



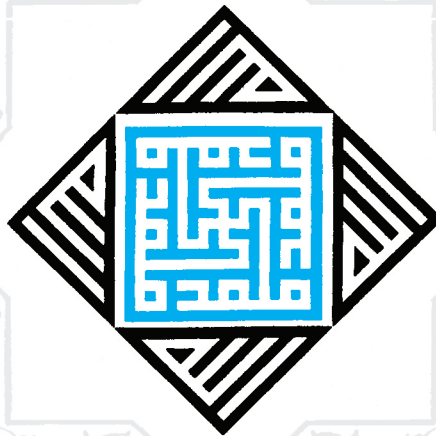
دو فصلنامه علمی

جستارهایی
در
فلسفه و کلام

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

شماره ۱۱۴ بهار و تابستان ۱۴۰۴





جستارهایی در فلسفه و کلام

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دو فصلنامه علمی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شماره ثبت پروانه انتشار: 79046

شاپای الکترونیکی: 4171-2538

شماره 114 - بهار و تابستان 1404 خورشیدی

مدیر مسئول و سردبیر:

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

هیئت تحریریه

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر مهدی دهباشی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

دکتر محمد ذبیحی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس قم

دکتر عبدالعزیز ساشادینا

استاد دانشگاه جرج میسون آمریکا

دکتر بختیار شعبانی ورکی

استاد گروه علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر احد فرامرز قراملکی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران

دکتر قاسم کاکایی

استاد گروه الهیات دانشگاه شیراز

دکتر علی رضا کهنسال

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

یادآوری

1 - نسخه حروفچینی شده مقاله بر روی نرم افزار word از طریق سامانه مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد ارسال شود.

2 - مقاله ارسالی نباید در جای دیگر چاپ شده باشد.

3 - چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر هر یک تا 10 سطر ضمیمه باشد.

4 - این نشریه در ویرایش و احیاناً مختصر کردن مطالب آزاد است.

5 - مقالات مندرج در این نشریه، بیانگر آرا و نظرات نویسندگان آن ها است.

6 - زبان غالب نشریه فارسی است.

7 - مقالات ارسالی بازگردانده نمی شود.

صفحه آرا: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار: دکتر امیر راستین طرقي، دکتر حجت اسعدی

مترجم چکیده ها به انگلیسی: دکتر امیر راستین طرقي

کارشناس: مسعود سلیمانی فر

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی
مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کد پستی

9177948955

تلفن: 051 38803873

نشانی اینترنتی:

jphilosophy.um.ac.ir

این نشریه در مرکز منطقه ای اطلاع رسانی علوم و فناوری و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی نمایه می شود.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- 1- مقالات صرفاً "به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات دانشگاه فردوسی مشهد دریافت می شود.
- 2- پس از دریافت مقاله اعلام وصول انجام خواهد شد.
- 3- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می شود).
- 4- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- 5- نتایج داوری در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می شود.
- 6- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می رسد.

راهنمای نویسندگان نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام

«نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام» دو فصلنامه علمی مربوط به فلسفه و کلام اسلامی است که مقالات نوآورانه با موضوعات فلسفی - کلامی - عرفانی - منطقی و دین پژوهی را به چاپ می‌رساند. پژوهشگرانی که تمایل به انتشار مقاله خود در این نشریه دارند، شایسته است نکات زیر را رعایت فرمایند:

1. هیئت تحریریه مقاله‌هایی را بررسی می‌کند که پیشتر در جای دیگر منتشر نشده باشند. همچنین نباید مقاله همزمان در نشریه‌ای دیگری در حال بررسی باشد. بدیهی است پس از تصویب مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است.
2. زبان نشریه فارسی است.
3. حداکثر شمار واژگان مقاله 8500 است. این واژگان صرفاً شامل متن اصلی مقاله است. در موارد نادر و به تشخیص تحریریه، مقاله‌های خارج از این تعداد، ارزیابی خواهد شد.
4. چکیده مقاله شامل هدف پژوهش، پرسش اصلی، روش و یافته‌ها به دو زبان فارسی و انگلیسی است. شمار واژگان چکیده 100-200 واژه و شمار کلیدواژه‌ها بین 4-6 کلیدواژه است.
5. نام کامل نویسنده (نویسندگان)، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع و موقعیت سازمانی به دو زبان فارسی و انگلیسی درج شود، ترتیب نویسندگان و نویسنده مسئول تعیین شود و همراه با نشانی پستی، شماره‌تلفن و نشانی الکترونیکی ثبت و ارسال شود.
6. نشریه در اصلاح، اختصار و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

7. جهت پیشگیری از هرگونه سوءرفتار علمی (خواسته یا ناخواسته)، تمامی مقاله‌های ارسالی، در نخستین مرحله توسط مشابه‌یاب «سمیم»¹ برای مقالات فارسی و از سامانه iThenticate برای مشابه‌یابی چکیده مقالات لاتین استفاده می‌شود. نشریه تنها آثاری را برای داوری ارسال می‌کند که میزان مشابهت کلی متن اصلی با آثار انتشار یافته پیشین حداکثر 15 درصد باشد. توصیه می‌شود نویسندگان محترم، پیش از ارسال آثار، با مراجعه به سامانه فوق، هرگونه مشابهت متن خود را بررسی کنند.
8. نشریه توصیه می‌کند از قلم استاندارد «IRLotus»، تولیدشده توسط شورای عالی اطلاع‌رسانی²، استفاده شود. قلم‌های فاقد پیشوند «IR» در فرایند تولید و فراداده‌های اثر اشکال فنی ایجاد می‌کند.
9. ارجاعات مقاله، مطابق با نظام شیکاگو و به روش پانویس و منابع پایانی تنظیم شود.

شیوه نگارش

رعایت «دستور خط فارسی»³، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است. پیشنهاد می‌شود نویسندگان محترم از «فرهنگ املائی خط فارسی»⁴ و افزونه «ویراستیار» و یا سامانه برخط «ویراست لایو»⁵ استفاده کنند. عدم رعایت شیوه‌های نگارشی پیشنهادی می‌تواند موجب تأخیر در چاپ و یا بازگرداندن مقاله به نویسنده در مرحله تولید شود.

