





صاحب امتیاز:	مدرسه علمیه عالی نواب
مدیر مسئول:	محمد اسفندیاری
سرمدیر:	محمد علی وطن دوست
مدیر اجرایی:	سید محمد مرویان حسینی
ویراستار:	اویس استادی
طراح جلد و صفحه آرا:	مبین الدین مردانی

«آراء نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب مجلس شورای اسلامی، پروانه انتشار نشریه آموزه‌های حکمت اسلامی در زمینه فلسفه و حکمت اسلامی به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه، با گستره سراسری و نوع انتشار مجله‌ای، به نام حوزه علمیه خراسان، معاونت پژوهش در تاریخ ۱۴۰۱/۰۴/۲۵ به شماره ۹۱۸۶۴ از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.»

نشانی دفتر فصلنامه:

مشهد مقدس، ابتدای خیابان شیرازی، مدرسه علمیه عالی نواب

کد پستی:	۱۱۴۳۶۳۳۷۱۹
شماره تلفن:	۰۵۱- ۳۲۲ ۳۰ ۳۷۰
رایانامه:	AHI.Pajoohesh@Navvab.ir
سامانه:	AHI.Journals.Hozehkh.com

✻ **اعضاء هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)**

- **دکتر عباس جوارشکیان**
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین سید علی حسینی شریف**
عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد
- **داود حیدری**
استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- **حجت الاسلام والمسلمین علی رضایی تهرانی**
استادیار دانشگاه باقرالعلوم
- **حجت الاسلام والمسلمین مهدی زمانی فرد**
عضو هیئت علمی مدرسه علمیه عالی نواب
- **دکتر سید مجید ظهیری**
استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- **دکتر علیرضا کهنسال**
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید محمد موسوی بایگی**
دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- **حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید مجید میردامادی**
عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة
- **دکتر محمد علی وطن دوست**
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

❖ **داوران و مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا)**

- **دکتر مهرداد امیری**
استادیار دانشگاه لرستان
- **دکتر اعظم ایرجی نیا**
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین مصطفی جلالی**
عضو گروه علمی مدرسه علمیه عالی نواب
- **دکتر فردین جمشیدی مهر**
استادیار دانشگاه گنبد کاووس
- **حجت الاسلام والمسلمین علی حسینی سی سخت**
دانش پژوه سطح ۴ مدرسه علمیه عالی نواب
- **دکتر وحید خادم زاده**
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
- **دکتر امیر راستین طرقي**
استادیار دانشگاه فردوسی مشهد
- **دکتر سید حسین سید موسوی**
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
- **دکتر مجید ضیایی**
استادیار دانشگاه ایلام
- **دکتر سید مجید ظهیری**
استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- **حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمد اسحاق عارفی شیرداغی**
دکتری فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی
- **دکتر علیرضا کهنسال**
دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد
- **دکتر جهانگیر مسعودی**
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
- **حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید مجید میردامادی**
عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية

❁ راهنمای تدوین و پذیرش مقاله

۱. مقاله باید حاصل پژوهش نویسنده در زمینه «آموزه‌های فلسفی و حکمی» باشد و قبلاً در جایی چاپ یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده باشد.
۲. مقاله باید در یکی از قالب‌های علمی-پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد یا نقطه نظر دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد.
۳. نکته مهم: مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

ساختار مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:

- عنوان
 - چکیده فارسی
 - کلیدواژه‌ها
 - طرح مسئله (درآمد، مدخل، مقدمه)
 - پیشینه تحقیق
 - بدنه اصلی
 - نتیجه‌گیری
 - پی‌نوشت
 - فهرست منابع
 - چکیده به انگلیسی
 - کلیدواژه به انگلیسی
۴. اسامی و مشخصات نویسندگان ثبت شده در سامانه نشریه، مبنای درج در مقاله قرار خواهد گرفت، بنابراین هنگام درج اسامی نویسندگان، به ترتیب درج نویسندگان توجه داشته باشید.
 ۵. فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و تمام مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با ایشان صورت می‌گیرد.
 ۶. اطلاعات و مشخصات درج شده از نویسنده/نویسندگان در سامانه نشریه

به عنوان اطلاعات اصلی در نظر گرفته شده و منتشر می‌گردد؛ از این رو لازم است اطلاعات شخصی مندرج در سامانه به روزرسانی شده باشند.

۷. شیوه درج وابستگی سازمانی نویسنده / نویسندگان باید دقیق و براساس یکی از الگوهای ذیل باشد:

- اعضای هیئت علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر
- دانشجوی: مقطع تحصیلی (کارشناسی ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر
- افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی ارشد، دکتری)، رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر
- طلاب: سطح تحصیلی (سطح سه، سطح چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه محل تحصیل، شهر
- اساتید حوزوی: سطح علمی (استاد سطوح، استاد خارج)، رشته تخصصی، حوزه علمیه محل تدریس، شهر

* از اشاره مستقیم یا غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن، پانوش، پی نوشت یا اسم فایل مقاله خودداری شود.

* به هنگام ارسال مقاله، لازم است فرم تعهدنامه که به امضای نویسنده / نویسندگان رسیده است، در قالب فایل word، در سامانه ثبت گردد.

۸. مسئولیت صحت یا سقم مطالب مقاله از جهت علمی و حقوقی بر عهده نویسنده است.

۹. حق رد یا قبول و نیز ویراستاری مقاله ها برای دوفصلنامه محفوظ است و مقاله هایی که در مرحله ویراستاری قرار گرفته اند، بازگردانده نخواهند شد.

۱۰. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در دوفصلنامه پس از داوری با هیئت تحریریه دوفصلنامه است.

۱۱. «دستور خط فارسی» مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مبنای آیین خط فارسی و معیار وصل و فصل کلمات است.

۱۲. حجم مقاله حداقل ۵۰۰۰ تا حداکثر ۸۰۰۰ واژه باشد.

۱۳. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله حداقل ۱۵۰ و حداکثر ۲۵۰ واژه و کلیدواژه‌ها بین ۳ تا ۷ کلمه باشد.

۱۴. ارجاع به منابع و مآخذ در داخل متن، بلافاصله بعد از نقل قول یا اشاره بدان، در داخل دو کمان و با ذکر نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار اثر، جلد و شماره صفحه صورت گیرد. مانند: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳) (Gaut، ۲۰۰۵، ۱/۳۴۵) (آل عمران/۲۳) اگر دو یا چند اثر از یک نویسنده تاریخ انتشار یکسانی داشته باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب و... در منابع فارسی و a و b و... در منابع انگلیسی پس از سال انتشار از هم متمایز شوند. مانند: (علامه طباطبائی، ۱۳۷۴ الف، ج ۲، ص ۴۰) در صورت تکرار منبع یا نویسنده، از «همان» و «همو» یا "Ibid" و "Idem" استفاده شود.

۱۵. در فهرست پایانی، منابع به صورت زیر معرفی شوند:

- کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، عنوان کتاب با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، نام مصحح یا مترجم، شماره چاپ، محل نشر: نام ناشر.

- مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده/ نویسندگان، (سال انتشار)، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، شماره مجله و مجموعه، شماره صفحات مربوط به مقاله.

- منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، تاریخ دسترسی، «عنوان مقاله» (داخل گیومه)، نام وبسایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی همراه با مشخصات نشریه) با حروف مورب یا ایتالیک و برجسته یا بولد، صفحه/ پاراگراف، نشانی اینترنتی.

۱۶. تمام منابعی که در فهرست منابع درج می‌شوند، باید در متن استفاده شده باشند. (منابعی که صرفاً برای مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند، و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در بخش کتاب‌نامه درج گردند.)

۱۷. نظم منابع باید بر اساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.
۱۸. ارجاعات توضیحی، مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن در بخش پی‌نوشت‌ها آورده شود.
۱۹. تمام پی‌نوشت‌ها در پایان مقاله و قبل از فهرست منابع به ترتیب و با شمارهٔ مسلسل آورده شود.
۲۰. دوفصلنامهٔ «آموزه‌های حکمت اسلامی»، با احترام به قوانین اخلاق در نشریات تابع قوانین کمیتهٔ اخلاق در انتشار (COPE) بوده و از آیین‌نامهٔ اجرایی قانون پیشگیری و مقابله با تقلب در آثار علمی پیروی می‌نماید. ازاین‌رو تمامی مقالات قبل از ارزیابی در samimnoor.ir بررسی می‌شود و در صورت احراز تقلب یا کپی بودن از مرحلهٔ ارزیابی خارج می‌گردد. ملاک و میزان تقلب اعم از معیار کمی (مشابهت بیش از ۳۰٪ عبارات) و معیار کیفی (مشابهت بیش از ۳۰٪ محتوا و مدل ارائه، نوآوری) است.

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ
(بقره/۲۶۹)

به نام خداوند جان و خرد کز این برتر اندیشه بر نگذرد

خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده رهنمای

خداوند متعال بنده حقیر سراپا تقصیر را توفیق ارزانی داشت تا در آغاز انتشار نخستین شماره نشریه «آموزه‌های حکمت اسلامی» چند سطری بنگارم. امید است ارباب حکمت و دانش را سودمند افتد و آغازی برای پیمودن راهی باشد که سرانجام آن به تقویت خرد و تحکیم خردورزی در سایه خشنودی پروردگار بینجامد.

بر خردمندان پوشیده نیست که بشر امروزی در دورانی زندگی می‌کند که آکنده از جهل علمی و جهالت عملی است و برآیند آن انحراف در باورها و رفتارهای اوست. آشکار است که در چنین شرایطی هر کوششی که به تقویت بنیان خرد و خردورزی بینجامد و زمینه را برای پیراستگی اندیشه از اوهام و آراستگی کردار از کج‌روی‌ها فراهم نماید، نزد خردمندان ستودنی است و خشنودی پروردگار را در پی دارد. در میان دانش‌های اسلامی، حکمت و فلسفه اسلامی دانشی است که می‌کوشد با الهام‌گیری از آیات و روایات و تبیین خردمندانه حقایق هستی در سه ضلع خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی گام بردارد و از آموزه‌های دینی در بخش باورهای اعتقادی، تفسیری خردپسند ارائه نماید. از همین‌رو مدرسه علمیه عالی نواب که مهد پرورش بزرگان خردمند و خردمندان بزرگ بوده است، نشریه «آموزه‌های حکمت اسلامی» را راه‌اندازی نموده است تا زمینه را برای رشد و بالندگی حکمت اسلامی بیش‌ازپیش فراهم نماید.

نشریه «آموزه‌های حکمت اسلامی» بر سیاست‌ها، اهداف و چشم‌اندازهایی استوار است که در ذیل به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. این نشریه زیر نظر قرارگاه علوم عقلی حوزه علمیه خراسان راه‌اندازی شده است و

بیشتر اعضای محترم قرارگاه علوم عقلی در هیئت تحریریه نشریه، عضویت دارند. قرارگاه علوم عقلی در راستای تحقق بخشیدن به منویات مقام معظم رهبری (حفظه الله) درباره جایگاه علوم عقلی، برنامه‌های لازم را مطابق با اسناد بالادستی و سیاست‌های کلی نظام، تنظیم می‌کند و در چارچوب آن مواردی از جمله تعیین رشته‌ها و گرایش‌های علوم عقلی و سرفصل‌های متناسب با آنها را در حوزه علمی خراسان پیگیری می‌نماید. البته فرایندهای نظارت و آسیب شناسی نیز به موازات این فعالیت‌ها صورت می‌پذیرد.

۲. سیاست کلی نشریه «آموزه‌های حکمت اسلامی» پذیرش مقالات علمی - پژوهشی متناسب با آموزه‌های حکمت اسلامی است که در محورهای پژوهشی زیر انجام می‌گیرد:

الف. آموزه‌های مرتبط با حکمت اسلامی؛

ب. منطق قدیم و جایگاه آن در فلسفه اسلامی؛

ج. استفاده از مبانی و قواعد فلسفه اسلامی در راستای پاسخ به شبهات اعتقادی

د. پژوهش‌های فلسفی با رویکرد مطالعات میان‌رشته‌ای (فلسفه و علوم انسانی، فلسفه و علوم تجربی)؛

ه. کاربردی نمودن قواعد و مبانی فلسفه اسلامی در فلسفه‌های مضاف؛

و. بررسی تحلیلی - انتقادی مباحث فلسفه غرب براساس فلسفه اسلامی؛

ز. تحلیل سیر تاریخی و مراحل شکل‌گیری مباحث فلسفه اسلامی؛

ح. کاربردهای فلسفه اسلامی در موضوعات گوناگون (اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، تربیتی و غیره)

گفتنی است رتبه نشریه، علمی - تخصصی است که فرآیند اخذ مجوز علمی - پژوهشی را دنبال می‌کند. از همین رو سطح داوری همه مقالاتی که برای داوران توانمند و متخصص ارسال می‌گردد در حد علمی - پژوهشی می‌باشد و پس از اخذ مجوز، به مقالات پیشین، گواهی علمی - پژوهشی اعطا خواهد شد. البته هم اکنون به مقالاتی که در فرآیند داوری مورد پذیرش قرار گرفته‌اند، حق الزحمه تألیف تعلق می‌گیرد.

در پایان شایسته است، از همهٔ سروران گرامی اعم از اساتید محترم داور، دبیران، ویراستاران و نویسندگانی که ما را در تدوین شمارهٔ نخست نشریه یاری رساندند، تقدیر و تشکر نماییم. همچنین از همهٔ اساتید و دانش پژوهانی که در زمینهٔ محورهای پژوهشی نشریه دست به قلم‌اند، تقاضا داریم مقالات پژوهشی خود را به نشریه ارسال نمایند تا زمینه برای گسترش مرزهای دانش فراهم شود.

شایسته است در پایان، نشریه پیش‌رو را خدمت امام زمان مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف تقدیم نماییم و از حضرت ایشان برای استمرار راه پیش‌رو یاری طلبیم:

تقدیم به مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف فرزندی از سلالهٔ زهرا علیها السلام همو که با آمدنش خزان ظلم و ستم را بر باد داده و بهار عدل و محبت را نمایان می‌سازد. قلم را توان آن نیست تا بر لوح دلم عشق او را به تصویر کشد؛ دلیلش را از عرش به فرش آمدن خود می‌یابم. ای کاش کرسی ریاست را در راه سیاست بشکنیم و دل را آماده آمدنش کنیم. چه شده است که قدر آن سرو بلندقامت در پشت نقاب دورویی مردمان پنهان مانده است؟! عشق او را با آه پشیمانی و توبه باید قضا نمود تا خورشید ولایت از سرزمین نور بتابد و جان‌های جهانیان را از آلودگی بزدايد.

به امید آمدنش...

فهرست

- ۱۵ جدا-انگاری حقیقت «علم» و «وجود ذهنی»
(خوانش و تقویت انگاره معرفت شناختی حکیم الهی، جوادی آملی با مبانی اَدَقِّ صدرایی)
رسول حسین پور تنکابنی، سید مرتضی حسینی شاهرودی
- ۳۹ مفهوم‌شناسی «فلسفه منطق اسلامی» و پیشینه‌شناسی مسائل آن در تراث منطق اسلامی
علی ابراهیم پور، حسن معلمی
- ۶۷ مناسبات آراء مشهوره و افعال اجتماعی در مدائن فارابی
محمد رضا دانش شهرکی، سید مجتبی واعظی
- ۹۳ واکاوی دلالت فراز «یا مَنْ دَلَّ عَلٰی ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» دعای صباح بربرهان صدیقین
عباس قربانی، مسلم احمدی، سید مجتبی میردامادی
- ۱۱۵ بررسی مسئله تجرّد ابصار (با تأکید بر استدلال امتناع انطباع کبیر در صغیر)
از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب‌شناسی
زهره سلحشور سفیدسنگی، محمد کاظم علمی سولا، علی مقیمی، علیرضا کهنسال
- ۱۳۵ تحقیق و تصحیح انتقادی رساله حقیقه النفس عبدالرزاق لاهیجی
محمد رضا گرگین، رضا حصاری، حامد ناجی اصفهانی
- ۱۵۷ گزارش علمی مناظره ای درباره «ماهیت خداوند متعال»
غلامرضا فیاضی، علیرضا کهنسال



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه های حکمت اسلامی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

جدا-انگاری حقیقت «علم» و «وجود ذهنی» (خوانش و تقویت انگاره معرفت شناختی حکیم الهی، جوادی آملی با مبانی اَدَقِّ صدرایی)

رسول حسین پور تنکابنی^۱
سید مرتضی حسینی شاهرودی^۲



موضوع این نوشتار، تبیین و تقویت دیدگاهی کاملاً صدرایی است که از سوی حکیم الهی، جوادی آملی مطرح گردیده و در سال های پایانی از سوی برخی نقد و انکار شده است. در این جستار، نگارندگان با روش توصیفی-تحلیلی، نخست، نظریه جداانگاری حقیقت علم از وجود ذهنی (به تقریر استاد جوادی آملی) را تبیین نموده، سپس مبانی و اصولی را که به عنوان مبانی دقیق صدرایی از آن یاد می شود (همانند اصالت هستی با تقریر وحدت شخصیه وجود؛ عین الکمال و کل الکمال بودن وجود، بسیط الحقیقه بودن یا جهان صغیر/کبیر بودن نفس و نظریه انکشاف نفس) در راستای استحکام دیدگاه یادشده به کار برده اند. هدف نوشتار حاضر این است که از طریق بازخوانی نظریه حکیم جوادی آملی، دیدگاه واقعی حکمت متعالیه درباره چیهستی «علم» روشن گردد. برون داد پژوهش حاضر نیز، جایگزینی واژه «وحدت» برای «علم و عالم» به جای واژه «اتحاد» است؛ زیرا بر اساس مقدمات به کار رفته در انگاره یادشده، به ویژه لحاظ هستی خارجی برای علم و مساوقت آن با وجود، طرح هر گونه دوگانگی میان فاعل شناسا و حقیقت علم، بی معنا است.

واژگان کلیدی: وجود ذهنی، هستی علم، جداسازی حقیقت علم از معلوم، اصالت هستی، وحدت شخصیه، بساطت نفس، وحدت.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۶

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۱

hoseinpour8@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

shahrudi@um.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد



✱ طرح مسئله

یکی از مباحثی که در حوزه شناخت‌شناسی اسلامی دیدگاه‌های مختلفی درباره آن بیان شده است، مسئله «علم» و در پی آن «وجود ذهنی» می‌باشد. پیوند تنگاتنگ سویه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی این دو مقوله با یکدیگر، از نمودهای اعتلای حکمت برین صدایی به شمار می‌آید؛ به گونه‌ای که مطالعه و پژوهش درباره هریک، بدون توجه به دیگری امکان‌پذیر نیست. اما وجود این ارتباط میان «علم» و «وجود ذهنی»، اختلاف نظرها و اشکالاتی را از دیرباز تاکنون به وجود آورده است.

استاد «جوادی آملی» یکی از حکیمان و فیلسوفانی است که توانسته با ارائه راهکار و دیدگاهی برای برون‌رفت از مشکل وجود ذهنی و مسئله علم، تبیینی نوین ارائه نماید که میان اهل حکمت و فلسفه، به عنوان دیدگاه خاص ایشان شناخته می‌شود. در نگاه نخست، اصل این دیدگاه از آن ملاصدرا است، اما به سبب نبود تحلیلی جامع از یک سو و پراکندگی و تلویحی بودن عبارات ملاصدرا از سویی دیگر، باید حکیم جوادی آملی را یگانه مبین و مفسر این انگاره به شمار آورد.^۱ در این تبیین، وجود ذهنی، سایه حقیقتی به نام «علم» تلقی شده است که در سویدای نفس^۲ شمرده می‌شود. امتیاز دقیق و عمیق میان «علم» که از هستی حقیقی برخوردار است، با «معلوم» که وجودی سایه‌وار و ذهنی دارد، دو موضوع ممتاز را پدید می‌آورد که هستی‌شناسی آن دو، دو فصل از فصول فلسفی را نیز تشکیل می‌دهد. تفاوت این دو فصل، بستری برای از میان برداشتن بسیاری از مشکلات وجود ذهنی و نیز برخی از اشکالات مسئله «اتحاد عاقل به معقول» است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۸-۹۹)

در سال‌های اخیر پژوهش‌هایی در راستای ارزیابی دیدگاه استاد جوادی آملی (و تفاوت علم با وجود ذهنی) انجام گرفته که یا در پی نقد و بیان اشکالات آن بوده‌اند و یا چندان رغبتی به تقویت و پذیرش آن نداشته‌اند. از جمله می‌توان به این پژوهش‌ها اشاره نمود:

- سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۳)، «وجود ذهنی و حقیقت علم؛ تفسیری تجزیه‌گرا از

دیدگاه ملاصدرا»، حکمت صدرایی، شماره ۵؛

- یزدانی، نجف؛ دهقانی محمودآبادی، محمدحسین، (۱۳۹۵)، «مقایسه دیدگاه فاضل قوشچی و ملاصدرا پیرامون وجود ذهنی»، حکمت صدرایی، شماره ۹؛

- یزدانی، محمد؛ و دیگران، (۱۳۹۸)، «نقد تمایز علم از وجود ذهنی در معرفت‌شناسی صدرایی»، جاویدان خرد، شماره ۳۵؛

- زرگر، نرگس، (۱۳۹۹)، «تبیین تمایز علم از وجود ذهنی بر اساس دیدگاه جوادی آملی»، فلسفه، شماره ۲؛

- شجاری، مرتضی، (۱۳۸۷)، «تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن»، آینه معرفت، شماره ۱۴.

اما نگارندگان در نوشتار پیش‌رو رویکردی ناهمسو و ناهمگون با پژوهش‌های یادشده اتخاذ نموده‌اند. از آنجا که رسیدن به ژرفای دیدگاه‌های صدرایی در حکمت متعالیه، به پیش‌نهادن اصول و ارکان «اصالت هستی» و «وحدت شخصیه هستی» (که تشکیک خاص‌الخاصی خوانده می‌شود) مبتنی است، کوشیده‌ایم دیدگاه حکیم جوادی آملی را تکمیل نماییم. براین اساس از دو دیدگاه زیر استفاده نموده‌ایم:

۱. بسیط‌الحقیقه و کل‌الأشیاء بودن نفس؛

۲. نظریه انکشاف نفس (جهان صغیر/ کبیر بودن نفس).

افزون بر این، قاعده عرفانی «عین‌الکمال و کل‌الکمال بودن وجود» را نیز بر مکتب نخست افزوده‌ایم. سپس با اثبات و تبیین دو مکمل یادشده، به تحقیق دریافتیم که به جای کاربست واژه «اتحاد علم با عالم»، جایگزینی مناسب‌تر با نام «وحدت» را به کار بریم. انگاره یادشده از سوی حکیم جوادی آملی، از استواری بیشتری برخوردار گشته و از اشکالاتی که از سوی برخی پژوهندگان ارائه گردیده، مصون مانده است.



دو پرسشی که در جستار خویش به آنها پاسخ می‌دهیم به شرح ذیل هستند:

۱. چه امتیازها و پیامدهایی بر انگاره جداسازی «حقیقت علم» از «وجود ذهنی» در تبیین حکیم جوادی آملی مترتب است؟

۲. اصول و مبانی دقیق حکمت برین صدرایی در تقویت انگاره معرفت‌شناختی حکیم جوادی آملی چیست؟

۱. تبیین مقدمات نظریه جدا-انگاری، با تفسیر حکیم الهی جوادی آملی

۱-۱. وجود ذهنی: ظهور ظلی

از دیدگاه صدرایی، مراد از وجود (یا ظهور) ظلی، وجود ذهنی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۵۴۰؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۶۵) یا به بیان دیگر می‌توان گفت آنچه برابر هستی خارجی است (همان، ج ۵، ص ۴۳۰)؛ و گاه (از دیدگاه عارفانه ملاصدرا)، هستی تمام ممکنات را گویند که سایه و نمونه فیض ذات حق تعالی به شمار می‌آیند. (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۵۸) ملاصدرا در مشاعر، «وجود ظلی» را معنای یک پدیده در نفس که مطابق با خارج است، می‌داند؛ همان معانی و ماهیات کلیه که گاه به وجود اصیل و گاه به وجود «ذهنی ظلی» با حفظ ذات و ذاتیات‌شان محقق هستند. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷؛ همچنین نک: همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۱۱؛ التهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۱۰۰) بر اساس گفتار حکیم جوادی آملی، درمی‌یابیم هسته مرکزی مبحث وجود ذهنی، تبیین «وجود ظلی» است. سه نکته اساسی در شناخت این هسته از سوی ایشان ملحوظ است:

۱. چه چیزی به وجود ظلی تحقق دارد؟

۲. آنچه ظل است، چیست و چه نامیده می‌شود؟

۳. آنچه ظل است، ظل چه چیز به شمار می‌آید؟

بدین منظور، ایشان برای پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته، چهار امر را مورد توجه

قرار می‌دهند:

۱. معنای علم (ع، ل، م)؛ حال یا ماهیت است و یا مفهومی بیرون از مقولات که با نگرش صدرايي، واژه «مفهوم» پیشنهاد و گزینش می‌شود.

۲. هستی علم که در جهان بیرون است و مبحث علم مکلف به اثبات آن بوده و فرایند اتحاد علم و عالم و معلوم در این مدار جاری است.

۳. معلوم (صورت علمی).

۴. «وجود» صورت علمی (معلوم) که ذهنی است و بی‌اثر (چونان سایه) و از مبحث اتحاد علم و عالم و معلوم بیرون است؛ همان‌گونه که معلوم (صورت) خارج از آن مبحث است.

این چهار مورد در برخی گفته‌های حکیم جوادی آملی، به سه مورد فروکاسته شده است:

۱. واقعیتی که در نفس تحقق دارد؛

۲. مفهوم (یا ماهیتی) که از آن، هستی بیرونی که همان علم است، دریافت می‌شود؛

۳. ماهیت معلوم که در پرتو علم ظاهر می‌گردد. (مانند ماهیت میز، زمانی که به آن علم می‌یابیم) (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۷، ۹۸، ۳۱۲)

اهمیت جداسازی این امور آن است که ما را در تشخیص معلوم بالذات از معلوم بالعرض - که یکی از پیامدهای این نظریه است - یاری می‌رساند؛ زیرا آنچه علم است - و برابر با اصل اتحاد عالم به معلوم - عالم با آن یگانه می‌شود، «مفهوم علم» و «صورت ذهنی» که در پرتو علم حاصل می‌شود، نیست، بلکه «هستی و حقیقت علم» است. حکیم جوادی آملی درباره چیرستی پدیده خارجی - که توسط صورت ذهنی بیان می‌شود - بر این باور است که باید آن را با دو واسطه «معلوم بالعرض» به شمار آورد؛ زیرا وجود ذهنی، سایه هستی بیرونی علم است (نه هستی خارجی معلوم). به بیان دیگر، وجود خارجی علم در فاعل شناسا موجودیت دارد، اما ساختار وجودی آن مانند صفات نفسانی (قدرت، پرهیزگاری، عدل) نیست؛ زیرا این امور تنها خود را روشن می‌نمایند، در حالی که وجود بیرونی علم که نور حقیقی، ظاهر بالذات، و مظهر غیر است، هم روشن‌گر



خود و هم صورت علمی (معلوم) می باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۲- ۴۰ و ۹۷)

پیش از آغاز مقدمه بعد، شایسته است عباراتی از ملاصدرا نیز ارائه نماییم تا روشن شود آنچه حکیم الهی جوادی آملی بیان داشته اند، بدون تردید در امتداد گفته های ملاصدرا جای می گیرد. صدرالمتألهین در اسفار (ج ۳، ص ۲۹۲) که دیدگاه خاص خود را درباره علم (تجرّد از ماده وضعی) ارائه می کند، در پاسخ به یکی از اشکال های وارد بر آن تحت عنوان «یکی دانستن معنای ادراک و علم با حصول صورت مجرد»، معتقد است که مراد از «علم»، حصول «مفهوم» صورت مجرد برای فاعل شناسا نیست تا هرگاه مفهوم یک پدیده در ذهن تصور گردد، حصول علم نسبت به آن برای فاعل شناسا هم محقق شود، بلکه علم گونه ای از «وجود مجزّد از ماده» است. وجود نیز امری است که نمی توان ژرفای حقیقتش را با تصویرسازی درک نمود، بلکه تنها با «حضور»، امکان پذیر است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۹۴) ملاصدرا بر پایه همین گفتار، اشکالات وارد بر وجود ذهنی را پاسخ داد و بر اساس اینکه نفس انسان نسبت به صور ذهنی، آفرینش گر است (نه پذیرنده) و صور نیز نسبت به اوقیام صدور دارند (نه حلولی)، تعالی دیدگاه خود را نسبت به پیشینیان اثبات نمود. (همان، ج ۱، ص ۲۸۷) ملاصدرا در جایی دیگر، به منظور نشان دادن برتری جایگاه «علم» نسبت به «صور ذهنی» و جداسازی ساحت آن ها می نویسد:

واسطه گری و نشانگری صور معقوله برای نفس (در فرایند ادراک)، مانند ابزار کار و پیشه وری نیست، بلکه علم و صور عقلی، چونان نور حسی نسبت به اشیاء در بازنمایی آن ها است، از آن سان که نخست نور مشاهده می شود و سپس به واسطه آن، پدیده ها و موجودات، قابل رؤیت خواهند بود. (همان، ج ۳، ص ۳۱۸)

بنابراین نخست، «علم و معرفت» معلوم فاعل شناسا واقع می شود و در پی آن «وجود ظلّی ذهنی» معلوم می گردد تا پیرو آن، پدیده های بیرونی، مکشوف انسان شوند. این سخن ملاصدرا، می تواند گواهی بر گفتار حکیم الهی جوادی آملی باشد مبنی بر اینکه معلوم بالذات، «علم»، معلوم بالعرض اول «صورت ذهنی» و معلوم بالعرض دوم «پدیده

موجود در متن واقع» است.

۱-۲. مساوقتِ علم با هستی

باور بنیادین صدرایی یعنی «اصالت هستی»، گویای آن است که «علم» از سنخ و شئون هستی می باشد، بنابراین علم در حکمت متعالیه مرتبه‌ای ویژه از هستی به شمار می آید. (آشتیانی، ۱۳۴۰، ص ۱۰۰) در چنین نگرشی، نه تنها معرفت از سنخ وجود است، بلکه مساوق آن است؛ از این رو، انواع ادراکات که به سه دسته «حسی، خیالی و عقلی» تقسیم می شوند، اموری مجرد هستند. با چنین مبنایی، «آگاهی»، پیش از آنکه امری معرفت شناسانه باشد، پدیده‌ای هستی شناختی است و این مستلزم پیشی داشتن بُعد هستی شناختی علم بر بُعد معرفت شناختی آن است.

براین اساس، حکیم جوادی آملی همگام با ملاصدرا، به این باور رسیده‌اند که «علم» از حقایقی است که هستی آن عینِ اثبت آن است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۷۸) این سخن روی دیگر مساوقت علم با وجود و نیز تعریف ناپذیری علم است. پیراستگی علم از ماهیت نیز همان جایگزینی «مفهوم» در مقام ماهیت برای علم است. معنای مساوقتِ علم و هستی نیز این نیست که هیچ ماهیتی علم را همراهی نمی کند، بلکه همان گونه که وجود را در مراتبی از جهان، ماهیات گوناگون همراهی می نمایند و دقیق تر بگوییم با آن متحد هستند، علم نیز در برخی مراتب، با ماهیت کیف نفسانی همراه است و در نموده‌های برین خود که ملکه نفسانی شده و با نفس متحد می شود، ماهیت جوهری نفس با آن همراهی می نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۹۶-۹۵)

۲. پیامدها و لوازم انگاره جداسازی

۲-۱. برون رفت از اشکال اتحاد عاقل به معقول (عالم به معلوم)

گفته شد که بر اساس نظریه جدا-انگاری حقیقت علم و وجود ذهنی، زمینه بسیاری از اشکالات وجود ذهنی و حتی برخی اشکالات مسئله اتحاد عالم و معلوم از میان می رود. یکی از اشکالات مطرح در مسئله اتحاد عالم به معلوم این است که «اگر کسی



به این دیدگاه باورمند باشد، چنانچه تصور کفر نماید، کافر گردیده است». بر مبنای نظریهٔ جدا-انگاری، عالم (فاعل شناسا) با هستی علم متحد می‌شود و ماهیت (یا بهتر بگوییم مفهوم علم) - که از هستی تبعی برخوردار است - و یا معلوم - که وجودی سایه‌وار دارد - از اتحاد مورد بحث بیرون می‌باشد. براین اساس، معیار کفر «هستی بیرونی» آن است و آنچه فاعل شناسا با آن متحد می‌گردد - که در اصطلاح «معلوم بالذات» دانسته می‌شود - همان «هستی علم» است. در پرتو هستی علم و اتحادی که فاعل شناسا با آن می‌یابد، ماهیت کفر که موجود به هستی سایه‌وار است، مورد علم قرار می‌گیرد. حال این ماهیت (کفر) به حمل اولی ذاتی، «کفر» و به حمل شایع صناعی همان معلوم می‌باشد که هیچ اثری از آثار کفر بر آن مترتب نشده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، صص ۹۹-۱۰۰)

۱-۲-۱. راز آگاهی از معدومات ممکن یا ممتنع (خارجی)

مفاهیمی (و ماهیاتی) که از هستی برخوردار نیستند و تنها در سایهٔ هستی علم برای فاعل شناسا نمود می‌یابند، موجود به «وجود ذهنی» در نظر گرفته می‌شوند و این همان تحلیل ژرف سخن پیشین است که سایه‌وار بودن وجود ذهنی از جهت پیروی آن از هستی خارجی علم است، نه هستی خارجی معلوم. با چنین تحلیلی، راز مفاهیم و ماهیاتی که در حاق واقع، معدوم ممکن و یا ممتنع هستند به خوبی روشن می‌شود؛ زیرا اگر وجود ذهنی پدیده‌ها، پیرو وجود بیرونی آنها باشد، دیگر راهی برای تحقق ذهنی پدیده‌های معدوم وجود نخواهد داشت. براین اساس، به برکت هستی علم و در سایهٔ آن، برای چنین مفاهیم و ماهیاتی، می‌توان نحوه‌ای از ثبوت هم در نظر گرفت. (همان، ۱۵۳)

۲-۱-۲. شدت هستی علم و ضعف وجود ذهنی نسبت به مصادیق مادی

یکی دیگر از پیامدهای نظریهٔ جدا-انگاری، برتری و شدت هستی علم بر مصادیق طبیعی و نیز ضعف وجود ذهنی نسبت به هستی بیرونی است؛ زیرا روشن است که علم به لحاظ تجرّدی، از مصادیق طبیعی و مادی خود برتر است و از آنجا که مصادیق بیرونی

کمالات اولی و ثانوی از موجود ذهنی مسلوب است، از مصادیق مادی و طبیعی خود ضعیف‌تر می‌باشد. روی دیگر این سخن آن است که صورت علمی که نشان‌گر هستی بیرونی می‌باشد، بی‌اثر است و آنچه از اثر بر او ترتب می‌یابد، اثر هستی علم است که پیرو آن به معلوم ذهنی نیز استناد می‌یابد. براین اساس روشن می‌شود در صورتی که هستی علم، هستی کیف نفسانی باشد، آثار صادر از آن، آثار هستی حقیقی کیف نفسانی خواهد بود، ولی چنانچه ثابت باشد که علم از سنخ ماهیت نیست، آثار نیز به مصداق علم بازگشت می‌نماید. (همان، ص ۱۶۴ و ۱۶۶)

۳-۲. دریافتی نوین و منحصر به فرد از «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض»

بر اساس چهار امری که هنگام ادراک پدیده‌ها در نفس (فاعل شناسا) حاصل می‌شود (ماهیت علم، وجود علم، ماهیت معلوم، وجود معلوم)، تشخیص معلوم بالذات از معلوم بالعرض، تفسیری دیگر می‌یابد. بسیاری از پیشینیان، صورت علمی را معلوم بالذات و پدیده بیرونی و موجود در متن واقع را معلوم بالعرض می‌دانستند. برخی نیز به عکس، بر این باور بودند که معلوم بالعرض، آن چیزی است که در ذهن جای می‌گیرد و پدیده بیرونی «معلوم بالذات» است. امتیازی که در تفسیر حکیم جوادی آملی در این مسئله وجود دارد، این است که اگرچه صورت علمی، ابزاری برای ادراک واقعیت است، بحث از معلوم بالذات و معلوم بالعرض، مسئله‌ای است که ذاتاً از آن نفس می‌باشد. در این صورت معلوم بالذات، صورت ذهنی (یا پدیده خارجی) نیست، بلکه «هستی علم» است.

استدلال ایشان بدین شرح است: آنگاه که پدیده‌ای مورد ادراک واقع می‌شود، ماهیت آن در خارج و ذهن یکی بیش نیست و به همین دلیل نمی‌توان آن را به «بالذات» و «بالعرض» تقسیم کرد. براین اساس، اگر تفاوتی میان خارج و ذهن باشد از جانب ماهیت نیست، بلکه از آن وجود است و وجود خارجی نیز نه بالذات و نه بالعرض، معلوم ذهن (نفس) نیست؛ زیرا خارجیت عین ذات هستی بیرونی است و انتقال آن به ذهن، ناممکن و خردناپذیر است. به همین دلیل گفته می‌شود که هستی را جز از طریق «علم حضوری» نمی‌توان ادراک کرد. از سویی دیگر، به دلیل آنکه «ماهیت» در ذهن و



خارج، یک حقیقت است، با دو نگرش «ما به یَنْظُر» و «ما فیهِ یَنْظُر» هم نمی‌توان آن را به معلومیّت بالذات یا بالعرض متصف کرد. در نتیجه از آنجا که وجود ذهنی، ظلّ هستی علم است و «هستی علم» وجودی حقیقی است که برای نفس حاصل می‌شود، باید گفت در گام نخست، «هستی فاعل شناسا» با «هستی علم» متحد می‌شود. در گام دوم، «مفهوم» (یا ماهیّت) به گونهٔ عرضی و مجازی با علم همراه می‌گردد، سپس در سایهٔ آن، وجود ذهنی معلوم نیز رخ می‌نمایاند. (همان، ص ۳۲۵-۳۲۶) مبنای این سخن از راه پذیرش «اصلت هستی» بوده و شرح و تقریر آن به شرح ذیل است:

ماهیات معلومه‌ای که در ارتباط با نفس و قوای ادراکی آن هستند و فراروی شهود نفس حضور می‌یابند، در پی وجودشان، معلوم و مشهود نفس واقع می‌شوند. از این روست که دیگر صورت علمی را نشاید که «معلوم حقیقی» فاعل شناسا قرار گیرد، بلکه بایسته آن است تا وجودی که صورت ذهنی پیرو آن موجودیت می‌یابد، معلوم حقیقی معرفی گردد. در نتیجه، صورت ذهنی که در نزد پیشینیان «معلوم بالذات» شناخته می‌شد، جای خود را به «معلوم بالعرض» داده و به دنبال این جابه‌جایی، پدیدهٔ خارجی نیز با یک رتبهٔ فروگاهش، «معلوم بالعرض دوم» شناخته می‌شود. (خادمی و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۶۲)

۴-۱-۲. انحصار علم در نوع «حضوری»

حال که روشن گردید هستی علم «معلوم بالذات» و سایهٔ آن یعنی صورت ذهنی «معلوم بالعرض» است و با توجه به اینکه وجود خارجی ماهیّت، تنها با «علم حضوری» مورد ادراک فاعل شناسا قرار می‌گیرد، روشن می‌شود که «علم و آگاهی» به نحو اطلاقی «حضوری» است. محکم‌ترین دلیل بر سخن یادشده این است که وقتی به ماهیتی علم حاصل می‌شود، هستی علم و پیرو آن معلوم در ذهن، در نفس حاضر شده و هیچ‌یک بیرون از قلمرو آن نمی‌باشند. تنها یک تفاوت وجود دارد و آن اینکه صورت ذهنی، چون در قیاس با خارج سنجیده می‌شود، عنوان «آگاهی حصولی» را به خود می‌گیرد. با این

حال، این صورت نیز در حکایت‌گری از خارج، هیچ‌گاه هستی بیرونی را مورد آگاهی قرار نمی‌دهد؛ زیرا درک خارج، جز از راه «دریافت شهودی» ممکن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۲۷-۳۲۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۳) در نتیجه وقتی حقیقت علم چیزی جز «هستی» نیست، آنچه علم حصولی خوانده می‌شود به «علم حضوری» بازگردانده خواهد شد.

۵-۱-۲. وجود ذهنی، از مراتب تشکیکی حقیقت هستی

وقتی ثابت می‌شود که وجود ذهنی سایه هستی علم است، دیگر نمی‌توان آن را وجود مجازی دانست، بلکه دقیق‌ترین سخنی که باید برای آن و نیز هستی خارجی به کار برد، این است که دو مرتبه از مراتب واقع هستند که در یکی به علت شدت وجودی، «آثار»، پدیدار گشته و در دیگری به سبب ضعف وجودی، اثری مشاهده نمی‌شود. براین اساس، وجود حقیقی برابر وجود مجازی، غیر از وجود حقیقی در برابر وجود سایه‌وار است؛ زیرا وجود ذهنی، از مراتب تشکیکی حقیقت هستی شناخته می‌شود. (همان، ص ۳۷۳؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۶)

۶-۱-۲. «علم» اساس معرفت؛ نه «وجود ذهنی»

حکیم الهی جوادی آملی معتقد است آنچه قرآن بر آن پافشاری می‌نماید «علم» است نه «وجود ذهنی». اگرچه واژه علم در اشاره به وجود ذهنی به این صورت در قرآن کریم نیامده و در حکمت متعالیه مطرح شده است، اما اساس معرفت، «علم» است. پیشینیان علم را «تصویر برگرفته از یک پدیده نزد عقل» تعریف می‌کردند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۸)، در حالی که این تعریف مربوط به معلوم است نه علم. به دیگر سخن، تعریف یادشده تنها یک «معروف» بوده و «معرفت» نیست. در نتیجه در نگاه حکیم جوادی آملی، پیدایش صورت شیء نزد عقل، «وجود ذهنی» به شمار می‌آید، نه علم. بر اساس نگرش مشهور حکیمان مسلمان، آنچه در این راستا کمتر به آن توجه شده، «علم» و آنچه فراگیر گردیده، «وجود ذهنی» است. این در حالی است که قرآن به عنوان یکی از منابع شناختی اندیشه‌ورزی حکیمان حکمت متعالیه، تنها «علم» را



مهم دانسته است. حکیم جوادی آملی، با مبنا قرار دادن روایت «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۴؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹، ص ۱۶۷-۱۴۸) «علم» را سازنده «انسانیت» دانسته است. براین اساس هر چه به ذهن می آید، «علم» نیست، بلکه بخشی از آن‌ها «معلوم» یا همان وجود ذهنی است. بر اساس دیدگاه ایشان و نیز مساوقت علم و هستی، علم، «هستی خارجی» است، در نتیجه وجود ذهنی در پرتو علم موجود می شود. با توجه به اینکه قرآن کریم علم را به «علم الیقین»، «عین الیقین» و «حق الیقین» تقسیم نموده است، «علم الیقین» آنگاه به «عین الیقین» می رسد که هستی خارجی باشد، نه صورت ذهنی، و «عین الیقین» نیز وقتی به «حق الیقین» می رسد که هستی خارجی باشد، نه هستی ذهنی.^۲

۳. پردازش و تقویت انگاره جداسازی علم و وجود ذهنی

حکیم الهی جوادی آملی سومین حکیمی است که ساحت علم را از وجود ذهنی تفکیک نمود و نظریه جدانگاری را با روشی نوین به جامعه فلسفی کشور ارائه کرد. در این قسمت انگاره ایشان را با برخی مبانی دقیق صدارایی استحکام می بخشیم. همان گونه که در جای خود روشن گردیده، در علم حضوری به نفس، هر گونه دوگانگی و تغایر میان فاعل شناسا و معلوم برداشته می شود؛ از این رو باید آن را «وحدت علم، عالم و معلوم» به شمار آورد. باید توجه داشت که واژه «اتحاد»، برخلاف واژه «وحدت» جایی به کار می رود که دوگانگی در میان باشد. روشن است که در مواردی چون «علم انسان به خویش و حالات درونی اش»، دوگانگی ای جز به حسب اعتبار و لحاظ ذهن وجود ندارد. اما مسئله دقیق تر این است که با توجه به اینکه علم «مساوق با وجود» و گونه خاصی از «هستی» است و به بیان حکیم جوادی آملی «وجود خارجی» بوده و «معلوم بالذات نفس» به شمار می آید، آیا می توان به جای تعبیر «اتحاد» فاعل شناسا با علم در حیطه معلوم بالذات و نیز معلوم بالعرض که همان «وجود سایه وار» است، از واژه «وحدت» استفاده کرد؟ و یا اگر نتوان در قلمرو معلوم بالعرض چنین تعبیری را به کار برد، می توان دست کم میان فاعل شناسا با معلوم بالذات، نگرش وحدت انگارانه و نه اتحادگونه داشت؟

در یکی از پژوهش‌های اخیر که در نقد نظریه جدا-انگاری حکیم جوادی آملی انتشار یافته است، عدم توجه به برخی قواعد و دیدگاه‌های ناب حکمت متعالیه درباره علم، سبب گردید نویسنده آن مقاله چنین برداشت نماید که تفسیر حکیم جوادی از ظلیّات وجود ذهنی، قدری عجیب است و با فهم اولیه و متعارف تفاوت دارد؛ زیرا نخستین تفسیری که در برخورد با این تعبیر به ذهن می‌آید آن است که وجود ذهنی یک پدیده، سایه هستی بیرونی آن پدیده است. (سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵) در این مجال نگارنده می‌کوشد با ارائه دو مکمل، قاعده «بسیط الحقیقه و کل الاشیاء بودن نفس»^۳ و افزونه آن «عین الکمال و کل الکمال بودن وجود» و دیگری نگره «انکشاف نفس و جهان صغیر یا کبیر بودن آن»، انگاره مطرح از سوی حکیم الهی جوادی آملی را تقویت نماید.

۴. مکمل «۱»: بسیط الحقیقه و کل الاشیاء بودن نفس

بر مبنای حکمت متعالیه، نفس، بسیط و دارای «وحدت حقّه ظلیّه» است. (ملاصدرا، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۲۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۱؛ ج ۹، ص ۱۰۶) در جای خود ثابت شده که حق تعالی عین وجود و عین وحدت حقّه حقیقه است؛ ولی انسان (نفس) از وجود و وحدت ظلیّه برخوردار است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴؛ همو، ۱۴۱۷، ص ۴۱) حق تعالی، نفس (انسانی) را نمونه خویش آفریده و نمونه نیز باید نشانه‌هایی از صاحب خود را دارا باشد. بساطت نفس در مفهوم اعلی و عرشی خود، «واجد بودن کمالات هستی به نحو اجمال و کمون» است. به بیان دیگر، از آنجا که بسیطی چون نفس، مظهر خلاقیت حق تعالی است و ظاهر و مظهر نیز تعدد حقیقی ندارند، نفس انسانی تمام کمالات را داراست و این سخن تفسیر عبارت «انطوای کثرت در وحدت» است. (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۷۵) البته باور به چنین مسئله‌ای در گرو پذیرش دورکن رکن «اصالت هستی» و «وحدت شخصیه هستی» به عنوان نظر نهایی و دقیق صدرایی است؛ زیرا تنها براین اساس می‌توان وجود را «عین الکمال و کل الکمال» دانست و هر آنچه را از هستی برخوردار است به عنوان تجلی و نمود، دارنده کمالات به شمار آورد. نگارنده در این قسمت، شواهدی را که در متون حکمت متعالیه و گفتار شارحان آن



موجود است، در راستای تأیید مکمل نخست ارائه می‌کند:

الف) حکیم سبزواری در تعلیقه خود بر اصل ششم از اصول معاد جسمانی صدرایی، عبارتی شگرف و شگفت درباره وحدت ظلّیه نفس دارد. به اعتقاد ایشان، نفس، موجودی است که میان همه موجودات از وحدتی ویژه برخوردار است، بدین معنا که وحدت نفس دربردارنده «همه کثرت‌ها و تمام جهان‌های موجود» است و هر چه از لذّت‌ها و دردها که از راه حس، خیال، وهم و عقل ادراک می‌گردد، در نفس جمع شده است. همچنین صورت‌های کردار ما، ملکات و معانی جزئی و کلی و هر چه در کرانه نفس جزء شئون و مراتب آن شمرده می‌شود، در آن متحقّق و متجلّی است، اما این کثرت‌ها صرفاً از ناحیه مفاهیمی است که از موارد یادشده انتزاع می‌گردد؛ زیرا وحدت نفس «وحدت حقّه ظلّیه» است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۸)

ب) حکیم سبزواری در تعلیقه دیگری که در توضیح سخن ملاصدرا درباره «صور ادراکی» نگاشته، معتقد است برای هر حقیقتی در جهان، معنا و صورتی وجود دارد که در واقع رقیقه آن حقیقت در نظر گرفته می‌شود. نفس نیز که پس از حق تعالی و عقول مفارق محض، «بسیط الحقیقه» است، جامع معانی و حقایق بوده و همه وجودهای مادونش را درون خود جمع نموده است. هستی نفس به گونه‌ای است که دربردارنده وجود انواع امکانی به نحو اعلی و البته اجمالی است، چنان‌که هر گاه بخواهد حقیقت و پدیده‌ای از عالم هستی را بشناسد، به کرانه و قلمرو درون خویش مراجعه می‌نماید. براین اساس، نهاد نفس، سرشار از صور حقایق امکانی است^۴ و از این راه به شناخت و آگاهی دست می‌یابد. موجودیّت حقایق در نفس به وجود واحد بسیطی است که همان ذات نفس می‌باشد؛ زیرا نفس، ماهیّت ندارد و اثبات و تحقق حقایق عینی هستی که در نفس به نحو برتر و شریف‌تر محقق هستند، از جهت اصل و ریشه خود- که همان نفس است- می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۷) از این‌رو عارفان گفته‌اند:

ای نسخه تامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی

(مولوی، ۱۳۷۱، رباعی ۱۷۵۹)

ج) حکیم لاهیجی نیز در شرح مشاعر، ذیل نقل کلام میرزا مهدی آشتیانی دربارهٔ مقدمات اتحاد عاقل و معقول چنین می‌نگارد که نفس ناطقه، آنگاه جانشین ذات اقدس الهی می‌شود که مظهر تفصیل و ظهور تمام اسماء و صفات او گردد و به مقام بساطت و تجرّد تام از مادّه برسد. سپس در ادامه می‌گوید: «لأنّ كلّ عاقل مجرد عن الكونين و مطهر عن النقص والرين، بسيط في ذاته؛ بل يصير بسيط الحقيقة كلّ الأشياء و تمامها» (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۴۳۷)

۴-۱. افزونهٔ عارفانه: «عین‌الکمال و کل‌الکمال» بودن وجود

این قاعده از آن رو افزوده می‌شود که یکی از براهین صدرایی بر اثبات «وحدت شخصیّه هستی» - که افزونهٔ «عین‌الکمال و کل‌الکمال بودن وجود» تنها در قلمرو آن قابل طرح است - استدلال از راه قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶۸) نگرش تشکیکی به هستی، بر محور دارایی و ناداری کمالات وجودی است. در این ساختار، هر موجودی که کمالاتش افزون است، اشد و آن که کمالات وجودی‌اش کمتر است، اضعف می‌باشد. روشن است که با چنین الگویی، موجود ضعیف، کمالات موجود شدید را ندارد؛ زیرا تفاوت رتبه‌ها و درجات وجودی سبب گردیده تا کمالات نیز شدّت و ضعف یابند. حال اگر از یک سو وجود را واحد شخصی بدانیم و از سویی دیگر «هستی» و «کمال» را مساوق، رویکرد ما دگرگون می‌شود، بدین معنا که دیگر وجود، تجلیات، ظهورات و شئون را نمی‌توان خالی از کمالات فرض کرد؛ زیرا وجود در متن واقع، «عین کمال» است، نه امری دارای کمال. ناگفته نماند که در اصل «وحدت شخصیّه» که تشکیک به نمودها و تجلیات راه می‌یابد، هر تجلی‌ای واجد کمالی بوده و فاقد کمالی دیگر است و در واقع شدّت و ضعف (یا همان ظهور و بطون) کمالات در شئون وجود پابرجاست.

