

معرفت فلسفه

سال شانزدهم، شماره چهارم، پیاپی ۶۴، تابستان ۱۳۹۸



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 فتحعلی

مدیر اجرایی

روح الله فریس آبادی

ویراستار

سیدمرتضی طباطبایی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

عضای هیئت تحریریه

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) - دفتر: ۳۲۱۱۳۴۶۸ (۰۲۵)

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 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 دستاورد 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 دستاورد 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، ۱۸۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۷۲۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۰۰۰۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ 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 جداً 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 به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با 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 مأخذ 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 - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده 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 مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.

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

۷. آدرس دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی 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 شش 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 مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

حکمت چیست و حکیم کیست؟ / سردبیر ۷

چیستی موضوع مابعدالطبیعه سهروردی و توجیه فلسفی آن / ۱۱
مسعود امید

بررسی تقسیم موجود به مجرد و مادی در فلسفه و تعریف آنها / ۲۷
یحیی نورمحمدی نجفآبادی

طرحی نو در معیار تمایز مجرد و مادی با ارزیابی معیارهای دیگر / ۴۳
که سیدمحمد مهدی نبویان / غلامرضا فیاضی

مراحل قضا و قدر از منظر صدرالمتألهین و رابطه آن با علم الهی / ۵۷
که سیدهفاطمه یزدان پناه / زهره برقی

بررسی تطبیقی عدم از دیدگاه صدرالمتألهین و هایدگر / ۷۱
سمیه عظیمی / که عزیزالله افشار کرمانی

«تناسخ» در نظام فلسفی شیخ اشراق و محمدبن زکریای رازی / ۸۹
نسرین توکلی

جای‌گزینی برای تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی در حل معضلات فلسفی / ۱۰۵
محمد اصلانی

زایشی ناخواسته؛ نقدی بر انسان‌شناسی نظریه معنویت و عقلانیت / ۱۲۱
سیدمحمد اکبریان

۱۴۷ / ABSTRACTS / Sayyed Rahim Rastitabar

حکمت چیست و حکیم کیست؟

برای شناخت حقیقت حکمت و حکیم پاسخ به این پرسش‌ها ضروری است: حکمت چیست؟ آیا حکمت همان فلسفه است؟ آیا هر فیلسوفی حکیم است؟ عناصر اصلی حکمت کدام است؟ آیا حکمت همان معرفت و دانایی است؟ راه تحصیل حکمت کدام است؟ حکمت چه تأثیری بر شخصیت و زیست فردی و اجتماعی انسان دارد؟ تأثیر حکمت بر علوم و معارف بشری چگونه است؟

حکمت (wisdom) مساوی با فلسفه نیست، فلسفه عقل‌ورزی نظری است. فلسفه/ارسطو و فلسفه کانت دو نمونه از فلسفه هستند. حکمت/خردمندی/فرزانگی، واجد این بعد هست، اما در آن خلاصه نمی‌شود. افزون بر خردورزی نظری، حکمت دو بعد دیگر نیز دارد: بهره‌مندی از وحی و برخورداری از شهود. خردورزی حکیم او را به محدودیت عقل و ضرورت روآوردن به دین حق رهنمون می‌شود. حکیم در کنار بهره‌گیری از عقل و در ادامه مسیر حقیقت‌جویی، از مشکلات نبوت نور می‌گیرد و بر سفرهٔ صحف آسمانی می‌نشیند. حکیم مؤمن به نبوت ختمی، معتکف درگاه قرآن و سنت می‌شود و در اقیانوس بی‌کران حکمت نبوی و ولوی سیاحی و از آن گوهر معرفت صید می‌کند. او عقلش را با تعالیم وحی تصحیح و تکمیل می‌کند و بدین‌سان به خردش هم از جهت عمق و هم از حیث گستره غنا می‌بخشد. اگر از بختیاران صاحب همت و توفیق باشد به فهم ظاهر دین بسنده نمی‌کند، بل با تهذیب نفس و تطهیر درون چشم شهودش گشوده می‌شود و آنچه نادیدنی است آن می‌بیند و از چشمه‌سار قلبش حکمت می‌جوشد و بر زبانش جاری می‌شود. جان کلام آنکه حکمت جمع بین عقل و نقل و شهود، و فلسفه و دین و عرفان است. حکیم کسی است که از همهٔ قوای معرفتی و همهٔ راه‌های دانش و منابع معرفت بهره می‌برد. افزون بر این، حکیم تنها به کسب دانش بسنده نمی‌کند، بلکه همراه با آن با عمل و سلوکش به سوی تعالی وجودی و کمال باطنی سیر می‌کند. اصولاً چنان معرفتی جز با چنین سلوکی حاصل نمی‌شود. علم و عمل دو بال حکیم برای پرواز هستند و از هم جدایی ندارند. حکیم حقیقی (الحکیم) خداوند است، اگر به مخلوقی حکمت نسبت داده می‌شود از باب مجاز و تشبیه به حکیم علی‌الاطلاق است. حکیم متصل به سرچشمهٔ حکمت الهی و خدامحور است. معرفت خدا، محبت به خدا و اطاعت از خدا و با تمام وجود کوشش و اهتمام در تقرب و وصل به او و لقای او تمام فکر و ذکر و رفتار حکیم را فرامی‌گیرد. همه کارش خالصانه برای اوست، ریش فقط الله است. او موحد محض و از هر شرکی پیراسته است و ابراهیم‌وار می‌گوید: «... إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ. قُلْ أَعِزَّ اللَّهُ أَبْنِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام: ۱۶۲-۱۶۴). این حکمتی است که خداوند به لقمان عطا کرد: «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» (لقمان: ۱۲). شمه‌ای از حکمت لقمان همان است که در سورهٔ «لقمان» از قول او به صورت پند به فرزندش توصیه شده است. آموزگار اصلی حکمت خداوند است که آن را به انبیا آموخت. «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» (نساء: ۵۴) در میان خلق انبیا آموزگاران نخستین حکمت به مردم هستند. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ

آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (آل عمران: ۱۶۴) پس از انبیا عالمان راستین که وارثان انبیا هستند آموزگاران حکمت‌اند.

پس چنین نیست که هر استاد یا صاحب‌نظر در فلسفه یا دیگر علوم حوزوی یا دانشگاهی حکیم باشد. حکمت موهبتی الهی است، که خداوند به بندگان شایسته‌اش عطا می‌کند. این حکمت است که در کلام الهی از آن به خیر کثیر تعبیر شده است: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (بقره: ۲۶۹). حکمت فرزندی است و حکیمان راستین همان فرزندگان و اولوالالباب هستند که دغدغه و مشغله اصلی آنها تفکر در آفرینش و یاد خدا و نجوای با او و بنای زندگی بر اساس حکمت الهی است. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱).

حکمت را فن نیکو زیستن دانسته‌اند. نیکو زیستن در گرو اعتقاد، گرایش و عمل درست است. حکمت جمع معرفت و فضیلت و آمیزه آنها در یک حقیقت و ملکه واحد است. حکمت با مفاهیم مرتبط دیگر تفاوتی اساسی دارد. برخی از این مفاهیم ناظر به بعد معرفتی هستند؛ بعضی ناظر به بعد گرایشی هستند، و گروهی ناظر به بعد عملی و کنشی هستند. گرچه ممکن است معرفت مستلزم نوعی گرایش و عمل باشد، یا گرایش مبتنی بر نوعی معرفت باشد و همچنین عمل برخاسته از معرفت و گرایش باشد؛ اما در هریک از مفاهیم بار خاص نظری یا گرایشی یا عملی غالب است. مثلاً هریک از مفاهیمی همچون معرفت، محبت، و عدالت به یکی از ابعاد سه‌گانه یادشده ناظر است. اما مفهوم حکمت در آن واحد به هر سه امر ناظر است و جمع بین آنهاست. حکیم هم فهم درست و صواب دارد، هم گرایش متعالی و هم عمل شایسته. فقدان هریک از این عناصر مساوی با فقدان حکمت است. حکمت ناظر به جامعیت و جمعیت و یکپارچگی متعالی شخصیت است. افزون بر اینها، حکمت واجد بعد جمال شناختی نیز هست؛ چراکه زیبایی از حقیقت و خیر جدا نیست. از آنجاکه حکمت با حق مرتبط است، حقیقت، خیر و جمال در آن جمع است. حکیم زیبا، زیبا، و زیبا‌آفرین است. و این جوهر هنر قدسی است. هنگامی که هنر حکمی می‌شود با لعب و لهو در تقابل می‌ایستد و صبغة‌الله پیدا می‌کند.

حکمت حقیقتی تشکیکی و دارای درجات است. از همین‌رو حکمت متضمن عنصر متعالی ایمان است. ایمان اعتقاد، پذیرش و پایبندی به دین حق است. حکمت بدون ایمان ناقص است و در حقیقت حکمت نیست. حکمت در این سطح متضمن مؤمنانه زیستن است. اوج حکمت بشری، نبوت و ولایت است و حکیم علی‌الاطلاق باری تعالی است. برخی چون دیده‌اند «حکمت» به معانی فلسفه، دانایی، فهم، عرفان، تدبیر، کار استوار، علم با عمل، پند، عدالت، اعتدال، فهم، قرآن، نبوت و مانند آن به کار رفته است پنداشته‌اند «حکمت» لفظ مشترکی است که معانی گوناگون دارد. اما چنین نیست؛ حق این است که حکمت یک حقیقت و ملکه است که همه این ابعاد و مراتب را دربر دارد. خردمندی مقتضی فکر درست، سخن درست، نیت و تصمیم درست و عمل درست و استوار است.

حکمت همه ابعاد فردی و اجتماعی زندگی انسان را دربر می‌گیرد و متحول می‌سازد و مستلزم زیست حکیمانه فردی است، چنان که اگر حاکمان حکیم باشند حکومت حکیمانه می‌شود. البته باید معنای جامع حکیم را به یاد داشته باشیم و بدانیم

حکیم فیلسوف به معنای سکولار آن نیست. سیاست حکیمانه مبتنی بر عقلانیت، بصیرت، فضیلت، ایمان و خیرخواهی و شفقت‌ورزی است. دغدغه حکومت حکیمانه استقرار عدالت اجتماعی و زمینه‌سازی برای کمال و سعادت افراد است.

حکمت جمع عقلانیت و دیانت به معنای جامع و کامل آن است که اخلاق، ایمان و عرفان را دربر دارد. زندگی عاری و محروم از حکمت زندگی دون‌مایه است و مدینه فاقد حکمت مدینه غیرفاضله است و حاکمی که با حکمت بیگانه باشد ناشایسته و فاقد مشروعیت است.

این غایت‌هنگامی محقق می‌شود که علم و دانش به نور حکمت منور شود. علم اگر از حکمت جدا شود جسدی بی‌روح است. علم مادی و سکولار فاقد حکمت است. اصلاح و اعتلای علم در گرو گرانبار شدن از حکمت است. علم و دانش متعالی علمی است که روح حکمت در آن دمیده شده باشد. علم مادی از جهت عقلانی و معنوی ناقص و نارسا است. در نگاه مادی و سکولار علم در حد ابزاری برای زندگی و وسیله‌ای برای ارضای امیال و آمال تنزل می‌کند. البته ما برای زندگی به ابزار به‌دست‌آمده از علم نیازمندیم؛ آنچه مشکل‌ساز است تنزل دادن و تقلیل دانش به این سطح است. در علم حکمی علم نور است که راه را برای رسیدن به کمال و سعادت روشن می‌کند و البته توانایی حاصل از علم ابزارهای زندگی را نیز برای انسان فراهم می‌سازد. یک معنای معتبر برای اسلامی‌سازی علوم می‌تواند دمیدن روح حکمت در علوم باشد. قرار دادن علوم ذیل حکمت نه به معنای نفی روش تجربی است، نه به معنای کنار نهادن فناوری و بازگشت به اعصار کهن است، نه به معنای استخراج همه علوم از منابع دینی است، و نه به معنای استنتاج علوم از فلسفه است. حکیمانه شدن علوم مستلزم بهره‌گیری از همه راه‌ها و منابع معرفت، یکپارچه شدن علوم و معارف به صورت روشمند و نظام‌مند و به‌کارگیری آن در جهت خیر و سعادت حقیقی انسان است. چنین علمی با حفظ روش معتبر خود، با مابعدالطبیعه الهی پیوند دارد و به چشمه‌سار وحی متصل و گره‌گشا در زندگی فردی و جمعی بشر است. سریان روح حکمت در علوم طبیعی و انسانی و جریان آن در جان عالمان، این علوم را نورانی کرده ذیل حکمت می‌آورد.

علم حکمی تجربه را در جایگاه خود معتبر و ارجمند می‌شمارد، اما انحصارگرایی تجربی را نفی می‌کند. در پی افکندن ساختمان معرفت بشری بر اساس حکمت، عقل، حس، تجربه، وحی و شهود مشارکت دارند و از مواد و مصالح گوناگون عقلی و نقلی و تجربی و شهودی در جای مناسب خود استفاده می‌شود. کلیت و تمامیت ساختمان و آرایش و هندسه علم بشری نیز عقلانی است.

از آنجا که غایت حکمت کمال و سعادت انسان است و آن است که جهت و غایت علم و عمل را تعیین می‌کند، نه امیال و آمال ارباب بی‌مروت دنیا، در نظام حکمی علم و آنچه برخاسته از آن و مرتبط با آن است همچون فناوری و تولید و مصرف و خدمات و مدیریت، در جهت تحقق بخشی به مشیت الهی و تأمین سعادت بشری سامان عقلانی می‌یابند و بدین‌سان فرد و جامعه به خیر کثیر حکمت نایل می‌شود.

چیستی موضوع مابعدالطبیعه سهروردی و توجیه فلسفی آن^۱

masoud_omid1345@yahoo.com

مسعود امید / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

دریافت: ۹۷/۰۷/۱۱ پذیرش: ۹۸/۰۲/۲۶

چکیده

در این مقاله دو مسئله در باب فلسفه سهروردی پیگیری می‌شود: نخست آنکه موضوع فلسفه سهروردی چیست؟ دوم اینکه چه دلایل و قرائنی را می‌توان به سود موضوع مابعدالطبیعه سهروردی اقامه کرد؟ مابعدالطبیعه در جهان اسلام شاهد سه گرایش مشایی و اشراقی و صدرایی بوده است. هریک از این سه گرایش، موضوعاتی را برای مابعدالطبیعه خود تعیین کرده‌اند و دلایل و قرائنی را به سود آنها بیان داشته‌اند. در این میان پرسش از موضوع مابعدالطبیعه و شأن فلسفی آن از نظر سهروردی، کمتر مورد بحث قرار گرفته است. در این نوشتار در پاسخ به پرسش نخست، با عدم پذیرش رویکرد غیرموضوع‌گرا (تمرکز بر روش، غایت، فیلسوف و...) در باب فلسفه سهروردی و پذیرش رویکرد موضوع‌گرا و طرح نظریات متعدد (از قبیل غیروجود، شیء، نور مجازی، نور قدسی و مطلق نور)، به دوگانه نور و ظلمت به عنوان موضوع فلسفه سهروردی اذعان شده است. در پاسخ به پرسش دوم با اتخاذ روش مقایسه‌ای و تعاملی، و با تکیه بر ملاک‌ها، مبادی و پیش‌فرض‌های دیدگاه‌های فلسفه مشایی و صدرایی در باب تعیین موضوع برای فلسفه، دلایل و قرائنی نظری برای توجیه فلسفی موضوعیت نور و ظلمت برای مابعدالطبیعه اقامه شده است. با این وصف این نوشتار تلاشی است برای کشف صدف فلسفی گوهر شهودی و اشراقات سهروردی، در باب موضوع مابعدالطبیعه از جهت چیستی و شأن فلسفی آن.

کلیدواژه‌ها: متافیزیک سهروردی، گذر از موضوعیت موجود و وجود، دوگانه نور و ظلمت، توجیه فلسفی موضوع.

نخستین مسئله در این نوشتار آن است که سهروردی در آثار دوره پیشاشراقی اش در تعریف‌هایی که از فلسفه داشته، به موضوعیت موجود و وجود برای آن تصریح کرده است. وی در *تلویحات* به وجود مطلق اشاره (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲) و در *المشارع و المطارحات* همین عنوان را برای موضوعیت فلسفه تکرار کرده است (همان، ص ۱۹۶-۱۹۷). همچنین در *المحاحات* موضوع فلسفه را موجود دانسته است (سهروردی، ۱۹۶۹، علم ۳ مورد ۱)؛ اما مسئله این است که سهروردی در دوره اشراقی برای فلسفه اشراقی خود چه موضوعی برگزیده است؟

دومین مسئله که در ادامه پرسش نخست خود را نشان می‌دهد آن است که ارزش فلسفی و شأن فلسفی چنین موضوعی براساس اصول و پیش‌فرض‌های فلسفی، اعم از اشراقی و غیراشراقی و نیز در قبال دیگر موضوعات مانند موجود و وجود چیست؟ تفکر اشراقی چه توجیهاات فلسفی موجود یا ممکن را می‌تواند برای معقولیت بخشیدن و مقبولیت چنین موضوعی عرضه کند؟ در ادامه، نخست، چیستی موضوع فلسفه سهروردی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و آن‌گاه به موجه‌سازی موضوع مختار برای مابعدالطبیعه سهروردی پرداخته خواهد شد.

۱. چیستی موضوع مابعدالطبیعه سهروردی

۱-۱. رویکرد غیرموضوع‌گرا در تعریف فلسفه سهروردی

برخی به تعریف و توصیف فلسفه سهروردی پرداخته‌اند، اما بدون تأکید و محوریت دادن به موضوع موجود یا حتی ممکن در فلسفه او، به بیان دیگر دیدگاه‌هایی هستند که اهمیت چندانی به تعیین موضوع برای فلسفه سهروردی قائل نیستند و طرح مسئله موضوع فلسفه سهروردی برای آنها اهمیت و موضوعیت ندارد. مجموع آرای موجود و ممکن در این رویکرد را می‌توان بدین ترتیب برشمرد:

۱-۱-۱. تعریف فلسفه سهروردی بر حسب مجموعه مباحث فلسفی و نه موضوع خاص

فلسفه سهروردی موضوع معین و مشخصی ندارد و بلاموضوع است. تمام فیلسوفان در مقدمه کتاب فلسفی خود به نحو تفصیلی در باب رئوس ثمانیه (یا حداقل بخش‌های مهم آن یعنی موضوع و روش و...) قلم‌فرسایی می‌کنند؛ اما از آنجاکه سهروردی در *حکمت‌الاشراقی* به چنین امری نپرداخته و حتی به موضوع و تعریف فلسفه را نیز مشخص نساخته، پس موضوع خاصی را برای فلسفه مطرح نکرده است؛ سلباً و ایجاباً. بنابراین فلسفه سهروردی موضوع خاصی ندارد و صرفاً مجموعه مباحث فلسفی است.

۱-۱-۲. تعریف فلسفه بر حسب غایت

یکی از مؤلفه‌هایی که در نظر برخی به چشم می‌خورد، به‌گونه‌ای که می‌توان بر اساس آن به ماهیت فلسفه پی برد، تأکید بر غایت است. براین اساس می‌توان بدین نتیجه رسید که سهروردی در مسئله فلسفه‌شناسی، غایت‌محور است. وی «فلسفه را بر اساس غایت آن که نیل به متن واقع باشد، تعریف می‌کند» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۴).

۳-۱-۱. تعریف فلسفه بر حسب فیلسوف

دیگر نظر ممکن و مفروض (ولی قابل استنباط) نزد سهروردی آن است که به جای فلسفه‌شناسی با فیلسوف‌شناسی سروکار داریم. سهروردی بیش از آنکه از فلسفه سخن بگوید، در باب فیلسوفان حرف زده است. تعریف و تقسیم سهروردی نه به فلسفه، بلکه معطوف به خود فیلسوف است. وی در مقدمه *حکمت‌الاشراق* به جای بحث مرسوم در رئوس ثمانیه، به نحو مفصل به اقسام فیلسوفان پرداخته است. او فیلسوفان را در هشت گروه بر حسب تسلط در بحث و نظر یا تمرکز بر تاله و اشراق تعریف و تقسیم کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱-۱۲). با این وصف، فلسفه یعنی آنچه از جانب اقسام و مراتب فیلسوفان شکل می‌گیرد و از ضمیر و ذهن آنان می‌تراود. فلسفه چیزی جز محصول سلوک عقلی و قلبی و مشی خاص فیلسوفان نیست. این نکته را هم می‌توان در نظر داشت که بر مبنای تشکیک در ماهیات و مراتب نور، می‌توان از نظر سهروردی، مفهوم فیلسوف را مشکک دانست و نه متواطی. با این وصف دقیق‌تر آن است که نزد سهروردی نه از اقسام فیلسوفان، بلکه از انحای آنان سخن بگوییم.

۴-۱-۱. تعریف فلسفه بر حسب روش

فهم ماهیت فلسفه نزد سهروردی بر حسب روش است. بر این اساس فلسفه‌شناسی سهروردی روش‌محور است و نه موضوع‌محور، فیلسوف‌محور یا غایت‌محور. از نظر وی فلسفه به معنای کشف حقایق یا به روش بحثی صرف است یا به شیوه تأله و اشراقی صرف است و یا به نوعی حاصل جمع این دو است. مهم‌ترین دستاورد سهروردی، عدول از روش مشایی و اعلام ختم آن و تغییر در روش فلسفه‌ورزی بود.

۳-۱-۲. رویکرد موضوع‌گرا در تعریف فلسفه سهروردی

کسانی معتقدند در کنار دیگر مؤلفه‌های مربوط به فلسفه سهروردی مانند روش و غایت و... باید به مسئله موضوع نیز اهمیت داد و در باب آن اندیشید. مجموعه این دیدگاه‌ها را می‌توان ذیل رویکرد موضوع‌گرا فهم کرد. بر اساس این رویکرد، سهروردی در توصیف فلسفه خود علاوه بر مؤلفه‌های دیگر از قبیل روش و غایت، به موضوع آن نیز توجه داشته است. موضوع فلسفه برای سهروردی موضوعیت و اهمیت دارد؛ اما گفتنی است که آرای مختلفی در باب چیستی موضوع از نظر سهروردی مطرح شده است. در اینجا نخست به مهم‌ترین آرا در باب موضوع فلسفه سهروردی اشاره می‌شود و سپس به نظر مختار پرداخته خواهد شد.

۱-۲-۱. غیروجود

نگاه سهروردی به موضوع فلسفه، سلبی است. پس موضوع فلسفه وی عنوانی سلبی خواهد بود؛ بدین معنا که چون در *حکمت‌الاشراق* به نقد موضوعیت وجود برای الهیات پرداخته شده، پس قطعاً موضوعیت وجود برای فلسفه سهروردی منتفی است، به نحو سلبی. با این وصف فلسفه یعنی آنچه به وجود نمی‌پردازد و به غیروجود می‌پردازد. سهروردی با عبارتی که در باب فلسفه مشاء به کار می‌برد به کنایه، وجود را موضوع فلسفه آنها می‌داند و به این وسیله موضوع موردنظر خود را چیزی غیر از وجود معرفی می‌کند: «لَنْ بَعْضُ اتِّبَاعِ الْمُشَائِنِ [فَارَابِي] وَابْنِ سَيْنَا بَنُوا

کلّ امرهم فی الالهیاتِ علی الوجود» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۷)؛ برخی پیروان مشاء همه مسائل و مباحثشان در الهیات (فلسفه) را بر وجود بنا نهاده‌اند [درحالی که وجود امری اعتباری است].

شهرزوری در راستای همین دیدگاه، بصراحت موضوعیت وجود را برای فلسفه اشراق و اساساً متافیزیک، منتفی می‌داند: سَنظْهَرُ لک عن قریبه ان الوجود و الموجود من حیث هو موجود امران اعتباریان. لا وجود لهما فی الاعیان. وما لا وجود له فی الاعیان، لایصحّ ان یکون معروضاً للامور المحققه الوجودیه، فلا یصحّ ان یکون موضوعاً لعلم مابعدالطبیعه. فالوجود لا یصحّ ان یکون موضوعاً له (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۷۱)؛ به‌زودی بر تو روشن می‌شود که وجود و موجود من حیث هو موجود، دو امر اعتباری‌اند و هیچ تحقیقی در خارج ندارند و چیزی که در خارج نیست، صحیح نیست معروض امور متحقق وجودی قرار گیرد. از این رو اینکه وجود موضوع علم مابعدالطبیعه قرار گیرد، ناصواب است. پس صحیح نیست که وجود، موضوع فلسفه باشد.

۲-۲-۱. شیء

چون سهروردی در حکمت‌الاشراق، هم مقسم واجب و ممکن و هم مقسم نور و ظلمت را شیء قرار داده است، پس موضوع فلسفه و مابعدالطبیعه را می‌توان شیء در نظر گرفت. رجحان شیء بر وجود نیز از آن جهت است که برای سهروردی عینی‌گرا، دلالت مفهوم شیء بر حقایق خارجی، بیشتر از وجود است. با این وصف می‌توان نظریه‌ای ایجابی را نزد سهروردی پی‌جویی کرد (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۸۱-۸۲). پس موضوع فلسفه، شیء است.

۳-۲-۱. نور مجازی (رمزی و استعاری)

موضوع فلسفه سهروردی نور است، اما عنوان نور اساساً عنوانی تأویل‌پذیر و به تعبیری رمزی و استعاری است. گفتنی است که رمز و استعاره موردنظر در این مقام از نوع خاص یعنی فلسفی و یا عرفانی است و نه عام و از نوع ادبی و بنابراین نیازمند وجود اهل خیره و تخصص در فلسفه و عرفان است تا آن را دریابند و از آن رمزگشایی کنند (هروی، ۱۳۶۳، ص ۸). شهرزوری (متوفای قرن هفتم)، قطب‌الدین شیرازی (متوفای قرن هشتم) و هروی (قرن یازدهم)، نور و ظلمت خسروانی متقدم و اشراقی متأخر را به‌ترتیب رمز و استعاره‌ای برای وجوب و امکان می‌دانند. شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی در این مورد چنین می‌نویسند: «نور و الاخر ظلمة لانه رمز علی الوجوب والامکان. فالنور قائم مقام الوجود الواجب و الظلمة مقام الوجود الممكن، لا أنّ المبدأ الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۲-۲۳؛ شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۲۰-۲۱؛ هروی، ۱۳۶۳، ص ۹).

از سوی دیگر صدرالمتألهین نور را با تکیه بر مفهوم مساوقت یا بر اساس اختلاف صرف لفظی میان نور و وجود، به وجود تأویل می‌کند. وی ظلمت را نیز به معنای اعدام و امکانات می‌داند. از نظر صدر اگر مراد از نور را ظاهر بذاته و مظهر لغيره بدانیم، مساوق وجود، بلکه عین خود آن است؛ پس ظلمت هم چیزی جز عدم و امکان نخواهد بود:

واعلم انّ النور ان ارید به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه فیکون حقیقة بسیطه کالوجود منقسماً بانقسامه، فمنه نور واجب لذاته قاهر علی ماسواه و منه انوار عقلیه و... حتی الاجسام الکئیفه فانها ایضاً من حیث الوجود لا تخلو من نور لکنه مشوب بظلمات الاعدام والامکانات کما بیناه فی شرحنا لحکمة‌الاشراق (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۸۸-۸۹).

گویی همان گونه که سهروردی در مقدمه حکمت‌الاشراق اندیشه‌ها و الفاظ قدمای فیلسوفان را رمزی و قابل تأویل می‌داند: «کلمات الاولین مرموزه». شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی و صدرالمتألهین نیز الفاظ سهروردی مانند نور و ظلمت را رمزی می‌انگارند

۴-۲-۱. نور قدسی

موضوع فلسفه سهروردی، نور در معنایی حقیقی، ولی نور خاص و قدسی است. به بیان دیگر می‌توان آن را نور مطلق (صرف النور) دانست و نه مطلق نور یا انوار. این نور مقید مقدس ریشه در ایران باستان دارد و با عنوان خورنه نامیده می‌شود. به زبان دقیق‌تر می‌توان موضوع حکمت سهروردی را نور مقدس، نور جلال یا نور آسمانی و نور قدسی دانست. هانری کربن در این باب می‌نویسد: «در اندیشه سهروردی این تصویر خورنه که تصویری بسیار دقیق است، گواه بر پیوند مستقیم حکمت اشراقی او با حکمت ایران باستان است... سهروردی به تأکید می‌گوید که منابع اشراق همان منابع خورنه است، اشراق نور، نور اشراقی، نور جلال، همه اینها تعابیر مختلفی از یک مبدأالمبادی واحد است» (کربن، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۶۷-۱۶۹). از نظر وی این مبدأ نور و مبدأالمبادی است مقدس و ذوالجلال که شایسته و بایسته است تا به عنوان موضوع مابعدالطبیعه لحاظ شود. بر همین اساس است که کربن اندیشه سهروردی را ذیل فلسفه (philosophy) قرار نمی‌دهد بلکه آن را از مقوله حکمت به معنای سوفیا (sophia) می‌داند که متضمن مکاشفات نوری جذبه‌آمیز است و بنابراین آن را حکمت قدسی می‌نامد (همان، ص ۱۱۸).

گفتنی است که هانری کربن دوره «فلسفه اسلامی استدلالی» را تمام‌شده می‌داند و نظر خود را به سوی فلسفه اسلامی تأویلی معطوف به حکمت قدسی دوخته است. وی به جای فلسفه اسلامی از «حکمت الهی» یا حکمت قدسی نام می‌برد که همان تتوسوفی است. موضوع این حوزه اساساً عوالم روحانی و راه وصول به آنها، نه حس و عقل، بلکه کشف و جذب است. از طریق طرح چنین موضوعی برای فلسفه اسلامی است که به نظر وی و طرفدارانش، در چنین شیوه‌ای، فلسفه اسلامی صبغه معنوی می‌یابد. در واقع کربن درصدد تفسیری معنوی از فلسفه اسلامی است. چنین تفسیری بر اساس «باورهای شیعی (مانند اعتقاد به امام زمان)، باطنی‌گرایی، عرفان و اندیشه‌های فلسفی موجود در تاریخ جهان تشیع [مانند اندیشه‌های سهروردی]» شکل می‌گیرد (کربن، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۴۷).

۵-۲-۱. مطلق نور یا انوار

موضوع فلسفه سهروردی، موضوعی مستقل با عنوان نور و آن هم به معنایی حقیقی است و باید فلسفه او را فلسفه نوری نامید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۲). «فلسفه - یا به بیان دقیق‌تر حکمت - اشراقی مبتنی بر مابعدالطبیعه نور است» (نصر، ۱۳۹۶، ص ۱۹۶). سهروردی «مابعدالطبیعه خود را به جای وجود با نور آغاز می‌کند» (یثربی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸) و اساساً در فلسفه سهروردی «باید به مسئله نور پراخت» (ابوریان، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶). نور برای سهروردی موضوعیت و استقلال مفهومی دارد و خود تصریح کرده است که فلسفه او ادامه و احیای حکمت نوری خسروانی است و فلسفه‌ای نوری به‌شمار می‌آید: «هو کانت فی الفرس امه یهدون بالحق... قد احینا حکمتهم النوریه...» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵، ص ۱۴۰-۱۴۱، به نقل از: سه رساله در اشراق، ص ۱۱۷). نور به معنای مطلق نور یا انوار است.

۶-۲-۱. مطلق نور و ظلمت

نظر مختار آن است که در فلسفه سهروردی باید از مطلق نور و ظلمت سخن گفت و اساساً می‌توان موضوع فلسفه سهروردی را در ذیل دوگانه نور و ظلمت بهتر و دقیق‌تر فهم کرد. مبادی و محتوای این نظر را می‌توان به نحو ذیل بیان داشت:

(الف) در علم‌شناسی قدما پرداختن به مشخصات یک علم از جهات متعددی صورت می‌گرفت که آن را رؤوس ثمانیه می‌نامیدند. رؤوس ثمانیه عبارت‌اند از پرسش‌هایی هشت‌گانه در باب یک علم. بنابراین با طرح هشت پرسش خاص از یک علم و از جمله فلسفه می‌توانستند به تعریف کلی آن دست یابند. این پرسش‌ها از این قبیل‌اند: پرسش از تعریف، موضوع، فایده، مؤلف، ابواب و مباحث، مرتبه در علوم (پیش یا پس از علوم خاص مانند علوم طبیعی یا ریاضی و... قرار داشتن)، غرض، شیوه تعلیم (تقسیم یا تحدید، تعریف یا تحلیل) مثلاً فلسفه (خوانساری، ۱۳۶۶، ص ۲). سهروردی نیز از این قاعده مستثنا نبوده است و در آثار خود کم‌وبیش و به نحو منظم یا نامنظم به همین شیوه به فلسفه‌شناسی پرداخته است. بنابراین توصیف فلسفه به موضوع و روش و غایت و... با هم قابل جمع‌اند و می‌توانند تحت عنوان فلسفه‌شناسی سهروردی قرار گیرند. در واقع بنا به قاعده «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند»، می‌توان در کنار موضوع‌اندیشی به دیگر مؤلفه‌ها نیز اندیشید.

بنابراین در نظر سهروردی تعیین موضوع، منافاتی با غایتمندی و روشمندی و طرح انحای فیلسوفان و... ندارد. اما سخن اصلی و پرسش ویژه در این مقام مربوط به تعیین موضوع برای دانش فلسفه نزد سهروردی است. سهروردی در سنت موضوع‌محوری فکر می‌کند و آن را به‌جد مطرح می‌سازد؛ در عین حال که از روش و غایت و... فلسفه خود غافل نیست. باید توجه داشت که تعیین موضوع برای فلسفه وی بسیار مهم است و در فهم ماهیت و سمت‌وسوی فلسفه وی و تمایز آن از دیگر فلسفه‌ها مؤثر است. اینکه صدرا موضوع فلسفه وی را تأویل می‌کند، نشان از اهمیت موضوع فلسفه در کنار دیگر عناصر مانند غایت و روش دارد. البته گفتنی است که ورود به چیستی فلسفه و ماهیت و شکل و... آن، صرف‌نظر از تأکید بر موضوع و...، به شیوه تأکید بر مؤلفه‌هایی مانند روش یا طرح مؤلفه‌هایی جدید مانند فیلسوف و انحا و اقسام آن، می‌تواند از ابتکارات سهروردی در فلسفه‌شناسی به‌شمار آید.

(ب) دیگر نکته مهم آنکه معانی نور و ظلمت در سهروردی معانی حقیقی‌اند و نه مجازی. نزد سهروردی ما با الفاظ مجازی مانند شرق (اشراق و روحانیت) و غرب (ماده و نفسانیت)، عقل سرخ (رب النوع نوری و مدبر نوری)، کوه قاف (موطن پیدایش نفس) و... سروکار داریم، ولی نور و ظلمت بنا به تعریف و توصیف خاص وی از آنها در حکم الفاظی با معانی حقیقی‌اند (یثربی، ۱۳۸۵، ص ۹۸).

(ج) فلسفه سهروردی نیز همانند فلسفه‌های مشایی ماقبل خود و صدرایی مابعد خود دارای موضوع است. حتی اگر بنا به فرض برخی بر این نظر باشند که موضوع مصرحی در فلسفه سهروردی کار نیست (به عنوان یک نظر)، باز می‌توان در مقام پاسخ بدان، مقولات بنیادین و کلی را که سهروردی در فلسفه خود مطرح کرده است، به عنوان موضوع تعیین و لحاظ کرد.

(د) سهروردی در باب موضوع علوم و تشکل آنها به نظریه عوارض ذاتی موضوع معتقد نیست. در مقدمه **حکمت‌الاشراق**، که مربوط به توصیف فلسفه اشراقی سهروردی است، هیچ تصریح یا کنایه‌ای در این باب به چشم

نمی‌خورد. تحقیقاتی که در باب نظریه عوارض ذاتی صورت گرفته مؤید آن است که زمینه‌ها و مبادی و مفاد این نظریه کم‌وبیش در آثار ابن‌سینا و خواجه نصیر و صدرالمطالین و طباطبائی و... به چشم می‌خورد، ولی رد پای از آن در اندیشه‌های سهروردی اشراقی دیده نمی‌شود (برای نمونه، ر.ک: غفاری، ۱۳۷۷، ص ۴۷۳-۵۱۵)؛ اما نکته مهم آن است که یکی از نتایج مهم عدم التزام به نظریه عوارض ذاتی، عدم لزوم عنوان واحد برای فلسفه مانند وجود یا موجود است. به بیان دیگر می‌توان برای فلسفه بیش از یک عنوان را تدارک دید. البته پیشنهاد عناوین چندگانه برای موضوع فلسفه، به معنای عدم رعایت موازین و ملاک‌های علم‌شناختی نیست و منوط به رعایت ملاک‌های نظری گزینش موضوع برای علوم و از جمله فلسفه است که در ادامه می‌آید.

ه) همان‌گونه که گذشت، هرچند سهروردی از نظریه عوارض ذاتی در باب موضوع فلسفه بهره نمی‌برد، ولی از مجموعه مباحثش برمی‌آید که سه ملاک را در باب موضوع فلسفه به عنوان اصل، در پیش فرض دارد: عینیت، شمول و بدهت. **عینیت:** سهروردی نخستین فیلسوف اسلامی است که مفاهیم را به عینی و ذهنی تقسیم کرده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۴و۷۱). از نظر وی اصالت با امور عینی است و اساساً فیلسوف عزم امور عینی را دارد و از این رو باید موضوع فلسفه نیز عینی باشد. برخی محققان بدین امر توجه و بر آن تأکید کرده‌اند (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۸۱-۸۲). بر همین اساس است که سهروردی به دلیل اعتباری و ذهنی بودن وجود / موجود، از موضوعیت آن برای فلسفه سر باز می‌زند. به نظر وی حکایت و دلالت وجود و موجود بر اشبای خارجی، اعتباری است و نه عینی (ما در مورد این مفاهیم، اعتبار کاشفیت و حکایت می‌کنیم نه آنکه فی‌نفسه حاکمی و ناظر و کاشف از واقع باشند). حتی از مفهوم شیء نیز نمی‌توان به عنوان موضوع فلسفه سود برد؛ چراکه آن هم یک مفهومی اعتباری است. عنوان اشیا نیز (به عنوان واژه عام و نه مفهوم کلی متزعز از مفهوم شیء، که خود مفهومی اعتباری است)، در عین حال که از دلالت عینی برخوردار است، اما به دلیل نامحدودیت مصادیقی و فقدان کانون مفهومی در مقام موضوعیت برای فلسفه، نظراً و عملاً منتفی است.

شمول: مراد از شمول عبارت از اشمال موضوع فلسفه بر تمام حقایق عینی و به بیان دیگر، برقراری نسبت تساوی میان موضوع فلسفه و مصادیق و اقسام موجودات است. مثلاً موجود یا وجود از حیث شمول می‌توانست شامل تمام موجودات گردد. پس باید عنوان یا عناوینی را تدارک دید که همانند وجود و موجود، دارای شمول باشد.

بدهت: ملاک و ویژگی سوم در باب موضوع فلسفه، بدهت است. سهروردی به تبع مشایبان این ملاک را برای گزینش موضوع فلسفه پذیرفته است (همان‌گونه که بعدها صدراییان نیز این ملاک را پذیرفتند). اینکه وی در آغاز **حکمت‌الاشراق** می‌نویسد نور آشکارترین و روشن‌ترین مفهوم است، معادل است با تعبیری که دیگر فیلسوفان در مقام بیان و تعیین موضوع فلسفه به کار می‌برند مبنی بر اینکه: وجود بدیهی‌ترین مفاهیم است. کاربرد این تشابه و تناظر از سوی سهروردی، نشانه هماهنگی در ملاک و به دنبال آن تعیین (و تعویض) موضوع فلسفه در **حکمت‌الاشراق** است. بدیهی بودن موضوع فلسفه بدین معناست که موضوع فلسفه باید از بدهت تصویری و تصدیقی برخوردار باشد. به بیان دیگر در باب موضوع فلسفه با عنوان الف، با دو گزاره بدیهی سروکار داریم: «تصور الف بدیهی است» و «واقعیت الف بدیهی است». این ملاک نزد مشایبان و صدراییان نیز ملاکی پذیرفته شده است.

۱-۳. موضوع فلسفه سهروردی

حال باید پرسید که موضوع فلسفه از نظر سهروردی چیست؟

نخست: از جهت سلبی، به یقین باید گفت که موضوع موردنظر سهروردی، وجود یا موجود نیست. همان‌گونه که گذشت اینکه وجود نمی‌تواند موضوع فلسفه باشد، به‌تلیوح یا به‌تصریح مورد تأکید سهروردی و شارحان وی قرار گرفته است. دست‌کم می‌توان به دو دلیل معرفت‌شناختی اولاً مبنی بر بداهت کمتر وجود / موجود و ثانیاً مبنی بر اعتباری بودن آنها، در عدول سهروردی از آنها به عنوان موضوع فلسفه اشاره داشت:

دوم: سهروردی در *حکمت‌الاشراق* صریحاً فلسفه خود را علم‌الانوار نامیده و به موضوع دقیق فلسفه خود که عبارت از نور و ظلمت است، اشاره کرده است: «یئتی قاعده الشرق فی النور والظلمة...»: قاعده حکمت شرقی [که ما ادامه آن را پی‌جویی می‌کنیم] با محوریت نور و ظلمت... است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰). به‌علاوه سهروردی کل هستی را بر حسب نور و ظلمت مقوله‌بندی می‌کند: «الشیء ینقسم الی نور و ضوء فی حقیقة نفسه والی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه» (همان، ص ۱۰۷): یعنی واقعیات چیزی جز نور و ظلمت نیستند.

سوم: موضوع فلسفه سهروردی اموری عینی‌اند؛ چراکه وی نور و ظلمت را جزو امور عینی می‌داند و نه اعتباری. به بیان دیگر، خود اشیا واقعاً و در حلق واقع یا امر نوری‌اند (برای خود و / یا دیگری آشکارند) یا چنین نیستند. گفتنی است که مفاهیم نور و ظلمت از حیث عینیت، در مرتبه‌ای بسیار دقیق‌تر و پیش‌تر از مفهوم شیء قرار دارند. در مجموع، سهروردی هم از نظر زبان‌شناختی، نور و ظلمت را دو عنوان حقیقی می‌داند و نه مجازی و هم از منظر معرفت‌شناختی این دو را عینی می‌داند و نه اعتباری. نیز می‌توان استدلال کرد که اساساً مفاهیم عینی نمی‌توانند مجازی باشند و مقسم مفاهیم عینی و اعتباری، معانی حقیقی است و نه مجازی.

چهارم: موضوع دانش فلسفه و مابعدالطبیعه از نظر سهروردی از دوگانگی برخوردار است؛ یعنی دوگانه نور و ظلمت. به نظر سهروردی این دوگانگی نه منافاتی با مقام موضوع برای علوم و تقرر آن برای فلسفه دارد و نه هیچ لطمه‌ای به فلسفه بودن فلسفه می‌زند؛ چراکه تمام ملاک‌های مهم و اساسی موضوعیت برای فلسفه را داراست (مانند آن است که در باب فیزیک گفته شود که از ماده و انرژی بحث می‌کند).

پنجم: این موضوع دوگانه تمام حقایق را تحت پوشش قرار می‌دهد. اگر موضوع فلسفه سهروردی تنها نور لحاظ گردد، اشکال مهمی که بر آن وارد خواهد شد این است که از شمول کافی برخوردار نیست. یکی از محققان، این اشکال را چنین بیان کرده است:

نور همه واقعیت نیست، چون خود شیخ اشراق به جوهر بودن ظلمت معتقد است؛ مگر اینکه شیخ نور و ظلمت را به جای وجود، موضوع فلسفه قرار دهد یا برای آن دو، عنوانی جامع پیدا کند که مانند وجود فراگیر باشد؛ مثلاً وجود، هم خدا را دربر می‌گیرد و هم جسم را. در صورتی که نور، خدا را دربر می‌گیرد، ولی جسم را شامل نمی‌شود؛ لذا نمی‌توان نور را به‌تنهایی به جای وجود، موضوع مابعدالطبیعه قرار داد (یثربی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸-۱۰۹).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، اولاً در باب موضوع فلسفه باید به ملاک شمول توجه داشت و ثانیاً می‌توان اشکال عدم شمول را با لحاظ دوگانه نور و ظلمت حل کرد. اما آیا در فلسفه سهروردی لزومی برای تعیین عنوان جامع و

مفهوم مشترکی برای نور و ظلمت وجود دارد؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است؛ چراکه بی‌جویی از عنوان مشترک خود محصول تفکر مشایی و مبتنی بر نظریه عوارض ذاتی است که سهروردی بدان باور ندارد.

به نظر می‌رسد که موضوع دوگانه سهروردی را باید ذیل عینی‌گرایی وی تفسیر کرد؛ بدین معنا که از نظر این فیلسوف واقعیات از نوعی دوگانگی برخوردارند که نمی‌توان از آنها چشم پوشید. به بیان دیگر واقعیات چنان‌اند که یا نوری‌اند یا ظلمانی. سهروردی نمی‌تواند این تمایز هستی‌شناختی (انتولوژیک) را نادیده بگیرد و این تمایز چنان اساسی است که نمی‌توان و نباید آن را ذیل مفهومی اعتباری مانند وجود، شیء یا ... پنهان کرد. خود این تمایز در فهم ما از حقایق فلسفی و واقعیات عینی و نه پنداری ما نسبت به آنها مؤثر است؛ اما نباید این نکته را نیز نادیده گرفت که در کنار تمایز و تفاوت هستی‌شناختی نور و ظلمت، به نظر سهروردی نباید از ارتباط و پیوستگی این دو نحوه از واقعیات غافل شد. از نظر سهروردی، نور و ظلمت از ارتباط هستی‌شناختی و به تبع آن الهیاتی (هم‌انتولوژیک و هم‌تولوژیک) برخوردارند و همین نظر، وجه تمایز وی از افرادی است که به تمایز مطلق نور و ظلمت و دوگانگی تبیینی میان آن دو، هم به نحو هستی‌شناختی و هم الهیاتی معتقدند.

باید افزود که در متافیزیک مشایی و با محوریت وجود، جایی برای بحث عدم باقی نمی‌ماند و چنین بحثی حاشیه‌ای، استطرادی و فرعی است؛ ولی آنچه در فلسفه سهروردی در تناظر با فلسفه مشایی و صدرایی در باب وجود و عدم رخ داده، تعیین نور و ظلمت، هر دو، به عنوان دو موضوع اصلی و اساسی برای فلسفه است. به بیان دیگر در فلسفه سهروردی ظلمت موضوع بحثی اساسی، حقیقی و اصلی است. باید افزود که حتی در مقایسه میان نور و ظلمت نیز خود ظلمت در تفکر مشایی و صدرایی، امری عدمی و سلبی و طفیلی است و محلی از اعراب ندارد؛ ولی از نظر سهروردی، ظلمت امری عینی و واقعی است و نه عدم و نه عدمی: «اینکه شیخ اشراق ظلمت را یک واقعیت مطرح کرده، کار تازه‌ای است. معمولاً [فیلسوفان] ظلمت را عدمی می‌دانند» (همان، ص ۱۰۹).

۲. شأن فلسفی نور و ظلمت

پس از تعیین موضوع فلسفه سهروردی می‌توان دلایل و نشانه‌ها و وجوهی فلسفی را در نظر گرفت که مثبت و مؤید موضوعیت نور و به تبع آن ظلمت (و نیز بالتبع، ظهور و عدم ظهور) برای فلسفه سهروردی است. نشانه‌ها و دلایل مذکور که در ذیل بدانها اشاره خواهد شد، معطوف به نورد؛ ولی روشن است که بالتبع در باب ظلمت نیز قابل تعمیم‌اند.

۲-۱. دلایل و قرائن فلسفی برای موضوعیت نور در مابعدالطبیعه سهروردی

۲-۱-۱. دلیل از طریق احراز شرط کلی بدهت

در عالم فلسفه بدان‌گونه که نزد فیلسوفان جهان اسلام شکل گرفته، نظر بر این است که در باب تعیین موضوع فلسفه باید به دنبال آشکارترین و بدیهی‌ترین موضوع، یعنی آنچه بی‌نیاز از تعریف و شرح است رفت؛ چراکه تنها از طریق همین پایه قوی و محکم و خلل‌ناپذیر است که می‌توان به سراغ تبیین و فهم دیگر موجودات هستی رفت. ما باید از طریق چیزی که بی‌نیاز از تعریف و تبیین است به فهم دیگر موجودات ناآشنا برسیم. برای نمونه در *الهیات شفا*

در باب لزوم موضوعیت موجود بما هو موجود برای مابعدالطبیعه می‌خوانیم: «ولأنه غنی عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج اليان يتكفل علم غير هذا العلم... تسليم انيته وماهيته فقط» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۳) و در *اسفار* می‌خوانیم: «فيجب ان يكون الموجود المطلق بيّنا نفسه مستقيماً عن التعريف والاثبات وإلا لم يكن موضوعاً للعلم العام وايضاً التعريف إما ان يكون بالحد او بالرسم وكلاً القسمين باطل في الموجود» (صدرالمثلهين، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵). وجود / موجود، تصوراً و تصدیقاً جزو بدیهیات است (همان، ص ۲۷).

به نظر می‌رسد که مسئله بدهت در باب موضوع فلسفه را می‌توان به سه معنا یا در سه سطح در نظر گرفت: نخست آنکه بر حسب معنای عام بدهت، به دنبال فردی از آن باشیم و مواردی از قبیل وجود و جوهر و... را علی‌السویه برای آن تعیین کنیم (گزینش موضوع بر حسب آشکارگی به معنای عام)؛ دوم بر حسب معنای خاص بدهت در پی بیان امر آشکار و ظاهر بالذات و ظاهرکننده بالذات باشیم (گزینش موضوع فلسفه به عنوان موضوعی که نه‌تنها خودش ذاتاً روشن است، بلکه امور دیگر را هم آشکار می‌کند)؛ سوم، بر حسب معنای اخص آشکارگی، به دنبال فرد بالذات آشکارگی و آشکارکنندگی (آشکارترین فرد) باشیم و نه مصداق عام بدهت یا امر بالذات ظاهر و مظهر (امر بالذات ظاهر با فرد بالذات، در امر آشکارگی متفاوت‌اند. اولی می‌تواند متعدد باشد ولی دومی نه. تفاوت مصداق آشکارگی عام با این دو مورد اخیر نیز آن است که عام‌تر است و اعم از بالذات و بالعرض و فرد بالذات و غیرفردبالذات است).

در تفکر سهروردی، اولاً نور به هر سه معنا، بدیهی است و ثانیاً نور در اولویت قرار می‌گیرد. هم به معنای مصداق بدهت، هم به معنای امر بالذات آشکار و هم به معنای نمونه عالی و فرد بالذات آشکارگی و آشکارترین امر. خلاصه ما به‌طور کلی و به نحو بدیهی می‌یابیم که نور عین آشکارگی و آشکارکننده است.

۲-۱-۲. دلیل از طریق قوی‌ترین نوع بدهت: حسی و درونی

از نظر سهروردی، بسایط حسی (مانند شکل و رنگ و نور) و شهود درونی جزو بدیهیات است و نیازی به تعریف ندارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۱، ۷۳، ۱۰۴) و نور نیز با تکیه بر این منابع بدیهی‌ترین امور است. به بیان دیگر بر حسب آنکه بدهت امور حسی و درونی، از بالاترین درجه از بدهت برخوردارند، پس نور نسبت به وجود و جوهر و... آشکارتر است، هم در مرتبه حسی که شامل نور حسی می‌شود و هم در مورد نور درونی که همان آشکارگی خودمان برای خودمان است (گفتنی است که نور حسی هم مورد اشاره حسی است و هم در رابطه با اشیا و تقابل با تاریکی، مدرک حسی است).

۳-۱-۲. شهود درونی: نه علم وجودی بلکه علم نوری - ظهوری

نتیجه چنین منظری تجدیدنظر درباره دیدگاه‌هایی است که به دنبال پیگیری ریشه مفهوم و معنای وجود در درون آدمی‌اند. بدین توضیح که شهود درونی متضمن مفهوم و معنای وجود (تحقق و هستی) نیست و نه حتی معنای وجدان و یافت و جوهر و...، بلکه اساساً متضمن معنای نور، ظهور و آشکارگی است. شهود درونی اساساً و در نخستین مرحله، خانه نور، ظهور و آشکارگی است نه وجود (یا وجدان). همین نور و نورانیت درونی، چون عین ظهور است، اولاً منشأ یافت درونی است و ثانیاً مبنای اطلاق وجود / موجود بر آن است. بدون نور و نورانیت، نه از یافت درونی خبری خواهد بود و نه از اطلاق وجود بر آن یافت. یافت و بافت متأخر از نور و ظهور است.

۴-۱-۲. دلیل از طریق احراز بداهت درجه اول

فلاسفه مشاء (و نیز صدرایین) بر آن اند که موجود و وجود از وجه عقلی نیز برخوردارند و در نهایت دو مفهوم معقول و جزو معانی عقلی هستند (هرچند در مشاییان به نحو مصدری و در نزد صدرایین به نحو غیرمصدری است) (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷). نیز از نظر ایشان، حصول و درک معین و مشخص هر امر معقولی نیازمند تأمل و تلاش و تنبیه عقلی است و نه تجربی و حسی. اکتفا به همین توجه و تأمل عقلی و زبانی، ضامن بداهت آن است: «فمتی قصد اظهار هذه المعانی بالكلام فیکون ذلک تنبیها للذهن واحضارا بالبال وتعینا لها بالاشارة من سائر المرتکزات فی العقل لافادتها باشیا هی اشهر» (همان).

اما ظاهر و نور حداقل در مرتبه‌ای خاص، دو امر انضمامی و حسی (بیرونی و دورنی) و مشخص و معین هستند و حصول آنها حتی نیازمند این مقدار از تلاش و تأمل عقلی و زبانی هم نیست. با این وصف می‌توان گفت که بداهت موضوعات مشایی (و صدرایی) از نوع درجه دوم است، ولی بداهت موضوع فلسفه اشراقی از نوع درجه اول. بنابراین بداهت امر نور به دلیل تشخیص و تعین فی نفسه آن در مرتبه آگاهی، از وجود و موجود بیشتر است. وضوح و تمایز نور محسوس و مشهود از وجود / موجود معقول، بیشتر است.

۵-۱-۲. قرینه از طریق درک متعارف و در بادی نظر

بر حسب ارزش فهم متعارف، می‌توان گفت که در بادی نظر، هر شخص معمولی می‌یابد که نور آشکارترین امور است. هر شخصی، چیستی یعنی آشکار بودن و آشکار کردن و واقعیت یعنی تحقق خارجی نور را می‌فهمد. اگر در کوچه و خیابان دو اصطلاح نور و وجود را به مردم عرضه کنیم، در اکثر قریب به اتفاق (یا تمام) موارد، روشنی و وضوح نور برایشان بیش از وجود خواهد بود!

۶-۱-۲. دلیل از طریق لزوم نورانیت موضوع فلسفه

به نظر سهروردی، بنا بر اصالت و محوریت نور و ظلمت در فلسفه او (که اصلی فلسفی است و از کلیت و شمول برخوردار است و بنابراین ناظر به مقام ثبوت و اثبات / عین و ذهن، هر دو است) (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰ و ۱۰۷)، هر عنوانی را که برای فلسفه انتخاب کنیم باید دارای شأنی از نورانیت یا ظهور باشد؛ وگرنه نمی‌توان از آن موضوع، تصور یا معنایی در نظر داشت. به بیان دیگر باید از طرف موضوع، نوری بر آگاهی و ذهن بتابد. بنابراین اگر هر موضوعی در گرو ظهور و آشکارگی آن است، پس آیا منطقی نیست که خود آشکارگی و به تبع آن امر آشکار موضوع فلسفه قرار گیرد؟ به بیان دیگر از آنجاکه ملاک هستی / واقعیت و آگاهی / شناخت، هر دو، نورانیت و ظلمانیت است، پس موضوع فلسفه نیز از این قاعده و اصل مستثنا نخواهد بود؛ اما این امر مستلزم تقدم و اولویت موضوعیت اصل موضوعه نور و ظلمت، بر موضوعی مانند موجود و وجود خواهد شد.

۷-۱-۲. دلیل از طریق بی‌واسطگی در اثبات محمول به موضوع

دلیل پیشین در مقام تصورات بود، ولی این دلیل مربوط به مقام تصدیقات است. در گزاره «وجود / موجود تصوری، بدیهی است»، از آنجاکه موضوع این گزاره، تصوری است، واسطه‌ای برای عروض محمول بر موضوع لازم است. اما

در گزاره «امر نورانی مشهود، بدیهی است»، چون موضوع این گزاره، غیرتصوری است (منور و مشهود است و نه متصور)، نیازمند واسطه در اثبات محمول برای موضوع نیست. بنابراین تصدیق و بالتبع قوام گزاره نخست، به واسطه‌ای است که در اثباتش از آن استفاده می‌شود. پیوند محمول بدهت به موضوع تصوری وجود / موجود، نیازمند واسطه در اثبات است و آن عبارت از «فقدان اجزای تصوری (جنس و فصل) در موضوع» است؛ اما از آنجاکه بنا بر بند دو از مواردی که پیش‌تر اشاره شد، به نظر سهروردی آگاهی از موضوع فلسفه اشراق یعنی نور، تصوری نیست و متعلق حس بیرونی و درونی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰۴، ۷۳، ۲۱)، پس فاقد چنین واسطه‌ای خواهد بود. این نوع بی‌نیازی، نوعی رجحان نسبت به دیگر موضوعات محسوب می‌شود.

۱-۸-۲. دلیل از طریق شرطیت

هویت آگاهی و فهم، همانا نورانیت و ظهور است و آگاهی و فهم شرط تمام معقولات و مقولات است. پس نورانیت و ظهور، شرط تمام مقولات و معقولات است. باید افزود که شرط همواره مقدم بر مشروط است و آنچه مقدم است، باید موضوع فلسفه قرار گیرد. پس نور و ظهور است که باید موضوع فلسفه باشد.

توضیح اینکه علاوه بر پیوند خود موضوع فلسفه با مسئله آشکارگی و نیز واسطگی آن برای تصدیق، اساساً آگاهی از موجودات و حصول قوانین و... بدون آشکارگی متنی است. در واقع نورانیت و آشکارگی، شرط فهم و علم به موجودات است. آیا بدون نور و آشکارگی می‌توان هستی و هستی‌ها را فهمید و آن را دریافت؟ زمینه و بستر فهم و سخن گفتن از هستی و حقایق عالم چیست؟ فهم و سخن فلسفی در چه بستر و زمینی است که رخ می‌نماید و جریان می‌یابد و به نهایت می‌رسد و میوه می‌دهد؟ هستی و مباحث مربوط به حقایق تنها به واسطه نور و ظهور است که آشکار می‌شوند و خود را می‌نمایانند. گویی نور و ظهور جزو مبادی فهم و سخن از هستی است. برخی در عبارتی هماهنگ با این نکته می‌نویسند: «نور چیزی است که هستی را آشکار می‌کند» (کرین، ۱۳۹۲، ص ۵۵۶). همان‌گونه که ما اشیا را در پرتو نور نظاره و فهم می‌کنیم و در باب آنها بر حسب قرار داشتن در شعاع نور سخن می‌رانیم، فهم و سخن از هستی و حقایق فلسفی نیز در پرتو نور و ظهور شکل می‌گیرد. نور و ظهور - در سطح آگاهی و نه واقعیتشان - شرط واقعیت‌داری میز و صندلی نیستند؛ ولی شرط آگاهی از میز و صندلی و به طور کلی معقولات و مباحث فلسفی‌اند. یعنی بدون نور و ظهور، از معنا و مفاد و هویت چنین مباحثی در سطح آگاهی خبری نیست. اگر در خارج و در درون ما از نور و ظهور خبری نباشد، فهم و سخن گفتن از وجود، جوهر، صورت، عرض و... بی‌معناست. پس نور و ظهور شرط فهم و بحث از هستی و هستی‌ها و مقولات هستی است. با این وصف مباحث هستی و جوهر و عرض و... متأخر از نور و ظهور خواهند بود و نه مقدم بر آنها؛ چراکه شرط، همواره مقدم بر مشروط است.

۱-۹-۲. قرینه از طریق نخستین سطوح مواجهه با خود و جز خود

نخستین مرحله و سطح در برخورد با خود و جز خود، چیزی جز حصول آشکارگی نیست. در برخورد با خود و عالم خارج نخستین چیزی که می‌یابیم، ظهور خود و اشیا برای ماست و نه چیز دیگر؛ البته یک ظهور و نورانیت توپُر و با

محتوا و نه تهی. نور و ظهور، ظهور خالی و بی‌محتوا و تهی نیست؛ مشتمل بر نور وزین و غنی و مؤثر و متأثر است. ظهور در درون خود متضمن چیزی است نورانی یا آشکارشده. آشکارگی، قرین آشکارشده است و کاشفیت، قرین مکشوفیت است (اتحاد نور و منور و منور).

۱۰-۱-۲. دلیل از طریق بی‌واسطگی از جهت بی‌قابلی تصویری

در تفکر مشایی (و صدرایی)، ملاک بدهت تصویری موضوع فلسفه، بساطت تصویری است که خود ناشی از فقدان جنس و فصل در موضوع است؛ اما با این وصف در این دیدگاه موضوع فلسفه یعنی وجود / موجود، اولاً از سنخ تصور است و ثانیاً معقول عالی تر و معقول ثانی است. اما با توجه به بند دو (بی‌واسطه بودن نور از جهت حسی و درونی بودنش) در تفکر سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۰۴، ۷۳، ۲۱)، موضوع فلسفه در عین بدهت و آشکارگی، هیچ‌یک از این دو ویژگی را ندارد. این دو ویژگی از نظر سهروردی، در همان آغاز فلسفه‌ورزی، در حکم باواسطه کردن موضوع نسبت به آگاهی است؛ درحالی که نور، امری بدون لباس تصویری و بی‌واسطه است. البته روشن است که موضوع، در مرحله مؤخر و به عنوان موضوع یک علم، می‌تواند و باید شأن و قالب تصویری نیز داشته باشد.

