

# معرفت فلسفه

سال پانزدهم، شماره اول، پیاپی ۵۷، پاییز ۱۳۹۶



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

بر اساس مجوز شماره ۳/۱۰۶۹۴ مورخ ۱۳۸۷/۱۲/۲۸ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) درجه «علمی - پژوهشی» به فصل نامه معرفت فلسفی اعطا گردید.

## مدیر مسئول

علی مصباح

## سر دبیر

محمد فنائی اشکوری

## جانشین سر دبیر

محمود فتحلی

## مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

## ویراستار

سیدمرتضی طباطبایی

## صفحه آرا

محمد ایلاقی حسینی

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زرم

## اعضای هیئت تحریریه

دکتر احمد احمدی

استاد، دانشگاه تهران، فلسفه غرب

دکتر غلامرضا اعوانی

استاد، دانشگاه شهید بهشتی، فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی

استاد، دانشگاه قم، فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد سعیدی مهر

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه اسلامی

دکتر حسین غفاری

دانشیار، دانشگاه تهران، فلسفه

دکتر محمد فنائی اشکوری

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن

استاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، فلسفه غرب

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

دریافت و ارسال پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در: sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

**معرفت فلسفی** فصل‌نامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه فلسفه است. قلمرو مسائلی که در حیطه این نشریه قرار می‌گیرد، شامل مقایسه، نقد و بررسی مبانی و نظریات فیلسوفان از نحله‌های مختلف فلسفی، بررسی تطبیقی اندیشه‌های فلاسفه مسلمان با یکدیگر، بررسی موشکافانه و مقایسه آرای فیلسوفان غیرمسلمان با نظریات ارائه شده در فلسفه اسلامی است. نظریه‌پردازی عالمانه، تولید علم در زمینه‌های بکر، و کشف رازهای سر به مهر در زمینه‌های فلسفی از اهداف این نشریه است.

ما ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات فلسفی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی مجله پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را به عنوان سردبیر، و نظریات دیگر را برای مدیر اجرایی ارسال فرمایید.

ضمن استقبال از دست‌آورد تفکرات و تأملات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۷۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۲۸۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیما ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که به مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به ماخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه کننده تفریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد: (نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

### ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آن‌هاست و مسؤلیت آن نیز بر عهده آن‌هاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



موجود بالذات و موجود بالعرض از نگاه صدرالمتألهین و حکیم اشراقی / ۷

کله علی فضلی / رضا اکبریان

نقش وهم در خطاهای ادراکی از دیدگاه صدرالمتألهین / ۲۳

کله جواد رضائی / محمد کاظم فرقانی

تأملی در قاعدة «کل حادث تسبقه قوة الوجود و مادة تحملها» / ۳۹

کله احمد حیدرپور / غلامرضا فیاضی

نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در فلسفه مشاء / ۵۵

کله محمد فارسیات / رحمان عشریه

معاد جسمانی - روحانی در ترازوی عقل نقدی بر منکران معقولیت معاد جسمانی - روحانی / ۷۵

علیرضا کرمانی

بازگشت به اصل؛ درآمدی بر نگاه وحدت‌گرا به علوم از منظر حکمت اسلامی / ۸۹

حسین سرآبادانی نقرشی / کله کریم ابراهیمی / محمدتقی حیدری / حسین پرکان

ارزیابی اشکالات کریپکی علیه نظریه‌های وصفی در باب نام‌های خاص / ۱۰۷

کله مهدی هم‌آزاده ایبانه / سیدابوالقاسم حسینی ژرفا

خودتنها‌گروی و نسبت آن با فلسفه دکارت / ۱۱۷

کله حسین علی محمدی / یارعلی کردفیروزجایی

حامد فقیهی / ملخص المقالات / ۱۳۴

Abstracts / Rahim Rastitabar / ۱۴۹



## موجود بالذات و موجود بالعرض از نگاه صدر المتألهین و حکیم اشراقی

fazliamoli92@yahoo.com

dr.r.akbarian@gmail.com

کچ علی فضلی / استادیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

رضا اکبریان / استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

دریافت: ۹۵/۷/۲۴ - پذیرش: ۹۶/۳/۱۹

### چکیده

دو اصطلاح فلسفی موجود بالذات و موجود بالعرض، در حکمت متعالیه کلید فهم برخی از مهم‌ترین مبانی هستند. این مقاله درصدد پاسخ به چستی این دو اصطلاح در فرهنگ صدر و توضیح تمایز آن با معنای مقصود در فرهنگ اشراقی است؛ چراکه در نظام حکمت اشراق، ماهیت موجود بالذات و موجود بالعرض عقلی صرف و ذهنی محض است که هیچ نحو تقرر عینی، چه استقلالی و چه انتزاعی ندارد؛ لیکن در نظام حکمت متعالیه، وجود به عنوان موجود بالذات است و همه احکام آن در خارج موجود بالعرض هستند؛ موجودیت بالعرضی که برای تحقق در خارج به واسطه در عروض نیاز دارد. این واسطه که موجب اتصاف مجازی آن احکام به وصف موجودیت می‌گردد و آن را به نحو انتزاعی در خارج محقق می‌سازد، ریشه در ارتباط وجودی اتحادی آن احکام با متن وجود دارد. در فرهنگ صدر این موجودات بالعرض به لحاظ اقسام ارتباط وجودی دست کم دو نوع مصداق دارند: معقولات اولی و معقولات ثانیه فلسفی. این دو مصداق هریک به نحوی خاص به گونه مجازی در متن واقع هستند و البته به موجودیت مجازی معقولات اولی، حیثیت نفادی و به موجودیت مجازی معقولات ثانیه فلسفی، حیثیت اندماجی گویند.

**کلیدواژه‌ها:** موجود بالذات، موجود بالعرض، حیثیت اندماجی، حیثیت نفادی، ارتباط وجودی اتحادی.

احکام و مسائل فلسفه اسلامی ترکیبی از مفاهیمی هستند که به دلیل نگاه رئالیستی به واقعیات نفس‌الامری ناظر هستند و لذا از احکام حقیقی و واقعی‌اند؛ چراکه از متن واقع نشئت گرفته‌اند. از اینرو هر مسئله فلسفی‌ای در مقام تبیین مصداق حکم است و نه صرف حکم ذهنی؛ و قضایای فلسفی، قضایای حقیقیه هستند و نه قضایای ذهنیه. براین اساس این احکام هرچند از جهت مفهومی با واقع تغایر دارند، اما به لحاظ حقیقت خارجی عین واقع هستند و به گونه‌ی تساوقی با آن متن، مصداق واحدی را تشکیل می‌دهند.

سخن در این است که نحوه وجود این احکام در خارج چگونه است؟ آیا به گونه‌ی بالذات موجودند یا به گونه‌ی بالعرض. مقصود از موجود بالذات و موجود بالعرض چیست؟ آیا آنچه حکیم متأله از آن دو تعریف نشان می‌دهد، جز آن چیزی است که حکیم اشراقی نشان می‌دهد؟ جایگاه موجود بالعرض در این دو حکمت، به‌ویژه حکمت متعالیه چیست؟ آیا در تبیین نحوه وجود معقولات اولی و معقولات ثانیه نقش بسزایی دارد؟ و... این پرسش‌ها نه تنها ضرورت تحقیق را نشان می‌دهند، بلکه اهداف و غایات آن را نیز نمایان می‌سازند. هرچند باید یادآور شد که ما در کتاب *حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی* به تفصیل به این پرسش‌ها پاسخ گفته و از منابع اصلی مانند حکمت اشراق و حکمت متعالیه بهره جسته و از آثار حکمای سترگی چون *ملاعلی نوری*، *آقاعلی مدرس زنوزی*، حکیم *سزواری*، *محمدتقی آملی* و *میرزاهمدی آشتیانی* مدد گرفته‌ایم تا پیشینه تحقیق را به نمایش بگذاریم. با توجه به این پیش‌درآمد، تبیین چند مقدمه ضروری است.

## ۱. ماهیت و اقسام قید

همه احکام فلسفی، به عنوان اوصاف، به حیثی بر موصوف حمل می‌شوند و موصوف با آن حیث، آن احکام را دارا می‌شود. مقصود از حیث و حیثیت، قیدی است که به یک خاصیت عینی اشعار دارد و به صورت «من حیث» به همراه موصوف در قضیه بیان می‌گردد و موصوف با تحیث و تقید به آن، حکمی از احکام را می‌پذیرد و به همین دلیل حکم واسطه را دارد. بنابراین قید بر حسب واقع موصوف را مقید و متحیث می‌کند؛ به‌گونه‌ای که موضوع به واسطه آن، وصف محمولی را می‌پذیرد و محمول با آن واسطه، بر ذات موضوع صدق می‌کند. از این‌رو به موصوف، «ذوالواسطه» گویند.

این قید واسطی بر دو گونه است: یکی آنکه قید، نقش علی دارد و علت اتصاف و ثبوت وصف برای موصوف است؛ به‌گونه‌ای که اولاً قید خارج از موصوف و موضوع است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۹۳)، و اگر در بین نباشد، موصوف نمی‌تواند به آن وصف متصف گردد؛ لذا تقید و تحیث موصوف به آن قید ضرورت دارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۷، ص ۱۹۸)؛ ثانیاً اتصاف موصوف به وصف، اتصاف ذاتی و حقیقی است (ر.ک: آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲۴)؛ به‌گونه‌ای که سلب وصف محمولی از موصوف ناممکن و ناصواب است. این قید، قید تعلیلی است؛ مانند «انسان از حیث تعجب، ضاحک است» که تعجب علت عروض ضحک بر انسان است و او را بالذات و بالحقیقه ضاحک می‌سازد.



دیگری آنکه قید، با ارتباط خاص با موصوف، موصوف را مقید و مضیق ساخته، تا وصف را بپذیرد و به آن متصف شود. از این رو قید مکرر ذات موصوف است و به عنوان جزء، داخل در موضوع و زاید بر آن است و از این لحاظ وصف بر موصوف مقید حمل می‌گردد (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۸). گرچه در بسیاری از این گونه قضایا، وصف، صفت قید واسطی است، ولی به دلیل وجود نوعی ارتباط میان قید واسطی و موصوف، وصف به آن موصوف نسبت داده می‌شود. از این رو ملاک اتصاف، قید مرتبط با موصوف است و نه خود موصوف (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۹۴ و ۴۹۷). از این رو حکم، بالذات از آن قید و بالعرض از آن موصوف است؛ به گونه‌ای که سلب وصف محمولی از موصوف به اعتباری ممکن و صحیح است. این قید، قید تقییدی است؛ مانند «الجسم بالبیاض ایض» که بیاض، واسطه اتصاف جسم به ایض است و خود جسم بدون عرض بیاض، حکم ایض را نمی‌پذیرد.

## ۲. بالذات و بالعرض

بنابراین باید معنای بالذات و بالعرض را دریافت. در اینجا بالذات نه در مقابل بالغير و نه در مقابل للذات، بلکه در مقابل بالعرض مقصود است، لذا بالذات یعنی نفی حیثیت تقییدی از موصوف در یک اتصاف، به گونه‌ای که وصف برای موصوف، حقیقی باشد و نه مجازی. از این رو بالذات، منحصر در وجود وجوبی نیست، بلکه برای وجود امکانی نیز هست.

اما بالعرض یعنی اثبات حیثیت تقییدیه برای موضوع در پذیرش یک وصف؛ به این معنا که آن وصف برای موضوع مجازی است و نه حقیقی (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۲؛ سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۴۰). لذا آقاعلی مدرس زنوزی می‌گوید: «بالذات؛ یعنی به حسب مرتبه ذات بدون اعتبار حیثیتی تقییدیه زانده بر نفس ذات، یا بالعرض؛ یعنی به اعتبار حیثیتی تقییدیه زانده بر نفس ذات» (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۷؛ ر.ک: صدرالمألهین، ۱۹۸۱الف، ج ۱، ص ۴۰). با توجه به این توضیح، ملاک صدق اتصاف مجازی چیست؟ ملاک صدق اتصاف مجازی ارتباط خاص موصوف با موصوف حقیقی و به تعبیری ارتباط خاص میان واسطه و ذوالواسطه است؛ زیرا تا ارتباط برقرار نشود، حکم یکی به دیگری سرایت نمی‌کند.

این نوع ارتباط - آن گونه که ما در **حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی** بیان کردیم - به‌طور کلی به دو گونه است: ارتباط اعتباری و ارتباط وجودی.

## ۳. ارتباط اعتباری

ارتباط اعتباری، بر ایند ساخته فکر و اندیشه انسان اجتماعی است که در آحاد اجتماع به صورت قراردادی پدیدار شده و چندان واقعیت نفس‌الامری ندارد. لذا به آن «اعتبارات بعد الاجتماع» گویند. البته این ساخته ذهنی برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی صورت گرفته و می‌گیرد؛ لذا یگانه مقیاس عقلانی در اعتبارات و ملاک صدق و کذب اعتبارات، لغویت و عدم لغویت اعتبار است. بنابراین جعل اعتبارات در اصناف و طبقات گوناگون بر حسب نیاز آنان و بر اساس هدف آنان انجام می‌گیرد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۰۲ و ۴۴۴).

با دقت در مکالمات عرفی درمی‌یابیم که مکالمات به شکل قضایای متعدد هستند و با اسناد یک سلسله از محمولات به شماری از موضوعات شکل می‌گیرند. این اسناد عموماً و معمولاً به گونه‌ی حقیقی است؛ یعنی اسناد محمول به موضوعی است که بالذات از آن او و برای اوست و برای گویندگان و شنوندگان «این از آن اویی» و «این برای اویی» آشکار می‌باشد. از این رو گوینده برای بیان قصد خویش نیازی به بیان قریبه ندارد. این ظهور کلامی که از یک واقعیت خارجی و مصداق عینی خبر می‌دهد، ملاک صدق این نوع قضایاست؛ مانند قضیه «ماشینم پنجر شد».

گاهی اسنادها به گونه‌ی مجازی است؛ یعنی در برخی قضایا اسناد محمول به موضوعی است که اولاً و بالذات از آن او و برای او نیست؛ لیکن به دلیل ارتباط اعتباری موضوع مجازی با موضوع حقیقی این اسناد درست می‌باشد. از این رو موضوع مجازی به واسطه‌ی موضوع حقیقی به گونه‌ی ثانیاً و بالعرض به آن محمول متصف است. این ارتباط موجب ظهور مجازی آن قضایا و ملاک صدق اتصاف مجازی موضوع به آن محمول است؛ اما در عین حال در همان موقعیت خاص و در همان زمان سلب محمول از موضوع که متن واقع می‌باشد، صحیح است و در صورت سلب، قضیه به قضیه‌ی کاذب مبدل نمی‌شود و گوینده به لحاظ متن واقع در وادی تناقض‌گویی نمی‌افتد؛ زیرا این اتصاف واقعی و نفس‌الامری نیست؛ چه اینکه منشأ آن که ارتباط طرفین قضیه است، صرف اعتبار است و نه تنها واقعیت عینی ندارد، ضرورت نیز ندارد؛ مانند قضیه «من پنجر شدم»، درحالی که ماشینم پنجر شده است.

در این نوع قضایای مجازی، واسطه که عامل اتصاف مجازی موضوع است، حیثیت تقییدی نام دارد و چون چنین حیثیتی در قضایای عرفیه شکل می‌گیرد، به آن «حیثیت تقییدی عرفی» می‌گوییم. این گونه حیثیت روی سخن فلسفه که از واقعیت بحث می‌کند، نیست.

#### ۴. ارتباط وجودی

ارتباط وجودی، برابند یک واقعیت نفس‌الامری است و به اعتبار معتبر بسته نیست. در این گونه ارتباط که در همه‌ی قضایای فلسفی رخ می‌نماید و مابین واسطه و ذوالواسطه وجود دارد، یا پایه‌ی اتصاف، اتصاف بالذات موصوف به وصف و موضوع به محمول می‌باشد؛ به نحوی که سلب وصف از موصوف به هیچ اعتبار و لحاظی صحیح نیست؛ زیرا سلب وصف ما بالذات از شیء محال است. این گونه اتصاف‌ها، ملاک «حیثیت تعلیلی» است؛ یا ملاک اتصاف، اتصاف بالعرض موصوف به وصف و موضوع به محمول می‌باشد؛ به گونه‌ای که اولاً این اتصاف مجازی در نگاه اول حقیقی به نظر می‌رسد، اما با تأمل عقلی و دقت تحلیلی راز حکم مجازی آن به دست می‌آید؛ ثانیاً در دنیای تحلیل اگر موصوف از آن جهت که موصوف است، لحاظ گردد و بدون موصوف اصلی و حقیقی اعتبار شود، سلب وصف از آن صحیح می‌باشد؛ هرچند تا هنگام برقراری ارتباط وجودی در واقعیت صحت سلب جایز نیست و در صورت سلب، قضیه کاذب خواهد شد و گوینده به لحاظ متن واقع در وادی تناقض‌گویی می‌افتد؛ زیرا این اتصاف به دلیل آنکه از ارتباط وجودی نشئت می‌گیرد، واقعی است؛ همچنان که ضروری نیز می‌باشد؛ زیرا بنا بر قاعده «ن ما بالعرض یجب

ان یتهی الی ما بالذات» بازگشت مابالعرض به مابالذات ضروری است، وگرنه مابالعرض پنداری صرف خواهد بود. لذا ملاک صدق و کذب این گونه اتصافها، بود و نبود این نوع ارتباطهاست.

در قضایای فلسفی مجازی که موضوع به واسطه ارتباط وجودی با موضوع اصلی، ثانیاً و بالعرض به وصف معمولی متصف می‌باشد، واسطه «حیثیت تقییدی فلسفی» نام دارد.

با توجه به این بیان، تفاوت مجاز عرفی و مجاز فلسفی روشن می‌شود؛ چه اینکه در مجاز عرفی، سلب وصف از موصوف مجازی به لحاظ متن واقع نیز همانند لحاظ و اعتبار عقلی صحیح است؛ اما در مجاز فلسفی، سلب وصف فقط در دنیای تحلیل و اعتبار عقلی صحیح است، اما به لحاظ متن موجود خارجی صحیح نمی‌باشد.

## ۵. اقسام ارتباط وجودی

ارتباط وجودی در حیثیات تقییدی فلسفی، انحای مختلفی دارد؛ چه اینکه ارتباط وجودی:

یا میان دو موجودی است که از جهت وجودی، وضعی و مکانی متغایرنند، اما یک گونه اتصال وجودی دارند (مانند ارتباط کشتی و سرنشین) که این ارتباط را ارتباط اتصالی می‌نامیم؛

یا میان دو موجودی است که از جهت وجودی تغایر دارند، اما از جهت وضعی و مکانی تفاوت ندارند؛ مانند ارتباط جواهر و اعراض. به این نوع ارتباط به دلیل عروض معمولاتی چون اعراض بر موضوعاتی چون جواهر، ارتباط عروضی می‌گوییم؛

یا میان دو موجودی است که یکی حقیقت خارجی تحصلی دارد و دیگری حقیقت خارجی لاتحصلی دارد، که به دلیل اتحاد خارجی، از جهت وضعی و مکانی و از جهت وجود استقلالی تغایر ندارند؛ مانند ارتباط صفات وجوبی با متن وجود وجوبی. این گونه ارتباط را ارتباط اتحادی می‌نامیم.

این گوناگونی ارتباط، اولاً موجب ظهور و خفای واسطه‌ها و ثانیاً موجب ظهور و خفای صحت سلبها در حیثیات تقییدی فلسفی می‌گردد. از این رو اگر این گونه حیثیات تقییدی را بر پایه گونه‌های ارتباط و بر پایه ظهور و خفای واسطه‌ها و ظهور و خفای صحت سلب برای عقل ترتیب دهیم، آنها را به سه قسم تقسیم می‌کنیم:

الف) گاهی ارتباط واسطه و ذوالواسطه به گونه ارتباط اتصالی وجودی است که با اشاره حسی، تمایز انفصالی و تغایر وجودی وجود واسطه از وجود ذوالواسطه به دست می‌آید؛ اما این ارتباط وجودی عقل را به اندکی توجه و تأمل وامی‌دارد تا بتواند حکم به صحت سلب وصف از موصوف مجازی بدهد. به دلیل آنکه این تغایر وجودی، حسی است و این صحت سلب برای عقل ظاهر و آشکار است، به آن واسطه «حیثیت تقییدی جلی» گویند؛ مانند صحت سلب حرکت از سرنشین سفینه متحرک؛

ب) گاهی ارتباط واسطه و ذوالواسطه به گونه ارتباط عروضی است که با اشاره حسی تمایز و تغایر وجودی دو طرف به دست نمی‌آید، اما عقل علی‌رغم ارتباط وجودی آن دو با تأمل و تحلیل، حکم به تغایر وجودی و حکم به صحت سلب وصف از موصوف مجازی می‌دهد. این تأمل عقلی نشان می‌دهد که این صحت سلب برای عقل،

خفی و پنهان است. از این رو در این گونه ارتباطات، به واسطهٔ «حیثیت تقییدی خفی» گویند؛ مانند صحت سلب ایض از جسم. این قسم حیثیت، خود اقسامی دارد که در جای خود به آن خواهیم پرداخت؛

ج) گاهی ارتباط واسطه و ذوالواسطه به گونهٔ اتحادی است که تغایر و تمایز دو طرف، نه تنها با اشارهٔ حسی به دست نمی‌آید، بلکه چه بسا نظر دقیق عقلی نیز به دلیل شدت ارتباط، از حکم به صحت سلب وصف از موصوف مجازی درمی‌ماند و آن وصف را برای آن حقیقت می‌پندارد؛ لیکن عقل روشن تیزبین با تأمل بسیار و تحلیل فراوان، به تمایز طرفین و حکم به صحت سلب وصف از موصوف مجازی حکم می‌دهد. این تأمل بسیار عقلی خبر می‌دهد که این صحت سلب برای عقل، بسیار خفی و پنهان است. از این رو در این نوع ارتباطات، واسطه را «حیثیت تقییدی اخفی» می‌نامند.

حکیم سبزواری بر اساس نگاه یادشده، به اقسام حیثیات تقییدی و واسطه در عروض اشاره می‌کند و می‌نویسد:

واسطه فی العروض وهی ان یکون مناطاً لاتصاف ذی الواسطه بشیء بالعرض واتصاف نفسها به بالذات وکانت علی اتحاء وفی بعضها صحه السلب ظاهرة کما فی حرکه السفینة وحرکه جالسها وفی بعضها خفیة کما فی ابیضیه الجسم وابیضیه البیاض وفی بعضها اخفی کالجنس فی باب التحصل [بالتسببه الی الفصل]... اشرنا الی ان الواسطه فی العروض فی الطبیعی وشخصه والماهیة ووجودها من هذا القبیل فصحه سلب التحقق والتحصّل هنا بالنظر الدقیق البرهانی (بحیث یترائی الاتصاف بما فیه بالحقیقه وهذا الظهور والخفاء وشدته تدور مدار شده الارتباط بحیث یصیر کاتحاد الالامتحصل مع المتحصّل) (سبزواری، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۴۶).

## ۶. موجود بالذات و موجود بالعرض

با توجه به این مقدمه، باید معنای فلسفی موجود بالذات و موجود بالعرض به دست آید. چنان که پیش از این گفتیم، بالذات به معنای بالحقیقه و بالعرض به معنای بالمجاز است. این دو واژه وقتی پسوند موجود می‌شوند، معنای فلسفی خاصی را پدید می‌آورند.

موجود بالذات، موصوفی است که وصف واقعیت برایش حقیقی است و برای داشتن آن وصف به هیچ واسطه‌ای در عروض و یا هیچ گونه حیثیت تقییدی‌ای نیاز ندارد؛ از این رو به صورت استقلالی تحقق عینی دارد، مانند موجود وجوبی، موجود جوهری و موجود عرضی؛ به خلاف موجود بالعرض که موصوفی است که وصف تحقق و واقعیت برایش مجازی است و برای داشتن این وصف، به یکی از گونه‌های حیثیت تقییدی نیاز دارد. از این رو به صورت استقلالی تحقق خارجی ندارد؛ مانند وحدت و دیگر معقولات ثانیة فلسفی. این عدم تحقق مستقل خارجی، خصیصهٔ افزوده بر معنای بالعرضی است که در آغاز نوشتهٔ حاضر آوردیم و تنها به موجود بالعرض اختصاص دارد.

در فرهنگ فلسفه، مانند حکمت اشراق و حکمت متعالیه به موجود بالذات، موجود اصیل و مستقل و به موجود بالعرض، موجود اعتباری و وابسته گویند. شیخ اشراقی در تعریف موجود بالذات و موجود بالعرض می‌نویسد:

الموجود قد ینقسم الی ما هو موجود بالذات و الی ما هو موجود بالعرض. اما الموجود بالذات فکل ما له حصول فی الایمان مستقلاً کان واجباً او ممکناً جوهراً او عرضاً، فان لكل منها وجود فی ذاته ولیس وجود السواد بعینه هو وجود محله فانه قد یوجد محله ولا سواد ویوجد السواد وجود آخر منفرد به، فالسواد وان لم یکن موجوداً بذاته ولا لذاته فهو موجود بالذات وموجود فی ذاته علی هذا الاعتبار.

واما الموجود بالعرض فكالعدمیات كالسكون والعجز وكالاعتبارات التي لا تتحقق في الاعیان ويقال عليها انه موجودة في الاعیان بالعرض (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱۳).

### تفاوت تفسیری حکمت متعالیه و حکمت اشراق از موجود بالذات و موجود بالعرض

در این دو حکمت، مصداق موجود بالذات (اصیل) تفاوت دارد؛ چنان که در مصداق و معنای اعتباری نیز اختلاف دارند؛ زیرا شیخ اشراق بنا بر قاعده «کل ما تقتضی وقوعه تکرر نوعه علیه و کل ما يقتضی وقوع تکرر شیء واحد علیه مراراً بلا نهاییه فان جمیع هذا من الصفات العقلية التي لا صورة لها فی الاعیان» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶۴) حضور خارجی وجود را مستلزم تسلسل و یا دور در تحقق وجود دانسته و به همین دلیل وجود را نه اصیل و موجود بالذات، بلکه موجود بالعرض برشمرده است. موجود بالعرض همان موجود اعتباری است که به دیده وی هیچ گونه صورت عینی در خارج ندارد (همان، ج ۱، ص ۱۶۳، ۳۴۷، ۳۵۸، ۳۹۰؛ ج ۲، ص ۱۹۸) و صرف عقلی (همان، ج ۲، ص ۱۸۳)، عقلی صرف (همان، ج ۲، ص ۱۹۸)، اعتبار عقلی (همان، ج ۱، ص ۳۶۵) و امر ذهنی (همان، ج ۱، ص ۲۱۱) است؛ یعنی وجود عینی آن نفس وجود ذهنی است که گاهی به شیء عینی و گاهی به شیء ذهنی اضافه می گردد (همان، ج ۱، ص ۱۶۳). شیخ اشراقی نه تنها وجود، بلکه تمامی معقولات ثانیه، مانند وحدت، امکان، فعلیت، علیت و معلولیت را اعتباری می داند؛ برخلاف معقولات اولیه، مانند انسان و اسب که به دیده وی موجود بالذات؛ یعنی متأصل (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳۱)، متحصل (همان، ج ۱، ص ۱۶۷)، صفت عینی (همان، ج ۱، ص ۱۹۹)، صورت عینی و هویت عینی (همان، ج ۱، ص ۱۶۳) هستند.

صدرالمتهلین این دیدگاه را نمی پسندد؛ چه اینکه به نظر وی موجود بالذات، وجود است؛ زیرا به دیده وی اصالت از آن وجود است و نه ماهیت. لذا صدرا موجود بالذات، یعنی وجود اصیل را اصل در تحقق (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۸)، منشأ آثار (همان، ج ۱، ص ۶۵)، صورت عینی (لاهیجی، بی تا، ص ۲۸)، حقیقت متأصله (همان، ج ۱، ص ۴۹ و ۴۱۵)، متحقق فی الاعیان (لاهیجی، بی تا، ص ۶۵)، حقیقت خارجی (صدرالمتهلین، بی تا، ص ۱۸۳)، متحصل (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۰) و هویت عینی (همان، ج ۱، ص ۶۶ و ۶۳) می خواند. وی موجود بالعرض را ماهیات و معقولات ثانیه فلسفی می داند. البته باید یادآور شد که گرچه صدرالمتهلین معقولات ثانی فلسفی را اعتباری می داند، اما نزد وی معنای اعتباری، معنای مراد شیخ اشراقی نیست که عقلی محض و ذهنی صرف باشد و تقرری حتی به صورت انتزاعی در خارج نداشته باشد؛ بلکه مرادش از اعتباری موجودی است که ریشه خارجی و عینی دارد و از متن وجود اصیل نشئت می گیرد و از آن متن برمی آید و به عنوان حیثیت متن در آن تقرر دارد و برای تقرر و تحقق خود به خارج از ذات و متن وجود نیازی ندارد. چنین موجود و چنین حیثیتی، از سنخ ذات وجود نیست؛ یعنی هویت وجودی اش غیر از هویت وجودی وجود اصیل است. به تعبیری، وجود موجود بالذات است و حیثیت فی حدنفسه هیچ گونه تحصیل و تحقق ندارد و معدوم بالذات است و تنها به واسطه متن وجود تحقق یافته، بالعرض و المجاز موجود می شود. چون موجود بالعرض حیثیت وجود اصیل است و

خود لامتحصل است، ما آن را حیثیت لامتحصل می‌نامیم و حیثیت لامتحصل را اصطلاح قرار می‌دهیم؛ همان‌گونه که صدرالمতألهین ماهیات را لامتحصل نامید (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۰).

البته تقرر خارجی حیثیت لامتحصل موجب تحقق افزوده بر متن متحصل نیست؛ زیرا لازمهٔ افزودگی آن، تحصل حقیقی آن است و لازمهٔ تحصل بالذات، پذیرش یکی از این دو امر فاسد می‌باشد؛ زیرا اگر آن حیثیت در متن وجود باشد، تکثر متن وجود واحد اصیل لازم می‌آید و این افزون بر لزوم ترکب وجود بسیط، موجب تناقض نیز می‌شود؛ زیرا باید هم واحد باشد و هم کثیر؛ هم بسیط و هم مرکب؛ اما اگر آن حیثیت، خارج از آن متن وجود باشد، خلوهٔ نفس وجود اصیل از آن حیثیت لازم می‌آید و این افزون بر سفسطه، بنا بر قاعدهٔ فرعییت، موجب تسلسل در وجود آن حیثیت می‌گردد. بنابراین این حیثیت لامتحصل که به گونهٔ خاص در خارج وجود دارد، نمی‌تواند با موجود بالذات به گونهٔ ارتباط اتصالی و ارتباط عروضی داشته باشد؛ زیرا لازمهٔ این دو ارتباط، تحصل بالذات دو طرف ارتباط است. از این رو باید با موجود بالذات ارتباط اتحادی داشته باشد و همین ارتباط اتحادی، مناط اتصاف مجازی موجود بالعرض به وصف وجود است؛ زیرا این ارتباط، موجب سرایت وصف حقیقی موجود بالذات به آن شده است.

شدت این ارتباط نخست، عقل را ايجاب می‌کند که حکم به اتصاف حقیقی حیثیت لامتحصل به وصف وجود بدهد و سلب وصف وجود از آن را صحیح نداند؛ زیرا در هنگام این‌گونه ارتباط واقعی، صحت سلب ممکن نیست و در صورت سلب، قضیه کاذب خواهد شد؛ چراکه در متن واقع ارتباط مابالعرض و مابالذات و به تبع آن اتصاف مبالعرض به مابالذات واقعی و ضروری است؛ واقعی است، چون در صورت سلب، در متن واقع تناقض لازم می‌آید؛ چراکه باید بگوییم موجود خارجی از آن جهت که موجود خارجی است، هم این‌گونه است و هم این‌گونه نیست؛ اما ضروری است؛ چون مبالعرض باید به مابالذات برگردد، اما عقل فلسفی که در نخستین نگاه دچار تحیر شده بود - چنان که برخی از معاصران دچار آن شده‌اند - پس از تأملات بسیار و دلایل متقن که یاد شد، به نادرستی حکم اولش پی می‌برد و به صحت سلبی که در نگاه اول برایش بسیار پنهان بود، دست می‌یابد و ذوالواسطه، یعنی موصوف مجازی را منهای واسطه (موصوف حقیقی) لحاظ می‌کند و سلب آن وصف را از موصوف مجازی صحیح می‌شمارد. براین اساس حکیم، وجود اصیل را موصوف اصلی؛ یعنی صاحب بالذات وصف و حیثیت لامتحصل را به عنوان موصوف مجازی، صاحب بالعرض آن وصف می‌داند.

اگر بخواهیم در فرهنگ صدرنا نسبت میان وجود اصیل و حیثیت لامتحصل را بررسی کنیم، در خواهیم یافت که وجود اصیل - دست کم - به دو گونه، دو نوع حیثیت لامتحصل را پدید می‌آورد و با آنها مرتبط می‌شود و آن دو نیز دو نحوهٔ وجود دارند: یکی حیثیت اندماجی و دیگری حیثیت نفاذی.

#### ۷. حیثیت اندماجی

در این قسم از حیثیت واسطه، وجود اصیل است؛ خواه واجب باشد و خواه ممکن؛ و ذوالواسطه و مقید حیثیت لامتحصل اندماجی است؛ مانند وحدت و فعلیت. این صفات خصایص وجود هستند که نه تنها به صورت مفاهیم

مختلف در ذهن آدمی موجودند، بلکه در خارج به عنوان حیثیات متن وجودند؛ زیرا چه فاعل شناسا باشد و چه نباشد، وجود این حیثیات را دارد و انصاف خارجی آن به حیثیات، دلیل بر وجود عینی آنهاست.

هیچ یک از این حیثیات همانند اعراض برای موضوعات، برای متن وجود خویش حیثیت انضمامی نیستند؛ زیرا اگر وجود انضمامی و تحقق افزوده داشته باشند، نباید در متن وجود باشند و آن متن باید از آنها تهی باشد و با ضمّ ضمیمه‌ای به آن وصف متصف گردد؛ درحالی که چنین نیست؛ زیرا اولاً لازمه انضمام و افزودگی، تحقق بالذات است و از تحقق بالذات این حیثیات، تسلسل لازم می‌آید؛ ثانیاً لازمه خلوّ متن وجود از آن حیثیت، تناقض است؛ چون اولاً متن وجود نمی‌تواند بدون آن حیثیت تحقق داشته باشد که این یعنی آن متن هم هست و هم نیست؛ مانند حیثیت تشخص در متن وجود که اگر افزوده بر آن باشد، تسلسل لازم می‌آید و متن وجود نیز به عنوان وجود نمی‌تواند از تشخص عاری باشد؛ ثانیاً متن وجود نیز نمی‌تواند محل نبود هیچ یک از طرفین آن حیثیت باشد و این به معنای ارتقاع طرفین نقیض است؛ مانند وحدت در متن وجود قلمی که در دست داریم. اگر وجود این قلم از آن روی که موجود است، واحد نباشد، باید لاواحد، یعنی کثیر باشد. این علاوه بر اینکه به معنای نفی تحقق قلمی است که هم‌اکنون پیش روی ماست و یک عدد بیش نیست، پرسش را به سوی حیث کثرت می‌برد که آیا وجود قلم از آن روی که موجود است، کثیر است؟ به حتم باید بگویید: نه؛ زیرا در صورت قبول، وجود خصیصه کثرت را در متن وجود پذیرفته‌اید. با نفی و انکار کثرت و اثبات لا کثرت از این سو و با نفی وحدت و اثبات لاوحدت از آن سو، تناقض لازم می‌آید. پس این حیثیات با آن متن ارتباطی از نوع ارتباط تعلقی و انضمامی ندارند، بلکه باید ارتباطی از قبیل ارتباط اتحادی داشته باشند و لذا در متن وجود موجودند و به آن تحصیل دارند؛ یعنی تحصیل فی الوجود و بالوجود دارند. بدین سبب وصف وجود و تحصیل اولاً و بالذات برای وجود اصیل، و ثانیاً و بالعرض برای حیثیت اندماجی است. البته تحصیل خارجی این موجود بالعرض این گونه نیست که مستلزم تعدد و تکرار متن وجود گردد.

شاخصه خاص این گونه حیثیت وجود شراشری آن در متن وجود است؛ یعنی در تاروپود متن وجود و در حاق ذات آن نهفته و مندمج است؛ به گونه‌ای که متن وجود به حیثی است که عقل آن را از نفس ذات وجود، و نه به اعتبار یک خصیصه انضمامی انتزاع می‌کند. مراد از شراشر متن، آن است که با اشاره عقلی به هر نقطه از متن، اثر آن حیثیت یافت می‌شود؛ برای مثال وصف دایره برای کره به گونه‌ای است که برون، درون، مرکز و سطح کره، دایره است و چنین نیست که نقطه‌ای دایره باشد و نقطه‌ای دیگر نه.

از مصادیق حیثیات اندماجی معقولات ثانیة فلسفی هستند. لذا باید در پی آن باشیم که دیدگاه صدرالمتألهین را درباره توصیف ظرف وجود معقولات ثانیة فلسفی دریابیم.

چنان که یاد شد، معقولات ثانیة فلسفی موجودات بالذات نیستند و وجود منحاز مستقل ندارند؛ زیرا در صورت حضور استقلالی آنان در خارج یا باید وجود جوهری داشته باشند و یا وجود عرضی. اولی ناممکن است؛ زیرا لازمه آن ترکیب حقیقی هریک از وجودات است؛ زیرا هر وجودی دارای احکام ثانوی است و اگر هر

حکمی وجود مستقل جوهری داشته باشد، یک وجود باید چندین وجود لنفسه باشد و این یعنی ترکیب حقیقی عینی؛ درحالی که در خارج یک وجود بسیط بیش نیست. دومی نیز ناممکن است؛ زیرا لازمه عرض زیادت بر ذات وجود است و لازمه زیادت اولاً تسلسل در خود آنها و ثانیاً خروج از تحقق (بطلان) و ثالثاً خلّو متن وجود از آن است که هر سه محال است. بنابراین معقولات ثانیة فلسفی موجودات بالذات نیستند و وجود خارجی استقلال ندارند. به گفته صدرالمتألهین «المعقولات الثانیة والامور الاعتباریة التي لا تحقق لها فی الاعیان» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۲۵۷).

اما نفی موجودیت بالذات معقولات ثانیة فلسفی نفی خارجیت آنان نیست؛ زیرا خارجیت مساوق وجود است، نه مساوق وجود بالذات. از این رو ممکن است چیزی خارجیت داشته باشد، اما وجود بالذات نداشته باشد؛ مانند صفات الهی که در ذات وجوبی تقرر عینی دارند، اما وجود بالذات ندارند. از این رو باید اقامه دلیل کرد و به خارجیت یا عدم خارجیت یک چیز حکم داد.

معقولات ثانیة نیز با آنکه موجود بالذات نیستند، اما به دلیل آنکه موجودات خارجی در خارج به آنها متصف است، در خارج تحقق دارند؛ زیرا اتصاف - چنان که خواهیم گفت - نسبت بین دو شیء موجود متغایر در ظرف اتصاف است و حکم به وجود یکی از طرفین دون دیگری، در ظرف اتصاف تحکم به شمار می‌رود؛ بلکه در اتصاف، موطن موصوف و صفت باید یکی باشد. افزون بر آن اگر در خارج موجود نباشند، نه تنها به بن بست معرفت‌شناختی برمی‌خوریم، بلکه باید بپذیریم که ذات عینی وجود از آنها تهی است؛ چه اینکه نفی خارجیت به معنای نفی اتصاف خارجی وجود عینی به معقولات ثانیة فلسفی است و این، یعنی نفی وحدت و فعلیت و خارجیت و تشخیص وجود عینی. در این صورت خلّو متن وجود از این احکام عام لازم می‌آید و این مستلزم ارتفاع و اجتماع دو طرف نقیض است که محال است.

بنابراین معقولات ثانیة فلسفی، به رغم آنکه موجود بالذات نیستند، اما ظرف وجودشان خارج است و خود خارجیت دارند؛ چنان که صدرا وحدت را صفت خارجی برمی‌شمارد: «الوجود والوحدة مع أنّ حقیقتهمَا واقعة فی الخارج» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۴۴).

وقتی معقولات فلسفی خارجیت داشتند، اما وجود استقلال ندارند، باید پذیرفت که در وجود و با وجود موجود هستند و با آن متحدند و عین او هستند و به گونه بالعرض موجود می‌باشند. همین ارتباط اتحادی، مناط اتصاف معقولات به وجود است و این اتصاف را ضروری می‌سازد. اگرچه باید اذعان داشت که این صنف معقولات ثانی از لحاظ مفهومی با مفهوم وجود تعایر دارند. صدرالمتألهین می‌گوید: «كذا الكلام فی الوحدة التي صفة عینیة لانها عین الوجود ذاتاً و غیره مفهوماً» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۷۴).

بنابراین معقولات ثانی فلسفی موجودات بالعرضی هستند که در خارج تحقق دارند؛ اما نحوه وجود مجازی‌شان در خارج چگونه است؟ صدرالمتألهین برای پاسخ، دوباره به تفسیر اتصاف می‌پردازد:



اتصاف، نسبت بین دو شیء موجود متغایر در ظرف اتصاف است و حکم به وجود یکی از طرفین دون دیگری در ظرف اتصاف نادرست است؛ گرچه باید توجه داشت، لزومی ندارد که صفات موصوفات وجود منحاز مستقل داشته باشند، بلکه صفات در موجودیت متفاوتند؛ چه اینکه برخی فقط وجود ذهنی دارند، مانند نوعیت برای انسان و جزئیت برای اشخاص. تمامی معقولات ثانیة منطقی چنین هستند. در مقابل، برخی علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی نیز دارند، که خود بر دو گونه‌اند: یکی صفات انضمامی مانند بیاض برای جسم و دیگری صفات انتزاعی و اعتباری مانند وحدت و امکان برای وجود. تمامی معقولات ثانیة فلسفی از این گونه‌اند. برای هریک از صفات حظ خاصی از وجود هست که برای دیگری نیست و برای هریک از آنها مرتبه‌ای از وجود است که آثار مختص به خود دارند، هرچند این وجود بسیار ضعیف باشد؛ مانند اضافاتی چون فوقیت و ابوت، و اعدام ملکاتی چون ناینایی و ناشوایی (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۳۳۶ و ۳۳۷).

صدرالمتهلین با این اصل به تحلیل نحوه وجود معقولات ثانیة فلسفی می‌پردازد؛ به این بیان که این معقولات به گونه ضعیف در متن وجود اصیل موجودند و هریک اثر خاص خود را دارند که آن آثار نشانه وجودشان در آن متن است. به این صفت، خصوصیت متن، جهت متن یا حیثیت متن گویند. برای مثال در یک متن وجود صفت علیت وجود دارد که از آن اثر تأثیری برمی‌خیزد و به آن جهت علیت، حیثیت تأثیر گویند. براین اساس چه‌بسا در یک متن وجود حیثیات مختلفی چون وحدت، فعلیت، وجوب و غیره وجود دارد که هریک اثر خاص خود را دارد. به این حیثیات، چون وجود افزون بر متن اصیل ندارند و به گونه فشرده و مترکم در آن متن مستجن و کامن‌اند، «حیثیات اندماجی» گویند که علی‌رغم تعایر مفهومی، هماهنگی دارند و بی‌آنکه یکدیگر را طرد کنند، به حسب متن وجود یکی هستند. از این رو امتناعی ندارد که یک وجود، چندین حیثیت اندماجی داشته باشد.

متن وجود که هریک از این حیثیات اندماجی را در خود دارد، به گونه‌ای است (و به قول صدرا به حیثی است) که عقل به دلیل آنکه حیث انفعال دارد و نه صرفاً حیث فعال، آن را از متن انتزاع می‌کند و پس از انتزاع، آن را در ذهن افراز می‌کند و حکمی می‌سازد که مطابق آن خارج است: «وینبعث من کل مرتبه من مراتبه الکمالیة معان ذاتیه و اوصاف عقلیه ینترعها العقل» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۳۱۰). مثلاً متن از حیث تأثیر به گونه‌ای است که عقل از آن علیت را انتزاع می‌کند و آن متن را علت می‌نامند و علیت را بالوجود موجود می‌یابد که وجود اولاً بالذات از آن خود وجود و ثانیاً و بالعرض برای علیت است. صدرالمتهلین در این باره می‌نویسد:

وبین بعض اجلتهم ذلک بقوله ان معنی الاتصاف فی نفس الامر او فی الخارج هو ان یکون الموصوف بحسب وجوده فی احدهما بحیث یکون مطابق حمل تلك الصفة علیه مصداقه ولا شک ان هذا المعنی یقتضی وجود ذلک الموصوف فی ظرف الاتصاف اذ لو لم یوجد فیه لم یکن هو من حیث ذلک الوجود مطابق الحکم ولا یقتضی وجود الصفة فیه بل یکفی کون الموصوف فی ذلک النحو من الوجود بحیث لو لاحظته العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه... فمعنی کون الخارج او الذهن ظرفاً للاتصاف هو ان یکون وجود الموصوف فی احدهما منشأ لصحة انتزاع العقل ذلک الاتصاف عنه. انتهى کلامه... معنی الاتصاف فی کل

ز طرف هو كون الصفة بحيث نحو وجودها فيه منشأ الحكم بها على الموصوف اعم من ان يكون بانضمامها به او بانتزاعه منها... (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۸).

## ۸. حیثیت نفادی

در این قسم از حیثیت، واسطه وجود اصیل است، اما وجود اصیل ممکن، و ذوالواسطه نیز حیثیت لامتحصل نفادی است. در نظام تشکیکی حکمت متعالیه وجود، واحد بسیطی است که در عین وحدت به نفس ذاتش کنیز است؛ به گونه‌ای که آن وحدت حقیقی به معنای حقیقی و نه اعتباری و مجازی به کثرت احاطه دارد و در آن ساری است و کثرت حقیقی به نحو حقیقی و نه اعتباری و مجازی در آن واحد حقیقی منطوی است؛ یعنی کثرت از یک وجود ساری تطور یافته به وجود آمده است؛ به گونه‌ای که حقیقت واحده وجود به مثابه نور واحدی است که مراتب مختلفی در شدت و ضعف، تقدم و تأخر، کمال و نقص دارد و آن مراتب از این جهت بدون انضمام قید افزوده‌ای ذاتاً از یکدیگر ممتازند؛ به این معنا که هر مرتبه از مراتب حقیقت وجود به حسب جایگاه وجودی‌اش در نظام هستی، دارای حیث خاصی است که آن حیث به گونه اندماجی مقوم ذاتی، یعنی «مالیس بخارج» در آن وجود بسیط موجود و عین آن است. این حیث برای برخی از مراتب وجود، شدت و قوت و تقدم و کمال، و برای برخی از مراتب، ضعف و تأخر و نقص است. همین حیثیات موجود در متن وجود عامل امتیاز و اختلاف مراتب وجود هستند و چون هر حیث برای مرتبه وجود خاصش عین ذات وجود است و نه زاید بر آن، لذا اختلاف مراتب به نفس حقیقت وجود بازمی‌گردد. از این رو در تشکیک اولاً «ما به الامتیاز عین ما فیه الامتیاز» و «ما به الاشتراک عین ما فیه الاشتراک» و ثانیاً «ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک» و «ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز» می‌باشد و این، ضابطه تشکیک است (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۱۲؛ طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۷-۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۵۵۳-۵۷۸).

در نظام تشکیکی اگر از وجود وجوبی که موجودی است نه در طول و نه در عرض ممکنات، بگذریم، سخن در مراتب وجود امکانی است و شدت و ضعف در مراتب آن راه دارد. این شدت و ضعف به قدر نزول و قصور رتبه وجودی هریک از آن مراتب است. این نزول و قصور موجب تخصص و تعین و تمیز و تحدد هریک از آن مراتب می‌گردد و به هریک از آن مراتب دامنه، پایانه، نهایت، نفاذ، مرز و حدی به نام «مالیس به الوجود بآخر» و «مالیتعداد الوجود» می‌بخشد. از این قصور و نزول ماهیت نشئت می‌گیرد. به گفته صدرالمتألهین: «الوجود الامکانی لا تعین له الا بمرتبة من القصور ودرجة من النزول ینشأ منها الماهیه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۸۷) و به حد و نفاذ وجود، ماهیت گویند.

در اینجا باید به این نکته توجه ویژه داشت که این قصور که برآیند تنزل وجود است، امری عدمی است و به معنای وجود نیست؛ چه اینکه هیچ چیزی مستلزم عدم خویش نیست؛ چنان که صدرالمتألهین می‌گوید: «اذ القصور معناه غیر معنی الوجود لان القصور امر عدمی والشیء لا یستلزم عدمه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۶ ص ۶۱)؛ اما ماهیت همان قصور وجود نیست تا همانند آن امر عدمی باشد، بلکه لازمه قصور است؛ یعنی با قصور ماهیت به وجود

الحاق می‌یابد. صدرالمتألهین می‌نویسد: «فان حقیقة الوجود ما لم يشبه ضعف وقصور لا يلحقه معنى من المعانى التى هى غير الوجود التى يعبر عنها بالماهيات» (همان، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۰۹؛ همچنین، ر.ک: همان، ج ۱، ص ۷۰).

براین اساس صدرالمتألهین به ماهیت، از آن روی که از قصور وجود نشئت می‌گیرد و قصور امری عدمی است، «لا متأصل» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۲۹۸) و «لامتصل» (همان، ج ۱، ص ۱۰۰) می‌گوید؛ چنان‌که از آن روی که معدوم بالذات می‌باشد نیز آن را «لامتصل» و «لامتأصل» می‌نامد.

با توجه به توضیح یادشده، ماهیت به عنوان حد و نفاذ وجود در خارج حظّی از وجود دارد و به گونه‌ای خاص مابازایی خارجی دارد؛ لذا امری نفس‌الامری است که واقعیت خارجی دارد؛ زیرا اگر چنین نمی‌بود، علاوه بر آنکه از حیث ملاک صدق معقولات اولی بن بست معرفت شناختی به وجود می‌آمد و ظهور حکایی وجود ذهنی در باب معقولات اولی از بین می‌رفت، نشئت ماهیت و ظهور نفس‌الامری ماهیت از مرتبه وجود امکانی معنا نمی‌داشت؛ چنان‌که اتصاف وجود امکانی به ماهیت و ماهیت به وجود نیز به هیچ روی صحیح نمی‌بود؛ زیرا ملاک اتصاف وجود طرفین در ظرف اتصاف است. چنین ملاکی وقتی شدت می‌یابد که طرفین اتصاف متحد باشند. اتصاف ماهیت به وجود به دلیل آنکه یکی از طرفین اتصاف یعنی وجود خارجی است و به دلیل آنکه وجود با ماهیت متحد است، در ظرف خارج است. لذا ماهیت همانند وجود باید در خارج محقق باشد. از این رو صدرالمتألهین می‌نویسد: «فکل مرتبة من الوجود يظهر بها ماهية من الماهيات لاتصافه بها واتحاده معها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۲۸۸). اگرچه باید توجه داشت که در این اتصاف خارجی هرچند ماهیت به عنوان یکی از طرفین اتصاف باید در ظرف خارج موجود باشد، اما این بدین معنا نیست که ماهیت همانند وجود موجود بالذات باشد؛ زیرا ماهیت از آن حیث که ماهیت است و جز ماهیت نیست، نه موجود است و نه معدوم. لذا حیث ماهیت، حیث وجود نیست و حیث تعیین، حیث تحقق نیست. از این رو ماهیت صرف برای تحقق استقلالی، چه به گونه تحقق جوهری و چه به گونه تحقق عرضی، به وجود نیاز دارد و باید پس از قیام وجود به آن موجود بالذات گردد. در این صورت یا قیام وجود به آن قیام به ماهیت معدوم است، که این مستلزم تناقض است و یا قیام به ماهیت موجود، که این نه تنها مستلزم تقدم شیء علی نفسه است، بلکه بنا بر قاعده فرعیّت در ناحیه وجود، به تسلسل می‌انجامد. از این رو، نه حیثیت تحقق برای ماهیت و نه حیثیت تعیین برای متن وجود مانند حیث انضمامی برای متن جوهر است؛ چراکه قیام عرض به جوهر، هیچ‌یک از این توالی فساد را در پی ندارد. لذا حیثیت نفادی تفاوت جوهری با حیثیت انضمامی دارد. بنابراین ماهیت تأصل بالذات ندارد، که «ان الماهيات لا تأصل لها فى الكون» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ب، ص ۴۹؛ همچنین، ر.ک: لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۵۷).

این سخن، این نکته را وافی‌گشاید که اتصاف ماهیت به وجود نمی‌تواند از نسبت ارتباطی دو شیء متصل برخیزد؛ زیرا دو شیء متصل، دو موجود بالذات‌اند که در ظرف اتصاف به نحوی با یکدیگر مرتبط‌اند و این ارتباط تعلق و عروضی است و اگر ماهیت و وجود این‌گونه باشند، توالی فاسد مذکور پیش می‌آید. لذا اتصاف ماهیت به وجود از نسبت ارتباطی یک شیء متصل به نام وجود و یک شیء لامتصل به نام ماهیت برمی‌خیزد؛ ارتباطی

که به گونهٔ اتحادی است؛ درست مانند ذاتیات؛ یعنی جنس و فصل بسایط که ارتباط اتحادی دارند. صدرالمتألهین در این باره می‌نویسد:

قد دریت أن نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العرض الى الموضوع بأن يكون للماهية كون و لوجودها كون آخر يحل الماهية بل الوجود نفس كون الماهية وحصولها وما به تحصل، فهي في حد نفسها في غاية الكمون والبطون والخفاء وانما تكونت وتورت وظهرت بالوجود؛ فالنسبة بينهما اتحادية لا تطبيقية والاتحاد لا يتصور بين شيئين متحصلين، بل انما يتصور بين متحصل ولا متحصل كما بين الجنس والفصل بما هما جنس و فصل (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۰۰؛ ر.ک: همان، ج ۱، ص ۵۸؛ لاهیجی، بی‌تا، ص ۱۳۷).

بنابراین ماهیت، نه معدوم صرف است (چنان که متکلمان گویند) و نه موجود اصیل است (چنان که حکمای اشراقی گویند)، بلکه از آن جهت که به واسطهٔ وجود به وجود متصف می‌باشد، موجود به‌شمار می‌رود و از آن جهت که تحصل بالذات ندارد، معدوم به‌شمار می‌آید؛ درست مانند سایه که نه شاخص است و نه شاخص نیست، ولی از شاخص حکایت می‌کند. از این رو ماهیت وجود ظلی دارد و به عنوان سایهٔ وجود از وجود حکایت می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ب، ص ۴۰ و ۴۱).

چنین تحقق ظلی‌ای موجود بالذات نیست، بلکه موجود انتزاعی است که به آن موجود اعتباری نیز می‌گویند؛ یعنی متن وجود ممکن در خارج - به دلیل داشتن حیثیت و خاصیت خاصی که در دیگر متون وجودی نیست و مایهٔ تخصص و تعین آن متن گشته و آن را از دیگر متون وجودی متمیز ساخته - به نحوی است که به ما به عنوان فاعل شناسا ماهیت می‌دهد؛ یعنی ماهیت از انحای وجود حکایت می‌کند و به عنوان خیال وجود و عکس وجود از وجود در مدارک عقلی و حسی ظهور می‌یابد و آشکار می‌گردد: «فان الماهية نفسها خیال الوجود وعكسه الذی يظهر منه فی المدارک العقلية والحسية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۱۹۸). لذا عقل از متن محدود، ماهیت را انتزاع می‌کند: «الماهية هی المنتزعة عن حد الوجود المحدود» (آملی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۴) و «الماهيات انما ينتزع من انحاء الوجودات وتتشأ منها لا تأصل لها فی الثبوت بل ينتزعها العقل من الوجود ثم یصفها به ویحملة علیها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۲۹۸). ماهیات با این تحقق انتزاعی در خارج هرچند موجود بالذات به‌شمار نمی‌آیند، اما موجود بالعرض هستند: «الکلی الطبیعی

ای لا بشرط شیء لیس موجودا فی الخارج بالذات بل هو موجود فی الخارج بالعرض» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۹۷). مراد از بالعرض در اینجا اتصاف مجازی و نه حقیقی موصوف، یعنی ماهیت به وصف وجود است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۲۸۷). صدرالمتألهین این اتصاف را «الاتصاف العرضی المجازی» (همان، ص ۲۸۷) می‌نامد. لذا در قضیهٔ «الماهية موجود بالوجود» وجود اصیل واسطه در عروض و نه واسطه در ثبوت اتصاف ماهیت به وجود است. از این رو وجود اولاً و بالذات و حیثیت نقادی ثانیاً و بالعرض به وجود متصف‌اند: «فیکون الوجود موجوداً فی نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود ای بالعرض» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ ب، ص ۸)؛ درست مانند صفات وجوبی برای واجب‌الوجود که موجود بالعرض هستند و نه موجود بالذات (لاهیجی، بی‌تا، ص ۲۷۴).

ملاک صحت این اتصاف عرضی مجازی و بلکه ملاک صحت حمل وجود بر ماهیت، ارتباط اتحادی ماهیت با وجود است که «فالنسبة بينهما اتحادية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ الف، ج ۱، ص ۵۸). لازمهٔ این اتحاد عینیت وجود و

ماهیت است و این عینیت به حتم عینیت ذاتی و مفهومی نیست؛ زیرا ذات وجود، وجود است، اما ذات ماهیت نه وجود است و نه عدم؛ یعنی الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی، لا موجوده و لا معدومه. از این رو حمل وجود بر ماهیت حمل اولی ذاتی نیست، بلکه عینیتشان خارجی و حمل نیز حمل شایع است، که صدرالمتهلین می گوید: «وجود کل ممکن عین ماهیته خارجاً ویتحد بها نحواً من الاتحاد» (لاهیجی، بی تا، ص ۱۱۲، ۱۲۳، ۱۳۷).

باید توجه داشت که این عینیت مستلزم آن نیست که ماهیت و رای متن وجود تحقق داشته باشد و مایه فزونی آن گردد؛ بلکه در نفس مرتبه وجود تقرر دارد، که «لانه الاصل فی أن یكون حقیقة صادرة عن المبدأ و الماهیه متحدة محمولة علیه لکن فی مرتبه هویه ذاته» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱ الف، ج ۲، ص ۳۱۰)؛ لذا مستلزم تعدد متن نیست، همچنان که وقتی به یک مثلث کاغذی توجه می کنیم، می بینیم ماهیت مثلث بی آنکه افزایشی پدید آید، از پایانه یک کاغذ سه گوش به دست می آید و انتزاع می گردد و یک حد مثلثی بیش ندارد. در عین حال ماهیت از نوع اوصاف انباشته و مندمج در متن وجود نیست؛ یعنی در شرشر متن وجود تقرر ندارد، بلکه یک حد عدمی و یک نفاذ عدمی است که از پایانه متن انتزاع می شود. لذا از سنخ حیثیت اندماجی نیست؛ علاوه بر آنکه وجود امکانی به دلیل آنکه یک حد دارد، یک ماهیت و یک چپستی بیش ندارد؛ برخلاف حیثیات اندماجی که در یک متن جمع می شوند.

### نتیجه گیری

با توجه به آنچه گذشت، ما به یازده نتیجه دست یافتیم که می توان به اشارت و اختصار از آنها چنین یاد کرد:

۱. احکام فلسفی به واسطه قیود تقییدی به وصف موضوع متصف هستند؛
۲. بالذات به معنای نفی حیثیت تقییدی از موضوع در اتصاف و بالعرض به معنای اثبات حیثیت تقییدی برای موضوع در پذیرش یک وصف؛
۳. ملاک صدق اتصاف مجازی ارتباط وجودی دو طرف اتصاف است؛
۴. ارتباط وجودی در اتصاف های مجازی به ارتباط اتصالی، ارتباط عروسی و ارتباط اتحادی تقسیم می پذیرد؛
۵. ارتباط اتحادی در سه قسم حیثیت تقییدی جلی، حیثیت تقییدی خفی و حیثیت تقییدی اخفا ظهور دارد؛
۶. در دو حکمت اشراق و متعالیه موجود بالذات به معنای موجود مستقل خارجی و موجود بالعرض به معنای موجود اعتباری و وابسته است؛
۷. در حکمت اشراق، موجودات بالعرض صور ذهنی ای هستند که هیچ تقرر خارجی ای حتی به نحو انتزاعی ندارند؛
۸. در حکمت متعالیه موجودات بالعرض احکام و لوازم وجودند که به گونه حیثیات لامتحصل با موجود اصیل ارتباط وجودی اتحادی دارند و لذا ریشه خارجی دارند و از وجود خارجی نشئت می گیرند و به واسطه آن وجود به موجودیت متصف می شوند. از این رو به نحو انتزاعی در واقع تقرر دارند و البته این تقرر موجب تحقق افزوده بر متن متحصل نیست؛ زیرا لازمه افزودگی آن، تحصل حقیقی آن است که به تناقض می انجامد؛
۹. اتصاف مجازی حیثیات لامتحصل به موجودیت، واقعی و ضروری است؛ زیرا مابالعرض باید به مابالذات بازگردد؛

۱۰. حیثیات لامتحصل از نگاه حکمت متعالیه دو نوع مصداق دارد؛ یکی ماهیات به عنوان معقولات اولی و دیگری احکام ثانوی وجود به عنوان معقولات ثانیه فلسفی؛
۱۱. در فرهنگ حکمت متعالیه به ماهیات از آن حیث که موجود بالعرض هستند، حیثیات نفادی گویند که به نحو نفادی، حدود وجودات‌اند و به معقولات ثانیه فلسفی از حیث مذکور، حیثیات اندماجی گویند که در حلق ذات وجود به نحو اندماجی تقرر دارند.