نکات مهم مربوط به شیوه نگارش به شرح زیر است:

¹ <http://www.samimnoor.ir/view/fa/default>

² <http://earmin.com/files/Standard-IRFonts-eArmin.com.zip>

³ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/D-1394.pdf>

⁴ <http://apll.ir/wp-content/uploads/2018/10/F-E-1394.pdf>

⁵ <http://www.virastlive.com/>

1. علائم نگارشی و فاصله‌گذاری نشانه‌ها

1.1. نشانه‌های . ، : ... ! ؟ با قبل بی فاصله و با کلمه بعد با فاصله کامل می‌آیند.

1.2. نشانه‌های دربرگیر مانند پرانتز و گیومه « » () با درون بی فاصله و با بیرون با فاصله کامل می‌آیند.

1.3. برای درج نشانه‌های احترام، پرانتز اول بدون فاصله با نام آن شخص می‌آید: حضرت محمد(ص).

1.4. شماره ارجاع پاورقی (عدد تُک) بعد از نشانه‌ها (. ،) می‌آید نه پیش از آن‌ها.

1.5. در میان نشانه‌های ثانوی خط فارسی، گذاردن تنوین (کَ، مَ، و...) (در کلماتی نظیر: اولاً، قبلاً، واقعاً، مضافاً الیه، بعبارة اخرى)، مدّ روی الف (نظیر آب، مآخذ) و یای کوتاه روی‌های غیر ملفوظ (نظیر نامه من) الزامی است و در بقیه موارد (تشدید، فتحه، کسره و ضمه) غیرالزامی است، مگر آنکه موجب ابهام شود: معین/معین؛ علی/علی؛ بنا/بنا؛ عَرْضه/عَرَضه؛ حَرَف/حِرَف.

1.6. پیشنندهایی نظیر «می» و «نمی»، مجموعه «ام، ای، ایم، اید و اند»، ترکیب اسم و حرف به صورت نیم فاصله می‌آیند: می‌روم، خسته‌ام، کتاب‌ها.

1.7. استفاده از گیومه غیرفارسی نظیر «» و "" ممنوع است (گیومه فارسی به این صورت «» است).

1.8. برای ایجاد نیم فاصله باید منحصرأ از کلیدهای `ctrl+shift+2` استفاده کرد، البته اگر از صفحه کلید استاندارد استفاده می‌شود، می‌توان با `shift+sppac` آن را درج کرد.

2. لایه‌بندی

2. 1. مقاله از چند جزء اصلی تشکیل شده که شامل چکیده، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع است.

2. 2. بدنه اصلی حاوی تعدادی عناوین اصلی است و لازم است حتی المقدور از فزونی تیتراها خودداری شود و اگر ناگزیر، تقسیمات فرعی وجود دارد، بایستی از صورت تیترا درآمده و عنوان بولد شود و پیوسته بدان دو نقطه گذاشته شود و متن در ادامه ذکر شود؛ به طور مثال اگر ادله‌ای مثل آیات و روایات و... ذکر می‌شود در ادامه آن دلیل دو نقطه گذاشته و در ادامه توضیح بیان شود؛ مثل: 1. آیات: ...

2. 3. چکیده، مقدمه، نتیجه‌گیری و منابع شماره گذاری نشود.

2. 4. عناوین و تیتراهای بدنه اصلی با اعداد و در حالت ناگزیری از عناوین فرعی، با اعداد متوالی نشانه‌گذاری شود.

2. 5. برای شماره‌گذاری در لایه تیتراها فقط از نقطه استفاده شود. به طور مثال: 1.

2. 3.

شیوه ارجاعی نشریه: نظام شیکاگو «پانوش-منابع»

در شیوه «پانوش-منابع» نویسندگان باید توضیحات و ارجاعات خود را در پانوش درج کند و اطلاعات کتابشناختی آثار را در منابع پایانی اضافه کند. استفاده از ارجاع درون‌متنی و یا یادداشت‌های پایانی و پی‌نوشت در این شیوه مجاز نیست.

1. اجزای اصلی در ساختار پانوش

- a. قسمت‌های پانوش با ویرگول جدا شود؛
- b. تنها نام خانوادگی صاحب اثر درج شود؛
- c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛
- d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

e. شماره صفحه ارجاعی درج شود.

2. اجزای اصلی در ساختار منابع

a. قسمت‌های اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود؛

b. نام خانوادگی و نام کوچک صاحب اثر به صورت کامل درج شود؛

c. نام آثار کلان (مانند کتاب) مایل نویسی شود؛

d. نام آثار خرد (مانند مقاله) در گیومه درج شود؛

e. مشخصات ناشر و سال نشر درج شود.

3. عدد ارجاعات در سراسر مقاله پیوسته است و شماره پانوشتهای هر صفحه نباید از نو آغاز شود.

4. همه اعداد توک (=بالانویسی شده) پس از علائم نگارشی درج شود.

5. در ارجاعات، ترجیحاً از «همان»، «همانجا» و «همو» استفاده نشود.

6. منابعی که در اصل به زبان فارسی و دارای چکیده انگلیسی هستند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian with English abstract) در انتها مشخص شوند.

7. منابعی که در اصل به زبان فارسی هستند و چکیده انگلیسی ندارند، بعد از برگرداندن به انگلیسی، با درج عبارت (in Persian) در انتها مشخص شوند.

8. برای مقاله‌های منتشرشده که DOI دارند، آوردن DOI در پایان هر منبع الزامی است. DOI با آدرس دقیق ذکر شود.

نمونه‌های ارجاع:

توجه: اجزای اصلی پانوشته با ویرگول و اجزای اصلی منابع با نقطه جدا می‌شود.

کتاب:

✓ پانوشته: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، 160.

✓ منابع: جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، 1372.

