم حضوری که وابسته به شخص است (ر.ک: مظفر، ۱۳۸۲: ۳۰/۱-۳۲).

۲. این تفسیر از صدق و کذب و علم و جهل مطابق نظریهٔ مطابقت (correspondence) در بحث نظریه‌های صدق است که دیدگاه ارسطو و منطقدانان مسلمان می‌باشد.

3. Psychological certainty.

اطمینان یا اعتقاد از چه طریقی به دست آمده باشد. از این حالت، به «قطع» در مقابل ظن و شک و وهم تعبیر می‌شود که در واقع همان «اعتقاد جازم» است.

ب) یقین گزاره‌ای، معرفت‌شناختی، منطقی:^۱ در واقع همان «اعتقاد جزمی صادق ثابت» است؛ بدین معنا که اگر قضیه یا باوری منطقیاً خطاناپذیر باشد و خطا و کذب آن ممکن نباشد به آن «معرفت یقینی» گویند. در این قسم از یقین، هم لحاظ قضیه با مدرک و هم لحاظ عینی آن مورد نظر است و بر خلاف یقین روان‌شناختی، نیازمند توجیه^۲ است. توجیه به نوبه خود، از طریق وثاقت مبانی معرفت، دلایل دستیابی به معرفت و منابع معرفت به دست می‌آید. بدین‌سان یقین معرفت‌شناختی زمانی حاصل می‌شود که فرد شواهد لازم و کافی را برای اثبات مدعای خود در اختیار داشته باشد؛ به گونه‌ای که جای هیچ گونه تردیدی درباره صدق محتوای گزاره مورد نظر باقی نماند (ر.ک: همان: ۷۳؛ *Routledge Encyclopedia of Philosophy: 'Certainty'*). به عبارت دیگر، یقین منطقی عبارت است از اعتقاد به صدق یک گزاره به همراه اعتقاد به محال بودن صدق نقیض گزاره مذکور.

با تفکیک میان این دو قسم یقین، بدیهی است هنگامی که از یقینی بودن گزاره‌های فلسفی سخن می‌گوییم، منظورمان یقین به معنای منطقی است، نه یقین روان‌شناختی.

۲. فیلسوفان پیش از ارسطو و معرفت یقینی

در یونان باستان، فلاسفه پیشاسقراطی چندان به مباحث معرفت‌شناسی و مسائل مربوط به آن توجه نداشتند. محور مرکزی تفکرات فلسفی این دسته از فیلسوفان به ماهیت و امکان تغییر معطوف بود. اما پس از ایشان و به ویژه با ظهور سوفسطاییان، دو گرایش عمده در باب دستیابی به یقین به وجود آمد؛ دسته اول شامل شکاکان و سوفسطاییان بودند که منکر دستیابی به یقین شدند، اما در مقابل، فیلسوفان واقع‌گرا و در صدر آنها سقراط، افلاطون و ارسطو در برابر این دیدگاه موضع گرفتند.

1. Logical or propositional certainty.

2. Justification.

سوفسطاییان معرفت را با یقین یکسان می‌دانستند و چون یقین پیدا کردن را ناممکن می‌دانستند، اصل معرفت را نیز مردود می‌شمردند. آنان به اقتضای شغل خود، با فرهنگ‌های متفاوت و آرای متعارض آشنا شدند و چون دیدند که این دیدگاه‌های متعارض با یکدیگر قابل جمع نیستند و ابطال آن‌ها نیز کار آسانی نیست و نمی‌توان از میان انبوه نظریه‌ها یکی را برگزید و به عنوان دیدگاه حق معرفی کرد، اعلام داشتند که رسیدن به علم مطابق با واقع که همان یقین باشد، امکان‌پذیر نیست و بهتر است به جای پرداختن به آن، به امور عملی‌تر پرداخت (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۰۱/۱).

فیلسوفان واقع‌گرا در تقابل با سوفیست‌ها، با تأکید بر امکان دستیابی به معرفت یقینی، در باب رسیدن به آن روش‌هایی را مطرح کردند. سقراط با تعاریف کلی سروکار داشت و می‌خواست به مفاهیم ثابت دست یابد. از آنجا که سوفسطاییان نظریهٔ نسبیت معرفت (و اینکه انسان معیار همه چیز است) را پیشنهاد کردند و آنچه را که دارای اعتبار ضروری و کلی است، منکر شدند، در مقابل سقراط به این حقیقت توجه کرد که مفهوم کلی یکسان باقی می‌ماند؛ جزئیات ممکن است تغییر کنند، ولی تعریف ثابت است. مفهوم کلی یا تعریف، با چیزی ثابت و پایدار به ما معرفی می‌شود که به واسطهٔ داشتن این ویژگی‌ها از دنیای جزئیات فانی بارز و مشخص است. روش او در این راه و به دست آوردن مفاهیم و تعاریف کلی دیالکتیک بود. وی با فردی داخل گفتگو می‌شد و می‌کوشید تا افکار او را دربارهٔ موضوعی بیرون بکشد. دیالکتیک از تعاریف کمتر کافی آغاز می‌شد و به تعریف کافی‌تر، یا از ملاحظه و بررسی موارد جزئی به یک تعریف کلی، پیش می‌رفت. هدف در اینجا نیز دستیابی به یک تعریف صحیح و کلی بود و چون این استدلال از جزئی به کلی یا از کمتر کامل به کامل‌تر پیش می‌رفت، می‌توان گفت که روش آن استقراء بود آن چنان که ارسطو می‌گوید^۱ (همان: ۱۲۵-۱۲۶). افلاطون نیز همانند سوفسطاییان، معرفت را با یقین برابر می‌دانست. او پذیرفت که معرفت حسی ارزش ندارد؛ زیرا معرفتی که از حواس به دست می‌آید، به دلیل تغییر موضوع خود، دستخوش تغییر است و معرفتی که تغییر یابد، در حقیقت

۱. ارسطو می‌گوید که دو پیشرفت در علم هست که به حق می‌توانیم به سقراط نسبت دهیم؛ به کار گرفتن استدلالات استقرایی و تعاریف کلی (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۷۸ ب ۲۷-۲۹).

معرفت نیست. از نظر افلاطون، معرفتی ارزشمند است که دارای شرایطی باشد؛ از جمله اینکه کلی باشد، به هست‌ها تعلق بگیرد، ضرورت آن انکارپذیر نباشد و سرانجام یقینی و خطاناپذیر باشد. چنین معرفتی از نظر وی به محسوسات که جایگاه کون و فساد و تغییر و تغیر است، تعلق نمی‌گیرد. موضوع این گونه معرفت چیزی است که وی از آن با عنوان مُثل یا صور کلی یاد می‌کند (همان: ۱۷۱-۱۷۵). افلاطون در جمهوری، در یک تقسیم‌بندی، نخست علم و جهل را در دو جهت افراط و تفریط قرار می‌دهد و باور را حد وسط بین این دو حد می‌داند. از نظر افلاطون، هر کدام از این سه امر، موضوع خاص خود را دارد. موضوع معرفت، هستی است. موضوع جهل، نیستی و موضوع باور، یک وجود میانی است که پیوسته در حال دگرگونی است و جهان محسوس از آن تشکیل یافته است. در واقع آنچه از نظر افلاطون وجود دارد، مُثل است که تغییر نمی‌پذیرد و همین مُثل است که موضوع معرفت راستین قرار می‌گیرد (Klein, 1998: 371).

از نظر افلاطون، نفس پیش از اتحاد با بدن در قلمروی متعالی وجود داشته؛ جایی که نفس مُثل را مشاهده کرده است. فرایند معرفت یا کسب دانش، اساساً عبارت است از: یادآوری مُثلی که نفس در حالت وجود قبلی خود به وضوح مشاهده کرده است. این یادآوری از طریق ارتقا از مرتبه حس به مرتبه عقل و در آخر شهود حقایق عقلی در ضمن سیر دیالکتیکی حاصل می‌شود.

آنچه در نظریات سقراط و افلاطون در باب معرفت مشترک بوده و لب لباب دیدگاه ایشان به شمار می‌رود اعتقاد به این مطلب است که متعلق معرفت یقینی، امری کلی است و این به عنوان میراثی مهم در معرفت‌شناسی به دست ارسطو رسید.

۳. ارسطو و مراتب و اقسام شناخت یا معرفت

از نظر ارسطو، آگاهی انسان از موجودات و هست‌ها چون از مراتب حس کردن، تجربه و صناعت فراتر رود و ژرف‌تر گردد، علم^۱ نامیده می‌شود. حس و تجربه تنها به

1. Episteme.

جزئی تعلق می‌گیرد. صنعت هرچند همانند علم ناظر به کلی است بر خلاف علم به مرتبه آگاهی از اصول^۱ و علل^۲ اصول و علل آنچه در آگاهی می‌آید، نمی‌رسد (ارسطو، ۱۳۶۶: ۹۸۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۰۰-۵۱۰). مطابق دیدگاه ارسطو، متعلق علم اگرچه امر کلی است، اما چنین نیست که کلی، وجودی منحاز و مستقل از افراد و اشیا جزئی داشته باشد. از نظر ارسطو، دیدگاه افلاطون مبنی بر وجود کلیات در عالم مثل نادرست است. کلی در عالم محسوسات در ضمن افراد وجود دارد و انسان با عمل انتزاع، آن را در ذهن خود مجسم می‌کند. ارسطو در *متافیزیک* به طور خاص به نقد دیدگاه مثل افلاطونی پرداخته و آن را رد کرده است (ارسطو، ۱۳۶۶: کتاب سیزدهم). در واقع ارسطو با این کار، اعتباری را که افلاطون از اشیا محسوس و جهان محسوس گرفته بود به آن‌ها بازگرداند. افلاطون و ارسطو در این رأی توافق داشتند که واقعیت و حقیقت، همان جوهر است، اما بر خلاف افلاطون که مصادیق جوهر را در عالم مثل جستجو می‌کرد، ارسطو مصادیق آن را همین تک‌چیزها (این انسان، این درخت) می‌دانست.^۳ درباره این دیدگاه ارسطو ممکن است تعارضی به نظر برسد. این تعارض را می‌توان به شکل زیر تبیین کرد:

- ارسطو از یک طرف همچون استادش معتقد است که علم با کلی سروکار دارد و متعلق علم، امری کلی است.

- از طرف دیگر ارسطو معتقد است که علم با جوهر نیز سروکار دارد و جوهر به معنای حقیقی (جوهر اولی)، فرد و این تک‌چیزهایند (مثل این انسان). بنابراین متعلق

1. Arkhai.

2. Aitai.

۳. شایان ذکر است که ارسطو عمدتاً در دو کتاب *مقولات* و *متافیزیک* به بحث جوهر و اقسام آن و ارائه ملاکی برای شناخت جوهر پرداخته است. وی در *مقولات* جوهر را دو گونه لحاظ می‌کند: ۱. جوهر اولین، ۲. جوهر ثانوی. جوهر اولین، افراد هستند و جوهر ثانوی، انواع و اجناس‌اند (ارسطو، ۱۳۷۸: *مقولات*، ۲). ولی بر اساس *متافیزیک*، جوهر ثانویه ملاک‌های لازم برای جوهر بودن را ندارند؛ گویی با تکمیل و افزایش ملاک‌های جوهر، حوزه جواهر محدودتر می‌شود و تنها شامل جوهرهای اولی می‌شود. در *متافیزیک*، جوهر به معنای حقیقی و اولی که بر فرد دلالت می‌کند به ۳ قسم تقسیم می‌شود: ۱. محسوس و فناپذیر، ۲. محسوس و سرمدی یعنی اجرام سماوی، ۳. نامحسوس و سرمدی (ارسطو، ۱۳۶۶: کتاب ۷، ۲۳-۲۵ ب ۱۰۱۷).

علم، امور جزئی و افراد هستند و واضح است که گزاره اول با گزاره دوم سازگار نیست.

در رفع این تعارض ظاهری باید توجه داشت هنگامی که ارسطو می‌گوید: «جوهر به معنای حقیقی و واقعی، همین افراد و تک‌چیزهایند»، در حقیقت به دنبال نقد دیدگاه افلاطون مبنی بر اینکه کلی یک جوهر جدا و مفارق است، می‌باشد. ارسطو این مطلب را که کلی به معنای عنصر صوری یا نوعی در اشیای واقعی است، انکار نمی‌کند. فرد حقیقتاً جوهر است، اما چیزی که آن را جوهری از این یا آن نوع می‌سازد و عنصر اصلی در شیء، و متعلق علم است، عنصر کلی است؛ یعنی صورت شیء (ایدوس) که ذهن آن را انتزاع می‌کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۱۴-۴۱۵).

ارسطو در یک تقسیم‌بندی، علوم و حکمت را به سه دسته علم نظری،^۱ علم عملی^۲ و علم ابداعی یا تولیدی^۳ تقسیم می‌کند (۱۳۷۹: کتاب ششم). در علم نظری، انسان علم را برای خود علم و دانستن را برای دانستن می‌خواهد. ولی در علم عملی، غرض از علم، عمل است و در علم ابداعی، در ساحت وجود آوردن آنچه ساخته دست انسان صنعتگر یا هنرمند است. به همین جهت اگر از علم، معنای دقیق آن را بخواهیم باید آن را منحصر به علم نظری بدانیم (ضیاء شهابی، «هست‌شناسی دانشی که بایدش جست»، ۱۳۸۳).

۴. چستی معرفت (اپیستمه) و شرایط آن از منظر ارسطو

چنان که گفتیم، ارسطو در چارچوب میراث سقراطی - افلاطونی، متعلق معرفت را امری کلی می‌داند. اما این به تنهایی برای آنچه ارسطو آن را اپیستمه یا معرفت می‌داند کافی نیست. مطابق نظر ارسطو، ما هنگامی معرفت علمی داریم و چیزی را می‌شناسیم که علت آن چیز را به عنوان علت آن چیز و نه علت چیز دیگر بشناسیم و نیز بدانیم که آن چیز محال است که به گونه‌ای دیگر باشد (ارسطو، ۱۳۷۸: تحلیل پسین، ۷۱ ب). چنان که مشاهده می‌شود، ارسطو در اینجا دو شرط علیت و ضرورت را برای معرفت علمی بیان

1. Episteme theoretike.
2. Episteme praktike.
3. Episteme poietike.

می‌کند. بر اساس شرط علیت، تا ما به علت پدیده‌ای آگاه نشویم نمی‌توانیم ادعای معرفت علمی داشته باشیم. ممکن است ما به بسیاری از امور آگاهی حاصل کنیم بدون اینکه علت آن‌ها را بشناسیم، اما از نظر ارسطو چنین چیزی را نمی‌توان معرفت یا ایستمه نامید و بنا به شرط ضرورت، اگر ما چیزی را بدانیم آن چیز نمی‌تواند به گونه‌ای دیگر باشد. به گفتهٔ بارنز، این دو شرط که سازندهٔ معرفت هستند بر کل رویکرد ارسطو به دانش اصل موضوعی در تحلیل‌های پسین - ثانوی - حاکم‌اند (ر.ک: بارنز، ۱۳۹۰: ۷۸). البته ارسطو در جاهای دیگر، بر این شروط و به ویژه شرط علیت تأکید می‌کند: از جمله در متافیزیک چنین می‌گوید:

تنها هنگامی از دانستن هر چیزی سخن می‌گوییم که تصور می‌کنیم علت نخستین آن را می‌شناسیم (۱۳۶۶: ۹۸۳ ب ۲۶-۲۵).

به نظر می‌رسد اگر منظور ارسطو از علت را علت تامه در نظر بگیریم، شرط دیگر یعنی ضرورت نیز در ضمن این شرط برآورده می‌شود؛ زیرا یکی از فروع اصل علیت، اصل ضرورت علی - معلولی است و لذا می‌توان گفت که شرط اساسی در معرفت همان شرط علیت است. بنابراین باید گفت بنا بر نظر ارسطو ما هنگامی به امری معرفت داریم که علت آن را بشناسیم.^۱ به همین جهت، علیت و یافتن علل و مبادی برای ارسطو به قدری مهم بود که او خود را موظف به پژوهش در آثار پیشینیان نمود تا نکات لازم را از آن‌ها استخراج کند و کار خود را از ادامهٔ فعالیت‌های آن‌ها شروع کند. او با وجود الهام گرفتن از آرای آن‌ها، رأی قدما را نپذیرفت و خود سعی کرد به اختلاف نظرهایی که در زمینهٔ بحث علل وجود داشت، سامان دهد. البته ارسطو به تعریف رابطهٔ علیت پرداخت و در منطق، فیزیک و متافیزیک که بحث علیت به میان می‌آید، تلاش او به بیان و اثبات علل نخستین و اصول اولیه و ویژگی‌های آن‌ها و تعریف علل چهارگانه معطوف بود؛ عللی که روی هم رفته از نگاه او از شرایط ضروری و نه به تنهایی کافی،

۱. منطق‌دانان مسلمان این بحث ارسطو را به عنوان یکی از قواعد معرفت‌شناختی مطرح کرده و از آن چنین یاد کرده‌اند: «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها». البته دامنهٔ مباحثی که توسط اندیشمندان مسلمان در این باره مطرح شده، بسیار بیشتر از آن چیزی است که در آثار ارسطو آمده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۳).

برای بیان نحوه حصول و تغییر شیء هستند (راس، ۱۳۷۷: ۱۲۲). مفصل‌ترین گزارش او در این باره در کتاب فیزیکش (طبیعت) قابل پی‌گیری است. ارسطو بعد از تحقیق درباره معنا و ویژگی‌های علت و اینکه به تعداد سؤالاتی که با «چرا» می‌توان کرد، علت داریم، در مجموع تعداد علل را ۴ تا می‌داند که عبارت‌اند از:

۱. چیزی که شیء از آن درست می‌شود و در شیء باقی می‌ماند، علت نامیده می‌شود؛ مانند مفرغ برای مجسمه یا فلز (جنس مفرغ) نسبت به مجسمه (علت مادی).
 ۲. صورت و الگو یعنی تعریف ذات و جنس آن علل نامیده می‌شوند و نیز اجزای تعریف (علت صوری).

۳. نخستین منشأ تغییر و ثبات؛ به طور مثال شخصی که می‌اندیشد علت است، پدر علت کودک است و به طور کلی آنچه می‌سازد علت است برای آنچه ساخته می‌شود و آنچه تغییر می‌دهد علت است برای آنچه تغییر می‌یابد (علت فاعلی).

۴. همچنین علت در معنای هدف یا آنچه چیزی به خاطر آن انجام می‌شود؛ مانند سلامت که علت قدم زدن است (ارسطو، ۱۳۵۸: ۱۹۴ ب ۲۳؛ نیز همو، ۱۳۶۶: ۱۹۸۳ آ ۲۷).

پس به طور خلاصه علل چهارگانه که در پاسخ به سؤال چرا ذکر می‌شوند، چهار قسم‌اند: علت مادی، صوری، غایی و فاعلی، و معرفت علمی شناخت همین علل است. «پاسخ پرسش‌های چرا از آن جهت شناسایی اشیا را به بار می‌آورد که بر امور واقعی دلالت دارد. آن‌ها هم علت‌اند و هم دلیل. آن‌ها جنبه‌های مختلف شیء واقعی را بیان می‌کنند؛ یعنی بیان می‌کنند که چرا این شیء واقعی این گونه است که هست. علل عامل‌های واقعی‌اند و در تعامل ذهن با خارج است که به گونه الگوی «چرا - زیرا» بیان می‌شوند» (قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۱۰۴). از نظر ارسطو، معرفت و ادراک کامل درباره هر چیزی منوط به دریافتن هر چهار عامل است (اکریل، ۱۳۸۰: ۱۲۸-۱۲۹). باید توجه داشت که انواع علت‌ها بی‌پایان نیستند، وگرنه شناخت همچنان ناممکن بود؛ زیرا ما فقط هنگامی که علت‌ها را شناخته باشیم، تصور می‌کنیم که به شناخت چیزی دست یافته‌ایم (ارسطو، ۱۳۶۶: ب ۹۹۴). هرچند با نگاه اولیه و با توجه به مثال‌هایی که ارسطو در بحث از اقسام علل بیان می‌کند، به نظر می‌رسد که این علل چهارگانه از یکدیگر متمایز باشند، اما ارسطو در جاهای مختلف متافیزیک، علت فاعلی (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۳۲ آ

۲۴-۲۵) و علت غایی (همان: ۱۰۴۴-۳۴۴) را به علت صوری تحویل می‌برد (ر.ک: راس، ۱۳۷۷: ۷۵؛ کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/۴۲۶؛ استیس، ۱۳۸۵: ۲۵۶-۲۵۷). به این ترتیب، علل سه‌گانه (فاعلی، غایی و صوری) همگی به تدریج به شکل مفهومی واحد درمی‌آیند که ارسطو آن را صورت شیء می‌نامد. صورت، ذات و تعریف شیء و همان جوهر است و شناخت جوهر و کلی که متعلق معرفت بود در حقیقت جستجوی صورت و شناخت آن است. همچنین می‌توان گفت در یک شیء مادی که مرکب از ماده و صورت است علت مادی شیء نیز به تبع صورت و علت صوری آن، شناختنی است؛ زیرا ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است نه انضمامی (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۴۵-۱۴۱ و ب ۸). در این رابطه دوگانه ماده و صورت، آنچه اصل است صورت شیء است. ماده چیزی است که فی‌نفسه هیچ ویژگی و خصوصیتی ندارد. ماده به طور مطلق، بی‌هویت، نامعلوم و بدون هر گونه کیفیتی است. آنچه به شیء تعین و کیفیت می‌دهد و یک شیء را آن می‌کند که هست، صورت یا همان علت صوری شیء است. به عبارت دیگر، آنچه شیء را بالفعل می‌سازد، صورت شیء است و ماده آن جنبه و حیثیت بالقوه بودن هر شیء است (استیس، ۱۳۸۵: ۲۵۷). بنابراین همراه با اوئنز می‌توان گفت که به این ترتیب علت مادی با علت صوری یکی است (Owens, 1978: 363) و در شناسایی شیء کافی است که صورت (علت صوری) آن را کشف و بیان کنیم؛ در این صورت گویی هر سه علت دیگر را نیز بیان کرده‌ایم. پس ماده تا جایی که بتوان آن را به یک صورتی تحویل برد، شناختنی است و مقصود از فرو کاستن ماده به صورت این است که ماده را همراه آن لحاظ کنیم. به این ترتیب چون هر سه علت مادی، غایی و فاعلی به گونه‌ای در علت صوری ادغام می‌شوند، در تبیین پدیده‌ها کافی است که صورت شیء را بیان کنیم؛ با این کار حقیقت آن را تبیین کرده‌ایم (قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۱۱۶-۱۱۷).

