

معرفت فلسفه

سال هجدهم، شماره اول، پیاپی ۶۹، پاییز ۱۳۹۹



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 طباطبائی

صفحه آرا

روح الله فریس آبادی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

عضای هیئت تحریریه

دکتر رضا اکبریان

استاد، دانشگاه تربیت مدرس، فلسفه 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 غلام رضا 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

سامانه ارسال و پیگیری مقالات

Nashriyat.ir/SendArticle

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 پذیرایییم. 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 پذیرایییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید. اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰۰۰ تومان، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۸۸۰۰۰ تومان است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق وبگاه نشریه به <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار 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

نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه / ۷

محمد فارسیات

معناشناسی جوهر در نظام فلسفی ارسطو و فارابی / ۲۷

مهری چنگی آشتیانی

مفهوم «فصل» در فلسفه ابن سینا و سهروردی و تکامل آن در فلسفه صدرالمتألهین / ۴۳

کله رؤیا تیزهوش / مریم سالم

بررسی انتقادی نظریه وحدت‌انگاری دوساحتی صدرایی با تکیه بر مفاد آیات و روایات / ۵۹

محمدتقی یوسفی

ارزیابی و نقد برهان اجماع عام بر اثبات وجود خدا / ۷۳

کله فرح رامین / مریم سیفعلی‌پور

جسمانیت سرای جاویدان از منظر قرآن و فیلسوفان مسلمان / ۸۹

جعفر انواری

تحلیل فلسفی آزادی در دانش‌های ارزشی / ۱۰۷

مجتبی مصباح / کله علی احمدی امین

تعریف عام و خاص زیبایی، ناظر بر حقیقت هستی‌شناختی آن مبتنی بر آرای صدرالمتألهین / ۱۲۳

کله مهدی امینی / محمد فنایی اشکوری / عبدالله فتحی

4 / ABSTRACTS / Sayyed Rahim Rastitabar

نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه

m.farsiat1366@gmail.com

محمد فارسیات / دانشجوی دکتری حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۹۹/۰۶/۲۷

دریافت: ۹۸/۱۰/۲۰

چکیده

مسئله نحوه تحقق معانی فلسفی در حکمت متعالیه از فروع مسئله اصالت وجود و اعتباریت معناست. صدرالمتألهین با طرح مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا ثابت کرد که هویت‌های خارجی از سنخ حقیقت وجودند و محال است که معنا در خارج یافت شود. از این رو وی بر این باور است که موجودیت معانی از جمله معانی فلسفی در خارج، عبارت است از صدق آنها بر هویت خارجی. با توجه به اینکه صدرالمتألهین هویت‌های خارجی را از سنخ معنا نمی‌داند، بر این باور است که تباین مفاهیم و معانی لزوماً منجر به تعدد در مصداق نمی‌شود و ممکن است که مفاهیم و معانی متعدد بر هویت واحدی صدق کنند. لازم است یادآوری کنیم هرچند صدرالمتألهین صدق مفاهیم و معانی متعدد را بر هویتی واحد ممکن می‌داند، لکن وی با طرح نظریه انفکاک‌پذیری عرض از معروض توانست منحاظ بودن و زیادت خارجی اعراض متحد با معروض را نیز ثابت کند.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم فلسفی، مفاهیم ماهوی، معنا، حقیقت وجود، اصالت وجود و اعتباریت معنا، عَرَض.

نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه از مهم‌ترین مباحثی است که عدم توجه به آن و یا عدم درک صحیح آن می‌تواند منجر به عدم شناخت این فلسفه شود. در این مقاله درصدد آن هستیم تا نحوه تحقق مفاهیم فلسفی را در حکمت متعالیه شناسایی کنیم. لازم است یادآوری کنیم که به‌طور کلی در خصوص نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در فلسفه اسلامی دو دیدگاه کلی وجود دارد. دیدگاه اول دیدگاهی است که معتقد است مفاهیم فلسفی در خارج موجودند، این دیدگاه خود به دو دیدگاه فرعی‌تر تقسیم می‌شوند: ۱. دیدگاهی که معتقد است وجود مفاهیم فلسفی در خارج، مغایر با وجود معروض است (ابن‌سینا و پیروانش) (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۸۶؛ همو، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۱۰۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱ و ۲۸۲)؛ ۲. دیدگاهی که معتقد است مفاهیم فلسفی با وجود معروض در خارج متحدند (صدرالمطلبین). دیدگاه دوم دیدگاهی است که معتقد است مفاهیم فلسفی در خارج موجود نیستند. این دیدگاه نیز به دو دیدگاه فرعی‌تر منشعب می‌شود: ۱. دیدگاهی که هیچ‌گونه خارجی برای این مفاهیم قائل نیست (شیخ اشراق و پیروانش) (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۵۵؛ ج ۲، ص ۶۸-۷۲)؛ ۲. دیدگاهی که هرچند تحقق خارجی برای این مفاهیم قائل نیست، لکن منشأ پیدایش این مفاهیم را هویات خارجی می‌داند (دوانی) (ر.ک: قوشچی، بی‌تا، ص ۵۳ و ۵۶).

همچنین با توجه به اینکه بیت‌الغزل حکمت متعالیه مسئله اصالت وجود و اعتباریت معناست، نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه نیز متأثر از این اصل بنیادین است. هرگونه سوءفهم در مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا منجر به عدم درک صحیح از نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه می‌شود. بنابراین برای فهم صحیح نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه لازم است ادله صدرالمطلبین بر اصالت وجود و اعتباریت معنا را بررسی کنیم و ببینیم که طبق این براهین مراد وی از اصالت وجود و اعتباریت معنا چیست و نیز ببینیم که این مسئله چه لوازمی به دنبال دارد تا اینکه در پرتو این شناخت بتوانیم به فهمی صحیح از نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه نائل شویم.

گفتنی است که برخی پیروان صدرالمطلبین در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی اغلب دیدگاه ابتدایی صدرالمطلبین (عروض ذهنی و اتصاف خارجی مفاهیم فلسفی) را که همسو با جمهور متأخرین است به‌عنوان دیدگاه مقبول در حکمت متعالیه شناسایی کرده‌اند. به نظر می‌رسد این جماعت از دیدگاه نهایی وی که ریشه در نظریه اصالت وجود و اعتباریت معناست غفلت کرده‌اند. ما در این تحقیق برآنیم که با توجه به نظریه بنیادین اصالت وجود و اعتباریت معنا، نحوه تحقق مفاهیم فلسفی را در حکمت متعالیه شناسایی کنیم.

۱. اصالت وجود و اعتباریت معنا

بی‌شک بنیادی‌ترین مسئله در حکمت متعالیه که همه مسائل آن مستقیم و غیرمستقیم بر آن مبتنی‌اند، اصالت وجود و اعتباریت معناست؛ لذا برای شناخت صحیح دیدگاه صدرالمطلبین در هر مسئله ضروری است که آن را با توجه به مبنایش در مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا فهم کرد. هرگونه برداشت ناصواب از این مسئله بنیادین

سبب می‌شود که دیدگاه وی در مسائل مختلف به خوبی شناخته نشود. مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه ارتباطی مستقیم با اصالت وجود و اعتباریت معنا دارد، بلکه این مسئله از فروع آن مسئله است. به همین دلیل مشاهده می‌شود که برخی از معاصران به دلیل قرائت‌های مختلف از این مسئله، دیدگاه صدرالمتألهین در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی را به صورت‌های مختلفی تفسیر کرده‌اند. ما در این نوشتار سعی می‌کنیم دیدگاه وی در مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا را به نحوی متقن تقریر کنیم تا در پرتو این شناخت بتوانیم به برداشتی صحیح از دیدگاه وی در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی نائل شویم.

گفتنی است که هرچند در لسان مشهور از مسئله اصالت وجود و اعتباریت معنا با عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یاد می‌شود، لکن استدلال‌های صدرالمتألهین و برخی عبارت‌های وی (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ب، ص ۳۲۹) نشان می‌دهد که وی علاوه بر معانی ماهوی، معانی فلسفی را نیز اعتباری می‌داند، بلکه هر معنا بما هو معنا را اعتباری می‌داند. بنابراین بهتر است که از این مسئله با عنوان اصالت وجود و اعتباریت معنا یاد کرد، تا علاوه بر معانی ماهوی شامل معانی فلسفی، بلکه شامل هر معنایی بما هو معنا نیز بشود.

همچنین مقصود وی از اصالت وجود و اعتباریت معنا چیزی جز دو مدعای ذیل نیست: ۱. واقعیات، که جهان خارج را پر کرده‌اند، از سنخ معنا نیستند، به اختصار واقعیات معنا نیستند، بلکه این معانی و مفاهیم تصاویر واقعیات و هوایاتند و چون این تصویر حاکی و منطبق بر صاحب تصویر است، انسان به غلط می‌پندارد که واقعیات همان معانی‌اند، پس معانی صرفاً واقعیاتی فرضی و پنداری و به اصطلاح، اعتباری‌اند؛ ۲. مفهوم وجود مصداق دارد؛ یعنی بر هر واقعیتی به حمل هو هو قابل حمل است، پس هر واقعیتی مصداق آن است و در نتیجه، حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست، بلکه واقعیتی خارجی است:

۱. «إنَّ لمفهوم الوجود المعقول الذی من أجلی البدیهیات الأولیة مصداقا فی الخارج و حقیقة وذاتاً فی الأعیان» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۰) ... «و أما الماهیة فهی لیست... موجودة بذاتها إلا بالعرض» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۶).

همه ادله اصالت وجود برای اثبات این دو مدعا اقامه شده‌اند؛ اما شاید ساده‌ترین و متقن‌ترین آنها برای اثبات مدعای اول، چنین است: اولاً معنا مانند انسان، درخت، سفیدی و... و نیز معنای وجود، وحدت و... به لحاظ اینکه معنا هستند خود به خود و ذاتاً لا بشرط است؛ یعنی فی نفسه و ذاتاً نه ضروری است موجود باشد و نه ضروری است معدوم باشد، نه ایجاب می‌کند که خارجی باشد و نه ایجاب می‌کند که ذهنی باشد، نه اقتضای تشخیص دارد و نه اقتضای ایهام و کلیت. پس هر معنایی می‌تواند خودش باشد، و در عین حال ذهنی و کلی باشد یا معدوم باشد و تناقضی هم پیش نمی‌آید. بنابراین سه وصف موجودیت و خارجیت و تشخیص نسبت به هیچ معنا و ماهیتی ذاتی و لاینفک نیستند؛ به تعبیر فلسفی حیثیت معنا حیثیت موجودیت و خارجیت و تشخیص نیست؛ اما ثانیاً هر واقعیتی ذاتاً موجود و خارجی و مشخص است به این معنا که مادام که واقعیت است ممکن نیست فاقد سه وصف مذکور باشد،

پس هر واقعیتی تا واقعیت است ضرورتاً موجود و خارجی و مشخص است و فرض واقعیت بودن و در عین حال موجود و خارجی و مشخص نبودن فرض امری متناقض است. بنابراین سه وصف موجودیت و خارجیت و تشخیص نسبت به هر واقعیتی ذاتی و لاینفک‌اند؛ به تعبیر فلسفی حیثیت واقعیت حیثیت موجودیت و خارجیت و تشخیص است. نتیجه اینکه هیچ واقعیتی معنا نیست و هیچ معنایی همان واقعیت نیست؛ به تعبیری که پیش از این داشتیم، واقعیاتی که جهان خارج از آنها تشکیل یافته است امری غیرمعنایی هستند:

۲. «أن وجود الماهية غير تلك الماهية لاختلافهما في الأحكام والآثار فمن أحكام الماهية أنها يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات... وهذه كلها بخلاف حال الوجود فإنه مشخص بذاته لا بتشخص زائد عليه» (صدرالمتألهين، بی تا، ص ۱۹۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۷ و ۱۹۸).

برای اثبات مدعی دوم، کافی است به مقدمه دوم، از دو مقدمه فوق، دو مقدمه دیگر ضمیمه کنیم که در این صورت استدلالی چنین خواهیم داشت:

۱. موجودیت ذاتی هر واقعیت است؛

۲. هر چیزی که موجودیت ذاتی آن است نقیض حقیقی عدم است؛

۳. چیزی که نقیض عدم است مصداق مفهوم وجود است؛ یعنی این مفهوم به حمل هوهو بر آن قابل حمل است؛ نتیجه اینکه هر واقعیتی مصداق مفهوم وجود است و این مفهوم بر آن به حمل هوهو قابل حمل است؛ یعنی، مفهوم وجود مصداق دارد. پس حقیقت وجود واقعیتی خارجی است نه واقعیتی فرضی و اعتباری (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۲-۸۴). به اختصار لبّ دو مدعی صدرالمتألهین اینک:

۳. «أن الواقع في العين و الموجود بالحقیقة لیست إلا الوجودات...» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۴۴).

۴. «و قد حققنا في العلوم النظرية أن المعانی کلها سواء كانت ذاتیات أو عرضیات هی غیر الوجود بالحقیقة جعلاً ووجوداً لأنها معقولات یتعقل بتبعیة الوجود ولیست هی موجودات عینیة ولا داخلة فی الوجود ولا مجعولة ولا معلولة ولا معلومة بالذات ولا متقدمة ولا متأخرة و لیس الوجود صفة لها لا حقیقیة ولا انتزاعیة كما یقوله الظالمون بل العکس أولى كما حققه العارفون لأنها معدومة العین معلومة الحکم والأثر کالأضلال والأمثلة وهذا شیء غفل عنه العلماء النظائر فضلاً عن غیرهم من أولى وساوس الأفكار» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۲۹).

۲. رابطه معنا با واقعیت و هویت خارجی

طبق اصالت معنا، معنا هم در خارج موجود هست به این معنا که معنا خود واقعیت خارجی است و هم در ذهن. این دیدگاه هم شامل دیدگاه مشائیان می‌شود که معتقدند معانی ماهوی و فلسفی هر دو در خارج یافت می‌شوند و هم شامل دیدگاه اشراقیان می‌شود که معتقدند فقط برخی از معانی ماهوی در خارج یافت می‌شوند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۱)؛ اما بنا بر اصالت وجود و اعتباریت معنا ممکن نیست در خارج معانی، اعم از معانی ماهوی و غیرماهوی یافت شوند. طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا این حقیقت وجود است که تمام مراتب

هستی از برترین مرتبه آن تا پست‌ترین مرتبه آن را فراگرفته است و جا برای هیچ حقیقت معنایی باقی نگذاشته است؛ و حقایق معنایی اعم از معانی ماهوی و فلسفی صرفاً حقایقی مفهومی هستند که حاکی از واقعیات و هویات خارجی‌اند. مثلاً زمانی می‌توان حکم موجود را به معنای انسان یا معنای علیت نسبت داد که این دو معنا مقید به وجود شوند، یعنی انسان با تقید به وجود موجود است و انسان بما هو انسان نه موجود است و نه معدوم، همچنین علیت با تقید به وجود موجود است و علیت بما هو علیت نه موجود است و نه معدوم؛ چراکه فقط حقیقت وجود فی‌نفسه اقتضای موجود شدن را دارد و هیچ حقیقت معنایی اعم از معانی ماهوی و فلسفی فی حد‌نفسه نه اقتضای موجود شدن را دارد و نه اقتضای معدوم شدن.

حاصل آنکه طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، حقیقت وجود حیثیت تقییدیه است برای نسبت دادن حکم موجود به معانی ماهوی و فلسفی. بنابراین طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، حیثیت معنایی اعم از معانی ماهوی و فلسفی، صرفاً حیثیت مفهومی و حکایتگری است و این مفاهیم بالذات در خارج یافت نمی‌شوند، بلکه این مفاهیم به واسطه حقیقت وجود، بالعرض و المجاز در خارج موجودند.

۳. بساطت هویات وجود

از جمله فروع و نتایجی که بر اصالت وجود و اعتباریت معنا مترتب است، این است که هویات خارجی از هرگونه ترکیبی، اعم از وجود و غیرووجود و یا از چند وجود، پیراسته هستند؛ زیرا اشیا و امور نفس‌الامری، یا معدومیت ذاتی آنهاست، و یا معدومیت ذاتی آنها نیست. روشن است که اگر شیئی معدومیت ذاتی او باشد، هرگز ممکن نیست هویات خارجی که موجودیت ذاتی آنهاست، مشتمل بر آن باشند؛ لکن اگر شیئی معدومیت ذاتی او نباشد، از دو حال خارج نیست، یا اینکه موجودیت همانند معدومیت ذاتی آن نیست و یا اینکه موجودیت ذاتی اوست. در مقدمه اول ثابت شد، شیئی که موجودیت ذاتی آن نباشد، محال که در خارج موجود شود و ملأ را تشکیل دهد. بنابراین هویات خارجی صرفاً مشتمل بر حقیقتی هستند که موجودیت ذاتی آن است.

به عبارت دیگر اشیاء و امور نفس‌الامری یا از سنخ وجودند و یا از سنخ عدم‌اند و یا از سنخ معنا هستند. روشن است که محال است هویات خارجی مرکب از وجود و عدم باشند. همچنین طبق مقدمه اول ثابت شد که هویات خارجی از سنخ معنا نیستند؛ پس هویات خارجی مرکب از وجود و معنا (اعم از معانی ماهوی و غیرماهوی) نیز نیستند. همچنین چون هویت خارجی عین موجودیت و وجود است، معنا ندارد هویت خارجی مرکب از وجود و وجود باشد؛ زیرا در این صورت لازم می‌آید که کل (هویت خارجی که عین وجود است) عین اجزا باشد. پس هویات خارجی همان‌گونه که مرکب از وجود و عدم و یا وجود و معنا (اعم از معانی ماهوی و غیرماهوی) نیستند، مرکب از چند وجود نیز نیستند. حاصل آنکه اگر اصالت وجود و اعتباریت معنا اثبات شد، بساطت هویات خارجی نیز ضرورتاً اثبات خواهد شد؛ همان‌طور که بر فرض اصالت معنا و تحقق آن در خارج، گریزی از التزام به ترکیب هویات خارجی نیست؛ همان‌گونه که مشائیان و اشراقیان بر اساس اعتقاد به اصالت معنا، ملتزم به ترکیب هویات خارجی بوده‌اند.

۴. معنای موجود تا حکمت متعالیه و معنای آن در حکمت متعالیه

در فلسفه اسلامی در سنت مشائی و اشراقی، فی‌الجمله اتفاق نظر وجود دارد که معنای در خارج تحقق دارند، لکن اختلاف این دو طایفه بر سر این بود که کدام معنای در خارج تحقق دارند؛ اشراقیان بر این باور بودند که فقط برخی از معنای ماهوی در خارج یافت می‌شوند، لکن مشائیان معتقد بودند که علاوه بر معنای ماهوی، مفاهیم فلسفی مانند وجود، وحدت، امکان و... نیز در خارج موجودند (ر.ک: همان). با توجه به اینکه معنای نه اقتضای تحقق خارجی را دارند و نه اقتضای تحقق ذهنی، لذا هم با وجود ذهنی سازگارند و هم با وجود خارجی. به همین دلیل معتقدان به اصالت معنای بر این باورند: معنای‌ای که در ذهن موجود می‌شوند، بعینه خود در خارج موجود می‌شوند. مثلاً معنای انسان، سفیدی و وحدت که در ذهن موجود می‌شوند، خود بعینه در خارج موجود می‌شوند. این جماعت صدق معنا و مفهوم بر خارج را ملازم با تحقق آن در خارج می‌دانستند. به عبارت دیگر ایشان بر این باورند که اگر معنا و مفهومی بر خارج صادق بود، لاجرم خود همین معنا خارج را نیز بر کرده است. به نظر می‌رسد این ملازمه براساس قول به اصالت معنای در ذهن این فیلسوفان نقش بسته است و چه‌بسا فیلسوفی مانند *فارابی* که در زمره فیلسوفان معتقد به اصالت معنای شناخته می‌شود به همین دلیل معنای صادق را مرادف با معنای موجود می‌داند:

۵. «و [الموجود] قد يقال على كل قضية كان المفهوم منها هو بعينه خارج النفس كما فهم، وبالجملة على كل متصور ومتخيل في النفس وعلى كل معقول كان خارج النفس وهو بعينه كما هو في النفس. وهذا معنى أنه صادق، فإن الصادق والموجود مترادفان» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۶).

صدرالمتاذهلین با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا، اساساً تحقق هر معنایی را در خارج محال دانست و ثابت شد که هر هویت و واقعیتی، موجودیت و خارجیت و تشخیص ذاتی اوست و چون هر معنایی فی حد نفسه، موجودیت و خارجیت و تشخیص ذاتی او نیست، لذا هویت و واقعیات از سنخ معنای نیستند، بلکه از سنخ حقیقتی هستند که آن حقیقت موجودیت و خارجیت و تشخیص ذاتی اوست. این حقیقت در حکمت متعالیه همان حقیقت وجود است که جا برای هیچ معنایی باقی نگذاشته است.

او با طرح این نظریه به این نتیجه رسید که بین صدق یک معنا و مفهوم بر خارج و تحقق آن مفهوم و معنا در خارج ملازمه‌ای نیست، بلکه طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا علی‌رغم صدق بالذات معنای و مفاهیم بر خارج، محال است که این معنای، خارج و ملاً را تشکیل دهند. البته روشن است که طبق اصالت معنای بین صدق معنا و مفهوم بر خارج و تحقق آن معنا در خارج رابطه ضروری وجود دارد؛ چراکه قائل به اصالت معنا بر این باور است که هویت و واقعیت از سنخ معناست؛ بنابراین بنا بر قول به اصالت معنای، صدق معنا و مفهومی بر خارج، ملازم با تحقق همان معنا در خارج است.

از این رو او با تفکیک میان صدق مفهوم و معنا بر خارج و تحقق آن در خارج، به این نتیجه رسید که موجود به معنای صادق، تلازمی با موجود به معنای متحقق در خارج و پرکننده خارج ندارد، بلکه مفاهیم و معنای به اعتبار

اینکه بر واقعیات و هوایات صادق‌اند، موجودند و به اعتبار اینکه خارج را پر نمی‌کنند، معدوم بالذات‌اند و به واسطه حقیقت وجود، موجود بالعرض و المجازند؛

۶ «أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، و الماهية موجودة بعین هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۵۴).

حاصل آنکه صدرالمتألهین موجود را در دو معنا استعمال می‌کند: اولی به معنای «صادق بر خارج» و دیگری به معنای «پرکننده خارج». وی طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا بر این باور است که مراد از موجود بودن معنا چیزی جز صادق بودن معنا بر هویت خارجی نیست و نیز مراد از موجود بودن حقیقت وجود این است که حقیقت وجود جهان خارج را پر کرده است. وی در این باره می‌گوید:

۷. «أن «الموجود» قد يطلق على نفس الوجود [ای الواقعية الخارجية] و قد يطلق على الماهية الموجودة والموجود بالحقیقة هو القسم الأول... دون الماهية... فإذا أطلق علیها لفظ «الموجود» فإنما هو بقصد ثانی من جهة ارتباطها بالوجود [ای من جهة صدقها على الواقعية و اتحادها معها] (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳).

۵. معنای وجود منحاز تا حکمت متعالیه و معنای آن در حکمت متعالیه

قبل از آنکه بخواهیم تطور وجود منحاز را در فلسفه اسلامی بررسی کنیم، لازم است مقصود خود را از وجود منحاز روشن سازیم. موجوداتی که در خارج یافت می‌شوند در تقسیم‌بندی کلی به دو قسم تقسیم می‌شوند: یا وجودشان فی‌نفسه است و یا فی‌غیره، به عبارت دیگر یا وجودشان مستقل و اسمی است و یا وجودشان غیرمستقل و حرفی. روشن است که موجود فی‌غیره و غیرمستقل حرفی، وجودی منحاز از متعلق خود ندارد. لکن موجود مستقل و اسمی خود به دو قسم تقسیم می‌شود: ۱. موجود فی‌نفسه لنفسه، ۲. موجود فی‌نفسه لغیره. روشن و بدیهی است که موجود فی‌نفسه لنفسه وجودی منحاز از سایر موجودات دارد. مثلاً انسان در خارج منحاز از اسب است و ممکن نیست این دو موجود با وجود واحدی موجود شوند.

حاصل آنکه فیلسوفان مسلمان بالاتفاق بر این باورند که موجود فی‌غیره و غیرمستقل حرفی، وجودی منحاز و مستقل از متعلق خود ندارد و همچنین بر این باورند که موجود فی‌نفسه لنفسه منحاز از سایر موجودات است. لکن محل بحث و اختلاف نظر میان صدرالمتألهین و فیلسوفان مسلمان قبل وی، این است که آیا موجود فی‌نفسه لغیره نیز همچون موجود فی‌نفسه لنفسه لزوماً وجودی منحاز از سایر موجودات دارد؟ یا اینکه ممکن است موجود فی‌نفسه لغیره به صورت غیرمنحاز در خارج موجود شود؟ به عبارت دیگر آیا لزوماً وجود عرض در خارج زاید و منحاز از وجود معروض است یا اینکه ممکن است عرض و معروض در خارج با وجود واحدی موجود شود؟

با توجه به آنچه گذشت، روشن شد که منظور از وجود منحاز چیست و همچنین مشخص شد که محل بحث در خصوص موجود فی‌نفسه لغیره یا همان عرض است؛ یعنی اینکه آیا لزوماً وجود عرض در خارج زاید و منحاز از وجود معروض است یا اینکه ممکن است عرض و معروض در خارج با وجود واحدی موجود شود؟ فلسفه اسلامی در

سنت مشائی و اشراقی آن پاسخی یکسان به این مسئله داده است. به عقیده این جماعت ممکن نیست دو معنای مستقل اسمی با وجود واحدی موجود شوند؛ چه این دو معنا، معنای مستقل لئفسه باشند، چه یکی از این دو معنا مستقل لئفسه باشد و دیگری مستقل لغیره. مثلاً همان‌گونه که ممکن نیست معنای انسان با معنای سنگ در خارج با وجودی واحد موجود شوند، همین‌طور ممکن نیست معنای انسان با معنای سفیدی در خارج با وجود واحدی موجود شوند؛ لذا ایشان بر این باورند که اعراض در صورت تحقق در خارج لزوماً با وجودی زاید و منحاز از وجود معروض موجودند. *فارابی* بر این باور است که موجود زمانی بر ماهیت اطلاق می‌شود که آن ماهیت اعم از ماهیت جوهری و عرضی در خارج با وجودی منحاز و زاید بر سایر موجودات یافت شود:

۸ «قد يقال على الشيء «أنه موجود» و یعنی به آنه منحاز بماهیة ما خارج النفس سواء تصور فی النفس أولم يتصور» (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۶).

همچنین *ابن سینا* و *شیخ اشراقی* بر این باورند که ممکن نیست دو معنا و مفهوم مستقل اعم از مستقل لئفسه و لغیره با وجود واحدی موجود شوند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۵؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۱۸۲). به نظر می‌رسد ریشه این تلقی از وجود منحاز در فلسفه مشاء و اشراق همان باور به اصالت معانی و تحقق معنا در خارج است؛ چراکه تباین ذاتی معانی است و در هر ظرفی که تحقق داشته باشند، لزوماً به نحو منحاز و زاید بر سایر معانی موجود خواهند بود. با توجه به اینکه مشائیان و اشراقیان بر این باورند که معانی همان‌طور که در ذهن موجود می‌شوند، خود بعینه در خارج موجود می‌شوند، بنابراین طبق اصالت معنا، معانی متباین همان‌گونه که در ذهن زاید بر سایر معانی‌اند در خارج نیز به نحو منحاز و زاید بر سایر موجودات، موجود خواهند بود، و فرقی نمی‌کند که این معنا، معنای مستقل لئفسه باشد یا لغیره؛ زیرا همان‌گونه که دو معنای مستقل لئفسه در صورت تحقق در خارج ممکن نیست با وجود واحدی موجود شوند، دو معنای مستقل لئفسه و لغیره نیز در صورت تحقق در خارج ممکن نیست با وجود واحدی موجود شوند.

صدرالمآلهین مانند دیگر فیلسوفان مسلمان بر این باور است که ممکن نیست دو معنای مستقل لئفسه با وجود واحدی موجود شوند؛ لکن برخلاف اسلاف خود بر این باور است که ممکن است دو معنای مستقل لئفسه و لغیره با وجود واحدی موجود شوند، و هویت بسیطی هم مصداق معنای مستقل لئفسه باشد و هم مصداق معنای مستقل لغیره. در واقع وی به این باور رسید که ممکن است معنای مستقل لئفسه و لغیره در خارج با یکدیگر متحد باشند. پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است که چرا او برخلاف اسلاف خود توانست چنین ادعایی بکند، درحالی که آنها نه تنها چنین ادعایی نداشتند، بلکه آن را امری محال می‌دانستند؟

پاسخ این پرسش با مراجعه به مباحث گذشته روشن است؛ زیرا وی با اثبات اصالت وجود و اعتباریت معنا، ثابت کرد که هویات و واقعیات از سنخ معانی نیستند، بلکه حقیقت آنها از سنخ وجود است، و حیثیت معانی و مفاهیم صرفاً حکایت از هویات و واقعیات است. بنابراین او برخلاف اسلاف خویش مطلق معانی را از خارج نفی کرد و

روشن است که با نفی معانی از خارج، میان زیادت این معانی در ذهن و زیادت آنها در خارج تلازمی نخواهد بود؛ زیرا آنچه در ذهن (معانی) زاید بر یکدیگر است در خارج بعینه موجود نیست، بلکه در خارج حقیقت دیگری موجود است که صرفاً مصداق معانی است نه از سنخ معانی.

البته باید یادآوری کنیم هر چند صدرالمتألهین تلقی جمهور فلاسفه از وجود منحاز اعراض، به نحو زیادت خارجی را نپذیرفت، لکن وجود منحاز هر معنای مستقل اسمی من جمله اعراض را امری ضروری و لابد منه می‌داند. ممکن است در نگاه ابتدایی این سخن (وجود منحاز اعراض در خارج و اتحاد مصداقی آنها با معروض و سایر اعراض) تناقض‌آمیز جلوه کند، لکن با مراجعه به مطالب پیشین می‌توان وی را از این اتهام تبرئه کرد؛ چراکه او بر این باور است که وجود منحاز داشتن مصداق معنایی در خارج، لزوماً منجر به زیادت خارجی مصداق آن معنا نسبت به مصداق سایر معانی نخواهد شد. در واقع همان‌طور که گذشت علت تلازم میان وجود منحاز معنای مستقل و زیادت خارجی آن معنا نسبت به سایر معانی نزد جمهور فلاسفه، اعتقاد به اصالت معانی است، لکن صدرالمتألهین با نفی اصالت و تحقق معانی در خارج، ملازمه‌ای میان وجود منحاز اعراض در خارج و زیادت خارجی آنها نسبت به وجود معروض و وجود سایر اعراض نمی‌بیند.

گفتنی است که در برخی موارد صدرالمتألهین ترکیب برخی از اعراض با جوهر را به نحو حلولی و انضمامی می‌داند. لکن طبق مبانی حکمت متعالیه به نظر می‌رسد دیدگاه نهایی وی در ترکیب عرض و جوهر این است که این دو حیثیت با یکدیگر متحدند.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که او با کدام تبیین و تحلیل توانست میان این دو دیدگاه «وجود منحاز اعراض در خارج و اتحاد مصداقی آنها با معروض» هماهنگی ایجاد کند. ما در اینجا صرفاً به بیان دیدگاه نهایی و مختار وی اشاره می‌کنیم و از راه‌حلهایی که او از باب همراهی با مشهور ارائه کرده، چشم‌پوشی می‌کنیم. صدرالمتألهین در تعلیقه بر الهیات شفا در تحلیلی نو از وجود منحاز عرض در خارج می‌گوید: ملاک وجود منحاز عرض در خارج و زیادت آن بر معروض این است که عقلاً انفکاک عرض از معروض در خارج محال نباشد و همین انفکاک‌پذیری عرض از معروض در خارج، مصحح وجود منحاز عرض و زیادت خارجی آن بر معروض است. وی به مثال آسمان و بالایی اشاره می‌کند و می‌گوید: اینکه بتوان آسمان را در خارج به گونه‌ای فرض کرد که متصف به وصف بالایی نیست، معنایش این است که وجود بالایی در خارج غیر از وجود آسمان است. بنابراین او بر این باور است که نه تنها ملاک وجود منحاز عرض، انفکاک‌پذیری آن از معروض است، بلکه زیادت خارجی عرض بر معروض نیز عبارت است از همین انفکاک‌پذیری عرض از معروض.

۹. «... إن کون السماء مثلاً فی الخارج بحیث یعلم منه معنی الفوقیة وجود زائد علی وجود ماهیة السماء فی نفسها إذ یمکن فرض وجودها لا علی هذه الصفة» (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۵۰).

در واقع صدرالمتألهین پس از تأسیس اصالت وجود و اعتباریت معنا از سوی سعی بر این دارد که از خلط احکام

ذهن و واقع که پیش از این در فلسفه اسلامی به دلیل غفلت از این اصل بنیادین فراوان رخ داده است، جلوگیری کند؛ از سوی دیگر وی فیلسوفی است که معمولاً سعی بر این دارد که آراء نو و ابتکاری خود را در قالب بازتولیدی از فلسفه پیشینیان ارائه کند.

اسلاف او به دلیل اعتقاد به اصالت معانی و تحقق آنها در خارج و غفلت از اصالت وجود و اعتباریت معنا، بر این باور بودند که لازمه تحقق عرض در خارج این است که ترکیب عرض و معروض در خارج ترکیبی انضمامی باشد. لذا مشائیان که معتقد بودند اعراض ماهوی و فلسفی در خارج موجودند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۵) و نیز اشراقیان که معتقد بودند فقط برخی از اعراض ماهوی در خارج موجودند (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۶۴-۷۲) هر دو بر این باور بودند که ترکیب این اعراض با معروض در خارج صرفاً به نحو انضمامی است. به همین دلیل نزد این فلاسفه وجود منحاظ عرض در خارج ملازم با زیادت خارجی عرض بر معروض و ترکیب انضمامی عرض با معروض است.

لکن صدرالمتألهین طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا و نیز بساطت وجود که از فروع همین اصل است، علی‌رغم اینکه بر این باور است که ممکن است وجود عرض در خارج متحد با وجود معروض باشد، نه منضم به آن، لکن همچنان مانند اسلاف خود معتقد است که در فرض اتحاد مصداقی عرض با معروض نیز، وجود عرض در خارج منحاظ و زاید بر معروض است. حاصل آنکه او طبق مبانی حکمت متعالیه دیدگاهی نوین از نحوه تحقق اعراض ارائه کرده و براساس این نحوه تحقق اعراض، بازتعریفی از وجود منحاظ عرض و زیادت آن بر معروض ارائه کرده است، و همان‌طور که گذشت طبق این تعریف جدید، وجود منحاظ عرض و زیادت آن بر معروض چیزی جز امکان انفکاک عرض از معروض در خارج نیست و این ملاک هم شامل اعراضی می‌شود که متحد با معروض‌اند و هم شامل اعراضی می‌شود که منضم به معروض‌اند.

حاصل آنکه طبق اعتقاد به اصالت معنا، وجود منحاظ عرض در خارج و زیادت آن بر معروض، صرفاً به نحو ترکیب انضمامی عرض با معروض ممکن است، لکن طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا ترکیب هویات خارجی از معانی متباین ممکن است به نحو اتحادی باشد. بنابراین طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا مراد از وجود منحاظ عرض و زیادت آن بر معروض، چیزی جز انفکاک‌پذیری آن از معروض نیست.

در پایان این مقدمه لازم است یادآوری کنیم که صدرالمتألهین در تعلیقه بر *الهیات شفا*، بیان فوق را به مناسبت تحلیل نحوه تحقق اضافه در خارج و زیادت آن بر معروض ارائه کرده است؛ لکن این بیان او فقط شامل عرض اضافه و یا اعراض ماهوی نمی‌شود، بلکه شامل اعراض فلسفی نیز می‌شود؛ زیرا طبق مبانی حکمت متعالیه و نیز عبارات آثارش، می‌توان این تحلیل از نحوه تحقق عرض را هم شامل اعراض ماهوی دانست و هم شامل اعراض فلسفی. در ادامه این مقاله به اثبات این مدعا خواهیم پرداخت.

۶. قرائتی اصیل و منطقی از قاعده فرعیه در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین همچون ابن سینا و بهمنیار (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۳۳؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸ و ۲۸۹) بر این باور است که در هر اتصافی علاوه بر وجود موضوع در ظرف اتصاف، وصف و محمول نیز باید در ظرف اتصاف موجود باشد و محال است وصف فی نفسه معدوم باشد؛ درحالی که برای موصوف موجود است. وی به این قرائت از قاعده فرعیه مبنی بر اینکه «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له لا الثابت» اعتراض می‌کند و می‌گوید: چگونه ممکن است وصف فی نفسه معدوم باشد درحالی که برای غیرموجود است. بنابراین به عقیده صدرالمتألهین در هر اتصافی علاوه بر وجود موصوف در ظرف اتصاف، وجود وصف نیز در همان ظرف ضروری است.

۱۰. «... و الحق أن الاتصاف نسبة بین شیئین متغیرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف فالحکم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فی الظرف الذی یکون الاتصاف فیه تحکم» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷).

گفتنی است که صدرالمتألهین در برخی موارد همسو با متأخرین بر این باور است که ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت مثبت له لا الثابت؛ لکن باید توجه داشت که این دیدگاه، دیدگاه نهایی وی نیست، بلکه این دیدگاه را از باب همراهی با متأخرین ارائه کرده است و دیدگاه نهایی وی همان گونه که خود وی در عبارت فوق تصریح کرده این است که در ظرف اتصاف، وجود وصف و موصوف هر دو ضروری است. نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که هر چند وی همچون ابن سینا و بهمنیار معتقد است که در ظرف اتصاف علاوه بر موصوف، وصف نیز باید موجود باشد، لکن در فلسفه مشاء همان طور که گذشت، لازمه تحقق وصف در ظرف اتصاف این است که وجود وصف منضم به وجود موصوف باشد، درحالی که در حکمت متعالیه وجود وصف متحد با وجود موصوف است نه منضم به آن.

ممکن است گفته شود که ظهور عبارت فوق (أن الاتصاف نسبة بین شیئین متغیرین بحسب الوجود فی ظرف الاتصاف) دلالت بر این دارد که صدرالمتألهین نیز همچون ابن سینا و بهمنیار وجود وصف را منضم به وجود موصوف می‌داند نه متحد با آن. در پاسخ باید گفت که عبارت فوق صرفاً اشاره به این مطلب دارد که وصف در ظرف اتصاف وجودش منحاظ و زاید بر وجود موصوف است، و همان طور که در مقدمه پنجم گذشت، وی وجود منحاظ و زاید اعراض و اوصاف را به نحوی تصویر کرد که با اتحاد آنها با موصوف سازگار است.

بنابراین حاصل فرایند تطور قاعده فرعیه در فلسفه اسلامی عبارت از این است که هر چند صدرالمتألهین همچون ابن سینا و بهمنیار معتقد است که در ظرف اتصاف علاوه بر وجود موصوف، وجود وصف نیز ضروری است؛ لکن صدرالمتألهین وصف را متحد با موضوع می‌داند، درحالی که ابن سینا و بهمنیار وصف را منضم به موضوع می‌دانند. همچنین همان طور که گذشت اعتقاد به تحقق معانی و مفاهیم متعدد در مصداق واحد صرفاً براساس قول به اصالت وجود و اعتباریت معنا ممکن است، که طبق این اصل مراد از تحقق معانی متعدد در خارج چیزی جز صدق آنها بر هویت و واقعیتهای بسیط نیست، لکن طبق قول به اصالت معانی، لازمه تحقق معانی متعدد در خارج این است که همان گونه که این معانی در ذهن زاید بر یکدیگرند در خارج نیز زاید و منضم به یکدیگر باشند.

تمام کسانی که به اصالت معانی و تحقق آنها بعینه در خارج اعتقاد دارند، بر این باورند که این معانی به نحو انضمامی با یکدیگر ترکیب می‌شوند. لذا مشائیان که معتقدند معانی ماهوی و فلسفی هر دو در خارج موجودند، بر این باورند که ترکیب این معانی در خارج به نحو انضمامی است؛ لکن شیخ اشراق چون ترکیب انضمامی اعراض فلسفی و برخی اعراض ماهوی را در خارج محال یافت، منکر وجود آنها در خارج شد و تحقق آنها را همچون سایر معانی منطقی صرفاً در ذهن دانست و موضوعات را صرفاً در ذهن متصف به این اوصاف دانست.

به همین دلیل فیلسوفان نواشراقی مانند *دوانی* و *میرداماد* که معتقد به نظریه ذوق تاله و اصالت معانی ماهوی در ممکنات‌اند، چون معتقد به تحقق معانی ماهوی در خارج‌اند، لزوماً ترکیب هویت خارجی از معانی متباین را صرفاً به نحو انضمامی می‌دانند. بر همین اساس ایشان چون تحقق اوصاف و معانی فلسفی را در خارج به نحو انضمامی محال یافتند، منکر وجود این معانی در خارج شدند؛ لکن برخلاف شیخ اشراق و خواجه طوسی ظرف انصاف موضوعات را به این اوصاف خارج دانستند، چون روشن است که موضوعات به لحاظ وجود خارجی‌شان متصف به اوصاف فلسفی می‌شوند؛ لکن چون وجود انضمامی اعراض فلسفی در خارج محال است و تنها فرض ممکن بر اساس اصالت معانی تحقق انضمامی آنهاست، ایشان منکر تحقق این اعراض در خارج شدند، متهمی چون موضوعات به لحاظ وجود خارجی‌شان متصف به این اوصاف می‌شوند، به این باور رسیدند که وصف می‌تواند فی‌نفسه معدوم باشد، درحالی‌که موضوع در خارج متصف به این وصف است. از این رو ایشان قرائتی غیراصیل و البته غیرمنطقی از قاعده فرعیه ارائه کردند که همان‌طور که گذشت این قرائت از قاعده فرعیه مورد نقد و نکوهش صدرالمشائیین است.

۱۱. «إن رهطاً من القوم قد جوزا کون الصفات عدمیة مع انصاف الموصوفات بها فی نفس الامر و بین بعض أجلتهم ذلك بقوله إن معنى الاتصاف فی نفس الامر أو فی الخارج هو أن یکون الموصوف بحسب وجوده فی أحدهما بحيث یکون مطابق حمل تلك الصفة علیه و هو مصداقه ولا شک أن هذا المعنى یقتضی وجود ذلك الموصوف فی ظرف الاتصاف إذ لو لم یوجد فیہ لم یکن هو من حیث ذلك الوجود مطابق الحکم ولا یقتضی وجود الصفة فیہ بل یکفی کون الموصوف فی ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظہ العقل صح له انتزاع تلك الصفة عنه... انتهى کلامه و فیہ محل أنظار كما لا یخفی» (همان، ص ۳۳۶).

۷. بررسی نحوه تحقق مفاهیم فلسفی در حکمت متعالیه

۷-۱. دیدگاه ابتدایی حکمت متعالیه در نحوه تحقق مفاهیم فلسفی

قبل از اینکه بخواهیم دیدگاه نهایی حکمت متعالیه در زمینه نحوه تحقق مفاهیم فلسفی را شناسایی کنیم، لازم است یادآوری کنیم که صدرالمشائیین طبق رویه خود (که خود نیز به آن تصریح کرده) معمولاً در مسائل مختلف از باب همراهی با جمهور فلاسفه ابتدا دیدگاهی همسو با آنها ارائه می‌کند؛ لکن در نهایت دیدگاه خود را طبق مبانی

حکمت متعالیه که در بسیاری از موارد مخالف با دیدگاه جمهور فلاسفه است مطرح می‌کند.

در مسئله نحوه تحقق مفاهیم فلسفی وی اغلب دیدگاهی را مطرح می‌کند که همسو با دیدگاه فیلسوفان متأخر همچون *دوانی* و *میرداماد* است و در مقام صلح میان مشائیان و اشراقیان چنین دیدگاهی را به آنها منسوب می‌کند؛ به این بیان که مراد مشائیان از تحقق مفاهیم فلسفی در خارج در واقع تحقق منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی در خارج است، نه تحقق خود معانی فلسفی در خارج. همچنین مقصود اشراقیان از نفی تحقق مفاهیم فلسفی در خارج، در واقع نفی تحقق زاید آنها در خارج است و این جماعت نیز همانند فیلسوفان مشائی و متأخر بر این باورند که مفاهیم فلسفی در خارج دارای منشأ انتزاع‌اند و هویات خارجی به این مفاهیم فلسفی متصف می‌شوند. وی از این دیدگاه به عنوان تصالح اتفاقی میان مشائیان و اشراقیان یاد می‌کند (ر.ک: همان، ص ۱۴۰).

البته روشن است که با توجه به عبارتهای فیلسوفان مشاء و اشراق و نیز سایر عبارتهایی که *صدرالمتألهین* در تبیین دیدگاه فیلسوفان مشائی و اشراقی نقل کرده است، نمی‌توان دیدگاه این دو طایفه را در نحوه تحقق مفاهیم فلسفی، همان دیدگاه فیلسوفان متأخر مانند *دوانی* و *میرداماد* دانست (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۰۷؛ همو، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۸۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۲-۶۴؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۱).

۸. دیدگاه نهایی حکمت متعالیه در نحوه تحقق مفاهیم فلسفی

۸-۱. وجود مفاهیم فلسفی در خارج: صدق بر هویات خارجی

همان‌طور که گذشت، *صدرالمتألهین* با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا، ثابت کرد که تحقق مطلق معانی، اعم از معانی ماهوی و فلسفی در خارج محال است. همچنین طبق این نظریه رابطه معنا اعم از معنای ماهوی و فلسفی با هویت خارجی، عبارت است از رابطه حاکی با محکی. بر همین اساس وی بر این باور است معنای‌ای که حاکی از هویت‌های خارجی‌اند هرچند به اعتبار معنا بودن در خارج موجود نیستند و در خارج یافت‌نشده‌اند، لکن به این اعتبار که بر هویت‌های خارجی صادق‌اند و حاکی از هویت‌های خارجی‌اند در خارج موجودند. به عبارت دیگر همان‌طور که در مقدمه چهارم گذشت، بر اساس مبانی حکمت متعالیه موجود به دو معنا استعمال می‌شود: یکی به معنای موجود در خارج و تشکیل‌دهنده مادی، که طبق این اصطلاح فقط حقیقت وجود موجود است؛ دیگری به معنای حاکی و صادق بر هویت خارجی، که طبق این اصطلاح تمام معانی که به نحوی حاکی از هویت‌های خارجی‌اند، موجودند؛ اعم از اینکه آن معنا، معنایی ماهوی باشد یا فلسفی.

توجه شود که اصیل بودن حقیقت وجود به معنای اصالت مفهوم وجود نیست، زیرا *صدرالمتألهین* بر این باور است که مفهوم وجود مانند سایر مفاهیم ماهوی و فلسفی در خارج موجود نیست و مفهوم وجود همچون سایر مفاهیم ماهوی و فلسفی صرفاً حاکی از حقیقت وجود است نه خود آن؛ چراکه وی واقعیت و حقیقت وجود را عین خارجیت، تشخیص و موجود بودن می‌داند، از این‌رو دانسته می‌شود که مفهوم وجود حقیقتی اصیل و پرکننده خارج

نیست؛ زیرا مفهوم وجود مانند سایر مفاهیم فلسفی و ماهوی عین خارجیت، تشخیص و موجود بودن نیست. به همین دلیل مفهوم وجود همچون سایر مفاهیم فلسفی و ماهوی در ذهن به نحو کلی یافت می‌شود و در خارج معدوم است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۳).

از سوی دیگر، او طبق بساطت وجود که از فروع مسئله اصالت وجود و اعتباریت معناست، بر این باور است که لزوماً حکایت معانی متعدد ماهوی و فلسفی از هویت خارجی موجب انشلاط و راه یافتن ترکیب انضمامی در هویت خارجی نمی‌شود. توضیح آنکه چون هویت خارجی از سنخ وجود است و حقیقت وجود امری بسیط است، بنابراین حکایت معانی متعدد از هویت خارجی گویای این امر است که معانی متعدد با وجود واحدی موجودند. به عبارت دیگر مفاهیم متعددی حاکمی از مصداق واحد، در خارج با یکدیگر متحدند.

گمان نرود که این مطلب یعنی کثرت مفاهیم در ذهن و اتحاد مصداق آنها در خارج به نوعی به سفسطه و عدم انطباق ذهن و عین می‌انجامد؛ چراکه وی بر این باور است که حقیقت وجود برتر از آن است که ذهن بتواند کنه آن را از طریق مفاهیم درک کند، بلکه صدرالمآلهین بر این باور است که هر که بخواهد حقیقت وجود را با مفاهیم و احکام مفاهیم بشناسد، او به خطا رفته و حکم ذهن را به عین داده و دچار مغالطه خلط ذهن و عین شده است. و از جمله این مغالطات این است که کسی گمان کند که چون مفاهیم و معانی متباین‌اند، پس لاجرم در خارج نیز اگر موجود شوند باید به نحو متباین و زاید بر یکدیگر موجود شوند. در واقع این شخص گمان کرده که چون مفاهیم متعدددند، واقع و مصداق نیز باید متعدد باشد، درحالی‌که نه تنها این امر مسلم نیست، بلکه خلاف آن ضروری است.

پوشیده نیست که این مغالطه به دلیل غفلت از اصالت وجود و اعتباریت معناست؛ مغالطه‌ای که فیلسوفان مشاء و اشراق هر دو مرتکب آن شدند، لکن طایفه‌ای طبق این مغالطه قائل به ترکیب انضمامی هویات خارجی از معانی ماهوی و فلسفی شدند و طایفه دیگر چون زیادت و ترکیب انضمامی معانی فلسفی و برخی معانی ماهوی را با محذورات عقلی مواجه دیدند، دست از تحقق خارجی معانی فلسفی و برخی معانی ماهوی کشیدند.

۸-۲ اثبات وجود منحاز اوصاف فلسفی در خارج علی‌رغم اتحاد مصداقی با معروض

علی‌رغم اینکه صدرالمآلهین بر این باور است که معانی متعدد در خارج با مصداق واحد موجودند، لکن طبق آنچه در مقدمه پنجم گذشت می‌توان ادعا کرد که وی طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا به برداشتی جدید از وجود منحاز و زاید مفاهیم در خارج نائل آمده که علی‌رغم زیادت خارجی، مفاهیم متعدد با وجود واحدی موجودند. توضیح آنکه طبق عبارت شماره ۹ مراد او از زیادت خارجی عرض نسبت به معروض این است که اگر بتوان عقلاً فرض کرد که معروض منفک از عارض در خارج موجود می‌شود، همین مقدار از انفکاک عرض از معروض کافی است برای اینکه ثابت شود که این عرض در خارج عین معروض نیست و زاید بر آن است. مثلاً طبق مثالی که در عبارت شماره ۹ آمده هر چند آسمان در خارج همواره بالای زمین است و این بالایی وصفی انضمامی نسبت به آسمان نیست، بلکه در خارج متحد با وجود آسمان است؛ لکن چون فرض اینکه آسمان در خارج موجود باشد بی‌آنکه دارای

وصف فوقیت باشد فرضی است معقول، بدین ترتیب همین مقدار کافی است تا ثابت شود که بالایی در خارج وجودی منحاز از وجود آسمان دارد. البته روشن که این زیادت خارجی با اتحاد وجودی منافات ندارد.

گفتنی است که هرچند او این تحلیل را در مورد رابطه عرض بالایی و آسمان ارائه کرده است، لکن به نظر می‌رسد که این مثال صرفاً از باب شاهد مثال ذکر شده و این مثال خود فی حد نفسه خصوصیتی ندارد و این تبیین در اثبات زیادت خارجی عرض بر معروض، هم شامل اعراض ماهوی می‌شود و هم اعراض فلسفی؛ زیرا همین تحلیل را می‌توان در مورد زیادت اعراض فلسفی بر معروض نیز ارائه کرد. مثلاً عقلاً می‌توان انسان را در خارج به گونه‌ای فرض کرد؛ درحالی که وصف وجود، وحدت، فعلیت، علیت و... را ندارد. همین مقدار از انفکاک‌پذیری این اوصاف از انسان ثابت می‌کند که وجود، وحدت، فعلیت، علیت و... در خارج زاید بر انسان است. به عبارت دیگر همین که در خارج ممکن است انسان به نحو معدوم، کثیر، بالقوه و فاقد وصف علیت باشد، ثابت می‌شود که وجود این اوصاف در خارج منحاز و زاید بر انسان‌اند.

در تشریح کامل دیدگاه صدرالمتألهین در زمینه زیادت خارجی اعراض بر معروض می‌توان پا را فراتر گذاشت و ادعا کرد که وی بر این باور است که حتی اگر در برخی مصادیق عرض از معروض عقلاً انفکاک‌پذیر نباشد مانند اوصاف کمالی ذات حق تعالی که در خارج عین ذات او هستند و عقل نیز نمی‌تواند ذات حق را با قطع نظر از این اوصاف درک کند؛ لکن چون در برخی مصادیق می‌توان ذات آن مصادیق را درک کرد بدون اینکه آن وصف کمالی را تصور کرد، نشان می‌دهد که آن وصف کمالی عین ذات معروض نیست و زاید بر ذات معروض است. مثلاً هرچند در خارج وصف علم عین ذات حق تعالی است و عقل نمی‌تواند ذات حق تعالی را منفک از این وصف تصور کند، لکن در مصداقی مانند انسان، چون می‌توان آن را با قطع نظر از علم تصور کرد، دانسته می‌شود که وصف علم زاید بر معروض است. به عبارت دیگر برای اثبات زیادت عرض بر معروض کافی است که در برخی موارد انفکاک خارجی عرض از معروض محال نباشد، هرچند در برخی موارد دیگر نتوان معروض را با قطع نظر از آن عرض درک کرد.

بدین ترتیب می‌توان قاعده‌ای کلی در ملاک زیادت عرض بر معروض طبق مبانی حکمت متعالیه استخراج کرد که براساس آن برای اثبات زیادت خارجی عرض بر معروض کافی است در برخی موارد بتوان معروض را منفک از عرض تصور کرد که طبق این ملاک نه‌تنها زیادت خارجی اعراض ماهوی و فلسفی نسبت به ذات ممکنات تصویری روشن و صحیح پیدا می‌کند، بلکه زیادت خارجی اوصاف کمالی نسبت به ذات حق تعالی نیز هیچ‌گونه کثرتی در ذات حق پدید نمی‌آورد و علی‌رغم اثبات زیادت خارجی این اوصاف، عینیت آنها با ذات حق تعالی نیز مخدوش نمی‌شود.

البته گفتنی است که هرچند ملاک انفکاک‌پذیری عرض از معروض می‌تواند در اغلب موارد منحاز بودن و زیادت عرض بر معروض را چه در اعراض ماهوی و چه در اعراض فلسفی تبیین کند، لکن به نظر می‌رسد این ملاک نمی‌تواند زیادت خارجی همه اعراض فلسفی بر معروض را تبیین کند. توضیح آنکه مفاهیم فلسفی در تقسیم‌بندی کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیمی هستند که با مفهوم مقابلشان شامل همه موجودات می‌شوند، مثل وجود و عدم، وحدت و کثرت، قوه و فعلیت، خارجیت و ذهنیت، علیت و معلولیت و...؛

۲. مفاهیمی هستند که به‌تنهایی شامل همه موجودات می‌شوند مثل، وجود مطلق، وحدت مطلق، فعلیت مطلق، خارجیت مطلق و... . روشن است مفاهیم دسته اول ممکن است منحاز بودن و زیادت آنها را بر معروض طبق قاعده انفکاک‌پذیری تبیین کرد، لکن دسته دوم از این مفاهیم چون همواره لازم معروض‌اند و محال است در خارج منفک از معروض شوند، بنابراین به نظر می‌رسد منحاز بودن و زیادت خارجی این اعراض بر معروض طبق ملاک انفکاک‌پذیری عرض از معروض تبیین‌پذیر نباشد.

۸-۳. ملاک تمایز مفهوم فلسفی و ماهوی در حکمت متعالیه

به نظر می‌رسد طبق مبانی حکمت متعالیه، شباهت‌های متعددی میان مفهوم ماهوی و فلسفی وجود دارد؛ زیرا از سویی طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، مطلق معانی اعم از معنای ماهوی و فلسفی در خارج موجود نیستند. از سوی دیگر صدرالمتألهین بر این باور است که مفاهیم ماهوی و فلسفی هر دو بر هویات خارجی صادق هستند و به این اعتبار در خارج موجود هستند؛ زیرا همان‌طور که در مقدمه چهارم گذشت، مراد او از موجود بودن معنا در خارج چیزی جز صادق بودن آن بر خارج نیستند. بنابراین معانی ماهوی و فلسفی به این اعتبار هر دو در خارج موجود هستند.

از سوی دیگر او همچون اسلاف خود بر این باور است که نحوه درک یک مفهوم تأثیری در ماهوی بودن یا فلسفی بودن آن مفهوم ندارد. وی علی‌رغم قیاسی بودن برخی مفاهیم ماهوی مانند مفاهیم اضافی، آن مفاهیم را همچنان مفاهیمی ماهوی می‌داند. درحالی‌که برخی از فیلسوفان معاصر بر این باورند که یکی از ملاک‌های ماهوی بودن مفهوم این است که آن مفهوم بدون تحمل عقلانی و مستقیماً درک شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۹، ص ۳۶۲ و ۳۶۷؛ مصباح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹۹).

همچنین صدرالمتألهین براساس نظریه تشکیک در حقیقت وجود بر این باور است که درک مفاهیم متعدد ماهوی و فلسفی ناشی از تشکیک در حقیقت وجود است. مثلاً وی منشأ پیدایش مفهوم واجب‌الوجود را حقیقت وجود می‌داند، لکن شدیدترین و برترین مرتبه آن راه، همچنین وی منشأ پیدایش مفهوم ماده و یا هیولای اولی و نیز مفهوم حرکت، زمان و اضافه را حقیقت وجود می‌داند، البته مراتب پست و ضعیف آن.

به عبارت دیگر می‌توان دیدگاه صدرالمتألهین را چنین تبیین کرد که مفاهیم ماهوی و فلسفی هر یک حاکی از نحوه‌ای از کمال حقیقت وجودند و از این جهت نیز میان مفهوم ماهوی فلسفی تفاوتی نیست. بنابراین همان‌گونه که مشاهده می‌شود صدرالمتألهین بر این باور است که منشأ پیدایش مفاهیم مختلف ماهوی و فلسفی حقیقت مشکک وجود است، لذا از این جهت (منشأ پیدایش) نیز بین مفهوم ماهوی و فلسفی تفاوتی قائل نیست (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۷).

آنچه بیش از پیش تمایز مفهوم ماهوی و فلسفی را در حکمت متعالیه با مشکل مواجه می‌کند این است که صدرالمآلهین بر این باور است که مفاهیم ماهوی از عوارض موجود بما هو موجودند (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۵)؛ یعنی همان طور که مفاهیم فلسفی مانند وحدت، علیت، معلولیت، وجوب، امکان و... از عوارض ذاتی موجود بما هو موجودند، مفاهیم ماهوی نیز از عوارض ذاتی موجود بما هو موجودند.

وی بر این باور است که همان طور که مفاهیم فلسفی نحوه وجودند، مفاهیم ماهوی نیز نحوه وجودند، لکن نکته‌ای که در اینجا یادآوری‌اش ضرورت دارد این است که همان طور که مفاهیم فلسفی حاکی از نحوه کمالی حقیقت وجودند، مفاهیم ماهوی نیز حاکی از نحوه کمالی حقیقت وجودند. به عبارت دیگر مفاهیم فلسفی و ماهوی هر دو از متن حقیقت وجود حکایت می‌کنند، لکن مفهوم ماهوی حاکی از متن وجودی است که آن وجود ضرورتاً محدود است، لکن مفهوم فلسفی هم می‌تواند حاکی از متن وجودی باشد که محدود است و هم می‌تواند حاکی از متن وجودی باشد که نامحدود است. در واقع همان طور که در چند سطر قبل گذشت صدرالمآلهین بر این باور است که مفاهیم ماهوی و فلسفی هر دو ناشی از کمال حقیقت وجودند و روشن است که کمال جهت وجودی وجود است نه جهت عدمی آن. البته چون مفاهیم ماهوی همواره حاکی از کمال محدودند گمان می‌رود که ماهیت در واقع عدم کمال و حد وجود است، درحالی که ماهیت ملازم با حد و محدودیت است نه خود حد و محدودیت، مثلاً انسان بما هو انسان، حاکی از کمال حیوان ناطق است، لکن خود این کمال لزوماً محدود است. بنابراین مفهوم ماهوی امری عدمی و یا نفاذ وجود نیست، بلکه مفهوم ماهوی مفهومی است که حاکی از کمال محدود حقیقت وجود است، همان طور که مفهوم فلسفی نیز حاکی از کمال حقیقت وجود است، لکن در برخی موارد حاکی از کمال محدود حقیقت وجود است مثل حکایت مفهوم وحدت از وحدت جسم، و گاهی حاکی از کمال نامحدود حقیقت وجود است مثل حکایت مفهوم وحدت از وحدت حق تعالی.

حاصل آنکه طبق آنچه گذشت نمی‌توان تمایز مفاهیم فلسفی و ماهوی را در حکمت متعالیه، به مابایزا داشتن مفهوم ماهوی در خارج و مابایزا نداشتن مفهوم فلسفی در خارج دانست؛ زیرا اگر مراد از مابایزا داشتن، مصداق داشتن است، در این صورت مفهوم ماهوی و فلسفی هر دو مصداق دارند، لکن اگر مراد از مابایزا داشتن مفهوم ماهوی این است که معانی ماهوی در خارج موجودند و ملاً را تشکیل داده‌اند، باید گفت طبق اصالت وجود و اعتباریت معنا، همان طور که معانی فلسفی جهان خارج را پر نکرده‌اند، معانی ماهوی نیز جهان خارج را پر نکرده‌اند.