مقاله:

✓ پانوش: مردیها، «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه»، 82.
✓ منابع: مردیها، اعظم. «عینیت و بینونت وحدت و کثرت در نظام توحیدی ملاصدرا با ابتناء بر قاعده بسیط الحقیقه». جستارهایی در فلسفه و کلام 52، ش. 105 (پاییز و زمستان 1399): 75-94.

مدخل:

✓ پانوش: آذرنوش، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، «ابن بابک».
✓ منابع: درج اطلاعات مدخل در منابع پایانی اختیاری است. در صورت لزوم، اینگونه درج شود:
آذرنوش، آذرتاش. «ابن بابک». در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، 1373.

فصلی از کتاب:

Hilbert, "On the *infinite*", in *Philosophy of Mathematics*. **Footnote:**
Hilbert, David. "On the *infinite*". In *Philosophy of Bibliography: Mathematics*, edited by Paul Benacerraf and Hilary Putnam, 125-181.
Published online by Cambridge University Press, 2012.

فهرست مندرجات عنوان صفحه

11	اعتبار معرفت‌شناختی عرف در اخلاق سینیوی حسن محیطی اردکان
27	امکان وقوع حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر عبداعلی شکر
47	بررسی پاسخ ابن‌سینا در مواجهه با شبهه ابن‌کمنه پیرامون توحید واجب‌الوجود وحیدداوری چهارده-منصورایمانپور-سهراب حقیقت
73	بررسی نقادانه نظریه غزالی در مورد میزان و اقسام آن محمودصیدی-محمدرضاferمندکیا
93	بررسی هرمنوتیکی خوانش کلمن بارکس از «مضامین مابعدالطبیعی» در مثنوی معنوی محمدحسین کیانی
107	تحلیل مبانی کنش گفتاری «لیس کمله شیء» در اندیشه صدرایی فاطمه فرضعلی
133	دین‌شناسی عرفانی راز شیرازی رویارضامنش-علی اشرف امامی-محمدجوادشمس
163	تاملی در نسبت زیبایی و خیر در فلسفه ی افلاطون و ارسطو محمدرزمگه
183	بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی محمدجوادزکوی-سعیدالهی نسب

- لذت و رنج از منظر ابن سینا در دانش عصب‌شناسی امکان گذار از دوآلیته حداکثری ابن سینا
205 فهیمه شریعتی
- ماهیت و گستره مغالطات ناشی از اشتراک لفظی با تأکید بر دیدگاه ارسطو، فارابی و ابن سینا
229 محمد ایزدی تبار
- بررسی انتقادی ماده انضمامی بر مبانی فلسفه مشاء و حکمت متعالیه
253 هستی‌شناسی ماده نخستین بر مبنای وجود سیال، التفات معرفت‌شناسانه و برخی پیامدهای آن
بهزاد پرواز منش



Epistemological Validity of Convention in Avicennian Ethics

Dr. Hassan Mohiti Ardakan

Assistant professor, University of Islamic Sciences, Qom, Iran

Email: hekmat313@yahoo.com

Abstract

The emergence or dominance of conventional approaches in ethics and their inevitable consequences on human interactions and ultimately on the true happiness of mankind require analytical and critical examinations of such approaches. The issue of convention (*'urf*) can be examined from various dimensions. This article aims to reread the opinions of Islamic scholars and, focusing on the epistemological dimension of convention, to analyze and infer the perspective of the great thinker of the Islamic world, namely Avicenna based on authentic sources. This scrutinizing of Avicenna's works and thoughts negates any necessary correlation between conventional beliefs and ideas on the one hand and the achievement of a morally blissful reality on the other. Avicenna's explicit expressions, which indicate the possibility of falsity of conventional beliefs, the lack of validity of their origins, their conditional validity, and the incompatibility of their absolute validity with the goal of morality, highlight the negation of absolute validity of convention. From Avicenna's perspective, conventional moral beliefs are theoretical and their moral justification requires proof.

Keywords: Avicenna, convention, conventional beliefs, epistemological validity, moral goal.





اعتبار معرفت‌شناختی عرف در اخلاق سینیوی

حسن محیطی اردکان

هیئت علمی گروه اخلاق دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران

hekmat313@yahoo.com

چکیده

ظهور یا رواج اندیشه‌های عرف‌گرایانه در فضای اخلاق و پیامدهای اجتناب‌ناپذیر آن بر تعاملات انسانی و در نهایت سعادت حقیقی بشر، بررسی تحلیلی و انتقادی چنین رویکردهایی را می‌طلبد. مسئله عرف را از ابعاد گوناگون می‌توان بررسی کرد. پژوهش حاضر به هدف بازخوانی آراء حکمای اسلامی و با تمرکز بر بعد معرفت‌شناختی عرف، به تحلیل مستند و استنباط دیدگاه اندیشمند بزرگ جهان اسلام یعنی ابن‌سینا پرداخته است. حاصل تتبع در آثار و اندیشه‌های ابن‌سینا نفی تلازم باورها و اندیشه‌های عرفی از یک‌سو و دستیابی به واقعیت سعادت‌بخش اخلاقی از سوی دیگر است. تعابیر صریح ابن‌سینا که حاکی از احتمال کذب باورهای عرفی، فقدان اعتبار خاستگاه‌های باورهای عرفی، مشروط بودن باورهای عرفی و ناسازگاری اعتبار مطلق باورهای عرفی با غایت اخلاق است بر نفی مطلق‌انگاری اعتبار عرف تأکید می‌کند. از منظر ابن‌سینا باورهای اخلاقی عرفی نظری‌اند و توجیه اخلاقی آن‌ها نیازمند اقامه برهان است.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، عرف، باورهای عرفی، اعتبار معرفت‌شناختی، غایت اخلاق.

