

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



پژوهش‌های فلسفی-کلامی

## فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

صاحب امتیاز: دانشگاه قم

مدیر مسئول: دکتر محمد ذبیحی

سرمدیر: دکتر احمد بهشتی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دکتر احمد بهشتی، دکتر محسن جوادی، دکتر محمد ذبیحی، دکتر جعفر شانظری، آیت الله صادق لاریجانی، دکتر سید مصطفی محقق داماد، حجت الاسلام والمسلمین عبدالله نورانی

مدیر داخلی و دبیر تحریریه: علیرضا معظمی

ویراستار: زینب صالحی

حروفچین و صفحه آر: محمدعلی محمدی

یادآوری: فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی در زمینه‌های فلسفه غرب، فلسفه اسلامی، کلام جدید، کلام اسلامی، عرفان و اخلاق مقاله می‌پذیرد.

مسئولیت مطالب هر مقاله از هر نظر بر عهده نویسنده است.

نقل مطالب فصلنامه با ذکر مأخذ مانعی ندارد.

فصلنامه در ویرایش، اختصار و اصلاح مقاله‌ها آزاد است.

نشانی فصلنامه: قم، بلوار غدیر، دانشگاه قم، کتابخانه مرکزی، دفتر فصلنامه فلسفی - کلامی

تلفن: ۲۸۵۳۳۱۱ تلفکس: ۲۸۵۴۱۲۰

نشانی الکترونیک: Falsafikalami@Qom.ac.ir

این نشریه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام و ایران ژورنال و همچنین در پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) نمایه می‌شود. نویسندگان محترم می‌توانند از طریق این پایگاه به نشانی ([www.SID.ir](http://www.SID.ir)) مقالات خود را به صورت الکترونیکی (on-line) جهت بررسی به این نشریه ارسال کرده و آن را رهگیری (Tracing) کنند.

بر اساس مجوز شماره ۳/۲۹۱۰/۵۳۳ مورخه ۸۴/۵/۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور وزارت علوم، تحقیقات و فناوری درجه علمی - پژوهشی به فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی دانشگاه قم اعطا شد.

## راهنمای شرایط تنظیم و ارسال مقالات

- از نویسندگان و مترجمان درخواست می‌شود:
۱. مقاله ارسالی از ۲۰ صفحه (هر صفحه ۳۰۰ کلمه) بیشتر نباشد.
  ۲. مقاله ارسالی، باید در دو نسخه در محیط word با دقت تایپ و اصلاح شده (با طول سطر ۱۲ سانتیمتر، قطع وزیری) و بر یک روی صفحه A4 همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.
  ۳. مقاله ارسالی حتماً باید تألیفی باشد و مقالات ترجمه‌ای در صورتی قابل چاپ خواهند بود که همراه نقد و بررسی باشند.
  ۴. مقاله ارسالی باید دارای بخش‌های ذیل باشد:
    - الف) چکیده فارسی و انگلیسی مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه.
    - ب) واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آن (حداکثر ۵ واژه).
    - ج) رتبه علمی نویسنده و مترجم.
    - د) درج اسامی و اصطلاحات مهجور، در پایین هر صفحه ضروری است.
  ۵. منابع و ارجاعات مقاله باید کامل و دقیق باشد، از ارسال مقالات با منابع ناقص جداً خودداری فرمایید.
  ۶. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.
  ۷. مقاله ارسالی نباید همزمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.
  ۸. منابع مورد استفاده در پایان مقاله به شکل زیر نوشته شود:
    - الف) کتاب
    - نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار، نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.
    - ب) مقاله
    - نام خانوادگی، نام نویسنده، سال انتشار، عنوان مقاله، نام نشریه، شماره مجله.

# پژوهش‌های فلسفی-کلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی دانشگاه قم

زیر نظر معاونت پژوهشی

سال سیزدهم، شماره دوم

شماره پیاپی ۵۰، زمستان ۱۳۹۰

---

۵  مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی

مسعود اسماعیلی

---

۳۳  ارائه طرحی نو در نظریه الاهی‌دانان مسلمان در تقسیم‌بندی صفات ثبوتی

علی اله‌باشی

---

۴۹  حکمت خداوند از منظر ابن‌سینا

سید محمود موسوی/جواد حاجی‌پور

---

۶۳  بررسی نسبت میان اصالت و هستی در زبان‌های باستانی و اندیشه ارسطو

محسن طلایی‌ماهانی

---

۷۳  ماهیت فرهنگی و اجتماعی زبان در فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی

محمد رعایت‌جهرمی

---

۹۱  ادراک حسی از منظر ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا

قاسم سبحانی‌فخر

---

۱۰۷  عفو و بخشش از منظر روان‌شناسی و الاهیات مسیحی

مجید دانشگر

---

۱۱۷  علم حضوری و جایگاه آن در اندیشه دکارت

حسن قنبری

---

۱۲۷  تفاوت نقد سهروردی و سید عبدالأعلی سبزواری بر اصالت وجود صدرایی

مهدی افچنگی/یاسر سالاری

---

۱۴۹  ماهیت عقل و توانایی آن در فرایند شناخت

زهرا خیراللهی

---



## مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی

مسعود اسماعیلی<sup>۱</sup>

### چکیده

سهروردی همه مفاهیم فلسفی را به طور کلی ذهنی دانسته و برای آنها هیچ حیثیت منشأ انتزاعی در خارج، حتی به نحو عینیت با معروض، قائل نشده است. سهروردی، تقریباً در طرح این بحث و در ساختارهای اصلی فکری در این مسئله، کاملاً متأثر از مشائیان به ویژه بهمنیار است. وی با توجه به جوانب نظریه خویش، تمام توضیحاتش را به گونه‌ای ارائه کرده که با اعتباری بودن معقولات فلسفی سازگار باشد. وی حمل مفاهیم را بر ماهیات و امور خارجی، حمله ذهنی و اضافه کردن آن مفاهیم به امور خارجی توسط ذهن می‌داند. بدین ترتیب باید گفت نزد سهروردی، اتصاف و عروض مفاهیم فلسفی، همچون مفاهیم منطقی، هر دو ذهنی است.

**کلیدواژه‌ها:** مفاهیم فلسفی، سهروردی، معقول ثانی فلسفی، عروض، اتصاف.

---

۱. عضو هیئت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## ۱. مقدمه

مفاهیم و معقولات فلسفی، یک گروه از سه قسم اصلی معقولات در فلسفه اسلامی محسوب می‌شوند. به نظر بیشتر محققان معاصر، منظور از معقولات در این بحث، عبارت است از «ادراکات قوه ناطقه انسان». (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۴؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۳؛ طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۶) سه قسم معقولات و مفاهیم در فلسفه اسلامی عبارت‌اند از: معقولات اولی، معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی؛ مفاهیم فلسفی مصادیق گروه دوم به شمار می‌روند.

معقولات اولی، همان مفاهیم ماهوی‌اند که دال بر چیستی اشیاء بوده (ر.ک.: مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۸) و ریشه حسی دارند. (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۲ و ۲۹۳) حسی بودن ریشه معقولات اولی اقتضا می‌کند که این معقولات بدون نیاز به عملیات و بررسی‌های عقلانی، به طور آگاهانه درک شوند؛ (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۶) همین خصیصه (وابستگی به حس) موجب می‌شود معقولات اولی اغلب مصادیق جزئی و شخصی خارجی داشته باشند؛ (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۰۰)

معقولات ثانیه فلسفی، به رغم حکایت از امور خارجی، برخلاف معقولات اولی، از چیستی ماهوی حکایت نمی‌کنند (همو، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶) بلکه از انحاء هستی آن حاکی‌اند. (همو، ص ۱۶) این معقولات، ظاهراً، بدون واسطه با داده‌های حواس ظاهری در ارتباط نبوده، و راه حصول آنها از این طریق نیست. (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۳) از این رو، ادراک آنها تا حصول قدرت تحلیل عقلانی، ناآگاهانه است و شناخت آگاهانه و تفصیلی آنها، نیازمند تعمل عقلی<sup>۱</sup> است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۷ و ۱۷۸؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶) از سویی این مفاهیم، بیشتر جنبه وصفی داشته، احکام هستی را نمایان می‌کند (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۲۷۲ و ۲۷۳) و به نوع خاصی از آنها اختصاص ندارند. (همان) در نتیجه نمی‌توان گفت که اختلاف و تعدد این مفاهیم، موجب اختلاف و

۱. برای تعقل و فعالیت عقلی در انتزاع مفاهیم فلسفی، می‌توان به سنجش و مقایسه میان خود و حالات درونی خود برای انتزاع مفهوم اولیه علت و معلول مثال زد. به طور کلی فعالیت عقلانی برای تحصیل معقولات فلسفی، هرگونه توجه و حرکت عقلانی را (به جز تفکر و تأمل که ترتیب دادن مبادی معلوم برای رسیدن به مجهول است) نسبت به امور واقعی (مصادیق) شامل می‌شود.

تعدد وجود خارجی می‌شود. (همان) مفاهیم فراگیری نظیر وجود، وحدت، تشخص، شیء (همان، ص ۲۷۲ و ۲۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱۹، ۳۲۰ و ۳۲۱) و «عدم» (طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴) و مفاهیم غیرفراگیری چون وحدت و کثرت، علت و معلول، امکان و وجوب، حدوث و قدم، قوه و فعل، کمال و نقص، تمام و نقص، تقدم و تأخر، ماهیت، عرض، شدت و ضعف (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۲۵، ۳۲۶ و ۳۳۴؛ طباطبایی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۴) در زمره مفاهیم معقول ثانی فلسفی محسوب می‌شوند.

**معقولات ثانیه منطقی** برخلاف دو دسته دیگر، از امور خارجی حکایت نمی‌کنند (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۳۰۰) و تنها معقولات در ذهن، از حیث ذهنی، مصداق آنها قرار می‌گیرد. (همان) از این رو هیچ شائبه حسی بودن نداشته، (همان) دارای افراد خارجی و محسوس نیستند و چون سابقه حسی ندارند، ادراک آنها نیازمند نوعی فعالیت عقلانی<sup>۱</sup> است. (فناهی اشکوری، ۱۳۷۵، ص ۱۶) مفاهیم فلسفی، از مهم‌ترین مباحثی است که در حکمت اشراق به طور جدی مورد توجه قرار گرفته است. هرچند سهروردی این دسته از معقولات را به راهی دیگر – غیر از مسیری که مشائیان رفته بودند – برده، اما از آنان به ویژه بهمنیار، تأثیرات عمده‌ای پذیرفته است.

## ۲. پیشینه بحث

تقسیم معقولات به اولی و ثانیه (معقولات ثانیه به معنی مفاهیم ذهنی محض) از فارابی آغاز شده (الفارابی، بی‌تا، ص ۶۴-۶۶) و در آثار ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳) و بهمنیار (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۴۹، ص ۲۲۱) به همان معنای مورد نظر فارابی به کار رفته است. تا پیش از بهمنیار، مفاهیم فلسفی از دو حیطه معقولات اولی و معقولات ثانیه (به معنای عوارض ذهنی معقولات اولی) متمایز بوده،<sup>۲</sup> این مفاهیم نزد فارابی (فارابی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۲۴) و ابن‌سینا (شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۴۸)، خارجی و عین ماهیات موجود دانسته می‌شد. اما این دیدگاه فارابی و

۱. برای فعالیت عقلانی در این‌گونه موارد، می‌توان به سنجش رابطه یک مفهوم کلی با مصادیق ذهنی آن و انتزاع مفهوم جنس از آن مثال زد. به طور کلی فعالیت عقلانی برای تحصیل معقولات منطقی، هرگونه توجه و حرکت عقلانی نسبت به مفاهیم درون ذهن را شامل می‌شود.

۲. با جستجوی تفصیلی در آثار فارابی و ابن‌سینا، این نتیجه به دست می‌آید که این دو هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را در عداد معقولات اولی محسوب نکرده و برعکس، بارها وجوه اختلاف متعددی را میان مفاهیم فلسفی و ماهیات برشمرده‌اند.

ابن سینا، به سبب عدم تخصیص جایگاهی کاملاً متمایز و صریح به مفاهیم فلسفی در میان اقسام معقولات، در دیگر مبانی فلسفی چندان مؤثر نیفتاده و تا مدت‌ها به نحو جدی، مورد توجه فیلسوفان بعدی قرار نگرفته است. بعد از وی بهمنیار، در صدد بر می‌آید که برای معقولات فلسفی، به طور روشن جایگاهی در تقسیم معقولات قائل شود، و چون تقسیم دو شقی (تقسیم معقولات به اولی و ثانیه یا ذهنی و خارجی) بر فضای علمی آن دوره تسلط داشته، وی با تحلیل خاص خود، برخی از مهم‌ترین مفاهیم فلسفی نظیر شیء، ذات و وجود را به صراحت معقول ثانی (به معنای رایج در آن زمان یعنی مفهوم ذهنی) دانسته (بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۲۸۳) و بدین ترتیب، بحث را به مسیر دیگری کشانده است. ابوالعباس لوکری شاگرد وی نیز همچون او، به همین راه رفته است. (لوکری، ۱۳۷۳، ص ۲۸) بنابراین اگر بتوان از دو اصطلاح «عروض» و «اتصاف» در تحلیل این دیدگاه‌ها استفاده کرد، باید دیدگاهی را که تا قبل از بهمنیار یعنی در آثار فارابی و ابن سینا رایج بوده است، چنین توصیف کرد که عروض و تمایز مفاهیم فلسفی، ذهنی و اتصاف و تقرّر آنها خارجی است؛ اما در دیدگاه بهمنیار، دست‌کم در مورد برخی مفاهیم فلسفی (وجود، شیء و ذات)، عروض و اتصاف هر دو ذهنی دانسته شده است. بدین ترتیب، در طول زمان، تقسیم دو شقی معقولات به اولی و ثانیه، پررنگ‌تر شده، با تثبیت آن از سوی بهمنیار و لوکری، مستقر می‌گردد. همچنین مسئله جایگاه مفاهیم فلسفی در تقسیم یادشده که بهمنیار با آن درگیر بوده و به ذهنی دانستن برخی از مفاهیم فلسفی انجامیده، بر دیدگاه سهروردی اثرگذار می‌شود. طبیعی است که در چنین فضایی، سهروردی با پذیرش این تقسیم معروف در مفاهیم و معقولات به سراغ پرسش مطرح در افکار بهمنیار رفته، با تفصیل بیشتری به آن و جوانب مختلف آن بپردازد و اصل بحث را با تبعات آن، کاملاً هماهنگ کرده و به صورت یک نظریه فلسفی، ساخته و پرداخته کند.

### ۳. دیدگاه کلی سهروردی در باب مفاهیم

برای تحقیق در باب موضوع، ابتدا باید دیدگاه کلی سهروردی را در مورد مفاهیم جویا شویم. در این راستا، نگاه اصلی باید به تقسیمی باشد که وی میان معقولات انجام داده است. زیرا تمامی آرای او در این مسئله، مبتنی بر همین مطلب است. در درجه بعد، محوری‌ترین عنصر در دیدگاه وی در مورد مفاهیم، مفهوم و مصادیق اصطلاح «معقول ثانی» و واژگان مشابه با آن (نظیر «اعتبار») است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.



### ۱.۳. تقسیم مفاهیم و صفات

منظور از صفات در این قسمت، مفاهیمی است که بیشتر به عنوان محمول کاربرد دارند. دیدگاه وی در این باب، دنباله همان دیدگاه مشائیان است. تقسیم مفاهیم به ذهنی (معقول ثانی) و خارجی (معقول اول) مبنایی است که پیش‌تر در فلسفه فارابی، ابن‌سینا و بهمنیار مطرح شده بود، و سهروردی همین نظر را در مورد مفاهیم محمولی ارائه کرده است؛ عبارات وی در مورد تقسیم صفات به ذهنی (اعتباری) و خارجی (غیراعتباری)، به ویژه یادآور عباراتی از ابن‌سینا در مباحثات (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱) است. سهروردی می‌گوید:

«التحقیق ان الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الذهن و العین ... و الی صفات توصف بها الماهیات و لیس لها وجود الا فی الذهن و وجودها العینی هو أنها فی الذهن کالنوعية المحمولة علی الانسان و الجزئية ... فإن قولنا «زید جزئی فی الاعیان» لیس معناه أن الجزئية لها صورة فی الاعیان قائمة بزید، و كذلك الشیئة کما یسلمها کثیر منهم أنها من المعقولات الثوانی ... و الامکان و الوجود و الوجوب ... نحوها .... (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۶ و ۳۴۷)

در این عبارت، سهروردی صفات را به ذهنی محض و خارجی تقسیم کرده و با عبارت «لیس لها وجود الا فی الذهن و وجودها العینی هو انها فی الذهن» بر این مطلب تأکید می‌کند که از صفات ذهنی، هیچ اثری در خارج نیست. به ویژه با مثال نوعیت – که مفهوم کاملاً ذهنی و منطقی است – می‌فهماند که این صفات، تنها از عوارض ذهنی ماهیات‌اند و توضیح می‌دهد که حمل خارجی برخی از این مفاهیم نیز دلیلی بر خارجیت آنها نیست. تعبیر «المعقولات الثوانی» در این عبارت، خود گویای این مطلب است که منظور سهروردی از صفات ذهنی، نه صفات و امور غیرانضمامی خارجی، بلکه صفاتی است که هیچ اثری از خود آنها در خارج نیست. زیرا روشن شد که معقول ثانی در لسان مشائیان به معنای امور ذهنی محض به کار می‌رود. روشن است که چون سهروردی در این عبارت و دیگر عبارات، معقول ثانی را بدون توضیح واگذاشته، از آن، همان معنای مشائیان را در نظر داشته است.

«فإذن الصفات کلها تنقسم الی قسمین: صفة عینیة و لها صورة فی العقل کالسواد ... و صفة وجودها فی العین لیس الا نفس وجودها

فی الذهن و ليس لها في غير الذهن وجود فالكون في الذهن لها،  
 في مرتبة كون غيرها في الاعيان، مثل الامكان ... و الوجود ... و إذا  
 كان للشيء وجود في خارج الذهن، فينبغي أن يكون ما في الذهن  
 منه، يطابقه و اما الذي في الذهن فحسب فليس له في خارج  
 الذهن وجود حتى يطابقه الذهني». (همان، ج ۲، ص ۷۱)

تعبیر «کَلْهَا» در ابتدای عبارت، تأکیدی بر این مطلب است که از نظر سهروردی، هیچ  
 صفتی خارج از این دو شق نبوده و شق سومی قابل تصویر نیست. اینکه وی در ابتدای این  
 عبارت، به عنوان مثال صفات خارجی، از میان معقولات اولی تنها برخی معقولات عرضی را ذکر  
 می‌کند، به این علت است که مراد وی تقسیم مفاهیم محمولی یا همان صفات است و جواهر  
 اغلب در ناحیه محمول واقع نمی‌شوند. بنابراین، می‌توان گفت مفاهیم خارجی (اعم از محمولی و  
 موضوعی) از نظر وی تنها از میان مفاهیم ماهوی هستند. اگرچه برخی از مفاهیمی که نزد  
 فلاسفه، ماهوی تلقی می‌شده‌اند (مثل عدد) برای وی جزو مفاهیم ذهنی‌اند.

سهروردی در این عبارت، تأکید زیادی بر غیر خارجی بودن دسته دوم از صفات کرده است.  
 به گونه‌ای که حتی مطابقت این صفات را با خارج، که به نظر می‌رسد لازمه حمل خارجی این  
 مفاهیم است، انکار می‌کند که این نشان می‌دهد، از نظر وی غیرخارجی بودن این صفات، فراتر  
 از زائد نبودن آنها در اعیان است و هرگونه خارجیت و موجودیتی را، حتی اگر عین موصوف در  
 خارج باشد، انکار می‌کند. (نیز ر.ک.: همان، ج ۱، ص ۴۸)

### ۲.۳. اصطلاح «معقول ثانی»

چنان که گذشت، معقول ثانی در عبارات سهروردی، به همان معنایی که مشائیان از این واژه  
 در نظر داشته‌اند، به کار رفته است، زیرا هیچ توضیح یا تعریف ویژه‌ای برای آن ارائه نکرده و آن  
 را به معنایی که از آن اصطلاح تا آن زمان استفاده می‌شده، واگذاشته است و با تعبیر "یسلمها  
 کثیر منهم" (همان، ص ۳۴۷) به مشائیان، به خصوص به بهمنیار و لوکری اشاره می‌کند که این  
 دال بر پذیرش همان معنای مورد نظر مشائیان از این واژه است؛ به ویژه آنکه موارد استعمال این  
 تعبیر در آثار سهروردی، در مورد اموری است که تأکید زیادی بر ذهنی بودن آنها شده است. از  
 این رو می‌توان دریافت که منظور سهروردی از این تعبیر همان امور ذهنی صرف است.

«و تعلم انک اذا قلت "ذات الشيء" ... ایضاً اعتبارات ذهنية و من

### ثوانی المعقولات». (همان، ص ۳۶۱)

#### ۳.۳. تعابیر مشابه با معقول ثانی و معنای آنها

گذشت که تعبیر «معقول ثانی» که در مورد «صفات ذهنیه» به کار رفته، به معنای امور ذهنی محض است. نیز در عبارات پیشین گذشت که «اعتبارات ذهنیه» در لسان سهروردی، مرادف با «معقول ثانی» استعمال می‌شود. بنابراین، تعبیر «اعتبارات ذهنیه» نیز به همین معنا خواهد بود. تقریباً می‌توان گفت یکی از پرکاربردترین تعابیر در این زمینه در عبارات سهروردی، همین تعبیر «اعتبار» یا «اعتبارات» و یا مشتقات مشابه آن است:

«انما تعتبر المطابقة فيما يكون له في الالعیان ذات کالسواد و البیاض و اما الاعتباریات فلا هویات عینیة لها بل وجودها العینی نفس وجودها الذهنی و قد یضاف الی العینی ... و قد یضاف الی الأذهان او ما یعمهما ... و علی التقدیرات اعتبار شیء اضعیف الی جهات و کذلک کون الشیء جزئياً و الشئیة و غیرهما مما أسلموا أیضاً». (همان، ص ۱۶۳)

وی در این عبارت، به وضوح، ذهنی محض بودن «اعتبارات» را بیان کرده و تأکید می‌کند که وجود عینی این امور چیزی بیشتر از وجودی که در ذهن دارند نیست، و با تذکر به اینکه این امور گاه به عالم خارج اضافه می‌شوند، توضیح می‌دهد که این ارتباط اعتباریات با خارج، جز اضافه کردن مفاهیم ذهنی به امور خارجی توسط ذهن، نیست و باعث خارجی شدن آنها نمی‌شود. سپس با آوردن مثالی چون «شیئیت» که در کلام بهمنیار و لوکری، معقول ثانی، به معنای ذهنی محض، خوانده شده بود و با اشاره به اینکه برخی مشائیان نیز ذهنی بودن مفاهیمی از این دست را پذیرفته‌اند، این معنا را القاء می‌کند که این اعتبارات چیزی جز همان معقولات ثانی در لسان مشائیان نیستند که این بیان برای ما مهم است؛ زیرا با تحلیل عبارات مشائیان، می‌دانیم که این اصطلاح در عبارات آنان به معنای امور ذهنی محض به کار می‌رفته است و از این رو «اعتباریات» و ذهنی بودن اموری نظیر شیئیت (و دیگر مفاهیم فلسفی) به همان معنای گذشته (در عبارات مشائیان) خواهد بود. اصطلاحاتی نظیر اعتبارات ذهنیه (همان، ص ۱۷، ۲۱، ۲۵، ۴۸، ۳۸۵، ۴۱۳) و اعتبارات عقلیه (همان، ص ۳۱، ۳۴۳ و ج ۲، ص ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۱۱۶، ۱۸۶، ۳۴۰) در آثار سهروردی، در همین معنا بسیار استعمال شده است. تعابیری مانند امور ذهنی (همان، ج ۱، ص ۲۵)،

جهات عقلی (همان، ص ۳۴۳) محمولات عقلی صرف (همان، ج ۲، ص ۶۴) امر عقلی (همان، ص ۶۸ و ۷۲) محمولات عقلی (همان، ص ۶۸، ۷۲ و ۱۱۴) صفات عقلی (همان) و ملاحظات عقلی (همان، ص ۷۰) نیز همان معنای یادشده (ذهنی محض) را افاده می‌کنند که در برخی از این موارد به اینکه منظور از آنها تنها نفی زیادت خارجی نیست، تصریح شده است. (برای نمونه ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۱۳ و ۳۴۳ و ج ۲، ص ۶۴)

#### ۴.۳. معیار شناسایی معقولات ثانیه (مفاهیم اعتباری) از دیگر مفاهیم

معیارهایی که سهروردی به منظور شناسایی مفاهیم ذهنی و معقولات ثانیه طرح می‌کند (قسطاس)، در اصل به یک ویژگی کلی این مفاهیم باز می‌گردد که این ویژگی کلی، قبل از وی نیز از سوی فارابی (فارابی، بی‌تا، ص ۶۵ و ۶۶) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱) و بهمنیار (برای نمونه ر.ک.: بهمنیار، ۱۳۴۹، ص ۱۸۰ و ۱۸۱) بیان شده بود. این ویژگی، همان قابلیت تکرر این‌گونه مفاهیم تا بی‌نهایت است که در عبارات مشائیان، به عنوان یکی از علائم معقولات ثانیه (= مفاهیم ذهنی) مورد استفاده قرار گرفته است. البته فارابی و ابن‌سینا، این ویژگی را بیشتر در ذهن و به عنوان «قابلیت تکرر این مفاهیم» به کار گرفته‌اند. اما بهمنیار از این ویژگی در اثبات عدم زیادت خارجی معقولات ثانیه (در لسان خودش که شامل برخی مفاهیم فلسفی و ماهوی نیز هست) استفاده می‌کند و بدین‌ترتیب عینیت این مفاهیم را با معروضات خود نتیجه می‌گیرد. سهروردی با استفاده از همین خاصیت نتیجه می‌گیرد که اگر قرار باشد این مفاهیم در خارج محقق شوند، تکرر بی‌نهایت آنها نیز باید بالفعل تحقق پیدا کند، چراکه امور واقعی دیگر به اعتبار معتبر وابسته نیست تا با عدم اعتبار و لحاظ معتبر، تکرر تا بی‌نهایت، فعلیت نیابد، و چون این سلسله لایتناهی، علی و معلولی و بالفعل و مجتمع است (سهروردی، ج ۱، ص ۳۵۵) محال می‌باشد. (همان، ص ۲۲ و ۲۴ و ج ۲، ص ۶۵ و ۶۸) بدین‌ترتیب خارجیت این مفاهیم، محذور عقلی دارد و از این رو باید آنها را ذهنی دانست. وی با استفاده از این مطلب، معیار و میزانی وضع می‌کند که هر آنچه وقوعش تکرر انواعش را در پی داشته باشد به نحوی که این تکرر، حد و نهایتی نداشته باشد، اعتباری است. (همان، ج ۱، ص ۲۶ و ۳۶۴) به عبارت دیگر، وی در ابتدا با استفاده از ویژگی تکرر لایقینی این امور، اثبات می‌کند که تحقق آنها در خارج، به تسلسل می‌انجامد و سپس همین ویژگی را که حد وسط استدلال مزبور قرار گرفت، به‌عنوان ملاک تمییز مفاهیم اعتباری از غیراعتباری مطرح می‌کند.

آنچه در بررسی این معیارها بسیار مهم است، توجه به این نکته است که سهروردی، در وضع این معیارها از عدم زیادت خارجی مفاهیم اعتباری نظیر وجود و وحدت به عدم خارجیت

آنها می‌رسد. به عبارت دیگر، در ابتدا به نظر می‌رسد از نظر وی، لزوم تسلسل محال از فرضی تحقق امور اعتباری، در صورتی است که این امور در خارج به نحو زائد موجود باشند و از این رو، چنین تداعی می‌شود که منظور وی آن است که این امور، بر موجودات عینی زیادت ندارند و عین معروض خارجی خود هستند. اما با دقت بیشتر درمی‌یابیم که وی با مقدمه‌ای ناگفته از عدم زیادت خارجی، به نفی خارجیت این امور منتقل می‌شود که این مقدمه، عبارت است از اینکه: «هر چه در خارج، زائد بر اعیان خارجی نیست، ذهنی صرف است». به دیگر بیان، سهروردی تصویری از موجود خارجی غیرمغایر با اعیان دیگر نداشته، عدم زیادت و مغایرت نزد او، با عدم خارجیت مساوی است. این انتقال از عدم زیادت به عدم خارجیت، در ترتیب عبارات ذیل قابل مشاهده است:

«و لما انساق الکلام الی ههنا فنعمل میزاناً فی الاعتبار الذهنیه و

العینیه فإن من الأمور ما یزید علی الماهیه ذهنأ و عینأ و منها ما

یزید ذهنأ فقط». (همان، ج ۱، ص ۲۱)

در اینجا روشن است که وی هنوز به تصریح، نامی از خارجی نبودن این مفاهیم به میان نیاورده است و گویا تنها عدم زیادت خارجی آنها را مدّ نظر دارد. وی در ادامه، قسطاس (معیار) اول را در مورد وجود، این‌گونه تطبیق می‌کند که چون ماهیت بدون وجود تعقل می‌شود، پس وجود، زائد بر ماهیت است و به همین دلیل، وجود وجود نیز زائد بر خود وجود است. وی از این مسئله نتیجه می‌گیرد که با این وضعیّت روشن است که اگر وجود در خارج باشد به تسلسل محال می‌انجامد. وی با استفاده از همین نکته (که وجود در هر جا باشد باید زائد بر معروض خود باشد) به این اشکال نیز پاسخ می‌گوید که اگر موجودیت وجود را در خارج عین خود وجود بدانیم، تسلسل لازم نمی‌آید؛ جواب وی این است که چون وجود نسبت به ماهیت زائد است، به هر چیز دیگری (از جمله خود وجود) نیز عارض شود، زائد خواهد بود. لذا سهروردی بدین وسیله نشان می‌دهد که فرض وسطی میان عدم زیادت و عدم خارجیت قائل نیست؛ وجود اگر خارجی باشد، باید زائد باشد و اگر زیادت آن محال است، خارجی نیز نخواهد بود:

«فایدة: لایجوز أن یقال الوجود فی الاعیان زائد علی الماهیه لأنا

عقلناها دونه فإن الوجود ایضاً – کوجود العنقاء – فهمناه من حیث

هو کذا و لم نعلم أنه موجود فی الاعیان فیحتاج الوجود الی وجود

آخر فیتسلسل مترتباً موجوداً معاً الی غیر النهایة و عرفت استحالتة.

**سؤال: الوجود و كونه موجوداً واحداً فما لغيره منه فله في ذاته؟**  
**جواب: فهمناه مضافاً الى الجنّ مثلاً كما سبق و لم نعلم انه حصل**  
**موجود الوجود غيره كما قيل في اصل الماهية و لو كان موجوداً لكونه**  
**وجوداً فكان لماهيته كذا فلا يتصور أن ينعدم [الماهية]». (همان،**  
**ص ۲۲ و ۲۳)**

بدین ترتیب، وی صریحاً به فرضِ عینیتِ خارجی وجود با معروض آن تفتّظن دارد اما آن را رد می‌کند و عقیده دارد که این عدم عینیت (در این فرض که وجود، خارجیت داشته باشد) هم در رابطه وجود با ماهیت حکمفرماست و هم در ارتباط وجود با وجود دیگری که آن را موجود می‌کند؛ لذا از نظر سهروردی، همین که فرضِ زیادتِ خارجی وجود نفی شود، چون جایی برای فرض عینیت نیست، خارجیتِ وجود نفی شده است.

سهروردی، در ادامه همین بحث به دو نکته دیگر اشاره می‌کند؛ اولین نکته آن است که در فرضِ آن که وجود در موجودی، عینِ ماهیت باشد (مثلاً در مورد واجب)، در ذهن نیز انفکاک وجود از ماهیت، ممکن نخواهد بود؛ این مطلب، به این نکته اِشعار دارد که اگر چیزی (مثل ممکنات) وجودش در ذهن مغایر با ماهیتش باشد، لاجرم در خارج نیز همین‌طور باید باشد که این، تأیید همان مطلبی است که در عبارت بالا گفته شد؛ یعنی خارجیتِ وجود در این امور، مساوی با زیادتِ خارجی وجود بر ماهیت است و اگر زیادت رد شد، خارجیت نیز نفی می‌شود. نکته دیگر آنکه حتّی در فرضِ آنکه وجود عینِ ماهیت باشد، ولو اینکه محظور تسلسل از بین می‌رود اما دوباره از جهت دیگری تسلسل لازم می‌آید که در اثبات محال بودن خارجیت وجود کفایت می‌کند. سهروردی، تسلسل را در این وضعیّت بدین‌گونه تصویر می‌کند که به هر حال، میان وجود و ماهیت، اضافه‌ای برقرار است و چون این اضافه نیز باید موجود باشد وجودی خواهد داشت و این وجود نیز اضافه‌ای و هکذا. (همان، ص ۲۳ و ۲۴) وی در اینجا صریحاً فرضِ عینیت وجود با ماهیت را نیز در خارج رد می‌کند که این نشان می‌دهد منظور وی از قسطاس و معیار مذکور، تنها نفی زیادتِ وجود بر ماهیت نیست.

وی دوباره، در ادامه توضیح همین قسطاس‌ها، به طور کلی به لزوم احتراز از خارجی دانستن اعتباریات تذکر می‌دهد که این مطلب نیز نشان می‌دهد که وی از عدم زیادت به عدم خارجیت منتقل شده است:

**«بل هی [ای الامکان و الوجوب] امور ذهنية و الاعتبارات الذهنية لا**

حد لها دون الحقایق العينية المترتبة، فمن جملة المغالطات، أخذ  
الاعتبارات العقلية ذوات في الاعیان تبني عليها امور». (همان،  
ص ۲۵)

وی در انتها در مقام نتیجه گیری چنین می گوید:

«ملخص القسطاس: كل ما رأيت تكرر انواعه متسلسلاً مترادفاً  
فطريق التفصی ما قلت فافهم و فتش كل كلام حتى لا يقع الامر  
ذهنياً مأخوذاً ذاتاً عينية فتفصی الى باطل». (همان، ص ۲۶)

سهروردی، در این قسمت، ضمن تصریح به قسطاس (معیار) مذکور (كل ما رأيت تكرر  
انواعه متسلسلاً مترادفاً) تذکر می دهد که نتیجه این قسطاس همان است که در تطبیق بر مثال ها  
گفته شد (فطريق التفصی ما قلت) و در ذکر مثال ها دیده شد که وی نه تنها زیادت خارجی را رد  
می کرده، بلکه اصل خارجیت را نیز نفی می کند. اما خود وی بار دیگر همچون عبارت قبلی، به  
همین نتیجه اشاره می کند و می گوید فایده معیار این است که امر ذهنی، به عنوان امر عینی  
تلقی نمی شود (حتى لا يقع الامر ذهنياً مأخوذاً ذاتاً عينية ...). بدین ترتیب روشن است که وی  
مقصود از این قسطاس را با تأکید فراوان، از عدم زیادت به عدم خارجیت می رساند.

سهروردی در توضیحات دیگری که در دو کتاب مقاوّمات و مطارحات نسبت به این  
قسطاس، که در کتاب تلویحات آمده است، می دهد، بار دیگر بر عدم خارجیت این مفاهیم تأکید  
می کند. (همان، ص ۱۶۲) سهروردی در تلویحات، با تنظیر وجود و مفاهیم فلسفی به امتناع، چنین  
می گوید که حمل این مفاهیم بر امور خارجی، بر خارجیت این مفاهیم دلالت نمی کند. افزون بر  
اینکه تنظیر وجود به امتناع، خود اشاره به نفی هر گونه خارجیتی برای این مفاهیم است.

سهروردی افزون بر معیار یادشده، معیارها و نشانه های دیگری نیز برای مفاهیم ذهنی و  
اعتبارات عقلی برمی شمرد (ر.ک.: همان، ص ۲۴-۲۶) که برخی از آنها بیشتر برای شناسایی دسته ای  
از مفاهیم اعتباری، مفید است. نظیر معیار «جعل بسیط داشتن یک امر حقیقی» که اغلب به  
عنوان نشانه ای برای تشخیص اعتباری بودن اجناس و فصول بسایط (مثلاً لون که جنس سواد  
است) معرفی شده است. (همان، ج ۱، ص ۲۴ و ۱۷۰)

### ۵.۳. مفاهیم مشمول «معقول ثانی» (مفاهیم اعتباری)

سهروردی با معیاری که برای شناسایی مفاهیم اعتباری و ذهنی از غیراعتباری معرفی کرده

است - و در ادامه خواهد آمد - بسیاری از معقولات اولی و مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه فلسفی) را افزون بر معقولات ثانی منطقی در زمره مفاهیم اعتباری و معقولات ثانی (به معنای ذهنی) در آورده است:

- **کلیه مقولات و محمولات از حیث محمول بودن؛ سهروردی معتقد است کلیه مقولات هنگامی که شکل محمولی به خود می‌گیرند ذهنی و اعتباری‌اند.** (همان، ج ۱، ص ۱۷۲ و ج ۲، ص ۷۴) این اعم از آن است که خود مقوله، فارغ از حمل یا عدم حمل، اعتباری باشد یا خارجی. (همان، ج ۱، ص ۱۷۲ و ج ۲، ص ۷۴) به عبارت دیگر، هر یک از مقولات در حالت محمولی، یعنی در حالت اشتقاقی، به طور مطلق (چه مبدأ آن عینی باشد چه اعتباری) ذهنی و اعتباری است. (همان، ص ۷۱) بدین ترتیب فی‌المثل سواد هرچند خود امری عینی است، اما حالت محمولی و اشتقاقی آن یعنی اسودیت، امری اعتباری و ذهنی است. (همان، ص ۷۱ و ۷۲)

- **برخی از مقولات و مفاهیم ماهوی؛** وی برخی از مقولات و مفاهیم ماهوی را اعتباری دانسته است. جوهر (همان، ج ۲، ص ۷۰ و ۱۱۶)، که به تبع اعتباری بودن عرض، آن را نیز اعتباری می‌داند، اضافات مثل اخوت و ابوت (همان، ص ۶۸) اعداد (همان، ص ۶۸ و ۷۴) نقطه و خط (همان، ج ۱، ص ۲۳۸، ۲۶۲ و ۲۶۳) و لون (همان، ج ۲، ص ۶۹، ۷۲) از این قبیل‌اند. وی همچنین مقولات عرضی (نظیر کیفیت) را به دلیل آنکه اشخاص انواع عرضی، در خارج بسیط‌اند، اعتباری می‌داند (همان، ص ۷۴) که در بند بعدی توضیح داده می‌شود.

- **اجناس و فصول امور بسیط و اندراج آنها تحت مقولات؛** وی معتقد است هرچند برخی امور نظیر «بوی خوش» و «سیاهی»، امری عینی‌اند، اما به علت بساطت، جنس و فصلی حقیقی که جزء مقوم آنها در خارج باشد، ندارند. (همان، ج ۱، ص ۲۴، ۱۶۹، ۳۶۶، ۳۷۰ و ج ۲، ص ۷۳ و ۷۴) مثلاً جنس سواد که امری حقیقی است، لون است ولی این جنس مفهومی اعتباری است که در ذهن از تصور سواد حاصل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۷۰) و از این رو علت ذهنی شمردن برخی مفاهیم ماهوی نظیر «لون» همین است که این امور دائماً جنس امور بسیط واقع می‌شوند. نکته مهم در اینجا آن است که غرض سهروردی از این مطلب، تنها این نیست که امور بسیط در خارج، جزء ندارند و در ذهن به دو یا چند جزء تحلیل می‌شوند؛ چه اینکه خود، این فرض را به عنوان سؤال طرح و رد کرده است. (همان) بلکه وی تصریحاً می‌گوید که در این گونه موارد، ذهن بعد از تصور سواد یا بیاض، چیز دیگری بنام لونیت به آن اضافه می‌کند. (همان) به عبارت دیگر، لون در سواد، حیثیتی است که در ذهن از جهت عقلی و اعتباری خاصی حاصل می‌شود. (همان، ص ۳۶۹)



از طرفی، دخول این گونه امور نیز در مقوله خاص خودشان مثل کیفیت، اعتباری عقلی است. زیرا این اندراج اگر امری حقیقی باشد، منجر به زیادت خارجی کیفیت بر سیاهی خواهد شد و به تسلسل خواهد انجامید. (همان، ج ۲، ص ۷۴)

– **امور عدمی؛** سهروردی امور عدمی نظیر سکون را نیز ذهنی و اعتباری می‌داند. زیرا از نظر وی، همه امور عدمی از انتفاء یک امر موجود قوام می‌یابند (همان، ج ۲، ص ۷۰) یا به تعبیری، عدم در مفهوم آنها داخل است (همان، ج ۱، ص ۲۶۳) و انتفاء را نمی‌توان امری خارجی دانست؛ از این رو باید گفت تنها در ذهن تصور می‌شود. بدین ترتیب وی به طور کلی کلیه اعدام مضاف را – که از انتفاء یک موجود ساخته می‌شوند و لذا جزو «عدمیات» اند – اعتباری می‌داند. (همان، ج ۲، ص ۷۰) وی نقطه و خط را – که نزد دیگران اموری واقعی و ماهوی اند – و امکان را، که دیگران آن را معقول ثانی فلسفی می‌دانند، اموری عدمی معرفی کرده است. (همان، ص ۷۰)

– **مفاهیم منطقی؛** مفاهیمی چون جنس، فصل، نوع و جزئی که جزو محمولات منطقی اند (و نیز امتناع) اعتباری محسوب می‌شوند. (همان، ج ۱، ص ۱۶۳، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۷) زیرا – چنان که آمد – اساساً سهروردی واژه اعتباری و اصطلاحات مرادف آن را در معنی «معقول ثانی» مشائی استعمال می‌کند که در اصل برای افاده ذهنی بودن مفاهیم منطقی وضع شده است. بدین ترتیب برای سهروردی، تقریباً مسلّم و مفروغ عنه است که این گونه مفاهیم، اعتباری و ذهنی محض اند.

– **مفاهیم فلسفی؛** تأکید اصلی سهروردی در زمینه اعتباریات، ذهنی بودن مفاهیم فلسفی

است. وجود (همان، ج ۱، ص ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۸، ۴۱۳ و ج ۲، ص ۶۴-۶۷، ۷۱، ۷۳، ۱۸۶ و ۳۵۸) وحدت (همان، ج ۱، ص ۱۶۵، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸ و ج ۲، ص ۶۷) شیئیت (همان، ج ۱، ص ۳۴۶ و ج ۲، ص ۶۴، ۱۱۴ و ۱۱۶) حقیقت (همان، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۳۶۱-۳۶۴ و ج ۲، ص ۶۴ و ۱۱۴)، ذات (همان، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۳۶۱-۳۶۴ و ج ۲، ص ۶۴)، ماهیت (= مفهوم فلسفی "الماهیه"؛ همان، ج ۱، ص ۱۷۵ و ۳۶۱-۳۶۴ و ج ۲، ص ۶۴ و ۱۱۴)، غرضیت (همان، ج ۱، ص ۳۶۴ و ج ۲، ص ۷۲)، امکان (همان، ج ۱، ص ۲۵، ۲۶، ۳۱، ۴۸، ۱۶۵، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۶، ۳۵۸ و ج ۲، ص ۶۸، ۶۹، ۷۱) وجوب (همان، ج ۱، ص ۲۵، ۱۶۵، ۳۴۷ و ۳۵۸)، امتناع (همان، ص ۳۴۶ و ۳۴۷) و علیّت (همان، ج ۱، ص ۱۷۶) در زمره این مفاهیم اند که اعتباری محسوب می‌شوند. وی از میان مفاهیم فراگیر فلسفی، تنها گویا "تشخص" را غیراعتباری دانسته است؛ زیرا میان تمیز و تشخص تفاوت قائل می‌شود و تذکر می‌دهد که چون تمیز به نسبت مدرک معنا پیدا می‌کند، اعتباری است؛ اما افراد خارجی شیء از تمیز و ممیز بی‌نیاز است ولی به تشخص محتاج است؛ یعنی تشخص، خارجی است. (همان، ص ۱۶۲) اما وی در مورد برخی مفاهیم غیرفراگیر فلسفی، نظیر قوه و فعل و تقدم و

تأخر، سکوت کرده و در چگونگی این مفاهیم بحثی نکرده است.

#### ۴. نظریه سهروردی در باب مفاهیم فلسفی

همان‌طور که گذشت، مفاهیم و صفات در فلسفه اشراق به دو دسته ذهنی و خارجی تقسیم شده است که مفاهیم فلسفی در دسته ذهنی آن قرار گرفته است. بدین ترتیب، تمایز مفاهیم فلسفی از مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) در فلسفه اشراق روشن است. زیرا معقولات اولی یا مفاهیم ماهوی تقریباً همان صفات و مفاهیم خارجی (در دو دسته یادشده) هستند که به روشنی با دیگر مفاهیم (امور ذهنی)، که مفاهیم فلسفی نیز جزء آنهاست، مغایر دانسته شده‌اند. اما در باب تمایز مفاهیم فلسفی با معقولات ثانیه منطقی، همان‌طور که روشن است سهروردی طریق یکسان‌سازی آنها را پیموده و هر دو دسته را - چنان‌که در قسمت پیشین آمد- در گروه مفاهیم و صفات ذهنی قرار داده است. از این رو نمی‌توان در فلسفه اشراق، مفاهیم فلسفی را به عنوان گروهی خاص و متمایز از مفاهیم ذهنی و منطقی در نظر داشت. اما از آنجا که ذهنی و اعتباری دانستن مفاهیم فلسفی نکات و تبعات خاصی دربردارد، در اینجا به پرسش‌ها و نکاتی می‌پردازیم که درباره اندراج مفاهیم فلسفی در زمره مفاهیم اعتباری و معقولات ثانیه (به معنای مفاهیم ذهنی) مطرح می‌شود.

##### ۱.۴. معنای اعتباری بودن مفاهیم فلسفی (معنای معقول ثانی بودن مفاهیم فلسفی)

همان‌طور که مکرر گفته شد، با وجود دلالت برخی عبارات سهروردی بر عدم زیادتِ خارجی امور اعتباری، مقصود و منظور اصلی و نهایی وی از این مبحث (اعتباریات) بیان ذهنی بودن آنها (و نفی هرگونه خارجیت) است. اما برخی از صاحب‌نظران، عدم زیادت را به عنوان مقصود اصلی سهروردی در این عبارات دانسته‌اند. از جمله می‌توان به ملاصدرا در برخی عباراتش (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۱۱) اشاره کرد که در آنجا این تفسیر را به نحو یک احتمال صرف مطرح ساخته است. البته وی در جای خود، به نحوه تقریر صحیح قول سهروردی تفتن دارد و مدعی وی را به درستی، به عدم خارجیت کامل مفاهیم فلسفی (و یکسان دانستن آنها با معقولات ثانیه منطقی) تفسیر کرده است. (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۷۲-۱۸۲) برای اثبات آنکه منظور اصلی سهروردی از اعتباری دانستن مفاهیم فلسفی، نفی خارجیت آنها به هر وجهی است، شواهدی از کلام وی به ترتیب ذیل ارائه می‌شود:

الف. تقسیم مفاهیم به ذهنی و خارجی و شمول مفاهیم ذهنی نسبت به مفاهیم فلسفی همان‌گونه که در توضیح این تقسیم گذشت، منظور سهروردی از این تقسیم، ذهنی محض دانستن یک سری از مفاهیم و صفات است. به ویژه با مقابله‌ای که وی میان صفات ذهنی و عینی برقرار کرده و بر نفی هرگونه خارجیت و موجودیتی برای صفات ذهنی تأکید ورزیده است. وی مفاهیم فلسفی را در زمره همین مفاهیم ذهنی محض برشمرده است.

ب. تطبیق عناوین «معقول ثانی» و اصطلاحات مرادف با آن بر مفاهیم فلسفی نیز همان‌طور که گذشت، اصطلاح معقول ثانی و اصطلاحات مرادف با آن نظیر «اعتباری»، «اعتبارات عقلیه و ذهنیه» و ... در معنای امور ذهنی محض به کار می‌روند. از آنجایی که این اصطلاحات در مورد مفاهیم فلسفی نیز به کار رفته است، می‌توان به ذهنی محض بودن این مفاهیم پی برد. به ویژه اصطلاح «معقول ثانی» که در همان معنای مشائیان و بدون هیچ کم و کاستی استعمال شده است.

ج. هدف اصلی از بحث «معیار» مفاهیم اعتباری نیز، همان‌طور که گفته شد، هدف اصلی سهروردی از ارائه معیاری برای شناسایی مفاهیم اعتباری، نفی هرگونه خارجیت برای این‌گونه مفاهیم است و از آنجا که مفاهیم فلسفی نیز با همین قسطاس و معیار، اعتباری شمرده شده‌اند، می‌توان انتساب «عدم خارجیت مفاهیم فلسفی» را به سهروردی قطعی دانست.

د. توجه سهروردی به فرض «عینیت خارجی وجود با معروض خود» و رد آن پیش‌تر از این نیز گذشت که سهروردی در برخی از استدلال‌ها و توضیحاتش در باب اعتباری و ذهنی بودن وجود و دیگر مفاهیم فلسفی، به تصریح نشان می‌دهد که به فرض عینیت وجود با معروض خود در خارج تفتّن دارد و در عین حال آن را رد می‌کند. وی این فرض را (فرض عینیت را) هم در میان وجود و ماهیت و هم در میان وجود و وجود دیگر عارض بر آن، در نظر گرفته، هر دو را ابطال می‌کند. به عبارت دیگر، وی عقیده دارد که اگر قرار باشد وجود، خارجی باشد باید زاید بر ماهیت باشد و گرنه محظورات عقلی دیگری پدید می‌آید. بدین ترتیب، روشن است که چرا وی پیوسته درصدد نفی زیادت خارجی وجود بر ماهیت است؛ زیرا اساساً فرض عینیت را از ابتدا ابطال کرده، به کناری می‌نهد. از این رو، برای وی نفی زیادت خارجی وجود مساوی با نفی خارجیت آن می‌شود.

وی در ابتدای *تلویحات* (سهروردی، ج ۱، ص ۲۲) پس از بیان اجمالی قسطاس خود و تطبیق آن بر وجود، در جواب اشکالی که می‌گوید وجود عین موجودیت است و از این رو از خارجی بودن وجود، تسلسلی لازم نمی‌آید، می‌گوید همان دلیلی که موجب می‌شود وجود را در فرض خارجیت زاید بر ماهیت بگیریم، در ارتباط میان دو وجود نیز مطرح می‌شود و همان نتیجه را - یعنی زاید بودن وجود بر وجود قبلی را - الزام می‌کند.<sup>۱</sup> این دلیل عبارت است از اینکه امکان تعقل ماهیت بدون تعقل وجود هست و اگر قرار باشد این نکته (امکان تعقل یکی بدون دیگری) در میان دو وجود صادق نباشد، در مورد ماهیت و وجود نیز همین‌طور خواهد بود که این مسلماً باطل است. (همان، ص ۲۳) اینکه تلازم میان امکان تعقل ماهیت بدون تعقل وجود، و زیادت خارجی وجود بر ماهیت (در فرض خارجیت) ریشه در این مطلب دارد که اگر چیزی وجودش عین ماهیتش باشد، ذهن در مفهومی نیز قادر به تفصیل میان وجود و ماهیت نخواهد بود و لذا امکان تفصیل ذهنی میان وجود و ماهیت بر زیادت خارجی آنها (در فرض خارجیت وجود) دلالت می‌کند: «انما قلنا شیء کذا وجوده عین ماهیته ای لا یتصور فی مفهومه ان یفصله الذهن الی وجود و شیء آخر». (همان، ص ۲۳ و ۲۴)

وی در همین عبارت اخیر، با مطرح کردن فرض عینیت وجود بر ماهیت می‌گوید، در این فرض نیز همان تالی فاسد تسلسل محال، البته به نحوی دیگر، گریبان‌گیر وجود می‌شود. زیرا به هر حال میان وجود و ماهیت (گرچه نیز عین هم باشند) نسبی برقرار است و هر نسبی وجودی دارد و هر وجودی دوباره نسبی دیگر می‌طلبد و ...<sup>۲</sup> بدین ترتیب وی به طور مستقل فرض عینیت خارجی وجود و ماهیت را ابطال کرده است.

سهروردی در *مقاومات* نیز، در شرح مبحث اعتباریات در پاسخ به سؤالی، سؤال‌کننده را به پذیرش لزوم زیادت وجود دوم بر وجود اول (در فرض خارجیت وجود) الزام کرده و همان سخن مذکور را تکرار می‌کند و می‌گوید همان‌طور که انفکاک تعقل ماهیت از وجود، زیادت آن دو را (به طور مطلق یعنی در هر جا که فرض تحقق آنها باشد) در پی دارد، انفکاک تعقل دو وجود نیز، زیادت آن دو را اقتضا می‌کند:

«و مما نلزمهم به: ان الوجود عقلناه مع اختلافنا فی انه هل له فی

الأعیان وجودٌ کما عقلنا اصل الماهیة و تشککنا فی وجودها، فإن

۱. عبارت مربوط به این قسمت، قبلاً نقل و بررسی شد.

۲. عبارت این قسمت نیز پیش‌تر آمده است.

اوجب التعقل مع التشكك كون الوجود زائداً هنا لك فليوجب ههنا و  
ليتسلسل الوجودات سلسلة مترتبة مجتمعة الأجزاء، و هو محال لما  
برهن ... و بهذا انفسخ قولهم "ان الوجود و كونه موجوداً واحداً".  
(همان، ص ۱۶۴)

گذشت که وی در *مقاومات* در عبارتی مستقل به تصریح، فرضِ عینیت وجود را رد می‌کند و در مقابل آن «اعتباری» بودن وجود را مطرح می‌کند که نشان می‌دهد اعتباریت وجود، در مقابل عینیت وجود با اشیاء خارجی است و با آن سازگار نیست. همین‌طور وی در عبارت دیگری از *مقاومات*، به صراحت، عینیت وحدت با موضوعش را رد می‌کند:

«... و كذا الوحدة فإننا نقول «هل الوحدة و موضوعها اثنان او واحد؟» - وجه الأخير، فإن شيئاً لا يكونان واحداً و اذا ثبت لك تعدد شيئين في موضوع - مما لا يقبلان الامتزاج و التركيب فلا يتحدان ابداً، فانها ان بقيا، او انتفى احدهما او انتفيا جميعاً فما اتحدا ...». (همان، ص ۱۶۷) و اندکی پیش از این عبارت نیز به دلیل آنکه امکان باید بر موضوعش تقدم داشته باشد، عینیت خارجی امکان و موضوعش را رد می‌کند. (همان)

سهروردی در *مطارحات*، فرضی را مطرح می‌کند که قبلاً بیان شد که بهمنیار گفته است. این فرض، عینیت خارجی وجود و موجودیت است که از تسلسل باطل وجود در خارج جلوگیری می‌کند. وی در این عبارت از *مطارحات*، با فرض قرار دادن این احتمال - که البته خود به صحت آن عقیده‌مند نیست - به ذکر استدلالی بر استحاله خارجیت وجود و دیگر مفاهیم فلسفی می‌پردازد و می‌گوید:

«و هب انكم منعمتم السلسلة الغير المتناهية في الوجود بأنه هو  
الموجودة، فلا شك أن الوحدة و الوجود و الإمكان مفهوماتها  
مختلفة و يعقل احدهما دون الآخر ...؛ فنقول اذا كان الوجود زائداً  
على الماهية في الأعيان فلا شك انها اثنان إذ لو كانا واحداً: ان كان  
الوجود وحدة فلا ماهية و ان كانت الماهية فلا وجود؛ فإذا كانا اثنين  
فللوجود وحدة و للماهية وحدة أخرى، إذ يستحيل حصول الأثنين  
دون وحدتين. فإذا كان للوجود وحدة و لتلك الوحدة وجود ... و يلزم  
بالضرورة سلسلة مرتبة غير متناهية من وجود وحدة و وحدة وجود».