همچنین طبق آنچه گذشت نمی‌توان ملاک تمایز مفهوم ماهوی و فلسفی را نحوه ادراک این دو دسته مفهوم دانست؛ زیرا صدرالمآلهین همچون اسلاف خود بر این باور است که قیاسی بودن ادراک مفهوم و فهم آن با تعمل عقلانی، سبب نمی‌شود که آن مفهوم، لزوماً مفهومی فلسفی باشد. همچنین دانسته شد که وی مفهوم ماهوی را نیز مثل مفهوم فلسفی حاکی از کمال حقیقت وجود می‌داند. لذا نمی‌توان قائل شد که مفاهیم ماهوی امری عدمی و یا نفاذ وجودند، درحالی که مفاهیم فلسفی امری وجودی و حاکی از کمال حقیقت وجودند.

بنابراین طبق مبانی حکمت متعالیه تمایزی اساسی میان مفاهیم فلسفی و ماهوی همان‌گونه که در فلسفه مشائی، اشراقی و نو اشراقی دیده می‌شد، وجود ندارد؛ بلکه همان‌طور که مشاهده شد صدرالمتألهین سرنوشت این دو دسته مفهوم را در آستانه یک تبار شدن پیش کشیده است؛ لکن به نظر می‌رسد علی‌رغم شباهت‌های متعدد میان مفاهیم ماهوی و فلسفی در حکمت متعالیه همچنان صدرالمتألهین این دو دسته مفهوم را دو دسته متمایز از یکدیگر می‌داند؛ زیرا اولاً مفاهیم ماهوی مفاهیمی هستند که در جواب ما هو واقع می‌شوند درحالی‌که مفاهیم فلسفی در جواب ما هو واقع نمی‌شوند و به اصطلاح از امور عامه‌اند؛ ثانیاً مفاهیم فلسفی بر همه مراتب هستی صدق می‌کنند؛ لکن مفاهیم ماهوی فقط بر برخی موجودات صدق می‌کنند مثلاً مفهوم فلسفی مانند وحدت بر تمام مراتب هستی صدق می‌کند، لکن مفهومی مانند انسان فقط بر انسان صدق می‌کند و لاغیر. بنابراین به نظر می‌رسد مهمترین تمایز میان مفاهیم فلسفی و ماهوی در حکمت متعالیه عبارت از جهانشمول بودن مفاهیم فلسفی و صدق آنها بر همه مراتب هستی است، درحالی‌که مفاهیم ماهوی مفاهیمی خاص بوده که فقط بر برخی از موجودات صدق می‌کنند.

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین با طرح نظریه اصالت وجود و اعتباریت معنا ثابت کرد که مصداق معنا از سنخ خود معنا نیست، بلکه از سنخ وجود است. وی بر این باور است که ملاک موجودیت معانی من جمله معانی فلسفی در خارج عبارت است از صدق آنها بر هویت خارجی، نه تحقق معانی در خارج و پر کردن ملاً. همین امر سبب شده تا تباین مفاهیم و معانی لزوماً منجر به تعدد در مصداق نشود و ممکن باشد که مفاهیم و معانی متعدد بر هویت واحدی صدق کنند.

بنابراین صدرالمتألهین از آن جهت که معانی فلسفی بر خارج صدق می‌کند، آنها را همچون معانی ماهوی موجود می‌داند، لکن از آن جهت که این معانی همچون معانی ماهوی در خارج یافت نمی‌شوند، آنها را مانند معانی ماهوی غیراصیل و اعتباری می‌داند. نیز لازم است یادآوری کنیم هرچند صدرالمتألهین صدق مفاهیم و معانی متعدد را بر هویتی واحد ممکن می‌داند لکن وی با طرح نظریه انفکاک‌پذیری عرض از معروض توانست منحاز بودن و زیادت خارجی اعراض متحد با معروض من جمله زیادت اعراض فلسفی بر معروض را نیز ثابت کند.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *الهیات الشفاء*، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیتالله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی.
- بهمنیار، بن مرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیایی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۳ الف، *المشاعر*، به اهتمام هانری کربن، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۶۳ ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی تا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۰، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، چ چهارم، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۸۶، *کتاب الحروف*، بیروت، دارالمشرق.
- قوشچی، علاء‌الدین، بی تا، *شرح تجرید العقائد*، قم، بیدار.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۸، *آموزش فلسفه*، چ نهم، تهران، چاپ و نشر بین‌الملل.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، چ سوم، تهران، صدا.

معناشناسی جوهر در نظام فلسفی ارسطو و فارابی

mehricangi@yahoo.com

مه‌ری چنگی آشتیانی / استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده شریعتی

پذیرش: ۹۹/۰۷/۰۳

دریافت: ۹۸/۱۱/۲۴

چکیده

در این مقاله کوشیده‌ایم به بررسی مفهوم جوهر در اندیشه فارابی بپردازیم و نشان دهیم که در کدام نقطه تصور فارابی از جوهر با فهم ارسطو از آن متمایز می‌گردد. بدین منظور ابتدا تعریف و معیارهایی را که فارابی در باب جوهر در کتاب الحروف مطرح کرده بیان نموده و تشریح می‌کنیم. سپس با معیار قرار دادن این تعریف و معیارها، مراتب مختلف جوهر را در دیگر آثار فلسفی او پی می‌گیریم. در ادامه برای بررسی تمایز نگاه او از ارسطو در باب جوهر مختصراً چپستی جوهر در کتاب متافیزیک را بیان می‌کنیم و در انتها به بررسی تفاوت‌های این دو نگاه می‌پردازیم. این تفاوت‌ها ناشی از نگاه ذات انگار ارسطو و وجودانگاری فارابی است. ارسطو در پی جویی حقیقت وجود، یا چرایی وجود موجودات، به جوهر متشخص جزئی می‌رسد؛ از آنجاکه او جوهر و وجود را یکی می‌داند؛ اما برای فارابی تشخیص شیء ناشی از وجود آن است و نه جوهرش. لذا شیء با وجود تقرر می‌یابد و این وجود سوای جوهر یا ذات آن شیء است.

کلیدواژه‌ها: جوهر، وجود، ذات، موجود نخستین، محرک نخستین.

یکی از مفاهیم کلیدی در تمام تاریخ فلسفه اسلامی و چه بسا تمام تفکر فلسفی، مفهوم جوهر است. این مفهوم که ریشه در اندیشه متفکران یونان دارد از طریق افلاطون و مخصوصاً ارسطو به جریان تفکر فلسفی در عالم اسلام نیز راه یافته و موضوع مباحثات بسیاری گشته است. جوهر به زبان ارسطو همان پاسخ به «چرایی وجود موجودات» و لذا موضوع مابعدالطبیعه است. از این رو اهمیت بسیاری در تفکر فلسفی اسلامی دارد؛ مخصوصاً از آن جهت که این تفکر دارای وجه تتولوژیک قدرتمندی است که آن را به راه‌هایی متفاوت از راه امثال افلاطون و ارسطو سوق داده است. در نگاهی که متأثر از دین و به بیانی دقیق‌تر الهیات (به معنای اخص) است، تبیین چرایی موجودات و تبیین مابعدالطبیعه ناگزیر پیوند مستقیم دارد با مفهوم خدا به‌مثابه خالق مطلق. فارابی به عنوان متفکری مؤسس در فلسفه اسلامی مواجهه‌ای خاص با مسائل فلسفی‌ای که از فلسفه یونان به ارث برده داشته و در نتیجه پاسخ‌های خاص خود را نیز برای آنها ارائه داده است. جوهر نیز به عنوان موضوع مابعدالطبیعه از نگاه تیزبین او دور نمانده و گرچه او کمتر به طور مستقیم بدین موضوع پرداخته، اما در کلیت نگاه او به مابعدالطبیعه معنای خاصی از جوهر را می‌توان باز یافت، که با وجود تأثیر مستقیم ارسطو بر او، از برخی جهات با ارسطو متفاوت است. این تفاوت‌ها ناشی از تأکید فارابی بر وجودانگاری است. در واقع فارابی دقیقاً آنجا که ارسطو جوهر را با چیستی یکی می‌کند، از او جدا می‌شود. جوهر اگر چرایی هستی است پس نمی‌تواند چیستی یا ماهیت باشد که خود امری ناقص است، بلکه باید وجود باشد که موجب تقرر و تشخیص شیء است. در ادامه این موضوع روشن خواهد شد.

۱. تعریف جوهر در کتاب الحروف

فارابی در کتاب الحروف شفاف‌ترین بحثش را، که البته بسیار مختصر هم هست، در باب چیستی و معنای جوهر بیان می‌دارد. از آنجاکه به نظر می‌رسد در تمام دیگر آثار نیز این تعریف از جوهر برای بررسی مراتب جوهر مورد نظر او بوده است، لذا ما ابتدا این تعریف را بیان، و مختصراً آن را تشریح می‌کنیم. این روشن‌سازی به ما معیاری خواهد داد تا هم رد جوهر را در آثار دیگر او پی بگیریم و هم در انتها قیاس او و ارسطو را به نتیجه برسانیم. فارابی در کتاب الحروف می‌گوید: جوهر به سه معنا در فلسفه اطلاق می‌شود: ۱. آنچه مشارالیه است و لا فی موضوع (ر.ک: فارابی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷، بند ۸۳)؛ ۲. هر محمولی از قبیل نوع و جنس و فصل که ماهیت و مقومات ذاتی این مشارالیه‌اند؛ ۳. آنچه موضوعی برای تمامی مقولات است.

فارابی دو جوهر نخست را جوهر علی‌الاطلاق نامیده و سومی را جوهر مضاف یا مقید می‌خواند؛ چراکه خود وابسته به شیء دیگری است و در واقع با اضافه بدان جوهر خوانده می‌شود. لذا جوهر حقیقی همان دو معنای نخست است (فارابی، ۱۹۹۰، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ برای بحثی مبسوط در باب جوهر، ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۴۳-۲۵۳).

با توجه به این تقسیم‌بندی و توضیحات مختصر خود او در کتاب الحروف می‌توان ویژگی‌هایی چند برای جوهر برشمرد:

۱-۱. وحدت و تکینگی

این معنا در اصلاح «مشارالیه» نهفته است. مشارالیه یعنی آنچه مورد اشاره قرار می‌گیرد. روشن است که تا زمانی که چیزی متمایز و واحد نباشد به گونه‌ای که قابل تشخیص از دیگر موجودات باشد قابل اشاره نیست. عبارت «حد معرف جوهر شیء است» و نیز «جوهر کل واحد من الاشیاء واحد» بیانگر این مطلب است (همان، ص ۱۰۴). لذا شیئیت یا عینیت از نگاه *فارابی* شرط جوهریت است. البته باید توجه داشت که عینیت در اینجا همان جسمانیت نیست؛ یعنی چنین نیست که هر آنچه واحد است و متمایز، و این دو شرط موجود بودن است، الزاماً دارای جوهر جسمانی است. چه در نگاه *فارابی* همچنان که خواهیم دید وحدت مطلق صفت موجود نخستین است (ر.ک: *فارابی*، ۱۳۸۷، ص ۱۱۸، بند ۱۲). لذا مراد از عینیت تحقق و تقرر است نه جسمانیت. پس در نگاه *فارابی* همچنان که *صدرالمآلهین* نیز به خوبی بیان نموده «تشخص شیء ناشی از وجود آن است»، یعنی این قابل اشاره بودن ناشی از وجود است و نه ماهیت. خواهیم دید که این نکته‌ای بسیار اساسی در تمایز او با *ارسطو* خواهد بود (ر.ک: *صدرالمآلهین*، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۵، ص ۱۰۱).

۱-۲. استقلال وجودی

وحدت و تمایز به تنهایی برای جوهریت یک چیز کافی نیست؛ چراکه می‌توان مثلاً به سفیدی این کاغذ اشاره کرد، اما نمی‌توان بدان نام جوهر را اطلاق نمود. در حقیقت یک شیء می‌تواند متمایز و متعین باشد، اما در موضوع. این همان معنایی است که از «لا فی موضوع» مراد است. جوهر نمی‌تواند در قوامش متکی به چیزی دیگر باشد. اساساً تعریف جوهر (آنچه در اصطلاح یونانی *ousia* و نیز در ترجمه لاتین آن *sub-stantia* به معنای زیر - ایستاده یا زیر نهاده آشکار است، آنچه خود بن است و متکی به دیگری نیست) مستلزم این استقلال وجودی است؛

۱-۳. ذاتیات شیء می‌توانند جوهر خوانده شوند

ذاتیات که مقوم و برپادارنده شیء‌اند (یعنی جنس، نوع و فصل) همان‌اند که *فارابی* به نقل از *ارسطو* «جوهر ثانوی» می‌نامد (همان، ص ۱۰۲). ثانویت این جوهر ذیل مسئله وحدت شیء قرار می‌گیرد. زمانی که به امری ذاتی در شیء اشاره می‌کنیم، دقیقاً به خود شیء اشاره کرده‌ایم، چراکه ذاتی از شیء جدایی‌ناپذیر است، اما یک شیء تنها همان ویژگی ذاتی خود نیست، گرچه بدون آن نمی‌تواند باشد. عبارت «و علی ما به قوام ذاته» (همان، ص ۱۰۰) دلالت بر همین معنا دارد. لذا ولو اینکه این اطلاق درست است بدین معنا که این ذاتی مقوم ماهیت است و در خود نیز از جهتی مستقل، اما این اطلاق ثانوی است؛ بدین معنا که ما در نخستین نظر جوهریت را بر کل شیء یا ماهیتی که این ذاتی نیز خود جزئی از آن است اطلاق می‌کنیم. اما در ادامه خواهیم دید که اطلاق جوهر نه تنها بر ذاتیات بل حتی بر نفس شیء مرکب‌الذات، یا جوهر جسمانی دارای مسامحه است و اطلاق تبعی است؛ چراکه موجود مرکب در تحقق خویش نیازمند به ذاتیات خویش بوده و لذا دارای استقلال وجودی نیست.

اکنون با در ذهن داشتن این تعریف از جوهر به بررسی مراتب جوهر در دیگر آثار فارابی می‌پردازیم. همچنان که پیش‌تر نیز گفتیم هستی‌شناسی فارابی دارای سلسله‌مراتبی است و از آنجا که جوهر پاسخ به پرسش از چرایی وجود هستندگان است لذا تبیین جوهر نیز ذیل این مراتب قرار می‌گیرد. پس همچنان که مراتب وجود داریم، مراتب جوهر نیز خواهیم داشت. اما در نهایت باید ببینیم که ویژگی‌های بیان‌شده برای جوهر علی‌الاطلاق بر کدام موجود مطلقاً قابل اطلاق است و کدام‌یک جوهر حقیقی است. نخست تبیین مراتب جوهر.

۲. مراتب جوهر

۲-۱. موجود نخستین

فارابی نظام هستی را دارای سلسله‌مراتب وجودی می‌داند؛ بدین معنا که در صدر و بالاترین مرتبه، وجود یا موجود نخستین قرار گرفته و این موجود نخستین که وجودی کامل و بری از هر نقصی است به سایر موجودات وجود می‌بخشد و از این حیث او علت و اصل تمام مراتب هستی است: «بنابراین نظام خلقت از کامل آغاز می‌شود و در رتبت بعد و به دنبال آن موجودی که کمی ناقص‌تر از اوست قرار می‌گیرد... و همین طور در مراتب دیگر به ترتیب‌الانقاص فالانقاص...» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۹۵ و ۹۷). لذا از همان ابتدا باید متوجه این نگاه سلسله‌مراتبی در هستی‌شناسی او بود؛ اینکه در جست‌وجوی علت وجود موجودات، ما همواره رو به سوی یک اصل متعالی (متعالی در اینجا معنای غیرمادی بودن دارد) داریم. در واقع هستی‌شناسی یا مابعدالطبیعه فارابی که دربردارنده کیهان‌شناسی او نیز هست، نقطه آغاز خود را در موجودی می‌یابد که ذاتش عین وجودش بوده و عقلی در فعلیت تام و تمام است و با اندیشیدن به خود، موجب وجود مراتب بعدی هستی می‌گردد (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۵). اما این موجود نخستین دارای خصایص و ویژگی‌هایی است که بدو امکان این فیض وجودی را داده؛ خصایصی که او را علت‌العلل، و وجودبخشی مستقل و کامل ساخته است. فارابی در کتاب *آرای اهل مدینه فاضله*، *سیاست مدینه* و نیز در *فصوص‌الحکم* به تشریح برخی از ویژگی‌های این موجود نخستین پرداخته که اکنون مختصراً به تبیین آنها می‌پردازیم:

الف. وجودبخشی

«گوهر موجود نخستین آن نوع گوهری است که همه موجودات اعم از موجودات ناقص و یا کامل از او فیاض می‌شوند» (همان) و در *سیاست مدینه*: «فالاوّل هُوَ الَّذی یَبْنِیْ اَنْ یَعْتَقِدَ فِیْهِ اَنَّهُ هُوَ الْاِلهُ، وَهَوَالسَّبَبُ الْقَرِیْبُ لِوُجُودِ التَّوَانِی...» (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۲۷). پس نخستین خصلت موجود نخستین این است که منشأ فیض وجود است و تمامی موجودات وجود خود را از او دارند. وجود نخستین علت هستی است و در این هستی بخشی خود نیازمند هیچ امر خارجی نیست؛ او خودبسنده بوده و وجودبخشی آن نیز ناشی از کمال اوست. اما این خصلت وجودبخشی ناشی از فعلیت تام و تمام او نیز هست. هر موجودی که در فعلیت تام به سر برد فاقد ماده است، یا به زبانی عقل است، و عقل بودن در وجود نخستین امری نیست که از دیگری بدو اعطا شده باشد؛ یعنی موجود نخستین فعلیت خود را از

دیگری کسب نکرده است، بلکه او اساساً دارای ضد و مقابل نیست و با توجه بدانچه در ادامه خواهد آمد، نخستین بودن او نافی هر قرین و هم‌تا و میابینی است. لذا موجود نخستین به‌عنوان عقل، موضوعی به جز خود برای اندیشیدن ندارد. این عاقل و معقول بودن او، این اندیشیدن خود و شوق به خود موجب خلق عقل نخستین (العقل الاول) می‌گردد؛ یعنی نخستین موجود پس از موجود نخستین. پس وجودبخشی ناشی از فعلیت تام و خودبستگی یا استقلال وجودی است (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۹، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۹۲-۶۹).

ب. کمال وجودی

باید توجه داشت که در اینجا کمال ناظر بر «وجود» موجود نخستین است؛ یعنی گرچه او از تمامی جهات کامل است - چه اگر هرگونه نقصی در آن راه یابد دیگر نمی‌تواند علت نخستین و هستی‌بخش باشد؛ چراکه نقص نشان کاستی است و کاستی مستلزم نیازمندی - اما در اینجا از نظر هستی‌شناسی موجود نخستین دارای کمال وجودی است بدین معنا که او فعلیت محض بوده و «هیچ قوه در او نباشد». به زبان خود فارابی: «... او از لحاظ فضیلت وجودی در بالاترین انحاء آن بود و از جهت کمال وجود در بالاترین مراتب بود و از این جهت است که اصلاً ممکن نبود که عدمی با وجود و جوهر او مشوب شود...» (تأکیدها از ماست) (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۵۷). لذا کمال وجودی را باید بدین معنا دریافت که وجود یا علت نخستین از حیث وجودی در فعلیت تام بوده و هیچ‌گونه وجه عدمی نمی‌تواند در آن مفروض باشد. کمال وجودی مؤید استقلال وجودی است؛ چراکه تنها آن اموری در وجود خود محتاج به دیگری‌اند که دارای وجهی عدمی و یا قوه باشند و برای بالفعل شدن و متحقق گشتن به علتی سواى خود نیازمندند تا ایشان را به کمال یا فعلیت برسانند. نخستین بودن در مراتب هستی به معنای اصل و بنیان هستی بودن و علت بودن آن است در ساحت هستی (علت وجودی)، و فارابی زمانی که از پدیدآورنده نخستین سخن می‌گوید دقیقاً آن را در وجه هستی‌شناختی آن در نظر داشته و این اولویت و نخستین بودن ممکن نیست، مگر با کمال محض وجودی. در واقع چگونه اصل وجود می‌تواند ناکامل باشد؟ اصل هستی، منشأ هستی است و لذا از هر وصف عدمی میراست (ر.ک: فارابی، ۱۳۷۹، ص ۵۷-۶۰؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۶۹-۵۹).

ج. لا شریک له

موجود نخستین بنا بر کمال وجوب خویش نافی هرگونه غیریت است؛ چراکه با توجه به خصلت کمال وجوبی که در بالا توضیح دادیم چنین وجودی تنها یکی (یکتا و واحد) می‌تواند باشد. در واقع شریک داشتن در اینجا به معنای وجود قرین برای آن است، اینکه مثلاً دو موجود نخستین داشته باشیم؛ دو موجود مستقل تام و تمام. پس هر گاه بین دو موجود با این خصلت میابیتی باشد ناچار آن وجهی که این دو از هم متباین و متمایز گشته‌اند بجز آن وجهی است که در آن اشتراک دارند؛ یعنی منطقاً موجب تمایز نمی‌تواند همان عامل اشتراک باشد؛ چراکه بحث ما ناظر بر کمال وجودی است و دو موجود کامل از حیث کمال نمی‌توانند متباین باشند. «پس آن چیزی که هریک از آن دو فرضاً به واسطه آن مباین و

جدای از یکدیگر شده‌اند یک جزء از اجزایی بود که قوام وجود آنها بدان است» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۶۱) و آن چیزی که هر دو در آن مشترک‌اند چیزی سواى عامل تمایز است. در این صورت لازم می‌آید که یکی از آن دو به طور عقلانی دارای تقسیمی حدی باشد؛ یعنی دارای اجزای وجودی و مقوم ذات. و مرکب بودن آن را از اینکه وجود نخستین باشد بازمی‌دارد. پس امکان اینکه برای موجود نخستین شریکی باشد ممتنع است (ر.ک: همان، ص ۶۱-۶۴؛ ر.ک: فارابی، ۱۳۸۸، ص ۸۵).

د. لا ضد له

ویژگی بعدی موجود نخستین ضد نداشتن آن است. برای درک این مهم باید که به معنای ضد توجه کرد. *فارابی* می‌گوید ضدین آن اموری‌اند که در عین تغایر و تمایز معاند و ابطال‌کننده هم در موضوعی واحدند. «آن نوع معاندتی که هر گاه آن دو ضد در محل واحدی اجتماع کنند هریک آن دگر را معدوم گرداند و خود از همان جهتی که موجود در اوست به سبب وجود آن، موجود دیگر معدوم شود» (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۶۵-۶۶). در واقع دو ضد، دو امر متباین‌اند که از جهتی معاند و معدوم‌کننده یکدیگرند؛ یعنی در محلی مشترک اگر یکی باشد آن دیگری نتواند باشد و بالعکس (نیز ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۱۳). و از آنجاکه موجود نخستین همان موجود کامل است و هر خصلتی برای آن ناظر بر وجود اوست و از آنجاکه گفتیم شریک و مبیانی ندارد، لذا ممکن نیست که برای آن ضدی مفروض باشد و «خود او هم نمی‌تواند ضد خویش باشد»؛ پس موجود نخستین ضدی ندارد. نکته دیگر اینکه تحقق ضدیت مستلزم موضوع و محل مشترک است که ضدین در آن استقرار یابند (یکی با تحقق خویش در آن موضوع موجب اعدام دیگری در آن گردد). لذا باید توجه داشت که وجود نخستین به‌مثابه وجود علی‌الاطلاق و کامل، دارای استقلال وجودی است و ممکن نیست که دارای موضوع باشد؛ چه پیش‌تر نیز در بحث از کتاب *الحروف* دیدیم که جوهر آن است که در تحقق خویش نیازمند به موضوع نباشد و این شرط استقلال وجودی است. پس موجود نخستین که اصل و علت هستی است از این قیود میرا بوده و یگانه و واحد است.

ه. لا حد له

حد در اینجا به معنای «اجزای حدی» است؛ بدین معنا که موجود نخستین دارای اجزای عقلانی (مثل جنس و فصل) نیست؛ چنان که جوهریت و ذاتش بدانها متحقق و برپای باشد؛ زیرا اگر این‌گونه باشد لازم آید که جوهریت او وابسته این حدود باشد و این اجزا سبب وجود او؛ و گفتیم که وجود نخستین نمی‌تواند سببی داشته باشد و بل خود سبب همه موجودات است. وحدت یک موجود از هر جهت که باشد مراد از آن عدم امکان تقسیم آن است. لذا چون موجود نخستین تمام خصایصش وجودی است، از حیث جوهریت و وجود خویش غیرقابل تقسیم بوده و از این روی واحد است (همان، ص ۶۹-۷۲)؛

۳. جوهر عقلانی

در هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی *فارابی* پس از وجود نخستین و از وجود نخستین عقل به وجود می‌آید. ابتدا عقل اول از خوداندیشی موجود نخستین پدید آمده و این سلسله عقول ادامه می‌یابد تا به عقل یازدهم یا عقل فعال برسد که گام در

فلک قمر و ماده می‌گذارد. روند این خلقت یا وجودبخشی بدین‌گونه است که از موجود نخستین عقل اول به وجود می‌آید و او هم خود را می‌اندیشد و هم وجود نخستین را و از این اندیشه وجود نخستین عقل ثانی پدید می‌آید و آن عقل ثانی نیز هم خود را می‌اندیشد و هم موجود نخستین را و از اندیشه موجود نخستین عقل سوم پدید می‌آید و الی آخر (ر.ک: همان، ص ۱۰۳). حال باید دید ویژگی موجود عقلانی یا به بیانی بهتر ویژگی‌های عقل از نظر *فارابی* چیست و چه چیزی آن را از جسم و جوهر جسمانی متمایز می‌کند. بنابراین ویژگی‌های عقل عبارت‌اند از:

۳-۱. مفارق بودن

فارابی معتقد است عقل بالکل فارق و بری از ماده است و در فعلیت تام به سر می‌برد و از این حیث دارای استقلال وجودی است: «هنگامی که چیزی در وجود و تحصیل خود محتاج به ماده نبود آن موجود به جوهر خود عقل بالفعل بوده...» (همان، ص ۷۴، نیز ر.ک: *فارابی*، ۱۳۸۹، ص ۶۲-۶۳). لذا عقول از این حیث با موجود نخستین مشترک‌اند؛ یعنی دارای فعلیت تام بوده و بری از ماده و موضوع‌اند، اما از این حیث که وجود خود را از موجود نخستین دریافت کرده‌اند دارای کاستی و نقص‌اند (همان). عقول در اینجا از استقلال بهره‌مندند و از این حیث از ماده متمایز می‌گردند؛ چه ماده در فعلیت و تحقق خویش نیازمند صورت است و در واقع ماده برای صورت است. گرچه ماده نیز چون عقل نیازمند موضوع نیست، اما دارای استقلال وجودی نیست؛ یعنی صرف فراقیت از موضوع برای استقلال وجودی بسنده نبوده و اگر صورت نباشد ماده در حالت عدم تحقق و تعین باقی می‌ماند. لذا ماده در نبود صورت تحققی نداشته و به بیانی ماده غایتی سواى خود دارد. اما عقل غایتش فی‌نفسه است و چون فعلیت تام دارد نیازمند ماده نیست و قوه در او راه ندارد. عقل در فعلیت تام خویش تنها خود را می‌اندیشد و وجود نخستین را، و از این حیث هم عاقل است و هم معقول (همان، ص ۷۵؛ *فارابی*، ۱۳۸۷، ص ۱۳۵-۱۳۹).

۳-۲. بی‌صورت بودن

فارابی در بررسی ویژگی‌های عقل، عقول را برتر از صورت می‌داند؛ چراکه صورت نیازمند به ماده است و عقل بری از آن (*فارابی*، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶). اگر ماده‌ای نباشد صورت موضوع و محطی برای تقرر و تحقق نخواهد داشت. گرچه صورت خود غایت خویش است و به محض متحقق گشتن به غایتش نائل گشته است. اما عقل از گونه‌های نارسایی و کاستی صورت برکنار است؛ یعنی عقل از حیث تقرر و تحقق دارای استقلال وجودی است و جوهریتش به خود و فعلیت تام خود است، اما صورت امری است که تحققش مشروط به وجود ماده است. در اینجا باید تأکید کنیم که فعلیت در نگاه *فارابی* همان صورت نیست؛ یعنی چنین نیست که فعلیت عقل و فعلیت صورت یکی باشند. گرچه در جوهر جسمانی، چنان‌که خواهیم دید، صورت همان فعلیت قوه است؛ اما این فعلیت تام و تمام نیست چون محتاج به ماده است و از دگر سوی، دارای ضد و مقابل است؛ زیرا ماده در طول زمان صورتی را از کف داده و صورتی دیگر را به دست می‌آورد. پس زمانی که *فارابی* از فعلیت سخن می‌گوید باید میان دو معنای آن تمایز قایل شد: یکی فعلیت در جوهر جسمانی که فاقد استقلال

وجودی است و از این حیث تام نیست، دیگری فعلیت بری از ماده که دارای استقلال وجودی است و این همان عقل است. صورت، فعلیت قوه است و نه فعلیت تام. فعلیت تام چیزی جز عقل نیست (ر.ک: فارابی، ۱۳۸۹، ص ۳۶-۳۹).

۳-۳. وجودبخشی

عقل از آن حیث که در فعلیت تام به سر می‌برد و بری از ماده است، و گفتیم این خصلتی است که با وجود نخستین در آن اشتراک دارد، می‌تواند با اندیشیدن موجود نخستین وجودبخشی کند. با توجه بدانچه در باب موجود نخستین بیان داشتیم و با بیان خصایص عقل چندان دشوار نیست درک اینکه چگونه عقول می‌توانند وجودبخش باشند. وجودبخشی که ناشی از فعلیت تامه است، یعنی ناشی از تعقل عقل، در ابتدا و در دقیق‌ترین معنا صفت موجود یا پدیدآورنده نخستین است؛ اما فیض وجودی این موجود در موجودات ثانوی، یعنی عقول، ایشان را بر وجودبخشی توانا می‌سازد. عقول فعلیتی جز اندیشیدن ندارند. اندیشیدن به خود و نیز اندیشه به موجود نخستین. این اندیشه به موجود نخستین که خود عقل محض است موجب وجودبخشی عقول در سلسله‌مراتب وجود می‌شود. هرچند این وجودبخشی تبعی و ثانوی است؛ یعنی ناشی از فیض وجودی موجود نخستین است. اما در هر حال عقل به‌مثابه عاقل و معقول بالفعل با فعل تعقلش مرتبه ذیل خود را وجود می‌بخشد (همان، ص ۷۳-۷۶). باید توجه داشت که عقول برای وجودبخشی خود نیازمند ماده نیستند؛ چه در فعلیت محض به سر می‌برند.

۴. جوهر جسمانی

فَالصُّورَةُ هِيَ الَّتِي يَصِيرُ الْجَوْهَرُ الْمَتَجَسِّمُ جَوْهَرًا بِالْفِعْلِ، وَالْمَادَّةُ هِيَ الَّتِي يَكُونُ جَوْهَرًا بِالْقُوَّةِ... وَالصُّورَةُ قِوَامُهَا بِالْمَادَّةِ، وَالْمَادَّةُ مَوْضِعُهُ لِحَمْلِ الصُّورِ. فَانَّ الصُّورَ لَيْسَ لَهَا قِوَامٌ بِذَوَاتِهَا وَهِيَ مَحْتَاجَةٌ إِلَيَّانَ تَكُونُ مَوْجُودَةً فِي مَوْضِعٍ، وَ مَوْضِعُهَا مَادَّةٌ. وَ مَادَّةٌ أَمَّا وَجُودُهَا لِأَجْلِ الصُّورِ (فارابی، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

در نگاه فارابی جوهر جسمانی عبارت است از ترکیب ماده و صورت. ماده همان موضوع تحقق صورت است و صورت فعلیت ماده است. مثلاً ماده میز، چوب است که صورت میز در آن بالقوه حضور دارد و زمانی که میز ساخته شد این صورت بالفعل گشته است. اما نکته‌ای که در بالا نیز مختصراً بدان اشاره شد نگاه فارابی به خود ویژگی‌های ماده و صورت است. صورت گرچه غایت و هدف خویش است و گرچه از این حیث از ماده برتری دارد، اما از آنجاکه نیازمند به موضوعی برای تحقق خویش است؛ یعنی از آنجاکه نیازمند ماده است، دارای استقلال وجودی نیست. ماده نیز چون «بدون صورت، تباه، ناراست و نادرست است»؛ یعنی اساساً دارای تعین و تشخیصی نیست، لذا در تحقق خود نیازمند به صورت است و در واقع صورت غایت ماده است (همان، ص ۵۲). لذا جوهر جسمانی که امری مرکب از ماده و صورت است در جوهریت خویش امری نابسند است؛ بدین معنا که امری نیست که دارای استقلال وجودی باشد. اساساً از نگاه فارابی هرگونه امر مرکبی فاقد استقلال وجودی است (ر.ک: صدرالمطالین، ۱۹۸۱، ص ۵، ص ۱۷). لذا اطلاق جوهر بر جسم از این نظر خالی از مسامحه نیست. پس فارابی به ما می‌گوید که «جوهرهای غیرجسمانی شایسته‌تر از ماده و صورت‌اند تا نام جوهر بر آنها نهاده شود» (همان، ص ۶۰).

۵. جوهر حقیقی همان موجود نخستین است

اکنون با بررسی مفاهیمی که *فارابی* از اصطلاح جوهر مراد می‌کند و با توجه به هستی - کیهان‌شناسی او، با معیار قرار دادن ویژگی‌هایی که او در کتاب *الحروف* صراحتاً برای جوهر بیان داشته، سعی می‌کنیم نشان دهیم که از جواهر ذکرشده، یا به زبان دقیق‌تر از مراتب جوهر در نگاه او کدام یک حقیقتاً و اولاً دارای تمامی خصایص جوهر بوده و چگونه مراتب بعدی به واسطه او و در معنای ثانوی جوهرند.

۵-۱. معنای جوهر در اطلاق بر ذاتیات شیء

ابتدا به ویژگی دوم می‌پردازیم؛ یعنی معنای جوهر در اطلاق بر ذاتیات شیء. از هم ابتدا روشن است که این تعریف از جوهر ناظر به امور مرکب است؛ یعنی ناظر بر جوهر جسمانی است. جسم است که دارای صورت و ماده، یعنی دارای ماهیت بوده و ماهیتش همان اجزای ذاتی آن‌اند. جوهر جسمانی دارای ذاتیاتی چون جنس و فصل است و اطلاق جوهر بر این اجزا به گونه‌ای ثانوی است؛ یعنی ابتدا ناظر به خود این جوهر جسمانی به‌مثابه یک شیء واحد است و به‌تبع آن بر اجزای ذاتی آن اطلاق می‌گردد؛ اما از آنجا که از نگاه *فارابی* هر امر مرکبی ناقص بوده، در تحقق خویش نیازمند اجزایش می‌باشد و لذا دارای استقلال وجودی نیست، پس در این معنا ما با جوهر حقیقی سروکار نداریم. مضافاً اینکه اساساً جوهر جسمانی در فعلیت تام به سر نبرده و دارای وجه فقدان است.

۵-۲. موضوعی برای تمام مقولات

ویژگی بعدی جوهر این است (یا به بیانی معنای دیگر جوهر): «آنچه موضوعی برای تمام مقولات است». در اطلاق مقولات ما همواره با ذات و ماهیت روبه‌رویم. در واقع مقولات، اعم از کمّ و کیف و وضع و... اموری ماهوی‌اند. ماهیت در اینجا ناظر بر جوهر جسمانی است. چه اطلاق این مقولات بر امور بسیطه یعنی عقول، بی‌معناست. عقل دارای ماده نیست تا وضع و کمّ و کیف داشته باشد. سوای این، وضع مستلزم وجود موضع برای تحقق شیء است و عقل در چیزی نیست. به هر روی به نظر می‌رسد که موضوع نهایی حمل مقولات همان جوهر جسمانی جزئی است و در بالا گفتیم که چرا جوهر جسمانی نمی‌تواند جوهر حقیقی باشد. در واقع اطلاق جوهر بر موضوع نهایی مقولات نیز با مسامحه صورت می‌گیرد. این استقلالی که در جوهر جسمانی جزئی هست در نسبت با مقولات است و از حیث حمل و منطوق مطرح می‌گردد و نه از حیث وجودی. در واقع این استقلال، استقلالی معرفت‌شناسانه است و نه هستی‌شناسانه. در سیر حمل مقولات بر موضوعات نمی‌توانیم سیر را تا بی‌نهایت ادامه دهیم و ناچار باید موضوعی باشد که حمل بدان توقف یابد. این حد یقف همان جسم مشخص جزئی است. نتیجه آنکه نباید میان این دو گونه استقلال خلط کنیم و در این معنا نیز جوهر امری ثانوی است و نه حقیقی و اولی.

۵-۳. لا فی موضوع

اما مهم‌ترین و شامل‌ترین ویژگی و معنایی که *فارابی* برای جوهر برشمرده این است: آنچه مشارالیه است و لا فی الموضوع. در ابتدای بحث به تبیین معنا و استلزام این تعریف پرداختیم. به‌راستی چه چیزی «لا فی الموضوع»

است؟ یعنی چه چیزی در موجود بودنش قائم به خویش است و نه متکی به دیگری؟ با توجه بدانچه تاکنون در باب مراتب جوهر بیان شد، می‌توان جواهر را از این حیث لا فی الموضوع بودن مختصراً چنین بررسی کرد:

الف. جوهر جسمانی

دانستیم که جوهر جسمانی مرکب از ماده و صورت است و لذا امری مرکب از این حیث در وجود خویش نیازمند به اجزای خویش است. نیز دانستیم که جوهر جسمانی از آن جهت که دارای ماده است دارای وجه فقدان و عدم است و لذا ناقص و برای فعلیت این قوگی بازم نیازمند به دیگری. لذا جوهر جسمانی دارای استقلال وجودی نیست و نمی‌تواند جوهر حقیقی باشد.

ب. ماده

ماده برای تحقق خویش نیازمند به صورت است. در واقع اگر صورت نباشد، هرگز ماده‌ای هم نخواهد بود. به زبان *فارابی* ماده برای (لاجل) صورت است. پس از این حیث دارای استقلال وجودی نیست. افزون بر این ماده قابل اشاره نیست؛ یعنی فاقد بخش نخست این تعریف از جوهر است. ماده امری نامتعیین است و تنها با صورت است که می‌تواند باز شناخته شود و متعین می‌گردد. نتیجه آنکه ماده نه دارای استقلال وجودی است و نه تعین و تشخیص، لذا نمی‌تواند جوهر حقیقی باشد.

ج. صورت

ضعف و کاستی صورت را پیش‌تر نیز بیان داشتیم. صورت نیز نمی‌تواند بدون ماده متحقق گردد. در واقع هیچ‌گونه صورتی بدون ماده وجود نمی‌تواند داشت. لذا گرچه صورت برای ماده نیست و از این حیث خودبسنده است، اما در وجود و تقرر خویش وابسته به ماده است و فاقد استقلال وجودی؛ یعنی صورت امری فی الموضوع است.

د. عقول

ما ویژگی‌های عقل را پیش‌تر تبیین نمودیم. در اینجا در ادامه و تکمیل آن باید بیفزاییم که عقل امری است بسیط و خود بسنده، و در فعلیت تام به سر می‌برد. عقل از تمام جهات کامل و مستقل است بجز وجود خویش. عقول نتیجه خوداندیشی عقل محض یا وجود نخستین‌اند. در واقع اگر موجود نخستین با خوداندیشی موجب ایجاد عقول نمی‌شد آنها هرگز نمی‌بودند. لذا گرچه به معنایی بالاتر از جوهر جسمانی و ماده و صورت می‌توان عقول را جوهر نامید، اما در اینجا هم گونه‌ای از کاستی و ناخالصی وجود دارد.

هـ. موجود نخستین، تنها موجودی که از تمام جهات دارای کمال و استقلال تام است

درواقع او که چستی و هستی‌اش همان وجود محض است اصل و آغاز هستی است و فیضان وجود ناشی از شوق و اندیشه او به خویش است. او در فعلیت و بساطت تام است و از هرگونه کاستی بری. برای وجود محض هیچ‌گونه

موضوع و علتی نتواند بود. او خودبستگی تام و فعلیت تمام است. لذا *فارابی* می‌گوید که وجود نخستین از حیث تمامی صفات در کمال محض است. اما قابل اشاره بودن برای او به چه معناست؟ آیا این بدین معنا نیست که او دارای حد و محدودیت است؟ یعنی آیا با این خصیصه جوهر دارای کاستی نمی‌گردد؟ باید توجه داشت که قابل اشاره بودن در اینجا همان موجود بودن و نیز متعین (در برابر گنگ و نامعلوم و غیرقابل تشخیص از حیث وجود) است. وقتی در باب موجود نخستین می‌گوییم، قابل اشاره است؛ یعنی می‌توانیم بر وجود او صحنه بگذاریم. چه هر امری که نامتعین باشد قابل تشخیص نیست. چنان که ماده اولی امری است که تنها با صورت پذیرفتن می‌توان از آن به موجود اطلاق کرد و در خود چیزی جز فقدان و عدم نیست. افزون بر این از آنجاکه بن و علت هستی تمام موجودات از موجود نخستین است، در هر اشاره به هر موجودی ما در واقع به او هم اشاره کرده‌ایم، و بسا نخست به آن اشاره داریم و سپس به این. لذا شیء *فارابی* ناظر و بیانگر جوهر حقیقی یا همان وجود محض یا موجود نخستین است.

۶. جوهر در نگاه ارسطو

اکنون زمان آن است که پس از بررسی نسبتاً مفصل معانی جوهر در اندیشه *فارابی* به قیاسی هرچند مختصر میان او و معلم اول یعنی *ارسطو* در این باب بپردازیم. برای این منظور ابتدا اجمالی از *مراد/ارسطو* را از مفهوم جوهر در *متافیزیک* بیان می‌کنیم و سپس در روشن نمودن تمایز این دو فیلسوف خواهیم کوشید.

ارسطو در *متافیزیک* چهار گزینه برای چیستی جوهر پیش می‌نهد: جنس، کلیات، موضوع نهایی حمل و ذات (ر.ک: *ارسطو*، ۱۳۶۶، ۱۰۲۹ الف). از آنجاکه وی جنس و کلی را یکسان می‌داند، ما به تبیین این سه مورد اخیر می‌پردازیم تا در نهایت روشن شود که جوهر در معنای *متافیزیکی* آن چه می‌تواند باشد.

۶.۱. جوهر به‌مثابه کلیات

ارسطو نظریه کلیات به‌مثابه جوهر را به *افلاطون* نسبت می‌دهد و آن را رد می‌کند. *افلاطون* معتقد بود که وجود حقیقی از آن مُثل است و تنها آنهایند که به خود هستند و در وجودشان وابسته به چیزی نبوده و اشیای جهان محسوس نیز از آن‌روکه که از ایشان بهره‌مندند وجود دارند. لذا بنیاد هستی موجودات و چرایی وجود ایشان همان مُثل مفارق از اشیاست. *ارسطو* می‌پرسد کلی چیست؟ آن چیزی که همه انواعش در آن شریک‌اند: «کلی آن چیزی است که در ذات خود محمول چیزهای بسیاری قرار می‌گیرد» (*ارسطو*، ۱۳۶۶، ۱۰۳۸ ب؛ همو، ۲۰۰۹، ص ۱۸۶). اما او خود در حقیقت هیچ‌یک از مصادیقش نیست. اگر کلی وجود دارد و اما وجودش جزئی نیست، یعنی اگر دارای فعلیتی خاص نبوده - چه اگر باشد دیگر کلی نیست - پس با چه چیزی متعین شده و بازشناخته می‌شود؟ اساساً کلی دارای چه صورتی است که نامعلوم است؟ آیا اصلاً چنین چیزی ممکن است؟ *ارسطو* در پاسخ می‌گوید حتی اگر زمانی که یک موضوع خاص، مثلاً *سقر/ط* هم در برابر من نباشد، من نمی‌توانم به آن «چیزهای مشترکی» که *افلاطونیان* در نظر دارند ببیندیشم. و حتی اگر ابژه اندیشه من همین وجود مشترک باشد هم، این، نظریه ایده‌های مفارق را اثبات

نمی‌کند (ر.ک: همان، ص ۱۸۷). ارسطو براهین /فلاطون را برای ایده‌های مفارق ازلی بررسی کرده و بر هر کدام انتقاداتی جدی وارد می‌سازد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۷۹ و ۱۰۳۸ ب).

درواقع اگر کلی را جوهر بدانیم امری نامتعین را جوهر پنداشته‌ایم؛ درحالی که تعین از شروط جوهر است. در ثانی کلی در وجود خویش وابسته به مصادیق خویش است، چه اگر نباشند کلی چگونه می‌توان وجود داشته باشد؟ و این با استقلالی که برای جوهر مطرح کردیم هم ناسازگار است. در نتیجه جوهر نمی‌تواند کلی باشد (ر.ک: ارسطو، ۲۰۰۴، ص ۱۹۹).

۶.۲. جوهر به مثابه موضوع نهایی حمل

این همان فرضی است که /ارسطو در مقولات نیز مطرح کرده است. اما اکنون آن را به اختصار آن گونه که در *متافیزیک* بیان شده توضیح می‌دهیم. بنا به نظر /ارسطو در *متافیزیک*، جوهر همان موضوع نهایی حمل است که موضوع حقیقی هر حملی است، اما خود بر چیزی حمل نمی‌شود (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۲۹ الف). /ارسطو این مسئله را با بیان مثال سلامتی شرح می‌دهد. او می‌گوید ما لفظ سالم را در مورد موضوعات بسیاری به کار می‌بریم؛ مثلاً می‌گوییم: این غذایی سالم است، این دارو سالم است، این رفتار سالم است و...؛ اما تمام این گزاره‌ها دارای حملی با واسطه‌اند؛ یعنی سلامتی مستقیماً بر آنها حمل نمی‌شود؛ بلکه به واسطه آنکه ارگانیسمی هست که موضوع حقیقی این حمل است امکان حمل سلامتی بر آنها فراهم آمده. لذا سیر بحث در اینجا نیز همچون مقولات است با این تفاوت که در اینجا جست‌وجو ناظر بر تبیین معرفت‌شناسانه نیست، بلکه جست‌وجو برای چپستی وجود نخستین (جوهر) است؛ یعنی نگاه هستی‌شناسانه است. بنابراین وقتی /ارسطو در *متافیزیک* جوهر را به عنوان موضوع نهایی حمل مطرح می‌کند، گرچه با آگاهی همان بحث مقولات را پیش می‌نهد، اما همچنان که ودین (Wedin) نیز به ما می‌گوید، در اینجا توجه /ارسطو به چه بودن موضوع است و نه جایگاه آن در امکان حمل. این مسئله در ادامه آن گاه که موضوع نهایی حمل و ذات را یکی می‌داند به وضوح آشکار می‌شود (ودین، ۲۰۰۰، ص ۱۵۸).

۶.۳. جوهر به مثابه ذات - صورت

ذات در معنای ارسطویی آن، همان چیزی است که شیء بدان آنی است که هست: «اصطلاح /ارسطو برای ذات *to tie en einai* است، آنچه چیزی آن است، و او به ما می‌گوید که ذات هر شیء همان است که شیء به واسطه خودش بدان خوانده می‌شود» (ارسطو، ۲۰۰۹، ص ۲۰۳)؛ یعنی مثلاً ذات این صندلی همان صندلی بودن آن است. وقتی صندلی را در نظر می‌گیریم و می‌گوییم این صندلی سفید است، سخت است و... گرچه این‌ها خصیصه‌های اویند، اما زمانی که می‌پرسیم وجود نخستین در رابطه با این صندلی چیست، یا به چه چیزی است که این صندلی صندلی است، آن گاه پاسخ دیگر سفیدی و سختی نیست، در حقیقت این صندلی به این ویژگی‌ها نیست که صندلی است؛ بلکه به صندلیت خویش است که صندلی است. لذا ذات شیء بیانگر چرایی وجود آن است. و مگر نگفتیم که جوهر پاسخ به همان چرایی وجود است؟ پس /ارسطو ما را به سمتی سوق می‌دهد که بپذیریم ذات هر شیء، همان جوهر یا وجود

نخستین در رابطه با آن است. و البته ذات هر چیز همان صورت آن است؛ یعنی صندلی بودن که چه بودی این شیء است، همان صورت آن است که بدان تحقق یافته است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۴۱ ب).

۶-۴. موضوع نهایی حمل همان ذات شیء است

پیش تر گفتیم که موضوع نهایی حمل از نگاه ارسطو همان شیء متشخص جزئی است، و سپس گفتیم که شیئیت شیء، یا چرایی بودنش نیز همان ذات یا صورت آن است. پس به نظر می‌رسد که موضوع نهایی حمل و ذات شیء در حقیقت یک چیزاند. وقتی در گزاره‌هایی که در پیوند با سقراط‌اند، مثلاً «سقراط انسان است»، «سقراط بینی پهن است»، «سقراط چاق است» و... در پی موضوع نهایی حمل می‌گردیم به سقراط می‌رسیم. حال وقتی از وجود نخستین در باب سقراط پرسش می‌کنیم، یا می‌پرسیم این موجود، سقراط، چرا هست، پاسخ همان ذات اوست. یعنی بودن سقراط به ذات اوست. ذات است که با بودنش سقراط را برپا می‌دارد و همین ذات هم هست که واپسین موضوع حمل است. نتیجه آنکه ذات شیء و موضوع نهایی حمل یک چیزند:

وجود نخستین در رابطه با هر چیز ذات آن چیز است، و ذات هر چیزی با موضوع نهایی حمل در رابطه با آن یکی است... ارتباط میان موضوع نهایی حمل و ذات، ارتباط میان دو چیز نیست، بلکه ارتباط میان یک چیز و خودش است (ارسطو، ۲۰۰۴، ص ۱۹۸).

۷. تفاوت‌های فارابی و ارسطو در باب جوهر

حال زمان آن است که نگاه معلم نخست و معلم ثانی را در باب جوهر با هم به قیاس بگذاریم تا روشن گردد که چگونه فارابی در برخی نکات اساسی از ارسطو جدا گشته و راه دیگری را می‌پیماید. گام نخست آن است که معیارهای ارائه‌شده در کتاب الحروف را با معیارهایی که ارسطو در متن متافیزیک بیان نموده مقایسه کنیم:

۷-۱. آنچه مشارالیه است و لا فی الموضوع

در تبیین این عبارت ما مؤلفه‌های آن را توضیح دادیم. تک‌تک این مؤلفه در متن متافیزیک به صراحت یا به مضمون بیان شده‌اند. الف) وحدت و تکینگی: گفتیم که مشارالیه بودن مستلزم تشخیص و تعین و تکینگی شیء است. ارسطو نیز بارها تأکید می‌کند که جوهریت تنها بر «این چیز در اینجا» قابل اطلاق است (ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۳۰ الف). اساساً برای ارسطو بدون تعین و تشخیص شیئیت و وجود معنا ندارد. لذا جوهر که بیانگر چرایی وجود است قطعاً باید دارای تعین باشد. همین نکته در نقدش بر دیدگاه افلاطون که کلیات را جوهر حقیقی می‌نامید نیز دیده می‌شود. اینکه عدم تعین و عدم تشخیص کلیات را ناقض تعریف جوهر می‌داند، و نیز در رد اینکه ماده بتواند جوهر باشد؛ چراکه ماده متمایز و متعین نبوده و به زبان ما قابل اشاره نیست (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۶، ۹۹۳ الف - ۹۹۰ ب)؛ ب) استقلال وجودی: این نیز به کرات در متافیزیک به عنوان ویژگی جوهر بیان شده است. چه اساساً این استقلال خود جزئی از مفهوم جوهر در نگاه ارسطو است. اصطلاح to khoriston مؤید همین معناست (ر.ک: همان، ۱۰۲۹ الف و ۱۰۲۹ ب).

۷-۲. موضوع نهایی حمل

در تعریف دیگر جوهر به‌عنوان موضوع نهایی حمل آمده است. این بیان در واقع تعبیر دیگری از بیان مستقیم خود ارسطو هم در مقولات و هم در متافیزیک است: «{جوهر} یعنی آنچه بر موضوعی حمل نمی‌شود، بلکه چیزهای دیگر همه بر آن حمل می‌شوند» (همان، ۱۰۲۹ الف). ارسطو در متافیزیک نشان می‌دهد که ذات شیء، که همان‌سانی منفرد باشد، جوهر است و این همان موضوع نهایی در حمل است؛ که پیش‌تر بیان داشتیم.

پس با توجه به بررسی معیارهای حقیقی جوهر یعنی تشخیص و استقلال وجودی و تعاریفی که هر دو فیلسوف از جوهر ارائه داده‌اند به نظر می‌رسد که تمایزی معیان معیارها و تعریف جوهر میان ایشان وجود ندارد. آیا باید نتیجه بگیریم که فارابی چیزی جز حرف ارسطو را تکرار نکرده و ما به بن‌بست رسیده‌ایم؟ هنوز برای نتیجه‌گیری زود است؛ باید کمی درنگ کنیم و کمی دقیق‌تر در متن متافیزیک بنگریم. این یکسانی گرچه در تعریف و در ملاک‌های مطرح‌شده برای جوهر درست است، اما به نظر می‌رسد که در مصادیقش تمایزهایی جدی می‌یابد.

۷-۳. جدایی در ماهیت‌انگاری و وجودانگاری

سؤال ارسطو در متافیزیک این بود: علت وجود موجودات چیست؟ یا چرا آنچه هست، هست؟ این وظیفه دانش متافیزیک است که به بررسی وجود و تعلقات آن پردازد (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۶، ۱۰۰۳ الف، ۱۰۶۱ الف و ۱۰۶۱ ب). راه پاسخ به این پرسش را ارسطو همان بررسی چیستی جوهر می‌داند (همان، ۱۰۰۳ ب). یعنی جوهر بیانگر چیستی موجودات است. جوهر همان است که شیء بدان - به واسطه آن - هست. لذا او گزینه‌های مطرح‌شده برای چیستی جوهر را پیش‌نهاده و بررسی می‌کند تا به درست‌ترین گزینه دست یابد؛ اما به نظر می‌رسد که در ادامه جست‌وجوهایش برای پاسخ بدین پرسش و لذا در جست‌وجوی جوهر ما با تغییری در سؤال مواجه می‌شویم: ارسطو سؤال از چرایی وجود را همان سؤال «چرا خود چیزی خودش است؟» می‌داند. آیا در اینجا با تغییر سؤال اساسی متافیزیک - یعنی دانش وجود - مواجه نیستیم؟ یعنی آیا سؤال «چرا چیزی خودش است» همان «چرا چیزی وجود دارد است؟» این یکی از نقاط کانونی تفاوت نگاه معلم نخستین و معلم ثانی است. برای ارسطو اساساً وجود داشتن یعنی شیئیت داشتن (نه الزاماً محسوس یا مادی بودن). در نگاه او آنچه اکنون وجود دارد وجودش ضروری است؛ یعنی وقتی می‌پرسیم چرا این شیء هست، درواقع پرسیده‌ایم این شیء چرا این شیء است؟ شیئیت این شیء یا ذات آن همان پاسخ به چرایی آن است و از آنجا که ذات شیء جز صورت آن نیست پس صورت همان جوهر است. اما این نخست در حوزه جواهر محسوس صادق است. هم ارسطو و هم فارابی هر دو به مراتب جوهر باور دارند و این مراتب نیز همان مراتب وجود است؛ یعنی جوهر در ساحت محسوس که صورت یا فعلیت است، جوهر در اجرام سماوی و جوهر عقول یا محرک‌های غیرمادی. در سطح جوهر محسوس، شیء برای فارابی نیز همچون ارسطو مرکب از ماده و صورت است، اما صورت نمی‌تواند جوهر باشد. چرا؟ چون فارابی در پیشبرد منطقی سؤال چرایی

وجود موجودات آن را با «این بودی» آنها یکی نمی‌داند. برای *فارابی* ذات یا ماهیت امری ممکن است و نمی‌تواند بیانگر چرایی وجود موجودات باشد (ر.ک: *فارابی*، ۱۳۸۹، ص ۵۲). او جوهر محسوس را مرکب از ماده و صورت می‌داند؛ اما صراحتاً بیان می‌دارد که این بیان و اطلاقی تبعی و ثانوی است. چون شیء محسوس استقلال وجودی ندارند. در واقع اگر بپذیریم که پرسش از چرایی وجود چیزی همان پرسش از ذات - چه بودی - آن است، پس وجود را همان ماهیت فهمیده‌ایم. لذا نقطه عطف تفاوت این دو فیلسوف در این است که *ارسطو* نگاهی ماهوی به اشیا داشته و *فارابی* نگاهی وجودی. در واقع جوهر اگر قرار است پاسخ به مسئله چرایی وجود باشد باید ناظر بر وجود باشد و نه ماهیت. و وجود برای *فارابی* ذیل واجب، ممکن و متمتع جای می‌گیرد (*فارابی*، ۱۳۸۸، ص ۷۰). و ماهیات بالکل امری ممکن‌اند؛ یعنی بررسی چرایی وجود این شیء در اینجا (به زبان *ارسطو*) بررسی نسبت وجود آن در ذیل مفاهیم امکان، وجوب و امتناع است. اما *ارسطو* وجود را چیزی جز همین ذات متعین نمی‌داند و لذا در پی پاسخ به پرسش از وجود در همین حوزه است. پس ما در پاسخ به پرسشی مشترک و با معیارهایی مشترک در یافتن مصداق تمایز را بازمی‌یابیم؛ تمایزی که در بن نگرش دو فیلسوف نهفته است. برای *فارابی* ذات غیر از وجود است (چه همچنان که پیش‌تر گفتیم ذات امری مرکب است و دارای کاستی و...)؛ ولی برای *ارسطو* ذات همان تقرر وجود است. تنها همین اشیای متعین وجودند و این یعنی ذات‌انگاری؛ وجود یعنی ذات (برای خوانش نوافلاطونی *فارابی* از مفهوم جوهر *ارسطو*، ر.ک: *فارابی*، ۱۳۹۱، ص ۳۸). *ارسطو* در واقع همین معیار ذات‌انگار را در مراتب دیگر وجود نیز پی می‌گیرد. لذا چرایی وجود اجرام سماوی نیز ذات آنهاست و چرایی وجود محرک نخستین نیز به همین گونه.

دومین تفاوت، در باب ویژگی‌های موجود نخستین است. از نگاه *ارسطو* هیچ‌گونه خلق از عدمی ممکن نیست. اساساً محرک نخستین خالق نیست، او آغازگر حرکت است (*ارسطو*، ۱۳۶۶، ۱۰۷۳ الف و ۱۰۴۱ ب). اما هرگونه صورت بخشی نیز مستلزم وجود ماده‌ای از پیش است: «اگر چیزی از پیش موجود نباشد پیدایش ناممکن است» (همان، ۱۰۳۳ الف). ما در کیهان‌شناسی *ارسطو* کون و فساد داریم که به معنای از دست دادن صورتی و پذیرفتن صورتی دیگر است. اما اصل پارمنیدس همچنان پابرجاست که از هیچ (هیچ مطلق) هیچ چیز به وجود نمی‌آید. *ارسطو* قوه را عدم محض نمی‌داند. قوه نبود صورتی دیگر است در نسبت با جسم (همان، ۱۰۷۱ الف). قوه امری نسبی است و نه عدم مطلق. لذا محرک اول که عقل خوداندیش بوده - چیزی که *فارابی* نیز می‌پذیرد - حرکت می‌بخشد و با این حرکت جریان دگرگونی و کون و فساد شکل می‌گیرد. *فارابی* با اینکه ویژگی‌های عقل، یعنی فعلیت محض، جاودانگی و نخستین بودن را می‌پذیرد، اما آن را خالق کیهان معرفی می‌کند. عقل خوداندیش او با اندیشیدن به خود عقل نخستین را ایجاد می‌کند: «فالاول هوالذی یتبعی ان یتقند فیه انه هو الاله، وهوالسلب القریب لوجود الثوانی...» (*فارابی*، ۱۳۸۹، ص ۲۶)؛ نیز: «و موجود اول موجودی بود که موجودات از او پدید آمده‌اند...» (*فارابی*، ۱۳۷۹، ص ۸۹). لذا می‌بینیم که «اله» *فارابی* همان خدای وجودبخشی است که وجودش واجب بوده و فیض وجودش موجب ایجاد موجودات می‌گردد و نه اینکه صرفاً محرک و گرداننده آنها باشد. اما محرک نخستین یا عقل الهی *ارسطو* با اینکه در ابتدای حرکت کیهان

قرار دارد، خوداندیشی‌اش موجب حرکت می‌شود و نه ایجاد؛ به حرکت در آوردن او (موجود نخستین) چنین است: «چیز آرزو شده و چیز اندیشیده شده به حرکت می‌آورند، اما متحرک نیستند» (ارسطو، ۱۳۶۶، الف۱۰۷۲). نیز در ادامه متن بحث بالکل در باب ایجاد حرکت است و نه وجود. لذا در هستی‌شناسی ارسطو ما همواره ماده‌ای از پیش داریم که حرکت با آن ممکن می‌گردد، فعلیت صورتی و زوال صورتی دیگر در محسوسات و گردش دایره وار در اجرام سماوی. پرسش از جوهر یا چرایی وجود در هر سطحی پاسخی می‌یابد که همان ذات یا صورت شیء است. محرک نخستین نیز که فعلیت محض است جوهر جاودانه است و نه علت هستی دیگر هستندگان.