مقدمه

میزان اعتبار عرف در ارزش اخلاقی یکی از مسائل فلسفه اخلاق به شمار می‌آید و به لحاظ معناشناختی، هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی قابل بحث و بررسی است. از میان اندیشه‌های مغرب زمین دیدگاه‌های متعددی نظیر جامعه‌گرایی و انواع مختلف قراردادگرایی قابل‌شمارش‌اند که عرف را به معانی مختلف نظیر فهم عمومی مردم یا آراء خردمندان و عقلا از حیثیت‌های گوناگون مورد گفتگو قرار داده‌اند. مسئله اعتبار عرف در جهان اسلام و در میان طیف‌های گوناگونی از اندیشمندان اسلامی نظیر اصولیان، فقهاء، منطقیان، حقوق‌دانان و فلاسفه، هر کدام از منظری خاص بررسی شده است. آنچه در مقاله پیشرو محل بحث قرار خواهد گرفت بررسی اعتبار معرفت‌شناختی عرف از منظر ابن‌سینا است.

بررسی چنین مسئله‌ای به‌ویژه در عصر حاضر از هر دو جنبه نظری و عملی حائز اهمیت است؛ به جهت نظری مهم است زیرا وجود تعبیر مبهم یا مجمل و نیازمند تفسیر در تعبیر ابن‌سینا نظیر درج برخی گزاره‌های اخلاقی در ضمن مشهورات موجب برداشت ناصواب از اندیشه‌های حکمای اسلامی و در این پژوهش از اندیشه‌های ابن‌سینا شود. نمونه‌ای از چنین تفاسیری حتی در تقریر بزرگانی نظیر محقق اصفهانی و علامه محمدرضا مظفر نیز یافت می‌شود که تعبیر «لا عمده لها الا الشهرة» که ابن‌سینا در اشارات به کار برده به «لاواقع لها وراء الشهرة» و نظیر آن تفسیر شده و نتیجه آن گونه‌ای مرجعیت بخشی به عرف در مقام ثبوت و نهایتاً در مقام اثبات به شمار می‌آید.¹ بدیهی است پیشگیری از چنین خلطی می‌تواند از فواید بررسی چنین مسئله‌ای باشد. افزون بر این، فهم و تفسیر صحیح از اندیشه اندیشمندان بزرگ اسلامی و انعکاس درست آن، کاری درخور و شایسته و موجب حفظ و ترویج اندیشه‌های اصیل است. همچنین، نفوذ و رواج دیدگاه‌های عرف‌گرایانه نسبی‌گرایانه در عصر حاضر، بررسی علمی و دقیق اندیشه‌های حکمای بزرگ اسلامی را برای رویارویی علمی می‌طلبد و از این جهت بررسی آراء بزرگان اسلامی و نقض و ابرام‌های ایشان ضروری می‌نماید.

علاوه بر ابعاد نظری، بررسی اعتبار معرفتی آراء عرفی در اخلاق از جهت عملی نیز حائز اهمیت است. روشن است که معتبر دانستن احکام عرفی به لحاظ معرفت‌شناختی، مراجعه به آراء عمومی را در شناخت خوبی و بدی و درستی و نادرستی کارها به رسمیت خواهد شناخت که البته میزان آن بسته به میزان اعتبار عرف ممکن است حداقلی یا حداکثری باشد. در این صورت فهم عرفی برای تشخیص ارزش‌های اخلاقی حجت خواهد بود و در عرض سایر منابع معرفتی قرار خواهد گرفت و چه بسا تقدم آن در

1. اصفهانی، نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، 318/2؛ مظفر، اصول فقه، 207/1.

تراحات اخلاقی بر سایر منابع معرفت اخلاقی موجه خواهد بود. بدیهی است چنین نتیجه‌ای تنزل اخلاقی جامعه اسلامی را به دنبال خواهد داشت و اخلاق آسمانی و معنویت‌گرا را به اخلاق زمینی و مادی‌نگر فرو خواهد کشاند؛ امری که به تدریج در جامعه اسلامی در حال گسترش است درحالی‌که نه با آموزه‌های قرآن کریم به‌عنوان معتبرترین منبع نقلی سازگار است و نه با آراء حکمای اسلامی همخوان است.^۱ البته استلزامات فوق به معنای بی ارزش بودن معرفت عرفی و بر کنار داشتن آن از همه عرصه‌های اخلاقی نیست، بلکه لزوم تفکیک موضوعات اخلاقی، انواع عرف، توجیه معرفت عرفی و اموری از این دست را گوشزد می‌کند.

قلمرو این پژوهش محدود به آراء ابن‌سینا (370-428ق) است. وجه اهمیت آراء وی، چنان‌که بر آشنایان با اندیشه‌های سترگ بوعلی سینا پوشیده نیست، اشارات راهگشای وی به چنین مسئله‌ای است؛ اشاراتی که از عصر پساسینوی مستمسک عالمان پس از ایشان نظیر محقق اصفهانی (1296-1361ق)، محمدرضا مظفر (1322-1383ق)، علامه طباطبایی (ره) (1281-1360ش) و سایر اندیشمندان قرار گرفته و منشأ تفسیرهای گوناگون برای چنین مسئله‌ای قرار گرفته و تقریرهای مختلفی از اندیشه اعتبارگرایی را موجب شده است. در هر صورت تعابیر و مواضع ابن‌سینا در این زمینه از بحث برانگیزترین تعابیر و مواضع بوده و از این جهت بررسی آراء وی افزون بر فهم آراء وی در ارزیابی دیدگاه‌های سایر اندیشمندان متأثر از ایشان نیز تأثیرگذار خواهد بود.