## (همان، ص ۳۵۵)

در این عبارت دیده می‌شود که سهروردی علی‌رغم فرض عینیت وجود و موجودیت، باز به ابطال وحدت ماهیت و وجود در خارج می‌پردازد و با استفاده از همین نکته، استدلال خود را مبنی بر جریان عروض وحدت و وجود تا بی‌نهایت، پی‌ریزی می‌کند. اینکه سهروردی در سیاق ردّ یکی بودن ماهیت و وجود در خارج (اذ لو کان وحداً...)، زاید بودن وجود بر ماهیت را مسلّم فرض می‌کند (اذا کان الوجود زائداً علی الماهیه فی الأعیان...) نشان می‌دهد که نزد وی و خصم (به زعم سهروردی)، خارجیت وجود جز با زیادت خارجی وجود سازگار نیست، چراکه پیش‌تر، این فرض (عدم زیادت) را با استدلال بر یکی بودن معنای وجود در میان همه ماهیات ابطال کرده است. (همان، ص ۳۴۳ و ۳۴۴)

وی مشابه با این استدلال (در ردّ یکی بودن وجود و ماهیت در خارج)، استدلالی در مورد وحدت و ماهیت نیز ارائه کرده است. (همان، ص ۳۵۸)

## هـ. چگونگی حمل و مطابقت مفاهیم اعتباری و فلسفی بر خارج

یکی از نکات مهم دیدگاه سهروردی در مورد مفاهیم فلسفی، نظری است که وی در باب چگونگی حمل مفاهیم فلسفی بر مصادیق خارجی بیان می‌کند. این مطلب را در ادامه به تفصیل بازخواهیم گفت؛ ولی به این دلیل که این قسمت از دیدگاه وی، می‌تواند به عنوان یکی دیگر از شواهد عدم عینیت مفاهیم اعتباری با ماهیات در خارج مطرح شود، در اینجا به این نکته بسنده می‌کنیم که نزد وی، حمل مفاهیم اعتباری بر امور خارجی، از جمله مفاهیم فلسفی که به ماهیات خارجیه نسبت داده می‌شوند، ناشی از اضافه‌ای ذهنی میان این مفاهیم و ماهیات است. (برای نمونه، ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۶۳، ۳۴۴ و ۳۴۶؛ ج ۲، ص ۶۷ و ۷۲) به عبارت دیگر، از نظر سهروردی، رابطه مفاهیم فلسفی و ماهیات نیز، امری ذهنی است و در ذهن محقق می‌شود و این نشان می‌دهد که این امور هیچ خارجیتی ندارند و گرنه در حمل خارجی، عینیت آنها با ماهیات مصحح این حمل محسوب می‌شد نه اضافه ذهن. همین‌طور در مطابقت مفاهیم اعتباری، وی مطابقت آنها را با امور خارجی نفی کرده و می‌گوید، اساساً این امور در خارج هیچ اثری ندارند تا با آن مطابق فرض شوند. (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۶۳ و ۳۶۳)

پس از ارائه شواهد فوق بر نفی مطلق خارجیت مفاهیم فلسفی و اعتباری از سوی سهروردی، در این مسئله و در معنای اعتباری بودن مفاهیم فلسفی تردیدی باقی نمی‌ماند.

## ۲.۴. چگونگی حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی و سازگاری آن با اعتباریت آنها از نظر

### سهروردی

یکی از نکاتی که سهروردی بارها، گاه در قالب دلایل معارض با دیدگاه خود و گاه در صورت اشکال یا اعتراض، بدان توجه کرده است، حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی است. چالشی که این مطلب در سیر اعتباری بودن مفاهیم فلسفی ایجاد می‌کند، آن است که حمل مفهومی چون وجود و امکان بر حقیقتی خارجی چون زید، خود، دلیلی بر خارجی بودن این گونه مفاهیم است، چراکه تا خود این مفاهیم خارجی نباشند، اتصاف امور خارجی به آنها محال خواهد بود.

پاسخ سهروردی در راستای اصل دیدگاه اعتباریت است. یعنی همان‌طور که این صفات، ذهنی‌اند، نسبت دادن آنها نیز به امور خارجی، کار ذهن است. به عبارت دیگر، هر حمل، چه ذهنی و چه خارجی، در ذهن و با فعالیت ذهن صورت می‌گیرد و از این رو ذهن در هر حملی می‌تواند دخالت کرده و خود، بر اساس ملاحظات خاصی، چیزی را به چیز دیگر نسبت دهد که گاهی یکی از طرفین این نسبت (موضوع)، امری خارجی است. بنابراین، حمل خارجی این گونه امور به این معناست که ذهن ادعا می‌کند که امور خارجی، متصف به این امورند و البته هرچند این ادعا – چنان که گفته خواهد شد – گتره‌ای و بی‌مبنا نیست، ولی مبنای آن تحقق خارجی این امور (مفاهیم فلسفی) نیز نیست. بنابراین، مفاهیم فلسفی، همچون عناوینی (یا برچسب‌هایی) هستند که ذهن آنها را به هر آنچه تشخیص دهد، اضافه (یا الصاق) می‌کند. وی در تلویحات در پاسخ به اعتراضی این چنین که امکان به امور عینی نسبت داده می‌شود، چنین می‌گوید:

«هو [ای الحادث] محکوم علیه ذهناً أنه ممکن فی الأذهان أو محکوم علیه ذهناً أنه ممکن فی الاعیان، و الحکم الذهنی علی الشیء قد یكون علی أنه فی الذهن و علی أنه فی العین و مطلقاً و من المحمول ذهنی فحسب و منه ذهنی یطابق العینی و الامکان و نحوه من قبیل الاول، ثم الامکان ینضاف بالضرورة و لا اضافة الی

المعدوم». (همان، ج ۱، ص ۴۸)

عبارت فوق، در واقع این مبنا را بازگو می‌کند که هر حکمی و هر حملی، به هر حال در ذهن و کار ذهن است چه حمل و حکم خارجی باشد چه ذهنی. اما گاه مبنای این حمل خارجی،

خارجیت محمول است و گاه مبنای آن خارجیت محمول نیست و از این رو ذهن می‌تواند امری را که خارجی نیست بر امور خارجی حمل کند؛ چه اینکه امور خارجی نیز تصویری در ذهن دارند و از طریق همین تصوّر، پذیرای حکم و حمل - که کار ذهن است - می‌شوند. سهروردی در پایان عبارت یادشده تصریح می‌کند که امکان و دیگر مفاهیم فلسفی اعتباری از قبیل همان محمولاتی‌اند که خارجی‌تی نداشته و ذهن، آنها را به امور خارجی و موجود - نه معدوم - اضافه می‌کند و نسبت می‌دهد.

سهروردی در پاسخ به این مسئله، گاه جوابی نقضی می‌دهد که برخی از ریشه‌های تفکر وی را در این زمینه بازگو می‌کند. وی می‌گوید اگر چنین باشد که هر حمل خارجی، دالّ بر خارجیت محمول باشد، می‌بایست در حمل خارجی امتناع نیز، امتناع خارجی تلقی گردد؛ در حالی که مسلم است که امتناع، مفهومی عدمی است و نمی‌تواند خارجی باشد. این مطلب نشان می‌دهد که وی از تأمل در مواردی چون امتناع - که خارجی نیستند ولی بر خارج حمل می‌شوند - به یک دیدگاه کلی دست یافته که حمل خارجی مستلزم خارجیت محمول نیست:

«الظّانون أن للوجود و الامکان و الوحدة و نحوها صوراً فی الاعیان  
احتجّوا بأنّا حکمنا بأن الشیء ممکن فی الاعیان او واحد او موجود  
فیجب ان یکون لها ذوات و صور فی الاعیان و الاّ ما صحّ الحکم  
المذکور و ینفسخ علیهم بقولنا: ج ممتنع فی الاعیان، فلا یلزم ان  
یکون الامتناع له هویة عینا فیستدعی بثبوت ما ثبت له». (همان،  
ج ۱، ص ۱۶۲)

«... اذا قلنا ج یمتنع فی الاعیان لیس معناه أن الامتناع حاصل فی  
الاعیان، بل هو امر عقلی نضمّه الی ما فی الذهن تارة و الی ما فی  
العین اخرى و کذا نحوه». (همان، ج ۲، ص ۷۲)

در عبارت ذیل سهروردی به این جواب نقضی اشاره دارد؛ اما بیشتر هم خود را بر پاسخ حلّی نهاده است که از این رو فعالیت ذهن در این موارد، یعنی اضافه محمولات غیرخارجی به تصورات امور خارجی، در آن، نمود بیشتری یافته است:

«و قد یضاف [الامور الاعتباری] الی العینیّی کما یقال: شیء کذا  
ممتنع عینا، و قد یضاف الی الأذهان او ما یعمهما کما نقول: حصول



صورة و عدمها فی الذهن معاً و مطلقاً محال، و علی التقديرات،  
اعتبار شیءٍ أضيف الى جهاتٍ و كذلك كون الشيء جزئياً و الشیئية  
و غيرها مما سلّموا ايضاً». (همان، ج ۱، ص ۱۶۳)

بنابراین، حمل خواه ذهنی، خواه خارجی<sup>۱</sup> و خواه حملی مطلق مفاهیم فلسفی یا هر مفهوم اعتباری، اضافه‌ای است که ذهن میان آنها و امور خارجی و ذهنی برقرار می‌کند: (فتوخذ اعتبارات عقلیة و تضاف الى الماهیات الخارجیة؛ همان، ج ۱، ص ۳۴۶) از این روست که وی تأکید می‌کند که این ذهن است که آنها را به ماهیات (چه خارجی و چه ذهنی) اضافه می‌کند (همان، ص ۳۴۴) که این مطلب به تصریح، دلالت حمل خارجی اعتباریات بر خارجیت آنها را رد می‌کند. سهروردی بر این اساس به اشکالی پاسخ می‌دهد. اشکال چنین است که اگر اموری که به اعیان نسبت داده می‌شوند، (مثل امکان و وجود و ...) خود در اعیان نباشند، نتیجه این خواهد بود که «ج» در اعیان ممکن، موجود یا ... نیست و از این رو «ج» در اعیان مقابلی این امور نظیر واجب، معدوم و ... خواهد بود که این تناقض است. زیرا «ج» که بنا بر فرض ممکن یا موجود یا ... هست، واجب، معدوم و ... می‌شود. (همان، ص ۳۴۶) پاسخ وی، بنا بر مبنای مطلب یادشده چنین است:

«فكما لا يلزم من كون شيءٍ جزئياً فی الاعیان او ممتنعاً فی الاعیان ان يكون للجزئية صورة و ماهية زائدة علی الشيء فی الاعیان - و کذا الامتناع - فلا يلزم من كون شيءٍ ممکناً او موجوداً فی الاعیان ان يكون امكانه او وجوده فی الاعیان، و کما ان هذه الاشياء ليس فی الاعیان لها صورة فکذلك مقابلاتها، فلا يلزم من لا كون امكان شيءٍ فی الاعیان ان يكون ممتنعاً فی الاعیان، بل الامتناع و الوجوب و الامکان حالها واحد فی ان شيئاً منها لا يتصور ان يكون له تحقق فی غير الذهن. فبطلت حجتکم الاولى و الثانية».

۱. خود حمل و مفهوم آن، امری ذهنی است؛ اما حمل در منطق، به تبع واقع آن، به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود؛ زیرا واقعیت حمل (اتحاد میان مصداق موضوع و محمول)، گاه در خارج است گاه در ذهن. اما این مطلب، منافاتی با ذهنی بودن خود حمل ندارد.

## (همان، ص ۳۴۷)

لذا باید گفت ممکن و موجود و ... بودن ج چیزی جز اضافه ذهنی امکان و وجود و ... به آن نیست و نفی خارجیت آنها، به معنی نفی حمل خارجی آنها و در نتیجه اثبات حمل مقابلات آنها نیست. بلکه همه این مفاهیم با مقابلات خود، در این خصیصه که خارجی نیستند، شریک‌اند.

## ۳.۴. گزاف نبودن حمل امور اعتباری و مفاهیم فلسفی بر مصادیق خارجی

نکته دیگری که سهروردی در قالب یک اشکال بر نظریه خود، به آن توجه کرده است، این است که اگر این‌گونه مفاهیم کاملاً ذهنی‌اند، حمل آنها بر امور خارجی چه ملاک صحیحی می‌تواند داشته باشد؟ توضیح آنکه وقتی در توضیح چگونگی حمل اعتباریات و امور ذهنی صرف بر مصادیق خارجی، گفته می‌شود که به اضافه ذهن صورت می‌گیرد، این شبهه به طور طبیعی به ذهن می‌آید که در این صورت این حمل، گزاف و بدون ملاک خواهد بود و ذهن هرگونه که می‌خواهد این حمل را انجام می‌دهد. سهروردی در پاسخ به این شبهه می‌گوید هرچند این مفاهیم ذهنی‌اند و حمل به اضافه ذهن انجام می‌شود، اما این به معنای آن نیست که موضوع این مفاهیم، خود هیچ ارتباطی با آنها ندارد و این مفاهیم، به همه ماهیات و موضوعات نسبت مساوی دارد و ذهن در استناد آن به هر ماهیتی مختار است. وی می‌گوید این حمل را ذهن به ملاک خصوصیتی که در موضوعات و ماهیات مختلف هست، انجام می‌دهد. وی در ابتدا در تقریر این اشکال چنین می‌گوید:

«لو كان هذه الاشياء محمولات عقلية لا اموراً في ذوات الحقائق

كان للذهن ان يلحقها بأى ماهية اتفقت، فكان كل امر يقرن بالذهن

به أنه موجود في الاعيان قد حصل في الاعيان موجوداً وكذلك

الواحد و الامكان، ليس هكذا». (همان، ص ۳۴۵)

و سپس جواب می‌دهد که:

«و هي قولكم - "ان هذه ان كانت ذهنية كان للذهن ان يلحقها بأى ماهية اتفقت و كانت

تصدق عليه" - باطله؛ فإنه ليس من شرط الامر الذهني ان يكون متساوي النسبة الى جميع

الماهيات، أليس كون الشيء جزئياً امراً ذهنياً؟ و ليس لنا ان نلحقه بكل ماهية شئنا، بل ببعض

الماهيات التي يصدق عليها بخصوصها ذلك، وكذلك الجنسية و النوعية و الامتناع و ما يشبه

ذلك، و الاعتبار لا يلحقها بالذهن الا بما يلاحظ صلوحتها له لخصوص للماهيات». (همان،

بدرستی باطنی فلسفی کلیدی

ص ۳۴۷

در عبارت فوق، وی از این نکته مسلّم که حمل مفاهیم منطقی - که نزد همه، ذهنی تلقی می‌شوند - بر موضوعات خود گزارف نیست، سود جسته، نتیجه می‌گیرد که ذهنی بودن یک مفهوم و حمل آن، لزوماً به معنای گزارف و بی‌ملاک بودن حمل آن نیست، و همان‌طور که نمی‌توان این مفاهیم را به دلخواه خود بر هر ماهیتی حمل کرد و در آن، رعایت صلاحیت و خصوصیت خود موضوع برای پذیرش حمل این مفاهیم لازم است، در مورد دیگر مفاهیم ذهنی و اعتبارات عقلی نیز، وضع به همین منوال است. به عبارت دیگر، در حمل مفاهیم اعتباری، ذهن صلاحیت ماهیات را در پذیرش حمل این مفاهیم در نظر می‌گیرد و بدون صلاحیت خود آن ماهیات (= موضوعات)، مفهومی از این سنخ را بر آن حمل نمی‌کند؛ این صلاحیت نیز ریشه در خود ماهیات دارد که سهروردی از آن به "خصوصیت ماهیت" تعبیر می‌کند. وی در دو جای دیگر نیز همین پاسخ را ارائه می‌کند (ر.ک.: همان، ج ۱، ص ۱۶۳ و ج ۲، ص ۷۲) که به دلیل مشابهت آن با عبارات فوق، از ذکر آن صرف‌نظر می‌شود.

توجه به این نکته در اینجا ضروری است که برای آنکه این پاسخ، حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی را دارای ملاک صحیحی گرداند و آن را از گزارف بودن خارج کند، لازم است خصوصیت مزبور، خارجی باشد که در این صورت با مبنای سهروردی در مورد ذهنی بودن مفاهیم فلسفی و عدم تحقق منشأ انتزاع خارجی برای آنها، در تناقض خواهد بود. اما خود وی در هیچ جا از ذهنی یا خارجی بودن این خصوصیت سخنی به میان نیاورده است که این مطلب، به احتمال نشان می‌دهد که وی به طور ناخودآگاه مفاهیم فلسفی را خارجی تلقی کرده است؛ هرچند، هر جا که به این مسئله توجه نشان داده و خودآگاه بحث کرده، مفاهیم فلسفی را ذهنی دانسته است.

#### ۴.۴. اشکالی نقضی بر نظریه "ذهنی محض بودن مفاهیم فلسفی" و پاسخ وی

سهروردی در مواردی نفس، مجردات و واجب بالذات را وجود محض دانسته است. (همان، ج ۱، ص ۳۶، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۷۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷) این مطلب موجب شده است ملاصدرا گاه این مطلب را به عنوان اقراری ناخودآگاه از سهروردی تلقی کند؛ گویی اینکه شیخ در این مورد، در تناقض با آرائش در باب اعتباری بودن وجود و دیگر مفاهیم فلسفی سخن گفته است. (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۳) زیرا نفس و مجردات و واجب تعالی همگی موجودات خارجی‌اند و اگر قرار باشد عین وجود تلقی شوند، وجود نیز می‌بایست خارجی باشد. اما خود ملاصدرا در برخی موارد دیگر، این مطلب را دلیلی بر این گرفته است که احتمال دارد مقصود سهروردی از اعتباری بودن وجود و ...،

عینیت خارجی این امور با ماهیات باشد و بدین ترتیب، انتساب نظریه ذهنی محض بودن مفاهیم فلسفی را به سهروردی انکار کرده است. (همان، ص ۴۱۱)

عبارات دالّ بر این مطلب در آثار سهروردی، بیشتر (یا همه) در *تلویحات* آمده است، اما خود او در کتاب *مقاومات*، که وی، آن را در حکم لواحق و تعلیقات و تفصیل مطالب *تلویحات* می‌داند، (سهروردی، ج ۱، ص ۱۲۴) پاسخی به این اشکال می‌دهد که همه تعریضاتی که بر پایه این مطلب به سهروردی می‌شود، فرو می‌ریزد. چه اینکه وی در این عبارت توضیح می‌دهد اینکه گفته شد واجب و دیگر مجردات وجود محض اند، منظور از آن، وجود معهود نیست؛ زیرا این وجود اعتباری است؛ بلکه منظور از وجود در این بحث، «الموجود عند نفسه» یا «حی» است. زیرا «حی» این ویژگی را دارد که خودش برای خودش حاضر است، یعنی مُدرک خود است و به خود، علم حضوری دارد. سپس می‌گوید بنابراین نباید از اینکه واجب عین وجود است، این مطلب برداشت شود که «وجود» - به معنی معهودش - امری عینی است، بلکه فرض خارجیت این وجود به تسلسل باطل می‌انجامد:

«ثم اذا عرف ان النفس لا تترکب بل ماهيتها بسيطة ذرّاة فيجب ان يكون فاعلها مُدرکاً ... و اما أنه [أی: ان الواجب] نفس الوجود فلا يتأتى تصحيحه لانه اعتباری، و مفهوم الحیوة غیر مفهوم الوجود ... فلا بد و أن يكون جوهر المدرک الحیوة ... سؤال: أما قلتُم أنه نفس الوجود البحت. جواب: انما اردنا «الموجود عند نفسه» و هو «الحی» اذ ذلک من خاصية الحی: فإن غیر الحی لا يوجد عنده شيء سواء كان نفسه او غیره و لو لا الحی ما تحقق مفهوم «الوجود نفسه»، اما ان يكون الوجود ماهية عينية. فلا! و لما فهمت ما عين ماهية الوجود و شککت فی انه هل له تحقق عیناً و وجوداً به فیکون له وجودُ زایدٌ و يتسلسل، و ليس اذا عَلِمَ أنَّ شيئاً واجب الوجود عَلِمَ بنفس هذا انه نفس الوجود». (همان، ج ۱، ص ۱۸۶ و ۱۸۷)

وی اندکی بعد از این عبارت، «الموجود عند نفسه» را به «مدرک» تفسیر می‌کند و توضیح

می‌دهد که نوریتِ مجرده واجب است که «ظهور لِنفسه» یا همان «ادراک لذاته» را اقتضا می‌کند. (همان، ص ۱۸۸)

بدین ترتیب سهروردی، وجود را در این موارد (نفس، مفارقات و واجب) به «الموجود عند نفسه»، یا همان ادراک و علم که ویژگی «حی» است باز می‌گرداند. نکته مهمی که در تکمیل این پاسخ باید در نظر داشت، آن است که وی، همه مجردات (اعم از نفس و عقول و واجب) را دارای هویت نوری می‌داند، و «نور» نزد سهروردی، امری ماهوی است. از این روست که وی، هم در نظام نوری و هم در میان ماهیات، (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۲۳-۲۲۲) اختلاف را به شدت و ضعف یا همان اختلاف تشکیکی می‌داند و مستند تشکیک در انوار را تشکیک در میان جواهر یا ماهیات می‌شمرد. (همان، ج ۲، ص ۱۲۸) در حقیقت باید گفت نظام نوری فلسفه سهروردی، با اصالت ماهیت (و اعتباریت وجود) سامان داده شده است. به همین سبب است که دیده می‌شود وی انوار را یا جوهری می‌داند و یا عرضی (همان، ص ۱۰۷-۱۰۹) و بحث عمده‌ای را در مورد جواهر نوری مطرح می‌کند (برای نمونه ر.ک: همان، ص ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۲۱، ۱۴۲) و از آنجا که جوهر و عرض، تقسیمی مربوط به ماهیات است، این مطلب تأییدی بر ماهوی بودن «نور» و نظام نوری نزد وی است.

از طرفی ویژگی اصلی و بارز «نور» - همان‌طور که از مفهومش نیز برمی‌آید - خودپیدایی (ر.ک: همان، ص ۱۱۰) و فیاضیت است که به طور ساده‌تر با دو صفت علم و قدرت، بیان می‌شود. به عبارت دیگر، وی از مدرک بودن به نور بودن می‌رسد (همان، ص ۱۱۳) و چون میان علم و نور با قدرت، ملازمت قائل است، به قدرت می‌رسد و چون علم و قدرت دو ویژگی ملازم با حیات‌اند، می‌گوید هر آنچه نور است، مدرک و فیاض و حی نیز هست. (همان، ج ۱، ص ۱۸۸) از این رو نزد سهروردی، علم و حیات نیز همچون نور، هویتی ماهوی دارد و لذا تفسیر وی از وجود بودن نفس و مجردات به «الموجود عند نفسه» (یا همان عالم بودن) در حقیقت، تفسیری کاملاً سازگار با اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است. از این رو سائل، پس از این تفسیر سهروردی از عین وجود بودن واجب، نتیجه می‌گیرد که واجب جوهر است (همان، ص ۱۸۷) و هرچند سهروردی در جواب وی، به اعتباریت عنوان جوهر اشاره می‌کند، نفی نمی‌کند که هویت واجب، همان هویتی است که همه جواهر نوری - که امور ماهوی‌اند - در خارج دارند:

«سؤال: الیس اذا کان مفهومه غیر الوجود یقع تحت مقولة الجوهر؟»

جواب: الجوهرية هی کمالیة قوام الماهية و هی اعتباریة ... و هو

[ای الواجب] ظاهر لِنفسه و هو النورية المجردة القدسية و یلزمها

## [کالانوار الجوهرية الاخرى] سلب القیام بغیرها [ای یلزم الواجب،

الجوهرية]». (همان، ص ۱۸۸)

همچنین اینکه وی فرق واجب تعالی، نور اقرب و عقول و نفوس را - که جوهرند - به تشکیک می‌داند، (همان، ج ۲، ص ۱۱۷) نشان می‌دهد که وی واجب را جوهری (اکمل از دیگر جواهر) می‌داند. بنابراین، واجب و مفارقات و نفوس، حقیقتی ماهوی دارند و وجود مأخوذ در تعریفشان نیز مفهومی ماهوی (خودپیدایی و نور) دارد.

### ۵. نتیجه‌گیری

چنان‌که به طور مکرر گذشت، سهروردی همه مفاهیم فلسفی را (تحت تأثیر دیدگاه بهمنیار) به طور کلی ذهنی دانسته است و هیچ حیثیت منشأ انتزاعی (حتی به نحو عینیت با معروض خود) برای آن در خارج قائل نشده است. در واقع وی با پذیرفتن تقسیم اسلاف خود از معقولات (اولی و ثانی)، مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانیه، به همان معنای ذهنی که پیشینیان گفته بودند، درآورده و در این مسیر حتی حمل مفاهیم فلسفی بر ماهیات خارجی را حمل ذهنی دانسته است. از این رو، می‌توان گفت سهروردی، تقریباً در ساختارهای اصلی فکری در این مسئله و در طرح این بحث، کاملاً متأثر از مشائیان به ویژه بهمنیار است.

وی با توجه به جوانب نظریه خویش، تمام توضیحاتش را به گونه‌ای ارائه کرده که با اعتباری بودن معقولات فلسفی سازگار باشد. البته هرچند وی حمل مفاهیم را بر ماهیات و امور خارجی، حملی ذهنی (و به اضافه آن مفاهیم به امور خارجی توسط ذهن) می‌داند اما در ملاک این حمل تعبیر «خصوص» یا «بخصوصها» را بدون هیچ توضیح دیگری به کار می‌گیرد که معلوم نیست این خصوصیت موجود در معروض مفاهیم فلسفی (که ملاک حمل و تطبیق این مفاهیم بر آن معروضات دانسته شده) خصوصیت ذهنی است یا خارجی. البته روشن است که اگر حمل، ذهنی است و با انتساب ذهن صورت می‌گیرد، طبیعتاً این خصوصیت باید ذهنی باشد اما خود سهروردی در این زمینه تصریحی نکرده است و گمان می‌رود که وی تحت تأثیر حق در این مسئله، در اینجا ناخودآگاه به خصوصیت خارجی این معروضات در حمل مفاهیم فلسفی بر آنها اعتراف کرده است؛ زیرا تنها در این فرض (یعنی خارجی بودن خصوصیت مزبور) است که می‌توان به نحو صحیحی به ملاک‌داری حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی معتقد بود. البته همان‌طور که روشن است خارجی بودن این خصوصیت با دیدگاه سهروردی در زمینه مفاهیم فلسفی در تهافت است و شاید سبب (ناخودآگاه) مسکوت ماندن خارجی یا ذهنی بودن آن در

کلام وی، همین تهاافت بوده است. بدین ترتیب باید گفت نزد سهروردی، اتصاف و عروض مفاهیم فلسفی، همچون مفاهیم منطقی، هر دو ذهنی است.

### فهرست منابع

۱. ابن سینا، ۱۳۷۶، *الآلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. ———، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۳. ———، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۴۹، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات سهروردی*، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱ و ۲.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مکتبة المصطفوی، چاپ دوم، ج ۱.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین و مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، صدرا، قم، چاپ دوم، ج ۲.
۸. الفارابی، ابونصر، ۱۴۱۳، *الکمال فی الفلسفیة*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهل، الطبع الاولی.
۹. ——— بی‌تا، *کتاب الحروف*، تحقیق محسن مهدی، بیروت، دار المشرق.
۱۰. فنایی اشکوری، محمد، ۱۳۷۵، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
۱۱. اللوکر، ابی‌العباس فضل بن محمد، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمان الصدق*، تهران، مؤسسه اندیشه و تمدن اسلامی.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چاپ سوم، ج ۵.
۱۴. ———، ۱۳۶۶، *شرح مبسوط منظومه*، قم، حکمت، چاپ اول، ج ۳.





## ارائه طرحی نو در نظریه الاهی‌دانان مسلمان در تقسیم‌بندی صفات ثبوتی

علی اله‌بداشتی<sup>۱</sup>

### چکیده

بحث صفات الاهی یکی از مباحث دامن‌دار در تاریخ تفکر اسلامی است. الاهی‌دانان مسلمان برای فهم بهتر صفات الاهی آن را به اعتبارات مختلف تقسیم کرده‌اند. یکی از آنها تقسیم صفات به ذاتی و فعلی است. تأمل در صفات فعلی ما را به این نکته رهنمون می‌کند که صفات فعلی دو قسم‌اند؛ یک دسته صفاتی که به واسطه اضافه فعلی به خدای تعالی، بر او حمل می‌شوند؛ مانند محیی، خالق، رازق، و ...؛ اما دسته دیگری که به صفات فعلی مشهورند، در واقع صفات فعل پروردگار هستند و به واسطه آن فعل بر خدای سبحان حمل می‌شوند، مانند صدق، عدل و حکمت. در این مقاله صفات دسته دوم و تمایز آنها از صفات دسته اول اثبات می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** صفات ثبوتی، صفات فعلی، صفات فعل، صدق، عدل، حکمت.

## ۱. مقدمه

بحث در صفات الاهی با توجه به اهمیت شناخت آن در شناخت حق تعالی همواره مورد توجه الاهی‌دانان اعم از محدثان، متکلمان، حکیمان و عارفان بوده است. بدیهی است که دسته‌بندی درست و دقیق صفات به شناخت دقیق‌تر آنها کمک خواهد کرد. الاهی‌دانان متقدم به تقسیم‌بندی صفات الاهی کمتر پرداخته و متأخرین نیز در تقسیم‌بندی به یک اعتبار آن را به صفات ثبوتی و سلبی تقسیم کرده و صفات ثبوتی را نیز مشتمل بر صفات ذاتی و فعلی دانسته‌اند. نگارنده معتقد است این تقسیم‌بندی بر اساس تعریفی که برای صفات ذاتی و فعلی ارائه می‌دهند و نشانه‌هایی که برای تفکیک صفات ذات و صفات فعل برمی‌شمارند جامع و مانع نیست. لازم است قبل از بیان مسئله، اشاره‌ای به تاریخچه تقسیم‌بندی صفات و تعاریف آنها داشته باشیم.

## ۲. تاریخچه بحث

گروهی از الاهی‌دانان گذشته به تقسیم صفات توجه داشته‌اند، اما گروهی دیگر تنها به شمارش و توضیح صفات بسنده کرده‌اند که در حدّ مجال به آن می‌پردازیم.

### ۱.۲. محدثان

شاید یکی از قدیمی‌ترین اسناد، در تقسیم‌بندی صفات، از محدثان سخن کلینی در *اصول کافی* باشد که از سخنان امامان شیعه (ع) استنباط کرده است. وی ضمن اینکه در دسته‌بندی احادیث بابی به عنوان صفات ذات و صفات فعل باز می‌کند،<sup>۱</sup> ذیل احادیث مربوط به این موضوع که اراده از صفات فعل است و نیز سایر احادیث راجع به صفات فعلی، چند جمله‌ای در تمایز صفات ذات و صفات فعل بیان می‌کند.<sup>۲</sup> (کلینی، بی‌تا، ص ۱۵۰) در برخی منابع حدیثی اهل سنت مانند صحیح بخاری تنها بابی در توحید باز شده است و برخی صفات را بدون اشاره به ذاتی یا فعلی بودن آن بیان کرده است. (بخاری، بی‌تا، ص ۱۵۴۸)

۱. نک: کلینی، بی‌تا، ج ۱، باب فی الصفات الذات، ص ۱۴۳ و الارادة انما من صفات الفعل و سائر صفات الفعل. (همان، ص ۱۴۸)

۲. سایر کتاب‌های حدیثی مانند صحیح بخاری و سنن ابی داوود چنین تقسیم‌بندی‌ای ذکر نکرده‌اند.

## ۲.۲. متکلمان

شیخ مفید، یکی از متکلمان امامیه در عصر غیبت می‌گوید: «صفات خدا دو قسم است یکی صفاتی که منسوب به ذات است صفات ذات گفته می‌شود و دیگر صفاتی که منسوب به افعال است، صفات افعال گفته می‌شود، (مفید، بی‌تا، ص ۱۸۵)

برخی از متکلمان امامیه بعد از وی مانند ابراهیم بن نوبخت، از متکلمان نیمه دوم قرن پنجم و نیمه اول قرن ششم، و خواجه نصیر الدین طوسی<sup>۱</sup> در کشف المراد و قواعد العقائد، و ابن میثم در قواعد المرام (بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۸۲) در صفات ثبوتیه تقسیم‌بندی خاصی ارائه نکرده‌اند و غالباً مباحث را از قدرت خدای تعالی آغاز کرده و بعد به بحث علم و دیگر صفات رسیده‌اند و در فصلی دیگر بدون تقسیم‌بندی کلی افعال الاهی، به این بحث پرداخته‌اند. در میان متکلمان متأخر، حکیم لاهیجی صفات ثبوتیه را به سه قسم حقیقی محض، اضافی محض و حقیقی ذات‌الاضافه تقسیم کرده است. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۶) الاهی‌دانان معاصر نیز صفات ثبوتی را، به اعتباری، به ثبوتی ذاتی و ثبوتی فعلی و به اعتبار دیگر به نفسی و اضافی تقسیم کرده‌اند. (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۱، ص ۹۵)

در میان متکلمان معتزلی نیز بر اساس آثار بر جای مانده از آنها آنچه در بحث صفات به چشم می‌خورد بحث تفصیلی صفات و اثبات عینیت صفات با ذات است (نک: عبدالجبار معتزلی، ۱۴۱۶، ص ۱۵۱)

در میان متکلمان اشعری قبل از فخر رازی، مانند غزالی و شهرستانی، تقسیم‌بندی خاصی ارائه نشده است. (ر.ک: شهرستانی، بی‌تا، ۱۷۰-۲۱۴) فخر رازی در بحث صفات اشاره به تقسیم‌بندی صفات ندارد، اما در بحث اسماء الاهی شش قسم اسم ذکر می‌کند که اقسام سوم تا ششم آن دلالت بر صفت سلبی، اضافی، حقیقی مجرد از اضافه و حقیقی ذات اضافه دارد، گرچه وی درباره صفات حقیقی مجرد از اضافه می‌گوید: «فلم تدل علی ثبوتها او نفیها»؛ دلیل بر اثبات یا نفی آن وجود ندارد. (رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۹۷ و ۵۰۰)

صاحب مواقف نیز در موقف الاهیات فصلی را به تقسیم اسماء اختصاص داده و اسماء را به اسمی که از وصف خارجی اخذ شده و اسم ذات تقسیم کرده و قسم اول را به وصف حقیقی و وصف اضافی و وصف سلبی و اسمی که مأخوذ از فعل است تقسیم کرده است. (نک: جرجانی، ۱۳۲۵، ص ۲۰۹)

۱. خواجه نصیر الدین طوسی در قواعد/العقائد صفات الاهی را به ثبوتیه و غیر ثبوتیه یا سلبيه تقسیم می‌کند و بعد از بیان این دو دسته صفات به بیان افعال الاهی می‌پردازد.

نتیجه اینکه برخی از متکلمان به تقسیم‌بندی صفات ذیل عنوان تقسیم صفات یا ذیل عنوان تقسیم اسماء اشاره‌ای داشته‌اند. متقدمان کمتر بدان پرداخته‌اند، اما متأخران به‌ویژه پیروان حکمت متعالیه به تقسیم‌بندی صفات توجه خاصی داشتند. خلاصه اینکه الاهی‌دانان در تقسیم صفات ثبوتی تنها به صفات ذاتی و صفات اضافی فعلی توجه کرده‌اند، اما به آنچه که مورد بحث ماست اشاره‌ای نکرده‌اند.

### ۳.۲. حکیمان مسلمان

در میان حکمای اسلامی، فارابی در *فصوص/الحکم* (ص ۵۴-۵۹) - که از فصل ۶ تا ۲۱ به مباحث واجب‌الوجود و صفات او پرداخته و ابن‌سینا در *شفاء* (ص ۳۴۲-۴۶۰) - که مقاله هشتم و نهم را به شناخت مبدأ اول و صفات او اختصاص داده و نیز در *مبدأ و معاد و الاشارات و التنبيهات* - بحثی در باب صفات اضافی طرح نکرده‌اند، چنان‌که خواجه نصیرالدین می‌گوید شیخ صفات اضافی محض را بیان نکرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۰) اما سهروردی در برخی آثارش از صفات اضافی مانند مبدئیت و مُبدعیت و خالقیت سخن گفته است. (سهروردی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۱، ۴۰۱، ۴۰۸ و ج ۴، ص ۶۰)

دشکی هم در رساله *اثبات واجب* (ص ۱۰۸) بعد از بیان علم و قدرت و اراده و ... در خاتمه بابی در تقسیم صفات الاهی باز می‌کند و صفات را به حقیقی، مانند حیات، و اضافی، مانند خالق و رب، و سلبی، مانند جوهر بودن، تقسیم می‌کند. میرداماد هم در *تقویم الایمان* (ص ۳۰۸ و ۳۱۱) به صفات اضافی و سلبی اشاره دارد.

به نظر می‌رسد در میان حکمای گذشته (تا قرن یازدهم ه.ق.) تنها ملاصدرا در *اسفار* (ج ۶، ص ۱۱۸ و ۱۲۳) قبل از بیان تفصیلی صفات در دو فصل به تقسیم‌بندی آنها پرداخته و آنها را به ثبوتی و سلبی، و ثبوتی را به حقیقی مانند علم و اضافی مانند خالقیت و رازقیت و ... تقسیم کرده است. بعد از او پیروان حکمت متعالیه مانند ملا عبدالله زنوزی در *لمعات الاهیة* در یک لمعه ابتدا صفات را به جمال و جلال (ثبوتیه و سلبیه) و آنگاه صفات ثبوتیه را به حقیقیه و اضافیه و به عبارت دیگر ذاتیه و فعلیه تقسیم می‌کند. (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۲۳۲ و ۲۳۳) بعد از وی حکیم *مأله آقا علی مدرس زنوزی در بدایع/الحکم* در یک تنبیه ملکوتی و تحقیق ربوبی به تقسیم صفات اشاره می‌کند و صفات را به جمالیه و جلالیه و بعد به حقیقیه ذاتیه و اضافیه فعلیه تقسیم می‌کند. (همو، ۱۳۷۶، ص ۱۱)

سبزواری نیز در *شرح منظومه* (بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۷) همین تقسیم را بیان می‌کند. محمدحسین طباطبایی نیز به همین تقسیم در *نهایه* (ص ۲۵۰) و *بدایه* (ص ۱۷۱) اشاره می‌کند.

نتیجه اینکه حکما و متکلمان حکمت متعالیه قبل از پرداختن به بحث تفصیلی صفات، بحثی اجمالی در تقسیم صفات طرح کرده و چند نمونه از صفات ثبوتی ذاتی و صفات فعلی اضافی را بیان می‌کنند، اما اشاره‌ای به آنچه که موضوع بحث ماست ندارند.

**تعریف صفت:** صفت یا نعت در لغت به معنای ویژگی‌های یک شیء (جوهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۶۹) و در اصطلاح الاهی‌دانان معنای عامی است که از شیء انتزاع می‌شود و بر آن حمل می‌گردد تا آن را به تفصیل بشناساند. (زنوزی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۴) گفتنی است که در این تعریف به صفات ثبوتی توجه شده است. صفات ثبوتی دو قسم است: صفات ذات و صفات فعل. **صفات ذات:** شیخ مفید می‌نویسد: «صفات ذات به ذات نسبت داده می‌شوند به این معنا که ذات شایسته معنای این صفات است به نحو استحقاق لزومی بدون اینکه غیری لحاظ شود». (مفید، بی‌تا، ص ۱۸۵-۱۸۶)

**صفات فعلی:** در میان الاهی‌دانان عصر غیبت شاید کلینی اول کسی باشد که به منظور تبیین دقیق‌تر روایاتی که ناظر به صفات ذاتی حق تعالی و روایاتی که ناظر به صفات فعلی حق تعالی بوده‌اند به تعریف صفت فعل پرداخته و می‌نویسد:

«إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ وَصَفَتْهُ اللَّهُ بِهِمَا وَكَانَا جَمِيعاً فِي الوجودِ فَذَلِكَ صِفَةُ فَعْلٍ»؛ هر دو صفتی که بتوانی خدا را به آنها توصیف کنی و هر دو وجود داشته باشند صفت فعل خدایتند، مانند رضا، سخط، خواستن و نخواستن، خشنودی و خشم و ... (کلینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۰)

شیخ مفید در تعریف صفات فعل می‌گوید: «هو انها تجب بوجود الفعل و لا تجب قبل وجوده»؛ صفاتی که با وجود فعل بر خدا اطلاق می‌شود و قبل از وجودش اطلاق نمی‌شود. (مفید، بی‌تا، ص ۱۸۵-۱۸۶) وی این تعریف را در مقابل صفات ذات می‌آورد که خداوند همواره شایسته اتصاف به این صفات است. وی برای صفات افعال اوصافی مانند خالق، رازق، محیی، ممیت، مبدئ و معید را نام می‌برد و می‌گوید اینها اوصافی هستند که جایز نیست [خدای تعالی] قبل از آفریدن آفریده‌ها به آنها متصف شود. (همان)

وی در تفاوت صفات ذات و صفات فعل می‌نویسد در صفات ذات توصیف صاحب آن صفت به ضدش صحیح نیست و خالی بودن ذات از این اوصاف روا نیست. اما در صفات افعال جایز است به ضد این صفات متصف شود، در صفات فعل جایز است مثلاً گفته شود خدا امروز غیرخالق بوده است و رازق زید نیست. (همان)

همان‌گونه که اشاره شد از متکلمان متأخر حکیم لاهیجی صفات ثبوتی را سه قسم کرده است؛ حقیقی محض مانند حیات، و حقیقی دارای اضافه مانند عالم بودن و قادر بودن، و اضافی محض مانند خالق بودن و رازق بودن. (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۶) وی در تعریف اضافی محض می‌گوید:

«در این بابی فلسفی کلینی»

نویسد: «اضافی محض آن است که مفهومی باشد اضافی و بالجمله تحقق صفت و ترتیب اثر هر دو موقوف باشند به تحقق چیزی دیگر که مضایف صفت باشد». (همان)

وی خالقیت، رازقیت، سخا و جود را نمونه‌هایی از اضافیه محضه می‌داند و می‌نویسد تا مرزوق نباشد رزاقیت متحقق نشود، همچنان که متعارف نیست اطلاق سخی و جواد کنند مگر بر کسی که سخا و جود از او به عمل آمده باشد.

وی در ادامه صفات اضافیه محض را منطبق بر صفات فعل می‌داند و رازقیت، سخا و جود را از صفات فعل می‌شمارد و در تعریف آن می‌نویسد: «صفت فعل آن است که اغلب از مباشرت و تمزّن کارها به هم رسد و بر سبیل ندرت اگر بعضی پیش از مباشرت به حسب فطرت موجود باشد، نیز وجودش ظاهر و معلوم نشود مگر به مباشرت افعال به خلاف صفات حقیقیه که صفات ذات باشند و نوعی دیگر از صفات فعل باشند که از مبادی فعل یا از توابع و لوازم فعل باشد، مانند ارادت و کراهت و شوق و نفرت. حدوث این قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد». (همان، ص ۲۴۷)

لاهیجی در اینجا با آوردن قیدهایی مانند مباشرت، تمرین و تکرار ابتدا صفات فعل را از صفات ذات متمایز می‌کند، در ادامه نوعی دیگر از صفات مانند اراده، کراهت و ... را که از مبادی فعل یا توابع و لوازم فعل هستند جزو صفات فعل قرار می‌دهد. سپس اراده را در شمار صفات ذات برمی‌شمرد. بر این مبنا اراده از سویی صفت فعل است و از سویی صفت ذات. بنابراین، دسته‌ای از صفات که لاهیجی آنها را از صفات فعل دانسته از اضافی محض بودن خارج می‌شود. از این رو معیار واحدی از تقسیم او به دست نمی‌آید به همین جهت است که ملا عبدالله زنوزی ضمن نقد کلینی و در معیاری که برای تمیز صفات ذات و فعل داده‌اند می‌نویسد:

«صفات ذات صفاتی است که در مرتبه ذات متحقق باشند ... و یا صفات وجودیه که اضافه مبدئیت و اعتبار مصدریت را مدخلیتی در اتصاف به آن صفات نباشد». (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۲۳۳)

وی در ادامه در تعریف صفات اضافی می‌نویسد که تعریف این صفات در مقابله با صفات حقیقی قابل استنباط و استفاده است. یعنی صفات اضافی فعلی صفاتی است که در مرتبه، خارج از ذات تحقق می‌یابد یا صفاتی که اضافه مبدئیت و اعتبار مصدریت در اتصاف ذات به آن صفات دخیل است. سخن زنوزی در مقایسه با سخن کلینی و لاهیجی به صواب نزدیک‌تر است، چنان که محمدحسین طباطبایی نیز در تعریف صفات فعلیه، اضافه به غیر بودن را مبنای تعریف صفت فعل قرار می‌دهد و می‌نویسد:

«شکی نیست که واجب بالذات صفات فعلیه‌ای دارد که با اضافه به غیر متصف می‌شوند، مانند خالق، رازق، معطی، جواد، غفور، رحیم و ... و چون صفات فعل مضاف به غیر هستند تحقق آن متوقف بر تحقق غیر است که به او اضافه شود، و چون هر غیر که فرض شود معلول ذات

بدرستی باطنی و فلسفی کلینی

حق تعالی و متأخر از ذات است پس متأخر از ذات و زاید بر ذات و منتزع از مقام فعل و منسوب به ذات متعالیه است». (طباطبایی، بی‌تا، ص ۲۵۳)

وی در ادامه می‌نویسد: «موجود امکانی چون وجودش غیری است پس وقتی با توجه به خودش لحاظ شود وجود است و چون با توجه به غیر لحاظ شود ایجاد غیر است. پس بر آن غیر صدق می‌کند که موجودش باشد، سپس وجودش به اعتبارات مختلف ابداع، خلق، صنع، نعمت و رحمت است. پس بر موجودش مبدع، خالق، صانع، منعم و رحیم صدق می‌کند». (همان) ایشان در پایان می‌نویسد که این صفات فعلیه بر حق تعالی به نحو حقیقی صادق است نه از حیث حدوث این صفات و تأخرشان از ذات ... بلکه از آن حیث که ریشه‌ای در ذات دارند که مبدأ هر کمالی و خیری است».

نتیجه اینکه طباطبایی مانند زنوزی معیار اصلی در صفت فعل را اضافه به غیر قرار داده و تحقق آن را متوقف بر تحقق غیر دانسته است که لازمه آن تأخر از تحقق فعل است. پاره‌ای از متفکران معاصر محور اصلی در صفات فعل را انتزاعی بودن آن دانسته‌اند، چنان‌که حسینی منتظری نیز در تمییز صفات ذات و فعل می‌نویسد:

«صفات ذاتی آن صفاتی‌اند که به ذات خدا مربوط می‌شوند ... ذاتی خدایند و از ذات او تفکیک‌ناپذیر، مثل علم، قدرت و حیات، و صفات فعلی صفاتی‌اند که به افعال خدا مربوط هستند. این دسته از صفات منتزع از فعل خدایند و به اعتبار موضوع فعل از او انتزاع می‌شوند. صفات ذاتی همواره عین ذات‌اند [اما] صفات فعلی بسته به تحقق فعل هستند و ناشی از ذات مثل خالقیت و رازقیت و ...». (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۱۱۹) جعفر سبحانی نیز شبیه همین سخن را در محاضرات فی الاهیات (ص ۱۱۴) آورده و گفته است در صفات ذات فرض نفس ذات کافی است ... اما صفات فعل متوقف بر فرض غیری و رای ذات یعنی فعل اوست. پس صفات فعل از مقام فعل انتزاع می‌شود مانند خلق و رزق.

از تعاریف ارائه‌شده نتیجه گرفته می‌شود که صفات فعلیه صفاتی هستند که توصیف ذات حق تعالی به آنها منوط به در نظر گرفتن غیر ذات که همان فعل پروردگار است می‌باشد و به عبارت دیگر صفات فعلیه از مقام فعل پروردگار انتزاع می‌شود، مانند خلق، صنع، ابداع، رحمت، آرزیدن، زنده کردن و میراندن، روزی دادن و به اعتبار این افعال، اوصاف خالق، صانع، مبدع، رحمان، آمرزنده، زنده‌کننده، میراننده و روزی‌دهنده بر خدای تعالی حمل می‌شود.

**بررسی و نقد:** با اندک تأمل آشکار می‌شود که همه این اوصاف به اعتبار افعال بر خدا حمل می‌شوند و هیچ‌یک از این اوصاف وصف فعل خدا نیستند، بلکه اوصافی هستند که به واسطه صدور فعل از خدای تعالی و اضافه شدن فعل به خدای تعالی بر او حمل می‌شوند. اما با

دقت در اوصافی مانند: صدق، عدل و حکمت این نکته واضح می‌شود که اینها وصف افعال خدا هستند و با واسطه آن افعال بر خدا حمل می‌شوند که لازم است بررسی شوند.

**صدق:** صدق و راستی گاه وصف وعده و گاه وصف خبر است. مثلاً خدای سبحان بعد از آنکه خبر از یگانگی و گرد آوردن مردم در روز قیامت می‌دهد درباره سخن خویش می‌فرماید: «و من اصدق من الله حدیثاً»؛ چه کسی در سخن گفتن از خدا راستگوتر است (نساء: ۸۷) و در جای دیگر بعد از آنکه به مؤمنان وعده بهشت می‌دهد می‌فرماید: «وعد الله حق و من اصدق من الله قیلاً»؛ وعده خدا حق است و چه کسی در وفای به وعده از خدا استوارتر است. (نساء: ۱۲۲) یعنی صدق، وصف وعده دادن و سخن گفتن پروردگار قرار گرفته است و به واسطه آنکه سخن خدا مطابق با واقع و وعده خدا حتمی‌الوقوع است بر آن سخن و وعده وصف صدق و راستی و بر خدای سبحان که وعده‌دهنده و گوینده سخن است، اسم صادق حمل می‌شود. جعفر سبحانی می‌نویسد: «مراد از صدق خدا این است که کلامش از آمیختگی به دروغ منزّه است». (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵) چون دروغ ناپسند است و زشتی‌ها ریشه در نادانی یا نیاز دارند پس خدای دانای مطلق و بی‌نیاز مطلق از هرگونه کژی به دور است.

**عدل:** برای عدل چند تعریف آمده است؛ بر اساس تعریف متکلمان خدا عادل است یعنی فعل او حسن است. به عبارت دیگر، آنچه که حسن است انجام می‌دهد و آنچه که قبیح است انجام نمی‌دهد.<sup>۱</sup> یا بر اساس تعریف دیگر عدل «وضع الشیء فی موضعه» است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «العدل یضخ الامور مواضعها؛ عدل قرار دادن هر چیز در جای خودش است». (عبده، ۱۴۱۳، ص ۴۳۲) بر اساس تعریف سوم عدل «اعطاء کل ذی حق حقه» و تعریف چهارم «رعايت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود دارد» است. (مطهری، ۱۳۵۷، ص ۶۳) بر اساس این تعریف‌ها خدا محسن و واضع و معطی وجود است و کمالات وجودی هر موجودی بر اساس ظرفیت آن موجود است؛ پس آنچه که فعل خداست فعل حسن و وضع شیء و اعطاء است، اما چون این افعال الهی نیکو بوده و هر چیز در جای خود و هر اعطایی به مستحقش هست لذا متصف به عدل شده و خدای تعالی به اعتبار این افعال عادل نامیده می‌شود.

گفتنی است آن معنا از عدل که در مورد خدای تعالی صادق است معنای دوم و چهارم

۱. قاضی عبد الجبار می‌نویسد: «فالمراد انه لا یفعل القبیح او لا یختاره و لا یخل مما هو واجب علیه و ان افعاله کلها حسنة». (۱۴۱۶، ص ۳۰۱)



است، اما معنای اول و سوم در مورد خدا راه ندارد. چون حسن و قبح اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. (همان، ص ۵۶) در معنای سوم نیز که بحث ذی‌حق بودن مطرح است باید گفت هیچ موجودی بر خدا حقی ندارد و آنچه از خدا به موجودات می‌رسد اعطاء وجود است. چنان‌که امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه در حقوق متقابل حاکم و مردم می‌فرماید: «در همه جا حق دو طرفی است و اگر کسی در دار وجود باشد که بر دیگران حق داشته باشد اما کسی بر او حقی نداشته باشد آن مخصوص خداست چون او بر بندگان تواناست و آنچه در قضای او جاری است بر اساس عدل و دادگری است». (عبده، ۱۴۱۳، ص ۲۱۷) عدالت و دادگری حق اقتضا دارد همه افعال او نیکو باشند. نتیجه اینکه وقتی خدای تعالی را متصف به عدالت می‌کنیم در واقع فعل او را می‌ستاییم و عدالت را صفت فعل او می‌دانیم.

**حکمت:** همین سخن در تحلیل حکمت نیز جاری است، چنان‌که در معنای حکمت گفته می‌شود شناخت اشیا و ایجاد آنها در نهایت احکام (به کسر الف) (راغب اصفهانی، ص ۲۴۹) یعنی کسی که اشیا را به درستی می‌شناسد و آنها را بر اساس معرفت به درستی و محکمی ایجاد می‌کند، چنان‌که در دعای جوشن کبیر می‌خوانیم «یا من هو فی صناعه حکیم» ای کسی که در کار خویش محکم کاری. (قمی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۰) پس بر خدا بر اساس فعلی که انجام می‌دهد صفت فعلی و اضافی فاعل صادق است؛ اما چون این فعل در نهایت اتقان و احکام است بر خدا صفت حکیم حمل می‌شود. علامه حلی می‌نویسد: «حکمت گاه به معنای معرفت اشیا و گاه به معنای صدور فعل بر وجه اکمل است». (حلی، ۱۴۰۷، ص ۳۰۱) جعفر سبحانی نیز می‌نویسد: «حکمت از صفات فعلی و بر دو معناست؛ یکی اینکه فعل در نهایت استواری و اتقان باشد، و لازمه‌اش این است که فعل او هدفمند بوده از لغو و عبث به دور باشد؛ دوم اینکه فاعل قبیح انجام ندهد و آنچه که ضروری است رها نکند. (سبحانی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۴۱) به هر دو معنا حکمت وصف فعل خداست یعنی با واسطه فعل بر خدا حمل می‌شود و خدای تعالی به اعتبار درستی شناختش به اشیا و محکمی و استواری و هدفمند بودن فعلش و امتناع صدور قبیح از او حکیم خوانده می‌شود و این اوصاف غیر از اوصافی مانند عالم، خالق، رازق، معطی، محیی و ممیت است. نتیجه اینکه دو دسته صفات اضافی برای خدای تعالی قابل اثبات است؛ یک دسته صفاتی که به واسطه فعلی که به خدا نسبت داده می‌شود بر خدای تعالی حمل می‌شود که به این اعتبار شایسته است اوصاف فعلی را بر خدای تعالی حمل کنیم؛ دسته دیگر اوصافی که به اعتبار فعل خدا بر خدای تعالی حمل نمی‌شود بلکه به اعتبار وصفی که بر آن فعل بار می‌شود بر خدا حمل می‌گردد؛ توضیح اینکه اوصافی مانند صدق و کذب، اتقان و احکام یا سستی و فتور، حسن و قبح یا وضع الشیء فی موضعه یا عدم وضع الشیء فی موضعه یا اعطاء بر حسب

استحقاق یا عدم اعطاء، اینها اوصاف سخن و افعال هستند و به واسطه این افعال بر خدا حمل می‌شود. به اصطلاح منطق، این اوصاف اولاً و بالذات بر خود فعل و ثانیاً و بالعرض بر فاعل آن افعال حمل می‌شوند. (مظفر، ۱۴۰۰، ص ۳۲۷)

بر این مبنا شایسته است صفاتی را که مستقیماً (بدون واسطه) از افعال الهی انتزاع می‌شوند صفات فعلی پروردگار، و اوصافی را که به واسطه فعلی خدا بر خدای تعالی حمل می‌شوند اوصاف فعلی الهی بنامیم. بنابراین، بر اساس معیاری که از کلینی در سطرهای گذشته آورده‌ایم خالق، رازق و معطی صفات فعلی هستند، چون نقیض اینها هم می‌تواند مصداق داشته باشد، اما اوصافی مانند صدق، حکمت و عدالت همواره بر خدا صادق‌اند و نقیض آنها بر خدا هیچ‌گاه مصداق ندارد. کلینی مبنای صحت سلب را مبنای صفات ذاتی و فعلی قرار داده و بر این اساس عدل و حکمت را از صفات ذات دانسته است، اما این سخن از سوی متکلمان امامیه پذیرفته نشد. از این‌رو آنها این اوصاف را از اوصاف فعلی خدا می‌دانند و می‌گویند علم از اوصاف ذات خداست، اما حکمت وصف فعل الهی است و نقیض آن بر خدا جایز نیست، پس معیار کلینی درباره تفکیک صفات ذات و صفات فعل جامع و مانع نیست. حکیم لاهیجی نیز همان‌گونه که اشاره کردیم معیار واحدی برای صفات فعل ارائه نداده است و آنچه بیشتر بر آن تأکید کرده صفات فعلی پروردگار است و آنچه بیان کردند یا به فعل پروردگار بر می‌گردد یا به مبادی فعل، در حالی که سخن ما از صفاتی است که عارض فعل می‌شوند.

