



معرفت فلسفی

سال چهاردهم، شماره چهارم
تابستان ۱۳۹۶

فصلنامه‌ای علمی - پژوهشی در زمینه علوم فلسفی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر مسئول: علی مصباح

سر دبیر: محمد فنائی اشکوری

جانشین سر دبیر: محمود فتحعلی

مدیر اجرایی: روح الله فریس آبادی

ویراستار: سیدمرتضی طباطبایی

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

هیئت تحریریه:

دکتر احمد احمدی: استاد - دانشگاه تهران - فلسفه غرب

دکتر غلامرضا اعوانی: استاد - دانشگاه شهید بهشتی - فلسفه غرب

دکتر رضا اکبریان: استاد - دانشگاه تربیت مدرس - فلسفه اسلامی

دکتر محسن جوادی: استاد - دانشگاه قم - فلسفه و کلام اسلامی

حجت الاسلام محمد حسین زاده یزدی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - 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 علیه السلام - فلسفه دین

حجت الاسلام غلامرضا فیاضی: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه اسلامی

دکتر محمد لگنهاوزن: استاد - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - فلسفه غرب

مقاله‌های این نشریه در sid.ir; isc.gov.ir; noormags.ir; magiran.com قابل دسترسی است.

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی - مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم - ش ۳۳

صندوق پستی: ۱۸۶-۳۷۱۶۵ تلفن: (تحریریه) ۳۲۱۱۳۴۶۸ و ۳۲۹۳۶۰۰۸ (مشترکان) ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار: ۳۲۹۳۴۴۸۳

۱۷۲ صفحه - ۳۵۰۰ تومان

وبگاه: nashriyat.ir/SendArticle

پست الکترونیک: marifat@qabas.net

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

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

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۳۵۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۴۰۰۰۰ ریال 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 با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات ارسالی را از طریق وبگاه نشریه (<http://nashriyat.ir/SendArticle>) ارسال و انتقادات و پیشنهادات را به نشانی marifat@qabas.net ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً اجتناب نمایید.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری نمایید. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، 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 این‌گونه 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 باید ۱۵۰-۱۷۰ 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 محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.

۳. مقدمه: در مقدمه مقاله، تعریف مسئله، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. بدنه اصلی: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است:

الف. ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله خوب توصیف و تحلیل شود.

ب. پیشینه تحقیق و جنبه نوآوری در مقاله مشخص شود.

ج. آراء و دیدگاهها، به همراه ادله آنها به طور مستند بیان، تجزیه و تحلیل گردد.

د. نظریات رقیب، به طور مستدل نقد و ارزیابی شود.

ه. نظریه مقبول ابداع یا اختیار و سپس، تبیین و توجیه کافی از آن به عمل آید.

و. نتایج و کاربردهای پژوهش مشخص شود.

۵. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام‌خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، مترجم/محقق، شماره چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله. (منابع داخل، بین‌متنی می‌باشد).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

۲. مجله حداکثر بین ۲ الی ۴ ماه پس 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

- ۷ ادلة اثبات علیت تحلیلی
زهیر بلندقامت پور - غلامرضا فیاضی
- ۲۹ مقایسه تطبیقی اندیشه ابن عربی و صدرالمتهلین در باب حدوث و قدم نفس
محمد میری
- ۴۹ بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه
محمدعلی محیطی اردکان
- ۶۵ نگاه وجودی صدرالمتهلین به «کلیات خمس»
محمد حسینزاده
- ۸۱ تحلیل «تشکیک وجود» صدرالمتهلین در چارچوب منطق فازی
سیدمحمدعلی دیباجی - زینب یوسفزاده
- ۹۷ بررسی دیدگاه های دیگر درباره ماهیت تفکر و فلسفه
امینرضا عابدی نژاد داورانی
- ۱۱۱ هستی و چیستی زیبایی
عباس قربانی - ابوالفضل قربانی
- ۱۳۱ مقابله توماس رید با شکاکیت بر اساس فهم عرفی
حسینعلی نصراللهی - عباس یزدانی
- ۱۵۳ حامد فقیهی بادجانی / الملخص
- 4 ABSTRACTS / trans: Sayyed Rahim Rastitabar

ادله اثبات علیت تحلیلی

گلن هیر بلندقامت پور / دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام zbolandghamat@yahoo.com

marifat@qabas.net

غلامرضا فیاضی / استاد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

پذیرش: ۹۶/۱/۲۸

دریافت: ۹۵/۶/۱۸

چکیده

علیت را می‌توان به علیت خارجی و تحلیلی تقسیم کرد. در علیت خارجی، علت و معلول وجود منحاز و جداگانه‌ای از یکدیگر دارند؛ اما در علیت تحلیلی علت و معلول وجود جداگانه‌ای از یکدیگر ندارند؛ اعم از اینکه هر دو به وجود واحد بسیط موجود باشند و یا اینکه از معانی عدمی باشند. در کلمات فلاسفه به تقسیم علیت به خارجی و تحلیلی تصریح نشده است؛ اما مسائلی در فلسفه ایشان وجود دارد که جز با قبول علیت تحلیلی توجیه‌پذیر نیست. این مسائل را می‌توان دلیل بر قبول ارتکازی علیت تحلیلی توسط فلاسفه اسلامی دانست. شاید مهم‌ترین دلیل بر اثبات علیت تحلیلی، جریان برهان لم در قیاس اقترانی حملی است. در برهان لم، حد وسط علت ثبوت‌الاکبر للاصغر است؛ با اینکه در قیاس اقترانی حملی همه حدود برهان به وجود واحد موجود شده‌اند. این مقاله به بررسی این دلیل و دیگر ادله اثبات علیت تحلیلی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: علیت، علیت خارجی، علیت تحلیلی، معنا، برهان لم.

مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفه، بحث علیت است. علیت نقش داشتن علت در تحقق معلول است و لازمه توقف، وجود مغایرت میان متوقف و متوقف علیه است: «لأن العلیة من حیث کونها علیة تقتضی الماینة بین العلة والمعلول» (صدرالمألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱). شیء واحد از جهت واحد نمی‌تواند هم متوقف باشد هم متوقف علیه؛ زیرا این دو از معانی متقابل‌اند و در یک شیء از یک جهت و در یک زمان قابل جمع نیستند. تلقی عموم فلاسفه از این تغایر، تغایر وجودی علت و معلول است؛ یعنی دو وجود خاص خارجی داشته باشیم که یکی متوقف بر دیگری باشد. وجود متوقف، معلول و وجود متوقف علیه، علت است. مصداق این علیت همان است که در کتب فلسفی مطرح می‌شود و در بحث علیت از آن نام می‌برند؛ مانند علیت خداوند سبحان نسبت به جمیع ماسوی‌الله، علیت اراده برای حرکات بدن و علیت من برای اراده و تفکراتم. وجود عقل اول متوقف بر وجود خدای سبحان و ایجاد اوست. بنابراین میان خداوند سبحان و عقل اول، رابطه علیت وجود دارد. خداوند وجودی دارد و عقل اول وجودی دیگر. بنابراین علیت میان آنها علیت خارجی است. البته بنا بر نظریه وجود رابط صدرالمألهین و نگاه وحدت وجودی عرفا، همه ماسوی‌الله به عین وجود خداوند سبحان موجودند. لذا با پذیرش علیت تحلیلی، می‌توان یکی از مصادیق علیت تحلیلی را بحث وحدت وجود و نحوه پیدایش کثرت از وحدت در نظر عرفا دانست.

علاوه بر تغایر وجودی علت و معلول، نحوه‌ای دیگر از تغایر وجود دارد که نوع دیگری از علیت را رقم می‌زند. برای فهم علیت تحلیلی، باید بحث معنا مورد توجه قرار گیرد. معنا حقیقتی غیر از مفهوم و مصداق دارد. معنا همان حقیقتی است که مفهوم از آن حکایت بالذات دارد و آن را نشان می‌دهد. معنا تنها جهت خاصی از واقع و مصداق است. با توجه به این نکته می‌توان گفت علاوه بر تغایر وجودی، علت و معلول می‌توانند تغایر در معنا نیز داشته باشند. ممکن است دو معنا بر هم توقف داشته باشند، اما هر کدام وجود جداگانه‌ای نداشته باشند. اگر در یک وجود واحد بسیط، دو معنا بر هم توقف داشته باشند، متوقف معلول است و متوقف علیه، علت. انسان وجود واحدی دارد و با اینکه واحد است، صفات پرشماری بر او حمل می‌شود. هم صفت ضاحک بر انسان حمل می‌شود، هم صفت متعجب؛ اما ضحک متوقف بر تعجب است. تا تعجب نباشد، ضحکی نخواهد بود. پس تعجب علت ضحک است؛ اما هر دو به وجود واحد انسان تحقق دارند. اینجا حقیقتاً علیت هست، اما علیت خارجی نیست. این علیت را باید علیت تحلیلی نامید.

ادله اثبات علیت تحلیلی □ ۹

از سوی دیگر، گاهی ترتب و توقف در معانی عدمی و ممتنعات نیز یافت می‌شود. برای مثال عدم معلول، متوقف بر عدم علت است. بنابراین عدم علت، علت است برای عدم معلول. در این مورد با اینکه عدم علت و عدم معلول وجود خاص خارجی ندارند، اما در عالم عدم تحقق دارند. همچنین دور، مستلزم تقدم شیء بر نفس و اجتماع نقیضین است؛ یعنی لازمه دور، تقدم شیء بر نفس و اجتماع نقیضین است؛ از آنجاکه لازم متوقف بر ملزوم و مؤخر از آن است، دور علت برای لوازمش می‌باشد.

این توقف نه تنها در معانی عدمی، بلکه در معانی تحلیلی هم جاری است. امکان لازمه تحلیلی ماهیت و متوقف بر آن است. پس ماهیت، علت برای امکان است. میان اعتبارات عقلایی نیز می‌توان این توقف را یافت. جواز استمتاع متوقف بر زوجیت است. زوجیت و جواز، هر دو از معانی اعتباری‌اند. به دلیل توقف جواز استمتاع بر زوجیت، زوجیت علت برای جواز استمتاع است.

در علیت‌های مطرح شده، علت و معلول وجود جداگانه‌ای از هم ندارند. چنین علیتی را علیت تحلیلی می‌گوییم. در علیت تحلیلی دو معنایی که متوقف بر هم هستند، وجود جداگانه‌ای از هم ندارند. حال یا هر دو به وجود واحد موجودند، مانند ضحک و تعجب؛ یا اصلاً از معانی عدمی و اعتباری‌اند که به هیچ صورت وجود خاص خارجی پیدا نمی‌کنند؛ مانند رابطه عدم علت و عدم معلول یا دور و تقدم شیء بر نفس. با توجه به این مطالب، علیت خارجی و تحلیلی را چنین تعریف می‌کنیم:

علیت خارجی: توقف وجودی یک وجود - وجود حقیقی خارجی یا وجود اعتباری - بر وجودی دیگر است که یکی متوقف و دیگری متوقف علیه می‌باشد. اولی را معلول خارجی و دومی را علت خارجی می‌نامیم. در علیت خارجی، علت و معلول در وجود با هم تغایر دارند.

علیت تحلیلی: توقف یک معنا بر معنای دیگر است، اعم از اینکه هر دو معنا به یک وجود - به معنای خاص - موجود باشند و یا اینکه اصلاً امر وجودی نباشند. در اینجا نیز متوقف، معلول تحلیلی و متوقف علیه، علت تحلیلی نامیده می‌شود. در علیت تحلیلی، میان علت و معلول تغایر وجودی نیست، بلکه علت و معلول فقط در معنا تغایر دارند.

اثبات علیت تحلیلی

علیت تحلیلی امری ممکن است و استحاله ندارد؛ یعنی ممکن است میان دو معنا بدون اینکه وجود جداگانه‌ای داشته باشند، نوعی ترتب و توقف و علیت تحقق داشته باشد؛ اما وقوع آن محتاج دلیل

است. برای این منظور لازم است به مواردی اشاره شود که فیلسوفان در لابه‌لای کتب خود به علیت تحلیلی اشاره داشته‌اند. در کتب گذشتگان به علیت تحلیلی تصریح نشده و بابتی تحت عنوان علیت تحلیلی وجود ندارد؛ اما در کلمات و نوشته‌های ایشان مواردی وجود دارد که تنها می‌تواند مصداق علیت تحلیلی باشد. می‌توان گفت فلاسفه اسلامی با اینکه نامی از علیت تحلیلی نبرده‌اند، اما ارتکازاً به آن قایل بوده‌اند. در بعضی از کتب به این علیت، علیت میان مفاهیم و اعتبارات ذهنی نیز گفته شده است (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۵). اکنون به این موارد اشاره می‌کنیم. ضابطه کلی در همه این موارد این است که دو معنا بر هم توقف دارند، اما وجود جداگانه‌ای از یکدیگر ندارند. توقف نیز تنها در جایی تحقق دارد که علیت نیز تحقق داشته باشد. علامه طباطبائی در بحث وجوب بالقیاس، ضابطه‌ای را مطرح می‌کند که شامل بحث کنونی نیز می‌شود. در نظر ایشان هر جا توقفی هست، علیت نیز باید به نحوی تحقق داشته باشد: «لو لا رابطة العلیة بینهما لم يتوقف أحدهما علی الآخر» (طباطبائی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۸).

۱. علیت حد وسط در برهان لمی اقترانی حملی

از مهم‌ترین مواردی که فلاسفه از علیت تحلیلی استفاده کرده‌اند و ارتکازاً آن را پذیرفته‌اند و آن را نوعی علیت شمرده‌اند، علیت حد وسط در برهان‌های اقترانی حملی است. قیاس اقترانی حملی از دو قضیه حملیه تشکیل شده و حد وسط در هر دو تکرار شده است. جایگاه حد وسط در صغرا و کبرا اشکال چهارگانه قیاس را پدید می‌آورد. برای سهولت و به دلیل بدهایت، ما تنها از شکل اول استفاده می‌کنیم و از آن مثال می‌آوریم؛ اما این مسئله در باقی اشکال و صور منتج آنها نیز جاری است.

در شکل اول، حد وسط در صغرا محمول و در کبرا موضوع است. هنگامی که قیاس اقترانی حملی، برهان لمی باشد، علاوه بر اینکه حد وسط علت اثبات اکبر برای اصغر است، علت ثبوت اکبر برای اصغر نیز می‌باشد، اعم از اینکه علت نفس اکبر نیز باشد یا نباشد. شکل اول اقترانی حملی به این شکل است:

صغرا: الف ب است؛

کبرا: ب ج است؛

نتیجه: الف ج است.

آنچه در این قیاس بسیار مهم است و با مسئله علیت تحلیلی ارتباط دارد، علیت حد وسط در برهان لمی است. در برهان لمی «ب» علت ثبوت اکبر برای اصغر است؛ اما این علیت نمی‌تواند علیت خارجی

باشد. چون مقدمات این قیاس حملیه‌اند، «الف» و «ب» بر هم حمل می‌شوند و چون مفاد حمل، هوهویت است، الف و ب هوهویت دارند و به وجود واحد موجودند. همچنین «ج» نیز بر «ب» حمل شده است و این دو هوهویت دارند. بنابراین حد وسط نمی‌تواند وجود جداگانه‌ای از اکبر و اصغر داشته باشد، بلکه هر سه با هم هوهویت دارند. به عبارتی مفاد حمل، هوهویت است. لازمه هوهویت، اتحاد وجودی آنهاست. اکبر و اصغر و اوسط سه معنا هستند که هوهویت دارند و یک وجود دارند. منظور از حدود برهان نمی‌تواند مفاهیم یا مصادیق آنها باشد؛ زیرا واضح است که مصداق هر سه، امری واحد است و هر سه به وجود واحد موجود شده‌اند. مفهوم حد اکبر و اصغر و اوسط با اینکه غیر از هم هستند، اما میان این مفاهیم از حیث مفهوم بودنشان هوهویت برقرار نیست. مفهوم اصغر در ذهن مفهومی جداگانه از مفهوم اکبر و اوسط است و هوهویت میان آنها برقرار نیست. به عبارتی مفهوم «الف» غیر از مفهوم «ب» است و نمی‌توان گفت: «مفهوم الف، مفهوم ب است»؛ زیرا واضح است که این مفاهیم غیر از هم هستند و هوهویتی میانشان برقرار نیست. هوهویت در واقع میان آن معانی‌ای وجود دارد که این مفاهیم بالذات از آنها حکایت می‌کنند. بنابراین نمی‌توان علیت حد وسط را علیت خارجی دانست. پس یا باید علیت حد وسط برای ثبوت اکبر برای اصغر را منکر شد که لازمه‌اش عدم امکان برهان در اقتراعی حملی است و یا باید نوعی علیت میان آنها تصویر کرد. این علیت میان معانی‌ای تحقق دارد که وجود جداگانه‌ای از هم ندارند. این علیت تنها می‌تواند علیت تحلیلی باشد، نه خارجی. نکته مهم این است که همه فلاسفه و منطقیین برهان لم را در اقتراعی حملی جاری می‌دانند و علیت حد وسط در آن را علیت حقیقی و نفس‌الامری می‌دانند نه اعتباری و صرفاً ذهنی.

برهان لمی ناظر به مقام ثبوت و تحقق است؛ اما در عالم نفس الامر سه وجود جداگانه نداریم که حدود برهان به آن موجودات تحقق یافته باشند و میان آنها علیت باشد. هنگامی که ذهن شیء واحدی را تحلیل می‌کند، بعضی معانی را متوقف بر معانی دیگری می‌یابد. یک معنا علت برای ثبوت معنایی دیگری می‌شود. بنابراین توجه به بحث برهان لمی در اقتراعی حملی، می‌تواند بهترین دلیل بر وجود علیت تحلیلی باشد؛ زیرا از طرفی همه فلاسفه و منطقیین چنین علیتی را می‌پذیرند و از جانب دیگر برهان لمی را امری ثبوتی و نفس‌الامری می‌دانند و از جانب سوم چنین علیتی نمی‌تواند علیت خارجی باشد.

ابن‌سینا در برهان شفا حمل حیوانیت بر زید را به دلیل انسانیت می‌داند و این برهان را لمی می‌داند.

صورت برهانی که ابن‌سینا ذکر می‌کند چنین است:

صغرا: زید انسان است؛

کبرا: هر انسانی حیوان است؛

نتیجه: زید حیوان است.

زید، انسان و حیوان سه وجود جداگانه نیستند، بلکه همه معانی‌ای هستند که به وجود واحد و شخصی زید موجودند. انسانیت زید علت ثبوت حیوانیت برای اوست؛ زیرا حیوان ابتدا بر انسان حمل می‌شود و انسان نیز بر زید حمل می‌شود. بنابراین انسان علت است برای ثبوت حیوانیت برای زید؛ اما این علیت، علیت خارجی نیست؛ زیرا انسان وجودی جدا از زید و حیوان ندارد، بلکه هر سه معنا به وجود واحد که همان وجود زید است موجودند. همچنین ابن‌سینا حمل جسم بر انسان به واسطه حیوانیت را نیز برهان لم قلمداد می‌کند. در این مثال نیز حدود برهان وجود جداگانه‌ای از هم ندارند و هر سه بر هم حمل می‌شوند و به وجود واحدی موجودند.

أَنَّ الْحَيَوَانَ مَحْمُولٌ عَلَى زَيْدٍ بِتَوْسُطِ حَمَلِهِ عَلَى الْإِنْسَانِ. فَالْإِنْسَانُ عِلَّةٌ لَوْجُودِ زَيْدٍ حَيَوَانًا -
لَأَنَّ الْحَيَوَانَ مَحْمُولٌ أَوْلَا عَلَى الْإِنْسَانِ، وَالْإِنْسَانُ مَحْمُولٌ عَلَى زَيْدٍ. فَالْحَيَوَانُ مَحْمُولٌ كَذَلِكَ
عَلَى زَيْدٍ. وَكَذَلِكَ الْجِسْمُ مَحْمُولٌ أَوْلَا عَلَى الْحَيَوَانِ ثُمَّ عَلَى الْإِنْسَانِ. فَالْحَيَوَانُ وَجُودُهُ
لِلْإِنْسَانِ عِلَّةٌ فِي وَجُودِ الْإِنْسَانِ جِسْمًا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۸۱).

علیت جنس قریب برای حمل جنس بعید بر نوع، و نیز علیت جنس برای حمل فصل جنس بر نوع، علیت تحلیلی و قابل استفاده در برهان لمی است: «إِنَّ الْجِنْسَ عِلَّةٌ لِلنَّوْعِ فِي حَمَلِ فَصْلِ الْجِنْسِ عَلَيْهِ، كَمَا هُوَ عِلَّةٌ لَهُ فِي حَمَلِ جِنْسِ الْجِنْسِ عَلَيْهِ» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۸۱).

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۸) و میرداماد در تقویم الایمان (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۲۱۹) برهان بر احتیاج عالم به تألیف‌کننده را نیز برهان لمی شمرده‌اند. صورت برهان به این شکل است:

صغرا: العالم مؤلف؛

کبرا: وكل مؤلف له مؤلف؛

نتیجه: العالم له مؤلف.

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که حد اکبر «له مؤلف» می‌باشد نه جزء آن، یعنی «مؤلف». به عبارتی با اینکه حد وسط معلول جزئی از اکبر است، اما چون علت ثبوت اکبر برای اصغر

است، برهان لمی است؛ و به دلیل اقترانی حملی بودن، میان حدود برهان این‌همانی و هوهویت برقرار است و هر سه حد برهان به وجود واحد موجودند. بنابراین کل حد اکبر بر اوسط و حد اصغر حمل می‌شود و به وجود واحد موجودند.

اشکال

اشکالی که ممکن است مطرح شود این است که با اینکه حد اکبر «له مؤلف» است و میان حد اکبر با حد اصغر این‌همانی برقرار شده، تکیه‌گاه اصلی برهان این است که تألیف‌کننده‌ای در خارج تحقق دارد که عالم را ایجاد کرده و مؤلف، وجودی جدا از عالم دارد. به عبارتی حد وسط اصلی این برهان، علیت خارجی تألیف‌کننده برای عالم است. پس این برهان در واقع از علیت خارجی استفاده کرده است نه علیت تحلیلی و تنها علیت خارجی را اثبات می‌کند نه علیت تحلیلی را. این اشکال در بعضی دیگر از مثال‌هایی که برای برهان لمی مطرح کرده‌اند نیز وجود دارد. برای مثال ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۴۰۴ق - ب، ص ۸۰) این برهان را نیز لمی می‌داند و حد وسط را علت ثبوت اکبر برای اصغر می‌شمارد:

صغرا: این انسان عفونت صفرا دارد؛

کبرا: هر کس عفونت صفرا داشته باشد، تب نوبه دارد؛

نتیجه: پس این انسان تب نوبه دارد.

در این مثال نیز با اینکه برهان لمی از نوع اقترانی حملی است و میان حدود برهان، هوهویت و این‌همانی جریان دارد، اما در واقع عفونت صفرا علت خارجی برای پیدایش تب نوبه است. بنابراین علیت موجود در این براهین علیت خارجی است که به دلیل تنگنای زبانی به این صورت مطرح شده است. علت خارجی، وجودی جدا از معلول خود دارد و بر معلول خود قابل حمل نیست؛ اما در این براهین از علیت خارجی به نحوی مشتق شده است - مشتق اصولی مورد نظر است نه مشتق نحوی - و با اضافه کردن «ذو» یا «دارای» به علت خارجی، بر معلول خارجی خود قابل حمل شده‌اند و به این صورت توهم علیت تحلیلی شده است.

پاسخ

اولاً این اشکال در همه موارد برهان لمی جاری نیست. برای مثال این اشکال در علیت انسانیت برای حمل حیوانیت بر زید قابل طرح نیست؛ زیرا انسانیت و حیوانیت، وجودی جدا از زید ندارند؛

ثانیاً گرچه تألیف‌کننده علت خارجی عالم است، اما حد اکبر برهان «له مؤلف» می‌باشد نه «مؤلف»؛ و میان «له مؤلف» و حد اصغر حقیقتاً هوهویت برقرار است. «مؤلف» بودن عالم حقیقتاً علت است برای دارای مؤلف بودن. به عبارتی علت خارجی نمی‌تواند نفی‌کننده علت تحلیلی باشد؛ چنان‌که علت تحلیلی نیز نفی‌کننده علت خارجی نیست. برای مثال علت تحلیلی انسانیت برای ثبوت حیوانیت برای زید، منافاتی با علت خارجی خداوند نسبت به زید و حیوانیت زید ندارد. مؤلف عالمی می‌آفریند که هم مؤلف است هم دارای مؤلف؛ اما مؤلف بودن علت تحلیلی است برای دارای مؤلف بودن. به عبارت دیگر معنای «مؤلف» غیر از معنای «له مؤلف» است. معنای اول وجودی جدا از عالم دارد و علت خارجی عالم است و معنای دوم به عین وجود عالم موجود است و رابطه تحلیلی میان آنها برقرار است. در مثال عفونت صفرا نیز چنین است. عفونت صفرا علت خارجی برای مبتلا شدن این انسان به تب نوبه است؛ اما آنچه حد وسط قرار گرفته، خود عفونت صفرا نیست. عفونت صفرا بر انسان حمل نمی‌شود، مگر از باب حمل ذوهو؛ با اینکه در مقدمات برهان باید از حمل هوهو استفاده شود. این انسان دارای عفونت صفراست و حد وسط، «دارای عفونت صفرا» است نه «عفونت صفرا». به علاوه اگر دقیق‌تر نگاه شود، عفونت صفرا عرضی است که مانند تب نوبه عارض بدن شده است و بنا بر نظر صدرالمتألهین عرض از شئون جوهر است و وجودی جدا از جوهر خود ندارد. لازمه این کلام - همان‌طور که بعداً توضیح خواهیم داد - این است که جوهر، علت تحلیلی برای همه اعراضی باشد که عارضش می‌شود. بنابراین حتی خود عفونت صفرا وجودی جدا از جوهر بدن ندارد و معلول تحلیلی جوهر بدن (حد اصغر) است؛ گرچه علت تحلیلی ثبوت اکبر برای اصغر است.

با توجه به آنچه بیان شد، توجه به برهان لمی در قیاس اقترانی حملی از محکم‌ترین ادله وجود علت تحلیلی در فلسفه است. علاوه بر برهان لمی، حتی برهان اینی در اقترانی حملی نیز دلیل بر وجود علت تحلیلی در فلسفه است. در برهان اینی دلیل حد وسط با اینکه علت اثبات اکبر برای اصغر است، اما خود معلول ثبوت اکبر برای اصغر است. در صورت اقترانی حملی بودن، همه حدود برهان بر هم حمل می‌شوند و میان آنها هوهویت وجود دارد. بنابراین در این نوع برهان اینی نیز علت تحلیلی جاری است؛ منتها حد وسط علت تحلیلی نیست؛ بلکه معلول تحلیلی خواهد بود. در این مطلق نیز حد وسط و حد اکبر معلول علت ثالثه هستند که از علت خالی نخواهد بود که این علت نیز علت تحلیلی خواهد بود نه خارجی. بنابراین توجه به بحث برهان در اقترانی حملی - اعم از لم و این - علت تحلیلی را اثبات می‌کند.

۲. علیت ذات خداوند سبحان برای صفاتش

توحید صفاتی شامل دو مدعا می شود:

الف) صفات الهی به عین ذات بسیط حق موجودند و وجودی جدا ندارند؛

ب) صفات واجب تعالی نیز عین هم هستند (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۰، ص ۱۷۱). مطابق بخش اول مدعای توحید صفاتی، صفات ذاتی الهی وجودی جدا ندارند. اگر صفات، وجودی جدا از ذات داشته باشند، لازمه اش تعدد واجب یا خالی بودن ذات از صفات کمالی است. بنابراین صفات خداوند سبحان به عین ذات او موجودند و وجودی غیر از وجود ذات ندارند. با اینکه همه به عین وجود ذات تحقق دارند، عقل هنگامی که ذات و صفاتش را تحلیل می کند، صفات را متوقف بر ذات می یابد. تا ذات نباشد، صفات تحقق نمی یابند. صفات توقف بر ذات دارند، اما ذات بر صفات توقف ندارد. تا ذات موجود نباشد، هیچ صفتی موجود نمی شود؛ اما تحقق ذات متوقف بر تحقق صفات نیست. صفت وابسته به ذات است، اما ذات وابسته به صفات نیست. بنابراین ذات، علت تحلیلی برای صفات است.

لیس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته فهي وإن تغايرت مفهوماتها - لكنها في حقه تعالی موجودة بوجود واحد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲۰). وجوده الذی هو ذاته هو بعینه مظهر جمیع صفاته الکمالیه من غیر لزوم کثرة وانفعال وقبول وفعل والفرق بین ذاته وصفاته کالفرق بین الوجود والماهیة فی ذوات الماهیات إلا أن الواجب لا ماهیة له لأنه صرف الوجود وإنیته أولى انبجست منه الإنیات کلها فکما أن الوجود موجود فی نفسه من حیث نفسه والماهیة لیست موجودة فی نفسها من حیث نفسها بل من حیث الوجود فکذلک صفات الحق وأسمائه موجودات لا فی أنفسها من حیث الحقیقة الأحدیة (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۸ و ۳۹).

۳. علیت صفات الهی برای بعضی دیگر از صفات

همان طور که صفات عین ذات هستند، صفات نیز از حیث وجود عین هم اند و به وجود واحد ذات تحقق دارند. لازمه توحید صفاتی ترادف صفات نیست. هر صفت معنا و حقیقتی غیر از صفات دیگر دارد و آثار و احکام صفات نیز با هم متفاوت اند.

واعلم أن كثيرا من العقلاء المدققين ظنوا أن معنى كون صفاته تعالى عين ذاته - هو أن معانيها ومفهوماتها ليست متغايرة بل كلها ترجع إلى معنى واحد وهذا ظن فاسد ووهم كاسد وإلا لكانت ألفاظ العلم والقدرة والإرادة والحياة وغيرها في حقه ألفاظا مترادفة يفهم من كل منها ما يفهم من الآخر فلا فائدة في إطلاق شيء منها بعد إطلاق أحدها وهذا ظاهر الفساد ومؤد إلى التعطيل والإلحاد (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵).

اما هنگامی که عقل صفات الهی را در نظر می‌گیرد و آنها را تحلیل می‌کند، میان خود صفات تقدم و تأخر می‌یابد و برای مثال علم و قدرت را فرع بر حیات می‌یابد. حیات صفتی است که منشأ علم و قدرت است. علم و قدرت متوقف بر حیات هستند اما حیات بر آنها متوقف نیست. بنابراین حیات علت است برای علم و قدرت؛ اما به دلیل توحید صفاتی، این علیت نمی‌تواند علیت خارجی باشد، بلکه علیت تحلیلی است. با این حال میان خود علم و قدرت ترتب و توقف وجود ندارد و علیتی هم نسبت به هم ندارند؛ بلکه هر دو معلول علت واحد، یعنی حیات هستند: «فالحياة نحو وجود يترشح عنه العلم و القدرة» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۹). همچنین معنای عالم غیر از سمیع و بصیر است، اما سمیع و بصیر از فروعات علم‌اند نه بالعکس. بنابراین سمیع و بصیر متوقف بر علم‌اند و علم علت تحلیلی آنهاست: «و مثل كونه سميعا وبصيرا ومدركا و خبيرا وغير ذلك مما يتفرع ويتشعب من كونه عليما» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۶). بنابراین توقف و ترتبی که میان صفات باری تعالی وجود دارد، دلیل بر تحقق علیت تحلیلی است.

نکته‌ای که باید به آن توجه شود این است که عینیت صفات با ذات و عینیت صفات با هم، منحصر به ذات باری تعالی نیست. هر ذاتی - واجب یا ممکن - همه صفاتش به عین ذاتش موجود است و صفات، متفرع بر ذات و معلول تحلیلی ذات هستند. همچنین حتی اگر میان صفات ممکن نوعی ترتب و توقف جریان داشته باشد، در واقع میان آنها علیت تحلیلی جاری است.

۴. علیت حرکت برای زمان

حرکت عبارت است از تغییر تدریجی (مصباح، ۱۳۷۹، ص ۲۴۴) یا خروج تدریجی شیء از قوه به فعل (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲). به دلیل تدریجی بودن و پیوستگی، حرکت امری دارای مقدار است. زمان مقدار این حرکت است (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۰۵).

حرکت و زمان هر دو به وجود واحد موجودند. چنین نیست که حرکت وجودی داشته باشد و زمان که مقدار این حرکت است، وجودی جدا از آن. عقل هنگامی که وجود واحد سیال را تحلیل می‌کند، حرکت و زمان را از هم تفکیک می‌کند و به هر کدام حکم خاص خودش را اختصاص می‌دهد. زمان را امری می‌یابد که محتاج به حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۱۴) و حرکت علت و محل زمان است (همان، ج ۳، ص ۳۵). گرچه در خارج، حرکت و زمان از هم جدایی ندارند و هر دو با هم موجود می‌شوند، اما به دلیل توقف زمان بر حرکت و مقدار بودن زمان برای حرکت، زمان متوقف بر حرکت است و میان آنها ترتب وجود دارد. باید حرکت تحقق داشته باشد تا زمان بتواند تحقق بیابد. حرکت متوقف علیه است و زمان متوقف. حرکت علت است و زمان معلول؛ اما به دلیل تحقق هر دو به وجود واحد، علیت میان آنها علیت خارجی نیست؛ بلکه علیت تحلیلی است.

اعلم أن المسافة بما هي مسافة والحركة والزمان كلهما موجود بوجود واحد وليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة كيف أو كم أو نحوهما والحركة هي تجدها وخروجهما من القوة إلى الفعل وهي معنى انتزاعي عقلي واتصالها بعينه اتصال المسافة والزمان قدر ذلك الاتصال وعينه أو هي باعتبار التعيين المقداري فيحكم بعد التحليل والتفصيل بعلية بعضها لبعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ولا نعني بذلك أن اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة فالمسافة كما أنها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها إذ يمكن لأحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء وأما كون الزمان متصلًا فليس ذلك بعلة لأن ماهيته الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني أن اتصالها من حيث إنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۸۰ و ۱۸۱).

همان‌طور که تحلیلی بودن و انتزاعی بودن حرکت و زمان دلیل بر موهوم بودن و اعتباری بودن آنها نیست، علیت میان آنها نیز نه اعتباری، بلکه حقیقی و تحلیلی است. حقیقتاً و ثبوتاً حرکت علت است برای تحقق زمان. زمان به واسطه حرکت موجود شده است، اما این وساطت، وساطت در ثبوت است نه اثبات. توجه

به علیت حرکت برای زمان، به ما نشان می‌دهد علیت تحلیلی امری حقیقی است و صرف اعتبار ذهنی نیست. معانی فلسفی مانند حرکت و زمان با اینکه وجود جداگانه‌ای از هم ندارند و به وجود واحد موجودند، هر دو امری حقیقی و مربوط به عالم ثبوت هستند، نه عالم اثبات. به همین دلیل بخش مهمی از مباحث فلسفه که بحث از حقایق و واقعیات است، مربوط به بحث حرکت و احکام آن است. احکامی نیز که بر هر کدام از این دو بار می‌شوند، امری حقیقی‌اند نه اعتباری. یکی از این احکام، تقدم حرکت بر زمان و توقف زمان بر حرکت است. این ترتب و تقدم نیز باید امری حقیقی باشد که ریشه در واقع و عالم ثبوت دارد. بنابراین علیت تحلیلی نیز که همان تقدم معنای حرکت بر معنای زمان است، امری حقیقی و ثبوتی است.

۵. علیت صورت برای ماده

در نظر مشائین، ترکیب ماده و صورت ترکیب انضمامی است؛ یعنی ماده وجودی غیر از صورت دارد و از ترکیب آنها جسم حاصل می‌شود. ماده به تنهایی نمی‌تواند موجود شود، بلکه باید صورت - که وجودی جداگانه از آن دارد - به آن ضمیمه شود تا جسم پدید آید. جسم در واقع ضمیمه شدن و کنار هم قرار گرفتن ماده و صورت است. در ضمن جسم، هم ماده موجود است هم صورت و این معنای ترکیب انضمامی این دو است؛ یعنی حتی در حال ترکیب نیز هم ماده موجود است و هم صورت و هر کدام وجود جداگانه از دیگری دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۳۸).

در نظر صدرالمتألهین و پیروان او ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۹؛ ج ۵، ص ۲۷۵)؛ یعنی با ترکیب ماده و صورت، شیء جدیدی به نام جسم حاصل می‌شود که در آن ماده و صورت وجود منحاز و جداگانه‌ای از هم ندارند، بلکه هر دو به وجود واحد موجود شده‌اند. در عین حال فلاسفه صورت را علت برای ماده یا شریک‌العله برای آن شمرده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۷؛ همو، بی تا، ص ۷۵). به دلیل ترکیب اتحادی ماده و صورت، صورت وجود جداگانه‌ای از ماده ندارد تا نسبت به آن علیت خارجی داشته باشد. این علیت، علیت تحلیلی است. عقل شیء واحدی به نام جسم را به حیثیت فعل و حیثیت قوه تحلیل می‌کند و حیثیت فعل را علت یا شریک‌العله برای حیثیت قوه می‌بیند؛ معنای صورت را که حیثیت فعلیت است از معنای ماده که حیثیت قوه است جدا می‌کند و صورت را علت برای ماده درک می‌کند. از آنجا که حقیقت ماده و صورت با جنس و فصل یکی است، فصل نیز نسبت به جنس علیت دارد که این علیت نیز علیت تحلیلی است.

قد صرح القوم بأن الصور علة للهیولی ومع اتحادهما لا يتصور ذلك وجوابه أن العلیة المذكورة فیها لیست من حیث إنهما شیء واحد بل إذا صار هذا الواحد كثيرا بتعمل من العقل یحکم بعلیة بعض منه لبعض ولا حجر فی أن یكون فی الوجود شیء واحد یرض له كثرة عقلیة یتحقق بینهما علیة و معلولیة فی اعتبار الكثرة كما فی أجزاء حد الماهیة كالسواد من جنسه وفصله حیث یحکم العقل بعد التحلیل بأن فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة الماهیة. هذا باعتبار التجريد وأحدهما محمول علی الآخر وعلی الماهیة باعتبار الإطلاق - فكذلك المادة والصورة وإن كانتا ذاتا واحدة لكن إذا أخذت إحداهما مقیدا بكونه فقط - لم یصدق حملها علی تلك الذات لأن تلك الذات لیست إحداهما فقط بل هی عین هذه و الأخرى معاً فأحد الجزءین مأخوذ بهذا الاعتبار یسمى مادة أو صورة وإذا لم یؤخذ بهذا الاعتبار بل أخذ مطلقا لصدق حمله علی الماهیة وعلی الآخر فیسمى جنسا وفصلا فإذن الجنس والمادة معنی واحد إذا أخذ مطلقا كان جنسا وإذا أخذ مقیدا بأنه لا یكون جزؤه [غیره] كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة. فظهر أن الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وكذلك الفصل والصورة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۷).

ماده و صورت هنگامی که نسبت به نوعی که از ترکیب آنها تشکیل یافته اند ملاحظه می شوند، علت مادی و صوری نامیده می شوند. طبق یک تقسیم، علت را به علل داخلی و خارجی تقسیم می کنند. علل خارجی شامل علت فاعلی و غایی است و منظور از علل داخلی یا علل قوام، همان ماده و صورت است. نوعی که از ترکیب ماده و صورت حاصل شده است، متوقف بر اجزای خود است. بنابراین اجزا نسبت به کل علیت دارند و کل متوقف بر اجزاست. به این علت هنگامی که ماده و صورت با نوع حاصل از ترکیب آنها سنجیده می شوند، به آنها علت مادی و صوری گفته می شود.

بنا بر ترکیب انضمامی ماده و صورت، علت ماده و صورت نسبت به نوع، علیت خارجی خواهد بود؛ زیرا هر کدام وجودی جدا از دیگری دارد؛ اما بنا بر ترکیب اتحادی ماده و صورت، هر دو به وجود واحد موجودند و علت آنها نسبت به نوع در حقیقت علیت تحلیلی است نه خارجی. هنگامی که نوع تحلیل می شود، در آن هم حیثیت قوه یافت می شود و هم حیثیت فعل و هر دو حیثیت به وجود واحد تحقق یافته اند. بنابراین آنچه علت مادی و علت صوری نامیده می شود وجودی جدا از نوع ندارد، بلکه آنها حیثیات مختلف شیء واحد هستند که بعضی معانی و حیثیات، وابسته به معنا و حیثیت دیگر

هستند. با توجه به این نکته، اگر ترکیب اتحادی ماده و صورت و علت تحلیلی آنها نسبت به نوع پذیرفته شود، علت خارجی به علت فاعلی و غایی محدود می‌گردد.

اکنون این بحث جای بررسی دارد که تقسیم علل به فاعلی و غایی و مادی و صوری در علت تحلیلی نیز می‌آید یا نه. در علت تحلیلی، علت غایی نمی‌تواند تحقق یابد. علت غایی - بنا بر نظر مختار - علم و محبت فاعل به نتیجه کار است. در بحث علت تحلیلی، معنا ندارد یک معنا غایت و هدفی را در نظر بگیرد و برای رسیدن به آن غایت، معنای دیگری از او صادر شود؛ درحالی که هر دو معنا به یک وجود واحد تحقق یافته‌اند.

در میان علل چهارگانه، آنچه از همه مهم‌تر است علت فاعلی است. علت فاعلی آن است که وجود معلول را از کتم عدم خارج می‌کند و به عرصه هستی می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۶۸)؛ مانند اینکه خداوند سبحان - بنا بر نظر مختار در عدم قبول وحدت وجود - علت خارجی برای ایجاد ماسوی‌الله است. در علت تحلیلی نیز یک معنا علت برای تحقق معنای دیگر می‌شود و آن را از کتم عدم بیرون می‌آورد و موجود می‌کند. ذات خداوند سبحان علت برای تحقق صفاتش است. بنابراین معنای ذات، علت فاعلی برای تحقق معنای صفات است. همچنین صفت حیات، علت برای تحقق صفت علم و قدرت و اختیار است. معنای حرکت نیز علت برای تحقق یافتن معنای زمان می‌باشد. اگر حرکت نباشد، زمان تحقق نخواهد یافت. بنابراین حرکت علت فاعلی و هستی‌بخش به زمان است. البته در فضای علت تحلیلی، تحقق منحصر در تحقق خارجی و نفس‌الأمر به معنای اخص نخواهد بود، بلکه نفس‌الأمر به معنای اعم مورد نظر است. بنابراین معنای دور، علت برای تحقق تقدم شیء بر نفس می‌باشد و این علت، علت فاعلی است.

طبق بیان ما آنچه علت مادی و صوری شمرده می‌شوند، علت تحلیلی هستند؛ اما چنین نیست که علل تحلیلی مادی و صوری باشند. بر پایه تحلیل ذکر شده آنچه علت مادی و صوری نامیده می‌شوند، دو معنایی هستند که به وجود واحد موجودند و در حقیقت اجزای داخلی نوع هستند. پس هستی یافتن نوع، متوقف است بر تحقق یافتن معنای قوه و فعل که از آنها به ماده و صورت تعبیر می‌شود. بنابراین علت آنها نسبت به نوع نیز علت فاعلی و هستی‌بخش خواهد بود و در حقیقت علت مادی و صوری نیز به علت فاعلی رجوع خواهند کرد. به عبارت دیگر علت تحلیلی منحصر در علت فاعلی خواهد بود. حداکثر اینکه آنچه علت مادی و صوری نامیده می‌شوند، از اقسام علت فاعلی خواهند بود نه در عرض

علت فاعلی و قسیم آنها. نتیجه آنکه علت خارجی به علت فاعلی و غایی تقسیم می‌شود و علت تحلیلی، منحصر در علت فاعلی خواهد بود.

۶. علیت فصل برای جنس

حقیقت جنس و فصل با ماده و صورت یکی است، جز اینکه نحوه اعتبار آنها متفاوت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۷). جنس و فصل لا بشرط از حمل هستند و بر ذات قابل حمل هستند؛ اما ماده و صورت بشرط لا هستند و قابل حمل بر ذات نیستند. جنس چیزی است که بر کثرات مختلف الحقیقة در جواب ما هو حمل می‌شود و فصل ذاتی مختص به افراد متفوق الحقیقة است (سلیمانی امیری، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹۹) که نوع را از مشارکاتش در جنس جدا می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۰۲ و ۲۰۳). جنس و فصل غیر از هم هستند و هر کدام احکامی خاص خود دارند. جنس مشترک است و فصل مختص به یک نوع. جنس مبهم است، اما فصل متحصّل. تمام حقیقت نوع به فصل است، نه به جنس؛ اما جنس و فصل وجودی جدا از هم ندارند، بلکه هر دو به وجود واحد موجودند. عقل امر واحد خارجی را به مشترک و مختص تحلیل می‌کند و حکم خاص هریک را به آن اختصاص می‌دهد.

این مسئله در بسیط‌های خارجی که مرکب از ماده و صورت نیستند، واضح‌تر است. مجردات و عقول بسیط خارجی اند و ماده و صورت ندارند. در عین حال عقل آنها را به جنس و فصل تحلیل می‌کند و جنس و فصل در آنها به وجود واحد موجودند. حتی در جسم که به نظر فیلسوفان مشاء از ترکیب انضمامی ماده و صورت حاصل شده است، در حکمت متعالیه ترکیب میان آنها اتحادی است و هر دو به وجود واحد موجود شده‌اند و در خارج، جسم امری بسیط است. بنابراین جنس و فصل در جسم و جسمانیات نیز به وجود واحد موجود شده‌اند:

واعلم أن الجنس والفصل سواء كانا في المركب أو في البسيط كلاهما معمول بجعل واحد موجود بوجود واحد (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۲۹).

با اینکه جنس و فصل به وجود واحد موجودند، فیلسوفان فصل را علت برای جنس می‌دانند. جنس امری مبهم است و فصل متحصّل و مبهم برای تحقق نیاز به متحصّل دارد. همان‌طور که فعلیت شیء به

صورت آن است، تمام حقیقت نوع به فصل اخیر است. حقیقت صورت و فصل واحد است و تنها اعتبارات آنها متفاوت هستند. تمام حقیقت ماهیت نوعیه به فصل اخیر آن است و تمامی اجناس قریب و بعید و فصول بعید آن به واسطه فصل قریب موجودند. بنابراین جنس متوقف بر فصل است و فصل علت برای جنس و مقدم بر آن به شمار می‌آید.

أن نسبة الشخص إلى الشخص كنسبة الفصل إلى النوع ونسبته إلى النوع كنسبة الفصل إلى الجنس وهو أن أجزاء الماهية سواء كان مطلقة أو مشخصة يجب أن يكون وجود بعضها علة لوجود البعض فنقول يستحيل أن يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي وإلا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له في كل فرد شخصي منه هذا محال فبقي أن يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي (صدرالمتألهين، بی‌تا، ص ۲۰۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹-۳۱).

این علیت و نیاز، علیت و نیاز خارجی نیست؛ زیرا هر دو به وجود واحد موجودند. بنابراین علیت فصل نسبت به جنس، تنها می‌تواند علیت تحلیلی باشد. معنای فصل نسبت به معنای جنس، تقدم و علیت دارد؛ اما هر دو معنا به یک وجود موجود شده‌اند.

۷. علیت اجزای ماهیت برای ذات ماهیت

ماهیات یا مرکب‌اند یا بسیط. منظور از بساطت و ترکیب، بساطت و ترکیب خارجی نیست، بلکه یا از جنس و فصل تشکیل شده‌اند یا مرکب از جنس و فصل نیستند. برای مثال نقطه، ماهیت بسیط است و از اجزای جنسی و فصلی مرکب نیست؛ اما ماهیات مرکبه مانند انسان، دارای جنس و فصل‌اند. حیوانیت و ناطقیت، جنس و فصل منطقی انسان هستند. حیوان و ناطق اجزای ذاتی ماهیت انسان‌اند. تا این دو جزء تحقق نیابند، ماهیت انسان هیچ نحوه تحقق (چه در عالم وجود و چه در عالم عدم یا اعتبار) نخواهد یافت. انسانیت متوقف بر تحقق حیوانیت و ناطقیت است و آنها علت او هستند. به عبارتی اجزای ماهیت تقدم بالتجوهر بر خود ماهیت دارند (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۴۴). پس اجزای ماهیت علت برای تحقق و تقرر ماهیت‌اند. ماهیت متوقف بر اجزایش است، اما اجزا متوقف بر خود ماهیت نیستند. کل همان اجزاست و وجودی جداگانه از اجزا ندارد؛ اما اجزا به تنهایی علت‌اند برای کل، که همان اجزا با وصف اجتماع است (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ص ۷۷). بنابراین اجزای ماهیت تحقق جداگانه‌ای از

ذات ماهیت ندارند و ذات و ذاتیات به وجود واحد موجودند. پس علیت میان ذاتیات و ذات باید علیت تحلیلی باشد نه خارجی. در ماهیاتی که بسیط خارجی اند (مانند مجردات) اختلافی در بساطت خارجی و تحقق جنس و فصل به وجود واحد نیست. حتی در ماهیاتی که در خارج مرکب از ماده و صورت خارجی هستند نیز بنا بر ترکیب اتحادی ماده و صورت، جنس و فصل به وجود واحد تحقق یافته است. آری، اگر کسی ترکیب ماده و صورت را ترکیب انضمامی بداند، نمی تواند جنس و فصل را موجود به وجود واحد بداند و باید علیت میان آنها و ذات را علیت خارجی بداند؛ زیرا به دلیل یکی بودن حقیقت جنس و فصل با ماده و صورت و ترکیب انضمامی ماده و صورت، جنس و فصل نیز هر یک مابزای خاص خود، و وجودی جدا از دیگری خواهند داشت و بنابراین ترکیب میان آنها خارجی، و علیت میان آنها نیز خارجی خواهد بود:

احتیاج الماهية والطبائع الكلية إلى أجزائها كالجنس والفصل أو كالمادة والصورة احتیاج تقومی بحسب نفس قوامها من حیث هی أو بحسب قوامها موجودة واحتیاجها إلى فاعلها و غایتها احتیاج صدوری فالأولیان علتان للماهية (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۸ و ۴۲۱).

۸. علیت ذات ماهیت برای لوازم ماهیت

ذات ماهیت، علت برای لوازم آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۸۹؛ ج ۳، ص ۳۸۸). صدرالمتألهین در اینکه آیا ماهیت می تواند علت وجود باشد یا نه، از شیخ اشراق نقل می کند: «أن الماهية علة للوالمها بذاتها لا بوجودها» و در ادامه رد خواهد نصیر را نقل می کند:

أما الذاتیات بالنسبة إلى الماهية والماهية بالنسبة إلى لوازمها فلا يجب تقدمها إلا بالوجود العقلي لأن تقومها بالذاتیات واتصافها بلوازمها إنما هو بحسب العقل لا كالجسم مع البیاض (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۸).

منظور از این عبارت این نیست که تقدم جنس و فصل و تقدم ماهیت بر لوازمش فقط به حسب ذهن و وجود ذهنی است؛ زیرا می توان لازم ماهیت را تصور کرد بدون اینکه خود ماهیت به تصور درآمده باشد. برای مثال می توان زوجیت را تصور کرد، اما دو یا چهار یا هیچ عدد زوج دیگری را لحاظ نکرد. بنابراین منظور از به حسب عقل بودن، همان چیزی است که در این مقاله از آن به علیت تحلیلی تعبیر می شود. هر کجا «دو» تحقق یابد، زوجیت نیز تحقق خواهد یافت و این حکم مختص به عالم ذهن نیست. به همین

دلیل خود صدرالمتألهین در جلد سوم *اسفار* عروض لوازم را عروض به حسب تحلیل عقلی می‌داند نه عروض خارجی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۲).

چنان‌که ذاتیات ماهیت، وجودی جدا از ماهیت ندارند، لوازم ماهیت نیز هستی و تحقق جدا از خود ماهیت ندارند. لازم ماهیت - که برخی آن را لازم‌الوجودین می‌خوانند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۶۷ و ۲۶۸) - به تحقق ماهیت تحقق دارد. حرارت لازمه آتش است و تحقق جدا از آن ندارد. همین‌طور زوجیت لازمه «چهار» است و به عین تحقق «چهار» تحقق می‌یابد. باین‌حال تحقق زوجیت متوقف بر تحقق «چهار»، و تحقق حرارت آتش متوقف بر تحقق آتش است. به این دلیل که علت و معلول، تحقق جدا از هم ندارند، علت میان آنها علیت تحلیلی است نه خارجی. چنین نیست که چهار تحقق خاص خود داشته باشد و علت خارجی باشد برای تحقق زوجیت.

به عبارت دیگر طبق قاعده «کل عرضی معلل» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۹) لوازم ذات، عرضی هستند اما عرضی لازم. چیزی بیرون از ذات نمی‌تواند علت برای عرضی لازم ماهیت باشد، بلکه عوارض لازم، معلول خود ماهیت هستند نه چیزی دیگر. آری، علت تحقق ماهیت، علت برای تحقق لوازمش نیز می‌باشد؛ اما علت ماهیت، علت غیرمباشر است و خود ماهیت علت مباشر. به عبارت دیگر علت خارجی تحقق ماهیت، علت خارجی برای تحقق لوازم نیز می‌باشد، اما علت غیرمباشر؛ ولی خود ماهیت علت تحلیلی و مباشر نسبت به لوازم است. پس علت تحقق لوازم ماهیت خود ماهیت است و لوازم ماهیت نیز وجودی جدا از خود ماهیت ندارند. بنابراین علیت میان آنها علیت تحلیلی است نه خارجی.

۹. علیت دور برای تقدم شیء بر نفس

دور محال است. دور یعنی توقف شیء بر چیزی که خود آن چیز - با واسطه یا بی واسطه - متوقف بر شیء اول است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۴۱). دلیل محال بودن دور این است که مستلزم توقف و تقدم شیء بر نفس است.

أما بطلان الدور فلأنه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وتأخره عن نفسه وحاجته إلى نفسه والكل ضروري الاستحالة لأن الشيء إذا كان علة لشيء كان مقدما عليه بمرتبة وإذا كان الآخر مقدما عليه كان الشيء مقدما على نفسه بمرتبتين هذا في الدور المصرح ثم كلما يزيد عدد الوساطة يزيد عدد مراتب تقدم الشيء على نفسه مع مرتبة أخرى يزيد عليه (صدرالمتألهین،

۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۴۲)

لازمه دور، توقف و تقدم شیء بر خودش است. به دلیل امتناع ذاتی توقف و تقدم شیء بر نفس، دور نیز محال است. نکته مهم این است که هر جا تلازم و استلزام تحقق داشته باشد، پای علیت نیز به میان می آید. میان لازم و ملزوم رابطه خاصی تحقق دارد که موجب عدم جدایی آنها از هم می شود. این رابطه حقیقی که در آن طرفین انفکاک پذیر نیستند، تنها در رابطه علیت تحقق دارد: «أن الملازمة بین الشیئین لا تنفک عن معلولیه أحدهما للآخر أو معلولیه کل منهما لأمر ثالث» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۶، ۲۲۷ و ۲۴۰؛ ج ۲، ص ۱۴۵). حتی در تضایف نیز عدم انفکاک دو وصف معلول تحقق نسبت میان متضایفین است. بنابراین هر جا استلزام تحقق یابد، پای علیت نیز در میان است. یا طرفین علت و معلول اند یا هر دو معلول علت واحدی هستند. بنابراین تحقق دور، علت تحقق تقدم شیء بر نفس است. رابطه میان آنها رابطه ای حقیقی است که به اعتبار ذهن فرد یا جامعه وابسته نیست؛ بنابراین امری حقیقی و نفس الامری است. پس علیت میان آنها نیز امری حقیقی و نفس الامری است؛ اما دور و تقدم شیء بر نفس، وجود جدا از هم ندارند. بنابراین علیت میان آنها نیز علیت تحلیلی است نه خارجی.