مسئله اعتبار معرفت‌شناختی عرف در اخلاق سینوی به تفصیل و با رویکرد پژوهش حاضر یعنی رویکرد تحلیلی و انتقادی بررسی نشده است. در برخی آثار نظیر مقاله «بررسی نسبت دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا با واقع‌گرایی اخلاقی» به قلم تقی محدر، گرچه اصل بحث مشهورات یا به تعبیری عرف در نگاه ابن‌سینا به اجمال مطرح شده، اما جنبه هستی‌شناختی آن به بحث گذاشته شده و نه جنبه معرفت‌شناختی آن. در مقاله دیگری با عنوان «توجیه گزاره‌های اخلاقی بر مبنای شهرت» به نگارش حسن محیطی اردکان، مسئله به‌طورکلی و از منظر اندیشمندان مختلفی به بحث گذاشته و بر آراء ابن‌سینا و تحلیل آراء و شواهد و مستندات آثار وی تأکید و تمرکز نبوده است. همچنین در کتاب نقش عرف در ارزش اخلاقی، به اعتبار معرفت‌شناختی عرف در اخلاق سینوی بسیار به اجمال و به‌صورت گذرا اشاره شده و تحلیل و بررسی جامعی در این باره صورت نگرفته است. ازاین‌رو پژوهش پیشرو نخستین پژوهشی به نظر می‌رسد که به بررسی ارزش معرفت‌شناختی عرف از منظر ابن‌سینا پرداخته و با این ساختار و تحلیل قرائن لفظی و

۱. محیطی، «ادله قرآنی عرف‌گرایان اثباتی در قلمرو اخلاق»، 94-101؛ محیطی، «توجیه گزاره‌های اخلاقی بر مبنای شهرت»، 20-23.

غیرلفظی (مبانی فکری) ابن سینا سعی در تحلیل و بررسی مسئله مذکور دارد.

پس از روشن شدن اصل مسئله، اهمیت و پیشینه بحث به معناشناسی عرف خواهیم پرداخت و پس از روشن شدن مقصود از مفهوم عرف، اعتبار معرفت‌شناختی آن از منظر ابن‌سینا مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

1- معناشناسی عرف

واژه عرف در لغت به معنای معروف و شناخته شده،¹ تتابع و پشت سر هم بودن،² احسان و نیکی،³ هر چیزی که نفس انسان آن را نیک شمارد، بدان خو گیرد و آرامش یابد⁴ است. از منظر ابن فارس معانی ماده «ع ر ف» را می‌توان به دو معنای «تتابع و اتصال اجزای یک چیز» و «سکون و طمأنینه» فروکاست.⁵ مفهوم عرف در علوم مختلف معانی اصطلاحی مختلفی به خود گرفته است. با قطع نظر از سایر علوم، این مفهوم در علم اخلاق و فلسفه اخلاق به دو صورت به کار رفته است: گاهی به فهم، باور، تصمیم، گفتار یا رفتاری اطلاق می‌شود که به صورت ارادی و مستمر توسط بیشتر افراد یک گروه تکرار می‌شود، خواه آن گروه کوچک باشد یا بزرگ، و خواه به قانون تعدیل شده باشد یا خیر. نتیجه تکرار زیاد یکی از امور فوق این است که موافقت با آن ستایش دیگران را به دنبال دارد و مخالفت با آن نکوهش دیگران را به همراه خواهد داشت. گاه نیز به خود اکثریت افراد یک گروه، خواه کوچک باشد یا بزرگ، عرف گفته می‌شود. عرف در پژوهش حاضر به فهم، باور، تصمیم (بنا)، گفتار یا رفتار مستمر و ارادی بیشتر افراد یک گروه یا خود افراد اطلاق می‌شود. مفهوم عرف در این اصطلاح فاقد عناصری نظیر عقلانیت و متشع بودن است و به صورت مطلق و به خودی خود دلالتی بر این امور ندارد و نسبت به این امور لایشرط است.⁶

2- عرف و مشهورات در اخلاق سینیوی

مفهوم عرف در این پژوهش معادل معنایی شهرت یا مشهورات است که امثال ابن‌سینا در آثار خود بدان اشاره کرده‌اند و در برخی مواضع گزاره‌های اخلاقی را در ذیل آن مثال زده‌اند. به‌عنوان نمونه ابن‌سینا در تعبیر «فمن المشهورات ما یكون السبب فی شهرته تعلق المصلحة العامة به ... مثل قولهم: العدل یجب

1. فراهیدی، العین، «عرف»: ابن‌منظور، لسان العرب، «عرف».

2. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، «عرف».

3. ابن‌منظور، لسان العرب، «عرف»: فیومی، المصباح المنیر، «عرف».

4. ازهری، معجم تهذیب اللغة، «عرف»: ابن‌منظور، لسان العرب، «عرف».

5. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، «عرف».

6. محیطی، نقش عرف در ارزش اخلاقی، 26-28؛ همو، «بررسی دلایل قرآنی عرف‌گرایان اثباتی»، 91-94.

فعله، و الکذب لا یجب قوله»^۱ یا عبارت «کقولهم إن العدل جمیل، و إن الظلم قبیح، و إن شکر المنعم واجب. فإن هذه مشهورات مقبولة»^۲ به مشهوری بودن گزاره‌های اخلاقی اشاره کرده است.

بنابراین مسئله پژوهش این است که آیا چنین فهم، باور، تصمیم، رفتار یا گفتاری که برخاسته از پذیرش عمومی است و صرفاً از پشتوانه آراء عمومی و شهرت بین مردم برخوردار است به لحاظ معرفت‌شناختی معتبر است و می‌توان این‌گونه شناخت‌ها را به طور مطلق مبنای عمل اخلاقی قرار داد یا باید این دسته از معرفت‌ها را به طور مطلق بی اعتبار دانست یا راه تفصیل را باید ترجیح داد و تنها بخشی از چنین معرفت‌هایی را معتبر دانست و بخشی را بی اعتبار دانست.