نتیجه‌گیری

در نهایت باید بگوییم که *فارابی* بحثش در باب جوهر و بسیاری از مفاهیم و معیارهای تعریف جوهر را از ارسطو وام گرفته است، اما تحت تأثیر فضای اسلامی و نوافلاطونی در مسیر هستی‌شناسی‌اش از ارسطو فاصله گرفته و جوهر را در مصداق امری متفاوت می‌یابد. این تفاوت ناشی از تمایز نهادن او میان وجود و ذات است. از این رو اشیا برای *فارابی* ممکنات وجودی‌اند و ممکن نمی‌تواند علت وجود خود باشد. تقلیل پرسش از وجود به پرسش از ذات برای او پسندیده و منطقی نیست. اکنون شیء برای *فارابی* در نخستین وجه بیانگر خالق خویش، یعنی چرایی وجود خویش است و ثانیاً بیانگر ذات و صورت خویش. از این نظر با ارسطو که جوهر یا چرایی وجود را در ذات می‌یابد متمایز می‌گردد و نیز بالتبع در تعریف موجود نخستین به عنوان «اله» خالق و نه عقل محرک («واجب الوجود مبدأ کل فیض، و هو ظاهر علی ذاته بذاته...» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۸))، لذا هستی‌شناسی یا جوهرشناسی او منجر به الهیات به معنای اخص آن می‌شود؛ الهیاتی که از وجودشناسی به خداشناسی ره می‌برد؛ خدای خالق و نه خدای محرک نامتحرک.

منابع.....

- ارسطو، ۱۳۶۶، *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار.
 صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ط. الثالثه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 فارابی، ابونصر، ۱۳۷۹، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
 _____، ۱۳۸۷، *رسائل فلسفی فارابی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی.
 _____، ۱۳۸۸، *فصول متزعه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چ دوم، تهران، سروش.
 _____، ۱۳۸۹، *السیاسة المنبیه*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چ دوم، تهران، سروش.
 _____، ۱۳۹۱، *همانگی افکار دو فیلسوف*، ترجمه و شرح عبدالحسین مشکوة‌الدینی، تهران، شفیعی.
 _____، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، تصحیح و تحقیق محمدحسن آل‌یاسین، چ دوم، قم، بیدار.
 _____، ۱۹۹۰م، *کتاب الحروف*، تحقیق و تصحیح محسن مهدی، چ دوم، بیروت، دارالمشرق.

Aristotle, 2004, *Politis, Vasilis Aristotle and the Metaphysics*, Routledge.

Aristotle, 2009, *Blackwell Companion to Aristotle*, ed. by Georgios Anagnostopoulos, Cambridge University Press.

Wedin, V., 2000, *Michael, Aristotle's Theory of Substance*, Oxford, University.

مفهوم «فصل» در فلسفه ابن سینا و سهروردی و تکامل آن در فلسفه صدر المتألهین

royatizhosh1371@gmail.com

m-saleh@shu.ac.ir

رؤیا تیزهوش / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

مریم سالم / استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

پذیرش: ۹۹/۰۵/۱۵

دریافت: ۹۸/۰۹/۱۸

چکیده

«فصل» تنها مفهومی از کلیات خمس است که ذاتاً ماهوی نیست؛ نه جوهر است و نه عرض، بلکه به قول ابن سینا اعم المفاهیم است. اعم المفاهیم بودن «فصل» و خروج آن از مقولات، می تواند نمایانگر وجودی بودن این مفهوم باشد که البته ابن سینا به آن تصریح نمی کند. نزد سهروردی مفهوم «فصل» اساساً به دلیل بساطت هویت نوری، جایگاهی در فلسفه او ندارد و در منطق نیز با نقد تعریف مشایی، اجزای حدی، یعنی جنس و فصل را قبول ندارد. صدر المتألهین با در نظر داشتن انتقادات سهروردی به اجزای ماهیت و با الهام از ابن سینا، بر اساس اصالت وجود بر وجودی بودن مفهوم فصل تصریح می کند. نزد صدر المتألهین صورت نحوه وجود شیء در خارج است که اعتبار بشرط لابی از آن که همان فصل است از سنخ مفاهیم فلسفی است، نه ماهوی. در این مقاله نشان داده می شود که فصل چگونه از جایگاه منطقی به جایگاه اصیل خود در فلسفه راه می یابد و از عوارض ذاتی وجود بما هو وجود می شود.

کلیدواژه‌ها: فصل، صورت، ابن سینا، سهروردی، صدر المتألهین.

فصل، طبق تعریف منطقی‌اش از کلیات خمس و جزء اخص ذات ماهیت هر شیء است که با ایجاد کردن معلوم تصویری یا تعریف، مابه‌الامتیاز ماهیاتی واقع می‌شود که در جزء اعم ماهیت، یعنی «جنس» اشتراک دارند. اما از آن‌رو که مشائیان، محل انتزاع فصل، یعنی ماهیت را به دلیل ارتباط وثیقی که با وجود دارد، وارد فلسفه نیز کرده‌اند، لذا احکام آن از جمله مفهوم فصل و تعیین مابه‌الامتیاز برای ماهیات و مقوم برای انواع در فلسفه نیز بحث شده است. در واقع می‌توان مدعی شد در مکتب مشاء، جایگاه اصلی فصل، فلسفه است و به تبع آن در منطق بررسی می‌شود.

در فلسفه صدرالمئلهین چون حتی ماهیت و احکام آن باید با ابتدا بر اصالت وجود بحث شود، لذا نه به‌عنوان مفهومی ماهوی، بلکه به‌عنوان مفهومی وجودی از فصل بحث می‌شود. تعریف وی از فصل به «مفهومی که از وجود ماهیات انتزاع می‌شود» (صدرالمئلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶)، سبب می‌شود که فصل نه به شکل معقول اولی یا معقول ماهوی، بلکه به شکل معقول ثانی فلسفی ظهور کند. این نوآوری در فلسفه صدرالمئلهین درحالی صورت پذیرفته است که پیش از او/بن‌سینا با قائل شدن به اعتبار بشرط لایی، یعنی ماده و صورت برای اجزاء ماهیت، در فلسفه مفهوم جنس و فصل را از اجزاء ماده و صورت انتزاع می‌کند و او نیز به شکلی دیگر معقول ثانی فلسفی بودن فصل را بیان نموده و اگر نگوییم آن را ابداع کرده است، دست‌کم مقدمه تکمیل آن را برای فلسفه صدرالمئلهین فراهم کرده است.

بدین ترتیب مفهوم فصل در فلسفه نیز می‌تواند با حیثیت معقول ثانی فلسفی ظهور می‌کند. صدرالمئلهین نیز در منطق با پذیرش فصل به‌عنوان جزء اخص ماهیت که با انضمام به جنس، ابتدا معنای حقیقت را کامل می‌کند و سپس با تعریف اشیا، معلوم تصویری از آنها را منجر و سبب تمییز و قوام انواع می‌شود، از مشائیان پیروی می‌کند و در فلسفه نیز تا مرحله انتزاع فصل از جزء صورت ماهیت بشرط لا با آنها همگام می‌شود، اما در یکی از احکام فصل، یعنی نمایاندن حقیقت ذات اشیا و به اصطلاح «فصل حقیقی» با/بن‌سینا اختلاف پیدا می‌کند؛ زیرا نمی‌تواند در مبحثی که مربوط به نمایاندن حقیقت اشیاست، وجود را که عین حقیقت می‌داند وارد نکند. لذا محل اختلاف آرای آنان به تعریف آنها از عامل حقیقت بازمی‌گردد. /بن‌سینا حقیقت اشیا را ماهیت می‌داند، لذا فصل در فلسفه او به‌عنوان احکام ماهیت بحث می‌شود، ولی صدرالمئلهین حقیقت اشیا را وجود می‌داند و لذا فصل در فلسفه او به عنوان نحوه وجود اشیا طرح می‌شود، اما او با این کار، احکام ماهیت را با احکام وجود خلط نکرده و عوارض ذاتی ماهیت را به وجود نسبت نداده، بلکه به موجب رابطه اتحادی وجود و ماهیت آنها را به هم سرایت داده است.

سهروردی نیز به‌عنوان یکی از مکاتب مهم پیش‌صدرایی، حقیقت اشیا را نور یا هویت نوری می‌داند، ولی چون از ماهیت اشیا و تحلیل اجزای آن وارد بحث چپستی حقیقت اشیا نمی‌شود، نظری بکلی متفاوت با مشائیان دارد. صدرالمئلهین نیز به‌رغم گرایش‌های اشراقی، در مبحث فصل هیچ تأثیری از سهروردی نمی‌پذیرد و انتقادات سهروردی به فصل در ضمن انتقاداتی که به باب قاعده مشائیان در باب تعریف و جسم وارد می‌کند منجر به منتفی شدن ورود مفهوم فصل به فلسفه نزد صدرالمئلهین نمی‌شود.

بررسی مفهوم فصل در دیدگاه ابن سینا، سهروردی و صدرالمآلهین به دلیل اهمیت مفهوم فصل از میان کلیات خمس به لحاظ نقش فصل در تکمیل حقیقت اشیا و سپس تمییز آنها از یکدیگر هدف قرار گرفته شده است تا از طریق آن، سنخ حقیقت و سپس مابه‌الامتیاز اشیا و عامل قوام آنها از میان ماهیت، وجود و یا هویت نوری مشخص شود؛ چراکه با قول به ماهوی بودن مابه‌الامتیاز حقیقت اشیا، علم ما به اشیا محدود به ظرف ذهن می‌شود و همچنان جای پرشش از عامل جدایی حقایق در ظرف عین باقی خواهد ماند.

اهمیت مفهوم فصل به تکمیل حقیقت و تمییز اشیا محدود نمی‌شود، بلکه آنچه اهمیتش را تشدید می‌کند، اعم‌المفاهیم بودن فصل و مندرج نشدن آن تحت هیچ‌یک از مقولات ماهوی است که منجر به مزنون شدن به وجودی بودن مفهوم آن می‌شود. ابن سینا تا حدی با اشاره به اینکه مفهوم فصل، اینت هر شیء را نشان می‌دهد، این شبهه را به سمت وجودی بودن مفهوم فصل سوق می‌دهد، اما صدرالمآلهین با الهام گرفتن از اشاره‌های ابن سینا تردید درباره وجودی بودن مفهوم فصل را بکلی از بین می‌برد و آن را به قطعیت می‌رساند که به تکمیل شأن فصل در فلسفه می‌انجامد.

پیشینه تاریخی مبحث فصل، قبل از ابن سینا به ارسطو و فورفورئوس نیز می‌رسد. آن گونه که از مراجعه به آرگانون به دست می‌آید، نزد ارسطو فقط در باب «جایگاه‌های بحث» و بسیار مختصر در باب «برهان» می‌توان به عقاید ارسطو پیرامون فصل دست یافت. در مبحث جایگاه‌های بحث، گاهی فصل را محمول در نظر می‌گیرد و آن را به عنوان فصل و به چیزی که در ناحیه موضوع قرار نمی‌گیرد (محمول) معرفی می‌کند (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۲-۱۴) و در بخشی بسیار کوتاه، دستورالعملی را برای رسیدن به فصل اخیر در هر شیء بیان می‌دارد و می‌گوید: «برای رسیدن به فصل اخیر اشیائی که بیش از دو فصل دارند باید فصل فصل آنها را بیابیم و به همین سان پیش روییم تا به فصلی از شیء برسیم که دیگر فصلی برای آن تعریف نشده باشد» (همان، ص ۵۱۹).

و گاهی در مبحث جایگاه‌ها به عنوان جزء ضروری تعریف، مکرراً به فصل می‌پردازد (همان، ص ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۷۹۰، ۸۰۱، ۸۰۸، ۸۱۰، ۸۴۷، ۸۴۵، ۸۵۰).

و نیز هنگام بیان راه‌های تصدیق کردن استدلال‌های جدلی که عبارت‌اند از: استقرا و تصدیق (قیاس)، به محمول بودن فصل تصریح کرده است (همان، ص ۶۲۹ و ۶۳۰). و در مابعدالطبیعه با هدف کشف چیستی ذات و حقیقت اشیا، در عالم محسوس یا تحقیق پیرامون موجود بما هو موجود (ارسطو، ۱۳۶۶، ص ۲۰۸) به طور مفصل از فصل سخن گفته است.

فورفورئوس، در ایساغوجی از فصل بحث کرده است (فورفورئوس، ۱۳۵۲، ص ۱۴، ۱۵، ۱۶ و ۱۷) و سه معنا و نقش متفاوت برای فصل قائل شده است (همان، ص ۱۳): «فصل عام» که عبارت است از هرگونه مغایرت که شامل غیرت یک شیء با غیر خودش و همچنین با خودش شود؛ «فصل خاص» که عبارت است از مخالفتی که در نتیجه عرض

لازم غیر زائل برای یک شیء پدید می‌آید و «فصل اخص (خاص الخاص)» که عبارت است از اختلافی که نوع شیء برای آن سبب می‌شود و از همین رو فصل نوع ساز، که فقط آن می‌تواند بیانگر ماهیت حقیقی شیء باشد نام می‌گیرد. او در توضیح بیشتر اقسام فصل، بیان می‌کند فصل نوع ساز، تنها فصلی است که شیء را به سبب ذات از ذات دیگر اشیا جدا می‌کند و دیگر فصول، تنها موجب مغایرت در چیزهای غیر از ذات، یعنی عوارض می‌شوند، سپس براساس همین تفاوت بین اقسام فصل، فصل را به گونه‌ای دیگر تقسیم‌بندی می‌کند:

۱. فصل‌هایی که از ذات شیء جدایی‌پذیر و قابل شدت و ضعف‌اند. اینها به نوع ضمیمه می‌شوند و از انضمام آنها صفات اشیا که در مجموع، توصیف‌کننده ذات و نه بیان‌کننده خود ذات هستند به دست می‌آید؛
۲. فصل‌هایی که از ذات شیء جدایی‌ناپذیر و غیرقابل شدت و ضعف‌اند. اینها به جنس شیء ضمیمه می‌شوند و از انضمام آنها حدود اشیا به دست می‌آید. او این فصل‌ها را فصول ذاتی می‌نامد و به سه دسته دیگر تقسیم می‌کند.
 - (الف) فصل مُقسِم: از فصل‌های ذاتی، برخی برای تقسیم اجناس به انواع به کار می‌روند؛
 - (ب) فصل مُوع: برخی دیگر فصولی هستند که به سبب آنها جنس‌های قسمت شده نوع می‌شوند؛
 - (ج) فصل مقوم: فصل‌هایی که جنس‌ها [ی تقسیم‌شده] را تقسیم می‌کنند و مقوم (سازنده) و تمام‌کننده نوع‌ها هستند. او در نهایت فصل را با ویژگی متفاوت مقول در جواب آی شیء هُو؟ (چگونه چیزی است؟) که پرسش ناظر بر افراد دارای نوع مشترک است نیز تعریف می‌کند (همان، ص ۱۳-۱۷).

فارابی فصل را به طور مفصل در منطق (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۵ و ۱۸) و به طور مختصر و در عین حال به دلیل طرح شدن با حیثیت تخصص و تشخیص به طور بسیار بدیع برای نخستین بار در فلسفه‌اش مطرح می‌کند (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۲).

پیشینه تحقیقی موضوع فصل نیز نشان می‌دهد تحقیقات صورت‌گرفته درباره رأی نمایندگان مکاتب مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، غالباً با اهداف یکسان و به توصیف رأی آنان درباره رابطه ماده و صورت محدود می‌شود و مسئله تبیین نظریه‌های موجود درباره «فصل» و نیز استنباط تأثیرپذیری یا تأثیرناپذیری صدرالمتألهین از تفکر ابن‌سینا و سهروردی برای روشن شدن تأثیر داشتن یا نداشتن آرای آنان بر رأی صدرالمتألهین به لحاظ ابتکاری بودن یا نبودن نظریه صدرالمتألهین در تکمیل مفهوم فصل تاکنون تحقیق نشده است. در این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی رسیدن به نظریه تکامل‌یافته صدرالمتألهین از فصل با کاوش در محل انتزاع فصل، یعنی ماهیت در فلسفه ابن‌سینا و سهروردی و سپس بررسی تعاریف آنها از فصل، آغاز و به رفع ابهاماتی مانند این موارد پرداخته شده است:

۱. چگونگی ارتباط بین نظام فلسفی مبتنی بر نور سهروردی با مبحث فصل، از این نظر که آیا قول به اصالت ماهیت مستلزم پذیرش فصل که امری ماهوی است می‌شود؛

۲. به میان آمدن نور در فلسفه سهروردی چه تأثیری بر اعتقاد او درباره فصل می‌گذارد؟

اهمیت مسائل مذکور ۱. در سنجش میزان ابتکاری بودن رأی صدرالمتألهین در تکمیل نظریه فصل حقیقی است؛ ۲. بیان این مطلب که صدرالمتألهین ضمن گرایش‌های اشراقی‌ای که دارد، از دیدگاه سهروردی متأثر نیست،

بلکه در ارتباط با موضوع فصل هم به لحاظ وجودی و هم به لحاظ ماهوی متمایل به مکتب مشاء است؛ ۳. روشن کردن این ابهام که سرانجام اعم‌المفاهیم بودن مفهوم فصل به معنای وجودی بودن آن است و فصل در فلسفه صدرالمতالیهین با خارج شدن از حالت ماهوی، معقول ثانی فلسفی می‌شود.

همچنین تحقیق پیرامون خود مفهوم فصل، نظر به ابهامی که دارد ضرورت دارد؛ به‌ویژه تبیین آن نزد صدرالمতالیهین که به موجب مبانی فلسفی‌اش چهره متفاوتی از فصل به دست می‌دهد و آن را از چهره رایج منطقی‌اش دگرگون می‌کند. در همین زمینه، چگونگی توجیه صدرالمتالیهین ۱. میان تبیین فصل در فلسفه براساس اصالت وجود و جزء ذاتی ماهیت بودن فصل که در تعارض با یکدیگر هستند و ۲. میان جایگاه بالذات فصل که آن را فلسفه معین می‌کند و فلسفه کاملاً وجودی او که در تعارض با یکدیگر هستند، نیاز به ترسیمی روشن و منسجم و رفع ابهام دارد و لذا ضرورت دیگری را ایجاد می‌کند.

۱. تبیین رأی نمایندگان مکتب مشاء، اشراق و متعالیه در باب «فصل»

۱-۱. مفهوم «فصل» در فلسفه ابن سینا

ابن سینا در فلسفه از مبحث ذات جواهر جسمانی، یعنی ماده و صورت وارد مبحث فصل می‌شود و فصل حقیقی را مشخص می‌کند. او در فلسفه‌اش به ترکیب جسم از ماده و صورت قائل است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۱، ۶۷و ۷۱) و به محل انتزاع بودن ماده و صورت برای جنس و فصل در انواعی که مرکب هستند تصریح کرده است و فصل را مأخوذ از جزء صورت در اعتبار بشرط لایبی ماهیت، و آن را امری جوهری، از سنخ ماهیت، عامل فعلیت، حقیقت و مقوم جسم می‌داند (همان، ص ۶۰-۶۳). او درباره وجودی یا ماهوی بودن فصل، با قطعیت، موضع را مشخص نکرده است، اما از عبارتهای او، هم ماهوی بودن و هم وجودی بودن فصل فهمیده می‌شود.

از این نظر که او در فلسفه فصل و عامل قوام را به صورت می‌داند، سپس صورت را تحت مقوله جوهر قرار می‌دهد (همان، ص ۶۰-۶۸) فصل، ماهوی می‌شود؛ اما در *الهیات سفا* هنگام بیان مثالی برای تمایز فصل منطقی از فصل حقیقی، پس از تذکر به امارات بودن فصول منطقی که لوازم فصل حقیقی هستند از عبارت چنین برمی‌آید که در حال اشاره کردن به فصل حقیقی با دو کلمه وجود و هویت است.

او بیان می‌کند حس و نطق فصل حقیقی انسان نیستند، بلکه یکی از شعب و لوازم فصل‌اند و با آوردن ادات حصر، ادعای مذکور را تأیید می‌کند: «همانا هویت نفس یا انسان، عبارت از وجود نفس است که مبدأ همه اینهاست» (همان، ص ۲۳۷).

سپس با آوردن این جمله که آگاهی اندک ما نسبت فصول و نداشتن نام برای نام‌گذاری فصول دلیل انحراف از فصل حقیقی به لوازم آن هستند، «وجود» نفس را به‌عنوان فصل حقیقی بیان کرده است. همچنین با ذکر لفظ هویت، حس کردن و خیال کردن را که پیش‌تر، آنها را با عنوان امارات فصل حقیقی ذکر کرد از دایره هویت خارج می‌کند (همان).

بنابراین چون از عبارتهای او وجودی بودن فصل حقیقی فهمیده می‌شود، می‌توان گفت او فصل حقیقی را مربوط به هستی شیء می‌داند و نیز چون عبارتی ندارد که در آن فصل را جوهر یا عرض به‌شمار آورده باشد، بلکه

اتفاقاً عبارتی دال بر داخل نبودن فصل در تحت مقوله دارد (همان، ص ۲۳۱) و در *منطق‌المشرقیین* نیز فصل را در شمار اقسام دال بر ماهیت ذکر نکرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴-۱۵)، قول به وجودی بودن مفهوم فصل، نزد ابن‌سینا با تکیه بر عبارت‌های او قوت می‌گیرد و می‌توان با قطعیت گفت او فصل را بکلی از سنخ ماهیت خارج کرده و در قِسمِ اِنیت قرار داده است. البته فصل از حیث قرار گرفتن در تحت مقوله به واسطه نوع (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۳۰۴)، می‌تواند به نحو بالعرض ماهوی باشد. بنابراین دیگر این شبهه احتمالی که چون فصل، جزء ذاتی ماهیت است پس لزوماً باید ماهوی باشد، پیش نخواهد آمد.

جایگاه مفهوم فصل در منطق/ابن‌سینا نشان می‌دهد او در هر دو حوزه فلسفه و منطق از موضع واحدی به نام ماهیت وارد مبحث فصل شده است. این وجه اشتراک، راهی برای شناسایی جایگاه حقیقی فصل است؛ بدین صورت که ابن‌سینا در منطق، مفهوم فصل را در شمار معقولاتی می‌داند که مستقیماً مأخوذ از ماهیت ذهنی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۴۸) و بدین‌سان آن را معقول ثانی منطقی می‌داند. در فلسفه نیز، فصل را منتزع از ماهیت خارجی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۶۳۶۰) و در نتیجه معقول ثانی می‌داند، اما چون در فلسفه ماهیت خارجی را معلوم بالذات و فصل منطقی (یعنی ناطق) به معنای لوازم و امارات فصل حقیقی (دارای نفس ناطقه) را مأخوذ از آن و معلوم بالعرض می‌داند، لذا فصل را به معقول ثانی فلسفی تبدیل می‌کند.

انتزاع فصل از موضع مشترکی به نام مطلق ماهیت در منطق و فلسفه/ابن‌سینا، مؤید معقول ثانی بودن فصل است؛ اما چون در منطق ماهیت ذهنی و در فلسفه ماهیت خارجی را محل انتزاع قرار می‌دهد، مطابق با تعریف معقولات ثانیه منطقی و فلسفی (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۶۵ و ۳۶۷) فصل در منطق او معقول ثانی از نوع منطقی و در فلسفه او معقول ثانی از نوع فلسفی می‌شود که به دلیل ارتباط بسیار عمیق ماهیت با وجود در اندیشه او، بحث کردن از فصل به عنوان احکام ماهیت در فلسفه‌ای که ذاتاً فقط محل بحث از موجود بماهو موجود و احکام آن است ممکن می‌شود.

۲-۱. تبیین «فصل» در فلسفه سهروردی

سهروردی چون ماهیت جسم را بسیط می‌داند و اجزای ماده و صورت را که جنس و فصل از آنها انتزاع می‌شوند انکار می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۵ و ۸۰)، نه در منطق تصورات، فصل را به‌عنوان یکی از اجزای ماهیت و سپس به‌عنوان یکی از اجزای تعریف لحاظ کرده (همان، ص ۲۰-۲۱) و نه در فلسفه فصل را به‌عنوان جزء مقوم نوع به‌شمار آورده؛ بلکه، به نقد فصل و انکار مرکب بودن جسم در دو باب «تعریف» و «جسم» از آرای مشایبان پرداخته است.

وی با نقد قاعده مشایبان در باب تعریف و ناممکن دانستن تعریف حدی اشیا از یکسو و قائل شدن به تعریف رسمی برای اشیا از سوی دیگر (همان، ص ۲۱) مبانی مرتبط با ورود به مبحث فصل در نزد مشایبان را فرو می‌ریزد.

نقد‌های او به مشایبان درباره لزوم اخذ ذاتیات، یعنی جنس و فصل در تعریف شیء عبارت‌اند از:

۱. مشایبان، تعریف را به صورت جنس و فصل تنظیم می‌کنند و پذیرفته‌اند که شناخت امر مجهول، فقط از

طریق امر معلوم‌شدنی است. براین اساس این اشکال به مشایبان وارد می‌شود که وقتی کسی یک شیء را نمی‌شناسد، به تمام آن از جمله ذاتی خاص آن، یعنی فصل نیز جاهل خواهد شد؛ بدین معنا که قبلاً آن را در جایی نشناخته است؛ چون در این صورت، دیگر ذاتی خاص شیء موردنظر نخواهد بود و این خلف فرض است. حتی اگر ذاتی مختص آن شیء هم باشد چون محسوس نیست، پس همچنان مجهول باقی می‌ماند؛

۲. در قاعده مشایبان، همواره احتمال وجود ذاتی مجهول دیگری [فصل دیگری] غیر از ذاتی کنونی که ما از آن غافلیم وجود دارد در این صورت، معرفت یقینی به حقیقت یک شیء ممکن نمی‌شود. این در حالی است که طبق اعتقاد آنان یک شیء، زمانی شناخته می‌شود که همه ذاتیاتش شناخته شوند. حال آنکه ما از کجا می‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که ذاتیات کنونی شیء همه ذاتیات آن هستند؟

سهروردی متذکر می‌شود که مشایبان نمی‌توانند این اشکال را این‌گونه توجیه کنند که «ذاتی دیگری وجود ندارد، چون در صورت وجود داشتن آن، ما از آن آگاه بودیم»؛ زیرا ادعا به واقف بودن به همه اوصاف شیء از این نظر که بسیاری از اوصاف شیء هستند که هنوز برای ما مجهول‌اند ممکن نیست. حتی اگر آنها را قبلاً در جایی یافته باشیم اشکال حل نمی‌شود؛ زیرا در این صورت، آنها ذاتی خاص برای آن شیء خواهند بود (همان، ص ۲۰-۲۱) و ذاتیات خاص شیء با غیر خود شرکت‌پذیر نیستند که در شیء دیگر قابل یافتن باشند. بدین ترتیب اخذ عوارض ذاتی در تعریف اشیا و به دست دادن تعریف حدی از آنها به طور کامل ناممکن می‌شود. سپس عبارت دیگر او:

«والحق ان السواد شیء واحد بسیط، وقد عقل و لیس له جزء آخر مجهول، ولا یمكن تعریفه لمن لا یشاهده كما هو ومن شاهده استغنی عن التعریف، و صورته فی العقل كصورته فی الحس فمثل هذه الأشياء لا تعریف لها بل قد یعرف الحقائق المركبة من الحقائق البسیطة، كمن تصور الحقائق البسیطة متفرقة، فیعرف المجموع بالاجتماع فی موضع ما» (همان، ص ۷۳-۷۴).

نشان می‌دهد او مبنای شناخت را بسایط می‌داند؛ زیرا بیان کرده که بسایط، نه‌تنها اموری بی‌نیاز از تعریف‌اند و با صرف مشاهده شناخته می‌شوند، بلکه منجر به شناخت مرکبات نیز می‌شوند؛ چون ما هرگاه با امر مجهولی که مرکب است مواجه می‌شویم، آن را به بسایط تجزیه می‌کنیم و مجموع اوصاف بسیط در امر مرکب، شناخت ما از آن را تشکیل می‌دهد؛ ارجاع شناخت حقیقت امور به مجموعه عوارض محسوس (همان، ص ۲۱) که تعریف رسمی از آنها را نتیجه می‌دهد.

از سوی دیگر، تأکید سهروردی بر مشاهده حسی در امر شناخت با عبارت: «والحق ان السواد شیء واحد بسیط وقد عقل و لیس له جزء آخر مجهول ولا یمكن تعریفه لمن لا یشاهده كما هو و من شاهده استغنی عن التعریف» (همان، ص ۷۳)، فصل را عمیقاً به نظام فلسفی مبتنی بر نور سهروردی وابسته می‌کند؛ زیرا عوارض محسوس به واسطه نور که دارای خاصیت ظاهر لذاته و مظهر لعیبره بودن است (همان، ص ۱۰۶) شناخته می‌شوند. بدین ترتیب چنین استنباط می‌شود که چون سهروردی تعریف را به عوارض قابل مشاهده حسی می‌داند و

عوارض خاصه، متوقف بر شهود حسی هستند و شهود حسی نیز متوقف بر نور است؛ پس عوارض خاصه نیز وابسته به نور، یعنی وابسته به مبنای فلسفه سهروردی می‌شوند و بدین‌سان نوع وصول به تعریف از آنچه تاکنون بوده، یعنی از معلوم حصولی به معلوم حضوری متحول می‌شود.

دقت در این نکته، رأی مشایبان درباره فصل را به نور وابسته می‌کند. عبارت سهروردی در *حکمة الاشراق* چنین است: مشایبان آمدن ذاتی عام و ذاتی خاص در تعریف حدی شیء را لازم می‌دانند. ذاتی عام، «جنس» و ذاتی خاص «فصل» نام دارد و بدین ترتیب نظمی در تعریف پدید آوردند... ذاتی خاص هر چیزی برای کسی که نسبت به آن جاهل است در ضمن پدیده‌های دیگر وجود ندارد؛ زیرا اگر در ضمن پدیده‌های دیگر وجود داشته باشد دیگر ذاتی خاص آن نخواهد بود و چون ذاتی خاص امری محسوس نیست در جای دیگر نیز وجود ندارد تا از قبل آن را شناخته باشیم و اگر این ذاتی خاص به واسطه امور عامی که مختص آن نیستند تعریف شود تعریف خاص نخواهد بود و اگر با جزء خاص تعریف شود برای حس ظاهر نیست. فقط با مشاهده به دست می‌آید. پس بازگشت در تعریف نیست مگر به امور محسوسی که مجموعاً به شیء اختصاص دارند (همان، ص ۲۰-۲۱).

مطابق با اینکه جنس و فصل از ماده و صورت انتزاع می‌شوند و سهروردی در فلسفه خود با تعریف کردن جسم به مقدار، قاعده مشایی در تعریف جسم به امر مرکب از ماده و صورت اتصالی را نیز باطل می‌کند (همان، ص ۷۵ و ۸۰) بحث فصل در فلسفه او نیز منتفی است؛ چراکه با واحد متصل ندانستن جسم، دیگر بحث از چگونگی رخ دادن اتصال و انفصال در جسم با آنکه دو امر متضادند، پیش نخواهد آمد تا با عنصر پذیرنده‌ای به نام هیولا توجیه شود (همان، ص ۸۰)؛ چون مقدار مانند اتصال، امری متضاد با انفصال نیست (همان، ص ۷۵) که با اشکال مواجه شود.

به تبع ابطال هیولا، صورت جسمیه و صورت نوعیه و کاوش عامل قوام اشیا در ماهیت فعلی آنها نیز باطل می‌شود؛ چون وجود هیولا به منزله محل ورود صور است. بدین‌سان هیولای مورد نظر مشایبان، نزد سهروردی، امری باطل الذات است و نمی‌توان فصل منطقی را از امری که عینیت ندارد انتزاع کرد.

۱-۳. تبیین «فصل» در فلسفه صدرالمتألهین

مطابق با روند بحث صدرالمتألهین درباره فصل حقیقی، حرکت صدرالمتألهین درباره فصل به دو مرحله تقسیم می‌شود: حرکت موازی او با ابن‌سینا و جدایی مسیر او از ابن‌سینا.

۱-۳-۱. هماهنگی رأی صدرالمتألهین با ابن‌سینا

صدرالمتألهین نیز همانند ابن‌سینا، ممیز فصلی را مندرج تحت هیچ مقوله جوهری یا عرضی نمی‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳) و با ورود از مبدئی به نام ماهیت، سپس برگزیدن اعتبار بشرط لایبی از ماهیت، سپس تمسک به جزء صورت و سرانجام با قول به انتزاع فصل از صورت، کاملاً همانند ابن‌سینا عمل می‌کند. صدرالمتألهین نیز معتقد است هر واقعیت موجود در خارج، مصداق وجود و ماهیت است (همان، ج ۲، ص ۲؛ همو،

۱۳۹۲ الف، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۹۲ ج، ص ۲۱۱). بدین سان از هر واقعیتی دو مفهوم مغایر با هم به نام وجود و ماهیت قابل انتزاع است. او با برگزیدن اصالت وجود، بر اعتباری بودن ماهیت حکم می‌کند و هرگونه بحث از ماهیت و به طریق اولی احکام ماهیت را بالعرض وجود ممکن می‌داند (همان، ج ۳، ص ۳۲۸/۸۷؛ همو، ۱۳۹۲ ج، ص ۳۲۲). او با این بیان که موجود بودن در خارج، مساوق با تشخیص است، لذا تنها امری می‌تواند مصداق اصالت واقع شود که مشخص و همچنین منشأ آثار بودن باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۷؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰)، ملاک اصالت را معین و فرض تحقق ماهیت را در خارج به دلیل نداشتن شرط مذکور انکار می‌کند و بدین ترتیب عقیده خود در باب اصالت را مشخص می‌کند.

آنچه از اقوال صدرالمتألهین در ترسیم اصالت وجود فهم می‌شود این است که چون نزد صدرالمتألهین ملاک اصالت، داشتن موجودیت بالذات است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰) فقط، چیزی می‌تواند اصیل باشد که از سنخ واقعیت باشد. با نظر به واقعیت فقط وجود می‌تواند مصداق اصالت واقع شود و هرگونه فرض دیگری منتفی می‌شود؛ زیرا غیر از وجود فقط ماهیت قابل تحقق است و ماهیت به دلیل وضعیت تساوی نسبت فی‌نفسه‌ای که به وجود و عدم دارد نمی‌تواند مصداق موجودیت بالذات واقع شود؛ چراکه در این صورت تالی فاسد ترجیح بلامرجح را به دنبال می‌آورد. بنابراین در دیدگاه صدرالمتألهین از میان دو امری که از اعیان قابل انتزاع است، آنچه اصیل است وجود و بقیه امور از جمله ماهیت، به واسطه آن از وجود بهره‌مند می‌شوند (همان، ص ۱۳۰).

اگرچه در دیدگاه صدرالمتألهین آنچه اصالتاً در ظرف خارج موجود است وجود است، ولی ماهیت، منتزع از آن و متحد با آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶) نه بکلی معدوم و منظور از موجودیت یافتن ماهیت، همین است. بنابراین صدرالمتألهین هرچند ماهیت را متعلق اصالت قرار نمی‌دهد، ولی این به معنای انکار کامل آن نیست، بلکه برای ماهیت به موجودیت بالعرض قائل است (همان، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶).

از آنجاکه ماهیت خارجی موجودات جسمانی، چیزی جز امر مرکب از ماده و صورت نیست با طرح شدن ماهیت، مبحث ماده و صورت به میان می‌آید. با به میان آمدن بحث از ماده و صورت و یا اجزا خارجی ماهیت با اعتبار بشرط لایبی، زمینه بحث از اجزای ذهنی ماهیت، یعنی جنس و فصل و قول به انتزاع آنها با حیثیت مفهوم از ماده و صورت ماهیات خارجی که همچون ابن سینا، اعتقاد صدرالمتألهین نیز است فراهم می‌شود. پس شاید بتوان چنین گفت که صدرالمتألهین، همان‌طور که بالعرض وجود از ماهیت بحث می‌کند، بالعرض اجزا خارجی ماهیت از اجزا ذهنی ماهیت، یعنی جنس و فصل نیز می‌تواند بحث کند و وقتی موجودیت ماهیت، بالعرض وجود رقم می‌خورد به طریق اولی اجزا ماهیت نیز هستی بالعرض می‌یابند که این هستی بالعرض، در قالب انتزاع از اجزا ماهیت موجود در خارج خود را نشان می‌دهد.

صدرالمتألهین تحت عنوان حکمت مشرقیه، این‌گونه به این مطلب تصریح می‌کند که چون حقایق فصول چیزی جز وجودات مخصوص ماهیت آنها نیست، وجود خارجی، واقعی و حقیقی در هر چیزی فقط وجود است، اما

عقل با انتزاع مفاهیمی عام یا خاص که برخی از ناحیه نفس ذات آنها و برخی ناحیه عوارض آنهاست، یعنی با ذاتیات و عرضیات بر ماهیات حکم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶-۳۷). پس، از اقوال صدرالمتألهین چنین به دست می‌آید که او در فلسفه همانند/ابن‌سینا راه رسیدن به فصل را انتزاع کردن آن از جزء صورت ماهیت بشرط لا می‌داند.

۲-۳-۱. محل جدایی رأی صدرالمتألهین درباره فصل از رأی ابن‌سینا و تکامل فصل در فلسفه وجودی صدرالمتألهین

بدین ترتیب نگاه کلی صدرالمتألهین به کلیات خمس در فلسفه، وابسته به اعتقاد او درباره موجودیت ماهیت است. او ماهیت را بالعرض وجود موجود می‌داند سپس با برگزیدن اعتبار بشرط لایی ماهیت، آن را نیز به طریق اولی بالعرض وجود، موجود می‌داند سپس جزء صورت ماهیت بشرط لا را فصل حقیقی معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۴۳۵) و مانند خود ماهیت بشرط لا، جزء آن را نیز براساس وجود تفسیر و از آن با عنوان نحوه وجود اشیا یاد می‌کند (همان، ج ۴، ص ۲۶۹) و فصل منطقی را از آن قابل انتزاع می‌داند.

صدرالمتألهین با موجود دانستن ماهیت در خارج و از سوی دیگر با توجه به اینکه اعتبار ماهیت در خارج تغییر می‌کند و با ترکیب ماده و صورت ظهور می‌یابد آنها را منشأ انتزاع جنس و فصل قرار می‌دهد (همان، ج ۵، ص ۱۷۷؛ ج ۲، ص ۳۷؛ ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۴؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۰)، اما با وجودی تفسیر کردن ماهیت و اعتبارات آن، بکلی فصل را از سنخ ماهیت و از تحت مقوله خارج می‌کند و با وارد کردن وجود به مفهوم فصل، وجودی بودن مفهوم فصل را قطعیت می‌بخشد و مسیر خود را از/ابن‌سینا جدا می‌کند؛ زیرا هر چند/ابن‌سینا از یک سو فصل را مفهومی داخل در تحت اینت قرار داد، ولی آن را به طور کامل مستدل نکرد، بلکه در حد اشاره باقی گذاشت. حال آنکه صدرالمتألهین پس از تعیین صورت به عنوان فصل حقیقی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۴۳۵) با تعبیر کردن آن به نحوه وجود شیء از یک سو و وارد کردن رابطه وجود و ماهیت از سوی دیگر، بیان خود را در این باره به طور مستدل تکمیل می‌کند.

بدین سان که تعریف او از فصل در فلسفه، ارتباط مستقیم با صورت دارد. او صورت اشیا را نماینده حقیقت آنها می‌داند و این در حالی است که در فلسفه او حقیقت هر چیزی تابع وجود است. ماهیت عبارت است از آنچه در پاسخ به پرسش از چیستی اصل و حقیقت و جوهر هر شیء می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ص ۱۷۶) و نمایانگر تمام ذات شیء است، اما در نظام فکری صدرالمتألهین که حقیقت را وجود می‌داند، ماهیت نمی‌تواند به خودی خود تمام حقیقت شیء باشد، بلکه پس از ورود وجود که عین حقیقت است به ماهیت، ماهیت می‌تواند با جزء صورتی که ماده را نیز دربر دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۳۰۰) حقیقت امور را نمایان کند. این تفکر صدرالمتألهین در بیان او چنین منعکس شده است: «حقیقت هر شیء وجود خاص یا نحوه وجود خاص آن شیء است» (همان، ص ۲)؛ حقیقت هر شیء صورت آن است (همان، ج ۲، ص ۳۵) و صورت، نحوه وجود خاص هر شیء است (همان، ج ۴، ص ۲۶۹).

تعریف او از فصل، همان نحوه تشخیص ماهیت است و تشخیص ماهیت، وابسته به وجود است که تحت عنوان موجودیت ماهیت برای آن ظهور می‌کند؛ زیرا نحوه وجود خاص یا فصل هر ماهیت، یعنی موجودیت ماهیت، از این رو با حصول هر تشخیصی برای ماهیت یک فصل حقیقی پدید می‌آید که به حسب وجودی بودن، مشخص واقع می‌شود. بدین صورت، ماهیت و وجود هر دو با فصل ارتباط پیدا می‌کنند؛ زیرا تشخیص یافتن ماهیت در نتیجه عروض از ناحیه وجود محقق می‌شود.

صدرالمتألهین با مندرج ندانستن فصل تحت هیچ مقوله جوهری یا عرضی (همان، ج ۳، ص ۳۳) و سپس با تعریف کردن فصل به نحوه وجود شیء که خاصیت مابه‌التشخص را داراست به طور مستدل این احتمال را که شاید مفهوم فصل چون اعم‌المفاهیم است، مفهومی وجودی باشد اثبات می‌کند و این محل جدایی رأی او از رأی ابن‌سینا و سهروردی است؛ زیرا او با تعریف صورت به نحوه وجود خاص شیء (همان، ج ۴، ص ۲۶۹) اولاً صورت را که جزء مقوله جوهر است از مقوله جوهر خارج می‌کند. درحالی‌که ابن‌سینا آن را منطوی تحت مقوله جوهر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۶۰ و ۶۳) هرچند مفهوم کلی فصل را بکلی از تحت مقوله خارج می‌داند (همان، ص ۳۳۱). ثانیاً وجودی بودن مفهوم فصل را که مفهومی اعم‌المعانی است، صرفاً با اشاره و غیرمستدل بیان می‌کند. سهروردی نیز با در نظر گرفتن عوارض خاصه به‌عنوان امور شناساننده حقیقت اشیا (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱-۲۰) عامل شناخت حقیقت اشیا را تحت مقوله عرض مندرج می‌کند؛ لذا با منطوی شدن عامل قوام، تحت مقوله اعم از جوهر و عرض که به‌ترتیب، اعتقاد ابن‌سینا و سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۱) است، فصل به‌عنوان امری که عامل قوام حقیقت اشیاست، مفهومی ماهوی به‌شمار می‌رود.

صدرالمتألهین با منتزاع دانستن مفهوم فصل از نحوه وجود اشیا، فصل را به معقول ثانی فلسفی تبدیل می‌کند و این تغییر، تناقضی را پیش نمی‌آورد؛ زیرا او ابتدا ادعای تعبیر فصل حقیقی به نحوه وجود شیء را توجیه کرده است، سپس این نحوه وجود شیء چون همچنان با عمل انتزاع به دست می‌آید مفهوم است، ولی چون از ماهیت موجود در خارج خارج انتزاع می‌شود نه از ماهیت موجود در ظرف ذهن، لذا نمی‌تواند معقول ثانی منطقی باشد؛ چون ظرف اتصاف آن خارج است. معقول اولی هم نمی‌تواند باشد؛ چون مصداق مستقل در خارج ندارد. فقط می‌تواند معقول ثانی فلسفی باشد که طبق تعریفشان، مصداق مستقل ندارند، بلکه از ماهیات خارجی انتزاع می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۳۶۵-۳۶۷) و لذا حمل کردنشان بر ماهیات خارجی جایز است.

۲. مقایسه دیدگاه صدرالمتألهین با ابن‌سینا و سهروردی در باب «فصل»

۲-۱. وجه افتراق رأی صدرالمتألهین با رأی ابن‌سینا

از روند حرکت صدرالمتألهین در بحث فصل حقیقی به دست می‌آید که او ضمن پذیرش نقش مبنایی ماهیت برای با کلیات خمس از جمله مفهوم فصل (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲، ص ۸) با اعتقاد به اصالت وجود، صبغه دیگری به

مفاهیم خمسه از جمله مفهوم فصل می‌بخشد. وی نیز همانند ابن‌سینا در حوزه فلسفه، مبحث فصل را در مرحله ماهیت و احکام آن پیش می‌کشد و منکر محل پیدایش بودن ماهیت برای کلیات خمس نیست و دیدگاه وجودی او به فصل که در کتب فلسفی‌اش در قالب عبارت «نحوه وجود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۴۲) خود را نشان می‌دهد به معنای خارج کردن کلیات خمس از جمله مفهوم فصل از احکام ماهیت و قرار دادن آن در احکام وجود نیست؛ بلکه بدان معناست که وی در نظام فکری و فلسفی وجودی خود، همه چیز حتی مباحث ماهوی را به اقتضای فلسفه وجودی‌اش براساس وجود تبیین می‌کند و آنچه او به موجب اصالت وجود انجام می‌دهد، عبارت است از خارج کردن فصل از تحت مقوله ماهیت نه از تحت احکام ماهیت.

نتیجه این تفکر وجودی، تغییر و دگرگونی شأن فصل از حیثیت ماهوی به حیثیت وجودی است. بدین‌سان که او فصل حقیقی را نحوه وجود ماهیات موجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۳۹) نه عبارت از خود وجود، تا تبدیل احکام ماهیت به احکام وجود را به ذهن متبادر کند. همچنین با قول به نحوه وجود، صورت را منطوقی تحت مقوله جوهر نمی‌داند. موجودیت ماهیت که جواز اصلی صدرالمتألهین برای ورود به تفسیر وجودی از مباحث ماهوی از جمله احکام ماهیت می‌شود از فروعات اصالت وجود است (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸) نه از رسوبات اصالت ماهیت. همچنین بنا بر قول یکی از شارحان صدرالمتألهین، ماهیت از اقسام وجود است؛ چراکه به نقل وی، مطابق رأی صدرالمتألهین وجود یا کلی و یا جزئی است و وجود کلی عبارت است از ماهیت (جوادی آملی، دروس صوتی اسفار، ج ۱، فایل ۳۴). پس صدرالمتألهین از همان ابتدا تکلیف ماهیت را که مبنای کلیات خمس است به نحو وجودی روشن کرده و آن را گذشته از موجودیت یافتنش که بالعرض وجود است منتزع از وجود می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۰۱) و بدین ترتیب به‌طور کلی ماهیت را وجودی تبیین می‌کند و در نتیجه احکام ماهیت را نیز به وجود منوط می‌کند. لذا فصل را که بالذات، جزء ماهوی از یک ماهیت تام است وارد دامنه وجود می‌کند و بدین‌سان در فلسفه خود، حیثیت آن را از صیغه ماهوی به صیغه وجودی دگرگون می‌کند و بر تمام تردیدهای ابن‌سینا و تصریحات معدود فارابی در باب وجودی بودن فصل حقیقی خاتمه می‌دهد و نظریه وجودی بودن مفهوم فصل را به قطعیت و رسمیت تام می‌رساند.

۲-۲. افتراق کامل رأی صدرالمتألهین با رأی سهروردی

برخی گرایش‌های اشراقی در تفکر فلسفی صدرالمتألهین دلیل بر آن نیست که وی همه مباحث خود را مبتنی بر گرایش‌های اشراقی تنظیم کرده است. او در مبحث فصل با اینکه با صیغه وجودی به فصل نظر دارد، اما به دلیل آنکه فصل جزء ذاتی ماهیت است و جدا کردن ذاتیات از ذات محال است؛ لذا ماهیت مانع از ورود اشراقی و شهودی او به مبحث فصل می‌شود، اما با توجه به اینکه تفکر اشراقی و شهودی، لزوماً تفکر وجودی نیست؛ زیرا سهروردی که بانی تفکرات اشراقی است خود نیز چنین اعتقادی ندارد، بلکه در مباحث منطقی و فلسفی، یعنی مباحث «تعریف»، «جسم»، «اجزای جسم، ماده و صورت» و «عرض» از فصل بحث می‌کند، لذا نباید انتظار داشت که صدرالمتألهین در مورد این

موضوع، گرایش‌های اشراقی داشته باشد، بلکه اتفاقاً روند انتقادی و منکرانه سهروردی در مورد مبنای مبحث فصل، یعنی ماهیات جسمانی و انکار آن و دقیقاً ورود صدرالمتألهین به مبحث فصل در فلسفه از ماهیت جسم و اجزای آن از یک سو و پاسخ کلی و مبنایی او به انتقادات سهروردی از سوی دیگر، روشن می‌کند که صدرالمتألهین درباره فصل، گرایش‌های مشابهی دارد و همین مسئله نیز مهم‌ترین همگامی صدرالمتألهین با مشایبان است. سهروردی نیز در ارتباط با فصل، از وجهه نگاه انتقادی حکمت اشراق به حکمت مشاء وارد شده است، نه از بُعد دیگر حکمت اشراق که مستتر در تفکرات شهودی است حتی از همین جنبه نیز چون صدرالمتألهین، انتقادات او بر مشایبان را پاسخ داده است؛ لذا هیچ‌گونه متابعتی با سهروردی ندارد. لذا انتقادات سهروردی به مشایبان در مبحث فصل منجر به منتفی دانستن بحث فصل در فلسفه برای صدرالمتألهین نشده است.

تکیه دیدگاه سهروردی بر عوارض خاصه یا به‌طور کلی بر محسوسات که جوهره نخستین نقد او بر مشایبان را شکل می‌دهد و سهروردی در *حکمة الاشراق* این نتیجه کلی را پس از عبارتهایی که متضمن نخستین نقد او بر قاعده مشایبان در تعریف است آورده (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۹۴-۹۷) در تعلیقه صدرالمتألهین بر *حکمة الاشراق*، با انتقادی مبنایی روبه‌روست و آن عبارت است از اینکه محسوس بما هو محسوس، نه کاسب است؛ نه مکتسب و تنها فایده‌ای که احساس می‌تواند افاده کند آمادگی نفس برای علم به اشیاست (همان، ص ۹۹).

همچنین صدرالمتألهین با پذیرش ساختار مرکب از ماده و صورت جوهر جسمانی و به دنبال آن با ارجاع دادن فصل به داخل ذات شیء، یعنی صورت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۶۹) در همان قدم نخست، متفاوت با سهروردی عمل کرده است.

او با باطل دانستن عوارض خاصه به‌عنوان امر نماینده حقیقت در اشیا به دلیل کلیت آنها (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲-۱۸۳)، مخالف نظر سهروردی است؛ زیرا سهروردی تعریف به رسم را تعریف کامل و حقیقی برای اشیا می‌داند. عبارت صدرالمتألهین در این باره چنین است: «هر موجودی اگر از نحوه وجودش قطع نظر شود، ابای از اشتراک میان افراد کثیر ندارد هر چند هزاران مخصص هم بدان اضافه شود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۳).

همان‌طور که از عبارت معلوم است، او عوارض خاصه شیء را با این استدلال که حتی اگر بسیار هم باشند چون از سنخ مفهوم هستند و مفاهیم همواره در مرتبه کلیت باقی می‌مانند، لذا نمی‌توانند شیء را به طور حقیقی، یعنی در ظرف خارج از همانندش تمیز دهند فاقد شأن فصل دانسته است. به طور مثال انسان که در حیوانیت با دیگر انسان‌ها شریک است، هر چند با عوارض شخصیه از آنها متمایز می‌شود، ولی همچنان معنای کلی انسان در مورد او صدق می‌کند و واجد آن است درحالی که تشخص، صفتی است که ویژگی کلیت برای او ظهور و بروز ندارد و به محض تعلق به شیء، آن را از حالت کلیت خارج و جزئی و مشخص می‌کند؛ زیرا تشخص چیزی جز وجود نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ص ۱۸۲-۱۸۳).

در نهایت صدرالمتألهین با تفسیر وجودی از فصل نیز بار دیگر مسیر خود را از سهروردی که معتقد به اعتباری

بودن وجود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴-۶۷) و فقدان نقش آن در مباحث فلسفی است جدا می‌کند و بدین ترتیب اوج افتراق رأی خود با سهروردی را آشکار می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. چرخش سینوی صدرالمتألهین در قدم‌های نخستین ورود به مبحث فصل در فلسفه و وجود برخی عبارات‌های مشترک در فلسفه او با فلسفه ابن‌سینا از یک‌سو و گرایش‌های اشراقی در تفکر صدرالمتألهین از سوی دیگر، دلیل بر هماهنگی کامل رأی او با ابن‌سینا و سهروردی نیست؛

۲. صدرالمتألهین در قدم‌های نخستین خود، تا نقطه‌ای با ابن‌سینا همراه است در عین حال ورود اصالت وجود به کل فلسفه صدرالمتألهین حتی به مبحث ماهیت و احکام آن، مانع از هماهنگی کامل رأی او با رأی ابن‌سینا و عامل خروج او از مسیر سینوی می‌شود؛

۳. به دلیل نفی مبنای مبحث فصل، یعنی ماهیت جسمانی در فلسفه سهروردی، صدرالمتألهین با او همراهی ندارد، بلکه با تمسک به جزء صورت ماهیات جسمانی و همچنین تمرکز بر درون ذات اشیا به دو شکل کاملاً متفاوت با سهروردی که منکر ترکیب ماده و صورت جوهر جسمانی است عمل می‌کند و در ادامه مسیر خود در ارائه نظریه فصل حقیقی، یعنی از موضع صورت، مبتنی بر اصالت وجود عمل می‌کند که از وجوه اساسی افتراق او با سهروردی است؛

۴. تمسک سهروردی به عوارض خاصه به جای ذاتیات انتزاعی در تعریف اشیا، موجب می‌شود تعریف حدی در امر شناخت به کلی کنار گذاشته شود و در عوض شناخت بر تعریف رسمی متمرکز می‌شود؛ چراکه تعاریف رسمی معرف را از ماعدا تمییز عرضی می‌دهند (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷)؛

۵. اقدام صدرالمتألهین در باب تعبیر وجودی از فصل را نمی‌توان بی‌سابقه و به طور کامل ابتکاری دانست؛ زیرا در مورد اصالت وجود شواهد نشان می‌دهند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۳۷، ۲۳۱؛ همو، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴-۱۵؛ فارابی، ۱۹۸۶، ص ۶۲). قبل از او نیز فارابی و بسیار اندک ابن‌سینا نه لزوماً با قول به اصالت وجود، اما به صورت وجودی به فصل اندیشیده بودند و تنها، نظریه وجودی بودن فصل حقیقی و معرفی چیزی به عنوان فصل حقیقی و رفع تردید از وجودی بودن اعم‌المفاهیم بودن مفهوم فصل را با قطعیت و صراحت تمام بیان و اثبات نکرده و در نتیجه به رسمیت هم نرسانده بودند؛

۶. به موجب هماهنگی صدرالمتألهین با ابن‌سینا در آغازشان از مبحث فصل، نظریه صدرالمتألهین درباره فصل حقیقی، صدرایی خالص نیست؛ بلکه سینوی - صدرایی است. او حتی در نگاه وجودی به فصل نیز از مشایبان، یعنی فارابی و ابن‌سینا الهام گرفته است؛

۷. تأثیر اصالت وجود بر حرکت صدرالمتألهین در باب فصل حقیقی منجر نمی‌شود روند او کاملاً مستقل از ماهیت و یا صرفاً مبتنی هویت شود، بلکه طبق تعریف او از فصل حقیقی روند وی مبتنی بر موجودیت ماهیت است،

لذا فهم نظریه صدرالمتألهین درباره فصل حقیقی با در نظر گرفتن وجود و ماهیت باهم ممکن می‌شود:

۸. نگاه وجودی صدرالمتألهین به مفاهیم خمسه از جمله مفهوم فصل، به معنای حذف کلیات خمسه در فلسفه وجودی نیست، بلکه او در فلسفه نیز همچون ابن‌سینا با قول به انتزاع جنس و فصل از ماده و صورت (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۷۷؛ ج ۲، ص ۳۷؛ ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۴) مفاهیم خمسه را با همان حیثیت منطقی‌شان، یعنی مفهوم هریک از آنها حفظ می‌کند، اما به نحو ثانی و با یک درجه تأخیر از ماهیت و آنچه منجر به این تأخر می‌شود واسطه‌ای به نام ماده و صورت است:

۹. انتزاع فصل منطقی از صورت فلسفی در عقیده ابن‌سینا، اصلی‌ترین مقدمه برای حصول این نتیجه است که صدرالمتألهین با انتزاع مفهوم نحوه وجود از صورت جواهر جسمانی منجر شده است مفهوم فصل به معقول ثانی فلسفی تحول یابد و جایگاه حقیقی آن فلسفه باشد:

۱۰. به عنوان مهم‌ترین نتیجه‌گیری، به نظر می‌رسد با دقت در چپستی عامل قوام در دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی، که به ترتیب عبارت‌اند از: ذاتی خاص و عوارض خاصه، می‌توان چنین استنباط کرد که انتقاد سهروردی نسبت به مشایبان درباب عامل تمایز ناشی از تفاوت نظرگاه آنان نسبت به محل تمایز است؛ مسئله‌ای که ما را به نتایج سلسله‌واری هدایت می‌کند. بدین معنا که سهروردی محل تمایز را اشخاص ماهوی در نظر می‌گیرد، حال آنکه مشایبان محل تمایز را انواع جوهری در نظر می‌گیرند. تفاوت مذکور منجر به این نتیجه می‌شود که سهروردی عامل تمایز را از ظرف ذهن و حالت انتزاعی به ظرف خارج و حالت عینی متحول کند؛ زیرا با به میان آمدن اشخاص، ناگزیر باید عامل تمایز را به چیزی که در ظرف خارج است ارجاع داد و سهروردی این کار را با ارجاع عامل تمایز به عوارض خاصه انجام می‌دهد. باید در نظر داشت، مشایبان نیز هنگام طرح عامل تمایز، عوارض را به عنوان قسم سوم از اقسام امتیاز در نظر دارند (طباطبائی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۲۲)، اما آن را تنها مابه‌الامتیاز نمی‌دانند. مطالب مذکور، هادی ذهن به نتیجه‌گیری دیگری است: سهروردی چون اساساً به امتیاز در ظرف ذهن قائل نیست، از ابتدا امتیاز را مستقیماً در ظرف خارج مطرح می‌کند. اعتقادی که نتایج از جمله انکار حد منطقی، انکار فصل منطقی و انتقاد به قواعد مشایبان در باب تعریف را به دنبال خواهد داشت. پس منقلب شدن ظرف مابه‌الامتیاز از ذهن به خارج در مبحث فصل، قدمی است که پس از فارابی مشایب مسلک، شیخ اشراق نیز برداشته بوده است و این مسئله ولو بسیار نامحسوس شاید از مواردی است که اگر صدرالمتألهین را در طرح مقدمات نظریه فصل حقیقی متأثر نکرده، دست کم او را مصمم کرده است. هرچند تعریف آنان از مابه‌الامتیاز خارجی متفاوت است. لذا با دقت در کیفیت مشی نماینده مکتب اشراق و متعالبه، شاهد آن هستیم که فقط به وجوه افتراق برنخواهیم خورد، بلکه با تشابهات ظریف، ولی در عین حال بنیادین نیز مواجه می‌شویم.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، *الهیات سُفا*، تصحیح و تحقیق سعید زاید و الأب قنواتی، مقدمه ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *منطق سُفا*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۴۰۵ق، *منطق المشرقیین*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ارسطو، ۱۳۶۶، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، گفتار.
- _____، ۱۳۷۸، *أرگانون*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه.
- جوادی آملی، عبدالله، *تدریس صوتی اسفار*، در: bayan.ir
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۸، *حکمة الاشراف*، شرح قطب‌الدین شیرازی به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، تصحیح و تحقیق سیدمحمد موسوی، مقدمه سیدحسین نصر، تهران، حکمت.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۲، *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی نصر.
- _____، ۱۳۸۱، *المشاعر*، ترجمه و پیشگفتار کریم مجتهدی، مقدمه هانری کرین، ترجمه و شرح بدیع‌الملک میرزاعمدالدوله، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۹۲، الف، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ هفتم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۲، ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، چ هفتم، تهران، سروش.
- _____، ۱۳۹۲، ج، *تشریح و تعلیقه بر حکمة الاشراف*، تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۹، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، چ پنجم، قم، دارالفکر.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- _____، ۱۹۸۶، *الحروف*، مقدمه و تصحیح محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
- فورفوربوس، ۱۳۵۲، *ایساغوجی*، ترجمه و مقدمه احمد آرام، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۸، *هستی و جیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان‌شید، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *تشریح مبسوط منظومه*، چ ششم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۹۲، *تشریح منطق*، ترجمه محسن غرویان، چ چهارم، قم، دارالفکر.

بررسی انتقادی نظریه وحدت‌انگاری دوساحتی صدرایی با تکیه بر مفاد آیات و روایات

yosofi@bou.ac.ir

محمدتقی یوسفی / دانشیار گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

پذیرش: ۹۹/۰۶/۲۵

دریافت: ۹۸/۰۹/۰۶

چکیده

بحث وحدت‌انگاری یا دوانگاری نفس و بدن مورد توجه اندیشمندان بوده و هست. صدرالمألهین با اینکه برای نفس به دو ساحت قائل است، ولی بر وحدت نفس و بدن تأکید می‌ورزد؛ البته نه به این معنا که دو جوهر مستقل با یکدیگر متحد شوند، بلکه نفس انسانی، موجود دارای مراتبی است که به لحاظ مرتبه نازل‌اش، بدن و به لحاظ مراتب عالی‌اش نفس است. براین اساس نظریه ایشان را می‌توان نظریه وحدت‌انگاری دوساحتی نامید. این در حالی است که مفاد آیات و روایات را نمی‌توان آن گونه که مورد نظر صدر است با دیدگاه وی سازگار دانست؛ زیرا آیات دال بر آفرینش انسان از مبدئی مادی و به صورت تدریجی هرچند در نظر ابتدایی با نظریه وی سازگار است، ولی اثبات دلالت آن بر این معنا مشکل است. در مقابل آیات و روایات فراوانی وجود دارد که بر دوگانگی نفس و بدن صراحت دارند.