۱۰. علیت میان نفس و بدن بر مبنای تفکر صدرالمتألهین

حکما نفس را صورت انسان و بدن را ماده انسان قلمداد می کنند: «أن النفس صورة البدن والبدن مادة له كما ذهب إليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ و أتباعه» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۶). در نظر مشائین ترکیب ماده و صورت ترکیب انضمامی است و هر کدام از ماده و صورت وجود خاص خود را دارند؛ اما در نظر صدرالمتألهین از یک طرف ترکیب ماده و صورت ترکیب اتحادی است و بنابراین ترکیب نفس و بدن نیز ترکیب اتحادی است: «النفس يحصل منها ومن البدن نوع طبیعی و بینهما ترکیب اتحادی» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۹) و از طرف دیگر بنا بر حرکت جوهری، نفس در ابتدای تکون مادی است و در حرکت جوهری اش می تواند مراتب مثالی و عقلانی پیدا کند. بنابراین بدن مادی (که ماده انسان است) از مراتب نفس مثالی یا عقلانی (که صورت انسان است) می باشد و هر دو به وجود واحد موجودند. و مما يجب أن يعلم أن الإنسان هاهنا مجموع النفس والبدن وهما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد فكأنهما شيء واحد ذو طرفين أحدهما متبدل دائر فان وهو كالفرع والآخر ثابت باق وهو كالأصل وكلما كملت النفس في وجودها صار البدن أصفى وألطف و صار أشد اتصالا بالنفس و صار الاتحاد بينهما أقوى وأشد حتى إذا وقع الوجود العقلي صاراً شيئاً واحداً بلا مغايرة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۹۸؛ ج ۵، ص ۲۸۶).

چنان‌که صورت نسبت به ماده علیت دارد، نفس نیز که صورت است، علت برای بدن می‌باشد؛ اما به دلیل موجود شدن نفس و بدن به وجود واحد، علیت میان آنها نمی‌تواند علیت خارجی باشد، بلکه علیت تحلیلی است. البته این حکم تنها بنا بر نظر کسانی صحیح است که مانند صدرالمتألهین نفس و بدن را موجود به وجود واحد، و ترکیب میان آنها را ترکیب اتحادی بدانند؛ اما بنا بر نظر مشاء که ترکیب ماده و صورت ترکیب انضمامی است و در نظر کسانی که میان نفس و بدن ترکیب قائل نیستند - بلکه نفس و بدن را دو وجود جداگانه می‌دانند که بدن تنها مرکب و وسیله نفس نسبت به بعضی افعالش می‌باشد (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۸) - حکم به علیت تحلیلی میان آنها صحیح نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب بیان‌شده می‌توان گفت اگرچه تقسیم علیت به تحلیلی و خارجی در کتب قدما و بزرگان فلسفه نیامده است، مثال‌ها و مصادیقی وجود دارد که جز با قول به علیت تحلیلی توجیه‌پذیر نیست. در مثال‌های آورده‌شده، فلاسفه اسلامی به توقف و علیت میان یک معنا با معنایی دیگر تصریح کرده‌اند؛ با اینکه علت و معلول، وجودی جدا از یکدیگر ندارند. مهم‌ترین دلیل بر اثبات علیت تحلیلی، تحقق برهان لم در قیاس اقترانی حملی است. به تصریح همه منطقیین در برهان لم، حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر است. پس حد وسط علت است؛ اما به دلیل اینکه در اقترانی حملی حدود برهان به وجود واحد موجودند و هوهویت دارند، وجودی جدا از یکدیگر نخواهند داشت. بنابراین حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر است؛ اما با حد اکبر و حد اصغر نیز هوهویت دارد. پس با اینکه حد وسط علت است، وجودی جدا از معلول خود ندارد و این همان علیت تحلیلی است. صفات واجب نیز به عین وجود ذات او موجودند، با اینکه صفات، متوقف بر ذات و معلول ذات هستند. این مصادیق و دیگر مثال‌هایی که در مقاله ذکر شد، همه بر تحقق علیت تحلیلی دلالت می‌کنند. بنابراین فلاسفه اسلامی ارتکازاً به چنین علیتی قائل بوده‌اند و لازم است در بحث علیت، تقسیم علیت به خارجی و تحلیلی و فروع آن نیز مطرح شود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق - الف، **الهیات شفا**، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، **برهان شفا**، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۹۱، **معیار دانش**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية**، ج دوم، مشهد، دانشگاه مشهد.
- ، ۱۳۷۵، **رسائل فلسفی صدرالمتألهین**، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۸۲، **تعلیقہ علی الھیات شفا**، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۹۸۱م، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، بی تا، **تعلیقہ علی الھیات شفا**، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۴۲۳ق، **بداية الحکمة**، تصحیح تعلیق عباسعلی سبزواری زارعی، ج نوزدهم، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۷۸، **نهاية الحکمة**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، **شرح الاشارات و التنبیها**، قم، بلاغت.
- عبودیت، عبدالرسول و مجتبی مصباح، ۱۳۹۰، **خداشناسی فلسفی**، ج دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، **هستی و چیستی در مکتب صدرایی**، تحقیق حسینعلی شیدان‌شید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ، ۱۳۸۹، **علم النفس فلسفی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، **تعلیقہ علی نهاية الحکمة**، قم، مؤسسه در راه حق.
- ، ۱۳۷۹، **آموزش فلسفه**، ج دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- میرداماد، میرمحمدباقر، ۱۳۷۶، **تقویم الايمان و شرحه كشف الحقائق**، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

مقایسه تطبیقی اندیشه ابن عربی و صدرالمتألهین در باب حدوث و قدم نفس

m.miri57@ut.ac.ir

محمد میری / استادیار دانشگاه تهران

دریافت: ۹۵/۸/۲۵ پذیرش: ۹۶/۳/۱۹

چکیده

صدرالمتألهین بر آن است که نفس، از جهت کینونت عقلی خود در نشئات پیشین، به نحو عقلی موجود بوده است و در عین حال، از آن جهت که نفس مدبر بدن است و در نحوه وجود خود، تعلق ذاتی به بدن دارد، جسمانیة الحدوث است. او بین این دو نظریه به ظاهر متهافت، به خوبی جمع کرده است. اگرچه این نگاه صدرایی در حوزه فلسفی، کاملاً ابتکاری است، اما در آثار عارفانی همچون ابن عربی نیز به وضوح رد پای این نظریه به چشم می‌خورد؛ به این معنا که ابن عربی نیز از سویی بر وجود نفس در نشئات سابق بر دنیا تأکید دارد و از سوی دیگر، بر حدوث جسمانی نفس در نشئه دنیا اصرار می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها: حدوث نفس، قدم نفس، نشئات سابق نفس، جسمانیة الحدوث.

مقدمه

می‌توان گفت که اندیشه ابن عربی و نیز صدرالمتألهین در باب حدوث و قدم نفس، اجمالاً از سه بخش اصلی تشکیل شده است:

۱. وجود نفس در نشئات سابق بر دنیا: نفس قبل از وجود در این دنیا، معدوم محض نبوده است؛ بلکه برای خود در مراتب و مبادی عالیه، همچون عوالم عقلی و الوهی، دارای کینونت‌هایی بوده است؛ هرچند نفس، از آن جهت که نفس است، با آمدن به دنیا حادث می‌شود؛

۲. وجود نفس در نشئات سابق دنیوی: نفس انسانی، ابتداءً ساکن و به نحو بریده از گذشته خود، به صورت تجردی خلق نمی‌شود، بلکه نفس، پیش از این، در مراتب و مواطن و نشئات سابق خود، در مراتب طبیعی دنیوی، دارای انحای وجودی‌ای همچون عنصری، نباتی، معدنی و حیوانی بوده است. در مقابل، حکمای مشائی بر این گمان‌اند که نفس انسانی، به طور دفعی و بدون حالت سابقه و به صورت مجرد از ماده خلق می‌شود؛

۳. نتیجه منطقی بریده نبودن نفس از مراتب پیشین خود در عالم دنیا، آن است که کیفیت حدوث نفس در این دنیا به نحو جسمانی باشد - و نه روحانی، آن‌گونه که مشائین گفته‌اند - به این معنا که نفس، مولود ماده‌ای است که به واسطه حرکت جوهری به سوی کمال خود، و در مسیر وجود انسانی، متولد می‌شود.

سه مؤلفه یادشده، بنیادهای اساسی نظریه ابن عربی و صدرالمتألهین درباره حدوث و قدم نفس را تشکیل می‌دهند؛ به این معنا که حذف هر کدام از این سه مؤلفه مهم، مساوی با چشم‌پوشی از بخشی از اندیشه آن دو به مسئله خواهد بود. بنابراین برای مقایسه تطبیقی نظریه ابن عربی و صدرالمتألهین، باید نگاه هر کدام از آن دو را به سه مؤلفه یادشده، جداگانه بررسی کنیم.

گفتنی است که اگرچه به لحاظ ترتیب منطقی و تاریخی، حق آن است که در مقام مقایسه، ابتدا نظریه ابن عربی را بررسی کنیم و سپس به نگاه صدرالمتألهین بپردازیم، ولی به دو دلیل، ناچار از برعکس کردن این ترتیب هستیم:

الف) عبارات صدرالمتألهین در مقایسه با کلمات ابن عربی، منسجم‌ترند و در قالبی فنی‌تر و روان‌تر بیان شده‌اند و از این حیث، می‌توان عبارات صدرالمتألهین را پلی برای فهم بهتر کلمات ابن عربی در این باب قرار داد؛

ب) ذهن محققان در علوم عقلی با مبانی صدرایی آشنایی بیشتری دارد و به همین سبب، معمولاً فهم کلمات صدرالمتألهین آسان‌تر است.

۱. نگاه صدرالمتألهین به کینونت نفس در نشئات سابق

از نظر صدرالمتألهین، نفس در عالم مفارقات عقلیه - که موطنی سابق بر عالم دنیاست - با علت و سبب خویش، به وجود عقلی موجود است؛ زیرا علت و سبب وجود نفس، موجودی تام و کامل الذات است و هیچ معلولی، از علت تامه خود که هم تام در وجود و هم تام در افاضه و ایجاد است، منفک نخواهد بود. بنابراین نفس قبل از حدوث بدن، به وجود علت و سبب خود موجود بوده است. به عبارت دیگر، علت و سبب آن، حقیقت نفس را داشته و دارد؛ چون علت، حقیقت معلول را به نحو اشرف و اکمل با خود دارد.

وَأَمَّا الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ الْجَامِعُونَ بَيْنَ النَّظَرِ وَالْبُرْهَانِ وَبَيْنَ الْكَشْفِ وَالْوُجُودِ فَعِنْدَهُمْ أَنَّ لِلنَّفْسِ شُؤناً وَاطواراً كَثيرةً وَلِهَا مَعَ بَساطَتِهَا أَكوانٌ وَجوديةٌ بَعْضُهَا قَبْلَ الطَّبِيعَةِ وَبَعْضُهَا مَعَ الطَّبِيعَةِ وَبَعْضُهَا بَعْدَ الطَّبِيعَةِ وَرَأَوْا أَنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَةَ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْأَبْدَانِ بِحَسَبِ كَمالِ عِلَّتِهَا وَسَببِهَا وَالسَّببِ الْكاملِ يَلْزِمُ الْمَسبَبَ مَعَهَا فَالنَّفْسُ مَوْجُودَةٌ مَعَ سَببِهَا لِأَنَّ سَببِهَا كَامِلٌ الذَّاتِ تَامٌ الْإِفَادَةُ وَمَاهُو كَذَلِكَ لَا يَنْفَكُ عَنْهُ مَسبَبُهُ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۵-۳۴۶).

صدرالمتألهین معتقد است که مبدأ عقلی که همه نفس انسانی از آن منتشی و صادر می شوند، دارای قوا و جهات و حیثیات نامتناهی است؛ به گونه ای که هر تعدادی از نفوس از آن صادر شود، باز هم آن مبدأ عقلی توان و قوه این را دارد که نفوس نامتناهی دیگری را در عالم ماده ایجاد کند. وی همچنین به این نکته اشاره می کند که وجود نفوس در عالم عقل، تابع ضوابط و اقتضائات خاص آن مرتبه است؛ به این معنا که نفوس نامتناهی در عالم عقلی، با وصف کثرت عددی و با ترتیب وضعی و زمانی و مانند آن موجود نیستند.

بنابراین نفوس در کینونت عقلی خود، به وجود بسیط و واحد مبدأ عقلی شان موجود بوده اند. این نفوس در عالم عقل، شیء واحد و یک جوهر عقلی بسیط و به نحو متحد با هم هستند و کثرت عددی آنها پس از تنزل به عالم دنیا خواهد بود. البته این مسئله، امر غریبی نیست؛ چراکه همه موجودات در این دنیا انحاً و اطوار مختلفی از وجود را در عالم اله و عالم عقل و مثال، پشت سر گذاشته اند و به عبارت دیگر همه موجودات و از جمله انسان ها، در قضای سابق الهی، بر وجهی مقدس و عقلی موجود بوده اند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۱ و ۳۷۲ و ص ۳۶۷-۳۶۹).

از این رو صدرالمتألهین بر این مطلب تأکید دارد که مبدأ عقلی نفوس، به وجود جمعی خود، جامع همه وجودات و انوار نفوس است؛ به گونه ای که تمام ارواح در آن موطن، به نحو اتحاد با هم و به وجود مبدأ عقلی شان موجودند.

وجود ذلك المبدأ العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الأنوار. وحاصل هذا البحث، أن وجود النفوس مجردة عن تعلقات الأبدان في عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۲).

صدرالمتألهين پس از رد نظریه قدم نفوس انسانی و اثبات حدوث آن، به این مطلب اشاره دارد که سخن از کینونت عقلی نفوس انسانی قبل از ابدان، بحثی بسیار دشوار است که هر کسی گنجایش ادراک آن را ندارد؛ بلکه تنها شماری اندک که دارای ذوق برتر عرفانی هستند، توانایی دستیابی به تحقیق در این دست مباحث را خواهند داشت.

أقول بقي الكلام [بعد اثبات حدوث النفوس] في أن هذه النفوس المتمتعة بهذه التعيينات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن... أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلاً فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استئناف بحث على نمط آخر وليس كل أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشتمز عنه أكثر الطبائع اشمزاز المزكوم لرائحة الورد (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۷ و ۳۳۸، همچنین ر.ک: ص ۳۶۸).

۱-۱. فرق‌گذاری صدرالمتألهین میان نحوه وجود نفس در عالم دنیا و در عالم عقل

صدرالمتألهین در عین اعتقاد به وجود نفس در نشئات سابق بر نشئه دنیا به حدوث جسمانی آن نیز تأکید می‌کند. شاید در نگاه ابتدایی این‌گونه به نظر برسد که دو گزاره «نفس» پیش از حدوث در دنیا، در نشئات سابق موجود بوده است و «نفس» در نشئه دنیا حادث می‌شود، متناقض‌اند و لذا نمی‌توان به هر دوی آنها اعتقاد داشت؛ ولی صدرالمتألهین - همان‌طور که می‌دانیم - بین این دو نظریه، هیچ تهافتی نمی‌بیند. نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «هستی عقلی نفس و حدوث جسمانی آن در اندیشه صدرالمتألهین» (میری، ۱۳۹۳) این مسئله را بررسی کرده است. نکته اصلی در رفع این تناقض، آن است که صدرالمتألهین میان نحوه وجود نفس در عالم دنیا با نحوه وجود نفس در نشئه و مرتبه عقلی، تفاوتی اساسی قائل است. این تفاوت اساسی موجب می‌شود که «نفس» در هر کدام از دو گزاره یادشده، به اعتبار و جهتی خاص، موضوع قضیه قرار گرفته باشد و همین اختلاف اعتبار، برای رفع تناقض کافی است.

برای توضیح بیشتر مسئله، باید به تفاوت دو نحوه وجود نفس در عالم عقل و عالم دنیا اشاره کنیم. از نظر صدرالمتألهین نحوه وجود نفس در دنیا، نحوه وجود تعلقی است؛ به گونه‌ای که علاقه نفس به بدن،

مقایسه تطبیقی اندیشه ابن عربی و صدرالمتهلین در باب حدوث و قدم نفس □ ۳۳

در ذات نفس، مأخوذ است. او در این نظریه مهم خود، کاملاً در مقابل مشائین قرار می‌گیرد و می‌نویسد: حکمای مشائی بر این باورند که نفس، یک حقیقت مجرد عقلی است که تعلق به بدن، خارج از ذات و ذاتیات آن و امری عارض بر آن به‌شمار می‌رود. در نگاه آنان تعلق نفس به بدن از قبیل تعلق و رابطه‌ای است که بنا با بنای خود و یا کشتی‌بان با کشتی خود دارد (صدرالمتهلین، ۱۳۶۰، ص ۱۴۵ و ۱۴۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۳۸).

یعنی همان‌طور که اضافه به کشتی مثلاً جزء ذات و ذاتیات زید کشتی‌بان نیست، بلکه زید نیز در ذات خود مانند دیگر انسان‌ها حیوان ناطق است و تعلق به کشتی یک امر عارضی بر اوست و فقط چون نوعی علاقه تدبیری به کشتی دارد به او ناخداگفته می‌شود، نفس نیز در ذات خود یک موجود مجرد عقلی است و تعلق به بدن به‌هیچ‌وجه ذاتی آن نیست؛ بلکه اضافه تدبیری به بدن بیش از یک امر عارضی بر آن نیست و اسم «نفس» هم وضع شده است برای اشاره به همین وجود اضافی؛ یعنی به آن حقیقت جوهری نفسانی به این لحاظ که تدبیر بدن بر او عارض شده است، «نفس» گفته می‌شود.

صدرالمتهلین در برابر این نگاه مشائی، به شدت با نظریه عارضی بودن تعلق نفس به بدن مخالفت می‌کند و می‌گوید: نفسیت نفس مانند وصف «بنا بودن» یا وصف «ناخدا بودن» برای زید و یا عمرو نیست که خارج از ذات آنها و عارض بر آن دو باشد (ر.ک: صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۱). او بر این باور است که همان‌طور که وجود فی نفساً عرض، عین ارتباط با جوهری است که موضوع آن است، و وجود فی نفساً «صورت» عین ارتباط با ماده‌ای است که محل آن است، وجود فی نفساً «نفس» نیز عین ارتباط با بدن است؛ به‌گونه‌ای که ممکن نیست نفس موجود باشد، ولی با بدن ارتباط نداشته باشد (ر.ک: همان، ص ۱۲ و ۱۳ و ۳۸۳).

بنابراین به گفته صدرالمتهلین این نحوه وجود تعلقی برای نفس - که از آن جهت که صورت است، متوقف است بر بدنی که ماده آن قرار بگیرد - ذاتی نفس است و از آنجاکه ماده و صورت با هم رابطه اتحادی و تلازمی دارند، وجود و عدم نفس، مانند هر صورت دیگری متوقف بر وجود و عدم ماده‌اش - یعنی بدن - خواهد بود (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۸۹ و ۲۹۰؛ ج ۳، ص ۳۳۰ و ۳۳۱).

بنابراین باید میان وجود مفارقی و تجردی نفس در عوالم بالاتر و وجود تعلقی آن در این عالم فرق گذاشت و طبیعتاً نحوه وجود عقلی نفس، مقدم بر بدن و بر عالم دنیا، و مجرد از ماده و بدن خواهد بود و در

مقابل، نحوه وجود تعلق و تدبیری نفس، مشروط به بدن و حصول استعداد و وجود شرایطی است که ظرف حصول و وجود آنها، عالم جسم و جسمانیات است و لذا نفس، به این اعتبار دوم، جسمانی‌الحدوث است. به این ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که نفس در حکمت متعالیه، به اعتباری قدیم، و به اعتباری دیگر، حادث است. به عبارت دیگر، نفس از آن حیث که نفس مدبر است و در نحوه وجود خود، تعلق ذاتی به بدن دارد، جسمانی‌الحدوث است و در عین حال، به لحاظ کینونت عقلی خود، قدیم است.

«والحق أن النفوس الإنسانية بما هي نفوس، حادثة بحدوث البدن؛ وبما هي في علم الله، من حيث حقيقتها الروحانية، قديمة بقدم علمه تعالى» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶. همچنین ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹؛ همو، بی تا، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۳۲ و ۳۷۵).

و به این صورت است که به تعبیر محقق سبزواری، صدرالمتألهین در موارد متعددی از آثار خود، بین دو نظریه قدیم بودن نفس - به اعتبار نحوه وجود عقلی آن - و حدوث آن - به اعتبار نحوه وجود تعلقی اش - جمع می‌کند؛ به گونه‌ای که این مسئله، کاملاً با ضوابط حکمی تطابق دارد و تردیدناپذیر است (سبزواری، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۳۶۳).

البته باید توجه داشت که صدرالمتألهین خود را مبدع و مبتکر این نظریه نمی‌داند، بلکه وی تأکید دارد که عارفان راسخ در علم که میان برهان و وجدان جمع کرده‌اند نیز کینونت عقلی نفس در نشأت پیشین را قبول داشته‌اند و در عین حال وجود آن در نشئه دنیا را حادث و متوقف بر بدن می‌دانند.

وأما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان فعندهم إن للنفس شئونا وأطوارا كثيرة ولها مع بساطتها أكوان وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها... لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة ومعلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن... فإذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن... حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن بحسب كمال وجودها وغنائها والذي يتوقف على البدن هو بعض نشأتها ويكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية والطبيعة الكونية وهي جهة فقرها وحاجتها وإمكانها ونقصها لا جهة وجوبها وغنائها وتمامها (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۴۷ و ۳۴۸).

۲. نگاه ابن عربی به کینونت نفس در نشئات سابق طولی

در نگاه عارفان نیز دنیا نخستین موطن وجودی نفس انسانی نیست، بلکه نفس انسان و همچنین همه موجودات دیگر، قبل از ورود به این دنیا، نشئات متعددی را پشت سر می‌گذارد.

دیدگاه ابن عربی در باب نشئات سابق نفس را می‌توان از دو منظر بررسی کرد:

۱. نفس هم مانند دیگر موجودات، مشمول این قاعده کلی عرفانی قرار می‌گیرد که هر آنچه در این دنیا ظهور دارد، تنزل یافته حقایق عوالم بالاتر است و قبلاً در آن عوالم بوده و سپس به عالم دنیا تنزل یافته است؛

۲. انسان برای خود، برخی احکام اختصاصی در عوالم سابق بر این عالم دارد؛ مانند آن که قبل از وجود یافتن در عالم دنیا در موطن «میثاق» بوده است و قبل از تنزل به دنیا «مراتب استیلا» را پشت سر گذاشته و «معراج ترکیب» را پیموده است.
در ادامه، نگاه ابن عربی به هر کدام از موارد یادشده را بررسی می‌کنیم.

۲-۱. وجود اشیا - اعم از نفس و غیر آن - در نشئات سابق

ابن عربی معتقد است همه موجودات و از جمله آنها نفس ناطقه، از عوالم بالاتر به عالم دنیا تنزل یافته‌اند. او در اثبات این مدعای خود به آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) اشاره می‌کند (ر.ک: ابن عربی، بی تا ج ۲، ص ۲۸۱).

بنابراین نفس انسانی - مانند همه موجودات دیگر - مظهري است تنزل یافته از حقایق موجود در عوالم بالاتر و از این جهت می‌توان نشئات سابق نفس را بررسی کرد؛ چراکه نفس پیش از ظهور در عالم دنیا، حقیقتی در عالم مثال داشته و قبل از آن کینونتی در عالم عقل داشته و قبل از آن در عالم اعیان ثابته موجود بوده است. البته باید توجه داشت که عالم مثال، عالم عقل و عالم اعیان ثابته، سه مرتبه کلی از نشئات سابق نفس‌اند و هر کدام از این سه مرتبه، خود دارای نشئاتی هستند.

فلنا صورة في الكرسي وصورة في العرش وصورة في الهيولى وصورة في الطبيعة وصورة في النفس وصورة في العقل وهو المعبر عنهما باللوح والقلم وصورة في العماء... وكل ذلك معلوم مرئي مبصر لله تعالى وهو الذي يتوجه عليه خطاب الله إذا أراد إيجاد مجموعنا في الدنيا بكن فنبادر ونجيب إلى الخروج من حضرة العدم إلى حضرة الوجود فينصبغ بالوجود

(ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۳. همچنین، ر.ک: قونوی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴ و ۱۰۵؛ فناری، ۱۳۶۳، ص ۶۲۹-۶۳۲).

همچنین ابن عربی رباعی بسیار مشهوری دارد که مضمون آن کاملاً همسو با مطلوب ما در این بحث است:

کنا حروفا عالیات لم نقل متعلقات فی ذری اعلی القلل...

محقق فناری در شرح این شعر می نویسد:

مراد ابن عربی از حروف عالیات، همان اعیان ثابتة انسانی است که در نشئۀ متقدم - یعنی تعین ثانی و حضرت علمیه قرار دارند؛ و اما مراد او از اینکه گفت: ما در نوک بالاترین قله‌ها - فی ذری اعلی القلل - بوده ایم، ممکن است منظور وی از «قله‌ها»، افلاک و آسمان‌ها باشد و منظور از «بالاترین قله‌ها»، عرش بوده باشد؛ و یا ممکن است منظور محیی‌الدین، از «القلل» تعینات و موجودات جسمانی و منظور از «اعلی القلل» موجودات مجرد عقلی و روحانی و منظور از نوک آنها، اسمای حق متعال بوده باشد (فناری، ۱۳۸۶، ص ۴۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، محقق فناری در این عبارت، با استفاده از رباعی مشهور ابن عربی به مواطن و نشئات پرشماری از اطوار پیشین که انسان در آنها قبل از این دنیا بوده است، اشاره دارد. به هر ترتیب روشن شد که ابن عربی بر این باور است که انسان نیز مانند دیگر موجودات عالم، دارای عین ثابتی در عالم علم الهی است و پس از آن، با تنزل در عوالم پایین‌تری همچون عالم عقل و عرش و کرسی و افلاک و... به عالم دنیا پا می‌گذارد.

۲-۲. وجود نفس، در «مراتب استیداعیه» و «معراج ترکیب»

تقریباً سخن مشترک همه عرفا این است که انسان از نزد خداوند سبحان و از مراتب عالی هستی هبوط کرده و در این دنیا دچار حجاب بُعد و قیودات دست‌وپاگیر شده است. او باید خود را از همه این قیودات برهاند تا دوباره بتواند به حق تعالی نزدیک و واصل شود؛ اما دلیل ابتلای انسان به قیودات و حجب، بر اثر تنزل به عالم دنیا آن است که هر انسانی برای پایین آمدن از عالم الوهی - که موطن اعیان ثابتۀ است - به طرف عالم دنیا، باید عوالم متعددی را که در این مسیر قرار دارند پشت سر بگذارد و معلوم است که هر کدام از این عوالم، بر حسب فاصله‌ای که از حق تعالی دارد و به حسب اقتضائات خاص خودش، دارای تراکيب و قیوداتی خاص است که انسان هم هنگام عبور از این عوالم، به آن تراکيب و قیودات آلوده می‌شود.

ابن عربی با اصطلاحاتی همچون «مراتب استیداعیه» و «معراج ترکیب» به نشئات سابق نفس اشاره دارد. او در مقدمه رساله *المعجالة* می نویسد: «وقطع بهم الأَطوار والأدوار، رسوم مراتب الاستیداع والإستقرار، المنبئة علیها فی أشرف الأنباء» (ابن عربی، ۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۳۵)؛ یعنی خداوند سبحان انسان‌ها را از گونه‌ها، مراتب و دوره‌های مختلف هستی، که همان مراتب استیداع و استقرار باشند، عبور داده است که در شریف‌ترین خبرها - یعنی قرآن (انعام: ۹۸) - به این مراتب و اطوار اشاره شده است. بنا بر این حقیقت، انسان که از هر کدام از مراتب استیداعیه به اطوار پایین‌تر در عالم دنیا تنزل می‌کند، با تنزل یافتن به هر مرتبه رنگ و قیدی از آن مرتبه را با خود به ودیعت می‌گیرد. به عبارت دیگر، ظهور انسان در عالم دنیا مستلزم تطور او به اطوار مختلفی است که این تطورات، همراه با تقیداتی خواهند بود و با توجه به همین تقیدات است که به تنزل انسان از عالم الوهی به پایین‌ترین مرتبه مادی، «معراج ترکیب» می‌گویند؛ چون این تطور و تنزل، همراه با تقیید و ترکیب است (برای توضیح بیشتر درباره معراج ترکیب و مراتب استیداعیه و وجه تسمیه آنها به این اسم، ر.ک: قونوی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۵ و ۱۰۷؛ فناری، ۱۳۶۳، ص ۵۰۰ و ۶۳۱ و ۶۳۵؛ ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۸؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۰۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۷۸ و ۶۷۴ و ۵۱۵). همه موجودات در این دنیا، تنزل یافته از عوالم بالاتر هستند و به عبارت دیگر، حاصل و به دست آمده از تراکیب واقع در حقایق و مبادی عالیه موجود در عوالم بالاترند؛ اما ابن عربی انسان را «خاتم تراکیب» معرفی می‌کند و این نیست مگر به سبب آنکه انسان، در آخر مراتب تنزلات هستی قرار داشته است (ر.ک: قیصری، ۱۳۸۱، ص ۱۴؛ پارسا، ۱۳۶۶، ص ۹)، و لذا معراج ترکیب، با او به نهایت و خاتمه خود می‌رسد. ثم اعلم ان خاتم التراکیب، أخص أنواع الحيوان وهو الإنسان الذی هو أبعد الأشياء عن حضرة الوحدة فی الصورة، وأقرب الأشياء إليها فی المعنى. وكل فرد من أفراد عالم تام صغير بالجنة كبير بالمعنى (ابن عربی، ۱۴۲۵ق، الشجرة النعمانية، ص ۶۸).

۲-۳. میثاق

یکی دیگر از مواردی که ابن عربی در آن سخن از نشئات سابق نفس به میان آورده است، مبحث میثاق و فطرت الهی است. وی حدیث «الارواح جنود مجنودة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» (صدوق، ۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۶۵) را مربوط به موطن میثاق می‌داند (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۰).

ابن عربی بر آن است که ایمان انسانی که به سن بلوغ نرسیده و یا حتی شیرخوار است تنها از باب تبعیت از پدر و مادرش نیست، بلکه از آنجاکه این فرزند هم قبل از آمدن به دنیا، میثاق الهی را پشت سر گذاشته است، پس ایمان برایش بالاصاله ثابت می‌شود نه بالتبع. بر همین اساس است که هر انسانی اصالتاً در عبودیت خود طهارت دارد، مگر آنکه پس از رشد یافتن، از اصل فطری خود اعراض کرده باشد؛ چون خلق هر انسانی بر پایه اقرار و میثاق پیشین وی، بر عبودیت است (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۷۰). مسئله دیگری که در بررسی میثاق الهی از نگاه ابن عربی قابل طرح است، تعداد موثیق است. قونوی می‌گوید:

عارفی را دیدم که قبل از میثاق الست شش میثاق دیگر را در خاطر داشت. وقتی که این مسئله را با استاد خود، ابن عربی در میان گذاشتم. شیخ محیی‌الدین به من گفت: شاید مراد وی، کلیات موثیق بوده است؛ وگرنه تعداد موثیق قبل از میثاق الست بیشتر از اینهاست (ر.ک: فناری، ۱۳۶۳، ص ۶۳۷).

۲-۴. فرق‌گذاری ابن عربی میان دو نحوه وجود نفس در عالم دنیا و عالم عقل

ابن عربی نیز - چنان‌که خواهد آمد - معتقد به حدوث جسمانی نفس است و در عین حال چنان‌که گذشت، از نشئات پیشین نفس نیز سخن می‌گوید. چگونگی جمع صحیح میان این دو قول، به نحو فنی و به گونه‌ای که مطابق با ضوابط و قواعد باشد، قبلاً در جمع میان دو قول مشابه صدرالگذشت. ابن عربی و پیروان وی نیز قرن‌ها قبل از صدرالمتألهین به همان ترتیب بین این دو قول خود جمع می‌کنند. برای مثال، محقق فرغانی با تأکید بر تفاوت‌گذاری میان نحوه وجود نفس در این عالم و نحوه وجود مفارقی آن در عوالم پیشین، به راحتی اعتقاد به وجود نفس در نشئات سابق را با حدوث آن در این نشئه جمع می‌کند:

به حکم نص حدیث «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی ألف عام» آن‌گاه که هنوز از مرکب و بنیه روح و نفس ناطقه که تن و مزاج است نام و نشان نبود، نسبت ظهور روح در عالم اجسام به جهت تدبیر در حضرت لوح‌المحفوظ ثابت بود بر مقتضای «اكتب علمی فی خلقی إلى یوم القیامة» و آنجا قیام روح و نسبت ظهور او در عالم اجسام پیش از تعیین و تحقق عالم اجسام هم به خودش بود؛ زیرا هر روحی دو نسبت دارد: یکی ثبوت و تعیین در عالم ارواح،

و دوم نسبت تدبیری صورتی جسمانی، ... ظهور آن نسبت تدبیری، به صورت اکمال و استکمال و ظهور اثرش به صورت فعل و انفعال، بر تعیین مزاجی انسانی موقوف بود (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۲؛ ر.ک: فرغانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۹۴).

روشن است که فرغانی در عبارت یادشده می‌خواهد بحث نحوه وجود نفس در نشئات سابق بر دنیا را از بحث نحوه وجود تدبیری آن در دنیا جدا کند تا قدیم بودن آن به لحاظ اول، با حادث بودن آن به اعتبار دوم خلط نشود.

محقق جندی نیز به این نکته کلیدی و مهم تصریح می‌کند که: متعلق حدوث، تعیین این‌سویی و نحوه وجود دنیایی نفس است (نحوه وجود تدبیری آن به گونه‌ای که در بدن عنصری حادث شود و به مزاج جسمانی تعلق گیرد) وگرنه نفس پیش از حادث شدن با این تعیین خاص، در نشئات سابق موجود بوده است (ر.ک: جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۲۲ و ۶۷۴).

به همین دلیل است که ابن عربی انسان را «قدیم حادث» (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۳۶ق، ص ۲۱ و ۲۲؛ همو، ۲۰۰۶، ص ۱۱۱) و «حادث ازلی» می‌داند؛ یعنی از جهت وجودش در دنیا، به حدوث آن و از جهت وجودش در نشئات سابق، به قدیم بودن آن معتقد است.

قال الشيخ - رضی الله عنه - : «فهو الإنسان الحادث الأزلی، والنشء الدائم الأبدی» (ر.ک: ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۰).

قال العبد - أیده الله به - : أما حدوثه فهو من جهة صورته العنصرية خاصة فإن له صوراً علوية فيما فوق العنصریات قديمة، علمية ونورية، نفسية وروحية، عقلية ونفسية، ومثالية وطبيعية، عرشية وملكية، فالعلمية أزلية قائمة بقيام العلم ودائمة بدوام العالم الحق المشاهد الناظر بهذا الإنسان (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۷۴؛ نیز، ر.ک: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۳).

ابن عربی از سویی سرمنشأ ارواح انسانی را روح مضاف به حق تعالی - در آیه ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (حجر: ۲۹) - می‌داند و از سوی دیگر بر این امر نیز تصریح می‌کند که متعلق حدوث، اصل وجود ارواح نیست، بلکه آنچه حادث می‌شود، همان علاقه تدبیری به بدن است. این درست همان سخنی است که صدرالمتألهین در نظام حکمت متعالیه خود به تبیین فیلسوفانه آن پرداخت.

ولهذا المعنى سميت حقيقة الإنسان لطيفة لأنها ظهرت بالنفخ عند تسوية البدن للتدبير من الروح المضاف إلى الله في قوله فإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي وهو النفس الإلهي وقد

مضی بابه فهو سر إلهی لطیف ینسب إلى الله علی الإجمال من غیر تکیف فلما ظهر عینه بالنفخ عند التسویة وکان ظهوره عن وجود لا عن عدم فما حدث إلا إضافة التولية إليه بتدبیر هذا البدن مثل ظهور الحرف عن نفس المتکلم (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۰۳).

۳. نگاه صدرالمتألهین به کینونت نفس در نشئات سابق دنیوی

انسان به سبب امتیازات ویژه‌ای که حق تعالی به او عنایت کرده است و از آنجاکه کامل‌ترین نوع طبیعی در دنیا به شمار می‌رود، مرتبه وجودی‌اش پس از مراتب دیگر انواع مادون خواهد بود؛ زیرا هر نوع طبیعی کامل‌تری، افزون بر کمالات طبایع قبلی، برای خود کمالاتی دارد و لذا نوع کامل‌تری مانند حیوان، باید کمالات نباتی و معدنی و عنصری را در خود داشته و علاوه بر آن، از کمال حیوانی هم برخوردار باشد و به همین سبب، مرتبه وجودی نوع حیوانی، متأخر از نوع نباتی و معدنی است. به همین ترتیب، مرتبه وجودی انسان، که کامل‌ترین نوع طبیعی است، پس از همه مراتب مادون قبلی خواهد بود.

از سوی دیگر از آنجاکه خلقت انسان نیز - مانند دیگر انواع طبیعی در دنیا - تابع قانون کلی حرکت جوهری است و حرکت جوهری در این عالم از پایین‌ترین مرتبه آن آغاز می‌شود، طبیعتاً روند خلقت انسان در نظام حرکت جوهری، از پایین‌ترین سطح آغاز می‌شود و پله‌های ترقی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و در نهایت به کمال انسانی می‌رسد.

آنچه در بحث نشئات سابق دنیوی نفس ناطقه انسانی برای ما مهم است، تأکید بر این مطلب است که هر کدام از پله‌هایی که نفس از ابتدای حرکت خود از پایین‌ترین مرتبه پشت سر گذاشته تا به نصاب کمال مختص به نوع انسانی دست یافته است، مرتبه و نشئه‌ای از نشئات و اطوار دنیوی همان نفس است و در واقع نفس با پیمودن هر کدام از این منازل پیشین، خود را به سر منزل کمال نطقی نزدیک‌تر کرده است. روشن است که ماده موجود در خاک، اگر از ناحیه حرکت جوهری و تحول طبیعی - که قانون لایتغیر حاکم بر نظام وجود است - بخواهد به مرتبه نوع انسانی برسد، محال است که بدون گذشتن از مراتب ترکیب معدنی و نباتی و حیوانی وارد باب انسانیت شود؛ چراکه طفره در حرکت جوهری محال است. پس هر کدام از مراحل مادون، در واقع نشئه‌ای از نشئات سابق انسانی خواهد بود. به همین سبب است که صدرالمتألهین در موارد فراوانی از آثار خود، به تحقیق درباره این دست از نشئات سابق انسانی و گذار انسان از این مراحل و اطوار پرداخته است.

بنابراین در ایجاد نفس انسانی، صرف نظر از مبادی عالیة ماورائی و کینونت سابق نفس در آنها، برخی مبادی جسمانی نیز مطرح اند که از آنها به «نشئات سابق دنیوی نفس» تعبیر می کنیم.

صدرالمتألهین خود، در برخی موارد، این دست از نشئات سابق را به ترتیب برشمرده است. او بر آن است که نخستین مبدأ از مبادی تکون انسان در دنیا - که در ضمن، مبدأ حرکت جوهری استکمالی او نیز به شمار می رود - قوه هیولانیه ای است که چیزی جز صرف قوه و استعداد محض نیست. مرتبه دوم، جسم مطلق است که جز امتداد و انبساط در ابعاد سه گانه، امر دیگری در آن مطرح نیست. جسم طبیعی مرکب، در مرتبه بعدی قرار دارد و پس از آن نوبت به مرتبه نباتی می رسد که از ویژگی های آن، رشد و احتیاج به غذاست و این دو ویژگی در نطفه انسانی نیز مشهود است. نطفه، در مسیر تکاملی خود پس از گذار از مرحله نباتی، با تبدیل شدن به جنین و طفل نوزاد، پا به مرتبه حیوانی می گذارد و دارای حس و حرکت ارادی می شود و در نهایت، آن هنگام که قوه تمیز میان خیر و شر و مصلحت و مضرت را یافت، انسان بالفعل خواهد شد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۶۴ و ۱۶۵؛ ج ۲، ص ۲۸۸؛ ج ۱، ص ۳۱۲؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۳۱۴. همچنین برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۷۱؛ ج ۳، ص ۴۶۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۸۴ و ۱۸۶ و ۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۸).

وبالجملة فللنفس الإنسانية نشئات بعضها سابقة وبعضها لاحقة فالنشئات السابقة على الإنسانية كالحيوانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية... (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۸).

صدرالمتألهین در بحث از نشئات سابق دنیوی نفس به آیات پرشماری از قرآن کریم اشاره می کند که در آنها از اطوار پیشین نفس در عالم دنیا صحبت می شود. برای مثال، او آیه ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّدْ كُوراً﴾ (انسان: ۱) را اشاره به نخستین نشئه از نشئات سابق انسانی (قوه هیولانیه) می داند و در ادامه، اشاره می کند که خداوند در آیه ۲۸ سوره «بقره» می فرماید: «چگونه به خداوند کفر می ورزید، درحالی که شما سابقاً مرده بودید و او شما را زنده کرد». او این فقره از آیه مذکور را که فرمود: ﴿وَكُنْتُمْ أََمْواتاً﴾ را به نشئه سابق انسان در مرتبه جمادی تفسیر می کند. همچنین آیه ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً﴾ (نوح: ۱۷) را اشاره به نشئات سابق نباتی انسان (نطفه و علقه و مضغه) می داند و در نهایت، فقره ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ از آیه ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً﴾ (انسان: ۲) را مربوط به نشئه حیوانی انسان به شمار می آورد (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵، ۱۳۶ و ۱۸۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۵۹).

۴. نگاه ابن عربی به کینونت نفس در نشئات سابق دنیوی

ابن عربی در مواردی، از وجود نفس در نشئات سابق سخن گفته است؛ به این معناکه از دیدگاه وی انسان، قبل از رسیدن به مرحله تولد، باید مراحل و اطواری همچون جمادیت و نباتیت و حیوانیت را بپیماید. برای نمونه به یکی از کلمات ابن عربی در این باب اشاره می‌کنیم. او در بیان نعمت‌های بی‌نهایت حق تعالی برای انسان می‌نویسد: نخستین نعمت حق بر انسان آن است که او را از ظلمتکده عدم خارج کرده و وی را در قالب جمادات به دایره وجود راه داده است؛ اما دومین نعمت از نعمت‌های بزرگی که حق متعال به انسان عنایت کرده است، نعمت ارتقا دادن انسان از حد جمادی به مرتبه نباتی است. با اینکه حق تعالی می‌توانست هر انسانی را که خلق کرده است، در مرحله جمادی ترک کند و او را به مرتبه نباتی ارتقا ندهد، لکن او را مورد عنایت خود قرار داده و به مرتبه نباتی راه داده است و در نتیجه، تا مرحله جسم نامی بالا می‌آید.

در مرحله سوم، خداوند نعمت جدیدی را به انسان مرحمت می‌کند؛ یعنی جسم و جمادی را که نامی شده است، از مرتبه نباتی به مرحله حیوانی ارتقا می‌بخشد و علاوه بر نمو، به او حس و احساس را نیز عنایت می‌کند. خداوند رحمان تا اینجا به این جسم جامد، نعمت نمو و حس را عطا کرده است و اما در مرحله نهایی، به او نعمت نطق را نیز عنایت می‌کند تا با انضمام این نعمت به نعمت‌های قبلی از مرتبه حیوانی نیز ارتقا یابد و به دایره انسانی وارد شود.

إن أول نعمة عقلتها من ربك إخراجك من العدم إلى الوجود... ثم ننقلك يا وليي إلى الأم الثانية من هذه النعم... وهي أن تنظر إلى كونه أوجدك متغذيا ناميا ولم يجعلك جمادا صلدا... فكانت القدرة متمكنة، لما أوجدتك ولم تك شيئا، أن تترك في أمة الجمادات ولكن مقام النبات أعلى وأتمه أفضل فجعلك متغذيا ناميا ولم يجعلك جمادا وهذه نعمة كبيرة لا يؤدي شكرها ولا يقدر قدرها... ثم زادك الله نعمة على هذه النعمة بأن نقلك من أمة النبات والشجر إلى أمة الحيوان فجعلت حساسا فوجب عليك من الشكر والعبادة ما وجب على الجماد والنبات والحيوان فإنك قد جمعت حقائقهم وزدت على كل واحد منهم... ولهذا أنت الأم الجامعة لحقائقهم... ثم زادك الله تبارك وتعالى نعمة أخرى إلى هذه النعم فجعلك ناطقا وفضلك على الحيوان الحساس خاصة... وأنت يا وليي الذي هو الإنسان مطلوب في عبادتك هذه بخمس حقائق: حقيقة الملك فإنها فيك وحقيقة الحساس وحقيقة النبات

مقایسه تطبیقی اندیشه ابن عربی و صدرالمتألهین در باب حدوث و قدم نفس □ ۴۳

وحقیقة الجماد وحقیقة الجمعية لهذه (ابن عربی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۰-۲۱۸. همچنین برای مطالعه بیشتر، ر.ک: ابن عربی، ۱۳۶۷ق، ج ۱، ص ۵۴؛ همو، بی تا، ج ۳، ص ۲۳۳؛ همو، ۲۰۰۵، ص ۱۳۸؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

نکته درخور توجه در این عبارت آن است که ابن عربی به وضوح به مبنای حرکت جوهری و نقش آن در تکون انسان اشاره می‌کند و روشن است که «حرکت جوهری»، از مهم‌ترین مبانی اثبات حدوث جسمانی نفس است.

۵. نگاه صدرالمتألهین به حدوث جسمانی نفس

به این ترتیب با توجه به مباحثی که تاکنون گذشت، روشن شد که صدرالمتألهین در بحث جسمانی بودن حدوث نفس، تنها به چگونگی حدوث نفس در موطن دنیا نظر دارد و به عبارت دیگر، وجود نفس، قبل از نشئه دنیا (کینونت عقلی نفس) از حوزه بحث جسمانیة الحدوث بودن نفس خارج است.

پرسشی که در اینجا کانون بحث و گفت‌وگوست آن است که نفس، در نشئه دنیا چگونه حادث می‌شود؟ آیا از همان ابتدا به نحو روحانی و مجرد از ماده پدید می‌آید یا آنکه به نحو جسمانی حادث می‌شود و در ادامه، جهت روحانی می‌یابد؟

مشائیان بر آن اند که نفس از همان ابتدا، بدون آنکه هیچ حال سابقه‌ای در عالم وجود داشته باشد، به نحو روحانی حادث می‌شود؛ یعنی پس از آنکه مزاج، آمادگی و استعداد دریافت نفس ناطقه را پیدا کرد، خداوند سبحان در همان دم نفس ناطقه را در آن بدن مستعد ایجاد می‌کند، در حالی که صدرالمتألهین معتقد است که نفس به نحو جسمانی پدید می‌آید؛ یعنی در ابتدای امر، موجودی جسمانی مانند دیگر طبایع مادی است، هرچند در ادامه، جهت روحانی می‌یابد.

فالنفس فی أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن فی قوتها السلوك إلى عالم الملكوت علی التدریج فهی أولا صورة شیء من الموجودات الجسمانية وفی قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بین تلك الفعلية وهذا القبول الاستکمالی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳۰ و ۳۳۱؛ همان، ج ۵، ص ۲۸۹).

اگرچه این جوهر جسمانی در بدو امر، در ردیف دیگر جواهر جسمانی قرار دارد، اما در عین حال یک ویژگی خاص، آن را از بقیه اجسام ممتاز کرده است و آن امتیاز ویژه، استعداد آن برای استکمال و رشد

یافتن تا سرحد تجرد و تعلق تدبیری به بدن است. این جوهر جسمانی در بستر حرکت جوهری، پله‌های ترقی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارد و با رسیدن به مرتبه انسانی، نفس ناطقه شکل می‌گیرد. قاعده: إن للنفس الإنسانية مقامات و درجات كثيرة من أول تكونها إلى آخر غايتها ولها نشئات ذاتية وأطوار وجودية وهي في أول النشأة التعلقية جوهر جسماني ثم يندرج شيئاً فشيئاً في الاشتداد ويتطور في أطوار الخلقة إلى أن تقوم بذاتها وتنفصل عن هذه الدار إلى دار الآخرة فترجع إلى ربها فهي جسمانية الحدوث روحانية البقاء وأول ما تتكون من نشأتها قوة جسمانية ثم صورة طبيعية ثم نفس حساسة على مراتبها ثم مفكرة ذاكرة ثم ناطقة (صدرالمتألهين، ۱۳۶۱، ص ۲۳۵).

صدرالمتألهين - برخلاف حکمای مشائی - نفس ناطقه‌ای را که به بدن افاضه می‌شود بریده از گذشته خود نمی‌داند؛ بلکه از نظر وی، نفس ناطقه، میوه و ثمره حرکت جوهری است که جسم و طبیعت به سوی کمال خود آغاز کرده بود؛ مثلاً نفس ناطقه زید در اطوار گذشته خود، نفس حیوانی و نفس نباتی و صورت معدنی و صورت جسمیه بوده است. نفس ناطقه زید، در واقع همان صورت جسمیه در نشئات پیشینش است که به این مرتبه از کمال تجردی راه یافته است.

فالنفس الإنسانية الحادثة بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منياً إلى أن يبلغ مرتبة الإنسان قد صادفت الدرجات النباتية والحيوانية على نحو استكمال طبيعي حاصل في كلا الجنين المادة والصورة معا وهذا هو التحقيق في الاستكمالات الإنسانية بحسب أطوارها السابقة على ولادة الشخص لا على ما هو المشهور من أن هناك كونا وفسادا من صورة إلى صورة المتباينة الوجود (صدرالمتألهين، ۱۳۵۴، ص ۳۳۱).

تفاوت کلیدی دیگر میان حکمت متعالیه و حکمت مشائی در باب کیفیت حدوث نفس، آن است که در نگاه مشائیان، نفس از همان ابتدای حدوث خود، امری مجرد به مجرد عقلی است و بدین سبب است که مشائیان را قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس می‌دانند. در مقابل آنها صدرالمتألهین بر این باور است که نفس در آغاز حدوث خود، امری جسمانی است و در ادامه، در مسیر حرکت جوهری خود، کم‌کم به ساحت تجرد قدم می‌نهد. به همین سبب است که از نظریه صدرای در این زمینه، با عنوان حدوث جسمانی نفس یاد می‌کنند.

۶. نگاه ابن عربی به حدوث جسمانی نفس

ابن عربی نیز قرن‌ها پیش از صدرالمتألهین بر این باور بوده است که روح، متولد از طبیعت است. وی توضیح می‌دهد که نفس انسانی، فرزند مادر طبیعت است و در رحم آن تکون یافته و در دامن آن تغذیه و رشد و نمو داشته است. طبیعت، در نگاه ابن عربی، مادری ولود است که به سبب اقبال و محبتی که به شوی خود (نفس کلی) دارد، دائماً از او تأثیر پذیرفته و در نتیجه، هیچ‌گاه از زاییدن فرزندان (که همان نفوس جزئیة ناطقه باشند) باز نمی‌ماند (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۵).

ابن عربی با تعابیری همچون تولد نفس از طبیعت و مزاج بدنی، به مضمون جسمانی بودن حدوث نفس اشاره می‌کند. او می‌نویسد: روح، فرزند طبیعت بدنش است و بدن، مادری است که به روح شیر می‌دهد تا در دامن او رشد و نمو کند: «فالروح ابن طبیعة بدنه وهی أمه التي أرضعته، ونشأ فی بطنها، وتغذی بدمه» (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۲۴۸؛ ج ۳، ص ۱۲؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۶۸۴).

مسئله جسمانی بودن حدوث نفس آن قدر برای ابن عربی واضح است که تصریحات انکارناپذیر وی بر این مسئله، فراوان است و اشاره به همه آنها از حوصله این مجال خارج است. تنها برای نمونه تعداد دیگری از این تصریحات را در ادامه می‌آوریم.

إن هذه النفوس الإنسانية نتيجة عن هذه الأجسام العنصرية و متولدة عنها (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۶۶۳).

﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ (سجده: ۸). وهو الماء الذي نبع من هذه الأرض البدنية واستقر في رحم المرأة ثم سواه... فخلق أرواحنا من أرض أبداننا في الدنيا (همان، ج ۳، ص ۲۵۰).

فالإنسان ابن أمه حقيقة بلا شك فالروح ابن طبیعة بدنه وهی أمه التي أرضعته ونشأ فی بطنها وتغذی بدمها فحكمه حكمها فلا يستغنى عن غذاء في بقاء هيكله (همان، ج ۱، ص ۲۷۶). وصل في فصل: معرفة من هما أبوا نفس الإنسان المدبرة لجسمه وقواه: النفس الجزئية التي هي نفس الإنسان هي ولد جسمه الطبيعي فهو أمها والروح الإلهي أبوها ولهذا تقول في مناجاتها: «ربنا و رب آبائنا العلويات وأمهاتنا السفليات» (همان، ج ۱، ص ۵۷۵).

والنفس الجزئية متولدة من الطبيعة، وهي أمها والروح الإلهي أبوها (همان، ج ۲، ص ۱۸۹).

تعبیراتی همچون مادر بودن طبیعت برای نفس و تولد نفس از بدن راکه/ابن عربی در چگونگی حدوث و

پیدایش نفس به کار می‌برد، بر هیچ معنای دیگری جز جسمانیة الحدوث بودن نفس نمی‌توان حمل کرد؛ چنان‌که خود صدرالمتألهین هم برای توضیح مبنای حدوث جسمانی نفس از تعبیری همچون متولد بودن و منبعث بودن نفس از مزاج بدنی استفاده کرده است (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۳۵).

و در نهایت تصریحات فراوان/ابن‌عربی بر اصل جسمانی بودن حدوث نفس، ثابت می‌کند که اگرچه صدرالمتألهین نخستین فیلسوفی است که این مسئله را در حیطة فلسفه مطرح ساخت و آن را در نظام فلسفی خود به‌خوبی تحلیل و تبیین و برهانی کرد، اما این مسئله، قرن‌ها پیش از او مورد اعتقاد عارفانی همچون ابن‌عربی بوده است و لذاست که برخی محققان، حق تقدم در اصل طرح این نظریه را با عارفان می‌دانند (آملی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۴۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۷؛ آشتیانی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۶).