به همین بیان سخن سایر متفکرانی که آرایشان را ذکر کردیم متوقف بر غیر یا اضافه به غیر بودن و انتزاعی بودن صفات است، در حالی که وقتی می‌گوییم خدا صادق است وصفی است که بر فعل خدا بار می‌شود و به واسطه آن وصف بر خدا حمل می‌گردد. مثلاً کلام فعل خداست و کلام خدا حق است و به این اعتبار صفت صدق بر کلام الهی حمل می‌شود، آنگاه خدای تعالی که در کلامش صادق است متصف به صادق بودن وصف صدق می‌شود، به همین ترتیب صفت عدل و حکمت را می‌توان تحلیل کرد.

نتیجه اینکه صفات فعلی پروردگار غیر از صفات فعلی و غیر از صفات ذات پروردگار است. در پایان مجموعه صفات پروردگار را در نموداری ترسیم کرده و جایگاه صفات فعل و صفات فعلی را بهتر تبیین می‌کنیم.

### ۳. نتیجه‌گیری

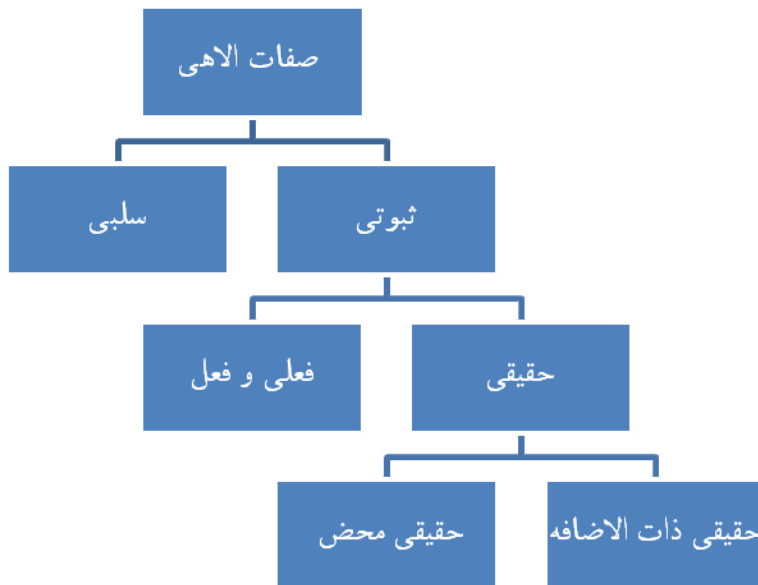
اوصاف الهی یا ثبوتی هستند یا سلبی.

اوصاف ثبوتی خداوند یا اوصاف ذات هستند یا اوصاف فعلی، یا اوصاف فعل.

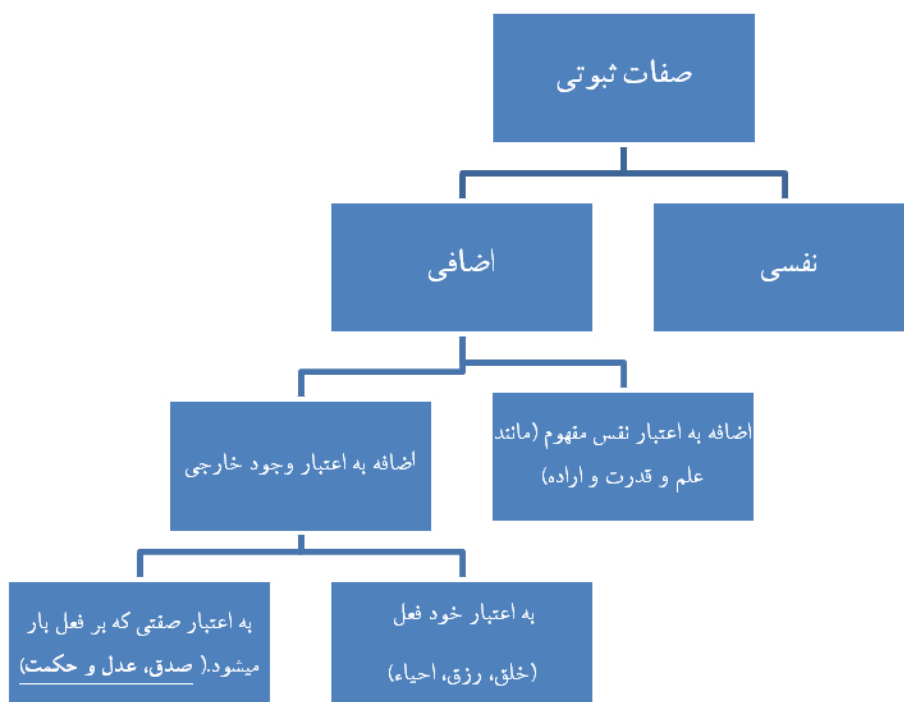
اوصاف ذاتی، یا حقیقیه محض هستند، مانند حیات، یا حقیقیه ذات‌الاضافه‌اند، مانند علم. اوصاف ثبوتی به اعتبار دیگر یا نفسی هستند یا اضافی. اوصاف اضافی یا به اعتبار این است که اضافه در ذات مفهوم نهفته است، مانند علم و قدرت؛ یا به اعتبار این است که وصف پس از حدوث فعل بر خدا حمل می‌شود مانند خالق، رازق، معطی، فاعل و ... (که به اعتبار خلق، رزق، اعطا و ایجاد حمل می‌شوند) یا به اعتبار وصفی که برای فعل ثابت است مانند حکیم، صادق و عادل (که به اعتبار حکمت، صدق و عدل بر خدا حمل می‌شود). آنچه در این مقاله به اثبات رسید صفات قسم اخیر است.

نمودار تقسیم صفات الاهی

الف. تقسیم کلی صفات



ب. تقسیم صفات ثبوتی به اعتبار نفسی و اضافی



## فهرست منابع

۱. قرآن.
۲. ابن سینا، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، خواجه نصیر طوسی، قم، نشر البلاغة.
۳. ———، *بی‌تا، الشفاء (الاهیات)*، حسن حسن‌زاده، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
۴. ———، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، عبدالله نورانی، تهران.
۵. ابی داوود، ۱۴۲۰، *السنن*، سلیمان بن اشعث، هیثم بن نزار تمیم، بیروت، دار الارقم.
۶. اصفهانی، راغب، ۱۴۱۴، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دمشق.
۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، *بی‌تا، صحیح البخاری*، محمد نزار تمیم، هیثم نزار تمیم، بیروت، دار الارقم.
۸. بحرانی، میثم بن علی، ۱۴۰۶، *قواعد المرام فی العلم الکلام*، تحقیق سید احمد الحسینی، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۹. جرجانی، سید شریف علی بن محمد، *بی‌تا، شرح المواقف*، قاضی عضد الدین ایجی، با حواشی السیالکوتی و الجلجسی، قم، منشورات الشریف الرضی.
۱۰. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین.
۱۱. دشتکی، صدرالدین محمد، ۱۳۸۵، *رسالة فی اثبات الواجب تعالی*، محسن چورمقی، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. رازی فخرالدین، ۱۴۱۱، *المباحث المشرقیه*، قم، بیدار.
۱۳. ———، *بی‌تا، تفسیر طبری*، بی‌جا.
۱۴. ———، *بی‌تا، شرح اسماء الحسنی (لوامع البینات)*، عبدالرؤوف اسعد مصر، کلیات الازهریه.
۱۵. زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۶۲، *لمعات الالاهیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، دانشگاه تهران.
۱۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۸۴، *الاهیات علی الهدی الکتاب و السنة و العقل*، تعریف حسن محمد ملکی العاملی، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۱۷. ———، ۱۳۸۷، *الاهیات و معارف اسلامی*، قم، مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع).

۱۸. سبزواری، ملاهادی، بی تا، شرح المنظومه، قم، دارالعلم.
۱۹. سهروردی، ۱۳۸۷، مجموعه مصنفات، قم، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۴۱۸، الهدیه، قم، الهادی.
۲۱. صفایی، احمد، ۱۳۷۴، علم الکلام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، بی تا، نهایه الحکمة، قم، دار التبلیغ اسلامی.
۲۳. عبدالجبار معتزلی، ۱۴۱۶، شرح الاصول الخمسه، عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه.
۲۴. عبده، محمد، ۱۴۱۳، شرح نهج البلاغه، بیروت، دارالبلاغه.
۲۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، ۱۳۸۱، فصوص الحکمة، علی اوجبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. قمی، شیخ عباس، ۱۳۸۷، کلیات مفاتیح الجنان، مشهد، نور الکتاب.
۲۷. کفعمی، تقی الدین ابراهیم، ۱۳۲۱، مصباح (جنة الامان الواقعية و جنة الايمان الباقية)، چاپ سنگی، تهران، مؤسسه فخریه.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، اصول کافی، سید جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل البيت.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، گوهر مراد، تصحیح مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، تهران، سایه.
۳۰. مدرس زنوزی، آقا علی، ۱۳۷۶، بدایع الحکم، مقدمه احمد واعظی، قم، نشر علامه طباطبایی.
۳۱. مفید، محمد بن نعمان، بی تا، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات و شرح عقائد الصدوق، قم، مکتبه الداوری.
۳۲. منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۵، اسلام دین فطرت، تهران، سایه.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۱، تهران، سازمان تبلیغات.
۳۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، عدل الاهی، تهران، انتشارات حکمت.
۳۵. مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۰، المنطق، بیروت.
۳۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۰، سفار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۲، تقویم الايمان، علی اوجبی، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.







## حکمت خداوند از منظر ابن سینا

سید محمود موسوی<sup>۱</sup>

جواد حاجی پور<sup>۲</sup>

### چکیده

بررسی در زمینه علم خداوند - علم به ذات و موجودات - و نیز غایت، فاعلیت و قدرت پروردگار، بحث دیگری را به میان می‌کشد که همان بحث از «حکمت خداوند» است. فیلسوفان مسلمان همواره در صدد شناخت هویت حکمت خداوند بوده‌اند. در این میان، نخستین فیلسوف مسلمانی که به ایضاح مفهومی حکمت خداوند و تبیین مؤلفه‌های آن پرداخت، ابن سینا بود. وی پس از تحلیل مفهوم حکمت خداوند، سه مؤلفه علم، سببیت و رضایت را به عنوان عناصر اصلی حکمت پروردگار ذکر می‌کند. علاوه بر این، وی در تبیین حکمت خداوند از قاعده «العالی لایلتفت الی السافل»، فاعلیت بالغایه واجب‌الوجود، علم عنایی و علم فعلی واجب، نظام اسباب و مسببات و خیریت ذاتی وجود نیز بهره می‌گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** حکمت خدا، عنایت الاهی، علم عنایی، غایت، خیر و شر.

---

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم.  
۲. دانش‌پژوه دکتری مؤسسه تخصصی کلام.

## ۱. مقدمه

یکی از پرسش‌های بنیادینی که از آغاز تاریخ تفکر فلسفی تاکنون، در کانون اندیشه فیلسوفان بوده است، نسبت میان خداوند با هستی و انسان است. جهانی که در برابر دیدگان گستریده و پیداست و موضوع پرسش و تفکر آدمی، و مهد حیات اوست؛ آنگاه که از چرایی پیدایش پدیدگان آن و چگونگی نظام یافتن و سرانجام پذیرفتنشان، سخن به میان می‌آید و اینکه گشودن دفتر بی‌منتهای هستی از جانب پروردگار چه مقصد و غایتی به دنبال دارد، جملگی از پرسش‌های سخته‌ای به شمار می‌رود که ما را به شناخت حکمت خداوند رهنمون می‌شود. پرداختن به بحث دامن‌گستر حکمت خداوند و نوع استنتاج حاصل از آن، زمینه‌ساز گونه‌ای جهان‌بینی می‌گردد. انسان‌ها در واکنش به حیرت برآمده از موقعیت ویژه خود در فضای بیکران هستی چندین پاسخ می‌دهند: عده‌ای جهان و پدیدگان بی‌شمار آن را بی‌معنا و معلول اتفاق پنداشته و انسان را پرتاب‌شده در فضایی مبهم و تعریف‌ناشده می‌انگارند. اینها در واقع منکر مبدأ وجودی و حکمت و عنایت خداوند هستند.

دسته دوم کسانی هستند که مدعن به «ساختارمندی» هستی‌اند، اما وجود پاره‌ای از ناروایی‌ها و کژتابی‌ها را نمی‌توانند حل و هضم کنند. چنین کسانی یا به ورطه دوگانه‌پرستی فرو می‌غلطند یا در گرداب عقیده پوچ‌انگاران غرق می‌شوند.

دسته سوم کسانی هستند که مدعن به نظم سازوار هستی‌اند و در تحلیلی فراگیر، نظام هستی را معنادار دانسته و بر وجود قادری حکیم و متعال تأکید می‌ورزند و نابسامانی و وجود اهریمنان در دامن هستی را پس از پذیرش با توجیهی منطقی، بجا و بلکه لازم می‌شمرند. (عقیده فیلسوفان مسلمان)

نکته قابل ذکر آن است که به رغم تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از آرا و اندیشه‌های ارسطویی، آنان در مبحث حکمت الهی طریق مستقلی را پیموده‌اند. طبق مبانی فلسفه ارسطویی اساساً خداوند علم به ماسوی ندارد و در ارتباط با هستی تنها به عنوان محرک اول قلمداد می‌شود. (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۳۸) لذا در این فلسفه عنایت و حکمت پروردگار مورد غفلت واقع می‌شود؛ حال آنکه قاطبه فیلسوفان اسلامی به حکمت الهی عقیده‌مند بوده و به تبیین آن پرداخته‌اند.

تبیین مفهومی و معناشناختی تمام‌عیار و جامع حکمت باری توسط فیلسوف نامدار حکمت مشاء، ابن‌سینا آغاز شد و پس از او، در آئینه اندیشه فیلسوفان صاحب مکتبی همانند شهاب‌الدین

سهروردی و صدرالدین شیرازی – البته در همان چارچوب تعریف ابن‌سینا – فربهی یافت. از این حیث جمیع فیلسوفان اسلامی در ایضاح مفهومی حکمت باری وامدار ابن‌سینا هستند و تبیین جدیدی به دست نداده‌اند، جز آنکه بر غنا و تعمیق مفهومی عناصری افزوده‌اند که ابن‌سینا از آن عناصر در ایضاح مفهومی حکمت باری نام برده بود. مثلاً ابن‌سینا یکی از عناصر و مفاهیم موجود در حکمت باری را علم می‌داند، اما با توجه به رأیی که درباره علم پروردگار به موجودات اتخاذ کرد و آن را از طریق صور ارتسامی زائد بر ذات و قائم به ذات پنداشت علم پروردگار به ماسوی دچار علم حصولی شد، در حالی که تبیین صدرالدین شیرازی از علم خداوند با عنایت به نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» (شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۵) و قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا» (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۰۲) به جایگاه رفیع و در خور خویش دست یافت و تبعات و تنگناهای نظریه صور مرتسمه را مرتفع کرد. نکته قابل ذکر دیگر آنکه مبحث حکمت الاهی از منظر فلاسفه اسلامی بیشتر ذیل چتر عنایت الاهی صورت گرفته است. هرچند بنا بر دیدگاه مرتضی مطهری، شایسته بود تحت عنوان «حکمت الاهی» که تعبیری دینی و قرآنی است به این مبحث پرداخته می‌شد. در این باره وی می‌گوید: «تقریباً می‌شود گفت که لفظ عنایت با لفظ حکمت یکی است، ولی حکما بیشتر کلمه عنایت را به کار می‌برند؛ گاهی نیز هر دو را با یکدیگر. پس ما می‌توانیم عنایت را به همان حکمت یا حکمت بالغه تعریف کنیم ... حق این بود که اینها راجع به کلمه حکمت بحث می‌کردند، اگرچه بیشتر کلمه عنایت را به کار می‌برند ولی در بسیاری از اوقات از کلمه حکمت هم استفاده می‌کنند؛ مخصوصاً که این کلمه در معارف اسلامی آمده و خدای متعال به صفت حکیم توصیف شده است». (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۳۹۳-۳۹۵)

## ۲. تبیین ابن‌سینا از حکمت مصطلح

با عطف نظر به آنچه گفته شد، اینک آرای تفصیلی ابن‌سینا را درباره حکمت خداوند پی می‌گیریم. نخست به تعاریف متعددی که وی از اصطلاح حکمت و به ویژه حکمت الاهی ارائه کرده می‌پردازیم؛ سپس تبیین زبده و جامع او را به تفصیل متعرض می‌شویم. تعاریف وی از حکمت عبارت‌اند از:

۱. حکمت همان استکمال نفس انسانی به مدد تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی است، آن هم به قدر مقدور و تاب و توان بشری. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۰)
۲. حکمت معرفت وجود واجب‌الوجود – اوّل تعالی – است. (همو، بی‌تا، ص ۲۰)
۳. حکمت نزد فیلسوفان افاده‌گر دو معناست:

الف) دانشی تمام که اوّل ماهیت یک شیء را بشناسد و ثانیاً اگر سببی داشته باشد به جمیع

سبب‌های او وقوف داشته باشد؛ و آنکه سبب ندارد وجودی خودپیدا و شناسا همانند واجب‌الوجود است که حدّ و ماهیت ندارد.

ب) بر فعل و کنشی که محکم باشد هم اطلاق می‌گردد؛ و ویژگی فعل محکم این است که به یک شیء هر آنچه که در وجود و بقایش - بر حسب استعداد- محتاج است بدو اعطا گردد؛ و نه تنها در وجود و بقا به نیازمندی‌هایش پاسخ گوید؛ بلکه کمال ثانی، یعنی امتیازات و امکاناتی فراتر از وجود و بقایش که همان استکمال و هدایت اوست به او افاضه گردد: رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛ (طه: ۵۰) فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج إليه في وجوده و بقائه و الخلق هو الكمال الذي يحتاج اليه في وجوده و بقائه. (همان، ص ۲۱-۲۲)

ابن‌سینا طبق آنچه که از این تعریف اصطلاحی حکمت ذکر شد، واجب‌الوجود را حکیم مطلق می‌نامد؛ مقصود او از حکیمیت مطلق، متشکّل از دو گزاره است: گزاره اول اینکه واجب‌الوجود حکیم است در علم خویش؛ طبق این مؤلفه ابن‌سینا علم واجب را برای تمام اشیا از طریق سببیت می‌انگارد؛ با این توضیح که واجب به ذات خویش - که سبب تام جمیع پدیدگان است- از اشیا آگاهی دارد و آنها معلوم اویند (علم به علت مستلزم علم به معلول است). (همان؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۹۹-۱۰۰) گزاره دوم اینکه افعال واجب از احکام و استحکام برخوردار است: «فهو حکیم فی علمه، محکم فی فعله فهو الحکیم المطلق». (همو، بی‌تا، ص ۲۱)

۴. در این تعریف، ابن‌سینا تصریح به حکمت الهی دارد و آن را چنین می‌شناساند: حکمت الهی اقتضا دارد که هر شیئی به کمال بایسته و ممکن خود به حسب حدّ و ماهیت وجودیش و نه فراتر از آن نایل آید. پس اگر توهم شود که مثلاً جسمی، به کمالی در رسد که در حوزه استعداد وجودیش قابل تحقق نمی‌تواند بود، چنین امری محال می‌نماید. (همان، ص ۸۸)

### ۳. تبیین حکمت الهی از منظر ابن‌سینا

پس از پرداختن به تعریف اصطلاحی حکمت از نگاه ابن‌سینا، اینک به تبیین حکمت الهی از منظر او می‌پردازیم. شایان ذکر است که بیان حکمت الهی در آثار فیلسوفان مسلمان - چنان که قبلاً گفته شد - تحت عنوان عنایت الهی، که مفهومی بدیل حکمت الهی است، صورت گرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۴؛ شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۷، ص ۵۷-۵۹) و ابن‌سینا نیز، مبحث حکمت الهی را ذیل عنوان عنایت الهی پی گرفته است.

ابن‌سینا حکمت و عنایت الهی را با بیانات مختلفی چنین عرضه می‌کند:

### ۱.۳. تبیین نخست

حکمت و عنایت الاهی، همان علم احاطی و شامل اول تعالی نسبت به جمیع موجودات است به گونه‌ای که تمام پدیدگان چنان تحت چتر علم او گرد آیند که برترین و بهترین نظام و ساختار ممکن را شکل دهند. آنگاه پیدایش تمام پدیدگان طبق علم پروردگار و بر برترین صورت ممکن خواهد بود؛ البته بدون اینکه اول تعالی هیچ‌گونه قصد و طلب و انگیزه‌ای از پیدایی پدیدگان داشته باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۳، نمط سابع، فصل ۲۲؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۴۴۸-۴۵۰)

بحث قصد و غرض پروردگار در افعال خویش در قاعده فلسفی معروف «العالی لایلتفت الی السافل» پرداخته خواهد شد.

در تبیین نخست ابن‌سینا، مفهوم حکمت الاهی دارای چند مؤلفه است:

الف) علم احاطی و دامن‌گستر پروردگار به جمیع ماسوی؛ (ب) علم دقیق اول تعالی به چگونگی پیدایی موجودات و نظامات طولی و عرضی آنها و نیز عناصری که دخیل در بقا و فنای آنان است؛ (ج) هستی باید منطبق بر، و مطابق و موافق با علم عنایی پروردگار باشد؛ (د) در عنایت پروردگار به موجودات، هیچ‌گونه انبعاث و قصد و غرضی از ناحیه باری به خاطر پدیدگان صورت نمی‌گیرد. (العالی لایلتفت الی السافل)

### بیان موجز قاعده العالی:

طبق این قاعده، فعل و کنش علی‌عالیه از جمله واجب‌الوجود برای امور سافل نیست و هیچ‌گاه موجود سافل مقصد برای علت عالی واقع نمی‌شود و غایت او به حساب نمی‌آید: «العالی لا یكون طالباً أمراً لأجل السافل حتى یكون ذلك جارياً منه مجزئ الغرض». (همو، ۱۳۸۲، ص ۶۳)

در افعال واجب‌الوجود غایت و غرض خود ذات است؛ یعنی مبدأ و مقصد و فاعل و غایت وحدت دارد: «و له ذات كل شيء، لأن كل شيء منه أو ممّا ذاته». (همان، ص ۴۸) چون واجب‌الوجود علم و خیر و فیض محض است؛ این نظام و نظم و اتقان حیرت‌آور موجود در دامن هستی، از ذات و فیض و علم ذاتی پروردگار نشئت می‌گیرد و چون همه پدیدگان سر در آسمان کمال‌نهایی و نهایت کمال (واجب‌الوجود) آن هم در قوس صعود دارند لاجرم غایت هم واجب‌الوجود خواهد بود و لاغیر. پس آنچه از فیوضات و نعمات و برکاتی که شامل موجودات می‌گردد، به خاطر غنای مطلق و جود بالذات ذات پاکی است که در فعلی خویش غرضی زاید بر ذات ندارد تا آن را جهت نفع خود یا نفع غیر و حتی به خاطر حسن فعل که مایه تمجید و تبجیل می‌گردد انجام دهد. زیرا در همه این صور، او مستلزم استکمال است که با جود و غنای ذاتی‌اش ناسازگار است. (همان، ص ۵۱ و ۷۱) فاعلی که از فعل خود، هیچ‌گونه فایده مادی و معنوی نصیب نمی‌برد صاحب جود

است: «فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه و طلب قصدي لشيء يعود اليه». (همان)

### ۲.۳. تبیین دوم

در این تبیین، ابن سینا حکمت الاهی را عبارت از خیریت و عقلانیت ذاتی پروردگار می‌نامد و می‌نگارد که حکمت پروردگار به جمیع موجودات به این خاطر است که اول تعالی خیر ذاتی، عقل ذاتی و عشق ذاتی، و محبوب ذات خویش است؛ پس هر آنچه که از او صدور می‌یابد در واقع مطلوب ذات پاک است که خیر محض است؛ پس مطلوب او نیز خیر خواهد بود: «العناية هي أن الأول خيرٌ عاقلٌ لذاته عاشقٌ لذاته مبدأٌ لغيره فهو مطلوب ذاته و كل ما يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته». (همو، بی‌تا، ص ۱۵۷)

ابن سینا تأکید می‌کند که چون اول تعالی عاشق ذات خویش است و ذات او خیر محض و مبدأ و معشوق همه موجودات است، پس هر آنچه که از او صادر می‌شود در چارچوبی منتظم برترین صورت ممکن خواهد بود: «و عاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام و خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقاً له بالعرض لكنه لا يتحرك ذلك عن شوقٍ فإنه لا ينفعل منه البتة و لا يشاق شيئاً و لا يطلبه فهذه إرادته الخالية عن نقصٍ يجلبه شوق و انزعاج قصدٍ الى غرضٍ». (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۶۲)

او معتقد است اگر پروردگار عقل ذاتی نباشد آنچه که از او پدید می‌آید نیز از روی سنجش و تدبیر نخواهد بود؛ و نیز اگر عاشق ذات خویش نباشد مجموعه هستی که پدید آمده از جانب اوست سازوار و منتظم نخواهد گردید. زیرا در این فرض (عدم عشق به ذات) او نسبت به ذات و ماصدر عنه، کاره و بی‌اشتیاق گشته و هیچ‌گونه اراده‌ای نسبت به آن نکرده و نخواهد کرد. اما از آنجا که اول تعالی عاشق ذات خویش است و تمامی اشیا صدور یافته از قُلل صفات ذاتی اوست؛ پس هرچه که در ساحت وجود، تجلی یابد لاجرم مورد عنایت اوست: «كل فعلٍ يصدر عن فاعلٍ و الفاعل يعرف صدوره عنه و يعرف أنه فاعله فإن ذلك الفعل صدر عن علمه ... كما لان صدورها عن مقتضى ذاته كان صدورها عن نفس رضاء بها فإذن لم يكن صدورها منافياً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل». (همو، بی‌تا، ص ۱۶-۱۷)

در این بیان شیخ از حکمت الاهی، عناصری از صفات ذاتی پروردگار، همچون عقل ذاتی، خیریت ذاتی، عشق ذاتی و رضایت ذاتی خداوند را درهم تنیده می‌یابیم تا مجلای حکمت ذاتی او باشد. در حالی که در بیان نخست او، بیشتر بر علم احاطی پروردگار انگشت اشارت و تأکید نهاده شده بود. ابن سینا در ادامه تبیین دوم خویش، به عنایت افلاک و کواکب به کائنات اشاره

می‌کند؛ با این توضیح که چون اول تعالی خیر ذاتی است، افلاک هم طلب خیر ذاتی می‌کنند تا تشبّه به اول تعالی پیدا کنند. او سپس مثال افلاک را تعمیم می‌دهد که چون ذات وجودات خیر و طالب خیرند پس جمیع پدیدگان صادر یافته از اول تعالی خیرند و در این مجموعه، نظام خیر متجلی است. (همان، ص ۱۵۷)

### ۳.۳. تبیین سوم

این بیان ابن سینا جامع‌ترین تبیین او از حکمت خداوند است که در آن از سه عنصر علم، سببیت ذاتی نسبت به جنس کمال و خیر، و رضایت ذاتی به هر آنچه که لباس وجود فرو پوشد نام می‌برد؛ در حالی که این سه عنصر با هم در آن ذات درهم تنیده است و در واقع تجلی و تعین حکمت پروردگار متشکل و بر ساخته از این سه بن‌مایه ذاتی پروردگار است: «هی کون الاول عالماً لذاته بما علیه الوجود فی نظام الخیر و علة لذاته للخیر و الکمال بحسب الإمكان و راضياً عنة ما یعقله نظاماً و خيراً علی الوجه الأبلغ الذی یعقله فیضاً علی أتم تأدیه إلى النظام بحسب الإمكان فهذا هو معنى العناية». (همو، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۵۰)

در این تبیین ابن سینا، در ادامه باز هم اصرار دارد که علل عالیّه آن‌گونه که ما از دواعی و خواهش‌ها در افعال خود سراغ داریم، هیچ‌گونه داعیه‌ای ندارند و این البته منافاتی با حقیقت آثار عجیب و شگفت‌آوری که از نظم و تدبیر در عوالم وجود می‌یابیم ندارد، بلکه حاکی از تدبیر مدبری صاحب عنایت است. (همان، ص ۴۵۰) و منبعث از علم ذاتی اوست.

### ۴. مجلای حکمت باری در متن هستی از نظر گاه ابن سینا

در اینجا پرسش اساسی قابل طرح آن است که از نظر ابن سینا، حکمت الاهی چگونه و با چه ساز و کاری در متن هستی تحقق می‌یابد؛ به عبارت دیگر، فرایند این تحقق چگونه است؟ برای پاسخ به این پرسش ناگزیر از طرح نظریه ابن سینا درباره علم پروردگار به موجودات و جزئیات هستیم. ابن سینا بر آن است که: «إن المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود (علم انفعالی) ... و قد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة من الموجود بل بالعكس كما إنّنا نعقل صورة بنائية نختصرها ثم يكون تلك الصورة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدّها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت (علم فعلی) و نسبة الكل الى عقل الأوّل الواجب الوجود، هذا، فإنّه یعقل ذاته و یعلم عن ذاته کیفیة کون الخیر فی الكل فیتبع صورته المعقوله صورة الموجودات علی النظام المعقول عنده ...». (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۹-۲۰)

این عبارت ابن سینا، بیانگر نوع نگاه او به علم خداوند درباره ماسوی است که معروف به

علم فعلی است. طبق این بیان، خداوند با علم بی‌منتهای خود، نظام هستی را تعقل می‌کند (نظام علمی یا صور مرتسمه) و آنگاه طبق این نظام علمی، نظام عینی تحقق می‌یابد. از آنجا که خداوند، علم و خیر مطلق است؛ و هستی نیز منشأ یافته از علم چنین وجودی است لاجرم مبتنی بر خیر و کمال خواهد بود. با این تفاسیل فاعلیت پروردگار از نوع فاعلیت بالعیانیه بوده و علم سابق پروردگار سبب ایجاد سامان فراگیر هستی خواهد بود؛ و چون خداوند وجودی تام و تمام است لذا به تمامی وجوه ساختار یک نظام اتم و اکمل آگاه است.

علم عنایی در نظریه مکتب مشاء، هرچند علم پیشین خداوند به موجودات را در ارتفاعی تحسین‌برانگیز مطرح کرده اما چون مبتلا به علم حصولی شد، دچار تنگنا و اشکالات اساسی گردید. در نظر مکتب مشاء، علم خداوند به ذات خویش و آن نظام علمی و صور ارتسامی - که قائم به ذات است و نه عین ذات - حضوری است، اما علم پروردگار به نظام عینی غیرحضوری است.

در هر حال فارغ از مباحث مربوط به علم خداوند - که از گنجایش این نوشتار خارج است - نظریه علم عنایی و فاعلیت بالعیانیه سینیوی، بسیار عالی توانست از عهده ملموس ساختن چگونگی جریان حکمت الهی در پهنه هستی، به ویژه قبل از آنکه هستی لباس وجود فرو پوشد برآید. در این نظریه، حکمت خداوند در یک نظام طولی از مرتبه ذات واجب و علم ذاتی و حیثیت فوق‌التمام بودن باری آغاز می‌شود و به نظام علمی و صور معقوله در می‌رسد و با نظام عینی و برپایی هستی و تدبیر آن پایان می‌پذیرد. اما اصطلاح فاعلیت بالعیانیه، همچنین بیانگر حقیقتی دیگر در نظریه ابن‌سیناست. در واقع ابن‌سینا با این اصطلاح نوعی مرزبندی با نظریه متکلمان، که فاعلیت خداوند را بالقصد و زاید بر ذات می‌پندارند، ترسیم می‌کند. اهمیت این بحث نیز از آن جهت است که می‌تواند نوری دیگر بر مبحث حکمت الهی افکنده و زوایای دیگری از آن را به ویژه در حوزه معناشناختی روشن کند؛ پرداختن به این پرسش که غایت در فعل پروردگار چه جایگاهی دارد و اساساً آیا خداوند در فعل عالمانه خویش غایت را منظور می‌کند، می‌تواند ما را در تبیین هر چه بیشتر و شفاف‌تر حکمت الهی مدد رساند. طبق نظریه حکمای الهی، خداوند فاعل بالقصد نیست؛ به این معنا که او انگیزه و داعیه‌ای خارج از ذات و مؤثر بر ذات ندارد؛ بلکه همه دواعی، منبعث از ذات و برای ذات است، بدون آنکه کوچک‌ترین نحوی از انحاء استکمال دامن آن ذات کامل را فرا گیرد. مبدأ و غایت از آن ذات است و لاغیر. حکمای الهی قاعده «العالی» را مطرح می‌کنند که بر اساس آن فعل علل عالیّه و در رأس آنان واجب‌الوجود، هیچ‌گاه برای و به خاطر موجود سافل نیست. زیرا این برخلاف علو ذاتی و استغنائی تام اوست.



## ۵. معناشناسی خیر در تبیین ابن سینا از حکمت الاهی

در تبیین حکمت پروردگار از منظر ابن سینا آنچه که بسیار استفاده شده واژه «خیر» است؛ گویی خیر معنایی درهم تنیده با مفهوم حکمت پروردگار دارد. ابن سینا در عبارتی از کتاب تعلیقات که به حق باید حکمت‌نامه نامید، می‌نویسد: «ذات الباری خیر محض و هو یعقل ذاته و یعقل أنه یصدر عنه هذه الاشیا فیعرف خیریتها و وجه الحکمة فیها». (همو، بی‌تا، ص ۱۰۳) درهم‌تنیدگی و تقارن مفهوم خیر با معنای حکمت آشکار است؛ یعنی خداوند هم خیریت اشیا را شناساست و هم وجه حکمت آنها را. ابن سینا در عبارتی دیگر از همین کتاب می‌گوید: «الباری یعقل نظام الخیر فی الكل فیتبع ما یعقله من ذلك نظام الخیر». (همان، ص ۱۲۵) تحقیق در معنای خیر می‌تواند به ایضاح مفهومی حکمت پروردگار کمک شایانی کند.

ابن سینا خیر را در مقابل شرّ می‌بیند و آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «الخیر ما یتشوّقه کلّ شیء فی حده و یتّم به وجوده ای فی رتبه و طبقته عن الوجود کالإنسان مثلاً و الفلک مثلاً فانّ کل واحدٍ منهما یتشوّق من الخیر ما ینبغی الیه حده ثم سائر الاشیا علی ذلک». (همان، ص ۷۲) خیر آن مطلوبی است که هر شیء با هر مرتبه وجودی روی در قبله‌گاه آن دارد و طالب نیل به آن آستان است که در این صورت فربهی وجودی پیدا می‌کند؛ مثل انسان و فلک که هر یک سر در آسمان مطلوب و بایسته خویش دارند تا پیمانه حدّ وجودیشان پر شود. در این تعبیر، خیر، عدیل وجود است. در عبارت دیگری ابن سینا می‌گوید: «فالخیر بالجملة هو ما یتشوّقه کل شیء فی حده ... فالوجود خیریه و کمال الوجود خیریه الوجود». (همو، ۱۳۷۶، ص ۳۵۵) در اینجا ابن سینا اصل وجود شیء را خیر می‌داند و استکمال او را خیری دیگر؛ یعنی همانند وجود، مفهوم خیر، مفهومی ذومراتب است. وی می‌گوید: «الخیر بالحقیقة هو کمال الوجود و هو واجب الوجود بالحقیقة و الشرّ عدم ذلک الکمال ... و الخیر المحض هو ذات الباری و نظام العالم و خیره صادران عنه». (همو، ص ۷۲) طبق این تعبیر، او خیر حقیقی و مطلق را واجب‌الوجود که واجد کمال نهایی و نهایت کمال است می‌داند و شرّ را — چه نسبی و چه مطلق — از مقوله عدم وجود یا عدم کمال وجود برمی‌شمرد؛ و خیری که در نظام عالم مشاهده می‌شود صدور یافته از ساحت ذات باری محسوب می‌دارد.

طبق آنچه گفته شد می‌توان استنتاج کرد که در چارچوب یک ساختار مستحکم ظهور هر موجودی — با هر ماهیتی — متضمن خیر است. زیرا خیر از جنس وجود و مساوق وجود است؛ از آنجایی که واجب‌الوجود خیر محض است و حکمت او منشأ یافته از علم اوست پس مقتضی خیر و به تبع آن، وجود است. بر این اساس، در مفهوم حکمت پروردگار مفهوم وجود — و استکمال

وجودی - قابل انتزاع است و مقتضی دامنه متکثر وجود و ارتقاء وجودی است.

## ۶. نگاهی اجمالی به نظر ابن سينا درباره شرور

پس از تبیین مبسوط نظرگاه ابن سينا درباره حکمت خداوند، به ویژه در عبارت پایانی آن، که اشاره به تعقل نظام خیر هستی از ناحیه رب الارباب و تعین و تبلور آن نظام معقول در متن پیدایی داشت و خیریت هم مساوق وجود پنداشته شد اینک به معضل شرور در جریان نظامات هستی و نسبت آن با حکمت بالغه الهی می پردازیم. ابن سينا ابتدا مصادیق شر را می شکافد و آن را به دو وجه وجودی و عدمی تقسیم می کند:

وجه نخست اینکه موجود به مدد ادراک، اموری از قبیل غم، رنج، اندوه، تاب، سوز و... را به سبب رویدادهایی ناگوار و خطیر در زندگی خود لمس کند.

وجه دوم اینکه یک شیء کمالی از کمالات وجودی خود را که شایستگی احراز آن را دارد از دست بدهد یا اینکه اساساً توفیقی در دستیابی به آن نداشته باشد؛ مثل عدم علم (جهالت)، نابینایی، بدبختی، بیماری، مظلومیت، حق غصب شده و ... در مورد یک انسان. (همو، ۱۳۷۶، ص ۴۱۵)

ابن سينا پس از پذیرش اصل وجود شر - وجودی یا عدمی - به تبیین چگونگی ورود شر در دامن هستی می پردازد و با کمال انصاف و شجاعت چنین می گوید: «هذا معلومٌ فی العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض. فالشرّ داخلٌ فی القدر بالعرض كأنه مثلاً مرضیٌ به بالعرض». (همو، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۱۹-۳۲۰) وی وجود شر را در حوزه علم عنایی رب الارباب به رسمیت می شناسد و می گوید شرور نیز معلوم علم سابق عنایی پروردگار و مقصود او بوده اند؛ اما تفسیری که از این معلوم بودن و مقصود بودن برای ذات باری به دست می دهد نیکو و پذیرفتنی است. او بر آن است که اگر وجود و خیر در عالم ماده حقایقی ذومراتباند و شدّت و ضعف برمی دارند و اگر استعداد داشتن و شکوفایی استعداد و قوه و فعلیت، ذاتی موجودات مادی و طبیعی است، لاجرم در بحبوحه همین فرایند است که به طور ناگزیر و ناگزیر شر برمی آورد؛ بدون آنکه ذره ای مقصود بالذات باری واقع شده باشد، بلکه آنچه قصد شده بالعرض است.

اگر استكمال و رشد وجودی در هر دو مفهوم خیر و وجود امری مسلّم و مقبول باشد این دو واژه خود به اندازه کافی گویای بسیاری حقایق خواهد بود. رشد و استكمال فرایندی است تدریجی الوقوع و ذومراحل که از مرحله استعداد محض و فقدان و ضعف آغاز می شود و به مرتبه فعلیت و قوت در می رسد. بر این اساس، طبق دیدگاه ابن سينا، چون فرایند مذکور ذاتی موجود مادی است لاجرم شرور هم به سبب واقعیت گریز ناپذیر ماده مرضی بالعرض باری خواهد بود.

به نظر می‌رسد همین امر درباره حقیقت مختار بودن آدمی که موهبتی گران از سوی خداوند است هم صادق باشد. گناه و عصیان که حاصل استفاده سوء آدمی از اختیارش است قطعاً در ساحت علم عنایی و حکمت بی‌منتهای باری مضبوط و به رسمیت شناخته شده است: *أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟* (بقره: ۳۰) اما در عین حال می‌یابیم که این اختیار به انسان اعطا شد و خدا هم به این دلیل که آدمی از اختیارش استفاده سوء می‌برد این موهبت گران را از انسان دریغ نفرمود؛ هرچند تشریفاً او را از فرو غلتیدن در دام‌های خطرناک گناه و عصیان نهی فرمود. اگر مقوله رشد برای آدمیان حقیقتی مفروض و مسلم و بایسته باشد، بدون داشتن اختیار، عبث جلوه می‌کند، ولو اینکه آدمی از اختیار استفاده سوء ببرد؛ آنگاه وجود شر و بروز آن در این چارچوب امری متوقع و البته بالعرض خواهد بود و هزینه‌ای است ناگزیر که باید متحمل و متقبل شد برای امری عظیم و بی‌بدیل همانند رشد و استکمال.

## ۷. نتیجه‌گیری

به جرئت می‌توان ادعا کرد که در حوزه تبیین مفهومی حکمت باری، ابن سینا اولین و شاید آخرین فیلسوفی بود که به آن پرداخت. وی مفاهیم مندرج ذیل چتر حکمت خداوند را واکاوی و چگونگی بروز و ظهور آن در متن هستی را به مدد نظریه‌ی صور مرتسمه تشریح کرد که البته نقد فیلسوفانی همانند خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی و صدرالدین شیرازی را به دنبال داشت. پس از تبیین ابن سینا از حکمت پروردگار، انتظار این بود که از سوی فیلسوفان پس از او به این مبحث پرداخته و کاربردی که قابلیت پاسخگویی به دیرپاترین دغدغه‌ها و پرسش‌های پرچالش را داراست پرداخته می‌شد. اما متأسفانه باید اذعان کرد که این مبحث مکانی در خور خویش را نیافته و هنوز هم در همان چارچوب تبیین مفهومی ابن سینا از حکمت الهی متوقف مانده است. اگر مبحث عدل الهی - هرچند بجا و بحق - این چنین فرجه شده و در کانون توجه فیلسوفان قرار گرفته است، اما باید توجه داشت که این مبحث غالباً صبغه فعلی دارد و مرحله پس از ایجاد و آفرینش را مورد تفتن قرار می‌دهد، در حالی که مبحث حکمت الهی دامنه شامل و شایان‌تری دارد و مراحل قبل از ایجاد، حین ایجاد و پس از ایجاد را در بر می‌گیرد و جهت ویژه خود را سپری می‌کند. به عقیده نگارنده، میزان و مناطی که می‌تواند ما را نسبت به تبیین جامع، استوار و پر دامنه از حکیمیت خداوند رهنمون شود این است که متناسب و متعارف با پرسش‌ها و چالش‌های تاریخی از دیرباز تا به اکنون باشد و حیرتی را که آدمی در اثر تفکر و پرداختن به این امر دامنگیرش می‌شود بزدايد، یا به تعبیر دیگر، حیرت از جنس جهل او مبدل به حیرتی عالمانه، محققانه، سازنده و فرحزا شود.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی.
۳. ———، ۱۳۷۶، *الالاهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.
۴. ———، ۱۳۷۹، *اشارات و تنبیهاات*، قم، نشر بلاغت، ج ۳.
۵. ———، ۱۴۰۰، *رسائل (رساله عیون الحکمه)*، مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار.
۶. ———، *بی‌تا، تعلیقات*، مقدمه عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز نشر اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. ———، ۱۳۸۳، *دانشنامه علایی*، تصحیح دکتر محمد معین، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. ———، ۱۳۸۲، *اشارات و تنبیهاات (غایات مبادی)*، ترجمه و شرح احمد بهشتی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۴.
۱۰. شیرازی، صدرالدین، ۱۴۲۸، *الحکمة المتعالیة فی أسفار العقلیة*، قم، طلیعه نور، چاپ دوم، ج ۱ و ۷.
۱۱. ———، ۱۳۶۲، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
۱۲. گمپرتس، تتودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ۳.
۱۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار شهید مطهری*، قم، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ج ۸.





## بررسی نسبت میان اصالت و هستی در زبان‌های باستانی و اندیشه ارسطو

محسن طلایی ماهانی<sup>۱</sup>

### چکیده

در این مقاله فرایند شکل‌گیری معنای واژه «اصالت» و سیر تحول آن در زبان‌های باستانی بررسی شده است. فرضیه مقاله این است که معنای واژه مذکور به صورت ریشه‌داری در فرهنگ‌های مختلف به ویژه در زبان‌های باستانی به همان معنای متداول در فلسفه اسلامی (حکمت متعالیه صدرایی) یعنی هستی و وجود به کار رفته است. رویکرد غالب این بررسی‌ها استعمال واژه مذکور در زبان یونانی است، زیرا محتوای معنای فلسفی این واژه در زبان یونانی ملحوظ شده است. در مقاله روشن می‌شود که فرضیه نگارنده درست است، به ویژه آنجا که به متن نوشته‌های معروف ارسطو و کتاب *متافیزیک* استناد کرده‌ایم.

**کلیدواژه‌ها:** اصالت، هستی، فلسفه اسلامی، معناشناسی، ارسطو.

---

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان.

## ۱. مقدمه

انگیزه اولیه نگارنده برای مطالعه در مورد واژه «أصالت»، نقش این واژه در فلسفه اسلامی بوده است. چنان که می‌دانیم حداقل با ظهور فلسفه متعالیه به همت صدرالدین شیرازی بحث «اصل» و «أصالت» به طور جدی در فلسفه اسلامی مطرح شده است. انگیزه بعدی این بوده است که معلوم شود واژه «أصالت» صرفاً در ساحت فلسفه اسلامی برای «هستی» و «وجود» استعمال نشده است، بلکه سابقه دیرینه تاریخی داشته است. در این مقاله، نخست معنای «أصالت» در فلسفه اسلامی بررسی اجمالی شده و در قسمت‌های بعدی معناشناسی تاریخی واژه در زبان‌های باستانی بررسی شده است.

## ۲. معنای واژه «أصالت» در فلسفه اسلامی

واژه «أصالت» در اصطلاح فلسفه اسلامی آن چیزی است که در تقابل با «اعتباریات» قرار می‌گیرد. فلاسفه مسلمان «اعتباریات» را در موارد متعدد و متفاوتی استعمال کرده‌اند از جمله: معقولات ثانیه منطقی، معقولات ثانیه فلسفی، مفاهیم اخلاقی، معانی‌ای که در ظرف اجتماع اعتبار می‌شوند و حیات جامعه به آنها بستگی دارد، مثل ریاست، مالکیت و سایر قوانین حقوقی و فقهی. در مقوله «أصالت»، زمانی که فلاسفه مسلمان به ویژه فلاسفه متأخر از اعتباری بودن چیزی سخن می‌گویند منظورشان این است که تحققش بالعرض است و وقتی از اصیل بودن چیزی سخن می‌گویند منظورشان این است که تحققش بالذات است. به تعبیر دیگر، با به کار بردن اصطلاح فلسفی «أصالت» اعلام می‌کنند، آن شیء تحقق عینی و حقیقی در خارج دارد. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۲۳)

ملاصدرا به عنوان بنیانگذار نظریه أصال وجود در آثار و نوشته‌های متعددش مقوله أصال را به طور جدی مطرح می‌کند. وی با تأکید بر اینکه در پی یافتن حقیقت اعیان خارجی است، با حصر عقلی چهار وجه را برای أصال داشتن ذکر می‌کند: أصال وجود و ماهیت؛ نه أصال وجود و نه أصال ماهیت؛ أصال ماهیت؛ أصال وجود. او با دلایلی سه احتمال اول را باطل اعلام می‌کند و در نهایت أصال را به وجود می‌دهد و تأکید می‌کند که آنچه حقیقت خارجی است و منشأ اثر است و مابازای خارجی دارد، صرفاً وجود است. (صدر، ۱۴۲۳، ص ۶۳-۶۸)



### ۳. معانی «اصل» در زبان‌های باستانی

در زبان باستانی هندو اروپایی واژه «es» (اس) معادل «اصل» به کار رفته است. بنا به گزارش پوکورنی (Pokorny) واژه «es» مشتق اسمی «sánt» و «sent» و به معنای «باشنده» است. این واژه از جمله معانی‌ای که یافته است معنای «واقعیت» و «حقیقت» است. (Pokorny, 1950, p. 341) از این اظهارات به دست می‌آید که حتی در قدیمی‌ترین زبان‌های بشری واژه «اصل» برای بیان واقعیت یا حقیقت اشیاء استعمال شده است.

یکی از زیرشاخه‌های مهم زبان هندو اروپایی، زبان سانسکریت است. در این زبان برای واژه «es» یا «اصل» معادل‌هایی مانند «āś» یا «āste» وضع شده است. مونیر و ویلیامز (Monier and Williams) معانی متعددی را برای این واژه ذکر کرده‌اند از جمله: نشستن، تداوم، قرار گرفتن، باقی ماندن و وجود داشتن. (Monier and Williams, 1964, p. 1200)

پوکورنی نیز گزارشی مشابه ارائه کرده است، با این مضمون که در زبان‌های هندی باستانی، این واژه به معنای «باشنده» و «واقعیت» استفاده شده است. (Pokorny, 1950, p. 342)

چنان‌که ملاحظه می‌شود این واژه بر معنایی تأکید دارد که کاملاً به مقصود ما نزدیک است، یعنی در این زبان واژه «اصل» یا «āś» برای معانی‌ای به کار می‌رفته که از آن «وجود»، «تداوم»، «تقرر» و «ثبوت» فهمیده می‌شده است. گویی هندیان باستان برای واژه‌های «هستی» و «وجود» نوعی اصالت، تداوم و تقرر قائل بوده‌اند.

### ۴. «اصل» و معانی مختلف آن در زبان یونانی

حداقل سه معنا برای این واژه در متون و نوشته‌های یونانی می‌یابیم که برخی از آنها کاربرد فلسفی هم داشته‌اند. این معانی شامل موارد ذیل است:

#### ۱.۴. "στουχειον" استوخیون

«استوخیون» به معنای اصل، اساس و مبنا به کار رفته است. افنان معادل‌های این واژه را در زبان‌های مختلف به معنای اصل همه علم‌ها یا اصل در مقابل فرع گزارش کرده است. در پهلوی (بُنیشْت) «bunyaštīh» یا «bunvast»، در لاتین «principium»، در فرانسه «element» و «principle»، در انگلیسی «principle» و «element» استعمال شده است. (افنان، ۱۳۶۲، ص ۷)

نخستین مترجمان آثار فلسفی در جهان اسلام که اقدام به ترجمه این آثار از زبان‌های یونانی و سریانی به عربی کرده‌اند، برای این واژه معادل «اسطقس» را به کار برده‌اند که در واقع

معرب «اسطوخیون» است. بنا به گزارش لیدل و اسکات واژه مذکور عمدتاً در مباحث فیزیک از سوی دانشمند معروف یونانی، امپدوکلس، استفاده شده است. وی در طرح نظریات طبیعت‌شناسی‌اش با استفاده از این واژه ادعا می‌کند که عالم از چهار عنصر "στουχειον" تشکیل شده است. (Lidell and Scott, 1990, p. 1647) بنابراین، حداکثر عمق معنایی این واژه، عناصر تشکیل‌دهنده جهان است. شاید به همین دلیل معادل‌های این واژه در زبان‌های لاتین، انگلیسی و فرانسه به ترتیب «principum»، «principle» و «élément» است. ارسطو نیز در مورد این واژه گفته است: «شیئی اولیه که غیر قابل تقسیم به چیز دیگری باشد. عنصر اولیه، چیزی که اشیاء دیگر از آن ساخته شده باشند و قابل تجزیه نباشد، اولین و ساده‌ترین و عمومی‌ترین اشیاء است». (Goold, 1975, p. 218)

#### ۲.۴ "θεμελιον" ثملیون

این واژه نیز به معنای «اصل» و «اساس» به کار رفته است. معادل‌های این واژه در زبان‌های پهلوی «būn» (بن) و «ōš» (اس)، در لاتین «Funitus» و در انگلیسی و فرانسه «Principle» و «Foundation» است. در زبان یونانی (ثما) «θεμα» به معنای چیزی است که نقطه اتکای اشیاء دیگر است. همچنین برای قضیه و مقدمه در منطق نیز استعمال شده است. واژه‌های «θεμειλια»، «θεμειλια»، «θεμειλια»، «θεμειλια» معادل‌های دیگر آن هستند که همان معنای «پایه» و «اساس» را دارند.

در فلسفه کاربرد این واژه بسیار وسیع بوده است. ارسطو در کتاب متافیزیک آن را به معنای سنگ بنا و (زیربنا) «θεμελι-ἄκός» به کار برده است. (Lidell and Scott, 1990, p. 789) «ثما» یا «ثمیا» چیزی است که اشیای دیگر از آن ساخته می‌شوند، مثل آنچه زیربنا و اساس خانه از آن ساخته شده باشد. (Goold, 1975, p. 209)

خراسانی می‌گوید: «مبدأ آغاز چیزی است که در اثر حضور آن، چیز دیگری به وجود می‌آید، مانند دیریک زیرین در کشتی یا شالوده بنا در ساختمان خانه، یا در نزد جانوران که به عقیده بعضی قلب و به عقیده بعضی مغز می‌باشد». (خراسانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷)

#### ۳.۴ "ουσία" اوسیا

«اوسیا» معانی متعددی دارد، مانند: جوهر، ذات، ماده و غیره. اما معنای بسیار مهمی در این واژه نهفته است که به هدف اصلی این مقاله - یعنی «أصالت» معادل وجود و هستی - نزدیک است. معنای به کار رفته در واژه «اوسیا» در زبان یونانی، کاملاً مشابه معادل‌های واژه «اصل» در زبان‌های مادر یعنی «هند و اروپایی» و «سانسکریت» است. لیدل و اسکات تأکید دارند: «واژه اوسیا "ουσία" معنای فلسفی هم دارد که عمدتاً در متون فلسفی به کار رفته است.

اصطلاح فلسفی اوسیا به معنای وجود ثابت (stable being)، واقعیت لایتنیر (immutable reality) یا واقعیت (in the Correct) است. (Lidell and Scott, 1990, p. 1274)

مسیر معناشناسی تاریخی واژه «اوسیا» یا «اصل» نشان می‌دهد که معنای این واژه از زمانی که در قدیمی‌ترین زبان‌ها وضع شده بود، برای بیان «واقعیت» و «هستی» به کار رفته و احتمالاً واضعان آن پیش‌فرض «اصل بودن هستی و واقعیت» را به عنوان امری بدیهی و قطعی تلقی می‌کرده‌اند.

چنان‌که می‌دانیم زبان لاتین از لحاظ قدمت و ریشه تاریخی جایگاهی متأخر نسبت به زبان یونانی دارد، با وجود این برای بازیابی کامل واژه «اصل» در زبان یونانی لازم است معادل‌های معنایی آن را در زبان لاتینی نیز ردیابی کنیم. معادل این واژه در زبان لاتین «Essentia» است که برگرفته از «esse+entia» می‌باشد. «esse» در زبان لاتین مصدر ماضی و به معنای «بودن» است. مصدر مضارع آن «sum» به معنای «هستن» است. ریشه این لغت «es» می‌باشد. تمامی این معادل‌ها به معنای «بودن» و «هستن» به کار رفته‌اند. این مطلب نشان می‌دهد که اصل واژه «essentia» هم‌ریشه و مرتبط با واژه‌های «es» در زبان هند و اروپایی و «ās» در زبان سانسکریت است که در بند ۲ به آنها اشاره شد.