کلیدواژه‌ها: نفس، بدن، روح، وحدت‌انگاری دوساحتی، دوگانگی نفس و بدن.

یکی از پرسش‌هایی که درباره نفس، مطرح می‌شود این است که آیا نفس در هر فرد انسانی جزئی از بدن است یا غیر از آن است، به بیان دیگر آیا بین روح و بدن تمایز وجود دارد یا نفس همان بدن است به گونه‌ای که یا جزء و یا بعدی از ابعاد بدن است، و مجموعه‌ای از حالات و پدیده‌های مادی است که در بدن وجود دارد و یا همان مزاج حاصل از تأثیر و تأثر کیفیات چهارگانه در عناصر اربعه (بنابر فیزیک قدیم) است و یا فرض دیگری مطرح است و آن اینکه نفس و بدن متحد و بلکه عین یکدیگرند، به گونه‌ای که بدن مرتبه و بعدی از نفس است؟

پاسخ اندیشمندان به این پرسش چند لایه متفاوت است، به گونه‌ای که برخی نفس را مادی و به نوعی جزء بدن و از ویژگی‌های آن دانسته‌اند. بسیاری از حکما و متکلمان بر دوگانگی نفس و بدن تأکید کرده‌اند. صدرالمآلهین نیز دیدگاه ویژه‌ای را ارائه می‌کند.

۱. وحدت‌انگاری دوساحتی صدرایی

در حکمت متعالیه بر اتحاد نفس و بدن تصریح می‌شود البته نه به این معنا که دو جوهر مستقل با یکدیگر متحد شوند، بلکه نفس انسانی یک موجود دارای مراتبی است که به لحاظ مرتبه نازل‌ترش، بدن و به لحاظ مراتب بالاترش نفس است. بر این اساس وحدت نفس و بدن و به تعبیر دقیق‌تر عینیت نفس و بدن، عنوان دقیقی است که صدرالمآلهین در آثارش بر آن تأکید می‌ورزد: «فالنفس عین البدن...» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۸۷) و به تعبیر سوم می‌توان نظریه‌اش را به وحدت‌انگاری دو ساحتی نام نهاد که از یک سو ساحتی مادی دارد و از سوی دیگر از ساحتی مجرد و فوق مادی بهره‌مند است.

توضیح بیشتر اینکه وی به عکس مشائین، نفس را در حدوثش، جسمانی و مادی و به عین حدوث بدن می‌داند. بر این اساس وی حقیقت نفس را حقیقت تعلقی و عین اضافه به بدن می‌داند؛ به گونه‌ای که به هیچ وجه نمی‌توان برای نفس هویتی غیر از اضافه آن به بدن در نظر گرفت، هویتی که خالی از جنبه نفس بودن و تعلق به جسم باشد. وی ترکیب نفس و بدن را همانند ترکیب ماده و صورت، اتحادی می‌داند که نفس صورت بدن و در واقع صورت نوعیه آن است؛ و به این لحاظ نحوه وجود بدن، «کل نفس هی نحو وجود البدن» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۰) و تمام بدن است که با آن ماهیت نوعی انسان را می‌سازد: «النفس تمام البدن و یحصل منها ومن الماده البدنیة نوع کامل جسمانی» (همان، ج ۸، ص ۱۲).

با این حساب بدن ماده نفس و علت قابلی و نفس صورت نوعی و علت صوری برای ماهیت نوعی انسانی است که ماهیتی نفسانی است و نمی‌توان بین نفس و بدن دوگانگی و جدایی قائل شد: «إن النفس من حیث هی نفس هو بعینها صورة نوعیة للبدن و علة صوریة لماهیة النوع المحصل النفسانی» (همان، ج ۹، ص ۳). در این نگاه بدن نیز - از آن جهت که بدن است - به سبب بهره از رابطه تعلقی اتحادی با نفس، عین نفس است؛ به گونه‌ای که ماده نفس و علت مادی نوع انسانی است «و البدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به و علة مادیة للنوع» (همان).

نکته دیگر اینکه از نگاه صدرالمآلهین رابطه اتحادی نفس و بدن که سر از عینیت درمی‌آورد، حاکی از ارتباط

وثیقی است که بین بدن و نفس حتی در مراتب تجردی نفس وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که نفس به لحاظ برخورداری از جنبه مادی، صورت بدن است؛ بازتاب چنین رابطه‌ای آن است که بدن مرتبه نازله نفس باشد که با حدوث نفس، حادث می‌شود و نفس پس از نیل به مراتب برتر وجودی، مرتبه عالی‌تر بدن باشد؛ زیرا همان صورت بدن است که به مراتب برتر رسیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۱۳۳-۱۳۵، تعلیقه علامه طباطبائی).

با این حساب نمی‌توان بین نفس و بدن دوگانگی قائل شد؛ بلکه تنها می‌توان به وجود دو ساحت و دو مرتبه مادی - مجرد در نفس واحد بسیط اعتراف کرد. ولی ناگفته پیداست که مراد از دوگانگی نفس و بدن دوساحتی بودن یک وجود واحد بسیط نیست. براین اساس ساحتی از نفس ذاتاً مجرد است و نیازی به قوا و ابزار ندارد، ولی ساحتی از نفس است که مرتبه نازله آن است و به درجه قوا و ابزار تنزل می‌کند و عین آنها می‌شود، بدون اینکه نقصی بر آن وارد شود، بلکه بهره از این ساحت مادی به نوعی کمال چنین وجودی است که از مرتبه تجرد هم بهره‌مند است: «فلها [ای للنفس الناطقة الانسانية] تارة تفرّد بذاتها و غناء عما سوى بارئها ولها أيضا نزول إلى درجة القوى والالات من غير نقص يلحقها لأجل ذلك بل يزيدها كمالا» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۹۶).

این نظریه بدیع، که در این گفتار به اجمال بیان شد در میان اندیشمندان و صاحب‌نظران بازتاب‌های متفاوتی در پی داشت. پیروان حکمت متعالیه غالباً با ستودن چنین نظریه‌ای به تبیین و توضیح آن پرداخته و تمام قد از آن دفاع کردند؛ این در حالی است که نظریه مذکور با ابهامات و مشکلات خاصی نیز روبه‌روست، ولی آنچه در این مقاله موردنظر ماست بررسی انتقادی چنین دیدگاهی براساس مفاد آیات و روایات است.

پیش از بررسی آیات و روایات تذکر این نکته را لازم می‌دانیم که هرچند روح و نفس کاربردهای متفاوت دارند، ولی در این مقاله به یک معنا به کار می‌روند. براین اساس مراد ما از روح همان نفس ناطقه انسانی است که هم در اصطلاح حکما به کار رفته و هم در کتاب و سنت؛ یعنی همچنان که در میان حکما از نفس ناطقه انسانی با عنوان روح و یا نفس یادشده، در کتاب و سنت نیز هر دو به معنای نفس ممیز انسانی به کار رفته است (یوسفی، ۱۳۹۲، ص ۱۸۷-۲۱۶). ناگفته پیداست که معنای چنین سخنی آن نیست که نفس و یا روح در هیچ‌یک از موارد استعمالش در کتاب و سنت و یا حتی در آثار حکما، به معنای دیگری به کار نرفته باشد.

۲. شواهد نقلی وحدت‌انگاری دوساحتی

پس از آشنایی اجمالی با دیدگاه صدرالمتألهین طبیعتاً باید با مراجعه به کتاب و سنت، به تحقیق و تبیین آیات و روایتی بپردازیم که با مسئله ما در ارتباطاند. برخی از آیات و روایت را می‌توان شاهد نظریه وحدت‌انگاری صدرایی دانست.

۲-۱. آیات قرآن

در قرآن آیات بسیاری درباره آفرینش انسان وجود دارد که آفرینش انسان را از خاک و نطفه می‌داند؛ به‌گونه‌ای که همان خاک و نطفه که بی‌تردید بدن انسان را می‌سازد حقیقت انسان را نیز می‌سازد. اگر قرار باشد به ظاهر این آیات وفادار

بمانیم چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوییم نفس و روح - که حقیقت انسان است - همان جسم و بدن او و به تعبیر فلسفی صورت بدن است. براین اساس دوگانگی بی‌معنا خواهد بود. اکنون به بررسی این دسته از آیات می‌پردازیم:

۱-۲. استکمال از ماده

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۴)؛ هر آینه ما انسان را از گل خالص آفریدیم. سپس او را نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم. آن‌گاه از آن نطفه، لخته خونی آفریدیم و از آن لخته خون، پاره‌گوشتی و از آن پاره‌گوشت، استخوان‌ها آفریدیم و استخوان‌ها را به گوشت پوشانیدیم بار دیگر او را آفرینشی دیگر دادیم. درخور تعظیم است خداوند، آن بهترین آفرینندگان.

محتوای آیه این است که انسان ابتدا گل خالصی بود و سپس مراحل نطفه، علقه و مضغه را طی کرده به استخوان تبدیل شده و بر آن گوشت رویانیده شد؛ سپس خدای متعالی انسان را آفرید، درحالی‌که او را آفرینشی دیگر داد. نه اینکه واقعیت دیگری به نام روح را ایجاد کرد و در آن قرار داد یا بین آنها رابطه برقرار کرد. براین اساس نفس انسان که با انشای دیگر آفریده می‌شود در واقع همان بدن است که نسبت به مراحل پیشین بهره‌وجودی بیشتری دارد و به اصطلاح وجودی برتر است؛ حتی اگر این وجود را مغایر با ماده (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۳، ص ۲۶۵) و مجرد بدانیم باز هم همان بدن و به تعبیر فلسفی صورت بدن است که از تجرد هم بهره دارد (صدرالمتاألهمین، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

در اینکه آیه بر تباین این مرحله با مراحل پیشین دلالت دارد تردیدی نیست؛ ولی اینکه همان نطفه که در مراحل پیشین ارتقا یافته بود، اکنون جوهری دیگر شده و با حفظ مادیتش به مرحله برتر یعنی تجرد هم رسیده باشد، مطلبی است که نمی‌توان به گردن آیه نهاد؛ زیرا به لحاظ ترکیب نحوی آیه، نمی‌توان به چنین نتیجه‌ای نائل شد؛ توضیح بیشتر اینکه اگر «انشأ» دومفعولی باشد احتمال چنین برداشتی وجود دارد درحالی‌که این‌گونه نیست؛ زیرا اگر به معنای «شرع» باشد جزو افعال مقاربه است و اسم و خبر می‌گیرد و اصلاً مفعول نمی‌گیرد تا دومفعولی یا یک مفعولی باشد؛ ولی اگر به معنای «خلق» باشد توهم دومفعولی بودنش وجود دارد؛ همچنان‌که اگر به معنای «صیر» و یا «بدل» باشد قطعاً دومفعولی است؛ ولی واقعیت این است که در هیچ‌یک از کتاب‌های ترکیب و تجزیه قرآن کریم «انشأ» را دومفعولی ندانسته‌اند؛ بر خلاف افعالی مانند وهب، ردّه، اتّخذ و... که به معنای صیر و دومفعولی هستند. از این رو «خلقاً» هرچند منصوب است ولی مفعول دوم نیست، بلکه یا حال برای ضمیر در انشأناه است که در این صورت معنای آیه این می‌شود که انسان را برآورد درحالی‌که او را کامل کرد. و یا مفعول مطلق برای انشأنا از غیر لفظ آن است که در این صورت معنای آیه این می‌شود: آن را به نوع جدیدی ایجاد کردیم؛ که می‌تواند اشاره به تجرد نفس باشد.

نکته مهم‌تر اینکه ضمیر مفعولی در «انشأناه» مذکر ذکر شده و نه مؤنث؛ درحالی‌که اگر «نطفه» مرجع ضمیر بود، می‌بایست با ضمیر مؤنث ذکر می‌شد و این خود حاکی از آن است انسان همان نطفه تکامل یافته در مراحل پیشین نیست. البته اگر گفته شود در ابتدای آیه «ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً» نیز ضمیر در فعل «جعلناه» مذكر آمده که به

انسان بازمی‌گردد و مفاد آیه این است که انسان را نطفه قرار دادیم. در پاسخ گوییم این اشکالی است مشترک با آیات دیگر که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر فعل «أنشأ» دومفعولی می‌بود و به معنای «صیر» و یا «بذل»، آیا امکان این برداشت وجود داشت که بگوییم نفس همان بدن است یا خیر؟ در پاسخ می‌توان گفت حتی با این فرض هم نمی‌توان به طور قاطع به چنین برداشتی تن داد؛ زیرا در معنای آیه چند احتمال وجود دارد که تنها براساس برخی از آنها برداشت مزبور درست می‌آید (ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۱-۲۴۴).

در یک نگاه معتدل‌تر دیگر نیز می‌توان گفت: آیه مزبور نه بر عینیت روح و بدن دلالت دارد و نه بر دوگانگی آن؛ به دیگر بیان، آیه بر این معنا دلالت ندارد که نفس (روح) خود بدن و جزئی از آن یا غیر از آن است؛ زیرا ضمیر در «انشأناه» به صورت مذکر ذکر شده که پیداست به نطفه و علقه و مضغه بر نمی‌گردد، بلکه به انسان بازمی‌گردد. براین‌اساس نمی‌توان گفت همان امر مادی آفرینشی دیگر یافت، و نتیجه گرفت که تنها بدن ترقی نمود و موجود دیگری غیر از بدن در کنار بدن آفریده نشد؛ از سوی دیگر نمی‌توان به صورت صریح گفت که موجودی غیر از بدن به وجود آمد که نام آن نفس یا روح است؛ زیرا احتمال اینکه خود ماده و بدن آفرینشی دیگر یافته باشد و به مرتبه بالاتری رسیده باشد نیز منتفی نیست.

این در حالی است که آیات نفخ روح و روایات نفخ روح که در ادامه خواهد آمد، شاهد صادقی بر این مدعا هستند که مرحله انشاء خلق دیگر، همان مرحله نفخ روح است که روایات وارده در ذیل آیه نیز شاهد این مدعاست مانند: «وفی روایة ابی‌الجارود عن ابی‌جعفر علیه السلام فی قوله: «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» فَهُوَ نَفْخُ الرُّوحِ فِيهِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۷، ص ۳۷؛ ج ۱۰۱، ص ۴۲۵؛ همچنین ر.ک: قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۱).

در روایت *ابی‌الجارود* از امام باقر علیه السلام درباره قول خدای متعال (ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ) آمده که حضرت فرمود: این همان نفخ روح است: «عَنْ عَلِيٍّ علیه السلام قَالَ: «إِذَا تَمَّتِ النُّطْفَةُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ بُعِثَ إِلَيْهَا مَلَكٌ فَفَنَفَخَ فِيهَا الرُّوحَ فِي الظُّلَمَاتِ الثَّلَاثِ فَذَلِكَ قَوْلُهُ (ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ)» يَعْنِي نَفْخَ الرُّوحِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۷، ص ۳۸۳).

زمانی که چهارماهگی نطفه به پایان رسید، فرشته‌ای به سوی او فرستاده می‌شود و روح را در آن می‌دمد درون سه ظلمت (سه پرده ضخیم شکم مادر، و ظلمت رحم، و مشیمه). این معنای قول خدای متعال «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» است که مرادش نفخ روح است.

براین‌اساس اگر مفاد آیات نفخ روح، دوگانگی روح و بدن باشد مفاد آیه مورد بحث ما نیز همان خواهد بود. لذا آیه وجود امر جدیدی را اثبات می‌کند که نامش روح است؛ زیرا روایات این مرحله را به دمیدن روح معنا می‌کند. علامه مجلسی نیز با استفاده از این آیه غیریت و جدایی روح و بدن را نتیجه می‌گیرد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۳).

۲-۱-۲. مبدئی زمینی

در آیات بسیاری بر آفرینش انسان از مبدئی زمینی تصریح شده است، آیاتی که با نام بردن از امور زمینی مانند تراب (خاک)، طین (گل)، طین لازب (گل چسبنده)، صلصال (گل خشکیده)، حمأ مسنون (گل سرشته)، فخار (سفال و

گل پخته) در ابتدای پیدایش انسان داستان آفرینش او را ترسیم می‌کند: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْشُرُونَ» (روم: ۲۰؛ همچنين، ر.ک: حج: ۵؛ فاطر: ۱۱؛ غافر: ۶۷؛ کهف: ۳۷؛ آل عمران: ۵۹).
«الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷. همچنين، ر.ک: انعام: ۲؛ اعراف: ۱۲؛ اسراء: ۶۱؛ ص: ۷۶).

«فَأَسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» (صافات: ۱۱).
«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر: ۲۶؛ همچنين، ر.ک: حجر: ۲۸ و ۳۳).
«خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (رحمان: ۱۴).

۳-۱-۲. نطفه

دسته دیگری از آیات بر آفرینش انسان از مایه‌ای خاص که در صلب پدران است و در رحم مادر قرار می‌گیرد، دلالت دارد مانند آفرینش از ماء (آب)، ماء دافق (آب جهنده)، ماء مهین (آب پست)، منی، نطفه، نطفه امشاج (آمیخته و مختلط):

«وَأِذَا أَنْتُمْ أُنْتَبَهُ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ» (نجم: ۳۲).
«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (فرقان: ۵۴).
«خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ» (طارق: ۶).
«الَّذِي تَخَلَّقَكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ» (مرسلات: ۲۰؛ همچنين، ر.ک: سجده: ۸).
«الَّذِي يَكُنُّ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى» (نحل: ۴؛ همچنين، ر.ک: یس: ۷۷؛ انسان: ۲؛ عبس: ۱۹؛ قیامت: ۳۷؛ کهف: ۳۷؛ غافر: ۶۷؛ فاطر: ۱۱؛ حج: ۵؛ واقعه: ۵۸؛ نجم: ۴۶).
«خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (نحل: ۴؛ همچنين، ر.ک: یس: ۷۷؛ انسان: ۲؛ عبس: ۱۹؛ قیامت: ۳۷؛ کهف: ۳۷؛ غافر: ۶۷؛ فاطر: ۱۱؛ حج: ۵؛ واقعه: ۵۸؛ نجم: ۴۶).
«إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان: ۲).

۴-۱-۲. آفرینش تدریجی انسان

دسته دیگری از آیات که یکی از آنها در ذیل شاهد اول گذشت، به آفرینش تدریجی انسان اشاره دارد که از جواهر مادی چندی در آن نام برده شده است: «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح: ۱۴): «يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» (زمر: ۶) که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

– آفرینش از خاک و نطفه: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ» (فاطر: ۱۱).
آفرینش از خاک، نطفه، علقه، خروج از رحم: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا...» (غافر: ۶۷).

آفرینش از خاک، نطفه، علقه، مضغه مخلقه و غیر مخلقه، مذکر و مؤنث شدن، خروج از رحم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عُلْقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لَّنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَنُفِّرُ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ» (حج: ۵).

آفرینش از عصاره‌ای از گل، نطفه، علقه، مضغه، استخوان، پوشاندن استخوان با گوشت، آفرینشی دیگر: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۴).

ظهور آیاتی که در ذیل سه عنوان اخیر (عنوان ۲، ۳ و ۴) قرار داده شده‌اند این است که انسان از جوهری مادی آفریده شده که از خاک شروع می‌شود و پس از مراحل مادی دیگری مانند منی، نطفه، مضغه، علقه، استخوان و پوشیده شدن گوشت بر استخوان، به آفرینش انسانی می‌رسد. براین اساس همان جوهر مادی است که انسان می‌شود و این تنها با فرض وحدت نفس و بدن سازگار است و دوگانگی را بکلی نفی می‌کند.

به نظر می‌رسد آیات مزبور در مقام بیان وحدت یا دوگانگی نفس و بدن نبوده و بر آن دلالت ندارند؛ زیرا اینکه آغاز آفرینش انسان با جوهری مادی باشد کاملاً درست است، ولی اینکه نفس انسانی از ماده باشد و با آن یکی باشد، از آیات مزبور استفاده نمی‌شود؛ زیرا با این فرض هم سازگار است که مراحل تکوین بدن انجام شود و در یک مقطعی خاص نفس انسانی که پیش از این به امر الهی و به صورتی دفعی و نه تدریجی، ایجاد شده و یا به محض آماده شدن بدن به صورت دفعی ایجاد شده، به نوعی با بدن ارتباط یابد نه اینکه نفس همان بدن باشد. شاهدش همان تعبیر «خَلَقَا آخِر» است که در آیه چهاردهم سوره «مؤمنون» «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» آمده است که با تعابیر پیشین متفاوت است و احتمال اینکه در این مرحله، همان جسم، به موجودی دیگر تبدیل نشده باشد، بلکه پای موجودی برتری در میان باشد، که با آن در ارتباط است، احتمال بعیدی نیست.

۵-۱-۲. نفخ روح پس از تسویه بدن

در آیاتی که از آفرینش حضرت آدم و انسان‌های دیگر یاد شده، از تعبیر نفخ روح استفاده شده است: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲).

چون آفرینش او را به پایان بردم و از روح خود در آن دمیدم، در برابر او به سجده بیفتید: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَوَدَّأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۹۷)؛ آنکه هرچه را آفرید به نیکوترین وجه آفرید و خلقت انسان را از گل آغاز کرد، سپس نسل او را از عصاره آبی بی‌مقدار پدید آورد. سپس او را موزون ساخت و از روح خود در آن دمیدم. و برایتان گوش و چشم‌ها و دل‌ها آفرید. چه اندک شکرگذارید.

غالب مفسران آیه را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که پس از آماده شدن بدن حضرت آدم (آیه اول) و تکمیل نطفه و سیر از

مراحل جنینی (آیه دوم) و تکمیل اعضا، روح در آن دمیده شد یا به آن تعلق گرفت؛ و این تنها با غیریت و جدایی روح (نفس) و بدن سازگار است؛ هرچند برخی مفسران آن را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که نسبت به این مسئله ساکت است. برای نمونه برخی «وَوَفَّخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ» را به «وهبه الحیاة» (مغنیه، بی تا، ص ۵۴۵) و برخی «مِنْ رُوْحِهِ» را به «من قدرته و رحمته» (طلطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۱، ص ۱۴۷) تفسیر کرده‌اند که نسبت به اینکه روح غیر از بدن باشد ساکت‌اند.

آیا می‌توان آیات مزبور را به گونه‌ای تفسیر کرد که با نظر صدرالمتألهین هماهنگ باشد؟

در پاسخ ممکن است گفته شود آنچه در آفرینش انسان روی می‌دهد همان آفرینش تدریجی است که در سایه حرکت جوهری اشتدادی صورت می‌پذیرد و نباید «نفخ روح» را بر معنای ظاهری‌اش حمل کرد. براین اساس مراد از نفخ روح همان نیل صورت جمادی نطفه انسان، به مرتبه تجرد مثالی است که نشانه آن بالفعل شدن احساس در انسان است. البته در صورتی می‌توان آیه را بر غیر معنای ظاهری‌اش حمل کرد که مخالف یک حکم قاطع و صریح عقلی باشد، درحالی که به نظر می‌رسد مسئله وحدت نفس و بدن از پشتوانه عقلی اینچنینی برخوردار نباشد.

۶-۱-۲. توفی نفوس در هنگام خواب و مرگ

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (زمر: ۴۲)؛ خداوند روح‌ها را هنگام مرگشان و روح‌هایی را که نمرده‌اند در موقع خوابشان می‌گیرد سپس آن روحی که مرگ را بر آن واجب کرده است، نگاه می‌دارد و دیگر روح را تا زمانی معین رها می‌کند، به راستی در این امر برای مردمی که می‌اندیشند، مایه‌های عبرت است.

صراحت آیه بر دوگانگی و تمایز روح و بدن بر کسی پوشیده نیست؛ زیرا ناگفته پیداست که بدن در هنگام خواب یا مرگ توفی نمی‌شود؛ از این رو بسیاری مفسران و حتی علامه طباطبائی دوگانگی روح و بدن را از این آیه استنباط کرده‌اند، به گونه‌ای که حتی نفس می‌تواند با قطع تعلق از بدن، به صورت مستقل به حیات خویش ادامه دهد: «و یستفاد من الآیة... أن النفس موجود مغایر للبدن بحيث تفارقه و تستقل عنه و تبقى بحیالها» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۶۹).

۷-۱-۲. بقای حیات نفوس انسانی پس از مرگ

آیاتی که بر حیات انسان‌ها پس از مرگ دلالت دارند بسیارند. این آیات به خوبی بر این معنا دلالت دارند که حقیقت انسان غیر از بدن است؛ حقیقتی که پس از مرگ زنده و باقی است و از حیاتی دیگر برخوردار است به گونه‌ای که اجمالاً لذت بردن، درد و عذاب کشیدن، مورد خطاب قرار گرفتن، بشارت دادن و امور اینچنینی را می‌توان به آنها نسبت داد. آیات مزبور را به اختصار در ضمن چند دسته ارائه می‌کنیم:

الف) حیات شهدا

در برخی آیات از حیات شهدا سخن به میان آمده است، حیاتی که همراه با دریافت روزی از جانب خدای متعال است؛ درحالی که ابدان خون‌آلود شهدا از چنین حیاتی برخوردار نیست، بلکه در زمین می‌ماند و در قبورشان دفن

می‌گردد؛ مانند دو آیه ذیل: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ» (بقره: ۱۵۴)؛ و کسانی را که در راه خداوند کشته می‌شوند، مردگان مگوئید، بلکه زنده‌اند، ولی شما نمی‌دانید.

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزُقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹)؛ و کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، هرگز مرده مپندار، بلکه ایشان زنده‌اند، [و] نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.

مفسران در ذیل دو آیه بحث‌های مفصلی ارائه کرده‌اند ولی با وجود اختلافاتی که در شمول این آیات نسبت به همه انسان‌ها وجود دارد به‌گونه‌ای که برخی با کم‌لطفی آن را تنها درباره شهیدای بدر دانسته‌اند درحالی‌که شهدا و غیرشهدا در این جهت که واجد روحی باشند که پس از مرگ باقی است تفاوتی ندارند؛ بنابراین در هر انسانی، دوگانگی روح و بدن امری مسلم است.

ب) گفت‌وگوی فرشتگان با انسان‌ها پس از مرگ

در آیات بسیاری به این حقیقت اشاره شده که فرشتگان پس از مرگ با انسان‌ها سخن می‌گویند و این اخبار روشن قرآنی حکایت از آن دارد که انسان دارای حقیقتی غیر از بدن به نام روح است که فرشته پس از مرگ می‌تواند با او سخن بگوید و پاسخش را بشنود ذیلآ به برخی از آیات اشاره می‌کنیم:

«إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاَسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۹۷)؛ فرشتگان به کسانی که روحشان را قبض می‌کنند، درحالی‌که بر خود ستمگر بوده‌اند، گویند: در چه حال بوده‌اید؟ پاسخ دهند: ما در سرزمین [خویش] از مستضعفان [ناتوان شمرده شدگان] بوده‌ایم. گویند: آیا مگر زمین خداوند وسیع نبود تا در آن [به مکانی دیگر] مهاجرت کنید؟ پس آنان جایگاهشان دوزخ است و چه بد سرانجامی است.

«الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا لَقَدْ سَلَّمْنَا مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فليسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلِأُولَئِكَ خَيْرٌ وَلَيْعَمَّ دَارُ الْمُتَّقِينَ جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لِيُفِيهَا مَا يَشَاءُونَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (نحل: ۲۸-۳۲)؛ همان کسانی که فرشتگان جانشان را می‌گیرند درحالی‌که [با کفر و کردار بد] بر خود ستمگر بوده‌اند. پس سر تسلیم فرود آرند که ما هیچ کار بدی انجام نمی‌دادیم. آری، به یقین خداوند به آنچه عمل می‌کردید، داناست. پس از درهای دوزخ درآید که جاودانه در آن بمانید، و به راستی جایگاه متکبران چه بد است. و به کسانی که تقوا پیشه کرده‌اند، گفته شود: پروردگارتان چه نازل کرد؟ گویند: «خیر [نازل کرد]. برای کسانی که در این دنیا نیکی کرده‌اند، نیکی است، و مسلماً سرای آخرت بهتر است، و سرای متقیان چه نیکوست آن سرا بهشت‌های جاودانی که در آن داخل شوند از زیر [درختان] آن رودها روان است، آنجا هر چه خواهند بر آنان هست.

خداوند به این سان به متقیان جزا بخشد فرشتگان به کسانی که در حال پاکی جانشان را می‌گیرند گویند: سلام بر شما! به خاطر آنچه انجام می‌دادید به بهشت وارد شوید.

«قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَا يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ» (یس: ۲۶-۲۷)؛ [به چنین کسی] گفته شود: داخل بهشت شو. گوید: ای کاش قوم من می‌دانستند این نکته را که پروردگرم مرا آمرزید و مرا از گرامیان قرار داد.

برخی آیات ذیل را نیز در همین دسته قرار داده‌اند (برنجکار، ۱۳۸۹، ص ۸):

«يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتٍ» (فجر: ۲۷-۳۰)؛ هان! ای نفس مطمئنه به سوی پروردگارت درحالی که تو از او خوشنودی و او از تو خوشنود است، بازگرد و در زمره بندگانم درآی و در بهشتم درآی.

ج) عرضه آتش بر اصحاب فرعون پس از مرگ و پیش از قیامت

در برخی از آیات از عرضه عذاب بر فرعون و اصحابش سخن به میان آمده، نه در جهنم اخروی، بلکه پیش از قیامت در فضای دیگری که می‌توان آن را جهنم برزخی نامید؛ آیه ذیل شاهد گویای این حقیقت است: «اللَّارُ يِعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» (غافر: ۴۶).

اگر روح، جوهری غیر از بدن نباشد، بلکه همان بدن باشد، عرضه آتش بر ابدان بی‌جان معنای معقولی نمی‌یابد؛ پس حقیقتاً روح اصحاب فرعون غیر از ابدان آنهاست که گرفتار عذاب و آتش برزخی می‌شود و ناگفته پیداست که غیریت روح و بدن را نمی‌تواند مخصوص اصحاب فرعون دانست.

البته ممکن است به دفاع از صدرالمتألهین گفته شود آیات دسته هفتم هیچ ارتباطی با مسئله مورد بحث ندارد؛ چون بحث ما درباره غیریت نفس و بدن در همین دنیاست، درحالی‌که آیات مزبور تنها بر ادامه حیات انسان پس از مرگ دلالت دارند؛ خواه نفس در حیات دنیوی‌اش عین بدن باشد خواه نباشد. براین‌اساس نفس در سایه حرکت جوهری اشتدادی، مرتبه نازله‌اش را که در حیات دنیوی عین آن بود، رها می‌کند و به تجرد محض از ماده و جسم عنصری، می‌رسد؛ بنابراین پس از مرگ چنین نفسی واجد بدن عنصری نیست.

در نقد این بیان ممکن است گفته شود: اگر بدن عنصری عین نفس بوده است چگونه با مرگ عین نفس از آن جدا می‌شود؛ اگر نفس عین بدن است و بدن عین نفس است چگونه ممکن است نفس از بدن یا بدن از نفس جدا شود؛ آیا این جریان به سلب الشیء عن نفسه در مقام ثبوت نمی‌انجامد؟

اگر کسی بگوید بدن و نفس ترکیب اتحادی دارند که بدن ماده نفس و نفس صورت آن است. براین‌اساس ممکن است صورت از ماده جدا شود، و بر حال خود باقی بماند هرچند ماده باقی نماند.

در پاسخ می‌توان گفت: اگر ماده در حقیقت شیء نقش داشته باشد آن سان که صورت در حقیقت آن نقش دارد؛

پس جدایی ماده از صورت و بالعکس از یکدیگر محال است؛ ولی اگر حقیقت شیء تنها به صورتش باشد و نه ماده‌اش؛ پس عینیتش با ماده که بیرون از حقیقت اوست معنای معقولی ندارد؟ براین اساس ماده عین صورت نیست بلکه غیر از آن است که اگر چنین معنایی را بپذیریم باید نفس را غیر از بدن بدانیم.

۸-۱-۲. خروج یا زهوق نفس هنگام مرگ

در آیات بسیاری به خروج و زهوق نفس از بدن در هنگام مرگ اشاره شده که با دوگانگی روح و بدن سازگار است؛ مانند: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أخرجوا أَنفُسَهُمْ» (انعام: ۹۳)؛ و اگر ببینی هنگامی که (این) ظالمان در شداید مرگ فرو رفته‌اند، و فرشتگان دست‌ها را گشوده، به آنان می‌گویند: جان خود را خارج سازید! - «فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ» (توبه: ۸۵و۸۵)؛ و (فرونی) اموال و اولاد آنها، تو را در شگفتی فرو نبرد؛ خدا می‌خواهد آنان را به وسیله آن، در زندگی دنیا عذاب کند، و در حال کفر بمیرند!

نکته مهمی که در این دو آیه وجود دارد آن است که از مرگ انسان با تعبیر خروج نفس یاد شده و از روح نامی برده نمی‌شود، درحالی که در ادامه با روایاتی مواجه می‌شویم که به خروج روح تعبیر می‌شود (برای نمونه، رک: کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۴۷؛ ج ۲، ص ۴۴؛ ج ۳، ص ۱۳۳ و ۱۶۱). این دو کاربرد این مدعا را تأیید می‌کند که روح و نفس به یک معنا به کار رفته‌اند که همان نفس ناطقه انسانی است که با خروجش از بدن مرگ انسان شکل می‌گیرد.

۹-۱-۲. گوساله سامری جسد بی‌جان

در جریان گوساله‌پرستی قوم حضرت موسی، قرآن از گوساله سامری تحت عنوان «جَسَدًا لَهُ خُورًا» یاد می‌کند؛ مانند دو آیه ذیل:

- «أَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ» (طه: ۸۸)؛ و برایشان تندیس گوساله‌ای که نعره گاو را داشت بساخت و گفتند: این خدای شما و خدای موسی است. و موسی فراموش کرده بود. - «وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَدْعِهِ مِنْ خُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يَكْلِمُهُمْ وَلَا يُهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ» (اعراف: ۱۴۸)؛ قوم موسی بعد از او از زیورهایشان تندیس گوساله‌ای ساختند که بانگ می‌کرد. آیا نمی‌بینند که آن گوساله با آنها سخن نمی‌گوید و ایشان را به هیچ راهی هدایت نمی‌کند؟ آن را به خدایی گرفتند و بر خود ستم کردند.

گوساله سامری مجسمه‌ای بود که از طلاها و زیورات قوم موسی ساخته شد؛ که دارای «خورا» بود. کلمه خور به معنای صدای مخصوصی است که از گاو یا گوساله برمی‌خیزد. جمعی از مفسران معتقدند که سامری با اطلاعاتی که داشت، لوله‌های مخصوصی در درون سینه گوساله طلایی کار گذاشته بود که باد فشرده از آن خارج می‌شد و از دهان گوساله، صدایی شبیه صدای گاو بیرون می‌آمد! بعضی دیگر می‌گویند: گوساله را آنچنان در مسیر

باد گذارده بود که بر اثر وزش باد به دهان او که به شکل مخصوصی ساخته شده بود، صدایی به گوش می‌رسید (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۳۷۱-۳۷۲).

آنچه اهمیت دارد این است که از جسد بی‌جان گوساله سامری با تعبیر «جسد» یاد شده که می‌تواند دلیل بر غیریت روح از بدن باشد که تا زمانی که در بدن نفخ نشود با موجود زنده‌ای روبه‌رو نیستیم. البته ممکن است آیه را نسبت به بیان وحدت یا تمایز روح و بدن ساکت بدانیم؛ زیرا می‌شود این‌گونه فرض کرد که اگر گوساله سامری دارای حیات می‌بود، جسمش مرتبه نازل‌های از روح او به حساب می‌آمد که با آن عینیت می‌داشت.

۳. روایات و اخبار

در جوامع روایی اخبار زیادی وجود دارد که ظهور آنها در دوگانگی روح و بدن است و سازگار ساختن آنها با دیدگاه صدرالمতألهین متعذر یا متعسر است.

۳-۱. نفخ روح در بدن

اخباری که در آنها از تعبیر «نفخ روح» استفاده شده، به قدری فراوان‌اند که می‌توان گفت به حد تواتر لفظی رسیده‌اند که به برخی از آنها در ذیل آیه ۱۴ سوره «مؤمنون» اشاره کردیم و دسته‌ای از آنها به صورت جداگانه و بدون نظر به آیات وارد شده است. در همه این روایات تعبیر نفخ روح با عبارات گوناگون مطرح شده است؛ مانند «قَبْلَ أَنْ يُنْفَخَ فِيهِ الرُّوحُ» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۶، ص ۱۲؛ ج ۷، ص ۳۴۷) یا «قَدْ نُفِخَ فِيهِ» (همان، ج ۷، ص ۳۴۷) و تعابیر مشابه دیگر که مجال ذکر آنها نیست.

۳-۲. انشاء روح در بدن

در دسته‌ای از روایات به جای تعبیر «نفخ روح» از تعبیر «انشاء روح» بهره برده شده است که دلالت آنها بر دوگانگی روح و بدن کاملاً روشن است که ذکر یک روایت مناسب به نظر می‌رسد؛ امام صادق ع می‌فرماید: «وَإِذَا سَكَنَتِ النَّطْفَةُ فِي الرَّحِمِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَأَنْشِئَ فِيهَا الرُّوحُ بَعَثَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَلَكًا» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۳۸۶)؛ زمانی که نطفه چهار ماه در رحم ساکن شود و روح در آن ایجاد شود خدای تبارک و تعالی فرشته‌ای را می‌فرستد.

۳-۳. صعود روح به سوی خدا در خواب

امام صادق ع از پدران معصومش نقل می‌کند که امیرمؤمنان علی ع فرمودند: «لا ینام المسلم وهو جنب ولا ینام إلا علی طهور فإن لم یجد الماء فلیتیمم بالصعید فإن روح المؤمن تروح إلى الله تعالی فلیقیها ویبارک علیها فإن کان أجلها قد حضر جعلها فی مکنون رحمته وإن لم یکن أجلها قد حضر بعث بها مع أمثائه من الملائكة فیردوها فی جسد» (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۶۱؛ همو، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۲۹۵)؛ مسلمان درحالی که جنب است، نخوابد؛ و تنها با طهارت بخوابد؛ حتی اگر آبی نیافت با خاک پاک، تیمم کند، چون روح مؤمن به سمت خدا می‌رود و خدایش

ملاقات می‌کند، و به او برکت می‌دهد؛ اگر اجلس رسیده باشد او را در مکنون رحمتش قرا می‌دهد، ولی اگر اجلس فرا نرسیده باشد به همراه فرشتگان امینش می‌سپارد او را به جسدش برگرداند.

ظهور این روایت و روایات مشابه که در ذیل آیه توفی (زمر: ۴۲) آمده، بر دوگانگی نفس و بدن دلالت دارد؛ زیرا تصور عینیت روحی که در هنگام خواب به آسمان می‌رود با بدنی که در زمین می‌ماند توجیه عقلانی درستی ندارد؟

۳-۴. ساحتی دنیوی و ساحتی اخروی در انسان

برخی روایات بر وجود دو شأن دنیوی و اخروی در انسان دلالت دارند که نام اولی جسد و نام دومی روح است، به گونه‌ای که در حیات دنیوی، باهمند، ولی با مرگ از یکدیگر جدا می‌شوند یکی در زمین می‌ماند و دیگری بالا می‌رود: «... إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ مِنْ شَأْنِ الدُّنْيَا وَشَأْنِ الْآخِرَةِ فِإِذَا جَمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا صَارَتْ حَيَاتُهُ فِي الْأَرْضِ لِأَنَّهُ نَزَلَ مِنْ شَأْنِ السَّمَاءِ إِلَى الدُّنْيَا فِإِذَا فَرَّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا صَارَتْ تِلْكَ الْفَرْقَةُ الْمَوْتُ تَرُدُّ شَأْنَ الْأُخْرَى إِلَى السَّمَاءِ فَالْحَيَاةُ فِي الْأَرْضِ وَالْمَوْتُ فِي السَّمَاءِ وَذَلِكَ أَنَّهُ يَفْرُقُ بَيْنَ الْأَرْوَاحِ وَالْجَسَدِ...» (صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

شاید بتوان روایت مذکور و امثال آن را دال بر دوساحتی بودن نفس انسانی دانست: ساحتی مادی و دنیوی و ساحتی مجرد و اخروی. براین اساس با نظریه وحدت‌انگار دوساحتی صدرالمتألهین سازگار خواهد شد. تنها یک اشکال جدی باقی می‌ماند که با دیدگاه صدرایی تفاوت دارد؛ زیرا آنچه صدرالمتألهین بر آن تأکید می‌ورزد دوساحتی بودن نفس است و نه انسان؛ درحالی که مضمون روایت دوساحتی بودن انسان است؛ انسانی که هم واجد روح است و هم واجد جسد. براین اساس ظهور روایت بر تمایز روح و بدن است.

۳-۵. عدم امتزاج روح و بدن

در برخی روایات مستقیماً به جدایی و غیریت روح از بدن اشاره شده است؛ مانند روایت ذیل که از امام صادق ع نقل شده است: «إِنَّ الْأَرْوَاحَ لَا تَمَازُجُ الْبَدَنَ وَلَا تَوَاكُلُهُ وَإِنَّمَا هِيَ كَلَّلُ اللَّيْدَنِ مُحِيطَةٌ بِهِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۴۰ و ۳۹۵)؛ ارواح نه با بدن ممزوج می‌شوند و نه آن را رها می‌کنند، بلکه ارواح اشراف بر ابدان دارند و محیط بر آنها هستند.

۳-۶. خروج یا زهوق روح از بدن در هنگام مرگ

روایات فزون از شماری وجود دارد که در آنها از مرگ به خروج روح از بدن تعبیر شده است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۴۷؛ ج ۲، ص ۴۴؛ ج ۳، ص ۱۳۳ و ۱۶۱) و گاهی تعبیر زهوق نفس از بدن آمده است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۰)؛ همچنان که در برخی آیات قرآن نیز از این دو تعبیر استفاده شده است که همه آنها به روشنی بر دوگانگی روح و بدن دلالت دارند. در اینجا تنها به ذکر دو روایت بسنده می‌کنیم.

امام باقر ع فرمودند: «إِذَا خَرَجَ النَّفْسُ اسْتَرَاحَ الْبَدَنُ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۸۱)؛ وقتی نفس از بدن خارج شود بدن راحت می‌شود. امیرمؤمنان علی ع فرمودند: «أَلَا مُسْتَعِدُّ لِلِقَاءِ رَبِّهِ قَبْلَ زَهْوِقِ نَفْسِهِ؟» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۰)؛ آیا کسی هست که آماده دیدار با پروردگارش باشد پیش از آنکه نفس از بدنش خارج شود؟

نتیجه‌گیری

بحث وحدت‌انگاری یا دوگانگی نفس و بدن مورد توجه اندیشمندان بوده‌است؛ صدرالمتألهین بر اتحاد نفس و بدن تأکید می‌ورزد البته نه به این معنا که دو جوهر مستقل با یکدیگر متحد شوند، بلکه نفس انسانی یک موجود دارای مراتبی است که به لحاظ مرتبه نازل‌تر، بدن و به لحاظ مراتب بالاتر نفس است. بر این اساس نظریه ایشان را می‌توان وحدت نفس و بدن و به تعبیر دقیق‌تر عینیت نفس و بدن، و به تعبیر سوم وحدت‌گرایی دوساحتی دانست. این در حالی است که محتوای بسیاری از آیات و روایات همسان نیست؛ به گونه‌ای که ظهور برخی از آنها با نظریه وحدت‌گرای صدرایی هماهنگ است، مثلاً آیات دال بر آفرینش انسان از مبدئی مادی و به صورت تدریجی، با عینیت نفس و بدن سازگار است، ولی ظهور و بلکه صریح دسته دیگری از آیات و روایات با این نظریه سازگاری ندارد؛ بلکه دوگانگی نفس و بدن را به خوبی می‌توان از آنها استنباط کرد مانند آیاتی که مستقیماً یا غیرمستقیماً بر نفخ روح دلالت دارند، آیاتی که از حالت خواب و مرگ با تعبیر توفی یاد می‌کنند؛ آیاتی که از حیات نفوس انسانی پس از مرگ حکایت می‌کند و در نهایت آیاتی که از مرگ با تعبیر خروج و زهوق روح خبر می‌دهد؛ همه و همه از دوگانگی روح و بدن حکایت دارند؛ همچنان که روایات دال بر نفخ و انشای روح در بدن، و صعود روح به سوی آسمان در هنگام خواب و دوساحتی بودن انسان، و روایتی که به صورت صریح و واضح بر عدم اختلاط روح و بدن دلالت دارد و بالاخره روایاتی که حقیقت مرگ را زهوق و خروج روح از بدن می‌دانند، به خوبی از جدایی روح و بدن خبر می‌دهند. بر این اساس پرونده بحث از یگانگی یا دوگانگی نفس و بدن همچنان مفتوح می‌ماند و هماهنگ‌سازی دیدگاه صدرایی با کتاب سنت به تلاش بیشتری نیاز دارد.

منابع.....

- برنجکار، رضا، ۱۳۸۹، «نفس در قرآن و روایات»، *نقد و نظر*، ش ۵۹، ص ۲۳-۲۵.
- تمیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، ۱۳۶۶، *غررالحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبية*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنتشر.
- _____، ۱۳۷۹، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ دوم، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۶ق، *علل الشرائع*، قم، مکتبه الداوری.
- _____، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طنطاوی، سیدمحمد، ۱۹۹۷م، *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*، قاهره، نهضة مصر.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، چ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *علم النفس فلسفی*، تدوین و تحقیق محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۳۶۷، *تفسیر قمی*، تقدیم، تصحیح و تعلیق سیدطیب موسوی جزائری، چ سوم، قم، مؤسسه دارالکتاب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸ق، *الکافی*، تعلیقه علی اکبر غفاری، چ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مغنیه، محمدجواد، بی‌تا، *التفسیر المبین*، قم، بنیاد بعثت.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۱ق، *الأئمة فی تفسیر الکتاب المنزل*، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۹۲، «وحدت یا دوگانگی روح و نفس ناطقه انسانی در عقل و نقل»، *آیین حکمت*، ش ۱۶، ص ۱۸۷-۲۱۶.

ارزیابی و نقد برهان اجماع عام بر اثبات وجود خدا

f.ramin@qom.ac.ir

alipoormaryam9414@gmail.com

فرح رامین / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

مریم سیفعلی پور / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم

پذیرش: ۹۹/۰۵/۲۵

دریافت: ۹۸/۱۰/۱۱

چکیده

برهان اجماع عام استدلالی عامه‌پسند است که بر پایه اعتقاد عموم انسان‌ها به وجود خداوند بنا شده است. گرچه به نظر می‌رسد این استدلال قوت و استحکام سایر براهین را ندارد، اما تا حد بسیاری موجه و پذیرفتنی است. شواهد فراوانی نشان می‌دهد که اکثریت انسان‌ها به وجود موجودی فراطبیعی اعتقاد دارند؛ تا جایی که بسیاری از فلاسفه و متکلمان از توافق همگانی و مشترک انسان‌ها به عنوان تأیید و پشتوانه برخی از نظرات و باورها استفاده کرده‌اند و متداول‌ترین اموری که، با این شیوه اثبات شده‌اند، «وجود خداوند» و «جاودانگی روح انسان» هستند. این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این پرسش‌هاست: تقریرهای این برهان علاوه بر توافق عام در اعتقاد به وجود خدا، چگونه بر خداشناسی و خداگرایی فطری تأکید دارند؟ چه شبهه‌هایی بر خود برهان و تقریرهای آن وارد شده است؟ یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که این برهان دو تقریر مشخص با روایت‌های متعدد دارد که هر کدام به نوعی به همگانی بودن اعتقاد به خداوند و خداگرایی فطری بشر تکیه زده‌اند. اگرچه اشکال‌هایی چون انکار عمومیت، رد فطری بودن برهان، اتکا به تمثیل و شبهه شرک و بت‌پرستی به این برهان وارد شده، ولی هر کدام به نوعی پاسخ داده شده و مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: توافق همگانی، اعتقاد به وجود خدا، خداگرایی یا خداشناسی فطری، برهان اجماع عام.

همگام با آفرینش انسان خداشناسی و خداگرایی در فطرت وی سرشته شده است. همه انسان‌ها این شناخت را در عمق جان و وجدان خویش دارند، ولی به سبب عوامل گوناگون محیطی، اجتماعی، فرهنگی و موانع مختلف دنیوی وضوح و روشنی آن را از یاد برده‌اند. برای حفظ تجلی آن، باید تلنگرهایی زده شود؛ از این‌رو فیلسوفان و دین‌پژوهان در دوره‌های مختلف سعی در ارائه صورت‌بندی قابل قبولی برای ادله اثبات وجود خدا داشته‌اند. نتیجه این تلاش‌ها، پدید آمدن براهین متعدد برای اثبات وجود خدا در سنت‌های مختلف فکری است. برهان اجماع عام استدلالی است که به گونه‌ای ریشه در فطرت خداشناسی انسان دارد. برخی از قرائت‌های این برهان بیانگر فطری بودن خداشناسی و خداگرایی است که می‌توان یکی از شواهد فطری بودن خداگرایی را، همگانی بودن خداجویی در جوامع مختلف (با وجود تفاوت‌های نژادی و فرهنگی) دانست. تقریر دیگر این برهان به جای فطری بودن خداشناسی، بر همگانی بودن خداشناسی یا خداگرایی تأکید دارد که با نام برهان اجماع عام همخوانی بیشتری دارد. تتبع در این زمینه نشان می‌دهد که علی‌رغم اینکه برهان اجماع عام در زمره براهین سنتی اثبات وجود خداوند است، به‌ندرت با آن به صورت جدی برخورد شده و به‌عنوان یکی از براهین اصلی، حتی در بین متفکرانی که دغدغه اثبات وجود خداوند را دارند نادیده گرفته شده است. در دوره معاصر معدودی از فلاسفه به این برهان پرداخته‌اند. اما شاید بتوان ادعا کرد که دقیق‌ترین پردازش این برهان را در *دائرةالمعارف پل ادواردز* می‌توان یافت. یکی از اهداف پرداختن به برهان اجماع عام، بررسی و ارزیابی این برهان، شبهه‌ها و نظرات موافق و مخالف این برهان است. به‌ویژه اگر ارزیابی کنیم که گذشته از اعتقاد همگانی، چه چیزی می‌تواند هسته اصلی این برهان قرار گیرد و آیا این برهان در اثبات وجود خداوند موفق بوده است یا خیر؟

۱. سیر برهان اجماع عام در تفکر فلاسفه

برخی نویسندگان دوره مدرن اذعان داشته‌اند که *فلاطون* در کتاب *قانون* خود به دو برهان در باب وجود خداوند اشاره کرده است: نخستین برهان، برهان نظم است و برهان دیگر، به یکی از مقدمات برهان اجماع عام اشاره دارد: همه آحاد بشر، یونانی و غیر یونانی به خدایان اعتقاد دارند. این شاید نخستین و ساده‌ترین تقریر از برهان اجماع عام باشد. همچنین از *سکا* به‌عنوان فیلسوفی یاد می‌کنند که نخستین بار در سده اول میلادی در رساله اخلاقی خود روایت معروف صور زیست‌شناختی برهان را مطرح کرده است. اما فیلسوف مورد توجه مورخان، *سیسرو* بوده است؛ زیرا بیشتر طرف‌داران برهان، در دوره مدرن از او پیروی کرده‌اند. *سیسرو* با پذیرش برهان اجماع عام منبع اصلی آن را به اپیکوریان نسبت داد. او معتقد بود که *اپیکورس* تنها کسی است که گفته خدایان وجود دارند؛ زیرا تصویری از خدایان در ذهن انسان‌ها حک شده است؛ تصویری که اجمالی و بدون تجربه است (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۰۲-۴۰۴).

این برهان در طی قرون وسطا به دلیل ادعای جهانگردان، مبنی بر وجود جوامع ملحد، بیش از سایر براهین، مورد بی‌توجهی قرار گرفت (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۰۲). رنه دکارت، پس از آنکه با گزاره «من می‌اندیشم، پس هستم» بر شک خود فائق آمد، با بیانی فلسفی چنین نتیجه می‌گیرد که از همان آغاز آفرینش انسان، مفهوم خدا (ذات کامل

علی الطلاق) در وجود وی نهاده شده «تا همچون نشانه‌ای باشد که صنعتگر بر صنعت خویش می‌زند» (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۷۰). او تصور وجود خداوند را فطری و حضوری می‌داند و می‌گوید: «محال است که خداوند هرگز مرا فریب دهد، چون هرگونه فریب و نیرنگ، نوعی نقص است؛ هرچند به نظر می‌رسد که قدرت بر فریب‌کاری، خود نشان هوشیاری یا توانایی است؛ اما بدون شک قصد فریب، دلیل ناتوانی یا خبث ذات است که وجود این دو در خداوند محال است» (همان، ص ۶۰). لایب‌نیتس هم بر دیدگاه دکارت مهر تأیید زده، می‌گوید: «من همیشه قائل بوده‌ام و هنوز هم قائم که تصور خداوند چنان‌که دکارت معتقد بود - فطری است» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۰۵).

پی‌یر گاسندی، فیلسوف فرانسوی از مدافعان برهان اجماع عام در قرن هفدهم، تنها دو برهان بر اثبات وجود خداوند ارائه کرده است: یک برهان نظم و دیگری برهان اجماع عام، او در واقع برهان اجماع عام را مبتنی بر برهان نظم می‌دانست (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۱۵). طرف‌داران این استدلال ماقبل از جان لاک، بر فطری بودن خداشناسی تأکید داشتند؛ اما با ادعای لاک که اگر واقعاً شناخت وجود خداوند فطری است باید در هر انسانی بروز پیدا کند، درحالی‌که در کودکان و افراد سفیه جامعه دیده نمی‌شود. به نظر می‌رسد سیر تفکر بعد از لاک (قرن ۱۸)، به نحوی به جدانگاری برهان اجماع عام از فطری بودن تصور خداوند انجامیده است و طرف‌داران این برهان گاهی فطری بودن خداگرایی را پذیرفته‌اند و گاهی خیر (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۱۵-۴۱۶). رابرت فیلت، یکی از متکلمان سده نوزدهم معتقد است نباید هیچ‌یک از تقریرهای برهان اجماع عام را به‌عنوان یک برهان اصلی لحاظ کرد؛ بلکه این تقریرها را تنها شاهی بر وجود خداوند می‌داند. مهم‌ترین تقریر برهان در سده بیست متعلق به جویس است. او یکی از کامل‌ترین و واضح‌ترین قرائت‌ها را از این برهان بیان کرده است. جویس به برهان اجماع عام خوشبین بود و این برهان را بدون هیچ شرطی یک دلیل معتبر بر وجود خدا لحاظ می‌کرد (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۳). در سالیان اخیر هم افراد متعددی از متکلمان برجسته پروتستان و کاتولیک از این برهان حمایت کرده‌اند. رولف آیسلر در کتاب *فرهنگ مفاهیم فلسفی*، جایگاه این برهان را از نظر اهمیت و اعتبار در میان براهین معروف اثبات خدا در رتبه پنجم قرار داد. برنارد بویر نیز در کتاب *الهیات طبیعی* برهان اجماع عام را برهانی که فی‌نفسه ارزش مطلق دارد، لحاظ کرده و بر این عقیده است که اجماع عام ملل در قبول خدا را باید ندای عقل عام فرض کرد که دلیل متقنی درباره حقیقت ارائه می‌دهد. این برهان از لحاظ فلسفی به‌وضوح اعتباری ندارد، ولی به طور گسترده در میان مدافعان مردم‌پسند ادیان به کار برده می‌شود (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۳-۱۳۴). گفتنی است در میان متفکران مسلمان، مولی محمدمهدی نراقی نیز این برهان را اقامه کرده است. او در دلیل ششم از ادله اثبات وجود خدا می‌نویسد:

اتفاق همه طوایف و فرقی بر وجود صانع است؛ زیرا که جمیع عقلای عالم و علمای بنی‌ادم قائل‌اند به اینکه این عالم را صانع است حکیم و خالق است علیم و از این جهت، اثبات صانع را از جمله اصول دین نشمرده‌اند؛ زیرا که اصول، باید که اموری چند باشد که ضروری دین اسلام باشد، اما مخالف و منکری داشته باشد و شکی نیست که این همه صاحبان فهم و ادراک، اتفاق بر امر غلط نمی‌کنند و هر گاه جمیع فرق و امم و همه عقلای بنی‌ادم بر امری اتفاق کنند، یقین حاصل می‌شود که باید دلیل آن امر، ظاهر باشد و آن امر، حق باشد (نراقی، ۱۳۶۹، ص ۵۵).

۲. تقریرهای برهان اجماع عام

تقریرهای متفاوت برهان اجماع عام را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف) براهینی که در آنها عمومیت اعتقاد به وجود خدا نشان‌دهنده این است که، این باور فی‌نفسه امری فطری یا غریزی است یا تابع نیازها و آرمان‌هایی است که آنها غریزی‌اند و از یک امر فطری ناشی شده‌اند، پس باید صحیح باشند و واقعیت داشته باشند؛ ب) براهینی که عمومیت اعتقاد به وجود خداوند را با استمداد از عقل معتقدان به وجود خدا اثبات می‌کنند و به‌عنوان دلیلی بر وجود خدا محسوب می‌شوند. این قرائت قیاس‌های «ذوحدین ضدشکاکیت» یا «روایت تنگنای شکاکیت» (ملکیان، ۱۳۷۱-۱۳۷۲، درس ۱۹) نامیده می‌شوند (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۵) این دو روایت از برهان خود شامل تقریرهای متفاوتی‌اند:

۲-۱. تقریرهای زیست‌شناختی برهان اجماع عام

روایت زیست‌شناختی برهان به دو شکل قابل بررسی است: اعتقاد فطری به وجود خدا، اشتیاق فطری به وجود خدا.

۲-۱-۱. اعتقاد فطری به وجود خدا

یکی از روایت‌های معروف صور زیست‌شناختی برهان را نخستین بار لوسیوس سِنِکا فیلسوف رومی سده اول میلادی، مطرح کرده است. سنکا تقریر خود را چنین بیان می‌کند:

ما عادت داریم برای اعتقاد عمومی انسان‌ها، ارزش زیادی قائل شویم و نفس عمومی بودن یک اعتقاد را به‌عنوان یک برهان قانع‌کننده (بر حقانیت آن اعتقاد) تلقی کنیم. ما از احساساتی که در ضمیر انسان قرار دارد، استنباط می‌کنیم خدایانی وجود دارند و هیچ قوم و ملتی نبوده که، وجود آنها را انکار کند؛ زیرا انکار آنها نقض چارچوب قانون و تمدن است (جمالی‌نسب و محمدرضایی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۸).

شکل منطقی این روایت از برهان به این صورت است:

صغرا: اعتقاد به اینکه «خدا وجود دارد» عمومی و همگانی است.

کبرا: هر اعتقادی که عمومی باشد، فطری است.

نتیجه: اعتقاد به اینکه «خدا وجود دارد» فطری و غریزی است (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۶-۱۳۷).

سیسرون (۱۰۶-۴۳ ق.م) که با نام سیسرو هم شناخته می‌شود، فیلسوف معروف رومی است. وی برهان اجماع عام را تأیید کرده و منبع اصلی این برهان را به اپیکوریان نسبت داده است. او درباره اپیکورس نوشته است: اپیکورس تنها کسی است که اذعان داشت خدایان وجود دارند؛ زیرا تصویری از خدایان فطرتاً در ذهن انسان نقش بسته است؛ بدین معنا که تصویری اجمالی از خداوند در ذهن انسان بدون نیاز به بررسی، گفت‌وگو و مناظره ایجاد شده و مبنای این اعتقاد براساس یک توافق استوار و هماهنگ بین عموم انسان‌ها ایجاد شده است. بنابراین تصور خدایان فطری است و ادراک وجود خدایان، ضروری است (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۰۴).

شکل منطقی این روایت از برهان را می‌توان این‌گونه ترسیم کرد:

صغرا: تصویری از خدایان فطرتاً در ذهن انسان نقش بسته است؛

کبرا: اگر تصور خدایان فطری است، پس ادراک وجود خدایان نیز ضروری است؛

نتیجه: درک وجود خدایان ضروری است.

در قرن هفدهم/دوارت هربرت اهل چربری، یکی دیگر از طرفداران برهان اجماع عام، مدعی شد که دین واقعی براساس پنج مفهوم و تصور فطری بنا می‌شود که یکی از مهم‌ترین این مفاهیم گزاره «خدا وجود دارد» است. هربرت ادعا نمود که این پنج مفهوم دارای ویژگی‌هایی هستند: اولویت دارند، استقلال دارند، جامعیت دارند، دارای یقین هستند، الزام دارند و دارای یک روش اثبات مشخص هستند. وی اذعان داشت که حقیقتاً همه این ویژگی‌ها در باب برهان اجماع عام صادق است، ولی مشخصه اصلی این برهان جامعیت داشتن (اجماع عام) است (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۱۲).

شکل منطقی این روایت از برهان را می‌توان بدین نحو ترسیم کرد:

صغرا: تصور وجود خداوند جامعیت دارد؛

کبرا: هر تصویری که همراه با توافق عموم و اجماع همگانی باشد فطری است؛

نتیجه: بنابراین تصور وجود خداوند فطری است.

زنه دکارت فیلسوف فرانسوی قرن هفدهم، تصور وجود خداوند را فطری می‌داند. او می‌گوید:

محال است که خداوند هرگز مرا فریب دهد، چون هرگونه فریب و نیرنگ، نوعی نقص است هرچند به نظر

می‌رسد که، قدرت بر فریب کاری، خود نشان هوشیاری یا توانایی است، اما بدون شک قصد فریب، دلیل ناتوانی

یا خبث ذات است که، وجود این دو درخداوند محال است (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۶۰).