گفتنی است که این مسئله که آیا امری بسیط (غیرتصویری) می‌تواند مورد ادراک بی‌واسطه حسی (درونی یا بیرونی) ما باشد یا نه، مورد توجه مشائیین نیز بوده است. در تفکر مشایی، اعراض، حقایق بسیط‌اند. عرضی مانند کیف (که نه قبول قسمت می‌کند و نه نسبت)، در حالت محسوس (رنگ و شکل و روشنی) و نفسانی (غم و شادی)، به نحو بسیط قابل درک است. حتی *ابن سینا* در وصف چنین اعراضی اصطلاح «فلا یقع شک فی وجودها» را آورده است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۳۴). با این وصف استعدادی ندارد که اولاً امر بسیط مدرک، تنها از سنخ تصور نباشد و می‌تواند از سنخ خود اشیای محسوس و امور محسوسه نیز باشد (البته امر بسیط می‌تواند به مرحله تصویری نیز درآید) و ثانیاً در اوج بدهت باشد.

۱۱-۱-۲. قرینه از طریق توجیه معقول و مقبول از عالم زبان

تیین دقیق عالم زبان، بر حسب ظهور، ممکن است و نه وجود و جوهر و... . انتساب محمول ظهور به عالم زبان دقیق‌تر از محمول‌هایی مانند وجود و موجود، هویت آن را مفهوم و معلوم و مکشوف می‌سازد. اساساً اطلاق محمول هست بر عالم زبان، به معنای نورانیت و ظهور عالم زبان است!

عالم انسان، عالم ارتباط و مفاهمه از طریق زبان است و مقوم زبان فهم است. ارتباط بدون ظهور برای همدیگر از طریق زبان، معنا ندارد. ایجاد ارتباط زبانی و لب به سخن گشودن، یعنی ظاهرشدن من برای دیگری. بنابراین قوام عالم زبان نه بر عنصر وجود بلکه تنها بر مؤلفه امور ظاهر و آشکارگی و ظهور یعنی ظهور مجموعه الفاظ و معانی استوار است. با این وصف، اصلی‌ترین و نهایی‌ترین حقیقت فلسفی در تبیین عالم زبان نیز، تنها بر محوریت امر ظاهر و ظهور ممکن خواهد بود و نه امری مانند وجود، جوهر و تغییر. حتی باید افزود که ظهور، شرط تحقق عالم زبان است.

به بیان دیگر می‌توان گفت که برحسب موضوع فلسفه و اصول موضوعه اصالت ماهیت یا موجود یا وجود یا... در فلسفه‌های مشایی و صدرایی، نمی‌توان عالم زبان را با دقت فلسفی توجیه کرد. این کاستی به پذیرش نوعی

ناتمامی در موضوع و اصول فلسفه مشایی و صدرايي نسبت به توجیه یکی از مهم‌ترین عوامل و حقایق، یعنی عالم زبان خواهد انجامید. با این وصف اشکال خروج تخصصی و نه تخصصی عالم زبان از موضوع فلسفه نیز منتفی است (مثلاً به دلیل اعتباریت آن)؛ چراکه فلسفه نوری سهروردی نشان از امکان تبیین آن دارد و بنابراین باید آن را به حساب نقصان موضوع و اصول فلسفی در فلسفه مشاء و صدرا گذاشت.

در واقع بُعد و عدم سختیت فلسفه مشاء و صدرا با عالم زبان، به نحو مضاعف است؛ به این دلیل که عالم زبان از اعتباریت مضاعف در مقابل وجود برخوردار است؛ چراکه زبان، اعتبار از امور اعتباری (ماهیات در مقابل وجود) است (مانند تعریف *افلاطون* از هنر که تقلید تقلید و بنابراین تقلید مضاعف است و به نحو مضاعفی از مُثُل فاصله دارد).

۲-۲. یک پرسش

ممکن است گفته شود که موضوع فلسفه سهروردی شامل ظلمت هم می‌شود و این با ملاک آشکارگی و بی‌نیازی از تعریف و نورانیت سازگار نیست. در پاسخ باید گفت که ظلمت، هم به عنوان امر محسوس بیرونی (هم به عنوان امور ظلمانی یا اجسام و هم بدن خود ما) و هم امر محسوس درونی، یعنی در مقام تصور و مفهوم، در ذیل نور قرار می‌گیرد و آشکار است. ظلمت، هم در مقام ادراک حسی و هم آگاهی درونی و به عنوان یک تصور، برای ما روشن است. ظلمت در مقام ادراک، آشکار است ولی به نحو فی‌نفسه و برای خود در خفا و پنهان است. به تعبیر دیگری می‌توان گفت که ظلمت نسبت به خود ناآشکار، ولی نسبت به ادراک ما آشکار است. یا در مقام اثبات آشکار، ولی در مقام ثبوت مخفی و ناآشکار است. می‌توان گفت که ظلمت در مقام معنا و مفهوم و مصداق، برای ما آشکار است. مثلاً هم می‌توان معنا و مفهوم میز را فهمید و هم می‌توان گفت که این میز ظلمانی است. ولی امر ظلمانی نسبت به خودش و برای خودش، پنهان است. ما معنا و مفهوم میز را می‌فهمیم و نیز می‌یابیم که میز از خود نور ندارد و چیزی را ظاهر نمی‌کند؛ یا مانند آن است که ما تاریکی را درک می‌کنیم، ولی تاریکی به نحو فی‌نفسه از نور برخوردار نیست و نیز چیزی را آشکار نمی‌کند. نیز وقتی می‌گوییم این یک صندلی است و غیر از میز است، به واسطه نور، در عالم امر ظلمانی، حکم به تمایز دو امر ظلمانی می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

این نوشتار را می‌توان در حکم یک بازخوانی در باب فلسفه سهروردی انگاشت که از خلال اندیشه‌های خود وی و شارحانش، به دنبال نور فلسفی پنهان در پس آن است؛ نوری که به زبان عقلی و نظری می‌تابد.

اولاً باید به چستی موضوع در باب فلسفه سهروردی اندیشید و آن را به‌جد گرفت. ما می‌توانیم به نحو فلسفی و نظری، حقایق و واقعیات را در پرتو نور و ظلمت به اندیشه درآوریم. به‌علاوه باید بکوشیم تا با بازخوانی این موضوع، بار فلسفی آن را فزون‌تر سازیم. از نظر سهروردی نور و ظلمت دو مقوله و محمول فلسفی نسبت به واقعیات عالم‌اند. حال می‌توان در باب این اندیشید که این دو مقوله و محمول فلسفی، عینی‌اند یا اعتباری؟ معقول اول‌اند یا ثانی؟ محمول پدیدارشناختی‌اند یا غیرپدیدارشناختی؟ و ...

ثانیاً می‌توان نظر سهروردی در باب ارزش فلسفی نور و ظلمت را در قالب یک قیاس استثنایی از قسم وضع مقدم چنین بیان داشت: اگر نور و ظلمت از بداهت درجه اول، شریطیت، عینیت، بی‌واسطگی تصویری، شمول، قدرت تبیین‌کنندگی ویژه و... برخوردار است، پس دارای شأن فلسفی برای موضوعیت مابعدالطبیعه است. نور و ظلمت چنین ویژگی‌هایی دارد و بنابراین از ارزش و شأن فلسفی لازم برای موضوعیت مابعدالطبیعه برخوردار است. خلاصه اینکه به نظر سهروردی اگر فلسفه به دنبال حقیقت است، باید آن را در ذیل امر آشکار (نور) و ناآشکار (ظلمت) و در آشکارگی و جلوه‌گری (ظهور) بجوید. به بیان دقیق‌تر در امر آشکار بجوید و در صفت و جلوه آن یعنی در آشکارگی و در امر ناآشکار و در صفت و جلوه آن یعنی ناآشکارگی جست‌وجو کند؛ به بیان دیگر در امر آشکار بالذات (نور) و ناآشکار بالذات (ظلمت) و آشکار و ناآشکار بالعرض (ظهور و عدم ظهور). اگر فلسفه به دنبال بحث از بنیادها و ریشه‌ها و نیز ریشه‌های ریشه‌هاست، همین عنوان نور و نورانیت است که ریشه ریشه‌هاست. پس باید نور و ظهور را نقطه عزیمت و آغاز بحث و بررسی فلسفی قرار داد و اقتضات و لوازم آن را جویا شد. دیگر مقولات و معقولات در زمین و زمینه نور و ظهور و ظلمت و عدم ظهور است که می‌رویند و خود را آشکار می‌کنند؛ پس مؤخر از آن‌اند. به بیان دیگر، نخستین پرسش فلسفه این است که امر آشکار و آشکارگی (خودآگاه، آگاهی، خودآگاهی، دیگرآگاهی و مقابل‌های آنها) که بستر و زمینه ظهور دیگر امورند (مانند موجود و وجود و...) چیستند؟

منابع.....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۵، *حکمت خسروانی*، تهران، وایا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *الشفاه (الهیات)*، تصحیح ابراهیم مذکور، تهران، ناصر خسرو.
- ابوریان، محمدعلی، ۱۳۷۲، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، دانشگاه بهشتی.
- خوانساری، محمد، ۱۳۶۶، *منطق صوری*، تهران، آگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۶۹، *المباحث*، تصحیح امین مألوف، بیروت، دارالنشر.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمت‌الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۸، *شرح حکمت‌الاشراق*، تصحیح محمد موسوی، تهران، حکمت.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مصطفوی.
- غفاری، حسین، ۱۳۷۷، *عوارض ذاتیه در فلسفه اسلامی*، در: *خرد جاویدان*، به کوشش علی اصغر محمدخانی و حسن عرب، تهران، فرزانه.
- کربن، هانری، ۱۳۹۱، *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سوفیا.
- _____، ۱۳۹۲، *مفهوم نور در آموزه معنوی سهروردی*، ترجمه محمدمبین شاهجویی، در: *سالک فکرت*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۹۶، *فلسفه در سرزمین نبوت (فلسفه اسلامی از آغاز تا امروز)*، ترجمه بیت‌الله ندرلو، تهران، ترجمان.
- هروی، محمدشریف، ۱۳۶۳، *انواریه*، به کوشش حسین ضیایی، تهران، امیرکبیر.
- یثربی، یحیی، ۱۳۸۵، *حکمت اشراق سهروردی*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، *فلسفه چیست؟*، تهران، امیرکبیر.
- یزدان‌پناه، یدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق*، تهران، سمت.

بررسی تقسیم موجود به مجرد و مادی در فلسفه و تعریف آنها

normohamadi2531@anjomedu.ir

یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی / استادیار دانشگاه ملایر

پذیرش: ۹۷/۱۲/۲۱

دریافت: ۹۷/۰۵/۱۹

چکیده

حوزه‌های مختلفی مانند باورهای مذهبی، نظریات طبیعی و کیهان‌شناختی، و حوزه اندیشه‌ورزی درباره مسائل هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی را می‌توان زمینه‌های تاریخی تقسیم موجود به مجرد و مادی دانست. اگرچه فیلسوفان ملطی و النائی آغازگر فلسفی این تقسیم بودند، اما افلاطون و ارسطو به صورت برجسته و با شاخص‌های معین این تقسیم را مطرح ساختند. این روند به صورت تکاملی در طول تاریخ فلسفه تداوم داشت و همراه با تحولات در سایر موضوعات فلسفی، تحولاتی نیز در شاخص‌های تفکیک‌کننده موجود مجرد از مادی صورت گرفت. در طول تاریخ، فیلسوفان معیارها و ویژگی‌های متعددی را برای جداسازی موجود مادی از مجرد مطرح ساخته‌اند؛ صفاتی مانند امتداد، حیّز، مکان و وضع داشتن، قابل انقسام بودن، قابل ادراک و اشاره حسی بودن، ماده داشتن و علم داشتن. برخی از این معیارها به تفاوت موجود مادی با موجود عقلی بازمی‌گردد نه تفاوت مجرد و مادی؛ برخی نیز دارای اشکال است، اما برخی را می‌توان با انجام اصلاحات یا بدون آن پذیرفت.

کلیدواژه‌ها: مجرد، مادی، فلسفه، جسم، هیولا.

یکی از نخستین تقسیماتی که فیلسوفان در طول تاریخ فلسفه از زمان افلاطون و ارسطو، متأثر از آموزه‌های ادیان کهن و افسانه‌های قدیمی، برای مطلق موجود بیان کرده‌اند، تقسیم موجود به «مجرد یا مفارق» (Abstract, Spiritual, Separated immaterial, Accident) و «مادی» (Material) است. بر اساس این تقسیم، وجود عینی یا از قبیل وجود جسم و صفات و ویژگی‌های آن است که در این صورت «مادی» نامیده می‌شود و یا از این قبیل نیست؛ به گونه‌ای که بدون جسم و تعلق به آن می‌تواند باقی باشد، که به «مجرد» موسوم می‌گردد. به دنبال این تقسیم، مباحث و تقسیمات و مسائل دیگری در بستر فلسفه شکل گرفت و نظر و فکر اندیشمندان را به خود متوجه ساخت؛ مباحثی مانند اقسام و انواع موجودات جوهری و عرضی مادی و مجرد (مقولات و اجناس عالیه)، نسبت ثابت به سیال، و مایزهای اصلی میان موجودات طبیعی و ماورای طبیعی.

اما در این میان، تحولات و نوآوری‌هایی در طول تاریخ فلسفه پدید آمده که مایزها و ویژگی‌های شاخص در تفکیک موجود مادی از مجرد را دستخوش تغییر قرار می‌دهد و لذا لزوماً سبب تغییر تعریف و تعیین حدود مجرد از مادی می‌شود. در نتیجه می‌توان مدعی شد که تعریف موجود مجرد و مادی و تعیین ویژگی‌های ممیز هریک از آنها سیری تاریخی و همراه با استكمال و تحول را پیموده است؛ مسئله‌ای که گاه فیلسوفان از آن غفلت ورزیده و آرا و دیدگاه‌هایی ناصواب و قابل خدشه در برخی مسائل فلسفی مطرح ساخته‌اند. مثلاً برخی فیلسوفان، پاره‌ای از تمایزات را میان مادی و مجرد بیان نموده‌اند که در واقع تمایز میان مادی و مجرد عقلی است؛ چراکه اساساً یا در زمان آنها مسئله مجردات مثالی مطرح نبوده است، یا گاهی از این مسئله غفلت ورزیده‌اند. لذا اگرچه تمایزات مزبور را نمی‌توان به عنوان تمایز مجرد و مادی دانست، اما مشاهده می‌شود که براساس آن نظریاتی مطرح شده است که جای تأمل و نقد دارد. برای نمونه، ارسطو و مشائیان مسلمان، به «هیولا» به عنوان جزء جوهری در جسم که منشأ بالقوه بودن جسم است، قائل بودند؛ بر خلاف مجردات که بسیط‌اند و از آنجا که فعلیت دارند، فقط بالفعل‌اند و در نتیجه هیچ حالت منتظره و تغیر و تحول و حرکتی ندارند؛ اما با توجه به نظر صدرالمشائیین که ترکیب هیولا و صورت جسمیه را اتحادی می‌داند و در نتیجه جسم را در خارج بسیطی می‌داند که در عین بساطت می‌توان از آن دو مفهوم فلسفی قوه و فعل را انتزاع نمود، آیا تفاوتی در بساطت میان جسم و موجود مجرد باقی می‌ماند؟ آیا نمی‌توان مدعی شد همان‌طور که جسم بسیط دارای دو حیثیت قوه و فعل است، از موجود مجرد بسیط نیز همین دو مفهوم را می‌توان انتزاع نمود و در نتیجه امکان تغیر و حرکت را در مجردات پذیرفت؟ آیا زمان را به امور مجرد نیز می‌توان نسبت داد؟ در نتیجه آیا هنوز حرکت و زمان را می‌توان از مایزهای میان موجودات مجرد و مادی دانست؟ در صورت انکار هیولای مشائی در مادیات و پذیرش حرکت و زمان در مجردات، آیا مرز میان مجرد و مادی برداشته، و تقسیم مزبور برای موجودات باطل می‌شود یا باز می‌توان شاخص‌هایی را برای تمییز و تقسیم موجودات به مجرد و مادی مطرح ساخت؟ اینها مسائلی است که به سبب تحولاتی که در سایر مسائل فلسفی در تاریخ فلسفه رخ داده، جای بررسی دارند. از این‌رو ضروری است تحقیق و پژوهشی با رویکرد تاریخی به مسئله تقسیم موجود به مجرد و مادی و مسائل مرتبط با آن صورت گیرد تا اولاً روشن گردد که آیا با تحولاتی که در آرای فلسفی صورت گرفته است، هنوز جایی برای تقسیم

موجود به مجرد و مادی باقی مانده است؟ ثانیاً اگر باقی است، ملاک و معیار و شاخص در تمییز و تفکیک مجرد از مادی چیست؟ و براساس این ملاک‌ها، چه تعریفی از مجرد و مادی می‌توان ارائه کرد؟ تحقیق حاضر پاسخی است به ضرورت و پرسش‌های مزبور که تلاش شده با روشی تحلیلی - نقدی، آرا و دیدگاه‌های فیلسوفان در این باره بررسی گردد تا در ضمن یافتن ویژگی‌ها و شاخص‌هایی در تمییز میان موجود مجرد از مادی، تعریفی جامع و بدون اشکال از «مجرد» و «مادی» به دست آید.

۱. تاریخچه تقسیم موجود به مجرد و مادی

زمینه‌های تاریخی طرح مسئله تقسیم وجود و موجود به مجرد و مادی را می‌توان در حوزه‌های مختلفی، مانند اعتقادات و باورهای مذهبی و دینی، نظریات طبیعی و کیهان‌شناختی، و حوزه فلسفه و اندیشه‌ورزی درباره مسائل هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی جست‌وجو کرد.

در بسیاری از ادیان و مذاهب الهی و غیرالهی، اعتقاد به اموری فراتر از عالم محسوس زمینی و طبیعی، جزو اصول اولیه آنها به حساب می‌آمده است. در ادیان ابراهیمی اعتقاد به خداوند غیرمادی و غیرجسمانی و ماورای طبیعی، از اصلی‌ترین اصول اعتقادی است. اگرچه در کتاب مقدس مطالبی یافت می‌شود که ویژگی‌های جسمانی به خداوند سبحان نسبت داده شده است، اما بسیاری از علما و دانشمندان دینی در این ادیان، این مطالب را توجیه و تأویل کرده‌اند و خداوند سبحان را مُنزه از ویژگی‌های مادی و جسمانی دانسته‌اند (راب، ۱۳۵۰، ص ۳۲ و ۳۳). بنابراین در آموزه‌های این ادیان به تقسیم اشیا به مادی و مجرد توجه شده است و دست‌کم خداوند سبحان را مجرد و غیرجسمانی می‌دانند. علاوه بر ادیان الهی، در تمدن‌های قدیمی شرقی و غربی به وجود الهه‌ها و ایزدانی (مانند: الهه خورشید و ماه و باران و باد و...) اعتقاد داشتند که همه آنها، کوچک یا بزرگ، عناصر و عوامل طبیعی‌ای هستند که الوهیت یافته‌اند. این الهه‌ها از پدیده‌هایی که در وجود آنها الوهیت پذیرفته‌اند، جدا و قابل تمییزند؛ چراکه این الهه‌ها و ایزدان، موجودات شکوهمندی‌اند که در آسمان مقام دارند و غیرقابل نظر و دیدن‌اند؛ اما پدیده‌های طبیعی زمینی و قابل دیدن هستند (بهار، ۱۳۷۶، ص ۲۰ و ۲۱ و ۹۴؛ همچنین، ر.ک: هینلز، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲؛ کریستین سن، ۱۳۶۷، ص ۴۵ و ۴۶؛ رضی، ۱۳۸۴، ص ۳۴۹). بنابراین در این تمدن‌ها نیز به تقسیم موجودات به امور و پدیده‌های طبیعی زمینی و محسوس، و امور آسمانی و نامحسوس توجه شده است. شاید همین اعتقادات و باورهای دینی و مذهبی، زمینه را برای تقسیم موجودات به مجرد و مادی در اندیشه فیلسوفان گذشته و اولیه فراهم ساخته باشد.

در کیهان‌شناسی و فلکیات قدیم، بر اساس این نگاه که عدد «ده» از آن جهت که مشتمل بر تمام اعداد است، کامل‌ترین عدد است، تعداد افلاک را «ده» می‌دانستند؛ چراکه عالم کامل است و عدد آن نیز باید کامل‌ترین عدد باشد؛ اما از آنجاکه فقط نه فلک را یافته بودند، معتقد شدند فلک دیده‌نشده‌ای نیز هست که مرکز جهان است و از آنجاکه مرکز است، کامل‌تر است. پس برخلاف زمین، هم دارای نور ذاتی است، و هم ساکن است؛ زیرا نور از ظلمت برتر است و سکون از حرکت. لذا فلکی غیرمحسوس که دارای نور ذاتی و سکون است پدید آمد (یوسف کرم، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۵). مباحثی از این دست سبب شد تا عالم را به دو عالم سفلا و علوی تقسیم کنند. عالم سفلا

یا طبیعت مُرکب از عناصر چهارگانه با طبع‌های متضاد می‌باشد. همین امر سبب پیدایش تضاد و تغییر و حرکت و زوال در عالم سفلاست. اما عالم علوی و فوق طبیعت مُرکب از عناصر چهارگانه نیست، لذا از تغییر و کاستی و فزونی و کون و فساد مصون است. عالم علوی پدید آمده از ائیر (Ether) است که به لامسه در نمی‌آید و می‌توان آن را عنصر پنجم (Quintessence؛ اکنون این لفظ در اروپا به معنای جوهر و زبده و وجود خالص استعمال می‌شود) نامید؛ ولی در واقع به منزله جوهر عناصر است (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۳۵-۱۳۳ و ۱۵۸؛ همچنین، ر.ک: فارابی، ۱۳۷۹، ص ۱۷ و ۱۹؛ ابن سینا، ۱۹۰۸، ص ۴۶؛ ابن رشد، ۱۹۶۷، ج ۳، ص ۱۶۴۷).

بنابراین شاخص‌ترین تمایزاتی که میان موجودات سماوی و ارضی^۱ یا به تعبیر دیگر موجودات علوی و سفلا قائل بودند، محسوس و نامحسوس بودن، ساکن و متحرک بودن، متغیر و نامتغیر بودن و زوال‌پذیر بودن و ابدی بودن بوده است. ریشه این تمایزات، نقص و کمال وجود و نیز عنصر تشکیل‌دهنده جسم موجودات سماوی و ارضی است. موجودات زمینی ناقص و محدودند و عناصر تشکیل‌دهنده آنها متعدد و متضاد است و همین امر سبب پدید آمدن تغییرات و حرکات و در نتیجه زوال و نابودی در آنهاست. اما اجسام سماوی که از ائیر تشکیل شده‌اند، فاقد نقصان، لذا فاقد اضعادند و در نتیجه فاقد حرکت‌اند. از این رو نامحسوس و ثابت و ابدی هستند.

اما روشن است که بجز خداوند سبحان، تمام موجودات سماوی و ارضی^۲ محدود و ناقص‌اند. از طرفی علت حرکت نیز وجود عناصر متعدد و متضاد نیست و موجود بسیطی که وجودش سیال است نیز دارای حرکت است. لذا اموری که در طبیعات قدیم^۳ به عنوان وجه ممیز عالم علوی و سفلی بیان شده‌اند، قابل قبول نیستند.

به هر حال شاید بتوان گفت مسائلی که بیان شد، آهسته‌آهسته این زمینه را فراهم ساخت تا اندیشه فیلسوفان را که به دنبال شناخت هستی و فهم موجودات و ارائه نظام کلی از وجود بودند، به تقسیم موجود به مجرد و مادی سوق دهد. البته در ابتدا چنین تقسیمی وجود نداشته است، اما اجمالاً تقسیماتی برای موجود به محسوس و نامحسوس یا متحرک و ساکن یا سفلا و علوی را می‌توان در اندیشه فیلسوفان اولیه یافت. از مباحثی مانند وجود و لاجود، وحدت و کثرت، تغییر و عدم تغییر و حرکت نیز نباید غافل بود که زمینه طرح برخی مباحث شناخت‌شناسی شدند و مسئله اعتبار ادراکات حسی به تبع تغییر محسوسات و لزوم دستیابی به علم ثابت از طریق امور و اشیای ثابت را پدید آوردند.

در ادامه سیری اجمالی از این مسئله را بیان می‌کنیم:

فیلسوفان ملطی مانند *تالس* و *آناکسیمندر* و *آناکسیمنس*، میان مادی و مجرد تفکیکی قائل نمی‌شده‌اند؛ به این معنا که هنوز مسئله تقسیم موجود به مادی و مجرد مطرح نشده بود. لذا ظاهر گفته‌های ایشان غالباً مادی است. آنان بیشترین توجه را به اصل همه اشیا و ماده‌المواد و اینکه اشیا از چه پدید آمده‌اند داشته‌اند و از آنجاکه امور مادی را به عنوان اصل اشیا مطرح می‌ساختند، غالب دیدگاه‌های آنها ظاهری ماده‌انگارانه دارد و از مجردات خبری نیست (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸). بر همین اساس، برخی معتقدند فیلسوفان مزبور، منکر لاهوت و مجردات و عالم ماورای ماده بوده‌اند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۴۳).

هراکلیتوس از نخستین فیلسوفانی بود که توجه فلسفه را از مسئله جوهر و ماده‌المواد به طبیعت تغییر متحول ساخت (شریف، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۰۸). او قائل به تغییر و بی‌قراری و عدم ثبات و سر بیان عمومی و جریان دائمی

وجود اشیا بود. به اعتقاد او تمام اشیا در جهان دائماً در حال تغییر و تحول و حرکت و جریان هستند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۹ و ۵۹؛ همچنین، ر.ک: پاپکین، ۱۳۶۸، ص ۱۴۵؛ ژان وال، ۱۳۷۵، ص ۴۷؛ فروغی، ۱۳۷۵، ص ۸؛ سارتن، ۱۳۳۶، ص ۲۵۳ و ۲۵۴؛ بریه، ۱۳۵۲، ص ۷۱). به نظر او واحد و کثیر و سکون و حرکت ملازم یکدیگرند (ریتر، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۸۷؛ همچنین ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۱؛ بریه، ۱۳۵۲، ص ۷۱؛ فروغی، ۱۳۷۵، ص ۸).

فیلسوفان الئائی همانند فیلسوفان پیشین یونانی می‌کوشیدند تا یک اصل را برای جهان کشف کنند. آنان کثرت و حرکت را انکار می‌کردند و معتقد بودند که یک اصل، یعنی «وجود» هست که مادی و بی‌حرکت تصور می‌شود. به نظر آنها وجود حقیقی را نه به وسیله حس، بلکه به وسیله فکر باید یافت (تختئه حس) و فکر نشان می‌دهد که نه کثرتی وجود دارد، نه حرکتی و نه تغییری (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۳).

پارمنیدس و زنون معتقد بودند که وجود هست و ضمناً مادی و بی‌حرکت و بی‌تغییر است. *امپدکلس* نه‌تنها این نظر را قبول داشت، بلکه این فکر اساسی پارمنیدس را نیز پذیرفت که وجود نمی‌تواند به وجود آید یا از میان برود؛ پس ماده بی‌آغاز و بی‌انجام، یعنی فناناپذیر است. البته *امپدکلس* اشیا را کل‌هایی می‌دانست که کائن و فاسد می‌شوند، اما از اجزای مادی که خود فناناپذیرند ترکیب شده‌اند. او چهار نوع ماده (آتش، هوا، خاک و آب) را عناصر نهایی تغییرناپذیر می‌دانست که اشیا عالم را با اختلاط خود می‌سازند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸).

ملیسوس نیز معتقد بود که طبق حکم عقل، وجود واحد و ثابت است؛ زیرا معتقد بود که هر چیزی که حادث باشد، دارای مبدئی است و هر چیزی که حادث نیست، مبدأ نیز ندارد. وجود نمی‌تواند حادث باشد؛ زیرا اگر حادث باشد، باید از لاوجود حادث شده باشد و این خلف است. پس وجود مبدئی ندارد و چیزی که مبدئی ندارد، منتها نیز ندارد. پس وجود نه مبدأ دارد و نه منتها. امر نامتناهی باید واحد باشد؛ زیرا خارجی باقی نگذاشته تا چیز دیگر در آن موجود شود و ثانی این اول باشد. ساکن نیز هست؛ زیرا مکانی خارج از آن نیست تا در آن حرکت کند. ثابت نیز هست؛ زیرا اگر تغییر کند، باید به امری مابین خودش تبدیل شود و در این صورت دیگر واحد نیست؛ درحالی که اثبات شد که وجود واحد است. پس بر خلاف آنچه احساس می‌کنیم، وجود واحد و نامتناهی و ساکن و ثابت است (یوسف کرم، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳).

به‌رغم تضادی که *هراکلیتوس* در نفی ثابت و *پارمنیدس* و *زنون* و دیگران در نفی حرکت ارائه کردند، این اشتراک را داشتند که ادراک حسی را زیرسؤال می‌بردند. لذا فضا را برای سوفسطاییان فراهم ساختند تا نوعی بی‌اعتمادی به دستگاه ادراکی انسان و جهان‌شناسی‌های موجود در آن دوران را که مبتنی بر ادراکات حسی بودند، رقم زنند و زمینه انکار واقعیت و عدم امکان شناخت آن را فراهم سازند (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۹؛ ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵). در چنین فضا و شرایطی است که *سقراط* و *افلاطون* به دنبال ارائه فکر و اندیشه‌ای برآمدند که در آن هم حق ثبات و هم حق حرکت ادا شده باشد و اعتبار و ارزش را به دستگاه ادراکی و شناختی انسان بازگردانند. بسیاری معتقدند از همین جاست که اندیشه تقسیم موجود به مجرد و مادی یا محسوس و معقول یا طبیعی و مُثُل در فلسفه شکل می‌گیرد و مطرح می‌شود (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۵۶ و ۵۷ و ۱۵۱؛ سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۱۹ و ۱۳۷).

افلاطون خود را از قید شبه ماتریالیسم بالفعل پیش از سقراطی رها کرد، و قائل به هستی «مُثُل» نامادی و غیرمحسوسی شد که نه‌تنها سایه‌ای از عالم محسوس نیست، بلکه به معنایی بسیار عمیق‌تر از آنکه عالم مادی،

واقعیت دارد. محسوسات دارای تغییر و تفاوت در صفات‌اند و لذا صفات آنها ذاتی‌شان نیست. پس این صفات از طریق مشارکت امری که این صفات در او ذاتی و ثابت است، به وجود آمده‌اند (یوسف‌کرم، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۱ و ۸۲). وی درحالی‌که با هرکلیتوس موافق است که اشیا محسوس در یک حالت تغییر دائمی و شدن هستند، به‌طوری‌که هرگز واقعاً نمی‌توان گفت می‌باشند، دریافت که این فقط یک طرف تصویر است. وجود حقیقی، یعنی واقعیت ثابت و پایدار نیز وجود دارد که می‌تواند شناخته شود و در واقع متعلق عالی معرفت است (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۳۳). به اعتقاد او، خداوند و صانع جهان از آنجا که حسد ندارد، هنگام خلقت عالم از اشیایی شروع کرد که همانند خودش باشند؛ یعنی دارای حیات و عقل و ادراک باشند. سپس عالم محسوس حادث متغیر را ایجاد کرد (یوسف‌کرم، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۳). او عنوان مُثُل یا لوگوس یا عقل را برای بیان موجود حقیقی و فوق محسوسی که حرکت و تغییر ندارد و علم یقینی و ثابت و دائمی در جوهر واحد را پدید می‌آورد، وارد ادبیات و اصطلاحات فلسفه ساخت (همان، ج ۱، ص ۱۹). بنابراین نظریه *افلاطون* در وجود و تقسیم موجودات، همانند نظر او در معرفت است؛ یعنی از محسوس به معقول صعود می‌یابد و اولی را در مقابل دومی خاضع و ضعیف‌تر می‌داند (همان، ص ۸۰).

این‌سینا نیز به این نکته توجه کرده است (این‌سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۳۱۰ و ۳۱۱). صدرالمتألهین به نقل از او در این‌باره می‌گوید: «فلاسفه نخستین که از محسوسات به معقولات توجه کردند اذهان آنان مشوش گردید و چنان پنداشتند که تقسیم امور به محسوسات و معقولات ایجاب می‌کند که هر چیزی مرکب از دو چیز باشد؛ مثلاً انسان دو وجود داشته باشد: یکی انسان فاسد متحول و متغیر که در معرض فنا و نیستی و زوال می‌باشد و در عالم حس است و دیگر انسان معقول مفارق ثابت ابدی. و بالجمله برای هر شیئی دو وجود قائل شدند یکی وجود عینی حسی و دیگری وجود مفارق مثالی که در معرض فنا و زوال نمی‌باشد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰).

ارسطو منکر مُثُل افلاطونی بود، اما با طرح مسئله هیولا و صورت و قوه و فعل و مبتنی ساختن حرکت بر قوه و هیولا، و نیز استناد به برهان حرکت، قائل به مُحرک بدون حرکت بود. از نگاه او اشیای جهان مُرکب از قوه و فعل و دارای حرکت و تغییرند، اما مُحرک جهان که فعلیت محض است، خود فاقد قوه و فعل و حرکت است و لذا فاقد تغییر و زوال می‌باشد. در نتیجه موجودات را می‌توان به موجودات مادی که دارای قوه و ماده اولی و هیولا هستند، و موجود مجرد از ماده و هیولا که بسیط و فعلیت محض و فاقد قوه و حرکت است، تقسیم کرد (راسل، بی‌تا، ص ۲۴۸-۲۵۰). از زمان *ارسطو* به بعد، همه فیلسوفان بجز *واپتهد* در «فلسفه پویشی» و *کی‌یرگگور* بر تغییرناپذیری خداوند تأکید دارند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۵۵).

برخی فیلسوفان پس از *ارسطو*، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، ویژگی فعلیت محض و فاقد حرکت و تغییر بودن را به سایر موجودات فوق طبیعی، یعنی مجردات تعمیم دادند و معتقد شدند که هر موجود مجردی از آن جهت که فاقد قوه و ماده و هیولاست، بسیط و ثابت و ابدی و فعلیت محض و بی‌حرکت است. در واقع تعریف رایج و مشهور امروزی از مجرد و مادی را باید در اندیشه‌های *ارسطو* و تا حدودی *افلاطون* جست‌وجو کرد.

به نظر می‌رسد در صورت انکار هیولای بدون فعلیت و بسیط دانستن جسم و اعتقاد به عدم ابتدای حرکت بر هیولای ارسطویی، باید طرحی نو در انداخت و تعریفی دقیق‌تر برای موجود مجرد و مادی ارائه نمود و معیار و

شاخصی غیر از هیولا و ثبات را برای تقسیم موجود به مجرد و مادی بیان کرد. لذا به بررسی صفات و معیارهای گفته شده توسط فیلسوفان می‌پردازیم تا به تعریفی جامع و مورد قبول از «مجرد» و «مادی» دست یابیم.

۲. تعریف مجرد و مادی در فلسفه

پیش از پرداختن به تعریف «مجرد» و «مادی»، چند نکته را یادآور می‌شویم:

۱. در علوم تجربی نیز از واژه و اصطلاح «ماده» (هرچیزی که حجم و جرم داشته باشد) استفاده می‌شود. «ماده» در اصطلاح این علوم در مقابل «انرژی» قرار دارد. البته طبق یک نظر، هر دوی آنها دارای یک حقیقت و ماهیت هستند؛ یعنی ماده همان انرژی متراکم و متکاثف است و انرژی همان ماده انبساط یافته و غیرمتراکم؛ اما اصطلاحاً در مقابل یکدیگر قرار دارند. در اصطلاح فلسفه ماده و انرژی، هر دو مادی به‌شمار می‌آیند. همچنین شکل‌های مختلفی از وجود فیزیکی مانند امواج، نورها و یا صوت‌هایی که مستقیماً به ادراک حسی ما در نمی‌آیند نیز در اصطلاح فلسفی مادی محسوب می‌شوند. امروزه در اصطلاح علمی، این امور «ضد ماده» نامیده می‌شوند؛ یعنی ذرات بنیادی‌ای که بار الکتریکی آنها نقطه مقابل ذراتی است که می‌شناسیم؛

۲. واژه «مجرد» و «مادی» معقول ثانی فلسفی‌اند که از نحوه وجود موجودات حکایت می‌کنند. لذا نمی‌توان تعریف حدی و منطقی از آنها ارائه کرد و نباید در تعریف آنها به دنبال جنس و فصل بود؛ بلکه باید مجموعه‌ای از صفات و ویژگی‌های برجسته آنها را که مجموعاً آن دو را از دیگر امور متمایز می‌سازند، به عنوان تعریف آنها بیان کرد. شاید برخی از این ویژگی‌ها به‌تنهایی به موجود مورد تعریف اختصاص نداشته باشند و در موجود دیگری نیز یافت شوند؛ اما با ضمیمه وصفی دیگر، مجموعاً به موجود مورد تعریف اختصاص می‌یابند.

۳. مادیت (به معنای شیئی که به ماده وابسته است به‌گونه‌ای که بدون ماده امکان بقا نداشته باشد، چه خود ماده باشد و چه شیء حال در ماده) و جسمیت (جوهر مرکب از ماده (ضرورتاً به معنای هیولای مشائی نیست) و صورت که فعلیتی جز انبساط در جهات سه‌گانه ندارد) در غالب موارد متلازم‌اند. بنابراین در صورت انکار «ماده اولی» و «هیولا»، باز می‌توان موجود را به مجرد و مادی تقسیم کرد و به دنبال کشف تمایز صفات و ویژگی‌های هر یک بود. با این تفاوت که صفات عام جوهر جسم در تعریف «مادی» آورده می‌شود؛

۴. برخی فیلسوفان، پاره‌ای از تمایزات را میان مادی و مجرد بیان نموده‌اند که در واقع تمایز میان مادی و مجرد عقلی است. چراکه اساساً یا در زمان آنها مسئله مجردات مثالی مطرح نبوده است، یا گاهی از این مسئله غفلت نموده‌اند. لذا تمایزات مزبور را نمی‌توان به عنوان تمایز مجرد و مادی دانست؛

۵. واژه «مجرد»، اسم مفعول از تجرید و به معنای برهنه شده است. البته نه به این معنا که امور مجرد، از چیزی که داشته‌اند، برهنه و کنده شده باشند، بلکه در اصطلاح فلسفه، «مجرد» معنایی سلبی دارد و در مقابل «مادی» به کار برده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷)؛ یعنی «چیزی که مادی نیست و ویژگی‌های ماده را ندارد». لذا روشن شدن تعریف مجرد و معنای تجرد در گرو مشخص شدن معنای ماده یا موجود مادی است. بنابراین برای فهم معنای مجرد و تجرد، نخست باید تعریف مادی یا جسم (طبیعی) مشخص و روشن شود.

در ادامه برخی از تعریف‌ها یا ویژگی‌هایی را که فیلسوفان برای «مادی و جسم» و «مجرد یا مفارق» بیان کرده‌اند مورد بررسی قرار می‌دهیم تا بتوانیم ویژگی‌ها و صفاتی را که به مادیات اختصاص دارد به دست آوریم و در نهایت از مجموع آنها به تعریفی جامع از «مادی» و «مجرد» دست یابیم:

الف) مادی دارای امتداد در جهات سه‌گانه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۴۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳). یکی از ویژگی‌هایی که برای امور مادی و جسم بیان شده، داشتن امتداد و گستردگی ذاتی در سه بُعد (طول و عرض و ارتفاع) است. این ویژگی بر اساس مبانی ابن‌سینا و مشائیان خالی از اشکال است؛ چراکه ایشان قائل به دو نوع جوهرند: مادی محض و مجرد محض. یکی دارای امتداد است و دیگری فاقد آن. اما بنا بر مبانی صدرالمتألهین، ممکن است اشکالاتی را به نظر آورد:

اولاً نفوس نباتی و برخی نفوس حیوانی (مانند کرم)، در عین حال که مادی انگاشته می‌شوند، فاقد امتدادند و هیچ بُعدی ندارند؛ زیرا این نفوس سریان در وجود ماده و جسم ندارند تا با امتداد آن دارای امتداد شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۱ و ۱۷۰؛ ج ۹، ص ۱۱۴؛ همچنین، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۵۱؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۶). توضیح آنکه موجود حال در ماده دو قسم است: الف) حال در جسم و ساری در آن؛ ب) حال در جسم و غیرساری در آن. در هر دو صورت شیء مادی بدون ماده و جسم قابل بقا نیست، اما در قسم اول شیء مادی امتدادی به تبع امتداد جسم پیدا می‌کند و همراه با آن قابل انقسام خارجی یا فرضی می‌شود؛ بر خلاف قسم دوم که فاقد امتداد تبعی است و با انقسام جسم، منقسم نمی‌شود؛

ثانیاً با پذیرش عالم مثال و مجردات مثالی، این دسته از مجردات نیز دارای امتدادند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۰). بنابراین ویژگی امتداد داشتن، نه به مادیات اختصاص دارد، و نه شامل تمام افراد و مصادیق مادی می‌شود. برای حل این اشکالات باید به ویژگی‌های دیگر امور مادی و مجرد متوسل شد. موجود مجرد نه تنها جسم نیست، بلکه حال در جسم و امور مادی نیز نمی‌باشد. لذا اگرچه نفوس نباتی و برخی نفوس حیوانی (مانند کرم) مادی غیرمتمدند، لکن حال در جسم و موجودی‌اند که دارای امتداد است، بر خلاف مجردات مثالی.

همچنین امتدادی که در موجود مادی و جسم یافت می‌شود، این ویژگی‌ها را دارد که دارای حیّز است و ذاتاً در خارج قابل انقسام به اجزای خارجی است. علاوه بر این، ذاتاً محسوس و ملموس به ادراکات حسی ظاهری و قابل اشاره حسی است؛ اما مجردات مثالی با اینکه دارای امتدادند، لکن فاقد حیّز و مکان‌اند (تعریف مکان و حقیقت و واقعیت آن، از مسائل چالشی در فلسفه است که اقوال و آراء متفاوتی پیرامون آن وجود دارد. از آنجاکه این مسئله مستقیماً به موضوع تحقیق حاضر مربوط نیست، جهت اجتناب از طولانی شدن، از بیان و بررسی اقوال می‌پرهیزیم. آنچه اجمالاً مشخص است، فیلسوفان مکانمند بودن را از ویژگی‌های اجسام و موجودات مادی برشمرده‌اند) و نه ذاتاً و نه به تبع شیء دیگر انقسام خارجی نمی‌پذیرند و به حس و اندام و قوای ادراکی حسی ظاهری در نمی‌آیند و لذا قابل اشاره حسی نیستند.

بنابراین با توجه به این توصیفات، می‌توان ویژگی اول موجودات مادی را این‌گونه کامل و بیان کرد که موجود مادی با امتدادی که ۱. حیّز و مکان اشغال می‌کند، و ۲. موجود متمد را به اجزای عینی و خارجی قابل تقسیم می‌نماید، و ۳. به

حس و قوای حسی درمی‌آید، در ارتباط است؛ به این صورت که یا خود دارای چنین امتدادی است، یا حال در موجودی است که چنین امتدادی دارد. از آنچه گفته شد، چند ویژگی دیگر از ویژگی‌های موجودات مادی روشن شد؛ یعنی:

ب) موجود مادی یا خود دارای حیّز («عبارة عن المكان، أو تقدير المكان»: سمیح، ۲۰۰۱، ص ۲۹۱؛ همچنین، ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۴۲؛ صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۰۵؛ تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۷۲۵) و مکان و وضع است و یا حال در متحیز است (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۳۳۳؛ همچنین، ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۰۲؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۹؛ ج ۷، ص ۲۸۹؛ ج ۸، ص ۳۸۸)؛ زیرا موجودی که دارای امتداد و جهت و اجزای قابل تقسیم خارجی و محسوس است، وجودش به گونه‌ای خواهد بود که حیّز و مکان اشغال می‌کند؛

ج) موجود مادی، قابل انقسام به اجزای عینی و خارجی است؛ یعنی علاوه بر ذهن، در خارج نیز می‌توان آن را تقسیم و تجزیه کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۲۴؛ همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۶۰، ص ۶۲؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۳؛ سمیح، ۲۰۰۱، ص ۲۱۳ و ۲۱۸ و ۷۷۹ و ۷۹۵). همچنین ترکیب‌پذیر است، یعنی ممکن است با امتزاج با انواع یا نوع دیگری از جسم، نوع مرکبی با آثاری تازه از جسم به وجود آید (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۸۷). روشن است چنین موجودی دارای اجزای مقداری بالقوه است؛ برخلاف مجردات که به واسطه بساطتشان، نه اجزای بالقوه دارند و نه اجزای بالفعل. لذا چنین امکانی در آنها نیست که تقسیم یا ترکیب خارجی بیابند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۳۳). البته مجردات مثالی نیز دارای امتداد مثالی‌اند. اما آیا به سبب داشتن امتداد مثالی، قابل تقسیم نیز هستند یا خیر؟ آنچه قطعی است، عدم قابلیت تقسیم خارجی در مجردات مثالی است. لذا تأکید ما در اینجا که به دنبال معیاری برای تمییز موجود مجرد از مادی هستیم، بر ویژگی قابلیت تقسیم خارجی است که در اجسام وجود دارد؛ اما قطعاً در مجردات نیست.

تنها اشکالی که در اینجا به نظر می‌رسد، نفوس نباتی و برخی نفوس حیوانی (نفوس حیواناتی مانند کرم که فاقد مرتبه خیال می‌باشند) است که در عین حال که مادی‌اند، به نظر صدرالمتألهین، فاقد امتدادند و قابل انقسام نیستند. لذا ویژگی «غیرقابل انقسام بودن» به مجردات اختصاص ندارد.

در پاسخ باید گفت: اگرچه نفوس مزبور قابل انقسام نیستند، اما حال در جسم و موجودی‌اند که قابل انقسام است. برخلاف مجردات که نه قابل انقسام‌اند و نه حال در موجودی‌اند که قابل انقسام است.

بنابراین ویژگی سوم موجود مادی این است که یا قابل انقسام خارجی است و یا حال در موجودی است که قابل انقسام خارجی است. برخلاف مجردات که نه قابل انقسام خارجی‌اند و نه حال در موجودی‌اند که قابل انقسام خارجی است؛

د) موجود مادی ذاتاً قابل ادراک و اشاره حسی (بالقوه یا بالفعل) است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۰؛ ج ۴، ص ۷۶؛ همچنین، ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۸۱؛ شهروزری، ۱۳۷۲، ص ۱۲ و ۲۹۳؛ محمدشریف، ۱۳۶۳، ص ۱۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۹). یعنی قوای ادراکی حسی از طریق تأثیری که اندام حسی ظاهری از اشیا مادی و اجسام می‌پذیرند، صورت‌هایی را نزد نفس حاصل و حاضر می‌سازند و سبب می‌شوند تا نفس نسبت به اشیا مادی و اجسام پیرامون خود ادراکی را به دست آورد و از آنجا که اجسام مادی و متحیز و مکانمندند، می‌توان با اشاره حسی‌ای که مختص به شیء موردنظر است و ممکن نباشد که شیء دیگری جز آن مدلول اشاره واقع شود، به آن اشاره کرد

(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۷۶؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۸۸/۸۷). برخلاف مجردات که تنها با ادراک عقلی یا مثالی می‌توان آنها را درک کرد و به آنها اشاره عقلی یا مثالی داشت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۰).

باید دقت کرد که اولاً صورت‌های حسی و خیالی نیز مجرد مثالی‌اند و همان مرتبه از نفس که این صورت‌ها را درک می‌کند، چنانچه شرایط لازم فراهم گردد، این امکان را دارد که مجردات مثالی یا همان موجودات در خیال منفصل را نیز درک کند؛ با این تفاوت که شرط حصول و ادراک صورت‌های حسی در نفس، حصول نسبتی وضعی میان اندام و آلات ادراکی با شیء محسوس است که صورت از آن گرفته می‌شود تا اثری از آن در اندام و آلات مزبور ایجاد شود و از این طریق، صورتی در نفس پدید آید؛ برخلاف مجردات مثالی در خیال منفصل که چنین شرطی ندارند. همچنین متعلق صورت‌های حسی، چون دارای حیز و مکان و وضع خارجی‌اند، ذاتاً قابل اشاره حسی‌اند، اما متعلق ادراک در ادراک خیال منفصل (یعنی مجردات مثالی) چنین وضعی را ندارند و لذا ذاتاً قابل اشاره حسی نیستند؛ نه به صورت بالقوه و نه بالفعل (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۹).

ثانیاً منظور از قابل ادراک حسی بودن امور مادی، صرفاً این نیست که مستقیماً با آلات و اندام ظاهری انسان درک شوند، بلکه اگر قوای حسی با کمک عقل یا با واسطه ابزار حسی دیگر (مانند میکروسکوپ، دوربین، دستگاه‌های ردیاب، گیرنده‌های امواج و یابنده‌های میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی و...) به حس و اندام حسی بیایند نیز مادی و محسوس محسوب می‌شوند. همچنین اگر موجود دیگری غیر از انسان به سبب تفاوتی که اندام و آلات بدنی او با اندام انسان دارد، ادراکاتی از اشیا داشته باشد که انسان با اندام خود ندارد، متعلق این ادراکات نیز مادی به‌شمار می‌آیند. بنابراین معیار محسوس بودن، قابلیت ذاتی برای درک شدن شیء مزبور از طریق اندام و آلات بدنی و حسی است، چه بالقوه و چه بالفعل؛ چه مستقیم و چه غیرمستقیم؛ چه با اندام و آلات بدنی انسان، چه غیر انسان.

ثالثاً ممکن است گاهی مواقع در هنگام ارتباط اندام حسی ظاهری با جهان خارج، به واسطه فعالیت قوه متخیله یا تصرفی که یک موجود مجرد در قوای ادراکی انسان می‌نماید، صورت‌هایی در این قوا پدید آیند و از آنجاکه در هنگام ارتباط اندام با محسوسات، این صورت‌ها پدید آمده‌اند، گمان شود که متعلق آنها نیز از امور محسوس و مادی‌اند، اما چنین گمانی صحیح نیست. زیرا پدید آمدن این صورت‌ها در نفس و قوای ادراکی، به سبب تأثیری که شیء خارجی بر اندام ظاهری گذاشته‌اند نبوده است، بلکه یا اساساً متعلق در خارج نداشته‌اند، یا تصرف موجود مجرد چنین صورتی را در قوا پدید آورده است؛ اما به غلط چنین گمانی برای انسان پدید آمده که متعلق این صورت‌ها، اموری مادی در خارج‌اند.

ه) موجود مادی علم حضوری به خود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۳۵۷؛ همچنین، ر.ک: فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۵؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۱ و ۳۵۲ و ۳۵۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۶؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۶۳). زیرا وجود او وجودی ممتد به امتدادی قابل تقسیم خارجی و مرکب از اجزاء و لذا پراکنده است، از این‌رو نزد خود حضور ندارد تا علم حضوری به خود داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۲).

برخی بر اساس لوازم ظواهر پاره‌ای از متون دینی چنین معتقدند که موجودات مادی نیز دارای علم هستند. لذا از این جهت تفاوتی میان موجود مجرد و مادی نیست.

لکن باید توجه داشت که اولاً معنای علم و نحوه وجود آن در موجودات مادی، در ظواهر نصوص دینی^۱ دارای اجمال است و مشخص نیست که علم مزبور، حصولی است یا حضوری؟ تصور است یا تصدیق؟ اکتسابی است یا فطری؟ منبع و ابزار کسب آن علم چیست؟ قابل صدق و کذب است یا خیر؟ علم یا حصولی است که مبتنی بر وجود ذهن در عالم می‌باشد، و یا حضوری است که مستلزم حضور معلوم نزد عالم است. لوازم چنین علمی در موجودات مادی یافت نمی‌شود. لذا آیا علم در مادیات از نوع و سنخ دیگری است؟ آیا نوع دیگری از علم، غیر از علم حصولی و حضوری وجود دارد؟ آیا اساساً نوع سوم از علم، قابل فرض و تصور است؟ ثانیاً استدلال‌هایی که فیلسوفان در نفی علم موجودات مادی می‌آورند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۱ و ۳۵۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۶)، ظاهراً تمام‌اند و پاسخ و نقدی از طرف علمای دینی بر آنها وارد نیست.

بنابراین به نظر می‌رسد یا باید ظواهر متون دینی را توجیه و تأویل نمود و یا معتقد به علمی غیر از دو نوع علم متعارف بالا در مادیات شد (که با توجه به محصور عقلی بودن علم در دو قسم حصولی و حضوری، چنین فرضی محال است) و یا معتقد به مرتبه‌ای از تجرد در همه موجودات شد. بررسی و تحقیق در این باره برای رسیدن به یک دیدگاه مشخص، خود نیازمند پژوهشی مستقل و مفصل است تا هم آرا و ادله فیلسوفان، و هم نصوص دینی و آیات و روایاتی که در جهت عالم بودن مادیات مورد استناد قرار گرفته‌اند، ارزیابی شوند. آنچه اجمالاً در اینجا می‌توان پذیرفت، عدم وجود علم حصولی و حضوری (با تعریف فلسفی) در مادیات است؛ برخلاف مجردات که دارای علم‌اند. از میان تمام اقسام و انواع علم، برای تمایز موجود مادی از مجرد، ما بر علم حضوری عالم به خویش تکیه می‌کنیم. زیرا هر علمی یا خود علم حضوری عالم به خویش است و یا ملازم با چنین علمی است؛ یعنی تنها در شیئی که هیچ‌گونه علمی وجود و امکان نداشته باشد، علم حضوری به خود نیز وجود نخواهد داشت؛

(و موجود مادی^۲ یا «هیولا/ ماده اولی» (ماده بالقوه اولیه اجسام) است، و یا حال در ماده است، و یا مرکب از «هیولا» و «صورت» است؛ بر خلاف مجردات که فعلیت بسیط‌اند و فاقد هیولا و ماده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰). مشائیان ماده را هیولا می‌نامند و هر آنچه را منطبق در ماده و هیولاست، امر مادی می‌دانند؛ به‌گونه‌ای که با انعدام هیولا، شیء مادی نیز منعدم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۶۷۰۶؛ همچنین، ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۹-۴۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۵۱ و ۳۷۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۵۶؛ همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۸۴). اما دلایلی (عمدتاً برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل) که ایشان برای اثبات «هیولا» و ترکیب جسم از آن و «صورت» آورده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۶۶ و ۶۷) قابل نقد و خدشه‌اند. از این‌رو بسیاری از فیلسوفان مسلمان، مانند شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۹ و ۸۰) و صدرالمتألهین (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۲۳ و ۳۰۷ و ۳۰۰) و دیگران (مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۵)، هیولای مشائی را نپذیرفته‌اند و جسم را از این جهت مرکب نمی‌دانند. البته صدرالمتألهین و پیروانش قائل به ترکیب خارجی جسم از ماده و صورت هستند، اما مرکب به ترکیب اتحادی، نه ترکیب انضمامی که مشائیان قائل‌اند.

به نظر می‌رسد که حق با منکران هیولا (به عنوان جزء جوهری جسم که مبهم است و هیچ فعلیتی جز فعلیت عدم فعلیت ندارد و منشأ بالقوه بودن جسم است) می‌باشد و استدلال‌های مشائیان بر اثبات هیولای اولی ناتمام و

مخدوش است. لذا سخن مشائیان قابل قبول نیست. بنابراین «هیولا» و «قوه» را نمی‌توان به عنوان معیاری برای تمایز میان موجودات مادی و مجرد پذیرفت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۹ و ۸۰؛ مصباح، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۸۵).

کسانی که «قوه» و «هیولا» را به عنوان معیاری برای تمییز موجود مادی از مجرد معرفی کرده‌اند، بر اساس این معیار و شاخص، ویژگی‌های دیگری نیز برای مادیات برشمرده‌اند:

ز) موجود مادی دارای حرکت است و می‌تواند معروض عوارض و در معرض تغییر و تبدیل واقع شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۴۰؛ همچنین، ر.ک: بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳ و ۶۵۰؛ ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۰۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰ و ۲۴۰؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۳ و ۳۷۵؛ میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۴۶۰)؛ برخلاف مجردات محض (مجردی که هیچ علقه‌ای با ماده ندارد) که چنین امری در آنها ممکن نیست؛ زیرا موجودی می‌تواند حرکت و تبدیل و تغییر داشته باشد که مرکب از قوه و فعل و مشتمل بر ماده و هیولا باشد. درحالی که موجود مجرد، موجود بالفعل بسیط است و فاقد هرگونه قوه و ماده‌ای است (میرداماد، ۱۳۸۵، ص ۴۶۰؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳).

روشن است که در صورت عدم پذیرش «هیولا و ماده» و انکار ترکیب جسم و نیز پذیرش امکان قبول به معنای اتصاف در مجردات (وجود قوه و قبول و در نتیجه سیلان وجودی و حرکت در مجردات، خود مسئله مستقل و مفصلی است که نگارنده در ضمن یک مقاله مستقل به آن پرداخته است)، ویژگی‌های مزبور نیز نمی‌توانند به عنوان یک معیار در تمایز موجود مادی از مجرد مورد قبول واقع شوند. توضیح آنکه فیلسوفان در آثار خود، واژه «بالقوه» و «قبول» را به صورت مشترک لفظی در دو معنا به کار برده‌اند: (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۶۰ و ۲۹۴ و ۳۲):

الف) درباره شیئی که فاقد آثار خاصی است، و خود شخصاً باقی بماند و واجد آثار مزبور شود. در این اصطلاح، «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» به این معناست که شیئی که فاقد چیزی بوده، واجد آن شود. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای انفعال» می‌نامند که مشروط است به ۱. بقای شخصی منفعل، ۲. عدم خارجی مقبول (آثار و اوصافی که شیء بالقوه دارا می‌شود) در مقطع اولی که قابل در خارج موجود است؛ مانند جسمی که سفید نیست و با حلول سفیدی در آن سفید می‌شود. چنین قبولی در مقابل فعلیت است که در قاعده تقابل قوه و فعل به آن اشاره شده است.

ب) درباره شیئی به کار می‌رود که فاقد برخی آثار است و با معدوم و زائل شدنش، جای خود را به شیئی که واجد آن آثار باشد می‌دهد. «بالفعل شدن بالقوه» و «قبول» در این اصطلاح به معنای معدوم شدن فاقد آثاری و موجود شدن واجد آن آثار به جای آن است. «قبول» در این اصطلاح را «قبول به معنای اتصاف» می‌نامند. در این گونه از قبول‌ها، قابل هرگز هم‌زمان با مقبول موجود نیست تا با قبول آن، محل آن واقع شود؛ بلکه ضرورتاً قابل پیش از تحقق مقبول معدوم می‌شود. از این رو قبول فقط با عدم ذهنی مقبول همراه است و قابل دانستن آن، فرضی و از سر مسامحه و مجاز است. در حقیقت آنچه حقیقتاً قابل مقبول است، جزء فرضی دوم شیء است که هیچ‌گاه فاقد مقبول نیست؛ اما آنچه قابل فرض شده است، یعنی جزء اول، هیچ‌گاه واجد مقبول نمی‌شود و پیش از حدوث مقبول، قابل فرضی مزبور معدوم می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۱ و ۳۳۲؛ همچنین، ر.ک: تهنائی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۳۰۱).

صدرالمتألهین نیز بر تفکیک معانی قبول تأکید دارد. به نظر او مصداق قبول به معنای اتصاف، واقعیت بسیط سیالی است که در حال اشتداد وجود است. چنین واقعیتی هر چند بسیط است، هر جزء فرضی‌اش، با اینکه فی‌نفسه

بالفعل است، خود بعینه نسبت به جزء بعدی خود بالقوه است. با انعدام جزء بالقوه (قابل فرضی)، جزء کامل تری از واقعیت سیال تحقق می‌یابد که هم واجد آثاری شبیه آثار جزء بالقوه معدوم است، و هم آثار جدیدی دارد. در حقیقت واجد مقبول (قابل حقیقی) مرتبه دیگری (جزء کامل تر) است که هم‌زمان با مقبول در خارج حادث شده‌اند و شبیه قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) است. از این رو قابل حقیقی هیچ‌گاه در خارج فاقد مقبول نیست؛ اما از آنجاکه افراد و مصادیق دیگری از قابل در موارد دیگری، از جمله در جزء فرضی قبلی، بدون مقبول یافت می‌شوند، ذهن در ظرف تحلیل خود قابل فرضی (جزء قبلی معدوم) را بدون مقبول و فاقد آن فرض می‌کند که در مرتبه بعد (مرتبه قابل حقیقی) واجد آن شده است. بنابراین لازم نیست که واقعیت سیال در حال اشتداد، مرکبی شامل هیولا و یا بسیطی حال در هیولا یا متعلق به آن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۸۹).

با دقت در نتیجه بالا روشن می‌شود که حکم مزبور اختصاصی به واقعیات سیال اشتدادی ندارد، بلکه شامل هر واقعیت سیالی، اعم از اشتدادی و تضعفی یا غیراشتدادی و غیرتضعفی می‌شود؛ یعنی در تمام این واقعیات، سیلان وجود سبب می‌شود تا قوه و فعلیت یافتن بالقوه، به معنای اتصاف باشد و در نتیجه نیازی به هیولا نباشد؛ بلکه هر جزء فرضی از واقعیات مزبور، قابل فرضی است برای قبول و فعلیت یافتن جزء فرضی بعدی.

نکته درخور دقت دیگر اینکه از نگاه صدرالمتألهین، ترکیب ماده و صورت ترکیبی اتحادی است و ماده چیزی جز جهت نقص صورت و موجود بالفعل نیست (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۳۴۸). از این رو در واقعیات سیال، ماده چیزی جز جهت نقص شیء دارای ماده نسبت بجزء فرضی کامل تر بعدی نیست و از آنجاکه در ترکیب اتحادی، اجزا عقلی و ذهنی‌اند و در خارج همه به یک وجود موجودند (صدرالمتألهین، ج ۵، ص ۳۰۷ و ۲۸۳ و ۳۰۹)، پس در واقعیات سیال، ماده آنها نیز همانند اجزای فرضی، سیال است و در هر مرحله‌ای، جزئی از آن موجود است؛ یعنی جزء فرضی قبلی هیولا به همراه جزء فرضی قبلی صورت موجود است و با معدوم شدن جزء فرضی قبلی صورت، جزء فرضی هیولا نیز معدوم می‌شود. سپس جزء بعدی هیولا به همراه جزء بعدی صورت موجود می‌شود. لذا در حدوث و زوال تدریجی واقعیات سیال، هیچ انفعالی صورت نگرفته است تا نیازمند هیولا باشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۳ و ۶۴ و ۶۲).