نتیجه‌گیری

ابن‌عربی معمولاً التزام چندانی به طرح نظریات خود در قالب منسجم و دارای ترتیب فنی و منطقی ندارد. از این رو نمی‌توان از وی انتظار داشت که مسئله وجود نفس در نشئات پیشین و یا حدوث جسمانی آن در عالم دنیا را آن‌گونه که در کلمات فیلسوفانه صدرالمتألهین موجود است، در آثار خود طرح کرده و به صورت نظام‌مند به اثبات آن پرداخته باشد؛ ولی در عین حال شواهد قطعی فراوانی در عبارات ابن‌عربی به چشم می‌خورد که تأیید می‌کند تصویری که او از چگونگی وجود نفس در نشئات سابق (اعم از نشئات سابق عقلی و دنیوی) و همچنین نحوه حدوث نفس در ذهن خود داشته و به دنبال اثباتش بوده است، دقیقاً همان چیزی است که صدرالمتألهین قرن‌ها پس از او، آن را به زبان فلسفی به مجامع علمی عرضه داشته و به طور کاملاً نظام‌مند، آن را برهانی کرده است.

به هر روی اگرچه قدر زحمات صدرالمتألهین در برهانی و فلسفی کردن نظریه حدوث جسمانی نفس در جای خود محفوظ است و صدالبته چنین کار مهمی از فیلسوفی جز صدرالحکماء و المتألهین بر نمی‌آمد، اما حق تقدم در طرح اصل این نظریه با عرفایی همچون ابن‌عربی است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، شرح مقدمه قیصری، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- آشتیانی، میرزاهمدی، ۱۳۶۰، اساس التوحید، تهران، مولی.
- آملی، محمدتقی، ۱۳۷۴، دور الفوائد، چ سوم، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
- ابن ترکیه، صانن‌الدین علی، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۳۶ق، انشاء الدوائر، تصحیح مهدی محمدناصرالدین، لیدن، مطبعة بریل.
- ، ۱۳۶۷ق، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عفیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.
- ، ۱۴۲۱ق، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت، دار المحجة البيضاء.
- ، ۱۴۲۵ق، الشجرة النعمانية، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۲۰۰۵، شجون المسجون و فنون المفتون، تحقیق علی ابراهیم کردی، چ دوم، دمشق، دار سعدالدین.
- ، ۲۰۰۶، تبصرة الطالب و طالبة القارب الی موطن الغرائب و العجائب (در: جلد ششم مجموعه رسائل ابن عربی)، تحقیق قاسم محمد عباس، بیروت، مؤسسه الانتشارالعربی.
- ، بی تا، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر.
- پارسا، خواجه محمد، ۱۳۶۶، شرح فصوص، تصحیح جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، شرح فصوص الحکم، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۸۵، عیون مسائل النفس - شرح العیون فی شرح العیون، چ دوم، تهران، امیرکبیر.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۶۰، التعليقات علی الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق، مجموعه الرسائل التسعة، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۵۴، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰، اسرارالایات، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ، ۱۳۶۱، العرشية، تصحیح غلامحسین آهني، تهران، مولی.
- ، بی تا، الحاشية علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
- ، ۱۳۶۳، مفاتيح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۶، شرح اصول الکافی، تصحیح محمد خواجهوی، تحقیق علی عابدي شاهرودي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۴۱۵ق، تعلیقه بر حکمة الاشراق، در: شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.

- ، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، چ سوم، بيروت، دار احياء التراث العربی.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا يحضره الفقيه*، تصحیح علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح رضا مرندی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۴۲۸ق، *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض*، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بيروت، دارالکتب العلمیه.
- فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۶۳، *مصباح الأنس*، تهران، مولی.
- ، ۱۳۸۶، *شرح رباعی شیخ اکبر محیی‌الدین*، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۴، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بيروت، دار احياء التراث العربی.

بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه

محمدعلی محیطی اردکان / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

mohiti@qabas.net

پذیرش: ۹۶/۲/۱۹

دریافت: ۹۵/۵/۲۵

چکیده

بیشتر فیلسوفان در طول تاریخ نه تنها نتوانسته‌اند شعور همگانی موجودات را به لحاظ فلسفی به اثبات برسانند، بلکه بر اساس برخی ادله، شعور مادیات را انکار کرده‌اند. حکمت متعالیه در مقام ارائه تبیینی فلسفی از این آموزه دینی گام‌هایی ارزنده برداشته و صدرالمتهلین و تابعان حکمت متعالیه در مقام تبیین عقلی و استدلال بر آن برآمده‌اند. در این مقاله با به‌کارگیری روش توصیفی-تحلیلی و با رویکردی تطبیقی و انتقادی، تبیین سریان ادراک در مادیات با توجه به حیثیت تجردی آنها بررسی شده است. یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از آن است که هرچند صدرالمتهلین و بسیاری از اندیشمندان، تبیین یادشده را پذیرفته و آن را به عنوان یکی از راه‌های جمع بین اعتقاد به شعور همگانی موجودات بر اساس دلیل مساوقت از یک سو و پذیرش ادله تجرد علم از سوی دیگر مطرح کرده‌اند، درستی آن کانون تردید است. البته به اعتقاد نویسنده، هرچند نمی‌توان با این دلیل به اثبات شعور همگانی موجودات پرداخت، با استناد به آیات و روایاتی که به دلالت مطابقی و یا التزامی بر سریان ادراک در موجودات دلالت دارند می‌توان به این نتیجه دست یافت که هر موجودی - از جمله مادیات از آن جهت که مادی هستند - بهره‌ای از علم دارد.

کلیدواژه‌ها: ادراک، تجرد، رب النوع، ملکوت، حکمت متعالیه، مادیات.

مقدمه

یکی از نتایج مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه، پذیرش سریان ادراک در همه موجودات است. آموزه دینی شعور همگانی موجودات می‌تواند سهمی بسزا در مسیر هدایت انسان به سوی کمال داشته باشد. بحث از ادراک همه موجودات نه تنها در دنیا می‌تواند به عنوان عامل جهت‌دهنده افعال انسان مطرح باشد، بلکه در آخرت نیز حضوری چشمگیر دارد و موجب آشکار شدن چهره اعمال انسان می‌شود.

بر اساس تحقیق نگارنده، صدرالمتألهین در ۲۳ اثر از مجموعه آثار خویش (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، اسرار الآیات، ایفاظ النائمین، تفسیر القرآن الکریم، الحاشیة علی الهیات الشفاء، رسالة فی الحدود، المسائل القدسیة، رسالة اجوبة المسائل، شرح اصول الکافی، [تعلیقات بر] شرح حکمة الاشراق، شرح الهدایة الاثریة، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، العرشیة، المبدأ و المعاد، رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول، رسالة أجوبة المسائل الکاشانیة، رسالة شواهد الربوبیة، رسالة المزاج، رسالة فی القضا و القدر، رسالة إکسیر العارفین، رسالة فی الحشر، المشاعر، مفاتیح الغیب)، بحث شعور سراسری موجودات را مطرح ساخته است. وی گاه تنها مدعای شعور همگانی موجودات - حتی مادیات - را مطرح کرده (صدرالمتألهین، ۴۲۲ق، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۶۳ب، ۵۰۵) و گاه در صدد اثبات این مدعا با ادله‌ای متفاوت برآمده و در برخی موارد پس از ذکر چند دلیل، یکی را برتر دانسته است (برای نمونه، ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۳۵)؛ هرچند در برخی موارد باید از عبارات وی، دلیل قابل اقامه بر مبنای حکمت متعالیه را استخراج کرد. باین حساب صدرالمتألهین مجموعاً در ۴۴ مورد به اثبات شعور همگانی پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۴، ۱۱۴، ۱۱۸ و ۱۱۹، ۲۷۶ و ۲۷۷؛ ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۹، ۲۸۲ و ۲۸۳، ۳۲۸؛ ج ۳، ص ۳۵۵، ۳۵۹؛ ج ۶، ص ۱۱۷، ۱۳۹ و ۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۴ و ۳۳۵، ۳۳۶؛ ج ۷، ص ۱۵۰، ۱۵۲ و ۱۵۳، ۲۳۳، ۲۳۵؛ ج ۸، ص ۷۳، ۱۶۴؛ ج ۹، ص ۲۵۷، ۲۷۲؛ همو، بی تا- الف، ص ۴۷ و ۴۸؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۷؛ ج ۶، ص ۱۴۷-۱۴۹؛ ج ۷، ص ۱۴۵ و ۱۴۶، ۱۴۹ و ۱۵۰؛ همو، ۱۳۸۷ب، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۳۸۷الف، ص ۳۲۶، ۳۳۲ و ۳۳۳؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۶۰ب، ص ۷، ۷۰، ۱۴۹-۱۵۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۳۶، ۱۴۱؛ همو، ۱۳۷۵الف، ص ۱۳۷ و ۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۵ب، ص ۲۹۸، ۳۱۳؛ همو، ۱۳۰۲اق - ج، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۰۲اق - ب، ص ۳۵۳ و ۳۵۴؛ همو، ۱۳۶۳الف، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۶۳ب، ص ۲۶۱ و ۲۶۲). باین حال وی در ۴۵ مورد نیز شعور همگانی موجودات را نفی کرده است که عمدتاً دلیل نفی را باید از عدم

بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه □ ۵۱

معلومات اجسام و صور مادی اصطیاد کرد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۶ و ۲۳۷؛ ج ۳، ص ۲۹۷، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۶۳، ۴۴۷ و ۴۴۸؛ ج ۶، ص ۱۵۰، ۱۶۷، ۲۲۶، ۲۹۶، ۴۱۶؛ ج ۷، ص ۲۳۴؛ ج ۸، ص ۶۹، ۷۳، ۱۸۶، ۱۹۲، ۲۹۱، ۳۲۹؛ ج ۹، ص ۱۲۴، ۲۵۸ و ۲۵۹، ۲۷۰؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۵، ۱۱۲ و ۱۱۳؛ همو، بی تا - الف، ص ۱۹؛ همو، بی تا - ب، ص ۴۸، ۱۳۲، ۱۳۶؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲۱؛ همو - بی تا - ج، ص ۲۸۳، ۲۹۷ و ۲۹۸، ۳۳۶، ۴۵۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵ و ۲۲۶، ۲۳۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۴، ۲۵۷؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۰، ۷۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۹۸؛ همو، ۱۳۷۵، اد، ص ۳۸۹؛ همو ۱۳۰۲ اق - الف، ص ۳۱۳؛ همو، ۱۳۰۲ اق - ب، ص ۳۵۳ و ۳۵۴؛ همو، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰). البته تنها در ۲۶ مورد از عبارات صدراست که شعور همگانی موجودات صرفاً نفی شده و یا می توان دلیل نفی را از آنها به دست آورد؛ اما در کنار دیگر موارد نفی، می توان وجه جمع اثبات و نفی شعور همگانی موجودات را از عبارات وی استخراج کرد. صدرالمتألهین حتی هنگامی که در صدد اثبات مدعای خویش برآمده است، به اشکالاتی که ممکن است به نظریه اش وارد شود نیز توجه داشته و به گونه ای نظریه را توضیح داده و برای آن استدلال آورده است که خدشه ای به آن وارد نباشد. در مجموع می توان وجه جمع را در آثار صدرالمتألهین در حدود ۳۰ مورد بازشناسی کرد (برای نمونه ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۷؛ ج ۶، ص ۱۱۷؛ ج ۹، ص ۲۵۷ و ۲۵۸؛ همو، ۱۳۰۲ اق - ب، ص ۳۵۳ و ۳۵۴؛ نیز ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۴؛ ج ۳، ص ۲۹۷، ۳۵۴-۳۵۶، ۳۶۳، ۴۴۷ و ۴۴۸؛ ج ۶، ص ۱۱۸، ۳۴۰؛ ج ۸، ص ۷۳، ۱۶۴، ۲۹۱؛ ج ۹، ص ۱۲۴، ۲۷۱، ۲۷۲؛ همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۵؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۱۴۸ و ۱۴۹؛ همو، بی تا - ب، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲۱؛ همو، بی تا - ج؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۶؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۸۴؛ همو، ۱۳۷۵ الف، ص ۱۳۷ و ۱۳۸؛ همو، ۱۳۷۵، اد، ص ۳۹۰؛ همو، ۱۳۰۲ اق - ب، ص ۳۵۳ و ۳۵۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۰ و ۱۱۲).

شارحان حکمت متعالیه نیز نه تنها از دیدگاه صدرالمتألهین مبنی بر شعور همگانی موجودات دفاع کرده و به توضیح و تبیین آن همت گماشته اند، بلکه عمدتاً برای آن استدلال آورده و یا بین ادله نفی شعور همگانی و ادله اثبات آن جمع کرده اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، تعلیقات حکیم سبزواری، در: ج ۱، ص ۱۱۹، ۲۷۶؛ ج ۲، ص ۲۳۸ و ۲۳۹، ۲۸۳؛ ج ۶، ص ۱۵۰، ۳۳۹ و ۳۴۰؛ ج ۸، ص ۱۹، ۱۶۴؛ ج ۹، ص ۲۷۰، ۲۷۲؛ تعلیقات علامه طباطبائی، در: ج ۶، ص ۱۵۰، ۳۴۰؛ ج ۷، ص ۱۵۳؛ ج ۸، ص ۲۹۱؛ تعلیقات

ملاعلی نوری، در: ج ۱، ص ۱۱۸؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۹۲ و ۳۹۳؛ ج ۶، ص ۳۳۲-۳۳۴؛ تعلیقه سیدجلال‌الدین آشتیانی بر رساله أجوبة المسائل، ص ۳۳۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۷۹ و ۳۸۰. یکی از مهم‌ترین ادله اثبات شعور سراسری موجودات بر اساس مبانی حکمت متعالیه، دلیل مبتنی بر حیثیت تجردی مادیات است. از آنجا که صدرالمتألهین بر اساس مهم‌ترین دلیل شعور همگانی موجودات - دلیل مساوقت علم و وجود - سریان ادراک در هستی را پذیرفته، باید به این پرسش مهم پاسخ دهد که چگونه این دیدگاه با ادله تجرد علم سازگار است؟ طبیعی است که تبیین دلیل مبتنی بر حیثیت تجردی مادیات به عنوان راهی برای برطرف کردن این ناسازگاری بدوی پیشنهاد شود؛ اما آیا این تبیین صحیح است؟ و آیا می‌توان با استناد به آن، شعور سراسری موجودات را اثبات کرد؟ پژوهش حاضر با بررسی تقریرهای مختلف از دلیل مبتنی بر حیثیت تجردی مادیات، می‌کوشد پس از تبیین میزان توفیق حکمت متعالیه در اثبات شعور مادیات را بر اساس دلیل مزبور بسنجد. نگارنده می‌کوشد با پاسخ‌گویی به پرسش‌های فرعی زیر، بدین هدف دست یابد:

۱. چگونه صدرالمتألهین و حکیم سبزواری، شعور مادیات را با توجه به حیثیت تجردی آنها ثابت

می‌کنند؟

۲. شهید مطهری و علامه طباطبائی چگونه دلیل مزبور را تبیین کرده‌اند؟

۳. دلیل مبتنی بر حیثیت تجردی مادیات چگونه ارزیابی می‌شود؟

۱. تبیین صدرالمتألهین

صدرالمتألهین برای اثبات شعور همگانی موجودات به استدلال «همراهی ارباب انواع» تصریح کرده است. برخی نیز کوشیده‌اند با استناد به این استدلال، تعارض بین اصل مساوقت و اصل تجرد علم را برطرف کنند (کوچنانی و جعفری‌نژاد، ۱۳۹۱، ص ۶۵-۷۵). بر اساس این دیدگاه، مادیات دارای دو بُعد طبیعی (مادی) و ماورایی (غیرمادی) هستند و تنها از جنبهٔ ملکی‌شان است که نمی‌توانند عالم باشند؛ اما مادیات از جنبهٔ ملکوتی‌شان می‌توانند دارای علم و شعور باشند. مدعای صدرالمتألهین این است که هر طبیعت نوعیه‌ای - که دارای افراد نامتناهی است - مثال عقلی دارد که مقوم و مدبر تک‌تک اشخاص آن است و در همهٔ آنها سرایت دارد. همین رب‌النوع است که با زبان تک‌تک افرادش به تسبیح خداوند سبحان مشغول است. جمادات از این حیث - از حیث طبیعت تامه و حقیقت اصلی‌شان - چهره‌ای به

بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه □ ۵۳

سوی حق دارند. وی تصریح می‌کند که فعل افراد همان فعل رب النوعشان است؛ همان‌گونه که افعال بدن همان افعال نفس به شمار می‌روند:

کُلّ طبیعه نوعیه لها أفراد غیر متناهیة، فله مثال عقلی هو ربّ أصنافها الشخصية ونور ظلال أفرادها المادية، وهو الملك الهادی الملهم لها طریق الخیر والکمال، الصارف عنها الآفة والشرّ والوبال. وذلك الملك المدبّر المرئی لها یسیح الحقّ بألسنة تلك الأفراد کُلّها كما أشیر إليه فی الإشارات النبویة والرموز الولویة.

وبهذا یتضحّ ویستکشف تسبیح الجمادات والنباتات بلا مرية، حیث لکلّ نوع منها وجه إلى الحقّ الأوّل، وهو طباعه التامّ وحقیقته الأصلية، وهو المقومّ لأفراده، المتمّم لأحاده، بحیث یكون فعلها فعله، وذاتها ذاته، لأنّ نسبة أفراد کلّ نوع طبیعی متکثر الأجسام متخالف الأصنام إلى ما یدبّر أجسامها ویربّی أصنامها، نسبة البدن بما فیہ من الأجزاء والقوى إلى النفس الناطقة، إلّا أنه لا ینفعل ولا یتأثر منها كما تنفعل نفوسنا عن أبداننا وقواها ما دمنا فی هذا العالم. فکما أنّ وجود البدن وقواه متّحد مع وجود النفس، وأفعاله، مستهلکة فی أفعالها، فکذلک الحکم فیما أشرنا إليه (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۴۹-۱۵۰).

در واقع صدرالمتألهین با پذیرش سریان شعور ارباب انواع در افرادشان، به دیدگاهی مشابه نظر عرفاروی آورده است (همان، ص ۱۵۰). وی در جلد هفتم *اسفار*، دو تبیین برای شعور موجودات ارائه داده است. بر اساس تبیین دوم که البته نظر نهایی صدرالمتألهین نیست، هر نوع از اجسام طبیعی، صورت مفارق و مدبری دارد که مقوم صورت طبیعی اش است. از این رو علم و حیات آنها مستند به همان صور مدبره است: لكل نوع من الأجسام الطبيعية صورة أخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فیاضة علیها بإذن الله مبدع الأمر والخلق بإیراد الأمثال وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية نسبتها إلى هذه كنسبة الأرواح إلى الأجساد وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف علیه فهي حیه بحیاتها عارفة بعرفانها بالحقیقة لا بالمجاز (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۳۵).

وی در جای دیگر، جسم بهره‌مند از حیات ذاتی را جسمی اخروی (نه جسم مادی متغیر در هر آن) می‌داند که به ماده و موضوع احتیاجی ندارد و از آنجاکه خود عین حیات و نفس است، به مدبر نیازمند نیست (همان، ج ۹، ص ۲۷۱). صدرالمتألهین نه تنها در *اسفار* و *مفاتیح الغیب* (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ب،

ص ۳۵۱)، بلکه در شواهد نیز برای هر چیزی در این عالم، نفسی در عالم دیگر و عقلی در عالمی سوم قائل است و براین اساس اجسام را دارای حیات می‌داند:

ما من شیء فی هذا العالم إلا وله نفس فی عالم آخر وعقل فی عالم ثالث حتی الأرض الکشفة
التي هی أبعد الأجسام عن قبول الفيض فإنها ذات حياة وذات كلمة فعالة وفي هذا شواهد إلهية
ودلائل نبوية... ما من شیء فی هذا العالم إلا وله نفس وعقل واسم إلهی وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا
يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۴۹-۱۵۱).

دلیل مبتنی بر همراهی ارباب انواع با افرادشان را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

۱. هر موجودی رب‌النوعی دارد که او را تدبیر می‌کند؛
 ۲. رب‌النوع عالم است؛ زیرا رب‌النوع مجرد است و هر موجود مجردی، علم و عالم و معلوم است؛
 ۳. رب‌النوع به اقتضای رب‌النوع بودنش، علت افرادش است؛
 ۴. هر علتی همراه با معلولش است؛
 ۵. همراهی علت با معلول، قوی‌تر از همراهی نفس با بدن است؛ زیرا معلول عین تعلق و ارتباط به وجود علتش است؛
 ۶. بنابراین از آنجاکه همراهی رب‌النوع با افرادش قوی‌تر از همراهی نفس با بدن است، هر موجودی با رب‌النوع خودش که عالم است همراهی قوی‌تر از همراهی نفس با بدن دارد؛
 ۷. در نتیجه با توجه به اینکه همراهی نفس با بدن موجب عالم بودن بدن می‌شود، همراهی رب‌النوع با افرادش به طریق اولی موجب عالم بودن افرادش می‌شود؛
- ✓ بنابراین هر موجودی عالم است (فیاضی، منتشرنشده).

۲. تبیین حکیم سبزواری

به نظر می‌رسد حکیم سبزواری نیز با بیانی دیگر، برای همه مادیات حیثیت تجردی قائل است؛ شاهد آنکه صدرالمتألهین، معلوم بالذات نبودن اجسام را یکی از اشکال‌های وارد بر دیدگاه شیخ اشراق درباره علم اشراقی نفس به محسوسات می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۲). این در حالی است که وی طبایع محرکه را دارای غایات و ازاین‌رو مدرک غایات دانسته است (همان، ج ۶، ص ۲۵۹-۲۶۰). تعلیقه شماره ۵ علامه طباطبایی). حکیم سبزواری در مقام نقد بر اشکالی که صدرالمتألهین بر شیخ اشراق وارد کرده است، می‌گوید:

بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه □ ۵۵

وأما الإيرادات فمدفوعة عن الشيخ [الاشراق] - أما الأول فبأن المادى بالنسبة إلى المبادى غير مادی وقد نقله [المصنف] قدس سره عن السيد المحقق الداماد قده فى مبحث المثل من السفر الأول فكذا بالنسبة إلى النفس بحسب مقامها السر والخفى (همان، ج ۸، ص ۱۸۰، تعلیقه حکیم سبزواری).

این دیدگاه در صورتی سودمند و گره‌گشاست که شرط لزوم تجرد در معلومیت و یا عالمیت، به قوت خود باقی باشد. در این صورت با حفظ شرط تجرد می‌توان ادعا کرد که مادیات، گرچه به خودی خود غیر مجردند و بر اساس آنچه از صدر المتألهین نقل شد، معلوم بالذات واقع نمی‌شوند، اما از آن لحاظ که نسبت به مبادی خود مجردند، می‌توانند معلوم و حتی عالم باشند.

۳. تبیین علامه طباطبائی

در میان دیگر تابعان حکمت متعالیه، علامه طباطبائی برای مادیات به نوعی تجرد قایل است که از این حیث، مادیات ثابت و بدون تغییرند و می‌توانند همانند موجودات مجرد عقلی و مثالی، عالم باشند، نه از آن جهت که ماده و متغیر هستند:

فالعلم يساوق الوجود المجرد، والوجودات المادية لا يتعلق بها علم ولا لها علم بشىء لكن لها، على كونها مادية متغيرة متحركة لا تستقر على حال، ثبوتاً من غير تغير ولا تحول لا ينقلب عما وقع عليه. فلها من هذه الجهة تجرد والعلم سار فيها كما هو سار فى المجردات المحضة العقلية والمثالية فافهم ذلك (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۸۲).

ممکن است منظور علامه طباطبائی این باشد که هرچند مادیات به اقتضای تغییر و حرکتشان علم ندارند، اما از آن لحاظ که همواره در حال تغییر و حرکت‌اند، ثابت دارند و از این لحاظ است که مجرد بوده، عالم هستند.

به نظر می‌رسد در صورتی که منظور علامه طباطبائی از جهت ثابت موجودات مادی، ثبات در دوام تغییر و حرکت باشد، نظریه فوق با اشکال روبه‌روست. ثابت و بدون تغییر دانستن مادیات متغیر بدون اشکال نیست؛ چراکه ثبات و تغییر از امور اعتباری نیستند که بتوان یک شیء را گاه ثابت و گاه متغیر دانست و در هریک از این صورت، احکام آن را بر شیء مورد نظر بار کرد. به نظر می‌رسد سیلان و ثبات، دو نحوه وجودی‌اند که نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند. اگر یک شیء همواره در حال تغییر است،

نمی‌توان دوام تغییر را نوعی ثبات به‌شمار آورد؛ چراکه تغییر دائمی به معنای ثابت بودن یک قانون برای موجودات مادی است، نه آنکه صفتی برای موجودات مادی بوده، موجود مادی در عین تغییر، ثابت هم داشته باشد (فناپی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۵ و ۱۱۶).

این تقریر از آن‌رو با مشکلی دوچندان روبه‌رو می‌شود که ثابت بودن موجود مادی از یک لحاظ به منزله مجرد بودن آن موجود مادی از آن لحاظ انگاشته شده است، درحالی‌که ثبات و عدم تغییر برای مجرد کافی نیست؛ اگر نگوییم لازم هم نیست.

در عین حال، با در نظر گرفتن دیگر آثار علامه طباطبائی، می‌توان احتمال داد که منظور ایشان از جهت ثابت موجودات مادی، جنبه ملکوتی آنها باشد. در این صورت بحث را به صورت زیر دنبال می‌کنیم:
بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی معنای سرایت علم در همه موجودات و اینکه اجسام و جسمانیات عالم هستند، این است که صورت‌های مثالی و عقلی‌شان که کمال بالفعلشان به‌شمار می‌آیند، به خود و غیرخود علم دارند. مادیات با همین بیان می‌توانند متعلق علم واقع شوند. در واقع، می‌توان دیدگاه علامه طباطبائی را در قالب این استدلال بیان کرد:

۱. هر موجودی مجرد است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۸۲)، خواه مجرد محض باشد، یا از جهتی (به اعتبار صور مثالی و عقلی‌شان) مجرد باشد؛

۲. هر موجود مجردی عالم است؛

✓ هر موجودی عالم است.

به اعتقاد علامه، قدرت نیز این‌گونه در همه موجودات سریان دارد. صورت‌های مثالی و عقلی مادیات، مبدأ صدور آثارشان هستند:

الذی برهن علیه فی مباحث العاقل والمعقول وغيرها هو أن العلم يساوق الوجود المجرد وأن المادة وكذا الماديات من الأجسام والجسمانيات تأتي بذاتها الحضور فليست عالمة ولا معلومة بالذات فكان معنى سراية العلم في جميع الموجودات وكون الأجسام والجسمانيات عالمة أن صورها المثالية والعقلية وهي كمالها الفعلي عالمة بأنفسها وبغيرها - ومعنى العلم بها العلوم بصورها المثالية والعقلية وهذا البيان جار بعينه في سراية القدرة في جميع الموجودات فالقدرة الفعلية كما تقدم كون الشيء بحيث يصدر عنه الآثار فيكون معنى القدرة في الماديات هو كون صورها المثالية والعقلية مبدأ لصدور آثارها لأن القدرة التي تخص

بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه □ ۵۷

الأجسام والجسمانيات انفعالية بمعنى إمكان الصدور لا فعلية ثم إذا تم سريان العلم والقدرة في الجميع تم في الحياة التي هي كون الشيء دراکا فعلا (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۳، تعليقه ۱ علامه طباطبائی).

به نظر می‌رسد تغییر مادیات، یکی از مهم‌ترین عواملی است که موجب مطرح شدن این نظریه شده است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۱۷، ص ۳۸۲). بر اساس این نظریه، هر موجود مادی‌ای، مستلزم ثبوت موجود مجردی است که با آن موجود مادی مسانخت دارد و بر او مسلط است. دلیل علامه طباطبائی بر این مدعا را می‌توان یکی از پیامدهای این نظریه مورد قبولش دانست که «ممکن موجود با نظر به وجودش (نه با نظر به ماهیتش) نمی‌تواند عدم بپذیرد»:

وهذه نظرية شريفة تستتبع نظريات أخرى: منها أن ثبوت كل موجود مادی يستلزم ثبوت موجود مجرد مسانخ لوجوده المادی مهيمن عليه و ذلك أن هذا الموجود المفروض كما يمتنع عن قبول العدم بالنسبة إلى الواقع المطلق كذلك يمتنع عن قبول كل تغير وتبدل مفروض لأن التغير كيفما فرض لا يخلو عن انعدام ما وكل مادی فإنه من حيث إنه مادی لا يمتنع عن قبول تغير ما وتبدل ما ففي كل مرتبة من مراتب الموجودات المادية موجود مجرد لا يقبل الزوال والتغير وهو المطلوب (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۹ و ۲۳۰، تعليقه علامه طباطبائی).

دلیل مزبور را می‌توان بدین صورت تقریر کرد:

۱. هیچ موجود مادی مفروضی نمی‌تواند تغییر و تبدیل بپذیرد، همچنان‌که نسبت به واقع مطلق نمی‌تواند عدم بپذیرد؛

۲. زیرا هر موجود مادی‌ای همان‌گونه که هنگام موجود بودنش نمی‌تواند عدم بپذیرد، در مطلق نفس‌الامر و همهٔ زمان‌ها نیز نمی‌تواند معدوم شود؛ چراکه دست‌کم هنگام موجود بودنش، عدم‌پذیر نیست؛

۳. آنچه نمی‌تواند در مطلق نفس‌الامر و همهٔ زمان‌ها عدم بپذیرد، هیچ‌گاه تغییر نخواهد کرد؛

۴. زیرا تغییر و تبدل (هرگونه که فرض شود) بدون نوعی انعدام معنا ندارد؛

۵. اما هر موجود مادی از آن جهت که مادی است، قابل تغییر و تبدل پذیر است؛

✓ پس در هر مرتبه از مراتب موجودات مادی، موجود مجردی است که قابل زوال و تغییر نیست.

۳-۱. بررسی دلیل علامه طباطبائی

این دلیل، تمام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا:

اولاً عدم‌ناپذیری موجود ممکن، با امکان ذاتی آن منافات ندارد؛ چراکه این عدم‌ناپذیری از سنخ امتناع ازلی نیست که با امکان ذاتی در تنافی باشد. بنابراین وجود ممکن هنگامی که با موجودیت مقایسه می‌شود، از آنجا که بنا بر فرض، وجود برایش ضرورت ندارد، ممکن و البته عدم‌پذیر خواهد بود. امکان ذاتی وصف ماهیت است نه وجود و عدم‌ناپذیری اعم از ازلیت یا واجب بالذات بودن است؛ ثانیاً اگر معنای عدم‌ناپذیری موجود مادی در مطلق نفس‌الامر این باشد که نمی‌شود در هیچ زمانی معدوم باشد و دست‌کم در زمان وجودش، موجود است، باید پذیرفت که چنین موجودی ضرورتاً در غیر زمان وجودش معدوم بوده است. پس نمی‌توان با این بیان ثابت کرد که چنین موجودی عدم‌ناپذیر است؛ بلکه نتیجه برعکس است. مؤید این نقد، تغییرپذیری هر موجود مادی بر اساس مقدمه پنجم و لزوم نوعی انعدام در هر تغییر و تبدل است (فیاضی، منتشر نشده).

۴. تبیین شهید مطهری

شهید مطهری که از فیلسوفان معاصر به‌شمار می‌رود، پس از نقل دو تفسیر حکیمانه و عارفانه از آیات مربوط به تسبیح موجودات، به تبیین دیدگاه کسانی می‌پردازد که به تسبیح واقعی موجودات اعتقاد دارند. وی موجودات عالم را دارای دو وجهه می‌داند که یکی رو به این جهان دارد و از این حیث مرده است و دیگری رو به جهان دیگر دارد و از این حیث، سراسر شعور و آگاهی است.

به عبارت دیگر، موجودات دارای دو جنبهٔ ملکی و ملکوتی‌اند که با توجه به جنبهٔ اول هیچ‌گاه نمی‌توان شعور سراسری موجودات را تبیین و درک کرد. علوم بشری نیز از این حیث که به بررسی جنبهٔ ملکی موجودات می‌پردازند، توانایی درک شعور سراسری موجودات را ندارند. این در حالی است که انسان می‌تواند با سیری عرفانی به ملکوت اشیا راه یابد و صدای تسبیح و تحمید همهٔ موجودات را بشنود. شهید مطهری معجزهٔ پیامبر اسلام ﷺ را باز کردن گوش باطنی افراد و در نتیجه شنیده شدن تسبیح سنگریزه‌ها در مُشت ایشان می‌داند. وی برای تأیید این تبیین، داستانی را از شیخ عباس قمی و شیخ بهایی نقل می‌کند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۹). با پذیرش این تبیین است که شهید مطهری تعبیر «ألم تر» در آیهٔ ۴۱ سورهٔ «نور» را ناظر به شهود پیامبر گرامی اسلام ﷺ نسبت به تسبیح

موجودات آسمان‌ها و زمین می‌داند (همان، ص ۱۷۹). خلاصه آنکه به اعتقاد شهید مطهری:

وقتی که ما می‌گوییم جمادات حیات ندارند، راست می‌گوییم؛ نمی‌خواهیم بگوییم جمادات حیات دارند به آن معنا که نباتات حیات دارند. نباتات حیاتی دارند؛ حیوانات حیات عالی‌تری دارند و انسان حیات عالی‌تر و کامل‌تری دارد. در این رو [وجهه مُلکی]، جمادات هیچ حیاتی ندارند؛ ولی در آن روی دیگر [وجهه ملکوتی]، جمادات هم دارای نوعی حیات و بینش و دانش و آگاهی هستند و این حقیقتی است که قرآن به ما آموخته است: ﴿الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ (همان).

گفتنی است که بعضی دیگر از اندیشمندان نیز هرچند راه عقلی اثبات حب و شعور همگانی موجودات را مسدود دانسته‌اند، اما اسناد علم، محبت، خشیت و اموری از این قبیل به همه موجودات را به اعتبار صور ملکوتی‌شان امکان‌پذیر دانسته‌اند؛ صوری که در روز قیامت ظاهر و آشکار خواهند شد (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۵-۲۶۶).

۴-۱. بررسی دلیل

الف) به نظر می‌رسد این دیدگاه - با تقریرهای مختلفی که از آن ارائه شده - چیزی بیش از علم برای صور مفارق و به عبارتی دیگر، چیزی بیش از شعور ملکوتی (و نه شعور مادی) را اثبات نمی‌کند و در واقع، با اثبات علم برای صور مفارق، علم همگانی ثابت نمی‌شود:

لكل نوع من الأنواع الجسمانية ملكاً موكلاً عليه مدبراً لآحاده ومعنياً بتربية أفراده - كما ذهب إليه أفلاطون والحكماء المشركيون طباقاً للشريعة الحقة من تسمية بعض ملائكة الله المدبرين لأنواع الأجسام بالإضافة إلى نوع ما يتعلق به تعلق التدبير والتأثير بإذن ربه العليم الخبير، كملك الجبال وملك البحار وملك الرياح وملك الأمطار.

فهذه حزب من الملائكة موكلة بجنس الأجسام ونسبة كل منها إلى أفراد مظهره الذي يقال له في عرف بعض عرفاء الحكماء الطلسم أتم في باب المعية من نسبة النفوس إلى أبدانها، بل نسبتها إليها نسبة حقيقة الشيء وذاته المطلقة عن العوارض الخارجة إلى ذلك الشيء.

فكما إن الأفعال الصادرة عن الإنسان بالاختيار إنما يصدر عن هويته وذاته الباطنة عن إدراك

الحسّ - وهو نفسه المدبّرة له - والبدن في ذاته من حيث هو بدن لا شعور له بل لا وجود له كما حقّقنا ذلك في موضعه - فكذلك هذه الأجسام الطبيعية إنما يصدر ما ينسب إليها من الحركة والسكون والتغذية والتنمية والتوليد وغيرها من ملكوتها وبواطنها التي هي صورة حقيقتها ومقوم ذاتها، لا من جسميتها ومادتها (صدرالمتألهين، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۱۴۹).

با این توضیح به نظر می‌رسد علمی که با این استدلال برای مادیات اثبات می‌شود، علمی عرّضی و غیرواقعی، و در حقیقت، وصف به حال متعلق موصوف است (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۲۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۶). در عین حال، صدرالمتألهین به حقیقی بودن چنین علمی تصریح می‌کند. صدرالمتألهین می‌کوشد با تبیین رابطه رب‌النوع و افرادش از راه مقایسه آن با رابطه اتحادی نفس و بدن، حقیقی بودن شعور مادیات را به ذهن نزدیک کند و وصف علم برای اجسام را در واقع، وصف به حال خود موصوف بداند، نه وصف به حال متعلق موصوف. توضیح آنکه اگر رب‌النوع به منزله صورت و اجسام به منزله ماده باشند، طبیعی است که احکام صورت به ماده انتقال یابند؛ چراکه ماده حالت جنسی و لاشروطی دارد. بنابراین ماده هم حقیقتاً به حیات صورتش حی خواهد بود. حیات رب‌النوع در افرادش به صورت حقیقی سریان دارد و گویا رب‌النوع به منزله نفس برای افرادش است. از این رو همه مادیات دارای علم و حیات خواهند بود. در نگاهی دیگر، آن حقیقتی که در عالم طبیعت به صورت مادی موجود شده، رقیقه عالمی بالاتر - عالم مثال - است؛ همچنانکه وجود برتر عقلی نیز دارد. از این رو رقیقه نیز به همان اوصاف حقیقت بدون هیچ‌گونه مجاز متصف می‌شود. با این توضیح و بر اساس دیدگاه صدرالمتألهین، علم اجسام را نمی‌توان علم مجازی به‌شمار آورد: «لکل نوع من الأجسام الطبيعية صورة أخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية... فهي حية بحياتها عارفة بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۳۵). به تعبیری دیگر، بحث اتحاد علت و معلول و به یک وجود موجود بودن از نظر صدرالمتألهین است. از این رو دقیقاً شعور اشیای مادی اثبات می‌شود.

صدرالمتألهین در جای دیگر، همه اجسام را دارای حیات می‌داند؛ هرچند این حیات، عرضی و به واسطه صور مفارق باشد:

لکل نوع جسمانی صورة مفارقة منه موجودة في عالم الملكوت الأعلى الربّانی وفي علم الله، وهو اسم من أسمائه وهو مدبّر لهذا النوع ذو عناية [به]، وهو بالحقيقة لسانه عند الله بالتسبيح و التقديس وهو سمعه وبصره، وبه حياته فكل جسم حی عند التحقيق (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۷).

بررسی تبیین سریان ادراک در هستی با توجه به حیثیت تجردی مادیات در حکمت متعالیه □ ۶۱

بنابراین می‌توان سریان حیات در مادیات را از دیدگاه صدرالمتألهین، حقیقی، اما غیرذاتی دانست؛ چراکه بر اساس برخی تعابیر صدرالمتألهین، مادیات از این نظر که امتداد مکانی و زمانی دارند، نمی‌توانند علم و شعور داشته باشند:

وقد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعية والحجج السمعية الشرعية وباتفاق عظماء الفلاسفة وأئمة الحكمة - من أن هذه الأجسام التي في أمكنة هذا العالم سماؤه وأرضه وما بينهما كلها حادثة دائرة متجددة الكون كائنة فاسدة في كل حين لا يبقى آئين وكل ما كان كذلك كيف يكون حياته ذاتية حياة التسبيح والنطق... وقد علمت أن لكل جسم صورة نفسانية ومدبرا عقليا بهما يكون ذات حياة ونطق لا من حيث جسميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالأعدام الزائلة الغير الباقية إلا في آن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۷۱-۲۷۲).

ب) با فرض پذیرش ادله وجود ارباب انواع، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چگونه تعلق و ارتباط معلول به علتش - هرگونه که تفسیر شود - موجب علم معلول می‌شود و به عبارت دیگر، چه تلازمی میان عین‌الربط بودن معلول به علت و ثبوت علم برای معلول وجود دارد؟ آیا می‌توان پذیرفت که صرف نیازمندی معلول به علت (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۸، ۲۱۶؛ نیز ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۶ و ۲۱۸-۲۱۹)، علم‌آور است؟ آیا وجود رابط، نفسیتی دارد تا نزد خود حاضر باشد؟ در صورت پذیرش رابط بودن ماسوا، از آنجاکه موجود فی‌غیره برای خویش حضور ندارد و در واقع علم به خویش ندارد، به طریق اولی به دیگران هم علم نخواهد داشت. بله، در صورت پذیرش وحدت شخصی وجود و اینکه ممکنات از شئون و تجلیات علت‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷، ۳۲۹-۳۳۰) و به عبارت دیگر، عین وجود علتشان هستند، در واقع یک موجود حقیقی عالم خواهیم داشت.

نتیجه‌گیری

بر اساس تبیینی که از اندیشمندانی مانند صدرالمتألهین، حکیم سبزواری، علامه طباطبائی و شهید مطهری ارائه شد، ادراک در مادیات از آن جهت که دارای بُعدی مجرد و صورت ملکوتی هستند سریان دارد. صدرالمتألهین و تابعان حکمت متعالیه با توجه به حیثیت تجردی مادیات [جنبه ملکوتی، صور مدبره، و...] کوشیده‌اند شعور همگانی موجودات را اثبات کنند. یکی از مهم‌ترین نقص‌هایی که می‌توان به این دیدگاه - با تقریرهای مختلفش - وارد دانست، آن است که این دیدگاه و برخی دیدگاه‌های مشابه به

جای آنکه به اثبات شعور مادیات - از آن جهت که مادی هستند - بپردازند بحث را به عالم مجردات برده‌اند و از آن حیث که علم برای موجود مجرد ثابت است، علم را برای مادیات - از این جهت - هم ثابت دانسته‌اند. با فرض پذیرش ادله وجود ارباب انواع، می‌توان این پرسش را نیز مطرح کرد که چگونه تعلق و ارتباط معلول به علتش - هرگونه که تفسیر شود - موجب علم معلول می‌شود و به عبارت دیگر، چه تلازمی میان عین‌الربط بودن معلول به علت و ثبوت علم برای معلول وجود دارد؟ بله، در صورت پذیرش وحدت شخصی وجود و اینکه ممکنات از شئون و تجلیات علت بوده (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۷، ۳۲۹-۳۳۰) و به عبارت دیگر، عین وجود علتشان هستند، در واقع یک موجود حقیقی عالم خواهیم داشت. بررسی این مدعا مجالی دیگر می‌طلبد.

به نظر می‌رسد اگر بتوان اشتراط لزوم تجرد را در عالم بودن از میان برد، مانعی برای شعور داشتن مادیات - از آن جهت که مادی هستند - وجود نخواهد داشت. در این صورت اساساً نیازی به تبیین شعور مادیات از راه استناد به حیثیت تجردی آنها نیست. بنابراین باید سراغ ادله تجرد علم و عالم رفت و آنها را بررسی کرد. در صورت اثبات این ادعا می‌توان تطابق عقل و شرع را در مسئله موردنظر ملاحظه کرد. اجمالاً به این نکته اشاره می‌کنیم که حتی با تمام بودن ادله تجرد علم انسان، به نظر می‌رسد باز هم مانعی برای تحقق شعور در مادیات وجود نخواهد داشت؛ چراکه نمی‌توان به صورت قطعی همان علمی را که درباره انسان متصور است، به جمادات هم نسبت داد. حقیقت آن است که انسان با بهره‌مندی از نفس مجرد، علومی را تجربه می‌کند که مادیات از آن بی‌بهره‌اند؛ اما بهره‌مند نبودن مادیات از این نوع علم، به معنای انکار هرگونه علم از آنها نیست. می‌توان پا را از این فراتر گذاشت و به جای نقد شعور مادیات با استفاده از ادله تجرد علم، قسم مادی علم را اثبات کرد. توضیح آنکه اگر با استفاده از ادله صحیح عقلی و یا نقلی به این نتیجه رسیدیم که مادیات نیز علم دارند، می‌توان علم را به دو قسم مادی و مجرد تقسیم کرد؛ آنچه اثباتش از این طریق نه‌تنها ممکن، بلکه محقق است. اثبات این مدعا مقاله‌ای مستقل می‌طلبد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، چ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، بخش چهارم از جلد دوم، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، چ دوم، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه*، بخش دوم از جلد اول، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، چ سوم، قم، اسراء.
- صدرالمتألهین، ۱۳۰۲ق - الف، *رسالة اكسير العارفين*، در: *مجموعة الرسائل التسعة*، تهران، بی‌نا.
- ، ۱۳۰۲ق - ب، *رسالة فی الحشر*، در: *مجموعة الرسائل التسعة*، تهران، بی‌نا.
- ، ۱۳۰۲ق - ج، *رسالة فی القضا و القدر*، در: *مجموعة الرسائل التسعة*، تهران، بی‌نا.
- ، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۹۸۱م، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۶۰ق، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰ب، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۱، *العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- ، ۱۳۶۳ق، *المشاعر*، اهتمام هانری کرین، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ، ۱۳۶۳ب، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۷۵ق، *رسالة أجوبة المسائل الكاشانیة*، در: *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۵ب، *رسالة شواهد الربوبیة*، در: *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۵ج، *رسالة فی اتحاد العاقل و المعقول*، در: *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۵د، *رسالة المزاج*، در: *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- ، ۱۳۷۸، *رسالة فی الحدوث*، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمدمصطفی فولادکار، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- ، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۸۷ق، *رسالة أجوبة المسائل*، در: *سه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ

۶۴ □ معرفت‌فلسفی سال چهاردهم، شماره چهارم، تابستان ۱۳۹۶

سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

—، ۱۳۸۷ ب، *المسائل القدسیة*، در: *سه رسائل فلسفی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

—، بی تا- الف، *ایقاظ النائین*، مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

—، بی تا- ب، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.

—، بی تا- ج، *[تعلیقات بر] شرح حکمة الاشراق*، قم، بیدار.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.

فناهی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، *علم حضوری سنگ‌بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای یک معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

فیاضی، غلامرضا، *دروس اسفار* (منتشرنشده).

کوچنایی، قاسمعلی، و علی محمد جعفری‌نژاد، ۱۳۹۱، «تجرد ادراک و سریان آن در موجودات مادی از منظر حکمت متعالیه»، *خردنامه صدرا*، ش ۶۷، ص ۷۵-۶۵.

مصباح، محمدتقی، ۱۴۰۵ق، *تعلیقة علی نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه درراه حق.

مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، *آشنایی با قرآن (۴) (تفسیر سوره نور)*، چ سی و دوم، تهران، صدرا.

نگاه وجودی صدرالمتألهین به « کلیات خمس »

phsadra@gmail.com

محمد حسین زاده / استادیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۹۵/۴/۲۶ پذیرش: ۹۵/۱۱/۱۹

چکیده

منطق ارسطویی - سینوی با غفلت از وجود و بر پایه نگاه ماهوی به واقعیت خارجی بنا شده است. نگاه متفاوت صدرالمتألهین به واقعیت خارجی و نحوه آگاهی انسان از آن، موجب تغییر بنیان‌های منطق ماهوی می‌شود. صدرالمتألهین در آثار منطقی خود به ارائه نظام مند منطق وجودی خود پرداخته، اما در آثار فلسفی خود به نحو پراکنده برخی از مطالب منطق وجودی را ارائه کرده است. در دیدگاه صدرالمتألهین وجود، فصل یا صورت اخیر تأمین‌کننده جهت اتحاد بین نوع، فصل اخیر و دیگر جنس‌ها و فصل‌های پیشین است؛ برخلاف دیدگاه جمهور که ترکیب انضمامی ماده و صورت، تنها وحدت اعتباری ماهیت را افاده می‌کند و نمی‌تواند توجیه‌گر جهت اتحاد در حمل کلیات ذاتی بر یکدیگر باشد. در دیدگاه مشهور ماده و صورت واقعیت خارجی و از معقولات اولی به‌شمار می‌آیند، اما جنس و فصل صرفاً لحاظ ذهنی و از معقولات ثانی منطقی هستند؛ ولی در نگاه وجودی صدرالمتألهین آنچه واقعیت دارد و در خارج محقق است، وجود فصل است که به دنبال آن نوع، جنس، فصل‌های پیشین و امور عرضی به همان وجود موجودند. از این رو جنس و فصل و نوع، صرفاً لحاظ ذهنی و از معقولات ثانی منطقی به‌شمار نمی‌آید. صدرالمتألهین اعتبارات لابشرطی در کلیات خمس را از احکام خارجی ماهیت می‌داند و آن را به وجود و احکام وجود ارجاع می‌دهد. همچنین در نگاه وجودی او، سنخ صورت و فصل اخیر از سنخ ماهیات نوع و جنسی کاملاً جداست و این دو داخل در ذات ماهیت نیستند.

کلیدواژه‌ها: صدرالمتألهین، منطق وجودی، جنس، فصل، ماده، صورت، ترکیب اتحادی.

مقدمه

منطق ارسطویی و به دنبال آن منطق سینیوی بر پایه «کلیات خمس» بنا نهاده شده است؛ زیرا حرکت فکری یا در قالب تعریف است و یا در قالب استدلال. تعریف نیز یا به وسیله حد است و یا به وسیله رسم. در حد از جنس و فصل و در رسم از جنس و عرضی استفاده می‌شود و در هر تعریف، معرف غالباً نوع است. قیاس نیز از قضایایی تشکیل شده است که دست‌کم موضوع یکی از آنها کلی است و بلکه در علوم باید موضوع هر دو مقدمه، کلی باشد. بین موضوع و محمول هر قضیه باید نسبت ذاتی و عرضی به نحوی خاص برقرار باشد تا آن قضیه بتواند در برهان مورد استفاده قرار گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، المقولات، ص ۴).

از نگاهی دیگر منطق ارسطویی - سینیوی، با غفلت از وجود، بر این باور بنا شده که حقیقت واقعیت خارجی همان ماهیت است که به عنوان نخستین معقول در ذهن حاضر می‌شود و در همان ظرف ذهن معروض معقولات ثانی منطقی قرار می‌گیرد. معقولات ثانی منطقی ابزار علم «منطق» برای جهت‌دهی معقولات اولی هستند تا این معقولات ماهوی به نحوی ضابطه‌مند با یکدیگر تألیف شوند و به حصول معقول ماهوی جدیدی بینجامند. بنابراین در فرایند حرکت فکری، معقولات اولی (در بخش تعریف) و قضایای ترکیب‌یافته از آنها (در بخش حجت) ماده حرکت فکری هستند که با ابزار معقولات ثانی منطقی در قالب هیئت منطقی و منتج کنار هم قرار می‌گیرند. معقولات اولی به ده مقوله ماهوی و معقولات ثانی منطقی به پنج مفهوم کلی منتهی می‌شوند. بنابراین ایساغوجی با بنا نهادن قالب‌های پنجگانه فوق برای مقولات دهگانه ماهوی، چارچوب حرکت فکری در منطق ارسطویی - سینیوی را مشخص می‌کند؛ به این صورت که این منطق هم از جانب مواد ورودی و هم از جانب نتیجه خروجی، پا را از مرز ماهیات فراتر نمی‌گذارد.

بدون شک نگاه متفاوت صدرالمتهلین به واقعیت خارجی و چگونگی آگاهی انسان به آن، موجب تغییر بنیان‌های منطق ماهوی می‌شود؛ اما در حال حاضر مفسران دیدگاه صدرالمتهلین درباره چگونگی این تغییر اتفاق نظر ندارند. منشأ این اختلاف، برداشت‌های مختلف از اعتباری بودن ماهیت است. می‌توان این برداشت‌های متفاوت را به دو گروه عمده تقسیم کرد:

گروه نخست بر این باورند که اصالت وجود به طور کلی ماهیت، آثار و احکام آن را از ساحت واقعیت می‌زداید. بر پایه این برداشت، ماهیت و تمام آثار و احکامی که به عنوان معقول اولی و ثانی بر آن مترتب می‌شوند، پس از حاکمیت اصالت وجود موضوع خود را از دست می‌دهند و صورت مجاز

پیدا می‌کنند، بدون اینکه حکم به کذب و بطلان آنها داده شود؛ یعنی پس از اثبات اصالت وجود گفته می‌شود اگر ماهیتی وجود می‌داشت چنین آثار و احکامی می‌داشت و این چنین به ذهن می‌آمد و این چنین تعریف می‌شد و این چنین مورد استدلال قرار می‌گرفت و... اما چون ماهیت موجود نیست، هیچ یک از این احکام - در عین حال که صادق هستند - بر آن مترتب نمی‌شوند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش پنجم از جلد دوم، ص ۱۹۰؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۷). بر مبنای این برداشت، منطق ماهوی در فضای فرض، تقدیر و اعتبار شکل می‌گیرد و برای علم به واقعیت خارجی به کار نمی‌آید. از این رو باید از ابتدا منطقی مبتنی بر اصالت وجود و مبانی معرفت‌شناختی آن تدوین کرد. راهکار این نگرش برای این مسئله مهم، استفاده از یکی از فروع اصالت وجود است که در آن ماهیت و احکام آن به وجود و احکام وجود ارجاع داده می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش اول از جلد اول، ص ۳۳۶). به موجب این فرع واقعیت وجودی و آثار آن منشأ اعتبار ماهیت و احکام ماهیت هستند؛ از این رو ماهیت به تمایزات وجودی ارجاع داده می‌شود، علم حصولی به علم حضوری، کلیت مفهومی به کلیت سعی، جزئیت مفهومی به تشخیص وجودی، مقومات ماهوی به مقومات وجودی، و تعریف به وسیله جنس و فصل به تعریف به فاعل و غایت باز می‌گردد. اما گروه دوم - با صرف نظر از اختلافی که در جزئیات با یکدیگر دارند - بر این باورند که اصالت وجود با موجودیت اصیل و مستقل ماهیت ناسازگار است نه با اصل تحقق آن؛ از این رو ماهیت در عالم واقعیت معدوم محض نیست و می‌تواند به عین موجودیت وجود به نحو غیراصیل (موجودیت استهلاکی) موجود شود (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷ و ۱۷۸؛ فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۶-۲۷). عبارات صدرالمتهلین و مفاد ادله‌ای که وی بر اصالت وجود اقامه کرده، این برداشت را تقویت می‌کند و اظهار نظرهای مستقیم و غیرمستقیم او درباره مباحث منطقی، نشان می‌دهد که منطق او بر پایه این برداشت از ماهیت شکل گرفته است. بر مبنای این برداشت، رویکرد صدرالمتهلین در تغییر منطق ماهوی، رویکرد «تعمیم و اصلاح» است؛ به این بیان که ماهیت، شأنی از شئون واقعیت است نه تمام واقعیت و نه جهت اصیل آن. از این رو اصل علم به حیثیت ماهوی واقعیت و احکام منطقی حاکم بر معقولات اولی که در منطق پیشینیان وجود داشت، به حال خود باقی است؛ اما از دو جهت تغییر می‌کند تا با مبانی وجودی و معرفتی صدرالمتهلین سازگار شود:

۱. تعمیم معرفت و قواعد منطقی کسب آن برای شمول نسبت به ساحت‌های غیرماهوی واقعیت؛

۲. اصلاح نگاه استقلالی و متحصص به ماهیت، به نگاه ظلی و غیرمتحصص.