۵. مکمل «۲»: نظریهٔ انکشاف نفس بر پایهٔ «عالم کبیر/ صغیر» بودن نفس



در افزونه نخست روشن گردید که نفس، وجودی بسیط است و کمالات فراوانی را در سراسر قلمرو خود جای داده است. این وجود دقیقاً همانند جهان بیرون است که مراتب امکانی و هر چه را در آن مشاهده می شود به گونه‌ای مطابق با جهان خود در برگرفته است. اصطلاح «عالم اکبر» که از سوی برخی عارفان نیز به شکل‌های دیگری چون «عالم کبیر» و «عالم صغیر» مطرح گردیده، به انطوای جهان‌های وجودی طولی در نهاد انسانی اشاره دارد. ملاصدرا نیز در آثار خود، وجود انسانی را دربردارنده نمونه‌های گوناگون طبیعی، خیالی، وهمی و عقلی دانسته است. (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۴۱) عارفانی چون امام خمینی «ره» بر این باورند که انسان، جهانی کوچک است که سراسر جهان بزرگ در قامت وجودی او جاری است، به گونه‌ای که اگر انسانی را منشرح و باز نمایند و بسط دهند، کاملاً با جهان بزرگ (مانند انطباق مثل بر مثل) منطبق است. پس هر چه در جهان بزرگ هست، در جهان کوچک (انسان) نیز وجود دارد و انسان هر چه می داند، در واقع از مطالعه ذات و هستی خویش می فهمد، بدون آنکه به بیرون و جهان بزرگ راهی داشته باشد؛ زیرا آنچه در انسان موجود است به خارج ربط دارد و جهان خارج همانند اوست؛ از این رو خارج و پدیده‌های بیرونی، به وسیله او و به سبب نفس ناطقه انسانی «منکشف» می شود. (امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۱-۱۲)

دیدگاهی نوین در عرصه حکمت متعالیه به عنوان واپسین دیدگاه صدرایی در زمینه «شناخت و علم» مطرح است که به نظریه «انکشاف نفس» معروف است. این دیدگاه اگرچه در آثار صدرایی به طور مستقیم و با این عنوان نیامده، اما به گونه‌ای پراکنده و البته فراوان نقل گردیده است. (در چند سطر پایین، مستندات صدرایی ویژه این نظریه را ارائه می نمایم.) ۵ اما پیش از ورود به طرح و شرح این انگاره، شایسته یادآوری است که از منظر عرفان اسلامی، هستی در هر مرحله‌ای، کمالات را در متن خود دارا می باشد. برخی از کمالات هستی در نهان و اجمال است و برخی نیز آشکارا و به نحو تفصیل بروز یافته‌اند. بر این اساس، هستی از آن جهت که هستی است، دارنده همه کمالات می باشد، با این وصف که چون تشکیک (از هستی) به مظاهر و تجلیات راه می یابد (تشکیک خاص الخاصی)، در مرتبه‌ای شدید و در مرتبه‌ای

دیگر ضعیف و محدود است. پس کمالات هستی در حد و اندازه و درون داشت خود، هر چه را هستی داراست، به نمایش می‌گذارند و شدت و ضعف کمالات از جهت ظرفیت‌های تجلیات وجودی است. با این توصیف، هر گونه کمال به ظاهر جدید که برای یک تجلی حاصل می‌شود، در اصل برای وجود حاصل و حاضر بوده و تنها با زمینه‌سازهای علمی و عملی به مرحله ظهور و بروز (در یک تجلی) راه یافته است.

«نفس» یکی از تجلیات و نمودهای ذات اقدس پروردگار است که به عنوان نمونه و نسخه تامه الهی، به سبب بساطت و وحدت ظلیه‌ای که دارد، کمالات هستی را - از مراتب امکانی مادی، برزخی و عقلی - در خود جای داده است. به دیگر سخن، همان‌گونه که جهان هستی (به عنوان تجلی و ظهور پروردگار) در هلال فرودین (قوس نزول) در مراتب اشتدادی طولی شکل گرفته و تحقق یافته است، نفس نیز مطابق آن، تحقق و تجلی یافته است. این تجلی (نفس) به واسطه بساطتی که دارد، کمالات متعدد را در خود جای داده و در نهان خویش، به گونه اندماجی و وحدانی مندرج نموده است.

با چنین مبنایی باید گفت در مسئله «شناخت و آگاهی» هیچ‌گاه کمال و علم نوینی بر فاعل شناسا «از بیرون» افزوده نمی‌شود، بلکه هر چه برای او حاصل و حاضر می‌شود، در کرانه و صفحه نورانی نفس به گونه پنهان محقق بوده و نفس، تنها به واسطه زمینه‌سازها، خود را از نهان به عیان رسانده و به اصطلاح، فرایند «برده‌برداری» صورت پذیرفته است. این توانایی نفس، تنها از جهت «مثال» بودن وی نسبت به حق تعالی است. ملاصدرا خود در این باره می‌گوید:

نفس انسانی به‌گونه‌ای آفریده شده که مثال پروردگار در ذات، صفت و فعل است. براین اساس، نفس در ذات خود، جهانی مانند جهان پروردگار خویش دارد که دربردارنده انواع مثال‌های جوهری و عرضی، اعم از مجرد و مادی (و دیگر حقایق مرکب و بسیط) است. نفس، تمام حقایق موجود در قلمرو خویش را به علم حضوری اشراقی مشاهده می‌کند، نه به علم



حصولی. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۵)

ازاین‌رو از دیدگاه ملاصدرا، تمام ادراکات و مشاهدات انسان، چه در دنیا و چه در آخرت، ادراک و مشاهده آن چیزی است که در قلمرو هستی، ذات، و ملکوت او قرار دارد. پس هیچ چیز بیرون از جهان و ذات انسانی نیست (همو، ۱۴۲۰، ص ۳۰۸؛ همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۸۵) و این تفسیر عبارت و روایت عرفانی علوی: «وفیک انطوی عالم الأکبر» است. (میبدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۵) اساساً ساختار نفس فاعل شناسا چنین است که تمام صور و ادراکات را در صفحه وجودی خود دارا می‌باشد. به بیان دیگر، وجود (تجلی) نفس با توجه به ویژگی بساطت و جانشینی پروردگار، تجلی ای سرشار از کمالات است و تا زمانی که به «خودشناسی» نائل نیاید و شرایط کشف و مکشوفیت درون را حاصل ننماید، راز این حقیقت را نخواهد دانست.

حق آن است که با توجه به چنین نظریه‌ای، دو گونه برداشت نسبت به فرایند شناخت می‌توان ارائه داد که لایه ظاهری آن، بر اساس ظواهر و زمینه‌های محسوس و این جهانی و لایه پنهان و مغز پنهان آن بر پایه نگرش ژرف عرفانی صدرایی قابل تحلیل است. فاعل شناسا با مطالعه، پژوهش، کنکاش حسی و عقلی و هر چه در مسیر یادگیری و فهم دخیل است (استاد، کتاب و غیره)، به شناختی دست می‌یابد و ادراکی برایش حاصل می‌شود. تمام این امور پوسته پدیده ادراک را تشکیل می‌دهند که البته در جای خود کاملاً ضروری هستند، اما آنچه مهم‌تر است و از دیده ظاهر به دور می‌ماند، انطوای معلومات و صور در نهان نفس است که به زبان حال، تقاضای پرده‌برداری و مکشوف شدن برای فاعل شناسا (عالِم) را دارند. در واقع، آدمی، علم (معلومات) را در نهاد خویش داراست و با فرایند پرده‌برداری که بی‌تردید از راه‌های یادشده (مطالعه، کنکاش، استاد و غیره) انجام می‌پذیرد، به عیان سازی آن در قلمرو خویش دست می‌یابد. آنچه در ظاهر به عنوان «علم جدید» و «معلوم نوپدید» شناخته می‌شود، همان چیزی است که در سویدای نفس نهفته بوده و با بسترسازی و ایجاد زمینه، چهره از پوشش حجاب‌ها برون افکنده است.

نظریه انکشاف نفس نسبت به نظریه‌هایی چون «خلاقیت» که جزء دیدگاه‌های

میانی ملاصدرا شناخته می‌شود، برتری و امتیازهایی دارد. براساس این نگره، در فرایند شناخت، نسبت به جهان خارج - اعم از جهان ماده، مجردات مثالی و عقلی - هیچ کمالی بیرون از نفس بر او افزوده نمی‌شود، بلکه هر چه به عنوان صورت علمی و کمالی تحقق می‌یابد، همه به گونه پنهانی و اجمالی^۱ در سویدای او مقرر است و فاعل شناسا هنگام برخورد با پدیده‌های اطراف خود و یا هر چه به عنوان متعلق ادراکی شناخته می‌شود (محسوس، متخیل، متوهم، و معقول)، صورت کمالی متحد با خود را که حکایت‌گر آن متعلق و پدیده شناختی است، از نهان به عیان نفس آورده و ادراک را از نهاد خویش به دست آورده و در همان نهاد، حاضر می‌یابد. براین اساس، با پذیرش قرائت انکشاف نفس در فرایند ادراک، باید یک گام از نگرش انشاء نفس فراتر نهاد و به «انتشاء» (اظهار) گرایید و نظریه‌های رقیب را از جمله «مشاهده عقول»، «اتصال و اتحاد به عقول»، و «فنا در عقول»، به عنوان بسترها و زمینه‌هایی برای فرایند «پرده‌برداری» تأویل نمود.

حال که روشن گردید در مسئله «شناخت و آگاهی»، چیزی (از بیرون) به فاعل شناسا افزوده نمی‌شود، واژه اتحاد نیز برای عالم و معلوم (علم) بی معنا است، بلکه در واقع میان عالم و علم «وحدت» برقرار بوده و همین نسبت نیز میان وجود سایه فام ذهنی (که هیچ شأن و حکمی جز حکم «سایه‌داربودن» ندارد)، با علم و فاعل شناسا جاری است. به بیان دیگر، میان سه ضلع «عالم، علم و معلوم»، نسبت‌هایی چون «وحدت»، «اندکاک» و «انطواء» برقرار است؛ زیرا «کاشف»، هستی فاعل شناسا است و «مکشوف» نیز چیزی جز معلومات (کمالات) پنهان در نهان و نهاد نفس که در مقام اجمال می‌باشد، نیست. در واقع براساس نظریه انکشاف نفس باید از تعبیر «اتحاد علم و عالم و معلوم»، به گزاره «وحدت کشف و کاشف و مکشوف» گرایید؛ زیرا حقیقتی به نام علم نه آنکه نبوده و حاصل شده، بلکه بوده و تحقق داشته است و هستی پنهانی او پرده از رخسار افکنده و نور خود را از ورای حجاب‌های مادی و معنوی نفس، متجلی نموده است. بنابراین نور حقیقت علم است که انسان ساز و سعادت‌آفرین می‌باشد و اگر شرافت و رفعتی برای نفس فاعل شناسا حاصل می‌شود، از نور هستی علم تراوش می‌کند. (خادمی و دیگران، ۱۳۹۳، الف، ص ۶۲ و ۶۴-۷۳؛ همو، ۱۳۹۳، ب، ص ۶۶-۶۵ و ۶۸-۶۹)

نتیجه‌گیری

نظریه «جدا-انگاری حقیقت علم از وجود ذهنی»، در حالی به جامعه فلسفی کشور ارائه شد که تبیین بسیاری از مبانی و اصول آن، دغدغه طراح ارجمند، حکیم الهی «جوادی آملی» نبود. از این رو ناگزیر توسط برخی استادان و پژوهشگران فلسفه در دانشگاه‌ها و مراکز علمی نقد و بررسی شد. نگارنده با این دیدگاه که نظریه یادشده، در گفتار ملاصدرا و همچنین عرفان اسلامی اصل و ریشه دارد و حکیم جوادی آملی تنها به منظور تشریح یک «دیدگاه صدرايي» به طرح آن پرداخته است، دفاع از آن و استحکام بخشی مبانی و پایه‌های آن را در راستای نشر اندیشه‌های صدرايي پُراهمیت می‌داند. در این راستا روشن نمودیم که پاره‌ای از سخنان و دیدگاه‌های نهایی و ناب صدرايي، میان سطور حکمت متعالیه پنهان است و برای دستیابی به آنها باید در اصول و مبانی مهمی چون «اصالت هستی»، «وحدت شخصیه هستی»، و جایگاه بسیط الحقیقه‌ای چون نفس انسانی به عنوان نسخه تامه الهی در میان ظهورات امکانی کنکاش نماییم. حکیم جوادی آملی پس از گذشت سال‌ها از طرح دیدگاه خویش -باتوجه به آموزه‌های دینی- به این باور نیز دست یافتند که حقیقت علم «انسان‌ساز» است. بنابراین نه دانستن مجموعه‌ای از مفاهیم و واژگان، انسان را عالم می‌گرداند و نه انتقال صرف آنها به دیگران موجب بالندگی علم و پرورش عالم می‌شود.

❁ پی‌نوشت‌ها

۱. گواه این عبارت که ملاصدرا طراح دیدگاه یادشده دانسته می‌شود، سخنی است از شخص استاد جوادی آملی: «مرحوم صدرالمآلهین تا حدودی موفق شد میان وجود ذهنی و علم فرق بگذارد (پیام آیت‌الله جوادی آملی به دومین همایش قرآن و معرفت‌شناسی، شناسه خبر: ۴۸۵۵۹، farhangemrooz.com). نگارندگان این سطور نیز در متن، دلایل ویژگی‌های از سوی ملاصدرا ارائه خواهند نمود.
۲. پیام آیت‌الله جوادی آملی به دومین همایش قرآن و معرفت‌شناسی.
۳. در اینکه قاعده یادشده غیر از حق تعالی، در موارد و مصادیق دیگری هم کاربرد دارد، اختلاف است. نگارنده بر اساس مستندات موجود چنین یافت که این قاعده پس از حق تعالی به مواردی چون «عقول» و «نفس انسانی» صدق می‌نماید. نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۰۷؛ همان، ج ۷، ص ۱۱۶؛ همان، ج ۸، ص ۵۱؛ ۱۴۰؛ ۳۷۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴؛ ۷۱۸؛ آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۰.
۴. مراد از صورت در اینجا همان عبارت مشهور «ما به الشئ بالفعل» است.
۵. گفتن این نکته شایان اهمیت است که ملاصدرا به دلایلی چند نتوانست و نخواست دیدگاه‌های ژرف خود را به‌آسانی در اختیار همگان قرار دهد. او هم ترس شهرت داشت و هم هراس از افشای اسرار الهی. حقایقی که این حکیم عرشی به آنها دست یافت (به گفته خود) انواری ملکوتی بودند که صاحبان آن، همگام با پیامبران و اولیاء بودند. این مسئله ناگزیر وی را بر آن داشت تا بسیاری از دستاوردهای خود را آشکارا بیان ننماید و پاره‌ای را نیز که میان نوشتارهای خود به ودیعت نهاد، «پراکنده» ارائه نماید. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴ خطبه ملاصدرا)
۶. در اینجا اجمال به معنای وحدت انبساطی است.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، (۱۳۴۰)، شرح حال آرای فلسفی ملاصدرا، قم: بوستان کتاب.
۲. _____، (۱۳۸۱)، شرح بر زاد‌المسافر، قم: بوستان کتاب.
۳. تهنائی، محمدعلی (۱۹۹۶م)، کشف اصطلاحات الفنون، بإشراف رفیق العجم، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون.
۴. خادمی، منوچهر؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ سید موسوی، سید حسین (۱۳۹۳، الف) «تبیین نظریه انکشاف در مسئله علم»، حکمت معاصر، ش ۲، ص ۴۷-۷۴
۵. _____، (۱۳۹۳)، «تبیین نظریه انکشاف در حکمت متعالیه»، اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ش ۴، ص ۵۱-۷۴.
۶. سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۳)، «وجود ذهنی و حقیقت علم: تفسیری تجزیه‌گرا از دیدگاه ملاصدرا»، حکمت صدایی، ش ۱، ص ۱۰۹-۱۲۳.
۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۹ق)، منیه المرید فی ادب المفید و المستفید، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. شیرازی صدرالدین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ۲، ۳، ۸ و ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. _____، (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران، طهوری.
۱۰. _____، (۱۴۱۷ق)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۱۱. _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر

دانشگاهی.

۱۲. _____، (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۳. _____، (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: بیدار.

۱۴. _____، (۱۳۵۴)، **المبدأ و المعاد**، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۱۵. _____، (۱۴۲۰)، **مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین**، تهران: حکمت.

۱۶. _____، (۱۳۸۲)، **شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء**، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر نجف قلی حبیبی، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۷. لاهیجی، محمد جعفرین محمد صادق (۱۳۸۶)، **شرح رساله المشاعر**، قم: بوستان کتاب.

۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۱)، **بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الاطهار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۹. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱)، **کلیات دیوان شمس تبریزی**، تصحیح محمد عباسی، تهران: طلوع.

۲۰. مبدی، حسین بن معین‌الدین (۱۴۱۱ق)، **دیوان امیرالمؤمنین**، محقق و مصحح: مصطفی زمانی، قم: دار نداء الإسلام للنشر.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه های حکمت اسلامی

سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

مفهوم‌شناسی «فلسفه منطق اسلامی» و پیشینه‌شناسی مسائل آن در تراث منطق اسلامی

علی ابراهیم پور^۱

حسن معلمی^۲

چکیده

«فلسفه منطق» مانند دیگر فلسفه‌های مضاف از جمله دانش‌های نوپایی است که خاستگاه آن به عنوان دانشی مستقل، مغرب‌زمین است. منطق به عنوان یکی از قدیمی‌ترین دانش‌ها در تمدن اسلامی، معمول و بالیده بوده است. مقایسه قدمت طولانی دانش منطق و نوپا بودن فلسفه منطق، این پرسش را پدید می‌آورد که آیا حکمای منطق اسلامی، منطق را بریده از فلسفه آن طرح و بحث کرده‌اند یا مسائل منطق اسلامی ناظر بر فلسفه مضاف متناسب خود - هرچند پنهان و غیرمدون - طرح و بحث شده است و منطق دانان اسلامی نیز در تراث منطق اسلامی، به مباحثی پرداخته‌اند که امروزه جزء مسائل فلسفه منطق می‌دانیم؟ پاسخ به این پرسش افزون بر آنکه مسائل «فلسفه منطق اسلامی» را مسائلی ریشه‌دار و با سابقه معرفی می‌کند، تولید فلسفه‌های مضاف را سرعت می‌بخشد. از سوی دیگر توجه به این پیشینه، زمینه‌ساز روش‌شناسی حکمای اسلامی در مسائل فلسفه مضاف خواهد بود. در این مقاله، تعاریف مطرح شده درباره «فلسفه منطق اسلامی» نقد و بررسی شده و سپس با روش تحلیلی به چهار مسئله از مسائل فلسفه منطق اشاره گردیده است. در نهایت، با ارائه اقوال و نظراتی که منتقدان درباره این مسائل بیان کرده‌اند، پیشینه داشتن این مباحث در تراث منطق اسلامی اثبات شده است.

واژگان کلیدی: فلسفه مضاف، فلسفه منطق، منطق اسلامی، فلسفه منطق اسلامی، موضوع منطق.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۶

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

۱. طلبه درس خارج حوزه علمیه قم و دانش آموخته سطح سه حکمت اسلامی موسسه فرهنگ و تمدن توحیدی (نویسنده مسئول)

montazer.mahdy@gmail.com

moallemi@bou.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

✱ طرح مسئله

دانش «منطق» رسالت خود را ارائه «مجموعه قواعد و قانون‌های کلی که به کارگیری آنها ذهن را از خطای در تفکر باز می‌دارد» برگزیده است. (ابن سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ص ۱۰-۸؛ علامه حلی، ۱۳۷۹، ص ۷؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۶؛ سهلان ساوی، ۱۴۲۵/۱۳۸۳، ص ۵۳-۵۲؛ قطب الدین رازی، بی تا، ص ۱۴؛ جرجانی، ۱۳۷۰، ۱۰۲؛ مظفر، ۱۴۳۳، ص ۸؛ کاشف الغطاء، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۰۳) از این رو منطق، انواع فکر (تعریف و استدلال) را تبیین نموده و قواعد هر نوع آن را بیان می‌کند. منطق از جمله دانش‌های با سابقه در تمدن اسلامی بوده و طی سالیان دراز، پایاپای حکمت اسلامی رشد کرده است. با توجه به قدمت طولانی و جایگاه وزین این دانش به عنوان خادم العلوم، تقریباً هیچ حکیم و دانشمندی یافت نمی‌شود که از آن اطلاع نداشته باشد.

تعبیر فلسفه علم و تعابیری مشابه آن مانند فلسفه زبان، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه ریاضی و غیره از تعابیری است که امروزه کاربرد فراوانی یافته‌اند. این فراوانی، رابطه‌ای مستقیم با تبدیل شدن دغدغه تحول علوم به گفتمان عمومی در جوامع علمی حوزه و دانشگاه داشته است. موطن اصلی این مباحث (فلسفه‌های مضاف) مغرب زمین است و از آنجا به کشور و جامعه علمی ما وارد شده است، اما در موطن اصلی خود سال‌ها و بلکه در مورد برخی، قرن‌ها موضوع تحقیق و نقد و بررسی‌های مختلف قرار گرفته‌اند و موضوعاتی کاملاً جدید و نوپا نیستند. (لاریجانی، ۱۳۹۳، ص ۲۵) به طور طبیعی فلسفه‌های مضاف اسلامی - که از تکنون‌شان به مثابه دانش‌هایی مستقل و منسجم، دیری نگذشته است (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۵) - همسو با همان تعابیر، به کار گرفته شده‌اند و تولیدات جدید بومی در این زمینه ناظر بر تولیدات سابق غربی هستند.

عجیب است که تعبیر «فلسفه مضاف» با این گستره کاربرد و شیوع، هنوز آنچنان که باید به دقت تفسیر نشده و مقصود از آن روشن نیست. به ویژه در کشور ما که جز دو سه منبع، هیچ منبع مورد اعتمادی برای این بحث وجود ندارد. (لاریجانی، ۱۳۹۳، ص ۲۸)

در کشور ما پژوهش ویژه و مستوفایی در این حوزه صورت نگرفته است و بحث از

«تعریف فلسفه مضاف» به تنهایی معرکه گسترده و وسیعی از اقوال مختلف و ناهمگون می باشد. البته به نظر می رسد فلسفه های مضاف نزد دانشمندان غربی نیز به هیچ عنوان خطکشی های صددرصدی و تعریف اجماعی ندارند، بلکه در برخی تعابیرشان به این نکته تصریح شده است که «حیطه فلسفه علم، چندان مورد اتفاق نیست». (لازی، ۱۳۸۵، مقدمه)

از آنجاکه تعریف اجماعی و موردتوافقی درباره فلسفه مضاف وجود ندارد، تعریف فلسفه منطق اسلامی نیز با مشکل مواجه است. در مقاله حاضر از میان طرح ها و پژوهش های بومی درباره فلسفه های مضاف، دو طرح که نسبت به بقیه مبسوط تر و محققانه تر به این مسئله پرداخته اند، انتخاب شده و تلاش می شود براساس نقاط اشتراکی آن دو، معیاری برای تعریف فلسفه های مضاف به دست آید. سپس معیار به دست آمده، سنجه ای برای محک و نقد و بررسی تعاریف مطرح درباره فلسفه منطق اسلامی قرار می گیرد و از این طریق، تعریفی به نسبت جامع از «فلسفه منطق اسلامی» ارائه می گردد. در ادامه با طرح چهار مسئله از مسائل فلسفه منطق اسلامی نشان داده می شود که مسائل فلسفه منطق در ثراث منطق اسلامی، پیشینه داشته است و هرچند عنوان «فلسفه منطق» به مثابه یک دانش مستقل، عنوانی جدید و نوپاست، برخی مسائل آن قدمتی متناسب با قدمت دیگر مسائل درونی دانش منطق دارند. از این رو یکی از منابع اساسی و جدی در تدوین و تولید دانش فلسفه منطق اسلامی، خود کتب منطقی و فلسفی حکمای مسلمان است و چنان نیست که تمام مسائل دانش فلسفه منطق، بی سابقه و جدید باشند.

نگارنده در عین اعتراف به نوپیدا بودن فلسفه منطق به مثابه دانشی مستقل و تأکید بر ضرورت تأسیس و تدوین آن به خصوص از جهت نقشی ویژه اش در تحوّل و ارتقای علوم، معتقد است میان نوین بودن دانش از حیث غرض وحدت بخشی مسائل آن با نوین بودن مسائل آن دانش تفاوت وجود دارد. به بیان دیگر هرچند فلسفه منطق، دانشی جدید است، تمام مسائل آن جدید نیستند و بسیاری از آنها لایه های عبارات حکما اشاره و بررسی شده اند. از این رو محصولات و کتب فلسفی-منطقی حکمای مسلمان، منبع بسیاری از مسائل فلسفه منطق هستند و تحقیق و بررسی مباحث فلسفه منطقی



آنان هم به تدوین مستقل فلسفه منطق می‌انجامد و هم می‌تواند زمینه‌ساز تحقیق در روش‌شناسی فلسفه منطق اسلامی باشد.

۱. کلیات بحث

۱-۱. روش‌شناسی

روش جمع‌آوری اطلاعات در مقاله حاضر، روش کتابخانه‌ای است. پیشنهادی در مسائل فلسفه منطق و ظرفیت‌تُراث منطق اسلامی برای تولید فلسفه آن، با ارائه و توصیف چند مسئله و تبیین پیشنهادی آن مسائل اثبات می‌شود. براین اساس، در وهله نخست، مقاله در مقام داوری در مورد تک‌تک این مسائل نیست، بلکه می‌خواهد تقابل نظرات و ورود منطق‌دانان به این مسائل را نشان دهد و در وهله دوم، در مقام ارائه تمام اقوال و اظهار نظرات به طریق موجب کلیه نیست؛ زیرا صرف گزارش، حتی در حد موجب جزئی، مدعای بحث را اثبات می‌کند. بدیهی است که هر یک از مسائل مطرح در فلسفه منطق، پژوهشی مستقل نیاز دارد، به نحوی که برای هر یک از مسائل، مجموعه کامل اقوال، جمع‌آوری شده و در معرض داوری قرار گیرد تا اینگونه بتوان به مجموعه مسائل فلسفه منطق اسلامی و به تبع، فلسفه آن دست یافت.

۱-۲. ضرورت بحث از فلسفه منطق اسلامی

هرچند کلیت طرح مباحث فلسفه مضاف در جامعه ما جدید است، «فلسفه منطق اسلامی» کمتر از دیگر فلسفه‌های مضاف مطرح، بررسی شده است. در حالی که برای موضوعاتی نظیر فلسفه دانش فقه، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه اقتصاد اسلامی و غیره، مقالات متعدد و کتب مختلفی تألیف و منتشر شده است (بنابر جستجوی نگارنده) مقالات مربوط به فلسفه منطق که با رویکرد بومی تألیف شده باشند، به کمتر از انگشتان یک دست می‌رسد.

از آنجاکه تأسیس فلسفه‌های مضاف به دلایلی نظیر: ۱. نگاه و نگرش کل‌نگرانه به

دانش‌های مضاف‌الیه و احاطه علمی به تاریخ پیدایش و تطور آنها؛ ۲. مقایسه علوم تحقق یافته با نیازهای موجود و کشف کمبودها و ناخالصی‌ها و آسیب‌شناسی آن علوم؛ ۳. توصیه‌ها و بایستگی‌های لازم جهت بالندگی علوم و انسجام ساختاری و محتوایی آن‌ها در راستای نیازهای کشف شده؛ ۴. رشد تکنولوژی آموزشی و بایستگی‌های آموزشی علوم و فرهنگ‌سازی در جامعه و غیره، امری لازم و بایسته است، (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۸۵-۸۴) این ضرورت برای تأسیس فلسفه منطق دوچندان خواهد بود. دلیل این ضرورت آن است که منطق -چنانکه بیان شد- رسالت بیان سازوکار تفکر و نحوه تولید گزاره‌های جدید از گزاره‌های قبلی و کشف مجهولات را برعهده دارد و خادم‌العلوم است؛ ازاین‌رو تغییر و تحوّل در آن، بر تمام علوم اثر می‌گذارد.

افزون بر این، منطق اسلامی از طرف منطق جدید در معرض هجوم قرار دارد و اشکالاتی که منطق جدید بر منطق اسلامی وارد می‌کند، بیشتر، اشکالات و یا شبهاتی مبنایی و فلسفی است که خود دانش منطق عهده‌دار پاسخ‌گویی به آنها نیست. از طرفی منطق اسلامی در منظومه دانش‌های تمدن اسلامی، نقش روش‌شناسی عام علوم را ایفا کرده و می‌کند. از آنجا که امروزه مباحث روش‌شناسی علوم از مباحث داغ و پر رونق است و (چه بسا بتوان گفت) «مهم‌ترین مسئله در فلسفه مضاف هر علم، روش‌شناسی آن علم است» (خسروپناه، ۱۳۹۴، ص ۳۶) تدوین فلسفه منطق اسلامی می‌تواند ظرفیت‌های منطق اسلامی را در تولید و تبیین روش‌شناسی علوم و به تبع، تدوین فلسفه مضاف علوم منقح سازد. بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم افزون بر آنکه ضرورت کلی تأسیس فلسفه‌های مضاف به علوم، بحث درباره فلسفه منطق را نیز در برمی‌گیرد، فلسفه منطق، هم در تأسیس فلسفه‌های مضاف به دیگر علوم و هم در متن و محتوای دیگر علوم ثمرات مهمی دارد.

۳-۱. مفهوم‌شناسی فلسفه‌های مضاف

نویسندگان و متفکران غربی و اسلامی، تعاریف مختلفی از فلسفه‌های مضاف ارائه نموده‌اند که پیش از ورود به بحث از فلسفه منطق باید آنها را بررسی نمود؛ زیرا فلسفه منطق از جمله فلسفه‌های مضاف است و تا مفهوم فلسفه مضاف روشن



نشود، نمی‌توان تصور دقیقی از فلسفه منطق داشت. باتوجه به آنکه هدف ما، طرح «فلسفه مضاف اسلامی» است، تنها به دو مفهوم‌شناسی پرداخته می‌شود که توسط اندیشمندان معاصر مسلمان (خسروپناه ولاریجانی) ارائه شده است. (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۴۱، ۴۰، ۹۱، ۶۱، ۸۳-۸۲؛ همو، ۱۳۹۴، ص ۳۵؛ ولاریجانی، ۱۳۹۳، ص ۴۱-۳۵ و ۵۱)

اگر بخواهیم با تأکید بر نقاط اشتراک این تحقیق، تعریفی از فلسفه مضاف ارائه دهیم، باید بگوییم: فلسفه، گاهی مضاف به امور و گاهی مضاف به علوم است. فلسفه‌های مضاف به علوم باید پاسخ‌گوی این پرسش‌ها باشند:

۱. موضوع علم و چیستی دانش؛
۲. قلمرو و ساختار و حدود دانش؛
۳. هدف و غایت دانش؛
۴. روش‌شناسی دانش؛
۵. اصول موضوعه، پیش‌فرض‌ها و مبادی تصویری و تصدیقی؛
۶. پیامدها و اثرات دانش (چه بر فرد و چه بر اجتماع و چه بر علوم دیگر)

۲. تعریف فلسفه منطق اسلامی

باتوجه به مباحث مطرح شده در مفهوم‌شناسی فلسفه مضاف، حال می‌توان از مفهوم‌شناسی فلسفه منطق سخن گفت. تلاش نگارنده برای یافتن اثری که به‌طور مستقل به موضوع «فلسفه منطق» با رویکرد بومی پرداخته باشد، جز دو مقاله (از عسکری سلیمانی امیری) ثمری نداشته است. نخستین تک‌نگاری در این زمینه، مقاله «دورنمایی از منطق، فرامنطق و فلسفه منطق» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲-۱۵۳) و دیگری مقاله «معرفی فلسفه منطق» (همو، ۱۳۸۶، ص ۵۲-۳۱) است. نویسندگان در این دو مقاله چنانکه از عنوان‌شان نیز بر می‌آید، می‌کوشد ضمن تعریف و توصیف فلسفه منطق، دورنمایی از آن ارائه نماید. آنچه در مقاله اول بیش از همه مورد تأکید بوده و آن را ارزشمند نموده است، ارائه فهرستی مبسوط و به نسبت جامع از پرسش‌ها و مسائلی است که فلسفه منطق می‌تواند و باید به آنها پاسخ‌گو باشد. اما مقاله دوم، ابعاد مختلف



فلسفه منطق نظیر تفاوت منطق و فلسفه منطق، روش فلسفه منطق، گستره فلسفه منطق، مبادی فلسفه منطق و غیره را معرفی می‌کند؛ از این جهت شاید بتوان مباحث مطرح در آن را چیزی شبیه فلسفه فلسفه منطق دانست.

در مجموع باید گفت بخشی از موضوع مقاله حاضر (تعریف فلسفه منطق اسلامی) در دو مقاله یادشده بررسی شده است و بخش دیگر آن (پیشینه شناسی مسائل فلسفه منطق اسلامی در ثراث منطقی) سابقه‌ای ندارد و هیچ تکیه‌نگاری مستقلى که ظرفیت ثراث منطق اسلامی را برای تولید فلسفه منطق نشان دهد و مسائل دانش فلسفه منطق را با سابقه و پیشینه معرفی کند، وجود ندارد.

در این قسمت، برای انتخاب مفهوم شناسی و تعریف صحیح فلسفه منطق اسلامی، براساس معیار مستخرج از بخش قبلی (تعریف فلسفه مضاف)، لازم است تعاریف مطرح شده در دو مقاله سلیمانی امیری بررسی گردند:

۲-۱. بررسی تعریف اول

در مقاله «دورنمایی از منطق، فرامنطق و فلسفه منطق»، سلیمانی امیری کوشیده است با تعریف دانش منطق قدیم، منطق جدید، فرامنطق و بهره‌گیری از تعریف فلسفه منطق غربی، نمایی از مباحث فلسفه منطق قدیم ارائه کند و جایگاه مباحث فرامنطق را در منطق قدیم نشان دهد. همان‌طور که گفتیم آنچه بیش از همه در این مقاله بررسی شده و آن را ارزشمند نموده، ارائه فهرستی مبسوط از پرسش‌هایی است که فلسفه منطق می‌تواند و باید به آنها پاسخ‌گو باشد. اما چنین به نظر می‌رسد که تعریف دقیق و مشخص و مضبوطی از «فلسفه منطق اسلامی» ارائه نشده و تعریف بیان شده با دیگر محتوای مقاله انسجام ندارد. در این مقاله پس از شناسایی منطق جدید، فلسفه منطق جدید و فرامنطق در خاستگاه مخصوص خودشان، توضیحی درباره قلمرو و مباحث اصیل منطق سنتی داده شده و این مباحث در چهار حوزه ۱. صورت تعریف؛ ۲. ماده تعریف؛ ۳. صورت استدلال و ۴. ماده استدلال، منحصر دانسته می‌شوند. بنابراین در مقام تعریف فلسفه منطق سنتی، گفته می‌شود: «فلسفه منطق، علمی است که به

پرسش‌های فلسفی ناظر به هر یک از این چهار حوزه پاسخ می‌دهد.» (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸)

این تعریف هرچند به بخشی از مسائلی اشاره می‌کند که می‌توانند در فلسفه منطق مطرح شوند، با این وجود ابهاماتی دارد و نمی‌تواند تعریفی جامع و کامل از «فلسفه منطق اسلامی» به دست دهد. به عنوان مثال براساس این تعریف، مباحث و فصول فلسفه منطق اسلامی روشن نمی‌شود. نکته دیگر آنکه مراد از «پرسش‌های فلسفی» در این تعبیر روشن نیست. آیا منظور صرفاً پرسش‌های وجودشناسانه، مرتبط با چهار حوزه صورت و ماده تعریف و استدلال است یا منظور هرگونه تأملات عقلی درباره این چهار حوزه است؟ از جمله نقدهای دیگری که بر این تعریف وارد می‌شود آن است که پرسش‌های مربوط به نفس دانش منطق، از حوزه فلسفه منطق بیرون می‌رود؛ زیرا مسائل فلسفه منطق در مسائلی منحصر شده است که به چهار حوزه مباحث درونی منطق مربوط هستند. این درحالی است که کنار هم قرار گرفتن این چهار حوزه و نفس چهار حوزه شدن مباحث منطقی نیز ممکن است موضوع بررسی عقلانی قرار گیرد. از سویی پرسش‌هایی نیز که به اصل و اساس دانش منطق مربوط هستند از حوزه فلسفه منطق خارج می‌شوند، در حالی که مؤلف در ارائه نمونه مباحث فلسفه منطق سنتی به چنین پرسش‌هایی نیز اشاره می‌کند؛ مانند پرسش از امکان علم، امکان وصول به علم، روش‌های وصول به علم، نیازمندی منطق به منطق و غیره. (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۱۵۱-۱۵۰) از این رو هرچند این مقاله نخستین گام در این عرصه بوده و پرداختن به فلسفه منطق را فتح باب نموده و نکاتی مفید و قابل استفاده ارائه کرده است، به نظر می‌رسد تعریفی جامع از «فلسفه منطق اسلامی» ارائه ننموده است.

۲-۲. بررسی تعریف دوم

سلیمانی امیری در مقاله دیگری با عنوان «معرفی فلسفه منطق»، تعریفی دیگر برای فلسفه منطق اسلامی ارائه کرده است. به نظر می‌رسد باتوجه به تأخر زمانی مقاله دوم (معرفی فلسفه منطق) از مقاله اول، مؤلف اشکالات وارد بر تعریف خویش را حل نموده است. به باور وی، «در فلسفه هر علمی، خود آن علم و جایگاه آن میان معارف بشری،

روش تحقیق آن علم، تاریخ تحولات، نحله‌های مختلف و مبادی و پرسش‌های ناظر به آن علم بررسی می‌شود.» (سلیمانی‌امیری، ۱۳۸۶، ص ۳۲) از این روی در تعریف فلسفه منطق می‌آورد: «فلسفه منطق دانشی است فرانگر در علم منطق و نحله‌های آن. بنابراین فلسفه منطق، علم درجه دوم است و از افقی بالاتر به علم منطق نظر می‌افکند. موضوع این علم، خود علم منطق است.» (همان، ص ۳۲) در فلسفه دانش منطق، «خود منطق، نحله‌های منطقی، مبادی تصویری و تصدیقی، روش تحقیق و پرسش‌های فلسفی ناظر به آن، کانون کاوش قرار می‌گیرد.» (همان، ص ۳۲) نویسندگان در مقام بیان گستره دانش فلسفه منطق، به نقدی که بر تعریف مقاله اول وارد شد، پاسخ می‌دهد و مسائل فلسفه منطق را به پرسش‌های فلسفی ناظر بر مسائل علم منطق محدود نمی‌داند:

هر پرسشی که ناظر به علم منطق باشد، جزء مسائل فلسفه منطق است. از این رو، حتی این پرسش‌ها که حد و مرز علم منطق کجاست و مبادی تصویری یا تصدیقی آن کدام است از مسائل فلسفه منطق به شمار می‌آیند. بنابراین گستره مسائل فلسفه منطق فراتر از مسائل منطق است. (همان، ص ۳۴-۳۳)

نتیجه منطقی این تعریف آن است که با توجه به مباحث دانش منطق گفته شود:

مسائل فلسفه منطق دو دسته‌اند: مسائل عام و غیرتقسیمی، که ناظر به خود علم منطق هستند و مسائل خاص منطق تعریف و منطق استدلال. مسائل خاص دو بخش تعریف و استدلال نیز خود به دسته‌های ریزتر تقسیم می‌شود. به طور کلی می‌توانیم مسائل فلسفه منطق را به سه بخش کلی تقسیم کنیم: مسائل کلی ناظر به خود منطق بدون اینکه به بخش‌های مختلف آن نظر شود؛ مسائل ناظر به تعریف؛ مسائل ناظر به استدلال. (همان، ص ۳۶-۳۵)

۲-۳. تعریف مختار از فلسفه منطق اسلامی

وقتی از عنوان «فلسفه منطق» یاد می‌کنیم، دو احتمال در فهم این عنوان قابل طرح است:



۱. منطق به مثابه دانشی که نظیر تمام دانش‌های دیگر، دانشمندانی در آن دانش باتوجه به روش آن دانش به تحقیق و پژوهش پرداخته‌اند و در این راستا کتبی را تألیف کرده‌اند.

۲. منطق به مثابه یک حقیقت فطری و خدادادی و سازوکاری درونی که براساس آن می‌توان مجهولات را معلوم کرد.

فلسفه منطق به تعبیر اول، دانشی درجه دوم از نوع فلسفه مضاف به علوم است. فلسفه منطق به تعبیر دوم دانشی درجه اول از نوع فلسفه مضاف به حقایق است؛ شبیه آنچه درباره فلسفه زبان یا فلسفه هنر گفته می‌شود. از این جهت می‌توان تعبیر فلسفه منطق را شبیه فلسفه اخلاق دانست که بر هر دو عنوان می‌تواند حمل شود. آنچه در این مقاله مدنظر است، تعبیر اول یعنی «فلسفه دانش منطق اسلامی» می‌باشد.

باتوجه به ضابطه و معیاری که در تعریف فلسفه مضاف استخراج نمودیم، تعریف مقاله «معرفی فلسفه منطق» قابل قبول است. براساس این تعریف، فلسفه دانش منطق عبارت است از دانشی فرانگرو درجه دوم که موضوع خود را علم منطق برگزیده و از افقی بالاتر به مسائل درباره آن رسیدگی می‌کند. روش پژوهش این علم در مقام گردآوری، کتابخانه‌ای و هدف آن توصیفی (گزارش نظریه‌های منطقی یا دعاوی منطقی)، تعلیلی (بیان علل و عوامل پیدایش نظریه‌ها یا دعاوی)، تحلیلی (کشف پیش فرض‌ها و لوازم نظریه‌ها یا دعاوی) است. روش آن در مقام داوری نیز عقلی-استدلالی (برای موجه ساختن یک نظریه یا مدعا) و عقلی-نقدی (برای تصحیح، تکمیل و توسیع یا تحدید و تخصیص یا تخریب یک نظریه یا مدعا) است. و هدف فلسفه منطق نیز کشف نقاط قوت و ضعف دانش منطق محقق برای رشد و توسعه آن و ارائه ساختاری نظام‌مند و موجه از منطق بایسته است. (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۳۵)

۳. مسائل دارای پیشینه فلسفه منطق در ثراث منطق اسلامی

آیا دانشمندان و حکمای منطق اسلامی، منطق را بریده از فلسفه آن طرح و بحث کرده‌اند یا مسائل منطق اسلامی ناظر بر فلسفه مضاف متناسب خود - هرچند مطوی و

غیرمردون - طرح و بحث شده است؟ آیا در ثُرث منطق اسلامی، به پرسش‌های فلسفه منطق پاسخ داده نشده یا منطق دانان اسلامی، هرچند غیر مدّون و لابه‌لای مباحث خود، به مباحثی پرداخته‌اند که امروزه جزء مسائل فلسفه منطق می‌دانیم؟

چنانکه در مقدمه نیز گذشت، اثبات پیشینه‌داری مسائل فلسفه منطق و ظرفیت ثُرث منطق اسلامی برای تولید فلسفه منطق اسلامی، به این شرح است: مرحله نخست انتخاب چند مسئله از مباحثی است که مطابق تعریف فلسفه منطق اسلامی، جزء مسائل آن به‌شمار می‌آیند و در مرحله بعد مباحث انجام شده درباره این مسائل تشریح و بررسی می‌گردند. از این رو چنانکه گفتیم به داوری در مورد تک‌تک این مسائل نیازی نیست، بلکه صرف نشان دادن تقابل نظرات و ورود منطق دانان به این مسائل بسنده است. همچنین به ارائه تمام اقوال و اظهار نظرات انجام شده به طریق موجبه کلیه درباره این مسائل نیازی نیست؛ زیرا صرف گزارش، حتی در حدّ موجبه جزئی، مدعای بحث را اثبات می‌کند. در این راستا، چهار مسئله از مسائل کلی ناظر به خود منطق، بدون اینکه به بخش‌ها و ابواب درونی مختلف آن نظر شود، انتخاب شده است:

۳-۱. موضوع‌شناسی منطق

بنا بر نظر منتخب در تعریف فلسفه مضاف، از جمله مسائلی که فلسفه منطق عهده‌دار بررسی آن است، پاسخ‌گویی به پرسش از موضوع منطق است. درباره موضوع علم منطق دو پرسش اصلی قابل طرح است: اول تعریف موضوع آن (تصور) و دوم اثبات موضوع آن (تصدیق). منطق دانان در این زمینه نظریات متعددی ارائه کرده‌اند.

۳-۱-۱. معرفی موضوع منطق

ظاهر عبارات فارابی آن است که وی موضوع علم منطق را «الفاظ از آن نظر که بر معقولات دلالت دارند» می‌داند. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۵-۱۱) شیخ‌الرئیس و تابعان او به شدت با این نظر مخالفت کرده‌اند و بحث از لفظ را کاملاً عارضی می‌دانند؛ زیرا اگر منطقی بتواند معانی را با شیوه دیگری غیر از الفاظ بیان کند، کاملاً از الفاظ، مستغنی می‌شود.

به عقیده ابن سینا (۱۴۰۴)، المدخل، ص ۲۱-۲۲؛ همو، ۱۴۰۵، ص ۹-۱۰؛ همو، ص ۱۶۷-۱۶۸) سهلان ساوی (۱۳۸۳، ص ۵۷-۵۸)، فخر رازی (۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۷)، خواجه طوسی (ابن سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ص ۹؛ خواجه طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۹۹؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۴۴-۱۴۶)، علامه حلی (۱۳۷۱، ص ۷) و قطب الدین رازی (بی تا، ص ۱۹-۲۱) موضوع منطق، معقولات ثانی مستند به معقولات اولی است، از آن جهت که آنها سبب رسیدن از معلومات (معقولات اولی) به مجهولات هستند. خلاصه آنکه، موضوع منطق، «معقولات ثانی منطقی» است. (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۳۶۵) قائلین به این دیدگاه، با تعبیرات مختلف، مراد مشترک خود از معقولات ثانیه را بیان نموده‌اند. برای نمونه فخر رازی در شرح عیون الحکمه، در عبارتی روان و خلاصه می‌گوید:

ما آسمان و زمین و سنگ و مثلث و دیگر ماهیات را تعقل و تصور می‌کنیم. بعد از این مرحله، بر بعضی از آنها احکامی را حکم می‌کنیم؛ احکامی از قبیل موضوع و محمول و ذاتی و جنس و فصل و نوع بودن؛ احکامی که اموری غیر از آن ماهیات هستند. پس ماهیات در مرتبه اول تعقل می‌شوند و حکم‌های این چنین بر آن‌ها در مرتبه دوم. مراد از موضوع منطق، این مرتبه ثانیه است. موضوع علم منطق، بحث از حیثیت خاصی از این اعتبار است و آن حیث این است که چگونه می‌توان با ترکیب آنها، به شناخت مجهولات دست یافت؟ (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸-۴۷)

ابوالبرکات بغدادی در المعبر بعد از نقد نظر افرادی که موضوع علم منطق را «الفاظ از حیث دلالت بر معانی» می‌دانند، موضوع علم منطق را ظاهراً «علوم پیشین» معرفی می‌کند. (بغدادی، ۱۳۷۳، ص ۷-۶)

اثیرالدین ابهری (خواجه طوسی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۴)، ارموی (ارموی، ۱۳۷۳، ص ۷)، کاتبی قزوینی (قطب الدین رازی و کاتبی، ۱۳۸۴، ص ۶۸)، خونجی (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۷) و شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹) در یکی از اقوال خود، موضوع منطق را «تصور و تصدیق از حیث ایصال به معلومات جدید» دانسته‌اند.

قطب الدین رازی در درة التاج فصلی را به این مسئله اختصاص داده و موضوع منطق را «معقولات ثانیه یعنی قول شارح و حجت و آنچه این دو بر آن موقوف هستند از آن جهت که این دو موصل به مطلوب یا نافع در ایصال می باشند» معرفی می کند. همچنین وی از گمان بعضی بر اینکه موضوع منطق، الفاظ است، یاد می کند و خطا بودن آن را نشان می دهد و در پایان اتفاق نظر بیشتر متأخرین را بر اینکه موضوع منطق تصورات و تصدیقات است، بیان کرده و به سه وجه بر آن اشکال می کند. (قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۳۰۴-۳۰۰)

تفتازانی و به تبع او ملا عبدالله در الحاشیه، موضوع منطق را «مُعَرَّف و حجت از حیث ایصال به معلوم جدید» دانسته اند. (یزدی، ۱۴۱۲، ص ۲۰-۱۸)

در مجموع، سه نظر عمده درباره موضوع علم منطق مطرح شده است: ۱. الفاظ؛ ۲. تصور و تصدیق؛ ۳. معقول ثانی. تهانوی در کشف اصطلاحات علوم و فنون، نظریات مطرح در این باره را نقل کرده و به نقد و بررسی آن ها می پردازد. (تهانوی، ۱۹۹۶، ص ۴۶-۴۵)

۲-۱-۳. اثبات موضوع منطق

از جمله پیش فرض هایی که ایجاد علم منطق مبتنی بر آن است، اثبات موضوع علم منطق می باشد. پرسش هایی از این قبیل که آیا معقولات ثانی منطقی تحقق دارند؟ نوع تحقق آن ها چگونه است؟ همان گونه که تعریف علم و موضوع علم باید در فلسفه آن علم بیان شود، اثبات وجود موضوع و نحوه وجود آن نیز بر عهده فلسفه آن علم است. بنابراین در فلسفه منطق باید وجود معقولات ثانیه فلسفی و نحوه وجود آنها تبیین شود.

به تصریح حکما و منطقیون، پرسش از نحوه وجود معقولات ثانی، پرسشی منطقی نیست، بلکه پرسشی هستی شناسانه بوده که فلسفه، عهده دار پاسخ آن است. فخر رازی معتقد است که از معقولات ثانی، اعتبارات مختلفی را می توان لحاظ کرد. گاهی از این حیث مورد بررسی قرار می گیرند که آیا موجود هستند یا نه؟ چنین مباحثی در علم به موجود و لواحق موجود بررسی می شوند. گاهی از این حیث بررسی می شوند که وجودشان در نفس یا نفس و خارج است؟ این مباحث نیز در علم النفس بررسی

می‌گردند. (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۷)

ملاصدرا نسبت به اثبات نحوه وجود معقولات ثانیه منطقی و اینکه آیا وجودشان در نفس یا خارج از آن است و همچنین اینکه آیا معقولات، صلاحیت ایصال به مجهول را دارند و نیز آیا در ایصال، نافع هستند یا خیر، معتقد است، بررسی همه این مسائل بر عهده علم کلی (فلسفه اولی) است؛ زیرا در این علم به معنای کلی نوع، جنس، فصل، خاصه و یا عرض عام پرداخته می‌شود. بنابراین کلی به شرطی که یکی از این امور بوده و صلاحیت ایصال به مجهول را داشته یا در ایصال، نافع باشد، موضوع علم منطق قرار می‌گیرد. همچنین در فلسفه تبیین می‌شود که کلی گاهی واجب، گاهی ممکن و گاهی ممتنع است و کلی با این شرایط، موضوع علم منطق قرار می‌گیرد و در موجهات از آن بحث می‌شود. دیگر موضوعاتی که در منطق بحث می‌شود نیز چنین است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۳) از این رو حکما در بخش‌های مختلف کتب فلسفی - نظیر وجود ذهنی - به این بحث پرداخته‌اند که مجموع آنها می‌تواند به عنوان یکی از فصول فلسفه منطق اسلامی در نظر گرفته شود.