با ضمیمه کردن این نکته به دو اصل دیگر از مبانی صدرالمتألهین، یعنی نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به همه امور جسمانی، می‌توان نتیجه گرفت که تمام امور جسمانی، اعم از جواهر و اعراض، سیال‌اند؛ لذا در هیچ‌یک از امور جسمانی، انفعال صورت نمی‌گیرد و در نتیجه تمام آنها از هیولا بی‌نیازند. به عبارت دیگر، نفی کون و فساد و تعمیم حرکت جوهری به کل امور جسمانی و طبیعی، مستلزم تعمیم سیلان به کل طبیعت و امور جسمانی است و تعمیم سیلان به کل طبیعت مستلزم نفی انفعال از کل طبیعت و در نهایت مستلزم نفی هیولای مشائی از کل طبیعت و امور جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲). حال که اولاً خود عالم طبیعت و اجسام فاقد هیولا و جزء جوهری بالقوه هستند و ثانیاً جوهر جسم در عین بساطت و فعلیت امکان حرکت دارد، پس چرا جوهر مجرد بسیط فاقد هیولای مشائی چنین امکانی را نداشته باشد؟ یعنی پذیرش حرکت در مجردات و سیال دانستن وجود جوهر مجرد، بر پایه مبانی مزبور بدون اشکال است؛ چراکه اصلی‌ترین دلیل فیلسوفان بر اثبات ثبات و

نفی حرکت در مجردات، بساطت آنهاست؛ زیرا معتقدند حیث قوه ضد حیث فعلیت است و با هم قابل جمع نیستند. لذا موجودی می‌تواند دارای هر دو حیث قوه و فعل باشد که مرکب باشد. از این رو موجود بسیط از آن جهت که بسیط است، یا بالفعل محض (تام الفعلیه) است، یا بالقوه محض (مانند هیولا). مجردات بسیط و بالفعل‌اند، لذا فقط فعلیت دارند (تام‌اند) و هیچ‌گونه قوه و لذا حرکت در آنها امکان ندارد. اما روشن شد که بر پایه مبانی صدرالمآلهین، جوهر بسیط نیز می‌تواند دارای هر دو حیث قوه و فعل و در نتیجه «حرکت» باشد. بنابراین بساطت و فعلیت مجردات، دلیلی بر ثبات و تام الفعلیه بودن آنها و نیز مانعی از امکان حرکت در آنها نیست (در میان فیلسوفان معاصر، استاد فیاضی بر وجود حرکت در مجردات تأکید دارند و با نقد ادله فیلسوفان بر اثبات ثبات و نفی حرکت در مجردات و نیز استناد به آیات و روایات دال بر حرکت در موجودات مجرد، نظریه خود را اثبات می‌کنند) (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۱-۲۶۴ و ۲۷۶ و ۲۸۱).

ح) موجود مادی، دارای حالت منتظره است؛ بر خلاف مجردات که فعلیت محض‌اند و هیچ حالت منتظره‌ای در آنها نیست (بهمینبار، ۱۳۷۵، ص ۶۵۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۲۲ و ۱۵۳). این ویژگی نیز به ویژگی پیشین بازمی‌گردد؛ یعنی در صورتی می‌توان آن را به عنوان معیاری در تمایز موجود مادی از مجرد پذیرفت که امکان هرگونه حالت بالقوه و تغییر و حرکت در موجود مجرد را منتفی بدانیم؛ اما روشن شد که موجود بالفعل بسیط نیز می‌تواند حالت بالقوه داشته باشد و در عین حال که فاقد هیولا و انفعال است، به واسطه سیلان در وجود، تغییر و حرکت و حالت منتظره داشته باشد.

ط) موجودات مادی دارای زمان‌اند؛ بر خلاف مجردات که فاقد زمان هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۴۰؛ همچنین، ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۷؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۵). این ویژگی نیز به نحوی به ویژگی‌های قبل بازمی‌گردد؛ زیرا زمان و حرکت ملازم یکدیگرند و چنانچه حرکت و تغییر، منحصر در موجود مادی باشد، زمان نیز به موجودات مادی اختصاص خواهد داشت و مجرداتی که هیچ نحو تعلقی به ماده ندارند، از زمان نیز میرا خواهند بود و هیچ نحو معیت و تقدم و تأخر زمانی با موجودات دیگر ندارند. اما در صورت اثبات حرکت در مجردات، نسبت موجود مجرد با «زمان» چگونه خواهد بود؟ روشن است که اگر زمان را ملازم با حرکت بدانیم، پای زمان به مجردات نیز کشیده می‌شود و لذا نمی‌توان آن را معیاری برای تمایز موجود مجرد از مادی دانست.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌ها درباره تمایزات و ویژگی‌هایی که فیلسوفان برای موجود مادی و موجود مجرد بیان کرده‌اند، صرف‌نظر از ویژگی‌هایی که مورد قبول واقع نشد، می‌توان تعریف جامع از موجود مادی و مجرد (مفارق) را این‌گونه ارائه نمود:

موجود مادی عبارت است از جسم و هر چیزی که قائم به جسم باشد (در بقا نیازمند جسم باشد)؛ یعنی موجودی که اولاً با امتدادی که با آن، موجود ممتد حیّز و مکان اشغال می‌کند و به اجزای عینی و خارجی قابل تقسیم می‌گردد و ذاتاً (بالقوه یا بالفعل) به حس و قوای حسی درمی‌آید، در ارتباط است؛ به این صورت که یا خود دارای چنین امتدادی است، یا حال در موجودی است که چنین امتدادی دارد؛ ثانیاً یا خود دارای حیّز و مکان و وضع است و

یا حال در متمیز است؛ ثالثاً یا خود قابل انقسام ذهنی و خارجی است و یا حال در موجودی است که قابل چنین انقسامی است؛ و رابعاً ذاتاً قابل ادراک و اشاره حسی است؛ یعنی موجود مادی ذاتاً از طریق اندام و آلات بدنی و حسی قابل ادراک است، چه به صورت بالقوه یا به صورت بالفعل، چه مستقیم و چه غیرمستقیم؛ چه با اندام و آلات بدنی انسان، چه غیر انسان؛ خامساً نسبت به خود علم حضوری ندارد.

موجود مجرد یا مفارق نیز عبارت است از موجودی که نه جسم است و نه قائم به جسم که با فنا و زوال جسم، آن نیز فانی و زائل شود؛ یعنی موجودی که اولاً با امتدادی که حیّز و مکان اشغال می‌کند و موجود ممتد را به اجزای عینی و خارجی قابل تقسیم می‌نماید و ذاتاً به حس و قوای حسی (بالقوه یا بالفعل) درمی‌آید، در ارتباط نیست؛ به این صورت که نه خود دارای چنین امتدادی است، و نه حال در موجودی است که چنین امتدادی دارد. دوم اینکه نه خود دارای حیّز و مکان و وضع است و نه حال در متمیز است. سوم اینکه نه خود قابل انقسام خارجی است و نه حال در موجودی است که قابل چنین انقسامی است. چهارم اینکه ذاتاً قابل ادراک و اشاره حسی نیست؛ یعنی ذاتاً از طریق اندام و آلات بدنی و حسی قابل ادراک نمی‌باشد، چه به صورت بالقوه و چه بالفعل؛ چه مستقیم و چه غیر مستقیم؛ چه با اندام و آلات بدنی انسان، چه غیر انسان. و نهایتاً پنجم اینکه نسبت به خود علم حضوری دارد.

منابع.....

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۳۷۷، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، حکمت.
- _____، ۱۹۶۷م، *تفسیر مابعدالطبیعه*، بیروت، دارالفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۰۸م، *فی الاجرام العلویه*، قاهره، بی‌نا.
- _____، ۱۴۰۴ق - الف، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
- بریه، امیل، ۱۳۵۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، دانشگاه تهران.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۶، *از اسطوره تا تاریخ*، تهران، چشمه.
- بهمیناریان مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- پاپکین، ریچارد و اوروم استرول، ۱۳۶۸، *کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی، چ پنجم، تهران، حکمت.
- تهانوی، محمدعلی، ۱۹۹۶م، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- جرجانی، سیدشریف علی بن محمد، ۱۳۷۰، *کتاب التعریفات*، چ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
- راب، ا. کهن، ۱۳۵۰، *گنجینه‌ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، زیبا.
- راسل، برتراند، بی‌تا، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، سخن.
- رضی، هاشم، ۱۳۸۴، *دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زرتشت*، تهران، سخن.
- ریتر، یواخیم، ۱۳۹۳، *فرهنگ نامه تاریخی مفاهیم فلسفه*، کارفرید گروندر، گنفرید گابریل، ترجمه زهرا بهفر، پرستو خانبنای و ماریا ناصر، تهران، سمت.
- ژان وال، ۱۳۷۵، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- سارتن، جرج، ۱۳۳۶، *تاریخ علم*، ترجمه احمد آرام، تهران، کتابخانه طهوری.

- سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *فرهنگ معارف اسلامی*، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سمیح، دغیم، ۲۰۰۱م، *موسوعه مصطلحات الامام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریف، میان محمد، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهيه في علوم الحقايق الروائية*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۸، *رساله فی الحدوث*، تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۳۸۷الف، *المظاهر الالهيه في اسرار العلوم الکاملیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدر.
- _____، ۱۳۸۷ب، *سه رسائل فلسفی*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثریه*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صلیبا، جمیل، ۱۴۱۴ق، *المعجم الفلسفی*، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- فراہی، ابونصر، ۱۳۷۱، *سیاست مدنیه*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۳۶۹، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- _____، ۱۴۱۳ق، *الاعمال الفلسفیه*، مقدمه، تحقیق و تعلیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دار المناهل.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ دوم، قم، بیدار.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۵، *سیر حکمت در اروپا*، تصحیح امیرجلال‌الدین اعلم، تهران، البرز.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کریمستین سن، آرتور، ۱۳۶۷، *ایران در زمان ساسانیان*، تهران، امیرکبیر.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۸، *آموزش فلسفه*، چ ششم، تهران، امیرکبیر.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۷، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۵، *مصنفات میرداماد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هینلز، جان، ۱۳۷۹، *تساخات اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چ سوم، تهران، چشمه.
- یوسف کرم، بی‌تا، *تاریخ الفلسفه اليونانیة*، بیروت، دارالقلم.

طرحی نو در معیار تمایز مجرد و مادی با ارزیابی معیارهای دیگر

mmm.nabavian@yahoo.com

کلیه سید محمد مهدی نبویان / دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

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

پذیرش: ۹۸/۰۲/۱۵

دریافت: ۹۷/۰۷/۲۸

چکیده

تقسیم موجود به مجرد و مادی، یکی از تقسیمات مهم و سرنوشت‌ساز در فلسفه است که توجه به آن، پاسخ بسیاری از مشکلات فلسفی را به همراه دارد. متفکران مسلمان در آثار خویش از مجرد و مادی بحث کرده و تعریف‌هایی از آن ارائه داده‌اند. ایشان در این تعریف‌ها ویژگی‌های موجود مجرد و مادی و معیار تمایز آنها را بیان کرده‌اند که دقت در این معیارها و مبانی آنها، چالش‌هایی را نمایان می‌سازد. در نوشتار حاضر با نقد و بررسی معیارهایی همچون ماده، مقدار، شکل، وضع، طول، عرض، حجم، رنگ، وجود فی‌الماده و وجود مع‌الماده، استعداد، تغییر، حرکت، قابلیت انقسام خارجی، زمان، مکان، شخصیت و جزئیات که توسط متفکران مسلمان مطرح شده، معیار جدیدی در تمایز موجود مادی از مجرد ارائه می‌گردد که بر اساس آن، موجود مادی، موجودی است که با حواس ظاهری درک می‌شود و یا وابسته به آن است؛ ولی موجود مجرد، موجودی است که نه محسوس با حواس ظاهری است و نه وابسته به آن.

کلیدواژه‌ها: مادی، مجرد، ماده، مجرد مثالی و محسوس ظاهری.

ریشه تقسیم موجود به «مجرد و مادی» را می‌توان در برخی ادیان پیشین جست‌وجو کرد؛ چراکه بسیاری از ادیان پیشین به موجودی فرامادی معتقد بوده‌اند (ر.ک: شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲). در میان فیلسوفان، *افلاطون* نخستین فیلسوفی است که با اعتقاد به مُثُل، تقسیم موجود به مجرد و مادی را مطرح ساخت. از نظر او، مُثُل، موجوداتی غیرمادی و غیرمحسوس هستند که هیچ‌گونه تغییر، تحول و حرکتی در آنها راه ندارد. آنها موجوداتی ثابت و بسیطاند (ر.ک: یوسف‌کرم، بی‌تا، ص ۷۲ و ۷۳؛ فروغی، ۱۳۶۷، ص ۲۸-۳۰). چنین موجودی در زبان فلسفه موجودی مجرد و غیرمادی نامیده می‌شود. پس از *افلاطون*، دیگر فیلسوفان نیز به موجود مجرد توجه ویژه‌ای داشته و تقسیم موجود به مجرد و مادی را پذیرفته‌اند؛ ولی با این توصیف، تاکنون به‌رغم تحقیقات متعددی که اندیشمندان انجام داده‌اند، تعریف دقیقی از مجرد و مادی و معیار تمایز آنها در دسترس نیست، و تعریف‌ها و معیارهایی هم که ارائه شده، محل مناقشه است. از این‌رو این نوشتار با بررسی معیارهایی که دیگران مطرح ساخته‌اند، معیار جدیدی از مجرد و مادی ارائه می‌کند که مطابق با آن، تعریف جدیدی از مجرد و مادی نیز قابل طرح است. بر این اساس در این نوشتار، ابتدا واژه مجرد و مادی را تبیین و پس از آن، معیارهایی را که دیگران مطرح ساخته‌اند بررسی می‌کنیم و در نهایت نیز به معرفی معیار برگزیده و تحلیل آن می‌پردازیم.

۱. مجرد و مادی

واژه «مُجَرَّد» در لغت، اسم مفعول از باب تجرید و به معنای برهنه شده یا کنده شده است (ر.ک: فیومی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۵ و ۹۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۲۳۶؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۸۴ و ۳۸۵). در اصطلاح فیلسوفان نیز واژه مجرد، معنایی سلبی دارد که در مقابل مادی قرار دارد و به معنای موجود غیرمادی است؛ یعنی موجودی که مادی نیست و ویژگی‌های امور مادی را ندارد. از این‌رو برای فهم دقیق‌تر معنای مجرد، ابتدا باید واژه «مادی» را تعریف کنیم. واژه «مادی» از نظر ادبی، منسوب به «ماده» و به معنای موجودی است که نسبتی با ماده دارد. از این‌رو قاعداً نباید بر خود ماده اطلاق می‌شود؛ اما با این حال در بسیاری موارد، مادی بر خود ماده نیز اطلاق می‌گردد؛ همان‌طور که واژه «جسمانی» که منسوب به جسم است و قاعداً نباید بر خود جسم اطلاق شود، بر خود جسم نیز اطلاق می‌گردد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۳ و ۸۴)، و لذا واژه مادی در این نوشتار شامل ماده نیز خواهد شد.

۲. بررسی معیارهای مطرح‌شده در تمایز موجود مادی و مجرد

متفکران مسلمان در وجه تمایز موجود مادی و مجرد، معیارهایی بیان کرده‌اند که در این قسمت، آنها را طرح و بررسی می‌کنیم:

۲-۱. ماده یا هیولا

به عقیده مشهور فیلسوفان، «ماده» به معنای هیولا و «مادی» موجودی است وابسته به ماده، به نحوی که مستقل از ماده، امکان بقا ندارد. ماده یا همان هیولا، جزء خارجی و ثابت جسم است که محل صور مختلفی قرار می‌گیرد؛ محلی که به حال خود - یعنی صورت جسمیه - نیازمند است و با پذیرش هر صورت به نوع جدیدی از انواع

موجودات تبدیل می‌شود. هیولا، بالقوه محض است و هیچ‌گونه فعلیتی در درون خود ندارد. در نتیجه، موجود مادی، ماده یا هر موجودی است که به نحوی وابسته به ماده باشد، نظیر انواع جسم (که مرکب از ماده و صورت است)، صورت جسمیه (که مستقیماً حال در ماده است)، اعراض جسمانی و صور نوعیه (که غیرمستقیم، حال در ماده هستند). به نظر می‌رسد همه فیلسوفانی که هیولا را به عنوان ماده اولی پذیرفته‌اند، به این تعریف از ماده و مادی معتقد شده‌اند:

الجسم من حیث هو جسم له صورة الجسمیة فهو شیء بالفعل، و من حیث هو مستعدّ ای استعداد ثبوت فهو بالقوة. و لا یكون الشیء من حیث هو بالقوة شيئاً هو من حیث هو بالفعل شيئاً آخر؛ فتكون القوة للجسم لا من حیث له الفعل. فصورة الجسم تقارن شيئاً آخر غیراً له فی أنه صورة؛ فیکون الجسم جوهرأ مرکباً من شیء عنه له القوة ومن شیء عنه له الفعل. فالذی له به الفعل هو صورته والذی عنه بالقوة هو مادته وهو الهیولا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۵۷؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۵؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۷۹-۷۷ و ۱۰۹ و ۱۱۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۴۵-۱۵۹).

در برابر موجود مادی، موجود مجرد، موجودی است که نه ماده است و نه وابسته به ماده.

نقد و بررسی

روشن است که پذیرش این معیار در تمایز میان موجود مادی و مجرد به پذیرش وجود ماده یا هیولا در خارج، وابسته است؛ اما همان‌طور که در جای خود اثبات شده، ادله وجود ماده، توان اثبات وجود خارجی آن را ندارند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: نبویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴۵۳-۵۰۲). از این رو وجود ماده به معنای جزء خارجی و بالقوه جسم، پذیرفتنی نیست و در نتیجه، موجود مادی به معنای ماده (هیولا) یا موجود وابسته به ماده نیز قابل اثبات نخواهد بود. هیولا به عنوان جزء خارجی و بالقوه محض اصلاً وجود خارجی ندارد تا چنین معیاری از مادی، معیاری صحیح باشد.

۲-۲. مقدار

برخی متفکران، مقدار را ملاک تمایز موجود مادی و مجرد دانستند و براساس آن معتقد شده‌اند که مقدار، یکی از ویژگی‌های مخصوص موجودات مادی است که آنها را از موجودات مجرد متمایز می‌سازد. به عقیده آنان، موجودات مادی دارای مقدار و موجودات مجرد، فاقد آن هستند. از این رو هر موجودی که مقدار داشته باشد، موجود مادی است و هر موجودی که مقدار نداشته باشد، مجرد است: «هو [الإنسان] مُدرک کلیات من حیث إنه مجرد عن هذه الثلاثة [المقدار والوضع والحیز]. وهذا هو المجرّد عندهم؛ فإنّ المجرّد هو العریان، و أرادوا به العاری عن هذه الثلاثة» (دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۵).

از آنجاکه نقد و بررسی این ویژگی با ویژگی شکل، وضع، طول، عرض، ارتفاع و رنگ مشترک است، بررسی این ویژگی را پس از ذکر آن ویژگی‌ها بیان می‌کنیم.

۲-۳. شکل

یکی دیگر از معیارهای تمایز موجود مادی و مجرد، شکل است. به اعتقاد برخی فیلسوفان، موجودات مادی دارای شکل و موجودات مجرد فاقد آن هستند. به همین دلیل، هر موجودی که شکل داشته باشد، موجود مادی و هر موجودی که شکل نداشته باشد، موجود مجرد است.

المادة معنیا: أحدهما: ما أشرنا إليه، وهو الذي يكون به الشيء بالقوة، ومثل هذا يصح أن يكون مجرداً من القدر والوضع، وأن لا يكون. والمادة بهذا المعنى تطلق على المجردات اتفاقاً، ومن ثم حكم بأن كل حادث له مادة يحل فيها، وبعض الحوادث أعراض قائمة بالمجردات عندهم، كالعلم بالكليات وكثير من الأخلاق والملكات. وثانيهما: أخص من الأول، وهو الأمر الجسماني المقترن بالقدر والشكل والوضع، الذي يكون به الشيء بالقوة. ولكون الانقلابات في الجسمانيات أكثر وأظهر وأعرف، كان إطلاق المادة على هذا المعنى أشهر. فالمادة بهذا المعنى لا تكون مجرداً (دشتكي، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۲؛ نیز، ر.ك: صدرالمتألهين، ۱۳۶۰، ب، ص ۱۱۲).

۴-۲. وضع

معیار دیگری که برای تمایز موجود مادی از موجود مجرد بیان شده، وضع است. مقصود از وضع، همان معنایی است که در مبحث مقولات (مقوله وضع) موردنظر است که بر اساس آن، وضع، وصفی است که برای جسم از نسبت اجزای آن با یکدیگر و از نسبت مجموع اجزا با خارج حاصل می‌شود؛ نظیر وصف قیام و قعود که از نسبت اجزای بدن با هم و نیز از نسبت مجموع اجزای بدن با خارج حاصل می‌شود. براین اساس موجود مادی، موجودی است که در خارج، چنین وضعی داشته باشد و موجود مجرد، موجودی است که چنین نباشد (ر.ك: صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷-۲۹۹؛ ج ۸، ص ۳۸۸).

۵-۲. طول، عرض، ارتفاع و رنگ

به اعتقاد برخی فیلسوفان، معیار تمایز موجود مادی از مجرد، ویژگی‌های طول، عرض، ارتفاع و رنگ است که بر اساس آن، هر موجودی که طول، عرض، ارتفاع و رنگ داشته باشد، موجود مادی است و هر موجودی که طول، عرض، ارتفاع و رنگ نداشته باشد، موجود مجرد است (ر.ك: خفري، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵).

نقد و بررسی معیارهای دوم تا پنجم

به نظر می‌رسد معیارهای مقدار، شکل، وضع، طول، عرض، ارتفاع و رنگ، معیار دقیقی برای تمایز موجود مادی از موجود مجرد نیستند و نمی‌توانند آنها را از موجودات مجرد جدا سازند؛ زیرا هیچ‌یک از این معیارها، مخصوص موجودات مادی نیستند و در مجردات مثالی نیز وجود دارند. توضیح آنکه این معیارها از مادی و مجرد بر اساس مبنای مشائیان مطرح شده است. از نظر ایشان، عالم موجودات بر دو قسم‌اند: «عالم عقل» که عالم مجردات است و «عالم ماده» که عالم اجسام است؛ اجسامی که دارای مقدار، شکل و وضع، طول، عرض و... هستند. هر موجودی که این صفات را داشته باشد، مادی است و در عالم اجسام قرار دارد و هر موجودی که آنها را نداشته باشد، مجرد است و در عالم مجردات قرار دارد؛ اما پس از مشائیان، شیخ اشراق و صدرالمتألهين، عالم دیگری را به نام «عالم مثال» اثبات کرده‌اند که از نظر مرتبه وجودی، بالاتر از عالم ماده و پایین‌تر از عالم عقل است؛ زیرا از سویی همانند عالم ماده دارای مقدار، شکل، وضع، طول، عرض، ارتفاع و رنگ است و از سوی دیگر، محدودیت‌های عالم ماده را ندارد (ر.ك: سهروردي، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۱ و ۲۱۲ و ۲۲۹-۲۳۵؛ صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۲؛ هج، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۰۲، ق، ص ۳۵۲؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۹ و ۲۴۰؛ طباطبائی، بی تا - ب، ص ۱۷۷؛ همو، بی تا - ج، ص ۳۲۱ و ۳۲۲)؛ نظیر تصورات

ذهنی همچون تصور درخت که از سویی همانند درخت خارجی، مقدار، شکل، وضع، طول، عرض، ارتفاع و رنگ دارد و از سوی دیگر، محدودیت‌های مادی درخت سبب را ندارد، از این رو تصور ذهنی درخت، موجودی مثالی است.

براین اساس موجودات عالم مثال، اجسامی مثالی هستند که مقدار، شکل، وضع، طول، عرض، ارتفاع و رنگ دارند، ولی یقیناً در عالم ماده قرار ندارند. بنابراین مقدار، شکل، وضع، طول، عرض، ارتفاع و رنگ نمی‌توانند ویژگی مخصوص موجود مادی باشند و آن را از موجود مجرد مثالی جدا کنند. اگر هر موجودی که دارای مقدار، شکل، وضع، طول، عرض، ارتفاع و رنگ است، در عالم ماده قرار داشته باشد، موجودات مثالی نیز باید در عالم ماده قرار داشته باشند، درحالی که آنها محدودیت‌های عالم ماده را ندارند و در عالم دیگری - که همان عالم مثال است - قرار دارند (ر.ک: صدرالمثلین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰).

۲-۶. وجود فی الماده و وجود مع الماده

معیار دیگری که برای تمایز موجود مادی از موجود مجرد بیان شده، وجود فی الماده داشتن یا وجود مع الماده داشتن است. بر اساس دیدگاه برخی اندیشمندان، موجودات مادی بر دو قسم اند:

الف) موجوداتی که در ماده (هیولا) متحقق هستند (وجوده فی الماده) یعنی موجوداتی که برای موجود شدن، نیازمند ماده‌اند و بدون ماده موجود نمی‌شوند. ماده همان استعداد است که موجودات مادی پیش از موجود شدن باید آن استعداد را داشته باشند تا موجود شوند. لذا این قسم از موجودات مادی، موجوداتی‌اند که اصل تحقق، حدوث و بقایشان وابسته به ماده است و در هیچ حالتی بدون ماده موجود نمی‌شوند؛ نظیر صور جوهری، انواع جسمانی و اعراض که چنین‌اند؛

ب) موجوداتی که در اصل تقوم خود نیازمند ماده نیستند، اما برای اینکه حادث شوند لازم است همراه ماده باشند (وجوده مع الماده). این موجودات اگرچه در ذاتشان به ماده نیاز ندارند، برای موجود شدن و حدوثشان به همراهی ماده نیاز دارند، اما برای بقای وجودی خود نیز به همراهی ماده نیازمند نیستند؛ مانند نفوس مجرد انسانی که به دلیل مجرد ذاتی، وابسته به ماده نیستند، ولی برای حدوث و موجود شدن باید همراه ماده باشند، اگرچه در بقا نیازی به ماده ندارد. در مقابل، موجودات مجرد، نه از قسم اول‌اند و نه از قسم دوم؛ یعنی نه وجود فی الماده دارند و نه وجود مع الماده.

إِنَّ الْأُمُورَ الْإِبْدَاعِيَّةَ لَا يَتَصَوَّرُ فِيهَا اسْتِعْدَادٌ يَتَقَدَّمُ وَجُودَهَا، وَإِمَّا يَعْضَلُ عِنْدَ تَقَرُّرِهَا، وَهِيَ صِفَةٌ لِمَاهِيَّتِهَا الَّتِي لَا تَتَحَقَّقُ قَبْلَ تَقَرُّرِهَا، فِيمَا كَانَ وَجُودَهَا لَيْسَ إِلَّا فِي ذَوَاتِهَا، لَا فِي شَيْءٍ آخَرَ. وَالْمَادِيَاتُ:

منها: ما وجوده في المادة أو عنها، كالصور الجوهرية والأنواع الجسمانية، وكذلك الأعراض. وهناك الافتقار إلى المادة لتقوم الموجود وترتجح وجوده المتخصص بوقته جميعاً؛ إذ قوته على الفعلية والأفعلية سواء. وليس يستبد الإمكان الذاتي بقبول الفيض، كما في المبدعات.

ومنها: ما وجوده مع المادة، كالنفوس المجردة الإنسانية. وافتقارها إلى المادة ليس للتقوم، بل إنما لترجح الوجود بحسب الحدوث فقط دون البقاء، ثم للاستكمال. فالنفس لو لم تكن مفتاقة إلى الاستكمال، لم تكن تتعلق بعالم الطبيعة، بخلاف ما تقومه بالمادة وتحصله عنها (ميرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۹).

نقد و بررسی

روشن است که این معیار نیز بر پذیرش ماده و هیولا به عنوان موجودی خارجی مبتنی است؛ درحالی که اصل وجود خارجی هیولا مورد قبول نیست. از این رو این معیار هم نمی‌تواند تمایز موجودات مادی و مجرد را به درستی تبیین نماید.

۲-۷. قوه، استعداد و تغییر

به اعتقاد برخی دیگر از متفکران، موجود مادی، موجودی است که قوه و استعداد دارد و بالتبع می‌تواند تغییر کند، مانند دانه سیب که استعداد درخت شدن دارد و در صورت نبود مانع، تغییر کرده و به درخت سیب تبدیل می‌شود. از این رو هر موجودی که قوه و استعداد داشته باشد و بتواند تغییر کند، مادی است و هر موجودی که دارای قوه، استعداد نیست و نمی‌تواند تغییر کند، مجرد خواهد بود:

حصول العلم للعالم من خواص العلم، لكن لا كل حصول كيف كان، بل حصول أمر بالفعل فعلية محضة لا قوه فيه لشيء مطلقاً؛ فإننا نشاهد بالوجدان أن المعلوم من حيث هو معلوم لا يقوى على شيء آخر، ولا يقبل التغيير عن ما هو عليه؛ فهو حصول أمر مجرد عن المادة خال من غواشي القوه، ونسمى ذلك «حضوراً». فحضور المعلوم يستدعي كونه أمراً تاماً في فعليته، من غير تعلق بالمادة والقوه يوجب نقصه وعدم تمامه من حيث كماله أتى بالقوه. ومقتضى حضور المعلوم أن يكون العالم، الذي يحصل له العلم أمراً فعلياً تاماً الفعلية، غير ناقص من جهة التعلق بالقوه؛ وهو كون العالم مجرداً عن المادة خالياً عن القوه (طباطبائی، بی تا - ب، ص ۱۴۰). نیز، ر.ک: همو، بی تا - ج، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱؛ همو، بی تا - الف، ج ۱، ص ۶۹).

نقد و بررسی

روشن است که پذیرش این معیار به عنوان ملاک تمایز موجود مادی از مجرد، به فهم دقیق واژه «قوه و استعداد» مبتنی است. توضیح آنکه، اگر منظور از «قوه» ماده اولی (هیولا) یا چیزی باشد که از هیولا ناشی می‌شود، از اساس مورد قبول نیست؛ زیرا با انکار هیولا در خارج، چنین قوه‌ای وجود نخواهد داشت. بنابراین قوه به این معنا اصلاً قابل اثبات نیست تا معیار تمایز موجودات مادی و مجرد قلمداد گردد. اما اگر مقصود از «قوه» استعداد و قابلیت تغییر کردن موجود از حالتی به حالت دیگر باشد؛ حالتی که موجود، به صورت بالفعل فاقد آن است و فقط می‌تواند آن را دارا شود، یعنی استعدادی در موجودات که به آنها این قابلیت را می‌دهد که توانایی به دست آوردن حالتی که ندارند را داشته باشند، در این صورت، این معنا از قوه هیچ منافاتی با موجودات مجرد ندارد؛ زیرا موجودات مجرد نیز قابلیت کسب حالتی که ندارند را در وجود خود دارند. از این رو می‌توان معنای قوه و استعداد را به آنها نسبت داد و به همین سبب، موجود مجرد به این معنا می‌تواند دارای قوه و استعداد باشد؛ زیرا همه ممکن‌الوجودها به دلیل آنکه محدود هستند، برخی کمالات وجودی را ندارند. از این رو آنها نسبت به کمالاتی که دارند، بالفعل و نسبت به کمالاتی که ندارند، بالقوه‌اند. موجودات مجرد ممکن نیز چنین‌اند و نسبت به کمالاتی که ندارند، بالقوه می‌باشند؛ زیرا به نظر می‌رسد استدلال تامی بر فعلیت تام موجودات مجرد و اینکه آنها همه کمالات را به صورت بالفعل دارا باشند، اقامه

نشده تا حالت بالقوه در موجودات مجرد انکار گردد. همچنین قاعده معروف «کلُّ ما للمجرّد بالامکان العام، فهو له بالفعل» (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۲۱؛ ج ۳، ص ۶۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۶۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۵۳۱) نیز نیازمند دلیل است که به نظر می‌رسد دلیل صحیحی بر آن نیز اقامه نشده است. از این رو چنین نیست که موجودات مجرد ممکن، دارای فعلیت تام و فاقد قوه کمال باشند؛ بلکه امکان دارد برخی مجردات مجرد ممکن، در عین آنکه نسبت به برخی کمالات، بالفعل اند، نسبت به کمالاتی که ندارند، بالقوه باشند و امکان دارا شدن آن کمالات را در خود داشته باشند و چنین چیزی استحاله عقلی ندارد.

به بیان دیگر، اعتقاد به عدم تحقق قوه و تغییر در موجودات مجرد، نادرست است؛ زیرا همه ادله‌ای که منکر تغییر در موجودات مجرد هستند، مبتنی بر پذیرش قوه به معنای هیولا در موجودات مادی هستند و مفادشان این است که موجودات مجرد به دلیل آنکه دارای هیولا نیستند، تغییر در آنها محال است (ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۳؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰)؛ درحالی که اساس این مبنا (پذیرش وجود هیولا) باطل است. به همین سبب، ادله مزبور صحیح نخواهند بود.

البته ما درصدد آن نیستیم که بگوییم همه موجودات مجرد ممکن دارای قوه‌اند، بلکه صرفاً می‌خواهیم بگوییم محال نیست که موجودات مجرد ممکن، افزون بر فعلیت کمالات موجود، واجد قوه کمالات مفقود نیز باشند، چراکه ما استدلال تامی نیافتیم که بتواند استحاله این مطلب را ثابت کند، (ابن سینا نیز در عبارتی تصریح می‌کند که غیر از خداوند که بالفعل محض است، همه موجودات ممکن، دارای قوه هستند: «الأول کله فعل محض، و هو واجب الوجود بذاته، أی: فی وجوده؛ فلا تعلق له بشیء. و لیس فیهِ قوه البتة یقبل بها تأثیراً عن شیء، فلا انفعال له عن شیء، ولا یؤثر فیهِ شیء. و کلّ ما سواه ففیهِ قوه قبول لشیء عنه، فهو منفعل، لا فعل محض. فهو وحده من بین الموجودات فعل محض بلا قوه» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۵۰).

از این رو هر موجود ممکنی اعم از مجرد و مادی می‌تواند دارای قوه به معنای دوم باشند. البته «قوه» به این معنا، مفهومی صرفاً انتزاعی نیست که مابازای خارجی نداشته باشد، بلکه یک معناست (نه مفهوم) یعنی یک خصوصیت و ویژگی است که در موطن خارج، به عین وجود همه موجودات ممکن، موجود است. روشن است که هر موجودی که قوه داشته باشد، امکان «تغییر» نیز دارد. از این رو قوه، استعداد و تغییر نمی‌تواند معیار تمایز موجودات مادی و مجرد باشند.

۲.۸. حرکت

معیار دیگری که در تمایز موجودات مادی از موجودات مجرد بیان شده، حرکت است که بر اساس آن، هر موجودی که حرکت داشته باشد، موجودی مادی است، و هر موجودی که حرکت نداشته باشد، مجرد است: «المادیات بأجمعها واقعة تحت سيطرة الحركة العمومية» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱؛ نیز ر.ک: همو، بی تا - الف، ج ۱، ص ۸۴).

نقد و بررسی

پیش از بررسی این مسئله که آیا حرکت، ملاک تمایز موجودات مادی از مجرد است یا نه، لازم است معنای حرکت را مشخص نماییم. «حرکت» از جمله اموری است که به تعبیر صدرالمآلهین، از جهت تحقق، واضح و از جهت

ماهیت، خفی است: «ظاهرة الإتیة خفیة الماهیة» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۳)، و به تعبیر ابن سینا، تصور حرکت به دلیل وجود ضعیفش، مشکل است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۲ (النفس)، ص ۲۱۱)، و شاید به همین دلیل است که تعاریف متعددی برای حرکت بیان شده است. مهم‌ترین این تعاریف را می‌توان در دو دسته قرار داد:

دسته اول: تعاریفی که در آنها واژه «قوه» به کار رفته است؛ تعاریفی نظیر: ۱. «الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً» (ر.ک: لوکری، ۱۳۷۳، ص ۴۱۶؛ صدرالمألهین، ۱۳۶۱، ص ۲۳۱؛ همو، ۱۳۶۳-ب، ص ۳۸۹ و ۳۹۰؛ همو، ۱۳۶۳-الف، ص ۶۵؛ همو، ۱۳۶۰الف، ص ۷۳)؛ ۲. «الحركة هي الخروج من القوة الى الفعل لا دفعة» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۹۴؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۴۷)؛ ۳. «الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة» (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۳۳؛ همو، ۱۹۸۹، ص ۲۵۲؛ بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۴۲۱؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۴۹)؛ ۴. «الحركة هي الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الفعل يسيراً يسيراً او بالتدرج او لادفعة» (ر.ک: فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۵۴۷). این تعاریف را می‌توان اینچنین خلاصه کرد که «حرکت، خروج تدریجی از قوه به فعل» است.

دسته دوم: تعاریفی که در آنها از واژه «قوه» استفاده نشده که می‌توان آنها را این‌گونه خلاصه کرد: «حرکت، سیلان وجود یا همان وجود سیال یا تغییر تدریجی شیء است».

با توجه به این تعاریف، اگر حرکت را «خروج تدریجی شیء از قوه به فعل» بدانیم، برای بررسی اینکه حرکت، یکی از ویژگی‌های مختص موجودات مادی است یا نه، باید معنای «قوه» را مشخص کنیم. در بررسی ویژگی «قوه، استعداد و تغییر» بیان شد که اگر منظور از «قوه» هیولا یا چیزی باشد که از هیولا ناشی شده است، با انکار وجود هیولا در خارج، وجود چنین قوه‌ای نیز در خارج انکار می‌گردد؛ اما اگر منظور از «قوه و فعل» در تعریف حرکت، دو حالت باشند که در وجود سیال و تدریجی متحرک قرار دارند، به موجودات مادی اختصاص ندارند و در موجودات مجرد - اعم از مجردات مثالی و عقلی - نیز یافت می‌شوند. در واقع، این معنا از حرکت به دسته دوم تعاریف بازمی‌گردد؛ زیرا حرکت در تعریف صحیح، سیلان وجود یا همان وجود سیال و تدریجی متحرک است که هر حالت از آن نسبت به حالت بعدی بالقوه است؛ به این معنا که استعداد دارد تا با حرکت وجودی خویش، حالت لاحق را دارا شود. این معنا از قوه، همان استعدادی است که در وجود شیء قرار دارد و به عین وجود شیء سیال، موجود است نه آنکه امری صرفاً ذهنی و مفهومی باشد. استعداد، یک معنا و حقیقت است که در خارج به عین وجود شیء سیال موجود است. براین اساس این معنا از حرکت، مخصوص موجودات مادی نیست و در موجودات مجرد نیز می‌تواند محقق شود؛ زیرا می‌توان گفت که موجودات مجرد نیز در خارج، همچون موجودات مادی، وجودی سیال و تدریجی دارند که هر حالت از آنها نسبت به حالت بعدی بالقوه است؛ به این معنا که استعداد دارند تا با حرکت وجودی خویش، حالت لاحق را دارا شوند. روشن است که حرکت به این معنا در موجودات مجرد اعم از موجودات مجرد مثالی و عقلی هیچ استتالهای ندارد؛ زیرا همان‌طور که بیان شد، همه ادله‌ای که منکر تغییر و نیز حرکت در موجودات مجرد هستند، بر پذیرش قوه به معنای هیولا در موجودات مادی مبتنی‌اند و مفادشان این است که موجودات مجرد به دلیل آنکه دارای هیولا نیستند، حرکت در آنها محال است، درحالی که اساس این مبنا (پذیرش وجود هیولا) باطل است.

در نتیجه، حرکت، مخصوص موجودات مادی و عنصری نیست و در موجودات مجرد نیز امکان تحقق دارد.

۲-۹. قابلیت انقسام خارجی

معیار دیگری که برای موجودات مادی بیان شده، قابلیت انقسام خارجی است که بر اساس آن، هر موجودی که قابلیت انقسام خارجی داشته باشد، موجودی مادی است؛ مانند سب که قابلیت دارد در خارج به دو نیم تقسیم شود؛ و در مقابل، هر موجودی که قابلیت انقسام خارجی نداشته باشد، مجرد است: «أن العلم ليس بمادى البتة؛ وذلك لعدم انطباق صفات المادة وخواصها عليه. فإن الماديات مشتركة في قبول الانقسام، وليس يقبل العلم بما أنه علم الانقسام البتة» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱؛ نیز ر.ک: همو، بی تا - ج، ص ۲۳۷؛ همو، بی تا - الف، ج ۱، ص ۶۸۶۵).

نقد و بررسی

درباره این معیار، بیان دو نکته ضروری است:

اول آنکه باید توجه داشت چنین نیست که قابلیت انقسام خارجی یکی از ویژگی‌ها و خصوصیات لازم همه موجودات مادی باشد؛ زیرا برخی موجودات مادی در عین آنکه مادی‌اند، قابلیت انقسام خارجی ندارند؛ مانند نقطه که موجودی مادی است، اما به دلیل بساطت، قابلیت انقسام خارجی ندارد. همچنین اجزای صغیره و لایتجزا که ذرات تشکیل دهنده اجسام محسوس‌اند نیز اگرچه مادی‌اند، قابل انقسام خارجی نیستند؛ زیرا همان‌طور که می‌دانیم، تجزیه خارجی اجسام محسوس تا وقتی امکان دارد که به اجزای صغیره‌ای برسیم که آنها دیگر در خارج قابلیت انقسام ندارند، بلکه فقط می‌توانند در وهم یا عقل منقسم شوند. این اجزای صغیره قطعاً موجوداتی مادی‌اند؛ چراکه اگر مادی نباشند، به معنای آن خواهد بود که اجسام مادی از اجزای غیرمادی تشکیل شود که امری نامعقول است. بنابراین برخی موجودات مادی قابلیت انقسام خارجی ندارند و این خود نشانه آن است که «قابلیت انقسام خارجی» یکی از ویژگی‌های لازم و لاینفک موجودات مادی نیست؛ به نحوی که هر موجود مادی به جهت مادی بودنش، قابلیت انقسام خارجی را داشته باشد.

نکته دوم آنکه: به نظر می‌رسد استدلال تامی بر استحاله انقسام خارجی در موجودات مجرد مثالی اقامه نشده است. توضیح آنکه بدون تردید، موجودات مجرد مثالی، به دلیل آنکه همانند موجودات مادی دارای امتداد هستند، قابلیت انقسام فرضی دارند؛ زیرا امتداد همان اتصال وجودی شیء است که می‌توان در آن دو یا چند جزء، فرض کرد و این یعنی می‌توان آن اتصال را به دو یا چند قسم فرضی تقسیم کرد. بنابراین در «قابلیت انقسام فرضی» تفاوتی میان موجودات مادی و مجرد مثالی نیست. منتها سخن اصلی در «قابلیت انقسام خارجی» است که به عنوان معیار نهم برای تمایز موجودات مادی از مجرد مطرح شده است، و در این رابطه، شکی نیست که برخی موجودات مادی، قابلیت انقسام خارجی دارند؛ نظیر آنکه می‌توان در خارج سیبی کامل را به دو نیم تقسیم کرد. از این رو به راحتی می‌توان تصدیق کرد که برخی موجودات مادی همچون سب، افزون بر قابلیت انقسام فرضی، قابلیت انقسام خارجی نیز دارند. اما آیا ویژگی «قابلیت انقسام خارجی»، ویژگی مخصوص موجودات مادی است و در موجودات دیگر وجود ندارد یا اینکه موجودات مجرد مثالی نیز همچون موجودات مادی، قابلیت انقسام خارجی دارند؟ نگارندگان تاکنون، استدلال تامی بر استحاله این ویژگی در موجودات مجرد مثالی نیافته‌اند که اثبات کند مجردات مثالی، در عالم مثال، قابلیت انقسام خارجی ندارند؛ و ادله‌ای هم که برخی فیلسوفان بر استحاله انقسام

خارجی در موجودات مجرد مثالی، اقامه کرده‌اند، بر پذیرش ماده و هیولا مبتنی است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۳۵-۲۳۸ و ۲۴۹ و ۲۵۰)، که البته اصل وجود هیولا مورد پذیرش نیست. بنابراین ممکن است موجودات مثالی نیز همانند موجودات مادی، افزون بر قابلیت انقسام فرضی، قابلیت انقسام خارجی نیز داشته باشند. در نتیجه، نمی‌توان «قابلیت انقسام خارجی» را نیز یکی از صفات و ویژگی‌های مخصوص موجودات مادی دانست و آن را معیاری برای تمایز موجودات مادی از مجرد به‌شمار آورد.

البته موجودات مجرد عقلی به جهت آنکه امتداد (امتداد پایدار) و مقدار ندارند، قابلیت انقسام ندارند؛ نه قابلیت انقسام فرضی و نه قابلیت انقسام خارجی؛ زیرا قابلیت انقسام تنها در موجوداتی مطرح است که امتداد داشته باشند؛ یعنی موجودات مادی و موجودات مجرد مثالی. از این رو انقسام در موجودات مجرد عقلی، محال خواهد بود.

۱۰-۲. زمان

معیار دیگری که برای موجودات مادی بیان شده، زمان است که بر اساس آن، هر موجودی که زمان داشته باشد، مادی است؛ زیرا زمان مقدار حرکت است و موجود مادی به دلیل آنکه حرکت دارد، زمان نیز دارد در مقابل، هر موجودی که زمان نداشته باشد، مجرد است: «أن العلم ليس بمادی البتة؛ وذلك لعدم انطباق صفات المادة وخواصها عليه. فإن الماديات... زمانية، والعلم بما أنه علم لا يقبل... زماناً» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱؛ نیز ر.ک: همو، بی تا - ج، ص ۲۳۷؛ همو، بی تا - الف، ج ۱، ص ۸۴).

نقد و بررسی

می‌دانیم که زمان، مقدار متصل غیرقارّی است که بر حرکت عارض می‌شود. به همین دلیل، در هر موردی که حرکت موجود شود، زمان نیز موجود خواهد بود؛ چراکه زمان چیزی جز مقدار حرکت نیست. هر حرکتی در خارج، مقدار معینی دارد که آن مقدار معین، زمان آن حرکت است. بنابراین اگر حرکت را مخصوص موجودات مادی و عنصری بدانیم، زمان نیز مخصوص موجودات مادی خواهد بود و می‌تواند یکی از صفات و خصوصیات موجودات مادی قرار گیرد و آنها را از مجردات جدا کند؛ اما همان‌طور که بیان شد، حرکت، مخصوص موجودات مادی و عنصری نیست و می‌تواند در همه موجودات ممکن الوجود اعم از موجودات مادی، موجودات مجرد مثالی و موجودات مجرد عقلی، موجود باشد. از این رو زمان نیز به جهت آنکه مقدار حرکت است، می‌تواند در همه موجودات مادی و مجرد موجود باشد. زمان هر موجودی، اندازه و مقدار حرکتی است که آن موجود دارد و در این جهت، تفاوتی میان موجودات مادی و موجودات مجرد مثالی و عقلی نیست. در نتیجه، زمان هم نمی‌تواند یکی از ویژگی‌های مختص برای موجودات مادی تلقی شود و از این رو نمی‌توان زمان را به عنوان ملاک تمایز موجودات مادی و عنصری از موجودات مجرد معرفی کرد.

۱۱-۲. مکان

معیار دیگری که برای موجودات مادی بیان شده، مکان است که بر اساس آن، هر موجودی که مکان داشته باشد، مادی و عنصری است و هر موجودی که مکان نداشته باشد، مجرد است: «الصورة العلمية... لو كانت مادیة، لم تفقد خواص المادة اللازمة، وهي... المكان» (طباطبائی، بی تا - ج، ص ۲۳۷؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۵۱؛ دشتکی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۹۷۵).

نقد و بررسی

مکان، فضایی است که جسم اشغال می‌کند. به بیان دیگر، مکان، فضایی است که جسم از او و به او منتقل می‌شود. از این رو مکان، مخصوص اجسام است. با این توصیف، جسم مثالی نیز همانند جسم مادی و عنصری چون جسم است. فضا اشغال می‌کند و مکان دارد؛ اما باید توجه داشت که اگر جسمی مادی باشد، مکانش هم مادی است و اگر جسمی مثالی باشد، مکان مثالی خواهد داشت. در نتیجه، این ویژگی هم نمی‌تواند یکی از ویژگی‌های مخصوص برای موجودات مادی و عنصری تلقی شود.

۱۲-۲. شخصیت و جزئیت

معیار دیگر، شخصیت و جزئیت است که براساس آن، هر موجودی که شخصی و جزئی باشد، مادی و عنصری است و هر موجودی که شخصی و جزئی نباشد، مجرد است:

معانی کلیه با یک سلسله اوصاف و خواصی مقارن‌اند که در ماده ممتنع الوقوع هستند، اگرچه در عین حال به ماده به نحوی انطباق دارند؛ مانند مفهوم انسان کلی که به هر انسان خارجی صادق است با این‌همه در ماده، انسانی که به هر انسان قابل تطبیق باشد نداریم؛ زیرا هر انسان که در خارج می‌باشد شخصی است که به غیر خود قابل تطبیق نیست. این معانی کلیه، کلی... می‌باشند و در جهان ماده موجودی با این صفات نداریم و هر چه هست شخصی... می‌باشد، پس این سلسله از مدرکات را نیز مجرد از ماده باید شمرد... .

ادراکات و افکار پهناور ما [اعم از ادراکات کلی و جزئی] با اینکه هیچ‌کدام از خواص ضروری ماده را مانند: اجزاء، انقسام، تحول و شخصیت ندارند، چگونه می‌توانند مادی بوده باشند؟ و چگونه می‌توان [آن را] گفت؟ مگر ما هر حقیقتی را با خواص ضروری وی اثبات نمی‌کنیم؟ (طباطبائی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۶۸-۸۱).

نقد و بررسی

درباره این ویژگی باید توجه داشت که «جزئیت یا شخصیت» به موجودات مادی و عنصری اختصاص ندارد تا ملاک امتیاز موجودات مادی از مجرد باشد؛ زیرا تشخص و جزئیت در معنای اصلی پر کاربرد خود به یک معنا یعنی عدم قابلیت صدق بر کثیرین استعمال شده‌اند (برای مطالعه بیشتر، رک: نیویان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۹۶ و ۲۹۷). از این رو با توجه به اینکه هر موجودی متشخص است، همه موجودات خارجی، اعم از موجودات مجرد و مادی، جزئی و متشخص خواهند بود. به همین دلیل، اگر ملاک تجرد یک موجود، جزئی نبودن آن باشد، موجودات مجرد نیز به دلیل جزئی بودن، مجرد نخواهند بود؛ بلکه اساساً موجود مجردی نخواهیم داشت. بنابراین جزئیت یا تشخص نمی‌تواند ملاک امتیاز موجودات مجرد و مادی باشد.

۳. معیار برگزیده: محسوس به حس ظاهر

تا اینجا معلوم شد که هیچ‌کدام از معیارهای پیشین نمی‌تواند معیار درستی برای تمایز موجودات مادی از موجودات مجرد باشد. به همین سبب، لازم است از معیار دیگری برای تعریف موجود مادی و عنصری استفاده شود. البته باید اعتراف کنیم که تعریف دقیق مادی و مجرد و تبیین وجه تمایز آنها بسیار دشوار است، اما با این حال، می‌توان از موجود مادی و مجرد تعریفی ارائه داد که در مقایسه با دیگر تعاریف، کم‌اشکال‌تر به نظر می‌رسد و براساس آن، وجه تمایز موجود مادی و مجرد را بیان کرد.

براساس این تعریف، موجود مادی، موجودی است محسوس به حس ظاهر؛ خواه محسوس بالفعل باشد یا محسوس بالقوه، و خواه محسوس اول باشد یا محسوس ثانی. افزون بر آن، هر موجودی که به چنین جسم محسوسی وابسته باشد و نتواند مستقل از آن موجود شود، موجود مادی خواهد بود؛ نظیر صور حال در جسم، أعراض و نقطه که مستقل از جسم موجود نیستند.

برای توضیح این تعریف لازم است قیود آن را تبیین کنیم:

قید اول (محسوس به حس ظاهر): هر چیزی که به وسیله حواس پنج‌گانه انسان یعنی باصره، سامعه، لامسه، ذائقه و شامه ادراک شود، محسوس به حس ظاهر است و موجود مادی و عنصری است. روشن است که با این قید، اموری که به وسیله حواس باطنی انسان نظیر حس مشترک، قوه خیال و متخیله درک می‌شوند، از دسته موجودات مادی خارج می‌شوند و لذا اموری همچون شادی، غم، درد که توسط حواس باطنی انسان ادراک می‌شوند، مادی نخواهند بود.

قید دوم (محسوس بالفعل و بالقوه): در علوم تجربی اصطلاح «ماده» در مقابل «انرژی» قرار دارد. ماده همان جسم دارای بُعد و امتداد است که از مجموعه ذرات انرژی متراکم تشکیل شده است. به بیان دیگر، ماده، مجموعه‌ای از ذرات انرژی متراکم است و انرژی نیز همان ذرات غیرمتراکمی است که از تراکم آنها ماده به وجود می‌آید. روشن است که انرژی نیز باید امتداد و بُعد داشته باشد؛ چراکه در غیر این صورت، با تراکم آن، ماده - که دارای امتداد و بُعد است - پدید نمی‌آید. از این رو هم انرژی و هم ماده دارای امتدادند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۷۳، تعلیقه ۳۹). اما باید توجه داشت که ماده از یک جهت با انرژی متفاوت است. ماده، محسوس بالفعل است، یعنی به صورت بالفعل توسط حواس ظاهری قابل درک است؛ اما انرژی محسوس بالقوه است نه بالفعل؛ زیرا انرژی تنها پس از تراکم و ماده شدن می‌تواند محسوس بالفعل گردد و پیش از آن، صرفاً محسوس بالقوه است. به هر حال از آنجاکه ماده و انرژی، محسوس به حس ظاهرند، مادی و عنصری خواهند بود نه مجرد؛ اگرچه یکی از آنها محسوس بالفعل است و دیگری محسوس بالقوه.

قید «محسوس بالقوه» افزون بر انرژی، شامل آنچه نیز می‌گردد؛ زیرا آنچه از جنس آتش هستند و قابلیت ادراک با حس ظاهر را دارند ولو آنکه به صورت بالفعل برای برخی افراد از طریق حواس ظاهری ادراک نمی‌شوند. به هر حال، همین مقدار که جسمی قابلیت ادراک با حواس ظاهر را داشته باشد، موجود مادی و عنصری به‌شمار می‌آید؛ خواه بالفعل مورد ادراک حسی باشد یا بالقوه؛ و خواه مستقیم (بدون ابزار) توسط اندام حسی ظاهری مورد ادراک واقع شود یا غیرمستقیم و به وسیله ابزارهای حسی دیگری نظیر میکروسکوپ، دوربین و دستگاه‌های مخصوص دیگر.

قید سوم (محسوس اول و ثانی): مقصود از محسوس اول، محسوسی است که بالذات مورد احساس واقع شود. چنین محسوسی همان کیفیات محسوس است؛ زیرا در میان مقولات، جوهر، کم و تمام مقولات نسبی به این صورت قابل احساس نیستند و تنها مقوله کیف است که به این نحو محسوس است. در مقوله کیف هم از چهار نوع کیف، سه قسمش غیرمحسوس‌اند و تنها کیف محسوس است که جزو محسوسات به‌شمار می‌آید. اما محسوس ثانی، آن امری است که عقل آن را به کمک حس درک می‌کند و می‌یابد که آن امر با محسوس بالذات به یک وجود موجود است، نظیر امتداد؛ زیرا امتداد با همان رنگی که کیف محسوس است و به صورت بالذات حس می‌شود، وجود واحد دارد و به تعبیر دیگر، عقل می‌یابد که همان وجودی که دارای رنگ است، دارای امتداد نیز هست، ولو آنکه خود امتداد، قابل احساس نیست، ولی با ادراک رنگ،

امتداد نیز درک می‌شود. بنابراین اگرچه جوهر جسمانی با حس ظاهر درک نمی‌شود، از آنجا که با محسوس اول به یک وجود موجود است و عقل با کمک درک حسی به آن پی می‌برد، محسوس ثانی است و موجود مادی به‌شمار می‌آید.

یادآور می‌شویم که موجود مادی، یا جسم محسوسی است که با حواس ظاهری درک می‌شود و یا هر موجود دیگری که وابسته به چنین موجود محسوسی بوده، مستقل از آن موجود نشود، نظیر صور حال در جسم، أعراض و نقطه که وابسته به چنین جسم محسوسی هستند و مادی‌اند.

در مقابل، موجود مجرد، موجودی است که نه محسوس با حواس ظاهری است و نه وابسته به آن - به نحوی که مستقل از آن موجود نشود. به بیان دیگر، موجود مجرد، محسوس به حواس ظاهری نیست، نه محسوس بالفعل و نه بالقوه، نه محسوس اول و نه محسوس ثانی. همچنین وابسته به چنین موجودی نیز نیست. موجودات مجرد اعم از مجرد مثالی و عقلی چنین هستند. مجردات مثالی اگرچه مانند موجودات مادی و عنصری، امتداد دارند و جسم هستند، محسوس به حس ظاهر نیستند و قابل ادراک با اندام یا ابزار حسی نمی‌باشند. البته باید توجه داشت که این مسئله که موجودات مادی برخلاف مجردات، قابل ادراک با اندام یا ابزار حسی هستند، به سبب خصوصیتی است که در این سنخ از موجودات وجود دارد و در موجودات مجرد اعم از مجردات مثالی و عقلی وجود ندارد اما اینکه آن خصوصیت چیست، دقیقاً نمی‌دانیم؛ بلکه همین مقدار می‌دانیم که موجودات مادی و مجردات دو سنخ متفاوت‌اند، نه یک سنخ و این تفاوت نیز به دلیل خصوصیتی است که در موجودات مادی وجود دارد و همین خصوصیت است که سبب شده تا موجودات مادی با اندام یا ابزار حسی قابل درک باشند، ولی مجردات چنین نباشند.

به نظر می‌رسد این تعریف از مادی و مجرد در تبیین وجه تمایز موجود مادی از موجود مجرد - مثالی یا عقلی - قابل قبول‌تر است. به صورت خلاصه، تمایز موجودات مادی و عنصری با مجردات عقلی امری روشن است؛ زیرا موجودات مادی امتداد (امتداد پایدار) دارند، اما مجردات عقلی امتداد (امتداد پایدار) ندارند. همین مسئله، تفاوت مجردات عقلی با مجردات مثالی را نیز معلوم می‌سازد؛ چراکه مجردات مثالی همانند موجودات مادی، امتداد دارند، اما مجردات عقلی هیچ‌گونه امتداد پایدار - نه امتداد مادی و نه امتداد مثالی - ندارند؛ اما تفاوت موجودات مادی و عنصری با مجردات مثالی را نمی‌توان در ویژگی‌هایی دانست که دیگران بیان کرده‌اند؛ زیرا مجردات مثالی نیز همچون موجودات مادی دارای امتداد، مقدار، شکل، رنگ، وضع، حیث (مکان)، طول، عرض، حجم، استعداد، تغییر، حرکت، زمان، مکان و وزن هستند. از این رو این امور نمی‌توانند وجه امتیاز موجودات مادی از مجردات مثالی باشند؛ بلکه وجه امتیاز موجودات مادی این است که با حواس ظاهری درک می‌شوند و یا وابسته به آن موجودات هستند. در نتیجه، ما با سه سنخ موجود روبه‌رویم؛ موجودات مجرد عقلی، موجودات مجرد مثالی و موجودات مادی.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، معیار تمایز موجود مادی از مجرد بررسی، و روشن شد که هیچ‌یک از معیارهایی که متفکران اسلامی تا کنون مطرح ساخته‌اند، یعنی ماده، مقدار، شکل، وضع، طول، عرض، حجم، رنگ، وجود فی‌الماده و وجود مع‌الماده، استعداد، تغییر، حرکت، قابلیت انقسام خارجی، زمان، مکان، شخصیت و جزئیت، نمی‌توانند معیاری صحیح و دقیق در وجه تمایز موجود مادی از مجرد به‌شمار آیند. معیار صحیح، محسوس بودن یا نبودن با حواس ظاهر است که براساس آن، موجود مادی، موجودی است که می‌تواند با حواس ظاهری درک شود و یا وابسته به آن است؛ ولی موجود مجرد، موجودی است که نه محسوس با حواس ظاهری است و نه وابسته به آن.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۰۴ق - الف، *الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *الاشارات والتنبیها*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۹۸۹م، *الحدود*، قاهره، هیئة المصریة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۶ق، *لسان العرب*، تصحیح امین محمد عبدالوهاب و محمدصادق عبیدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- بهمیناریان مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی. ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق و تصحیح علی هلالی و علی سیری. بیروت، دارالفکر.
- خفری، شمس الدین محمد بن احمد، ۱۳۸۲، *تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملا علی قوشچی*، مقدمه و تصحیح فیروزه ساعتچیان، تهران، میراث مکتوب.
- دشتکی، منصور بن محمد. ۱۳۸۶، *مصنفات غیبات الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعة*. تهران، بی نا.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی. تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی. تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *الف، المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۳، *ب، مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، بی تا - الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و باورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، بی تا - ب، *بدایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، بی تا - ج، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتنبیها*، قم، البلاغه.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۶، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات والطبیعیات*، قم، بیدار.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۷، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، زوار.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *المصباح المنیر*، قم، دارالهجره.
- لوکری، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمآن الصدق*، مقدمه و تحقیق سیدابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، *مصنفات*، به اهتمام عبدالله نورانی. تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نوبیان، سیدمحمد مهدی. ۱۳۹۶، *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی*، قم، حکمت اسلامی.
- یوسف کریم، بی تا، *تاریخ الفلسفة اليونانیة*، بیروت، دارالقلم.

مراحل قضا و قدر از منظر صدر المتألهین و رابطه آن با علم الهی

nearyas@yahoo.com

z.borghei@yahoo.com

سیده فاطمه یزدان پناه / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

زهره برقی / استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

پذیرش: ۹۷/۱۲/۰۸

دریافت: ۹۷/۰۶/۱۶

چکیده

حقیقت قضا و قدر از دیرباز کانون دیدگاه‌ها و مباحث مختلف در میان متفکران فلسفه و کلام بوده است. صدر المتألهین از جمله فیلسوفانی است که حقیقت قضا و قدر را تبیین کرده است. او با طرحی بدیع و متفاوت با دیگر حکما، معتقد است قضا حقایق علمی و عقلی تمام موجودات است که لازمه ذات حق تعالی است و جزء صقع ربوبی به‌شمار می‌آید. صدر المتألهین بر این باور است که علم عنایی خداوند که حقیقت بسیط اجمالی است، با طی مراحل ام‌الکتاب، لوح محفوظ و لوح محو و اثبات به تقدیرات عینی در عالم ماده تبدیل می‌شود. صدر المتألهین با استفاده از مضامین دینی، موطن هفت آسمان قرآن را لوح محو و اثبات می‌داند که تقدیرهای علمی به وجود مثالی در آن رقم می‌خورد. در این مقاله ضمن بیان مراحل قضا و قدر، نسبت قضا و قدر با هفت آسمان قرآن تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: قضا و قدر، هفت آسمان قرآن، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، ام‌الکتاب، صدر المتألهین.