پوکورنی گزارش می‌دهد: «اوسیا» «ουσία» برگرفته از «اوت» «ὄν» یا «اووت» «ἐόν» به معنای «باشنده» است که شکل فاعلی جمعش «ὄντα» یعنی «زمان حال»، «واقعیت» و «تحقق» است که از آن واژه «اوسیا» «ουσία» ساخته می‌شود. این واژه به معنای «تحقق»، «طبیعت»، «ذات» و «ماهیت» نیز به کار رفته است. «اوت» «ὄν» و «اوسیا» «ουσία» هم‌ریشه با واژه‌های «sat» و «sánt» در زبان‌های هند و اروپایی است که به معنای «باشنده» و «واقعیت» است. (Pokorny, 1950, p. 341)

خراسانی نیز مطلب مشابهی دارد و بیان می‌کند که «اوسیا» مشتق از واژه «اوسا» است که خود اسم فاعل مؤنث از مصدر فصل «eimi» در یونانی است که به معنای «بودن» یا «هستی» یا «باشیدن» است. بنابراین «اوسا» دقیقاً به معنای «باشنده» است و «اوسیا» حاصل مصدر یا اسم مصدر بوده و معنایش «باشندگی» و «باشش» است. (خراسانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۶)

## ۵. ارسطو و واژه اوسیا "ουσία"

مهم‌ترین بخش این مقاله تعیین دقیق معنای واژه «اوسیا» در متون مهم فلسفی به زبان یونانی است. تا قبل از «افلاطون» استعمال این واژه در متون فلسفی چندان متداول نبوده است. کم‌کم در متون فلسفی بعد از «افلاطون» به ویژه توسط «ارسطو» استفاده از این واژه برای

معانی «طبیعت»، «سرشت»، «نهاد»، «وجود ثابت و پایدار و تغییرناپذیر» رایج شده است. معمولاً واژه «اوسیا» در مقابل واژه‌هایی مانند «صیوروت»، «تکوین»، «شدن» و «زایش» به کار رفته است. بنا به گزارش خراسانی این واژه در آثار ارسطو معادل «جوهر» است که معانی متعددی یافته است.

از جمله، «ارسطو» در کتاب تحلیلات دومین ۳۰b ۹۰ «جوهر» را معادل «چیستی» یا «چئی» یا «ماهوالشیء» معنا کرده است و در کتاب مقولات فصل پنجم ۱۸-۲a۱۱ گفته است: «جوهر» در حقیقی‌ترین، نخستین و دقیق‌ترین معنا آن است که نه از موضوعی گفته می‌شود و نه در موضوعی هست مانند (جوهر) انسانی یا (جوهر) اسبی. (همان، ص ۱۴۷)

به نظر می‌رسد بهترین منبع به منظور درک نحوه استفاده ارسطو از واژه «اوسیا» یا «اصل»، کتاب متافیزیک است. وی در بخش پنجم این کتاب اصطلاحات و واژه‌هایی را که در بحث متافیزیک دنبال می‌کند شرح و تفسیر کرده است. از جمله آنها، واژه «اوسیا» "οὐσία" است. لوب معتقد است ارسطو ذیل این واژه دو معنای متفاوت را به کار برده است:

۱. چیزی یا شیئی که خودش نشئت گرفته از چیز دیگر نباشد. «اوسیا» یعنی «موضوع» به طوری که اشیاء دیگر محمول آن واقع می‌شوند. نمونه‌هایی که «ارسطو» برای توضیح بیشتر این واژه به کار می‌برد واژه‌های «جوهر» یا «substance» یا «اسطقس» را تداعی می‌کند. او اجسام بسیطی مانند آتش، خاک و آب را شاهد مثال برای «اوسیا» می‌آورد.

۲. «وجود و هستی» فی‌نفسه مستقل داشتن است که معادل «to be» و «being» است. (Goold, 1975, p. 241)

نکته بسیار مهمی که در واقع ماحصل این مقاله است با نگاهی تطبیقی به اصل متن یونانی<sup>۱</sup> به دست می‌آید. برخلاف نظریه لوب، این احتمال وجود دارد که منظور ارسطو از دو معنای مذکور در واقع دو معنای متغایر نبوده باشد، بلکه منظور وی یک معنا برای دو کاربرد متفاوت بوده باشد. یعنی ارسطو قصد داشته است هر دو معنا را سازگار و هم‌نشین به کار برد. ارسطو تفاوتی بین «جوهر» یا «موضوع» با «وجود مستقل» و «هستی حقیقی» قائل نبوده است، یا تا آن زمان کسی به این دقت فلسفی نایل نشده بوده است. پس می‌توانیم اعلام کنیم واژه «اوسیا» یا «اصل» در کتاب متافیزیک ارسطو به معنای «وجود»، «هستی»، «موجود مستقل فی‌نفسه» به کار رفته است که در ذیل آن معانی «جوهر» و «موضوع» نیز ذکر شده است.

۱. برای اطلاع از اصل متن یونانی ر.ک.: (Ross, 1966) و (Goold, 1975).

بنابراین، برخلاف نظر «لوب» ارسطو دو معنای مغایر و متفاوت برای واژه «اوسیا» یا «اصل» به کار نبرده است.

## ۶. نتیجه

در این مقاله سیر تحول واژه‌های «اصل» و «أصالت» در زبان‌های باستانی پی‌گیری شد. واژه «اصل» معانی متعددی داشته است که از جمله معانی «جوهر» (همان گوهر در زبان فارسی) و «اوسیا» در زبان یونانی نزدیک‌تر به مقصود ما در این مقاله بود. ما در لایه‌های تو در تو و پیچیده معانی مختلف واژه «اصل» در زبان‌های متعدد، معنای «هستی»، «وجود مستقل و بی‌واسطه» و «وجودی که متکی بر شیئی دیگر نیست» را به دست آوردیم. از قدیمی‌ترین زبان‌های باستانی یعنی «هند و اروپایی» و «سانسکریت» تا زبان‌های «یونانی»، «لاتین» و «پهلوی» همواره در واژه «اصل»، نوعی «هستی» و «باشیدن» یا به قول هایدگر «-seind heit» موج می‌زند. متفکران، اندیشمندان و به ویژه فلاسفه در استفاده از این واژه علاوه بر بحث «اساس» و «بنیان» مسئله «هستی» و «استقرار وجود» و «خوداتکایی» را نیز مدنظر داشته‌اند.

## فهرست منابع

۱. افغان، سهیل محسن، ۱۳۶۲، واژه‌نامه فلسفی، تهران، نشر قطره.
۲. خراسانی، شرف‌الدین، ۱۳۷۹، متافیزیک، تهران، حکمت.
۳. صدرا، ۱۴۲۳، اسفار، لبنان، دار احیاء التراث العربی.
۴. مشکور، محمدجواد، ۱۳۵۷، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایران، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه در راه حق.
6. Glare, P. G. w(eds), 1990, Oxford Latin Dictionary, Oxford.
7. Goold, G. P (eds), 1975, The Loeb Classical Library.
8. Kent, R. G., 1953, old Persian, New Haven.
9. Lidell and Scott(eds), 1990, Greek - English Lexicon.
10. Monier and Willams, 1964, Sanskrit - English Dictionary, Oxford.
11. Pokorny, 1950, Indogermanisches Etymologisches wörrterbuch.
12. Ross, 1966, Aristotle's Metaphysics, Indiana University.
13. Wiener, P. P(eds), 1973, Dictionary of the History of Ideas, New York, Charles&Scribner's Sons.









## ماهیت فرهنگی و اجتماعی زبان در فلسفه‌های قاره‌ای و تحلیلی

محمد رعایت جهرمی<sup>۱</sup>

### چکیده

اگرچه، نظام‌سازی، متافیزیک‌ستیزی و تاریخ‌گرایی، واگرایی دو حوزه بزرگ فلسفی، تحلیلی و قاره‌ای را سبب شده است، اما می‌توان زبان را دغدغه مشترک اندیشمندان معاصر این دو جریان دانست. زبانی که، شاخصه خصوصی بودن را وانهاده و درون‌مایه‌ای فرهنگی-اجتماعی به خود گرفته است. این در حالی است که حقیقت، با دعاوی تطابق و سازگاری، سرسازش نداشته و در قالب امری بین‌الذهانی و برآمده از گفت‌وگو در دل سنن و فرهنگ‌ها، رخ می‌نمایاند. گفتار حاضر، مبانی ذکرشده را در متن اندیشه‌های هوسرل، هایدگر، گادامر و ویتگنشتاین، به عنوان سرآمدان دو جریان فوق در اندیشه معاصر، واکاوی می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** زبان، فرهنگ، بازی، بین‌الذهانی، فهم.

---

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

## ۱. مقدمه

تمرکز بر روی شاخصه‌های فرهنگی و اجتماعی، در اکثر جریان‌های فلسفی قرن بیستم، از جمله اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی، به چشم می‌خورد. رویکردی که در هرمنوتیک و فلسفه‌های تحلیلی نیز رخ می‌نماید. پدیدارشناسی قرن بیستم را باید در هوسرل واکاوی کرد. هوسرلی که در متن اپوخه، وجود را وانهاده تا پدیدارشناسی خود را در جست‌وجوی ذوات متجلی کند. بی‌شک، هرمنوتیک هستی‌شناسانه و به طور خاص گادامر را، زمینه‌هایی فلسفی، تاریخی و اجتماعی است که منهای تدقیق در آنها، نمی‌توان گادامر و هرمنوتیک هستی‌شناسانه را همه‌جانبه دریافت.

این در حالی است که گادامر در حقیقت و روش و دیگر آثارش، همین خط مشی را دنبال کرده و بارها ایضاح دعاویش را با واکاوی اندیشه‌های متفکرانی چون هگل، هردر، دیلتای، هایدگر و ... پی‌گیری می‌کند. در این میان هوسرل و به طور کلی پدیدارشناسی، جایگاهی ویژه داشت، به گونه‌ای که گادامر، بخشی از حقیقت و روش را به جایگاه زیست‌جهان و اهمیت آن در ارتباط با اندیشه هوسرل و ترابطش با هرمنوتیک خود اختصاص می‌دهد. برای نیل دقیق به چگونگی ایفای نقش هوسرل در ساختار هرمنوتیک هستی‌شناسانه و ترابط با آن و نیز ماهیت اجتماعی زبان، واکاوی مبانی هوسرلی ضروری می‌نماید.

اما، هایدگر، خود را از عنوان اگزیستانسیالیست میرا دانسته و اندیشه خود را ذیل عنوان "Philosophy of Being" جای می‌دهد. پدیدارشناسی هوسرل بر تفکر هایدگر، تأثیری ژرف بر جای نهاد. به باور هایدگر، پدیدارشناسی، روشی توصیفی است برای فهم وجود موجودات، همان‌گونه که در اعمال قصدی منکشف می‌شود. پس محتوای خاص پدیدارشناسی ارائه‌شده از سوی هوسرل را می‌توان الهام‌بخش هایدگر در شکل‌گیری تفکر اولیه‌اش دانست. هرچند که بعدها هایدگر، مسیر خود را از او جدا کرد.

در ۱۹۲۷ وی با انتشار مهم‌ترین اثرش، یعنی وجود و زمان که از آن به هستی‌شناسی بنیادی تعبیر می‌کند، عملاً از هوسرل فاصله گرفته و فلسفه خاص خود را عرضه می‌کند. در این کتاب، چنان که می‌دانیم، مبحث اصلی هایدگر صحبت از وجود است. هایدگر مهم‌ترین دغدغه فکری خود و بنیان فلسفه خویش، یعنی مقوله وجود، را در قالب زبانی متکلف و دراماتیک‌گونه به عالم فلسفه عرضه کرد. همان‌گونه که خود او می‌گوید: «من کار خود را از جهان، در جهان و با جهان شروع می‌کنم». وی سرخورده از برخوردی نامعقول با مسئله وجود در طول تاریخ فلسفه،

پایه اصلی حرکت فکری خویش را بر تغییر این دیدگاه غلط و هدایت اذهان معاصرین خود به درکی شایان و شایسته از مفهوم وجود استوار کرد.

به نظر وی، ما به جای اینکه مانند فلاسفه قبلی در پی اثبات عالم خارج یا چگونگی تطابق تصورات خود با خارج باشیم و در نهایت، سر از سوژکتیویسم یا سایر دو قطبی‌انگاری‌ها در بیاوریم، باید بدانیم که بالاتر از تمام این حرف‌ها، موجودی در جهانیم. هایدگر معتقد است وجود اشیا نه در تفکر مفهومی بلکه در فرایند زندگی عملی است که آشکار شده و معنا می‌یابد. به نظر وی، اشیا در جریان استفاده ابزاری و کاربرد عملی آنها توسط اشخاص، وارد عوالم فردی آنها شده و معنا می‌یابند. این مدعا به خوبی در تعبیر او از "موجود در عالم" نمایان است.

در مورد گادامر نیز باید گفت که او خطوط اصلی اندیشه‌هایش را از هایدگر اخذ می‌کند. وی هرمنوتیک هستی‌شناسانه را از معبر زبان بررسی می‌کند. چراکه زبان، کلید فهم است. از سوی دیگر فهم، در کنار زبانمندی، بازیمند نیز هست. هر تفهیمی به عنوان یک رخداد، یک بازی زبانی است که با اشکال و طرق زندگی گره خورده و امری بین‌الذهانی است و لذا درون‌مایه‌ای اجتماعی و محاوره‌ای دارد. فهمی که محصول امتزاج افق‌هاست؛ افق متن و مفسر. گادامر با برجسته کردن جایگاه متن و تعبیر آشکارگی، سوژکتیویسم برآمده از مدرنیته را کنار زده و روشمندی دیلتای و شلایر ماکر را وا می‌نهد.

حال می‌توان از همین رهگذر به ویتگنشتاین دوم پل زد، چراکه زبان نزد او نیز صبغه‌ای اجتماعی - فرهنگی می‌یابد. اما وجود چه باورهایی در متن اندیشه‌های ویتگنشتاین دوم، چنین برداشتی از وی را ایجاب می‌کند؟ نکته نخست اینکه او به اعیان در پرتو امر اجتماعی نظر داشته و با عدول از تقلیل‌گرایی و نهایتاً ذات‌گرایی دوره نخست، جهت‌گیری اجتماعی را بر تمرکز بر روی واقعیت بیرونی، ترجیح می‌دهد. نزد او زبان، ایفاگر نقش اساسی در شکل‌دهی به هویت بشری است و این زبان است که با درون‌مایه اجتماعی‌اش، ارتباط میان افراد را سامان‌دهی می‌کند. لازمه رویکرد حاضر، وانهادن زبان خصوصی است.

دیگر اینکه کاربرد، مولد معناست، معنایی که بر ساختگی‌اش را در اجتماع می‌یابد. اما نکته فوق‌العاده کلیدی دیگر در اندیشه دوره دوم ویتگنشتاین که او را به اجتماعی کردن زبان، نزدیک می‌کند، گذار او از رویکرد معرفت‌شناسانه و برتافتن جنبه‌های نفسانی و ذهنی فاعل شناساست. چراکه او کنش فاعل و فعل را در زمینه‌های اجتماعی این کنش - هم در حوزه فعل و هم فاعل - جست‌وجو می‌کند. او در دوره اول تفکرش، بر آن بود تا از رهگذر فهم درست زبان، به انحلال مسائل فلسفی نائل آید. از این رو بود که او درک درست منطق زبان را توصیه می‌کرد تا به واسطه آن، امکان حل مسائلی که برآمده از بدفهمی یا عدم فهم بودند، مهیا شود.

## ۲. هوسرل و زیست جهان

هوسرل، خالق پدیدارشناسی است و تأثیرات او بر هایدگر و سارتر را زمینه‌ساز ظهور اگزیستانسیالیسم دانسته‌اند. وی که پیشرو بسیاری از مسائلی علم و علم‌شناختی است، ابتدا به ریاضی گرایش داشته و سپس خط فکری خود را از ریاضیات به منطق و تئوری شناخت بسط داده و در کتاب *تحقیقات فلسفی* به شدت مذهب اصالت روان‌شناسی را نقد می‌کند و در مقابل آنها می‌گوید که نمی‌توان احکام فلسفی و منطقی را به احکام روان‌شناسی برگرداند. وی در سال ۱۹۱۳ کتاب *ایده‌ها* را منتشر کرد که اولین اثر نظام‌مند در عرصه پدیدارشناسی است. *تأملات دکارتی و بحران علم/روپایی* که موضوع تمرکز ما در این گفتارند نیز به تبع آن ظهور یافتند. هوسرل، متأثر از استادش برنتانو در ابتدا به ریاضی علاقه داشت و بر آن بود تا فلسفه را مانند ریاضیات به عنوان یک علم دقیق ارائه کند. لذا از این جهت خود را پیرو دکارت و احیاکننده فلسفه می‌دانست. هوسرل، بیشتر مبانی و اصول فلسفه خویش را از برنتانو اخذ کرد و با نظریه قصدیت وی به پدیدارشناسی ناآل شد، اما در نهایت پاره‌ای از افکار استادش را در جهت بسط فلسفه‌اش کنار گذاشت. او با اصالت روان‌شناسی برنتانو که سعی در تبیین روان‌شناختی احکام فلسفی داشت، مخالفت کرد و با نظر به مبانی فلسفه خویش، نومی‌الیسم برنتانو را نیز وانهاد و برای کلیات، چه در ذهن و چه در عین، قائل به اصالت شد. هوسرل با نظر به اشکالات ناشی از تعبیر برنتانو از قصدیت، با توسل به سه مفهوم نوئما،<sup>۱</sup> نوئسیس<sup>۲</sup> و هایل<sup>۳</sup> که همان اندیشیده، اندیشنده و افق هستند - و در ادامه نیز بدان‌ها اشاره خواهیم کرد - به عنوان مقومات آگاهی و عناصر استعلایی شناخت و با تکیه بر مفهوم Of-ness برداشتی نو از این مفهوم ارائه می‌دهد. منظور هوسرل از قصدیت این است که آگاهی ما همواره از چیزی بوده و به سمت چیزی متوجه است. نوئما یا اندیشیده، چیزی نیست جز تعمیم مفهوم معنا به قلمرو تمام اعمال. نوئسیس یا اندیشنده، آن جنبه از عمل است که معنا را می‌سازد و افق، گونه‌ای از وضعیت‌های مرزی را شامل می‌شود که نوئما را محدود می‌کند. (Craig, 1998, p. 576-84) به طور کلی پدیدارشناسی عبارت است از بررسی عناصر استعلایی در تجربه ما یعنی سه مورد فوق. هوسرل در تبیین ساختار پدیدارشناسی خود، معتقد است ما در دیدگاه طبیعی، مجذوب اشیا و حوادث طبیعی و جنبه‌های کلی آنها هستیم، جنبه‌هایی که مشترک میان اشیا بوده و هوسرل از آنها به

1. noema.  
2. noesis.  
3. hyle.

ذوات تعبیر می‌کند. ماهیاتی که جایگاهشان در علوم ماهوی و پیشرفته‌ترین آنها یعنی ریاضیات است.

ما از طریق منصرف ساختن توجه خود به اشیای جزئی انضمامی و التفات به آنچه آنها در آن مشترک‌اند، به ذوات می‌رسیم. هوسرل این تغییر توجه را تقلیل ذاتی یا ماهوی می‌داند، زیرا ما را به سوی ذوات هدایت می‌کند. ما قادریم دیدگاه طبیعی خود را با شدت بیشتری به طور کامل کنار بگذاریم. این گونه که اشیایی را که در دیدگاه طبیعی به آنها اشتغال داریم در پرتز قرار داده و به جای آن درباره آگاهی خود و ساختار آن بیندیشیم. هوسرل این تأمل را تقلیل استعلایی یا اپوخه می‌داند. تقلیل پدیدارشناختی، حاصل ترکیب تقلیل ذاتی و استعلایی است. در چارچوب هوسرلی، احکام پدیدارشناختی، احکامی غیرتجربی بوده و ماهوی، شهودی، توصیفی و قصدی بودن، شروط غیرتجربی بودن آنهاست. در تعبیری ایدئالیستی، هوسرل آگاهی را مقدم بر ابژه می‌داند و مراد او خلق جهان و ابژه‌های آن از سوی ما نیست، بلکه در نظر او اجزای گوناگون آگاهی ما به گونه‌ای به یکدیگر مرتبط‌اند که ما می‌توانیم تجربه‌ای از یک شیء واحد داشته باشیم. پدیدارشناسی از تمایز سنتی میان ایدئالیسم و رئالیسم فراتر می‌رود. خود هوسرل این گونه می‌گوید: «هیچ رئالیست معمولی‌ای هرگز به اندازه من که یک ایدئالیست پدیدارشناختی هستم، رئالیست نبوده است». (Ibid., pp.580-84)

ایدئالیسم پدیدارشناختی، وجود بالفعل جهان واقعی را انکار نمی‌کند، چنان که گویی جهان را یک توهم فرض کند، بلکه در پی ایضاح معناست. هوسرل در دست‌نوشته‌ای به سال ۱۹۱۵ جهان را امری از پیش داده شده دانسته و معتقد است ما قبل از آگاهی و پذیرش خود به عنوان یک فاعل خودآگاه، ارتباطی با جهان داریم که از پیش داده شده است. وی معتقد است جهان مورد باور و تقویم ما، جهان خصوصی خود ما نیست، بلکه یک جهان بین‌الذهانی است که برای همه ما مشترک است.

دقیقاً همین باور هوسرلی، نقطه تلاقی آراء او با ویتگنشتاین و هرمنوتیک هستی‌شناسانه است که از اهمیت اجتماع و فرهنگ پرده برمی‌دارد. وی می‌گوید: «من همواره واقعیتی زمانی و مکانی را به عنوان چیزی که در مقابل من است، در دسترس می‌یابم، واقعیتی که من نیز مانند انسان‌های دیگر در آن زندگی می‌کنم و به آن تعلق دارم». (Ibid., pp.583) زیست‌جهان در اندیشه هوسرل، واجد جایگاه ویژه‌ای است. این تعبیر خاص را می‌توان قبل از هوسرل در اندیشه افرادی چون زیمل ریشه‌یابی کرد.

بعد از جنگ جهانی دوم نیز این تعبیر در شرایطی مورد کاربرد برخی از علمای علوم اجتماعی بود که آنها به ریشه هوسرلی آن واقف نبودند. در دست‌نوشته‌ای به سال ۱۹۱۷ هوسرل

برای اولین بار واژه زیست‌جهان را معادل جهان طبیعی به کار برد، بدین معنا که ما سوژه‌های عامل و زنده‌ای هستیم که در قلمرو سوژه‌های عامل و زنده دیگر به سر می‌بریم. به تدریج در طی سال‌های ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۰ زیست‌جهان در اندیشه هوسرل به یک موضوع اساسی تبدیل شد، تا اینکه در ۱۹۳۶ و در آخرین اثرش یعنی بحران علم اروپایی به اوج رسیده و هوسرل برای اولین بار این تعبیر را به صورت چاپی به کار می‌برد.

یکی از اهداف این کتاب این بود که دسترسی ساده و بهتری به پدیدارشناسی از طریق مفهوم زیست‌جهان فراهم کند، یعنی ما با تأمل در جهان دریابیم که این جهان چگونه توسط ما ساخته می‌شود. هوسرل، جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم، همراه با افق باز اشیاء، ارزش‌ها و سایر جنبه‌های آن زیست‌جهان می‌نامد. جهانی که در آن مشغول زیست بوده و با فعالیت‌های روزمره در آن غرق شده‌ایم. زیست‌جهان برای ما که با آگاهی در آن زندگی می‌کنیم، همواره وجود دارد یا به تعبیر بت از قبل برای ما موجود است<sup>۱</sup> و مبنای تمام اعمال ما، خواه نظری و یا عملی است. (Ibid., pp.583-84)

هوسرل میان زیست‌جهان و علوم، ارتباطی نزدیک قائل بوده و این پیوستگی را در سه جنبه تبیین می‌کند: (۱) علوم، جزء زیست‌جهان هستند (Ibid., pp.584) که این موضوع به صراحت در کتاب تجربه و حکم آمده است. همچنین وی در کتاب بحران علوم اروپایی معتقد است اکنون جهان علم که «موضوع نظریه‌های منظم است، مانند تمام جهان‌های باهدف به زیست‌جهان، وابسته است»؛ (۲) بیانات علمی به واسطه استقرار در زیست‌جهان، معنا می‌یابند. هوسرل در دست‌نوشته‌ای به سال ۱۹۱۵ می‌گوید که تمامی عقاید، اعم از موجه، ناموجه، عمومی، خرافی و علمی، همگی به جهان از پیش داده شده مربوط‌اند و هیچ نظریه‌پردازی ممکن نیست از این معنا عدول کند؛ (Ibid., pp.583) (۳) علوم از طریق زیست‌جهان تأیید می‌شوند. بدین معنا که بدان تعلق داشته و توصیف‌کننده آن هستند. به اعتقاد هوسرل یک پدیده وقتی مورد تأیید است که همسنگ و سازگار با زیست‌جهان باشد. این مطلب حتی در مورد ریاضیات نیز صادق است. یعنی بداهت ریاضی از بداهت مربوط به زیست‌جهان ناشی می‌شود.

پس تأیید نهایی در گرو تطبیق با زیست‌جهان است و حقایق جهان علمی، برخاسته از زیست‌جهان است، یعنی جهانی که دانشمند در آن زندگی می‌کند. لذا در مجموع، زیست‌جهان مبنای جهان علمی است.

1. pre-givenness.

دستاوردهای هوسرل در پدیدارشناسی، مسیرهای نوینی را فرا روی بانیان هرمنوتیک هستی‌شناسانه هموار کرد. هوسرل، پدیدارشناسی را دستمایه فهم هستی بر مبنای هستی انسان‌ها در جهان می‌انگارد. طریقی که با سویه‌ای متفاوت از سوی هایدگر نیز طی شد. وی با تکیه بر مفهوم زیست‌جهان بر آن بود که پایه حقایق علمی و عینی را باید در همین زیست‌جهان تجربه بشری جست. او به دنبال ردیابی و بازسازی حقایق علمی در کارکردهای خاص آگاهی بود. ترابط ذهن و عین انکارناپذیرند، چراکه عین در آگاهی، تقویم یافته و ذهن نیز با عین تشخیص می‌یابد. درنهایت، معنا مولود این ترابط در فرایند قصدیت<sup>۱</sup> است. وی در ابتدا من استعلایی را محور قرار داده و بر آن بود تا تقویم جهان، زایش معنا و افعال انسانی را از رهگذر آن تبیین کرد. رویکردی که با پررنگ‌تر شدن جایگاه بین‌الذهانی و زیست‌جهان در اواخر تفلسف وی رنگ باخت. او روایتی نو از من استعلایی ارائه می‌دهد، تا بدانجا که من استعلایی را واجد شاخصه‌های فرهنگی و اجتماعی انگاشته و خاستگاه آن را زیست‌جهان معرفی می‌کند. وی مدتی در پی تبیین مبانی علمی چون ریاضیات و منطق و در نهایت سایر علوم بود. در کنار این رسالت پدیدارشناسی، او موارد ذیل را نیز در مقاطع مختلف زمانی در زمره دغدغه‌های پدیدارشناسی جای می‌داد: تبیین مبانی مابعدالطبیعه و تعیین جایگاه جهان زندگی به عنوان موضوع آن و نقد معرفت.

پدیدارشناسی هوسرل در نهایت، فلسفه آگاهی است که خودآگاهی را به عنوان غایت در دستور کار قرار داده است. هوسرل در فرایند تقلیل، در پی بازگشت به خود اشیاست، بازگشت به داده‌هایی که در تجربه یا آگاهی برای ما عرضه شده‌اند. نسبت، شاخصه تمام‌عیار آگاهی است. آگاهی واجد قصدیت است، چراکه همواره درباره چیزی است. وی با مدد گرفتن از واژگان نوئما و نوئسیس، فرایند آگاهی را این‌گونه توضیح می‌دهد که نوئما عبارت است از محتوای ابژه یا تجربه مورد قصدیت و نوئسیس نیز تجربه و التفات به این ابژه آگاهی است. در واقع این نسبت میان نوئما و نوئسیس است که قصدیت را شکل و سامان می‌بخشد.

اگر در مقام مقایسه—هر چند از روی مسامحه—برآییم، سوژه‌های هوسرلی چونان موناذهای لایب‌نیتسی هستند، اما موناذهایی که به یکدیگر در و پنجره دارند! میان آنها تأثیر و تأثر متقابلی برقرار است که هوسرل از آن به اشتراک بین‌الذهان تعبیر می‌کند. زیست‌جهان، جهان مشترک میان تمامی این سوژه‌هاست. هر سوژه بر اساس تجارب خود در فرایند

1. intentionality

معنابخشی، نسبت‌هایی با زیست‌جهان برقرار کرده و زمینه قوام‌بخشی به آن را فراهم می‌آورد. دایره شمول زیست‌جهان گسترده است، به گونه‌ای که هم تجربیات روزمره را در قالب ادراکات زمانی و مکانی شامل شده و هم قوانین و نظام حاکم بر آنها را فرا می‌گیرد. همدلی، عنصر ژرف برآمده از زیست‌جهان است، چراکه زیست‌جهان، وادی تجربه‌های مشترک همگانی است که بر مبنای عنصر همدلی، علی‌رغم تفاوت منظرها بر همگان متجلی می‌شود. از سوی دیگر، چنان‌که گذشت، من استعلایی با تمام شاخصه‌های تاریخی و اجتماعی‌اش، در زیست‌جهان است که پا می‌گیرد.

در مقام جمع‌بندی می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که زیست‌جهان در متن اندیشه هوسرل واجد دو کارکرد بنیادی است: یکی اینکه هوسرل، منشأ بحران در علوم اروپایی را در این می‌داند که آنها مبنای هستی‌شناختی‌شان که همانا زیست‌جهان است را مغفول انگاشته و به تعبیر بهتر از یاد برده‌اند. چراکه آنها مولود همین زیست‌جهان بوده و از آن اخذ معنا می‌کنند. دیگر اینکه علوم باید شروعی نو بر مبنای زیست‌جهان داشته و بازتأسیس شوند تا وحدت از دست رفته خود را بازیابند.

تأثیر ژرف اندیشه زیست‌جهان در متن پدیدارشناسی هوسرل در روند شکل‌گیری ساختار فکری بسیاری از مکاتب معاصر مشهود است. تلقی هوسرل از زیست‌جهان در حیطه اندیشه هرمنوتیکی گادامر واجد اهمیت است، چنان‌که این مدعا از تأکید او بر هستی‌شناسی و بازگشت به زیست‌جهان مشهود گردید؛ رویکردی که ترابط آن با نفی سوژه‌انگاری گادامری انکارناپذیر است. این در حالی است که در تئوری تأیید<sup>۱</sup> نیز، زیست‌جهان نقش مهمی داشته و پیشرو نظریات گودمن و رالز است.

### ۳. هایدگر و گادامر؛ زیانمندی فهم

در هم‌تنیدگی تعبیر واقع‌بودگی با مفهوم هرمنوتیک دازاین، در فهم شاخصه‌های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی تفکر هایدگر، نقش مهمی دارد. دازاین و جهان از یکدیگر، غیرقابل تفکیک هستند. وی بر این نکته اصرار می‌ورزد که ما در این جهان نه چنان سوژه‌های منفعل بوده و نه تعیین‌کننده نهایی هستیم. در جهان‌بودگی ما به معنای رابطه زمانی و مکانی با جهان نیز نیست. ما سوژه‌هایی فعال و درگیر با جهانیم، چراکه در این جهان محدود حسی پرتاب شده‌ایم. این‌گونه

1. justification.



است که در جهان بودن، ویژگی ارسطویی یعنی زمانی و مکانی خود را از دست می‌دهد. از دل همین نگاه هست که دوگانه‌انگاری‌های مورد انتقاد هایدگر و گادامر پا می‌گیرد.

هایدگر در اینجا به هوسرل نزدیک می‌شود، چراکه زیست‌جهان را بر علوم مقدم دانسته و معتقد است انسان، ابتدا در این جهان بوده و مشمول واقع‌بودگی است و سپس به واسطه علم و آگاهی با آن مواجهه پیدا می‌کند. از همین روست که هرمنوتیک هستی‌شناسانه در برابر رویکردهای معرفت‌شناسانه، قد علم می‌کند. هایدگر در وجود و زمان و در ادامه رد دوگانه‌انگاری مرسوم در تاریخ فلسفه، تلقی دکارت، هیوم و کانت را به چالش می‌کشد. (Heidegger, 1962, p. 32-5) به زعم وی، آنها خود را بیرون از جهان و در برابر جهان می‌یافتند. در مبحث بازی‌های زبانی، گفتیم که ویتگنشتاین و گادامر، سوژه‌ای را مد نظر دارند که نه صرف تماشاگر، بلکه درگیر در بازی است و به جای نظاره از بیرون، به درون بازی کشیده می‌شود. هایدگر نیز در مقام طرد دوگانه‌انگاری و حذف سوژکتیویسم شایع، بر آن است که سوژه‌ها، بازیگرانی فعال و مؤثر بوده و صرف تماشاگر منفعل نیستند.

هایدگر مرزهای تعامل نظری و شناختی صرف با جهان را درنوردید و با طرح مفاهیمی چون افکندگی و طرح‌اندازی و نیز تمایز میان مفاهیم تودستی و دم دستی، زمینه را برای اثبات مدعای ترابط عملی و پراتیک سوژه با جهان مهیا کرد. در بینش هوسرلی، جهان در فرایند قصدیت و متن آگاهی ما تقویم می‌شد و اکنون هایدگر از ترابط عملی دازاین و جهان بحث می‌کند. پس دازاین هایدگری، شرط تحقق و تشخیص خود را در «در جهان‌بودگی» می‌یابد. جهان با تمام شاخصه‌های اجتماعی و فرهنگی‌ای که دازاین به آن بخشیده است، اهمیت می‌یابد و انقلاب کپرنیکی کانت در جهت برجستگی جایگاه سوژه، با خودنمایی جهان‌بودگی هایدگر رنگ می‌بازد.

دیالوگ گادامری که محصول امتزاج افق‌هاست، برآمده از همین منش هایدگری است، یعنی هستی دازاین منهای جهان را نمی‌توان متصور شد، این در حالی است که جهان نیز به سوی دازاین گشوده است. باور نادرست فلاسفه پیشین از جهان، عبارت بود از محدود کردن آن در قوالب شیمیایی و فیزیکی و مغفول انگاشتن برجستگی‌های اجتماعی و تاریخی. جهان هایدگری امری است که من با آن درآمیخته‌ام و از آن پیش‌فرض و پیش‌فهم دارم. دازاین به روی جهان گشوده است و صحبت درباره دازاین بدون لحاظ مناسباتش با جهان هستی، ناممکن است.

اما این در جهان‌بودگی به معنای بودن در میان دیگران نیز هست. این مسئله در تاریخ فلسفه غرب در قالب مقوله اذهان دیگر رخ می‌نماید. هایدگر بر این تصور غلط که دازاین ابتدا

خود را شناخته و به وجود خود پی می‌برد، سپس از این رهگذر دیگران را می‌یابد، خط بطلان می‌کشد. پس جهان دازاین، همگانی بوده و به روی دیگران گشوده است. در واقع، هر دازاین در فهم خود از هستی، از لحاظ کردن دیگران ناگزیر است. مفهوم بین‌الذهانی هوسرلی در اینجا مصداق دارد. بدین معنا که دازاین، جهانی را شناخته، ساخته و تقویم می‌کند که به گونه‌ای گریزناپذیر با دیگران در آن مشترک است. پس این جهان، متعلق به یک دازاین نیست و اعمال او به دیگران وابسته است.

نکته جالب توجه این است که هایدگر اجتماعی بودن دازاین را تا بدین اندازه وسعت می‌بخشد که معتقد است دیگران حتی در انزوای دازاین نیز نقش دارند. پس از اشکال اجتماعی دازاین، دوری جستن از دیگران است که همانا بی‌ارتباط نبودن با دیگران است! از این روست که شاخصه اجتماعی دازاین با اشکال زندگی گره می‌خورد. امری که بسیار مورد تأکید ویتگنشتاین در دوره دوم تفکرش و نیز گادامری است که سوژه را در دل سنت، فهم می‌کند. به طور کلی، دازاین پس از تولد در میان دیگران، زیست و فعالیت کرده و ایفاگر نقش‌های مختلف می‌شود. او در تمامی این کارکردها الگویی را در برابر خود قرار داده است که برآمده از همخوانی و همناوایی دیگران است تا از رویه فردی و شخصی خودش. من، همانا من در هم تنیده با دیگران است و بی آنها، من نیست. پس، من و دیگران واجد جهتی مشترک یا به تعبیر رساتر، بین‌الذهانی هستیم.

اما، گادامر همان راه استادش هایدگر را پیمود، با این تفاوت که هرمنوتیک او بر روی هستی‌شناسی فهم، متمرکز بود، حال آنکه هایدگر هستی‌شناسی دازاین را مدخل و کانون توجه خود قرار داده بود. گادامر نیز فهم را امری خصوصی و سوژکتیو ندانسته و طریقی را در این خصوص می‌پیماید که ویتگنشتاین، پیمود. اما گادامر علی‌رغم رد رویکرد معرفت‌شناسانه، فهم را پدیده یا فعالیتی مشترک میان مفسران نیز نمی‌داند. مراد او این است که فهم، محصول صرف فعالیت مفسران یا تعاملات آنها با یکدیگر نیست و یا چنان که گذشت فهم، برآمده از رویارویی سوژه و ابژه و نهایتاً اثرگذاری سوژه بر ابژه نیست. پس فهم برای ما رخ می‌دهد و ما از آن ناگزیریم.

سوژه در دیالوگ با ابژه و امتزاج افق‌ها و تحت سنتی تاریخی و بر مبنای پیش‌فرض‌هایی که در متن تاریخ و بر مبنای تعاملات اجتماعی‌اش شکل گرفته‌اند، مقهور رخداد فهم واقع می‌شود. (Gadamer, 1994, p. xxxi) به بیان دیگر، از یک سوی، مقهور تاریخ/ثرگذار بوده و از سوی دیگر، متأثر از همان ابژه‌ای است که یک سوی گفت‌وگو در امتزاج افق‌هاست و مسائلی

ژرف را فراروی سوژه قرار می‌دهد. در واقع آنچه که مد نظر گادامر است، چیزهایی که ما انجام می‌دهیم نیست، بلکه تمام آن چیزی است که برای ما روی می‌دهد و ما از آن ناگزیریم. ما را از زیستن در متن سنت و تعاملات اجتماعی با دیگر افراد، گریزی نیست. از سوی دیگر، رخداد فهم، زبانی بوده و این زبان، درون‌مایه‌ای محاوره‌ای، اجتماعی و تاریخی دارد. به باور گادامر، آنچه که در میان تمامی اشکال فهم مشترک است، متأثر از فضای تاریخی، سیاسی و اجتماعی حاکم بر آن زمان است که متجلی می‌شود.

#### ۴. ویتگنشتاین و ماهیت فرهنگی - اجتماعی زبان

زبان از ساختاری منطقی تبعیت می‌کند که دسترسی به آن معناداری را در اختیار می‌نهد. ماحصل نظریه تصویری و متناظر انگاشتن زبان و واقعیت و نیز اتم‌گرایی در گزاره‌ها، این دستورالعمل نهایی رساله منطقی - فلسفی بود که: شناخت زبان، شناخت جهان را در پی دارد. منطق، عهده‌دار تصویرگری ساختار جهان بوده و جهان در آن انعکاس می‌یافت. در ویتگنشتاین دوم نیز زبان محوریت داشت، اما با شاخصه‌های جدیدش. زبان، آیینگی جهان را وانهاد و تشریح و توصیف اعیان و حقایق واقعی با تمام اوضاع و احوالشان، دیگر رسالت حقیقی قضایا نیست. معنای یک عبارت نیز، دیگر شامل معنای حقیقی اجزای آن نیست. در مقابل، آنچه که پررنگ می‌شود عبارت است از جایگاه زبان در شکل‌دهی به شخصیت انسان و تعاملش با سایر افراد جامعه. در واقع، کاوش در ماهیت زبان و جامعه و پیچیدگی‌های خاص در چگونگی ترابط آنها، رسالت بزرگی است که از سوی ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی و دیگر آثار برجسته دوره دوم تفکرش، دنبال می‌شود.

زبان و اجتماع و نسبت‌های میان آنها در تاریخ فلسفه، همواره کانون نظریه‌پردازی‌های مختلف بوده است. در این میان دیدگاه عقل‌گرایان و تجربه‌باوران که تلقی کانت را هم در مقام تألیف در پی داشته، حائز اهمیت است. عقل‌گرایان، رجحان اندیشه را بر زبان و تکلم برگزیده و از عوامل شخصی و غیرزبانی سخن راندند که بازیگر اصلی در سامان‌دهی شخصیت افراد هستند. در واقع این عوامل در نظر صاحبان این دیدگاه، بر عوامل بیرونی چون ابزار زبان، برتری می‌یابند. همه هویت افراد علی‌رغم پذیرش اجتماعی بودنشان در اجتماع شکل نمی‌گیرد. این یعنی لوح سفید و نانوخته نبودن آدمی و قائل شدن به ظرفیت‌ها و توانایی‌هایی پیشین و بالقوه برای او که زمینه بروز و نمود دارند. باور عقل‌گرایان و اخلاف معاصرشان بر مبنای این فطریات این است که این ظرفیت‌های نهفته و مکنون، قطعاً در تسهیل و بسط روابط افراد جامعه دخیل‌اند. تأکید این افراد بر تجارب شخصی، نفسانی، ذهنی و خصوصی فاعل شناساست، اموری که به زعم آنها

فاعل شناسا به نحو بی‌واسطه بدان‌ها آگاه است.

همین جهت‌گیری است که این امور شخصی و نفسانی را معرفت‌زا دانسته و مبنای کسب معرفت می‌داند و هسته اصلی شکل‌گیری زبان را نیز در آنها می‌داند. این در حالی است که تجربه‌گرایان با لوح سفید انگاشتن ذهن بشری و نفی فطریات طریقی دیگر را در پیش گرفتند. اما ویتگنشتاین در دوره دوم تفکرش، به کدام سمت و سو گرایش پیدا کرد؟ وی جریان نخست را که از سوی دکارت رهبری می‌شد، وانهاد. چراکه اقتضای دوره دوم، عدول از تقلیل‌گرایی و نهایتاً ذات‌گرایی دکارتی بود. نکته شایان توجه این است که ویتگنشتاین، برای طریق دوم نیز به طور کامل، وقعی ننهاد و از تجربه‌باوری خام تبری جست. مدل ارائه‌شده از سوی وی در پژوهش‌های فلسفی عبارت بود از: جایگزینی تجربه جمعی به جای تجربه شخصی و نفی تجارب پیش از اجتماع یا همان اموری که در قالب فطریات مطرح شده بودند.

مفاهیم، برآمده از زیست‌جهان یا زیستن اجتماعی افرادند نه تجارب خصوصی و فردی. از سوی دیگر، این کاربردهای اجتماعی هستند که به معانی واژگان مستعمل در فرایند انتقال مفاهیم دامن می‌زنند. ویتگنشتاین در تشریح مراد خود از اصطلاح کلیدی شکل زندگی یاری بسته و بر آن است که انسان زبان را در متن جامعه و اشکال زندگی فهم می‌کند.

این جهت‌گیری در برابر تلقی آگوستینی قرار می‌گیرد. او میان اندیشه و زبان، قائل به این‌همانی است، چراکه تفکر منهای زبان، محقق نشده و اندیشه در قالب زبان نمود می‌یابد. بازی‌های زبانی نیز با مبحث اجتماعی بودن زبان، درهم تنیدگی دارد. واژه‌ها در چارچوب تعامل اجتماعی و در قالب بازی‌های زبانی، واجد معنا و محتوا می‌شوند.

به باور ویتگنشتاین، اشکال زندگی و حیات اجتماعی، نحوه کاربرد مفاهیم و قواعد در این فرایند، از اهمیت برخوردارند. این نحوه کاربرد مفاهیم بر مبنای قواعد به کارگیری واژگان در متن اشکال زندگی است که پدیده فهم و نهایتاً صحیح یا ناصحیح بودنش را در پی خواهد داشت. پس منهای انسان‌های دیگر و تعامل ایجاد شده با آنها، فهمی رخ نمی‌دهد. باور ویتگنشتاین این است که، نه تجارب شخصی و نه بیرونی (کنش‌های ما با اشیا و سایر امور)، فارغ از تعاملات انسانی و اجتماعی، رخداد فهم‌زا به دنبال نداشته و لذا بر مبنای زبان خصوصی، چنان‌که ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی مثال درد را پیش می‌کشد - و به آن اشاره کردیم - این تعامل، صورت‌پذیر نیست.

نکته دیگر اینکه جامعه، سازنده افراد است. در واقع، این جامعه با تمامی شاخصه‌هایش است که ظرف وجودی انسان‌ها را محتوا می‌بخشد. او اندیشیدن ورای ظرف اجتماع را ناممکن می‌داند. همین نکته مورد تأکید ویتگنشتاین مبنی بر تقدم جامعه بر افراد، علوم اجتماعی را در

پی‌گیری کارکردهای افراد جامعه، وارد مرحله تازه‌ای می‌کند. در واقع از دیگر نتایج فلسفی اندیشه‌های ویتگنشتاین برای جامعه‌شناسی و دیگر علوم مرتبط در حوزه علوم انسانی این دیدگاه اوست که علوم اجتماعی آشکارسازی قواعدی را عهده‌دار است که افراد مطابق با آن عمل می‌کنند. البته در تبیین تأثیر اندیشه‌های فلسفی ویتگنشتاین دوم در حوزه علوم انسانی، هرگز نباید موضع او در قبال فلسفه را نادیده گرفت.

چنان‌که گذشت، او برای فلسفه در دوره اول، ایضاً و در دوره دوم، ابتدا شأن پیشگیری و سپس درمان (Wittgenstein, 1998, p. 91) قائل بود. او در این دوره، پیشگیری و درمان را در پاک کردن مسیر از خلط‌ها و اشتباه‌های مفهومی می‌دانست. فلسفه، فعالیتی معرفت‌بخش نبوده و قضیه یا در نهایت، معرفت فلسفی امکان‌پذیر نیست. کج‌روی‌های زبانی به مسائل یا معماهای فلسفی انجامیده است. حال در مقام تطبیق این مواضع با بحث اصلی یعنی شاخصه اجتماعی زبان، باید گفت که وی فلسفه را نه گونه‌ای سیستم‌سازی نظری، بلکه تلاشی عملی و کاربردی در تعامل با دیگران در جهت درک بهتر از موقعیت خویش می‌داند. او رسالت فیلسوف را در پی‌گیری چگونگی کاربردهای متعارف زبان، از سوی افراد ارزیابی می‌کند. پس ویتگنشتاین دوم فلسفه را گونه‌ای فعالیت می‌داند. او با رجحان‌بخشی به هستی بر فرایند آگاهی و این مدعا که این هستی اجتماعی است که آگاهی را متعین می‌کند، رویکرد معرفت‌شناسانه را وا می‌نهد. امری که با تشابهاتی فراوان از سوی گادامر در مواجهه با شلایر ماکر و دیلتای به عنوان نمایندگان هرمنوتیک معرفت‌شناسانه و روشمند، دنبال می‌شود.

## ۵. نتیجه‌گیری

من استعلایی هوسرلی را با ایدئالیسم سنتی و سولیپسیزم سر و کاری نیست؛ چراکه سوژه هوسرل را جهانی است بین‌الذهانی. از این روست که من استعلایی یا همان سوژه، درون‌مایه‌ای اجتماعی - فرهنگی می‌یابد. موطن او زیست‌جهانی است که مقدم بر همه چیز، حتی قلمرو علوم است. همین رویکرد هستی‌شناسانه از سوی سه تن از آخرین و به تعبیری برجسته‌ترین حلقه‌های دو سنت بزرگ فلسفی، یعنی قاره‌ای و تحلیلی، دنبال می‌شود. هایدگر و گادامر از یک سو و ویتگنشتاین از سوی دیگر، گونه‌ای هستی‌شناسی، عرضه می‌کنند که شاخصه‌ای اجتماعی- فرهنگی دارد. فارغ از نمود کمتر دغدغه‌های هرمنوتیکی و اگزیستانسیالیستی در ویتگنشتاین دوم، در قیاس با هایدگر و گادامر، تمرکز بر روی زبان، از جهت‌گیری‌های فکری موازی این سه پرده برمی‌دارد. آنها سوژکتیویسم و دوقطبی‌انگاری مولود مدرنیته را، که حکایت از برتری سوژه بر ابژه داشت، وا می‌نهند تا زمینه جهت‌گیری هستی‌شناسانه فراهم شود. زبان خصوصی کنار

می‌رود تا از رهگذر مقوله کاربرد، زبان، واجد شاخصه‌های اجتماعی و محاوره‌ای بشود. در این میان نمی‌توان از مفهوم بازی غافل شد. زبان، اجتماعی شدنش را جدای از مفهوم کاربرد، در تنیدگی‌اش با اشکال زندگی به عنوان بازی‌هایی زبانی، اخذ می‌کند. از دیگر شاخصه‌های مورد تأکید اندیشمندان حاضر در عدول زبان از خصوصی بودن و گام نهادن در عرصه زندگی اجتماعی - چنان که در گفتار حاضر بدان اشاره شد - سهمی است که آنها با درجات متفاوت برای مفاهیم عرف، سنت و تاریخ قائل هستند، هرچند که در ویتگنشتاین، غلبه با رویکرد تحلیلی بوده و تاریخ، نمود کمتری دارد.

### Basic references

1. Craig, Edward, 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, volume 4, Routledge.
2. Gadamer, Hans-George, 1994, *Truth and Method*, Continuum Publishing Company.
3. Heidegger, Martin, 1962, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Basil Black Well.
4. Wittgenstein, Ludwig, 1998, *Philosophical Investigations*, Blackwell.

### Secondary references

1. Dostal, J. Robert, 2002, *the Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press.
2. Gadamer, Hans-George, 1976, *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press.
3. Hans Sluga and David G. Stern, 1996, *the Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University.
4. Johann Glock, Hans, 1996, *A Wittgenstein Dictionary*, Blackwell Publishers.
5. Thiselton, Anthony C., 1993, *The two Horizons*, the Paternoster Press.
6. Wittgenstein, Ludwig, 1961, *Tractatus*, Routledge and Kegan Paul.
7. ———, 1998, *The blue and brown books*, Blackwell.

8. ———, 1986, *Critical Assessment*, edited by Stuart Shanker, volume two, London.
9. ———, 1975, *On Certainty*, translated by Denis Paul, Blackwell.









## ادراک حسی از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا

قاسم سبحانی فخر<sup>۱</sup>

### چکیده

مقاله حاضر معنای علم و ادراک و انواع و مراتب آن را از دیدگاه سه حکیم بزرگ ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا تبیین کرده و ادراک حسی را از منظر این سه حکیم توضیح داده است. ابن سینا و سهروردی هر کدام علم و ادراک را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند. ملاصدرا این تعریف‌ها را نقد کرده و خود تعریفی نو آورده است. وی علم و ادراک را از سنخ وجود می‌داند نه از سنخ ماهیت. به نظر او علم و ادراک چهار نوع است: حسی، خیالی، وهمی و عقلی. ولی سهروردی و ملاصدرا آن را سه نوع می‌دانند، با این تفاوت که سهروردی علم وهمی را در خیال مندرج می‌داند و ملاصدرا آن را در علم عقلی مندرج دانسته است. ابن سینا علم حسی را مادی ولی ملاصدرا آن را مجرد می‌داند و در واقع به نظر او علم حسی ایجاد صورتی مشابه صورت خارجی توسط نفس است.

**کلیدواژه‌ها:** ادراک حسی، ادراک عقلی، ادراک خیالی، مجرد، مادی، علم حصولی، علم حضوری.

---

۱. استادیار دانشگاه بوعلی سینا.

## ۱. مقدمه

مباحث علم و ادراک به نوبه خود از مهم‌ترین و با ارزش‌ترین مسائل فلسفه است. در واقع بحث از علم و ادراک به بحث از عالی‌ترین ویژگی انسان منتهی می‌شود. این مقاله ضمن پرداختن به برخی مقدمات، در صدد است به این پرسش‌ها پاسخ دهد: ادراک چیست؟ انواع و مراتب ادراک کدام‌اند؟ ادراک حسی چیست؟

## ۲. حقیقت علم و ادراک

مفهوم علم و ادراک بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است؛ هر انسانی تمام کارها و حرکات ارادی خود را بر اساس علم و ادراک تنظیم می‌کند. همان کسانی که علم و ادراک را انکار کرده‌اند در مقام عمل آن را پذیرفته‌اند. با اینکه مفهوم علم و ادراک برای همگان معلوم است، در تعریف آن به طور جدی اختلاف نظر وجود دارد، زیرا سبب اختلاف تنها ابهام و پیچیدگی یک مسئله نیست، بلکه روشنی بیش از حد هم چنین اثری دارد. نصیرالدین طوسی در این باره می‌گوید: «صاحب‌نظران در حقیقت ادراک عجیب اختلاف کرده‌اند و سخن را طولانی کرده‌اند اما این اختلاف به جهت ناپیدایی حقیقت ادراک نیست، بلکه به جهت بداهت و روشنی بیش از حد است». (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۳)

ملاصدرا نیز هیچ مفهومی را روشن‌تر از مفهوم علم و ادراک نمی‌داند، به این دلیل که علم و ادراک حالتی نفسانی و وجدانی است که هر کس مصادیق آن را در خود می‌یابد. از این جهت، در نظر او تعریف ادراک به مفهومی روشن‌تر از خود ناممکن است. وی در پاسخ به این پرسش که پس چرا علم و ادراک را تعریف کرده‌اند اظهار می‌دارد که امور بدیهی و روشن نیز گاهی به تنبیه و توضیح نیاز دارد تا بهتر معلوم گردد و یا به نکاتی که احیاناً مورد غفلت واقع شده توجه شود. مفهوم وجود نیز چنین است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۸)

## ۳. نظر ابن‌سینا در حقیقت ادراک

ابن‌سینا در مواضع متعدد، ادراک را تعریف کرده که از این قرار است:

هر ادراکی عبارت است از اخذ صورت مدرک به نحوی از انحاء. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱)<sup>۱</sup>

۱. یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرک بنحو من الانحاء.

ادراک عبارت است از حصول صورت مدرک در ذات مدرک. (همو، بی تا، ص ۶۹)<sup>۱</sup>  
 هر ادراکی اخذ صورت مدرک است. (همو، ۱۳۶۴، ص ۳۴۴)<sup>۲</sup>  
 علم عبارت است از صورت‌های موجودات مجرد از مواد آنها و این موجودات هم جواهرند و هم اعراض. (همو، ۱۳۸۰، ص ۱۴۰)<sup>۳</sup>  
 ادراک شیء عبارت است از تمثیل حقیقت شیء نزد مدرک که مشهود مدرک واقع شود. (همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۰۸)<sup>۴</sup>

#### ۴. اشکال‌های ملاصدرا

وی علاوه بر تعریف‌هایی که از ابن سینا نقل کردیم، تعریف‌های دیگری از ابن سینا نقل می‌کند و همه آنها را مورد نقد قرار می‌دهد. برخی تعریف‌ها که مورد نقد ملاصدرا واقع شده در عبارات ابن سینا، به عنوان تعریف نیامده، بلکه خود صدرا از آراء ابن سینا در مواضع مختلف استنباط کرده است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۴)

ملاصدرا نسبت به تعریف‌هایی که در بالا نقل شد دو اشکال کرده است:

**اشکال اول:** این گونه تعریف‌ها علم شیء به ذات خود را شامل نمی‌شود. (همان، ص ۲۸۸)<sup>۵</sup>  
**اشکال دوم:** تردیدی نیست که ماهیات مقارن اجسام جمادی هستند. اگر ادراک حصول ماهیت مدرک باشد، لازم است ماهیات اشیاء برای جمادات حاصل شوند و حال آنکه چنین نیست. (همان، ص ۲۸۹)<sup>۶</sup>

۱. التعلیقات؛ الادراک هو حصول صورة المدرک فی ذات المدرک.