۲-۳. هویت و جایگاه منطق

یکی از مباحث مهم در فلسفه مضاف، روشن سازی چیستی و هویت دانش مضاف، توجه به جایگاه آن است. ذیل عنوان جایگاه و هویت منطق، چند مسئله به صورت سلسله وار مطرح می‌شوند:

۱. منطق، علم است یا فن؟
۲. منطق، جزء حکمت نظری یا عملی است؟
۳. منطق، داخل فلسفه یا خارج از فلسفه قرار می‌گیرد؟

۱-۲-۳. منطق، علم یا فن است؟

در پاسخ به این پرسش میان صاحب نظران اختلاف به وجود آمده است. کسانی به گمان اینکه این دانش، ابزاری برای علوم است، نتیجه گرفته‌اند که منطق از سنخ علم

نیست، بلکه نوعی مهارت مانند شناکردن یا ابزار صرف است؛ زیرا در صورت علم بودن لازم می‌آید که ابزاری برای خودش باشد و این نیز غیرممکن است. منطق دانان در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: منطق ابزاری برای همه علوم - اعم از بدیهیات و نظریاتی که در معرض خطا قرار ندارند - نیست، بلکه ابزاری برای علوم نظری است. همچنین ممکن است برخی از علوم، ابزاری برای برخی دیگر باشند، مانند علم هندسه که آلت برای علم هیئت است، درحالی که ابزاری بودن علم هندسه آن را از علم بودن خارج نمی‌کند. (ابن سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ص ۹؛ علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۷)

برخی پرداختن به این پرسش را بیهوده دانسته و این بحث را صرفاً لفظی پنداشته‌اند. این عده در واکنش به چنین پرسشی اذعان داشته‌اند اگر مقصود از علم، معقولات ناظر به امور عینی باشد، منطق از سنخ علم ناظر به امور عینی نیست؛ زیرا منطق از معقولات ثانیه بحث می‌کند. اگر مقصود، مطلق علم باشد - هرچند ناظر به امور موجود در ذهن - دانش منطق، یک علم است. بنابراین دور از ذهن نیست که منطق در عین علم بودن، ابزار هم باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۸؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۵)

۲-۲-۳. منطق جزء حکمت نظری یا عملی؟

صدرالمতألهین معتقد است اگر کسی علوم را برحسب غایات آنها تقسیم کند، منطق را باید جزء علوم عملی به شمار آورد؛ زیرا هدف منطق، مصون بودن از خطای در فکر می‌باشد و این غایتی است که بر فعل انسان مترتب می‌شود. اما بر حسب نظر مشهور که علوم براساس موضوعات تقسیم می‌شوند، باید منطق را از علوم نظری برشمرد. (ملاصدرا، بی تا، ص ۲)

۳-۲-۳. منطق، داخل فلسفه یا خارج از آن؟

بعد از فرض نظری بودن دانش منطق، باید پرسید آیا منطق جزئی از فلسفه است یا علمی هم عرض آن است؟ اگر در حکمت نظری، قید شود که علم آن باید ناظر به موجودات خارجی باشد، در این صورت منطق، قسم چهارمی خواهد بود؛ زیرا موضوع

آن، معقولات ثانیه است که دارای وجود ذهنی می‌باشند. و چنانچه حکمت نظری به وجود خارجی مقید نشود، منطق جزء فلسفهٔ اولی خواهد بود. (تهانوی، ۱۹۹۶، ص ۵۳-۴۹) همچنین می‌توان فرض دیگری را مطرح کرد که منطق، علمی هم‌ردیف حکمت نظری و حکمت عملی باشد، چنانکه فخر رازی در شرح عیون الحکمة بیان کرده است. (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۹)

۴-۲-۳. امکان منطق

امکان تعلیم و تعلّم، فکر و معلوم شدن مجهول، بلکه محقق شدن آن از جمله پیش‌فرض‌هایی است که دانش منطق مبتنی بر آن می‌باشد؛ چرا که لازمهٔ ناممکن دانستنِ تفکر، حصول علم و کشف مجهولات، ازدست رفتن جایگاه منطق به عنوان علمی ابزاری است. ازاین‌رو یکی از پیش‌فرض‌های علم منطق این است که تعلیم و تعلّم ممکن بوده و بشر با تفکر و اندیشه به علوم جدید دست می‌یابد. به عبارتی بشر مجهولاتی دارد که با بهره‌گیری از معلومات پیشین، معلوم می‌شوند.

دربارهٔ این مسئله از دیرباز بحث و گفت‌وگوهای فراوانی صورت گرفته است. در یونان باستان، منون از جمله کسانی بوده که به اصل علم و تعلیم و تعلّم شبهه وارد نموده و منکر آن شده است. قبل از تدوین منطق ارسطو، این شبهه مطرح بوده (افلاطون، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۳۸۷) و ارسطو نیز این شبهه را در بخش برهان منطق بیان کرده و پس از بحث دربارهٔ پاسخ سقراط و افلاطون، در نهایت راه حل خود را ارائه نموده است. این شبهه و راه حل آن که به «پارادوکس طلب مجهول مطلق» معروف شده است، در منطق اسلامی نیز انعکاس یافته و منطق‌دانان متعدد با تعابیر مختلف کوشیده‌اند به آن پاسخ دهند.

منطق‌دانان مسلمان این شبهه را چنین تقریر کرده‌اند: جویندهٔ علم، یا جویندهٔ چیزی است که آن را می‌داند که در این صورت تحصیل حاصل است و جست‌وجوی او بیهوده است یا جویندهٔ چیزی است که آن را نمی‌داند (طلب مجهول مطلق) که در این صورت وقتی به آن می‌رسد، نمی‌داند که این، همان چیزی است که جست‌وجو

می‌کرده است، مانند کسی که در جست‌وجوی بنده فراری ناشناخته باشد، پس هرگاه بدان دست یابد، نمی‌شناسد که او همان بنده فراری است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۴؛ همو، ج ۲، ص ۴۲۵؛ ابن رشد، ۱۹۸۲، ص ۳۶؛ فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۲۹؛ خواجه طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۲۹؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ۴۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳)

سقراط و شاگرد او افلاطون، پاسخ‌هایی به اشکال منون داده‌اند، اما ابن سینا هیچ‌یک را نپذیرفته است. به عقیده ابن سینا، سقراط از آنجاکه با ارائه شکلی هندسی نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به مجهول دست یافت، روش مناقضه را درباره این اشکال درپیش گرفته است. از دیدگاه ابن سینا، روش مناقضه برای پاسخ به این شبهه مناسب نیست؛ زیرا سقراط در این روش، قیاسی را مطرح می‌کند و از آن، امکان تعلیم و تعلّم را نتیجه می‌گیرد، در حالی که منون هم با قیاسی، ناممکن بودن تعلیم و تعلّم را نتیجه گرفته بود. بنابراین معلوم نمی‌شود که کدام یک از قیاس‌های سقراط یا منون درست است؟ (ابن سینا، ۱۴۰۴، ق، ج ۳، ص ۷۵-۷۴؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴-۱۸۳)

از آنجاکه افلاطون معتقد بود انسان‌ها از پیش علم داشته‌اند، اما فراموش کرده‌اند، تعلیم و تعلّم را یادآوری علوم می‌پنداشت. بدین جهت شیخ‌الرئیس معتقد بود، افلاطون تسلیم این شبهه شده است؛ زیرا افلاطون مانند منون، تعلیم به معنای آموزش دادن امر مجهول را ناممکن می‌داند، بنابراین او (به نوعی) اشکال منون را پذیرفته است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴)

این اشکال همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ناظر به هر دو بخش منطق تعریف و منطق استنتاج است؛ یعنی اگر اشکال منون وارد باشد، باید پذیرفت که نه تعریف و نه استنتاج ممکن است. به بیان دیگر، براساس این اشکال، هیچ مجهولی، معلوم نمی‌شود. پس آدمی یا آنچه را می‌داند، همیشه می‌دانسته است و یا اصلاً به علم دسترسی ندارد.

پاسخ عموم منطق‌دانان مسلمان - به تبع ارسطو - این است که انسان در برابر یک شیء، یکی از سه حالت زیر را دارد:

۱. آن شیء برای شخص از هر جهت مجهول است؛



۲. آن شیء برای او از هر جهت معلوم است؛

۳. شیء از جهت یا جهاتی معلوم و از جهت یا جهاتی دیگر مجهول است.

اگر از هر جهت معلوم یا مجهول باشد، تعلیم و تعلّم ممکن نیست؛ زیرا حالت اول، تحصیل حاصل و حالت دوم، طلب مجهول مطلق است. اما در حالت سوم، تعلیم و تعلّم ممکن بوده و نه تحصیل حاصل و نه طلب مجهول مطلق شمرده می‌شود، بلکه آن چیزی که از جهت یا جهاتی برای ما معلوم است، سبب می‌شود به جست‌وجو بپردازیم و وجه مجهولش را باتوجه به وجه معلومش، مشخص کنیم. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۷۵-۷۴؛ ابن رشد، ۱۹۸۲، ص ۳۶-۳۷؛ همو، ۱۹۸۳، ص ۳۵۲-۳۵۱؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ۴۲-۴۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۸۶-۱۸۳؛ فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۲۹؛ خواجه طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۳۰-۳۲۹)

۳-۳. نیاز منطق به منطق

چنانکه از ضرورت منطق فهمیده می‌شود، اگر علوم، حتی علوم اعتباری، به دانش منطق نیازمندند و بدون آن در ورطه مغالطات می‌افتند، باید اذعان کرد که خود علم منطق نیز به منطق نیاز دارد تا قواعد آن را سامان بخشد. حال پرسشی مطرح می‌شود که آیا علم منطق به علم منطق دیگری نیازمند است و در نتیجه آن به علم منطق سومی و به همین ترتیب این سلسله تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؟ یا در جایی به منطق اول باز می‌گردد؟ و یا علم منطق از ابتدا به خودش نیازمند است؟ با تحلیلی اندک، پاسخ این پرسش‌ها روشن می‌گردد. طبق پرسش‌های مطرح شده، صورت نخست، تسلسل در منطق‌ها، صورت دوم، دور در منطق و صورت سوم توقف منطق به خود را در پی خواهد داشت که هر سه صورت غیرقابل قبول به نظر می‌رسند.

این اشکال را می‌توان با پیش‌فرض خود (ضرورت منطق) مطرح کرد. براین اساس، مسائل منطق یا بدیهی‌اند که نیازی به آموزش ندارند یا نظری‌اند که در این صورت به منطق و منطق دوم نیز نیاز دارند. پاسخ به این اشکال، پیش‌فرض و مبنایی در بنیان‌گذاری و تأسیس دانش منطق است و بدون رد این شبهه نمی‌توان دانشی به مثابه ابزاری برای جلوگیری از وقوع خطا در تفکر و علوم، سامان‌دهی کرد. منطق دانان اسلامی

با عبارات مختلف این شبهه را طرح نموده و به آن پاسخ داده‌اند. از جمله پاسخ‌های مشهور این است که مجموعه مباحث منطقی را به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم کرده و گفته‌اند مباحث نظری علم منطق با روش بدیهی از مباحث بدیهی بهره می‌گیرد و نیاز خود را بر طرف می‌سازد، اما مباحث بدیهی به دلیل بدیهی بودن به هیچ منطقی نیاز ندارند. بنابراین توقف منطق بر خود، دور یا تسلسل در منطق‌ها منتفی است. به بیان دیگر، تمام مسائل این علم بدیهی نیست تا از تعلیم و آموزش آن بی‌نیاز باشیم و از سوی دیگر نیز تمام مسائل آن نظری نیست تا نیازمند منطقی دیگر باشد. برخی از مسائل آن بدیهی (مانند قیاس شکل اول) و برخی از مسائل آن نظری است (مانند اشکال سه‌گانه دیگر قیاس) که مبتنی بر بدیهیات کسب می‌شوند. (ابن سینا و خواجه طوسی، ۱۳۷۵، ص ۹-۱۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶؛ فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۷-۴۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ۱۴۴؛ همو، ۱۳۳۴، ص ۳؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۵-۴۴؛ خونجی، ۱۳۸۹، ص ۸-۷؛ علامه حلی، ۱۴۱۲، ص ۱۸۷-۱۸۸؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۲۹۳؛ سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۵۵؛ قطب الدین رازی، بی‌تا، ص ۱۷-۱۵؛ قطب الدین رازی و کاتبی، ۱۳۸۴، ص ۶۸)

از سوی دیگر بداهت مسئله، به معنای فهم کامل آن نیست و بدیهی بودن مسئله‌ای به این معنا نیست که ذهن به راحتی به آن دست یافته یا دست می‌یابد، بلکه بداهت به معنای این است که برای کسب آن نیازی به ترکیب معلومات سابق نیست. اما چه بسا برای فهم و کسب بدیهیات به توجه و تنبیهات مختلفی لازم باشد و تدوین آنها یکی از راه‌های توجه و تنبیه نسبت به آنها است. (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۴؛ مظفر، ۱۴۳۳، ص ۲۳-۲۲)

نتیجه‌گیری

مسئله اساسی نوشتار پیش‌رو، این بود که اولاً «فلسفه منطق اسلامی» به چه معناست و ثانیاً آیا دانشمندان و حکمای منطق اسلامی، آن را بریده از فلسفه‌اش طرح و بحث کرده‌اند یا مسائل منطق اسلامی ناظر بر فلسفه مضاف متناسب خود - هرچند مطوی و غیرمردون - طرح و بحث شده است؟ آیا در ثراث منطق اسلامی، به پرسش‌های فلسفه منطق پاسخی داده نشده یا منطق دانان اسلامی - هرچند غیرمردون و لایه‌لای مباحث خود - به مباحثی پرداخته‌اند که امروزه آنها را جزء مسائل فلسفه منطق می‌دانیم؟ برای پاسخ به این مسئله بعد از تعریف فلسفه مضاف، دو گام برداشته شد:

در گام نخست گفتیم فلسفه دانش منطق عبارت است از دانشی فرانگر و درجه دوم که موضوع خود را علم منطق برگزیده و از افقی بالاتر به مسائل موجود درباره آن رسیدگی می‌کند. مسائل فلسفه منطق به سه بخش کلی که عبارتند از: ۱. مسائل کلی ناظر به خود منطق (بدون پرداختن به بخش‌های مختلف آن)؛ ۲. مسائل ناظر به تعریف و ۳. مسائل ناظر به استدلال، تقسیم می‌شوند. روش پژوهش این علم در مقام گردآوری، کتابخانه‌ای و هدف آن توصیفی، تعلیلی و تحلیلی است. روش آن در مقام داوری، عقلی - استدلالی و عقلی - نقدی است. هدف آن، کشف نقاط قوت و ضعف دانش منطق محقق برای رشد و توسعه آن و ارائه ساختاری نظام‌مند از منطق بایسته است.

در گام دوم بیان کردیم مسائل فلسفه منطق در ثراث منطق اسلامی، پیشینه داشته و هرچند عنوان «فلسفه منطق» به مثابه دانشی مستقل، عنوانی جدید و نوپاست؛ اما برخی مسائل آن قدمتی متناسب با قدمت دیگر مسائل درونی دانش منطق دارند و منطق دانان مسلمان متناسب با مسائل منطقی، ابعادی از فلسفه منطق را ذیل همان مباحث می‌کاویدند. از این روی یکی از منابع اساسی و جدی در تدوین و تولید دانش فلسفه منطق، خود کتب منطقی و فلسفی حکمای مسلمان است.

برای اثبات این مدعا، چهار مسئله از مسائل فلسفه منطق اسلامی را مطرح کرده و نشان دادیم که در ثراث منطق اسلامی از آنها بحث شده است. این چهار مسئله عبارتند از: ۱. موضوع منطق؛ ۲. هویت و جایگاه منطق؛ ۳. امکان منطق و ۴. نیاز منطق به منطق.

❖ پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله در جلد اول کتاب فلسفه‌های مضاف نیز به چاپ رسیده است. (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۱۶۳-۱۳۹)

۲. مؤلف مقاله «معرفی فلسفه منطق» صرفاً به هدفی که مقاله حاضر به دنبال روشن سازی آن است، اشاره کرده و می‌گوید: «مسائلی که در کتب منطق دانان مسلمان مطرح شده، گوناگون است. بخشی از آنها با آنکه در منطق، مطرح شده‌اند، جزء علم منطق نیستند، بلکه جزء مسائلی‌اند که در حوزه فلسفه منطق می‌گنجند. بنابراین منطق دانان مسلمان متناسب با مسائل منطقی ابعادی از فلسفه منطق را ذیل همان مباحث می‌کاویدند.» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۳۲) از این جهت می‌توان مقاله حاضر را ادامه‌دهنده افقی معرفی کرد که در مقاله «معرفی فلسفه منطق» سعی در معرفی افق داشته‌اند.

۳. «...و أما فيما سوى ذلك، فلا خير في قول من يقول إنّ المنطق موضوعه النظر في الألفاظ، من حيث تدل على المعاني، وإنّ المنطقي إنما صناعته أن يتكلم على الألفاظ، من حيث تدل على المعاني؛ بل يجب أن يتصور أنّ الأمر على النحو الذي ذكرناه. وإنما تبدل في هذا من تبدل، وتشوش من تشوش، بسبب أنهم لم يحصّلوا بالحقيقة موضوع المنطق، والصنف من الموجودات الذي يختص به.» (ابن سينا، ۱۴۰۴، المدخل، ص ۲۳)

۴. «ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى، لكان يغني عن اللفظ البتة.» (همان، ص ۲۲)

۵. سهلان ساوی نیز در عبارتی مشابه چنین می‌آورد: «هو أن ذهن الانسان تحصل فيه صور الاشياء الموجودة خارج الذهن و ماهياتها، ثم الذهن قد يتصرف فيها بأن يحكم ببعضها على بعض و يلحق ببعضها أمورا ليست منها و مجرد بعضها عن عوارض خارجة عن حقيقتها. فتصرف الذهن بجعل البعض حكما و البعض محكوما عليه. و التجريد و اللاحاق أحوال تعرض لهذه الماهيات الموجودة في الذهن، فالماهيات «معقولات أولى» و هذه الاحوال العارضة لها بعد حصولها في الذهن «معقولات ثانية» و هي كون الماهيات محمولات و موضوعات و کلیات و جزئيات الى غير ذلك مما تعرفه. فاذا موضوع المنطق هذه المعقولات الثانية من حيث هي مؤدية الى تحصيل علم لم يكن.» (سهلان ساوی، ۱۳۸۳ ش/۱۴۲۵ ق، ص ۵۸-۵۷)



۶. «موضوعه ما به يتوصل الى الهداية و الرد المذكورين من المعارف و العلوم السابقة الى الازدهان من حيث يتوصل بها الى ذلك» (بغدادى، ۱۳۷۳، ص ۶-۷)
۷. «فإن ذلك وظيفة فلسفية» (تهانوى، ۱۹۹۶، ص ۴۵)

8. Meno

۹. «فتكلف سقراط في مناقضته أن عرض عليه مأخذ بيان شكل هندسي، فقرر عنده أن المجهول كيف يصاد بالمعلوم بعد أن كان مجهولاً. و ليس ذلك بكلام منطقي، لأنه بين أن ذلك ممكن فأتى بقياس أنتج إمكان ما كان أتى به مانن بقياس أنتج غير إمكانه و لم يحل الشبهة.» (ابن سينا، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۷۵-۷۴)

۱۰. «فكان أفلاطون قد أذعن للشبهة و طلب الخلاص منها فوقع في محال» (همان، ص ۷۵)

۱۱. فخر رازی، این شبهه را به باب تعريف منطق اختصاص می دهد و جایگاهی برای منطق تعريف در علم منطق قائل نیست.

۱۲. «ولا نسلّم أيضاً أنّ البديهي مستغن عن الكسب بالكلية، بل قد يحتاج إلى التنبيه المختلف خفاؤه و ظهوره، و ليس كونها ضرورية أنّها لا تعزب عن الذهن، بل إنّها لا تفتقر إلى معلومات متقدمة تقتنص بها؛ و كثير من المنطق كذا؛ كما ذكرنا في الشكل الأول.» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۴)

❁ منابع و مأخذ

۱. ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، (۱۹۸۲م)، **تلخیص کتاب البرهان**، تحقیق دکتر محمود قاسم و تکمیل و تقدیم و تعلیق دکتر بترورث و هریدی. قاهره: مؤسسه الهیئة المصرية.
۲. _____، (۱۹۸۳م). **تلخیص کتاب القیاس**، تحقیق دکتر محمود قاسم و تکمیل و تقدیم و تعلیق دکتر بترورث و هریدی. قاهره: مؤسسه الهیئة المصرية.
۳. ابن سینا، ابوعلى حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ق)، **الشفاء (المنطق)**، تحقیق سعید زاید، قم: انتشارات آية الله المرعشی.
۴. _____، (۱۴۰۴)، **التعلیقات**، تحقیق عبدالرحمان بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی.
۵. _____، (۱۴۰۵)، **منطق المشرقیین** (چاپ دوم)، قم: انتشارات آية الله المرعشی.
۶. _____؛ خواجه طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). **شرح الاشارات و التنبیہات**، چاپ اول، ج ۱، قم: نشر البلاغة.
۷. ارموی، سراج الدین، (۱۳۷۳)، **بیان الحق**، بی جا، بی نا.
۸. افلاطون، (۱۳۶۴)، **دوره آثار افلاطون**، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
۹. بغدادی، ابوالبركات، (۱۳۷۳)، **المعتبر فی الحکمة**، چاپ دوم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۰. بهمنیار، ابوالحسن، (۱۳۷۵)، **التحصیل**، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. تهنوی، محمد علی، (۱۹۹۶)، **کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، چاپ اول،

بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

۱۲. جرجانی، سید شریف، (۱۳۷۰)، **کتاب التعریفات**، چاپ چهارم، تهران: ناصر خسرو.

۱۳. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، **آسیب شناسی فلسفه اسلامی**، کتاب نقد، ش ۳۳، ص ۱۰۴-۸۵.

۱۴. _____، (۱۳۸۵)، **فلسفه فلسفه اسلامی**، قبسات، ش ۳۹ و ۴۰، ص ۱۹۶-۱۷۳.

۱۵. _____، (۱۳۸۶)، **نظریه دیدبانی: (فلسفه مضاف تاریخی - منطقی به مثابه نظریه تحول در علوم)**، اندیشه نوین دینی، ش ۱۰، ص ۴۶-۹.

۱۶. _____، (۱۳۸۷ الف)، **حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی)**، قبسات، ش ۵۰، ص ۱۸۰-۱۵۵.

۱۷. _____، (۱۳۸۷ ب)، **علوم عقلی و فلسفه‌های مضاف در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه**، پگاه حوزه، ش ۵۴.

۱۸. _____، (۱۳۸۹)، **فلسفه فلسفه اسلامی**، چاپ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۹. _____، (۱۳۹۰)، **فلسفه‌های مضاف**، چاپ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۱.

۲۰. _____، (۱۳۹۱)، «چیستی فلسفه علوم انسانی»، **آینه معرفت**، ش ۳۱، صص ۳۸-۳۲.

۲۱. _____، (۱۳۹۲)، **فلسفه علوم انسانی**، چاپ اول، قم: تعلیم و تربیت اسلامی.

۲۲. _____، (۱۳۹۴)، **روش شناسی علوم اجتماعی**، چاپ اول، تهران: مؤسسه

پژوهشی حکمت و فلسفه اسلامی.

۲۳. خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۳۶۱)، **اساس الاقتباس**، تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۴. _____، (۱۳۸۵)، **تعديل المعيار في نقد تنزیل الافكار**، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۵. خونجی، محمدبن ناماور، (۱۳۸۹)، **كشف الاسرار عن غوامض الافكار**، تقدیم و تحقیق خالد الرویب، چاپ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۲۶. رشاد، علی اکبر، (۱۳۸۵)، **فلسفه مضاف**، قبسات، ش ۳۹ و ۴۰، ص ۳۰-۵.

۲۷. ساوی، زین الدین عمر بن سهلان (۱۳۸۳/۱۴۲۵ق)، **البصائر النصيرية**، تقدیم و تحقیق حسن مراغی، چاپ اول، تهران: شمس تبریزی.

۲۸. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۵)، **دورنمایی از منطق**، **فرامنطق و فلسفه منطق**، قبسات، ش ۳۹ و ۴۰، صص ۱۵۳-۱۷۲.

۲۹. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۶)، **معرفی فلسفه منطق**، معارف عقلی، ش ۵، صص ۳۱-۵۲.

۳۰. سهرودی، شیخ شهاب الدین (۱۳۸۰)، **اللمحات** (قسم منطق - مندرج در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۴)، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۱. سهرودی، شیخ شهاب الدین، (۱۳۳۴)، **منطق التلویحات**، تصحیح علی اکبر فیاض، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران.

۳۲. _____، (۵۸۳۱)، **المشارع و المطارحات**، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور، کرج: دانشگاه آزاد اسلامی.



۳۳. شهرزوری، شمس‌الدین، (۳۸۳۱)، رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقایق الربانية، مقدمه و تصحیح و تحقیق از دکتر نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۳۷۱)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ پنجم. قم: ناشر بیدار.

۳۵. _____، (۱۳۷۹)، الأسرار الخفية، بی‌جا، بی‌نا.

۳۶. _____، (۱۴۱۲)، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، مقدمه و تحقیق از شیخ فارسی حسون، چاپ اول. قم: موسسه النشر الاسلامی.

۳۷. فارابی، ابونصر محمد، (۱۴۰۸ق)، المنطقیات، تحقیق محمد تقی دانش‌پژوه، چاپ اول، قم: چاپ آیت الله مرعشی نجفی.

۳۸. فخر رازی، محمد، (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمه، تصحیح احمد حجازی احمد السقاء، چاپ اول، تهران: منشورات مؤسسه امام صادق (ع).

۳۹. قطب‌الدین رازی، محمد، (بی‌تا)، شرح المطالع فی المنطق (چاپ سنگی)، قم: انتشارات کتبی نجفی.

۴۰. _____؛ کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی، (۱۳۸۴)، تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرسالة الشمسیه (متن اصلی از کاتبی قزوینی با شرح قطب‌الدین رازی)، تصحیح محسن بیدار، قم: انتشارات بیدار.

۴۱. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹)، درة التاج، تصحیح سید محمد مشکاة، چاپ سوم، تهران: چاپ حکمت.

۴۲. _____، (۱۳۸۳)، شرح حکمة الانشراق، به اهتمام عبد الله نورانی و مهدی محقق، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۴۳. کاشف‌الغطاء، جعفر، (۱۴۱۱ق)، نقد الآراء المنطقیة، بی‌جا، بی‌نا.

۴۴. لاریجانی، صادق، (۱۳۹۳)، **فلسفه علم اصول (بخش اول: شناخت علم اصول و فلسفه آن**، چاپ اول، قم: مدرسه علمیّه ولی عصر، ج ۱.
۴۵. لازمی، جان، (۱۳۸۵)، **درآمدی تاریخی به فلسفه علم**، ترجمه علی پایا، چاپ سوم، تهران: سمت.
۴۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵)، **مجموعه آثار**، ج ۹، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۴۷. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۳ق)، **المنطق**، تعلیقه غلامرضا فیاضی، چاپ نهم. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث.
۴۹. ———، (بی تا)، **الحاشیة علی إلهیات الشفاء**، چاپ اول، قم: بیدار.
۵۰. یزدی، ملاعبدالله، (۱۴۱۲ق)، **حاشیه ملاعبدالله علی التهذیب**، چاپ دوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه های حکمت اسلامی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

مناسبات آراء مشهوره و افعال اجتماعی در مدائن فارابی

محمدرضا دانش شهرکی^۱

سید مجتبی واعظی^۲

چکیده

موضوع پژوهش پیش رو بررسی نسبت آراء مشهوره و افعال اجتماعی اهالی مدینه از دیدگاه فارابی است. فارابی، مدائن را به اعتبار خصوصیات و اهداف اهالی آن به اقسام مختلف تقسیم می‌کند، اما با وجود تمایزات بنیادین اقسام مدائن نزد وی، رئیس هر مدینه - که نمود خارجی اهداف آن است - با بهره‌مندی از مشهورات، به مثابه آراء ظنی مقبول جمهور اهالی، مقدمات و موجبات وصول به غایات را (اعم از آن که منطبق با سعادت حقیقی باشند یا پنداری ناصواب از آن) تمهید و تنسیق می‌نماید. البته آراء مشهوره به عنوان ابزار سامان مدینه و اتحاد جامعه، اصناف مختلفی دارد که برخی مانند سنت‌ها، رکن التزام و بعضی مانند قانون، رکن انتظام برجسته‌تری دارند. البته در نهایت، آراء مشهوره طیف وسیعی را دربرمی‌گیرد که جامع متخیلات و انفعالات نفسانی و قوانین بوده و هر یک، بخشی از کارویژه مشهورات نزد فارابی را تأمین می‌کند و در نهایت مدینه را به غایت قصوی خود، رهنمون می‌سازد. بنابراین مشهورات، بسته به تدبیر حاکم و متناسب با غایات تأسیس مدینه، جامعه را به سوی هم‌گرایی سوق می‌دهد تا غایت نهایی تشکیل مدینه محقق گردد. البته میزان توفیق مشهورات در تحقق غایت مدینه، به سیاست و خبرگی زعیم آن بستگی تام دارد. این مقاله با شیوه مطالعه کتابخانه‌ای با اولویت متون منتسب به فارابی و آثار شناخته شده شارحین وی سامان یافته است. ما در این نوشتار نشان خواهیم داد مشهورات، سامان بخش افعال اهالی مدینه جهت نیل به غایات مدائن است، جدا از آن که غایات یاد شده دال بر سعادت حقیقی یا پنداری ناصواب از آن باشند.

واژگان کلیدی: مشهورات، مدینه فاضله، اغراض مدینه، فارابی، افعال اجتماعی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۶

mrezadanesh.sh@ut.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

mojtaba.vaezi@yahoo.com

۲. دانشیار گروه حقوق عمومی و بین الملل دانشگاه شیراز



✱ طرح مسئله

فارابی، نظام سیاسی بایسته و مطلوب را از سه منظر متمایز و بنیادین «سیاست»، «ریاست» و «غایت»، تبیین و صورت‌بندی می‌نماید. وی در باب خاستگاه پیدایش و تأسیس حکومت، آنها را از سه حیثیت تاریخی، الهی و مردمی بررسی و تحلیل می‌کند. او معتقد است از حیث تاریخی تأسیس حکومت، همزاد پیدایش زیست نظام‌مند اجتماعی انسان بوده و از حیث الهی به مشروعیت حکومت از منظر شریعت پرداخته و بر آن است که در مقام ثبوت، هر حکومت مطلوب و بایسته، ناشی از الوهیت و شریعت است. در نهایت وی مقبولیت حکومت نزد مردم را لازمه شأن اثباتی و تحقق خارجی حکومت فاضله می‌داند. البته افزون بر تفکیک مقام ثبوت و اثبات و به تبع آن تمییز مشروعیت و مقبولیت نزد فارابی، وی به تبع تفکر دوره میانی سرزمین‌های اسلامی، اندیشه حکمرانی را بر مدار حاکم تبیین نموده و افزون بر مشروعیت و مقبولیت حکومت، از مشروعیت و مقبولیت حاکم نیز سخن گفته است.

البته باید توجه داشت در نظر فارابی، مشروعیت، مبنای ثبوتی حکومت و حاکم بوده و شریعت، مبنای ثبوتی حکومت فاضله و ریاست مطلوب است، بنابراین دیگر اقسام حکومت و حاکم که فاضله نبوده و غایت مطلوب نیستند نیز اگر بر مبنای ثبوتی خاص خود استوار باشند، از منظر فارابی می‌توانند مشروع قلمداد گردند. به همین جهت، فارابی در آثار خود از مبنای مشروعیت همه اقسام حکومت و حاکم سخن گفته و در نهایت اثبات نموده است حکومت مشروعیت منبعث از شرع، کمال مطلوب مشروعیت است.

فارابی مشهورات را رکن اساسی هم‌گرایی ملل و نحل مختلف، تأکید بر مشترکات و همبستگی میان تمدنی می‌داند. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۶۵) افزون بر این، مشهورات به عنوان آراء جاری در اجتماع، پیوندی وثیق با تمام عرصه‌های اجتماعی دارند که همین امر سبب می‌شود، پژوهش در این مقوله، ژرف‌کاوی در اقسام اجتماع، ارکان تأسیس و استمرار وحدت آنها باشد. همین ذات مرتبط با اجتماعات مختلف و متمایز انسانی سبب گردیده تا مشهورات، ماهیتی متغیر داشته و تغییر اوضاع اجتماع سبب

تحول مشهورات گردد. البته ماهیت ابزاری مشهورات نباید سبب گردد تا جایگاه آن‌ها به مثابه رکن بنیادین تحقق حکمت عملی نزد فارابی نادیده گرفته شود. همچنین باید توجه داشت شناخت ماهیت و حیثیت‌های مختلف مشهورات، مستلزم توجه و تعمق در مقوله منطق نزد حکماء مسلمان می‌باشد. در واقع هرچند آراء مشهوره، ابزاری کارآمد و منحصر به فرد در تحقق کارویژه‌های حکمت عملی است، ولی غفلت از خاستگاه نظری آن بدون تردید موجب می‌شود امکان بهره‌مندی از نهایت ظرفیت آن پدیدار نگردد.

به همین جهت باید توجه داشت، فارابی هر چند در حوزه حکمت عملی، پیشگام حکماء سرزمین‌های اسلامی بوده و «به احتمال قوی نخستین کسی می‌باشد که در تاریخ تفکر اسلامی، آثار مستقلی در فلسفه سیاسی تألیف نموده و اصول آن را تکوین کرده است» (داوری، ۱۳۴۶، ص ۶۵) و در تألیفات متعدد خویش فن سیاست مدینه را به هستی‌شناسی فلسفی پیوند زده است، (دانش‌پژوه، ۱۳۶۷، ص ۱۵۵) ولی مقوله مشهورات پیش از وی نیز مورد توجه منطقیان سرزمین اسلام بوده و آثار قابل توجهی درباره آن به رشته تحریر درآمده است. (امیرخانی و همکاران، ص ۱۳۹۵)

البته در ارتباط با ماهیت مشهورات به اجمال گفته شد که آراء رایج به سبب شهرت یا برانگیختن انسان به فعل بوده و دست‌کم میان اکثر اهل مدینه اعم از عوام و علماء و عقلا مورد پذیرش است. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۵) به بیان دیگر مشهورات نزد فارابی از مهمترین آراء و به‌طور کلی امور انبعاث جمهور به سوی غایات متعین مدینه بوده است؛ از این رو آراء مشهوره، ابزاری کارا می‌باشد که حاکم را در هدایت جامعه به سوی سعادت حقیقی، توانا می‌سازد. همچنین هرچند اتفاق نظر و اجماع حقیقی بر آراء مشهوره واقع نشده، ولی درباره آن مخالفت مؤثری نیز صورت نگرفته است. فارابی به سبب ویژگی برانگیزاننده بودن مشهورات، آنها را رأی ظنی حسن دانسته (همو، ج ۲، ص ۳۹۲) و البته باور دارد بر خلاف قسمت عمده مشهورات که انضمامی بوده و تابع ازمنه و امکانه و احوال و غایات مدینه می‌باشد، قسمی از آن، به نحوی غیرانضمامی بر تاریخ بشری مسلط می‌باشد. وی این قسم از مشهورات را اخلاقیات اجتماعی می‌نامد که دربردارنده اموری نظیر مذموم بودن خیانت و دروغ و حسن نیکی و عدالت می‌باشد. (همو، ۱۴۱۳، ص ۲۵۴) اموری که به سبب تفسیرپذیری گسترده و همچنین پیوند وثیق با



ذات نوع بشر و بنیادهای فراهم‌کننده امکان استقرار نظام اجتماعی آنها، هرچند فرض تحقق خلاف‌شان ممتنع نیست، ولی استقراء مثبت آنها وجه مشترک تمام جوامع بشری می‌باشد. این امور به‌گونه‌ای است که هرچند می‌توان ذات نوع بشر و نظام اجتماعی او را منفک از آنها تصور نمود، ولی این موارد به مثابه عوارض لازم همراه بشر و نظم زیست عمومی او هستند.

البته این مقاله، جدا از نمونه‌های نادر غیرانضمامی آراء مشهوره در پی ارائه خوانشی سازگار از مناسبات آراء مشهوره انضمامی و ماهیت و جهت‌گیری‌های خاص افعال اجتماعی اهالی مدائن مختلف می‌باشد. به همین جهت، پس از بیان اقسام مدائن فارابی با تکیه بر اهداف و خصوصیات اهالی آن و همچنین تبیین ماهیت آراء مشهوره نزد فارابی، مناسبات آن‌ها تبیین و تحلیل خواهد شد.

۱. اقسام مدائن نزد فارابی

مدینه در اندیشه فارابی پایین‌ترین درجات حکومت است که بر نظام زیست اجتماعی حاکم است. فارابی در احصاء العلوم تصریح می‌کند که نام‌گذاری هر مدینه مبتنی بر غایت قصوای آن بوده و نام هر یک از مدائن، نماد و نمود غایت و ماهیت آن است. (همو، ۱۹۹۶، ص ۸۱) بنابراین نزد فارابی، دلیل نام‌گذاری هر مدینه غایت اختصاصی آن و همچنین نمودار جهت‌گیری کلی مدینه به سویه‌ای منحصربه‌فرد و خاص است که قوای مدینه به آن معطوف و با آن متحد است. از این رو بر مبنای غایت قصوای مدینه یا همان وجه تسمیه آن، ماهیت جامعه و آراء برانگیزاننده جمهور مردم به سوی غایات قصوی تعیین و تبیین خواهد شد.

البته فارابی در تقسیم‌بندی کلی ثنائی در فصول المنتزعه، می‌نویسد: «المدینه قد تكون ضرورية و قد تكون فاضلة». (همو، ۱۴۰۵، ص ۴۵)

مقصود از نظام سیاسی در اینجا، حکومت و حاکمیت‌هایی است که از مسیر حکومت‌های فاضله منحرف شده‌اند و یا در نقطه مقابل آنها قرار دارند. فارابی در فصول



المدنی همه حکومت‌های غیرفاضله را تحت یک عنوان کلی، در مقابل حکومت‌های فاضله قرار می‌دهد.

فارابی در السیاسة المدنیة پس از اشاره به انقسام ثنائی مندرج در فصول المنتزعه قسم نخست یعنی «قد تكون ضرورية» را بر سه نوع می‌داند: «والمدينة الفاضلة تضادها (المدينة الضرورية)؛ المدينة الجاهلة و المدينة الفاسقة و المدينة الضالة» (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۸۷) متضاد مدینه فاضله که همان مدینه ضروریه است بر سه قسم کلی می‌باشد که عبارتند از جاهله، فاسقه و ضاله. از منظر فارابی، مدائن ضروریه از بدو پیدایش، از فضیلت واقعی محروم بوده‌اند؛ از این رو وی قسم خاصی از مدینه را در آراء اهل المدينة الفاضلة شناسایی می‌کند که پیدایش آن همراه با فضیلت بوده، ولی به دلایلی از فضیلت به ردیلت سوق یافته و به همین اعتبار «مدینه مبدله» نامیده می‌شود. (همو، ۱۹۹۵، ص ۳۲)

فارابی در آراء اهل المدينة الفاضلة، محورهای سه‌گانه‌ای را به عنوان وجه تمایز مدینه فاضله از غیر آن معرفی می‌نماید که عبارتند از سعادت حقیقی، شریعت حق و ریاست فاضل. وی معتقد است هرچند سعادت، نتیجه احتمالی زیست اجتماعی انسان است، ولی به جهت شأن و منزلت، بر تمام شئون آن مقدم می‌باشد؛ از این رو مدینه‌ای که معطوف به تحصیل سعادت حقیقی است، مدینه فاضله بوده و در غیر این صورت در زمره دیگر مدائن قرار می‌گیرد. (همان، ص ۱۳۱) همچنین از منظر فارابی شریعت الهی اساس و بنیاد مدینه فاضله بوده و در دیگر مدائن، شریعت، غیرالهی و فاسد است. (همان، ص ۱۵۱) افزون بر این، در مدینه فاضله، ریاست نیز فاضله و متصل به عقل فعال می‌باشد، اما ریاست فاقد فضیلت یا منکر آن، وجه فارغ سوم مدینه فاضله و غیر آن می‌باشد.

در نهایت با تجمیع موارد یادشده در کتب و رسائل مختلف و متعدد فارابی، می‌توان اقسام مدینه نزد وی را به صورت جامع دسته‌بندی نمود:

۱-۱. مدینه جاهله

نزد فارابی، مدینه‌ای جاهلی است که جمهور اهالی آن، غایت قصوای راستین را نشناخته و حتی توانایی درک آن را ندارند؛ از این رو حتی هدایت نیز در خصوص ایشان جز نمود ظاهری، اثری در باطن مدینه و نفس اهالی ندارد. (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۷)

۱-۱-۱. مدینه ضروری

نخستین قسم از مدائن جاهلی نزد فارابی، مدینه ضروری است. وی در تبیین این مدینه، غایت آن را تأمین نیازهای نخستین و ضروری حیات بشر دانسته و تعاون در آن، پیرامون نگهداری از بدن و امور آن سامان یافته است. (همو، ۱۴۰۵، ص ۴۵) این مدینه، تنها در پی تأمین کمینه غایات تشکیل اجتماع بشری بوده و به لحاظ تاریخی، بر دیگر انواع مدینه در همه جوامع مقدّم می‌باشد و هیچ جامعه‌ای جز با گذار از این مدینه به تحقق دیگر مدائن رهسپار نمی‌گردد.

۱-۱-۲. مدینه نذاله

دومین مدینه نزد فارابی مدینه نذاله است که غایت آن ثروت‌آفرینی بیش از نیاز متعارف اهالی مدینه می‌باشد. (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۸)

۱-۱-۳. مدینه سقوط

سومین قسم مدائن نزد فارابی، مدینه سقوط است و غایت آن تحصیل و بهره‌مندی از طیف وسیعی از لذات محسوس، خیالی و وهمی می‌باشد. (همو، ۱۹۹۹، ص ۱۰۲)

۱-۱-۴. مدینه کرامت

مدینه کرامت به عنوان دیگر مدینه جاهلی، به سوی مدح و گرامیداشت دیگران اعم از دیگر اهالی و اهالی دیگر مدائن قوام یافته است، ولی ضابطه و ملاک این تکریم بر اساس ارزش‌ها و عادات و رسوم آن‌ها متفاوت است. در مدینه کرامت، فضائل غیراصیل نظیر ثروت، نسب، لذت و حتی علم، شبه‌سعادت بوده و چیزی جز پنداری از حقیقت نیستند. فارابی معتقد است با افراط در محبت، این مدینه به مدینه جبارین مبدل شده و همچنین در صورت جانشین‌گزینی موروثی حاکم، این مدینه به مدینه تغلب

تطور خواهد یافت. (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۸)

۱-۱-۵. مدینه تغلب

مدینه تغلب با همکاری برای تفوق و تسلط بر خصم تشکیل شده است و ضابطه گزینش حاکم در آن، سرآمدی در تدبیر، جودت و شجاعت است. همچنین این مدینه به سبب استعداد جانشینی رئیس مدینه به واسطه سازوکار موروثی، مستعد تحوّل به مدینه جبارین است. (همان، ص ۱۷۳)

۱-۱-۶. مدینه احرار

مدینه احرار، معجبه یا سعیده، واپسین مدینه جاهله است که در آن جمهور اهالی به آزادی مطلق و افراط در آزادی تمایل دارند. در این مدینه، جامع غایات مدائن جاهلی، محقق است. به همین دلیل نظام سلسله مراتبی حکومت، در آن چندان معنادار نیست؛ زیرا آزادی غیرانسانی دربرگیرنده همگان است و حاکم در صورت تمایل به هدایت اهالی مدینه به سوی سعادت راستین، به اطاعت از عقیده و خواست جمهور ملزم می شود و در موارد پافشاری حاکم بر اقدامات خود، مخلوع یا مقتول خواهد شد. (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۱۱۴)

۱-۲. مدینه فاسقه

فارابی متمایز از مدینه جاهله که در آن جمهور اهالی، استعداد درک هدایت را ندارند از مدائن فاسقه نام می برد که با وجود استعداد در شناخت سعادت و درک هدایت، در عمل به آن، مرتکب تقصیر می شوند. از این رو به تناظر مدائن جاهله، مدینه های فاسقه نیز وجود دارد. (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۹)

۱-۳. مدینه ضاله

مدینه ضاله، مدینه ای است که اهالی آن درباره خداوند و عقل فعال، آراء ناصواب و فاسدی داشته و مقابل هر قسم از اصلاح عقیده، مقاومت می نمایند. (همو، ص ۱۳۰) در این مدینه، سعادت غیرحقیقی و هدایت وهمی چیره شده است و اهالی مدینه بر مبنای محاکات ناصواب سعادت، اعمال فردی و اجتماعی را سامان داده و اجرا می کنند. (همو، ۱۹۹۹، ص ۱۲۰) در مدینه ضاله، حاکم، مدعی دروغین دریافت وحی راستین است، حال آن که



مدعای وی جز فریب و نیرنگ برای استمرار ضلالت اهالی نیست. (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۳)

۱-۴. مدینه مبدله

در مدینه مبدله، آراء صواب مردم به سویه‌ای ضاله منحرف می‌شود؛ از این رو اصولاً آراء نظری و افعال عملی جمهور اهالی مدینه با آن چه شایسته مدینه فاضله است، مغایر می‌باشد. (همان، ص ۱۲۹) وجه تسمیه این مدینه به مبدله، آن است که آراء و افعال مردمان، بر صواب استوار می‌باشد، ولی انفعال تمدنی یا اثرپذیری افراطی از تمدن‌های دیگر سبب تبدل به ضلالت گردیده است. در نتیجه، تمایز این مدینه از مدینه ضاله در همین نکته نهفته است که مدینه ضاله در گمراهی بنا نهاده شده است، ولی مدینه مبدله از هدایت به سوی ضلالت تنزل یافته است.

۱-۵. مدینه فاضله

غایت حقیقی از اجتماع در مدینه فاضله نزد فارابی، تعاون بر اموری است که موجب تحصیل سعادت است. (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۸) به دیگر سخن، نزد فارابی، رسیدن به غایت قصوی یا سعادت، جز با تحقق مدینه فاضله ممکن نیست. در نگاه فارابی، مدینه فاضله دست‌کم دارای فضائل بنیادین زیر است:

۱. تعاون به سعادت جمعی؛
۲. پذیرش خداوند به مثابه غایت قصوی؛
۳. معرفت به حق؛
۴. فضیلت‌مندی جمهور اهالی؛
۵. استقرار عدالت؛
۶. محبت و الفت عمومی؛
۷. صلح؛
۸. تشبه به خداوند در اوصاف.

۲. مشهورات نزد فارابی

بنابر آثار بر جای مانده از فارابی به نظر می‌رسد وی از میان سه تعریف رایج از مشهورات نزد منطقیان، قولی را برمی‌گزیند که بر اساس آن میان قضیه و صدق و کذب آن، تلازم برقرار است. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۲) البته فارابی تصریح می‌نماید هر چند در نهایت، مشهورات متّصف به کذب یا صدق می‌شوند، ولی از حیث ذات، صدق و کذب بر آنها قابل حمل نیست. (همان، ج ۱، ص ۳۶۴) البته فارابی هیچ‌گاه به تصریح، مشهورات را از سنخ قضیه قلمداد نکرده بلکه آن‌ها را از جنس رأی دانسته است. وی در الخطابیه درباره رأی به تفصیل سخن می‌گوید و آن را اعتقاد به چیزی چنین یا چنان تعریف می‌نماید که امکان وقوع طرف مقابل نیز در آن وجود دارد. او همچنین رأی را اعم از یقینیات و ظنیّات می‌داند و این دورا «نوعین تحت جنس واحد» می‌شمارد. (همان، ص ۴۵۷) فارابی آراء ظنی را که مشهورات در زمره آنها هستند به باوری تعریف نموده که پیش از این نبوده و احتمال دارد در آینده نیز نباشد. (همو، ص ۴۶۱) وی در جای دیگر، یقین را دربردارنده یقین مطلق و یقین نسبی دانسته است (همو، ص ۴۵۷) و در تبیین یقین نسبی همان خصوصیات ظنیّات را تکرار نموده است. (همو، ص ۴۵۹)

همانطور که بیان شد، مشهورات نزد فارابی قسم ویژه‌ای از آراء ظنی است (همو، ص ۴۶۴) که متّصف به حُسن می‌باشد، به دیگر سخن، ظنّ حُسن نزد فارابی، رأی جمهور است. (فارابی، ج ۲، ص ۳۹۲) فارابی مشهورات را رکن اشتیاق انسان به سوی افعال و مبادی می‌داند که مورد تأیید بیشتر اهالی مدینه بوده و مخالفت مؤثری با آن اقامه نشده است، به همین جهت وثاقت این آراء، مورد اعتماد جمهور اهالی می‌باشد که به سکون و اطمینان نفوس ایشان منجر می‌گردد. (همو، ج ۱، ص ۲۶۲)

۳. علل پیدایش مشهورات نزد فارابی

فارابی در ارتباط با پی‌جویی علل پیدایش مشهورات، کمتر سخن گفته است. وی تنها در جلد سوم منطقیات کتاب الجدل به پیدایش این قسم آراء می‌پردازد. (فارابی، ۱۹۸۵، ج ۳، ص ۱۷) وی همچنین در النصوص المنطقیه می‌نویسد آراء اخلاقی مشترک میان امّت‌های مختلف از قسم مشهوراتی است که می‌تواند موجب اشتیاق امّت‌ها به

تقریب و اتحاد باشد. (همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲۱) بنابراین نزد فارابی، اخلاق مهمترین قسم مشهورات است و دربردارنده بخشی قابل توجه از آراء اجتماعی بدیهی است که تعهد به آن خودخواسته و فرهنگی می باشد.

آراء مشهوره نزد فارابی، سبب برانگیختگی انسان به سمت اعمال است. به دیگر سخن، مشهورات در اجتماعات انسانی، خاستگاه پیدایش افعال مشترک و مشابه است. براین اساس، می توان علت پیدایش مشهورات را با علت مشابَهت در اعمال یکسان دانست؛ زیرا علت پیدایش مؤثر، همان است که در اثر نیز حضور دارد و یکی از شیوه های کارآمد در فهم حقیقت امور، اندیشه در آثار و توالی آن هاست. (قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۹) بنابراین هرچند علل پیدایش مشهورات نزد فارابی به صراحت بیان نشده، ولی تحقیق و تعمق در اعمال مشترک می تواند در کشف این علت های مکتوم رهگشا باشد؛ علت های کمتر مورد توجه واقع شده ای که دست کم شریعت و قانون، تخیل انسانی، افادات عقل فعال، انفعالات نفسانی و عادات و رسوم را دربردارد.

فارابی اصناف علم مدنی را در احصاء العلوم تبیین و تحلیل نموده است (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۹) و با توجه به اینکه این قسم، علم به غایت قصوای انسان یعنی سعادت است، به بیان مسائل مرتبط به آن و امور رهنمون به آن می پردازد (نیکو صفت راد و سعیدی مهر، ۱۳۹۰، ص ۳۶) نزد فارابی، نیل به سعادت حقیقی جز از طریق زیست در مدینه به دست نمی آید و به همین جهت شیوه زیست اجتماعی انسان بر این مهم، اثر مستقیم دارد. (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۴۳) بنابراین تأسیس مدینه، مقدمه ضروری نیل به سعادت راستین می باشد. به بیان دیگر، سعادت راستین با سیاست و ولایت و جماعت پیوندی وثیق و غیرقابل انکار دارد. از دیگر سو، مشهورات در پرتو سیاست، ولایت و جماعت، معنا و کاربرد یافته و به همین جهت مشهورات در زمره آراء مربوط به حوزه اجتماعیات درج شده اند؛ از این رو علم مدنی و آراء مشهوره از حیث عطف به اعمال اجتماعی، مشترک و مشابه هستند. براین اساس می توان گفت اصناف علم مدنی دارای ما به ازاء در مشهورات بوده و با تعمق در خاستگاه اصناف علم مدنی، می توان بر علل پیدایش مشهورات، آگاهی مبتنی بر استنباط یافت. در نتیجه، اخلاق، سنن ارادی، عادات، ملکات و مانند آن از علل بی واسطه پیدایش مشهورات هستند.