پس از مشخص شدن دیدگاه ارسطو درباره چستی معرفت باید به این نکته توجه کنیم که ارسطو معرفت را که متعلق آن امری کلی است، از دو طریق «حد» (تعریف) و «برهان» قابل حصول می‌داند. شاید بتوان گفت که از میان این دو، یکی میراثی است که از سقراط و افلاطون به ارسطو رسیده است و آن نظریه تعریف است. به اعتقاد اساتید ارسطو، معیار علم به یک شیء همانا شناخت تعریف آن است. این نگرش که

ملازم با قبول وجود کلیات و حقایق ثابت و تغییرناپذیر در جهان هستی است، با سقراط و افلاطون آغاز شد و با ارسطو و پیروان او به صورت اعتقاد به وجود جوهر ثانوی ادامه یافت (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۳۷ ب ۲۸-۲۵ و ۱۰۳۹ ب ۲۶-۲۱). اما آنچه ارسطو را از سایر فیلسوفان یونان متمایز کرده، به او جایگاه خاصی می‌بخشد، پایه‌گذاری نظریه قیاس و برهان و شرح و تفصیل نظام‌مند آن است. اگر خواسته باشیم از اصطلاحاتی که منطق‌دانان مسلمان به کار می‌برند در اینجا استفاده کنیم، باید بگویم آنچه از طریق تعریف به آن دست می‌یابیم علم حصولی تصویری است و آنچه از طریق برهان فراچنگ می‌آوریم علم حصولی تصدیقی (یقینی) است که در قسمت بعد بدان می‌پردازیم.

۵. ارسطو و ساختار معرفت علمی (اپیستمه)

دیدگاه نظام‌مند و انسجام‌یافته ارسطو درباره ساختار معرفت را می‌توان در دو کتاب *تحلیلات اولی و ثانوی* و نیز تا اندازه‌ای در *رساله مقولات* و *مجموعه متافیزیک* مشاهده کرد. در *تحلیلات*، منطق تحلیل نخستین به استنتاج قضایای یک علم از اصول موضوعه مدد می‌رساند، اما تحلیل پسین در اساس به مطالعه ماهیت خود این اصول موضوعه و بنابراین صورت کلی یک دانش استنتاجی اصل موضوعی مربوط می‌شود. به طور خلاصه می‌توان گفت که تحلیل نخستین، دیدگاه درباره قیاس و اشکال سه‌گانه آن است که در تاریخ منطق و معرفت‌شناسی به نظریه قیاس ارسطویی معروف شده است (بررسی قیاس از جنبه صوری) و تحلیل پسین یا ثانوی به بررسی یک نظام اصل موضوعی می‌پردازد. در واقع *تحلیلات ثانوی*، اثر بزرگ ارسطو درباره ساختار معرفت علمی یا به تعبیر ارسطو همان اپیستمه است. وی در این کتاب توضیح می‌دهد که معرفت علمی چه خصوصیتی باید داشته باشد و مبانی اصلی آن چیست و چگونه کسب می‌گردد (اعتبار قیاس از لحاظ محتوای مقدمات و دیگر شرایط تولید معرفت علمی). بنابراین آنچه در بحث ما به کار می‌آید، بیشتر در تحلیل پسین قابل ردیابی است.

دیدگاه ارسطو در حوزه معرفت‌شناسی و ساختار معرفت، نوعی مبنای‌گرایی است. ارسطو بی‌تردید بزرگ‌ترین و مهم‌ترین معرفت‌شناس مبنای‌گرا در طول تاریخ فلسفه و معرفت‌شناسی است و مبنای‌گروی سنتی بدون ارسطو متصور نیست. ارسطو در آغاز

کتاب برهان، معرفت گزاره‌ای را به دو دستهٔ اکتسابی و بدیهی تقسیم می‌کند: لازمهٔ هر آموزش و فراگیری ذهنی، آموزش قبلی است. با مطالعهٔ تمامی علوم، درستی این ادعا روشن می‌گردد؛ زیرا علوم ریاضی و همچنین تمامی هنرهای (فنون) دیگر بدین روش فرا گرفته می‌شوند (۱۳۷۸: الف ۱۷۱-۳).

همین سخن در متافیزیک به این صورت می‌آید: هر گونه تعلّم، حاصل مقدماتی است که (همه یا بعضی از آن‌ها) از پیش معلوم‌اند؛ خواه تعلّم از راه برهان باشد و خواه از راه تعریف (همو، ۱۳۶۶: ۹۹۲ ب ۳۱-۳۲).

همهٔ علوم و معارف، مبتنی بر نتایج حاصل از مقدمات قبل از خود هستند. خود این مقدمات هم نتیجهٔ مقدمات قبلی‌اند، اما سلسلهٔ تبعیت از مقدمات نمی‌تواند سیر بازگشت‌پذیر نامتناهی داشته باشد، وگرنه هر نتیجه‌ای به طور نامتناهی بر مقدمات خود متوقف می‌شد و هیچ علم و معرفتی تحقق نمی‌یافت. مجموعهٔ معرفت آدمی در نهایت مبتنی بر حقایق بدیهی و بی‌نیاز از اثبات است. ارسطو این حقایق را اصول اولیهٔ بدیهی یا اصول متعارفه می‌نامد (۱۳۷۸: ۷۲ الف ۱۶-۱۷) و در متافیزیک چنین می‌گوید:

کاملاً غیر ممکن است که هر چیزی برهان داشته باشد، وگرنه پسر فِ بی‌پایان به پیش خواهد آمد و به این ترتیب اصلاً برهانی وجود نخواهد داشت (۱۳۶۶: ۱۰۰۶ الف ۸-۱۰).

این استدلال اکنون به برهان پسر فِ معروف است و معرفت‌شناسان، چه موافق و چه مخالف او، آن را جدی‌ترین و مهم‌ترین دفاع از میناگرایی سنتی تلقی می‌کنند (قوام‌صفری، ۱۳۸۴: ش ۲۴/۳۰). فهم این اصول متعارفه که در فلسفهٔ اولی به آن‌ها پرداخته می‌شود (ارسطو، ۱۳۶۶: ۱۰۰۵ ب)، مبتنی بر نوعی شهود عقلانی (نوس) است و این حقایق نه فطری هستند و نه مبتنی بر استدلال (همو، ۱۳۷۸: ب ۹۹). به هر حال باید گفت که از منظر ارسطو، رسیدن به معرفت علمی (ایبستمه) تنها از طریق قیاس، آن هم از نوع برهانی امکان‌پذیر است. از سوی دیگر، او دانش برهانی را ویژهٔ عوارض ذاتیه می‌داند (همان: ۷۵ الف ۱۸-۲۰). اکنون که مشخص شد راه کسب معرفت علمی (ایبستمه) در هر دانشی، اصل موضوعی برهان است شایسته است که به ویژگی‌های برهان از نظر ارسطو پرداخته شود.

۶. برهان و شرایط آن از نظر ارسطو^۱

ارسطو درباره برهان چنین می‌گوید:

مقصود من از برهان قیاس علمی است و مقصودم از علمی قیاسی است که به سبب آن می‌توانیم چیزی را بشناسیم (همان: ۷۰ ب ۱۸-۱۹).

در جای دیگر می‌گوید:

برهان قیاسی است که علت را اثبات می‌کند؛ یعنی این را که چرا این واقعیت چنان است که هست (همان: ۸۵ ب ۲۳).

ویژگی برهان یا به عبارت دیگر قیاسی که موجب علم می‌شود فقط این نیست که نتیجه آن به ضرورت از مقدمات حاصل آید (زیرا این خاصیت در میان تمام اقسام قیاس مشترک است)؛ بلکه قیاسی است که نتیجه آن خود نیز ضروری است. اما نتیجه نمی‌تواند ضروری باشد مگر اینکه مقدمات هم ضروری باشد و این خود قاعده‌ای در قیاس‌های موجهه است که اگر حد وسط بالضروره به حد اکبر، و حد اصغر بالضروره به حد وسط متعلق باشد، حد اصغر نیز بالضروره به حد اکبر تعلق می‌گیرد. پس قیاس علمی یا برهان، با ماهیت مقدمات آن مشخص می‌شود. این مقدمات باید صحیح باشد و همچنین باید از اولیات، یعنی قضایایی باشد که بدون واسطه قضایای دیگر ثابت است و بنابراین اثبات‌ناشدنی است؛ زیرا اگر این مقدمات محتاج اثبات باشد و این سلسله تا بی‌نهایت کشیده شود، علم هرگز امکان نمی‌یابد. همچنین برهان باید مشتمل بر علت نتیجه و دارای تقدم منطقی نسبت بدان و اعرف از آن باشد (همان: ۷۱ ب ۲۲-۲۸).

مطابق دیدگاه ارسطو، از آنجا که برهان، قیاس مؤلف از گزاره‌هاست، پس گزاره‌های حاصل از آن، معرفت اکتسابی‌اند. وی البته گزاره‌های حاصل از برهان را نیز گزاره‌های ضروری‌الصدق می‌داند که صدق آن‌ها در هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند (همان: ۷۲ آ و ب ۷۲). از نظر ارسطو، علوم برهانی برای برهانی بودن نیاز به مقدماتی دارند که گزاره از آن مقدمه‌ها به دست آمده باشد و صدق این گزاره نیز زمانی ضروری است که

۱. بخش اصلی این قسمت برگرفته از پژوهش زیر است: علم‌الهدی و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۲: ۲؛ علم‌الهدی، ۱۳۸۸.

مقدمات نیز ضروری باشند و ضرورت مقدمه‌ها نیز مستلزم دو شرط است:

۱. در مقدمه‌های مذکور، محمول در تمام زمان‌ها و شرایط بر موضوع حمل شود (مقدمه‌ها ضروری‌الصدق باشند).

۲. محمول در آن مقدمه‌ها ذاتی موضوع باشد (همان: ۷۳-۲۹-۳۵).

او در مقام تبیین شرط دوم (ذاتی بودن محمول برای موضوع) می‌گوید که یا محمول باید مقوم ذاتی موضوع باشد و یا موضوع در حد حقیقی محمول اخذ شده باشد (همان: ۷۳ ب ۱۵-۲۰)؛ یعنی موضوع، مقوم محمول باشد. بنابراین ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع از نظر ارسطو به این معناست که محمول، یا مقوم ذاتی موضوع یا عرض ذاتی (خاصه) آن باشد. پس از آنجا که ضرورت در مقدمه‌ها و نتیجهٔ برهان به یک معناست، ضروری بودن نتیجهٔ قیاس برهانی نیز مترتب بر ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع در این نتیجه خواهد بود.

به علاوه ارسطو می‌گوید که اگر مقدمه‌ها دارای چنین ویژگی‌هایی باشند، آنگاه نتیجهٔ برهان دارای پیوند جاودانه و همیشگی خواهد بود که البته مراد از پیوند، همان نسبت میان موضوع و محمول بوده و مقصود از جاودانه، همان ضروری است؛ زیرا وی تصریح می‌کند که پیوند جاودانه باید در تمام شرایط و اوقات میان موضوع و محمول برقرار باشد (همان: ۷۵ ب).

نکتهٔ قابل توجه دیگر آنکه وی در مقابل پیوند جاودانه، پیوند تباهی‌پذیر را مطرح کرده و می‌گوید این پیوند، زمانی میان موضوع و محمول برقرار است که محمول، عرضی موضوع باشد (همان: ۱۰۱ ب و ۱۰۲ آ) و در بحث تقسیم محمول‌ها در توضیح محمول عرضی می‌گوید محمولی که در مقابل جنس و فصل و خاصه قرار دارد. به عبارت دیگر، مقصود وی از عرضی، همان مفارق است. مفهوم مخالف این سخن آن است که پیوند جاودانه زمانی میان موضوع و محمول برقرار است که محمول، جنس، فصل و یا عرض ذاتی موضوع باشد و مشخص است که در سه حالت فوق، نسبت میان موضوع و محمول، ضرورت ذاتی می‌شود. بنابراین مراد از پیوند جاودانه، همان نسبت ضروری میان موضوع و محمول است. بنابراین می‌توان گفت که ارسطو ضرورت صدق در مقدمه‌ها و نتیجهٔ قیاس برهانی را ناشی از ذاتی بودن محمول نسبت به موضوع در

این گزاره‌ها می‌داند. بر این اساس، اگر بپذیریم که نتیجه‌های قیاس برهانی ضرورتاً صادق است، باید پذیرفت که محمول در این نتیجه‌ها ذاتی موضوع است (ذاتی باب برهان). پس معلوم شد که مقدمه قیاس برهان باید ضروری و ذاتی باشد و معنای ذاتی نیز روشن شد (محمول زمانی برای موضوع ذاتی است که یا در تعریف موضوع اخذ شده باشد یا موضوع در تعریف آن). از طرفی می‌دانیم که تعریف نیز بیان صورت شیء است و صورت شیء، علت اصلی آن است. از این رو می‌توان نتیجه گرفت که بدون صورت مفهوماً جدایی‌پذیر، برهان و بنابراین معرفت ناممکن خواهد بود (گاتری، ۱۳۷۶: ۱۹۵/۶؛ قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۳۸۱). این مطلب را به شکل دیگر نیز می‌توان بیان داشت؛ چنان که ارسطو می‌گوید:

در هر تحقیقی که انجام می‌دهیم، سعی می‌کنیم دریابیم که آیا حد وسطی وجود دارد یا خیر و اگر وجود دارد چیست؛ زیرا حد وسط همان علت است و در تمام استدلال‌ها یافتن علت هدف اصلی است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۹۰-۶۹).

حال که مشخص شد حد وسط علت است، بنا بر آنچه قبلاً گفته شد که علل فاعلی و غایی (و نیز علت مادی) به علت صوری برمی‌گردند، پس در این صورت برهان در اصل باید صورت و علت صوری موضوع را بیان کند. حال که دیدگاه ارسطو درباره معرفت علمی (اپیستمه) و روش به دست آوردن مشخص شد به سراغ فلسفه اولی می‌رویم و دیدگاه ارسطو را در باب یقین درباره گزاره‌های فلسفه اولی بررسی می‌کنیم. بدین منظور نخست به بحث از چیستی فلسفه اولی نزد ارسطو می‌پردازیم.

۷. دیدگاه ارسطو درباره ماهیت فلسفه اولی

ارسطو برای اشاره به علمی که در متافیزیک به آن می‌پردازد، از سه عنوان حکمت یا سوفیا،^۱ فلسفه اولی^۲ و الهیات^۳ استفاده کرده و افزون بر آن، در بخش‌های آلفای بزرگ، گاما و اپسیلون از مجموعه متافیزیک، سه تعریف مختلف نیز برای این علم ذکر

1. Sofia.

2. Prote filosofia.

3. Theologike.

کرده است. همه این نام‌گذاری‌ها و تعاریف در کتاب *متافیزیک* قابل مشاهده و پیگیری است. تحلیل این معانی در شناخت تصور ارسطو از معنای فلسفه راهگشا خواهد بود.

در نخستین تعریف بر مبنای ترتیب بخش‌های مختلف *متافیزیک*، ارسطو در کتاب *آلفای بزرگ*، حکمت یا فلسفه^۱ اولی را دانش شناخت علل یا تبیین‌های نخستین همه اشیا می‌داند (۱۳۶۶: ۹۸۲ آ ۳۰). برای درک بهتر معنای این تعریف باید بدانیم که به باور ارسطو شناخت مراتبی دارد. چنان که گفته شد، از نظر ارسطو هنگامی که آگاهی انسان از موجودات از مراتب حس کردن، حافظه، تجربه و صنعت فراتر رود و عمیق‌تر گردد علم یا معرفت^۱ نامیده می‌شود. حس و تجربه تنها به جزئی تعلق می‌گیرد. صنعت هرچند همانند علم ناظر به کلی است، بر خلاف علم به مرتبه^۲ آگاهی از اصول^۲ و علل^۳، اصول و علل آنچه در آگاهی می‌آید، نمی‌رسد (همان: ۹۸۰ آ؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۰۰ آ ۵-۱۰). بنابراین بالاترین مراتب شناخت دانش^۴ است که مرتبه^۲ شناخت علل یا تبیین‌هاست. ارسطو این مرتبه را سوفیا یا حکمت می‌نامد. منظور از تبیین‌ها یا علل نخستین، نهایی‌ترین علل از منظر شناخت ما و اولی‌ترین امور از جهت واقعیت است. ارسطو در ادامه کتاب *آلفای بزرگ*، حکمت را به عنوان کلی‌ترین، دشوارترین، دقیق‌ترین و آزادترین دانش یاد می‌کند (۱۳۶۶: ۹۸۲ ب ۵-۳۰). دومین تعریف ارسطو از این علم در کتاب *گاما* صورت می‌گیرد. ارسطو در اینجا فلسفه^۱ اولی را دانش موجود بما هو موجود و متعلقات و لواحق آن به خودی خود معرفی می‌کند. از نظر ارسطو هیچ یک از علوم دیگر موجود بما هو موجود را در کلیت آن بررسی نمی‌کند. دانش‌های دیگر به عنوان پاره‌دانش به بررسی پاره‌ای از موجودات و عوارض آن می‌پردازند. ارسطو مطالعه^۲ علل یا تبیین‌های نخستین را متعلق دانشی می‌داند که موجود بما هو موجود را بررسی می‌کند (همان: ۱۰۰۳ آ).

1. Episteme.
2. Arkhai.
3. Aitiai.
4. Episteme.

در کتاب اپسیلن، ارسطو سومین تعریف خود از فلسفه اولی را بر محور وجود امور مفارق و غیر مادی تبیین می‌کند. از نظر ارسطو اگر جوهر نامتحرک (و غیر مادی) وجود داشته باشد این جوهر مقدم است و دانش آن فلسفه نخستین است (همان: ۱۰۲۶ آ). او در همین فصل با تقسیم فلسفه نظری به سه قسم، از اصطلاح الهیات برای نام‌گذاری این علم در کنار ریاضیات و طبیعیات استفاده می‌کند (همان).

بعد از بیان سه تعریف مدنظر ارسطو درباره فلسفه اولی، نوبت بیان این مسئله است که چه نسبتی بین این سه تعریف وجود دارد؟ آیا این سه تعریف مانع‌الجمع هستند؟ آیا نمی‌توان همه این‌ها را به تعریفی واحد برگرداند؟ در پاسخ به این مسئله دو رویکرد اساسی وجود دارد. در قدم اول بر مبنای هر دو رویکرد، این سه تعریف قابل تحلیل به دو تعریف هستند. این دو تعریف اساسی از متافیزیک یا فلسفه اولی عبارت‌اند از:

۱. متافیزیک دانش موجود بما هو موجود و عوارض آن است؛
۲. متافیزیک دانش موجودات مفارق و غیر مادی و به طور خاص محرک نامتحرک - خداوند است.

چنان که مشاهده می‌شود، تعریف ارسطو از متافیزیک مبنی بر دانش تبیین‌ها یا علل نخستین به یکی از این دو تعریف تحویل برده می‌شود. در یک نگاه می‌توان آن را به گونه‌ای به تعریف اول ارجاع داد. اگر فلسفه اولی، دانش موجود بما هو موجود و عوارض آن است بحث از مبادی آن نیز در این علم مورد نظر خواهد بود. ارسطو خود در این باره چنین می‌گوید:

اما از آنجا که ما مبادی (یا اصل‌ها) و برترین علت‌ها را جستجو می‌کنیم، واضح است که این‌ها باید متعلق به طبیعی باشند که دارای وجود بذاته است. اکنون اگر کسانی در جستجوی عناصر موجودات بوده‌اند، درست همین مبادی را جستجو می‌کرده‌اند. پس به حکم ضرورت، این‌ها عناصر موجودات بالعرض نیستند، بلکه عناصر موجود بما هو موجودند. بنابراین ما باید نخستین علت‌های موجود بما هو موجود را دریابیم (همان: ۱۰۰۳ آ).

در تحلیل دوم، دانش علل نخستین، به دانش موجودات مفارق - موجود مفارق - تحویل برده می‌شود. اگر فلسفه اولی، دانش به علل نخستین یا تبیین‌هاست، این علل در

نهایی‌ترین تحلیل، همان علل مفارق و غیر مادی و در نهایت نیز در رأس همه علل، «محرک نامتحرک» خواهد بود. این تحلیل بر اساس مطالب کتاب اپسیلن قابل استنباط است (همان: ۱۰۲۵ ب و ۱۰۲۶ آ).

به هر صورت، آنچه تردیدی در آن نیست دو تعریف خاص است که از کلمات و عبارت ارسطو در *متافیزیک* قابل برداشت است. همین امر، موجب اختلاف مفسران ارسطو دربارهٔ موضع او در قبال چیستی فلسفهٔ اولی شده است. به طور کلی در قبال این دو تعریف ارسطو در *متافیزیک* می‌توان دو رویکرد مختلف را از هم تفکیک کرد که عبارت‌اند از:

۱. رویکرد کسانی که قائل به دو تعریف مجزا و مانعة‌الجمع از سوی ارسطو در تعریف فلسفهٔ اولی یا متافیزیک‌اند. خود این فرض شقوق مختلفی دارد. برخی این امر را نشانهٔ تعارض افکار ارسطو تلقی می‌کنند. گروهی معتقدند که ارسطو در سیر تطور فکری‌اش از متافیزیک به عنوان دانش موجود بما هو موجود، به متافیزیک به عنوان دانش خداشناسی یا الهیات سیر کرده است. دسته‌ای دیگر این سیر را برعکس می‌دانند.
 ۲. رویکرد کسانی که این دو تعریف را قابل جمع می‌دانند و یکی را به دیگری ارجاع می‌دهند. این فرض نیز خود دو صورت دارد. برخی متافیزیک را دانش خداشناسی و الهیات می‌دانند که وجودشناسی را نیز شامل می‌شود. دسته‌ای دیگر معتقدند که متافیزیک یا فلسفهٔ اولی، دانش موجود بما هو موجود و أعراض آن است و این دانش به سبب پرداختن به عوارض موجود مطلق، در نهایت به بحث دربارهٔ علل مفارق و خداوند نیز می‌انجامد. در میان فلاسفه و شارحان غربی ظاهراً همهٔ فروض طرفدارانی دارد (ر.ک: دادجو، ۱۳۹۰: ۷۷-۸۴؛ کرد فیروزجایی، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۵۴). در میان فلاسفهٔ مسلمان، فارابی در اغراض مابعدالطبیعه بین این دو تفسیر (فلسفهٔ اولی به عنوان دانش موجود بما هو موجود یا دانش خداشناسی و الهیات) جمع می‌کند و معتقد است که موضوع فلسفهٔ اولی، موجود بما هو موجود است که خداوند (محرک لایتحرك یا محرک نخستین) و مفارقات از مسائل آن محسوب می‌شوند نه موضوع آن (فارابی، ۱۳۸۷: ۵۹).
- اگر دیدگاه فارابی را که مورد قبول و مبنای سایر فلاسفهٔ مسلمان نیز هست، بپذیریم و موضوع فلسفهٔ اولی را موجود بما هو موجود بدانیم، در این صورت خدا یا به تعبیر

ارسطو محرک نخستین و سایر جواهر نامحسوس و فناپذیر، جزء مسائل و مطلوبات آن است. همچنین باید توجه داشت که اگرچه ارسطو مابعدالطبیعه را علم به موجود بما هو موجود می‌داند، اما از نظر او مصداق عینی موجود بما هو موجود، جوهر است. به بیان دیگر، او موجود را حاکی از جوهر و عرض می‌داند که هر دو از سنخ ماهیت‌اند. در واقع هم ارسطو و هم فیلسوفان مسلمان، مابعدالطبیعه را علم موجود بما هو موجود می‌دانند و آنچه موجب اختلاف این فیلسوفان می‌شود تفسیر ایشان از محکمی موجود است که ارسطو آن را جوهر می‌داند. ارسطو خود درباره این مطلب چنین می‌گوید:

آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که موجود چیست؟ و این بدان معناست که جوهر چیست؟ (۱۳۶۶: ۱۰۲۸ ب).