قضا و قدر از مباحث مهم کلامی و فلسفی است که از پشتوانه نقلی بسیاری برخوردار است. در تاریخ فلسفه اسلامی این مسئله کانون بحث فلاسفه اسلامی بوده است و اندیشمندان بسیاری در پی تبیین حقیقت آن برآمده‌اند. از آنجاکه فهم دقیق مسئله قضا و قدر به درک درست از جایگاه این بحث در منظومه علوم اسلامی انجامیده و پیامدهای متعددی در فلسفه و کلام خواهد داشت، تبیین دقیق و نوآورانه صدرالمتألهین از این مسئله می‌تواند به ارائه تصویری صحیح و روشن از مسئله قضا و قدر کمک کند.

صدرالمتألهین با طرح اندیشه‌ای متفاوت با دیگر حکما، بر این باور است که قضا، حقایق علمی و عقلی تمام موجودات و لازمه ذات حق تعالی است و جزء صقع ربوبی به‌شمار می‌آید؛ اما حکما معتقدند قضا صور عقلی همه موجودات است که به نحو ابداعی و دفعی از خداوند مستفیض شده‌اند.

در اندیشه صدرالمتألهین مراتب قضا و قدر بر اساس مراتب علم الهی است. نخستین مرتبه علم خداوند علم واجب تعالی در مرحله ذات متعالش است که صدرالمتألهین از آن به علم عنایی تعبیر می‌کند. علم خداوند پس از مرتبه علم عنایی در مرتبه عالم عقل تحقق می‌یابد که در این مرتبه در مرحله عقل کل، قضای بسیط اجمالی و در مرحله نفس کل تقدیرات کلی محقق می‌شود. پس از آن، حقایق در عالم مثال به شکل تقدیرات جزئی و مثالی محقق می‌شود که لوح محو و اثبات نام گرفته است و صدرالمتألهین آن را مطابق با هفت آسمان قرآن می‌داند. واپسین مرتبه از مراتب علم خداوند عالم ماده است که تقدیرات عینی در آن به حقیقت می‌پیوندد.

این پژوهش علاوه بر تبیین حقیقت قضا و قدر بر اساس مراتب علم الهی، درصدد تبیین ارتباط میان قضا و قدر با هفت آسمان قرآن است.

۱. مفهوم‌شناسی قضا و قدر

قضا در لغت معانی مختلفی دارد که از آن جمله است فرمان دادن، حکم کردن، حتمی کردن شیء، رأی دادن، قضاوت کردن و خلق کردن (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۸۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۱۸۶).

از نظر اصطلاح، قضا حکم حتمی و قطعی خداوند از ازل تا ابد است که حقایق عقلی همه اشیا را به صورت کلی و اندماجی دربر دارد و این حقیقت مصون از هر گونه تغییر و تحول است.

خواجه طوسی در تعریف اصطلاحی قضا چنین می‌نویسد: «فاعلم أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعاً ومجملة علی سبیل الإبداع» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۷)؛ بدان که قضا عبارت است از وجود همه موجودات در عالم عقلی که به شکل جمعی و اجمالی و به نحو ابداعی است (رک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷۹ و ۱۸۰).

براساس نظر مشاء، عالم عقل جزو مبدعات و مخلوقات است؛ چنان‌که/بن‌سینا معتقد است عالم عقل از افعال خداوند به‌شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۳۱۳).

صدرالمتألهین ضمن بیان تعریف قضا نزد حکیمان، به اختلاف دیدگاه خود با ایشان نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد:

واما القضاء فهی عندهم عبارة عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فانضة عنه (تعالی) على سبيل الإبداع دفعةً بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباننة ذواتها لذاته. وعندنا علمیه لازمة لذاته بلا جعل وتأثیر وتأثر، وليست من أجزاء العالم، اذ ليست لها حیثية عدمية ولا إمكانات واقعية فالقضاء الربانية (وهی صورة علم الله) قديمة بالذات ببقاء الله (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۱-۲۹۲)؛ قضا نزد آنان (حکما) عبارت است از: وجود صورت‌های عقلی همه موجودات که به نحو ابداعی و دفعی و بدون زمان، مستفیض از خدا شده‌اند؛ زیرا آن صورت‌های عقلی نزد حکما از جمله عالم (خلقی) محسوب می‌شوند و از افعال خداوند که مابین ذات اویند به‌شمار می‌آیند؛ اما در نزد ما، قضا صور علمیه است که بدون جعل و تأثیر و تأثر ملازم ذات خداوند است. و از اجزای عالم (خلقی) نیست؛ زیرا حیثیت عدمی و ظرفیت‌های واقعی ندارد. پس قضای ربانی است و به بقای خداوند قدیم بالذات است (ر.ک: جوادى املی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۴۹-۳۵۰).

قدر در لغت به معنای حد و اندازه، تدبیر، قسمت و... است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۵۹). قدر و تقدیر در اصطلاح مرحله اندازه‌گیری و تحدید یک شیء است که خود دارای دو مرحله تقدیر علمی و تقدیر عینی است. تقدیر علمی، حقیقت جزئی و مثالی یک شیء است که در مرتبه‌ای بالاتر از عالم ماده وجود دارد و تقدیر عینی، حقیقت جزئی و عینی یک شیء است که در عالم ماده حقیقت دارد.

صدرالمتهلین قدر را این گونه تبیین می‌کند: «والقدر عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات فی عالم النفس على الوجه الجزئی مطابقة لما فی موادها الخارجية الشخصية مستندة إلى أسبابها وعللها واجبة بها لازمة لأوقاتها المعینة» (صدرالمتهلین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۴)؛ قدر عبارت است از ثبوت صورت همه موجودات در عالم نفس به صورت جزئی که با مواد خارجی مشخص و معینشان مطابق است و مستند هستند به اسباب و عللی که به واسطه آنها واجب می‌شوند و با اوقات معینشان ملازم هستند. *خواجه طوسی* در بیان قدر نیز می‌گوید: «والقدر عبارة عن وجودها فی موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱۷)؛ قدر عبارت است از وجود جميع موجودات به صورت تفصیلی در مواد خارجی‌شان بعد از حصول شرایطشان یکی پس از دیگری.

شیخ اشراق در تبیین حقیقت قضا و قدر می‌نویسد: «و قضاء علم وحدانی حق است سبحانه و تعالی و قدر تفصیل قضاء اول است و احاطت محرکات به آحاد کائنات و ضبط جمله احوال و اوقات آن بر تفصیل جزویات» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۰).

۲. مراحل قضا و قدر بر مبنای علم الهی

صدرالمتهلین برای علم خداوند مراتبی قائل است که در هر مرتبه به گونه‌ای خاص ظهور دارد. این مراتب عبارت‌اند از: علم خداوند در مرتبه ذات، علم خداوند در مرتبه عقل کل، سپس در مرتبه نفس کل، علم خداوند در عالم مثال و سپس در عالم ماده. صدرا حقیقت قضا و قدر را با توجه به همین مراحل تبیین می‌کند:

اولین مرتبه و اعلا مراتب علم خداوند، علم واجب‌تعالی در مرتبه ذات است که صدرالمتهلین آن را علم عنایی می‌نامد. در مرحله بعد، علم خداوند در مرحله عالم عقل است که صدرالمتهلین عالم عقل را متشکل از دو مرتبه می‌داند: نخست عقل کل و سپس نفس کل. در عقل کل قضای بسیط اجمالی به حقیقت می‌پیوندد که صدرالمتهلین

از این مرحله به‌ام‌الکتاب تعبیر می‌کند. در مرتبه نفس کل، قضای عقلی مفصل محقق می‌شود که صدرالمتألهین نفس کل را لوح محفوظ می‌نامد. در مرحله پس از آن، حقایق در عالم مثال یا همان موطن هفت آسمان قرآن به شکل تقدیرات جزئی و مثالی محقق می‌شود که لوح محو و اثبات نام گرفته است. آخرین مرتبه از مراتب علم خداوند عالم ماده است که تقدیرات عینی در آن به حقیقت می‌پیوندد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۷۰).

در ادامه پس از تبیین علم عنایی خداوند، حقیقت مراتب قضا و قدر بیان خواهد شد.

۲-۱. علم عنایی واجب‌تعالی

نخستین مرتبه هستی، ذات واجب‌تعالی است که علم عنایی خداوند در این مقام موجود است. علم در مرتبه احدیت عین ذات است که علم و عالم و معلوم در مقام ذات یک چیزند و مغایرتی در آنها نیست. علم واجب‌تعالی از بحث‌های بسیار مهم و گسترده فلسفی است که حل و فصل این مسئله، مسیر عبوری است برای حرکت از وحدت به سمت کثرت؛ به این معنا که چگونه حقایق متکثر عینی و خارجی از علم بسیط و اجمالی خداوند پدید آمده‌اند؟

صدرالمتألهین بر آن است که ذات حق تعالی دربردارنده تمام حقایق است؛ درحالی که ذاتش مرکب از این حقایق نیست و ذات مقدس باری تعالی، مطلق به اطلاق مقسمی است نه اطلاق قسمی. اطلاق مقسمی اعم از اطلاق قسمی و قسیم‌های آن است و به معنای نفی هرگونه قید در این مقام است.

تأکید فراوان قرآن کریم و بیانات اهل بیت^{علیهم‌السلام} بر علم خدا به مخلوقات پیش از ایجاد و خلق، فیلسوفان بسیاری را بر آن داشت تا به این امر مهم بپردازند. در این میان صدرالمتألهین با طرح دیدگاه‌های فیلسوفان پیشین، به نقد و بررسی آنها می‌پردازد و طرح نوینی در رابطه با این امر مهم مطرح می‌کند.

در میان این فیلسوفان درباره علم خداوند به مخلوق‌ها قبل از ایجاد، اختلاف است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۸۰)؛ اما صدرالمتألهین با استدلال فلسفی خویش، معضل موجود در علم عنایی خداوند را بسیار هنرمندانه حل کرد و طرح جدیدی ارائه داد. او علم خداوند به مخلوقات پیش از ایجاد را علم عنایی می‌نامد و مبنای او در علم عنایی خداوند، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

لفظ علم عنایی را ابن‌سینا پیش از صدرالمتألهین به کار برد، ولی ابن‌سینا معنای دیگری از علم عنایی در نظرش بود. وی معتقد بود علم خداوند به اشیا پیش از ایجاد آنها، علم به نظام احسن موجود است؛ به این معنا که هر آنچه در عالم عینی محقق می‌شود، صورت علمی و ماهیتش در ذات خداوند وجود دارد. در حقیقت حصول علمی هر شیء در علم خداوند، حصول عینی آن شیء را در خارج به دنبال دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۳-۲۴؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۶۹). اندیشه صدرالمتألهین و ابن‌سینا در تبیین علم عنایی خداوند متفاوت است. صدرالمتألهین بر این باور است که علم خداوند تمام صور و حقایق اشیا را به طور تفصیلی اما در عین حال به نحو اجمالی و اندماجی دربردارد؛ یعنی علم او علمی واحد و بسیط است که قابل تحلیل به علم تفصیلی است. به بیان دیگر علم عنایی خداوند از منظر صدرالمتألهین یک حقیقت واحد کلی است که دربردارنده تمام حقایق تفصیلی نیز می‌باشد. استدلال فلسفی صدرا درباره علم عنایی خداوند به اختصار بدین

شرح است: خداوند به ذات خویش علم دارد و همچنین واضح است که ذات خداوند سبحان، بسط بسایط است و این اصل فلسفی نیز پذیرفته شده است که: «ذات بسیط، حقیقت کل اشیا را دربر دارد». بنابراین ذات خداوند که بسیط‌ترین بسایط است، دربردارنده تمام حقایق اشیا و حقایق کل هستی است. البته وجود این حقایق مفصل در وجود خداوند، موجب تکرر در ذات خداوند نمی‌شود؛ بلکه این حقایق تفصیلی به نحو اندماجی و اجمالی در ذات خداوند جمع‌اند و تحقق حقیقت مفصل در مجمل یعنی همان شهود شجره در نبات.

نتیجه نهایی این است که علم خداوند به ذات خویش مساوی با علم به همه اشیا به نحو تفصیلی در عین اجمال است. و این همان معنای علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۷۴؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۸۵ و ۴۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۹۸؛ همو، ۱۴۲۲ ا، ص ۳۸۶-۳۹۱).

گفتنی است که خداوند با علم به ذات خویش، علم به حقایق تفصیلی نیز دارد؛ اما این موجب پدید آمدن علم دیگری در ذات خداوند نمی‌شود و علم خداوند به ذات خویش، همان علم به حقایق تفصیلی است. صدرالمتألهین در تصدیق استدلال فلسفی خویش به آیه‌ای از قرآن کریم اشاره می‌کند: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام: ۵۹). وی در توضیح این آیه می‌نویسد: کلمه «الغیب» در این آیه در مقابل کلمه «شهادت» است. این آیه یادآور می‌شود که کلیدهای غیب نزد پروردگار است و به دست او درهای غیب باز می‌شود. بنابراین قبل از آنکه موجودی به ساحت شهادت و خلق دست یابد، خداوند سبحان در مقام ذات خویش، به حقیقت آن شیء علم دارد و به همین دلیل می‌فرماید: «لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ». از سوی دیگر کلمه «مفاتح» به معنای صورت‌های تفصیلی اشیاست و مراد از کلمه «الغیب» همان مرتبه ذات احدیت است که بر آن صورت تفصیلی مقدم است. در این آیه، مفتاح با جمع مکسر «مفاتح» ذکر شده است؛ یعنی غیبی که نزد پروردگار است مفصل و متکثر است که کلیدهای آن نیز متکثر است. پس خداوند سبحان در مرتبه احدیت به حقایق و صورت تفصیلی تمام اشیا شهود و علم دارد و این در حالی است که مقام ذات خداوند بسط بسایط است. لذا این آیه بر علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دلالت دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۶۳).

علاوه بر آیاتی مانند آنچه گذشت، در برخی روایات نیز چنین مضامینی موجود است. در حدیث آمده است که از امام صادق علیه السلام پرسیده شد: «هَلْ يَكُونُ الْيَوْمُ شَيْءٌ لَمْ يَكُنْ فِي عِلْمِ اللَّهِ بِالْأَمْسِ قَالَ لَا مَنْ قَالَ هَذَا فَأَخْزَاهُ اللَّهُ قُلْتُ أَرَأَيْتَ مَا كَانَ وَمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَيْسَ فِي عِلْمِ اللَّهِ قَالَ بَلَى قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۶؛ ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۱۱)؛ آیا چیزی هست که امروز به وقوع بپیوندد، ولی در علم سابق خداوند نباشد؟ حضرت در پاسخ می‌فرماید: خیر! کسی که چنین چیزی [در مورد خداوند] بگوید، خدا او را خوار می‌کند. پرسیدم: آیا آنچه بوده و خواهد بود تا روز قیامت هم در علم خدا هست؟ پاسخ فرمود: بله، حتی پیش از آنکه خلقی صورت گیرد.

۲-۲. ام‌الکتاب

نخستین مرتبه‌ای که بی‌فاصله پس از ذات واجب‌تعالی قرار می‌گیرد، عالم عقل است. صدرالمتألهین معتقد است که عالم عقل از لوازم ذات حق است و جزو تجلیات حق در صقع ربوبی به‌شمار می‌آید و به قدمت حضرت باری تعالی قدیم است. بدیهی است که صقع ربوبی، منزله از خلق و مخلوقات است. به همین دلیل عالم عقل که جزو صقع ربوبی است، از مخلوقات به‌شمار

نمی‌آید و به جعل حق مجعول نشده است؛ یعنی عالم عقل همانند عالم مثال و عالم ماده که خارج از صقع حق‌اند، ماسوی‌الله و مخلوق خداوند محسوب نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۴۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۱؛ همچنین، ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۱۲۴). پس عالم عقل وجه‌الله است و وجه‌الله، عین‌الله است از جهتی و غیرالله است از جهتی دیگر. بنابراین این حقایق عقلی همان‌طور که عین محض نیستند، غیر محض هم نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۵۰).

دومین مرتبه از مراتب علم الهی، حقیقت عالم عقل است که صدرالمتألهین از آن عالم به ام‌الکتاب تعبیر می‌کند که لوح قضای الهی است. علم عنایی خداوند در این مرتبه نازل شده است و مفصل و متکثر می‌شود. بنابراین عالم عقل، صورت‌های علمی و مفصل حق تعالی به‌شمار می‌آید. در واقع، حقایق علمی موجود در عالم عقل، نسبت به مرتبه علم عنایی حق تعالی، مفصل به‌شمار می‌آید، اما نسبت به مراتب مادون خود، مجمل به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۱۴).

حقایق موجود در ام‌الکتاب به نحو معقولات کلی و بسایط اجمالی‌اند و این حقایق به نحو اندماجی در این عالم جمع‌اند. ممکن است این پرسش به ذهن برسد که تفاوت حقیقت بسیط اجمالی در مقام ذات واجب تعالی با حقیقت بسیط در مرتبه عالم عقل چیست؟ در پاسخ باید گفت: حقیقت موجود در مقام ذات واجب تعالی بسیط با ویژگی اطلاقی مقسومی است؛ اما حقیقت در عالم عقل با لحاظ قید احدیت، بسیط است.

عالم عقل قدیم است و بنابراین لوح قضایی که در عالم عقل شکل می‌گیرد، جزو صقع ربوبی و قدیم و ازلی است و از اجزای عالم خلق به‌شمار نمی‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۱؛ ر.ک: حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۱۶۱).

فالقضاء... وتلك مرتبطة بالحق الأول، موجودة في صقع الإلهية؛ لا ينبغي عندها من جملة «العالم»؛ بمعنى ما سوى الله... بل إنها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة. فهو «خزائن الله» التي هي سرادقات نورية ولمعات جمالية وجلالية (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۴۸).

علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* پس از ذکر کلام صدرالمتألهین می‌گوید:

قضای الهی صور علمی لازم ذات حق تعالی است که از خداوند متعال منفک نیست؛ اما اگر قضای الهی لازم ذات حق تعالی باشد، در عین حال خارج از ذات باشد از جمله عالم خلق به حساب می‌آید. بنابراین قدیم ذاتی نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۴).

صدرالمتألهین درباره عالم عقل اندیشه دیگری را نیز مطرح می‌کند. او بر این باور است که عالم عقل واحد و یک‌پارچه است. به همین دلیل تعبیرهایی مانند عقل اول، عقل کل و عالم عقل همه به یک معنا هستند. البته این بدین معنا نیست که عقول موجود در عالم عقل هیچ‌گونه غیریتی با یکدیگر ندارند، بلکه عالم عقل در عین وحدت و یک‌پارچگی، دارای کثرت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۳).

آنچه در باب یک‌پارچگی عالم عقل مطرح است، همانند یک‌پارچگی حقیقت نفس است. نفس از قوای مختلفی مانند قوه عاقله، قوه خیال و قوه حس تشکیل شده که هر قوه، غیر از قوای دیگر است. قوه عاقله در مرتبه و درجه‌ای بالا در نفس است؛ قوه خیال در مرتبه بعد و سپس قوه حس در پایین‌ترین مرتبه نفس قرار دارد. این قوا در عین غیریتشان با یکدیگر، به دلیل تفاوت درجاتشان، همچنان حقیقتی یک‌پارچه به نام نفس‌اند.

در اندیشه صدرالمتألهین عالم عقل از دو مرتبه تشکیل شده است: نخست عقل کل و سپس نفس کل. نخستین حقیقتی که علم عنایی باری تعالی اقتضا می‌کند، جوهری روحانی است که عقل کل یا قلم اعلا نامیده می‌شود. عقل کل ملکی قدسی و جوهری عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۹). عقل کل، اشرف ممکنات و واسطه فیض خداوند نسبت به عالم مادون است (ر.ک: سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۱۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۶۸-۱۷۰).

عقل کل در رتبه اشرف از نفس کل است. عقل کل همانند معلم و نفس کل مانند متعلم است؛ به این معنا که عقل کل که به آن قلم اعلا گفته می‌شود، حقایق عقلی را بر نفس کل می‌نگارد (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵؛ ر.ک: قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۴۰۶).

عقل کل یا روح اعظم، حقیقت عقلی بسیط است و همه حقایق عقلی را به نحو بسیط اجمالی و جمعی داراست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۳۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۴-۲۲۵)؛ بدین معنا که این حقایق مفصل نیستند و از یکدیگر امتیاز ندارند و مراد از حقایق اجمالی موجود در عقل اول، حقایق مبهم نیست؛ بلکه حقایقی است که هیچ‌گونه تفصیلی در آنها راه ندارد و به نحو اندماجی موجودند. عقل کل حقایق عقلی را بر نفس کل افزوده می‌کند و این حقایق در نفس کل به صورت مفصل تبدیل می‌شوند. از آن جهت که عقل کل دربردارنده حقایق عقلی است، از آن به عالم قرآنی تعبیر می‌شود و در مقابل، نفس کل مقام فرقانی است؛ زیرا محل تفصیل حقایق عقلی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۶۰، الف، ص ۵۲).

عقل کل در اندیشه صدرالمتألهین موطن قضاست و قضای بسیط اجمالی در آن تحقق می‌یابد. در قضا هیچ‌گونه تعبیر و تبدیلی رخ نمی‌دهد و حکم قطعی و حتمی الهی از ازل تا ابد است. در حقیقت در لوح قضای الهی، صور عقلی تمام آنچه خداوند از آغاز تا پایان عالم ایجاد می‌کند، نگاهشته شده است؛ منتهی نقش آن با چشم دنیایی قابل رؤیت نیست؛ بلکه این نقش به شکل بسیط عقلی در موطن قضای الهی وجود دارد و از هرگونه کثرت و تفصیلی به دور است (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲، ق، ص ۱۴۹).

صدرالمتألهین با بهره‌گیری از متون دینی، از تعابیر مختلفی برای عقل کل که موطن قضاست نام می‌برد: الف) یکی از آن تعابیر، «ام الكتاب» است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۲۷؛ همو، بی‌تا، ص ۲۹). ام‌الکتاب بودن عالم عقل به این معناست که در این عالم، تمام حقایق عقلی به نحوی جامع نهاده شده است و قضای الهی در این موطن شکل گرفته است. لفظ ام‌الکتاب علاوه بر عقل کل بر موطن علم الهی در مرتبه ذات متعالمش نیز تطبیق می‌کند. در واقع ام‌الکتاب اصلی، علم الهی است که ام‌الکتاب در عالم عقل از همان ام‌الکتاب علم الهی نشئت می‌گیرد. در قرآن کریم آمده است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹). این آیه به ام‌الکتاب اصلی که همان علم الهی در مرتبه ذات است، اشاره می‌کند؛ اما می‌توان لفظ ام‌الکتاب را در این آیه بر هر دو مورد اطلاق کرد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۵-۳۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۰). در آیه دیگری در قرآن کریم این‌گونه به ام‌الکتاب اشاره شده است: «وَأَنزَلْنَا فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعْلَى حَكِيمٍ» (زخرف: ۴).

ب) تعبیر دیگری که صدرالمتألهین با استناد به آیه کریمه «فَرَأَىٰ الرَّبِّكَ الْأَكْرَمَ الَّذِي أَلَدَىٰ عِلْمٍ بِالْقَلَمِ» (علق: ۳ و ۴) برای عالم عقل نام می‌برد، حقیقت قلم است؛ به این معنا که عقل کل تمام حقایق را که به نحو معقولات بسیط در خویش دارد، بر لوح محفوظ یا همان نفس کل می‌نگارد. قلم، جوهری عقلی است که صور علمی و عقلی را بر لوح محفوظ افزوده می‌کند.

«وَيَسْمَىٰ بِالْقَلَمِ بِاعتبارِ افاضةِ الصورِ العلميةِ على النفوسِ الكليةِ الفلكيةِ على ما قال سبحانه اقرأ و رَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (صدرالمتألهين، ۱۳۰۲ق، ص ۱۵۰؛ ر.ک: همو، ۱۳۶۰الف، ص ۱۱۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۸؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶).

قلم، آلتی جمادی و لوح، دفتری مادی و کتابت، نقشی مرقوم نیست؛ بلکه صورت‌های علمی‌ای که قلم بر لوح می‌نگارد به معنای افاضه و القای حقایق از جانب عقل کل بر نفس کل است. قلم و لوح دو ملک روحانی‌اند و مراد از کتابت قلم بر لوح، افاضه حقایق و معانی از ملک قلم به ملک لوح است (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۸۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۶ق، ص ۶۷).

آیهٔ «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱) بر نگارش حقایق و معانی توسط قلم بر لوح تأکید دارد. صدرالمتألهین نیز با بهره‌گیری از این آیات، نگارش قلم بر لوح را ترسیم می‌کند.

در روایتی از نبی اکرم ﷺ در تبیین حقیقت قلم آمده است: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ اكْتُبْ فَجَرَى بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى الْأَبَدِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۳۷۴). در این روایت شریف، مراد از قلم، عقل کل است که حقایق علمی و صور عقلی آنچه را از ابتدای عالم تا ابد تحقق می‌یابد، بر لوح نفس کل افاضه می‌کند. صدرالمتألهین با نقل قول ابن‌عربی از شنیدن صوت و صریر قلم از جانب رسول مکرّم حضرت محمد مصطفی ﷺ در معراج خبر می‌دهد: «فقد انبأناک بمکانة هذه الاقلام التي سمع صوت کتابتها رسول‌الله ﷺ من القلم الالهي حيث ذکر: انه اسرى به حتى ظهر لمستوی یسمع فيه صریر الاقلام ومن یمدها» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۰۶)؛ پس به تو خبر دادم از جایگاه این قلم‌ها که رسول‌الله ﷺ در شب معراج صدای کتابتشان را از قلم الهی می‌شنید؛ چنان که گفت: به جایگاهی رسید که در آن صدای قلم‌ها و آن که آنها را می‌نگاشت، می‌شنید.

صدرالمتألهین معتقد است که شنیدن صریر اقلام از جانب نبی مکرّم ﷺ بر نگارش اقلام عالم عقل بر لوح محو و اثبات در عالم مثال دلالت دارد. قلم‌هایی که بر لوح محو و اثبات یعنی بر لوح نفوس فلکی جزئی می‌نگارند، رتبه‌شان پایین‌تر از قلم اعلاست که بر لوح محفوظ یا همان نفس کل می‌نگارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب، ص ۳۵۱؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۹۰).

(ج) «خزائن» تعبیر دیگری از عالم عقل است که صدرالمتألهین بدان اشاره می‌کند از آن جهت که عقل کل خزینه صورت‌های علمی خداوند و همان قضای الهی است، بدان خزینه می‌گویند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۴۷؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۲۸۲). این تعبیر برگرفته از کلام قرآنی است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر: ۲۱) و «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (منافقون: ۷).

(د) صدرالمتألهین همچنین از عالم عقل به «صقع ربوبی» تعبیر می‌کند؛ زیرا این عالم خارج از ذات خداوند نیست، بلکه از لوازم ذات واجب‌تعالی به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۱).

۲-۳. لوح محفوظ

نفس کل، جوهری عقلی است که پس از عقل کل در عالم عقل وجود دارد. این نفس را از جهت فراگیری حقایق کلی و مفصل، نفس کل می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۱۴۵). حقایق عقلی در نفس کل، به نحو مفصل محقق‌اند، ولی از حالت کلی خارج نمی‌شوند.

عقل کل حقایق عقلی بسیط یا همان قضای اجمالی را بر لوح نفس کل می‌نگارد و سپس این حقایق به نحو مفصل در نفس کل تحقق می‌یابند. به عبارتی دیگر، قضای بسیط موجود در عالم عقل پس از مفصل شدن در نفس

کل تبدیل به قضای تفصیلی می‌شود. به همین سبب نفس کل، محل قضای تفصیلی است. صدرالمتألهین نفس کل را علاوه بر قضای تفصیلی، لوح تقدیرات کلی نیز می‌نامد؛ زیرا حقایق موجود در نفس کل، نسبت به عالم بالاتر قضای تفصیلی است؛ اما نسبت به عالم مثال و عالم ماده، تقدیرات کلی به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، ص ۱۵۱).

در ذات نفس کل، دو حیثیت وجود دارد: حیثیت تجردی - عقلانی و دیگری حیثیت تعلقی - نفسانی. در حقیقت، نفس کل در ذاتش جوهری عقلی و ثابت است، اما از سوی دیگر نیز دارای هویت نفسانی و متغیر است. به اعتبار ذات عقلانی‌اش باقی است و هیچ‌گونه تغییر و تحولی در آن راه نمی‌یابد. از این‌روست که لوح محفوظ در آن متحقق است. اما به اعتبار نفسانی بودنش دارای هویت متجدد است. نفس کل به لحاظ نفسانی بودنش به عالم ما دون متعلق است و به سبب همین تعلق، امکان تغییر و تحول و تبدیل در آن وجود دارد. صدرالمتألهین تصریح دارد: «النفس الكلية الفلكية مستمرة الحقیقة الذاتية متجددة الهویة التعلقیة فلها فی ذاتها الشخصية حیثیتان إحداهما تجردیة عقلیة باقیة والأخرى تعلیقیة تدبیریة متبدلة» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۰؛ ج ۶، ص ۲۹۵).

نفس کل به جهت هویت نفسانی و همچنین تعلقش به عالم مادون، به تدبیر امور آن عوالم یعنی عالم مثال و عالم ماده مشغول است. ابن‌سینا نفس کل را کمال اول برای جرم فلک اقصی معرفی می‌کند و بر این باور است که نفس کل به فلک اقصا یا همان فلک نهم متعلق است و مدبر فلک نهم می‌باشد. بنابراین نفس کل محرک فلک نهم است؛ همچنان که نفس ما جسم ما را به حرکت درمی‌آورد. در اندیشه وی نفس فلک نهم، نفس ناطقه‌ای است که بر کل عالم ماده احاطه دارد و به تدبیر عالم مادون مشغول است (ابن‌سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۹۷۸، ص ۶۹؛ ر.ک: میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۷۳).

صدرالمتألهین گاه از اندیشه ابن‌سینا استفاده کرده و نفس کل را متعلق به فلک اقصا یا فلک نهم می‌داند و بر آن است که نفس فلک نهم بر تمام عالم مثال و عالم ماده احاطه دارد و امور این عوالم مادون را تدبیر می‌کند. صدرالمتألهین در کتاب *اسفار* در این‌باره می‌نویسد: «وأما اللوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلية الفلكية سيما الفلك الأقصی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۹۵).

اما در مضامین دیگر، نفس کل را نفس کل عالم ماده و مادون معرفی می‌کند و آن را متعلق به کل عالم مادون، نه فقط فلک اقصا می‌داند؛ به‌طوری‌که عالم ماده، قوا و بدن نفس کل شمرده می‌شود. در حقیقت در اندیشه وی عالم مثال، قوای خیالی نفس کل و عالم ماده، بدن آن شمرده می‌شود. صدرالمتألهین در این‌باره می‌گوید: «النفس الكلية تعلقت بالأجرام الطبيعية من النفوس والطبائع والقوی» (همان).

یکی از تعابیری که برای نفس کل مورد استفاده قرار می‌گیرد، لوح محفوظ است. این تعبیر از آن جهت به کار می‌رود که حقایق و صور کلی موجود در این لوح، از هرگونه تغییر و تحول محفوظاند. حقایق در نفس کل، از آن جهت محفوظ است که ذاتش جوهری عقلی است و با عقل کل در ارتباط است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶۰؛ ج ۶، ص ۲۵۵).

نفس کل که قلب کل عالم است، عالم مثال و عالم ماده را فراگرفته و بر آنها احاطه دارد و با هویت نفسی خویش، به تدبیر امور این عوالم می‌پردازد.

۴-۲. لوح محو و اثبات

میان عالم عقل و عالم ماده، عالمی است که ویژگی آن «تجرد برزخی» است و عالم مثال نامیده می‌شود. پس از آنکه امر خداوند متعال در عالم عقول مقرر گشت، نمی‌تواند بی‌واسطه در عالم اجسام انجام شود؛ زیرا تدبیر و تأثیر، نیازمند مناسبت است. از همین‌رو عالم مثال بینابین عالم عقول و عالم اجسام محقق است که از طریق آن، امداد به عالم اجسام برسد.

عالم مثال، موطنی است که قدر در آن تحقق می‌یابد. بنابراین آن حقیقت عقلی که به نحو جمعی و اندماجی در عالم عقل وجود داشت، در مرتبه نفس کل تنزل می‌یابد و به حقیقت عقلی مفصل تبدیل می‌شود. سپس در عالم مثال، تقدر مثالی و جزئی می‌یابد. این حقایق جزئی که مشخص به اشکال معین و مقارن با اوقات و اوضاع معلوم هستند، در این عالم شکل می‌گیرند. در واپسین مرحله، آن قدر علمی و مثالی در عالم ماده عینی می‌شود و تحقق خارجی می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۰۲ ق، ص ۱۵۱؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۶۱؛ همچنین ر.ک: کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۵۷۱-۵۷۲).

صدرالمتألهین با استفاده از تعابیر دینی، عالم مثال را لوح محو و اثبات می‌نامد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۰). از آن جهت لوح است که حقایق کلی توسط عقول بر لوح محو و اثبات در عالم مثال نگاشته می‌شود. حقایق موجود در لوح محو و اثبات به صورت حقایق جزئی و مثالی است که برخی از آنها محو و برخی اثبات می‌شوند. از این روست که این عالم را عالم محو و اثبات می‌نامند. به همین سبب است که صدرالمتألهین آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (رعد: ۳۹) را ناظر به همین عالم مثال می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۹۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۵۰. ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۹۱).

در اندیشه صدرالمتألهین عالم مثال یا همان لوح محو و اثبات، محل و موطن ملائکه‌ای است که مشغول تدبیر امور عالم ماده هستند. این ملائکه نایبان و نمایندگان خداوند سبحان در این عالم‌اند که به ملائکه عماله مشهورند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶). این ملائکه دارای هویت نفسی‌اند و به همین اعتبار، تدبیر امور عالم مادون را بر عهده دارند که در تعابیر صدرالمتألهین «مدبرات علویه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۹۷) و «مدبرات امر» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۱۵) خوانده می‌شوند. در حقیقت این ملائکه قوای خیالی نفس کل‌اند و با تدبیر و اراده نفس کل، عهده‌دار امور عالم ماده‌اند؛ همانند قوای خیالی انسان که تحت تسخیر نفس ناطقه و اوامر قلبی خویش است: «وهذا العالم ای عالم لوح القدر هو عالم الملكوت العمالة باذن الله تعالى المسخرة بامر المدبرة لامور العالم باعداد المواد وتهيئة الاسباب» (صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ ق، ص ۱۵۱).

این ملائکه از آن جهت ملائکه عماله نامیده می‌شوند که با هویت نفسی خویش امور عالم ماده را بر عهده دارند و تقدیرات را در عالم ماده رقم می‌زنند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲) و «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده: ۵).

بدین معنا که خداوند سبحان امرش را بر ملائکه عماله نازل می‌کند تا آنها این امر را به انجام رسانند. در حقیقت عالم مثال، لوح تقدیری است که ملائکه موجود در آن، امور عالم ماده را می‌گردانند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۵؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۶).

این ملائکه دارای هویت نفسی‌اند و در هویت نفسی، تغییر و تجدد راه دارد. روشن است که تغییر در هویت نفسی به دلیل تعلقش به ماده امکان‌پذیر است. بنابراین تغییر و تحولی که در لوح محو و اثبات رخ می‌دهد، به سبب وجود همین ملائکه نفسی است. خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱).

این آیه به این مطلب اشاره دارد که قدر معلوم است و پس از آن تنزل می‌یابد؛ یعنی قدر جزئی به صورت حقیقت علمی برای ملائکه عماله در عالم مثال معلوم است. در حقیقت این ملائکه می‌دانند که اتفاق مشخص در زمان خاص باید در عالم ماده رخ دهد.

تا اینجا بیان شد که عالم مثال عالم قدر تفصیلی است. صدرالمتهیین نیز با اشاره به مراتب علم الهی، پس از بیان شکل‌گیری علم الهی در عالم قضای عقلی به محقق شدن این علم، در عالم قدر تفصیلی که همان عالم مثال است، اشاره می‌کند؛ لکن وی پس از اشاره به عالم قدر تفصیلی به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کند که به خلقت هفت آسمان دلالت دارد. او با این اشاره یگانگی هفت آسمان را با عالم مثال تبیین می‌کند.

فأوجد أول ما أوجد حروفا عقلية و كلمات إبداعية قائمة بذواتها من غير مادة و موضوع هي عالم قضائه العقلية و حكمه الحتمية ثم أخذ في كتاب الكتب و ترقيم الكلمات العقلية على الألواح الأجرام و الأبعاد و تصوير صور البسائط و المركبات بمداد المواد و هو عالم القدر فخلق سبع سموات و من الأرض مثلهن ذلك تقدير العزيز العليم و أوحى في كل سماء أمرها (صدرالمتهیین، ۱۳۶۳ب، ص ۳۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۹).

صدرالمتهیین علاوه بر تطبیق عالم مثال بر هفت آسمان قرآن، «السماء الدنيا» را نیز بر عالم مثال (عالم قدر) تطبیق داده است (صدرالمتهیین، ۱۳۶۳ب، ص ۲۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۸)؛ اما به تفصیل، مراد خویش را از طبقات هفت آسمان و ارتباط آن با سماء دنیا بیان نکرده است. اما علامه طباطبائی به عنوان یکی از شارحان حکمت متعالیه، هفت آسمان را هفت طبقه طولی می‌داند و مرتبه دانی این هفت آسمان را همین آسمان دنیا (السماء الدنيا) معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۶۹ و ۳۷۰؛ همو، ۱۹۹۹، ص ۱۳۶).

۲-۵. تقدیر عینی

صدرالمتهیین معتقد است واپسین مرحله از مراحل قضا و قدر، قدر عینی است. دو تعبیر از قدر وجود دارد: قدر علمی و قدر عینی. قدر علمی، تقدیر جزئی مثالی است؛ یعنی همان صورت‌های معین که مقید به زمان مشخص است و در عالم مثال قرار دارد. قدر عینی، تقدیر جزئی و عینی است که در عالم ماده محقق می‌شود (صدرالمتهیین، ۱۳۸۷، ص ۴۹؛ همچنین ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۳۱۲ و ۳۱۴). به عبارت دیگر، قدر عینی همان حقیقت قدر علمی است که در مرتبه عالم ماده نازل می‌شود و تحقق خارجی می‌یابد.

هر آنچه در عالم ماده رخ می‌دهد، حقیقتش در عوالم بالا وجود دارد؛ همچنان که آیاتی از قرآن کریم نیز بر این مطلب گواه هستند: «يَذَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ» (سجده: ۵) و «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹). در تفسیر عبدالرزاق در همین زمینه آمده است:

كل ما يحدث في عالم الكون له صورة قبل التكوين في عالم الروح الذي هو عالم القضاء السابق، ثم في عالم القلب الذي هو قلب العالم المسمى بالروح المحفوظ، ثم في عالم النفس أياً نفس العالم الذي هو لوح المحو والإثبات المعبر عنه بالسماء الدنيا (كاشانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۵؛ همچنین ر.ک: فارابی، ۴۰۵ق، ص ۹۰).

۲-۶. تمثیل صدرالمآلهین

صدرالمآلهین مراحل قضا و قدر را بر مثال مراحل وجودی حقیقت انسان می‌داند. هرگاه انسانی فعلی را قصد کند، برای تحقق و به فعلیت رسیدن آن، این مراحل در وجود انسان طی می‌شود؛ در ابتدا در ممکن غیب و در مرتبه روحی انسان، حقیقت و اندیشه‌ای وجود دارد؛ برای مثال در جست‌وجوی سعادت و کمال بودن. این حقیقت به نحو اندماجی و بسیط در مرتبه روحی انسان وجود دارد؛ هرچند همراه با ابهام است.

در مرحله دوم که مرحله قلبی انسان است، آن حقیقت روحی به حقایق مفصل تبدیل می‌شود و حقایق مفصل عقلی در مرحله قلبی تشکیل می‌گردد. در همان مثال مذکور، آن حقیقتِ مهیم کمال که در مرحله روحی وجود داشت، در این مرحله تبدیل به کمال‌های مفصل می‌شود؛ مانند «تحصیل علم کمال است» و «تحصیل اخلاق کمال است». این حقایق تفصیلی کلی حقیقت کمال به‌شمار می‌آیند و در عین حال، این حقایق هنوز به صورت تفصیلی جزئی نیستند.

سومین مرحله، مرحله خیال انسان است که در این مرحله این تفصیل کلی عقلی به تفصیل جزئی خیالی تبدیل می‌شود. در مثال یادشده، آن حقیقت «کمال بودن تحصیل علم» به حقایق جزئی تبدیل می‌شود. برای مثال «در درس مشخصی شرکت کردن» و «کتاب مشخصی را مطالعه کردن».

در واپسین مرحله، آن حقایق جزئی مشخص در عالم خارج تحقق می‌یابند. در این مرحله، اعضا و جوارح بر اساس همان حقایق جزئی موجود در خیال به حرکت درمی‌آیند تا آن حقایق تحقق یابند. مانند اینکه اعضا و جوارح انسان به حرکت درمی‌آیند تا فرد در آن درس مشخص شرکت کند یا آن کتاب مشخص را مطالعه نماید.

بنابراین آن حقیقت کلی مندمج در مرتبه روحی، مفصل گشت و به شکل کلیات عقلی مفصل در مرتبه قلبی درآمد. سپس در مرتبه خیال، جزئی و مشخص شد و در واپسین مرحله در خارج تحقق عینی یافت.

بنا بر اندیشه صدرالمآلهین، چهار مرحله‌ای که در حقیقت انسان وجود دارد، مطابق با مراحل نظام هستی است؛ همان‌طور که برای تحقق فعلی از سوی انسان، باید مراحلی در وجود انسان طی شود تا قصد انسان به فعلیت برسد، برای تحقق امری در عالم خارج نیز باید مراحلی در عالم هستی طی شود.

همان‌گونه که در مرتبه روحی انسان یک حقیقت عقلی مندمج و بسیط وجود دارد، در قلم اعلا یا عقل کل نیز حقیقت اندماجی و بسیط تحقق دارد. در مرحله بعد در مرتبه قلبی وجود انسان، این حقیقت مندمج، مفصل می‌شود و به حقیقت عقلی مفصل تبدیل می‌شود. همین‌گونه است در نفس کل در مراتب هستی. در نفس کل، آن حقایق عقلی بسیط به نحو مفصل و کلی وجود دارند. در مرحله پسین در وجود انسان این حقایق مفصل عقلی در مرتبه خیالی به حقایق جزئی تبدیل می‌شود و شبیه به آن، مرتبه عالم مثال است که حقایق عقلی و مفصل موجود در نفس کل در آن عالم به تقدیرات جزئی و مثالی تبدیل می‌شود. در مرحله آخر، آنچه در وجود انسان در مرحله خیالی است، توسط اعضا و جوارح در خارج تحقق عینی می‌یابد. همچنین است در مراتب هستی که پس از تقدیرات مثالی، تقدیرات عینی در عالم ماده رقم می‌خورد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۹۹-۳۰۲؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۱۵۶).

نتیجه‌گیری

علم عنایی باری تعالی وجود جوهری قدسی به نام عقل کل را اقتضا می‌کند که در بردارنده حقایق کلی عقلی و بسیط است. سپس عقل کل، آن حقایق و صور کلی را بر مرتبه نفس کل افاضه می‌کند و حقایق عقلی مفصل در نفس کل شکل می‌گیرد که در این دو مرحله به ترتیب قضای اجمالی و تقدیر کلی تحقق یافته است. پس از آن، حقیقت عقلی موجود در نفس کل در مرتبه عالم مثال یا هفت آسمان قرآن نازل می‌شود و تقدیر جزئی و مثالی می‌یابد و قدر علمی شکل می‌گیرد. این حقیقت مثالی پس از آن توسط ملائکه عماله در عالم ماده تحقق عینی می‌یابد که از آن به قدر عینی تعبیر می‌شود.

بر اساس آنچه گذشت، روشن شد که هر آنچه در عالم ماده رخ می‌دهد، حقیقتش در عوالم بالا وجود دارد. بنابراین هر حقیقتی که در عالم ماده متحقق می‌شود، صورتی در عالم عقل و عالم مثال دارد.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *الشفاء (اللاهیات)*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
- _____، ۱۳۶۲ق، *رسائل فلسفی (ضمن کتاب حکمت بوعلی)*، چ سوم، تهران، علمی.
- _____، ۱۳۶۶ق، *تسع رسائل فی الحکمه الطبیعیات*، چ دوم، قاهره، دارالعرب.
- _____، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها،* قم، البلاغه.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۹۷۸م، *کتاب الانصاف*، چ دوم، کویت، و کاله المطبوعات.
- _____، ۱۹۸۹م، *رساله احوال النفس*، تحقیق فؤاد اهوانی، پاریس، دار بیلیون.
- _____، ۲۰۰۷م، *رساله احوال النفس*، تحقیق فؤاد اهوانی، پاریس، دار بیلیون.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقض القصوص*، مقدمه ویلیام چیتینگ، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه*، تهران، الزهراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، طوبی.
- _____، ۱۳۸۲، *هزار و یک کلمه*، قم، بوستان کتاب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- _____، ۱۳۷۲، *شرح دعای صباح*، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمثالیین، ۱۳۰۲ق، *مجموعه الرسائل التسعه*، تهران، بی‌نا.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدا و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰الف، *اسرارالایات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰ب، *التواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳الف، *المشاعر*، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۳ب، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول کافی*، تعلیقات مولی علی نوری، تصحیح محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایه الاثیریه*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی‌تا، *ایفاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *تفسیر المیزان*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۸، *نهایه الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).
- _____، ۱۹۹۹م، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، النعمان.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، چ دوم، قم، بیدار.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، چ دوم، قم، هجرت.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۳ق، *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، چ دوم، قم، دارالکتاب الاسلامی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تصحیح و تعلیق مجید هادی‌زاده، چ دوم، تهران، میراث مکتوب.
- _____، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی (تاویلات عبدالرزاق)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحارالانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۶۷، *القبسات*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.

بررسی تطبیقی عدم از دیدگاه صدر المتألهین و هایدگر

سمیه عظیمی / دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران.
azimi.s9631@yahoo.com

عزیزالله افشار کرمانی / دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. (مسئول مکاتبات)
k.afshar.a@gmail.com

پذیرش: ۹۷/۱۰/۱۸

دریافت: ۹۷/۰۳/۱۹

چکیده

فلسفه با اینکه عهده‌دار بررسی احکام کلی وجود است، اما بررسی احکام عدم نیز به تبع وجود در فلسفه سامان می‌پذیرد. صدر المتألهین و مارتین هایدگر، هر دو اهتمام ویژه‌ای به بررسی احکام عدم داشته‌اند که نوشتار حاضر به بررسی تطبیقی این مسئله از منظر این دو فیلسوف بزرگ پرداخته است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که در اندیشه صدر المتألهین، «عدم» در عین وحدت مفهومی، دو کاربرد دارد: ۱. نقیض وجود؛ ۲. فقدان کمال؛ اما هایدگر چهار معنا برای عدم در نظر می‌گیرد: ۱. عدم به‌مثابه نفی کامل کلیت موجودات؛ ۲. عدم به‌مثابه هستی نامتعین؛ ۳. عدم به‌مثابه فقر تام و تمام موجودات؛ ۴. عدم به‌مثابه نیستی یا ناهستی.

کلیدواژه‌ها: عدم، حکمت متعالیه، صدر المتألهین، هایدگر، دازاین.

موضوع فلسفه، وجود باماهو وجود است و فلسفه عهده‌دار بررسی احکام کلی وجود است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۳؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳)، اما بررسی احکام عدم نیز به تبع وجود در فلسفه سامان می‌پذیرد و از گذشته دور فیلسوفان بزرگی در حوزه فلسفه اسلامی مانند ابن‌رشد (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۶۴۲) / ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۰۹)، شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۱۲)، میرداماد (میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۲)، محقق طوسی (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۷)، و در حوزه فلسفه غرب نظیر هگل، مایستر اکهارت و لایب‌نیتس (قسامی و اصغری، ۱۳۹۲، ص ۱۳۷) به بررسی احکام عدم نیز پرداخته‌اند. در این میان، صدرالمتألهین (درگذشته ۱۰۴۵ق) بنیان‌گذار حکمت متعالیه در حوزه فلسفه اسلامی و مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م)، فیلسوف مشهور و تأثیرگذار قرن بیستم در حوزه فلسفه غرب اهتمام ویژه‌ای به بررسی احکام عدم داشته‌اند که نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی تطبیقی احکام عدم از منظر این دو فیلسوف بزرگ پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. در حوزه معناشناسی عدم، دیدگاه صدرالمتألهین و هایدگر چیست؟ و با یکدیگر چه اشتراکات و افتراقاتی دارند؟
۲. در حوزه اقسام عدم و کاربردهای آن، دیدگاه صدرالمتألهین و هایدگر چیست؟ و با یکدیگر چه اشتراکات و افتراقاتی دارند؟
۳. در حوزه احکام عدم، دیدگاه صدرالمتألهین و هایدگر چیست؟ و با یکدیگر چه اشتراکات و افتراقاتی دارند؟

۱. عدم در اندیشه صدرالمتألهین

فلسفه صدرالمتألهین بر پایه اصالت وجود سامان یافته است، اما در عین حال، مباحث عدم نیز در حکمت متعالیه مطرح شده است. اختصاص بیش از هشت فصل از فصول کتاب *اسفار* به بررسی احکام عدم نشان‌دهنده اهمیت این مسئله در حکمت متعالیه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۸). فلسفه راهیابی مسئله عدم به حوزه فلسفه به این صورت تبیین شده که اگر عدم را نشناسیم از شناخت کثرت هستی باز خواهیم ماند؛ زیرا کثرت از فقدان برخی نسبت به بعضی دیگر ظهور می‌نماید. حقیقت وجود یک حقیقت منسبط است و تا وقتی بیگانه در آن راه نیابد، کثرت نمی‌یابد و بیگانه نسبت به وجود، جز عدم، چیزی نیست. به همین لحاظ، حکما برای تبیین کثرت ناگزیر برای کشف عدم و لاواقعیت، به تلاش و کاوش پرداخته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۰، تعلیقه ۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۳۳). صدرالمتألهین مباحث عدم را در مباحث تتمه وجود مطرح ساخته که گویای تبعی بودن این سلسله مباحث است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۷).

۱-۱. معناشناسی عدم در حکمت متعالیه

«عدم» در نظام فلسفی صدرالمتألهین مفهومی واحد است. وحدت مفهوم عدم، بی‌نیاز از برهان بوده، از زمره بدیهیات و اولیات است، و اگر برهانی نیز برای آن ذکر شود، جنبه تنبیهی دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۸). برخی فیلسوفان همچون محقق طوسی و حکیم سبزواری از وحدت مفهوم عدم، برای اثبات وحدت مفهوم هستی و اشتراک

معنوی وجود استفاده کرده‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۴؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۰). برهانی که به صورت تنبیه بر وحدت مفهوم عدم و نبود امتیاز در آن اقامه می‌شود، این است که امتیاز و کثرت به چهار صورت متصور است:

۱. امتیاز به تمام ذات. مانند تمایز چند امر بسیط از یکدیگر، و امتیاز مقولات و اجناس عالیه که همگی بسیط‌اند؛
۲. امتیاز به جزء ذات، مانند امتیاز انواعی که در تحت جنس واحد قرار دارند؛
۳. امتیاز به عوارض خارج از ذات، نظیر امتیاز دو فردی که در تحت نوع واحد هستند؛
۴. امتیاز به شدت و ضعف یا کمال و نقص، که امتیاز تشکیکی است، و این قسم از امتیاز مختص به مصادیق و حقایق وجود است که در متن خارج هستند.

عدم که در ذهن و خارج لا شیء است نمی‌تواند به هیچ‌یک از اقسام چهارگانه یادشده امتیاز یابد. اگر عدم دارای کثرت و تعدد باشد، حتماً باید متمایز باشد، و اقسام چهارگانه تمایز در عدم راه ندارد. پس در عدم، کثرت و تعدد نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۸).

«عدم» در عین وحدت مفهومی، در مباحث فلسفی دو کاربرد دارد:

۱. نقیض وجود: عدم در این کاربرد، نقیض وجود و تقابلیش با وجود، تقابل تناقض است. عدم در این کاربرد، رکن قاعده اجتماع نقیضین را تشکیل می‌دهد؛
۲. فقدان کمال: عدم در این کاربرد، بیانگر فقدان کمالات وجودی است.

در حکمت متعالیه، این دو کاربرد عدم، در پرتو مراتب تشکیکی وجود قابل ترسیم است. مراتب تشکیکی وجود بیانگر فقدان مراتب مافوق در مراتب مادون هستند. بنابراین مراتب وجودی در حکمت متعالیه با محوریت عدم و قصور وجودی رقم می‌خورد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۶۱۳).

۱-۲. اقسام عدم در حکمت متعالیه

در حکمت متعالیه تقسیمات متعددی برای عدم ذکر شده که مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱-۲-۱. عدم مقابل و عدم مجامع

عدم از لحاظ امکان یا استحاله اجتماع با وجود بر دو قسم است:

۱. عدم مقابل: عدمی است که با وجود لاحق شیء جمع نمی‌شود. عدم مقابل عدم زمانی است. نکته درخور توجه اینکه عدم شیء تنها در صورتی عدم زمانی خواهد بود که وجود مقابلش که عدم آن را رفع کرده است، زمانی و تدریجی باشد؛ زیرا عدم بطلان محض است و شیبتهی ندارد تا به زمانی بودن یا نبودن حکم شود، بلکه عدم بر اثر اضافه شدن به وجودی که در برابر آن است، بهره‌ای از ثبوت می‌یابد؛ پس اگر یک وجود، تدریجی و منطبق بر زمان باشد، عدمی که جایگزین آن است نیز تدریجی و منطبق بر زمان خواهد بود. بنابراین عدم یک شیء تنها در صورتی عدم زمانی خواهد بود که اگر وجود آن شیء جای‌گزین عدمش شود آن وجود، تدریجی و منطبق بر زمان باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۰۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۱۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۸۹۴). صدرالمتألهین در سایه ایده حرکت جوهری، مجموعه عالم ماده را مسبوق‌الوجود به عدم زمانی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۵۵۵)؛

۲. عدم مجامع: عدمی است که با وجود لاحق جمع می‌شود؛ مانند عدم ذاتی. ممکن الوجود فی حد ذاته مسبوق به عدم در مرتبه ذات است و این عدم ذاتی حتی پس از تحقق ممکن نیز برای ذات ممکن، محفوظ است. عدم ذاتی، لاقتضائیت در مرتبه ذات ممکن الوجود نسبت به وجود و عدم است. این لاقتضائیت ذاتی، منافاتی با موجود بودن ندارد و این دو با یکدیگر قابل جمع‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۵).

۲-۲-۱. عدم مطلق و عدم مقید

عدم از نگاه اطلاق و تقییدپذیری به عدم مطلق و عدم مقید تقسیم می‌شود:

۱. عدم مطلق: عدم مطلق عبارت از مطلق نیستی است، بدون اینکه به چیزی اضافه شود. عدم مطلق در مقابل وجود مطلق است. درخور توجه اینکه «عدم مطلق» با «مطلق عدم» متفاوت است. عدم مطلق، مقید به قید اطلاق است و مطلق عدم، نسبت به اطلاق و تقیید لاشرط است. بنابراین مطلق عدم، مقسم برای عدم مطلق و عدم مقید است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۶۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۴):

۲. عدم مقید: گاه عدم مطلق در مقابل عدم ملکه قرار می‌گیرد؛ به این معنا که اگر عدم مطلق به ملکه‌ای اضافه شود و آن ملکه را نفی کند، عدم مقید حاصل می‌شود؛ مانند جهل که عدم علم است. «عدم مقید» عدم مضاف نیز نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۴، ۳۴۹، ۳۵۲).

۳-۱. احکام عدم در حکمت متعالیه

عدم همان گونه که از اضافه به وجودات تکثر مجازی می‌یابد که تقریرش در ادامه خواهد آمد، به احکام طرف مقابل خود نیز متصف می‌گردد. از این رو در منظومه حکمت متعالیه احکامی برای عدم ترسیم شده که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۳-۱-۱. تمایز ناپذیری عدم

عدم بماهو عدم، فاقد تمایز است و کثرت‌پذیر بودن عدم مختص به موطنی خاص، نظیر ذهن یا خارج نیست. اگر عدم دارای کثرت و تعدد باشد، حتماً باید متمایز باشد، و اقسام چهارگانه تمایز در عدم راه ندارد. پس در عدم، کثرت و تعدد نیست. عدم در هیچ موطنی جز از ناحیه اضافه به غیرمتکثر نمی‌شود و در چنین مواردی نیز عدم به حصه‌های مختلفی که مربوط به مسلوب‌های گوناگون باشد تقسیم نمی‌شود؛ یعنی عدم دارای حصص متفاوتی که مربوط به شجر، حجر و غیر آنها باشد، نیست. تمام اموری که در بقعه عدم فرض می‌شوند، از آن جهت که معدوم‌اند، فاقد کثرت‌اند و معدوم در هر ظرفی اعم از خارج و ذهن باشد، چیزی جز بطلان نیست. اگر تمایز به عدم راه می‌یابد در حقیقت متعلق به اموری است که عدم به آنها اضافه می‌شود و استاد هر گونه امتیاز به عدم یا معدوم از باب وصف به حال متعلق موصوف و به مجاز است. عقل ابتدا اشیایی را که به ذات و یا به عوارض خود مطابق با یکی از انحاء چهارگانه تمایز، متمایز هستند تصور می‌کند، مانند علت و معلول، شرط و مشروط، و سیاهی و سفیدی که دو ضد با یکدیگر هستند؛ آن‌گاه مفهوم واحد عدم را به آنها می‌افزاید. سپس عدم علت و عدم معلول، عدم شرط و عدم مشروط و یا عدم سیاهی و عدم سفیدی به دست می‌آید. ملکات وجودی که طرف اضافه عدم هستند واسطه در ثبوت تمایز به عدم نیستند؛ بلکه

واسطه در عروض آن‌اند؛ یعنی ملکه، واسطه امتیاز یافتن عدم نمی‌شود. به همین دلیل وجود و عدم با آنکه هر دو در این حکم مشترک‌اند که هر کدام دارای یک مفهوم‌اند، در این حکم متفاوت‌اند که وجود دارای مصادیق متعدد متمایز است؛ لیکن عدم در هیچ موطنی مصداق نمی‌یابد و امتیاز در عدم پس از اضافه عدم به وجودات مختلف و به وساطت امتیازی که در مصادیق هستی است، بالعرض و المجاز راه می‌یابد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۸).

۲-۳-۱. وحدت‌ناپذیری و کثرت‌ناپذیری عدم

براساس آنچه در تمایزناپذیری عدم گذشت، عدم بما هو عدم کثرت‌ناپذیر و در نتیجه تمایزناپذیر است؛ اما این نکته را باید افزود که عدم نه‌تنها کثرت‌پذیر نیست، بلکه وحدت را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا وحدت مساق با هستی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۲۶، تعلیقه ۱) و هستی نقیض عدم و نیستی است. وحدت و کثرت فرع بر اصل هستی شیء هستند، و عدم، لا شیء است، و لا شیء نه متصف به وحدت و نه متصف به کثرت می‌شود. مفهوم عدم نیز به حمل اولی عدم است و به حمل شایع موجود؛ یعنی عدم در ظرف ذهن نیز فاقد مصداق است و به حمل شایع عدم بر مفهوم عدم، صادق نیست. مفهوم عدم به حمل اولی عدم است و به حمل شایع وجود است، پس عدم در ظرف ذهن نیز دارای مصداق نیست، تا اینکه آن مصداق به وحدت متصف شود.

عدم از آن جهت که عدم است و معدوم از آن جهت که معدوم است، هیچ وحدت و یا کثرت و هیچ تمایزی در خارج ندارد و هیچ عدمی از عدم دیگر و معدومی از معدوم دیگر امتیاز نمی‌یابد و تنها وهم انسان پس از آنکه امور وجودی را ممتاز از یکدیگر یافت (نظیر دست و پای انسان که غیر از یکدیگرند)، عدم هریک از آنها را از دیگری نیز ممتاز می‌پندارد؛ حال آنکه امتیاز آنها حقیقی نیست؛ و اگر بین اعدام امتیازی حقیقی بود در هر شیء، اعدام غیرمتمناهی‌ای باید جمع شوند؛ زیرا بر یک شیء مانند شجر، عدم هر شیء دیگری غیر از شجر، نظیر عدم حجر، عدم انسان و مانند آن صادق است، و علاوه بر این چون برای عدم یک شیء مانند عدم حجر، عدم دیگری را نظیر عدم حجر می‌توان فرض کرد، نسبت به هر امر سلسله‌های فزاینده‌ای از اعدام را می‌توان تصویر نمود، و در نتیجه در هر مورد سلسله‌های غیرمتمناهی از اعدام لازم می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۱).

۳-۳-۱. علیت میان اعدام

در سایه کثرت‌ناپذیری و تمایزناپذیری اعدام، علیت و معلولیت‌ناپذیری آنها نیز به‌روشنی قابل تصدیق است؛ اما در عین حال در مباحث فلسفی نوعی علیت میان «عدم علت» و «عدم معلول» ترسیم شده که چالش در مقابل حکم بالا قلمداد می‌شود و لازم است تبیین گردد.