فارابی بر این باور است که افعال مشترک به صورت کلی و نیز اثر تحقق آراء مشهوره به صورت خاص، سبب وحدت مدائن و جوامع می باشند (همو، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲۱) و از آنجا که یکی از شیوه های کارآمد در شناخت و ارزیابی اشیاء و امور، تدقیق و تعمق در پیامدهای آنها است، بنابراین از خاستگاه افعال مشترک می توان به علل پیدایش آراء مشهوره دست یافت. در این میان، قانون و شریعت از عوامل بسیار مهم در پیدایش افعال مشترک هستند. البته باید توجه داشت نزد فارابی، شریعت خاستگاه وضع قوانین مربوط به افعال در معنای عام انسان بوده و قانون، همان شریعت موضوعه توسط جمهور اهالی، جماعت حاکم یا سلطان است. (همان، ج ۲، ص ۱۱) البته وضع قوانین توسط حاکم واحد و با عنایت به آموزه های وحیانی، شریعت به معنای خاص می باشد. بنابراین قوانین نیز پس از گذشت مدت کافی، به جهت ریشه دواندن در تاروپود جان و روح آدمیان، از جمله علل پیدایش مشهورات به شمار می روند. (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۶)

تخیل انسان، امر دیگری است که افعال بشری از آن تبعیت می نماید و بدیهی است که در موارد بسیاری، نتایج قوه تخیل با ظنیات و یقینیات بشر در تضاد و ناسازگاری است. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۰۲) از این رو نتایج قوه متخیله بشر نیز می تواند یکی از علل پیدایش مشهورات به شمار آید. همچنین فارابی خاستگاه برخی از تخیلات مشترک آدمیان را عقل فعال دانسته و معتقد است حقیقت واحد از جانب عقل فعال، با عنایت به عادات و رسوم عوام و با صیانت از ذات حقیقت واحد، موجب حلول محاکات در کالبد جماعت انسان ها می شود. (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۴۴) بنابراین تخیلات مشترک افزوده شده از جانب عقل فعال موجب وحدت و رکن هم گرایی مدائن می باشد؛ حال آن که دیگر تخیلات بشری همواره موجب کثرت و عامل وحشت و حیرانی مردم می گردد.

مورد دیگر، انفعالات نفسانی است (همو، ۱۹۶۷، ص ۱۱۸۱) انفعالات نزد فارابی اقسام سه گانه ای است که بر اساس منسوب به، نام گذاری شده اند: انفعالات قوه نفس، ضعف نفس و اعتدال نفس. (همان، ص ۱۱۷۹) حال بر اساس آنکه جمهور مدینه، مبتنی بر علل مختلف مانند جبر جغرافیایی، طبیعت مزاج و حالات روان، متمایل به کدام قسم از اقسام سه گانه قوای نفسانی باشند، آراء مشهوره رایج در آن مدینه نیز متنوع و متمایز خواهند بود. البته، فارابی معتقد است، تمایز بشر از



حيث جنس به ذكور و اناث نيز در تمايل آدمي به يكي از اقسام سه‌گانه انفعالات نفساني اثرگذار است. وي معتقد است تمايل مردان به انفعالات قوه نفس و زنان به انفعالات ضعف نفس بيشتر است. از اين رو آراء مشهوره اختصاصي اجناس نوع بشر، متفاوت است، ولي به حكم آيه «الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ» (نساء/ ۳۴) آراء مشهوره موافق با جنس ذكور، در مدينه، رايج و معتبر است. البته ذكور و اناث، در ديگر قوا يعني حساسه، متخيله و ناطقه، نزد فارابي برابر و مشترك هستند. (فارابي، ۱۹۹۵، ص ۹۵)

عادات و رسوم مدائن از ديگر علل پيدايش آراء مشهوره است. فارابي عادات و رسوم را وجه تمايز مدائن و جوامع از يكدیگر می‌داند. (فارابي، ۱۹۹۹، ص ۷۴) البته هر چه بر عادات و رسوم جوامع تأثير گذارد، به نحو غيرمستقيم بر پيدايش آراء مشهوره مدائن نيز اثربخش است. بنابراين افزون بر انفعالات و تخيلات، (همو، ۱۹۶۷، ص ۱۱۸) آراء مشهوره نزد فارابي از طبيعيات نظير اجرام سماوي نيز اثرپذير است. (همو، ۱۹۹۵، ص ۷۵)

۴. ضابطه مشهورات نزد فارابي و مشتركات آنها

فارابي به مثابه ميراث دار سنت يوناني و اسلامي، «خير الامور» را اوسطها دانسته و كمال مطلوب امور را در اعتدال پي جويي مي‌نمود. (همو، ۱۴۱۳، ص ۲۳۸) وي همانند صحت و مرض جسم كه نتيجه اهتمام و عدم اهتمام به رعايت اعتدال در امور مربوط به جسم است، استمرار و ثبات مدينه را نيز در گرو اهتمام اهل آن به اوسط امور دانسته و انحرافات اجتماعي و دوري از سعادت را از عوارض عدم رعايت اعتدال توسط اهل مدينه مي‌داند. (همو، ۱۴۰۵، ص ۲۴) تعمق درباره ماهيت و اقسام مدينه و مقوله اعتدال نزد فارابي، در روشن كردن اين مطلب مفيد است كه ضابطه شناسايي حُسن به عنوان رُكن اساسي مشهورات، همان اعتدال اجتماعي است. فارابي اعتدال را بر دو قسم اعتدال نفسي و اعتدال اضافي دانسته و اعتدال نفسي همان مشهورات غيرانضمامي مي‌باشد كه با تغيير مكان و گذشت زمان، همچنان ثابت بوده و ذاتي اجتماع مطلوب انساني است. ولي اعتدال اضافي، انضمامي بوده



و همواره در معرض تغییر و تحوّل است. (همان، ص ۳۷) به نظر می‌رسد مشهورات در معنای مختار، منطبق بر مصادیق اعتدال اضافی باشد و مشهورات مندرج ذیل عنوان اعتدال نفسی هم به جهت تعداد مصادیق و هم تعریف آنها، در گذر ایام کمتر مورد اتفاق نظر بوده؛ از این رو صدق عنوان «مشهوره» با مختصات پیش گفته بر آن دشوار به نظر می‌رسد.

البته ضابطه دیگر تشخیص مشهورات، نسبت میان فضیلت و رذیلت اجتماعی و غایات و اهداف مدینه است. فارابی اشتیاق قوا، ملکات و افعال ارادی انسان به سوی غایت قصوی را فضائل نامیده و هر آنچه را خلاف آن باشد، رذائل می‌داند. (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲) پس هر چه اهالی مدینه را به سوی غایات و اهداف مدینه راهنما باشد، از مشهورات است.

البته، مشهورات شناسایی شده بر اساس ضوابط پیش گفته، نزد فارابی حائز وجوه مختلف اشتراک نیز هستند. باید آراء مشهوره نزد جمهور مردم در مقام تصور و تصدیق، قابل درک و فهم باشد تا بتوان التزام اهل مدینه به این آراء را طلب نمود؛ زیرا پیچیدگی و وجود غوامض نظری و عملی مختلف آراء مشهوره، سبب وحشت مردم و گریز ایشان از اتحاد خواهد بود. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۸) همچنین این آراء باید صریح و مشخص باشند؛ زیرا طبع آدمی از تصدیق امور کلی و انتزاعی که به ذات مبهم هستند، گریزان و متوَحّش است. (همان، ص ۴۰) البته این خصوصیت در جمهور مردم است و خواص و عقول معطوف به عالم ماوراء طبیعت، به این امور نیز توجه داشته و نفس آنها از درک و فهم امور کلی، گریزان نیست؛ از این رو مشهورات باید غیرکلی و غیرانتزاعی باشند تا مقبول جمهور بوده و التزام عمومی بدان محقق گردد.

فارابی در ارتباط با وجه اشتراک مشهورات بر این باور است که این آراء باید برای جمهور اهالی مدینه قابل فهم و درک بوده (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۲۵۱) و همچنین همانطور که گفته شد، متّصف به وصف حُسن باشد؛ (همو، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۳۹۲) زیرا حُسن ظنّ، شرط لازم و کافی مشهورات است.

۵. کارکرد آراء مشهوره نزد فارابی

فارابی، مشهورات را منشوراتی می‌داند که موجب اشتیاق انسان به سوی فعل است. (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹) در کتاب الجدل، فارابی کارکرد متمایز مشهورات را چنین تبیین می‌نماید که اشتیاق اُمّت‌ها به وحدت و انس و تقریب ایشان به سبب این آراء است. البته تقریب و تألیف اُمّت‌ها، سبب پدیداری تشابه میان افراد آنها شده که زمینه‌ساز اشتراک ملل و نحل در اطلاق صفات حُسن و ذم بر امور خواهد شد. (همان، ج ۳، ص ۱۲۴) البته باید توجه داشت رواج مشهورات میان ملل و نحل نزد فارابی، مصداق وحدت در عین کثرت بوده و جوامع مختلف در عین تشخّص، موجد شخصیتی مبتنی بر مشهورات نیز هستند. (همان، ص ۳۶۵) از این رو کارکرد مشهورات در راستای تأسیس اُمّت‌های متّحده آن است که با وضع، تدوین و ترویج آراء مشهوره مشابه میان ملل مدّ نظر، همگرایی اُمّت‌های متّحده حاصل گردد. بدیهی است رابطه اشتیاق به اتّحاد اُمّت‌ها و شیاع آراء مشهوره نزد ایشان، رابطه‌ای دو سویه بوده؛ یعنی اشتیاق به اتّحاد سبب وضع، تدوین و ترویج مشهورات شده و وضع، تدوین و ترویج مشهورات سبب تعمیق و تتمیم اتّحاد اُمّت‌ها می‌گردد. البته میزان اثربخشی مشهورات در اُمّت‌ها منوط به تعلیم و تربیت عمومی مناسب و ریشه دواندن این آراء میان سنّت‌ها و رسوم آنهاست و این خود به سازوکار عمومی تبلیغ و ترویج مشهورات وابسته است که افراد را از خردسالی در معرض آن قرار دهد. (همان، ص ۳۶۵)

در واقع، اثربخشی کامل مشهورات در گرو آن است که این آراء به بدیهیّات فکر اجتماعی تبدیل شود و فرد وراء الزامات اجتماعی، خود را به صورت خودانگیخته، ملتزم به پذیرش، احترام و معمول داشتن این آراء بداند. به همین جهت، تبلیغ و ترویج آنها از خردسالی ضرورت می‌یابد؛ زیرا تغییر باور بزرگسالان و توقع چشم‌پوشی ایشان از مشهورات غیرمتّحده که بیشتر بر اساس تأمین منافع شخصی و گروهی سامان یافته، بسیار دشوار و کمتر منتج به مطلوب است و معمولاً به دلیل عدم التزام این افراد به مشهورات متّحده، بهره‌گیری از الزامات ضرورت می‌یابد و افزون بر افزایش هزینه‌های مادّی جامعه، سبب تحمیل هزینه‌های گسترده معنوی به آن نیز خواهد بود.

۶. پیامدهای کاربست مشهورات به مثابه رُگن همگرایی اجتماعی

فارابی که می‌توان او را پیشگام سنت همگرایی در فلسفه جهان اسلام نیز دانست، ابتدا اهتمام جدی در ارائه خوانشی همگرا از نظریات برخی فیلسوفان به کار بست و بر اساس باور استوار خویش بر همگرایی فلسفه، الجمع بین آراء الحکیمین را نگاشت. وی معتقد بود زمانی که غایت دو فیلسوف بزرگ یونانی؛ افلاطون و ارسطو، بحث درباره حقیقتی واحد بوده، اختلاف میان آراء و افکار ایشان پذیرفته نیست. (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۳۷) فارابی این مشی را از حکمت نظری به حکمت عملی نیز سرایت داده و بر این باور است که اجتماع افراد حول محور فضیلت به فساد و افتراق نمی‌انجامد؛ زیرا در فضیلت، غایت قصوی، خیر است و خیر و شیوه نیل به آن در هر اجتماع، واحد و معین می‌باشد. بنابراین وی معتقد است اختلاف و افتراق، معلول واگرایی در اهداف و غایات افراد اجتماع بوده؛ از این رو آن را شر اجتماع و عامل فساد آن می‌داند. (همو، ۱۴۰۵، ص ۱۰۱)

فارابی حتی گستره همگرایی اجتماعی را تا آنجا توسعه می‌دهد که رؤسای متعاقب مدینه را نیز مشمول آن می‌داند و ایشان را در حکم نفس واحد و واجد عقیده و عمل مشترک می‌پندارد. (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۳۰) وی می‌نویسد:

بر رئیس مدینه بایسته است میان اهل مدینه، مشهورات را پدید آورد تا آن‌ها را به وحدت، تألیف و همکاری سوق دهد و در نتیجه آن، اُمت و اهل مدینه با وجود کثرت به مثابه شیء واحد، به سوی غایتی مشترک سوق یابند. (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۶۵)

همانطور که بیان شد، کاربست اساسی مشهورات، بنیاد نهادن نظام منسجمی است که زمینه همگرایی جامعه به سوی غایت مدینه را فراهم آورد. به دیگر سخن، می‌توان گفت فارابی در پی همگرایی اهالی مدینه به سمت غایت قصوای آن است. به همین جهت، پذیرش مطلوبیت همگرایی اجتماعی در پرتو طرح مفهوم مشهورات در حکمت عملی توسط فارابی سبب شد تا فلسفه سیاسی وی دارای مختصاتی غیرقابل اجتناب گردد که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۱-۶. تمرکز قدرت تدریجی

تمرکز قدرت، به‌ویژه در حوزه عمومی دو صورت عمده و متمایز دارد:

۱. انحصار قدرت سیاسی؛ ۲. توزیع سلسله‌مراتبی و هرمی قدرت. بنابراین نه تنها رئیس‌مدینه، نمود اقتدار و قدرت اجتماع است، بلکه جریان قدرت و اقتدار، نزولی بوده و جمهور اهل مدینه در تأسیس آن جایگاهی ندارند. (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۶)

۲-۶. ترجیح منافع جمعی

در سنت ارسطویی فلسفه عباراتی مانند اغراض مدینه، منافع مدینه و مصالح عامه یا مشترک، همگی بر تمایلات همگرایانه ناشی از پذیرش خوانشی از جمع‌گرایی دلالتی آشکار دارد. در همگرایی معطوف به جمع‌گرایی، اهتمام جدی بر آن است تا آحاد اهالی مدینه، در پرتو وحدت به سعادت مشترک نائل آیند. در این رویکرد، غایت تأسیس اجتماع، نیل به سعادت مشترک است. از این رو اهالی مدینه ملزم هستند برای تحقق آن تعاون داشته باشند. (همان، ص ۲۸۰) افزون بر این، رئیس مدینه فاضله، امور را معطوف به خیر عامه سامان می‌بخشد. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۷۱)

۳-۶. طرد آزادی سیاسی

با وجود آنکه مفاهیم آزادی اراده و آزادی اخلاقی برای نخستین بار توسط فارابی وارد ادبیات فلسفی جهان اسلام گردید؛ پیوند وثیق این دو و آزادی سیاسی مورد توجه قرار نگرفت. در واقع از آن جا که از نظر فارابی آزادی سیاسی با همگرایی ضروری برای اجتماع سازگار نیست، وی این قسم از آزادی را نپذیرفته و تأیید نکرد. (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۹)

۴-۶. تأکید بر غایت قصوای مشترک

فارابی به پیروی از سنت فلسفی ارسطویی که بر غایت و هدف مشترک آدمیان تأکید می‌کند، در سه اثر مهم یعنی تحصیل السعادة، التنبيه على طريق السعادة و آراء اهل المدينة الفاضلة، درباره این مقوله و جوانب مختلف آن بحث کرده است. نزد فارابی،

تأسیس مدینه در راستای نیل شهروندان به غایت مدینه می باشد و نیز وظیفه رئیس مدینه، ایجاد اسباب و تسهیل طریق نیل به غایت مدینه برای شهروندان است. (همو، ۱۴۰۵، ص ۴۷)

۵-۶. نفی مشارکت مؤثر اهالی مدینه

در حکمت عملی فارابی، اداره جامعه بر مبنای ارتباط سلسله مراتبی استوار است. در این منظومه فکری، شناخت رئیس مدینه و تعیین جایگاه افراد توسط وی و بر اساس اموری است که گاه اکتسابی و گاه غیراکتسابی می باشند. بنابراین در نظام سلسله مراتب، اهالی مدینه در انتخاب جایگاه اجتماعی افراد هیچ نقشی ایفا نمی کنند و در پیدایش قدرت عمومی مشارکت ندارند. (همو، ۱۹۹۹، ص ۹۴) به دیگر سخن، «برای فارابی، اینکه سیاست، معرفتی خاص است که جز معدودی نباید و نمی توانند به آن وارد شوند، ابهامی نداشت.» (ناظرزاده، ۱۳۷۶، ص ۲۱۷)

۷. آراء مشهوره و افعال اجتماعی اهل مدینه

آراء مشهوره و اجتماع آدمیان، پیوندی وثیق و سنخیتی عجین دارد تا آنجا که مشهورات خارج از اجتماع از قوه به فعل تبدیل نشده و اجتماع فارغ از آراء مشهوره، سامان و سازمان نمی یابد. نزد فارابی، تشکیل جوامع و مدائن، به تأمین نیازهای اولیه و ثانویه نوع بشر یا غرایز حیوانی و حوایج روحانی آن معطوف بوده و غایت عالی هر جامعه و مدینه، سعادت ابدان و ارواح آدمیان است. در اندیشه فارابی، انسان متفرد و مجرد، هیچگاه توفیق کافی در فعلیت استعداد و استمرار مطلوب حیات ندارد؛ از این رو تأسیس جامعه، ضروری نوع بشر است، اعم از اینکه آن جامعه، کامله و مدینه فاضله یا ناقص و دور از فضیلت باشد. (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲) فارابی همین ویژگی ضروری بشر را وجه تسمیه آدمی به حیوان انسی یا مدنی می داند. (همو، ۱۴۱۳، ص ۱۳۹) از این رو نزد فارابی، مشهورات، تأسیسی مقتضی ذات اجتماعی بشر است. البته بدیهی است، تشکیل مدینه به هر یک از صورت های پیش گفته، مقدمه ای واجب دارد که قانون عادلانه است. (ابن سینا، ۱۴۰۹، ص ۴۴۱) به دیگر سخن، آدمی در صیانت از نفس خود و قوام حیات،



ناگزیر از تشریک مساعی و تشکیل حیات جمعی است و این مهم محقق نمی‌گردد مگر با وضع انتظام امور و پرهیز از فساد به واسطه قانون که همان مشهورات نخستین هر جامعه است. (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹)

در واقع، قوانین جامعه نزد فارابی همان معارف واحدی است که اهالی مدینه فاضله، استعداد درک آن را داشته و در فهم آن توفیق یافته و به اجرای آن اهتمام دارند. تأسیس این معارف در مدائن فاضله، و حیانی بوده و شریعت منتهی به سعادت غایی بر رئیس یا حاکم مدینه وحی شده و او این شریعت را به صورت مشهورات برای هدایت جمهور اهالی مدینه ارائه می‌دهد. (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۴۳) همچنین فارابی معتقد است جمهور اهالی مدینه، باید نسبت به اصناف مدینه و احوال اهالی در آن، تحقیق و تعمق نمایند و پس از تأمل و کسب آگاهی، در مقایسه‌ای عالمانه میان امتیازات و کاستی‌های اقسام مدینه به تشکیل مدینه فاضله اهتمام ورزند.

همان‌طور که گفتیم نزد فارابی غایات و اغراض مدینه در تسمیه آن جایگاه اساسی دارد (همو، ۱۹۹۶، ص ۸۱) به دیگر سخن، وجه تسمیه، مسبوق به تصور واضح از امور است. وجه تسمیه رئیس مدینه نزد فارابی، به توفیق وی در تأمین غایات و اغراض مدینه و وجه تسمیه مدینه مبتنی بر غایت و غرض تأسیس آن وابسته است. با توجه به همین غایت محوری دیدگاه فارابی می‌توان دریافت، تمام آراء نظری و افعال عملی اهالی مدینه باید به سمت و سوی آن غایات و اغراض، همگرا و متحد باشد. هم‌گرایی و اتحادی که نیازمند ابزاری کارآمد و مناسب به این جهت است.

فارابی بر اساس تبیینی که از ذات آراء مشهوره ارائه می‌دهد، بهترین ابزار تمکین و تسهیل هم‌گرایی و اتحاد به سوی غایت قصوای جامعه را مشهورات می‌داند؛ زیرا خصوصیت بنیادین مشهورات، برانگیختن اهالی مدینه به سوی افعال متناسب با غایت و غرض مدینه می‌باشد. (همو، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۰۵) بر همین اساس، مشهورات مبادی انکارناپذیر هر قسم وحدت است. بنابراین می‌توان گفت آراء مشهوره هر مدینه بر مبنای، مبادی و خاستگاه ارزش‌ها و باورهای آن جامعه دلالت داشته و بدان‌ها رهنمون است و همچنین آگاهی بر اموری نظیر فرهنگ، سنت و مقتضیات مصلحت عمومی،

سنخ مشهورات آن جامعه را حکایت کرده و اذهان را به سوی مشهورات حاکم دلالت و راهبری می‌کند.

هرگاه غایت و غرض مدینه معین گردد و با توجه به آن غایات و اغراض، مدینه نام‌گذاری شده و تشخص یابد، آراء نظری و افعال عملی اهالی مدینه به سوی آن اغراض و غایات همگرا و متحد می‌شود. مشهورات بر اساس تحقق این هم‌گرایی و اتحاد، تأسیس یا تأیید می‌شود و در جامعه، تبلیغ و ترویج می‌گردد. به همین دلیل به اقتضاء ثبات و تحوّل اغراض و غایات مدینه، مشهورات نیز بنابر شأن سامان بخش خود، در راستای تأمین و تحقق اغراض و غایات متأخر و معتبر در زمان حال، تعریف و اعمال می‌گردند. البته، تمایز اساسی آراء مشهوره در قیاس با دیگر آراء اجتماعی آن است که این آراء در حوزه اختیار رئیس مدینه بوده و از آن برای ترغیب جمهور اهالی مدینه به سویه‌ای خاص و مشخص بهره می‌برد. آراء مشهوره در تبیینی تمثیلی چوب‌دست شبانی رئیس مدینه برای هدایت اهالی مدینه به سوی غایت تأسیس مدینه است. البته از آنجا که مشهورات، مقبولات عامه نیز هستند؛ از این رو رئیس مدینه به دلیل اهتمام به اجرا و ترویج آنها مورد حمایت و تقدیر اهالی مدینه نیز خواهد بود، در نتیجه، خدمات مشهورات و رئیس مدینه، متقابل بوده هر یک در تکمیل دیگری اثر اساسی دارد.

بنابراین اتصاف برخی آراء، به وصف مشهوره به استقبال عمومی اهالی مدینه از آن آراء وابسته است که موجب می‌گردد این قبیل آراء در زمینه تمهید مقدمات و تأمین مقتضیات تحقق اغراض و غایات مدائن، نقش اساسی ایفا نمایند. البته در صورت عدم اهتمام کافی رئیس مدینه در ارتباط با مدیریت مشهورات و عدم توجه کافی به آن، آراء مشهوره که به مثابه ستون خیمه مدینه تلقی می‌گردند، به ابزاری در اختیار خصم، جهت تفوّق به مدینه مبدل می‌شود. در واقع در این موارد، خصم با تغییر آراء مشهوره اجتماعی از خارج مدینه، جامعه را به سوی انحراف از غایات سوق داده و ارزش‌های جاری و ساری آن را نابود می‌سازد. این قسم تصرف مدینه توسط خصم اگر از سوی مدینه فاضله صورت پذیرد، «نفاذ فرهنگی» نامیده شده و در صورت تحقق از سوی دیگر اصناف مدینه، تهاجم فرهنگی خوانده می‌شود. بنابراین اگر اهتمام رئیس مدینه به



تنسيق مشهورات به سوى غايات و اغراض مدينه معطوف نشود، تغيير صوري مشهورات مي‌تواند از روبناي جامعه به زيربناي آن رسوخ نموده و اسباب استحاله جوامع را فراهم آورد.

با عنايت به مطالب پيش گفته در تبين نسبت مشهورات و سنخ مدائن مي‌توان گفت از آنجا که مدائن جاهلي مطابق با قرائت فارابي در راستاي تأمين نيازهاي طبيعي اوليه آدمي و کسب رفاه عمومي مادي تشکيل مي‌شود. اگر دليل در تأمين نيازهاي جسماني و مادي، افراط گردد مقام شامخ انسانيت تنزل مي‌يابد. از همين رو، مشهورات ابزاري مؤثر در دست حاکم جامعه است، تا غايات قصواي جامعه تأمين شود. به ديگر سخن، مشهورات معطوف به غايات و در راستاي تثبيت و توسعه آنها تاسيس و ترويج مي‌شود و بر اساس آنها تغيير يا تداوم مي‌يابند؛ همين مشهورات در مدائن جاهلي، سبب هم‌گرایی و اتحاد جمهور اهالي در راستاي تأمين نيازهاي اوليه‌اي است که مي‌توان آن را مشترک ميان انسان و غيرانسان دانست.

در مدائن فاسقه با وجود استعداد درک حقيقت و پيروي از شريعت راستين و نيل به سعادت حقيقي، اهالي با اراده خويش از درک، پذيرش و عمل به حقايق ياد شده سرباز زده و در نتيجه مشهورات در اين مدائن ابزاري براي توجيه غفلت و استمرار تجاهل و تغافل است.

در مدينه ضاله، آراء مشهور فاسد و محاکات غيرحقيقي از هدايت و سعادت آميخته با دروغ و فريب، به اهالي تعليم داده شده و در تبليغ و ترويج آن هرگونه تلاشي معمول مي‌گردد. در اين جامعه، غايت قصواي شخصي حاکم، به مثابه سعادت مورد محاکات است و از آنجا که مطلوب، اجرا و ترويج خواست حاکم است، مشهورات حول محور برانگيختن جمهور مردم به اهتمام در خصوص اجراي مطالبات حاکم، تاسيس و ترويج مي‌گردند. فارابي رئيس اين جامعه را در ضلالت مردم و تعميق دلالت وصف ضاله بر ماهيت اين قسم مدينه بسيار مؤثر مي‌داند؛ زيرا وي در مقام حاکم، مدعي بهره‌مندی از فيض و حياني بوده و از اهالي مدينه، تبعيت مطلق و بدون قيد و بند را مطالبه دارد؛ حال آن‌که مدعاي وي فريبي بيش نبوده و به همين جهت سرنوشت اين مدينه جز

انحطاط نیست. بنابراین در این قسم مدائن، مشهورات ابرزاری در دست حاکم برای استقرار منویات شخصی است که بهره‌ای از شریعت و حیانی نبرده، ولی به کذب منبعث از آن معرفی می‌گردد.

مدینه فاضله فارابی، یگانه مدینه‌ای است که در آن کمال حقیقی و سعادت غایی، موضوع تعاون و اشتراک مساعی است و در این مدینه، مشهورات ابرزاری در خدمت تأمین سعادت ابدان و ارواح در شئون فردی و اجتماعی می‌باشد. (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۴۵)

نزد فارابی، وجه تسمیه مدائن، به غایات قصوای آنها معطوف بوده از این رو تمایز اسامی به دلیل تفاوت غایات است. بنابراین به پیروی از اغراض و غایات مدینه فاضله، تأسیسات اجتماعی، افعال عملی و آراء نظری، به سوی تأمین و تحقق آن‌ها متحد و همگرا شده است. در این میان، آراء مشهوره، با توجه به ویژگی‌های ذاتی آن یعنی اجتماعی بودن، ظنی بودن، حسن بودن و برانگیختن جمهور اهالی مدینه به سوی افعال معین، جایگاه ممتاز و انکارناپذیری در تأسیس و تداوم مدینه فاضله دارد. در این مدینه، حاکم یا رئیس با بهره بردن از مشهورات، اهالی را به سوی افعالی منبعث می‌نماید که کمال سعادت و تمام هدایت را تأمین می‌نمایند. (همو، ۱۹۹۹، ص ۱۰۲) البته رئیس مدینه فاضله باید حسن تدبیر داشته باشد تا به عنوان هادی رغبت به آراء حسنه و وصول به غایات ممدوح پذیرفته شود.

در مدینه مبدله که در واقع صورت انحراف یافته مدینه فاضله است، مشهورات، جماعت بهره‌مند از فضیلت را به سوی رذائل سوق داده تا بدان جا که جامعه در باب فضیلت از اعتدال خارج شده یا به صورت کلی فضیلت به فراموشی سپرده شده و جامعه در عمل به شریعت و حیانی و نیل به سعادت حقانی توفیق نخواهد یافت.

نتیجه‌گیری

فارابی، وفادار به سنت یونانی، به‌ویژه ارسطو (پیشگام منطق نظام‌مند) در تعریف امور به بیان جنس و فصل ملتزم بوده؛ از این‌رو مشهورات را «رأی ظنی» تبیین نموده است. همانطور که بیان شد دلیل انصراف فارابی از انتساب عنوان قضیه به مشهورات آن است که قضایا مستعد پذیرش یکی از دو صفت صدق و کذب هستند، ولی مشهورات به بیانی همواره صادق هستند و به بیانی دیگر اساساً صدق و کذب در آن‌ها راه ندارد که هر دو تعبیر بر تمایز ذاتی مشهورات و قضایا دلالت دارد. فارابی، در بیانی دقیق‌تر، مشهورات را آراء ظنی مقبول نزد جمهور اهالی مدینه می‌داند که استعداد انبعاث مردم به سوی فعل خاص و ترغیب ایشان به عمل به آن را دارند، اعم از آنکه محتوای ذاتی و ارزشی آن افعال به سعادت حقیقی منتج باشد یا خیر.

باید دانست وضع مشهورات در ابتدای امر در تأمین غایات و اغراض نخستین بشر بوده و تنها مانع از هرج و مرج مدائن و تأمین حوایج حیوانی اهالی می‌گردید. ولی به مرور و با عنایت به آنچه فارابی، پیوند وثیق غایات مدینه و وجه تسمیه ایشان می‌نامد، مشهورات در هر مدینه، صورت‌بندی و برنامه عملی انضمامی غایات و اغراض بوده و کارایی آنها به توفیق ایشان در انبعاث آحاد ملت به سوی افعال متحد و هم‌گرایی وابسته است که نمود اهداف و نیازهای مدینه می‌باشند.

از این حیث، هر قسم آراء ظنی که افعال جمهور اهل مدینه را سامان داده و به سویه‌ای مشترک و متحد سوق دهد، اعم از اینکه از سنخ سنت و فرهنگ یا شریعت و ایمان باشند، مشهوره به‌شمار می‌آیند. البته وجه مشترک دیگر تمام اصناف آراء مشهوره آن است که موجب پیدایش تمدنی واحد از بطن جامعه متکثر چندفرهنگی است. بنابراین می‌توان گفت، تنسيق، اتحاد و انتظام مدینه به سوی غایات و اغراض، به توفیق رئیس مدینه در تأسیس و بهره‌گیری از مشهورات وابسته است.

البته ثبات مدینه به آراء مشهوره مدون منوط است. قانون به مثابه تدوین آراء مشهوره، نخستین مشهورات جاری در جامعه در نظر گرفته می‌شوند که مانع فساد

جامعه و انحراف اهالی مدینه است. بنابراین پیدایش آراء مشهوره در وهله نخست به مقتضای ضرورت زیست اجتماعی و تشریک مساعی جهت نیل به غایت و اغراض، به مثابه مقتضای ذات آدمی است. البته، آراء مشهوره، منحصر در قانون نبوده و دامنه آن به متخیلات و انفعالات نفسانی نیز گسترش می یابد؛ با این تمایز که در مدینه فاضله به زعامت حاکم نبی، قانون، دال از شأن اکتسابی حاکم نبی فارابی دارد و متخیلات و اقناعات، نشان دهنده حیثیت فطری او است.

کلام پایانی اینکه مشهورات، سامان بخش افعال اهالی مدینه در راستای نیل به غایات، تأمین نیازهای اهل مدینه و تحقق وجه تسمیه مدائن است؛ جدا از آنکه این امور بر سعادت حقیقی یا پنداری ناصواب از سعادت دلالت نماید.

❁ منابع و مآخذ

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۸۹)، «رساله اقسام الحکمة»، تحلیل و تحقیق و تصحیح محسن کدیور، جاویدان خرد، سال ششم، شماره دوم.
۲. _____، (۱۴۰۴)، الشفاء (کتاب الجدل)، تحقیق سعید زائد، قم: مکتبه آیت الله المرعشی نجفی.
۳. _____، (۱۴۰۹)، الشفاء (کتاب الهیات)، تحقیق سعید زائد، قم: مکتبه آیت الله المرعشی نجفی.
۴. امیرخانی، مهناز و زینب برخوردار و سیده ملیحه پور صالح امیری، (۱۳۹۵)، «تطور تاریخی چیستی مشهورات نزد منطق دانان مسلمان»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۹.
۵. دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۶۷)، اندیشه‌های کشورداری نزد فارابی، فرهنگ، شماره ۲ و ۳.
۶. داوری اردکانی، رضا (۱۳۴۶)، بحثی در آثار سیاسی فارابی، معارف اسلامی (سازمان اوقاف)، شماره ۴.
۷. فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵)، فصول المنتزعه، مقدمه، تحقیق و تعلیق فوزی نجار، تهران، مکتبت الزهراء.
۸. _____، (۱۴۰۸)، المنطقیات، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
۹. _____، (۱۴۱۰)، النصوص المنطقیه، تحقیق و تقدیم محمدتقی دانش‌پژوه، اشراف السید محمد المرعشی، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی نجفی.
۱۰. _____، (۱۴۱۳)، الاعمال الفلسفیه، مقدمه، تحقیق و تعلیق دکتر جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهج.

۱۱. _____، (۱۹۶۷)، موسیقی الكبير، تحقیق و شرح غطاس عبدالملک خشبه، قاهره: دارالکاتب العربی للطباعه.
۱۲. _____، (۱۹۸۵)، المنطق عند الفارابی، جلد ۳، کتاب الجدل، شرح علی منطق الفارابی و التعلیق علیها، تحقیق، تعلیق و شرح رفیق العجم، بیروت: دارالمشرق.
۱۳. _____، (۱۹۹۱)، کتاب المله و نصوص اخرى، مقدمه، تحقیق و تعلیق از محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
۱۴. _____، (۱۹۹۵)، آراء اهل المدينه، مقدمه، تحقیق و تعلیق علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۵. _____، (۱۹۹۶)، احصاء العلوم، مقدمه و شرح از دکتر علی ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۶. _____، (۱۹۹۹)، السياسه المدينه، مقدمه و شرح دکتر علی بوملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
۱۷. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۷)، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۸. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی. تهران: دانشگاه الزهراء.
۱۹. نیکو صفت راد، احمد و محمد سعیدی مهر (۱۳۹۰)، «فلسفه مدنی و علم مدنی، نگاهی به حکمت عملی فارابی»، پژوهش های اخلاقی، شماره ۴.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه های حکمت اسلامی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

واکاوی دلالت فراز «یا مَنْ دَلَّ عَلَی ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» دعای صباح بر برهان صدیقین

عباس قربانی^۱

مسلم احمدی^۲

سید مجتبی میردامادی^۳

چکیده

برهان صدیقین به عنوان یکی از مهمترین براهین اثبات حق تعالی با تقریرهای گوناگونی ارائه شده که گوهر مشترک همه آنها رسیدن از مطلق وجود به وجود مطلق است. برخی از حکما در تأیید این برهان به فراز «یا مَنْ دَلَّ عَلَی ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» در دعای صباح استشهاد کرده اند. برای بررسی مسئله تطبیق این فراز بر برهان صدیقین ابتدا به واکاوی متن دعا پرداخته ایم که براین اساس، به نظر می رسد اولاً نوع دلالت مذکور در این فراز، دلالت عقلی است و در آن از دو لازم از لوازم عام وجود یعنی مفهوم واقعیت و مفهوم ضرورت ازلی استفاده شده و از وجود خدا، وجوب آن اثبات می شود. در این صورت، مشابه همان بیان مبارک امیرالمؤمنین (علیه السلام) خواهد بود که رسیدن از ذات به ذات است. ثانیاً با بررسی معانی «باء»، در صورتی می توان این فراز را استشهادی بر برهان صدیقین دانست که سببیت غیرتقدیری از معنای «باء» مورد نظر باشد. در قسمت دوم نیز بر اساس شواهد خارج از متن دعا و باتوجه به فرازهای دیگر ادعیه که مفسر یکدیگر هستند، می توان ادعا کرد که این عبارت، بر برهان صدیقین دلالت می کند. البته نگارنده به این انحصار قائل نبوده و معتقد است نمی توان از معانی محتمل دیگر آن چشم پوشی کرد.

واژگان کلیدی: برهان صدیقین، ادعیه، دلالت ذات بر ذات، دعای صباح، اصل واقعیت، ضرورت ازلی.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۶

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۳

ab.ghorbani@ut.ac.ir

۱. استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران

ahmadi.s@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

mirdamadi_77@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران

✽ طرح مسئله

بدون تردید یکی از مهم‌ترین مسائل اعتقادی که از جایگاهی ویژه برخوردار است، مسئله خداشناسی و اثبات وجود حق تعالی است. متکلمان، فلاسفه و عرفا افزون بر اشتراکاتی که در تبیین براهین اثبات خدا داشته‌اند، هر یک راه و روش مخصوص خود را در راستای تبیین دقیق‌تر این براهین عرضه کرده‌اند. از سوی دیگر یکی از مهم‌ترین منابع متون دینی، ادعیه و مناجاتی است که از اهل بیت علیهم‌السلام به ما رسیده است. باتوجه به اینکه عقل و وحی هر دو از منابع معرفتی دینی هستند، نباید تنافی و مخالفتی میان احکام قطعی‌الصدور شریعت و براهین عقلی قطعی و صحیح از حیث مواد و صورت وجود داشته باشد.

در این میان، یکی از مهم‌ترین براهین اثبات حق تعالی برهان صدیقین است که ابن‌سینا نخستین بار به تبیین آن پرداخته و به راهی جز سیر در آفاق و انفس اشاره کرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲) این برهان، جایگاه و اهمیت ویژه داشته و ادعای حکما و عرفا این است که در متون دینی ریشه دارد. ایشان شواهد زیادی را از متون دینی در تأیید این برهان ارائه نموده و از جمله به آیاتی چون «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/۵۳) و «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران/۱۸) و احادیثی چون حدیث «اعرفوا الله بالله...» (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۸۵ و ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۸۶) اشاره کرده‌اند. افزون بر این، برخی از فرازهای ادعیه را نیز به عنوان شاهد بر ادعای خود آورده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است دعای عرفه، برهان صدیقین را به حکمای متاله اسلامی تعلیم داد تا راهی را بپیمایند که عین هدف است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳) یکی از مهمترین فرازهایی که مورد استشهاد قرار گرفته فراز «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» در دعای صباح امیرالمؤمنین علیه‌السلام است که در متون مختلف تنها به آن اشاره شده و مقاله یا نوشته‌ای به صورت مستقل به بحث درباره آن و ارتباطش با برهان صدیقین نپرداخته است. برخی بزرگان چون ملاهادی سبزواری در کتاب شرح دعاء الصباح اشاره کرده‌اند که مضمون این فراز همان رسیدن از حقیقت وجود به حق تعالی است. (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۲۶) آیت‌الله جوادی آملی در برخی آثار خود و به طور خاص

در کتاب توحید در قرآن و تفسیر تسنیم نیز اشاراتی داشته‌اند.

مسئله پیش رو این است که آیا این عبارت، اشاره به همان مضمون برهان صدیقین دارد و می‌توان گفت که عبارت مذکور، درواقع تبیین اثبات خود وجود به خداوند است یا معنایی غیر از این موردنظر بوده و نمی‌توان این‌گونه برداشت کرد؟ از آنجاکه ادعیه و مناجات ائمه اطهار یکی از مهم‌ترین منابع معرفتی مورد تأکید اهل بیت علیهم‌السلام بوده و نظر به اینکه یکی از مسائل چالش برانگیز در فلسفه اسلامی تقابل برخی آموزه‌های فلسفی با مضامین ادعیه و کلام اهل بیت علیهم‌السلام از دیدگاه برخی علما و پژوهشگران است، ضرورت توجه به این مسئله را دوچندان می‌کند.

۱. چیستی برهان صدیقین و گذری اجمالی در برخی از تقریرهای آن

در آثار حکما و دانشمندان اسلامی به‌طور عمده راه‌های معرفت خدا در سه راه آفاقی، انفسی و صدیقین خلاصه شده که در تأیید آن به آیه ۵۳ سوره فصلت نیز استشهاد می‌شود:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»؛ «به زودی نشانه‌های خود را در آفاق و نفوس ایشان ارائه خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است. آیا کافی نیست که پروردگارت خود شاهد هر چیزی است؟» (فصلت / ۵۳)

ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب، راه‌های معرفت حق تعالی را به پنج دسته تقسیم می‌کند:

یکی از راه‌های رسیدن، از ذات او به ذات اوست و آن، روش صدیقین است که گواهی می‌دهند خدا بر هر چیزی شاهد است؛ همان‌طور که خداوند در قرآن می‌فرماید: خدا گواهی می‌دهد که هیچ معبودی جز او نیست. و دوم از طریق عقل و سوم از وجود نفس و چهارم از جسم و پنجم از احوال جسم مثل حرکات فلکی و غیر آن. (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۳۹)

پنج روشی که ملاصدرا در مفاتیح الغیب بیان نموده را می‌توان در سه دسته جای

داد؛ راه اول همان طریق صدیقین، راه نفس همان طریق انفسی و باقی راه‌ها طریق آفاقی است. خلاصه اینکه معرفت خدا یا با خود خداست (طریق صدیقین) یا با غیر اوست. البته غیر خدا نیز به دو طریق انفسی و آفاقی است.

در این میان یکی از راه‌های معرفت حق تعالی، برهان صدیقین است که یکی از محکم‌ترین و شریف‌ترین براهین اثبات حق تعالی و راه‌های معرفت ربوبی است که در آن مقصد و مقصود یکی است. (همان، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳) فلاسفه بزرگ اسلامی کوشیده‌اند در تقریر و تبیین برهان صدیقین از کمترین مقدمات کمک بگیرند و از دور و تسلسل، صفات معلول و آثار افعال الهی بهره نبرند. در تقریرات گوناگونی که از این برهان بیان شده است، تلاش شده حد وسط برهان، خود ذات حق باشد نه غیر آن. در روش حکمای مشاء و بر اساس تقریر ابن سینا و همفکران او، از آن جهت که امکان ماهوی در تقریر آن مأخوذ است، نتیجه‌ای جز اثبات واجب الوجود ندارد. ابن سینا در کتاب نجات این‌گونه تقریر می‌کند: «لا شک أن هنا وجودا و کل وجود فإما واجب وإما ممکن. فان كان واجبا، فقد صح وجود واجب و هو المطلوب. وإن كان ممكنا، فإننا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۶۷)

اما در تقریر به روش حکمت متعالیه - که تقریرها و بیانات مختلفی از آن وجود دارد - با تغییر مقدمه استدلال از امکان ماهوی به امکان فقری و تأمل در هستی محض و خود حقیقت وجود، ذات ازلی اثبات می‌شود و هیچ تعینی را همراه ندارد. ملاصدرا تقریر خود را در کتاب اسفار این‌گونه مطرح می‌کند که اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و ربط علی و معلولی مقدماتی برای تقریر برهان صدیقین هستند که باید در نظر گرفته شوند. ملاصدرا بعد از تبیین این مقدمات نتیجه می‌گیرد که وجود یا بی نیاز از غیر است یا نیازمند به غیر و در نهایت معتقد است وجودی که از غیر خود بی نیاز است، همان واجب الوجود می‌باشد و او صرف الوجودی است که تام‌تر از آن نیست و عدم و نقص در آن راه ندارد و وجود لذاته محتاج به غیر، همان غیر اوست از افعال و آثارش که جز به او قوامی ندارد.^۱ (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴)

حکیم سبزواری می‌کوشد مقدمات این برهان را کاهش دهد و در تقریری که

ارائه می‌کند تنها بر اثبات اصالة الوجود تکیه کرده و بر این باور است که جز مقدمه اصالة الوجود، به مقدمات دیگر مانند تشکیک وجود، بساطت وجود و غیره نیازی نیست. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶) در نهایت علامه طباطبایی تقریری ارائه می‌دهد که اولاً از هیچ اصل فلسفی استفاده نشود؛ یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود و ربط علی و معلولی و امثال آن در برهان به کار برده نشود و ثانیاً مقدمات به کار رفته بدیهی باشند. در واقع از اصل واقعیت و هستی در صدد تبیین تقریر خود است:

«اصل واقعیت انکارناپذیر است و با قبول آن سفسطه دفع می‌شود و هر موجود ذی شعوری مجبور به پذیرش آن است. عدم و بطلان در این واقعیت راه ندارد و بذاته آن‌ها را نفی می‌کند؛ زیرا فرض بطلان و رفع آن مستلزم ثبوت و قبول آن است. پس اگر به طور مطلق یا در یک زمان خاص بطلان واقعیت را فرض کنیم، در این صورت به این حقیقت می‌رسیم که هر واقعیتی باطل است واقعاً. همچنین اگر سوفسطایی اشیاء را موهوم پنداشته یا در واقعیت آن‌ها شک کند، اشیاء نزد او واقعاً موهوم هستند و واقعیت نزد او واقعاً مشکوک است، بنابراین واقعیت ذاتاً بطلان و عدم را پذیرا نیست و هر چه بطلان و عدم در او راه نداشته باشد، واجب بالذات است و اشیاء دیگر در واقعیت و وجودشان به او متکی هستند. از اینجا مشخص می‌شود که اصل وجود واجب بالذات، بدیهی است و براهینی که برای اثبات او آورده می‌شود در واقع تنبیهی است.» (همان، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴-۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۷۷-۸۶)

۲. فراز «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» دعای صباح

این فراز در دعای صباح امیر المؤمنین (ع) نقل شده است که نخستین بار در کتاب اختیار المصباح تألیف سید علی بن الحسین القرشی از معاصران محقق حلی و سید بن طاووس (در قرن هفتم) است. (خوانساری، ۱۳۵۶، ج ۵، ص ۱۴۷؛ خویی، ۱۳۷۶، ص ۱۷) همچنین در کتاب‌های بحار الأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۴، ص ۳۳۹)، زاد المعاد (مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۳۸۶) و الصحيفة العلویة (سماهیجی، ۱۳۹۶، ص ۲۸۸) نیز نقل شده است. البته بحث ما فراتر از سند و رجال موجود در منابع ذکر شده است و به این مسئله



نمی‌پردازیم، بلکه صحت آن پیش فرض گرفته می‌شود.

۳. بررسی و تبیین دلالت فراز مذکور

در بررسی دلالت این فراز از دعای صباح بر برهان صدیقین ابتدا به واکاوی خود متن دعا و معانی واژگان آن می‌پردازیم و سپس قرائن خارجی و ادعیه و روایاتی را که نقشی به‌سزا در تفسیر دقیق‌تر این فراز دارند، بررسی می‌کنیم.

۳-۱. بررسی و تبیین براساس متن دعا

در تبیین این فراز از دعا توجه به دلالت و معانی دو واژه «دل» و «باء» حائز اهمیت است که در ادامه بررسی می‌شود.

۳-۱-۱. معنای دل

«دالت» در لغت امری است که با آن به معرفت و شناختن چیزی برسند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۱۶) در اصطلاح نیز به حالتی از شیء گفته شده که علم به آن، موجب علم به چیز دیگری باشد. به بیان دیگر، «دالت» صفتی است برای انتقال معنایی از امری به امری دیگر. آن چه سبب این انتقال است، دال و آن چیزی که پس از پی‌بردن به دال، حاصل می‌گردد، مدلول نام دارد. (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۴۰)

به طور کلی، دالت به سه قسم تقسیم می‌شود: ۱. دالت عقلی؛ ۲. دالت طبعی؛ ۳. دالت وضعی.

دالت عقلی، ملازمه‌ای است میان دو طرف قضیه یعنی دال و مدلول. ملازمه عقلی یعنی دو چیز به‌نحو حقیقی با هم همراه هستند و این همراهی به خاطر ملازمه علی و معلولی این دو است؛ یعنی یکی علت دیگری است و یا هر دو معلول یک علت هستند. دالت طبعی درواقع یک ملازمه طبعی است؛ یعنی ملازمه‌ای که در ظاهریات و باطنیات انسان وجود دارد. دالت وضعی نیز برخلاف دو دالت پیشین، شامل ملازمه‌ای غیرحقیقی و اعتباری است. در این دالت، وجود دال، به‌نحو حقیقی با وجود مدلول

ارتباطی ندارد، بلکه ما این گونه اعتبار و فرض می‌کنیم که این دو، با هم ارتباط و ملازمه دارند. (مظفر، ۱۳۷۹، ص ۴۱)

باتوجه به توضیحات ذکر شده در مورد انواع دلالت، روشن است که نوع دلالت در فراز مذکور، دلالت عقلی است و ملازمه میان دال و مدلول - که هر دو ذات حق تعالی هستند - ملازمه‌ای عقلی است، اما در مورد اینکه این ملازمه از کدام نوع است، اختلاف وجود دارد. تقسیم برهان صدیقین به لمّی و اثّی، متأثر از نوع ملازمه در این برهان است. برخی چون علامه حلی در کشف المراد برهان صدیقین را لمّی خوانده‌اند. (حلی، ۱۴۱۳، ص ۲۸۰) برخی دیگر چون ابن سینا امکان ارائه برهان لمّی برای اثبات واجب را مردود دانسته و آن را قیاسی شبه لمّی می‌دانند. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۳)

علامه طباطبایی نیز معتقد است برهان لمّی جایی در فلسفه ندارد. لذا برهان صدیقین، برهانی اثّی است که از احد المتلازمین به دیگری پی می‌بریم؛ زیرا ذات، هرگز علت خود ذات یا علت صفات ذات که عین ذات هستند، نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۶) علامه از این ملازمه به ملازمات عامه تعبیر می‌کند. مراد از لوازمات عامه، چیزهایی است که در خارج تعددی نداشته و یک شیء محسوب می‌شود و از آنها مفاهیم متعددی انتزاع می‌گردد که همه از لوازم آن شیء هستند. به طور مثال آنچه در خارج است، فقط وجود می‌باشد که از آن مفاهیم متعددی چون اصیل، علیّت و معلولیت انتزاع می‌شود. اگر در خارج، علتی یافت شود، به آن طبعاً علت گفته می‌شود، در عین حال که هم موجود و هم اصیل است. پُر واضح است که این‌ها از نظر مفهوم با هم تفاوت دارند، اما از نظر مصداق یکی هستند. در واقع همه این مفاهیم از وجود انتزاع می‌شوند و همه از لوازم وجود به حساب می‌آیند. بنابراین گاهی از یک لازم می‌توان به دیگری پی برد؛ همچنان که ابن سینا در کتاب الشفاء ذیل بحث برهان به آن اشاره کرده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۹۱)

به نظر می‌رسد دلالت مذکور در این فراز، مطابق نظر علامه طباطبایی است و تقریری که ایشان از برهان صدیقین ارائه می‌دهد، همان دلالت ذات بر ذاتی می‌باشد که در این دعا اشاره شده است. همان طور که در تبیین تقریرهای برهان صدیقین گفتیم، علامه



از هیچ اصل نظری فلسفی استفاده نمی‌کند، برخلاف ابن‌سینا که از امکان ماهوی و از اصولی چون دور و تسلسل وام می‌گیرد. همچنین ملاصدرا و تابعان حکمت متعالیه که از اصالت وجود، تشکیک وجود و امثال آن در این برهان بهره می‌گیرند. تقریری که علامه ارائه می‌دهد بیانگر این است که واقعیت، واجب‌الوجود است نه اینکه واقعیت، موجود است. در واقع، علامه از دو لازم از لوازم عام وجود یعنی مفهوم واقعیت مطلق به قید اطلاق و مفهوم ضرورت ازلی در تقریر خود استفاده می‌کند که هیچ یک از این دو علت دیگری نیست. در نتیجه ایشان از وجود خدا به وجوب آن می‌رسد. از این رو برهان صدیقین را برهان انی مطلق تعبیر می‌کند؛ چنان که علامه طباطبایی در حاشیهٔ اسفار به این مطلب اشاره کرده است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳) پس دلالت ذات بر ذاتی که در این فراز از دعای صباح به آن اشاره شد، واقعیت زوال‌ناپذیر و عدم‌ناپذیر است که به نحو ضرورت ازلی موجود شده که نتیجهٔ آن وجوب وجود است.