۲. یشبه ان یکون کل ادراک انما هو اخذ صورة المدرک.

۳. العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هی صور جواهر و اعراض.

۴. الادراک هو ان تكون حقیقته متمثلة عند المدرک یشاهدها ما به یدرک.

۵. می‌گوید: «واما المذهب الثانی و هو کون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع ایضاً بوجه ثلاثة الاول انه لو کان التعقل هو حصول صورة فی العاقل لکان لا نعقل ذاتنا و التالی باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله ... البتة»؛ این اشکال را ملاصدرا از فخر رازی در مباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۲۵، اقتباس کرده و چند سطر بر آن افزوده است.

۶. می‌گوید: «الوجه الثانی انه لو کان الادراک عبارة عن حصول صورة المدرک فلا شک ان هذه الماهیات مقارنة لاجسام الجمادیة مع ان الادراک غیر حاصل لها ....

کل این اشکال در مباحث المشرقیة چنین است: «لو کان الادراک عبارة عن حصول ماهیة المعقول للعاقل و لا شک ان هذه الماهیات مقارنة لاجسام الجمادیة، لزم حصول ماهیات الجمادات فی عقلنا حین تعقلنا اياها مع انها عند ادراک غیر حاصله لنا. فعلما ان نفس حقیقته حصول هذه الماهیات للجواهر لیس هو التعقل لان نفس حصولها لا یختلف فی الوقتین. (الرازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۳۲۴)

**نقد اشکال‌ها:** به نظر می‌رسد هیچ یک از دو اشکال ملاصدرا که اصلش از فخر رازی است بر تعاریف ابن‌سینا وارد نیست. وارد نبودن اشکال اول از این جهت است که قرائن نشان می‌دهد ابن‌سینا در غیر *اشارات* در مقام تعریف علم حصولی است، اما تعریف ابن‌سینا در *اشارات* همان‌گونه که نصیرالدین طوسی اظهار می‌دارد، علم حضوری و علم به خود را نیز شامل است. محقق طوسی این قسمت از عبارات ابن‌سینا را به تفصیل شرح کرده و به نکته‌های ارزنده‌ای اشاره می‌کند. وی در ادامه شرح تعریف ابن‌سینا، مدرک را دو قسم می‌کند: ۱. مدرکی که بیرون از ذات مدرک نیست؛ ۲. مدرکی که بیرون از ذات مدرک است. به نظر او عبارت ابن‌سینا (حقیقه متمثله فی ذات المدرک) هر دو قسم را شامل است. و در قسم دوم یا صورت از خارج منتزع است و یا بدو در نفس پدید آمده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۲)<sup>۱</sup>

اما عدم ورود اشکال دوم از این جهت است که مقصود از انطباق ماهیت معلوم، صورت آن است نه خود شیء خارجی، چنان‌که از ظاهر اشکال بر می‌آید.

## ۵. نظر سهروردی

ادراک نزد سهروردی عبارت است از عدم غیبت شیء از ذات مجرد. به نظر او این تعریف، ادراک، ذات و غیر، هر دو را شامل است. غایب نبودن اشیاء بیرون از انسان به استحضار صورت آنهاست نه خود آنها.

سهروردی نظر خود را که معلم اول در یک خلسه به او آموخته است چنین گزارش می‌کند: «تعقل (= ادراک)، حضور شیء، نزد ذات مجرد از ماده است و اگر خواستی بگو: ادراک، غایب نبودن شیء از ذات مجرد است. این تعریف بهتر از تعریف اول است، زیرا علم به ذات و غیر هر دو را شامل می‌شود، اما تعریف اول علم به خود را شامل نمی‌شود، به این دلیل که شیء برای خود حاضر نیست ولی از خود هم غایب نیست. از آنجا که نفس مجرد است از ذات خود غایب نیست و به اندازه تجردش ذات خود را می‌یابد. ادراک نفس نسبت به امور بیرون از ذات خود به حضور صورت آن است. استحضار صورت‌های جزئی در قوای نفس و استحضار صورت‌های کلی در ذات نفس است». (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۷۲)

سهروردی در ادامه، به بیان مدرک بالذات و مدرک بالعرض می‌پردازد و پس از آن به

۱. و الاشياء المدرکه تنقسم الی ما لایکون خارجا عن ذات المدرک و الی ما یکون. اما الاول فالحقیقه المتمثله عند المدرک هی نفس حقیقتها و اما فی الثانی فهی تکنون غیر الحقیقه الموجوده فی الخارج بل هی اما صورۃ منتزعه من الخارج ان کان الادراک مستفادا من خارج (علم انفعالی) او صورۃ حصلت عند المدرک ابتداء سواء کانت الخارجیه مستفاده منها او لم تکن.

شمول تعریف نسبت به علم واجب الوجود اشاره می‌کند و می‌گوید: «واجب الوجود مجرد از ماده و وجود صرف است. اشیاء برای او حضور دارند به نحو اضافه مبدئیت، زیرا کل عالم لوازم ذات اوست. پس ذات و لوازم از او غایب نیستند. و در پایان می‌گوید: «حاصل این شد که علم عدم غیبت شیء از شیء مجرد است چه شیء مدرک صورت باشد و چه غیر صورت. و البته اضافه در حق تعالی جایز است». (همان)

سهروردی در کتاب حکمه الاشراف مطالبی دارد که گویا با این بیان فاصله دارد؛ وی ابتدا مسلک مشائیان در علم واجب را نقل و نقد می‌کند و سپس مختار خود را ذکر می‌کند. نقل او از مشائیان این است که آنها گفته‌اند علم واجب الوجود زائد بر ذات نیست، بلکه عبارت است از عدم غیبت از ذات مجرد او و نیز گفته‌اند وجود اشیاء از علم واجب تعالی ناشی می‌گردد و علم او منشأ معلومات است.

نقد او بر مشائیان این است که با تحقق اشیاء بعد از علم، تقدم علم بر اشیاء و تقدم علم بر عدم غیبت لازم می‌آید. زیرا عدم غیبت اشیاء از حق، پس از تحقق اشیاء است و مفروض این است که اشیاء بعد از علم محقق شده‌اند.

در ادامه نقدهای اظهار می‌دارد که چون عدم غیبت امری سلبی است، با حضور معادل نیست، زیرا در حضور غیریت شرط است. مختار او این است که علم حق به ذات خود این است که او ظهور لذاته و نور لذاته است و علم او به اشیاء عبارت است از ظهور اشیاء برای او یا ظهور متعلقات اشیاء، متعلقاتی که مواضع شعورند. و در ادامه علم حق را به ابصار تشبیه می‌کند و می‌گوید: «دلیل بر اینکه این اندازه برای علم واجب کافی است، تحقق ابصار است؛ ابصار به مجرد ظهور شیء برای بصر به شرط عدم حجاب حاصل می‌شود. اضافه بصر برای هر چیزی که برایش ظاهر است ابصار و ادراک است. تكثر اضافات عقلی موجب تكثر ذات واجب نمی‌شود». (همان، ج ۲، ص ۱۴۰-۱۵۴)<sup>۱</sup>

## ۶. نقد ملاصدرا بر سهروردی

پیش از بیان نقد ملاصدرا ذکر این نکته مناسب است که سهروردی درباره علم نفس به

۱. عبارت او چنین است: «فاذن الحق فی العلم هو قاعدة الاشراق و هو ان علمه بذاته هو كونه نورا لذاته و ظاهرا لذاته و علمه بالاشياء كونها ظاهرة له اما بانفسها او متعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر للمدبرات العلوية. و ذلك اضافة و عدم الحجاب سلبی. و الذی يدل علی ان هذا القدر كاف هو ان الابصار انما كان بمجرد اضافة ظهور الشیء للبصر مع عدم الحجاب. فاضافته الی کل ظاهر له ابصار و ادراک له و تعدد الاضافات العقلية لا یوجب تكثر فی ذاته».

ذات خود به تفصیل سخن گفته، اما عبارات او در علم به غیر اندک است. ملاصدرا ابتدا نظر سهروردی را به صورت خلاصه نقل می‌کند، آنگاه حاصل آن خلاصه را چنین بیان می‌کند: «این عبارات دلالت دارد بر اینکه علم به ذات نزد سهروردی نور لنفسه است و علم به غیر اضافه نوری میان دو چیز است». (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۶)

ملاصدرا، دیدگاه سهروردی را در مورد علم نفس به ذات می‌پذیرد و آن را موافق با مسلک خود می‌داند، اما بر دیدگاه او نسبت به علم به غیر سه اشکال وارد می‌کند:  
**اشکال اول:** علم به غیر نمی‌تواند اضافه باشد زیرا علم به کلی و جزئی، و تصور و تصدیق منقسم می‌شود و اضافه چنین نیست.

**اشکال دوم:** به نظر سهروردی مدرک یک شیء نور لنفسه است و نور لنفسه عقل است. از سوی دیگر، هر حیوانی از ادراک جزئی برخوردار است. پس باید هر حیوانی بالفعل عقل باشد.  
**اشکال سوم:** اجسام و مقادیر به نظر او به علم اشراقی و حضوری درک می‌شوند درحالی که اجسام مادی از آن جهت که پراکنده و انقسام‌پذیرند، مورد ادراک واقع نمی‌شوند.

## ۷. دیدگاه ملاصدرا

از آنجاکه ملاصدرا سایر آرا در باب ماهیت ادراک را نقد کرد، به دست می‌آید که او در این موضوع نظری مغایر با حکمای دیگر دارد. نظر خاص او در این باب چیست؟ بیان او در مواضع گوناگون به این شرح است:

در جایی می‌گوید: «علم تجرد از ماده نیست که امری سلبی است و امر اضافی هم نیست، بلکه وجود است اما نه هر وجودی بلکه وجودی بالفعل، وجودی که غیر آمیخته با نیستی است». (همان، ص ۲۹۷)<sup>۱</sup>

در جای دیگر می‌گوید: «علم خود مفهوم صورت مجرد برای امری نیست تا اینکه با تصور آن مفهوم برای شیء، یقین به حصول علم برای آن حاصل شود. علم عبارت است از نحوه وجود امر مجرد از ماده. و وجود را نمی‌توان بالکنه تصور کرد مگر به نفس هویت وجودیش نه با مثال ذهنی». (همان، ص ۲۹۴)<sup>۲</sup>

۱. العلم ليس امرا سلبيا كالتجرد عن المادة و لا اضافيا بل وجودا و لا كل وجود بل وجودا بالفعل لا بالقوة و لا كل وجود بالفعل بل وجودا خالصا غير مشوب بالعدم.

۲. العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لامر حتى يكون اذا تصورنا ذلك المفهوم لشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود امر مجرد عن المادة و الوجود مما لا يمكن تصوره بالكنه الا بنفس هويته الموجودة لا بمثال ذهني له.



همچنین می‌گوید: «حق این است که علم، وجود شیء بالفعل برای شیء است. بلکه علم وجود مجرد از ماده است چه وجود لنفسه باشد و چه وجود لغیره. اگر وجود لغیره باشد علم هم لغیره است و اگر وجود لغیره نباشد علم لنفسه است. اضافه علم مانند اضافه وجود است». (همان، ص ۳۵۴)<sup>۱</sup>

نیز می‌گوید: «با براهین یقینی دانستی که علم عبارت است از هر وجود صوری مجرد از ماده». (همان، ص ۳۴۵)<sup>۲</sup>

مقصود ملاصدرا چیست؟ علم وجود است یعنی چه؟ آنها که می‌گویند علم کیف نفسانی است مگر علم را وجود نمی‌دانند؟ روشن است که آنها نیز علم را وجودی می‌دانند که ماهیتش کیف نفسانی است. علم را ماهیتی می‌دانند که هنگام وجود لغیره است. آنها این تعریف را برای ماهیت ذهنی ذکر نکرده‌اند.

توضیح نظر صدرا چنین است: «جسم بما هو جسم موجود است لکن هستی آن مشوب و آمیخته با نیستی است، به این دلیل که جسم مرکب از اجزاء فراوان است و هر جزئی از جسم با اجزاء دیگر و با کل مغایر است. و قابل حمل بر یکدیگر نیستند. به علاوه، وجود عین وحدت است و جسم به لحاظ داشتن اجزاء فراوان از وحدت برخوردار نیست. پس وجودی ضعیف و آمیخته با عدم و نیستی دارد.

از آنجا که ماده و جسم وجودی ضعیف و آمیخته با عدم دارد بتمامه و لذاته موجود نیست. و آنچه بتمامه و لذاته موجود نیست مورد ادراک واقع نمی‌شود. از این رو علم به جسم و لواحق آن حاصل نمی‌شود».

صدرا در ادامه بیان را تغییر داده و مدرک نبودن جسم و اعراض و لواحق آن را مستند می‌کند به اینکه تنها آنچه از جسم مشهود است نهاییات آن (سطح، خط و نقطه) است و نهاییات شیء خارج از حقیقت و ذات شیء است و علم به ذوات اشیاء تعلق می‌گیرد نه به آنچه خارج از حقیقت است. (همان، ص ۲۹۷-۲۹۸)

محمدحسین طباطبایی نظر صدرا را چنین تلخیص کرده است: «در جواهر جسمانی اجزاء از یکدیگر پنهان‌اند. بنابراین در وجود جواهر جسمانی قوه عدم آنها نهفته است و اجزاء برای

۱. الحق كما سبق ان العلم عبارة عن وجود شئ بالفعل لشيء بل نقول العلم هو الوجود لشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه او لشيء آخر. فان كان لغيره كان علما لغيره و ان لم يكن لغيره كان علما لنفسه و هذه الاضافة كاضافة الوجود ...

۲. فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع ان العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة.

یکدیگر و برای مجموع حضور تام ندارند و شرط ادراک این است که مدرک به تمام مدرک برسد. بنابراین، صورت مادی صورت علمی واقع نمی‌شود». (همان، ص ۲۹۷، در حاشیه)

حقیقت این است که برای نگارنده، نظر ملاصدرا در ماهیت مطلق ادراک مبهم است. جسم مدرک واقع نمی‌شود یعنی چه؟ مدرک بودن جسم بدیهی است. اگر مقصود این است که مدرک بالذات نیست، ابن‌سینا هم غیر از این نمی‌گوید. کسی نمی‌گوید شیء خارجی به ذهن می‌آید. اینکه می‌گوید علم از سنخ وجود است درست است اما بی‌ماهیت است یا ماهیت دارد؟ ابن‌سینا و دیگر حکیمان می‌گویند ماهیت دارد و از اعراض است. ملاصدرا می‌گوید جزء نفس می‌شود، یعنی وجود جوهری پیدا می‌کند. بنابراین از ملاصدرا می‌پذیریم که علم موجودی مجرد است چون با نفس متحد می‌شود و چون نفس مجرد است آن هم مجرد است، اما عبارت «سلب غواشی و مدرک نبودن جسم» و امثال این تعبیرات مفهوم نیست. و نیز این جمله «علم عین وحدت است و جسم وحدت ندارد» برای ما مبهم است.

## ۸. انواع ادراک

انواع ادراک در نظر ابن‌سینا عبارت‌اند از: ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی که توضیح آن خواهد آمد.<sup>۱</sup> سهروردی ادراک را سه نوع می‌داند: حسی، خیالی و عقلی. وی ادراک وهمی را در ادراک خیالی مندرج کرده است. ملاصدرا ادراک را سه نوع می‌داند: حسی، خیالی و عقلی. او ادراک وهمی را در ادراک عقلی مندرج می‌داند. طباطبایی ادراک را دو نوع می‌داند: ادراک خیالی و عقلی. وی ادراک حسی و خیالی را یک نوع دانسته و ادراک وهمی را در ادراک عقلی مندرج می‌داند.

## ۹. ادراک حسی

دیدگاه ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا درباره ادراک حسی چیست؟ چه تعریفی از ادراک حسی دارند؟ و درباره تجرد یا مادیت آن چه می‌گویند؟

پیش از بیان آراء این سه حکیم یادآوری این نکته لازم است که بحث ما یک بحث کلی است و بحث از تک تک ادراکات جزئی بیرون از موضوع است.

۱. البته ابن‌سینا در اشارات ادراک را سه نوع دانسته و ادراک وهمی را در ادراک عقلی داخل می‌داند.

#### ۱.۹. دیدگاه ابن‌سینا در ادراک حسی

**معنای ادراک حسی:** ادراک حسی از منظر ابن‌سینا عبارت است از اخذ و دریافت صورت شیء مادی که با تجرید از اصل ماده و بقاء جمیع عوارض حاصل می‌شود. و از آنجا که تجرید از اصل ماده است نه عوارض، با غایب شدن شیء مدرک از مقابل حس، این ادراک هم باطل می‌شود. بنابراین، ادراک حسی دو شرط دارد: ۱. برقراری ارتباط مستقیم با شیء مدرک؛ ۲. تجرید از اصل ماده و بقاء جمیع عوارض. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۱؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳)<sup>۱</sup>

نصیرالدین طوسی، جزئیت مدرک را نیز اضافه کرده، لکن شرط اول، یعنی برقراری ارتباط مستقیم را از آن بی‌نیاز می‌کند.

**مادیت ادراک حسی:** مادی بودن ادراک حسی به این معنی است که صورت ادراکی در یکی از قوای نفس، منطبق می‌شود به گونه‌ای که خواص و ویژگی‌های ماده را دارا باشد؛ قابل اشاره حسی باشد، انقسام بپذیرد، و با زوال آن قوه، صورت هم از بین برود. در مقابل، اگر ذات نفس، بدون قوی و آلات، صورتی را داشته باشد، یعنی صورت در قوه‌ای منطبق نباشد، ادراک مجرد است. بر این اساس، ابن‌سینا در رد نظر کسانی که معتقدند نفس می‌تواند بی‌واسطه و بدون استفاده از آلات، محسوسات را ادراک کند چند دلیل ذکر می‌کند. ادله لزوم واسطه و آلات، در واقع، ادله مادی بودن این نوع ادراک است. منظور ابن‌سینا از واسطه، اموری مانند هوا و نور است که با آلات متفاوت است.

**دلیل اول:** اگر نفس بالذات و بدون استفاده از آلات محسوسات را ادراک کند، آفرینش آلات لغو و بی‌ثمر خواهد بود و آلات در وجود معطل خواهند بود.

**دلیل دوم:** نفس جسم و جسمانی نیست و وضع ندارد، اگر نفس بتواند محسوسات را بدون استفاده از آلات درک کند، لازم است تمام محسوسات نزد او یکسان باشند و قرب و بعد نقشی در ادراک نداشته باشد و در نتیجه یا باید نفس، تمام محسوسات را ادراک کند و یا هیچ یک را ادراک نکند و لازم می‌آید غیبت محسوس به ادراک آسیب نزنند. پس قول به ادراک محسوسات بدون استفاده از آلات ناممکن است.

**دلیل سوم:** معلوم است که دیدن، بدون هوا و نور حاصل نمی‌شود و نزدیکی بیش از اندازه قوه بینایی به جسم، مانع دیدن و نیز بستن گوش مانع شنیدن و آسیب‌های وارد بر سایر آلات مانع احساس است. (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸ و ۸۹)

**دلیل چهارم:** ابن‌سینا در *شفا و اشارات* به تفصیل درباره قوی و مواضع آن سخن گفته و بیان کرده که قوای پنج گانه ظاهری و باطنی در کجای بدن قرار دارند. این مباحث اثبات می‌کند

۱. عبارت خواجه در شرح چنین است: «فلا احساس ادراک الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرک علی هیئات مخصوصه به محسوسه من الاین و المتی و الوضع و کیف و الكم و غیر ذلك».

که صورت محسوسات در مواضعی خاص از بدن قرار دارد. پس ادراک حسی مادی است.

**یک نکته:** اعتقاد به وجود قوی و واسطه شدن آلات، دلیل بر این نیست که ابن سینا مدرک را خود قوی و آلات می‌داند نه نفس. چنین نیست که به نظر ابن سینا در ادراکات جزئی و حسی نفس بیگانه باشد. از این رو برداشت فخر رازی از عبارات ابن سینا با اشکال مواجه است؛ فخر رازی معتقدان به وحدت نفس را دو قسم می‌کند و قول دوم را به ابن سینا نسبت می‌دهد: ۱. قول کسانی که می‌گویند نفس خودش تمام افعال را از طریق آلات انجام می‌دهد؛ ۲. قول آنهایی که می‌گویند نفس مبدأ وجود قوای فراوان است و هر قوه فعل ویژه‌ای انجام می‌دهد. (فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۰۵)

به نظر فخر رازی حکیمانی چون ابن سینا که قوا را مبدأ افعال می‌دانند، نفس را فقط علت قوا می‌دانند که نقشی در ادراک و تحریک ندارد، در حالی که به گفته نصیرالدین طوسی برداشت فخر رازی، با واقع مطابقت ندارد؛ وی می‌گوید: «بسیاری از ناظران در فلسفه، از این جمله حکما که گفته‌اند "نفس محسوسات جزئی را با آلت و معقولات را بالذات درک می‌کند" چنین فهمیده‌اند که مدرک جزئیات آلت است نه نفس. از این جهت به حکما نسبت ناروا داده‌اند. اعتراض‌ها و نسبت‌های این معترضان، بر فهم خود وارد است نه بر بیان حکما». (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۴)

از جمله شواهد بر اینکه ابن سینا، مدرک در جزئیات را نیز نفس می‌داند این است که می‌گوید: «اگر نفس در ادراک اشیاء به واسطه، نیاز نداشته باشد، لازم می‌آید که در عمل دیدن بی‌نیاز از نور و جسم شفاف باشد و لازم می‌آید که نزدیک کردن مبصر به دیده، مانع دیدن نشود، بستن گوش از شنیدن صوت جلوگیری نکند و آسیب دیدن آلات به احساس آسیب نرساند». (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸ و ۸۹)

نیز در تعلیقات می‌گوید: «نفس، اشیاء محسوس و متخیل را از طریق آلات ادراک می‌کند، اما اشیاء مجرد و کلیات را به ذات خود ادراک می‌کند». (همو، ۱۳۹۲، ص ۸۰)

این قبیل عبارات همان‌گونه که مادی بودن ادراک حسی را بیان می‌کند، مدرک بودن نفس را نیز اثبات می‌کند.

## ۲.۹. دیدگاه سهروردی در ادراک حسی

چکیده نظر سهروردی که عاری از غموض هم نیست، این است که ادراک حسی یعنی مشاهده اشیاء جزئی، به اشراق و تابش نفس بر شیء محسوس حاصل می‌شود؛ پس از آنکه شیء محسوس در برابر دیده و عضو باصر قرار گرفت و موانع مرتفع شد نفس با اشراق و حضور آن را می‌یابد؛ یعنی شیء خارجی خودش پیش نفس حاضر می‌شود و نفس با علم حضوری آن را درک

می‌کند. (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۴۸۵ و ج ۲، ص ۱۲۴)<sup>۱</sup>

### ۳.۹. دیدگاه ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه حکمای پیشین در باب ادراک متفاوت است و در این باب نظری ابتکاری دارد. به نظر ملاصدرا آنچه حکمای پیشین در مورد ادراک حسی گفته‌اند، حقیقت ادراک نیست بلکه از مقدمات ادراک حسی است. ملاصدرا معتقد است ادراک حسی، آفرینش و ابداع صورتی مشابه با صورت شیء خارجی است. این اجمال نظر ملاصدراست که تفصیل آن در عناوین زیر مورد بحث واقع می‌شود:

**مدرک بالذات و بالعرض:** مدرک بالذات و حقیقی شیء خارجی نیست، بلکه صورت حاضر در ذهن است. آنچه بیرون از ذات ادراک‌کننده است مدرک بالعرض است. ملاصدرا در مبحث عقل و عاقل /سفار می‌گوید: «به نظر ما، این رنگ‌ها، هیئات و اشکال قائم به مواد خارجی مبصر بالذات نیستند، زیرا اجسام مادی و اعراض آنها هیچ‌گونه حضوری ندارند و چیزی که حضور ندارد چگونه می‌تواند نزد قوه مدرکه حاضر باشد. آنچه در قوه مدرکه حاضر است مماثل با مدرک عند الناس است؛ نسبت الوان خارجی به مبصرات بالفعل مانند نسبت ماهیات خارجی به صورت‌های عقلی آنهاست». (شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۶۲-۴۶۳)

مطلب بالا مورد قبول اهل نظر است و اختصاص به ملاصدرا ندارد. پیش از ملاصدرا حکمایی چون ابن‌سینا آن را مطرح کرده‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۱)<sup>۲</sup> اما تشبیه برای ما روشن نیست؛ چرا ملاصدرا الوان را به ماهیات خارجی تشبیه کرده با اینکه الوان از مصادیق ماهیات‌اند نه مانند ماهیات.

**انگیزه قول به ابداع:** سبب رو آوردن ملاصدرا به نظریه ابداع و خلق صورت‌های ذهنی چه بوده است؟ از عبارات ملاصدرا به دست می‌آید که علت اصلی برای انتخاب این نظریه ورود اشکال بر آراء پیشینیان است. به نظر ملاصدرا اشکال‌های طرح شده در باب وجود ذهنی و علم،

۱. فالادراک لیس الا بالتفات النفس عند ما ترى مشاهدة و المشاهدة ليست بصورة كلية بل المشاهدة بصورة جزئية فلا بد و ان يكون للنفس علم اشراقى حضوري ليس بصورة - و من لم يلتزم بانطباع الشبح و لا بخروج اشعاع فانه يلزمه ان يعترف بان الابصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير. فاذن على جميع التقديرات، يجب الالتزام بعلم اشراقى حضوري للنفس - فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير.

۲. عبارت ابن‌سینا چنین است: «و المحسوس بالحقیقه القریب هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس فيكون الحاس من وجه ما يحس ذاته لا الجسم المحسوس».

بدون نظریه ابداع و خلق صورت‌های ذهنی توسط نفس، قابل حل نیست. ملاصدرا در بحث اشکال‌های وجود ذهنی، زمام بحث را به نظریه خود سوق می‌دهد و پس از بیان نظریه خود اظهار می‌دارد که با انتخاب این نظریه، اشکال‌های وارد بر وجود ذهنی ریشه‌کن خواهند شد. این اشکال‌ها که بر نظریه حلول صورت‌ها واردند عبارت‌اند از:

۱. عرض و کیف شدن جوهر.

۲. ماده بودن نفس برای صورت‌های جوهری.

۳. اتصاف نفس به اوصافی که نفس آن اوصاف را ندارد؛ مانند حرارت، برودت، زوجیت فردیت و امثال آن.

با پذیرش ابداع و خلق صورت‌های ذهنی توسط نفس، همه این اشکال‌ها از بین می‌رود. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۸۷)

نیز ملاصدرا در مبحث اتحاد عاقل و معقول، سه نظریه دیگر در باب احساس را با اشکال مواجه می‌بیند؛ نظریه ابن‌سینا را یک نظر عامی به حساب آورده و در رد آن گفته است: «احساس آن‌گونه که حکمای عامی پنداشته‌اند نیست. آنها پنداشته‌اند احساس، تجریدکردن صورت محسوس، از ماده و عوارضِ مقارن با آن است در حالی که انتقال صورت‌های منطبع در ماده با هویات خود از ماده به غیر ماده ناممکن است». و در رد نظریه سهروردی گفته است: «احساس اضافه نفس به صورت‌های مادی نیست؛ زیرا اضافه وضعی میان اجسام، ادراک نیست و اضافه علم نسبت به اشیاء دارای وضع مادی، متصور نیست». (همان، ج ۳، ص ۳۱۶-۳۱۷)

ملاصدرا، بر اساس این اعتقاد که سایر آرا توان حل مشکلات وجود ذهنی را ندارند و تنها نظریه اوست که این توان را دارد، رسیدن به امثال این نظریه را نشانه استنار دل به نور خدا و چشیدن قطره‌ای از علوم ملکوتیین می‌داند. (همان، ج ۱، ص ۲۸۷)<sup>۱</sup>

**تبیین نظریه صدرا:** صدرا در مواضع گوناگون /سفار و دیگر آثارش نظر خود را طرح کرده و در اثبات آن کوشیده است. در بیان کیفیت ابصار ابتدا مذاهب سه‌گانه طبیعیون، ریاضیون و سهروردی را نقل و نقد می‌کند و در پایان نظر خود را چنین بیان می‌کند: «حق نزد ما غیر از این سه نظر است، حق این است که ابصار صورتی مجرد از ماده خارجی و در عین حال مماثل با آن است. این صورت توسط نفس خلق می‌گردد و نزد نفس حاضر و به نفس قائم است. نسبت نفس

۱. نعم من استنار قلبه بنور الله و ذاق شيئاً من علوم ملکوتیین یمکنه ان یذهب الی ما ذهننا الیه حسبما لوَحنا الیه فی صدر البحث. ان النفس بالقیاس الی مدرکاتها الحسیه و الخیالیه اشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل و به یندفع کثیر من الاشکالات الوارده علی الوجود الذهنی الی میناها علی ان النفس محل للمدرکات و ان القیام بالشئ عبارت عن الحلول به.

با این صورت نسبت قابل با مقبول نیست بلکه نسبت فاعل با فعل خود است. دلیل بر مدعا همان دلیل اتحاد عاقل و معقول است. در تمام ادراکات، چه حسی و چه غیرحسی، واهب صورت ادراکی دیگری افاضه می‌کند و در واقع، آن صورت است که حاس و محسوس بالفعل است اما صورت منطبق در ماده از معدّات برای افاضه صورت ادراکی است». (همان، ج ۸، ص ۱۷۹-۱۸۱)

حال که ادراک محسوسات، انشاء و آفرینش نفس است و نفس موجودی مجرد است و توان ایجاد صورت‌های ادراکی را دارد، پس قرب و بعد آلات ادراکی نسبت به مواد خارجی و مدرک بالعرض برای چیست؟

ملاصدرا می‌گوید: «ماده خارجی و کیفیت قرار گرفتن آن در برابر آلت ابصار، مخصص افاضه نفس است، یعنی وضع خاص آلت ابصار نسبت به ماده خارجی زمینه را فراهم می‌کند تا نفس، صورتی مماثل صورت ماده خارجی بیافریند. این صورت آفریده شده درست مانند صورت خیالی، از ماده و عوارض و لواحق آن، مبرا است. تفاوت آنها تنها در اشتراط حضور ماده و عدم اشتراط است». (همان، ج ۹، ص ۷۴)

چنان‌که از عبارت به دست می‌آید، به نظر ملاصدرا، صورت آفریده شده، علاوه بر اینکه از ماده خارجی مجرد است، از عوارض و لواحق ماده نیز برکنار است، برخلاف نظر ابن سینا که صورت حسی را تنها از ماده مجرد می‌داند نه از عوارض و غواشی.

نیز ملاصدرا در مقدمه وجود ذهنی، رابطه نفس با صورت‌های ادراکی را به رابطه باری تعالی با صورت‌های موجودات این عالم تشبیه می‌کند؛ موجودات این عالم به ذات باری قائم‌اند ولی قیام آنها حلولی نیست. از آنجا که نفس انسانی در ذات و فعل مثال باری تعالی است نه مثل او، خداوند او را به گونه‌ای آفریده که توان ایجاد صورت‌های اشیاء مجرد و مادی را دارد. (همو، ۱۹۶۱، ج ۱، ص ۲۶۴-۲۶۵)

**تجرد مدرکات حسی:** از آنچه تاکنون بیان شد تجرد مدرکات حسی نزد ملاصدرا معلوم شد. در عین حال ملاصدرا بر این مطلب تصریح می‌کند و می‌گوید: «علوم حسی و خیالی نزد ما در آلت تخیل و حس نیست، بلکه آن آلات مانند آئینه مظاهرند نه محل و موضع. جواهر حسی و خیالی از مواد مجردند و اعراض حسی و خیالی به آن جواهر قائم‌اند. و همه جواهر و اعراض به نفس قائم‌اند مانند قیام ممکنات به باری تعالی».

صدرا در تعلیقات خود بر /الاهیات شفا ضمن تبیین نظر خود، جمله‌ای دارد که به نظر ما، برهانی نیرومند بر تجرد ادراکات حسی و خیالی است. حاصلش این است که مواد جسمانی پیوسته در حال تحول و استحاله است، ولی مدرکات تحول‌پذیر نیستند. بنابراین، ماده جسمانی محل مدرکات نیست. (همان، ج ۳، ص ۳۰۵)

## دو نکته

**نکته اول:** همان گونه که نقل کردیم ملاصدرا در بعضی مواضع، نظر خودش را در مقابل نظر طبیعیون (قائلین به انطباع صورت در جلیدیه) و ریاضیون (قائلین به خروج شعاع) و سهروردی قرار داده و پس از رد آنها نظر خود را بیان و اثبات کرده است. محمدحسین طباطبایی در حاشیه *اسفار* این نظر را نمی‌پذیرد و اظهار می‌دارد که لازم است میان مباحث فلسفی و طبیعی تفکیک شود. آنچه در فلسفه اثبات می‌شود این است که مدرک صورت مجرد از ماده است و مدرک نفس مجرد است و آنچه در علم طبیعی مورد بحث واقع می‌شود، کیفیت رابطه میان قوای منطبع در بدن با ماده خارجی است. بنابراین، پس از اثبات تجرد صورت مدرک، بحث انطباع و خروج شعاع به قوت خود باقی است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۸۱ و ۱۸۳)

مطهری نیز در پاورقی مقاله سوم *اصول فلسفه* مطالبی سودمند ذکر می‌کند.

**نکته دوم:** صریح عبارات ملاصدرا این است که مدرک حسی آفریده نفس است. لکن در لابه‌لای عبارات گاهی می‌گوید: «واهب، این صورت‌ها را افاضه می‌کند. به ظاهر میان این دو تعبیر سازگاری وجود ندارد؛ اگر مدرک آفریده نفس است، افاضه واهب نیست و اگر افاضه واهب است آفریده نفس نیست. میان این دو جمله چگونه سازش برقرار کنیم؟ ۱. مدرک آفریده نفس است. ۲. مدرک افاضه واهب بر نفس است؟ البته بحث در افاضه صورت‌های عقلی نیست، بلکه در صورت‌های محسوس است. (همان، ج ۳، ص ۳۱۷)<sup>۱</sup>

سازش میان دو جمله فوق به دو گونه متصور است: نخست اینکه بگوییم واهب همان نفس است نه موجود مجرد دیگر. دوم اینکه بگوییم فاعلیت در طول است.

## فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، ۱۳۶۳، *المبدأ و المعاد*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل با همکاری دانشگاه تهران.
۲. ———، ۱۳۶۴، *النجاة*، نشر مرتضوی.
۳. ———، ۱۳۷۵، *النفس من کتاب الشفاء*، با تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ———، ۱۳۸۰، *الشفاء / اللاهیات*، با مقدمه ابراهیم مدکور.

۱. بل الاحساس انما يحصل بان یفیض من الواهب صورة نوریة ادراکیة یحصل بها الادراک و الشعور فهی الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاس و لا محسوس الا بالقوه و اما وجود صورة فی مادة مخصوصة فهی من المعدات لفیضان تلك الصورة التی هی المحسوسة و الحاسة بالفعل.



۵. ———، ۱۳۹۲، *التعلیقات*، با تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، مصر.
۶. ———، ۱۴۰۳، *الاشارات و التنبيهات*، با شرح نصیرالدین طوسی، دفتر نشر کتاب.
۷. الرازی، فخرالدین، ۱۴۱۱، *المباحث المشرقیه فی علم اللاهیات و الطبیعیات*، انتشارات بیدار.
۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۹۶، *مجموعه مصنفات*، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، ج ۱ و ۲.
۹. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۱۰. ———، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، با تصحیح و مقدمه خواجهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. ———، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ج ۱، ۲، ۳، ۷، ۸، ۹.
۱۲. ———، بی تا، *تعلیقات بر لاهیات شفا*، انتشارات بیدار.



## عفو و بخشش از منظر روان‌شناسی و الاهیات مسیحی

مجید دانشگر<sup>۱</sup>

### چکیده

عفو و بخشش یکی از مباحث اساسی است که در زمینه‌های مختلف از جمله جامعه‌شناسی، اخلاق، فلسفه، روان‌شناسی و الاهیات مورد توجه قرار واقع شده است. اظهارات و تعاریف متنوع الاهدانان مسیحی و روانشناسان غربی در خصوص عفو و بخشش بیانگر وسعت این موضوع در دین مسیحیت است. در این مقاله به تبیین عفو و بخشش از منظر روان‌شناسی و الاهیات مسیحی پرداخته و انواع بخشش را از هر دو دیدگاه بررسی می‌کنیم.

**کلیدواژه‌ها:** عفو الاهی، بخشش، روان‌شناسی، الاهیات مسیحی، مسیحیت.

---

۱. دانشجوی دکتری الاهیات و علوم اسلامی پژوهشکده مطالعات اسلامی.

## ۱. مقدمه

بسیاری از ادیان، به ویژه ادیان توحیدی، با استفاده از تبشیر و انذار زمینه هدایت را برای بشر فراهم آوردند. در بسیاری از متون دینی با هدف رسیدن به زندگی سالم‌تر و آرام‌تر بر صلح و دوستی و بخشش تأکید فراوانی شده است. در این میان مسیحیت یکی از ادیانی است که به این بحث توجه ویژه داشته است. عیسی بن مریم (ع) پیامبری است که پیام عفو و بخشش و راه بازگشت از گناه را بارها و بارها بر مردم ابلاغ کرد. بدین ترتیب مریدان عیسی (ع) برای احیای آموزه‌های پیامبرشان عبادتگاه‌ها و یا همان کلیساها را بر پا کردند.

عهد جدید و انجیل مسیحیان نیز مدام از بخشش سخن می‌گوید، اما جالب این است که در کتاب مقدس و عهد عتیق توجه بیشتری به عفو شده است؛ این در حالی است که در عهد جدید، مسیح (ع) به عنوان منجی و انتقال‌دهنده عفو و بزرگی سرشت پروردگار بر روی زمین است. به همین دلیل، بعد از آن حضرت کلیساها به عنوان نمادها و مکان‌های بخشودگی معرفی شدند. (Klassen, 1966, intro)

اخیراً موضوع عفو و بخشش الهی به عنوان یکی از موضوعات مهم در علم روان‌شناسی طرح شده و بسیاری از محققان حوزه روان‌شناسی بالینی برای ارتقای سطح کارایی خود به مطالعه و تحقیق در این خصوص می‌پردازند. همچنین تحقیقاتی درباره عفو و بخشش و تأثیرات آن بر سلامت جسم و روان انجام شده است. برای مثال کریستی آوری در سال ۲۰۰۸ در پژوهشی به طور مفصل به بیان ارتباط بخشش با سلامت انسان پرداخت. وی در این بررسی، میزان و تأثیر بخشش را در ۹۵ دانشجوی دانشگاه هارتفورد (Hartford University) مورد ارزیابی قرار داد و به این نتیجه رسید که عفو و بخشش و بخشیدن رابطه مستقیم با سلامت روان و همچنین ارتقای رفتارهای اجتماعی دارد. (Avery, 2008, p. 100) همچنین گریچن مو مطالعه‌ای در خصوص تأثیرات مثبت عفو و بخشش و بخشیدن بر افسردگی و عصبانیت بانوان مسیحی داشته است. (Quenstedt-Moe, 2007, p. 218)

نکته قابل توجه این است که بخش اعظمی از تحقیقات روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه در خصوص بخشش در مسیحیت صورت می‌گیرد و ارجاعات پژوهشگران به متون انجیلی بسیار بالاست. گروهی از محققان مسیحی معتقدند وسعت موضوع بخشش در مسیحیت منجر به ارتقای سطح تفکر و درک مسیحیان از خداوند می‌شود. (Willimon, 2001, p. 85)

یکی دیگر از مباحث مهم در بررسی عفو الهی در مسیحیت این است که آموزه‌های عهد

جدید پیرامون چگونگی برخورد با متخلف بر اساس عفو و بخشش بی چون و چرای پروردگار بنا شده است؛ یعنی آنها خدا را داور حقیقی می‌دانند. نکته قابل توجه این است که بخشش آدمی کاملاً وصل به عفو الاهی است و این در حالی است که در کتاب مقدس بیشترین تأکید بر عفو الاهی است، حال آنکه در عهد جدید بیشترین تمرکز بر بخشش آدمی است که پایه آن عفو الاهی است.

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت این است که ما انسان‌ها اغلب در مواجهه با دیگران انتظار داریم اشتباهات ما را ببخشند حال آنکه ما خود نسبت به این واقعیت و خواسته بی‌اعتنا هستیم و بخشیدن دیگران را ثقیل می‌دانیم. جمعی از روان‌پزشکان معتقدند بخشش و گذشت انسان در حقیقت همان هدیه شخص به خودش است و اگر شخصی گناه یا تقصیری را نبخشد، نشان‌دهنده این است که بعضی از جوارح و اعضایش از درون فاسد شده و مرده‌اند. (Shogren, 1997, n.p)

## ۲. ماهیت عفو و بخشش

عفو (forgiveness) در لغت یعنی عمل آمرزنده (Oxford Dictionary, 2004) و یا گذشت کردن بر کسی و ترک کردن مجازاتی که شایسته آن است و خودداری از مؤاخذه او. (دهخدا، ۱۳۷۴، ذیل عفو) اما تعاریف روان‌شناسان و دین‌پژوهان از عفو یا بخشش چنین است: «خواستن بهترین‌ها برای خاطی و متخلف به جای داشتن سوء نیت و دشمنی، که آن هم باید مستمر باشد. گرچه عفو به احساسی از عشق یا مقبولیت ربطی ندارد اما می‌تواند احساس رضایتی را در طرفین خاطی و آسیب‌دیده ایجاد کند». (Suchocki, 1994, p. 146) از منظر فلاسفه یونانی و رومی به ویژه پلوتارخ (Plutarch) و سنکا (Seneca) عفو و بخشش برای کنترل خشم بود، اما امروزه عموماً برای درمان اختلالات شخصیتی مرزی استفاده می‌شود. (Wolberg, 1973, n. d & Fitzgibbons, 1986, vol. 23, p. 2)

همچنین روان‌شناسان بالینی و روان‌شناسان مسیحی معتقدند بخشیدن، فعلی از جانب بشر نیست و انسان بایستی آن را کشف کند. می‌توان بخشیدن را آزاد کردن تمام انرژی‌های زاید معنا کرد و اینکه همیشه خود را به جای شخص خاطی تصور کنیم؛ در این صورت است که نوعی احساس رضایت در وجود ما تزریق می‌شود که ریشه در رضایت پروردگار دارد. آنها چنین ادامه می‌دهند که ماهیت عفو بر تصور این حقیقت استوار است که «شاید من به جای او بودم» و تصور این تعاریف و تأمل در آن است که به ما فرصت می‌دهد تا به جای مقصر دانستن افراد و خالی کردن نفس خود با درون خود سخن گفته و خود را به عنوان جانشین خدای بخشنده بباییم.

(Kurtz & Ketcham, 2002, p. 213-229) بدین ترتیب، عفو و بخشش به منزله گذشتن از خطا و پاک کردن عوارض آن است که باعث می‌شود شخص به آرامش درونی دست یابد و روابط خویش با افراد جامعه (خاطی و غیرخاطی) را بهبود بخشد.

### ۳. مراحل عفو و بخشش

در این قسمت مراحل عفو و بخشش را از دیدگاه الاهی‌دانان و روان‌شناسان مسیحی بررسی می‌کنیم. به طور کلی، تفاوت میان الاهی‌دانان با روان‌شناسان در خصوص تأثیرات عفو و بخشش بدین صورت است که الاهی‌دانان مسیحی عمدتاً بر ایجاد ارتباط و دوستی بین فرد آسیب‌دیده و خاطی تأکید دارند، اما روان‌شناسان همگی در خصوص تأثیرات عفو و بخشش بر شخص آسیب‌دیده بحث می‌کنند. و این یک امر منطقی و طبیعی است که روان‌شناسان بیشتر دغدغه بهبود و آرامش بیمارانشان را داشته باشند، اما الاهی‌دانان با مبانی انجیلی و نگاهی اخلاقی با این قضیه برخورد کنند.

#### ۱.۳. الاهیات مسیحی و بخشش

در حوزه‌های دینی، بسیاری از الاهی‌دانان بر این گمان هستند که توانایی‌ها و ویژگی‌های منحصر به فرد شخص گهگاه شک و شبهاتی را در مسیر زندگیش ایجاد می‌کند. از طرفی آنها به بزرگی و جلال خدا می‌اندیشند و در پی یافتن پاسخی برای این قبیل پرسش‌ها هستند که چگونه خداوند به آسانی و سهولت افراد را مورد بخشش خویش قرار می‌دهد، اما ما انسان‌ها از آن ناتوانیم؟ چرا بخشش که حقیقتاً نعمتی است از جانب خدا و راهی است برای رستگاری و لیاقتی است برای قربان شامل ما انسان‌ها نمی‌شود؟ این مباحث حاکی از آن است که تمام هم و غم یک الاهی‌دان هم با زمینه مطالعاتی انجیلی معطوف به رابطه قلبی و اخلاقی افراد در یک جامعه است؛ الاهی‌دان حقیقی بر اساس فرامین انجیلی رنگ و لعاب مروت را در بین جوامع بشری جست‌وجو می‌کند. الاهی‌دانان معتقدند در جامعه سازش و آشتی میسر نمی‌شود مگر اینکه تداوم احساس یا عملی به نام "عفو و بخشش" در وجود آدمی پویا و همیشگی باشد. در الاهیات همواره نیت و عمل خالص افراد ارزیابی می‌شود؛ در مورد عمل بخشیدن نیز این مسئله وجود دارد که بخشش اگر قلباً باشد باعث می‌شود افراد در کنار یکدیگر زندگی کنند و با یکدیگر تعامل داشته باشند. یعنی تعامل بدون بخشش وجود ندارد، ولی بخشش بدون تعامل ممکن است. الاهی‌دانان مسیحی معتقدند بخشش در مسیحیت به طور گسترده‌ای بر الهامات روح‌القدس استوار است. زیرا حضرت عیسی (ع) مضامین زیبا و عمیقی در خصوص بخشش به بشریت عرضه کرده است.

(Park, 2003, p. 5)

### ۲.۳. روان‌شناسی و بخشش

در فصلنامه روان‌درمانی (Journal of Psychotherapy) با استناد به یک گزارش رسمی از دادگستری ایالات متحده (U. S. Department of Justice, 1986) تأکید می‌شود که خشم و عصبانیت مردم در برخورد با کودکان، همسران و معلمانشان افزایش یافته و این ریشه در بی‌توجهی به اهمیت عفو و بخشش در جامعه دارد. (Fitzgibbons, 1986, vol. 23, p. 1) از این رو، روان‌شناسانی نظیر بوری و روان‌پزشکانی همچون فیتزگیبون بیان داشتند که عفو و بخشش مانند سفری است که آدمی برای انجام آن به چند چیز نیاز دارد: نیت کردن یا انتخاب کردن مقصد، به همراه داشتن لوازم و تجهیزات لازم همچون نقشه، کوله‌پشتی مجهز و در نهایت هجرت یا ترک مکان برای رسیدن به آرامش، عزت نفس و اعتماد به نفس. آنها این نوع بخشیدن را از نوع منطقی دانسته و بخشش صحیح را بخششی می‌دانند که بر پایه عقل‌گرایی استوار باشد. (Idem., 1999, vol. 95, p. 39) این دو روان‌شناس نظرات خود را در مورد بخشش چنین بیان می‌کنند: «بخشش باعث افزایش و رشد سطح احترام و اعتماد به نفس افراد، کاهش فشار خون و تنظیم ضربان قلب آنها می‌شود. علاوه بر این، بخشش به افراد کمک می‌کند که راحت‌تر بخوابند و بتوانند افکار مثبت را جایگزین افکار منفی کنند؛ رسیدن به مرحله عاقلانه بخشش نیاز به گذر زمان دارد؛ چراکه امری عقلانی و چندمرحله‌ای است». (Ibid.)

لوسکن پروژه‌ای را در خصوص عفو و بخشش در قالب کتابی با عنوان *بخشش برای همیشه* به ثمر رساند که بیشتر مطالب آن در خصوص تأثیرات بخشش بر سلامت جسم و جان بشر بود. در این پژوهش چندین مرحله برای بخشیدن دیگران ذکر می‌شود، همچون: تفکر در مورد اتفاقی که باعث شده انسان غضبناک شود، تعهد دادن به درون خود برای صبور و آرام بودن، تلقین برای رسیدن به احساسی خوب و آرام، علم به اینکه چرا می‌خواهی ببخشی، کنترل هیجانات و احساسات، دور کردن حس انتقام و رسیدن به احساس خوشایند و نهایتاً داشتن جسم و جانی سالم. (Luskin, 2001, intro)

از این روست که بنا بر گفته زیلبرگلد عفو و بخشش راهی است که باعث می‌شود انسان خود را موجودی آزاد بیابد و این بخل و حسادت است که دشمن آزادی انسان است (Peterson, 1998 intro)

### ۴. انواع بخشش

از منظر الاهی‌دانان مسیحی دو نوع بخشش وجود دارد: بخشش درونی (internal) و بخشش بیرونی (external) و از دیدگاه روان‌شناسی نیز بخشش دو نوع است: ناآگاهانه (unconscious) و آگاهانه (conscious). (Park, 2003, p. 6)

یکی از اصلی‌ترین مباحث الاهیات مسیحی در خصوص بخشش این است که آیا باید خاکی را بلافاصله ببخشیم و از خطا و قصورش چشم‌پوشی کنیم؛ یا اینکه بخشیدن منوط به این است که شخص خاکی کارهای ناپسند خود را اصلاح کند و سپس تقاضای بخشش داشته باشد. آیا انسان‌ها قبل از بیان کردن طلب بخششان بلافاصله یکدیگر را می‌بخشند و یا منتظر واکنش یا حالتی مبنی بر پشیمانی و اصلاح رفتار ناپسند از جانب شخص خاکی می‌شوند؟ الاهی‌دانان مسیحی می‌کشند پاسخ این پرسش‌ها را با تقسیم بخشش به دو نوع درونی و بیرونی ارائه کنند.

**الف. بخشش درونی:** این نوع از بخشش، همان‌طور که از نامش پیداست، به درون و تفکر شخص بر می‌گردد. در حقیقت بخشش درونی موافق با مباحث دینی و روانی بوده و دارای منزلت خاص الاهی است، همچون دعا‌هایی که انبیاء الاهی در حق خاطیان انجام می‌دهند. چراکه این نوع از بخشش دلالت بر بخشیدن شخص خاکی دارد، قبل از آنکه خود او درخواست عفو کند. (Smedes, 2001, p. 73) در نگاه دینی نیز این نوع از بخشش شباهت به بخشش خداوند دارد، زیرا فرآیند بخشش بدون هیچ قید و شرطی صورت می‌گیرد. (Ibid.) بخشش درونی بیشتر در دعا‌های حضرت عیسی (ع) در حق مردم دیده می‌شود:

و عیسی چنین گفت: ای پدر! ایشان را ببخشای، نمی‌دانند چه می‌کنند. (انجیل لوقا، ۲۳: ۳۴)  
این دعای حضرت عیسی (ع) حاکی از وجود قدسی او و درونی بودن حس بخشیدن است. آنگاه پطرس پیش آمد و او را گفت: «ای خداوند! اگر برادر من تا چند بار بر من گناه کرد باید او را ببخشم؟ تا هفت بار؟» عیسی او را گفت: «ترا نمی‌گویم تا هفت بار، بلکه تا هفتاد و هفت بار».<sup>۱</sup> (انجیل متی، ۱۸: ۲۱) این توصیه حضرت عیسی نیز بر اهمیت سهل گرفتن در بخشش و بخشیدن افراد جامعه دلالت دارد.

همان‌طور که گفته شد، بخشیدن قلبی و عقلی نیاز به تمرین و زمان دارد. اگر انسان برای بخشش خط زمانی ترسیم کند و سعی کند هرچه زودتر ببخشد، بهتر است. الاهی‌دانان مسیحی معتقدند قبل از بخشش باید قلب و روحمان را آماده کنیم و به نوعی درون خود را بسازیم.

۱. به تعبیری هفتاد بار هفت بار.



الاهیدانان قدم‌های متفاوتی برای بخشش معرفی می‌کنند که عبارت‌اند از: پذیرفتن غم، اعتماد به خداوند، امیدوار بودن و رفتن به سمت تصاویر جدید و جدیدتر.

ب. **بخشش بیرونی:** این نوع از بخشش، همان‌طور که از نامش پیداست، به ابعاد برون فردی توجه دارد. یعنی هرگاه لازم باشد فرد آسیب‌دیده با فرد آسیب‌رسان برای عمل بخشش در تعامل باشند به آن بخشش بیرونی می‌گویند. فرد خاطلی سعی می‌کند با فرد آسیب‌دیده ارتباط برقرار کند که این امر به سازش ختم می‌شود. (Barth, 1975, p. 500-502) وقتی که با بخشش، شخص متخلف و آسیب‌دیده به مشاجره پایان می‌دهند، شروع به سازش با یکدیگر می‌کنند. در حالت عادی تصور بر این است که متخلف به دنبال دلجویی از فرد آسیب‌دیده باشد. اما اگر متخلف هیچ نیتی برای تقاضای بخشش نداشته باشد، لازم است آسیب‌دیده روند بخشش بیرونی را با مقاومت آغاز کند. از این رو، الاهیدانان گزینه‌های متفاوتی برای این مقاومت بیان می‌کنند که عبارت‌اند از مقابله فرد آسیب‌دیده با شخص متخلف برای پذیرفتن اشتباهش و یا سوق دادن شخص متخلف به سوی ندامت، و یا حتی درگیر کردن شخص متخلف با عمل معذرت‌خواهی و در نهایت برقراری سازش بین آسیب‌دیده و متخلف. (Dorff, 1998, p. 35-45)

الاهیات مسیحی می‌کوشد سازشی میان آسیب‌دیدگان و خاطیان بر اساس عشق بین آنها برقرار کند. در الاهیات مسیحی تأکید شده است که درمان خاطیان سرسخت همچون کافران یا باجگیران رها کردن و بی‌محلی به آنها نیست، بلکه پذیرفتن آنها در آغوش مکتب مسیحیت است. (Park, 2003, p. 8) همچون حکایت پدر و فرزندی که فرزند برای مدتی از خانه دور بود و زمانی که به خانه برگشت پدرش به جای عصبانیت او را با آغوش گرم پذیرفت.

همچنین در الاهیات مسیحی، بخشش واقعی به معنای ترغیب فرد خاطلی به تغییر رویه و تصحیح و جبران آنچه که بدان آسیب زده، است. در مجموع، بخشش درونی با بیرونی در هم آمیخته و تفکیک آنها از یکدیگر برای یک شخص عادی مسیحی تا حدی دشوار است.

علاوه بر دیدگاه الاهیدانان، روان‌شناسان مسیحی نیز بخشش را به دو قسم ناآگاهانه (unconscious) و آگاهانه (conscious) تقسیم می‌کنند. آنها معتقدند بخشش نگرشی است که فضا را برای شکست، گناه و اشتباه باز می‌کند. این امر انسان را قادر می‌سازد بعضاً تصویر خوب داشتن از متخلفان را بی‌عیب فرض کرده و گناه و اشتباهاتشان را از شخصیت آنها (انسانیتشان) جدا بداند. اگر آدمی از صمیم قلب متخلفان را ببخشد، یعنی اینکه به شخصیت آنها کاری نداشته و تنها به عملکرد آنها اندیشیده است. به عبارت دیگر، انسان آسیب‌دیده شخصیت فرد خاطلی را فدای عملکرد اشتباهش نمی‌کند. بخشش ناآگاهانه بیشتر توسط حواس، تصاویر و

شهود اداره می‌شود و این تصاویر و احساسات هستند که روی ذهن انسان تأثیر می‌گذارند. اما در بخشش آگاهانه دلیل، منطق و کلمات اند که به کمک انسان می‌آیند. تصاویر یا احساسات روی ذهن ناآگاه انسان تأثیر می‌گذارد، اما دلیل روی ذهن آگاه؛ بدین ترتیب که با ایجاد تصاویری تازه و جبران‌کننده از شخص متخلف، در نهایت باعث می‌شود انسان بتواند او را در سطح عمیق‌تری ببخشد. این نکته قابل توجه است که بسیاری از مجامع مسیحی مراکزی را برای آموزش و فراگیری اصول بخشش به ویژه بخشش آگاهانه تأسیس کرده‌اند.