صدرالمآلهین در *اسفار* در فصلی با عنوان «فی کیفیت علیة کل من عدمی العلة و المعلول للأخر» به واکاوی این مسئله پرداخته است. به باور وی، عدم علت و عدم معلول، در خارج یا در ذهن امتیازی ندارند، و در هیچ موطنی بین آن دو ربط و پیوندی نیست. ربط و پیوند و همچنین امتیاز، بین وجود علت و وجود معلول است، و ذهن پس از آنکه

عناوینی را برای عدم علت و عدم معلول تصویر کرد، آن عناوین به دلیل وجودی که در ظرف ذهنی دارند، احکامی را می‌پذیرند، و از جمله آن احکام، سببیت میان عدم علت و عدم معلول است و این سببیت نیز در حقیقت از باب وصف به حال متعلق موصوف است؛ زیرا محکی دو عنوان عدم علت و عدم معلول به دلیل آنکه باطل‌الذات هستند، نه وجود دارند و نه امتیاز و نه پیوندی میان آنهاست، و پیوند بین دو طرف مقابل آنها، یعنی وجود علت و وجود معلول است و انتقال این پیوند از طرف وجود به طرف عدم، از باب تعلق و اضافه‌ای که عدم به طرف وجود پیدا می‌کند، به مجاز است. از سوی دیگر، همان‌گونه که در طرف وجود، علت سبب تحقق معلول است، و از علت با برهان لم به معلول پی برده می‌شود، در طرف عدم نیز عدم علت سبب عدم معلول خوانده می‌شود، و همان‌گونه که در طرف وجود به دلیل ملازمه‌ای که بین علت و معلول است، به برهان آن از وجود معلول به وجود علت پی برده می‌شود، در طرف عدم نیز عدم معلول ملازم با عدم علت پنداشته شده و از عدم معلول به نبود علت استدلال می‌شود. این هر دو برهان لم و آن در طرف عدم به تبع طرف وجود و به مجاز اقامه می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۰).

صدرالمتألهین در ادامه به توضیح بیشتر این مسئله می‌پردازد و بر این باور است که پس از آنکه در ذهن عنوانی برای عدم علت در نظر گرفته شد و به آن عنوان موجود شد، از دو جهت می‌توان به علیتش حکم کرد:

جهت اول: عدم علت چون در ذهن تصور شود و در عقل تمثیل یابد، وجود تصویری آن مصحح این می‌شود تا به علیت آن نسبت به عدم معلول حکم کرد، هرچند که آن وجود تصویری به دلیل آنکه امری وجودی است، مطابق حکم نیست. مطابق حکم به علیت و محکی حکم همان‌گونه که اشاره شد رفع علت، از جهت رفع علت بودن آن است، و رفع علت که امر عدمی است، باطل‌الذات بوده، غیر از آن صورت عقلی و مفهوم علمی است که عنوان از برای آن باطل‌الذات می‌باشد. پس آنچه حکایت از او واقع می‌شود رفع علت است، هرچند که حکایت به حضور مفهوم و صورت تقدیری و فرضی آن در عقل تحقق می‌پذیرد.

در جهت اول به لحاظ حکایتی که مفهوم عدم علت از موطن تقدیری اعدام دارد، به علیت مصداق فرضی آنکه امری عدمی است نسبت به مصداق عدمی دیگر که همان عدم معلول است، حکم می‌شود، و این حکم همان‌گونه که به تفصیل گذشت بالعرض و المجاز، و به تبع ربط و پیوند علی بین دو طرف اضافه عدم است؛ یعنی به تبع پیوندی است که بین وجود علت و وجود معلول می‌باشد. وجود علت، نظیر وجود آتش، در مقام ثبوت، علت وجود معلول، نظیر وجود حرارت است، و پی بردن به معلول از طریق وجود علت، برهان لم است، و از ناحیه اضافه‌ای که عدم به علت و معلول پیدا می‌کند، رابطه مذکور بین دو طرف وجودی، بین عدم علت و معلول نیز واقع می‌شود، و از طریق این رابطه به برهان لم می‌توان از عدم علت به عدم معلول پی برد. البته همان‌گونه که مصداق عدم در خارج در ظرف فرض و تقدیر است، پیوند و ارتباط بین آنها و در نتیجه علیت آنها نیز تقدیری است و به مجاز به آنها استناد داده می‌شود.

جهت دوم: بین علت و معلول دو نوع وجوب برقرار است: یکی وجوب بالغیر و دیگری وجوب بالقیاس الی الغیر. وجوب بالغیر تنها درباره معلول صادق است؛ زیرا معلول واجب بالعلّه است، لیکن علت واجب بالمعلول نیست؛ اما وجوب بالقیاس الی الغیر در هر دو مورد، یعنی هم در مورد علت و هم در مورد معلول صادق است؛ زیرا علت و معلول از آن جهت که متلازم هستند، انفکاکشان از یکدیگر محال است؛ لذا تصور هر یک در ذهن موجب تصور دیگری می‌شود.

چون معلول واجب به علت است و علت واجب به معلول نیست، از علت به برهان لم به معلول پی برده می‌شود، و این وجه از آگاهی که در جهت اول بیان شد، از طرف معلول نسبت به علت صادق نیست؛ لیکن چون علت و معلول وجوب بالقیاس نسبت به یکدیگر دارند از ادراک هر یک ادراک دیگری نیز لازم می‌آید و این نوع آگاهی که از طریق یکی از دو متلازم نسبت به دیگری پیدا می‌شود، یکی از دو گونه برهان این است که در اصطلاح دلیل نامیده می‌شود.

بنابراین از علت به دو وجه می‌توان به معلول پی برد: یکی همان وجه مذکور در جهت اول است که به برهان لم واقع می‌شود، و دیگری وجه موردنظر در جهت دوم است که از طریق تلازم بین وجود علت و وجود معلول پدید می‌آید، و عدم علت همان گونه که از ناحیه اضافه به علت، به مجاز متصف به علیت نسبت به عدم معلول می‌گردد، از هر دو وجه، به مجاز، سبب عدم معلول است.

وجه نخست که در جهت اول بیان شد، سببیت ناظر به مقام ثبوت و اثبات است و وجه دیگر که در جهت دوم موردنظر است، تنها به لحاظ مقام اثبات است.

از این بیان دانسته می‌شود که برای عدم معلول نیز نحوه‌ای از علیت و سببیت نسبت به عدم علت وجود دارد، و آن نحوه همان وجهی است که در جهت دوم بیان شد؛ یعنی مفهوم عدم معلول به دلیل ملازمه‌ای که از ناحیه وجوب بالقیاس با علت دارد، سبب پیدایش علم به عدم علت می‌گردد و این نوع انتقال که تنها در مدار مفهوم است و به لحاظ واقع و مقام ثبوت نبوده، در برهان لم به کار نمی‌آید و تنها در یکی از دو قسم برهان این مفید است. نتیجه آنکه علیت عدم علت و عدم معلول نسبت به یکدیگر، از طرف علت به دو جهت و نسبت به دو ظرف ذهن و عین، یعنی به لحاظ دو مقام ثبوت و اثبات است و لیکن از طرف معلول تنها به لحاظ مقام اثبات و نسبت به ظرف ذهن هستند.

بنابراین از دو عدم علت و معلول از آن جهت که عدم هستند، نه از آن جهت که تصویری موجود در ذهن می‌باشند تنها یکی به لحاظ واقع و در ظرف نفس الامر فرضی و تقدیری آن، علت است و دیگری معلول می‌باشد؛ هرچند که این علیت و معلولیت که به آنها نسبت داده می‌شود به شرح مذکور به تبع طرف وجود، و بالعرض و المجاز است و این مجاز، مجازی عقلی است، و اما صورت ذهنی دو عدم، البته به لحاظ حکایتی که از آن واقع فرضی دارد، از هر طرف سبب تحقق دیگری خواهد بود و این سببیت از طرف علت به برهان لم، و از طرف معلول در قالب علامت و ارائه، به برهان این و به صورت «دلیل» است؛ چه اینکه بین علت و معلول در طرف وجود نیز همین رابطه، بالاصاله و به حقیقت برقرار است. هرگاه علت رفع شود، رفع معلول ضروری می‌گردد، و هرگاه معلول رفع شود، به سبب رفع آن، رفع علت ضرورت نمی‌یابد تا آنکه ضرورت رفع علت به ضرورت رفع معلول باشد؛ بلکه رفع علت از ناحیه رفع معلول کشف می‌شود، و بین رفع معلول با رفع علت تنها ملازمه و همراهی است. عدم معلول همراه با عدم علت بوده، به عدم علت متکی است و عدم علت همراه و ملازم با عدم معلول می‌باشد؛ لیکن به عدم معلول متکی نیست و به همین دلیل در اصطلاح منطقی عدم علت به برهان لم علت عدم معلول است و عدم معلول به برهان این علامت و کاشف از عدم علت است و در اصطلاح فلسفی، عدم علت ضرورت بالقیاس با عدم معلول دارد و عدم معلول نسبت به عدم علت از ضرورت بالقیاس و بالغیر برخوردار است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۶).

۴-۳-۱. رابطه عدم و تعالی وجودی انسان

در نظام فلسفی حکمت متعالیه، عدم با تعالی وجودی انسان رابطه تنگاتنگی دارد. چنان‌که گذشت، مراتب تشکیکی وجود بیانگر فقدان مراتب مافوق در مراتب مادون است؛ بنابراین مراتب وجودی در حکمت متعالیه با محوریت عدم و قصور وجودی رقم می‌خورد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶، ص ۶۱۳). به باور صدرالمتألهین، نفس انسان با دو نوع عدم آمیخته است: «عدم تحلیلی عقلی» که در خارج مایا ندارد و «عدم حقیقی و واقعی» که با وجود ترکیب دارد، مثل قوه و فعل (صدرالمتألهین، ۱۴۳۲ق، ج ۷، ص ۲۵۸-۲۵۹). آمیختگی عدم با نفس انسان، زمینه‌ساز تعالی وجودی اوست. به باور وی، نفس جسمانی‌الحدوث و روحانی‌الیقاسه؛ پس هرگاه نفس ترقی کند و از عالم خلق مبعوث به عالم امر شود، وجودش وجود مفارقی عقلی خواهد شد و در آن وقت به بدن و حالات و استعداد بدن محتاج نخواهد بود و زوال استعداد بدن به او ضرر نمی‌رساند؛ نه در ذات و نه در بقای آن، بلکه به تعلق و تصرف آن مضر است؛ زیرا وجود حدوثی نفس، وجود بقایی آن نیست و حالش نزد حدوث مانند حالش در نزد استکمال و مصیر به مبدا افعال نیست.

صدرالمتألهین در سایه نظریه حرکت جوهری، تکامل وجودی نفس را با بهره‌گیری از علم و عمل ترسیم می‌نماید (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۲۹۳). به باور وی، تکامل و سعادت نفس با انجام اعمال و افعالی به دست می‌آید که موجب طهارت نفس‌اند و کدورات آن را از بین می‌برند (صدرالمتألهین، ۱۴۳۲ق، ج ۹، ص ۱۲۵) و هر کس که احاطه عقلیات و تجرد از جسمانیات بر او غلبه کند به سلوک و تکامل دست می‌یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۹۵). به عقیده وی، هر کس بتواند از ناپاکی و بلا و ردایل که به سبب نقص و قصورشان از مصادیق عدم‌اند، کناره بگیرد و در قوای سه‌گانه جانب عدالت (نه افراط نه تعریض) را برگزیند، تکامل عملی نفس در او ظهور یافته است. تکامل علمی نفس نیز وابسته به تعقل و ادراک عقلی است؛ یعنی در سایه ارتباط نفس با عقل فعال به‌منزله افاضه‌کننده صور عقلی و متحد شدن نفس با آن تحقق می‌پذیرد. هر چقدر نفس به جسمانیات و ماده که شائبه‌ای از عدم در آنهاست، وابستگی داشته باشد، به همان اندازه از تکامل دور می‌ماند. پس بین عدم و تکامل نفس ارتباط مستقیم وجود دارد. به بیان دیگر نفس با فنا شدن در مبدا، حقایق را مشهود می‌کند. وقتی نفس در پس تکاملات خود به مقام عقل رسید، عقل محض می‌شود و با عقل فعال اتحاد می‌یابد. سپس از ماده جدا می‌گردد و قوه و امکان (که با عدم آمیختگی دارند) از آن سلب می‌شود. پس در این حال به انسانی عقلی تبدیل می‌شود و جزئیت و ضیق وجودی آن با قطع همه تعلقات و قیود باطل می‌شود و با روح کلی انسان که روح‌القدس نام دارد متحد می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۳۲ق، ج ۹، ص ۱۴۰-۱۴۴).

۲. عدم در اندیشه‌های دیگر

هایدگر در رساله *متافیزیک چیست* این پرسش اساسی را درباره عدم مطرح می‌کند که چرا موجودات به جای آنکه نباشند، هستند؟ چرا چنین شده که از هر طرف که رویم هستند را سابق و داعی بر هر گونه هستی می‌بینیم، حال آنکه آنچه نه موجود است و ما آن را به عدمی که به‌منزله خود هستی است تفسیر می‌کنیم، پاک از یاد رفته و در دست نیسان مانده است؟ (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸-۱۵۹). در بیانات هایدگر نیز همچون اصحاب حکمت متعالیه به فلسفه راهیابی مسئله عدم به حوزه مسائل متافیزیکی اشاره شده است. به باور وی، علم می‌خواهد درباره عدم هیچ چیزی نداند، اما حتی اگر چنین باشد، آنچه مسلم است این است که آنجا که علم می‌کوشد درباره موجودات بحث کند، دست یاری به سوی عدم دراز می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶).

۲-۱. معنائشناسی عدم در اندیشه هایدگر

هایدگر چهار معنا برای عدم در نظر می‌گیرد:

۱. عدم به‌مثابه نفی کامل کلیت موجودات: به باور هایدگر، دریافتی از عدم هنگامی میسر است که بتوانیم تمام موجودات را فی‌حدنفسه در دسترس آوریم و آن‌گاه آنها را معدوم انگاریم. بدیهی است که لازمه چنین نگرشی این است که تمام موجودات را بشناسیم؛ اما احاطه شناخت‌شناسانه به تمام موجودات ممکن نیست، زیرا آنها ما را فراگرفته‌اند. در اندیشه هایدگر، درک کلیت موجودات و سپس نفی آنها از منظر شناخت‌شناسی ناممکن است؛ زیرا انسان در مقام یک موجود در میان سایر موجودات نمی‌تواند خود را از آنها کاملاً منفک کند تا بتواند آنها را به‌مثابه یک کل درک کند. اما آیا به‌راستی از منظر هایدگر، تصور نفی کامل موجودات از زاویه شناخت‌شناسی ناممکن است؟ هایدگر در رساله *متافیزیک چیست؟* به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد که ما همه موجودات را آن‌گونه که در نفس‌الامرند درک نمی‌کنیم، اما می‌توانیم در قالب یک ایده به کل موجودات بیندیشیم؛ سپس آنچه را در فکر خود تصور کرده‌ایم نفی کنیم و بدین‌سان آن را نفی شده بینگاریم. از این طریق البته ما مفهوم صوری عدم خیال یافته را حاصل می‌آوریم نه خود عدم را (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۰). با بهره‌گیری از ادبیات فلسفی حکمت متعالیه، این پاسخ هایدگر به این صورت قابل تبیین است که علم حضوری به همه موجودات که بیانگر احاطه وجودی به آنهاست، میسر فاعل شناسا (انسان) نیست تا مقدمه درک معنای نخست عدم قلمداد شود؛ اما این به معنای نفی ادراک حصولی عدم نیز نیست؛

۲. عدم به‌مثابه هستی نامتعین: عدم در این معنا نه از سنخ نیستی بلکه از سنخ هستی، اما فاقد تعیین است. هایدگر بحث از عدم به این معنا را که بنیاد موجودات می‌داند، با این پرسش آغاز می‌کند که چرا موجودات موجودند به جای آنکه نباشند؟ از کی و کجا به وجود آمده‌اند؟ (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸). پاسخ مابعدالطبیعه سنتی این است که موجودی متعالی وجود دارد که بنیاد الهی و علت همه موجودات است که هایدگر این پاسخ را نشئت‌گرفته از نگرشی موجودانگارانه می‌داند. در قلمرو الهیات نیز پاسخ این پرسش این است که در تعالیم دینی خداوند به عنوان موجودی که خالق همه موجودات است معرفی می‌شود و دیگر جایی برای پرسش از بنیاد موجودات باقی نمی‌گذارد؛ اما فلسفه با حیرتی که از آن پرسش بنیادین پدید می‌آید، آغاز می‌شود و در همین حیرت است که وجود خود را آشکار می‌کند و تفکر وجود آغاز می‌گردد (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۹۵). وجودی که هایدگر از آن پرسش می‌کند و به دنبال آن است، لایتعین محض است و از هر قید و اضافه‌ای مطلق و رهاست و مسلماً چیزی را که هیچ تعیین و ماهیتی نداشته باشد و حتی اطلاق وجود بر آن از باب عنوان مشیر باشد، نه قید و صفتی که به او تعیین بدهد، نمی‌توان موجود دانست و ناگزیر به چیزی که بتوان آن را موجود دانست، مفهوم «عدم» اطلاق می‌شود که بیانگر معنای دوم عدم است؛ اما قطعاً در اینجا منظور هایدگر از عدم، بطالان محض و ممتنع بالذات نیست؛ بلکه آن منشأ هر نوع موجود و خیر و لطف است. این، عدمی است که بیش از هر موجودی هستی دارد؛ زیرا این «نیست» آن هستی است که قبل از هر موجود وجود دارد و هر موجودی به وسیله آن تحقق می‌یابد. آن نسبت به این موجودات مطلقاً دیگر است و محال است که این پرهستی‌ترین چیز از هستی به دور باشد و بنابراین با خود وجود یکی است (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۲)؛

۳. عدم به مثابه فقر تام و تمام موجودات: عدم به معنای فقر تام و تمام موجودات، عدمی است که در حال هیبت بر ما آشکار شده است؛ آنجا که هایدگر می‌گوید: در شب روشن حاصل از هیبت است که حقیقت وجود به فئوح ذاتی خود تجلی می‌کند، منظور از شب فنا و نیستی، همان فقر ذاتی و تام و تمام جمیع موجودات است که سراسر عالم هستی را فرا گرفته، انسان را ناگزیر در جست‌وجوی بنیادی برای موجودات قرار می‌دهد و او را به حیرت فرو می‌برد. این معنا از عدم در تفکر هایدگر انسان را در مسیر تفکر و طلب وجود قرار می‌دهد (پروتی، ۱۳۷۳، ص ۴۲)؛

۴. عدم به مثابه نیستی یا ناهستی (Das Nichts): یکی از پیچیده‌ترین مفاهیم در اندیشه هایدگر این تفسیر نیستی است. انسان معمولاً حیثیت عدمی را، نیستی یا موجود نبودن چیزی در نظر می‌گیرد. در تفکر هایدگر نیستی و هستی از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند؛ زیرا یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌ها درباره هستی، مستوری آن است. پس نیستی، نفی هستی نیست، بلکه تنها، حجاب هستی است که بر آن اطلاق می‌شود. در حقیقت نیستی به عنوان موضوع شناسایی تلقی نمی‌گردد؛ نیستی به معنای آن هستنده‌ای که نیست، نیست بلکه آن نیستی‌ای است که نیست‌بودگی می‌کند و شرط امکان هستن هستندگان است. بنابراین «ناهستی» در این تفسیر، به معنای هیچ نیست. نیستی لزوماً نفی نیست و نمی‌توان آن را با سلب یا سلبيت به معنای محدود آن برابر انگاشت. نیستی به علت شأن هستی‌شناختی‌اش مقدم بر سلب است. نیستی‌ای که هایدگر از آن سخن می‌گوید نه یک ایزه و نه چیزی است که اصلاً هستی دارد. نیستی تنها نفی تمامیت آنچه هست، نیست بلکه بسی اصیل‌تر از نفی است یا می‌توانیم بگوییم که حجاب هستی است (هایدگر، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷؛ گودرزی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۳). در راستای توضیح این معنای عدم، توجه به این نکته لازم است که مطابق دیدگاه رایج در مفهوم «سایه»، سایه تنها بیانگر فقدان نور است ولی هرگز «نور» به‌طور کلی در این مفهوم نفی نمی‌شود. «سایه» در حقیقت عبارت از شاهد آشکار «نور محجوب» است. هایدگر در این قسمت ضمن بیان تضادِ هستی و نیستی، مفهوم سلبی «نیستی» را انکار می‌کند و می‌گوید: در آغاز «ماهیت محجوب وجود» با «منع» یا گریزانی، خود را چونان «ناموجود» و «عدم» بازمی‌نماید؛ اما «عدم» به عنوان «نبودن موجود»، حادثترین بخش تضادگونه عدمیت محض است. «عدم» هرگز عبارت از «عدم» نیست و هرگز چیزی در معنای یک موضوع هم نیست. «عدم» عبارت از حجابِ خودِ «وجود» است (هایدگر، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷).

۲-۲. اقسام عدم در سایه مواجهه با عدم در اندیشه هایدگر

تبيين اقسام عدم و کاربردهای معنایی آن در اندیشه هایدگر، از طریق راه‌های مواجهه با عدم در اندیشه وی آشکار می‌گردد. به باور هایدگر، در آغاز مسیر مواجهه و پرسش از عدم، چند مانع اساسی وجود دارد:

۱. آن دم که از عدم می‌پرسیم، آن را پیشاپیش چنین یا چنان فرض کرده‌ایم؛ بدین نحو عدم امری موجود و پیش‌داده تلقی شده است، درحالی‌که عدم به‌روشنی از وجود متمایز است. از سوی دیگر تفکر همواره درباره چیزی است و هنگامی که تفکر را به تفکر درباره هیچ چیز وامی‌داریم، از آن انتظاری خلاف عادت آن طلب کرده‌ایم. هنگامی که می‌پرسیم چرا هستندگان هستند به جای اینکه نباشند، با مفهوم نیستی دست و پنجه نرم می‌کنیم. این پرسش به چه معناست؟ آیا می‌توان گفت که نیستی هست؟ آیا گفتن نیستی نیست، ممکن است؟ در این صورت

چگونه از نیستی سخن می‌گوییم؟ (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۸۵-۱۸۷). بنابراین پرسش از عدم در نخستین گام با قاعده بدیهی امتناع تناقض روبه‌رو می‌شود:

۲. مانع دیگر، موضع علم نسبت به عدم است و اینکه از منظر علم چگونه به عدم نگریسته می‌شود؟ از دیدگاه علم هر آنچه به نسبت ما با جهان برمی‌گردد، تنها موجود است و عدم امری باطل و ناموجود است. به‌زعم هایدگر، همین که علم عدم را هیچ می‌داند، تصدیق مفهومی از عدم است. علم در مواجهه‌اش با عدم، از خود عدم کمک می‌گیرد (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۱). نکته درخور توجه این است که علم می‌خواهد درباره عدم هیچ چیز نداند؛ اما حتی اگر چنین باشد، آنچه مسلم می‌ماند این است: آنجا که علم می‌کوشد تا به ذات خاص خودش جامه بیان ببوشاند، دست یاری به سوی عدم دراز می‌کند و به آنچه ردش می‌کند، متوسل می‌گردد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶):

۳. مانع دیگر این است که آیا عدم واقعاً مفهوم سلبی است؟ آیا عدم «نا» به اضافه «هستنده» است؟ آیا همان «نا»یی است که ما بر سر هر هستنده‌ای می‌گذاریم و هستی آن را به غیر از آنچه هست تبدیل می‌کنیم؟ اگر عدم را نفی کل موجودات بدانیم، همین فعل نفی کردن که کنشی عقلی است باید بر عدم مقدم باشد تا بتواند مفهوم عدم را به دست ما دهد. اگر عکس فرض بالا، عدم مقدم بر نفی باشد و «نه» و «نفی» از آن روی وجود داشته باشند که عدم وجود دارد، خود عقل هم به نحوی باید مبتنی بر عدم باشد. پرسش از عدم بر حسب عقل مستلزم آن است که ما موضوع پرسش خود یعنی عدم را موجود فرض کنیم و ناگزیر دچار تناقض شویم. عقل محق نیست که حکمی در باب عدم بدهد و نمی‌تواند تعیین کند که پرسش و پاسخ در باب عدم، امری باطل، متناقض، دوری و یا چنین و چنان است. هایدگر برای رهایی از افتادن در دام این تناقض، عدم را نسبت به «نفی» و حتی «نه»، آغازین‌تر می‌شمارد. هایدگر بر آن نیست که عدم به معنای نفی را شرح دهد، بلکه عدم خود مصدر نفی و انکار است؛ اما اگر ما عدم را نفی کل موجودات بدانیم، تلویحاً پذیرفته‌ایم که کل موجودات را شناخته‌ایم؛ درحالی‌که چنین امری برای ما که محاط در کل موجوداتیم، ممکن نیست. توضیح این مطلب در معناشناسی عدم گذشت.

اکنون پرسش این است که نسبت ما با کل وحدانی موجودات چیست؟ هایدگر با اشاره به «هستی - در - جهان» به عنوان یکی از بنیادهای دازاین این نسبت را شرح می‌دهد. «هستی - در - جهان» و «بودن - با - دیگری» مدام با ذات دازاین قرین است. او همواره خود را در احاطه موجوداتی می‌بیند که همواره خودشان را چون یک کل در خود منکشف می‌کنند. حتی اگر وجود هر روزۀ ما پاره‌پاره بنماید و مشغول این یا آن ناحیه موجودات باشد، باز هم این حقیقت همیشه هست که این وجود با موجودات چنان سروکار دارد که این موجودات در یک وحدت کل - هر چند مبهم و سایه‌سان - ظاهر می‌شوند. وجود انسانی همین گم‌گشتگی در میانه اشیا و انسان‌ها و رویارویی با آنها به صورت یک کل است. عدم، نفی این کل است و هنگامی که عملاً پرده از این کل برداشته شد، عدم خود را عیان می‌کند. این بی‌پردگی عدم و پرده از رخ بر کشیدن آن در نوعی حال بنیادین ممکن می‌شود به نام ترس آگاهی.

در پرتو نکات بالا، به بازخوانی راه‌های مواجهه با عدم در اندیشه هایدگر می‌پردازیم:

۱-۲-۲. ترس آگاهی

ترس آگاهی به‌مثابه یکی از راه‌های مواجهه با عدم، ترس از چیزی است که مشخص نیست و هیچ متعلق روان‌شناختی‌ای ندارد؛ یعنی فرد دچار چنین وحشتی، توضیح مشخصی برای احساسش ندارد و وقتی از او درباره علت ترسش می‌پرسند می‌گوید: «هیچ» و این هیچ در واقع همان «عدم» است. همچنین ترس آگاهی، پیوند عمیقی با غربت دارد؛ غربتی که در آن ما از موقعیت‌ها و ارتباطات روزمره خود در زندگی خارج شده‌ایم و احساس می‌کنیم در جهانی کاملاً ناآشنا که همان مواجهه با عدم است حضور داریم. هایدگر در کتاب *هستی و زمان* به بیان مفصل ترس آگاهی می‌پردازد (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۱۷۱). به باور وی، عدم که خود را در ترس آگاهی آشکار می‌کند، چگونه است؟ عدم به صورت موجودی یا ابژه‌ای خاص ظاهر نمی‌شود. او در همراهی با موجودات به صورت یک کل ظهور می‌کند و با آنها یکی می‌شود. این یکی شدن به معنای نیست کردن موجودات نیست. در این حالت، عدم چیزی را نفی نمی‌کند. روی دادن عدم در حالت ترس آگاهی یعنی عدم، ما را در حالتی قرار می‌دهد که چیزی هست که هرگز عیان نمی‌شود (کروز، ۱۳۷۹، ص ۱۸۳). ترس آگاهی حالت ممتاز و منحصر به فرد دازاین است و او از این طریق با هستی خویش‌مند خود که همان در - جهان - بودن است قرین می‌شود. «در» در اینجا معنای وجودی دارد و دلالت می‌کند بر اینکه یک چیز متضمن و درگیر با چیز دیگری است (خاتمی، ۱۳۷۹، ص ۵۶). در جهان بودن به معنای خاص خود از هستی انسان جدا نیست. ترس آگاهی نشان دائم این هستن - در جهان است که گاه بارز و گاه پوشیده است؛ اما همواره با ماست و به دنبال موضوع می‌گردد. آن سرشته هستی آدمی است و هستن آدمی از آغاز، هستن در جهان است. پس ترس آگاهی را نمی‌توان رفع کرد، مگر در جهان نباشیم و کلی‌تر از آن اصلاً نباشیم. تا هستیم، ترس آگاهی داریم (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۹۲).

از جمله دلایل اهمیت ترس آگاهی برای هایدگر این است که به اعتقاد او ترس آگاهی ما را به درکی از هستی و معنای بودن نزدیک‌تر می‌کند. به گفته وی در *متافیزیک چیست؟* در روشن شب عدم قرین با ترس آگاهی گشودگی آغازین و اصیل موجودات بما هی موجودات بدین‌سان مجال بروز می‌یابد که آنها موجودات‌اند نه عدم (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸). پس این پرسش هایدگر که چرا موجودات هستند به جای آنکه نباشند؟ روشن‌کننده دو مؤلفه مهم است: الف) راهی است برای جست‌وجو پیرامون حقیقت هستی؛ ب) راهی است برای نزدیک شدن و رویارو شدن با کیفیت وجود خود فرد که او را در موقعیتی قرار می‌دهد که می‌تواند در آن وجود اصیل خویش را بپذیرد یا به عبارت دیگر، ترس آگاهی، آزادی بنیادین فرد را برایش آشکار می‌کند. انسان در مواجهه با نیستی آشکار شده با ترس آگاهی، همه فعالیت‌های زندگی روزمره‌اش مختل می‌شود و به سمت سقوط می‌رود و در این «دراستادگی فراپیش عدم»، فرصتی تازه می‌یابد تا با تصمیمی هوشیارانه زندگی خود را آغاز کند (همان).

۲-۲-۲. تفکر در هستی به‌مثابه راه کشف نیستی

در اندیشه هایدگر، از طریق تفکر می‌توان به «عدم» ناقل شد. هایدگر در *نامه‌ای در باب انسان‌گرایی* تأملات قابل ملاحظه‌ای درباره معنای موردنظر خود از تفکر طرح می‌کند. او به رابطه تاریخی تفکر با سنت متافیزیکی می‌پردازد. هایدگر می‌گوید انسان آن‌گاه که در تفکر به سر می‌برد درباره «وجود» و تنها «وجود» تأمل می‌کند. تنها راه

دستیابی به «وجود» در این تفکر آن است که بگذار «وجود» باشد و انسان را خطاب کند. شرطش این است که انسان اراده خود را تسلیم وجود کند. این تسلیم شدن به وجود، خود نتیجه فیض و لطفی است که وجود از طریق اعطای خود به انسان به عنوان موضوع تفکر بر او عطا می‌کند و نتیجه‌ای که هایدگر می‌خواهد بگیرد این است که ما برون‌ایستایی خویش را به‌منزله داده یا بخشش تجربه می‌کنیم (جانسون، ۱۳۹۵، ص ۱۳۴).

از نظر هایدگر هدف از تفکر، تفکر بنیادین است که منشأ متعالی دارد؛ چراکه از وجود سرچشمه می‌گیرد و وابسته به اراده و اختیار آدمی نیست. چنین تفکری با تبطل از موجودات و روی آوردن به وجود ممکن می‌گردد. چنین تفکری هیچ‌گاه مسیر از پیش طی شده‌ای را نمی‌پیماید؛ بلکه همیشه منتظر آشکار شدن چشم‌اندازهای تازه‌ای است که در طول راه وجود دارند و پدیدار می‌شوند. برای گام نهادن به ساحت چنین تفکری است که انسان می‌بایست خود را از سلطه اصل دلیل کافی رها کند و از چرایی امور نپرسد. تنها از این طریق است که می‌توان به وجود که خود به‌مثابه امر بی‌بنیاد، فراتر از هر بنیاد و دلیلی است، اندیشید (همدانی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۹). به نظر هایدگر، تفکری ارزشمند است که راه به درک معنای وجود ببرد و هیچ فایده عملی برای آن در نظر گرفته نشده باشد؛ یعنی انسان با آن از موجودی بی‌بگذرد و پروای حقیقت وجود کند. حکیم صاحب بصیرت در ساحت چنین تفکری است که قدم در راه می‌گذارد و خود را از قید نفس رها می‌سازد. به واسطه این نوع تفکر است که حقیقت وجود بازگو می‌شود. در پرتو آنچه گفته شد، چنین تفکری وجود را آشکار می‌کند و بدین سبب، نسبتی با وجود می‌یابد و راهی برای مواجهه با عدم قلمداد می‌شود.

۳-۲-۲. رویارویی با مرگ

سومین راهی که در آن فرد می‌تواند با عدم مواجه شود و به موجب آن کنترل وجودش را به گونه‌ای اصیل به عهده بگیرد، رویارویی با مرگ است. آنچه مشخصاً بسیاری از مریدان هایدگر را تحت تأثیر قرار داده، توصیف او از مرگ است (ادواردز و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۰۹). در این حالت (مرگ) انسان خود را تنها احساس می‌کند؛ چراکه ارتباطش را با موجودات عالم از دست می‌دهد و خود را به صورت معلق و رها می‌یابد. این امر (رویارویی با مرگ) نیز با اندیشه صرف درباره موضوع و حتی با تفکری بسیار جدی به انجام نمی‌رسد. به گفته هایدگر صرفاً حس کردن ترس آگاهی است که به گونه‌ای اصیل عدم را آشکار می‌سازد؛ یعنی حتی همین مرگ هم منوط به احساس کردن ترس آگاهی است یا به عبارت دیگر، همین ترس آگاهی است که مرگ را به صورت مرگ من آشکار می‌سازد؛ مرگی که فقط متعلق به خود من است (حیدری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۲).

رویارویی دازاین با مرگ و عدم، نکته مرکزی در بحث هایدگر است (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۵۷۷). سقوط به گریز از مرگ مربوط است. انسان در وجود غیرحقیقی روزمره خویش از اندیشه مرگ اجتناب می‌ورزد (مک‌کواری، ۱۳۸۲، ص ۱۶۶). مرگ راهی برای طرح مسئله زمان‌مندی دازاین است؛ زمانی که اصیل و متناهی است و با مرگ دازاین پایان می‌پذیرد. در حقیقت ترس آگاهی، انسان را با عدم و نیستی موجودات مواجه می‌کند؛ البته نه عدم به معنای سلبی و نفی آن بلکه به معنای ایجابی که او را به هستی هدایت می‌کند تا به مرگ فکر کند و راه و روش صحیح را برای ادامه زندگی برگزیند. دازاین نااصیل و روزمره نیز خود، بودنی پیشاروی دارد و از امکاناتی برخوردار است که می‌تواند از آنها استفاده کند (هایدگر، ۱۳۸۹، ص ۳۳۰).

۲-۳. احکام عدم در اندیشه هایدگر

یکی از مهم‌ترین احکام عدم در اندیشه هایدگر، بازگویی رابطه عدم با تعالی انسان است که تقریرش بدین قرار است: «تعالی» حالتی وجودی است که بیانگر رهایی از محدودیت زمان و مکان است. عدم و نقص ذاتی انسان در اندیشه هایدگر ارتباط تنگاتنگی با تعالی وجودی او دارد. از نظر هایدگر وجدان عبارت است از آگاهی بیدار شده نسبت به نحوه هستی محدود و فناپذیر آدمی و نباید تصور کرد که این وجدان، ندایی خارج از محدودیت بشری یا خداست؛ بلکه ندادهنده خود دازاین است که در پرتاب‌شدگی خویش نسبت به بودنش مضطرب و دل‌نگران است. هایدگر اظهار می‌دارد که ندای وجدان از گناه ما سخن می‌گوید که در اینجا نباید منظور از گناه، هنجار دینی باشد؛ بلکه گناه ما همان ناکامل بودن و نقصان وجودی ماست. این بدین معناست که یا ما می‌توانیم تحت سیطره آن گناهان باقی بمانیم و واقعیت فناپذیری خویش را پنهان کنیم، یا به ندای وجدان پاسخ بگوییم و از نحوی بودن حقیقی و اصیل برخوردار باشیم. به وسیله دریافت این تمامیت است که تعالی تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، تعالی حالتی است که در آن انسان خود را در میان موجود واقعی متعلق به جهان می‌یابد که او را دربر گرفته است و قابلیت منکشف شدن به انسان را دارد (کروز، ۱۳۷۹، ص ۱۱۵-۱۱۸).

به باور هایدگر، ویژگی‌هایی که موجب سیر کمالی انسان (دازاین) می‌شوند عبارت‌اند از:

۱. **دل‌مشغولی:** مهم‌ترین ویژگی دازاین هر روزی و غیراصیل، دل‌مشغولی (care) است که بیانگر ساختار لایه‌های وجودی اوست. هریک از لایه‌های وجودی دازاین بیانگر بخشی از واقعیت زمان یعنی گذشته و حال و آینده است. دازاین در متن زمان و در بستر حضور، رو به سوی آینده دارد و به سوی امکانات خویش، گشوده و مفتوح است. او آزاد است و همواره آینده را برمی‌گزیند و طرح‌ریزی و فرافکنی می‌کند. هایدگر معتقد است آزادی به موجود (دازاین) امکان بودن می‌دهد. سرچشمه این آزادی هم چیزی جز حقیقت هستی نیست؛

۲. **دوری از هویت اصیل انسانی:** هایدگر معتقد است بشر امروز در غفلت و بی‌هویتی فرهنگی و اجتماعی خویش نه تنها مسیر رشد اخلاقی و انسانی را گم می‌کند، بلکه گرفتار تمدد تکنولوژی شده است. هایدگر وانهادگی را به عنوان تفکر تأملی و راه‌حل مسائل مخاطره‌آمیز زمانه ما ارائه می‌کند؛ مسائلی که در شکل محسوس‌تر خود بی‌اندیشگی هستند. بی‌اندیشگی‌ها به بی‌ریشگی منتهی می‌شوند. هایدگر راه‌حل را رجوع به ریشه‌ها می‌داند. در بازگشت به ریشه‌هاست که بی‌اندیشگی به بی‌کنشی و خودانگیختگی طبیعی تبدیل می‌شود. در رهایی چیزها به حال خود است که امن و آرامش استقرار می‌یابد و این همان انبساط نسبت به چیزهاست. خلاصه آنکه هایدگر مهم‌ترین موانع تقرب و تعالی انسان به تکامل را: اولاً سطحی‌نگری و غفلت از هستی و ثانیاً ابزارگرایی و مدرنیته‌شدن می‌داند و راز تکامل را در گرو پیوند خوردن دو چیز می‌انگارد: پیوند هستی با تفکر و پیوند گذشته با حال.

۳. مقایسه دیدگاه صدر المتألهین و هایدگر

مقایسه این دو دیدگاه در مسئله عدم، ضمن نکات زیر ارائه می‌شود:

۳-۱. مقایسه فلسفه راهبانی مسئله عدم به فلسفه

صدرالمتألهین و هایدگر هر دو به مسائل عدم در سلسله مباحث فلسفی توجه داشته و فلسفه راهبانی آن به مباحث فلسفی را بیان نموده‌اند. صدرالمتألهین با اینکه، موضوع فلسفه را وجود بما هو وجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳)، سلسله مباحث عدم را نیز به تبع وجود شایسته بررسی می‌انگارد (همان، ج ۱، ص ۳۲۷). هایدگر نیز بررسی مسائل عدم را در راستای فهم مباحث وجود لازم می‌داند. به باور وی، علم می‌خواهد درباره عدم هیچ چیزی نداند، اما حتی اگر چنین باشد، آنچه مسلم است این است که آنجا که علم می‌کوشد درباره موجودات بحث کند، دست یاری به سوی عدم دراز می‌کند (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۶۶).

۳-۲. مقایسه معناشناسی عدم

در اندیشه صدرالمتألهین، «عدم» در عین وحدت مفهومی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۸)، دو کاربرد دارد:

۱. **نقیض وجود:** عدم در این کاربرد، نقیض وجود و تقابلیش با وجود، تقابل تناقض است. عدم در این کاربرد، رکن قاعده اجتماع نقیضین را تشکیل می‌دهد.
۲. **فقدان کمال:** عدم در این کاربرد، بیانگر فقدان کمالات وجودی است.

معناشناسی عدم در اندیشه هایدگر نیز ارتباط نزدیکی با دیدگاه صدرالمتألهین دارد. معنای نخست عدم (عدم به‌مثابه نفی کامل کلیت موجودات) همان نقیض وجود (کاربرد اول) است. مطابق آنچه گذشت، فهم معنای نخست عدم در اندیشه هایدگر از یک نگاه ممکن و از نگاهی دیگر ناممکن است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۰). این دو جهت در پرتو ادبیات فلسفی حکمت متعالیه به این صورت قابل تبیین است که علم حضوری به همه موجودات که بیانگر احاطه وجودی به آنهاست، میسور فاعل شناسا (انسان) نیست تا مقدمه درک معنای نخست عدم قلمداد شود؛ اما این به معنای نفی ادراک حصولی عدم نیز نیست. در معنای دوم عدم در اندیشه هایدگر (هستی نامتعیین) با اینکه صدرالمتألهین نیز با هایدگر در تعیین نداری ذات الهی هم‌صداست و آن را با عنوان ماهیت‌نداری واجب‌الوجود مطرح ساخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۸۳)، اما در اطلاق عدم بر آن با او همداستان نیست و این اصطلاح را می‌توان از اصطلاحات ویژه هایدگر قلمداد کرد. معنای سوم عدم در اندیشه هایدگر (فقر تام و تمام موجودات) نیز به همان کاربرد دوم در اندیشه صدرالمتألهین بازمی‌گردد که هر دو بیانگر فقر وجودی‌اند. در این میان، معنای چهارم (عدم به‌مثابه نیستی یا ناهستی) را می‌توان همچون معنای دوم، از ویژگی‌های نظام فکری هایدگر قلمداد کرد.

۳-۳. مقایسه اقسام عدم

اقسام عدم در اندیشه صدرالمتألهین نیز ارتباط تنگاتنگی با دیدگاه هایدگر دارد؛ زیرا از سویی معنای نخست عدم در اندیشه هایدگر با «عدم مطلق» در اندیشه صدرالمتألهین یکی است؛ چنان که معنای سوم عدم در اندیشه هایدگر نیز با «عدم مقید» در اندیشه صدرالمتألهین یکی است؛ اما در این میان، به نظر می‌رسد تقسیم عدم به مجامع و مقابل از اختصاصات نظام فکری حکمت متعالیه است و در اندیشه هایدگر مطرح نبوده است. از سوی دیگر، «عدم» مطرح در «ترس‌آگاهی»، از سنخ «عدم مقید» در اندیشه صدرالمتألهین است؛ چنان که «تفکر در هستی به‌مثابه راه کشف نیستی» در اندیشه هایدگر نیز ما را به همان عدم مطلق در اندیشه صدرالمتألهین

رهنمون می‌شود. تفاوت عمده میان صدرالمتألهین و هایدگر در این مسئله، نگاه هستی‌شناسانه صدرایی و نگاه معرفت‌شناسانه هایدگری است که این دو نگاه، دو فضای متفاوت بحث را ترسیم کرده است.

۳-۴. مقایسه احکام عدم

در احکام عدم، واکاوی رابطه عدم با تعالی وجودی انسان بیانگر نقطه اشتراک این دو دیدگاه است. به باور صدرالمتألهین، نفس انسان با دو نوع عدم آمیخته است: «عدم تحلیلی عقلی» که در خارج مابازا ندارد و «عدم حقیقی و واقعی» که با وجود ترکیب دارد؛ مثل قوه و فعل (صدرالمتألهین، ۱۴۳۲ق، ج ۷، ص ۲۵۸-۲۵۹). آمیختگی عدم با نفس انسان، زمینه‌ساز تعالی وجودی اوست. در اندیشه هایدگر نیز عدم و نقص ذاتی انسان ارتباط تنگاتنگی با تعالی وجودی او دارد. گناه ما همان ناکامل بودن و نقصان وجودی ماست که زمینه‌ساز تکامل وجودی اوست. ما می‌توانیم تحت سیطره آن گناهان باقی بمانیم و واقعیت فناپذیری خویش را پنهان کنیم یا به ندای وجدان پاسخ بگوییم و از نحوی بودن حقیقی و اصیل برخوردار باشیم. صدرالمتألهین در کنار مسئله بالا، احکام فراوان دیگری نیز برای عدم ذکر می‌کند که به نظر می‌رسد از ویژگی‌های حکمت متعالیه است و هایدگر آنها را بررسی نکرده است.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین و هایدگر هر دو به مسائل عدم در سلسله مباحث فلسفی توجه داشته، فلسفه راهیابی آن به مباحث فلسفی را به تبع مباحث وجود می‌دانند.

در اندیشه صدرالمتألهین، «عدم» در عین وحدت مفهومی، دو کاربرد دارد: ۱. نقیض وجود؛ ۲. فقدان کمال. اما هایدگر چهار معنا برای عدم در نظر می‌گیرد: ۱. عدم به‌مثابه نفی کامل کلیت موجودات؛ ۲. عدم به‌مثابه هستی نامتعیین؛ ۳. عدم به‌مثابه فقر تام و تمام موجودات؛ ۴. عدم به‌مثابه نیستی یا ناهستی.

در مقایسه این دو دیدگاه در حوزه معناشناسی، معنای نخست عدم در اندیشه هایدگر (عدم به‌مثابه نفی کامل کلیت موجودات) همان نقیض وجود (کاربرد اول) است. در معنای دوم عدم در اندیشه هایدگر (هستی نامتعیین)، صدرالمتألهین با هایدگر در اطلاق عدم بر هستی نامتعیین همداستان نیست. معنای سوم عدم در اندیشه هایدگر (فقر تام و تمام موجودات) نیز به همان کاربرد دوم در اندیشه صدرالمتألهین بازمی‌گردد. در این میان، معنای چهارم (عدم به‌مثابه نیستی یا ناهستی) را می‌توان همچون معنای دوم از ویژگی‌های نظام فکری هایدگر قلمداد کرد.

اقسام عدم در اندیشه صدرالمتألهین نیز ارتباط تنگاتنگی با دیدگاه هایدگر دارد. «عدم» مطرح در «ترس آگاهی» از سنخ «عدم مقید» در اندیشه صدرالمتألهین است؛ چنان‌که «فکر در هستی به‌مثابه راه کشف نیستی» در اندیشه هایدگر نیز ما را به همان عدم مطلق در اندیشه صدرالمتألهین رهنمون می‌شود. تفاوت عمده میان صدرالمتألهین و هایدگر در این مسئله، نگاه هستی‌شناسانه صدرایی و نگاه معرفت‌شناسانه هایدگری است که این دو نگاه، دو فضای متفاوت بحث را ترسیم ساخته است. در احکام عدم، واکاوی رابطه عدم با تعالی وجودی انسان بیانگر نقطه اشتراک این دو دیدگاه است. به باور صدرالمتألهین، نفس انسان با دو نوع عدم آمیخته است: «عدم تحلیلی عقلی» و «عدم حقیقی و واقعی». آمیختگی عدم با نفس انسان، زمینه‌ساز تعالی وجودی اوست. در اندیشه هایدگر نیز عدم و نقص ذاتی انسان ارتباط تنگاتنگی با تعالی وجودی او دارد. گناه ما همان ناکامل بودن و نقصان وجودی ماست که زمینه‌ساز تکامل وجودی اوست.

منابع.....

- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۳۷۷، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، الالهیات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- احمدی، بابک، ۱۳۸۴، *هایدرگر و پرسش بنیادین*، تهران، نشر مرکز.
- ادواردز، پل و دیگران، ۱۳۹۶، *هایدرگر و مرگ در باب امکان ناممکنی دازاین در هستی و زمان*، ترجمه مهرداد پارسا، تهران، شوند.
- پروتی، جیمز ال، ۱۳۷۳، *الوهیت و هایدرگر*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، حکمت.
- جانسون، پ. ا، ۱۳۹۵، *هایدرگر*، ترجمه بیژن عبدالکریمی، چ دوم، تهران، نقد فرهنگ.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختموم*، چ سوم، قم، اسراء.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چ چهارم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- حیدری، احمدعلی، ۱۳۸۹، «التقای دریای شرقی و غربی»، *متن پژوهی ادبی*، ش ۴۴، ص ۱۲۹-۱۵۰.
- خاتمی، محمود، ۱۳۷۹، *جهان در اندیشه هایدرگر*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۴، *شرح المنظومه*، چ سوم، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۲، *النشاهد الربوبیة*، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۶، *ایفاظ النائمین*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۴۳۲ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ چهارم، قم، طلیعه نور.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی ع.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهاة مع المحاکمات*، قم، البلاغه.
- قسامی، حسین و محمد اصغری، ۱۳۹۲، «بررسی مفهوم عدم در فلسفه هایدرگر و نیشیدا»، *تأملات فلسفی*، ش ۱۱، ص ۱۳۵-۱۶۱.
- کروز، موریس، ۱۳۷۹، *فلسفه هایدرگر*، ترجمه محمود نوایی، چ دوم، تهران، حکمت.
- گودرزی، مرتضی، ۱۳۹۳، *هایدرگر و حکمت دانوی*، تهران، علمی.
- مک کواری، جان، ۱۳۷۶، *مارتین هایدرگر*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، گروس.
- _____، ۱۳۸۲، *الهیات اگزیستانسیالیستی*، ترجمه مهدی دشتبزرگی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- میرداماد، محمداقبر، ۱۳۸۱، *مصنفات میرداماد*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- هایدرگر، مارتین، ۱۳۷۸، *راههای جنگلی*، ترجمه منوچهر اسدی، تهران، درج.
- _____، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست؟*، ترجمه سیاوش جمادی، چ سوم، تهران، ققنوس.
- _____، ۱۳۸۶، *تفکر و شاعری*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.
- _____، ۱۳۸۹، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- همدانی، امید، ۱۳۸۷، *عرفان و تفکر از تأملات عرفانی مولوی تا عناصر عرفانی در طریق تفکر هایدرگر*، تهران، نگاه معاصر..

«تناسخ» در نظام فلسفی شیخ اشراق و محمدبن زکریای رازی

tavakoli.nasrin@yahoo.com

نسرین توکلی / استادیار الهیات و علوم اسلامی دانشگاه پیام نور

پذیرش: ۹۸/۰۲/۳۱

دریافت: ۹۷/۰۹/۱۰

چکیده

مسئله تناسخ به مثابه ایده‌ای فلسفی در پاسخ به مسئله سرنوشت نفس انسان پس از مرگ، جزو مسائل مهم در حوزه نفس‌شناسی است. غالب فیلسوفان مسلمان تناسخ را محال دانسته و براهینی در راستای اثبات استحاله آن اقامه کرده‌اند؛ اما در این میان، محمدبن زکریای رازی و شهاب‌الدین سهروردی جایگاه ویژه‌ای دارند که نوشتار حاضر به بررسی نظرات ایشان در این باره پرداخته است. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که محمدبن زکریای رازی نخستین فیلسوف برجسته طرفدار ایده تناسخ در جهان اسلام قلمداد می‌شود و این آموزه در جهان‌بینی فلسفی وی در حوزه قدم نفس و هیولا ریشه دارد. شیخ اشراق در غالب آثارش نظریه استحاله تناسخ را مطرح می‌کند، اما در حکمة‌الاشراق، ادله طرفداران نظریه امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند. میان این دو دیدگاه در «میزان اهتمام به مسئله تناسخ»، «قلمرو امکان تناسخ»، «ضرورت تناسخ»، «میزان نوآوری در این مسئله»، «روش‌شناسی بحث» و «رابطة تناسخ با حدوث و قدم نفس» اختلافاتی وجود دارد؛ چنان‌که این دو دیدگاه در «امکان‌رهایی از چرخه تناسخ» و «نفی استحاله برخی اقسام تناسخ» با یکدیگر اشتراک دارند.

کلیدواژه‌ها: تناسخ، تناسخ صعودی، تناسخ مشابه، شیخ اشراق، محمدبن زکریای رازی.

مسئله تناسخ به‌مثابه ایده‌ای فلسفی در پاسخ به مسئله سرنوشت نفس انسان پس از مرگ، نه‌تنها جزو مسائل مهم در حوزه نفس‌شناسی است، بلکه پیوند مستحکمی با حوزه خداشناسی و جهان‌شناسی نیز دارد و ریشه‌های تاریخی آن در مکاتب هندی (بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹)، یونانی (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۱-۴۳)، چینی (اکبری، ۱۳۸۲، ص ۳۳) و بلکه در تمام ملل و مذاهب (شهرستانی، ۱۴۰۲ق، ج ۲، ص ۲۵۵؛ ناس، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵) قابل پیگیری است و همواره به عنوان یکی از گزینه‌های مطرح درباره سرنوشت نفس پس از مرگ مطرح بوده است.

این مسئله در فلسفه اسلامی نیز مطرح بوده و فراز و فرودهایی داشته است. اغلب فیلسوفان مسلمان تناسخ را محال دانسته و براهینی در راستای اثبات استحاله آن اقامه کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۶۵؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۸۴؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۴۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳)؛ اما در این میان، ابوبکر محمدبن زکریای رازی مشهور به زکریای رازی (۲۵۲-۳۱۳) و شهاب‌الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) جایگاهی ویژه‌ای دارند. زکریای رازی نخستین فیلسوف برجسته طرفدار ایده تناسخ در جهان اسلام قلمداد می‌شود (ابن‌حزم، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۳؛ فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۲۰۱) و این آموزه در جهان‌بینی فلسفی وی در حوزه قدم نفس و هیولا ریشه دارد. دیدگاه‌های شیخ اشراق نیز نقطه عطفی در مسئله تناسخ قلمداد می‌شود؛ زیرا وی بر خلاف غالب فیلسوفان مسلمان که تناسخ را با براهین متعدد فلسفی ابطال کردند، براهین نظریه امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰) و موضع دیگری در حل این آموزه برگزیده است. با توجه به جایگاه ویژه این دو شخصیت فلسفی در مسئله تناسخ، نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی دیدگاه این دو پرداخته، می‌کوشد به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. تناسخ چیست و اقسام آن کدام است؟
۲. آیا انتساب پذیرش تناسخ به شیخ اشراق و محمدبن زکریای رازی صحیح است؟
۳. ادله و مبانی تناسخ در اندیشه شیخ اشراق و محمدبن زکریای رازی چیست؟
۴. رابطه تناسخ با حدوث و قدم نفس در اندیشه شیخ اشراق و محمدبن زکریای رازی چگونه است؟
۵. نقاط اشتراک و افتراق دیدگاه شیخ اشراق و محمدبن زکریای رازی کدام است؟

۱. واژه‌شناسی

۱-۱. تناسخ

واژه «تناسخ» از ریشه «نسخ» به معنای برداشتن چیزی و گذاشتن چیز دیگری به جای آن یا تعبیر دادن چیزی به چیز دیگر است؛ از این رو واژه «نسخ» گاهی بیانگر ازاله و زمانی بیانگر اثبات است و گاه نیز بر هر دو معنا دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۶۱).

تناسخ در اصطلاح فلسفی دو کاربرد دارد که مؤلفه‌های مفهومی آنها با یکدیگر متفاوت است:

۱. «تناسخ ملکی»: انتقال نفس از بدن به بدن دیگری مابین با بدن اول، و در همین نشئه است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸، ص ۲۳۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴). با قید «مباینیت بدن جدید با بدن اولی» مسخ مورد تأیید شریعت در دنیا مانند مسخ

بنی اسرائیل (بقره: ۶۵؛ اعراف: ۱۶۶) و در آخرت همچون برخی از امت اسلام، از حیثه معنایی تناسخ خارج می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹-۳۲۰)؛ زیرا در مورد اول، همان بدن در اثر ظهور باطن به بدن جدید تبدیل می‌شود، و در مورد دوم، تنها صورت باطن تغییر می‌کند، نه بدن و صورت ظاهر؛ بنابراین در هیچ‌یک انتقال به بدن مابین مطرح نیست؛ چنان‌که با قید «انتقال در همین عالم»، انتقال به نشئه آخرت و تعلق به ابدان اخروی و مثالی، از گستره مفهوم تناسخ ملکی خارج می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵-۱۴۶). به نظر می‌رسد عدم توجه به همین قیود، سبب شده تا برخی دچار اشتباه شوند و به واسطه یکی دانستن تناسخ و معاد جسمانی، هر دو را باطل و محال بدانند (قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۳۹۰-۳۹۴) یا با تطبیق معاد جسمانی بر تناسخ، هر دو را بپذیرند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۷۹)؛

۲. «تناسخ ملکوتی»: شکل گرفتن روح انسان در مرتبه مثال بر اساس نیات و افعالی که انسان انجام می‌دهد، تناسخ ملکوتی است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۶۷۷).

پرشش این است که آیا میان این دو کاربرد، معنای جامعی وجود دارد تا بتوان آن را به عنوان تعریف مطلق تناسخ ارائه داد؟ به باور برخی پژوهشگران، نمی‌توان میان آنها وجه جامعی یافت و تنها در اسم با یکدیگر اشتراک دارند (فیاضی، ۱۳۹۳، ص ۴۳۳؛ یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۲۰). اما به نظر می‌رسد می‌توان آنها را به یک معنای جامع برگرداند؛ زیرا صدرالمتألهین که پایه‌گذار کاربرد دوم است، آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن أخروی مناسب لصفاتها و أخلاقها المكتسبة فی الدنيا فیظهر فی الآخرة بصورة ما غلبت علیها صفاته» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۳۲).

بر پایه این تعریف، «انتقال نفس از یک بدن به بدن دیگر» وجه جامع میان این دو کاربرد است؛ چنان‌که می‌توان وجه جامع دیگری نیز میان آنها ترسیم کرد که عبارت از «تعلق النفس بغيرها» است. به باور برخی پیروان حکمت متعالیه، تعلق نفس بر دو گونه است: ۱. تعلق نفس به بدن دنیوی عنصری مغایر با نفس؛ ۲. تعلق نفس به بدن اخروی غیرمغایر با نفس. قسم اول، تناسخ ملکی است که در آن، نفس انسان «نفس» برای بدن می‌شود و آن بدن نیز بدن برای آن نفس می‌شود؛ اما در قسم دوم، آن بدن با نفس مغایرت ندارد، بلکه از منشآت خود نفس است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۶۷۷).

در هر صورت، از میان این دو کاربرد آنچه کانون بحث در این نوشتار است، کاربرد نخست است که غالب پژوهش‌های مرتبط با آموزه تناسخ را به خودش اختصاص داده است.

۲-۱. انواع تناسخ

«تناسخ ملکی» که محور نوشتار حاضر است، از جهات مختلفی قابل تقسیم است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. «تناسخ مطلق و محدود»: این تقسیم به لحاظ شمول آن از نظر تعداد یا زمان انتقال‌هایی است که برای نفس رخ می‌دهد. اگر مطلق افراد یک نوع دارای تناسخ باشند و یا زمان تناسخ همه یا برخی افراد، مطلق و دائمی باشد، تناسخ، مطلق خواهد بود. در مقابل، اگر تناسخ تنها در عده محدودی از افراد نوع بوده یا زمان انتقال محدود و موقت باشد، تناسخ محدود نامیده می‌شود؛

۲. «تناسخ صعودی، نزولی و مشابه»: این تقسیم بر اساس بدنی است که نفس به آن منتقل می‌شود: اگر از بدن پیشین اشرف باشد، تناسخ صعودی است؛ مانند انتقال نفس از حیوان به بدن انسان؛ و اگر اخس از آن باشد،

تناسخ نزولی است؛ مانند نقل نفس انسان به بدن حیوان یا گیاه. و اگر هم عرض با آن باشد، تناسخ متشابه نام دارد؛ مانند تناسخ نفس از بدن انسان به انسان دیگر یا از بدن حیوانی به حیوان دیگر. البته نام تناسخ متشابه در اصطلاح محققان نیامده و ظاهراً برخی آن را نیز داخل در تناسخ نزولی دانسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴)؛ ولی برای تحقق حصر و دقت در بحث، تفکیک میان آنها، شایسته‌تر است؛

۳. «فسخ، مسخ، فسخ و رسخ»: محور این تقسیم، نفس انسانی است که برای انتقال آن در حالت نزولی و متشابه، اصطلاحات خاصی وضع شده است؛ انتقال نفس انسان را به بدن انسان دیگر، «تسخ»، به بدن حیوان، «مسخ»، به بدنه نبات، «فسخ»، و به جماد، «رسخ» می‌نامند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۲۰).

بدیهی است که این تقسیمات می‌توانند با هم ترکیب شوند. مثلاً تناسخ محدود می‌تواند صعودی، نزولی یا متشابه باشد.

۲. تناسخ در نظام فلسفی شیخ اشراق

نفس‌شناسی در حکمت اشراق و به‌ویژه در نظام هستی‌شناسی سهروردی، جایگاهی ویژه دارد؛ به‌گونه‌ای که نفس از جمله انوار محض (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۳)، انبیا صرف و وجودات بحت به‌شمار می‌آید. لذا انتظار می‌رود اهتمام شیخ/اشراق به مسئله تناسخ، که از مهم‌ترین مباحث معرفت نفس است، درخور توجه باشد. تبیین زوایای مختلف دیدگاه ایشان از این قرار است:

۲-۱. امکان و استحاله تناسخ

سهروردی اهمیاتی ویژه به مسئله تناسخ دارد و در تألیفات خویش به‌طور مکرر این مسئله را مطرح می‌سازد؛ به‌گونه‌ای که در بیشتر آثارش سخنی از آن به میان آمده است. وی در *پرتونامه* (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۴)، *الواح عمادیه* (همان، ص ۱۷۰)، *کلمة التصوف* (همان، ج ۴، ص ۱۲۰)، و *اللمحات* (همان، ص ۲۳۶) به‌صراحت تناسخ را باطل می‌داند و علیه آن استدلال می‌کند. در *مطارحات* نیز در قالب فصلی مجزا اما مختصر، آن را باطل می‌کند و تفصیل مطلب را به آثار دیگر حواله می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۴۰۲، ۴۹۳ و ۴۹۹-۵۰۰). همچنین در *تلویحات* ضمن فصلی با عنوان «حجة فی امتناع التناسخ» دلایل طرفین را مطرح می‌سازد و در پایان به تعدادی از شبهات موافقان پاسخ می‌کند و تتمیم کلام را به مجال دیگر موکول می‌کند (همان، ص ۸۱-۸۶). وی در ادامه، با تأیید سخن برخی حکما همچون *ابن سینا* و *فارابی* مبنی بر اتصال گروهی از اهل سعادت و شقاوت به اجرام علوی به‌عنوان موضوع تخیلات آنها، باقی‌مانده شبهه اهل تناسخ را دفع‌شده می‌داند (همان، ص ۹۰-۹۱).