صدرالمتألهین در آثار منطقی خود به ارائه نظام مند منطق وجودی خود پرداخته، اما در آثار فلسفی خود به نحو پراکنده برخی از مطالب منطق وجودی را ارائه کرده است. طبعاً تبیین نگاه «تعمیمی - اصلاحی» صدرالمتألهین در وسع یک مقاله نیست، اما می‌توان بخشی از مهم‌ترین مباحث این دیدگاه را در یک مقاله بیان کرد. از جمله مباحث منطق ماهوی که صدرالمتألهین با نگاه اصلاحی آن را بازسازی کرده، «کلیات خمس» است. این مقاله در صدد است تا نگاه وجودی صدرالمتألهین را در بحث «کلیات خمس» تبیین کند.

۱. «کلیات خمس» از دیدگاه جمهور حکما

یکی از ویژگی‌های محوری «کلی» حمل طبیعی آن بر افراد متعدد است. جمهور حکما در تقسیم «کلی» به اقسام پنجگانه خود به همین ویژگی توجه داشته و کلی را با محوریت محمول بودن آن بر افرادش تقسیم کرده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹). محمولات کلی در تقسیم اولی به ذاتی و عرضی تقسیم می‌شوند و در ادامه، کلی ذاتی به جنس، فصل و نوع، و کلی عرضی به عرضی عام و عرضی خاص تقسیم می‌شود (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۷-۲۸). اکتساب علم تصویری به وسیله کلیات پنجگانه صورت می‌گیرد و غالباً چهار کلی جنس، فصل، عرضی عام و عرضی خاص در فضای ذهن به گونه‌ای با هم پیوند می‌خورند تا در نهایت تصویری حدی یا رسمی از ماهیت مورد تعریف ارائه کنند. از این رو حمل این چهار کلی بر یکدیگر و بر نوع، برای اکتساب علم تصویری به ماهیت ضرورت دارد. باید توجه داشت که این پنج کلی، تنها در برخی اعتبارات قابلیت حمل‌پذیری بر جزئیات خود را دارند و در اعتبار دیگر چنین خاصیتی ندارند. در اعتبار دیگر، جنس ماده فصل و علت مادی برای نوع است. فصل نیز صورت برای ماده و علت صوری برای نوع است. نوع نیز ماده برای عوارض مشخصه و علت مادی برای اشخاص خود است و عرضی عام و خاص در لحاظ دیگر برای موضوعات خود عرض به شمار می‌آیند.

ابن سینا تلاش کرده تا از طریق تبیین دو لحاظ «لابشرط» و «بشرط لا» حیثیت حمل‌پذیری و کلیت این معانی را از حیثیت دیگر آن جدا کند. ماهیت مرکب، از دو جزء خارجی ماده و صورت تشکیل شده است که هریک از آن دو در ذات و ماهیت تام، و در وجود به دیگری وابسته است. اگر ذهن هریک از این دو جزء خارجی را به همان نحو که در خارج است لحاظ و تعقل کند (به عنوان ماهیتی که در مقام ذات، تام است و

هیچ امر دیگری را در ذات خود نمی‌پذیرد)، در این صورت ماده و صورت ذهنی پدید می‌آید. به چنین لحاظی در اصطلاح بحث ماده و صورت «بشرط لا» می‌گویند که در آن هیچ‌یک از اجزا و کل بر یکدیگر حمل نمی‌شوند؛ اما اگر ذهن هر یک از ماده و صورت ذهنی را به عنوان ماهیتی لحاظ کند که در ذات خود مبهم و ناقص است و برای تکمیل ذات خود به ضمیمه کردن ذاتیات دیگر نیاز دارد، در این صورت آنچه تصور شده جنس و فصل است. به چنین لحاظی که در آن ذاتیات ماهیت به نحو کامل و تام لحاظ نشده است، در اصطلاح بحث ماده و صورت «لابشرط» می‌گویند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۱۳-۲۱۴).

باید توجه داشت که ابهامی که در جنس و فصل لحاظ شده، ابهام در مقام اثبات و فهم است نه در مقام واقع و ثبوت؛ به این معنا که ماهیتی که در جنس و فصل لابشرط لحاظ می‌شود، همان ماهیت نوع است که تنها برخی از کمالات آن لحاظ شده و دیگر کمالات مجهول هستند (همان، ص ۲۱۸)؛ بنابراین بر خلاف ماده و صورت که دو ماهیت جداگانه هستند، جنس و فصل ماهیت نوع را به دو گونه نشان می‌دهند و هر یک جزئی از حد نوع هستند نه جزء نوع (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۱-۴۲).

آنچه تا کنون بیان شد، درباره ماهیات مرکب بود؛ اما درباره ماهیات بسیط که از ماده و صورت خارجی تشکیل نشده‌اند، مطرح شدن جنس و فصل به این صورت است که ذهن در تحلیل‌های عقلی مفاهیم مشترک و مختصی را از آنها انتزاع می‌کند و آنها را به عنوان جنس و فصل برای این انواع در نظر می‌گیرد؛ آن‌گاه در مرحله بعد آنها را به صورت بشرط لا اعتبار کرده، به عنوان ماده و صورت عقلی لحاظ می‌نماید (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۲).

۲. نگاه وجودی صدرالمتألهین به «کلیات خمس»

صدرالمتألهین در تبیین کلیات خمس و مسائل مرتبط با آن (مانند اجزای تعریف، اجزای ماهیت، اعتبارات لابشرطی و بشرط لایی و نیز چگونگی اتحاد اجزای ماهیت با یکدیگر) از اصالت وجود و فروع آن بهره جسته و نظری متفاوت با دیدگاه جمهور ارائه کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۴۳-۹۴۴). در محورهای زیر ضمن تبیین دیدگاه وجودی صدرالمتألهین، اشکالات او به دیدگاه جمهور و نقاط افتراق دیدگاه او با دیدگاه جمهور را بیان می‌کنیم.

۱. یکی از فروع اصالت وجود که صدرالمتألهین در بیان دیدگاه خود از آن استفاده می‌کند، این است که معانی و ماهیات متعدد می‌توانند به وجود واحد موجود شوند. چون وجود اصیل است و معانی و

ماهیات به وسیله آن محقق می‌شوند، به تناسب شدت و ضعف هر وجود، معانی متعددی به وسیله آن محقق می‌شوند و آثار مختلفی بر آن مترتب می‌گردد. بنابراین گاه وجود واحدی که شدید است، با حفظ وحدت خود، معانی و آثار متعددی دارد که تنها برخی از آنها در وجودات ضعیف‌تر یافت می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۱۰؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۷).

یکی از نتایج این فرع در بحث کنونی، این است که وجود فصل‌اخیر، وجود نوع و تمام جنس‌ها و فصل‌های پیشین نیز هست. این اجناس و فصول معانی متعددی هستند که به وجود فصل‌اخیر موجود، و در آن مندمج هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹۱۰ و ۹۴۷). بنابراین در دیدگاه صدرالمتألهین، وجود فصل یا صورت‌اخیر تأمین‌کننده جهت اتحاد بین نوع، فصل‌اخیر و دیگر جنس‌ها و فصل‌های پیشین است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۰۹، ۹۱۰، ۹۴۳ و ۹۴۶-۹۴۷).

یکی از اشکال‌های صدرالمتألهین به دیدگاه مشهور، این است که ترکیب انضمامی ماده و صورت نمی‌تواند وحدت طبیعی نوع را تبیین کند و توجیه‌گر جهت اتحاد در حمل کلیات ذاتی (جنس، فصل و نوع) بر یکدیگر باشد. بیان اشکال به این صورت است که حمل کلیات ذاتی بر یکدیگر، مبتنی بر این است که ماهیت واحد در یک لحاظ به صورت جنس و در لحاظ دیگر به صورت فصل دیده شود. دیدگاه جمهور درباره ترکیب انضمامی ماده و صورت، تنها وحدت اعتباری ماهیت را افاده می‌کند و نسبت به تأمین وحدت طبیعی آن ناتوان است. جمهور حکما بر این باورند که تقوم وجودی ماده به صورت، این وحدت طبیعی و در نتیجه جهت اتحاد در حمل کلیات ذاتی بر یکدیگر را تأمین می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۱۳-۲۱۴)؛ اما از نگاه صدرالمتألهین این بیان تکلفی بیش نیست و صرف نیاز وجودی بعضی از اجزا به بعضی دیگر نمی‌تواند جهت اتحاد را تأمین کند. اگر صرف تقوم وجودی ماده به صورت تأمین‌کننده جهت اتحاد می‌بود، لازم می‌آمد همان‌طور که جنس، فصل و نوع بر یکدیگر حمل می‌شوند، معلول نیز بر علت خود حمل شود. بنابراین تنها راه تأمین جهت اتحاد در حمل کلیات ذاتی بر هم، ترکیب اتحادی جنس و فصل است که بر پایه اصالت وجود و فرع مذکور بنا شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۱۰-۹۱۱).

همان‌طور که در مباحث پیشین بیان شد، جمهور حکما کلیات پنجگانه را بر پایه حمل این کلیات بنا کرده‌اند و صدرالمتألهین همین پایه را هدف اشکال خود قرار داده است. از این رو می‌توان گفت این اشکال بنیادی‌ترین اشکال صدرالمتألهین بر دیدگاه مشهور است؛

۲. در دیدگاه مشهور، آنچه واقعیت دارد و در خارج محقق است، ماهیت تام و «بشرط لا» است؛ یعنی ماده، صورت، موضوع و عرض؛ اما ماهیت «لابشرط» (جنس، فصل، نوع و عرضی) صرفاً لحاظ ذهن نسبت به ماهیت «به شرط لا» است و از معقولات ثانی منطقی به حساب می آید. بنابراین در دیدگاه جمهور، اعتبارات «بشرط لا» از احکام خارجی ماهیت، و اعتبارات «لابشرط» از احکام ذهنی آن به شمار می آیند؛ اما در دیدگاه صدرالمتهلین آنچه واقعیت دارد و در خارج موجود است، وجود فصل است که به دنبال آن نوع، جنس، فصل های پیشین و امور عرضی به همان وجود موجودند. در دیدگاه او بر خلاف دیدگاه مشهور، اعتبارات لابشرط واقعیت دارند و بالاترین مرتبه اتحاد خارجی را به خود اختصاص می دهند: اعلم أن الاتحاد بين الأشياء عبارة عن كون تلك الأشياء المتكثرة من جهة، واحدة من جهة أخرى وهذا أمر مقول بالتشكيك على أقسام فإن جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض آخر فأحق الأشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شيء واحد بالعدد كما سيجيء إيضاحه وما ليس كذلك على أصناف متفاوتة في جهة الوحدة (صدرالمتهلین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۴۴).

اتحاد امور «بشرط لا» نظیر اتحاد ماده و صورت، در مرتبه پس از اتحاد جنس و فصل (امور لابشرط) قرار دارد؛ زیرا در این اتحاد، ماده و صورت «بشرط لا» هستند و در لحاظ عقلی با یکدیگر جمع نمی شوند: معنی اتحاد المادة بالصورة كما أشرنا إليه مرارا أن موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة يعني أن كلا منهما مطلقا [أي: لابشرط] موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بهما إنما هو بحسب أخذ كل منهما باعتبار التجريد عن الآخر [أي: بشرط لا] (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۹۳).

فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد لكن مطلقا [أي: لابشرط] لا باعتبار تجريد بعضها [أي: بشرط لا] فالجسم إن أخذ مطلقا هو جنس صادق على النامي وإن أخذ مقيدا بعدم شيء آخر فيه يكون مادة وهكذا الفرق بين اعتبار الفصل والصورة في معنى النامي فالحاجة إلى التحليل إنما هي بحسب وصف الجزئية (همان).
کیفیه کون الجزءین فی التریب الطبیعی واحدا فی نفس الأمر هو أن اعتبار هذا التریب كما أشرنا إليه من حيث إن للعقل أن يحلل هذا الواحد الطبيعي إلى جزءين واعتبر كلا منهما غير الآخر (همان، ج ۵، ص ۲۸۴).

بنابراین برخلاف دیدگاه جمهور، اعتبارات «لابشرط» نظیر جنس و فصل، معقول ثانی منطقی نیستند، بلکه از مفاهیمی هستند که مصداق خارجی دارند و از احکام خارجی ماهیت به شمار می‌آیند؛

۳. یکی دیگر از فروع اصالت وجود این است که احکام خارجی ماهیت ریشه در وجود دارند و از وجود خارجی اصیل نشئت می‌گیرند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، بخش اول از جلد اول، ص ۳۶۴). بنابراین آثار و احکام خارجی ماهیت، واسطه در اثبات برای نوعی آثار وجودی هستند و چنین احکامی را باید در وجود خارجی و اصیل به گونه‌ای متناسب با آن جست‌وجو کرد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۶۸). بر طبق این فرع، احکام و اعتبارات خارجی ماهیت (از جمله اعتبار لابشرطی کلیات خمس) را باید به وجود و احکام وجود بازگرداند:

المعنى الواحد الجنسى كما سبق فى مباحث الماهية صالح للنوعية كما هو صالح للجنسية وليس هذا التفاوت بمجرد أخذه لا بشرط شىء حتى يكون جنسا وأخذه بشرط لا شىء حتى يصير نوعا كما ذكره وإن كان المذكور صحيحا من جهة مراعاة أحكام المعانى والماهيات لكن منشأ ذلك ومبناه على أحكام الوجودات وأنها من الشدة والضعف (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۸).

أن الاختلاف بالمعنى الجنسى والمعنى الفصلى فى مثل هذه الموجودات الطبيعية يرجع إلى اختلاف فى أنحاء الوجودات (همان، ج ۶، ص ۲۷۶).

۴. نخستین گام در وجودی کردن کلیات خمس، گسترده بستری وجودی برای ماهیات مرکب است تا در آن ترکیب اتحادی کلیات پنجگانه و اعتبارات «لابشرطی» و «بشرط لایبی» محقق شوند. از نظر صدرالمتألهین این بستر «حرکت» است که در عین وحدت و یکپارچگی، کلیات پنج‌گانه را به نحو متغایر دربرمی‌گیرد:

أن التركيب قسمان: ... الثاني أن يتحول شىء فى ذاته إلى أن يصير شيئا آخر ويكمل به ذاتا واحدة فيكون هناك أمر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب... والتركيب فى هذا القسم لا بأس بأن يسمى تركيبا اتحاديا (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۳).

۵. در نظر صدرالمتألهین وجود واحد سیال هم صورت و هم فصل اخیر است که وجود خاص و منشأ آثار متعدد است: «أن حقيقة الفصول وذواتها ليست إلا الوجودات الخاصة للماهيات التي هي أشخاص حقيقية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۶ و ۲۹۰). «أن الصور النوعية هي محض الوجودات الخاصة

للاجسامانیات والوجود بما هو وجود لیس بجوهر ولا عرض» (همان، ج ۵، ص ۱۸۱).

بنابراین سنخ صورت و فصل اخیر کاملاً از سنخ ماهیات نوع و جنسی جداست و این دو داخل در ذات ماهیت نیستند: «كون الصورة التي يحاذي بها الفصل هي بعينها وجود من الوجودات والماهية خارجة عن الوجود حداً ومفهوماً متحدةً معه وجوداً» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۹۹).

۶. تفاوت فصل و صورت به اعتبار لاشروطی و بشرط لایی است. همان طور که در مباحث پیشین بیان شد، در دیدگاه مشهور، اعتبار لاشروطی لحاظ عدم تمامیت ماهیت و نوعی ابهام در مقام فهم است، اعتبار بشرط لایی نیز تمامیت ذات ماهیت است. صدرالمتألهین در مرکبات خارجی، این دو اعتبار را دو حیثیت از وجود سیال می‌داند. موجود در سیر حرکتی خود در هر مقطعی که به سر می‌برد، وجود خاص کمال قبلی را از دست داده و وجود خاص کمال بعدی را به دست آورده است. در عین حال، در تمام این سیر اتصال خود را از دست نداده و از یک سعه وجودی برخوردار است که می‌تواند به نحو علی‌البدل با تمام کمالات و فعلیات قبلی و بعدی جمع شود. این سعه وجودی همان «لابشرطیت» فصل است. بنابراین اگر مقطعی از حرکت (مانند جنین) را در نظر بگیریم، وجود خاص آن مقطع همان صورت است که از وجود خاص کمالات دیگر ابا دارد و همین ابا داشتن از وجود خاص مقاطع دیگر (مانند جمادیت و انسانیت)، حیثیت «بشرط لائیت» آن را تشکیل می‌دهد: «أن هذه الأنواع الممكنة أنما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳).

اما در عین حال همین وجود خاص، حیثیت لاشروطیت و سعه وجودی را دارد که می‌تواند در حرکات طبیعی به کمالات مرتبه بالاتر ارتقا یابد و یا در حرکات قسری به کمالات مرتبه پایین‌تر تنزل کند و در نتیجه با وجود خاص کمالات دیگر قرین و همنشین گردد؛ مثلاً همین وجود نطفه با حفظ وحدت و اتصال خود انسان شود و یا فاسد شده و به جماد تبدیل گردد. بنابراین هم صورت و هم فصل وجود، خاص هستند؛ منتهی یکی با حیثیت وجودی بشرط لایی، و دیگری با حیثیت وجودی لاشروطی.

۷. از نظر جمهور حکما نوع ذاتاً متحصل و جنس ذاتاً مبهم است؛ اما بنا بر اصالت وجود، ماهیت با توجه به نحوه وجودش به ابهام و تحصل متصف می‌شود. ماهیت واحد که در بستر حرکت محقق می‌شود، می‌تواند به انحای مختلفی از وجود محقق شود که برخی از آنها ضعیف و برخی شدید هستند. هنگامی که این ماهیت، وجودی ضعیف دارد، ضعف وجودی او سبب می‌شود تا در وجود دیگر (وجود فصل) مستهلک شود و از این طریق به سیر خود ادامه دهد؛ اما اگر این ماهیت به وجود شدید و خاص

موجود شود، در باب معنای ماهوی خود تام می‌شود و از رسیدن به کمالات دیگر بازمی‌ماند. مثلاً ماهیت جسم نامی گاه به وجود خاصّ نباتی موجود می‌شود که در تغذیه، تنمیه و تولید تام است و به همین سبب در باب نوعیت خود تام و متحصّل می‌شود و نمی‌تواند به کمال نوعی دیگر مانند نوع حیوانی انتقال یابد؛ اما گاه همین ماهیت جسم نامی در وجود مادی حیوانی مانند نطفه مستهلک می‌شود که در تغذیه، تنمیه و تولید از وجود نبات ضعیف‌تر است و از این طریق صلاحیت می‌یابد تا به نوع حیوانی و یا انواع بالاتر منتقل گردد.

بنابراین نوع بودن ماهیت، مشروط به این است که ماهیت به وجود خاص موجود شود و بدین وسیله در کمالات ماهوی خود تام شود. همین امر موجب می‌شود تا نوع ماهیت «بشرط شیء» باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۸). وجود استهلاکی ماهیت نیز موجب ابهام و جنس بودن ماهیت می‌شود؛ اما باید توجه داشت که همان‌طور که وجود خاص ماهیت دو حیثیت داشت که در یک حیثیت، صورت و در حیثیت دیگر، فصل بود، وجود استهلاکی ماهیت نیز که در مقابل وجود خاص است، دو حیثیت خارجی دارد که در یک حیثیت ماده و در حیثیت دیگر جنس است. وجود استهلاکی، در ظلّ وجود خاص و تحت قیّمومت آن قرار دارد. اگر موجودیت استهلاکی ماهیت تحت قیّمومت حیثیت صورت باشد، در این صورت چنین ماهیتی ماده است؛ مانند وجود استهلاکی جسم نامی که تحت قیّمومت صورت نطفه قرار دارد، و اگر موجودیت استهلاکی ماهیت تحت قیّمومت فصل باشد، در این صورت ماهیت موردنظر نیز جنس است.

همان‌طور که صورت، حیثیت بشرط لایبی داشت و هنگام انتقال وجود سیال به مقطع دیگر منعدم می‌شد، حیث ماده تحت قیّمومت صورت نیز با انعدام صورت منعدم می‌شود و در مقاطع دیگر حرکت حضور نمی‌یابد و همان‌طور که فصل، حیثیت لابشرطی و سعه وجودی داشت و در مقاطع دیگر حرکت با صورت‌های دیگر هم‌نشین می‌شد، جنس تحت قیّمومت آن نیز همین سعه وجودی را دارد و در مقاطع دیگر تحت قیّمومت فصل حاضر می‌شود:

الصورة إذا وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل
لمعناها وجود آخر أفضل وأتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة
على تلك المادة على وجه أشرف مع معنى آخر هو الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة
الفائضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها وليست المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة
بشخصها المعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة [الحادثة] (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۹۵).

بنابراین مراد از ابهام جنس و ماده، وجود استهلاکی آن دو، و مراد از حیثیت لایشرطی جنس، سعه این وجود استهلاکی است که در ظل سعه فصل محقق می‌شود.

۸. شدت و ضعف وجود استهلاکی ماده و جنس، با شدت و ضعف وجود خاص در فصل و صورت نسبت معکوس دارد؛ به این معنا که هرچه وجود استهلاکی ماده شدیدتر باشد، وجود خاص در صورت، ضعیف‌تر است. مثلاً وجود استهلاکی جسم در ماده حیوان از وجود استهلاکی جسم در ماده نباتات ضعیف‌تر است و از استحکام کمتری برخوردار است. همچنین حس و حرکت در بدن انسان از حس و حرکت در بدن حیوانات غیرناتق ضعیف‌تر است: «کل ما هو أكمل صورة فهو أنقص مادة فلا یبعد أن ینتهی مراتب البشریة إلى حیث ینیقی صورته النفسانیة بمادة مثالیة من غیر بدن طبیعی بل ینیقی صورته العقلیة تامة كاملة بلا بدن حیوانی أو مثالی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۷۶).

۹. در ادبیات فلسفی صدرالمتألهین، ماده دو اصطلاح دارد: یک اصطلاح همان ماده‌ای است که وجود آن سابق بر وجود صورت است و در دیدگاه جمهور جزئی از ترکیب انضمامی ماده و صورت را تشکیل می‌دهد؛ مانند تنه درخت در نبات و نطفه یا بدن در حیوان. اصطلاح دوم ماده‌ای است که وجود آن مقارن وجود صورت لاحق و مستهلک در آن است و جزئی از ترکیب اتحادی ماده و صورت قرار می‌گیرد: أن مادة الشیء بمعنی حامل قوته وإمكانه بالعدد غیر مادته للصورة بصورته بالفعل فمادة الإنسان مثلا بالمعنی الأول هی النطفة بل الجنین بخلاف مادته بالمعنی الآخر فإنها أمر مبهم فی ذاته متعین بالصورة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۸). لیست المادة التي كانت هی قبل فیضان الصورة بشخصها هی المعنی الجنسی الذی یتحد بالصورة [الحادثة] (همان، ص ۲۹۵).

بنا بر ترکیب اتحادی، ماده به معنای دوم داخل در ذات ماهیت است، اما ماده در اصطلاح اول داخل در ذات ماهیت نیست، بلکه پیش از تحقق صورت اخیر از معنای پیدایش آن به‌شمار می‌آید و پس از تحقق صورت اخیر، از فروع و قوای آن به‌شمار می‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۵-۳۶).

۱۰. وجود استهلاکی جنس همیشه در تحت قیمومت فصل محقق می‌شود و هیچ‌گاه نمی‌تواند از فصل مستغنی باشد (همان، ج ۲، ص ۲۲)؛ اما این مطلب به این معنا نیست که در ماهیات مرکب همیشه فصل کمال وجودی دیگری زاید بر معنای جنسی است، بلکه گاه شدت و تأکید معنای جنسی، نقش فصل را ایفا می‌کند و موجب تحقق معنای جنسی به وجود خاص می‌گردد؛ نظیر حیوانیت در انواع

غیرناطق که فصل آنها همان انغمار در معنای جنسی حیوانیت است. بنابراین در حیوانات غیرناطق، حیوانیت تنها جنس نیست، بلکه نوع هم هست:

ولا تظنن أنه كما يوجد في الإنسان فصل كمالی زائد على الحيوانية المطلقة فكذلك يلزم أن يتحقق في كل نوع من الحيوان كمال آخر وجودی زائد في وجوده على مطلق الحيوانية ولا يلزم من ذلك أن يكون الفصول فيما وراء الإنسان أمورا عدمية إذ ربما كان تأكد وجود المعنى الجنسي وفعليته مانعا من قبول الموضوع لكمال آخر وجودی (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۷-۲۶۸؛ همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۹۶).

۱۱. بنا بر اصالت وجود، ماهیت در اتصاف به بساطت و ترکیب وابسته به نحوه وجودی صورت و فصل خود است. ماهیت واحدی نظیر انسان هنگامی که به وجود خاص مادی موجود می‌شود، مرکب خارجی است و هنگامی که به وجود خاص مثالی یا عقلی محقق می‌شود، مرکب عقلی است و هنگامی که به وجود اجمالی محقق می‌شود نه مرکب خارجی است و نه مرکب عقلی؛ نظیر تحقق ماهیت انسان در عالم علم ربوبی:

أن هذه الأنواع الممكنة أنما تباينت وتخالفت إذا صارت موجودة بالفعل بوجوداتها الخاصة بواحد واحد منها على وجه يصدق عليها أحكامها ويترتب عليها آثارها وأما قبل ذلك فلها الوجود الجمعی وهذا الوجود الجمعی نحو آخر من الوجود أرفع وأشرف من كل وجود عقلی أو مثالی أو خارجی... هو وجود مبدئها وتمامها (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۳)... اختلاف أحوال الوجود وأنحائها وانفكاك بعضها عن بعض مما يقتضى التركيب في الذات الموصوفة بها (همان، ص ۲۷۶).

۱۲. در ترکیب اتحادی، ماده و صورت به وجود واحد موجودند و تغایر وجودی ندارند؛ اما با این حال مرکب خارجی هستند و از این جهت با ماده و صورت در بساطت تفاوت دارند. ترکیب خارجی ماده و صورت در ماهیات مادی به اعتبار این است که معنای مادی و صورتی که در وجود واحد با یکدیگر جمع شده‌اند، در انحای وجودی که در مسیر حرکت دارند، می‌توانند از یکدیگر جدا شوند:

لما كانت المادة ناقصة الوجود في حد نفسها ولها تحصلات وجودية مختلفة فيمكن أن يوجد بوجود صورة أخرى فصح لأجل هذا أن يقال إن وجود كل من المادة والصورة غير وجود الأخرى (صدرالمتألهين، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۴۴).

صدرالمتألهین این جدایی را به دو صورت تبیین می‌کند:

صورت اول در حرکات طبعی و تغییرات استکمالی است. در این حرکات ماده‌ای که حامل استعداد صورت دیگر است ارتقا پیدا می‌کند و در ضمن صورت دیگری تحقق می‌یابد؛ مانند جسم بودن دانه که به جسم بودن در نبات تبدیل می‌شود و جسم نامی بودن نطفه که به جسم نامی بودن در حیوان مبدل می‌گردد. در این موارد، جسم بودن در نبات و جسم نامی بودن در حیوان به اعتبار حالت سابقی که داشتند، با صورت خود تغایر وجودی دارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۲۸۴).

صورت دوم جدایی ماده و صورت، در حرکات قسری و تغییرات اتفاقی است. در این حرکات معنای واحدی که به نحو مبهم و استهلاکی وجود دارد، حیثیت استهلاکی خود را از دست می‌دهد و به وجود خاص موجود می‌شود. مثلاً تنه درخت قبل از قطع شدن وجود استهلاکی جسم را دارد، اما پس از قطع شدن وجود استهلاکی جسم که در حال نمو بود به وجود خاص جسم تبدیل می‌شود و یا جسم، وجود استهلاکی خود را از دست می‌دهد و به وجود خاص موجود می‌شود:

واعلم أن الجنس والفصل سواء كانا في المركب أو في البسيط كلاهما مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم أن كلا منهما في المركب مجعول بجعل آخر مستدلاً بأن الشجر إذا قطع والحیوان إذا مات يزول عنه فصله وهو النامي أو الحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بأن الجسم الذي وجد بعد القطع أو الموت غير الجسم الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة وتفكك الریح وأشباههما والجواب بالفرق بین الجسم بالمعنى الذي هو جنس وبينه بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز تبدله بتبدل الفصل وإنما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۲-۸۱۳).

۱۳. ترکیب اتحادی بر مبنای اصالت وجود شکل می‌گیرد که در آن معانی متعدد جنسی در فصل مستهلک و مندمج‌اند:

اعلم أن من كان الوجود عنده أمراً عينياً والجنس والفصل و غیرهما معان ومفهومات کلیة سهل علیه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداق لحملها مطابق لصدقها (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۹۴۹).

بنابراین بر اساس ترکیب اتحادی، شیئیت شیء به فصل و صورت اخیر آن است و اگر صورت از ماده حامل استعداد جدا شود، حقیقت شیء تغییری نمی‌کند؛ چراکه تنها از فروع و قوای ابزاری خود جدا شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۱۳)؛ اما طبق دیدگاه جمهور و بر اساس ترکیب انضمامی، صورت شیء بخشی از حقیقت شیء است نه تمام آن. ابن‌سینا در موارد بسیاری به لوازم ترکیب انضمامی ماده و صورت ملتزم است؛ از جمله اینکه در ادراک امور مجرد، خود حقیقت معلوم را نزد عالم حاضر می‌داند و در ادراک امور مادی، مثال حقیقت معلوم را (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۰)؛ اما در برخی موارد به لوازم ترکیب انضمامی ماده و صورت ملتزم نیست؛ از جمله اینکه در برخی موارد او حقیقت شیء را همان صورت شیء می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۶۶)؛ درحالی‌که چنین سخنی تنها بر مبنای ترکیب اتحادی توجیه‌پذیر است.

۱۴. کلیات عرضی نسبت به افراد حقیقی خود، نوع یا جنس هستند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۵۴) و با توجه به آنچه در مباحث پیشین بیان شد، از وجود خاص یا استهلاکی برخوردارند؛ اما نسبت به کلیات دیگر و افراد آنها عرضی به‌شمار می‌آیند. کلیات عرضی نیز مانند کلیات ذاتی از احکام خارجی ماهیات هستند و در واقعیت وجودی ریشه دارند؛ بنابراین نسبت کلیات عرضی با موضوعاتشان، به نسبت میان نحوه وجود آنها با نحوه وجود موضوعاتشان و نیز تقدم و تأخر این مراتب بازمی‌گردد. واقعیت وجودی و شخصی واحد (مانند زید) دارای مراتبی است که معانی کلی در هریک از آنها حضور دارند. معانی کلی حاضر در هر مرتبه، نسبت به مرتبه وجودی خود ذاتی، و نسبت به مرتبه وجودی دیگری عرضی به‌شمار می‌آیند:

المجموع بالذات و الصادر بالحقیقة لیس إلا أنحاء الوجودات و هی الموجودة بالذات لکن کل وجود یرصدق علیه و یتحد به عدة من المفهومات بعضها فی مرتبة الهوية الوجودية و یقال له الذاتى مشترکاکان أو مخصوصا و بعضها فی مرتبة متأخرة عنها و یقال له العرضی عاماکان أو خاصا (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۸۰۰).

وجود مادی در تمام مراتب ذاتی و عرضی سیلان دارد. ازاین‌رو حیثیت‌های وجودی «لابشرطی» و «بشرط لایی» در مراتب عرضی نیز جریان دارند.

نتیجه‌گیری

رویکرد اصلاحی و نگاه وجودی صدرالمتهلین به «کلیات خمس» عبارت است از:

۱. ترکیب اتحادی ماده و صورت در مرکبات خارجی در مقابل ترکیب انضمامی آنها؛
۲. وجودی کردن اعتبارات لایشرط در مقابل مفهومی بودن آنها؛
۳. وجودی کردن فصل و خروج آن از حریم ماهیت در مقابل جزء ماهیت بودن آن؛
۴. وابسته بودن ترکیب و بساطت ماهیت به نحوه وجود آن؛
۵. منوط بودن شیئیت شیء به فصل بنا بر ترکیب اتحادی، در مقابل جزء حقیقت بودن فصل در ترکیب انضمامی.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
- ، ۱۴۰۴ق - الف، الشفا (الإلهيات)، تصحیح سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۴ق - ب، الشفا (المنطق)، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، البلاغة.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، ریحق مختوم (شرح جلد اول اسفار)، قم، اسراء.
- ، ۱۳۷۶، ریحق مختوم (شرح جلد دوم اسفار)، قم، اسراء.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۸۲، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چ دوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، توحید علمی و عینی، چ سوم، مشهد، علامه طباطبائی.
- ، ۱۳۹۰، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چ نوزدهم، تهران، صدرا.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۱، أساس الإقتباس، تصحیح مدرس رضوی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، البلاغة.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم / تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام و سمت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، هستی و چیستی در مکتب صدرایی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

تحلیل «تشکیک وجود» صدرالمتألهین در چارچوب منطق فازی

dibaji@ut.ac.ir

سیدمحمدعلی دیباجی / دانشیار دانشگاه تهران

z_yosef184@yahoo.com

کهنزینب یوسفزاده / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۶/۴/۱۲

دریافت: ۹۵/۹/۲۴

چکیده

در نظریه مجموعه‌ها نه تنها صفر و یک، بلکه میزان عضویت مجموعه‌ای از اعداد میان صفر و یک مطرح است؛ این اصل اساسی تفکر فازی است. دیگر جهان پیرامون تنها سیاه و سفید نیست، بلکه خاکستری نیز هست و هر عضوی در این مجموعه خاکستری، دارای ارزش عددی میان صفر تا یک است. از سوی دیگر نظام فلسفی صدرالمتألهین بر پایه اصالت وجود شکل گرفته و نوآوری و نقطه اوج آن طرح تشکیک در مراتب حقیقت وجود است. با توجه به مبنای اصالت وجود، وجود حقیقت واحدی است که تمام هویت و متن خارج را تشکیل می‌دهد. این حقیقت واحد وجود که در موجودات کثیر و حقایق خارجی مشترک است، به نحو تشکیکی و ذومراتب در خارج موجود است. بهره‌مندی از تفکر تشکیکی در حکمت متعالیه، دارای آثاری سودمند در شناخت موجودات خارجی به عنوان حقایق متکثر است و به نوعی با تفکر فازی قرابت دارد. اکنون پرسش این است که آیا میان تفکر فازی و اصل تشکیک وجود قرابت و رابطه‌ای هست یا نه؟ این جستار درصدد پاسخ به این پرسش، به مؤلفه‌های متعددی رسیده است که این قرابت را اثبات می‌کند.

کلیدواژه‌ها: منطق فازی، صدرالمتألهین، اصالت وجود، تشکیک وجود.

مقدمه

ابن سینا نخستین فیلسوفی است که به مطالعه دربارهٔ تشکیک وجود پرداخته است. وی در پایان فصل سوم از مقاله پنجم الهیات شفا می‌گوید:

وجود، شدت و ضعف ندارد و کمتر و ناقص نمی‌شود و تنها تفاوت در سه حکم می‌پذیرد: تقدم و تأخر، بی‌نیازی و نیاز، وجوب و امکان. به همین جهت وقتی تقدم و تأخر در نظر گرفته شود، ابتدا وجود به علت نسبت داده می‌شود و ثانیاً به معلول و نیز علت، بی‌نیاز از معلول است و معلول، محتاج آن است و نیز علت، واجب‌الوجود است و معلول ذاتاً ممکن‌الوجود است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۴۴۴).

پس از ابن سینا، تفتازانی، بهمنیار، فخررازی و بسیاری از فیلسوفان دیگر همین نظر را پذیرفتند. اما سهروردی برای نخستین بار تشکیک به کمال و نقص را مطرح کرد. وی در حکمة‌الاشراق می‌گوید: «تفاوت انوار به کمال و نقص است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۹). بنابراین شیخ اشراق معتقد است که کمال و نقص در حقایق موجودات است؛ لذا در مفاهیم تشکیک نیست، بلکه تشکیک مربوط به واقعیت است. پس از شیخ اشراق، صدرالمتألهین این نظریه را پذیرفت و آن را اساس فلسفه خود قرار داد.

در پیدایش منطق جدید، شخصیت‌های علمی بسیاری نقش داشته‌اند. در این میان فرگه نقش برجسته‌ای ایفا کرده است. وی در این باره می‌گوید:

من از ریاضیات آغاز کردم. به عقیده من امر فوری آن بود که برای این علم مبانی بهتری تعبیه شود... نقش منطقی زبان مانع این‌گونه پژوهش‌ها بود. در کتاب «مفهوم‌نگاری» (Begriffsschrift) خود چاره‌ای برای این نقص می‌جستم. از اینجا بود که از ریاضیات به منطق رسیدم (فرگه، ۱۳۶۷، ص ۲۶۳).

پس از انتشار کتاب مفهوم‌نگاری فرگه، قرن بیستم شاهد رشد عظیمی در گسترش و مطالعه نظام‌های منطقی بوده است. در زمینه مطالعات صوری گسترش مذکور در دو زمینه اساسی رخ داد:

۱. گسترش دستگاه‌های منطقی استاندارد که با ارائهٔ منطق جمله‌ها و محمولات توسط فرگه، راسل و وایتهد آغاز شد؛

۲. گسترش منطق‌های غیراستاندارد، مانند منطق موجهات سی. آی. لوتیس و منطق‌های چندارزشی

لوکاسیویچ (Lukasiewicz).

لذا منطق‌های «غیراستاندارد» به موازات نظام‌های استاندارد گسترش یافتند. منطق فازی از منطق‌های جدیدی است که در اواسط قرن بیستم به عرصه علم وارد شد. منطق فازی با این پرسش آغاز شد که: آیا قضایای ناظر به واقعیات عالم، تنها در چارچوب صدق و کذب منطق ارسطویی قابل تحلیل‌اند یا خیر؟ در این دوره، نظریه مجموعه‌ها بر اساس وجود حد وسط میان اعداد صحیح ارائه شد (بیشاپ، ۱۳۸۵، ص ۸۷) و از اینجا اعداد کسری و اعشار وارد محاسبات منطقی شدند. ریشه‌های اصلی پیدایش منطق فازی به کشف و دگرگونی در نظریه مجموعه‌ها بازمی‌گردد. در این نظریه، نه تنها صفر و یک، بلکه میزان عضویت، مجموعه‌ای از اعداد میان صفر و یک است. دیگر جهان پیرامون تنها سیاه و سفید نیست، بلکه خاکستری نیز هست و هر عضوی در این مجموعه خاکستری، دارای ارزش عددی میان صفر تا یک است.

۱. جایگاه منطق فازی در میان منطق‌های نو

منطق فازی نخستین بار در سال ۱۹۶۵ توسط پروفیسور لطفی‌زاده، استاد ایرانی الاصل دانشگاه کالیفرنیا، در مقاله‌ای با عنوان «مجموعه‌های فازی» (fuzzy sets) مطرح شد. ایشان در این مقاله منطق چندارزشی لوکاسه و بیچ را در نظریه مجموعه‌های فازی به کار برد (هاک، ۱۳۸۲، ص ۲۴۴). در این ایده، عضویت در یک مجموعه امری مدرج است. این ایده پس از آن توسط گوژن به منطق سرایت داده شد و درجات عضویت به درجات صدق بدل گشت؛ به این صورت که در حالتی که درجه عضویت a برابر نیم می‌شود، درجه صدق آن نیز دقیقاً برابر درجه عضویت a در مجموعه امری مدرج (برای مثال سفیدی) است؛ یعنی نیم.

منطق فازی معتقد است عالم عینی و خارج سیال و به صورت یک پیوستار متدرج است؛ لذا ما مجموعه‌هایی مبهم در جهان خارج داریم که با منطق صفر و یکی نمی‌توان تبیین کاملی از آنها ارائه داد. از این رو در شناخت آن، باید از «یک و صفر» سخن بگوییم تا موارد مختلف میان صفر و یک یا خاکستری‌های میان سیاه و سفید نیز مغفول نمانند. کاربردهای فراوان منطق فازی در دایره علوم ریاضی و مهندسی و... مورد توجه محققان و دانش‌پژوهان در آثار علمی گسترده‌ای است (لطفی‌زاده، ۱۹۶۵؛ همو، ۱۹۸۸؛ کلییر و یوآن، ۱۹۹۶، ص ۱۷۰-۱۷۵).

دو حادثه مهم در اوایل قرن بیستم، سبب پیدایش «منطق نوین فازی» شد. در جهان علمی برتراند

راسل ریاضی‌دان انگلیسی، پارادوکس‌های کلاسیک یونانی را بر مبنای ریاضیات مدرن دوباره کشف کرد و آنها را به عنوان پارادوکس‌های خودمرجع، یعنی پارادوکس‌هایی که خود را اثبات و رد می‌کنند مطرح ساخت (بیشاپ، ۱۳۸۵، ص ۱۱۶)؛ و در جهان عینی، ورنر هایزنبرگ فیزیک‌دان آلمانی، «اصل عدم قطعیت» را در فیزیک کوآنتوم مطرح کرد. هایزنبرگ رابطه عدم قطعیت را در اواخر دهه ۱۹۲۰ مطرح ساخت. او روابط دیگری نیز بین متغیرهای «مزدوج» مانند انرژی و زمان و نیز شدت میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی یافت. نظریه پردازان کوآنتوم به زودی دریافتند که رابطه عدم قطعیت بین بسیاری از عملگرها یا موضوعات کوآنتومی جاری است (کاسکو، ۱۳۷۷، ص ۱۳۰). مشاهده نقصان در تحلیل این مسائل در چارچوب منطق ارسطویی، سبب پیدایش منطق نوین فازی گشت (کاسکو، ۱۳۷۷، ص ۱۱۶).

۲. افق‌های جدید در منطق فازی

منطق فازی، جهان را آن‌طور که هست به تصویر می‌کشد، و به دنبال رفع ابهام در مسائل نیست؛ بلکه به تحلیل مسائلی می‌پردازد که در ذات آنها ابهام وجود دارد و انسان همواره با این‌گونه مسائل ارتباط دارد. منطق فازی مثل منطق نسبی‌گرایی، یک منطق چندارزشی نیست، بلکه یک منطق بی‌نهایت ارزشی است و مسائل را ضمن اینکه به صورت نسبی با یکدیگر مقایسه می‌کند، تمام واقعیات مدل‌های بشری را به صورت ریاضی تحلیل کرده، خطای تصمیم‌گیری را به کمترین حد ممکن می‌رساند. اساساً منطق فازی به استدلال با مفاهیم فازی تعریف می‌شود (کاسکو، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱). نظریه پردازان فازی بر این باورند که منطق فازی بر پایه اصل «همه چیز، تشکیکی (درجه‌ای) است» سامان می‌یابد (اصل تشکیک *Every think is a matter of degree*). این اصل در برخی از آثار به «همه چیز نسبی است» (اصل نسبیت) ترجمه شده است (کاسکو، ۱۳۷۷، ص ۲۵). هرچند منظور نظریه پردازان فازی به نحو اولی «اصل نسبیت» نیست، اما برخی عبارات، موهم آن است که منظور ایشان از «اصل تشکیک»، همان «اصل نسبیت» است (کاسکو، ۱۳۷۷، ص ۱۷-۲۹ و ۴۰-۵۵).

۳. قلمرو منطق فازی در مقایسه با منطق قدیم

نگرش فازی بر این عقیده است که در جهان واقعیت نمی‌توان مرز دقیقی را میان A و $\sim A$ جست‌وجو

کرد. چنین نیست که پدیده‌های واقعی تنها A یا $\sim A$ ، سیاه و سفید و یا صفر و یک باشند؛ بلکه هر پدیده‌ای تا اندازه‌ای خاکستری، فازی، مبهم و غیردقیق است. در عالم واقعیت و حقیقت، مرزی میان کوتاه و بلند نیست. یک واقعیت کوتاه تا حدی بلند، و یک واقعیت بلند، مقداری کوتاه است.

علم، واقعیت‌های خاکستری یا فازی را با ابزار سیاه و سفید به نمایش گذاشت و اینچنین بود که پنداشته می‌شد واقعیت‌ها نیز تنها سیاه یا سفید هستند. اشتباه علم در اینجا بود (کاسکو، ۱۳۷۷، ص ۱۸).

بنابراین در نگرش فازی وجود A تا درجه‌ای وجود $\sim A$ است و مرزدقیقی میان این دو وجود ندارد. این امر همان مفاد «اصل تشکیک» در واقعیت در نگرش فازی است. با توجه به اینکه رئالیست بر دو پایه استوار است: اول اینکه، حقیقتی در بیرون وجود دارد و دیگر اینکه می‌توان آن حقیقت را دریافت. لذا می‌توان گفت منطق فازی، تبیین و نگاه رئالیستی به جهان بیرونی دارد؛ به این صورت که ما یک جهان واقعی خارجی دارای مراتب داریم که میان مراتب گوناگون آن، که در یک حقیقت مشترک‌اند، نسبت برقرار است و ما قادر به درک آن در چارچوب فهم فازی هستیم.

در منطق فازی می‌توان با سورهای نامعلوم یا سورهای فازی همچون: «بیشترین»، «اندکی»، «بسیاری»، و «چندین» استنتاج کرد؛ اما منطق‌های چندارزشی چنین سورهایی را نمی‌پذیرند و منطق کلاسیک (منطق فرگه) نیز تنها با دو سور عمومی و وجودی سروکار دارد؛ زیرا در منطق‌های چندارزشی، ارزش صدق دارای چند مرتبه مشخص است. برای مثال یک گزاره در منطق سه‌ارزشی می‌تواند درست یا غلط و یا نه درست و نه غلط باشد؛ اما این گزاره نمی‌تواند تا حدی درست و یا تا حدی غلط باشد؛ زیرا این سور تنها در منطق فازی تعریف شده است و لذا در همان چارچوب کاربرد دارد.

منطق فازی، یک منطق فطری و بشری است. دکتر لطفی‌زاده می‌گوید استدلال اغلب مردم (تقریباً استدلال همه مردم) فازی است؛ زیرا حتی کودکان خردسال نیز به نوعی منطق فازی و متغیرهای زبانی را در کلمات خود به کار می‌برند. برای نمونه می‌گویند: «مادر من خیلی خیلی خوب است» و این عبارت با منطق ارسطویی قابل توصیف نیست. منطق فازی در دستگاه‌های خبره و هوش مصنوعی (Expert system and artificial intelligence) که یک نوع شبیه‌سازی از مغز انسان است، کاربرد فراوانی دارند. این منطق سبب تحولات عظیمی در صنایع کشورهای پیشرفته شده است.

۴. سوییجهای منطق فازی

یکی از کاربردهای علم منطق، استنتاج کردن است. دنیای پیرامون ما، فضای ابهام و عدم قطعیت است. مغز انسان عادت کرده است که در چنین محیطی فکری کند و تصمیم بگیرد. منطق ارسطویی بر پایه نظام دوازده‌گانه پایه‌ریزی شده است. در این منطق، گزاره یا صحیح است یا غلط. این منطق علاوه بر سادگی، نظام‌مند است و تنها با مفاهیم و استدلال‌های دقیق و بدون ابهام سروکار دارد؛ درحالی‌که استدلال‌ها و تصمیم‌های روزانه انسان به‌ندرت به صورت دوازده‌گانه هستند (کشاوری، ۲۰۱۰، ص ۹۸). شاید در آغاز به نظر برسد که بتوان تمام گزاره‌ها را به کمک نظام منطق ارسطویی ارزش‌گذاری کرد، اما چنین نیست؛ زیرا گزاره‌ها و همچنین مفاهیمی نسبی مانند جوانی و اعتماد (که همگی از متغیرهای زبانی و فازی هستند) وجود دارند که از این نظام ارزش‌گذاری پیروی نمی‌کنند؛ زیرا منطق دوازده‌گانه ارسطویی فاقد قدرت لازم در بیان ارزش حقیقی این‌گونه گزاره‌های نسبی، استدلال‌های نادقیق و تقریبی و دارای مراتب مختلف است؛ و نمی‌توان برای آنها فقط از دو حکم درست یا غلط، هست یا نیست، بلی یا خیر و... استفاده کرد. لذا استدلال‌هایی که پاسخ آنها به طور دقیق مشخص نیست، در منطق کلاسیک جایی ندارند (وحیدیان کامیار، ۱۳۸۱، ص ۱۵۵). این قابلیت مغز که می‌تواند از داده‌های مبهم و نسبی به یادگیری و نتیجه‌گیری پردازد، در مقابل منطق ارسطویی که لازمه‌اش داده‌های دقیق و کمی است، درخور تأمل است (نوعی پور، ۱۳۸۵، ص ۷۱).

منطق ارسطویی (دوازده‌گانه) درباره مفاهیم نسبی (مانند عدالت) ساکت است و نمی‌تواند از مغالطاتی که به این طریق پدید می‌آیند جلوگیری کند. همچنین در مواردی که ارزیابی انسان در کار است، منطق ارسطویی با نوعی ابهام روبه‌رو می‌شود. همچنین سیطره منطق ارسطویی بر اذهان سبب شده است تا بشر به دنبال نفی و اثبات صددرصدی مسائل باشد و به همه چیز با دید مطلق‌انگارانه بنگرد. از آنجاکه منطق فازی درصدد استنتاج از مفاهیم غیرقطعی و مبهم است در ارزش‌گذاری از عددهای کسری و اعشاری میان صفر و یک (صدق و کذب مطلق) نیز بهره می‌گیرد؛ بدین معنا که مفهومی تا اندازه‌ای در یک مجموعه عضویت داشته باشد و تا اندازه‌ای هم نداشته باشد. لذا منطق فازی از این جهت و نه از لحاظ سور، گونه‌ای چندارزشی (many valued logic) شمرده می‌شود که بر مبنای وجود نسبت‌های گوناگون میان صفر و یک شکل گرفته است.

۵. کاربرد منطق فازی در علوم انسانی

شناسایی و استنتاج صحیح مفاهیم اعتقادی، اجتماعی و اخلاقی و... تعیین‌کننده مبانی تفکر صحیح بشر است. امروزه کاربردهای تفکر فازی پس از موفقیت‌های چشمگیر در عرصه تولیدات صنعتی از محدوده علوم ریاضی، کامپیوتر و مهندسی کنترل فراتر رفته و به بسیاری از رشته‌های دیگر حتی رشته‌هایی از علوم انسانی مانند مدیریت، جامعه‌شناسی و اقتصاد قدم نهاده است (برای آشنایی بیشتر با منطق فازی و کاربردهای آن، ر.ک: کارتالوبوس، ۱۳۸۲، ص ۴-۱۰ و ۱۷۳-۲۵۳؛ کلیر و یوان، ۱۳۸۱، فصل آخر؛ لطفی‌زاده، ۱۹۶۵، ص ۱۲۰-۱۲۲؛ کلیر و یوان، ۱۹۹۶، ص ۱۷۰).

دانشمندان برای فرار از خشکی‌های منطق دوارزشی، منطق چندارزشی را بنیان نهادند؛ اما منطق چندارزشی نیز توانایی شناسایی و تحلیل الگوی فکری بشر را نداشت و سرانجام دنیای علم به منطق فازی دست یافت؛ زیرا این واژه‌ها تنها در منطق فازی به سهولت استفاده، اندازه‌گیری و مدل‌سازی می‌شوند (کاسکو، ۱۳۷۷، ص ۹۵-۱۰۷)؛ لذا با توجه به توضیحات درباره متغیرهای زبانی پیش‌گفته، کاربرد منطق فازی در شاخه‌های مختلف علوم انسانی، امری بسیار طبیعی و مناسب به نظر می‌رسد. در منطق کلاسیک (ارسطویی یا دوارزشی) گذر از هر مجموعه به مجموعه بعدی به صورت آنی اتفاق می‌افتد؛ ولی در منطق فازی این گذر به صورت تدریجی است. براین اساس منطق فازی ابزاری مناسب برای مدل‌سازی و کنترل تفکر و رفتار بشری است (قیومی، ۱۳۸۱؛ زیمرمن، ۱۹۹۱، ص ۴۵-۵۵).

تبارشناسی تفکر فازی در اصل تشکیک وجود

از زمانی که تشکیک در فلسفه اسلامی مطرح شد، بسیاری از معانی به صورت مشکک در کانون توجه منطق‌دانان مسلمان قرار گرفت. اکنون به چهار مدخل از آن اشاره می‌کنیم:

الف) اگر برای مثال یک استدلال صحیح را در نظر بگیریم که در سه سطح عوام، متکلمان و فلاسفه مطرح شده است، باید بپذیریم که این استدلال در هر سطح، دارای مرتبه‌ای از واقعیت است که از سطح پایین آغاز، و به سطوح بالا ختم می‌شود. حتی این امکان هست که در یک مسئله خاص، فلاسفه نیز به حقیقت مطلق دست نیافته باشند. لذا نظام مناسب برای ارزش‌گذاری این سطوح، منطق فازی است. با مبانی این نظام میان سه سطح واقعیات فوق تناقض وجود ندارد و همگی بهره‌ای از حقیقت برده‌اند. البته توجه به این نکته ضروری است که استفاده از منطق فازی برای ارزش‌گذاری سطوح واقعیت به معنای نسبی

بودن حقیقت خارجی نیست، بلکه درک و بهره این گروه‌ها از حقیقت واحد، نسبی و متفاوت است؛
 ب) اگر دسته‌بندی مراتب عقل را در فلسفه اسلامی بپذیریم، گذر از عقل هیولانی به سمت عقل
 بالملکه و عقل بالفعل و مستفاد، قطعاً به صورت دفعی نخواهد بود، و هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر،
 ناقص خواهد بود. لذا در اینجا با حقایق فازی روبه‌رویم که بهره‌یابی از آنها نیز به ناچار فازی خواهد بود؛
 ج) اگر در مواجهه با نظرات فرقه‌ها و مکاتب مختلف دینی، فلسفی و کلامی به صورت فازی
 برخورد کنیم، وجوه درست و اشتباه آنها را تشخیص خواهیم داد و بیهوده مفتون یک نظریه و یا مکتب
 فکری نمی‌شویم. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «اگر باطل با حق نمی‌آمیخت، بر جویندگان حق پنهان
 نمی‌ماند و اگر باطل به حق پوشیده نمی‌گشت، زبان معاندان از طعن بریده می‌شد؛ ولی همواره پاره‌ای از
 حق و پاره‌ای از باطل در هم می‌آمیزند» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خ ۵۰)؛
 د) مفاهیم تشکیکی در فلسفه اسلامی (مانند وجود و نور) به کمک منطق فازی نیز تبیین پذیرند.
 از آنجاکه در این علم گفته می‌شود «وجود کل شیء بحسبه» تشکیک، میان وجود مطلق و عدم، طیفی
 قرار می‌دهد که معادل طیف خاکستری است که منطق فازی میان سیاه و سفید (صفر و یک) قرار می‌دهد.
 از اینجا می‌توان دید که اندیشه صدرالمتألهین شباهت‌های بسیاری با منطق فازی دارد.