از نظر او تصور خداوند ذهنی و فطری است و تصویری که فطری باشد صادق است؛ زیرا محال است که خداوند انسان را فریب دهد و تصورات کاذب در ذهن انسان قرار دهد. او معتقد است این تصورات ذهنی‌اند و تنها برای ظاهر شدن در سطح آگاهی نیاز به محرک دارند. دکارتی‌ها نیز با توسل به خدای نافریب‌کار، برهان اجماع عام را بهترین تأیید بر قوای ذهنی و فطری ما می‌دانند. دکارت تقسیم‌بندی جامعی از تصورات داشت و آنها را بر سه دسته تقسیم کرد:

۱. تصورات اکتسابی؛ تصوراتی که از طریق تجربه و حواس به دست آمده‌اند؛

۲. تصورات موهوم؛ مجموعه‌ای از تصورات ساده که به طور مجزا ارائه شده‌اند و ساخته و پرداخته ذهن بشر هستند؛

۳. تصورات فطری؛ به تصورات و باورهایی که جزء لاینفک ذهن هستند و برای اینکه خود را در ضمیر خودآگاه

آشکار سازند نیاز به یک محرک دارند، اطلاق می‌شود.

او همچنین استدلال نموده که، تصور خداوند اکتسابی و موهوم نیست، بلکه فطری است. رالف کادورت

(۱۶۱۷-۱۶۸۸م) یکی از افلاطونیان کمبریج بیان کرد: «ما نه تنها تصور و اندیشه در باب وجود خداوند را پذیرفتیم،

بلکه آن را اثبات کردیم و نشان دادیم که عموم بشر، در همه زمان‌ها در ذهن خود امری متقدم در مورد وجود

حقیقتی و واقعی چنین موجودی داشته‌اند» (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۰۷). او برای رسیدن به این عقیده خود را مدیون دکارت می‌داند. کادورت معتقد بود که تصور وجود خدا چیزی نیست که طی ارتباط و مراوده به ما داده شود، خیالی و مرکب از چند تصور هم نیست. همچنین تصویری نیست که، دیگران بتوانند از طریق سنت و گفت‌وگو به ما انتقال دهند؛ موهوم و اختراعی هم نیست؛ زیرا تصورات موهوم مجموعه‌ای از تصورات قراردادی و مستبدانه‌اند که به طور پراکنده و مجزا در جهان وجود دارند؛ درحالی‌که تصور خدا ساده‌ترین تصور است. تصور خدا ساخته ذهن انسان نیست. اگر تصور خدا ساخته ذهن انسان باشد، باید انسان‌های مختلف کمالات متفاوتی را به خدا نسبت دهند؛ درحالی‌که همه انسان‌ها کمالات یکسانی را به خدا نسبت می‌دهند. او افزود تصور خدا اکتسابی هم نیست؛ زیرا اگر تصور خدا اکتسابی بود باید این تصور به طور مستقیم و با تجربه برای ما ایجاد می‌شد، درحالی‌که تصور خداوند برای ما به طور مستقیم ایجاد نمی‌شود. پس اگر تصور وجود خداوند موهوم یا اکتسابی نباشد، تنها احتمال باقی‌مانده این است که تصور وجود خداوند یک موهبت فطری است که در ذهن بشر نهاده است. کادورت به این نتیجه رسید که، می‌توان از فطری بودن تصور خداوند برای اثبات وجود خداوند یا برای اثبات ساده‌لوحانه بودن انکار چنین حقیقتی، استفاده کرد (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۰۷-۴۰۸).

شکل منطقی این روایت از برهان را می‌توان بدین صورت بیان کرد:

صغرا: در همه زمان‌ها، در ذهن عموم بشر تصویری متقدم یا پیشینی از خداوند موجود است؛

کبرا: تصور وجود خداوند موهوم و اکتسابی نیست؛

نتیجه: تصور وجود خداوند در ذهن انسان فطری و ذاتی است.

۲-۱-۲. تقریر اشتیاق فطری به خدا

چارلز هاج فیلسوف امریکایی در بیان این تقریر از برهان اذعان می‌دارد:

همه قوا و احساسات ذهنی و بدنی ما، متعلقات مناسب خود را دارند و وجود این قوا، وجود متعلقاتشان را در خارج ایجاب می‌کند. به‌عنوان مثال؛ چشم با همین بافت و ساختار فعلی‌اش ایجاب می‌کند که در خارج نوری باشد تا دیده شود یا گوش بدون وجود صوت و صدا، تبیین و درکش غیرقابل فهم است. به همین طریق، احساسات و اشتیاق مذهبی ما نیز وجود خدا را ایجاب می‌کند. ... میل و شوق انسان‌ها به خدا، اشاره به شوق و میل شدیدی که در ذات هر یک از انسان‌ها نهفته است دارد. میل به چیزی عظیم‌تر از خود انسان‌ها. همان‌گونه که، این موضوع در عشق و امیالی چون گرسنگی، عطش جنسی و یا کشش انسان نسبت به زیبایی صحت دارد، گرسنگی دینی و مذهبی هم نیاز به ارضای خاص خودش دارد (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۰).

شکل منطقی این تقریر برهان را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

صغرا: انسان‌ها به طور فطری و غریزی میل و اشتیاق به خداوند دارند؛

کبرا: هر میل فطری در انسان، متعلق خاص خود را در خارج می‌طلبد؛

نتیجه: متعلق میل و اشتیاق فطری انسان به خداوند نیز در خارج موجود است.

روایت دیگری از این برهان توسط ویلیام جیمز در قرن نوزدهم مطرح شده است. از دیدگاه او عیوب و نقایص انسان‌ها همیشه موجب رنج و زحمت و ناخوشی آنها می‌شود، ولی از آنجاکه فکر انسان‌ها امری کامل‌تر است، این فکر آنها را متوسل به حقایق برتر می‌کند. بنا به عقیده جیمز در درون ما احساس ضعفی وجود دارد که حس می‌کنیم در ما عیب و نقصی است که مایه ناآرامی مان شده است و با ارتباط با قدرتی که مافوق ماست می‌توانیم خود را از این ناآرامی نجات دهیم و به آرامش برسیم. از آنجاکه بشر از لحاظ فکر، از عیب و نقصی که در اوست و آن را محکوم می‌کند، کامل‌تر است، همین امر برای او کافی است که به حقیقتی عالی‌تر متوسل شود. آدمی به اینجا که می‌رسد، به روشنی درمی‌یابد آن خودی که وجود حقیقی او را تشکیل می‌دهد، بالاتر و بهتر است و ورای ضعف‌ها و ناراحتی‌هاست و با حقیقت عالی‌تری که از او جدا نیست، مرتبط است. این حقیقت عالی‌تر در هستی‌های خارج از او تصرف دارد و ممکن است مددکار و ناجی او باشد و هنگامی که وجود نازل او به گرداب و غرقاب افتد، پناهگاه و کشتی نجات او خواهد شد (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۱۹۲-۱۹۴).

شکل منطقی روایت ویلیام جیمز را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

صغرا: بشر برای رهایی از عیب و نقصی که در او هست به یک حقیقت عالی متوسل می‌شود؛

کبرا: این حقیقت عالی، حقیقی و واقعی است؛ زیرا در عالم اثر واقعی دارد؛

نتیجه: وجود خداوند برای جبران عیوب و نقائص انسان ضروری است.

۲-۲. تقریر تنگنای شکاکیت (عقل جمعی)

تقریر پیشین، خداشناسی را امر فطری یا ناشی از امر فطری معرفی کرد؛ اما این تقریر برای اثبات همگانی بودن خداشناسی تکیه بر عقل جمعی دارد. از این تقریر به «قیاس ذوحدین ضد شکاکیت» تعبیر می‌شود (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۳). یکی از دقیق‌ترین بیان‌های این صورت برهان در کتاب *الهیات طبیعی جویس* آمده است. از نگاه جویس گذشته و حال انسان گواهی بر این امر است که کل بشریت به وجود خداوند معتقدند؛ اگرچه در باب ویژگی‌های خداوند با هم اختلاف دارند، ولی همگی خدای مافوق و واحدی را قبول دارند. بنا به نظر او اعتقاد به وجود خداوند فطری نیست، بلکه برخلاف فطرت انسان است؛ زیرا انسان‌ها شیفته آزادی عمل‌اند، از هر موجودی با قدرت برتر متنفرند و... پس ذاتاً از هر اربابی دوری می‌کنند و سرشت آزادی‌خواه و مسؤلیت‌گریز دارند. با این حال تقریباً همه انسان‌ها نسبت به مدبر مطلق خود یقین کامل دارند. این فقط به خاطر ندای عقل است که بسیار روشن و قطعی است، نه امیال نفسانی... اگر ما این الزام عقلی را بپذیریم مطلوب حاصل شده است، ولی اگر استنتاج تمامی انسان‌ها در این نوع اعتقاد بر خطا باشد، مستلزم آن است که عقل انسان نقصی دارد و جست‌وجوی حقیقت برای انسان امری عبث است، در آن صورت، شکاکیت محض و مفرط تنها راه چاره خواهد بود؛ ولی همه ما بر این امر

مصمیم که عقل انسان اساساً معتبر است؛ زیرا همان عقل است که می‌گوید: هر معلولی علت می‌خواهد، کل بزرگ‌تر از جزء است و ... نیز می‌گوید که خدا وجود دارد. پس نمی‌شود قضایای قبل را پذیرفت، ولی وجود خدا را انکار کرد؛ یا باید اعتقاد به وجود خداوند را پذیرفت یا باید خطای سیستماتیک عقل را در همه مسائل پذیرفت که هیچ انسان عاقلی به این امر راضی نمی‌شود (همان).

شکل منطقی روایت جویس را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

صغرا: نیروی مشوق انسان به سوی اعتقاد به خداوند، ندای عقل است، نه تمایلات نفسانی او؛

کبرا: اگر کل بشریت در این استنتاج عقلی اشتباه کرده باشند، عقل انسان ناقص است و تلاش انسان برای

طلب حقیقت امری عبث است. پس باید در همه قضایای عقلی شک کرد؛

نتیجه: نمی‌توان در همه قضایای عقلی شک کرد، پس باید پذیرفت که عقل انسان قابل وثوق و اطمینان است

و گزاره «خدا وجود دارد» صادق است.

۳. طرح و نقد شبهه‌های وارد بر برهان اجماع عام

برهان اجماع عام همواره در طول تاریخ بشر موافقان و مخالفانی داشته و به تبع آن نقدها و ایرادهای متعددی بر برهان یا بر هریک از تقریرهای آن به طور جداگانه (چه به صورت زیست‌شناختی، چه به صورت تنگناهای شکاکیت) وارد شده است:

۳-۱. اشکال‌های عمومی برهان اجماع عام

برخی شبهه‌ها که توسط منتقدان این برهان بیان شده، به‌طور کلی خود برهان را تحت‌الشعاع قرار داده است، نه تقریر خاصی از آن را.

۳-۱-۱. اشکال اول: انکار تصدیق همگانی

یکی از ایرادهای وارد بر این برهان، عدم قبول اعتقاد و باور خداشناسی میان همگان و عموم انسان‌ها در طول تاریخ است؛ زیرا اسناد و مدارک تاریخی نشان می‌دهد هم در گذشته خیلی از انسان‌ها و هم در زمان حال، برخی از مردم شرق و غرب، اعتقادی به وجود خداوند نداشته‌اند یا معتقد به خدای واحدی نبوده‌اند (شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۷). جان لاک از این اشکال طرفداری کرده و اذعان داشته است: دریانوردان ملت‌هایی را کشف کردند که میان آنها تصویری از خداوند وجود ندارد (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۶).

پاسخ اول: ظاهری بودن عدم اعتقاد به خداوند

جویس یکی از مدافعان این برهان بیان می‌کند: اعتقاد به وجود خدا را نمی‌شود از الفاظ و ظواهر کلمه‌ها فهمید؛ چه‌بسا خیلی از انسان‌ها در کلام منکر وجود خدا هستند، ولی در عمل نیروی الهی را باور دارند (ملکیان،

۱۳۷۱-۱۳۷۲، درس ۲۰). از افراط‌آمیزترین دلایلی که برای وجود ملحدین بیان شده است، می‌توان به این مطلب اشاره کرد که وجود آشکار بی‌اعتقادان صرفاً «ظاهری» است. بر طبق این تفکر، حتی افرادی که مصرانه اعتقاد به خداوند را انکار می‌کنند از برخی جهات به خدا اعتقاد دارند؛ یعنی باور به خدا در مواقع خطر یا قطع امید از عوامل مادی، به اندازه کافی روشن می‌شود (کلی، ۲۰۱۶، ص ۱۵).

پاسخ دوم: امتناع از قبول جوامع ملحد

برخی مانند شافتس بری، داستان جهانگردان و دریانوردان را باور نکردند و به‌سادگی از قبول وجود جوامع ملحد در جهان امتناع ورزیدند. برخی دیگر ادعا کردند اگر هم منکران خداوند وجود داشته باشند، اشتیاق دینی در انسان‌های بدوی، به قدری قوی بوده است که افراد به تصدیق بسیاری از خدایان روی آوردند و به پرستش خدایان متعدد و پرستش بت‌ها و حتی به پرستش گیاهان و حیوانات هم تمایل نشان دادند (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۰۵).

پاسخ سوم: کثرت معتقدان نسبت به بی‌اعتقادان

گروهی گفته‌اند: شاید بی‌اعتقادانی وجود داشته باشند، ولی باور به خدا در هر تمدنی دیده می‌شود. گذشته از این در هر تمدن تعداد معتقدان بیشتر از بی‌اعتقادان است. در واقع آنچه در استدلال سنتی محور تفکر است، این است که گسترش اعتقاد به خداوند برای صدق باور خداپرستی دلیل مناسبی است. علاوه بر این در بسیاری از موارد، زمانی که اکثریت افراد یک جامعه موافق دیدگاه یا نظری باشند دلیل بر صدق آن نظر است، حتی اگر بخش قابل‌توجهی از افراد جامعه آن نظر را تأیید نکنند و یا حتی آن را رد کنند. بنابراین فرض بر این است که اکثریت مردم جهان به وجود خدا اعتقاد دارند؛ یعنی اعتقاد به خدا همگانی است. با این حال منظور از همگانی بودن یک اعتقاد این نیست که تمامی افراد جهان به آن معتقد باشند. برای مثال در مجلس سنای ایالات متحده آمریکا، شصت رأی از میان صد رأی را اکثریت نامیدند. در مقدمه اصلی این برهان از جمعیت بسیار کثیر استفاده می‌کنیم؛ چراکه طبق تخمین متعارف، درصد جمعیتی که در جهان به خدا اعتقاد دارند، بسیار بیشتر از شصت درصد است. پس این اعتقاد همگانی است و این فرض نیز دلیل متقنی برای گزاره «خدا وجود دارد» است (کلی، ۲۰۱۶، ص ۱۶).

۲-۱-۳. اشکال دوم: وجود چندخدایی (شرک) و بت‌پرستی

یکی دیگر از ایرادهایی که بر عمومیت برهان اجماع عام وارد شده، این است: چند خدایی و بت‌پرستی که در برخی از اقوام و ملل وجود داشته و دارد و برخی جهانگردان در سفرنامه‌های خود از وجود قبایل بت‌پرست و مشرک یاد می‌کنند، خود می‌تواند یکی از عوامل همگانی شدن باور به خدا باشد. بنابراین اجماع عام بشر در اعتقاد به وجود خدا انسان را به چندخدایی و بت‌پرستی سوق می‌دهد تا یکنواپرستی (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۰۷). علاوه بر این برخی ملحدان و لادری‌ها عمومیت اعتقاد به وجود خدا را همراه با تنوع عقاید و اختلاف میان خداپرستان دین اسلام، مسیحیت، یهود و ادیان دیگر،

دلیلی علیه خداپرستی و پذیرش الهیات می‌دانند (کلی، ۲۰۱۶، ص ۹). از این رو توافق همگانی در خداشناسی بشر وجود خدا را اثبات نمی‌کند، بلکه وجود خدایان را اثبات می‌کند، این امر می‌تواند دلیلی بر وجود شرک و بت‌پرستی باشد.

پاسخ: منتهی شدن چندخدایی و بت‌پرستی به یکتاپرستی

کادورت با یک بررسی گسترده در متون قدیمی و سفرنامه‌ها تلاش کرد نشان دهد، همه مذاهبِ ظاهراً چندخدایی، چه در دوره باستان و چه در دوره مدرن (در همه مناطق) نهایتاً یکتاپرست بوده‌اند. او استدلال کرد که در بعضی موارد خدایان کذایی این اقوام، در واقع مخلوقاتی بوده‌اند که همگی تابع یک خداوند برتر قرار گرفته‌اند و این خدایان بیشتر فرشتگان بوده‌اند تا خدایان حقیقی. در برخی موارد نیز این خدایان در واقع نموده‌های مختلف یک موجود منحصره‌فرد بوده‌اند؛ یک خدای حقیقی که برحسب اتفاق، به نام‌های مختلف، مورد پرستش قرار گرفته است. برخی دیگر از مورخان معتقدند: انسان‌های بدوی از همان ابتدا به خدای واحد اعتقاد داشته‌اند؛ زیرا اعتقاد به یک نیروی کلی و لاهوتی در میان اقوام ابتدایی دیده شده است. همچنین نخستین دین براساس آنچه در قرآن، تورات و انجیل آمده، یکتاپرستی بوده است و آدم، نخستین پیامبر و انسان روی زمین بر همین دین بوده. پس اندیشه شرک و بت‌پرستی بعد از اعتقاد به خدای یگانه بر ذهن انسان‌ها خطور کرده است. برخی دانشمندان نیز یکتاپرستی را قدیمی‌ترین شکل و اساس دین می‌دانند و معتقدند یکتاپرستی عقیده‌ای نیست که بتوان گفت به تدریج پدید آمده است (کلی، ۲۰۱۶، ص ۱۶).

۳-۱-۳. اشکال سوم: انکار فطری بودن اشتیاق و اعتقاد به خداوند

میل و اشتیاق به خداوند فطری نیست؛ زیرا این اعتقاد عمومیت ندارد و چه‌بسا افراد و اقوامی هستند که اظهار می‌کنند که نه‌تنها وجود خداوند را قبول ندارند، بلکه مشتاق وجود او هم نیستند؛ پس شوق و میل به خدا همگانی و عمومی نیست، مگر اینکه کسانی ادعا کنند که این افراد شوق دارند ولی خودشان متوجه این نیستند. بخنر (Buchner) متفکر مادی‌گرای آلمانی در قرن نوزدهم، به سراغ انسان‌هایی که کور و کر و لال بودند رفت و به طریقی از آنها پرسید، آیا با تصور خداوند آشنایی دارند یا نه؟ هدف او از این بررسی و طرح این پرسش این بود که ثابت کند کسانی که به خداوند اعتقاد دارند از طریق آموزش و تلقین به این اندیشه رسیده‌اند. این عده ابراز کردند که با مفهوم خدا سروکاری نداشتند و برخی نیز به نوعی بیان کردند که تاکنون با این امر آشنا نبودند؛ برخی دیگر اذعان کردند که قبل از تعلیم و تربیت توسط فیلسوفان با آن آشنایی نداشتند. به هر حال این افراد اگرچه تعدادشان اندک بود، اما نشان دادند که اعتقاد به وجود خداوند توسط دیگران از طریق حواس و آموزش می‌تواند منتقل شود و امری اکتسابی است (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۸).

پاسخ: ملازمه ثبات امیال درونی با فطری بودن

امور فطری، دارای ملاک‌های اختصاصی‌اند که می‌توان آن را از امور غیرفطری تشخیص داد؛ مثلاً امور فطری دارای ثبات، تغییرناپذیری، عمومیت و بداهت هستند و با وجود ذاتی بودن، باز بروز آنها در میان انسان‌ها شدت و

ضعف دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۱۸۰). اما امور غیرفطری از عامل بیرونی متأثر شده، مدام در تغییر و تحول اند و در مناطق و اقلیم‌های گوناگون، صورت‌های متفاوتی دارند. با رجوع انسان به درون و احساس باطنی خود و همچنین تأمل در تمایلات بشر در طول تاریخ مشخص می‌شود که، اشتیاق به موجودی برتر در همه تاریخ و در همه سرزمین‌ها به صورت همسان واقع شده است. اگر آن میل تحت تأثیر تعلیم، آموزش و محیط خاصی بود، می‌بایست با تغییر زمان، محیط، فرهنگ و نسل‌ها تغییر می‌کرد؛ چنان‌که تمایلات غیرفطری مانند مدل لباس، ساختمان و شهرسازی تغییر می‌یابند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۹۷). برخی از اندیشمندان معتقدند یکی از شواهد فطری بودن خداگرایی این است که جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که افراد آن - با وجود تفاوت‌های نژادی و فرهنگی - در جست‌وجوی خدا نباشند (مصباح، ۱۳۶۷، ج ۱-۳، ص ۳۵). از این رو عمومیت خداجویی یکی از دلایل فطری بودن میل به خداوند است.

۳-۲. اشکال‌های خاص برهان اجماع عام

براهین دسته اول یا «روایت زیست‌شناختی برهان» به دو صورت تقریر شده است: اعتقاد فطری به خدا، اشتیاق فطری به خدا (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۴). بر هر یک از این دو تقریر شبهه‌هایی وارد شده که مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرند.

۳-۲-۱. اشکال‌های وارد بر تقریر اعتقاد فطری به خدا

بر این تقریر از برهان اجماع عام، توسط فلاسفه غربی اشکال‌هایی وارد شده است:

۳-۲-۱-۱. اشکال اول: عدم استنتاج فطری بودن از همگانی بودن

یکی از ایرادهای وارد بر این تقریر از برهان، مربوط به فطری بودن اعتقاد به خداوند است. جان لاک با انتشار مقاله‌ای بسیار تأثیرگذار با موضوع ادراک بشر، بر کمرنگ کردن نقش فطرت در اعتقاد به وجود خداوند همت گماشت. بدین‌گونه که حتی اگر اعتقاد به خداوند از منبعی مانند ترس یا سنت و... نشئت نگرفته باشد، باز این پرسش باقی است که آیا این اعتقاد مشترک فطری است، یا از استدلال عقلانی منتج شده است؟ پیش از لاک تصور خدا به‌عنوان امری فطری مورد پذیرش بود، ولی لاک این امر را نپذیرفت و با انتقاد منحصر به فرد و حمله مشهورش به مبحث فطرت، تأثیر بسیاری بر نظر متفکران پس از خود گذاشت. طبق دیدگاه تجربی لاک همه علوم و معلومات اکتسابی‌اند و مفاهیم و تصورات فطری نداریم. او استدلال کرد که در واقع به‌هیچ‌وجه اجماع عامی در باب این‌گونه تصورات و هرگونه تصور دیگری وجود ندارد. اگر اعتقاد به وجود خداوند فی‌نفسه فطری باشد، پس انتظار می‌رود در هر انسانی جلوه‌گر شود. درحالی‌که هرگز در کودکان و افراد سفیه جامعه دیده نمی‌شود. بنابراین بر فرض قبول مقدمه اول برهان، مقدمه دوم مورد مناقشه است؛ یعنی اگر تصور و اعتقاد به وجود خدا همگانی باشد، آیا همگانی بودن آن فطری بودنش را اثبات می‌کند؟ (رید، ۲۰۱۵، ص ۴۱۵).

پاسخ: تفاوت میان مشاهدات و فطریات

مدافعان این برهان پاسخ‌های متفاوتی به ایراد عدم استنتاج فطرت از تصدیق عمومی داده‌اند؛ هسته مرکزی فطرت خدانشناسی، علم وجدانی و علم حضوری انسان است و تعمیم و تسری آن به دیگران از طریق یکسان‌انگاری تجربه‌های خدانشناسی انسان‌هاست.

در باب مثال لاک به تصور خورشید و گرما باید گفت که علم به آنها نه از طریق وجدان و حس باطنی، بلکه از طریق حواس پنج‌گانه (حواس ظاهری) صورت گرفته است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۹۲).

۲-۱-۳. اشکال دوم: عدم ملازمه اعتقاد فطری با صدق

این ایراد توسط جان استوارت میل بر مقدمه دوم استدلال وارد شده است؛ اگر اعتقاد به وجود خداوند همگانی باشد و این همگانی بودن فطری بودن آن را اثبات کند، آیا فطری بودن، صحت و درستی این اعتقاد را ثابت می‌کند؟ چه دلیلی وجود دارد که وقتی یک اعتقاد در وجود ما تعبیه شده است، آن اعتقاد دروغ و خلاف واقع نباشد و مطابقی در واقع داشته باشد؟ بر فرض که تصور وجود خداوند فطری باشد، آیا فطری بودنش صدق آن را اثبات می‌کند؟ چه ملازمه‌ای بین اعتقاد فطری با صدق و تطابق خارجی آن اعتقاد است؟ یا به تعبیر دیگر چگونه خدا از صرف اعتقاد فطری و همگانی اثبات می‌شود؟ (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۴۳).

پاسخ: خیرخواهی خداوند دلیل صدق تصورات فطری

با پیروی از دکارت می‌توان ادعا کرد خیرخواهی خداوند دلیلی بر آن است که تصورات فطری صادق‌اند (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۶۰). دکارت با تمسک به کمال و خیرخواهی خداوند به نحوی به این اشکال پاسخ می‌دهد؛ یعنی وقتی معرفت‌هایی به‌عنوان شناخت و معرفت فطری در وجود انسان قرار داده شده و اندیشه‌ای در ذهن ما تعبیه شده باشد، اگر آن اندیشه مطابق با واقع نباشد، یا دروغ و خلاف واقع باشد، این با خیرخواهی خداوند منافات دارد و خداوند فریبکار خواهد بود، در صورتی که خداوند مخلوقاتش را نمی‌فریبید (شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۱).

استوارت میل نیز این نحوه برهان را مخدوش می‌داند؛ زیرا به نظر دوری می‌رسد و آشکار است که دور باطل است. برای اثبات «وجود خدا» به فطری بودن این اعتقاد و خیرخواه بودن خداوند متمسک شده‌ایم و این امر به صحت اعتقادات فطری وابسته است و اگر صحت اعتقادات فطری را با تمسک به وجود خدا و خیرخواه بودن او اثبات کنیم؛ یعنی صحت امور فطری را از چیزی نتیجه می‌گیریم که هنوز اثبات نشده است؛ درحالی که فطری بودن اصل وجود خداوند به‌عنوان تضمین‌کننده هنوز اثبات نشده است و این یعنی در واقع خود مدعا را برای اثبات خود مدعا قبلاً مسلم گرفته و تمام استدلال متوقف بر صحت مدعا و صحت مدعا هم متوقف بر استدلال است و استدلال دوری خواهد بود. میل نیز به دلیل مصادره به مطلوب بودن آن را رد کرد (خرم‌شاهی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۹). می‌توان به میل انتقاد کرد که شاید تقریر دکارت استدلالی دوری باشد، ولی برهان اجماع عام به گونه‌های مختلفی تقریر شد که از اتهام دور و مصادره به مطلوب در امان‌اند.

۲-۲-۳. اشکال‌های وارد بر تقریر اشتیاق فطری به خدا

روایت ضرورت متعلق خارجی برای امیال درونی، روایت دیگر برهان زیست‌شناختی است که اشکال‌هایی بر آن وارد شده است:

۲-۲-۱. اشکال اول: اتکا به تمثیل

یکی از بزرگ‌ترین شبهه‌های وارد بر این تقریر، این است که طرف‌داران این تقریر برای اثبات مدعای خود به تمثیل روی آوردند و با استناد به وجود متعلق خارجی بر بعضی امیال باطنی که چند مورد جزئی است، به یک نتیجه کلی (وجود متعلق برای همه امیال باطنی) یا نتیجه جزئی دیگری (وجود متعلق برای میل خداجویی)، دست یافته‌اند این استدلال سیر از جزئی به جزئی، یا از جزئی به کلی است و این تمثیل و یا استقرای ناقص است و حجیت ندارد. اینکه متعلق غریزه جنسی انسان یا احساس گرسنگی و تشنگی در خارج وجود دارد. پس باید متعلق میل خداجویی نیز در خارج تحقق داشته باشد، این صرف تمثیل است و بی‌اعتباری آن در منطق روشن است (ملکیان، ۱۳۷۱، درس ۲۰؛ شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۴).

پاسخ: استناد به احساسات و امیال برای تقریب به ذهن

در نقد این اشکال باید بیان کرد که منتقد توهم کرده است که طرفداری این برهان به احساس گرسنگی و تشنگی، از باب دلیل است. درحالی که استناد طرفدار برهان به احساس گرسنگی برای تقریب به ذهن و توضیح بیشتر مدعاست. متعلق این احساس درونی در انسان‌ها هرچند می‌تواند متعدد باشد، ولی هسته مشترک و قدر متقین همه آنها وجود خداوند متعالی و برتر است. احساسات و امیال فطری انسان حکم واحدی دارند؛ برای اینکه همگی آنها به انسان و سرشت و فطرت او تعلق دارد که با علم حضوری درک و احساس می‌شود. به عبارت دیگر، چون پی می‌بریم که شوق و میل خداشناسی مانند میل و احساس گرسنگی و تشنگی، امر غریزی و فطری است، و دلیل و مناط صدق احساس گرسنگی و تشنگی همان فطری بودن آن است و همین دلیل را میل و اشتیاق انسان به وجود خداوند در سرشت خود دارا است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، ص ۹۵).

۲-۳-۳. اشکال‌های وارد بر تقریر قیاس ذوحیدین ضد شکاکیت

در روایت قیاس ذوحیدین اعتقاد به وجود خدا یک اعتقاد همگانی و عمومی دانسته می‌شود؛ اما علت این اعتقاد را نه مسئله فطرت، بلکه حکم عقل جمعی انسان‌ها بیان می‌کنند. اشکال‌هایی بر این تقریر وارد شده است:

۲-۳-۱. اشکال اول: عدم به‌کارگیری عقل و استدلال در باور توده مردم به خدا

براساس نظر جوینس اکثریت انسان‌ها به مدد عقل و استدلال به خداوند اعتقاد پیدا کرده‌اند، در صورتی که برخی متفکران بر این اندیشه‌اند که اعتقاد انسان‌ها به خداوند به مدد عقل و استدلال شکل نگرفته است، شواهد فراوانی است که نشان می‌دهد، اکثریت انسان‌ها یا با تلقین‌های سنتی ایمان آورده‌اند یا با گرایش‌های باطنی خود و یا مانند عرفا که با تهذیب و تزکیه نفس بدان رسیده‌اند و چه‌بسا که ایمان آنان محکم‌تر باشد؛ چون با علم حضوری و شهودی به آن رسیده‌اند، نه با عقل (جمالی‌نسب و محمدرضایی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۳).

پاسخ: بهره‌گیری از عقل برای اثبات وجود خداوند

در پاسخ به این مشکل که اعتقاد به خداوند از طریق عقل و استدلال صورت نمی‌گیرد، می‌توان گفت: شاید اعتقاد و ایمان به خداوند از راه عقل و استدلال صورت نگیرد و از طریق اموری چون فطرت و سرشت انسان و یا بنا به نظر برخی روان‌شناسان و متفکران از راه ترس، سنت و... در درون انسان ایجاد شود، اما یکی از بهترین راه‌های اثبات خدا که فراروی هر انسانی گشوده شده، راه عقلی است. این مطلب به این معنا نیست که به طور مثال راه فطرت یا راه‌های دیگر در شناخت خدا به کار نمی‌آید، بلکه با کمی تأمل مشخص می‌شود که تمام‌کننده همه آنها شناخت عقلی است؛ زیرا با توجه به ویژگی‌های راه عقلی که می‌توان در مصاف علمی با شبهه‌هایی از آن استفاده کرد و در مقام مناظره، ضعف دلایل غیرعقلی مقابل را آشکار نمود. از این رو خواهد توانست، به یکی از مهم‌ترین سؤالات نوع بشر در طول تاریخ، در مورد آفریننده جهان هستی و انسان‌ها نیز، از طریق راه عقلی پاسخ گوید.

۲-۳-۲. اشکال دوم: ملازمه شک در وجود خدا با شک در گزاره‌های عقلی

اگر انسان‌ها به کمک عقل و اندیشه خود به وجود خداوند اعتقاد دارند، از این رو شک و تردید در وجود خداوند، مستلزم شک در همه گزاره‌های عقلی است و از آنجاکه در احکام عقلی ترجیحی نیست، پس هیچ‌یک از احکام عقلی را نباید پذیرفت، درحالی‌که عدم پذیرش کلیه احکام عقلی از محالات است.

پاسخ: هم‌سنخ نبودن احکام عقلی

این ایراد در صورتی وارد است که همه احکام عقلی را از یک سنخ بدانیم؛ اما اگر برای احکام عقلی تقسیمیاتی ذکر شود و هر دسته احکام خاص خود را داشته باشد، آن‌گاه شک و تردید در گزاره «خدا وجود دارد» سبب تردید در همان دسته از احکام عقلی می‌شود، نه کلیه احکام عقلی.

نتیجه‌گیری

از بررسی سیر برهان اجماع عام درمی‌یابیم که این برهان، قدمت تاریخی دارد. برخی متفکران برجسته همچون سیسرو، سنکا، کالوین، افلاطونیان کمبریج، گاسندی و گروتیوس، هریک به نحوی این برهان را تأیید می‌کنند. این استدلال قبل از لاک از محبوبیت بسیاری برخوردار بود، اما لاک با رد فطری بودن تصور وجود خداوند، از محبوبیت این برهان در بین متفکران پس از خود کاست. برهان اجماع عام به فطری بودن خداگرایی و همگانی بودن اعتقاد به وجود خداوند، به‌عنوان دلیلی متقن، در پذیرش اعتقاد به وجود خداوند وابسته است. با بررسی تقریرهای گوناگون برهان اجماع در میان اندیشمندان و متکلمان غربی درمی‌یابیم که دو تقریر نخست برهان بر فطری و غریزی بودن برهان اشاره دارد و با توسل به همگانی بودن اعتقاد به خداوند و ضرورت متعلق خارجی برای امیال درونی وجود خدا اثبات می‌شود. روایت تنگنای شکاکیت با تعدیل‌هایی، موجه‌تر از دیگر تقریرهاست. البته این روایت از برهان اعتقاد به وجود خداوند را اکتسابی و نظری می‌داند. شاید این برهان به‌تنهایی وجود خدا را اثبات نکند، اما انسان را به تفکر در باب وجود خداوند وامی‌دارد و برای مردم عادی قابل فهم است؛ زیرا برای فهم آن نیازی به صغرا، کبرا چیدن نیست، قطعاً اگر با دلایل و استدلال‌های دیگری همراه شود اتقان بیشتری می‌یابد و برای انتقال به دیگران مشکل کمتری پیدا می‌کند.

منابع.....

- جمالی نسب، علیرضا و محمد محمدرضایی، ۱۳۸۵، *براهین اثبات خدا در فلسفه، برگرفته از دایرةالمعارف فلسفی پل ادواردز*، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- جیمز، ویلیام، ۱۳۷۲، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائمی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- خرمشاهی، بهاءالدین، ۱۳۷۰، *خدا در فلسفه*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دکارت، رنه، ۱۳۶۹، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چ دوم، تهران، نشر دانشگاهی.
- شیروانی، علی، ۱۳۷۶، *سرتست انسان*، قم، معاونت امور اسانید و دروس معارف اسلامی.
- قدردان فراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۴، «خدانشناسی فطری (ادله و شبهات)»، *قبسات*، ش ۳۶، ص ۷۵-۱۰۴.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی، چ دوم، تهران، سروش.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۷، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۱-۱۳۷۲، *دروس استاد ملکیان کلام جدید*، قم، مدیریت حوزه علمیه و مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____، ۱۳۷۹، *تاریخ فلسفه غرب*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۹، *شرح چهل حدیث*، چ پنجاهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- نراقی، محمدمهدی، ۱۳۶۹، *انیس الموحدین*، تصحیح و پاورقی قاضی طباطبائی، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، چ دوم، تهران، الزهراء.

Kelly, Thomas, 2016, "Reflections on the common consent argument for the existence of God", www.Princeton.edu, Kelly'cg, p. 1-32.

Reid, Jasper, 2015, "the common consent argument from Herbert to Hume", *Journal of the history of philosophy*, V. 53, N. 3, p. 401-433.

جسمانیت سرای جاویدان از منظر قرآن و فیلسوفان مسلمان

anvari@qabas.net

جعفر انواری / دانشیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

پذیرش: ۹۹/۰۶/۰۷

دریافت: ۹۸/۰۹/۱۵

چکیده

براساس نص صریح قرآن، سرای آخرت از ویژگی‌های جسمانی نیز برخوردار است؛ ولی در میان متفکران و فیلسوفان مسلمان، در این باره دیدگاه‌هایی با گونه‌های گوناگون ارائه شده است؛ دیدگاهی آخرت را صرفاً روحانی می‌داند، برخی آن را جسمانی محض می‌پندارند. در این میان کسانی سرای جاویدان را هم جسمانی و هم روحانی می‌دانند، به باور برخی بدن آن سرا بدن مثالی است و برخی دیگر از بدن مادی عنصری سخن رانده‌اند و بعضی دیگر به وجود بدن جسمانی غیرمادی رأی داده‌اند. در راستای این بحث، از تفاوت‌های بدن دنیوی و اخروی سخن به میان آمده است. صاحبان این دیدگاه‌ها چه بسا به آیات قرآنی نیز استناد جسته‌اند. در این نوشتار پس از گزارش این دیدگاه‌های متنوع، و نقد و بررسی آنها، دیدگاه صواب تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، فیلسوفان، معاد جسمانی، معاد روحانی، بدن مثالی، بدن جسمانی مادی، بدن جسمانی غیرمادی.

موضوع زندگی در سرای جاویدان از جمله باورهای دیرینه‌ای است که در گذشت قرن‌های متمادی همچون طوفانی افکار و اندیشه‌ی انسان‌ها را درنوردیده است و همچنان در قوس صعود خود به پیش می‌رود. اندیشمندان مسلمان با ژرف‌نگری ویژه‌ای به کاوش در این موضوع پرداخته‌اند که همین خود حرکت تکاملی آن را شدت بخشیده است. اگر روزگاری ادله‌ی اثبات معاد اندک و محدود بود، امروز ابعاد جدیدی از این موضوع واکاوی شده است. در اهمیت معاد همین بس که در بیش از یک‌سوم آیات قرآن از آن سخن به میان آمده است. افزون بر آنکه بخش عمده‌ای از سخنان پیامبران الهی با مردم بر محور این موضوع بوده و تلاش ایشان در اثبات این اصل بر تلاش برای اثبات اصل توحید فزونی داشته است.

از جمله مباحثی که در این موضوع از جایگاهی ویژه برخوردار است، بحث درباره‌ی جسمانیت آن سراسر است. مفسران و حدیث‌پژوهان به گونه‌های گوناگون ابعاد این بحث را تبیین، و در تفسیر برخی آیات معاد، جسمانیت آن را گوشزد کرده‌اند و حقانیت آن را با ارائه دلیل به اثبات رسانده‌اند. فیلسوفان و متکلمان نیز به گونه‌ای دیگر به کاوش در آن پرداخته‌اند. گرچه برخی از ایشان به این موضوع با دیدة انکار نگریسته‌اند و تنها به روحانی بودن آن سرا رأی داده‌اند، اما فیلسوفانی همچون ابن‌سینا و صدرالمآلهین بر جسمانیت آن تأکید ورزیده‌اند. در این میان، برخی برای اثبات این بحث، از استدلال‌های عقلی مدد می‌جویند و برخی دیگر نقل را دلیل اساسی پذیرش آن قرار می‌دهند. صدرالمآلهین که خود را پیشتاز عرصه‌ی استدلال عقلی بر اثبات آن می‌داند، می‌گوید:

اريد ان اذکر فی هذه الرساله قولاً وجيزاً يشير الى تحقيق القول فی مسئله المعاد الجسماني الذي عجزت قوه افکار العلماء عن اثباته بالدلیل العقلی وکلت اذهان الفضلاء عن الايمان به الا عن طریق السمع النقلی (صدرالمآلهین، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۷).

در نوشتار پیش‌رو پس از تبیین دیدگاه‌های گوناگون فیلسوفان در این‌باره و بررسی آیات قرآنی مرتبط، دیدگاه صواب تبیین گردیده است. بنابراین نخست دو دیدگاهی که از رواج کمتری برخوردارند، یعنی معاد جسمانی محض و معاد روحانی به اجمال توضیح داده می‌شود و سپس با پرداختن تفصیلی به دیدگاه رایج، یعنی معاد جسمانی، پس از بررسی تقریرهای متفاوت، دیدگاه منتخب بررسی و پاره‌ای از شبهات آن در بوته نقد نهاده خواهد شد.

۱. معاد جسمانی محض

برخی بر این باورند که روح امری جسمانی است و همان‌گونه که آتش در ذغال جریان دارد، روح نیز در بدن جاری است. این دیدگاه ریشه در انکار تجرد روح دارد که فاقد دلیلی استوار و متین است؛ اما دیدگاه تجرد روح از ادله‌ای محکم استوار برخوردار است. ابن‌سینا دیدگاه منکران تجرد را چنین تبیین می‌کند: «معتقدان به معاد بدن فقط بر آنند که بدن همان حیوان و انسان است که حیات و انسانیت در آن آفریده شده در قیامت آن بدن (حیات) و انسانیت بازمی‌گردد» (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۳۸).

صدرالمتألهین عامه فقیهان و اهل حدیث را از باورمندان این دیدگاه برمی شمرد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۶۵). اما این نسبت درخور تأمل است؛ چراکه در آثار فقیهانی که در این زمینه سخن گفته‌اند، گفتار روشنی که حاکی از این دیدگاه باشد یافت نشد؛ بلکه چه‌بسا خلاف آن مشاهده گردد. مثلاً مرحوم کاشف‌الغطاء چنین نگاشته است: «خداوند پس از خراب شدن هیئت بدن دگر بار آن را بازمی گرداند و روح را بدن می‌دمد» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۴). ازنجاکه تجرد روح از نگاه فلسفه و قرآن (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۴۵) امری ثابت است این دیدگاه مقبول نخواهد بود.

۲. معاد روحانی

طبق این دیدگاه، بدن انسان پس از مرگ فرومی‌پاشد؛ اما روح مجرد که اصالت آدمی بر آن استوار است همچنان بقا و دوام دارد. روح پیش از بدن موجود بود؛ اما پس از هبوط گرفتار عالم ظلمانی شد و از آنجاکه بدن ابزار دنیوی روح است، دیگر در سرای آخرت نیازی بدان ندارد. به تعبیر محقق لاهیجی «پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد... حاجت به آلت نباشد» (لاهیجی، ۱۳۳۷، ص ۶۳۱). مشائین بر این باورند که بدن پس از قطع ارتباط با نفس، با صورت و اعراض رهسپار دیار عدم می‌شود و دیگر بازگشت ندارد؛ چراکه اعاده معدوم ناممکن است؛ اما نفس همچنان ساکن دیار وجود خواهد ماند (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۸۴).

از آنجاکه بشر تا در قید عالم ماده می‌باشد، از درک لذات عقلانی ناتوان است و تنها امور مادی را می‌فهمد حقایق معقول با زبان فهم او بیان شده است؛ به این دلیل که بعد جسمانی انسان پس از مرگ رها می‌گردد و تنها بعد روحانی او باقی می‌ماند، ادراک‌کننده و ادراک‌شونده هر دو دارای تجرد تام هستند و هیچ‌گونه وابستگی به جسم ندارند؛ زیرا برای جسم معنا ندارد که به سوی خداوند بازگردد. این روح است که می‌تواند درجات و مراتب را طی کند و به نشئه ربوبی نزدیک‌تر شود. بنابراین قیامت همان بازگشت ارواح به سوی خداوند است. نفس مجرد به مبدأ خود بازمی‌گردد و بدن در قبر صور متبدله به خود می‌گیرد. پس قیامت فقط روحانی است (حسین تبار، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱).

صدرالمتألهین بیشتر فیلسوفان را از باورمندان این دیدگاه برمی‌شمرد: «اکثر الفلاسفه معتقدون بالحیات الروحانی فقط دون الجسمانی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۴۳۰). وی در موارد پرشماری این دیدگاه را این سان نقد می‌کند که آنان چگونه از وجود عالم جسمانی در آخرت که در آن شکل‌های جسمانی با صبغه اخروی وجود دارد غافل شده‌اند؟ و چگونه آیات قرآنی را که به روشنی حکایت از جسمانی بودن آن سرا دارند از نظر دور داشته‌اند؟ (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۲۱۴). ممکن است گفته شود که چون بدن عنصری زایل می‌شود و اصالت وجود انسان به روح اوست، پس مفاد آیاتی که از معاد جسمانی سخن می‌گویند، همان معاد روحانی است. پاسخ این است که آیات معاد جسمانی (با توجه به روشن بودن آنها) را نمی‌توان به معاد روحانی تأویل کرد. از سوی دیگر با اعتقاد به بدن متناسب با آن سرا، این ایراد برطرف می‌شود؛ زیرا آن بدن زوال‌پذیر نخواهد بود. با اینکه آیات معاد جسمانی در دلالت خود روشن است، اما برخی باب تأویل را گشوده و این‌گونه آیات را مثالی برای عوام دانسته‌اند. غزالی در این مورد چنین نگاشته

است: «اینها مثال‌هایی است که برای عوام زده شده است تا آنان به ثواب و عقاب روحانی رهنمون گردند. بدیهی است که ثواب و عقاب روحانی - از نظر رتبه - بر ثواب و عقاب جسمانی برتری دارد» (غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۹۶).

در نقد این سخن می‌توان گفت که دلالت آیات بر این مدعا چنان شفاف و روشن است که هرگز این تأویل را بر نمی‌تابد. گفتار پیشوایان معصوم علیهم‌السلام و مفسران بهترین شاهد این سخن است و اگر باب تأویل آیات بدین‌سان گشوده شود، دیگر آیات قرآنی نیز از این آسیب در امان نخواهند ماند و به تعبیر *آیت‌الله مصباح* «اگر باب تأویل باز شود کدام مطلب قرآن تأویل‌پذیر نیست» (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۴۶۹). صدرالمآلهین در بررسی آیات معاد چنین آورده است:

ظاهر پاره‌ای از آیات حکایت از معاد روحانی دارد؛ مانند آیه شریفه «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (مریم: ۹۵)؛ با این تفسیر که افراد بشر در آن سرا با وصف تجرد و وحدانیت یا به عرصه محشر خواهند گذاشت. همچنین آیه «كَمَا نَبَأَكُمُ تَعْوُذُونَ» (اعراف: ۲۹)؛ به این بیان که «همان‌گونه که در ابتدا بودید، همان‌گونه بازمی‌گردید». انسان در ابتدا گرچه مجرد نبوده است، اما چون تجرد در رتبه مقدم است پس باید در بازگشت همان لحاظ گردد. در نتیجه مردم مجرد محشور می‌شوند. ظاهر این آیات با ظاهر دیگر آیاتی که دلالت بر جسمانی بودن معاد دارند در تعارض است و از آنجاکه کلام الهی از هر گونه تعارضی به دور است، باید برای حل این تعارض چاره‌ای بیندیشیم (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۲).

البته توجه به این نکته بایسته است که قرآن برای هدایت عموم مردم نازل شده است و هرگز نمی‌توان به ظاهر آیات آن با نگرش فلسفی نگریست و در نتیجه آیات قرآنی را متعارض دانست. شاهد آن این است که مفسر عالی‌قدر، علامه طباطبائی که خود *زفیلسوفان* قرن به شمار می‌آید این آیات را با نگاهی غیرفلسفی تفسیر می‌کند و کوچک‌ترین اشاره‌ای به این برداشت فلسفی ندارد. وی در تفسیر آیه ۹۵ سوره «مریم» چنین می‌نویسد: «والمراد باتیانه... فردا اتیانه یومئذ صفرا لکف لایملک شیئا مما کان یملکه»؛ انسان در قیامت از داشته‌های دنیایی خود چیزی به همراه ندارد (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۱۲). همچنین حکیم سبزواری واژه «فردا» را به منزله بودن از ماده و لواحق آن تفسیر می‌کند (که این با دیدگاه بدن جسمانی غیرمادی منطبق است). *فخررازی* نیز چنین تفسیر کرده است: «در قیامت هیچ‌کدام از مشرکان با این افراد همراه نیستند» (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۵۶۷).

همچنین علامه آیه ۲۹ سوره «اعراف» را چنین تفسیر کرده است: «این آیه همانند آیه ۹۴ انعام می‌باشد. مفاد آنها این است که همان‌گونه که تنها آفریده شده‌اید تنها نیز محشور خواهید شد. منظور از ابتدا همان زندگی دنیوی است و بازگشت همان زندگی اخروی می‌باشد» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۸، ص ۷۴).

با این اوصاف روشن است که دیدگاه معاد روحانی صرف، با نص صریح آیات قرآن ناسازگار است، و به‌هیچ‌روی دیدگاه پذیرفتنی برای یک مسلمان نیست؛ همان‌گونه که قاطبه مفسران و متکلمان و فیلسوفان مسلمان، این دیدگاه را رد کرده‌اند. بنابراین پس از بررسی و رد دو دیدگاه معاد جسمانی محض و معاد روحانی، نوبت بررسی دیدگاه غالب، یعنی معاد جسمانی است.

۳. معاد جسمانی

دیدگاه معاد جسمانی، که بیشترین اندیشمندان مسلمان آن را پذیرفته، و با تقریرها و تفسیرهای گوناگون به تبیین آن پرداخته‌اند؛ با این حال، همه این اندیشمندان در ضرورت جسمانی بودن سرای آخرت همداستانند. بنابراین پیش از ورود در توضیح اصل دیدگاه، پرداختن به ضرورت جسمانی بودن معاد امری ضروری است.

۳-۱. ضرورت جسمانی بودن سرای جاویدان

پیش از ورود به مباحث این موضوع طرح این پرسش بایسته است که آیا همانند اصل وجود معاد و نظام پاداش و کیفری، جسمانی بودن معاد نیز از ضرورت عقلی برخوردار است؟ علامه حلی بر این باور است که دلیل عقلی بر لزوم معاد جسمانی دلالت ندارد و فقط امکان آن را اثبات می‌کند؛ بنابراین تنها راه اثبات جسمانی بودن آن سرا، دلیل نقلی است (حلی، بی‌تا، ص ۲۷۷). با این حال، برخی از متکلمان و اندیشمندان، استدلال‌های دیگری را برای اثبات این ضرورت بیان کرده‌اند که به چند مورد از آنها اشاره می‌شود:

۱. بیشتر مردم با غایبات و مقامات روحانی تناسبی ندارند. اگر معاد فقط روحانی باشد، موضوع معاد در حق آنان تعطیل خواهد بود (سبزواری، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۶۵)؛
۲. چون کیفر دادن روح یا پاداش به آن جز از راه بدن امکان‌پذیر نیست، جسمانی بودن سرای جاویدان ضرورت می‌یابد (سبحانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۹۳). در نقد این سخن می‌توان گفت پاداش‌ها و کیفرهای جسمانی تنها از راه جسم انجام می‌پذیرد، اما در پاداش‌ها و کیفرهای روحانی هیچ‌گونه نیازی به جسم مطرح نیست. برخی آیات قرآن از نعمت‌ها و عذاب‌های روحی سخن گفته‌اند که صاحب این دیدگاه نیز بدان‌ها اذعان می‌کند (همان، ص ۲۸۲)؛
۳. خبر از جسمانی بودن آن سرا در عامه مردم ایجاد انگیزه می‌کند؛ چه اینکه موضوع معاد روحانی برای آنان تعریف‌شده نیست (مقداد، ۱۳۸۲، ص ۴۴۵). این پاسخ نیز کارآمد نیست؛ زیرا سخن از کیفرهای روحی نیز در ایجاد انگیزه بی‌تأثیر نیست، گرچه انسان‌ها به دلیل انس با محسوسات از وجود کیفرهای جسمانی بیشتر تأثیر می‌پذیرند. پس خبر از معاد جسمانی در هدایت آنان به راه سعادت و بازداري از نگون‌بختی نقش بیشتری خواهد داشت؛
۴. انسان دارای حقیقتی ترکیب‌یافته از روح و بدن است. اگر روحانیت از او گرفته شوند، هم‌ردیف حیوانات خواهد شد و با سلب جسمانیت در زمره مجردات قرار می‌گیرد. پس نگرهبانی از هر دو جنبه انسان، جسمانی و روحانی بودن سرای جاویدان را ایجاد می‌کند. به بیانی دیگر، ادراکات جسمانی در نفس انسان رسوخ دارند و نیازمند قوای جسمانی هستند. پس قوای جسمانی در تشخیص فرد تأثیری بسزا دارند. بنابراین جسمانی بودن معاد ضرورت می‌یابد (امین، ۱۳۹۲، ص ۱۰۸ و ۱۱۳)؛
۵. رابطه جسم انسان با روحش رابطه‌ای ریشه‌دار است؛ از این رو انسان با گفتن «من»، هر دو جنبه جسمانی و روحانی خود را در نظر می‌آورد. حال معاد انسان که نتیجه اعمال اوست در صورتی کامل خواهد بود که هر دو جنبه را دربر داشته باشد و در این صورت است که کرامت او به کمال می‌رسد. دلیل دیگر اینکه عقل انسان چنین حکم

می‌کند که سعادت نفس او در پرتو شناخت و محبت الهی باشد و سعادت جسم او در ادراک محسوسات جلوه‌گر است. جمع این دو گونه سعادت در این سرا ناممکن می‌نماید؛ چه اینکه انسان اگر در تجلی انوار عالم غیب غرق باشد، التفاتی به لذات جسمانی نخواهد داشت و اگر لذت‌های جسمانی وجودش را فرا بگیرند هرگز توجهی به لذت‌های روحانی پیدا نمی‌کند؛ اما از آنجاکه نفس در سرای آخرت تقویت می‌شود، می‌تواند هر دو گونه درک و لذت را هم‌زمان استیفا کند (بلاغی، ۱۴۲۸ق، ج ۵، ص ۴۹۰). البته در نقد این سخن می‌توان گفت آنچه در انسان از اصالت برخوردار است همان روح اوست که تمام احساسات و ادراکات انسان بدان منتهی می‌شوند. جسم با فرض جدایی از روح، از هیچ‌گونه احساسی برخوردار نیست. پس تقسیم احساسات به جسمانی و روحانی فاقد اساس علمی است؛ مگر اینکه گفته شود مقصود از سعادت جسمانی، همان لذت‌های جسمانی است.

۲-۳. توضیح دیدگاه‌های گوناگون

جمهور متکلمان و فیلسوفان بر جسمانی بودن سرای آخرت تأکید می‌ورزند؛ اما دربارهٔ اینکه انسان در آن سرا با کدام بدن محشور می‌شود، هم‌داستان نیستند. متکلمان خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. معتقدان به اینکه معاد جسمانی همان اعادهٔ معدوم است، ولی دلیلی بر امتناع اعادهٔ معدوم نداریم. در همین گروه، برخی بر آن‌اند که اجزای معدوم بدن در آخرت بازمی‌گردند و باور برخی دیگر این است که با مرگ، بدن متلاشی می‌شود و خدووند بار دیگر آن اجزا را جمع می‌کند؛ پس آنچه در آخرت بازمی‌گردد، همان هیئت انسان است؛
۲. قایلان به اینکه اعادهٔ معدوم محال است، ولی معاد از این باب نیست، بلکه در آخرت همان اجزای اصلی بدن انسان بازمی‌گردد (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۲۸۹)؛ چه اینکه بدن انسان دارای دو گونه جزء است: جزء اصلی و جزء غیراصلی. حقیقت انسان همان اجزای اصلی او هستند که هرگز افزایش نمی‌یابند و چیزی هم از آنها کاسته نمی‌شود و در تمام عمر همچنان پابرجا هستند و در سرای آخرت انسان با این اجزای اصلی محشور می‌شود. با این بیان، دیگر شبههٔ آکل و ماکول رخت برمی‌بندد (حلی، بی‌تا، ص ۴۰۶). به تعبیری دیگر «اگر اعادهٔ معدوم را ناممکن بدانیم، باید به جمع اجزای پراکنده معتقد باشیم و اگر به امکان آن رأی دهیم، باید ایجاد مجدد اجزا را بپذیریم» (حلی، بی‌تا، ص ۳۳۷). این در حقیقت بدن دیگری است که از نو آفریده می‌شود و روح انسان بدان تعلق می‌گیرد. این نظر با اصالت روح و ابزار بودن جسم تلازم دارد. آیا باورمندان به این نظر، این ملازمه را می‌پذیرند؟ غزالی این اصالت را چنین بازگو می‌کند: «معاد بازگشت نفس به بدن است، هر بدنی که باشد؛ زیرا بدن تنها ابزار است و حقیقت و تشخیص انسان به نفس است» (غزالی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۴۹).

فیلسوفان نیز همچون متکلمان دارای باوری همسان نیستند. دیدگاه‌های آنان از این قرار است:

۱. حشر با بدن مثالی: این دیدگاه بر پذیرش عالمی به نام عالم مثال استوار است. /بن‌سینا این عالم را انکار می‌کند؛ چراکه وی عوالم را منحصر به دو عالم عقل و ماده می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۷)؛ اما شیخ اشراقی که به

حشر مثالی باور دارد، به چهار عالم معتقد است. وی عالم انوار مجردة عقلیه را نخستین، عالم انوار مدبره را دومین، و عالم اجسام را سومین عالم می‌داند و از عالم مثال به منزله عالم چهارم یاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۳۲). وی در تبیین نظر خود می‌گوید:

نفس در این بدن مثالی تصرف می‌کند و در نتیجه این بدن همانند بدن عنصری تمام حواس ظاهری و باطنی را دارا می‌شود و نفس ناطقه در آن نقش ادراک‌کننده دارد و آنچه در قیامت حیات دارد صور ملتذه یا مؤلمه‌ای است که نفس با ابزار ملکات آن را مهیا می‌کند (سهروردی، بی‌تا، ص ۵۱۷).

صدرالمآلهین پس از تبیین اصول یازده‌گانه در اثبات معاد جسمانی چنین نتیجه می‌گیرد:

هر کسی با فطرتی سالم از انحراف و عناد در این اصول بیندیشد علم و یقین خواهد یافت که آنچه در معاد عود می‌کند، مجموع همین روح و بدن است نه بدنی دیگر چه عنصری و چه مثالی (دیدگاه اشراقیون). این همان ایده صواب در این باب است و هر ایده دیگری محکوم به بطلان است؛ چه اینکه مستلزم آن است که اکثر قوا و طبایع به اهدافشان دست نیازند و از رسیدن به کمالات و نتایج شوق و حرکتشان یازیبستند و در نهایت آنچه را که خداوند در درونشان قرار داده که در طلب رسیدن به کمال گام بردارند بی‌اثر خواهد شد و این با آیات قرآنی ناسازگار است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۹۷)؛ ... همچنان که با حکمت نیز ناسازگار است؛ چه اینکه حشر در نگاه حکمت همان دستیابی به اهدافی است که از دایره درک حواس فعلی ما بیرون است (همان، ص ۱۹۸).

محقق سبزواری علت پذیرش این دیدگاه را ناتوانی طرفداران مکتب اشراق از اثبات عینیت دو بدن (دنیوی و اخروی) می‌داند (همان، ص ۱۹۷). برای اثبات این دیدگاه، به ظاهر برخی آیات قرآنی استناد شده است؛ مانند آیات (یس: ۸۱؛ اسراء: ۸۵؛ سجده: ۹؛ واقعه: ۶۱): «عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ». ظاهر این آیه آن است که بدن محسوس در آن سرا، مثل بدن در این سرا خواهد بود نه عین آن. ایراد اساسی این سخن آن است که از تفاوت مثال با مثل غفلت شده است. امثال، جمع مثل است نه مثال. بنابراین بدن اخروی با توجه به نفس در آن، مثل بدن دنیوی است نه مثال آن؛ زیرا اگر سخن از مثال به میان آید، آخرت به دنیا تبدیل می‌شود و دیگر وجود آخرت (متفاوت با دنیا) منتفی خواهد شد؛ اما اگر بدن اخروی را مثل بدن دنیوی بدانیم، چون بین دو مثل تغایر در وجود مطرح است پس آن بدن دیگر این بدن نخواهد بود و اگر انسان اخروی را با انسان دنیوی بسنجیم عین هم هستند؛ زیرا اصالت شخصیت انسان به روح اوست (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۱۳؛ ج ۱۹، ص ۱۳۴). از سوی دیگر آیاتی از قرآن به گونه‌ای روشن بر عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی دلالت دارند و راه را بر هر گونه تردیدی مسدود، و دیدگاه مثالی را مردود می‌سازند. آیه ۷۹ سوره «یس» بهترین نمونه این آیات است: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»؛ بگو همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را پدید آورد؛

۲. حشر جسمانی با بدن مادی (عین همین بدن): تشخیص هر انسانی به خصوصیت اجزایش از جهت ماده و

صورت و همچنین بدن و روح است. ترکیب اجزا در این تشخص اثرگذار نیست؛ از این رو اگر ترکیب از بین برود، این شخص نیز ره نابودی در پیش خواهد گرفت؛ نه از آن جهت که اجزایش فانی شده‌اند، بلکه تنها به دلیل برهم خوردن نظم و تألیف آن اجزا. حال اگر برای بار دیگر آن نظم و تألیف بازگردد، همان شخص بدون کم‌وکاست باز خواهد گشت و از آنجاکه این بدن از جهت ماده همان بدن پیشین است، شبهه تناسخ وارد نخواهد بود.