در این میان، تنها اثری که در آن صریحاً به انکار تناسخ پرداخته، *حکمة الاشراق* است. موضع‌گیری خاص او در این کتاب سبب شده تا پژوهشگران بعدی هر سه فرض اثبات، انکار و یا تردید را درباره تناسخ به او نسبت دهند. وی مقاله پنجم را که درباره معاد و نبوت است با فصلی تحت عنوان «فی بیان التناسخ» آغاز می‌کند. ابتدا مذهب مشرقین را به‌طور گسترده بیان می‌کند و سپس اشکالات مشائیان و پاسخ حکمای مشرقی را بیان می‌دارد. خود سهروردی در بحث شرکت نمی‌کند و تنها از زبان طرفین به تبیین، اشکال و پاسخ می‌پردازد و از عباراتی مانند: «قال بوداسف و من قبله من المشرقیین...»، «قالوا...»، «عند هولاء ما یقال...»، «هذا مذهب المشرقیین...»، «هذا مذهب المشائین...» و «تمسک بعض الاسلامیین...» استفاده می‌کند و در پایان وعده می‌دهد آنچه را مقتضای ذوق حکمت اشراق است بعداً آشکار سازد.

شمس‌الدین محمد شهرزوری، نخستین شارح *حکمة الاشراق*، در شرح این فصل مدعی می‌شود که سهروردی همچون هر حکیمی متأله، سرنوشت نفوس اشقیا را به انتقال به ابدان حیوانی می‌داند (مسخ)؛ به گونه‌ای که انتقال بعدی از بدن حیوان به حیوانی دیگر را نیز جایز (تناسخ متشابه از حیوان به حیوان)، اما نقل به نبات (فسخ) و جماد (رسخ) را محال می‌شمرد: «والشیخ قرر فی الکتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب من یقول بجواز التناسخ من البدن الانسانی الی ابدان الحيوانات الجائر انتقال بعضها الی بعض دون النبات والمعادن» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۲۰).

شهرزوری هیچ شهادی دال بر اذعان سهروردی به تناسخ ارائه نمی‌دهد؛ اما می‌توان دو عامل زیر را در چنین انتسابی مؤثر دانست:

۱. گرایش شدید خود شهرزوری به تناسخ و اعتقاد به ریشه‌دار بودن این باور در میان تمام مذاهب و ملل (همان، ص ۵۳۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۹۳): وی در کتابش با عنوان *رسائل الشجرة الالهية*، در مقام نقد برخی دلایل موافقان، انتقال نفوس غیرکامل را به ابدان مناسب هیئات و ملکات آنها صحیح می‌داند و اصل تناسخ را می‌پذیرد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۵۷۷). وی اگرچه در بخش دیگری ادله هر دو طرف را ضعیف می‌داند، ولی صحت تناسخ را منوط به انضمام چیزی از قبیل حدس، الهام، ریاضت یا امری دیگر، یقینی می‌شمرد. شاید یکی از مکمل‌هایی که او ذکر نکرده ولی مورد پذیرش خود اوست، اشارات آیات و روایات و سخنان حکما باشد که طبق ادعای خود او، نشانه‌های تناسخ در کتب الهی و کلام انبیا و حکما بسیار است (همان، ص ۵۹۳-۵۹۶):

۲. عدم موضع‌گیری سهروردی در برابر اهل تناسخ برخلاف آثار دیگرش: به باور برخی پژوهشگران، شیخ اشراقی در این فصل تنها درصدد نقل آرای موافقان و برخی اعتراضات مخالفان بر اساس مبانی طرفین بوده است (اشمیتکه، ۱۳۸۰، ص ۴۲۲ و ۴۳۳؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱). چنان‌که از عنوان فصل نیز برمی‌آید، قصد او تبیین و نه داوری است.

قطب‌الدین شیرازی که دومین شارح *حکمة الاشراق* پس از شهرزوری و بسیار متأثر از اوست (شهرزوری، ۱۳۷۲، مقدمه، ص ۵۷ و ۵۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، ص ۱۳۸)، گرچه سهروردی را در واقع منکر تناسخ می‌داند، ولی به تبع شهرزوری، ظاهر سخنان مؤلف را بر مسخ نفوس اشقیا حمل می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۷-۴۵۸).

در این میان به نظر می‌رسد انتساب نظریه پذیرش تناسخ به شیخ اشراق صحیح نیست؛ زیرا از سویی سهروردی نه در اینجا و نه در هیچ اثر دیگری که از تناسخ بحث نموده، تصریح به پذیرش آن نکرده است؛ از سوی دیگر، شیخ اشراق هرگز نامی از انتقال نفوس اشقیا به بدن حیوانات نبرده، بلکه بعداً تصریح می‌کند که این نفوس پس از رهایی از صیاصی و ابدان، به عالم مثل معلقه وارد می‌شوند. گویا زمینه‌های فکری خود شهرزوری در تفسیر سخنان سهروردی و انتساب تناسخ به وی بی تأثیر نبوده است. از اینجاست که محمدشرف هروی، شارح *حکمة الاشراق* به زبان فارسی، بر قطب‌الدین شیرازی ایراد می‌گیرد و تذکر می‌دهد که آنچه قطب بیان کرده، مذهب افلاطون و قدماست نه سهروردی؛ چراکه مؤلف نظر خود را طی فصل مستقلی بیان کرده است (هروی، ۱۳۶۳، ص ۱۵۶). ظاهراً مقصود او، فصل سوم از مقاله پنجم است. او در این فصل، در اثنای شرح حال نفوس اشقیا پیش از مفارقت بدن، سهروردی به نکته‌ای اشاره می‌کند که همین جمله معترضه سبب شده تا برخی محققان، مانند هروی، تردید و توقف در مسئله را

اقتضای ذوق حکمت اشراق بدانند. سهروردی ادله امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰). تذکر هروی درباره با فاصله گرفتن دو شارح دیگر از مقصود سهروردی بجاست.

سخنان سهروردی در مسئله تناسخ به این صورت جمع‌بندی می‌شود که وی در غالب آثارش نظریه استحاله تناسخ را مطرح ساخته اما در *حکمة الاشراق* که واپسین اثر فلسفی او به‌شمار می‌آید، ادله طرف‌داران دو نظریه امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند: «سواء كان النقل (التناسخ) حقا أو باطلا، فان الحجج علی طرفی النقیض فیہ ضعیفة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰).

به نظر می‌رسد عبارت بالا بیانگر دیدگاه نهایی شیخ اشراق است و با توجه به تصریحش به ضعف ادله هر دو طرف، نمی‌توان نظریه امکان یا استحاله تناسخ را به وی نسبت داد؛ بلکه وی در این مسئله مردد است. صدرالمآلهین نیز در تعلیقه خود، ظاهر سخنان شیخ اشراق را بر شک و تردید وی در مسئله حمل می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۵۴۶)؛ چنان که برخی متأخرین نیز چنین نظری دارند و موضع سهروردی را بی‌طرف، بلکه متحیرانه و متزلزل می‌شمارند (ابوریان، ۱۳۷۲، ص ۳۳۲-۳۳۶؛ اکبری، ۱۳۸۲، ص ۱۸۳ و ۲۸۵).

۲-۲. ادله استحاله تناسخ در اندیشه شیخ اشراق

تناسخ به لحاظ مقایسه منزلت بدن پیشین با بدن پسین به سه قسم «تناسخ صعودی»، «نزولی» و «مشابه» تقسیم می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴) و شیخ اشراق به بررسی امکان و استحاله هر کدام آنها پرداخته است. در اندیشه شیخ اشراق، پیروان نظریه تناسخ، «تناسخ صعودی» را محال می‌دانند؛ بنابراین امکان ندارد نفس دیگری که از بدن حیوان یا نبات و یا جماد جدا شده، بر این بدن وارد شود؛ بلکه برعکس، نفوس انسانی هستند که به دلیل هیئت‌ها و حالات ظلمانی‌شان، پس از جدایی از ابدان انسانی، وارد ابدان حیوانات می‌شوند: «لا یرتقی من الصیاصی الصامته الی الانسان شیء، بل ینحدر من الصیاصی الانسیة الی الصوامت للهیئات» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹).

به باور شیخ اشراق، پیروان نظریه تناسخ، «تناسخ مشابه» را نیز محال می‌دانند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۸؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۵۱۵؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۴) که برهانش در ادامه خواهد آمد. در این میان آنچه باقی می‌ماند، «تناسخ نزولی» است که به باور پیروان نظریه تناسخ، چنین تناسخی ممکن است. به باور آنان بدن انسان نخستین بدنی است که محل و منزل نفس قرار می‌گیرد و باب الابواب همه بدن‌های پسین است و تناسخ نزولی در نتیجه غلبه حالات و اوصاف مادی بر نفس انسانی عارض می‌شود. براین اساس خلقی که هیئت ظلمانی نفسانی را بر نفس غالب کند، به گونه‌ای که نفس به آن اعتماد کند و به صورت ملکه برای نفس درآید، سبب می‌شود که پس از جدایی نفس از بدن، نخست علاقه او به بدن چرپایی که با این هیئت ظلمانی مناسبت دارد، انتقال یابد؛ زیرا نفسی که از سویی وجودش ظلمانی و عاشق ظلمت ابدان مادی است و از سوی دیگر، نه سنخ خود را می‌شناسد و نه عالم نور را، و تنها هیئت‌ها و حالات ظلمانی در او استقرار یافته است، پس از جدایی از بدن انسانی، مجذوب ظلمت‌ها می‌شود و راهی جز انتقال به ابدان مادی حیوانی ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۱۸؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۵۹). تناسخیان در پاسخ به چرپایی

تناسخ نزولی، ضرورت استكمال نفس را مطرح می‌کنند و بر این باورند که نفوسی که به تکامل نرسیده و هنوز عاشق مادیات باشند، به ابدان مادی پایین‌تر وارد می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹).

در مقابل نظریه امکان تناسخ نزولی، نظریه استحاله تناسخ مطرح است که غالب فلاسفه آن را پذیرفته‌اند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۷) و براهینی نیز در راستای اثبات استحاله تناسخ مطرح شده که شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* به تحلیل و ارزیابی برخی از آنها پرداخته است. برخی از این براهین بر استحاله مطلق تناسخ و برخی بر استحاله تناسخ نزولی ارائه شده است که در اینجا به تقریر آنها و نقدهای شیخ اشراق بپردازیم:

۱-۲-۲. همزمانی فساد بدن پیشین و تکون بدن پسین

این برهان را برخی فیلسوفان بر استحاله مطلق تناسخ اقامه کرده‌اند (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۸)؛ اما شیخ اشراق آن را ناظر به استحاله تناسخ نزولی مطرح می‌کند که تقریرش در قالب قیاس استثنایی از این قرار است: اگر تناسخ نزولی درست باشد، باید فساد هر بدن انسانی همزمان با تکوین بدن حیوانی صامت باشد؛ زیرا براساس تلقی هواداران تناسخ نزولی، بدن انسان باب‌الابواب همه ابدان عنصری است. از این رو حیات هر حیوانی به این است که نفس انسانی به بدن حیوانی انتقال یابد که در اخلاق و رفتار همانند آن است؛ اما تالی باطل است؛ زیرا: اولاً میان فساد بدن یک انسان و تکوین بدن یک حیوان تلازمی نیست و مجرد احتمال نیز نمی‌تواند اعتقاد به آن را و اعتماد بر ملازمه بین این دو را به دنبال داشته باشد؛

ثانیاً اگر ملازمه را بپذیریم باید تعداد ابدان انسان‌هایی که از بین می‌روند و تعداد ابدان حیواناتی که به وجود می‌آیند مساوی باشند؛ زیرا در غیر این صورت، یا نفوس بیش از بدن‌ها خواهند بود و یا بدن‌ها بیش از نفوس، که هر دو محال است. قسم اول از این نظر محال است که یا ترجیح بالمرجح و یا تعطیل برخی از نفوس را در پی دارد. قسم دوم از این نظر محال است که یا باید یک نفس به چند بدن تعلق بگیرد یا برای برخی از بدن‌ها نفوس جدیدی پدید آیند که ترجیح بالمرجح را در پی دارد و یا برخی بدن‌ها بدون نفس می‌مانند؛ درحالی‌که همه این فرض‌ها نادرست است. بنابراین باید ابدان پیشین و پسین مساوی باشند. اما چنین چیزی نادرست است؛ زیرا گاه دیده می‌شود که در یک روز، تعداد پرشماری مورچه تولد می‌یابند، ولی مرگ انسان‌ها در آن روز به این اندازه نیست، بلکه به گذشت سالیان متمادی نیاز است؛ و گاه دیده می‌شود که در یک طوفان و وبای عمومی، گروه کثیری از بین می‌روند، درحالی‌که این تعداد حیوان تولد نمی‌یابند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۶). این برهان در بیانات دیگر فیلسوفان نیز آمده است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۸؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳).

درخور توجه اینکه با تأمل در منابع فلسفی روشن می‌گردد که نقطه محوری این استدلال، همزمانی فساد بدن پیشین و تکون بدن جدید است، نه لزوم مساوات میان بدن‌های پیشین و پسین؛ اما برای ابطال «همزمانی فساد بدن پیشین و تکون بدن جدید» به عدم مساوات آنها استدلال می‌شود. فخررازی به‌گونه روشن‌تری این استدلال را تقریر کرده است؛ به این صورت که وقتی نفس از بدن جدا شد، یا مدتی مجرد از بدن باقی می‌ماند که در این صورت تعطیلی در طبیعت لازم می‌آید؛ یا مجرد از بدن باقی نمی‌ماند که در این صورت لازم است تعداد بدن‌های فاسد مساوی با تعداد بدن‌های حادث باشد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۳۹۷-۳۹۸).

۲-۲-۲. ارزیابی

شیخ/شراق این برهان را نمی‌پذیرد و بر این باور است که نفوس انسانی، که در طول زمان‌ها وجود دارند، بسیارند و به صورت تدریجی به ابدان پایین‌تر نازل می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۹). پاسخ شیخ/شراق ناظر به این نکته است که مستدل میان «تناسخ» و «لزوم همزمانی» تلازم برقرار کرده و «عدم مساوات» را دلیل بر نفی همزمانی گرفته است؛ اما به باور شیخ/شراق، تلازمی میان «تناسخ» و «همزمانی» وجود ندارد.

۲-۲-۳. اجتماع دو نفس در بدن واحد

بدن انسان مزاج اشرف است و وقتی چنین مزاجی به وجود آمد رب‌النوع وی نفس انسانی جدیدی بر آن افزوده می‌کند. بنابراین امکان ندارد نفس دیگری که از بدن انسان دیگری جدا شده است بر این بدن وارد شود؛ زیرا در این صورت، دو نفس در یک بدن قرار می‌گیرند. در نتیجه، هر انسانی دارای دو هویت ادراکی خواهد بود. این برهان را شیخ/شراق در برخی موارد بر استحاله مطلق تناسخ اقامه نموده (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۱) و گاه نیز آن را بر استحاله تناسخ مشابه ارائه کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۸؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۵۱۵؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۴). این برهان مورد استناد غالب فیلسوفان قرار گرفته است و بر استحاله مطلق تناسخ دلالت دارد؛ به این صورت که سبب حدوث نفس در بدن، استعداد و آمادگی بدن است و به محض اینکه بدن آماده شود، نفسی که نسبت به همه کمالات علمی و عملی بالقوه است، حادث می‌شود و بدان تعلق می‌گیرد. حال اگر نفس دیگری که با مرگ از بدن دیگری جدا شده است، به این بدن تعلق گیرد، لازم می‌آید دو نفس به یک بدن تعلق گیرند: الف) نفس حادث‌شده؛ ب. نفسی که با تناسخ از بدن پیشین جدا شده و به این بدن تعلق گرفته است؛ اما تعلق دو نفس به یک بدن محال است؛ زیرا لازمه‌اش آن است که واحد کثرت یابد؛ به این دلیل که تشخیص انسان به نفس است و تعلق دو نفس به یک بدن دو تشخیص را برای انسان واحد در پی دارد. براین‌اساس یک موجود، دو وجود خواهد داشت (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

۲-۲-۴. ارزیابی

شیخ/شراق این برهان را درباره تناسخ مساوی در مورد انسان می‌پذیرد و بر این باور است که تنها بدن انسان، که مزاج اکمل است، به چنین افاضه‌ای نیاز دارد و در ابدان حیوانی، افاضه نفس ضرورت وجود ندارد. براین‌اساس افاضه از سوی رب‌النوع، تنها درباره بدن انسانی جریان دارد و ممکن است در ابدان غیرانسانی چنین نباشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۰). نکته پایانی اینکه شیخ/شراق در کنار نقد دو برهان بالا، به آیاتی از قرآن کریم نیز تمسک می‌کند که به باور وی، برخی اندیشمندان مسلمان برای اثبات امکان تناسخ به آنها تمسک جسته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۲).

۲-۳. رابطه تناسخ با حدوث نفس

پذیرش حدوث نفس، در دیدگاه شیخ/شراق نسبت به تناسخ مؤثر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۵۳۳ و ۵۴۰ و ۵۴۵). سهروردی در بخش‌های مختلفی از آثار خود، وجود نفس پیش از بدن را انکار کرده است؛ نظیر الواح عمادیه (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۴۳-۵۴۴)، کلمه‌التصوف (همان، ص ۱۱۰) و

پرتوانه (همان، ج ۳، ص ۲۵-۲۶)؛ به گونه‌ای که فقط در حکمة الاشراق از چهار طریق به اثبات حدوث نفس پرداخته است (همان، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۳). لذا او هرگونه تناسخ متشابه و صعودی به بدن انسان را محال می‌داند؛ چنان که قدمای قائل به تناسخ نیز منکر انتقال هر نوع نفس مستسخه‌ای به بدن انسان‌اند. استدلال آنان این است که با تکمیل بدن انسان که صاحب مزاج اشرف است، این بدن از نور قاهر، نور مدبر و اسفهد (نفس) را استعدا می‌کند و اگر نفس دیگری هم به آن منتقل شود، اجتماع دو نفس در بدن واحد لازم می‌آید که محال است؛ اما این اشکال را به تناسخ نزولی وارد نمی‌دانند؛ زیرا معتقدند بدن غیرانسان از واهب النفوس استعدا و تقاضای اسفهد ندارد (همان، ص ۲۱۸).

۳. تناسخ در اندیشه محمدبن زکریای رازی

نظام فلسفی محمدبن زکریای رازی با تفکرات فلسفی رایج عصرش که فلسفه ارسطویی - افلاطونی بود، همسو نبود و از آنها پیروی نمی‌کرد. منظومه فلسفی وی به سقراط و افلاطون متمایل بود و تأییراتی از افکار هندی و مانوی در فلسفه وی به چشم می‌خورد. وی در کتاب *السيرة الفلسفية* ضمن ادعای اقتدا به سقراط از وی به عنوان امام و پیشوا یاد می‌کند (رازی، ۱۳۷۱، ص ۹۹) و یادآور می‌شود که گرچه ما نسبت به سقراط، شایسته نام فیلسوف نیستیم، نسبت به دیگر مردم، شایسته این نامیم (رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱). اما به صورت کلی، ویژگی رازی در این بود که بنای فلسفه‌اش را نه بر مبنای دو فرهنگ مسلط یونانی و اسلامی، که بر مبنای فلسفه ایرانی و بابلی و هندی پایه‌گذاری کرده بود. نظام فلسفی وی بر پایه پنج اصل قدیم بنا شده است: خالق، نفس کلی، هیولای اولی، مکان مطلق و زمان مطلق (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۱۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۶؛ قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۶۸؛ بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳). آموزه تناسخ نیز با تکیه بر همین اندیشه مطرح شده است که تقریر آن از این قرار است:

۳-۱. امکان تناسخ در اندیشه رازی

رازی در آثار متعدّدش به مسئله تناسخ پرداخته، اما آثارش که در آنها بتوان نشانی از این مسئله یافت، یکسان نیستند. برخی آثار او موجودند و تناسخ در آنها صریحاً پذیرفته شده است؛ مانند *السيرة الفلسفية*. کتاب معروف رازی به نام *العلم الالهی* مفقود است؛ اما بسیاری از محققان، رازی را به استناد این کتاب تناسخی مسلک می‌دانند (اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶؛ قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳). از عناوین برخی رسائلش نیز که اکنون در دسترس نیستند، می‌توان حدس زد که رازی در آنها نامی از تناسخ به میان آورده باشد؛ مانند *فی علّة خلق السباع والبهائم* (رازی، بی‌تا، ص ۱۷۵-۱۷۶).

۳-۲. مبانی فلسفی تناسخ در اندیشه رازی

مبانی فلسفی تناسخ در دو بخش از فلسفه رازی قابل پی‌گیری است: ۱. در فلسفه آفرینش و بحث قدمای خمسه؛ ۲. در اخلاق و مبحث لذت و الم.

او در کتاب *السيرة الفلسفية* پس از شرح گوشه‌ای از سیره عملی سقراط (رازی، ۱۳۷۱، ص ۹۹)، اصلی را در مسئله لذت و الم بنا می‌نهد که معتقد است براساس آن، ایلام و درد رساندن به موجود دارای حس و ادراک فقط از دو طریق جایز است: یکی اینکه خود آن موجود مستحق این الم باشد و دیگر آنکه خود این ایلام، الم بزرگ‌تری را از او دفع نماید (رازی، ۱۳۷۱،

ص ۱۰۳). سپس نتیجه می‌گیرد که براساس شرط اول و دوم، کشتن حیوانات مودی و گوشت‌خوار، و طبق شرط دوم، ذبح دیگر حیوانات در حد ضرورت جایز است. *رازى* معتقد است کشتن حیوان (اعم از وحشی و غیر آن) به نفس اسیر در بدن آنها کمک می‌کند تا از طریق انتقال به ابدان شایسته‌تر، امید بیشتری برای رسیدن به بدن انسان و نهایتاً رهایی از ماده داشته باشند (همان، ص ۱۰۴-۱۰۵). وی بر این باور است که رهایی نفوس از طریق بدن حیوانات، تنها از طریق بدن انسان ممکن است: «فإنه ليس تخلص النفوس من جثة من جث الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط» (همان، ص ۱۰۵).

وی بر همین اساس تصریح می‌کند که اگر راهی برای رهایی جز از طریق بدن انسانی میسر بود عقل انسان به جواز ذبح حیوانات حکم نمی‌کرد: «ولو لا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة» (همان).

اعتقاد عمیق *رازى* به تناسخ صعودی را می‌توان از این عبارات دریافت؛ اما سر این مطلب را که چرا بدن انسانی جایگاه صعود و خلاصی نفوس از بند هیولاست، باید در تفسیر خاص او از علت و فلسفه آفرینش و سرانجام نفس جست‌وجو کرد. *رازى* قائل به قدمای خمسه است و نفس، هیولا، زمان و مکان را قدیم می‌داند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۱۹۹؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۲۶؛ قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۶۸؛ بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳). در این میان نفس را موجود زنده اما جاهل می‌خواند (قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۱) که در ازل از سر نادانی و برای کسب لذت جسمانی شیفته هیولا گردید و با امداد الهی با آن درآمیخت؛ آن‌گاه عالم خلقت با همه صور گوناگونش متولد شد تا نفس به لذت جسمانی برسد. نفس با تعلقش به ماده، عالم خویش را فراموش کرد و اسیر جهان طبیعت شد. در این هنگام خداوند جوهر الهی عقل را نزد نفس فرستاد تا او را از این غفلت آگاه سازد و به او بفهماند که جایگاه اصلی وی اینجا نیست (قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴-۱۰۵). *رازى* درد و رنج و شرور را برای انسان در عالم بیش از خیر و راحت و لذت می‌داند (ابن میمون، ۲۰۰۶، ص ۴۹۶) و معتقد است تنها نفوسی که در پرتو راهنمایی عقل و بر اثر آموختن فلسفه و حکمت عالم علوی خویش را به یاد آورند و قصد آن نمایند، از بند هیولا رها شده‌اند و به سرای نخستین بازمی‌گردند. بقیه در همین عالم و در بند جسم باقی می‌مانند تا اینکه در بدن انسان با آشنایی با فلسفه به جایگاه راحت و نعمت خود بازگردند. آن زمان که تمام نفوس از قید هیولا برهند، بساط عالم نیز برچیده می‌شود؛ همچنان که در ازل چنین بود (قبادیانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۴-۱۰۵ و ۲۹۰-۲۹۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۱۱-۲۱۳). ناصر خسرو این دیدگاه را به عنوان رأی *رازى* در کتاب *علم الهی* ذکر می‌کند.

فخررازى قدمای خمسه را به حرنانیون نسبت می‌دهد و تصویر آفرینش عالم را نزد آنان، تقریباً عین طرحی که *رازى* بدان معتقد است، بیان می‌کند (فخررازى، بی‌تا، ص ۱۲۱-۱۲۲). او زکریای طیب را احیاگر مذهب حرنانیون می‌داند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۱۹۹).

فصل دوم از کتاب *طب روحانی رازى* نیز رنگ و بوی تناسخ دارد. *رازى* ابتدا نظر *افلاطون* را درباره مهار شهوات و امیال، بیان می‌کند و در پایان بر آن صحنه می‌گذارد. *افلاطون* معتقد است نفس هنگام مرگ، اگر معانی مختص نفس ناطقه را کسب نموده باشد، بی‌درنگ به عالم خود بازمی‌گردد و دیگر به هیچ جسمی تعلق نخواهد گرفت؛ اما اگر آن معانی را کسب نکرده و عالم جسمانی را چنان که باید نشناخته باشد، هیچ‌گاه تعلقش به‌طور کلی از جسمانیات قطع نمی‌شود و پیوسته در آلام و رنج‌های ناشی از کون و فساد بدنی که در آن است به سر خواهد برد

(حمیدالدین کرمانی، ۱۹۷۷، ص ۷۳-۷۷). این عبارات نیز به‌وضوح حکایت از پذیرش اصل تناسخ دارند و یکی از دو نوع تناسخ متشابه یا نزولی را به صورت مانعة‌الخلو اثبات می‌کنند؛ زیرا سخنان رازی درباره نفوسی که هنوز حکمت نیاموخته و معانی لازم و شناخت کافی نسبت به عالم را کسب نکرده‌اند، تاب هر سه احتمال را دارد:

اینها تنها در ابدان انسانی تردد نمایند (تناسخ متشابه)؛

یا پس از تعلق به بدن حیوانات و ابدان اخس از انسان (تناسخ نزولی) و ارتقا و بازگشت به هیاکل انسان (تناسخ صعودی به انسان، که در سیره فلسفیة اثبات شد) و کسب شرط لازم از اسارت هیولا رها شوند؛

یا جمع هر دو احتمال؛ به صورتی که جمع هر دو فرض ممکن باشد و رفع هر دو امکان‌پذیر نباشد.

لذا برخلاف نظر برخی متأخران (ادکایی، ۱۳۸۲، ص ۵۷۱-۵۷۲)، انتساب پذیرش تناسخ نزولی یا متشابه در مورد ارواح انسانی در آثار و اندیشه رازی، در کنار باور او به تناسخ صعودی هیچ‌گونه تردید و تأویل را نمی‌پذیرد.

۴. مقایسه مؤلفه‌های تناسخ در اندیشه شیخ اشراق و رازی

۴-۱. میزان اهتمام به مسئله

سهروردی اهتمام خاصی به مسئله تناسخ داشته و در بسیاری از آثار خویش آن را مطرح ساخته و برای آن فصل و باب مشخصی قرار داده است. در مقابل، زکریای رازی مستقلاً به این موضوع نپرداخته است، بلکه باید از میان شواهد پراکنده اما گویا، اصل مسئله و نظر خاص او را استنباط کرد. شاید سرّ آن اهتمام و این اهمال، در تبحر و تمرکز سهروردی در حکمت و فلسفه، و اشتغال رازی به فنون دیگری علاوه بر فلسفه نهفته باشد؛ به‌گونه‌ای که ابن‌سینا او را در معقولات توانا و صاحب رأی و نظر نمی‌بیند و «متکلف فضول» می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۴۱۶).

۴-۲. امکان رهایی از چرخه تناسخ

شیخ اشراق و رازی در نفی «تناسخ مطلق» و امکان رهایی از چرخه تناسخ اشتراک نظر دارند و هر دو به شکلی تخلص نفوس از ابدان را جایز می‌دانند. از نظر سهروردی، نفوس کلین مستقیماً به عالم انوار راه می‌یابد و دیگران نیز در عالم مثال منتعم یا معذب‌اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۳). در نگاه رازی، آشنایان با حکمت و رهپویان راه عقل، قصد عالم خویش می‌کنند و به آن دیار بازمی‌گردند و در نهایت تمام نفوس به تدریج و با تحمل مشقات و طی انتقال‌های بسیار یا اندک و کسب شرط لازم، از بند هیولا رها می‌شوند و با تجرد همه نفوس، بساط عالم ماده برچیده می‌شود.

۴-۳. قلمرو امکان تناسخ

تنها تناسخی که سهروردی در *حکمة‌الاشراق* در پذیرش آن تردید دارد، تناسخ نزولی است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۳۰)؛ اما آنچه از اندیشه و آثار زکریای رازی به دست می‌آید، پذیرش قطعی تناسخ صعودی از حیوان به انسان، و نیز قبول یکی از دو نوع متشابه یا نزولی به صورت مانعة‌الخلو است (رازی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۵).

۴-۴. ضرورت تناسخ

به دنبال نکته پیشین، طبق تصویری که رازی از آفرینش و سرانجام نفس ارائه می‌دهد، تناسخ ضروری می‌نماید؛ چراکه تا نفس حکمت نیاموزد، از کدورت این عالم پاک و تصفیه نمی‌شود و توان خلاصی از بدن را ندارد (ابوحاتم

رازی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۲): اما سهروردی که سخت پایبند معاد است و عالم مثال را به عنوان جایگاه نور و ظلمت و نعمت و نعمت باور دارد، ضرورتی نمی‌بیند که نفس در این دنیا بماند و با انتقال از بدنی به بدن دیگر و آموختن فلسفه پاک شود تا لیاقت هم‌نشینی عقول را کسب نماید؛ بلکه کسانی هستند که آلوده و پاک‌نشده وارد عالم مثال می‌شوند و هم‌نشین صور ظلمانی متناسب باطن خویش می‌گردند.

۴-۵. میزان نوآوری

در مسئله تناسخ، می‌توان سهروردی را فیلسوفی مبتکر دانست. او ابتدا دلایل هر دو طرف را ضعیف می‌خواند و در ادامه می‌کوشد خود مستقلاً طرح جدیدی را از معاد و حیات پس از مرگ ارائه دهد. وی برای نخستین بار عالم مثال را در فلسفه اسلامی مطرح می‌سازد و آن را در تبیین برخی مفاهیم و حقایق دینی و مواعید انبیا از قبیل حشر و بعث جسمانی، بهشت و جهنم، ظهور روحانیات به صورت حسی، ملائکه، جن و شیطان به کار می‌گیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۸۷). اما رازی که از حکمای یونان همچون افلاطون، سقراط و فیثاغورث بسیار متأثر بوده است (اذکایی، ۱۳۸۲، ص ۱۹۰؛ اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶؛ مسعودی، بی‌تا، ص ۱۰۶ و ۱۳۸)، ظاهراً در مسئله تناسخ حرف تازه‌ای ندارد. وی نفس را موجودی قدیم می‌داند که پس از تعلق به هیولا عالم خود را فراموش می‌کند و اکنون باید از طریق راهنمایی عقل و در پرتو حکمت و فلسفه، آن سرا را به یاد آورد تا از بند ماده و تعلق بدن کائن و فاسد رها شود و به جایگاه علوی خود در ازل سفر نماید؛ و کسی که چنین نباشد توجه و تعلقش از این عالم جسمانی قطع نگردد. اینها همه تداعی‌کننده آموزه‌های افلاطونی است: قدم نفس و وجودش پیش از بدن (افلاطون، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۴۳)، فراموشی مثل و عالم ازلی پس از تعلق به بدن (همان، ص ۱۳۵۲؛ ج ۲، ص ۵۰۳-۵۱۰)، پذیرش تناسخ (همان، ج ۳، ص ۱۸۵۳-۱۸۵۴؛ ج ۲، ص ۵۱۸-۵۱۶)، اختصاص پاکی و رهایی از قفس تن و پرواز بازگشت به عالم اصلی به فیلسوف و دوستدار حقیقت، که به کمک فلسفه و از راه یادآوری، دیده دل به جایی دوخته است که تماشاگاه خدای اوست و تا آنجا که میسر است از شهوت‌ها و ترس‌ها و حرص‌ها دوری می‌جوید (همان، ص ۵۱۹-۵۱۷؛ ج ۳، ص ۱۳۱۸-۱۳۱۹). همچنین ابوریحان بیرونی به‌مثابه رازی‌شناس متبحر معتقد است رازی اندیشه قدمای خمسه را از یونانیان گرفته است (بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳). دو کتاب *علم‌الهی* بر اساس رأی سقراط و افلاطون را به وی منسوب می‌دانند (بیرونی، ۱۳۷۱، ص ۱۳؛ ابن ابی‌اصیبه، بی‌تا، ص ۴۲۳). ناصرخسرو در *جامع‌الحکمتین*، پس از آنکه نظر اصحاب هیولا را در باب ابداع بیان می‌کند - که همان نظر رازی درباره حدوث عالم است - می‌نویسد: «این قول محمد زکریاء رازی است به حکایت از سقراط بزرگ، و گفته است اندر کتاب علم‌الهی خویش که رأی سقراط این بوده است، و مر علم‌الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم بتأیید الهی» (قبادیانی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۱-۲۱۳). در فلسفه اخلاق (بحث لذت و الم) نیز شدیداً تحت تأثیر افلاطون بوده است (رازی، بی‌تا، ص ۱۳۹-۱۴۰؛ محقق، ۱۳۶۸، ص ۲۴۸-۲۵۰) و در طب روحانی رأی افلاطون و سقراط را نقل و تأیید می‌کند. همچنین سقراط را امام و پیشوای سیره فلسفی خود معرفی می‌نماید (رازی، ۱۳۷۱، ص ۹۹).

۴-۶. روش‌شناسی

از جمله تفاوت‌های این دو در مسئله تناسخ، به روش‌شناسی این دو متفکر در این مسئله مربوط می‌شود. سهروردی که در آثار دیگرش تنها به سه عالم اشاره می‌کند، در *حکمة الاشراق* و در بیان نظر نهایی خویش درباره تناسخ، از عالم چهارمی به نام عالم اشباح مجرده (عالم مثال) نام می‌برد و در اثبات آن تنها به تجارب شخصی و شهودات باطنی استناد و بسنده می‌کند و بر آن برهانی نمی‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۲). در مقابل، رازی راه استدلال را در پیش می‌گیرد و در اثبات وجود قدمای خمس (بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳)، قدم نفس و علت آفرینش عالم دلیل می‌آورد (قبایانی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳-۱۰۴). همچنین با عنایت به اینکه *فخررازی*، زکریا را احیاگر مذهب حرنانیون می‌داند، می‌توان استدلالی را که *فخررازی* از زبان آنها بر اثبات قدم قدمای خمس (غیر از باری تعالی) نقل می‌کند، استدلال مورد استفاده خود زکریای رازی نیز دانست (فخررازی، بی‌تا، ص ۸۴). به علاوه، زکریا در مناظره‌اش با *ابوحاتم رازی*، برهان خود را درباره علت احداث عالم تنها دلیل و موثق‌ترین حجت علیه دهریه می‌شمارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۱). قاضی *عبدالجبّار* هم استدلالی را از او بر قدم عالم ذکر می‌نماید (قاضی *عبدالجبّار*، ۱۴۲۲ق، ص ۷۱). به‌هرحال وی هیچ‌گاه از دریچه علم حضوری به تناسخ نظر نیفکنده و مدعی هیچ‌گونه کشف و شهودی نیست. اساساً برخی رازی را به گونه‌ای طرفدار اصالت عقل می‌داند که هرگونه علم حضوری و شهودی و حتی وحی را منکر است (شریف، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۶۱۹ و ۶۱۸). اگرچه با توجه به گرایش عمیق او به حکمای اشراقی یونان و مخالفت‌های آشکار او با ارسطوی مشائی (اندلسی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۶)، نسبت انکار مطلق علم حضوری و شهودی به رازی بسی سخت می‌نماید، در قیاس با سهروردی، حق آن است که او را فیلسوفی مشائی بنامیم.

۴-۷. مقایسه رابطه تناسخ با حدوث نفس

پذیرش حدوث نفس نزد *شیخ اشراق*، در دیدگاه وی نسبت به تناسخ مؤثر است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۳؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۵۳۳ و ۵۴۰ و ۵۴۵)؛ درحالی‌که قبول قدم نفس توسط رازی تأثیر چندانی در دیدگاه او به تناسخ ندارد. مطابق آنچه گذشت، سهروردی در بخش‌های مختلفی از آثار خود، وجود نفس پیش از بدن را انکار کرده است؛ نظیر *الواح عمادیه* (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۳-۵۴)، *کلمة التصوف* (همان، ص ۱۱۰) و *پرتوانامه* (همان، ج ۳، ص ۲۵-۲۶)؛ به‌گونه‌ای که فقط در *حکمة الاشراق* از چهار طریق به اثبات حدوث نفس پرداخته است (همان، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۳). لذا او هرگونه تناسخ متشابه و صعودی به بدن انسان را محال می‌داند؛ چنان‌که قدمای قائل به تناسخ نیز منکر انتقال هر نوع نفس مستسخره‌ای به بدن انسان‌اند (همان، ص ۲۱۸). اما رازی بر خلاف *شیخ اشراق*، هیچ رابطه‌ای میان قدم نفس و تناسخ برقرار نکرده و از آنجاکه نفسی که وی قدیم می‌داند، نفسی کلی است (بیرونی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۴۳)، و با توجه به تأثر شدید او از *فلاطون* و *سقراط*، شاید بتوان این نفس کلی را همان وجود جمعی و کینونت عقلی نفس در مرحله پیش از خلقت ابدان دانست که در این صورت هیچ منافاتی با حادث بودن نفوس جزئی ندارد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵۴-۳۵۶). شاهد دیگر آنکه رازی گرچه قائل به پنج قدیم است، ولی خود عالم را حادث می‌داند (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷ق، ص ۲۰-۲۱).

نتیجه‌گیری

سخنان سهروردی در مسئله تناسخ به این صورت جمع‌بندی می‌شود که وی در غالب آثارش نظریه استحاله تناسخ را مطرح کرده اما در *حکمة الاشراق* که واپسین کار فلسفی او به‌شمار می‌آید، ادله طرف‌داران دو نظریه امکان و استحاله تناسخ را ضعیف می‌داند. به گفته شیخ اشراق، پیروان نظریه تناسخ، «تناسخ صعودی» و «تناسخ مشابه» را محال، اما «تناسخ نزولی» را ممکن می‌دانند. در فلسفه رازی نیز مبانی فلسفی تناسخ در دو بخش قابل پیگیری است: ۱. در فلسفه آفرینش و بحث قدمای خمسه، ۲. در اخلاق و مبحث لذت و الم. «میزان اهتمام به مسئله تناسخ»، «قلمرو امکان تناسخ»، «ضرورت تناسخ»، «میزان نوآوری در این مسئله»، «روش‌شناسی بحث» و «رابطه تناسخ با حدوث و قدم نفس» جزء موارد اختلافی میان دیدگاه شیخ اشراق و زکریای رازی است؛ چنان‌که این دو دیدگاه در «امکان رهایی از چرخه تناسخ» و «نفی استحاله برخی اقسام تناسخ» با یکدیگر اشتراک دارند.

منابع.....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۴، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
- ابن ابی‌اصیبه، احمدبن القاسم بن یونس، بی‌تا، *عیون‌الاتباء فی طبقات الاطباء*، شرح و تحقیق نزار رضا، بیروت، دار مکتبه‌الحیة.
- ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد، ۱۳۹۵ق، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۹، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۶ق، *لسان‌العرب*، تصحیح امیرمحمد عبدالوهاب و محمدصادق عیبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن میمون، موسی، ۲۰۰۶م، *دلالت‌الحائرين*، ترجمه و مقدمه حسین اتای، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷ق، *اعلام النبوة*، تحقیق، تصحیح و مقدمه صلاح الساوی و غلامرضا اعوانی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ابوریان، محمدعلی، ۱۳۷۲، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- اذکایی (سپیتمان)، پرویز، ۱۳۸۲، *حکیم رازی*، تهران، طرح نو.
- اشمیتکه، ساینه، ۱۳۸۰، «ملاصدرا و مطالعات تطبیقی؛ نظریه تناسخ نفس از نظر شهاب‌الدین سهروردی و پیروانش»، در: *مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- افلاطون، بی‌تا، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- اکبری، رضا، ۱۳۸۲، *جاودانگی*، قم، بوستان کتاب.
- اندلسی، صاعدبن احمدبن صاعد، ۱۳۷۶، *التعریف بطبقات الامم*، مقدمه و تصحیح غلامرضا جمشیدنژاد، تهران، هجرت.
- بیرونی، ابوریحان محمدبن احمد، ۱۳۷۱، *فهرست کتاب‌های رازی و نام‌های کتاب‌های بیرونی*، چ دوم، تصحیح، ترجمه و تعلیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۳ق، *تحقیق ما للهند من مقولة مقبولة فی العقل او مردولة*، چ دوم، بیروت، عالم الكتب.
- جرجانی، سیدشرف علی بن محمد، ۱۳۲۵، *تشرح المواقف ایجی*، تصحیح بدرالدین الحلبی، قم، شریف الرضی.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، *عیون مسائل النفس و سرح‌العیون فی شرح‌العیون*، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- حمیدالدین کرمانی، احمد، ۱۹۷۷م، *الاقوال الذهیبیة*، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار محیو للنشر و الطباعة.
- رازی، محمدبن زکریا، ۱۳۷۱، *السیرة‌الفلسفیة*، چ دوم، تصحیح و مقدمه پول کراوس، ترجمه عباس اقبال، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____، بی‌تا، *رسائل فلسفیة*، جمع و تصحیح پ. کراوس، تهران، المکتبه المرتضویة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، بیروت، دارالقلم.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *حکمة‌الاشراق*، چ دوم، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، چ دوم، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریف، میرمحمد، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراف*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية*، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.

شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۴۰۲ق، *الملل والنحل*، بیروت، دارالمعرفه.

شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراف*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، *شرح بر زاد المسافر*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۳۸۸، *شواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، چ پنجم، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

_____، ۱۴۱۷ق، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.

_____، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاسارات والتنبيهات مع المحاکمات*، قم، البلاغه.

_____، ۱۴۰۵ق، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دار الاضواء.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی السفا، بیروت، دارالکتب العربی.

_____، ۱۴۱۱ق، *المباحث المشرفیه*، چ دوم، قم، بیدار.

_____، بی تا، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء المتکلمین*، تصحیح طه عبدالرئوف سعد، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۴ق، *ترتیب کتاب العین*، قم، باقری.

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، *شرح الاصول الخمسه*، تعلیق احمدبن حسین بن ابی‌هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قبادیانی، ناصر خسرو، ۱۳۶۳، *جامع الحکمتین*، به اهتمام محمد معین و هانری کرین، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.

_____، ۱۳۸۴، *زاد المسافر*، تصحیح و تحقیق سیدمحمد عمادی حائری، تهران، میراث مکتوب.

کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه (تاریخ یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش و علمی و فرهنگی. محقق، مهدی، ۱۳۶۸، *فیلسوف ری*، چ سوم، تهران، نشر نی.

مسعودی، علی‌بن حسین، بی تا، *التنبیه و الاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، دارالصاوی.

ناس، جان بی، ۱۳۷۹، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.

هروی، نظام‌الدین محمدشریف، ۱۳۶۳، *انواریه (شرح حکمة الاشراف)*، مقدمه حسین ضیائی، چ دوم، تهران، امیرکبیر.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراف*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *تناسخ از دیدگاه عقل و نقل*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

جای‌گزینی برای تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی در حل معضلات فلسفی

maslani@razi.ac.ir

محمد اصلانی / عضو هیئت علمی دانشگاه رازی

پذیرش: ۹۷/۱۲/۱۸

دریافت: ۹۷/۰۶/۲۹

چکیده

ارائه تمایز بین حمل «اولی» و «شایع» توسط صدرالمآلهین، مشکلات فلسفی فراوانی از جمله مشکل معروف وجود ذهنی را حل کرد؛ اما خود موجب بروز مشکلاتی شد. برای حل مشکلات اخیر تلاش‌هایی صورت گرفته است که از جمله آنها می‌توان به تفکیک میان حمل اولی به قید قضیه و حمل اولی به قید موضوع اشاره کرد. از نظر نگارنده این نوشتار، این تفکیک دقیق نیست؛ زیرا حمل اولی به قید موضوع در واقع حمل مصطلح منطقی نیست، بلکه نوعی تقسیم موضوع است به دو اعتبار. در این مقاله راه‌حل جدید و بسیار ساده‌ای ارائه می‌شود که بدون ایجاد مشکلات جدید، جای‌گزین راه‌حل تمایز بین حمل اولی و شایع می‌گردد. راه‌حل موردنظر به صورت بسیار خلاصه این است که در قضیه محمول از ذاتیات، شئون، حالات و ویژگی‌های موضوع است و لاجرم باید از یک موضوع خاص انتزاع شده، بر همان موضوع حمل شود؛ نه اینکه از موضوعی انتزاع شده بر موضوع دیگری حمل شود. به عبارت دقیق‌تر وقتی موضوعی قابلیت این را دارد که به چند اعتبار در نظر گرفته شود، ابتدا باید مشخص شود در یک قضیه معین کدام اعتبار موضوع مدنظر است تا محمول متناسب با آن اعتبار، از موضوع انتزاع شود و بر همان موضوع با همان اعتبار حمل گردد؛ نه اینکه از یک موضوع به یک اعتبار، محمولی انتزاع شود، ولی به همان موضوع با اعتبار دیگری حمل گردد. شهید مطهری در کتاب «شرح منظومه» خود به این مطلب پرداخته است که: «آیا واقعاً فرق حمل اولی ذاتی و شایع صناعی در نفس حمل است، یا در واقع و نفس الامر در حمل اختلافی نیست، و بازگشت این اختلاف نیز به اختلاف در موضوع است؟». یکی از یافته‌های مهم این پژوهش، تمایزی است که بین دو حیثیت حکایتگری مفاهیم ذهنی، یعنی حکایتگری ذهن از عین و حکایتگری ذهن از ذهن صورت گرفته است؛ تمایزی که یکی از عناصر اصلی راه‌حل جدید است.

کلیدواژه‌ها: محمول، حمل اولی ذاتی، حمل شایع صناعی، حیث حکایتگری مفاهیم ذهنی، حیث استقلالی مفاهیم ذهنی.

صدرالمتألهین یکی از فلاسفه‌ای است که به منظور رفع معضلات مختلف فلسفی، از تقسیم حمل به اولی ذاتی و شایع صناعی استفاده شایانی کرده است. از آنجاکه این تقسیم مکرراً در کلام میرداماد آمده است، به نظر می‌رسد صدرالمتألهین آن را از استاد خود اخذ کرده و پرورانده است. با این حال شهید مطهری در این باره می‌گوید:

من خیلی این مطلب را دنبال کردم که ببینم آیا این حرف که ما دو جور حمل داریم، ... در کلمات دیگران هم هست یا نیست و در کلمات دیگران پیدا نکردم. ... به هر حال این حرف در کلام کس دیگری هم تا حالا دیده نشده است. اگر هم در کلمات دیگران بوده (که معمولاً سیر علمی به همین نحو است که یک حرف‌هایی در گوشه و کنار گفته شده و سپس یک نفر پیدا می‌شود و از آن حرف‌ها استفاده می‌کند و یک تحولی ایجاد می‌کند) حرف ملاحظه‌ای به اصطلاح مرحله جهش و مرحله به فعلیت رسیدن این بحث بوده است (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۷۲-۳۷۳).

هرچند ارائه این تقسیم در رفع اشکالات مهمی، همانند اشکال وجود ذهنی، کارگشاست، اما خود موجب پدید آمدن اشکالاتی شد. یکی از اشکالاتی که به عنوان پیامد مطرح شدن تمایز بین حمل اولی و شایع بروز نموده، بدین قرار است: علامه طباطبائی در دو کتاب *بداية الحکمه* و *نهایة الحکمه* این تمایز را در خصوص معدوم مطلق به دو صورت مختلف و ظاهراً متناقض به کار برده است. در *بداية الحکمه* می‌خوانیم: «معدوم مطلق معدوم مطلق است به حمل اولی و از آن خبر داده نمی‌شود؛ معدوم مطلق معدوم مطلق نیست به حمل شایع، بلکه موجودی از موجودات ذهنی است، لذا از آن خبر داده می‌شود به عدم اخبار و تناقضی در کار نیست» (طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۸).

اما در *نهایة الحکمه* همین مطلب این‌گونه تقریر شده است: «از معدوم مطلق به حمل شایع خبری داده نمی‌شود؛ [از معدوم مطلق] به حمل اولی خبر داده می‌شود به اینکه از آن خبر داده نمی‌شود» (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۹). ایشان این قضیه را که از معدوم مطلق خبری داده نمی‌شود، یک بار به حمل اول و بار دیگر به حمل شایع صادق دانسته است. مرحوم مظفر نیز هنگام توضیح مورد مشابهی، با استفاده از تمایز بین حمل اولی و شایع، دچار همین مشکل می‌شود. ایشان در باب دوم (مباحث کلی) در بحثی تحت عنوان عنوان و معنوی می‌گوید: «مفهوم جزئی یا جزئی به حمل اولی کلی است، نه جزئی؛ و در نتیجه بر کثیرین صدق می‌کند؛ اما مصداق جزئی یعنی حقیقت آن بر کثیرین صدق نمی‌کند. این حکم به امتناع [امتناع صدق جزئی بر کثیرین]، مربوط به جزئی به حمل شایع است، نه جزئی به حمل اولی که خود کلی است» (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۶۴)؛ اما در جای دیگر یعنی باب دوم، فصل دوم، در بحثی با عنوان شروط تناقض می‌گوید: «(جزئی جزئی است) به حمل اولی، (جزئی جزئی نیست) به حمل شایع، چراکه مفهوم جزئی از مصادیق مفهوم کلی است، در نتیجه بر کثیرین صدق می‌کند» (مظفر، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶۸). ایشان به حمل اولی، یک بار جزئی را کلی و بار دیگر به همان حمل، آن را جزئی دانسته است؛ یعنی به حمل اولی: «جزئی کلی است = جزئی جزئی است».

پرسش مهمی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا چنین اشتباهاتی رخ می‌دهد؟ به نظر می‌رسد شهید مطهری در کتاب *شرح مختصر منظومه* به علت اصلی و اساسی پدید آمدن این اشکال اشاره کرده، ولی توضیح بیشتری نداده است:

در اینکه بیان صدرالمآلهین در باب انواع حمل، بیان دقیق و جالبی است و بسیاری از اشکالات و از آن جمله اشکال وجود ذهنی را حل می‌کند، بحثی نیست. در عین حال جای این سخن هست که آیا آنچه صدرالمآلهین یافته و متذکر شده واقعاً دو نوع حمل است؟ یعنی آیا واقعاً فرق حمل اولی ذاتی و شایع صناعی در نفس حمل است که به اصطلاح یک معنای حرفی است، یا در واقع و نفس الامر در حمل اختلافی نیست، [و] بازگشت این اختلاف نیز به اختلاف در موضوع است؟ یعنی آنچه در حمل اولی و ذاتی، موضوع واقع می‌شود با آنچه در حمل شایع صناعی، موضوع واقع می‌شود اعتباراً دوتاست. خواه این اختلاف از ناحیه حمل باشد و یا از ناحیه موضوع، ارزش سخن صدرالمآلهین محفوظ است؛ زیرا فرضاً موضوع را مختلف بدانیم این تشخیص باریک که با اینکه به حسب ظاهر موضوع یکی است، واقعاً موضوع یکی نیست از برکت تقسیمات معظم‌له به دست آمده است (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۶۲-۶۱).

در این نوشتار پس از بیان مقدماتی در باب قضیه و مسائل مربوط به آن، براساس سخن عمیق شهید مطهری مبنی بر اینکه ریشه اصلی مشکلات معروف فلسفی مانند مشکل وجود ذهنی، به اختلاف در موضوع بازمی‌گردد نه به اختلاف در حمل، راه‌حلی ارائه خواهد شد که چه در موارد ساده و چه در موارد پیچیده، تمام معضلات موردنظر در فلسفه را که تاکنون با تمایز نهادن بین حمل اولی و شایع حل می‌شده‌اند، بدون ایجاد مشکل جدیدی به‌راحتی حل می‌کند.

۱. قضیه چیست؟

از آنجاکه حمل مسئله‌ای است مربوط به قضیه، لازم است کمی در خصوص قضیه سخن به میان آوریم و آن را از جهتی که به بحث حاضر مربوط می‌شود بررسی کنیم. هرچند موضوع اصلی مورد بحث در منطق، معرف (تعریف یا مباحث مربوط به تصور) و حجت (استدلال یا مباحث مربوط به تصدیق) است (حکاک، ۱۳۸۵، ص ۳؛ خوانساری، ۱۳۷۴، ص ۲۹؛ مظفر، ۱۴۰۰، ص ۲۶)، اما در این علم از مباحثی مقدماتی سخن رانده می‌شود که برای ورود به دو مبحث اصلی منطق لازم‌اند. یکی از این مباحث، مبحث الفاظ است. هرچند منطق سروکارش با معانی و ادراکات ذهنیه است و مستقیماً کاری با الفاظ ندارد... و هرگونه تعریف یا تقسیم یا بیان حکمی که می‌کند مربوط به معانی و ادراکات است، در عین حال گاهی منطق ناچار است به پاره‌ای تعریف و تقسیم‌ها درباره الفاظ بپردازد (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۵۵؛ حلی، ۱۳۶۸، ص ۷۸؛ ملاعبده، ۱۳۶۳، ص ۳۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۲۲).

در منطق به‌طور کلی لفظ به مفرد و مرکب، لفظ مرکب به تام و ناقص و لفظ مرکب تام به خبری و اشیایی تقسیم می‌شود، و قضیه در واقع همان لفظ مرکب تام خبری است. در تعریف دقیق قضیه معمولاً چنین می‌گویند: قضیه، مرکب تام خبری است که فی‌نفسه متصف به صلق و کذب شود (متظری‌مقدم، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶؛ ملکشاهی، ۱۳۵۷، ص ۴۸؛ مظفر، ۱۴۰۰، ص ۱۲۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۰۹-۳۰۷؛ شهایی، ۱۳۶۴، ص ۱۴۹؛ حکاک، ۱۳۸۵، ص ۸۹؛ طوسی، ۱۳۶۷، ص ۶۵).

با توجه به مباحث فوق و در نظر گرفتن این نکته که منطق درصدد بیان مسائل و قواعد مربوط به فکر و ذهن است (قواعد صحیح اندیشیدن) و در حقیقت مربوط به علم حصولی است، می‌توان دریافت که قضیه، که در منطق مطرح می‌شود، امری ذهنی است و در خارج وجود ندارد. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «... در [مسئله مربوط به] شناخت، قضیه [مطرح] است و حال آنکه در خارج قضیه وجود ندارد. در شناخت کلیت است، در خارج کلیت وجود ندارد. در شناخت

حمل است، در خارج حمل وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۶۹). «قضیه اصلاً مال ذهن است، جزء مقولات ثانیه [منطقی] است. قضیه در خارج نیست، همه مال ذهن است» (همان، ص ۳۶۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۳). البته می‌توان برای قضیه سه صورت در نظر گرفت: یکی صورت ذهنی که به آن اشاره شد، دیگری صورت بیانی (صوتی) که هنگام تکلم و گفت‌وگو حاصل می‌شود، و دیگری صورت کتبی که نوشته می‌شود. آشکار است که مبدأ صورت‌های بیانی و کتبی همان صورت ذهنی است. آنچه به بحث ما مربوط می‌شود همین نکته اخیر است، یعنی اینکه قضیه مربوط به ذهن است. از همین جا روشن می‌شود که تمام اجزای قضیه نیز مربوط به ذهن‌اند و در خارج وجود ندارند. موضوع، محمول، حمل و رابطه، همگی از این دست‌اند.

۲. محسوسات، مخیلات و مقولات

گفته شد که حمل مربوط به قضیه است و قضیه مربوط به ذهن. حال باید دید که انسان به عنوان موجودی اندیشمند، از حضور چند قسم مفهوم در ذهن خود بهره می‌برد؟ همان مفاهیمی که از آنها با عنوان موضوع و محمول در قضایا استفاده می‌کند. منطقیون و فلاسفه علم را به حضوری و حصولی تقسیم می‌کنند. علم حصولی در حقیقت علم مستقیم به صور علمیه و غیرمستقیم به موجوداتی است که متعلق آگاهی قرار می‌گیرند. از این میان، صور علمیه راجع به جهان مادی بر سه قسم‌اند: حسی، خیالی و عقلی و به تعبیر دیگر علم حصولی به عالم مادی در سه سطح حسی، خیالی و عقلی انجام می‌گیرد (فناپی اشکوری، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵). علم حصولی به تصور و تصدیق؛ و تصور به جزئی و کلی تقسیم می‌شوند. آنچه باید در اینجا مورد توجه قرار دهیم این است که نحوه حصول مفاهیم (تصورات) در ذهن چگونه است؟ مطلب از این قرار است که مفاهیم (تصورات یا صور علمیه) در ذهن یا جزئی‌اند یا کلی؛ و نحوه حصول هر کدام از آنها متفاوت با نحوه حصول دیگری است. مفاهیم جزئی خود بر دو گونه‌اند: محسوسات و مخیلات. محسوسات مفاهیم جزئی‌ای هستند که مستقیماً از طریق حواس در ذهن ایجاد می‌شوند. مخیلات نیز مفاهیمی جزئی‌اند که مسبوق به محسوسات‌اند و توسط قوه خیال ایجاد می‌شوند. مفاهیم کلی نیز به سه دسته تقسیم می‌شوند: مفاهیم ماهوی (مقولات اول)، مفاهیم فلسفی (مقولات ثانیه فلسفی) و مفاهیم منطقی (مقولات ثانیه منطقی) (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۹۲-۳۳۳). البته در فلسفه، مفاهیم اعتباری نیز مطرح است؛ اما از آنجا که این مفاهیم به بحث ما ارتباطی ندارد، از ذکر و توضیح آنها خودداری می‌کنیم.

بنابراین به نظر می‌رسد مفاهیمی که به عنوان علم در ذهن انسان تشکیل می‌شوند این پنج دسته هستند: ۱. محسوسات، ۲. مخیلات، ۳. مقولات اولیه، ۴. مقولات ثانیه فلسفی، ۵. مقولات ثانیه منطقی. محسوسات آن دسته از مفاهیم ذهنی هستند که مستقیماً از طریق حواس وارد ذهن می‌شوند و لاجرم نمایانگر اشیای خارجی‌اند. مقولات اولیه (ماهیات) نیز از تعقل درباره محسوسات و مقایسه میان آنها حاصل می‌شوند و فرق اصلی آنها با محسوسات این است که محسوسات جزئی‌اند، ولی مقولات کلی. بدین ترتیب مشاهده می‌شود که مقولات اولیه نیز همانند محسوسات، به طور مستقیم و بلاواسطه حاکی از اشیای خارجی‌اند. مهم‌ترین تفاوت مقولات ثانیه با مقولات اولیه در این است که مقولات اولیه مسبوق به حواس‌اند، ولی مقولات ثانیه [مستقیماً] مسبوق به حواس

نیستند؛ یعنی این مراحل سه‌گانه یا چهارگانه قبلی را طی نکرده‌اند که اول صورت حسی داشته باشند بعد صورت خیالی و بعد صورت عقلی، بلکه اصلاً صورت حسی و صورت خیالی برای اینها فرض نمی‌شود (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۶۳-۶۲). تأکید بر این نکته لازم است که هر کدام از معقولات اولیه منحصرأ حاکمی از یک ماهیت خاص است و فقط بر آن نوع ماهیت صدق می‌کند، درحالی‌که معقولات ثانیه حاکمی از ماهیات خاص نوعی نیستند. در بین معقولات ثانی، معقولات ثانیه منطقی مفاهیمی صرفاً ذهنی‌اند؛ به این معنا که حاکمی از ویژگی‌های مفاهیم (موجودات) ذهنی می‌باشند و پا از دایره ذهن بیرون نمی‌گذارند. به عبارت دیگر، معقولات ثانیه منطقی فقط بر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حمل می‌گردند. همه مفاهیم اصلی علم منطق از این دسته‌اند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۰)؛ اما معقولات ثانیه فلسفی، ویژگی‌های موجودات خارجی و عینی‌اند. به عبارت دقیق‌تر بیانگر روابط بین موجودات عینی‌اند و شامل مفاهیم اصلی فلسفه، مانند وجود، علت، معلول و... می‌شوند. البته به نظر می‌رسد مفاهیم ثانیه فلسفی منحصر به موضوعات فلسفی مانند وجود، علت و وحدت نیستند و ظاهراً مفاهیمی مانند سرعت، شتاب، چگالی که در علوم خاصی همچون فیزیک و شیمی به کار می‌روند از این دسته‌اند؛ بحثی که بسط آن خود مقاله مستقلی می‌طلبد.

۳. تقسیمات قضایا

از آنجاکه بحث اصلی ما مربوط به حمل در قضایاست، به طور بسیار خلاصه، به گونه‌ای که صورتی بسیار کلی از قضایا در ذهن شکل بگیرد و به روند بحث صدمه نزند، به برخی تقسیمات مربوط به قضایا در منطق اشاره می‌کنیم. در منطق، قضایا را در نخستین گام، به حملیه و شرطیه تقسیم می‌کنند (خوانساری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵؛ منتظری مقدم، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹؛ شهبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۱؛ ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۰۸-۳۰۷). قضایای شرطیه از بحث ما خارج‌اند؛ اما در باب قضایای حملیه باید گفت: معمولاً منطق‌دانان این قضایا را به چهار اعتبار تقسیم می‌کنند: ۱. تقسیم به اعتبار موضوع، ۲. تقسیم به اعتبار محمول، ۳. تقسیم به اعتبار رابطه، و ۴. تقسیم به اعتبار جهت (شهبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۵؛ حکاک، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷-۱۲۱).

از آنجاکه در این بخش از نوشتار تقسیم به اعتبار موضوع موردنظر ماست، صرفاً به برخی موارد آن، متناسب با بحثمان می‌پردازیم. قضیه حملیه به اعتبار موضوع، خود از دو جهت قابل تقسیم است: ۱. تقسیم به لحاظ تشخص و عدم تشخص موضوع، ۲. تقسیم به لحاظ کیفیت وجود موضوع (شهبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۶). همین مطلب را می‌توان با الفاظی مأنوس‌تر بیان کرد: ۱. تقسیم به اعتبار کلیت و جزئیت موضوع، ۲. تقسیم به اعتبار ظرف وجود موضوع (حکاک، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷-۱۱۳).