۶. جایگاه تشکیک در حکمت متعالیه

ریشه‌ای‌ترین مبنای نظام فلسفه صدرالمتألهین اصالت وجود است. بنا بر مبنای اصالت وجود، حقیقت
 وجود بدون آنکه به کثرت یا وحدت آن توجه شود موجود است؛ زیرا حقیقت وجود با عدم ناسازگار
 است و بنابراین با عدم جمع نمی‌شود. موجودیت حقیقت وجود، مشروط و مقید به هیچ شرط و قیدی
 نیست. بنابراین حقیقت وجود اصالت دارد. لذا تشکیک در حقیقت وجود را نیز باید در بستر اصالت
 حقیقت وجود تبیین کرد. نظریه تشکیک خاصی وجود یکی از پایه‌های اصلی حکمت متعالیه و یکی از
 مهم‌ترین نظریات صدرالمتألهین است که از ممیزات محوری این مشرب فلسفی نسبت به مشرب‌های
 رقیب، یعنی حکمت مشاء و حکمت اشراق به‌شمار آورد.

بیشتر حکمای پیرو حکمت متعالیه که بحث تاریخی در این زمینه داشته‌اند، خاستگاه اولیه بحث
 تشکیک را مباحث منطق معرفی کرده‌اند (طباطبائی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۲۷؛ مطهری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص
 ۲۱۶)؛ اما این بحث وقتی وارد عرصه فلسفه شد زمینه مباحثی جدی و پردامنه را فراهم آورد. میان

تشکیک در مصطلح منطقی آن با تشکیک در اصطلاح فلسفی (حکمت متعالیه) آن تفاوت هست؛ زیرا تشکیک در منطق، وصف مفهوم و معنای کلی است که بر افراد متکثر خود به نحو مشکک، یعنی به کمال و نقص، به تقدم و تأخر، و به اولویت و عدم اولویت صدق می‌کند؛ درحالی‌که تشکیک فلسفی وصف حقیقت خارجی است. به عبارتی تشکیک وجود صدرالمتألهین بر اصالت وجود مبتنی است و وصف حقیقت خارجی وجود است.

مفهوم «وجود» مفهومی مشکک است؛ زیرا اتصاف موجودات (مصادیق حقیقی و عینی وجود) به وجود یکسان نیست، بلکه بین آنها تقدم و تأخر و اولویت‌های دیگر وجود دارد (مثلاً وجود «علت» بر وجود «معلول» تقدم دارد یا وجود «مجرد» از وجود «مادی» قوی‌تر است. همچنین وجود خدای تعالی از هر جهت بر موجودات دیگر اولویت دارد).

اکنون مسئله این است که عناصری نظیر تشکیک وجود و حرکت جوهری در نظام فلسفی صدرالمتألهین چه نسبتی با تفکر فازی دارد؟

۷. تبیین مؤلفه‌های سه‌گانه تشکیک

تعریف تشکیک وجود به «وحدت حقیقت وجود در عین کثرت آن و کثرت حقیقت وجود در عین وحدت آن»، نشان از وجود سه مؤلفه دارد: ۱. وحدت حقیقی وجود؛ ۲. کثرت حقیقی وجود؛ ۳. عینیت وحدت و کثرت حقیقت وجود. این عینیت از سویی مستلزم سریان حقیقی واحد در کثرات و از سوی دیگر، مستلزم بازگشت کثرات به همان حقیقت واحده است. بدین سبب وحدت حقیقت عینی وجود منافی کثرت آن نیست؛ زیرا وحدت حقیقت وجود از نوع وحدت عددی نیست که مقابل کثرت است، بلکه از نوع وحدت سعی و سریانی است که با کثرت قابل جمع است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۲).

۷-۱. وحدت حقیقی موجودات

مراد از حقیقت وجود در بحث حاضر، حقیقت واحد سریانی وجود است که در کثرات، ساری و دربردارنده همه آنهاست؛ به گونه‌ای که بیرون از آن، چیزی جز عدم نیست. این حقیقت ساری، واحدی شخصی و پیوسته است که دارای مراتبی گوناگون است و از بالاترین مرتبه (واجب‌الوجود بالذات) تا پایین‌ترین (هیولای اولی) را دربر می‌گیرد و در دل آنها سریان دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷).

بنابراین مصادیق خارجی وجود، به‌رغم تنوع و گوناگونی، دارای نوعی وحدت و اشتراک ذاتی خارجی‌اند. روشن است که حقیقت وجود به این اصطلاح، مفهومی ذهنی نیست و بر فرض ثبوت آن، تحقق عینی و خارجی دارد.

بر پایه اصالت وجود، آنچه جهان خارج را پر کرده، وجود است و حقیقت عینی وجود، بدون واسطه، در ازای مفهوم وجود قرار می‌گیرد و مصداق بالذات آن است. به‌این‌ترتیب همه واقعات خارجی، مصداق بالذات مفهوم واحد وجودند. صدرالمتألهین برای اثبات وحدت ذاتی حقایق عینی وجود، از وحدت (اشتراک معنوی) مفهوم وجود بهره می‌گیرد؛ بنابراین اگر مفهومی واحد از اشیایی که همگی مصداق بالذات آن‌اند به دست آید، وحدت مفهوم، ضرورتاً حاکی از نوعی وحدت و سنخیت خارجی میان آن مصادیق خواهد بود (میرداماد، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۸۸ و ۸۹). به عبارت دیگر، ملاک صدق مفهوم واحد بر مصادیق پرشمار، متفاوت و مغایر وجود جهت مشترکی میان این مصادیق است. این مدعا از نظر صدرالمتألهین بدیهی و مقتضای عقل سلیم است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۳۳؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶).

۷-۲. کثرت حقیقی موجودات

کثرت موجودات بدیهی و انکارناپذیر است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۴۲) و هرکسی وجداناً می‌یابد که غیر از دیگری است. علاوه بر آن، از راه حس نیز تعدد و تفاوت اشیای پیرامون مشاهده‌پذیر است و تقسیمات مختلفی که برای وجود در فلسفه صورت گرفته (مانند تقسیم وجود به علت و معلول، ثابت و متغیر، واجب و ممکن و مجرد و مادی)، تأییدی است بر حقیقی بودن کثرت در وجود.

۷-۳. عینیت وحدت و کثرت حقیقت وجود

این مؤلفه دو استلزام را در پی دارد:

الف) سریان حقیقی واحد در کثرات: معنای سریان وحدت در کثرت، آن است که خود وحدت عامل کثرت باشد و هیچ عامل دیگری (به‌تنهایی یا با مشارکت وحدت) نقشی در تحقق کثرت نداشته باشد؛ تا جایی که اگر در دار هستی جز همان وحدت نباشد، باز کثرت یادشده تحقق یابد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۱، ص ۳۷، پاورقی ۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۸).

با اثبات اشتراک معنوی و وحدت حقیقت وجود، وحدت و اشتراک ذاتی همه واقعیات خارجی اثبات شد. از طرفی مطابق اصالت وجود آنچه هویت همه واقعیات و کثرات خارجی را تشکیل می‌دهد چیزی نیست جز حقیقت وجود؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری است که در رتبه‌ای پس از وجود پدید می‌آید و به همین روی نمی‌تواند منشأ کثرتی باشد که اصیل بوده و رتبه‌تاً مقدم بر ماهیت است. مراتب نیز در جایی معنا دارند که حقیقت دو یا چند چیز مشترک بوده، از میان آنها یکی مرتبه شدید و دیگری مرتبه ضعیف همان حقیقت مشترک باشد.

به این ترتیب از نگاه صدرالمتألهین حقیقت وجود، واحدی شخصی و سریانی است که برخلاف واحد عددی نه تنها با کثرت ناسازگار نیست، که کثرت را در خود هضم می‌کند؛ یعنی با انبساط و سرپاش همه کثرات را دربرمی‌گیرد. لذا در عین آنکه واحد شخصی است، می‌تواند کثیر شخصی نیز باشد؛ چنان‌که کثرت نیز به جای تنافی با وحدت سریانی، تأکیدکننده آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۶، ص ۲۲).
ب) بازگشت کثرت به حقیقت واحد وجود: بنا بر اصالت وجود، در کثرات چیزی جز وجود یافت نمی‌شود. از طرفی وجود، چنان‌که پیش‌تر تبیین آن گذشت، امری بسیط است؛ نه جنس و فصل دارد و نه ماده و صورت و نه هیچ‌گونه جزء دیگری. به همین روی هرگز نمی‌توان مدعی شد که مابه‌الاشتراک وجودات متکثر (که منشأ انتزاع مفهوم واحد وجود است) جزء مشترک وجودات و مابه‌الامتیاز آنها جزء دیگرشان است؛ بلکه بر طبق اصالت وجود نمی‌توان حقایق وجودی را متشکل از وجود (به عنوان ذات) و عارضی که غیر وجود است تصور کرد؛ زیرا غیر وجود یا عدم است و یا اعتباری و عدمی که با فرض الحاق آن - اگر چنین فرضی درست باشد - چیزی به متن خارج افزوده نمی‌شود. به این ترتیب همه کثرات مراتب همان حقیقت واحد وجودند؛ نه آنکه هر یک از کثرات، وجود باشد به اضافه چیزی دیگر. این یعنی کثرات همگی به همان واحد بازمی‌گردند و عین آن هستند و با توجه به عین یکدیگر بودن کثرت با وحدت، چنین کثرتی منافاتی با واحد بودن حقیقت وجود ندارد.

۸. تشکیک طولی وجود

با توجه به مباحثی که درباره تشکیک در وجود مطرح شد، روشن شد که این‌گونه تشکیک، همان «تشکیک خاصی» است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۹۸؛ همو، ۱۳۹۱، ص ۲۲۷). از سویی نوع غالب

تشکیک خاصی (که بیشتر کانون توجه قرار گرفته) همان تشکیک طولی است و در میان موجوداتی است که در طول یکدیگرند؛ دارای مراتب شدید و ضعیف‌اند و میان آنها رابطه‌ی علی معلولی برقرار است. به عبارت دیگر، در تشکیک طولی که نوعی تشکیک تفاضلی است، علت هستی بخش کمالی از حقیقت وجود را داراست که معلول فاقد آن است. با این حال هیچ‌یک از علت و معلول، مرکب از حقیقت وجود و غیر آن نیست؛ بلکه هر دو بسیط‌اند؛ یعنی واقعیت علت مرتبه‌ی کامل‌تر حقیقت وجود است و واقعیت معلول مرتبه‌ی ناقص‌تر آن. به تعبیر دیگر، علت تمامیت معلول و کمال آن است. به این ترتیب علت و معلول از سنخ یکدیگرند و محال است واقعیت علت و واقعیت معلول حقایق متباین باشند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸).

۹. تشکیک و فازی بودن در مقام واقع

۹-۱. مفهوم تشکیک و مفهوم فازی

فازی در لغت به معنای «ابهام» و «تیرگی» است. در منطق فازی، همه‌ی مفاهیم به صورت تشکیکی و فازی لحاظ می‌شوند. لذا این منطق درباره‌ی مفاهیمی است که به سبب داشتن ویژگی نسبی، با منطق کلاسیک و ارسطویی (منطق دوارزشی) قابل شبیه‌سازی نیستند.

مشکک مفهومی است که در همه یکسان نیست و با اختلاف بر افرادش صدق می‌کند؛ یعنی صدق آن بر فردی شدیدتر از فرد دیگر یا بیشتر یا مقدم است؛ مانند سفید، سیاه و نور. وجه تسمیه‌ی این مفاهیم به مشکک آن است که نوعی شک و تردید درباره‌ی مفاهیم یادشده پدید می‌آید؛ گویا این مفاهیم، مفاهیمی شک‌اندازند و به همین سبب مفاهیم مشکک نامیده شده‌اند (رازی، ۱۳۸۲ق، ص ۱۱۲).

مفاهیم کلی را از نظر کیفیت صدق بر مصادیق به دو دسته تقسیم کرده‌اند: «متواپی» و «مشکک». «متواپی» مفهومی است که صدق آن بر همه‌ی افراد یکسان باشد و مصادیق آن از جهت تقدم و تأخر، شدت و ضعف و... با یکدیگر اختلافی نداشته باشند؛ مانند مفهوم جسم یا سنگ و چوب.

«مشکک» مفهومی است که صدق آن بر افراد و مصادیقش مختلف باشد و بعضی افرادش از حیث مصداق بودن برای آن مفهوم مزیتی بر بعضی دیگر داشته باشند؛ مانند سیاهی و سفیدی. به طور کلی می‌توان مفاهیم نسبی را در این گروه قرار داد.

۹-۲. رابطه زبان شناختی و تحلیلی بین این دو

گفته شد که در قضایای فازی، درصدی میان صفر تا صد یا کسر متعارفی میان صفر تا یک به واقع تعلق می‌گیرد. منطق در دوره معاصر ابزاری برای تحلیل زبان است. مسئله این است که آیا صدرالمتألهین بحث تشکیک را در مقام مفهوم مطرح کرده یا بحث ایشان بحثی است ناظر به معنا و زبان، و یا در حیطة مصداق و واقعیات عینی به آن پرداخته است؟ از آنجاکه در زبان طبیعی بشر عبارات مبهم فراوانند، آقای لطفی‌زاده به جای استفاده از متغیرهای عددی از متغیرهای زبانی (سورهای فازی) بهره گرفت. یک دلیل مهم تأسیس نظام‌های صوری در منطق، فراهم آوردن قوانین دقیق برای اعتبار استدلال‌هاست. لذا شگفت‌آور نیست که فرگه و راسل ابهام را برای زبان طبیعی نقصی به‌شمار می‌آوردند که لازم است از یک زبان صوری قابل قبول زایل گردد. از آنجاکه جمله‌های مبهم مشکلات خاصی را برای دستگاه‌های منطقی استاندارد ایجاد می‌کنند و نظام‌های منطقی دوازده‌گانه کلاسیک نیز برای ارزیابی استدلال‌هایی با مقدمات و نتایج مبهم نامناسب هستند، لذا رویکرد طبیعی برای حل این مسئله، تأسیس نظام صوری منطقی جایگزینی است که با صراحت بیشتر درباره این قبیل گزاره‌ها کارایی داشته باشد. همان‌طور که گذشت، کسی که مؤثرترین طرح را برای اصلاح منطق ابهام‌ارائه داد، آقای لطفی‌زاده است. ایشان سرانجام نتیجه گرفت: «به‌رحال تفکر فازی تأسّف‌بار نیست، اگر حل مسائلی را ممکن می‌سازد که برای تحلیل دقیق، بسیار بسیار پیچیده‌اند». لذا لطفی‌زاده پیشنهاد یک منطق غیراستاندارد را می‌دهد که بر اساس نظریه «مجموعه فازی» تأسیس شده است.

۹-۳. رابطه این دو در امور واقع

علوم بشری به نظامی از تفکر نیاز دارد که بتواند به صورت نظام‌مند و دقیق پدیده‌ها و واقعیت‌های غیردقیق را به منظور شناسایی و استفاده نظام‌مند کند؛ و منطق فازی این فرصت را به دست می‌دهد. در حقیقت منطق فازی و به دنبال آن تفکر فازی می‌کوشد بگوید که جهان بیرون از ذهن ما به دلیل سیالیت و پیوستاری بودن، از نظم ریاضی ذهن صفر و یک‌گونه‌گریزان است و منطق ارسطویی با تکیه بر این نظم هندسی، توصیف و اخبار کاملی از جهان بیرون ارائه نمی‌دهد. بر این اساس، منطق و تفکر فازی بر چند اصل فکری استوار است: اصل سیالیت واقعیت و عدم مقوله‌سازی صفر و یک (بیشاپ، ۱۳۸۵، ص ۶۵ و ۶۵). در نگرش فازی یک گزاره می‌تواند تا حدی درست و تا اندازه‌ای نادرست باشد؛ بنابراین

قادر است واقعیت جهان را آن‌گونه که هست به تصویر بکشد. به این نحو که زمانی که مدلول یک گزاره با واقعیت سنجیده می‌شود، این گزاره می‌تواند به طور کامل، تا حدودی، بسیار زیاد، دو درصد و... صادق یا کاذب باشد که بسته به میزان تطابق آن با واقع، درجهٔ صدق و کذب آن متفاوت است (کلر، کلیر و یوان، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰). در نگاه رئالیستی به اندیشهٔ فازی که شباهت‌های بسیاری با اندیشهٔ صدرالمتألهین دارد، منطق فازی به تبیین نسبیّت میان مراتب‌گوناگون جهان بیرون می‌پردازد. اینکه تفکر فازی با کدام یک از اصطلاحات تشکیک (طولی و عرضی، یا عامی و خاصی و خاص‌الخاصی) در فلسفهٔ صدرالمتألهین مشابهت دارد مسئلهٔ مهمی است که باید در مجال جداگانه‌ای مورد پژوهش قرار داد؛ اما قدر مسلم این است که این مشابهت از لحاظ منطقی در تشکیک عامی و از لحاظ فلسفی در تشکیک عرضی است. به نظر می‌رسد که تحقیق در مشابهت‌های ممکن در ساخت تشکیک طولی و تشکیک خاصی بتواند افق‌های جدیدی را در منطق فازی بگشاید؛ موضوعی که در اندیشه‌های جدید فیزیک و کیهان‌شناسی تحت عنوان یکپارچگی، هوشمندی و هولوگرافیک بودن جهان هستی مطرح است. بنابراین، چون تشکیک عامی در واقع تنها یک بحث منطقی است و کمتر در مباحث فلسفی مطرح می‌شود؛ زیرا بیشتر به بحث لفظی شباهت دارد تا وجودشناسی؛ اما بحث تشکیک خاصی صدرالمتألهین ناظر به مقام واقع است؛ پس تشکیک خاصی که با اصالت وجود پیوند دارد نگاه جدیدی را در تفکر فازی به ارمغان خواهد آورد؛ زیرا ایشان بحث تشکیک و اصالت وجود را در ضمن یکدیگر مطرح می‌کند و می‌گوید:

هر کس که سوفسطایی نباشد واقعیاتی را پذیرفته است و طبق اصالت وجود، چیزی غیر از وجود واقعیت ندارد. موجوداتی هم که وجود واقعی دارند با یکدیگر تفاوت واقعی دارند و چون تنها وجود است که واقعیت دارد، پس این اختلافات به خود وجود برمی‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۵؛ طباطبائی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۸۵).

نتیجه‌گیری

برخی مبانی صدرالمتألهین در حکمت متعالیه نظیر تشکیک وجود را می‌توان تفکر فازی دانست. فلسفهٔ صدرا مبتنی بر جهان‌بینی‌ای است که منطق ارسطویی را یارای همراهی و تبیین آن نیست؛ زیرا نظام فکری صدرالمتألهین اصولی دارد که بررسی آن را در چارچوب منطق فازی میسر می‌کند و از آن جمله‌اند:

- تشکیک و تدرج نظام هستی؛

- نسبیّت و مراتب داشتن حقیقت؛

- جامع‌نگری نسبت به جهان هستی.

منطق فازی اگرچه یک منطق غیراستاندارد معرفی شده است - زیرا از ساختار دوارزشی منطق ارسطویی - سینوی و منطق فرگه خارج شده - اما امروز با استقبال زیادی در محافل علمی و ریاضی مواجه شده و کاربرد زیادی در صنعت یافته است. از سوی دیگر، تفکر تشکیکی صدرالمتهلین که قرابت زیادی با تفکر فازی دارد فلسفه و حکمت اسلامی را در مسیر نوینی غیر از آنچه فلسفه مشائی و ارسطویی داشت قرار داده است. مقارنه این دو اندیشه که مشابهت زیادی دارند می‌تواند مجال‌های جدیدی برای فلسفه اسلامی در ابعاد اجتماعی به بار آورد.

آثار این بررسی بسیار فراوان است؛ چراکه امکان شناخت واقعیت را آن‌گونه که هست برای ما میسر می‌کند. همچنین همان‌گونه که درباره کاربرد منطق فازی در علوم انسانی و پدیده‌های مربوط به انسان بیان شد، به دلیل نسبیّت و چندوجهی بودن آنها شناخت، توسعه و آسیب‌شناسی آنها در چارچوب این منطق مؤثر است. لذا استفاده از نظام فکری فازی و جامع‌نگر صدرالمتهلین در فلسفه اجتماعی، فواید بسیاری در امور فرهنگ، تربیت، اخلاق و... در پی خواهد داشت.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *الهیات شفاء*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- بیشاپ، باب، ۱۳۸۵، *سایه‌های واقعیت*، ترجمه علی ستوده چوبری، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم* (شرح جلد اول اسفار)، تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۲ق، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیه*، حاشیه سید شریف‌الدین جرجانی، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفاات*، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۱، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء*، تصحیح نجفعلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ، ۱۳۹۱ق، *شرح اصول کافی*، تهران، مکتبه المحمودی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *بدایه الحکمه*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۳۶۵، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، جامعه مدرسین.
- ، ۱۹۸۱، *تعلیقه بر الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- فرگه، گوتلوب، ۱۳۶۷، «دربارۀ معنی و مصداق»، ترجمه منوچهر بدیعی، *فرهنگ*، ش ۳ و ۲، ص ۲۵۹-۲۷۰.
- قیومی، صادق، ۱۳۸۱، *منطق فازی و مبانی فلسفی آن*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- کارتالوبوس، اس دی، ۱۳۸۲، *منطق فازی و شبکه‌های عصبی*، مفاهیم و کاربردها، ترجمه محمد جورابیان و رحمت‌الله هوشمند، اهواز، دانشگاه شهید چمران.
- کاسکو، بارت، ۱۳۷۷، *تفکر فازی*، ترجمه علی غفاری و همکاران، تهران، دانشگاه خواجه نصیرالدین طوسی.
- کلر، جی‌جر، یواس کلیر و ب. یوان، ۱۳۸۱، *تنوری مجموعه‌های فازی*، ترجمه محمدحسین فاضل زرنندی، تهران، دانشگاه امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۹، *شرح مبسوط منظومه*، تهران، حکمت.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۵، *مصنفاات میرداماد*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نوعی‌پور، بهروز، ۱۳۸۵، «منطق فازی چیست»، *شبکه*، ش ۷۱، ص ۸۰-۶۸.
- وحیدیان کامیار، علی، ۱۳۸۱، *شناسایی بخشی از منطق قرآن کریم*، در: *مجموعه مقالات مباحثی در نظریه مجموعه‌های فازی*، زاهدان، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
- هاک، سوزان، ۱۳۸۲، *فلسفه منطق*، ترجمه سیدمحمدعلی حجتی، قم، طه.
- Keshavarz, Sussan, 2010, *Quran Point of View on Dimensions of Refection and its Indication in education system*, Sprocedia, Social and Behaviral Sciences.
- Klir, G.J and B Yuan, 1996, *Fuzzy Sets, Fuzzy Logic and Fuzzy Systems, Selected Papers by Lotfi A.Zadeh*, Singapore, World Scientific.
- Zadeh, L.A, 1965, "Fuzzy Sets", in *Information and Control*, V. 8, p 338-353.
- Zadeh, L.A, 1988, "Fuzzy Logic", IEEE.
- Zimmerman, H.J, 1991, *Fuzzy Set Theory and its Application*, Boston, European journal operation, Kluwer academic Press.

بررسی دیدگاه هایدگر درباره ماهیت تفکر و فلسفه

امین رضا عابدی نژاد داورانی / دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

abedidavarani@gmail.com

پذیرش: ۹۵/۱۲/۱۲

دریافت: ۹۵/۵/۲۵

چکیده

در این مقاله برای شناخت چرایی تفکر و فلسفه از نظر هایدگر، ابتدا به تمایز میان تفکر و فلسفه اشاره شده است. موضوع فلسفه موجود است و موضوع تفکر، وجود. وجود به خلاف موجود امری پیش نهاده و تصور شده نیست. تفکر، تذکر نسبت به وجود و یادآوری آن است. وجود از سویی از ما می‌گریزد و از سوی دیگر ما از او غافلیم. غفلت از وجود در فلسفه، آن را دچار انحراف ساخته است. موجود از سویی حجاب وجود و از سوی دیگر نشانه آن است. برای تفکر باید به وجود نزدیک شویم؛ اما این امر چگونه ممکن است؟ تنها دروازه گشوده به سوی وجود، دازاین است. ویژگی ترس آگاهی دازاین، شرط عدمیدن عدم است. هنگامی که عدم بر دازاین ظهور می‌یابد، هستی می‌هستد و ما به وجود، تذکر می‌یابیم. البته وجود حتی در حال غفلت از آن با ما نسبتی دارد. در پرتو نسبتی که وجود با انسان دارد، ذات فلسفه، ماهیت انسان، ذات هنر و ذات تکنیک تقرر می‌یابند. در پایان مقاله به نقد و بررسی آرای هایدگر می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: هایدگر، فلسفه، مابعدالطبیعه، وجود، عدم، دازاین، موجود.

مقدمه

فلسفه‌های دیگر در کشور ما یکی از جریان‌های پرنفوذ فلسفه غرب به‌شمار می‌رود. فلسفه او صرف‌نظر از جایگاهی که‌های دیگر در تاریخ فلسفی غرب دارد، به‌ویژه با تفسیر برخی از پیروان ایرانی‌اش، تأثیرات عمیقی بر در جامعه ما برجای گذاشته‌است. علت این تأثیر را می‌توان به دو ویژگی این تفکر مربوط دانست: ویژگی نخست این تفکر، ارائه یک نقد سامان‌یافته و کلان نسبت به تمدن غرب است. انقلاب اسلامی بدون شک یک انقلاب انتقادی نسبت به مبانی تمدن غرب است و داعیه‌اش به سطح اهداف سیاسی فروکاهش نمی‌یابد. به همین سبب یک نقد نظام‌دار و کلان نسبت به تمدن غرب، دست‌کم برای ما بسیار درخور توجه خواهد بود. این رویکرد همچنان‌که به‌وضوح علت دشمنی با‌های دیگر است، می‌تواند علت توجه ما به او هم باشد؛

ویژگی دوم این تفکر که موجب رواج این تفکر در میان ما شده، صورت عرفانی این تفکر است. در کشور ما به‌ویژه با قرائت فردیدی، آرای‌های دیگر در تناظر و قرابت با آموزه‌های ابن‌عربی تشریح شد. جذابیت‌های عرفان در تفسیر آرای‌های دیگر اشراب شد و به تفکر‌های دیگر وجهه‌ای الهی و ملکوتی بخشید. فلسفه‌های دیگر حتی اگر متناظر با عرفان اسلامی و آرای ابن‌عربی نباشد، شباهت‌های شگفتی با آن دارد که به جذابیت آن می‌افزاید. فلسفه‌های دیگر را نمی‌توان در شمار دیگر فلسفه‌ها دانست. در فلسفه‌های دیگر به اساس فلسفه و مابعدالطبیعه و تفکر توجه می‌شود. به یک معنا می‌توان گفت که فلسفه‌های دیگر اصولاً توجه و تذکری به چیستی و اساس فلسفه و تفکر است. توجه به مبانی همیشه می‌تواند سرنوشت تفکر و به تبع، امور دیگر را تغییر دهد و گونه‌ای کل‌گرایی و انسجام در اندیشه پدید آورد. این نوع تفکرات صرف‌نظر از اینکه به چه میزان صحیح هستند، بی‌هیچ تردیدی تأثیری عمیق بر جای خواهند گذاشت. به عبارتی می‌توان گفت که فلسفه‌های دیگر، نگاهی بنیادین به معنا و شرایط تحقق تفکر و فلسفه دارد. البته بنیادی بودن این اندیشه نباید ما را از نقد و بررسی آن غافل کند. به علت اهمیت و جذابیت اندیشه‌های دیگر، نباید در نقد و بررسی این اندیشه اهمال روا داشت؛ به‌ویژه آنکه به نظر می‌رسد درباره‌های دیگر جای بررسی منصفانه بسیار خالی است.‌های دیگر، دوستان و دشمنانی دارد. دوستان او فلسفه او را قرائتی نوین از حکمت عارفان متأله، و دشمنان او تفکرات او را زمینه‌ساز نفوذ فاشیسم می‌پندارند. با این حال به نظر می‌رسد باید‌های دیگر را به‌دقت خواند و از خرمن اندیشه‌اش خوشه چید و در عین حال نقاط ضعف اندیشه او را از نظر دور نداشت. به نظر می‌رسد به‌رغم نقاط قوت فلسفه

هایدگر، تبیین او از چیستی و اساس فلسفه، خود در سنت فکری غرب ریشه دارد و به نحوی متضمن نسبت مزمنی است که مشخصه کلی بسیاری از نحله های فکری غربی به شمار می رود. درباره ماهیت تفکر و فلسفه از نظر های دیگر آثار بسیاری منتشر شده است؛ به ویژه می توان به دو کتاب خود او به نام های **مفاهیم یک چیست** و **چیستی تفکر** اشاره کرد که به فارسی ترجمه و منتشر شده اند. می توانیم اساس اندیشه های دیگر را تبیین شرایط تفکر و معنای آن بدانیم. ما در این مقاله به صورت مختصر در پرتو عناصر اصلی اندیشه های دیگر، برآنیم که ماهیت تفکر و فلسفه و نسبت میان آن دو را بررسی کنیم.

۱. تمایز تفکر و فلسفه

در اندیشه های دیگر فلسفه ورزیدن و تفکر، تفاوتی بنیادین دارند. تفکر هم در موضوع و هم در چگونگی با فلسفه ورزی متفاوت است. پرداختن به فلسفه ممکن است این توهم را در ما ایجاد کند که ما فکر می کنیم. این در حالی است که نه علم و نه فلسفه، هیچ کدام در ذات خود فکر نمی کنند و اصولاً قادر به تفکر نیستند (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۴). البته این تمایز به این معنا نیست که فلسفه ورزیدن به کلی نسبتی با تفکر ندارد. علم و فلسفه همیشه با تفکر در ارتباط اند. البته این ارتباط از سنخ ارتباط موضوعات مختلف علمی و یا فلسفی نیست. راز تمایز فلسفه و علم با تفکر در چیستی و یا به بیان دیگر تفاوت در موضوع تفکر و موضوع علم و فلسفه است. به خلاف موضوع فلسفه، موضوع تفکر امری سوژکتیو نیست. متعلق تفکر را ما تعیین نکرده ایم و در احاطه ما قرار ندارد. «موضوع تفکر از سوی ما تعیین، بنا نهاده، پیش نهاده و تصور نشده است» (همان). موضوع تفکر ما را به سوی خود می خواند و هم زمان از ما می گریزد؛ به کمند اندیشه یا تصور ما گرفتار نمی شود. نمی توان تفکر را فلسفه ورزی و یا پژوهش علمی دانست. موضوعات فلسفی و علمی، اموری تعیین شده، تعیین یافته و تصور شده هستند و این در حالی است که موضوع تفکر هیچ کدام از این ویژگی ها را ندارد. متعلق تفکر، اصولاً خارج از قلمرو علم و فلسفه است. از نظر های دیگر موضوع تفکر به چنگ ما و در تصرف دستان ما نمی آید. البته از سوی دیگر ما هم از تفکر و موضوع آن غافلیم. «ما هنوز به قلمرو آنچه ذاتاً و به مفهومی بنیادین قصد دارد موضوع تفکر واقع بشود نرسیده ایم» (همان، ص ۱۵). هایدگر موضوع تفکر را وجود و موضوع فلسفه را موجود می داند. در این میان آنچه اصل است، موضوع تفکر است و فلسفه بازتابی از نحوه تفکر ماست. اساس فلسفه، تفکر است و بدون تفکر، شناخت فلسفه امکان ندارد. شناخت انسان، علم، تکنیک و فلسفه

بدون تفکر درباره وجود و ظهور آن ممکن نیست. تفکر درباره وجود، تفکری اصیل است که سرنوشت فلسفه و مابعدالطبیعه در آن تقرر می‌یابد. تحول در متافیزیک و یا چیرگی بر آن، جز در مواجهه با وجود و خودآگاهی نسبت به آن ممکن نیست. خود هستی بر تفکر مبتنی نیست. تفکر با هستی، خویشی و قربت می‌یابد. تفکر نوعی ذکر و یادآوری است؛ اما فلسفه و علم از روشی عقلی و یا علمی بهره می‌برد. راهیابی به تفکر با پرسش از وجود ممکن است، اما این پرسش هرگز پرسشی مابعدالطبیعی نیست (هایدگر، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

۲. وجود، موضوع تفکر

اساسی‌ترین مسئله از نظر هایدگر مسئله وجود است؛ تا آنجا که می‌توان گفت آثار هایدگر تماماً ناظر به این مسئله‌اند. در نگاه هایدگر، وجود بنیاد فلسفه و متافیزیک است. البته از اینکه وجود دغدغه اصلی هایدگر است نباید هایدگر را صرفاً یک فیلسوف وجودی به‌شمار آورد. اهمیت وجود برای هایدگر بیش از اهمیت مسئله وجود برای یک فیلسوف وجودی است. هایدگر با وجود از فلسفه و مسائل آن گذر می‌کند و به ورای مرزهای متافیزیک می‌رسد. وجود شرط آزادی انسان و رهایی از عسرت است. وجود نور است و در پرتو نور وجود، امر واقع ظاهر شده است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۲). از سویی به وجود روی نیاورده‌ایم و از سوی دیگر وجود از ما می‌گریزد: «نفس همان امری که باید به آن فکر کرد از انسان روی می‌گرداند» (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۸).

البته این روی‌گردانی در طول تاریخ روی داده است، اما امری تاریخی نیست. این امر هرچند حوالتی تاریخی است، تاریخ ندارد. گفتیم که موضوع تفکر یا وجود، امری سوپژکتیو نیست. بنابراین خود عنوان وجود نمی‌تواند واقعاً موضوع تفکر باشد؛ چه هر امر متصور شده‌ای، پیش‌نهاد است. «ما به سوی او اشارت می‌کنیم، اما آن را در نمی‌یابیم». آن چیز را نمی‌توانیم حتی نام ببریم. می‌گریزد و ما را در رسیدن به خودش ناکام می‌گذارد» (همان، ص ۱۸)؛ اما ما چه بدانیم و چه ندانیم، به آن امر که موضوع تفکر است اشاره می‌کنیم: ما خود در سیر به سوی آنچه از ما می‌گریزد به آن امر گریزان اشاره می‌کنیم. ما همان که بودیم هستیم و می‌مانیم؛ درحالی‌که به آن امر اشاره می‌کنیم. آن امر را نشان می‌دهیم. این سیر به آن سو در ذات خود اشاراتی بنیادین و دائمی به این امر دارد که آن از ما می‌گریزد» (همان، ص ۱۹).

انسان، فلسفه و علم و هر آنچه هویت انسان را شکل می دهد اموری ذاتاً اشارتگر به موضوع تفکر هستند؛ هرچند که موضوع تفکر خود در حجاب بهت و اقعیت محجوب باشد. انسان ذاتاً اشارتگر است و ذاتاً نشانه آن است. با تأمل در تصورات و داشته های معرفتی که در اختیار ما هستند درمی یابیم که ما به تفکر دست پیدا نمی کنیم، بلکه تفکر هنگامی صورت می بندد که ابتدا به امری توجه کنیم که برانگیزاننده تفکر است و یا به عبارت دیگر موضوع اصلی تفکر امری و رای تصورات و پیش نهاد است؛ هرچند پیش نهاد و تصور با آن بی ارتباط نیستند. به دلیل همین غفلت از موضوع اساسی تفکر است که ما هنوز فکر نمی کنیم.

۳. موجود، موضوع فلسفه

اما حکایت فلسفه و مابعدالطبیعه حکایت دیگری است. از نظر های دیگر مابعدالطبیعه اصولاً به حقیقت وجود راهی ندارد و این حکم مخصوص یک نظام مابعدالطبیعی خاص نیست، اصولاً این امری است که مربوط به هویت و تاریخ مابعدالطبیعه است. موضوع فلسفه، علم امر واقع یا موجود است. های دیگر به موجود از دو حیث می نگرد: در وجه نخست، موجود حاجب و مانع وجود است. در موجود حصار و وجود دارد که مانع توجه به وجود می شود. اصولاً تفکر مابعدالطبیعی نمی تواند از حصار که در نهاد موجود است عبور کند. دلیل این امر هم آن است که مابعدالطبیعه نمی تواند حصار و حجاب در موجود را بشناسد: «مابعدالطبیعه بر موجود از طریق شناخته شده ای تفکر می کند؛ بدون اینکه حصار را که در آن است شناخته باشد» (همان، ص ۲۷)؛ اما وجه دوم آن است که موجود بما هو موجود اشارتگر به سوی وجود است. موجود به هر معنایی که تفسیر شود در هر بار و در هر حال در پرتو نور هستی به منصفه ظهور می رسد؛ اما می توان از سرچشمه گشودگی هستی در آن تفکر کرد. دازاین تنها اشارت ممکن به سوی وجود است. پس از یک سوی، موجود حجاب وجود است و از سوی دیگر آیت و نشانه آن می باشد. از سخنانی که گفته شد نباید نتیجه گرفت که های دیگر به تقابل و تعارض با موجود و شناخت آن پرداخته است. های دیگر ما را به دشمنی با فلسفه نمی خواند، بلکه در حقیقت ما را به یک خودآگاهی فلسفی دعوت می کند. او ما را به شناختن موقعیت فلسفه و شناخت نسبت آن با تفکر توصیه می کند. از نظر او انسان مادامی که حیوان ناطق است، حیوانی متافیزیکی هم هست؛ هرچند که ناطق بودن انسان خود تقرری وجودی است. البته او همچنان تفکر اصیل را تأمل درباره وجود می داند. از نظر های دیگر فلسفه تفکری متأخر است. تفکر نخست همان تفکر در وجود است. نقش مابعدالطبیعه آن است که پس از آنکه وجود ظاهر گشت، به ظهور وجود استحکام ببخشد:

تفکری که بر حقیقت وجود تفکر می‌کند البته به مابعدالطبیعه اکتفا نمی‌کند؛ اما در مقابل مابعدالطبیعه نیز تفکر نمی‌نماید. آن تفکر ریشه فلسفه را نمی‌کند، بلکه به ریشه فلسفه می‌رود و زمین آن را شخم می‌زند. مابعدالطبیعه اولین فلسفه است، اما اولین تفکر نیست (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۲۰).

هایدگر برای تعیین جایگاه مابعدالطبیعه از مثالی که دکارت زده است سود می‌جوید:

دکارت به زبان فرانسه به پیکو می‌نویسد هر فلسفه‌ای همانند درختی است که ریشه‌اش مابعدالطبیعه، تنه‌اش فیزیک و شاخه‌هایش به مثابه علوم دیگر است. ما بر اساس این مثال پرسش می‌کنیم در کدامین زمین درخت فلسفه ریشه دوانیده است؟ از کدامین اساس به ریشه و از طریق آن به کل درخت آب و غذا و نیرو رسیده است... ماهیت مابعدالطبیعه در کجا ساکن است و در کجا خود را به حرکت درمی‌آورد؟ مابعدالطبیعه بر موجود بما هو موجود تفکر می‌کند (همان، ص ۲۷).

غفلت از وجود در فلسفه

هایدگر با طرح مسئله وجود به معارضه با سنت فلسفی حاکم در زمان خود پرداخت. فلسفه هایدگر در واقع شورشی بنیادین علیه کانت بود. این شورش در زمان اقتدار فلسفه کانت، امری کاملاً انقلابی به شمار می‌رفت. در فلسفه کانت، شناخت وجود عنوانی ممنوع بود (ورنو و وال، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲). فلسفه کانت در واقع عبارت بود از شناخت شناسایی و مخالفت هایدگر با کانت در همین نقطه بود. او به وجود می‌اندیشید و در مقابل پدیدار مسئله وجود را نشان داد. البته وجهه اعتراضی هایدگر را نمی‌توان صرفاً در تعارض پدیدار - وجود جست و جو کرد. هایدگر جبهه وسیع تری از تعارض فلسفی گشود و این بار وجود را در مقابل موجود قرار داد و بدین سان فلسفه خود را در مقابل تاریخ فلسفه قرار داد.

در این میان مابعدالطبیعه در تاریخش از آناکسیمندر تا نیچه حقیقت را پنهان می‌دارد. چرا مابعدالطبیعه در خویش تفکر نمی‌کند؟ آیا این غفلت از تفکر فقط به نوع تفکر مابعدالطبیعی اختصاص دارد؟ مابعدالطبیعه هیچ جا به پرسش از حقیقت وجود پاسخ نمی‌گوید؛ زیرا اصولاً چنین پرسشی را طرح نمی‌کند (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

از نظر هایدگر مابعدالطبیعه دچار انحراف گشته است. انحراف مابعدالطبیعه این نیست که از وجود سخن

بررسی دیدگاه های دیگر درباره ماهیت تفکر و فلسفه □ ۱۰۳

نگفته است، زیرا اصولاً چنین امری برای او ممکن نیست؛ بلکه انحراف آن است که در مابعدالطبیعه از نسبت مابعدالطبیعه و اساس آن یعنی وجود، غفلت شده است:

مابعدالطبیعه از وجود می گوید و موجود به ما هو موجود مراد می کند. ادعای مابعدالطبیعه از آغاز تا کمالش در راهی عجیب در گذرگاهی انحرافی از موجود و وجود داشتن به حرکت درآمده است (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۳۳).

فلسفه چرا نمی تواند وجود را موضوع خود قرار بدهد؟ دلیل این امر آن است که اساس هر فلسفه ای خود نوعی تقرر وجودی است و در نسبت و وضعیتی خاص با وجود تقرر یافته است. بنابراین هر فلسفه ای حجاب وجود است. حقیقت وجود فراچنگ فلسفه نمی آید تا بتوان آن را با فلسفه شناخت و بررسی کرد. گفتیم می توان فلسفه های دیگر را اعتراضی علیه سنت فلسفی دانست؛ اما اعتراض های دیگر این نیست که چرا در سنت فلسفی از موجود بما هم موجود بحث می شود. فلسفه و علم، گریزی از پرداختن به موجود ندارند. فلسفه امری اجتناب ناپذیر است. انسان تا زمانی که حیوانی ناطق است، حیوانی مابعدالطبیعی هم هست. اعتراض های دیگر این است: چرا در سنت فلسفی، موجود به جای وجود نشسته است و تفکر اصیل را که تفکر در باب وجود است، به محاق برده است؟ چرا به نسبت میان فلسفه و اساس آن توجه نمی شود؟ اعتراض او به غفلت از تفکر اصیل است. به راستی چرا چنین شده است؟ علت غفلت از وجود چیست؟ چرا تفکر برای آدمی این چنین دشوار گشته است؟ این مسئله که «چرا ما هنوز تفکر نمی کنیم؟» خود اندیشه انگیزترین امر و مسئله اصلی اندیشه های دیگر به شمار می رود. پاسخ های دیگر به این پرسش چنین است:

معمولاً انسان را موجودی می نامند که قادر به تفکر است و این صحیح است. البته شاید انسان همواره قصد این کار را داشته باشد، اما با این حال قادر به این کار نباشد. به بیان دیگر امکان تفکر مستلزم توانایی ما در تفکر نیست (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۸).

از نظر هایدگر بهت زدگی انسان به موجود و یا همان امر واقع، اساس غفلت از وجود است: «بهت زدگی توسط امر واقع راه انسان را به سوی آنچه به او مربوط می شود مسدود می کند» (همان، ص ۱۸).
اما بهت زدگی چیست؟ گفتیم در موجود همیشه حصار و حجابی است که مانع تذکر در باب وجود می شود. بهت به موجود همان احتجاب در ذات موجود است. همان بی توجهی به وجود در موجود است (همان، ص ۱۹).

۴. پدیدارشناسی و تفکر

اما چگونه می‌توان رو به سوی وجود آورد و از بهت‌زدگی در مقابل امر واقع رهایی یافت و به آستان وجود بار یافت؟ چگونه می‌توان در راه تفکر گام نهاد؟ در اندیشه‌های دیگر تبیینی که در آن شرایط و امکانات تفکر طرح شده مبتنی بر پدیدارشناسی است (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷). در اینجا هایدگر از تفکر پدیدارشناسانه هوسرل تأثیر پذیرفته است. این سخن که بگوئیم هایدگر از هوسرل تأثیر پذیرفته شاید کمی عجیب بنماید. هوسرل ما را از شهود محسوس به «شهود معقول و ادراک ذات و ماهیت» دعوت، و از جهان عزل‌نظر می‌کند. این در حالی است که دعوت هایدگر دعوت به سوی حقیقت وجود است. با این حال این اختلاف نباید ما را از حقیقت تأویلی که در فلسفه هوسرل است، غافل کند. هوسرل در تأویل پدیدارشناسی و دهلیز فلسفی خود، از جهان عزل‌نظر می‌کند و پدیدار به عنوان امری که موضوع ضرورت است، استعلا می‌یابد. بدین‌سان شهود حسی به حقیقت ذات ارجاع می‌یابد. هایدگر همین دهلیز استعلایی را در طرح فلسفه خود مورد استفاده قرار می‌دهد. او به استعلا وجود می‌اندیشد. موجود ظهور وجود است. موجود از یک جهت آیت و نشانه وجود است و آنچنان چیزی است که وجود در آن خود را نمایانده است و در عین حال حصار و حجابی که در موجود است، حقیقت وجود را از ما می‌پوشاند. توجه به موجود در دهلیز پدیدارشناختی می‌تواند ما را به حقیقت وجود برساند و اینک دهلیز استعلایی ما را از موجود به حقیقت وجود برمی‌کشد. این همان تأویل و رجوع است (همان، ص ۱۲۰). به این بیان می‌توان اندیشه‌های دیگر را تفکری پدیدارشناسانه دانست که به مدد آن می‌توان بر متافیزیک غلبه کرد: «می‌توان رجوع به عین اشیا را در مرکز این فلسفه [پدیدارشناسی] گذاشت و افکار دیگر را در پیرامون آن نضج و ضبط و ربط داد» (ورنو و وال، ۱۳۷۸، ص ۲۲۰).

۵. مراحل تفکر

هایدگر در هستی و زمان به عنوان مهم‌ترین اثر خود، مراحل تفکر و چگونگی خروج از ظلمت موجود را شرح داده است. در یک نگاه کلی می‌توان چند گام اساسی هایدگر را برای توضیح و تبیین شرایط تفکر بدین شرح برشمرد:

۵-۱. موقعیت دازاین

نخستین گام هایدگر برای سلوک در راه تفکر و کشف حجاب از حقیقت هستی، تبیین موقعیت دازاین

است. دازاین از نظر های دیگر در میان موجودات موقعیت ممتازی دارد که در ذات او توجه به وجود نهفته است. او درصدد گشودن راهی است تا بتواند خود هستی را در معرض تفکر قرار دهد. انسان جز با توجه به دروازه وجود، راهی به حقیقت وجود ندارد. همه موجودات به سوی وجود گشوده نیستند و امکان تفکر برای آنان وجود ندارد؛ اما دازاین منطقی روشنایی وجود است. دازاین همچون افق ممکن برای گذشتن از موجود است. البته واژه دازاین به معنای انسان نیست، بلکه به طور کلی نحوه خاصی از هستی است که به انسان مختص شده است. انسان بما هو انسان دارای خصوصیت گشودگی است. افتتاح بر *da* یعنی آنجایی که هستی بما هو هستی خود را نشان می دهد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۴۳۷)؛ آنجایی که تنها به اشاره می آید. تنها انسان است که به آنجا گشوده است. به همین دلیل است که وجود انسان استعلا می یابد. استعلا همواره همزاد اوست. این موقعیت برای انسان نسبت به هستی از او زایل نمی شود. حتی مستوری و غیاب انسان از وجود، این نسبت را زایل نمی کند؛ هرچند که با غفلت او این نسبت پنهان می ماند. انسان منزلگه هستی است. دازاین، اگزیستانس یا قیام ظهوری یا روبه بیرون ایستادگی یا قائم بودن به برون خویشی است. این بیرون ایستادگی و قیام ظهوری گشایش به سوی وجود است (همان، ص ۴۴۳)؛ اما چرا وجود در آن منزل کرده است؟ چرا دازاین به سوی وجود گشوده و شرط تحقق تفکر قرار گرفته است؟ دازاین خصوصیتی دارد که به واسطه این خصوصیت به سوی وجود گشوده است و لیاقت آن را یافته که وجود بر او ظهور کند. این خصوصیت از نظر های دیگر ترس آگاهی است.

۵-۲. ترس آگاهی و عدمیدن عدم

گفتیم ویژگی ای در دازاین که او را لایق ظهور وجود می کند، ترس آگاهی است؛ اما ترس آگاهی به چه معناست؟ ترس آگاهی به معنای ترسیدن از موجود خاصی نیست. ترس آگاهی بدان علت است که دازاین مسدود و همچون جوهری قائم به خود نیست. این هستی ابتدائاً و ذاتاً به سوی و به قصد و به خاطر چیزی است. وجود دازاین خصلتی مقولی ندارد، بلکه امری اضافی و منتسب است. دازاین قائم به مواجهه و انتساب است. دازاین منتسب به جهان و مواجهه با جهان است. در ترس آگاهی، نسبت ما با جهان نفی می شود. بنابراین ترس آگاهی هستی آن موجودی است که پیشاپیش چیزی پرتاب شده است. موجودی که قائم به نسبت بود، در تعلیق گرفتار آمده است. اگر این حال غربت و عسرت و بی موطنی نمی بود، ما به دنبال موطن نمی بودیم؛ اما این تعلیق جز با انقطاع کامل از موجودات ممکن نیست.

هایدگر برای رسیدن به وجود به عدم رو می‌کند، و عدم در ترس‌آگاهی و کمال انقطاع بر ما ظاهر می‌شود. از نظر او کلید‌گشودن دروازه وجود، پرسش از عدم است؛ زیرا پرسش از عدم، شرط سلوک در راه تفکر است. قصد او این است که نه به مفهوم عدم، که به حقیقت عدم دست یابد؛ اما حقیقت عدم چیست؟ عدم نفی کل موجودات است. نحوه وجود ما آنچنان است که خود را پیوسته در میان موجوداتی می‌یابیم که خود به منزله یک کل بر ما منکشف گشته‌اند. این بودگی در میان جهان همزاد دازاین است. عدم هنگامی رخ می‌نماید که این کل نفی شود؛ اما این کل چگونه نفی می‌شود؟ در چه حالی عدم بی‌پرده بر ما ظاهر می‌شود؟ این حال ترس‌آگاهی است. ترس‌آگاهی ترس در معنای متداول آن نیست. ترس‌آگاهی قرین نوعی آرامش است. در ترس‌آگاهی نسبت ما با موجودات و جهان نفی می‌شود و دیگر نمی‌توانیم به چیزها تمسک بجوییم (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۷۴). گویی همه چیز از چنگ ما در می‌رود و فرو می‌غلطد. گاهی که همه موجودات و از جمله خودمان که موجودی در میان موجودات هستیم فی‌الجملة و به عنوان یک کل از کفمان فرو می‌لغزد و ما را از تمسک و تعلق محروم می‌کند، در چنین حالتی «عدم از هر سو هجوم می‌آورد و فراروی آن ادای لفظ "هست" از هر نوعی که باشد خاموش می‌گردد» (همان، ص ۱۷۵). پس عدم خود را در ترس‌آگاهی عیان می‌کند. ظهور عدم زوال جهان به عنوان یک کل است. ما موجودات را نفی می‌کنیم. تنها دازاین فراروی عدم باقی مانده است؛ اما عدم ما را از خود دور می‌کند. ما از عدم روی می‌گردانیم. عدم ذاتاً دافع است. عدم خود نفی نیست؛ بلکه نفی‌کنندگی است. او ما را از خویش می‌رماند. این روی‌گردانی و رماندن، فعل عدم است. ظهور عدم همان عدم‌میدن است. عدم می‌عدمد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۴۴۱).

۵-۳. دهش وجود

با عدم‌میدن عدم، راهی برای انکشاف هستی گشوده می‌شود. از رویارویی با عدم است که دازاین از وجود پرسش می‌کند. با عدم‌میدن عدم دازاین خود را در تقرر موجودی می‌یابد که از وجود پرسش می‌کند و در برون‌خویشی خود قوام می‌یابد. این پرسشگری همان تذکر نسبت به وجود و تفکر است. اکنون حجاب موجود زایل شده و وجود مورد پرسش قرار گرفته است. البته سرچشمه این برون‌خویشی نه از سوی انسان، بلکه از آنجاست. امارت و ولایت این نسبت به دست وجود است. وجود انسان را از آن خود می‌کند و دازاین با پرسش از وجود به انتظار ظهور می‌نشیند. باید گذاشت که عدم خود را بعدماند تا

وجود خود را ظاهر کند. البته هرچند تفکر بدون انتظار ممکن نیست، اما در هیچ حالی نسبت ما با وجود منقطع نمی شود. در هر لحظه هستی با انسان نسبتی اختصاصی دارد. ای بسا دهش وجود عین وانهادگی انسان باشد. با این حال با هستیدن است که همه چیز دگرگون می شود. از نظر هایدگر حتی ماهیت انسان امری است که در نسبت با حقیقت وجود تعیین می یابد. ذات انسان امری متغیر است. عقل او نیز این چنین است. در هر تقرر وجودی، مابعدالطبیعه ای متناسب با حقیقت وجود و ذات انسان تولید می شود: «باری در مقابل اگر تفکر وقتی انسان بدان نایل می شود به اساس مابعدالطبیعه بازگردد تغییری در ماهیت انسان ایجاد می شود که با آن تغییر تبدیل مابعدالطبیعه میسر می شود» (هایدگر، ۱۳۸۳، ص ۱۸۸).

در اندیشه هایدگر انسان موجودی تاریخی است و در هر دوره تاریخی، ساحتی از ساختمان وجودی او متناسب با نسبتی که با حقیقت وجود برقرار کرده است ظهور می یابد. حتی حوالت تاریخی اکنون ما تقرر از حقیقت وجود یافته است: «اصولاً در وجود حاضر ما چه رخ داده است که علم جدید متعلق شور و علاقه راسخ ماگشته است؟» (همان، ص ۱۶۳). با غلبه هر ساحتی از وجود، ماهیت و نگاه انسان به عالم و آدم دگرگون می شود. هستی در زمان لحظه های رخ نمایی دارد و بدین سان تقدیر ذات هنر، ذات مابعدالطبیعه، ذات انسان و ذات تکنیک را رقم می زند.