نکته قابل توجه در طرح مسئله فوق این است که پیش فرض پژوهش عرفی بودن گزاره‌های اخلاقی نیست. نگارنده بر این باور است که این‌سینا در مقام ثبوت، گزاره‌های اخلاقی را عرفی نمی‌داند، بلکه اندیشه وی به دلیل معتقد بودن به واقعیت اخلاقی و واقع‌نما بودن گزاره‌های اخلاقی از زمره دیدگاه‌های رئالیستی و واقع‌گرایانه در حوزه هستی‌شناسی اخلاق به شمار می‌آید. بررسی ادله مدعای مذکور خارج از قلمرو پژوهش حاضر است، اما شواهد آن در دسترس است.^۳

با فرض واقع‌گرایانه بودن اخلاق سینوی، موضوع بحث حاضر درباره رواج و شهرت گزاره‌های اخلاقی است. گزاره‌های اخلاقی که حاکی از باور اخلاقی‌اند نظیر سایر انواع گزاره‌ها و باورها معتقدات مردم را شکل می‌دهند. بحث پیشرو بر سر این مسئله است که آیا رواج و شهرت چنین باورهایی می‌تواند به لحاظ معرفت‌شناختی معتبر باشد؟

3- اعتبار معرفت‌شناختی

ارزش یا اعتبار معرفت عبارت است از میزان اعتمادپذیری معرفت برای فهم و کشف واقعیت. به تعبیر دیگر معرفت معتبر معرفتی است که برای فهم واقعیت می‌توان به آن اعتماد کرد و با آن واقعیت را کشف نمود. لازم به ذکر است که اعتبار معرفت‌ها ذو مراتب است و درجات مختلفی دارد؛ برخی معرفت‌ها کاملاً معتبرند و به صورت یقینی کاشف از واقعیت است، اما برخی دیگر تا حدی کاشف از واقع‌اند و به همان میزان در خور اعتماد هستند.^۴ به تعبیر دیگر احتمال مطابقت با واقع در برخی معرفت‌ها صددرصد است و در برخی معارف کمتر از صددرصد. معرفت‌های نوع دوم نیز به لحاظ اعتبار بسیار با یکدیگر متفاوت‌اند و

۱. ابن‌سینا، الشفاء، 40.

۲. ابن‌سینا، الشفاء، 66.

۳. محدر، «بررسی نسبت دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا با واقع‌گرایی اخلاقی»، 42-45.

۴. مصباح و محمدی، معرفت‌شناسی، 31-32.

هر چه از معرفت یقینی دورتر باشند، احتمال معرفت‌شناختی آن‌ها پایین‌تر خواهد بود.

بر این اساس زمانی که اعتبار معرفت‌شناختی عرف مورد سؤال است باید به چنین پرسش‌هایی درباره عرف پاسخ داد که آیا عرفی بودن یک باور یا معرفت با واقع‌نما بودن آن‌ها تلازم داشته باشد یا خیر؟ و آیا به لحاظ معرفت‌شناختی می‌توان آن‌ها را مطابق با واقع دانست؟ اگر چنین باورهایی مطابق با واقع‌اند به چه میزان با واقعیت تطابق دارند و چگونه می‌توان مطابقت آن‌ها با واقع را نشان داد؟ و اگر با واقع مطابق نیستند دلیل یا ادله آن چه می‌تواند باشد؟

4- ادله نفی مطلق‌انگاری اعتبار عرف

در ادامه به ارائه شواهدی خواهیم پرداخت که اعتبار گزاره‌ها و باورهای عرفی را خدشه‌دار می‌کند و پرده از لزوم بررسی هر یک از این باورها به طور جداگانه برمی‌دارد. این شواهد که مستند به تعبیر صریح ابن‌سینا است، عبارتند از احتمال کذب باورهای عرفی، فقدان اعتبار خاستگاه باورهای عرفی، مشروط بودن صدق باورهای عرفی و تنافی اعتبار مطلق باورهای عرفی با غایت اخلاق. پس از تحلیل و بررسی شواهد مذکور، به بررسی اعتبار گزاره‌های عرفی اخص یعنی گزاره‌های عرفی ناظر به باورهای اخلاقی و توجیه معرفت‌شناختی باورهای مذکور از منظر ابن‌سینا خواهیم پرداخت.

1-4- احتمال کذب باورهای عرفی

به عقیده ابن‌سینا مشهور بودن یک گزاره تلازمی با صدق آن ندارد و به تعبیری محتمل الکذب است. از این رو به میزان احتمال کذب، از اعتبار معرفت‌شناختی آن کاسته می‌شود. به دیگر سخن این‌گونه نیست که تمام گزاره‌های عرفی صادق و مطابق با واقع نیز باشند، بلکه ممکن است برخی از این دسته گزاره‌ها مخالف واقع و به اصطلاح کاذب باشند. ابن‌سینا در موارد متعدد و با عبارات مختلفی نظیر مشهورات به امکان کذب گزاره‌های عرفی اشاره کرده است.

ابن‌سینا گاه مشهورات را به لحاظ تطابق با نفس الامر به دو قسم صادق و کاذب تقسیم کرده است مانند «هذه المشهورات قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة»¹ و «المشهورات منها صادقة ومنها كاذبة»². ابن‌سینا در این عبارات به صراحت امکان کذب گزاره‌های عرفی را مطرح کرده است. همچنین ابن‌سینا تصریح کرده است که گزاره‌های عرفی ممکن است کاذب باشند، همان طوری که قضایای شنیع (مخالف

1. ابن‌سینا، الاشارات والتبیهات، 36، 220.

2. ابن‌سینا، رسالة فی ما تقرر عنده من الحكومة، 97؛ همو، القصيدة المزوجة فی المنطق، 14؛ همو، رسائل اخرى لابن‌سینا (هامش شرح الهدایة الاثیریة)،

21؛ همو، الشفاء، 66؛ همو، عیون الحکمة، 12.

مشهورات) ممکن است حق و صادق باشند: «فربّ شنیع حق و ربّ محمود کاذب».¹

ابن سینا در تعابیر دیگری گزاره‌های عرفی را به سه دسته صادق، صادق مشروط و کاذب تقسیم کرده است: «ازین جمله، بعضی راست است، ... و بعضی دروغ است الا بشرطی، ... و بسیار مشهور بود که دروغ صرف بود».² وی در این دسته از تعابیر ضمن تصریح به دروغ صرف بودن برخی از باورهای عرفی، اعتبار دسته دیگری از چنین باورها و معرفت‌هایی را مشروط می‌داند. این تعبیر نشان می‌دهد که باورهای عرف به خودی خود نمی‌توانند معتبر باشند، بلکه اعتبار آن وابسته به امور و معارف دیگری است که در ادامه بدان اشاره خواهد شد.