۲-۱-۳. معنای «باء»

حرف «باء» از حروف جازه بوده که در کتاب مغنی اللیبب چهارده معنی برای آن ذکر شده است. (ابن‌هشام، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۳۷) از جمله این معانی می‌توان به استعانت و سببیت اشاره کرد که در این فراز مدنظر می‌باشد و دیگر معانی ذکر شده برای آن منتفی است.

۱-۲-۱-۳. استعانت

یکی از معانی ذکر شده برای حرف «باء»، «استعانت» است. «باء» استعانت بر ادات که واسطهٔ میان فاعل و مفعول است، وارد می‌شود. یکی از احتمالاتی که ممکن است در معنای این فراز آورده شود، یاری جستن از خدا و دلالت حق تعالی به لطف و توفیق اوست. در واقع، معرفت انسان به حق تعالی، فعل مستقیم الهی است و اوست که این معرفت و شناخت را به انسان می‌دهد. اگر حق تعالی این قوت معرفت و ادراک را به انسان نمی‌بخشید، امکان شناخت او وجود نداشت. به بیان دیگر، شناخت ما به خداوند متعال به واسطهٔ خود اوست. ملاهادی سبزواری یکی از احتمالات این فراز

را همین معنا می‌داند و معتقد است که شناخت حق تعالی صرفاً در ظلّ توجّهات او می‌باشد. (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۰) آقای خوبی مشابه همین سخن را بیان کرده است و یکی از احتمالات این فراز را استعانت می‌داند. (خویی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰)

۲-۱-۳. سببیت تقدیری

یکی از معانی محتمل در این فراز، «سببیت» حرف «باء» است. این سبب به امر مقدری مربوط بوده که به ذات (دوم) اضافه شده است. از جمله این امر تقدیری، وساطت مخلوقات است. دلالت ذات واجب‌الوجود به ذاتش و شناخت حق تعالی به واسطه خلق مخلوقات رخ می‌دهد. آقا نجفی قوچانی در شرح خود بر این دعا یکی از احتمالات این فراز را همین دانسته و بیان می‌کند: «معنی بذاته به آثار ذاته است؛ یا از جهت تقدیر مضاف یا از جهت آنکه آثار چون از ناحیه ذات است، اسناد صحیح می‌باشد.» (نجفی، ۱۳۷۸، ص ۲۰)

آقای خوبی نیز همین سخن را با عبارتی دیگر بیان می‌کند:

«از ظاهر ترجمه فقره مبارکه چنین معلوم می‌شود که مدلول، ذات مقدّس است و دالّ هم ذات مقدّس است؛ ولیکن از آنجا که ذات من حیث اَنَّهُ ذات، به هیچ وجه من الوجوه مدلول و معروف نمی‌شود و همیشه مجهول‌الکنه است و همچنین دلیل بودن ذات من حیث هی هی، خالی از تکلف نیست؛ پس ظاهر از دلیل بودن ذات بر ذات مقدّس دلیل بودن مصنوعات ذات است بر وجود ذات اقدس و بر صفات جلالیه و جمالیّه ذات مقدّس و نکته در اینکه نفرمود: «یا من دَلّ بمصنوعاته علی صفاته و وجوده» و مضاف را از بذاته و علی ذاته که دلیل و مدلول علیه است، حذف کرده، این است که ارباب فهم و صاحبان اشاره بفهمند که مصنوعات و مخلوقات را نحو اتّصالی و ارتباطی به ذات مقدّس است که گویا و کأنّه اوست؛ زیرا ذات مقدّس، قیوم و مقوم آنهاست و محیط است بر همه و اشیاء، کمال افتقار و احتیاج به صانع دارند.» (خویی، ۱۳۷۶: ۱۱۴)



۳-۲-۱. سببیت غیر تقدیری

معنای سومی که می‌توان در نظر گرفت «سببیت غیر تقدیری» است که تنها خود خداوند بر ذات خود دلالت داشته باشد. ملاهادی سبزواری در شرح این بخش از دعای صباح، چهار وجه ذکر می‌کند و در مورد نظر مختار خود و آنچه را اداق وجوه می‌داند، چنین می‌نویسد:

اگرچه راه‌های شناخت خدا فراوان اند، بلکه به تعداد انفاس خلایق هستند ... اما شریف‌ترین و متقن‌ترین و کوتاه‌ترین آن‌ها، طریق حکمای متأله است که همان رسیدن از حقیقت وجود است ... پس طریق حق همان طریق حکمای متأله هست که می‌گویند: الموجود إن كان واجبا فهو المطلوب وإلا استلزمه. (سبزواری، ۱۳۷۲؛ ب: ۲۶)

ملاهادی سبزواری در این عبارت همان تقریر خود از برهان صدیقین بیان می‌کند. مهمترین ویژگی تقریر ایشان آن است که فقط به یک مقدمه یعنی اثبات اصالة الوجود نیاز دارد و دیگر به هیچ مقدمه دیگری چون ابطال دور و تسلسل یا بساطت وجود یا تشکیک وجود نیاز ندارد. او معتقد است این فراز دعای صباح، اشاره دارد که حقیقت مرسل و صرف و مطلق، ذاتاً عدم را طرد می‌کند و حقیقتی که چنین باشد، واجب الوجود بالذات است. این بیان، همان دلالت ذات بر ذات است. (سبزواری، ۱۳۷۲؛ ب: ص ۲۸)

مشابه همین دیدگاه را آقای خویی در شرح خود چنین بیان کرده است: «خود بدهات وجود، دلیل است از برای وجود، بدون آنکه غیر واسطه باشد؛ پس حضرت واجب الوجود است که دلیل خود شده و معرّف و معرف و دلیل و مدلول گشته است.» (خویی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰)

بنابراین اقوال معنای «باء» در اینجا سببیت غیر تقدیری است؛ به این معنا که ذات حق تعالی به سبب ذات خود و نه به سبب صفات یا آثار و مخلوقات خود شناخته می‌شود. برای درک بهتر این مسئله حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که در گفت‌وگوی با یکی از صحابه خود به این نوع شناخت اشاره نموده و علم حقیقی به توحید را این‌گونه تبیین فرموده است:

امام صادق علیه السلام فرمود: به راستی دوستان آشکار و نهان ما نشانه‌هایی دارند که با آن نشانه‌ها شناخته می‌شوند. آن مرد گفت: آن نشانه‌ها چیستند؟ فرمود: خصلت‌هایی که نخستین آن‌ها این است که ایشان مسئله توحید را به‌طور صحیح شناخته و دانش توحید را نیک آموخته‌اند و بعد از آن، ایمان به ذات و صفاتش آورده‌اند، سپس حدود و حقائق و شروط و تأویل‌های ایمان را دانسته‌اند. سُدیر گفت: ای پسر پیامبر خدا، تاکنون تعریف ایمان را بدین صورت از شما نشنیده بودم. فرمود: آری ای سُدیر، هیچ بنده‌ای را نرسد که از ماهیت ایمان سؤال کند تا آنکه بفهمد ایمان به چه کسی است. سُدیر گفت: ای پسر پیامبر خدا، اگر مایل باشید بیانی را که فرمودید، تفسیر بفرمایید. امام علیه السلام فرمود: آن‌کس که پندارد خدا را با خیالات قلبی می‌شناسد او مشرک است و هر کس که ادعا کند خداوند را به اسم می‌شناسد نه به معنا، با این کار اعتراف به سخنی ناپسند کرده است؛ زیرا اسم، حادث است و هر کس که گمان کند اسم و معنا را باهم می‌پرستد با این کار برای خداوند شریکی قرار داده و هر کس که پندارد معنا را با نشانه و صفت می‌پرستد، نه با درک و فهم، حواله به چیزی غایب کرده است و هر کس ادعا کند صفت و موصوف را باهم می‌پرستد، به کلی توحید و یکتاپرستی را باطل کرده است؛ زیرا صفت غیر از موصوف است و کسی که پندارد موصوف را به صفت اضافه می‌کند با این کار، بزرگ را کوچک کرده و چنان‌که شایسته است خدا را نشناخته. عرض شد: پس راه توحید چیست؟ فرمود: باب بحث و گفت‌وگو گشوده است و ره جویی فراهم است. همانا شناخت فرد حاضر، پیش از پرداختن به صفات او است و شناختن اوصاف فرد غایب، پیش از دیدن او است. گفت: چگونه به فرد حاضر پیش از صفات او شناخت پیدا کنیم؟ فرمود: بدان شناخت داری و از دانش آن باخبر می‌شوی و به واسطه او به نفس خود معرفت می‌یابی نه توسط خودت و از جانب خودت و به این نکته پی خواهی برد که آنچه در تو است از برای او و به خاطر خود اوست. همان‌طور که برادران حضرت یوسف به او گفتند: إِنَّكَ لَكُنتَ يُوسُفُ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَ هَذَا أَخِي؛ آیا تو یوسفی؟ گفت: من یوسفم و این برادر من است. (یوسف/ ۹۰) پس او را توسط خود او شناختند نه به وسیله دیگری و نه از پیش خود به واسطه خیالات قلبی.» (حرانی، ۱۴۰۴، ص ۳۲۵)

شناختی که ما نسبت به اشیاء و افراد پیرامون خود داریم، گاهی از طریق مشاهده



خود آنها است و گاهی از طریق اوصاف کلی آنها. مثلاً اگر شخصی را در عالم خارج مشاهده کنیم - همان طور که تشخص هرکسی عین خارجی اوست - او را از دیگران تمییز داده و شناخت ما به عین حقیقت خارجی اوست. حال اگر به صفات او نیز پی بردیم - مثلاً سفیدرویی و یا بلندقامتی - علم و شناخت ما نسبت به آن فرد افزایش یافته و دانش خویش را به احوال او کامل می‌کنیم. اما اگر خود او را مشاهده نکنیم و تنها به صفات و خصوصیاتش بسنده کنیم، صرفاً شناختی کلی و مبهم خواهیم داشت که موجب تمییز او از دیگری می‌گردد. این اوصاف تنها نوعی تمییز ذهنی برای ما ایجاد می‌کنند. به طور مثال، اگر اطلاعاتی از صفات همان شخص قبل از مشاهده‌اش، پیدا کنیم، شناختی کلی از آن فرد به دست می‌آوریم، اما چون خود آن شخص را مشاهده نکردیم، هستی ذات او به ذهن شما منتقل نشده و هیچ شناختی از ماهیت او ندارید؛ تنها می‌دانید فردی است دارای خصوصیات فلان و فلان.

بنابراین راه شناخت ماهیت اشیاء این است که عین خارجی او و نه صفات و احوالات منتزع از او مشاهده شود. این معنای سخن امام صادق علیه السلام است که فرمود: «همانا شناخت فرد حاضر، پیش از پرداختن به صفات او است و شناختن اوصاف فرد غایب، پیش از دیدن او است»؛ یعنی حاضر را نخست می‌بینیم و سپس به اوصاف او علم می‌یابیم، ولی در مورد فرد غایب، ابتدا اوصافش را می‌شنویم و سپس خود او را می‌بینیم و آن اوصاف را منطبق با او می‌یابیم.

این حدیث شریف، ما را چنین رهنمون می‌سازد که شناخت حقیقی خداوند، زمانی ممکن است که نخست خود او شناخته شود نه اینکه از طریق صفات و افعالش که در آیات آفاقی و انفسی تجلی پیدا کرده به او علم یابیم؛ زیرا این نوع شناخت، حقّ یکتاپرستی او را چنانکه باید ادا نمی‌کند. پس راه حقیقی شناخت، این است که نخست خود او و سپس صفاتش شناخته شود و آنگاه از شناخت صفات به خصوصیات آفریدگانش راه برده شود نه برعکس. از سوی دیگر، چون خدای تعالی از هر چیز بی‌نیاز است و همه چیز قائم به اوست، صفاتش نیز قائم به او بوده و همه چیز از قبیل علم، قدرت، حیات، موت و امثال آن از برکات صفات اوست، بنابراین همه قائم به او، بنده او و از هر جهت نیازمند او می‌باشند. اگر چیزی از آفرینش را نه به وسیله شناخت خود



خداوند، بلکه از طریق دیگری بشناسیم، شناخت حاصل شده غیر از حقیقت حق تعالی بوده و در تمام هستی خود، نیازمند واجب الوجود است. بنابراین واجب است که پیش از هر چیز، خداوند سبحان شناخته شود و سپس هر چیزی که نیازمند اوست، شناخته گردد تا معرفت و شناخت حقیقی حاصل شود. این گونه است که امام صادق علیه السلام فرمود: «تعرفه و تعلم علمه ...؛ او را می شناسی و علمش را می دانی»؛ یعنی خود را به شناخت ادراکی نه شناخت توصیفی می شناسی، درحالی که این شناخت تو حق یکتاشناسی و تمیز او نباشد؛ زیرا تو خود را از طریق معرفت خدا می شناسی؛ همچنان که تو آثار قدرت او هستی؛ نه در ذهن و نه در خارج، از «وجود» او بی نیاز نیستی. پس تو نمی توانی خودت را بشناسی بدون آنکه او را بشناسی؛ بنابراین نیازمند او هستی.

استشهادی هم که امام صادق علیه السلام به این آیه فرموده: «كما قالوا لـيوسف ...» اشاره به همین نکته است که ابتدا یوسف علیه السلام را به خود او نه به اوصافش شناختند. بدین جهت گفتند: «إِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ؛ آیا تو یوسفی؟» پس او را توسط خود او شناختند، نه به وسیله دیگری.

فراز مذکور تنها در صورتی می تواند استشهادی بر برهان صدیقین باشد که معنای مورد نظر از «باء» در فراز «يَا مَنْ ذَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» سببیت غیر تقدیری بوده و تنها خود خداوند بر ذات خود دلالت کند. به نظر می رسد معنای سببیت غیر تقدیری موّجه است. زیرا اولاً اصل بر عدم تأویل ظاهر است و براساس معنایی که از نوع دلالت ذات بر ذات بیان شد، اشاره این فراز به خود ذات حق تعالی می باشد. باید توجه داشت که حفظ ظاهر متون دینی به ویژه مباحث توحید در ابتدای امر لازم است. تأویل ظاهر متون دینی با هدف تسهیل درک آن دلیلی ندارد؛ چه بسا که برخی از این تأویلات، خلاف واقع و غیرمحمّتل باشند. ثانیاً این فراز در مقام بیان نوع خاصی از معرفت حق تعالی است که متفاوت از راه های دیگر است. به بیان دیگر، ظاهر این عبارت، تبیین راه شناختی متفاوت از راه های دیگری چون تمسّک جستن به آثار و مخلوقات خداوند متعال است. با توجه به تکرار روش شناختی خداوند به وسیله آثار و مخلوقات در فرازهای مختلف ادعیه، بیان مجدد این روش در عبارتی متفاوت با در نظر گرفتن سببیت تقدیری، خلاف حکمت است.

۲-۳. بررسی و تبیین بر اساس قرائن و شواهد خارج از متن دعا

افزون بر اینکه متن دعا متضمن دلالت بر برهان صدیقین است، ادعیه دیگر نیز کمک شایانی به درک بهتر این مفهوم نموده و در واقع، شاهدی بر ادعای مذکور است. در دعای عرفه سیدالشهداء (علیه السلام) جملات نغز و عمیقی وجود دارد که مبین این راه است. ایشان در روز عرفه چنین می‌فرماید: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ أَيْكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غَبَتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَمَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَرُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ»؛ «چگونه ممکن است چیزی که در وجود و هستی خویش محتاج توسل، دلیل بر تو باشد؟ (چون دلالت آن نیز به تبع وجودی است که تو به او داده‌ای) آیا برای غیر تو ظهوری است که برای تو نیست تا آن غیر، وسیله ظهور تو باشد؟! کی غایب بوده‌ای تا محتاج دلیل باشی که بر تو دلالت کند و کی دور بوده‌ای تا آثار (آفاق و انفس) کسی را به تو رساند؟!» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۹)

باتوجه به مضامین این دعا می‌توان اذعان کرد که برخی از براهین فلسفی متأثر از همین دعا هستند؛ براهینی که در فلسفه صدرا به اوج خود رسید و تبیین‌کننده دقیق این راه شناخت و رسیدن حق تعالی شد. چنین فرازهای دعای شریف عرفه را می‌توان شاهد این مدعا دانست. آیت‌الله جوادی آملی معتقد است این دعا، برهان صدیقین را به حکمای متأله اسلامی تعلیم داد تا راهی را پیمایند که عین هدف است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۴۳) همچنین در حریق مختوم نوشته است:

امامت صدیقین را اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) به عهده دارند. آنان در عین حرمت نهدان به راه‌های عمومی حق‌شناسی، مترصد پیمودن راه ویژه هستند که نزدیک‌ترین راه به هدف باشد و آن تأمل در خود هدف است. نمونه بارز آن، دعای نورانی عرفه حضرت حسین بن علی (علیه السلام) است. (همان، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۱)

در فرازهای دیگری از ادعیه نیز عباراتی وجود دارد که می‌توان مطالبی را در همین راستا از آن‌ها برداشت نمود. در دعای جوشن کبیر نیز موجودیت همه چیز از خداوند متعال

دانسته شده است؛ به نحوی که می‌توان گفت تنها مصداق وجود، خود حق تعالی است: «یا مَنْ كُلُّ شَيْءٍ موجود بِهِ؛ ای خدایی که همه چیز به تو موجود است.» (مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۴۳۴) در تفسیر این فراز، ملاهادی سبزواری چنین بیان می‌کند:

ماهیت به خودی خود نه شایسته حمل وجود و نه سزاوار حمل عدم است؛ بلکه برای حمل وجود به حیثیت تقییدیه و تعلیلیه نیاز دارد. وجودات خاصه ۴ نیز نیازمند حیثیت تعلیلیه هستند و تنها خداوند متعال بدون نیاز به حیثیت، مصداق حمل موجود است، بنابراین همه چیزها با انتساب و اضافه اشراقی موجود هستند. (سبزواری، ۱۳۷۲؛ الف، ص ۴۰۹)

در واقع، اشاره ملاهادی سبزواری به وحدت وجود است که براساس بیان ایشان، مصداق حقیقت وجود، خود حق تعالی است و ماسوی، ظهورات او و قائم به او هستند. این قیام، قیامی از سوی حق تعالی است نه قیامی در حق تعالی. به بیان دیگر این قیام مانند پایداری سایه به شاخص و پایداری عکس به صاحب عکس، صدوری و نه حلولی است.

از فرازهای مهم دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد فراز «یا برهان» و «یا دلیل» در دعای جوشن کبیر است. (مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۴۳۱) در این فراز، خداوند متعال برهان و شناسای هر ناشناخته‌ای است که خود «دلیل» بر رهنمون خرد انسان به مطلوب است. در این عبارات، خداوند متعال به صراحت متّصف به برهان و دلیل شده است؛ یعنی خود او دلیل بر ذات خود شده است؛ چنان که بر غیر خود نیز دلیل است. او با ذات خود اثبات می‌شود؛ چنان که با غیر خود نیز این‌گونه است. در دعای ابوحمزه ثمالی آمده است: «وَأَنَا وَاثِقٌ مِنْ دَلِيلِي بِدَلَالَتِكَ.» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۶۸)

ملاهادی سبزواری در تفسیر فراز «یا برهان» می‌نویسند:

ماهیت جدا از همه انواع وجود، تقرری ندارد؛ پس چگونه می‌توان به ذات خود روشنگر چیز دیگری باشد؟ زیرا ثبوت یک چیز برای چیز دیگر هنگامی می‌تواند صحیح باشد



که آن چیز دیگر خود ثابت باشد^۵. پس ماهیت به خودی خود نه دلیل است و نه غیر دلیل؛ پس این وجود اوست که روشن‌گر است و وجود، خود سراپا پرتوی از حق است که فرمود: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (نور/۳۵)؛ یعنی به پرتو نور الهی است که مجردات-هر مجردی که در عقل ما یا در عقل کل باشد- و مادیات نور و فروغ می‌یابند. پس روشن‌گری به خدای متعال بازمی‌گردد. در تعریف‌های منطقی نیز او برهان بر دیگران و همچنین او برهان بر نفس خویش است. چنانکه در دعای صباح آمده: «یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» و در دعای أبو حمزه ثمالی: «بِکِ عَرَفْتُکَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَیْکَ وَدَعَوْتَنِي إِلَیْکَ وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ» و در دعای عرفه: «الْغَیْرِکَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیْسَ لَکَ؟» متی غبت حتّی تحتاج إلی دلیل یدلّ علیک؟! او متی بعدت حتّی تَکُونُ الْآثَارُ هِیَ الَّتِی تُوَصِّلُ إِلَیْکَ؟!...» پس خدایی که یگانگی خویش را به اثبات رسانده، خود برهانی است از جانب خویش که بر دل می‌نشیند: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (آل عمران/۱۸). (سبزواری، ۱۳۷۲؛ الف، ص ۱۶۱)

افزون بر این ادعیه، روایات متعددی با مضامین مشابه دربارهٔ معرفت حقیقی به خدا وجود دارد. شیخ صدوق در کتاب توحید از امام صادق علیه السلام آورده است که فرمود:

... هر که گمان کند خداوند را به حجاب یا به صورت یا به مثال خیالی شناخته است مشرک باشد؛ زیرا حجاب و صورت و مثال غیر از خود اوست و به راستی، او یگانهٔ یکتاست. پس چگونه کسی که پندارد او را به وسیلهٔ غیر او شناخته دم از یکتا شناسی تواند زد. به حقیقت آن کس، خدا را شناخته که خدا را هم به خدا شناخته باشد و هر که این‌گونه او را نشناخته باشد، «او» را نشناخته، بلکه غیر او را شناخته است. تا آنجا که امام علیه السلام می‌فرماید: پس هر که گمان کند ایمان دارد به آنچه نمی‌شناسد، گمراه از معرفت است و هیچ آفریده‌ای چیزی را در نیابد مگر به خدا و شناخت خدا دریافته نمی‌شود مگر به خدا: لَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِالله. (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۴۲)

در کتاب اصول کافی (کلینی، ۱۴۰۷، ص ۸۵) و توحید صدوق (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۸۵) فصلی به همین عنوان ذکر شده است (باب أَنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِهِ) که روایات مرتبط با معرفت خدا با خدا را نقل کرده است.

۴. تحلیل نهایی

با توجه به نوع دلالت مذکور در این فراز و معانی که برای «باء» می‌توان در نظر گرفت، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. رسالت برهان صدیقین، شناخت خدا بدون واسطه غیر و رسیدن از مطلق وجود به وجود مطلق است. ادعا هم این است که ظاهر فراز مذکور از دعای صباح بر این برهان دلالت می‌کند، اما نمی‌توان این فراز را به طور خاص در این نوع از دلالت منحصر دانست. تفاسیر مختلف نیز امکان تطبیق بر این فراز را دارد؛ هرچند به نظر دور از واقع می‌رسد. با توجه به دلایلی که ذکر شد و عدم تأویل کلام معصومین علیهم‌السلام در ابتدای امر، برخی تقاریر اولویت می‌یابند و برای اثبات تقاریر دیگر ادله قوی‌تری نیاز است.

۲. برای تفسیر دقیق‌تر فرازهای ادعیه باید به فرازهای دیگر ادعیه نیز رجوع نمود. در واقع بهترین روش تفسیری همین است. مشابه تفسیر قرآن به قرآن که به اعتقاد بسیاری، بهترین روش تفسیری است. به عنوان نمونه در فراز ۸۸ دعای جوشن کبیر درباره حق تعالی گفته شده: «يَا مَنْ لَا تُخْوِيهِ الْفِكَرُ»؛ (ای آنکه فکرها او را شامل نمی‌شود).

می‌توان دلیل این را که چرا فکرها او را شامل نمی‌شود در صحیفه سجادیه جست؛ آنجا که امام سجاد علیه‌السلام می‌فرماید: «أَنْتَ الَّذِي لَا تُحَدُّ فَتَكُونُ مَحْدُوداً»؛ (تو کسی هستی که تحدید نشده‌ای تا محدود باشی). (دعای ۴۷) این عبارت صحیفه سجادیه در واقع تبیین فرازهایی از دعای جوشن کبیر است؛ زیرا آنچه که در فکر بیاید، محدود است و چون خداوند حدی ندارد تا محدود باشد، پس در فکر نمی‌گنجد. بنابراین برای تبیین و تفسیر دقیق‌تر ادعیه باید دیگر فرازهایی که از اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده مورد توجه قرار گیرند و همه با هم دیده شوند. برای تبیین دقیق‌تر فراز «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» نیز دیگر بیانات ائمه علیهم‌السلام باید دیده شود، از جمله فرازهایی که در دعای عرفه ذکر شده و یا فرازی که در دعای ابو حمزه ثمالی در شناخت خداوند نقل شده

که امام سجاد علیه السلام شناخت خدا از خود خدا برای ایشان حاصل شده است.

❁ نتیجه‌گیری

در تقریرات گوناگونی که از برهان صدیقین بیان شده، تلاش گردیده است حدّ وسط برهان، خود ذات حق تعالی نه غیر آن باشد و با بررسی فراز مذکور از دعای صباح می‌توان نتیجه گرفت که اهل بیت علیهم السلام در عین حرمت نهادن به راه‌های عمومی حق شناسی، مترصد پیمودن راه ویژه‌ای هستند که حکما آن را «برهان صدیقین» نامیده‌اند. هرچند این فراز دارای وجوه دیگری نیز هست، اما با توجّه به نوع دلالت مذکور در این فراز و معنای سببیت غیرتقدیری مورد نظر از معانی «باء» و همچنین با در نظر گرفتن فرازهای دیگر ادعیه و در نظر داشتن این نکته که ادعیه، مفسر یکدیگر هستند، می‌توان نتیجه گرفت که منظور اهل بیت علیهم السلام در این فراز، تبیین برهان صدیقین می‌باشد.

❖ پی‌نوشت‌ها

۱. البته ملاصدرا افزون بر این تقریر، دو تقریر دیگری نیز دارد که باید به کتب ایشان رجوع کرد و اینجا امکان پرداختن به آن‌ها نیست، اما همه تقریرات ملاصدرا بر این مقدمات بنا شده و از این جهت تفاوت زیادی وجود ندارد. (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۶-۲۷؛ همو ۱۳۶۳، ص ۶۸-۶۹)

۲. یعنی پنداشتن آغاز و شروع برای خداوند که همان حدوث است.

۳. یعنی قائل به صفات زائد بر ذات شود، ولی صفات را همراه ذات نپرستد، بلکه ذات موصوف به آن صفات را عبادت کند و او با این کار هر چند در عبادت مشرک نگشته، ولی ذات خدای سبحان را برای کامل شدن نیازمند چیز دیگری ساخته است.

۴. وجودات خاصه، موجودات ممکنه هستند که هر یک در حد وجودی خود دارای خواص و آثار مخصوص می‌باشند. تمام ممکنات، موجودات خاصه هستند و ذات احدیت، وجود مطلق است.

۵. ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت الیه.



❁ منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، **التوحید (للمصدق)**، چاپ اول، قم: ایران.
۳. ابن سینا، **المبدأ والمعاد**، (۱۳۶۳)، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. _____، **الانشارات والتنبیها**، (۱۳۷۵ش)، چاپ اول، قم: نشر البلاغة.
۵. _____، **الشفاء (الالهیات)**، (۱۴۰۴، ب)، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۶. _____، **الشفاء (المنطق)**، (۱۴۰۴، الف)، ۴ جلد، قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۷. _____، **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**، (۱۳۷۹ش)، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۴۰۹ق)، **إقبال الأعمال** (ط - القديمة)، چاپ دوم، تهران، بی نا.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، **لسان العرب**، چاپ سوم، بیروت: بی نا.
۱۰. ابن هشام انصاری، جنال الدین، (۱۹۷۹م)، **مغنی اللیب عن کتب الأعراب**، بیروت: مكتبة بنی هاشمی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳)، **توحید در قرآن**، قم: نشر اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۸۶)، **رحیق مختوم**، قم: نشر اسراء.
۱۳. _____، (۱۳۸۷)، **عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)**، قم: نشر اسراء.
۱۴. _____، (۱۳۸۸)، **جرعه ای از صهبای حج**، قم: نشر اسراء.
۱۵. حرّانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴)، **تحف العقول**، چاپ دوم، قم: بی نا.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تصحیح حسن حسن زاده آملی، چاپ چهارم، قم: بی نا.
۱۷. خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین (۱۳۵۶)، **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**، محمد باقر ساعدی خراسانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۱۸. خویی، ملا مصطفی (۱۳۷۶)، **شرح دعای صباح**، چاپ اول، بی جا، آینه میراث.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، **مفردات ألفاظ القرآن**، چاپ اول، بیروت: دمشق.
۲۰. سبزواری، هادی (۱۳۷۲، الف)، **شرح الأسماء الحسنى**، چاپ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲۱. _____، (۱۳۷۲، ب)، شرح دعاء الصباح (السبزواری)، چاپ اول، تهران: دانشگاه تهران، تهران.
۲۲. سماهیجی، عبدالله بن صالح، (۱۳۹۶ق)، الصحيفة العلوية و التحفة المرتضوية، چاپ سوم، ترجمه رسولی، تهران.
۲۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰ش)، اسرار الآیات (تحقیق خواجهوی)، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، تهران.
۲۴. _____، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، ۹ جلد، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۶. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ جلد، چاپ دوم، تهران: صدرا.
۲۷. _____، (۱۴۱۶ق)، نهیة الحکمة، ۱ جلد، چاپ دوازدهم، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسه النشر.
۲۸. طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، چاپ اول، بیروت: بی نا.
۲۹. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، (۱۴۰۵ق)، المصباح للکفعمی (جنة الأمان الواقیة)، چاپ دوم، قم، بی نا.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، چاپ چهارم، تهران: بی نا.
۳۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، چاپ دوم، بیروت: بی نا.
۳۲. _____، (۱۴۲۳ق)، زاد المعاد - مفتاح الجنان، چاپ اول، بیروت.
۳۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ اول، تهران: بی نا.
۳۴. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۹)، المنطق، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. نجفی، محمد حسن، (۱۳۷۸)، شرح دعای صباح، چاپ اول، بی جا، انتشارات هفت.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه های حکمت اسلامی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

بررسی مسئله تجرد ابصار (با تأکید بر استدلال امتناع انطباع کبیر در صغیر) از دیدگاه حکمت متعالیه و عصب شناسی

زهره سلحشور سفیدسنگی^۱

محمدکاظم علمی سولا^۲

علی مقیمی^۳

علیرضا کهنسال^۴

چکیده

ابصار یکی از حواس پنج‌گانه‌ی ظاهری است که در فلسفه اسلامی همواره از آن بحث شده است، به‌گونه‌ای که هر یک از سه مکتب مهم فلسفه اسلامی، نظریه‌ای خاص و متفاوت درباره آن مطرح کرده‌اند. حکمت متعالیه - که مکتب غالب در فلسفه اسلامی کنونی است - ابصار را امری مجرّد و حاصل خلاقیت نفس می‌داند. براساس این دیدگاه، شرایط مادّی ابصار، مخصّص افاضه نفس است. یکی از ادله‌ای که برای اثبات این مدعا اقامه می‌شود، امتناع انطباع کبیر در صغیر است؛ استدلالی که در پاسخ به نظریه انطباع - که مبتنی بر طبیعیات قدیم بود - مطرح شد. در پژوهش حاضر تلاش شده است تا به شیوه عقلی و با استفاده از شواهد تجربی جدید، چگونگی ابصار و دیدن تصاویر، تحلیل و بررسی گردد. در همین راستا با استفاده از یافته‌های علوم اعصاب درباره ابصار، استحکام و کاربرد استدلال امتناع کبیر در صغیر بررسی گردیده و در پایان، این نتیجه به دست آمده است که یافته‌های علوم اعصاب، دیدگاه طبیعیات قدیم را در خصوص انطباع رد می‌کنند. با این وجود، هنوز یافته‌های یادشده نمی‌تواند تمام ویژگی‌های مربوط به ابصار را تبیین کند. در عین حال، استدلال ملاصدرا درباره تجرد ابصار را می‌توان با علوم جدید نیز تطبیق داد و اساساً یافته‌های علوم اعصاب مانعی برای تجرد به معنای صدرایی نیست.

واژگان کلیدی: ابصار، انطباع، مجرّد، مادّی، ملاصدرا.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۶

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰

z.salahshur88@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

elmi@um.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

moghimi@um.ac.ir

۳. استاد گروه زیست‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد

Kohansal-a@um.ac.ir

۴. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

✱ طرح مسئله

ابصار از دیرباز مورد توجه فلاسفه قرار داشته است که در این زمینه به دو نظریه می‌توان اشاره کرد: نظریه «انطباع» و نظریه «خروج شعاع». براساس نظریه «خروج شعاع»، هنگام ابصار، شعاع نوری از چشم به صورت مخروطی خارج و به جسم مرئی می‌تابد و بدین سان، رؤیت رخ می‌دهد. اما نظریه «انطباع» ابصار را چنین توصیف می‌کند که پرتو نوری از جسم به مردمک چشم می‌تابد و صورت شیء در آن منطبق می‌گردد، سپس از آن جا به حس مشترک می‌رود و توسط نفس مشاهده می‌شود. فیلسوفان مشاء به این نظریه معتقد بودند. (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۵۹)

اشکال نظریه مشاء، این بود که تصاویر مشاهده شده توسط انسان، بزرگتر از اندازه مغز اوست؛ از این رو استدلال امتناع کبیر در صغیر به عنوان یک اشکال اساسی به این رویکرد وارد شده است. ملاصدرا براساس این اشکال، مادی بودن ابصار را رد می‌کند و معتقد است حقیقت ابصار، عبارت است از ایجاد و انشاء نفس. از نظر ملاصدرا، نفس، مظهر فاعلیت خدای متعال است و بنابراین نسبت به صور خیالی فاعل یا شبه به فاعل است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۵۱)

اما یافته‌های علوم اعصاب نیز دیدگاه انطباع در خصوص ابصار را نفی می‌کند. از دیدگاه علوم اعصاب، ابصار حاصل فعالیت گیرنده‌های حسی و بخش‌های خاصی از مغز است. به عبارت دیگر واکنش گیرنده‌های حسی سبب دیدن تصاویر می‌شود؛ گیرنده‌هایی که هر یک نسبت به نور با طول موج معینی حساس هستند. از این رو، دیدن، حاصل انطباع تصویر خاصی در چشم نیست؛ بلکه به سبب واکنش گیرنده‌های حسی نسبت به آن تصویر، رخ می‌دهد. در نتیجه می‌توان گفت لازمه ادراک مادی، انطباع کبیر بر صغیر نیست؛ بلکه این دیدگاه منطبق بر طبیعیات قدیم بود که در زمان ملاصدرا رواج داشت.

بنابراین پرسش اصلی این پژوهش، این است که با توجه به یافته‌های علوم اعصاب که نظریه انطباع را رد می‌کند، آیا همچنان می‌توان از استدلال امتناع کبیر در صغیر به عنوان دلیلی بر تجرّد ادراک استفاده کرد.

در این نوشتار ابتدا یافته‌های علوم اعصاب دربارهٔ ابصار، مطرح شده است و پس از آن با تشریح و تبیین استدلال امتناع کبیر در صغیر، استحکام این استدلال با توجه به داده‌های علوم اعصاب، بحث شده و در پایان به اشکالات نقضی علوم اعصاب پاسخ داده می‌شود.

۱. ابصار (بینایی)

بینایی، یکی از حواس پنج‌گانه است که توانایی درک و تفسیر محیط اطراف را با استفاده از نور مرئی منعکس شده از اجسام دارد. اجزاء مختلف فیزیولوژیکی دخیل در بینایی به صورت جمعی به عنوان سیستم بینایی شناخته می‌شوند.

۱-۱. سیستم بینایی از دیدگاه علوم اعصاب

از دیدگاه علوم اعصاب به طور کلی تجزیه و تحلیل ادراکات بینایی دو مرحلهٔ گیرنده‌های حسی و مراکز قشری مغز را دربرمی‌گیرد، از این رو تجزیه و تحلیل اطلاعات مربوط به بینایی در همین دو مرحله انجام می‌شود.

۱-۱-۱. گیرنده‌های حسی

چشم‌ها، اعضاء سیستم بینایی هستند. این اندام، توانایی دریافت و پردازش جزئیات دیداری و پاسخ را برای موجودات فراهم می‌کنند. چشم، نور را شناسایی کرده و آن را به پیام‌های الکتروشیمیایی در سلول‌های عصبی تبدیل می‌کند. چشم، اندام نوری پیچیده‌ای است که روشنایی را از فضای پیرامون می‌گیرد، شدت و ضعف آن را متناسب نموده یا بر روی اجسام تمرکز می‌کند تا به یک تصویر واضح دست یابد، سپس تصویر را به سیگنالی تبدیل کرده و به مغز می‌فرستد.

به بیان دیگر، وقتی نور به مولکول رنگدانه موجود در گیرندهٔ نوری^۱ (یکی از سه لایهٔ شبکیه که در بردارندهٔ میله‌ها و مخروط‌ها می‌باشد) می‌رسد، به دو جزء سازنده‌اش، آپسین^۲ (نوعی پروتئین) و رتینال^۳ (نوعی لیپید) شکسته می‌شود. این تقسیم، موجب پتانسیل گیرندهٔ نوری می‌شود. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۳۴) انواع مختلف گیرنده‌های نوری (مخروط‌ها) در بردارندهٔ انواع گوناگون آپسین هستند، در نتیجه نسبت به نور



با طول موج‌های مختلف، بیشترین حساسیت را دارند. این واقعیت، مبنایی برای رنگ‌بینی فراهم می‌کند. (Tovée, ۱۹۹۶, p۴۶)

رنگ‌بینی در نتیجه اطلاعاتی روی می‌دهد که توسط سه نوع مخروط فراهم می‌شود، در هر مخروط تنها یکی از سه نوع رنگدانه وجود دارد و بدین ترتیب هر مخروط به یک رنگ (آبی، سبز یا قرمز) حساس می‌باشد. ویژگی‌های جذبی رنگدانه‌ها در سه نوع مخروط، به ترتیب در سه طول موج ۴۴۵، ۵۳۵ و ۵۷۰ نانومتر بیشترین جذب را نشان می‌دهند. این طول موج‌ها، طول موج‌های حداکثر حساسیت هر نوع مخروط، به نور بوده و توجیه‌کننده چگونگی شروع تمایز رنگ‌ها توسط شبکه هستند. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص ۷۸۰)

بنابراین چیزی که چشم اولاً و بالذات می‌بیند، رنگ‌ها هستند و ویژگی‌های دیگر مانند اندازه، حرکت، عمق و غیره به تبع رنگ‌ها به تصویر نسبت داده می‌شود. از این رو صفتی مانند اندازه را در مرحله ابتدایی (گیرنده‌های حسی) می‌توان این‌گونه توجیه کرد که هر چه تعداد سلول‌های گیرنده دریافت نور یا رنگ بیشتر باشد، آن تصویر اندازه بزرگتری دارد. به بیان دیگر هر چه اندازه یک شیء بیشتر باشد، مقدار نور بیشتری را نیز برای دیدن لازم دارد و این مقدار نور بیشتر، موجب تحریک سلول‌های بیشتری می‌گردد و هر چه سلول‌های بیشتری تحریک شود، یعنی اندازه آن شیء بزرگتر است.

البته ما اندازه را صرفاً با حس بینایی به دست نمی‌آوریم، بلکه از دیگر حواس مانند حس لامسه برای پی بردن به اندازه اشیاء نیز استفاده می‌کنیم. ما با لامسه، اندازه برخی اشیاء را به دست می‌آوریم و پس از آن با تجربه می‌آموزیم که هنگام دیدن تصویری خاص، اندازه آن را تعیین کنیم. درواقع برای پی بردن به اندازه یک شیء، افزون بر سیستم بینایی، یادگیری و حافظه نیز تعیین‌کننده هستند.

بدین ترتیب اطلاعاتی که از خارج دریافت می‌کنیم چیزی بیش از ظرفیت گیرنده‌های حسی نیست. به عنوان مثال در مورد بینایی انسان، طول موج طیف مرئی بین ۳۸۰ تا ۷۵۰ نانومتر است و در مورد شنوایی معمولاً بالاترین فرکانس شنوایی انسان حدود ۲۰

تا ۲۵ کیلوهرتز در نظر گرفته می‌شود. بنابراین ادراکات ما ابتدا از طریق حواس دریافت می‌شود و درک و آگاهی به اطلاعاتی که از طریق حواس دریافت می‌شود، تعلق می‌گیرد.

۱-۱-۲. قشر بینایی (تجزیه و تحلیل اطلاعات دیداری)

اطلاعات دیداری از طریق شبکه به قشر بینایی ارسال می‌شوند. در قشر بینایی افزون بر رنگ، اطلاعات مربوط به حرکت، عمق و دیگر صفات تصاویر، تجزیه و تحلیل می‌شود. آسیب به قشر بینایی ممکن است موجب از دست دادن توانایی مربوط به درک این صفات شود؛ از این رو بر خلاف آسیب‌های مربوط به سطح گیرنده‌های حسی که با استفاده از عینک و لنز تا حدودی قابل جبران است، این آسیب‌ها را نمی‌توان با استفاده از این ابزارها بهبود بخشید.

قشر بینایی دربردارنده قشر مخطط، قشر پیش مخطط^۴ (در قطعه پس سری) و قشر ارتباطی بینایی، قطعه گیجگاهی تحتانی و قطعه آهیانه‌ای پشتی است. (Shkolnik-Yarros, 1971, p211)

۱-۲-۱. قشر مخطط

قشر مخطط دارای شش لایه اصلی و چند لایه فرعی است که به صورت ستون‌هایی سازمان یافته و هر یک از این ستون‌ها از دو قطعه تشکیل شده است که هر کدام، یک لکه (گروه ویژه‌ای از سلول‌ها که به شکل لکه‌هایی تجمع یافته‌اند) را احاطه کرده‌اند. نورون‌های موجود در لکه‌ها نسبت به رنگ حساس هستند، در حالی که نورون‌های خارج از لکه‌ها نسبت به جهت، حرکت و عمق حساسیت دارند. هر قطعه، اطلاعات را از یک چشم می‌گیرد، اما از آن جا که بیشتر نورون‌های قشر مخطط دو چشمی هستند، بیشتر نورون‌ها اطلاعات مربوط به هر دو چشم را ترکیب می‌کنند. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۵۹)

ادراک بینایی به یکپارچگی ارتباطات میان شبکه و قشر مخطط بستگی دارد، بنابراین آسیب وارد شده به سیستم بینایی تا قشر مخطط، موجب کوری در قسمتی از میدان بینایی یا همه آن می‌شود، ولی آسیبی که به قشر مخطط یا به تشعشعات بینایی محدود شود، موجب ایجاد کوربینی^۵ می‌گردد. (Rizzo, Barton, 1999, pp260 – 261)

۲-۱-۱. قشر ارتباطی بینایی

اگر چه وجود قشر مخطط برای ادراك بینایی ضروری است، ولی ادراك اشیاء و کلیت صحنه بینایی در آنجا صورت نمی‌گیرد، بنابراین برای ادراك اشیاء و تمام صحنه‌های بینایی، باید اطلاعات دریافتی از تک تک ستون‌ها با یکدیگر ترکیب شوند. محل این ترکیب در قشر بینایی ارتباطی است.

قشر ارتباطی بینایی به صورت دو جریان، سازمان‌دهی شده است. هر دو جریان از قشر مخطط شروع می‌شوند، ولی در قشر پیش‌مخطط انشعاب می‌یابند. یکی از جریان‌ها (شکمی) در قشر گیجگاهی تحتانی خاتمه می‌یابد و جریان دیگر (پشتی) در قشر آهیانه‌ای خلفی به پایان می‌رسد. (گایتون، هال، ۱۳۸۶، ص ۷۹۶)

جریان شکمی، اطلاعات مربوط به ادراك رنگ را تجزیه و تحلیل می‌کند. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۷) ضایعات ناحیه محدودی از قشر پیش‌مخطط می‌تواند سبب از دست رفتن کامل رنگ‌بینی شود. افزون بر این، افراد نسبت به یادآوری و تصور رنگ‌هایی که پیش از آسیب ادراك کرده‌اند، ناتوان می‌شوند. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۸)

افزون بر این، جریان شکمی در اطلاعات مربوط به ادراك شکل هم نقش دارد. تجزیه و تحلیل شکل توسط قشر بینایی با نورون‌های واقع در قشر مخطط شروع می‌شود که نسبت به جهت و بسامد فضایی حساس هستند. این نورون‌ها اطلاعات را به چند ناحیه از نواحی قشر پیش‌مخطط می‌فرستند. این نواحی اطلاعات را تجزیه و تحلیل کرده و آن‌ها را به جریان شکمی و از آنجا به قشر گیجگاهی ارسال می‌کنند. (همان، ص ۲۶۹)

جریان پشتی، در ادراك مکان و حرکت، نقش دارد. (همان، ص ۲۷۸) آسیب منطقه ۷۵ در قطعه پس‌سری موجب فقدان ادراك اشیاء متحرک می‌شود. این قبیل افراد، محرک‌های ساکن را می‌بینند، ولی به محض اینکه محرک حرکت می‌کند، از دید آن‌ها محو می‌گردد. (همان، ص ۲۸۱)



۱-۲. ابصار از دیدگاه ملاصدرا

براساس دیدگاه ملاصدرا، تبیین دانشمندان علوم اعصاب از ابصار ناتمام است و در این تبیین، علل اعدادی با علل فاعلی خلط گردیده است. از دیدگاه وی امور فیزیکی و بدنی درباره «ابصار»، به عنوان علل اعدادی نقش دارند و حقیقت ابصار همان انشاء نفس است. وقتی شرایط ابصار موجود شد، صورتی مجرد از ماده در نفس ساخته می‌شود، نه به این معنا که نفس این صورت را از جسم خارجی انتزاع کرده یا آن را از خارج پذیرفته باشد، بلکه نفس این صورت را می‌سازد و این صورت، حاش بالفعل و محسوس بالفعل است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۰-۱۷۹)

از دیدگاه ملاصدرا، نفس ناطقه انسان توانایی ایجاد صور اشیاء در ذات و عالم خویش را دارد؛ زیرا نفس ناطقه از سنخ عالم ملکوت و عالم توانایی می‌باشد، ولی غلبه احکام تجسم و تضاعف و تضاید جهات امکان و حیثیات اعدام و ملکاتی که از ناحیه مصاحبت با ماده و علایق ماده در وی پدید آمده‌اند، مانع از تأثیر و قدرت بر ایجاد اشیاء در خارج (توسط نفس) می‌گردد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۵۱)

بدین ترتیب هر چند ملاصدرا حقیقت ابصار را انشاء و ایجاد نفس می‌داند، اما شرایط مادی ابصار مانند ماده خارجی و کیفیت قرار گرفتن آن در برابر آلت ابصار را مخصص افاضه نفس می‌پندارد. از این رو وضع خاص آلت ابصار نسبت به ماده خارجی، زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا نفس، صورتی مماثل صورت ماده خارجی بیافریند. این صورت آفریده شده درست مانند صورت خیالی، از ماده و عوارض و لواحق آن، مبرا است و تفاوت آنها تنها در حضور ماده و عدم آن است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۷۴)

بنابراین به اعتقاد ملاصدرا اگر چه ادراکات حسی با عضو و بخشی خاص از بدن و مغز مرتبط است، اما این اعضا و قوای مادی، نقش اعدادی برای نفس دارند و زمینه‌ساز ادراکات غیرمادی می‌شوند. (همان، ۱۳۶۰، ص ۱۹۷)

ملاصدرا دلایل متعددی برای اثبات تجرد ادراک اقامه کرده است که از جمله این دلایل، امتناع انطباع کبیر بر صغیر است که در این نوشتار به بررسی این دلیل با توجه



به یافته‌های علوم اعصاب می‌پردازیم.

۱-۲-۱. امتناع انطباع کبیر در صغیر

یکی از دلایلی که در حکمت متعالیه برای اثبات تجرّد ادراک حسّی (ابصار) اقامه می‌شود، استحالة انطباع کبیر در صغیر است. براساس این دیدگاه، صور مرئی بسیار بزرگتر از اندام بینایی است و اگر این صور عظیم در مغز موجود باشند، انطباع کبیر در صغیر رخ می‌دهد، در حالی که این انطباع، محال است.

این استدلال چند مقدمه دارد:

الف) ذهن ما اشیاء بزرگی مانند کوه‌ها و دریاها را به همان بزرگی و وسعت دنیای خارج از ذهن، با واسطه صورت و مفهوم ذهنی درک می‌کند.

ب) برای درک اشیاء خارجی به همان بزرگی و وسعت، باید صورت ذهنی آنها به همان بزرگی و وسعت باشد، وگرنه ذهن هرگز نمی‌تواند آن اشیاء بزرگ را به همان بزرگی ادراک نماید؛ زیرا تنها رابط میان ذهن ما و اشیاء خارجی، همین صورت‌های ذهنی و ادراکی می‌باشد و فرض این است که در صورت کوچک‌تر بودن، این صورت‌ها نمی‌توانند از آن اشیاء بزرگ حکایت کنند.^۶

ج) مغز و اعصاب و اعضای حسّی و بلکه همه بدن ما، ظرفیت قبول آن صورت‌های بزرگ را ندارند.

د) انطباق و انطباع کبیر بر صغیر از نظر عقلی محال است.

نتیجه آن که صورت ذهنی اشیاء بزرگ، باید در محل و موطن دیگری غیر از بدن و مغز باشند که همان روح و نفس مجرد از ماده است. پس با توجه به این که ما صورت‌های ادراکی را در خودمان می‌یابیم، این نوع از ادراکات که به ادراک حسّی معروف است، مجرد و مربوط به مرتبه‌ای از نفس می‌باشد.

بدین ترتیب بر مبنای حکمت متعالیه، قوای حسّی، با هر تبیین طبیعی و فیزیکی،

هیچ یک مدرک صور علمی نبوده، تنها ابزار و علت مُعدّه برای ادراک و مشاهده نفس هستند. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۹۰-۹۵؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۸؛ مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۰۶؛ نیک‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۷۱-۷۲)

۲. نقد و بررسی باتوجه به یافته‌های علوم اعصاب

۲-۱. اشکال نخست و پاسخ آن

اگر بزرگتر بودن شیء مرئی از اندام بینایی را دلیل مجرّد بودن ادراک حسی بدانیم، بنابراین دیدن شیئی که اندازه شبکیه یا کوچکتر از آن است، مشکل انطباع کبیر بر صغیر را ندارد؛ پس می‌تواند مادی باشد؛ ازاین‌رو این استدلال توان اثبات تجرّد مسئله ابصار را ندارد؛ زیرا فقط برخی از مصادیق این مسئله را در برمی‌گیرد.

پاسخ: داشتن فقط یک مورد نقض کافی است که برهان، توان اثبات مدعای خود را داشته باشد.