همین عبارات ارسطو، بسیاری از محققان^۱ را به این رأی متمایل کرده که فلسفه اولی را دانش جوهرشناسی (اوسیالوژی) بدانند:

موجود و جوهر برای ارسطو یکی هست. او که در جوهر، همه صور وجود، یعنی عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم را می‌بیند و اعراض را دارای وجود مستقل از جوهر نمی‌داند، می‌تواند موضوع مابعدالطبیعه را جوهر قرار دهد و در نتیجه، فلسفه اولی را علم به جوهر و ذات اشیا تعریف کند (اکبریان، ۱۳۸۶: ۵۱).

اینک با روشن شدن ماهیت متافیزیک^۲ به مسئله اصلی این پژوهش می‌پردازیم.

۸. معرفت یقینی در فلسفه اولی از منظر ارسطو

چنان که روشن شد، معرفت علمی از طریق برهان به دست می‌آید و در برهان، عوارض ذاتی و در نهایت صورت و علت صوری نقش اساسی دارد. حال چگونه می‌توان در فلسفه اولی معرفت یقینی به دست آورد؟ آیا معرفت یقینی در این حوزه بر اساس مبانی ارسطو به صورت کامل امکان‌پذیر است؟ به نظر می‌رسد که اگر منظور از موجود بما

۱. چنان که راس، موضوع مابعدالطبیعه را جوهر و جوهر نامحسوس (۱۳۷۷: ۲۴۳)، اکریل آن را جوهر و علل و اصول آن (۱۳۸۰: ۳۵۷) و نوسبام چیستی جوهر (۱۳۷۴: ۴۶) دانسته‌اند.

۲. برای آگاهی بیشتر درباره چیستی فلسفه اولی، ر.ک: ضیاء شهابی، «پایه‌های ارسطو به جستجوی دانش برین»، ۱۳۸۳.

هو موجود، جوهر باشد در این صورت به نحو فی الجمله می‌توان گفت که در فلسفه اولی می‌توان معرفت علمی (ایستمه) داشت. تعبیر فی الجمله (موجبه جزئیه) از این جهت است که با توجه به مبانی ارسطو که از آن بحث شد، به نظر می‌رسد حداقل درباره محرک نخستین (و سایر جوهر نامحسوس فناپذیر) نمی‌توان به طور کامل به معرفت یقینی دست یافت. هرچند بتوان (اصل) وجود جوهر نامحسوس و از جمله محرک نخستین را اثبات کرد. همان کاری که ارسطو در فلسفه طبیعی انجام داد و از این جهت نسبت به وجود آن‌ها معرفت یقینی حاصل کرد. ولی درباره سایر جنبه‌ها و ماهیت این جوهر نامحسوس، دستیابی به معرفت یقینی ظاهراً با مشکل مواجه می‌شود؛ زیرا محرک نخستین، علت و به طور خاص علت صوری ندارد؛ به علاوه کشف صورت درباره هر چیزی مطابق آرای ارسطو مبتنی بر استقراء و ادراک حسی است (ر.ک: قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۳۵۴-۳۵۳ و ۳۵۹-۳۵۸). از نظر ارسطو، استقراء فرایندی است که نقطه شروع آن ادراک حسی است و از حاصل جمع ادراکات حسی، ماهیت کلی به وسیله عقل شهود می‌شود. ارسطو در این باره چنین می‌گوید:

کلی از امور جزئی به وسیله احساس فراهم می‌آید و این احساس در نهایت امر، به فکر شهودی می‌انجامد (۱۳۷۹: ۲۱۲).

در جای دیگر می‌نویسد:

بنابراین دقیقاً به وسیله استقراء است که ما باید اشیای نخستین را بشناسیم؛ زیرا همچنین به این شیوه است که دریافت حسی در ما، امر کلی را به وجود می‌آورد (۱۳۷۸: ۱۰۰ ب ۵-۱۰؛ نیز ر.ک: راس،^۱ ۱۳۷۷: ۹۵ و ۸۶؛ گمپرتس،^۲ ۱۳۷۵: ۱۲۷۶/۳؛ بریه،^۳ ۱۳۷۲: ۲۵۵).

۱. راس در این باره چنین می‌نویسد: «ارسطو به خوبی از نقش ادراک حسی در رشد علم آگاه است. هر جا حسی نباشد، علمی نیز نخواهد بود؛ زیرا آن حقایق کلی که علم از آن‌ها پیش می‌رود، به وسیله استقراء از ادراکات حسی به حاصل می‌آیند».
۲. گمپرتس نیز چنین می‌گوید: «ارسطو به صراحت می‌گوید که آنچه مفهوم‌های کلی را به وجود می‌آورد ادراک حسی است و همه شناسایی‌های اولیه را به ضرورت از طریق استقراء به چنگ می‌آوریم».
۳. بریه نیز چنین می‌نگارد: «کلی در همان حال که با فکر خودمان استقراء می‌کنیم احداث می‌شود. پس فکر برای شناخت ماهیات، محتاج نیست که از محسوسات جدا شود بلکه بر او لازم می‌آید که به خود محسوسات رجوع نماید، منتها ارسطو راهی برای استخراج ماهیات از اشیای محسوس نشان نمی‌دهد».

بر این اساس به نظر می‌رسد درک امر کلی و صورت دربارهٔ محرک نخستین و نیز سایر مفارقات (جواهر نامحسوس سرمدی) بر اساس مبانی فلسفهٔ ارسطو تبیین روشنی ندارد.

نتیجه‌گیری

ارسطو معرفت علمی (اپیستمه) را که امری کلی است، در محور علم گزاره‌ای با شناخت علت گره می‌زند. علت حقیقی از نظر او علت صوری است. از طرف دیگر، فلسفهٔ اولی از نگاه ارسطو، علم به موجود بما هو موجود است و محکمی موجود مطابق نظر او جوهر است، بنابراین مابعدالطبیعه علم جوهرشناسی (اوسیالوژی) است. بر این اساس به نظر می‌رسد در بخشی از مابعدالطبیعه (حوزهٔ مفارقات (جواهر نامحسوس فناپذیر به تعبیر ارسطو) و به طور خاص محرک نخستین)، به دست آوردن علم یقینی به صورت کامل با مشکلاتی روبه‌روست که برخاسته از مبانی خاص معرفت‌شناختی و منطقی ارسطوست.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، *الشفاء منطوق*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. ارسطو، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، *ارگانون*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸ ش.
۴. همو، *طبیعت یا فیزیک*، ترجمه علی‌اکبر فرورقی، تهران، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۸ ش.
۵. همو، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار، ۱۳۶۶ ش.
۶. استیس، والتر ترنس، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵ ش.
۷. اکبریان، رضا، *مناسبات دین و فلسفه در جهان اسلام*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۸. اکریل، جی. ال.، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ ش.
۹. بارنز، جانانان، *ارسطو*، ترجمه محمد فیروزکوهی، تهران، بصیرت، ۱۳۹۰ ش.
۱۰. بریه، امیل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. حسین‌زاده، محمد، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. دادجو، ابراهیم، *مابعدالطبیعه از نگاه ارسطو و ابن سینا*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. راس، ویلیام دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، نشر روز، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۵. ضیاء شهابی، پرویز، *(پابه‌پای ارسطو به جستجوی دانش برین)*، *مجله برهان و عرفان*، پیش‌شماره ۱، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. همو، «هست‌شناسی دانشی که بایدش جست»، *مجله برهان و عرفان*، دوره ۱، شماره ۱ (پیاپی ۲)، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. علم‌الهدی، سیدعلی، *اثبات‌پذیری گزاره‌های الهیاتی*، تهران، دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)، ۱۳۸۸ ش.
۱۸. علم‌الهدی، سیدعلی و احد فرامرز قراملکی، «برهان‌پذیری گزاره‌های ضروری ازلی»، *مجله نامه حکمت*، شماره ۲، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. فارابی، ابونصر، *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. قوام‌صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. همو، «وجوه مبنای‌گرایی ارسطویی - سینوی»، *مجله ذهن*، شماره ۲۴، ۱۳۸۴ ش.
۲۲. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۲۳. کرد فیروزجایی، یارعلی، *نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷ ش.
۲۴. گاتری، دلبیو. کی. سی.، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۶ ش.
۲۵. گمپرتس، تودور، *متفکران یونان*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
۲۶. مظفر، محمدرضا، *منطوق*، ترجمه و اضافات علی شیروانی، قم، دارالعلم، ۱۳۸۲ ش.

۲۷. نوسبام، مارتا، /رسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴ ش.
28. Klein, Peter D., "The History of Epistemology", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.
29. Owens, Joseph, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1978.
30. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, General editor: Edward Craig, London, Routledge, 1998.



هویت «بدن» از دیدگاه ملاصدرا*

□ هادی موسوی^۱

چکیده

هویت بدن به جهت اینکه بدن یکی از طرفین مسئلهٔ نفس و بدن در حکمت صدراپی است، علی‌القاعده باید نقش مهمی در تبیین نحوهٔ رابطهٔ نفس و بدن داشته باشد و شاید یکی از دلایل تفاسیر متعدد از نحوهٔ ارتباط نفس و بدن در حکمت متعالیه، عدم تمرکز بر مسئلهٔ بدن در حکمت متعالیه باشد. با یک کار فلسفی از طریق تحلیل محتوای عبارات ملاصدرا می‌توان چندین عنوان و به دنبال آن سه تصویر از بدن ارائه کرد. بدن، بدن محسوس، بدن اصلی، بدن نوری و روح بخاری عناوینی هستند که ملاصدرا از آن‌ها برای اشاره به هویت یا هویت بدنی استفاده می‌کند، اما او در پسِ همهٔ این عناوین، سه ماهیت متفاوت از بدن ترسیم می‌کند. یکی بدن محسوس که صرفاً جسم و ترکیبی از عناصر است؛ دیگری روح بخاری که به رغم لطافت وجودی، هنوز از موجودات عالم اجسام است و دیگری بدن اصلی یا نوری که از نوعی تجرد ضعیف

برخوردار است و به همین جهت امکان ارتباط با هویت فیزیکی در آن فراهم شده است.

واژگان کلیدی: بدن، بدن محسوس، بدن اصلی، بدن نوری، مسئله بدن، رابطه نفس و بدن.

مقدمه

شاید مادامی که با نگاهی دقیق، عناصر مسائل فلسفی را که در فلسفه اسلامی با آنها روبه‌رویم، نکاویم، نتوانیم پاسخ چندان روشنی از آن مسائل بیابیم. مسئله ماهیت بدن در حکمت متعالیه از مسائل مبهم و مشکل این نظام فلسفی است، به نحوی که صرفاً با نگاه به برخی آثار منتشره در این باب می‌توان به تفاوت دیدگاه‌ها در این موضوع اذعان کرد. در این دیدگاه‌ها - که هر یک با تمسک به بخشی از شواهد موجود در عبارات ملاصدرا، تفسیری از هویت بدن نزد ملاصدرا ارائه کرده‌اند - تفاوت‌های جدی مشاهده می‌شود. جدای از اینکه در برخی دیگر از این نوشته‌ها، تلقی جامعی از هویت بدن ارائه نشده است، با اینکه هویت بدن بخشی از مسئله نفس و بدن است.^۱

به نظر می‌رسد مزیتی که نظر ملاصدرا درباره بدن دارد در همین ابهام ظاهری عبارات او راجع به بدن است؛ چرا که نقشی که او در این قسمت از فلسفه در انداخته، حکایت از پارادوکس مجرد - جسمانی در انسان دارد، به نحوی که بخشی از مسئله چگونگی ارتباط نفس و بدن باید در همین منطقه بررسی شود.

با نگاهی اجمالی به تحقیقات انجام شده درباره این مسئله در حکمت متعالیه، شاهد برداشت‌های گوناگونی از هویت بدن خواهیم بود. البته این بدان معنا نیست که کارهای خوبی در زمینه کشف این موضوع انجام نشده است. شاید آنچه بیش از همه در این باره زمینه‌های مشکل را ایجاد کرده است عبارات خود ملاصدرا باشد. او در این باره عبارات بسیار متفاوتی دارد که برداشت وجه جامعی از آنها سخت به نظر می‌رسد، به

۱. می‌توان فهرستی طولانی از این نوشته‌ها ارائه کرد که برای اختصار صرفاً به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: برای نمونه ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۹۹؛ افتخار، ۱۳۸۸: ۷۰-۷۲؛ کلباسی اشتری، ۱۳۸۶: ش ۴۹؛ پهلوانیان، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۲۸ و ۱۴۱-۱۴۲؛ لنسل، ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۱۶؛ حسن، ۲۰۰۹: ۵۶-۶۰؛ غفاری، ۱۳۹۱: ۲۸۰-۲۸۳؛ خرازی، ۱۳۸۷: ۱۱/۱۶-۱۹. برای مشاهده گزارش مختصر و فهرست کامل‌تری از مقالات و کتب مرتبط با این موضوع که عمده آثار چاپ‌شده را جمع‌آوری کرده است، ر.ک: ملکی، ۱۳۸۹.

دلیل نظریه شگفت‌آوری که در پس این عبارات به ظاهر متفاوت وجود دارد، و آن حضور موجود مجرد در عالم فیزیکی است؛ نظریه پنهانی که کلید حل مسئله نفس و بدن از نظر ملاصدراست. به هر ترتیب احتیاج ضروری برای حل این موضوع در تبیین رابطه نفس و بدن وجود دارد؛ زیرا بدن یکی از طرفین مسئله نفس و بدن است. تعریف درستی از بدن که جامع همه عبارات متناقض‌نمای ملاصدرا باشد کار آسانی نیست. از این رو نقل عبارات ملاصدرا بخشی از این کار فلسفی خواهد بود. گرچه در یک نوشتار علمی، نقل دائمی عبارات چندان شایسته نیست اما به جهت اینکه روش فلسفی مورد استفاده در این نوشتار، تحلیل محتوای متون فلسفی است، طبیعتاً نقل و سپس گزارش معنا، بخشی از کار فلسفی ما خواهد بود.

۱. واژگان گوناگون برای اشاره به بدن

ملاصدرا برای اشاره به بدن صرفاً از یک واژه استفاده نمی‌کند، بلکه در بسیاری موارد عنوان بدن را همراه با یک صفت می‌آورد. او گاه از عنوان بدن، گاهی از بدن محسوس، گاه از بدن اصلی و گاهی نیز از عنوان بدن نوری استفاده می‌کند. این عبارات که در بخش‌های بعدی به آن‌ها اشاره خواهیم کرد، مضامین و ویژگی‌های مختلفی را برای بدن برمی‌شمارند که در برخی موارد همپوشانی دارند.

رویکرد ما در اینجا در مرحله اول صرفاً گزارش ظاهر عبارات ملاصدراست و تلاش می‌کنیم به هیچ وجه از تأویل یا تفسیر یا توضیحی بیش از آنچه در متون ملاصدرا راجع به بدن محسوس آمده است فراتر نرویم. سپس در مرحله‌ای دیگر به جمع‌بندی این عبارت خواهیم پرداخت؛ زیرا از جمله دلایل تفسیرهای متفاوت از بدن از دیدگاه ملاصدرا، عدم گزارش اولیه و بدون دخالت نظر نویسنده از معنای عبارت اوست.

۱-۱. بدن محسوس

از جمله عناوین رایجی که ملاصدرا برای بدن استفاده می‌کند، عنوان بدن محسوس است: «اعلم أنّ البدن المحسوس أمر مرکب من جواهر متعدّدة، ظهرت من اجتماعها الأبعاد الثلاثة مع طبيعة لها أعراض لازمة أو مفارقة والطبيعة قد مرّ أنّها أمر زماني وهي مع أعراضها الزمانيّة لا يقي زمانين بل هم في لبس من خلق جديد» (صدرالدین شیرازی،

۱۳۸۲: ۲۸۵)؛ بدان که بدن محسوس امری است مرکب از جوهرهای متعدد که از اجتماع آن‌ها ابعاد سه‌گانه همراه با طبیعتی که دارای اعراض لازم و مفارق است پدید می‌آید. گذشت که طبیعت امری زمانی است و آن طبیعت همراه با اعراض زمانی‌اش در دو زمان باقی نمی‌ماند بلکه آن‌ها در پوششی از خلقی تازه‌اند.

ملاصدرا در این عبارت از واژه «بدن محسوس» استفاده کرده است. قید «محسوس» با توجه به عبارات دیگری که از او نقل خواهیم کرد، بسیار اساسی است. از این عبارت چند ویژگی برای بدن محسوس به دست می‌آید: ۱. مرکب از جواهر است؛ ۲. دارای ابعاد سه‌گانه است؛ ۳. دارای طبیعت است؛ ۴. امری زمانی است؛ ۵. حرکت جوهری دارد.

برای آشکار شدن مشخصه هر یک از ویژگی‌های بدن، عباراتی را از خود ملاصدرا می‌آوریم. اما اینکه بدن دارای طبیعت است:

بدان که طبیعتی که قوه‌ای از قوای نفس است^۱ و نفس به واسطه آن برخی افعال را

۱. این طبیعتی که قوه‌ای از قوای نفس است، مرتبه‌ای از نفس است و همان بدن اصلی نفس است. همچنان که ملاصدرا در انتهای همین عبارت می‌گوید این طبیعت که همان بدن اصلی نفس است در این مرتبه با نفس ترکیب اتحادی دارد. با توجه به این عبارت، بدن اصلی نفس که با عنوان بدن برزخی نیز شناخته می‌شود صرفاً پس از مرگ بدن انسان نیست بلکه در طول زندگی در این جهان مادی نیز برای انسان تحقق دارد و مرتبه‌ای از مراتب نفس انسان است. با این وصف، هم بدن محسوس، بدن انسان است و هم بدن اصلی. این طبیعتی که ملاصدرا از آن با عنوان قوه‌ای از قوای نفس یاد می‌کند کارکردهایی برای ایجاد ارتباط بین نفس و بدن محسوس دارد و نقطه اتصال میان امر جسمانی و مجرد است. بدین صورت که پایین‌ترین مرتبه موجود مجرد است که ملاصدرا می‌گوید: «لها حظ من الملكوت والتجرد ولو قليلاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶/۸-۱۷) و به همین جهت، امکان ارتباط میان امر مجرد و امر جسمانی به واسطه آن امکان‌پذیر است؛ زیرا وجود این مرتبه - که با عنوان مرتبه جسمانی نفس از آن یاد می‌شود، چنان که بعداً نیز توضیح داده خواهد شد - باعث می‌شود بخشی از نفس که دارای تجرد بسیار ضعیفی است هم‌افق با طبیعت بدن محسوس شود. حال اگر موضوع حرکت جوهری، هیولا باشد با تبیین خاصی که ملاصدرا ارائه می‌کند (همان: ۲۷۴/۴) و حرکت جوهری مخصوص اجسام و امور مادی باشد و امر مجرد امری باشد که تعلق به ماده و نیز استعداد نداشته باشد (والمجرد لا تعلق له بمادّة ولا له استعداد وجود) (همان: ۳۸۹/۸) این طبیعت که بخشی از نفس است و دارای تجرد است دیگر نباید حرکت جوهری داشته باشد، اما به جهت ارتباطی که با ماده دارد مادامی که در ارتباط با آن است و از احوالات بدن محسوس متأثر است استکمالات جوهری نفسانی در انسان تحقق پیدا می‌کند. با این وصف، بدن اصلی از این حیث دارای حرکت جوهری است. بلکه به تعبیر ملاصدرا «أسرع المكوّنات» است (ر.ک: همو، ۱۳۶۱: ۲۴۲).

انجام می‌دهد غیر از طبیعتی است که در عناصر بسیط و مرکبات آن عناصر یافت می‌شود پس همانا اینکه نفس یکی از آنها را تحت اراده خود می‌آورد ذاتی [آن قوه] است؛ زیرا آن قوه قوه‌ای برانگیخته شده از نفس در مقام همراهی با نفس است و [طبیعت] دیگر را به صورت قسری تحت اراده خود در می‌آورد. پس طبیعتی که ابتدا نفس آن را برای حرکت به کار می‌گیرد از نفس سرپیچی نمی‌کند چون از لشکریان نفس است، بلکه با نفس ذات واحدی دارد؛ بدین معنا که نفس به سوی آن نازل می‌شود به واسطه آن طبیعت در مرتبه آن تحقق پیدا می‌کند و اما [طبیعت دیگر]، پس او همانی است که نفس آن را به توسط [طبیعت] اولی به کار می‌گیرد و لرزش و سستی به واسطه آن [طبیعت دیگر] است؛ زیرا آن [طبیعت] از آن جهت که بدن مرکب از طبایع است جزء بدن است نه از آن جهت که ماده نفس است و تفاوت میان دو اعتبار را دانستی و بدن به اعتبار دوم بدن است نه به اعتبار اول و نفس بودن نفس به جهت این است که مقوم آن [بدن دوم] و مدبر آن است. پس به همین جهت حکم کردیم که ترکیب میان نفس و بدن اتحادی است (همان: ۸۸).