شاهدی دیگر بر التفات ابن سینا به عدم مطلق‌انگاری اعتبار مشهورات یا باورهای عرفی تعبیری از وی است که در آن تلازم بین باور عرفی به قبیح بودن یک فعل و قبح واقعی آن به صراحت نفی شده است: «فإنّا إذا فعلنا مع أنفسنا ما رسمته و عرضنا هذه على الذّهن، .. و تكلفنا الشك أمكننا أن نشك في تلك المشهورات و نقول: عساها مستقبحة عند الناس و ليست في أنفسها بقيحة».³ تعبیر «فی أنفسها» در نقل قول مذکور چه به معنای «در واقع» باشد و چه به دلیل قرینه تقابل با «عند الناس» به معنای «با قطع نظر از نظر مردم» باشد، نافعی تلازم بین باور عرفی و واقعیت نفس الامری است. تعابیری با این وضوح تردیدی در لزوم اعتبارسنجی باورهای عرفی پیش از عمل به آن باقی نمی‌گذارد.

2-4- فقدان اعتبار خاستگاه باورهای عرفی

شاهد دیگری بر عدم اعتماد به عرف در نزد ابن سینا توجه به مبانی و مؤلفه‌های شکل‌گیری آراء عرفی است. روشن است که توجه به خاستگاه باورهای عرفی در تعیین اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها تأثیرگذار است. ابن سینا به عوامل زیادی اشاره کرده که ممکن است در شکل‌گیری عرف تأثیرگذار باشند. به عقیده وی مصالح عمومی، خلقیات و انفعالات، عادت‌های فردی، آداب و رسوم و سنت‌های قدیمی، استقرا، معاشرت با دیگران و معرفت نسبت به ادیان و مذاهب در مشهور شدن یک گزاره نقش دارند.⁴

ابن سینا در برخی موارد به این نکته تصریح کرده است که ممکن است آراء عرفی و مشهور بین مردم مبتنی بر واقعیت نباشد و یا در برخی موارد حتی مخالف واقع باشد. وی بر این باور است که برخی مطالب حتی به دلیل ملائمت با نفس انسان مورد تصدیق قرار می‌گیرند و به تدریج مشهور می‌شوند. به‌عنوان نمونه

1. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، 36؛ همو، الشفاء، 66.

2. ابن سینا، رساله منطقی دانش نامه علانی، 121.

3. ابن سینا، رساله فی ما تقرر عنده من الحکومة، 96.

4. ابن سینا، النجاة فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الالهية، 119؛ همو، الشفاء، 65؛ همو، الاشارات و التنبيهات، 36، 136؛ همو، رساله منطقی دانش نامه علانی، 121؛ همو، عیون الحکمة، 14، 12؛ همو، رسائل اخرى لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثرية)، 21؛ همو، رساله فی ما تقرر عنده من الحکومة، 96.

اگر سخنی از فرد خوش‌بین، موثق، متواضع و یا محبوب صادر شود، بیشتر قابل قبول است تا سخن افرادی که فاقد ویژگی‌های مزبورند و همین امر نیز ممکن است به رواج و پذیرش آن در میان مردم منجر شود، درحالی‌که چنین مناشئی نمی‌تواند موجب اعتبار معرفت‌شناختی آن باشد. به باور ابن‌سینا شهرت و رواج برخی گزاره‌ها به دلیل ابتدای آن‌ها بر واقعیت نیست، بلکه خاستگاه آن سازگاری با اذهان و تناسب با تخیل افراد است. از نظر وی منشأ رواج برخی دیگر از گزاره‌های اخلاقی نیز تشابه با حق مشهور می‌شوند درحالی‌که در واقع مخالف حق‌اند: «فإن التسليم و الشهرة ليسا مبنين على الحقيقة، بل على حسب مناسيتهما للأذهان، و بحسب أصناف التخیل من الإنسان... و منها ما يحمل عليه مشاكته للحق، و مخالفته إياه بما لا يحس به الجمهور».¹

در اینجا ممکن است به استناد برخی عبارات مانند عبارت زیر گفته شود که به عقیده ابن‌سینا شهرت گزاره‌های اخلاقی بیش از آنکه متأثر از عوامل غیرعلمی باشد، متأثر از مصالح و مفاسد عمومی است. تأثر از مصالح و مفاسد عمومی تضمین‌کننده اعتبار دیدگاه عرف است.

«فمن المشهورات ما يكون السبب في شهرته تعلق المصلحة العامة به، و إجماع أرباب الملل عليه، قد رآه متقدموهم و متأخروهم، حتى إنها تبقى في الناس غير مستنده إلى أحد، و تصير شريعة غير مكتوبة، و تجري عليها التربية و التأديب؛ مثل قولهم: العدل يجب فعله، و الكذب لا يجب قوله».²

در پاسخ به این مطلب اشاره به این نکته لازم است که وی تنها در یکی از آثار خود شهرت گزاره‌های اخلاقی را مبتنی بر مصالح و مفاسد عمومی و اجماع کرده است و در سایر آثار وی بین اسباب شهرت گزاره‌های اخلاقی و سایر مشهورات تفکیکی نشده است. افزون بر این، ممکن است ابتناء شهرت گزاره‌های اخلاقی بر مصالح و مفاسد عمومی مربوط به برخی از گزاره‌های اخلاقی باشد و نه همه آن‌ها. بنابراین حداکثر چیزی که می‌توان گفت - و شواهد آن پیش از این ارائه شد - این است که برخی از مشهورات در صورت اثبات صدق و مطابقت آن‌ها با واقع معتبرند و نه همه آن‌ها. در همین موارد نیز اثبات مطابقت باورهای عرفی با مصالح و مفاسد عمومی و مبتنی بر واقعیت اخلاقی بودن آن مصالح و مفاسد نیازمند برهان است که ابن‌سینا در مواضع دیگری بدان اشاره کرده و در بخش اعتبار باورهای اخلاقی عرفی به آن خواهیم پرداخت.