۲-۲. اشکال دوم و پاسخ آن

براساس این استدلال، تصویری که می‌بینیم نمی‌تواند همان تصویری باشد که بر روی شبکیه متمرکز شده است؛ زیرا مشکل انطباع کبیر در صغیر به وجود می‌آید. اما اشکالی که می‌توان به این استدلال وارد کرد این است که اگر تصویری که می‌بینیم، همان تصویری نیست که بر روی شبکیه ظاهر می‌شود، چگونه تغییر ساختار چشم موجب تغییر این تصویر می‌گردد و چگونه با استفاده از عینک می‌توان این تصویر را تصحیح کرد؟ همچنین اگر تصویری که می‌بینیم همان تصویر روی شبکیه نباشد، چرا برای دیدن شیء باید فاصله خود را از آن حفظ کنیم و با دور و نزدیک شدن، اندازه آن شیء تغییر می‌کند، چنان که اگر ما به شیئی کاملاً نزدیک شویم، چیزی بیش از اندازه چشم‌مان از آن نخواهیم دید. در نتیجه برای دیدن کامل شیء باید فاصله مناسب با آن را رعایت کنیم و این فاصله موجب می‌شود نتوانیم اندازه واقعی اشیاء را ببینیم؛ زیرا به میزان فاصله از اشیاء، اندازه آن‌ها برای ما کوچکتر می‌شود. بنابراین اندازه واقعی اشیاء



با صرف دیدن محقق نمی‌شود، بلکه ما با به‌کارگیری دیگر حواس مانند لامسه و طعم فرآیند یادگیری، به اندازه واقعی اشیاء پی می‌بریم.

پاسخ: ملاصدرا نقش بدن و سیستم بینایی را در ادراک انکار نمی‌کند، از این رو نظریه وی در مورد ابصار با آنچه عصب‌شناسان در این مورد بیان می‌کنند؛ تناقضی ندارد. توضیح این‌که از نظر ملاصدرا رابطه نفس و بدن، اتحادی است، در نتیجه با حقیقتی روبه‌رو هستیم که از جهتی نفس و از جهتی بدن است. بنابراین وقتی وی ادراک را مجرد و فعل نفس می‌داند، بدین معناست که ادراک را به بدن و اعمال بدنی منحصر ندانیم. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۲۳) عصب‌شناسان جز ماده یا همان بدن چیزی را در ادراک مؤثر نمی‌دانند، اما حکمای صدرایی معتقد هستند ماده، همه حقیقت ادراک نیست. بنابراین براساس دیدگاه ملاصدرا نیز می‌توان فعل و انفعالات بدن را به شرحی که عصب‌شناسان توضیح می‌دهند، پذیرفت؛ اما از نظر وی ادراک به صرف جنبه جسمیت یا به عبارتی همان فعل و انفعالاتی که در بدن رخ می‌دهد، تحقق نمی‌یابد؛ بلکه باید تجربی نیز در میان باشد. بدین ترتیب اگر چه بدن با نفس متحد است، اما بدن تنها حیثیت مادی ندارد و جنبه مادی آن تنها آماده‌کننده ادراک برای جنبه مجرد آن است که آن نیز روی دیگر همین بدن مادی می‌باشد. از این رو آن چه به عنوان مادیت ادراک مطرح می‌شود، اساساً مانعی برای تجرد به معنای صدرایی نیست. بنابراین با امکان تجرد ادراک، منافاتی ندارد و تمام مراحل بیان شده در حکم معذات ادراک می‌باشد.

۳-۲. اشکال سوم و پاسخ آن

اما مهمترین اشکال این است که چنین استدلالی بر اساس طبیعیات قدیم اقامه شده است که تصور می‌کردند ادراک حسی از طریق انطباع رخ می‌دهد و چون از این طریق نمی‌توانستند اندازه اشیاء را توجیه کنند، با انکار انطباع، سعی در اثبات تجرد ادراک حسی داشتند. درحالی‌که از نظر علوم جدید، ادراک حسی از طریق تحریک گیرنده‌های حسی (سلول‌ها) نسبت به محرک رخ می‌دهد و سپس فعل و انفعالات شیمیایی که در مغز رخ می‌دهد، موجب ایجاد این نوع درک می‌شود. این گیرنده‌ها هر یک به محرک خاصی واکنش نشان می‌دهند، به بیان دیگر تعداد ادراکات به تفاوت گیرنده‌ها و مراکز مغزی که این اطلاعات را تجزیه و تحلیل می‌کند، بازمی‌گردد.

درواقع، تصویری در چشم یا بخشی از مغز انطباع پیدا نمی‌کند. رویدادی که هنگام دیدن اتفاق می‌افتد، تحریک سلول‌های چشم نسبت به نور است. این سلول‌ها اگرچه بسیار کوچکتر از اشیاء خارجی هستند، اما تصویری که در واقع دیده می‌شود، طیف معیّتی از نور می‌باشد که توسط فوتون‌های ورودی به شبکه‌ای ایجاد شده است. این طیف معین را همین گیرنده‌های حسی بسیار کوچک مشخص می‌کنند. چنان که در مورد دیگر حواس مانند شنوایی نیز میزان صدایی که انسان توانایی شنیدن آن را دارد، همین گیرنده‌های حسی مشخص می‌کنند. چیزی که موجب می‌شود مغز، اندازه اشیاء را محاسبه کند، اندازه این سلول‌های کوچک نیست. درواقع قرار نیست اندازه اشیاء بیرونی با اندازه سلول‌ها سنجیده شود، بلکه اندازه به وسیله تعداد سلول‌های درگیر و فرکانس پیامی (پتانسیل عمل) که گیرنده‌های حسی به مناطق قشری ارسال می‌کنند و سپس تجزیه و تحلیل داده‌ها در آن مناطق، مشخص می‌شود. همچنین تصویری که روی شبکه‌ای تشکیل می‌شود، از دید شخص ثالث، تصویر تلقی می‌شود، وگرنه این‌گونه نیست که هر قسمت از تصویر روی قسمتی از سلول‌های چشم انطباع پیدا کند؛ بلکه آنچه در واقع رخ می‌دهد تحریک سلول‌های چشم نسبت به نور با طول موج‌های متفاوت می‌باشد. به تعبیر دیگر، داده‌هایی که قشر بینایی برای تجزیه و تحلیل تصاویر دریافت می‌کند، صرفاً ظرفیت عملی است که از این گیرنده‌های حسی دریافت می‌کند.

از این رو، این استدلال که اگر ادراک، مادی بود از طریق انطباع صورت می‌گرفت و به تبع آن اشکال انطباع کبیر در صغیر به وجود می‌آمد، از اساس اشتباه است؛ زیرا ادراک حسی (ابصار) درواقع به معنای تحریک گیرنده‌های حسی و فعل و انفعالات پس از آن است، نه انطباع تصویری خاص در اندام بینایی. به بیان دیگر، این تصویر قرار نیست در مغز جای گیرد، بلکه به زبان مغز یعنی همان واکنش‌های میان سلول‌ها ترجمه می‌شود و تعداد این واکنش‌ها و تحریک مناطقی خاص از مغز نشان‌دهنده اندازه شیء می‌باشد.

به طور کلی از دید عصب‌شناسی، ادراک یعنی تحریک گیرنده‌های حسی و با تحریک این گیرنده‌ها پتانسیل عمل (پیام عصبی) رخ می‌دهد. تفاوت پیام‌ها مبتنی بر نوع گیرنده و محل پردازش آنهاست. اما شدت یک پیام، به عنوان مثال بزرگی و کوچکی یک تصویر یا شدت صوت را، تعداد سلول‌های گیرنده و تعداد پتانسیل عملی که رخ



می‌دهد، تعیین می‌کند؛ زیرا پتانسیل عمل بر اساس قانون «همه یا هیچ»^۷ انجام می‌پذیرد. این قانون بیانگر آن است که چنانچه یک سلول برانگیخته شود، پتانسیل عمل با اندازه‌ای ثابت در طول آکسون انتقال می‌یابد. (Kandel, 2000, p31) اما تفاوت در انقباض‌های عضلانی یا شدت محرک‌های حسی، به میزان (نرخ) شلیک (ایجاد پتانسیل عمل) آکسون بستگی دارد. نرخ بالای شلیک عصبی، موجب انقباض‌های شدید عضلانی می‌شود و یک محرک قوی (مانند نور زیاد) سبب نرخ بالای شلیک در آکسون‌هایی می‌شود که در خدمت اندام بینایی هستند، بنابراین قانون «نرخ»^۸ شلیک عصبی، مکمل قانون همه یا هیچ می‌شود. (Carlson, 1992, p54)

در نتیجه، چنانچه یک محرک قوی مانند نور زیاد، موجب نرخ بالای شلیک می‌شود، می‌توان اندازه تصاویر را نیز به تعداد سلول‌های گیرنده و تعداد پتانسیل عمل نسبت داد؛ از این رو هر چه تصویر بزرگتر باشد، نور بیشتری نیز وارد شبکه می‌شود و این نور بیشتر، شلیک بیشتری را در پی دارد که این شلیک موجب دیدن اندازه‌ی تصاویر شود.

پاسخ: این اشکال مبتنی بر این فرض است که ملاصدرا اثبات تجرّد ابصار را در گرو نفی نظر طبیعیون قدیم در مورد ابصار دانسته است. به بیان دیگر می‌توان استدلال را این‌گونه صورت‌بندی کرد: از آنجا که نظر طبیعیون در مورد ابصار، باطل است، ابصار، مجرّد است و با وضع مقدم می‌توان وضع تالی یعنی تجرّد ابصار را نتیجه گرفت.

مشکل این جاست که هر چند دیدگاه قدما در مورد تحقق مادی ابصار، باطل است، اما بزرگی تصاویری که می‌بینیم به گذشته مربوط نبوده و باطل نیست. عصب‌شناسان هر چند ابصار را فعل و انفعالات مادی می‌دانند، اما چیزی که ما می‌بینیم فعل و انفعالات مادی نیست؛ بلکه دربردارنده تصاویری مختلف از دنیای اطراف ماست، بنابراین عصب‌شناسان باید به این پرسش پاسخ دهند که چه چیزی باعث می‌شود فعل و انفعالات سیستم بینایی، همان پتانسیل عمل را به شکل تصاویر مختلفی ببینیم؟ پرسشی که تا به امروز پاسخ روشنی به آن داده نشده است. همین پرسش مبنای نفی مادّیت ابصار بوده که در استدلال انطباع‌کبیر بر صغیر به آن پرداخته شده است. هر چند دیدگاه قدما اشتباه باشد، اما دیدگاه علوم جدید نیز توان اثبات این مدعا را ندارد.



افزون بر این که بر اساس دیدگاه کلی ملاصدرا در مورد ابصار، وی شرایط مادی ابصار را انکار نمی‌کند، اما ابصار را منحصر در ماده نمی‌داند.

۴-۲. اشکال چهارم و پاسخ آن

البته عصب‌شناسان از بیماری‌ها و آسیب‌هایی که به سیستم بینایی وارد می‌شود نیز به عنوان دلایل نقضی برای اثبات مدعای خود استفاده می‌کنند؛ زیرا از نظر ایشان اگر ابصار، مجزّد است، آسیب‌های مغزی نباید سبب از دست رفتن بینایی و بیماری‌هایی مانند کوربینی، کوررنگی و ادراک پریشی‌ها شود.

الف) کوربینی: افراد مبتلا به کوربینی دیدن هر چیزی را در بخش کور میدان بینایی انکار می‌کنند، اما با وجود این حالت می‌توانند اشیاء واقع در محل را نشان داده و اندازه و جهت آن اشیاء را نیز تمیز دهند. این عده همچنین نسبت به حرکت، حساس هستند، اما هر چند رفتارشان می‌تواند تحت تأثیر اشیاء واقع در میدان کورشان قرار گیرد، نسبت به وجود این اشیاء، هوشیاری ندارند. توانایی این افراد در پاسخ‌دهی به محرکات دیداری ممکن است به ارتباطاتی بستگی داشته باشد که قشر ارتباطی بینایی از برجستگی‌های فوقانی و هسته زانوبی جانبی دریافت می‌کند. اگر چه برجستگی‌های فوقانی، اطلاعات دیداری را به قسمت‌هایی از مغز می‌فرستند که حرکات دست را هدایت می‌کنند، ولی به نظر نمی‌رسد که آنها این اطلاعات را به بخش‌هایی از مغز که موجب هوشیاری می‌شوند، ارسال کنند. این پدیده نشان می‌دهد که اطلاعات دیداری بدون ایجاد هیچ‌گونه احساس هوشیاری، می‌توانند رفتار را کنترل کنند. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۶۳-۲۶۲)

ب) کوررنگی: به نظر می‌رسد نقایص ژنتیک در رنگ‌بینی از ناهنجاری در یک یا چند نوع مخروط از سه نوع مخروط موجود ناشی می‌شود. افراد مبتلا به سرخ‌کوری، رنگ قرمز را با رنگ سبز اشتباه می‌گیرند. آنان جهان را در سایه روشن‌هایی از نور زرد و آبی می‌بینند؛ زیرا هر دو رنگ قرمز و سبز به نظر آنها مایل به زرد است. مخروط‌های «قرمز» افراد مبتلا به سرخ‌کوری^۹ پر از اپسین «سبز» است. افراد مبتلا به سبزکوری^{۱۰} نیز سبز و قرمز



را اشتباه می‌کنند. مخروط‌های «سبز» در آنها با اسپین «قرمز» پر شده است. اما افراد مبتلا به زردکوری^{۱۱} جهان را به صورت سبز و قرمز می‌بینند. به نظر می‌رسد این افراد فاقد مخروط‌های «آبی» هستند. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۴۶)

همچنین ضایعات ناحیه محدودی از قشر پیش مخطط می‌تواند سبب از دست رفتن کامل رنگ‌بینی شود. افزون بر این، این افراد نسبت به یادآوری و تصور رنگ‌هایی که پیش از آسیب ادراک کرده، ناتوان می‌شوند. (همان، ص ۲۶۸-۲۶۷)

ج) ادراک پریشی: آسیب وارده به قشر ارتباطی بینایی می‌تواند موجب دو شکل اساسی ادراک پریشی بینایی^{۱۲} شود که عبارتند از ادراک پریشی دریافتی^{۱۳} و ادراک پریشی ارتباطی^{۱۴}. (Feinberg, Farah, 2004, V1, p131)

افراد مبتلا به ادراک پریشی دریافتی، نمی‌توانند اشیاء را از روی شکل آنها تشخیص دهند، هر چند قادر به تشخیص جزئیات دیگر هستند. (Ibid, p132-133) یک علامت شایع ادراک پریشی بینایی، ادراک پریشی چهره‌ای^{۱۵}، یعنی ناتوانی در شناسایی چهره‌ها است. در این اختلال، بیمار می‌تواند تشخیص دهد که در حال نگاه کردن به یک صورت است، ولی نمی‌تواند بگوید چهره از آن کیست. (Feinberg, Farah, 2004, V1, p134)

دومین شکل اساسی ادراک پریشی بینایی، ادراک پریشی بینایی ارتباطی است. افراد مبتلا به ادراک پریشی ارتباطی می‌توانند به طور طبیعی ادراک کنند (این بیماران قادر هستند اشیاء را ترسیم کنند) ولی نمی‌توانند نام آنچه را دیده‌اند، بیان کنند. در واقع به نظر می‌رسد آنها نسبت به این ادراکات ناآگاه هستند. (Ibid, p133-134)

د) نشانگان بالینت: در افراد مبتلا به آسیب دو طرفی ناحیه آهیانه‌ای-پس سری (جریان پشتی)، پدیده‌ای به نام نشانگان بالینت^{۱۶} روی می‌دهد. نشانگان این بیماری شامل علائم آتاکسی دیداری^{۱۷}، آپراکسی چشمی^{۱۸} و ادراک پریشی هم‌زمان^{۱۹} است. (Barton, Caplan, 2001, p104)

آتاکسی دیداری، نقص در رسیدن به اشیاء با توجه به هدایت بینایی است. این افراد

اغلب در حرکت به سمت شیء خاصی، به جهت اشتباه می‌روند. آپراکسی چشمی نقص در ثبت دیداری است. فرد مبتلا اگر به اتفاقی پر از اشیاء نگاه کند، به طور اتفاقی یک شیء را می‌بیند و به طور عادی قادر به درکش خواهد بود. ولی چنین بیماری نمی‌تواند به ثبت نظام‌دار محتویات اتاق بپردازد و به ادراک مکان اشیائی که می‌بیند، قادر نخواهد بود.

جالب توجه‌ترین علامت از میان سه علامت نشانگان بالینت، ادراک پریشی هم‌زمان است. وجود ادراک پریشی هم‌زمان به معنای آن است که ادراک اشیاء جداگانه، حتی وقتی که لبه‌های اشیاء در میدان بینایی با هم هم‌پوشی دارند، حداقل تا حدی مستقل از یکدیگر صورت می‌گیرد. (کارلسون، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۸۳)

پاسخ: استدلال برای مادّیت ابصار از طریق آسیب‌های وارد بر قشر مغز این اشکال را داراست که آن منطقه می‌تواند مرکزی باشد که اطلاعات در آن پردازش می‌شوند یا ناحیه‌ای باشد که مسیری از آن عبور می‌کند. از این روی بردن به این که مغز، علّت تامه یا ناقصه ابصار است از طریق آسیب به آن ثابت نمی‌شود، چون معلول (ابصار) در صورت نبودن علت (اعم از تامه یا ناقصه) به وجود نمی‌آید. بنابراین تنها راه اثبات علّت تامه بودن مغز این است که از طریق حلّی آن را اثبات کرد؛ این درحالی است که علوم اعصاب نتوانسته‌اند مسئله مذکور را از طریق حلّی و اثبات کنند.

❖ نتیجه‌گیری

در فلسفه اسلامی بحث از ابصار، سابقه‌ای طولانی دارد. در این مسئله، ملاصدرا برخلاف دیگر فلاسفه اسلامی که ابصار را انطباع یا اشراق نفس می‌دانستند، حقیقت ابصار را انشاء و ایجاد نفس می‌داند و شرایط مادی ابصار مانند ماده خارجی و کیفیت قرار گرفتن آن برابر آلت ابصار را مخصص افاضه نفس می‌پندارد. این در حالی است که در علوم اعصاب، ادراک حسی و به تبع آن ابصار، امری مادی و جسمانی تلقی می‌شود.

ملاصدرا ادله متعددی برای اثبات مدعای خود بیان می‌کند که یکی از آنها استدلال امتناع انطباع کبیر بر صغیر است. از نظر وی لازمه مادی بودن ابصار، انطباع کبیر بر صغیر است و این انطباع امری محال می‌باشد.

اما مهمترین اشکال به این استدلال، این است که برگرفته از نظریات طبیعیات قدیم است. مطابق این نظریات، ابصار، انطباع صور اشیاء در چشم است. اما طبق نظر علوم جدید، ابصار، حاصل انطباع نیست، بلکه این ادراک، حاصل تحریک گیرنده‌های حسی و تجزیه و تحلیل مراکز مغزی است؛ در نتیجه انطباعی صورت نگرفته که بار د انطباع کبیر در صغیر بتوان تجرد ابصار را اثبات کرد. با این حال در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت تبیین عصب‌شناسان از ابصار هرچند نظریه انطباع را رد می‌کند، اما هنوز به این پرسش پاسخ نداده است که چگونه می‌توان فعل و انفعالات مادی را به صورت تصویر دید و یا چگونه می‌توان به بزرگی و اندازه اشیاء پی برد. از این رو ملاصدرا معتقد است نقش فعل و انفعالات مغز در ابصار، نقش اعدادی است و ابصار صرفاً با بُعد مادی قابل تبیین نیست.

1. Photoreceptors
2. Opsin
3. Retinal
4. Extrastriate cortex
5. Blindsight

۶. توضیح این‌که ارتباط صور ذهنی - که نمایش‌گر و حکایت‌گر هستند - با اشیایی که در خارج هستند، به دو صورت قابل تصور است: صورت اول این است که میان آنها هیچ ارتباطی وجود نداشته باشد و در عین حال یکی نمایش‌گر دیگری باشد، اگر این فرض پذیرفته شود باید هر چیزی بتواند چیز دیگری را نشان دهد و روشن است که این فرض خطاست. ما از نگاه کردن به یک میز یک کتاب را درک نمی‌کنیم و از نگاه به کتاب، درخت را در نمی‌یابیم. صورت دوم این است که وجود شباهت از هر جهت شباهت میان آن‌ها لازم نیست، البته این فرض، صحیح است، اما یک شیء باید از همان جهتی که نمایش‌گر است با آن چه نمایش می‌دهد، مناسبت داشته باشد، اگر چه جهات دیگر آنها شبیه نباشند.

در دلیل مذکور نیز دقیقاً بر همین وجه تأکید شده است. ارتفاعی در برابر ما قرار دارد، آنچه این ارتفاع را باز می‌نماید چیست؟ اگر همان ارتفاع باشد، اشکال وارد است و اگر چیز دیگری باشد به این معناست که ارتفاع مذکور به معنای مادی نزد ما حاضر نیست. به بیان دیگر، ما از یک سو ارتفاع را با اندازه واقعی درک می‌کنیم و از سوی دیگر می‌دانیم که همان ارتفاع با همان ماده در ذهن ما وجود ندارد؛ پس ارتفاعی را درک می‌کنیم که غیرمادی است و مطلوب نیز همین می‌باشد.

7. All-or- none law
8. Rate law
9. Protanopia
10. Deuteranopia
11. Tritanopia
12. Visual agnosia

13. Apperceptive visual agnosia
14. Associative visual agnosia
15. Prosopagnosia
16. Balint's syndrome
17. Optic ataxia
18. Ocular apraxia
19. Simultagnosia

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، (۲۰۰۷ م)، **رسالة احوال النفس**، پاریس: دار بیبلیون.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، **فلسفه صدرا**، محقق محمدکام بادیا، چاپ سوم، قم: نشر اسراء.
۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۱)، **الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة**، قم: بوستان کتاب.
۴. سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. شهرزوری، شمس الدین، (۱۳۷۲)، **شرح حکمة الاشراق**، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، بیروت: دار احیاء التراث.
۷. —، (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۸)، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، قم: انتشارات صدرا.
۹. کارلسون، نیل آر، (۱۳۷۹)، **روان شناسی فیزیولوژیک**، چاپ اول، ترجمه اردشیر ارضی و دیگران، تهران: رشد.
۱۰. گایتون، آرتور؛ هال، جان ادوارد، (۱۳۸۶)، **درس نامه فیزیولوژی پزشکی**، ترجمه غلام عباس دهقان و دیگران، ویراست یازدهم، تهران: انتشارات ارجمند.
۱۱. مصباح، محمد تقی، (۱۳۶۶)، **آموزش فلسفه**، چاپ دوم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

12. Barton, Jasong S, Caplan, Louis R, (2001), **Cerebral Visual Dysfunction, In: Stroke Syndromes**, Bogousslavsky, Julien, Caplan, Louis R. 2nd edition, UK, Cambridge university press.

13. Bear, Mark F, Connors, Barry W, Paradiso, Michael A, (2007),

Neuroscience, ***Exploring the Brain***, 3rd edition, USA, Lippincott William & Wilkins.

14. Carlson, Neil R, (1992), ***Foundations of Physiological Psychology***, 2nd edition, USA, Allyn and Bacon.

15. Feinberg, Todd E, Farah, Martha J, (2004), ***The Agnosias, In: Neurology in Clinical Practice: Principles of Diagnosis and Management***, Bradley, Walter G, et al., vol 1, 4th edition, USA, Elsevier.

16. Kandel, Eric R, (2000), Nerve Cells and Behavior, In: ***Principles of Neural Science***, Kandel, Eric R, Schwartz, James H, Jessell, Thomas M, 4th edition, US, McGraw-Hill.

17. Lee, Barry B, (1998), Receptors, ***Channels and Color in Primate Retina, In: Color Vision: Perspective from Different Disciplines***, Backhaus, Werner G.K, Kliegl, Reinhold, Werner, John S, New York, Walter de Gruyter.

18. Rizzo, Matthew, Barton, Jason J. S., (1999), Retrochiasmal Visual Pathways and Higher Cortical Function, ***In: Neuro-Ophthalmology***, Glaser, Joel S. 3rd edition, USA, Lippincott William & Wilkins.

19. Shkolnik-Yarros, Ekaterina G, (1971), ***Neurons and Interneuronal Connections of the Central Visual System***, New York, Springer.

20. Tové, Martin J. (1996), ***An Introduction to the Visual System***, UK, Cambridge university press.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه های حکمت اسلامی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

تحقیق و تصحیح انتقادی رساله حقیقه النفس عبدالرزاق لاهیجی

محمد رضا گرگین^۱

رضا حصاری^۲

حامد ناجی اصفهانی^۳

چکیده

حکیم ملا حسن لاهیجی، حکیم و فقیه دوران صفویه و از شاگردان فیض کاشانی و قاضی سعید قمی می باشد که بیش از سی رساله و کتاب در زمینه های گوناگون مانند کلام، فلسفه، فقه، حدیث و دعا از وی به جا مانده است. ایشان رساله حقیقه النفس را در ردّ گفتار کسانی که منکر تجرّد نفس ناطقه اند، نگاشته است. از این رو ابتدا گفتار آنان را تبیین نموده و سپس کوشیده است مطالب ایشان را تحلیل و بررسی نماید. حکیم لاهیجی در ابتدا اظهار می دارد که شایسته است انسان به جوهر مجرد باقی یا همان نفس ناطقه وی تعریف شود. در دیدگاه او، معنای حیوان بر انسان مادی به عنوان جنس، صدق می کند، اما چنین معنایی به دلیل عاری بودن انسان موجود در عالم عقل از وضع، مکان و ... صدق نخواهد کرد. وی از تعریف مشهور حکما برای تعریف ناطق استفاده نمی کند؛ زیرا این تعریف نمی تواند تمایزی واضح میان انسان با عقول و نفوس فلکی بیان کند. از این رو وی می کوشد تعریف دیگری ارائه کند که تنها مختصّ به انسان باشد. این نوشتار دیدگاه حکیم لاهیجی را بررسی نموده و برخی از کاستی های نظریات وی را نشان داده است. همچنین در پایان نسخه تصحیح شده رساله حقیقه النفس ارائه شده است.

واژگان کلیدی: انسان، نفس ناطقه، نفوس فلکی، عقول مفارق، حکیم لاهیجی.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۷/۲۶

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

mohammad.gorgin@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

yazahra2233@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)

h.naji@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه غرب دانشگاه اصفهان

☆ طرح مسئله

یکی از رساله‌های حکیم حسن بن عبدالرزاق لاهیجی، رساله حقیقة النفس یا گفتاری در تجرّد نفس ناطقه است. وی این رساله را به منظور ردّ گفتار و ادله کسانی که تجرّد نفس انسانی را نفی می‌کنند، تحریر نموده است. نگارنده پس از جستجو در آثار و کتب فلاسفه و متکلمین، مقصود حکیم لاهیجی از فردی که عبارات او را به طور خلاصه نقل کرده و انتقادات خویش را ناظر به او بیان نموده است، دریافته و روشن نیست که او، دقیقاً چه شخصی می‌باشد. این رساله به دو بخش تقسیم می‌شود که وی در بخش نخست به تبیین رویکرد منکرین تجرّد نفس انسانی پرداخته است. سپس بخش‌هایی از عبارات ایشان را مورد استناد قرار می‌دهد و ذیل هر یک از این عبارات، آن‌ها را تحلیل و بررسی می‌کند.

۱. شناسنامه نسخه‌های خطی

۱. نش: نسخه کتابخانه دانشگاه تهران به شماره ۲۴۹۵/۴. کاتب این نسخه حسن بن علاءالدین محمد طبیب تنکابنی است که تاریخ کتابت آن ۱۱۴۹ ق است. آغاز: «بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي برحمته ينجلي ظلمة كل باطل و بحكمته ينحل عقد كل مشكل»
۲. انجام: «و كان مطلق التعقل مشتركاً بين كثيرين و الحمد لله رب العالمين و السلام على محمد و آله الطاهرين».
۳. حا: نسخه کتابخانه مرکز احیاء قم به شماره ۴۰۵۰/۱۶. کاتب این نسخه محمد مهدی بن محمد علی و تاریخ کتابت آن در سال ۱۱۲۰ ق است. این نسخه در سه برگ نوشته شده است. آغاز: «بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين. الحمد لله الذي برحمته ينجلي ظلمة كل باطل و بحكمته ينحل عقد كل مشكل»
۴. انجام: «بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي برحمته ينجلي ظلمة كل باطل و بحكمته ينحل عقد كل مشكل. تمت الرسالة بعون الله الملك الوهاب على يد اقل خلق الله محمد مهدي ابن محمد على في شهر ربيع الثاني سنة عشرين و مائة بعد الف سنة ۱۱۲۰»
۵. سا: نسخه کتابخانه مدرسه سپهسالار به شماره ۶۴۶۵/۳. این نسخه بی‌کاتب و

بی تاریخ است. خط آن نستعلیق و در دو برگ است. آغاز آن همانند نسخه پیشین می باشد. این نسخه ناقص است.
۶. آ: نسخه کتابخانه آستان قدس رضوی به شماره ۶۴۳۱. این نسخه نیز همانند نسخه پیشین، بدون کاتب و تاریخ است. آغاز آن همانند نسخه قبلی بوده و ناقص می باشد.

۲. شیوه تصحیح

باتوجه به ویژگی های نسخه های خطی چهارگانه، هیچ یک از آنها را نمی توان نسخه پایه و مطلق دانست. نسخه کتابخانه دانشگاه تهران و نسخه کتابخانه مرکز احیاء قم به دلیل کامل بودن، نسبت به دو نسخه دیگر ترجیح دارد. مصحح در تصحیح این اثر از شیوه بینابین استفاده کرده است؛ به این معنا که نسخه کتابخانه دانشگاه تهران را که از حیث دقت و صحت در نگارش برتری دارد، اساس قرار داده است. سپس در موارد اندکی که این نسخه افتادگی داشته یا وجه ضبط برخی از لغات در آن به طور نادرست بیان شده است، باتوجه به نسخ دیگر، وجه صحیح آنها را آورده است. لازم به ذکر است که دسته بندی و شماره گذاری مطالب، در قالب [] نشان داده شده است.

۳. نگاهی به محتوای رساله

همان طور که گفته شد، این رساله به دو بخش تقسیم می شود. در بخش نخست، دیدگاه منکرین تجرد نفس ناطقه تبیین شده و در بخش دوم مطالب و سخنان آنان به نحو انتقادی تحلیل شده است. در همین راستا، ابتدا دیدگاه منکرین تجرد نفس ناطقه را در قالب اشکال و اعتراض بر حکما تحریر می کنیم، سپس به انتقادات حکیم لاهیجی می پردازیم.

۳-۱. تقریر و تبیین اشکال

در صورتی که نفس ناطقه امری مجرد و عاری از ماده باشد، تعریف انسان از دو حالت خارج نخواهد بود: ۱. ذات نفس ناطقه به تنهایی بدون در نظر گرفتن بدن، لحاظ می گردد؛ ۲. افزون بر نفس، بدن نیز در تعریف انسان اعتبار می شود، یعنی انسان



به صورت مجموع نفس و بدن تعریف می‌گردد. باتوجه به هر یک از این دو تعریف، حیوان، برای انسان و دیگر انواع مانند اسب، جنس نخواهد بود؛ زیرا در صورتی که تعریف نخست مورد نظر باشد، حیوان نمی‌تواند برای انسان جنس تلقی گردد؛ به دلیل آنکه مفهوم حیوان میان انسان که دارای نفس مجرد است و دیگر انواع حیوانات که چنین نفس مجردی ندارند، امری مشترک به شمار نمی‌آید. سبب این عدم اشتراک، آن است که نفس انسان به دلیل تجرد و دوری از ماده، امری باقی و فنا ناپذیر است، اما نفوس دیگر حیوانات به دلیل عدم تجرد و مادی بودن آنها، فانی و زوال پذیر هستند. از این رو به جهت تغایری که میان فنا و بقاء وجود دارد، مفهوم حیوانیت نمی‌تواند به عنوان جنسی مشترک میان انسان و سایر انواع قلمداد شود.

شبهه: برخی از حکما به تجرد نفوس دیگر حیوانات معتقدند، در این صورت نفوس آنان مانند نفوس ناطقه انسان‌ها امری باقی و زوال ناپذیر خواهد بود و از این جهت، اشکالی برای مشترک بودن مفهوم حیوانیت جنسی میان انسان و دیگر انواع حیوانات وجود نخواهد داشت.

پاسخ: در صورتی که تجرد نفوس دیگر انواع حیوانی پذیرفته شود، در نظر گرفتن حیوان به عنوان جنس که امری مشترک میان انسان و دیگر انواع حیوانی باشد، سخت تر و مشکل تر خواهد بود؛ زیرا در صورت پذیرفتن تجرد نفوس حیوانی، باید به باقی بودن چنین نفوسی پس از جدایی از بدن قائل شد.

افزون بر این، نباید ناطق، فصل انسان تلقی شود؛ زیرا نفوس دیگر حیوانات نیز همانند نفس ناطقه انسانی، مدرک کلیات است. به بیان دیگر، فصل هر شیئی تنها مختص به همان شیء است و او را از دیگر اشیاء تمییز می‌دهد. چنانچه تجرد نفوس حیوانات پذیرفته شود، مفهوم مدرک کلیات بودن، میان انسان و دیگر حیوانات مشترک خواهد بود، از این جهت نمی‌توان ناطق را به عنوان فصل انسان برشمرد.

چنانچه تعریف دوم برای انسان - مجموع نفس و بدن - پذیرفته شود، در این صورت باز بین رفتن یک جزء آن یعنی بدن، انسان نیز معدوم شده و از بین می‌رود؛ زیرا بدن

انسان امری مادی و زوال پذیر است و هر شیء مرکب با از بین رفتن یکی از اجزایش، زایل می گردد. افزون بر این، باید حیوان جنسی، میان دو امر فانی و باقی، آن گونه که در فرض نخست مطرح شده بود، مشترک باشد و چنین چیزی ممتنع خواهد بود.

مستشکل در نهایت می گوید لازمه هر یک از این دو تعریف آن است که حیوان نسبت به انسان و دیگر انواع، ذاتی نباشد، بلکه امری عرضی بوده و به صورت حمل اشتقاقی - و نه حمل موافات - بر آنها صدق کند. بنابراین چنانچه مفهوم حیوانیت، امری عرضی برای انسان و دیگر انواع باشد، حقیقت هر یک از آنها از جنس و فصل، ترکیب نیافته و امری بسیط خواهند بود. از آنجا که امور بسیط فاقد حد و جنس و فصل هستند، نمی توان گنه و ذات آنها را مورد تعقل قرار داد و در نتیجه شناخت آنها ممکن نخواهد بود.

حکیم لاهیجی پس از تقریر و تبیین این اشکال، قسمت های مختلف از عبارات وی را به عنوان شاهد بیان کرده، سپس به تحلیل و بررسی دیدگاه وی پرداخته است. او در ابتدا به منشاء اختلافی که در تعریف انسان وجود دارد، اشاره می کند. در دیدگاه وی لفظ انسان به دو معنی اطلاق می شود: ۱. بدن محسوس فاسد و میرا؛ ۲. جوهر مجرد باقی و ثابت. در واقع شایسته است که انسان براساس این تعریف، تبیین شود. با توجه به تعریف دوم، این بدن جسمانی و محسوس، حجابی برای روح و جوهر مجرد نفسانی خواهد بود.

در دیدگاه حکیم لاهیجی، مفهوم حیوان (جسم متحرک بالاراده) برای انسان جسمانی، جنس است، اما انسان موجود در عالم عقل، نوعی از انواع حیوان نبوده و معنای حیوان، جنس او نخواهد بود. دلیل این امر معتبر بودن معنای جسم در مفهوم حیوان می باشد، به همین خاطر حیوان نمی تواند بر انسان موجود در عالم عقل که از وضع، مکان و غیره به دور است، صدق کند، نه از جهت مغایرت میان امر باقی و امر فانی، آن گونه که مستشکل در مقام استدلال به آن تمسک کرده بود. حکیم لاهیجی در توضیح کلام خود می افزاید این امور یعنی زائل و فانی بودن یا باقی و ثابت بودن همانند وجود و عدم، امور عرضی هستند که در مشترک بودن یا نبودن حیوان جنسی نسبت به



دیگر انواع مادون خویش نقشی ایفا نمی‌کنند.

با توجه به آنچه گفتیم، براساس رویکرد لاهیجی مانعی وجود ندارد که مفهوم حیوان نسبت به انسان جسمانی و محسوس، جنس در نظر گرفته شود؛ زیرا مفهوم حیوان یعنی جسم حساس متحرک بالاراده، بر ماهیت انسان و دیگر انواع حیوانات مانند اسب و غیره ذاتاً صدق می‌کند؛ از این رو این صدق ذاتی، بر جنس بودن حیوان دلالت می‌کند. وی پس از بیان این مطلب بخش‌هایی خاص از سخنان مستشکل را آورده، سپس دیدگاه انتقادی خویش را نسبت به آنها بیان می‌کند که در ضمن بیان سه مطلب ذیل به آن می‌پردازیم.

مطلب نخست: منکر تجرد نفس انسانی معتقد است که اگر تعریف انسان به معنای مجموع نفس و بدن باشد، در این صورت با معدوم شدن یکی از اجزاء آن یعنی بدن، انسان که مرکب از نفس و بدن است، معدوم می‌شود؛ زیرا هر شیء مرکبی با زوال یکی از اجزاء خویش نابود می‌شود. در دیدگاه حکیم لاهیجی، این سخن درست است، آن‌گونه که آب با تبدل صورتش از بین می‌رود و به هوا تبدل می‌شود. لکن در دیدگاه حکیم لاهیجی شایسته است که انسان به نفس ناطقه و جوهر مجرد و روحانی اش تعریف شود و این تعریف در واقع باید تعریف حقیقی و واقعی او، نه مجموع نفس و بدن، به شمار آید. در این میان بدن تنها همانند لباسی است که او را در این عالم می‌پوشاند. براساس این تعریف، مفهوم انسان، مرکب از بدن و نفس نیست که با زوال یکی از اجزایش، ترکیب انسان، معدوم شده و از بین رود.

مطلب دوم: حکیم لاهیجی نیز همگام با منکرین تجرد نفس انسانی معتقد است، آن دسته از حکیمانی که به تجرد نفوس حیوانی قائل‌اند، در واقع آنها را مدرک امور کلی می‌دانند و به بقاء این نفوس پس از مرگ و مفارقت از بدن، معترف هستند و از بیان آن ابایی ندارند. از منظر حکیم لاهیجی با وجود پذیرش دیدگاه حکما درباره ادراک امور کلی توسط نفوس حیوانات، فصل نبودن ناطق نسبت به انسان، آن‌گونه که مستشکل در کلام خود آن را مطرح کرده بود، لازم نخواهد آمد؛ زیرا مراد از ناطق که فصل انسان به شمار می‌آید تنها ادراک کلیات نیست و نفوس فلکی و عقول مجرد و مفارق نیز

می‌توانند امور کلی و عقلی را ادراک کنند.

به بیان دیگر، فصل، عامل تمیز و جدایی هر شیئی از دیگر اشیاء است و بدین جهت همانند جنس، امری مشترک نخواهد بود؛ از این رو چنانچه مراد از ناطق تنها ادراک کلیات باشد، این ویژگی یعنی ادراک نمودن امور کلی نسبت به نفوس فلکی و عقول نیز صادق خواهد بود. نتیجه این سخن آن است که مفهوم ناطق، امری مخصوص به انسان نباشد و این امر با حقیقت فصل بودن فصل، ناسازگار است. براین اساس، حکیم لاهیجی معتقد است که مراد از ناطق، فقط ادراک امور کلی نیست بلکه منظور از آن، قدرت داشتن بر اظهار آن چیزی است که در باطن و ضمیر انسان با توجه به میزان عقل و فهمی که از آن برخوردار است، وجود دارد. اگرچه معنای مطلق و عام تعقل و ادراک، میان موجودات مختلف مشترک است، اما این معنا تنها مختص به انسان است و هیچ موجود دیگری در این معنا با وی شریک نخواهد بود. براین اساس می‌توان مشکل اشتراک داشتن معنای ناطق میان انسان با عقول و نفوس فلکی را برطرف نمود.

مطلب سوم: براساس دیدگاه منکرین تجرد نفس انسان، از آنجا که حیوان، عارض بر انسان است، مفهوم انسان، مرکب از جنس و فصل نیست. بنابراین معنای انسان، امری بسیط بوده و مرکب از دو جزء نمی‌باشد. با توجه به اینکه امور بسیط، فاقد جنس، فصل و اجزای حدی هستند، شناخت ذات انسان ممکن نیست؛ زیرا شناخت یک شیء تنها از طریق معرفت به جنس و فصل او ممکن خواهد بود.

حکیم لاهیجی در مقام انتقاد می‌گوید اگر جنسیت حیوان پذیرفته شود، شناخت ذات و حقیقت انسان، ممکن خواهد بود. افزون بر این، جنس یا امر مشترک میان انسان و دیگر انواع حیوانی، تنها حیوان نیست تا از عدم جنس بودن حیوان، بساطت انسان لازم آید، بلکه ممکن است امر مشترک دیگری میان انسان و دیگر انواع حیوانی باشد که جنس آنها در نظر گرفته شود. وی در ادامه پاسخ خود نسبت به این اشکال، معتقد است چنانچه امتناع تعقل و شناخت امور بسیط - آن گونه که مستشکل بدان پرداخته بود - به دلیل عدم ترکیب پذیرفته شود، به امور بسیط اختصاص نخواهد داشت و امور مرکب را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا ماهیت اشیاء مرکب نیز به اجزاء بسیط آن یعنی اجناس



عالی، منتهی می‌شود. بنابراین اگر تعقل و شناخت ذات و کنه اشیاء بسیط، ممتنع و محال باشد، شناخت ذات و حقیقت اجناس عالیّه نیز ممکن نخواهد بود؛ از این رو امکان شناخت هیچ ماهیتی از ماهیات وجود نخواهد داشت.

حکیم لاهیجی پس از بیان این مطلب می‌کوشد این اشکال را به دو شیوه پاسخ دهد:

الف: این امکان وجود دارد که امور بسیط، بدیهی بوده و از این جهت به تعریف و تحدید نیاز نداشته باشند.

ب: وی پاسخ دوم را از منظر ابن سینا بیان می‌کند. ابن سینا معتقد است ماهیات امور بسیط دارای لوازمی هستند که در واقع جایگزین جنس و فصل در ماهیات اشیاء مرکب می‌باشند. نقش چنین لوازمی که در تعریف ملزومات خویش اعتبار می‌شوند، کمتر از نقش جنس و فصل در تعریف ماهیات اشیاء مرکب خواهد بود. بدین ترتیب می‌توان اشیاء بسیط را باتوجه به همین لوازم تعریف و تبیین نمود.

۲-۳. تحلیل و بررسی مطالب موجود در رساله

پیش از پرداختن به این مطالب سه‌گانه، شایسته است نکته‌ای تذکر داده شود. در دیدگاه حکیم لاهیجی، مفهوم حیوان بر انسان موجود در عالم عقل صدق نمی‌کند؛ زیرا معنای جسمیت در مفهوم حیوان، اعتبار شده است و از آنجا که انسان عقلی، فاقد وضع، مکان و غیره است، بر انسان موجود در عالم عقل، مفهوم حیوان صادق نخواهد بود.

این سخن را می‌توان چنین تحلیل نمود که مقصود از انواع و اجناسی که در تعریف انسان مورد استناد قرار گرفته مانند رشد و نمو داشتن، حساس بودن و غیره این است که این اجناس و فصول با مرتبه و حدّ خاصی که دارند، در تعریف انسان اعتبار نشده‌اند، بلکه قدر مشترک این مفاهیم، ذاتی انسان است. به عنوان نمونه ویژگی نمو بدین صورت است که مقصود از نمو در این جا، اعم از نمو مادی و معنوی است.



رشد و نمو معنوی که در کمالات نفسانی وجود دارد بر نفسی که از بدن جدا شده و در عالم مثال یا عقل است نیز صادق می‌باشد. این سخن در مورد حیات نیز صادق خواهد بود. بنابراین اگرچه بر انسان موجود در عالم عقل به دلیل عاری بودن از وضع و مکان، حیوان صدق نمی‌کند، اما با توسعه در معنای حیوان، می‌توان حیوان - یعنی برخوردار بودن از حیات عقلی - را بر انسان عقلی نیز صادق دانست. اساساً تحرک بالاراده و حساس بودن، مخصوص انسان مادی نیست؛ زیرا انسان موجود در عالم عقل از حواس باطنی و اراده عقلی نیز برخوردار می‌باشد. (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۵۷) بنابراین از آنجا که مراد از حساسیت، اعم از حواس ظاهری و باطنی می‌باشد و مقصود از تحرک بالاراده، اراده‌ای است که انسان مادی و انسان عقلی را دربرمی‌گیرد، می‌توان حیوانیت را برای انسان عقلی صادق دانست. اگرچه هر کدام از انسان عقلی و انسان مادی در معنای حیوانیت با یکدیگر شریک هستند، حیوانیت در عالم عقل اقتضات و لوازمی خاص داشته و در عالم ماده لوازمی دیگر دارد. این سخن در مورد صفات الهی و صفات مخلوقات و ممکنات نیز جاری است.

به عنوان نمونه صفتی مانند علم که به معنای انکشاف از واقع است، میان حق تعالی و مخلوقات وی مشترک می‌باشد. این صفت در مخلوقات با لوازمی همچون مسبوقیت به جهل، حصولی بودن، نسیان و غیره و در حق تعالی با لوازمی همانند حضوری بودن، عدم مسبوقیت به جهل و غیره همراه است. بنابراین، با وجود آنکه حق تعالی در اصل معنای علم با ممکنات شریک است، لوازم و اقتضات این صفت در هر مرتبه‌ای با مرتبه دیگر متفاوت و بیگانه می‌باشد. این سخن در مورد دیگر صفات الهی مانند اراده نیز جاری است.

تحلیل مطلب نخست: به اعتقاد حکیم لاهیجی شایسته است انسان به جوهر مجرد و نفس ناطقه‌اش تعریف شود. این تعریف می‌تواند معنای حقیقی انسان را بیان کند. در واقع می‌توان چنین گفت که دیدگاه وی بر مبانی حکمت متعالیه استوار است. باتوجه به برخی از مبانی حکمت متعالیه همانند اصالت وجود، تشکیک در مراتب وجود و غیره می‌توان چنین گفت که فصل اخیر انسان همان نفس ناطقه وی است. این مرتبه تمام کمالات فصول و اجناس مادون مانند حیوانیت، جسمیت و غیره را به صورت برتر و



بالاتر دارد. هر یک از فصول و اجناسی که مادون فصل اخیر است، در واقع جزء شرایط، مقدمات و معدّات نفس ناطقه به شمار می‌آید. (شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۴۲)

در حقیقت به دلیل آنکه فصل اخیر انسان جامع جمیع کمالات مراتب مادون خویش است، می‌توان در تعریف انسان تنها به بیان فصل اخیر بسنده نمود. حکیم سبزواری در این باره چنین می‌گوید: «والتحقیق، إنّ الفصل جامع لجميع مقومات النوع ولهذا جَوَزَ قدماء المنطقيين التحديد بالفصل الأخير»؛ «تحقیق آن است که فصل اخیر، دربردارنده تمام مقومات نوع است و به همین دلیل، منطقیون قدیم، تعریف انسان به فصل اخیر را جایز دانسته‌اند.» (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۷۶۰)

وی در تعلیقات خویش بر کتاب الشواهد الربویّة معتقد است قاعده امکان اخس که مجرای آن در سلسله قوس صعود می‌باشد، دلیل آن است که فصل اخیر، جامع تمام کمالات مادون خویش است. اساساً باتوجه به این قاعده، طبیعت انسان یا هر موجود دیگری تنها هنگامی به مرتبه بالاتر صعود می‌کند که کمالات مرتبه مادون خویش را به طور تمام و کمال واجد شود. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۵۶۸)

تحلیل مطلب دوم: بررسی مطلب دوم ضمن بیان دو نکته ارائه می‌گردد.

۱. پذیرش ادراک کلی نسبت به حیوانات از جمله اموری است که منکرین تجزّد نفس ناطقه به آن اعتقاد دارند. حکیم لاهیجی نیز در این عقیده با آنان همراه است و هیچ‌گونه انتقادی به این مطلب وارد ننموده است. اما می‌توان گفت که تقریباً تمام حکما و فیلسوفان مسلمان مانند ابن سینا، بهمنیار، فخر رازی، صدرالمتألهین، حکیم سبزواری و غیره به این مطلب تصریح کرده‌اند که حیوانات دارای ادراک کلی نیستند و نهایت مرتبه ادراکی آنها ادراک وهمی می‌باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۲؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۰۲؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۵۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۳۱-۹۳۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۳۳)

۲. حکیم لاهیجی معتقد است مراد از ناطق که فصل انسان محسوب می‌شود، تنها ادراک کلیات نیست؛ زیرا در غیر این صورت، نفوس افلاک و عقول نیز از این ویژگی

برخورد دارند و از این جهت نمی‌توان ناطقیّت را فصل ممیّز و اختصاصی انسان برشمرد. براین اساس، معنای ناطقیّت در دیدگاه حکیم لاهیجی قدرت داشتن بر اظهار آن چیزی است که در باطن انسان وجود دارد. این اظهار باتوجه به میزان برخورداری وی از عقل و فهم است.

اما می‌توان گفت ضرورتی ندارد معنای ناطقیّت انسان را آن‌گونه که حکیم لاهیجی تفسیر کرده است، در نظر بگیریم، بلکه اگر ناطق بودن انسان به همان معنای ادراک کلیات تفسیر و تبیین شود، میان نفس انسانی با نفوس افلاک و عقول همچنان وجه تمایز و جدایی وجود خواهد داشت؛ زیرا ناطقیّت در انسان، بر دیگر اجناس و فصول مادون خود مانند حیوانیّت، جسمیّت، نموّ و غیره مترتب شده است، اما ناطقیّت عقول و نفوس فلکی بر حیوانیّت، نموّ و غیره مترتب نشده است.

افزون بر این حکما در تعریف انسان قید دیگری نیز افزوده‌اند که به راحتی می‌تواند او را از دیگر موجودات متمایز کند. به تعبیری اگر معنای ادراک کلیّات در انسان، نفوس فلکی و عقول، از تمام جهات و حیثیّات یکسان باشد، با در نظر گرفتن این قید، هیچ مشکلی برای تمیّز میان انسان و دیگر موجودات به وجود نخواهد آمد. حکما و فلاسفه در تفسیری دیگر، انسان را به صورت «حیوان ناطق مائت» تعریف کرده‌اند. آنان در توضیح معنای مائت گفته‌اند موت به دو قسم اختیاری و اضطراری و موت اختیاری نیز به دو بخش تقسیم می‌شود. معنای نخست موت اختیاری آن است که انسان در حال حیات، نفس خود را از بدن خویش جدا و خلع کند؛ یعنی کالبد و قالب خویش را برای مدّتی رها نموده، سپس دوباره به همان کالبد بازگردد. معنای دوم موت اختیاری عبارت است از رسیدن به مقام فناء الهی.

مرگ اضطراری یا طبیعی انسان، هنگامی رخ می‌دهد که نفس از طریق بدن به تمام کمالات علمی و عملی شایسته خود رسیده باشد؛ در این هنگام، نفس، بدن را رها می‌کند و احتیاجی به وی نخواهد داشت. (شیرازی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۱۰۰-۱۰۹۹) بدین ترتیب از آنجا که عقول و نفوس فلکی فاقد چنین ویژگی و خصوصیتی هستند و در تعریف آنها این قید یعنی - مائت بودن - اعتبار نشده است، می‌توان میان انسان



و عقول و نفوس فلکی تفاوت نهاد و از این جهت احتیاجی به تعریف حکیم لاهیجی از معنای ناطق، نخواهد بود.

اساساً می‌توان گفت تعریف حکیم لاهیجی از معنای ناطقیّت انسان صحیح و درست نیست. تعریف وی به جهت بیان معنای ناطقیّت انسان عبارت است از قادر بودن بر اظهار آنچه که در باطن و ضمیر انسان می‌باشد؛ البته براساس میزان بهره‌ی وی از عقل و فهم. این تعریف از دو بخش تشکیل شده است: الف) قادر بودن بر اظهار آنچه که در باطن و ضمیر انسان است؛ ب) این اظهار با توجّه به عقل و فهمی است که هر انسانی از آن برخوردار می‌باشد.