تقسیم موضوع به اعتبار کلیت و جزئیت ربط چندانی به بحث ما ندارد، در نتیجه از بیان آن صرف‌نظر می‌کنیم؛ اما تقسیم موضوع به اعتبار ظرف وجود موضوع یکی از کلیدهای فهم این مقاله است. قضیه حملیه به اعتبار دوم به سه قسم تقسیم می‌شود (شهبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۶-۱۵۸؛ مظفر، ۱۴۰۰، ص ۱۴۲؛ حکاک، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱).

۱. **قضیه ذهنیه:** در این قضیه، موضوع فقط دارای افراد یا مصادیق ذهنی است و مصداق خارجی ندارد. به عبارت دیگر، محمول در این قضایا صرفاً بر موضوعات ذهنی حمل می‌شود؛ مانند: هر مفهوم انسانی نوع است؛

۲. **قضیه خارجیه:** در این قضیه، موضوع هم دارای افراد خارجی است و هم دارای افراد ذهنی، اما حکم قضیه حکمی است صرفاً برای افراد خارجی. به عبارت دیگر محمول در این قضایا فقط بر افراد خارجی موضوع حمل

می‌شود نه بر افراد ذهنی آن؛ مانند: هر فلزی هادی الکتریسیته است (هادی الکتریسیته بودن حکمی است که فقط بر افراد خارجی فلز حمل می‌شود، نه بر افراد ذهنی فلز)؛

۳. **قضیه حقیقه:** در این قضیه، موضوع هم دارای افراد خارجی است و هم دارای افراد ذهنی، و محمول قضیه هم بر افراد خارجی و هم بر افراد ذهنی آن حمل می‌شود؛ مانند: هر انسانی ممکن الوجود است (حکاک، ۱۳۸۵، ص ۱۱۱-۱۱۳).

یکی از نکات کلیدی فهم مطالب بعدی این است که قضایا به اعتبار ظرف وجود موضوع، در دو دسته کلی جای می‌گیرند: ۱. آنها که ظرف وجودشان فقط و فقط ذهن است (ذهنیه)؛ ۲. آنها که ظرف وجودشان علاوه بر ذهن در خارج هم هست؛ یعنی در خارج از ذهن هم تحقق دارند (خارجیه و حقیقه).

۴. تقسیمات حمل

انسان هنگام ادراک حصولی که منجر به تشکیل قضیه حملیه می‌شود، چیزی را موضوع می‌انگارد و آن‌گاه ذاتیات، صفات و حالات آن را از خودش (موضوع) انتزاع نموده، بر خودش حمل می‌کند. مراد از اسناد یا حمل در قضیه حملیه این است که آنچه موضوع است بعینه محمول نیز هست. یعنی همان موضوع متصف است به محمول. موضوع و محمول دو موجود مختلف نیستند، بلکه همان فردی که به وصف عنوانی موضوع موصوف است، به وصف محمول نیز موصوف است (خوانساری، ۱۳۷۴، ص ۵۹-۵۸). خلاصه اینکه هر قضیه حملی‌ای متضمن حمل محمولی بر موضوعی است و همین حمل یا اسناد، که غیر از خود موضوع و محمول است، دارای ماهیت و چیستی خاصی است و از جهت همین چیستی انواع گوناگونی دارد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷).

حمل محمول بر موضوع به اعتبارات مختلف تقسیماتی دارد بدین شرح: الف) تقسیم به طبعی و وضعی؛ ب) تقسیم به اولی ذاتی و شایع صناعی؛ ج) تقسیم به موافات و اشتقاق و با این ترتیب شش قسم حمل حاصل می‌شود که، به بیان دیگر، می‌توان آنها را اقسام قضیه حملی به اعتبار حمل دانست (حکاک، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱).

علامه طباطبائی در *نهایة الحکمه* (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۵-۱۸۶) از سه حمل دیگر به نام‌های حمل حقیقت و رقیقت، حمل بتی و غیر بتی و حمل بسیط و مرکب نیز سخن به میان آورده است؛ اما از آنجاکه در این مقاله سخن از حمل اولی ذاتی و شایع صناعی است، از توضیح در خصوص حمل‌های دیگر اجتناب می‌شود. بحث‌های فراوانی در تبیین این دو حمل صورت گرفته است که ما در اینجا به مختصری از آنها اشاره می‌نماییم.

منطقیون و فلاسفه در بحث از حمل برای آن یک جهت اتحاد و یک جهت اختلاف (بین موضوع و محمول) بیان کرده‌اند (خوانساری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۸-۶۱؛ طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۰۱؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۳؛ حکاک، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲). تفاوت حمل اولی ذاتی و شایع صناعی نیز در همین جهت اتحاد و اختلاف است: در حمل اولی ذاتی موضوع و محمول از لحاظ وجود (مصدق) و مفهوم با یکدیگر اتحاد دارند، و تنها از حیث نوعی از اعتبار (مجمعل بودن موضوع و مفصل بودن محمول و...) با یکدیگر مختلف‌اند؛ اما در حمل شایع صناعی اتحاد موضوع و محمول از حیث وجود (مصدق)، و اختلافشان از حیث مفهوم است (خوانساری، ۱۳۷۴، ج ۲ ص ۶۰ مدرس زنوزی، ۱۳۶۳، ص ۱۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۴؛ طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۸).

۵. دو حیثیت مفاهیم ذهنی: حیثیت حکایتگری و حیثیت استقلالی

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، قضیه به‌طور کلی مربوط به ذهن است. در خارج واقعیاتی وجود دارد که پس از منعکس شدن در ذهن، منجر به صدور قضایایی می‌شود که انسان برای تفهیم و تفهم از آنها استفاده می‌کند. نکته مهم درباره مفاهیم ذهنی این است که هر مفهوم ذهنی‌ای دو حیثیت یا جنبه دارد: حیثیت حکایتگری و حیثیت استقلالی. به عبارت دیگر ذهن می‌تواند هر مفهوم را به دو صورت در نظر بگیرد: یکی اینکه آن مفهوم را از آن جهت در نظر بگیرد که حاکمی و نمایشگر چیزی خارج از خود و غیر از خودش است، و دیگر آنکه می‌تواند همان مفهوم را قطع‌نظر از خاصیت حکایتگری، به صورت مستقل لحاظ کند. برای فهم بیشتر مطلب، ذهن را به آینه‌ای تشبیه می‌کنند که به دو صورت می‌توان به تصویر درون آن نگاه کرد: ۱. نگاه به تصویر از آن جهت که نمایانگر شیء خارجی است؛ ۲. نگاه به خود آن تصویر فی‌نفسه.

۶. دو گونه حیثیت حکایتگری مفاهیم ذهنی: حکایتگری ذهن از خارج / حکایتگری ذهن از ذهن

پیش‌تر اشاره شد که: قضایا به اعتبار ظرف وجود موضوع، در دو دسته کلی جای می‌گیرند: ۱. آنها که ظرف وجودشان فقط و فقط ذهن است (ذهنیه)؛ ۲. آنها که ظرف وجودشان علاوه بر ذهن در خارج هم هست؛ یعنی در خارج هم تحقق دارند (خارجیه و حقیقه).

پرسش مهمی در اینجا مطرح است و آن اینکه آیا موضوعات مربوط به هر دو دسته از این قضایا دارای حیثیت حکایتگری نیز هستند؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت است و همین پاسخ مثبت و تمایزی که بین حیثیت حکایتگری موضوعات این دو دسته از قضایا گذارده می‌شود، کلید اصلی حل مشکلی است که در مقدمه توضیح داده شد. به نظر می‌رسد که ذهن، دارای دو نوع حکایتگری است:

۱. حیثیت حکایتگری ذهن از خارج: که تنها شامل قضایایی می‌شود که ظرف وجود موضوعشان علاوه بر ذهن خارج هم هست؛ یعنی قضایایی که موضوع آنها یکی از مفاهیم محسوس، مخیِّل، معقول اول و یا معقول ثانی فلسفی است (ظاهراً می‌توان به این فهرست مفاهیم اعتباری را نیز افزود؛ زیرا به هر حال دارای منشأ انتزاع خارجی می‌باشند)؛
۲. حیثیت حکایتگری ذهن از ذهن: که تنها شامل قضایایی می‌شود که ظرف وجود موضوعاتشان فقط ذهن است؛ یعنی قضایایی که یا موضوع آنها معقولات ثانی منطقی است، یا مانند معدوم مطلق، شریک‌الباری و مشابیهات آنها تنها دارای مصداق خارجی فرضی‌اند. به هر حال نکته اساسی در باب این مفاهیم خارج نشدن از دایره ذهن (نداشتن مصداق خارج از ذهن) است.

گفتنی است که حقیقت حکایتگری عبارت است از نشانه‌روی یک مفهوم به سمت مصادیقش. بدین ترتیب حکایتگری ذهن از خارج، عبارت است از نشانه‌روی یکی از مفاهیم دارای مصداق خارجی، به سوی آن مصداق عینی و خارجی و بیانگر این نکته است که آن عین خارجی از مصادیق این مفهوم است. بر همین قیاس، حکایتگری ذهن از ذهن عبارت است از نشانه‌روی یک مفهوم ذهنی به سوی مصادیقش که منحصرأ در ذهن تحقق دارند. در اینجا نیز این حکایتگری بیانگر این نکته است که یک مفهوم ذهنی از مصادیق مفهوم ذهنی

دیگری است. مثلاً مفهوم انسان از مصادیق مفهوم کلی است. حتی خود مفهوم کلی از مصادیق مفهوم کلی است؛ زیرا هم مفهوم انسان و هم مفهوم کلی قابل صدق بر کثیرین هستند.

حیثیت حکایتگری در باب مفاهیم، بیان دیگری است از کاشفیت ذاتی علم و بیان این نکته که: واقعیت علم، واقعیتی نمایشگر و بیرون‌نما (کاشف از خارج) است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۹۷). پرسش مهم در این باب این است که آیا معقولات ثانیه منطقی و مفاهیمی که پا از دایره ذهن بیرون نمی‌گذارند نیز دارای این خاصیت ذاتی علم هستند یا نه؟ پاسخ این است که این مفاهیم نیز دارای خواص علم‌اند. درست است که معقولات ثانیه منطقی و سایر مفاهیمی که پا از دایره ذهن بیرون نمی‌گذارند، حکایتگر اعیان خارج از ذهن نیستند، ولی حکایتگر دیگر مفاهیم ذهنی خارج از خود یا مصادیق فرضی خارج از خود هستند که به هر حال یک درک ذهنی تلقی می‌شوند. بنابراین چنین مفاهیمی بیانگر، حکایتگر و کاشف از مفاهیم و ادراکات ذهنی‌اند که در این تلقی به عنوان امری عینی و خارجی در نظر گرفته می‌شوند و خاصیت کاشفیت علم به عنوان یک ویژگی ذاتی همچنان باقی خواهد ماند.

۷. راه‌حل ساده از طریق تمایز نهادن بین اعتبارات مختلف یک موضوع

پیش از بیان این راه‌حل آسان، بیان دو نکته لازم است:

نخست اینکه این راه‌حل، جای‌گزین ساده‌ای برای راه‌حل صدرالمألهین (تمایز نهادن بین حمل اولی و شایع) است، نه انکارکننده، نقض‌کننده و یا از بین برنده آن. بنابراین هرچند راه‌حل ایشان در جای خود محفوظ است و می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد، ولی این راه‌حل می‌تواند به عنوان راه‌حلی ساده و بدون مشکل رقیبی برای آن تلقی شود. براین اساس وقتی پس از این، مثال‌هایی برای توضیح راه‌حل ساده مطرح می‌شود، در آن فقط به تفکیک و بررسی موضوع پرداخته می‌شود و نگارنده می‌داند که می‌توان همان مثال‌ها را با در نظر گرفتن تمایز بین حمل اولی و شایع نیز مطرح و بررسی کرد، اما عالماً و عامداً از این کار صرف‌نظر می‌نماید؛

دوم اینکه با در نظر گرفتن این نکته که موضوع قضایا یا شیء خارجی (در برابر ذهن) است یا مفهوم ذهنی، و مفهوم ذهنی نیز یا مصداق خارجی فرضی ندارد (معقوق ثانی منطقی) و یا مصداق خارجی فرضی دارد (معدومات) مانند معدوم مطلق؛ برای به کار گرفتن راه‌حل جدید چهار دسته موضوع پیش‌رو قرار می‌گیرد که هر کدام را جداگانه بررسی می‌کنیم. علامه طباطبائی در *بدایة‌الحکمة* پس از مطرح کردن شبهه معدوم مطلق معدوم مطلق است و خبری از آن داده نمی‌شود، درباره موارد دیگری نیز که موهم تناقض‌اند و با تمایز نهادن بین حمل اولی و شایع حل می‌شوند، چنین بیانی دارند:

و بدین بیان شبهه نسبت به برخی از قضایا که موهم تناقض‌اند برطرف می‌گردد [شبهاتی مانند] این سخنانمان: جزئی جزئی است و در عین حال کلی است و بر کثیرین صدق می‌کند. شریک‌الباری متمتع است در عین اینکه در ذهن معقول است و موجودی ممکن در ذهن می‌باشد. شیء یا در ذهن ثابت است، یا لا‌ثابت؛ [در عین اینکه] لا‌ثابت در ذهن ثابت است؛ زیرا معقول است. وجه دفاع از این سخنان این است: جزئی جزئی است به حمل اولی، و کلی است به حمل شایع. شریک‌الباری شریک‌الباری است به حمل اولی، و ممکن و مخلوقی از مخلوقات باری است به حمل شایع. و لا‌ثابت در ذهن لا‌ثابت است به حمل اولی، و [در عین حال] در ذهن ثابت است به حمل شایع (طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۲۸).

براین اساس ما نیز در اینجا با اضافه کردن مشکل معروف وجود ذهنی به مواردی که علامه در بیان فوق برشمرده، هر چهار نوع از این اشکالات را بررسی می‌کنیم:

۷-۱. به کارگیری راه‌حل ساده در مورد قضایایی که موضوعشان شیء خارجی است

۷-۱-۱. قضایایی که موضوعشان معقولات اولیه است

مهم‌ترین اشکالی که صدرالمشأله‌یین از طریق تمایز نهادن بین حمل اولی ذاتی و شایع صناعی آن را حل کرده، اشکال معروف وجود ذهنی است. اشکال این است:

ماهیت ذهنی، بر مبنای [سخن] حکما که صورت‌های علمی کیفیات نفسانی‌اند، مندرج در تحت مقوله کیف است؛ در عین حال وقتی ما جوهری را تصور می‌کنیم، به خاطر حفظ ذاتیات، مندرج در تحت مقوله جوهر است و همان‌گونه که گذشت، تحت مقوله کیف [نفسانی نیز] هست. [و از آنجاکه] مقولات به تمام ذات متباین‌اند، [این مسئله] مستلزم تناقض در ذات است (طباطبائی، ۴۳۳ ق، ص ۳۷-۳۸).

این تناقض را می‌توان درباره قضیه‌ای که موضوعش آتش است، بدین صورت بیان داشت: «آتش جوهر است» و «آتش کیف نفسانی است».

نخستین نکته‌ای که برای حل این مشکل بدون تمایز نهادن بین حمل اولی و شایع باید در نظر داشت این است که لفظ آتش که به عنوان موضوع در هر دو قضیه به کار رفته، بیانگر مفهومی است که از معقولات اولیه به‌شمار می‌رود و می‌توان آن را به دو گونه در نظر گرفت:

۱. از حیث حکایتگری: از این حیث آتش موجودی عینی است که جوهر است و دارای خاصیت سوزاندگی؛
 ۲. از حیث استقلالی: از این حیث آتش موجودی ذهنی است که جوهر نیست (کیف نفسانی است) و فاقد خاصیت سوزاندگی است.
- بررسی قضیه «آتش جوهر است»:

۱. از حیث حکایتگری: در این صورت وقتی می‌گوییم آتش جوهر است منظورمان از آتش، آتش خارجی است؛ حمل نیز، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که آتش خارجی یکی از مصادیق جوهر است (قضیه صادق است)؛
 ۲. از حیث استقلالی: در این صورت وقتی می‌گوییم آتش جوهر است منظورمان از آتش، آتش ذهنی است. حمل نیز، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که آتش ذهنی یکی از مصادیق جوهر است (قضیه کاذب است؛ چون این آتش از مصادیق کیف نفسانی است نه جوهر).
- بررسی قضیه «آتش کیف نفسانی است»:

۱. وقتی می‌گوییم آتش کیف نفسانی است و منظورمان از آتش، آتش خارجی است، حمل نیز حمل شایع است و مفاد قضیه این است که آتش خارجی یکی از مصادیق کیف نفسانی است (قضیه کاذب است)؛
۲. وقتی می‌گوییم آتش کیف نفسانی است و منظورمان از آتش، آتش ذهنی است، حمل نیز حمل شایع است و مفاد قضیه این است که آتش ذهنی یکی از مصادیق کیف نفسانی است (قضیه صادق است).

بدین ترتیب روشن می‌گردد که در قضیه اول، حیثیت حکایتگری آتش که بیانگر آتش خارجی است و جوهر است، مورد نظر می‌باشد و بدیهی است که از خواص چنین آتشی سوزاندگی است؛ درحالی که در قضیه دوم، حیثیت استقلالی آتش که بیانگر آتش ذهنی است و کیف نفسانی است، مدنظر می‌باشد و بدیهی است که چنین آتشی دارای خاصیت سوزاندگی نیست؛ بنابراین تناقضی وجود ندارد.

موضوع مهم در اینجا این است که در حل این مشکل نیازی به تمایز قائل شدن بین حمل اولی ذاتی و شایع صناعی نیست و مسئله با تمایز نهادن بین دو حیثیت حکایتگری و استقلالی موضوع قضیه به‌سادگی قابل حل است. مشکل یادشده از آن جهت گریبانگیر ما می‌شود که موضوعی را به یک اعتبار (مثلاً وجود خارجی) در نظر می‌گیریم، اما به جای آنکه از موضوع به همین اعتبار (وجود خارجی) محمولی را اخذ کنیم و بر آن حمل نماییم، از اعتبار دوم موضوع (وجود ذهنی) محمولی را اخذ نموده بر اعتبار اول آن (وجود خارجی) حمل می‌نماییم. به همین دلیل است که وقتی میان دو اعتبار متفاوت موضوع تفکیک قائل می‌شویم، مشکل از اساس ناپدید می‌گردد. حل مشکل از این طریق در مسئله فوق بسیار ساده به نظر می‌رسد؛ اما وقتی موضوع کمی پیچیده‌تر شود، اهمیت تفکیک فوق در حل بسیار ساده و بدون مناقشه مسئله خود را آشکار می‌نماید و به وضوح مشکلات پدید آمده از تمایز نهادن بین حمل اولی و شایع ناپدید می‌گردد.

۲-۱-۷. قضایایی که موضوع آنها معقولات ثانیه فلسفی است

لائبات: اشکال دیگری که سعی شده از طریق تمایز بین حمل اولی ذاتی و شایع صناعی حل شود، رفع تناقض ظاهری بین این قضایاست: «لائبات ثابت است»؛ * «لائبات لائبات است». در اینجا نیز نخستین نکته‌ای که باید در نظر گرفته شود این است که لفظ لائبات که به عنوان موضوع در این دو قضیه به کار رفته، ظاهراً از معقولات ثانیه فلسفی است که در خارج، از نوعی ثبوت برخوردار است. بررسی قضیه «لائبات ثابت است»:

۱. وقتی می‌گوییم لائبات ثابت است و منظورمان از لائبات (موضوع)، نحوی از عدم ثبات در عالم خارج است، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این عدم ثبات خارجی (تعبیر در عالم خارج) یکی از مصادیق مفهوم ثابت است (قضیه کاذب است)؛

۲. وقتی می‌گوییم لائبات ثابت است و منظورمان از لائبات (موضوع)، نحوی از عدم ثبات در عالم خارج نیست، بلکه منظور مفهوم ذهنی آن، یعنی یک موجود ذهنی است؛ در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود ذهنی یکی از مصادیق مفهوم ثابت است (قضیه صادق است)؛ زیرا تمام مفاهیم ذهنی، که خود مفهوم لائبات نیز یکی از آنهاست ثابت‌اند. البته این مسئله‌ای است که در فلسفه تبیین می‌شود. به هر حال اگر در فلسفه، آن‌گونه که از دیدگاه علامه طباطبائی مطرح شد، به اثبات برسد که مفاهیم ذهنی ثابت‌اند، که ظاهراً به علت معقول بودن آنها همین‌طور هم هست، این قضیه صادق خواهد بود و اگر بر فرض عکس آن به اثبات برسد، قضیه کاذب خواهد بود.

بررسی قضیه «لائبات لائبات است»:

۱. وقتی می‌گوییم لاثابت لاثابت است و منظورمان از لاثابت اول (موضوع)، نحوی از عدم ثبات در عالم خارج است، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این نحوه عدم ثبات در عالم خارج یکی از مصادیق مفهوم لاثابت است (قضیه صادق است)؛

۲. وقتی می‌گوییم لاثابت لاثابت است و منظورمان از لاثابت اول (موضوع)، نحوی از عدم ثبات در عالم خارج نیست، بلکه منظور مفهوم ذهنی آن، یعنی یک موجود ذهنی است، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود ذهنی یکی از مصادیق مفهوم لاثابت است (قضیه کاذب است).

۲-۷. به کارگیری راه‌حل ساده درباره قضایایی که موضوعشان از دایره ذهن خارج نمی‌شود

۱-۲-۷. قضایایی که موضوعشان معقولات ثابته منطقی است

اشکال دیگری که سعی شده از طریق تمایز بین حمل اولی ذاتی و شایع صناعی حل شود، تناقض ظاهری بین این قضایاست: «جزئی جزئی است»، «جزئی جزئی نیست»، «جزئی کلی است».

نخستین نکته‌ای که باید مورد توجه واقع شود این است که لفظ جزئی که به عنوان موضوع در هر سه قضیه به کار رفته، از معقولات ثابته منطقی است و به همین دلیل اصولاً مابازای عینی خارجی ندارد. بنابراین حاکی از عین نبوده، دایره اطلاق آن از ذهن خارج نمی‌شود (البته آن‌گاه که عین در مقابل ذهن قرار می‌گیرد، وگرنه اگر ذهن و محتویات آن را امری عینی و دارای خواص و ویژگی‌های خاص خود در نظر بگیریم، این‌گونه مفاهیم جنبه عینی پیدا خواهند کرد). بررسی قضیه «جزئی جزئی است»:

۱. وقتی می‌گوییم جزئی جزئی است و منظورمان از جزئی اول (موضوع)، یکی از مفاهیم جزئی موجود در ذهن یعنی یکی از مصادیقش، مثلاً مفهوم خانه کعبه است؛ در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که مفهوم جزئی خانه کعبه (که در قضیه برای بیان آن مختصراً از لفظ جزئی استفاده شده) یکی از مصادیق مفهوم جزئی است (قضیه صادق است)؛

۲. وقتی می‌گوییم جزئی جزئی است و منظورمان از جزئی اول (موضوع)، یکی از مفاهیم جزئی موجود در ذهن، مثلاً مفهوم خانه کعبه نیست بلکه منظور خود مفهوم جزئی است، که قابل صدق بر کثیرین و دارای مصادیق متعددی مانند: مفهوم خانه کعبه، مفهوم الماس دریای نور، مفهوم محمد ﷺ است و خود یکی از مصادیق مفهوم کلی است، نه جزئی، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که خود مفهوم جزئی، یکی از مصادیق مفهوم جزئی و غیر قابل صدق بر کثیرین است (قضیه کاذب است).

بررسی قضیه «جزئی جزئی نیست»:

۱. وقتی می‌گوییم جزئی جزئی نیست و منظورمان از جزئی اول (موضوع)، یکی از مفاهیم جزئی موجود در ذهن یعنی یکی از مصادیق آن، مثلاً مفهوم خانه کعبه است؛ در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که مفهوم جزئی خانه کعبه یکی از مصادیق مفهوم جزئی نیست (قضیه کاذب است)؛

۲. وقتی می‌گوییم جزئی جزئی نیست و منظورمان از جزئی اول (موضوع)، یکی از مفاهیم جزئی موجود در ذهن، مثلاً مفهوم خانه کعبه نیست، بلکه منظور خود مفهوم جزئی است (که قابل صدق بر کثیرین و دارای مصادیق متعددی مانند مفهوم خانه کعبه، مفهوم

الماس دریای نور، مفهوم محمد^ص است و خود یکی از مصادیق مفهوم کلی است، نه جزئی، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که خود مفهوم جزئی، یکی از مصادیق مفهوم جزئی و غیر قابل صلق بر کثیرین نیست (قضیه صادق است). چنان که مشاهده می‌شود هیچ تناقضی در کار نیست. قضیه «جزئی جزئی است»، با نظر به حیثیت حکایتگری موضوع صادق و با نظر به حیثیت استقلالی موضوع کاذب است؛ درست برعکس قضیه «جزئی جزئی نیست» که با نظر به حیثیت حکایتگری موضوع کاذب و با نظر به حیثیت استقلالی موضوع صادق است. با این توضیحات به‌وضوح آشکار می‌گردد که توهم تناقض، حاصل عدم توجه به تمایزی است که حقیقتاً در موضوع وجود دارد. از آنجا که بررسی قضیه «جزئی کلی است»، درست مانند دو قضیه دیگر است، از بررسی آن خودداری می‌کنیم.

رفع یک اشکال

پیش‌تر بیان شد که مرحوم مظفر، علی‌الظاهر در قضایایی که موضوعشان جزئی است دچار تناقض شده است. محسن غروی‌ان در پاورقی ترجمه **منطق مظفر** درصدد است این مشکل را بدین نحو حل کند:

حمل اولی و حمل شایع گاهی به عنوان قید قضیه اخذ می‌شوند و گاهی به عنوان قید موضوع قضیه. برای پرهیز از خطا بجاست که این دو را به عنوان قید موضوع بلافاصله پس از موضوع بیاوریم و به عنوان قید قضیه در انتهای قضیه ذکر کنیم [درست همان‌گونه که مرحوم مظفر در کتاب خود آورده‌اند]. مثلاً بگوییم: الانسان بالحمل الاولی کلی بالحمل الشایع. در اینجا مقصود ما این است که بگوییم مفهوم انسان مصداقی از مصادیق مفهوم کلی است. پس حمل در قضیه، حمل شایع است ولی مراد از انسان که موضوع قضیه است، مفهوم است نه مصداق. کسانی که به این نکته توجه نداشته‌اند، در فهم کلام مرحوم مظفر ناکام مانده‌اند (مظفر، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰۹).

درباره این توضیح باید گفت: انواع حمل، یعنی اولی و شایع و سایر تقسیمات حمل، همان‌گونه که از نامشان پیداست، انواع حمل‌اند و مربوط به قضیه، نه انواع موضوع که به موضوع مربوط باشند. اگر بخواهیم حمل اولی و شایع را به عنوان قیدی برای موضوع در نظر بگیریم کار دقیقی انجام نداده‌ایم؛ زیرا حمل اولی و حمل شایع از اقسام حمل به‌شمار می‌روند و حمل یعنی حمل محمول بر موضوع که مربوط به قضیه است و نه مربوط به موضوع. واقع امر این است که منظور مرحوم مظفر از جزئی به حمل اولی همان حیثیت استقلالی جزئی است و منظور ایشان از جزئی به حمل شایع همان حیثیت حکایتگری جزئی است. بنابراین ملاک‌هایی که در این مقاله ارائه شد، هم روشن‌ترند و هم موهم تناقض نیستند و در نتیجه سبب بروز چنین مشکلاتی نمی‌شوند. معنای این سخن این است با وجود راه‌حل ساده برای حل چنین مشکلاتی، لزومی ندارد حمل اولی و شایع یک بار به عنوان قید قضیه و بار دیگر به عنوان قید موضوع به کار روند.

۲-۲-۷. قضایایی که هرچند حیثه وجود موضوعشان صرفاً ذهن است، ولی دارای مصداق فرضی خارجی‌اند

۱-۲-۷. معدوم مطلق

اشکال دیگری که سعی شده از طریق تمایز بین حمل اولی ذاتی و شایع صناعی حل شود، تناقض ظاهری بین این قضایاست:

«معدوم مطلق، معدوم مطلق است». «معدوم مطلق، معدوم مطلق نیست».

در اینجا نیز نخستین نکته‌ای که باید مورد توجه واقع شود این است که لفظ معدوم مطلق که به عنوان موضوع در هر دو قضیه به کار رفته، هرچند از معقولات ثانیه منطقی نیست ولی باز همان مشخصه منحصر به ذهن بودن و پا از ذهن فراتر نگذاشتن را داراست. معدوم مطلق مابازای عینی خارجی ندارد. تنها چیزی که با تسامح می‌توان برای آن در خارج در نظر گرفت، یک مابازای فرضی است که چیزی جز یک ادراک مفهومی نیست. نتیجه اینکه این مفهوم حاکی از عین نبوده، دایره اطلاق آن از ذهن خارج نمی‌شود.

بررسی قضیه «معدوم مطلق، معدوم مطلق است»:

۱. وقتی می‌گوییم معدوم مطلق، معدوم مطلق است و منظورمان از معدوم مطلق اول (موضوع)، همان ادراک ذهنی عدم تحقق در خارج یا موجود فرضی خارجی است، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود فرضی خارجی یکی از مصادیق حقیقی معدوم مطلق است یعنی وجود خارجی ندارد (قضیه صادق است)؛

۲. وقتی می‌گوییم معدوم مطلق، معدوم مطلق است و منظورمان از معدوم مطلق اول (موضوع)، موجود فرضی خارجی نیست، بلکه منظور مفهوم ذهنی آن، یعنی یک موجود ذهنی است. در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود ذهنی یکی از مصادیق معدوم مطلق است (قضیه کاذب است).

بررسی قضیه «معدوم مطلق، معدوم مطلق نیست»:

۱. وقتی می‌گوییم معدوم مطلق، معدوم مطلق نیست و منظورمان از معدوم مطلق اول (موضوع)، همان ادراک ذهنی عدم تحقق در خارج یا موجود فرضی خارجی است، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود فرضی خارجی یکی از مصادیق معدوم مطلق نیست (قضیه کاذب است)؛

۲. وقتی می‌گوییم معدوم مطلق، معدوم مطلق نیست و منظورمان از معدوم مطلق اول (موضوع)، موجود فرضی خارجی نیست، بلکه منظور مفهوم ذهنی آن، یعنی یک موجود ذهنی است. در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود ذهنی یکی از مصادیق معدوم مطلق نیست (قضیه صادق است)؛

۲-۲-۷. شریک‌الباری

«شریک‌الباری، شریک‌الباری است»؛ «شریک‌الباری، شریک‌الباری نیست»؛ «شریک‌الباری مخلوق است».

در اینجا نیز نخستین نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که لفظ شریک‌الباری نیز درست مانند معدوم مطلق، هرچند از معقولات ثانیه منطقی نیست، ولی باز همان مشخصه حضور منحصر در ذهن داشتن و پا از ذهن فراتر نگذاشتن را داراست. بررسی قضیه «شریک‌الباری، شریک‌الباری است».

۱. وقتی می‌گوییم شریک‌الباری، شریک‌الباری است و منظورمان از شریک‌الباری اول (موضوع)، همان ادراک ذهنی عدم تحقق شریک برای باری تعالی در خارج یعنی یک موجود فرضی خارجی است، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود فرضی خارجی یکی از مصادیق شریک‌الباری است (قضیه کاذب است)؛

۲. وقتی می‌گوییم شریک‌الباری، شریک‌الباری است و منظورمان از شریک‌الباری اول (موضوع)، موجود فرضی خارجی نیست، بلکه منظور مفهوم ذهنی آن، یعنی یک موجود ذهنی است، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود ذهنی یکی از مصادیق شریک‌الباری است (قضیه کاذب است)؛

از آنجا که بررسی قضیه شریک‌الباری شریک‌الباری نیست، دقیقاً مانند بررسی قضیه معدوم مطلق معدوم مطلق نیست می‌باشد. از ذکر آن خودداری می‌کنیم و به بررسی قضیه شریک‌الباری، مخلوق است می‌پردازیم. بررسی قضیه «شریک‌الباری، مخلوق است»:

۱. وقتی می‌گوییم شریک‌الباری، مخلوق است و منظورمان از شریک‌الباری (موضوع)، همان ادراک ذهنی عدم تحقق شریک برای باری تعالی در خارج یعنی یک موجود فرضی خارجی است، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود فرضی خارجی یکی از مصادیق مخلوق است (قضیه کاذب است؛ زیرا اساساً موجودیت خارجی ندارد تا مخلوق باشد)؛

۲. وقتی می‌گوییم شریک‌الباری، مخلوق است و منظورمان از شریک‌الباری (موضوع)، موجود فرضی خارجی نیست، بلکه منظور مفهوم ذهنی آن، یعنی یک موجود ذهنی است، در این صورت حمل، حمل شایع است و مفاد قضیه این است که این موجود ذهنی یکی از مصادیق مخلوق است (قضیه صادق است؛ زیرا نه فقط این موجود ذهنی بلکه تمام موجودات ذهنی مخلوق باری تعالی و البته به اعتبار دیگری مخلوق ذهن انسان هستند).

بدین ترتیب روشن می‌شود که ملاک ارائه‌شده در این مقاله در همه موارد راه‌گشاست و جای‌گزین مناسبی برای تمایز بین حمل اولی و شایع است. همان چیزی که شهید مطهری با ادای کمال احترام به صدرالمآلهین آن را بیان داشت و گفت: احتمالاً تمایز بین این دو حمل، به تمایز بین اعتبارهای متفاوت موضوع بازمی‌گردد. به هر حال این مقاله تبیینی موسع از بیان ایشان است.

در نهایت اینکه آیا بین دو حمل اولی و شایع از یک طرف و تفاوت اعتبارهای مختلف موضوع قضیه از طرف دیگر ارتباطی وجود دارد یا نه، و اگر ارتباطی وجود دارد چگونه ارتباطی بین آنها برقرار است؟ بحث دیگری است که در اینجا مجال بررسی آن نیست. بررسی این مسئله خود می‌تواند موضوع یک مقاله مستقل باشد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هرچند تمایز بین حمل اولی و شایع توانست مشکلات بسیاری مانند مشکل معروف وجود ذهنی را حل نماید، اما خود موجب بروز مشکلاتی گردید. به نظر می‌رسد علت بروز این مشکلات این است که ریشه اصلی آن به تفاوت در اعتبارات مختلف موضوعات قضایا برمی‌گردد. هرچند ریشه اصلی این مشکلات، موضوعات قضایاست، اما خود را به نحوی در حمل هم نشان می‌دهد و در نتیجه می‌توان با تمایز قائل شدن در حمل نیز آنها را حل کرد؛ اما چون مشکل اصلی به حمل مربوط نمی‌شود، تمایز در حمل موجب بروز مشکلات دیگری می‌گردد. نتیجه مهم این نوشتار این است که از این پس نیازی به استفاده از تمایز بین حمل اولی و شایع در حل این معضلات فلسفی نیست و می‌توان به جای آن از این روش بسیار ساده و آسان استفاده کرد. این راه‌حل پیشنهادی که با تمایز نهادن بین اعتبارات مختلف موضوعات قضایا تحقق می‌یابد، نه تنها راه‌حلی است بسیار آسان‌تر و ساده‌تر، بلکه محقق را گرفتار مشکلات بعدی نمی‌کند.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۵، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
- ____، ۱۴۰۵ق، *الشفاء المنطق*، قم، مکتبه آیةالله المرعشی التجفی.
- حکاک، سیدمحمد، ۱۳۸۵، *منطق معیار تفکر*، تهران، سمت.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۸، *جوهرالنضید*، قم، امیر.
- خوانساری، محمد، ۱۳۷۴، *منطق صوری*، تهران، آگاه.
- شهبازی، محمود، ۱۳۶۴، *رهبر خرد*، تهران، کتابفروشی خیام.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، قم، مطبوعات دینی.
- ____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العلقیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۶، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- ____، ۱۴۲۴ق، *نهایةالحکمه*، تصحیح و تعلیقه عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ____، ۱۴۲۳ق، *بدایةالحکمه*، تصحیح و تعلیقه عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۶۷، *اساس الاقنایس*، تهران، دانشگاه تهران.
- فرامرزی قرا ملکی، احد، ۱۳۸۸، *منطق ۱*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- فناپی اشکوری، محمد، ۱۳۷۸، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته.
- مدرس زنوزی، علی آقا، ۱۳۶۳، *رساله حملیه*، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، ج ۲.
- ____، ۱۳۶۷، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، ج ۱.
- ____، ۱۳۶۷، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت، ج ۳.
- ____، ۱۳۷۸، *شرح [مختصر] منظومه*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۶، *منطق*، ترجمه علی شیروانی، پاورقی غلامرضا فیاضی و محسن غریبان، قم، دارالعلم.
- ____، ۱۴۰۰ق، *المنطق*، بیروت، دارالتعارف.
- ملاعبدالله، ۱۳۶۳، *حائسیه ملاعبدالله علی التهذیب*، قم، زاهدی.
- ملکشاهی، حسن، ۱۳۵۷، *ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی*، تهران، دانشگاه تهران.
- منتظری مقدم، محمود، ۱۳۸۵، *منطق ۱*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

زایشی ناخواسته؛ نقدی بر انسان‌شناسی نظریه معنویت و عقلانیت

m.akbarian@isca.ac.ir

سیدمحمد اکبریان / استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

پذیرش: ۹۸/۰۲/۱۵

دریافت: ۹۷/۰۷/۱۱

چکیده

نظریه معنویت و عقلانیت بر آن است که دین نهادینه در جهان معاصر نمی‌تواند نقش سنتی خود را در آرامش‌بخشی و رها ساختن انسان از رنج ایفا کند و تنها معنویت می‌تواند از عهده آن برآید. از آنجاکه این نظریه، رسالت خود را برای انسان جدید تعریف کرده، خود را ناگزیر و متعهد به مؤلفه‌های پست‌مدرنیته می‌بیند. براساس این نظریه، انسان معنوی عبارت است از انسان معنوی پست‌مدرن با شاخصه‌ها و ویژگی‌های سازگار با آن. ملکبان در بیان ویژگی‌های انسان معنوی به برخی ویژگی‌های پست‌مدرنیته وفادار است، اما ویژگی‌های اساسی تری نیز برای انسان معنوی برمی‌شمارد که او را از وفاداری و تعهد به مبانی و الگوهای پست‌مدرن خارج می‌سازد. انسان معنوی با ویژگی‌های اخیر تنها در نظام و ساختار دین سنتی امکان تحقق دارد و امکان زایش آن بر اساس مبانی انسان‌شناختی ایشان و الگوهای معنویت سکولار فراهم نیست، یا انسان دوگانه‌ای است که ویژگی‌های ناسازگاری (دینی و پست‌مدرن) را با هم جمع کرده است.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، پست‌مدرنیته، دین، معنویت، ناسازگاری.

از آنجاکه نظریه معنویت و عقلانیت مهم‌ترین هدف انسان در زندگی و غایت قصوای بشر را رهایی از رنج می‌داند (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰۵)، بر آن است که این هدف اصلی بشر را از طریق معنویت و پیوند دادن آن با عقلانیت برآورده سازد؛ زیرا آقای ملکیان معتقد است تنها چیزی که در جهان معاصر می‌تواند این هدف را بر آورده سازد، معنویت است؛ معنویت که با ویژگی‌های زندگی و ویژگی‌های انسان مدرن سازگار است. ایشان بر این باور است که تمام ادیان، خواه از ناحیه پدیدآورندگان آن و خواه از ناحیه پیروان، به دنبال برآوردن همین هدف در زندگی بوده‌اند (همان، ص ۳۰۶) و دین سنتی در گذشته توانایی برآوردن این هدف و نیاز را برای انسان داشته است، اما اکنون از برآوردن آن ناتوان است (همان، ص ۲۶۷). به نظر او انسان جدید بر اساس ویژگی‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته، از ساختار فکری و روانی خاصی برخوردار است که با دین سنتی سازگاری ندارد و به همین سبب دین نمی‌تواند آن نیاز و هدف اساسی بشر را بر آورده سازد؛ اما معنویت سکولار از این توانایی برخوردار است و به همین دلیل باید معنویت را جانشین دین قرار داد (همان، ص ۲۲۹ و ۲۶۷).

از میان همه موضوعات قابل بررسی در این نظریه، نوشتار حاضر در ابتدا به مبنای انسان‌شناسی نظریه، تعریف و ویژگی‌های آن می‌پردازد و سپس معنویت متناسب با چنین انسانی را تبیین می‌کند. در تبیین این موضوع، با صرف‌نظر از نقد و بررسی مبنای انسان‌شناختی نظریه و انتقادهای وارد بر آن، تنها این منظر بررسی می‌شود که آیا از مبنای انسان‌شناختی نظریه، انسان معنوی موردنظر نظریه‌پرداز زایش می‌یابد، یا انسان دیگری با هویتی متفاوت از مبنای و اصل خود، یا با هویت دوگانه‌ای تولد می‌یابد که نیمی از آن مدرن و نیم دیگر سنتی است؟

۱. انسان مدرن یا انسان پست‌مدرن؟

در آثار، سخنرانی و گفت‌وگوهای ملکیان بر محور معنویت و انسان معنوی، بارها از مدرنیته و انسان مدرن یا متجدد سخن رفته است؛ با این رویکرد که نسخه شفابخش خود را به طور دقیق، کارساز و سازگار با چنین انسانی ارائه دهد؛ زیرا معتقد است ما «چه بخواهیم و چه نخواهیم، مدرن هستیم» (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۷). بنابراین وقتی از پیوند معنویت با عقلانیت سخن می‌گوید، تأکید دارد که عقلانیت موردنظر، عقلانیت مدرن است که وجه جامع مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته است (همان، ص ۲۳۲ و ۲۴۸) و انسان معنوی در جهان معاصر، انسانی با عقلانیت مدرن است. نیز هنگامی که تلاش دارد دین را ناتوان از ایجاد آرامش برای انسان جدید نشان دهد، از مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیر مدرنیته سخن می‌گوید که انسان عصر حاضر ناگزیر از آنهاست و دین سنتی چون با این مؤلفه‌ها و عناصر سازگار نیست (همان، ص ۲۶۸-۲۷۲) نمی‌تواند امروز و برای انسان جدید، نسخه یا دارویی متناسب و سازگار برای کاهش آلام بشری ارائه دهد. بنابراین لفظ مدرنیته و انسان مدرن، شناسنامه انسان در این نظریه است؛ اما نکته مهم اینکه مدرنیته موردنظر در مباحث معنویت، مدرنیته به آن معنای خاص و تاریخی خود که اندیشمندان پسامدرن نقدش کرده‌اند نخواهد بود؛ زیرا وی در گفتارهای معنوی خود تأکید دارد که مدرنیته و

عقلانیت مدرن به واسطه علم زدگی و مادی‌انگاری خود از زندگی معنوی محروم مانده است. عقلانیت مدرن می‌خواست درباره کل جهان هستی داوری کند و هر آنچه را با عقل استدلالی نتوانست اثبات نماید، غیرواقعی و نامعتبر دانست و از این‌رو نتوانست با عقلانیت خود به معنویت راه یابد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۶) به نظر او عقلانیت مدرن (متجدد) عقلانیت واقع‌گراست که خود را قادر بر کشف تمام واقعیت‌ها می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۰) درحالی‌که معنویت «مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۸). معنویت در جایی است که خلأ معرفتی وجود دارد و اعتقاد به رازهایی است که عقل قادر بر اثبات و نفی آن نیست (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۶۵). بنابراین معنویت که در این نظریه با عقلانیت پیوند می‌یابد، عقلانیت مدرن نیست؛ بلکه عقلانیتی است که با نقد عقل مدرن تاریخی و از دل آن بیرون است و این همان عقلانیتی است که امروزه پست‌متجددگرایان (پسامدرنیسم) بر آن‌اند. آقای ملکیان تفکر پست مدرن را جریانی آگاهانه دانسته است که از دهه ۱۹۵۰ یا ۱۹۷۰ پدید آمده است؛ اما ریشه‌های آن را به اندیشه‌های هیوم و کانت نسبت می‌دهد (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۱). عقلانیت پسامدرن در تعریف وی عقلانیت واقع‌گرا و به دنبال کشف واقعیت‌ها نیست و خود را قادر بر کشف واقعیات نمی‌داند و به همین دلیل به راز باور دارد (همان) و باورهای معنوی را نیز چنین می‌انگارد. بنابراین انسان معنوی در این نظریه، انسان جدید با عقلانیت پسامدرن و ویژگی‌های انسان پست‌مدرن است و تأکید بر لفظ متجدد و مدرن نیز در گفتارهای او، نه مدرنتیبه تاریخی و در تقابل با پست‌مدرن، بلکه اولاً برای نشان دادن تقابل آن با عقلانیت سنتی و انسان سنت‌گراست و ثانیاً برای اشاره به انسان جدید و با عقلانیت و ویژگی‌های تفکر انسان معاصر است. شواهد دیگری در ادامه نوشتار این معنا را مورد تأیید قرار می‌دهد. از این‌رو باید در نظریه معنویت بکوشیم تا انسان جدید (پسامدرن) و ویژگی‌های آن را بشناسیم و زایش معنویت و انسان معنوی یا عدم آن را در قلمرو تفکر پست‌مدرن امکان‌سنجی کنیم.

۲. ویژگی‌های انسان پست‌مدرن

ویژگی‌های انسان پست‌مدرن را با برخی از ویژگی‌هایی که برای انسان در اندیشه اگزیستانسیالیسم بیان شده آغاز می‌کنیم؛ زیرا نظریه‌پرداز در موارد متعدد و از جمله در مباحث معنویت و عقلانیت، به‌صراحت قرابت فکری خود را با این اندیشه بیان داشته است (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۹۲)؛ به‌ویژه تأکید کرده که نظریه عقلانیت و معنویت در آن بخش که داعیه معنویت دارد، بسیار به دیدگاه فیلسوفان اگزیستانس نزدیک است، (همان، ص ۹۳).

در اندیشه نیچه - از متفکران اگزیستانس - جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند، هیولایی است بی‌آغاز و بی‌انجام (کهون، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰) و حضور انسان اگزیستانس نیز به باور هایدگر - دیگر متفکر آن - بی‌آغاز و انجام و تصادفی است؛ زیرا «ما بدون مقدمه و بدون آنکه کسی اجازه‌ای از ما گرفته باشد، ناگهان می‌بینیم که اینجاییم. همه می‌بینیم که وسط دنیا پرتاب شده‌ایم» (مگی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹). پس جست‌وجو از مبدایی خارج از انسان برای آفرینش او در اندیشه اگزیستانسیالیسم جایی ندارد، همان‌گونه که جست‌وجو برای غایت و هدف از آفرینش جهان و انسان بی‌معناست؛ آن‌گونه که نیچه در جای دیگر بیان داشته است: «انسان به جای کشف معنای زندگی خود (هدف و غایت)، به خلق معنا پرداخته و

پس از طرد معنای مابعدالطبیعی و دینی زندگی، به معنایی زمینی و انسانی متوسل می‌شود.» (نیچه، ۱۳۷۷، ص ۲۱۲) بر اساس طرح انسان اصیل اگزیستانسیالیسم، نظریه‌پرداز معتقد می‌شود که پرسش‌های «از کجا آمده‌ام؟، آمدنم بهر چه بود؟ و به کجا خواهیم رفت؟ هیچ‌یک پرسش‌های اساسی انسان نیست؛ زیرا نباید در جست‌وجوی مبدأ، مقصد یا هدف و طرحی از آمدنم باشم و پرسش اساسی برای انسان، چه کنم؟ است و هر گونه پرسشی فقط در ارتباط با این پرسش و معنای آن برای انسان معنوی اهمیت دارد» (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۸۴-۳۸۵ و ۴۱۲).

مفهوم «خود» و «هویت» انسان در اندیشه پست‌مدرنیست‌ها با سرگشتگی و آشفتگی بسیار مواجه شده و انسان از هیچ‌گونه هویت ثابت و پایداری برخوردار نیست (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۳۷۵-۳۷۶). ساختارشکنی پست‌مدرنیستی مفهوم «خود» و «هویت» انسان را به‌مثابه چیزی که دائماً در تغییر و تحول است، تعریف می‌کند؛ بی‌آنکه خاستگاه، یا هدف و مقصدی برای آن ترسیم کرده باشد (همان، ص ۳۷۶). کیت نش بر همین اساس می‌گوید: «در جامعه معاصر نوعی ناپایداری در هویت‌های ساخت گرفته، بر مبنای انتخاب مصرف و نوع زندگی و به همین میزان بر مبنای حرفه وجود دارد» (نش، ۱۳۸۷، ص ۲۷۶-۲۷۷) و در چنین جامعه‌ای، انگاره آرمانی آزادی و رهایی ... جای خود را به انگاره‌های استوار بر نوسان و چندگانگی و کثرت و در نهایت افول اصل بی‌چون‌وچرای واقعیت می‌دهد (واتیمو، ۱۳۷۴، ص ۵۸-۵۷). پیامد تکرر در اندیشه و هویت انسان به تکرر در رفتارهای انسان پست‌مدرن انجامیده است و در روابط و رفتارهای اجتماعی نمود می‌یابد و در نتیجه «جامعه پسامدرن را به جامعه‌ای پیچیده‌تر و آشفته‌تر از گذشته تبدیل می‌کند» (همان، ص ۵۵).

افول واقعیت و از بین رفتن مرز واقعیت و خیال را متفکران دیگری نیز تأیید کرده‌اند. بوذریار در مقاله تقدم «وانموده‌ها»، سیطره نشانه‌ها در جهان معاصر را چنان گسترده و فراگیر دانسته که امر واقع به طور جدی محو شده است و مرجع حقیقت عینی دیگر وجود خارجی ندارد (نوذری، ۱۳۷۹، ص ۲۵۰). در چنین جهانی که نه امید به پیشرفت آن وجود دارد و نه آمیدی به بازگشت از آن، نشان‌ها هیچ‌گونه رابطه‌ای با هیچ نوع واقعیتی ندارند (همان، ص ۲۵۱). در چنین وضعیتی مرز واقعیت، خیال و وهم چنان در هم شکسته شده که نمی‌توان هیچ‌گونه ارزیابی‌ای از آنها ارائه داد و انسان در چنین وضعیتی به بیماری وانمودگی دچار می‌شود که ارزیابی یا بهبود وضعیت او را نباید انتظار داشت (همان، ص ۲۵۱-۲۵۲).

از دیگر ویژگی‌های پست‌مدرنیته که ناشی از ساختارشکنی پست‌مدرن، نفی فراروایت‌ها و نفی واقعیت‌هاست، کثرت‌گرایی آن است. کثرت‌گرایی در تمام عرصه‌های علوم و فنون پست‌مدرنیته، مانند معماری، هنر، دین، سیاست و فرهنگ وجود دارد و بر اساس این تفکر، انسان پست‌مدرن، انسان تکثرگراست. نکته مهم در رویکرد تکثرگرایانه انسان پست‌مدرن، محوریت فایده عملی است. بر همین اساس ممکن است انسان پست‌مدرن به جهت فوایدی که در سنت می‌بیند، به سنت نیز رجوع کند؛ اما سنت‌گرا نیست (شقاقی، ۱۳۸۸، ص ۱۱). لذا هر آنچه برای انسان پست‌مدرن منفعت داشته باشد یا موجب آرامش او شود، به آن رجوع می‌کند؛ حتی اگر هیچ دلیل عقلانی‌ای برایش نداشته باشد.

فرهنگ خودشیفتگی (نارسیسیسم) یکی از ویژگی‌های پست‌مدرنیته است که در دهه‌های اخیر در میان عموم انسان‌ها رو به زیاد است. بر اساس این فرهنگ هر عملی که فرد انجام می‌دهد در راستای ارضا و لذت درونی خود است (لش، ۱۳۸۰، ص ۶). از نشانه‌ها و جلوه‌های فرهنگ خودشیفتگی، ابرفردیت است که بر اساس آن انسان

پست‌مدرن، ارزش‌هایی را می‌پذیرد که با نیازهای ذهنی خاص او مطابقت دارند، یا اینکه فرد را به ارتباط بهره‌کشانه از دیگران سوق می‌دهد (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۸۹ و ۱۹۰). احساس‌گرایی سطحی یکی دیگر از جلوه‌های فرهنگ خودشیفتگی است که براساس آن عقلانیت ارزشی که عقلانیت سنت‌مدار است، محوریت خود را از دست می‌دهد و احساسات و عواطف در شکل مبتذل و سطحی جای‌گزین آن می‌شود که مهم‌ترین مصادیق آن، رفاه‌جویی، مسرت‌جویی، انتخاب‌گری و بدن‌گرایی است (همان، ص ۱۹۹-۲۱۳). یکی از مهم‌ترین نکته‌های چشمگیر در بیانات پست‌مدرن‌ها، اشاره به اهمیت یافتن بسیار زیاد «خویشتن» است و جهت‌گیری‌های ارزشی پست‌مدرن، هیچ ملاکی برای ترجیحات ارزشی ندارند. بنابراین جهت‌گیری‌های ارزشی آن، بسیار متنوع، التقاطی (برگرفته از منابع مختلف)، کاملاً فردی و شخصی و دارای قابلیت تغییر و تعویض دائمی هستند (همان، ص ۱۷۰).

۳. انسان معنوی پست‌مدرن

براساس تعریف و ویژگی‌هایی که در تفکر پست‌مدرن از انسان ارائه شده است، انسان معنوی پست‌مدرن نمی‌تواند و نباید هدف و مقصدی خارج از زندگی طبیعی و مادی داشته باشد و چون رفاه‌جویی، مسرت‌جویی و بدن‌گرایی از خواست‌های اصلی انسان پست‌مدرن است، مهم‌ترین هدف انسان معنوی در انگاره پست‌مدرنیتیه، کامیابی دنیوی و لذت هر چه بیشتر و کاستن از رنج و سختی‌های زندگی است. بودریار بر اساس همین الگو، جامعه مدرن را به بیابان تشبیه می‌کند (بودریار، ۱۹۸۹، ص ۳)؛ بیابانی که انسان پست‌مدرن از بودن در آن رضایت دارد؛ زیرا امکات و رفاه می‌تواند در اینجا برای او فراهم باشد؛ از این رو نیاز به غایت و آرمانی متعالی ندارد تا به سویش حرکت کند. او پس از این تشبیه با اشاره به عنصر «لذت‌جویی» انسان پست‌مدرن در این بیابان می‌گوید: «از این پس دیگر میل یا حتی ذوق و سلیقه و تمایل خاصی در کار نیست، بلکه با یک کنجکاوی عمومیت یافته روبه‌رویم؛ یعنی با یک «خلاق تفریح» یا تکلیف به خوش‌گذرانی و استفاده کامل از همه امکان‌ها برای به هیجان درآوردن خود و لذت بردن» (رشیدیان، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹). به طور طبیعی و منطقی، معنویت متناسب با چنین ساختاری و خواست‌های چنین انسانی، معنویتی خواهد بود که بتواند لذت و کامیابی بیشتری برای آن فراهم آورد.

در واقع دو عنصر کلیدی در جامعه پست‌مدرن ایفای نقش می‌کنند: لذت‌جویی و مصرف (بل، ۱۹۷۶، ص ۴۷۹) و براساس همین دو عنصر، معنویت نیز همانند کالایی مصرفی دیده می‌شود؛ کالای مصرفی‌ای که انسان جدید از میان کالاهای مختلف انتخاب می‌کند تا بتواند نیازها و خواسته‌هایی را برآورده کند که دیگر کالاها از عهده برآوردن ساختن آنها برنمی‌آیند. معنویت همچنین می‌تواند نقش یک تغییر‌دافعه داشته باشد که انسان پست‌مدرن در بهره‌مندی از لذایذ مادی، دچار یک‌نواختی نشود. بنابراین معنویت هم لذت بیشتری از لذایذ مادی برای او فراهم می‌آورد و هم خوشی و مسرت‌های بیشتری را به او عرضه می‌کند که در لذایذ مادی برایش فراهم نیست و از طریق آنها می‌تواند از رنج‌ها و سختی‌های زندگی نیز بکاهد. این نوع معنویت‌گرایی در واقع ناشی از همان حس همگانی در انسان پست‌مدرن است که باید همه چیز را امتحان کرد. یک شعار امریکایی می‌گوید «همیخ را امتحان کنید»؛ زیرا انسان مصرفی پست‌مدرن می‌ترسد لذتی وجود داشته باشد که آن را از دست بدهد (رشیدیان، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹).

معنویت پست‌مدرن برخلاف معنویت و عرفان سنتی به امر متعالی نمی‌اندیشد و در جست‌وجوی آن نیست و حتی به دنبال هدف متعالی در درون خود نیز نیست، بلکه غایت آن برآورده شدن احساسات و لذت‌های انسان خودشیفته پست‌مدرن است و به بیان کیویت «ما در معنویت‌ورزی پست‌مدرن به دنبال ساختن یک نمایش هستیم و آن نه نمایش آیین مقدس، بلک نمایش خودهایمان» (کیویت، ۱۹۹۸، ص ۲۷). کهون نیز یکی از ویژگی‌های پنج‌گانه پست‌مدرنیته را نفی تعالی می‌داند که براساس آن، انکار تعالی هنجارها برای پست‌مدرنیته جنبه‌ای قاطع و تعیین‌کننده دارد؛ هنجارهایی مانند حقیقت، خوبی، زیبایی، عقلانیت (کهون، ۱۳۸۱، ص ۱۵).

براساس تکثرگرایی و ساختارگریزی‌ای که پیش از این بیان شد، هر گونه باور ثابت در معنویت پست‌مدرن نفی می‌شود (کارتل و کینگ، ۲۰۰۵، ص ۱۵۰) و هیچ‌گونه باور الهیاتی‌ای نیز پذیرفته نیست. دریلد از متفکران پست‌مدرن سرسخانه معتقد است که ساختارزدایی پست‌مدرن «هر نسبتی با الهیات را مسدود می‌سازد» (کهون، ۱۳۸۱، ص ۵۳۶)؛ بلکه حتی آن‌گونه که کیویت بیان داشته، پست‌مدرنیته «فاقد هر گونه دعوی نسبت به دانش و معرفت واقع‌نمای خاص و ممتاز و فاقد هر گونه اعتقاد به جهانی فراتر از این جهان مادی است» (کیویت، ۱۹۹۸، ص ۸) و بر همین اساس، چون رویکرد فرهنگی دوران پست‌مدرن به جانب نفی هر نوع فراواقعیت حرکت می‌کند، معنویت‌گرایان نسبت به گزاره‌های مابعدالطبیعی دین بدین هستند و فضیلت معرفتی را در به چالش کشیدن این گزاره‌ها می‌دانند (فر و شرم، ۲۰۰۸، ص ۲۴). البته معنویت و عرفان پست‌مدرن گاهی به رازهای جهان خلقت اشاره می‌کند، اما این رازها در ماورای طبیعت یا باطن این عالم وجود ندارند، بلکه برخی حالات انسانی مکشوف‌شده مانند خنده و تفریح‌اند که با بزرگ‌نمایی تقدیس‌گونه، به عنوان راز و رمز خلقت و جهان انگاشته می‌شوند (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۳۴۷).

۴. انسان معنوی در نظریه عقلانیت و معنویت

نظریه معنویت و عقلانیت ویژگی‌هایی برای انسان معنوی برشمرده است که برخی از آنها با آنچه در انسان معنوی پست‌مدرن شناختیم، تشابه و هماهنگی دارد (ویژگی‌های دسته اول) و در برخی دیگر از آنها (ویژگی‌های دسته دوم) از آن متمایز می‌شود. در ابتدا به ویژگی‌های اصلی دسته اول اشاره می‌کنیم.

۴-۱. شادی و آرامش دنیوی

هدف و غایت انسان معنوی در این نظریه، رسیدن به آرامش، شادی، امید و رهایی از رنج یا کاهش آلام و رنج‌هاست (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۲۹، ۲۶۷، ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۷۹) که بر «گریز از رنج» بیشتر تأکید می‌شود (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۰۵). غایتی که در این نظریه تعیین شده، نه غایتی متعالی که در معنویت دینی وجود دارد، بلکه غایتی طبیعی، زمینی و این‌جهانی است. ملکیان بر سکولاریته بودن نظریه معنویت، بسیار تأکید می‌کند؛ بدین معنا که این جهان کانون توجه انسان معنوی است. (همان، ص ۲۶۹) و جهان دیگر (آخرت) به عنوان بخشی از هدف زندگی یا تمام آن، اصلاً مورد نظر انسان معنوی نیست (همان؛ ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۱).

۴-۲. لذت‌گرایی

در بیان وصف خوشی برای زندگی، نظریه‌پرداز به خواست‌های اصلی انسان پست‌مدرن از زندگی وفادار است. «در یک زندگی خوش، شخص بیشترین لذت ممکن را برای شخص خودش و کمترین درد و رنج را برای خودش طالب است» (همان) و این معنا با ویژگی لذت بردن از زندگی تا حد ممکن برای انسان پست‌مدرن و نیز با ویژگی خودشیفتگی و برآوردن نیازهای سطحی سازگاری دارد. نظریه‌پرداز بر این مسئله نیز تأکید می‌ورزد که انسان معنوی، انسان سکولار است؛ بدین معنا که این دنیا کانون توجه انسان معنوی است (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۹) و فرد به دنبال خوشی و آرامش در این دنیاست (همان، ص ۲۳۷)؛ زیرا انسان جدید «اهل نقد است و اهل نسیه نیست» (همان). بنابراین انسان معنوی به دنبال پاداش در جهان دیگر نیست، بلکه به دنبال پاداش این‌جهانی، طبیعی و کاملاً معین و مشخص است (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۱).

۴-۳. ناواقع‌گرایی و عقلانیت ابزاری

نظریه‌پرداز که مهم‌ترین ویژگی انسان جدید را که جامع ویژگی‌های دیگر آن است، عقلانیت آن شناخته است (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۳۲ و ۲۴۸) تأکید می‌کند که نباید در عقلانیت و پیوند دادن معنویت با آن به دنبال کشف باورهای واقعی باشیم؛ زیرا «اینجا مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۸). در اینجا نیز ملکیان به اندیشه ناواقع‌گرایی پست‌مدرنیته وفادار است که بر اساس آن عقل انسان را قادر به دستیابی به حقیقت و واقعیت جهان خارج نمی‌داند (ملکیان، ۱۳۸۷، ص ۵۳)، بلکه در مرتبه‌ای بالاتر، آن‌گونه که پست‌مدرنیته عقاید متضاد را پشتیبانی و تأیید می‌کند (گودمن، ۱۹۷۸، ص x)، ملکیان نیز دو باور متضاد (باور به وجود خدا و عدم باور به وجود خدا) را به تأیید باور معنوی می‌رساند (ملکیان، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶).