نتایج

۱. ویژگی اول بدن محسوس که عبارت بود از «مرکب از جواهر بودن» بدین معناست که بدن مرکب از عناصر است.
۲. انسان دو طبیعت دارد؛ یک طبیعت در بدن اوست که حاصل ترکیب جواهر مختلف است و یک طبیعت دیگر که قوه‌ای از قوای نفس است.
۳. طبیعتی که در بدن محسوس است از قوای نفس نیست بنابراین ترکیبی با نفس ندارد و در نتیجه جزئی از نفس نیست. ملاصدرا به این مطلب در مورد ششم به صراحت اشاره می‌کند.
۴. طبیعت بدن هم‌تراز با طبیعت نفس است، بدین معنا که وقتی نفس به واسطه طبیعت خود در مرتبه طبیعت بدن قرار می‌گیرد می‌تواند طبیعت بدن را در اختیار بگیرد.
۵. طبیعت بدن باعث سستی و رعشه می‌شود.
۶. نفس با بدن به معنای امر محسوس مرکب از طبایع که همان معنای اول بدن است، ترکیب اتحادی ندارد.

۷. بدن محسوس که همان امر مرکب از طبایع است ترکیبی با نفس ندارد، پس مرتبه نازله نفس نیست.

عبارتی دیگر راجع به بدن محسوس:

وأنت بعد تذکرك ما أسلفناه ستدعن أنّ للحيوانات شركة في نفس متخيلة مجردة عن عالم الحسّ لا عن عالم المثال على أنّ بعض هذه البراهين يقتضى تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد أزيد من هذا (همان: ۲۱۳)؛ بعد از یادآوری آنچه که از آن گذشتیم اذعان می‌کنی که حیوانات نیز در نفس متخیله مجرد از عالم حس [فقط] نه از عالم مثال، [با انسان] مشترک‌اند علاوه بر اینکه برخی از این براهین، اقتضای تجرد نفس از بدن محسوس و عوارض آن را دارند و افاده بیش از این نمی‌کنند.

ملاصدرا این عبارت را بعد از بیان ادله تجرد نفس آورده است. طبق این عبارت یک ویژگی دیگر بدن محسوس به دست می‌آید و آن اینکه نفس، مجرد از بدن محسوس است. پس نفس با بدن محسوس ترکیب ندارد وگرنه اگر قرار بود با بدن محسوس مرکب باشد یعنی وجود واحد در جهان خارج داشته باشد دیگر مجرد از آن نمی‌شد. ملاصدرا عبارت دیگری شبیه به همین درباره بدن محسوس در العرشیه دارد (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۸) و در جایی دیگر در مورد اینکه این بدن محسوس داخل در حقیقت انسان نیست می‌گوید:

بدان که این چشم و گوش که حالا آدمی بدان چیزها را می‌بیند و می‌شنود عاریتی است و قوامش به این بدن است که در خاک می‌ریزد و می‌پوسد و انسان را چشم و گوش دیگر هست که آن حقیقی است و در آخرت باقی است؛ زیرا که نتیجه نور معرفت است و از لوازم حیات نشئه ثانی است که قائم بروح است و در بدن مکتسب اخروی ظاهر می‌شود چنانچه نزد دانندگان معرفت احوال معاد روشن و ثابت گشته (همو، ۱۳۴۰: ۳۶).

اموری که عاریتی باشند داخل در حقیقت یک موجود نیستند و بنابراین با آن اتحاد ندارند، بنابراین این گوش و چشم و اعضای که از انسان دیده می‌شود و در خاک می‌پوسد آن بدنی نیست که به عنوان مرتبه نازله نفس است.

عبارات دیگری نیز راجع به بدن محسوس و یا راجع به بدن محسوس و مرتبه آن

هست که به جهت همراه بودن با مراتب دیگر بدن در قسمت‌های بعدی به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۲-۱. بدن

در کنار عباراتی که ملاصدرا دربارهٔ بدن محسوس داشت عبارات دیگری دارد که حاکی از غیریت بدن حقیقی انسان با بدن محسوس است. به تدریج با توجه به عبارت‌های ملاصدرا به ویژگی‌های این بدن خواهیم پرداخت. یکی از اصلی‌ترین عبارات ملاصدرا دربارهٔ ماهیت بدن چنین است:

فالمادة التي يتصرف فيها النفس، ليست هذا الجسم الثقيل الذي يقع لها به الإعياء بل هي اللطيفة المعتدلة النورية وهو البدن الأصلي وهذا غلافه وقشره ولا يوجب لها الإعياء والرعشة لأنه مناسب لجوهر النفس فليكن هذا عندك من المستبين صحته (همو، ۱۳۸۲: ۸۸)؛ پس ماده‌ای که نفس در آن تصرف می‌کند این جسم سنگینی که به خاطر آن برای آن ماده سستی ایجاد می‌شود نیست بلکه آن [ماده‌ای که نفس در آن تصرف می‌کند امر] لطیف معتدل نوری است و آن بدن اصلی است و این [جسم ثقیل] غلاف آن و پوست آن است و آن [امر لطیف معتدل] موجب سستی و رعشه نمی‌شود؛ زیرا آن مناسب جوهر نفس است و صحت این نزد تو باید آشکار باشد.

این عبارت، ختم کلام ملاصدرا بود در این باره که بدن محسوس، بدن اصلی انسان نیست. اما برای اینکه این بدن نوری یا بدن اصلی بهتر شناخته شود باید ویژگی‌های آن نیز به دست آید. در عبارت بالا چند ویژگی برای این بدن عنوان شده است:

۱. لطیف نوری است؛

۲. بدن اصلی دارای این قابلیت است که در پوشش بدن محسوس قرار بگیرد؛

۳. موجب لرزش و رعشه نمی‌شود.

در مورد ویژگی اول، ملاصدرا عموماً بر موجوداتی که نحوه‌ای از تجرد داشته باشند، عنوان «نوری» می‌گذارد (ر.ک: همان: ۳۹، ۱۶۹ و ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۱۳، ۴۳۰، ۴۴۵ و ۵۵۱: ۱۳۵۴: ۳۰۸). اما در مورد ویژگی دوم نفس که بدن محسوس، غلاف بدن نوری است باید گفت این در صورتی است که نهایت مرتبهٔ بدن محسوس، ابتدای مرتبهٔ بدن نوری

باشد و به همین جهت بتوانند هم‌مرتب باشند تا بدن محسوس پوشش برای بدن اصلی قرار بگیرد. به تعبیر دیگر، اگر بدن را مرتبه نازلۀ نفس بدانیم و بدن محسوس را پوشش نفس بدانیم، باید گفت مراتبی از نفس که جامع نفس و بدن است با مراتبی از بدن محسوس همپوشانی دارد. با این حال به هیچ وجه منظور این نیست که میان بدن اصلی و بدن محسوس، اتحاد وجودی برقرار است، بلکه هر کدام از این دو بدن، دارای مراتبی از وجود هستند که در مرتبه‌ای از آن مراتب، امکان برقراری ارتباط میان آن دو فراهم می‌شود. این نوع از هم‌افق بودن دو پدیده را می‌توان سنخیت در مراتب وجود آن دو دانست که پیدایش همین سنخیت، شرایط را برای روابط تدبیری نفس برای بدن فراهم می‌کند. در توضیح این هم‌افق بودن می‌توان گفت: قرار گرفتن دو پدیده در یک مرتبه به این معناست که این دو حداقل در یکی از مراتب تشکیکی وجودی‌شان مشترک باشند؛ برای مثال اگر یک نوع وجود از مرتبه ۱ تا ۵ مراتب تشکیکی وجود، امتداد وجودی داشته باشد و نوع دیگر وجود از مرتبه ۵ تا ۱۰ امتداد وجودی داشته باشد این دو نوع وجود می‌توانند در مرتبه ۵ با یکدیگر هم‌افق یا هم‌مرتب باشند و این عبارت لزوماً بدین معنا نیست که هر دو در تمام هویت یا تمام مراتب وجود مشترک باشند. عبارتی دیگر:

مسئله آن گونه که جمهور [فلاسفه] گمان کرده‌اند نیست که نفس هنگام دگرگونی وجود دنیوی‌اش به وجود اخروی از بدنش منسلخ شود و مانند عربانی شود که لباسش را درآورده است و آن به خاطر گمانشان است که بدن طبیعی که ذاتاً تدبیرش می‌کند و اولاً در آن تصرف می‌کند این جثه جمادی است که بعد از مرگ کنار گذاشته می‌شود و این گونه نیست بلکه این جثه مرده از موضوع تصرف و تدبیر خارج است و همانا او مانند سنگینی و دُردی^۱ از فعل طبیعت مانند چرک‌ها و مثل آن یا موها و پشم‌ها و ناخن و سُم دور انداخته می‌شود به جهت اینکه از اموری است که طبیعت آن‌ها را به دست می‌آورد و خارج از ذاتش است، مثل اغراض خارجی، مانند خانه‌ای که انسان می‌سازد نه برای وجودش بلکه برای دفع حرارت و سرما و سایر چیزهایی که زندگی بدون آن‌ها در این عالم ممکن نیست با اینکه زندگی انسانی در آن‌ها جاری نیست پس بدن حقیقی آن چیزی است که ساری شدن نور حس و

۱. ذراتی که در ظرف شراب و سرکه ته‌نشین می‌شوند.

حیات در آن بالذات است نه بالعرض، و نسبت آن به نفس، نسبت نور به خورشید است. اگر این جثه‌ای که افتاده از چیزهایی بود که قوه حیات بالذات نه مانند ظرف و وعاء در آن ساری بود، مانند خانه‌ای که به جهت سفر صاحبش از آن خراب می‌شود، کنار انداخته و منهدم نمی‌شد (همو، ۱۹۸۱: ۹۹-۹۸/۹).

ویژگی‌های بدن محسوس که از این عبارت به دست می‌آید:

۱. بالذات جماد است؛
 ۲. نفس [مرتبه اصلی نفس] در آن تصرف نمی‌کند؛
 ۳. امری است که نفس برای زندگی‌اش آن را می‌سازد؛
 ۴. خارج از ذات نفس است؛
 ۵. حیات انسانی بالذات در آن نیست؛
 ۶. مانند ظرف بدن اصلی است؛
 ۷. کنار انداخته و منهدم می‌شود، بنابراین جزء نفس نیست.
- اما ویژگی‌های بدن اصلی:
۱. نفس هنگام مرگ (عند تبدل وجودها الدنیویّ إلى وجودها الآخریّ) آن را رها نمی‌کند؛

۲. تدبیر ذاتی نفس به آن بدن تعلق می‌گیرد؛
۳. نور حس و ادراک حسی ذاتاً در آن جاری است؛ اینکه دارای علمی از نوعی علم حسی است، ذاتی آن است؛ پس بدنی که در دوره‌ای حس دارد و در دوره‌ای آن را از دست می‌دهد، بدن اصلی نیست؛
۴. نور حیات (زندگی) بالذات در آن جاری است؛ وقتی حیات هویتی بالذات بود یعنی این گونه نیست که مدتی آن را داشته باشد و مدتی نداشته باشد، بلکه دائماً حیات دارد؛ پس این بدن عنصری که حیات دائمی ندارد بدن اصلی نفس نیست.
۵. رابطه‌اش با نفس مانند نور به خورشید است.

عبارتی دیگر:

- مادامی که ارواح، ارواح‌اند، اجسامی را که برای آن‌ها هستند، تدبیر می‌کنند و اجسام دو قسم‌اند: قسمی که نفوس در آن‌ها تصرف ذاتی بی‌واسطه دارند و قسمی

که در آن‌ها تصرف ثانوی بالعرض و به واسطهٔ جسم دیگری که قبل از آن است دارند و قسم اول محسوس به این حواس ظاهر نیست چون از آن‌ها غایب است؛ زیرا با اجسامی متعلق ادراک حسی قرار می‌گیرند که از جنس آن اجرامی باشند که آن‌ها را حمل می‌کنند و در آن‌ها اثر می‌گذارند^۱ که مانند پوست‌ها هستند؛ حال می‌خواهد مانند آب و هوا بسیط باشد یا مانند موالید مرکب باشد و یا مانند ارواح بخاری لطیف باشد یا مانند این بدن‌های گوشتی حیوانی و اجساد نباتی کثیف باشد پس همهٔ این‌ها از چیزهایی نیستند که نفوس آن‌ها را به کار گیرند و بدون واسطه در آن کار کنند.

- اما قسم اولی که نفوس در آن‌ها تصرف می‌کنند از اجسام نوری اخروی زندهٔ بالذاتی هستند که نامیرا هستند و از این اجسام قابل رؤیت که در اینجا پیدا می‌شوند رتبهٔ بالاتری دارند و آن چیزی که روح حیوانی نامیده می‌شود، آن از دنیاست اگرچه با لحاظ غیرش شریف و لطیف است و به همین جهت [که از این دنیاست] استحاله شده و سریع از بین می‌رود و ممکن نیست که در آخرت محشور شود و آنچه کلام ما در آن است از اجسام آخرت است که با نفوس محشور می‌شود و با آن‌ها متحد می‌شود و با بقای آن‌ها باقی می‌ماند (همو، ۱۳۸۲: ۳۳۴).

طبق این عبارت دو نوع جسم وجود دارد؛ ویژگی‌های قسم اول:

۱. نفس تصرف ذاتی بی‌واسطه در آن دارد؛
۲. محسوس به حواس ظاهر نیست؛
۳. با اجسامی از سنخ خودش حس می‌شود؛
۴. جسم نوری است (با همان توصیفات که قبلاً گفتیم)؛
۵. بالذات زنده است؛
۶. نامیراست؛
۷. با نفس اتحاد وجودی دارد.

۱. منظور ملاصدرا در اینجا این است که برای اینکه امری متعلق ادراک قوه‌ای از قوا باشد باید نوعی سنخیت میان آن قوه [یا ابزار آن قوه] با شیء محسوس باشد. بنابراین چشم به عنوان ابزار قوه بینایی تنها اجسامی را حس می‌کند که از جنس خود باشد یا از جملهٔ اجسامی باشد که جسم بتواند در رابطهٔ فعل و انفعالی با آن قرار بگیرد، وگرنه اگر جسمی وجود داشته باشد که از سنخ مواد چشم نباشد چشم نمی‌تواند آن را دریابد چون از آن اثر نمی‌پذیرد تا بخواهد این اثر را به قوهٔ بینایی منتقل کند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در نظر ملاصدرا بدن نوعی موجود مادی جسمانی است اما به جهت اینکه از سنخ اجسامی نیست که حواس ما بتوانند آن را درک کنند، متعلق ادراک حسی قرار نمی‌گیرد.

ویژگی‌های قسم دوم:

۱. ارواح تصرف با واسطه و بالعرض در آن‌ها دارند؛
۲. روح حیوانی (روح بخاری) به رغم شرافت و لطافتش از جنس همین اجسام است؛
۳. نابودشدنی است.

با توجه به عباراتی که در مورد ویژگی‌های بدن‌های مختلف انسان بیان کردیم، مشخص می‌شود که انسان حداقل دو بدن دارد؛ یکی بدن محسوس و دیگری بدن نوری. در فهرستی از ویژگی‌ها می‌توان به طور کلی گفت که هر کدام از بدن‌ها چه ویژگی‌هایی دارند.

ویژگی‌های بدن محسوس:

۱. مرکب از جواهر است؛ ۲. دارای ابعاد سه‌گانه است؛ ۳. دارای طبیعت است؛
۴. امری زمانی است؛ ۵. حرکت جوهری دارد؛ ۶. طبیعت بدن باعث سستی و رعشه می‌شود؛ ۷. نفس با بدن به معنای امر محسوس مرکب از طبایع، که همان معنای اول بدن است، ترکیب اتحادی ندارد؛ ۸. بدن محسوس که همان امر مرکب از طبایع است ترکیبی با نفس ندارد پس مرتبه نازلۀ نفس نیست؛ ۹. بدن محسوس داخل در حقیقت انسان نیست (عاریتی است)؛ ۱۰. بالذات جماد است؛ ۱۱. نفس در آن تصرف نمی‌کند؛ ۱۲. امری است که نفس برای زندگی‌اش آن را می‌سازد؛ ۱۳. حیات انسانی بالذات در آن نیست؛ ۱۴. مانند ظرف بدن اصلی است؛ ۱۵. روح در آن تصرف با واسطه و بالعرض دارد؛ ۱۶. روح حیوانی به رغم شرافت و لطافتش از جنس همین اجسام است؛ ۱۷. نابودشدنی است.

ویژگی‌های بدن اصلی (غیر محسوس):

۱. دارای طبیعت است (طبیعتی مغایر با طبیعت بدن عنصری)؛ ۲. لطیف نوری است؛ ۳. بدن اصلی یا بدن نوری تحت پوششی از بدن محسوس است؛ ۴. به واسطه تصرف نفس در آن، لرزش و رعشه در آن ایجاد نمی‌شود؛ ۵. یکی از قوای نفس است؛ ۶. نور حس و حیات ذاتاً در آن جاری است؛ ۷. رابطه‌اش با نفس مانند نور به خورشید است؛ ۸. نفس تصرف ذاتی بی‌واسطه در آن دارد؛ ۹. محسوس به حواس ظاهر نیست؛ ۱۰. با اجسامی از سنخ خودش حس می‌شود؛ ۱۱. جسم نوری است (با همان توصیفاتی

که قبلاً گفتیم)؛ ۱۲. بالذات زنده است؛ ۱۳. نامیراست؛ ۱۴. با نفس اتحاد وجودی دارد.

با این وصف هر گاه ملاصدرا می‌گوید که بدن از مراتب پائینی نفس است منظورش بدن محسوس نیست، بلکه نفس با همان بدن اصلی اتحاد وجودی دارد؛ هر گاه طبق نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت می‌گوید که نفس با بدن ترکیب اتحادی دارد منظورش بدن نوری یا اصلی است. از طرف دیگر، بدن اصلی بخاری هم نیست؛ زیرا چنان که در بخش نقش روح بخاری در رابطه نفس و بدن خواهد آمد روح بخاری همان روح حیوانی است و اگر نگاهی به فهرست ویژگی‌های بدن اصلی بیندازیم خواهیم دید که روح بخاری که همان روح حیوانی است، از این فهرست خارج شده است؛ زیرا روح بخاری به رغم لطافتی که دارد جزء جمادات به شمار می‌رود.

با این وصف هنوز این سؤال باقی می‌ماند که بدن از نظر ملاصدرا چیست؟ در پاسخ باید گفت که ما برخی ویژگی‌ها را برای بدن اصلی انسان ترسیم کردیم که حکایتگر ماهیت نفس‌اند، اما طبق عهدهی که کردیم نباید از ظاهر عبارات ملاصدرا فراتر می‌رفتیم؛ زیرا چنان که توضیح داده شد، یکی از بزنگاه‌هایی که موجب سوءبرداشت در مورد تفسیر بدن از دیدگاه ملاصدرا شده است تفسیرها و تأویلاتی است که درباره عبارات ملاصدرا بیان شده است. اما به نظر می‌رسد که اگر ما نخواهیم جملات ملاصدرا را تأویل کنیم تنها یک راه برایمان باقی می‌ماند و آن گذاشتن عبارات ملاصدرا در کنار هم است تا بتوانیم تصویر روشن‌تری از بدن را نمایان کنیم. این روش اولاً بسیار بهتر از خارج کردن کلام صاحب‌نظر از جایگاه خود است و ثانیاً حداقل اعلام می‌کنیم که تا اینجا سعی نگارنده، اکتفا به ظاهر عبارات ملاصدرا بود و از اینجا به بعد بنا داریم که با تطبیق عبارات ملاصدرا درباره حدوث نفس و ماهیت بدن، نظری تازه راجع به بدن اصلی انسان بدهیم. گرچه برخی از مقدمات آن مثل ماهیت روح بخاری نیز باید بررسی شوند.^۱

۱. برای مشاهده یک بررسی نسبتاً جامع از هویت روح بخاری، ر.ک: موسوی، ۱۳۸۹، ش ۱۵۵.

۲. تصویری از بدن اصلی

در این بخش، سخن خود را با طبیعت نفس آغاز می‌کنیم. گذشت که ملاصدرا دو طبیعت برای انسان قائل است؛ یک طبیعت برای بدن محسوس که هنگام خستگی و ضعف موجب رعشه در اعضا می‌شود و دیگری طبیعت نفس که مرتبه پایینی نفس است و نفس با آن ترکیب اتحادی دارد (همان: ۸۸)؛ طبیعتی که بخشی از نفس است مباشر (یا همراه) با جسم است.

با این وصف می‌دانیم که طبیعت بدن اصلی نفس می‌تواند همراه با جسم قرار بگیرد. در واقع بخشی از نفس هم‌رتبه با جسم است؛ زیرا نفس به واسطه آن طبیعت است که می‌تواند نازل شده و در مرتبه جسم قرار بگیرد. نفس در ابتدای حدوثش موجودی جسمانی است و موجود جسمانی موجودی است که تعلق شدیدی به جسم دارد.

جسمانیّة، اى شديدة التعلّق بالأجسام الطبیعة ولوازمها لا جسمًا، إذ فرق بین الجسم والجسمانی ولا جسمانیًا كالمنطبعات (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹: ۱۵/۵).^۱

چنین موجودی که تعلق شدید به جسم دارد باید بتواند در مرتبه جسم حضور داشته باشد؛ مرتبه‌ای که به رغم جسمانی بودن، جسم نیست. با این وصف، اولین مرتبه حضور نفس در این عالم که مرتبه‌ای جسمانی است بسیار شبیه به همین طبیعتی است که در ضمن ویژگی‌هایش گفتیم که مرتبه پایینی نفس است و می‌تواند در مرتبه اجسام قرار بگیرد.^۲ پس می‌توان گفت که اولین مرتبه حدوث نفس، همین ماهیتی است که ما با نام طبیعت از آن یاد می‌کنیم و این همان طبیعت بدن اصلی نفس است که امری جسمانی است، نه جسم.

از دیگر ویژگی‌های بدن اصلی که برشمرديم، آن است که قابلیت دارد در پوششی

۱. این تعریف از جسمانی را در جایی غیر از تعلیقات شرح المنظومه نیافتیم. البته استاد حسن زاده آملی نیز این تعریف را در کتاب خویش با نام شرح العیون فی شرح العیون نقل کرده، اما آن را به شرح المنظومه ارجاع داده است. ایشان به وجود این تعریف در منبع دیگری هم اشاره نکرده است.
 ۲. برای مشاهده تفاوت جسم بودن نفس در هنگام حدوث، و جسمانی بودن نفس در هنگام حدوث، ر.ک: موسوی و علیپور، ۱۳۸۸، ش ۱۵.