در نقد این سخن باید گفت با مرگ شخص، انسان نابود نمی‌شود و تنها نسبت‌ها و اضافه‌های بین اجزایش و نظم و ترتیب آنها از بین می‌روند. به بیانی دیگر آنچه از گفتار آنان برداشت می‌شود این است که مرگ تفریق اعضا، و معاد جمع آنهاست که هر دو به این عالم پیوند می‌یابند؛ یعنی معاد همان دنیای مجدد است؛ درحالی که اولاً حیات را نمی‌توان جمع متفرقات دانست، بلکه حیات امری جوهری است. انسان با مرگ، به عالمی دیگر انتقال می‌یابد؛ ثانیاً لازم قطعی این اعتقاد پذیرش نوعی تناسخ است؛ یعنی یک بدن دارای دو روح می‌گردد؛ زیرا بدن هنگام مرگ برای قابلیت افاضه روح، نیازمند اضافه شدن امری است که با آن آمادگی پذیرش روح را پیدا کند و این ملازم آن است که از مبدأ فیاض، فیض جدید و روحی تازه بر آن بدن دمیده شود. این همان است که یک بدن دارای دو روح می‌شود، که امری است ناشدنی (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۷۰):

۳. حشر جسمانی با بدن حقیقی غیرمادی: بدن اخروی با توجه به اصل این‌همانی، همان بدن دنیوی است؛ اما چون بدن اخروی مادی نیست، در نتیجه باید گفت بدن اخروی جسمانی غیرمادی است. حکیم آقا علی مدرس این موضوع را چنین تبیین می‌کند:

نفس دگر بار در آخرت به بدن دنیوی تعلق می‌یابد؛ اما در آن سرا بدن رنگ آخرتی می‌پذیرد و به سوی نفس رهسپار می‌گردد؛ نه آنکه نفس به دنیا و به سوی بدن بازگشت کند. در حقیقت بدن از حرکت باز ایستاده و نفس به سوی آن در حرکت خواهد بود (مدرس، ۱۳۷۵).

صدرالمتألهین (از باورمندان این دیدگاه) تأکید می‌کند که بدن محشور در روز نشور، عین بدن موجود در دار غرور است - البته با لحاظ تفاوت میان دنیویت و اخروییت: «ان المعاد فی المعاد هذا الشخص بعینه نفساً و بدناً و این تبدیل خصوصیات البدن» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۸۵). وی برای این نظر خود این‌گونه دلیل می‌آورد:

نفس انسان پس از مرگ بدن طبیعی همچنان باقی است. افراد متوسط و ناقص نمی‌توانند به عالم مفارقات ارتقا یابند؛ به بدن عنصری هم از راه تناسخ تعلق نمی‌گیرند؛ به اجرام فلکی هم ربط پیدا نمی‌کنند؛ معطل محض هم نمی‌مانند؛ پس باید دارای وجودی باشند که نه در این عالم باشد و نه در عالم تجرد محض. پس وجودی در عالم متوسط بین تجسم مادی و تجرد عقلی قرار می‌یابد که همان معاد جسمانی است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۲۶۹).

به تعبیر برخی محققان، صدرالمتألهین در این موضوع دو گونه ابراز عقیده کرده است: اولی نظر دقیق که همان باور به معاد جسمانی برگرفته از ظواهر قرآن و روایات است، و دومی نظر ادق که همان باور به معاد جسمانی غیرمادی است (جوادی

آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۹). به تعبیری دیگر صدرالمتألهین دو موضع دارد که موضع نخست، در گستره تکاپوی فلسفه است و موضع دوم در اشراق تعالیم وحی. با این حال، نگرش ژرف و صادقانه و حکیمانۀ او به موضوع معاد جسمانی، وی را به ضرورت گذر از موضع نخست و روی آوردن به موضع دوم سوق می‌دهد (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۵).

صدرالمتألهین در گفتار خود بر عینیت دو بدن پافشاری دارد: «ان المعاد فی المعاد هو هذا الشخص بعینه نفسا و بدنا» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۶۶؛ همو، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۸۵)؛ «قد بینا ان الحق فی المعاد عود البدن بعینه کالنفس بعینها» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۲۰۷). این در حالی است که در برخی عبارات وی، سخن از مثلیت دو بدن به میان آمده است: «ثم اعلم ان اعاده النفس الی بدن مثل بدنها» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸۱)؛ «اما الجسمانی فلانه یعاد مثل بدنه الذی اضمحل و تلاشی... علی ما اخبر عنه الکتاب العزیز: اَوْلَمَ یَرَوُا اَنَّ اللّٰهَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ قَادِرٌ عَلٰی اَنْ یَّخْلُقَ مِثْلَهُمْ» (اسراء: ۹۹؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۷۰۲). علامه طباطبائی این آیه کریمه را چنین تفسیر کرده است:

مماثلت از این جهت است که بدن جدید با بدن پیشین بدون لحاظ نفس که حافظ وحدت انسان است سنجیده شود و این هرگز با اینکه انسان اخروی عین انسان دنیوی باشد منافاتی ندارد... تمامی آیات قیامت دلیل بر آنند که انسان در یوم نشور عین همان انسان در دار غرور است، نه مثل آن (طباطبائی، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۱۰).

نمونه روشن آن همان آیه ۷۹ سوره «یس» است. این گفتار علامه خود بهترین توجیه گفتار صدرالمتألهین است که عینیت به لحاظ نفس است و مثلیت از جهت بدن. در این سرا نیز امر از همین قرار است: وحدت و هوهویت هرفردی به نفس اوست، اما بدن در گذر زمان تغییر می‌پذیرد و با این حال، مثلیت در آن لحاظ می‌گردد.

نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری، همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید؛ چون قوه خیال در نفس بعد از موت باقی است و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود، و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن فراهم شده است، در معاد محسوس خواهد شد و ثواب و عقاب او با همین بدن است. در حقیقت در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله پرتو و سایه نفس است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۸۳). محدثان نیز بر این دیدگاه مهر تأیید زده‌اند؛ چه اینکه یکی از ویژگی‌های بهشت را همان نبود حرکت برشمرده‌اند و نظام آن سرا را براساس «کن فیکون» استوار می‌دانند. همچنین در برخی آیات از موجود بودن بهشت و دوزخ سخن گفته شده و پیامبر اکرم ﷺ در شب معراج آنها را مشاهده فرموده است. آنچه از مجموع اینها می‌توان برداشت کرد، این است که نظام آن سرا با نظام موجود در این دنیا متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۷ و ۷۱).

اختلاف نظر صدرالمتألهین با فخررازی تفاوت دیدگاه وی با دیدگاه محدثان را به خوبی روشن می‌سازد، فخررازی که معاد را همان جمع اجزای اصلی پراکنده و مادی انسان می‌داند، برای اثبات دیدگاه خود به آیاتی چند استناد جسته است:

شبهه منکران معاد که خود از اصحاب شمال و جدال گرند این است: «أَيُّدًا مِيتًا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ»؛ آیا هنگامی که مرگ ما فرارسید و ما خاک و استخوان گشتیم دگر بار برانگیخته می شویم؟ که قرآن مجید در چهار آیه در سوره «واقعه» به پاسخ آنان پرداخته است:

۱. آیه ۵۸: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ». خلاصه پاسخ این است که انسان که از نطفه آفریده شده و این از اجزای متفرقه‌ای تشکیل یافته است؛ چه اینکه مواد پراکنده در جهان آفرینش در بدن جمع [می شود] و به صورت نطفه درمی آید و تبدیل به انسان می شود. حال اگر این انسان با مرگ متلاشی و پراکنده شد، آیا بار دیگر خداوند نمی تواند آن اجزای پراکنده را جمع و بازسازی کند؟ این تقریر از برهان در موارد دیگری از قرآن آمده است مانند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ» (حج: ۵)؛ «ذَلِكِ بَانَ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّ الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حج: ۶)؛ «وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ» (حج: ۷) و آیاتی دیگر در سوره «مؤمنون، قیامت و طارق»؛

۲. آیه ۶۳: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُوثُونَ»؛ به این بیان که دانه گیاه هر گاه در زمین قرار گیرد و آب و خاک بر آن چیره گردد، به طور طبیعی رو به عفونت خواهد رفت؛ اما به مشیت الهی این سان تبدیل به جوانه می گردد. این حکایت از قدرت کامل و حکمت شامل خداوند دارد. حال چگونه این خداوند از جمع اجزا و ترکیب اعضا ناتوان باشد؟

۳. آیه ۶۸: «أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ» (واقعه: ۶۸). بالا رفتن بخار و تشکیل ابر و فرود باران دلیل آن است که خداوند بر جمع اجزای پراکنده انسان تواناست؛

۴. آیه ۷۱: «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ» (واقعه: ۷۱). پیدایش آتش از چوب با تفاوت‌های ذاتی آنها نشان از قدرت بی پایان الهی دارد. او که بر این کار توانمند است، بر جمع اجزا و ترکیب اعضا نیز توان خواهد داشت (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۵۴).

روح استدلال در همه این موارد این است که خداوندی که اینچنین در دنیا با قدرت این شگفتی‌ها را پدید آورده، چگونه از بازسازی و بازآفرینی آنها ناتوان باشد؟ صدرالمتألهین این استدلال را چنین نقد می کند:

این گونه استدلال به آیات قرآنی استدلالی برای اثبات معاد محسوب نمی شود؛ زیرا بالاترین چیزی که وی از عهده اثبات آن برآمده است همان جمع اجزای پراکنده‌ای است که به آنها صورتی همانند صورت دنیایی افاضه می شود و روح پس از طی مراحل قدسانی خود باز به این بدن ظلمانی باز می گردد؛ درحالی که آخرت را از آن جهت به یوم‌القیامه نامیده اند که در آن سرا روح از این بدن طبیعی برمی خیزد و در وجود خود از آن بی نیاز می گردد و به ذات خود قائم می شود و تنها دست نیاز به سوی آفریدگار خود دراز می کند. بدن هم در آنجا قائم به همین روح است. پس گفتار فخررازی به گفتار منکران شبیه تر است؛ چه اینکه جمع اجزای پراکنده به واسطه نزول باران یا وزش باد یا عوامل دیگر که بتوان از جمع این اجزا انسانی را باز آفرید، مورد پذیرش مادی گرایان است. خلاصه اینکه این اقوام جدالگر نمی دانند که هدف اصلی از وضع تکالیف و ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی تنها این است که نفس انسانی ره تکامل پوید و از این سرا رهایی یابد و این کمال یابی و رهایی تنها در پرتو این است که این سرای فانی به

سرای باقی تبدیل گردد... هدف اصلی این گونه آیات این است که انسان‌ها را به سانی دیگر از وجود رهنمون گردد و به عالم غیب هدایت نماید؛ اما بسیاری از عالمان دینی چون از اثبات عالم تجرد دوری می‌جویند، سرای آخرت را همچون سرای دنیا می‌بندارند و تنها نعمت‌های آن سرا را با دوام‌تر و برتر از این سرا می‌شمارند. پس مفاد این آیات آن نیست که فخررازی بیان داشته است. مبنای فکری اینان این است که در اثبات اصلی از اصول دین به رابطه عقلی و ترتیب ذاتی بین اشیا با دیده انکار می‌نگرند (همان، ص ۱۵۶).

۳-۳. ضرورت تفاوت بدن دنیوی با بدن اخروی

مطلب بسیار مهم در این زمینه این است که بدن اخروی با بدن دنیوی متفاوت است. پیش از تبیین وجوه این تفاوت، توضیح ضرورت این تفاوت امری بایسته است. انسان مرکب از جسم و روح است و اصل در انسان، همان روح اوست: «عن الصادق علیه السلام قال کان امیرالمؤمنین علیه السلام یقول: اصل الانسان قلبه» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۲). بدن نیز تابع روح است. جسم در تمام مراحل دنیوی و اخروی، متناسب با همان موقعیت روح است. آیات قرآنی که دلالت بر معاد جسمانی دارند نیز حاکی از آن‌اند که جسم انسان باید تابع نظام اخروی باشد. پس جسم در هر سرایی مناسب همان سرا خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۷۵). صدرالمآلهین نیز از آیات قرآن برداشت می‌کند که نظام آخرت کاملاً با نظام دنیا بیگانه است. مثلاً آیه شریفه «وَتُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (یس: ۶۱) به گونه‌ای شفاف بر این تغایر دلالت دارد؛ زیرا اگر چنین نباشد، دیگر نمی‌توان گفت سرای دنیا فناپذیر و سرای آخرت جاودانه است؛ بلکه آخرت همان بنای جدید همین دنیا خواهد بود. همچنین آیه کریمه «كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ» (مطففین: ۱۸) حاکی از این واقعیت است؛ زیرا آنچه در علیین است، قطعاً از ماده جسمانی آفریده نشده است. پس هر انسانی در آن سرا هماهنگ با باورهای خود ساخته می‌شود. اگر باورهایش از نوع شهوات باشند، کتابش در سجن و خودش از اهل جهنم خواهد بود و اگر باورهایش از امور قدسیه باشند، او اهل ملکوت اعلاست و در بهشت جای خواهد داشت. پرسشی که در این مجال رخ می‌نماید این است که ظاهر آیات قرآن حاکی از اتحاد دو بدن است: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (یس: ۷۹). در اینجا ضمیر «ها» به عظام برمی‌گردد؛ یعنی همان عظام را زنده می‌کند. در پاسخ می‌گوییم: این اتحاد همان اتحاد در صورت است، نه در ماده. در همین دنیا هم با اینکه ماده بدن انسان در حال تحول است، بدن همان بدن شمرده می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۳۲، ۲۰۴، ۲۹۶). صدرالمآلهین بحثی در تبیین ماده آخرت و هیولای صورت‌های آن مطرح می‌کند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۲۲۲) که هدفش بحث درباره این است که جسم در آخرت مادی است یا غیرمادی؟ پیش از ورود به بحث تبیین مبادی تصویری آن امری است ضروری. آن مبادی از این قرارند:

الف) ماده به معنای لغوی و اصطلاح فیزیکی‌اش در اینجا لحاظ نشده، بلکه همان معنای اصطلاحی فلسفی مقصود است؛

ب) مراد از ماده معنای عام آن است نه معنای خاص که در تقابل با صورت قرار می‌گیرد؛ چه اینکه در این معنای خاص اختلاف نظر وجود دارد، ولی در مادی بودن جسم دنیوی هیچ‌گونه اختلافی نیست؛

ج) معنای ماده که مورد اتفاق همگان است، همان حالت پذیرش و قبول است.

حکیم سبزواری در این باره می‌گوید: «ان الهیولی العم اعنی ما حمل قوه شیء اثبتت کل الملل» (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۲۱۳).

اختلاف در این است که آیا جسم دارای دو جهت وجودی است (جهت قبول و فعلیت)، یا اینکه در جسم جهت فعل و قبول، یک جهت بیش نیستند؟ حال با توجه به این مبادی باید مادی یا غیرمادی بودن جسم اخروی را بررسی کرد و به مفاد ادله عقلی و نقلی دست یافت. آنچه از ادله نقلی برداشت می‌شود این است که سرای آخرت براساس «کن فیکون» نهاده شده است؛ یعنی همه چیز به اراده خداوند یا فرشتگان یا مؤمنان به گونه‌ای دفعی پدید می‌آید. نمونه آن در این دنیا همان نزول رزق بر حضرت مریم در محراب است (آل عمران: ۳۷)؛ اما نظام دنیا بر استعداد و تلاش استوار است. نتیجه اینکه اولاً نظریه تجرد جسم اخروی از هیولا با نظر معاد جسمانی هیچ‌گونه تضادی ندارد؛ ثانیاً دلیل وجود هیولا برای جسم دنیوی، از اثبات آن برای جسم اخروی ناتوان است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶ ص ۱۶۵).

۳-۴. توضیح تفاوت‌ها

۱. صدرالمتألهین: «بدن اخروی حد وسط تجرد و تجسم قرار دارد. بسیاری از لوازم این بدن دنیوی از آن سلب می‌گردد. آن بدن عین نفس می‌شود، درحالی که این بدن با نفس کاملاً بیگانه است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۸۳).

قاعده در تفاوت جسد این جهانی با آن جهانی: الف) تن‌ها در این جهان جانسان عارضی است؛ ب) تن‌های این جهانی پذیرنده صورت جان‌ها هستند، ولی آنها فاعل بدن‌ها می‌باشند؛ ج) در این جهان رتبه قوه بر فعل زماناً مقدم است، اما در آن جهان قوه به حسب ذات و وجود بر فعل تقدم دارد؛ د) فعل در این جهان از قوه شریف‌تر است، ولی در آن سرا قوه از فعل تواناتر است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۶۲).

۲. حکیم سبزواری: «تعلق نفس به بدن دنیوی برگرفته از استعداد بدن است، اما بدن اخروی برگرفته از نفس است و قیامش به نفس همان قیام صدور است و هیچ‌گونه جهت استعداد و هیولای پذیرش فیض در آن راه ندارد» (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۳۴۳)؛

۳. علامه طباطبائی: معاد همان بازگشت کامل اشیاست. حال اگر وجود چیزی دارای مراتب و جهاتی باشد که این مراتب با هم به نوعی اتحاد دارند، در حقیقت در معاد تمام وجود آن بازگشته است؛ در نتیجه، ملحق شدن بدن انسان به نفس او در معاد ضرورت می‌یابد. البته چون آن جهان با این جهان متفاوت است، نوع بدن انسان در آن سرا نیز متفاوت خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۶۵، ص ۲۴۳).

۴. سیدجلال‌الدین آشتیانی: «بدن اخروی حرکات و انفعالات مخصوص عالم ماده را قبول نمی‌نماید و به منزله

ظل روح و به حسب ذات دارای حیات ذاتی می‌باشد» (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۹۵).

از میان این چهار دیدگاه، دیدگاه صدرا درخور تأملی جداگانه است. گرچه صدرالمتألهین با تبیین اصول یازده‌گانه درصدد برآمد تا نظر خود را همسو با قواعد فلسفی و آیات قرآنی به اثبات برساند، برخی صاحب‌نظران در عرصه فلسفه سخن وی را به نقد کشیده‌اند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: انواری، ۱۳۸۷). به تعبیر برخی محققان با توجه به موضع دوم او (موضع وحیانی) می‌توان به حقیقت باورش در این امر واقف شد. وی تصریح می‌کند: «انما الاعتقاد فی حشر الابدان یوم الجزاء هو ان یبعث ابدان من القبور» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۳۹۵). در این گفتار از بیرون آمدن بدن‌ها از قبرها سخن به میان آمده است، نه اینکه از خیال نفس به صورت مثالی تولید شوند؛ و خود بدن دنیوی و حقیقت آن‌اند؛ زیرا اگر قرار باشد حقیقت دنیوی انسان به آخرت بازگردد، به حتم باید با بدن دنیوی باشد و روشن است که بدن مثالی کاری به قبر ندارد و بنا بر تجرد خیال، زائیده قوه خیال است (حکیمی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۱). همچنین صدرا در تفسیر آیه شریفه «كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ» می‌نویسد: «تبدل جلودهم و استحاله ابدانهم»؛ عوض شدن پوست‌ها و استحاله شدن بدن‌ها؛ زیرا در بدن مثالی، استحاله موادی روی نمی‌دهد؛ چراکه بدن مثالی صورت بدون جرم و ماده است. با توجه به این مطلب و پذیرش قاعده حکم الامثال، باید بدن محشور را در همه موارد، بدن عنصری دانست. (همان، ص ۲۶۵).

البته توجه به این نکته ضروری است که ویژگی‌های بدن در آن سرا با این بدن تفاوت خواهد داشت. وجود این بدن عنصری با همه ویژگی‌هایش با نظام آن سرا ناسازگار است.

۳-۵. بررسی شبهات درباره دیدگاه معاد جسمانی

برخی افراد به دیدگاه جسمانی بودن معاد اشکالاتی گرفته‌اند. تناسخ از شبهات اصلی در این زمینه است.

۳-۵-۱. شبهه تناسخ

تعریف تناسخ: پیش از بیان شبهه، تبیین و تعریف تناسخ امری است بایسته. تناسخ دارای چند قسم است:

۱. تناسخ ملکی که عبارت است از اینکه نفس پس از رها کردن بدن وارد بدن دیگری شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۸) (با انواع نزولی، صعودی، و متشابه)؛
۲. تناسخ ملکوتی که عبارت است از شکل گرفتن نفس انسان به صورتی که متناسب با نیت‌ها و ملکه‌ها و رفتار او باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، ص ۴۸)؛
۳. تعلق نفس به غیر، به معنای سریان احدیت حقیقتش در صور مختلفه. این قسم را نیز تناسخ ملکوتی نامند و می‌توان آن را تناسخ ملکوتی سربانی خواند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۲).

برخی مانند ابن‌سینا برای فرار از شبهه تناسخ، معاد را به معنای عود روح به سوی خداوند یا عالم مجردات می‌دانند، نه بازگشت روح به بدن. براین اساس نعمت‌ها و عذاب‌های جسمانی در آیات و روایات مجاز و استعاره‌اند

(ابن سینا، بی تا، ص ۴۸). صدرالمآلهین می‌گوید: پذیرش معاد عنصری نوعی تناسخ است (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۵۳) و تناسخی که حق است و باطل نیست همین است که باطن در دنیا ممسوخ و مبدل می‌شود و خوی اصلی دگرگون می‌گردد و در روز قیامت و رستاخیز به صورتی مناسب آن خلق از گور برمی‌خیزد (صدرالمآلهین، ۱۳۴۰، ص ۴۸). همچنین اگر کسی امور قبر را تخیلی بداند کافر است (صدرالمآلهین، ۱۳۴۶، ص ۲۷۶).

برخی بر این باورند که دلیل آن که موجب شده صدرالمآلهین به این نوع معاد جسمانی ملتزم شود، این است که تناسخ را باطل می‌دانسته؛ درحالی‌که تناسخ محال نیست. تناسخی باطل و کفر است که کسی به جای معاد، به تناسخ قایل شود؛ وگرنه تناسخ یعنی اینکه روح که از بدن مفارقت کرده، به بدنی دیگر یا به بدن خودش که مجدداً ساخته می‌شود برود (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹). توضیح اینکه انتقال روح از بدنی به بدن دیگر، اگر برای دریافت پاداش و عقاب باشد، چنان که تناسخیان به آن باور دارند، با ادله نقلی ناسازگار است؛ زیرا ادله اثبات معاد، این‌گونه تناسخ را نفی می‌کند. مفاد ادله مزبور این است که خداوند طریق دریافت پاداش و مکافات عمل را تناسخ قرار نداده است؛ بلکه انسان‌ها از رهگذر حشر و نشر، و معاد جسمانی به جزای پندارها و کردارهایشان خواهند رسید (همان، ص ۵۰۸). به بیانی دیگر مقتضای ادله نقلی، امتناع عقلی تناسخ نیست، بلکه عدم وقوع نوع ویژه‌ای از تناسخ دایمی است که هندیان بدان باور دارند. این نوع ویژه با امکان عقلی تناسخ تنافی ندارد (یوسفی، ۱۳۸۹، ص ۹۰).

دیدگاه دیگر این است که اگر کسی بخواهد متدین معقول باشد، باید ظاهر دین را تأویل کند. بدون تأویل نمی‌توان متدین معقول بود، بلکه باید متدین عامی بود؛ زیرا عقیده عامی درباره معاد، نوعی تناسخ است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۸۵). کوتاه سخن اینکه همه انسان‌ها در قیامت حشر عقلی و نوری ندارند؛ لذا ناقصان و متوسطان، حشر برزخی دارند که مجرد و نوری محض نیست؛ بلکه مشوب به مقادیر و اشکال است. انسان‌هایی که در این مرتبه محشور می‌شوند، دارای اشکال گوناگون‌اند که این اشکال در واقع تجسم و تجلی ملکات و صفات اخلاقی - اعتقادی آنان است. غفلت از این مسئله و تلقی اشتباه از حشر، موجب شده است که آن را به تناسخ پیوند دهند؛ درحالی‌که این پیوند گسسته است. (تراب‌پور، ۱۳۹۰).

۲-۳. شبهه حشر انسان براساس تجسم اعمال

از دیگر اشکالات مطرح‌شده، این است که براساس روایات، انسان‌ها در قیامت به صورت اعمال و نیت خود، و گاه به صورت حیوان محشور می‌شوند. همچنین برخی روایات بر زیاروتی و جوان بودن بهشتیان و یا زشت‌رویی جهنمیان و یا بدقواره و عجیب و غریب بودن برخی از اعضا و جوارح آنها دلالت دارند، و بعضی آیات و روایات از وجود درک و شعور و نطق برای اعضا و جوارح انسان خبر می‌دهند. این در حالی است که هیچ‌یک از این امور با بدن دنیوی سنخیت و سازگاری ندارند. از گفتار صدرالمآلهین در اسفار می‌توان این پاسخ را برداشت کرد که «بدن در آخرت در حد وسط بین دو عالم تجرد و تجسم قرار دارد و بسیاری از لوازم این بدن دنیوی از آن سلب شده است» (صدرالمآلهین، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۱۸۳).

نتیجه‌گیری

۱. جسمانی بودن سرای جاویدان امری ضروری، و بیان‌ها در توضیح این ضرورت متفاوت است؛
۲. برخی به معاد جسمانی محض معتقدند؛ زیرا برای روح جایگاهی قایل نیستند. ادله اثبات روح این نظر را مردود می‌شمارد؛
۳. معاد روحانی محض، دیدگاه کسانی است که آیات قرآنی درباره نعمت‌های جسمانی را مثالی برای عوام می‌دانند، که این نظر با آیات پرشماری ناسازگار است؛
۴. پیروان مکتب اشراق به معاد جسمانی با بدن مثالی گرایش دارند. بنا بر آیات قرآن و دلیل فلسفی، این نظر ناصواب است؛
۵. باورمندان به معاد جسمانی برخی بر مادی و عنصری بودن بدن در آن سرا تأکید می‌کنند و برخی دیگر بر غیرمادی بودن جسم در آن سرا پافشاری دارند. از مجموع آیات قرآنی و ادله فلسفی می‌توان از دیدگاه اخیر دفاع کرد و به نقد دیدگاه مادی و عنصری بودن بدن پرداخت. بنابراین بهترین دیدگاه در میان دیدگاه‌های مزبور، دیدگاه معاد جسمانی با بدن جسمانی غیرمادی است؛
۶. بدن در آخرت با بدن دنیوی متفاوت است؛ چه اینکه نظام آخرت با نظام دنیا کاملاً متغایر است؛ وگرنه آخرت همان دنیا خواهد بود؛
۷. با توجه به دیدگاه صحیح، یعنی حشر با بدن جسمانی غیرمادی، می‌توان به شبهات مطرح درباره معاد جسمانی، همچون مسئله تناسخ و مسئله ناسازگاری بدن دنیوی با بدن محشور براساس تجسم اعمال پاسخ داد.

منابع.....

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۸۱، *یاورقی شرح زاد‌المسافر*، قم، بوستان کتاب.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۹، *چکیده مقاله نظریه حدود جسمانی و بقای روحانی نفس و معاد جسمانی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، بی‌تا، *الاضحویه فی المعاد*، بی‌جا، بی‌نا.
- _____، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات انجمن فلسفه ایران.
- امین، نصرت‌بیگم، ۱۳۹۲، *معاد یا آخرین سیر تکاملی بشر*، چ دوازدهم، اصفهان، گلبهار.
- انواری، جعفر، ۱۳۸۷، «معاد جسمانی در نگاه حکیمان الهی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۱، ص ۴۹-۷۲.
- بلاغی، محمدجواد، ۱۴۲۸ق، *موسوعه العلامة البلاغی*، قم، مرکز العلوم والثقافه الاسلامیه.
- تراب‌پور، مهدی، ۱۳۹۰، «تفاوت تناسخ با معاد جسمانی»، *معرفت کلامی*، ش ۵، ص ۷۵-۱۰۰.
- جرجانی، سیدشریف، ۱۳۲۵، *شرح مواقف*، قم، شریف رضی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، *معاد در قرآن*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۱، *بختی پیرامون مسئله‌ای از معاد*، مشهد، ولایت.
- _____، ۱۳۸۶، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *عیون مسائل النفس*، قم، بوستان کتاب.
- حسین‌تبار، صمد، ۱۳۹۱، *حقیقت موت و حیات پس از آن از دیدگاه عقل و نقل*، پایان‌نامه سطح ۴، قم، حوزه علمیه.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۱، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل ما.
- حلی، حسن بن یوسف، بی‌تا، *مناهج الیقین*، بی‌نا.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- رفیعی قزوینی، ابوالحسن، ۱۳۶۷، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، تهران، الزهراء.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۱۷ق، *الالهیات*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۲، *اسرار الحکم*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- _____، ۱۳۶۶، *شرح منظومه*، قم، دارالعلم.
- _____، ۱۳۷۹ق، *یاورقی اسفار*، قم، مکتبه المصطفوی.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- _____، بی‌تا، *شرح حکمة الاشراق (الواح عمادی)*، قم، بیدار.
- صدرالمتألهین، ۱۳۴۰، *رساله سه اصل*، تهران، دانشگاه علوم معقول و منقول.
- _____، ۱۳۴۶، *الشواهد الربوبیه*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- _____، ۱۳۸۱الف، *شرح زاد‌المسافر*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۱ب، *المبدأ و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- _____، ۱۳۷۹ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۴۱۹ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، بی‌تا، *العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، مهدوی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۵، *رسائل توحیدیه*، قم، بنیاد فرهنگی.

—، بی تا، *المیزان*، قم، جامعه مدرسین.

غزالی، محمدبن محمد، ۱۴۲۱ق، *تهافت الفلاسفه*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، *چکیده مقاله جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس و نقد آن* (چکیده مقالات همایش بین المللی

آموزه های دینی و مسئله نفس و بدن)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

کاشف الغطاء، جعفر، ۱۴۲۲ق، *کشف الغطاء*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۳۷، *گوهر مراد*، تهران، کتابفروشی اسلامییه.

مجلسی، محمدباقر، بی تا، *بحار الانوار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مدرس، آقاعلی، ۱۳۷۵، «رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد»، *نامه مفید*، ش ۸، ص ۹۷-۱۵۲.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۶، *مشکات (معارف قرآن)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

مقداد، فاضل، ۱۳۸۲، *الوامع الالهیه*، قم، شریعت.

یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۹، *چکیده مقاله تناسخ در آیات و روایات* (چکیده مقالات همایش بین المللی آموزه های دینی و مسئله نفس

و بدن)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تحلیل فلسفی آزادی در دانش‌های ارزشی

M-mesbah@Qabas.net

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ali_20750@yahoo.com

علی احمدی امین / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۷/۱۳

دریافت: ۹۸/۱۰/۲۵

چکیده

آزادی در دانش‌های ارزشی به امری اشاره دارد که خود فعل انسانی است و قابلیت ارزش‌گذاری دارد. آزادی از مفاهیم مهم و عموماً از ارزش‌های پرمنزعه در دانش‌های ارزشی است که تحلیل آن تأثیر فراوانی در استدلال‌های ارزشی خواهد داشت. مفهوم آزادی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی و مفاهیم انتزاعی است که در نسبت‌سنجی و مقایسه به دست می‌آید. در فهم آزادی توجه به شش مؤلفه ضروری است: ۱. فعل فاعل، ۲. نبود مانع بیرونی یا اکراه، ۳. فراهم بودن شرایط لازم در جامعه یا نبود اضطرار، ۴. نبود مداخله در عوامل درونی یا اغوا، ۵. فراهم بودن عوامل درونی لازم از طریق آموزش و تربیت، ۶. پذیرش و توجه به غایات و خیرات انسانی در استدلال‌های اخلاقی.

کلیدواژه‌ها: آزادی، ارزش، مداخله، دانش‌های ارزشی.

آزادی در لغت معنای ای چون رها بودن، یله بودن، منقطع بودن، خالص بودن، آزادمردی، خلاصی، شادی، خرمی، قدرت انجام و ترک عمل، قدرت انتخاب، حریت، اختیار، عتق، خشنودی و... دارد (دهخدا، ۱۳۷۷، ماده حر). آزادی را می‌توان به دو قسم آزادی تکوینی و آزادی تشریحی تقسیم کرد. آزادی تکوینی که با تعبیر اختیار در انسان نیز از آن یاد می‌شود، در مقابل جبر فلسفی قرار دارد. آزادی تکوینی به این اشاره دارد که انسان ویژگی آزاد بودن را در سرشت و تکوین خود دارد و چنین نیست که افعال او افعال غیرآزادانه و جبری باشد. در آزادی تکوینی، بحث از ویژگی‌های انسان و ویژگی‌های فاعلیت انسان است که با فاعل‌های طبیعی مانند آتش در سوزاندگی متفاوت است و انسان در فعل خود آزاد و مختار عمل می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۱-۲۳۰).

آزادی به این معنا، در فلسفه اولی و علم‌النفس فلسفی مورد توجه قرار می‌گیرد. برخی در این زمینه، دیدگاهی حداکثری برگزیده‌اند و آزادی انسان را مطلق و نامحدود دانسته‌اند. برای مثال ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست چنین اعتقادی دارد و هیچ‌گونه محدودیتی را برای اراده انسان نمی‌پذیرد (سارتر، ۱۳۴۸، ص ۲۶)، و برخی مطلقاً آزادی انسان را نفی کرده‌اند و معتقدند که اراده و خواست انسان، هیچ تأثیری در فعل او ندارد. در این میان عموم کسانی که آزادی انسان در حوزه تکوین را پذیرفته‌اند، به محدودیت آن معتقد شده‌اند.

در مقابل آزادی تشریحی به این معناست که فرد به لحاظ تشریح و تجویز و یا به اصطلاح دیگر به جهت ارزش و الزام آزاد است که کاری را انجام دهد یا آزاد نیست آن کار را مرتکب گردد. در آزادی تشریحی، بحث از ارزش‌گذاری و بررسی مطلوبیت و یا الزام فعل آزادانه است.

از آنجا که دانش‌های ارزشی همچون اخلاق، حقوق و سیاست به بررسی فعل اختیاری انسان می‌پردازند، آزادی تکوینی در آنها موردنظر نیست. ما در این مقاله به آزادی به معنایی اشاره داریم که خود فعل اختیاری انسان باشد و قابل ارزش‌گذاری باشد. همچنین همه محدودیت‌های به‌وجودآمده برای آزادی در این مقاله، محدودیت و مداخله در آزادی به‌شمار نمی‌آید، بلکه به محدودیت‌هایی که مرتبط با بحث ارزش‌گذاری اخلاقی است می‌پردازیم؛ بنابراین محدودیت‌هایی که از جانب خداوند سبحان، طبیعت و اموری غیر از اراده انسانی بر آزادی انسان اعمال می‌شود، موردنظر نیست. مثلاً محدودیت‌هایی مانند اینکه انسان نمی‌تواند پرواز کند، یا در آن واحد نمی‌تواند به چند جا نگاه کند، یا سنگی پای او را شکسته است و امکان حرکت را از او می‌گیرد، یا زلزله‌ای خانه او را ویران کرده و او را از داشتن مسکن مناسب محروم می‌کند، در تعریف موردنظر از آزادی نمی‌گنجد؛ بلکه اعطای آزادی یا سلب آزادی‌ای مورد توجه است که فعل اختیاری انسان باشد و یا به گونه‌ای نتیجه فعل اختیاری انسان باشد. به‌عنوان مثال آزادی‌های اجتماعی که به افراد اعطا می‌شود از اموری هستند که می‌توان از آنها در دانش‌های ارزشی بحث کرد.

مفهوم آزادی در تحلیل فلسفی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است که عقل با توجه به واقع و در مقایسه‌ای خاص این مفهوم را انتزاع می‌کند. از آنجا که این مقایسه گاهی دارای مؤلفه‌های پیچیده‌ای است، توجه به همه

جوانب آن و ارائه یک تبیین جامع که همه مصادیق و مؤلفه‌های موجود در آن را مشخص کند کار دشواری است، به‌ویژه اگر این مفهوم در یک ساختار پیچیده اجتماعی تحقق یابد (مصباح، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۲). بسیاری از تقسیمات ارائه‌شده و اختلاف‌نظرها میان اندیشمندان به جهت این است که نگاهی تک‌بعدی و صرفاً به برخی مؤلفه‌های دخیل در آزادی صورت گرفته است. فیلسوفان در دانش‌های ارزشی معمولاً به جهت خاصی در حقیقت آزادی تفتن یافته و تحلیل خود را به همان جهت خاص مبتنی کرده‌اند. برای بررسی دقیق و همه‌جانبه حقیقت آزادی لازم است تحلیلی فراگیر نسبت به مؤلفه‌های دخیل در آن صورت گیرد. در این مقاله با روش تحلیلی و تبیین فلسفی، مؤلفه‌های مؤثر در حقیقت آزادی را بررسی خواهیم کرد. پیش از ورود به تحلیل لازم است به برخی دیدگاه‌های موجود در تقسیمات و تحلیل‌های آزادی اشاره کنیم.

۱. آزادی مثبت و آزادی منفی

برای ورود به بحث مؤلفه‌های دخیل در مفهوم آزادی، ابتدا به تقسیمی که توسط *آیزایا برلین* در سال ۱۹۵۰ بسط یافته، اشاره می‌کنیم. سابقه این تقسیم دست‌کم به *کانت* بازمی‌گردد (کارتر، ۲۰۱۲). *برلین* آزادی را به دو نوع آزادی مثبت و آزادی منفی تقسیم می‌کند. آزادی منفی از نگاه *برلین* به نبود مانع، محدودیت یا مداخله بیرونی اشاره دارد و آزادی مثبت به فراهم بودن شرایط برای انجام یک انتخاب آگاهانه توجه دارد (*برلین*، ۱۳۹۲، ص ۲۳۷-۲۵۴). نقطه افتراق این دو معنای آزادی در این است که اگر انتخابی بدون مداخله یا محدودیت بیرونی انجام شد، از نگاه طرف‌داران آزادی منفی عملی آزادانه است؛ این در حالی است که اگر این عمل در اثر فشار درونی یا فراهم نبودن شرایط لازم، انجام شود از نگاه طرف‌داران آزادی مثبت عملی آزادانه نیست. طرف‌داران آزادی مثبت کسی را که به جهت فشار درونی اقدام به عملی می‌کند، حتی اگر محدودیت بیرونی مثل ممانعت پلیسی از ناحیه دیگران وجود نداشته باشد، آزاد نمی‌دانند (همان). *برلین* در تبیین آزادی منفی چنین می‌نویسد: انسان تا آنجا آزاد است که دیگری دخالت در کار او نداشته باشد. آزادی سیاسی در این معنا به طور ساده عبارت است از قلمروی که در داخل آن، شخص می‌تواند کاری را که می‌خواهد انجام دهد و دیگران نتوانند مانع کار او شوند (همان، ص ۲۳۷).

آزادی در این معنا به منطقه‌الفراغ اشاره دارد که فرد در آن حوزه می‌تواند بدون مداخله بیرونی و ممانعت دیگران به طور دلخواهانه و آزادانه رفتار کند. منطقه‌الفراغ، به حوزه‌ای از رفتار انسانی اشاره دارد که کسی حق ندارد در آن حوزه بر آزادی فرد محدودیتی ایجاد کند. در این تعریف از آزادی با سه مؤلفه فاعل، فعل و مانع روبه‌رویم. مانع در این تعریف اشاره به مداخله بیرونی دارد؛ یعنی قدرتی چه فرد باشد، چه گروه یا دولت، مانع از عملکرد آزادانه فرد یا گروه یا جوامعی گردند. اما آزادی در معنای مثبت آن به معنای ارباب خود بودن است؛ به‌گونه‌ای که فرد با پرورش استعدادهای خود، بتواند از روی خودکنترلی و خودآقایی دست به انتخاب بزند. *برلین* در تبیین آزادی مثبت چنین می‌نویسد:

معنای مثبت آزادی از تمایل فرد به اینکه آقا و صاحب اختیار خود باشد برمی‌خیزد. آرزوی من آن است که زندگی‌ای که می‌کنم و تصمیماتی که می‌گیرم در اختیار خودم باشد و به هیچ نیرویی از خارج وابسته نباشد.

می‌خواهم آلت فعل خود باشم و نه آلت فعل دیگران، ... می‌خواهم فاعل و تصمیم‌گیرنده باشم. نمی‌خواهم دیگران درباره من تصمیم بگیرند (همان، ص ۲۴۹-۲۵۰).

در بحث از آزادی مثبت به‌خوبی مشخص است که فاعل‌های مختلف به یک نگاه دیده نمی‌شوند و شرایط و ویژگی‌ها و موقعیت فاعل‌های مختلف در فهم آزاد بودن آنها دخیل است. فاعل عالم و فاعل جاهل، فاعل خودمختار و فاعل تحریک شده، فاعل فقیر و فاعل غنی با هم به یک اندازه آزاد نیستند. در اینجا آزادی فاعل به شرایطی وابسته می‌باشد که این شرایط گاهی درونی هستند مانند، جهل یا تحریک هیجانات سرکش و گاهی اموری بیرونی هستند، مانند فقر یا روش خاص توزیع امکانات.

تقسیم آزادی به مثبت و منفی بیانگر همان نکته مهمی است که مفهوم آزادی از معقولات ثانی فلسفی است و در لحاظ‌های مختلف و نسبت‌سنجی‌های عقلانی مختلف انتزاع‌های مختلفی از آن می‌شود. در آزادی منفی، آزادی و رهایی از مداخله و ممنوعیت فرد یا افراد خاص و بصورت پلیسی و قهری مدنظر است. اما در آزادی مثبت به نوعی دیگر از موانع و مداخله‌ها توجه شده که از سنخ ممانعت پلیسی و ملموس نیست. مداخله در دانش و گرایش و نظم بازار و ضوابط اقتصادی و... که هیچ‌یک با نیروی قهریه پلیس صورت نمی‌گیرد، اما با روش‌های خاصی آزادی‌های افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

۲. آزادی مثبت حداقلی و آزادی مثبت حداکثری

پس از مشخص شدن تقسیم آزادی به آزادی مثبت و آزادی منفی، لازم است به تقسیم دیگری که برخی اندیشمندان درباره آزادی مثبت ارائه کرده‌اند اشاره کنیم. آزادی مثبت در یک نگاه به دو قسم آزادی مثبت حداقلی و آزادی مثبت حداکثری تقسیم می‌شود. در آزادی مثبت حداقلی، به موانع درونی و یا شرایط مربوط به تصمیم توجه شده و اعتقاد بر این است که انسان تا از مداخله‌های نیروهای درونی مانند ترس، جهل، سوء آگاهی و گاه موانعی از غیر جنس اجبار و مداخله اشخاص و گروه‌ها مانند فقر، و بیکاری رهایی نیابد به خودشکوفایی، ارضای خواسته‌ها و رسیدن به اهداف نائل نمی‌شود. در این رویکرد لازم است که شرایط خودکنترلی و خودتحقق بخشی حاصل آید و مداخله‌های درونی و موانع مربوط به شرایط انتخاب برطرف گردد تا بتوان فرد را آزاد دانست. ویژگی مهم آزادی مثبت حداقلی این است که هدف، غایت و خیرات معینی پیش‌روی افراد قرار نمی‌گیرد و فرد خود باید هدف و غایت و مطلوب خود را تعیین کند، لکن وی باید از شرایط لازم برای انتخاب رضایتمندانه و از روی خودکنترلی بهره‌مند باشد. در این تلقی هیچ توصیه یا تجویز خاصی نسبت به هدف یا اهداف خاص صورت نمی‌گیرد، بلکه تأکید بر ایجاد فرصت‌ها، ابزار و امکانات لازم برای این است که فرد بتواند اهداف و غایات فردی خود را محقق سازد (ریموند، ۱۹۹۱، ص ۲۵۰).

آزادی مثبت حداکثری، با نمونه حداقلی آن در لزوم فراهم بودن شرایط انتخاب از روی خودآگاهی همراه است و بر نبود کلیه موانع درونی و بیرونی اصرار دارد؛ لکن این تفاوت را با نمونه حداقلی دارد که معتقد است انسان خیرات و غایات مشخصی

دارد و باید شرایط رسیدن به این غایات مشخص فراهم گردد. بنابراین تصور خاصی از اینکه خودشکوفایی انسان در چیست و چه اهدافی را باید طی کند ارائه می‌کند و طبیعتاً شرایط لازم برای رسیدن به این اهداف را طلب می‌کند (همان، ص ۲۴۶). نقطه مشترک این دو رویکرد در این تقسیم توجه به بحث از غایت فعل در عمل آزادانه است. غایت و هدفی که عامل آزاد، قصد تحقق آن را دارد، شرط فهم معنای آزادی در این لحاظ است. ممکن است از موجودی بی‌جان و بدون غایت فعلی سر بزند؛ مثلاً سنگی بدون هیچ مانعی از بلندی به سمت پایین حرکت کند، اما هرگز آن سنگ را در این فعل آزاد قلمداد نمی‌کنیم (گری، ۱۳۸۷، ص ۴۹). بنابراین امکان داشتن غایت اگر در آزادی‌های اجتماعی لحاظ نگردد، آزادی فرد در معرض مداخله قرار می‌گیرد. از طرفی دیگر غایات انسانی طیف وسیعی را شامل می‌شود که به حوزه‌های مختلف مانند غایات جسمی، اقتصادی، روانی، آموزشی، اخلاقی و معنوی مربوط می‌باشد. غایات از جهت امکان وصول به آنها و در دسترس بودنشان به معنای آزادی مربوط می‌گردند. بنابراین کسی که داشتن غایت خاصی برای او منتفی باشد و امکان دسترسی به آن غایت برای او مطرح نباشد، نمی‌توان او را در عدم انتخاب آن آزاد دانست.

۳. دیدگاه مک‌کالوم

در نقد تقسیم برلین، نوشته‌های بسیاری منتشر شد. این نوشته‌ها عمدتاً درصد بودند این تقسیم را بررسی کنند و ببینند آیا این تقسیم بیانگر دو معنا برای آزادی است یا اینکه می‌توان آنها را به یک معنا از آزادی ارجاع داد. یکی از کارهای مهم که توجه بسیاری را به خود جلب کرد، مقاله مک‌کالوم در رد دو مفهوم از آزادی است. مک‌کالوم کوشید نشان دهد که این دو نوع از آزادی به یک معنای عام‌تر بازمی‌گردد. او تلاش کرد که معنای واحدی از آزادی ارائه دهد. از نگاه مک‌کالوم این دو معنا به یک معنا بازگشت می‌کنند. در نگاه مک‌کالوم آزادی دارای سه مؤلفه است. آزادی چه کسی؟ در قبال چه و آزادی از چه؟ برای چگونه بودن یا برای انجام چه کاری؟

کالوم بیان می‌کند که این معنای عام هم آزادی مثبت و هم آزادی منفی را شامل می‌شود. بنابراین آزادی معنای واحدی دارد و تفاوت دیدگاه‌ها به تفاوت برداشت‌ها باز خواهد گشت. بنابراین آزاد بودن به معنای این است که فرد در یک امری بتواند با رهایی از محدودیت و مانع آزادانه عمل کند که این محدودیت هم محدودیت درونی و هم بیرونی را دربر می‌گیرد (مک‌کالوم، ۱۹۶۷، ص ۳۱۲-۳۳۴).

سخن کالوم در معنای عام آن درست است و آزادی چیزی نیست جز رهایی از موانع، اما این تعریف عام و کلی نمی‌تواند جوانب مختلف و انواع مداخله‌ها و محدودیت‌ها بر سر راه آزادی را نشان دهد. عدم توجه به تحلیل فلسفی آزادی و مؤلفه‌های متفاوت دخیل در آن به خلط‌های فلسفی خواهد انجامید و تلاش اندیشمندان در ارائه تعریف‌های مختلف در راستای بیان انواع مداخله‌ها و محدودیت‌هاست.

۴. برداشت‌های تیم گری از آزادی

تیم‌گری در بررسی مفهوم آزادی با مک‌کالوم همراه می‌شود که معنای آزادی دارای سه مؤلفه است و دو قسم آزادی مثبت و آزادی منفی به یک معنای عام بازگشت می‌کنند. گری معتقد است که اینها را نباید معناهای متعدد

برای آزادی به‌شمار آورد و اینها تنها برداشت‌هایی از آزادی می‌باشند. وی سپس سعی کرده است برداشت‌های موجود در بحث از آزادی را جمع‌آوری کند. گری به هفت برداشت اشاره می‌کند که معتقد است ذیل تعریف سه مؤلفه‌ای کالوم می‌گنجد. همان‌طور که گذشت ما با این ایده که آزادی در حوزه انسانی دارای معنای واحد و عامی است موافقیم، لکن معتقدیم مؤلفه‌های این واقعیت را می‌توان بیش از مؤلفه‌هایی که مک‌کالوم به آن اشاره کرده بسط داد. تعبیر برداشت از آزادی اشاره به همین حقیقت دارد که مفهوم آزادی انتزاعی است و از مقایسه به دست می‌آید. گری به هفت برداشت از آزادی اشاره می‌کند.

۱. آزادی به‌عنوان فقدان مانع و راع؛

۲. آزادی به‌عنوان اختیار و برخورداری از حق انتخاب؛

۳. آزادی به‌عنوان قدرت و برخورداری از توان مؤثر و کارا؛

۴. آزادی به‌عنوان شأن و منزلت اجتماعی؛

۵. آزادی به‌عنوان حق تعیین سرنوشت؛

۶. آزادی به‌عنوان اباحت و انجام دادن آنچه که فرد می‌خواهد؛

۷. آزادی به‌عنوان صاحب اختیار و ارباب خود بودن.

تیم‌گری معتقد است که چهار برداشت اول، دیدگاه‌های متفاوت درباب روابط اجتماعی است و سه دیدگاه اخیر دیدگاه‌های متفاوتی راجع به ماهیت انسان. وی همچنین هفت برداشت از آزادی را تحت مفهوم واحد و عام آزادی می‌داند که در بیان مک‌کالوم آمده است و معتقد است که تقسیم‌بندی برلین مبنی بر مفهوم منطقه‌الفراغ (مفهوم منفی از آزادی) و مفهوم منبع کنترل (مفهوم مثبت از آزادی) در همه برداشت‌های فوق موجود است و هریک از آنها به دو مفهوم توأمان اشاره دارند (گری، ۱۳۸۷، ص ۲۸-۲۷).

گری اذعان می‌کند که این برداشت‌ها نمی‌تواند به‌تنهایی همه جوانب آزادی را بیان کند و لازم است که این برداشت‌ها کنار یکدیگر فهم شوند. برای مثال برداشت اول که به نبود مانع اشاره می‌کند، می‌تواند بیان کند که آزادی چه چیزی نیست، اما نمی‌تواند نشان دهد که آزادی چه چیزی است. برداشت دوم که به فراهم بودن گزینه‌ها توجه دارد اگرچه آزادی را با معنای ایجابی بیان می‌کند اما از اینکه باید مفهوم مانع را در معنای آزادی، مورد توجه قرار دهد، غافل است. بنابراین به نظر می‌رسد برای فهم دقیق معنای آزادی باید به این برداشت‌ها در کنار هم توجه کرد. (همان، ص ۴۹-۵۰).

۵. آزادی از نگاه عدالت‌طلبان

عدالت‌طلبان، افراد و متفکران متفاوت با رویکردهای مختلفی را شامل می‌شوند. عدالت‌طلبی از برخی تفکرات لیبرالی تا تفکرات سوسیالیستی و تفکر ادیان را دربر دارد. نقطه مشترک فهم عدالت‌طلبان از حقیقت آزادی، تأثیر عدالت در تقسیم خیرات و به‌تبع در تبیین آزادی‌هاست. توجه به عدالت در فهم آزادی، توجه به یک مؤلفه مهم یعنی مؤلفه بستر و شرایط تحقق فعل آزادانه است. اگر عدالت تحقق نیابد، برخی افراد به جهت ساختارهای سیاسی

یا اقتصادی غیرعادلانه، عملاً امکان مشارکت در فعالیت‌های سیاسی یا اقتصادی را از دست خواهند داد. در ادامه به دیدگاه جان رالز و به‌عنوان یک فیلسوف عدالت و مایکل والتزر به‌عنوان منتقد اشاره می‌کنیم.

جان رالز یکی از فیلسوفانی است که به مقوله عدالت و تأثیر آن در فهم از آزادی توجه کرده است. رالز معتقد است که اصول عدالت باید پایه و مبنا برای همه ساختارها و نهادهای اساسی جامعه باشد. بدون این حقیقت فضیلت عدالت اجتماعی تحقق نخواهد یافت؛ یعنی نهادهای اساسی جامعه نظیر قانون اساسی، دولت و نظام سیاسی، نظام قانون‌گذاری، نظام آموزشی، نظام بهداشتی و نظام کلان اقتصادی همگی باید براساس اصول عدالت پایه‌ریزی شوند. رالز دو اصل را به‌عنوان اصول عدالت مطرح می‌کند که در آنها میان دو نوع آزادی اساسی و غیراساسی تمایز قائل می‌شود (رالز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰).

اصل اول، که اصل برابری در آزادی‌های اساسی نام دارد بیان می‌دارد که آزادی‌های اساسی چون آزادی سیاسی، آزادی بیان، حق مالکیت، آزادی از دستگیری و بازداشت ناموجه، اموری هستند که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آنها را محدود کرد (همان، ص ۱۱۱).

بنابراین رالز میان آزادی‌های اساسی و غیراساسی تمایز قائل می‌شود. رالز در اصل اول کاملاً بر سنت لیبرالی سخن می‌گوید و از آزادی منفی دفاع می‌کند. رالز در مواردی که از آنها به‌عنوان آزادی‌های اساسی نام می‌برد، تنها به نبود مانع توجه دارد و اینکه در این حوزه‌ها آزادی مثبت افراد مخدوش شود کاملاً غافل است (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۳۰۶). بنابراین در تحلیل رالز از آزادی‌های اساسی، صرفاً امکان مداخله مستقیم مورد توجه قرار گرفته و انواع دیگر مداخله و ایجاد محدودیت مورد بررسی قرار نمی‌گیرد. اما رالز در حوزه اقتصاد و خیرات اجتماعی به‌بستر تحقق آزادی‌های افراد نیز توجه می‌کند و بستر و شرایط نامساعد برای فعالیت اقتصادی را مورد توجه قرار می‌دهد. مایکل والتزر یکی از منتقدان رالز معتقد است که هیچ مجموعه مشخص و واحدی از خیرات به‌منزله خیرات اساسی و اولیه که مورد تصدیق همگان باشد وجود ندارد و تلقی جوامع مختلف از خیرات اساسی متفاوت است (والزر، ۱۹۸۳، ص ۸). والتزر که به جامعه‌گرایی معتقد است، تلقی جوامع از خیرات اجتماعی را موثر در فهم از عدالت می‌داند و به‌تبع آزادی‌های اساسی که قابل نقض نیستند تابع نگاه جوامع مختلف و متأثر از سیر تاریخی خواهد بود.

اینکه فهم از عدالت و فهم از خیرات انسانی را تابع نگاه اجتماعی بدانیم، نظریه والتزر را ذیل دیدگاه‌های قراردادگرا قرار می‌دهد (واعظی، ۱۳۹۳، ص ۴۳۸). دیدگاه‌های قراردادگرا معیاری غیرواقع‌گرایانه برای سنجش احکام ارزشی ارائه می‌دهند و از این‌رو مورد انتقاد قرار می‌گیرند. اولاً یک فرد ممکن است به جوامع مختلفی تعلق داشته باشد. مثلاً یک فرد مسلمان ساکن یک کشور غیرمسلمان از این جهت که مسلمان است به جامعه مسلمانان تعلق دارد و از این جهت که در یک کشور غیراسلامی زندگی می‌کند به یک جامعه غیراسلامی تعلق خواهد داشت. دوم اینکه اگر دیدگاه هر جامعه‌ای که تلقی خاصی از ارزش‌ها دارد، معتبر باشد، آن‌گاه جوامعی با دیدگاه‌های ظالمانه و مخرب نیز رفتاری موجه خواهند داشت (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴-۱۲۹).

با دقت در دیدگاه رالز و والتزر روشن می‌شود که تفاوت این دو در فهم از عدالت و به‌تبع فهم از آزادی، تفاوت در

نوع نگاه به غایات و خیرات انسانی است. *والتر* ضمن ارائه دیدگاهی وظیفه‌گرایانه سعی دارد نوعی نگاه حداقلی از خیرات ارائه کند و در مقابل *والتر* با نگاهی قراردادی‌گرایانه نوعی نگاهی نسبی‌گرایانه به غایات ارائه کرده است. همان‌طور که بیان شد عدالت‌گرایان مجموعه وسیعی از دیدگاه‌ها را تشکیل می‌دهند که ما به‌عنوان نمونه به دو دیدگاه اشاره کردیم. آنچه از این اشاره روشن می‌شود این است که گسترش عدالت در جوامع که به بسترسازی برای فعالیت‌های آزادانه افراد می‌انجامد، یکی از مؤلفه‌های مهمی است که در فهم حقیقت آزادی باید مورد دقت قرار گیرد.

۶. آزادی از نگاه غایت‌گرایان

نظریات غایت‌گرایانه یکی از رویکردها در اخلاق هنجاری است که غایت و پیامد حاصل از فعل را معیار سنجش افعال اختیاری قرار می‌دهد. درباره اینکه چه نتیجه‌ای معیار سنجش و ارزش‌گذاری رفتار است دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۲۶۷-۲۷۵).

لذت‌گرایی یکی از این مکاتب است که لذت حاصل از فعل را ملاک ارزش‌گذاری قرار می‌دهد. مطابق این دیدگاه، رفتاری ارزشمند است که تولید لذت کند و طبیعتاً رفتاری که تولید رنج کند ضد ارزش خواهد بود. برای لذت‌گرایی انواعی از دیدگاه‌ها ذکر شده که در نوع لذت و ویژگی‌های آن اختلاف‌نظرهایی وجود دارد (فیلدمن، ۲۰۰۱، ص ۲۰-۲۶).

بعضاً لذت‌گرایی صرف را لذت‌گرایی ساده می‌نامند و نسخه پیشرفته آن را سودگرایی می‌نامند (همان). سودگرایی مکتبی است که تولید بیشترین لذت و منفعت و سود برای بیشترین افراد را معیار سنجش و ارزیابی افعال می‌داند (فرانکنا، ۱۳۸۹، ص ۸۵-۸۷). *جرمی بنتام* (۱۷۴۸-۱۸۳۲) و *جان استوارت میل* (۱۸۰۶-۱۸۷۳) را می‌توان از بنیان‌گذاران سودگرایی دانست. *میل* که پدر لیبرالیسم جدید است، در دفاع از آزادی از مکتب سودگرایی استفاده می‌کند و استدلال‌های متعددی ارائه می‌کند که آزادی منافع فراوانی به همراه دارد و از این‌رو ارزشمند است (استوارت میل، ۱۳۵۸، ص ۱۴۷-۱۴۸).

فردریش نیچه در مکتب قدرت‌گرایی خود که یک مکتب نتیجه‌گراست، معتقد است که ارزش ذاتی از آن قدرت است. او در کتاب *دجال* چنین می‌گوید:

نیک چیست؟ آنچه حس قدرت را تشدید می‌کند، اراده به قدرت و خود قدرت را در انسان. بد چیست؟ آنچه از ناتوانی زاید. نیک‌بختی چیست؟ احساس اینکه قدرت افزایش می‌یابد - احساس چیره شدن بر ممانعی - نه خرسندی، بل قدرت بیشتر؛ به هیچ رو نه صلح، بل جنگ؛ نه فضیلت، بل زبردستی... ناتوانان و ناتندریستان باید نابود شوند. این است نخستین اصل بشردوستی ما. انسان باید آنها را در این مهم یاری کند. چه چیز زیان‌بخش‌تر از هر تباهی است؟ هم‌دردی فعال نسبت به ناتوانان و ناتندریستان یعنی مسیحیت (نیچه، ۱۳۵۲، ص ۲۶-۲۷).

لازمه این دیدگاه که قدرت ارزش ذاتی دارد و بقیه امور ارزشمندی خود را از آن می‌گیرند این است که هر امر ارزشمندی از جمله آزادی با توجه به قدرتی که برای فاعل به همراه دارد، ارزش‌گذاری می‌شود. طبیعتاً اگر آزادی به

ضعف و کاستی بینجامد، ارزشمند نخواهد بود و اگر به قدرت و توانمندی منتهی شود دارای ارزش مثبت خواهد بود. انواع دیگری از نتیجه‌گرایان وجود دارند که هریک غایت و نتیجه خاصی را ملاک و معیار ارزش‌گذاری در دانش‌های ارزشی قرار می‌دهند (ر.ک: مک‌ناوتون، ۱۹۹۸، ص ۱۳۵۶-۱۳۵۹). دیگر گرایان، کمال‌گرایان، تحقق‌نفسی‌ها و بسیاری دیدگاه‌های دیگر در ذیل نتیجه‌گرایی قرار می‌گیرند.

تأمل در مکاتب غایت‌گرا در بحث از آزادی اهمیت مؤلفه غایت و نتیجه را در فهم آزادی در دانش‌های ارزشی روشن‌تر می‌کند. بنا بر چنین لحاظی، ارزشمندی آزادی امری بی‌جهت و کور نیست و با جهت و هدف خاصی فهمیده می‌شود. اینکه افراد را در امری غیرارزشمند و نامطلوب آزاد بگذاریم، به آزادی اجتماعی آنها نیفزوده‌ایم و اینکه افراد را در داشتن اهداف و غایات مطلوبی محدود کنیم، آزادی آنها را محدود ساخته‌ایم.

مطابق این تأمل دیگر نمی‌توان آزادی را صرفاً در نبود موانع بیرونی و در معنای منفی آن فهمید. علاوه بر مؤلفه‌های موجود در تلقی از آزادی منفی، توجه به غایات و اهداف انسانی نیز برای فهم آزادی اهمیت می‌یابد. چارلز تیلور با انتقاد از طرح هابزی در تلقی از آزادی که نگاهی افراطی به آزادی منفی دارد و با غفلت از انواع و طبقات مختلف انگیزه‌ها و غایات، صرفاً به نبود مانع بیرونی توجه دارد، معتقد است که در نگاه دقیق، «آزادی دیگر به‌مثابه غیاب موانع بیرونی تلقی نمی‌شود، بلکه آزادی به‌عنوان غیاب موانع بیرونی در برابر اعمال پراهمیت (اعمالی که برای انسان مهم‌اند) تعریف می‌شود» (تیلور، ۱۳۹۵، ص ۳۱۱).