بدین ترتیب عقلانیتی که وی معنویت را با آن پیوند می‌دهد، نه عقل نظری و استدلالی، بلکه عقلانیت عملی و ابزاری است؛ زیرا معتقد است که نمی‌توانیم درباره صدق و کذب باورهای متافیزیک دوری داشته باشیم؛ پس باید به تعیین ارزش باورها از طریق عقل عملی بپردازیم (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۳۱۵) و براین اساس، عقل ابزاری است که تعیین می‌کند انسان معنوی باید چه باورهایی داشته باشد؛ زیرا معتقد است که با عقل ابزاری «می‌توان نشان داد که تک‌تک گزاره‌های خردگرای چه کمکی به بهداشت روانی می‌کند» (همان) و عقلانیت انسان جدید نیز همین را می‌خواهد؛ بلکه «عقلانیت متجددانه چیزی بیش از یک ابزار نیست برای شکل دادن به جهان آن‌گونه که می‌خواهیم و خوش داریم» (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۲). بنابراین تمام تلاش انسان معنوی در این نظریه این خواهد بود تا با عقلانیت ابزاری باورها و رفتارهایی داشته باشد که برای او آرامش و بهداشت روانی فراهم می‌آورند (ملکیان، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶).

جای‌گزین شدن عقلانیت ابزاری برای کشف مطلوبیت روانی باورها در واقع بازنمودی از همان سوپرکتیوته پست‌مدرنی است که درباره‌اش گفته شده انسان پست‌مدرن رابطه‌اش را با ابژه‌ها را نه بر اساس واقعیت آنها، بلکه بر اساس امر «روانی» و «شخصی» تعیین می‌کند یا در آغوش می‌کشد (رشیدیان، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸). نظریه‌پرداز نیز می‌گوید در اینجا بر اساس الگوی ویلیام جیمز از متفکران پراگماتیست درباره باورها و گزاره‌ها عمل می‌کند

(ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۳۳) که با صرف نظر از ابعاد معرفتی گزاره‌ها و باورها، به فایده عملی آنها می‌پردازد. بر اساس همین الگو، هیچ‌گونه استدلالی به نفع آن باورها یا ترجیح عقلانی آنها را نمی‌پذیرد و صرفاً آن گزاره‌ها و باورها را از عقلانیت عملی و پراگماتیستی برخوردار می‌داند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶). گرچه او در اینجا کاری با نظریه صدق پراگماتیست‌ها ندارد و عقلانیت باورها را از صدق و کذب آنها جدا می‌سازد (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴)، اما نتیجه این دو تفکر یکسان است؛ یعنی در نهایت همانند متفکران پراگماتیست به دنبال فایده عملی باورها و گزاره‌ها برمی‌آید. ضمن آنکه ملکیان دستیابی به حقیقت را به معنای دستیابی به باورهای واقعی نمی‌داند (ملکیان، ۱۳۹۱، ص ۲۰) و بر همین مبنا می‌گوید ممکن است دو انسان معنوی که هر دو «حقیقت‌طلب» هستند، یکی به باور خدا برسد و دیگری وجود خدا را باور نداشته باشد و هر دو انسان معنوی باشند (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶).

۴-۴. کثرت‌گرایی و سیالیت باورها

کثرت‌گرایی و فقدان باورهای ثابت و سیالیت باورها یکی دیگر از مواردی است که انسان معنوی بر مبنای پست‌مدرنیته بدان وفادار است. عقاید و باورهای انسان معنوی در این نظریه، روان و سیال‌اند و انسان معنوی، همانند انسان مؤمن (غیرمعتقد) طالب بی‌قراری است و به هیچ عقیده‌ای ثابت و مستحکم نمی‌اندیشد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۴۲-۱۴۶). براین اساس اگرچه با تمایز نهادن میان حقیقت و عقلانیت همانند پست‌مدرنیست‌ها خود را از نسبی‌گرایی افراطی که حقیقت و واقعیت را نسبی می‌داند، دور نگاه می‌دارد، اما نسبی‌گرایی در عقلانیت در نظر او موجه می‌ماند؛ بدین معنا که عقیده یک شخص به یک گزاره در یک زمان عقلانی و در زمان دیگر غیرعقلانی می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴). علاوه بر تکثرگرایی در اندیشه و نداشتن یک اندیشه ثابت، تکثرگرایی نظریه‌پرداز در ارزش‌ها و رفتارهای معنوی نیز در پایان به تفصیل بیان می‌شود.

تا بدینجا نظریه‌پرداز به الگو و مبانی پست‌مدرنیته و معنویت که بر اساس آن تولید می‌شود و ویژگی‌هایی از انسان معنوی که از این الگو ساخته می‌شود، وفادار بوده است و اشکالی از جهت سازواری و هماهنگی مبانی و ساختار با فرآورده آن (انسان معنوی پست‌مدرن) وجود ندارد. اشکال از آنجا آغاز می‌شود که ملکیان در بیان ویژگی‌هایی از انسان معنوی از این الگوها خارج می‌شود؛ به گونه‌ای که ما را با شخصیتی متضاد با آنچه تاکنون ترسیم نموده است، روبه‌رو می‌سازد.

۵. ناسازواری انسان معنوی

بیان ویژگی‌های دسته دوم نشان خواهد داد که زایش انسان معنوی با این ویژگی‌ها از پست‌مدرنیته و تفکر اگزیستانسیالیسم، در مقام نظر و عمل ناممکن است. در واقع این ویژگی‌ها با مبانی پست‌مدرنیته که به آنها وفادار است و نیز با ویژگی‌هایی که در دسته اول بیان شده بود ناسازوار است.

۱. خوبی زندگی و انسان پست‌مدرن

آغاز این دسته از ویژگی‌ها، همان وصفی است که برای انسان اصیل بیان شد. وصف دوم، خوبی زندگی است. نظریه معنویت بر اساس ویژگی‌های زندگی اصیل، انسان معنوی را به دنبال خوبی در زندگی می‌داند. خوبی زندگی

آن است که «شخص چنان زندگی کند که کمترین درد و رنج را به دیگران برساند و بیشترین سعی را در کاستن از درد و رنج دیگران داشته باشد، بدون اینکه در این امر ذره‌ای لذت خودش را در نظر بگیرد» (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۷۹). این وصف برای انسان معنوی، برخاسته از «نوع‌دوستی» و منشأ آن را «عشق» است (همان)؛ اما «نوع دوستی» با صفت «خودخواهی» انسان پست‌مدرن و نیز با وصف «خودشیفتگی» او سازگار نیست. علاوه بر آن نظریه‌پرداز معنویت را بر عقلانیت ابزاری استوار می‌سازد و این نوع عقلانیت انسان را به فردگرایی و منفعت شخصی سوق می‌دهد و به چشم‌پوشی از اشتراکات عاطفی وامی‌دارد (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸-۱۲۹). بنابراین دارا بودن وصف خوبی برای انسان معنوی در پارادایم پست‌مدرنیته، موجه نمی‌نماید.

امکان زایش انسان معنوی با وصف خوبی به دلیل دیگری نیز در این نظریه فراهم نمی‌شود و آن، تقابلی است که در مواردی با وصف خوشی انسان معنوی دارد و وصف خوشی باید بر وصف خوبی مقدم باشد؛ زیرا خوشی بر خلاف خوبی با مبانی و اصول مورد پذیرش نظریه‌پرداز موجه و سازگار است. از جمله اصول اینکه انسان معنوی خوددوست‌ترین انسان‌هاست و این خوددوستی مبتنی بر حب ذات است (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۱۸) و در هر کاری رضایت و خواست خود را طلب می‌کند و دغدغه اصلی انسان معنوی کاهش رنج خود است؛ حتی در جایی که کاهش رنج دیگران را می‌خواهد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۹ و ۳۰۵). نیز معنویت در این نظریه با آخرت‌گرایی و امید به پاداش آخروی در ادیان سازگار نیست (همان، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۳۸). به همین سبب انسان معنوی سکولار و به دنبال پاداش این‌جهانی است (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۴۱). انسان معنوی می‌تواند ملحد باشد و به خدا باور نداشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶). بر اساس این اصول اگر وصف خوبی (نیکی به دیگران) موجب رنج و سختی، یا موجب از دست دادن خوشی برای خود انسان شود، باید از آن صرف‌نظر کرد؛ زیرا هیچ دلیلی برای تقدم خوبی بر خوشی‌ها نیست؛ درحالی‌که «خود» انسان اصل است و تقدم خوشی و منفعت «خود» بر منافع و خوشی دیگران، با ویژگی‌های مذکور و مبانی نظریه سازگارتر است. بنابراین هیچ دلیلی بر تقدم خوبی به دیگران بر خوشی «خود» نیست؛ در تقابل با آن، یک انسان متدین که نظریه معنویت او را در مقابل با انسان معنوی می‌بیند (همان؛ ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۷۲) می‌تواند بر اساس باور و امید به پاداش آخرت و طلب «خوشی» و لذت در جهان دیگر، یا برای رضای خدا (انسان: ۹) از وصف خوبی برخوردار باشد؛ یعنی راضی به رنج و سختی برای خود باشد تا دیگران رنج و سختی نداشته باشند، یا به خاطر خوشی دیگران از خوشی خود بگذرد؛ بنابراین انسان دین‌باور می‌تواند از ویژگی خوبی در زندگی برخوردار باشد، اما انسان معنوی در این نظریه نمی‌تواند چنین باشد. طلب رضای دیگری نه‌تنها در اندیشه انسان معنوی در این نظریه بی‌معناست، بلکه اصولاً در تقابل با زندگی اصیل و زندگی برای خود است؛ زیرا ملکیان معتقد است که دین سنتی به جهت وصف طلب رضایت‌دیگری، موجب «ازخودبیگانگی» انسان می‌شود. در دین سنتی انسان باید از صرافت طبع خود (زندگی اصیل) دست بردارد تا رضایت موجود دیگری را کسب کند (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷۹). بنابراین مطابق آنچه بیان شد، انسان معنوی نمی‌تواند بدون داشتن ذره‌ای نفع و لذت، به دیگران خوبی کند.

۵-۲. ناسازگاری مصرف‌گرایی و کمترین مصرف

مصرف‌گرایی یکی از الگوهای اساسی در پست‌مدرنیته است که معنویت‌گرایی جدید را نیز دربر گرفته است؛ به‌گونه‌ای که اصولاً در پارادایم پست‌مدرنیته، معنویت به عنوان کالایی مصرفی تعریف می‌شود؛ درحالی‌که در نظریه معنویت بیان شده است که «انسان معنوی کمترین مصرف و بیشترین تولید را در جهان پیرامون خود دارد» (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۸۳). بنابراین نظریه‌پرداز در بیان این ویژگی نیز از مبانی پست‌مدرنیته خارج شده است. بنابر آنچه در نقد وصف خوبی بیان شد، معنادار نیست که انسانی که به دنبال خوشی در زندگی است و تنها بر اساس حب ذات تصمیم می‌گیرد و رفتار می‌کند و در سودای جلب منافع است، کمترین مصرف را در زندگی داشته باشد.

۵-۳. ارزشمندی زندگی و انسان‌اگزیستانس

ارزشمندی زندگی، ویژگی دیگری است که برای زندگی آرمانی لازم دانسته و انسان معنوی را برخوردار از آن می‌داند؛ اما نظریه‌پرداز در الزام این ویژگی برای زندگی آرمانی نیز از مبانی انسان‌شناسی اگزیستانس که قرابت خود را با آن تفکر اعلام داشته، خارج می‌شود، یا حتی در تقابل با آن قرار می‌گیرد. در وصف سوم که ارزشمندی زندگی است، انسان معنوی زندگی را معنادار می‌داند و بر اساس آن، زندگی کردن را بر خودکشی ترجیح می‌دهد (همان). این در حالی است که بر اساس تفکر اگزیستانسیالیسم، آغاز و انجام از شناسنامه وجود انسان پاک و محو شده و موجود به «هستی افکنده شده» است و در نتیجه برخی از پرسش‌های مربوط به معناداری زندگی مجهول می‌ماند. یکی از پرسش‌های اساسی معناداری زندگی که اهمیت تمام و کمال در نظریه دارد، چرایی و هدف از وجود «رنج» است و پاسخ به چرایی وجود «رنج»، دستیابی به علت غایی آن است. با داشتن علت غایی است که وجود «رنج» معنا می‌یابد؛ اما نه در تفکر اگزیستانس و نه در نظریه معنویت پاسخی برای آن وجود ندارد، چون چرایی وجود انسان پاسخی نمی‌یابد.

همچنین از آنجاکه آغاز طرح نظریه معنویت، پذیرش وجود رنج است و پایان و غایت آن نیز رهایی از رنج در نظر گرفته شده است، هیچ‌گونه طرحی پیش از آغاز مذکور وجود ندارد. پاسخ به اینکه چرا اصلاً رنج وجود دارد و چرا رنج می‌بریم، در گرو این است که طرح پیشینی از آفرینش رنج (در ذیل هدف از آفرینش انسان) وجود داشته باشد؛ درحالی‌که در اندیشه اگزیستانس طرح پیشین، منتفی یا مسکوت مانده است و نظریه نیز بر اساس همین الگو طرح شده است.

فقدان پاسخ به هدف و معنای وجود «رنج» در حالی است که نظریه‌پرداز اذعان دارد که برخی رنج‌ها «گریزناپذیر» هستند و برای قابل تحمل ساختن و کاهش آلام باید آنها را معنادار کرد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۵۲). برخی از این رنج‌ها بدون دخالت خود انسان، یا حتی عوامل طبیعی وجود دارند؛ بنابراین اینکه چرا انسان نباید دست به خودکشی بزند (درحالی‌که رنج‌های گریزناپذیر بدون دخالت عامل انسانی و بدون هیچ معنایی بر او سیطره دارد و به جهت سکولار بودن انسان معنوی، سرانجام روشنی نیز در پس این رنج‌ها متصور نیست) پاسخ موجهی نمی‌یابد و ارزشمندی زندگی انسان در این پارادایم معنادار نیست.

۴-۵. تضاد زیان و رضایت

ملکیان به‌رغم وجود چالش با معناداری اصل زندگی و وجود «رنج»، از رضایت با اصل زندگی فراتر می‌رود و می‌گوید انسان معنوی از کل جهان هستی رضایت دارد؛ حتی از دردها و رنج‌ها و شرور این جهان (ملکیان، ۱۳۹۱ الف، ص ۶۵)؛ درحالی‌که در بیان وصف ارزشمندی زندگی برای انسان معنوی، نهایت چیزی که توانست ادعا کند، به‌صرفه بودن زندگی است؛ بدین معنا که چون سود زندگی برای انسان معنوی بیش از ضرر و زیان آن است، انسان معنوی دست به خودکشی نمی‌زند (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۷۹). معنای این سخن آن است که گرچه انسان معنوی به واسطه شرور و رنج‌ها دچار زیان می‌شود، اما چون سود، لذت و خوشی، یا خوبی‌های زندگی کردن را بیش از زیان آن می‌داند و می‌بیند، به زندگی کردن رضایت می‌دهد. روشن است که انسان هیچ‌گاه به زیان «خود» رضایت نمی‌دهد؛ بنابراین اصلاً به شرور و رنج‌ها راضی نمی‌شود و اصلاً دلیلی ندارد که رضایت دهد، مگر اینکه به خدایی باور داشته باشد که چون همه عالم از او و به رضای اوست، به آنها رضایت دارد، یا آفرینش رنج‌ها برای انسان و آفرینش شر را برای هدفی بداند، درحالی‌که انسان معنوی این نظریه، هم می‌تواند به خدا باور نداشته و ملحد باشد (ملکیان، ۱۳۸۵، ص ۱۶) و هم انسانی افکنده در هستی است که هیچ طرح و هدف تعیین‌شده‌ای برای او و رنج‌هایش وجود ندارد و هم انسان اصیل اگزیستانس است که تنها به «خود» می‌اندیشد و به هیچ هویت بیرون از خود، خواه هویت انضمامی یا انتزاعی امید ندارد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۹۴). به عبارت دیگر «گریز از رنج» که هدف اصلی انسان معنوی است، با رضایت از رنج معنا ندارد. انسان دین‌دار و انسان‌های معنوی چون پیامبران و اولیای الهی یا شخصیتی مانند امام حسین علیه السلام می‌توانند به رنج‌ها راضی باشند، یا حتی خود را در رنج قرار دهند، چون آنها را رضای الهی می‌دانند یا امید به پاداش آخرت دارند، یا وجود رنج را برای کمال و تعالی وجودی لازم می‌دانند؛ اما در پارادایمی که غایت از همه تلاش‌ها و اساس زندگی، گریز از رنج دانسته شود (همان، ص ۳۰۵) و رنج‌ها و شرور، ضرر و زیان به‌شمار می‌آیند، رضایت به رنج و یا قرار دادن «خود» در رنج معنا ندارد.

۵-۵. تفاوت «خود» عارف و اگزیستانسیالیسم

براساس تفکر فیلسوفان اگزیستانس، انسان معنوی کسی است که همه چیز را از درون خود طلب می‌کند و ادعا می‌شود که عارفان نیز چنین بوده‌اند که تنها از خود طلب کرده‌اند، نه از دیگران (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۹۴)؛ اما نکته مهم در «خود» وجود عارف (وجود انسان) این است که عارف «خود» را مظه‌ری از اسمای الهی دانسته، «خود» (انسان) را در آینه الهی می‌بیند و از خودی طلب می‌کند که وابسته و متصل و رقیقه آن حقیقت است، نه موجود افکنده در هستی و بدون هیچ آغاز و انجامی و خودی که مستقل است و به هیچ هویت بیرون از خود، خواه هویت انضمامی یا انتزاعی، وابستگی ندارد (همان). این مسئله برای کسی که از نگاه عارفان آگاهی دارد، مسئله‌ای کاملاً روشن و بدیهی است؛ اگرچه نظریه‌پرداز می‌توانست با تأمل در همان شعری که برای تشابه‌سازی معنویت با نگاه عارفان بیان داشته (همان، ص ۳۹۵)، این معنا را دریابد. در این صورت می‌توانست در تطبیق نگاه عارفان به «خود» با نگاه فیلسوفان اگزیستانس بیشتر تأمل کند.

۵-۶. تضاد ناواقع‌گرایی و آرامش پایدار

موضع دیگری که نظریه‌پرداز از باورهای انسان پست‌مدرن خارج می‌شود، آنجاست که انسان معنوی را به دنبال آرامش پایدار می‌داند. ایشان در اینجا به درستی اذعان می‌دارد که آرامش پایدار، شادی و امید در گرو دستیابی به حقیقت و باورهای مطابق با واقع است (همان، ص ۱۲۹) و انسان معنوی نیز برای اینکه تعادل روانی داشته باشد، نباید احساس خودفریبی داشته باشد و نداشتن چنین احساسی تنها در گرو داشتن باورهای واقعی میسر می‌شود (همان، ص ۳۲۷)؛ اما براساس عقلانیت پست‌مدرن اصولاً انسان توانایی کشف حقیقت و واقعیت را ندارد و نظریه‌پرداز نیز براساس همین رویکرد بر آن است که در باورهای معنوی نباید به دنبال باورهای مطابق با واقع باشیم؛ زیرا «اینجا مقامی است که دیگر واقع‌گرایانه بودن به کار نمی‌آید» (ملکیان، ۱۳۹۳، ص ۸). بنابراین انسان معنوی هیچ‌گاه به واقعی بودن آنها باور ندارد؛ بلکه «تسبب به آن باور چنان زندگی می‌کند که گویا وجود دارد، بدون آنکه هیچ دلیل معرفت‌شناختی برای آن داشته باشد» (همان). واقعیت را در دسترس عقل انسان ندانستن و به دنبال واقعیت‌ها نبودن، تعهد نظریه‌پرداز را به دیدگاه پست‌مدرن نشان می‌دهد، اما هنگامی که آرامش پایدار را در پی جویی باورهای واقعی و در گرو دستیابی به واقعیت‌ها می‌داند، از تعهد خود به مبانی معرفت‌شناختی آن خارج می‌شود.

همچنین درحالی که پست‌مدرنیته فاقد هر گونه دانش واقع‌نما و هر گونه اعتقادی به جهانی فراتر از این جهان مادی است (کیویت، ۱۹۹۸، ص ۸) و بر اساس آن، معنویت پست‌مدرنیته رازهای خلقت را تنها در همین زندگی مادی جست‌وجو می‌کند (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۳۴۷)، ملکیان انسان معنوی را کسی دانسته که به رازهایی خارج از جهان ماده باور داشته باشد (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۸۰). اگرچه این باور داشتن از نوع همان باورهایی است که انسان معنوی به واقعیت آنها دست نیافته و تنها تلقی وجود از آنها دارد که تنها «گویا» وجود دارند.

۵-۷. تضاد ساختارگریزی و اذعان به معنویت ساختاری

ملکیان برای آنکه نشان دهد معنویت وابسته به هیچ دین خاص، نظام اجتماعی و نظام فکری خاصی نیست، از معنویت‌گرایی سخن می‌گوید که در نظام‌های دینی، فکری و اجتماعی گوناگونی زندگی کرده‌اند و در زندگی آرامش، لذت و رضایت باطن برخوردار بوده‌اند (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۸۱-۳۸۳). این گوناگونی دین‌ها و نظامات اجتماعی و فکری، اگرچه ممکن است هدف ایشان را برای اثبات عدم انحصار معنویت در دین خاص برآورده سازد، اما نمی‌تواند معنویت ساختارگریز پست‌مدرنیته را اثبات کند؛ معنویتی که هیچ‌گونه نظام، روش و چارچوب مشخصی را نمی‌پذیرد؛ بلکه در تقابل با آن قرار می‌گیرد؛ زیرا ویژگی اصلی معنویت پست‌مدرن که آن را متمایز از ادیان نهادینه می‌سازد، خروج از ساختار و چارچوب‌های رسمی دین و مراجعه به خواست‌ها و ترجیحات شخصی است (نوبلا، ۲۰۱۳، ص ۸۷-۹۹) و نظریه‌پرداز نیز در بیان ویژگی زندگی اصیل برای انسان معنوی که بر اساس آن انسان معنوی تنها بر اساس فهم و خواست خود تصمیم می‌گیرد (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۸۱)، به نوعی به همین مسئله ساختارگریزی اشاره دارد و البته تصریح بر این معنا نیز دارد که انسان معنوی می‌تواند به هیچ دین و نظام

دینی‌ای متدین نباشد (همان، ص ۲۸۶؛ ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۷۷). این در حالی است که او از معناگرایان در ادیان مختلف مثال آورده و به این مسئله اذعان می‌کند که در طول تاریخ، اکثر انسان‌های معنوی، متدین به یکی از ادیان تاریخی بوده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۲۷۸) و انسان متدین نیز آن‌گونه که خود تصریح دارد، از چارچوب مشخص و معینی تبعیت می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۱، ص ۳۶۲ و ۳۶۴؛ همو، ۱۳۸۵ ب، ص ۱۶) و از اعتقادات خاص و ثابت برخوردار است (ملکیان، ۱۳۸۵ الف، ص ۱۳۸ و ۱۴۲) و اصولاً آن‌گونه که گرشم شلم معتقد است، در طول تاریخ معنویت یا عرفان مجرد از دین و ساختار دینی نداشته‌ایم و هرچه بوده است، عرفان نظام‌های خاص، مثل عرفان مسیحی، اسلامی و یهودی و مانند آن بوده است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵). بنابراین انسان‌های معنوی که از آنها مثال می‌آورد و تلاش دارد که الگوی انسان معنوی خود را بر اساس آنها بنا کند، در ساختار دینی خاص قرار داشته‌اند و در نقطه مقابل با ساختارگریزی نظریه و مبانی آن قرار می‌گیرند.

۵-۸. ناسازگاری بهره‌مندی از برنامه عملی با تکثرگرایی

ملکیان اذعان دارد که وجود راهکاری عملی در هر دین یا معنویت برای دستیابی به آرامش و کاهش آلام ضروری است و ارائه برنامه نظری و راهکار به‌تنهایی کفایت نمی‌کند (ملکیان، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۴۵). داشتن راهکار عملی نیز وابسته به یک چارچوب و نظام مشخص رفتاری و عملی است که این مسئله نیز با مبانی کثرت‌گرایانه پست‌مدرنیته در مقام عمل و نیز با این مبنا که انسان معنوی قطعاً هیچ آداب خاصی ندارد (همو، ۱۳۹۱ ب، ص ۸) سازگار نیست. ایشان بر اساس همین مبنا کثرت‌گرایی در عمل که برخاسته از تفکر کثرت‌گرایانه از ماهیت انسان در پست‌مدرنیته است، خود را ملزم به هیچ قاعده و نظامی نمی‌داند و بر آن است که آن‌گونه که فواید و آثار معنوی را می‌تواند از نماز حاصل کند، روز دیگر یا بعد از ظهر همان روز می‌تواند همین فواید را از طریق یوگا، مدیتیشن، یا رفتن در درون کلیسا و شرکت در عشای ربانی حاصل کند و در هیچ‌یک از این اعمال، باورهای الهیاتی مدخلیتی و تأثیری ندارد و خللی به مسلمانی وارد نمی‌کند؛ البته با توجه به اینکه این فواید معنوی به دست آوردن حالات Reflection یا Concentration یا Contemplation یا Meditation است (<http://111.ir/1d9q>).

نخستین نکته‌ای که از این موضع و سخن می‌توان فهمید، گواهی مؤثر آن بر رویکرد نوشتار حاضر در شبیه‌سازی نظریه معنویت با مبانی و الگوهای معنویت پست‌مدرن است که از جمله آنها الگوهای ساختارگریزی، کثرت‌گرایی، خودشیفتگی، فقدان باور الهیاتی، یا عدم تأثیر آن، نواقح‌گرایی و افول واقعیت‌ها و نداشتن ارتباط میان نشانه‌ها و واقعیت‌ها، مصرف‌گرایی و لذت‌جویی، سیالیت، تغییر دائمی و نداشتن هویت ثابت در چنین رفتارهای تکثرگرایانه کاملاً قابل ردیابی خواهد بود.

براساس این گفتار، آنچه انسان معنوی (همانند انسان پست‌مدرن) از معنویت می‌خواهد، آرامش، شادی، انرژی مثبت، لذت و راحتی در یک زمان خاص و به شکل سطحی است و چون حالات عمیق معنوی و پایدار را حاصل نکرده است، در زمان دیگر حتی چند ساعت بعد با انجام رفتار و عمل دیگر درصدد تحصیل آن حالات برمی‌آید،

مانند داروها یا موادی که انسان را برای ساعاتی خوش می‌کند و در ساعات دیگر به دنبال ماده مخدر یا دارویی دیگر می‌رود؛ همانند کالاهای مصرفی متعددی که با ذائقه انسان پست‌مدرن، دائماً تغییر می‌یابد و در عین حال بر روی همه آنها نشان و علامت «معنویت» زده می‌شود.

معنویت سکولار این نظریه به نیازهای عمیق انسان‌ها، یا تعالی معنوی انسان نظر ندارد؛ بنابراین نیازی ندارد که به باورهای الهیاتی که پشتوانه متافیزیکی آن رفتارهای عملی است، توجه داشته باشد. آرامش عمیق و پایدار در گرو باورهای پایدار است و باورهای پایدار نمی‌توانند در هر لحظه و ساعتی تغییر یابند. انسان معنوی نظریه چون به نیاز و خواسته‌های سطحی توجه دارد، تفاوت عرفانی و عمیق‌حالاتی چون نماز را با مدیتیشن و یوگا و... و نیز تفاوت آثار آنها را مورد توجه قرار نمی‌دهد و همانند آن شعار امریکایی که با ذائقه انسان پست‌مدرن بیان شده که «مسیح را امتحان کنید» (رشیدیان، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹)، می‌خواهد هر چیز را تجربه کند؛ شاید لذتی وجود داشته باشد که نگران از دست دادن آن است و این همان زایش انسان معنوی سکولار است که از نظریه معنویت و عقلانیت انتظار می‌رود.

از سوی دیگر نظریه پرداز بر لزوم باورهای معنوی که آنها را رازهای متافیزیک «خردگریز» می‌داند، تأکید دارد؛ به‌گونه‌ای که «اگر معتقد باشیم رازی وجود ندارد، انسان معنوی نیستیم» (ملکیان، ۱۳۸۹، ص ۸۰) و اصولاً معنویت نظریه خود را بر اساس آن باورها تعریف می‌کند (همان)؛ اما در سخن یادشده می‌بینیم که باورهای متافیزیکی همان نقش حداقلی خود را در تأثیرگذاری بر حالات معنوی از دست داده‌اند.

انسان معنوی مسلمان در راز و نیاز و عبادت خود به دنبال تعالی وجودی و آرامش عمیق و پایدار است و عبادت خود را بر اساس ایمان به باورهایی انجام می‌دهد که آنها را واقعی می‌داند و چنین ایمانی یک‌روزه یا یک‌شبه تحقق نیافته تا ساعت به ساعت تغییر یابد. نه ایمان به آن باورها با تفکر ناواقع‌گرایانه نظریه‌پرداز از یک‌سو و تفکر کثرت‌گرایانه پست‌مدرن از سوی دیگر سازگار است و نه وحدت، انسجام و نظامی که آن باورها و اعمال را در چارچوب مشخص و معین قرار داده است با تکثرگرایی سازگاری دارد. عارفی که به نماز می‌ایستد و از مقامات معنوی نماز برخوردار می‌شود، پیش از نماز با شهادت به ولایت انسان کامل و واسطه فیض و شهادت به اولوهِیت حق و رساندن آن از مرتبه زبان به قلب و... آغاز می‌کند و در هر تکییری قلب و قوای خود را به «عجز خود» و کبریای حق و قیومیت ذات او متذکر می‌کند و خود را مستغرق در اولوهِیت حق می‌یابد و به وحدانیت او اذعان می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۶۷-۷۳). حقیقت و باطن نماز یک عارف که او را به آرامش می‌رساند، تکیه به آن باورها دارد که نه تنها در اندیشه او پایدار است، بلکه در عمق جان او حضور دارد. حال چگونه همین انسان می‌تواند بعد از ظهر همان روز از همه این باورهای قلبی و درونی فارغ و تهی شود و با هیچ دانستن وجود حق یا نادیده گرفتن وجود کبریایی و الوهیت او همچون یک بودایی بدون باور به خدا به مدیتیشن بپردازد؟ یا اصولاً چگونه چنین معانی‌ای می‌تواند از انسان «خودخواه» گسسته از مبدأ هستی (اگزیستانس) تحقق یابد؛ درحالی که انسان «خود شیفته» پست‌مدرن یا حتی انسان اصیل اگزیستانس به هیچ‌روی نمی‌تواند از «خود» فارغ شود و به عجز «خود» اذعان کند، یا خود را در سایه ولایت انسان کامل (دیگری) ببیند و به واسطه فیض بودن او معتقد باشد؛ تا چه رسد به اینکه انسان تکثرگرای پست‌مدرن، سرمست از برخورداری از آثار معنوی عبادت و اظهار بندگی خود در نماز، بخواهد در همان روز و در مرتبه بعد، از طریق مدیتیشن یا کارهای دیگر از آنها بهره‌مند شود.

نتیجه‌گیری

انسان معنوی‌ای که ملکیان به دنبال زایش آن از نظریه معنویت و عقلانیت است، کسی است که به دنبال آرامش پایدار، ثبات، عشق، امید و... است؛ از زندگی آرمانی برخوردار است که خوبی به دیگران برایش مقدم بر خوشی خود است؛ حقیقت‌طلب است و عشق و عدالت دارد؛ زندگی برای او ارزشمند است و دردها و رنج‌ها برایش تحمل‌پذیرند؛ بلکه حتی از درد و رنج و شرور در این جهان رضایت دارد؛ به دنبال باورهای عمیق و واقعی است، چون آرامش پایدار را در باورهای واقعی می‌داند؛ اما مشکل اساسی این است که چنین انسانی از شکم پست‌مدرنیته زایش نمی‌یابد و ملکیان نیز به بسیاری از مؤلفه‌های پست‌مدرنیته و از جمله انسان‌شناسی پست‌مدرن و اگزیستانس و عقلانیت ناواقع‌گرایانه و ابزاری آن وفادار است. از چنین مادری تنها می‌توان زایش فرزند معنوی‌ای را انتظار داشت که به دنبال لذت‌جویی و خوشی است و به همه عناصر این جهان و از جمله معنویت به عنوان یک کالا می‌نگرد؛ کالایی که می‌تواند با توجه به روحيات روانی خود، آن را از میان کالاهای مختلف انتخاب کند. این انسان تحت هیچ ضابطه و نظام برنامه‌ای خاصی قرار نمی‌گیرد و چون برآوردن نیازهای سطحی و آرامش موقت را هدف می‌گیرد، می‌تواند هر لحظه برنامه‌ها و راهکارهای عملی را تغییر دهد. در واقع ملکیان در نظریه معنویت می‌خواهد میوه معنویت اصیل دینی را از درخت پست‌مدرنیته برچیند، درحالی‌که این میوه تنها بر روی درخت دین می‌روید و این ثمره را تنها از درخت دین می‌توان برچید و چشید. البته نمی‌توان انکار کرد که شبه‌معنویت‌هایی بر روی درخت پست‌مدرنیته می‌روید و وی نیز اشاراتی به آنها دارد، اما اینها کاملاً با میوه معنویت دینی متفاوت‌اند؛ گرچه ممکن است رنگ و شکل معنویت دینی داشته باشند.

منابع.....

- حمیدیه، بهزاد، ۱۳۹۱، *معنویت در سبب مصرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رشیدیان، عبدالکریم، ۱۳۸۵، «از فرد مدرن تا شخص پست‌مدرن»، *فلسفه* (دانشگاه تهران)، دوره سی و چهارم، ش ۱، ص ۱۰۳-۱۲۲.
- شقایق، حسین، ۱۳۸۸، «سنت‌گرایی و پست‌مدرنیسم؛ شباهت‌ها و چالش‌ها»، *روزنامه جام جم*، ش ۲۶۱۰.
- کهون، لارنس، ۱۳۸۱، *از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، تهران، نشر نی.
- لش، کریستوفر، ۱۳۸۰، «خودشیفتگی در زمانه ما»، ترجمه حسین پاینده، *ارغنون*، ش ۱۸، ص ۱-۲۶.
- مگی، برایان، ۱۳۷۴، *مردان اندیشه، پدیدآورندگان فلسفه معاصر*، ترجمه عزت‌السادات فولادوند، تهران، طرح نو.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، *راهی به راهی*، چ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۵الف، *مشتاقی و مهجوری*، تهران، نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۸۵ب، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، *روزنامه شرق*، ش ۸۳۵.
- _____، ۱۳۸۷، «سنت، تجدد، پساتجدد»، *آیین*، ش ۷، ص ۴۸-۵۴.
- _____، ۱۳۸۹، «در جست‌وجوی عقلانیت و معنویت»، *مهرنامه*، ش ۳، ص ۷۹-۸۵.
- _____، ۱۳۹۱الف، *دین، معنویت و روشنفکری دینی*، چ سوم، تهران، پایان.
- _____، ۱۳۹۱ب، «آینده بشر به سوی عقلانیت و معنویت»، *روزنامه اعتماد*، ش ۲۴۱۵.
- _____، ۱۳۹۳، «مصاحبه معنویت و عقلانیت»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، سال نهم، ش ۲، ص ۸۵.
- _____، ۱۳۹۵، *در رهگذار باد و نگهبان لاله*، چ دوم، تهران، نگاه معاصر.
- موحدیان عطار، علی، ۱۳۸۸، *مفهوم عرفان*، قم، مرکز تحقیقات ادیان و مذاهب.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۸، *سرم‌الصلوة*، چ ششم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- نش، کیت، ۱۳۸۷، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، ترجمه محمدتقی دلفروز، چ پنجم، تهران، کویر.
- نوذری، حسینعلی، ۱۳۷۹، *صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته*، تهران، نقش جهان.
- نیچه، فردریش، ۱۳۷۷، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش عاشوری، تهران، آگه.
- واتیمو، ۱۳۷۴، *پسامدرن: جامعه شفاف؟*، ترجمه مهراں مهاجر در: جمعی از نویسندگان، *سرگشتگی نشانه‌ها*، تهران، نشر مرکز.
- Baudrillard, Jean, 1989, *America. Translated By chris Turner*, New York:verso.
- Bell, Daniel, 1976, *The Coming of post-industrial Society*, New York, Basic Book.
- Carrette, Jeremy R, and Richard King, 2005, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Psychology Press.
- Cupit, Don, 1998, *Mysticism after Modernity*, Blackwell.
- Ferrer, Jorge N, and Jacob H Sherman, 2008, *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*, SUNY Press.
- Goodman, Nelson, 1978, *Ways of Worldmaking*, Indianapolis.
- Knoblauch, Hubert, 2013, "popular spirituality", in *Present day Spiritualities*, Brill.

نمایه الفبایی مقالات و پدیدآوردگان سال شانزدهم (شماره‌های ۶۱-۶۴)

الف. نمایه مقالات

امکان سالبه اولی در منطق و معرفت‌شناسی بر اساس مبنای امیری، ش ۶۱ ص ۹۷-۱۱۰
 آفرینش انسان از هیوط جسم تا صعود روح در اندیشه صدرالمتألهین، محسن فکوری، محسن فهیم، مجتبی جعفری، ش ۶۲ ص ۳۸-۲۵

بازتعریف معقول اول بر اساس مفهوم وجود، حسین یزدی، محمد سعیدی مهر، ش ۶۳ ص ۲۹-۳۸
 بررسی پدیدارشناسی به‌منابه مبنای معرفت‌شناختی اگزیستانسیالیسم، محمود نمازی اصفهانی، ش ۶۲ ص ۱۰۳-۱۱۸
 بررسی تطبیقی عدم از دیدگاه صدرالمتألهین و هایدگر، سمیه عظیمی، عزیزالله افشار کرمانی، ش ۶۴ ص ۷۱-۸۸
 بررسی تطبیقی کرامت انسانی در اندیشه کانت و شهید مطهری، میترا فرهنگ اصفهانی، سیدهاشم گلستانی، سیدحسین واعظی، علیرضا یوسفی، ش ۶۱ ص ۶۳-۸۰

بررسی تقریر شهید مطهری از برهان نظم، زهرا پورروستائی اردکانی، جواد پورروستائی اردکانی، ش ۶۱ ص ۲۵-۴۰
 بررسی تقسیم موجود به مجرد و مادی در فلسفه و تعریف آنها، یحیی نورمحمدی نجف‌آبادی، ش ۶۴ ص ۲۷-۴۲
 بررسی رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسئله اصالت وجود در اندیشه شیخ اشراق و صدرالمتألهین، زینب درویشی، محمدحسین ایراندوست، حسن معلمی، ش ۶۳ ص ۳۹-۵۴

بررسی سه‌جزئی یا دوجزئی بودن تحلیل ارسطو از گزاره حملی، احمد حمداللهی اسکوتی، ش ۶۳ ص ۵۵-۷۰
 بررسی مبنای خداشناختی هرمونتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی، سوسن نیرمانی، مرتضی براتی، ابراهیم باغشنی، ش ۶۳ ص ۱۲۹-۱۴۲

بررسی و نقد راه‌حل کانت در تعارض ضرورت علی و اختیار، محمد حسین زاده، ش ۶۲ ص ۷۹-۹۰
 تأثیرات نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی در شناخت‌درمانی و نقد آن بر اساس اندیشه اسلامی، نوید خاکبازان، علی مصباح، حمید رفیعی‌هنر، ش ۶۳ ص ۱۰۷-۱۲۸

تبیین حقیقت قبر و ثواب و عقاب آن از منظر صدرالمتألهین، علیرضا اسعدی، ش ۶۱ ص ۴۱-۵۴
 تبیین فلسفی ضرورت و چرایی صدور اعتبار، عبدالله فتوحی، علی عباسی، ش ۶۳ ص ۱۱-۲۸
 تحلیل فلسفی مبدئیت توحید برای فضایل اخلاقی و ارائه تعریف و الگویی جدید از فضایل اخلاقی، تقی محدر، مجتبی مصباح، ش ۶۳ ص ۸۵-۱۰۶

تحلیل و ارزیابی قاعده «امکان اشرف»، احمد حیدرپور، غلامرضا فیاضی، ش ۶۲ ص ۱۱-۲۴

تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره اولی بودن حمل میان جنس و نوع، رضا حصاری، داود حیدری، ش ۶۳ ص ۸۴-۷۱
 توحید ربوبی از دیدگاه صدرالمتألهین، احمد محمدی پیرو، غلامرضا فیاضی، ش ۶۱ ص ۲۴-۹
 «تناسخ» در نظام فلسفی شیخ اشراق و محمدبن زکریای رازی، نسرتین توکلی، ش ۶۴ ص ۱۰۴-۸۹
 جای‌گزینی برای تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی در حل معضلات فلسفی، محمد اصلانی، ش ۶۴ ص ۱۱۹-۱۰۵
 چیستی موضوع مابعدالطبیعه سهروردی و توجیه فلسفی آن، مسعود امید، ش ۶۴ ص ۲۶-۱۱
 دانش نوپای فلسفه حق، محمدحسین طالبی، ش ۶۲ ص ۱۳۸-۱۱۹
 زایشی ناخواسته؛ نقدی بر انسان‌شناسی نظریه معنویت و عقلانیت، سیدمحمد اکبریان، ش ۶۴ ص ۱۳۶-۱۲۱
 شعور همگانی در حکمت متعالیه و نقش آن در تعامل با محیط زیست، کورش حیدری، محمدکاظم رضازاده جودی، ش ۶۲ ص ۵۲-۳۹

طرحی نو در معیار تمایز مجرد و مادی با ارزیابی معیارهای دیگر، سیدمحمد مهدی نبویان، غلامرضا فیاضی، ش ۶۴ ص ۵۶-۴۳
 فلسفه اسلامی متأخر و راه حل سینوی مسئله استقرار، سیدعلی طاهری خرم‌آبادی، ش ۶۱ ص ۹۶-۸۱
 مراحل قضا و قدر از منظر صدرالمتألهین و رابطه آن با علم الهی، سیدهفاطمه یزدان‌پناه، زهره برقی، ش ۶۴ ص ۷۰-۵۷
 مربع تقابل در منطق ارسطویی و منطق رواقی، محمدرضا محمدعلیزاده، ش ۶۱ ص ۱۲۰-۱۱۱
 مفاهیم نظری و مشاهده‌ای؛ واقع‌گرویی یا ناواقع‌گرویی، محمد حسین‌زاده (یزدی)، ش ۶۲ ص ۷۸-۵۳
 منطق کوانتومی: منطق صادق کاذب!، محسن انبیاپی، ش ۶۲ ص ۱۰۲-۹۱
 نقد و بررسی اتصال و یا اتحاد نفس و عقل فعال، حسن معلمی، ش ۶۱ ص ۶۲-۵۵

ب. نمایه پدیدآورندگان

اسعدی، علیرضا، تبیین حقیقت قبر و نواب و عقاب آن از منظر صدرالمتألهین، ش ۶۱ ص ۵۴-۴۱
 اصلانی، محمد، جای‌گزینی برای تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی در حل معضلات فلسفی، ش ۶۴ ص ۱۱۹-۱۰۵
 اکبریان، سیدمحمد، زایشی ناخواسته؛ نقدی بر انسان‌شناسی نظریه معنویت و عقلانیت، ش ۶۴ ص ۱۳۶-۱۲۱
 امید، مسعود، چیستی موضوع مابعدالطبیعه سهروردی و توجیه فلسفی آن، ش ۶۴ ص ۲۶-۱۱
 انبیاپی، محسن، منطق کوانتومی: منطق صادق کاذب!، ش ۶۲ ص ۱۰۲-۹۱
 پورروستائی اردکانی، زهرا، جواد پورروستائی اردکانی، بررسی تقریر شهید مطهری از برهان نظم، ش ۶۱ ص ۴۰-۲۵
 توکلی، نسرتین، «تناسخ» در نظام فلسفی شیخ اشراق و محمدبن زکریای رازی، ش ۶۴ ص ۱۰۴-۸۹
 حسین‌زاده (یزدی)، محمد، مفاهیم نظری و مشاهده‌ای؛ واقع‌گرویی یا ناواقع‌گرویی، ش ۶۲ ص ۷۸-۵۳
 حسین‌زاده، محمد، بررسی و نقد راه‌حل کانت در تعارض ضرورت علی و اختیار، ش ۶۲ ص ۹۰-۷۹
 حصاری، رضا، داود حیدری، تحلیل و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره اولی بودن حمل میان جنس و نوع، ش ۶۳ ص ۸۴-۷۱
 حمداللهی اسکوئی، احمد، بررسی سه جزئی یا دوجزئی بودن تحلیل ارسطو از گزاره حملی، ش ۶۳ ص ۷۰-۵۵
 حیدرپور، احمد، غلامرضا فیاضی، تحلیل و ارزیابی قاعده «امکان اشرف»، ش ۶۲ ص ۲۴-۱۱
 حیدری، کورش، محمدکاظم رضازاده جودی، شعور همگانی در حکمت متعالیه و نقش آن در تعامل با محیط‌زیست، ش ۶۲ ص ۵۲-۳۹

خاکبازان، نوید، علی مصباح، حمید رفیعی هنر، تأثیرات نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی در شناخت‌درمانی و نقد آن بر اساس اندیشه اسلامی، ش ۶۳ ص ۱۲۸-۱۰۷

درویشی، زینب، محمدحسین ایراندوست، حسن معلمی، بررسی رابطه تفسیر مفاهیم فلسفی با مسئله اصالت وجود در اندیشه شیخ

اشراق و صدرالمتألهین، ش ۶۳ ص ۳۹-۵۴

سلیمانی امیری، عسکری، امکان سالبه اولی در منطق و معرفت‌شناسی بر اساس مبنای گروهی، ش ۶۱ ص ۹۷-۱۱۰

طالبی، محمدحسین، دانش نوپای فلسفه حق، ش ۶۲ ص ۱۱۹-۱۳۸

طاهری خرم‌آبادی، سیدعلی، فلسفه اسلامی متأخر و راه‌حل سینوی مسئله استقرا، ش ۶۱ ص ۸۱-۹۶

عظیمی، سمیه، عزیزالله افشار کرمانی، بررسی تطبیقی عدم از دیدگاه صدرالمتألهین و هایدگر، ش ۶۴ ص ۷۱-۸۸

فتحی، عبدالله، علی عباسی، تبیین فلسفی ضرورت و چرایی صدور اعتبار، ش ۶۳ ص ۱۱-۲۸

فرهنگ اصفهانی، میترا، سیدهاشم گلستانی، سیدحسین واعظی، علیرضا یوسفی، بررسی تطبیقی کرامت انسانی در اندیشه کانت و

شهید مطهری، ش ۶۱ ص ۶۳-۸۰

فکور، محسن، محسن فهیم، مجتبی جعفری، آفرینش انسان از هبوط جسم تا صعود روح در اندیشه صدرالمتألهین، ش ۶۲ ص

۳۸-۲۵

محرر، تقی، مجتبی مصباح، تحلیل فلسفی مبدئیت توحید برای فضایل اخلاقی و ارائه تعریف و الگویی جدید از فضایل اخلاقی، ش

۶۳ ص ۸۵-۱۰۶

محمدعلیزاده، محمدرضا، مربع تقابل در منطق ارسطویی و منطق رواقی، ش ۶۱ ص ۱۱۱-۱۲۰

محمدی‌پیرو، احمد، غلامرضا فیاضی، توحید ربوبی از دیدگاه صدرالمتألهین، ش ۶۱ ص ۹-۲۴

معلمی، حسن، نقد و بررسی اتصال و یا اتحاد نفس و عقل فعال، ش ۶۱ ص ۵۵-۶۲

نویان، سیدمحمد مهدی، غلامرضا فیاضی، طرحی نو در معیار تمایز مجرد و مادی با ارزیابی معیارهای دیگر، ش ۶۴ ص ۴۳-۵۶

نریمانی، سوسن، مرتضی براتی، ابراهیم باغشنی، بررسی مبانی خدانشناختی هرمنوتیک قرآنی در اندیشه علامه طباطبائی، ش ۶۳

ص ۱۲۹-۱۴۲

نمازی اصفهانی، محمود، بررسی پدیدارشناسی به‌مثابه مبنای معرفت‌شناختی آگزیستانسیالیسم، ش ۶۲ ص ۱۰۳-۱۱۸

نورمحمدی نجف‌آبادی، یحیی، بررسی تقسیم موجود به مجرد و مادی در فلسفه و تعریف آنها، ش ۶۴ ص ۲۷-۴۲

یزدان‌پناه، سیده‌فاطمه، زهره برقی، مراحل قضا و قدر از منظر صدرالمتألهین و رابطه آن با علم الهی، ش ۶۴ ص ۵۷-۷۰

یزدی، حسین، محمد سعیدی‌مهر، بازتعریف معقول اول بر اساس مفهوم وجود، ش ۶۳ ص ۲۹-۳۸

Unwanted Generation; a Critique on Anthropology of the Theory of Spirituality and Rationality

Sayyid Muhammad Akbarian / Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture
m.akbarian@isca.ac.ir

Received: 2018/08/10 - **Accepted:** 2019/03/12

ABSTRACT

The theory of spirituality and rationality believes that the institutionalized religion in the modern world cannot play its traditional role in tranquilizing human being and freeing him from pain and suffering; and it is only the religion that is capable of doing so. Since this theory has defined its mission for the modern human being, it considers itself committed to postmodern parameters. According to this theory, the spiritual man is the postmodern spiritual man with the features and parameters consistent with him. In stating the features of the spiritual man, Malekian is faithful to some postmodern features, but enumerates some more fundamental features for the spiritual man that gets him out of the circle of devotion to the postmodern foundations and models. The spiritual man with the recently mentioned features is realizable just in the system and structure of traditional religion and it is not possible to generate the spiritual man on the anthropological bases and the models of secular spirituality, or he would be a dual man who has gathered inconsistent features (religious and postmodern).

KEY WORDS: anthropology, postmodernity, religion, spirituality, inconsistency.

An Alternative for Distinction between Primary Essential Attribution and Common Technical Attribution in Resolving Philosophical Issues

Muhammad Aslani / Faculty Member in Department of Islamic Teachings Razi University

Received: 2018/09/20 - **Accepted:** 2019/03/09

maslani@razi.ac.ir

ABSTRACT

Presenting a distinction between ‘primary’ and ‘common’ predication by Mulla Sadra resolved many philosophical problems including the issue known as mental existence. However, it raised some problems itself. To resolve the latter issues, some efforts were made including separation of primary predication as a qualification of proposition and primary predication as a qualification of subject. For the author of the present article, this separation is not so precise, because the primary predication as a qualification of subject is indeed not the so called logical predication; rather, it is some division of subject in two bases. In this article, we present a new and very simple method which can substitute the separation of primary and common predicate with no difficulty. This solution is, in short, that in proposition, the attribute is from the essential qualities, states, and features of the subject and must inevitably be abstracted from a certain subject and be attributed to the same subject, not to be abstracted from one subject and be attributed to another one. More precisely, when a subject is able to be considered from different angles, first it must be determined from which angle the subject is considered in a certain situation so that the predicate is abstracted from the subject in proportion to that very situation.

A predicate must not be abstracted from one subject on one basis and be attributed to it on another basis. In his book entitled *Sharh Manzuma*, Murteza Mutahhari has dealt with this subject: “Is the difference between primary essential predication and common technical predication in the predication itself or there is indeed no difference in predication at all and this difference returns to the difference in subject?” One of the important findings of this study is the distinction between two modes of narrating mental conceptions; that is, narration of the mind from the object itself and narration of the mind from the mind – a distinction that is one of the main elements of the new solution.

KEY WORDS: predicate, primary essential predicate, common technical predicate, the mode of narrating mental conceptions, the independent mode of mental conception.

Transmigration in the Philosophical System of Sheikh Ishraq and Muhammad bin Zakariya Razi

Nasrin Tawakkoli / Assistant Professor of Theology and Islamic Sciences in Payam-e Noor University
tavakoli.nasrin@yahoo.com

Received: 2018/12/01 - **Accepted:** 2019/05/21

ABSTRACT

Transmigration as a philosophical idea to answer the issue of the destiny of man's soul after his death is among the important issues in the sphere of studying the soul. Most Muslim philosophers have regarded transmigration as an impossible idea, putting forward arguments for their view. Muhammad bin zakariya and Shahabuddin Suhrawardi, however, have a special position in this regard. Thus, the present article deals with their views. Here, it is clarified that Muhammad bin Zakariya Razi is regarded as the first prominent philosopher supporting the idea of transmigration in the Islamic world, and this doctrine has its roots in his philosophical worldview in the realm of eternity of the soul and matter. In most of his works, Sheikh Ishraq mentions the theory of impossibility of transmigration, but in Hikmat al-Ishraq, he considers the arguments of adherents of both impossibility and possibility of transmigration as weak. Between these two views, there are disagreements on 'the amount of paying attention to transmigration', 'the sphere of possibility of transmigration', 'the amount of innovation in this issue', 'the methodology of discussion', and 'the relationship between transmigration and temporality or eternity of the soul'. These two views are common in 'possibility of freedom from cycle of transmigration' and 'negation of impossibility of some types of transmigration'.

KEY WORDS: transmigration, ascending transmigration, similar transmigration, Sheikh Ishraq, Muhammad bin Zakariya Razi.

The Comparative Investigation of Non-Existence in Views Presented by Mulla Sadra and Heidegger

Sommaya Azimi / PhD student of Islamic Philosophy and Theology Islamic Azad University of Central Tehran Branch
azimi.s9631@yahoo.com

✉ **Azizullah Afshar Kermani** / Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology Islamic Azad University of Central Tehran Branch
k.afshar.a@gmail.com

Received: 2018/06/09 - **Accepted:** 2019/01/08

ABSTRACT

Although philosophy is responsible for investigating the general ordinances of existence, investigation of the ordinances of non-existence are also organized in philosophy. Mulla Sadra and Martin Heidegger have both paid special attention to investigating the ordinances of non-existence. The present article deals with a comparative investigation of this issue in these two great philosophers' view. In this query, it is clarified that in Mulla Sadra's thought, while non-existence has a conceptual unity, it has two applications: (a) contradictory of existence, and (b) lack of perfection. Heidegger, however, regards four meanings for non-existent as follows: (a) non-existence as the total negation of beings; (b) non-existence as the indeterminate existence; (c) non-existence as the total poverty of beings; (d) non-existence as nothingness.

KEY WORDS: non-existence, transcendental theosophy, Mulla Sadra, Heidegger, design.

The Stages of Destiny and Providence in Mulla Sadra's View and its Relationship to Divine Knowledge

✉ **Sayyida Fatima Yazdanpnaah** / MA in Islamic Philosophy and Theology Qom University nearyas@yahoo.com
Zohre Borqa'i / Assistant Professor in Islamic Philosophy and Theology Qom University

Received: 2018/09/07 - **Accepted:** 2019/02/27

z.borghei@yahoo.com

ABSTRACT

Since long ago, the reality of 'destiny and providence' has been the focus of presenting various views and discussions among the thinkers of philosophy and theology. Mulla Sadra is among those philosophers who have stated the reality of destiny and providence. By presenting a new and different design, he believes that 'destiny' (Qazaa) is the scientific and rational realities of all beings essential to Almighty God's essence and is considered as a part of the divine realm. Mulla Sadra believes that God's creative foreknowledge, which is a simple synoptic truth, is turned into objective foreordinations through stages of 'Umm al-Kitaab (the Mother Book), Lowh Mahfuz (the Guarded Tablet), and Lowh Mahw wa Ithbaat (the Tablet of Effacement and Affirmation). Using religious themes, Mulla Sadra regards the home of the Quran's seven heavens to be the Tablet of Effacement and Affirmation wherein the scientific foreordinations for the ideal being is determined. In the present article, while stating the stages of destiny and providence, the relationship between 'destiny and providence' and the Quran's seven heavens has been stated.

KEY WORDS: destiny and providence, the Quran's seven heavens, the Guarded Tablet, the Tablet of Effacement and Affirmation, the Mother Book, Mulla Sadra.

A New Design in the Criterion for Distinction between Immaterial and Material by Evaluating other Criteria

✉ **Sayyid Muhammad Mahdi Nabawiyan** / PhD of Comparative Philosophy IKI

smm.nabavian@yahoo.com

Ghulam-Reza Fayyazi / Professor in Department of Philosophy IKI

Received: 2018/10/20 - **Accepted:** 2019/05/05

ABSTRACT

The existing division [of things] into ‘immaterial’ and ‘material’ is one of the important and vital divisions in philosophy. Paying attention to it will answer many philosophical problems. Muslim thinkers have discussed material and immaterial beings in their works and have presented definitions for them. In their definitions, they have stated features of the immaterial and material beings and the criteria for distinguishing them. Scrutinizing those criteria and their foundations would reveal challenges. In the present article, by reviewing and investigating criteria such as matter, quantity, form, state, length, width, volume, color, being in the matter and being with the matter, potentiality, change, motion, capability of being externally divided, time, place, personality and particularity, put forward by Muslim thinkers, a new criterion for distinguishing material beings from immaterial ones is established based on which a material being is a being that is perceived through senses or is dependent on it. An immaterial being, however, is a being neither sensible through senses nor dependent on it.

KEY WORDS: material, immaterial, matter, ideal immaterial, apparent sensible.

Investigating the Division of the 'Being' into Material and Immaterial in Philosophy and their Definitions

Yahya Nur-Muhammadi Najaf Abadi / Assistant Professor Malayer University

Received: 2018/08/10 - **Accepted:** 2019/03/12

normohamadi2531@anjomedu.ir

ABSTRACT

Various spheres such as religious beliefs, natural and cosmological opinions, and the intellectual sphere regarding ontological and epistemological issues can be regarded as the historical background for dividing the being into immaterial and material. Although the philosophers of Milesian and Eleatic schools were the pioneers of this philosophical division, Plato and Aristotle were prominent philosophers who highlighted such a division with specified criteria. This trend went on in an evolutionary form during the history of philosophy, and changes appeared in standards of separating immaterial beings from material beings along with changes in other philosophical subjects. In the course of history, the philosophers have suggested various criteria and features for separating immaterial beings from material beings, features such as extension, spatiality, having location and position, being dividable, being perceptible and sensible, and having matter and knowledge. Some of these criteria refer to the difference between material being and the world of intellects, not between material and immaterial beings. Some of them have drawback, but some can be accepted with modifications or without them.

KEY WORDS: immaterial, material, philosophy, body, matter.

ABSTRACTS

The Nature of Suhrawardi's Metaphysics and its Philosophical Justification

Masoud Omid / Associate Professor in Department of Philosophy Tabriz University

Received: 2018/10/03 - Accepted: 2019/05/16

masoud_omid1345@yahoo.com

ABSTRACT

The present article is seeking to answer two questions regarding Suhrawardi's philosophy: (a) what is the subject matter of Suhrawardi's Philosophy? And (b) what evidence can be presented in favor of Suhrawardi's metaphysics? Metaphysics in Islamic world has witnessed three orientations called masha'i (peripatetic), ishraqi (illuminationism), and Sadra'i. Each of these three orientations has determined some subject matters for their metaphysics, presenting evidences for them. In this atmosphere, questioning the subject of metaphysics and its philosophical status in Suhrawardi's philosophy has been somehow neglected. Here, to answer the first question, we have rejected the no subject-centered approach (focus on method, the end, the philosopher, and ...) regarding Suhrawardi's philosophy, accepted the subject-centered approach and put forward numerous opinions (including non-existence, thing, virtual light, sacred light, and the absolute light) to acknowledge the dichotomy of 'light' and 'darkness' as the subject matter of Suhrawardi's philosophy. To answer the second question, we have adopted a comparative and interactive method, and stressed on the criteria, origins, and presuppositions of the philosophical views of masha'i and Sadra'i philosophies on determining the subject matter of philosophy, to establish theoretical evidences and reasons for philosophical justification of the dichotomy of light and darkness for metaphysics. Thus, the present article is an attempt for discovering the philosophical shell of Suhrawardi's intuitive jewel and his illuminations regarding the subject matter of metaphysics as far as its nature and philosophical status are concerned.

KEY WORDS: Suhrawardi's metaphysics, passing by the subject of 'existent' and 'existence', dichotomy of light and darkness, philosophical justification.

Table of Contents

The Nature of Suhrawardi’s Metaphysics and its Philosophical Justification	11
<i>Masoud Omid</i>	
Investigating the Division of the ‘Being’ into Material and Immaterial in Philosophy and their Definitions.....	27
<i>Yahya Nur-Muhammadi Najaf Abadi</i>	
A New Design in the Criterion for Distinction between Immaterial and Material by Evaluating other Criteria	43
<i>Sayyid Muhammad Mahdi Nabawiyān / Ghulam-Reza Fayyazi</i>	
The Stages of Destiny and Providence in Mulla Sadra’s View and its Relationship to Divine Knowledge.....	57
<i>Sayyida Fatima Yazdanpānah/ Zohre Borqa’i</i>	
The Comparative Investigation of Non-Existence in Views Presented by Mulla Sadra and Heidegger	71
<i>Sommaya Azimi / Azizullah Afshar Kermani</i>	
Transmigration in the Philosophical System of Sheikh Ishraq and Muhammad bin Zakariya Razi.....	89
<i>Nasrin Tawakkoli</i>	
An Alternative for Distinction between Primary Essential Attribution and Common Technical Attribution in Resolving Philosophical Issues	105
<i>Muhammad Aslani</i>	
Unwanted Generation; a Critique on Anthropology of the Theory of Spirituality and Rationality.....	121
<i>Sayyid Muhammad Akbariyan</i>	
Indexes of Articles and Authors of Volume 16	137
English Abstracts	4

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 180000 Rls., and yearly subscription is 720000 Rls. Payable to the banking account # 0105973001000, 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. 16, No. 4
Summer 2019

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. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

Dr. Ghulām-Riḍā A'wānī: 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 and www.sid.ir

Address: Ma'rifat-e Falsafi
4th Level, Imam Khomeini Institute,
Jomhuri Islami Blvd.,
Amin Blvd., Qum, Iran
Internet: www.nashriyat.ir

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