از جسم قرار گیرد؛ همان ویژگی‌ای که بیان می‌داشت که بدن محسوس غلاف بدن اصلی است، یا بدن محسوس ظرف بدن اصلی است. چنان که در عبارتی از ملاصدرا در توصیف مرتبه ابتدایی حدوث نفس بیان کردیم، این مرتبه از نفس گویی مجرد از عالم ماده است:

«فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادّة وهذا الارتفاع عن دنو المادّة الجسميّة الأولى شأن النفس، إذ لها حظّ من الملكوت والتجرّد ولو قليلاً» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶/۸-۱۷)؛ پس گویی ذات آن صورت بالاتر از سنخ ماده است و این بالاتر بودن از پستی ماده جسمیه اولی، شأن نفس است؛ زیرا نفس بهره‌ای هرچند کم از تجرد و ملکوت را داراست.

این ویژگی را می‌توان به سادگی از این مرتبه بدن نیز که گفتیم طبیعت است به دست آورد؛ زیرا ملاصدرا در این بخش به خوبی تصریح می‌کند که طبیعتی که مرتبه‌ای از نفس است هم‌رتبه با اجسام است اما جسم و طبیعت جسم نیست، بلکه مرتبه و قوه‌ای از قوای نفس است. بنا بر این توصیف، چون این مرتبه از نفس جسم نیست و ویژگی جسمانیت را دارد همین که تعلق شدیدی به ماده دارد بدین معناست که می‌تواند در پوششی از جسم قرار بگیرد. علاوه بر این، ویژگی دیگری که برای بدن اصلی بیان شد این بود که «نوری» است. چنان که توضیح آن گذشت، ملاصدرا این ویژگی را برای موجوداتی به کار می‌برد که از حیثی واجد تجرد باشند. عبارتی که ملاصدرا در اینجا برای اشاره به اولین مرتبه حدوث نفس به کار می‌برد، به همین نکته اشاره دارد که مرتبه اولیه نفس، بهره کمی از تجرد دارد. بنابراین می‌توان اطلاق «نوری» بودن بر آن را پذیرفت. این مرتبه از نفس، امر نوری جسمانی است یا به عبارت دیگر، امری در مرتبه جسم، اما با ویژگی «نوری» است.

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که طبیعت بدن اصلی همان مرتبه حدوث جسمانی نفس است و هر ویژگی‌ای که بتوان برای نفس در هنگام حدوث عنوان کرد بر طبیعت بدن نیز قابل صدق است. این طبیعت بهره‌ای بسیار کم از تجرد دارد و به همین جهت ملاصدرا در ضمن بیان ویژگی‌های بدن اصلی می‌گوید که بدن نوری است، یعنی بدن مجرد است. وقتی طبیعت امری مرتفع‌الذات از ماده و [گویی] مجرد باشد خود آن امر

نیز می‌تواند مرتفع‌الذات از ماده و حتی مجرد باشد. این بدن است که نفس با آن اتحاد وجودی دارد.

مسئله‌ای که در این بخش نیاز به توضیح دارد نحوه حضور مجرد در عالم جسمانی است.^۱

۳. روح بخاری، بدن اصلی نیست

در طبیعات قدیم، نوعی روح برای بدن انسان و حیوان قائل بودند که در کل بدن انسان و یا حیوان جاری است. این روخ واسطه نفس با جسم است. روح بخاری جسم است ولی جسمی بسیار لطیف که به او این امکان را می‌دهد که فرامین نفس را در جسم یا بدن محسوس اعمال کند. توضیح مفصلی از ماهیت، کارکردها و خاستگاه روح بخاری در مقاله‌ای با عنوان «نقش روح بخاری در تبیین مسئله نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا» (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۹: ش ۱۵۵) آمده است. طبق برخی نظرات (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱۹۹) و حتی ظاهر برخی عبارات ملاصدرا، روح بخاری بدن حقیقی نفس است. با توجه به عبارت منقول از *الشواهد الربوبیه* (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۳۳۵) که توضیحش در بخش «بدن» آمد، بدن اصلی انسان، روح بخاری هم نیست، به ویژه با دلیلی که ملاصدرا در آن عبارت توضیح داد؛ چون روح بخاری که همان روح حیوانی است امری از عالم ماده است که نابودشدنی است، اما چنان که در توصیف ویژگی‌های بدن اصلی گفتیم نابودشدنی نیست و دیگر اینکه بدن اصلی روح حیوانی نیست. اما ملاصدرا در *المبدأ و المعاد* در بخش قوای نفس می‌گوید:

«أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْ هَذِهِ الْقُوَى الْإِدْرَاكِيَّةِ حَامِلًا خَاصًّا وَمَوْضِعًا خَاصًّا. أَمَّا الْحَامِلُ فَهُوَ جِسْمٌ حَازَ لَطِيفَ حَادِثٍ عَنِ لَطَائِفِ الْأَخْلَاطِ الْأَرْبَعَةِ، كَمَا أَنَّ الْأَعْضَاءَ حَادِثَةٌ عَنِ كَثَافَتِهَا عَلَى نِسْبَةٍ مَحْدُودَةٍ مَزَاجِيَّةٍ وَهُوَ الْمَسْمِيُّ بِالرُّوحِ الْبَخَارِيِّ وَهُوَ الْبَدَنُ أَوَّلًا لِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ، وَالْبَدَنُ الْكَثِيفُ قَشْرُهُ وَغِلَافُهُ، كَمَا أَنَّ قَشْرَ النَّفْسِ» (همو، ۱۳۵۴: ۲۵۰)؛ برای هر کدام از این قوای ادراکی حامل خاص و موضع خاصی است. اما حامل، جسم گرم لطیفی است که از لطایف اخلاط چهارگانه حادث می‌شود، همچنان که اعضا به

۱. نگارنده این مسئله را در مقاله‌ای جداگانه با عنوان «نظریه حضور موجود مجرد در عالم جسمانی» بررسی کرده است که در مرحله نشر است.

نسبت محدود مزاجی، از کثافت آن اخلاط حادث می‌شوند و این روح بخاری نامیده می‌شود، و اولاً او بدن نفس ناطقه است و بدن کثیف پوسته و غلاف آن است همچنان که آن [روح بخاری] پوسته نفس است.

شاید عبارت «وهو المسمی بالروح البخاریّ، وهو البدن أولاً للنفس الناطقة»، موهم این باشد که منظور ملاصدرا از «بدن نوری» همین روح بخاری است. اما به نظر می‌رسد که واقع، خلاف این باشد. ملاصدرا در ادامه همین عبارت می‌گوید:

«وبه حياة البدن من الواهب بواسطة النفس الناطقة، فإن حياة هذه الروح نور النفس الإلهية المذكورة في القرآن والأخبار، وإلا فهو جسم، والجسم بما هو جسم ميت، فحياته غير ذاتية، بل عرضية منبعها النفس الحية بذاتها الآتية شرحها وتحقيقها. فهذا الروح الحيواني هو المبدأ القريب لحياة البدن، فكل موضع يفيض عليه من سلطان نوره يحيى وإلا فيموت» (همان: ۲۵۱)؛ و حیات بدن از جانب واهب به واسطه نفس ناطقه با این [روح بخاری] است. پس همانا حیات این روح، نور نفس الهی مذکور در قرآن و اخبار است وگرنه آن جسم است و جسم بما هو جسم، مرده است پس حیاتش غیر ذاتی بلکه عرضی است منبع [حیات] او، نفس زنده به ذاتش است که شرح و تحقیقش می‌آید. پس این روح حیوانی مبدأ نزدیک حیات بدن است پس هر موضعی بر او که از سلطان نور او افاضه شود زنده می‌شود وگرنه می‌میرد.

در این عبارت چند ویژگی برای روح بخاری ذکر شده است:

۱. جسم است؛
۲. فی حد ذاته مرده است؛
۳. حیاتش غیر ذاتی (عرضی) است؛
۴. حیاتش را از نفسی که بذاته زنده است می‌گیرد؛
۵. روح حیوانی است؛
۶. مبدأ قریب برای حیات بدن است.

با نگاهی به ویژگی‌های روح بخاری، خواهیم فهمید که روح بخاری به کدام یک از بدن‌ها نزدیک‌تر است. قطعاً می‌توان گفت مشخصاتی که برای بدن اصلی برشمریم غیر از مشخصاتی است که در روح بخاری است؛ زیرا بدن اصلی فی حد ذاته زنده است، اما روح بخاری نه؛ جسم بدن اصلی از اجسام نوری است که نفس بلاواسطه در

آن تصرف می‌کند، اما جسم روح بخاری از اجسامی است که نفس بدون واسطهٔ بدن اصلی در آن تصرف نمی‌کند؛ روح بخاری حیاتش را از نفس می‌گیرد، اما بدن اصلی ذاتاً حیات دارد؛ روح بخاری به رغم شریف و لطیف بودنش همان روح حیوانی است و به گفتهٔ ملاصدرا در *الشواهد الربوبیه*، از جنس این دنیا است و مضمحل می‌شود:

اما قسم اولی که نفوس در آن‌ها تصرف می‌کنند از اجسام نوری اخروی زندهٔ بالذاتی هستند که نامیرا هستند و از این اجسام قابل رؤیت که در اینجا پیدا می‌شوند رتبهٔ بالاتری دارند و آن چیزی که روح حیوانی نامیده می‌شود از این دنیا است اگرچه با لحاظ غیرش شریف و لطیف است و به همین جهت [که از این دنیا است] استحاله شده و سریع از بین می‌رود و ممکن نیست که در آخرت محشور شود و آنچه کلام ما در آن است از اجسام آخرت است که با نفوس محشور می‌شود و با آن‌ها متحد می‌شود و با بقای آن‌ها باقی می‌ماند (همو، ۱۳۸۲: ۳۳۵).

پس روح بخاری هم بدن اصلی انسان نیست. اما این سؤال باقی می‌ماند که چرا با وجود تأکید ملاصدرا بر اینکه نفس بلاواسطه در اجسام تصرف نمی‌کند و اجسام چه از جنس عنصری یا مرکب یا حتی از جنس لطیف باشند نمی‌توانند متعلق تصرف نفس باشند، در عبارت *المبدأ و المعاد* گفت: «هو المسمی بالروح البخاری، وهو البدن أولاً للنفس الناطقة»؟ به عبارت دیگر، آیا این کلام ملاصدرا که می‌گوید: «روح بخاری اولاً بدن نفس ناطقه است» منافاتی با این عبارات وی: «نفس بلاواسطه در اجسام حتی اجسام لطیف تصرف نمی‌کند» ندارد؟

پاسخ منفی است؛ زیرا پیشتر بیان شد که بدن اصلی نفس، مرتبه‌ای از نفس است و نفس با آن اتحاد وجودی دارد. بلکه بدن اصلی همان نفس در ابتدای حدوث است بنابراین می‌توان به لحاظ جسمانی بودن بدن، آن را جدای از نفس لحاظ کرد و می‌توان از جهت اینکه بدن مرتبه‌ای از مراتب نفس است آن را عین نفس ناطقه دانست. ملاصدرا در عبارت *المبدأ و المعاد* این لحاظ دوم را در نظر داشته است.

به علاوه چنان که گذشت، ملاصدرا در *المبدأ و المعاد* می‌گوید:

«كما أنه قشر للنفس» (همو، ۱۳۵۴: ۲۵۰)؛ روح بخاری، قشر و غلاف نفس ناطقه

است.

اما بر اساس ویژگی‌هایی که برای نفس برشمردیم، طبیعت که مرتبهٔ پایین نفس است بخشی از خود نفس است و نفس به آن نازل می‌شود و در مرتبهٔ جسم است نه اینکه جسمی باشد که پوسته و غلاف نفس باشد.

نتیجه‌گیری

به رغم مبهم بودن معنای بدن در عبارات ملاصدرا و حتی متناقض‌نما بودن این عبارات دربارهٔ بدن، شاید بتوان از آن‌ها سه معنا را برای بدن به دست آورد؛ یکی همین بدن محسوس که از عناصر مختلف تشکیل شده و مشتمل بر گوشت و پوست و استخوان است. دیگری روح بخاری که بدن لطیف نفس است و در نهایت، بدن اصلی نفس که همان پایین‌ترین مرتبهٔ نفس انسانی است که امری جسمانی است؛ یعنی تعلق شدیدی به اجسام دارد. نام دیگر این بدن، بدن نوری است. این بدن که همان پایین‌ترین مرتبهٔ نفس است هم‌افق با اجسام است، به همین جهت می‌تواند در اجسام تصرف کرده و از آن‌ها برای انجام افعال خود کمک بگیرد. با این حال هم‌افق بودن آن با اجسام باعث نمی‌شود که بتواند بدون واسطهٔ امری لطیف‌تر از اجسام عنصری، با اجسام کثیف رابطه برقرار کند. پس روح بخاری واسطه میان نفس و بدن محسوس است و به تعبیری دیگر، واسطه میان بدن نوری (بدن اصلی) و بدن محسوس است. در عین حال باید توجه شود که اگر امری با نام روح بخاری به عنوان واسطه میان نفس و بدن معرفی می‌شود این واسطه میان مجرد و مادی نیست، بلکه واسطه میان جسم و جسمانی است. یعنی واسطه میان مرتبهٔ جسمانی نفس و اجسام عنصری است.

نفس بر حسب تعریف عامی که از آن وجود دارد ذاتاً مجرد، و فعلاً مادی است. بر این اساس، چون ذات مجرد به جهت تجردش نمی‌تواند فعلی در عالم مادی انجام دهد به واسطهٔ ابزارهایی که واسطهٔ وجودی او و عالم مادی است، در مرحلهٔ اول مواد فیزیکی بدنی را به استخدام خود درمی‌آورد و از آن‌ها به عنوان بخشی از بدن خود برای پیشبرد اهداف و اغراضش استفاده می‌کند و در مرحله‌ای دیگر، این کار را در مورد مواد غیر بدنی خود می‌کند. با این وصف، در نظر ملاصدرا بدن محسوس صرفاً ابزاری در اختیار نفس است و چنانکه گفت شد این بدن جسمانی و حقیقی نفس است که با

آن اتحاد وجودی دارد.

این توضیح رفع‌کننده ابهام عبارات مختلف ملاحظه‌راست که در برخی از آن‌ها بدن را ابزار نفس معرفی کرده و در برخی دیگر بدن را متحد و مرتبه‌ای از نفس می‌داند. با این حال، راه برای مطالعه تفصیلی درباره هویت بدن در حکمت متعالیه هنوز باز است و بحث کنونی ما صرفاً نقشه‌راهی برای بحث‌های گسترده‌تر در این زمینه است.

کتاب‌شناسی

۱. افتخار، مهدی، *تأملاتی در جسمانی بودن حدوث نفس در حکمت صدرایی*، قم، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۲. پهلوانیان، احمد، *رابطه نفس و بدن از نظر ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۳. حسن، هاشم ابوالحسن علی، *الانسان عند صدرالدین شیرازی*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ۲۰۰۹ م.
۴. خرازی، کمال، «نظریه ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن و پیامدهای آن در روان‌شناسی»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۱: *ملاصدرا و مسئله نفس و معاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۵. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، مقدمه و تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲ ش.
۸. همو، *العرشیه*، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش.
۹. همو، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۰. همو، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، ۱۳۴۰ ش.
۱۱. همو، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۱۳. غفاری، ابوالحسن، *حدوث جسمانی نفس*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱ ش.
۱۴. کلباسی اشتری، حسین، «نفس و صبرورت آن در حکمت متعالیه»، *خردنامه صدرا*، شماره ۴۹، پاییز ۱۳۸۶ ش.
۱۵. لسنل، فیلیپ، «نفس‌شناسی»، *ملاصدرا به روایت ما*، زیر نظر رضا اکبری، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل و دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. ملکی، محمد (جلال‌الدین)، *کتاب‌شناسی توصیفی فلسفه نفس*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۷. موسوی، هادی، «روح بخاری در مسئله نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا»، *معرفت*، شماره ۱۵۵، آبان ۱۳۸۹ ش.
۱۸. موسوی، هادی و مهدی علیپور، «واژه‌شناسی جسمانیت در نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس»، *معرفت فلسفی*، شماره ۱۵، ۱۳۸۸ ش.

انسان و عمومیت خلافت الهی*

- مصطفی میرزایی^۱
- حسین غفاری^۲
- محمدمهدی کمالی^۳

چکیده

خلافت الهی آدم علیه السلام از امور مسلم و قطعی در میان همه فرقه‌ها و مذاهب اسلامی است که در آیات قرآن نیز به آن تصریح شده است. معروف و مشهور میان مفسران قرآن کریم آن است که خلافت الهی به آدم ابوالبشر اختصاص نداشته و نسبت به همه انبای بشر عمومیت دارد. ولی بعضی از نویسندگان معاصر بر این باورند که بر اساس آیات و روایات، تنها خلافت آدم ابوالبشر و نهایتاً دیگر انبیا و ائمه علیهم السلام که همگی از مقام عصمت برخوردارند، مسلم است و تسری خلافت به نوع انسان به رغم شهرت آن در کمتر از یک قرن اخیر از جمله

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول).
(mostafa5791@gmail.com).

۲. دانشیار دانشگاه تهران (hghafari@ut.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (h.kamali.213@gmail.com).

مشهوراتی است که هیچ دلیل عقلی یا نقلی بر آن وجود ندارد. در این مقاله ادعای مذکور را نقد و بررسی کرده و با ادله عقلی، نقلی و تتبع آثار و اقوال دانشمندان اسلامی به اثبات عمومیت خلافت انسان پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی: خلافت الهی، آدم، عمومیت خلافت، نوع انسان.

مقدمه

یکی از امور مسلم که در قرآن و روایات و سایر متون دینی حتی قبل از اسلام از قطعیت برخوردار است، این است که خداوند پس از خلقت آدم، از میان تمام مخلوقات خود تنها او را شایسته مقام خلافت‌اللّٰهی دید و امانتی را که حتی آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از تحمل آن ناتوان بودند بر دوش آدم قرار داد و او را به موهبتی اختصاص داد که به واسطه آن مسجود فرشتگان گردید. قرآن از این حقیقت چنین پرده برمی‌دارد: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. سخن درباره مسئله خلافت بسیار است و این مسئله از جهات مختلف قابل تحقیق، بحث و گفتگوست. تحقیق در این مقاله درباره این مسئله است که آیا مقام خلافت‌اللّٰهی به آدم ابوالبشر عليه السلام اختصاص دارد و شامل دیگر انبای بشر نمی‌شود یا اینکه امر خلافت اختصاصی به شخص آدم نداشته و از عمومیت نسبت به نوع بشر برخوردار است به این معنا که این قابلیت بالقوه در همه انبای بشر نهفته است و هر کس که با علم و عمل وجود خود را سعه بخشد، این موهبت الهی را در خود بالفعل خواهد نمود. مشهور بین حکما و مفسران قرآن کریم، عمومیت خلافت الهی نسبت به نوع بشر است؛ مسئله‌ای که به رغم شهرتش اخیراً از گوشه و کنار مورد انکار قرار گرفته و عمومیت آن زیر سؤال رفته است و همین امر بهانه‌ای شد تا این مقاله پیرامون این مسئله شکل گیرد. برخی نویسندگان تحت عنوان نقد مشهورات معتقدند که این سخن به رغم شهرت از جمله مشهوراتی است که اصل و اساس و دلیل محکمی ندارد و «رَبِّ شَهْرَةَ لَا أَصْلَ لَهُ» و در این باره گفته‌اند:

گمان رایج در چند دهه اخیر که ابتدا در برخی آثار تفسیری و غیر تفسیری انعکاس یافته و سپس به باوری مشهور و مسلط تبدیل شده (و بعضاً نتایج دیگری نیز از جمله سجده فرشتگان بر نوع آدم و آدمیت، اومانسیم اسلامی و دموکراسی اسلامی و... بر آن مترتب گشته) این است که نوع انسان و آدمی، خلیفه خداوند در زمین است و آیه شریفه ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ را ناظر بر این عقیده و باور می‌داند. این تفسیر از آیه

مزبور تا پیش از کمتر از یک قرن اخیر تقریباً سابقه‌ای نداشته است و برای اولین بار در تفاسیر المنار و فی ظلال القرآن، آثار عالمان سنی مذهب، رشید رضا و سید قطب مطرح شده است. تا پیش از مقطع یادشده، عموم مفسران تنها حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را مصداق مشخص خلیفه‌الله در آیه مزبور می‌دانستند و البته این عنوان را بعد از آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بر دیگر انبیای الهی، و مفسرین شیعه علاوه بر انبیا بر ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ نیز صادق می‌دانستند (نصیری، ۱۳۸۹: ش/۱۲۶/۱).

این سخن به اعتقاد ما از وجاهت کافی برخوردار نیست. از این رو به بهانه نقد آن ابتدا به سراغ ادله عقلی و نقلی بر اثبات عمومیت خلافت برای نوع انسان رفته و آنگاه سخن مفسران و دانشمندان اسلامی را بررسی می‌کنیم تا سخن فوق را از حیث تاریخی نیز نقد نماییم و ببینیم آیا همان گونه که ادعا شده، این شهرت در کمتر از یک قرن اخیر شکل گرفته است و فقط میان حکیمان و عارفان مسلمان یا علمای اهل سنت امری معروف و متداول است یا اختصاصی به فرقه و مسلک خاصی ندارد.

مقصود ما از خلیفه و خلافت

«خلیفه» و «خلافة» در اصطلاح قرآنی آن از ماده «خَلَفَ» است، یعنی آنچه که بعد از شیء دیگر می‌آید؛ مانند اینکه بگوییم: فلانی جانشین خوبی برای پدرش می‌باشد و «تاء» آن هم برای مبالغه می‌باشد مانند: بصیرة. خلافت هم به این خاطر نامیده شده که دومی بعد از اول و قائم مقام او شده است (مصطفوی، ۱۴۱۶: ۱۰۲/۳). پس خلیفه یعنی کسی که بعد از مستخلف عنه قرار گرفته و در خلف و ورای او واقع می‌شود.

خلافت و جانشینی گاه در اموری حسّی است؛ مانند آیه شریفه ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً﴾ (فرقان / ۶۲)؛ «حق تعالی کسی است که روز و شب را جانشین یکدیگر قرار می‌دهد». و گاهی در امور اعتباری به کار می‌رود؛ مانند آیه شریفه ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص / ۲۶)؛ «ای داوود، ما تو را جانشین و خلیفه در روی زمین قرار دادیم پس بین مردم به حق قضاوت کن». و گاهی در امور حقیقی ماورای طبیعی (امور تکوینی) به کار می‌رود؛ مانند آیه شریفه محل بحث این نوشتار ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (بقره / ۳۰).