۶. نقد

۱. فقدان روش فلسفی و مبنای معرفت شناختی: نخستین نقد به آرای هایدگر آن است که به طور کلی روش فلسفی و مبنای معرفت شناختی او در بحث های فلسفی روشن نیست. فلسفه هایدگر هرچند از یک انسجام درونی سود می برد، نمی توان مبنای معرفت شناختی او را انسجام گروی دانست. در فلسفه هایدگر ما با احکامی روبه روییم که نمی دانیم چگونه باید صحت و یا سقم آنها را بررسی کنیم. البته مسئله صرفاً این نیست که مبنای روشی و یا معرفت شناختی هایدگر مبهم است، بلکه اصولاً در فلسفه هایدگر تعیین روش و یا تبیین مبنای معرفت شناختی ممکن نیست. دلیل این امر هم این است که از نظر هایدگر، قواعد عقل و مبانی معرفتی اصولاً متأخر از نسبت ما با حقیقت وجود هستند؛

۲. خودشمولی احکام مابعدالطبیعه بر فلسفه هایدگر: اشکال دیگر بر هایدگر آن است که رأی او در باب رابطه بین مابعدالطبیعه و حقیقت وجود، خود در چه نسبتی با وجود تقرر یافته است؟ آیا اندیشه های او از نسبت عمومی و ضروری که میان فلسفه و تفکر برقرار است، آزاد و رهاست و یا آنکه

فلسفه‌ای که به بیان این رابطه می‌پردازد از شمول احکام آن خارج است؟ برای آنکه برای فلسفه‌های دیگر استثنا قائل شویم، چه دلیلی داریم؟ ممکن است به این اشکال این‌گونه پاسخ داده شود که بیان‌های دیگر معطوف به نظام‌های مابعدالطبیعی است؛ درحالی‌که فلسفه‌های دیگر از احوال «موجود بما هو موجود» بحث نمی‌کند و گزاره‌های او ناظر به نظام‌های مابعدالطبیعی است و در نتیجه از شمول احکام آن خارج است و هایدگر از اساس فلسفه و مابعدالطبیعه بحث می‌کند. البته این پاسخ قانع‌کننده نیست؛ زیرا در بیان هایدگر موضوع بحث فلسفی موضوعیت ندارد؛ یعنی با ملاکی که او ارائه می‌دهد، تفاوتی میان احکام موجود بما هو موجود و دیگر علوم مفهومی وجود نخواهد داشت. همه علوم مفهومی متأخر از ماهیت انسان و عقل او هستند و ماهیت انسان و عقل او در نسبتی با وجود تعیین می‌یابند و با تغییر در این نسبت تحول می‌یابند. هایدگر خود موجودی تاریخی است و فلسفه او هم بنا بر رأی خود او در نسبتی با وجود پدید آمده است. بدیهی است که فلسفه او نیز امری تاریخی خواهد بود و با نسبت جدید میان موجود و وجود تغییر خواهد کرد؛

۳. ایجاد نسبیّت در نظام‌های فلسفی: اگر عامل پیدایش و تحقق نظام‌های فلسفی و نگاه ما به عالم و آدم، محصول امری بیرون فلسفه باشد، عملاً معیاری برای ارزیابی فلسفه‌ها باقی نمی‌ماند. اصولاً فلسفه و حتی قواعد منطق و اصل امتناع تناقض و مانند آن، اموری‌اند که قبلاً در نسبتی با وجود در وضعیتی خاص تعیین یافته‌اند. این سخن در حقیقت تن دادن به نسبیّت است. برای مثال پذیرش اصالت ماده و یا قول به پوزیتویسم در نسبتی با وجود پدید آمده است؛ قول به انکار جهان مادی بارکلی و ایدئالیسم هم در نسبت دیگری با حقیقت وجود پیدا شده است و در این میان هیچ قاعده‌عامی که حاکم بر نسبت‌های گوناگون باشد، یافت نمی‌شود. التزام به این سخن چیزی جز پذیرش نسبیّت لجام‌گسیخته نیست؛

۴. انسان‌شناسی‌های دیگر نیز خالی از خلل نیست. نظریه تغییر ذات انسان براساس حوالت تاریخی و نسبت‌های گوناگون با وجود، در معارضه صریح با نظریه فطرت قرار دارد. بر اساس نظریه فطرت، حقیقت و ذات انسان در دوره‌های تاریخی امری ثابت دانسته شده است؛

۵. در نظریه‌های دیگر نسبت با وجود، عامل اصلی تنوع در مابعدالطبیعه، علم، انسان، هنر و تکنیک دانسته شده است؛ اما به این نکته اشاره نشده که کیفیت ظهور وجود و تقرر نسبت‌ها و حوالت‌های تاریخی دارای چه عاملی است؟ البته هایدگر بر این باور است که امارت و ولایت این نسبت با وجود است، اما این نکته را روشن نکرده که وجود چرا و چگونه ظهور می‌کند؟ آیا انسان هیچ دخالتی در ظهور وجود ندارد و صرفاً می‌تواند به حقیقت وجود تذکر یابد و به انتظار بنشیند تا وجود خود را بنماید؟

نتیجه گیری

اندیشه های دیگر دارای نقاط قوت و ضعف است که از جمله نقاط قوت آرای او می توان به تفکیک میان تفکر و فلسفه اشاره کرد. در این تفکیک های دیگر ما را به معرفت دیگری تذکر می دهد که شرط آزادی انسان است. در بیان شرایط تفکر هم بیان های دیگر با آنچه نزد عرفا مراحل سلوک نام گرفته شباهت دارد. اندیشه های دیگر اندیشه ای منسجم به شمار می رود که می توان آن را از نقاط قوت این اندیشه دانست. در مقابل این فلسفه نقاط ضعفی هم دارد. فقدان مبانی صحیح معرفت شناختی و روش شناختی، خودشمولی این اندیشه نسبت به احکام صادر شده درباره مابعدالطبیعه، نسبت فلسفه و حتی عقل، و عدم ثبات ماهیت برای انسان، مهم ترین نقاط ضعف تفکر های دیگر به شمار می روند.

منابع

- ورنو، روزه و ژان وال و دیگران، ۱۳۷۸، *نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه های هست بودن*، تهران، خوارزمی.
- هایدگر، مارتین، ۱۳۸۰، *درآمد وجود و زمان*، ترجمه منوچهر اسدی، آبادان، پرسش.
- ، ۱۳۸۳، *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- ، ۱۳۸۵، *معنای تفکر چیست*، ترجمه فرهاد سلمانیان، تهران، نشر مرکز.
- ، ۱۳۸۶، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

هستی و چیستی زیبایی

Abghorbani@ut.ac.ir

عباس قربانی / استادیار گروه مبانی نظری اسلام دانشگاه تهران

Aghorbani@au.ac.ir

ابوالفضل قربانی / دانشجوی دکتری شهرسازی اسلامی دانشگاه هنر اصفهان

پذیرش: ۹۶/۱/۲۵

دریافت: ۹۵/۵/۲۴

چکیده

چیستی زیبایی از یونان باستان و حتی پس از تأسیس علم زیبایی‌شناسی تاکنون به عنوان موضوعی حل نشده، سخت معرکه آرای اندیشمندان است؛ اما انسان‌ها فارغ از این کشاکش به زیباسازی محیط و ابزار، و حتی با خطرپذیری به زیباسازی وجود خود می‌پردازند. واقعاً زیبایی چیست که انسان تا پای جان آن را پاس می‌دارد؟ و از چگونه وجودی برخوردار است؟ این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و گردآوری مهم آرای محققان این حوزه و تحلیل منطقی آنها، درصدد یافتن پاسخ برای پرسش‌های پیش‌گفته و برخی دیگر از پرسش‌های مربوطه است. تأکید بر عینیت زیبایی و رد ذهنی‌بودگی آن، رد نظریه تعریف‌ناپذیری زیبایی و ارائه راه‌حل برای تعریف آن در قالب تثبیت یا تقویت تعریف پیشین و یا پیشنهاد تعریف جدید با استفاده از جنس و فصل مرکب، از جمله یافته‌های این تحقیق است.

کلیدواژه‌ها: زیبایی، هنر، نظم، عینیت، تعریف حقیقی، شباهت خانوادگی.

مقدمه

اگر به موجودات اطرافمان بنگریم، می‌بینیم که اساساً زیبایی برای آنها موضوعیتی ندارد و در زیباسازی هیچ پیشرفتی ندارند و تنها انسان است که در محیط، مسکن، ابزار، پوشش و حتی جسم و جانش آراستگی را ارج می‌نهد؛ چندان‌که با تن دادن به تیغ جراحی، به زیباسازی جسم خود می‌پردازد و البته آنجاکه به زیبایی معنوی التفات یابد، برای آراستن نفس خویش بدان، در طی مقامات، انواع ریاضات را به‌جان می‌خرد و برای داشتن جامعه‌ای زیبا از بذل جان هم دریغ نمی‌کند. راستی زیبایی چیست که انسان تا این حد آن را پاس می‌دارد؟! آیا وی بازیچه توهم زیبایی نیست؟

مسئله زیبایی از یونان باستان در کانون توجه و بررسی بود و این توجه به نتایج ارزنده‌ای به‌ویژه در باب تعریف آن انجامید؛ اما بدون توافق بر تعریفی واحد و البته توجه به تأثیر نظم و تناسب در زیباسازی امور، در قرون وسطای مسیحی و همچنین حوزه تفکر اسلامی پیگیری شد و در فلسفه جدید به‌ویژه از زمان بومگارتن، مؤسس زیبایی‌شناسی جدید و کانت، به‌طور مستقل کانون بررسی قرار گرفت؛ اما دشواری مسئله و نارسایی تعاریف ارائه‌شده، برخی را به تلقی ذهنی‌بودگی و نیز تعریف‌ناپذیری زیبایی کشاند. لذا اندیشمندان برای تبیین کیفیت تحقق آن و ارائه تعریفی مورد توافق در تلاش‌اند و بدیهی است که تدارک این امور، حائز اهمیت و در دانش زیبایی‌شناسی از ضروریات است. این تحقیق می‌کوشد ضمن بررسی اهم آرای زیبایی‌شناسان، بر تحقق عینی زیبایی تأکید کند و ضمن رد نظریه تعریف‌ناپذیری زیبایی، راه‌حلی برای تعریف خردپذیر آن ارائه دهد. این کار با دو پرسش اصلی بدین قرار که «آیا زیبایی ذهنی است یا عینی؟» و «چگونه می‌توان زیبایی را تعریف کرد؟» و پرسش‌های فرعی از قرار «معنای زیبایی چیست؟» و «آیا زیبایی تحقق دارد؟» انجام می‌پذیرد. مطالب به شیوه منطق‌دانان و مطابق بیت ذیل، ذیل عناوین معنای زیبایی، تحقق زیبایی، حقیقت زیبایی و نتیجه‌گیری، تنظیم و پیگیری می‌شود:

أش المطالبِ ثلاثةٌ عُلْمٌ مطلبٌ ما مطلبٌ هل مطلبٌ لِم

(سبزواری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰).

مطلب ما عبارت است از پرسش از چیستی؛ مطلب هل یعنی پرسش از هستی و مطلب لِم یعنی پرسش از چرایی و با تقسیم هر یک از این پرسش‌ها به دو قسم، مجموعاً شش پرسش اساسی مای شارحه، مای حقیقه، هل بسیطه، هل مرکبه، لِم ثبوتی و لِم اثباتی مطرح می‌شود (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۱۲۳). البته وفق موضوع این پژوهش، غیر از مطلب لِم، بقیه مطالب در خصوص زیبایی بررسی می‌شوند.

۱. معنای زیبایی

نخستین پرسش دربارهٔ زیبایی با «مای شارحه» آغاز می‌شود. وقتی شخصی نداند که این لغت برای چه معنایی به کار می‌رود، می‌پرسد: «ما الجمال؟» یا «زیبایی چیست؟». در این مرحله با مراجعه به فرهنگ لغت که اغلب حاوی مترادفات لفظ زیبایی است، تصویری اجمالی از معنای آن به دست می‌آید؛ مانند «خوبی، نیکویی، حُسن، جمال. نظم و هماهنگی که همراه عظمت و پاکی در شیئی وجود دارد و عقل و تخیل و تمایلات عالی انسانی را تحریک کند و لذت و انبساط پدید آورد و آن امری است نسبی» (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۰۰). معادل زیبایی را در زبان عربی، مصدر «جمال»، از فعل «جَمَلٌ» تشکیل می‌دهد که به معنای بها، حُسن، حسن کثیر در خُلق، خُلق و فعل یا عملکرد است و علاوه بر صورت‌ها، معانی را نیز شامل می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۱۲۶؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴، ص ۱۲۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۱۴۲). برابر انگلیسی زیبایی نیز واژهٔ «Beauty» است و عبارت است از ترکیب ویژگی‌هایی که به حواس (به‌ویژه چشم یا گوش) یا ذهن لذت می‌بخشد؛ مانند زیبایی غروب خورشید، آواز و یا شعر (هورن‌بی، ۱۹۸۹، ص ۹۲). این نوع تعریف چون تنها اشاره دارد که این لفظ برای چه معنایی به کار می‌رود، تعریف لفظی خواننده می‌شود. در اینجا حتی اگر تعریفی شامل جنس و فصل هم ارائه گردد، چون پیش از آگاهی از وجود شیء است، حداکثر شرح‌الاسم به‌شمار می‌آید، نه تعریف حقیقی.

۲. تحقق زیبایی

پس از آشنایی اجمالی با معنای لفظ زیبایی، حال توسط «هل بسیطه» این پرسش مطرح می‌شود که «هل الجمال موجود؟»؛ یعنی «آیا مدلول لفظ زیبایی مصداق دارد؟». هرچند هنوز حقیقت زیبایی معلوم نشده، اما همین مقدار شناخت حاصل از مترادفات، ذهن را آماده می‌سازد تا از واقعیت زیبایی پرسش کند.

۲-۱. بداهت تحقق زیبایی

هرچند نسبت به ماهیت و حقیقت زیبایی و یا حتی کیفیت تحقق آن اختلافاتی جدی میان اندیشمندان به چشم می‌خورد، اما در اصل تحققش ابهام خاصی وجود ندارد. به عبارت دیگر مدت‌ها پیش از آنکه الکساندر گوتلیب بومگارتن (۱۷۱۴-۱۷۶۲م)، در سال ۱۷۵۰ اصطلاح «aesthetics» (زیبایی‌شناسی) را وضع کند و یا ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) نظریهٔ نظام‌یافته‌ای از زیبایی‌شناسی را به عنوان بخشی

تکمیلی (اگر نگوئیم اساسی) از دستگاہی فلسفی گسترش دهد (ر.ک: مارتین، ۱۳۷۴، ص ۲۵۶-۲۵۷) و حتی قبل از آنکه افلاطون در یونان باستان داستان زیبایی را به عرش مثل رساند، زیبایی وجود داشته و از انسان‌ها دل‌ربایی می‌کرده است. خانواده متمول افلاطون منزل را به گونه‌ای مرتب می‌کردند که برای کودک زیرکشان چشم‌نواز و زیبا باشد. نه تنها خانه افلاطون در یونان، بلکه نقوش دیواره غارها به عنوان نخستین مأمّن انسان، نشان از خویشاوندی و هم‌نشینی بشر با هنر و زیبایی دارد. به علاوه اذعان افراد متعدد از نواحی، فرهنگ‌ها و دوره‌های مختلف نسبت به برخی مصادیق زیبایی چندان وفور دارد که می‌توان حکم به تواتر کرد و یا همچون الهی‌دانان که اتفاق‌نظر عمومی یا اکثری را دلیل اجماع عام بر وجود خداوند می‌دانند، اتفاق‌نظر مردم ملل مختلف در طول قرون متمادی را دلیل اجماع عام بر تحقق زیبایی گرفت. شاید این راه برای متقاعد کردن ذهن‌های دیرباور لازم باشد، اما برای انسان‌های دارای ضمیر صاف و بی‌آلایش بتوان حکم به بداهت وجود زیبایی کرد؛ زیرا کسی نمی‌تواند انکار کند که تاکنون دست‌کم یکی از نمودهای زیبایی در گلستان، جنگل، کوهستان، دریا، آسمان، حیوانات و پرندگان و حتی در وجود خود انسان یا آثار نگارگران، تار قلبش را نلرزانده باشد.

با این‌همه گستردگی و احاطه زیبایی بر انسان و جهان، باز هم اگر کسی در وجود آن تشکیک کند، بی‌پرده باید گفت که یا از مرض می‌رنجد یا غرض می‌ورزد. در صورت اول باید بیمار را تیمار و به ملاحظت، درمانش کرد؛ اما اگر به غرض و عمد انکار زیبایی می‌کند، باید تأدیش نمود. مثلاً باید در میان زشتی‌هایش داشت تا به جان آمده، خود طلب زیبایی کند. تحقق زیبایی چنان واضح است که حتی فردی چون هیپاس که مشهور است از سوفسطاییان بوده، در تأیید سخن سقراط مبنی بر اینکه زیبایی وجود واقعی دارد، می‌گوید: «البته، مگر تصور دیگری هم می‌شود کرد؟» (افلاطون، ۱۳۶۲، ص ۳۹۱). از همه اینها که بگذریم، انسان خود زیباآفرین و دست‌اندرکار هنر است و به‌سختی می‌توان از میان مصنوعات بشری، کالایی را پیدا کرد که جنبه هنری نداشته باشد (هاشم‌نژاد، ۱۳۹۲، ص ۲۳). بدین ترتیب زیبایی دارای وجود و واقعیت است. البته کیفیت وجودش می‌تواند موضوع بحث باشد.

۲-۲. عینیت زیبایی

کیفیت وجود زیبایی را می‌توان با این پرسش که «آیا زیبایی امری ذهنی و ذاتی است یا عینی و خارجی؟» پی‌گرفت. اگر امری ذهنی و ذاتی باشد، به تمایلات روانی شخص مُدرک مربوط می‌شود، نه

اینکه واقعاً در عالم خارج تحقق داشته باشد. بر پایه این دیدگاه اگر کسی درباره چیزی بگوید که «آن زشت است»، متهم به خطا نمی‌شود؛ زیرا صرفاً سلیقه خود را بیان کرده است و در عالم خارج چیز مستقلی وجود ندارد تا این جمله با آن سنجیده و در صورت عدم انطباق، به کذب و خطایش حکم شود؛ چیزی شبیه طعم‌ها و مزه‌ها که اگر کسی بگوید: «این غذا بدمزه است»، دیگری بدون ایجاد چالش با وی صرفاً می‌گوید: «ولی از نظر من خوشمزه است»؛ اما اگر زیبایی امری عینی باشد، آن‌گاه یک پرسش دقیق‌تر فلسفی مطرح می‌شود: آیا زیبایی از قبیل معقولات اولی مانند رنگ است که فرد خارجی دارد، یا مانند علیت، معقول ثانی فلسفی است؟ اگر معقول اولی باشد، یعنی عقل ما به واسطه حس و دیدنی‌ها پی می‌برد که در شیء زیبا مثل گل علاوه بر رنگ سرخ، یک صفت خارجی عینی دیگر به نام زیبایی هم وجود دارد و به عبارت دیگر، یعنی مفهوم زیبایی دارای مابازای خارجی است؛ اما اگر معقول ثانی فلسفی باشد، آن‌گاه زیبایی، عینی به معنای دارای موصوف خارجی است، نه دارای مابازای خارجی. مثلاً وقتی ظرف آب بر روی آتش قرار می‌گیرد، عقل ما با ملاحظه تأثیر حرارت آتش بر جوشیدن آب، صفت علت را به دست می‌آورد و آن را به آتش نسبت می‌دهد و همچنین جوشیدن آب را نیز معلول آن می‌یابد. چنان‌که ملاحظه می‌شود علیت، میان آتش و آب خارجی برقرار است؛ یعنی آتش در خارج، علت برای جوشیدن آب، باز هم در عالم خارج است و لذا خود علیت نیز صفت آتش در عالم خارج خواهد بود؛ اما برخلاف رنگ، مابازای مجزای خارجی ندارد؛ یعنی امری جداگانه در کنار آتش و جزئی علی حده از اجزای عالم نیست و البته این حالت از اهمیت و خارجیت آن نمی‌کاهد؛ بلکه مطابق حکمت متعالیه صدرالمتهلین، به عنوان وصف وجود، در قیاس با امور ماهوی از اصالت و عینیت مضاعف برخوردار است. زیبایی هم اگر مانند علیت، معقول ثانی فلسفی باشد، عقل در مواجهه با امر زیبا آن را به عنوان یک صفت عینی کشف می‌کند و در این صورت به عنوان وصف امر عینی و خارجی، خود نیز عینی خواهد بود؛ هرچند که مانند رنگ، مابازای مجزا و علی حده نداشته باشد (ر.ک: همان، ص ۳۲-۳۳؛ مطهری، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۹۶).

به یقین زیبایی، امری صرفاً ذهنی، درونی و مربوط به تمایلات روانی شخص مُدرک نیست؛ چنان‌که اگر آدمی و ذهن او نباشند، دریافتی به نام زیبایی هم مطرح نگردد و اینکه بیرون از ذات ما نه زشت باشد و نه زیبا؛ زیرا در این صورت شناخت روان انسانی یا روان‌شناسی، ما را از زیبایی‌شناسی بی‌نیاز خواهد کرد و علم‌الجمال امری زاید خواهد شد و به علاوه ذهن ما باید در مواجهه با تمام اشیای خارجی،

زیبایی بیابد و همچنین این زیبایی در همه موارد یکسان باشد؛ حال آنکه زیبایی‌شناسی به روان‌شناسی تحویل نمی‌یابد و همچنین تنها بخشی از اشیا که زیبایی در آن به نحو عینی تحقق دارد و آن هم نه به طور یکسان، ذوق زیبایی ما را تحریک می‌کنند (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۹۰). پس زیبایی و جمال نه امری ذهنی، بلکه عینی است. حال اگر عینی به معنای معقول اولی باشد، ماهیت خواهد بود و در این صورت باید جنس و فصل آن به دست آید و در مقام تعریف حقیقی ارائه شود؛ اما اگر زیبایی، معقول ثانی فلسفی باشد آن‌گاه ماهیت نیست و فاقد جنس و فصل خواهد بود و اگر بدیهی تلقی نگردد، برای شناساندن و تمایزش از امور دیگر باید از مفاهیمی در مقام جنس و فصل استفاده کرد.

۳. حقیقت زیبایی

پس از آشنایی با معنای لفظ زیبایی و آگاهی از وجود آن، نوبت به شناخت حقیقت معنایش با مای حقیقیه می‌رسد: «ما الجمال؟»؛ «زیبایی چیست؟». گرچه ظاهر این پرسش با پرسش مای شارحه یکسان است، اما این تفاوت را دارد که این پرسش پس از اذعان به وجود زیبایی مطرح می‌شود و از حقیقت شیء یعنی ماهیت موجوده می‌پرسد و لذا پاسخش تعریف حقیقی و همانا تصویری تفصیلی از حقیقت معنا و ماهیتش خواهد بود که معرکه آرای اندیشمندان مختلف است. شاید همین‌جا پرسشی به ذهن آید مبنی بر اینکه «اگر اذعان به وجود زیبایی امری بدیهی است، دیگر چرا تعریف و سخن در باب حقیقتش معرکه آرا باشد؟». در پاسخ می‌توان به امور مشابه دیگر اشاره کرد که با آنها محشوریم، اما نسبت به ماهیت و حقیقتشان اطلاع دقیقی نداریم؛ مانند الکتروسیته که اگر درمی‌نباشد، آدمی درمی‌ماند، ولی تصور و دریافت دقیقی از حقیقتش نداریم. حتی خود وجود که فیلسوفان می‌گویند:

مفهومه من أعرِفِ الاشیاءِ وکنهه فسی غایة الخفاءِ

(سبزواری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۹).

یعنی مفهوم آن از روشن‌ترین امور، ولی کنه حقیقتش در نهایت پوشیدگی است. وقتی وضع درباره وجود به عنوان بدیهی‌ترین امور چنین است، پس «تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل». بنابراین زیبایی هم می‌تواند چیزی مانند اینها باشد. لذا اذعان ضروری به تحقق مصداق زیبایی از ابهام حقیقتش نمی‌کاهد و در مقام توضیح همین حقیقت است که اختلاف سر برمی‌زند؛ اختلافی چندان درازدامن که از نزاع بر سر کج‌تابی تعریف‌ها و عدم وفاق بر تعریفی درست درمی‌گذرد و با تشکیک در تعریف‌پذیری آن، ذیل عنوان دیدگاه تعریف‌ناپذیری زیبایی جلوه می‌کند.

۳-۱. تعریف ناپذیری زیبایی

نظر به دشواری تعریف زیبایی، برخی اندیشمندان آن را از مقوله امور «یُدْرَکُ و لا یوصَفُ» برشمرده‌اند (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۶، ص ۹۸). از نظر بعضی دیگر نیز «زیبایی چنان لطیف است که از چنگ واژگان می‌گریزد و اسیر کلام نمی‌گردد» (خلیل جبران، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰). اریک نیوتن، زیباشناس و منتقد هنری معاصر می‌گوید:

جز در حدود یا مرزهایی بسیار مبهم، زیبایی را نمی‌توان توصیف کرد، و بنابراین نمی‌توان آن را به تعریف درآورد. همچنین نمی‌شود آن را کمّاً یا کیفیاً اندازه‌گیری کرد، و از این رو نمی‌توان آن را اساس علمی دقیق قرار داد. زیبایی همواره در برابر حملات رویاروی زیباشناسان چون سدی رخنه‌ناپذیر پایدار مانده است. از این رو مصلحت آن است که پژوهنده دزدانه قصد آن‌کنند و از پهلوی آن بتازد و از پشت بر آن دست یابد (نیوتن، ۱۳۶۸، ص ۶).

دشواری تعریف و ناکامی همه تعاریف در کسب توافق عمومی، دیدگاه تقلیل‌گرایانه صرف نظر از تعریف حقیقی و قناعت به صرف تمایز کلی را پیش نهاد. مطابق این نظریه، مشکل تعریف‌های زیبایی، ناشی از فقدان مفهومی مساوی و جامع برای آن در کسوت فصل مقوم و نبود وجه مشترک واحد میان مصادیق زیبایی است و لذا باید به کلی از تعریف حقیقی آن دل کند و در قالب نظریه شباهت خانوادگی، معتقد شد که هر یک از مصادیق زیبایی از مجموع اوصاف لذت‌بخشی، تناسب، ارزشمندی، اعجاب‌انگیزی، نیکی، سودمندی و نظایر آن با مصادیق دیگر زیبایی به تناوب در برخی از آنها اشتراک دارند و برخی دیگر را فاقد هستند؛ چندان‌که دو مصداق از امور زیبا یافت شوند که به‌رغم داشتن مشترکاتی با برخی مصادیق دیگر زیبایی، با یکدیگر هیچ وجه اشتراکی نداشته باشند، اما همچنان از خانواده زیباها باشند و زیبا خوانده شوند.

اشکال این دیدگاه آن است که در این صورت می‌توان امر نازیبا را نیز با صرف وجه اشتراکی دور و یا حتی فقدان وجه مشترک با امر زیبا، زیبا شمرد. به عبارت دیگر زیبایی باید مجموعه‌ای از ویژگی‌های مشترک را واجد باشد تا از نازیبایی متمایز گردد؛ وگرنه باید بتوان بدون توجه به تمایز مفاهیم، هر مفهومی را بر هر مصداقی حمل کرد، که خلاف حکم عقل است. شاید توضیح آلن گلدمن درباره «امر زیبا» مطلب را روشن‌تر سازد؛ آنجا که می‌گوید:

به راستی کوهن می‌پذیرد که کلمه «امر زیبا» معنادار است و کاربردهای موجهی دارد. به نظر می‌رسد که او به‌ناچار باید این را نیز بپذیرد که استفاده از این واژه تمایز معناداری بین آنچه

زیباست و آنچه نازیباست ایجاد می‌کند. اگر کاربرد این اصطلاح تمایز میان انواع ویژگی‌ها را نشان ندهد، آنگاه می‌توان پرسید پس این چه تمایزی است؟ مثلاً چگونه می‌توان بدون تمایز قائل شدن میان ویژگی‌های چند شیء میان خود آنها تمایز قائل شد؟ (گلدمن، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶).

به‌علاوه با استفاده از نقد واربرتن بر دیدگاه وایتز در باب تعریف هنر (ر.ک: واربرتن، ۱۳۹۳، ص ۹۳)، شاید بتوان در باب زیبایی هم این اشکال را مطرح کرد که این نظریه از توضیح نخستین کاربرد مفهوم زیبایی درمی‌ماند؛ زیرا می‌توان پرسید که وقتی هنوز امور زیبای متعددی شناسایی نشدند، بنا بر کدام ویژگی مورد اشتراک نزدیک یا دور، نخستین امر زیبا را زیبا می‌خوانید؟! به‌علاوه اگر بپذیریم که همه تلاش‌های پیشین برای تعریف زیبایی شکست خورده‌اند و حتی تبیین مبتنی بر نظریه مشابهت خانوادگی توضیحی معقول برای این ناکامی‌ها باشد، این بدان معنا نیست که نمی‌توان زیبایی را تعریف کرد؛ بلکه نهایتاً می‌رساند که تعریف‌ناپذیری زیبایی فقط یکی از فرضیه‌های ممکن است و هنوز راه برای ارائه تعریف درست مبتنی بر وجوه اشتراک باز است.

۳-۲. تعریف‌پذیری زیبایی

هرچند نظریه تعریف‌ناپذیری زیبایی در قالب شباهت خانوادگی صائب نمی‌نماید، اما نظر به دست‌کم دشواری زیبایی و اعتراف فیلسوف سترگی چون ابن‌سینا به اینکه رسیدن به تعریف حقیقی اشیا برای انسان مقدور نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۳۱)، آیا نباید با بیان «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل»، از پیگیری شناخت زیبایی صرف‌نظر کرد؟ شاید پاسخ سقراط حکیم به هیپاس را بتوان مؤید این مطلب دانست؛ آنجا که هیپاس درباره تعریف زیبایی می‌گوید: «یافتن این حقیقت مشکل نیست و من یقین دارم که اگر دمی خلوت کنم و در این مسئله به تفکر پردازم، خواهم توانست به بهترین وجهی زیبایی را تعریف کنم»، و سقراط پاسخ می‌دهد: «ای هیپاس، تو را به خدا گزافه‌گویی را کنار بگذار. می‌بینی یافتن حقیقت زیبایی تاکنون چه اندازه موجب دردسر ما شده است و من بیم آن دارم که به کلی بر ما خشمگین گردد و از دسترس ما دور افتد» (افلاطون، ۱۳۶۲، ص ۴۰۸-۴۰۹). وی گفت‌وگوی تقریباً طولانی خود با هیپاس را با این دستاورد و مثل مشهور در یونان پایان می‌دهد که «هر آنچه زیباست، دشوار است» (همان، ص ۴۳۰). بدیهی است که این دشواریابی اگرچه جهد بلیغ می‌طلبد، اما به معنای محال بودن تعریف زیبایی نیست و مساعی فیلسوفان سلف از جمله خود سقراط، گواهی روشن بر

صحت این مدعاست. وی در عین طرح اشکال بر تعاریف زیبایی برای دستیابی به تعریفی خدشه‌ناپذیر، معتقد بود که ناتوانی دیگران در ارائه تعریف، نشانگر ضعف آنهاست و نه ویژگی منطقی موضوع مورد بحث (واربرتن، ۱۳۹۳، ص ۷۶). چنان‌که پیش‌تر در بیان نیوتن ملاحظه کردیم، وی به‌رغم اشاره به تعریف‌ناپذیری زیبایی، پیشنهاد می‌کند که پژوهنده دزدانه قصد آن کند و از پهلو بر آن بتازد و از پشت بر آن دست یابد. پیشنهادی این‌گونه و نگارش کتابی با عنوان معنای زیبایی و بسط مقال در باب آن، اعترافی ناخواسته به تعریف‌پذیری زیبایی و مجوز تلاش برای تعریف آن است. تلاشی که گذشتگان انجام دادند و در پی آن تعاریفی عرضه داشتند.

۳-۲-۱. بررسی مهم تعاریف زیبایی: در اینجا شاید بتوان از «هل مرکبه» کمک گرفت که با پرسش از اوصاف و ویژگی‌های شیء، آن را بیشتر می‌شناساند؛ پرسش‌هایی بدین قرار که آیا زیبایی (محقق)، این یا آن چیز است؟ یا آیا فلان یا بهمان ویژگی را دارد؟ در آثار پیشینیان، برخی رسائل افلاطون مانند دیالکتیک (پرسش و پاسخ) سقراط با هیپاس به این سیاق ترتیب یافت. هیپاس در پاسخ به پرسش سقراط از حقیقت زیبایی، معتقد است که «دختر زیبا زیبایی است»؛ اما با این اشکال وی روبه‌رو می‌شود که من از حقیقت زیبایی پرسیدم، نه مصداق آن و همچنین انسان در مقایسه با زیبایی خدایان، زشت می‌نماید، حال آنکه من از زیبایی مطلق یعنی آنچه زیبایی همه چیز از اوست پرسش کردم نه زیبایی نسبی. هیپاس طلا را دارای چنین خاصیتی معرفی می‌کند؛ اما حکیم یونان در مقام نقض این تعریف به کاربرد عاج و نه طلا در ساخت مجسمه زیبای آتنا و نیز استفاده از سنگ در ساخت چشم آن اشاره می‌کند و وقتی با این پاسخ هیپاس روبه‌رو می‌شود که سنگ هم اگر متناسب به کار رود، زیباست، تأکید می‌کند که پس «تناسب، عامل زیبایی است». در این صورت ملاغه ساخته شده از چوب انجیر چون به آتش بوی خوش می‌دهد؛ به ظرف آسیب نمی‌رساند؛ محتوای آن را نمی‌ریزد و موجب خاموش شدن آتش نمی‌شود، برای پخت آتش متناسب‌تر از ملاغه طلائی است و لذا باید زیباتر از آن باشد! سپس هیپاس با اشاره به اینکه تو در تعریف زیبایی دنبال چیزی می‌گردی که هیچ‌گاه و هیچ‌جا و از نظر هیچ‌کس زشت ننماید، می‌گوید به اعتقاد من «همیشه و همه جا و برای همه کس زیباست که توانگر، تندرست و در میان مردمان محترم باشد. به سن پیری رسد و پدر و مادرش را با سربلندی و افتخار به خاک سپرد و چون دوران عمر او نیز سپری شود، فرزندان او را با حرمت به خاک بسپارند». سقراط با تذکر اینکه از مصداق‌ها گفتید، تأکید می‌کند که موضوع خاکسپاری درباره فرزندان خدایان و خود خدایان، ممکن نیست و بنابراین نمی‌شود برای همه، زیبا یعنی مطلق باشد. هر دو دوباره به مفهوم تناسب توجه

می‌کنند و سقراط می‌پرسد: «آیا تناسب امری است که وقتی با چیز دیگری جمع شود، موجب می‌گردد که آن چیز واقعاً زیبا شود یا صرفاً زیبا به نظر آید؟». هیپیا با پذیرش شق اخیر، یعنی زیبا به نظر آمدن، سقراط را بدین نتیجه می‌رساند که پس تناسب در مقابل زیبایی، خدعه و فریبی بیش نیست. در برابر تصحیح پاسخ از سوی هیپیا مبنی بر اینکه «تناسب موجب می‌شود که شیء هم زیبا باشد و هم زیبا بنماید»، سقراط پاسخ می‌دهد که محال است که آنچه واقعاً زیباست، زیبا جلوه نکند؛ زیرا بنا بر تعریف، آنچه موجب زیبا جلوه کردن می‌شود در آن هست. پس تناسب نمی‌تواند معادل معنایی زیبایی باشد. آیا زیبایی عبارت از سودمندی است؟ چنان‌که می‌گوییم چشمان بی‌نا و اندامی برای دویدن یا کشتی گرفتن زیباست؛ یعنی «هرچه را سودمند باشد و منظوری را که برای آن ساخته شده برآورد، زیبا می‌خوانیم و مقابل آن را زشت می‌شماریم». سقراط با این اشکال که پس توانایی و چیزهایی که برای منظوره‌های بد مفیدند هم باید زیبا تلقی شوند، به مغایرت زیبایی و سودمندی حکم می‌کند. حتی اگر گفته شود «توان و اسباب و اشیا، وقتی برای منظوره‌های نیک سودمند باشند، یعنی وقتی حقیقتاً سودمند باشند، زیباست»، تازه در این صورت، زیبایی علت نیکی یا خوبی می‌شود و نظر به مغایرت علت با معلول، زیبایی هم غیر از نیکی خواهد بود. در این مرحله سقراط از خطوطی که به ذهنش خبر می‌دهد؛ یعنی «زیبایی آن است که خوشایند باشد و از راه چشم و گوش درک شود». وی در مقام ارزیابی این تعریف، علت زیبایی دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها را لذت‌بخشی آنها نمی‌داند؛ زیرا در این صورت همه لذت‌بخش‌ها مثل خوردنی‌ها و بوییدنی‌ها هم باید زیبا باشند، حال آنکه اینها به این صفت وصف نمی‌شوند. همچنین ویژگی ادراک از راه گوش، نمی‌تواند عامل زیبایی باشد؛ زیرا در آن صورت، دیدنی‌ها نباید زیبا باشند و نیز ادراک از راه چشم عامل زیبایی نیست، زیرا در این صورت نیز شنیدنی‌ها دیگر زیبا نخواهند بود؛ حال آنکه طبق تعریف باید زیبا باشند. سقراط با باطل خواندن این تعریف، رو به هیپیا می‌گوید که باید بگوییم: «زیبایی این لذت‌ها بدان سبب است که زیان ندارند و بهترین لذات‌اند». وی پس از موافقت هیپیا با این تعریف می‌گوید پس تعریف شما از «زیبایی، لذاتی است که سودمند باشند»؛ اما آیا سودمند چیزی نیست که ایجاد نیکی می‌کند و مگر لحظه‌ای پیش ثابت نکردیم که آنچه ایجاد می‌کند، غیر از آن است که ایجاد می‌شود و این دو یکی نیستند و اگر فرض کنیم که زیبایی غیر از نیکی است، آن وقت ناچار می‌شویم بگوییم که چیز زیبا، نیک نیست. در اینجا دیگر کاسه صبر هیپیا لبریز می‌شود و می‌گوید: آنچه واقعاً زیبا و گران‌بهاست، این است که شخص بتواند در

دادگاه‌ها و اجتماعات، خطبه‌ای غرا ایراد و به موجب آن منافع خود و دوستانش را حفظ کند، نه طرح گفت‌وگویی بی‌حاصل مانند این. سقراط با اشاره به اینکه وقتی نمی‌دانی زیبایی چیست، از کجا می‌توانی دانست که خطبه‌ی زیبا کدام است، حاصل خود از این گفت‌وگو را چنان‌که گذشت، پی‌بردن به معنای این مثل معروف می‌داند که «هر آنچه زیباست، دشوار است» (ر.ک: افلاطون، ۱۳۶۲، تلخیص ص ۳۹۲-۴۳۰). بدین ترتیب زیبایی عبارت از مصادیق آن یعنی انسان زیبا، طلا، عاج و نظایر آن نیست. همچنین زیبایی همان تناسب، سودمندی، نیکی و لذتمندی نیست.

مفاهیم نزدیک به زیبایی در آثار معاصران نیز ارزیابی شد. نخستین آنها مفهوم «لذت» است؛ زیرا هر امر زیبایی همواره لذت‌بخش است. البته با قدری دقت روشن می‌شود که هرچند زیبایی معمولاً با لذت همراه است، میان آن دو این‌همانی برقرار نیست و زیبایی عبارت از لذت نیست؛ زیرا چه بسا چیزی خوشایند و لذت‌بخش باشد، اما لزوماً زیبا نباشد؛ مانند پیروزی بر دشمن در جنگی سخت و خونین که به‌رغم لذت‌بخش بودن با رنج و آلام فراوان همراه است. بسا هم چیزی زیبا باشد، اما لذت‌بخش نباشد؛ مانند آنجاکه یک پرده‌نقاشی زیبا، در عین زیبایی، شکلی را مجسم کند که در ما حس نفرت برانگیزد. آیا زیبایی، ارزش است؟ به‌روشنی می‌بینیم که هر امر زیبایی برایمان دارای ارزش و مطلوبیت است؛ اما آیا هر چیزی که ما برای آن نسبت به امور دیگر رجحان قایلیم و برایمان ارزش دارد، ضرورتاً زیبا هم هست؟ در اینجا دیگر نمی‌توان پاسخ مثبت داد؛ زیرا بسا وسایل و متعلقات زندگی ماکه مستهلک شده و زیبایی خود را از دست داده باشند، اما هنوز برایمان قابل استفاده، مطلوب و باارزش به‌شمار آیند. پس زیبایی ارزش هم نیست. حال که زیبایی، لذت و ارزش نیست، آیا به واسطه‌ی اعجاب‌انگیزی‌ای که دارد، عبارت از شگفتی، یعنی مکث ذهن در مواجهه با خلاف‌آمد روند معمول نیست؟ خیر؛ زیرا هرچند زیبایی وقتی شدید باشد با نوعی شگفتی و تعجب همراه است، اما همیشه چنین نیست. مثلاً زیبایی در حد معمول لزوماً شگفت‌انگیز نیست و حتی از سوی دیگر پیش می‌آید که شگفتی با نقطه‌ی مقابل آن یعنی زشتی همراه گردد؛ مانند وقتی که از والدینی به غایت زیبا، فرزندی زشت‌سیمما متولد شود. لذا زیبایی، شگفت‌انگیزی هم نیست. پس آیا زیبایی، عالی به معنای دربردارنده‌ی کمال و کارایی درخور است؟ پاسخ در اینجا نیز منفی است؛ زیرا مثلاً یک عمارت می‌تواند دربردارنده‌ی تمام فضاهای لازم برای مسکن باشد و بدین معنا عالی و درعین‌حال زیبا باشد. ضمناً می‌توان عمارتی را در نظر گرفت که عالی باشد، اما زیبا نباشد و برعکس زیبا باشد، ولی عالی نباشد (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴-۱۸۸؛ کروچه، ۱۳۸۶، ص ۵۷).

جدول ۱: اهم تعاریف زیبایی و اشکالات آن

مثال نقض	اشکالات تعاریف	تعریف زیبایی	
			افلاطون (مورد سقراط و هippiاس) قدما
زیبایی انسان نسبت به زیبایی خدایان (یا خدای ادیان)	اولاً ذکر مصداق است و نه تعریف و ثانیاً زیبایی از این نوع، نسبی است.	دختر زیبا، زیبایی است.	
کاربرد عاج به جای طلا در ساخت مجسمه زیبای آتنا	اولاً ذکر مصداق است و نه تعریف و ثانیاً بدیل کارکردی دارد.	طلا، زیبایی است.	
تناسب ملاغه چوبی در آشپزی موجب رجحان زیبایی آن بر ملاغه طلایی نیست.	تناسب معیار مطلق برای زیبایی نیست (عروض نسبت در زیبایی).	تناسب، زیبایی است.	
مرگ در مورد خدایان (و خدای ادیان) مصداق ندارد.	امور مذکور معیار مطلق برای زیبایی نیستند (عروض نسبت در زیبایی).	زندگی در توانگری، تندرستی، مرگ و خاکسپاری افتخارآمیز، زیبایی است.	
[شکافت اتم برای کشتار بشر، سودمند اما نازیباست]	آنچه برای اهداف بد سودمند است نیز باید زیبا باشد.	سودمندی، زیبایی است.	
[تفاوت ابر با باران به‌رغم علیت برای آن]	زیبایی به عنوان علت نیکی، مغایر با آن است.	نیکی (سودمندی برای اغراض نیکی)، زیبایی است	
ادراکات چشایی، بساوی و بویایی را شامل نمی‌شود.	عدم اختصاص لذتمندی به ادراکات دیداری و شنیداری و نیز عدم امکان معیاربودگی هریک به تنهایی	خوشایندی و لذت حاصل از راه چشم و گوش، زیبایی است.	
پیروزی در جنگ خونین که لذتبخش است اما زیبا نیست.	به‌رغم داشتن مصداق مشترک، برخی لذت‌بخش‌ها، زیبا نیستند و برخی امور زیبا هم لذت‌بخش نیستند.	لذتمندی، زیبایی است	مورد علامه محمدتقی جعفری معاصران
تصویر زیبا از دشمن که تنفرآور است			
برخی وسایل زندگی که با مرور زمان از زیبایی آنها کاسته می‌شود، اما همچنان ارزشمند هستند.	هرچند امور زیبا ارزشمند هستند، اما هر ارزشمندی لزوماً زیبا نیست.	ارزشمندی، زیبایی است.	
گل‌های کاشته‌شده در باغچه خانه زیبایند، ولی اعجاب‌انگیز نیستند.	به‌رغم داشتن مصداق مشترک، اعجاب‌انگیزی با نقیض زیبایی هم قابل جمع است.	اعجاب‌انگیزی، زیبایی است.	
ساختمانی که از لحاظ عملکرد عالی است ولی زیبا نیست و بالعکس.	هرچند برخی عالی‌ها زیبایند، اما هر عالی‌ای زیبا نیست.	عالی (به معنای کارایی)، زیبایی است.	

گرچه هریک از تعریف‌های ارائه شده برای این بود که نشان دهد زیبایی چیست، اما نظر به اشکالات پیش‌رو تاکنون تنها معلوم شد که آن، چه چیز یا چیزهایی نیست؛ یعنی این حرکت ایجابی مآلاً به نتیجه‌ای سلبی انجامید که البته در حد خود برای ایضاح موضوع مؤثر است و کمک می‌کند تا امر مشتبه نشود و چیز دیگری به جای آن اخذ نگردد؛ اما به ما نمی‌گوید که زیبایی دقیقاً چیست. لذا مواجهه‌ای کاملاً ایجابی لازم است؛ یعنی باید دید که زیبایی، واقعاً چه چیزی هست. برای این منظور وقتی به بازبینی خاستگاه این مفهوم یعنی حوزه کاربردش می‌پردازیم، می‌بینیم که مردم زیبایی را نخست درباره مرئیات و مبصرات به کار برده‌اند. هر آنچه را که از دیدنش لذت می‌برند زیبا می‌خوانند و هر چیزی را که از دیدنش ناراحت می‌شوند، زشت می‌شمارند.

برخی اندیشمندان احتمال می‌دهند که آشنایی انسان با معنای حُسن و زیبایی، نخست از راه مشاهده آن در هموعان صورت گرفته باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰). و حتی محققى مانند رید، بهترین تعریف زیبایی را وحدت روابط بصری در مدرکات حسی ما می‌داند (رید، ۱۳۷۴، ص ۳). سپس این مفهوم به مسموعات هم توسعه یافت، اما به دیگر محسوسات مانند بوئیدنی‌ها، چشیدنی‌ها و لمس‌کردنی‌ها اطلاق نمی‌گردد. مثلاً به آهنگ که امری شنیدنی است، صفت زیبا اطلاق می‌شود، ولی در وصف بو، از زیبا استفاده نمی‌شود و از آن به بوی خوش تعبیر می‌گردد. مفهوم زیبایی اگرچه به دیگر محسوسات اطلاق نشد، اما از امور دیدنی و شنیدنی به امور غیر محسوس مانند شعر، اندیشه و خُلق زیبا توسعه یافت (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۰، ص ۳۲). کاربرد این مفهوم حتی از طبیعت و انسان هم فراتر رفت. در اندیشه یونانی خدایان نسبت به انسان به اتصاف زیبایی سزاوارتر بودند و خدای ادیان توحیدی نیز به عنوان خالق کل و جامع جمیع کمالات، زیبا و زیباآفرین است. البته این‌گونه توسعه از حوزه محسوسات به امور معقول، معمول است و از این حیث اشکالی ندارد. بدین ترتیب زیبایی هم طیف وسیعی از موجود مادی در مجموعه ممکنات تا مجردات و حتی واجب‌الوجود را دربر می‌گیرد و لذا ارائه تعریفی جامع از آن، چندان آسان نمی‌نماید.

شاید تعریف ارسطو، خَلْفِ افلاطون و واضع علم منطق دارای چنین شمولی باشد. وی در کتاب *مابعدالطبیعه* معتقد است که صور اصلی زیبایی را نظم، همسازی و روشنی تشکیل می‌دهد و در فن شعر (بوطیقا) نیز زیبایی را موضوع اندازه و نظم می‌شمارد؛ اما در رساله *خطابه* می‌گوید که زیبا آن خیری است که چون خیر است، مطبوع و خوشایند است (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۹۳ و ۴۹۴).

ولادیسلاو تاتارکویچ در مقام توضیح تعریف اخیر که جامع‌تر می‌نماید، معتقد است که از نظر ارسطو، زیبایی چیزی است که به خودی خود ارزشمند است و در عین حال لذت می‌بخشد. وی ویژگی اول یعنی ارزش ذاتی را جنس و ویژگی دوم یا همان لذت بخشی را فصل مطرح در تعریف می‌داند و معتقد است که در این تعریف، زیبایی با لذت مرتبط، اما با سودمندی متفاوت است؛ زیرا ارزش زیبایی، ذاتی است؛ درحالی‌که ارزش سودمندی از نتایج ناشی می‌شود (تاتارکویچ، ۱۳۸۹، ص ۶۴-۶۶).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، تعریف ارسطو مبنی بر «ارزشمند لذت بخش»، به‌رغم شمول بیشتر، از مفاهیمی سامان یافت که با زیبایی ناهمسان‌اند و لذا مطابق مباحث پیشین، به سرنوشت تعاریف دیگر دچار است. تعاریفی که با همان صورت و بدون کار اضافه‌روی آنها، انتظار لازم را بر نمی‌آورند.

۳-۲-۲. رهیافت‌های قابل طرح برای کسب تعریف زیبایی: کثرت تعاریف و اشکالات آنها شاید این نکته را که زیبایی از مقوله یدرک و لا یوصف است، فرایاد آورد؛ به‌ویژه اینکه فردی چون هیپاس نظیر زمان قبل از محاوره به گفته خودش بی حاصل با سقراط، همچنان خطبه غرایش را ایراد می‌کند، مورد تشویق حضار قرار می‌گیرد (که این خود حاکی از درک غنا و زیبایی خطابه‌اش از سوی آنهاست) و به واسطه آن منافع خود و دوستانش را تأمین می‌کند؛ درحالی‌که سقراط بیچاره هنوز در پیچ و خم دست‌وپا کردن تعریف برای زیبایی است. آیا هنوز هم باید با سرسختی در جست‌وجوی تعریف زیبایی بود؟! بلی؛ زیرا ادراک زیبایی برخلاف رنگ کردن، بستن پیچ و مهره یا چیدن و نظایر آن صرفاً از امور مهارتی نیست، بلکه از مقوله شناخت و آگاهی است و لذا نمی‌شود پذیرفت که فردی از چیزی آگاه باشد، اما آن را هیچ نشناسد و راه توصیفش به کلی بر او بسته باشد. بنابراین لازم است در کنار ادراک‌پذیری زیبایی، نظر به معرفت‌بودگی‌اش، مفاهیم بسته فشرده و نهفته در آن گشوده شوند و در قالب یکی از رهیافت‌های ذیل در توصیف و تعریفش عرضه گردند:

۳-۲-۲-۱. تثبیت تعریف پیشین: این کار می‌تواند به صورت دفاع از تعریف منظور، در قالب نقد اشکال و یا ارائه پاسخ به آن انجام گیرد. در این صورت اشکال یا اشکالات مورد بحث، وارد به‌شمار نمی‌آید و تعریف مدنظر بلاعیب دانسته، و بر درستی‌اش تأکید می‌شود. مثلاً در برابر تعریف زیبایی به لذت بخشی و در مقام ذکر مثال نقض مبنی بر مغایرت لذتمندی و زیبایی، پیروزی بر دشمن، لذت بخش اما خونین بودن آن نازیبا تلقی می‌شد و نیز تصویر هنرمندانه از چهره زیبای دشمن، زیبا دیده می‌شد اما به دلیل دشمن بودن، لذت بخش به‌شمار نمی‌آمد. در مقام نقد این اشکال، البته اگر مناقشه در

مثال به‌شمار نیاید، می‌توان گفت که زخم حاصل در دفاع از وطن یا جهاد فی سبیل‌الله نه تنها نازیبا نیست، بلکه می‌تواند بسیار زیبا هم باشد. به‌علاوه، صورت زیبا هرچند از دشمن، همچنان می‌تواند مانند پیش از آگاهی نسبت به دشمنی‌اش زیبا و لذت‌بخش باشد، اما تنفر مذکور به سیرت یا عملکرد او ارجاع داده شود. به عبارت دیگر، مصادیق زیبا یا اگر بتوان گفت، فرد بالذات زیبایی، در همه حال زیباست و به لحاظ زیبایی‌اش لذت‌بخش خواهد بود. بدین صورت ممکن است اشکال برطرف و تعریف پیشین تثبیت شود.

۲-۲-۳. تقویت تعریف پیشین: در این رهیافت ضمن پذیرش اشکالات، به دلالت آنها ضعف تعریف برطرف و تعریف پیشین ترمیم و تقویت می‌شود. مثلاً تأثیر نظم یا taxis، اندازه یا metriotes و تقارن یا symmetria در خلق زیبایی همواره مورد توجه اندیشمندان از فیثاغورس تا افلاطون، ارسطو و نیز فیلسوفان دوران میانه و معاصر بوده و هست؛ اما چنان‌که در محاوره هیپاس دیدیم، ناکارآمدی این معیار برای همه موارد یا عروض نسبت در آن، مورد اشکال بود. در اینجا شاید بتوان با دقت در مفهوم نظم و تناسب به ترمیم تعریف مذکور پرداخت. مثلاً همان‌گونه که فلاسفه الهی از جمله صدرالمتألهین و علامه طباطبائی به‌رغم نظر زیست‌شناسان، تغذیه، تنفس و رشد را نه از عوامل حیات، بلکه صرفاً از لوازمش، آن‌هم تنها در مادیات دانستند و بارزترین نشانه حیات همانا علم و قدرت را در تعریفش لحاظ کردند و در پی آن مفهوم زنده یا حی به صورت مشکک بر هر یک از گیاه، حیوان، انسان، فرشتگان و خداوند به میزان برخوردار بودن آنها از علم و قدرت اطلاق شد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۱۸۱)؛ در اینجا نیز نظم و تناسب اجزاء، تنها از لوازم زیبایی در مادیات است و بارزترین نشانه زیبایی مثلاً لذت عمیق و ارزشمند در تعریف آن لحاظ می‌گردد. بدین ترتیب زیبایی که در حوزه محسوسات و مادیات، مستلزم نظم و تناسب است، می‌تواند به صورت مفهومی مشکک بر همه موجودات زیبا باگستره‌ای از ملک تا ملکوت و بر وجود اقدس اله جل و علا اطلاق گردد. شاید بتوان خود مفهوم نظم را نیز توسعه داد؛ به‌گونه‌ای که مثلاً در جسمانیات، در قالب نظم و تناسب اجزاء، و در امور معنوی نظیر شعر زیبا به صورت تناسب حروف، کلمات، وزن و قافیه و نیز علو مضامینش، در حوزه اخلاق زیبا در کسوت حد وسط میان افراط و تفریط و فراتر از همه در باب خداوند سبحان به صورت تقدم رحمت الهی بر غضب او و یا در قالب تناکح اسما و نسبت صفات جمال و جلال در خلق بهترین جهان ممکن و ربوبیت و هدایت آن به سوی کمال مطلوب در نظر گرفته شود و

بدین ترتیب نظم به معنای زیبایی از موجود مادی تا ذات مقدس ربوبی را دربر بگیرد.