## منابع.....

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۶، *شرح مشاعر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *دررالفوائد*، چ دوم، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم*، چ دوم، قم، اسراء.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۴۱۶ق، *شرح منظومه*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، قم، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، چ دوم، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م - الف، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م - ب، *الشواهد الربوبیة*، چ دوم، مشهد، مؤسسه تاریخ العربی.
- \_\_\_\_\_، بی‌تا، *تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- لاهیجی، محمدجعفر، بی‌تا، *شرح المشاعر*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- مدرس زنوزی، علی، ۱۳۷۶، *بدايع الحکم*، تنظیم احمد واعظی، تهران، الزهراء.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *حرکت و زمان*، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا.

## نقش وهم در خطاهای ادراکی از دیدگاه صدر المتألهین

rezaijavad84@gmail.com

forghani@isu.ac.ir

کجواد رضائی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه قم

محمدکاظم فرقانی / استادیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

دریافت: ۹۵/۶/۶ - پذیرش: ۹۶/۳/۲۹

### چکیده

از نظر صدر المتألهین علم و ادراک، از مجردات هستند و میزان علم با شدت و ضعف تجرد رابطه مستقیم دارد. از سویی قوه وهم از نظر صدر المتألهین همان عقل است که به جزئیات حسی یا خیالی اضافه شده است؛ لذا طبق این تعریف، ادراک وهمی ذاتاً کاهش تجرد و به تبع آن ضعف ادراک را در پی دارد. همچنین از ویژگی‌های ادراک وهمی عدم قاطعیت و جزمیت است و به عبارت دیگر شأن وهم و ادراک وهمی، رسیدن به یقین و معرفت صحیح نیست. علاوه بر این وهم، فرمانروای قوای جزئی و حیوانی است و سعی در تسخیر حداکثری این قوا و ارضای حداکثری شهوت و غضب دارد؛ لذا با عقل و ادراکات عقلی در نزاع است و عقل به دنبال محدود کردن و تعدیل این قواست. از این جهات، بحث واهمه و ادراکات وهمی با بحث خطا در ادراک در ارتباط است. روش انجام این تحقیق، توصیفی - تحلیلی است.

**کلیدواژه‌ها:** وهم (قوه واهمه)، عقل، ادراک، تجرد، صدر المتألهین.

بحث خطا در ادراک یکی از مباحث مهم فلسفی است و از جمله موضوعات مهم در این باره، موضوع عوامل اثرگذار بر معرفت صحیح یا خطای معرفتی است. بحث از خطا در ادراک به ما این امکان را می‌دهد که عوامل خطای ادراک را شناسایی و با آن مقابله کنیم. بحث خطا در ادراکات از جهات مختلفی قابل طرح و بحث است؛ چراکه عوامل پرشماری می‌توانند بر صحت و سقم ادراکات تأثیر داشته باشند. این مقاله به بررسی رابطه قوه واهمه با خطاهای ادراکی از منظر صدرالمتألهین می‌پردازد که طبق بررسی نویسندگان تاکنون پژوهش جامعی در این زمینه صورت نگرفته است.

صدرالمتألهین برای ادراک، مراتب مختلفی را قائل است و مراتب ادراک را با مراتب تجرد در ارتباط مستقیم می‌داند (برای نمونه، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۹، ۴۷۰؛ ج ۸، ص ۲۴۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۱۹، ۵۱۷-۵۲۳؛ همو، بی تا - الف، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۲-۲۶۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲-۲۰۷). وی در بین مراتب نفس برای قوه واهمه بیشترین نقش را در خطاهای ادراکی قائل است و این قوه را منازع عقل معرفی می‌کند و رمز خطا در ادراک را در کاهش تجرد و به عبارتی در تعلق به طبیعت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۱۰؛ ج ۵، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۹۶، ص ۲۰۲؛ نوری، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۳۵۵).

این مقاله در ابتدا به توضیح اجمالی قوه وهم می‌پردازد و سپس، ویژگی‌های ادراک وهمی را بررسی می‌کند؛ سپس به جایگاه قوه وهم و تأثیر این قوه بر دیگر قوا می‌پردازد تا از این طریق اهمیت بحث از قوه وهم در موضوع خطاهای ادراکی روشن تر گردد. در ادامه به این نکته توجه می‌کند که آیا خطا در ادراک برای وهم امری ذاتی است و یا عرضی. در انتها بحث از نزاع عقل و وهم مطرح می‌شود و اینکه این نزاع به چه معناست و چگونه وهم با عقل مقابله می‌کند.

## ۱. آشنایی اجمالی با قوه وهم

طبق تعریف، قوه وهم قوه‌ای از قوای نفس است که معانی جزئی را ادراک می‌کند و رئیس قوای حیوانی است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۰۷). نام‌های دیگر این قوه عبارت‌اند از: واهمه، متوهمه و وهمیه (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۱۹۳).

اما استدلال بر وجود این قوه آن است که ما گاهی بر محسوسات به اموری حکم می‌کنیم که این امور محسوس نیستند و این محسوس نبودن یا به دلیل آن است که آن امر طبیعتاً محسوس نیست، مثل ادراک عداوت یا محبتی که بره گوسفند از گرگ و یا از مادر خود دارد و یا آنکه آن امر گرچه طبیعتاً محسوس است، اما در حین حکم ما هنوز به احساس ما درنیامده است و با این حال ما بر آن حکمی را جاری می‌کنیم و چه بسا این حکم غلط از کار درمی‌آید؛ مثل اینکه شیء زردرنگی را می‌بینیم و حکم می‌کنیم که این شیء عسل و شیرین است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷)؛ اما معانی‌ای از قبیل عداوت یا محبت، جزئی هستند و لذا عقل نمی‌تواند مدرک آنها باشد (بلاواسطه)؛ چراکه عقل مدرک کلیات است و از طرفی چون صور محسوس نیستند، حس مشترک و حواس ظاهر



هم نمی‌توانند مدرک آن باشند. پس برای ادراک معانی جزئی به قوه دیگری نیاز است که این قوه همان وهم است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۰۷).

طبق نظر قدمای فلاسفه و اطباء، محل قوه وهم، مؤخر تجویف وسط (قسمت عقب از بطن وسط مغز) می‌باشد و حکمتش این است که وهم رئیس سایر قوای جزئی است. پس محل آن باید جایی باشد که به تمام آنها دسترسی داشته باشد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۱۲).

این قوه در حیوانات نیز وجود دارد و این از رفتار آنها مشخص می‌شود. مثلاً گوسفند از گرگ می‌گریزد، اما از گاو نمی‌گریزد؛ به این دلیل که از گرگ دشمنی را درک می‌کند، اما از گاو چنین درکی ندارد. در حیواناتی از قبیل پروانه که با سابقه صدمه دیدن از آتش و چراغ باز هم به سمت آن برمی‌گردند، دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه این قبیل حیوانات قوه خیال ندارند تا صورت‌ها و خاطرات را در خود ضبط کند و احتمال دیگر این است که خیال دارند، اما وهم ندارند؛ لذا پروانه به‌رغم داشتن خاطره صدمه از آتش، باز به سوی آن برمی‌گردد، چون وجود خطر را درک نمی‌کند (همان، ص ۳۰۸).

نکته دیگر اینکه قوه وهم در انسان خاصی دارد که در دیگر حیوانات موجود نیست؛ از جمله اینکه وجود هر شیء نامحسوسی را رد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷). به عقیده ابن‌سینا قوه وهم در حیوان رئیس قوای حیوانی است و دیگر قوا، آلات و ابزار آن هستند. لذا می‌توان احکام و آثار دیگر قوای حیوانی را به وهم نسبت داد. این قوه احکامی را نیز صادر می‌کند، اما احکام وهم احکام قطعی و فصلی همچون احکام عقلی نیستند، بلکه احکامی تخیلی و جزئی‌اند و منشأ اکثر افعال حیوانی نیز همین قوه و احکام آن است (همان).

اما صدرالمتألهین بر اساس مبانی حکمت متعالیه، نظراتی را در باب نفس ارائه کرد که گاه در مقابل آرای مشائیین قرار می‌گیرد؛ از جمله در مبحث قوای خیال و وهم. از نظر صدرالمتألهین با منحصر دانستن عوالم وجود در سه عالم و با قول به لزوم اتحاد عالم و معلوم و نیز سنخیت بین عالم و معلوم، به انحصار مشاعر ادراکی در سه قوه می‌رسیم. نتیجه این مطلب آن است که وهم قوه ادراکی مستقلی نیست و ذاتاً چیزی غیر از عقل نیست و موهوم نیز چیزی غیر از معقول نیست، با این تفاوت که در وهم و موهوم، یک اضافه و تعلق به امور حسی یا خیالی در کار است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۷؛ ج ۸، ص ۲۱۵؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۲۵ و ۳۳۹؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹ و ۵۵۳). نیز با در نظر داشتن تجرد قوای ادراکی، به‌ویژه خیال و عقل، جایی برای مادی و جسمانی بودن واهمه باقی نمی‌ماند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۹؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۶) و با در نظر داشتن وحدت نفس در عین همه قوا بودن، آن ریاست وهم بر قوای جزئی حیوانی ثابت می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۰۶). اینها ویژگی‌هایی است که صدرالمتألهین برای وهم قائل شده است.

در باره کارکرد این قوه نیز گرچه طبق مبانی صدرایی تمام ادراکات و تحریرات حیوانی، فعل واهمه است (از احساس تا توهوم و از خواطر تا تصمیم و عمل) (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۹۴) اما تأکید روی ادراکاتی است که

خاص واهمه هستند؛ یعنی آنچه حیوانات فاقد واهمه، آن را ندارند. صدرالمتألهین در این باره آنچه را قدما عقیده داشتند تأیید کرده است و آن شامل دو امر است:

۱. وهم قوه‌ای است که مدرک معانی جزئی است و ما از همین راه است که به وجود وهم در انسان و نیز حیوان پی می‌بریم (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۷؛ ج ۸، ص ۲۱۵ و ۲۳۹؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۳۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹)؛

۲. امر دیگری که قدما از طریق آن به وجود وهم استدلال می‌کردند ادراک صور غیرموجود و به عبارتی حکم ناصحیح و خطای ادراکی است که این مطلب نیز مورد تأیید صدرالمتألهین است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۰۲).

## ۲. ویژگی‌های ادراک وهمی

مدرک در ادراک وهمی غیرمحسوس است؛ چراکه از جنس معناست و این مطلب را فلاسفه پیش از صدرالمتألهین نیز قائل بودند؛ اما صدرالمتألهین در اینجا اضافه‌ای دارد و آن اینکه این معنا در واقع، معقول است و با معنای کلی، تفاوت بالذات ندارد؛ بلکه تفاوت در اضافه و یا تعلق و نسبتی است که این معنای معقول به یک صورت خیالی (و یا حسی) یافته است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۷؛ ج ۸، ص ۲۱۵؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۳۹ و ۲۲۵؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹ و ۵۵۳).

لذا اگرچه این معنا غیرمحسوس است، اما از مجرد کامل (آنچنان که معانی عقلی برخوردارند) بهره‌مند نیست. به‌علاوه این معنای غیرمحسوس از شیئی محسوس ادراک شده است. برای مثال در عداوت گرگ نسبت به طعمه‌اش، گرگ، محسوس و عداوت، غیرمحسوس است.

نکته دیگر درباره ادراک معانی جزئی این است که این نوع ادراک همیشه نیازمند سابقه نیست، بلکه گاه در نخستین برخورد تحقق می‌یابد. مثالی که صدرالمتألهین ذکر می‌کند این است که اسب در برخورد اول با شیر از او می‌گریزد، درحالی که قبلاً هیچ‌گاه شیر را ندیده است و خبر ندارد که چنین دشمنی هم دارد، بلکه به محض رؤیت شیر از راه دور به دشمنی او پی می‌برد و فرار می‌کند؛ درحالی که همین اسب اگر با فیل برخورد کند، فرار نمی‌کند؛ چراکه از فیل، عداوت را ادراک نمی‌کند و یا گوسفند از گرگ می‌گریزد، اما از گاو و یا شتر نمی‌گریزد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۵۸).

اما چنان که به قول ابن‌سینا اشاره شد، ویژگی مهم ادراک وهمی، عدم قاطعیت است؛ به این معنا که وهم هیچ‌گاه نمی‌تواند حکم یقینی و صددرصدی بدهد که این است و جز این نیست. از همین رو یکی از کاربردهای لفظ وهم، در اقسام تصدیق و در مقابل شک، ظن و یقین، اعتقاد مرجوح است؛ یعنی تصدیقی که احتمال آن کمتر از پنجاه درصد باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۷). اگرچه در این باره در آثار صدرالمتألهین کمتر سخن به میان آمده است، اما از همین مقدار به علاوه برخی دیگر از آرای صدرالمتألهین می‌توان به اطمینان رسید که ایشان رأی حکمایی مانند ابن‌سینا را در این باره پذیرفته است که قائل بودند وهم نمی‌تواند حکم فصلی و یقینی بدهد و اصلاً چنین شأنی ندارد و از حد ظن و گمان فراتر نمی‌رود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷).

از جمله شواهد بر این مطلب از کلام صدرالمتألهین آن است که ما در محسوسات به اموری حکم می‌کنیم که غیر محسوس‌اند؛ مثل اینکه شیء زرد رنگی را می‌بینیم و حکم می‌کنیم که عسل و شیرین است، درحالی‌که اگر آن را بچشیم درمی‌یابیم که نه عسل است و نه شیرین؛ لذا حکم ما عوض می‌شود و از قول سابق خود دست می‌کشیم (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۵). از همین موضوع که ما از موضع قبلی خود عقب‌نشینی کردیم، معلوم می‌شود که حکم ابتدایی ما حکم قطعی و یقینی و بازگشت‌ناپذیر نبوده و ما صرفاً گمان کرده‌ایم که آن شیء عسل است.

صدرالمتألهین در *مفاتیح‌الغیب* دربارهٔ معلومات شیطان، می‌گوید: «سقف ادراک شیطان وهمیات و تخیلات است و شأن رسیدن به یقینیات را ندارد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۱۷) و از این کلام دریافت می‌شود که ادراک وهمی هرگز راهی به یقین ندارد و اگر داشت شیطان هم به آن می‌رسید (ادراک وهمی از آن جهت که ادراک وهمی است، راهی به یقین ندارد؛ وگرنه اگر وهم در تسخیر عقل باشد، عقل وهم را هم وسیله‌ای برای رسیدن به یقین قرار می‌دهد).

این را هم می‌توان اضافه کرد که گاه دیده می‌شود که یک حیوان دارای واهمه با دیدن و یا نزدیک شدن حیوانی دیگر از آن می‌گریزد؛ درحالی‌که حیوان دوم با او دشمنی ندارد و به او ضرری نمی‌رساند. گریختن او دلیل بر ادراک عداوت او از حیوان دوم است و بی‌خطر بودن حیوان دوم، دلیل بر خطای وهم حیوان اول و خطا بودن این ادراک دلیل بر یقینی نبودن آن است و در مجموع، تمام آنچه بخش پنجم و ششم این مقاله را تحت مقولهٔ خطاهای ادراکی، به خود اختصاص خواهد داد، همه دلیل بر یقینی و قطعی نبودن حکم وهم است، اعم از ادراک معانی جزئی و غیر آن.

از این مطلب، نتیجه‌ای بسیار مهم به دست می‌آید و آن این است که وقتی وهم راهی به یقین نداشته باشد، صاحب آن (که حیوان است) نیز هرگز به دنبال یقین و معرفت (به معنای باور صادق موجه) نیست؛ یعنی صاحب واهمه در جست‌وجوی واقعیت نیست و نمی‌خواهد ادراکات خود را تصحیح کند؛ چراکه بین واقع و غیرواقع تمیز نمی‌دهد؛ بلکه اصلاً بحث واقعیت و مطابقت با نفس الامر برای او مطرح نیست و چون قوه و استعداد رسیدن به ادراک عقلی و یقینی را ندارد، لذا هیچ اشتیاقی هم برای کشف واقع ندارد و هر آنچه از حیوانات صادر می‌شود که علی‌الظاهر دلالت بر جست‌وجوی واقعیت دارد، همه در جهت ادارهٔ امور حیوانی و به‌ویژه شهوت‌غذاست و یا از اموری است که در زبان شریعت، از آن به لغو، لهو و لعب یاد می‌شود؛ یعنی امور بی‌خاصیت، سرگرم‌کننده و بی‌هدف (مقصود، خاصیت و غایت عقلانی است، وگرنه همین امور، دارای غایت خیالی و وهمی هستند و لذات خیالی و وهمی را در پی دارند). در این باره علامه *شعرانی* کلام زیبایی دارد و می‌گوید:

صاحب واهمه هیچ توجه به واقع ندارد و در ذهنش نمی‌گذرد که آیا ادراک او درست، حکایت از واقع می‌کند یا حاکمی از واقع نیست، بلکه معنا در خاطرش می‌گذرد و او را به کار می‌دارد (حسن‌زاده املی، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷).

اما در انسان به سبب وجود قوه و استعداد رسیدن به واقع، مطلب متفاوت است و هرچه انسان بتواند از توجه و تعلق به طبیعت و محسوسات و پس از آن تخیلات بکاهد، از وهم و جهل مرکب دورتر و به عالم عقل و واقعیات نزدیک‌تر خواهد شد. البته باید توجه داشت که این مطلب به معنای آن نیست که تمام ادراکات وهمی خطا هستند و

وهم ادراک صحیحی ندارد، بلکه منظور این است که سقف ادراک وهم در حد ظن و گمان است؛ چراکه برای نفس متوهم، مسئله تطابق با واقع مطرح نیست. گرچه در عمل، بسیاری از ادراکات این قوه صحیح بوده، با واقعیت مطابق است، اما در عین حال مدرک توجهی به این تطابق ندارد و اگر اشکال شود که «پس چطور حیوان سرما یا گرما را با حواس خود ادراک می‌کند و به دنبال پناهگاهی برای حفظ خود از سرما می‌رود، درحالی‌که این ادراک مطابق واقع است و حیوان هم در آن هیچ شکی ندارد و مدرک حقیقی در حیوان، وهم است؟» پاسخ همان است که آری، مدرک حقیقی وهم است و در این ادراک هم خطا نکرده است و ادراکش کاملاً مطابق واقع است، اما حیوان توجهی به این مطابقت ندارد. به عبارت دیگر حیوان هرچه را ببیند و بشنود و درک کند، همه را واقعی می‌داند و همه را به کار می‌گیرد و اگر ادراک اشتباهی هم داشته باشد، متوجه اشتباه بودن آن نمی‌شود. برای مثال در مجنون که از عقل بی‌بهره است، صورت‌هایی در حس مشترک او شکل می‌گیرد و او آنها را می‌بیند، درحالی‌که این صور در خارج وجود ندارند؛ اما او همه این صور را واقعی می‌داند و به آنها ترتیب اثر می‌دهد؛ چراکه عقلی ندارد که بتواند تشخیص دهد این صور، همه خیالی هستند و نه خارجی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹۸). مثلاً با دیدن انسانی دیگر به خطا توهم عدوت در او می‌کند و به او حمله می‌کند و یا می‌گریزد؛ درحالی‌که همین صور را انسان عاقل می‌بیند و با اندک توجهی، متوجه خیالی بودن آنها می‌شود و لذا ترتیب اثر نمی‌دهد. پس اگر عقل در میان باشد، می‌تواند به خطاهای وهم پی ببرد و جلوی خطاهای بیشتر را بگیرد؛ اما اگر عقل نباشد، وهم که اکنون رئیس است، دیگر قوا را همان‌طور که میل اوست و به آن سو که میل اوست می‌کشاند و چه‌بسا خود یا دیگران را به هلاکت می‌افکند.

### ۳. تأثیر وهم و سایر قوای ادراکی در یکدیگر

از آنجاکه وهم رئیس قوای جزئی و ذات نفس حیوانی است و تمام ادراکات و افعال حیوان از وهم صادر می‌شود، ادراکات این قوه بر قوای دیگر تأثیر اساسی دارد. باید دانست که تأثیر وهم و قوای دیگر بر یکدیگر دوطرفه است و دائماً قوای ضعیف در قوای قوی و بالعکس تأثیراتی دارند؛ گرچه نهایتاً همه آنها به قوه‌ای بازمی‌گردد که ذات نفس و رئیس قوای دیگر باشد. در این قسمت کمی درباره آثار وهم در قوای مادون و سپس در تأثیر قوای مادون بر وهم صحبت می‌کنیم (فارغ از صحیح یا خطا بودن ادراکات وهم) و سپس این را اضافه می‌کنیم که اگر عقل نیز در میان باشد، آن‌گاه چه تغییری اتفاق خواهد افتاد.

از آنجاکه مدرک واقعی در قوای جزئی وهم است، لذا وقتی وهم به ادراک یک معنا بپردازد، قوای دیگر که منتظر اشاره این رهبر هستند، بی‌درنگ هریک به وظیفه خود مشغول می‌شوند. متخيله که سریع‌ترین سرباز است، به تصویرسازی متناسب با آن معنا می‌پردازد و اگر برای درک بهتر این معنا به احساس نیز نیاز باشد، حواس به ادراک صور حسی مربوط مشغول می‌شوند و به تعبیر صحیح‌تر، وهم در پی ادراک معانی به تخیلات و احساس متناسب با آن معنا می‌پردازد.

این ادراکات همیشه به اینجا ختم نمی‌شوند که فقط ادراکی باشد و تحریکی در پی آن نباشد؛ بلکه در بسیاری

موارد، در پی ادراک معانی جزئی، حیوان و یا انسان از نقطه‌ای به نقطه دیگر حرکت می‌کند؛ چیزی را برمی‌دارد و یا می‌گذارد؛ چیزی را می‌خورد و یا از خوردن دست می‌کشد؛ به کسی ضربه می‌زند و یا در مقابل ضربه دیگری از خود دفاع می‌کند؛ می‌نشیند، با دیگری مشغول صحبت می‌شود و به او اظهار محبت می‌کند و... علت آن است که مبادی افعال را همین ادراکات تشکیل می‌دهند و قوای محرک و عملی تابع قوای مدرک و علمی هستند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۲۳۳-۲۳۴).

از آن سو ادراکات حسی و خیالی در ادراکات وهم تأثیر می‌گذارند؛ چراکه وهم در صور خیالی می‌نگرد و معانی را از آنها ادراک می‌کند و دوباره این ادراکات وهم به ادراکات متناسب خیالی می‌انجامد و این زنجیره‌ای است که پیوسته شکل می‌گیرد؛ به‌ویژه با توجه به حرکات سریع و تصویرسازی‌های متخیله که لحظه‌ای آرام ندارند و قوای دیگر را نیز آرام نمی‌گذارند؛ به حدی که حتی در حالت خواب نیز به کار خود ادامه می‌دهند (صدرالمآلهین، ۱۴۲۲ق، ص ۲۳۷). همچنین حرکات و افعالی که بر اثر ادراکات واهمه شکل گرفته‌اند به نوبه خود زمینه را برای ادراکات بعدی فراهم می‌کنند.

اما درباره اینکه اگر عقل نیز در بین باشد چه تأثیری در این فعل و انفعالات خواهد داشت و چه تغییراتی به وجود خواهد آمد، می‌توان گفت تنها اتفاقی که می‌افتد (که البته اتفاق مهمی است) آن است که وهم ریاست خود را به عقل واگذار می‌کند و خود در نقش وزیر به ادراکات خود ادامه می‌دهد و قوای جزئی دیگر را هدایت می‌کند. صدرالمآلهین در این باره می‌گوید: «وهم خلیفه عقل در ادراک محسوسات است» (صدرالمآلهین، بی‌تا - الف، ص ۱۴۳)؛ یعنی تاکنون همه قوا سربازان وهم بودند و حال، همه از جمله خود وهم، سربازان عقل خواهند بود. تا عقل نبود، همه ادراکات، وهمی و حیوانی بودند؛ وقتی که عقل آمد، همه ادراکات، عقلی و انسانی شدند. به تعبیر دقیق‌تر تا عقل نبود وهم، همه‌کاره بود، گویی که جز وهم هیچ قوه دیگری نبود و حال که عقل آمد عقل همه‌کاره شد، گویی که جز عقل هیچ قوه دیگری نیست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۱ و ۲۰۸). ضرورتاً عقل همه قوا را به سمت کشف حقایق و مجرد کامل و آخرت‌گروی سوق می‌دهد و تمام ادراکات نازل و تحریکات را نیز در این جهت به کار می‌گیرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۳۸). اگر تا دیروز می‌خورد و می‌خوابید تا خورده باشد و خوابیده باشد، از امروز می‌خورد و می‌خوابد تا بتواند برای مقاصد عقلانی نیرو بگیرد و انرژی خود را در آن جهت صرف کند.

#### ۴. وهم و خطا در ادراک

از آنچه تاکنون درباره کارکرد قوه وهمیه از سخنان صدرالمآلهین نقل شد، دانستیم که وهم علاوه بر ادراک معانی جزئی که شأن اصلی اوست، کارکرد دیگری نیز دارد و آن، ادراک امور بر وجه ناصحیح است و صدرالمآلهین علاوه بر تأیید قول دیگر فلاسفه در این باب، خود نیز به آن تصریحاتی دارد؛ از جمله اینکه شأن قوه وهمیه را ادراک امور بر وجه ناصحیح می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۲۰۲). مفهوم این سخن این است که شأن وهم، ادراک صحیح و کشف واقعیت نیست، بلکه وهم وجه صحیح امور را از صاحب خود پنهان می‌دارد و امور را به گونه‌ای دیگر نشان

می‌دهد تا صاحب خود را دچار خطا کند (صدرالمثلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۰۷-۳۱۰؛ ج ۵، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۹۶ و ۲۰۲؛ نوری، ۱۳۶۶، ج ۶ ص ۳۵۵).

حال به این نکته می‌پردازیم که صدرالمثلهین بنای علم و معرفت صحیح را بر تجرد از جسم و جسمانیات می‌داند و به تبع، بنای جهل را بر تعلق و وابستگی به امور پست و ظلمانی دنیوی. هرچه تجرد بیشتر باشد، علم نیز شدیدتر است و تمام انواع ادراک از نظر صدرالمثلهین به نوعی از وجود مجرد برمی‌گردد (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۹ و ۴۷۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۱۹). در احساس که ضعیف‌ترین نوع ادراک است، ضعیف‌ترین تجرد نیز رخ می‌دهد و این مراتب ادامه دارد تا آنکه در تعقل، این تجرد شدید می‌شود؛ تا جایی که تجرد کامل از جسم و جسمانیات رخ می‌دهد و این مرحله بالاترین کمال انسانی است که در آن خود به منبع علوم تبدیل می‌شود و هر مجهولی به محض التفات برای او معلوم می‌گردد (صدرالمثلهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۱).

لازمه این مطلب آن است که هرچه درجه و شدت تجرد افزایش یابد، احتمال خطا در ادراک کاهش پیدا کند و در مقابل، با بالا رفتن میزان تعلق و وابستگی به امور جسمانی، احتمال خطا در ادراکات اعم از ادراک حسی، خیالی و یا وهمی افزایش یابد (صدرالمثلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۷۱).

قوای نفس از جهت میزان تجرد از نظر صدرالمثلهین، به ترتیب عبارت‌اند از: عقل (عقل خالص)، وهم (عقل مقید)، خیال و حس و در تقسیم‌بندی دیگر با محوریت عقل، به‌ترتیب: عقل مستفاد، عقل بالفعل، عقل بالملکه و عقل هیولانی. از سوی دیگر رابطه تعقل با توهم طبق تعریفی که صدرالمثلهین از وهم ارائه کرده، رابطه معکوس است و افزایش یکی، ملازم با کاهش دیگری است و ادراک وهمی، خودبه‌خود خبر از کاهش تعقل می‌دهد و کاهش تعقل، برابر با کاهش تجرد است و کاهش تجرد نیز ملازم با افزایش احتمال خطا در ادراک است. توضیح این مطلب آن است که طبق نظر صدرالمثلهین نفس انسان در آغاز پیدایش، تمام توجهش به محسوسات است و طبق قاعده اتحاد عالم و معلوم، تا زمانی که نفس، حاسّ باشد، معلومات او نیز فقط محسوسات هستند و از معقول خبری نیست؛ اما در طیّ تطور و حرکت نفس و به عبارتی در طیّ اشتداد و تکامل نفس به سوی معقولات و عقل بالفعل شدن، پیوسته هرچه نفس قوی‌تر شود، معلومات او نیز شدیدتر و مجردتر می‌شوند (صدرالمثلهین، ۱۳۵۴، ص ۲۶۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۱۸) و تدریجاً نفس از بند محسوسات خلاصی می‌یابد و به معقولات ملحق می‌گردد و در این مسیر، پیوسته از توجه او به بدن و دیگر اجسام و جسمانیات کاسته می‌شود و معلومات نفس از کلیت و سعه بیشتری برخوردار می‌شوند.

حال اگر این مطلب را با آنچه از وهم دانستیم تطبیق دهیم، درمی‌یابیم که هرچه عقل شدیدتر شده باشد و از قوه به فعل خارج شود، همواره وهم ضعیف‌تر می‌گردد؛ چراکه صدرالمثلهین بین ذات وهم و عقل جدایی قائل نشده است و معتقد است که در طیّ مدارج عقل، همواره از توجه نفس به بدن و دیگر اجسام و جسمانیات کاسته می‌شود و این به معنای کاهش توهم است؛ تا جایی که با رسیدن به تجرد کامل، توهم نیز به کمترین حد خود می‌رسد. از این لحاظ مبحث واهمه با بحث خطا در ادراک گره می‌خورد و این دو ملازم یکدیگر می‌شوند.

از راه دیگری نیز می‌توان به نقش داشتن واهمه در خطاهای ادراکی پی برد (هرچند با دقت در مباحث، روشن می‌شود که راه دوم نیز در واقع به راه اول بازمی‌گردد) و آن این است که وقتی فرمانده و رهبر قوا وهم باشد (چنان‌که در حیوان اینچنین است) و عقل در میان نباشد، ویژگی‌های ادراک وهمی در ادراکات قوای دیگر نیز جاری می‌شود؛ چراکه حس نیز حس وهمی و خیال، خیال وهمی هستند و به همین ترتیب درباره ادراکات دیگر؛ و یکی از این ویژگی‌ها توجه نداشتن به واقعیت و نفس‌الامر است. وقتی نفس، به واقع توجه نداشته باشد هرچه را ادراک کند واقعی می‌پندارد. پس اگر در ادراکات خود خطا کند، به خطا بودن آن پی نمی‌برد، اما اگر عقل حاضر باشد، به نسبت شدت و حضوری که عقل دارد بیشتر در پی کشف واقع است و بهتر به خطاهای ادراک پی می‌برد و تمام خطاهای ادراک به ضعف عقل و به عبارت دیگر به میزان قوت وهم بازمی‌گردد؛ تا جایی که اگر عقل به فعلیت کامل برسد، معصوم خواهد بود و خطا در او راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۵۰). خطا نکردن لزوماً به معنای علم مطلق داشتن نیست، بلکه حتی اگر عقل به فعلیت نسبتاً قوی نیز دست یابد ممکن است دیگر از خطا مصونیت پیدا کند؛ چراکه آنچه را می‌یابد، درست می‌یابد و آنچه را نمی‌یابد، صادقانه اعلام می‌دارد که نمی‌دانم؛ نه اینکه بدون داشتن علم، حکمی صادر کند.

خطاها و احکام نادرست واهمه، مصداق قول بدون علم هستند؛ چراکه وهم در عین آنکه از حقیقت مسئله‌ای بی‌خبر است، اما باین حال حکم صادر می‌کند که چنین و چنان است. در مثالی که صدرالمتألهین ذکر کرد، دیدیم که وهم به صرف دیدن شیء زردرنگ حکم کرد که آن شیء، عسل است، درحالی‌که هنوز مزه آن را نچشیده بود. مثال دیگری که می‌توان افزود، آن است که با دیدن سراب در بیابان، وهم حکم می‌کند که آب است؛ چراکه از جهت ابصار و مشاهده، آب و سراب به یکدیگر شباهت دارند و چون تصویر آب از قبل در خیال موجود بوده است، حال این تصویر جدید را با آن تطبیق می‌دهد و حکم می‌کند که این همان است و شاید به همین سبب باشد که صدرالمتألهین می‌گوید وهم، صور غیرموجود را با استخدام خیال ادراک می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۱۵). باید دقت کرد که این قبیل خطاها را هرگز نباید به چشم یا قوه بینایی و به‌طور کلی نباید به احساس نسبت داد؛ چراکه چشم به عنوان آلت ابصار و ابزار مشاهده و قوه بینایی به‌منزله یکی از حواس پنج‌گانه، هریک کار خود را به‌درستی انجام داده‌اند. در چشم انفعالی رخ داد و شیئی با ویژگی‌های خاصی دیده شد، اما هیچ‌یک از حواس حکم نمی‌کنند که محسوس من چه چیزی است. از نظر صدرالمتألهین حواس نه‌تنها نمی‌توانند چنین حکمی داشته باشند، بلکه حتی نمی‌توانند به وجود داشتن چنین شیئی نیز حکم دهند؛ زیرا حس به جز احساس کردن، هیچ فعل دیگری نمی‌تواند انجام دهد؛ اما فهم اینکه این شیء چیست و آیا وجود دارد یا خیر و از این قبیل مسائل، شأن عقل (و در حیوان، وهم) است که با تجربه می‌تواند این نیروی ادراکی را به دست آورد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹۸-۴۹۹).

پس حواس که سربازان وهم هستند، به تکلیف خود عمل کردند، اما وقتی پیغام خود را به وهم رساندند، وهم با یک قیاس (تمثیل منطقی) حکم کرد که این شیء، عسل است و یا آب است؛ حال آنکه حکم صحیح که حکم عقل است، این است که به بررسی بیشتری نیاز داریم و ماهیت این شیء فعلاً مجهول است؛ گرچه ممکن است

واقعاً عسل و یا آب باشد. طبق آنچه قبلاً گفته شد، اگر عقل، ضعیف باشد و یا موجود نباشد (چنان‌که در حیوان این‌گونه است)، نفس به این حکم واهمه تن داده، به آن ترتیب اثر می‌دهد و هرچه عقل قوی‌تر باشد، احتیاط او بیشتر می‌شود و گاه اگر عقل ضعیف باشد، در میان معرکه درمی‌ماند و نمی‌داند به کدام سو میل کند.

مطلب دیگری که وجود دارد، آن است که گرچه بحث واهمه هم در حیوان، هم در انسان و هم در جنّ مطرح است، اما حیوان چون از عقل (آنچنان‌که انسان دارد) بی‌بهره است و بسیاری از امور اصلاً برایش مطرح نبوده و نسبت به آنها در جهل کامل به سر می‌برد و مجهولات بی‌نهایتی دارد که هیچ توجهی به آنها ندارد، لذا بحث خطای ادراک در حیوان چندان مطرح نیست و از اهمیت کمتری برخوردار است. برای مثال یک انسان می‌کوشد که به شناخت صحیحی از عالم برزخ برسد و چون در پی آن برمی‌آید، شاید به واقعیت، دست یابد و شاید به جهل خود اعتراف کند و شاید به شناخت ناصحیحی دست یابد؛ لذا بحث خطا در ادراک برای او مطرح می‌شود؛ اما حیوان که از اول در پی چنین شناختی نبود، بحث خطا در ادراک نیز درباره‌ی او مطرح نیست. علاوه بر این، وقتی عقل در حیوان موجود نباشد، دیگر سخن از نزاع وهم با عقل نیز که در ادامه خواهد آمد، در او معنا ندارد.

با بیانی که در این بخش گذشت، شبهه‌ای که ممکن بود به ذهن خطور کند خودبه‌خود مندرغ می‌شود و آن این است که چرا حکما و از جمله صدرالمتألهین برای واهمه دو نوع ادراک و فعل قائل شده‌اند، درحالی‌که تعدد افعال را دلیل بر تعدد قوا می‌دانند؟ به عبارت دیگر با فرض اینکه ادراک معانی جزئی کار قوه‌ای غیر از قوای جزئی دیگر است و آن وهم است، اما به چه دلیل ادراک امور غیر موجود و ادراکات ناصحیح را به وهم نسبت می‌دهید؟ چرا این دو را فعل دو قوه نمی‌دانید؟ آیا ممکن است در این باره اشتراک لفظ رخ داده باشد و به دو قوه، لفظ وهم اطلاق شده باشد؟

هم‌اکنون طبق مبانی و آراء صدرالمتألهین در باب قوه واهمه می‌توانیم پاسخ دهیم که خطا در ادراک چیزی است که به بافت قوه واهمه مربوط می‌شود و اقتضای ماهیت اوست؛ حال فرقی ندارد که کارکرد اصلی او چه باشد و هرچه باشد، وهم به گونه‌ای است که خودبه‌خود خطا در ادراک را به همراه دارد و نیز با توجه به اینکه مدرکات، منحصر در صور و معانی هستند و مشخص است که کدام قوه، متصدی ادراک کدام‌یک از صور و یا معانی است و ادراکات ناصحیح هم چیزی خارج از این حیطه نیستند، بنابراین خطا در ادراک چیزی است که بر آنها عارض می‌شود، نه اینکه کارکرد اصلی یک قوه، خطا کردن باشد تا به دنبال آن قوه بگردیم.

علاوه بر این خود صدرالمتألهین توهم اشتراک لفظ را نیز دفع کرده است و تصریح دارد که هر دو کار، به همین یک قوه یعنی واهمه مربوط است. وی علاوه بر آنچه تا کنون نقل شد، می‌گوید: «وجود وهم در عالم صغیر انسانی منشأ خطا و کفر و به خطا انداختن است؛ اما در عین حال وجود آن برای ادراک جزئیات ضروری است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۵۴).

## ۵. نزاع وهم و عقل

با بررسی آرای صدرالمتألهین در باب کارکرد قوه واهمه، معلوم می‌شود که نقش وهم در خطاهای ادراکی به اینجاست



پایان نمی‌یابد و در سخنان صدرالمتألهین از مطلب عجیبی سخن رفته است که نشان می‌دهد این نقش بالاتر از آن چیزی است که تاکنون گفته شد و آن، نزاع میان عقل و وهم است. برای نمونه وی می‌گوید:

همانا برای عقل لشکریان فراوانی است که خداوند آنها را خلق کرده است تا مسخر و مطیع او باشند... به جز وهم که بر اساس اصل خلقتش شیطنتی دارد که اغوای شیطان را می‌پذیرد و بر اساس آن با عقل در معقولتش به معارضه و نزاع برمی‌خیزد...

تمرد وهم از طاعت عقل شبیه تمرد شیطان از طاعت خداست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۷)... گاه بر وجود وهم این‌گونه استدلال می‌شود که در انسان چیزی هست که با عقل او در مدرکاتش منازعه می‌کند؛ مثل آنکه از تنها ماندن با مرده می‌ترسد، درحالی‌که عقل به بی‌خطر بودن آن و امنیت از آن حکم می‌کند... پس وهم قوه‌ای باطنی و غیرعقلی است (همان، ص ۲۴۸).

موضوع نزاع وهم با عقل در کتب حکمای سلف نیز مطرح بوده است و توضیح این مطلب آن است که قوه وهم در ابتدای امر از روی طبع حیوانی خود، در جهت تسخیر قوای نفس و آلات آن به سبب اغراض حیوانی می‌کوشد که این اغراض در شهوت و غضب خلاصه می‌شوند و در این حال، نفس به مثابه یکی از بهایم است و از آنجاکه وهم رئیس قوای حیوانی است و تمام قوای جزئی تحت امر او هستند، لذا می‌توان قوای جزئی را نادیده انگاشت و این بحث را فقط با نظر به وهم به عنوان همه‌کاره نفس حیوانی دنبال کرد. در این هنگام ما در انسان با عقل بالملکه روبه‌رویم که به عبارتی عقل منفعل است و طبق تعریفی که ارائه شد، مطابق با وهم است؛ اما نه آن وهمی که در حیوان است؛ چراکه در انسان، قوه و استعداد رسیدن به عقل بالفعل وجود دارد و این بدان معناست که همین نفسی که اکنون متوهم است، می‌تواند به عقل مبدل گردد. بنابراین بر خلاف حیوان، در انسان، وهم در مسیر عقل شدن است و به تعبیر صدرایی، عقل مقید در حال عقل خالص شدن است و عقل در حال تشدید و قوت است (به نسبت اراده و اعمال اشخاص و عنایات الهی). پس از این لحاظ، حساب وهم حیوانی از وهم انسانی جداست و در انسان، وهم حیوانی می‌تواند به وهم عقلانی مبدل گردد.

اما تا زمانی که عقل انسان ضعیف است، بسیاری از آثاری که از وهم حیوان صادر می‌شود از انسان نیز صادر می‌گردد؛ اگرچه به قول ابن‌سینا در انسان به دلیل مجاورت قوا با نفس ناطقه، نزدیک است که دیگر قوا نیز رنگ و بوی عقلانی و مخالف با حیوانات بگیرند و به همین سبب انسان از محسوسات خود استفاده‌هایی می‌کند و به مطالبی می‌رسد که دیگر حیوانات نمی‌رسند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸). به مرور زمان هرچه عقل رشد کند، می‌کوشد وهم را به تسخیر خود درآورد و او را همچون یک حیوان اهلی رام کند و در جهت کمالات انسانی به کار گیرد. در همین اوان است که وهم به نزاع با عقل برمی‌خیزد و همچون حیوانی چموش، نه تنها از دست انسان می‌گریزد، بلکه گاه به او آسیب‌هایی نیز وارد می‌کند و خلاصه اینکه رام کردن این حیوان، محتاج تمرین دادن است و این تمرین، بر خلاف مقتضای طبیعت اوست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۸۷). البته وهم است که در برابر عقل مقاومت می‌کند و این مقاومت از جهت جهل به حقیقت عقل است؛ وگرنه همین عقل پس از فعلیت یافتن، وهم را به کنار نمی‌اندازد، بلکه بهترین استفاده را از او می‌کند؛ پس عقل با وهم دشمنی ندارد، بلکه وهم است که با عقل می‌جنگد.

برای نمونه وهم، اهل مغالطه و نیز قیاس (تمثیل منطقی) است، درحالی که عقل، اهل برهان است. وهم است که اگر مغالطه‌ای بر او عرضه شود و امر بر او مشتبه گردد، آن را می‌پذیرد و می‌گوید: «بله همین است»؛ و فرقی ندارد که این مغالطه از جانب چه کسی باشد؛ انسان و یا شیطان.

نمونه بسیار آشنای قیاس وهمانی، نخستین قیاسی است که در عالم رخ داد؛ یعنی آنجا که ابلیس، خود را با آدم مقایسه کرد؛ جسم خود را دید و جسم او را هم دید، اما روح الهی را ندید و گفت: «من بهترم»؛ چراکه وهم هرچه را نبیند منکر می‌شود (همان، ص ۲۱۷) و فقط آنچه را خود یافته است می‌پذیرد و به آنچه نیافته باشد، تن نمی‌دهد. لذا با معقولات ناب که خبری از محسوس و تمخیل در آنها نیست درگیر می‌شود و از آنجا که خودش از راه احساس به وجود اشیا پی می‌برد، حکم می‌کند که آنچه قابل احساس نباشد موجود نیست؛ حال هرچه می‌خواهد باشد، ولو اگر عقل استدلال‌های متعددی بر آن اقامه کند و این مغالطه‌ای بزرگ است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۷۳). از عجیب‌ترین نمونه‌هایی که در این زمینه می‌توان به آن اشاره کرد و صدرالمتألهین بارها آن را در آثار خود ذکر کرده این است که وهم حتی وجود خود را نیز منکر است (برای نمونه، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۰۹). صدرالمتألهین در بحث از علم نفس به قوا و علم قوا به خود و دیگر قوا به این مطلب اشاره کرده است که وهم، وجود خود را نیز انکار می‌کند و راهی برای ادراک ذات خود ندارد؛ گرچه آثار خود و دیگر قوا را نمی‌تواند انکار کند و از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که سبب این انکار این است که وجود قوای نفس مثل خود نفس، وجودی مجرد است و قابل احساس نیست و از راه مشاهده نمی‌توان به آن پی برد؛ بلکه عقل است که از راه مشاهده آثار هریک از قوا به وجود آنها و نیز به وجود خود عقل پی می‌برد؛ چراکه عقل به سلاح علم و برهان و یقین مجهز است و این سلاح برای وهم، غریبه است و کار وهم بر مدار مغالطه و تمثیل و شعر است و با برهان و یقین در جنگ است. وهم فقط جسم حیوان را می‌بیند و حکم می‌کند که هرچه هست این جسم است و من فقط همین جسم هستم و نه بیشتر و می‌بینیم که حرف مکاتب مادی بشری نیز همین است و نیز اعتقاد بسیاری از ابنای بشر این‌گونه است، حتی اگر به ظاهر نپذیرند؛ اما نحوه زندگی آنان نشان می‌دهد که همه چیز را در طبیعت خلاصه کرده‌اند.

دیگر اینکه وهم در مقدمات با عقل موافقت می‌کند، اما به نتایج تن نمی‌دهد؛ مثل آنکه عقل، حکم می‌کند که از مرده کاری ساخته نیست و مثلاً این مرده، همان دوست صمیمی دیروز است و به فرض اگر از او کاری هم برآید، جز دوستی نیست. وهم همه اینها را می‌پذیرد، اما باز می‌گوید من از او می‌ترسم و حاضر نیستم شبی در کنار او باشم (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۷۲).

وهم با در اختیار داشتن قوه متصرفه (متخیله) در بررسی و تحلیل امور، خودش چیزهایی را فرض می‌کند (بر طبق امیال و خواسته‌های خود) و می‌گوید احتمالاً چنین است و به مرور زمان به تکرار آن تمخیل می‌پردازد و کم‌کم آن را باور می‌کند و به عقیده او مبدل می‌شود؛ اگرچه این عقیده، صرفاً بر اساس ظن و گمان بوده، قابل فروپاشی است. مثلاً با آنکه عدم، عدم است و از نیستی کاری ساخته نیست، اما عدم را چیزی فرض می‌کند که بر وجود اشیا عارض می‌شود و آنها را

به نیستی می‌کشاند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۵۴). وهم در این گونه امور از ضعف عقل و نیز از قدرت فوق‌العاده متخیله بیشترین استفاده را می‌کند و هرچه بیشتر در شهوت و غضب فرو رفته باشد، به همان نسبت همه چیز را در آن جهت توجیه می‌کند و تمام قدرت خویش را برای رسیدن به حداکثر منافع شهوی و غضبی خویش در خدمت می‌گیرد.

چون سخن از شهوت و غضب به میان آمد، این نکته را بیفزاییم که قوای شهوی و غضبی دو شعبه از قوای شوقیه (باعثه) هستند؛ با این توضیح که قوای نفس در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته محرک و مدرک یا ادراکی و تحریکی تقسیم می‌شوند و قوای محرک و تحریکی نیز به دو دسته کلی باعث (برانگیزنده) و فاعل. در این میان قوای باعثه یا شوقیه، واسطه بین قوای ادراکی و قوای فاعل هستند و می‌توان گفت که نسبت به قوای ادراکی، منفعل‌اند و نسبت به قوای فاعلی، فاعل و محرک هستند؛ چراکه شوقیه با نقش بستن یک صورت مطلوب یا نامطلوب در خیال، قوای فاعلی را به سمت تحریک اعصاب و عضلات در جهت رسیدن یا دور شدن از صاحب آن صورت سوق می‌دهد، اما خود این قوه شوقیه به دو شعبه تقسیم می‌شود که عبارت است از شهوت و غضب. هریک از شهوت و غضب نیز به نوبه خود زیرمجموعه‌ای دارد که شهوت طعام و نکاح دو شعبه عمده از شهوت به‌شمار می‌آیند و در کل، قوای شهوی در تحریک قوای فاعلی برای رسیدن به لذات و منافع شهوی (که خیالی هستند) می‌کوشند و قوای غضبی نیز همین تلاش را برای دفع آلام و مضرات از صاحب خود دارند؛ به‌گونه‌ای که صاحب خود را بر استیلا و غلبه بر مورد مخوف و مضر یاری می‌رسانند (صدرالمألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۳۳). بنابراین شهوت و غضب به‌خودی‌خود مذموم نیستند و وجود آنها دارای حکمت است و بدون آنها بقای نسل حیوان و حتی بقای شخص حیوان نیز غیرممکن می‌شود و این مطلبی روشن است که نیاز به توضیح چندانی ندارد؛ اما نهایتاً هنر شهوت و غضب در حیوان همین است و گویا اگر این دو را از حیوان سلب کنیم، حیوان دیگر حیوان نیست؛ اما اگر این مسئله را در انسان بررسی کنیم، وضع فرق می‌کند؛ چون در انسان باید تمام قوای حیوانی از صدر تا ذیل در خدمت عقل قرار گیرند و سربازان او باشند تا عقل بتواند با استخدام آنها به اهداف عالی خود دست یابد (چراکه شرط انسان بودن انسان و امتیاز او نسبت به دیگر حیوانات، داشتن عقل و ظهور آثار عقل است؛ وگرنه او حیوانی بیش نیست)؛ درحالی‌که قوای حیوانی طبعاً در آغاز امر همه تحت کنترل وهم هستند و نه عقل، و این بدان سبب است که خود وهم به کنترل عقل درنیامده و نزاع اصلی بین همین دو قوه است و اگر وهم تسلیم عقل گردد، دیگر کار تمام است؛ چراکه عقل به وسیله وهم که خلیفه اوست تمام قوا را به تسخیر خود درخواهد آورد. شهوت و غضب از اموری هستند که وهم در این نزاع از آنها بیشترین استفاده را می‌کند؛ چراکه وهم حیوانی سعی تمام دارد در این جهت که همه چیز را برای رسیدن به شهوات و امیال حیوانی وهمانی و دور شدن از آلام و منفرات حیوانی به تسخیر خود درآورد و در این راه هیچ مانعی نداشته باشد و هیچ کس و هیچ چیزی، افسار بر دهان او نزند و حدّ یقف نداشته باشد؛ درحالی‌که عقل به دنبال عقال زدن و محدود کردن و تعدیل کردن (نه تعطیل کردن) وهم و شهوت و غضب است. پس نزاع و جنگ این دو حتمی است و هریک در پی استیلا بر دیگری است. به لحاظ طبیعی و کمی

و ظاهری در این نزاع، وهم بیشترین ابزار را در خدمت دارد و عقل کمترین را؛ اما همین کمترین به لحاظ کیفیت بر تمام ابزار وهم برتری دارد. این ابزار عقل، عبارت از علم و حکمت و سلاح برهان و یقین است که انسان باید هرچه بیشتر خود را به آن مجهز سازد و در کسب آن کوتاهی نرزد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۷-۱۹۸).

از همین جا معلوم می‌شود که هرچه نفس وهمانی بیشتر در هوس‌ها و شهوات غرق شده باشد، در ادراک حقایق و فهم صحیح از عالم هستی کورتر است و گوش او از شنیدن حرف حق ناشنوتر است؛ چراکه گرچه ببیند و بشنود، اما دیده‌ها و شنیده‌ها را طبق میل خود تفسیر می‌کند و اگر از تفسیر آن درماند، به انکار آن می‌پردازد و می‌کوشد حرف حق را به فراموشی بسپارد تا عیش و خوشی‌اش به هم نخورد. راه جلوگیری از این توهّمات، مسلح شدن عقل به سلاح علم و برهان است تا به‌مرور زمان بتواند وهم را سر جای خویش بنشاند. گفتیم جای خویش چون جای وهم، ریاست بر قوای جزئی بود و باید به اداره امور حیوانی می‌پرداخت و خلافت عقل در امور جزئی مثل ادراک محسوسات را بر عهده می‌گرفت؛ اما وهم پا را از این فراتر نهاد و خود را در میدانی وارد کرد که عرصه جولان عقل بود و گفت: «من هم می‌خواهم نظر بدهم و حقایق باید طوری تفسیر شود که من به مشتهیات حیوانی خودم برسیم و چیزی مرا محدود نکند». البته اگر وهم از جنس عقل نمی‌بود و با عقل شباهت نمی‌داشت نمی‌توانست خود را در این میدان وارد سازد؛ وگرنه پس چرا حواس این کار را نکردند و چرا خیال این کار را نکردند و در مقابل عقل به خودنمایی نپرداخت؟ پس بیهوده نیست که صدرالمتألهین گاه از وهم چنین تعبیر می‌کند که «وهم شبیه عقل است، اما عقل نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۵۳). با این حال وهم گرچه به‌ظاهر با عقل به نزاع پرداخت، اما خبر نداشت که این مشیت الهی است که وهم را وسیله‌ای برای رشد و ترقی عقل قرار داده است؛ چراکه عقل به وسیله همین مبارزه با وهم و سربازان اوست که رفته‌رفته قدرتمند می‌شود و به فعلیت بیشتری می‌رسد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۶۵).

اینها کلیاتی از تلاش‌های وهم در جهت نزاع با عقل است که می‌توان برای هر یک از این امور مصادیق فراوانی برشمرد. بنابراین وهم، به‌عنوان مانعی بر سر راه تجرد و ادراکات ناب عقلی مطرح است که شأن آن مغالطه است و در منحرف ساختن انسان از صراط مستقیم عقل می‌کوشد.

برای تبیین بیشتر نزاع وهم و عقل و به‌عنوان حسن ختام، برخی سخنان صدرالمتألهین از *مفاتیح‌الغیب* و *المبدأ والمعاد* را نقل می‌کنیم. وی در *مفاتیح‌الغیب* قوه حیوانی انسان را به‌عنوان مبدأ ادراکات و افعال حسی، در صورتی که تمرین داده نشده باشد و مطیع روح نباشد، همانند حیوان متمرد و چموشی می‌داند که قوه ناطقه را در جهت اغراض حیوانی خود به‌استخدام می‌گیرد. گاه شهوت و گاهی غضب، او را به خود دعوت می‌کند و منشأ این دو، متخیله و متوهمه است:

اگر قوه عاقله، قوه حیوانی را ریاضت و تمرین بدهد، می‌تواند او را از تخیلات و توهّماتی که شهوت و غضب را برمی‌انگیزند مانع شود و آنها را مجبور کند تا طبق مقتضای عقل عملی رفتار کنند؛ تا جایی که به طاعت کامل حق در آیند و طبق امر و نهی او عمل نمایند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۶۸۷).

نیز در *المبدأ والمعاد*، عقل را صاحب لشکریان بسیاری می‌داند که خداوند آنها را خلق کرده است تا مطیع و مسخر او باشند و به او در طریق سفری که برای آن خلق شده است خدمت کنند:

این لشکریان دو گروه‌اند: یکی گروهی است که با حواس ظاهر و به وسیله اعضا و جوارح، قابل مشاهده و احساس‌اند و گروهی دیگر که به وسیله حواس ظاهر قابل ادراک نیستند و این گروه دوم، قوا و حواس هستند و همه اینها برای عقل خلق شده‌اند و مسخر او هستند و عقل است که در آنها تصرف می‌کند؛ اما گروه اول، توانایی مخالفت و تمرد فرمان عقل را ندارند؛ مثلاً هر گاه به چشم امر کند که باز شود باز می‌شود و... و همین طور سایر اعضا و اما گروه دوم نیز تحت فرمان عقل هستند، به جز وهم که وهم به حسب فطرت خود، شیطنتی دارد که اغوای شیطان و مغالطه‌های او را می‌پذیرد و بر همان اساس با عقل به معارضة برمی‌خیزد. از این‌رو عقل برای غلبه بر وهم نیازمند تأیید از جانب حق است.

صدرالمتألهین در ادامه، مسخر بودن حواس برای عقل را به مسخر بودن ملائکه برای خدای تعالی تشبیه می‌کند و تمرد وهم از طاعت عقل را به تمرد شیطان از طاعت خداوند. وی شهوت و غضب را از فرماندهان لشکر عقل می‌داند که گاه در انقیاد تمام و تسلیم عقل هستند و لذا عقل را در راهی که پیش می‌رود یاری می‌رسانند و گاه بر ضد عقل می‌شورند و به تمرد و عصیان دست می‌زنند. صدرالمتألهین علت این عصیان و تمرد را اطاعت از وهم می‌داند که مطیع شیطان است؛ تا جایی که شهوت و غضب، عقل را به تملک درمی‌آورند و به خدمت می‌گیرند و این، هلاکت عقل را به دنبال دارد؛ اما علاوه بر این لشکریان که از قوای نفس هستند، برای عقل لشکر دیگری را هم معرفی می‌کند که لشکری الهی است و آن علم و حکمت است و حق عقل را این می‌داند که از این لشکر استفاده کند و استعانت بجوید؛ چراکه این لشکر، ضربه خداوند بر شهوت و غضب است که به حزب شیطان یعنی قوه وهمیه ملحق هستند.

صدرالمتألهین بر همین اساس نتیجه را می‌گیرد:

هر کس که استعانت از علم و حکمت را ترک کند، چنان‌که حال اکثر مردم از دشمنان حکمت همین است به یقین، غضب و شهوت را بر نفس خود مسلط کرده است؛ پس یقیناً هلاک شده و خسارت آشکاری کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۹۷-۱۹۸).

### نتیجه‌گیری

از نظر صدرالمتألهین بازگشت هرگونه علم و معرفت صحیح به تجرد از ماده و مادیات است و هرچه شدت تجرد بیشتر باشد، شدت علم نیز بیشتر و احتمال خطا در ادراک کمتر است. قوه وهم که اولاً و بالذات برای ادراک معانی جزئی خلق شده است، طبق تعریف صدرایی، در ذات خود به جسم و طبیعت توجه دارد و این کاهش تجرد، عامل ضعف علم و تصور در ادراک وهمی است؛ بنابراین خطا در ادراک چیزی است که بر ادراکات وهمی عارض می‌شود. همچنین وهم تا وقتی که به تسخیر عقل درنیامده باشد با اختیار داشتن شهوت و غضب و قوای جزئی حیوانی، به معارضة و نزاع با عقل می‌پردازد و در برابر معقولات ناب مقاومت می‌کند و تلاش او در ارضای حداکثری شهوات است.

منابع.....

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد‌المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الطبیعیات)*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۴، *تعلیقات بر آغاز و انجام: نصیرالدین طوسی*، چ چهارم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، چ دوم، تهران، رجا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *دروس معرفت‌نفس*، چ سوم، قم، الف لام میم.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰الف، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰ب، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن‌الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *شرح أصول‌الکافی*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- نوری، ملاعلی، ۱۳۶۶، *تعلیقات بر تفسیر القرآن‌الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.

## تأملی در قاعده «کل حادث تسبقه قوة الوجود و مادة تحملها»

aheydar6013@gmail.com

کے احمد حیدر پور / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۹۵/۹/۲۵ - پذیرش: ۹۶/۲/۶

### چکیده

التزام به قاعده فلسفی «کل حادث تسبقه قوة الوجود و مادة تحملها» که مستلزم استحالة خلق موجود حادث از عدم است، از سویی با ظاهر متون دینی ناسازگار می‌نماید و از سوی دیگر موجب ارائه تفسیر بسیار غریبی از برخی معجزات منقول در قرآن کریم شده است. از آنجاکه حمل متون دینی برخلاف ظاهر بدون دلیل قطعی، در شرع مقدس اسلام جایز نیست، این احتمال در ذهن شکل می‌گیرد که شاید قاعده مذکور مبتنی بر عقل صریح و نتیجه برهان عقلی تام نباشد. اهتمام به این مطلب مهم، نویسنده را به این نتیجه رهنمون ساخته که نه تنها ادله این قاعده تام نیستند، بلکه بر فرض تمامیت، بر نظریه کون و فساد مبتنی‌اند؛ ولی نظریه حرکت جوهری که نزد محققان مقبول و مشهور است، نه تنها مصداقی برای موضوع این قاعده باقی نمی‌گذارد، بلکه مستلزم استحالة مسبوقیت حادث زمانی به ماده است! در نتیجه نیازی به حمل ظواهر متون دینی بر خلاف ظاهر و پذیرش تفسیرهای غریب از معجزات نیست.

کلیدواژه‌ها: حادث زمانی، ماده، قوه، امکان ذاتی، امکان استعدادی، استعداد، ترجیح بلامرجح.

قاعده «کل حادث تسبیقه قوه الوجود و ماده تحملها» را که گاهی از آن با عناوین دیگری مانند قاعده «کل حادث زمانی فهو مسبوق بماده» (صدرالمتألهین، ۱۳۱۳ق، ص ۲۷۳)، یا «کل حادث یحتاج إلى ماده سابقه و قوه سابقه و استعداد لحامل القوه» (صدرالمتألهین، ۱۳۱۳ق، ص ۱۴۸) تعبیر می‌شود از این پس به اختصار قاعده «حادث زمانی» می‌نامیم. مقصود از این قاعده آن است که هر پدیده زمانی‌ای لزوماً مسبوق به ماده‌ای است که قوه وجود آن را حمل می‌کند؛ زیرا شرط اول پیدایش یک حادث زمانی، وجود امکان و قوه آن است و قوه وجود، چون عرض است، نیازمند حامل و ماده سابق است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۶ ص ۷۲۷). بنابراین پیش از پدید آمدن هر پدیده زمانی‌ای ضرورتاً باید ماده‌ای وجود داشته باشد که قوه وجود آن را حمل کند. قوه وجود حادث را که سابق بر آن است به دو اعتبار، امکان استعدادی و استعداد نیز می‌نامند. بر اساس این قاعده و عکس نقیض آن اولاً در عالم ماده هر پدیده‌ای از چیز دیگری به وجود می‌آید و امکان ندارد چیزی در عالم ماده حادث شود که قبلاً به صورت قوه وجود نداشته است (ابن رشد، ۱۹۹۳م، ص ۷۶)؛ یعنی در جریان طبیعت و در نظام زمان و مکان، پدید آمدن از هیچ و عدم صرف محال است و ممکن نیست چیزی بدون ماده و قوه سابق حادث شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسمت دوم از جلد سوم، ص ۹). به دیگر سخن، هر حادث زمانی‌ای نیازمند علت اعدادی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۲) و علت مادی است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۸۱).

ثانیاً انعدام مجردات محال است؛ زیرا مقصود فیلسوفان از حادث در این قاعده، اعم از وجود و عدم است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسمت سوم از جلد دوم، ص ۱۱) و براین اساس تحقق عدم یک شیء، مسبوق به امکان عدم و ماده حامل این امکان است؛ درحالی که مجردات تام فاقد ماده هستند تا قوه فنایشان را حمل کند و چیزی که قوه و امکان عدمش موجود نباشد، محال است معدوم شود.