خلافت و ولایت تکوینی یعنی قدرت تصرف در امور عالم، خدایی عمل کردن،

یدالله، عین الله و اذن الله شدن. از آنجا که مستخلف عنه به طور قطع، حق تعالی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳/۳۹ به بعد)، و اینکه مسئله خلافت، متوقف بر علم به اسمای الهی شده که از حقایق عالم هستند نه صرف علم حصولی، و به علاوه که ابتدای مسئله خلافت، از پیامبر خدا حضرت آدم عَلَيْهِ السَّلَام شروع شده، شکی نمی ماند که خلافت در امور تکوینی و حقیقی مراد است. پس قلمرو خلافت در آیه شریفه، همه ماسوی الله است، حتی تعلیم فرشتگان و به تعبیری مدیریت کلان جهان امکان (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۱۹).

اگر اشکال شود که حق تعالی در همه زمانها و مکانها حاضر است و غیبت و محدودیت برای او معنا ندارد تا کسی جانشین او در خلافت تکوینی گردد؛ زیرا خلیفه کسی است که بعد از مستخلف عنه قرار می گیرد و در خلف و ورای او واقع می شود. خواهیم گفت: تفاوت در اینجا بین مظهر و ظاهر است، یکی اصل است و دیگری آیت و مرآت آن. خلافت انسان کامل نه به معنای واگذاری مقام اولوہیت و تدبیر امور به اوست (مستقلاً) که هر دو باطل و محال است، بلکه انسان، مظهر و خلیفه خدایی است که در وی ظهور کرده و آیتی متفرع بر آن اصل است و چون معنای خلیفه آن است که کار مستخلف عنه را بنماید، پس خدایی که بر همه چیز محیط است، آثار قدرتش در تکوین از دست و بدن انسان کامل که مظهر و فرع آن اصل می باشد نیز محیط بر همه چیز می شود. پس حق تعالی در واقع هر کار صحیح و خدایی را در این مظهر خاص انجام می دهد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۶/۱۸۰ به بعد).

۱. ادله عقلی بر عمومیت خلافت انسان

۱-۱. دلیل اول

استدلال نخست بر عمومیت خلافت، متوقف بر بیان چند مقدمه است. مقدمه اول: هر گونه کمال و خیری به وجود بازگشت می گردد و از دایره آن خارج نیست؛ چرا که تنها وجود خیر بالذات بوده و خارج از وجود چیزی اصالت ندارد و طبعاً باعث کمال نیز نخواهد شد.

مقدمهٔ دوم: وجود مقول به تشکیک است و هر کمالی هم که کمال حقیقی و ناشی از وجود باشد همچون وجود دارای مراتب بوده و شدت و ضعف دارد؛ برای مثال کمالاتی همچون علم، قدرت، حیات، اراده و امثال آن کمالات حقیقی تلقی شده و به وجود نسبت داده می‌شوند. لذا همان گونه که وجود قابل اشتداد است، علم و قدرت و سایر کمالات وجودی نیز قابل اشتداد است.

مقدمهٔ سوم: تمام موجودات عالم رتبه و مقام ثابتی دارند و قابلیت استکمال و اشتداد وجودی ندارند. یک حیوان از اول تا آخر عمرش هر قدر هم که مورد تعلیم قرار گیرد از حد وجود خود خارج نشده و در نهایت همان چیزی خواهد بود که از اول بوده است. حتی فرشتگان نیز دارای مقامی ثابت‌اند و آیات قرآنی این معنا را تأیید می‌کنند؛ آنجا که خداوند از زبان فرشتگان می‌فرماید: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (صافات/ ۱۶۴). از میان موجودات عالم امکان تنها موجودی که مقام ثابت و رتبهٔ واحد ندارد و با علم و عمل می‌تواند مقام و رتبهٔ خود را ارتقا دهد و به مراتبی فوق تصور دست یابد، انسان است. انسان می‌تواند با اشتداد وجودی خود ماهیتش را ساخته و مقام خود را ارتقا بخشد. اگر در جهت خیرات و خوبی‌ها گام بردارد، به صفات فرشتگان متصف شده و حتی به مقامی بالاتر از آنان دست خواهد یافت تا آنجا که مسجود آن‌ها واقع می‌شود و برعکس اگر در جهت پستی و رذالت پیش رود، از شیاطین و حیوانات پست‌تر خواهد شد.

مقدمهٔ چهارم: از آنجا که خداوند نامحدود بوده و کمالات او همچون علم و قدرت و... نیز همانند ذاتش محدود به حدی خاص نیست، فیاضیت او اطلاق داشته و هیچ گونه بخل یا عجزی در ساحت ربوبی او متصور نیست. بر این اساس، خداوند به مقتضای فیاضیت تام و تمام خود هر کجا امکان و استعداد وجود یا کمالی وجودی بیابد، از افاضهٔ وجود یا کمالات لایق به آن خودداری نکرده و در فرض تمامیت قابلیت قابل، فاعلیت او حتمی است.

اصل استدلال: بعد از بیان مقدمات مذکور بهتر است به اصل استدلال پردازیم. بی‌تردید مقام خلافت الهی، نوعی کمال و بلکه بالاترین کمال متصور برای خلق است که از میان همهٔ موجودات عالم خلق فقط در بین نوع انسان یافت می‌شود. از آنجا که

هر نوع کمالی اصالتاً و حقیقتاً به وجود برمی‌گردد، خلافت نیز کمالی وجودی است و همانند اصل وجود مقول به تشکیک بوده و مراتب شدید و ضعیف دارد. از طرفی از میان تمام موجودات عالم تنها انسان است که دارای مقام و مرتبه خاصی نبوده و می‌تواند با سعی و تلاش به کمالات و مراتب بالاتری دست یابد. بر این اساس، برای هر انسانی این امکان وجود دارد که با افزایش قابلیت خود، کمالاتش را شدت بخشد و خلافت بالقوه الهی را که در او به ودیعت گذاشته شده به تدریج به فعلیت رساند؛ به این نحو که هر چه بیشتر به اسما و صفات حق متخلق شود، مرتبه خلافت او شدت می‌یابد. اگر انسان در مسیر افزایش قابلیت گام نهاد و خود را در مسیر فیوضات حضرت حق قرار داد، بی‌شک فیض الهی شامل حالش شده و کمالات بالقوه‌اش فعلیت می‌یابد تا جایی که از قبیل «سلمان مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ» می‌شود، همان طور که اگر وارونه عمل کند و در جهت پستی و شیطنت پیش رود، نه تنها از تحصیل خلافت الهی و مسجود فرشتگان شدن باز می‌ماند بلکه خلیفه بالفعل شیطان می‌شود که ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُؤْخُونَ إِلَىٰ أُولِيَائِهِمْ﴾.

البته ناگفته پیداست که برخی منصب‌های الهی از جمله نبوت تشریحی، رسالت، امامت و... موهبت‌هایی برای افرادی خاص هستند و هر کسی از راه تحصیل علم و تهذیب نفس، توانایی رسیدن به آن را ندارد و ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.

۲-۱. دلیل دوم

اگر امکان فعلیت بخشیدن و متخلق شدن به صفات الهی برای سایر ابنای بشر بسته بود، تکلیف و تحریص انسان به تخلق به اخلاق الهی و حرکت در مسیر انسان‌های کامل لغو و بی‌معنا بود. «والتالی باطل، فالمقدم مثله».

دلیل بر بطلان تالی، وجود آیات و روایات زیادی است که مردم را تشویق به سلوک و وصول به حق تعالی و تبعیت از انبیا و اوصیا نموده‌اند. این آیات و روایات نشانگر باز بودن راه برای هر گونه کمال متصور است. از طرفی هیچ بخل و نقصی در خداوند و افاضات او متصور نیست. پس هم راه باز است و قابلیت وجود دارد و هم فاعلیت از ناحیه فاعل تام و تمام است. از جمله این آیات و روایات می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. آیاتی که پیامبران و مؤمنان را به عنوان الگوی کامل و اسوه حسنه معرفی می‌کند و هیچ قید و حدی برای آن قرار نمی‌دهد (برای نمونه رک: احزاب / ۲۱؛ ممتحنه / ۴ و ۶).
۲. آیاتی که به کسب ایمان و تقوا سفارش نموده (برای نمونه رک: آل عمران / ۱۹۳؛ حدید / ۷) و اشاره به تشکیکی بودن آن می‌کند (برای نمونه رک: فتح / ۴).
۳. حدیث قرب نوافل و قرب فرائض که هیچ دلیلی بر اختصاص آن به انبیا یا ائمه علیهم‌السلام نیست. این روایت شریف در کتب مختلف امامیه آمده^۱ و برخی بزرگان نیز به شرح و تبیین آن پرداخته‌اند.^۲

۲. ادله نقلی بر عمومیت خلافت

در بیان ادله نقلی بر عمومیت خلافت الهی نسبت به همه انسان‌ها ابتدا به سراغ آیات قرآن رفته و سپس روایات را بررسی خواهیم کرد.

۱-۲. قرآن و خلافت الهی

در مورد قرآن و خلافت الهی می‌توان بحث را در دو مقام سامان داد. مقام اول: بررسی آیات ابتدایی سوره بقره که صراحتاً خلافت آدم را مطرح نموده‌اند. مقام دوم: بررسی سایر ادله قرآنی راجع به خلافت نوعیه انسان به عنوان مؤید.

۱-۱-۲. مقام اول: بررسی آیه خلافت و نکات مستفاد از آن

در میان آیات شریفه قرآن کریم تنها یک آیه به صراحت خلافت الهی انسان را بیان می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۳۰).
 درباره این آیه و مدلول آن نکاتی قابل بیان است:

۱. ... عن حماد بن بشير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله تعالى: «من أهان لى ولياً فقد أرسد لمحاربتى وما تقرب إلى عبد بشرىء أحب إلى مما افترضت عليه وإنه ليتقرب إلى بالنافلة حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى ينطق به ويده الذى يبطش بها...» (كليني، بی تا: ۳۵۲/۲، ح ۷-۸؛ حرّ عاملی، بی تا: ۷۲/۴، ح ۴۵۴۴؛ نوری طبرسی، بی تا: ۵۸/۳، ح ۳۰۱۵؛ مجلسی، بی تا: ۱۵۵/۷۲، باب ۵۷، ح ۲۵).
۲. مانند امام خمینی در چند جای کتاب (چهل حدیث).

نکته اول: اگرچه در قرآن تنها همین یک آیه به صراحت سخن از خلافت الهی انسان به میان آورده است، لیکن از آنجا که هویت انسان را سه عنصر عقیده، اخلاق و عمل می‌سازد و همه آیات قرآن کریم به نوعی با این سه عنصر مرتبط است، می‌توان ادعا نمود که زبان وحی در سراسر قرآن، خلافت الهی انسان را تبیین می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۷۹/۱۴).

نکته دوم: خلافت مورد نظر در آیه شریفه همان گونه که واضح و مبرهن است خلافت الهی و از جانب اوست، نه خلافت از طرف دیگران که این سخن هم با ظهور و سیاق آیه شریفه سازگار است و هم با گفتار اکثریت قریب به اتفاق علما و مفسران امامیه (برای نمونه رک: طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۱۶/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۶۵/۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

نکته سوم: اگر خلافت منحصر به آدم ابوالبشر عَلَيْهِ السَّلَام بوده و برای انسان‌های دیگر مطرح نباشد، اعتراض فرشتگان که در آیه ذکر شده است، توجیه‌پذیر نخواهد بود؛ چرا که آنان به خلافت نوع انسان اعتراض کردند و آنچه این مدعا را تأیید می‌کند دو نکته است. نخست اینکه فرشتگان، «افساد» و «سفک دماء» را به خلیفه نسبت دادند که این امر در مورد آدم ابوالبشر صحیح نیست؛ دوم اینکه حق تعالی نیز این نسبت را رد نکرده و ضمن قبول آن فرمود: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»؛ من چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید. بر این اساس، سخن بعضی از نویسندگان مبنی بر اینکه مقصود فرشتگان جتّیانی بودند که قبلاً در زمین خونریزی و فساد کرده بودند (نصیری، ۱۳۸۹: ش ۱۲۸/۱)، وجیه به نظر نمی‌رسد، وگرنه لازم بود که حق تعالی آن‌ها را از اشتباه دور نماید و متذکر شود که مقصود من آدم ابوالبشر است، نه اجنه.

نکته چهارم: آنچه در این آیه شریفه و آیه بعد تبیین شده است این است که محور خلافت انسان، حول تعلیم اسمای الهی است. هر کس بتواند اسمای الهی را عملاً و عملاً در خود تحقق بخشد به همان اندازه خلیفه است، هرچند با خلافت مطلقه الهی فاصله زیادی داشته باشد؛ زیرا همان طور که گذشت خلافت الهی نوعی کمال است و از آنجا که همه کمالات از سنخ وجودند و وجود امری مشکک است، خلافت نیز مانند سایر کمالات وجودی، مشکک بوده و دارای مراتب شدید و ضعیف است. در

نتیجه آیه شریفه «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» بر خلاف نظر بعضی از نویسندگان (همان: ش ۱۲۸/۱) به هیچ وجه دلالت بر حصر نکرده و مختص به آدم ابوالبشر علیه السلام نیست.

نکته پنجم: شاید این سؤال مطرح شود که اگر این امر مختص به آدم نیست پس چرا فقط نام ایشان آورده شده است؟ در پاسخ باید گفت که آدم ابوالبشر اولین انسان و اولین خلیفه الهی است و ذکر نام ایشان از این باب است. بنابراین ذکر نام آدم به تنهایی، به هیچ وجه دلالت بر حصر و ادعای مذکور ندارد. جالب اینجاست که نویسنده مذکور، از یک طرف آیه شریفه و مقام خلافت الهی را منحصر در آدم ابوالبشر دانسته و از طرف دیگر، آن را به سایر انبیا و ائمه معصوم علیهم السلام نیز تسری داده است. اگر از آیه حصر فهمیده می شود، تسری آن به انبیا و اوصیای دیگر صحیح نیست و اگر آیه دال بر حصر نیست، اختصاص آن به انبیا و معصومان علیهم السلام وجهی ندارد. آنچه مسلم است اینکه اگر بخواهیم از کسانی سخن بگوییم که به اعلی درجه خلافت الهی دست یافته و اسما و صفات الهی را بیشتر از دیگران در خود فعلیت بخشیده اند، بی شک نام انبیا و ائمه معصوم علیهم السلام در صدر قرار می گیرد.

نکته ششم: نکته ای که بر تشکیکی بودن مقام خلافت دلالت دارد این است که بی تردید بر اساس آیه ۳۰ سوره بقره، حضرت آدم علیه السلام مصداق خلیفه الهی است. از طرفی طبق مبنای امامیه و بر اساس احادیث و زیاراتی همانند زیارت جامعه کبیره، ائمه معصوم علیهم السلام نه تنها همه کمالات و مقام های انبیای پیشین را دارا هستند، بلکه بالاترین و کامل ترین درجه هر کمال و منصبی از جمله خلافت الهی را واجدند. بر این اساس، اگر مقام و منصب خلافت دارای تشکیک و مراتب شدید و ضعیف نباشد، امر از دو حال خارج نیست؛ یا باید قائل شویم که این منصب از کمالات اختصاصی چهارده معصوم علیهم السلام است که لازمه اش خروج فرد یقینی خلیفه الهی یعنی حضرت آدم علیه السلام از دایره خلافت است و یا اینکه خلافت را مختص به آدم علیه السلام بدانیم که با مبنای امامیه و احادیث و زیارات سازگار نیست. نتیجه اینکه خلافت درجه بندی است و چهارده معصوم علیهم السلام در برترین درجه آن، و انبیای دیگر از جمله آدم ابوالبشر در مراتب بعدی هستند و اگر خلافت تشکیکی باشد دلیلی بر انحصار آن در انبیا و اوصیا نخواهد بود.

نکته هفتم: انسان بر خلاف ملائکه الله که هر یک مظهر یک اسم از اسامی

خداوندند، مظهر تمامی اسمای الهی است و به دلیل همین ویژگی، از میان همه موجودات تنها او شایستگی خلافت الهی را دارد و مقامش برتر از ملائکه و مسجود آنهاست. آنچه در انسان مظهر تمامی اسمای الهی است قطعاً مربوط به بدن جسمانی او نیست. بلکه آنچه او را شایسته این مقام و منصب کرده است همان نفس و روح اوست که از صقع ربوبی و عالم امر بوده (ر.ک: اسراء/ ۸۷) و توسط نفخة الهی در انسان به ودیعه گذاشته شده است: ﴿وَلَنُفِثَ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر/ ۲۹).

نکته هشتم: خلیفه کسی است که در جای مستخلف عنه می‌نشیند و لذا باید بیشترین شباهت و نزدیکی را به مستخلف عنه داشته باشد و متصف به صفات او باشد. به دلیل همین ویژگی:

- همان گونه که خداوند دارای اسمای تنزیهی و تشبیهی است انسان نیز که به اعتبار روح و نفس الهی اش خلیفه اوست، جمیع اسمای تنزیهی و تشبیهی را داراست (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۱۶ به بعد) و مظهر اسم اعظم خدا بلکه خود اسم اعظم است.

- همان گونه که همه عالم مستشرق به نور حق است، همه قوای بدن نیز به اشراق نفس و روح متحقق است و همان طوری که اگر نور وجود، یک آن از جانب حق تعالی به عالم اشراق نشود، قالبها فرو ریزند، شعاع نور نفس نیز اگر آنی به مملکت تن نتابد، تمام قوای آن معطل شده و از بین می‌روند.

- همان گونه که حق تعالی وحدت حقه حقیقیه اصلیه دارد، نفس وحدت حقه حقیقیه ظلیه دارد.

- همان گونه که حق تعالی به حکم عقل و نقل «داخل فی الأشياء لا بالممازجة وخارج عن الأشياء لا بالمباینة»، نه داخل در اشیاست و نه خارج، و نسبت به همه ماسوی احاطه قیومیه حقیقیه دارد، نفس نیز نه داخل در مملکت بدن و نه خارج از آن بوده و نسبت به مملکت تن احاطه قیومیه ظلیه دارد.

- همان گونه که حق تعالی فاعل بالتجلی در عالم کبیر است، نفس نیز فاعل بالتجلی در عالم صغیر است.

.....

بر این اساس، نفس و روح انسان، جلوه جامع روح خدا و مثل اعلاى اوست و شاید

به خاطر همین شباهت‌ها و نزدیکی‌هاست که فرموده‌اند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، بی‌تا: ۳۲/۲، ح ۲۲).

آنچه ذکر شد تنها بعضی از نکاتی است که می‌توان از آیات مذکور در سوره بقره دربارهٔ خلافت انسان استفاده کرد.

۲-۱-۲. مقام دوم: بررسی سایر ادله قرآنی

غیر از آیاتی که به صراحت از خلافت الهی آدم سخن گفته‌اند، آیات دیگری در قرآن کریم وجود دارند که از آن‌ها نیز می‌توان خلافت نوع انسان را به عنوان مؤید برداشت کرد که در ذیل به برخی اشاره می‌شود:

- آیات دال بر کرامت و شرافت انسان بر سایر مخلوقات الهی، و عدم اختصاص آن به آدم عَلَيْهِ السَّلَام؛ مانند ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ... وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء / ۷۰).

- آیات دال بر خلقت احسن انسان: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (تین / ۴) و آفرین گفتن خداوند بر خود بعد از خلقت او: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون / ۱۴).

- آیاتی دال بر استعداد انسان در پذیرش امانت تکلیف، و دریافت وحی و الهام (برای نمونه ر.ک: احزاب / ۷۲؛ یوسف / ۱۰۹؛ قصص / ۷).

- آیات دال بر آفرینش کل موجودات عالم امکان به خاطر انسان (ر.ک: بقره / ۲۹).

- آیات دال بر مسخر بودن آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن‌هاست، برای انسان (ر.ک: جائیه / ۱۳؛ نحل / ۵-۸ و ۱۲-۱۵؛ زخرف / ۱۰-۱۳؛ ابراهیم / ۳۳).

با توجه به این آیات و نگاهی اجمالی به احادیث پیرامون آن‌ها معلوم می‌شود که نوع انسان دارای شرف و فضیلت بر کل عالم خلقت بوده و خلقت او با خلقت دیگر موجودات متفاوت است. لذا نادیده گرفتن این همه از آیات الهی و انحصار خلافت الهی در آدم ابوالبشر یا انبیا و اوصیا صحیح به نظر نمی‌رسد.

۲-۲. روایات و مسئله خلافت الهی

گذشت که بعضی از نویسندگان، خلافت نوع انسان را نپذیرفته، معتقدند که در بین آیات و روایات هیچ دلیلی بر عمومیت خلافت انسان نیست و روایات وارده در مورد آیه شریفه ۳۰ از سوره بقره خاص بوده و کمترین اشاره‌ای به خلافت نوعی انسان

ندارند. در مقام بررسی روایات، آن‌ها را به سه قسمت تقسیم کرده و هر یک را جداگانه بررسی خواهیم کرد.

۲-۲-۱. دسته اول: روایاتی که به طور خاص فقط از برخی ائمه علیهم‌السلام به عنوان خلیفه خداوند نام برده‌اند

این روایات اولاً مفید حصر نبوده و دلالتی بر نفی خلافت انسان‌های مؤمن ولو در حد متوسط و ضعیف یا نفی خلافت بالقوه انسان‌ها ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۴۵/۳). ثانیاً این روایات ناظر به اکمل افراد، آن هم به صورت نمونه و مثال هستند وگرنه نام همه معصومان علیهم‌السلام از جمله حضرت فاطمه زهرا علیها السلام در این گونه روایات نیامده است. ثالثاً روایات دیگر، این گونه روایات را تکمیل و تبیین می‌کنند.

۲-۲-۲. دسته دوم: روایاتی که به صورت مطلق آمده و اشاره به مصداق خاصی نمی‌کنند و تنها جریان غضب الهی و توبه ملائکه در آن‌ها ذکر شده است (ر.ک: مجلسی، بی‌تا: ۱۱/۱۱؛ کلینی، بی‌تا: ۱۶/۸).

این روایات نیز مطلق بوده و به نظر می‌رسد که مبین آن‌ها، روایات دسته سوم هستند.