الاهیات مسیحی بر اساس مضامین انجیلی بیشتر بر ایجاد سازش و دوستی میان افراد جامعه که مبتنی بر عشق قلبی است تأکید دارد. الگوبرداری از اخلاق دینی و گزاره‌های دینی مبتنی بر انجیل بخش دیگری از عقاید الاهی‌دانان مسیحی را تشکیل می‌دهد. تقسیم عفو و بخشش به درونی و بیرونی از سوی الاهی‌دانان مسیحی باعث شد مطالعات موردی بسیاری در این زمینه صورت بگیرد. از جمله در یک پژوهش علمی، بررسی در خصوص نوع بخشش در یک جامعه مشخص دانش‌آموزی در سه سطح انتقام‌جویانه، بخشش درونی و بخشش بیرونی صورت پذیرفت. نتیجه این بود که اغلب دانش‌آموزان سال‌های ابتدایی دوره دبیرستان در حال تغییر و گذر از حالت انتقام‌جویانه به بخشش بیرونی بودند و نیز دانش‌آموزان دوره پیش‌دانشگاهی (کالج) در حال تغییر از حالت بخشش بیرونی؛ نکته قابل توجه اینکه دگرگونی‌های ایجاد شده با جنسیت دانش‌آموزان هیچ ارتباطی نداشت (Worthington, 1998, p. 275) و این نشان می‌دهد که سطح درک و بلوغ نوجوانان و جوانان در رفتار و عملکردهای اجتماعی آنها به ویژه بخشش دیگران مؤثر است.

از سوی دیگر، متخصصان روان‌شناسی وجود دارند که به دلیل رشته تحصیلی‌شان و آرمان‌های روان‌شناختی‌شان بیشتر اوقات دغدغه سلامت جسمی و روانی مردم به ویژه فرد آسیب‌دیده را دارند. همچنین روان‌شناسان، در مقایسه با الاهی‌دانان مسیحی، با استفاده از علوم تجربی و رفتاری تحقیقات بیشتری بر روی بخشش انجام داده‌اند و متفکرانی نظیر همپتون (Hampton)، جرارد (Garrard) و مک‌ناوتن (McNaughton) تأثیر بخشش را بر اقشار مختلف بررسی کرده‌اند.

## ۵. نتیجه‌گیری

به طور کلی چند تفاوت اساسی میان الاهیات مسیحی و روان‌شناسی در خصوص بخشش وجود دارد؛ نکته نخست اینکه:

الاهیات مسیحی بیشتر به بعد معنوی و ارتباط قلبی افراد جامعه می‌پردازد و روان‌شناسی

بیشتر به سلامت افراد جامعه توجه دارد. نکته دوم اینکه الاهیات مسیحی بخشش را به دو بعد درونی و بیرونی تقسیم می‌کند که در هر دو نوع اعتماد به خداوند و تجسم تصاویر خوب از فرد خاطی نقش اساسی در بهبود روابط دارد. حال آنکه روان‌شناسی بخشش را به دو نوع ناآگاهانه که وابسته به حواس و شهود است و آگاهانه که مربوط به منطق و دلیل و کلمات است تقسیم می‌کند.

تأکید مسیحیت بر بخشش و نیز رشد علوم میان‌رشته‌ای همچون روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین باعث شد بسیاری از مورخان، الاهدانان و روان‌شناسان به بررسی این مقوله روی آورند.

### فهرست منابع

۱. *انجیل لوقا، عهد جدید؛ بر اساس کتاب مقدس اورشلیم*، ۱۳۸۷، پیروز سیار، تهران، نشر نی.
۲. *انجیل متی، عهد جدید؛ بر اساس کتاب مقدس اورشلیم*، ۱۳۸۷، پیروز سیار، تهران، نشر نی.
۳. دهخدا، علی اکبر، شهیدی، جعفر، ۱۳۷۴، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران، مؤسسه انتشار و چاپ دانشگاه تهران.
4. Avery, Christi Marie, 2008, *The Relationship Between Self Forgiveness and Health: Mediating Variables and Implications for Well-Being*, Hartford, Hartford University Press.
5. Barth, Karl, 1975, *Church Dogmatics*, 2nd ed. trans., G. F. Bromley and T. F. Torrence, Edinburgh: T. and T. Clark, IV.
6. Dorff, Elliot N., 1988, "The Elements of Forgiveness: A Jewish Approach", in: *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research & Theological Perspectives*, ed. Everett L. Worthington, Jr. Philadelphia, Templeton Foundation Press.
7. Fitzgibbons, Richard P., 1986, *The Cognitive and Emotive Uses of Forgiveness in The Treatment of Anger*, Psychotherapy, No. 4, Washington D. C., American Psychological Association.
8. Fitzgibbons, Richard, 1999, *Forgiveness Boosts Health and Self-Esteem*, Shows Research, Jet Magazine, No. 6, Chicago, IL, Johnson Publishing Company, Inc.
9. Klassen, William, 1996, *The Forgiving Community*, Philadelphia, the Westminster Press.
10. Kurtz, Ernest, Katherine Ketcham, 1992, *The Spirituality of Imperfection: Modern Wisdom from Classic Stories*, New York, Bantam Books.
11. Luskin, Fred, 2002, *Forgive for Good: A Proven Prescription for Health and Happiness*, San Francisco, Harper San Francisco.
12. *Oxford Dictionary*, 2004, Oxford, Oxford University Press.

13. Park, Andrew, 1996, *Racial Conflict and Healing: An Asian-American Theological Perspective*, New York, Orbis book.
14. ———, 2003, *Forgiveness*; Andrew, Ohio, Center for Process Theology.
15. Peterson, Karen S., 1998, *Victim of Betrayal Must Learn How To Forgive*, VA, USA Today.
16. Quenstedt-Moe, Gretchen E, 2007, *Forgiveness and Health in Christian Women*, Kansas, Kansas University Press.
17. Shogren, Gary S., 1997, *Forgiveness, the Anchor Bible Dictionary*, WA, Logos Library System.
18. Smedes, Lewis, 2001, "Keys to Forgiving", in: *Christianity Today*, No. 15, Illinois, Christianity Today International.
19. Suchocki, Marjorie, 1994, *The Fall to Violence: Original Sin in Relational Theology*, New York, Continuum.
20. U. S. Department of Justice, 1981, *Crime in the United States*, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office.
21. Willimon, William H., 2001, "Our Kind of Crowd" in: *Reflections on Forgiveness and Spiritual Growth*, ed. Andrew Weaver and Monica Furlong, Nashville, Abingdon Press.
22. Wolberg, A. R., 1973, *The Borderline Patient*, New York, Intercontinental Medical Book Co.
23. Worthington, Everett L., 1998, *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research & Theological Perspectives*, Philadelphia, Templeton Foundation Press.

## علم حضوری و جایگاه آن در اندیشه دکارت

حسن قنبری<sup>۱</sup>

### چکیده

در این نوشتار، ابتدا ضمن تعریف علم حضوری اشاره مختصری به تاریخچه آن در آثار افلاطون و ارسطو کرده و در ادامه به اهمیت این بحث در اندیشه دکارت و نیز مصادیق آن در فلسفه وی می‌پردازیم. در نهایت نشان می‌دهیم که علم حضوری در واقع از زیربنایی‌ترین مباحث فلسفه دکارت است به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد تمام نظام فلسفی او بر آن استوار است.

**کلیدواژه‌ها:** معرفت‌شناسی، علم حضوری، وضوح، تمایز، خدا، علیت.

## ۱. مقدمه

در حالی که علم حضوری یکی از اساسی‌ترین مباحث فلسفه اسلامی است به گونه‌ای که فیلسوفان اسلامی، بسیاری از مسائل مهم فلسفی را بر این بحث مبتنی می‌کنند، شاید تحقیق درباره این موضوع در فلسفه جدید غربی، به ویژه در اندیشه مؤسس این فلسفه، قدری نامأنوس یا حتی عجیب به نظر بیاید. زیرا در آثار دکارت و نیز در فلسفه جدید غرب به طور کلی، در هیچ جا از علم حضوری سخنی به میان نیامده است و (برخلاف فلسفه اسلامی) اساساً چنین عنوانی به عنوان یک موضوع یا مسئله فلسفی اصلاً مطرح نشده است. با این حال می‌توان ادعا کرد که این موضوع نه تنها در فلسفه دکارت مطرح است بلکه از بنیادی‌ترین موضوعات فلسفه اوست. با بررسی اندیشه فلسفی دکارت کاملاً آشکار می‌شود که او این موضوع را زیربنای معرفت‌شناسی خود قرار داده است و در واقع تمام دانش فلسفی خود را بر این موضوع استوار کرده است.

برای روشن‌تر شدن بحث لازم است به اختصار درباره معنای علم حضوری و نقش آن در معرفت‌شناسی سخن گفته شود. علم حضوری در مقابل علم حصولی به کار برده می‌شود و در واقع به معنای معرفت بی‌واسطه است؛ معرفتی که در آن میان متعلق و فاعل معرفت واسطه‌ای درکار نیست. در مقابل آن، علم حصولی قرار دارد که در آن معرفت به واسطه صورت حاصل آمده از متعلق معرفت به دست می‌آید. به تعبیر ملاصدرا گاهی میان ذات معلوم و ذات عالم علاقه و رابطه وجودی برقرار است و گاهی این رابطه و علاقه میان صورت حاصل از معلوم، که زائد بر ذات معلوم و ذات عالم است، و ذات عالم برقرار است که اولی علم حضوری و دومی حصولی است. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳)

چنان‌که گذشت، گرچه در واقع این بحث نزد فیلسوفان اسلام برجستگی خاصی یافته است، اما مانند بسیاری از مباحث دیگر فلسفی باید رد پای آن را در فلسفه یونانی، به ویژه در مباحث معرفت‌شناسی افلاطون و ارسطو، جست‌وجو کرد. افلاطون در معرفت‌شناسی خود معرفت انسانی را از نوع معرفت عقلی می‌داند که به هیچ وجه مادی نیست؛ معرفت واقعی در واقع به معنای رؤیت عقلانی امور کلی یا مُثُل است. مُثُل به عنوان متعلق‌های معرفت آدمی از وجود واقعی برخوردارند که انسان به مشاهده و رؤیت آنها نایل می‌شود. در واقع این رؤیت به معنای حضور خود متعلق معرفت - نزد فاعل معرفت - و نه صورت آن است. افلاطون در تمثیل معروف غار

که در کتاب هفتم جمهوری آمده، به این موضع پرداخته است.<sup>۱</sup> در مقابل این نظریه، دیدگاه ارسطو قرار دارد که با نفی نظریه مثل افلاطون متعلق معرفت را جواهر مادی ای می‌داند که معرفت به آنها به واسطه صورت‌های آنها حاصل می‌آید. ارسطو در کتاب *مابعدالطبیعه* و در رد نظریه مثل به تفصیل این موضوع را بررسی کرده است.<sup>۲</sup> «ارسطو آشکارا وجود هر گونه متعلق معقول خارج از طبیعت انسان، جدا از موجودات محسوس زمانی و مکانی را انکار می‌کند ... بنابراین، هنگامی که مرجعی عینی برای رؤیتی عقلانی یافت نشود آن رؤیت باید یک توهم خیالی باشد. نتیجه این می‌شود که متعلق‌های واقعی تعقل در صور محسوس وجود دارند و از طریق انتزاع، عقلانی شده‌اند». (حائری یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۱)

## ۲. دغدغه دکارت در فلسفه

رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) پدر فلسفه جدید غربی محسوب می‌شود. وی این عنوان را بدین دلیل به خود اختصاص داده است که از مکتب ارسطویی و مدرسی زمان خود جدا شد. (Gracia, 2004, p. 18)

غرض اصلی دکارت به وضوح تحصیل حقیقت فلسفی با استفاده از عقل محض بود. دکارت در نامه به مترجم فرانسوی کتاب *اصول فلسفه* تعریف خود از فلسفه را چنین بیان می‌دارد: «واژه فلسفه دال بر مطالعه حکمت است و مرادم از حکمت نه فقط احتیاط و حزم در امور عملی است، بلکه همچنین به معنای معرفت کامل همه اموری است که انسان هم برای راهبرد زندگی خویش و هم برای حفظ صحت خویش و هم برای کشف همه فنون و صناعات می‌تواند به آن علم داشته باشد». (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۸۸)

بنابراین می‌توان گفت که مهم‌ترین مسئله دکارت این است که عقل آدمی به چه اموری می‌تواند شناخت و معرفت پیدا کند. بر این اساس است که از زمان دکارت به بعد فلسفه غربی به معرفت‌شناسی تبدیل شد.

## ۳. معرفت دکارتی

با توجه به مطالب فوق می‌خواهیم دو مسئله را بررسی کنیم: نخست اینکه معرفت در نظر دکارت چه ویژگی یا ویژگی‌هایی دارد؛ دوم اینکه مبنای معرفت در اندیشه دکارت افلاطونی است

۱. ر.ک.: افلاطون، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۱۳۰-۱۱۶۹.

۲. ر.ک.: ارسطو، ۱۳۶۷، فصل‌های ۶ و ۷.

یا ارسطویی و در اینجاست که مشخص خواهد شد که این مبنا تا چه حد به علم حضوری یا علم حصولی نزدیک است.

### ۱.۳. یقین ریاضی به عنوان مهم‌ترین ویژگی معرفت دکارتی

دکارت به عنوان یک ریاضیدان برجسته مانند همه ریاضیدانان مسحور و مجذوب یقین حاصل از حوزه ریاضیات بود و بر این اساس پرسش اصلی وی این بود که آیا نباید این نوع یقین در خارج از قلمرو انتزاعی اعداد و احتمالات محض ریاضی نیز ممکن باشد، آیا در واقعیات عینی زندگی نیز نباید تشخیص حقیقت با استفاده از یقینی شبیه یقین ریاضی، ممکن باشد؟ دکارت برای یافتن این نوع یقین روش شک را برگزید. او به این نتیجه رسید که باید در همه عقاید گذشته خویش شک کند. (Arrington, 1999, p. 210) «قدم نخست این بود که هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینکه به نحو واضح و متمایز برای من آشکار شده باشد». (Descartes, 1968, p. 41) «من در آن هنگام می‌خواستم فقط به جست‌وجوی حقیقت مشغول باشم، معتقد شدم که باید به کلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه بود غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی می‌ماند که به درستی غیرمشکوک باشد». (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۹۶)

چنان که خود وی تصریح می‌کند این شک روشی یا دستوری است نه شکی واقعی؛ «در این باب بر روش شکاکان نمی‌رفتم که تشکیک آنها محض شک داشتن است و تعمد دارند که در حال تردید بمانند». (همان، ص ۹۳) «این شک یک شک روشی است، بدین معنا که نه به جهت شک کردن، بلکه به عنوان مرحله‌ای مقدماتی برای حصول یقین». (کاپلستون، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۱۰)

### ۲.۳. «می‌اندیشم پس هستم» به عنوان مبنای معرفت دکارتی

در واقع روشی را که دکارت در سراسر فلسفه خویش دنبال کرده است، آغاز حرکت از یقین عقلی به وجود نفس و سپس وجود خدا و در ادامه اثبات جسم و ماده (جهان) است. بر این اساس، قدم اول را برای رفع شک از وجود نفس بر می‌دارد. دکارت در کتاب تأملات جمله «می‌اندیشم پس هستم» را، که در کتاب گفتار مطرح کرده بود و به زبان لاتین به کوگیتو<sup>۱</sup> معروف شده بود، بر اساس فرض وجود خدای فریبنده (مرحله سوم شک خویش) شرح می‌دهد: «اما نمی‌دانم کدام فریبکار بسیار توانا و بسیار تردست است که همواره تمام مهارت خود را در راه

1. Cogito ergo sum.



فریفتن من به کار می‌برد. در این صورت این فریبکار مرا فریب می‌دهد، بدون شک من وجود دارم ... بنابراین بعد از امعان نظر در تمام امور و بررسی کامل آنها سرانجام باید به این نتیجه رسید و یقین کرد که این قضیه که من هستم، من وجود دارم، هر بار که آن را بر زبان می‌آورم یا در ذهن تصور می‌کنم، بالضروره صادق است». (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۲۵)

این همان یقین بنیادی و نقطه ثابت ارشمیدسی است که دکارت فلسفه خویش را بر آن بنیان می‌نهد؛ یقینی کاملاً عقلی که به تعبیر خودش هیچ تردیدی نمی‌تواند در آن راه یابد. به عبارت دیگر، اینجا وضوح و تمایز که معیار یقین دکارتی است، نه تنها در حوزه روابط و اعداد انتزاعی ریاضی - هندسی بلکه در زندگی عینی، در موجودات واقعی نیز آشکار می‌شود. چنان که ملاحظه می‌شود کویگتوی دکارت که اساسی‌ترین مبنای معرفتی و نقطه آغاز همه معرفت‌های بعدی در اندیشه دکارت است، معرفتی بدون واسطه صورت و همان چیزی است که در اصطلاح حکمت اسلامی ما آن را علم حضوری می‌نامیم.

#### ۴. علم حضوری به نفس مبنای معرفت انسانی

دکارت پس از شک در تمام داشته‌های معرفتی خود در ابتدای تأمل سوم کتاب *تأملات* نکاتی بیان می‌کند که به وضوح می‌توان از آنها استنباط کرد که علم به نفس مبنای تمام معرفت‌شناسی اوست و این علم به نفس نیز علمی بی‌واسطه و حضوری است. «هم اکنون چشم‌هایم را می‌بندم، گوش‌هایم را از شنیدن باز می‌دارم و تمام حواسم را متوقف می‌کنم، حتی هر گونه صورت اشیای مادی را از فکرم می‌زدایم ... و بدین ترتیب در حالی که تنها با خود سخن می‌گویم و به تأمل در طبیعت خویش می‌پردازم ... من چیزی هستم که می‌اندیشد». (همو، ۱۳۸۵، ص ۵۰) «در جمله می‌اندیشم پس هستم، "پس" بر يك استدلال قیاسی دلالت ندارد، بلکه بر نوعی بصیرت دلالت دارد که مستقیماً در عمل اندیشیدن قرار دارد: من يك موجود اندیشنده و آگاهم. از آنجایی که شك دارم، می‌اندیشم باید به عنوان يك موجود شك‌کننده و اندیشنده وجود داشته باشم. بنابراین، در طول شك آن نقطه ارشمیدسی یافت شده است. واقعیت وجود خود شخص - نه فقط واقعیت اندیشیدن - اساس همه یقین‌هاست. دکارت همه مسائل اساسی فلسفه را از این نقطه ثابت و تغییرناپذیر به حرکت درآورد». (Kung, 1996, p. 37) «در جمله می‌اندیشم پس هستم، وجود خویش را از وجود اندیشه استنتاج نکرده‌ام بلکه با عمل ساده بازدید ذهن حاصل می‌آید، یعنی چیزی که خود واضح است». (Dony, 1967, p. 90) «دکارت به نقطه‌ای رسیده که دیگر هیچ چیز به جز محتوای خودآگاهی خودش را قبول ندارد». (مگی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۳) او همه چیز جز آگاهی از خود را کنار گذاشت». (Gracia, 2004, p. 218) آشکار است که محتوای این

نوع خودآگاهی در واقع همان علم حضوری است. «یقین عقلی که به نظر من همزمان خودآگاهی و وجود را در بر دارد یک یقین بی‌واسطه مانند ادراک حسی است». (Joachim, 1867, p. 29) به علاوه "وضوح و تمایز" اساسی‌ترین معیار در معرفت‌شناسی دکارت است. «معتقد شدم که قاعده‌ای کلی می‌توانم اختیار کنم که هر چه را روشن و آشکارا در می‌یابم حقیقت دارد». (فروغی، ۱۳۶۰، ص ۲۴۵) «طبیعت ذهن من چنان است که تا وقتی چیزی را با وضوح و تمایز ادراک می‌کنم نمی‌توانم از حقیقت دانستن آن خودداری کنم». (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۸۵) دکارت در اصل ۴۵ کتاب *اصول فلسفه* منظور خود از این معیار را بیان می‌کند: «من چیزی را صریح [واضح] می‌نامم که بر یک ذهن دقیق، حاضر و واضح باشد درست به گونه‌ای که چون اشیاء در برابر دیدگان قرار می‌گیرند و با قوت تمام بر آنها تأثیر می‌گذارند و می‌گویم آنها را می‌بینیم. اما متمایز چیزی است که چنان دقیق و از اشیاء دیگر متفاوت است که فقط بیانگر همان چیزی است که آشکارا بر بیننده دقیق ظاهر می‌شود». (همو، ۱۳۷۱، ص ۶۸) چنان‌که در این سخن دکارت تصریح شده است معرفت باید کاملاً واضح و متمایز باشد و مبنای این وضوح و تمایز حضور متعلق معرفت نزد فاعل معرفت است. «در نظر دکارت مفهومی که دارای وضوح و تمایز است از بالاترین اعتبار معرفتی برخوردار است». (Arrington, 1999, p. 212) بر این اساس است که دکارت در پاسخ به برخی منتقدان که وی را متهم می‌کردند که در تبیین این معیار گرفتار دور باطل شده است، اظهار داشت که هرگز درباره این معیار تردید نداشته است: «برای دکارت آشکار است که مفاهیم واضح و متمایز یقینی‌اند و نیاز به هیچ بررسی مستقل دیگری ندارند». (Nadler, 2008, p. 75)

دکارت در تأمل سوم کتاب *تأملات* که درباره اثبات وجود خداست نیز بر محتوای خودآگاهی خویش تکیه دارد. در واقع می‌توان گفت که پس از علم حضوری به وجود نفس خویش، با تحلیل محتوای این علم دو مفهوم مهم را که در فلسفه وی نقش اساسی دارند، بیرون می‌کشد؛ یکی مفهوم خدا و دیگری مفهوم علیت. اصولاً دکارت درباره مفاهیم موجود در ذهن عبارتی دارد که با علم حضوری مناسبت دارد. وی معتقد است این مفاهیم به عنوان اینکه در ذهن وجود دارند، صدق و کذب در آنها راه ندارد و صدق و کذب تنها هنگامی مطرح می‌شود که آنها را به مصادیق خارجی‌شان نسبت بدهیم. «یک مفهوم دارای دو معناست، زیرا از یک طرف خودش حالتی از فکر است و از طرف دیگر تمثیل یک عین خارجی است. یک مفهوم در معنای اول صدق و کذب‌پذیر نیست». (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۵۴) «بر این اساس با نور طبیعی عقل یا چشم ذهن برای دکارت آشکار است که واقعیت و کمال علت باید بیشتر از واقعیت و کمال معلول باشد». (Arrington, 1999, p. 212) دکارت در این باره چنین می‌گوید: «اکنون با همان نور فطری روشن است که علت فاعلی و علت تامه دست کم باید به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد

«دانش باطنی فلسفی حکمی»

زیرا معلول واقعیت خود را جز از علت، از کجا می‌گیرد؟» (Ibid., p. 212). بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که دکارت با رجوع به محتوای خودآگاهی خویش (علم حضوری) با وضوح و تمایز به رابطه علیت پی برده است و با استفاده از مفهوم علیت به اثبات وجود خدا می‌پردازد. در حالی که درباره مفهوم خدا نیز همین رجوع در کار است. «دکارت برای اینکه جهان را دوباره سر جایش بگذارد تصور خدا را در محتویات خودآگاهی خودش کشف می‌کند و می‌گوید این تصور در میان همه تصورات بی‌همتاست». (مگی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۳) در واقع نحوه استدلال دکارت چنین است: از نظر وی تردیدی نیست که انسان تصویری از یک موجود کامل و نامتناهی دارد. با توجه به اصل فطری علیت، این تصور از کجا نشئت گرفته است؟ این تصور از خود انسان ناشی نمی‌شود، زیرا موجود شکاک و اندیشنده دقیقاً از ناکامل و متناهی بودن خود آگاهی دارد. موجود ناکامل و متناهی نمی‌تواند دلیل کافی برای وجود منشأ خود یعنی خدا داشته باشد. ما خود نمی‌توانیم خالق تصور کمال و نامتناهی باشیم؛ خود خدا آنها را در ما گذاشته است. چنان‌که ملاحظه می‌شود علم به نفس و همچنین اصل علیت به عنوان علوم بی‌واسطه و حضوری نقش اساسی در اثبات وجود خدا دارند و اثبات وجود خدا سنگ زیرین تمام فلسفه اوست. (دکارت، ۱۳۸۵، ص ۵۲-۵۳)

## ۵. از علم به نفس تا علم به جهان خارج

دکارت در کتاب *تأملات* با تکیه بر معیار وضوح و تمایز خود می‌گوید: چنان‌که از «قضیه می‌اندیشم پس هستم» آشکار است هیچ چیز به ذات من تعلق ندارد، جز اینکه من یک جوهر متفکر و غیرممتد هستم و نیز تصور واضح و متمایزی از بدن خود به عنوان یک شیء ممتد و غیرمتفکر دارم. چنان‌که خود وی تصریح می‌کند، در واقع نوعی علم حضوری منشأ این تصور از بدن و جوهر جسمانی به طور کلی است. قوای دیگری از قبیل قوه تغییر وضع، قوه قبول اشکال متفاوت و مانند اینها [را] در خویش مشاهده می‌کنم که درست مانند دو قوه نامبرده، بدون جوهری که به آن قیام داشته باشد قابل تصور نیستند ... کاملاً بدیهی است که این دو قوه اگر در واقع موجود باشند، باید به جوهری جسمانی یا دارای امتداد قیام داشته باشند نه جوهری عاقل، زیرا مفهوم واضح و متمایز اینها متضمن نوعی امتداد هست». (همان، ص ۱۰۰)

چنان‌که از عبارات مذکور آشکار می‌شود، دکارت با این استدلال پس از اثبات بدن به عنوان جوهر جسمانی و متمایز از نفس، جهان خارج را که متشکل از جواهر جسمانی است، ثابت می‌کند.

## ۶. نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که گذشت، می توان طرح کلی معرفت شناسی دکارت را چنین به تصویر کشید که قدم نخست و اساسی در معرفت شناسی وی علم حضوری به نفس است که در واقع مهم ترین رکن فلسفه اوست. قدم مهم بعدی او اثبات وجود خداست که بازگشت مفهوم خدا نیز در واقع به نوعی علم حضوری است. از طرف دیگر او برای اثبات وجود خدا به مفهوم علیت تکیه می کند که خود این مفهوم نیز ریشه در علمی حضوری دارد.

## فهرست منابع

۱. ارسطو، ۱۳۷۶، *مابعدالطبیعه*، شرف الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار.
۲. افلاطون، ۱۳۶۷، *دوره آثار*، محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ج/۲
۳. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۷۹، "علم حضوری در فلسفه اسلامی" در: *ذهن*، ش/۳
۴. دکارت، رنه، ۱۳۷۱، *اصول فلسفه*، منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، چاپ دوم.
۵. ———، ۱۳۶۱، *تأملات در فلسفه اولی*، احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۶. ———، ۱۳۸۵، *گفتار در روش راه بردن عقل*، محمدعلی فروغی، مشهد، مهر دامون، چاپ اول.
۷. شیرازی، صدرالدین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۰، *سیر حکمت در اروپا*، تهران زوار.
۹. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۵، *تاریخ فلسفه*، غلامرضا اعوانی، تهران، سروش، ج/۴.
۱۰. مگی، برایان، ۱۳۷۲، *فلاسفه بزرگ*، عزت الله فولادوند، تهران، خوارزمی.

11. Arrington, Robert L, 1999, *A Companion to the Philosophers*, Masschusettes, Blackwell, Malden.
12. Descartes, Rene, 1968, *Discourse on method and the Meditations*, England, Penguin books.
13. Dony, Wills, 1967, *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. by Harry G. Frankfurt, Notre Dam, Notre Dam University.
14. Gracia Jorge J., 2004, *The Classics of Western Philosophy*, Blackwell.
15. Joachim, Harold H., 1867, *Descartes Rules for Direction of the*

*Mind*, London, Estmidland Printing Company LTD.

16. Kung, Hans, 1996, *Does God Exist?*, London, Xpress Reprints SCM.
17. Nadler, Steven, 2008, *A Companion to Early Modern Philosophy*, Blackwell.



## تفاوت نقد سهروردی و سید عبدالأعلی سبزواری بر اصالت وجود صدرايي

مهدی افچنگی<sup>۱</sup>

یاسر سالاری<sup>۲</sup>

### چکیده

نظریه اصالت وجود که عمود مرکزی حکمت متعالیه به شمار می‌رود، تحولی شگرف در فلسفه اسلامی ایجاد کرد و به سرعت به عنوان نظریه غالب در اندیشه حکما پذیرفته شد. در مقابل اندیشمندانی نیز اصالت وجود را برنیتابیدند و در به چالش کشیدن آن کوشیدند. سهروردی و سید عبدالأعلی سبزواری از جمله منتقدان اصالت وجود و قائلان به اصالت ماهیت به شمار می‌آیند، که مبنا و روشی کاملاً متفاوت را برگزیده‌اند. سهروردی اگرچه از نظر زمانی قبل از ملاصدرا و نظریه اصالت وجود است، اما ادله متعددی که در اثبات مفهوم اعتباری بودن وجود آورده، او را در عداد منتقدان اصالت وجود قرار داده است. سید عبدالأعلی سبزواری هم با تحلیل و نقد قواعد و اصولی که در قول به اصالت وجود منشئیت دارند، مثل «استحاله جعل تألیفی بین ذات و ذاتیات» و «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیة و وجود» و همچنین انکار اصل سنخیت و اشتراک معنوی، صریحاً اصالت ماهیت را بر می‌گزیند. در واقع رویکرد سهروردی در قول به اصالت ماهیت رویکردی کاملاً مفهومی است، در حالی که رویکرد سید سبزواری در پذیرفتن اصالت ماهیت، نقد و تحلیل مبانی اصالت وجود است. مقاله حاضر بر آن است تا با تبیین رویکرد متفاوت سهروردی و سید سبزواری در نقد اصالت وجود، میزان صحت و کارآمدی ادله آنها را بررسی کند.

**کلیدواژه‌ها:** اصالت وجود، اصالت ماهیت، سنخیت، اشتراک، جعل.

---

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرگان.

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمان.

## ۱. مقدمه

مسئله اصالت وجود یا ماهیت قبل از ملاصدرا به صورتی که در آثار و تألیفات او دیده می‌شود، مطرح نبوده است. به عبارت دیگر، بانی حکمت متعالیه اولین کسی است که از اصالت وجود در مقابل ماهیت به صورت مشخص و در ضمن برهان و استدلال بحث می‌کند. مطهری معتقد است اولین کسی که پیش از ملاصدرا این مسئله را طرح کرده و به آن پرداخته، میرداماد است. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۹، ص ۶۰) اگرچه موضع حکما و اندیشمندان پس از ملاصدرا در قبال اصالت وجود معمولاً مشخص و معلوم است، اما انتساب حکمای سابق به اصالت وجود یا ماهیت به جهت برخی عباراتی است که در آثار آنها موافق یا مخالف اصالت وجود یا ماهیت یافت می‌شود، و البته به جهت وجود اختلاف در کلام آنها بین علما نیز در انتساب آنها به اصالت ماهیت یا وجود، اختلاف رخ داده است. مثلاً محمدحسین طباطبایی و ملاصدرا مشائیان را قائل به اصالت وجود می‌دانند (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۵) در حالی که حائری مازندرانی خلاف آن را معتقد است. (ر.ک.: حائری مازندرانی، بی تا، ج ۲، ص ۳۵۳)

به هر حال، بر حسب معروف، مشائیان منسوب به اصالت وجود (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۵) و اشراقیان و میرداماد - با اینکه گرایش‌های مشائی داشته - از قائلان به اصالت ماهیت شمرده شده‌اند. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹)

بدین ترتیب، سهروردی از قائلان به اصالت ماهیت و منکران اصالت وجود شناخته می‌شود. اهم جهت آن هم ادله‌ای است که وی در اعتباری بودن وجود ذکر می‌کند و واضح است که اعتباری بودن با اصالت سازگار نیست.

در آثار سهروردی عباراتی نیز یافت می‌شود که موهم اصالت وجود است (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۲۱، ۲۳۴، ج ۱، ص ۳۸، ج ۳، ص ۱۴۳ و ۱۹۱) اما چنان که گفتیم چون وی بر اعتباری بودن وجود برهان و استدلال ذکر می‌کند، از جمله منتقدین و منکرین اصالت وجود به شمار می‌آید؛ براهین و شبهاتی که به جهت دقت و سنگینی، ملاصدرا پاسخ به آنها را نتیجه توفیق و افاضه الهی می‌داند و آنها را از قوی‌ترین استدلال‌ها در قول به اعتباری بودن وجود می‌خواند. (ر.ک.: شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۰)

در حقیقت در میان تمام منکران و منتقدان اصالت وجود، رویکرد و ادله سهروردی در نفی اصالت وجود منحصر به فرد است. به عبارت دیگر، شاید بتوان گفت رویکرد و براهین انکار اصالت وجود در دو مبنای متفاوت قابل طرح، سنجش و ارزیابی است: یکی روش و رویکرد



سهروردی و دیگری مبنایی که غالب منتقدان اصالت وجود، نظیر ملارجبعلی تبریزی<sup>۱</sup> و قاضی سعید قمی<sup>۲</sup>، پس از ملاصدرا در پیش گرفتند و ادله آن متکی بر معارف قرآن و سنت است. سید سبزواری<sup>۳</sup> از جمله کسانی است که بر مبنای دوم به انکار اصالت وجود و پذیرش اصالت ماهیت می‌پردازد. اما اینکه ادله هر یک از این دو مینا و رویکرد متفاوت تا چه اندازه توانسته است نظریه اصالت وجود را به چالش بکشاند و کدام یک از این دو کارآیی بیشتری در این مقصود دارند و نیز اینکه پاسخ حکمت متعالیه به آنها چیست و تا چه اندازه در این امر توفیق داشته مسائلی است که سطور آتی آنها را روشن‌تر خواهد کرد.

## ۲. ادله سهروردی و پاسخ‌های ملاصدرا

سهروردی به مناسبت بحث از اعتبارات عقلی در آثار مختلف خود ادله متعددی در اثبات اعتباری بودن وجود می‌آورد. وی در این ادله درصدد اثبات آن است که وجود نمی‌تواند در خارج اصیل باشد، بلکه تنها اعتباری عقلی است و البته در این امر، وحدت، کثرت، شیئیت و نظیر اینها نیز با او همراه هستند. البته ملاصدرا نیز – که گویی برای او پاسخ به براهین و انتقادهای سهروردی جهت محکم کردن پایه‌های اصالت وجود از اهمیت خاصی برخوردار بوده است – در آثار متعدد خود به دفع و حلّ این ادله پرداخته است: از این رو طرح اشکال‌های سهروردی بر اصالت وجود، به عنوان منتقد، و پاسخ‌های ملاصدرا، از موضع مدافع، بیشتر و بهتر می‌تواند به

۱. ملا رجبعلی تبریزی از منتقدان اصالت وجود به شمار می‌رود. قائل به اشتراک لفظی است و سنخیت بین واجب و ممکن را هم قبول ندارد. علاوه بر اینها وجود ذهنی را نیز انکار می‌کند. در نتیجه وی از جمله حکمایی است که قائل به الاهیات سلبی و تنزیهی است. از آثار او می‌توان به *اصول آصفیه* یا *الأصل الاصلی*، رساله در *اثبات واجب*، *انوار جلیه* در شرح حدیث کمیل بن زیاد و چند کتاب دیگر اشاره کرد. (ر.ک.: ملا رجبعلی تبریزی، ۱۳۸۶، مقدمه، ص ۱-۲۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳، مقدمه، ص ۷۶)

۲. قاضی سعید قمی نیز مانند ملا رجبعلی تبریزی که استاد اوست قائل به اصالت ماهیت است و به جهت انکار سنخیت بین واجب و ممکن، قول به اشتراک لفظی صفات مشترک میان خدا و خلق، در ردیف منتقدان اصالت وجود قرار دارد. وی صریحاً اصالت را از ماهیت می‌داند و در مقام توصیف صفات خداوند حکیم کاملاً تنزیهی است. او عقاید خود را در ضمن کتاب‌هایی مثل *کلید بهشت*، *شرح توحید صدوق*، *اسرار الصنایع*، *الربعینیات*، *شرح حدیث العمامه* و چند کتاب دیگر آورده است. (قمی، ۱۳۶۲، مقدمه، ص ۱۰۳۸)

۳. سید عبدالأعلى سبزواری از فقها، فلاسفه و مفسران بزرگ معاصر و صاحب آثاری از قبیل تفسیر مواهب الرحمن در سی جلد، *مذهب الاحکام* در فقه (سی جلد)، *تهذیب الاصول*، *افاضة الباری فی نقص ما کتبہ الحکیم السبزواری و لباب المعارف* است. وی حکیمی تنزیهی است که اصالت ماهیت در مقابل وجود را برگزیده است. ضمناً به جهت پرهیز از تکرار نام کامل ایشان و نیز عدم خلط با حاج ملاهادی سبزواری که نزد ارباب معرفت به حاجی سبزواری و محقق سبزواری معروف است، از ایشان با عنوان سید سبزواری یاد می‌کنیم.

فهم نگاه سهروردی به اصالت وجود و نقد آن کمک کند.

### اشکال اول

سهروردی می‌گوید اگر وجود اصیل باشد (یا به تعبیر ایشان در خارج حاصل باشد) باید موجود باشد و چون موجود یعنی «ما له الوجود» پس «الوجود موجود» به این معناست که وجود، وجود دارد. حال نقل کلام می‌کنیم به وجود دوم (محمول) که اگر آن هم حقیقی و اصیل باشد باید موجود باشد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه دارد، پس باید وجود را اعتباری دانست. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲)

وی بر همین مبنا، یعنی این قاعده عقلی که «هر چیز که از فرض حصول آن تسلسل لازم آید اعتباری است» (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۶۸) مفاهیمی چون وحدت، کثرت و شئییت را هم اعتباری می‌داند.

### پاسخ اشکال اول

قضیه «الوجود موجود» با دیگر هلیات بسیطه متفاوت است. در دیگر هلیات بسیطه محمول «وجود» چیزی غیر از موضوع است و لذا حمل بر موضوع واسطه در عروض می‌خواهد، اما در قضیه «الوجود موجود» موجودیت وجود به خود اوست نه به محمولی جدای از او و دوئیتی بین آنها برقرار نیست.

ملاصدرا اشاره می‌کند که این پاسخ توهمی را به وجود می‌آورد که پس آیا هر وجودی به دلیل آنکه فی‌نفسه موجود است، واجب است؟ پاسخ آن است که «وجود به خودی خود موجود است» منافاتی با ممکن‌الوجود بودن آن ندارد. تفاوت تنها در این است که ضرورت وجودی واجب‌الوجود بالذات و ازلی است، و در مورد ممکن‌الوجود، وجود ضرورت بالغیر دارد. پس وجود در همه موجودات عین موجودیت آنهاست. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۰؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۰)

### اشکال دوم

موجود دو معنا دارد: اگر بر خود وجود حمل شود مقصود این است که آن وجود به معنی موجودیت است، و اگر بر ماهیت حمل شود مراد این است که آن شیء دارای وصف وجود است. در این صورت حمل وجود بر اشیاء مختلف به یک معنی نیست، در حالی که وجود معنای مشترک میان همه موجودات است. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۵؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲)

### پاسخ اشکال دوم

موجود در همه استعمالات به یک معنی است و تفاوت در مصادیق وجود است، نه در مفهوم وجود. بنابراین، اختلاف در مصادیق، تغییری در مفهوم وجود ایجاد نمی‌کند. چنان‌که کلمه «سفید» هم بر گچ و هم بر سفیدی صدق می‌کند؛ با این تفاوت که سفیدی به خودی خود سفید است و گچ به واسطه سفیدی، سفید است. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۱، طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۷)

### اشکال سوم

اگر وجود صفتی در ماهیات و امری خارجی باشد، ماهیت، موصوف و محل برای آن خواهد بود. در این صورت، محلی که صفتی را قبول می‌کند لازم است قبل از وصف موجود باشد. پس ماهیت قبل از وجود موجود خواهد بود. یعنی وجود ماهیت قبل از وجود آن خواهد بود و لازمه این امر تقدم شیء علی نفسه است. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۶، ج ۱، ص ۲۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۸۴)

### پاسخ اشکال سوم

وجود حقیقتی خارجی در اعیان است و به معنای آن نیست که ماهیت قابل و محل آن باشد، بلکه رابطه آنها یک رابطه اتحادی است و این ذهن انسان است که ماهیت را متصف به وجود می‌کند؛ نه آنکه در خارج، ماهیت امری غیر از وجود باشد و متصف به صفت وجود شود. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۳؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۲)

### اشکال چهارم

اگر وجود در خارج موجود باشد یا قبل از ماهیت موجود است که امری مستقل خواهد بود و صفت برای ماهیت نخواهد شد؛ یا پس از ماهیت موجود است که در این صورت ماهیت قبل از وجود موجود می‌شود و نیازمند وجود دیگری خواهد بود و تسلسل پیش می‌آید؛ و یا همراه هم به وجود می‌آیند نه به واسطه وجود، که در این صورت ماهیت نیازمند وجودی خواهد شد که آن را تحقق بخشد و باز تسلسل پیش می‌آید. پس وجود نمی‌تواند امری خارجی باشد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۳)

### پاسخ اشکال چهارم

چگونگی اتصاف ماهیت به وجود و اتحاد آنها با هم به این صورت است که در خارج فقط

یک شیء موجود است و آن وجود می‌باشد، اما در تحلیل عقلی، آن شیء خارجی به دلیل نقص و کمالاتی که دارد به وجود و ماهیت تجزیه می‌شود. بنابراین، وجود و ماهیت دو چیز نیستند که یکی مستقل از دیگری موجود شود و مقایسه گردد که آیا همراه هم می‌باشند یا یکی متقدم بر دیگری است، بلکه هر دو در خارج یک حقیقت‌اند. پس تمایز و دوئیت وجود و ماهیت تنها در ذهن است و در خارج و عالم اعیان اتحاد مصداقی دارند که وجود، اولاً و بالذات، و ماهیت، ثانیاً و بالعرض، موجود است. (همان)

#### اشکال پنجم

هنگامی که وجود را تصور می‌کنیم در تحقق و وجود آن تردید می‌کنیم، پس وجود امری زائد بر وجود است. وجود وجود هم همین مسئله را دارد که بعد از تصور آن، در تحقق و وجود آن تردید می‌کنیم. پس اگر وجود امری خارجی باشد گرفتار تسلسل خواهیم شد. بنابراین، وجود امری اعتباری است و در خارج موجود نیست. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۵، ج ۱، ص ۲۲؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۴)

#### پاسخ اشکال پنجم

بر مبنای اصالت وجود، آنچه در عالم خارج مصداق واقعیت اصیل است، حقیقت وجود است که به ذهن در نمی‌آید. آنچه به ذهن در می‌آید، مفهوم عام وجود است. پس در اصل حقیقت وجود که متن واقعیت بیرونی است، تردیدی در مقام تصور و عالم ذهن رخ نمی‌دهد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۲۴)

#### اشکال ششم

اگر وجود در عالم خارج موجود باشد، جوهر نیست بلکه کیف است، زیرا تعریف کیف بر آن صادق است. و اگر وجود کیف باشد، ماهیتی که موضوع آن است لازم است قبل از آن موجود باشد که مستلزم تسلسل است. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۵)

#### پاسخ اشکال ششم

وجود نه جوهر است نه عرض، زیرا این مفاهیم و عناوین از تقسیمات ماهیت است و حقیقت وجود اصلاً ماهیت نیست و جنس و فصل ندارد تا این عناوین بر آن صادق باشد، بلکه حقیقتی خارجی است. همه اعراض نیازمند موضوع‌اند ولی وجود نیازمند موضوع نیست، بلکه

خودش در خارج موجود است و عبارت از وجود ماهیت است نه آنکه وجودی باشد که عارضی بر ماهیت باشد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۳۴۲، ص ۲۵)

#### اشکال هفتم

اگر وجود حقیقتی خارجی و امری غیر از ماهیت باشد، با ماهیت نسبتی خواهد داشت، نسبت میان ماهیت و وجود هم موجودی از موجودات است، بنابراین نسبتی با ماهیت و نسبتی با وجود خواهد داشت، و این نسبت‌ها نسبتی با طرفین خود، در نتیجه تسلسل لازم می‌آید. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۵؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۱)

#### پاسخ اشکال هفتم

از آنجا که وجود و ماهیت دو چیز مستقل و خارجی نیستند، بلکه در خارج فقط یک شیء است و عقل است که آن را به وجود و ماهیت تحلیل می‌کند، پس نسبتی که میان ماهیت و وجود برقرار است فقط یک اعتبار عقلی است؛ یعنی عقل است که میان وجود و ماهیت نسبت برقرار می‌کند. اگر عقل نسبتی میان آنها در نظر نگیرد، نسبتی نخواهد بود و تسلسلی به وجود نخواهد آمد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۴۲، ص ۳۶)

#### بررسی اجمالی

آنچه مسلم است این است که ادله‌ای که سهروردی در اعتباریت وجود آورده، برای به کرسی نشاندن اصالت ماهیت در مقابل اصالت وجود نیست. بلکه باید گفت که اساساً این مسئله برای او مطرح نبوده است. زیرا وقتی به متن استدلال‌های سهروردی نگاه می‌کنیم روشن است که رویکرد و مبنای او رویکردی مفهومی است. به عبارتی اگرچه نتیجه ادله سهروردی انکار عینیت و اصالت وجود است — چنان‌که ملاصدرا در بخش پاسخ به شبهات اصالت وجود به آنها پاسخ می‌دهد — اما وی از طریق استدلال به اعتباری بودن مفهوم وجود و تشابه آن با مفاهیمی چون وحدت، امکان و شیئیت مطلقه به این مقصود می‌رسد. حتی اصول و قواعدی هم که با آنها به استدلال می‌پردازد بیان‌کننده این مسئله است. مثلاً وی در *تلویحات* پس از اقامه ادله مختلف می‌گوید: «هر چیزی که انواع آن به طور تسلسلی و مترادف تکرار پذیرد یک امر اعتباری است». (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶) و از طریق این قاعده وجود، وحدت، شیئیت، امکان، وجوب و امثال اینها را اعتباری می‌داند؛ و یا در *المقاومات* به صورت دیگری اعتباری بودن وجود را استنباط می‌کند: «وجود بر امور مختلف حمل می‌گردد و چیزی که بر امور مختلف قابل حمل

باشد، عین هیچ یک از آن امور نیست. پس وجود وصفی اعتباری است که زائد بر امور می‌باشد». (همان، ص ۱۶۸)

بدین ترتیب سهروردی در پی آن است تا با تمایز قائل شدن میان مفاهیم اعتباری و مفاهیم ماهوی، با ارائه ملاک اعتباری بودن مفهوم به عنوان چیزی که تحققش در خارج مستلزم تسلسل است، بر اعتباری بودن وجود استدلال کند. (ر.ک.: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۵) و از این جهت می‌توان گفت وی تنها کسی است که با این مبنا انکار عینیت و اصالت وجود را مد نظر قرار داده است.

نکته دیگری که در برهان آوری سهروردی جلب نظر می‌کند این است که تأکید بر چگونگی استعمال لفظ و حمل وجود بر امور باعث شده تا نتیجه این ادله عدم توجه و تمایز میان مفهوم و مصداق باشد، که البته ناخواسته منجر به اعتراف به چیزی می‌شود که عین سخن قائلان به اصالت وجود است. مثلاً آنجا که می‌گوید: «موجود دو معنا دارد، اگر بر خود وجود حمل شود مقصود این است که وجود عین موجودیت است و اگر به ماهیات حمل شود مراد این است که آن شیء دارای وصف وجود است، پس حمل وجود بر اشیاء مختلف به یک معنی نیست، در حالی که وجود معنای مشترک میان تمام موجودات است». (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷؛ شیرازی، ۱۳۴۲، ص ۲۰) در واقع تصدیق به این است که مفهوم وجود میان امور مختلف مشترک معنوی است و این از جمله اصول ثابت نزد قائلان به اصالت وجود است. و چنان که ملاصدرا می‌گوید ریشه اشتباه سهروردی خلط بین مفهوم و مصداق است. آنچه تفاوت دارد مصادیق وجود است و اختلاف در مصادیق، اختلاف در مفهوم را نتیجه نمی‌دهد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۷)

به علاوه، اگرچه اهتمام به تمایز و تبیین و تفکیک مفاهیم اعتباری از مفاهیم ماهوی از ابتکارات سهروردی است، (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۵) اما یکی دیگر از نکاتی که در براهین وی دیده می‌شود، عدم تمایز میان معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی است،<sup>۱</sup> هرچند

۱. معقولات یعنی معانی کلی‌ای که در عقل انسان است، در تقسیم اولی به دو قسم تقسیم می‌شوند: معقولات اولی، معقولات ثانیه. معقولات اولی یا اولیه، معانی‌ای هستند که صورت مستقیم اشیاء در ذهن هستند، منتهی به وصف کلیت؛ و به عبارت دیگر ماهیت اشیاء هستند در ذهن. معقولات ثانیه برخلاف معقولات اولی صورت انعکاس اعیان در ذهن نیستند. یعنی از صورت اشیائی که در خارج است در ذهن منعکس نشده‌اند. این دسته از معقولات خود دو قسم‌اند: معقولات ثانیه منطقی و معقولات ثانیه فلسفی. معقولات ثانیه منطقی اساساً ذهنی محض هستند، یعنی مصداق‌هایشان فقط در ظرف ذهن است. معانی‌ای مثل کلیت، جزئیت، موضوع، محمول و امثال اینها. معقولات ثانیه فلسفی ظرف صدقشان در خارج است. (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۶۸)

تمایز بین این دو به آن صورت در آن زمان مطرح نبوده است؛ نکته‌ای که در استدلال ذیل به خوبی واضح است: «صفات تقسیم می‌شوند به صفاتی که وجودی هم در ذهن و هم در عین دارند مثل سفیدی، و صفاتی که ماهیات به آنها متصف می‌شوند، اما وجودی جز در ذهن ندارند، بلکه وجود عینی آنها عین وجودشان در ذهن است. مثل نوعیت که محمول بر انسان است و جزئیت که محمول بر زید است. پس از قول "زید جزئی در اعیان است" نتیجه نمی‌شود که جزئیت صورتی در عالم عین دارد که قائم به زید است. و نیز شیئیت، امکان، وجوب، وحدت، وجود و امثال اینها اینگونه‌اند. پس همچنان که لازم نمی‌آید جزئیت صورت و ماهیتی زائد بر شیء در اعیان باشد، از اینکه شیء ممکن یا موجود باشد لازم نمی‌آید که امکان و وجود در اعیان باشند، پس هیچ‌یک از اینها در خارج ذهن تحقق ندارند». (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۷۱)

به هر حال مبنای سهروردی در قول به اعتباری بودن وجود، هم به جهت منشأ آن، به این معنی که با برخی از عبارات خود وی که صریحاً دال بر اصالت وجود است تعارض دارد؛ و هم به جهت ایراداتی که بر آن وارد است، کارآمدی لازم را برای نقد اصالت وجود ندارد، تا آنجا که برخی از علما معتقدند اصولی که سهروردی به آنها معتقد است کاملاً با اصالت وجود سازگار است. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۱)

### ۳. سبزواری و اصالت وجود

موضع انکار اصالت وجود که نزد سهروردی از طریق توجه به مفهوم موجود، استعمال لفظ و حمل وجود بر امور مختلف، به قول به اعتباریت وجود انجامید، نزد سبزواری به گونه‌ای دیگر و بر مبنایی متفاوت شکل گرفته است. سبزواری به خلاف غالب حکما معتقد است اصل سنخیت بین علت و معلول در واجب و ممکن منتفی است و این دو به هیچ عنوان سنخیتی با هم ندارند. زیرا بین فقیر محض و ممکن بالذات با غنی مطلق و واجب بالذات هیچ‌گونه مسانختی نیست. (ر.ک.: سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۷۳)

از آنجا که نظریه اصالت وجود نزد حکمای متعالیه در نتیجه تسلیم به اصل سنخیت بین علت و معلول، اشتراک معنوی و تشکیک وجود است، لذا نفی و طرد این اصول و قواعد انکار اصالت وجود را در پی دارد. به علاوه، همچنان که تمام فلاسفه معترف‌اند عقل انسان قادر به شناخت کُنه ذات خداوند نیست؛ بنابراین، چگونه می‌تواند با قاطعیت حکم به سنخیت او با ممکنات کند. (همان، ج ۱۳، ص ۴۳) در کنار این ادله نقل، یعنی قرآن و سنت، هم صراحت بر نفی

سنخیت بین خالق و خلق دارد.<sup>۱</sup> بنابراین، آنچه فلاسفه در باب اصل سنخیت بیان کرده‌اند در علل طبیعی جاری است و قیاس خالق به آنها صریحاً باطل است، زیرا ذات مقدس الهی و فعلش موضوعاً و تخصصاً از قاعده سنخیت خارج است». (همان)

مراد سبزواری این است که وصف خداوند متعال به خالق حاوی این نکته است که او خالق سنخیت بین ممکنات است، پس چگونه خود تحت آن قرار گیرد؟ به عبارت دیگر، خداوند اصل سنخیت را برای انتظام علل و معالیل امکانی در نظام ممکنات ایجاد کرده است، پس اصل سنخیت فعل خداوند در هستی است و معقول نیست که خداوند تحت فعل خود قرار گیرد. پس می‌توان گفت که از نظر سبزواری تأثیر دو گونه است: یکی علیتی که میان ممکنات و مخلوقات برقرار است و ضرورتاً تابع اصل سنخیت است. آن گونه که انسان، انسان می‌زاید و حیوان، حیوان، و یا گندم از گندم بروید، جو ز جو. و دیگری علیت در مورد خداوند متعال است که از آن به خالقیت تعبیر می‌شود و خارج از قاعده سنخیت است. به بیان روشن‌تر، رابطه خدا و مخلوقات رابطه خالقیت و مخلوقیت است، نه رابطه علیت و معلولیت معروف که بین اسباب و مسببات امکانی برقرار است.

اولین نتیجه و لازمه طرد و نفی سنخیت بین واجب و ممکن قول به اشتراک لفظی وجود است، چراکه با قول به پذیرش سنخیت، حقیقت وجود در واجب و ممکن یکی خواهد بود. حاجی سبزواری در شرح منظومه قول به اشتراک لفظی را از طرف برخی از متکلمین نتیجه نپذیرفتن اصل سنخیت می‌داند و می‌گوید: «چون اینها این اصل مسلم را نپذیرفته‌اند، اشتراک معنوی وجود را نفی کرده‌اند، در حالی که این حرف درست نیست چون منجر به تعطیل می‌شود؛ یا تعطیل عقل اگر بگوییم نمی‌فهمیم، و یا تعطیل هستی از مبدأ اگر بگوییم اشتراک لفظی است؛ چراکه اگر معنی وجود در واجب و ممکن متفاوت باشد، مقابل آن است و مقابل وجود عدم است».

سید سبزواری معتقد است اطلاق کلمه «واحد» بر خداوند، واحد از جمیع جهات است، پس نباید خداوند در هیچ چیزی و به هیچ جهتی از جهات در چیزی با غیر خود مشترک باشد. حتی اشتراک در مفهوم وجود نیز معنا ندارد. بنابراین، هرچه بر خداوند اطلاق می‌شود، هیچ کس داخل در آن نیست و هیچ کس در آن چیز شبیه او نیست. (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۰۸) به نظر

۱. تمام آیاتی که در قرآن کریم بر خداوند متعال اطلاق «رب» و «خالق» می‌کنند، بر تباین خدا و خلق دلالت دارند. مثل «الحمد لله رب العالمین»، «هو الله خالق کل شیء». همچنین در سنت هم احادیث فراوانی هست که بر این مقصد دلالت دارد، مثلاً «الذی بان من الخلق فلا شیء کمثله»، و «و لا لهُ مثلٌ فیعرف بمثله».