۷. مؤلفه‌های آزادی در تحلیل فلسفی

در بحث گذشته کوشیدیم برخی دیدگاه‌های مهم در بررسی و تحلیل آزادی در دانش‌های ارزشی را ذکر کنیم. اگرچه این دیدگاه‌ها از زوایای مختلفی به این بحث پرداخته‌اند، اما برخی از آنها در بعضی مؤلفه‌های مؤثر در آزادی مشترک بودند و در برخی مؤلفه‌های دیگر، متمایز می‌شدند. پراکندگی این لحاظ‌ها از داشتن نگاه فراگیر و جامع به آزادی جلوگیری می‌کند. از این‌رو لازم است که تحلیلی جامع برای آزادی ارائه شود. ذکر این نکته هم لازم است که ما در تبیین مفهوم آزادی به‌عنوان یک مفهوم فلسفی و انتزاعی و در دانش‌های ارزشی به اهم مؤلفه‌های مؤثر در فهم حقیقت آزادی بسنده می‌کنیم.

پیش از ارائه تحلیل فلسفی از آزادی باید به انواع مداخله‌های ممکن در آزادی اشاره کرد. منظور از مداخله و ایجاد محدودیت چیزی نیست جز محدودیتی که از جانب یک انسان بر سر راه آزادی دیگران واقع می‌شود. باید دید انسان‌ها از چه روش‌هایی می‌توانند برای ممانعت و محدود کردن آزادی دیگران استفاده کنند.

۷-۱. مداخله از طریق انکار غایت

این نوع مداخله و ایجاد محدودیت با پیش‌فرض گرفتن نوعی انسان‌شناسی خاص همراه است که به کاهش غایات انسانی می‌انجامد. این نوع مداخله بسیار ظریف و دقیق است و معمولاً قابل رؤیت نیست. اگر مکتبی فلسفی غایتی خاص

را از حوزه استدلال‌های اخلاقی خارج کرد، آن‌گاه انواعی از مداخله‌ها و محدودیت‌هایی را که بر سر آزادی کسب آن خیر می‌تواند به وجود آید از نظر دور نگه داشته است و جواز مداخله بی‌حساب را در آزادی مربوط به آن خیر صادر کرده است. برای مثال اگر مکتب یا جامعه‌ای خیرات و غایاتی چون مالکیت خصوصی، خانواده، اخلاق، معنویت را از دایره خیرات بشری در حوزه استدلال‌های اخلاقی خارج کند، راه را برای مداخله‌های کور باز کرده است. توضیح همه این موارد به درازا می‌انجامد و ما صرفاً به توضیح یک مورد یعنی خانواده می‌پردازیم.

اگر استدلال‌های اخلاقی در تزاخم بین امنیت اخلاقی و حفظ خانواده با آزادی دیگران تزاخم کند و امنیت خانواده نادیده گرفته شود به مداخله‌های فراوانی اجازه داده‌ایم. این‌گونه مداخله‌گری‌ها در عالم لیبرال به صورت نهادینه‌شده اتفاق می‌افتد. برنارد ویلیامز استدلال کسانی را که مخالف محدود کردن قانونی امور مخالف با اخلاق هستند، چنین بیان می‌کند:

شرط زیان در سال‌های اخیر، و در زمینه مباحثات مربوط به این مسئله که آیا اخلاق عمومی بایستی در قانون لحاظ شود یا نه، به‌شدت مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است. مسئله مذکور به این نکته بازمی‌گردد: اگر شمار فراوانی در یک جامعه معتقد بودند که رفتاری اخلاقاً نادرست است، آیا این دلیل خوبی برای وضع قانون علیه آن خواهد بود؟ اگر شرط زیان را برای قانون‌گذاری بپذیریم، آن وقت پاسخ به این پرسش «نه» خواهد بود؛ چون اعمالی وجود دارند که به لحاظ اخلاقی مورد تأیید نیستند، اما زیان‌آور هم نیستند و اصل زیان به ما می‌گوید که هیچ قانونی نباید علیه این اعمال وضع شود (ویلیامز و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۲۵۲).

این تلقی به‌خوبی نشان می‌دهد که در نگاه ویلیامز و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، آسیب به اخلاق، آسیب و زیان محسوب نمی‌شود. به تعبیر دیگر آسیب زدن به اخلاق و به‌تبع آن اموری همچون خانواده چیزی نیست که به‌عنوان آسیب زدن و محدود کردن آزادی افراد تلقی شود.

اگرچه این نگاه مخالفانی همچون لرد دولین دارد که معتقدند قانون می‌تواند با اموری فراتر از اصل آسیب نیز وضع شود و اخلاق می‌تواند ملاکی برای وضع قوانین تلقی شود، اما چنین دیدگاهی با انتقادات گسترده در دنیای لیبرال مواجه گشته و مقبولیت وسیعی نیافته است (همان، ص ۲۵۳-۲۵۷). همچنین لرد دولین نیز تبیین مبهمی از آسیب دارد. اگرچه او می‌پذیرد که می‌توان برای حمایت از اخلاق قانون وضع کرد، اما فهم او از آسیب متأثر از فهم لیبرالی است و آسیب به اخلاق را آسیب نمی‌داند.

این تلقی که اخلاقیات را از امور آسیب‌پذیر خارج می‌کند، با نگاهی سوگیرانه ارزش‌ها و خیرات انسانی را تقلیل می‌دهد. البته در میان لیبرال‌ها جریان‌های افراطی‌تری نیز وجود دارد. نگاه‌هایی که با کلیت دستگاه‌های مرجع اجتماعی که نوعی همبستگی ایجاد می‌کنند، مخالف‌اند. اینان معتقدند که «خانواده» یعنی قدرت خانوادگی، ظالمانه و ستمکار است و سرچشمه و منبع کلیه بدبختی‌ها و گرفتاری‌های امروزی است (بورک، ۱۳۸۹، ص ۲۴-۲۵). به‌خوبی روشن است که این نگاه افراطی نه‌تنها خانواده را خیر و هدف انسانی نمی‌داند، بلکه آن را شر به حساب می‌آورد. طبیعتاً در نگاه اینان رفتاری که به خانواده آسیب می‌زند، نه‌تنها به خیرات انسانی و به‌تبع به آزادی آنها

خللی وارد نمی‌کند بلکه شری را کاهش می‌دهد.

اگرچه این تلقی افراطی را نمی‌توان تلقی اکثریت لیبرال‌ها دانست، اما کم‌اهمیتی به آسیب‌های اخلاقی و خانواده در لیبرالیسم قابل انکار نیست. ویلیام گاردنر در کتاب خود به نام *جنگ علیه خانواده*، معتقد است که جریان‌های نیرومندی در غرب به جنگ علیه خانواده برخاسته‌اند و می‌گویند:

واقعیت انکارناپذیر دیگر جنگ خواسته یا ناخواسته‌ای است که از دیرباز از سوی گروه‌های کوچک اما قدرتمند، علیه ارزشمندترین نهاد اجتماعی ما به راه افتاده است. برخی از آنان فعالانه ضد خانواده را پزنی می‌کنند یا به دانش‌آموزان ما می‌آموزند که برای خانواده احترام قائل نباشند یا حتی خانواده را نماد ستم غربی یا مظهر شر و یا نوعی زندان خانگی به‌شمار می‌آورند (گاردنر، ۱۳۸۶، ص ۲۲).

اگر آسیب زدن به خانواده همانند آسیب زدن به سرمایه و اموال دیگران تلقی می‌شد، آن‌گاه جنگ علیه خانواده مداخله در خیرات فهمیده می‌شد و نهایتاً همان‌طور که برای حفظ سرمایه و جلوگیری از آسیب به آن قانون وضع می‌شد، برای حفظ از خانواده و آزادی افراد در داشتن خانواده سالم قوانین حمایتی وضع می‌شد. بنابراین روشن شد که اگر مکتبی فلسفی خیر یا غایتی انسانی را شر تلقی کند و یا اینکه آن را به عنوان غایتی که آسیب زدن به آن محدودکننده آزادی باشد، تلقی نکند، با انکار غایت به مداخله‌های کور در آزادی تن داده است.

۷-۲. مداخله از طریق ممانعت مستقیم بیرونی

این نوع از ایجاد ممنوعیت، آشکارترین و شناخته‌شده‌ترین مصداق مداخله‌گری است. مانند اینکه با استفاده از نیروی پلیسی و یا قانون، فردی از انجام کاری منع شود و به تعبیری با نیروی قهریه جلوی کسی گرفته شود. این نحو مداخله که در تعریف آزادی منفی مدنظر بود به ممانعت آشکار فرد یا افراد و حکومت‌ها از آزادی افراد اشاره دارد.

فردی که به تهدید و یا ممانعت و اکراه افراد دیگر کاری را انجام می‌دهد اگرچه با آزادی تکوینی فلش را انجام داده اما در حوزه دانش‌های ارزشی چنین فردی آزاد نیست. مثلاً اگر کسی در شرایط اکراه و تهدید، پول خود را به دزد، یا پلیس و قانون تسلیم کند، اگرچه این کار به خواست و اراده تکوینی فرد وابسته است و وی با توجه به شناخت موقعیت، چنین تصمیمی را بهترین تصمیم دانسته و آن را انتخاب کرده، اما این شخص مطابق تعریف آزاد نیست و خواست و تصمیمش را متناسب با خواست مانع تغییر داده و به تعبیری وی «مُکره» است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۵، ص ۵۲-۵۳).

۷-۳. مداخله از طریق ممانعت غیرمستقیم بیرونی

ممانعت غیرمستقیم به تأثیرگذاری در شرایط و بستر تحقق فعل اشاره دارد. این مداخله به شرایط اجتماعی‌ای اشاره دارد که عامل در آن قصد انجام فعلی را دارد. به‌عنوان مثال عرف اجتماعی، شأن و جایگاهی که به افراد اعطا می‌شود، یا شرایط اقتصادی‌ای که حاصل مهندسی فعال یا منفعل افراد و دولت‌ها باشد، همگی از عوامل تعیین‌کننده محدوده آزادی افراد است. ممکن است از مشارکت اقتصادی فرد جلوگیری نشود و حتی امکان

مشارکت بالفعل برای او فراهم آید، اما شرایط بازار به گونه‌ای باشد که این مشارکت برای وی نتایج نامطلوبی ایجاد کند و در نتیجه امکان واقعی مشارکت از او سلب شود و فرد ناچار به انتخاب و تصمیم خاصی گردد. در این نحو مداخله شرایط اجتماعی به گونه‌ای مهندسی می‌شود که شرایط اضطرار و ناچاری برای فرد ایجاد می‌گردد. روشن است که انتخاب و تصمیم فرد در این شرایط را نمی‌توان آزادانه تلقی کرد.

در این نوع مداخله ممنوعیت آشکاری متوجه فاعل نیست، اما شرایط به گونه‌ای است که فرد ناچار به انتخاب خاصی می‌شود. مثلاً اگر فرد در گرسنگی شدید ناشی از شرایط اقتصادی حاکم بر بازار، مجبور به خوردن غذایی پست شود، اگرچه این فعل به خواست و اراده او وابسته است، اما شرایط اضطرار سبب شده که وی چنین فعلی را اختیار کند. این فرد نیز، آزاد نیست و به اصطلاح او «مُضطر» است (همان، ج ۶، ص ۲۸۴-۲۸۵).

گفتمی است که شرایطی که پدید آمدن آنها کاملاً بی‌ربط به فاعل انسانی است، از حوزه بحث ما و از حوزه ارزش‌گذاری اخلاقی خارج هستند. شرایط اضطراری که ناشی از حوادث طبیعی باشد و یا بدون مداخله انسانی صورت پذیرد، اگرچه آزادی فرد را محدود می‌کند، اما از دایره دانش‌های ارزشی بیرون است.

همان‌طور که اشاره شد، مهندسی شرایط اجتماعی ممکن است به دو روش فعال یا منفعل صورت گیرد. برای مثال در فعالیت‌های اقتصادی، گاهی با مداخله دولت‌ها و نحوه توزیع منابع، شرایطی فراهم می‌شود که افراد را ناچار به انتخاب‌های خاصی می‌کند. گاهی نیز با عدم مداخله دولت‌ها و در بستر بازار آزاد شرایطی به وجود می‌آید که مثلاً صاحبان سرمایه امکان تصمیم‌سازی برای دیگران را به دست می‌گیرند. نقدی که به نظریه بازار آزاد/دام/اسمیت مطرح می‌شود همین است. /اسمیت معتقد است که با منفعل شدن دولت‌ها در مدیریت بازار، دست‌های نامرئی بازار را به سوی کارآمدی بیشتر هدایت می‌کند. /آمارتیا سن برنده جایزه نوبل در نقد این دیدگاه بیان می‌کند که کجا ثابت شده که دنبال حداکثر منافع شخصی رفتن به کارآمدترین حالت منتهی می‌شود؟ در واقع چه تضمینی وجود دارد که افراد در پیگیری منافع شخصی خود و در حوزه رقابت، رویکردی همکارانه داشته باشند. درحالی‌که این تجربه به اثبات رسیده که رسیدن به وضع مطلوب در اجتماع در گرو همکاری عملی فعالان اقتصادی است (دادگر، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶-۲۳۸). امکان بروز رویکردهای غیراخلاقی و سوءاستفاده‌کننده در بازار می‌تواند به ایجاد شرایطی بینجامد که به تبع آن افرادی مضطر و ناچار به انتخاب‌هایی خاص گردند.

۷-۴. مداخله از طریق ایجاد مانع‌های درونی

فاعل به‌عنوان یک موجود انسانی دارای ویژگی‌هایی است که در انتخاب او تأثیر می‌گذارد. حالت‌هایی همچون ترس، تحریک جنسی، جهل و... اموری هستند که می‌توانند در عدم آزاد بودن فرد در انتخابش تأثیرگذار باشند. علت اینکه این مؤلفه را از دیگر مؤلفه‌ها جدا کردیم، این است که این مؤلفه به نقش موانع و مزاحمت‌های درونی تصمیم‌گیری عامل اشاره دارد. جهل و تحریک غیرقابل کنترل از عوامل مهم درونی هستند که اگر برداشته نشوند، فرد نمی‌تواند انتخابی

آزادانه داشته باشد. فرد یا جامعه‌ای را تصور کنید که هیچ اطلاعاتی از موهبت و خیر الف نداشته باشد. این فرد یا این جامعه نمی‌تواند در انتخاب یا عدم انتخاب الف آزادانه عمل کند. داستان سامری در قرآن نمونه‌ای است از مداخله در تصمیم افراد با استفاده از روش اغرای به جهل و فریب (طه: ۹۶). امیرمؤمنان علیؑ در تبیین روش کسانی که قصد ایجاد فتنه دارند به روشنی روش‌های ایجاد تغییر را با استفاده از القای جهل بیان می‌کنند. آمیختن حق و باطل و عرضه این آمیخته می‌تواند تأثیر بسزایی در تصمیم‌سازی در افراد و به وسیله اغوا و فریب داشته باشد. از نگاه ایشان اگر این روش به کار گرفته نشود، تصمیم‌ها متفاوت خواهد بود. به تعبیری اگر باطل همان‌گونه که هست ارائه شود، پیرو نخواهد داشت (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۵۰).

برای روشن شدن بحث، مثال‌هایی را ارائه می‌کنیم. فردی را تصور کنید که یک شیء قیمتی را به بهایی ناچیز به دیگری واگذار می‌کند. اگر این فرد این عمل را به جهت جهلی تحمیل شده و یا اطلاعاتی نادرست انجام داده باشد، نمی‌توان او را در انجام چنین کاری آزاد دانست. اگر وی باخبر شود که این شیء ده‌ها برابر قیمتی که فروخته شده، ارزش داشته، طبیعتاً امکان تغییر نگاه و انتخاب دیگر در او بسیار وجود دارد.

مثال دیگر این است که خیر جامعه‌ای در کسب یک نوع فناوری خاص باشد. اگر نخبگان جامعه این امر را از مردم مخفی کنند و مردم در این جهت درخواستی نداشته باشند، نمی‌توان عدم مطالبه آنها را از روی آزادی ارزیابی کرد.

همین مسئله در تحریک‌های غیرقابل کنترل نیز جاری است. اگر فردی را به زور بدزدند و خانواده او را متلاشی کنند، به روشنی گفته می‌شود که آزادی او و خیرات آن خانواده مورد تعرض قرار گرفته است. ممکن است همین آسیب با اخلال در تمایلات فرد انجام شود. همین فرد را تصور کنید که با تحریک و اغوا به مواد مخدر آلوده گردد و مسیر زندگی او به قطع رابطه او با خانواده منجر شود. در واقع این فرد با همان آسیب‌ها مواجه شده، اما با روشی نرم. جنگ نرم که امروزه برای تغییر دیدگاه جوامع مختلف به کار می‌رود یکی از عوامل محدود کردن آزادی به‌شمار می‌آید. اینکه با تحریک‌گرایی جوانان یک جامعه، آنها را به انتخاب‌هایی وادار کنند که به خود و کشورشان آسیب برسانند و با بمباران تبلیغاتی و تحریکات مکرر غریزی امکان تعقل و فکر را از آنان سلب کنند، تعدی و تجاوز به آزادی آنها به‌شمار می‌آید.

مثال دیگر، آزادی بیان است که درباره آزادی بیان و تأثیر آن بر عموم مردم، در بین اندیشمندان غربی نیز اختلاف‌نظر وجود دارد. درحالی‌که جان دیوئی معتقد است که آزادی بیان مصداقی برای آزادی مثبت است و می‌گوید بدون آن انسان نمی‌تواند ذهن خود را پرورش دهد (بشپریه، ۱۳۸۴، ص ۳۸)، *والتر لیپمن* بیان می‌دارد که در جوامع پیچیده و مدرن امروز آگاهی مردم مقهور مردم‌فریبان است و آگاهی جمعی خصلتی تصنعی است. بنابراین از نگاه وی دموکراسی چیزی جز حاکمیت بی‌اثر مردم نیست (همان، ص ۴۳).

۷-۵. مداخله از طریق عدم ارائه امور درونی لازم برای تصمیم‌گیری

این نحو مداخله با روشی انفعالی صورت می‌گیرد. در روش قبلی با استفاده از القای جهل و فریب و تحریک و اغوا اقدام به تصمیم‌سازی می‌شد، اما در قسم اخیر با انفعال در اعطای آموزش‌های لازم و آگاهی‌های ضروری و

همچنین با عدم توجه به مسئولیت اجتماعی و دولتی در تعلیم و تربیت افراد، امکان تصمیم‌های آزادانه از فرد سلب می‌شود. این مؤلفه نیز به عوامل درونی فرد برای انتخاب آزادانه اشاره دارد و علت اینکه این مؤلفه را از قبلی جدا کردیم، اهمیت بحث از آموزش و پرورش و رابطه آن با آزادی افراد است.

این مؤلفه به شرایط درونی و ایجابی فاعل اشاره دارد؛ همان‌طور که مؤلفه قبلی به شرایط درونی اما سلبی اشاره داشت. بدون تحقق این دو مؤلفه که می‌توان آنها را شرایط درونی عامل نامید، امکان تحقق تصمیم آزادانه ممکن نخواهد شد. مطابق این دیدگاه تعلیم و تربیت و در جهت غایات انسانی شرط ایجاد تصمیمات آزادانه برای فرد است. با این تبیین، کار و وظیفه انبیا در تعلیم و تربیت انسان‌ها، اعطای آزادی به آنهاست برای اتخاذ تصمیم آزادانه و البته ارزشمند: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ، يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (جمعه: ۲)؛ او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها می‌خواند و آنها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می‌آموزد هر چند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

بنا بر آنچه گفته شد می‌توان تقسیمی منطقی برای انواع مداخله‌ها ارائه کرد. گاهی با انکار یک غایت برای انسان صورت می‌گیرد و گاهی غایت خاصی انکار نمی‌شود. در فرضی که غایت خاص انکار نشده و پذیرفته می‌شود، گاهی ممانعت توسط اموری بیرونی است و گاهی توسط اموری درونی صورت می‌گیرد. ممانعت بیرونی گاهی از قبیل مستقیم و مشهود است و گاهی با تغییر شرایط و بستر تحقق فعل صورت می‌گیرد. همچنین امور درونی گاهی با ایجاد یک مانع درونی با تصمیم آزادانه مقابله می‌کنند، مانند دادن اطلاعات نادرست و یا تحریک و اغوای غیرقابل کنترل، و گاهی با از بین بردن یا عدم ایجاد مقتضی لازم برای انجام کار درست مانند عدم ارائه اطلاعات لازم و یا عدم مسببیت در آرامش، حس اخلاقی و تربیتی در جایی که این مسببیت لازم باشد.

اینک و با توجه به انواع مداخله‌هایی که ممکن است بر سر راه آزادی قرار گیرد، می‌توانیم با استفاده از تحلیل فلسفی، تعریفی برای آزادی ارائه کنیم. ما در اینجا سعی کردیم با تحلیل مفهوم انتزاعی آزادی، تعریف مک‌کالوم را به مؤلفه‌های بیشتری بسط دهیم تا به تعریف روشن‌تری از آزادی در حوزه زندگی فردی و اجتماعی و حقوق شهروندی دست یابیم. اگر بخواهیم علاوه بر مؤلفه‌هایی که به نبود مداخله‌های فوق‌الذکر اشاره می‌کنند، خود فعل فاعل را نیز اضافه کنیم با تعریف ذیل مواجه خواهیم بود.

فرد یا گروهی آزاد هستند که ضمن داشتن شرایط درونی مناسب، بدون مداخله فرد یا گروه دیگر، بتوانند در شرایط مناسب در جهت تحقق اهداف خاصی اقدام کنند.

بنابراین با توجه به مؤلفه‌های شش‌گانه می‌توان گفت که در این تعریف از آزادی ما با شش سؤال عمده مواجهیم. آزادی چه کسی (شرایط ایجابی عامل)؟ آزادی عامل از چه موانع درونی‌ای؟ آزادی از چه فرد یا گروهی؟ آزادی برای انجام چه کاری؟ آزادی در چه شرایطی؟ آزادی برای رسیدن به چه غایتی؟ پاسخ به این سؤالات تبیین بهتری از آزاد

بودن فرد و نبود مانع و بازدارنده به ما خواهد داد. طبق این تعریف بسیاری از خلط‌ها پیش نخواهد آمد و عوامل موجود در تقسیم *آزایا برلین*، به تفصیل وجود دارند و می‌توان مداخله‌گری در دو سطح آزادی مثبت و منفی را رصد کرد.

نتیجه‌گیری

با روشن شدن ابعاد مختلف حقیقت آزادی، لزوم تأمل در جوانب مختلف آزادی برای رسیدن به فهم جامع از آن نمایان گشت. اندیشمندان مختلفی و با دغدغه‌های بعضاً متفاوتی به تبیین آزادی پرداخته‌اند، ولی عمدتاً نگاه‌های یک‌بعدی فهم آزادی را با مشکل مواجه کرده است. در تحلیل فلسفی مشخص شد که توجه به چند مؤلفه ضروری است. مؤلفه غایت که با مباحث انسان‌شناختی و تلقی از خیرات و سعادت انسانی همراه است، از عوامل مهم در فهم آزادی می‌باشد. انکار یا نادیده گرفتن یک غایت خاص به محدودیت‌های غیرقابل رصد در آزادی‌های مربوط به آن غایات خواهد انجامید. از آنجا که استدلال‌ها در حوزه دانش‌های ارزشی و برای تبیین قلمرو آزادی تابع فهم از خیرات انسانی است، انکار یک غایت خاص به عدم بررسی انواع مداخله‌ها و محدودیت‌ها در آن غایت خواهد انجامید. مؤلفه غایت با دغدغه کسانی چون طرفداران آزادی مثبت حداکثری و همچنین نتیجه‌گرایان ارتباط مستقیمی دارد. مؤلفه دیگر در بررسی آزادی، مؤلفه نبود مانع بیرونی بود که به طور مستقیم به نقض آزادی می‌انجامید. محدودیت این مؤلفه برای آزادی بسیار روشن است و طرفداران آزادی منفی به آن بسیار توجه کرده‌اند و این مؤلفه به نفی اکراه در مقابل فرد اشاره دارد. عمده لیبرال‌ها به تعریف آزادی با این مؤلفه بسنده می‌کنند.

همچنین نبود مانع بیرونی که مستقیماً جلوی فرد را نمی‌گیرد، اما شرایط را به گونه‌ای فراهم می‌کند که به عدم امکان رفتار آزادانه می‌انجامد، مؤلفه مهمی است که طرفداران آزادی مثبت و عدالت‌خواهان به آن توجه بسیاری کرده‌اند. شرایطی که به طور غیرمستقیم نتیجه عامل انسانی است و نهایتاً فرد را ناچار می‌کند و در شرایط اضطرار قرار می‌دهد تا انتخاب خاصی داشته باشد با آزادی مخالف است.

مؤلفه دیگری که در سد آزادی می‌توانست تأثیرگذار باشد مؤلفه عوامل درونی بود که به صورت مانع در مقابل تصمیم‌آزادانه قرار می‌گرفت. توجه به امکان اغواء فرد توسط دیگران در این مؤلفه برجسته است که علاوه بر اینکه با فهم از آزادی مثبت مرتبط است به عوامل درونی و تأثیرات غیرمستقیم افراد در محدود کردن آزادی‌ها از این نوع مداخله توجه دارد. نهایتاً توجه به مؤلفه عوامل درونی که با بحث از آموزش و پرورش مرتبط است، بر این مهم تأکید می‌کند که بدون ارائه آموزش‌های لازم و یا بدون تربیت مناسب، نمی‌توان افراد را در تصمیماتشان آزاد دانست. این مؤلفه که با بحث تعلیم و تربیت مرتبط است، ارتباط نزدیکی با آزادی مثبت حداکثری دارد و لزوم آموزش و تعلیم بر مدار غایات خاصی را گوشزد می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت برای فهم آزادی به عواملی چون نفی اکراه، اضطرار، اغوا و فراهم بودن تعلیم و تربیت صحیح و عدم تجاهر یا انکار خیرات انسانی باید توجه کرد.

منابع.....

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین.
- استوارت میل، جان، ۱۳۵۸، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، نشر کتاب.
- برلین، آی‌ایا، ۱۳۹۲، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- بشیریه، حسین، ۱۳۸۴، لیبرالیسم و محافظه کاری (تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم)، تهران، نشر نی.
- بورک، رابرت، اچ، ۱۳۸۹، در سراسیمگی گومورا، تهران، حکمت.
- تیلور، چارلز، ۱۳۹۵، آزادی سلب چه مشکلی دارد؟، از: نایجل وارتنون، آزادی (مقدمه به همراه گزیده متون)، ترجمه یاشار واربرتون، تهران، نگاه معاصر.
- دادگر، یدالله، ۱۳۸۳، تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی، قم، دانشگاه مفید.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.
- رالز، جان، ۱۳۸۷، نظریه عدالت، ترجمه سیدمحمدکمال سروربان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.
- سارتر، ژان پل، ۱۳۴۸، اگزریستان‌سیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، تهران، مروارید.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۱، نه‌ایه الحکمه، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۸۷ق، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران، المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
- فرانکن، ویلیام، ۱۳۸۹، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
- گاردنر، ویلیام، ۱۳۸۶، جنگ علیه خانواده، قم، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
- گری، تیم، ۱۳۸۷، آزادی، ترجمه محمود سیفی پرگو، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۷، بنیاد اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، نظریه حقوقی اسلام، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نیچه، فردریش ویلهلم، ۱۳۵۲، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، آگاه.
- واعظی، احمد، ۱۳۹۳، نقد و بررسی نظریه‌های عدالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ویلیامز، برنارد و دیگران، ۱۳۹۵، قانون، اخلاق و آزادی بیان، از: نایجل وارتنون، آزادی (مقدمه به همراه گزیده متون)، ترجمه یاشار واربرتون، تهران، نگاه معاصر.
- هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۵، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- Carter, Ian, 2012, "Positive and Negative Liberty", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, California, Stanford University.
- Feldman, Fred, 2001, "Hedonism", in *Encyclopedia of ethics*, Lawrence, Beker.
- Maccallum, G, C, 1967, "Negative and Positive Freedom", in *Philosophical Review*, V. 76, p. 312_334.
- Mcnaughton, David, 1998, "Consequentialism", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York.
- Plant, Raymond, 1991, *Modern political thought*, London, Blackwell.
- Walzer, Michael, 1983, *Spheres of Justice*, Basic books.

تعریف عام و خاص زیبایی، ناظر بر حقیقت هستی‌شناختی آن مبتنی بر آرای صدر المتألهین

mahdi.amin63@gmail.com

fanaei.ir@gmail.com

abdollahfathy@yahoo.com

مهدی امینی / دکتری حکمت هنرهای دینی دانشگاه ادیان و مذاهب و مدرس دانشگاه سوره تهران

محمد فنایی اشکوری / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالله فتحی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۹/۰۴/۱۵

دریافت: ۹۸/۰۸/۰۴

چکیده

در مقاله پیش‌رو این مسئله به بحث گذاشته شده که چگونه می‌توان تعریف واحدی از زیبایی ارائه کرد که اتصاف وجودات امکانی و وجود واجب تعالی بدان منعی نداشته باشد؟ نویسندگان تلاش کرده‌اند با ایده گرفتن از روش «تحلیل مفهومی» شیخ اشراق و با استناد بر آرای هستی‌شناختی صدر المتألهین، تعریفی عام از زیبایی ارائه کند؛ به نحوی که هم وجود واجب و هم موجودات امکانی را دربر گیرد. زیبایی مبتنی بر تشکیک خاصی وجود عبارت است از: «تحقق نحوه وجود کمالی در صورت»، و بر پایه وحدت شخصی وجود عبارت است از «نحوه تجلی یا ظهور کمالات وجود مطلق در صورت». با اضافه کردن قیوداتی به تعریف یادشده، می‌توان تعاریف اختصاصی از زیبایی نیز ارائه کرد. نویسندگان جهت دستیابی به تعاریف عام و خاص یادشده با انکار مستدل حیثیت ماهوی برای زیبایی، حیثیت وجودی را برای آن ثابت دانسته است و در ادامه به تحلیل و استخراج مفاهیم فلسفی پرداخته‌اند که بیانگر نسبت وجود و زیبایی هستند.

کلیدواژه‌ها: زیبایی، تجلی، صورت، تحلیل مفهومی، تشکیک.

تلاش نگارندگان در این پژوهش متوجه تبیین چپستی زیبایی مبتنی بر آرای هستی‌شناختی صدرالمتألهین و اظهارات پراکنده وی در خصوص زیبایی است. در واقع مسئله اصلی این است که به چه اعتباری می‌توانیم انواع ماهیات و انحای وجودات امکانی - با همه تنوع و اختلافات موجود، از قبیل مجرد و مادی - و وجود بحث و بسط حضرت حق را متصف به زیبایی و جمال کنیم؟ با توجه به اینکه هدف این نوشتار ارائه تعریفی از زیبایی است که حاوی مؤلفه‌هایی ناظر بر حقیقت زیبایی باشد؛ به نحوی که قابلیت اتصاف و حمل بر انحای متنوع و مراتب مختلف وجود را داشته باشد؛ از این رو نگارندگان در گام اول، در فصلی مستقل در خصوص روش‌شناسی تعریف مفهوم زیبایی - به‌عنوان یکی از مسائل فرعی این نوشتار - بحث و اتخاذ موضع کرده‌اند که نتیجه آن روش «تحلیل مفهومی» است و البته بدیهی است که مبدأ تحلیل مفاهیم، ناگزیر با «توصیف» آنها نیز همراه است.

با تکیه بر روش مطروحه، گاه برخی از آرای معرفت‌شناختی صدرا، مبنای تحلیل و نتیجه‌گیری احکام برخی از مفاهیم، قرار خواهد گرفت؛ مانند اینکه آیا مفهوم زیبایی مانند مفهوم سفیدی، وصفی ماهوی است یا مانند مفهوم علیت وصفی فلسفی و بر واقعیات خارجی صادق و به «نحوه واقعیت زیبایی» ناظر است؟ پاسخ به این پرسش مقدمه‌ای معرفت‌شناختی است که تکلیف مفهوم زیبایی را مشخص کرده و به تبع نقش مؤثری در درک صحیح از واقع زیبایی و افراز آن را فراهم می‌کند و این نکته را آشکار می‌سازد که در تبیین حقیقت زیبایی در خارج - که به عبارتی محکی زیبایی هم تلقی می‌شود - باید در پی ماهیات باشیم یا اصل وجود.

گاه نیز به کمک روش فوق برخی از آرای هستی‌شناختی صدرالمتألهین توصیف شده و از خلال تحلیل آنها، به مفاهیم لازم در تعریف مفهوم زیبایی خواهیم پرداخت. جهت نیل به این هدف باید به شفاف‌سازی نسبت میان زیبایی و وجود پرداخت. نظر به اینکه آرای اختصاصی صدرالمتألهین در قلمرو هستی‌شناسی را می‌توان در دو سطح «میانی؛ تشکیک مراتب وجود» و «نهایی؛ وحدت شخصی وجود» طبقه‌بندی کرد. از این رو نسبت حقیقت زیبایی در نسبت با این دو سطح از اندیشه صدرا تبیین می‌گردد. نتیجه این بخش همان‌طور که اشاره شد استخراج مفاهیم فلسفی است که ما را در ارائه یک تعریف عام از زیبایی به نحوی که اطلاق آن را از مبدأ تا ماده توجیه سازد، یاری می‌کند. علاوه بر این، امکان یافتن مفاهیم اختصاصی هر مرتبه از وجود یا ظهور مهیا می‌شود.

با توجه به منطقی که اشاره کردیم، نویسندگان در ابتدا اشاره‌ای مختصر به روش‌شناسی تعریف زیبایی کرده، سپس بخشی را به سنخ‌شناسی مفهوم زیبایی اختصاص می‌دهند و در نهایت هم‌راستا با آرای هستی‌شناختی صدرا و مستند بر مبانی مفروض در حکمت متعالیه به تحلیل مفهومی زیبایی می‌پردازند که به ارائه مفاهیمی منتهی می‌شود که در مجموع مفهوم فلسفی زیبایی را تعریف می‌کنند. همچنین نویسندگان در بخش مستقلی به ارائه تعاریف اختصاصی زیبایی در مراتب مختلف وجودات یا ظهورات پرداخته‌اند.

گفتنی است که در پاسخ به پرسش فوق، محوری‌ترین مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود و

اعتباریت ماهیت مفروض گرفته شده و به دلیل احتراز از اطاله کلام از بازخوانی آنها امتناع می‌شود.

در تبیین این مسئله چالش‌هایی وجود دارد که حل و فصل آنها بر اهمیت موضوع، مسئله پژوهش و دستاوردهای آن می‌افزاید و نتیجه آن در توسعه مفهومی قلمرو فلسفه صدرایی مؤثر است و راه را برای تولید و انباشت ادبیات و اصطلاحات دیگر فلسفی - مانند حکم زیبایی‌شناختی، لذت زیبایی‌شناختی، خیر و کمال - در حوزه‌های مرتبط فراهم می‌کند. مهم‌ترین و جدی‌ترین چالش موجود این است که *صدرالمآلهین* هیچ‌گاه در مقام تعریف زیبایی یا تثبیت جایگاه آن در قلمرو مفاهیم نبوده است و همچنین در حوزه هستی‌شناسی جز برخی اظهارات پراکنده در باب ویژگی‌های زیبایی محسوس و اطلاق واژه جمال در توصیف صفات ثبوتی واجب‌تعالی؛ تحقیقی از ناحیه صدرا که حاوی بررسی فلسفی ابعاد زیبایی و نسبت آن با وجود و حیثیت ذهنی یا خارجی آن باشد، وجود ندارد. چالش دیگری که مهم‌تر است، توجه به اقتضائات آرای هستی‌شناختی صدرا در مسئله زیبایی است؛ زیرا اگر ما حکم بر عینیت خارجی زیبایی و نسبت تنگاتنگ آن با وجود کردیم، در این صورت مرز فلسفی سترگی میان ماهیت و زیبایی قائل شده‌ایم که منطقیاً هر گونه ذات مستقل و منحاز برای زیبایی در عرض سایر اشیای دیگر منتفی خواهد شد و از لوازم آن، تعریف‌ناپذیری زیبایی خواهد بود؛ چراکه نمی‌توان در قالب تعریف ماهوی برای آن جنس و فصل تعیین کرد.

بنابراین تلاش نگارندگان در جهت حل مسئله، با رعایت این ضابطه همراه خواهد بود که علاوه بر تحفظ و وفادار ماندن بر مبانی فلسفی صدرا، شبکه‌ای از آرای و مفاهیم فلسفی را به گونه‌ای به بحث بگذارد، که قابل دفاع بوده و انتساب آن به *صدرالمآلهین* خالی از مناقشه باشد.

۱. امکان یا امتناع تعریف زیبایی

آیا اساساً زیبایی و حقیقت آن تعریف‌پذیر است؟ در آثار *صدرالمآلهین* صرفاً چند عبارات در خصوص «زیبایی محسوس» ناظر بر ابدان انسانی و صنایع ظریفه و یا اقوام مشتاق به آنها یافت می‌شود (ر.ک: *صدرالمآلهین*، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۸، ج ۷ ص ۷۲ و ۷۳؛ همو، ۱۴۱۱ق، ص ۸۲). از این رو نمی‌توان مدعی وجود یک اندیشه و تحلیلی منسجم از زیبایی در آثار وی شد. اما فارغ از این موضوع، آنچه برای یک پژوهشگر حکمت هنر و فلسفه زیبایی در سنت اسلامی، حائز اهمیت است طرح این انگاره است که اگر فیلسوفی در تراز *صدرالمآلهین* در مقام بحث فلسفی در باب زیبایی برمی‌آمد، ممکن بود چه موضعی در خصوص زیبایی و هنر اتخاذ کند؟ اندیشه‌های هستی‌شناختی و آرای *صدرالمآلهین* در قلمرو علم‌النفس و جهد و تلاش وافر که در جهت تثبیت و اتقان آنها داشته است، ظرفیت‌های قابل توجهی را در دسترس قرار داده که باید به‌عنوان اصول موضوعه و حتی مقدمات قیاس برای کشف مجهولات فلسفی امروز ما، مورد بهره‌برداری علمی قرار گیرد. به‌زعم نویسندگان می‌توان از این ظرفیت برای تبیین حقیقت زیبایی استفاده کرد و آنچه در این مقاله ارائه می‌شود محصول گذار روشمند از این ایده و فرضیه به نتایج مشخصی در خصوص حقیقت زیبایی است.

۱-۱. ادبیات پژوهشی در خصوص تعریف زیبایی از دیدگاه صدرالمتألهین

وجه مشترک پژوهش‌های انجام‌گرفته در خصوص مسئله زیبایی در حکمت متعالیه، تصریح و گاه تأکید بر عدم وجود تعریف زیبایی از ناحیه صدرالمتألهین است؛ با این تفاوت که برخی این امر را آگاهانه و به دلیل تعریف‌ناپذیری حقیقت زیبایی دانسته‌اند که به نوعی اتخاذ رویکرد سلبی است. برخی دیگر هرچند با نظر مطروحه مخالفتی ندارند، ولی با توجه به مبانی صدرا و برخی از اظهارات او در خصوص زیبایی، آن را ممکن و حتی لازم شمرده‌اند که می‌توان رویکردی ایجابی یا اثباتی دانست.

مهم‌ترین دلیلی که مبنای نویسندگان در تعریف‌ناپذیری زیبایی در رویکرد نخست قرار گرفته، ارجاع حقیقت زیبایی به وجود است. در واقع چون حقیقت وجود، تعریف‌ناپذیر است، زیبایی نیز منطقاً تعریف‌ناپذیر خواهد بود؛ زیرا با حقیقت وجود مصداقاً یگانه است (ر.ک: انصاریان، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹-۲۴۶؛ اکبری، ۱۳۸۴، ص ۷۷-۱۰۲؛ افراسیاب‌پور، ۱۳۸۷، ص ۹۱ به بعد).

تفاسیر مطرح‌شده در جستارهای فوق، مسئله را مبتنی بر این انگاره طرح و پاسخ داده‌اند که حقیقت زیبایی بر هستی‌شناسی صدرالمتألهین استوار بوده و از آن جدایی‌ناپذیر است که البته نگرش درستی است؛ منتهی با همه تلاشی که نویسندگان هر دو مقاله داشته‌اند و یافته‌های ارزشمند ارائه‌شده، به نظر می‌رسد عینیت وجود و زیبایی و سربان احکام وجود بر زیبایی، مدعایی است که نیازمند استنادات و تحلیل‌های افزون‌تری است. از سوی دیگر، تبیین نویسندگان در برخی از مواضع نارسا و ناتوان از توجیه مدعاست که این امر یا ناشی از اجمال موجود در نوشتار و ظرفیت محدود مقاله است و یا اغماض و تساهل در برداشت از عبارات صدرالمتألهین است که منجر شده، به‌سادگی نتوان ادعای مطروحه را موجه دانست.

در رویکرد دوم با وجود اینکه برخی نویسندگان بر تعریف‌ناپذیری زیبایی، خواه به دلیل بساطت آن باشد (پرویزی، ۱۳۸۸، ص ۴۶) یا بداهت آن (حکمت‌مهر، ۱۳۹۴، ص ۱۴۴) تصریح کرده‌اند؛ اما عجیب این است که در ادامه با تأکید بر امکان شناخت حقیقت عینی زیبایی، در مقام تعریف حدی از آن برآمده‌اند (پرویزی، ۱۳۸۸، ص ۵۲؛ هاشم‌نژاد و نعمتی، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷-۱۶۲).

در برخی دیگر از نوشته‌ها، نویسنده امکان تعریف ماهوی را نفی کرده، اما در عین حال پیشنهاد بازشناسی معیار زیبایی و در ادامه تعریف زیبایی از طریق شرح اسم را مطرح می‌کند. گویا نویسنده خود این گزاره ظاهراً متناقض را پذیرفته که مفهوم زیبایی بدیهی است، اما نیاز به معرفی دارد و برای اینکه منطقاً گرفتار نقض ادعای قبلی خود؛ یعنی عدم امکان تعریف، نگردد، پیشنهاد شرح اسم زیبایی و ارائه معیار را برای آن مطرح می‌کند (حکمت‌مهر، ۱۳۹۴، ص ۱۴۴). وی معتقد است «زیبایی یک امر حقیقی از حقایق عالم است که در هر شیء - متناسب با کمال آن شیء - متفاوت است و موجب اعجاب، ابتهاج یا لذت در ناظر می‌شود» (همان).

در تعریف فوق، زیبایی به حقیقتی در عالم ارجاع داده شده که با کمال نسبتی دارد؛ یعنی تعریف، ناظر به حقیقت

عینی، قوام یافته است که با مؤلفه‌های تعریف اسمی ناسازگار است؛ این در حالی است که ما اساساً در تعریف اسمی در پی واقعیت نیستیم؛ زیرا احراز وجود «مسمی» اهمیتی ندارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۳۶).

مناقشه‌ای که در رویکرد دوم و در هر دو نوع تعریف از زیبایی وجود دارد - به‌رغم ارزشمند بودن برخی از دستاوردها - خلط دو قلمرو هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در اشاره به حقیقت زیبایی است که تعریف را تا حدود زیادی منوط بر درک فاعل شناسا و مُدرک می‌سازد و این پرسش - آگاهانه و ناآگاهانه - همواره مغفول می‌ماند که چرا از قیودات معرفت‌شناختی در شرح اسم یا تعریف زیبایی که بر حقیقت خارجی آن اصرار و تأکید داریم استفاده می‌کنیم؟! این در حالی است که در صحت استنباط و استحصال چنین تعریفی و انتساب آن به صدرالمآلهین که حکم بر عینیت وجود و زیبایی می‌کند، تردید جدی وجود دارد.

دخالت دادن پای سوژه و فاعل شناسا در تعریف زیبایی، ما را با مانع بزرگی چون نسبیت مواجه می‌سازد که سازگاری آن را مثلاً در «جواهر غیرمادی غیرممتدی» چون عقول با معضل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مواجه می‌کند؛ زیرا مستقل از هر گونه آثاری که از زیبایی در مراتب یا مظاهر مختلف وجود حضور دارد و فارغ از اینکه این آثار از جمله ابتهاج و عشق از امر زیبا در فاعل شناسا پدیدار گردد یا خیر، زیبایی هست و حقیقت دارد. بنابراین منوط ساختن ابعاد زیبایی به درک دریافت‌کننده، ما را در نهایت به ذهنی بودن زیبایی - سوژکتیو بودن آن - منتهی خواهد کرد، کما اینکه جدی‌ترین آرای زیبایی‌شناسی غرب در قرن هجده گرفتار این معضل است (ر.ک: هایدگر، ۱۹۹۱، ص ۷۹؛ همچنین ر.ک: هیوم، ۲۰۰۵، ص ۱۰۹۸).

زمانی که نویسنده در ذیل همین رویکرد، زیبایی را «امر مورد تحسین و ستایش انسان» می‌داند که ناشی از بایستگی کمالات شیء مذکور است (ر.ک: هاشم‌نژاد و نعمتی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸)، در حقیقت از قیوداتی در تعریف استفاده کرده که با حقیقت هستی‌شناختی زیبایی ارتباطی ندارد. صرف تأکید و اشاره به لذت، عشق و ابتهاج زائیده از زیبایی که در کلام فیلسوفی مانند صدرا وجود دارد و در آن تردیدی نیست، نمی‌توان مدعی معرفی یا ارائه معیاری برای حقیقت زیبایی شد؛ هرچند که برخی از معیارها - مانند آنچه در تعریف فوق آمد - در بازشناسی زیبایی در مرتبه مادی و محسوسات کاربرد داشته باشد.

در ذیل همین رویکرد و در پژوهشی دیگر، زیبایی از دیدگاه صدرالمآلهین به «تجلی که مساوی با خودنمایی وجود است»، تعریف شده است (نواب، ۱۳۹۴، ص ۱۱۴-۱۳۷). تعریف زیبایی به تجلی، ناقص است؛ زیرا نه تنها مانع اغیار نیست، بلکه به‌زعم نویسنده «تجلی» صرفاً و مبتنی بر یک رأی صدرالمآلهین - که برخی آن را نظر نهایی صدرا می‌دانند - یعنی وحدت شخصی وجود، یک مفهوم عام برای تبیین حقیقت هستی‌شناختی مظاهر متکثر و نسبت آنها با واحد مطلق است. دو کتاب نسبتاً مفصل در باب زیبایی و هنر از منظر حکمت متعالیه و آرای صدرا نگاشته است: **پریچهره حکمت** (بابایی مهر، ۱۳۸۶) و **فلسفه هنر در عشق‌شناسی ملاصدرا** (امامی جمعه، ۱۳۸۵). کتاب نخست عمدتاً گردآوری است و اما کتاب دوم بیشتر در فضای آموزشی و پژوهشی مورد توجه و نقادی قرار گرفته است.

هدف نویسنده در کتاب دوم و با توجه به تصریح ضمنی وی، استحصال آرای زیبایی‌شناختی و فلسفه هنر از «عشق‌شناسی» صدرالمتألهین است. بررسی‌های نویسنده بر محور پذیرش این فرض بنیادین است که وجودشناسی فلسفه صدرا با زیباشناسی، عشق و هنر درآمیخته است و بر همین مبنا خلقت به‌عنوان فعل زیباشناسانه و عالم خلقت به‌مثابه اثری هنری لحاظ شده است (امامی‌جمعه، ۱۳۸۵، ص ۲۰). نویسنده به استحسان و تجربه زیبایی‌شناختی بسیار تأکید داشته و سعی در ضرب‌گفته‌ها و عبارات صدرا در قلمرو عشق و استحسان و انطباق آن با زیبایی‌شناسی مدرن دارد (همان، ۱۲، ۲۵، ۱۱۳۶۱).

۱-۲. نظریه مختار؛ تحلیل مفهومی زیبایی

صدرالمتألهین اساساً در مقام بررسی فلسفی زیبایی و ابعاد آن به‌عنوان یک مسئله و در ضمن یک باب مستقل برنیموده است. اما او در باب حقیقت وجود و اصالت آن و همچنین در خصوص مفهوم وجود و اینکه محصول چه نوع ادراکی است، اظهارنظر کرده است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۸۲). حال اگر پرسش از حقیقت زیبایی و مفهوم آن در نسبت با وجود و البته ماهیت، به پاسخ روشنی منتهی شود، می‌توان در باب حقیقت زیبایی و مفهوم آن نیز در نظام فلسفی صدرایی اظهارنظر کرد.

امکان یا امتناع تعریف زیبایی، پیش و بیش از هر چیز، ریشه در «حیثیت زیبایی» دارد. اینکه برخی معتقدند - همان‌طور که در ادبیات موضوعی اشاره شد - مفهوم زیبایی امکان تعریف ماهوی ندارد، به یک اعتبار صحیح است؛ زیرا لازمه ماهوی نبودن حقیقت زیبایی و مفهوم آن، تعریف‌ناپذیری آن است؛ اما به‌زعم نگارندگان با سنخ‌شناسی مفهوم زیبایی و سپس بررسی نسبت آن با وجود، می‌توان نوعی از تعریف را از آن ارائه کرد، که کارآمدی لازم را در جهت تولید و انباشت اندیشه‌های فلسفی در باب زیبایی در سنت اسلامی فراهم کند.

شاید این ایراد در ذهن‌خطور کند که ضرورت تحلیل چیستی زیبایی در دستگاه فلسفی صدرالمتألهین چیست؟ و چرا از سوئی در پی توجیه تعریف‌ناپذیری زیبایی برآمده و از سوی دیگر در پی تحلیل و تعریف آن هستیم؟ در بستر سنتی فلسفه اسلامی مشهور است که برخی مفاهیم ثانی فلسفی مانند وجود، علم و وحدت به دلیل بساطت و بداهت نیازمند تعریف نیستند؛ کما اینکه صدرالمتألهین به این نکته در «تعریف‌ناپذیری وجود» تصریح می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۵. همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۶۰، ص ۷). با این حال بسیاری از مفاهیم یادشده یا مفاهیمی مانند وجود و امکان با توجه به سنخ فلسفی آنها از منظر فلاسفه تعریف شده‌اند. از این‌رو اگر نمی‌توان تعریف ماهوی از زیبایی ارائه داد، می‌توان با رویکرد و روش دیگری به تعریف زیبایی پرداخت و از مزایای مترتب بر آن بهره‌مند گردید.

۲. روش‌شناسی تعریف زیبایی

پرسش این است که اگر زیبایی ماهیت نیست و تعریف ماهوی هم از آن امکان ندارد، آیا می‌توان رویکرد دیگری در تعریف آن اخذ کرد؟ به نظر می‌رسد به‌کارگیری ایده و نظریه شیخ/سراق در تحلیل مفاهیم، روش کارآمدی برای

تعریف زیبایی است. به‌زعم نویسندگان تکمیل صحیح فرایندی که براساس این ایده طراحی می‌شود، کمک می‌کند تا تعریف واقع زیبایی به کمک معقولات ممکن شود.

یکی از فرضیات نوشته ما این است که زیبایی مستقل از انسان و فارغ از اینکه چه چیزی از نظر انسان زیبا هست یا می‌تواند باشد، حقیقتی عینی دارد و به اصطلاح از احکام وجود است. مدعای مذکور باید از ارتکاز ذهنی صدرا استمزاج و مبتنی بر لوازم منطقی آرای هستی‌شناختی او تبیین گردد و در نهایت با کمک مفاهیم معقول، زبان فلسفی داده شود. زبان فلسفی مطروحه نه از جانب نویسندگان، بلکه از عبارات حکیم صدرالمثلهین گزینش می‌شود؛ چراکه وی به‌عنوان فیلسوف مثاله درک درستی از واقعیت خارجی - ما به الشیء هو هو - داشته و آن را در مقام ذهن افراز کرده است. سپس به آن فهم و افراز خود زبان داده و مفاهیم درک شده را در قالب الفاظ و گزاره‌های لفظی بیان کرده است.

از این‌رو در این نوشتار تلاش بر این است که تنها به توجیح رابطه بین مفاهیم و نسبت آن با زیبایی پرداخته شود. این امر با رویکرد «تحلیل مفهومی»، امکان‌پذیر است. در این راستا تلاش بر این خواهد بود که مفاهیمی گزینش و در تعریف زیبایی به کار گرفته شود که اولاً مجموع آنها تأمین‌کننده شمول زیبایی از ذات حضرت حق و اسما و صفات او تا مراتب امکانی عقلی، مثالی و جسمانی باشد و ثانیاً تا جایی که امکان‌پذیر باشد، بی‌نیاز از تعریف باشند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۰-۱۱۶). در این راستا در مواردی که نیاز باشد به اصطلاح‌شناسی یا معناشناسی مفهوم اخذ شده خواهیم پرداخت.

گفتنی است که نویسندگان درصدد تعریف زیبایی به لوازم نیستند؛ زیرا مانعی که در این رویکرد وجود دارد، عدم امکان احصای همگی لوازم - به نحوی که عمومیت آن را ضمانت کند - می‌باشد (صدرالمثلهین، ۱۳۶۲، ص ۴۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶۸).

۳. حقیقت زیبایی و مفهوم آن در نسبت با حیثیت ماهوی

بحث در این قسمت را با فرضیه خُرد آغاز می‌کنیم که «زیبایی نمی‌تواند حیثیت ماهوی داشته باشد، پس منطقیاً مفهوم آن نیز امکان تعریف ماهوی - اعم از تعیین جنس و فصل منطقی - ندارد»؛ زیرا زیبایی شیء خاصی در جهان نیست، بلکه «صفتی» است که با اشیا موجود است؛ اشیایی که ماهیات گوناگونی دارند یا اینکه اصلاً ماهیتی ندارند.

هر واقعیتی که از آن، مفهوم زیبایی و جمال قابل انتزاع است - اگر واجب بالذات نباشد - قطعاً دارای ماهیتی است، که داخل و مندرج در مقولات ده‌گانه است؛ به‌طوری‌که این واقعیت، همان وجود خاص آن ماهیت است و در عین حال زیبایی هم با همین واقعیت، موجود است. مقصود ما از اصطلاح «واقعیت» چیست؟ مقصود از واقعیت مانند انسان، گل و تابلو نقاشی، مصادیق خارجی ماهیات و غیر آن است (رک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۴-۵۶).

حال، نزاع این است که چرا زیبایی از سنخ ماهیت نیست؟ و چرا امکان تحقق مصادیق عینی مستقل برای آن امکان ندارد؟ از مهم‌ترین و در عین حال مستحکم‌ترین ادله‌ای که می‌توان بر عدم ماهوی بودن زیبایی اقامه کرد، این است

که «واجب‌تعالی» در کنار همه امور و اشیا، متصف به واژه جمال و زیبایی می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۸؛ ج ۱، ص ۱۳۶؛ همچنین، ر.ک: همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۵۵) و چون «مفهوم زیبایی» هنگامی که در واجب به کار می‌رود، مطابق با همان مفهومی است که در ممکنات به کار می‌رود؛ پس منطقاً و مبتنی بر مبانی هستی‌شناسی صدرایی، نمی‌تواند حیثیت ماهوی داشته باشد؛ چراکه «صفات واجب‌تعالی عین وجود اویند و در فلسفه به طور کلی - به‌ویژه در نظام فلسفی صدرایی - ثابت می‌کنند وجود واجب‌تعالی، ماهیتی ندارد، پس صفات او مانند قدرت و علم - و از جمله زیبایی - فاقد ماهیت خواهند بود؛ زیرا این محذور ایجاد می‌شود که زاید بر ذات و منضم به آن باشند، و این چنین چیزی در واجب بالذات محال است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۹۵-۹۶ و ۱۷۵-۱۷۶).

دلیل دوم این است که اگر زیبایی ماهیت باشد، به این معناست که مانند سفیدی، مابازا و افرادی دارد؛ یعنی وجود خاص دارد و در نتیجه، زیبایی مانند سفیدی شیئی در قبال سایر اشیاست که در شمارش اشیا جهان باید عددی را هم به آن اختصاص داد؛ به‌طوری‌که با انضمام این شیء به سایر اشیا، آنها زیبا یا نازیباً می‌شوند. با نظر دقیق و عطف توجه مضاعف، به نظر می‌رسد چنین چیزی صحیح نباشد؛ زیرا واقعیت موجود خارج - مثل فرد انسانی یا فرد سفیدی - فی‌نفسه منشأ آثار و مصداق این ماهیت - یعنی انسان یا سفید - است، نه منشأ آثار زیبایی و مصداق آن. درباره انسان می‌توانیم بگوییم؛ «او موجود است» و درباره سفیدی نیز می‌توانیم بگوییم؛ «او موجود دیگری است که عرض برای موجود اول است» ولی زیبایی، موجود خاصی از موجودات این عالم نیست تا وجود به «حمل هوهو» بر این واقعیت خاص صادق باشد؛ لذا نمی‌توان موجودی را در عرض انسان، سفیدی و... مورد اشاره قرار داده و بگوییم؛ «این موجود یا این واقعیت، زیبایی است!».

با توجه به این دو ادله‌ای که اقامه شد، حیثیت زیبایی از سنخ ماهیت نیست و ذاتی که دارای وجود خاص زیبایی و مصداق فی‌نفسه آن باشد، در خارج وجود ندارد. پس منطقاً مفهوم تحصیل‌یافته از آن در ذهن نیز مفهوم ماهوی نخواهد بود و نمی‌توان تعریف حدی از آن ارائه کرد.

با نفی ماهوی بودن حیثیت زیبایی، مفهوم زیبایی در زمره «مفاهیم ثانی از نوع فلسفی آن» قرار می‌گیرد و دلیل آن نیز روشن است؛ زیرا ما مفهوم زیبایی را هم در وصف امور خارجی و هم ذهنی به کار می‌بریم و حال آنکه «معقولات ثانی منطقی تنها وصف امور ذهنی قرار می‌گیرند» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۳).

نتیجه دومی که لازمه فلسفی بودن مفهوم زیبایی است، «اشتراک معنوی» آن است. واژه «جمال» و سایر واژه‌های مترادف با آن همچون مفهوم وجود، «مشترک معنوی» است که اطلاق آن را بر خالق و مخلوق امکان‌پذیر می‌سازد. دلیلی که می‌توان بر این امر اقامه کرد، مبتنی بر «قبول تقسیم» است؛ مفهوم زیبایی صلاحیت دارد که به اقسامی تقسیم شود مانند زیبایی واجب و ممکن یا زیبایی مجرد و مادی یا زیبایی جسم یا جسمانی و... و چون «تنها مشترک معنوی است که صلاحیت انقسام دارد» (ر.ک: مطهری، ۱۳۵۸، ج ۵، ص ۲۰۳) پس «اشتراک معنوی مفهوم زیبایی» اثبات می‌شود.

۴. حقیقت زیبایی و نسبت آن با وجود

مفهوم جمال حاکی از حقیقتی در خارج است که - طبق تبیین گذشته - حیثیتی ماهوی ندارد. پس شق دوم یعنی نسبت آن با وجود ثابت است؛ لیکن باید هویت و ابعاد این نسبت مشخص شود. در خلال برخی از بیانات صریح و غیرصریح صدرالمآلهین - هر چند با اغراض دیگر - به صفت جمال و نسبت آن با وجود حضرت حق و سایر صفات متعالی اشاره شده است (ر.ک: اکبری، ۱۳۸۴، ص ۸۲-۱۰۲). برخی پژوهشگران کوشیده‌اند از دل همین اشارات، به یک نوع تبیین از زیبایی‌شناسی صدرالمآلهین دست یابند. هدف نگارندگان از طرح چنین بحثی، صرفاً یافتن تعریف عام زیبایی است و سخن از نسبت وجود و زیبایی، در حکم مقدمه ضروری است که در ضمن حل و فصل آن، تعریف هستی‌شناختی ناظر بر حقیقت زیبایی نیز استخراج می‌شود. از این رو به جهت اینکه استدلال ما بر مسئله معلق نباشد به بازخوانی مختصر چند مقدمه لازم می‌پردازیم که مبنای صدرالمآلهین در تبیین نسبت وجود و زیبایی است:

۴-۱. مقدمات مفروض

الف. با توجه به اینکه از منظر صدرا - همچنین بسیاری از فیلسوفان دیگر - وحدت مفهومی از وحدت عینی ناشی می‌شود. مانند مفهوم وجود که بنا بر رأی اصالت وجود، بر همه واقعیات خارجی به حمل هوهو ذاتاً قابل حمل است. بنابراین همه واقعیات خارجی نوعی وحدت عینی و اشتراک وجودی دارند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۵۵؛ ج ۶ ص ۸۶).

براین اساس می‌توان گفت اگر واقعیات عینی نوعی اشتراک و وحدت در خارجیت و عینیت نداشته باشند، ممکن نیست مصداق مفهومی واحد، قرار بگیرند. به همین دلیل صدق مفهومی واحد بر واقعیات متعدد و متکثر، دال بر وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی در آنهاست (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴؛ ج ۶ ص ۶۰-۶۲)؛

ب. اصالت وجود نه مسئله‌ای هم ردیف دیگر مسائل، بلکه به‌عنوان رهیافتی فلسفی در حکمت متعالیه مطرح است، به نحوی که آغاز و انجام هر موضوعی در هستی‌شناسی وی ریشه در وجود دارد و از دریچه وجود بدان نگریسته می‌شود. صدرا با طرح منضبط اصالت وجود، توانسته تمام ساختمان مابعدالطبیعه را از فلسفه ارسطویی به فلسفه‌ای که اساساً غیرارسطویی است، دگرگون سازد (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۸۹، ص ۷۴-۷۶).