۲-۲-۳. دسته سوم: روایاتی که علاوه بر پیامبران و ائمه علیهم‌السلام، بندگان صالح را نیز در شمار خلفای الهی می‌آورند. برای نمونه، یکی از این روایات را ذکر می‌کنیم:
 ... عن جابر عن أبي جعفر علیه السلام: إن الله تبارك وتعالى لما أحب أن يخلق خلقاً بيده ...
 فلما سمع الله ذلك من الملائكة قال: إني جاعل في الأرض خليفة... يا ملائكتي إني أعلم ما لا تعلمون، إني أريد أن أخلق خلقاً بيدي، أجعل ذريته أنبياء مرسلين وعباداً صالحين وائمة مهتدين، أجعلهم خلفائي على خلقى... (صدوق، بی‌تا: ۱۵/۱).

آیا با وجود چنین روایاتی، این ادعا که کمترین اشارتی در روایات راجع به عمومیت خلافت الهی نیامده است، وجیه به نظر می‌رسد؟

۳. بررسی تاریخی و غور در آرای دانشمندان و مفسران قرآن کریم
 همان گونه که گذشت، برخی ادعا کرده‌اند که عمومیت خلافت الهی نسبت به همه انسان‌ها امری است که در کمتر از یک قرن گذشته به شهرت رسیده و شهرت آن هم

عمدتاً در بین اهل حکمت و عرفان و یا اهل سنت است. در این بخش، در صدد نقد و بررسی این سخن هستیم و برای اثبات صحت و سقم آن به سراغ آرای دانشمندان اسلامی از نحله‌های مختلف و مفسران قرآن کریم می‌رویم.

به اعتقاد ما، برداشت، فهم و تفسیر بسیاری از علما و مفسران از آیه شریفه ۳۰ سوره بقره و مانند آن، خلافت نوع انسان با تقریبی که بیان شد می‌باشد و این مطلب امری نیست که فقط میان متأخران از حکما یا عرفا مشهور و متداول باشد. ما برای نمونه، بعضی از آن‌ها را نقل می‌کنیم و از ذکر موارد فراوانی از اقوال مفسران به ویژه در میان متأخران چشم‌پوشی می‌کنیم.

۱. سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی (قرن ۳):

قوله تعالی: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ یعنی آدم و ذرّیته (۲۰۰۸: ۱۴۵/۱).

۲. شهاب‌الدین یحیی سهروردی (قرن ۵):

بدان که نفس خلیفه خداست در زمین، چنان که گفت: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ﴾ درجات به قدر درجات علوم مردم و فضیلت نفوس و غایت همت ایشان... (۱۳۸۰: ۱۹۴/۳).

۳. عبدالله بن عمر بیضاوی (قرن ۷):

... ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ تعداد لنعمه ثالثة تعمّ الناس كلّهم، فإنّ خلق آدم وإكرامه وتفضيله على ملائكته بأن أمرهم بالسجود له، إنعام يعمّ ذرّيته (۱۴۱۸: ۶۷/۱).

۴. محی‌الدین بن عربی (قرن ۷):

- هذه الصورة الآدمية خليفة فمنزلة يعطى أن يكون الخليفة ظاهراً بصورة من استخلفه فمن تصدق على نفسه بما فيه حياتها كانت له صدقة وصله بالله الذي الرحمن من نعوته فإنّ الله خلق آدم على صورته... (بی‌تا: ۵۷۵/۱).

- ... فكما أنّ الإنسان عالم صغير من طريق الجسم كذلك هو أيضاً حقیق من طریق الحدوث وضح له التألّه لأنّه خليفة الله في العالم والعالم مسخّر له مألوه كما أنّ الإنسان مألوه لله تعالی (همان: ۱۱۸/۱).

۵. سیدحیدر آملی (قرن ۸): ایشان در مواضع متعدد، مسئله عمومیت خلافت الهی

را مطرح کرده است؛ برای نمونه در جایی می‌نویسد:

... والمراد بآدم ليس آدم فقط، بل المراد باتِّفاق أكثر المفسِّرين في أكثر مواضع القرآن أولاده، ويتعلیم الأسماء التعلیم بالقوة لا بالفعل... (۱۳۶۸: ۱۳۵-۱۳۶).

جالب اینجاست که ایشان این قول را به اکثر مفسران زمان خود نیز نسبت می‌دهد. یعنی این تفسیر در میان مفسران قدما نیز مشهور و معروف بوده است. آیا با وجود این سخن می‌توان گفت که شهرت عمومیت خلافت، مسئله‌ای است که در کمتر از یک قرن گذشته وجود نداشته است.

۶. اسماعیل بن عمر بن کثیر دمشقی (قرن ۸):

... والظاهر أنه لم يُرد آدم عيناً إذ لو كان ذلك، لما حسن قول الملائكة ﴿أَجْعَلُ فِيهَا...﴾ فَإِنَّهُمْ أَرَادُوا أَنَّ مِنْ هَذَا الْجِنْسِ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ... (۱۴۱۹: ۱۲۴/۱).

۷. ابوبکر حداد یمنی (قرن ۸):

قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ یعنی آدم وذریته (بی‌تا: ۶۰/۱).

۸. علی بن احمد بن ابراهیم مهایمی (قرن ۸):

... ثمَّ أشار إلى أنه إنما خلق له (أى الإنسان) ما فى الأرض جميعاً وسوى له السماوات السبع، لأنه جامع لأسرار الله العالم صالح لخلافته عليهم... (۱۴۰۳: ۳۹/۱).

۹. برهان‌الدین ابوالحسن ابراهیم بن عمر البقاعی (قرن ۸):

... وجعل سبحانه هذا التذكير فى سياق داع إلى عبادته وقائد الى محبته حيث متَّ إلى هذا النوع الآدميَّ بنعمه عليهم وإحسانه إليهم قبل إيجادهم... (۱۴۱۵: ۸۷/۱).

۱۰. نظام‌الدین حسن بن محمد نیشابوری (قرن ۸):

... وليس للعالم مصباح يضيء بنار نور الله فيظهر أنوار صفاته خلافة عنه إلا مصباح الإنسان، لأنه أعطى مصباح السرِّ فى زجاجة القلب، والزجاجة فى مشكاة الجسد، وفى زجاجة القلب زيت الروح ﴿يَكَادُزْتُهُاِضِيءٌ﴾ [نور / ۳۵] من صفاء العقل ولو لم تسمسه نار النور، وفى مصباح السرِّ فتيلة الخفاء، فإذا استنار مصباحه بنار نور الله كان خليفة الله فى أرضه، فيظهر أنوار صفاته فى هذا العالم بالعدل والإحسان والرأفة والرحمة واللطف والقهر، ولا تظهر هذه الصفات لا على الحيوان ولا على الملك فاعلم (۱۴۱۶):

۱۱. ملا محسن فیض کاشانی (قرن ۱۰):

... ولكل من أفراد الإنسان نصيب من هذه الخلافة كاملاً كان أو ناقصاً بقدر حصّة إنسانيته كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ مخاطباً لكلّ، فالكُلّ مظاهر جلال ذاته وجمال صفاته في مرآة أخلاقهم الربّانية حيث تجلّى بهما في قلوبهم الزكية ... (۱۳۸۷: ۱۱۶/۳-۱۱۷).

۱۲. محمد تقی مجلسی (قرن ۱۰):

... و از خلاق، غیر انسان را قابلیت معرفت نبود، چنانچه در مظانّ خود مبرهن شده است. لهذا پیش از آنکه او را ایجاد کند چون ملائک از سبب آفریدن انسان و استخلاف او در زمین از ایزد متعال - تقدّست أسماؤه و تظاهرت آلاؤه - استسفار نمودند حضرت عزت - تعالی شأنه - اولاً ایشان را تعلیم فرمود که بندگان را لایق آن است که آنچه حکیم علیم کند، بدانند که در آن حکمتی عظیم است اگرچه افهام ایشان از ادراک آن قاصر باشد و ثانیاً به ایشان فهمانید که سبب اختیار انسان و فضیلت او بر ایشان آن است که انسان را قابلیت علم و معرفت بر وجه کمال هست و ایشان را نیست (۱۳۸۷: ۳۰۴/۵-۳۰۵).

۱۳. صدرالدین شیرازی (قرن ۱۰):

... وكذلك كل واحد من أفراد البشر ناقصاً كان أو كاملاً له نصيب من الخلافة بقدر حصّة إنسانيته لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ يشير إلى أنّ كل واحد من أفاضل البشر وأرادلهم خليفة من خلفائه. فالأفاضل مظاهر جمال صفاته في مرآة أخلاقهم الربّانية ... والأرادل يظهرون جمال صنائعه وكمال بدائعه في مرآة حِرْفهم وصنائعهم ... (۱۳۸۵: ۱۰۹).

۱۴. ملاهادی سبزواری (قرن ۱۲):

... در عالم عناصر، نفوس بشریه را خلافتی است در علوم و صناعات و سیاسات: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ و بنابراین آدم نوعی را شامل شود؛ «سِما النفوس الكاملة: ساسة العباد وأركان البلاد... (۱۳۸۳: ۵۵۰).

۱۵. ملا اسماعیل اسفراینی روئینی (قرن ۱۲):

... و چنانچه ذات احدیت، فاقد کمالی از کمالات واقعیه نیست و دارای کثرت

کمالات در حد وحدت ذات، خلیفه او که انسان است، دارای ظل وحدت حقه جامعه حق است... (۱۳۸۳: ۲۷۲).

۱۶. محمد بن علی شوکانی (قرن ۱۲):

... وأما قولهم: «أَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا» فظاهره أنهم استنكروا استخلاف بنى آدم فى الأرض، لكونهم مظنة للإفساد فى الأرض (۱۴۱۷: ۸۱/۱).

بعد هم می گوید: «قال بهذا جماعة من المفسرين» که دلالت می کند بر اینکه در زمان خودش و نیز پیش از وی، بزرگانی این قول را پذیرفته بودند.

۱۷. احمد بن محمد ابن عجیبه (قرن ۱۳):

الإشارة: هذه العوالم من العرش إلى الفرش كلها نصبت للآدمي، وخلقت من أجله، السماوات تظله، والأرض تقله، والحيوانات تخدمه وتنفعه، يتصرف فيها، خليفة عن الله فى ملكه. فالواجب عليه شكر هذه النعم، وألا يقف معها، ويشغل بها عن خدمة خالقها. يقول الحق تعالى فى بعض كلامه بلسان الحال أو المقال: «يا ابن آدم، خلقت الأشياء من أجلك وخلقتك من أجلى، فلا تشتغل بما خلق لأجلك عما خلقت لأجله». والواجب عليه أيضًا من طريق الخصوص ألا يقف مع حسّ أجرامها، دون النفوذ إلى أسرار معانى خالقها ومظهرها لئلا يبقى مسجونًا بمحيطاته، محصورًا فى هيكل ذاته، بل ينفذ إلى فضاء شهود بحر المعانى، المحيط بالأوانى والمفنى لها، بصحبة شيخ كامل يخرج من سجن الأكوان إلى فضاء شهود المكون وبالله التوفيق (۱۴۱۹: ۱۲/۳).

۱۸. محمد ابوزهره (قرن ۱۳):

... إن الملائكة ذكر الله تعالى لهم أنه جاعل الإنسان خليفة، وإنهم عجبوا أن يكون خليفة فى الأرض من يفسد فيها ويهلك الحرث... (بی تا: ۱۹۴/۱).

۱۹. محمد ثناء الله مظهری (قرن ۱۳):

... لقد خلقنا الإنسان أى الجنس فى أحسن تقويم... يعنى أحسن حقيقته وماهيته وذلك لاستجماعه ما فى عالم الكبير من لطائف عالم الامر وعناصر عالم الخلق والنفس الناطقة المنشأة عن العناصر لذلك الاستجماع يظهر فيه خصائص الكائنات كلها... ويتصف بالصفات الكاملة المنعكسة الالهية من الحياة والعلم... ومن ثم أعطى خلعة الخلافة: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (۱۴۱۲: ۲۹۷-۲۹۶/۱۰).

نکته مهم

موارد دیگری از گفته‌های علما و مفسران شیعه و سنی در تأیید عمومیت خلافت الهی انسان جمع‌آوری شد که به خاطر اختصار و اینکه غالباً از قرن ۱۴ بودند، آورده نشد. اما با وجود همین مقداری هم که آورده شد، آیا می‌توان ادعا کرد که این گونه تفسیر تا پیش از یک قرن اخیر تقریباً بی سابقه بوده و برای اولین بار در تفاسیر المنار و فی ظلال القرآن (که در قرن‌های ۱۳ و ۱۴ بوده‌اند) از آثار عالمان سنی مذهب مطرح شده است (نصیری، ۱۳۸۹: ش ۱/۱۲۶). در همین موارد کم هم مصادیقی از قرن‌های ۳، ۵، ۷، ۸، ۱۰، ۱۲ و ۱۳ آورده شد که نه تنها قبل از رشید رضا و سید قطب می‌زیسته‌اند، بلکه از امامیه هم بوده‌اند و شخصیتی همچون علامه سیدحیدر آملی (عالم شیعه قرن ۸) این قول را به اتفاق اکثر مفسران نسبت می‌دهد و جالب اینکه عالم بزرگ اهل سنت، ابن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ ق)، این قول را از برخی علما و مفسران آن زمان نقل می‌کند (طبری، ۱۴۲۰: ۱/۲۳۷) و جمعی از علما و مفسران اهل سنت مصر در تفسیر گروهی خود، همین تفسیر عمومیت خلافت را ذیل آیه شریفه ۳۰ سوره بقره بیان می‌کنند (جمعی از علمای اهل سنت، ۱۴۱۳: ۹)؛ گویا که غالب مفسران اهل سنت، همین قول را پذیرفته‌اند.

البته نویسنده مذکور در پاورقی آورده است:

مگر در آثار برخی فلاسفه و عرفای مسلمان که با توجه به نظریه وحدت وجود، قول به خلیفه‌اللّٰهی انسان امری غریب نیست (نصیری، ۱۳۸۹: ش ۱/۱۲۹).

این حرف نیز خالی از دقت و تحقیق است؛ زیرا:

اولاً این برداشت تفسیری مفسران، ربطی به مبنای عقلی آن ندارد؛ چه از طریق قول به وحدت وجود باشد یا از طریق دیگر.

ثانیاً اکثر این مفسران، قائل به وحدت وجود به آن معنای خاصش نمی‌باشند.

ثالثاً مبنای عقلی عمومیت خلافت انسان می‌تواند غیر وحدت وجود باشد، همان

گونه که در این نوشتار آمده است.

۴. انواع و اقسام خلافت

بعد از بیان عمومیت خلافت الهی و اثبات آن، شایسته است به انواع و اقسام مردم در برخورداری از این منصب الهی پرداخته شود. در واقع اگرچه خلافت الهی نسبت به همه افراد نوع بشر عمومیت دارد، ولی همان گونه که قبلاً گفتیم خلافت نوعی کمال وجودی است که همانند اصل وجود، دارای مراتب شدید و ضعیف بوده و خلافت همه انسان‌ها در یک درجه نیست. با دقت در این نکته، عمومیت خلافت دیگر استبعادی نخواهد داشت.

از آنجا که امر خلافت، مربوط به تحقق اسما و صفات الهی در وجود انسان است: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (بقره/ ۳۱)، اختلاف مراتب خلافت نیز ریشه در اختلاف تحقق این اسما و صفات در افراد نوع بشر دارد که دارای مراتب زیر است:

- اگر ثبوت صفات کمالی برای شخصی در حد «حال» باشد که قابل زوال است، خلافت چنین شخصی نیز در حد «حال» خواهد بود و نه بیشتر.

- چنانچه انسان به مرتبه‌ای برسد که اوصاف کمالی برای وی در حد «ملکه» باشد، خلافت او از خداوند نیز در حد «ملکه» خواهد بود.

- اگر انسان به درجه‌ای بار یابد که صفات کمال برای او در حد «تقویم ماهوی» باشد، مادامی که آن ماهیت موجود است خلافت او از جانب خداوند نیز زائل نشدنی و در حد «تقویم ماهوی» خواهد بود.

- ولی چنانچه شخصی به قلهٔ هرم تکامل نایل شود به گونه‌ای که صفات کمال برای وی در حد «تقویم وجودی» باشد نه ماهوی، و به نحو عینیت باشد نه جزئیت، خلافت الهی عین هویت وجودی چنین انسان کاملی خواهد بود. خلافت چنین انسانی قطعاً ممتاز و برتر از خلافت دیگران است؛ چرا که خلافت وی همتای سایر کمالات الهی همچون علم، قدرت، حکمت و... عین هویت اوست نه عین ماهیت؛ چه برسد به اینکه در حد حال یا ملکه باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳/۹۴-۹۵).

بنابراین انسان برگزیده از میان همه موجودات عالم امکان برای تجلی اوصاف و اسمای الهی، تنها موجودی است که با تشبه به پروردگار، شایستگی خلافت او را یافته

و با سعی و تلاش بیشتر می‌تواند به مراتب بالاتری از این مقام و منصب راه یابد. از این روست که حق تعالی با خلقت انسان به خود تبریک می‌گوید و از روح خود در او می‌دمد و همه چیز را برای او خلق نموده، آسمان و زمین را مسخر وی می‌گرداند و او را برای خود برمی‌گزیند.

دامنه تکامل وجودی انسان تا آنجاست که نه تنها خود می‌تواند به بالاترین مراتب خلافت الهی برسد، بلکه می‌تواند به مقام خلیفه‌پروری نیز دست یابد و واسطه رسیدن دیگران به این مقام و منصب الهی گردد؛ کاری که انبیا برای آن مبعوث شده‌اند. وجود مقدس پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالاترین و کامل‌ترین درجه واسطه‌گری و خلیفه‌پروری را داراست؛ زیرا کامل‌ترین مرتبه تحقق اسمای الهی در وجود مقدس ایشان به ظهور رسیده است.

انسان حداقل خلافت الهی را می‌تواند از خلافت بر نفس شروع کرده و امیر بر نفس خویش شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۸۲/۱۴). شدت تحقق اوصاف الهی گاه به گونه‌ای است که بعد از مرگ نیز تأثیرگذار است؛ مانند عالمان صالح که آن‌قدر از صفت «حیات» برخوردارند که حتی پس از مرگ هم زنده‌اند: «العلماء باقون ما بقی الدهر» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷) و عکس آن در نقطه ضعف نیز صادق است؛ به این معنا که بعضی از انسان‌ها به قدری از این صفت محروم‌اند که پیش از مرگ نیز مرده‌اند و زنده به حساب نمی‌آیند همان طوری که امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام درباره آن‌ها می‌فرماید: «وذلك ميّت الأحياء» (نهج البلاغه، خطبه ۸۷، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۸۲/۱۴).

بنابراین خلافت دارای مراتب و درجات مختلف است که ناشی از اختلاف در تحقق اسما و صفات الهی در انسان است. تحقق اسما و صفات الهی و تحصیل درجات برتر خلافت نیز در پرتو ایمان و عمل صالح است، چنان که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور / ۵۵).

نتیجه‌گیری

مقام و منصب خلافت منحصر در آدم ابوالبشر یا انبیا و ائمه معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام نیست، بلکه

مقامی است که نوع بشر را شامل می‌شود و هر کس به مقدار تشبه به پروردگار و اسما و صفات حق تعالی بهره‌ای از این مقام را دارد. به دیگر سخن، خلافت یک کمال وجودی مشکک است که انبیا و اوصیا در برترین مرتبه و درجه آن هستند و این به معنای بی‌بهره بودن سایر انسان‌ها از این مقام نیست. بر همین اساس، ادعای انحصار خلافت الهی در آدم یا سایر انبیا و اولیای معصوم مردود می‌باشد. دلیل این امر، افزون بر ادله عقلی و نقلی بر عمومیت خلافت انسان، پاره‌ای از کلمات مفسران و دانشمندان اسلامی در اعصار مختلف است که حاکی از شهرت تاریخی مسئله عمومیت خلافت در میان حکما و عرفای سده‌های پیشین و عدم انحصار آن به علمای معاصر است. البته برخی منصب‌های الهی، مانند نبوت تشریحی، رسالت و امامت، موهبت‌هایی برای افرادی خاص هستند که هر کسی توانایی رسیدن به آن مناصب را ندارد.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۳. ابن عجبیه، احمد بن محمد، البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن عربی، محی‌الدین محمد، الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۶. ابوزهره، محمد، زهرة التفاسیر، قاهره، دار الفکر العربی، بی‌تا.
۷. اسفراینی روئینی، ملا اسماعیل، انوار العرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۸. بقاعی، برهان‌الدین ابوالحسن ابراهیم بن عمر، نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. جمعی از علمای اهل سنت، المنتخب فی تفسیر القرآن الکریم، چاپ هفدهم، قاهره، وزارة الاوقاف، ۱۴۱۳ ق.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر انسان به انسان، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. همو، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۸۰ ش.
۱۳. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱۴): صورت و سیرت انسان در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. همو، تفسیر موضوعی قرآن مجید، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. حداد یمنی، ابوبکر، تفسیر الحداد (کشف التنزیل فی تحقیق المباحث و التأویل)، تحقیق محمد ابراهیم یحیی، بیروت، دار المدار الاسلامی، بی‌تا.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، آل‌البتیة، بی‌تا.
۱۷. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، اسرار الحکم، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سیدحسین نصر، چاپ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۱۹. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، فتح القلید: الجامع بین فنی الروایة و الدرایة من علم التفسیر، صیدا، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، علل الشرائع (۲ جلدی)، قم، داوری، بی‌تا.
۲۲. طباطبائی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ ش.
۲۳. طبرانی، سلیمان بن احمد بن ایوب، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم للامام الطبرانی، تحقیق هشام البدرانی، اردن، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۲۴. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تفسیر الطبری المسمی جامع البیان فی تأویل القرآن، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.

۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، مجموعه رسائل (ج ۳): الكلمات المخرونة، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ ش.

۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی (۸ جلدی)، دار الکتب الاسلامیه، بی تا.

۲۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (۱۰۷ جلدی)، اسلامیه، بی تا.

۲۸. مجلسی، محمد تقی، میراث حوزه اصفهان (ج ۵): شرح خطبة البيان، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه ای حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۸۷ ش.

۲۹. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۶ ق.

۳۰. مطهری، محمد ثناء الله، التفسیر المظهری، پاکستان، مکتبه رشديه، ۱۴۱۲ ق.

۳۱. مهاییمی، علی بن احمد بن ابراهیم، تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تبصیر المنان ببعض ما یشیر الی اعجاز القرآن (با حاشیه نزهة القلوب فی تفسیر غریب القرآن ابوبکر سجستانی)، چاپ سوم، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳ ق.

۳۲. مهدی نصیری، «آیا انسان خلیفه الله است؟»، فصلنامه سمات، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۸۹ ش.

۳۳. نوری طبرسی، حسین بن محمد، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (۲۸ جلدی)، آل البيت (ع)، بی تا.

۳۴. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.

ترجمه چکیده ها

موجز المقالات

برهان الصديقيين وتأثيره في نظرية ترادف الصفات الإلهية من منظور ابن سينا

□ أعظم إیرجی نیا

□ أستاذة مساعدة بجامعة فردوسی بمشهد

تناولت هذه المقالة قضيتين رئيسيتين ألقى ابن سينا الضوء عليهما في مؤلفاته، وهما: برهان الصديقيين وترادف الصفات، كما درست المقالة هذه، العلاقة بينهما؛ لذلك استعرضت المقالة برهان الصديقيين، وإشكالاته ومبادئه الفلسفية، وترادف الصفات وعلاقة برهان الصديقيين وترادف الصفات من منظور ابن سينا، فتبين أن برهان الصديقيين ينطلق من حقيقة الوجود، وأن ما زعمه الملائ صدرا من انطلاق برهان ابن سينا من مفهوم الوجود مطعون فيه. كما سلطت المقالة الضوء على ترادف الصفات، تلك النظرية التي لم تنل استحسان الملائ صدرا وقبوله، بل لقيت نقداً لاذعاً، وتبين أن هذه النظرية على الرغم من التعددية المفهومية للصفات، تفوق نظرية التعددية المفهومية للملائ صدرا؛ لأنها تنزه الصفات من الحثييات الذهنية. وتنتهي المقالة إلى أن برهان الصديقيين

لابن سينا هو البرهان شبه اللَّمّي نفسه، متناسب مع الملازمات العامّة، نوع من البرهان الإلّئيّ، وهذا البرهان كفيل ياثبات وجود الصفات، وترادفها وتعريفها.

المفردات الأساسيّة: برهان الصديقين، الصفات الإلهيّة، ترادف الصفات، ابن سينا، الملاً صدرا.

أضواء على الإدراك الحسّي من منظور الملاً صدرا والعلامة الطباطبائيّ

- جواد بارسايّ (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة الإسلاميّة بجامعة باقر العلوم (إيران))
- سيّد محمّد موسىّ (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة)

بعد قبول فكرة تجرّد النفس، تطالعنا إحدى المسائل الهامّة المطروحة على بساط البحث الفلسفيّ كالتالي: كيف يتسنى للنفس وهي مجردة، العلم بالكائنات المحسوسة في عالم الطبيعة؟ وكيف يتمّ الإدراك الحسّي؟ ثمّة اختلاف كبير في منطلقات الملاً صدرا وأسلافه من الفلاسفة بشأن مسألة الإدراك الحسّي؛ حيث يرى الملاً صدرا أنّ الصور العلميّة الحسيّة، مجردة من المادّة، والفاعل الموجد لهذه الصور هو النفس، وبالتالي تكتسب النفس العلم بالظواهر المادّيّة بفضل هذه الصور. وعلى هذا الأساس فإنّ النفس تشاهد في الخيال المتّصل صور الظواهر المادّيّة. هذا وقد تصدّى العلامة الطباطبائيّ لإيضاح الإدراك الحسّي عبر منهج آخر. فعلى حسب وجهة نظر العلامة يوجد فرد مثاليّ مجرد في الخيال المنفصل إزاء كلّ فرد مادّيّ، وتشاهد النفس في الإدراك الحسّي بواسطة العلم الحضوريّ ذاك الفرد المثاليّ المتحقّق في عالم المثال. وعليه فإنّ الإدراك الحسّي من قبيل العلم الحضوريّ وليس العلم الحسوليّ. استهلّت المقالة بتسليط الأضواء على آراء هذين الحكيمين في مسألة الإدراك الحسّي، ثمّ تناولت صحّة الموقفين بالنقد والتحليل، وخلصت إلى أنّ مسألة الإدراك الحسّي وفق رأى الملاً صدرا يمكن حلّها، أمّا الأدلّة التي تركز عليها وجهة نظر العلامة ولوازمها، فقبالة للطعن.

المفردات الأساسيّة: الإدراك الحسّي، إنشاء الصور، العلم الحسوليّ، عالم المثال، العلم الحضوريّ، الملاً صدرا، العلامة الطباطبائيّ.

أنحاء إدراك الكلّي القائمة على علم النفس الصدراي

- مرتضى طباطبائيان نيم آورد (طالب ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة إصفهان)
 - نفيسة أهل سرمدى (أستاذة مساعدة بجامعة إصفهان)
- يُعدّ صدر المتألّهين فيلسوفًا ذا آراء إبداعية في باب «الكلّي»، وطريقة إدراكه وشرائطه. يقوم رأى صدر المتألّهين في الكلّي وطريقة إدراكه قائمًا على أمور هي: أصالة الوجود، وتشكيك الوجود، والحركة الجوهرية والمُثل الأفلاطونية. يستخدم الملاً صدرا في باب إدراك الكلّي تعبير «المشاهدة عن بُعد» ونظرًا إلى كلامه نفسه، يمكن تفسير تعبيره بشكلين، وبطبيعة الحال ربّما يمكن اعتبار أحد هذين التفسيرين كالرأى النهائى الحاسم فى المسألة. كذلك يتعدّد تعبيره عن كيفية إدراك الكلّي وشرائط هذا لإدراك فى مؤلفاته. يسعى الكاتب إلى جمع هذه التعبيرات المختلفة آخذًا بنظر الاعتبار مبادئ صدرا فى هذا الشأن، ويرى أنّ إدراك الكلّي فى مدرسة صدرا الفلسفية أمر ذو مراتب كالتالى: إدراك الكلّي السعوى، وإدراك الكلّي المفهومي المنزه عن التخيل، وإدراك الكلّي المفهومي بواسطة التخيل، وإدراك الصورة المخيلة القابلة للصدق على الكثيرين.
- المفردات الأساسية: صدر المتألّهين، الكلّي، الإدراك، التجرد المثالي، التجرد العقلي، الصورة الخيالية.

ماهية المشهورات عند المناطقة المسلمين؛ تأريخ وتطور

- مهناز أميرخاني (أستاذة مساعدة بجامعة الزهراء)
 - زينب برخورداري (أستاذة مساعدة بجامعة طهران)
 - سيّدة مليحة بورصالح أميرى (طالبة ماجستير فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بجامعة الزهراء)
- هذه الدراسة بصدد استعراض التطور التاريخي الذي طرأ على ماهية المشهورات لدى المناطقة المسلمين. وخلصت الدراسة إلى أنّ الفارابي وابن سينا يذهبان بالقول مذهب الظنّ فيما يتعلّق بمفهوم كالجنس مشهورات، ويركّز كلاهما على دور المشهورات الغائبي في مضمار العمل تركيزًا خاصًا. وتناول من تلاهما من المناطقة، هذه القضية تحت عنوان مفهوم كالجنس مشهورات، وذلك من شأنه أن يستجلى تغيير موقفهم إزاء مفهوم القضية وآفاقها. هذا وقد قدّم المناطقة قبل القرن السابع تعريفات مماثلة لما ورد

في النجاة والإشارات. واستدعى منطقة القرن السابع قيد «يحكم»، الاتجاه الذي يُعدّ حصيلة مباحث وجوب التصديق، ملاك المشهورات وعواملها في تناول الفطرة. هذا ويتميز موقف الخواجه الطوسي والعلامة الحلّي بطابعه الخاصّ نظرًا للوضع الجديد في الأقسام واستكشاف الاشتراك اللفظي في معنى المشهورة. ويطلعنا أبرز الاتجاهات وأهمّ النزعات في تعريفات شراح الشمسية. فقد استقوا أهمّ المسائل عن وجهات نظرهم ومواقفهم في تعريف المشهورات. يشير قطب الدين الرازي إلى أول ردّ فعل عام على هذه الآراء (الاعتراف العام). ويولي التفتازاني أهمية لاختلاف الاعتبار بين اليقينيّات والمشهورات، وإلى ذلك انتهج السالكوتّي نهجًا جديدًا في استعراض موقفه بدراسة شراح الشمسية.

المفردات الأساسية: ماهية المشهورات، مفهوم كالجنس مشهورات، الرأي، الاعتراف العام.

موقف أرسطو من المعرفة اليقينية في الفلسفة الأولى؛ دراسة وتحليل

- حجت الله مرزاني (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والحكمة الإسلامية بجامعة تربية المدرّس)
- رضا أكبريان (أستاذ بجامعة تربية المدرّس)
- محمّد سعيد مهر (أستاذ مشارك بجامعة تربية المدرّس)
- لطف الله نبوي (أستاذ مشارك بجامعة تربية المدرّس)

نسج أرسطو على منوال أفلاطون في سياق التراث السقراطي القائم على تعلق المعرفة بالأمر الكلّي، موجّهًا سهام النقد إلى موقف السوفسطائيين والشكّاكين. فعلى أساس آراء أرسطو، ليس الوصول إلى المعرفة اليقينية ممكنًا فحسب؛ بل إنّ ما يُعرض في الفلسفة الأولى وفي إطار القضايا الفلسفية، متّسم بميسم اليقين. اضطلع أرسطو دورًا بارزًا وفاعلاً على مرّ تاريخ الفلسفة ولا سيّما في العلاقة مع الفلاسفة العقليين، وذلك من خلال نقد الموقف الأفلاطوني، وإرساء دعائم المنطق الصوري والمنهج القياسي. وينيط أرسطو المعرفة اليقينية بمعرفة العلة. وعلى هذا، يبدو أنّ المعرفة اليقينية الكاملة وفق مبادئه، تواجه تحديات وعقبات معرفية (إبيستيمولوجية) ومنطقية، على الأقلّ في جانب من جوانب الفلسفة الأولى، أي في مجال الجواهر اللامحسوسة غير الفانية.

المفردات الأساسية: الفلسفة الأولى، الجوهر، المعرفة اليقينية، البرهان، العلة، الصورة.

هوية «البدن» من منظور الملائ صبرا

□ هادى موسى

□ أستاذ مساعد بمعهد البحوث الحوزوية والجامعية

نظراً إلى أنّ هوية البدن تمثل أحد الطرفين فى مسألة النفس والبدن فى الحكمة الصدرائية، فبطبيعة الحال لا بدّ أن تضطلع بدور هامّ فى تسليط الأضواء الكاشفة على علاقة النفس والبدن. وربما أفرز عدم التركيز على مسألة البدن فى الحكمة المتعالية ظهور التفسيرات المتعددة لكيفية علاقة النفس والبدن فى الحكمة المتعالية. يمكن تقديم عدّة عناوين تليها ثلاث صور للبدن، من خلال القيام بدراسة فلسفية تحلّل فحوى تعابير الملائ صبرا. البدن، والبدن المحسوس، والبدن الأصليّ، والبدن النورىّ والروح البخارية، تلك هى العناوين التى يبتنّها الملائ صبرا للإشارة إلى هوية البدن أو هويّاته، إلاّ أنّه يرسم من وراء هذه العناوين، ثلاث ماهيات متباينة للبدن. إحداها هى البدن المحسوس الذى يتكوّن من الجسم فحسب، ويتركّب من العناصر، والأخرى هى الروح البخارية التى تُعدّ من كائنات عالم الأجسام على الرغم من لطافة وجودها؛ والثالثة هى البدن الأصليّ أو النورىّ الذى ليس جسماً على الرغم من حضوره فى عالم الفيزياء، بل إنّه جسمانىّ (أى شديد التعلّق بالجسم). ويتمتّع هذا البدن الأصليّ بنوع من التجرد الضعيف. وهذا النوع من المجرد، من سنخ أمكنه الحضور فى عالم الأجسام.

المفردات الأساسية: البدن، البدن المحسوس، البدن الأصليّ، البدن النورى، مسألة البدن، علاقة النفس والبدن.

الإنسان وعموميّة الخلافة الإلهية

□ مصطفى ميرزائى (طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

□ حسين غفارىّ (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

□ محمّد مهديّ كمالىّ (طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

إنَّ الخلافة الإلهية لآدم عليه السلام من الأمور القطعية المسلّم بها بين جميع الفرق والمذاهب الإسلامية كما أنّ آيات القرآن تشير إليها بصراحة. والمشهور بين مفسّري القرآن الكريم أنّ خلافة الله لا تخصّ آدم أباً البشر أبداً، بل تعمّ أبناء البشر كلّهم أجمعين. لكن يرى بعض الكتاب المعاصرين أنّ المسلّم به وفق الآيات والروايات هو خلافة آدم أبى البشر فحسب؛ وعلى أكثر تقدير خلافة سائر الأنبياء والأئمة عليهم السلام الذين يتمتّعون بمقام العصمة جميعاً، ويذهب هؤلاء الكتاب إلى أنّ شمولية الخلافة لنوع الإنسان على الرغم من شهرتها فيما يقلّ عن القرن الأخير، من المشهورات لا يوجد أدنى دليل عقليّ أو نقليّ عليها. تناول الباحثون في هذا المقال الادّعاء المذكور بالنقد والتحليل، وأثبتوا بالأدلة العقلية والنقلية، وتتبع آثار العلماء المسلمين وأقوالهم، عمومية خلافة الإنسان. المفردات الأساسية: الخلافة الإلهية، آدم، عمومية الخلافة، نوع الإنسان.

body, although it is present in physical world, it is not material but corporeal i.e. has intensive dependency in material. This genuine body has a weak immaterial entity. This kind of immateriality has been allowed to be in physical world.

Keywords: *Body, Tangible body, Genuine body, Light body, The issue of body, Soul and body relationship.*

Human Being and the Generality of the Divine Representation

- *Mustafa Mirzaii (A PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Hussein Ghafari (Associate professor at University of Tehran)*
- *Muhammad Mahdi Kamali (A PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*

Divine Representation of Adam (PBUH) is one of the matters that is ascertained among all Islamic sects and religions and explicitly mentioned in the Quran, too. What is well known commentators of the Holy Quran is that the divine representation has not been dedicated to Adam and is common to all human beings. But in the meantime, some contemporary authors believe that what is certain, in accordance to the verses and traditions, is that only Adam and eventually other prophets and imams are infallible and extending the caliphate to mankind, despite its reputation in less than a century, has no rational and religious reason. In this article, we review the claim and attempt to prove the generality of human representation with rational and religious arguments, and investigation in the works and sayings of Islamic scholars.

Keywords: *Divine Representation, Adam, Generality of caliphate, Human being.*

influential role in the history of philosophy, especially in connection with the rationalist philosophers. Aristotle has linked certain knowledge with recognition of cause. Accordingly, it appears that in accordance with his principles, the whole certain knowledge, at least in a part of the first philosophy, the realm of Insensible immortal substance, has faced with epistemological and logical difficulties.

Keywords: *First Philosophy, Substance, Certain knowledge, Proof, Cause, Form.*

Identity of Body in the View of Mulla Sadra

□ *Hadi Mousavi*

□ *Assistant professor at Research Institute of Hawzah & University*

The identity of the body due to one side of the body and the soul and the body in question is the wisdom Sadraee Because body is one side of the soul-body problem in Sadraian philosophy, its identity should have an important role to explain the relationship between them. And perhaps one of the reasons for multiple interpretations of the relationship between soul and body in transcendental philosophy is its lack of focus on the body. Analyzing the content of Mulla Sadra phrases, we can provide several titles and three images of the body. Body, sensible body, the genuine body, light body and steam spirit are titles that Mulla Sadra uses them to refer to identity or physical entities of body, but he draws three different nature of the body beyond these titles. One of them is tangible body that is just a combination of elements, the other is steamy spirit, in spite of having soft entity, it is material, and the last one is the genuine body or light

the meantime, the views of Tusi and Hilli due to the new situation in the types of conventional propositions and understand its heteronym have a unique feature. The most important approaches can be seen in the definitions of the commentators of “Shamsiyya”. They have used the most important issues in the definition of conventional propositions from their perspective. Qutb Razi refers to the first reaction of people to these views. Taftazani pay attentions to the the different value of certainties and conventional propositions and Sialkoti expresses his idea in a new style by studying the commentators of “Shamsiyya”.

Keywords: *Whatness of conventional propositions, Concept of “genus” of conventional propositions, Idea, Public confession.*

Studying and Analyzing the View of Aristotle on Certain Knowledge in First Philosophy

- *Hojjatollah Marzani (A PhD student of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Reza Akbariyan (Professor at Tarbiat Modares University)*
- *Muhammad Saeedi Mehr (Associate professor at Tarbiat Modares University)*
- *Lotfollah Nabavi (Associate professor at Tarbiat Modares University)*

In a Socratic legacy of belonging knowledge to the universals, Aristotle along with Plato has criticized the viewpoint of the sophists and skeptics. According to Aristotle’s ideas, not only it is possible to achieve certain knowledge, what is given in first philosophy through philosophical propositions are also have the feature of certainty. Criticizing the Plato’s views and establishing the formal logic and deductive method, Aristotle has a prominent and

widespread universal, perception of the conceptual universal that is purified from imagination, perception of conceptual universal with the help of imagination and perception of imaginative form that is applicable to many.

Keywords: *Mulla Sadra, Universal, Perception, Archetypal abstractness, Intellectual abstractness, Imaginative form.*

Historical Evolution of the Quiddity of the Conventional Propositions among Muslim Logicians

- *Mahnaz Amirkhani (Assistant professor at Al-Zahra University)*
- *Zeinab Barkhordari (Assistant professor at University of Tehran)*
- *Maliheh Poursaleh Amiri (An M.A of Islamic Philosophy & Theology)*

This study aims to examine the historical development of conventional propositions among Muslim logicians. The findings shows that Farabi and Ibn Sina believe that the concept of “genus” of conventional propositions has the idea of surmise and they refer to the ultimate function of conventional propositions in practical field. The next logicians have chosen the proposition as the concept of genus of conventional propositions that may show the change of their position about the concept of proposition and its scope. Logicians before the seventh century have proposed definitions similar to the definition of “Nejat” and “Esharat” of Ibn Sina. Logicians of the seventh century have used from the word of “yahkom” that such an approach is the result of the issues of necessity of judgment, criteria and factors of conventional propositions in the scope of innateness. In

regarded as a kind of intuitive knowledge not conceptual knowledge. In this paper, at the first, it has been presented the ideas of these two philosophers about sense perception and then, the accuracy of these two views has been critically reviewed and it has been stated that the problem of sense perception can be resolved based on Mulla Sadra's theory but the arguments of the theory of Allameh and its implications is untenable.

Keywords: *Sense perception, Creation of the forms, Conceptual knowledge, Imaginal world, Mulla Sadra, Allameh Tabatabaei.*

Types of Perception Universal Based on Sadraian Psychology

- *Murteza Tabatabaeian (An M.A student of Islamic Philosophy & Theology)*
- *Nafiseh Ahl Sarmadi (Assistant professor at University of Isfahan)*

Mulla Sadra is a philosopher who has new ideas about “universal” and the manner and conditions of its perception. Mulla Sadra's view about universal and its perception is based on some issues as follow: principality of existence, ambiguity of existence, substantial motion and Platonic Ideas. He uses the term “remote viewing” for perception of universal which has two interpretations with regard to his phrases and perhaps only one of these two interpretations can be considered as his final opinion in this issue. Perception of universal and its conditions have also different expressions in his works. The write with regard to the principles of Sadra in this regard attempts to gather these various expressions and believes that the perception of universal has hierarchical degrees in Sadraian philosophy that Include the following: perception of

Mulla Sadra's idea through purifying the attributes from mental aspects. Finally, proof of the veracious of Ibn Sina is pseudo-prior reasoning, befit to public consequences, some kind of posterior reasoning and this proof is responsible for proving the existence of their attributes, sequence and definition.

Keywords: *Veracious argument, Divine attributes, The sequence of traits, Ibn Sina, Mulla Sadra.*

Explaining and Evaluating the Sense Perception from the Perspective of Mulla Sadra and Allameh Tabatabaei

- *Javad Parsaii (A PhD student of Islamic Philosophy)*
- *Sayyed Muhammad Mousavi (Assistant professor at Razavi University)*

Accepting the immateriality of the soul, one of the important issues in the philosophy is that while the soul is incorporeal, how does it know sensible things and how is the process of perception? Mulla Sadra' view on the issue is very different from the view of the philosophers before him so that in his idea, the sensory scientific forms are incorporeal and the soul itself creates these forms and the forms of the material things become known for the soul through these forms. Thus, the soul observes the forms of material things in the continuous imagination. Allameh Tabatabaei explains the sensory perception in another way. According to his idea, there is an immaterial archetypal thing in discrete imagination versus a material thing that the soul in sense perception observes the archetypal thing in imaginal world through immediate knowledge. Thus, the sense perception

Abstracts

Proof of the Veracious and Its Impact on the Theory of Divine Attributes Sequence in View of Ibn Sina

□ *Azam Irajinia*

□ *Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad*

This article examines two main issues raised by Ibn Sina in his works, the proof of the veracious and sequence characteristics, and the relationship between them and it will be clear that the proof of the veracious begins with reality of existence and the claim of Mulla Sadra that the argument of Ibn Sina begins with the concept of being is flawed. The sequence of characters, a criticized and non-accepted theory by Mulla Sadra, was investigated and be clear that this theory contrary to the conceptual multiplicity of attributes, is superior to

Table of contents

Proof of the Veracious and Its Impact on the Theory of Divine Attributes Sequence in View of Ibn Sina/ Azam Irajinia	3
Explaining and Evaluating the Sense Perception from the Perspective of Mulla Sadra and Allameh Tabatabaei/ Javad Parsaii & Sayyed Muhammad Mousavi	25
Types of Perception Universal Based on Sadraian Psychology Murteza Tabatabaeian Nim Avard & Nafiseh Ahl Sarmadi	45
Historical Evolution of the Quiddity of the Conventional Propositions among Muslim Logicians/ Mahnaz Amirkhani & Zeinab Barkhordari & Sayyedeh Maliheh Poursaleh Amiri	65
Studying and Analyzing the View of Aristotle on Certain Knowledge in First Philosophy Hojjatollah Marzani & Reza Akbariyan & Muhammad Saeedi Mehr & Lotfollah Nabavi	87
Identity of Body in the View of Mulla Sadra/ Hadi Mousavi	111
Human Being and the Generality of the Divine Representation Mustafa Mirzaii & Hussein Ghafari & Muhammad Mahdi Kamali	131
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	153
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	166