می‌رسد از این کلام نمی‌توان به راحتی گذشت. زیرا، اگر ما بر خداوند اطلاق وحدت می‌کنیم و او را واحد به وحدتِ حقه حقیقیه می‌دانیم، لازمه واحد بودن به این معنی این است که خداوند هیچ جهت اشتراکی به هیچ وجهی با هیچ چیزی نداشته باشد. با وجود این، اگر وجود و صفات تابع آن بین خداوند و ممکنات مشترک باشد، آیا این خلف نیست؟ خصوصاً با نظر به مساوحت وحدت با وجود بر مبنای حکمت متعالیه و اینکه وحدت حقیقیه تنها از آن خداوند است.

کلام ائمه نیز به اشتراک لفظی و سایر صفات مشترک بین خدا و خلق اشاره دارد. مثلاً در توحید صدوق از امام رضا (ع) خبری طویل در بیان صفات خدا نقل شده است که ایشان هنگام بیان معنی سمع و بصر و قدرت فرمودند: «فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنی» که دلالت این کلام بر اشتراک لفظی صریح است و جایی برای تأویل باقی نمی‌گذارد. (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۱۴)

واضح است که انکار سنخیت بین واجب و ممکن، اشتراک لفظی صفات مشترک بین خدا و خلق را نتیجه می‌دهد. پس از نظر سید سبزواری همچنان که سنخیت میان علل و معلول امکانی برقرار است، وجود نیز در تمام موجودات امکانی، مشترک معنوی است. بر همین اساس، تشکیک هم تنها میان ممکنات برقرار است و خداوند واجب‌الوجود از مقوله تشکیک خارج است؛ چون مقتضای تشکیک آن است که حقیقت وجود یکی باشد و مراتب آن متفاوت، حال آنکه گفتیم خداوند با مخلوقات تباین ذاتی دارد.

به این ترتیب آنچه در حکمت متعالیه از جمله مبانی اصالت وجود به شمار می‌رود، از نظر سبزواری مخدوش و ناپذیرفتنی است، در نتیجه اصالت وجود هم که نتیجه این اصول و مبانی است صحیح نیست. وی می‌گوید، علاوه بر آنچه در باب اصل سنخیت و اشتراک معنوی گذشت، منشأ قول به اصالت وجود را در دو اصل باید جست‌وجو کرد.

**اصل اول:** بین فلاسفه شایع است که ذاتی غیر قابل تغییر و تبدیل است و این از قواعد مسلم بین آنهاست. کلامشان هم شامل هر دو قسم ذاتی می‌شود؛ یعنی آنچه داخل در ذات است مثل جنس و فصل (ذاتی باب ایساغوجی) و آنچه خارج از ذات است و لازم ذات، مثل زوجیت برای چهار (ذاتی باب برهان). در کلمات ابن سینا هم زیاد تکرار شده است که خداوند زردآلو را زردآلو نکرد، بلکه ایجاد کرد. و اصل این قاعده برمی‌گردد به این اصل که جعل تألیفی بین ذات و ذاتیات و لوازم آن ممکن نیست و با آوردن استدلال، شواهد و مؤیدات بحث را در آن طولانی کرده‌اند. (ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۰۹) از جمله فلاسفه چنین استدلال کرده‌اند: ثبوت شیء برای نفسش ضروری و سلبش متمنع است. پس در این حال جعل تألیفی موضوعیتی ندارد، زیرا مناط

جعل امکان است نه ضرورت، خواه ضرورت وجود باشد یا ضرورت عدم. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۹۷؛ زنوزی، ۱۳۹۷، ص ۲۰۱)

اشکال مخدوش است به اینکه محل قاعده «ثبوت شیء برای نفسش ضروری و سلبش ممتنع است» بعد از جعل و تحقق است، اما قبل از جعل و تحقق چیزی جز عدم محض نیست و ثبوت و عدم نسبت به شیء مساوی است و مشهود است که شیء از جهت ذاتش «لیس» و از جهت علتش «ایس» است. پس جایی برای این قاعده نیست، هرچند فلاسفه سخن را در آن به اطناب رسانده‌اند. (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۰۹)

وی پس از مناقشه در استدلال حکما می‌گوید: «این مسئله جداً مشکل است و فلاسفه در مواضع متعدد مانند اصالت وجود در تحقق و جعل، و ربط حادث به قدیم از آن بحث کرده‌اند؛ و مفری از آن نیست مگر به آنچه از ائمه دین در مورد قدرت ازلیه الهی که به تذویتی ذوات و خروج آنها از عدم به وجود تعلق گرفته است، ظاهر شود». (همان، ص ۱۷۵) در موضعی دیگر پس از بیان قاعده و توضیح آن می‌گوید: «حق این است که گفته شود؛ اگر هم قاعده فی الجمله صحیح باشد، نسبت به جعل و قدرت امکانی است. آن هم به این جهت که مورد فهم و ادراک بشری است. اما اینکه نسبت به قدرت ازلی صحیح باشد، نهایت درک عقول بشری همانا نفی عجز از خداوند متعال است، چنان‌که در حدیث آمده است پس خداوند قادر است، یعنی اینکه هیچ چیز او را عاجز نمی‌کند». (همان)

اگرچه این بیان سبزواری مبین نظر وی در الاهیات سلبی و تنزیه خداوند است، اما استفاده آن در بحث حاضر این است که، محال بودن جعل تألیفی نسبت به قدرت امکانی است، و چه بسا نسبت به قدرت خداوند ممکن باشد. بنابراین، قیاس آنچه ما درک می‌کنیم، نیست مگر تحدید قدرت خداوند به آنچه ما درک می‌کنیم و این منافی عمومیت قدرت خداوند از هر جهت است.

به نظر سبزواری «احادیث معصوم (ع) نیز چنین مضمونی را در خود داراست، مثلاً «هو الَّذِي أَيْنَ الْأَيْنِ وَ كَيْفَ الْكَيْفِ»، «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَجَسَّمُ الْأَجْسَامِ وَ مَوْجِدُهَا» و نیز در برخی از کلمات فلاسفه مقدم یونان هست که مبدأ و قیوم مطلق «مذوّت ذوات» و جاعل آنهاست و قدرت کامل ازلی به آنها تعلق می‌گیرد». (ر.ک.: سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۰)

ممکن است اعتراض شود که محال بودن جعل تألیفی ثابت است و قدرت خداوند هم به محال تعلق نمی‌گیرد. پس باید آنچه را از احادیث در این مضامین آمده است تأویل کرد. جواب این است که اگر استحاله از بدیهیات اولیه باشد چاره‌ای جز تأویل نیست، آن‌گونه که در حدیث، قرار دادن دنیا در تخم مرغ وارد شده است. اما اگر از نظریات است، قابل بحث و جدال است و

قدرت خداوند فوق تمام آنهاست. (همان) پس محال بودن جعل تألیفی نسبت به ممکن و قوای ممکنات است، نه نسبت به قدرت قهاریه خداوند که فوق تمام قدرت‌هاست. بنابراین، جایی برای جدال نیست. (همان، ج ۵، ص ۲۶۹)

**اصل دوم:** که منشأ و مبنای اصالت وجود است، قاعده معروف «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیة و وجود» است.<sup>۱</sup> تمام فلاسفه اتفاق نظر دارند که ما سوی الله مرکب از ماهیت و وجود است، بدون تفاوت میان مجردات و مادیات با تمام مراتبی که در آنها هست. حاجی سبزواری در ابتدای بحث اصالت وجود می‌گوید: «بدان که هر ممکنی زوجی ترکیبی است از وجود و ماهیت و مراد از ماهیت آن است که به کلی طبیعی معروف است و در جواب ما هو می‌آید». (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۸۱) محمدحسین طباطبایی هم می‌گوید: «موضوع امکان ماهیت است، چون شیء متصف به عدم ضرورت وجود و عدم نمی‌شود مگر اینکه ذاتش خالی از وجود و عدم باشد و این چیزی جز ماهیت من حیث هی نیست. پس هر ممکنی دارای ماهیت است، و از این بیان معنای قول «هر ممکنی زوجی ترکیبی است، ماهیتی دارد و وجودی، روشن می‌شود». (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۵۷)

سبزواری ضمن توضیح مفاد این قاعده و اینکه از سرچشمه‌های اصالت وجود است و نزد فلاسفه از قواعد مسلم به شمار می‌آید، می‌گوید: «اما آنچه از سنت مقدس ظاهر است اصالت ماهیت است، چه در تحقق و چه در جعل. به این معنی که خداوند مذوت ذات است و مُفیض وجود به آنها، نه به معنی تشریک بلکه به معنی ترتب دقتی عقلی و به برخی از اکابر اهل دقت و تحقیق منسوب است که رساله‌ای مستقل در آن وضع کرده‌اند».<sup>۲</sup> (سبزواری، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۲۴۶) در جای دیگر این نظر را به اساتیدش منسوب می‌کند و می‌گوید: «ذات (ماهیت) به جعل مرکب جعل شده است. یعنی ذات موجود شده و جواهر متجوهر. پس اشیاء به تمام آن ذات و صفاتی که دارند متعلق جعل واقع شده‌اند. از قول خداوند «ان الله على كل شيء قدير» و آیات دیگر هم استفاده می‌شود که تمام اشیاء به تمام ذات و صفاتشان مجعول خداوند هستند». (همان، ج ۵، ص ۲۶۹)

همچنین فطرت مستقیم دال بر اصالت ماهیت است. فطرت سلیم معترف است که اشیای

۱. واضع این قاعده ابن‌سیناست، اگرچه خود او به آن تصریح نکرده است. اما تفکیکی که او در آثارش بین وجود و ماهیت ممکن طرح کرده است منشأ پیدایش چنین اصلی گردید. (ذبیحی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۶)  
۲. بر نگارنده مجهول است که منظور سید سبزواری از اکابر فلاسفه، که در اصالت ماهیت رساله نوشته‌اند، چه کسی است؟

خارجی مثل آسمان، زمین، درخت، انسان، سنگ و ... در خارج موجودند و وجود حقیقتاً منسوب به آنهاست، نه اینکه تحقق اولاً و بالذات وجود باشد و وجود این واسطه در عروض به ماهیت بوده و از این رو وجود مجازاً به ماهیت منسوب باشد. چنان که آنان که قائل به اصالت وجودند این گونه می‌گویند. (همان، ج ۱۳، ص ۴۴)

توضیح اینکه وقتی به پیرامون خود نگاه می‌کنیم قضایا و تصدیق‌هایی برای ما حاصل می‌شود، مانند: درخت موجود است، انسان موجود است. یعنی ادراک می‌کنیم که انسان، درخت و آب در خارج موجودند. از ظاهر قضیه - آنچه همه ما ابتدائاً می‌فهمیم - این است که انسان، درخت و آب، اصل بوده و وجود منسوب به آنهاست. اما طرفداران اصالت وجود می‌گویند حقیقت امر در این قضایا عکس بوده است، به این معنی که اصل قضیه به این صورت بوده است: «موجود انسان است»، «موجود درخت است»، «موجود آب است» که البته به جهت مأنوس بودن ما با ماهیات، عقل قضایا را به صورت عکس‌الحمل استفاده می‌کند و جای موضوع و محمول را عوض می‌کند و می‌گوید: انسان موجود است یا درخت موجود است؛ و گر نه آنچه تحقق دارد و اصیل است وجود است، و ماهیت که انسان، آب، درخت، آسمان و سنگ است تابع اوست. (ر.ک.: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۰)

اما از نظر سید سبزواری نه تنها این تصدیق‌ها از باب عکس‌الحمل نیست، بلکه کاملاً موافق فطرت است. به این معنی که آنچه در خارج تحقق یافته و مورد جعل واقع شده، ماهیات و ذوات با تمام صفات و وجودشان است. بنابراین، خداوند انسان آفرید، درخت آفرید، سنگ آفرید، آب آفرید و آسمان آفرید، نه اینکه وجود بیافریند و بعد ما از حدود آن ماهیات را انتزاع کنیم تا بگوییم وجود اصیل است و ماهیات چیزی نیستند جز حدود وجود.

بدین ترتیب سید سبزواری با تکیه بر فطرت و نقل، قول به اصالت وجود را نپذیرفته و قائل به اصالت ماهیت می‌شود. پس می‌توان اصالت ماهیت را نتیجه انکار سنخیت بین واجب و ممکن، نفی اشتراک معنوی وجود بین خدا و خلق، فطرت و نقل که البته مبنای غالب سبزواری در مباحث عقلی‌اش است، دانست.

#### ۴. مقایسه و تحلیل

شاید مهم‌ترین تفاوت میان چگونگی برخورد سهروردی و سید سبزواری با اصالت وجود همان است که مسئله در زمان سهروردی درست تنقیح نشده بود، بلکه اصلاً اختلاف بین حکما در اینکه وجود اصیل است یا ماهیت، نبوده است. آنچه از لابه‌لای آثار سهروردی در قول به اعتباری بودن وجود و آوردن استدلال‌های مختلف در اثبات آن فهمیده می‌شود این است که

اساساً بحث وی اصالت وجود یا ماهیت نبوده است، بلکه چنان که شارح حکمه / الاثرقی می گوید دلیل اصلی این موضع گیری، کلام مشائیان در مورد وجود بوده که آن را، هم در خارج و هم در ذهن، زائد بر ماهیت می دانستند و سهروردی این نظر را قبول نداشت. (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۰)

دقیقاً به همین دلیل است که در کتاب /المشارع و /المطارحات بحث اعتبارات عقلی را با ذکر عقاید مختلف در چگونگی رابطه وجود و ماهیت آغاز می کند. وی می گوید: «دسته ای معتقدند که مفاهیمی چون وجود، وحدت، امکان و نظایر اینها زائد بر اشیاء اند و در خارج واقعیت عینی دارند. گروهی معتقدند که اگرچه اینها زائد بر ماهیات هستند، اما از صورت عینی برخوردار نیستند و بالأخره دسته ای هم زائد بودن این مفاهیم را هم در ذهن و هم در عین نفی و انکار می کنند». (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴۲)

نظر اول دیدگاه مشائیان است که سهروردی نمی پذیرد و با رد دلایل و براهین آنها به نظر دوم قائل می شود. یعنی اینکه مفاهیم وجود، امکان، وجوب، وحدت و ... تنها اعتبارات عقلی اند و فقط در ذهن زائد بر ماهیات هستند و هیچ صورت عینی ای ندارند. (همان، ص ۳۴۴-۳۴۹)

ملاصدرا به این مطلب واقف بوده است و وقتی می خواهد به یکی از اشکال های سهروردی بر عینیت وجود پاسخ دهد می گوید که سخن وی برگرفته از کلام مشاء و در واقع معارضه با خود آنهاست. زیرا، مشاء برای اثبات زیادت وجود بر ماهیت در خارج به این صورت دلیل آورده اند که وقتی ماهیت را تصور می کنیم هنوز در وجود آن شک داریم، پس معلوم می شود که وجود غیر از ماهیت است و گرنه با تصور ماهیت شکی در وجود آن باقی نمی ماند، چنان که با تصور انسان شکی در حیوانیت و نطق او نیست. سهروردی در معارضه با اینها می گوید وقتی وجودی را تصور کنیم مثل وجود عنقاء هنوز در موجود بودن آن شک داریم و این نشان می دهد که تحقق خارجی باید امری زائد بر وجود باشد. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۱۷)

سهروردی هر جایی که بحث از اعتبارات عقلی را مطرح می کند در واقع موضعش در قبال مسئله زیادت وجود بر ماهیت را بیان می کند، هرچند نتیجه آن نفی عینیت و اصالت وجود باشد. قطب الدین شیرازی شارح حکمه / الاثرقی شرح اعتبارات عقلی را چنین شروع می کند: «فی نزاع بین اتباع المشائین الذاهبین الی ان وجود الماهیات زائد علیها فی الاعیان و بین مخالفهم الصائرين الی انه یزید علیها فی الأذهان لا فی الاعیان» (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۰)

معنای این جمله این است که اصلاً بحث از اعتبارات عقلی عبارت است از مسئله نزاع سهروردی با مشائیان در زیادت وجود بر ماهیت. پس در واقع ادله سهروردی، ادله ای است برای اثبات اینکه وجود زائد بر ماهیت است تنها در ذهن و آنچه مشائیان در زیادت وجود بر ماهیت هم در ذهن و

هم در خارج می‌گویند، درست نیست.

بر این اساس، آن‌گونه که شارح عبارات/سفار می‌گوید؛ اعتباری بودن مفهوم وجود با اصیل بودن حقیقت آن منافات ندارد؛ یعنی می‌توان فرض کرد در خارج یک هستی عینی وجود دارد که از طریق مفاهیم نمی‌توان آن را شناخت و تنها آنچه می‌شناسیم و برای ما بدیهی است یک مفهوم عام عقلی است که به واسطه آن به حقیقتی که ماوراء عالم مفاهیم است و در دسترس ادراک عقلانی نیست، اشاره می‌کند. (ر.ک.: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۵۰)

مراد اینکه، بعید نیست سهروردی ضمن اینکه بر اعتباری بودن مفهوم وجود استدلال می‌کند به هستی صرف و حقیقت محض و خارجیت هستی نیز معتقد باشد؛ چنان که در واقع هم در آثار او عبارات فراوانی یافت می‌شود که کاملاً هماهنگ و سازگار با مواضع اصالت وجود است. مثلاً اینکه او در باب واجب‌الوجود معتقد است ماهیتی و رای وجود ندارد، به گونه‌ای که عقل بتواند او را به دو امر تحلیل کند، زیرا او صرف‌الوجود است. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵) و یا چنان که ملاصدرا به او اشکال می‌کند، نفس و مافوق آنها را اثبات محض می‌داند و برای آنها قائل به ماهیت نیست (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱) یا، واجب‌الوجود محض وجود است پس واجبی غیر او نیست تا یکی از آنها وجود باشد و زائدی. (ر.ک.: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۲۱)

مشکل آنجاست که اگر از تعارض این سخنان و عبارات بسیار دیگری که هماهنگ با اصالت وجود است با ادله سهروردی بر اعتباری بودن مفهوم وجود، به دلیلی که سابقاً ذکر شد، بگذریم، این تعارض با تصریح او به مجعول بودن ماهیت دوباره در کلام سهروردی ظاهر می‌شود. وی می‌گوید: «چون معلوم شد که وجود اعتباری عقلی است پس آنچه از طرف علت فیاض به شیء داده می‌شود، هویت اوست، نه وجودش». (همان، ص ۱۸۶) پس آنچه از علت فیاض به شیء عطا می‌شود، هویت او یعنی ذات و حقیقتش بنا بر رأی اشراقیان است، نه وجودش چنان که رأی مشائیان است. زیرا، وجود اعتباری عقلی است که هویتی در خارج ندارد تا آن را به وجود آورد. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۹۹)

پرسش این است که با توجه به سخنانی که از سهروردی در موافقت با اصالت وجود به جای مانده و یا مطالبی که درباره نور بیان کرده و ملاصدرا می‌گوید، همان چیزهایی است که ما در مورد وجود معتقدیم (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۶۴)، آیا واقعاً وی درصدد انکار مجعول بودن وجود بوده است؟ یا اینکه عامل دیگری منجر به این موضع‌گیری شده است؟

برخی از پژوهشگران معتقدند در زمان سهروردی قول به اینکه ماهیات منفک از وجود تقرر دارند، شایع و رایج بوده است. در چنین شرایطی اگر کسی به مجعول بودن وجود قائل می‌شد،

معنی آن این بود که ماهیات در تقرر خود از جاعل بی‌نیاز باشند که مستلزم پذیرش ثابتات ازلیه بود. سهروردی با اعتراف به مجعول بودن ماهیت، قول به ثابتات اولیه را مردود دانست و این عقیده را متزلزل ساخت. پس با توجه به اینکه نظریه سهروردی در شرایط خاصی ابراز شده این نظریه می‌تواند با تغییر شرایط تغییر کند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۶۵۹ و ۶۶۰)

به نظر می‌رسد، گرچه بیان فوق می‌تواند توجیه خوبی در رأی سهروردی باشد، اما شاید همان چیزی که از کلام خود سهروردی و شارح حکمه/الأسراق فهمیده می‌شود به صواب نزدیک‌تر باشد. یعنی اینکه بحث اعتبارات عقلی به هر جهتی و دلیلی در اندیشه سهروردی به وجود آمده باشد، چون او با براهین و ادله مختلف ثابت می‌کند که وجود مثل وحدت، وجوب و حتی جزئیت، نوعیت و ... اعتبار عقلی محض است (معقول ثانی منطقی) – فارغ از اینکه ادله چقدر محکم و درست است – نتیجه آن، حتی اگر با برخی از معتقدات دیگر او تعارض داشته باشد این است که وجود عینیت ندارد، پس در عالم عین تنها ماهیت است، پس مجعول هم همان ماهیت است. از این رو، می‌توان گفت قول به مجعول بودن ماهیت با یک واسطه در اثر نزاع سهروردی با مشائیان در زیادت وجود بر ماهیت شکل گرفته است.

بر خلاف سهروردی که انکارش نه به جهت موضع‌گیری مستقیم در برابر اصالت وجود، که نتیجه نزاعش با مشائیان در زیادت وجود بر ماهیت است سید عبدالأعلی سبزواری، با رویکردی خاص مبتنی بر نقل، در برابر اصالت وجود و اصولی که پایه‌های آن به شمار می‌روند، موضع‌گیری می‌کند. سهروردی زیادت وجود بر ماهیت در خارج را بر نمی‌تابد، ولی سید سبزواری نتایج و لوازمی را که بر قول به سنخیت میان خدا و خلق و اشتراک معنوی وجود در واجب و ممکن و در نتیجه اصالت وجود مترتب می‌شود، نمی‌تواند بپذیرد.

نکته اینجاست که از این مناقشه‌ها به راحتی نمی‌توان گذشت، چراکه او در این اصول و مبانی تا صادر اول با حکمای متعالیه و سایر فلاسفه موافق است. پس محل نزاع واجب و ممکن است و از این جهت نگارنده احتمال می‌دهد خلطی واقع شده باشد و آن اینکه عبارات حکما در تبیین این اصول معمولاً به این صورت بوده است که توجه آنان بیشتر معطوف به تمام موجودات بوده است نه خصوص واجب و ممکن؛ از این رو، تمایز، اختلاف و تقابل واجب و ممکن دقیق مورد نظر قرار نمی‌گرفته و حکمی که به صورت کلی ابتدائاً در مورد موجودات – بدون توجه به وجوب یا امکان – صادر می‌شده، به واجب هم نسبت داده می‌شده است. مثلاً در مورد سنخیت زنوزی می‌گوید: «اتلاف حقیقی و مناسبت ذاتی میان اشیاء در صورتی می‌تواند تحقق داشته باشد که علیت و معلولیت میان آنها ثابت باشد، یا اینکه هر دو معلول علت دیگری باشند، حال

آنکه علت نسبت به معلول خود غنی بالذات و معلول نسبت به علت خود فقیر بالذات است و فقر و غنا دو طرف تقابل‌اند، و این نقلی است عجیب که فهمش سلامتِ ذهن و تَلَطُّفِ سِرِّ می‌خواهد». (زنوزی، ۱۳۹۷، ص ۱۷۵)

می‌توان گفت وی چون غنای ذاتی علت را فی حد نفسه نسبت به معلول و نیز فقر محض را فی حد نفسه نسبت به علت تبیین کرده، قائل به ارتباط و سنخیت بین طرفین شده است. در حالی که باید توجه داشت واجب تعالی غنی محض است، اگرچه معلولی از او صادر نشود. بنابراین، این پرسش باقی است که اگر غنای مطلق و فقر محض دو طرف تناقض‌اند، چگونه بین آنها سنخیت برقرار است؟ با فرض تناقض چگونه چنین چیزی امکان دارد؟

در بحث اشتراک معنوی، قائلان به اشتراک معنوی اگرچه اشتراک لفظی را چه در ممکنات و چه در واجب و ممکن رد و انکار می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۱۳۰) اما بیشتر، روی سخنشان عمومیت و اشتراک وجود در تمام موجودات است، مثلاً ابن‌سینا می‌گوید: «وجود نمی‌تواند مشترک لفظی باشد، چون با قاعده‌ای که می‌گوید شیء نمی‌تواند از دو طرف نقیض خالی باشد سازگاری ندارد و چون این قاعده اصلی بدیهی و غیر قابل تردید است، قول به اشتراک لفظی درست نیست» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۱۹) و یا حاجی سبزواری می‌گوید: «در عدم، تمایزی نیست و عدم در میان اعدام مشترک و به یک معنی است. وجود نقیض عدم است و نقیض واحد، واحد است و گر نه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید».

پس با اینکه در اشتراک لفظی همه تأکید روی تفاوت واجب و ممکن است، اما در قول به اشتراک معنوی، توجه بیشتر معطوف به وجود مشترک بین عموم موجودات - که البته مخلوقات به ذهن نزدیک‌ترند - است و معمولاً تفاوت میان واجب و ممکن مغفول می‌ماند. به این جهت شاید بتوان گفت براهین اشتراک معنوی در رد اشتراک لفظی تمام نیست. مثلاً ملاصدرا در رد اشتراک لفظی استدلالی مطرح می‌کند که به آن اهمیت ویژه‌ای می‌دهد و آن اینکه انکار اشتراک معنوی مستلزم اعتراف به آن است، چراکه اگر کسی بخواهد به اشتراک لفظی قائل شود باید وجودهای متعدد را تصور کرده و حد مشترکی بین آنها تصور کند تا بتواند آنها را استحصال کند. بنابراین، اگرچه متفوه به اشتراک لفظی است، ولی اشتراک معنوی را ثابت کرده است. (ر.ک.: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۵)

اما در مقابل این استدلال، قائل به اشتراک لفظی می‌تواند بگوید دو نحوه وجود که مشترک لفظی‌اند بیشتر نداریم؛ یکی وجود امکانی که شامل جمیع ممکنات می‌شود و دیگری وجود واجب که خاص اوست و از این جهت برای عقل در تصور آنها مشکلی نیست. شبیه این نقد بر یکی از ادله سنخیت نیز مطرح است. استدلال این است: اگر بین خدا و



خلق سنخیت و مناسبت برقرار نباشد که آن مناسبت، خصوصیت فیض را به مفاض اقتضا کند، لازم می‌آید هر چیزی علت هر چیزی باشد و هر چیزی معلول هر چیزی باشد، که البته ضروری‌البطلان است، چنان‌که آتش علت گرمی و سوختن است و علت سردی و برودت نمی‌تواند باشد. (زنوزی، ۱۳۹۷، ص ۸۸)

گفته می‌شود استدلال فوق تمام است اگر سنخیت در تمام هستی و موجودات نفی شود. حال آنکه محل بحث واجب و ممکنات است، پس در واقع دو امر بیشتر نداریم که یکی علت و دیگری معلول است و از این حیث، اینکه کدام یک علت و کدام یک معلول است، معلوم است. پس استدلال فوق ناقص است، چون اصلاً ملازمه‌ای که بیان شده لازم نمی‌آید تا باطل باشد. پس نتیجه این است که اگرچه سنخیت در ممکنات مسلم و جاری است، چراکه در غیر این صورت لازم می‌آید هر چیزی علت هر چیزی باشد و این ضروری‌البطلان است، اما این ملازمه در مورد خداوند به این صورت است که علت هر چیزی خداست.

به علاوه، چنان‌که از قول سبزواری ذکر شد، یکی از سرچشمه‌های بحث از اصالت وجود قاعده «هر ممکنی زوجی ترکیبی از ماهیت و وجود است» می‌باشد؛ چراکه اگر دوئیت و تمایزی در کار نباشد بحث از اصالت معنا ندارد. در حقیقت منشأ بحث اصالت آنجاست که بتوان بین ماهیت و وجود تمایز قائل شد و آنها را از هم جدا تصور کرد و این فقط در ممکنات است که وجود آنها غیر از ماهیت آنهاست، اما در واجب تعالی که ماهیتش عین انیتش است چنین چیزی امکان ندارد. در نتیجه طرح بحث از اصالت وجود تنها در مورد ممکنات مطرح است و واجب‌الوجود تخصصاً از بحث اصالت وجود خارج است. به عبارت دیگر، وقتی اصالت وجود مطرح می‌شود باید لا بشرط از وجود واجب در نظر گرفته شود. بنابراین، زمان بحث از اصالت وجود کاری به واجب تعالی نداریم که هویت او از سنخ وجود است یا ماهیت تا بعد نتیجه شود که چون خداوند وجود صرف است و ماهیت ندارد، پس اصالت با وجود است. به این بیان که چون خداوند وجود صرف است، پس ماهیت ندارد و از او چیزی جز وجود صادر نمی‌شود، بنابراین وجود است که اصیل است، چون نمی‌توان گفت ذات خداوند امری غیراصیل باشد. حال آنکه، چون در بحث اصالت وجود قرار است اصالت در ممکن که ترکیبی از ماهیت و وجود است ثابت شود، حتی اگر اصالت وجود ثابت گردد به معنی اشتراک معنوی‌اش با واجب نیست. پس مجرای بحث اصالت، ممکنات‌اند نه واجب. از این رو، هر حکمی که در مورد اصالت در ممکنات استنباط شود به واجب تعالی ارتباطی ندارد.

بدین صورت، توجه و تأکیدی که بر تفاوت و تباین واجب و ممکن از ادله سید سبزواری استنباط شد و البته به قول خودش مأخوذ از قرآن و سنت است (!) دست بر نقطه ضعف استدلال

فلاسفه در اصالت وجود و مبانی آن یعنی اصل سنخیت و اشتراک معنوی وجود می‌گذارد. رویکردی که اگرچه نمی‌توان به راحتی از آن گذشت، اما آنچنان که باید مورد توجه و دقت قرار نگرفته است.

## ۵. نتیجه‌گیری

ماحصل کلام اینکه، اگر سهروردی مستقیماً در صدد انکار اصالت وجود نبوده است، اما نتیجه براهین و ادله‌ای که در مقام نزاع و معارضه با مشائیان در زیادت وجود بر ماهیت می‌آورد طرد و نفی عینیت و اصالت وجود است. هرچند این براهین که مبتنی بر مفهوم، استعمال لفظ و حمل وجود بر امور مختلف است، برای مقابله و معارضه با مشائیان قوی و محکم به نظر می‌رسد؛ اما توانایی و کارآمدی لازم برای نقد و نفی عینیت و اصالت وجود را ندارد، زیرا نواقصی چون خلط بین مفهوم و مصداق، عدم تمایز و تفکیک بین معقولات ثانی فلسفی و معقولات ثانی منطقی، عدم توجه به ترکیب اتحادی ماهیت و وجود در آنها هست. علت وجود تناقض و تعارض در عبارات او درباره عینیت داشتن وجود در مورد نفس و مافوق آن هم به همین دلیل است. اما سید سبزواری با استفاده از نقل و تأکید بر توجه به تمایز و تباین خدا و خلق، به نکته‌ای اشاره می‌کند که نزد فلاسفه کمتر به آن توجه شده است. به همین جهت ادله او در نقد اصالت وجود و مبانی آن قابل توجه و تأمل است. به علاوه حاصل رویکرد سهروردی نفی عینیت وجود است مطلقاً، چون او وجود را اعتبار عقلی صرف می‌داند، اما حاصل رویکرد سبزواری اصالت ماهیت است نه انکار عینیت وجود.

## فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، انتشارات حکمت، چاپ چهارم.
۲. ابن‌سینا، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۳. ———، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. تبریزی، ملارجبعلی، ۱۳۸۶، *الاصول الاصلی*، تصحیح و مقدمه عزیز جوان‌پور هروی و حسن اکبری بیرق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۵. حائری مازندرانی، محمد صالح، بی‌تا، *حکمت بوعلی سینا*، به تصحیح و اهتمام حسن فضائلی (شیوا)، مقدمه و مراقبت عمادزاده، اصفهان، انتشارات حسین علمی و نشر محمد.
۶. ذبیحی، محمد، ۱۳۸۶، *فلسفه مشاء: با تکیه بر اهرام آراء ابن‌سینا*، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.

۷. زنوزی، ملا عبدالله، ۱۳۹۷، *لمعات الالهیه*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، پیش‌گفتار سید حسین نصر، تهران، انتشارات انجمن شاهنشاهی ایران.
۸. سبزواری، سید عبدالأعلى، ۱۴۱۹، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات دارالتفسیر، چاپ دوم، ج ۱ و ۲ و ۵ و ۱۲ و ۱۳.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *المحاث: مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۴.
۱۰. ———، ۱۳۸۰، *المشارع و المطارحات: مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱.
۱۱. ———، ۱۳۸۰، *المقاومات: مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱.
۱۲. ———، ۱۳۸۰، *التلویحات: مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۱.
۱۳. ———، ۱۳۸۰، *الواح عمادی: مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۳.
۱۴. ———، ۱۳۸۰، *حکمه الاشراف: مجموعه مصنفات*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، ج ۲.
۱۵. شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراف*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
۱۶. شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۴۲، *المشاعر*، با ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله، ترجمه فرانسوی هانری کربن.
۱۷. ———، ۱۳۸۳، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، حواشی حاج ملا هادی سبزواری، مقدمه تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۸. ———، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، *نهایة الحکمة*، تصحیح عباس علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۰. قمی، قاضی سعید، ۱۳۶۲، *کلید بهشت*، مقدمه و تصحیح سید محمد مشکاة، انتشارات الزهراء، چاپ اول.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح الاسفار*، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۲۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سوم.



## ماهیت عقل و توانایی آن در فرایند شناخت

زهره خیراللهی<sup>۱</sup>

### چکیده

در این نوشتار، ماهیت عقل، حدود و توانایی آن در شناخت بررسی شده است. به این منظور مطالعاتی در مورد دیدگاه‌های برخی فلاسفه و عرفای معروف و نیز نگرشی دینی انجام شد. در حین بررسی نظریات متعدد، با اختلافات، تضاد و تشتت آراء در مورد ذات و حقیقت عقل، محدوده شناخت عقل و نیز ارائه یک تعریف جامع برای عقل مواجه شدیم. ضمن تعریف عقل به معنای فهم ثابت می‌شود که فهم، از علوم تجربی، فلسفه، عرفان، دین و سایر معارف، ابزار، مواد و مصالح خودش را می‌گیرد و به تحلیل هر کدام از آنها می‌پردازد و چون هر کدام از آنها حوزه ویژه خود را دارد، نمی‌تواند در باب حوزه دیگری اظهار نظر کرده، یا آن را انکار کند، از این رو اختلاف هر یک با دیگری طبیعی است و انکار نابجاست.

**کلیدواژه‌ها:** عقل، فهم، داده، نفس ناطقه، ادراک، یافته، حس،

فراخس، فرایند.

---

۱. مربی گروه فلسفه اسلامی دانشگاه پیام نور.

## ۱. مقدمه

یکی از رایج‌ترین و مهم‌ترین واژه‌ها نزد مردم «عقل» است و آدمیان آن را همواره با نوعی احترام و تعظیم به کار برده‌اند. آنها غالباً در رد و اثبات امور جزئی و کلی، فردی و اجتماعی، مادی و معنوی به عقل استناد می‌کنند. کسانی که طرفدار دین هستند مستندشان عقل است و کسانی هم که طرفدار دین نیستند مستندشان عقل است. در دوره جدید، همچنین، بر عقلانیت تأکید می‌شود تا آنجا که حتی بعضی این عقلانیت را معارض دینداری می‌دانند و همه حرفشان این است که عقلانیت با پذیرش برخی رفتارهای دینی سازگار نیست.

بنابراین، با توجه به اهمیت عقل، آشنایی با حقایق جهان هستی و حل مسائل بنیادی انسان در قلمرو تفکر و اندیشه، آشنایی با مسئله عقل را طلب می‌کند. برای انسان به عنوان یک موجود آگاه که فعالیت‌های او از آگاهی نشئت می‌گیرد یک سلسله مسائل بنیادی مطرح است که غفلت از تلاش برای یافتن پاسخ‌های صحیح آنها او را با مشکلات جدی مواجه می‌کند و به همین دلیل است که می‌بینیم در میان مباحث مربوط به شناخت یا شناخت‌شناسی یکی از مسائل مهم و کلیدی که در دوره‌های متعدد، به خصوص دوره متأخر، مورد توجه خاص فلاسفه قرار گرفته است مسئله عقل، ماهیت، حدود و توانایی آن در شناخت است.

به بیان دیگر، مسئله‌ای که اذهان متفکران را به خود مشغول کرده این است که عقل چه تعریفی دارد. آیا داده‌های عقل، تنها از حس است یا از فراحس هم می‌تواند باشد؟ مرز شناخت عقل تا کجاست؟ آیا توان ورود به عالم مابعدالطبیعه را دارد؟ و ... اختلاف در این مسائل بنیادی که منجر به اختلاف معرفتی بین گروه‌ها شده است انگیزه پژوهش و نگارش این نوشتار شد. لذا با عنایت به ضرورت تلاش عقلی و فلسفی برای حل مسائل مربوط به عقل در صدد برآمدیم به تحلیل و بررسی ماهیت عقل و قلمرو آن در علوم تجربی، فلسفه، عرفان و متون دینی بپردازیم و نهایتاً با به ثمر رساندن این تلاش‌ها در زمینه تعریف عقل، که ما آن را به معنای فهم گرفته‌ایم، و همچنین داده‌ها و کارکرد آن و روشن کردن موارد اختلاف، معلوم خواهد شد که بسیاری از اختلافات و کشاکش‌ها میان عقل و سایر علوم و معارف، بیهوده است. بدین منظور ابتدا به اختصار به تعریف لغوی و اصطلاحی عقل می‌پردازیم.

## ۲. تعریف لغوی خرد

آندره لالاند (۱۳۷۷، ص ۶۶۳) برای خرد<sup>۱</sup> معناهایی چون استعداد و استدلال برهانی، ترکیب کردن مفاهیم و قضایا، توانایی بر درست قضاوت کردن، شناخت طبیعی در مقابل شناخت الهام شده موضوع ایمان، «مجموعه اصول پیشین<sup>۲</sup> که صحت آنها به آزمایش بستگی ندارد و می‌توانند به طور منطقی به شکل ضابطه و فرمول درآیند»، «استعداد و توانایی شناختن واقع و مطلق با نظری مستقیم»، «نسبت و رابطه» و «سبب یا انگیزه درست، توجیه و مجوز» را ذکر کرده است. وی در نهایت با توجه به تحقیقات کورنو، این معانی را عمدتاً در چهار محور اصلی یعنی: ۱. توانایی استدلال، ۲. توانایی شکل دادن مفاهیم عمومی (نظریه کنديك)، ۳. استعداد برتری که تألیف مفاهیم قوه فاهمه را انجام می‌دهد (نظریه کانت)، ۴. استعداد درک حقایق مطلق و ضروری مانند تصور خداوند و مفهوم تکلیف (نظریه لایبنیتس) خلاصه می‌کند. (همان، ص ۶۶۶)

خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب *العین* (۱۴۱۴) در تعریف عقل می‌گوید: «عقل نقیض جهل است. معقول یعنی آنچه در باطن بدان می‌اندیشی، شتر را عقل زدم یعنی دستش را با ریسمان بستم».

راغب در کتاب *مفردات* می‌گوید: «اصل عقل از عقلال یعنی بند کردن است و جمله عقل البعیر بالعقلال یعنی شتر را با پایبند بست. در مورد انسان نیرویی است که انسان را آماده برای پذیرش علم کند».

*المنجد* در تعریف لغوی عقل می‌گوید عقل در لغت به معنی منع و نهی است و ظاهراً از این جهت به این نام خوانده شده که شبیه افسار شتر است، زیرا عقل صاحب خود را از عدول از راه درست باز می‌دارد، همان‌طور که عقلال شتر را از انحراف. فرهنگ فارسی معین ذیل عقل می‌گوید: «عقل به معنای فهمیدن، دریافت کردن، هوش، شعور ذاتی، فهم، علم، دانش و مقابل جهل آمده است».

فرهنگ انگلیسی وبستر (۱۹۸۳) intellect را نخست به ادراک (perceive) و فهم (understand) و سپس به قوه شناخت، متمایز از قوه احساس و اراده، معنی کرده است، آنگاه معانی دیگری را هم که در اندیشه ارسطو و مکتب تومیسیم<sup>۳</sup> آمده مانند عقل منفعل، عقل فعال و

1. reason.

2. apriori.

3. neo-thomism.

به نظر گروهی از متکلمان مسیحی، نمونه کامل آنچه احتمالاً نتیجه فعل جاودان خرد در نزد انسان است انحصاراً در فلسفه توماس آکوئیناس تحقق یافته و امروز نیز بر اساس همان نظام است که می‌توان عقل را به

قوه نفوذ در نموده‌ها و رسیدن به جوهر از راه انتزاع و تقشیر و ... آورده است. و ظاهراً این معانی همان‌ها هستند که در آثار فارابی هم آمده و از آنجا به دیگران منتقل شده است. reason را هم که در اصل به معنای شمارش است به معنای تعبیر یا بیانی می‌گیرد که باوری را تبیین یا توجیه کند و نیز به معنای قوه فهم و استنتاج یا تفکر و همچنین مرادف فهم (understanding)، شهود و ... معرفی می‌کند.

### ۳. عقل در اصطلاح فلسفه

در فلسفه گاه به نفس ناطقه، عقل گفته می‌شود از آن جهت که ادراک کلیات، حکم به صدق، کذب، خوب و بد، زشت و زیبا و باید و نباید امور می‌کند. گاه گفته می‌شود عقل عبارت است از هیئت تألیفی اصولی که به وساطت آنها می‌توان به استدلال پرداخت ... و یا عقل قوه ادراک روابط است ... گاه به موجوداتی اطلاق می‌شود که ذاتاً و فعلاً مجردند و محرك افلاك آسمانی‌اند و فیلسوفان مشاء آنها را عقول عشره می‌گویند.

ابن سینا (۱۴۰۰، ص ۸۷-۸۹) در تعریف عقل می‌گوید: «لفظ عقل لفظ مشترکی است که بر معانی مختلف اطلاق می‌شود و در منطق اصطلاحاً آن را مشترك لفظی می‌نامند. این معانی عبارت‌اند از: نامی که برای سلامت فطرت اولی انسان به کار می‌رود. عقل در این صورت، نیرویی است که میان امور زشت و زیبا به خوبی فرق می‌نهد. دوم نامی است که بر تجربیات اکتسابی انسان نهاده می‌شود که در این صورت، عقل عبارت از معانی متراکم در ذهن است که مقدمه دستیابی به مصالح و اغراض قرار می‌گیرد. عقل معنای دیگری نیز دارد و آن حالت پسندیده‌ای است که طبق آن رفتار انسان صورت می‌گیرد.

در جای دیگری می‌گوید: «ویژه‌ترین ویژگی انسان تصور معانی کلی عقلی است که به کامل‌ترین نحو تجرید از ماده مجرد شده‌اند. ابن سینا این ویژگی انسان را نیروی نظری می‌نامد؛ «و این نیرویی است که انسان دارای آن است به سبب پیوند با جنبه‌ای که بر فراز اوست تا از آن منفعل شود و بهره گیرد و از آن چیزهایی را بپذیرد، پس نفس ما دارای دو روست: رویی به سوی تن و رویی به سوی مبادی عالی ...، اما از جهت فرودین آن اخلاق پدید می‌آید و از جهت فرازین آن شناخت‌ها و دانش‌ها پدید می‌آیند ...» (همو، ۱۳۵۹، ص ۱۸۴)

ملاصدرا نیز در *شواهد و البرویه* معتقد است در انسان قوه‌ای است روحانی که صورت



ماهیت کلی را از مواد و قشرها مجرد می‌کند. متن ملاصدرا چنین است: «ان فی الانسان قوه روحانیه تجرد صورہ الماہیہ الکلیہ عن المواد و قشورها ... کل ادراک و نیل بضرب من التجرید. الا ان الحس یجرد الصورہ من المادہ بشرط حضور المادہ و الخیال – یجردها عنها و عن بعض غواشیہا و الوهم یجردها عن الكل مع اضافہ ما الی المادہ و العقل ینالہا مطلقہ فیفعل العاقلہ فی المحسوس عملاً یجعله معقولاً ... فکل قوه تعقل امرًا کلیاً فہی مجردہ». (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۲) و در مفاتیح الغیب می‌گوید: «عقلی کہ فلاسفہ در علم برہان ذکر می‌کنند همان قوه نفسی است کہ بہ واسطہ مقدمات کلی صادق ضروری برای انسان یقین ایجاد می‌کند». (همو، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۲۵)

و در جلد سوم / سفار، عقل را به چند معنا گرفته کہ از معنای هستی‌شناختی گذشتہ، مهم‌ترین معنای آن را همان معنای فہمیدن می‌داند.

کانت عقل محض (pure reason) را در برابر فاہمہ (understanding) قرار می‌دہد کہ وظیفہ آن را تحصیل و تنظیم مفاہیمی از قبیل مفہوم نفس و اختیار و خداوند می‌داند؛ مفاہیمی محض کہ از تجربہ و از طریق فاہمہ بہ دست نیامدہ‌اند و در تجربہ ہم کاربرد ندارند، برخلاف فاہمہ کہ مادہ معرفت را از تجربہ می‌گیرد و صورت‌های خود را بہ آن می‌زند و معرفتی بہ دست می‌آورد کہ در تجربہ کاربرد دارد. پیداست کہ تعریف فاہمہ و عقل در این درجہ‌بندی کانت از ذہن بہ فاہمہ با مقدمات دوازده گانہ‌اش و بہ عقل محض یا ایدہ‌آل‌های محضش (کہ یکسرہ از حوزہ حس و تجربہ بیرون‌اند) با تعریف آنها در مکتب‌های فلسفی دیگر متفاوت است. (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۱)

فولکیہ می‌گوید: «عقل در اصطلاح معمولی غالباً در مقابل غریزہ حیوانی و آنچه انسان را از حیوانات دیگر بالذات متمایز می‌گرداند استعمال می‌شود و بدین معنی است کہ از عقل بہ عنوان قوه ادراک معنای کلی و قوه دریافت روابط و مناسبات میان اشیاء و امور و قوه تفکر و نظائر این تعبیرات یاد شدہ است». (فولکیہ، ۱۳۷۳، ص ۷۹)

#### ۴. عقل در اصطلاح عرفان

عرفا با اینکه بہ ارزش و اعتبار عقل، استدلال و برہان عقلی اقرار دارند، معرفت حاصل از مکاشفات و مشاہدات را بر نتایج حاصل از براہین عقلی ترجیح می‌دہند و اصالت را برای معرفت شہودی و حضوری قائل‌اند. اما برخی از آنان تصریح کردہ‌اند بر اینکه عقل بہ حقایق اشیاء و مبادی عالی اصلاً راہ ندارد و تمسک بہ برہان عقلی تنها برای ارشاد دیگران و دفاع از مبانی اعتقادی و از باب رعایت «لسان قوم و جادلہم بالتی ہی احسن» است و گرنہ برای کشف حقایق

همان معرفت شهود عرفانی لازم است و از عقل و برهان کاری ساخته نیست. (قیصری، ۱۳۶۵، ص ۷)

از نظر ابن عربی، عقل در ادراك امور مستقل نیست و محتاج حس است و حس هم اقتضای طبیعتش این است که فراتر از مادیات و کائنات نرود؛ بدین ترتیب ادراك انسان از حقایق و بواطن عالم کوتاه است. (ابن عربی، ۱۹۷۳، ص ۳۰۲ و ۲۶۱)

ایشان ادراکات عقل را دو دسته می‌کند: قسمی ادراکات ضروری است که خطایی در آن رخ نمی‌دهد و قسمی دیگر غیرضروری که در آن به ادوات و آلات شش‌گانه، یعنی حواس پنج‌گانه و قوه مفکره نیاز است. در این قسم ادراك است که عقل به اشتباه و خطا می‌رود. (همو، ۱۴۱۴، ص ۲۱۳-۲۱۴)

از نظر مولوی عقل سه قسم است: ۱. عقل مصلحت‌بین که در مقابل عشق است و در عرف از آن به زیرکی تعبیر می‌شود، همان قوه شیطننت و تزویر و مکر و فریب که ویژگی افراد منفعت‌طلب است.

داند او کو نیکی‌بخت و محرم است      زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر چهارم، بیت ۱۴۱۳)

۲. عقل جزوی که پایه استدلال‌های خویش را بر ظن و گمان استوار می‌کند و برای درک حقایق امور و اشیاء کافی و رسا نیست و همین ظن و وهم است که با عقل می‌آمیزد و پایه استدلال‌های عقلی را واهی و سست می‌کند.

عقل جزوی آفتش وهم است و ظن      زانکه در ظلمات شد او را وطن

(همان، دفتر دوم، بیت ۱۵۵۸)

۳. عقل کلی یا عقل کل در اصطلاح مولوی به دو معنی است: یکی عقل مجرد علوی مفارق از ماده و مادیات که آن را با نفس کلی و نفس کل هم‌ردیف می‌کند، بدان معنا که مصطلح فلاسفه در عالم عقول و نفوس طولیه مجرده است و معتقدند سلسله ترتیب و نظام عالم هستی وابسته به همان عقول طولیه است. (همای، ۱۳۶۹، ص ۴۶۹)

معنای دیگر عقل کل، عقل کامل رسا است که محیط به همه اشیاست و حقایق امور را به شایستگی درک می‌کند و این نوع عقل به اعتقاد مولوی مخصوص صنفی خاص از بندگان مقرب و برگزیدگان حق تعالی است و شامل انبیا و اولیاء و مشایخ راستین و عباد مخلصین می‌شود. (همان)

گر تو را عقلی است جزوی در نهان      کامل‌العقلی بجو اندر جهان

جزء تو از کل او کلی شود عقل کل بر نفس چون غلی شود

(مولوی، ۱۳۷۹، دفتر اول، بیت ۲۰۵۳-۲۰۵۴)

پس می‌بینیم که مولوی در برخی موارد از عقل و عاقل انتقاد کرده و براهین عقلی را ضعیف می‌شمارد. البته این انتقاد مربوط به عقل جزئی و خرد سوداگر و سوداندیش بوده است نه عقل به طور کلی. در عین حال او اساس و پایه عقل را محکم و معتبر شناخته و آن همان چیزی است که می‌توان آن را عقل کلی به شمار آورد. از دیدگاه مولوی، یقینی بودن دست‌آوردهای عقلی مشروط به این است که اولاً عقل درست عمل کند؛ ثانیاً حقایق در حد توان ادراکی عقل باشد. بنابراین، باید عقل را با دل و قلب و تزکیه باطنی پیوند زد تا ادراک آن کمال یافته به حقایق دست یابد.

## ۵. عقل در اصطلاح دین

از نظر دین به عقل از جنبه معرفت و کمالی که در حکمت نظری و عملی برای انسان تحصیل می‌کند توجه شده است، چنان که رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «انما یدرک الخیر کله بالعقل و لا دین لمن لا عقل له»؛ به تحقیق همه خیرات با عقل به دست می‌آید و کسی که عقل ندارد دین ندارد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص ۱۵۸)

امیرالمؤمنین علی (ع) نیز فرموده است: «عقل دو عقل است؛ طبیعی (سرشتی و استعدادی) و شنیدنی (اکتسابی) و اگر عقل طبیعی نباشد عقل اکتسابی سودمند نخواهد بود، همچنان که با نبودن بینایی، نور خورشید سودمند نیست. (عبده، ۱۴۱۳، حکمت ۳۳۹)

و این سخن پیامبر که: «خدا هیچ خلقی را نیافرید که پیش او بزرگوارتر از عقل باشد» (تمیمی آمدی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۷، ح ۳) اشاره به عقل به معنای اول است و این سخن وی که «هیچ کس خیری به دست نیاورد بهتر از عقلی که او را به هدایتی رهنمون شود یا از هلاکی باز دارد» اشاره به عقل به معنای دوم است. (همان، ص ۴)

و مراد از عقل در آیه «و ما یعقلها الا العالمون» (عنکبوت: ۴۳) و نیز در هر جا که خداوند کافران را به نداشتن عقل نکوهش کرده همین عقل به معنای دوم است. و یا هنگامی که از امام صادق (ع) سؤال می‌شود: «ما العقل؟» می‌فرماید: «العقل ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»؛ (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۱۱) عقل چیزی است که با آن خدای گسترده‌مهر را بپرستند و با آن بهشت به دست آورند، مراد معنای دوم عقل یعنی شناساندن چیزی است به غایت و غرض درست آن. و همچنین ناظر به نتیجه و محصول واقعی عقل یعنی فهم است.

مجلسی می‌گوید: «ان العقل هو تعقل الاشياء و فهمها فی اصل اللغة»؛ عقل در اصل لغت عبارت است از تعقل اشیاء و فهم آنها. (مجلسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۵)

اصولاً عقل در آیات قرآن کریم نیز به معنای فهم است، «لا یعقلون یعنی لایفهمون، من بعد ما عقلوه یعنی من بعد ما فهموه» پس با دقت در آیات قرآن هم می‌بینیم که همیشه عقل به معنای فهم است. در ترجمه‌های انگلیسی هم افرادی مثل آربری مترجم دانشمند و نامدار قرآن کریم در ترجمه خود، «عقلوه» و یا «یعقلون» را به معنای فهم یا understand که همان درک و فهم است معنا کرده‌اند. عقل به معنای فهم در آغاز کتاب *احیاء العلوم* غزالی نیز آمده است. (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰)

## ۶. صفات عقل

۱. عقل در فهم اموری که با او ارتباط دارند مستقل آفریده شده و کسی نمی‌تواند این استقلال را از عقل سلب کند، استقلال در فهم، ذاتی عقل است و سلب این استقلال از قبیل سلب ذاتی خواهد بود. از آنجا که سلب ذات و ذاتیات از شیء در زمره امور ممتنع قرار گرفته است، سلب استقلال فهم از عقل نیز يك امر ممتنع خواهد بود.

۲. توانایی راه یافتن از خاص به عام و از متعین و مقید به مجرد و مرسل: توضیح اینکه ما در جهانی زندگی می‌کنیم که همواره با امور جزئی و مقید سر و کار داریم، امور جزئی و مقید نیز متفرق و پراکنده بوده و حجاب جزئیت و قیود زمانی و مکانی آنها را از یکدیگر دور کرده است با این همه ما از طریق توانایی عقل می‌توانیم. با نوعی تعمیم و تجرید، حجاب جزئیت را از میان برداشته و به امر کلی و قدر جامع امور دست یابیم. این یکی از راههایی است که ما می‌توانیم در آن از نقش عقل در پیدایش علوم آگاه شویم.

۳. درست است که عقل آدمی در آغاز به طور منفعل عمل می‌کند ولی در پایان کار به صورت فعال در می‌آید و عقول مفارق را ادراک می‌کند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت شناخت انسان نسبت به امور جهان و هستی از مرحله ادراک حسی آغاز می‌گردد ولی از طریق عقل به یقین و اطمینان تبدیل می‌شود.

۴. یکی دیگر از اوصاف عقل که از زبان ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۱۴، ص ۴۰) نقل می‌کنیم این است که وی می‌گوید عقل دو حیثیت دارد: یکی حیثیت تفکر و اندیشیدن و دیگری حیثیت قبول و پذیرش. ابن عربی می‌گوید عقل از آن جهت که می‌اندیشد و تفکر می‌کند حد معین دارد و از آن حد نمی‌تواند تجاوز کند، ولی همین عقل از آن جهت که قابل و پذیرنده است گستردگی زیادی دارد.