از این قاعده برای اثبات عدم امکان فنا و فساد نفس نیز استفاده می‌شود. با این بیان که فنا و فساد امری متجدد و حادث است و امکان هر حادثی قبل از حدوثش موجود و نیازمند محل است؛ و محال است بدن محل امکان فنا و فساد نفس باشد.

اما اگر ماده‌ای که زمینه حادث زمانی را فراهم می‌کند خود نیز حادث باشد، مشمول این قاعده خواهد بود و ضرورتاً از امکان و ماده سابق دیگری برخوردار خواهد بود؛ ولی این سیر نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ زیرا مستلزم تسلسلی باطل، یعنی تسلسل در علل مادی خواهد بود. فیلسوفان برای جلوگیری از لزوم این تسلسل، معتقدند سلسله طولی مواد سابق باید به ماده‌ای منتهی شود که قدیم باشد تا مشمول این قاعده نشود و نیازمند ماده قبلی نباشد؛ و موجودی که نیازمند ماده قبلی نیست، در اصطلاح فیلسوفان مبدع نامیده می‌شود. از این جهت فیلسوفان معتقدند که «ماده المواد» یعنی سرسلسله مواد سابق، مبدع و قدیم است، نه حادث زمانی (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۱، ص ۱۹۶). از آنچه گذشت، آشکار می‌شود که در نظر فیلسوفان،



قدیم بودن و مبدع بودن متلازمان هستند؛ یعنی هر چیزی که مسبوق به ماده نباشد قدیم است (حادث نیست) و هر چیزی که قدیم باشد (حادث نباشد) مسبوق به ماده نیست.

## ۱. تاریخچه قاعده «حادث زمانی»

شیخ اشراق این قاعده را به ارسطو نسبت داده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۶). در فلسفه اسلامی، ابن سینا نخستین کسی است که از این قاعده جنجال انگیز سخن گفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۸۱-۱۸۲؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسمت سوم از جلد اول، ص ۳۴۲). غزالی به دلیل اینکه این قاعده را مستلزم قدم عالم و در نتیجه خلاف ظاهر شریعت و احياناً ناسازگار با برخی معجزات می دانسته به شدت با این قاعده مخالفت کرده است (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵). پس از او فخر رازی، از منتقدان سرسخت این قاعده است. او در *المباحث المشرقیه* بعد از بیان برهان مشهور این قاعده می گوید: «این برهان اشکالاتی دارد که همه آنها را در باب امکان ذکر کرده ام» (فخر رازی، بی تا، ج ۱، ص ۱۳۶) و در شرحش بر *اشارات* نیز این اشکالات را که بیشتر درباره نیاز امکان حادث به محل و موضوع است مطرح کرده است (فخر رازی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۰۳).

شیخ اشراق برهان مشهور در فلسفه اسلامی بر این قاعده را در کتاب *تلویحات* با واژه «قیل» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۷-۴۸) و در *لمحات* با واژه «قالوا» آغاز می کند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۲۲۶) که به عدم پذیرش آن اشعار دارد. وی در کتاب *مطارحات* آن را از مشهورات بین فیلسوفان دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۲۵)؛ اما به صورت مکرر اشکالی مشهور به این برهان را که مبتنی بر اشتراک لفظی امکان ذاتی و امکان استعدادی است، ذکر کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسم سوم جلد اول، ص ۳۴۱). پس از او محقق طوسی در *شرح اشارات* نهایت تلاش خود را در پاسخ به اشکالات فخر رازی مبذول داشته است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۷-۱۰۹)؛ اگرچه در *تجربید الاعتقاد* این قاعده را انکار کرده است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۸۳). صدرالمتألهین نیز با الهام گرفتن از سخنان خواجه نصیرالدین و ابن سینا کوشیده است به اشکالات وارد بر این قاعده پاسخ گوید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹). در نهایت یکی از دانشمندان معاصر که به لوازم این نظریه التفات کامل داشته، آن را مورد انتقاد جدی قرار داده است (ر.ک: مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۸).

## ۲. فروع و لوازم قاعده «حادث زمانی»

برخی از فروعی که فیلسوفان بر این قاعده مترتب دانسته اند، عبارت اند از: قدم عالم (قدم ماده المواد) (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹؛ ابن رشد، ۱۹۹۴، ص ۱۹)، قدم روح انسانی به دلیل آنکه روح ماده ندارد (تهانوی، بی تا، ج ۱، ص ۸۸۴)، استحالة انعدام نفس انسانی (بقای نفس انسانی) یا استحالة انعدام مجردات از جمله نفس انسانی (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۲، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۸۸)، اثبات هیولا (فخر رازی، ۱۹۸۶، ص ۹۱)، انحصار نوع مجرد در یک فرد (صدرالمتألهین،

۱۳۱۳ق، ص ۲۵۴)، استحالهٔ خلق پدیده‌های مادی از عدم صرف یا بدون استعداد. لازمهٔ اخیر، مستلزم ارائهٔ تفسیر غریبی از برخی معجزات شده است که غرض اصلی از این نوشتار است.

### ۳. قاعدهٔ «حادث زمانی» و معجزه

چون مفاد قاعدهٔ «حادث زمانی» آن است که وجود استعداد و ماده قبل از هر حادث زمانی ضروری است و مقصود از استعداد قوهٔ قریب در مقابل قوهٔ بعید است، پس یکی از لوازم این قاعده آن است که هم خلق پدیده‌های مادی از عدم صرف محال است و هم خلق پدیده‌های مادی بدون قوهٔ قریب و استعداد. بنابراین به عنوان مثال هم پیدایش یک خوشهٔ گندم بدون دانهٔ گندم محال است و هم پیدایش خوشهٔ گندم از دانهٔ جو؛ زیرا اگرچه در دانهٔ جو قوهٔ خوشهٔ گندم وجود دارد، ولی این قوه بعید است و لازم است که دانهٔ جو به خاک، و سپس به دانهٔ گندم تبدیل شود تا قوهٔ قریب یا استعداد خوشهٔ گندم در آن ایجاد شود و سپس به خوشهٔ گندم تبدیل گردد. بر این اساس است که قاعدهٔ مذکور با برخی معجزات ارتباط می‌یابد؛ یعنی از آنجاکه طبق مقتضای این قاعده، خلق موجود مادی از عدم صرف یا بدون استعداد محال است، در مواردی که ظاهر متون دینی خبر از خلق پدیده‌های مادی به صورت اعجاز داده است (مانند ناقهٔ صالح که از دل کوه بیرون آمد، یا مار بزرگی که در داستان حضرت موسی برای فرعونیان پدیدار شد) برخی فیلسوفان چاره‌ای جز این ندیده‌اند که بپذیرند در این موارد آنچه به اعجاز صورت گرفته، سرعت بخشیدن به خلق آن موجود مادی از ماده سابق بوده، نه خلق آن موجود مادی از عدم. برای مثال برخی فیلسوفان به دلیل التزام به این قاعده در مورد تبدیل عصای حضرت موسی علیه السلام به مار بزرگ، می‌گویند عصای موسی به خاک، و خاک به غذا، غذا به تخم مار و تخم مار به مار بزرگ تبدیل شده است، و اگرچه ممکن است این تغییر و تبدلات در عالم ماده به طور طبیعی هزاران سال طول بکشد، ولی خداوند سبحان با قدرت مطلقهٔ خود این سیر را در لحظه‌ای کوتاه به انجام می‌رساند. بر این اساس فعل اعجاز، تسریع در روند این تغییر و تحولات است نه خلق یک موجود مادی از عدم صرف یا از ماده‌ای که استعداد آن را نداشته است. روشن است که برخی متدینان چنین تفاسیری را بر نمی‌تابند و اگر اعتراضی داشته باشند، پاسخی که از جانب ملتزمان به قاعدهٔ «حادث زمانی» خواهند شنید آن است که طبق مقتضای این قاعده، خلق از عدم و طبق قاعدهٔ «صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر» خلق حادث از ماده‌ای خارج از این عالم ماده، نشدنی و محال است و محال، مشمول قدرت لایزال الهی نیست؛ ولی اگر عدم تمامیت ادلهٔ این قاعده و ناسازگاری آن با قول به حرکت جوهری به اثبات برسد، استحالهٔ خلق حادث از عدم که از لوازم این قاعده است نیز باطل و امکان خلق حادث از عدم اثبات می‌شود.

علاوه بر این تفسیر یادشده از معجزات، طبق مبانی خود فیلسوفان با این پرسش نیز روبه‌روست که مثلاً مرجح تبدیل عصای موسی به مار چیست؟ زیرا قابلیت تبدیل شدن به مار، یعنی قوهٔ بعید مار در همهٔ اجسام وجود دارد و آن‌طور که فیلسوفان می‌گویند، نسبت فیاض مجرد به همهٔ اجسام یکسان است. مشکل وقتی آشکارتر می‌شود که بدانیم اساساً یکی از انگیزه‌های طرح قاعدهٔ «حادث زمانی»، پاسخ به این پرسش بوده است که اگر فاعلیت خالق تعالی تام و نسبت او به حوادث مادی در همهٔ زمان‌ها و همهٔ مکان‌ها مساوی است، مرجح خلق آنها در زمان خاص

و مکان معین چیست؟ بر این اساس بود که فیلسوفان با اثبات لزوم وجود استعداد یا قوة قریب حادث در ماده سابق، همان را مرجح وجود برخی از حوادث در زمان و مکان و ماده خاص دانستند؛ اما وجود قابلیت به معنای قوة بعید نمی‌تواند مرجح حدوث حادث در زمان خاص و مکان خاص و ماده خاص باشد؛ زیرا این قابلیت و قوة بعید در همه اجسام مادی و دارای هیولا وجود دارد. باز جای طرح این پرسش هست که فاعلیت خالق تعالی، تام است و قابلیت این مار حادث در همه اجسام وجود دارد؛ پس چرا مار در ماده عصا ایجاد شد، نه در ماده‌های دیگر؟ به عبارت دیگر ممکن است گفته شود ایجاد مار در ماده عصا مستلزم ترجیح بلامرجح است؛ زیرا قوة ماری که در عصا وجود دارد، قوه بعیده است که در همه اجسام دیگر در زمان القای عصا وجود داشته است؛ پس چرا مار در ماده عصا ایجاد شد؟

#### ۴. ادله قاعده «حادث زمانی»

در بسیاری از کتب فلسفی و کلامی دلایلی بر این قاعده ذکر شده است که بسیاری از آنها کاملاً و یا تا حدی شبیه یکدیگرند. اگرچه نویسنده همگی این ادله را استقصا و بررسی کرده است، ولی به دلیل محدودیت حجم این نوشتار دو دلیل از مشهورترین آنها را یادآور می‌شویم.

##### ۱-۴. دلیل نخست

در کتاب *نهاية الحكمة* استدلالی برای این قاعده اقامه شده است (طباطبائی، ۱۳۸۰، فصل اول، ص ۱۹۷-۱۹۸) که صورت منطقی آن چنین است:

(الف) هر حادث زمانی‌ای قبل از تحقق وجودش ممکن‌الوجود است (زیرا اگر قبل از تحقق وجودش ممکن نباشد یا منتفع خواهد بود یا واجب. در صورت اول تحققش محال خواهد بود و این خلاف فرض است؛ زیرا فرض شده که حادث زمانی است؛ و در صورت دوم موجودی است که عدمش محال است، درحالی‌که حادث قبل از وجودش معدوم بوده است)؛

(ب) اگر حادث زمانی قبل از تحقق وجودش ممکن‌الوجود باشد، امکانش در خارج موجود است و یک اعتبار عقلی که صفت ماهیتش باشد نیست (زیرا این امکان به شدت و ضعف، قرب و بعد متصف می‌شود؛ چنان‌که امکان انسان‌شدنی که در نطفه وجود دارد از امکان انسان‌شدنی که در غذایی که به نطفه تبدیل می‌شود وجود دارد شدیدتر است، و امکانی که در نطفه هست، نزدیکتر است به انسان از امکانی که در غذا هست)؛

(ج) اگر امکان حادث زمانی امری موجود در خارج باشد یا جوهر خواهد بود یا عرض؛ زیرا یا در موضوع موجود است یا این‌گونه نیست که در موضوع موجود باشد؛

(د) ولی این امکانی که در خارج هست، جوهر نیست و این روشن است (زیرا این امکان معنایی است نسبی و منسوب است به همان حادثی که این امکان، امکان آن است؛ ولی هیچ جوهری، امری نسبی نیست).

علامه طباطبائی به دلیل وضوح دلیل این مقدمه نوشته است: «و هو ظاهر»؛ ولی صدرالمتألهین در *اسفار* برای

- عرض بودن آن این‌گونه استدلال کرده است: «اضافه مقوم آن است؛ زیرا منسوب به چیزی است که امکان وجود آن است؛ یعنی منسوب به مستعد له است؛ ولی محال است جوهر متقوم به عرض باشد. پس این امکان عرض است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰)؛
- ه. پس این امکانی که در خارج هست، عرض خواهد بود؛
- و) اگر این امکانی که در خارج است عرض باشد، قائم به موضوعی خواهد بود که حامل آن است (زیرا هر عرضی موضوعی می‌خواهد که حامل آن باشد)؛
- ز) ما این عرض را قوه و موضوعی که آن را حمل می‌کند ماده می‌نامیم؛
- ح) پس هر حادث زمانی‌ای ماده سابقی دارد که قوه وجودش را حمل می‌کند.
- علامه طباطبائی پس از اثبات قاعده توسط مقدمات یادشده، مقدمات زیر را اضافه می‌کند تا اثبات کند ماده سابقی که توسط این برهان به اثبات می‌رسد، همان ماده اولی است:
- ط) اگر این قوه قائم به ماده سابق باشد، این ماده سابق ابایی ندارد از اینکه با آن فعلیتی که امکان و قوه آن را حمل می‌کند متحد شود (زیرا در غیر این صورت امکان و قوه آن را حمل نمی‌کرد)؛
- ی) اگر این ماده سابق از آنچه گفته شد ابایی نداشته باشد، ذاتش چیزی جز قوه فعلیتی که امکان آن را حمل می‌کند نخواهد بود و خودش هیچ فعلیتی نخواهد داشت؛ بلکه جوهری خواهد بود که تنها فعلیتش این است که قوه اشیاست (زیرا اگر خودش فعلیتی داشته باشد، از پذیرش فعلیت دیگری امتناع می‌ورزد. چون فعلیت شیء همان وجود آن شیء در اعیان است؛ به‌گونه‌ای که آثار مطلوب از آن بر آن مترتب شود؛ و اجتماع دو فعلیت در یک شیء، مستلزم آن است که وجود واحد کثیر باشد و این محال است)؛
- ک) اگر ذات این ماده سابق چیزی جز قوه فعلیتی که امکان آن را حمل می‌کند نباشد و خودش ذاتاً هیچ فعلیتی نداشته باشد، بلکه جوهری باشد که تنها فعلیتش این است که قوه اشیاست، این ماده سابق بر حادث همان ماده‌ای خواهد بود که هیولا یا ماده اولی نامیده می‌شود.
- سپس علامه مقدمات دیگری به این برهان اضافه می‌کند تا اثبات کند هیولایی که سابق بر حوادث است، واحد و قدیم است. آن مقدمات از این قرارند:
- ل) اگر این ماده سابق ذاتش چیزی جز قوه فعلیتی که امکان آن را حمل می‌کند نباشد و خودش ذاتاً هیچ فعلیتی نداشته باشد، بلکه جوهری باشد که تنها فعلیتش این است که قوه اشیاست، قائم به فعلیت دیگری (غیر از فعلیت حادث) خواهد بود (زیرا وجود مساوق با فعلیت است و ماده سابق برای موجود بودن، نیازمند فعلیت است؛ درحالی که هیچ فعلیتی از خود ندارد)؛
- م) اگر ماده سابق بر حادث، قائم به فعلیت دیگری (غیر از فعلیت حادث) باشد، هنگامی که ممکن (همان فعلیتی که ماده، امکان آن را حمل می‌کرد) حادث شود، فعلیت سابق باطل می‌شود و فعلیت لاحق جایگزین آن می‌شود

(مثلاً مادهٔ آب که قوة هوا را حمل می‌کند قائم به صورت آبی است تا وقتی که آب به هوا تبدیل شود و صورت آبی باطل شود و صورت هوایی جایگزین صورت آبی شود و ماده به آن متقوم گردد)؛  
 ن) اگر هنگامی که ممکن (همان فعلیتی که ماده، امکان آن را حمل می‌کرد) حادث شود، فعلیت سابق باطل شود و فعلیت لاحق جایگزین آن شود، مادهٔ فعلیت جدید و ماده فعلیت سابق یکی است؛ زیرا در غیر این صورت لازم است قبل از حدوث فعلیت جدید مادهٔ جدیدی حادث شود و اگر مادهٔ جدیدی بخواهد حادث شود، به اقتضای قاعدهٔ مذکور مستلزم امکان سابق و ماده دیگری خواهد بود و همین سخنان تکرار می‌شود و در نتیجه حدوث یک حادث مستلزم حدوث بی‌نهایت امکانات و مواد است و این محال است. همین تسلسل محال لازم می‌آید، اگر مادهٔ اولی حادث زمانی باشد)؛

س) پس ماده سابق بر حادث که همان هیولا یا مادهٔ اولی است، واحد و قدیم است.

#### ۱-۴. نقد و بررسی

**ملاحظهٔ نخست:** مقدمهٔ «ب» صحیح نیست؛ زیرا امکانی که در مقدمهٔ اول اثبات می‌شود، امکان ذاتی است که مقابل وجوب و امتناع است؛ ولی امکانی که در مقدمهٔ دوم به کار رفته است و در خارج به شدت و ضعف متصف می‌شود، امکان استعدادی است. براین اساس در این برهان و براهین دیگری که از این دو مقدمه استفاده کرده‌اند، مغالطه‌ای از باب اشتراک لفظ وجود دارد؛ چنان که شهید مطهری دربارهٔ استدلال/ابن‌سینا که شبیه استدلال مذکور است می‌نویسد: استدلال ابن‌سینا با این مقدمه آغاز می‌شود که شیء حادث قبل از حدوثش ممکن است. سپس به جست‌وجوی محل این امکان پرداخته است و ماده‌ای به عنوان حامل آن اثبات شده است؛ درحالی که امکانی که در مقدمهٔ نخست اثبات می‌شود، امکان ذاتی است و محل به معنای اصطلاحی ندارد؛ بلکه وصف ماهیت من حیث هی است. این مشکل در گفتار ابن‌سینا به این امر منجر شده است که بگویند امکان شیء حادث پیش از حدوثش غیر از امکانی است که در مقابل وجوب و امتناع است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱۰، ص ۲۱۲-۲۱۴؛ عبودیت، ۱۳۸۹، فصل پانزدهم، ص ۱۴۵).

**صدرالمتألهین** نیز به اشتراک لفظی امکان در این دو معنا تصریح کرده و نوشته است:

اطلاق امکان در دو معنا به اشتراک لفظ است؛ زیرا یکی از آن دو اقتضای رجحان یکی از دو طرف را دارد و شدت و ضعف می‌پذیرد و لازمهٔ ماهیت ممکن نیست و قائم به محل ممکن است نه به خود ممکن و از امور موجود در اعیان است؛ زیرا کیفیتی است که برای محل ممکن حاصل می‌شود و آن محل را برای آنکه مبدأ وجود، وجود حادث را بالذات (مانند صورت و عرض) یا بالعرض (مانند نفس مجرد) در آن افاضه کند، آماده می‌کند؛ درحالی که معنای دوم در تمام این احکام با معنای اول مخالف است. سپس امکان استعدادی زمانی که با موضوعش مقایسه شود، استعداد برای آن موضوع نامیده می‌شود و هنگامی که با آنچه در آن موضوع حادث می‌شود مقایسه شود، امکان (استعدادی) آن حادث نامیده می‌شود. پس امکان وقوعی از آن جهت که امکان وقوعی یک شیء است، قائم به محل آن شیء است نه به خود شیء. پس به وصف به حال متعلق شبیه‌تر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۵).

وی در بحث مواد ثلاث در مقام بیان معانی لفظ امکان نوشته است: «امکان استعدادی از معانی عقلی انتزاعی

نیست که حصولی در خارج از عقل ندارند» و عبارتی دارد که وجوه زیر درباره تفاوت امکان استعدادی و امکان ذاتی، از آن استفاده می‌شود (همان، ص ۱۴۵):

۱. امکان استعدادی امری خارجی و عینی است و از معانی عقلی و انتزاعی نیست که حصولی در خارج ندارند، درحالی‌که امکان ذاتی از معانی عقلی است که حصولی در خارج ندارد؛

۲. امکان استعدادی از عوارض ماده به معنای اعم است، درحالی‌که امکان ذاتی یکی از کیفیت‌های نسبت‌های ذهنی است و به عبارت دیگر، موصوف امکان استعدادی امری عینی خارجی است؛ درحالی‌که موصوف به امکان ذاتی، امری اعتباری و ذهنی، یعنی «ماهیت من حیث هی» است؛

۳. امکان استعدادی به حسب قرب و بعد به حصول، شدت و ضعف می‌پذیرد (به خلاف امکان ذاتی)؛

۴. امکان استعدادی از اموری است که با حدوث برخی اسباب و شرایط خارجی حادث می‌شود؛ به خلاف امکان ذاتی که ازلی است؛

۵. با حدوث مستعد له یا با عروض برخی اضداد، استمرار وجود امکان استعدادی منقطع می‌شود، بر خلاف امکان ذاتی که ابدی است؛

۶. امکان استعدادی از جهات قضیه نیست، بلکه محمول یا جزء محمول قرار داده می‌شود، به خلاف امکان ذاتی که از جهات قضیه است.

صدرالمآلهین در جای دیگر دو فرق دیگر بین این دو معنای امکان را اضافه می‌کند:

۱. متعلق امکان استعدادی (مستعد له) با امکان استعدادی متعین می‌شود؛ مانند انسانیتی که ماده، استعداد آن را دارد؛ به خلاف امکان ذاتی که متعلقش با آن متعین نمی‌شود. به عبارت دیگر وجود یا عدم موصوف امکان ذاتی از ناحیه فاعل متعین می‌شود نه از ناحیه امکان ذاتی؛ زیرا امکان ذاتی یعنی لا ضرورت وجود و عدم؛ نه اینکه ماهیت به سبب داشتن این امکان، استعدادی وجود یا عدم را داشته باشد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۴)؛

۲. امکان ذاتی منبع امکان استعدادی است و این به سبب آن است که هیولا که حامل استعداد است، در خارج به واسطه امکان ذاتی‌ای که دارد موجود می‌شود (همان، ص ۲۳۵).

محقق طوسی نیز امکان ذاتی را امری عقلی می‌داند که با اعتبار عقل وجود پیدا می‌کند و با عدم اعتبار عقل نیز موجود نخواهد بود، نه امری که در خارج وجود فی نفسه داشته باشد (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۰۶).

بر اساس آنچه گذشت، اشتراک لفظی امکان و تباین دو مفهوم امکان استعدادی و امکان ذاتی قطعی و محرز است؛ زیرا یکی لا ضرورت طرفین و صفت «ماهیت من حیث هی» است، ولی دیگری همان استعداد است که وقتی مستعد با مستعد له مقایسه می‌شود، امکان استعدادی نامیده می‌شود؛ یعنی امکان ذاتی، وصفی نفسی برای ماهیت است، درحالی‌که امکان استعدادی یک صفت اضافی و مقایسه‌ای است. علاوه بر این امکان ذاتی لاقتضای وجود و عدم است، درحالی‌که امکان استعدادی، اقتضای وجود است. بر اساس آنچه گذشت، ادعای اشتراک معنوی

و برقراری نسبت عموم و خصوص بین این دو مفهوم، از هیچ کس پذیرفتنی نیست؛ به‌ویژه از خود صدرالمآلهین که به اشتراک لفظی تصریح می‌کند و چندین وجه اختلاف را بین این دو امکان بیان می‌کند که برخی از آنها به‌تنهایی برای حکم به اشتراک لفظی این دو امکان کافی‌اند.

البته صدرالمآلهین در جایی می‌کوشد اشتراک لفظی بین امکان ذاتی و امکان استعدادی را انکار کند. وی با امتیاز گذاردن میان استعداد و امکان استعدادی، آن دسته از خصوصیات را که توهم اشتراک لفظی بین امکان ذاتی و استعدادی را به دنبال دارند، از اوصاف و خصوصیات استعداد که کیفی خارجی است برمی‌شمرد و استناد این اوصاف به امکان استعدادی را نتیجهٔ عدم امتیاز بین استعداد و امکان استعدادی می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۳۱-۷۳۲ و ۷۷۸-۷۷۹؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، قسمت سوم از جلد اول، ص ۳۴۶). در جایی دیگر نیز می‌گوید: امکان، ذاتی باشد یا استعدادی معنایش لاضرورت طرفین است که مساوق با تساوی آن دو است یا از جهت خود مرتبهٔ ماهیتی که سبق ذاتی بر وجود آن ماهیت دارد همان‌طور که در امکان ذاتی هست، یا از جهت وجود امری در ماده شئی است که به حسب زمان سابق بر آن شئی است [آن‌طور که در امکان استعدادی هست]. براین‌اساس مستدل در مقدمهٔ نخست چیزی از امکان استعدادی را اثبات کرده است که به‌منزلهٔ جنس آن است؛ یعنی همان لاضرورت طرفین؛ و در مقدمهٔ دوم چیزی را اثبات کرده است که به‌منزلهٔ فصل امکان استعدادی است؛ یعنی قابل شدت و ضعف و قرب و بعد بودن آن را؛ و به عبارت دیگر در مقدمهٔ نخست عام را ثابت کرده و در مقدمهٔ دوم خصوصیت خاص را (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۳).

وی نظر نهایی خود را این‌گونه بیان داشته است: «اینکه گفته می‌شود امکان استعدادی معنای دیگری غیر از معنای امکان ذاتی است، صحیح نیست؛ زیرا آنها همان‌گونه که در مباحث قوه و فعل خواهد آمد، تنها از حیث موضع و مصداق اختلاف دارند» (همان، ج ۱، ص ۳۹۵).

اما حتی اگر از تفاوت‌های مذکور بین این دو معنای امکان که دلالت قطعی بر اشتراک لفظی آن دو می‌کند صرف‌نظر کنیم و اشتراک معنوی را در معنای امکان (به صورتی که در عبارت بالا از صدرالمآلهین آمده) بپذیریم، برهان تمام نخواهد بود؛ زیرا نه اثبات عام مثبت خاص است و نه اثبات فردی از یک نوع مثبت فرد دیگری از همان نوع است. براین‌اساس اثبات امکان ذاتی که مفهومی اعم از امکان استعدادی تلقی شده است، مثبت امکان استعدادی که مفهومی اخص تلقی شده نخواهد بود؛ زیرا در دلیل به هیچ وجهی تبیین نشده که چرا باید امکانی که متصف به شدت و ضعف می‌شود و در مقدمهٔ دوم به کار رفته است، در هر حادث زمانی وجود داشته باشد.

نکتهٔ درخور توجه آن است که صاحب استدلال مذکور، یعنی علامه طباطبائی، در تعلیقه‌ای که در ذیل عبارت بالا دارد اشتراک لفظی امکان ذاتی و استعدادی را اختیار کرده و بیان صدرالمآلهین مبنی بر اشتراک معنوی این دو را توجیه می‌کند (همان، ج ۱، ص ۳۹۵، تعلیقهٔ ۱)؛ ولی حکیم سبزواری در تعلیقهٔ خود با قبول اشتراک معنوی، حل اختلاف عبارات صدرالمآلهین را به تعلیقهٔ پیشین خود ارجاع می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۱۸۲-۱۸۳).

ملاحظهٔ دوم: مقدمهٔ «ی» صحیح نیست؛ چون اگرچه فیلسوفان گفته‌اند فعلیت مساوق با وجود است، ولی تحقق فعلیات متعدد به وجود واحد را ممکن می‌دانند؛ زیرا تعدد فعلیات را مستلزم تعدد وجود نمی‌دانند؛ همان‌طور که تعدد

موجودات را مستلزم تعدد وجود نمی‌انگارند. به همین سبب با اینکه صفات خداوند سبحان را فعلیات موجود تلقی می‌کنند، ولی همه آنها را به وجود واحد که همان وجود خداوند سبحان است موجود می‌دانند؛ وجودی که احدی‌الذات است و هیچ کثرتی به هیچ نحوی در آن راه ندارد. همچنین صدرالمتألهین نفس و علوم مختلفش را به یک وجود واحد موجود می‌داند که همان وجود نفس مجرد و بسیط است؛ درحالی‌که نفس یک فعلیت و علوم مختلفش فعلیت‌های دیگری هستند. همین‌طور است اعراض یک شیء که همه فعلیت دارند، ولی صدرالمتألهین آنها را از شئون وجود جوهر و به وجود واحد جوهر موجود می‌داند و در اسفار نوشته است:

ممکن است مفهوماتی که به حسب معنا متعدد هستند، به وجود واحد موجود باشند؛ چنان‌که حیوان و ناطق دو معنای متغایر هستند که ممکن است یکی را از دیگری جدا کرد، ولی در عین حال به یک وجود واحد در انسان موجودند... محال نیست که معانی متغایر به یک وجود واحد موجود باشند و دلیل این هم قبلاً گذشت. اگر واجب بود که برای هر معنایی وجودی باشد تا محال باشد که معانی متغایر، وجود واحد داشته باشند، پس چگونه نفس انسان با وجود بساطتش جوهری موجود، عالم، قادر، محرک، سمیع، بصیر و حی است؛ بلکه ذات احدی واجب‌تعالی که مصداق همه معانی کمالیه و صفات حسنای الهی است، به وجود واحد بسیط موجود است و هیچ اختلاف حیثیتی به هیچ وجهی از وجوه در آن نیست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۶).

ملاحظه سوم: این برهان و براهین مشابه آن، مبنی بر نظریه کون و فساد هستند که متوقف بر وجود قابلی است که صورت حادث را پس از زوال صورت معدومه بپذیرد؛ اما بنا بر حرکت جوهری نه قبولی هست و نه نیازی به قابل؛ بلکه هر موجود مادی‌ای از ابتدا تا انتهای وجودش با تمام ماهیاتی که برایش حاصل می‌شود، یک وجود واحد سیال است؛ یعنی جوهر و تمام اعراضش، یک موجودند؛ چنان‌که خود علامه طباطبائی اثبات حرکت جوهری را نافی هیولا به عنوان جوهر قابل دانسته و نوشته است:

آن گروه از فلاسفه که ماده به معنای هیولا را اثبات کرده‌اند، ناچار جوهر جسمانی را به سه قسم: هیولا، صورت جسمیه و جسم که نتیجه ترکیب آنهاست، تقسیم کرده‌اند؛ ولی با اثبات حرکت جوهری باید هیولا را جهتی از جهات وجود جسم دانست، نه موجود مستقلی در برابر جسم (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۰۹).

شهید مطهری نیز در تعلیقاتش بر اصول فلسفه نوشته است:

قول به جوهریت هیولا در مقابل صورت با نظریه کون و فساد سازگار است نه با نظریه تکونات تدریجی؛ زیرا بنا بر کون و فساد همواره با پیدایش صورتی، صورت سابق از بین می‌رود و البته باید جوهری فرض کرد که با هر دو صورت موجود است؛ ولی با نظریه تکونات تدریجی، فرض هیولا و جوهر مستقل ضرورت ندارد و شاید بتوان قبول هیولا را به عنوان جوهر علی حده و مستقل از طرف صدرالمتألهین، غفلتی از او محسوب داشت (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۸۴-۱۸۵).

## ۲-۴. دلیل دوم

این برهان را ابن‌سینا در اشارات (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۹۷) اقامه کرده است و محقق طوسی کوشیده این استدلال را به گونه‌ای شرح کند که برخی اشکالات فخررازی دفع شود. صورت منطقی استدلال را طبق شرح محقق طوسی می‌توان به صورت زیر تنظیم کرد:



الف) هر حادثی قبل از وجودش یا ممتنع الوجود است یا ممکن الوجود (زیرا به حصر عقلی هر چیزی یا واجب است یا ممکن (خاص) و یا ممتنع. و امکان عام شامل واجب و ممکن (خاص) است. براین اساس می توان گفت هر چیزی یا ممتنع الوجود است یا ممکن به امکان عام)؛

ب) ولی محال است حادث قبل از وجودش ممتنع الوجود باشد؛ زیرا در این صورت محال است وجود لاحق داشته باشد و حادث باشد؛ و این خلاف فرض است؛

ج) پس هر حادثی قبل از وجود ذاتاً ممکن است؛ یعنی امکان هر حادثی قبل از آن، موجود است؛

د) امکان حادث غیر از قدرت قادر بر آن حادث است؛ یعنی این امکان، غیر از امکان ایجاد حادث توسط فاعل است (به دو دلیل: نخست: چون علت عدم قدرت بر شیء محال، عدم امکان آن است و علت قدرت بر ممکن، امکان آن است؛ و اگر امکان حادث همان قدرت قادر بر حادث باشد، لازم می آید که عدم قدرت قادر، یا امکان حادث علت خودشان باشند. دوم: امکان حادث امری فی نفسه است؛ یعنی از مقایسه با قادر حاصل نمی شود، درحالی که قدرت قادر بر حادث امری اضافی است و از مقایسه با فاعل حاصل می شود؛ و به عبارت دیگر قدرت صفت فاعل است، درحالی که امکان صفت فعل است و با تعدد موضوعات چگونه ممکن است وصفها یکی باشد)؛

ه) امکان حادث یک امر نفسی نیست (زیرا امکان هر چیزی یا در مقایسه با وجود آن چیز تصور می شود یا در مقایسه با اینکه می خواهد چیز دیگری شود؛ چنان که گفته می شود: سفیدی ممکن است که موجود شود یا جسم ممکن است که سفید شود)؛

و) اگر امکان حادث امری نفسی نباشد، امری اضافی و نسبی خواهد بود (زیرا هر امری یا نفسی است یا غیرنفسی و غیرنفسی یعنی اضافی و نسبی)؛

ز) امور اضافی (نسبی) عرض هستند نه جوهر (زیرا اعراض اند که یا نفسی اند (مانند کم و کیف) یا نسبی اند (مانند هفت مقوله نسبی)، ولی جواهر همه، نفسی هستند)؛

ح) پس امکان حادث، عرض است؛

ط) اگر امکان حادث عرض باشد، دارای موضوع است؛ یعنی در موضوعش موجود می شود؛

ی) اگر امکان حادث دارای موضوع باشد، موضوعش قبل از خودش موجود است؛

ک) پس امکان حادث و موضوع امکان حادث قبل از وجود حادث موجودند؛

ل) امکان حادث قوه ای است برای موضوعش نسبت به وجود حادث در آن موضوع؛ یعنی امکان حادث، قوه وجود حادث است؛

ف) موضوع قوه حادث، نسبت به قوه حادث، موضوع است، و نسبت به حادث یا موضوع است (اگر حادث عرض باشد) یا ماده (اگر حادث صورت باشد)؛

ض) پس قوه حادث و موضوع یا ماده حادث قبل از حادث موجودند.

شهرزوری در *سجرة الالهيه* استدلالی کاملاً شبیه به این استدلال آورده، و تنها تفاوتش با این استدلال آن است

که قبل از اثبات غیریت امکان با قدرت قادر، اثبات می‌کند که این امکان غیر از ماهیت حادث و غیر از عدم حادث است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۳۲۳-۳۲۴).

## ۱-۲-۴. نقد و بررسی

مقدمه «ز» در این برهان صحیح نیست؛ زیرا چنین نیست که همه امور اضافی (نسبی)، عرض خارجی و نیازمند موضوع خارجی باشند؛ چنان که برخی مفاهیم فلسفی نیز از امور اضافی هستند و از مقایسه به دست می‌آیند و به همین سبب دوقلو هستند؛ مانند حادث و قدیم، علت و معلول، وحدت و کثرت، قوه و فعل، اصیل و اعتباری؛ ولی هیچ فیلسوفی آنها را عرض خارجی نمی‌داند. به عبارت دیگر وجودی که در مقدمه «ح» برای امکان حادث قبل از آن پذیرفته می‌شود، وجودی اعتباری و منتزع از ماهیت حادث است که در نظر فیلسوفان همیشه همراه حادث است؛ هم در حالت عدم و هم در حالت وجود.

یکی از ادله‌ای که صدرالمآلهین بر این قاعده اقامه کرده (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۹-۵۲)، بسیار شبیه دلیل اخیر است و یکی از شارحان حکمت صدرایی درباره آن نوشته است:

صدرالمآلهین در استدلال خود پس از آنکه از امکان ذاتی به امکان استعدادی منتقل می‌شود، بدون آنکه در این بحث به اشکال مسئله توجه و تئیه دهد و راه گریز از آن را هموار نماید به این بحث می‌پردازد که آیا امکان عرض است یا جوهر است؟ ایشان ابتدا با تأکید بر اینکه این امکان یک امر انتزاعی عقلی نیست و حقیقتی خارجی است، مدعی عرض بودن آن می‌شود و سپس استدلال خود را بر جوهر نبودن آن بیان می‌کند. ایشان می‌نویسد امکان وجود شیء حادث حقیقتی است که وجود آن سابق بر وجود ممکن است و این حقیقت موجود که همان امکان استعدادی است، یک عرض خارجی است و از امور عقلیه محض و اعتباری صرف نیست. استعداد به عنوان یک موجود خارجی، همان‌گونه که بیان شد نسبتی به مستعد و اضافه‌ای نیز به مستعد له دارد و مستعد له به این اعتبار متصف به امکان استعدادی می‌شود؛ و لکن صدرالمآلهین در عبارت خود، اضافه استعداد به مستعد له را دلیل بر انتزاعی و عقلی محض نبودن استعداد و امکان استعدادی قرار می‌دهد؛ به این بیان که امکان از امور عقلی و انتزاعی نیست؛ زیرا امکان اضافه‌ای است و منسوب به چیزی است که امکان وجود آن را دارد و اضافه مقوم آن است. اثبات واقعی بودن استعداد و یا امکان استعدادی از این طریق محل تأمل است؛ زیرا گرچه اضافه به مستعد له مقوم امکان استعدادی است، و لکن این مقدار دلیل بر عینی و واقعی بودن وجود امکان استعدادی نمی‌شود. در بسیاری از مفاهیم و معانی، اضافه و نسبت به غیر اخذ شده است و حال آنکه همه آنها انتزاعی و ذهنی هستند. پس هر امری که اضافه مقوم آن باشد، الزاماً امری محقق و عینی نیست. مثلاً یک سنگی که در خارج موجود است، نصف سنگ دیگر و دوبرابر سنگ سوم است و بر همین قیاس نسبت و اضافات فراوان دیگری با اشیای فراوانی دارد و اگر همه این اضافات در خارج موجود باشد، لازم می‌آید بی‌نهایت وجود در آن تحقق داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش دوم از جلد سوم، ص ۱۹-۲۰).

در پایان، شایسته است اشکالاتی که احتمالاً ممکن است بر این مقاله وارد شود، پاسخ می‌دهیم:

۱. اگر گفته شود حرکت جوهری صدرالمآلهین، حدوث مستمر است. اگر او قاعده را می‌پذیرد، آن را نافعی حدوث مستمر نمی‌بیند، نه اینکه او و تابعان او همچون علامه طباطبائی را متهم کنیم به اینکه از این نکته غافل بوده و یا از سر غفلت قاعده را پذیرفته‌اند.

در پاسخ باید گفت: اگر چه به نظر این اشکال بی اساس است، ولی به جهت رفع چنین ابهامی باید گفت: اولاً. تنافی یا عدم تنافی قاعده «حادث زمانی» با حدوث مستمر، مدعای این مقاله نیست، البته ربطی هم به موضوع این مقاله دارد. مدعای این نوشتار، عدم تمامیت ادله قاعده «حادث زمانی» است که مبتنی بر نظریه کون و فساد است. روشن است که در فلسفه هیچ ادعایی را بدون برهان تام نمی‌توان پذیرفت. ثانیاً بر فرض چشم پوشی از عدم تمامیت دلایل این قاعده، پذیرش همزمان چنین قاعده‌ای که مبتنی بر نظریه کون و فساد است، با پذیرش حرکت جوهری (و در این اشکال، حدوث مستمر) ناسازگار است. توضیح این ناسازگاری در پاسخ به اشکالات بعد خواهد آمد. ثالثاً، به نظر می‌رسد برای پذیرش همزمان قاعده‌ای که مبتنی بر نظریه کون و فساد است و حرکت جوهری، بهترین توجیه، نسبت دادن غفلت به شخص پذیرنده است. افزون بر این، نسبت غفلت را اتهام نامیدن خالی از مغالطه نیست؛ زیرا واژه «اتهام زدن» معمولاً در موردی به کار می‌رود که عدم اعتقاد به احکام عقل عملی، یا عمل بر خلاف آنها به کسی نسبت داده شود، نه در موردی که اعتقاد به حکمی از احکام عقل نظری از روی غفلت به کسی نسبت داده شود. غفلت از لوازم سخن، یکی از عواملی است که احیاناً موجب می‌شود برخی اندیشمندان بزرگ سخن غیرصحیحی ابراز کنند و از جانب دیگران مورد انتقاد قرار گیرند. اگر به کار بردن واژه «اتهام» درباره انتقادهای علمی مناسب باشد، پایسته است علم فلسفه را لبریز از این اتهامات بدانیم.

۲. اگر اشکال شود که قاعده بر مبنای حرکت جوهری درست است؛ اگرچه *ابن سینا* بر مبنای کون و فساد، قاعده را اثبات می‌کرد. باید گفت: اولاً، این ادعا که قاعده بر مبنای حرکت جوهری درست است، بدون تبیین و ارائه دلیل، قابل پذیرش نیست. ارائه چنین دلیلی از کتب فلسفی موجب خرسندی نویسنده است. ثانیاً، چگونه می‌توان ادعا کرد قاعده «حادث زمانی» بر مبنای حرکت جوهری درست است، در حالی که هم مفاد قاعده و هم دلایل آن مبتنی بر کون و فساد؛ یعنی فساد صورت سابق و حدوث صورت لاحق است و حال آنکه حرکت جوهری بساط کون و فساد حقیقی در عالم را برمی‌چیند؛ زیرا بنا بر این نظریه، هیچ پدیده حقیقی جدیدی در عالم ماده حادث نمی‌شود. صورت سابق و لاحق، دو صورت اعتباری‌اند که با صورت‌های اعتباری قبل و بعدشان، همگی از مقاطع فرضی یک صورت حقیقی واحد سیال و حال در ماده عالم انتزاع شده‌اند، نه صورت‌های حقیقی که یکی فاسد و دیگری به جای آن حادث شده باشد. به عبارت دیگر، حرکت جوهری مصداقی برای موضوع قاعده «حادث زمانی» باقی نمی‌گذارد. پس چگونه می‌توان ادعا کرد قاعده بر مبنای حرکت جوهری درست است.

۳. اما در پاسخ این اشکال که «از سخن پیش گفته نکته دیگری به دست می‌آید که برخی اشکالات مطرح در قاعده، ناظر به تفسیر مشائیان است و گمان شده که *صدرالمشائیین* و تابعان هم همان تفسیر را دارند. بنابراین، قاعده می‌تواند درست و بر مبنای دیگری استوار باشد. در نتیجه مفادش متفاوت خواهد بود». به نظر می‌رسد، از پاسخ انتقاد سابق، پاسخ این انتقاد نیز روشن است؛ زیرا اولاً، این ادعا که «این قاعده می‌تواند درست و بر مبنای دیگری استوار باشد و مفادش متفاوت باشد»، ادعایی بی دلیل است. بر فرض پذیرش، آن قاعده دیگر با مبنای و

مفادی متفاوت با قاعده «حادث زمانی»، چه ربطی به موضوع این مقاله یعنی عدم تمامیت دلایل قاعده «حادث زمانی» دارد. بر فرض وجود چنین قاعده‌ای، نمی‌توان مفاد آن را تفسیر دیگری برای قاعده حادث زمانی از جانب صدرالمتهلین و تابعان او به حساب آورد. بلکه قاعده دیگری خواهد بود که باید دلایل و مفاد آن جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. به عنوان مثال، اگر مقصود این است که صدرالمتهلین حادث مستمر را جایگزین حادث زمانی در قاعده کرده است تا تفسیر دیگری از آن ارائه دهد در این صورت، قاعده دیگری با عنوان «کل حادث مستمر مسبوق بماده» حاصل می‌شود که مقصود نویسنده این نوشتار نیست.

افزون بر این، قاعده «حادث زمانی»، مانند هر قضیه حقیقه دیگری مثبت مصداق موضوع خود در خارج نیست، بلکه تنها بیانگر ضرورت مسبوقیت هر حادث زمانی مفروض به ماده سابق است. ولی اگر حرکت جوهری و حدوث مستمر عالم پذیرفته شود که مستلزم نفی مصداق برای حادث زمانی است، این قاعده چه تفسیر دیگری خواهد داشت؟!

۴. اما اگر اشکال شود که «تبدیل شدن عصای موسی به اژدها بی‌شک از مصادیق قاعده است؛ دعوای فیلسوفان مخالف و موافق در کلیت قاعده است، نه اینکه برخی از حادث‌ها مسبوق به ماده‌اند؛ از جمله معجزه اژدها شدن عصای موسی». در پاسخ باید گفت: اولاً، چنان که گذشت، حرکت جوهری مصداقی برای حادث زمانی که موضوع قاعده است، باقی نمی‌گذارد. پس چگونه می‌توان حرکت جوهری را پذیرفت و ادعا کرد: «تبدیل شدن عصای موسی به اژدها بی‌شک از مصادیق موضوع قاعده [حادث زمانی] است»؟ ثانیاً، چاره‌ای نیست جز اینکه عبارت «دعوای فیلسوفان مخالف و موافق در کلیت قاعده است»، را بر خلاف ظاهر حمل کنیم؛ زیرا یکی از ویژگی‌های قوانین فلسفی مانند دیگر قوانین عقلی کلیت و ضرورت آنهاست. بدون این دو ویژگی، هیچ قانون عقلی و فلسفی‌ای شکل نمی‌گیرد.

۵. اگر گفته شود: «کدام فیلسوف مدعی است عصای موسی چون قوه اژدها شدن را دارد، باید عصا با سرعت تبدیل به خاک و پس از آن تخم اژدها و... شود؟ اینها به نظر می‌رسد خلط برخی از مسائل تجربی با مسائل عقلی است». در پاسخ می‌توان گفت: : اولاً، رونوشتی از دست‌نوشته یکی از فیلسوفان معاصر نزد نویسنده موجود است که در پاسخ پرسشی در این زمینه، تفسیر مذکور را برای پیدایش اژدها بیان فرموده‌اند. ظاهراً غزالی نیز چنین تفسیری را به فیلسوفان نسبت داده است. ثانیاً، اگر قاعده و مبانی آن را تمام بدانیم، طبق مفاد قاعده پیدایش اژدها مسبوق به ماده سابق خواهد بود. در این صورت، چاره‌ای جز این نیست که گفته شود: آن اژدها از تخم ماری به وجود آمده است که یا در مکانی دیگر بوده و به اعجاز بدانجا منتقل شده است، یا تخم ماری که از عصای موسی یا شیء مادی دیگری در حضور حضرت موسی و فرعونیان به وجود آمده است. البته همان‌طور که گذشت، برخی راه دوم را برگزیده‌اند.

۶. اما اینکه در این مقاله نویسنده می‌پذیرد که عالم ماده قدیم است؛ درحالی‌که در تعالیم دینی عالم ماده حادث است، و صدرالمتهلین سعی کرده است این مدعی دینی را با حرکت جوهری اثبات کند. «باید گفت: اولاً، نویسنده در هیچ جای این نوشتار نظر خود درباره حدوث یا قدم عالم را بیان نکرده است. اگر اشاره به حدوث یا قدم عالم از برخی جملات استفاده

شود، مقصود نویسنده تحلیل نظرات فیلسوفان و بیان لوازم قواعد فلسفی بوده است، نه بیان نظر خود. ثانیاً، اگر کوشش صدرالمতالیهین به انگیزه ایجاد توافق بین عقل و شرع به مطرح کردن حدوث مستمر، که ربطی به موضوع قاعده «حادث زمانی» ندارد، منجر شده باشد کوششی عقیم است؛ زیرا کلام شارع مقدس که به اتفاق همه اندیشمندان بر حدوث دلالت می کند، زمانی صادر شده است که حدوث معانی‌ای از قبیل حدوث ذاتی یا حدوث مستمر نداشته است. پس چگونه می توان آن کلام را بر معانی این اصطلاحات مستحدثه حمل کرد؟ به نظر می رسد، مطرح کردن مسئله حقیقت شرعی و متشرعه و مسائلی از این قبیل در اصول فقه برای جلوگیری از چنین تأویلات و تفاسیری از بیانات شارع باشد.

### نتیجه گیری

بر اساس آنچه گذشت علاوه بر اینکه ادله این قاعده مخدوش است، اصل قاعده نیز بر نظریه کون و فساد و اعتقاد به حدوث پدیده‌های جدید، اعم یا از صورت‌های نوعیه اعراض آنها مبتنی است؛ درحالی که بنا بر نظریه حرکت جوهری که مورد پذیرش فیلسوفان پس از صدرالمتالیهین است، هیچ صورت نوعیه یا عرض جدیدی در عالم ماده حادث نمی شود و در نتیجه موضوع این قاعده، یعنی حادث زمانی هیچ مصادیقی در عالم نخواهد داشت؛ زیرا بنا بر حرکت جوهری کل عالم ماده یک موجود واحد سیال با یک صورت سیال است؛ و صورت‌های نوعیه و ماهیات مختلفی که گمان می رود حادث می شوند، در حقیقت صورت‌ها و ماهیت‌های انتزاعی از مقاطع فرضی یک حرکت جوهری اند. کل این موجود واحد سیال نیز به دلیل ازلی بودن علت تامه‌اش، مسبوق به عدم غیرمجموع نیست؛ یعنی ازلی و قدیم زمانی است، نه حادث زمانی. به عبارت دیگر، مقتضای قاعده آن است که شیء حادث مسبوق به قوه و ماده‌ای است و چون محال است ماده سابق خالی از صورت باشد، ضرورتاً هر حادثی چه جوهر باشد و چه عرض، مسبوق به صورتی جوهری است. در این صورت دو صورت جوهری سابق و لاحق، بنا بر نظریه حرکت جوهری صورت واحدی خواهند بود. پس اگر این صورت واحد حادث باشد، مسبوق به صورت دیگری خواهد بود و بنا بر حرکت جوهری این دو صورت سابق و لاحق نیز صورت واحدی خواهند بود؛ و همین طور تا آخر تا اینکه منتهی به صورتی شود که حادث نباشد. البته به اقتضای حرکت جوهری این صورت غیرحادث سابق نیز با صورت یا صورت‌های لاحق وحدت دارد. در نتیجه، هیچ صورت حادثی در عالم ماده وجود نخواهد داشت؛ زیرا همه این صورت‌ها بنا بر نظریه حرکت جوهری صورت‌های انتزاعی از مقاطع فرضی یک صورت سیال هستند؛ یعنی همه این صورت‌ها یک صورت سیال اند، نه صورت‌های متکثر عینی؛ و وقتی صورت جوهری، واحد، قدیم و سیال باشد، هر کدام از اعراض آن نیز واحد، قدیم و سیال اند؛ زیرا اعراض از شئون وجود جوهرند. پس بر اساس نظریه حرکت جوهری موضوعی برای قاعده مورد بحث باقی نخواهد ماند؛ یعنی هیچ صورت یا عرض حادث زمانی‌ای نداریم؛ زیرا هر چیزی که در نظر ابتدایی حادث فرض شود، با دقت نظر معلوم می شود که غیرحادث است.

بر اساس آنچه گذشت، روشن شد که این قاعده به فرض تمامیت دلایلیش، با نظریه کون و فساد سازگار است؛ و مطرح کنندگان قاعده نیز کسانی بوده‌اند که به کون فساد اعتقاد داشته‌اند؛ ولی کسانی که با این مبنا مخالف بوده‌اند و حرکت جوهریه را پذیرفته‌اند، بدون توجه به این مسئله با آنها همراهی کرده‌اند.

منابع.....

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۳م، *تهافت التهافت*، بیروت، دارالفکر.
- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۴م، *رسالة السماء و العالم و رسالة الكون و الفساد*، بیروت، دارالفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *شفاء (الالهیات)*، قم، مكتبة آيةالله العظمى مرعشى نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق - ب، *شفاء (طبیعیات)*، قم، مكتبة آيةالله العظمى مرعشى نجفی
- تهانوی، محمدعلی، بی تا، *كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، دار صادر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانزی کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانیة*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، *تعلیقات بر الهیات شفا*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۱۳ق، *شرح الهدایة الاثریة*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار صادر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *نهایة الحکمة*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالأضواء.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *فلسفه مقدماتی*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۲، *تهافت الفلاسفه*، تهران، شمس تبریزی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۳ق، *شرح الاشارات و التنبیهات*، قم، مكتبة آيةالله العظمى مرعشى نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۶م، *لباب الاشارات و التنبیهات*، قاهره، مكتبة الكليات الازهریة.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*، قم، بیدار.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

## نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در فلسفه مشاء

کچ محمد فارسیات / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

oshryeh@quran.ac.ir

رحمان عشریه / سطح چهار حوزه علمیه قم

دریافت: ۹۵/۸/۱۱ - پذیرش: ۹۶/۴/۲۵

### چکیده

در دوران معاصر اغلب شاهد قرائت‌هایی صدرایی و یا نوصدرایی از دیدگاه مشائیان در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی هستیم؛ قرائتی که بر اساس مبانی فلسفی مشاء و آثار برجای‌مانده از آنها و نیز قرائت برجسته‌ترین شارحان و منتقدان فلسفه مشاء، از جمله صدرالمتألهین، مردود است و قابل دفاع نیست. امروزه اغلب این دیدگاه به مشائیان نسبت داده می‌شود که این جماعت مفاهیم فلسفی را به نحو عرض تحلیلی و متحد با معروض، در خارج موجود می‌دانند؛ لکن مراجعه به آثار برجای‌مانده از فیلسوفان مشاء، ما را به یک سلسله مبانی در فلسفه مشاء می‌رساند که طبق آن مبانی، اساساً فلسفه مشاء ظرفیت طرح نظریه عرض تحلیلی و اتحاد عرض با معروض را ندارد و نیز بر اساس همین مبانی، نحوه وجود اعراض صرفاً به صورت انضمامی ممکن خواهد بود. البته لازم است یادآور شویم که در آثار ابن‌سینا گاه وی در مواردی قائل به اتحاد چند مفهوم متباین در مصداق واحد است. ما این دیدگاه را به عنوان دیدگاه نادر و غیررایج در فلسفه مشاء ارزیابی می‌کنیم که البته همین دیدگاه، بعدها در حکمت متعالیه به عنوان دیدگاه رایج در نحوه تحقق مفاهیم فلسفی شناخته شد.

کلیدواژه‌ها: مفهوم، مصداق، مفاهیم فلسفی، عرض، معروض، عرض تحلیلی، عرض انضمامی (خارجی).

در این مقاله برآنیم تا دیدگاه فیلسوفان مشاء در مسئله نحوه وجود مفاهیم فلسفی را بررسی کنیم. درباره این مسئله دو پرسش اساسی وجود دارد: اول اینکه آیا محکی‌های مفاهیم فلسفی در خارج موجودند؟ به عبارت دیگر آیا در خارج هویتی در قبال این مفاهیم یافت می‌شود یا خیر؟ در صورتی که پاسخ این پرسش مثبت باشد، باز این پرسش مطرح می‌شود که آیا محکی‌های این مفاهیم فلسفی در خارج با هویتی زاید و مغایر با هویت معروض موجود می‌شوند یا به نحو متحد با هویت معروض (به عین وجود معروض) در خارج موجود می‌شوند؟ به عبارت دیگر، آیا فیلسوفان مشاء مفاهیم فلسفی را به نحو عرض تحلیلی و متحد با هویت معروض موجود می‌دانند و یا به نحو عرض انضمامی (خارجی) و هویتی مغایر با هویت معروض؟

ما در این مقاله می‌کوشیم مبانی مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی را در فلسفه مشاء شناسایی کنیم تا سپس با عرضه عبارت‌های فیلسوفان مشاء بر مبانی فلسفی ایشان، بتوانیم به تصویری روشن از عبارت‌ها و دیدگاه‌های فیلسوفان مشاء در این زمینه دست یابیم. در نهایت برای تأیید و تقویت برداشت این نوشتار از فلسفه مشاء، به قرائت برخی فیلسوفان مانند صدرالمآلهین اشاره خواهیم کرد.

با توجه به اینکه ابن‌سینا جایگاهی ویژه در میان فیلسوفان مشاء دارد، بنابراین در این فصل دیدگاه مشائیان را در این مسئله با محوریت دیدگاه‌های ابن‌سینا مطالعه و ارزیابی می‌کنیم. البته لازم است یادآوری کنیم که هرچند محقق طوسی در دسته‌بندی کلی فیلسوفان، در زمره فیلسوفان مشاء به‌شمار می‌آید، اما دیدگاه وی در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی، متأثر از دیدگاه شیخ اشراقی است. لذا دیدگاه این فیلسوف را در نوشتاری دیگر در زمره فیلسوفان اشراقی بررسی خواهیم کرد.

## ۱. تعریف چند اصطلاح

مفهوم: هر حقیقتی که به ذهن آمده باشد، از آن جهت که به ذهن آمده است، مفهوم است (البته در اینجا مفهوم کلی موردنظر است و نه مفاهیم جزئی) (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶).

معنا: حقیقتی که به ذهن آمدنی است، صرف نظر از اینکه در ذهن است، بلکه بما می‌هی، معناست. از این رو در ذات هیچ معنایی (به جز معنای «ذهنی» و معنای «خارجی»)، نه ذهنی بودن به ودیعه گذاشته شده است و نه خارجی بودن. به عبارت دیگر معنا بما هو معنا، ذاتاً ایایی از تحقق در خارج و ذهن ندارد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۲۰).

مصدق: مراد از مصداق، همان معناست، هنگامی که در خارج یافت شود، از آن لحاظ که در خارج است. بنابراین در این اصطلاح حقیقت مفهوم و مصداق یکی است، و تفاوت آنها از این لحاظ است که مفهوم همان حقیقت معناست از آن حیث که به ذهن آمده است و مصداق همان حقیقت معناست از آن حیث که در خارج است (البته این تعریف از مصداق، مبتنی بر این پیش فرض است که تحقق خارجی معنا ممکن است؛ لکن اگر تحقق مطلق معانی اعم از معانی ماهوی و فلسفی را در خارج محال بدانیم، تعریف مصداق غیر از تعریف ارائه‌شده خواهد بود) (ر.ک: همان).



هویت: واژه «هویت» مصدر جعلی است از «هو» که ضمیر است و در حکم اشاره مستقیم به شیء خارجی است. بنابراین مقصود از هویت، همان اموری‌اند که ملاً خارج را تشکیل می‌دهند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۴۲).  
عرض انضمامی: عرضی است که مفهوماً مغایر مفهوم معروض است و نیز مصداق و هویت آن در خارج زاید بر مصداق و هویت معروض است (ر.ک: طباطبائی، بی‌تا، ص ۹۰).

عرض تحلیلی: عرضی است که مفهوماً، مغایر مفهوم معروض است؛ لکن مصداق و هویت آن در خارج متحد با مصداق و هویت معروض و عین آن است. در واقع عرض تحلیلی با معروض خود به یک وجود موجودند (ر.ک: همان).  
مفاهیم ماهوی: مفاهیمی هستند که در پاسخ پرسش از «ما هو فی ذاته» قرار می‌گیرند. همین امر سبب می‌شود این مفاهیم، موجودات و هویت خارجی را در گروه‌های مختلفی طبقه‌بندی کنند. اصطلاح قاطیغوریا در فلسفه ارسطویی، به همین ویژگی مفاهیم ماهوی در طبقه‌بندی کردن هویت و موجودات خارجی اشاره دارد (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲-۳).

مفاهیم فلسفی: همان عوارض ذاتی موجود بما هو موجودند. از این رو این مفاهیم نه به عنوان مقوله و نه تحت هیچ‌یک از مقولات عشر قرار نمی‌گیرند؛ بلکه بر همه آنها یا اغلب آنها - به‌تنهایی و یا با مفهوم مقابل خود - صدق می‌کنند؛ مانند مفهوم وجود، وحدت، علیت و معلولیت. اصطلاح امور عامه در فلسفه اسلامی، به همین ویژگی مفاهیم فلسفی اشاره دارد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۸-۳۰).

با توجه به اینکه نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در فلسفه مشاء بر برخی از مبانی فلسفه مشاء مبتنی است، بنابراین بایسته است که پیش از بررسی نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در فلسفه مشاء، ابتدا این مبانی شناسایی شوند و سپس با توجه به این مبانی و نیز عبارت‌های فیلسوفان مشاء، دیدگاه این جماعت در این زمینه شناسایی شود.

## ۲. تفکیک مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی در فلسفه مشاء

در فلسفه مشاء سه دسته مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی شناسایی شده و با توجه به ویژگی‌هایی که برای هر یک از آنها معرفی می‌کنند، از یکدیگر تفکیک شده‌اند. به همین سبب برای دو گروه مفاهیم ماهوی و مفاهیم منطقی، دو اصطلاح معقول اولی و معقول ثانی وضع شده است (البته در فلسفه مشاء اصطلاح معقول ثانی بدون قید منطقی و به طور مطلق برای مفاهیم منطقی جعل شده است). همچنین مفاهیم فلسفی را با اصطلاح امور عامه معرفی کرده‌اند.