چون نزاع مفهومی که در باب زیبایی مطرح کردیم، به نحوه واقعیت زیبایی ناظر بوده و مسئله پژوهش متوجه تحلیل مفهوم جمال با هدف درک و افراز صحیح واقع زیبایی است، لذا فرایند تحلیل باید شامل گستره وسیع زیبایی باشد و از مفاهیمی کمک بگیریم که ریشه در خارج داشته و به اصطلاح صدرالمآلهین «متاصل در ثبوت و تحقق» باشند و در این صورت است که قابلیت توجیه فلسفی، در دستگاه وجودی حکمت متعالیه را می‌یابد؛

ج. حمل حقیقت و رقیقت نوع سوم از حمل هوهو بوده و مانند حمل اولی و حمل شایع صناعی امری ذهنی و محصول کارکرد ذهن در برقراری ارتباط میان مفاهیم است. برخلاف حمل شایع، در این حمل محور تغایر، «مصداق» و محور اتحاد، «مفهوم» است. چون نمی‌توان مفهوم واحد را از دو مصداق به طور کامل ناهمسان، انتزاع کرد، بنابراین باید گونه‌ای از وحدت میان آن دو مصداق وجود داشته باشد؛ لکن این وحدت، نه وحدت شخصی بلکه «وحدت سنجی» است. مثل حمل مراتب

وجود بر یکدیگر که موضوع و محمول در مصداق ناهمسان هستند، اما در مفهوم با یکدیگر اتحاد دارند. این اتحاد در مفهوم، به همان بیان یادشده، بیانگر نوعی وحدت سنجی میان مصداق آنهاست (ر.ک: قمی، ۱۳۷۸، ص ۹۵-۱۴۷).

پس اگر اثبات شود که جمال نحوه از کمالات وجود است؛ بنابراین مراتب ضعیف آن را می‌توان به حمل حقیقت و رقیقت بر مراتب شدید حمل کرد؛ زیرا به تعبیر صدرا «رقیقت همان حقیقت است به خاطر اتصال آن» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۷) و همواره یک «وحدت سنجی» در کمال - خواه در مراتب تشکیکی مظاهر باشد یا مراتب تشکیک وجود - میان مصداق طولی جمال وجود دارد؛

د. صدرا مبتنی بر قاعده بسیط‌الحقیقه و با رهیافت وجودی، واجب‌تعالی را به‌عنوان کل‌الوجود اثبات می‌کند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۲) و این سخن در مورد همه صفات کمالیه صادق است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۲) و می‌توان گفت وجود حق، همه زیبایی است و هم همه آن، زیبایی است. ثانیاً صدرا معتقد است صفات کمالیه عامه تنها بر وجود بماهو وجود عارض می‌گردد (همان)؛ پس صفات - از جمله زیبایی - حقیقتاً نه با ماهیت بلکه با وجود - اعم از واجب و ممکن - مساوقت دارند؛ ثالثاً صفات حق‌تعالی در وجود هیچ تغییری با یکدیگر ندارند و تنها در مقام مفهوم و با اعتبار حیثیات مختلف است که از یکدیگر متمایز می‌شوند (همان، ص ۳۳)؛ زیرا بساطت وجود، منافاتی با انتزاع مفاهیم متکثر از آن ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۰؛ ج ۶، ص ۱۴۶-۱۴۷). بنابراین صفت جمال قطعاً در مقام مفهوم غیر از مفاهیم سایر صفات است.

۴-۲. تبیین نسبت وجود و زیبایی: استحصال مفاهیم عام

با عطف نظر به مقدمات فوق و لحاظ آنها، در ضمن اصولی به تبیین نسبت زیبایی و وجود می‌پردازیم: الف. هرگونه اظهارنظر در باب جمال، لزوماً با رهیافت وجودی امکان‌پذیر است. اولاً به دلیل اهتمام صدرا به این اصل فلسفی خود که در همه کلیات و حتی جزئیات مباحث سر بیان پیدا کرده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۸)؛ ثانیاً در مباحث قبل به این نتیجه رسیدم که زیبایی حیثیتی ماهوی ندارد و با ضمیمه کردن این اصل که صفات عامه کمالیه از جمله جمال، بر ماهیات عارض نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۳۲). می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که هر تحلیلی از حقیقت زیبایی، مبتنی بر دو رأی تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود باید به «نحوه وجود یا نحوه ظهور وجود» منتهی گردد.

در واقع چون زیبایی از جمله صفات کمالیه است، بنابراین به حدود اشیا ختم نمی‌شود، بلکه این حدود اشیاست که در هر مرتبه‌ای و به نحو تشکیک، به زیبایی که «نحوه وجود یا نحوه ظهور وجود» است، ختم می‌گردد. همچنین مفهوم زیبایی نه بر این ماهیات بلکه بر مصداق متنوع از انحاء وجود به «حمل حقیقت و رقیقت» و به نحو تشکیکی صدق می‌کند. اتصاف ماهیات مختلف به زیبایی، ناشی از «نحوه وجود ماهیات یا نحوه ظهور وجود در این ماهیات» است؛ زیرا حائز کمال ویژه‌ای هستند؛

ب. صدرالمتألهین کل صفات ثبوتی را «صفات جمالیه» می‌نامد و به عینیت میان این صفات با ذات واجب‌تعالی

تصریح کرده است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۸-۱۱۹) و تأکید می‌کند که این صفات هرچند به لحاظ مفهومی تغایر دارند، لیکن از حیث مصداقی با هم عینیت دارند (همان، ص ۲۸۱). حال پرسش این است که مفاهیم متکثر به‌ویژه زیبایی براساس چه منطقی به مصداق واحدی که وجود باشد، دلالت می‌کنند؟ سعی وافر و فلسفی صدرالمآلهین در اتصاف ذات حضرت حق به هر صفتی خواه «ثبوتی یا جمالی» و خواه «سلبی یا جلالی»، ما را به اصل مهمی رهنمون می‌سازد، که با لحاظ آن می‌توانیم به فهم نسبتاً قابل قبولی از منطق انتزاع و اطلاق صفات و مفاهیم متکثر منتهی گردیم. این اصل «حیثیتِ اتصافِ صفات» یا «حیثیتِ انتزاع آنها» است. تبیین نسبت زیبایی با وجود نیز در گرو روشن ساختن «حیثیتِ اتصافِ جمال بر وجود» و همچنین «حیثیتِ انتزاع آن» است.

با توجه به اینکه مسئله ما تبیین نسبت وجود و زیبایی است، اگر ما مسیری را برای توجیه اتصاف جمال بر ذات حضرت حق و انتزاع آن بیابیم در حقیقت نسبت ذهنی صفت زیبایی و وجود - که بنا به تشکیک خاصی، مصداق اتم و فوق‌التمام وجود و بنا به رأی وحدت شخصی تنها وجود حقیقی و مطلق است - را نیز یافته‌ایم که در بچه‌ای برای افراز و فهم یگانگی وجود و زیبایی در خارج است؛

ج. از حیث معرفت‌شناختی حلقه واسط میان وجود و جمال در «مفهوم کمال» خلاصه می‌شود و زمانی که صحبت از جمال می‌کنیم، در حقیقت در خصوص سنخ خاصی از کمالات صحبت می‌کنیم (همان، ج ۶ ص ۱۲۲). لذا همواره کمال با زیبایی هم‌آغوش است و یک تقدم تحلیلی بر جمال دارد. با این وصف، مهم‌ترین مقوله در تحلیل مفهوم زیبایی «کمال» است که مبتنی بر رأی تشکیک وجود در «أنحاء وجود» تحقق تشکیکی دارد و مبتنی بر رأی وحدت شخصی وجود در «أنحاء ظهور» متجلی می‌گردد که تجلی مشکک «کمالات وجود مستقل بالذات» هستند. بنابراین «حقیقت کمال و انواع آن» میانجی تحقق یا ظهور جمال و زیبایی در هستی است و شاید به این دلیل است که صدرالمآلهین صفات ثبوتیه را بتمامها «صفات جمالیه» می‌نامد (ر.ک: همان، ج ۶ ص ۱۱۸-۱۱۹)؛ زیرا حیثیت ثبوت کمالی از کمالات واجب‌تعالی وجه مشترکی است که مصحح اطلاق وصف جمال بر صفات مذکور و به تبع بر ذات است (همان، ج ۷، ص ۳۳۲). بنابراین زیبایی به واسطه کمال وجودی، وارد نظام تشکیک - تشکیک در وجود یا تشکیک در مظاهر - می‌شود که به‌اختصار به آن می‌پردازیم.

۱-۲-۴. حقیقت کمال زیبایی‌شناختی مبتنی بر رأی تشکیک وجود

آموزه تشکیک از دیدگاه صدر - به طور خلاصه - این است که یک حقیقت جهان خارج را پر کرده است و حقیقت وجود، ذاتاً واحد است و از سوی دیگر چون نمی‌توان کثرت موجودات خارجی را که ذاتاً متغایر و متمایز هستند منکر شد، پس باید حکم کرد که حقیقت وجود ذاتاً هم واحد و هم متکثر است. این وحدت و کثرت عینی جز با تشکیک در حقیقت وجود توجیه‌پذیر نیست و حقایق وجودی به نحو تشکیکی متمایز و متکثرند (همان، ج ۶ ص ۸۶؛ همچنین ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۴۰)؛ بنابراین مبتنی بر اصالت وجود و رأی تشکیک وجود، حقیقت هر چیزی و تشخص آن در «نحوه وجود» آن است که با فعلیت کمالات محقق می‌شود. «نحوه وجود کمالی» رگن

حقیقی زیبایی در خارج است. در این میان «نحوه وجود کمالی» در نسبت با ذات واجب‌الوجود معنای مطلق می‌یابد؛ زیرا وجود واجب‌تعالی عین ذات همه اشیا و موجودات است و کمالات همه موجودات را می‌توان به حمل حقیقت و رقیقت به ذات او اسناد داد. این امر مقتضای قاعده بسیط‌الحقیقه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۱۰-۱۱۲)؛ فلذا «نحوه وجود کمالی» واجب‌تعالی به معنای «وجود مطلق کمالی» است.

۲-۴. حقیقت کمال زیبایی شناختی مبتنی بر رأی وحدت شخصی وجود

عبارات و اظهارات صدر در آثار خویش اغلب به گونه‌ای است که به صراحت وجود رابط و ظهور را یگانه دانسته است (همان، ج ۱، ص ۲۶۲ و ۳۲۹؛ ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۴ و ۳۲۰-۳۲۱). اشاره مختصر به «نظریه وجود رابط معلول» که صدرالمتألهین از آن در تبیین نظریه وحدت شخصی وجود کمک می‌گیرد، ما را در فهم و تبیین نسبت زیبایی و وجود کمک می‌کند.

الف) نظریه وجود رابط معلول

به طور خلاصه «فقدان جنبه فی‌نفسه در معلول، همان وجود رابط معلول و دیدگاه صدرالمتألهین است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۱۷) که به معنای عدم مغایرت واقعیت علت و واقعیت معلول است؛ یعنی اگر علت را یکی از اشیا بشماریم و به آن عددی اختصاص دهیم، نمی‌توان معلول را ثانی آن شمرد و عددی را هم به آن اختصاص داد (ر.ک: همان، ص ۲۲۰؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹).

بنابراین گرچه مبتنی بر «نظریه وجود رابط، ممکنات را به منزله اشیا، موجودات و واقعیاتی متکثر نفی می‌کنیم و شیئیت و موجودیت و واقعیت را منحصرأ به واجب بالذات که وجودی مستقل و غیرمعلول و یگانه است، اختصاص می‌دهیم، منتهی همه آنها را به منزله شئون متکثر این واقعیت یگانه می‌پذیریم» (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۲۲۰ و ۲۲۱).

ب) تشآن و تجلی جانشین علیت و جعل

نظریه وجود رابط معلول، «تجلی و تشآن» را جانشین «علیت و جعل» می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱). از همین روست که معمولاً فیلسوفان «نظریه تشآن» را در مقابل علیت قرار می‌دهند (ر.ک: عبودیت، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳۸-۲۳۹). جانشینی تشآن به جای علیت، ایجاب می‌کند که تقدم دیگری که آن را «تقدم بالحق» می‌نامند، جانشین تقدم بالعلیه شود؛ زیرا در نظریه تشآن، معلول وجود فی‌نفسه ندارد و هنگامی که می‌گوییم «وجود معلول»، در واقع مراد همان وجود حق است، اما در مقام تجلی در مرتبه‌ای که معلول، می‌نامیم (همان).

ج) تشکیک در ظهور جانشین تشکیک در وجود

اگر به نظریه «وجود رابط معلول» قائل باشیم و به جای علیت، تشآن و تجلی داشته باشیم، در این صورت حلقه‌های سلسله وجود که در بحث تشکیک در وجود مطرح شد به جز حلقه نخستین که وجود فی‌نفسه مستقل

واجب بالذات است، سلسله‌ای از روابط را تشکیل می‌دهند که هیچ‌یک وجود فی‌نفسه ندارد. یعنی نه وجود است، نه موجود است، نه واقعیت است، بلکه کل این سلسله چیزی نیست، جز شأن همان وجود مستقل، اما شأنی که در درون خود از نوعی تمایز و تکرر برخوردار است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۷).

د) تجلی جمال؛ تجلی کمالات وجود مطلق (واجب تعالی)

با عطف توجه به مقدمات فوق، بنا بر «وحدت شخصی وجود» چون کل وجود، حق تعالی و همه حق تعالی، وجود است، استناد جمال بر خداوند به معنای انتساب جمال به کل وجود است. در حقیقت تنها یک وجود در خارج است که این وجود بسیط، بعینه کل اشیاست؛ پس مطلق صفات از جمله زیبایی در مطلق وجود نهفته است و جمال و زیبایی تجلی کمالات همین وجود است. از این رو مظاهر متکثر ذاتاً فاقد این صفات از جمله زیبایی هستند و در واقع صرفاً نمودی و مظهری از زیبایی وجود مطلق را دارند (همان، ج ۲، ص ۲۹۲). مضاف بر اینکه این نمود و مظهریت موجودات نیز یک حقیقت مشکک است. از این رو مبتنی بر تشکیک در مظاهر و شئون وجود واحد، شدت و ضعف ظهور زیبایی در مظاهر هستی دایره مدار تقدم و تأخر بالحق یا قرب و بُعد به وجود حقیقی است.

با این وصف و بر مبنای «وحدت شخصی وجود» هر حکم و وصفی به مظهری از مظاهر بعینه همان نسبت آن به وجود مستقل بالذات است نه به حسب ذات این وجود بماهوهو، بلکه به حسب شأن و مرتبه او (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۳۹ و ۲۴۰). بر این اساس حکم به زیبایی برای هر موجودی - عقلی، مثالی، مادی و محسوس - در حقیقت حکم به زیبایی حق تعالی است؛ منتهی در شأن و مرتبه آن موجود خاص که نمودی از آن وجود مطلق محسوب می‌شود. این نتیجه خود دلیل بر این ادعاست که زیبایی یک حقیقت واحد در هستی دارد که اولاً بالذات از آن واجب تعالی است و ثانیاً برای موجوداتی است که در حکم شئون و ظهورات آن حقیقت هستند.

پس زیبایی که تا اینجا می‌توان گفت «کمالات وجود مطلق» است، حقیقتاً از مجرای تجلی رخ می‌نماید؛ از این رو هرگونه تبیینی از هر موضوعی از جمله زیبایی، بدون لحاظ نسبت آن با «تجلی» که از احکام ضروری نظریه وحدت شخصی وجود است، بی‌معنا یا ناقص خواهد بود. بر این اساس مفهوم «تجلی» از جمله مفاهیمی است که در کنار سایر مفاهیم کلیدی مانند «وجود» و «کمال» این قابلیت را دارد که در تعریف عام از زیبایی از آن بهره‌مند شد.

هـ.) تجلی بالذات زیبایی و تجلی بالغیر در ظهورات متنوع

«وجود در هر چیز همان نحوه ظهوری است که به خاطر افاضه نور وجود از جانب واجب، محقق می‌شود» (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۴۱) و «در هر شیئی از اشیا در مرتبه خاصی ظهور می‌یابد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۲۹) که دال بر تشکیکی بودن تجلی کمالات وجود است. از سوی دیگر چون «تکرری در فیض وجود و تعددی در تجلی نیست» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۵) پس ناگزیر حقیقت زیبایی نیز باید از رهگذر تجلی کمالات وجود مطلق، رخ نماید که در این صورت تجلی بالذات کمالات خواهد بود. در سایر موجودات، صرفاً

نحوه‌ای از ظهور آن تجلی حقیقی در مظاهر و شئون مشکک است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۱) که به اصطلاح «تجلی بالغیر زیبایی» می‌نامیم.

به این ترتیب، حکم به تجلی حقیقت وجود، در حقیقت زیبایی نیز سریان پیدا می‌کند و جمال در نسبت با وجود مطلق، حقیقتی بالذات است و نسبت به سایر موجودات، حقیقتی بالغیر است که در هر موجودی به حسب نحوه ظهور تشکیکی کمالات وجود مطلق، تحقق می‌یابد.

د. تعین یا تجلی کمالات وجود - مبتنی بر هر دو رأی هستی‌شناختی صدرالمتألهین - که اسباب زیبایی در هستی است، از رهگذر چه حیثیتی پدیدار می‌شود؟ آیا می‌توان مفهومی را از دل نظام هستی‌شناسی صدرا گزینش و استخراج کرد، که حاکی از حیثیتی در هستی باشد، تا بگوییم تحقق یا ظهور کمالات وجود از طریق این حیثیت است؟ پاسخ به این پرسش، گره ابهام در نسبت وجود و زیبایی را می‌گشاید و به مثابه نخ تسبیح یک نظم و نظام دقیق فلسفی به مفاهیم و حلقاتی که اشاره شده، می‌دهد. به‌زعم نویسندگان پاسخ این پرسش در تبیین یکی از کلیدی‌ترین اصطلاحات فلسفی صدرالمتألهین، یعنی مفهوم «صورت» نهفته است.

واژه صورت در جای جای فلسفه صدرا حضور دارد؛ ما در مجموعه آثار صدرا با اسامی همچون صور مادی، طبیعی، ممتد، دائم، جوهری، خاص، مطلق و شخصی برخورد می‌کنیم و این اصطلاح پرکاربرد در نظریه‌های مربوط به وجود، وحدت، ماهیت، معرفت، رؤیا و معاد حضور دارد. بدیهی است که تصریحات صدرا در خصوص معانی صورت، ما را به پذیرش صرف اشتراک لفظی در واژه «صورت» سوق نمی‌دهد؛ زیرا با پذیرش این ادعا اولاً با یک آشفتگی در گزینش و جعل اصطلاحات مواجه می‌شویم که لازمه آن مغالطات بی حد و حصر در معانی اسامی و واژه هاست. ثانیاً عبارات صدرا حاکی از وجود یک منطقی در استعمال واژه صورت است، که به آن اشاره خواهیم کرد.

۳-۲-۴. تبیین معنای مفروض از صورت

صدرا به‌تبع ابن‌سینا و غزالی به پنج معنا در خصوص صورت اشاره می‌کند؛ صورت به‌منزله ماهیت نوعیه، صورت به‌منزله ماهیت شیء خاص، صورت به معنای حقیقت خاصی که به ماده ضمیمه شده است، صورت به معنای حقیقت مشخص و صورت به معنای کمال مفارق (همان، ج ۲، ص ۳۲).

صدرا از سه اصطلاح ماهیت، حقیقت و کمال، از میان معانی یادشده، بهره برده و در تبیین خود به کار می‌گیرد، ولی معتقد است که این سه مفهوم فلسفی را می‌توان به یک اصطلاح مبنایی‌تر یعنی «فعلیت» تحویل برد و تعریف صورت را بر آن استوار ساخت (همان). صدرالمتألهین در عبارت خود به نحو تلویحی بر این نکته اشاره می‌کند که صورت به ماهیتی که بالفعل نیست، نسبت داده نمی‌شود (همان، ص ۳۳)؛ زیرا طبیعتاً بالفعل صورت است که سبب انتساب حقیقت ایجاد شده به شیء است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳۲).

بدین ترتیب تقوم حقیقت اشیا تنها از طریق «صورت» است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴). روشن است که در صور مجرد، فعلیت بدون حضور و شرط ماده محقق می‌شود و معنای صورت عبارت از جوهر بالفعل تامی

است که حقیقت شیء و کمالات آن را تشکیل می‌دهد و در عین حال بی‌نیاز از هر گونه ماده و استعدادی تحقق پذیرفته است (ر.ک: همان، ج ۶ ص ۲۷۳؛ همو، ۱۳۹۱ق، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۹۸).

۴-۲-۴. وجودی بودن حقیقت صورت

رهیافت وجودی مبتنی بر آموزه اصالت وجود، شاهد محکمی بر وجودی بودن صورت است؛ بالاخص اینکه با برخی از بیانات صدرا مواجه هستیم که این نظر را تأیید می‌نمایند (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴-۳۵). پس صورت «جنبه بالفعل وجودی است که کمالات ماهیات را تعیین و تحقق می‌بخشد» و صدرا به همین دلیل صورت را «موجودات عینی و محصلی می‌داند که انواع را فعلیت می‌بخشد» (همان، ج ۵، ص ۱۸۱).

شاید بتوان مدعی شد که صدرا از طریق صورت در پی ایجاد تمایز میان «موجود و وجود» و بین «وجود و ماهیت» است و در واقع صورت حقیقتی است که به وسیله وجود، لباس ماهیت بر تن می‌کند. شاید تعبیر برخی صاحب‌نظران مبنی بر اینکه حقیقت ماهیت همان فرم یا صورت است را نیز بتوان به این بیان بازگرداند (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۸۵، ص ۸۷). اشکال: اگر مفهوم صورت به کیفیتی که بیان شد در تعریف زیبایی وارد گردد، اطلاق زیبایی به ذات حضرت حق با محذور مواجه خواهد شد؛ دو راه برای گریز از این مشکل وجود دارد؛ نخست بررسی کنیم که آیا صدرا این واژه را برای ذات حضرت حق استعمال کرده است تا شاهدی برای تصرف در دایره معنای فلسفی صورت باشد و بتوان یک معنای عامی برای آن لحاظ کرد. در غیر این صورت باید در معنای صورت میان ذات واجب‌تعالی و معالیل یا مظاهر او تفصیل قائل شد.

راه دوم این است که به‌طور کلی مفهوم صورت را در تبیین نسبت وجود و زیبایی و به‌تبع تعریف زیبایی کنار بگذاریم. با توجه به اینکه مفهوم صورت در تحقق و تجلی کمالات در ماهیات، مبتنی بر چارچوب ضابطه‌مند فلسفی در حکمت متعالیه نهاده شده است، پیش گرفتن راه دوم یعنی حذف آن موجب می‌شود که هرگونه تبیین در نسبت وجود و زیبایی دچار خدشه باشد یا گرفتار نقصان گردد؛ زیرا یکی از مهم‌ترین حیثیات وجودی که دخالت مستقیم در تحقق اشیا یا ظهور آنها دارد، نادیده گرفته شده است؛ بنابراین راه نخست را پیش می‌گیریم.

صدرا از ذات واجب‌تعالی با تعبیر «صورة الصور» یاد می‌کند (همان، ج ۷، ص ۱۰۶ و ۱۸۱؛ ج ۱، ص ۱۷۳). از سوی دیگر صدرالمآلهین بر این اصل تأکید و تصریح دارد که چون وجود واجب‌تعالی، واجب من جمیع جهات است و به این اعتبار «کل الوجود» است؛ پس حمل هر مفهوم ماهوی به ذات او موجب نقص خواهد بود؛ زیرا یا به ترکیب وجود و عدم و یا به ترکیب وجود و ماهیت منتهی می‌شود.

حال - با توجه به مطالب فوق - حمل صورت از ناحیه صدرالمآلهین چه توجیهی می‌تواند داشته باشد؟ به نظر می‌رسد اگر حمل صورت، از سنخ «حمل حقیقت و رقیقت» باشد، محذوری در میان نخواهد بود؛ زیرا اطلاق صورت به واجب‌تعالی من حیث هو واجب و من حیث هو وجود صرف، نادرست است؛ در مقابل اطلاق صورت من حیث هو کل الوجود و بسیط الاشیا، خالی از اشکال است.

نتیجه یادشده مقتضای قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشیا و لیس بشیء منها» هست. اگر چیزی که بسیط است،

دارای شیء الف و فاقد شیء «ب» باشد، در این صورت حیثیت وجود «الف» عین حیثیت وجود «ب» نخواهد بود. در غیراین صورت مفهوم «الف» و مفهوم «لاب» یکی خواهند بود و این محال است. بنابراین ممکن نیست بسیط‌الحقیقه متحصّل از کون شیء و لاکون شیء باشد. با نفی تالی شرطیه، مقدم آن باطل می‌شود. به این دلیل است که الزاماً بسیط‌الحقیقه حائز همه کمالات است (همان، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۲).

مراد از اشیا در قاعده فوق، وجود الهی اشیاست که صرف وجود و کمال محض و بدون هیچ محدودیتی هستند؛ نه وجودهای مادون آنها که دارای جنبه عدمی و امکانی‌اند. با این وصف اطلاق عنوان صورت در واجب‌تعالی نه به معنای صورت اشیا عقلی، مثالی و یا طبیعی مقارن با ماده، بلکه به معنای کمالات وجودی آنهاست که در صورت وحدت حقه حقیقیه و بساطت محض در ذات واجب‌تعالی جمع است.

۴-۲-۵. تعیین یا تجلی زیبایی در انحای صورت

در سیر تبیین «نسبت وجود و زیبایی» با ابتدا بر رهیافت اصالت وجود و از رهگذر تحلیل اصول مختلف به همراه نتیجه‌ای که در معناشناسی «صورت و نسبت آن با وجود» گرفتیم، می‌توان پذیرفت که نسبت وجود و زیبایی در «نحوه وجود یا نحوه ظهور کمالات وجود در صورت» خلاصه می‌شود. صورت همان جنبه بالفعل وجودی است که کمالات ماهیات متنوع را تعیین بخشیده یا به ظهور می‌رساند. بنابراین صورت به معنای مذکور ناگزیر باید انحای گوناگون داشته باشد؛ زیرا وجود، انحای متعدد یا ظهورات متنوع دارد و به تبع زیبایی - که محصول فعلیت کمالات انحاء وجود است - هم مراتب مختلف پیدا می‌کند. تفصیل مراتب یادشده در ضمن تعاریف اختصاصی زیبایی، در بخش پنجم مقاله ارائه می‌شود.

۴-۳. جمع‌بندی نهایی

با کنار هم گذاشتن «مفاهیم فلسفی» که در مباحث گذشته با تکیه بر مبانی صدرا گزینش شده و مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت، می‌توان یک تعریف عام از زیبایی ارائه کرد. تعریف یادشده براساس دو رأی صدرالمآلهین از هستی، دو گونه عبارت پیدا می‌کند: اگر اندیشه تشکیک خاصی وجود او را ملاک قرار دهیم، زیبایی «تحقق نحوه وجود کمالی در صورت» است و اگر اندیشه وحدت شخصی وجود معیار باشد، زیبایی عبارت از «نحوه تجلی یا ظهور کمالات وجود مطلق در صورت» است.

۵. استخراج مؤلفه‌های خاص زیبایی

تاکنون در این باب صحبت کردیم که مفهوم زیبایی و مترادفات آن از سنخ مفاهیم عقلی هستند که وصف اشیاى ذهنی و خارجی قرار گرفته و حاکی از نحوه وجود آنها هستند؛ که در ممکنات با وجود ماهیت، موجود است و در مرتبه واجب با وجود واجب بالذات موجود است. در این بخش با تبیین ویژگی‌های اختصاصی مراتب و مظاهر وجود که مؤلفه‌های عام زیبایی به‌ویژه «صورت» را مقید می‌سازد، به مفاهیمی دست خواهیم یافت که در عین تحفظ بر تعریف عام از زیبایی، معرف شاخص‌هایی برای زیبایی‌های خاص هستند.

۵-۱. مؤلفه‌های مفهومی جمال در واجب‌تعالی

پیش‌تر اشاره شد که صدرالمتألهین، همان‌طور که کل صفات ثبوتی را «صفات جمالیه» می‌نامد، در ادامه کل صفات جمالی را به یک صفت واحد یعنی «وجوب وجود» ارجاع می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۱۲۴) و از سیاق عبارت پیداست که حیثیت اتصاف این صفت به ذات، چیزی جز «تأكد و شدت در وجود» نیست و تحویل همه صفات و ارجاع آنها به یک صفت واحد - یعنی وجوب وجود - ریشه در وجود جمعی حضرت حق دارد. دلیل صدرالمتألهین بر این سعی وافر فلسفی در بازگرداندن همه اوصاف حقیقیه به یک وصف، چیزی جز حفظ مقام «وحدت و بساطت مطلقه خداوند» نیست (همان، ج ۶ ص ۱۱۸-۱۲۰ و ۱۳۵) که شرط وجود جمعی است (ر.ک: همان، ص ۳۴۹ و ۳۸۹) و چون بساطت محض است (همان، ج ۶ ص ۲۶۴) پس وجود جمعی کمالات و وحدت واجب‌تعالی نیز محض خواهد بود و هیچ نحوی از ترکیب و تکثر در آن راه ندارد (همان، ج ۱، ص ۳۳۹). با این وصف جمال مطلق نتیجه وحدت بحت و بسیط خداوند است و از این‌رو وحدت و بساطت دلیل اتصاف ذات به جمال خواهد بود و به عبارت بهتر حیثت واجب‌تعالی اتصاف به جمال مطلق وحدت بحت و بسیط حضرت حق است.

دو پرسش یا به عبارت بهتر دو مناقشه در انطباق این تعریف عام با واجب‌تعالی وجود دارد:

۱. نخست اینکه با توجه به اطلاق من جمیع جهاتی که وجود و صفات واجب‌تعالی دارد آیا می‌توان عبارت‌هایی

چون «نحوه وجود» یا «نحوه ظهور» را به خداوند اطلاق کرد؟

در خلال بحث نسبت وجود و زیبایی بر این نکته به طور تلویحی اشاره رفت که بنابر رأی تشکیک وجود، انحای وجودات همه سلسله یک حقیقت واحد هستند که یک نحوه از آن وجود واجبی و در غایت کمال و فوق تمام است (همان، ج ۲، ص ۲۹۷) و انحای دیگر مادون آن هستند. از این حیث اطلاق نحوه وجود بر واجب‌تعالی محذوریتی نخواهد داشت و همین‌طور بنا بر رأی وحدت شخصی وجود، در خارج حقیقتاً یک وجود است که این وجود بسیط، بعینه کل اشیاست؛ پس مطلق صفات از جمله زیبایی در مطلق وجود نهفته است و جمال تجلی کمالات همین وجود در انحای ظهور است (همان، ص ۲۹۲). پس اطلاق نحوه ظهور بر کمالات وجود مطلق محذوریتی نخواهد داشت.

۲. ثانیاً مفهوم صورت که در تعریف زیبایی آمده است، به چه معنایی بر واجب‌تعالی حمل می‌شود و صورت به

این معنا با چه خصوصیتی در واجب‌تعالی موجود است؟

اینکه مقصود از صورت چیست و به چه معنایی بر واجب‌تعالی حمل می‌شود در ذیل مبحث «حقیقت وجودی صورت» و در ضمن یک اشکال و پاسخ آن توضیح داده شد که صورت نه به معنای جوهری و ماهوی آن بلکه به معنای «صورة الصور» که وجود بحت و بسیط است بر خداوند اطلاق می‌شود. از همین جا پاسخ بخش دوم پرسش نیز مشخص می‌شود که بساطت علی الاطلاق و وجود جمعی کمالات، حاکی از «صورت الصور» بودن واجب‌تعالی است. بنابراین زیبایی در واجب‌تعالی مبتنی بر رأی تشکیک وجود عبارت از «تحقق نحوه وجود کمالی در صورت بسیط و وحدت محض» است و مبتنی بر رأی وحدت شخصی وجود، «نحوه ظهور یا تجلی کمالات وجود مطلق در انحای صور» است.

۵-۲. مفاهیم اختصاصی زیبایی در ممکنات و مظاهر

صدرا جواهر را به چهار گروه تقسیم می‌کند (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۱۰۴؛ ج ۵، ص ۲۵۵؛ ج ۸، ص ۱۳۵ و ۱۳۷) که به ترتیب از مجرد محض به مادی محض و از اشرف به اخس عبارت‌اند از:

(الف) غیرمادی غیرممتد، شامل همه جواهر عقلی و از جمله نوادر از نفوس انسانی؛

(ب) غیرمادی ممتد، شامل کلیه جواهر مثالی و از جمله عموم نفوس انسانی و برخی از نفوس حیوانی؛

(ج) مادی غیرممتد، شامل نفوس نباتی و برخی از نفوس حیوانی؛

(د) مادی ممتد، شامل انواع اجسام طبیعی.

دو نکته در خصوص تقسیم‌بندی وجود دارد: نخست اینکه این مرزبندی گاهی کم رنگ می‌شود (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ۹۶-۹۷)؛ دوم اینکه صدرا «به تلازم بین مادیت و جسمانیت معتقد نیست. گویا او معیار مادیت یا تجرد جواهر را در نیاز و عدم نیاز به ماده می‌داند و امتداد را هم با مادیت و هم با تجرد سازگار می‌داند و آن را فقط ملاک شدت و ضعف در مادیت و تجرد به‌شمار می‌آورد» (همان، ص ۹۵).

۵-۲-۱. تعریف اختصاصی زیبایی در جواهر غیرمادی غیرممتد

عقول نسبت به ذات واجب‌تعالی از ترکیب وجود و ماهیت و به عبارت دقیق‌تر از وجود و عدم برخوردارند؛ زیرا صفت «وجوب وجود» از آنها سلب شده (همان، ج ۶، ص ۱۲۲) و کمال تام آنها بالغیر است. نسبت به مادون خود نیز از وجود جمعی کمالات افراد نوع (همچنین ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۹۱، ق، ص ۲۷۳-۲۷۴) خود برخوردار بوده و به اصطلاح بساطت تام دارند (صدرالمآلهین، ۱۳۷۵، ص ۹۸).

با این وصف اگر مبنا را «تشکیک وجود» بگیریم، «نحوه وجود عقول» به «بساطت تام» متصف می‌شود. اگر مبنا را «وحدت شخصی وجود» بگیریم، این «مظهریت عقول» است که بنا بر تشکیک در مظاهر (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۹) به بساطت تام متصف می‌شود و این به دلیل قُربی است که به وجود محض دارد. بنابراین مفهوم «بساطت و وحدت تام صورت» است که می‌تواند قید اختصاصی در تعیین حدود «معنای صورت» در تعریف زیبایی عقول باشد. در این صورت مبتنی بر رأی تشکیک وجود، «نحوه وجود کمالی که در صورت بساطت و وحدت تام» باشد از جمال عقلانی برخوردار است و مبتنی بر رای وحدت شخصی وجود اگر «کمالات وجود مطلق در صورت یا مظهر بساطت تام تجلی کند» زیبایی عقلانی است. زیبایی نفس ناطقه فردی از افراد نوع انسانی، که در فرایند حرکت اشتدادی نفس به مرتبه عقلانی رسیده باشد، ملحق به این مرتبه و ضوابط آن خواهد بود.

۵-۲-۲. تعریف اختصاصی زیبایی در جواهر غیرمادی ممتد (مثالی)

از آنجاکه صورت تمام حقیقت‌شیه است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۷۹) و با عطف توجه به خصوصیتی که از جواهر مثالی در دسترس است (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۶۳-۵۶۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۵۹؛

عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۰۰) حقیقت زیبایی در جواهر مثالی را باید در مفهوم «بساطت صورت» ملاحظه کنیم. یعنی «نحوه وجود کمالی» و یا «نحوه ظهور کمال وجود مطلق» در ابدان مثالی، در صورت بسیط اما دارای امتداد محقق می‌شود؛ اما به نسبت نقصی که در وجود این موجودات پدید آمده است و فاصله‌ای که از مرتبه مافوق خود یعنی عقول و مرتبه واجب‌تعالی دارند، گرفتار ترکیب و تکثر گشته‌اند و آن پدید آمدن خصوصیتی از ماده در آنهاست؛ یعنی حائز شکل شده‌اند که مجموعه‌ای از عوارض کمی و کیفی و حتی وضع خیالی هستند.

بنابراین به‌زعم نویسندگان ما با دو ظهور یا دو تحقق از وحدت مواجه هستیم که یکی اصالتاً و در بساطت بدن یا جواهر مثالی که خالی از ترکیب ماده و هیولاست، ظهور دارد؛ دیگری وحدت در اجزای صوری - عوارض مثالی - است؛ زیرا این عوارض مثالی (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۰۵-۱۰۸) هستند که مجموعاً هیئت کلی (صدرالمثالین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۷۸) و شکل جسم مثالی آنها را تشکیل می‌دهند.

زیبایی این عوارض در چیست؟ به نظر می‌رسد اجزای کمی - اعم از انواع خطوط و اشکال حاصل از آنها - یا اجزای کیفی از قبیل درخشندگی و رنگ سطوح که عوارض مثالی محسوب می‌شوند در یک ترکیب کلی، هیئتی را پدید می‌آورند که در کلیت آن نحوه‌ای از وحدت آشکار می‌شود که در تناسب یا حسن ترکیب اجزای کمی و کیفی نهفته است. این هیئت متناسب الاجزاء که با غایت بدن مثالی هم تناسب دارد، کمال عوارض بدن مثالی است.

بنابراین اگر در مقام تعریف باشیم، مبتنی بر رأی تشکیک وجود «تحقق نحوه وجود کمالی صورت بسیط ممتد در هیئت متناسب» یا مبتنی بر رأی وحدت شخصی وجود «نحوه ظهور و تجلی کمال وجود مطلق در صورت بسیط ممتد در هیئت متناسب» مجموع مؤلفه‌های مفهومی هستند که زیبایی جواهر غیرمادی ممتد را معرفی می‌کنند.

نکته اول: تعریف زیبایی ابدان مثالی که در فوق ارائه شد، هم در خصوص جسم مثالی نفس در جهان برزخ نیز صادق است و نیز به بدن باطنی مثالی که نفس در نشئه مادی و در معیت بدن، در ضمن حرکت جوهری داراست نیز صدق می‌کند؛ نکته دوم: صور ادراکی جزئی که معلول و محصول انشاء نفس انسان هستند نیز متصف به زیبایی مثالی می‌شوند؛ زیرا صور خیالی مبنی بر تطابق طولی ماهیات، یک نحوه از وجود مجرد ماهیت - وجود برتر ماهیت - هستند که از این حیث، هم رتبه با وجود صور مثالی در مراتب هستی قرار می‌گیرند.

۳-۲-۵. زیبایی در جواهر ممتد مادی

الف) تعریف اختصاصی

صحبت از زیبایی در جواهر مادی ناگزیر در دو حوزه «نفس» و «صورت» است (صدرالمثالین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۳۸). آیا در نشئه مادی، صرفاً در پی تعریف زیبایی ابدان طبیعی و جسمانی اشیا اعم از جماد، نبات، حیوان و انسان، هستیم یا اینکه به زیبایی دو مرتبه نفس و بدن طبیعی خواهیم پرداخت؟ آنچه مدنظر ما برای تعریف در این نشئه است، صرفاً ابدان جسمانی و اجسام است و با مبدأ آثار حیاتی امور - یعنی نفس - کاری نداریم؛ زیرا زیبایی در نفوس مثالی انسانی و حیوانی ملحق به زیبایی جواهر ممتد غیرمادی و ضوابط آن است.

پس طبیعتاً در نشئه مادی می‌توان از زیبایی هیأت ظاهری ابدان طبیعی حیوانی، انسانی، سایر امور طبیعی و اجسام، صحبت کرد که نتیجه امتزاج و ترکیب صور پیشین است؛ زیرا تفاوت صورت و هیأت به تفاوت تقدم و تأخر، تحویل می‌شود و در واقع «هیئت نتیجه صورت است» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۹۲-۱۹۳ و ۲۷۸).

عشق یا علاقه مادی نیز به همین هیئت و صورت ظاهری تعلق می‌گیرد (همان، ج ۲، ص ۸۷). قریب به اتفاق اظهارات صریحی که از صدرالمآلهین در باب زیبایی وجود دارد، ناظر به هیئت همین صور و ابدان طبیعی است که در ذیل واژه‌هایی همچون «جمیل» و گاهی «جمال» در دسترس است (همان، ج ۱، ص ۱۲۸؛ ج ۷، ص ۱۷۲).

عبارت‌های دیگری از صدرا وجود دارد که وی ذیل عناوین مذکور، در مقام اشاره به شاخصه‌های زیبایی انسانی است؛ همچون شمایل لطیف، تناسب یا تناصف اعضا، ترکیب خوش (ر.ک: صدرالمآلهین، ۱۴۱۱ق، ص ۸۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۲ و ۱۷۳).

در خصوص امور غیر از انسان هم از عبارت‌هایی مثل «محاسن الأجسام» (همان، ج ۲، ص ۷۸) یا «لصور الحسان» (همان، ص ۱۸۷) استفاده کرده است. همچنین در عبارت‌های دیگری نیز در خصوص مصنوعات هنرمندان و تلاش و شوق آنها در جهت تکمیل و تحسین مصنوعاتشان صحبت کرده و چنین گرایشی را برای حفظ نظام و مصلحت زندگی اجتماعی انسانی مؤثر دانسته است (همان، ج ۷، ص ۱۶۵).

بنابراین تعریفی که می‌توان برای زیبایی ابدان و اجسام طبیعی مادی مبتنی بر رأی تشکیک ارائه کرد، عبارت است از «تحقق نحوه وجود کمالی در صورت ممتد سیال، که هیئت ظاهری آن از ترکیب متناسب اجزاء کَمّی و کیفی تشکیل شده است» و مبتنی بر رأی وحدت شخصی وجود «نحوه تجلی یا ظهور کمالات وجود مطلق در مظهر یا صورت ممتد سیال، که هیئت ظاهری آن از ترکیب متناسب اجزاء کَمّی و کیفی تشکیل شده است». در ضمن تعاریف مذکور قید مهمی تحت عنوان نسبیّت مقرر است که در اصطلاح «صورت ممتد سیال» منظوی و ملحوظ است که به توضیح آن می‌پردازیم.

ب) نسبیّت در زیبایی جواهر ممتد مادی و عوارض آن

۱. نسبیّت هستی‌شناختی

با توجه به اینکه جواهر ممتد مادی، در حال حرکت و اشتداد در عَرَض و جوهر هستند (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۰۹-۳۱۰ و ۳۲۷-۳۳۶) و شیء در جهت دستیابی به کمال نهایی خود، مدام در حال کسب صورت جدید و زوال صورت قبلی است. پس میزان زیبایی وابسته به میزان فعلیت یافتن کمالات جوهر ممتد سیال در ضمن حرکت جوهری است. همه زیبایی شیء در گرو همه زمان یا همه عمر شیء در حال حرکت معنا پیدا می‌کند (ر.ک: همان، ص ۳۲۹) ما در هر زمانی که با شیء برخورد می‌کنیم، با مقطعی از آن و به تبع با میزانی از زیبایی که در این مقطع وجود دارد، مواجه هستیم. نکته دیگر اینکه زیبایی هر نوع و گونه از جواهر ممتد سیال، از حیث کمالات بالفعل شیء و در مقایسه با قرب و بُعدی که به کمال نهایی و غایی آن دارد، معین می‌گردد که خود نسبیّت زاست. بنابراین «نحوه وجود کمالی» در اجسام مادی باید متناسب با «غایت بیرون از ذات آنها» که نشانگر کمال نهایی است در نظر گرفته شود و عدم توجه به این نکته، درک دقیق از تعریف زیبایی را عقیم خواهد ساخت.

۲. نسبت معرفت‌شناختی

هر گاه صحبت از ادراک انسان - در نشئه مادی و جسمانی - در میان است، همواره سهمی از نسبت در شناخت نیز وجود دارد که معلول سه عامل است:

- اوضاع و احوال شیء خارجی در ضمن حرکت جوهری؛

- اوضاع و احوال مُدرک در حواس باطنی و ظاهری و همچنین متأثر از حرکت اشتدادی نفس؛

- شرایط محیطی؛ اعم از اجتماعی و سیاسی که مؤثر بر حالات روانی شخص است.

بنابراین درکی که انسان از تناسب و ترکیب اجزا و اندازه‌های کمی و کیفی اشکال و هیئت‌صوری اجسام دارد، همواره کم یا زیاد - متأثر از عوامل پیش‌گفته است. همین عوامل منشأ جعل «اعتباراتی» از ناحیه شخص می‌شود که در فرایند درک زیبایی امور دخالت مستقیم دارد. به همین دلیل انسان ناگزیر در یک چرخه‌ای از مقایسه‌های بی‌پایان امور زیبا و زشت یا زیبا و زیباتر قرار می‌گیرد، که نمی‌توان به سادگی، پایه ثابت تأثیرگذاری را مشخص و میزان آن را تعیین کرد.

نتیجه‌گیری

هویت جمال با حقیقت وجود هم‌آغوش است و حیثیتی که اسباب پدید آمدن حقیقت زیبایی را فراهم ساخته است، چیزی جز «کمالات وجود» نیست که در «أنحاً یا مظاهر متنوع وجود» به فعلیت نشسته است. «صوری» که عینیت‌بخش کمال است در هر مرتبه یا مظهری از مظاهر وجود، حکایتگر «نحوه زیبایی» هستند. مبتنی بر «رأی تشکیک وجود» صحبت از مراتب وجود است یا طبق رأی «وحدت شخصی وجود»، از مراتب مختلف مظاهر سخن می‌گوییم. اگر تحقق یا ظهور جمال در هر مرتبه از وجود یا شئون آن به‌طور اختصاصی تعریف شود، می‌توان در نهایت یک تصویر روشنی از خصوصیات عام و خاص جمال در هستی ارائه داد.

زیبایی در یک تعریف عام و بر مبنای تشکیک وجود «تحقق نحوه وجود کمالی در صورت» است و اگر اندیشه وحدت شخصی وجود معیار باشد، زیبایی عبارت از «نحوه تجلی یا ظهور کمالات وجود مطلق در صورت» است. در تعاریف زیبایی حقایق واجب و ممکن باید «قید اختصاصی» مدنظر را در «مفهوم صورت» و تعیین حدود آن خلاصه کرد. با ضمیمه کردن قید «بحت و بسیط» به تعریف عام، می‌توان تعریف اختصاصی از زیبایی «واجب‌تعالی» ارائه کرد که در متن مقاله بدان اشاره شده است.

مفاهیم «بساطت و وحدت تام صورت» در دلالت بر زیبایی «جواهر عقلی» رساست؛ یعنی اگر مبنا «تشکیک وجود» باشد این نحوه وجود صورت در عقول است که به «بساطت تام» متصف می‌شود. اگر مبنا را «وحدت شخصی وجود» لحاظ کنیم این مظهریت عقول است که بنا بر تشکیک در مظاهر به «بساطت تام» متصف می‌شود. «بساطت ممتد در هیئت متناسب» قیودی هستند که با ضمیمه شدن به تعریف عام، زیبایی «جواهر مثالی» را مبتنی بر هر دو رأی *صدرالمتألهین*، معرفی می‌کنند.

«صورت ممتد سیال که هیئت ظاهری آن از ترکیب متناسب اجزای کمی و کیفی تشکیل شده است» نیز عبارتی است که با ضمیمه شدن به مفاهیم اصلی در تعریف عام، زیبایی ابدان و اجسام مادی را معرفی می‌کند. زیبایی آثار مصنوع که در متن مقاله بدان اشاره شده است، در نسبت با انسان تعریف‌پذیر است؛ زیرا تعیین «کمال مصنوعات» در «کارکرد» و «شکل ظاهری» ارتباط وثیقی با «اعتبارات انسانی» دارد.

منابع.....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۶، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. افراسیاب پور، علی اکبر، ۱۳۸۷، «زیبایی از دیدگاه ملاصدرا»، *خردنامه صدرا*، ش ۵۱، ص ۹۱-۱۰۷.
- اکبری، رضا، ۱۳۸۴، «ارتباط وجودشناسی و زیبایی‌شناسی در فلسفه ملاصدرا»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، سال هفتم، ش ۱، ص ۸۷-۱۰۲.
- امامی جمعه، سیدمهدی، ۱۳۸۵، *فلسفه هنر در عشق‌شناسی ملاصدرا*، تهران، فرهنگستان هنر.
- انصاریان، زهیر، ۱۳۸۶، «فلسفه هنر و زیبایی‌شناسی صدرایی»، در: *ملاصدرا به روایت ما*، به کوشش مجتبی حسینی سرای و همکاران، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۹، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، دانشگاه تهران.
- بایابی مهر، علی، ۱۳۸۶، *پریچهره حکمت؛ زیبایی‌شناسی در مکتب ملاصدرا*، تهران، مولی.
- پرویزی، مهدی، ۱۳۸۸، *زیبایی در حکمت متعالیه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، قم، دانشگاه باقرالعلوم.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۵، *هرم هستی، تحلیلی از مبانی هستی‌شناسی تطبیقی*، چ سوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حکمت‌مهر، محمدمهدی، ۱۳۹۴، «حکمت زیبایی، بر اساس فلسفه صدرایی»، *قیسات*، ش ۷۸، ص ۱۲۹-۱۶۹.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، المرآة الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۲، *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه*، تصحیح عبدالمحسن مشکاة‌الدینی، تهران، آگاه.
- _____، ۱۳۶۳ الف، *مفاتیح الغیب*، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۳ ب، *المشاعر*، به اهتمام و تصحیح هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه و تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۳۹۱ ق، *شرح الاصول من الکافی*، تهران، مکتبه المحمودی.
- _____، ۱۴۱۱ ق، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۹۸۱ م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۱، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قمی، محسن، ۱۳۷۸، «بسیط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشئ منها»، *حوزه*، ش ۹۳، ص ۹۵-۱۴۷.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- نواب، محمدحسین، ۱۳۹۴، «در سنت اسلامی، اصالت با زیبایی‌شناسی است یا هنر؟»، *قیسات*، دوره بیستم، ش ۷۸، ص ۱۱۴-۱۳۷.
- هاشم‌نژاد، حسین و سیدجواد نعمتی، ۱۳۹۰، «زیبایی‌شناسی در فلسفه صدرالمتألهین»، *فلسفه*، ش ۲، ص ۱۲۷-۱۶۲.
- Heidegger, Martin, 1991, *Nietzsche, translated by: David Farrell Krell*, NewYork, Harper Collins Press.
- Hume, David, 2005, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Meridian, Liberty Fund Inc.

The General and Specific Definitions of Beauty Regarding its Ontological Truth on the Basis of Mulla Sadra's Opinions

✦ **Mahdi Amini** / PhD Student in Philosophy of Religious Art University of Religions and Denominations
mahdi.amin63@gmail.com

Mohammad Fanaie Eshkavari / Professor in Department of Philosophy IKI fanaei.ir@gmail.com

Abdullah Fathi / Assistant Professor in Department of Philosophy IKI abdollahfathy@yahoo.com

Received: 2019/10/26 - **Accepted:** 2020/07/05

ABSTRACT

In the present article, the discussion is on how one can offer a single definition for beauty that can be applied to possible beings as well as exalted necessary being. The writer has attempted to get idea from Sheikh Ishraq's method of "conceptual analysis" and adduce Mulla Sadra's ontological views to offer a general definition of beauty in a way that covers both the necessary being and the possible beings. The beauty based on specific gradation of existence is "realization of mode of perfection existence in form", and on the basis of personal unity of existence is "the mode of manifestation or appearance of perfections of absolute existence in form". By adding stipulations to the abovementioned definition, one can present specialized definitions of beauty as well. To obtain those general and specific definitions, the writer, while arguably denying the quidditative mode for beauty, has regarded the existential mode for it, continuing his discussion by analyzing and extracting philosophical concepts which reflect the relationship between existence and beauty.

KEY WORDS: beauty, manifestation, form, conceptual analysis, gradation.

The Philosophical Analysis of Freedom in Value Sciences

Mujtaba Mesbah / Associate Professor in Department of Philosophy IKI m-mesbah@Qabas.net

✉ **Ali Ahmadi Amin** / PhD Student in Comparative Philosophy of Morality IKI ali_20750@yahoo.com

Received: 2020/01/15 - **Accepted:** 2020/10/04

ABSTRACT

In value sciences, 'freedom' refers to something which is, in itself, a human action and can be evaluated. Freedom is among the important concepts and generally among the much disputed values in value sciences, a value whose analysis would have a great impact on value arguments. The concept of freedom is among the secondary philosophical intelligibles and abstract concepts, a concept obtained through comparison. In understanding freedom, it is necessary to consider six parameters: (1) the action of the agent, (2) lack of external obstacle or reluctance, (3) preparing the necessary conditions in society or lack of emergency condition, (4) no interference in internal factors or deception, (5) preparing the necessary internal factors through education and training, and (6) accepting and considering the human destination and good fortunes in moral reasoning.

KEY WORDS: freedom, value, interference, value sciences.

Corporeality of the Eternal World in the Quran's View and that of the Muslim Philosophers

Ja'far Anwari / Associate Professor in Department of Exegesis and Quran's Sciences IKI anvari@qabas.net

Received: 2019/12/06 - **Accepted:** 2020/08/28

ABSTRACT

According to the explicit texts in the Holy Quran, there are corporeal features in the hereafter. However, there have been disputes among the Muslim thinkers and philosophers and a wide variety of views have been presented by them. These range from the views that regard the hereafter as just spiritual to those that consider it as merely corporeal. Among those who consider the hereafter as both spiritual and corporeal, some maintain that the "ideal body" is the body in the other world, and some others have spoken of the elemental material body, and still some others have considered the body in the hereafter to be an immaterial corporeal body. Accordingly, they have spoken of the differences between the worldly and otherworldly bodies. Those who hold this view have even adduced the Quranic verses. In this article, we have tried, after reporting those various views and reviewing them, to specify the right view.

KY WORDS: the Quran, philosophers, corporeal resurrection, spiritual resurrection, ideal body, material corporeal body, immaterial corporeal body.

Evaluation and Criticism of the Argument of 'Public Consensus' for Proving God's Existence

✉ **Farah Ramin** / Associate Professor in Department of Islamic Philosophy and Theology Qom University
f.ramin@qom.ac.ir

Maryam SeifAli-Pur / MA of Islamic Philosophy and Theology Qom University

Received: 2020/01/01 - **Accepted:** 2020/08/15

alipoormaryam9414@gmail.com

ABSTRACT

The argument of 'public consensus' is a popular argument founded on the basis of all humans' belief in God's existence. Although it seems that the argument lacks the strength of other arguments, it is somewhat justified and acceptable. Evidences show that the majority of human beings believe in the existence of a meta-physical being; thus, many philosophers and theologians have regarded humans' common agreement and public consensus as the support for some theories and beliefs. The most common facts proven through this method are 'God's existence' and 'eternality of human's spirit'. This study seeks to answer the following questions: "How do the expositions of this argument emphasize on the innate divinity and theism in addition to public consensus in believing in God?" and "What doubts have been cast on the argument and its expositions?" The findings of the study show that this argument has two certain expositions with numerous narrations, each of which stresses on universality of belief in God and human's innate theism. Although some objects such as denying universality, rejecting the innateness of the argument, stressing on analogy and suspicion of polytheism have been put forward for this argument, each has been answered and investigated here.

KEY WORDS: universal agreement, belief in God's existence, innate divinity or theism, argument of public consensus.

The Critical Investigation of Mulla Sadra's Theory of Bi-domain Unity With an Emphasis on Quranic Verses and Traditions

Muhammad Taqi Yusefi / Associate Professor in Department of Philosophy Baqer al-Uloom University

Received: 2019/11/27 - **Accepted:** 2020/09/15

yosofi@bou.ac.ir

ABSTRACT

The discussion on unity or duality of the soul and body has been, and is, the focus of attention by scholars. Although Mulla Sadra believes in two domains for the soul, he emphasizes on the unity of the soul and the body. It does not mean, however, that two independent essences are unified; rather, human soul is a being with orders; its lower order is the body and its higher order is the soul. Accordingly, Mulla Sadra's theory can be called bi-domain unity. This is while the content of the verses and traditions cannot be considered consistent with his view as he wishes. This is because although the Quranic verses denoting the creation of the man from a material origin and in a gradual way are initially consistent with his theory, it is difficult to prove it as an evidence for this. On the contrary, there are many verses and traditions asserting the duality of the soul and the body.

KEY WORDS: soul, body, spirit, bi-domain unity, duality of the soul and body.

The Concept of 'Differentia' in Avicenna's Philosophy and that of Sohrawardi And its Evolution in Mulla Sadra's Philosophy

✉ **Roya Tizhoosh** / MA of Islamic Philosophy and Theology Shahid Beheshti University royatizhosh1371@gmail.com

Maryam Salem / Assistant Professor in Department of Philosophy Shahid Beheshti University m-salem@shu.ac.ir

Received: 2019/12/09- **Accepted:** 2020/08/05

ABSTRACT

'Differentia' is the only concept among the 'Five Universals' that is not essentially quidditative. It is neither 'essence' nor 'accident'. Rather, it is, as Avicenna puts it, the most general concept. Generality of the concept 'differentia' and its being out of the circle of categories can show its being existential, which Avicenna does not assert anyway. For Sohrawardi, the concept 'differentia' has basically no place in his philosophy due to its simple light quiddity. And in logic, he rejects the limit elements, i.e. genus and differentia, by criticizing Peripatetic definition. Considering Sohrawardi's critics of elements of quiddity and inspired by Avicenna, Mulla Sadra asserts, based on principality of existence, that the concept of 'differentia' is existential. For Mulla Sadra, the form of mode of existence of a thing is in outside, whose negatively conditioned consideration, i.e. the very 'differentia', is a philosophical concept, not a quidditative one. In this article, we show how the 'differentia' returns from its logical position to its originally philosophical position, and turns into one of the essential accidents of existence as it is.

KEY WORDS: differentia, form, Avicenna, Sohrawardi, Mulla Sadra.

Studying the Meaning of Essence in the Philosophical System of Aristotle and Farabi

Mehri Changi Ashtiyani / Assistant Professor in Department of Islamic Teachings Shari'ati Faculty

Received: 2019/02/13 - **Accepted:** 2020/09/24

mehrihangi@yahoo.com

ABSTRACT

In the present article, we have sought to investigate the concept of 'essence' in Farabi's thought and show the distinctive point between Farabi's image of essence with that of Aristotle. To do so, we firstly mention and explain Farabi's definition of essence and the criteria he has provided for it in his *al-Horuf*. Then, we make that definition and those criteria a basis to pursue various orders of essence in his other philosophical works. Continuing our discussion on the distinction between Farabi's view and that of Aristotle on 'essence', we would mention the nature of 'essence' in the book entitled *metaphysics* and, finally, investigate the difference between those views. Those differences arise from Aristotle's essence-centered look and Farabi's existence-centered look. In his pursuit of the truth of existence or the reason for existence of beings, Aristotle arrives at the 'particular individual essence', since he regards the 'essence' the same as 'existence'. But for Farabi, the thing's individuation arises from its existence and not its essence. Thus, the thing is realized with existence, and this is different from its essence or entity.

KEY WORDS: essence, existence, entity, the First Being, the First Mover.

ABSTRACTS

The Way the Philosophical Concepts Are Realized in Transcendental Philosophy

Muhammad Farsiyat / PhD Student of Philosophy IKI

m.farsiat1366@gmail.com

Received: 2020/01/10 - Accepted: 2020/09/17

ABSTRACT

How the philosophical meanings are realized in transcendental philosophy is subsidiary to the principality of existence and conventionality of meaning. By posing the ideas of principality of existence and conventionality of meaning, Mulla Sadra proved that external identities are of the type of truth of existence and that the meaning is impossible to be found in external world. Therefore, he maintains that the existence of meanings, including the philosophical meanings, in the external world is their verifying external quiddities. Considering the fact that Mulla Sadra does not know the external quiddities to be of the meaning type, he thus believes that the contrast of concepts and meanings would not necessarily lead to multiplicity of instances and it is possible that multiple concepts and meanings refer to one single quiddity. It is necessary to mention that although Mulla Sadra regards it possible for multiple concepts and meanings to refer to one single quiddity, by putting forward the idea that accident is separable from what it belongs to, he could prove that the accidents are externally super added to what they belong to.

KEY WORDS: philosophical concepts, essential concepts, meaning, truth of existence, principality of existence and conventionality of meaning, accident.

Table of Contents

The Way the Philosophical Concepts Are Realized in Transcendental Philosophy	7
<i>Muhammad Farsiyyat</i>	
Studying the Meaning of Essence in the Philosophical System of Aristotle and Farabi	27
<i>Mehri Changi Ashtiyani</i>	
The Concept of ‘Differentia’ in Avicenna’s Philosophy and that of Sohrawardi And its Evolution in Mulla Sadra’s Philosophy	43
<i>Roya Tizhoosh / Maryam Salem</i>	
The Critical Investigation of Mulla Sadra’s Theory of Bi-domain Unity With an Emphasis on Quranic Verses and Traditions	59
<i>Muhammad Taqi Yusefi</i>	
Evaluation and Criticism of the Argument of ‘Public Consensus’ for Proving God’s Existence	73
<i>Farah Ramin / Maryam SeifAli-Pur</i>	
Corporeality of the Eternal World in the Quran’s View and that of the Muslim Philosophers	89
<i>Ja’far Anwari</i>	
The Philosophical Analysis of Freedom in Value Sciences	107
<i>Mujtaba Mesbah / Ali Ahmadi Amin</i>	
The General and Specific Definitions of Beauty Regarding its Ontological Truth on the Basis of Mulla Sadra’s Opinions	123
<i>Mahdi Amini / Muhammad Fanaie Ishkawari / Abdullah Fathi</i>	
English Abstracts	4
<i>Sayyed Rahim Rastitabar</i>	

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 220000 Rls., and yearly subscription is 880000 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. 18, No. 1

Fall 2020

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Mohammad Fanaei Eshkavari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris 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. 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