پس از تأمل در این دو بخش از تعریف، آشکار می‌گردد که دیگر حیوانات در بخش نخست این تعریف نیز با انسان مشترک هستند؛ به این معنا که آنها نیز همانند انسان چنین قدرتی دارند و می‌توانند هر چه را که در باطن خودشان است، به صورتی خاص که متناسب با نحوه‌ی وجود آنها است، اظهار و ابراز کنند و به این طریق به نیازها و خواسته‌های خود پاسخ دهند. با توجّه به آنچه گفتیم، خصیصه‌ی اصلی و مهم انسان که می‌تواند او را از دیگر حیوانات متمایز نماید، برخورداری از قوّه‌ی عاقله و ادراک عقلی است. این سخن در واقع همان تعریف مشهور و رایج حکما و فلاسفه از ناطق که به معنای مدرک کلیات بودن است، خواهد بود.

بنابراین با توجه به اینکه در بخش نخست تعریف حکیم لاهیجی از معنای ناطق، دیگر حیوانات با او مشترک هستند و از آنجا که بخش دوم تعریف وی، در واقع همان تعریف مشهور حکما از معنای ناطق است، می‌توان چنین گفت که وی تعریفی جدید از ناطقیّت انسان بیان نکرده و این تعریف نمی‌تواند مشکل تمایز حقیقی میان انسان و عقول و نفوس فلکی را برطرف سازد.

تحلیل مطلب سوم: حکیم لاهیجی کوشیده بود پرسش مطرح شده را به دو روش پاسخ دهد. دیدگاه وی در روش نخست، این است که امکان دارد امور بسیط، بدیهی باشند و به تعریف نیازی نداشته باشند، لکن نسبت به این سخن وی، می‌توان گفت

اساساً ملاک بداهت یک شیء، بساطت آن است. به بیان دیگر، ملاک بدیهی بودن یک مفهوم، بسیط بودن، عدم ترکیب و تجزیه آن به اجزاء گوناگون می باشد. چنانچه مفهومی بسیط باشد و از چند تصور، ترکیب نشده نباشد، بدیهی خواهد بود؛ زیرا چنین مفهومی بدون وساطت مفهومی دیگر، قابل شناخت است. چنانچه مفهومی از چند مفهوم دیگر ترکیب یافته باشد، شناخت این مفهوم، متوقف بر تصور و معرفت به اجزاء آن است، در نتیجه چنین مفهومی، نظری خواهد بود نه بدیهی و بنابراین ملاک بدیهی بودن یک مفهوم، آن است که به واسطه ای نیاز نداشته و بالذات برای ذهن روشن و آشکار باشد. (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۳۴)

نتیجه گیری

نسبت به رویکرد حکیم لاهیجی درباره کیفیت تجرد نفس ناطقه چنین برداشت می شود که انواع و اجناسی استفاده شده در تعریف انسان، مانند: جسمیت، رشد و نمو - با همان حد خاصی که مشتمل بر آن هستند - در تعریف انسان معتبر نیستند؛ بلکه قدر مشترک این مفاهیم ذاتی انسان به شمار می آید و از این جهت می توان حمل این مفاهیم را بر انسان عقلی نیز صادق دانست. طبق دیدگاه حکیم لاهیجی، تعریف انسان به نفس ناطقه اش امری شایسته است. در واقع این سخن وی براساس برخی مبانی حکمت متعالیه - مانند: تشکیک وجود - مبتنی بوده است؛ بر همین اساس فصل اخیر انسان، نفس ناطقه وی خواهد بود که مشتمل بر تمام کمالات مادون می باشد. وهمی بودن ادراکات حیوانات، مطلبی است که بیشتر حکما بدان اذعان دارند، افزون بر این تفسیر ناطقیّت به ادراک کلیّات، می تواند موجب تمایز آن از ادراک کلیّ موجود در نفس فلکی و عقول شود و نیاز به تفسیر دیگری نخواهد بود. در نهایت باید گفت که بساطت یک مفهوم، ملاک بداهت آن محسوب می شود.

❁ پیوست

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين^١

الحمد لله الذى برحمته ينجلي ظلمة كل باطل و بحكمته ينحل عقد كل مشكل و صلى الله على محمد و آله الطاهرين، الذين يتضح بهم إليهم و بنورهم^٢ يهتدى الأمم.

أما بعد فيقول: أحقر أهل الآفاق حسن بن عبد الرزاق عاملهما الله تعالى بفضله و جعلهما من خاصة أهله. إنه قد بلغنى تعلقية انيقة و تزويقة رشيقة^٣ تفصح عن الأقوال فى النفس الناطقة للإنسان و تنطق عن بطلان جنسية الحيوان، و أشير أيضاً إلى تحرير ما يخطر ببالي من الجواب عما يتضمنه مقالة هذا الباب.

و كان أيضاً إزالة ظلمة الشبهة عن نور الحق أمراً فى نفسه مهماً و لابقى كل حق فى شبهة تدلّهما، فلاستدعاء هذين الداعيين جرت انامل الأقلام على ترقيم هذه الأرقام، ليكون إنشاء الله تعالى تبصرة على ما التبس أمره من هذا المرام.

فلنذكر أولاً من تلك التعليقة فى صحيفتى قدر ما يتعلّق به ما ورد^٤ فى حلّه على قريحتى. فهذا^٥ كلامه ملخصاً:

«إن كانت النفس الناطقة مجردة عن المادّة فلا يخلو الأمر، من أن الإنسان عبارة عن:

[١] تلك النفس وحدها،

[٢] أو عن البدن معها.

و على التقديرين يلزم أن لا يكون الحيوان جنساً للإنسان و لسائر ما يدعى له أنواعاً. أما على الأول فلا أن الحيوان لا يشترك بين النفس المجردة الباقية و بين سائر الأنواع المادّية

١. نش: - و به نستعين.

٢. حا: نورهم.

٣. نش: رشيقة.

٤. سا: ورده.

٥. نش: و هذا.

الفانية، لمغايرة الفناء مع البقاء.

فإن قيل: منهم من قال بتجرّد نفوس سائر الأنواع أيضاً.

قلنا: فحينئذ^١ يصير الأمر أمرٌ والقول به أضرّ،

[١] للزوم بقاء تلك النفوس أيضاً بعد خراب الأبدان.

[٢] وبطلان كون الناطق فصلاً للإنسان؛ لأنّ تلك النفوس أيضاً مدركة حينئذٍ للكليات.

وأمّا على الثانى، فلاّنه يلزم انعدام الإنسان بانعدام أحد جزئيه وهو البدن. يلزم عليه أيضاً ما لزم على التقدير الأول لاشتراكهما فى تغاير الحيويتين الباقية والفانية. وعلى التقديرين:

[١] يلزم أن يكون الحيوان شيئاً عرضياً محمولاً بالاشتقاق لا ذاتياً محمولاً بالمواطاة.

[٢] وأن يكون حقيقة كلّ شىء بسيطة لامركبة.

[٣] وأن يمتنع تعقّل كنه الأشياء لامتناع ذلك إلا بالحدّ^٢ وانتفاء الحدّ^٤ عن البسائط» هذا ملخص كلامه.

ثمّ بالله المستعان فى كلّ مأمول استعين فى جميع أمورى وفى أمرى هذا وأقول ب: إن لفظ الإنسان يطلق على معنيين:

أحدهما: هذا البدن المحسوس الفاسد المايت^٥.

والثانى: هذا الجوهر المجرد الباقي الثابت وهو الإنسان الحقّ الحقيق بهذا الاسم.

١. سا: - حينئذ.

٢. آ، حا، سا: حينئذ.

٣. سا: باطل.

٤. سا: إلّا.

٥. حا: الفايث.

وأما هذا البدن فإثما هو حجاب على ذلك و مرآة لروية ما هو غائب^١ عن الحس. و
لعل هذا الاختلاف فى الإطلاق صار منشاء للخلاف، فى أن الإنسان^٢ هو النفس وحدها
أم هى البدن معها؟

و معنى الحيوان و هو الجسم المتحرك بالإرادة، إثما هو^٣ جنس للإنسان الجسمى. و
الإنسان العقلى ليس نوعاً من الحيوان بهذا المعنى ولا هو جنس له أصلاً لاعتبار الجسم
فى مفهوم^٤ الحيوان و عدم صدقه على ما هو مجرد عن الوضع و المكان لا لمغايرة الحياة
فى الفناء و البقاء كما قاله فى التعليقة؛ لأن ها جميعاً أمور عرضية كالوجود و العدم^٥ لا
تأثير لها فى الشركة^٦ و الفرقة^٧ الجنسية أو النوعية كالسواد و البياض و غيرهما من الأشياء
العرضية.

و الإنسان العقلى نوع برأسه من الجوهر^٨ و هو مبداء فصل للإنسان الجسمى كما أن
الصورة النوعية هى برأسها نوع منفرد^٩ من الجوهر و مبداء فصل لأنواع الجسم، مثل
الماء و النار و الإنسان الجسمى لا مانع فيه من أن يكون الحيوان جنساً له، لأن مفهوم
الجسم الحساس المتحرك بالإرادة يصدق عل هذا الإنسان فى حاق ماهيته^{١٠} و هو تمام
المشترك بينه و بين سائر أنواع^{١١} الحيوان و هذا دليل هو دليل جنسية الأجناس.

قوله: «يلزم انعدام الإنسان بانعدام جزئه».

١. حا: غاية.

٢. حا: - أ.

٣. نش: - هو.

٤. نش: المفهوم.

٥. سا: العدد.

٦. سا: شركته.

٧. سا: الفرقته.

٨. حا: جواهر.

٩. آ و سا: مفرد.

١٠. سا: الماهية.

١١. نش و آ: ماهية.

١٢. سا و حا: الأنواع.



قلنا: سلّمناه كما أنّ الماء ينعدم إذا انقلب إلى الهواء بتبدّل^۱ صورته، ولكن لا ضير فيه، لما قلنا: إن الإنسان الحقيقي، إنّما هو هذا الجوهر الباقي وهو محلّ التكليف الإلهي و حامل الأوامر والنواهي والمستحقّ للثواب والمأخوذ للعقاب. وهذا البدن ليس إلّا كثوب لبسه أو غبار رهقه. كما روى في^۲ كتاب بصائر الدرجات عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّه قال: «مثل المؤمن و بدنه كجوهرة في صندوق، إذا خرجت الجوهرة منه، طرح الصندوق ولم يعبأ به. قال: إنّ الأرواح لاتمازج البدن ولاتداخله، إنّما هي كالكلل للبدن محيطة به»^۳ انتهی كلامه صلوات الله عليه.

ولاحاجة إليه في المعاد لإيصال اللذات و الآم الجسمانيّة إلى النفس، لأنّ المجرد بما هو مجرد لاسبيل للمادّيات عليه^۴ إلّا بتوسط رابطة تهدى إليه وقضاء هذه الحاجة لايوقف على بدن بخصوصه، بل يكفي فيه بدن ما، كما أنّ من أتى بذنب موجب للجلد أو الرجم أو غيرهما من العقوبات الشرعيّة و كان حين ما فعل ذلك و سميناً ثمّ نحلّ^۵ أو مهزولاً ثمّ سمن أو سميناً ثمّ هزل^۶ ثمّ سمن ثانياً، فحمل لحماً آخر.

و في حالته الأخيرة رفع إلى الإمام عليه السلام. فلا محالة يمضي عليه العقاب و ليس هذا ظلماً عليه من حيث تغیر^۷ حالته^۸ على أنّ البدن لا يصير بالموت معدوماً محضاً، بل إنّما^۹ ينهدم هدماً و مادّته باقياً حتماً.

ثمّ إذا شاء الله تعالى جمع أجزائه و صنعه كما كان من قبل و يدلّ على هذا أنّ الإمام

۱. ح: إذ.

۲. ح: يبدّل.

۳. ح: من.

۴. بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۴۶۳.

۵. نش: إليه.

۶. سا و نش: سمنّا.

۷. آ و نش و سا: يهزل.

۸. نش: تغيير.

۹. آ و نش و سا: حاليتّه.

۱۰. نش: - إنّما.

الهمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام يسئل^١ عن المعاد: «فأمر بلبنة فصبت^٢ عليها الماء^٣ حتى انفخست و صارت طيناً، ثم أمر به فصنع لبنة مرة أخرى^٤». و من أصدق شاهد عليه إحياء الطيور للخليل على نبينا وآله و عليه الصلوة و السلام.

و قوله: «يلزم عليه أيضاً ما لزم على الأول إلى آخره».

قد تقدّم أنّ مغايرة الفناء و البقاء و سائر العرضيات لا تأثير لها في الذاتيات.

و قوله: «على التقديرين يلزم إلى آخره».

قد بينا جنسيّة الحيوان، فلا مجال لكونه عرضياً، على أنّه لو كان أيضاً لا يجب أن يكون حمله اشتقاقاً، بل يحتمل أن يكون الحيوان و الحيوانيّة مثل الأسود و السواد.

و قوله: «و أن يكون حقيقة كلّ شيء إلى آخره».

قلنا: إن^٥ لم يلزم عدم جنسيّة الحيوان، فلا يلزم هذا، على أنّه لو لزم أيضاً لا يجب أن يكون جنس للإنسان و مشاركاته منحصرأ في الحيوان حتّى يلزم من بطلانه بساطتها، بل يمكن أن يكون لها جنس آخر وإن لم نعلمه.

و قوله: «وإن يمتنع تعقّل كنه الأشياء إلى آخره».

هذا المحال إن كان لازماً، لم يكن له اختصاص بنفي جنسيّة الحيوان و بساطة الماهيات، بل إن لزم البتّة، يلزم على تقدير تركّبها أيضاً؛ لأنّ الماهيّة المركّبة يجب أن ينتهي إلى بسيط محض هو الجنس العالي. فإن امتنع تعقّل البسائط^٦ بكنهها^٧ امتناع

١. نش: سئل.

٢. آ و نش: فصبت.

٣. سا: - الماء.

٤. لم نعر عليه.

٥. آ و حا: إذ.

٦. حا: أو.

٧. حا: بالبسائط.

٨. حا: كنهها.



تعقل كنه الأجناس العالیه جميعاً. و منه تعقل^۱ شىء^۲ ما^۳ من الماهیات رأساً. و حلّ هذا الإشكال من وجهين.

أحدهما: أمكان كون البسيط بديهياً بنفسه غير محتاج إلى التحديد.

و الثانى: ما قال فى الشفاء: إنّ اللوازم القريبة للماهیات البسيطة تقوم مقام الحدود فى المركبات و أنّها فى تعريف ملزوماتها^۳ ليست بأقصر^۴ من الحد^۵.

و إذ قد استبان ذلك كلّهُ و الحمد لله فقد بقى علينا استدراك ما فات منّا فى عرض كلامنا؛ لأنّه كان غريباً^۶ فى البين و كلفة بين الطرفين، و هو إعانة مقالة الذين قالوا بتجزد نفوس الحيوانات. و ذلك أنّهم معترفون ببقاء تلك النفوس و كونها مدركة للكليات و لا يتحاشون منه.

و مع هذا لا يلزم عليهم بطلان كون الناطق فصلاً للإنسان، لأنّ المراد بالناطق الذى هو فصل الإنسان ليس محض مدرك الكليات فقط و إلّا انتقض بنفوس^۷ الفلكيات و العقول المجردة أيضاً كما هو مذهبهم، بل المراد به هو المتنطق^۸ المتكلم الذى يقدر على إظهار ما فى ضميره على حسب العقل و الفهم. و لا ريب أنّ هذا المعنى مختصّ بالإنسان لا يشاركة فيه غيره. و إن كان مطلق التعقل^۹ مشتركاً بين كثيرين. و الحمد لله ربّ العالمين و صلّى الله على محمّد و آله الطيبين الطاهرين. تمّت الرسالة بعون الله الملك الوهاب^{۱۰}.

۱. نش: + ما.

۲. نش: - ما.

۳. حا: لزوماتها.

۴. حا: ناقصة.

۵. نش: الحدود.

۶. قد ذكر هذه العبارة هنا ملخصاً. قارن الشفاء (الإلهيات): ۲۴۶-۲۴۷.

۷. نش: قريباً.

۸. حا: - بنفوس.

۹. حا: التنطق.

۱۰. نش: العقل.

۱۱. حا: + على يد أقل خلق الله محمّد مهدي ابن محمّد على فى شهر ربيع الثانى سنة عشرين و مائة بعد الف سنة ۱۱۲۰.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۱۴)، **التعلیقات**، محقق عبدالرحمن بدوی، قم: انتشارات مکتبه الاعلام الإسلامی.
۲. _____، (۱۳۷۶)، **الشفاء (الإلهیات)**، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۳. بهمنیار، ابن مرزبان، (۱۳۷۵)، **التحصیل**، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. درایتی، مصطفی، (۱۳۷۵)، **فهرستگان نسخه‌های خطی ایران (فخا)**، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
۵. سبزواری، هادی، (۱۳۸۳)، **اسرار الحكم فی المفتاح و المختتم**، تصحیح کریم فیضی، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۶. _____، (۱۳۷۶)، **رسائل حکیم سبزواری**، تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات اسوه.
۷. _____، (۱۳۶۹)، **شرح المنظومه**، با تعلیقات حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران: نشر ناب.
۸. شیرازی، سید رضی، (۱۳۹۲)، **درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری**، تهران: انتشارات حکمت.
۹. ملاًصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکة**، تصحیح، تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، با حواشی ملاهادی سبزواری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. _____، (۱۳۸۶)، **مفاتیح الغیب**، ج ۲، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. صفار، محمد حسن، (۱۴۰۴)، **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ**، تصحیح و تعلیق محسن کوچه باغی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجف.
۱۲. فخر رازی، محمد بن عمر، (بی تا)، **المباحث المشرقیة**، قم: انتشارات بیدار.
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، **مجموعه آثار شهید مطهری (شرح مبسوط منظومه)**، تهران: انتشارات صدرا.



دوفصلنامه علمی تخصصی آموزه های حکمت اسلامی
سال اول، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۱

گزارش علمی مناظره ای درباره «ماهیت خداوند متعال»^۱

غلامرضا فیاضی^۲

علیرضا کهنسال^۳

چکیده

مشهور فلاسفه معتقدند ماهیت - به معنای «ما یقال فی جواب ما هو» - مختص ممکنات است و خداوند، ماهیت ندارد. جناب استاد دکتر علیرضا کهنسال، همچون مشهور فلاسفه این عقیده را تقویت کرده و از آن دفاع می کند، اما درمقابل جناب استاد حجت الاسلام و المسلمین غلامرضا فیاضی، بر خلاف مشهور، معتقد است خداوند نیز ماهیت دارد. در ادامه این جلسه، استاد کهنسال اذعان می کند که اگر خداوند ماهیت داشته باشد، دو نتیجه فاسد خواهد داشت: اول آنکه واجب تعالی، به ممکن الوجود تبدیل می گردد؛ دوم آنکه به تبع ممکن الوجود شدن، نیازمند جاعل خواهد بود. اما استاد فیاضی، معتقد است لازمه ماهیت خداوند، وجود است و میان ماهیت و وجود خداوند، علیت تحلیلی برقرار است که این امر، منافاتی با وجوب خارجی آن ندارد؛ همچنان که ترکیب خداوند از وجود و ماهیت نیز در تحلیل عقل، محقق است و با بساطت خارجی آن منافاتی ندارد.

واژگان کلیدی: واجب الوجود، ماهیت، حد وجود، حکایت وجود.

۱. متن پیش روی، خلاصه گفتگوی علمی دو استاد بزرگوار، در مدرسه علمیه عالی نواب پیرامون «ماهیت خداوند متعال» است که توسط استاد حجت الاسلام و المسلمین یاسر حسین پور (دکتری رشته فلسفه و حکمت اسلامی موسسه امام خمینی رحمته الله علیه) به رشته تحریر و تقریر و مستندسازی علمی درآمده است.

لازم به ذکر است عبارات داخل قلاب که با علامت [] نمایش داده می شود، به فراخور احوال، جهت تنویر و تبیین بیشتر مطالب، توسط مقرر افزوده شده اند.

fayyazi@iki.ac.ir

kohansal-a@um.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی موسسه امام خمینی ره قم

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

[پیش از ورود به بحث، تذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که ماهیت، در اندیشه مشهور فلاسفه، دو معنا دارد:]

الف) ما يقال فی جواب ما هو یا ماهیت بالمعنی الاخص. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴)
ب) ما به الشیء هو هو یا ماهیت بالمعنی الاعم. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۲)
 مشهور فلاسفه معتقدند، خداوند، فاقد ماهیت به معنای اول است، اما واجد ماهیت به معنای دوم می‌باشد. آنها، ماهیت به معنای اول را در ممکنات منحصر می‌دانند، اما بنده معتقدم، خداوند به هر دو معنا ماهیت دارد.]

در حقیقت، مشهور، دو بیان در مورد ماهیت نداشتن حضرت حق به کار می‌برند؛
 تعبیر اول «الواجب لا ماهیة له» و تعبیر دوم «الواجب ماهیة إنیة» می‌باشد:

الف) الواجب لا ماهیة له. مراد از ماهیت در اینجا، ما يقال فی جواب ما هو است. مانند کمیت که در جواب ما يقال کمی می‌آید و یا کیفیت که در جواب کیفیت شیء می‌آید و لمیت و امثال آن. مراد مشهور از ماهیت نداشتن در مورد حضرت حق، همین معنا است. می‌گویند اینکه بگویید «الله تبارک و تعالی ما هو؟» اشتباه است؛ مانند این است که یکی بگوید «نقطه در کجای الف قرار دارد؟» می‌گویند الف، نقطه ندارد. این شخص، پیش فرض گرفته است که الف، نقطه دارد و بعد می‌پرسد که نقطه الف کجاست؟ واجب نیز اینگونه است. [نفی ماهیت از خداوند، به معنای نفی ترکیب او از وجود و ماهیت و در حقیقت، اثبات بساطت اوست. فلاسفه در نهایت قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء» را به یاری همین نفی ترکیب، اثبات می‌کنند. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۱۰) به ویژه ملاصدرا، به عنوان یکی از فلاسفه معتقد به وحدت شخصی وجود، نیازمند این اثبات است؛ زیرا نفی ماهیت از خداوند، در حقیقت، نفی تمایز حقیقی او با دیگر موجودات است و مقدمات طرح نظریه وحدت شخصی وجود

را فراهم می‌آورد.]

ب) الواجب ماهیته اینته. ماهیت در اینجا یعنی ما به الشیء هو هو. این معنای اصطلاحی است و در فلسفه به کار می‌رود. ماهیت چیزی است که هویت شیء به واسطه آن تأمین می‌شود. خداوند بدین معنا حتماً هویت دارد. هویت واجب فقط وجود است، برخلاف (موجود) ممکن که زوج ترکیبی از ماهیت و وجود است و وجود، میان همه ممکنات مشترک است، همانطور که میان واجب و ممکن مشترک می‌باشد. اما ممکنات به واسطه ماهیات‌شان متمایز هستند. ما به الامتیاز ممکنات، ماهیت‌شان است که موجب شده یکی انسان و دیگری خرس باشد. اما ما به الامتیاز واجب از ممکنات این است که ممکنات، ماهیت دارند؛ در حالی که واجب، ماهیت ندارد. اینکه واجب، وجود محض است و ماهیت ندارد، او را از ممکنات متمایز می‌کند.

این کلام مشهور حکما است، اما برخی [همچون فخر رازی] با این عقیده مخالفت کرده‌اند و گفته‌اند واجب، باید ماهیت داشته باشد.^۲ (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۱؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۹۰) یکی از آن افراد بنده هستم.^۳ ادعای بنده این است که واجب باید ماهیت داشته باشد. [ماهیت نه به معنای حد وجود - که در این صورت منحصر در موجودات محدود خواهد بود - بلکه به معنای کنه وجود. (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۶۴) در واقع، خداوند، هر چند به نحو خارجی، بسیط است، اما در تحلیل عقل، بسیط نیست و برخی از انواع ترکیب؛ از جمله ترکیب از وجود و ماهیت در وجود او راه دارد. نکته دیگر این است که برخلاف نظر مشهور، تمایز واجب و ممکن صرفاً در وجود نیست، بلکه در ماهیت نیز تمایز دارند و اساساً ما به الامتیاز حقیقی آن از موجودات دیگر است. (فیاضی در طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۳)]

ادعای ما این است که واجب، ماهیت دارد به معنای «ما یقال فی جواب ما هو». منتها ما یقال فی جواب ما هو به این معناست که او شأنیست دارد در جواب «ما یقال فی جواب ما هو» قرار بگیرد؛ ولی به معنای آن نیست که بنده و شما معنای آن را می‌فهمیم. ابن سینا رساله‌ای دارد به نام «رساله حدود» که در ابتدای آن می‌فرماید: «فهم

حدود اشیاء، متعَدِّر بلکه متعشّر است. بسیار دشوار می‌باشد. اشیاء، ماهیت دارند، ولی شما ماهیت را نمی‌فهمید. انسان را حیوان ناطق می‌گویند. مراد از ناطق چیست؟ ادراک کلیات. این کیفیت است، اگر نطق است، از اعراض به‌شمار می‌آید. عرض، مقوم جوهر نیست. ابن‌سینا هم می‌گوید ما بسیاری اوقات نمی‌توانیم به ماهیت علم پیدا کنیم. بنابراین باید عرض خاص اشاره می‌کنیم. در پاسخ به «انسان ما هو؟» می‌گوییم نمی‌دانم، همین اندازه می‌فهمم که چیزی است که این خصوصیت را دارد. (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م، ص ۲۳۱) از این رو ابن‌سینا در منطق اشارات می‌گوید: «دلالت حدّ تام بر ماهیت، دلالت مطابقی است.» (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۱) یعنی در پاسخ به «ما هو؟»، زمانی که اجتماع اجناس و فصول را بیان کند - حتی اگر فصل قریب را بیاورد - حدّ تام را آورده است. این در حقیقت، ماهیت را گفته است، ولی دلالت بقیه انواع معرف - که همه آنها معرفتند - حدناقص، رسم تام، رسم ناقص، دلالت التزامی است. این به آن معناست که ماهیت انسان را بالمطابقه نمی‌دانم، ولی نشانه‌ای از آن را می‌دانم که این نشانه، به اجمال می‌گوید ماهیت چیزی است که ما نمی‌فهمیم، ولی این اثر را دارد. تعریف انسان به حیوان ناطق در حقیقت رسم است و این فصل، فصل حقیقی نیست، بلکه منطقی است. این عرض لازم مساوی خاصه است. این خاصه، در این که موجب امتیاز این ماهیت از دیگر ماهیات می‌شود، مانند فصل است و در این امر با فصل، مشترک می‌باشد. ما به این امر نیز ملتزم هستیم که «الماهیه من حیث هی لیست الا هی»، اگر به خود ماهیت نگاه کنید، خودش، خودش است. در این ماهیت، وجود و عدم و امکان - با اینکه امکان، لازم ماهیت است - وجود ندارد. من حیث هی یعنی وقتی به خودش در محدوده خودش نگاه می‌کنید، تنها خودش است و حتی لازمه‌اش هم نیست. پس در قاعده «الماهیه من حیث هی هی»، موضوع، «ماهیت من حیث هی هی» است که اعتباری می‌باشد، چون «ماهیت من حیث هی هی» ماهیت لابشرط است، اما لابشرط دو مصداق دارد: لابشرط خالی که مقسم است. انسان به وجود و عدم تقسیم می‌شود. این انسان هم با وجود و هم با معدوم سازگار است. جایی خصوصیات و مختصات به این مقسم، اضافه شده تا اقسام شکل گرفته‌اند. آن جا که می‌گویند «الماهیه من حیث هی لیست الا هی»؛ به ماهیت نگاه می‌کنند، در حالی که خالی است، یعنی حالت مقسمی را حفظ کرده است و به اقسام، تقسیم نشده است. لابشرط

خالی همان «ماهیت من حیث هی هی لیست الاهی» است.

این «ماهیت من حیث هی هی» - همانطور که فرمودند - یکی از ادله آقایان است، ولی ماهیت، هر چند «من حیث هی هی لیست الاهی» باشد، هیچ منافاتی ندارد که وجود، لازمه اش باشد. ما معتقدیم وجود، لازمه ماهیت واجب است. شما در مورد ماهیت می‌گویید امکان، لازمه ماهیت است. امکان در ذات ماهیت نیست. «الماهیة من حیث هی الاهی لا ممکنه ولا واجبه» هر ماهیت در عالم واقع از دو حال خارج نیست: وجود یا عدم. ولی عقل این ماهیت را تحلیل می‌کند و می‌گوید این موجود، به وجود و ماهیت تقسیم می‌شود. روی یک صندلی وجود و روی صندلی دیگر ماهیت قرار می‌گیرد. به ماهیت نگاه می‌کنیم و می‌بینیم لاموجود و لامعدوم است. بنده در مورد خدا نیز همین را می‌گویم. وجود خدا در عالم واقع خارجی، عین ذاتش است و ماهیت، عین وجود است و این همان بحثی است که در کتاب «هستی و چیستی»^۴ آمده مبنی بر این که ماهیت در همه اشیاء، عین وجود است و ملاصدرا آن را با شانزده بیان فرموده‌اند. (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۲۶)

یک بیان این است که ماهیت، عین وجود است و وجود، عین ماهیت است. رابطه وجود و ماهیت مانند رابطه ذات و صفات است. وجود و ماهیت در بساطت مانند جنس و فصل هستند. جنس و فصل در خارج بسیط می‌باشند و در ذهن به جنس و فصل تفکیک می‌شوند. اما شیخ اشراق می‌گوید ممکن نیست یک شیء در خارج بسیط بوده و در ذهن به جنس و فصل تقسیم گردد. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۶) علامه طباطبایی نیز همین اعتقاد را دارد. [در حقیقت ایشان، جنس و فصل موجودات بسیط را اعتباری می‌دانند.] (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۹۰) ملاصدرا در بحث ماهیت اشیاء به شدت با شیخ اشراق برخورد کرده و می‌گوید ممکن است امری بسیط باشد، ولی در عین بساطت، جنس و فصل نیز داشته باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م ۲، ج ۲، ص ۲۶) ما نیز معتقدیم این نظر ملاصدرا درست است و موضع شیخ اشراق درست نیست. ملاصدرا معتقد است رابطه جنس و فصل مانند رابطه وجود و ماهیت است. ما معتقدیم در خارج، ماهیت خداوند عین وجودش است مانند همه موجودات دیگر، ولی خداوند یک ماهیت دارد که در عین اینکه درون آن ماهیت وجود نیست - یعنی نه جنس آن، وجود است و نه فصل آن -



ولی ماهیتی است که لازمه اش وجود می باشد. امکان ندارد این ماهیت موجود نباشد، همچنان که ما و ملاصدرا برای ممتنعات ماهیت قائل هستیم.

[در حقیقت، وجود و ماهیت - چه در خداوند و چه در ممکنات - در خارج، به عین وجود هم موجودند، اما در ذهن تفکیک می شوند و غیر هم هستند. ماهیت، چه در خداوند و چه در ممکنات، مقسمی و لا بشرط است. نه وجود و نه عدم، نه وجوب و نه امکان، هیچ یک در ذات ماهیت نیست. اما همان طور که در ممکنات، امکان، لازمه ماهیت است، لازمه ماهیت خداوند نیز وجود است.]

۱. ادله اثبات ماهیت برای خداوند

۱-۱. دلیل عقلی استاد فیاضی بر اثبات ماهیت داشتن خداوند

[اساساً بنده معتقدم، ماهیت داشتن منحصر در ممکنات نیست و نه تنها واجب تعالی، بلکه ممتنعات نیز ماهیت دارند، البته در ممتنعات، عدم، لازمه ماهیت است.] شما معتقد هستید «الدور ما هو؟» جواب دارد، یعنی اگر کسی پرسید «الدور ما هو؟» در پاسخ آن، تعریف حدی داریم و در تعریف دور می گوئیم: «علیه الشیء لعلته»؛ چیزی علتِ علت خودش باشد یا «معلولیه الشیء لمعلوله»؛ چیزی معلول معلول خودش باشد یا «توقف الشیء علی ما يتوقف علیه»، همه اینها یک حقیقت را بیان می کنند. لازمه این ماهیت، عدم است. چون ممتنع است می گوئیم چطور لازمه یک ماهیتی می تواند عدم می باشد، اما ماهیتی نباشد که لازمه اش وجود باشد؟ ماهیتی در عالم هست که لازمه اش وجود است و آن خدای متعال می باشد. بیاناتی که ملاصدرا دارد مبنی بر این که محال است ماهیت، علت وجود خودش باشد نیز تمام نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰۶) ماهیت در مورد خدا، همان معنای اخص ماهیت می باشد که معنای لغوی است، یعنی «ما يقال فی جواب ما هو». اما معنای اینکه خداوند دارای ماهیت به معنای «فی جواب ما هو» می باشد این نیست که افراد معنای آن را بفهمند، چنان که ابن سینا گفته ما حدّ اشیاء را نمی فهمیم، ولی (در عین حال) ماهیت دارند. کل ممکن زوج ترکیبی له وجود و ماهیته. خدا ماهیتی دارد که هیچ بشری و غیر بشری نمیتواند آن را بفهمد.

۱-۱-۱. اشکال استاد کهنسال

اولاً فلاسفه می‌گویند، محالات ذاتی صورت عقلی ندارند.^۵ یعنی شما برای محال ذاتی نمی‌توانید ماهیت درست کنید؛ چه ماهیت به معنای ما یقال و چه ماهیتی که در جواب ما هو بیاید، هرچند از هر یک از معقولات ثانی هم باشد. امر محال، باطل الذات است و چیزی که باطل الذات است، ذات ندارد تا ماهیت داشته باشد.

ثانیاً اگر در محالات می‌بینیم جمله برای ما معنا دارد به خاطر این است که اعدام، تابع وجودند. ابتدا از امور موجوده کلمات را فرض می‌گیرد، برای ما این کلمات را می‌نویسند و در ابتدای امر چنین به نظر ما می‌رسد که این کلمات معنا دارند و ماهیت دار می‌باشند، اما وقتی جستجو می‌کنیم، می‌بینیم ماهیت ندارد. به عنوان مثال آیا خداوند می‌تواند چیزی را خلق کند که خودش نتواند اعدامش کند؟ به نظر می‌رسد این گزاره معنا دارد چون عبارات از امور وجودی گرفته شده است، بعد که دقت می‌کنیم، درمی‌یابیم بی‌معنا است. بنابراین محالات دو گونه است گاهی از همان اول تصریح به محالات می‌کنیم، اگر در موردی به امر محال تصریح نکنیم، اصلاً تصور صحیح در پی نخواهد آورد تا بعد بخواهد آن را بپذیرد، مانند مثلث لا مثلث. شما چه تصویری از این گزاره دارید؟ هیچی. وقتی هیچ تصویری ندارد، هیچ ماهیتی ندارد تا بعد ادعا کنیم امتناع، لازمه ماهیت است. ولی گاهی این طور نمی‌گویند، بلکه کلمات را از وجود فرض می‌گیرند و کنار هم می‌گذارند، در ابتدا شنونده گمان می‌کند یک ماهیت تشکیل شد، بعد می‌فهمد که ماهیت، ممتنع گردید. این مثال ایشان است. پس جواب مطلب:

اگر محال ذاتی بما هو محال ذاتی تصویر شود، اصلاً ماهیت ندارد تا بعد بپرسیم که امتناع، لازمه اش هست یا نیست، اما جمله‌هایی که می‌فرمایند، غلط انداز هستند، یعنی در ابتدا، جمله امور وجودی را می‌رساند، اما بعد می‌فهمیم امور وجودی نیستند.

۱-۱-۲. جواب استاد فیاضی

ممتنعات حتماً باید ماهیت داشته باشند چون [تصدیق فرع بر تصور است و حکم به امتناع بدون تصور ممتنع ممکن نیست و] ما اگر ماهیت آنها را نفهمیم، نمی‌توانیم

به محال بودن آنها حکم کنیم.

۲-۱. دلیل نقلی استاد فیاضی بر اثبات ماهیت خداوند

در ادله نقلی، به صورت متعدد، به ماهیت خداوند اشاره شده است. به عنوان مثال در مجموع نصوص ما آمده است که: «لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۳، ص ۳۳۴) پس خداوند «ما هو» دارد. ما هو، کسی است که بداند او خودش است و کسی دیگر هم نمیتواند آن را بداند. [همچنین روایت متعدد دیگر، از جمله:

«قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ إِنِّيَّةٌ وَمَائِيَّةٌ؟ قَالَ: نَعَمْ. لَا يُثَبَّتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِنِّيَّةٍ وَمَائِيَّةٍ.»^۶
«فَمَتَى تَفَكَّرَ الْعَبْدُ فِي مَاهِيَّةِ الْبَارِي وَكَيْفِيَّتِهِ إِلَهَ فِيهِ وَتَحَيَّرَ وَلَمْ تُحِطْ فِكْرُهُ بِشَيْءٍ يَتَصَوَّرُ لَهُ.»^۷
«اللَّهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي إِلَهَ الْخَلْقِ عَنْ دَرْكِ مَاهِيَّتِهِ وَالْإِحَاطَةِ بِكَيْفِيَّتِهِ.»^۸

بیانات جناب استاد دکتر علیرضا کهنسال

مقدمه

حضرت استاد یک دعوی فرمودند که حاصل آن این است که ماهیت به معنی «ما» يقال فی جواب ما هو» در انسان، خدا و همه موجودات است. ولی همانطور که امکان به حیثیت اطلاقیه از انسان، انتزاع می شود و این امکان به حمل شایع بر انسان حمل می شود و داخل در ذات انسان نیست، وجوب نیز به حیثیت اطلاقی انتزاع می شود، اما ماهیت خداوند مانند ماهیت درخت خالی از وجود و عدم است.

۱. ادله نفی ماهیت از خداوند

۱-۱. دلیل اول استاد کهنسال

عمده ادعای بنده این است که شما در مورد خداوند نمی‌توانید چیزی به نام «ما» یقال فی جواب ما هو» تصور کنید [به دو دلیل: اگر خداوند ماهیت بالمعنی الاخص داشته باشد، باید خالی از وجود و عدم باشد، و دیگر اینکه در این صورت، برای موجود شدن، نیازمند جاعل خواهد بود و (همچنان‌که) معلوم است که نه خداوند خالی از وجود است و نه نیازمند جاعل می‌باشد.] مدعای خود را این‌طور توضیح می‌دهم:

ما در قاعده «الماهیه من حیث هی» می‌توانیم همه چیز را مغفول قرار دهیم و عدم، اعتبار کنیم و جزء ذاتیات ماهیت بدانیم. وقتی درخت موجود در خارج را نگاه می‌کنم، می‌توانم همه وجود او و همچنین عدم را کنار بگذارم و به حمل اولی بگویم این درخت «لاموجوده و لا معدومه»، در حالی که این درخت به حمل شایع موجود است. اما ذاتیات را نمی‌توانیم چون «سلب الشیء عن نفسه» محال است. من اگر ذاتی درخت را سلب کنم، اصلاً درخت را تصور نکرده‌ام. حالا این در کجا متصور است؟ در جایی که وجود، ذاتی این شیء نباشد، اگر وجود، ذاتی این شیء بود نمی‌توانستم آن را سلب کنم، همان‌طور که من نمی‌توانم از مثلث، شکل سه ضلعی را نفی کنم، اگر وجود، ذاتی چیزی بود، نمی‌توانم وجودش را نفی کنم. بنابراین آنجا نمی‌توانم بگویم وجود این را حتی به نحو عدم الاعتبار و حتی به نحو حمل اولی بیرون قرار می‌دهم. تنها فارق میان پرودگار و موجودات دیگر این است که در موجودات دیگر وجود، عین ذات نیست و خارج از ذات است و (آنها) به سبب علت به وجود می‌آیند. درخت به خودی خود به وجود نمی‌آید و مثلث به خودی خود روی تخته رسم نمی‌شود. مثلث، جاعل و راسم می‌خواهد. چون وجود، عین مثلث نیست. من که مثلث را رسم می‌کنم، سه ضلعی به مثلث نمی‌دهم، بلکه وجود را می‌دهم. این جا تفکیک ماهیت و وجود در مثلث ممکن است، چون وجود مثلث عین ذاتش نیست، ولی اگر ما موجودی داشتیم که وجود، عین ذاتش بود، به عامل خارجی مانند جاعل نیازی نیست. اگر چنین وجودی داشتیم مقام ماهیت نداریم تا وجود را کنار بگذاریم و ماهیت را تصور کنیم. دعوی این است که وجود، عین واجب‌الوجود است. یعنی واجب‌الوجود موجودی است که وجود از حاق ذات او بیرون می‌آید، نمی‌توان فرض کرد چنین موجودی وجود ندارد و یا وجود دارد، ولی لازمه‌اش وجود دارد. لازمه‌اش هم باشد یعنی ملزوم فی حد ذاتش خالی از



لازم است؛ ما نمی‌توانیم چنین موجودی را فرض کنیم. در مورد مفهومی مانند مفهوم درخت می‌توان گفت «یمكن أن يوجد و يمكن أن لا يوجد». آقایان توجه دارند وقتی ملاصدرا در المشاعر می‌خواهد مسئله علم را انکار کند به همان گفته ابن سینا تمسک می‌کند و می‌گوید این صور مرتسمه که شما می‌گویید از کجا ایجاد شد؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ۵۵) یا در (نقد) نظریه قدمای اشاعره در باب صفات الهی می‌گوید: آیا این صفات از درون ذات نیامده است؟ چطور می‌شود ذاتی خالی از وجود باشد و وجود لازمه‌اش باشد؟ از این رو فرض حضرت استاد محل منع است. حرف بنده این است که وجود، عین ذات واجب است و در ممکنات عین ذات ممکن نیست، بنابراین در ممکن سلب ماهیت از وجود، ممکن است ولی در واجب این طور نیست. این اساس استدلال می‌باشد که عمده استدلال آقایان است.

۱-۱-۱. پاسخ استاد فیاضی

[دلیل اول حضرتعالی صحیح نیست. زیرا:] «وجود، عین ذات است» به یک معنا درست است و به معنای دیگر، محل منع است. اگر منظور از اینکه وجود، عین ذات واجب می‌باشد، این است که در خارج، وجود، عین ماهیت است، ما در همه ماهیات و ممکنات (همین را) می‌گوییم. ولی اگر وقتی می‌گویید وجود، عین ذات است منظورتان «ذاتی باب ایساغوجی»^۱ است، ما قبول نداریم، باید اثبات کنید. ما می‌گوییم نیست و «الماهیة من حیث هی لیست الاهیة» ماهیت، ماهیت است؛ فرقی ندارد در واجب یا ممکن باشد. ماهیت فقط ذاتیاتش است نه اعراض. به حمل اولی سلب می‌شود و منافات ندارد که به حمل شایع بر او حمل گردد و عین او باشد. اگر وجود، عین ذات واجب است، در خارج و به حمل شایع عین اوست. ما هم می‌گوییم درست است، اما به نتیجه شما نمی‌رسد. شما وقتی می‌توانید چنین نتیجه‌ای بگیرید که این وجود، ذاتی باشد و این، اول مدعای است. بنده که برای خدا ماهیت قائل هستم، می‌گویم، وجود، ذاتی ماهیت خدا نیست، مانند بقیه ماهیات که وجود ذاتی‌شان نیست، همانطور که عدم، ذاتی هیچ ماهیتی نیست. منتها بنده عقیده دارم وجود، ذاتی نیست، ولی لازمه‌اش است (خارج از ذات است)، یعنی نه در خارج و نه در تحلیل عقلی

قابل انفکاک نیست. عقل ما قدرت این را دارد که عدم یک چیز را تصور کند. در عالم اعتبار چیزی نیست که گیر نیاید. «الماهیة من حیث هی» امر اعتباری است، چون خالی از وجود و عدم است ولی در عالم حقیقت، ارتفاع نقیضین وجود ندارد. ما اعتبار می‌کنیم. ایجاد و انعدام کار ما نیست و کار خداست، البته انعدام را فلاسفه قبول ندارند، ولی ما قبول داریم. پس وجود نمی‌تواند در ماهیت بیاید و وجود ذاتی ماهیت هیچ جا نیست؛ نه در ما و نه در خدای متعال. اگر وجود، عین ذات واجب است، یعنی ذاتی واجب است، ما چنین چیزی را قبول نداریم، بلکه معتقد هستیم خداوند ماهیتی دارد و محال است ذاتی آن ماهیت، وجود باشد. [بنابراین، وجود، عین ذات است در خارج، اما لازمه آن است در ذهن].

[ظاهراً حضرتعالی می‌خواهید چنین استدلالی بر مدعای خودتان مبنی بر نفی ماهیت از خداوند اقامه کنید:]

۱. لو كانت للواجب ماهیة، لكانت ماهیة خالیة عن الوجود، لانه الماهیة من حیث هی لیست الاهی.

۲. و لو كانت ماهیة خالی، عن الوجود، لامکن سلب الوجود عن ذاته.

۳. لکن التالی محال.

۱. اگر، خداوند ماهیت داشته باشد، آن ماهیت، مثل همه ماهیات، خالی از وجود خواهد بود.

۲. و اگر ماهیت خداوند خالی از وجود باشد، میتوان از او سلب وجود کرد.

۳. در حالی که ممکن نیست از واجب تعالی سلب وجود کرد.

پس: خداوند ماهیت ندارد.

الف) پاسخ نقضی استاد فیاضی

[این استدلال، یک جواب نقضی و یک جواب حلی دارد. جواب نقضی این است:] مگر معلول می‌تواند اعم از علت باشد؟ آن مقداری که تعلیل شامل می‌شود، ثابت می‌شود؛



اما آن مقداری که تعلیل شامل نمی شود، ثابت نمی شود. موضوع تحلیل «ماهیت من حیث هی هی» است. حالا من «ماهیت من حیث هی هی» را در متن استدلال آقای دکتر کهنسال آوردم. این تقریر نشان می دهد که ذات خدا «من حیث هی هی لا موجوده ولا معدومه» است. از واجب موجود در خارج امکان سلب ندارد، چون لازم و ملزومند. در ماهیت واجب، وجود نیست. در خارج، واجب است. واجب حقیقی است. ولی واجب محل بحث، امر اعتباری است. ماهیت عین او است، ولی وقتی عقل تفکیک می کند می گوید وجود، ذاتی اش نیست. وجود در ماهیت نیست به معنای (ذاتی) ایساغوجی که درون آن باشد. [پس، این استدلال که شما فرمودید صحیح است و آن را میپذیرید، با ممکنات نقض می شود و باطل است. در نقض استدلال چنین می گوئیم:]

۱. لو كان للانسان ماهية، لكانت ماهيته من حيث هي هي خالية عن الوجود.
 ۲. و لو كانت ماهيته من حيث هي هي خالية عن الوجود، لم يمكن حمل الوجود عليه على ذاته من حيث هي هي.
 ۳. لكن التالي باطل، لأن الانسان موجود بالضرورة و بالبدهة.
- عین آن استدلال را میتوان این جا آورد و نتیجه را گرفت، پس استدلال خراب است که چنین نتیجه ای می دهد. خرابی آن نیز به خاطر همین است که اگر ماهیت آن خالی از وجود است، با حمل وجود بر بر ماهیتی که در خارج موجود باشد منافات ندارد.. پس این اولاً نقض دارد.

(ب) پاسخ حلی استاد فیاضی

ثانیاً جواب حلی این است:

۱. لو كانت للواجب ماهية، لكانت ماهيته خالية عن الوجود، لأنه الماهية من حيث هي ليست إلا هي.
۲. و لو كانت ماهيته خالية عن الوجود، لأمكن سلب الوجود عن ذاته.
۳. إن ماهيته تعالى من حيث هي هي خالية عن الوجود و به عبارة أخرى سلب عنه الوجود، بالحمل الاولى، يمكن بل يجب سلب الوجود عن ماهيته



من حیث هی هی.
اذن: لیس التالی بباطل.

[ماهیت، چه در ممکنات و چه در واجب تعالی، هر چند در خارج به عین وجود موجود است، لکن در مقام تحلیل عقلی خالی از وجود و عدم و هر امر دیگری است. ماهیت در تحلیل عقل، فقط ماهیت است و نه چیز دیگر، بنابراین نه تنها سلب وجود از ماهیت خداوند، محال نیست، بلکه واجب است.]

۲-۱. دلیل دوم استاد کهنسال

من می‌خواهم معارضه کنم. [و با این معارضه، نه تنها اشتباه استدلال شما را روشن می‌کنم بلکه در حقیقت، دلیل دوم بر نفی ماهیت از خداوند را هم اقامه می‌کنم] در ادامه مقدمه اول که فرمودند. سوال من این است، «ماهیت من حیث هی هی» خودش، خودش است و وجود و عدم ندارد. یعنی ماهیت درخت که در ذهن وجود نداشت، وقتی در خارج موجود شد، وجود به آن عارض می‌شود. ما می‌بینیم این درخت در ذهن از وجود و عدم خالی است و در خارج هم حالت ذاتی‌اش این است که وجود و عدم ندارد، بلکه اگر وجود پیدا کند به مداخله غیر می‌باشد و اگر وجود ندارد نیز به مداخله غیر است، کانه «ماهیت من حیث هی هی» درخت، در خارج موجود نیست، همانطور که مسلک استاد است و ما هم قبول داریم که وجود ماهیت در خارج است، اما بالاخره عقل تشخیص می‌دهد که این درخت در خارج نیازمند است، همانطور که در ذهن نیاز داشت، در خارج هم نیازمند است. سوال می‌شود که چه شد این در خارج برطرف نشده است؟ می‌گوید: چون وجود و عدم ذاتی آن نیست و این رفع نمی‌شود، بنابراین وجود و عدمش، غیری است. حال می‌پرسیم آیا این حالت غیری در واجب هست یا خیر؟ بعد می‌بینیم نیست. مقدمه‌ای که بنده اضافه می‌کنم این است:

۱. لو کانت للواجب ماهیة، لکانت ماهیة خالیة عن الوجود، لأنه الماهیة من حیث هی لیست إلهی.
۲. و لو کانت ماهیة خالیة عن الوجود، لامکن سلب الوجود عن ذاته.



۳. لأنه ماهية من حيث هي ليست الاهی لا موجودة ولا معدومة، لان
الماهية فی الذهن و فی الخارج لیس لها شأن من الوجود و لكن الله تعالى
شأنه کل الوجود.

اذن: لیس له ماهیه من حیث هی هی.

مقدمه اول این بود که اگر واجب تعالی «ماهیت من حیث هی هی» داشته باشد،
از وجود و عدم خالی است. در مقدمه دوم می‌گوییم اگر خداوند چنین ماهیتی داشت،
همچنان که درخت در خارج به جاعل نیاز دارد، او هم به جاعل نیاز داشت، ولی می‌بینیم
او به جاعل نیاز ندارد، پس ماهیت من حیث هی هی ندارد. اگر خداوند ماهیت بالمعنی
الاخص داشته باشد، برای وجود به جاعل نیازمند است. لكن التالی محال.

پس: خداوند ماهیت بالمعنی الاخص ندارد.

۳-۱. جمع بندی استاد فیاضی از هر دو دلیل

[بنده برای تقویت قول حضرت تعالی، ابتدا هر دو استدلال شما را در قالب یک استدلال
با پنج مقدمه تقریر می‌کنم و سپس آن را پاسخ می‌گوییم:]

۱. لو كانت لواجب تعالی ماهیه، لكانت ماهيته خالیه عن الوجود أو لكانت
وجوده زائد علی ماهيته.

(این قابل انکار نیست. در برخی کتب فلسفی فصلی جداگانه به نام زیادت وجود بر
ماهیت آورده‌اند که توضیح می‌دهند ذهن وقتی تحلیل می‌کند، در می‌یابد موجوداتی
که در خارج وجود دارند، وجود، داخل در ماهیت‌شان نیست، یعنی ذاتی ماهیت
نیست. (فیاضی در طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۲؛ طباطبائی، بیتا، ص ۱۱)

۲. ولو كان وجوده زائد علی ماهيته، لم یکن وجوده عین ذاته ولا جزء من
ذاته.