در فلسفه مشاء اصطلاح معقول اولی درباره مفاهیم ماهوی یا همان مقولات عشر به کار رفته است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ج، ص ۱۶۷) و چون مقولات عشر شامل حقایق مجرد، محسوس (مانند عقول و کیف محسوس)، قیاسی (مانند اضافه) و غیر بدیهی (مانند جوهر) است، لذا به عقیده ایشان مقولات اولی اعم از مفاهیم مادی و مجرد و نیز قیاسی و غیر بدیهی است. بنابراین در فلسفه مشاء مجرد بودن یک مفهوم و یا قیاسی بودن آن و نیز غیربیین بودن وجود خارجی یک مفهوم هیچ‌یک با معقولی اولی بودن آن مفهوم ناسازگار نیست؛ بلکه با توجه به ویژگی‌هایی که برای مفهوم معقول اولی برمی‌شمارند به نظر می‌رسد از دیدگاه ایشان کلیدی‌ترین ویژگی برای معقول اولی بودن یک

مفهوم، این است که اولاً محکی آن مفهوم وجود خارجی داشته باشد؛ ثانیاً آن مفهوم از مفاهیم عام و جهان‌شمول نباشد، بلکه مفهومی باشد که در پاسخ پرسش ماهو ارائه می‌شود؛ مثل مفهوم جوهر، کیف، کم و اضافه.

از سوی دیگر ایشان اصطلاح معقول ثانی را درباره مفاهیمی به کار برده‌اند که این مفاهیم صرفاً حاکی از ویژگی‌های ذهنی اشیا هستند. این مفاهیم هیچ‌گونه وجودی در خارج ندارند و به عبارت دیگر، از خارج به ذهن راه نمی‌یابند، بلکه عقل اشیا را به لحاظ وجود ذهنی‌شان به آنها متصف می‌کند؛ مانند مفهوم جنس، نوع، کلی، جزئی، موضوع و محمول (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق-الف، ص ۱۵۶). به عقیده فیلسوفان مشاء چون مفاهیم منطقی همواره به صورت وصفی از اوصاف ذهنی مفاهیم ماهوی بعد از تعقل مفاهیم ماهوی درک می‌شوند، لذا نسبت به مفاهیم ماهوی معقول ثانی‌اند و نیز مفاهیم ماهوی چون قبل از مفاهیم منطقی درک می‌شوند، معقول اولی هستند (ر.ک: همان، ص ۱۰). بنابراین از نگاه فیلسوفان مشاء، اصطلاح معقول اولی به معنای این نیست که حقیقتی بدون تأمل ذهن، مستقیماً از خارج به ذهن راه یابد؛ بلکه مراد آنها از معقول اولی بودن مفاهیم ماهوی، اولیت درک این معقولات نسبت به درک معقولات منطقی است.

همچنین ویژگی‌هایی برای مفاهیم فلسفی برمی‌شمارند که همین امر سبب می‌شود این مفاهیم به‌روشنی از مفاهیم ماهوی و منطقی تفکیک شوند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: عام و جهان‌شمول بودن (ر.ک: همان، ص ۳۰)، وجود خارجی داشتن (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱) بدیهی و تعریف‌ناپذیر بودن (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۰۴۴ق-الف، ص ۳۰) و در حد هیچ‌یک از معانی ماهوی قرار نگرفتن (ر.ک: همان، ص ۱۰۹). همچنین در برخی مفاهیم فلسفی مانند وجود و وحدت، تشکیک راه دارد (ر.ک: همان، ص ۱۰۹).

باید یادآوری کنیم که برخی فیلسوفان معاصر بر این باورند که مفهوم ماهوی، معقولی است که عقل بدون کندوکاو عقلی و صرفاً از طریق حواس ظاهری و یا باطنی به صورت مستقیم از خارج درک می‌شود. درواقع ایشان ملاک تقسیم مفاهیم ماهوی و فلسفی را نحوه ادراک آنها می‌دانند. (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۶۲ و ۳۶۷؛ ر.ک: مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹۹)؛ لکن همان‌طور که گذشت، فیلسوفان مشاء علی‌رغم اعتراف به غیربدیهی بودن و مجرد بودن برخی از مفاهیم ماهوی مانند جوهر و عقول و نیز درک قیاسی و فعال ذهن در ادراک برخی مفاهیم ماهوی مانند اضافه، همچنان این مفاهیم را در زمره مفاهیم ماهوی دانسته‌اند؛ زیرا به عقیده آنها نحوه درک مفهوم، در ماهوی و یا فلسفی بودن آن تأثیری ندارد، بلکه ملاک تفکیک مفاهیم ماهوی و فلسفی با توجه به خارجی بودن هر دوی آنها در فلسفه مشاء، همان ملاکی است که در مقدمه اول ارائه شد.

### ۳. معنا و نسبت آن با مصداق در فلسفه مشاء

با توجه به تعریفی که از حقیقت معنا و مصداق ارائه شد، باید بدانیم که از نگاه فیلسوفان مشاء، نسبت معنا با مصداق و هویت خارجی چیست؟ آیا مصادیق و هویتی که تشکیل‌دهنده جهان خارج‌اند، عبارت‌اند از همان تحقق معنا در خارج یا آنکه مصداق و هویت خارجی مباین با حقیقت معناست؟

مشائیان از جمله *ابن سینا* بر این باورند که معنا هم در ذهن موجود می‌شود و هم در خارج (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۲۰).

همچنین در تمام مواردی که *ابن سینا* و همفکران او سخن از وجود کلی طبیعی در خارج رانده‌اند، در واقع قائل به وجود آن معنا در خارج شده‌اند؛ زیرا مراد *ابن سینا* از کلی طبیعی همان معنای ماهوی است. وی در موارد متعددی کلی طبیعی را حقیقتی معنایی می‌داند (ر.ک: همان، ص ۵۳۷). بنابراین شکی در این نیست که *ابن سینا* و پیروانش مصداق و هویت را همان معنای موجود در خارج می‌دانند؛ لکن *صدرالمتألهین* برخلاف مشائیان بر این باور است که حقیقت هویت خارجی و مصادیق از سنخ معنا نیست؛ زیرا معنا - اعم از معنای ماهوی و فلسفی - حقیقتی لا بشرط از تحقق در ذهن و خارج است و چون هویت خارجی بشرط لای از ذهن است، پس محال است که معنا، همان مصادیق و هویت خارجی باشد. بر همین اساس وی هویت خارجی و مصادیق را از سنخ حقیقت وجود که بشرط خارجیت و بشرط لای از ذهنیت است، می‌داند (ر.ک: *صدرالمتألهین*، ۱۳۶۳، ص ۳۲۹).

#### ۴. تفکیک مفهوم حقیقی و اعتباری در فلسفه مشاء

از جمله تقسیماتی که در فلسفه مشاء برای مفاهیم ارائه می‌شود تقسیم آنها به مفاهیم حقیقی و اعتباری است. مراد از مفهوم حقیقی، مفهومی است که محکی آن در خارج وجود دارد و مفهوم اعتباری مفهومی است که محکی آن در خارج وجود ندارد و صرفاً حاصل تأملات ذهنی است. *ابن سینا* مفاهیم را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند: مفاهیمی که از امور خارجی در ذهن منعکس می‌شوند و مفاهیمی که ساخته و پرداخته ذهن‌اند و از امور خارجی به ذهن راه نیافته‌اند. وی همه مفاهیمی را که از خارج به ذهن راه می‌یابند دارای وجود خارجی می‌داند؛ اعم از آنکه آن مفهوم، ماهوی باشد و یا غیرماهوی (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲۴).

با این حال برخی در اعتراض به این دیدگاه مشائیان تحقق خارجی برخی مفاهیم مانند اضافه، وجود، وحدت و امکان را منکر شدند؛ زیرا به عقیده ایشان تحقق خارجی این قبیل مفاهیم منجر به تکرر نامتناهی این معانی در خارج می‌شود و با توجه به این قاعده عقلی که هر مفهومی که تحقق خارجی آن منجر به تکرر نوعش شود، مفهومی اعتباری و ذهنی است، لذا این جماعت برخلاف مشائیان حکم به نفی تحقق خارجی مفاهیمی همچون وجود و اضافه دادند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۵؛ ج ۲، ص ۶۸-۷۲). البته گفتنی است که مفاد قاعده فوق در فلسفه مشاء نیز مطرح بوده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۵۶ و ۳۵۸)؛ اما فیلسوفان مشاء ضمن پذیرش مضمون این قاعده، کوشیدند وجود خارجی مفاهیمی مانند اضافه، وجود و امکان را به گونه‌ای تصویر کنند تا تحقق خارجی آنها منجر به تکرر نوع آنها نشود و از این طریق بتوانند از تحقق خارجی این قبیل مفاهیم صیانت کنند.

*ابن سینا* در فصل دهم مقاله سوم *الهیات شفا* و در ذیل بحثی با عنوان حقیقت مقوله اضافه، دو دیدگاه را درباره وجود مفهوم اضافه مطرح می‌کند: ۱. دیدگاهی که معتقد است چون اضافه مفهومی است که از خارج فهمیده می‌شود، پس لزوماً باید در خارج موجود باشد و ۲. دیدگاهی که معتقد است چون تحقق اضافه در خارج به تحقق

اضافه‌های نامتناهی می‌انجامد، پس مفهوم اضافه وجود خارجی ندارد و صرفاً حاصل اعتبار ذهن است. سپس ابن‌سینا در مقام داوری، می‌کوشد ماهیت اضافه و مضاف حقیقی را به گونه‌ای تصویر کند که تحقق آن در خارج، به تسلسل در اضافات نینجامد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۵۷).

همچنین بهمنیار در *التحصیل* می‌کوشد نحوه تحقق وجود را در ممکنات به گونه‌ای تصویر کند که تحقق آن در خارج به تسلسل در وجود منجر نشود (ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰ و ۲۸۱). علاوه بر این وی برای دفاع از وجود خارجی مفهوم امکان، همین تحلیل را درباره حقیقت امکان ارائه می‌کند (ر.ک: همان، ص ۴۸۳). بنابراین قاعده مذکور قبل از فلسفه اشراق در فلسفه مشاء به منزله یکی از ملاک‌های تمییز مفهوم حقیقی و خارجی از مفهوم اعتباری و ذهنی مطرح بوده است، لکن علی‌رغم پذیرش مفاد آن در فلسفه مشاء هرگز این قاعده سبب اعتباری و ذهنی شدن مفاهیمی همچون وجود، وحدت، امکان و اضافه نشد.

### ۵. دیدگاه مشائیان درباره قاعده فرعیه

مقدمه دیگری که باید در فهم دیدگاه مشائیان درباره نحوه وجود مفاهیم فلسفی مورد توجه قرار گیرد، این است که این فیلسوفان بر این باورند که در هر اتصافی اعم از اینکه موضوع به اوصاف فلسفی متصف شود یا اوصاف ماهوی، علاوه بر وجود موضوع در ظرف اتصاف، وصف نیز باید در ظرف اتصاف موجود باشد؛ زیرا محال است که یک وصف در عین آنکه فی حد نفسه معدوم است، برای موضوع موجود باشد: «إن كانت الصفة معدومة، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء؟ فإن ما لا يكون موجوداً في نفسه، يستحيل أن يكون موجوداً للشيء» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۳۳؛ نیز ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸ و ۲۸۹).

بنابراین به عقیده فیلسوفان مشاء در هر حملی علاوه بر وجود موضوع در ظرف اتصاف، وجود وصف نیز در همان ظرف ضرورت دارد و در غیر این صورت حملی حاصل نخواهد شد. با توجه به این مقدمه، از نگاه مشائیان این قرائت از قاعده فرعیه که می‌گوید «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثلث له لا الثابت» پذیرفتنی نیست.

### ۱-۵. تبیین ذاتی معانی با یکدیگر

بدیهی و روشن است که فی‌الجمله برخی معانی متباین‌اند و این تباین یا به تمام ذات است مانند تباین (اجناس عالیه و نیز تباین معانی فلسفی هریک با دیگری و همچنین نسبت به معانی ماهوی) و یا به جزء ذات (مانند دو نوع مندرج تحت یک جنس). علاوه بر این، این امر نیز مسلم است که تباین این معانی با یکدیگر ذاتی آن معانی است؛ به طوری که در هر ظرفی که این معانی در آن تحقق یابند، این تباین معانی با یکدیگر، ملازم آنهاست. بنابراین کسانی که معتقدند حقیقت هویت خارجی عبارت است از تحقق معنا - اعم از معنای ماهوی و فلسفی - در خارج، ضروری است به لوازم این اعتقادشان پایبند باشند. به همین دلیل *فارابی* در کتاب *الحروف* تصریح می‌کند که وقتی گفته می‌شود یک معنا در خارج موجود است، مراد از وجود خارجی آن معنا این است که آن معنا منحاز و مستقل از معانی دیگر در خارج یافت می‌شود (ر.ک: فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۶).

لذا همه کسانی که معتقدند حقیقت هویت خارجی همان تحقق معانی در خارج است، بر این باورند که معانی متباین در خارج با یک هویت خارجی و به تعبیر دیگر با یک مصداق واحد موجود نمی‌شوند؛ بلکه هر معنایی مصداق خاص خود را دارد. بر همین اساس *ابن‌سینا* در یک جمله کوتاه کلیدی در *المباحثات* تصریح می‌کند که اگر مفاهیم با یکدیگر متباین باشند، مصادیق آن مفاهیم نیز لاجرم متباین خواهد بود: «وما مفهومه مختلف فحقیقته مختلفه» (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۱، ص ۱۱۲)؛ زیرا همان‌طور که گذشت، *ابن‌سینا* مفهوم را همان حصول معنا در ذهن، و نیز مصداق یا هویت خارجی را همان تحقق معنا در خارج می‌داند. لذا تباین مفاهیم، در واقع همان تباین معانی در ذهن است و چون مصداق عبارت است از تحقق همین معانی موجود در ذهن در خارج، بنابراین از نگاه *ابن‌سینا* و دیگر همفکران او، لازمه تباین مفاهیم این است که مصداق و هویت این مفاهیم نیز متباین باشند.

## ۶. عدم شناسایی اعراض تحلیلی در فلسفه مشاء

تا آنجا که نگارندگان در آثار فیلسوفان مشاء و شارحان و منتقدان فلسفه مشاء تتبع کرده‌اند، بیاناتی صریح و روشن نیافته است که نشان دهند در فلسفه مشاء بین عرض تحلیلی و انضمامی تفکیکی صورت گرفته است. تمام شارحان و منتقدان فلسفه مشاء دیدگاه این جماعت را درباره نحوه وجود اعراض فقط به نحو انضمامی دانسته‌اند. حتی *صدرالمتألهین* بر این باور است که *ابن‌سینا* و همفکران او وجود و وحدت را در ممکنات به نحو انضمامی و مغایر با ذات آنها می‌دانند، نه به نحو تحلیلی و متحد با ذات ممکنات (ر.ک: *صدرالمتألهین*، بی تا - الف، ص ۹۶). همچنین پیش از *صدرالمتألهین* کسانی همچون *شیخ اشراق*، *ابن‌رشد* و *شهرزوری* بر این باور بوده‌اند که *ابن‌سینا* و همفکران او معانی‌ای مانند وجود، وحدت، امکان و اضافه را به نحو عرض انضمامی می‌دانند (در ادامه شواهد این قرائت یادآوری خواهد شد). بر همین اساس *شیخ اشراق* و پیروان او به این دیدگاه مشائیان سخت اعتراض کرده و تحقق این اوصاف را به نحو عرض انضمامی در خارج موجب پیدایش تسلسل در این اعراض دانسته‌اند و با نفی وجود انضمامی این اعراض در خارج، به نفی تحقق خارجی این اعراض حکم داده‌اند؛ درحالی که اگر وجود عرض تحلیلی در فلسفه مشاء مطرح می‌بود و مشائیان این معانی را به نحو عرض تحلیلی در خارج موجود می‌دانستند، می‌بایست برای نفی تحقق خارجی آنها علاوه بر نفی وجود انضمامی آنها، وجود تحلیلی آنها را نیز در خارج محال می‌شمردند؛ حال آنکه تمام اشکالات منتقدان تنها متوجه فرض وجود انضمامی این معانی است و گویی اصلاً برای این جماعت، فرض وجود تحلیلی اعراض مطرح نبوده است. چه بسا اگر در فلسفه مشاء عرض تحلیلی به روشنی طرح شده بود و وجود این قبیل معانی به نحو عرض تحلیلی دانسته می‌شد، هرگز این جماعت منتقد، به نفی تحقق این معانی در خارج حکم نمی‌کردند.

علاوه بر این *صدرالمتألهین* تصریح می‌کند که *ابن‌سینا* عرض تحلیلی مانند کم متصل قار را به نحو عرض انضمامی موجود می‌داند. به همین سبب به دیدگاه وی اعتراض می‌کند و تأکید می‌نماید که کم متصل قار به نحو عرض تحلیلی در خارج موجود است (ر.ک: *صدرالمتألهین*، بی تا - الف، ص ۱۰۳ و ۱۰۴)؛ درحالی که اگر در فلسفه *ابن‌سینا* عرض تحلیلی مطرح می‌بود، بی‌شک یکی از مصادیق آن می‌بایست کم متصل قار باشد. البته هرچند در

فلسفه‌ی مشاء اعراض تحلیلی به‌روشنی شناسایی نمی‌شوند، لکن مفاهیم تحلیلی کم‌وبیش در فلسفه‌ی مشاء مطرح‌اند. مفاهیم تحلیلی که در فلسفه‌ی مشاء از آنها سخن به میان می‌آید، منحصر در مفاهیم جنسی، فصلی و نوعی‌اند. البته روشن است که این قبیل مفاهیم تحلیلی در زمره‌ی مفاهیم ذاتی‌اند نه اعراض تحلیلی، و درواقع وحدت مصداقی این قبیل مفاهیم از باب وحدت مصداقی مفاهیم متباین نیست. بنابراین شناسایی این قبیل مفاهیم تحلیلی در فلسفه‌ی مشاء با عدم شناسایی اعراض تحلیلی در فلسفه‌ی مشاء تعارضی ندارد.

إذا قلنا أن الشكل محمول على المثلث فليس معناه أن حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه أن الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له أنه شكل، سواء كان في نفسه معنى ثالثاً أو كان في نفسه أحدهما (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳).

برخی با تمسک به این قبیل عبارتهای *ابن‌سینا*، معتقدند که این عبارتها دال بر وحدت مصداقی مفاهیم متباین در فلسفه‌ی مشاء است! (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۷ و ۲۲۸). بنابراین در فلسفه‌ی مشاء اصطلاح موجود فی موضوع که درباره‌ی اعراض به کار می‌رود، تنها حکایت از وجود انضمامی و مغایر عرض با معروض دارد؛ زیرا عرض در فلسفه‌ی مشاء صرفاً به نحو عرض انضمامی مطرح است. بر همین اساس *صدرالمتألهین* بر این باور است که *ابن‌سینا* و پیروان او وجود و وحدت را در مطلق ممکنات، موجود فی شیء و زاید بر موضوع می‌دانند. به همین سبب وی به مشائیان اعتراض می‌کند و می‌افزاید هویت وجود و وحدت متحد با هویت جواهر و اعراض است نه زاید بر هویت آنها.

وأعلم أن كلامنا... مع الشيخ وموافقيه من المتقدمين في عرضيتهما [أي في عرضيه الوجود والوحده] في كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست في ذاتها جوهر ولا عرضاً إذ لا ماهية لها غير الإثنية إلا أنها تكون جوهرأ في الجواهر و عرضاً في الأعراض لاتحادها بكل شيء بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان (صدرالمتألهین، بی تا - الف، ص ۹۶).

حاصل آنکه این برداشت *صدرالمتألهین* از فلسفه‌ی مشاء، تأیید این مطلب است که در فلسفه‌ی مشاء اصطلاح عرض و موجود فی موضوع صرفاً منحصر در عرض انضمامی است. نکته‌ای که در پایان ذکرش بی‌مناسبت نیست، آن است که هرچند امروزه در فلسفه‌ی اسلامی اصطلاح لوازم و یا عرض لازم درباره‌ی اعراض تحلیلی به کار می‌رود، لکن در فلسفه‌ی اسلامی پیش از حکمت متعالیه این اصطلاح درباره‌ی اعراض انضمامی بکار برده می‌شد؛ با این حال این اصطلاح قبل از حکمت متعالیه صرفاً به این مطلب اشاره دارد که این عرض انضمامی از معروض خود انفکاک‌ناپذیر است. *صدرالمتألهین* صفحه‌ای پیش از عبارت فوق، در بیان مراد *ابن‌سینا* از اینکه وحدت را از لوازم می‌داند، می‌گوید:

اگر مراد وی از لوازم همان معنای مصطلح است، ما این دیدگاه را مردود می‌دانیم؛ زیرا لوازم در اصطلاح شایع آن زمان به معنای این است که وجود عرض مغایر با وجود معروض - یعنی همان عرض انضمامی در اصطلاح شایع امروزی - است؛ منتهی این عرض از معروض خود به لحاظ خارج یا اعم از خارج و ذهن انفکاک‌ناپذیر است؛ لکن اگر مراد وی از لوازم صرفاً عدم انفکاک عرض از معروض است، این معنا از لوازم شامل عرض متحد با موضوع - یعنی همان عرض تحلیلی در اصطلاح شایع امروزی - نیز می‌شود. ما این دیدگاه را صحیح می‌دانیم، بلکه قول حق در این مسئله اتحاد وجودی این اعراض - وجود، وحدت و... - با هویت معروض است (همان، ص ۹۵).

## ۷. تفاوت حقیقت وجود در ممکنات با حقیقت وجود در واجب‌تعالی

در فلسفه مشاء حقیقت وجود در ممکنات با حقیقت وجود در واجب‌تعالی متفاوت است. در ممکنات حقیقت وجود امری عرضی است که عارض ماهیت آنها می‌شود؛ لکن به عقیده ایشان چون واجب‌تعالی از هرگونه ماهیتی منزله است، لذا وجود در واجب‌تعالی امری عرضی نیست؛ بلکه حقیقت و هویت واجب‌تعالی عین وجود و حتی وجود محض است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ج، ص ۱۸۶). بنابراین از نگاه مشائیان وجود در ممکنات، ذاتی آنها نیست؛ بلکه وجود عرضی است که عارض ذات و ماهیت ممکنات می‌شود و فقط حقیقت واجب‌تعالی است که عین وجود است. این برداشت از کلام *ابن‌سینا* زمانی قوت پیدا می‌کند که *صدرالمتألهین* از این قرائت - که وجود در ممکنات به نحو عرض و موجود فی موضوع تحقق دارد و در واجب‌الوجود عین ذات واجب‌الوجود است - به عنوان دیدگاه مشهور حکمای مشاء یاد می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۴۹).

*صدرالمتألهین* علاوه بر اینکه از این دیدگاه، به عنوان دیدگاه مشهور مشائیان یاد می‌کند، در بحث از اینکه حقیقت وجود عرض است یا جوهر، تصریح می‌کند که برخی کلمات *ابن‌سینا* و پیروانش ظهور در این دارد که وجود در ممکنات عرض و موجود فی موضوع است. با توجه به اینکه پرسش *صدرالمتألهین* متوجه این است که آیا وجود جوهر است یا عرض، روشن می‌شود که در اینجا مراد از عرض همان عرض مقابل جوهر است؛ یعنی همان موجود فی موضوع که مقابل موجود لا فی موضوع است (ر.ک: همان، ص ۲۵۸).

## ۸. شناسایی حقیقت وجود در فلسفه مشاء

همین دیدگاه مشائیان درباره حقیقت ممکنات به روشنی نشان می‌دهد که در فلسفه مشاء هیچ‌گاه مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به همان نحوی که در فلسفه صدرایی مطرح است، مطرح نبوده است؛ زیرا مشائیان و از جمله *ابن‌سینا* به صراحت از وجود کلی طبیعی در خارج در عالم ممکنات سخن گفته‌اند؛ درحالی که در فلسفه اصالت وجودی صدرایی، وجود کلی طبیعی در خارج شدیداً مورد انتقاد قرار گرفته است (ر.ک: صدرالمتألهین، بی تا - ب، ص ۴۹)؛ ثانیاً وجودی که *ابن‌سینا* و پیروانش از تحقق آن در عالم ممکنات سخن می‌گویند، با وجودی که *صدرالمتألهین* در عالم ممکنات سخن از تحقق آن به میان می‌آورد تفاوت بنیادین دارد؛ زیرا وجود در فلسفه اصالت وجودی صدرایی، آن امر اصیل و صاحب اثری است که عین خارجیت است و به ذهن آمدنی نیست و تمام جهان هستی را از بالاترین مراتب آن تا پایین‌ترین مراتبش پر کرده و جایی برای ماهیت و هیچ معنایی در خارج نگذاشته است؛ درحالی که وجودی که مشائیان از تحققش در عالم ممکنات سخن می‌گویند، عرضی از اعراض ماهیت ممکنات است که در کنار ماهیت و دیگر اعراض ماهوی و فلسفی در خارج موجود است.

البته باید یادآور شد که در فلسفه مشاء، وجود هرچند در عالم ممکنات به نحو عرض در خارج موجود است، لکن بر خلاف تمام معانی - اعم از معانی ماهوی و فلسفی - حقیقت آن عین خارجیت است و به ذهن آمدنی نیست؛ همان‌طور که وجودی که عین ذات واجب‌تعالی است، هیچ‌گاه به ذهن آمدنی نیست. بهمنیار در *التحصیل* در این

زمینه می‌گوید: «فانن الوجود الّذی هو الّکون فی الأعیان، هو الموجودیة والوجود الواجب بذاته هو موجودیته» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱؛ نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۹۳).

درواقع در عبارت یادشده بهمنیار تصریح می‌کند که حقیقت وجود عین موجود بودن در خارج، بلکه عین موجودیت و خارجیت است؛ برخلاف تمام معانی ماهوی و فلسفی که عین خارجیت و موجودیت نیستند، بلکه بما هو معنا نه موجودند و نه معدوم. بنابراین این عبارت بهمنیار و عبارت‌های مشابه فیلسوفان مشاء، به حقیقتی غیرمعنایی اشاره دارد که در واجب عین ذات اوست و در ممکنات عرضی است که به واسطه آن سایر معانی ماهوی و فلسفی نیز در کنارش جامه تحقق و موجودیت به تن می‌کنند.

بنابراین از این لحاظ صدای واحدی از فلسفه مشاء و حکمت متعالیه به گوش می‌رسد؛ چراکه در هر دو مشرب فلسفی، حقیقت وجود بر خلاف جمیع معانی - اعم از معانی ماهوی و فلسفی - عین خارجیت است و به‌ذهن آمدنی نیست. هرچند که در حکمت متعالیه وجود تمام مراتب هستی را فرا گرفته، لکن در فلسفه مشاء وجود در حق تعالی عین ذات و هویت اوست، اما در ممکنات صرفاً بخشی از هویت ممکنات است و هر ممکن‌الوجودی در خارج مرکبی است از معانی ماهوی و فلسفی و نیز این هویت عرضی وجود.

بنابراین به نظر می‌رسد که طبق مبانی رایج و حاکم بر فلسفه مشاء نمی‌توان قول به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را به مشائیان نسبت داد؛ بلکه مراجعه به مبانی و دیدگاه‌های مشائیان در زمینه حقیقت وجود در ممکنات و در واجب تعالی و نیز نحوه تحقق معانی ماهوی و فلسفی در خارج ما را به این باور می‌رساند که در فلسفه مشاء، درباره حق تعالی به اصالت وجود معتقد هستند. همچنین در خصوص ممکنات به اصالت معانی ماهوی و فلسفی در کنار اصالت حقیقت وجود (به عنوان حقیقت عرضی نه ذاتی و متحد با ممکنات) معتقدند.

باید یادآوری کنیم که نتیجه مقدمات گذشته در ابتدای بخش بدی (بررسی دیدگاه رایج فیلسوفان مشاء در زمینه نحوه تحقق مفاهیم فلسفی) از منظر خوانندگان محترم خواهد گذشت.

## ۹. بررسی دیدگاه رایج فیلسوفان مشاء در زمینه نحوه تحقق مفاهیم فلسفی

با توجه به آنچه در بخش اول گذشت، جای هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که طبق مبانی حاکم بر فلسفه مشاء، هرگونه مفهومی - اعم از مفاهیم ماهوی و فلسفی - که در خارج موجود باشد، لزوماً هویت و مصداق آن مفهوم مباین با هویت و مصداق مفاهیم دیگر است؛ زیرا از نگاه مشائیان معنا - اعم از معانی ماهوی و فلسفی - هم در ذهن محقق می‌شود و هم در خارج. همچنین حقیقت مفهوم چیزی جز حصول معنا در ذهن نیست و نیز حقیقت مصداق و هویت خارجی، همان تحقق معنا در خارج است. از سوی دیگر چون معانی متباین‌اند و تباین آنها از یکدیگر ذاتی آنهاست، لذا در هر ظرفی که تحقق داشته باشند به نحو مباین تحقق خواهند داشت. بنابراین اگر حقیقت مصداق و هویت خارجی همان معنای متحقق در خارج باشد، در این صورت ترکیب مصداق خارجی از معانی متباین فقط به نحو انضمامی ممکن خواهد بود؛ زیرا ممکن نیست دو معنای متباین در هیچ ظرفی با یکدیگر متحد شوند.



در ادامه برای تأیید این برداشت از فلسفه مشاء ابتدا به مؤیدهای این قرائت در آثار شارحان و منتقدان فلسفه مشاء می‌پردازیم و سپس برخی شواهد موجود در آثار فیلسوفان مشاء را از نظر خوانندگان محترم می‌گذرانیم.

### ۱۰. شواهد موجود در آثار شارحان و منتقدان فلسفه مشاء

ابن‌رشد بر این باور است که *ابن‌سینا*، وجود و وحدت را در خارج، زاید بر ذات ممکنات می‌داند (ر.ک: ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۲۸۰). همچنین شیخ اشراق دو دیدگاه را درباره نحوه وجود مفاهیم فلسفی مانند وجود و وحدت شناسایی می‌کند: دیدگاه اول، همان دیدگاه مشائیان است که معتقدند این مفاهیم در ذهن و خارج زاید بر ماهیت ممکنات‌اند و دیدگاه دوم، دیدگاه مقبول اوست که این مفاهیم ذهناً زاید بر مفهوم ماهیات هستند، اما در خارج موجود نیستند. لذا وی با نفی دیدگاه اول، دیدگاه دوم را به عنوان دیدگاه حق در این مسئله برگزیده است (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۳). سهرزوری شارح و پیرو حکمت اشراق نیز بر این باور است که مشائیان مفاهیم فلسفی را در ذهن و خارج زاید بر ماهیت ممکنات می‌دانند. نکته درخور توجه در عبارت سهرزوری این است که وی می‌گوید مشائیان به این دلیل معتقدند مفاهیم فلسفی در خارج زاید بر ماهیات هستند که مفهوم آنها مغایر با مفهوم ماهیات است (ر.ک: سهرزوری، ۱۳۷۲ ص ۱۸۲).

همچنین صدرالمتألهین همان‌طور که گذشت، در حاشیه بر *الهیات شفا* بر این باور است که *ابن‌سینا* و پیروانش هویت وجود و وحدت را زاید و مغایر با هویت معروض در خارج می‌دانند نه متحد با آن (ر.ک: صدرالمتألهین، بی‌تا- الف، ص ۹۶). علاوه بر این وی بر این باور است که عبارت‌های *ابن‌سینا* در *الهیات شفا* گویای این مطلب است که هویت وجود در خارج نه تنها مغایر با هویت معروض است، بلکه مغایر با هویت وحدت و زاید بر آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۹۰ و ۹۱). صدرالمتألهین در *اسفار* دیدگاه مشائیان را درباره نحوه تحقق هیوات فلسفی مانند وجود، وحدت، امکان و وجوب، اینچنین بازگو می‌کند:

المشهور من الأوائل [ای المشائین] أنهم يأخذون كلاً من الوجود والإمكان والوحدة والوجود أمورا زائدة في الأعيان والمتأخرون [ای الاشراقیون] على أن تلك الأمور زائدة في العقل على الماهيات إلا أنها من العقليات الصرفة التي لا صورة لها في الأعيان يحاذي بها ما في الأذهان (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۱).

همچنین وی در جایی دیگر از *اسفار* دیدگاه مشهور مشائیان را درباره کیفیت تحقق هویت وجود در ممکنات و واجب‌تعالی اینچنین مطرح می‌سازد: «وجمهور المتكلمين على أن الوجود عرض قائم بالماهية في الواجب والممكن جميعاً قيام الأعراس والمشهور من مذهب الحكماء المشائين أنه كذلك في الممكنات وفي الواجب عين ذاته» (همان، ص ۲۴۹).

همچنین صدرالمتألهین علاوه بر اینکه از این دیدگاه، به عنوان دیدگاه مشهور مشائیان یاد می‌کند، در بحث از اینکه حقیقت وجود عرض است یا جوهر، تصریح می‌کند که برخی کلمات *ابن‌سینا* و پیروانش ظهور در این دارد که وجود در ممکنات عرض و موجود فی موضوع است. با توجه به اینکه پرسش صدرالمتألهین متوجه این است که

وجود جوهر است یا عرض، روشن می‌شود که در اینجا مراد از عرض همان عرض مقابل جوهر است؛ یعنی همان موجود فی موضوع است که مقابل موجود لا فی موضوع قرار دارد (ر.ک: همان، ص ۲۵۸).

در پایان گفتنی است که برخی اندیشمندان معاصر بر این باورند که بهمنیار برخلاف ابن‌سینا معتقد است که هویت وجود در خارج موجود نیست و بهمنیار پیش از شیخ اشراق، تحقق هویت وجود در خارج را نفی کرده است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۳۶-۲۳۹). این برداشت از دیدگاه بهمنیار با عبارت‌های صریح بهمنیار در اثبات خارجیت هویت وجود (ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰-۲۸۲) و نیز استشهاد صدرالمتألهین در *اسفار* به دیدگاه بهمنیار در اثبات خارجیت هویت وجود سازگاری ندارد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹). علاوه بر این صدرالمتألهین در *الشواهد الربوبیه* بدون اینکه نامی از بهمنیار ببرد، عین کلمات وی را از *التحصیل* نقل می‌کند و دیدگاه بهمنیار را همانند استاد خویش، زیادت خارجی هویت وجود بر هویت ماهیت می‌داند و بدین سبب به این دیدگاه بهمنیار سخت اعتراض می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۹). توجه شود که این دو بیان صدرالمتألهین در *اسفار* و *الشواهد الربوبیه* با یکدیگر در تعارض نیستند؛ زیرا وی در *اسفار* صرفاً برای اثبات خارجیت هویت وجود به دیدگاه بهمنیار استشهاد می‌کند؛ اما در *الشواهد الربوبیه* به این جهت به دیدگاه بهمنیار اعتراض می‌کند که وی همانند استاد خویش هویت وجود را در خارج زاید بر هویت معروض می‌داند. در واقع این اشکال صدرالمتألهین به بهمنیار، همان اعتراض وی به ابن‌سینا و پیروان او در حاشیه *الهیات ثغفاء* است (ر.ک: صدرالمتألهین، بی تا - الف، ص ۹۶).

### ۱۱. برخی شواهد موجود در آثار فیلسوفان مشاء

ابن‌سینا و همفکران او بر این باورند که هویت و مصداق مفاهیمی فلسفی مانند وجود و وحدت در موجودات امکانی، زاید بر ماهیت آنهاست: «أما طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان فيلحقها أن تكون موجودة وإن لم يكن أنها موجودة هو أنها إنسان ولا داخلاً فيه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۰۷؛ نیز، ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱ و ۲۸۲).

با توجه به اینکه ابن‌سینا هویت خارجی را همان تحقق معنا در خارج می‌داند. مراد وی از عبارت فوق این است که وجود همان‌طور که در ذات انسان اخذ نشده است، در خارج نیز عین انسان نیست؛ بلکه وجود در خارج زاید بر انسان است. همچنین تعبیری مانند یلحقها ولا داخلاً فيه، در زیادت خارجی این وجود بر ماهیت انسان ظهور دارد و نیز روشن است که مراد وی از این تعبیر، نه بیان مابینت مفهوم وجود با انسان، بلکه بیان زیادت خارجی هویت وجود بر هویت انسان است.

ممکن است به این برداشت اشکال شود که ابن‌سینا در عبارت فوق صرفاً درصدد این است که زیادت مفهومی و ذهنی وجود بر ماهیت انسان را اثبات کند نه زیادت خارجی وجود بر هویت انسان را. در پاسخ باید گفت که همان‌طور که در مقدمه دوم گذشت، ابن‌سینا بر این باور است که حقیقت هویت خارجی در ممکنات عبارت است از تحقق همان معنا در خارج؛ همان‌طور که حقیقت مفهوم عبارت است از تحقق خود معنا در ذهن. همچنین شکی

نیست که/بن‌سینا ماهیت انسان را که یکی از مصادیق کلی طبیعی است، در خارج موجود می‌داند و نیز طبق مقدمه ششم، معنای انسان همان‌طور که مابین با معنای وجود در ذهن است، در خارج نیز به دلیل اینکه تباین میان معنای متباین، ذاتی آنهاست، بنابراین در خارج نیز هویت انسان مابین با هویت وجود است. علاوه بر این، در مقدمه هفتم اثبات شد که وجود در ممکنات در فلسفه مشاء به نحو عرض انضمامی و موجود فی موضوع است. بنابراین عبارت فوق طبق مبانی مشاء همان‌طور که دال بر زیادت مفهومی وجود بر ماهیت انسان است، بر زیادت خارجی وجود بر ماهیت انسان نیز دلالت می‌کند؛ بلکه همان‌طور که گذشت، این عبارت در مقام اثبات زیادت خارجی وجود بر ماهیت انسان است؛ چراکه زیادت مفهومی وجود بر ماهیت انسان قریب به بدیهی است.

همچنین/بن‌سینا در عبارتی دیگر در *التعلیقات* وجود را در تمام موجودات امکانی زاید بر ماهیت آنها می‌داند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ج، ص ۱۸۶). مشائیان وحدت را نیز در ممکنات مانند مفهوم وجود عرض می‌دانند و آن را مانند وجود، موجود فی موضوع و زاید بر موضوع دانسته‌اند: «والوحدة هی المعنی الذی هو العرض...، إذ هو موجود فی الجوهر ولیس کجزء منه ولا یصح قوامه مفارقاً له» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۰۷؛ نیز، ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۶۶).

علاوه بر این/بن‌سینا در فصل دوم از مقاله اول *الهیات شفا* تصریح می‌کند که هویتی وصفی و عرضی در عالم وجود دارند که هرچند جهان‌شمول نیستند، لکن مختص به هیچ‌یک از مقولات ماهوی نیز نمی‌باشند. بنابراین این اوصاف و اعراض از اوصاف و اعراض موجود بما هو موجود خواهند بود. بنابراین/بن‌سینا علاوه بر وجود و وحدت، سایر مفاهیم فلسفی را نیز که عارض اشیا می‌شوند، به نحو عرض و موجود فی موضوع می‌داند. با توجه به اینکه در فلسفه مشاء فقط عرض انضمامی شناسایی شده، بنابراین منظور وی از عرض بودن این مفاهیم فلسفی این است که وی این اوصاف فلسفی را به نحو عرض انضمامی و مغایر با هویت معروض می‌داند (ر.ک: همان، ص ۱۲ و ۱۳). البته گفتنی است که/بن‌سینا از این هویت تعبیر به اوصاف می‌کند؛ لکن در کلمات او وصف و عرض به یک معنا به کار برده می‌شود؛ همان‌طور که در مقدمه چهارم (قاعده فرعیه) اعراض و اوصاف به یک معنا به کار رفته است.

بنابراین طبق مبانی حاکم بر فلسفه مشاء و با توجه به برداشت‌های متعدد فیلسوفان از فلسفه مشاء و نیز آثار برجای‌مانده از فیلسوفان مشاء، جای هیچ‌شکی باقی نمی‌ماند که در فلسفه مشاء دیدگاه حاکم و رایج در نحوه تحقق خارجی هویت فلسفی مانند وجود، وحدت و امکان، همان تحقق زاید و مغایر با هویت دیگر مفاهیم است. البته باید یادآور شویم که در فلسفه مشاء هرچند اوصاف وجود، وحدت و امکان، عرض انضمامی‌اند، لکن در زمره اعراض مقولات عشر به‌شمار نمی‌روند؛ زیرا اولاً این مفاهیم اوصافی جهان‌شمول‌اند و محدود به هیچ‌یک از مقولات نمی‌شوند؛ ثانیاً مفهوم عرض (موجود فی موضوع) خود مفهومی جهان‌شمول است و علاوه بر صدق بر مقولات نه‌گانه عرضی، بر اعراض فلسفی مانند وجود نیز صادق است. بنابراین در فلسفه مشاء میان عرض (موجود فی موضوع) بودن اوصاف وجود و... و عدم اندراج آنها در مقولات عرضی، تناقضی وجود ندارد.

## ۱۲. بررسی دیدگاه غیررایج فیلسوفان مشاء درباره نحوه وجود مفاهیم فلسفی

فارابی گاه بعضی مفاهیم متباین را دارای مصداق واحد دانسته است. مثلاً در *التعلیقات* در عبارتی کوتاه می‌گوید: «هو بة الشیء وعین الشیء ووحده و تشخصه و خصوصیته وجوده المنفرد له کله واحد...» (فارابی، ۱۴۰۸ق - الف، ص ۶۱). همین تعبیر نیز عیناً در *التعلیقات ابن سینا* آمده است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ج، ص ۱۴۵). برخی پژوهشگران معاصر در پرتو مقایسه بین *التعلیقات فارابی* و *ابن سینا* به این نتیجه رسیده‌اند که با توجه به اینکه *التعلیقات ابن سینا* توسط بهمینار تدوین شده، بهمینار دیدگاه‌های *فارابی* و *ابن سینا* را در *التعلیقات ابن سینا* به صورت یک‌جا مطرح کرده است. لذا با توجه به اینکه این عبارت در هر دو کتاب *التعلیقات* موجود است، به احتمال قوی این عبارت صرفاً متعلق به خود *فارابی* است که بهمینار آن را در *التعلیقات ابن سینا* ذکر کرده است. بنابراین ما این عبارت را صرفاً حاکی از دیدگاه *فارابی* می‌دانیم و آن را طبق فضای حاکم بر فلسفه *فارابی* تبیین می‌کنیم (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۲۳ و ۲۴). البته *ابن سینا* در *الهیات ثفا* در تعبیری مبهم و گنگ می‌گوید: «... بل الوحدة فی کثیر من الأشیاء هو الوجود الذی ینبغی له» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۸۹).

بی‌شک این تعابیر از صریح‌ترین تعبیرات فیلسوفان مشاء است که می‌توان در وحدت مصداقی مفاهیم متباین به آنها استناد کرد. بنابراین ابتدا مفاد این عبارتها را بررسی می‌کنیم، سپس می‌کوشیم این عبارات را با توجه به فضای حاکم بر فلسفه مشاء تفسیر کنیم.

گفتنی است کسانی که معتقدند فیلسوفان مشاء مفاهیم فلسفی را به نحو عرض تحلیلی در خارج موجود می‌دانند، بر این باورند که این مفاهیم عرضی با معروض خود اتحاد مصداقی دارند (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۶-۲۳۳)؛ لکن مفاد این دو عبارت هرگز گویای وحدت مصداقی این اعراض با معروض نیست؛ بلکه صرفاً با تکیه بر ظاهر این عبارتها، نهایت مطلبی که می‌توان در راستای عرض تحلیلی بودن این مفاهیم فلسفی برداشت کرد، این است که این مفاهیم فلسفی عرضی متباین، خود در خارج با یکدیگر دارای وحدت مصداقی‌اند و فرق است میان وحدت مصداقی آنها با معروضشان و وحدت مصداقی آنها با یکدیگر نه با معروضشان. همچنین ظاهر این عبارتها صرفاً حاکی از وحدت مصداقی برخی مفاهیم فلسفی با یکدیگر است و بر فرض اینکه این اعراض با یکدیگر - نه با معروض - وحدت مصداقی داشته باشند، هرگز نمی‌توان این حکم موجباً جزئی را به صورت موجباً کلیه به تمام مفاهیم فلسفی تعمیم داد؛ به علاوه هرچند امروزه در فلسفه اسلامی امری قریب به بدیهی است که مفاهیمی مانند وجود، وحدت و تشخص مفاهیمی متعدد و متباین هستند که هریک معنا و مفهومی علی‌حده دارند، لکن به نظر می‌رسد در فلسفه *فارابی* این تعدد مفهومی به روشنی آنچه بعدها در فلسفه اسلامی مطرح شد، نبوده است، بلکه با توجه به برخی عبارتها *فارابی* بعید نیست که وی درباره مفاهیمی همچون وجود، وحدت، هویت و تشخص، آن قائل به ترادف مفهومی بوده و این قبیل مفاهیم را مفاهیمی مرادف دانسته باشد. از این رو در خارج صرفاً هویت و مصداقی واحد دارند، نه اینکه این مفاهیم علی‌رغم تباین مفهومی با مصداقی واحد در خارج موجود باشند.

قرینه این برداشت اینکه *فارابی* تصریح می‌کند که مفاهیم موجود، واحد، امر و شیء، مفاهیم مترادفی هستند که بر مقولات عشر صدق می‌کنند:

الأجناس العالیة العشرة لها أسماء متباينة، وهی أسماؤها التي یخص واحد واحد منها واحداً واحداً من العشرة، مثل الجوهر، والكمیة، و الكیفة، و غیر ذلك. ولها أسماء مترادفة یعم كل واحد منها جمیعها، وهی: الموجود، والشیء، والأمر، والواحد. فان كل واحد منها یسمى بجمیع هذه الأسماء، وكل واحد من هذه الأسماء یقال على جمیعها باشتراك (فارابی، ۱۴۰۸ق - ب، ص ۹۴)

همچنین *فارابی* یکی از معانی موجود را همان موجود شدن در خارج به نحو منحاز و متمایز از اشیا دیگر می‌داند (ر.ک: *فارابی*، ۱۹۸۶، ص ۱۱۶). وی در یک اصطلاح، این معنای موجود بودن یک شیء در خارج به نحو منحاز را بعینه همان معنای وحدت می‌داند؛ زیرا به اعتقاد او یکی از معانی وحدت، همان موجود منحاز بودن از سایر موجودات است (ر.ک: *فارابی*، ۱۹۹۰، ص ۵۱)؛ لذا در یک اصطلاح وحدت و وجود در فلسفه *فارابی* با یکدیگر مترادف‌اند و به احتمال قوی مراد *فارابی* از وحدت وجود و وحدت در عبارت‌های مذکور، وحدت آنها به همین اصطلاح است. از همین روی *ابن‌سینا* در *الهیات شفا* بر این باور است که چون مفهوم وجود و وحدت در بسیاری از احکام متفق‌اند، برخی گمان کرده‌اند که این دو مفهوم مترادف‌اند؛ حال آنکه به عقیده *ابن‌سینا* این دو مفهوم با یکدیگر متباین‌اند و هریک در خارج زاید بر دیگری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۳۰۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۹۰ و ۹۱) و با توجه به دیدگاه‌ها و عبارت‌های *فارابی*، احتمالاً یکی از مخاطبان اعتراض *ابن‌سینا*، خود *فارابی* است.

همچنین درباره عبارت‌هایی که از *الهیات شفا* از *ابن‌سینا* نقل کردیم که در آن عبارت *ابن‌سینا* وحدت را در بسیاری از اشیا همان وجود شیء دانسته است، باید گفت: این عبارت از مغلق‌ترین عبارت‌های *ابن‌سینا* در *الهیات شفا* است و مراد او از این عبارت در نهایت ابهام است؛ زیرا اولاً صدر و ذیل عبارت هیچ‌گونه هماهنگی‌ای با این بخش از عبارت ندارد؛ ثانیاً معلوم نیست که مراد وی از اینکه در اغلب اشیا وحدت شیء همان وجود شیء است، چیست، و با توجه به اینکه ابهام یک عبارت مانع از ظهور آن عبارت است، بنابراین نمی‌توان به این عبارت در این مسئله استناد کرد.

بنابراین با توجه به این تفسیر از عبارت *فارابی* و ابهام در عبارت *ابن‌سینا*، نمی‌توان حتی ادعا کرد که این عبارت‌ها در وحدت مصداقی برخی اعراض فلسفی با یکدیگر ظهور دارند؛ چه رسد به اینکه بخواهیم با این عبارت‌ها و عبارت‌های ضعیف‌تر از آن (به لحاظ دلالتی) وحدت مصداقی تمام اعراض فلسفی با معروض را در فلسفه مشاء اثبات کنیم.

بهرغم آنچه تاکنون گذشت، از *ابن‌سینا* در برخی موارد به‌طور نادر دیدگاه‌هایی بر جای مانده است که این دیدگاه‌ها بر خلاف رویه حاکم بر فلسفه مشاء هستند. *ابن‌سینا* در باب علم حضوری ذات درآکه به خود، معتقد است که در اینجا هرچند سه مفهوم متباین عالم، معلوم و علم بر هویت خارجی صدق می‌کنند، لکن این امر سبب نمی‌شود که مصداق این مفاهیم متباین در خارج متعدد باشد؛ بلکه در اینجا برهان حاکم است بر اینکه این سه

مفهوم در خارج با هویت و مصداقی واحد موجودند (ر.ک: ابن‌سینا: ۱۴۰۴ق - الف، ص ۳۵۷). همچنین وی در باب لزوم تعدد محرک و متحرک می‌گوید: اینکه باید مصداق محرک غیر از متحرک باشد، به سبب تعدد مفهوم محرک و متحرک نیست، بلکه به سبب برهان است (ر.ک: همان).

علاوه بر این/ابن‌سینا بر این باور است که تعدد متضایفین در ذهن - یعنی تغایر مفهوم آنها در ذهن - لزوماً سبب تعدد مصداق و هویت آنها در خارج نمی‌شود. لذا گاه ممکن است دو مفهوم متضایف در خارج با مصداق و هویت واحدی موجود شوند؛ مانند عالم و معلوم در علم ذات ذرّاکه به خود (ر.ک: همان، ص ۳۵۸). باید یادآوری کنیم که *بهمینار در التحصیل* علت لزوم تغایر مصداق محرک و متحرک را همین تباین این دو مفهوم می‌داند که این امر خود شاهدهی است بر اینکه در فلسفه‌ی مشاء تعدد مفهوم با تعدد مصداق ملازم است (ر.ک: بهمینار، ۱۳۷۵، ص ۴۷۵).

بنابراین می‌توان ادعا کرد که در فلسفه‌ی مشاء که پرچمدار آن ابن‌سیناست، علاوه بر دیدگاه رایج و حاکم بر فلسفه‌ی مشاء که همان تلازم بین تعدد مفهوم و تعدد مصداق است و اینکه امکان ندارد مفاهیم متباین با مصداق واحد موجود شوند، دیدگاه نادری به چشم می‌خورد که در آن میان تعدد مفهوم و تعدد مصداق تلازمی وجود ندارد. همین دیدگاه نادر بعدها در حکمت متعالیه به عنوان دیدگاه رایج و حاکم بر نظام حکمت صدرایی مطرح شد. صدرالمآلهین در *اسفار* پس از نقل این سه مورد از *ابن‌سینا* (اتحاد عالم و معلوم در علم به ذات و امکان اتحاد در محرک و متحرک و متضایفین)، به‌طور کلی نتیجه می‌گیرد که ممکن است مفاهیم متباین با هویت و مصداق واحد موجود شوند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۵).

البته امکان اتحاد مصداقی مفاهیم متباین بر اساس قول به اصالت وجود و اعتباریت مطلق معانی (اعم از معانی ماهوی و فلسفی) ممکن است و به همین روی صدرالمآلهین با طرح نظریه‌ی اصالت وجود و اعتباریت مطلق معانی، توانست به خوبی امکان اتحاد مصداقی مفاهیم متباین را تصویر کند. بنابراین می‌توان گفت که این دیدگاه نادر *ابن‌سینا* در باب اتحاد مصداقی مفاهیم متباین، ریشه در دیدگاه اصالت وجود و اعتباریت معنا نزد او دارد؛ دیدگاهی که به طور نادر در کنار دیدگاه غالب اصالت وجود در واجب‌تعالی و اصالت معنا (اعم از معانی ماهوی و فلسفی) و اصالت وجود (به عنوان حقیقتی عرضی نه ذاتی ممکنات) در ممکنات گاهی اوقات در فلسفه *ابن‌سینا* خودنمایی می‌کند.

در پایان گفتنی است که صدرالمآلهین در *اسفار* دیدگاهی را به *ابن‌سینا* نسبت می‌دهد که برخلاف برداشت وی از *ابن‌سینا* و پیروان او در *حاشیه‌ی الهیات شفاست*. همان‌طور که گذشت، صدرالمآلهین در *حاشیه‌ی الهیات شفا* بر این باور است که *ابن‌سینا* و پیروان او وجود و وحدت را در همه‌ی اشیا به نحو موجود فی موضوع و زاید بر موضوع می‌دانند؛ درحالی که وی دیدگاه صحیح را در این زمینه همان وحدت مصداقی وجود و وحدت با معروض می‌داند؛ لکن وی در *اسفار* از *ابن‌سینا* در *التعلیقات* عبارتی نقل می‌کند که بر اساس آن *ابن‌سینا* بر این باور است که وجود بر خلاف عوارض دیگر، با معروض آن در خارج وحدت مصداقی دارد؛ درحالی که سایر اعراض مغایر با معروض و زاید بر آن هستند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸).

در زمینه نقلی که صدرالمآلهین از *التعلیقات ابن سینا* بیان می‌کند، باید گفت:

اولاً این عبارت منقول در *التعلیقات* کنونی موجود نیست؛

ثانیاً این عبارت منقول مؤید برداشت کلی ما از فلسفه مشاء و از جمله *ابن سینا*ست؛ زیرا با توجه به اینکه *ابن سینا* عرض وجود را از اعراض دیگر استثنا می‌کند، مشخص می‌شود که مراد *ابن سینا* از تمام اعراض، اعم از اعراض ماهوی و فلسفی است. به دلیل اینکه مستثنا و مخصّص وجود است و اینکه این تخصیص و استثنا، استثنای متصل است، پس مستثنا منه اعم از اعراض ماهوی و فلسفی است. بنابراین طبق این عبارت منقول، *ابن سینا* فقط عرض وجود را متحد با هویت معروض می‌داند و سایر اعراض، اعم از اعراض ماهوی و فلسفی را در خارج (همان‌طور که بارها گفته شد) زاید بر هویت معروض می‌داند؛

ثالثاً صدرالمآلهین بر اساس این عبارت نقل شده از *التعلیقات* است که می‌گوید *ابن سینا* درباره عرض وجود، به وحدت مصداقی عرض وجود با معروض آن اعتقاد دارد. چه بسا صدرالمآلهین عبارتی از *التعلیقات* یافته که گویای این امر باشد؛ لکن ما براساس مبانی حاکم بر فلسفه مشاء و نیز آثار برجای مانده از فیلسوفان مشاء و *ابن سینا* و همچنین قرائت‌های مستند فیلسوفان، از جمله قرائت خود صدرالمآلهین از دیدگاه *ابن سینا* و پیروان او، تنها دیدگاه رایج و حاکم در فلسفه مشاء از جمله فلسفه *ابن سینا* را درباره نحوه تحقق وجود در ممکنات، همان زیادت خارجی وجود بر ماهیت می‌دانیم. نیز تفسیر دیدگاه ایشان را به عینیت مصداقی اعراض فلسفی با معروض به منزله دیدگاه رایج در فلسفه مشاء، تفسیر به ما لایرضی به صاحبه می‌دانیم.

### نتیجه‌گیری

در فلسفه مشاء دو اصل بنیادین شناسایی می‌شود که به تبع این دو اصل بنیادین، دیدگاهی رایج و غالب درباره نحوه وجود مفاهیم فلسفی در فلسفه مشاء شکل می‌گیرد. فلسفه مشاء بر آن است که هویت ممکنات، ترکیبی از معانی متباین ماهوی، فلسفی و حقیقت عرضی وجود (قول اصالت معنا و جود در ممکنات) است و با توجه به اینکه معانی متباین، تباین آنها از یکدیگر ذاتی آن معانی است، لذا این باور بنیادین در فلسفه مشاء سبب پیدایش اصل بنیادین دیگری در همین فلسفه شده که عبارت است از تلازم میان تعدد مفهوم و تعدد در هویت و مصداق؛ زیرا فیلسوفان مشاء بر این باورند که حقیقت مصداق همان تحقق معنا در خارج است؛ همان‌طور که حقیقت مفهوم همان تحقق معنا در ذهن است. لذا اگر مفاهیم در ذهن متباین باشند، مصداق این مفاهیم نیز لزوماً متباین خواهند بود. بنابراین اصالت معنا در ممکنات در فلسفه مشاء سبب پیدایش اصل تلازم میان تعدد مفهوم و تعدد در هویت و مصداق شده است. با توجه به این دو اصل بنیادین (اصالت معنا و اصالت هویت عرضی وجود در ممکنات و اصل تلازم میان تعدد مفهوم و تعدد در مصداق) دیدگاه رایجی که در فلسفه مشاء درباره نحوه وجود مفاهیم فلسفی شناسایی می‌شود، عبارت است از زیادت خارجی هیوات فلسفی نسبت به هویت معروض. البته در کلمات *ابن سینا* به طور نادر تلازم میان تعدد مفهوم و تعدد در

مصدق نفی می‌شود. این دیدگاه/بن‌سینا هیچ‌گاه نه توسط وی و نه توسط پیروان و منتقدانش تا قبل از صدرالمتألهین دنبال نشد.

حاصل آنکه به‌طور کلی فلسفه اسلامی چه در مشرب مشائی و چه در مشرب اشراقی، متأثر از نگاه اصالت معنایی و تلازم میان تعدد مفهوم و تعدد در مصداق است؛ به‌گونه‌ای که شیخ اشراقی که منتقد سرسخت تحقق مفاهیم فلسفی در خارج است، صرفاً از نفی زیادت خارجی هویت فلسفی بر هویت معروض، به نفی تحقق خارجی هویت فلسفی حکم داده است. بنابراین چه در سنت مشائی و چه در سنت اشراقی، تنها دیدگاه مطرح در نحوه تحقق هویت فلسفی همان زیادت خارجی این هویت است، که متأثر از اصل تلازم میان تعدد مفهوم و تعدد در هویت و مصداق است. لذا از این دوره مشائی و اشراقی فلسفه اسلامی، می‌توان به دوران غلبه کثرت بر وحدت یاد کرد (تبیین و اثبات این مطلب در فلسفه اشراقی را به نوشتاری دیگر با عنوان «نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در فلسفه اشراقی» موکول کرده‌ایم)؛ لکن با ظهور حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی و طرح نظریه اصالت وجود و توجه کردن به لوازم این اصل بنیادین، تلازم میان تعدد مفهوم و تعدد در مصداق اساساً نفی شد و مجالی پیدا شد که در کنار حرمت نهادن به کثرت عالم، وحدت آن نیز محترم شمرده شود که می‌توان از این دوران فلسفه اسلامی به دوران عینیت کثرت با وحدت و عینیت وحدت با کثرت یاد کرد (تبیین و اثبات این مطلب را به نوشتاری دیگر با عنوان «نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه» موکول کرده‌ایم).



منابع.....

- ابن رشد، محمد بن احمد، ۱۳۷۷، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الاشارات والتسیهات*، قم، البلاغه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱، *التعلیقات*، تحقیق و تصحیح حسین موسویان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق - الف، *الهیات الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق - ب، *المنطق الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق - ج، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- اسماعیلی، مسعود، ۱۳۸۹، *مقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- بهمینیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمه الاشراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للشر.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_\_، بی تا - الف، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، بی تا - ب، *تعلیقه بر حکمه الاشراق*، چاپ سنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۳، *حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق - الف، *التعلیقات*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۸ق - ب، *المنطقیات*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۶، *کتاب الحروف*، بیروت، دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۰، *الواحد والوحده*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، توبقال.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *آموزش فلسفه*، چ نهم، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدرا.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۱، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



## معاد جسمانی - روحانی در ترازوی عقل نقدی بر منکران معقولیت معاد جسمانی - روحانی

Kermania59@yahoo.com

علیرضا کرمانی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)  
دریافت: ۹۵/۹/۶ - پذیرش: ۹۶/۲/۱۶

### چکیده

بیشتر متفکران مسلمان، به معاد، با کیفیتی جسمانی - روحانی باور دارند. باور به معاد با بدنی جسمانی حتی به نحو تقلید از شریعت، اثبات معقولیت یا عقل‌ستیز نبودن این آموزه را پیش شرط دارد. قائلان به انحصار معاد در شکل روحانی یا معتقدان به معاد با جسمی مثالی، پذیرش معاد با بدنی عنصری را با محذوراتی عقلی همچون محذور تناسخ و عبث بودن بدن عنصری در آخرت روبه‌رو دیدند. اشکالات فلسفی‌ای از این دست، عمدتاً مبتنی بر علم‌النفسی است که یا قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس و رابطه‌ای از سنخ اضافه مقولی بین نفس و بدن است و یا از رابطه شأن و ذی‌شأن بودن بدن و نفس غفلت کرده است. در این مقاله کوشیده‌ایم با روشی توصیفی تحلیلی تبیین کنیم که با تحلیلی خاص از رابطه نفس و بدن، نه محذور تناسخ سینوی (وجود دو نفس در یک بدن) و نه محذور تناسخ صدرایی (بالقوه شدن امر بالفعل) لازم می‌آید. در این تبیین، حقیقت انسان نه روح مجرد است و نه بدن مادی؛ بلکه وجودی جامع همه این مراتب است و لذا اگر بناست در عالم آخرت، انسان عود کند، با این دو بُعد عنصری و روحانی خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: معاد، معاد جسمانی، معاد عنصری، معاد روحانی، تناسخ، معقولیت.