## ۷. عقل به معنای فهم

از آنچه تا اینجا به اجمال و اختصار گفته شد می‌توان دریافت که عقل به معانی زیر به کار می‌رود:

۱. قوه یا استعداد آماده برای قبول (دیدگاه راغب، غزالی، مجلسی و لالاند).
  ۲. علم یا نتیجه‌ای که از این قوه یا استعداد به دست می‌آید و می‌توان آن را غایت و هدف عقل نامید (دیدگاه راغب، غزالی، مجلسی و لالاند).
  ۳. فهم و ادراک (دیدگاه مجلسی، وبستر و آربری).
  ۴. جوهری مجرد از ماده که از ماده بی‌نیاز است، هم در ذات و هم در فعل (دیدگاه فلاسفه، افلوطین و ملاصدرا).
  ۵. عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد (دیدگاه مشاء، صدرا و برخی از پیروان وی).
  ۶. قوه‌ای روحانی و مجرد که صورت ماهیت کلیه را تجرید و تقشیر می‌کند (دیدگاه ملاصدرا).
  ۷. قوه ادراک و تنظیم معلومات بر حسب روابط و مناسباتی معین، مانند روابط علت و معلول و مقدماتین و نتیجه (دیدگاه فولیکه و لالاند).
  ۸. عقل محض، در برابر فاهمه، که مفاهیم خدا، نفس و اختیار را که به هیچ وجه با تجربه ارتباط ندارد تنظیم می‌کند (اصطلاح ویژه کانت).
- از این معانی هشت‌گانه عقل، که قطعاً معانی دیگری هم برای آن می‌توان یافت، برخی مانند معنای چهارم مربوط به هستی‌شناسی است نه شناخت‌شناسی و روایاتی که در آنها آمده است «اول ما خلق الله العقل» و آنچه که می‌گوید صادر اول عقل است، عقل در آنها به معنای موجود عینی و مجرد است و فعلاً از بحث ما بیرون است، هرچند در صورت اثبات آن، نفس می‌تواند با آن – به عنوان مخزن حقایق فراحسی – اتصال یافته و از آن حقایق آگاه شود. آنجا هم که عقل به غایت و هدف تعریف شده (معنای دوم) تعریف، مجازی و از موضوع بحث بیرون است. معنای هشتم ویژه کانت است، هرچند شاید بتوان آن را هم مرتبه‌ای از فهم نامید.

در معنای سوم عقل صریحاً به معنای فهم گرفته شده و معانی ۱، ۵، ۶ و ۷ را هم می‌توان به همین معنا باز گرداند و در همه آنها عقل را به معنای فهم و ادراک گرفت. بر این اساس می‌توان پذیرفت که عقل همان قوه و استعداد دریافتن است و عمل این قوه فهمیدن و ادراک کردن. (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۰-۱۵۲) آنچه در این مقاله از عقل قصد کرده‌ایم همین عقل به

معنای قوه فهمیدن است که:

اولاً همه داده‌ها را خواه حسی و خواه فراحسی فرا می‌گیرد و بر روی آنها کار می‌کند. ثانیاً معقولات را درک می‌کند و قدرت انتزاع معانی کلی را دارد و مقدم بر هر امر دیگر قوه استدلالی است که استدلال می‌کند؛ یعنی استنباط و استخراج فروع و نتایج از اصول و مقدمات یا برعکس رد و ارجاع فروع و نتایج به اصول و مقدمات و به عبارت دیگر استنباط یا اثبات احکامی از احکام دیگر. ابن‌سینا این ویژگی انسان را نیروی نظری می‌نامد. ثالثاً معلومات را بر حسب روابط و مناسباتی مشخص تنظیم می‌کند، مثل روابط و مناسبات میان علت و معلول، اصل و فرع، نوع و جنس و نظایر آنها. با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان گفت عقل توانایی تشکیل مفاهیم و فهم آنها را دارد و بر روی مواد خام که از همه علوم و معارف از جهان طبیعت و انسان و روابط میان انسان‌ها به دست می‌آید فعالیت ذهنی می‌کند. از جزئیات کلیات را انتزاع می‌کند، از مقدمات نتیجه می‌گیرد، استدلال می‌کند، هدف انتخاب می‌کند، قوانین و اصول احراز شده را به موارد خود تطبیق می‌دهد.

حال این سؤال مطرح می‌شود: دریافتن و فهمیدن چه چیزی؟ داده‌های فهم از کجا تأمین می‌شود؟ آیا فقط از حس است یا از غیرحس هم می‌تواند باشد؟

## ۸. منابع حصول داده‌ها

بر اساس تجارب و آزمون‌های افراد بشر در طول تاریخ، در زمان‌ها و مکان‌ها و در میان اقوام گوناگون از بدوی گرفته تا متمدن و فرهیخته، می‌توان چهار منبع برای داده‌های ذهن یا عقل و فهم بشر برشمرد:

۱. داده‌های حواس ظاهر، خواه حواس را تنها همان پنج حس بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و بساوایی بدانیم و خواه بیش از آنها چنان‌که در فیزیولوژی و روان‌شناسی جدید مطرح است. از آنجا که اکثریت قاطع مردم از همه این حواس برخوردارند به آسانی می‌توان دیگران را از داده‌های هر یک از این حواس آگاه کرد و در این آگاه‌سازی چندان اختلافی میان مردم عادی پدید نمی‌آید. زیرا تقریباً همه می‌دانند که مثلاً سرخی و سبزی، شیرینی و تلخی، سبکی و سنگینی، زبری و صافی، بوی خوش و بوی بد، صدای آهسته و بانگ بلند چیست و در زندگی عادی فردی و اجتماعی هم به چندان مشکلی بر نمی‌خورند. بیشترین داده‌های ذهن و عقل انسان‌ها در مجموع از همین منبع حواس ظاهر به دست می‌آید، چراکه یکی از نیرومندترین روش‌هایی است که برای کشف حقایق و رد خطاها در اختیار داریم. به همین جهت بسیاری از

فیلسوفان به غلط افتاده و این منبع را تنها منبع معرفت دانسته‌اند و هر منبع دیگری را انکار کرده‌اند، با آنکه هیچ دلیلی بر این انحصار و انکار وجود ندارد. شواهد تجربی هر قدر هم که نیرومند باشد باز محدودیت‌هایی دارند و آثار قطعی نشئت گرفته از منابع دیگر برهان قاطعی بر نقض ادعای آنهاست.

۲. داده‌های فراحسی که می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

#### الف) یافته‌های مردم عادی

این یافته‌ها یا داده‌ها که فراتر از حوزه حواس ظاهر است و از رؤیاهای صادق تا گرفتن شفا و حاجت روا شدن و استجابت دعا و آگاهی از نهفته‌ها و ... طیف گسترده‌ای را در بر می‌گیرد، هرچند در میان دینداران خالص و پارسا بیشتر است، اما در میان غیر آنها هم (هرچند اندک) دیده می‌شود و شمار آنها به حدی است که انکارناپذیر است، البته گزافه‌گویی و دروغ‌پردازی در آنها بسیار فراوان است و به همین جهت هم تشخیص درست از نادرست در آنها بسیار سخت است، اما این مطلب نباید باعث شود که همه آنها را انکار کنند. جا دارد بلکه لازم است پژوهشگرانی هوشمند و تیزبین به میان عامه مردم از عوام و خواص بروند و این قبیل واقعیات را (که باید آنها را روزه‌های غیب نامید) به دقت ثبت و ضبط کنند و با توجه به وضع گوینده بدون پیشداوری و با استفاده از ابزار خاص و مناسب مورد، به تجزیه و تحلیل آنها بپردازند و از به کار بردن شیوه و روش‌های جامعه‌شناسی کاملاً تجربی رایج بپرهیزند، زیرا برای پیمودن هر کالایی پیمانه و ترازوی مخصوص لازم است و هر کالایی را با هر پیمانه و ترازوی نمی‌توان پیمود و سنجید.

#### ب) داده‌ها و یافته‌های عارفان و اولیاء خدا

عارفان وارسته و سالکان طریقت که از هرگونه ادعا و گزافه‌گویی پاک و پیراسته بوده‌اند و هستند می‌گویند حقایق یافته‌اند بسیار فراتر از دسترس حواس ظاهری و این گفته‌ها هم یکی و دوتا و صدها و هزارها نیست که کسی مانند هیوم آن را خبر واحد و انکارپذیر بداند، بلکه همواره در هر زمان کسانی که شماری چشمگیر داشته‌اند اندکی از یافته‌های خود را گذرا گفته‌اند (همو، بی‌تا، ص ۲-۴) و بسیاری از آنها مثل سید حیدر آملی و ابن عربی در اول فتوحات تأکید کرده‌اند که در یافته‌های خود تردیدی ندارند.

ابن‌سینا در عین حال که یک فیلسوف است به عالم عرفان نیز قدم گذاشته و بخشی از کتاب *اشارات و تنبیهات* را که آخرین اثر فلسفی اوست به عرفان و تصوف اختصاص داده است. او در این بخش از کتاب خود مقامات و درجات عرفا را بررسی کرده و در مورد امور پنهان و

آشکار که به این بزرگان اختصاص دارد سخن گفته است. ابن سینا می‌داند که بسیاری از کرامات و امور خارق‌العاده‌ای که به این بزرگان اختصاص دارد مورد قبول و پذیرش همه مردم نیست. به همین جهت گفته است کسانی که اهل معرفت نیستند به انکار این امور مبادرت کرده و کسانی که به مقام معرفت دست یافته‌اند در بزرگ شمردن این امور قصور و کوتاهی نمی‌کنند. (ابن سینا، ۱۹۶۰، ص ۳۶۳)

می‌بینیم که ابن سینا با وجود اینکه فیلسوفی عقل‌گراست از عرفان سخن می‌گوید؛ عرفانی که زاییده عقل است، عقلی که از محدودیت‌های وجودی خود آگاه می‌شود و برآشفته می‌گردد. وی می‌کوشد از چنگ مقال‌رها شده و وارد شناخت حقیقی شود. زیرا شناخت حقیقی از راه گفت‌وگو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه مشاهده دست‌یافتنی است. پس باید از رسیدگان به عین شد نه از شنوندگان اثر. (همان، ص ۸۴۱، ۸۴۲) یافتن این گونه تعبیرات نزد ابن سینا شگفتی ندارد، زیرا وی در متن بینش عقلانی - فلسفی خود به گونه‌ای «نمی‌دانم» می‌رسد. ابن سینا در اعترافی صادقانه می‌گوید: «آگاهی یافتن از حقایق چیزها در توانایی انسان نیست. ما از اشیا جز خواص و لازمه‌ها و اعراض آنها را نمی‌شناسیم، ما فصل‌های مقوم هر یک از آنها را که بر حقیقت آنها دلالت دارند نمی‌شناسیم، بلکه می‌شناسیم که آنها چیزهایی هستند دارای خواص و اعراض، ما حقیقت جوهر را نمی‌شناسیم بلکه چیزی را شناخته‌ایم که این خاصیت را دارد که موجود است نه در موضوعی، اما این حقیقت آن (جوهر) نیست، ما حقایق اعراض را نمی‌شناسیم حقیقت جسم را هم نمی‌شناسیم که دارای این خواص است: درازا، پهنا، ژرفا، و ...» (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۵۹، ص ۲۸) بنابراین، بر اساس دیدگاه ابن سینا، با همان ابزاری که خواص و لازمه‌ها و اعراض را می‌شناسیم نمی‌توانیم کنه و ذات اشیاء و اعراض را درک کنیم. وقتی ما نمی‌توانیم کنه اشیاء و اعراض را درک کنیم چطور انتظار داریم که با یک پیمانه ضعیف و ثابت همه چیز را پیمانه بزنیم. مثلاً یافته ماورایی، درون این پیمانه جا نمی‌شود و در نتیجه بسیاری از انکارها و کج فهمی‌ها و مانند آنها به همین دلیل ایجاد می‌شوند.

#### ج) یافته‌های پیامبران خدا

این یافته‌ها همه از طریق وحی الاهی است که آن هم به تعبیر قرآن کریم (شوری: ۵۱) یا بی‌واسطه است یا از ورای حجاب و یا به واسطه رسول یعنی فرشته و به تعبیر میرداماد، سه خصلت اساسی در نفس شریف پیغمبر واجب و لازم شمرده می‌شود:

خصلت اول این است که نفس شریف پیغمبر به علت شدت صفا و اتصال به مبادی عقلیه به نوعی حدس، روشن و مشتعل است و حقایقی که در عقل فعال تحقق دارد در آن منطبق



می‌گردد. به عبارت دیگر، می‌توان گفت حقایق عقلی و برهانی بدون هرگونه مرشد و معلم در ذهن پیغمبر تحقق می‌یابد و هر آنچه ممکن است برای نوع انسان به حسب کمیت حاصل گردد به طور دفعی و به حسب کیفیت برای او حاصل می‌شود. حصول حقایق در ذهن پیغمبر از نوع ارتسام تقلیدی نیست، بلکه حصول حقایق در نفس شریف نبوی نوعی انطباع برهانی است که حد وسط برهان را نیز شامل می‌شود. این نوع ادراک همان چیزی است که آن را عقل قدسی یا قوه قدسیه می‌نامند.

خصلت دوم این است که باطن و شر پیغمبر بر اثر شدت اتصال به عالم ملکوت آنچنان آماده و مستعد می‌شود که کلام خداوند را به گوش خود می‌شنود و فرشتگان الهی را در صورت‌های مناسبی مشاهده می‌کند. آنچه پیغمبر در این حالت می‌شنود کلام انسانی و سخن بشر یا صوت و صدای مربوط به عالم جماد و حیوان به شمار نمی‌آید، بلکه نوعی وحی و تنزیل کلام الهی است که به حسب حقیقت، معجزه در قول شناخته می‌شود.

و بالأخره خصلت سوم از خصلت‌های سه‌گانه پیغمبر این است که نفس شریف و ربانی او بر اثر قوت قدسیه‌ای که داراست آنچنان نیرومند و فعال است که در عالم طبیعت و جهان عناصر تصرف می‌کند و تصرف او در این عوالم همانند تصرف نفس در بدن به شمار می‌آید. خصلت تصرف در عالم همان چیزی است که می‌توان آن را معجزه فعلیه نامید. (میرداماد، بی‌تا، ص ۳۳)

در مورد خصلت دوم می‌توان گفت آنچه پیامبر با وحی دریافت می‌کند، آنچنان برای وی مشهود و حضوری است که کوچک‌ترین جای تردید و تزلزل در آن نیست. به تعبیر برخی از روایات، همچون «فلق صبح» روشن و تابناک است و او هم آن را به همان صورتی که دریافت کرده است و با همان الفاظ با امانت تمام به مردم ابلاغ می‌کند. این پیام اگر مانند پیام اسلام باشد حاوی حقایقی است که برخی از آنها (مانند تفاسیل و جزئیات بعد از مرگ و چگونگی نعمت‌ها و رنج‌های آن) به طور کامل در دسترس عقل عادی نیست و برخی از آنها هم شریعت یعنی احکام و دستورهای عملی و امر و نهی است که تفسیر و تبیین آنها با شیوه مخصوص خود یعنی «اجتهاد مصطلح» انجام می‌گیرد. در اینجا هم عقل نمی‌تواند و در واقع حق ندارد به شیوه کانت، تمام محتوای وحی را با همان ترازو و پیمانه حواس ظاهر و با استدلال‌های انتزاعی و کلی بسنجد و بپیماید و هرچه از آنها با این پیمانه پیمودنی و با این ترازو سنجیدنی بود بپذیرد و بقیه را رد کند. چراکه این کار حاکمیت مطلق دادن به یک مرتبه از مراتب ادراک و طرد کردن بقیه مراتب است و این عمل، یک مکابره و زورگویی آشکار است و در شأن دانشمند نیست. (احمدی، بی‌تا، ص ۲-۴)

ابن عربی نیز در مقدمه فتوحات، علوم را دارای سه مرتبه می‌داند:

الف. علم که از راه نظر و استدلال به دست می‌آید. (ظاهراً شامل ریاضیات هم می‌شود)  
 ب. علم احوال یعنی همان یافته‌های حواس ظاهر که تا کسی خود، آنها را نیابد با تعریف نمی‌توان او را از حقیقت آنها باخبر کرد.  
 ج. علم اسرار که علمی است فراتر از حد عقل عادی و به اصطلاح طوری است و رای طور عقل و این مخصوص نبی و ولی و عارف است. پس عالم به علم اسرار، همه علوم را می‌داند. (یا می‌تواند بداند) اما صاحب آن دو علم چنین نیست.  
 با توجه به آنچه ذکر شد به این نکته دست می‌یابیم که حوزه داوری و دریافت فیلسوف حتی آنجا که انتزاعات عقل را مجرد می‌داند محدود است و با حوزه دریافت عارف و پیغمبر و اولیای الهی متفاوت است و آن عقلی که دکارت و لاک و کانت و دیگران گفته‌اند نیز در همان حوزه محدود و بر اساس مکتب فکری خودشان مطرح کرده‌اند.  
 تا اینجا دیدیم که منابع حصول داده‌های عقلی می‌توانند حسی باشند و می‌توانند فراحسی باشند. بر این اساس، اگر عقل را به معنای فهم بگیریم با هیچ یافته‌ای نه عرفانی و نه دینی و نه با سایر معارف تعارضی ندارد. اکنون به فرایند عمل فهم و نحوه دریافت و فعالیت آن که سبب پیدایش انواع معرفت‌ها می‌شود می‌پردازیم.

## ۹. فرایند عمل فهم

فهم همواره از یک سلسله مواد خام بهره می‌گیرد و بر روی آنها فعالیت خود را ادامه می‌دهد. واضح است که عقل در خلأ فعال نیست و در مورد هیچ، سخن نمی‌گوید. بنابراین، فهم در هر جایی که مواد و مصالحی داشته باشد آن مواد و مصالح را می‌گیرد و بر اساس آن تحلیل و داوری می‌کند.

### ۱.۹. حس و عقل

حال اگر این مواد از طریق حس و تجربه باشد، طبعاً فعالیت فهم بر آن متمرکز شده و بر اساس آن مواد و اطلاعات می‌تواند به بررسی و تحلیل و داوری و استنتاج و نهایتاً صدور قوانین علمی بپردازد. کیفیت آن به این شرح است:

«در عالم حس و تجربه اگر بخواهیم حقایق درباره جهان به دست آوریم عقل از طریق تجربه و با استفاده از حواس از قبیل چشم و گوش و بساوی و ... انواع اطلاعات را به دست می‌آورد که این اطلاعات مشتمل است بر نتایج مشاهدات و آزمایش‌ها در علم. این اطلاعات شناختی به وجود می‌آورد که می‌توانیم به آن اعتماد کنیم. در این فرایند مواد تفکر ما «ابتدا

مفهوم‌های ساده‌ای هستند که می‌توانیم آنها را از تجربه حاصل کنیم، مثل گرما و سرما و کوچک‌تر و بزرگ‌تر؛ عقل یا فهم آنها را تحلیل کرده و در قالب موضوع و محمول در می‌آورد. گاه آن را با داده‌های دیگر می‌سنجد و در هم می‌آمیزد و سپس بر طبق آنها مفهوم‌های پیچیده‌تر و ترکیبی نو می‌سازد. این ترکیب گاه با واقعیت عینی و خارجی ارتباط استوار و مستحکم دارد؛ مانند نقشه‌های ساختمان و طرح‌ها و تئوری‌های علمی در زمینه‌های فیزیک و شیمی و جانورشناسی و طب و ...؛ گاه فراخور ذوق و پسند آدمیان است، مانند آثار هنری و گاهی هم ساخته‌ای گزافی و بی‌ارتباط با واقعیت عینی و یا با ذوق و پسند آدمیان است، مانند صورت سیمرغ و غول و خدایان یونانی و هندی و سایر ساخته‌های افسانه‌ای که در اصطلاح صور خیالی نامیده می‌شوند نتیجه این فعالیت عقلانی پیدایش علوم و معرفت علمی و هنری است». (همان) معلوم است که همیشه داده‌هایی که از طریق حس به دست می‌آید برای شناخت جهان و حقایق، دقیق و کامل نیستند و چه بسا موجب بی‌اعتمادی به ادراکات می‌شوند؛ پس در می‌یابیم که برای حواس محدودیت‌هایی وجود دارد.

## ۲.۹. فلسفه و عقل

برای به دست آوردن اعتقادات درست و معتبر و شناخت صحیح دربارهٔ جهان سراغ سرچشمه‌های معرفتی قابل اعتماد دیگر می‌رویم تا بتوانیم داده‌های اطلاعاتی خود را تکمیل کنیم. آن داده‌ها کدام‌اند؟ آنها داده‌های فراحسی‌اند. اگر این اطلاعات و داده‌های فراحسی مربوط به حقایق و واقعیات جهان و هستی باشند، عمل فهم بر روی آنها صورت می‌گیرد. برای فهم داده‌های جدید عقل یک سری اندوختهٔ معتقداتی دارد که برای استنتاج از آنها بهره می‌گیرد. این معتقدات، زمینه‌ای، معتبر، قطعی و مسلم‌اند؛ مثل اصل محال بودن اجتماع نقیضین و اصل این‌همانی، واقعیت داشتن جهان، علیت، اصل یا قاعده حکم‌الامثال و ... .

اکنون ببینیم برای شناخت مابعدالطبیعی، فرایند فهم چگونه عمل می‌کند؟ عقل نخست به الگوهای موجود داده‌ها می‌نگرد و تا موقعی که از ماهیت الگوهای اساسی اطمینان نیابد در جست‌وجوی توصیف‌های عمیق و انتزاعی بر نمی‌آید. بنابراین، برای شناخت مابعدالطبیعه بعد از اطمینان به ماهیت الگوها عقل چاره‌ای نمی‌بیند جز اینکه در پیش‌فرض‌هایش از مفاهیم مجرد استفاده کند تا به کشف مفهوم‌های صحیحی در ارتباط با این جهان دست یابد و بتواند حدود این جهان را به ما نشان دهد، به طوری که در راه کشف روابط کلی میان آنچه می‌اندیشیم، آنچه وجود دارد و آنچه ارزشمند است کوشش می‌کند و لذا به اطمینان می‌رسد.

مثلاً قوه و استعداد - فهم یا عقل - پس از دیدن دو یا چند مورد مشابه، و شاید هم یک

مورد، با استفاده از قاعده‌ای به نام قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لا یجوز واحد» یعنی «افراد همانند، چه تحقق یافته و چه تحقق نیافته یک حکم دارند» به کلی سازی می‌پردازد. عمل فهم در این فرایند منجر به برخی مبانی فلسفی و نهایتاً صدور احکام فلسفی می‌شود. در اینجا نکته‌ای در خور توجه است و آن اینکه به نظر می‌رسد مسئله بسیار خطیر و مهم کلی سازی که ویژه عقلش می‌شمارند مولود همین قاعده است. به گمان ما با این گزارش و توضیح، این نظریه برخاسته و برگرفته از ارسطو و سربان یافته در عموم فلسفه‌های غربی و اسلامی - که ذهن دارای سه قوه حس و خیال و عقل است و حس فقط صورت‌ها را می‌گیرد و خیال نگاهشان می‌دارد و عقل آنها را تقشیر و تجرید می‌کند و از آنها کلی می‌سازد - اساسی استوار ندارد. زیرا ما فقط یک قوه یا استعداد داریم که همان فهم - و به گفته بعضی همان نفس - است و تنها همان است که همه کارهای یاد شده را - با تقریر و بیانی که گذشت - انجام می‌دهد. (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳)

نتیجه بسیار مهمی که از این گزارش و تقریر به دست می‌آید این است که این فهم - و به اصطلاح متداول، عقل - در اصل و از بن و بنیاد هیچ گونه شناخت پیشینی در خودش و برخاسته از خودش ندارد، بلکه همه مواد و بن‌مایه‌های شناخت وی از بیرون می‌آید، اما آغاز زمان این آمدن و حصول از بیرون کی است؟ روشن نیست شاید برخی از آنها در همان زمان تکون جنینی باشد و افلاطون و برخی از حکیمان و متکلمان مسلمان هم معتقدند که نفس پیش از تعلق به بدن و در اثر ارتباط با حقایق سرمدی به نام مثل به اموری آگاه شده و پس از تعلق به بدن آنها را از یاد برده و با دیدن اشیاء این عالم، آنچه را که قبلاً دیده بود به یاد می‌آورد و به همین جهت یادگیری یادآوری است، اما اثبات این نظریه بسیار دشوار است، چراکه آنچه افلاطون برای اثبات این مدعا آورده برخی افسانه است و برخی هم استدلال نامعتبر و ارسطو هم در مابعدالطبیعه نظریه مثل را با براهین فراوانی ابطال کرده است. اما بر پایه تقریر و گزارشی که ما دادیم حتی یافته‌های فراحسی و غیب‌هایی که اولیای خدا در همین عالم می‌یابند - باید به گونه‌ای - هرچند متفاوت از تأثیر و تأثر حسی، با نفس ارتباط تأثیر و تأثر پیدا کند و حاصل آن ماده و مایه معرفت گردد و تا این ماده و مایه برای ذهن حاصل نشود حتی اصل بطلان تناقض و اصل هو هویت را هم نمی‌توان به کار برد. زیرا نخست باید تصویری در ذهن پدید آمده باشد تا ذهن به آن التفات کند و بگوید «این، این است» (هو هویت) یا «این محال است این نباشد». (اصل بطلان تناقض) بنابراین، این سخن محمدحسین طباطبایی هم که: «عقل فقط محال را انکار می‌کند» (طباطبایی، ج ۲، ص ۱۶۰) بعد از حصول صورت ذهنی است نه اینکه عقل از خودش بدون صورت

بتواند حکمی داشته باشد.

باری آن نتیجه خطیر و مهم یادشده این است که عقل یا فهم، تنها و تنها بر روی داده‌ها و یافته‌هایش فعالیت می‌کند؛ از تحلیل گرفته تا ترکیب ابداعی و هنری و پنداری و تا استفاده از قاعده حکم‌الامثال و کلی‌سازی و ... بنابراین از چنبره داده‌های خویش نمی‌تواند بیرون برود و درباره جزئیات داده‌های اختصاصی دیگران داوری کند، بلکه در باب آنها فقط باید بگوید نمی‌دانم، زیرا «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود»؛ نیافتن دلیل بر نبودن نیست. دانشمند شیمی را در نظر بگیریم که حوزه علمش محدود به ترکیب عناصر با نسبت مخصوصی است. اگر او بخواهد تنها و تنها با همین علم - نه با علم هیئت که ممکن است از آن هم برخوردار باشد - در باب هیئت و حرکات اجرام آسمانی داوری کند پیداست که آن ابرزار و آن ترازو یعنی علم ترکیب عناصر، توان سنجش حرکات اجرام آسمانی را ندارد.

همچنین جامعه‌شناس - به عنوان جامعه‌شناسی - نمی‌تواند در باب گیاه‌شناسی یا فلسفه و عرفان و مانند اینها اظهار نظر کند. زیرا پیمانه او صلاحیت پیمودن محتوای این علوم را ندارد. فیلسوف و متکلم هم - از آن حیث که فیلسوف و متکلم‌اند - فقط با داده‌های به دست آمده از عقل عادی عمل می‌کنند - حق ندارند در باب مکاشفات و یافته‌های عرفانی و فراتر از آنها - یافته‌های وحیانی - سخن بگویند و یا آنها را انکار کنند. البته متعاطی امور عامه فلسفه و کلام از حوزه حس فراتر می‌رود و مثلاً با به کار بستن قانون علیت از حوزه محسوسات به ورای آنها می‌رود و علة‌العلل و برخی از صفات او را هم ثابت می‌کند، اما تفصیل و جزئیات صفات علة‌العلل، عالم فراحسی، غیب، گذشته و آینده از دسترس او بیرون است و باید آنها را از طریق وحی و مکاشفات راستین اولیاءالله به دست آورد.

در واقع سر تا سر کشاکش‌ها میان علوم متداول با یکدیگر و به ویژه میان آنها با عالمان علوم الهی و عارفان در همین جاست که برخی از آنها تعریف و حد و مرز حوزه دانش خویش را نمی‌شناسند یا مراعات نمی‌کنند. اما اگر تعریف و حد و مرز را درست و دقیق بشناسند و مراعات کنند نزاع و کشاکش یکسره از میان برمی‌خیزد و این همه طعن و طنز عالم و فیلسوف بر علمای علوم الهی و بر عارفان، و برعکس، خود به خود منتفی می‌شود. کشاکش از اینجاست که گروه نخست می‌خواهند همه حقایق - حتی حقایق فراحسی و به اصطلاح مجرد - را با ترازو و پیمانه علوم تجربی بسنجند و به پیمانه بزنند و چون می‌بینند که نمی‌شود آنها را یکسره انکار می‌کنند. گروه دوم هم می‌گویند اینها طوری است و رای طور عقل، یعنی از حد و مرز و از حوزه شناخت عقل عادی فراتر است و شما در این باب سخن نگویند. فلاسفه تیزی‌بینی همچون ویتگنشتاین هم

سخنشان این است که حد و مرز عقل عادی تا همین جاست و حقّ انکار آن سوی مرز را ندارد. (همان، ص ۱۵۵)

### ۳.۹. عرفان و عقل

اگر عقل را به معنای فهم گرفتیم با توجه به ترسیم حوزه داده‌ها خواهیم دید که نه تنها انکار بسیاری از عالمان علوم تجربی و برخی فیلسوفان نسبت به حقایق فراحسی صواب نبوده، بلکه عارفان هم با عقل برخورد شایسته‌ای نداشته‌اند. مولانا در مثنوی ۶۶۵ بار واژه عقل را در معانی گوناگون به کار برده،<sup>۱</sup> گاه آن را از آن حیث که عقل جزئی، عقل عام، عقل خرد و مانند اینهاست و برخی می‌خواهند فقط با چنین عقلی در باب همه حقایق و اسرار دین و عرفان اظهار نظر کنند، سخت نکوهش می‌کند. گاه آن را از آن جهت که فراتر از عقل عام و عقل جزوی است، بلکه عقل عقل یا عقل کل و مانند اینهاست با عالی‌ترین بیان می‌ستاید و گاه آن را از آن جهت که وسیله وصول به سعادت است مدح می‌کند و مردم را به بهره بردن از آن بر می‌انگیزد. پیداست که عقل عقل و عقل کل و عقل پیامبران و عارفان با عقل جزوی و عقل عام و عقل در فلسفه متداول فخر رازی - که مولوی از آن ابراز ناخرسندی کرده - هیچ سنخیتی ندارند و تنها در لفظ مشترک‌اند. (همان، ص ۱۵۲)

ابن عربی در فتوحات می‌گوید: «متکلم وقتی چیزی - یعنی نسبت‌ها (و علوم) الهی - را که چون و رای طور عقل بوده و از حوزه عقل بیرون است، با ترازوی عقل خویش می‌سنجد ترازوی وی قابلیت سنجش آن را ندارد، او هم آن را دور می‌اندازد و به آن کافر می‌شود و می‌پندارد که جز آنچه در ترازوی وی در آید حقی وجود ندارد. (ابن عربی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۶)

ابن سینا در دو کتاب *شفاء* و *اشارات* عبارات ژرف و دقیقی دارد؛ در الاهیات شفا می‌گوید: «لازم است بدانیم که برای اثبات معاد جسمانی منقول از ناحیه شرع راهی نیست مگر از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت». (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص ۴۲۳)

در *اشارات* می‌گوید: «مبادا که هوشمندی و دوری جستنت از عامه این باشد که از سر انکار به هر چیزی اعتراض کنی، چرا که این، سبک‌سری و ناتوانی است و تندروی تو در تکذیب آنچه هنوز، وضوح آن برای روشن نشده، از تندرویت در تصدیق آنچه دلیل روشنی بر آن نداری کمتر نیست، بلکه لازم است تا وقتی محال بودن چیزی برای مبرهن نشده به ریسمان توقف چنگ

۱. بر اساس معجم «دریا به دریا».

زنی، هرچند ناآشنا شمردن آنچه شنیده‌ای تو را به انکار برانگیزد. بنابراین، راه صواب آن است که امثال این را به بقعه امکان واسپاری مگر آنکه برهان تو را از آن باز دارد و بدان که در طبیعت پدیده‌های شگفتی است و از به هم پیوستن قوای فرازین فعال و قوای فرودین منفعل عجایی پدید می‌آید». (همو، ۱۹۶۰، ص ۴۱۸)

در چند فصل پیش از این هم، مشابه همین را می‌گوید: «شاید درباره عارفان اخباری بشنوی در باب دگرگون ساختن عادت و بیدرنگ آن را تکذیب کنی، چنان که می‌گویند عارفی، برای مردم دعای باران کرد و باران بارید یا شفا خواست و شفا یافتند یا نفرین کرد و زمین مردم را فرو برد یا دچار زلزله شدند و یا ... از اموری که محال قطعی نیست، اما (در این قبیل موارد) درنگ موزر و مشتتاب، زیرا برای این قبیل امور در اسرار طبیعت علل و اسبابی است». (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳)

البته این طبیعت به معنای اعم از مادی و مجرد است نه طبیعت مصطلح مادی. چنان که می‌بینیم ابن سینا با وجود اینکه فیلسوفی عقل گراست، حوزه و حد و مرز عقل را مراعات می‌کند و هشدار می‌دهد که مبدا فراتر از آن را انکار کنی، زیرا نیافتن چیزی در این محدوده، دلیل نبودن آن نیست.

اکنون به فرایند فهم در زمینه عرفان بپردازیم. با توجه به آنچه گفتیم معلوم شد که بخشی از داده‌های فراحسی یافته‌های شهودی است و این یافته‌ها کاملاً قابل اعتمادند. در این زمینه، عقل ما می‌کوشد از آنچه عرفا در عالم درک و شهود می‌بینند و بخشی از آنها را بازگو می‌کنند و همچنین بر اساس رفتار اشخاص عارف، اعمال و کراماتی که چه بسا عرفای وارسته می‌بینند، داده‌ها و اطلاعاتی را کسب کند، بر روی آن کار کند، قضاوت کند، برهان بیاورد و به آن معتقد شود. در نتیجه پیمانه‌ای خاص در این مورد تشکیل می‌دهد و بسیاری از این حقایق را با این پیمانه می‌سنجد و داوری می‌کند.

در تأیید تعامل داده‌های شهودی و عقل می‌بینیم که برخی از عرفا از جمله سید حیدر آملی، عارف نامدار جهان تشیع غالباً بر دریافت‌های شهودی خود اقامه برهان هم می‌کردند، ضمن اینکه وقتی عارف در دریای معنویت غرق می‌شود و در حال جذب و اتحاد به هر جا می‌نگرد و وجه حق را مشاهده می‌کند، نه تنها برخلاف عقل سخن نمی‌گوید، بلکه بدیع‌ترین اثر و جلوه عقل را آشکار می‌کند. اینجاست که معلوم می‌شود این نوع حقایق از دایره وسیع و گسترده عقل بیرون نیست و عرفان و تصوف به هیچ وجه نقیض عقل و فهم نیست.

## ۴.۹. دین و عقل

یکی از سرچشمه‌های شناخت ما دین است. دین، شناختی قابل اعتماد به ما عرضه می‌کند. قبل از تبیین فرایند فهم در زمینه دین لازم است به نحوه تضادی که به نظر برخی از متفکران بین عقل و دین هست اشاره‌ای داشته باشیم.

غالب کسانی که دین را در مقابل عقل قرار داده‌اند، جمود بر ظواهر دینی را، حتی در مورد اصول اعتقادات، وجهه همت خویش ساخته و هرگونه تعمق و تدبر و یا اندیشه در معانی دینی را به شدت محکوم و مردود می‌دانند. این اشخاص گمان می‌کنند هنگامی که فکر فلسفی از صحنه حیات خارج می‌شود جا برای دیانت گسترده‌تر شده و فضای معنویت گشاده‌تر می‌گردد. از جمله این افراد ابن تیمیه دانشمند اهل سنت است که می‌گوید: «ایمان جازم تنها در صورتی تحقق می‌پذیرد که انسان سخن پیامبر را حتی اگر مخالف عقل صریح باشد بپذیرد». (ابن تیمیه، ۱۹۷۱، ص ۱۷۸) و یا فیلسوفی مثل کانت که او نیز در دام این نوع تفکر گرفتار آمده و با صراحت تمام گفته است: «من لازم دیده‌ام عقل را کنار زنم تا برای ایمان جا باز کنم». (کانت، ۱۳۷۰، ص ۶) البته انگیزه کانت در این سخن با آنچه متشرعان در این باب می‌گویند تفاوت زیاد دارد. زیرا کانت بر اساس تحلیل‌های فلسفی خود چنین می‌اندیشد که عقل وقتی به حوزه متافیزیک قدم بگذارد دچار تناقض می‌شود.

در پاسخ باید بگوییم اگرچه خطاهای بزرگ و اجتناب‌ناپذیر بشر (که به قول فلاسفه ناشی از قوه وهم است) بدون شک نیاز او را به وحی و الهام دینی ثابت می‌کند، ولی این نیاز، انسان را وادار نمی‌کند که از تفکر نظری مأیوس شود.

تبیین فرایند فهم در تعامل عقل و دین چنین است که گاه برای دریافت بسیاری از حقایق، داده‌ها و مصالح، عقل، اعم از حسی و فلسفی، کافی نیست و عقل به معتقدات صحیح و دقیقی در این راستا نیاز دارد که دین می‌تواند مواد لازم برای رسیدن به این نوع حقایق را به ما بدهد. البته یافته‌های وحیانی فراگیرتر از داده‌های عقل عادی است و عموماً با آنها منطبق و سازگار است. اما ممکن است در مواردی محتوای پیام و وحی، در ظاهر با یافته‌های علمی و فلسفی تعارض پیدا کند که در این صورت برخی معتقدند برهان قطعی با وحی یا نقل قطعی هرگز تعارض نخواهد داشت و اگر چنین موردی یافت شود یا نقل و ظواهر متون دینی را تأویل و تفسیر می‌کنند و یا برهان را وا می‌نهند و اگر یکی قطعی و دیگری غیرقطعی بود از غیرقطعی به نفع قطعی دست برمی‌دارند چون در هر شرایطی یقین‌دارای اعتبار ذاتی است.

با توجه به تعریف عقل به فهم، و ترسیم حوزه داده‌های آن و اینکه هرچند در مواردی مانند



قانون علیت، از حوزه حس فراتر می‌رود اما چون این عقل عادی نمی‌تواند حقایق فراحسی و غیبی را بی‌واسطه دریابد با قطع و یقین باید گفت کسانی که می‌خواهند همه حقایق هستی را با چنین عقلی تبیین کنند در اشتباه‌اند؛ چراکه اگر کسی خواه از راه کشف عرفانی و دریافت وحیانی خود به حقیقتی ورای امور حسی و عادی نائل شد و آنچنان آن را با حضور و شهود بی‌واسطه یافت که کمترین تردیدی در آن نیافت - زیرا تردید در علم حصولی است نه در علم حضوری، آن هم چنان حضوری که یکسره از زنگار و آرایش حس و ماده، پاک و پالوده است - چنین کسی در وهله نخست خود به چنین یافت حضوری‌ای می‌رسد که نه خود او و نه هیچ کس را یارای رخنه در آن نیست و همین یافت فردی برای وجود چنین حقیقت یا حقایقی کافی است؛ می‌ماند شیوه اثبات آن برای دیگران، که آن هم یا از سابقه و لاحق صدق و سلامت روحی یابنده و یا از محتوای یافته وی و یا از هر دو و اگر حامل پیام باشد از همه اینها و با نشان دادن معجزه و ... صدق سخنش برای دیگران ثابت می‌شود. (احمدی، همان، ص ۱۵۸)

شکی نیست که سرچشمه‌های وحی الهی و احادیث پیشوایان دین، بحر مواجی از علوم و معارف را در رشته‌های گوناگون در اختیار بشر می‌گذارند و داده‌ها و اطلاعاتی که عقل از این رهگذر به دست می‌آورد چه بسا باعث می‌شود که ره صد ساله و بلکه هزار ساله را یک شبه طی کند برای مثال می‌توان به پدیده‌های طبیعی اشاره کرد، از جمله حالت گاز و دخان بودن جهان در ابتدا یا حرام بودن برخی از غذاها و مشروبات یا در مورد تاریخ گذشتگان مثل لحظه غرق شدن فرعون و بیرون افتادن جسد وی برای عبرت آیندگان که هم اکنون جسد مومیائیش در موزه مصر است و یا در مورد پیش‌بینی حوادث آینده مثل اخبار غیبی امیرالمؤمنین (ع) در نهج‌البلاغه و جز آن.

به راستی چه خدمت بزرگی از دین به بشریت شده است. مسائلی که چه بسا بشر پس از سالیان دراز با صرف انرژی بسیار و هزینه‌های هنگفت بدان دست می‌یافت گویی در طرفه‌العینی توسط پیامبران به بشر ابلاغ شده و خدای سبحان از روی لطف و حکمت آن را در اختیار بشر قرار داده است. البته آگاهی اولیاءالله به ماورا بی‌واسطه است و ما به واسطه آنها بسیاری از حقایق دینی را در می‌یابیم.

مثلاً حضرت علی (ع) در یکی از خطبه‌هایش می‌فرماید: «از من بپرسید پیش از آنکه مرا نیابید زیرا سوگند به کسی که جانم در دست اوست از هیچ چیزی که میان شما (هم اکنون) تا روز قیامت است و نه از هیچ گروهی که صد تن را هدایت و صد تن را گمراه کند از من نمی‌پرسید جز اینکه شما را از آن آگاه کنم؛ از آن کس که فریاد کند و مردم را فرا خواند و از فرمانده آنها و از آن کس که آنها را می‌راند و از محل خواباندن شترانشان و از جای باراندازشان و

از آن کسی که از آنان کشته شود و آن که از ایشان با مرگ (طبیعی) بمیرد». (نهج البلاغه، خ ۹۳) البته اخبار غیبی زیادی از حضرت علی (ع) و رسول اکرم (ص) رسیده است که ذکر همه آنها در این مقال نمی‌گنجد و در جای دیگر به تناسب شایسته است به آن پرداخته شود. با توجه به آنچه گفته شد، می‌بینیم که عقل به معنای فهم است (همان‌طور که در قرآن کریم نیز کراراً به همین معنا به کار رفته است) و این عقل با ترکیب و تلفیق داده‌ها و مواد دینی ذهن خود که دین در اختیار بشر قرار داده می‌تواند بسیاری از حقایق جهان را کشف کند. جهت تأیید مطلب به این سخن ابن‌سینا استناد می‌کنم، وی در این ارتباط معتقد است «همه احکام شرع و دستورات دینی معقول هستند. این حقایق معقول در کسوت الفاظ و کلمات پوشیده شده است و در حدود فهم و مراتب ادراک اشخاص ارائه گشته است. تردیدی نیست که مراتب فهم اشخاص متفاوت بوده و در برخورد با حقایق دینی هر کس می‌تواند به اندازه فهم و میزان ادراک خود از آنها بهره‌مند گردد». (ابن‌سینا، ۱۳۷۰، ص ۹۰)

از این سخن می‌توان دریافت که ذهن هر کس به میزان داده‌ها و اطلاعاتی که از متون دینی به دست می‌آورد می‌تواند معرفت دینی پیدا کند. پس معرفتی که از این ناحیه به دست می‌آید ذی‌مراتب است؛ برخی مراتب بالاتری از حقایق متعالی را در می‌یابند و برخی مراتب کمتری در می‌یابند.

با وصف نکات مزبور انتظار می‌رود عقل‌گرایان به نقش حیاتی و ارزش معنوی دین عطف توجه کرده و راهکارهای بزرگ دین را در عرصه‌های عقل و اندیشه از یاد نبرند و از این سرمایه گرانسنگ الهی چه در تعقل و خلاقیت و چه در تعهد و التزام به وظائف عقلانی غفلت نورزند و همچنین رجال دین و به طور کلی دین‌گرایان نیز از نقش عقل غافل نشوند و پیوسته معیارهای عقلانی را در هر حرکت دینی و به طور کلی در هر یک از وظائف الهی مد نظر قرار دهند، به گونه‌ای که احساس نشود در قلمرو دین و دیانت، عقل دستخوش نسیان و بی‌مهری شده که آن نیز خسارت بزرگی است و چه بسا صف عقل‌گرایان و دین‌گرایان را در فاصله دورتری از هم قرار دهد.

## ۱۰. حدود عقل

پس از فارغ شدن از فرایند عمل فهم و ثابت شدن عدم تضاد و تناقض بین عقل و معرفت‌های گوناگون بشری، نکته دیگری که در تعیین حدود شناخت عقل مورد توجه قرار می‌گیرد این است که حدود و مرز عقل در شناخت تا کجاست و آیا معرفت عقلی محدودیت‌هایی دارد یا هیچ حدی برای معرفت عقلی نیست؟

در پاسخ باید بگوییم عقل از آنچنان توانی برخوردار است که در مورد بسیاری از حقایق جهان برای فهم موضوع تلاش می‌کند و به جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات می‌پردازد. همان‌طور که ذکر شد با توجه به پیش‌فرض‌ها و قواعد و اصولی که به دست می‌آورد گام به گام با گزینش مقدمات صادق و صحیح و همچنین با ترتیب و تألیف و صورت‌بندی صحیح و منطقی آنها به نتیجه‌ای یقینی و کاملاً روشن می‌رسد. به استدلال‌های زیر توجه کنید:

### استدلال اول

۱. اسب‌های سفید کمیاب‌اند.
۲. چیزهای کمیاب گران‌اند.
- پس: اسب‌های سفید گران‌اند.

### استدلال دوم

۱. در هنگام عمل جراحی بیماران مبتلا به سرطان معده گاهی معلوم می‌شود که سرطان از محل اصلی به جاهای دیگر سرایت کرده است.
  ۲. میزان مرگ و میر چنین بیمارانی بسیار بالاست.
  ۳. عمل جراحی را می‌توان قبل از پخش شدن سرطان انجام داد.
- پس: تشخیص به‌موقع موجب می‌شود تلفات ناشی از این سرطان خاص کاهش یابد.
- می‌بینیم که این استدلال‌ها سالم‌اند و در نتیجه با تجزیه و تحلیل داده‌ها در ذهن استدلال و استنتاج تشکیل می‌دهیم و بدین صورت این استدلال می‌تواند انسان را به یقین نزدیک کند. اما گاهی ذهن، داده‌هایی را به دست می‌آورد ولی برای رسیدن به معرفت، ناکافی و ناقص است و مسلماً با خرد ناب و عقل محض یعنی فقط با استفاده از نیروهای اندیشیدن، استدلال و تخیل صرف، بعید است بتوانیم به پاسخ‌هایی برای پرسش‌های مهم خود دست یابیم و چون نتوانسته‌ایم داده‌های خود را کامل کنیم در این صورت از رسیدن به یقین و فهم موضوع یا حقیقت موضوع باز می‌مانیم و به نتیجه‌ای یقینی و نهایی نخواهیم رسید.
- مثلاً اگر فردی بخواهد درکی از فرشته‌های آسمانی پیدا کند، عمل فهم در این رابطه به اندازه‌ای که داده‌ها و اطلاعاتی داشته باشد محقق می‌شود. در این خصوص ممکن است عقل داده‌هایی از منبع وحی به دست آورد و در نتیجه به همان اندازه شناخت اجمالی به دست می‌آورد، اما آیا می‌تواند از حقیقت و ماهیت فرشته نیز آگاه شود؟ خیر، عقل به دلیل نداشتن داده و مصالح در مورد ماهیت آنها از فهم و ادراک حقیقت فرشته باز خواهد ماند. پس توانایی عقل برای فهم

این موضوع با محدودیت مواجه خواهد شد. البته می‌توان گفت در بسیاری از موارد که عقل به دلیل نداشتن داده با محدودیت مواجه می‌شود با رشد علم و تکنولوژی و گسترش شاخه‌های متعدد علوم و پیشرفت‌های فلسفی، داده‌ها و مواد و مصالح جدیدی فراهم می‌آید و چه بسا ذهن برای درک حقایقی که با محدودیت مواجه بود از آنها استفاده کرده به تکمیل داده‌ها و اطلاعات خود می‌پردازد و به نتیجه‌ای یقینی می‌رسد. پس برخی از حقایق به مرور زمان و فراهم آمدن داده‌ها و اطلاعات جدید روشن می‌شود.

با توجه به آنچه در این نوشتار ذکر شد، این حقیقت به دست می‌آید که اختلاف میان عالمان علوم متداول با یکدیگر در این است که تعریف و محدوده دانش خویش را نمی‌شناسند یا مراعات نمی‌کنند و چه بسا پای از آن فراتر می‌نهند و آنچه را که فراتر از ملاک و معیار خویش می‌بینند انکار می‌کنند، در صورتی که اولاً اگر ماهیت عقل بازکاوی شود و معلوم شود که عقل به معنای فهم است، ثانیاً محدوده و حوزه داده‌های آن درست ترسیم شود، ثالثاً هر معرفتی با پیمانه خاص خودش پیمانه شود خواهیم دید که عقل نه با حس و تجربه و علم و نه با فلسفه و نه با عرفان و درک و شهود و نه با دین هیچ تضاد و تنافی‌ای ندارد. بنابراین، به این نتیجه می‌رسیم که بسیاری از اختلافات در این رابطه مولود نشناختن تعریف و حدود توانایی عقل یا مراعات نکردن آنهاست.

## ۱۱. نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گفته شد، عقل در لغت و اصطلاح، می‌تواند به معنای فهم، و تعقل، به معنای فهمیدن باشد. بنابراین، عقل توانایی دانستن و فهم اشیاء را دارد و می‌تواند به مقتضای آن وارد عمل شود. عقل هیچ شناخت پیشینی‌ای در خودش و برخاسته از خودش ندارد، بلکه همه مواد و بن‌مایه‌های شناخت وی از بیرون می‌آید.

برخلاف نظریه رایج در فلسفه که ذهن دارای سه قوه حس (با وظیفه گرفتن صورت‌ها) و خیال (حفظ صورت‌ها) و عقل (تجريد صورت‌ها و کلی‌سازی) است، ما فقط یک قوه یا استعداد داریم که همان فهم است و فقط همان است که این وظایف را به عهده می‌گیرد.

عقل بر اساس داده‌هایی که وارد ذهن می‌شود فعالیت می‌کند. استدلال تشکیل می‌دهد و به استنتاج و داوری می‌نشیند. منابع حصول داده‌ها حسی و فراحسی‌اند و داده‌های فراحسی شامل یافته‌های برخی مردم عادی و یافته‌های عارفان و یافته‌های پیامبران و اولیاء خدا می‌شود. عمل فهم بر روی داده‌های حسی منجر به شناخت‌های علمی می‌شود و این فرایند بر داده‌های فراحسی منجر به شناخت‌های فلسفی، عرفانی، و دینی می‌شود.

اگرچه عقل برای شناخت حقایق از توان بسیار بالایی برخوردار است، اما در مواردی که داده‌هایش ناقص باشد و منبعی برای تکمیل داده‌هایش نداشته باشد ناچار محدود خواهد شد و به شناختی کامل در این ارتباط دست پیدا نمی‌کند. عقل برای همه علوم و معارف یک پیمانه و ترازو تشکیل نمی‌دهد، زیرا یک پیمانه صلاحیت و قابلیت سنجش هر علمی را ندارد. بنابراین، برای هر معرفتی ترازو و پیمانه مخصوص همان معرفت را تشکیل می‌دهد و آن معرفت را با همان پیمانه خاص می‌سنجد.

## فهرست منابع

۱. بن عربی، ۱۴۱۴، فتوحات مکیه، تصحیح عثمان یحیی، بیروت، چاپ بولاق، ج ۱.
۲. ابن تیمیه، ۱۹۷۱، درء تعارض العقل و النقل، دکتر محمد رشاد سالم، جمهوریة العربیه المتحدة، دارالکتب.
۳. ابن سینا، ۱۳۵۹، النفس من کتاب الشفا، قم، انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۴. ———، ۱۳۸۰، الهیات شفا، چاپ مصر.
۵. ———، ۱۴۰۰، رسائل، قم، انتشارات بیدار.
۶. ———، ۱۴۰۴، معراج‌نامه، تصحیح نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۷. ———، ۱۹۶۰، الاشارات و التنبيهات، به کوشش سلیمان دنیا، چاپ قاهره.
۸. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۷۳، شرح التجلیات الالهیه و کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات، با حواشی ابن سورکین، بیروت، دار النهضة العربیه، للطباعة و النشر.
۹. احمدی، احمد، ۱۳۸۸، بن لایه‌های شناخت، تهران، انتشارات سمت.
۱۰. آریان‌پور، عباس، ۱۳۶۹، فرهنگ انگلیسی - فارسی، تهران، امیرکبیر.
۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد، ۱۴۰۴، غرر الحکم و درر الکلم، مصطفی درایتی، مکتب الاعلام اسلامی.
۱۲. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۵۹، زیر نظر موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. الراغب، ۱۹۷۲، المفردات فی الفاظ القرآن، ندیم مرعشی، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۴. شیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه، نشر بنیاد صدرا.
۱۵. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۲۹۷، المیزان فی تفسیر القرآن، دار الکتب الاسلامیه، ج ۳.
۱۶. عبده، محمد، ۱۴۱۳، نهج البلاغه، دارالبلاغه، بیروت.
۱۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۴، کتاب العین، تهران، اسوه.

۱۸. فولکیه، پل، ۱۳۷۳، *فلسفه عمومی مابعدالطبیعه یحیی مهدوی*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۹. قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *رساله التوحید و النبوه و الولایه*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *اصول کافی*، محمدجواد مصطفوی، فرهنگ اهل بیت.
۲۱. کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۰، *تمهیدات*، غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۲. لالاند، آندره، ۱۳۷۷، *فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه*، غلامرضا وثیق، تهران، مؤسسه انتشاراتی فردوسی.
۲۳. مجتهدی، کریم، ۱۳۷۵، *فلسفه در قرون وسطی*، تهران، انتشارات سپهر.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، *بحار الانوار*، بیروت.
۲۵. معین، محمد، ۱۳۶۰، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر.
۲۶. شیرازی، محمد ابن ابراهیم، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، انتشارات مولی.
۲۷. ———، ۱۳۷۹، *الاسفار الاربعه*، قم، انتشارات مصطفوی.
۲۸. *المنجد فی اللغة و الاعلام*، ۱۹۸۸، بیروت، دار المشرق.
۲۹. مولوی، جلال الدین محمد، ۱۳۷۹، *مثنوی*، تهران، انتشارات اسلامی.
۳۰. میرداماد، بی تا، *الرواشح السماویه*، چاپ سنگی.
۳۱. همایی، جلال الدین، ۱۳۶۹، *مولوی نامه*، تهران، نشر هما، چاپ هفتم، ج ۱.
32. Webster, Noah, 1983, *Webster's, Twentieth Century Dictionary*.





## فرم اشتراک مجله علمی - پژوهشی فلسفی - کلامی دانشگاه قم

|                               |  |                     |  |                  |  |
|-------------------------------|--|---------------------|--|------------------|--|
| لطفا در این قسمت چیزی ننویسید |  |                     |  | کد اشتراک:       |  |
| نام و نام خانوادگی:           |  |                     |  |                  |  |
| نام سازمان (مخصوص سازمان‌ها): |  |                     |  |                  |  |
| شغل، محل کار، سمت:            |  |                     |  |                  |  |
| میزان تحصیلات و رشته تحصیلی:  |  |                     |  |                  |  |
| آدرس پستی:                    |  |                     |  |                  |  |
| پست الکترونیک:                |  |                     |  |                  |  |
| شروع اشتراک از شماره:         |  | تعداد نسخه دریافتی: |  | تاریخ فیش بانکی: |  |
| شماره فیش بانکی:              |  |                     |  |                  |  |
| تاریخ                         |  | امضای متقاضی        |  |                  |  |

### هزینه اشتراک (با احتساب هزینه یست)

- اشتراک یک ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۴۵۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای اشخاص (افراد حقیقی): ۸۰۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای دانشجویان با ارائه کپی کارت دانشجویی: ۲۵۰۰۰ ریال
- اشتراک یک ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۶۵۰۰۰ ریال
- اشتراک دو ساله برای سازمان‌ها (افراد حقوقی): ۱۲۰۰۰۰ ریال

خواهشمند است مبلغ اشتراک یا خرید شماره‌های قبلی را به حساب فراگیر شماره ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ به شماره شبا ۳۱۳۶۵۵۶۸۰۱ IR بانک ملت به نام دانشگاه قم واریز و اصل فیش را به همراه فرم تکمیل شده اشتراک به نشانی قم، صندوق پستی ۴۱۷۱-۳۷۱۸۵ ارسال فرمایید. جهت اطلاع بیشتر با تلفاکس ۰۲۵۱-۲۸۵۴۱۲۰ تماس حاصل فرمایید.