۳-۲-۳. **تعریف مؤلف از جنس و فصل مرکب:** نخست باید توجه داشت که خود ابن‌سینا به‌رغم اذعان به عدم اکتساب فصل حقیقی، به تعریف اشیا می‌پرداخت و حتی در باب حدود و تعریفات، کتاب نوشت. البته در تأیید نظرش مبنی بر معذوریت رسیدن به فصل حقیقی اشیا، می‌توان به وجهه ملکوتی آنها اشاره کرد. موجودات عالم مطابق آموزه‌های دینی، دو وجهه مُلکی و ملکوتی دارند. لایه زبرین یا همان رویه‌ای از آنها که ما با آن در تماسیم، نمودار وجهه ملکوتی شان، و لایه زیرین که از دسترس حواس ما خارج است و در حوزه امور غیبی قرار می‌گیرد، وجهه ملکوتی آنهاست. حقیقت اشیا، گستره‌ای از ظاهرترین رویه و وجهه ملکوتی تا باطن‌ترین لایه و وجهه ملکوتی آنها را شامل می‌شود؛ اما فلاسفه که از ابزار شهود محروم‌اند، با ابزار عقل تنها توان تحلیل وجهه مُلکی اشیا را دارند که البته این خود غنیمتی است. لذا فیلسوف سترگی چون ابن‌سینا همانند فلاسفه دیگر، گرچه نه اصل حقایق، اما بارزترین و خاص‌ترین ویژگی برآمده از حقایق اشیا را اخذ می‌کند و در مقام فصل اشتقاقی و منطقی برای شناساندن آنها به کار می‌برد. درباره زیبایی هم می‌توان به همین شیوه عمل کرد. همان‌گونه که برای انسان با استفاده از مفهوم عام حیوان در مقام جنس و مفهوم مساوی ناطق به عنوان بارزترین و متمایزکننده‌ترین ویژگی‌اش در مقام فصل، تعریفی به صورت «انسان، حیوان ناطق است»، سامان می‌یابد، در تعریف زیبایی هم از مفهومی عام نظیر لذت‌بخشی و مانند آن به عنوان جنس و مفهومی دیگر حاصل از بارزترین ویژگی زیبایی در کسوت فصل منطقی استفاده می‌شود. البته اگر این امر محقق گردد، بسیار مستحسن است؛ اما تمام مشکل، فقدان همین مفهوم مساوی به عنوان متمایزکننده‌ترین ویژگی برای آن است. برای انسان مفهومی مساوی نظیر ناطق قابل اکتساب است که هر آنچه انسان بر آن صدق می‌کند، ناطق هم صدق می‌کند و هر چیزی که انسان بر آن صادق نیست، ناطق هم صدق نمی‌کند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان گفت: «هر انسانی ناطق، و هر ناطقی انسان است» و بدین صورت مفهوم ناطق در کنار مفهوم جنسی حیوان، تعریفی تمام‌عیار خواهد بود؛ اما برای زیبایی، مفهومی مساوی به دست نیامد و مجموع مفاهیم نزدیک، نسبت به آن یا مانند لذت‌بخشی اعم مطلق‌اند و یا مانند شگفت‌انگیزی اعم من وجه‌اند. مثلاً می‌توان گفت که هر زیبایی لذت‌بخش است، ولی دیگر نمی‌توان گفت که هر لذت‌بخشی زیباست. همچنین برخی زیباها (و نه هر زیبای معمولی) که درجات بالایی از زیبایی را واجدند، شگفت‌انگیزند و نیز برخی شگفت‌انگیزها (که زیبایی، برانگیزنده آنهاست و نه زشتی)، زیبا نیستند؛ نه اینکه تمام امور شگفتی‌آفرین زیبا باشند.

پس زیبایی مفهوم واحدی همسنگ خود ندارد تا در تعریفش به کار آید؛ اما شاید بتوان درباره‌اش همانند مفهوم «حیوان» که در تعریفش از جنس مرکب «جسم نامی (نموکننده)» و فصل مرکب «حساس متحرک بالاراده» استفاده شد، عمل کرد. مثلاً مفهوم عام «لذت‌بخشی» که علاوه بر زیباها غیر آنها را نیز دربر می‌گیرد، به عنوان جنس و از مفهوم مرکب «ارزشمند شگفت‌انگیز» در کسوت فصل استفاده شود؛ زیرا امور ارزشمندی که مستهلک شده‌اند، دیگر لذتمندی لازم را ندارند و شگفتی‌ای که تحت تأثیر زشتی برانگیخته شود، دیگر ارزشمند و همراه با لذت نیست. به این ترتیب «ارزشمند شگفت‌انگیز»، به عنوان مفهومی جنس، لذت‌بخش‌ها را به دو قسم ارزشمند شگفت‌انگیز و غیر آن تقسیم می‌کند و با تعیین بخشی به قسم اول، یک رگه مفهومی معادل با زیبایی را تشکیل می‌دهد.

به نظر می‌رسد رهیافت‌های اول و دوم به دلیل عدم وجود مفهوم مساوی با زیبایی چندان راهگشا نباشند. در نخستین مثال مورد بررسی، اگرچه تعریف، جامع همه مصادیق زیبایی از جمله چهره زیبای دشمن است، اما مانع لذت‌بخش‌هایی که زیبا نیستند، نمی‌شود. در مثال مورد بررسی در رهیافت دوم، علاوه بر اینکه مفهوم نظم و تناسب با انتزاعی‌سازی و مجردانگاری از کاربرد عرفی آنها بسیار فراتر می‌رود، اساساً موضوع از حوزه زیبایی‌شناسی به عرصه‌هایی دیگر چون اخلاق، الهیات و عرفان کشیده می‌شود که خود معرکه‌آرای جدیدی است. به علاوه قطع نظر از تفاوت معنایی تناسب در مادیات و مجردات، وجود مفهوم واحد جنسی و فصلی (نظیر عالم قادر برای حیات) در تعریف زیبایی که به نسبت در تمام مراتب آن حضور داشته باشد، مانند رهیافت پیشین همچنان در معرض اشکالات پرشمار سابق است.

رهیافت سوم بدین سبب رجحان می‌یابد که وقتی مفاهیم نزدیک به زیبایی نسبت به آن اعم مطلق یا منوجه هستند، تعریف مرکب با استفاده از قیود مفهومی بهتر می‌تواند شرط جامع و مانع بودن را تدارک نماید. این تعریف، مصادیق معمول زیبایی تا بالاترین سطح آن را در خالق زیبایی‌ها دربر می‌گیرد؛ ادراک همان زیبایی که در تجربه دینی، یعنی مواجهه با امر قدسی، از آن به لذت شدید و ارزشمند آمیخته با عظمت و تحیر تعبیر می‌گردد. در مقابل، هرچه از میزان زیبایی کاسته شود، شگفتی و تحیر هم کاهش می‌یابد، اما برخلاف اشکالی که پیش‌تر مطرح شده بود، مبنی بر اینکه «زیبایی‌های معمول فاقد اعجاب‌انگیزی هستند»، هرگز شگفتی‌آوری آنها به صفر نمی‌رسد؛ وگرنه اساساً انسان را جذب نمی‌کردند و زیبا به شمار نمی‌آمدند.

ممکن است اشکال شود که بر پایه این تعریف، آن دسته از مُدرکات حوزه‌های بویایی، چشایی و

بساوایی که لذت‌بخش، ارزشمند و شگفت‌آورند، باید بر خلاف عرف رایج زیبا به شمار آیند. شاید بتوان با استفاده از ترادف الفاظ «زیبا» و «خوش» در حوزه شنیدنی‌ها به پاسخی قانع‌کننده رسید. اگر از فردی معمولی خواسته شود که یک بار صدای زیبا و بار دیگر نوای خوش را وصف کند، توصیف او در هر دو مورد یکسان خواهد بود؛ و این یعنی الفاظ «زیبا» و «خوش» دارای یک معنا و کاربرد هستند. لذا در موارد بوی خوش، طعم خوش و حتی سطح لطیف نیز که لذتی همراه با ارزشمندی و شگفتی‌آفرینی حاصل می‌شود، هریک می‌توانند مصداق زیبایی در حوزه مربوطه و در زمره افراد مغفول باشند، نه اغیار و موارد نقضی بر تعریف مذکور. در واقع به عنوان لوازم و تداوم کاربرد لفظ زیبا در باب دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها توسط عرف عام، جا دارد که این لفظ درباره بوئیدنی‌ها، چشیدنی‌ها و حتی لمس‌کردنی‌ها به سبب تشابه اثر به کار رود؛ هرچند که عرف عام به جای وصف زیبا از مترادفش استفاده کرده باشد. البته ممکن است کسی با تعریف ارائه‌شده مبنی بر «لذت‌بخش ارزشمند شگفت‌انگیز» موافق نباشد و تعریف مرکب دیگری پیش نهد و یا رهیافت‌های دیگری را بیازماید که در حد خود می‌تواند حایز اهمیت هم باشد.

نتیجه‌گیری

بنا بر آنچه گذشت، انسان به عنوان کاشف و خالق زیبایی به نحو بدهات و ضرورت بر تحقق آن حکم می‌کند. بنا به ادله پیش‌گفته، نحوه وجود زیبایی خواه در قالب امر ماهوی و معقول اولی و خواه در کسوت معقول ثانی فلسفی، ذهنی و درونی یا «subjective» نیست، بلکه عینی و خارجی یا «objective» است. البته نیک روشن است که وجود انسان و ذهن او به عنوان فاعل شناسا برای دریافت و تفسیر زیبایی لازم است، اما این بدان معنا نیست که اگر انسان نباشد، بساط زیبایی از عالم برچیده می‌شود. با اینکه زیبایی امری محقق و عینی است، اما حقیقتش نامکشوف و تعریف‌های ارائه‌شده حتی توسط فیلسوفان و زیبایی‌شناسان سترگ، چون بنایی باشکوه اما شیشه‌ای، دستخوش اشکالات پرشمار است؛ چندان ناامیدکننده که شائبه تعریف‌ناپذیری زیبایی و توصیف‌نه‌چندان دقیق آن را در قالب نظریه شباهت خانوادگی برانگیخت؛ نظریه‌ای که سنگ بنایش بر باتلاق تعریف‌ناپذیری زیبایی نهاده شده است و از توضیح دقیق نخستین کاربرد مفهوم زیبا و تمایزش با امور نازیبا درمی‌ماند. لذا دیدگاه بدیل آن، یعنی تعریف‌پذیری زیبایی قوت می‌یابد؛ زیرا به نظر می‌رسد مشکلات تعریف‌های زیبایی نه از

تعریف‌ناپذیری آن، که مربوط به نقص خود تعریف‌هاست. لذا تلاش اندیشمندان سلف و خلف برای تدارک تعریف خردپذیر و همه‌پسند از زیبایی، راهی بدون بن‌بست و قابل پویش می‌نماید. برای طی طریق و ارائه تعریفی کامل، سه رهیافت کلی قابل دسته‌بندی است:

۱. تثبیت تعریف پیشین: به این صورت که از میان تعاریف مطرح، تعریف کم‌اشکال‌تر و قابل دفاع‌تر، انتخاب و ضمن نقد رد اشکالات مطرح‌شده، بر درستی‌اش تأکید و به عنوان تعریف قابل قبول و صائب باز معرفی شود؛

۲. تقویت تعریف پیشین: یعنی از میان تعاریف موجود، تعریفی که نظر به اشکال مطرح، قابل ترمیم است، به گونه‌ای که اشکالات جدیدی برنینگیزد، انتخاب و ضمن رفع نقص مدنظر، به عنوان تعریف مقبول ارائه گردد؛

۳. تعریف مؤلف از جنس و فصل مرکب: در صورت عدم قابلیت تعریفی از تعاریف پیشین برای تثبیت و یا تقویت و عدم امکان تعریفی با مفاهیم واحد، از مفاهیم نزدیک به زیبایی، رگه یا رشته‌ای مفهومی مساوی با آن به صورت جنس و فصل مرکب تنظیم، و به عنوان تعریف ارائه شود. نگارندگان با انتخاب مفهوم «لذت‌بخشی» به عنوان جنس و فصل مرکب «ارزشمند شگفت‌انگیز»، تعریف «لذت‌بخش ارزشمند شگفت‌انگیز» را پیشنهاد می‌کنند که مطابق تبیین ارائه‌شده، به نظر می‌رسد تعریفی جامع و مانع است.

جدول ۲: نتیجه کلی

موضوع	تفصیل موضوع	مصادیق و تعاریف
هستی زیبایی	مقام ثبوت و تحقق	اصل تحقق
		کیفیت تحقق
	مقام اثبات و شناخت	تصدیق به وجود زیبایی، بدیهی و دست‌کم قریب به بدیهی و متواتر است.
چیستی زیبایی	معنای زیبایی	زیبایی حُسن، نیکویی و جمال است.
	حقیقت زیبایی	زیبایی، لذت‌بخش ارزشمند شگفت‌انگیز است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *شفا - المنطق*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تصحیح جمال الدین میردامادی، چ سوم، بیروت، دارالفکر.
- افلاطون، ۱۳۶۲، *چهار رساله*، ترجمه محمود صناعتی، چ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- تاتارکویچ، ولادیسلاو، ۱۳۸۹، «زیبایی شناسی ارسطو»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۶۰، ص ۶۶-۶۲.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۸، *زیبائی و هنراز دیدگاه اسلام*، چ دوم، تبریز، کرامت.
- حسینی زبیدی، محمدمرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تصحیح علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر.
- خلیل جبران، جبران، ۱۳۷۳، «زیبایی»، ترجمه مریم رضازاده، *هنر*، ش ۲۷، ص ۳۵۰.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۸۵، *فرهنگ متوسط دهخدا*، زیر نظر سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران.
- رید، هربرت، ۱۳۷۴، *معنی هنر*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، علمی و فرهنگی.
- سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۸۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، انتشارات اسلامی.
- ، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کروچه، بند تو، ۱۳۸۶، *کلیات زیباشناسی*، ترجمه فواد روحانی، چ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- گلدمن، آلن، ۱۳۸۶، *امر زیبا*، در: *دانشنامه زیبایی شناسی*، ویراسته دومینیک مک آیور لوپس بریس گات، ترجمه گروه مترجمان، چ سوم، تهران، فرهنگستان هنر.
- مارتین، جیمز آلفرد، ۱۳۷۴، *زیبایی شناسی فلسفی*، ترجمه مهرانگیز اوحدی، در: *کتاب فرهنگ و دین برگزیده مقالات*
- دائرة المعارف دین*، ویراسته میرچا الیاده، تهران، طرح نو.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۰، *فلسفه اخلاق*، چ دوم، تهران، اطلاعات.
- ، ۱۳۷۳، *ترجمه و شرح برهان شفا*، تهران، امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۶۷، *شرح مبسوط منظومه*، چ دوم، تهران، حکمت.
- نیوتن، اریک، ۱۳۸۶، *معنی زیبایی*، ترجمه پرویز مرزبان، چ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
- واربرتن، نایجل، ۱۳۹۳، *چیستی هنر*، ترجمه مهتاب کرامتی، چ سوم، تهران، نشر نی.
- هاشم نژاد، حسین، ۱۳۹۲، *زیبایی شناسی در آثار ابن سینا*، *شیخ اشراق و صدر المتألهین*، تهران، سمت.

مقابلهٔ توماس رید با شکاکیت بر اساس فهم عرفی

h.a.nasrollahi@alumni.ut.ac.ir

حسینعلی نصراللهی / دانشجوی دکتری فلسفهٔ دین دانشگاه تهران

a.yazdani@ut.ac.ir

عباس یزدانی / دانشیار گروه فلسفهٔ دین دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۶/۲/۱۱

دریافت: ۹۵/۹/۲۹

چکیده

پس از آنکه فیلسوفانی مانند لاک، بارکلی و هیوم نقایص ساختمان معرفتی دکارتی را کشف کردند و لوازم شکاکانهٔ نهفته در آن را آشکار ساختند، ناامیدی از دستیابی به معرفت، فضای فلسفی قرن هجدهم را آکنده بود. نخستین کسی که به صورت نظام مند به مقابله با شکاکیت مدرن برخاست، توماس رید بود. او با تکیه بر اصول اولیهٔ فهم عرفی به چالش در نظریهٔ پندارها که شکاکان آن را مسلم فرض کرده بودند پرداخت و آن را منافر با فهم عرفی معرفی کرد. در این نوشتار می‌کوشیم با استفاده از کتب رید و مکتوباتی که دربارهٔ اندیشه‌های وی نوشته شده است، اشکالات رید علیه نظریهٔ پندارها و نظریهٔ جایگزین او در باب ادراک را شرح دهیم. همچنین استدلال‌های او در برابر زیاده‌خواهی‌های شکاکان را که عبارت‌اند از استدلال بر اساس عجز، لزوم احتیاط و سابقه، و برهان مانعة‌الخلو او در باب ناچاری از اعتماد بر قوای باورساز طرح و تبیین خواهیم کرد. در پایان به روش‌شناسی دلیل از دیدگاه رید می‌پردازیم و در بخش نتیجه خواهیم گفت ما چاره‌ای جز اعتماد بر قوای باورساز نداریم.

کلیدواژه‌ها: فهم عرفی، توماس رید، شکاکیت، نظریهٔ پندارها.

مقدمه

ممکن است ما نیز مانند دکارت روزی از خود پرسیده باشیم آیا ممکن نیست آنچه می‌بینیم، می‌شنویم یا لمس می‌کنیم، توهمی بیش نباشد؟ آیا ممکن نیست که همه اینها چیزی جز رؤیا نباشند؟ پاسخ یک شکاک این است که آری، همه اینها می‌توانند رؤیا باشند و ما به هیچ چیزی درباره جهان خارج از خود معرفت یقینی نداریم. شکاک با چالش در معرفت‌بخشی منابع باور، از جمله حواس پنج‌گانه (که حجم انبوهی از باورهای خود درباره جهان خارجی را از طریق آنها به دست می‌آوریم)، مخاطب خود را در مقابل این پرسش قرار می‌دهد: چگونه می‌توانیم قبل از اینکه قابل اعتماد بودن یک منبع باور را اثبات کنیم، مدعی امکان کسب معرفت از طریق آن باشیم؟! توضیح بیشتر اینکه درباره هر گزاره‌ای مانند الف، وقتی در مقام بررسی صدق آن باشیم، تنها یکی از این سه حالت ممکن است: ۱. پذیرش الف؛ ۲. پذیرش نقیض الف؛ ۳. امتناع از پذیرش الف و نقیض آن. به همین ترتیب وقتی سخن از امکان معرفت به گزاره‌ای مانند الف مطرح می‌شود، با سه دیدگاه مواجهیم:

۱. پذیرفتن اینکه می‌توان به گزاره‌هایی از قبیل الف معرفت یافت؛

۲. پذیرفتن اینکه نمی‌توان به گزاره‌هایی همچون الف معرفت یافت؛

۳. امتناع از پذیرش هر یک از دو حالت پیشین.

اگر دیدگاه اول را دیدگاه معرفت‌شناسان بنامیم، دیدگاه دوم را با توجه به اینکه مورد تأیید برخی از اعضای آکادمی جدید افلاطون، به ویژه کارنیدس (Carneades؛ ۱۲۹-۲۱۴ ق.م) بوده است، می‌توان شکاکیت آکادمیک و نهایتاً دیدگاه سوم را می‌توان با اقتباس از نام مؤسس آن پیرهو (Pyrrho؛ ۲۷۰-۳۶۰ ق.م)، شکاکیت پیرهونی (Pyrrhonian) نامید.

شکاکیتی که سخن ما در این مقال حول آن می‌چرخد شکاکیت آکادمیک است. شکاکیت آکادمیک هرچند از زمان کارنیدس آغاز شده بود، ولی پس از دکارت ساختار عمیق‌تر و منسجم‌تری به خود گرفت و به تدریج به روشی فیلسوفانه مبدل گشت.

توماس رید یکی از نخستین کسانی بود که تمام‌قد در برابر این نوع از شکاکیت و نتایج مخرب آن قیام کرد. پیش از اینکه به مقابله رید با شکاکیت بپردازیم، مناسب است اندکی درباره شکاکیتی که در زمان او رواج داشته و بعدها به شکاکیت دکارتی مشهور شده است، سخن بگوییم.

۲. دکارت و شکاکیت

شکاکیت نیز مانند برخی دیگر از مسائل مهم فلسفهٔ مدرن، ریشه در مباحث دکارت و به ویژه فرضیهٔ روح شیطانی (evil spirit hypothesis) او دارد؛ این احتمال که تنها چیزهایی که وجود دارد من و باورهاییم هستیم و نیز یک روح اهریمنی که سبب شده من باورکنم این جهان - به آن گونه‌ای که به نظر می‌رسد - وجود دارد. در شکل امروزی این فرضیه می‌توان به جای من، مغز و به جای باورهای من، حالات مغزی من و به جای روح اهریمنی، رایانه‌ای را در نظر گرفت که به مغز من وصل شده تا باورهایی دربارهٔ وجود جهان را شبیه‌سازی کند.

بنا بر شکاکیت دکارتی، نمی‌توان هیچ معرفتی دربارهٔ جهان داشت؛ زیرا لازمهٔ معرفت داشتن به چیزی از جهان این است که ما قبلاً هرگونه فرضیهٔ شکاکانه (مانند فرضیهٔ روح شیطانی) را به طور یقینی انکار کرده باشیم: حال آنکه ما نمی‌توانیم همهٔ انواع فرضیه‌های شکاکانه‌ای را که محتمل است به طور یقینی انکار کنیم.

البته دکارت خود یک شکاک دکارتی نبود. او در واقع یک ضدشکاک (antiskeptic) بود. دکارت با شکاکیت گلاویز شد، ولی از آن عبور کرد. او تا مقداری که نفی یک فرضیهٔ شکاکانه را برای احراز معرفت لازم می‌داند، یک شکاک نیز به شمار می‌آید؛ ولی معتقد بود که می‌توان به صورت یقینی، وجود یک فرضیهٔ شکاکانه از قبیل یک روح اهریمنی را نفی کرد.

استدلال یک شکاک دکارتی را می‌توان به صورت زیر تنسیق کرد:

مقدمهٔ اول: اگر گزارهٔ الف، گزاره‌ای غیرضروری‌الصدق دربارهٔ جهان باشد، فرضیهٔ شکاکانه‌ای مانند ف. ش. وجود دارد و شخص شین تنها زمانی می‌تواند مدعی معرفت به الف شود که به کذب ف. ش. معرفت داشته باشد؛

مقدمهٔ دوم: هیچ‌کس نمی‌تواند به کاذب بودن ف. ش. معرفت یابد؛

نتیجه: هیچ‌کس نمی‌تواند به معرفتی دربارهٔ جهان دست یابد.

مقدمهٔ بحث‌انگیز این استدلال، مقدمهٔ دوم آن است. این مقدمه مدعی است که حکم به کذب یک فرضیهٔ شکاکانه، غیرممکن است. از دیدگاه یک شکاک دکارتی، فرضیه‌های شکاکانه با تمام تجارب ما سازگارند و به همین دلیل نمی‌توان کذب آنها را ثابت کرد.

معمولاً یقین را سدی در برابر خطا در نظر می‌گیرند؛ بدین معنا که شخص شین تنها زمانی به گزارهٔ

الف یقین دارد که امکان اشتباه در آن ممتنع باشد و همه راه‌های خطا در مسیر باور به الف برایش مسدود شده باشد (مقصود یقین معرفت‌شناسانه است، نه یقین روان‌شناختی که با جهل مرکب نیز سازگار است). دکارت نیز یقین را به معنای عدم امکان تردید به کار می‌برد. تحلیل او از معرفت، مشتمل بر یقین و تردیدناپذیری است. در معرفت‌شناسی دکارتی، شخص شین گزاره الف را یقیناً می‌داند اگر و فقط اگر:

۱. باور شین به الف برای شین تردیدناپذیر باشد؛ و یا:

۲. شین بداند که باور او به الف از گزاره‌هایی به دست آمده که شرط ۱ یا ۲ درباره آنها محرز باشد.

اگر معرفت مساوق با یقین باشد، برای اینکه گزاره‌ای مانند الف را بدانیم، باید همه فرضیه‌های شکاکانه‌ای را که ممکن است وجود داشته باشند، نفی کنیم. به بیان دیگر، باید کذب همه آنها را اثبات کنیم. مثلاً اگر می‌خواهیم از طریق حواس به جهان پیرامون معرفت یابیم، باید کذب همه فرضیه‌های شکاکانه‌ای را که مخدوش‌کننده معرفت‌بخشی حواس هستند، ثابت کنیم.

با این حال دکارت وقتی به از میان بردن تردیدها می‌پردازد، چندان به تأملات خود پایبند نیست و معیارهایی که مطرح می‌کند، سازگاری چندانی با یقین ندارند. او از اینکه می‌تواند بیندیشد، به یقین به وجود خود می‌رسد؛ اما هنگامی که باید از عالم درون خارج شود و جهان برون را ثابت کند، ساختمان معرفتی خود را بر چیزی که خود، آن را منبع خودآگاهی می‌داند مبتنی می‌کند. او در جلسه سوم، خودآگاهی از وجود خود را به یک موجود کامل و متعالی منتسب، و با برهانی پیچیده استدلال می‌کند که خودآگاهی او باید از جانب خالق کامل (خداوند) در وجود او قرار داده شده باشد:

و بنابراین فقط عقیده به خدا باقی می‌ماند که برای اثبات وجود اشیائی که خارج از درون هستند باید آن را در نظر بگیریم. من از واژه خدا نامحدود بودن، خودکفا بودن، به‌غایت هوشمند بودن و به‌غایت قدرتمند بودن را می‌فهمم؛ [خدایی] که من و هر چه که وجود دارد (اگر چیزی وجود داشته باشد) را آفریده است؛ ولی یقیناً همه این صفات به گونه‌ای هستند که هر چه بیشتر در آنها تأمل می‌کنم، این را که از درون من ناشی شده باشند، نامحتمل تر می‌یابم. پس اکنون باید ضرورتاً از همه آنچه گفتم نتیجه بگیرم که خداوند وجود دارد (دکارت، ۱۶۴۱، ص ۳۲).

در اینجا دکارت می‌تواند به باورهای خود درباره جهان بازگردد و این‌گونه استدلال کند: از آنجا که گرایش باور به واقعی بودن اندیشه‌ها را موجود متعالی در وجود انسان قرار داده است، آن امور خارجی باید

وجود داشته باشند. در غیر این صورت موجود متعالی در حال فریب دادن انسان است که این با کامل بودن او در تنافی است. دکارت می‌گوید:

از آنجاکه یقیناً می‌دانم در شرایطی که اعضای جسمی ما عملکرد صحیحی داشته باشند، حواس ما صدق را به مراتب بیش از کذب نشان می‌دهند، با در نظر گرفتن اینکه در بررسی یک مورد جزئی تقریباً همیشه می‌توان چند حس را با هم به کار گرفت، مضاف بر حافظه‌ای که آینده را به گذشته متصل می‌کند، و فهمی که به کمک آن می‌توانم علل همهٔ خطاها را دریابم، دیگر نیاز نیست در زندگی روزمره نگران کذب اموری که حواس بر من می‌نماید باشم (همان، ص ۶۳).

دکارت با فرض وجود یک خداوند خیرخواه، از شکاکیت می‌گذرد و به معرفت دست می‌یابد. در باب رویکرد دکارت به معرفت، دو نکته درخور توجه است؛

نکتهٔ اول اینکه عمارتی که دکارت بر ویرانه‌های شکاکیت بنا کرده است، فاصلهٔ فراوانی با فهم متعارف ما از جهان دارد. دکارت اگرچه وجود امور فیزیکی را ثابت می‌کند، ولی یادآور می‌شود که وجود آنها به هیچ وجه در مطابقت کامل با استنباطات حسی ما نیست؛ چراکه استنباطاتی که از حواس حاصل می‌شوند، در بسیاری موارد مبهم و آشفته‌اند (همان، ص ۱۰۷).

دکارت معتقد است برای دستیابی به یک استنباط درخور اعتماد، لازم است خروجی‌های آشفته و نابسامان حواس را کنار بگذاریم و فقط بر مفاهیم ریاضیاتی روشن و شفاف که خداوند آنها را در روح ما به ودیعه گذاشته، تکیه کنیم. به همین دلیل است که ساختار نهایی معرفت دکارتی به سمتی پیش می‌رود که کل فیزیک را به کمیت‌های هندسی فرو بکاهد. بنابراین جهان محسوسات، جهان کیفیت‌هایی نظیر بوها، مزه‌ها، رنگ‌ها و صداها، از فیض معرفتی که دکارت در نظر داشته محروم هستند و درک واقعیت این کیفیات تا به امروز برای دکارتیان یک آرزو باقی مانده است (گاتینگهام، ۲۰۰۹، ص ۳۰۹).

نکتهٔ دوم دربارهٔ نقش ضمانتگری خداوند در نظام معرفتی دکارت است. او می‌گوید: «یقین و صدق همهٔ معرفت‌های ما وابسته به معرفت به خداوند است» (دکارت، ۱۶۴۱، ص ۱۰۱). این مسئله به قدری اهمیت دارد که تا پیش از خودآگاهی نسبت به خداوند، دکارت خود را کاملاً از تحصیل هرگونه معرفتی ناتوان می‌بیند.

اشکال در این است که معلوم نیست دکارت چگونه قابل اعتماد بودن معرفت به وجود خداوند را

اثبات کرده است. این مشکل را که به دور دکارتی معروف شده است، نخستین بار یکی از معاصران دکارت، یعنی آنتونی آرنولد (Anthony Arnold) مطرح ساخت. البته دکارت نیز در مکتوبات خود به صورت درخور توجهی این اشکال را پاسخ گفته است؛ اما پاسخ‌های او به گونه‌ای نبوده که منتقدانش را راضی کند. دور از انصاف نیست اگر بگوییم ادعاهای معرفت‌شناسی مبنی‌گروانه دکارت به حدی زیاده‌طلبانه بودند که خود موجب غرق شدن خود شدند.

روزنه‌های موجود در پاسخ دکارت به فرضیه شکاکانه، اثر مهمی بر فیلسوفان پس از او به ویژه فلاسفه بریتانیایی داشت. این امر را می‌توان به وضوح در اندیشه‌های مالبرانش، لاک و بارکلی و به ویژه هیوم مشاهده کرد. مثلاً یکی از نقاط مشترک این فلاسفه این است که همگی وجود جهان را نیازمند برهان می‌دانند. در این میان، برخی مانند لاک، نوعی معرفت حسی به جهان را می‌پذیرند، برخی مانند بارکلی می‌کوشند تا ثابت کنند جهان مادی وجود ندارد، و برخی مانند هیوم ادراکات بشری را به نقش و نگاری در ذهن فرومی‌کاهند و طریقی عجز از اثبات وجود جهان را پیش می‌گیرند.

مدرسه فهم عرفی اسکاتلند در قرن هجدهم که توماس رید از اعضای آن بود، بدون تردید یکی از مهم‌ترین واکنش‌ها به شکاکیت دکارتی است. اعضای این مدرسه، شکاکیت را همچون فضیحتی که از فلسفه ناشی شده می‌نگریستند. آنچه در ادامه می‌آید، واکنش رید به شکاکیتی است که در زمان او، شیوع درخور توجهی در میان فلاسفه یافته بود.

۳. رید در مواجهه با شکاکیت

چنان‌که رید خود یادآور شده، بخش عمده پاسخ او به شکاکیت مشتمل بر انکار نظریه پندارهاست؛ نظریه‌ای درباره ماهیت ادراک که غالب فیلسوفان همعصر رید آن را تلقی به قبول کرده بودند. هرچند رید در نوشته‌هایش اشاره کرده که رد این نظریه به خودی‌خود برای پاسخ به برهان‌های شکاکانه بارکلی و هیوم بسنده است (رید، ۱۷۶۴، ص x-ix)، با این همه به نظر می‌رسد برای رسیدن به درکی جامع از پاسخ او به شکاکیت، لازم است با نظریه ادراکی رید، و انواع دلیل و روش‌شناسی آنها از دیدگاه او نیز آشنا شویم.

۳-۱. موضع رید در برابر نظریه پندارها

رید معتقد است نظریه پندارها، شرط لازم و کافی برای به بار آمدن نتایج ویرانگر شکاکانه است؛ اما

به راستی چرا نظریهٔ پندارها به شکاکیت می‌انجامد؟

بر اساس نظریهٔ پندارها، آنچه اندیشهٔ ما بی‌واسطه به آن دسترسی دارد، چیزی نیست جز پنداری در ذهن؛ مثلاً ما در ادراک حسی به خودِ مُدرک دسترسی نداریم، بلکه فقط به پندار یا تصویری که از آن در ذهنمان وجود دارد دسترسی داریم.

فلاسفهٔ مدرن نیز مانند فلاسفهٔ مشاء و اپیکوریان معتقدند امور خارجی نمی‌توانند بی‌واسطه متعلق اندیشه قرار گیرند؛ باید تصویری از آنها در ذهن وجود داشته باشد که آن امور خارجی مانند آینه در آنها دیده شوند. پندار در معنای فلسفی آن، نامی است برای آن متعلقات درونی و بی‌واسطهٔ افکار ما. اشیای خارجی متعلقات دور (remote) و باواسطه هستند. متعلق بی‌واسطه همان پندارها و تصاویری هستند که بدون آنها هیچ ادراکی نمی‌توان داشت؛ هیچ خاطره‌ای را نمی‌توان به یاد آورد، و هیچ مفهومی از امر باواسطه نمی‌توان کسب کرد.

این انگاره‌ها یا تصاویر که آنها را بلاواسطه درک می‌کنیم، در میان فلاسفهٔ باستان با الفاظی نظیر صُور (species)، مُثُل (forms) و اشباح (phantasms) شناخته می‌شدند. از زمان دکارت، معمولاً به آنها پندارها (ideas) گفته می‌شود و هیوم آنها را تأثرات (impressions) می‌خواند؛ ولی همهٔ فلاسفه از زمان افلاطون تا زمان هیوم، متفق‌اند که ما امور خارجی را بی‌واسطه درک نمی‌کنیم، و متعلق بلاواسطهٔ ادراک باید نوعی تصویر باشد که در ذهن حاضر است (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵).

از دیدگاه رید، نبوغ طرف‌داران جدید این نظریه مانند بارکلی و هیوم، در این بوده است که توانسته‌اند پیامدهای شکاکانه را در پس چهرهٔ معصوم این نظریه ببینند و برهان‌هایی ارائه کنند نتیجهٔ آنها چیزی جز شکاکیت نیست. بارکلی با نشان دادن اینکه کیفیات موجودات بی‌جان، مانند ماده‌ای که آن را ادراک می‌کنیم با هیچ احساسی مشابه نیست (چراکه غیرممکن است بتوانیم جز احساسات دیگران چیزی مشابه با احساسات خود بیابیم)، پرتو جدیدی بر این موضوع، یعنی نظریهٔ پندارها افکند. اما بگذارید ببینیم اسقف بارکلی چه استفاد‌های از این کشف مهم کرد و چگونه نتیجه گرفت که ما نمی‌توانیم هیچ مفهومی از جواهر بی‌جان - مانند ماده و کیفیات آن - داشته باشیم و مبنای محکمی وجود دارد که باور داشته باشیم که جز اذهان و احساسات و پندارهای ذهنی، هیچ چیزی در طبیعت وجود ندارد: اگرگونهٔ دیگر از وجود در میان باشد، باید چیزی باشد که ما از آن مفهومی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. ما در ذهن خود، هیچ مفهومی جز آنچه مانند نوعی احساس یا پندار ذهنی باشد نداریم؛ ولی احساسات و

پندارهایی که در ذهن ما وجود دارند، جز با احساسات و پندارهایی که در اذهان دیگر وجود دارند مشابه نیستند. نتیجه آشکار است (همان، ص ۸۱-۸۲).

نتیجه آشکار این است که ما هیچ مفهومی از جواهر بی جان نداریم و از آنجا که داشتن دلیل و معرفت به چیزی، نیازمند این است که بتوانیم آن را بفهمیم، پس نه دلیلی بر وجود جواهر بی جان داریم و نه معرفتی به وجود آنها. شکل بازسازی شده این استدلال بدین صورت خواهد بود:

۱. ما هیچ مفهومی از چیزی نخواهیم داشت مگر اینکه احساسات یا پندارهایی مشابه آن در ذهن داشته باشیم؛

۲. احساسات و پندارهای ذهنی ما نمی‌توانند با چیزی جز از جنس خودش مشابه باشند و به طور خاص، احساسات و پندارهای ذهنی ما نمی‌توانند با جواهر بی جان مشابه باشند؛

۳. ما هیچ مفهومی از جواهر بی جان نداریم؛

۴. لازمه داشتن دلیل یا معرفت بر چیزی، این است که بتوانیم آن را بفهمیم؛

بنابراین: ما نه دلیلی بر جواهر بی جان داریم و نه معرفتی بر آنها.

چنان‌که می‌بینیم، مقدمه اول این استدلال درون مایه نظریه پندارهاست که بارکلی درستی آن را مسلم فرض کرده و به هیچ وجه در صدد اثبات آن بر نیامده است. این نظریه به قدری مقبول بوده است که گویا فلاسفه نیازی به اثبات آن نمی‌دیدند.

۳-۲. اشکالات رید بر نظریه پندارها

فلاسفه شکاک متعلق بی واسطه ادراکات ما را پندارها می‌دانند. این بدین معناست که مثلاً ما خورشید را بلاواسطه نمی‌بینیم، بلکه به واسطه پندار یا به اصطلاح هیوم، به واسطه تأثیری که در ذهن خود از خورشید داریم، می‌بینیم. لذا تنها راهی که برای اثبات وجود واقعی اشیای خارجی در اختیار داریم، همان پندارها هستند. درباره یادآوری و تصور و تخیل نیز وضعیت بهتری نداریم. همگان قبول دارند که در یادآوری چیزی که در گذشته روی داده است، باید چیزی در گذشته وجود داشته باشد که آن را به یاد آوریم؛ اما فلاسفه می‌گویند در کنار آنچه در گذشته وجود دارد، یک متعلق بی واسطه در ذهن ما وجود دارد که ما آن را به یاد می‌آوریم و آن متعلق، همان پنداری است که آنچه به یاد آورده می‌شود در ذهن داریم.

اما رید با این دیدگاه غالب در میان فلاسفه عصر خود همدل نیست:

نخستین تأملی که من در این دیدگاه فلسفی دارم، این است که این نظریه کاملاً بر خلاف فهم انسان‌هایی است که تعلیمات فلسفی نگذرانده‌اند. ما وقتی ماه یا خورشید را می‌بینیم، هیچ تردیدی نداریم که همان چیزهایی که آنها را بلاواسطه می‌بینیم از ما و از همدیگر بسیار دور هستند... چقدر شگفت‌زده می‌شویم وقتی یک فیلسوف به ما می‌گوید ما در اشتباه هستیم و خورشید و ماهی که می‌بینیم، آن‌گونه که تصور می‌کنیم مایل‌ها از ما و از یکدیگر فاصله ندارند؛ بلکه در ذهن خود ما هستند، و تا قبل از اینکه آنها را ببینیم وجود نداشته‌اند، و وقتی ادراک آنها یا تفکر دربارهٔ آنها را متوقف می‌کنیم، دیگر وجود ندارند؛ چراکه اموری که ادراک می‌کنیم، تنها پندارهایی هستند که که جز در زمانی که به آنها فکر می‌کنیم وجود ندارند (رید، ۱۷۸۵، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶).

پس نخستین اشکال نظریهٔ پندارها عدم سازگاری و موافقت آن با فهم عرفی انسان‌های عادی است. فهم عرفی انسان اگر با تعلیمات انتزاعی فلسفی از مسیر درست منحرف نشده باشد، هرگز زیر بار لوازم نظریهٔ پندارها نخواهد رفت.

دومین تأمل در این موضوع، این است که فیلسوفانی که به بحث دربارهٔ این پندارها پرداخته‌اند، عموماً وجود آنها را به عنوان امری تردیدناپذیر و مسلم فرض کرده‌اند و براهینی که برخی از آنها بر حسب اتفاق برای اثبات این پندارها آورده‌اند، بسیار ضعیف‌تر از آنی به نظر می‌رسد که بتواند نتیجه‌بخش باشد (همان، ص ۲۳۹).

رید استدلال‌هایی از لاک، نوریس (Norris)، کلارک (Clarke)، پرتفیلد (Porterfield) و به ویژه هیوم را در اثبات وجود پندارها نقل، و در همهٔ آنها خدشه می‌کند. از نظر او هیچ‌یک از استدلال‌هایی که در این باره مطرح شده‌اند، توان اثبات مطلوب را ندارند.

سومین اشکالی که رید در پذیرش نظریهٔ پندارها می‌بیند این است که به‌رغم توافقی که بر سر وجود پندارها در میان فلاسفه دیده می‌شود، دربارهٔ دیگر امور مرتبط با این پندارها (غیر از وجود آنها) به‌ندرت می‌توان دو فیلسوف کاملاً موافق یافت. اگر نظریهٔ پندارها یک داستان ساختگی نباشد، پندارها تنها چیزهایی هستند که در دسترس معرفت ما قرار دارند؛ بنابراین نباید اختلاف درخور توجهی دربارهٔ ماهیت آنها در میان فیلسوفان وجود داشته باشد. با این حال کمتر موضوعی پیدا می‌شود که فلاسفه تا این اندازه بر سر آن اختلاف داشته باشند. برخی افراد پندارها را ازلی می‌دانند، برخی دیگر حادث؛ برخی

مکان آنها را در ذهن خداوند می‌دانند، برخی در ذهن انسان و برخی دیگر آنها را در مغز فرض می‌کنند. برخی آنها را ذاتی انسان می‌دانند و برخی، آنها را از عرضیات برمی‌شمرند. بعضی آنها را ناشی از حواس، و عده‌ای دیگر آنها را ناشی از احساسات و تأملات می‌دانند. گروهی آنها را ساخته ذهن و شماری دیگر آنها را محصول تأثیر از اشیای خارجی می‌دانند و ذهن را در ساخت آنها دخیل نمی‌دانند. اگر واقعاً موجوداتی به نام پندارها وجود دارند که تنها اموری هستند که در دسترس معرفت مایند، پس این همه اختلاف درباره کیفیت آنها از کجا آمده است؟

چهارمین اشکال رید درباره این نظریه، این است که پندارها هیچ کمکی به فهم بهتر افعال ذهنی نمی‌کنند. نظریه پندارها همه انواع افعال ذهنی را به یک فعالیت فرومی‌کاهد؛ یعنی به نوعی احساس یا ادراک بی‌واسطه از اموری که نزد مُدرک حاضرند؛ ولی حضور دو چیز در مجاورت یکدیگر لزوماً به درک یکی از آنها از دیگری می‌انجامد. ذهن باید قدرتی داشته باشد که از طریق آن بتواند امور را احساس یا درک کند. اینکه این قدرت چگونه به وجود می‌آید و چگونه عمل می‌کند، مسئله مرموزی است. ما دانش کمی درباره چگونگی ادراک امور خارجی داریم و دقیقاً نمی‌دانیم چگونه گذشته را به یاد می‌آوریم و یا چگونه چیزهایی را که وجود ندارند می‌فهمیم.

نهایتاً پنجمین اشکال رید به نظریه پندارها این است که این نظریه لوازمی دارد که صاحبان خرد سلیم آنها را بر نمی‌تابند. این نظریه سبب شد فیثاغوریان و افلاطونیان تصور کنند که ما تنها سایه‌ای از اشیای خارجی را می‌بینیم نه خود آنها را. این نظریه موجب پدید آمدن فرضیه صور محسوس در میان فلاسفه مشاء شد که یکی از بی‌معناترین نظریه‌های فلسفه باستان است. حتی دکارت که اصلاحگر بزرگ فلسفه است، با اینکه وجود پندارها را به این معنا که از اشیای خارجی ناشی شده باشند شدیداً انکار کرد، همچنان معتقد بود برای ادراک یک امر خارجی باید قبلاً پنداری از آن در ذهن وجود داشته باشد.

البته این اشکالات در برابر نتایجی که بارکلی و هیوم با مسلم فرض کردن نظریه پندارها مجبور به پذیرش آنها شدند به مراتب قابل تحمل‌تر است. اگر بخواهیم بخشی از لوازم پذیرش نظریه پندارها را از دیدگاه بارکلی و هیوم بیان کنیم، می‌توانیم به موارد زیر اشاره کنیم:

- هیچ جهان مادی‌ای وجود ندارد؛

- ذهن چیزی نیست جز سلسله‌ای از تأثرات مرتبط به هم بدون موضوعی که روی آنها تأثیر بگذارد؛

- نه فضایی وجود دارد، نه زمانی، نه جسمی و نه ذهنی؛ اینها همه تأثرات و پندارهایی در ذهن هستند؛

- در اثبات یک گزاره، احتمال هیچ یک از نفی و اثبات، بیش از دیگری نیست. اینها نتایج و لوازم نظریه پندارها هستند؛ نتایجی که هر انسان سلیم‌العقلی را مبهوت می‌کنند و موجبات بی‌زاری از فلسفه را فراهم می‌آورند؛ نتایجی که با فهم عرفی ما در تناقض، و با عملکرد قوای عقلانی ما در تضاد هستند.

باری، رید معتقد است که نظریه پندارها سبب شده تا فلاسفه تجارب روزمره انسان‌ها را با زبانی کاملاً متفاوت و ناسازگار با زبان متعارف طرح کنند و اصول زبان متعارف را زیر پا بگذارند. البته رد نظریه پندارها همه آن چیزی نیست که برای پاسخ به فرضیه‌های شکاکانه بدان نیاز داریم. در کنار هر سلبی، به ایجابی نیازمندیم. اگر نتوانیم بدیلی برای فرضیه‌های شکاکیت آکادمیک ارائه دهیم، به شکاکیت پیرهونی مبتلا خواهیم شد که به مراتب وخیم‌تر و آزاردهنده‌تر از شکاکیت آکادمیک است. چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، برای درک جامعی از پاسخ رید به شکاکیت غیر از رد فرضیه‌های شکاکانه، باید به چند موضوع دیگر نیز پرداخته شود. یکی از آنها نظریه ادراکی (Theory of Preception) رید است.

۳-۳. نظریه ادراکی رید

بر اساس نظریه پندارها تنها چیزهایی که می‌توانیم ادراک کنیم، تصاویر متصرم‌الوجودی هستند که هیچ ارتباطی با واقعیت خارجی شیء مدرک ندارند:

می‌گویند پندارها اموری درونی و حاضر هستند که جز در زمانی که در ذهن هستند هیچ‌گاه وجود ندارند [حال آنکه] متعلقات حواس اموری خارجی هستند که وجودی پیوسته دارند. اگر معتقد باشیم تمام آنچه بی‌واسطه ادراک می‌کنیم پندارها و اشباح هستند، چگونه می‌توانیم از وجود آن اشباح، وجود جهانی خارجی مطابق با آنها را نتیجه بگیریم؟ به نظر می‌رسد این پرسش بغرنج برای فلاسفه مشاء پیش نیامده است (همان، ص ۴۱۷).

در واقع مشکل نظریه پندارها منحصر در این نیست که درک موجودات بی‌جان و کیفیات آنها غیرممکن است، یا اینکه ما جز پندارها هیچ متعلق دیگری برای فکر کردن نداریم. مشکل بغرنج‌تر این است که حواس ما نمی‌توانند دلیل کافی برای باور به امور خارجی در اختیار ما قرار دهند. به عبارت دیگر، ما از طریق حواس، راهی برای استنباط امور خارجی و پی بردن به آنها نداریم.

جان گریکو (John Greco) این مشکل را در قالب منطقی زیر بازسازی کرده است:

۱. معرفت‌های ما یا بی‌واسطه‌اند و از دلیل استنباط نشده‌اند، و یا باواسطه‌اند و از معرفت بی‌واسطه‌ای که به منزله دلیل است استنباط شده‌اند؛
۲. تنها متعلقات معرفت‌های بی‌واسطه ما پندارها و احساسات ما هستند؛
۳. معرفت به امور خارجی باید با استنباط صحیحی که به معرفت‌های بی‌واسطه ما به پندارها و احساسات منتهی می‌شود حاصل شده باشد؛
۴. از معرفت به پندارها و احساسات، استنباط صحیحی وجود ندارد که به باورهایمان درباره امور خارجی منجر شود؛

بنابراین: ما نمی‌توانیم به امور خارجی معرفت داشته باشیم (گرکو، ۲۰۰۶، ص ۱۴۳).
نقطه اتکای این استدلال مسئله بی‌واسطگی معرفتی است. یک فیلسوف نمی‌تواند صرفاً به ردّ نظریه پندارها بسنده کند. او باید نشان دهد که چگونه می‌توان شکاف میان معرفت‌های بی‌واسطه و معارف باواسطه را پر کرد؟ به بیان دیگر، او باید به این پرسش پاسخ دهد که اگر پندارها نمی‌توانند واسطه معرفت ما به امور خارجی باشند، پس چگونه می‌توان امور خارجی را ادراک کرد؟
پرداختن به نظریه ادراکی رید مجال گسترده‌تری می‌طلبد. باین‌حال تا آنجا که به براهین رید علیه شکاکیت مربوط است، مختصری از نظریه او را درباره ادراک امور خارجی در اینجا ذکر می‌کنیم.
نیکولاس ولترستورف، نظریه ادراکی رید را چنین خلاصه کرده است:

چیزی که به ادراک درمی‌آید [مُدْرک] در شخص ادراک‌کننده احساسی که دالّ بر خودش باشد برمی‌انگیزد. این احساس سبب به وجود آمدن مفهومی از مُدْرک خارجی، و یک باور بی‌واسطه درباره آن [یعنی] این باور که «آن چیز وجود خارجی دارد» می‌شود. [مثلاً] در مورد ادراک خورشید، خورشید احساسی دالّ بر خودش در ما به وجود می‌آورد. سپس آن احساس، سبب ایجاد درکی از خورشید، و یک باور بی‌واسطه درباره آن می‌شود؛ اینکه خورشید چیزی است که در پیرامون ما وجود دارد (ولترستورف، ۲۰۰۱، ص ۱۸۵).

به بیان واضح‌تر ادراک از دیدگاه رید، به هیچ وجه فرایندی استنباطی و استنتاجی نیست. لذا در هنگام ادراک یک شیء، نیازی نیست که احکامان درباره امور خارجی را از احساسات درونی مان استنباط کنیم. هنگامی که دست خود را در طول میز حرکت می‌دهم، احساسی که از این کار پیدا می‌کنم به قدری بسیط است که تمایز کیفیت‌های متفاوتی که در آن وجود دارد برایم دشوار است.

با این حال آن احساس بی‌درنگ غیر منعطف بودن، لطافت، تمدد (کشیدگی) و...، که همگی در ماهیت با هم متفاوت‌اند را [در من] تلقین می‌کند. همگی این کیفیات به روشنی همان احساسی که آنها را تلقین می‌کند برای من قابل فهم‌اند (رید، ۱۷۶۴، ص ۶۶-۶۷).

نکته‌ای که رید می‌خواهد توجه ما را به آن جلب کند، این است که هیچ شباهتی میان احساسات ما و کیفیتی که آن را از شیء خارجی ادراک می‌کنیم وجود ندارد.

وقتی شخصی با دست خود به میز فشار می‌آورد، احساس عدم انعطاف به او دست می‌دهد. این به چه معناست؟ بدون تردید معنایش این است که احساس خاصی از لمس دارد که بدون هیچ استدلال یا مقایسه‌ای... از آن نتیجه گرفته یک شیء خارجی واقعی وجود دارد که اجزای آن به شدت به هم متصل‌اند و بدون [وارد کردن] مقدار قابل توجهی نیرو نمی‌توان اجزای آن را از هم جدا کرد. ... از آنجاکه این احساس [درونی] هیچ مشابهتی با [مصدق خارجی وصف] غیر منعطف بودن ندارد، قوهٔ استدلال نمی‌تواند پیوند و اتصال میان این دو را درک کند. نیز یک منطقدان نمی‌تواند استدلالی ارائه کند که نشان دهد چرا ما [در این موقعیت] عدم انعطاف را از احساسمان نتیجه می‌گیریم و کیفیت‌های دیگر مثل انعطاف را نتیجه نمی‌گیریم. با این حال در عالم واقع، سرشت بشری همگان را به سویی رهنمون کرده که عدم انعطاف را از این احساس نتیجه بگیرند (همان، ص ۶۸).

این مسئله اختصاصی به حس بساواایی ندارد. احساسات ناشی از بینایی و شنوایی نیز در این جهت مشترک‌اند که همگی به سبک مرموزی موجب ایجاد باورها و احکامی در مورد وجود و کیفیات امور خارجی می‌شوند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که این احساسات چگونه بی‌واسطه بر مدلول خود دلالت می‌کنند. به نظر می‌رسد رید خود نیز پاسخی برای این پرسش نیافته است (همان، ص ۸۰-۸۱).

البته باید توجه داشته باشیم که همهٔ ادراکات ما به این شکل حاصل نمی‌شوند. چنان‌که رید یادآور شده است تعداد ادراکات اکتسابی ما بسیار بیش از ادراکات اولیه و غیر اکتسابی ماست:

نه فقط انسان‌های بالغ، بلکه کودکان، سفیهان و بی‌خردان نیز از طریق عادت ادراکاتی را کسب می‌کنند که به صورت اولیه در سرشت آنها وجود ندارد. تقریباً هر کسی که به کاری مشغول است، ادراکاتی از این نوع را که خاص شغلش است داراست. چوپان تک‌تک گوسفندان گلهٔ خود را می‌شناسد... و می‌تواند آنها را یک‌به‌یک از گله‌های دیگر جدا کند؛

قصاب می‌تواند وزن و کیفیت گاو و گوسفند را قبل از ذبح [فقط] با دیدن تشخیص دهد؛ کشاورز می‌تواند با چشمان خود اندازه علوفه‌ای را که در یک کومه وجود دارد با تقریبی نزدیک [به واقع] تخمین بزند... ملوان می‌تواند بار و جنس و فاصله یک کشتی را از مسافتی دور تشخیص دهد... (همان، ص ۲۰۴).

در مجموع می‌توان ساختار عمومی ادراک از دیدگاه رید را به طور خلاصه چنین بیان کرد: شیء خارجی سبب ایجاد نوعی تغییر در یکی از اندام‌های حسی می‌شود. آن تغییر بر اساس قوانین خلقت، موجب پدید آمدن نوعی احساس در ذهن می‌گردد. آن احساس نیز به نوبه خود بر اساس قوانین خلقت سبب ایجاد مفهوم و باوری درباره شیء خارجی می‌شود. در ادراکات اصلی و اولیه، این فرایندها به صورت خودکار و به هم پیوسته انجام می‌شوند، و در ادراکات اکتسابی این فرایند از طریق تجارب گذشته سامان می‌گیرد؛ ولی نه ادراکات اولیه و نه ادراکات اکتسابی، هیچ‌کدام مشتمل بر استدلال و استنباط نیستند و در هیچ‌یک از آنها نیازی نیست درباره احساساتی که به فهم و باور در مورد امور خارجی می‌انجامد تفکری صورت پذیرد. با تمرکز بر فرایند ادراک درمی‌یابیم که در فرایند ادراک، همیشه متعلقی متمایز از مُدرک وجود دارد؛ متعلقی که چه شخصی آن را ادراک کند و چه هیچ‌کس آن را ادراک نکند، وجود دارد و به وجود خود ادامه می‌دهد.