معاد، اصلی مهم از اصول اعتقادات مسلمانان است که صاحب‌نظران مسلمان، اعم از متکلم، فیلسوف و عارف، به تبع آیات و روایات، از همان آغاز عمدتاً به تفصیل بدان پرداخته‌اند و حقیقت، کیفیت، ادله و مراتب آن را از روش‌های عقلی، نقلی و مبتنی بر شهود بررسی کرده‌اند. اگرچه عمدتاً فیلسوف و متکلم اصل معاد را مبتنی بر ادله فلسفی تجرد نفس و فناپذیری آن یا ادله الهیاتی حکمت، عدالت، فطرت و... اثبات‌پذیر می‌داند و شاید اگر دین، توجه آدمی را به کیفیت جسمانی معاد جلب نکرده بود، به این بُعد معاد یا دست‌کم به جزئیات این بُعد، دست نمی‌یافتیم، اما این بدان معنا نیست که فهم و اثبات جسمانیت معاد، از دسترس عقل خارج باشد؛ چه اینکه اساساً آنچه دین بیان می‌کند مطابق با واقعیت تکوین و فطرت آدمی است و از آنجاکه انسان متعالی‌ترین مخلوقات است، قوای معرفتی وی توان دسترسی به متن تکوین و فهم آن را دارد - نه اینکه لزوماً انسانی خاص به صورت بالفعل چنین توانی را داشته باشد. همچنین اگرچه عقل مستقل به برخی از حقایق عالم واقف نیست، اما همین عقل از جمله به مدد نور قلب و گشایش شریعت توان ادراک می‌یابد. از این‌روست که نبی یا ولی‌ای که به ابزار متعالی وحی یا الهام و کشف، حقیقتی از عالم و واقعیتی در تکوین را می‌یابد، به عقل خود نیز این حقایق را می‌فهمد. اصولاً آیا می‌توان پذیرفت که عقل ایشان نیز ناهمیده و نایافته امری را پذیرفته باشد؟ این حقیقت معرفت‌شناسانه، از زوال میل فطری انسان به کشف حقایق، مانع می‌شود و تأکید دارد که همواره راهی به سوی درک حقایق نفس‌الامری و آموزه‌های دینی وجود دارد، هرچند که هم‌اکنون و با مرتبه عقلی‌ای که داریم، به آن نرسیده باشیم.

با این توضیح، ادعا این است که بُعد جسمانی (عنصری) داشتن انسان در معاد، نه عقل‌ستیز است و نه عقل‌گریز؛ بلکه می‌توان هم تبیینی معقول از آن ارائه کرد و هم به اثبات عقلانی آن راه یافت. این تبیین معقول را می‌توان در رساله *سبیل الرشاد مرحوم زنوزی* و رساله *فی اثبات المعاد الجسمانی مرحوم کمپانی* جست‌وجو کرد؛ هرچند مقالاتی که درباره دیدگاه این بزرگان نگاشته شده؛ بیشتر جنبه نقد و انکار دارد. در این مقاله کوشیده‌ایم در ضمن بیان دیدگاه‌های مطرح درباره جسمانیت معاد، برخی ادله انکار معاد جسمانی را بررسی کنیم و سپس با مبنا قرار دادن دیدگاه مرحوم زنوزی، به تبیینی معقول از معاد جسمانی اشاره کرده، در نهایت به تثبیت بُعد جسمانی و عنصری انسان بپردازیم و به این پرسش پاسخ دهیم که آیا اساساً انسان می‌تواند بدون بُعد جسمانی تحقق داشته باشد؟

### ۱. معاد جسمانی: نقد ادله منکران

صرف نظر از دیدگاه انکار معاد، که به ده‌ریه و طبعیون منسوب است، و توقف در اصل معاد، که به جالینوس، حکیم یونانی نسبت داده شده است (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۶۲۱) متفکران مسلمان به یکی از سه دیدگاه ۱. انحصار معاد در معاد جسمانی، ۲. انحصار معاد در معاد روحانی و ۳. پذیرش معاد جسمانی - روحانی معتقدند (تفتازانی، ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۸۸). انکار بُعد مجرد برای انسان (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۸۴). برخی از متکلمان و محدثان را واداشت که انسان آخروی را نیز همچون انسان دنیوی، فاقد روحی مجرد بدانند

(ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۷۴). محال دانستن وجود بعدی جسمانی برای انسان اخروی، موجب شد برخی، از جمله *ابن سینا* در رساله *الضحویه*، معاد جسمانی و جسمانی - روحانی را منکر شوند (ابن سینا، بی تا، ص ۳۹)؛ اما بسیاری از متفکران مسلمان، اعم از متکلم، فیلسوف و عارف، و از جمله *ابن سینا* در کتابهای *نجات و شفا*، عمدتاً مبتنی بر ادله‌ای نقلی، به معاد جسمانی - روحانی متمایل شده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۲۳). برخی از ایشان بی آنکه به ادله محال بودن جسمانیت معاد پردازند و نادرستی آنها را تبیین کنند، با اطلاق و شمول قدرت خداوند نسبت به خلق یا عود عین یا مثل ابدان، مسئله را تمام دانسته‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۵۱) و شاید توجه نکرده‌اند که قدرت، به امر محال تعلق نمی‌گیرد و اگر اعاده عین اجسام یا خلق مثل آنها محال باشد، نوبت به اعمال قدرت نخواهد رسید.

همچنین ظاهر کلام برخی (ابن سینا) آن است که به‌رغم پابندی به مدعی محال بودن معاد جسمانی، معاد با کیفیت جسمانی را به سبب تبعیت از شریعت پذیرفته‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۹۴). بی آنکه توضیحی دهند که چگونه می‌شود امری را از جهت عقلی محال دانست، و در عین حال آن را به تقلید از شریعت پذیرفت؟ به همین سبب است که برخی، این پذیرش تقلیدی را ظاهری دانسته و بر آن شده‌اند که *ابن سینا* از روی تقیه، به پذیرش جسمانیت معاد تسلیم شده است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۸۸) و برخی نیز، موضوع تقلید از شریعت را نه معاد جسمانی عنصری محال، که معاد جسمانی با بدنی اخروی دانسته‌اند که امثال *ابن سینا* خود را از فهم و استدلال بر آن ناتوان دیده‌اند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۶۱).

با این وصف، آنان که می‌خواهند از راه قدرت الهی، بعد جسمانی انسان در آخرت را اثبات کنند و یا معاد با کیفیت جسمانی را به تبعیت از شریعت بپذیرند، در گام اول باید معقول بودن چنین معادی را تثبیت کنند و به تعبیری با پاسخ دادن به ادله‌ای که بر امتناع چنین معادی اقامه شده است، تصویری معقول از آن ارائه دهند؛ چنان که مدعیان تقلید، خود بر آن‌اند که معاد با کیفیت جسمانی، نه عقل‌ستیز که عقل‌گریز است (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۲۹۴) و لذا بر ایشان است که عقل‌ستیز نبودن، یعنی معقولیت آن را نشان دهند. آنان که معانی عقل‌گریز بودن آموزه معاد جسمانی یا هر آموزه دیگری را نفی مطلق معرفت و عدم امکان هرگونه علمی بدان می‌دانند و لذا به کفایت بیان دینی برای ایمان به آن رأی می‌دهند و تبعیت محض از دین و شریعت را مطرح می‌کنند، در واقع موضوع بحثشان معاد جسمانی نیست؛ بلکه از تبعیتی عملی سخن به میان می‌آوردند که ممکن است موضوعش اموری باشد که معرفتی حداقلی هم به آن تعلق نگرفته است و لذا جای بحث چنین دیدگاهی نه در مباحث علمی معاد، که در مباحث پیرامون عمل تبعیت از دین است. البته چنین کسانی که به حکم تبعیت و علی‌الغرض با فقدان هرگونه معرفتی به جسمانیت معاد، آن را پذیرفته‌اند، منطقی و اخلاقاً حق ورود به مباحث علمی و نقض و ابرام نظریات در خصوص آموزه‌ای خاص همچون معاد را ندارند؛ چراکه محتمل است همان دیدگاهی که شخص قصد نقض آن را دارد، مورد رضایت دین و شریعت باشد؛ اما به محض اینکه پای علم به میان می‌آید و معاد جسمانی یا

هر آموزه دیگری موضوع گزاره‌ای اعتقادی قرار می‌گیرد و حکمی بر آن می‌شود - حتی اگر این حکم ایمان به آن و تبعیت از آن باشد - فهمی از موضوع لازم است و باید تصدیق به آن معقول باشد.

با این وصف، پس از فرض وجود روح مجرد و پذیرش نقص در دیدگاهی که معاد را منحصرأ جسمانی می‌داند، پرسش این است که آیا به‌طور کلی معاد با بدنی جسمانی عنصری، امری نامعقول و محال است (آن‌گونه که برخی بدان تصریح کرده و ظاهر کلام برخی دیگر به آن دلالت دارد)؟ توجه به این نکته نیز مهم است که برخی اشکالات وارد بر معاد جسمانی، در واقع اشکال بر تقریری خاص از جسمانیت معاد است، نه اشکال به اصل جسمانیت. مثلاً شبههٔ آکل و مأکول یا به کسانی وارد است که معاد را منحصر در جسمانی می‌دانند و یا منکر آن‌اند که در آخرت، مثل بدن دنیوی کفایت می‌کند و یا پاسخ به اجزای اصلیه را نمی‌پذیرند؛ اما در اینجا نه اشکالاتی از این دست، بلکه به‌اختصار اهم ادله‌ای را که به‌طور کلی بر امتناع بُعد جسمانی داشتن معاد اقامه شده‌اند، بررسی می‌کنیم.

### ۱-۱. معاد جسمانی و محذور تناسخ

لزوم محذور تناسخ یکی از اشکالاتی است که بر معاد با بدن عنصری وارد شده است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۰). بر اساس این اشکال، معاد عنصری به همان دلیلی محال است که تناسخ ملکی محال است: بر اساس مبانی علم‌النفس سینوی و مبتنی بر روحانیه‌الحدوث بودن نفس، به محض شکل‌گیری مزاج انسانی و تمام شدن قابلیت قابل، سنت خداوند بر آن است که در عالم نفوس، نفسی حادث شود و به بدن تعلق گیرد. حال اگر بنا باشد، نفس دیگری نیز در انتظار رجوع به آن بدن باشد، یا باید ترجیحی بدون مرجح رخ دهد و یکی از این نفوس بی‌هیچ مرجحی به بدن تعلق گیرد و یا دو نفس در یک بدن وارد شوند که هر دو محال است. بر اساس مبانی علم‌النفس صدرایی و مبتنی بر جسمانیه‌الحدوث بودن نفس، انسان در سیری تکاملی از جسمانیت عنصری به سمت تجرد سیر کرده است؛ به‌گونه‌ای که با به فعلیت رسیدن - دست‌کم در مرگ طبیعی - از بدن عنصری، مفارقت می‌کند و هرگونه بازگشت به این بدن عنصری به نوعی بازگشت به مرحلهٔ بالقوه خود است که امری محال است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲).

### ۱-۲. عبت بودن بدن مادی در آخرت

اشکال دیگر، عبت بودن یا مضر بودن وجود بدن عنصری در عالم آخرت است (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۴۰). براین اساس بدن مادی، در این دنیا است که شرط استکمال عقل از مراتب مادون به مراتب کمالی است؛ اما در عالم آخرت استکمالی مبتنی بر بدن در کار نیست. به‌علاوه بدن به اقتضای مادی بودن، همواره توأم با محدودیت و نقص و لذا شرّ و فساد است و ممکن نیست چنین لوازمی در عالم آخرت وجود داشته باشد.

### ۱-۳. تکرار دنیا بودن آخرت

اشکال سوم مبتنی بر این امر است که اگر انسان در آخرت همراه با بدنی جسمانی عنصری باشد، در این صورت آخرت تکرار دنیا خواهد بود؛ درحالی که بی‌تردید آخرت غیر از دنیا است و لذاست که از آن تعبیر به آخرت شده است و

از این روست که در متن دینی از آن به نشئه‌ای تعبیر شده که آدمیان به آن علم ندارند: «وَنَشْئُكُمْ فِيمَا لَا تَعْلَمُونَ» (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۱۹؛ ج ۲، ص ۴۶۹).

اما واقعیت آن است که هیچ کدام از این اشکالات، منطقیاً موجب نامعقول بودن معاد جسمانی نیستند. محذور تناسخ سینوی دلیلی محکم بر امتناع نیست؛ چنان که برخی همچون *غیاث‌الدین منصور دشتکی* به‌رغم پذیرش دستگاه علم‌النفسی سینوی، با تثبیت ترجیح در تعلق نفس سابق به مزاج جدید، در پاسخ گفتن به این اشکال کوشیده‌اند (دشتکی شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۴).

به‌علاوه اساساً این نحو استدلال بر علم‌النفسی استوار است که روحانیه‌الحدوث بودن نفس و مقولی بودن اضافه نفس و بدن و... اساس آن را تشکیل می‌دهند؛ اموری که دست کم در علم‌النفس صدرایی و عرفانی جایگاهی ندارند و لذا اشکالاتی که در منابع صدرایی بر این مبانی ارائه شده و ورود به بحث آنها، از حوصله این نوشتار خارج است، خود نقدی است بر این دیدگاه (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۷-۸۸).

درباره اشکال دوم، یعنی فایده بدن مادی در عالم آخرت و محدودیت‌ها و نقص‌های بدن عنصری، می‌توان گفت که این محدودیت‌ها یا تبدل‌های عنصری نهایتاً ممکن است برای اهل سعادت بی‌فایده باشند؛ اما آخرت نه فقط دار استقرار بهشت، بلکه شامل حشر، مواقف قیامت و دار استقرار جهنم است. در باب حشر و مواقف قیامت در ادامه و هنگام تحلیل معقولیت معاد جسمانی سخن خواهیم گفت؛ اما اینجا صرفاً به نظریه تفصیلی *ابن عربی* بر اساس تفسیر برخی شاگردان او اشاره می‌کنیم که معاد جهنمیان را با بدن طبیعی عنصری و معاد بهشتیان را با بدن طبیعی غیرعنصری (مثالی) محقق می‌داند (کرمانی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴). بر اساس این دیدگاه که صاحبان آن، آن را مؤید به متون دینی نیز می‌دانند، جهنم در اسفل سافلین عالم هستی واقع است؛ یعنی همان عالم ماده که همه خلایق به آن وارد شده‌اند. گروهی در آن زمین گیر شده (مریم: ۷۲) خلود می‌یابند (اعراف: ۱۷۶) و گروهی نیز که ابواب آسمان بر ایشان گشوده می‌شود، اهل نجات خواهند بود (اعراف: ۴۰). بر این اساس همین زمین با تبدلی که در آن رخ می‌دهد تبدیل به جهنم می‌شود و جهنمیان نیز به حکم موطن خود از هویت طبیعی عنصری برخوردار خواهند بود (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۴۲؛ فرغانی، ۱۲۹۳، ص ۵۸). با این وصف، همراهی محدودیت و نقص و عذاب با بدن جسمانی، دست کم منافاتی با نوع حیات جهنمیان ندارد. البته درباره بهشتیان نیز چنان که در ادامه خواهد آمد، چنین منافاتی وجود نخواهد داشت.

در باب اشکال سوم چنان که در تقریر جسمانیت معاد خواهد آمد، انسان در عالم آخرت، هم از لحاظ حکم معرفت و هم از لحاظ نوع بدن با انسان دنیوی متفاوت است و لذا آخرت، تکرار دنیا نخواهد بود. بدن انسان در آخرت بدنی مادی دنیوی نیست، بلکه بدنی عنصری یا مادی از نوع اخروی آن است که در ادامه به ویژگی آن اشاره می‌کنیم. همچنین عمده تفاوت آخرت از دنیا چنان که خواهد آمد، به حکم معرفت است. در آخرت، انسان هم از جنبه قابل و مادی خود مطلع است و هم به جنبه فاعلی معرفت دارد؛ امری که در دنیا جز برای شماری از اولیای الهی میسر نیست.

## ۲. تبیین معاد با بدن عنصری

دیدگاه متفکران دربارهٔ معاد و کیفیت آن، بر مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانهٔ ایشان مبتنی است: فیلسوف مشاء که از سویی رابطهٔ نفس و بدن را اضافه‌ای مقولی می‌داند و بر آن است که حقیقت آدمی روح مجرد و نفس ناطقهٔ اوست که با حدوث بدن، حادث شده است تا به مدد آن در این دنیا به کمال لایق خود دست یابد (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۰-۶۴)؛ و از سوی دیگر بازگشت نفسی را که با مرگ از بدن جدا شده است به بدن، مبتلا به محذور تناسخ، یعنی وجود دو نفس در یک بدن می‌داند، علی‌المبنا نمی‌تواند معاد با بدنی عنصری را بپذیرد؛ اما صدرا اگرچه اضافهٔ نفس و بدن را نه اضافه‌ای مقولی که اضافه‌ای وجودی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۶-۱۱۷) و به ترکیب اتحادی نفس و بدن معتقد است (همان، ص ۱۰۷)، بر آن است که بدن، نحوهٔ وجود دنیوی نفس است و اگر نفس بخواهد در دنیا حضور داشته باشد، ضرورتاً با بدن است. از این رو در اینجا نیز علی‌المبنا، انسانیت انسان به بدن عنصری او نیست و مبتنی بر اصل «شئیت شیء به صورت اخیر اوست»، که صدرا آن را جزو اصول چندگانه در تبیین کیفیت معاد ذکر می‌کند (همان، ص ۳۲ و ۱۸۶-۱۸۸) و معتقد است حفظ حقیقت انسان نیازمند حفظ مراتب مادون خود از جمله بدن مادی علی‌التفصیل - و نه به وجود جمعی - نیست؛ اگرچه صدرا با پذیرش تجرد خیال راه را برای ادراک‌های جزئی در جهان بعد از مرگ باز کرده است و از همین طریق، گامی اساسی در تصویر معاد جسمانی با بدنی مثالی برداشته است (همان، ج ۸، ص ۲۲۶-۲۲۷).

بی‌شک همهٔ معتقدان به وجود روح و قائلان به عالم مثال متصل و منفصل، در پذیرش معاد روحانی و مثالی تردیدی ندارند. انسان دارای مراتبی روحی و مثالی است که از این دیدگاه مجردند و با مرگ بدن از بین نمی‌روند. جنبهٔ اثباتی این دیدگاه (آنجا که در پی اثبات دیدگاه است، نه انکار دیدگاه‌های دیگر) علی‌القاعده باید مورد تأیید اهل شریعت نیز باشد؛ چراکه اگر بناست از اساس در اصل اعتقادی معاد تابع شریعت باشیم، کاملاً مطلوب است که بتوان ابعادی از معاد را نیز به ابزار عقل فهم و اثبات کنیم و در مابقی آن، تبعیت از شریعت را ادامه دهیم.

اما بسنده کردن به این میزان و چه بسا نفی معاد عنصری بدنی، مبتنی بر اصولی که بعضاً قطعیت لازم را ندارند، معقول به نظر نمی‌رسد: اگرچه دیدگاه جسمانی‌الحدوث بودن نفس پذیرفتنی است و بدو حدوث و یا به تعبیر بهتر، ظهور نفس، به صورت جسمانی است و بدن در ظهور یا حدوث نفس نقش اساسی دارد، اما این بدان معنا نیست که لازم باشد ظهور مادی و یا حتی دنیوی نفس، همواره با شروع از مرتبه‌ای مادی و عنصری باشد؛ به این معنا که هر گاه نفس بخواهد در این عالم، ظهور عنصری داشته باشد، با حدوث از مرتبهٔ جسمانی آغاز کند و در مسیری عنصری، مثالی و عقلی طی مسیر کند، تا بر این اساس هرگونه رجعت به این دنیا یا عالم عناصر، بازگشت از فعلیت به قوه تفسیر شود؛ بلکه بر اساس مبانی خود صدرا، بدن شأنی از شئون و مرتبه‌ای از مراتب نفس است و یا به تعبیر عارفان، مرتبهٔ ظهوری نفس در این دنیا و در عالم عناصر است. با توجه به اینکه ظهور، تنزل از بطون است و شأن، ربط به ذی‌شأن می‌باشد، همین بدن مادی عنصری نیز از انشائات نفس خواهد بود. بر این اساس، هم معاد و هم



رجعت به این دنیا محذور عقلی نخواهد داشت. رجعت، نه بازگشت روح است به بدن تا محذور تناسخ سینیوی رخ دهد و نه حدوث نفس در مراتبی تکاملی از مرتبهٔ عنصری است تا مشکل رجوع فعلیت به قوه لازم آید؛ بلکه بدن به وسیلهٔ نفس - خواه به جهت قوت خود نفس و یا به اعجاز نبی - انشا می‌شود و البته این انشا، می‌تواند انشایی از عدم نباشد، بلکه بازگشت اجزا بدن دنیوی به سلطهٔ نفس باشد.

البته این انشا و این فاعلیت نفس، منافاتی با وحدت نفس و بدن یا به تعبیری ترکیب اتحادی این دو ندارد. ما در انسان، با حقیقتی واحد مواجهیم که هم جنبهٔ فاعلی دارد و هم قابلی و ما از جنبهٔ فاعلی آن به نفس و از جنبهٔ قابلی آن به بدن تعبیر می‌کنیم. آدمی، در بدو تحقق، قابلیت است متأثر و فعلیتی است مؤثر. از آن قابلیت به بدن و از آن فعلیت که در آغاز ظهورش صورتی مادی برای مادهٔ بدنی است، به نفس تعبیر می‌شود.

اما بی‌شک فاعلیت در مقابل قابلیت است و تجرد در یک حقیقت با مادیت جمع نمی‌شود. با این وصف اگر انسان حقیقتی مادی است، تجرد عارض بر اوست و اگر مجرد است، ماده خارج از او و نهایتاً ابزار فعل اوست؛ اما چگونه می‌توان حقیقتی مجرد و مادی را در وحدتی از فاعلیت و قابلیت تصویر کرد؟ پاسخ به این پرسش که در حل مسائل معاد کلیدی است، آن است که نه نفس مجرد و نه بدن مادی، هیچ کدام حقیقت آدمی را تشکیل نمی‌دهند؛ بلکه حقیقت آدمی و هویت شخصی وی به وجود اوست که برزخی است میان تجرد و مادیت و بالطبع نسبت به مادیت و تجرد لابلشرط است و به تعبیری تجرد و مادیت، عوارضی - در معنای عرفانی آن (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۵) - بر اصل جوهر وجود انسانی‌اند. بر این اساس تجرد و مادیت به تعبیر عارفان حالات عارض بر حصهٔ انسانی وجود (نفس رحمانی) هستند (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۴ الف، ص ۹). تخصص حصه‌ای از وجود در عالم ماده، با ویژگی‌ای مادی و با آغازی مادی است؛ امر مادی‌ای که خود ماده‌ای دارد که عهده‌دار بُعد قابلی است و صورتی که جنبهٔ فاعلی و نخستین ظهور نفسی مجرد در عالم ماده است. در سیری تکاملی، این حصهٔ وجودی به کمالی می‌رسد که توان اظهار مراتبی تجردی را داراست و گاه از آن به حدوث نفس مجرد تعبیر می‌شود.

این هویت شخصی و حصهٔ وجودی که انعدام‌پذیر هم نیست، بتمامه در همهٔ مراحل وجودی انسان حفظ می‌شود و عدم سلطهٔ ظاهری نفس آدمی پس از مرگ بر بدن مادی، منطقی نمی‌تواند مانع از چنین حفظی باشد. بر اساس این دیدگاه، مرگ یا خروج نفس از بدن، به تحول نحوهٔ سلطهٔ نفس بر بدن در متن وجودی‌ای واحد تفسیر می‌شود (ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸۶). مبتنی بر این تفسیر، نفس که جنبهٔ فاعلی و ربوبی انسان است، در سیری صعودی به مرتبهٔ نفس کل رجوع می‌کند (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۱) و بدن نیز که جنبهٔ قابلی آدمی است، به مرتبه‌ای قابلی بازمی‌گردد؛ مراتب فاعلی و قابلی‌ای که همگی از مراتب یا مظاهر وجودی واحدند و لذا همه به وجودی واحد راجع‌اند؛ اما جدایی‌ای اینچنین، مانع از تدبیر و تصرفی هرچند ضعیف از سوی نفس نسبت به بدن نیست؛ چه اینکه گاه این تدبیر در نفوس قویه به نحوی است که به حفظ بدن ظاهری نیز می‌انجامد و ما شاهد شواهدی از آن در طول تاریخ بوده‌ایم و این موارد می‌تواند تذکری تلقی شود بر این حقیقت که این تدبیر

منقطع نمی‌شود، هرچند که ممکن است ضعیف باشد. مرحوم زنوزی در این زمینه، از مشاهده بدن سالم شیخ صدوق در زمان خود یاد می‌کند (همان، ص ۹۸).

با این وصف، بُعدی ندارد که به‌رغم جدایی ظاهری نفس و بدن، نفس اضافه‌تدبیری خود را به‌طور کلی از بدنی که آثار و ودایع نفس را در خود دارد، قطع نکند و در عالم آخرت به جهاتی معقول - که بدانها اشاره می‌شود - به آن بازگردد (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۴ب، ص ۶۳)؛ بازگشتی با وجودی کامل شده و با نفس و بدنی تطور یافته. حصه وجودی آدمی در این دو بازگشت - قابل و فاعلی - اگرچه تکاملی وجودی نخواهد داشت، اما دارای تکاملی ظهوری خواهد بود؛ به این معنا که مسیری که آدمی با نفس و بدن خود در این دنیا می‌پیماید و آنچه کسب می‌کند، در نهایت سیر دنیوی، وصول به کمال یا فعلیتی را سبب می‌شود که تا ابد بدون هیچ افزایش و کاهش با اوست. البته اگرچه این نحو کمال (که از آن به کمال وجودی تعبیر می‌کنیم) ثابت است، ظهور تفصیلی آنچه کسب کرده است از بعد مرگ و به‌ویژه در یوم الفصل قیامت رخ می‌نماید، که می‌توان از آن به استکمال ظهوری یاد کرد. بازگشت نفس، به هدف تقویت بعد فاعلی مناسب با آخرت است و بازگشت بدن به مرتبه قابل هم به سبب تقویت بعد قابل مناسب با چنان نفسی است. همچنین ممکن است مراد کسانی که بر آن‌اند «بعد از مرگ، بدن سیری تکاملی را طی می‌کند تا به حیث نفس برسد» بیان چنین حقیقتی باشد، نه اینکه بر آن باشند که بدن مادی در حرکتی جوهری چنان عروج کند که به مرتبه تجردی نفس برسد که اشکالات پرشماری بر آن وارد است (ر.ک: همان).

با این وصف در عالم آخرت، نفس اخروی به فاعلیتی مناسب با عالم آخرت رسیده است؛ چنان‌که قابلیت بدن اخروی نیز نه به سان قابلیت دنیوی، بلکه قابلیت مناسب با نفس اخروی است؛ قابلیت که با حفظ ویژگی عنصری بودن، احکامی متفاوت با بدنی دنیوی دارد؛ اما باید توجه داشت که همه این احکام بدنی و نفسی، احکام ظهورات وجود لاشرطی است که خود را به حالت فاعلی و قابل ظهور داده است و لذا این ظهورات به فناپذیری وجود، جاودانه‌اند. نکته دیگری که در مباحث معاد و کیفیت آن اهمیت دارد، توجه به این حقیقت است که مبتنی بر آیات قرآن، آخرت باطن دنیاست و به همین سبب است که آنان که درک باطنی ضعیفی دارند، «به ظاهر حیات دنیا توجه دارند، اما از آخرت که امری باطنی است غافل‌اند» (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶۹). توجه به مسئله ظاهر و باطن، تصویری واضح‌تر از معاد و جسمانیت آن در اختیار قرار می‌دهد. آنچه از آدمی در این دنیا ظاهر است، بدن و احکام بدنی است و از نفس هم جز آثار بدنی و مادی آن قابل مشاهده ظاهری نیست. حقیقت نفس، امری باطنی است که در پس حجاب این ظاهر حضور دارد؛ اما آن‌گونه که برخی از ماده‌انگاران پنداشته‌اند، عدم مواجهه ظاهری با نفس مجرد آدمی، نشانگر عدم وجود مرتبه باطنی و مجرد در انسان نیست؛ چه اینکه می‌توان از آثار چنین مرتبه‌ای به درک آن نایل شد. بنابراین انسان در دنیا هر دو بعد مجرد و مادی را داراست، بی‌آنکه ورود مجرد به موطن ماده یا مادی شدن مجرد لازم آید.

با این وصف، اگر آدمی در موطن دنیا، بُعدی مجرد نیز دارد که احکام تجردی هم می‌پذیرد، هیچ معنی نیست

که در موطن آخرت هم دارای بُعدی مادی همراه با احکام متناسب با نشئه آخرت باشد؛ با این تفاوت که به سبب نحوه وجود دنیوی و نوع توجه ما در این دنیا، عناصر و احکام عناصر برای ما ظهور بیشتری دارد تا حقایق مجرد و در آخرت به حکم نشئه، آنچه ظهور دارد حقایق باطنی غیرعنصری است؛ و همان طور که آدمیان در این نشئه با ایجاد مناسب هرچه بیشتر، می‌توانند حقایق باطنی را هرچه بیشتر بیابند، در موطن آخرت نیز که دارای نشئات متعدد حشر، مواقف و... است به تناسب نشئه، بدن عنصری با درجات متفاوتی در ظهور و بطون حضور دارد؛ اما مهم آن است که آدمی در هیچ نشئه‌ای فاقد بدنی عنصری نیست.

همه انسان‌ها با بدن مادی عنصری پا به عرصه دنیا گذاشتند، با امکان و قابلیت برای هدایت در مسیری که به کمال و اطلاق راه می‌برد. گروهی با حرکت در صراط هدایت، از تعلقات جسمانی، مادی و دنیوی کاستند و با آنکه بدن داشتند، به این ظهور بدنی اعتنایی نکرده به کمال و فعلیت فطرت یعنی وجود خود همت گماردند و عده‌ای بر تکائف خود افزودند و با خو کردن به جنبه‌های مادی خود، چنان سنگین بار شدند که به زانو بر زمین افتادند و خلود در ماده و مادیات یافتند. به همین سان در بُعد باطنی این واقعه، که در قیامت ظهور می‌یابد، همه انسان‌ها با بدنی مادی عنصری از قبور خود محشور می‌شوند. آنان که طریق هدایت را پیمودند و به مادیات تعلقی نگرفتند، در صراط اخروی، با تفاوت مراتبشان، به سمت تجرد میل می‌کنند، بی‌آنکه خالی از جنبه عنصری شوند؛ و آنان که نه سبک‌بار بلکه سنگین‌بارند، مادیت و عنصریت بر ایشان غالب است، بدین معنا که ظهور بیشتری دارد (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۹۱).

همچنین از بُعدی دیگر، انسان جسمانی - روحانی دنیوی با انسان روحانی - جسمانی اخروی متفاوت است. این تفاوت را می‌توان عمده تفاوت آخرت و دنیا دانست. بر اساس مبانی فیلسوفان و ظاهر متون دینی، همه حقایق از جمله انسان‌ها در سیری نزولی از مرتبه وحدت به کثرت و از شدت وجودی (به عنوان مثال، تجرد) به ضعف وجودی (مادیت) سیر کردند. هر مرتبه مافوق، فاعل - به معنای مابه‌الوجود - نسبت به مرتبه مادون است. این سیر نزولی تا مرتبه مادیت پیش می‌رود تا وجود به کامل‌ترین مرتبه ظهوری خود که عالم ماده است می‌رسد؛ اما انسان این توانایی را دارد تا در همین مسیر، فاعل را غایت خود بشمرد و به سوی آن، حرکتی صعودی داشته باشد. در این حرکت صعودی، حصص وجودی که به بیشترین مرتبه ظهوری خود رسیده بودند، هم‌اکنون با رسیدن به غایت خود که منطبق بر مرتبه فاعل است، معرفتی کامل‌تر به مراتب ظهوری خود در دنیا پیدا می‌کنند و جامع مرتبه فاعل و قابل می‌شوند. به تعبیری روز قیامت، روز جمع مراتب است: انسان قبل دنیا، فاقد مرتبه ظهوری یا وجود عنصری بود؛ انسان در دنیا در سیر به سوی مراتب فاعلی و قبل الوصول، واجد این مراتب نیست، اما انسان اخروی جامع مراتب است و بسته به میزان سیر خود در مراتب صعودی، و وصول هرچه بیشتر به مراتب طولی خود، از معرفت هرچه بیشتری برخوردار خواهد بود (ر.ک: کرمانی، ۱۳۹۴، ص ۵۶).

همان طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، عمده تفاوت دنیا و آخرت در همین حکم معرفت است. جهت فاعلی آدمی که در قوس صعود، غایت او به‌شمار می‌رود، همان اسم الهی است که انسانی خاص را تدبیر می‌کند و آدمی در سیر

صعودی خود به سوی او بازمی‌گردد. این رجعت به سوی رب، تفسیری است که عارفان مسلمان از معاد قرآنی می‌فهمند (فرغانی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۶۰). براین اساس معاد از منظر ایشان، نه اعاده معدوم و نه عود نفس به بدن، بلکه عود و رجعت الی الرب است. از این دیدگاه، رجعت برای برخی به اسمی جزئی است؛ زیرا تحت تدبیر اسمی جزئی بوده‌اند و برای برخی دیگر، به اسمای کلی‌تر. همچنین از این دیدگاه رجوع به اسم الهی، مصحح تفاوت سطوح آدمیان در قیامت است؛ چه اینکه تفاوت سطوح آدمی در تفاوت در سطح معرفت است و تفاوت در سطوح معرفت در عروج به اسمای کلی‌تر الهی و یا به تعبیری تحقق هرچه بیشتر به اسمای الهی است؛ بنابراین تفاوت آدمیان در حشر و قیامت با این تفسیر، توجیهی نفس‌الامری می‌یابد. همچنین با این تبیین، عمای عین فرد انسانی با حدت بصر او که در آیه کریمه قرآنی بدان اشاره رفته است (ق: ۲۲) قابل جمع است؛ چه اینکه عما نتیجه سجين جزئیت (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱) است و حدت، حاصل رجوع به رب (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۲۱).

براین اساس «کسی که در قید و حصر عصر و زمان است و محکوم احکام کثرت و جزئیات او، لابد اثر جزئیت در وی باقی بوده باشد و در حیثیت جزئیت اسمی از اسما، مقید و محصور مانده، لاجرم چون به معاد إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ رسد، نصیب او از دیدار حضرت الهیت و جمعیت، جز آن سجين جزئیت آن اسم نتواند بود و در بهشت ابدیت از کثیب الرؤیة فما بعده الی آخر مراتب المعاد والأبدیة، جز آن اسم مقید را نبیند و جز به وی تحقق نیابد و از مشاهده و تحقق به این حضرت الهیت محجوب و محروم ماند؛ و آنچه در اغلب آیات و احادیث، رؤیت عموم خلق را به ربّ مضاف، اضافت فرموده‌اند کتوله تعالی «وَجُوهٌ یَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَظِرَةٌ» و قوله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: سترون ربکم؛ و غیر این از آیات و احادیث، اشارت به این معناست که گفته شد» (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۵۳۱).

### ۳. ضرورت معاد با بدن عنصری

تا بدینجا کوشیدیم در ضمن نقد و بررسی ادله امتناع معاد با بدنی عنصری، تصویری معقول از این قسم معاد ارائه دهیم. در این تصویر آدمی علاوه بر بُعد روحانی مجرد و مثالی، دارای بُعدی عنصری نیز هست؛ اما اگرچه انسان در آخرت دارای بدنی عنصری هست، بدنی دنیوی ندارد؛ چراکه آخرت، غیر از دنیاست و این دو، دو نشئه متمایزند. در گام بعدی، با بررسی حقیقت انسان، به این نتیجه می‌رسیم که انسان نه بدنی مادی است و نه روحی مجرد؛ بلکه حقیقتی است برزخی و جامع - یا واسط میان - ماده و مجرد، که از آن به نفس تعبیر می‌شود. در این صورت، با ضمیمه کردن این مقدمه که «انسان است که معاد می‌یابد» می‌توان به ضرورت معاد با بدنی جسمانی راه یافت.

اگرچه برخی متکلمان و محدثان به تبع دیدگاه خود در خداشناسی مبنی بر انحصار تجرد در خداوند و به سبب اعتقاد به ظهور برخی روایات در مادیت انسان، معتقد به مادی بودن حقیقت انسان شده (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۳۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۸۴؛ تفتازانی، ۱۹۸۹، ج ۵، ص ۸۹) و ادله‌ای نیز با تمرکز بر صدور آثار مادی از انسان و مبتنی بر تفسیری خاص از مرگ و حیات به عنوان اعراضی قائم به جوهر مادی اقامه کرده‌اند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴-۱۱۷)، اما از دیدگاه بیشتر متفکران مسلمان، اعم از فیلسوف، عارف و برخی از

متکلمان، انسان، موجود مادی صرف نیست. ایشان ادله متعددی از طریق عقل و نقل و شواهدی تجربی بر بطلان مادی بودن حقیقت انسان و اثبات بُعد تجردی برای او اقامه کرده‌اند.

اما در این میان برخی فیلسوفان، حقیقت و ذات آدمی را امری مجرد دانسته‌اند که صرفاً در موطن فعل در بدنی مادی تصرف دارد و آن را تدبیر می‌کند. باین‌وصف بدن ابزار نفس است و رابطه آن با نفس، همچون رابطه سفینه و صاحب سفینه، رابطه‌ای عرضی از نوع عرض مفارق و از سنخ اضافه مقولی می‌باشد؛ اما سخن اینجاست که اگر چنان‌که گاه بیان شده است، نفس، هویتی عقلی دارد، پس چرا انسان را نوعی طبیعی مستقل شمرده‌اند و اگر نوعی مستقل و متمایز از عقول است، چگونه عرضی همچون اضافه - که علی‌القاعده صنف‌ساز است - موجب تمایز جوهری نفس از عقل در میان اقسام پنج‌گانه جوهر می‌شود. همچنین جای پرسش است که با توجه به شرط وضع و محاذات در تأثیر میان امور مادی، چگونه نفس ذاتاً مجرد در بدن مادی تأثیر می‌کند؟ چگونه امکان دارد که از موجود مجرد صرف و مادی محض نوع کامل طبیعی حاصل شود؟ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۷-۸۸). آیا امکان دارد موجود مجرد تام‌الوجود در مرتبه‌ای متأخر از ذات، محل حوادث قرار گیرد و از انفعالات بدنیه منفعل شود؟ (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۱۹۶). با توجه به اینکه در این دیدگاه، نفس مجرد پس از حصول مزاج بدنی حادث می‌شود، چگونه می‌توان توجیه کرد که جسم مادی واقع در عالم حرکات و متحرکات، محل حصول یا حامل امکان امری مجرد باشد که به حسب اصل وجود به کلی از ماده و مقدار، منز و مبراست؟ (همان، ص ۷۵) و چگونه این امر مجرد حادث می‌شود، درحالی که شیء حادث مسبوق به عدم زمانی، باید مقرر در ماده شود و به اعتبار حصول در ماده، استعداد فنا و زوال و امکان عدم در وی موجود خواهد بود و دیگر ابدی‌البقا نخواهد بود (همان، ۱۶۵).

اما در دیدگاه فیلسوفان صدرایی بسیاری از این پرسش‌ها پاسخ داده شده است. از منظر صدرای، نفس موجودی حادث در عالم نفوس نیست که تعلق اضافی به بدن یافته باشد؛ بلکه حقیقتی است با حدوثی جسمانی که اضافه‌ای وجودی - همچون ماده و صورت که اگرچه همواره مضاف هم هستند، اما از مقوله اضافه نیستند - به بدن دارد. براین‌اساس ترکیب نفس و بدن نه ترکیبی انضمامی، که اتحادی است؛ یعنی نفس و بدن حقیقتی واحدند که از برخی مراتب آن، حقیقت مفهوم نفس و از مراتب مادون آن، مفهوم بدن انتزاع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۰۷). باین‌وصف بدن نحوه وجود نفس است، اما نحوه وجود دنیوی؛ بدین‌معناکه وجود دنیوی نفس است که با بدن حادث یا ظاهر می‌شود و وجود اخروی وی همراه با بدنی مادی نخواهد بود و لذا این ترکیب اتحادی نفس و بدن مادی، نهایتاً زایل می‌گردد.

اما پرسش آن است که اگر نفس، ترکیبی اتحادی با بدن دارد و به تعبیری این دو در واقع مراتب یک حقیقت و یک وجودند، چگونه و چرا این ترکیب اتحادی را زایل می‌دانیم؟ و چه پیش‌فرضی موجب آن می‌شود که این مرتبه از وجود آدمی را در عالم آخرت نادیده بگیریم؟

به نظر می‌رسد همان‌گونه مرحوم زنونزی تصریح می‌کند، اگر نفس و بدن ترکیبی اتحادی داشته باشند و هر دو مراتبی از یک وجود باشند، این وجود و آن ترکیب زایل‌ناشدنی است و لذا به حکم این ترکیب اتحادی، آدمی همواره همراه با بدن خواهد بود (مدرس طهرانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۰۸). عارفان مسلمان نیز سخن از برزخیت حقیقت آدمی به میان می‌آورند که به نظر می‌رسد تعبیری عرفانی باشد از ترکیب اتحادی فلسفی. بر اساس دیدگاه عارفان، انسان نه عنصری صرف است و نه روحانی محض؛ زیرا هر کدام از این موجودات، مقامی معلوم و حدی متعین دارند؛ بلکه آدمی وجودی است که جمع میان ماده و مجرد کرده است و باید وجود وی را در این بین جست‌وجو کرد. به تعبیری، وجود آدمی نه مقید به جسمانیت است و نه مقید به مجرد؛ بلکه حالتی برزخی و جامع بین این دو است. باین‌وصف انسان عقلی نیست که تعلق تدبیری به جسم داشته باشد، بلکه خود نوعی مستقل است که از آن به نفس تعبیر می‌کنند. براین اساس، نفس (آدمی) را نباید موجودی عقلی دانست و نه موجودی عنصری، بلکه نفس نفس است و نفسیت وی که حقیقت آن را تشکیل می‌دهد از آن زایل‌ناشدنی است. به تعبیر دیگر، حقیقت روح انسان، تجلی نوری نفسی است در ماهیت قابل‌انسانی که همچون هر تجلی دیگری در موطن قابل، موجب تنفیس کرب است. با این تجلی در موطن قابل، در واقع مرتبه‌ای برزخی رخ می‌نماید که نفس انسانی نام دارد که وظیفه تدبیر و تصرف در بدن را به عهده دارد (جندی، ۱۳۸۱، ص ۹۰). همچنین گاه از این مرتبه برزخیت به قلب تعبیر شده است و عقل و حس به عنوان مراتب و شئونی از آن معرفی گشته‌اند (کاشانی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۵).

بنابراین اگر بخواهیم آدمی را بیابیم، باید آن را در جامعیت بین مجرد و ماده یافت و حذف هر یک از این دو طرف به نفی انسان می‌انجامد؛ اما اگر بتوان مادی و عنصری بودن آدمی را در موطن قیامت و آخرت تصویر کرد، دربارهٔ پس از مرگ و موطن قبر و برزخ چه می‌توان گفت؟ آیا آدمی در عالم برزخ هم با بدنی مادی عنصری است؟ چنین حالتی خلاف حس و مشاهده به نظر می‌رسد. بالطبع اگر حقیقت آدمی را به نفسی برزخی با ویژگی‌هایی که ذکر شد بدانیم، پاسخ به پرسش مزبور واضح است: ارتباط نفس‌الامری میان مرتبه تجردی نفس و مرتبه مادی آن هیچ‌گاه زوال نمی‌یابد. علاوه بر شواهد دینی از جمله روایات استحباب زیارت قبور (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۲۲۸)، شواهد تجربی و مشاهدهٔ ابدانی که بعد از قرن‌ها سالم در میان قبور دیده شده‌اند نیز مؤید این مطلب‌اند.

اما در تحلیلی فلسفی - که تبیین‌کنندهٔ عقلی شواهد دینی و تجربی هم هست، امری که در هر صورت بر تحلیلگر فلسفی لازم است بدان توجه داشته باشد - می‌توان گفت: همان‌طور که هنگام خواب یا بی‌هوشی، به‌رغم غفلت نسبی از بدن، ارتباط روح با بدن قطع نمی‌شود (حتی اگر عضوی از اعضای بدن از بین برود یا آسیب ببیند)، هنگام مرگ نیز گرچه روح و بدن ارتباطی همچون ارتباط زمان حیات دنیوی ندارند، اما همچون زمان خواب، نفس به نحوی ارتباط خود را با بدن حفظ می‌کند؛ و هرچند این بدن یا ذرات آن متفرق باشند، اما حصهٔ وجودی واحدی که جامع روح و بدن است، عدم‌ناپذیر است و وحدت خود را نیز حفظ کرده است. از این روست که ابن‌عربی حالت بدن آدمی در قبر و برزخ را با هویتی برزخی شبیه به حالت بدنی که در رؤیا دیده می‌شود توصیف می‌کند:

بین النساءین حالة برزخية تعمر الأرواح فيها أجسادا برزخية خيالية مثل ما أعمرتها في التوم وهي أجساد متولدة عن هذه الأجسام الترابية فإن الخيال قوة من قواها فما برحت أرواحها منها أو مما كان منها (ابن عربي، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۰). «ولم نذكر النشأة الأخرى، التي يحشر فيها الإنسان، في باب البرزخ، لأنها نشأة محسوسة، غير خيالية، والقيامة أمر محقق، موجود، حسی مثل ما هو الإنسان في الدنيا (همان، ج ۱، ص ۳۱۱). كذلك قوم فرعون يعرضون على النار في تلك الصور... يوم القيامة يدخلون أشد العذاب وهو العذاب المحسوس لا المتخيل الذي كان لهم في حال موتهم بالعرض فتدرك بعين الخيال الصور الخيالية والصور المحسوسة معاً (همان، ص ۳۰۷).

### نتیجه گیری

بحث از کیفیت معاد، جایگاهی ویژه در مباحث متفکران مسلمان دارد. از میان متفکرانی که بُعد جسمانی معاد را می پذیرند، برخی جسمانیت را در صورت مثالی، و برخی در صورت عنصری آن پذیرفته اند. در میان دسته دوم نیز گروهی عین بدن دنیوی و گروهی مثل آن را معاد می دانند. همچنین معتقدان به جسمانیت بدن اخروی، برخی مدعی اقامه برهان عقلی بر آن شده و برخی آن را به تقلید پذیرفته اند؛ صدرا، معاد با بدنی مثالی را برهانی می کند و کسانی همچون غیاث‌الدین منصور دشتکی (پیش از صدرالمتألهین) و ملاعلی زنوزی و مرحوم کمپانی (پس از صدرا) سعی در ارائه دلایلی عقلی بر معاد با بدنی عنصری داشته اند.

در این مقاله کوشیدیم با بهره گیری از کلمات فیلسوفان و عارفان مسلمان، ضمن پاسخ گویی به برخی اشکالاتی که بر معاد با بدن عنصری وارد دانسته شده، تصویری معقول از معاد عنصری ارائه دهیم. در این تصویر، رابطه نفس و بدن، که می توان آن را مبحثی بنیادین در تحلیل معاد جسمانی دانست، رابطه ظاهر و مظهر دانسته شده است: بدن مظهر نفس - یا روح - در عالم عناصر است و انسان، آنگاه انسان است که محصور در موطن عقلی و یا حتی مثالی نباشد، بلکه وجود خلیفه الهی او تا عالم ماده را شامل شود؛ و چنین شمولی است که موجب مظهریت انسان برای کمال جلا و استجلای حق تعالی است.

اگر حقیقت آدمی چنین جامعیت و وسعتی دارد که در عرفان به برزخیت و در فلسفه به ترکیب اتحادی نفس و بدن از آن یاد می شود، و اگر معاد، عود انسان است به سوی رب خویش، پس انسان با همان جامعیت و برزخیت در پیشگاه خداوند حاضر می شود؛ با این تفاوت که عموم آدمیان مادام که در دنیا بودند از چنین جامعیت و برزخیتی آگاه نبودند، اما در آخرت به نسبت دنیای خود از حدت عین بیشتری برخوردار خواهند بود.

منابع.....

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۴، *ترجمه رساله‌ الاضحویه*، مترجم نامعلوم، تصحیح حسین خدیوچم، چ دوم، تهران، اطلاعات.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *الهیات نجات*، ترجمه یحیی یثربی، تهران، فکر روز.
- \_\_\_\_\_، بی تا، *رسالة الاضحویة فی امر المعاد*، بی جا، بی نا.
- ابن عربی، محی‌الدین، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۹۸۹م، *شرح المقاصد*، تعلیقه عبدالرحمن عمیره، قم، شریف رضی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص‌الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، ۱۳۸۶، *مصنفات غیاث‌الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی*، گردآورنده عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران.
- شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، *رسائل شریف المرتضی*، تحقیق سیدمه‌دی رجائی، قم، دارالقرآن الکریم.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۱ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۲۹۳ق، *منتهی المدارک*، تصحیح محمد شکری اوفی، بی جا، بی نا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری*، مقدمه و تعلیقات سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، *النفحات الالهیة*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۱۳ق، *اصطلاحات الصوفیة*، قاهره، دارالمنار.
- کرمانی، علیرضا، ۱۳۹۱، *بررسی معاد جسمانی از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴الف، «بررسی تطبیقی معاد در عرفان، فلسفه و کلام»، *معرفت کلامی*، ش ۱۵، ص ۷-۲۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴ب، «نظر ابداعی آقاعلی مدرس درباره معاد جسمانی»، *حکمت اسلامی*، سال دوم، ش ۶، ص ۴۹-۷۴.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *گوهر مراد*، تصحیح زین‌العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مدرس طهرانی، آقاعلی، ۱۳۷۸، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، *شرح جلد هشتم الاسفار الاربعة*، تحقیق و نگارش محمد سعیدی‌مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.



## بازگشت به اصل؛ در آمدی بر نگاه وحدت‌گرا به علوم از منظر حکمت اسلامی

87sarabadani@gmail.com

حسین سرآبادانی تفرشی / دانشجوی دکتری مدیریت دولتی دانشگاه امام صادق ☪

ebrahemi68@gmail.com

کریم ابراهیمی / دانشجوی دکتری مدیریت تولید و عملیات پردیس فارابی دانشگاه تهران

heydari@yu.ac.ir

محمدتقی حیدری / دکترای تخصصی، هیئت علمی دانشگاه یاسوج

hparkan@yahoo.com

حسین پرکان / دانشجوی دکتری سیاستگذاری فرهنگی دانشگاه باقرالعلوم ☪

دریافت: ۹۵/۷/۱ - پذیرش: ۹۶/۱/۲۹

### چکیده

علم و دانش پیش از مدرنیته و عصر جدید، در حوزه‌های تمدنی گوناگون از نوعی وحدت و انسجام برخوردار بود. اگرچه دانش مشتمل بر قلمروهای گوناگون بود، اما این قلمروها در پیوند با یکدیگر یک کل واحد را تشکیل می‌دادند و از یکدیگر قابل تفکیک نبودند؛ ولی هم‌زمان با آغاز عصر مدرن دوران انشقاق و ازهم‌گسیختگی میان علوم و معارف بشری آغاز شد. جنبش مطالعات میان‌رشته‌ای، تفکر سیستمی و برخی جریان‌های فرهنگی و فلسفی در غرب، ضمن توجه به عرصه وحدت‌گرایی در علوم، به انتقاد از حرکت علم مدرن در مسیر تخصص‌گرایی پرداختند و بر این نکته تأکید داشتند که این نگاه تخصص‌گرا، فاقد کارایی لازم برای برطرف کردن نیازها و مسائل تمدنی غرب است. در این پژوهش ضمن معرفی انتقادی برخی جریان‌های وحدت‌گرا در ساحت علوم، به بررسی و تحلیل آن از منظر حکمت اسلامی پرداخته‌ایم. به نظر می‌رسد دانش در این منظر، از نوعی وحدت منسجم و یک‌پارچه برخوردار است که در ادبیات قدما ما از آن تعبیر به حکمت می‌شده است.

کلیدواژه‌ها: وحدت علوم، تخصص‌گرایی، نظریه عمومی سیستم‌ها، مطالعات میان‌رشته‌ای، مسائل تمدنی.

یکی از ویژگی‌های متمایزکنندهٔ ساحت علم و دانش در عصر جدید، تخصص‌گرایی و تفکیک قلمرو دانش به شکل‌های گوناگون رشته‌های علمی است. زمینه و بستر شکل‌گیری این خاصیت را باید در سیر تحولات روش‌شناسی علم و شیوه‌های شناخت و معرفت جست‌وجو کرد. تفکر تجزیه‌گرا و تحلیلی عصر مدرنیته، شناخت پدیده‌ها را در حصار جزئی‌نگری خود گرفتار ساخت. حاکمیت تفکر تجربه‌گرایی، امکان هرگونه روایت از جهان، خارج از محدودهٔ تجربه را مسدود کرد. بر اساس چنین تفکری در باب علم و شیوه‌های شناخت، رشد قارچی و متکثر علوم به شکل تخصصی آغاز شد. تجربهٔ تخصصی شدن علوم در سدهٔ اخیر به بهانهٔ بهره‌مندی از دانش دقیق، موجب ایجاد نوعی بیگانگی میان علوم مختلف و حتی بروز برخی دشمنی‌ها و رقابت‌های آشکار و پنهان میان آنها گشت و علم را از هدف اصلی خود که فهم و تبیین طبیعت و عالم انسانی بود دور ساخت.

اگرچه تخصص‌گرایی میان رشته‌های علوم، سبب پیشرفت‌های بسیاری برای تمدن غرب شد و مشکلات فراوانی را از آنها به‌ویژه در ساحت تکنیک و فناوری حل کرد، اما سبب ایجاد آسیب‌ها و مشکلاتی نیز شد و حتی در برخی مسائل اجتماعی و انسانی، ناکارآمدی و ضعفش در حل مسائل تمدن غرب آشکار گشت. به عقیدهٔ بسیاری از متفکران معاصر، نابسامانی‌های تمدن امروزی برآیند تورم دانش و اطلاعات، کثرت و پراکندگی رشته‌های علمی و نهایتاً فقدان انسجام در جهان‌بینی بشر است؛ اما به‌هرحال علوم تولیدشدهٔ فعلی در غرب برآمده از همین نگاه تخصص‌گرا و تجربه‌محور است.

پیشرفت علوم در قالب اجرای رویهٔ تحلیلی، پژوهشگران را به تقسیم مسائل بزرگ به اجزای ساده‌تر و تغییر کنترل‌شدهٔ تک‌تک پارامترها سوق داد. این نوع تولید علم به شکل افزایش تخصص‌های جدید و یا تقسیم رشته‌های موجود به زیررشته‌های کوچک‌تر نمود پیدا کرد. به استثنای علم فیزیک که اذهان روی یک نظریهٔ وحدت‌بخش متمرکز می‌شوند، متخصصین سایر رشته‌ها به‌ندرت قادر بودند تمام دانش‌های جدیدشان را در یک‌جا گردآوری کنند (ونک، ۱۳۸۸، ص ۱۷).

لذا در چنین شرایطی در غرب، به‌ویژه در سدهٔ اخیر، جنبش‌ها و جریان‌هایی ضد اندیشهٔ تخصص‌گرایی در غرب متولد شدند تا به این دنیای شکل‌گرفته علوم، که به رشته‌های گوناگون و تخصصی ریز تبدیل شده است اعتراض کنند. سرآغاز بی‌اعتمادی و عصبان علیه اندیشهٔ اصالت علم (Scientism) دههٔ دوم و سوم قرن بیستم بود که در آن متفکران اجتماعی علیه انکای بیش از حد به پیشرفت‌های علمی اعتراض کردند. بسیاری از وقایع ناخوشایند اجتماعی و حوادثی همچون دو جنگ جهانی بر اعتراضات افزود.

گئورگ لوکاچ، متفکر مجارستانی در دههٔ ۱۹۳۰ عامل پیدایش نظام سرمایه‌داری را جهت‌دهی غلط پیشرفت‌ها و تحولات علمی می‌دانست که به‌زعم وی موجب تلاش‌های اجتماعی تکرانه، تجزیه و تقسیم شدید و متعاقباً تجزیه و انشقاق در عرصهٔ خلاقیت اجتماعی و از جمله آفرینش علمی و هنری شده است. مشابه این تفکر را می‌توان در بیان دیگر متفکران دنیای غرب به‌ویژه در اروپای غربی مشاهده کرد (متین، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

## ۱. مسئله وحدت‌گرایی علوم در غرب

تخصص‌گرایی علوم در غرب، ریشه در موضوعی بنیادی‌تری یعنی تقلیل‌گرایی دارد. تقلیل‌گرایی، جزء‌گرایی و منطق تجربی، تقسیم هر پدیده به اجزای مختلف و بررسی جداگانه این اجزا را تنها شیوه مطلوب علمی برای درک و شناخت طبیعت اشیا و امور موجود می‌انگاشت. پایه‌های این نحله فکری در آرا و نظریات فلاسفه یونان و برخی کشورهای شرقی است. این تفکر مجدداً با رنسانس علمی رواج یافت. از قرن ۱۶ تا قرن ۱۹ میلادی، با تحقیقات و نظریات اندیشمندانی چون *فرانسویس بیکن*، *برونو*، *رنه دکارت*، *نیوتن* و دیگر متفکران، مکتب اتمیسم به عنوان مکتبی جدید غلبه یافت. اعتقاد به امکان تقلیل هر واقعیت به عناصر نهایی بخش‌ناپذیر را تقلیل‌گرایی گویند. تأثیر روش یادشده را می‌توان در تاریخ تمام علوم از جمله فیزیک و شیمی مشاهده کرد. اعتقاد به اتم در قرن نوزدهم بر اساس کارهای *جان دالتون* در شیمی و کارهای *نیوتن* در فیزیک، از جمله این نمونه‌هاست (محمدی و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۲۶).

طرح انتقادی تخصص‌گرایی علوم در دنیای غرب، از اواسط قرن بیستم در فضای دانشگاهی مطرح شد. جریان‌های فکری انتقادی وحدت‌گرا در تلاش بودند تا با رویکرد انتقادی، به واکاوی ابعاد آسیب‌زای تخصصی‌شدن دانش بپردازند و راهبردهای پیشنهادی خود را ارائه دهند. در ادامه ضمن معرفی تفصیلی دو مورد از این جریان‌ها وحدت‌گرا، رسالت‌ها و اهداف این جریان‌ها را بررسی می‌کنیم.

### ۱-۱. جنبش مطالعات میان‌رشته‌ای

این جریان ضمن برشمردن محدودیت‌های روش‌شناختی تخصص‌گرایی، از وجود ظرفیت‌های فراوان پژوهشی و نوآورانه در حوزه‌های مختلف علم با مطالعات میان‌رشته‌ای سخن می‌گوید. در حقیقت پیش‌فرض این جنبش آن است که جهان و دنیای مورد مطالعه ما، جهان میان‌رشته‌ای است؛ جهانی که پیچیده و لایه‌درلایه است و تقسیم‌بندی ذهنی و اعتباری ما از علم در آن یافت نمی‌شود و تنها راه‌حل مسائل اجتماعی پیش‌روی جوامع با توسل به مطالعات میان‌رشته‌ای امکان‌پذیر است. بنابراین مطالعه هر شاخه از علوم (به‌ویژه در علوم انسانی، چراکه این اتفاق به طور خودکار در علوم فنی و علوم طبیعی رخ داده و نوعاً مطالعات میان‌رشته‌ای در این علوم صورت می‌پذیرد) بدون در نظر گرفتن دیگر شاخه‌های علوم، ناممکن است (علوی‌پور و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۱).

تخصص‌گرایی در عرصه علوم و به تبع آن، حرکت شاخه‌های مختلف علمی به سمت استقلال و خودمختاری و تحدید علم و ایجاد حصارهای کاملاً خودساخته و کاملاً اعتباری، در تضاد بنیادین با ماهیت علم و دانش است؛ چراکه ماهیت دانش، آزادی و رسالت آن، عبور از مرزهاست. تبدیل زندان‌های بسته رشته‌ها به بوستان‌های فراخ، آرمانی است که انسان در طول دهه‌های اخیر به‌ویژه با گسترش مطالعات میان‌رشته‌ای به دنبال آن بوده و خواهد بود؛ اما طنین‌افکندن ناقوس مرگ مرزبندی‌های رشته‌ای در پرتو یک نگاه درست به جایگاه علوم است که

زمینه‌ساز رابطه، ترابط و تعامل بین رشته‌های علوم می‌شود. مطالعات میان‌رشته‌ای نیز از این جنبه پس از آشکار شدن ضعف‌های شعبه‌شعبه شدن علم به رشته‌های تخصصی ریز، ضرورت یافته است.

## ۱-۲. تفکر سیستمی

### ۱-۲-۱. درآمدی بر تفکر سیستمی

روش سیستمی در فضای نقد تقلیل‌گرایی و تحویل‌گرایی قرن ۱۶ تا ۱۹ میلادی در اواسط قرن بیستم متولد شد. [۱] خاستگاه این اندیشه، آلمان است؛ کشوری که فلسفه ایدئالیستی و کل‌گرایی هگل را همچنان حفظ کرده بود و همواره در پذیرش ارزش‌های جزءگرایانه و صنعت‌مدارانه انگلیسی تردید نشان می‌داد. کتابی هم که به گسست از تحویل‌گرایی سنتی انجامید، توسط زیست‌شناس اتریشی، فون برتانلفی نوشته شد.

اسلوب تجزیه‌گرایی و مکانیستی تا اوایل قرن بیستم به مدت چند قرن تفکر غالب بود و علی‌رغم کاستی‌هایش در گسترش دامنه علوم در جامعه بشری نقش مثبت و ارزنده‌ای داشته است؛ [۲] اما ضعف این نگرش وقتی عیان شد که در تحلیل پدیده‌های پیچیده جوامع انسانی مانند مفهوم جامعه انسانی عاجز ماند و به همین سبب اسلوب‌های نوین علمی از جمله کل‌گرایی یا نگرش سیستمی پدید آمد. پیچیدگی روزافزون مسائل جهان و طرح مسائل جدید و عدم کفایت مدل‌های مکانیستی و همچنین تفرقه در پیکر معرفت و دانش بشری، از جمله عواملی بود که موجب پدید آمدن نظریه سیستم‌ها شد. به‌زعم پیروان این نحله فکری، جهان و همه موجودات و پدیده‌های آن مرتبط به هم هستند و از یک روند کلی و عمومی حاکم پیروی می‌کنند.