۳. اذا لم یکن وجوده عین ذاته ولا جزء من ذاته، احتاج الی علّه یعطیه
الوجود.

۴. و اذا احتاج الى علته يعطه الوجود، لم يكن واجباً.

۵. لكن التالي باطل.

اذن: ليس للواجب ماهية.

۱-۳-۱. پاسخ استاد فیاضی (علیت تحلیلی)

همه مقدمات این استدلال صحیح است جز مقدمه سوم که غلط است. مراد از علت چیست؟ چون بحثی است در کتب فلسفی که علت، از یک منظر، به علت خارجی و تحلیلی تقسیم می‌شود. (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۴۶) چرا چنین تقسیمی وجود دارد؟ زیرا، قوام علیت، به تغایر علت و معلول است. اما این تغایر یا در خارج است یا صرفاً در ذهن؛ در صورت اول، آن را علت خارجی و در حالت دوم، علت تحلیلی می‌نامند.^۱

وقتی از علیت سخن می‌گوییم، علت خارجی به ذهن می‌آید، در حالی که حرکت، علت زمان است، ولی علت تحلیلی، وجود مادی، عین وجود حرکتش است. حرکت، عین وجودش است و زمان، مقدار حرکت است.

(درباره اعراض دو نظریه وجود دارد. اعراض دو قسم‌اند: خارج محمول و محمول بالضمیمه. در اعراض خارج محمول، بودن یا نبودن عرض، تغییری در وجود موضوع، ایجاد نمی‌کند، مانند اینکه عبا روی میز باشد. یا مانند اینکه پدر شما برود آن طرف دنیا و ازدواج کند و بچه دار شود، در اینجا شما برادر شده‌اید، در حالی که تغییری در شما ایجاد نمی‌شود. برخی اعراض خارج محمول‌اند. شأن جوهرند و به عین وجود جوهرند. این دیدگاه ملاصدرا است.

اما برخی اعراض این‌طور نیستند. ابن سینا می‌گوید کم متصل و کم منفصل وجود جدا ندارند. یک انگشت با دو انگشت می‌شود دو تا ولی دو بودن وجود مستقل ندارد و گرنه سه وجود مستقل خواهیم داشت و ویتسلسل. حرکت، علت زمان است. حرکت، عین وجود متحرک است که جوهر می‌باشد. زمان، مقدار است که به عین وجود همان موجودی که حرکت است و متحرک است (موجود است). علیت چه می‌شود؟ مگر تغایر نمی‌خواهد؟ این‌ها عین هم هستند. روشن‌تر از این فارابی و ابن سینا و بعد از آنها مثال

۱. کُلُّ انْسانٍ حیوانٌ.
 ۲. کُلُّ حیوانٍ حسّاسٌ.
- إذن: کُلُّ انْسانٍ حسّاسٌ.

این کدام قسم از برهان است: لم یا دلیل یا إن مطلق؟ فارابی این مثال را برای برهان لم آورده است. (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۳۷) بسیاری از حرف‌های ابن سینا عین فارابی است. کل انسان، مانند زید، حیوان هست. انسان هم هست و حساس هم هست، ولی شما می‌گویید حیوان بودن، علت بودن حساس بودن است. این معنا ندارد، مگر علت تحلیلی را بپذیریم. صورت نوعیه مطلقاً علت اعراض هستند. اجسام آثار مختلف دارند. این آثار معلول چیست؟ (معلول) امر خارجی، جسمیت و هیولی هم نیست. پس صورت نوعیه علتی می‌خواهد. انجیر بودن انجیر غیر از جسمیت آن است. همه می‌پذیرند که اعراض معلول صورت نوعیه هستند، در حالی که یقیناً نزد فیلسوفان بخشی از اعراض در شأن جوهرند، به عین وجود جوهر هستند. به نظر ملاصدرا همه عین جوهر هستند. علت اینها خارجی نیست و تحلیلی است.)

در واجب، ترکیب وجود دارد. واجب، ذات و صفت دارد. وجود، عین ذات، علم و قدرت است. بنابراین واجب، مرکب از ذات و صفت است. این ترکیب، ضرر ندارد چون ترکیب تحلیلی نیاز خارجی نمی‌آورد؛ بلکه ترکیب تحلیلی، نیاز تحلیلی همراه می‌آورد. شما می‌گویید بسیط است، بنده معتقد هستم نمی‌توانید بساطت را حفظ کنید و اگر بسیط است تنها در خارج، بسیط است و جزء ندارد که این نکته را هر دو قبول داریم. واجب، یک ماهیت دارد و (این ماهیت) یک لازم دارد که وجود است و قابل انفکاک نیست؛ مانند اینکه می‌گویند «الدور ما هو؟» این ماهیت، علت برای عدم است. اجتماع نقیضین: «کون الشیء فی زمان واحد فی حمل واحد من جهة واحد وجوداً و معدوماً» وجوب، لازمه ماهیت واجب است؛ ممکن لازمه ماهیت است و عدم هم لازمه ماهیت ممتنع نمی‌شود.

[بنابراین اگر در مقدمه سوم که گفته می‌شود: «اذا لم یکن وجوده عین ذاته ولا جزء من ذاته، احتاج الی علّه یعطیه الوجود.» مراد از احتیاج به علت، علت خارجی است، مسلماً

این مقدمه، ممنوع است، چون زیادت وجود بر ذات، اساساً خارجی نیست که مستلزم عینیت آن و علت خارجی باشد. زیادت ذات و وجود، تحلیلی عقلی است و از این رو عینیت آن در خارج هم نیازمند علت تحلیلی است که این امر، منافاتی با وجوب وجود ندارد.

اصلاً ماهیات سه دسته هستند: ماهیاتی که مستلزم امکان هستند، ماهیاتی که مستلزم امتناع می باشند و ماهیتی که مستلزم وجود است (که ماهیت خداوند متعال می باشد.)

ماهیت، وجود ندارد. باید چیزی باشد که به آن وجود بدهد. خودش، وجود را نمیدهد. اما این علت تحلیلی است، یعنی ماهیت یا باید این ماهیت نباشد و یا باید ضرورتاً موجود باشد؛ مانند ماهیات ممکن که می‌گویید انسان یا باید ماهیت انسانی نباشد و یا باید ممکن باشد، چون بذاته، ممکن است و بذاته یعنی قطع نظر از هر چیز دیگر. «کل مفهوم اذا قیس الی الوجود یا یجب له الوجود بذاته یا یجب له العدم بذاته یا لایجب له الوجود و للعدم بذاته.» ما می‌گوییم علت است اما چیزی که به آن (وجود) می‌دهد، خودش است. این علت تحلیلی است اما برای اثبات علت خارجی باید دلیل دیگری بیاورید.

۱-۳-۱-۱. اشکال اول استاد که‌نسال به علت تحلیلی (قاعده سنخیت)

با قطع نظر از ملاحظات که وجود دارد، می‌پذیریم علت دو نوع است خارجی و تحلیلی. ولی طبق علت تحلیلی سخن استاد این شد که خداوند، ماهیتی دارد که وجود، لازمه این ماهیت می‌باشد. بر این بیان چند اشکال وارد است:

[طبق فرمایش حضرت‌عالی، چطور ماهیت به عنوان لازم، خالی از وجود و عدم است، اما وجود به عنوان ملزوم، واجب است؟ این مسئله با قاعده سنخیت در تعارض است. طبق «قاعده سنخیت» معطی شیء نمی‌تواند فاقد آن باشد. اما در کلامی که شما درباره ماهیت خداوند می‌زنید، معطی - یعنی ماهیت - فاقد وجود است. توضیح می‌دهم:]

ملاصدرا در مورد زیادی بیان کرده که اگرچه میان لازم و ملزوم، علت خارجی نباشد، ولی ذات ملزوم از آن کمال لازم، خالی نیست. وقتی در مورد صور مرتسمه



صحبت می‌کند، بعد از صد صفحه این اشکال را - که خود ابن‌سینا قبلاً دیده بود - می‌آورد. شما گفتید صور مرتسمه است، حال می‌پرسیم این صور مرتسمه از کجا نشأت گرفته‌اند؟ برخی مشایین گفته‌اند ذات، علت است و برخی گفتند نیست. ملاصدرا می‌گوید بالاخره این صور مرتسمه از ذات نشأت گرفته‌اند، چون محال است علم را - که صفت ذاتی خدا است - کس دیگر به خدا بدهد، بنابراین وقتی از ذات نشأت گرفته است، چطور ذاتی که فاقد است می‌تواند علم بدهد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۹۳) جای دیگر وقتی درباره اتحاد عاقل و معقول صحبت می‌کند، به مشایین می‌گوید: شما که علم را عرض می‌دانید و می‌گویید علم همراه با انسان است و انسان به وسیله این اعراض، حقایق را درک می‌کند، چون ذات عالم را از علم خالی می‌دانید، چگونه ذاتی که از علم خالی است، می‌تواند علم تولید کند. (همان، ج ۳، ص ۴۴۱) مورد سوم جایی است که حرف اشاعره را رد می‌کند. آنجا می‌گوید اشاعره قائل به صفات قدیمی هستند که واجب و ازلی می‌باشند. اشکال می‌شود که آیا ذات خدا واجد این صفات است و یا خالی از آنها؟ اگر خالی از آنهاست چطور اینها لوازم آن به شمار می‌آیند، در حالی که خود ذات خالی است؟ ذات، دارای صفات است که نظر فلاسفه و متکلمین شیعه است. (همان، ج ۶، ص ۱۴۴) پس اولین اشکال:

ماهیت در حد ذات، خالی از وجود و عدم است و این چطور ملزومی است که خودش خالی از وجود و عدم است، ولی لازمه‌اش دارای وجود است.، هرچند معتقد باشید علت، از نوع علت تحلیلی است. هیچ یک از مثال‌های علت تحلیلی این را اثبات نمی‌کند:

الف) مثال حرکت و زمان: حرکت، علت تحلیلی زمان است. حرکت در ذات خودش آن زمان را دارد. وقتی یک حقیقت را در نظر می‌گیرد از حیث جنبش و تغییر، منهای کمیت حرکت است و همان حقیقت را بار دیگر با کمیت نگاه کنید، زمان می‌شود. یکی می‌گوید من سفر کردم و دیگری می‌گوید من چهار ساعت سفر کردم، اگر ساعت را بردارید هر دو سفر کرده‌اند. بنابراین اصل مطلب، جنبش است و زمان، کمیت جنبش است. بنابراین حرکت در ذات خودش، واجد زمان است، جز اینکه آن وجدان را اعتبار نکردهایم و همین که اعتبار کنیم، زمان می‌شود.

ب) علیت حساس و حیوان برای انشان (به نحوی است که) اینها همه واجد هم هستند. در هیچ جا هرچند علیت تحلیلی، ملاحظه نمی‌کنید که چیزی در حد ذات لاموجوده و لامعدومه، لازمی داشته باشد که آن وجود محض و بحت پرودگار باشد.

۲-۱-۳-۱. پاسخ استاد فیاضی به اشکال اول

[تمسک به قاعده سنخیت در بحث ما، از سه جهت غلط است. اولاً اصل قاعده سنخیت به این معنی که فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد، محل سؤال است. ما می‌گوییم معطی همانقدر که قدرت بر ایجاد کمال در مخلوق خود داشته باشد، کافی است و هیچ ضرورتی ندارد که خود نیز واجد آن باشد. ثانیاً این قاعده، در مورد اعطاء است در حالی که علیت اساساً از جنس اعطاء نیست. ثالثاً اگر این قاعده، صحیح بوده و در باب علیت نیز کاربرد داشته باشد، صرفاً در علیت خارجی منظور است و در علیت تحلیلی جاری نمی‌شود.]

این قاعده اگر درست باشد — که نیست و اساساً در علیت جاری نمی‌شود — مربوط به علیت خارجی است و نه تحلیلی.^{۱۱} اینکه فاعل باید آنچه را اعطا می‌کند داشته باشد، توالی فاسدی دارد؛ مانند جسمیت. موجودات عالم جسم هستند. آیا خدا در ذات خود جسمیت را دارد؟ چون (جسمیت) دارد توانسته جسمیت را ایجاد کند؟ ما آن قاعده «معطی الشیء لایکون فاقداً له» را قبول داریم، ولی می‌گوییم علیت اعطا نیست. از این رو علامه طباطبایی می‌فرماید، علت، شأن اعطاء ندارد، بلکه «شأن "شبهه" بالاعطاء» دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶۶۰) شأن علت، اعطاء نیست، چون اعطاء یعنی شما چیزی داشته باشید و به دیگری بدهید؛ اما فاعل همین که اراده می‌کند چیزی در عالم به وجود بیاید، به وجود می‌آید، نه اینکه آن را می‌دهد. بنابراین نه قابلی و نه قبولی در کار است. آن چیزی که هست، فاعلش می‌باشد و فعلش، فاعل است که این شیء را ابداء و انشاء می‌کند، بدون اینکه از خودش مایه بگذارند، چون اگر می‌خواست از خودش مایه بگذارد باید آن را دارا بود. اما او از خودش مایه نمی‌گذارد، بلکه وجودش قبل از خلق و بعد از خلق یکی است. پس اصلاً قانون «فاقد شیء لایکون معطی الشیء» مربوط به علت فاعلی نیست، بلکه مربوط به اعطاء است، اما شأن فاعل اعطاء نیست، بلکه انشاء است. بر فرض



پذیریم که علت، اعطاء است، اما این اعطاء مربوط به علت های خارجی است، جایی که واقعیتی به نام خدا و واقعیتی به نام مخلوق داریم. این جا می‌گوید: این مخلوق اگر می‌خواهد کمالی داشته باشد باید به نحو اعلی و اشرف در مخلوقاتش باشد از ملاصدرا به این هم تصریح کرده و این لازم فاسدش هم پذیرفته می‌فرماید: خدا جسم است، اما لا کالاجسام همانطور که در روایات داریم «شیء لا کالاشیاء» ایشان می‌گوید جسم لا کالاجسام (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۱۷) ولی ما می‌گوییم چنین نیست، مقوم جسم ابعاد و تمکن است، در حالی که خداوند ابعاد ندارد.

[به تعبیر دیگر] سنخیت قابل انکار نیست، ولی همین است که استاد فرمودند، علت باید کمالات صادرکننده معلول را داشته باشد مثل خدا قدرتی دارد قدرتی ثابت ولی علت برای عالم ماده است که عین حرکت است و حرکت امر وجودی است و خدا باید طوری باشد که بتواند این را به وجود بیاورد. بله کمالات صادر کننده‌ای این باشد، می‌شود سنخیت ما هم قبول داریم. اما این کمال خود این را داشته باشد معنایش این است که اگر این متحرک است آن هم باید متحرک باشد ما این را انکار می‌کنیم نمی‌گوییم علت نباید کمالات صادر کننده معلول را داشته باشد و می‌گوییم باید داشته باشد و کسی که طبابت می‌کند باید علم طب را داشته باشد. مدعای حضرتعالی این بود که نفس کمال را باید داشته باشد. این نفس کمال همان اشکال ما را دارد که خدا باید جسم باشد و خدا باید حرکت باشد. یعنی همانطور که موجود مادی عین حرکت است و حرکت کمال است پس خدا باید این را داشته باشد و این ناقض آن قانون شما است که معطی الشیء لایکون فاقد له.

۳-۱-۳-۱. اشکال دوم استاد کهنسال به علت تحلیلی

اشکال دوم که به نظر من قوی‌تر است، اشکال بر مسلک خود ایشان است. ایشان در مسئله اصالت الوجود فرمودند - بنده هم بیان ایشان را صحیح می‌دانم - ماهیت در خارج، موجود است (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۲۶) اینکه برخی گفته‌اند ماهیت در خارج اعتبار و پندار است، درست نیست. مگر می‌شود کوه به این بلندی را می‌بینید و بگویید ارتفاعش موجود نیست. ارتفاعش همان وجود است. ماهیت در حد ذات خودش ماهیت (است) در خارج به عین وجودش موجود است. مرحوم ملاصدرا می‌فرمایند



ماهیت «من حیث هی هی» در ذهن هست و در خارج هم هست. البته مراد حکیم این نیست که ماهیت ذهن من به خارج می‌رود، بلکه می‌فرماید وقتی ماهیت درخت موجود است، می‌توانید ماهیت درخت را به ذهنتان بیاورید. همین ماهیتی که در خارج به وجود خارجی موجود است. ممکن آن یوجد و ممکن آن لایوجد. ماهیت با همان وجود خارجی موجود است، ولی وجود درخت هم موجودی نیست که بی حد و مرز باشد، چون وجود درخت، وجودی نیازمند به غیر است و به خاطر این نیاز است که این ماهیت تشکیل می‌شود. وقتی شما به نیازش توجه می‌کنید که وجود درخت از ناحیه غیر آمده است، همین وجود را که در خارج با آن قیود موجود است، ماهیت می‌گویید.

حال اگر بیاوریم برای خداوند یک مرتبه هرچند ذهنی قائل شویم که در آن مرتبه لاموجوده و لا معدومه است و همین لاموجوده و لا معدومه در خارج به عین وجود واجب موجود است، این پرسش به وجود می‌آید که مگر در مورد درخت، همین لا موجوده و لا معدومه که در ذهن موجود بود، در خارج نبود؟ مگر بنا نیست ذهن خارج را نشان دهد؟ بنده در مورد درخت گفتم لاموجوده و لا معدومه، درست هم گفتم، ذاتی‌اش متبدل نمی‌شود، حال (نمی‌توانیم) در مورد خداوند هم بگوییم خداوند فی حد ذاته در ذهن لاموجوده و لا معدومه است ولی در خارج لازمه‌ای دارد که آن لازمه وجودش است. وقتی مسلک استاد این است که این ماهیت به عین وجود، موجود است مگر می‌توانیم برای خدا ذهناً و عیناً مرتبه‌ای لاموجوده و لا معدومه تصور کنیم؟ از عبارات ملاصدرا شاهد می‌آورم: ملاصدرا در حل شبهه ابن کمونه می‌گوید: واجب الذات، واجب است، بدون هیچ حیثیت و جهتی، شما هر حیثیت و جهتی را داخل کردید، از واجب بودن خارج می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۳۳)

چرا ذات واجب و صفات واجب، ضرورت ازلی دارد؟ مشروط به شرط نیست. ما درخت را در ذهن لاموجوده و لا معدومه تصویر می‌کنیم که در خارج با وجود درخت متحد شد، ولی آیا چون در خارج موجود شد و با وجود همراه گشت به آن نمی‌گوییم لاموجوده و لا معدومه؟ آن درخت (موجود) در ذهن من همان واقعیت درخت است، اگر بیرون هم برود لاموجوده و لا معدومه است، جز اینکه به سبب وجودی که به نحو عاریتی از غیر گرفته، عجالاً موجود است. اما در مورد خداوند چطور می‌توانیم چنین فکر کنیم؟



یعنی خداوند در ذات مرتبه‌ای لاموجوده و لامعدومه دارد که در خارج هم همین مرتبه به عین وجود او ثابت است و لاموجوده و لامعدومه، همان مرتبه است، منتها وجودش عین ذاتش است. این تناقض است. علاوه بر اینکه سر جای خود درست است در این مسأله ما اگر تصویر دقیق‌تری کنیم می‌بینیم امر بدیهی است. چیزی که در ذهن لاموجوده و لامعدومه است، در خارج که چیز دیگری نمی‌شود، بلکه در خارج هم ذاتاً لاموجوده و لامعدومه است. در خارج علتی دارد که لازمه آن است و اولاً لازمه یک ماهیت لاموجوده و لامعدومه، وجودی بی حد و نهایت است و ثانیاً بر فرض درست کنیم این موجود واقعی خارجی هنوز لاموجوده و لامعدومه است در مقام ذاتش. بنابراین تمسک حضرت استاد به علیت تحلیلی به عقیده بنده به دو دلیل وارد نیست:

الف) خلو ملزوم از لازم و نقض قانون سنخیت؛

ب) لازم می‌آید شیء واحد را که هیچ قیدی در او نیست، دارای یک مرتبه بدانیم که همین مرتبه در خارج متحدالوجود یافت می‌شود.

[به بیان دیگر] رتبه لازم بعد از رتبه ملزوم است، یعنی در علیت تحلیلی می‌توانید بگویید لازم، خودش در حد ذات، خالی از ملزوم است و این را نمی‌توان انکار کرد. اگر این را نگویید پس لازم عین ذات است. حال که رتبه ملزوم قبل از لازم است و ملزوم می‌تواند در حد ذاتش خالی از لازم باشد، پس خداوند در حد ذاتش خالی از وجود است. همین خدا در خارج همان است که در ذهن موجود می‌باشد و به مسلک ایشان ماهیت در خارج وجود دارد. در این صورت ما می‌توانیم ذات حق را ذهناً و خارجاً ذات بماهی ذات خالی از وجود بدانیم و این عین امکان است.

۴-۱-۳-۱. پاسخ استاد فیاضی به اشکال دوم

اولاً این که گفتیم ماهیت فی حد ذاته موجود نیست و معدوم هم نیست، به معنای این نیست که موجود نبودن و معدوم بودن، ذاتی‌اش است؛ زیرا اگر ذاتی‌اش بود، محال بود به وجود بیاید. فی حد ذاته لاموجوده و لامعدومه، سلب است، یعنی در ذاتش، وجود و عدم نیست. به معنای دیگر نفی ذاتی بودن وجود است، نه اینکه خود



نفی، ذاتی است. سلب ذاتی بودن وجود و عدم یک مسئله است و نتیجه ذاتی بودن این سلب برای ماهیت نفی نیست و نمیتوان گفت ماهیت فی حد ذاته لاموجوده و لامعدومه. این طور نیست که اگر ذاتی اش این است که لاموجوده و لامعدومه باشد، پس وقتی به خارج آمد، باید لاموجوده و لامعدومه باشد. تعبیر ماهیت فی ذاته، یک اعتبار است، وگرنه ماهیت در خارج یا موجود یا معدوم است، محال است غیر این باشد، چون اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین محال می باشد، ولی عقل، قدرت تحلیل دارد. اگر موجوده من حیث وجود را کنار بگذارم، ماهیت من حیث هی هی می ماند و اگر معدومه عدم را کنار بگذاریم چه می ماند؟ ماهیت من حیث هی هی. این ماهیت من حیث هی هی است که موضوع برای لاموجوده و لامعدومه می باشد، این تنها مربوط به عالم اعتبار است و امکان ندارد به عالم خارج امکان بیاید، چون در عالم خارج ارتفاع و اجتماع نقیضین، محال است. بالاخره هر ماهیتی یا موجود یا معدوم است. پس این طور نیست که به این استناد کنیم که چون ماهیت فی حد ذاته لا موجوده و لامعدومه است، اگر به خارج آمد، باز هم فی حد ذاته لاموجوده و لامعدومه است. ماهیت اگر به خارج بیاید، موجود است و وقتی معدوم بود، معدوم است فی حد ذاته، به بیان دیگر همین ماهیت را ببر در ذهن، تحلیل کن، وجود را از آن بگیر، تبدیل می شود به لا موجوده و لامعدومه. پس این که فرمودند امر ذاتی تخلف پذیر نیست، اینجا ذاتی نیست، به این معنا که فی حد نفس در ذاتش وجود و عدم نیست، اما اگر به خارج آمد، وجود است.

ثانیاً، اینکه فرمودید رتبه ملزوم باید قبل از لازم باشد، درست است، ولی کجا ملزوم و لازم را نیاز دارد؟ شما که در خارج یک ملزوم و لازم ندارید، یعنی یک معلول و علت نیست. این معلول و علت در تحلیل است. اما این به آن معنا نیست که در خارج نیست، نه در خارج، عین هم هستند. [بنابراین، در علت تحلیلی، ترتب لازم بر ملزوم نیز تحلیلی است].



گفتگوی دو جانبه

استاد کهنسال

جناب استاد درست فرمودند، ولی به نظر می‌آید بیان ایشان بیشتر به نفع من باشد تا مسلک خودشان. می‌فرمایند ما می‌گوییم برای ماهیت، ذاتی نیست، یعنی در حد ذات ماهیت به حمل اولی وجود نیست. همینطور هم هست، هر چیزی که ماهیت داشته باشد به حمل اولی در ذاتش وجود نیست. چنین چیزی در خارج هم همینطور است، یعنی وقتی حقیقت خارجی را تحلیل می‌کنم، باز هم می‌بینم در خارج همین است.

استاد فیاضی

نه، این که در خارج هم تحلیل کنم، همین است، تناقض است. تحلیل کنم یعنی در ظرف تحلیل این طور است و در خارج هم همین است، یعنی در خارج وجود نداشته باشد، مگر می‌شود وجود نداشته باشد؟

استاد کهنسال

ماهیت درخت لاموجوده و لامعدومه است. همانطور که استاد فرمودند (و صحیح هم هست) در خارج می‌بینید (درخت) موجود است و مراد بنده هم همین است. سوال می‌کنید این که وجود، ذاتی اش نبود، چگونه موجود شد؟ پاسخ می‌دهند علتی آمد و آن را موجود کرد. اینجا بار موجودیت، گردن ماهیت آن نیست، ماهیت در عالم عقل لاموجوده و لامعدومه است، در عالم خارج جاعل آن را به وجود واحد موجود می‌کند، و وجود و ماهیت آن با هم موجود است. اما شما ادعا می‌کنید این ماهیت (خداوند) در ذهن لاموجوده و لامعدومه است، و همین ماهیت در خارج وجود محض ازلی است، در اینجا می‌پرسند این وجود محض ازلی از کجا آمد؟ استاد می‌فرمایند که لازم ماهیت آن است. می‌گوییم چطور لازم ماهیتی است که لاموجوده و لامعدومه بود؟ چه شد این ماهیت لاموجوده و لامعدومه یک دفعه در خارج چنین وضعی پیدا کرد؟

استاد فیاضی

یک دفعه نیست، ازلی و ابدی است. جایی که ماهیت، علت وجود باشد، ازلی و ابدی است و جایی که ماهیت، علت عدم است، ازلی و ابدی است و وجوب هم ضرورت وجود ازلاً و ابداً است. یک دفعه تنها برای [حدوث] ممکن است، اما در واجب و ممتنع، محمول وجود یا عدم برای موضوع، ضرورت ازلی دارد، ولی عقل وقتی تحلیل می‌کند، می‌گوید این ماهیت طوری است که باید ازلاً و ابداً وجود داشته باشد، آن ماهیت نیز طوری است که باید ازلاً و ابداً وجود و عدم داشته باشد. بله آن ماهیات ممکن هستند که یک دفعه موجود می‌شوند، چون «امکان» برای‌شان ضرورت دارد.

استاد کهنسال

این بیان، اشکال را بیشتر می‌کند، چون اگر وجود، ضعیف بود، شاید چنین تعبیری درست بود، ولی در مورد وجودی به این قدرت و عظمت نمی‌توان گفت در حدّ ذاته لاموجوده و لا معدومه.

استاد فیاضی

وجود را نمی‌گوییم، ماهیت را می‌گوییم آن هم فی حدّ ذاته، تنها در عالم اعتبار و نه در عالم عین.

استاد کهنسال

عالم اعتبار، عالم عین را نشان می‌دهد و گرنه ما علم نداریم. من درخت را - که در عالم اعتبار ماهیت آن را جدا می‌کنم، در خارج هم می‌بینم، اگر چه موجود است، ولی می‌توانم ماهیت را جدا کنم. اما در مورد خداوند، شاید بتوانم وجود را در عالم اعتبار جدا می‌کنم، اما در خارج به هیچ نحو نمی‌توانم آن را جدا کنم.



استاد فیاضی

وجود و ماهیت را در خارج نمی‌توانید جدا کنید، چون در خارج، وجود، لازماً ماهیت است. فلاسفه می‌گویند:

«وقد من سلباً علی الحیثیة / حتی یعم عارض المهیة» (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۲۹)

لازمه انسان امکان است. شما بگو لا ماهیة من حیث هی لیست الاهی لا ممکنه ولا واجبه، امکان را هم سلب کن. امکان، ازلی و ابدی است. انسان وقتی وجود پیدا کرد، ممکن شد یا چون خدا خواست او را ایجاد کند؟ امکان، ضرورت ازلی دارد و بر همین اساس شیخ اشراق همه قضایا را به ضرورت برمی‌گرداند. (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹) براساس دیدگاه شیخ اشراق در قضیه زید موجود بالامکان، اگر امکان را بردارید و خودش را محمول قرار دهید، قضیه ضروری می‌شود: «الانسان ممکن الوجود بالضرورة الازلیة»، بنابراین انسان امکان وجود را ازلاً و ابداً دارد و این لازمه آن است، در حالی که «الماهیة من حیث هی لیست الاهی» هیچ منافاتی با این ندارد که ماهیت لازمه‌ای داشته باشد که برایش ازلی و ابدی باشد. امکان برای ممکنات، ضرورت عدم برای ممتنعات و ضرورت وجود برای واجب. اجتماع نقیضین و دور ماهیت دارند، همان چیزی را که می‌فهمیم، می‌گوییم و این استحاله ضروری است. در حقیقت تصدیق بلا تصور خواهد بود.

[در حقیقت، در ممکنات، امکان، لازمه ماهیت است، اما در ممتنعات و واجب تعالی، ضرورت عدم و وجود، لازمه ماهیت است. در واجب تعالی، لازمه ماهیت، وجود است و این لزوم امکان یا وجود یا عدم، برای ماهیات، ضرورت ازلی دارد.]

استاد کهنسال

محالات به حمل اولی محال هستند و به حمل شایع، موجودی از موجودات ذهنی می‌باشند.

استاد فیاضی

محالات به حمل اولی، محال نیستند، به حمل شایع، محال هستند.

استاد کهنسال

سرّ اینکه امکان، لازمه ماهیت است، این است که چون ماهیت در ذات خود، خالی از وجود است، می تواند وجود داشته باشد و می تواند وجود نداشته باشد، حمل آن بر ماهیت، شایع است، یعنی جزء ذاتیات نیست. (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۷) از این رو می توان اینگونه توضیح داد: ما در مقام ذهن می بینیم چیزی به نام ماهیت داریم و همین ماهیت می تواند نباشد که این را امکان می نامیم، بعد در خارج می بینیم آن ماهیت ضمن وجود افراد خودش در خارج، موجود است. همانطور که مسلک استاد می باشد. این حالت ترتب ذهنی در خارج است؛ بدین معنا که یا علت تأثیر می کند و یا تأثیر نمی کند. ولی شما در مورد واجبی صحبت می کنید که وجوب، لازمه ذاتش است، در حالی که امکان، امری ذهنی است. چطور امری لاموجوده و لا معدومه است، این لازمه ای دارد که وجوب است و قید و مرز ندارد. دوباره می گویم نظیر امکان را که آورده اند خروج از بحث خواهد شد و قیاس مع الفارق است. امکان و ماهیت، امر ذهنی هستند. ماهیت، امر ذهنی است. در ذهن، به مداخله معتبر و در خارج، به مداخله علت ماهیت است و لازمه اش امکان است. ولی وجود، امری بی قید و مرز و وجود محض است و این وجود محض را هر چند به تحلیل عقلی لازمه چیزی بگیریم که لا موجوده و لا معدومه است.

استاد فیاضی

فرمودند سرّ امکان ماهیت، همین لاموجوده و لا معدومه است. این فرمایش علامه طباطبائی است که به نظر آنجا تعلیقه زده ام که این درست نیست. سرّ امکان ماهیت، می تواند چیزهای دیگری مثل حدوث و محدودیت باشد.^{۱۲}



❁ جمع بندی

[مشهور فلاسفه، معتقدند ماهیت، منحصر در ممکنات است و ممتنعات و واجب تعالی ماهیت به معنی «ما یقال فی جواب ما هو» ندارند. ادلهٔ فلاسفه، به طور عمده با محوریت تصور ایشان از ذات ماهیت بنا می‌شوند: ممکن بودن، محدود بودن و نیازمند جاعل بودن وجود آنها. همچنین فلاسفه معتقدند اگر خداوند، ماهیت داشته باشد، مرکب از وجود و ماهیت خواهد بود و لازمهٔ ترکیب، احتیاج است، حال آنکه خداوند منزله از هر گونه نیازمندی است.

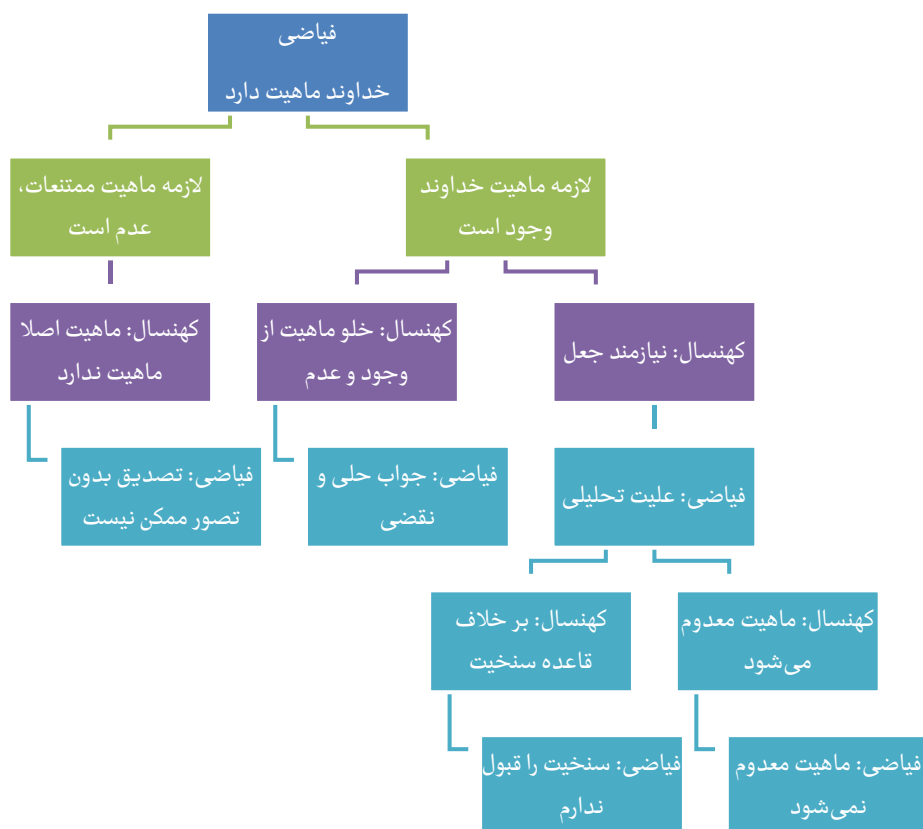
اما استاد فیاضی، با تکیه بر مبانی برگزیدهٔ خودشان در باب تعریف ماهیت، علیت تحلیلی و قاعدهٔ سنخیت و بر خلاف مشهور فلاسفه معتقدند، هر معنایی لزوماً ماهیت دارد: ممکنات، ممتنعات و حتی واجب تعالی. ماهیت خداوند همچون وجود او فراتر از حدّ تصور و بی نهایت است و بنابراین تلازمی میان ماهیت و محدودیت نیست. ماهیت نه حدّ وجود بلکه، چیستی و کُنهِ آن است. ماهیت در همهٔ موجودات، به عین وجود، موجود است، اما در ذاتِ خود، خالی از وجود و عدم و حتی خالی از امکان و وجوب است. و از این رو، لازمهٔ ماهیت در ممکنات، امکان است، اما در واجب الوجود، لازمه اش وجود است. این استلزام، تحلیلی است و همانطور که ترکیب تحلیلی خداوند از وجود و ماهیت، نافی بساطت ذات او در خارج نیست، استلزام بین ماهیت و وجود، منافاتی با وجوب خارجی ذات او و علة العلل بودنش ندارد.

شکل شماره ۱: جدول خلاصه مباحث

ردیف	اشکال	پاسخ
۱	اگر خداوند ماهیت داشته باشد، محدود می‌شود.	ماهیت حدّ وجود نیست، کنه آن است.
۲	اگر خداوند ماهیت داشته باشد، نیازمند جاعل است.	میان ماهیت و وجود، علیت تحلیلی برقرار است و منافاتی با وجوب ذات خداوند ندارد.

۳	اگر خداوند ماهیت داشته باشد، ممکن می‌شود.	لازمه ماهیت در ممکنات، امکان است اما در واجب تعالی، وجود است.
۴	اگر خداوند ماهیت داشته باشد، مرکب از وجود و ماهیت است و بسیط نیست.	ترکیب از وجود و ماهیت، تحلیلی است و منافاتی با بساطت خارجی آن ندارد.
۵	اگر خداوند ماهیت داشته باشد، میان علت و معلول (ماهیت و وجود) سنخیت برقرار نیست.	قاعده سنخیت، در بحث قابل طرح نیست و حتی در صورت صحت، مختص علیت خارجی است نه تحلیلی.

شکل شماره ۲: نمودار خلاصه مباحث



❁ پی‌نوشت‌ها

۱. استاد فیاضی، به معنای سومی از ماهیت نیز قائلند و در مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، معتقدند، ماهیت اعتباری هیچ‌یک از دو معنای مشهور آن نیست؛ بلکه مراد، معنای سوم آن است. (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۱۱)
۲. فخررازی، در المطالب الالهیه، دوازده دلیل بر ابطال نفی ماهیت از خداوند اقامه می‌کند و در المباحث المشرقیه چهار دلیل بر اثبات ماهیت برای خداوند ذکر می‌کند که البته هیچ‌کدام صحیح نیست. (ر.ک: رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۹۵)
۳. برای آشنایی بهتر با نظر اختصاصی استاد فیاضی در باب ماهیت داشتن خداوند، ر.ک: ((آیا خداوند ماهیت دارد؟)) محمدعلی اسماعیلی. نشریه کلام اسلامی. شماره ۸۲. تابستان ۱۳۹۱. صفحه ۱۲۱-۱۴۴)
۴. هستی و چیستی در مکتب صدرایی، غلامرضا فیاضی، تحقیق و نگارش: حسینعلی شیدان شید. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ۱۳۹۰.
۵. طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴۸.
۶. طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴۸.
۷. صدوق، ۱۳۹۸، ص ۹۲.
۸. همان، ص ۸۹.
۹. ذاتی باب ایساغوجی: ذاتیات، در این باب، منحصر در جنس و فصل و نوع هستند اما در باب برهان، ذاتیات، علاوه بر آنها، اعراض ذاتی را نیز شامل می‌شود و بنابراین اعم از باب ایساغوجی است. استاد فیاضی و مشهور فلاسفه معتقدند، وجود، ذاتی باب ایساغوجی نیست بلکه، ذاتی باب برهان است یعنی از اعراض ذاتی است.
۱۰. تقسیم علت به تحلیلی و خارجی از بعضی عبارات ملاصدرا برداشت می‌شود: (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۸۰)
۱۱. برای آشنایی با نظر اختصاصی استاد فیاضی درباره قاعده سنخیت، ر.ک: (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۷۶)
۱۲. إن الدلیل الذی علیک أولى وأقدم ... أن الوجود أصیل و الماهیه اعتباریه فلا یمكن أن یكون أحدهما عین الآخر، لإستلزامه کون الأصیل إعتباریه و الإعتباری أصیلاً. (فیاضی در طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۶۶)

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا (۱۹۸۹م). الحدود. قاهره: الهيئة المصرية.
۲. — (۱۳۷۵). الإشارات والتنبيهات. قم: نشر البلاغة.
۳. — (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
۴. اسماعیلی، محمد علی (۱۳۹۱). «آیا خداوند ماهیت دارد؟» کلام اسلامی. ۸۲. ص ۱۲۱-۱۴۴.
۵. رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة من العلم الإلهی (ج ۱). بیروت: دار الكتاب العربية.
۶. — (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات (ج ۱). قم: بیدار.
۷. سبزواری، هادی (۱۳۷۹). شرح المنظومة (ج ۲). تهران: ناب.
۸. شیخ اشراق (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات (ج ۱ و ۲). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. (ج ۲ و ۳ و ۶). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. — (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام: هانری کربن. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۱۲. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۱). نهاییة الحکمة (ج ۱ و ۳). تصحیح و تعلیقه: غلامرضا فیاضی. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. — (بیتا). بدایة الحکمة. قم: موسسه النشر الاسلامی. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵).
- شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات (ج ۱). قم: نشر البلاغة.
۱۴. فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی (ج ۳). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفی.
۱۵. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۱). تهران: دارالکتب الإسلامية.
۱۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (ج ۸۳). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. نبویان. محمد مهدی (۱۳۹۷). جستارهایی در فلسفه اسلامی (ج ۳). قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.



A scientific report on a debate about “The Nature of God Almighty”¹

Gholamreza Fayazi²

Alireza Kohansal³

Abstract

Famous philosophers believe that essence - in the sense of “What is the answer to what is essence” - is specific to possibilities and God has no essence. Professor Dr. Alireza Kohansal, like famous philosophers, strengthens and defends this opinion, but in contrast to Professor Hujjat al-Islam and the Muslims Gholamreza Fayazi, contrary to the famous belief, he believes that God also has an essence. In the continuation of this session, professor Kohansal admits that if God has nature and essence, it will have two corrupt results: first, the necessarily existing becomes possible existing; Second, in the following to become possible existing, it will need a forger. However, professor Fayazi believes that existence is necessary for God’s nature and essence, and there is an analytical causality between God’s nature and existence, which does not contradict its external necessity. Similarly, God’s combination of existence and nature is also realized in the analysis of reason and does not conflict with its external simplicity.

Keywords: necessarily existing, nature, limit of existence, story of existence.

1. The present text is a summary of a scientific conversation between two distinguished professors at the Nawab Higher Theological Seminary about “The Nature of God Almighty”, which was written and entered the field of scientific writing and presentation by Professor Hujjat al-Islam and the Muslims Yaser Hosseinpour (Doctorate in Philosophy, Transcendental Wisdom, from Imam Khomeini Institute).

It should be noted that the phrases inside the brackets, which are displayed with the symbol [], have been added to clarify and explain more of the content.

2. Professor of the Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Imam Khomeini Institute Qom Fayyazi@iki.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad

kohansal-a@um.ac.ir

Research and critical revision of the treatise Haqiqa al-Nafs (the truth of soul) by Abdul Razzaq Lahiji*

Mohammadreza Gorgin¹

Reza Hessari²

Hamed Naji Esfahani³

Abstract

Hakim Mulla Hassan Lahiji is a sage and jurist of the Safavid era, and one of the students of Faiz Kashani and Qazi Saeed Qommi, who left more than thirty treatises and books in various fields such as theology, philosophy, jurisprudence, hadith and prayer. He wrote the treatise Haqiqa al-nafs (the truth of soul) in refutation of the words of those who deny the separation of the rational soul. Therefore, he first explained their speech and then tried to analyze and examine their content. At the beginning, Hakim Lahiji states that it is appropriate to define a human being by his abstract essence or his rational soul. In his view, the meaning of animal applies to a material human being as a species, but such a meaning will not apply due to the fact that the human being in the world of reason is devoid of status, place, etc. He does not use the famous definition of sages to define the rational; Because this definition cannot make a clear distinction between humans and celestial souls. Therefore, he tries to provide another definition that is only specific to humans. This article examines the views of Hakim Lahiji and shows some of the shortcomings of his views. Also, at the end, the revised version of Haqiqa al-Nafs (the truth of soul) treatise is presented.

Keywords: human being, rational soul, celestial souls, separate intelligence, Hakim Lahiji.

1. PhD student of Islamic philosophy and theology of Shiraz University (corresponding author)

mohammad.gorgin@yahoo.com

2. Doctoral student of Islamic philosophy and theology of Bagheral Uloom University yazahra2233@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Western Philosophy, Isfahan University

h.naji@ltr.ui.ac.ir

Investigating the matter of ocular abstraction (with emphasis on the argument of refusing impression major in the minor) From the point of view of transcendent wisdom and neuroscience

Zuhre Salahshur Sefed Sangi¹

Mohammad Kazim Elmi Soola²

Ali Moghimi³

Alireza Kohansal⁴

Abstract

Eyesight is one of the five superficial senses that has always been discussed in Islamic philosophy in such a way that each of the three important schools of Islamic philosophy has proposed specific and different theories about it. Transcendent Wisdom - which is the main school in modern Islamic philosophy - considers eyesight as an abstract thing and the result of the creation of the soul. According to this view, the material conditions of eyesight are specific to the advantaged of the soul. One of the arguments presented to prove this claim is the refusal of impression major in the minor; the argument was made in response to the theory of impression, which was based on ancient physics. In the present study, an attempt has been made to analyze and study how to observe and see images in a rational way and using new empirical evidence. In this regard, using the findings of neuroscience about eyesight, the strength and application of the argument of refusal major in the minor has been investigated and in the end it has been concluded that the findings of neuroscience reject the view of ancient physics regarding impression. However, these findings still do not explain all the features of eyesight. At the same time, Mulla Sadra's argument about eyesight's abstraction can be applied to the new sciences, and the findings of neuroscience are basically not an obstacle to abstraction in the Sadra sense.

Keywords: Eyesight, Impression, Abstract, Material, Mulla Sadra.

1. PhD in Transcendent Wisdom Ferdowsi University of Mashhad

z.salahahur88@gmail.com

2. Associate Professor Department of Islamic Philosophy and Wisdom Ferdowsi University of Mashhad

(Corresponding Author)

elmi@um.ac.ir

3. Professor Department of Biology Ferdowsi University of Mashhad

moghimi@um.ac.ir

4. Associate Professor Department of Islamic Philosophy and Wisdom Ferdowsi University of Mashhad

Kohansal-a@um.ac.ir

Analysis of the meaning of «يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» of the Sabah Prayer on the ontological argument

Abbas Ghorbani¹

Muslim Ahmadi²

Mojtaba Mirdamadi³

Abstract

The ontological argument has been presented as one of the most important demonstrative proofs of the transcendent truth (God) with various interpretations, the common essence of all of which is the attainment from the being to the absolute being. In confirmation of this argument, some scholars have testified to «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» in the Sabah Prayer. To examine the issue of applying this assertion to the ontological argument, we have first analyzed the text of the prayer. Accordingly, it seems that first of all, the type of signification mentioned in this section is rational signification and it uses two essential properties of the general necessities of existence, namely the concept of reality and the concept of eternal necessity. Also, from the existence of God, its necessity is proved. In this case, it will be similar to the blessed statement of the Imam Ali (PBUH) which is to reach from essence to essence. Secondly, by examining the meanings of “باء”, this ascent can be considered as a testimony to the ontological argument if the unappreciated causality of the meaning of “باء” is desired. Also, in the second part, based on the evidence outside the text of the prayer and considering the other phrases of the prayer that interpret each other, it can be claimed that this phrase refers to the ontological argument. Of course, the author does not consider this limited and believes that its other possible meanings cannot be ignored.

Keywords: Ontological argument, Prayers, Signification of essence over essence, Sabah Prayer, Principle of reality, Eternal necessity.

1. Assistant Professor Department of Theoretical Foundations of Islam University of Tehran

ab.ghorbani@ut.ac.ir

2. PhD Student in Islamic Education and Thought University of Tehran (Corresponding Author)

ahmadi.s@ut.ac.ir

3. Assistant Professor Department of Theoretical Foundations of Islam University of Tehran

mirdamadi_77@ut.ac.ir

Ratios between recognized votes and social actions in ideal city-states of Farabi

Mohammad Reza Danesh-shahraki¹

Mojtaba Vaezi²

Abstract

The subject of this research is the study of the ratio of recognized votes and social actions of the people of ideal city-state from Farabi's point of view. Farabi divides the ideal city-states into different types according to the characteristics and goals of its inhabitants; in spite of the fundamental differences between various the types of city-states, the head of each city, who is the external symbol of his goals, with the benefit of generally accepted rankings on a regular basis, the rank of votes is considering to be acceptable to all residents popular opinions provide and regulate the preconditions and means of reaching a conclusion (whether they correspond to true happiness or a false notion of it). Of course, generally accepted opinions as a tool for organizing the city and uniting the society has different guilds, some of which, like traditions, are the pillar of obligation and some, like the law, are the more prominent pillar of order. Ultimately, of course, generally accepted opinions encompass a wide range of fantasies and carnal interactions and laws, each of which provide a part of Farabi's generally accepted opinions works and ultimately lead city-states to its ultimate goal. Therefore, these generally accepted opinions depending on the ruling strategy and in accordance with the goals of the establishment of city-states, leads the society towards convergence in order to achieve the final goal of the formation of city-states. Of course, the degree of success of generally accepted opinions in achieving the goal of city-states depends entirely on the policies and expertise of its leader. This article is organized by studying the library method with a priority of texts attributed to Farabi and the well-known works of his commentators. In this article, we will show that generally accepted opinions are the organizational system of actions of city-states' residents to achieve the goals of city-states; apart from the fact that the mentioned goals indicate true happiness or improper perception of it.

Keywords: Generally accepted opinions, utopia, intentions of the city states, Farabi, social actions.

1. PhD Student in Public Law Shiraz University (Corresponding Author)

Mrezadanesh.sh@ut.ac.ir

2. Associate Professor Department of Public and International Law Shiraz University mojtava_vaezi@yahoo.com

Separation of the truth of “science” and “mental existence”

The conceptology of “philosophy of the Islamic logic” and knowing the background of its issues in the heritage of the Islamic logic

Ali Ebrahimpour ¹

Hasan Moalimi ²

Abstract

“Philosophy of logic”, like other additional and mixed philosophies, is one of the new emerging sciences that originated as an independent science in the west. Logic has been common, prosperous and flourishing as one of the oldest sciences in Islamic civilization. A comparison of the long history of the science of logic and being creator of the philosophy of logic raises this question that whether the scholars of Islamic logic have discussed and cut logic from its philosophy or the issues of the Islamic logic have been discussed in overseeing the context of the mixed philosophy, albeit mixed and non-codified. Also, have Islamic logicians dealt with the issues in the legacy of Islamic logic that we consider to be among the issues of the philosophy of logic today? The answer to this question is that in addition to introducing the issues of “philosophy of Islamic logic” as deep-rooted and long-standing issues, accelerates the production of additional and mixed philosophies. On the other hand, paying attention to this background will lay the groundwork for the methodology of Islamic scholars in the issues of additional and mixed philosophy. In this article, the proposed definitions of “philosophy of Islamic logic” are reviewed and criticized and then pointed out the four issues of the philosophy of logic analytically. Consequently, by presenting the sayings and opinions expressed by rationalists and logicians on these issues, the background of these issues in the heritage of Islamic logic has been proven.

Keywords: Mixed Philosophy, Philosophy of Logic, Islamic Logic, Philosophy of Islamic Logic, Subject of Logic.

1. Level three of Islamic Wisdom Institute of Monotheistic Culture and Civilization (Corresponding Author)

montazer.mahdy@gmail.com

2. Associate Professor Department of Islamic Philosophy and Theology Baqer al-Uloom University

h.moallemi57@gmail.com

***(Reading and strengthening the epistemological idea of the divine sage
Javadi Amoli with the exact principles of Sadra)***

Rasool Huseinpour Tunikabuni¹

Seyed Murtaza Huseini Shahrudi²

Abstract

The subject of this article is to explain and strengthen the completely Sadra view, which has been proposed by the divine sage Javadi Amoli and has been criticized and denied by some in recent years. In this research, the authors, using a descriptive-analytical method, first explain the theory of separating the truth of science from mental existence (according to Professor Javadi Amoli), then the ideology and principles that are referred to as Sadra's exact principles have been used in order to strengthen the mentioned view such as the originality of existence with the expression of the particular unity of existence, the perfection itself and all perfection of existence, the invisible entity or the small / large world of the soul and the theory of soul development. The purpose of the present article is to clarify the real view of transcendent wisdom about what "science" is by re-reading the theory of the sage Javadi Amoli. The output of the present study is the substitution of the word "unison" for "science and the scientist" instead of the word "unity"; because according to the premise used in the above-mentioned idea, especially in terms of external existence for science and its coexistence with existence, the proposition of any dichotomy between the cognitive subject (Almighty God) and the truth of science is meaningless.

Keywords: Mental existence, Existence of science, Separation of the truth of science from the known, Originality of existence, Particular unity, Simplicity of soul, Unity.

1. PhD Student in Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)

hoseinpour8@gmail.com

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad

shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

Abstracts