ما به فعالیت‌های ذهنی‌ای که در فرایند ادراک یک شیء در ذهنمان صورت می‌گیرد علم حضوری داریم و می‌توانیم روی آنها تأمل کنیم. البته این فعالیت‌ها بسیط و تحلیل‌ناپذیرند و به همین سبب، نمی‌توان واژگان مناسبی برای وصف آنها یافت. مثلاً وقتی یک درخت را می‌بینیم، نمی‌توانیم در توصیف ادراک آن درخت، تشبیهی ارائه کنیم که بتواند ادراک آن درخت را بیش از یادآوری و تخیل آن درخت تداعی کند. با این حال واضح است که ادراک، یادآوری و تخیل آن درخت، با هم تفاوت دارند و واقعاً نمی‌توان همگی را به یک ماهیت فروکاست و تفاوتشان را صرفاً در درجه شفافیت خلاصه کرد.

نظریه ادراکی رید مسلماً مشتمل بر هیچ ضمانتی برای صدق محصول ادراکات نیست؛ زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که باورهایی که از ادراکات ما نتیجه شده‌اند، دقیقاً نمایانگر وضعیت اشیای خارجی‌ای که آن باورها را به وجود آورده‌اند باشند. رید نیز خود اعتراف می‌کند که ادراکات ما خطا پذیرند، و اینکه نظریه او در معرض شدیدترین ضرب و جرح‌های شکاکان قرار دارد. با این حال معتقد است حملات شکاکانه نمی‌توانند تأثیر مخربی بر نظریه او داشته باشند:

شکاک از من می‌پرسد چرا به وجود اشیای خارجی باور داری؟ آقای شکاک! این باور را من نساخته‌ام؛ این باور از ساختار طبیعی من ناشی شده است و همهٔ قسمت‌های آن را طبیعت در من به وجود آورده است. اگر درست نیست، تقصیر من نیست. همانا من بر آن اعتماد می‌کنم و هیچ تردیدی دربارهٔ آن ندارم (همان، ص ۲۰۰-۲۰۱).

رید می‌داند که شکاک این سخن را نخواهد پذیرفت؛ زیرا از دیدگاه شکاک، تنها معیار قضاوت در باب صدق و کذب باورها استدلال است و باید از همهٔ باورهایی که بر اساس استدلال نیستند، دست شُست. با این حال وی خطاب به شکاک می‌گوید:

آقای شکاک! چرا من باید به قوهٔ استدلال بیش از قوهٔ ادراک باور داشته باشم؟ هر دوی آنها محصول یک کارگاه هستند و از زیر دست یک هنرمند بیرون آمده‌اند. اگر او یکی از اجناس را غلط به من داده باشد، چه تضمینی وجود دارد که در جنس دیگر اشتباه نکرده باشد؟ (همان، ص ۲۰۱).

شاید شکاک در واکنش به این استدلال جدلی، ترجیح دهد به جای اینکه اعتبار ادراک را بپذیرد، اعتبار استدلال را نیز مورد تردید قرار دهد. شاید در خطاب به رید بگویید شما خودتان اعتراف کردید شیئی که ادراک می‌شود، چه آن را ادراک کنیم و چه ادراک نکنیم وجود دارد. از کجا معلوم ادراک نیز همین‌طور نباشد؟ از کجا معلوم چه آن شیء خارجی وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد، ما آن را ادراک کنیم؟ هیچ چیز برای یک فیلسوف شرم‌آورتر از این نیست که گول بخورد و فریفته شود. فیلسوف باید قاطعانه از اذعان به وجود امور خارجی سر باز زند و باورهای مرتبط با امور خارجی را که ممکن است کاملاً توهم باشند دور بریزد.

اما رید در مقابل می‌گوید: من هیچ‌گاه باورهای خود را به وجود امور خارجی کنار نمی‌گذارم. او سه استدلال برای مخالفت خود با این زیاده‌خواهی شکاک ارائه می‌کند که به ترتیب عبارت‌اند از: استدلال بر اساس عجز، استدلال بر اساس لزوم احتیاط، استدلال بر اساس سابقه.

استدلال بر اساس عجز: ما توان تن دادن به چنین خواسته‌ای را نداریم. اگر چنین تصمیمی بگیریم، پذیرفتن اینکه به ماه پرواز کنیم و از مشتری و زحل دیدن کنیم، هیچ محذوری در پی نخواهد داشت؛ حال آنکه می‌دانیم طبیعت با قانون جاذبه‌اش ما را به زمین مقید کرده است و همهٔ تلاش‌های ما برای خروج از مدار زمین بی‌ثمر خواهد ماند. باورهایی که در

فرایندهای ادراکی به آنها می‌رسیم نیز به همان اندازه‌ای که جاذبه بر بدنمان نیرو وارد می‌کند مقاومت‌ناپذیرند. شکاک می‌تواند مانند شخصی که در جهت مخالف جریان تند یک رودخانه حرکت می‌کند خود را به تکلف بیندازد و از باور به اطلاعاتی که حواسش در اختیار او می‌گذارند، امتناع کند؛ ولی افسوس که این تلاش بیهوده است! چه بیهوده تقلا می‌کند تا با طبیعت و هرچه که با حواس او اصابت می‌کند گلاویز شود. بعد از اینکه تمام توانش را در این تلاش بیهوده صرف کرد، جریان آب او را با خود خواهد برد.

استدلال بر اساس لزوم احتیاط: حتی اگر بتوانیم به این خواسته شکاک تن دهیم، رها کردن باورهایی که سامانه ادراکی مان ما را به آنها سوق می‌دهد بسیار دور از احتیاط است. حتی اگر طبیعت درصدد فریب ما باشد و بخواهد نمودهای غلطش را بر ما تحمیل کند، ولی ما با مهارت و منطق عمیق خودمان متوجه این تحمیل شویم؛ باز هم حزم و احتیاط طور دیگری حکم می‌کند.

فرض کنید من تصمیم بگیرم به حواس خودم باور نداشته باشم. چه عواقبی در انتظار من خواهد بود؟ بینی خودم را با تیرکی که در مسیرم قرار دارد می‌شکنم؛ قدم در یک طویله کثیف خواهم گذاشت، و بعد از اینکه بیست مورد از این رفتارهای [به عقیده شکاکان] خردمندانه و عاقلانه از من سر زد، مرا به دیوانه‌خانه خواهند برد. در اینجا است که اعتراف خواهم کرد ترجیح می‌دهم یکی از آن ابلهان ساده‌باوری باشم که طبیعت خود را بر آنها تحمیل کرده است، تا اینکه یکی از فیلسوفان خردمند و عقل‌پیشه‌ای که تصمیم گرفته‌اند چنین هزینه‌ای را برای امتناع از پذیرش باورها بپردازند (همان، ص ۲۰۲).

اگر کسی نسبت به اطلاعاتی که حواس به ما می‌دهد موضع شکاکانه داشته باشد و با این حال مانند افراد عادی، محتاطانه از ضررها و خطرات بپرهیزد، باید بپذیرد که عملش با اندیشه‌اش همخوانی ندارد و متهم به دوگانگی در فکر و عمل است؛ زیرا اگر ترازوی باورهای او به قدری متوازن است که به هیچ طرفی سنگینی نمی‌کند، محال است که اعمال او با قواعد متعارف احتیاط سازگار باشند.

استدلال بر اساس سابقه: همه ما در محدوده زمانی قابل توجهی از زندگی خودمان - پیش از آنکه آن قدر منطق آموخته باشیم که بتوانیم درباره اطلاعاتی که حواس به ما می‌دهند شک کنیم - به حواسمان اعتماد کرده‌ایم. اکنون که درباره گذشته خود تأمل می‌کنیم، هرگز احساس نمی‌کنیم که آن باورها بر ما

تحمیل شده‌اند. حتی با تأملی دقیق‌تر به این نتیجه می‌رسیم که بدون اعتماد بر حواس، تا به حال باید هزاران بار باید نابود می‌شدیم، و درمی‌یابیم که بدون اعتماد بر حواس، هیچ برتری عقلانی‌ای نسبت به زمان تولدمان نمی‌داشتیم. حتی قادر نمی‌بودیم فلسفه‌ای را که این تردیدهای شکاکانه دربارهٔ داده‌های حسی را در مقابل ما می‌نهد بیاموزیم. بنابراین این باورهای غریزی یکی از بهترین هدایای طبیعت‌اند. خالقی که ما را به وجود آورده است، این عطیه را قبل از اینکه قدرت استدلال بر چیزی داشته باشیم به ما بخشیده است و همچنان آن را در وجودمان حفظ کرده تا به وسیلهٔ آن هدایت شویم.

استدلال‌های رید شاید برای مخدوش کردن دلایل شکاکان کافی باشد، اما چنان‌که گفته شد، خود او نیز اعتراف می‌کند که حواس ما خطاپذیر و در معرض اشتباه‌اند. حال آیا این بدین معناست که نظریهٔ ادراکی رید هیچ تضمینی برای اینکه به جهان خارج معرفت پیدا کنیم در خود ندارد؟ پاسخ این مسئله را باید در انواع دلیل از دیدگاه رید و روش‌شناسی او در این باره جست‌وجو کرد.

۳-۴. انواع دلیل و متدولوژی آنها از دیدگاه رید

رید معتقد است خودآگاهی، ادراک، حافظه، گواهی دیگران، استدلال قیاسی و استدلال استقرایی، همگی انواعی از دلیل هستند و از منابع معرفت به‌شمار می‌آیند. مبنایابی او از این لحاظ، بسیار معتدل‌تر از مبنایابی کسانانی است که خطاناپذیری، لغوناپذیری، ابطال‌ناپذیری یا ویژگی‌های سخت‌گیرانه‌ای از این قبیل را در باورهای پایه لازم می‌دانند. نکتهٔ مهمی که رید دربارهٔ انواع دلیل بر آن تأکید دارد، این است که هیچ‌یک از این ادله، قابل فروکاهش به دیگری نیستند:

دلیل حس، دلیل حافظه و دلیل روابط ضروری میان اشیا، همگی گونه‌هایی متمایز و اصلی از انواع دلیل هستند و همگی نسبت یکسانی با ساختار [معرفتی] ما دارند. هیچ‌یک از آنها به دیگری وابسته نیست و نمی‌تواند به دیگری تجزیه شود. استدلال آوردن علیه هر یک از آنها نامعقول است. حتی استدلال آوردن به نفع آنها نیز نامعقول است. آنها اصول اولیه‌ی باورهای ما هستند و به حوزهٔ استدلال تعلق ندارند. آنها به حوزهٔ فهم عرفی تعلق دارند (رید، ۱۷۶۴، ص ۲۸).

بر اساس این رویکرد مثلاً ادراک نه به سبب پشتوانهٔ استدلالی، بلکه بدین دلیل که خود مرجعی مستقل برای تشکیل باور است، یک منبع معرفت به‌شمار می‌آید. اگر مرجعیت و معرفت بخشی ادراک را نیازمند

استدلال بدانیم، ادراک را از رتبه واقعی خود به زیر کشیده‌ایم.

نکته دیگری که رید در باب انواع دلیل بر آن تأکید می‌ورزد، این است که همه منابع باور از مرجعیت یکسانی برخوردارند و هیچ‌یک از آنها از حیث مرجعیت بر دیگری ترجیح ندارند:

هیچ دلیلی نداریم که حواس ما بیش از استدلال یا حافظه یا هر یک از قوای حکم‌کننده‌ای که طبیعت به ما عطا کرده خطاپذیر باشند. همگی آنها [منابع معرفت ما] محدود و ناقص‌اند... ما همگی در استفاده از آنها در معرض خطا و اشتباه هستیم، ولی به همان اندازه‌ای که در اطلاعات حسی مستعد خطا هستیم، در نتایجی که از استدلال می‌گیریم نیز [مستعد اشتباهیم]. خطاهایی را که در مورد متعلقات حس به آنها دچار می‌شویم نمی‌توان با استدلال تصحیح کرد، بلکه باید با توجهات دقیق‌تر به اطلاعاتی که خود حواس در اختیار ما قرار می‌دهند، اصلاح نمود (رید، ۱۷۸۵، ج ۱، ص ۳۵۹).

همه قوای معرفتی ما ساخته دست طبیعت‌اند و از یک منبع ناشی می‌شوند. همگی آنها را دست خلقت در وجود ما طراحی کرده است و همگی جزئی از ساختار ما هستند. همگی آنها اگر در موضع مناسب خود قرار گیرند، عملکردی صحیح خواهند داشت و معرفت‌بخش خواهند بود. ما در همگی به یک میزان مستعد خطا هستیم.

از دیدگاه یک شکاک، وجدان و استدلال تنها منابعی هستند که می‌توانند دلیل بر معرفت باشند؛ اما رید ادعا می‌کند منابع معرفت ما منحصر در این دو نیستند. شاید ابتدائاً فکر کنیم رید و شکاک در اینجا به بن‌بست می‌رسند و توان ادامه بحث را ندارند؛ اما رید برای حل این مسئله، برهانی سه‌وجهی طراحی کرده است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

هنگامی که قوای معرفتی خود را بررسی می‌کنیم سه انتخاب در پیش‌روی خود می‌بینیم:

۱. تا زمانی که استدلالی بر قابل اعتماد بودن قوای شناختی خود نیابیم، به هیچ‌یک از آنها اعتماد نکنیم؛

۲. به یکی از قوای شناختی خود اعتماد کنیم تا بتوانیم از طریق آن معتمد بودن بقیه را استنباط کنیم؛

۳. از همان ابتدا بر همه قوای شناختی خود اعتماد کنیم، مگر اینکه دلیلی بر غیرقابل اعتماد بودن

یکی از آنها بیابیم.

اگر گزینه اول را انتخاب کنیم، هیچ‌راهی برای شناخت نخواهیم داشت و باب معرفت بر ماسدود می‌شود:

اگر یک شکاک، شکاکیت خود را بر این اساس که «همهٔ قوای استدلالی و حکم‌کنندهٔ ما ذاتاً گمراه‌کننده هستند»، یا بر این اساس که «تا هنگامی که ثابت نشده آنها گمراه‌کننده نیستند باید از پذیرش آنها امتناع کرد» بنا کند، محال است کسی بتواند با استدلال او را از این طرز تفکرش منصرف کند. باید او را به حال خود گذاشت تا از شکاکیتش لذت ببرد. ... زیرا اگر قرار است قوای ما همگی گمراه‌کننده باشند، چه دلیلی وجود دارد که آن استدلال نیز مانند استدلال‌های دیگر فریبنده نباشد؟! (رید، ۱۷۸۵، ج ۲، ص ۲۸۱).

نکته‌ای که رید در اینجا می‌خواهد بگوید، این است که در بررسی معرفت‌بخشی قوای شناختی، چاره‌ای نیست جز اینکه از قوای شناختی خود استفاده کنیم. اعتبارسنجی هریک از قوای معرفتی بدون اینکه اعتبار دست‌کم یکی از آنها را از پیش پذیرفته باشیم، ناممکن است؛ مگر اینکه خداوند قوهٔ معرفتی جدیدی به ما عطا کند که بتوانیم اعتبار قوای پیشین خود را از طریق آن قوهٔ جدید بسنجیم. البته در این فرض نیز نه تنها مشکلی از ماحل نمی‌شود، بلکه یکی به آنچه باید اعتبارش را بررسی کنیم، افزوده می‌شود.

پذیرش گزینهٔ دوم، مستلزم تبعیض میان قوای معرفتی است:

وجدان، حافظه، حواس و استدلال همگی به یک میزان عطیة طبیعت هستند. هیچ دلیلی نمی‌توان برای اینکه گواهی یکی از آنها با بقیه مساوی نیست اقامه کرد. شکاکان بزرگ، گواهی وجدان را تأیید کرده و شهادت آن را به عنوان اصل اولیه پذیرفته‌اند. پس اگر شهادت بلاواسطهٔ حس یا حافظه را رد کنند، متهم به تناقض‌گویی هستند (همان، ص ۲۵۵).

حتی شکاکان نیز اعتبار اولیهٔ وجدان را می‌پذیرند، جز اینکه آنها مدعی هستند اعتبار دیگر قوای معرفت‌بخش باید از طریق استدلال ثابت شود. پرسش رید از شکاکان این است که چرا می‌توان به قوهٔ وجدان اعتماد کرد، ولی نمی‌توان به حس و حافظه اعتماد نمود؟! مگر نه این است که همگی محصول دست‌خلقت‌اند و در کارگاه هستی ساخته شده‌اند؟! ما هیچ دلیلی بر ترجیح یکی از آنها بر دیگری نداریم. شکاکان یا باید اعتبار همهٔ قوا را انکار کنند، یا اگر اعتبار یکی از آنها را می‌پذیرند، لاجرم باید اعتبار بقیه را نیز بپذیرند. این است دلیلی که رید به سببش شکاکان را متهم به تناقض‌گویی می‌کند.

تنها گزینه‌ای که باقی مانده، گزینهٔ سوم است که بر اساس آن باید بر همهٔ قوای شناختی خود اعتماد کنیم، مگر این که دلیلی بر عدم اعتماد به یکی از آنها داشته باشیم:

هیچ دلیلی نداریم که حواس ما بیش از استدلال یا حافظه یا دیگر قوای حکم‌کننده‌ای که طبیعت به ما عطا کرده است خطاپذیر باشند. همگی آنها محدود و ناقص‌اند... ما همگی در استفاده از آنها در معرض خطا و اشتباه در حکم هستیم، ولی به همان اندازه‌ای که در اطلاعات حسی مستعد خطا هستیم، در استنتاج‌های ناشی از استدلال نیز [مستعد اشتباهیم] (رید، ۱۷۸۵، ج ۱، ص ۳۵۹).

نتیجه در پیش گرفتن این روش‌شناسی در تعیین دلیل، یک مبنای گرویی عریض است که رویکرد اصلی آن را می‌توان به این صورت بیان کرد: ما قوای طبیعی و غیرگمراه‌کننده فراوانی برای تشکیل باورها داریم. از آنجا که این قوای باورساز ذاتاً گمراه‌کننده نیستند، می‌توانند منبعی برای معرفت باشند و موجب بسط معرفت ما شوند. این بدان معنا نیست که آنها خطاناپذیرند. باید توجه داشته باشیم که همگی آنها به یک اندازه خطاپذیر و به یک اندازه معرفت‌بخش‌اند. بنابراین نمی‌توان یکی از آنها را بر دیگری ترجیح داد. همچنین نمی‌توان مدعی شد که ما توان اثبات وجود اشیای خارجی را نداریم؛ زیرا معرفت به اشیای خارجی به‌هیچ‌وجه نیازمند اثبات از طریق استدلال نیست. ما منابع معرفت‌بخش دیگری مانند حواس در اختیار داریم که می‌توانیم از طریق آنها به وجود اشیای خارجی معرفت پیدا کنیم.

نتیجه‌گیری

رید در کاوشی به درون ذهن بشر سه استدلال جدلی علیه شکاکیت ارائه کرده که روح همه آنها اعتبار فهم متعارف ما از جهان پیرامون است. این استدلال‌ها به ترتیب بدین قرارند: ۱. استدلال بر اساس عجز؛ ۲. استدلال بر اساس لزوم احتیاط؛ ۳. استدلال بر اساس سابقه.

استدلال بر اساس عجز به ما می‌گوید ما اساساً از انکار جهان خارجی ناتوانیم. ممکن است برخی خود را با استدلال‌های شکاکانه به تکلف بیندازند و وجود جهان خارجی را انکار کنند؛ ولی سرانجام و خواه‌ناخواه هم‌رنگ جماعت می‌شوند و لجبازی خود را کنار می‌گذارند و دست‌کم در مقام عمل، به وجود جهان خارجی اعتراف خواهند کرد. در استدلال از طریق لزوم احتیاط، گفته می‌شود انکار جهان خارجی کاملاً مخالف با احتیاط است. اگر قرار باشد به ادراکات حسی خود درباره جهان خارجی اعتماد نکنیم، هر لحظه ممکن است جان خود و دیگران را به خطر بیفکنیم؛ و در استدلال بر اساس سابقه گفته می‌شود اعتماد به حواس در ادراک جهان خارجی، سابقه قابل اعتمادی دارد. ما همگی تا پیش از آشنایی

با براهین شکاکانه، به حواس خود اعتماد می‌کنیم. اگر به حواسمان اعتماد نکنیم، حتی توان فهم براهین شکاکانه را نخواهیم داشت.

رید در جستاری در باب قوای عقلانی بشر کوشیده است با استدلالی منطقی با شکاکیت مقابله کند. او در استدلالی که بر اساس قوای معرفت‌بخش طبیعی بشر ارائه می‌کند، سه وجه مانع‌الخلو را طرح کرده است: یا هیچ‌یک از قوای طبیعی ما درخور اعتماد نیستند؛ یا فقط برخی از آنها درخور اعتمادند، یا همهٔ آنها از اعتبار اولیه برخوردارند.

وجه اول حتی از دیدگاه شکاکانه نیز پذیرفتنی نیست و تنها راه برخورد با کسی که آن را انتخاب می‌کند، این است که او به دارالمجانین ببرد.

وجه دوم مستلزم ترجیح بدون مرجح است؛ چراکه استدلال عقلی، قوهٔ وجدان، ادراک حسی، حافظه و دیگر قوای معرفتی همه مخلوق یک خالقاند و هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد. هریک از آنها اگر در جای خود استفاده شود خروجی درخور اعتمادی خواهد داشت و هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان به دیگری فروکاست یا به جای دیگری استفاده کرد.

تنها وجه سوم باقی می‌ماند؛ لذا قوای معرفت‌بخش عموماً و قوهٔ ادراک حسی به طور ویژه از اعتباری اولیه برخوردارند.

رید در باب دلیل، روش‌شناسی ویژه‌ای دارد که بر مبنای آن، هر قوهٔ شناختی که در شرایط متناسب عملکرد قابل قبولی از خود نشان داده باشد، به عنوان یک دلیل قابل اعتماد است.

از این مقدمات نتیجه می‌گیریم که همهٔ قوای معرفت‌بخشی که طبیعت به ما عطا کرده است، از اعتبار اولیه برخوردارند و تا هنگامی که خطای آنها ثابت نشده باشد، درخور اعتمادند. البته اگر خطای آنها نیز ثابت شود، فقط در همان زمینهٔ خاصی که در آن خطا صورت پذیرفته از اعتبار ساقط می‌شوند. این روش‌شناسی دقیقاً به عکس چیزی است که در میان فلاسفهٔ شکاک رایج است. آنها معتقدند غیر از قوهٔ وجدان و استدلال عقلی، دیگر قوای معرفت‌بخش ما درخور اعتماد نیستند، مگر اینکه بتوان صحت عملکرد آنها را از طریق استدلال عقلی ثابت کرد.

منابع

- Descartes, Rene, 1641, *Meditations on First Philosophy*, Oxford University Press, Clarendon, New York.
- Gottingham, John, 2009, Descartes, Rene (1596-1650), in *A Companion to Epistemology*, Ed by Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias steup, Blackwell.
- Greco, John, 2006, *Reid's Reply to the Skeptic*, In *Cambridge Companion to Thomas Reid*, p. 134-155, Cambridge University Press.
- Reid, Thomas, 1764, *Inquiry into The Human Mind on the Principles of Common Sense*, Printed by Unknown publisher in 1764, London.
- _____, 1785, *Essays in the Intellectual Power of Man*, VOL I & II, Printed by Unknown publisher in 1785, Dublin.
- Woltestorff, Nicholas, 2001, *Thomas Reid and The Story of Epistemology*, Cambridge University Press, New York.

أدلة إثبات العلية التحليلية

كهرز هير بلندقامت بور / طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة المقارنة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث zbolandghamat@yahoo.com
غلامرضا فياضى / أستاذ الفلسفة فى مؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث marifat@qabas.net

الاستلام: ٥ ذى الحجة ١٤٣٧ القبول: ١٩ رجب ١٤٣٨

الملخص

يمكن تقسيم العلية إلى الخارجية والتحليلية. فإنَّ العلة والمعلول فى العلية الخارجية وجودهما منحاز ومستقل بعضهما عن البعض الآخر، ولكن ليس فى العلية التحليلية وجوداً للعلّة والمعلول مستقلاً بعضهما عن البعض الآخر، سواء كانا موجوداً بالوجود الواحد البسيط أو كانا من المعانى العدمية. لم يصرح الفلاسفة فى أقوالهم بتقسيم العلية إلى الخارجية والتحليلية؛ ولكن ثمة قضايا فى فلسفتهم لا يمكن تبريرها إلا إذا اعترفنا بالعية التحليلية، ممّا يمكن أن نعتبرها دليلاً لقبول العلية التحليلية من قبل الفلاسفة الإسلاميين بشكل عفوى وتلقائى. ولربما قضية البرهان اللّمى فى القياس الاقترانى الحملى هى من أهمّ الدلائل على إثبات العلية التحليلية. وعلى الرغم من كون جميع حدود البرهان موجوداً بالوجود الواحد فى القياس الاقترانى الحملى؛ ولكن الحدّ الوسط فى البرهان اللّمى هو السبب فى ثبوت الأكبر للأصغر. أمّا الباحثان فى المقالة التى بين يدي القارىء الكريم فيقومان بدراسة هذا الدليل والأدلة الأخرى لإثبات العلية التحليلية.

الكلمات المفتاحية: العلية، العلية الخارجية، العلية، التحليلية، المعنى، البرهان اللّمى.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الرابع، صيف ١٤٣٨، ص ٢٩-٤٨

مقارنة آراء ابن عربي و صدر المتألهين حول حدوث النفس وقدمها

m.miri57@ut.ac.ir

محمد ميري / أستاذ مساعد في جامعة طهران

القبول: ١٢ رمضان ١٤٣٨

الاستلام: ١٤ صفر ١٤٣٨

الملخص

يرى صدر المتألهين أنّ النفس من ناحية كينونتها العقلية في النشآت السابقة كانت موجودة بشكل عقلي؛ وفي الوقت نفسه، فإنّها جسمانية الحدوث من ناحية كونها مدبراً للبدن وتعلّقها الذاتي إليه في نوع وجودها. وجمع بين هاتين النظريتين المتهافتتين بأفضل طريق ممكن. وعلى الرغم من أنّ رؤية الملائصدرا إلى القضية إبداعية تماماً في مجال الفلسفة، ولكن يمكن العثور على بعض آثار هذه النظرية بوضوح في مؤلفات بعض العرفاء كابن عربي. وهذا يعني أنّ ابن عربي يؤكّد وجود النفس في النشآت السابقة من الدنيا من جانب، وفي نفس الوقت يصرّ على الحدوث الجسماني للنفس في نشأة الدنيا.

الكلمات المفتاحية: حدوث النفس، قدم النفس، النشآت السابقة للنفس، جسمانية الحدوث.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الرابع، صيف ١٤٣٨، ص ٤٩-٦٤

دراسة حول تبيين سريان الإدراك في الكون نظراً للحيثية التجريدية للماديات في الحكمة المتعالية

mohiti@qabas.net

محمد علي محيطي أردكان / أستاذ مساعد في قسم الفلسفة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

الاستلام: ١١ ذي القعدة ١٤٣٧ القبول: ١١ شعبان ١٤٣٨

الملخص

إنَّ معظم الفلاسفة على مرِّ التاريخ ليسوا فقط لم يستطيعوا إثبات الإدراك لعموم الموجودات من الناحية الفلسفية فحسب؛ بل أنكروا الإدراك في الماديات بناءً على بعض الأدلَّة. أمَّا الحكمة المتعالية، فخطت خطوات ثمينة في إطار تبيين هذه التعلّيمية الدينية، وقام صدر المتألّهين وأتباع الحكمة المتعالية بتبيينها عقلياً والاستدلال عليها. أمَّا الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فقام بدراسة تبيين سريان الإدراك للماديات نظراً لحيثيتها التجريدية، وذلك من خلال استخدام المنهج الوصفي - التحليلي وبمقاربة مقارنة وانتقادية. وتدل نتائج الدراسة على أنّ صدر المتألّهين وكثير من المفكرين الآخرين على الرغم من أنّهم قبلوا هذا التبيين وعرفوا به كأحد طرق الجمع بين الاعتقاد بالإدراك العامّ للموجودات اعتماداً على دليل المساوقة من جانب وبين الاعتراف بأدلّة تجريد العلم من جانب آخر، ولكن صحة هذا التبيين عرضة للشك.

أمَّا كاتب هذه السطور، فيرى على الرغم من أنّه لا يمكن إثبات الإدراك العام للموجودات اعتماداً على هذا الدليل، ولكن يمكن التوصل إلى أنّ كلّ موجود - ومنه الماديات من حيث ماديتها - يحظى بقدر من العلم، وذلك من خلال الاعتماد على الآيات والروايات التي تدلّ على سريان الإدراك في الموجودات دلالة مطابقة أو التزامية.

الكلمات المفتاحية: الإدراك، التجريد، رب النوع، الملكوت، الحكمة المتعالية، الماديات.

نظرة صدر المتألهين الوجودية إلى «الكليات الخمس»

phsadra@gmail.com

محمد حسين زاده / أستاذ مساعد في مؤسسة الحكمة والفلسفة الإيرانية للدراسات

الاستلام: ١٠ شوال ١٤٣٧ القبول: ٩ جمادى الأولى ١٤٣٨

الملخص

بُني المنطق الأرسطي -السينوي على أساس نظرة ماهوية إلى الواقعية الخارجية والغفلة عن الوجود. أما نظرة صدر المتألهين المختلفة إلى الواقعية الخارجية وكيفية معرفة الإنسان بها، تؤدي إلى تغيير أسس المنطق الماهوي. ولم يتطرق صدر المتألهين في مؤلفاته المنطقية إلى عرض منطق الوجودي بشكل ممنهج؛ ولكنه قام بعرض بعض مباحث المنطق الوجودي في مؤلفاته الفلسفية بشكل متفرقة. إن الوجود، والفصل أو الصورة الأخيرة في نظرة صدر المتألهين يوقر سبب الاتحاد بين النوع، والفصل الأخير، والأجناس الأخرى، والفصول السابقة؛ وذلك على العكس من رؤية جمهور المنطقيين التي يفيد فيها تركيب المادة والصورة الوحدة الاعتبارية للماهية فحسب، ولا يقدر على تبرير سبب الاتحاد في حمل الكليات الذاتية بعضها على البعض الآخر. وتعتبر المادة والصورة في الرؤية الأخيرة المشهورة واقعية خارجية ومن المعقولات الأولى؛ أما الجنس والفصل، فيعتبران لحاظين ذهنيين فحسب وهما من المعقولات الثانوية المنطقية، غير أن ما هو واقعي ومحقق في الخارج في نظرة صدر المتألهين هو الوجود الفصل الذي يتبعه النوع، والجنس، والفصول السابقة والأمور العرضية ويكون موجوداً بوجوده. وعليه، فلا يعتبر الجنس، والفصل، والنوع لحاظاً ذهنياً فقط ومن المعقولات الثانوية المنطقية فحسب. يعتبر الملاصدرا الاعتبارات اللا بشرطية في الكليات الخمس من الأحكام الخارجية للماهية ويحيلها إلى الوجود وأحكامه.

كما أن صنف الصورة والفصل الأخير في رؤيته الوجودية يندرجان في ماهيات النوع وجنسان مستقلان تماماً، وهما لا يدخلان في ذات الماهية.

الكلمات المفتاحية: صدر المتألهين، المنطق الوجودي، الجنس، الفصل، المادة، الصورة، التركيب الاتحادي.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الرابع، صيف ١٤٣٨، ص ٨١-٩٦

تحليل تشكيك الوجود عند صدر المتألهين في إطار المنطق الفازي

dibaji@ut.ac.ir

السيد محمد علي ديباجي / أستاذ مشارك في جامعة طهران

z_yosef184@yahoo.com

كهرز زينب يوسف زاده / ماجستير الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة طهران

الاستلام: ١٢ ربيع الأول ١٤٣٨ القبول: ٧ شوال ١٤٣٨

الملخص

لا يطرح في نظرية المجموعات الصفر والواحد على بساط البحث فحسب، بل تطرح قيمة عضوية مجموعة من الأعداد بين الصفر والواحد، وهذا هو المبدأ الأساسي للفكر الفازي (الضبابي). ولم يعد العالم حولنا أبيض وأسود، بل يوجد الرمادي، وكلّ عضو في هذه المجموعة الرمادية اللون له قيمة عددية تتراوح بين الصفر والواحد.

وأما النظام الفلسفي لصدر المتألهين فانبنى على أصالة الوجود، وتمثّل قمة إبداع هذا النظام في التشكيك في مراتب حقيقة الوجود. إنّ الوجود هو عبارة عن حقيقة واحدة تشكّل الهوية والعالم الخارجي بأكملها. وهذه الحقيقة الواحدة للوجود التي تشترك في الموجودات الكثيرة والحقائق الخارجية موجودة في الخارج بشكل تشكيكي وذو مراتب. إنّ استخدام الفكر التشكيكي في الحكمة المتعالية يترك آثار إيجابية في معرفة الموجودات الخارجية كحقائق متكثرة وقريب إلى الفكر الفازي بعض القرابة. أما السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل ثمة قرابة أو علاقة بين الفكر الفازي ومبدأ تشكيك الوجود؟ أم لا؟

أما المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فترمي إلى الإجابة عن هذا السؤال، حيث توصلت إلى مؤشرات مختلفة تثبت هذه القرابة.

الكلمات المفتاحية: المنطق الفازي (الضبابي)، أصالة الوجود، التشكيك في الوجود.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الرابع، صيف ١٤٣٨، ص ٩٧-١١٠

دراسة وجهة نظر هايدغر حول ماهية التفكير والفلسفة

أمين رضا عابدي نجاد الداوراني / دكتوراه في فرع الفلسفة المقارنة بمؤسسة الإمام الخميني عليه السلام للتعليم والبحث

abedidavarani@gmail.com

القبول: ٣ جمادى الثاني ١٤٣٨

الاستلام: ١١ ذى القعدة ١٤٣٧

الملخص

أشار الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم بدايةً إلى الفرق بين التفكير والفلسفة، وذلك لمعرفة ماهية التفكير والفلسفة من وجهة نظر مارتين هايدغر. وكما هو واضح أنّ موضوع الفلسفة يتمثل في الوجود ويتمحور التفكير حول موضوع الوجود. أمّا الوجود على العكس من الوجود، فليس أمراً حاضراً مسبقاً ومتصوراً. إنّ التفكير هو التذكير بالوجود الذي يهرب منّا من جهة ونحن نغفل عنه من جهة أخرى. والغفلة عن الوجود في الفلسفة جعلتها تنحرف عن جادة الصواب. إنّ الوجود حجاب للوجود من جهة ودلالة عليه من جهة أخرى، ولا بدّ لنا أن نتقرب إلى الوجود من أجل التفكير، ولكن كيف يمكن التقرب إلى الوجود؟ إنّ الدازاين هو الباب الوحيد المفتوح إليه. وقلق الدازاين من شروط تعادم العدم. وعندما تراءى العدم للدازاين، فالوجود يتواجد، وبالتالي نحن نتذكّره. وبالطبع، فإنّ للوجود علاقة معنا وإن نغفل عنه. وفي ضوء العلاقة التي توجد بين الوجود والإنسان، يتقرر ذات الفلسفة، وماهية الإنسان، وذات الفن، وذات التقنية. أمّا الباحث في نهاية المطاف يقوم بدراسة آراء هايدغر في هذا المجال ونقدها.

الكلمات المفتاحية: هايدغر، الفلسفة، مابعد الطبيعة، الوجود، العدم، الدازاين، الوجود.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الرابع، صيف ١٤٣٨، ص ١١١-١٣٠

كينونة الجمال وماهيته

Abghorbani@ut.ac.ir

أستاذ مساعد في قسم المياني النظرية للإسلام بجامعة طهران

A.ghorbani@au.ac.ir

أبو الفضل قرباني / طالب دكتوراه في فرع التخطيط الحضري الإسلامي بجامعة الفن في أصفهان

القبول: ١٦ رجب ١٤٣٨

الاستلام: ١٠ ذي القعدة ١٤٣٧

الملخص

إن ماهية الجمال كانت تستحوذ على اهتمام المفكرين منذ الإغريق، وحتى بعد تأسيس علم الجمال إلى الآن كمسألة لم تحلّ بعد. أمّا الإنسان بغض النظر عن هذه الصراعات، فلا يقوم بتجميل بيئته وأدواته فحسب، بل يتطرّق إلى تجميل وجوده ولو بقبول المخاطر. أمّا السؤال الذي يفرض نفسه هنا فهو: ما هو الجمال حقيقة؟ حيث يكرمه الإنسان ولو تضحياً للأنفس والنفيس؟ وما هي كينونته الوجودية؟ أمّا المقالة التي بين يدي القارئ الكريم فتسعى إلى العثور على إجابة عن الأسئلة المذكورة آنفاً وبعض الأسئلة الأخرى المطروحة في هذا الإطار، وذلك اعتماداً على المنهج المكتبي وجمع الآراء المهمة للباحثين في هذا المجال وتحليلها منطقيّاً. ومن نتائج هذه الدراسة هي: التأكيد على كون الجمال موضوعياً ودحض نظرية كونه ذهنيّاً، ودحض نظرية عدم إمكانية تحديد الجمال، وتقديم حلّ لتعريفه في إطار تثبيت أو تعزيز التعريف السابق أو اقتراح تعريف جديد من خلال استخدام الجنس والفصل المركب.

الكلمات المفتاحية: الجمال، الفن، الانتظام، العينية، التعريف الحقيقي، التشابه الأسرى.

المعرفة الفلسفية، السنة الرابعة عشرة، العدد الرابع، صيف ١٤٣٨، ص ١٣١-١٥٢

مواجهة توماس ريد الشكوكية اعتماداً على الفهم العرفي

h.a.nasrollahi@alumni.ut.ac.ir

كحسينعلى نصراللهي / طالب دكتوراه في فرع فلسفة الدين من جامعة طهران

a.yazdani@ut.ac.ir

عباس يزداني / أستاذ مشارك في قسم فلسفة الدين بجامعة طهران

الاستلام: ١٨ ربيع الأول ١٤٣٨ القبول: ٣ شعبان ١٤٣٨

الملخص

لقد استولت حالة من اليأس والقنوط من الحصول على المعرفة على الأجواء والأوساط الفلسفية في القرن الثامن عشر، بعد أن تمكن بعض الفلاسفة كجون لوك، وبيركلي، وهيوم من الكشف عن نقائص البناء المعرفي الديكارتي وعيوبه، وعن اللوازم الشكوكية الكامنة فيه. وفي هذه الأثناء، كان توماس ريد أول من قام في وجه الشكوكية المعاصرة، وتحدى نظرية الأفكار التي اعتبرها أتباع المذهب الشكوكي صحيحة اعتماداً على الأصول الأولية للفهم العرفي، وكان يعتقد أنها لا تتلائم مع الفهم العرفي. ونحن نسعى في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم إلى تسليط الضوء على الإشكاليات التي طرحها ريد حول نظرية الأفكار، وعلى نظريته البديلة في باب الإدراك الفطري، وذلك من خلال دراسة مؤلفات ريد والكتب التي ألّفت حول آرائه. ومن ثمّ نقوم بطرح استدلالاته التي أقامها في وجه طموحات أتباع المذهب الشكوكي وهي عبارة عن: الاستدلال على أساس العجز، ولزوم الاحتياط، وبرهان مانعة الخلو في باب اضطراب الاعتماد على القوى الفاعلية. وفي نهاية المطاف نتطرّق إلى منهجية الدليل من وجهة نظر ريد ونستنتج أننا لا محالة لنا أن نعتمد على القوى الفاعلية.

الكلمات المفتاحية: الفهم العرفي، توماس ريد، الشكوكية، نظرية الأفكار.

راهنمای اشتراک نشریات تخصصی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

۱. اشتراک به صورت آونمان پذیرفته می شود: ۲. در صورت تمایل به اشتراک وجه اشتراک را به حساب ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ به نام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره واریز و اصل فیش بانکی یا فتوکی آن را به همراه فرم اشتراک و مشخصات کامل خود به نشانی مجله ارسال نمایید: ۳. در صورت تغییر نشانی، اداره نشریات تخصصی را از نشانی جدید خود مطلع نمایید: ۴. کلیه مکاتبات خود را با شماره اشتراک مرقوم فرمایید: ۵. بهای اشتراک خارج از کشور با احتساب هزینه پست سالانه ۲۰ دلار و یا معادل آن می باشد: ۶. لطفاً در ذیل نوع نشریه و مبلغ واریزی و نیز مدت اشتراک خود را مشخص فرمایید.
<http://eshop.iki.ac.ir> فروشگاه الکترونیک

ردیف	عنوان نشریه	رتبه	تک شماره (ریال)	یک ساله (ریال)	از شماره تا شماره
۱.	دو فصل نامه «معرفت اقتصاد اسلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۲.	دو فصل نامه «تاریخ اسلام در آینه پژوهش»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۳.	دو فصل نامه «قرآن شناخت»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۴.	دو فصل نامه «معرفت سیاسی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۵.	دو فصل نامه «معرفت کلامی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۶.	فصل نامه «روان شناسی و دین»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۷.	فصل نامه «معرفت ادیان»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۸.	فصل نامه «معرفت فرهنگی اجتماعی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۹.	فصل نامه «معرفت فلسفی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۱۰.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های تربیتی»	علمی - پژوهشی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۱.	دو فصل نامه «اسلام و پژوهش های مدیریتی»	علمی - ترویجی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۲.	دو فصل نامه «معارف عقلی»	علمی - ترویجی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۳.	دو فصل نامه «معرفت اخلاقی»	علمی - ترویجی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۴.	ماهنامه «معرفت»	علمی - ترویجی	۳۵,۰۰۰	۴۲۰,۰۰۰	
۱۵.	دو فصل نامه «عیار پژوهش در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۶.	دو فصل نامه «حکمت عرفانی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۷.	دو فصل نامه «معارف منطقی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۸.	دو فصل نامه «اندیشه های حقوق عمومی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۷۰,۰۰۰	
۱۹.	فصل نامه «پویایی در علوم انسانی»	علمی - تخصصی	۳۵,۰۰۰	۱۴۰,۰۰۰	
۲۰.	Semiannual «Horizons of Thought»	علمی - تخصصی	۱۵ دلار	۳۰ دلار	

نام نشریه: و و
 مدت اشتراک: و و
 مبلغ واریزی: و و

فرم درخواست اشتراک

ایجاب: استان: شهرستان:

خیابان / کوچه / پلاک:

کد پستی: صندوق پستی: تلفن: (ثابت) (همراه) ۰۹.....

متقاضی دریافت مجله / مجلات فوق می باشم.
 لطفاً از شماره های ذکر شده مجلات به مدت به آدرس فوق ارسال فرمایید.
 در ضمن فیش بانکی به شماره: مبلغ: ریال به پیوست ارسال می گردد.
 امضا

<http://eshop.iki.ac.ir>

Thomas Reid's Confrontation with Skepticism on the Basis of Common Sense

✉ **Hussein Ali Nasrollahi** \ MA in Philosophy of Religion Tehran University

h.a.nasrollahi@alumni.ut.ac.ir

Abbas Yazdani \ Associate Professor in Department of Philosophy of Religion
Tehran University

a.yazdani@ut.ac.ir

Received: 2016/12/19

Accepted: 2017/05/01

ABSTRACT

After the discovery of defects in Descartes' epistemological structure and revealing the skeptical implications in it by philosophers such as Locke, Barkley and Hume, despair of achieving the knowledge and cognition filled the philosophical atmosphere of the eighteenth century. The first who systematically confronted modern skepticism was Thomas Reid. Relying on the basics of common sense, he challenged the theory of thoughts – postulated by skeptics – and introduced it as inconsistent with common sense. In the present article, we attempt to use Reid's books and other writings regarding his ideas to explain Reid's objections to the theory of thoughts and his alternative theory on perception. In addition, we will explain his arguments against the skeptics' avarices including reasoning based on inability, necessity of precaution and precedent, and his argument of regarding having to trust the belief-making forces. At the end, we will deal with methodology of reason in Reid's view; and in the section of conclusion, we will state that we have no choice except to trust the belief-making forces.

KEY WORDS: common sense, Thomas Reid, Skepticism, theory of thoughts.

The Existence and Nature of Beauty

✉ **Abbas Qorbani** \ Assistant Professor in Department of Theoretical Bases of Islam
Tehran University Ab.ghorbani@ut.ac.ir

Abolfazl Qorbani \ PhD student of Islamic urbanization, Art University of Isfahan
a.ghorbani@au.ac.ir

Received: 2018/08/14

Accepted: 2017/04/14

ABSTRACT

Since ancient Greece, and even after the establishment of the science of aesthetics, the question of what beauty is has always been unresolved among scientists. However, apart from these struggles, human beings deal with beautifying their environment and instruments, and even themselves at the expense of risking their life. What is beauty that man protects it with his life? How is the existence it enjoys? The present study uses library resources and gathers the scholars' views in this sphere and analyzes them logically to find the answers to the aforementioned questions and some other related questions. Stressing the objectivity of beauty and rejecting its subjectivity, rejecting the idea of non-definability of beauty, and suggesting solutions for defining it in the form of establishing or reinforcing previous definitions or offering new definitions using genus and composite differentia are among the findings of the present study.

KEY WORDS: beauty, art, order, objectivity, true definition, family resemblance.

An Investigation of Heidegger's View on the Nature of Thought and Philosophy

Amin Reza Abedi-nejad Dawarani \ PhD of comparative philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute abedidavarani@gmail.com

Received: 2016/08/15

Accepted: 2017/03/02


ABSTRACT

To know the nature of thought and philosophy in Heidegger's view, in the present article we have firstly distinguished between thought and philosophy. The subject of philosophy is existent and the subject of thought is existence. Unlike the existent, existence is not something presupposed and imagined. The thought is reminding the existence. Existence escapes from us on the one hand, and we are neglecting it on the other hand. Neglecting existence in the philosophy has misled it. The existent is the veil for the existence on the one hand, and it is the sign for it on the other hand. For thinking, we must approach the existent, but how is it possible? The only way to existence is "*Dasein*". The fear-consciousness characteristic of *Dasein* is the condition for non-existence. When non-existence dominates *Dasein*, existence comes in and we become reminded of existence. Of course, existence is related to us even when we neglect it. In the light of the relationship of existence with human being, the essence of philosophy, the nature of the man, the essence of art and the essence of technique are established. At the end of the article, we review and investigate Heidegger's views.

KEY WORDS: Heidegger, philosophy, metaphysics, existence, non-existence, *Dasein*, existent.

The Analysis of Mulla Sadra's Gradation of Existence In the Framework of Fuzzy Logic

Sayyid MuhammadAli Dibaji \ Associate Professor in Department of
Philosophy/Tehran University dibaji@ut.ac.ir

 **Zeynab Yusef-zada** \ MA in Islamic Philosophy and Theology/ Tehran University
z_yosef184@yahoo.com

Received: 2016/12/14

Accepted: 2017/07/03

ABSTRACT

In the theory of collections, not only zero and one, but also the extent of membership of a collection of numbers between zero and one posed. This is the fundamental basis of Fuzzy thinking. The external world is no more white and black; rather, it is grey as well and any member in this grey collection enjoys the numerical value between zero and one. On the other hand, Mulla Sadra's philosophical system has been formed on the basis of the principality of existence, and the innovation and the highest point in it is the gradation in the orders of truth of existence. In view of the basis of principality of existence, existence is a unique truth that forms all the external identity and text. This unique truth of existence which is common among so many beings and external truths exists in gradation and with orders in the external world. Enjoying gradational thought in transcendental philosophy has beneficial effects in recognizing external beings as plural truths and is, somehow, similar to fuzzy thought. Now the question is whether there is a relationship and affinity between fuzzy thought and the principle of gradation of existence. In seeking to answer this question, the present enquiry has achieved numerous parameters that prove this affinity.

KEY WORDS: fuzzy logic, Mulla Sadra, principality of existence, gradation of existence.

Mulla Sadra's Existential View on the Five Universals

Muhammad Hussein-zada \ Assistant Professor in Research Institute of Iranian Philosophy and Philosophy) pshadra@gmail.com

Received: 2016/07/16

Accepted: 2017/02/07

ABSTRACT

The logic of Aristotle—Ibn-Sina has been founded on neglecting existence, and on looking at the external reality through quiddity. Mulla Sadra's different view of the external reality and how the man becomes aware of it, causes a change in the foundations of the logic of quiddity. In his logical works, Mulla Sadra does not present a systematic expression of his existential logic. In his philosophical works, however, he has presented some of the issues related to the existential logics. In Mulla Sadra's view, existence is the ultimate differentia or form, unifying the type, the ultimate differentia, and previous genres and differentia. This is in contrast with the general view that organic composition of matter and form denotes the arbitrary union of the essence and cannot justify the modality of union in attribution of essential universals to one another. In the well-known view, the matter and form are regarded external realities and are among the primary intelligible; but genus and differentia are only mental and are among the secondary logical intelligible. In existential view of Mulla Sadra, however, what is real and realized in external world is the existence of differentia which is followed by type, genus, previous differentia and accidental affairs. Thus, genus and differentia as well as type are not merely mental and among the secondary logical intelligible. Mulla Sadra regards non-conditioned conventions in five universals among external judgments of the essence, referring it to the existence and its judgments. Besides, in his existential view, the kind of form and ultimate differentia is quite separate from the kind of essence in type and genus, and those two do not belong to the essence of quiddity.

KEY WORDS: Mulla Sadra, existential logics, genus, differentia, matter, form, organic composition.

A Critique of the Generalization of Understanding to the Whole World and its Explanation in Transcendental Philosophy by Considering the Non-physical Facet of Physical Entities

MuhammadAli Muhiti Ardakan / Assistant Professor in Department of Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute mohiti@qabas.net
Received: 2016/08/15 Accepted: 2017/05/09

ABSTRACT

Throughout history, most philosophers have been incapable of proving the universal conscience of all creatures in a philosophical term; rather, they have denied any conscience in physical entities, based on some evidences. Transcendental philosophy has made valuable efforts to present a philosophical explanation for this religious teaching, and Mulla Sadra and the followers of transcendental philosophy have attempted to explain it intellectually and rationally. In the present article, through a descriptive-analytical method and using a comparative-critical approach, an explanation of the generalization of understanding to physical entities by considering their non-physical facet has been investigated. The findings of the present research suggest that although Mulla Sadra and many other thinkers have accepted the abovementioned explanation, putting it forward as one of the ways to reconcile the belief in universal conscience of all beings based on the concomitance on the one hand and the acceptance of the reasons for abstractness of knowledge on the other hand, its verity is doubted. However, the writer believes that although one cannot prove the universal conscience of all beings using this reason, we may adduce those Quranic verses and traditions that denote comparatively or essentially the influence of perception in beings to conclude that any being – including material ones – somewhat enjoy knowledge.

KEY WORDS: understanding, abstraction, deity, heavens, transcendental philosophy, physical entities.

The Comparative Study of Ibn Arabi's View and that of Mulla Sadra on Origination and Eternity of the Soul

Muhammad Miri / Assistant Professor in Tehran University

m.miri57@ut.ac.ir

Received: 2016/11/15

Accepted: 2017/06/09

ABSTRACT

Mulla Sadra maintains that the soul has – rationally – existed by its intellectual existence in its previous stratum. At the same time, since the soul is the manager of the body and essentially belongs to the body in its mode of existence, it has physical origination. He has successfully reconciled these two apparently floundering views. Although this philosophical view of Mulla Sadra is quite innovative, its traces are clearly found in the works of mystics such as Ibn Arabi. In other words, Ibn Arabi emphasizes the existence of the soul in previous strata on the one hand, and stresses the physical origination of the soul in its worldly mode, on the other.

KEY WORDS: origination of the soul, eternity of the soul, previous origination of the soul, physical origination.

ABSTRACTS

The Arguments for Analytical Causality

Zuhair Boland Qamat-pur / PhD Student of Comparative Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute zbolandghamat@yahoo.com
Gholam-Reza Fayyazi / Professor of Philosophy Imam Khomeini Educational and Research Institute
Received: 2016/09/08 **Accepted:** 2017/04/17

ABSTRACT

Causality can be divided into external and analytical ones. In external causality, cause and effect have separate and independent existences. In analytical causality, however, they do not have separate existences, whether both of them exist as a unique simple being or are of non-existent meanings. Philosophers have not explicitly referred to this division; however, there are issues in their texts that cannot be justified except by accepting analytical causality. These issues can be considered as the implicit acceptance of analytical causality by Islamic philosophers. Maybe the most important evidence proving analytical causality is the *a priori* demonstration in categorical syllogism. In *a priori* demonstration, the middle term causes the major proposition for the minor one, while in categorical syllogism, all terms of the demonstration have come to existence by the same existence. The present article investigates this reason and other reasons for analytical causality.

KEY WORDS: causality, external causality, analytical causality, meaning, *a priori* demonstration.

Table of Contents

The Arguments for Analytical Causality	7
<i>Zuhair Boland Qamat-pur & Gholam-Reza Fayyazi</i>	
The Comparative Study of Ibn Arabi's View and that of Mulla Sadra on Origination and Eternity of the Soul.....	29
<i>Muhammad Miri</i>	
A Critique of the Generalization of Understanding to the Whole World and its Explanation in Transcendental Philosophy by Considering the Non-physical Facet of Physical Entities	49
<i>Muhammad Ali Muhiti Ardakan</i>	
Mulla Sadra's Existential View on the Five Universals.....	65
<i>Muhammad Hussein-zada</i>	
The Analysis of Mulla Sadra's Gradation of Existence In the Framework of Fuzzy Logic.....	81
<i>Sayyid MuhammadAli Dibaji & Zeynab Yusef-zada</i>	
An Investigation of Heidegger's View on the Nature of Thought and Philosophy	97
<i>Amin Reza Abedi-nejad Dawarani</i>	
The Existence and Nature of Beauty	111
<i>Abbas Qorbani & Abolfazl Qorbani</i>	
Thomas Reid's Confrontation with Skepticism on the Basis of Common Sense	131
<i>Hussein Ali Nasrullahi & Abbas Yazdani</i>	
Arabic Abstracts.....	153
English Abstracts	4

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

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

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

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

Subscriptions: Individual issues are 35000 Rls., and yearly subscription is 140000 Rls. Payable to the banking account # 0105075269000, Melli Bank, Imam Khomeini Institute Branch (Code 2723). Please send a copy of your receipt along with the subscription information.

In the name of Allah

Ma‘rifat-i Falsafi

A Quarterly Journal of Philosophical Inquiry

Vol. 14, No. 4

Summer 2017

A publication by Imām Khomeini Institute for Education and Research

Editor in Chief: Ali Mesbah

Editor: Muḥammad Fanā'i Eshkawari

Deputy Editor: Maḥmūd Fath'ali

Coordinator: Rūhollāh Farīsābādi

Editorial Board:

Dr. Aḥmad Aḥmadi: Professor, Tehran University

Dr. Riḍā Akbarīyān: Professor, Tarbiyat Mudarris University

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

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

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

Dr. Hussain Ghaffāri: Associate Professor, Tehran University

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

Dr. Muḥsin Javādi: Professor, Qum University

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

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

You may access this journal on the web at www.isc.gov.ir 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