از طریق مقایسه این روش با روش تحویل‌گرایی، می‌توان به ویژگی‌های این روش پی برد. عصر ماشین همراه با حاکمیت روش تجزیه‌گرایانه و عصر سیستم‌ها همراه با حاکمیت روش سیستمی، تفاوت‌هایی کلیدی با یکدیگر دارند که در جدول (۱) برخی از این تفاوت‌های کلیدی مشخص شده است:

تجزیه در عصر ماشین	ترکیب در عصر سیستم‌ها
تمرکز تجزیه بر روی ساختار متمرکز است	ترکیب بر نقش‌ها و کارکردها تأکید دارد
تجزیه چگونگی کار اشیاء را مشخص می‌کند	ترکیب می‌گوید چرا اشیاء این‌گونه کار می‌کنند
تجزیه آگاهی به ارمان می‌آورد	ترکیب مقدمات درک را فراهم می‌سازد
تجزیه امکان توصیف را فراهم می‌سازد	ترکیب توضیح را میسر می‌سازد
تجزیه درون اشیاء را می‌بیند	ترکیب برون اشیاء را می‌نگرد

جدول (۱): بررسی تطبیقی دو روش تجزیه و ترکیب (هیچینز، ۱۳۷۶، ص ۳۶).

البته تفکر سیستمی و تفکر تحلیلی و تحویل‌گرایانه لزوماً متناقض و نافی یکدیگر نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند؛ منتها نمی‌توان یکی را به جای دیگری به کار برد و این دو روش را در هم ادغام کرد (دوروسنی و بیسون، ۱۳۷۰، ص ۳۹).

## ۲-۱. نظریه سیستم‌های عام

نظریه عمومی سیستم‌ها به عنوان نظریه‌ای میان‌رشته‌ای، درصدد تبیین روابط مشترک و عام بین سیستم‌هاست. ساختار و معماری نظری این نظریه را می‌توان از میان تحولات در روش‌شناسی علم و شیوه‌های شناخت پدیده‌ها یافت. عبور از تفکر تحلیلی تجزیه‌گرا و تفکر کل‌گرا ما را به این نظریه رهنمون می‌کند. شناخت سیستمی از جدال دیالکتیکی بین روش شناخت مکانیکی (تجزیه‌گرا) و ارگانیکی (کل‌گرا) شکل گرفته است و لذا محور نظریه عمومی سیستم‌ها، توجه به روش شناخت پدیده‌هاست. در اینجا، ضمن معرفی موضوع و اهداف نظریه عمومی سیستم‌ها به بیان دو گرایش عمده در باب این نظریه پرداخته (رویکرد برتالانفی و رویکرد بولدینگ) و ریشه اصلی این نظریه و عمده محور هر دو گرایش، یعنی مقوله «وحدت علوم و ترابط و تغذیه منطقی میان علوم و چگونگی ارتباط و همکاری آنها با یکدیگر» را تبیین کرده‌ایم.

نظریه سیستم‌ها روشی از برخورد با پدیده‌هاست که بر کل متشکل از اجزا می‌نگرد و ارتباط اجزا با یکدیگر و تأثیر و تأثر آنها را کانون توجه قرار می‌دهد. به علاوه همین کل متشکل از اجزا نیز به صورتی مجزا از پدیده‌های دیگر مشاهده نمی‌شود، بلکه خود با دیگر پدیده‌ها به عنوان کل‌های دیگر در تعامل است و خود جزئی از اجزای کل بزرگ‌تر به‌شمار می‌آید.

نظریه عمومی سیستم‌ها را نخستین بار برتالانفی، زیست‌شناس اتریشی در دهه ۳۰ و ۴۰ میلادی در قرن بیست مطرح ساخت. بستر زیست‌شناختی تفکر وی برای گشودن نگرش ارگانیزی یا سیستمی مناسب بود. محور و تمرکز این نظریه بر روی روش شناخت پدیده‌هاست. در دهه بعد، بولدینگ متفکر اقتصاددان و سیستمی، اقدام به تکمیل و تصحیح این نظریه کرد. بولدینگ در ابتدای مقاله خود (بولدینگ، ۱۹۵۶، ص ۱-۴) برای معرفی هدف و موضوع این نظریه طیفی از چارچوب کلی علوم ارائه می‌دهد که سرمنشأ نزاع‌های گوناگون فکری در تاریخ علم بوده است. او یک سر این طیف را معنا و محتوا و سر دیگر را عمومیت و کلیت در عرصه چارچوب کلی علوم می‌داند که در راستای منطقی‌یابی تعامل و ارتباط علوم، طبقه‌بندی آنها و در نهایت رسیدن به یک وحدت در ساحت علوم تخصص‌زده امروز عمل می‌کند. او ضمن انتقاد از اینکه در طول تاریخ علم، همواره محتوا فدای عمومیت شده (همچون زبان ریاضی که فاقد محتواست) به این نکته اذعان می‌کند که نظریه عمومی سیستم‌ها به دنبال حد بهینه‌ای از عمومیت و محتوا و به دنبال جایی در میان این طیف است؛ اما او ریشه مسئله را در تخصص‌گرایی افراطی در حوزه علوم در قرون اخیر می‌داند که سبب عدم درک طرفینی دانشمندان از یکدیگر و نبود یک زبان مشترک با محتوا شده است؛ تا جایی که این شعبه‌شعبه شدن علوم و انشعابات فراوان آن سبب حاکم‌شدن کثرتی شده که گویی نمی‌توان حرکت علم را حول یک محور واحد جمع کرد و هر کدام از این شاخه‌ها یا رشته‌های علمی، علم را به سمت‌وسوی خاصی می‌برد، بی‌آنکه از کلیت حرکت علم فهیمی داشته باشند.

نظریه عمومی سیستم‌ها به‌مثابه عاملی وحدت‌بخش در میان متفکران سیستمی است که به دنبال بینشی واحد

از پدیده‌ها در عرصه هستی است. در عین این وحدت، باید از دو گرایش در باب این نظریه سخن گفت، هرچند که صاحبان این رویکردها آنها را مکمل یکدیگر بینگارند (رضائیان، ۱۳۸۷، ص ۱۲): رویکرد برتالانفی و رویکرد بولدینگ. منشأ اختلاف این دو رویکرد در نامه بولدینگ به برتالانفی قابل رؤیت است: «فکر می‌کنم پیش‌تر به همان نتیجه‌ای رسیده باشم که شما رسیده‌اید، اگرچه من از نقطه نظر اقتصاد و علوم اجتماعی به موضوع نزدیک شده‌ام و نه زیست‌شناسی...» (برتالانفی، ۱۳۶۶، ص ۳۷).

به نظر می‌رسد بر اساس این سخن، اختلاف این دو گرایش در نحوه ورود آنها به این حوزه است. نگاه بولدینگ به عنوان یک اقتصاددان از منظر علوم اجتماعی و نگاه برتالانفی به عنوان یک زیست‌شناس از منظر علوم طبیعی است. در رویکرد برتالانفی، اصل بنیادین آن است که در عمق تمام مسائل یک سلسله اصل و ضابطه موجود است که به طور افقی تمام نظام‌های علمی را قطع و رفتار عمومی سیستم‌ها را کنترل و به نوعی سازماندهی می‌کند (رمضان و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۲۷).

برتالانفی در آغاز معرفی رویکرد خود، به تبیین ریشه‌های این مقوله و ارائه این نظریه می‌پردازد:

علم امروزی را تخصص روزافزون آن مشخص می‌کند که مستلزم مقادیر عظیم داده‌ها، پیچیدگی تکنیک‌ها و ساختارهای نظری در هر زمینه است. بدین‌سان علم به رشته‌های بی‌شماری تقسیم می‌شود و در هر رشته نیز پیوسته رشته‌های فرعی نوینی پدید می‌آید. در نتیجه فیزیکدان، زیست‌شناس، روان‌شناس و جامعه‌شناس به قول معروف در جهان‌های خصوصی‌شان محصور شده‌اند و فهمیدن زبان یکدیگر برای آنها دشوار و سخت شده است (برتالانفی، ۱۳۶۶، ص ۵۳).

او پس از این مقدمه، برای رسیدن به نظریه‌ای میان‌رشته‌ای می‌گوید:

مدل‌ها، اصول و قوانینی وجود دارند که در سیستم‌های تعمیم‌یافته یا در رده‌های فرعی‌شان، صرف‌نظر از نوع خاص، ماهیت عناصر متشکله و روابط یا نیروهای بین آنها صدق می‌کنند. معقول است که خواهان نظریه‌ای باشیم که نه مربوط به اصول عام صادق در سیستم‌ها به طور کلی باشد. موضوع اصلی این رشته فرمول‌بندی و استخراج اصولی است که در مورد سیستم‌ها به طور کلی معتبر هستند (برتالانفی، ۱۳۶۶، ص ۵۵).

برتالانفی به دنبال یک سلسله مفاهیم، اصول و ساختار مشترک در بین علوم است (مانند مفهوم رشد) بدون آنکه تعین و هویت خاصی به آنها تعلق گیرد. لذا تمام حیثیت‌های خاص را از آن ساختارها انتزاع می‌کند تا به حد بهینه‌ای از عمومیت و کلیت در مدل‌ها و ساختارهای علوم برسیم. او خود در این عرصه، ساختارها و مدل‌های زیست‌شناختی را به حد عمومیت و کلیت رسانده و آنها را وارد عرصه علوم اجتماعی کرده است. نظریات بسیاری در عرصه سیستمی مانند بحث سایبرنتیک وینر و سازمان‌های یادگیرنده مورگان از این رویکرد بهره گرفته‌اند.

اما بولدینگ ضمن تمجید از این رویکرد، به ارائه رویکردی می‌پردازد که خود آن را مکمل رویکرد برتالانفی می‌خواند؛ هرچند رویکرد خود را نظام‌مندتر از رویکرد او می‌شمارد (برتالانفی، ۱۳۶۶، ص ۱۰). او پس از معرفی ریشه زایش این نظریه، به پاسخ‌ها و واکنش‌های گوناگونی که در این عرصه ارائه شده اشاره می‌کند که از جمله

آنها، جنبش مطالعات میان‌رشته‌ای است. این واکنش‌ها حکایت از فهم دانشمندان علوم از این حقیقت دارد که علوم تخصص‌گرای امروز فاقد یک منظر کلان برای فهم و شناخت پدیده‌ها هستند. آنان بر این نکته تأکید می‌کنند که مرزهای رشته‌های علمی کاملاً اعتباری و البته شکستنی است و باید از این حصار خودساخته برای علوم رهایی یابیم تا شناخت پدیده‌های هستی به نحو جامع امکان‌پذیر باشد.

*بولدینگ* با تکیه بر رویکرد سیستمی، به نوعی جهان‌شناسی روی آورد و با الگوگیری از تفکر ارسطویی در باب طبقه‌بندی موجودات، اقدام به ارائه سلسله‌مراتبی از هستی بر مبنای پیچیدگی کرد که در آن موجودات در نه طبقه جای می‌گرفتند که با بالا رفتن طبقه، بر پیچیدگی پدیده‌ها افزوده می‌شد. هدفی که او از ارائه این طبقه‌بندی داشت، تأکید بر به‌کارگیری روش‌های شناخت پدیده‌ها بر اساس میزان پیچیدگی آنها بود. او در هشدار می‌ملایم به دانشمندان علم مدیریت، بر لزوم تناسب ابزار پژوهش و موضوع پژوهش تأکید می‌کند که لازمه آن بهره‌گیری از روش‌هایی متناسب با پیچیدگی‌های انسان و سازمان به‌مثابه یک سیستم اجتماعی است (الوانی، ۱۳۸۷).

نکته‌ای که *بولدینگ* به *برتالانفی* گوشزد کرده، این است که در عین اینکه به دنبال ساختارها و مدل‌های مشترک در علوم می‌گردیم، به این نکته توجه داشته باشیم که سطح پیچیدگی میان پدیده‌های مختلف متفاوت است و لذا باید از مدل‌ها و ساختارهای عام با مدنظر داشتن این تفاوت سطح در پیچیدگی بهره ببریم. او در نهایت پس از ارائه رویکرد خود، نتیجه آن را دستیابی به چارچوبی برای رسیدن به ایده وحدت علوم می‌داند و می‌گوید:

من به این دلیل نظریه عمومی سیستم‌ها را استخوان‌بندی علم خواندم که هدفش فراهم کردن یک چارچوب یا ساختار از سیستم‌ها باشد که گوشت و خون رشته‌ها و موضوعات خاص دانش به شکل بدنه‌ای منظم و پیوسته بر آن آویخته شود... (بولدینگ، ۱۹۵۶، ص ۱۹).

با توجه به آنچه گفته شد، یکی از هدف‌های محوری این نظریه، بیان شیوه‌ای در راستای حاکم کردن وحدت در حوزه علوم است که از آن به وحدت علوم یاد می‌کنند و ثمره آن تعامل و ارتباط علوم با یکدیگر به شکل کاملاً مشخص و وحدت در بینش کلی هستی به‌مثابه یک سیستم خواهد بود (فرشاد، ۱۳۶۲، ص ۱۰۳).

در انتهای معرفی این نظریه می‌توان گفت این نظریه همچنان که از نامش برمی‌آید، عمدتاً بر جنبه و زمینه‌هایی از مفاهیم، اشیا و پدیده‌ها تأکید دارد که دارای قالب‌های عمومی هستند و در تعریف سیستم‌ها جای می‌گیرد. بدین سبب توجه اصلی در این نگرش، به صفات و پدیده‌هایی است که جنبه عمومی دارند و در تمام سیستم‌ها مشترک‌اند. در واقع از کلام *بولدینگ* در معرفی این نظریه برمی‌آید که نظریه عمومی سیستم‌ها که صفتی همه‌شمول دارد ذاتاً از محتوا خالی است و قالبی است که می‌توان پدیده‌های خاص را در آن جای داد و از آن طریق، بدان در زمینه‌ای خاص محتوا بخشید. جمله معروفی در اینجا مطرح است که شامل حال این نظریه هم شده است و آن اینکه وقتی در پی بیان دیدگاهی درباره همه چیز هستیم، این خطر وجود دارد که درباره هیچ چیز سخن نگوییم. وقتی درباره کلیت‌ها نظریه‌پردازی می‌کنیم، ممکن است

چارچوب نظری مان چنان از امور جزئی تهی گردد که این کار را به نوعی بازی فکری صرف تبدیل کند. این خطری است که از بدو تولد این نظریه، متوجه آن بوده است.

بر اساس نظریهٔ عمومی سیستم‌ها، جهان یک کلیت است. اجزای همیشه متغیر آن در چندین دسته و مجموعه از عناصر عضویت دارند. پدیده‌ها که از دور منفرد به نظر می‌آیند، ترکیبی از اجزای کوچک‌ترند. در نگرش سیستمی، هر موضوع، خود یک واحد مشخص است که ضمن ارتباط با دیگر اجزای جهان، یک پارچگی خود را به عنوان یک موجودیت حفظ می‌کند. این واحد می‌تواند یک جاندار، ماشین، درخت، جامعه، خانواده، دریا، ناحیهٔ جغرافیایی، شاخه‌ای از علم و هر چیز دیگر باشد (متین، ۱۳۸۸، ص ۹۹).

مطالعات میان‌رشته‌ای	نظریهٔ سیستم‌های عام
چیستی	روشی برای برخورد با پدیده‌ها که کل را متشکل از اجزا می‌نگرد
هدف غایی	تبیین روابط مشترک و عام بین سیستم‌ها
روش	روش شناخت پدیده‌ها (مکانیکی یا ارگاتیک)
	مطالعات میان‌رشته‌ای

جدول (۲): مقایسهٔ جنبش مطالعات میان‌رشته‌ای و نظریهٔ عمومی سیستم‌ها

## ۲. وحدت‌گرایی در علم از منظر حکمت اسلامی

### ۱-۲. مبانی نظری

#### ۱-۱-۲. مقدمه و تبیین کلی مسئله از منظر متفکران مسلمان

مطالعه سیر علوم و دانش بشری نشان می‌دهد که معرفت و دانش در ابتدای راه خود، وحدت داشته، اما در عصر جدید هم‌زمان با فراگیر شدن معرفت تجربی، ایجاد شاخه‌ها و رشته‌های مختلف علمی و جداسدن هریک از پیکره‌های علم، نوعی کثرت در علوم پدید آمد. بساطت و وحدت ابتدایی علم، در دوران جدید و با شعار تخصص‌گرایی، به انشعابات و شاخه‌های علمی گوناگون تبدیل شد. در واقع شعبه‌شعبه شدن علم یکی از پیامدهای جریان فکری بود که با مجموعه‌ای از دگرگونی‌های بنیادی و با دو انقلاب عظیم سدهٔ ۱۸ و ۱۹ در اروپا حادث شد. به دنبال طرح مسائل جدید ناشی از این دو انقلاب، نیازهای جدید رشته‌های گوناگون علمی به وجود آمد و لذا از این‌پس این نیازها جایگزین تبیین‌هایی شدند که عمدتاً از مأخذ دین، فلسفه یا اخلاق سرچشمه می‌گرفتند و از وحدت و یک‌پارچگی برخوردار بودند. اکنون تبیین‌های متنوعی متکی بر مطالعه عینی و نظام‌مند رفتار فرد، جامعه و طبیعت ارائه می‌شد و این امر موجب گشت که رشته‌های تخصصی یکی پس از دیگری پا به عرصهٔ وجود بگذارند.

تحلیل این روند از منظر یکی از متفکران معاصر درخور توجه می‌نماید:



در گذشته که رشته‌های گوناگون دانش به شکل کنونی آن تخصصی و مجزا نشده بود، علوم و معارف در یک نوع هماهنگی و ارتباط محتوایی به رشد خود ادامه می‌دادند. تخصصی‌شدن گستره علوم و دانش‌ها این اثر مهم را به دنبال آورد که داده‌ها و نتایج آنها بیگانه و بی‌ارتباط با هم شکل می‌گیرند و تصویری مبهم و نامتجانس و عیناک از علم و آدم عرضه می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴).

وی در ادامه به ترابط و تغذیه علوم اشاره می‌کند و از تأثیر ارتباط علوم با یکدیگر بر حکمای مسلمان می‌نویسد:

وضعیت دانش در گذشته به گونه‌ای بود که ریاضیات و طبیعیات در دامن الهیات و در تعامل مستقیم با فلسفه و حکمت الهی رشد می‌کرد. فلسفه الهی عهده‌دار برخی مبانی مهم و اساسی علوم تجربی بود و دادوستد علمی بین آنها برقرار بود. برای نمونه در طبیعیات مبحث حکمت وضعی برخی از کرات و تناهی ابعاد و نیز مسئله وجود نظم در عالم تثبیت می‌شد و به فلسفه وام داده می‌شد تا فیلسوف به کمک این مقدمات برگرفته از طبیعیات برخی مسائل فلسفی را مبرهن کند.

اینکه مشاهده می‌شود که کتاب منظومه مرحوم حکیم سبزواری در حقیقت مشتمل بر چهار کتاب منطقیات، طبیعیات، الهیات و اخلاقیات است نه از آن جهت است که این چهار فن بی‌ارتباط با هم تنها در یک‌جا صحافی شده و مجموعه‌ای به نام کتاب را شکل داده‌اند، بلکه از آن‌روست که مؤلف کتاب همچون اسلاف متأله خویش هماهنگی می‌اندیشیده و میان شاخه‌های معرفت تجربی و تجربی، ارتباط و تعامل و هماهنگی می‌دیده است. چنین نیست که بتوان درباره طبیعت سخن گفت و علوم طبیعی را بنا نهاد، بی‌آنکه به الهیات و فلسفه کلی توجه کرد. آنچه درباره حقایق هستی در حکمت و الهیات به کرسی می‌نشیند، باید خود را در علوم طبیعی و انسانی نشان دهد و با حضور محتوای معرفتی آنها این علوم رقم بخورد؛ چنان‌که در مواردی نیز دستمایه این علوم به کار حکمت و الهیات و دین پژوهی می‌آید. علوم موجود و متعارف و طبعاً دانشگاه‌ها و مراکزی که در چارچوب این ناهماهنگی درونی و بیگانه‌سازی ناموجه به تحقیق و پژوهش مشغول‌اند، از اساس عیناک هستند. چه عیبی بالاتر از اینکه در عرصه‌ای از دانش و معرفت، حقایق و واقعیاتی که دیگر شاخه‌های معرفتی در اختیار می‌نهند نادیده گرفته شوند و نسبت به وجود آنها تغافل و تجاهل روا داشته شود و عده‌ای بر اثر این کثرت، به وحدت نرسیده و کوثر معرفت را رها کرده، به تکاثر وهم‌آلود بسنده نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴-۱۳۵).

از این منظر مشکل تکثرگرایی امروز ریشه در تفکری دارد که آگوست کنت پدر جامعه‌شناسی کلاسیک و تجربه‌گرایی در طبقه‌بندی دوره‌های تاریخی تفکر بشر ارائه داد. او با متعارض دانستن معرفت تجربی با متافیزیک و الهیات، عملاً شکافی در پیکره علم ایجاد کرد که به تفکیک طبیعیات از متافیزیک و الهیات می‌انجامید و همین سبب این تصور شد که پیکره علوم، پیکره‌ای بدون انسجام است که اجزای آن در تقابل با یکدیگر قرار دارند؛ تصویری که به‌هیچ‌وجه در سنت فکری قبل از دوران جدید، خاصه در جهان اسلام وجود نداشت. بنابراین نظریه‌پردازان نظریه عمومی سیستم‌ها باید با تحلیل تاریخ علم پس از رنسانس به این نکته دست می‌یافتند که آنچه بر سر علم مدرن امروز آمده، حاصل حاکم شدن نگاه متفکرانی چون آگوست کنت است که به جدایی علم و فلسفه و الهیات حکم داده‌اند و معرفت بشری را در معرفت تجربی حصر کرده‌اند و نقطه آسیب برای برقراری ایده وحدت علوم نیز همین نکته است.

به نظر نگارندگان، یکی از آسیب‌هایی که در تمام تلاش‌های فکری برای رسیدن به ایده وحدت علوم وجود

دارد، اتکا کردن به تحلیل تاریخی و غافل شدن از تحلیل منطقی - فلسفی است که ریشهٔ آسیب‌های بعدی بوده است. رجوع به متفکران متقدم در ساحت فلسفه، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که اگرچه آنها جداگانه و به طور تفصیلی به این مقوله نپرداخته‌اند، اما می‌توان از مبانی فلسفی علم‌شناسی آنها برای تبیین فلسفی این ایده بهره برد.

پیش از ادامهٔ بحث، گفتنی است که در آثار فیلسوفان مسلمان وحدت علوم را می‌توان به دو معنا یافت:

۱. اتحاد و ترکیب قضایا و مسائل گوناگون در مجموعه‌های متمایز؛ به‌گونه‌ای که هر مجموعه وحدتی خاص پیدا کند و در برابر مجموعه‌های دیگر نامی به خود اختصاص دهد و عامل تمایز این مجموعهٔ علم از دیگر مجموعه‌ها باشد؛

۲. فروکاستن همهٔ علوم به علمی واحد.

محور این مقاله، معنای دوم است و آنچه بیشتر در میان فیلسوفان مسلمان مطرح بوده، معنای اول است؛ اما نکتهٔ انکارناپذیر آن است که نوع نگاه ما در معنای اول، در معنای دوم نیز مؤثر خواهد بود.

آنچه در معنای اول، محل نزاع‌های فراوان در فلسفهٔ اسلامی و حتی فلسفهٔ غرب بوده، بحثی است که از آن با عنوان «ملاک وحدت و تمایز علوم» نام می‌برند. در این باره سه نظریهٔ مهم مطرح است: برخی متأثر از نگاه فلسفهٔ یونان باستان، موضوع علم را عامل وحدت‌بخش مسائل برای جای گرفتن در یک علم می‌دانند؛ برخی دیگر پس از مشخص شدن معایب موضوع محوری، غایات عقلا را محور وحدت‌بخش علوم می‌دانند و نظریهٔ سوم که حاصل تحولات علم در دنیای مدرن است، روش را محور وحدت و تمایز علوم می‌داند. ما به این بحث نمی‌پردازیم؛ همین قدر باید گفت که به نظر می‌رسد نظریهٔ سوم بر اساس مبانی تجربه‌گرایی است که معناداری یک گزاره را به بهره‌گیری از روش تجربی می‌داند و لذا کاملاً توجیه‌ناپذیر است. دربارهٔ دو نظریهٔ اول نیز به این شکل می‌توان آنها را با هم جمع کرد که بگوییم موضوع، ملاک وحدت علوم در علوم حقیقی است و غایت، ملاک وحدت علوم در علوم اعتباری (سوزنجی، ۱۳۸۹، ص ۹۸-۱۰۰).

بنابراین بحث بر سر امکان حصول وحدت میان علوم به هر دو معنایی که ذکر شد، از بحث‌های قدیمی فلسفی است که برای دانشمندان نیز جذاب بوده است. آنان همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند که دانشمندی که با طرح یک مسئله، آن را چنان محصور و محدود برگزیند که گویی در عرصهٔ طبیعت یا در عالم وجود، چیز دیگری با آن مسئله مرتبط نیست، هیچ بهره‌ای از علم ندارد (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۷۶).

## ۲-۱-۲. منظومهٔ معرفتی حکمت اسلامی به مقولهٔ وحدت علوم

### ۱-۲-۱. نگاه وحدت‌گرایانه به علم در ساحت طبقه‌بندی علوم

به نظر می‌رسد به عنوان نخستین نکته، فیلسوفان و دانشمندان مسلمان علم را در سایهٔ گونه‌ای وحدت نگریسته‌اند. طبقه‌بندی علوم اسلامی مبتنی بر سلسله‌مراتبی است که با گذشت قرن‌ها قالب و زمینهٔ دستگاه تعلیم و تربیتی را در میان مسلمانان فراهم آورده است. وحدت علوم در همهٔ زمان‌ها نخستین و یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های

الهام‌یافته بوده و علوم مختلف در پرتو همین اندیشه تدریس می‌شده و کانون بحث قرار می‌گرفته‌اند. از وحدت علوم مختلف، به علوم گوناگون همچون شاخه‌های یک درخت نظر می‌کردند که رشد می‌کند و موافق با ماهیت همین درخت برگ‌وبر می‌دهد. دقیقاً به‌گونه‌ای که شاخهٔ درخت به صورت نامحدود رشد نمی‌کند، هر علم نیز باید تا حد مشخصی تعلیم شود و از آن تجاوز نکند. مؤلفان قرون وسطایی اسلام، دنبال کردن شاخه‌ای از علم را در خارج حدود مقرر آن - که نتیجهٔ ویران‌شدگی هماهنگی و نسبت میان اشیاست - کاری بیهوده و حتی نامشروع می‌دانسته و می‌گفتند بدان ماند که یکی از شاخه‌های درخت به صورت نامحدود نمو کند و تطور نماید و نظم و آهنگ درخت را براندازد. وسیله‌ای که نسبت و هماهنگی علوم با آن محفوظ بماند، طبقه‌بندی علوم است که دانشمندان مسلمان به آن توجه فراوان داشته‌اند. به‌این‌ترتیب چشم‌انداز هر علمی در داخل طرح کلی معرفت قرار می‌گرفت (نصر، ۱۳۷۹، ص ۴۵).

از گزارشی که نصر از علم در تمدن اسلامی می‌دهد، چند نکته به دست می‌آید که نخستین آن، نگاهی است که دانشمندان مسلمان به هویت دانش و معرفت داشته‌اند. این نگاه در تعارض با نگاه مدرن امثال کنت، تعارضی در پیکرهٔ واحد علم نمی‌بیند. نکتهٔ دوم آنکه محور توجه متفکران مسلمان به مقولهٔ وحدت علوم و تعامل علوم با یکدیگر را می‌توان از مدخل توجه ویژهٔ آنها به بحث طبقه‌بندی علوم دریافت. از جمله اموری که فیلسوفان مسلمان از دیرباز به آن پرداخته‌اند، عرضهٔ نوعی طبقه‌بندی کارا، جامع و مانع برای علوم بشری است (فدایی عراقی، ۱۳۸۰).

کل‌گرایی حکیمانه کانون توجه دانشمندان مسلمان بوده و جزءنگری علمی ذیل یک نگاه کل‌گرایانه معنا می‌یافته است؛ هرچند امروز تعریف حکمت دشوار شده است؛ چراکه علم، فلسفه و فناوری در جایی مجزا از یکدیگر قرار گرفته است و هر کدام مسیر خود را بدون توجه به دیگری می‌پیماید.

چنان‌که گفته شد، یکی از بحث‌هایی که متفکران مسلمان به آن توجه فراوان نشان داده‌اند، طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی علوم است (تا جایی که *فارابی* فیلسوف مؤسس و پایه‌گذار فلسفهٔ اسلامی، به دلیل ارائهٔ بحث در باب طبقه‌بندی علوم، به معلم ثانی شهرت یافته است). باید به یک نکتهٔ کلیدی نیز توجه کرد که علوم و به‌تبع آن، طبقه‌بندی علوم، حاصل نیازهای فرهنگی - تمدنی است و آنچه حکمای مسلمان از بحث طبقه‌بندی علوم منظور می‌داشتند این بود که هرم علوم بشری را به ترتیب شرف از بالا به پایین نشان دهند، هرچند که علم ماهیتاً بسیط و غیرمتکثر است. ضمن اینکه این طبقه‌بندی‌ها دارای ملازمه با جهان‌بینی و هستی‌شناسی آنها بود؛ اما این عامل ضروری برای ساماندهی معارف بشری دارای مبانی هستی‌شناختی، روش‌شناختی و اخلاقی بود که مجال طرح آنها وجود ندارد.

هدف دانشمندان مسلمان از این کار، برقراری اندیشهٔ وحدت علوم و به‌تبع آن، روشن شدن جایگاه علوم و چگونگی رابطه و تعامل آنها با یکدیگر است. طبقه‌بندی صحیح از علوم به‌مثابه یک نقشهٔ کلی از رشته‌های علمی، مورد همت فیلسوفان مسلمان بوده است. نخستین پیش‌فرض ارائهٔ این طبقه‌بندی‌ها، اعتقاد به مقولهٔ وحدت و یکپارچگی علوم است. دلیل آن این است که لازمهٔ یک طبقه‌بندی منطقی، وجود مقسم واحد برای قسم‌های طبقه‌بندی است که متفکران مسلمان از آن به حکمت یا فلسفهٔ اولی یاد می‌کردند. بنیان‌گذار این طبقه‌بندی‌ها،

ارسطو فیلسوف یونان باستان است؛ اما بسط و جرح نظر او در این باب، در میان فیلسوفان مسلمان روی داد که از نخستین آثار مرتبط با این مسئله در جهان اسلام، می‌توان به *احصاء العلوم فارابی*، *فی اقسام العلوم العقلیه ابن سینا*، *مفاتیح العلوم خوارزمی* و *مقدمه ابن خلدون* یاد کرد.

مشهورترین طبقه‌بندی از علوم در فلسفه اسلامی، متأثر از ارسطوست که علوم را بر اساس غایت، به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کند و سپس حکمت نظری را بر اساس موضوع به سه حوزهٔ متافیزیک، ریاضیات و طبیعیات تقسیم می‌نماید. حکمت عملی هم به تدبیر منزل، اخلاق و سیاست تقسیم شده است و می‌توان با بسط معنایی هریک از این شاخه‌ها، به نوعی تمام علوم را در آن جای داد.

## ۲-۱-۲-۲. مبانی علم‌شناسی حکمت اسلامی

نکتهٔ درخور توجهی که *خواجeh طوسی* به آن پرداخته، تبیین این نکته است که شرط رسیدن به واحد بودن پیکرهٔ علم، فهم ماهیت معرفت و فهم وحدت عقل انسانی است. بر اساس آنچه تاکنون گفته شد، مبانی فلسفی‌ای که می‌تواند ما را به این ایده قرین سازد، در ادامه به اختصار می‌آید.

نخستین مسئله توجه به مختصات و مؤلفه‌های علم از منظر نگرش اسلامی است. علم در منظر اسلامی و مبتنی بر براهین حکمت متعالیه، خارج از مقولات عشر و مساوق وجود است. نوآوری *صدرالمآلهین* در هستی‌شناسی معرفت آن است که علم نه کیفیت ذات اضافه و نه امری سلبی، بلکه امری وجودی است. معرفت و دانش را نیز می‌توان همسنخ وجود، بلکه عین وجود خواند و به تبع *صدرالمآلهین*، می‌توان قائل به این نکته شد که علم همانند وجود دارای مراتب (طبیعت، مثال و عقل) است؛ به گونه‌ای که این مراتب در سلسله‌ای طولی قرار دارند (خسروپناه، ۱۳۸۸). لذا علم که مساوق هستی و وجود است، همچون وجود مقول به تشکیک است و می‌توان در ساحت علوم، قائل به نوعی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت شد و می‌توان در عین پذیرش کثرت شاخه‌های علمی گوناگون، از وحدت علوم نیز سخن گفت. اساساً علم، اندیشه و ادراک، رو به وحدت دارد؛ چراکه مساوق وجود و برخوردار از کمال هستی است. وحدت دایرمدار هستی است. اگر پای هستی در میان نباشد، نمی‌توان از وحدت و یگانگی نشانی یافت. حکمای اهل تحقیق، بینونت و جدایی میان مفاهیم را از نوع بینونت و جدایی عزلی به‌شمار آورده‌اند. معنای این سخن آن است که مفاهیم از آن جهت که مفاهیم هستند، در حد ذات از یکدیگر جدایند و هیچ‌گونه جهت و قدر جامعی در میان آنها دیده نخواهد شد. آنچه می‌تواند جهان جدا و پراکندهٔ مفاهیم را با یکدیگر مرتبط سازد و روح حیات را در کالبد مردهٔ آنها بدمد، چیزی جز وجود نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۴).

دیگر مؤلفه هستی‌شناختی علم، تجرد علم از منظر حکمت اسلامی است:

علم و ادراک دارای خصلت حضور و تجمع و تجرد است. جهان گستردهٔ ادراک، جهان نور و حضور است. در صحنهٔ ادراک جز ظهور و حضور چیز دیگری یافت نمی‌شود. در جهان روشن علم و ادراک دوگانگی یافت

نمی‌شود. آنچه هست حضور و ظهور است و این چیزی جز واقعیت مجرد از ماده نمی‌باشد؛ زیرا خصلت ماده، غیبت و پراکندگی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۳، ص ۴۱).

یکی دیگر از مؤلفه‌ها در حوزه هستی‌شناسی معرفت، ترتب مراتب علم طبق مراتب هستی است. از آن رو که هستی به سه عالم مترتب بر یکدیگر تقسیم شده، ادراک نیز بر سه قسم است: ادراک حسی در مرتبه عالم طبیعت، ادراک خیالی در مرتبه عالم مثال و در نهایت ادراک عقلی در مرتبه عالم عقل یا جبروت. این ادراک‌ها در طول یکدیگر و در یک سلسله مراتب قرار دارد و نوعی وحدت میان مراتب آن حاکم است و این وحدت البته از سنخ خود معرفت است؛ چنان که در نظریه تشکیک وجود در فلسفه اسلامی مبرهن شده است که اختلاف در وجود به گونه‌ای است که مابداً اشتراک عین مابداً اختلاف است (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۸۱).

بحث دیگری که در حوزه علم از منظر اسلامی قابلیت طرح دارد، عبارت است از اینکه آیا علم از منظر اسلامی ارزش فی‌نفسه دارد یا دارای ماهیت کاربردی و ابزاری است و اساساً آیا نگاه ابزاری و کاربردی به علم نگاه عمیق و اسلامی است؟ بر اساس آنچه حکمای ما در باب هستی‌شناسی معرفت گفته‌اند، به نظر می‌رسد که علم در عین داشتن ارزش فی‌نفسه و نفس‌الامری، دارای ارزش کاربردی و ابزاری نیز هست؛ چراکه اساساً بشر برای حل مشکلات و مسائل اجتماعی خود، نیازمند علمی است که توانایی حل این مشکلات و مسائل بومی او را داشته باشد. لذا قدمای ما در باب حکمت، هم به ساحت نظر و اندیشه توجه وافر داشتند و هم ساحت عمل و استفاده از علم را برای برطرف کردن انواع نیازهای فردی و اجتماعی مطرح نظر قرار داده‌اند. بنابراین در این نگاه به طور اجمالی این مسئله پذیرفته شده که علم دارای مراتب گوناگون بوده، برطرف‌کننده نیازها و مسائل فکری و عملی بشر است.

اما در محور دیگر در نگاه نگارندگان، برای حاکم کردن نوعی وحدت در ساحت علوم، نگاهی است که ریشه در روایات اسلامی در تبیین مؤلفه‌های علم حقیقی دارد و به تبع، در عرفان اسلامی و اخلاق اسلامی نیز از جانب متفکران مسلمان کانون بحث و نظر بوده است. بر مبنای این نگاه، مبنای وحدت علوم، در گرو حاکم کردن نگرش توحیدی به‌مثابه امری است که عین حق و حقیقت بوده، غایت همه رشته‌های علمی در نگاه اسلامی به علم است. به عبارت دیگر وحدت علوم در سایه نگاه دینی، به شرط محور قرار دادن اصل توحید و تمرکز بر معرفت و شناخت حق تبارک و تعالی به عنوان غایت حقیقی تمام رشته‌های علمی (چنان‌که در روایات ما ثمره علم بندگی حق شمرده شده و این نوع نگاه به علم مورد تمجید قرار گرفته) تحقق‌پذیر است.

امام خمینی علیه السلام در کتاب شریف **چهل حدیث** و در شرح حدیث ۲۴، ضمن بیان حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در باب علم، به شرح و تفسیر حدیث می‌پردازند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «انما العلم ثلاثة: آية محكمة، او فريضة عادلة، او سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل.» براین اساس امام راحل بر ورود نگرش توحیدی به عقاید، اخلاق و رفتار آدمی تأکید کرده، شرط ورود علوم گوناگون در یکی از این سه محور مورد اشاره پیامبر صلی الله علیه و آله را، حاکم کردن بینش توحیدی دانسته‌اند:

بدان که بسیاری از علوم است که به تقدیری، داخل یکی از اقسام ثلاثه است که پیامبر اکرم ذکر فرمودند. مثل علم طب، تشریح، نجوم و هیئت و امثال آنها در صورتی که با نظر عبرت به آنها مراجعه کنیم و ما را به امور آخرت رهنمون کنند، پس آن داخل در آیه محکمه شوند (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ص ۳۹۶).

لذا براساس این مؤلفه‌های هستی‌شناختی دانش از منظر اسلامی، باید گفت دانش بالذات از نوعی وحدت برخوردار است که در جهان ذهن آدمی که جهان تفصیل و تقسیم و شاخه‌شاخه کردن معارف است، از نوعی تکثر بیرون نیست. مسئله اصلی آن است که تا چه حد باید به سمت عمیق شدن در یک شاخه از دانش رفت و به اصطلاح تخصص‌گرایی را برگزید و تا چه حد باید از کلیت و گستره دانش و فهم دفاع کرد. به نظر می‌رسد الگوهای بسیار خوبی از میراث فکری و فلسفی از افرادی دارد که حد بهینه تخصص و بینش جامع و کلی را برخوردار بودند.

علم در نگاه مدرن	علم در نگاه حکمت اسلامی
شعبه‌بندی شدن علم و انهدام یکپارچگی علم	طبقه‌بندی علم برحسب نیازهای فرهنگی-تمدنی در عین تمرکز بر یکپارچگی علم
جزء‌گرایی و تخصص‌گرایی افراطی نسبت به علم	کل‌گرایی حکیمانه نسبت به علم
تجربه‌محوری علم	وجودی بودن علم
انکار علم ماورایی	حضور، تجمع و تجرد علم
فقدان انسجام در علم	ترتیب مراتب علم مطابق با مراتب هستی
تمرکز بر ارزش صرفاً کاربردی علم	تمرکز بر ارزش ماهوی و نیز کاربردی علم

جدول (۳): تفاوت علم در نگاه مدرن و نگاه حکمت اسلامی

## ۲-۲. نگاه وحدت‌گرا به علم در گستره انقلاب اسلامی؛ کاربردها

فرضیه این پژوهش بر این امر استوار است که این نوع نگاه وحدت‌گرایانه به حیطه و ساحت علوم، دارای تأثیرات مهم تمدنی، به‌ویژه در دوران کنونی و برای انقلاب اسلامی است. اگر بپذیریم این نوع نگاه تأثیراتی بنیادین بر ساختار آموزش و پژوهش در کشور دارد و بپذیریم که ساختار آموزشی و پژوهشی کشور مبتنی بر این نگاه است که علم باید علاوه بر قوت نظری، دارای کاربرد عملی و حل‌کننده مسائل جاری کشور و انقلاب اسلامی باشد و باید مورد تحول و بازنگری قرار گیرد، ضرورت داشتن چنین نگاهی روشن خواهد شد؛ زیرا اقتصاد، فرهنگ و دیگر حوزه‌های انسانی، ابعاد و جنبه‌هایی از تعاملات انسانی هستند که هر کدام در ذیل خود مجموعه‌ای از موضوعات را شامل می‌شوند که شناخت مسائل هر یک از موضوعات موردنظر و ارائه راه‌حل سیاستی برای آنها، نیازمند الگوهای متعدد است. به عبارت بهتر، پاسخ‌ها و راه‌حل‌ها به مسائل عودت داده می‌شوند و هیچ‌گاه نمی‌توان موضوعات را حل کرد. برای مثال، تجارت، پول، بانک‌داری، کشاورزی، کار، صنعت، خانواده، انتخابات، امنیت، تعلیم و تربیت و نظایر اینها، همگی موضوعاتی هستند که هر کدام از آنها مسائل مختص به خود را به همراه دارند و نیازمند الگوی

حکمرانی مجزایی هستند و هیچ‌گاه نمی‌توان با ارائه یک الگوی جامع اقتصادی، هم مسائل حوزه تجارت و هم مسائل حوزه کشاورزی را پوشش داد.

از سوی دیگر همواره دست‌بندی موضوعات ذیل شاخه‌های مختلف علوم در مطالعات علوم اجتماعی، با انتقاد جدی روبه‌رو بوده است. در حقیقت، تقسیم کار افراطی حاکم بر علوم اجتماعی و نبود نوعی سنتز که همکاری میان شاخه‌های مختلف علوم اجتماعی را شکل دهد، از همان آغاز قرن بیستم دامنگیر بشر شد؛ تقسیم کاری افراطی که به تبعیت از علوم طبیعی در علوم اجتماعی پدیدار شد. بدین ترتیب از همان زمان واقع‌نمایی و کارایی این شاخه‌های مختلف علوم اجتماعی در توانایی ارائه توصیه‌های سیاستی کارآمد با محدودیت‌ها و تردیدهای جدی روبه‌رو بوده است (آلوف، ۱۹۳۵).

به عبارت بهتر و بر اساس آنچه پیش‌تر بیان شد، در واقع قرارگیری بسیاری از این موضوعات در ذیل شاخه مشخصی از علوم، چیزی جز موقعیت‌های تعاملی متفاوت نیست که اندیشمندان مختلف علوم انسانی، حسب کلیدواژگان و برش‌های مفهومی مختلف به بررسی آنها پرداخته‌اند. برای مثال، علی‌رغم آنکه موضوع تجارت یکی از موضوعات اقتصادی قلمداد می‌شود، مسائلی نظیر نقش دولت‌ها و قدرت‌های استعمارگر در شکل‌دهی به ساختار تجارت جهانی، هیچ‌گاه در تئوری‌های اقتصادی جایگاهی نخواهد داشت؛ بلکه بسیاری آن را جزو موضوعات دانش علوم سیاسی قلمداد می‌کنند. بر همین اساس، هیچ‌گاه نمی‌توان از دانش اقتصاد متعارف انتظار داشت که سیاست تجاری مناسبی برای کشوری نظیر ایران (پتانسیل تحریم را دارد) ارائه دهد.

امروزه نظام پژوهشی و به‌تبع آن، کارهای پژوهشی کشور ربط و نسبتی با نیازها و مسائل انقلاب اسلامی ندارد و یا حداقل این ارتباط به‌ویژه در عرصه علوم انسانی، بسیار ضعیف بوده است. امروز کارآمدی نظام اسلامی در گرو مسئله‌شناسی دقیق و ارائه راه‌حلهایی است که تمدن اسلامی را به روزهای اوج خود بازگرداند و این در گرو تولید علمی است که اولاً مختصات معرفتی و نظری آن بر اساس آنچه تا اینجا گفته شد مبتنی بر هستی‌شناسی توحیدی و وحدت‌گرا باشد و ثانیاً ضمن توجه به عمق و تخصص در علوم، از یک‌پارچگی و ارتباط علوم با یکدیگر نیز غافل نباشد تا بتواند ضمن یک مسئله‌شناسی درست، مسئله را به طور عمیق و گسترده درک کند و متناسب با این عمق و گستره، به ارائه راه‌حل‌های جامع و کارساز بپردازد.

تجربه کشورهای پیشرو به‌ویژه در نیم‌قرن اخیر نیز به‌خوبی نشان داده است که عموماً حل مسائل انسانی و تنظیم و تمشیت روابط انسانی، نیازمند توجهات چندبعدی به موضوعات مختلف است و برخلاف تصور، برش یک‌بعدی بر موضوعات مذکور صرفاً همانند توصیف و تبیین انسانی خواهد بود که بر اساس مطالعه یکی از اندام‌های مشخص آن نظیر دست یا پا صورت پذیرفته باشد. بر همین اساس، بسیاری از متخصصان علوم اجتماعی از اوایل قرن بیستم نسبت به ضرورت مطالعات میان‌رشته‌ای تأکیدات فراوانی داشته و کوشیده‌اند کرسی‌های متعدد میان‌رشته‌ای را در دانشگاه‌های معتبر بین‌المللی تأسیس نمایند.

بر همین اساس، الگوهای حکمرانی ارائه‌شده طی سالیان اخیر، تماماً ماحصل مطالعات میان‌رشته‌ای بوده است

و بنا بر یک مبنای معرفتی، فرض بر آن بوده است که در حوزه علوم انسانی (برخلاف حوزه علوم طبیعی)، تخصصی شدن علوم نخواهد توانست در ارائه چارچوب‌های سیاستی کارآمد موفق عمل کند. حتی در حوزه آموزش شاخه‌های مختلف علوم اجتماعی و مدل‌های مختلف برنامه‌ریزی درسی طی سالیان اخیر، تلاش می‌شود تا دانشجویان رشته‌های مختلف، علوم اجتماعی را از نگاه‌های تک‌بعدی به مسائل علوم اجتماعی دور نگاه دارند.

مسئله و مسئله‌شناسی برای رفع نیازهای تمدنی انقلاب اسلامی، خود موضوعی سهل و ممتنع است. شناخت آن سخت است، اما در صورتی که این امر مهم به‌درستی محقق شود، گام اصلی برداشته شده است. مسئله «موضوعی است که یک ضرورت علمی یا عملی ما را به سوی آن می‌کشاند و به نوعی برای ما مشکل‌ساز شده است. به عبارت دیگر با دغدغه‌ها، نیازها و حساسیت‌های ما پیوند دارد» (توسلی، ۱۳۸۹، ص ۲).

بر اساس آنچه تاکنون بیان شد، به نظر می‌رسد که علم، مبتنی بر یک نگاه وحدت‌گرایانه، ضرورتی غیرقابل جایگزین برای حل مشکلات و مسائل تمدنی انقلاب اسلامی است. اگر کسی برای حل مسائل انقلاب اسلامی، شئون اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی یک مسئله را به شکل جامع نبیند و از حصار نگاه‌های تک‌بعدی و منقطع از هم خارج نشود، نه تنها نمی‌تواند راه‌حلی برای مسائل انقلاب اسلامی بیابد، بلکه نوعاً بر ابعاد و پیچیدگی‌های مسائل تمدنی نیز می‌افزاید. پژوهشی که با نگرشی جامع و البته عمیق به مسائل بومی و روز کشور می‌پردازد، می‌تواند گره‌گشای مسائل امروز انقلاب اسلامی باشد و چنین پژوهش‌هایی نیازمند بازنگری در ساختار و نظام پژوهشی کشور است. مسیر کنونی تولید علم در دنیا نیز حرکت بر اساس مسائل بومی آنهاست:

امروز شاهد تغییر در نحوه تولید علم هستیم. ما از علم رشته‌ای، طبقه‌بندی شده و به دور از جامعه، در حال حرکت به سمت علمی هستیم که روزه‌روز با جامعه بیشتر ارتباط برقرار کرده و ما را در واقع به فعالیت‌های چندرشته‌ای و حالت‌های جدید در مدیریت امور سوق می‌دهد (ونک، ۱۳۸۸، ص ۳۳).

امروز حل مسائل تمدنی در گرو خروج از نگاه‌های تک‌ساحتی و یافتن بینشی جامع و واحد است و دلیل آن این است که حقیقت بیرونی یا مسئله و مشکل بیرونی، یکپارچه و پیچیده است و تقسیم‌بندی دانش و معارف جز در ظرف ذهن ما صورت نمی‌پذیرد. بنابراین برش ذهن از مسائل و عدم توجه به این نکته سبب فهم غلط از مسئله بیرونی می‌شود و به مثله کردن واقعیت می‌انجامد. این اتفاق همراه با غفلت پژوهشگر از این نکته، به ناکارآمدی علم در حل مسائل پیچیده تمدنی منجر می‌گردد. ضمن اینکه از دیگر اثرات نگاه وحدت‌گرایانه به علم، امکان ظهور نوآوری‌هایی است که ساختار تخصص‌گرای پژوهش تاکنون شرایط تحقق آن را با انسداد روبه‌رو کرده بود. این نوآوری، بسترساز حل مسائل تمدنی پیش‌روی انقلاب اسلامی خواهد بود.

### نتیجه‌گیری

جریان‌های وحدت‌اندیش در عرصه علوم در غرب، در فضای نقد تخصص‌گرایی افراطی و شعبه‌شعبه شدن علوم در سده اخیر در غرب، به یک جنبش اعتراضی تبدیل شدند که از اساس با این تخصص‌گرایی مخالفانند و ماهیت



دانش و علم را به دور از این تقسیم‌بندی می‌یافتند. در این میان، نظریهٔ عمومی سیستم‌ها و جنبش مطالعات میان‌رشته‌ای از مهم‌ترین آنها به‌شمار می‌آیند. بسیاری از این جریان‌ها، همچون نظریهٔ عمومی سیستم‌ها، در فضای تخصص‌گرایی از مبانی بنیادین علم در دنیای مدرنیته فاصله نگرفتند و نتوانستند توجیه‌گر ایدهٔ وحدت علوم باشند. در این میان به نظر می‌رسد مبانی فلسفی این ایده از منظر اسلامی و با خروج از مبادی علم از منظر مدرنیته قابل بحث و بررسی باشد. ضمن اینکه باید توجه داشت که این نگاه وحدت‌گرایانه، توانایی لازم را برای حل مسائل تمدنی امروز انقلاب اسلامی به ما می‌دهد. وحدت علوم نظریه‌ای است که هم دارای مبانی فلسفی از منظر اسلامی و هم دارای کارکردهای عملی برای امروز نظام علمی کشور (که گرت‌برداری ناقص از دنیایی دیگر است) می‌باشد. علم در این منظر، از سنخ وحدت و مساوق وحدت است و از عالم ماده منزّه و از تجرد برخوردار است.

منابع.....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۳، *وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی*، چ دوم، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه.
- برنالانفی، لودیگ فون، ۱۳۶۶، *مبانی، تکامل و کاربردهای نظریه عمومی سیستم‌ها*، ترجمه کیومرث پربانی، تهران، تندر.
- توسلی، حسین، ۱۳۸۹، «جایگاه مسأله‌شناسی در ساماندهی پژوهش‌های دینی»، منتشر نشده.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۸۸، *تحقیقی در فلسفه علم*، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم، اسراء.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، «ساختار دانش فلسفه معرفت براساس حکمت صدرایی»، *فهن*، دوره دهم، ش ۴۰، ص ۵۵-۸۲.
- دوروسنی، ژوئل و جون بیشون، ۱۳۷۰، *روش تفکر سیستمی*، تهران، پیشبرد.
- رضائیان، علی، ۱۳۸۷، *تجزیه و تحلیل سیستم‌ها*، چ چهاردهم، تهران، سمت.
- رمضان، مجید و دیگران، ۱۳۸۹، *تجزیه و تحلیل سیستم‌ها*، تهران، ققنوس.
- سوزنچی، حسین، ۱۳۸۹، *معنا، امکان و راه‌کارهای تحقق علم دینی*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *بدایه الحکمه*، شرح و ترجمه علی شیروانی، چ پنجم، قم، دارالفکر.
- علوی‌پور، سیدمحسن و دیگران، ۱۳۸۷، *مبانی نظری و روش‌شناسی مطالعات میان‌رشته‌ای*، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- فدایی عراقی، غلامرضا، ۱۳۸۶، «طرحی نو در طبقه‌بندی علوم»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۳۳، ص ۲۸۷-۳۰۸.
- فرشاد، مهدی، ۱۳۶۲، *نگرش سیستمی*، تهران، امیرکبیر.
- متین، منصور، ۱۳۸۸، *تفکر میان رشته‌ای*، قم، بوستان کتاب.
- محمدی، رمضان و همکاران، ۱۳۸۹، *تجزیه و تحلیل سیستم‌ها*، تهران، ققنوس.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۸، *شرح چهل حدیث*، چ چهاردهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).
- نصر، سیدحسین، ۱۳۷۹، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- الوانی، سیدمهدی، ۱۳۸۷، «نقدی بر شیوه‌های شناخت در مدیریت»، *مطالعات مدیریت*، ش ۵۰، ص ۴۷-۶۳.
- ونک، دومینیک، ۱۳۸۸، *کاربردهای میان‌رشته‌ای*، ترجمه توحیده ملاباشی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- هیچینز، درک هی، ۱۳۷۶، *کاربرد اندیشه سیستمی*، ترجمه رشید اصلانی، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- Adolph, Lowe, 1953, *Economics and Sociology: A Plea for Cooperation in the Social Sciences*, London, George Allen & Unwin.
- Boulding, K. E., 1956, "General systems theory-the skeleton of science", *Management science*, 2(3), p. 97-208.

## ارزیابی اشکالات کرییکی علیه نظریه‌های وصفی در باب نام‌های خاص

Mhomazade@yahoo.com

azharfa@gmail.com

کچ مهدی هم‌زاده ایبانه / دکتری فلسفه ذهن پژوهشکده علوم شناختی تهران

سیدابوالقاسم حسینی ژرفا / استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۹۵/۹/۱۴ - پذیرش: ۹۶/۳/۳۰

### چکیده

این مقاله با ارائه مختصری از نظریه فرگه درباره اسامی خاص، اشکالاتی را که کرییکی علیه این تئوری اقامه کرده بررسی نموده است. نویسندگان با تفکیک دو تعبیر مختلف از نظریه فرگه - که کرییکی نیز بدان اذعان دارد - تعبیر اول را در برابر اشکال کرییکی پیرامون ضرورت در جهان‌های ممکن، ناکام می‌داند. سپس با بیان دو تقریر (ذهنی و عینی) از تعبیر دوم تئوری فرگه، اشکال کرییکی علیه تقریر عینی، با استناد به موارد اشتباه کاربران زبان در ارتباط دادن یک دسته اوصاف به یک مدلول خارجی را نیز وارد می‌بیند؛ اما نگارندگان در ادامه با طرح اشکالات مختلف کرییکی علیه تقریر ذهنی، به دفاع از این تقریر در برابر اشکالات مذکور برمی‌خیزند و جز درباره جملات وجودی (اثباتی و سلبی)، اشکالات دیگر را در زمینه معماهای این‌همانی و جایگزینی و... پاسخ می‌گویند. مقاله در پایان نتیجه می‌گیرد که تقریر ذهنی از تعبیر دوم تئوری فرگه، کمترین اشکالات و بیشترین قدرت تبیین را داراست و نسبت دو گروه تئوری‌های «دلالت/ارجاع مستقیم» و «تعبیر اول تئوری فرگه»، موجه‌تر به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: فرگه، کرییکی، نام‌های خاص، دلالت، اوصاف معرف.

گوتلوب فرگه برای طرح تفکیک معنا از مدلول در مقاله «درباره معنا و مدلول»، معمایی درباره نسبت این‌همانی در قضایای اتحادیه مطرح می‌کند که این نسبت، بین چه چیزهایی برقرار است؟ (فرگه، ۱۹۹۷ الف، ص ۱۵۱-۱۵۲). منظور از قضایای اتحادیه، قضایایی است که دو طرف نسبت، دو اسم خاص هستند؛ مانند «هسپروس، سفروس است».

فرگه در کتاب قبلی‌اش، مفهوم نگاشت این احتمال را پذیرفته بود که نسبت مذکور، بین الفاظ و نشانه‌ها، برقرار است؛ چراکه او اساساً دو احتمال را بیشتر در نظر نداشت: این نسبت یا بین الفاظ وجود دارد و یا بین مدلول‌ها. اگر نسبت این‌همانی بین مدلول‌ها برقرار باشد، لازم می‌آید که قضیه مذکور، همان‌گو یا تحلیلی باشد؛ یعنی اگر قضیه «الف = ب»، درست و رابطه این‌همانی نیز بین مدلول «الف» و مدلول «ب» برقرار باشد، این قضیه هیچ فرقی با قضیه «الف = الف» نخواهد داشت و دارای ارزش‌شناختی (Cognitive Value) نخواهد بود؛ درحالی‌که کشف چنین قضایایی، سبب گسترش دانش بشری است (فرگه، ۱۹۹۷ ب، ص ۶۴-۶۵).

در نتیجه فرگه به این نتیجه رسیده بود که مفاد قضایای اتحادیه، این‌همانی بین الفاظ و نشانه‌هاست؛ اما در مقاله «درباره معنا و مدلول»، پس از نقد این بیان پیشین، برای حل معمای این‌همانی، به سراغ امر سوومی رفت که نه لفظ بود و نه مدلول. در نظر فرگه باید امر سوم را در «شیوه نمایش مدلول» (mode of Presentation) جست‌وجو کرد که آن را «معنا»ی لفظ می‌نامد. هر لفظی، معنا را بیان و از طریق معنا، بر مدلول دلالت می‌کند. البته تعبیر «معنا» در نظریه فرگه، همان معنای عرفی نیست؛ چه اینکه مقصود فرگه، چیزی غیر از تصورات ذهنی است؛ بلکه امری عینی و مستقل از اذهان اشخاص است و همه اذهان می‌توانند آن را شهود کنند (فرگه، ۱۹۹۷ الف، ص ۱۵۴-۱۵۵). ما در این مقاله، به این جنبه از نظریه فرگه - که بر نقد روان‌شناسی‌گری (Psychologism) در منطق، بنا نهاده شده - کاری نداریم.

بنا بر آنچه به طور خلاصه از نظریه فرگه ذکر کردیم، دو تعبیر برای معنای اسامی خاص، قابل برداشت است:

۱. معنای اسامی خاص، یک سلسله اوصاف معرف هستند که همان معنای فرگه‌ای است. مثلاً فرگه، معنای اسم «ارسطو» را چیزی شبیه «شاگرد/فلاطون و معلم اسکندر» می‌داند که لفظ «ارسطو» از طریق آن بر شخص خارجی «ارسطو» دلالت دارد. از عبارات متعدد فرگه در مقاله «درباره معنا و مدلول»، بیشتر می‌توان همین تعبیر را برداشت کرد؛ به‌ویژه آنجا که «ارزش‌شناختی» قضایای اتحادیه را در گرو تغییر معنا [ی فرگه‌ای] - که متشکل از یک دسته اوصاف معرف است - می‌داند؛ چراکه مدلول اسامی خاص در قضایای اتحادیه ثابت است و اگر معنای اسامی خاص، مدلول آنها می‌بود، قضایای اتحادیه، تبدیل به توتولوژی و فاقد ارزش‌شناختی می‌شدند (همان، ص ۱۵۱-۱۵۲). همچنین نامه فرگه به راسل در ۱۳ نوامبر ۱۹۰۴ نیز مشخصاً همین تعبیر را برجسته می‌سازد:

خود ماه (مدلول لفظ «ماه»)، بخشی از معنای لفظ «ماه» نیست... ما هرگز نمی‌توانیم بگوییم که «ماه» با «نزدیک‌ترین جرم فضایی سنگین وزن به زمین»، این‌همان است. این‌همانی بین مدلول این دو برقرار است و نه بین بخش‌های معنایی آنها (فرگه، ۲۰۰۷، ص ۵۳).

۲. معنای اسامی خاص، همان مدلول‌های خارجی‌اند؛ و الفاظ اسامی خاص از طریق اوصاف (معنای فرگه‌ای: Sense)، بر مدلول‌های خارجی دلالت می‌کنند. این تعبیر را با استفاده از برخی توضیحات فرگه می‌توان استنباط کرد؛ هرچند که تعبیر اول با تصریحات فرگه، همخوانی بیشتری دارد. از جمله عبارات فرگه که تعبیر دوم را تقویت می‌کند، در مقاله «درباره معنا [ی فرگه‌ای] و معنا [ی عرفی]» آورده شده است: «معنای [عرفی] یک اسم خاص، خود شیء [شخص] خارجی است که ما آن را به وسیله اسم خاص مشخص کرده‌ایم» (فرگه، ۱۹۸۴، ص ۱۶۰).

### ۱. علیه تعبیر اول از نظریه فرگه

یکی از منتقدان مهم و معاصر نظریه‌های وصفی، سول کریپیکی است. وی با تکیه بر پرسش‌های وجهی، این‌همانی مدلول‌ها با اوصاف را زیر سؤال می‌برد. کریپیکی در استدلال علیه نظریه‌های توصیفی، ایده «جهان‌های ممکن» را مطرح می‌سازد. مدلول یک وصف معرف، می‌تواند از جهان ممکن دیگر تغییر یابد. مثلاً وصف «مشهورترین شاگرد افلاطون و نویسنده کتاب متافیزیک» در جهان واقعی، به «ارسطو» ارجاع می‌دهد. اما در جهان‌های دیگر (جهان‌های ممکن) - که ارسطو از ابتدا به سراغ فلسفه نرفته و یا اصلاً وجود ندارد - وصف معرف برای «ارسطو» نخواهد بود؛ ولی در هر صورت، در هر جهان ممکنی که «ارسطو» حضور داشته باشد، اسم خاص «ارسطو»، به همین شخص ثابت ارجاع خواهد داد (ر.ک: کریپیکی، ۱۹۷۲، ص ۲۵۹).

در نتیجه طبق دیدگاه کریپیکی، اوصاف معرف، «ضرورتاً» با اشخاص خارجی در جهان واقعی این‌همان نیستند و ممکن است جهان‌هایی وجود داشته باشند که همین اشخاص، واجد اوصافی غیر از اوصاف این جهانی‌شان باشند؛ یعنی همان‌گونه که ارزش صدق جمله‌ها از جهانی به جهان دیگر تغییر می‌یابد، مدلول هر واژه مفرد نیز می‌تواند از جهانی به جهان دیگر، متغیر باشد. این‌گونه مفردات، «دالاتگر سست» هستند که به طور خاص در برابر آنچه کریپیکی «دالاتگر صلب» (Rigid Designator) می‌نامد، قرار می‌گیرند. طبق نظر کریپیکی در نامه‌ای که به کپلن نوشته، یک دالاتگر نسبت به شیء  $X$ ، صلب است اگر در تمامی جهان‌های ممکن که  $X$  وجود دارد، بر  $X$  دلالت کند و بر هیچ شیئی غیر از  $X$  در هیچ جهان ممکنی دلالت نکند (کپلن، ۱۹۸۹، ص ۵۶۹). بنابراین برخلاف نظریه فرگه، نام‌های خاص را نمی‌توان معادل (هم‌معنای) اوصاف معرفشان دانست و رابطه یک توصیف با مصداقش، به مراتب ضعیف‌تر از رابطه یک نام خاص با مصداقش می‌باشد (ر.ک: کریپیکی، ۱۹۷۲، ص ۲۶۶-۲۶۷).

البته کریپیکی در این میان، حساب اوصاف ذاتی را جدا می‌کند؛ اوصافی که برای مدلول یک نام خاص، در تمامی جهان‌های ممکن برقرار می‌مانند؛ اما به هر حال، پذیرش اوصاف ذاتی از سوی او بدان معنا نیست که این اوصاف در نحوه دلالت اسم نیز نقش دارند. به نظر کریپیکی، هرچند یک شیء دارای اوصاف ذاتی و عرضی است، اما هیچ‌یک از این اوصاف، واسطه دلالت اسم بر مدلول خود نیستند (همان، ص ۲۷۳).

## ۲. تعبیر دوم از نظریه فرگه

کرپیکسی خود به امکان برداشت دوم از نظریه فرگه توجه دارد و می‌داند که آنچه در بالا ذکر شد، علیه تعبیر دوم، کارایی ندارد. شناسایی به نحو تعبیر دوم، بدین معنا نیست که مثلاً واژه «یک متر»، مترادف با عبارت «طول S در زمان  $t_0$ » باشد؛ بلکه ما صرفاً مدلول واژه «یک متر» را از طریق عبارت «طول S در زمان  $t_0$ » معین می‌سازیم. البته فرض کرپیکسی این است که «یک متر»، دالّ صلب باشد برای طولی که در جهان واقع، S در زمان  $t_0$  است. بنابراین مطلب یادشده موجب نمی‌شود که یک متر بودن طول S در زمان  $t_0$ ، ضروری شود؛ چراکه در شرایطی خاص، S می‌تواند کوتاه‌تر یا بلندتر از یک متر باشد.

وی با اشاره به مثال یادشده، به تفکیک وضعیت معرفت‌شناختی جمله «طول S در زمان  $t_0$ ، یک متر است» از وضعیت متافیزیکی آن می‌پردازد:

وضعیت معرفت‌شناختی جمله فوق برای کسی که «یک متر» را با ارجاع به «طول S در زمان  $t_0$ » فیکس کرده است، چگونه است؟ به نظر می‌رسد که او این جمله را به صورت پیشینی می‌داند. ... از سوی دیگر، حتی اگر طول S، استاندارد «یک متر» باشد، وضعیت متافیزیکی جمله مذکور، ممکن الوقوع خواهد بود. ... بنابراین شاهد صدق‌های ممکن پیشینی هستیم. مهم‌تر از آنکه مثال فوق را به عنوان مصداقی از پیشینی ممکن الوقوع بپذیریم یا نه، توضیحی است که از تمایز بین «شناسایی از طریق فیکس کردن یک مدلول» با «شناسایی به همراه ارائه مترادف معنایی» ارائه می‌دهد. در مورد نام‌های خاص نیز همین تمایز وجود دارد. اگر یک نام «به معنای» یک وصف یا یک دسته اوصاف باشد، در آن صورت این نام دالّ صلب نخواهد بود و به نحو ضروری، بر یک شیء ثابت در تمامی جهان‌های ثابت، دلالت نخواهد کرد. ... اما اگر از سوی دیگر، ما از این اوصاف صرفاً برای «فیکس کردن مدلول» استفاده می‌کنیم، مدلول نام در تمامی جهان‌های ممکن، ثابت خواهد ماند (همان، ص ۲۷۵-۲۷۶).

## ۳. وجاهت تعبیر دوم تئوری فرگه

ظاهراً همان‌گونه که از توضیحات کرپیکسی نیز برمی‌آید، در جهان ممکن دیگری که شخص «ارسطو» هیچ‌گاه فلسفه نخوانده و یک شاگرد نانو بوده است، نام «ارسطو» از طریق اوصاف جدید، بر همان شخص «ارسطو» دلالت خواهد کرد و به همان «معنای» شخص «ارسطو» باقی می‌ماند؛ هرچند که اسباب و طریق دلالت بر این معنا تغییر کرده باشد؛ چنان که وصف واقعی ارسطو (مثلاً «مشهورترین شاگرد افلاطون و نویسنده متافیزیک») می‌تواند در جهان ممکن دیگر، طریق دلالت بر معنای دیگر (شخص دیگری) باشد. در نتیجه استدلال جهان‌های ممکن و دلالت‌گرهای صلب و سست، علیه تعبیر دوم از نظریه فرگه به کار نمی‌آید؛ چه اینکه معنای نام‌های خاص در این تعبیر، همچنان در تمامی جهان‌های ممکن، ثابت می‌ماند و فقط طریق دلالت بر این معنا (مدلول)، تغییر می‌کند. پس هم نام‌های خاص و هم معنای آنها براساس تعبیر دوم، صلب و ثابت‌اند.

این تعبیر از نظریه فرگه، ضمن مقاومت در برابر اشکال دلالت صلب و سست، مهم‌ترین مزایای تئوری اوصاف را نیز حفظ می‌کند؛ یعنی در جملات اتحادیه و جایگزینی در گرایش‌های گزاره‌ای، با مشکلات مربوط به تئوری ارجاع مستقیم روبه‌رو نیست.

خود کریپیک نیز در مقاله «نام‌گذاری و ضرورت»، ضمن اینکه اعتقاد به چنین نظریه‌ای (تعبیر دوم) را «باورپذیر» می‌داند، تصریح می‌کند که فرگه و راسل، به «تئوری فرجه توصیف‌گرایی» (تعبیر اول) قائل بوده‌اند که طبق آن، نام خاص، دلالتگر صلب نیست و «هم‌معنا» با اوصافی است که بدانها مرتبط است (همان، ص ۲۷۷).

وی همچنین در مقاله «این‌همانی و ضرورت»، ابتدا تعبیر دوم را توضیح می‌دهد؛ اما در ادامه با تردید درباره وقوع دلالت اینچنینی بر مدلول اسامی خاص سخن می‌گوید و تصریح می‌کند که برخلاف بیشتر تئوری‌های رایج در زمان او، هرگز اسامی خاص به وسیله اوصاف، فیکس نشده‌اند و یا به ندرت شده‌اند و اساساً ویژگی‌ها و اوصاف در مواقع دلالت به کار نمی‌آیند؛ هرچند که او از توضیح این مطلب و استدلال بر آن می‌پرهیزد، با ذکر این مطلب که زمان کافی برای ورود به این بحث ندارد (کریپیک، ۱۹۷۱، ص ۱۰۱-۱۰۲).

#### ۴. علی‌ه تعبیر دوم

کریپیک البته در مقاله «نام‌گذاری و ضرورت»، به دلایلی برای تردید نسبت به تعبیر دوم، اشاره کرده است که به ترتیب آنها را ذکر می‌کنیم:

#### ۴-۱. اشکال یکم

اگر نام «موسی» به این «معنا» باشد: «کسی که رهبری بنی‌اسرائیل در خروج از مصر را عهده‌دار بود و...»، در آن صورت اگر در واقع هیچ‌کس چنین کارهایی را انجام نداده باشد، شخص «موسی» نیز وجود نخواهد داشت و حتی شاید «کسی رهبری بنی‌اسرائیل در خروج از مصر و... را بر عهده نداشت» است، تحلیل جمله «موسی وجود نداشته است» باشد.

اما اگر این اوصاف برای «فیکس کردن» مدلول صلب استفاده می‌شوند، ما می‌توانیم از شرایطی خلاف واقع صحبت کنیم که کسی بنی‌اسرائیل را برای خروج از مصر رهبری نکرده است. در این صورت آیا شخص «موسی» هم وجود نداشته است؟ شاید موسی در این شرایط فرضی، تصمیم گرفته باشد که صرفاً اوقات خوشی را در دربار مصر بگذراند و حتی هیچ‌گاه به سراغ سیاست و دین هم نرفته باشد. در چنین شرایطی، شاید هیچ‌کس چنان اقداماتی (رهبری بنی‌اسرائیل و...) را انجام نداده باشد؛ اما این بدان معنا نیست که «موسی» وجود نداشته است.

در نتیجه اگر نظریه اوصاف را در تعبیر اول نپذیریم و به تعبیر دوم گرایش یابیم، برخی مزایای تئوری اوصاف را نیز از دست خواهیم داد. ظاهراً منظور کریپیک این است که معماهای فرگه علی‌ه نظریات دلالت مستقیم، اعاده خواهند شد که به طور خاص، به جملات وجودی بسیط و جملات این‌همانی بین نام‌های خاص اشاره می‌کند و می‌گوید این جملات، به تبیین و تحلیل جدید نیاز خواهند داشت (کریپیک، ۱۹۷۲، ص ۲۷۷).

#### ۴-۱-۱. پاسخ به اشکال اول

به نظر می‌رسد تعریف یک نام خاص در صورتی که قائل به تعبیر دوم باشیم، چیزی شبیه این خواهد بود: «راسطو» «کسی» است که با اوصاف «مشهورترین شاگرد افلاطون و نویسنده متافیزیک و...» می‌شناسیم. در این صورت،

ظاهراً راهبرد فرگه برای معمای «جملات این‌همانی بین نام‌های خاص» و «جایگزینی در گرایش‌های گزاره‌ای» همچنان کار می‌کند.

### ۱-۱-۱-۴. معمای جملات این‌همانی

دربارهٔ جملات این‌همانی، تحلیل جمله مشهور «هسپروس، فسفروس است»، به شکل زیر خواهد بود:

شیئی که با وصف «ستاره طلوع‌کننده در صبح» می‌شناسیم، شیئی است که با وصف «ستاره طلوع‌کننده در شب» می‌شناسیم.

به نظر می‌رسد چنین جمله‌ای، این‌همان‌گو نیست و دارای ارزش شناختی است. ارزش شناختی این جمله، به «طریق فیکس کردن مدلول» بازمی‌گردد؛ هرچند که خود مدلول، یکسان باشد. به‌ویژه در نگاه «ذات‌گرایانه» که کریپکی بدان اعتقاد دارد، ذات مدلول را نمی‌توان برابر اوصاف شیء (حتی اوصاف ذاتی) دانست؛ حال آنکه طریق شناسایی ذات برای کاربران عمومی زبان، همین اوصاف هستند. در نتیجه کاربران عمومی زبان، آن ذات خارجی را مدلول نام خاص می‌دانند و در عین حال، طریق دلالت بر آن ذات را همین اوصاف می‌بینند. حال اگر ذات یک شیء، یک‌بار از طریق وصف «الف» و بار دیگر از طریق وصف «ب»، مورد دلالت قرار گیرد، ممکن است یکسانی آن شیء برای کاربران زبان، مجهول بماند. ذاتی که طریقی برای شناسایی آن - دست‌کم برای عموم کاربران زبان - جز از طریق اوصاف نیست، حتی اگر واقعاً ثابت و یکسان باشد، می‌تواند متفاوت دانسته شود. در نتیجه بیان جملهٔ مزبور، دارای ارزش شناختی برای عموم کاربران زبان خواهد بود.

### ۱-۱-۲-۴. معمای جایگزینی

دربارهٔ معمای جایگزینی در گرایش‌های گزاره‌ای نیز صدق جملهٔ «علی باور دارد که سعدی، ادیب بزرگی است»، مستلزم صدق جملهٔ «علی باور دارد که شیخ مصلح‌الدین، ادیب بزرگی است» نخواهد بود؛ چون ممکن است علی نداند که «شیخ مصلح‌الدین» همان «سعدی» بوده است. نام «سعدی» در باور علی، برآورندهٔ یک مجموعه اوصاف است (مثلاً شاعر بزرگ قرن هفتم در شیراز و سراینده بوستان و گلستان) و از طریق همین اوصاف، بر شخص «سعدی» دلالت می‌کند؛ ولی نام «شیخ مصلح‌الدین» در نظر علی، ناشناخته است و برآورندهٔ هیچ وصفی نیست. شاید حتی به‌اشتباه، «شیخ مصلح‌الدین» را مرتبط با وصف «عارف خراسانی قرن نهم» بدانند. در نتیجه اگر جای این دو نام را عوض کنیم (هرچند که واقعاً بر یک شخص خارجی دلالت می‌کنند)، چون مسیر علی برای شناسایی شخص «سعدی» از طریق نام «شیخ مصلح‌الدین» مسدود است، صدق جمله برقرار نخواهد ماند.

ادامهٔ اشکال با این تبیین که به هر حال تعبیر دوم از تئوری فرگه، معنای نام‌های خاص را مدلول خارجی می‌داند و در نتیجه، معنای «سعدی» و «شیخ مصلح‌الدین» یکی هستند و باید صدق هر دو جمله یکسان باشد نیز بازگشت به اشکال این‌همانی است که قبل از این، پاسخ گفته شد.



### ۳-۱-۱-۴. معمای جملات وجودی

حل اشکال جملات وجودی (چه اثباتی و چه سلبی)، البته مشکل به نظر می‌رسد؛ زیرا چه در جمله «حسن روحانی وجود دارد» و چه در جمله «رستم وجود نداشته است»، معنای نام خاص طبق تعبیر دوم، همان شخص خارجی است. حال در جمله اثباتی (حسن روحانی، وجود دارد) وقتی معنای نام «حسن روحانی» همان شخص «حسن روحانی» باشد، حمل «وجود» بیهوده جلوه می‌نماید؛ چراکه ما داریم با ذکر نام، ولو از طریق یک دسته اوصاف، به خود شخص خارجی ارجاع می‌دهیم و این بدان معناست که با ذکر نام، وجود خارجی «حسن روحانی» نیز نشان داده شده است و حمل وجود بر آن، تکرار بیهوده خواهد بود.

همچنین در جمله سلبی (رستم، وجود نداشته است)، معنای نام «رستم» باید شخص خارجی «رستم» باشد؛ یعنی پیش از سلب وجود، ابتدا باید بر وجود خارجی آن، ولو از طریق یک دسته اوصاف، دلالت کنیم! به نظر می‌رسد بیان چنین جملاتی طبق تعبیر دوم از تئوری فرگه، امکان نداشته باشد؛ درحالی که جملاتی نظیر این، بارها در زبان عمومی بیان شده‌اند و معنادار نیز بوده‌اند.

ممکن است کسی بگوید نام‌های خاص بر شخص فرضی (یا مفهوم ذهنی از شخص خارجی) دلالت می‌کنند و جملات وجودی (اثباتی و سلبی)، از حمل یا سلب وجود خارجی بر این شخص فرضی سخن می‌گویند؛ یعنی مثلاً «حسن روحانی وجود دارد»، این گونه تحلیل می‌شود که «مفهوم ذهنی شخص حسن روحانی (که از طریق فلان اوصاف می‌شناسیم)، وجود خارجی دارد»؛ ولی باید به این نکته توجه کرد که حل مسئله با قرار دادن «شخص فرضی» به جای «شخص خارجی»، علاوه بر آنکه خروج از تعبیر دوم (و بلکه تمامی تئوری‌های فرگه‌ای و نیز دلالت مستقیم) است، ما را با این نتیجه باورناپذیر مواجه می‌سازد که نام‌های خاص از طریق یک دسته اوصاف، بر مفاهیم ذهنی یا اشخاص فرضی دلالت می‌کنند؛ حال آنکه وقتی ما از «حسن روحانی» در جملات دیگر سخن می‌گوییم، درباره شخص خارجی «حسن روحانی» سخن می‌گوییم و نه نه مفهوم ذهنی آن؛ قاعدتاً منظور ما در جمله «حسن روحانی، رئیس جمهور ایران است»، شخص خارجی «حسن روحانی» است و نه شخص فرضی او!

### ۲-۴. اشکال دوم

کربیکی در ادامه، ابتدا به بازسازی چند تقریر از تعبیر دوم دست می‌زند که می‌توان آنها را در دو دسته «تقریر ذهنی» و «تقریر عینی» جای داد. او سپس به بیان اشکال وارد بر هر یک می‌پردازد:

#### ۱-۲-۴. تقریر ذهنی

اسم خاص، مرتبط با یک وصف یا یک دسته اوصاف است که شخص «الف» باور دارد منحصرأ یک شیء خاص را برمی‌گزیند. برخی نویسندگان مانند زیف در کتاب *تحلیل معناشناختی (Semantic Analysis)* که اعتقادی به تئوری هم‌معنایی اوصاف ندارند، گمان می‌کنند که این تقریر، تصویر خوبی از تعبیر دوم تئوری اوصاف است

(زیف، ۱۹۷۷، ص ۳۲۲-۳۲۴). اما اشکال این تقریر از نظر کریبکی، در شرایطی رخ می‌نماید که متکلم نداند اوصافی که در ذهن دارد، یک شخص خاص را انتخاب می‌کند. ... مثلاً همه ما نام «فینمن» (Richard Feynman) را برای ارجاع به یک شخص منحصر به فرد (فیزیک‌دان برجسته معاصر و صاحب نظریه فلان) استفاده می‌کنیم؛ ولی ممکن است شخصی در خیابان - که چنین آشنایی‌ای با محیط علمی ندارد - نام «فینمن» را به کار برد و وقتی از مدلول آن می‌پرسیم، پاسخ دهد: «شخصی فیزیک‌دان یا چیزی شبیه به این است». او حتی ممکن است نداند که این نام، به یک شخص خاص ارجاع می‌دهد؛ درحالی‌که من همچنان فکر می‌کنم او نام «فینمن» را به عنوان نامی برای شخص «فینمن» به کار می‌برد.

بنابراین نظریه یادشده، در شرایطی که «فینمن» را صرفاً با وصف «فیزیک‌دان بزرگ» می‌شناسانیم، قانع‌کننده نیست و اگر از سوی دیگر او را با اوصافی بیشتر و مفصل‌تر بشناسیم (مانند وصف «فیزیک‌دانی که تئوری نسبیت را کشف کرد» برای «انیشتین»)، به شیوه‌ای دوری می‌افتیم؛ زیرا مردم، تئوری نسبیت را نیز با وصف «تئوری فیزیکی که توسط انیشتین کشف شد» می‌شناسند (همان، ص ۲۹۱-۲۹۳).

#### ۲-۲-۴. تقریر عینی

اگر یک شیء به نحو انحصاری، یک وصف یا یک مجموعه اوصاف مرتبط با یک نام را برآورده سازد، آن شیء، مدلول آن نام خواهد بود. این تقریر برخلاف تقریر ذهنی، سخن از باور و اذهان متکلمان به میان نمی‌آورد؛ بلکه مدلول یک اسم خاص، شیئی است که یک مجموعه اوصاف مرتبط با لفظ (نام خاص) را برآورده می‌سازد؛ چه در باور متکلمان و کاربران زبان نیز اینچنین باشد و چه نباشد.

اما اشکال این تقریر در نگاه کریبکی، به موارد نقضی بازمی‌گردد که بیشتر مبتنی بر اشتباه گویندگان (کاربران زبان) است؛ یعنی مواردی که یک وصف یا مجموعه اوصاف، به اشتباه مربوط به یک نام دانسته شده است. مثلاً در همان فرض مشهور که تئوری ناتمامیت ریاضیات را شخصی به نام «اشمیت» کشف کرده و «گودل» با ناجوانمردی، این نظریه را به نام خود، طرح و ثبت کرده است؛ طبیعتاً شخص «گودل» در چنین شرایطی، به عنوان مدلول نام خاص «گودل» شناخته می‌شود و دلالت آن در زبان کاربران، چیزی جز این نیست؛ اما کسی که در واقع و به نحو انحصاری، وصف «کاشف قضیه ناتمامیت ریاضیات» را برآورده می‌سازد، شخص «اشمیت» است و نه شخص «گودل». کریبکی مثال دیگری شبیه این مثال را نیز درباره لفظ «انیشتین» و وصف «مخترع بمب اتم» مطرح می‌کند (همان، ص ۲۹۴-۲۹۵).

#### ۳-۲-۴. دفاع از تقریر ذهنی

به نظر می‌رسد اشکال مطرح‌شده بر تقریر عینی، درست باشد و گمان نمی‌کنم کسی که از تعبیر دوم (فیکس کردن مدلول توسط اوصاف) دفاع می‌کند، حاضر به پذیرش تقریر عینی از تعبیر مذکور بشود؛ چراکه دلالت اوصاف بر اشیاء،

امری زبانی است و نمی‌توان آن را به صدق متافیزیکی گره زد. به بیان دیگر، ممکن است ارتباط یک مجموعه اوصاف با یک شیء، در باور و اذهان کاربران زبان، درست باشد و نه در واقع. در این شرایط چنانچه ارتباط متافیزیکی اشیا با اوصاف را ملاک دلالت بدانیم، با مشکلی که کریپیکی بیان کرده، روبه‌رو خواهیم شد.

اما اشکالات کریپیکی علیه تقریر ذهنی، قابل دفع به نظر می‌رسند؛ زیرا برای کسی که مقدار کافی از اوصاف مرتبط با شخص «فینمن» را می‌شناسد، نام «فینمن» از طریق این اوصاف بر شخص «فینمن» دلالت دارد؛ ولی برای گوینده‌ای که بیشتر اوصاف مرتبط با فینمن برایش شناخته‌شده نیست، دلالتی هم از نام «فینمن» بر شخص خاصی وجود ندارد. البته کاربرد این نام توسط چنین متکلمی، برای مخاطبانی که اوصاف کافی مرتبط با «فینمن» را می‌شناسند، بر شخص «فینمن» دلالت دارد؛ اما این اتفاق برای این مخاطبان رخ می‌دهد و نه برای خود متکلم.

تا اینجا درباره آن بخش از اشکال کریپیکی بحث کردیم که می‌گوید: «ممکن است شخصی در خیابان - که آشنایی با محیط علمی ندارد - نام «فینمن» را استعمال کند و وقتی از مدلول آن می‌پرسیم، پاسخ دهد: «شخصی فیزیک‌دان یا چیزی شبیه به این است». او حتی ممکن است نداند که این نام، به یک شخص خاص ارجاع می‌دهد. درحالی که من همچنان فکر می‌کنم او نام «فینمن» را به عنوان نامی برای شخص «فینمن» به کار می‌برد».

اما درباره آن بخش دوم اشکال که می‌گوید: «در شرایطی که «فینمن» را صرفاً با وصف «فیزیک‌دان بزرگ» می‌شناسانیم، قانع‌کننده نیست و اگر با اوصافی بیشتر و مفصل‌تر بشناسیم (مانند وصف «فیزیک‌دانی که تئوری نسبیت را کشف کرد» برای «انیشیتین»)، به شیوه‌ای دوری می‌افتیم؛ زیرا مردم، تئوری نسبیت را نیز با وصف «تئوری فیزیکی که توسط انیشیتین کشف شد» می‌شناسند»، طبیعتاً طبق آنچه ذکر کردیم، مادام که مقدار کافی از اوصاف مرتبط با شخص «فینمن» شناخته شده نباشد، دلالتی هم وجود ندارد. در نتیجه صرف «فیزیک‌دان بزرگ»، نمی‌تواند به یک مدلول منحصر به فرد ارجاع بدهد.

ولی وقتی اوصاف بیشتر و مفصل‌تری مطرح شود، دلالت هم رخ خواهد داد. اشکال «دور» در این باره، کمی انتزاعی و غیرکاربردی به نظر می‌رسد. کاربران زبان، شخص «انیشیتین» را از طریق یک مجموعه اوصاف می‌شناسند؛ مثلاً «فیزیک‌دان برجسته قرن بیستم، نابغه باهوش، دانشمند اخلاق‌گرا، تحصیل‌کرده چند رشته دانشگاهی از پزشکی تا فیزیک، استاد آلمانی الاصل دانشگاه پرینستون آمریکا، کاشف تئوری نسبیت، حامی فیزیک کوانتوم، برنده جایزه نوبل فیزیک، دارای موهای پریشان، چشم‌های درشت و گرد و سیل انبوه». حال اگر مقدار کافی (در حد دلالت بر یک شخص منحصر به فرد) از این اوصاف شناخته شود، دلالت هم اتفاق خواهد افتاد. قاعدتاً «تئوری نسبیت» هم با یک مجموعه اوصاف دیگر شناخته می‌شود. حال اگر نام «انیشیتین» در مجموعه اوصاف مرتبط با «تئوری نسبیت» وجود داشته باشد، مبتلا به دور خواهیم بود؛ ظاهراً هر کدام از اینها («انیشیتین» و «تئوری نسبیت») می‌توانند از طریق مقدار کافی از مجموعه اوصاف مرتبط با خودشان، بدون اینکه تکرار و دوری اتفاق

یافتند، شناسایی شوند. به نظر می‌رسد تعاریف و شناسایی نام‌ها و اصطلاحات در لغت‌نامه‌ها و دائرةالمعارف‌ها نیز عملاً به همین صورت انجام می‌شوند.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه ذکر شد، به نظر می‌رسد اشکال کریپیکی درباره دلالت صُلب و سُست در جهان‌های ممکن، بر تعبیر اول از نظریه فرگه (هم‌معنایی نام‌های خاص با اوصاف معرف)، وارد باشد و تعبیر مذکور از تئوری فرگه را با شکست روبه‌رو می‌سازد.

تعبیر دوم از نظریه فرگه نیز که در دو تقریر ذهنی و عینی بیان شد، در تقریر عینی خویش با اشکالی که کریپیکی مطرح می‌کند (درباره موارد اشتباه کاربران زبان در ارتباط دادن یک دسته اوصاف با یک مدلول خارجی)، قابل دفاع به نظر نمی‌رسد؛ اما ظاهراً تقریر ذهنی از تعبیر دوم تئوری فرگه، می‌تواند در برابر غالب اشکالات کریپیکی دوام بیاورد؛ چراکه اشکال دلالت‌های صُلب و سُست اساساً ناظر به تعبیر اول است. اشکال اعاده معماهای فرگه علیه نظریات دلالت/ارجاع مستقیم نیز درباره معمای جملات این‌همانی و معمای جایگزینی، قابل پاسخ دادن است. همچنین اشکالاتی مانند دور در تعریف و دلالت اشخاص ناآشنا با مدلول نیز طبق آنچه بیان شد، بیش از اندازه سخت‌گیرانه به نظر می‌رسد. تنها اشکال سخت علیه تقریر ذهنی از تعبیر دوم، معمای جملات وجودی (اثباتی و سلبی) است که این تقریر را همانند تئوری‌های دلالت مستقیم، به چالش جدی می‌کشاند.

در نهایت با ملاحظه مجموعه اشکالات وارد بر نظریه دلالت مستقیم (معماهای چهارگانه‌ای که فرگه مطرح کرده)، و اشکالات وارد بر تعبیر اول از تئوری فرگه (اشکال دلالت و ضرورت که کریپیکی تبیین کرده)، به نظر می‌رسد تعبیر دوم از تئوری فرگه (آن هم در تقریر ذهنی خویش)، می‌تواند کمترین اشکالات و بیشترین قدرت تبیین را درباره اسامی خاص داشته باشد.

### منابع

- Frege, G., 1997 a, "On Sinn and Bedeutung", in: *The Frege Reader*, p. 151-171. ed. Michael Beaney, 1st. pub., Oxford, Blackwell.
- Frege, G., 1997 b, "Begriffsschrift", Selections in: *The Frege Reader*, p. 47-78. ed. Michael Beaney, 1st. pub., Oxford, Blackwell.
- Frege, G., 1984, "On Sense and Meaning", in: McGUINNESS, Brain (ed.), *Gottlob Frege Collected Propers on Mathematics, Logics and Philosophy*, Oxford, Blackwell.
- Frege, G., 2007, "Selection from the Frege-Russell Correspondence", in: *On Sense and Direct Reference*, ed. Matthew Davidson, McGraw Hill.
- Kaplan, David, 1989, "Afterthoughts", in: Almog, Perry, and Wettstein, *Themes from Kaplan*, Oxford, Oxford University Press.
- Kripke, S., 1971, "Identity and Necessity", in: Matthew Davidson (ed.), *On Sense and Direct Reference*, McGraw-Hill.
- Kripke, S. 1972, "Naming and Necessity", in: Davidson and Harman (eds.), *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, Reidel.
- Ziff, P., 1977, "About Proper Names", *Mind*, V.86, Oxford, Oxford University Press.

## خودتنهاگروی و نسبت آن با فلسفه دکارت

alimohammadi.hosain@gmail.com

firouzjaei@bou.ac.ir

کح حسین علی محمدی / دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم ☞

یار علی کرد فیروز جایی / دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ☞

دریافت: ۹۵/۵/۳۱ - پذیرش: ۹۶/۰۲/۲۰

### چکیده

«خودتنهاگروی» یکی از چالش‌های مهم و جاری در فلسفه مغرب‌زمین است و شناخت زمینه‌ها و عوامل فلسفی پیدایش و گسترش آن، از جهات گوناگون اهمیت دارد. در این مقاله، بر پایه روش تحقیق کتابخانه‌ای به همراه تحلیل عقلی، نسبت خودتنهاگروی با فلسفه دکارت بررسی و ارزیابی شده است. از این رو نخست، خودتنهاگروی و دو گونه اصلی آن یعنی «خودتنهاگروی وجودشناختی» و «خودتنهاگروی معرفت‌شناختی» شناسانده و در ادامه شک‌های دکارت (شک فریندگی حواس، شک خواب و شک خدای قادر و شیطان شریر) تبیین شده‌اند. افزون بر این نسبت هریک از این شک‌ها با خودتنهاگروی بررسی و میزان ثمربخشی آنها در اثبات خودتنهاگروی نمایانده شده است. در گام پایانی، نظریه معرفت دکارت، شناسانده و چگونگی تأثیر آن در زمینه‌سازی و گسترش دیدگاه‌های خودتنهاگرایانه در فلسفه مغرب‌زمین تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: خودتنهاگروی، دکارت، شک فریندگی حواس، شک خواب، شک شیطان فریبکار.

شک‌گرایی در طول تاریخ فکر بشر با چهره‌های گوناگون رخ عیان نموده و از زوایای مختلف بر جزم‌اندیشی معرفتی هجوم کرده است. خودتنهاگروی (solipsism) را می‌توان گونه‌ای دیگر از این هجوم برشمرد که تحقق جهان خارج یا حصول معرفت یقینی دربارهٔ جهان خارج را به چالش می‌کشد. هرچند خودتنهاگروی (با گونه‌های متعدد خود) از جهات مختلف در فلسفه مغرب‌زمین، مدار نزاع بوده و نقدهایی به خود دیده است، اما از گذشته تاکنون، در نگاه بسیاری از نظریه‌پردازان غربی، دیدگاهی انگاشته می‌شود که با استدلال‌های عقلی نمی‌توان نادرستی آن را نمایند (ر.ک: فولر، ۱۹۴۵، ص ۲۸۸؛ برنز، ۲۰۱۴). از این رو خودتنهاگروی در مغرب‌زمین حضور درخور اعتنائی دارد، افزون بر آنکه می‌توان شالوده برخی مکاتب فلسفی غربی را مبتنی بر دیدگاه‌های خودتنهاگرایانه دانست.

فلسفهٔ دکارت، نقش مهمی در ایجاد یا گسترش و تقویت خودتنهاگروی در فلسفه مغرب‌زمین داشته است. مسیری که او برای بنای نظریه معرفت خود پیموده، خواسته یا ناخواسته بستری برای دیدگاه‌های خودتنهاگرایانه فراهم آورده است؛ از این رو برای شناخت و ارزیابی زمینه‌های فلسفی ایجاد و گسترش خودتنهاگروی در فلسفهٔ مغرب‌زمین می‌بایست فلسفهٔ دکارت و نسبت آن با خودتنهاگروی بررسی شود. افزون بر این، لازم است با بررسی دقیق شک‌های دکارتی که گاه مهم‌ترین ادلهٔ خودتنهاگروی انگاشته شده‌اند، میزان دلالت آنها بر خودتنهاگروی نمایانده شود. این مقاله، نخستین پژوهش در زبان فارسی است که به گونه مستقل، خودتنهاگروی و زمینه‌های ظهور و گسترش آن در فلسفه مغرب‌زمین را بررسی و تبیین کرده است.

### ۱. چیستی خودتنهاگروی

Solipsism که در این مقاله، «خودتنهاگروی» ترجمه شده، از واژهٔ لاتین «solus» به معنای «تنها» و «ipse» به معنای «خود» گرفته شده است (لانونه، ۲۰۱۳، ص ۴۹۹). در بیشتر متون فلسفی، خودتنهاگروی بدین معناست که تنها من و محتویات ذهن من وجود دارد: «[خودتنهاگروی] این نظریه است که من، تنها موجود هستم. برای اینکه من یک خودتنهاگرا باشم، باید معتقد باشم که من، تنها موجودی هستم که به گونه مستقل تحقق دارم و آنچه که معمولاً جهان خارج می‌خوانم، تنها همچون یک ابژه یا محتوای آگاهی‌های من تحقق دارد» (فلو، ۱۹۷۹، ص ۳۳۰)؛ «[خودتنهاگروی] باور به این است که یک شخص و تجربیات او وجود دارد» (بلک‌برن، ۲۰۰۵، ص ۳۴۴). «این (گونه) دیدگاه‌ها که هیچ چیز خارج از ذهن خود شخص وجود ندارد یا اینکه نمی‌توان دانست که هیچ چیزی وجود دارد، خودتنهاگروی خوانده می‌شوند» (لیسی، ۲۰۰۲، ص ۳۰۴). «خودتنهاگروی این دیدگاه است که تنها موجود در هستی، شخص خود یک فرد است» (مندیک، ۲۰۱۰، ص ۱۱۱-۱۱۲).

خودتنهاگروی، در معنای فراگیرتری نیز شناسانده شده که بر پایه آن، افزون بر منحصر دانستن وجود به خود و حالات ذهنی خود، منحصر دانستن معرفت یقینی، به خود و حالات ذهنی خود نیز خودتنهاگروی است. «خودتنهاگروی نظریه‌ای است که بیان می‌کند شخص تنها از تجربیاتش یا حالاتش آگاه است و نمی‌تواند به گونه

مشروع، آگاهی از پدیدارهای خارجی را ادعا کند» (بلانیک، ۱۹۹۷، ص ۹۱). گاه معنای نخست، تعریف خودتنهاگروی در فلسفه و معنای دوم، تعرف خودتنهاگروی در معرفت‌شناسی یاد شده است:

[خودتنهاگروی در] (۱. متافیزیک) این دیدگاه است که هیچ چیز به غیر از خود فرد و محتوای آگاهی‌های او وجود ندارد؛ [خودتنهاگروی در] (۲. معرفت‌شناسی) این دیدگاه است که هیچ چیز مگر خود و محتویات آگاهی‌های خود را نمی‌توان شناخت (مونتر، ۲۰۰۰، ص ۵۲۹).

براین اساس از منظر معرفت‌شناختی، خودتنهاگروی بر آن است که معرفت به هر چیز ورای ذهن خود فرد، نامطمئن و غیریقینی است؛ از این رو جهان خارج و ذهن‌های دیگر قابل شناخت نیست و ممکن است هیچ چیز ورای ذهن شخص موجود نباشد.

## ۲. خودتنهاگروی وجودشناختی و خودتنهاگروی معرفت‌شناختی

در موارد متعددی، دیدگاه هستی‌شناسانه‌ای که موجود را منحصر در خود شخص و محتویات ذهن او می‌انگارد، «خودتنهاگروی فلسفی» (metaphysical solipsism) یا «خودتنهاگروی وجودشناختی» (ontological solipsism) معرفی شده (ر.ک: لانوه، ۲۰۱۳، ص ۵۰۰؛ شانتز، ۲۰۰۴، ص ۳۷۱؛ آبروین، ۱۹۹۹، ص ۳۱۷؛ فلوگن، ۲۰۰۱، ص ۱۰۷) و دیدگاه معرفت‌شناسانه‌ای که معرفت یقینی را منحصر در معرفت به خود و حالات ذهنی خود برمی‌شمارد، «خودتنهاگروی معرفت‌شناختی» (epistemological solipsism) خوانده شده است (ر.ک: لانوه، ۲۰۱۳، ص ۵۰۰؛ ککیز، ۱۹۷۶، ص ۱۹۸). بر پایه آنچه یاد شد، مدعای اصلی خودتنهاگرا، انحصار هستی در خود و ادراکات خود و انکار هستی ماورای آن است و یا انحصار معرفت در خود و ادراکات خود و انکار معرفت به ماورای آن است. هرچند در اغلب متون فلسفی، هرگاه خودتنهاگروی به گونه مطلق یعنی بی‌وصف یا بی‌قید یاد شود، مراد از آن، خودتنهاگروی فلسفی یا وجودشناختی است (ر.ک: کنی، ۲۰۰۸، ص ۱۵۵-۱۶۰؛ ماسگریو، ۱۹۹۳، ص ۱۰۴؛ بانین، یو، ۲۰۰۸، ص ۳۲۴؛ روو، ۲۰۰۴، ص ۱۶؛ یوبروگ، ۱۸۷۴، ص ۲۶۲).

هرچند پذیرش خودتنهاگروی وجودشناختی دشوار و دور از ذهن شمرده می‌شود، اما فلسفه مغرب‌زمین به‌رغم تلاش‌های گسترده، در نشان دادن نادرستی این دیدگاه به گونه عقلانی، چندان موفق نبوده است؛ تا آنجا که برخی خودتنهاگروی را یک فلسفه منسجم دانسته (ر.ک: برنز، ۲۰۱۴) یا به‌صراحت آن را منطقاً ضروری و اخلاقاً ناممکن می‌دانند (ر.ک: فولر، ۱۹۴۵، ص ۲۸۸).

برخی بر این باورند که خودتنهاگروی معرفت‌شناختی نسبت به خودتنهاگروی وجودشناختی ادعای معتدل‌تری را مطرح می‌کند (ر.ک: گوردون، ۲۰۱۳، ص ۴۳۹). در برابر این دیدگاه برخی دیگر معتقدند خودتنهاگروی وجودشناختی، نسخه ضعیف خودتنهاگروی، و خودتنهاگروی معرفت‌شناختی نسخه قوی‌تر آن است (ر.ک: ککیز، ۱۹۷۶، ص ۱۹۷). شاید مبنای قوی‌تر دانستن خودتنهاگروی معرفت‌شناختی، پذیرفتنی‌تر بودن آن نسبت به خودتنهاگروی وجودشناختی است؛ زیرا برخلاف خودتنهاگروی وجودشناختی که هیچ فیلسوف برجسته‌ای آن را نپذیرفته است، برخی فلاسفه غربی، خودتنهاگروی معرفت‌شناختی را پذیرفته یا دست‌کم بسیار متهم به پذیرش آن هستند.

به‌رغم تفاوت میان مدعای خودتنهاگروی وجودشناختی و خودتنهاگروی معرفت‌شناختی، اگر به گونه عقلانی اثبات شود که تنها یک موجود، ورای شخص خودتنهاگرا تحقق دارد، هر دو دیدگاه ابطال شده، نادرستی آنها نمایان می‌گردد. به دیگر سخن اگر معرفت یقینی به تحقق تنها یک موجود در ورای خودتنهاگرا برای او حاصل شود یا نمایان گردد که تحقق چنین معرفتی برای مدعی خودتنهاگروی ضروری است، خودتنهاگروی وجودشناختی و خودتنهاگروی معرفت‌شناختی، هم‌زمان ابطال می‌شوند. برای مثال اگر بر پایه مقدمات پذیرفته‌شده از سوی خودتنهاگرا، با برهانی عقلی اثبات شود که «واجب‌الوجود» تحقق دارد، به‌روشنی نادرستی خودتنهاگروی وجودشناختی نمایان می‌گردد و خودتنهاگرای وجودشناختی درمی‌یابد که او تنها موجود نیست. همچنین خودتنهاگرای معرفت‌شناختی نیز درمی‌یابد که افزون بر معرفت یقینی به خود و حالات ذهنی خود، معرفت یقینی به تحقق «واجب‌الوجود» نیز ضروری و انکارناپذیر است؛ از این رو نادرستی خودتنهاگروی معرفت‌شناختی نیز آشکار می‌گردد.

### ۳. دکارت و خودتنهاگروی

ویژگی مهم زمانه دکارت، احیای شکاکیت به عنوان یکی از جنبه‌های آشکار تفکر رنسانس است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۱-۳۳؛ عارفی، ۱۳۷۹، ص ۶۸-۷۳). دکارت برای رویارویی با شک‌گرایی، روشی را برگزید که بعدها «شک روشی» خوانده شد. او با سلاح شک به نبرد با شک رفت و بدین‌گونه تلاش کرد تا برای علم و معرفت یقینی، اعتبار به دست آورد و آن را از هجمه شک‌گرایان مصون بدارد.

غایت مطلوب دکارت، تأسیس یک فلسفه علمی جامع بود. در مابعدالطبیعه که بنا بر تمثیل او، ریشه درخت علم است، دکارت از وجود من متناهی که مورد ادراک شهودی ماست آغاز می‌کند و آن‌گاه به اثبات ملاک و معیار حقیقت، وجود خداوند و وجود عالم مادی می‌پردازد. علم طبیعت که به‌مثابه تنه درخت است، متکی به مابعدالطبیعه است؛ دست‌کم بدین معنا که تا وقتی استلزام واپسین مبادی علم طبیعت از مبادی مابعدالطبیعه ثابت نشده باشد، علم طبیعت نمی‌تواند جزء لاینفکی از علم، تلقی گردد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۳).

دکارت در روش خود، پس از شک کردن در هر آنچه شک‌پذیر است و یقین به هر آنچه شک‌ناپذیر است، به‌روشنی در موضع یک خودتنهاگرا قرار می‌گیرد:

در تأمل دوم، ذهنی که با استفاده از آزادی مخصوص خود، همه اموری را که کمترین شکی در وجود آنها داشته باشد معدوم می‌انگارد، می‌بیند مطلقاً محال است که در همان حال، خودش موجود نباشد (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۳)... اگرچه ممکن است چیزهایی که من احساس و تخیل می‌کنم در خارج از من و به‌خودی‌خود اصلاً وجود نداشته باشند، با این همه یقین دارم این حالات فکر که من آنها را احساس و تخیل می‌نامم تنها از آن حیث که حالات فکرنده بی‌گمان به من قیام دارند (همان، ص ۵۰).

او سپس می‌کوشد با بهره‌گیری از ضمانت الهی خدا، از خودتنهاگروی رها شود و عالم خارج را اثبات کند. دکارت با شک‌های خود و نیز راهی که برای برون‌رفت از آنها برگزید، فلسفه غرب را به همراه خود در چاه خودتنهاگروی



درانداخت. او خود بر پایه نظام فلسفی‌اش از آن خارج و رها شد (دست‌کم خود او چنین می‌انگارد)؛ اما قرن‌ها فلسفه مغرب‌زمین را برای خروج و رهایی از خودتنهاگروی به تلاش واداشت.

بررسی شک‌های دکارت افزون بر شناخت فلسفه و نظریه معرفت او، از آن‌رو برای ما اهمیت دوچندان دارد که این شک‌ها، محکم‌ترین استدلال‌های محتمل برای یک خودتنهاگراست. به دیگر سخن، بنیان ادله‌ای که خودتنهاگروی را موجه می‌نمایاند، شک‌های دکارتی است.

دکارت نه یک خودتنهاگرای فلسفی یا معرفت‌شناختی، اما دست‌کم زمینه‌ساز یا یکی از مهم‌ترین زمینه‌سازان خودتنهاگروی بوده است (ر.ک: فیومتن، ۲۰۰۵). فلسفه دکارت و روشی که او برای برون‌رفت از شکاکیت و بنای دانش بشری در پیش گرفت، فرجامش ظهور خودتنهاگروی در فلسفه مغرب‌زمین بوده است (ر.ک: رید، همیلتون، استوارت، ۱۸۷۲، ص ۲۸۵-۲۸۶).

از این‌رو خودتنهاگروی، گاه به روشنی، شاخه‌ای از «کوگیتوی» دکارت برشمرده شده است:

یقینی به نظر می‌رسد که خودتنهاگروی به عنوان یک نظریه فلسفی جدی، بلافاصله در چند دهه پس از مرگ دکارت، به عنوان شاخه‌ای از کوگیتوی معروف او در قرن هفدهم میلادی، به سمت نظام‌مند شدن حرکت کرد (باکل، ۱۹۹۶، ص ۳۷).

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، غرض اصلی دکارت، به روشنی تحصیل حقیقت فلسفی با استفاده از عقل محض بود (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۸۸). او قصد داشت روشن سازد که منبع واقعی دانش علمی در ذهن جای دارد نه در حواس (دکارت، ۱۹۵۸، ص ۱۱۸). دکارت برای آنکه نشان دهد علم بر پایه‌هایی محکم و استوار مبتنی است و این پایه‌ها در ذهن جای دارند، تأملات خود را با شک در همه باورهایی که از راه حواس برای ما حاصل می‌شوند، آغاز کرد.

من در تأمل اول، نخست دلایلی را مطرح کرده‌ام که بر اساس آنها می‌توانیم به‌طور کلی در همه چیز مخصوصاً در اشیای مادی شک کنیم و این دست‌کم تا وقتی است که ما برای علوم، مبانی دیگری، جز آنچه تا کنون به دست آورده‌ایم، در دست نداریم (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۳).

هدف او در استدلال‌هایش این نیست که واقعاً اثبات کند هیچ چیز وجود ندارد یا اینکه اگر چیزی وجود دارد برای ما غیرممکن است که بدانیم؛ بلکه هدف او این است که نشان دهد همه دانشی که ما از طریق حواس درباره عالم خارج به دست آورده‌ایم، شک‌پذیر است (ر.ک: برنز، ۲۰۱۴).

انکون شک‌های دکارت و نظریه معرفت او را برای شناخت زمینه‌ها یا اسباب خودتنهاگروی بررسی می‌کنیم.

### ۱-۳. شک فریبندگی حواس و خودتنهاگروی

شک فریبندگی که نخستین شک یا نخستین گام از شک‌های دکارتی است، در درستی آنچه ادراکات حسی برای انسان فراهم می‌سازند، تردید ایجاد می‌کند.

تمام آنچه تاکنون به عنوان صحیح‌ترین و قطعی‌ترین امور پذیرفته‌ام یا از حواس و یا به واسطه حواس

فراگرفته‌ام، اما گاهی دریافته‌ام که همین حواس فریبنده است و مقتضای حکمت این است که اگر یک بار از چیزی فریب خوردیم، دیگر چندان به آن اعتماد نکنیم (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۰).

برخی معتقدند دکارت در این شک، به این آموزه مدرسی حمله کرده است که «هیچ چیز در عقل نیست که مقدم بر آن در حس نبوده باشد» و او قصد دارد اصل مقبول خود را مبنی بر اینکه فقط باید چیزهایی را درست دانست که علم ما بدانها از رهگذر نور طبیعی عقل حاصل شده باشد، جایگزین آن کند (ر.ک: شهرآیینی، ۱۳۸۹، ص ۹۵). دکارت از جمله کسانی است که حواس را به عنوان منبع مستقلی برای معرفت انکار می‌کند (ر.ک: اوریت، فیشر، ۱۳۸۹، ص ۴۵). او این دیدگاه را به روشنی بیان داشته است:

اکنون دریافته‌ام که واقعاً ما اجسام را تنها به وسیله نیروی فاهمه ادراک می‌کنیم نه به یاری تخیل یا حواس، و علم ما به آنها نه از آن جهت است که آنها را می‌بینیم یا لمس می‌کنیم، بلکه از آن جهت است که به وسیله فکر، آنها را ادراک می‌کنیم (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

در بررسی نسبت شک فریبندگی حواس با خودتنهاگروی، باید دانست که چنین شکی، اصل تحقق عالم خارج را تردیدپذیر نمی‌سازد، بلکه تنها نشان می‌دهد گزارش‌ها یا آنچه حواس ما از خارج فراهم ساخته‌اند، گاه با واقع مطابقت ندارند. در این شک اصل وجود عالم خارج و نیز امکان دستیابی به ادراکی مطابق با واقع پذیرفته شده است و اساساً این شک، مبتنی بر این امور امکان‌پذیر است؛ زیرا خطا آنجا معنا دارد که اصل وجود عالم واقع و نیز امکان ادراک مطابق با واقع (ادراک صحیح) پذیرفته شده باشد. پذیرش اصل تحقق «معرفت حقیقی»، به معنای «ادراک مطابق با واقع»، امکان فهم «خطا»، به معنای ادراک غیرمطابق با واقع را فراهم می‌سازد. اگر برای معرفت یا معرفت حقیقی تعاریف دیگری ارائه شود، «ادراک نادرست» یا «خطا» مبتنی بر آن تعاریف، معنای دیگری خواهد داشت؛ اما افزون بر عدم امکان یا موجه نبودن هرگونه تعریفی از معرفت حقیقی، غیر از «ادراک مطابق با واقع» (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸)، تعریفی که دکارت از معرفت حقیقی دارد و بر پایه آن شک‌های خود را عرضه می‌دارد و در ادامه، نظام معرفتی خود را بنا می‌کند، همان فهم عمومی از معنای معرفت حقیقی یعنی «ادراک مطابق با واقع» است.

بر این پایه، شک فریبندگی حواس، هرچند مبنای استواری برای شک‌گرایی می‌نماید - برخلاف پندار شک‌گرایان، خطا در ادراکات حسی، نمی‌تواند حصول «معرفت یقینی» را ناممکن سازد (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۳، ص ۱۷۱؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۸-۱۹) - اما هرگز خودتنهاگروی را اثبات نمی‌کند؛ زیرا اصل تحقق عالم خارج یا امکان هرگونه معرفت یقینی به آن را انکار نمی‌کند. از این رو دکارت پس از اعتراف به ناکافی بودن این شک، برای نفی امکان معرفت یقینی به عالم خارج، شک‌های دیگر خود را به میدان می‌آورد:

اما اگرچه حواس گاهی در مورد اشیا بسیار ریز و بسیار دور ما را فریب می‌دهد، ولی به اشیای فراوان دیگری برمی‌خوریم که هرچند از راه حواس آنها را می‌شناسیم، اما نمی‌توان به صورت خردپسند در آنها شک کرد... چگونه می‌توانم انکار کنم که این دست‌ها و این بدن از آن من است؟ (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۰).

از این رو هرچند آلبرت جانستون (Albert A. Johnstone)، در کتاب خود این شک را گونه مستقلی از خودتنهاگروی

دانسته است (ر.ک: جانستون، ۱۹۹۱، ص ۵-۶)، اما بر پایه آنچه بیان شد گونه‌ای از خودتنهاگروی دانستن این شک، با تعریف خودتنهاگروی وجودشناختی یا معرفت‌شناختی، ناسازگار است.

## ۲-۳. شک خواب و خودتنهاگروی

شک خواب، گام دوم از شک‌های دکارتی است. هدف دکارت در این گام، اثبات شک‌پذیری همه ادراکات حسی یا بخش عمده‌ای از آنهاست.

برخی بر این باورند که دکارت از سه استدلال بسیار مشابه برای گشودن راه شک بر همه دانش تجربی ما استفاده کرده است؛ استدلال خواب (رؤیا)، استدلال خدای قادر فریب‌دهنده و استدلال شیطان شرور (برخلاف شک فریبندگی حواس که تنها بخشی از معرفت تجربی را غیریقینی می‌نمایاند).

استدلال دکارت برای شک خواب اینچنین جریان می‌یابد؛ ما اغلب در حال خواب، ادراکاتی را تجربه می‌کنیم که بسیار به ادراکاتی که در حال بیداری داشته‌ایم، شباهت دارند، اما هیچ نشانه قاطعی برای تشخیص تجارب خواب از تجارب بیداری وجود ندارد. از این رو ممکن است آنچه ما در حال حاضر تجربه می‌کنیم، تنها یک خواب و محصولی از ذهن ما باشد، نه بازتابی از یک واقعیت خارجی. دکارت در تأملات چنین نگاشته است:

... من انسانم و در نتیجه عادت به خواب دارم... هم‌اکنون برای من به خوبی نمودار است که با چشم‌های بیدار دارم به این کاغذ نگاه می‌کنم، این سری که می‌چنانم در خواب نیست، دستم را هوشیارانه و با غرض خاص می‌گشایم و این را هم ادراک می‌کنم؛ حوادثی که در خواب اتفاق می‌افتد هیچ‌کدام این‌طور واضح و متمایز به نظر نمی‌آید. اما وقتی دقیق می‌اندیشم، به یاد می‌آورم که در خواب، فراوان با این قبیل اوهام فریب‌خورده‌ام؛ و چون در این اندیشه، دقیق‌ترنگ می‌کنم، با وضوح تمام می‌بینم که هیچ علامت قطعی‌ای در دست نیست که بتوان آشکارا میان خواب و بیداری فرق نهاد. اینجاست که سخت سرگردان می‌شوم و این سرگشتگی به حدی است که تقریباً می‌توانم قانع شوم که هم‌اکنون دارم خواب می‌بینم (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۰-۳۱).

بر پایه استدلال دکارت، ما هیچ‌گونه ملاک یقین‌آوری برای تمییز خواب از بیداری در اختیار نداریم و نمی‌توانیم آنچه را حواس ما در بیداری دریافت می‌کنند با ادراکات حسی در خواب از یکدیگر بازشناسیم. از این رو نمی‌توانیم برای بنای معرفت یقینی، به ادراکات حسی اعتماد کنیم.

می‌توان گفت دکارت برهان خواب دیدن را بر پایه این پیش‌فرض ناگفته اقامه کرده است که خواب یا رؤیا نمی‌تواند سرچشمه هرگونه شناختی درباره عالم واقع باشد و هر حکمی که بر اساس تجارب حاصل از خواب و رؤیا درباره عالم واقع صادر کنیم، نادرست خواهد بود و در مقام مقایسه، همچون حکمی است که دیوانگان درباره عالم پیرامون خود صادر می‌کنند (ر.ک: شهرآیینی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱-۱۰۲).

در تبیین شک خواب دکارت، باید دانست که استدلال خواب یا رؤیا به گونه‌های متفاوتی در تاریخ تفکر نمایان شده است (ر.ک: کاتینگم، ۱۳۹۲، ص ۷۳-۷۴). بر این پایه می‌توان گفت دست‌کم دو شک مرتبط با خواب وجود دارد: یک شک این قضاوت را که «من در حال حاضر بیدار هستم» تضعیف و تخریب می‌کند. این‌گونه شک،

«شک خواب در حال» (Now Dreaming Doubt) خوانده می‌شود. شک دیگر، این قضاوت را تضعیف و تخریب می‌کند که «من همیشه بیدار هستم - یعنی به شکلی که معمولاً فرض می‌شود». این گونه شک، «شک خواب همیشگی» (Always Dreaming Doubt) خوانده می‌شود. هر دو شک، به نسخه‌هایی از نظریه مشابهت (هماندی) (Similarity Thesis) تمایل دارند. بر پایه این نظریه، تجربه‌هایی که ما آنها را خواب می‌دانیم یا اتخاذ می‌کنیم، از نظر کیفی مشابه تجربه‌هایی هستند که ما آنها را بیداری می‌دانیم (ر.ک: زالتا، ۲۰۱۴).

استدلال شک خواب دکارت را می‌توان به استناد متن تأملات، بر پایه یک «نظریه مشابهت ضعیف» تقریر کرد. آن «نظریه مشابهت ضعیف»، این است که میزان شباهت بیداری و خواب، کافی است تا این دیدگاه را خردپذیر بنمایاند که یک تجربه در خواب، هنگامی که آن را دارا هستیم، واقعی به نظر می‌رسد؛ حتی زمانی که در آن تجربه، تأمل کنیم. دکارت می‌نویسد: «هرگز نمی‌دیدم که چیزی را در بیداری احساس می‌کنم، مگر آنکه می‌توانستم گاهی هم ببینم که در خواب آن را احساس می‌کنم» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۹۸).

این نظریه مشابهت ضعیف، برای تولید مستقیم «شک خواب در حال» کافی است؛ زیرا خردپذیر است که یک خواب (در حال داشتن آن)، به گونه متقاعدکننده‌ای، همسان تجربه موجود و بالفعل من، واقعی به نظر برسد. از این رو می‌توانم درباره همه آنچه می‌دانم، چنین بگویم که من در حال خواب دیدن هستم. در روش دکارت، هر آنچه شک‌پذیر است باید کنار گذاشته شود. بر این اساس، باید معرفت من به بیدار بودنم کنار گذاشته شود.

نیومن معتقد است که استدلال دکارت، شک خواب همیشگی را مطرح ساخته است (ر.ک: نیومن، ۱۹۹۴، ص ۴۸۹-۵۳۱). او عباراتی از آثار دکارت را شاهد دیدگاه خود برمی‌شمارد، از جمله آنکه «هرگز نمی‌دیدم که چیزی را در بیداری احساس می‌کنم مگر آنکه می‌توانستم گاهی هم ببینم که در خواب آن را احساس می‌کنم و چون گمان نمی‌کردم که منشأ چیزهایی که ظاهراً در خواب احساس می‌کنم، اشیایی خارج از من باشند، نمی‌دانستم چرا باید این باور را بیشتر درباره چیزهایی داشته باشم که ظاهراً در بیداری احساس می‌کنم» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۹۸). بر اساس این شک، برای این نگرانی که همه تجربیات حسی ما - که آنها را عادی و (در حال) بیداری می‌انگاریم - به وسیله یک قوه درونی ناشناخته (بدون هرگونه کمکی از اشیای خارجی) تولید شده باشند، دلیل داریم (ر.ک: نیومن، ۱۹۹۴، ص ۴۹۳).

برخلاف نیومن، بسیاری از مفسران فلسفه دکارت معتقدند که هدف اصلی او از گذرگاه شک خواب، این است که نگرانی ما را درباره اینکه آیا بیدار هستیم افزایش دهد. بر پایه این انگاره، اغلب تصور می‌شود که استدلال خواب دکارت، جهان خارجی را پیش‌فرض گرفته است که «از خواب بیدار شدن» در آن است (ر.ک: همان، ص ۴۹۰). برخی نیز بر این باورند که هدف دکارت در شک خواب این است که انسان متأمل را از تفسیر جهان، بر پایه ایدئولوژی حسی بازدارد و این هدف را از طریق دعوت به این فرض که حواس به گونه ساختاری ناموفق و ناکارآمدند، پی گرفته است (ر.ک: کریور، ۲۰۰۸، ص ۵۹).

افزون بر آنچه گفته شد، نتیجه شک خواب دکارت به گونه‌های دیگری نیز تقریر شده است؛ از جمله آنکه همان گونه که در خواب، به اموری یقین داریم و شکی در آنها نداریم، اما در بیداری، نادرستی آنها برای ما روشن می‌گردد، ممکن است امور متیقن ما در بیداری نیز این گونه باشند؛ یعنی بیداری ما نیز نوعی خواب باشد که ما در عالم دیگری، به نادرستی یقین‌های آن پی خواهیم برد (ر.ک: عسگری یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳). به نظر می‌رسد این تقریر، با آنچه دکارت در شک خواب بیان کرده است، انطباق اندکی دارد و بیشتر به نتیجه شک شیطان فریبکار نزدیک است؛ زیرا همه آگاهی‌های تجربی انسان را در معرض موهوم و نادرست بودن قرار می‌دهد و حال آنکه دکارت خود چنین عمومیتی را برای شک خواب خود قائل نیست. او واقعیت‌هایی را نشان می‌دهد که شک خواب بر آنها کارگر نیست؛ از جمله اشیای عمومی (مفاهیم کلی در اصطلاح ارسطویی) مانند تصور دست، تصور چشم، تصور سر و... یا اشیایی بسیط‌تر و کلی‌تر از آنها مانند طبیعت مادی و امتداد آن یا شکل اشیای ممتد و کمیت آنها که صورت‌های ذهنی، خواه حقیقی و خواه موهوم از امتزاج آنها ساخته می‌شوند (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۱-۳۲). افزون بر این، دکارت شک خواب را برای تردید در حساب و هندسه و علوم دیگری از این سنخ که تنها از امور بسیار بسیط و بسیار کلی بحث می‌کنند، ناکافی می‌داند. او می‌گوید: «خواه من بیدار باشم و خواه خفته، دو به علاوه سه، همواره پنج خواهد بود و مربع هیچ‌گاه بیش از چهار پهلو نخواهد داشت» (همان، ص ۳۲) (دکارت در مراحل دیگر مسیر شک‌پرورانه خود، در این دو امر نیز شک می‌کند، هرچند او پیش از این مراحل، خطای ریاضی‌دانان را نیز از جمله دلایلی برشمرده است که قابلیت شک در براهین ریاضی را نشان می‌دهند) (ر.ک: دکارت، ۱۳۷۱، ص ۴۱).

شک خواب، همواره در کنار شک خدای قادر فریبکار و شک شیطان شرور، یکی از ادله خودتنهاگرایی برشمرده شده است (ر.ک: برنز، ۲۰۱۴) و افزون بر آن گاه خود، به‌تنهایی گونه‌ای از خودتنهاگرایی به‌شمار آمده و از آن با نام «Oneirata Solipsism» یاد شده است (ر.ک: جانستون، ۱۹۹۱، ص ۵-۶)؛ اما بررسی دقیق نشان می‌دهد که شک خواب حتی در فرض درستی و استواری آن، نمی‌تواند به‌تنهایی، «خودتنهاگرایی وجودشناختی» یا «خودتنهاگرایی معرفت‌شناختی» را نتیجه دهد؛ زیرا شک خواب و استدلال آن، بر پایه تمایز حقیقی میان خواب و بیداری بنا نهاده شده است؛ یعنی در این استدلال ما با انسانی روبه‌رویم که افزون بر ادراک حقیقی عالم واقع در حالت بیداری، گاه در حالتی به نام خواب، دارای ادراکاتی مشابه ادراکات حقیقی در حالت بیداری است و این پیش‌فرض بنیادین استدلال خواب است. از این‌رو در شک خواب، تحقق عالمی، خارج از ادراک‌کننده (که در حالت بیداری به گونه حقیقی آن را ادراک می‌کند)، به‌روشنی پذیرفته شده است. بر این پایه انکار تحقق عالم واقع، خارج از ذهن ادراک‌کننده، ناممکن است و این به معنای انکار «خودتنهاگرایی وجودشناختی» است. افزون بر این، معرفت‌یقینی به اصل تحقق عالمی خارج از ذهن ادراک‌کننده نیز از لوازم آشکار پیش‌فرض بنیادین استدلال خواب است و این به معنای انکار «خودتنهاگرایی معرفت‌شناختی» است. همچنین بر پایه شک خواب، ما در عالم خواب، با عالم واقع‌نمایی، روبه‌رویم که خود را واقعی می‌نمایاند و به سبب تشابه ادراکات خواب و بیداری که از فروض اساسی

«شک خواب» است. ما نمی‌دانیم آنچه ادراک می‌کنیم عالم واقع است یا عالم واقع‌نما که خود را واقعی می‌نمایاند؛ از این رو نمی‌توانیم معرفت یقینی داشته باشیم که آنچه ادراک می‌کنیم واقعی است؛ اما این هرگز به این معنا نخواهد بود که ما نمی‌توانیم هیچ معرفت یقینی‌ای درباره عالم خارج داشته باشیم که مدعای «خودتنهاگروی معرفت‌شناختی» است؛ زیرا در فرض صحت «شک خواب»، ما افزون بر معرفت یقینی به تحقق عالم خارج که پیش‌تر بیان شد، به امور فراوان دیگری نیز در جهان خارج معرفت یقینی داریم؛ از جمله آنکه یقین داریم در عالم خارج، اموری تحقق دارند که می‌توانند «مُصَبَّر» یا «مسموع» ما باشند و قوانین ریاضی بر آنها حاکم است و دارای ویژگی شکل‌داری هستند و... این معرفت‌های یقینی، از لوازم تشابه ادراکات خواب و بیداری است که در «شک خواب» مفروض گرفته شده است.

### ۳-۳. شک خدای قادر و شیطان شریر

دکارت در گام سوم، برای به چالش کشیدن باورهایی که از شک‌های پیشین در امان مانده‌اند، شک نوینی را سامان داده است. در این شک، او نخست خدای قادری را فرض می‌کند که او را فریب می‌دهد و سپس برای در امان ماندن از اشکالات کلامی، فرض شیطان شریر را به میدان می‌آورد.

از منظر دکارت، شک خواب او نمی‌تواند در اعتقاد به وجود چیزهایی چون ماده، شکل، عدد، مکان و زمان و نیز چیزهای دیگری که از دست و سر ساده‌تر و کلی‌ترند، خللی وارد کند (ر.ک: سورل، ۱۳۷۹، ص ۸۳) و همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، او شک خواب را برای تردید در حساب و هندسه و علوم دیگری از این‌سرخ که تنها از امور بسیار بسیط و بسیار کلی بحث می‌کنند، ناکافی می‌داند (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۲)؛ اما دکارت به کمک استدلال‌های خود در گام سوم، می‌کوشد تا نشان دهد که می‌توان حتی در این‌گونه اعتقادات نیز شک کرد.

دکارت استدلال خدای قادر فریب‌دهنده را بدین‌سان بنا نهاده است:

روزگاری است که این عقیده راسخ در ذهن من بوده است که خداوند قادر مطلق وجود دارد که [خالق من است و] مرا به همین صورتی که هستم ایجاد کرده است، اما از کجا بدانم که همین خدا، چنین تقدیر نکرده باشد که نه زمینی وجود داشته باشد، نه آسمانی، نه جسم ممتدی، [نه شکلی]، نه مقداری و نه مکانی و در عین حال من همه [آنها را احساس کنم و] همه آنها همان‌گونه که اکنون می‌بینم موجود به نظر بیاید... (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۲-۳۳).

بر پایه این استدلال، اعتقاد به وجود خدای قادر، زمینه‌ساز شک در همه ادراکات، از جمله ریاضیات است؛ زیرا ممکن است او با قدرت مطلق خود، ما را به گونه‌ای نظام‌مندی فریفته باشد. دکارت در اینجا، فریبندگی فراگیر خدا را با خیر مطلق بودن او ناسازگار نمی‌داند، اما او برای کاستن از شدت انتقاد و اعتراض کسانی که معتقدند خدای خیر مطلق، ما را اینچنین نظام‌مند فریب نخواهد داد، استدلال معروف خود یعنی شیطان شریر را به گونه‌ای مشابه مطرح می‌سازد:

بنابراین فرض می‌کنم که نه خدا که خیر اعلا و سرچشمه حقیقت است - بلکه اهریمنی شریر (و بسیار مکار و فریبکار) که قدرتش از فریبکاری اش کمتر نیست، همهٔ مهارت خود را در فریفتن من به کار بسته است (همان، ص ۳۴).

در این فرض، شیطانی بسیار نیرومند و هوشمند همه کوشش خود را به کار می‌بندد تا او را به وجود چیزهایی معتقد کند که حقیقت ندارند. بنابراین ممکن است که همه دانش او از اشیای خارجی (که شامل بدن او نیز می‌شود)، نتیجه اعمال شیطان شریر بوده، از این رو بازتابی از یک واقعیت خارجی نباشند.

در نگاه کاتینگم، فرض اهریمن بداندیشی که عزمش برای فریب عمومی جزم است، می‌تواند چشمگیرترین و نمایشی‌ترین راهکاری باشد که برای تولید شک در تأمل نخست معرفی شده است. او معتقد است معرفی شیطان، شیوه‌ای نمایشی برای تصریح به این نکته است که از منظر ذهنی، در حال و هم‌اکنون، هیچ تضمینی نیست که تجربه کنونی «من» زنجیره‌ای از اوهام گذرا و بی‌اساس نباشد که در هیچ واقعیت پایدار و ماندگاری ریشه ندارد (ر.ک: کاتینگم، ۱۳۹۲، ص ۷۱-۷۲).

برخلاف کاتینگم که معتقد است نقش فرض اهریمن بداندیش، در اصل تقویت شک‌های مربوط به علل بیرونی تجربه کنونی من است، برخی هدف از طرح این فرضیه را گستراندن دامنه شک به حقایق منطقی و ریاضیات می‌دانند (ر.ک: همان، ص ۹۱). برخی نیز بر این باورند که فرض خدای فریبکار و فرض اهریمن بداندیش، دو فرض شکاکانه کاملاً مجزا از یکدیگرند. آنها این دیدگاه را به استناد شواهدی در آثار دکارت، تقویت و تأیید می‌کنند و معتقدند فرض خدای فریبکار برای شک در حقایق و اصول ریاضی و فرض اهریمن بداندیش برای شک در «همه اشیای خارجی» یعنی سراسر عالم خارج، مطرح شده‌اند (ر.ک: شه‌رآیینی و زیرک باروقی، ۱۳۹۲، ص ۵۴-۵۸).

دکارت در سومین گام از شک‌های خود، افزون بر فرض خدای قادر فریب‌دهنده و فرض شیطان شریر، فرض دیگری را نیز مطرح و بر پایه آن نیز نتایج دو فرض دیگر را دنبال کرده است. او در فرض انکار خدا نیز بر نفی مطلق معرفت استدلال کرده و به روشنی، یکسره خطا بودن معرفت را ادعا می‌کند:

شاید کسانی باشند که به انکار وجود خداوندی با این قدرت گرایش بیشتری دارند تا اعتراف به اینکه همهٔ اشیای دیگر قابل تردید باشند؛ اما بگذارید ما در حال حاضر با آنها مخالفت نکنیم، ... با وجود این، برای رسیدن من به این وضع از وجود که به آن رسیده‌ام، هر توجیهی فرض کنند - خواه آن را به تقدیر نسبت دهند، خواه به صدفه و خواه معلول توالی مستمر اشیای متقدم یا وسیله دیگری بدانند - از آنجاکه به خطا افکندن و فریفتن خویش، خود نوعی نقص است، بدیهی است هر قدر قدرت خالقی که او را علت وجود من می‌داند کمتر باشد، احتمال اینکه من به قدری ناقص باشم که همواره خطا کنم، بیشتر خواهد بود (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۳۳).

اکنون آشکار شد که دکارت در گام سوم از شک‌های خود، استدلال‌ها برای شک فراگیر را بر پایه سه فرض، اقامه کرده است: ۱. فرض خدای قادر فریب‌دهنده؛ ۲. فرض نبود خدا؛ ۳. فرض شیطان شریر.

او با فرض‌هایی که مطرح می‌کند، راه را برای ورود سفسطه مصطلح می‌گشاید (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷؛ همو، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۵۳) و خود را در موضع رسمی یک سوفیست قرار می‌دهد و همه معرفت خود را یکسره خطا و غیرواقع‌نما می‌انگارد (البته در نگاهی دقیق‌تر باید گفت این شک، به‌روشنی خودتتهاگرایانه است؛ زیرا دکارت معتقد است که اگر جهان حاصل فریب خدای قادر یا شیطان شریر است، شخص فریب‌خورده باید وجود داشته باشد. به دیگر سخن، هرچند او در وجود خارجی جهان شک می‌کند، اما وجود شخص فریب‌خورده را شک‌ناپذیر می‌داند که جهان، مبتنی بر اوست) (ر.ک: جانستون، ۱۹۹۱، ص ۵)؛ اما اشکال عمومی استدلال‌های دکارت این است که اساساً اقامه استدلال به نفع سفسطه با اعتقاد ادعایی سوفیست یعنی یکسره خطا بودن ادراکات و یا ناتوانی مطلق انسان در تشخیص معرفت حقیقی از خطا، ناسازگار است؛ زیرا استدلال‌کننده می‌باید دست‌کم برخی صور قیاس را منتج بداند و نیز قائل به «استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین» باشد؛ وگرنه «نفی» و «اثبات»، در هریک از مقدمات قیاس او و همچنین در نتیجه قیاس او، دیگر تفاوتی ندارد و نقیض مدعا مانند خود ادعا، معتبر یا بی‌اعتبار است. به علاوه اساساً سخن گفتن و به کار بردن کلمات و ساختارهای گزاره‌ای نیز مستلزم پذیرش اصل بدیهی «استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین» است؛ وگرنه هر کلمه‌ای را می‌توان به جای کلمه دیگر به کار برد و هر ساختار گزاره‌ای را در جای ساختار گزاره‌ای دیگری استعمال کرد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱-۵۳).

دکارت در جست‌وجوی امکان شک در معرفت برای کنار گذاردن معرفت‌های شک‌پذیر است، اما برای آنکه این شک‌ها ممکن گردد، لازم است او برخی معرفت‌های یقینی را بپذیرد؛ از این‌رو استدلال‌های دکارت در بررسی دقیق برای مطلوب او ناکارآمد است، هرچند در نگاه بدوی کارآمد می‌نمایند؛ یعنی شک‌های فراگیری که او به دنبالشان است، با این‌گونه استدلال‌ها حاصل نمی‌شوند.

افزون بر این در هر سه فرض خدای قادر فریب‌دهنده، نبود خدا و شیطان شریر، تحقق خارجی موجودی ورای انسان فریفته‌شده، گریزناپذیر است؛ یعنی خدا یا خالق ضعیف‌تر از خدا یا شیطان شریر. از این‌رو این استدلال‌ها هرگز خودتتهاگروی وجودشناختی را اثبات نمی‌کنند و آن را موجه نمی‌سازند. همچنین این استدلال‌ها، مطلق معرفت یقینی را به ورای خود و ادراکات خود نفی نمی‌کنند؛ زیرا هریک در فرض صحت، مستلزم علم به تحقق موجود یا موجوداتی در خارج از «من فریفته‌شده» است؛ از این‌رو «خودتتهاگروی معرفت‌شناختی» نیز که مستلزم نفی هرگونه معرفت به ورای خود و ادراکات خود است، با این‌گونه استدلال‌ها اثبات نمی‌گردد (راهکار شناساندن ناکارآمدی این شک‌ها و نیز روش بنیادین ابطال یا نمایاندن نادرستی خودتتهاگروی آن است که با نظام‌سازی معرفت، بر پایه واقع‌نمایی بدیهیات، وجود یک یا چند چیز در خارج، اثبات شود، مبانی و لوازم ضروری برای پیمودن این مسیر، از سوی حکمای مسلمان، فراهم آمده است - مانند تبیین علم حضوری و خطاناپذیری آن و بدهات اصل امتناع تناقض و انکارناپذیری آن - که خود موضوع پژوهش دیگری است).



### ۳-۴. نظریه معرفت دکارت و خودتپهاگروی

دکارت پس از شک‌های چندگانه خود و اعتمادناپذیر نمایاندن همه دانش بشری، می‌کوشد با نظام معرفتی‌ای که بنا می‌نهد، اعتبار را بار دیگر به معرفت بشری بازگرداند و یقین از دست‌رفته را دوباره احیا کند. او شالوده «نظریه معرفت» خاصی را پی‌ریزی کرد که فطری‌گرایی معرفتی، عنصر اصلی‌اش بود. بر اساس فطری‌گرایی دکارت، نخستین چیزی که انسان به‌روشنی و با تمایز کامل آن را می‌شناسد، این است که «او می‌اندیشد، پس هست» (ر.ک: قوام صفری، ۱۳۸۶، ص ۴۱-۴۲) و اینکه او وجود دارد، نخستین معرفت یقینی‌ای است که او به آن دست می‌یابد (ر.ک: دکارت، ۱۹۸۵، ص ۱، ص ۷). این نتیجه ضروری دکارت که به «کوگیتو» (cogito) معروف شده، البته در نفس شخص بالغ حاصل می‌شود. (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۸). ملاک بدهات و تقدم کوگیتو این است که نمی‌توان در آن شک کرد، درحالی‌که می‌توانیم نسبت به وجود هر چیز دیگر «که قبلاً دربارهٔ آنها یقین داشته‌ایم، حتی دربارهٔ براهین ریاضی و حتی اصولی که تاکنون بیدیهی تلقی کرده بودیم» (دکارت، ۱۹۸۵، ص ۱، ص ۵) شک کنیم. در اندیشه دکارت، نفس انسان جوهری است که به‌کلی از بدن او متمایز است و تصور ما از نفسمان بر تصویری که از بدن خود داریم مقدم است.

خوب، در اینجا من فرض می‌کنم که هر چیزی غیر از خودم، غیرواقعی است، تا زمانی که بدانم من چه نوع چیزی هستم. من به‌وضوح می‌توانم ببینم که هیچ‌کدام از خصوصیات را که بدن‌ها دارند، من ندارم (دکارت، ۱۹۸۵، ص ۱، ص ۸).

دکارت در نظریهٔ معرفت خود، تنها احکام و تصدیقاتی را صادق می‌داند که ما آنها را به گونه واضح و متمایز ادراک می‌کنیم؛ یعنی معیار صدق در نظریه معرفت او وضوح و تمایز است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۲۶-۱۲۷). «تمام آنچه ما با وضوح و تمایز ادراک می‌کنیم، به همان‌گونه که آنها را تصور می‌کنیم حقیقت دارند» (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۱، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۹۸). دکارت وضوح و تمایز را چنین تبیین کرده است:

من چیزی را واضح (صریح) می‌نامم که بر یک ذهن دقیق، حاضر و روشن باشد، درست به گونه‌ای که چون اشیا در برابر دیدگان ما قرار می‌گیرند و با قوت تمام، بر آنها تأثیر می‌گذارند، می‌گوییم آنها را به‌روشنی می‌بینیم، اما متمایز چیزی است که چنان دقیق و از اشیا دیگر متفاوت است که فقط بیانگر همان چیزی است که به طور آشکار بر بینندهٔ دقیق ظاهر می‌شود (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۶۷-۶۸).

دکارت پس از کسب یقین به وجود خود و پیش از اثبات وجود خدای متعال سرمد نامتناهی، در تحلیل معلومات ذهنی خود این‌گونه حکم می‌کند:

اینکه تاکنون معتقد بودم اشیا بی بیرون از من و متفاوت با من وجود دارد که از طریق اقدام‌های حسی یا هر وسیله ممکن دیگر این مفاهیم یا صور را به من منتقل می‌سازد، نه بر اساس یک حکم قطعی بلکه فقط مولود انگیزه‌های کور بود (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۵۷).

او پیش‌تر مبانی این نگاه خودتپهاگرایانه را برشمرده است، از جمله آنکه ممکن است قوه‌ای که هنوز برای او

ناشناخته است در او وجود داشته باشد که بتواند بی‌یاری اشیای خارجی، مفاهیم را در ذهن او به وجود آورد؛ همان گونه که او در خود امیالی را می‌یابد که همواره بر وفق اراده او نیستند (ر.ک: همان، ص ۵۶). از این رو در نگاه دکارت با شک‌های چندگانه‌ای که او ترتیب داده است، در کنار کوگیتو یعنی شک‌ناپذیری وجود من اندیشنده، خودتنهاگری معرفت‌شناختی حاصل می‌شود.

خدا در نظام معرفتی دکارت، دارای نقشی برجسته و محوری است؛ زیرا او تلاش می‌کند با بهره‌گیری از ضمانت الهی از چالش خودتنهاگری و شک‌های خودساخته‌اش رها شود. دکارت، وجود خدا را از طریق ادراک واضح و متمایز اثبات می‌کند (ر.ک: همان، ص ۶۰-۷۱) و سپس کمال «فریبکار نبودن» خداوند را به کار می‌گیرد تا به صورت کلی، اطمینان بخشی باورهایی را ثابت کند که از ادراک واضح و متمایز فراترند؛ اما او بسیار تحت تأثیر این تفکر است که انسان تنها به خاطر مخلوق بودن و مورد تأیید الهی بودنش می‌تواند چیزی را بشناسد. از این رو همواره وسوسه می‌شود که در جهت مخالف سیر کند و کمال الهی را حتی برای ضمانت ادراکات واضح و متمایز اصلی نیز به کار برد، و بدین‌سان خود را در معرض اتهام استدلال دوری قرار دهد (ر.ک: ویلیامز، ۱۹۶۷، ص ۶۹-۷۵).

در اندیشه دکارت، تصور «موجود کامل نامتناهی»، تصویری ممتاز است. این تصور نه‌تنها باید معلول علتی خارجی باشد، بلکه باید شبیه مابازای خارجی خود نیز باشد؛ همان گونه که رونوشت برابر اصل است. البته تصور ما از موجود کامل نامتناهی مسلماً با واقعیت منطبق نیست؛ به این معنا که ما قادر به درک خدا نیستیم؛ اما با این حال، تصورمان واضح و متمایز است. منظور از ممتاز بودن این تصور، این است که حضورش ما را وادار می‌سازد که با قبول علتی خارجی برای ایجاد آن، از خود فراتر رویم: «اگرچه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهی‌ام، نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من پدید آورده باشد» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۶۴) و در عین حال، خصوصیت بازنمایی عینی‌اش را تصدیق کنیم. از منظر دکارت، تصورات دیگر را ممکن است ما ایجاد کرده باشیم (البته بسیار نامحتمل است که بعضی از تصورات مانند امتداد و حرکت، پندارهای ذهنی باشند، اما دست‌کم قابل تصور است، هرچند تصورش دشوار باشد)؛ اما تأمل و تفکر متقاعدمان می‌سازد که این امر درباره تصور موجود کامل و نامتناهی، تصورناپذیر است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۶، ص ۱۵۹-۱۸۶).

تعریف معرفت حقیقی در اندیشه دکارت نیز (مانند حکمای پیشین و منطبق بر فهم متعارف) ادراک مطابق با واقع است، اما در انگاره او یقینی که برای حصول معرفت ضروری است، تنها با وجود وضوح و تمایز حاصل می‌گردد؛ یعنی هرچند صدق به معنای مطابقت است، اما فهم یقینی این مطابقت را ادراکی فراهم می‌آورد که دارای وضوح و تمایز است. برای توصیف نظریه معرفت دکارت، دقیق‌تر آن است که گفته شود در بیشتر موارد دانش بشری، وضوح و تمایز در کنار تضمین الهی، معرفت حقیقی را فراهم می‌سازد؛ اما ادله سه‌گانه‌ای که دکارت برای

اثبات خدا اقامه کرده است (ر.ک: دکارت، ۱۳۸۱، ص ۶۰-۷۱ و ۸۳-۹۱؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۴۸-۵۳) با اشکال و انتقادهای جدی روبه‌رو شده است (ر.ک: همتی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸-۱۶۹). از آنجاکه وجود خدا در نظام معرفتی که دکارت بنا نهاده، نقشی بنیادین دارد، با تخریب ادله اثبات خدای او، نظام معرفتی دکارت نیز تهدید می‌شود و کارآمدی خود را از دست می‌دهد.

شک‌های چندگانه‌ای که دکارت برای ساخت نظریه معرفت خود مطرح ساخت، در فلسفه او پاسخ مناسبی دریافت نکردند و این در حالی بود که دکارت این شک‌ها را برای اثبات مدعای خودتنهاگرا، کافی و ثمربخش نمایانده بود. در این بستر، چالش معرفت‌شناختی خودتنهاگروی فرصت ظهور و قدرت‌نمایی یافت. نظام معرفتی دکارت، به سبب نقایص و اشکالات بنیادین (ر.ک: معلمی، ۱۳۸۸، ص ۶۸-۶۹؛ ژیلسون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۵۷) بر آتش شکاکیت در فلسفه مغرب‌زمین دمید و آن را بیش از پیش برافروخت (ژیلسون در کتاب *نقد تفکر فلسفی غرب* و در فصلی با عنوان «ایدئالیسم دکارتی»، نشان می‌دهد که حتی ایدئالیسم بارکلی تجربه‌گرا نیز مولود طبیعی و قهری فلسفه دکارت است (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲-۱۵۷)). در این بستر، چالش معرفت‌شناختی خودتنهاگروی نیز فرصت ظهور و قدرت‌نمایی یافت. عقل‌گرایان برجسته پس از دکارت نیز با شدت و ضعف متفاوتی، چنین نسبتی با خودتنهاگروی داشته‌اند.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله، با تبیین شک‌های دکارت و نظریه معرفت او، چگونگی زمینه‌سازی آرای معرفتی دکارت برای ایجاد یا گسترش و تقویت خودتنهاگروی در فلسفه مغرب‌زمین را نشان دادیم. او با شک‌های چندگانه‌ای که ترتیب می‌دهد، در کنار شک‌ناپذیری وجود من اندیشنده (کوگیتو)، نخست خود را به‌روشنی در موضع یک خودتنهاگرای معرفت‌شناختی قرار می‌دهد و سپس بر پایه ملاک وضوح و تمایز و با بهره‌گیری از ضمانت الهی، خود را ره‌اشده از چالش خودتنهاگروی می‌انگارد؛ اما به سبب نقایص و اشکالات بنیادین این نظام معرفتی، دکارت خواسته یا ناخواسته زمینه‌ساز تمایل به خودتنهاگروی و یا مسبب بروز چالش معرفت‌شناختی خودتنهاگروی است. افزون بر آنچه بیان شد، در این پژوهش نشان دادیم که شک‌های دکارتی اگرچه از سوی او و دیگران ادله‌ای برای اثبات خودتنهاگروی انگاشته شده‌اند، اما در واقع برای اثبات و نتیجه‌بخشی مدعای خودتنهاگرا ناکارآمدند.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (الالهيات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- اوریت، نیکلاس و الیک فیشر، ۱۳۸۹، *نگاهی انتقادی به معرفت‌شناسی جدید*، ترجمه و نقد حسن عبدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دکارت، رنه، ۱۳۷۱، *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۱، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ سوم، تهران، سمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *گفتار در روش درست راه بردن عقل*، دکارت، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، مهر دامن.
- رانتج، ۱۳۹۲، *تاریخ فلسفه، رنسانس و عقل‌باوری سده هفدهم*، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، چشمه.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۸۷، *نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم*، ترجمه احمد احمدی، چ سوم، تهران، سمت.
- سورل، تام، ۱۳۷۹، *دکارت*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، طرح نو.
- شهرآیینی، سیدمصطفی و عزیزه زیرک باروقی، ۱۳۹۲، «فرض اهریمن بدانندیش و طرح فلسفی دکارت»، *پژوهش‌های فلسفی*، ش ۱۳، ص ۴۷-۶۷.
- شهرآیینی، سیدمصطفی، ۱۳۸۹، *تأملاتی در باب تأملات دکارت*، تهران، ققنوس.
- عارفی، عباس، ۱۳۷۹، «سیمای شک و یقین»، *ذهن*، ش ۱، ص ۷۳-۸۶.
- عسگری یزدی، علی، ۱۳۸۱، *شکاکیت «نقدی بر ادله»*، قم، بوستان کتاب.
- قوام‌صفری، مهدی، ۱۳۸۶، *مابعد الطبیعه چگونه ممکن است*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاتینگم، جان، ۱۳۹۲، *دکارت*، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۶، «خدا در فلسفه دکارت»، ترجمه هدایت علوی‌تبار، *فرهنگ*، ش ۲۴، ص ۱۵۹-۱۸۷.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایب‌نیتس*، چ دوم، تهران، سروش.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، چ دوم، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۹، *مقالات فلسفی*، تهران، حکمت.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱، *مسأله شناخت*، چ ششم، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، *پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ سوم، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۸، *نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه غرب*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- همتی، همایون، ۱۳۸۶، *خدا در فلسفه دکارت و صدرالدین شیرازی*، تهران، سوره.
- Fuller, Benjamin Aphthorp Gould, 1945, *A History of philosophy*, H. Holt and company.
- Williams, Bernard, I 967, "Rationalism", in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, New York, Macmil-lan).
- Blackburn, Simon, 2005, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press, UK.
- Blahnik, G. Michael, 1997, *Experience: An Exploration Into the Structure and Dynamics of Human Consciousness*, University Press of America.
- Bokil, S. V., 1996, "Development of Solipsism after René Descartes", *Indian Philosophical Quarterly*, V. 23, p. 1-2.

- Bunnin, Nicholas & Yu Jiyuan, 2008, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, John Wiley & Sons.
- Burns, Stuart A., 2014, "The Metaphysical Challenge of Solipsism" in *Evolutionary Pragmatism*, <http://www3.sympatico.ca/saburns/pg0220.htm>.
- Carriero, John, 2008, *Between Two Worlds: A Reading of Descartes's Meditations*, Princeton University Press.
- Descartes, Rene, 1958, *Discourse on Method*, in "Descartes Philosophical Writings", Modern Library.
- Descartes, Rene, 1985, *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press.
- Flew, Anthony, 1979, *A Dictionary of Philosophy*, New York, St. Martin's Press.
- Fogelin, Robert J., 2001, *Routledge Philosophy Guidebook to Berkeley and the Principles of Human Knowledge*, Psychology Press.
- Fumerton, Richard, 2005, *Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan Press, "SOLIPSISM".
- Gordon, Haim, 2013, *Dictionary of Existentialism*, Routledge.
- Iannone, Pablo, 2013, *Dictionary of World Philosophy*, Routledge.
- Irvine, D., 1999, *Bertrand Russell: Language, knowledge and the world*, Psychology Press.
- Johnstone, Albert A., 1991, *Rationalized Epistemology: Taking Solipsism Seriously*, Suny Press.
- Kekes, John, 1976, *The Glorious Koran: A Bi-lingual Edition with English Translation, Introduction, and Notes*, SUNY Press.
- Kenny, Anthony, 2008, *Philosophy in the Modern World: A New History of Western Philosophy*, Oup, Oxford.
- Lacey, Alan, 2002, *Dictionary of Philosophy*, Routledge.
- Mandik, Peter, 2010, *Key Terms in Philosophy of Mind*, A&C Black.
- Mautner, Thomas, 2000, *The Penguin Dictionary of Philosophy*, London England; Penguin Books.
- Musgrave, Alan, 1993, *Common Sense, Science and Scepticism: A Historical Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge University Press.
- Newman, Lex, 1994, "Descartes on Unknown Faculties and Our Knowledge of the External World", *Philosophical Review*, V. 103, p. 489–531.
- Reid, Thomas, Sir William Hamilton, Dugald Stewart, 1872, *The Works of Thomas Reid: Now Fully Collected, with Selections from His Unpublished Letters*, seventh edition, Edinburgh: Maclachlan and Stewart.
- Rowe, Ronald E., 2004, *Shadow of the Absolute: An Anti-materialism*, Janus Publishing Company Lim.
- Schantz, Richard, 2004, *The Externalist Challenge*, Walter de Gruyter.
- Ueberweg, Friedrich 1874, *A History of Philosophy: History of modern philosophy*, Hodder and Stoughton.
- Zalta, Edward N., 2014, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, "Descartes' Epistemology", First published Wed Dec 3, 1997; substantive revision Mon Oct 6, 2014, <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-epistemology>.

## ملخص المقالات

### الموجود بالذات والموجود بالعرض من منظار صدر المتألهين والحكيم الإشرافي

fazliamoli92@yahoo.com

dr.r.akbarian@gmail.com

كـ علي فضلي / أستاذ مساعد في قسم العرفان بمعهد الثقافة والفكر الإسلامي

رضا أكبريان / أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة تربيت مدرس

الوصول: ١٣ محرم ١٤٣٨ - القبول: ١٢ رمضان ١٤٣٨

#### الملخص

ثمة مصطلحان في الفلسفة هما الموجود بالذات والموجود بالعرض، حيث يعتبران كمفتاح لفهم قسم من أهم المباني في الحكمة المتعالية. والمقالة التي بين يدي القارئ الكريم تهدف إلى الإجابة عن سؤال وهو: ما هو معنى هذان المصطلحان في المدرسة الصدرائية؟ وما هو اختلافهما عن المعنى المراد منهما عند المدرسة الإشرافية؟ وذلك أن ماهية الموجود بالذات والموجود بالعرض في نظام الحكمة الإشرافية عقلية محضة وذهنية صرفة، بحيث ليس لها أي نوع من التقرّر العيني مستقلاً كان أو مجرداً؛ ولكن الوجود في نظام الحكمة المتعالية موجود بالذات وجميع أحكامه في الخارج موجودة بالعرض. وهذه الموجودية العرضية تحتاج إلى واسطة في العروض للتحقق في الخارج. وهذه الواسطة التي تؤدي إلى اتصاف الأحكام بوصف الموجودية مجازاً وتحققها في الخارج بشكل مجرد تمتدّ جنورها في الارتباط الوجودي الاتحادي لتلك الأحكام بنصّ الوجود. وثمة مصداقان -على أقل تقدير- للموجودات بالعرض في المدرسة الصدرائية من ناحية أقسام الارتباط الوجودي وهما: المعقولات الأولى والمعقولات الثانية الفلسفية، حيث يتواجد كلٌّ من هذين المصداقين في نصّ الواقع بشكل خاصّ، وبالطبع تُعرف الموجودية المجازية للمعقولات الأولى بالحيثية النفاذية والموجودية المجازية للمعقولات الثانية الفلسفية بالحيثية الاندماجية.

كلمات مفتاحية: الموجود بالذات، الموجود بالعرض، الحيثية الاندماجية، الحيثية النفاذية، الارتباط الوجودي الاتحادي.

## دور الوهم في الأخطاء الإدراكية من منظار صدر المتألهين

rezajavad84@gmail.com

forghani@isu.ac.ir

جواد رضائي / طالب دكتوراه في فرع الكلام الإسلامي بجامعة قم

محمد كاظم فرقاني / أستاذ مساعد في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة الإمام الصادق

الوصول: ٢٣ ذي القعدة ١٤٣٧ - القبول: ٢٢ رمضان ١٤٣٨

### الملخص

يرى صدر المتألهين أن العلم والإدراك من المجردات، وثمة ارتباط مباشر بين مقدار العلم وبين شدة التجرد أو ضعفه. كما يعتقد أن قوة الوهم هي نفس العقل الذي أضيف إلى التفاصيل الحسية أو الخيالية، وبناءً على هذا التعريف، فإن الإدراك الوهمي يؤدي إلى انخفاض التجرد وتبعاً لذلك ضعف الإدراك. كما يمكن القول أن عدم القطعية والجزم هو من خصائص الإدراك الوهمي، وبعبارة أخرى أن الوهم أو الإدراك الوهمي ليس من شأنه الوصول إلى اليقين والمعرفة الصحيحة. أضاف إلى ذلك أن الوهم هو زعيم القوى الجزئية والحيوانية وحاكمها ويسعى دائماً إلى تسخيرها إلى أقصى حد ممكن، ويعمل على الانغماس في الشهوة والغضب، ولذلك في نزاع مستمر مع العقل والإدراكات العقلية، والعقل يسعى في تحديد هذه القوى وتعديلها. ومن هذا المنطلق، ثمة ارتباط وثيق بين مبحث القوى الواهمة والإدراكات الوهمية وبين مبحث الخطأ في الإدراك. أما المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فتعتمد في دراسة الموضوع على المنهج الوصفي-التحليلي.

كلمات مفتاحية: الوهم (القوة الواهمة)، العقل، الإدراك، التجرد، صدر المتألهين.

## وقففة على قاعدة «كل حادث تسبقه قوة الوجود ومادة تحملها»

aheydar6013@gmail.com

كلمة أحمد حيدر بور / أستاذ مساعد فى قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخمينى ؑ للتعليم والبحث

غلامرضا فياضى / أستاذ فى قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخمينى ؑ للتعليم والبحوث

الوصول: ١٤ ربيع الاول ١٤٣٨ - القبول: ٢٨ رجب ١٤٣٨

### الملخص

إنّ الالتزام بقاعدة «كل حادث تسبقه قوة الوجود ومادة تحملها» التى تستلزم استحالة خلق الموجود الحادث من العدم لا ينسجم مع ظاهر النصوص الدينية من جانب ويؤدى إلى عرض تفسير غريب عن بعض المعجزات الواردة فى القرآن الكريم من جانب آخر. ولما كان لا يجوز فى الديانة الإسلامية الحنيفة حمل النصوص الدينية على خلاف الظاهر دون وجود أدلة حاسمة، فيخطر هذا الاحتمال على البال بأنّ القاعدة المذكورة أنفأ ربّما لا تبنى على العقل الصريح ولا تعتمد على البرهان العقلى التام.

أمّا الباحث من خلال الاهتمام بهذا الموضوع المهمّ، فتوصل إلى أنّ الأدلة العقلية لهذه القاعدة ليست تامة فحسب، بل إذا افترضنا أنّها تامة، فإنّها تبنى على نظرية الكون والفساد. ولكن نظرية الحركة الجوهرية التى هى مشهورة ومقبولة عند الباحثين لا تبقى مصداقاً لموضوع هذه القاعدة فحسب؛ بل تستلزم استحالة مسبقية الحادث الزمانى بالمادة. وبالتالي لا حاجة إلى حمل ظواهر النصوص الدينية على خلاف الظاهر ولا إلى قبول التفسير الغربية عن المعجزات.

كلمات مفتاحية: الحادث الزمانى، المادة، القوة، الإمكان الذاتى، الإمكان الاستعدادى، الاستعداد، الترجيح بلا مرجح.



## كيفية تحقق المفاهيم الفلسفية في الفلسفة المشائية

محمد فارسيات / طالب دكتوراه في فرع الفلسفة الإسلامية بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

oshryeh@quran.ac.ir

رحمان عشرية / المستوى الرابع في حوزة قم العلمية

الوصول: ٣٠ محرم ١٤٣٨ - القبول: ٢٠ شوال ١٤٣٨

### الملخص

ثمة بعض القراءات الصدرائية أو الصدرائية الجديدة بين المشائين في مسألة كيفية تحقق المفاهيم الفلسفية ظهرت على الساحة العلمية في العصر الراهن، حيث أنّها مرفوضة ولا يمكن الدفاع عنها اعتماداً على المبانى الفلسفية المشائية والمؤلفات المتبقية من أبرز شارحي ومنتقدي الفلسفة المشائية وقراءاتهم. وتُنسب هذه الرؤية عادة في الوقت الحاضر إلى المشائين الذين يرون أنّ المفاهيم الفلسفية هي موجودة في الخارج بناءً على العرض التحليلي والمتحد مع المعروض؛ ولكن مراجعة المؤلفات المتبقية من الفلاسفة المشائين تجعلنا أن نتوصل إلى مجموعة من المبانى في الفلسفة المشائية، حيث تدلّ هذه المبانى على عدم قابلية المدرسة المشائية لطرح نظرية العرض التحليلي واتحاد العرض مع المعروض في الأساس، كما تدلّ هذه المبانى على أنّ كيفية وجود الأعراس لا تمكن إلّا بشكل انضمامي فحسب. ويجدر هنا الإشارة إلى أنّ ابن سينا في مؤلفاته قد يرى اتحاد عدد من المفاهيم المتباينة في مصداق واحد. ونحن في هذه المقالة نقوم بدراسة وتقييم هذه الرؤية كروية نادرة وغير رائجة في الفلسفة المشائية، كما أنّ هذه الرؤية عرفت فيما بعد كروية رائجة لكيفية تحقق المفاهيم الفلسفية.

كلمات مفتاحية: المفهوم، المصداق، المفاهيم الفلسفية، العرض، المعروض، العرض التحليلي، العرض الانضمامي (الخارجي).

## المعاد الجسماني - الروحاني في ميزان العقل؛ نقد لمنكري عقلانية المعاد الجسماني - الروحاني

Kermania59@yahoo.com

علي رضا كرمانى / أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

الوصول: ٢٥ صفر ١٤٣٨ - القبول: ٨ شعبان ١٤٣٨

### الملخص

يعتقد معظم المفكرين الإسلاميون بالمعاد بشكله الجسماني-الروحاني. وأمّا الإيمان بالمعاد بجسم مادّي ولو كان عن طريق تقليد الشريعة فيقتضى إثبات معقولة هذا المعتقد أو عدم معارضته العقل كشرط مسبق له. أمّا الذين يعتقدون بانحصار المعاد في المعاد الروحاني أو الذين يعتقدون بالمعاد بالجسم المثالي، فإنّهم يواجهون محاذير عقلية كثيرة كتناسخ البدن العنصرى في الآخرة وعبثيته. تبتنى مثل هذه الإشكاليات الفلسفية عادة على علم النفس الذى يعتقد بكون النفس روحانية الحدوث أو الذى غفل عن علاقة الشأن وذى الشأن بين النفس والبدن. أمّا الباحث فى المقالة التى بين يدي القارئ الكريم، فيسعى من خلال المنهج الوصفى التحليلى إلى دحض المحاذير المذكورة آنفاً وبيان أنّ هناك حاجة إلى التناسخ السينوى (وجود نفسين فى جسم واحد) ولا حاجة إلى التناسخ الصدرائى (خروج الأمر من القوة إلى الفعل). وعليه فإنّ حقيقة الإنسان فى هذا البيان ليست روحاً مجردة ولا جسماً مادياً، بل إنّها وجود جامع لجميع هذه المراتب. ولذلك إذا كان من المقرر أن يعود الإنسان فى الآخرة، فستكون عودته بالبعدين العنصرى والروحاني.

كلمات مفتاحية: المعاد، المعاد الجسماني، المعاد العنصرى، المعاد الروحاني، التناسخ، المعقولة.

## العودة إلى الأصل؛ مدخل للرؤية الوجودية إلى العلوم من منظار الحكمة الإسلامية

87sarabadani@gmail.com

ebrahemi68@gmail.com

heydari@yu.ac.ir

hparkan@yahoo.com

حسين سرآباداني تفرشي / طالب دكتوراه في فرع الإدارة الحكومية بجامعة الإمام الصادق

كريم إبراهيمي / طالب دكتوراه في فرع إدارة الإنتاج والعمليات بريس فارابي التابعة لجامعة طهران

محمد تقى حيدري / الدكتوراه التخصصية، وعضو الهيئة العلمية بجامعة ياسوج

حسين بركان / طالب دكتوراه في فرع وضع السياسات الثقافية بجامعة باقر العلوم

الوصول: ١٩ ذى الحجة ١٤٣٧ - القبول: ٢٠ رجب ١٤٣٨

### الملخص

كانت العلوم والمعارف البشرية في مختلف مناطق الحضارة تحظى بنوع من الوحدة والانسجام قبل الحداثة والعصر الجديد. وعلى الرغم من أن المعرفة كانت تشتمل على مختلف الحقول؛ ولكن تكوّن هذه الحقول المختلفة من خلال ارتباط بعضها ببعض آخر نظاماً واحداً بحيث لا يمكن فصل بعضها عن بعض. و بدأت فترة الانشقاق والانقسام بين العلوم والمعارف البشرية بالتزامن مع انطلاق عصر الحداثة. تطرقت حركة الدراسات متداخلة الاختصاصات، والتفكير النظامي، وبعض التيارات الثقافية والفلسفية في الغرب إلى توجيه الانتقادات نحو حركة العلم الحديث في مسار النزعة المتخصصة المنحى إضافة إلى الاهتمام بمجال الوجودية في العلوم، وأكّدوا دائماً أن هذه الرؤية المتخصصة تفتقد الكفاءة اللازمة لتلبية حاجات وقضايا الغرب الحضارية. ويهدف الباحثون في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى دراسة وتحليل بعض التيارات الوجودية في مجال العلوم من منظار الحكمة الإسلامية إلى جانب التعريف ببعضها انتقادياً. ويبدو أن المعرفة من هذا المنظار تحظى بنوع من الوحدة والانسجام، حيث يعبر عنها في أدبيات متقدمينا بالحكمة. كلمات مفتاحية: وحدة العلوم، النزعة المتخصصة المنحى، النظرية العامة للأنظمة، الدراسات متداخلة الاختصاصات، المسائل الحضارية.

## تقييم إشكاليات كريبيكي الموجهة إلى النظريات الوصفية في مجال الأسماء الخاصة

Mhomazade@yahoo.com

azharfa@gmail.com

مehدي همازاده أيبانه / دكتوراه في فرع فلسفة الذهن من معهد دراسات العلوم المعرفية بطهران

السيد أبو القاسم حسيني جرفا / أستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب

الوصول: ٣٠ ربيع الأول ١٤٣٨ - القبول: ٢٣ رمضان ١٤٣٨

### الملخص

قما في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم بدراسة إشكاليات كريبيكي الموجهة ضد نظرية فريجه حول الأسماء الخاصة، وذلك بعد تقديم تعريف موجز عن هذه النظرية. كما أننا فصلنا بين التفسيرين المختلفين عن النظرية - حيث اعترف كريبيكي بهما - ونعتقد أن التفسير الأول فاشل أمام إشكالية كريبيكي حول ضرورة العوالم الممكنة. ومن ثمّ طرحنا تقريرينذهني والعيني عن التفسير الثاني لنظرية فريجه واعترفنا بصحة إشكالية كريبيكي الموجهة نحو التقرير العيني من خلال الاعتماد على حالات خطأ مستخدمى اللغة التمثل في ربط مجموعة من الأوصاف إلى مدلول خارجي. ولكن بعد ذلك قما بالدفاع عن التقرير الذهني أمام إشكاليات كريبيكي المختلفة ضده، وتصدينا للرد على جميع الإشكاليات في مجال ألغاز الهوية والاستبدال و... ما عدا بعض الإشكاليات حول الجمل الوجودية (الإثباتية منها والسلبية). ونستنتج في نهاية المطاف أن التقرير الذهني المتعلق بالتفسير الثاني عن نظرية فريجه يحظى بأقل الإشكالات وله قدرة فائقة على التبيين، كما يبدو أن النسبة بين مجموعتين من النظريات هما "الدلالة / الإحالة المباشرة" و "التفسير الأول لنظرية فريجه" هي نسبة أكثر مبررة.

كلمات مفتاحية: فريجه، كريبيكي، الأسماء الخاصة، الدلالة، أوصاف المعرف.

## الأناثة وعلاقتها بفلسفة ديكارت

alimohammadi.hosain@gmail.com

frouzjaei@bou.ac.ir

حسين على محمدي / دكتوراه في فرع الفلسفة الإسلامية بجامعة باقر العلوم

يارعلى كردفيلوزجايي / أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم

الوصول: ١٧ ذي القعدة ١٤٣٧ - القبول: ١٢ شعبان ١٤٣٨

### الملخص

تعتبر «الأناثة» من التحديات المهمة والراهنة في فلسفة الغرب، تحظى معرفة خلفياتها والعوامل الفلسفية المؤثرة في تكوينها وتوسّعها بأهمية بالغة من مختلف الأبعاد والجوانب. وقام الباحثان في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم بدراسة وتقييم نسبة الأناثة بفلسفة ديكارت، وذلك من خلال الاعتماد على منهج البحث المكتبي والتحليل العقلي. وعليه فإنّ الباحثان ترتكزان بادئ ذي بدء على التعريف بالأناثة ونوعيهما الأصليين أي "الأناثة الوجودية" و"الأناثة المعرفية"، وبالتالي يقومان بتبيين الشكوك الديكارتية وهي: شكّ خداع الحواس، وشكّ النوم، وشكّ الله القادر والشيطان الشرير. وإضافة إلى ما ذكر، فدرس الباحثان النسبة بين كلّ من هذه الشكوك وبين الأناثة، كما قاما بتبيين مدى أثر الشكوك المذكورة أنفاً في إثبات الأناثة. وفي نهاية المطاف سلّط الضوء على نظرية المعرفة عند ديكارت وقاما بتبيين كيفية تأثيرها في تمهيد الأرضية لرؤى الأناثة وانتشارها في فلسفة الغرب.

كلمات مفتاحية: الأناثة، رينيه ديكارت، شكّ خداع الحواس، شكّ النوم، شكّ الشيطان الغشاش.

## **Solipsism and its Relation to Descartes' Philosophy**

✉ **Hussein Ali Muhammadi** / PhD of Islamic Philosophy, Baqir al-Ulum University  
alimohammadi.hosain@gmail.com  
**Yar Ali Kurd Firuz Jae** / Associate Professor in Baqir al-Ulum University  
**Received:** 2016/08/21 - **Accepted:** 2017/05/10  
firouzjaei@bou.ac.ir

### **Abstract**

Solipsism is one of the important current challenges in the Western philosophy, and identifying the backgrounds and philosophical factors for its emergence and expansion is of importance from different aspects. In the present article, we have used the library research method along with rational analysis to evaluate the relationship between solipsism and Descartes' philosophy. Thus, we first identified solipsism and its two main types – i.e. “ontological solipsism” and “epistemological solipsism” – and then explained Descartes' doubts (perceptual illusion, dream problem, deceiving God and evil demon). Besides, we have investigated the relationship between each of these doubts and solipsism, and their efficiency in proving solipsism. In the last step, Descartes' theory of knowledge has been introduced and its effect on preparing the ground and diffusion of solipsist views in the West has been investigated.

**KEYWORDS:** solipsism, Descartes, perceptual illusion, dream problem, evil demon.

## **An Evaluation of Kripke's Objections against Descriptive Theories Regarding Proper Names**

✉ **Mahdi Homa-zada Abyana** / PhD of Philosophy of Mind, Academy of Cognitive Sciences/  
Tehran Mhomazade@yahoo.com

**Sayyid Abul-Qasem Husseini Zharfa** / Assistant Professor in University of Religions and  
Denominations azharfa@gmail.com

**Received:** 2016/02/06 - **Accepted:** 2017/06/18

### **Abstract**

The present article briefly explains Frege's theory of proper names and investigates the objections presented by Kripke to that theory. The writers distinguish the two different versions of Frege's theory – also acknowledged by Kripke – and hold that the first version is defeated in facing with Kripke's objection regarding the necessity in possible worlds. Then, they state two readings (subjective and objective) of the second version of Frege's theory, and accept Kripke's objection to the objective reading by adducing the errors of the speakers in connecting one group of attributes to an external referent. The writers, however, offer Kripke's various objections to the subjective reading to defend it against those objections; except for the existential statements (affirmative and negative), they answer all other objections regarding the puzzles of 'identity' and 'substitution' and so on. The article concludes that the subjective reading of the second version of Frege's theory has the least drawbacks and the most power to explain, and seems more justified in comparison to the two groups of 'denotation/ direct reference' and the 'first version of Frege's theory'.

**KEYWORDS:** Frege, Kripke, proper names, denotation, defining attributes.

## **Returning to the Origin; an Introduction to a Unitarian View of Sciences from the Viewpoint of Islamic Theosophy**

**Hussein Sar Abadani Tafreshi** / PhD Student of Public Management, Imam Sadeq University  
87sarabadani@gmail.com

✉ **Karim Ibrahim** / PhD Student in Management of Production and Operation  
ebrahemi68@gmail.com

**Muhammad Taqi Heidari** / PhD, Faculty Member of Yasuj University heydari@yu.ac.ir

**Hussein Parkan** / PhD Student in Cultural Policy Making, University of Baqir al-Olum

**Received:** 2016/09/22 - **Accepted:** 2017/04/18

hparkan@yahoo.com

### **Abstract**

Knowledge and science enjoyed some sort of unity and solidarity before modernity and the modern age. Although science included various domains, those domains formed a single unit in linking to one another and were not separable from one another. When the modernity began, however, there appeared a detachment and separation among different domains of human knowledge. The interdisciplinary studies movement, the systematic thought and some cultural and philosophical trends in the West, while considering the unitary among sciences, began to criticize the movement of modern science in the path of specialization and stressed that the specialist view lacks the necessary efficiency for fulfilling the needs and resolving the issues related to the Western civilization. In the present research, while critically introducing some Unitarian trends in the sphere of science, we investigate and analyze it from the view point of Islamic theosophy. It seems that science, in this view, enjoys some sort of solidarity and unity which was called philosophy (or theosophy) in our classic literature.

**KEYWORDS:** unity of sciences, specialization, general view of systems, interdisciplinary studies, civilization issues.



## **Physical-Spiritual Resurrection in the Scale of Reason; A Critique of Deniers of the plausibility of Physical-Spiritual Resurrection**

**Ali Reza Kermani** / Associate Professor in IKI

Kermania59@yahoo.com

**Received:** 2016/11/26 - **Accepted:** 2017/05/06

### **Abstract**

Most Muslim thinkers believe in physical-spiritual resurrection. Believing in being resurrected with physical body – even through an imitation of religion – necessitates proving this doctrine's being rational and not being contrary to reason as its precondition. Those who believe in resurrection in spiritual form or those who believe in resurrection with an ideal body regarded accepting physical resurrection as facing with some rational limitations such as reincarnation and uselessness of the elemental body in the hereafter. Such philosophical objections are mainly based on the psychology maintaining that the soul is spiritually originated and there is a categorical relationship between body and soul. They may have neglected their relationship as the status and the owner of the status. here, we have attempted to use a descriptive-analytical method to explain that through a certain analysis in the relationship of soul and body, neither the limitation of Avicenna's reincarnation (existence of two souls in one body) nor the limitation of Mulla Sadra's reincarnation (potentiality of an actual affair) is necessary. In this explanation, the truth of the human is neither the abstract spirit nor the material body; rather, it is a comprehensive being including all these orders and, thus, if the man is to return in the hereafter, he will return with his both elemental and spiritual dimensions.

**KEYWORDS:** resurrection, physical resurrection, elemental resurrection, spiritual resurrection, reincarnation, rationality.

## **The Way of Realization of Philosophical Concepts in Peripatetic Philosophy**

✉ **Muhammad Farsiat** / PhD Student of Islamic Philosophy, IKI

**Rahman Oshriya** / Level 4 of Qom's Seminary School

oshryeh@quran.ac.ir

**Received:** 2016/11/01 - **Accepted:** 2017/07/16

### **Abstract**

In the modern era, we frequently see readings of Peripatetic philosophy on the basis of Mulla Sadran view and New-Mulla Sadran views for the idea of ‘the way of realization of philosophical concepts’, readings that are rejected and not defendable according to the bases of Peripatetic philosophy and the extant works as well as the readings of the most prominent expositors and critiques of Peripatetic philosophy, including Mulla Sadra. Today, those views are often attributed to Peripatetic philosophers; they consider philosophical concepts existing in the external world in the form of analytical accident and united to the carrier of the accident. However, referring to the extant works of Peripatetic philosophers leads us to a series of bases in Peripatetic philosophy according to which Peripatetic philosophy lacks, in principle, the capacity to propose the theory of analytical accident and unity of accident and its carrier; besides, according to the same bases, the mode of existence of the accidents is merely possible in concrete form. It is, however, necessary to note that, as we find in Avicenna’s works, he sometimes believes in the unity of several contradictory concepts in a single one. We evaluate this view as the rare and uncommon view in Peripatetic philosophy; however, the same view was known as the common view on the way philosophical concepts are realized.

**KEYWORDS:** concept, philosophical concepts, accident, carrier of accident, analytical accident, concrete (external) accident.

## A Speculation on the Rule “Any Originated Being is Preceded by the Potentiality of Existence and a Matter Carrying it”

✉ **Ahmad Heydarpur** / Assistant Professor in Department of Philosophy, IKI aheydar6013@gmail.com  
**Gholamreza Fayyazi** / professor in the department of philosophy at IKI

**Received:** 2016/12/15 - **Accepted:** 2017/04/26

### Abstract

Being committed to the philosophical rule of “any originated being is preceded by the potentiality of existence and the matter carrying it”, which necessitates the impossibility of creating an originated being from nothingness, is on the one hand opposing the religious texts and on the other hand causes suggestion of a very peculiar interpretation of some of the miracles narrated in the Holy Quran. Since interpreting religious texts contrary to their appearance without a definite reason is not permissible in Islamic Religious Law, it seems probable that the abovementioned rule is not based on the explicit reason and resulted from the completely rational argumentation. This important issue led the writer to conclude that not only the proofs of that rule are not complete, but also they – even if complete – are based on the theory of ‘generation and corruption’. The theory of essential movement – which is well known and popular for most scholars – not only leaves no instance for the subject of that rule, but also necessitates the impossibility of precedence of temporal origination to the matter. Thus, it is not necessary to interpret religious texts contrary to their appearance and accepting the peculiar interpretation for miracles.

**KEY WORDS:** temporally originated, matter, potentiality, essential possibility, instinct potentiality, instinct, preference without preponderant.

## **The Role of Illusion in Perceptive Errors In Mulla Sadra's View**

✉ **Javad Rezaee** / PhD Student in Islamic Theology, University of Qom      rezaijavad84@gmail.com  
**Muhammad Kazem Forqani** / Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Imam  
Sadeq University      forghani@isu.ac.ir  
**Received:** 2016/08/27 - **Accepted:** 2017/06/18

### **Abstract**

In Mulla Sadra's view, knowledge and perception are among abstract notions, and the extent of knowledge is directly related to the strength and weakness of abstraction. In Mulla Sadra's view, the faculty of illusion is the very reason added to the sensory or imaginal details. According to this definition, thus, illusive perception essentially leads to reduction of abstraction and, accordingly, to weakness of perception. Besides, among the features of illusive perception is indecisiveness and lack of dogmatism. In other words, illusion and illusive perception does not achieve certainty and right knowledge. In addition, illusion is the ruler of the minute animal faculties and tries to take most of those faculties and fulfilling the highest points of desire and anger. Thus, it is in conflict with reason and rational perception, and reason is seeking to limit and modify those faculties. Therefore, the discussion on illusion and illusive perceptions is related to the discussion on error in perception. Here, the research method is descriptive-analytical.

**KEYWORDS:** illusion (illusive faculty), reason, perception, abstraction, Mulla Sadra

# ABSTRACTS

## The Essential Being and the Accidental Being in the Viewpoints of Mulla Sadra the Ishraqi Philosopher

✦ **Ali Fazli** / Assistant Professor in Department of Mysticism, Research Center of Islamic Culture and Thought fazliamoli92@yahoo.com

**Reza Akbariyan** / Professor in Department of Philosophy, Tarbiat Modarres University

**Received:** 2016/10/15 - **Accepted:** 2017/09/09

dr.r.akbarian@gmail.com

### Abstract

The two philosophical terms ‘essential being’ and ‘accidental being’ are keys to the understanding of some of the most important foundations in transcendental theosophy. The present article is seeking to clarify the nature of these two terms in Mulla Sadra and its distinction from their meanings in the Ishraqi (illuminative philosophy) viewpoint. This is because in the system of Ishraq’s theosophy, the nature of essential and accidental beings is merely rational and subjective, with no objective determination, whether independent or abstract. In the system of transcendental theosophy, however, the existence is the essential being, and all its external attributions are accidental beings, requiring a mediator of attribution. This medium which makes those attributes to be metaphorically described as existent, and only abstractly actualizing them in the outside world, has its roots in the existential unitary relationship of those attributes with the core of existence. In Mulla Sadra’s view, these accidental beings have at least two instances as far as the various types of existential relationship are concerned: the primary intelligibles, and secondary philosophical intelligibles. Each of these two instances is metaphorically present in the real world in its unique way. The metaphorical existence of primary intelligibles is called *nafaadi* mode, and the metaphorical existence of secondary philosophical intelligibles is called *indemaji* mode.

**KEYWORDS:** essential being, accidental being, *indemaji* mode, *nafaadi* mode, existential unitary relationship.

# Table of Contents

<b>The Essential Being and the Accidental Being in the Viewpoints of Mulla Sadra the Ishraqi Philosopher .....</b>	<b>7</b>
<i>Ali Fazli / Reza Akbariyan</i>	
<b>The Role of Illusion in Perceptive Errors In Mulla Sadra’s View .....</b>	<b>23</b>
<i>Javad Rezaee / Muhammad Kazem Forqani</i>	
<b>A Speculation on the Rule “Any Originated Being is Preceded by the Potentiality of Existence and a Matter Carrying it” .....</b>	<b>39</b>
<i>Ahmad Heydarpur / Gholamreza Fayyazi</i>	
<b>The Way of Realization of Philosophical Concepts in Peripatetic Philosophy .....</b>	<b>55</b>
<i>Muhammad Farsiat / Rahman Oshriya</i>	
<b>Physical-Spiritual Resurrection in the Scale of Reason; A Critique of Deniers of the plausibility of Physical-Spiritual Resurrection .....</b>	<b>75</b>
<i>Ali Reza Kermani</i>	
<b>Returning to the Origin;an Introduction to a Unitarian View of Sciences from the Viewpoint of Islamic Theosophy .....</b>	<b>89</b>
<i>Hussein Sar Abadani Tafreshi / Karim Ibrahim / Muhammad Taqi Heidari / Hussein Parkan</i>	
<b>An Evaluation of Kripke’s Objections against Descriptive Theories / Regarding Proper Names .....</b>	<b>107</b>
<i>Mahdi Homa-zada Abyana / Sayyid Abul-Qasem Husseini Zharfa</i>	
<b>Solipsism and its Relation to Descartes’ Philosophy .....</b>	<b>117</b>
<i>Hussein Ali Muhammadi / Yar Ali Kurd Firuz Jae</i>	
<b>Arabic Abstracts.....</b>	<b>134</b>
<b>English Abstracts.....</b>	<b>149</b>

**Ma'rifat-i Falsafi** is a quarterly journal of philosophical inquiry, dedicated to research in philosophy. This journal covers issues concerning the comparison, critique, and analysis of the foundations and ideas of Muslim philosophers, as well as the juxtaposition, scrutiny, and evaluation of theories articulated by Muslim and non-Muslim philosophers. Academically exploring novel and unprecedented issues in comparative philosophy is among the aims of this journal.

Valuing your philosophical thoughts and reflections, we cherish your criticisms and comments in order to improve the journal in all aspects. Please send your manuscripts to the editor, and your notes and suggestions to the coordinator.

Articles published herein, reflect only the viewpoints of their respected authors.

Citing material from this journal is allowed, Provided that its Source is mentioned.

**Subscriptions:** Individual issues are 70000 Rls., and yearly subscription is 280000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

*In the name of Allah*

# Ma'rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 15, No. 1

Fall 2017

**A publication by** Imām Khomeini Institute for Education and Research

**Editor in Chief:** Ali Mesbah

**Editor:** Muḥammad Fanā'i Eshkawari

**Deputy Editor:** Maḥmūd Fath'ali

**Coordinator:** Rūhollāh Farīsābādi

## **Editorial Board:**

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbariān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Ghulām-Riḍā A'wāni: Professor, Shahid Beheshti University

Dr. Muḥammad Fanā'i: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Hoj. Ghulām-Riḍā Fayyādi: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

Hoj. Muḥammad Ḥusainzādeh: Associate Prof., Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

Dr. Muḥammad Legenhausen: Professor, Imām Khomeini Inst. for Education and Research

Dr. Muḥammad Sa'īdi Mehr: Professor, Tarbiyat Mudarres University

**You may access this journal on the web at [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir) and [www.sid.ir](http://www.sid.ir)**

**Address:** Ma'rifat-e Falsafi  
4<sup>th</sup> Level, Imam Khomeini Institute,  
Jomhuri Islami Blvd.,  
Amin Blvd., Qum, Iran  
**Internet:** [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

**PO Box:** 37165—186  
**Tel:** Editorial: (25)32936008 & 32113468  
Subscribers: (25)32113474  
**Fax:** (25)32934483  
**E-mail:** [marifat@qabas.net](mailto:marifat@qabas.net)