بر این اساس آراء رایج میان افراد جامعه تلازمی با صدق واقعی آن‌ها ندارد. نتیجه اعتمادناپذیری معرفت‌شناختی نسبت به خاستگاه باورهای عرفی نفی تلازم بین باورهای عرفی و یقین به مطابقت آن‌ها با

1. ابن‌سینا، الشفاء، 39-40.

2. همان.

واقع است و همین امر برای تردید در اعتبار مطلق باورهای عرفی کافی است. البته این بدان معنا نیست که هیچ‌یک از باورهای رایج در میان مردم به لحاظ معرفت‌شناختی معتبر نیستند، بلکه به این معناست که باورهای عرفی به خودی خود و صرفاً از آن جهت که رواج و شهرت یافته‌اند معتبر نیستند و حتی در صورت معتبر بودن، اعتبار خود را مدیون و مرهون سایر منابع معرفت‌شناختی معتبر هستند. اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آن منابع معتبر که ممکن است در اعتباربخشی به باورهای عرفی مفید باشند کدام‌اند؟ ابن‌سینا در این باره توضیحاتی داده است که در ذیل سومین مستند دال بر عدم اعتبار مطلق باورهای عرفی بدان خواهیم پرداخت.

3-4- مشروط بودن صدق باورهای عرفی

ابن‌سینا بارها به این نکته اشاره کرده که گاهی ممکن است گزاره‌ای مشروط به شرطی باشد که از نظر مردم مخفی بماند و مردم آن را به صورت مطلق تصدیق کنند، درحالی‌که در واقع آن گزاره مشروط به آن شرط صادق است. وی در دانشنامه علائی می‌نویسد: «سبب وی آن بود که: آنجا شرطی باریک بود که بدان شرط: حال - و حکم برگردد، و لیکن آن شرط باریک بود و عامه مردم نداند، پس همچنان بی شرط بگیرد».¹ همچنین عبارات مشابهی در سایر آثار ایشان نظیر النجاة² و الشفاء (المنطق)³ در این زمینه به چشم می‌خورد. بنابراین، شهرت یک گزاره به هیچ روی نمی‌تواند گویای تمام واقعیت باشد و به تعبیری در صورتی که صادق باشد معمولاً غیردقیق است.

مشروط بودن صدق باورهای عرفی که ابن‌سینا صراحتاً مطرح کرده دلیل دیگری است بر اینکه صرف مقبولیت اجتماعی یک باور ارزشی را نمی‌توان به لحاظ معرفت‌شناختی معتبر دانست و آن را مبنای عمل قرار داد، بلکه باید به دقت با بررسی دقیق و همه جانبه مسئله مورد نظر که مقبولیت نیز یافته، میزان انطباق آن را با واقعیات اخلاقی بررسی کرد و به همان میزان آن را معتبر دانست و مورد توجه قرار داد.

4-4- تنافی اعتبار مطلق باورهای عرفی با غایت اخلاق

دیدگاه اخلاقی ابن‌سینا در حوزه اخلاق هنجاری سعادت‌گرایانه است. به عقیده وی سعادت حقیقی ذاتاً مطلوب است و به اصطلاح ارزش ذاتی دارد⁴ و ارزش سایر امور ارزش نیز غیری و وابسته به ارتباط آن‌ها با سعادت است.⁵ تفسیر ابن‌سینا از سعادت با تبیین کمال قوای انسانی گره خورده کمال و سعادت

1. ابن‌سینا، رساله منطق دانش‌نامه علائی، 121.

2. ابن‌سینا، النجاة، 119.

3. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، البرهان، 66.

4. ابن‌سینا، «رسالة فی السعادة»، در رسائل الشيخ الرئيس، ۲۶۰.

5. ابن‌سینا، ۲۶۱.

نفوس انسانی نیز در گرو کمال قوه نظری و عملی است.¹ کمال عقل نظری به این است که با تجرد از ماده و لواحق مادی، به مرتبه عقل مستفاد برسد² و کمال عقل عملی به این است که با دوری از افراط و تفریط بر قوای شهوت و غضب استیلا و تسلط یابد: «فسعادة النفس فی کمال ذاتها من الجهة التي تخصها هو صيرورتها عالما عقليا، و سعادتها من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستيلائية».³ این تبیین از سعادت که تبیین تفصیلی آن خارج از موضوع این پژوهش است و طرح دیدگاه هنجاری وی، تحقیق مستقلی را می‌طلبد، با مطلق دانستن اعتبار باورهای عرفی ناسازگار است، چرا که بین باورهای عرفی و تأمین چنین سعادت‌تی که حد قصوای آن سعادت اخروی است⁴ تلازمی وجود ندارد و معتبر دانستن آن با مبانی فکری ابن‌سینا ناسازگار است. بنابراین لازم است با تفکیک باورهای عرفی از یکدیگر از حکم کلی درباره اعتبار همه آن‌ها خودداری کرد و هر باوری را با توجه به احتمال صدق آن مورد قضاوت و داوری معرفت‌شناختی قرار داد.

5- اعتبار باورهای اخلاقی عرفی

تاکنون روشن شد که از نظر ابن‌سینا باورهای رایج در میان مردم لزوماً صادق و مطابق با واقع نیستند. این باورها ممکن است طیف وسیعی از موضوعات فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، فقهی، فلسفی، کلامی، نظامی و نظایر آن را شامل شود. از جمله باورهای رایج در میان مردم باورهای اخلاقی است. با توجه به نکات فوق چنین باورهایی نیز لزوماً صادق نیستند، بلکه صدق آن نیازمند دلیل و برهان است. در این باره ابن‌سینا، به صراحت بدیهی بودن گزاره‌های اخلاقی را رد کرده و بر نظری و برهان‌پذیری گزاره‌های اخلاقی - که در بین مردم رایج شده‌اند - تصریح کرده است. چنین تفسیری بر خلاف نظر برخی شارحان ابن‌سینا یعنی محقق لاهیجی و سبزواری است که به ضروری و بدیهی بودن گزاره‌های اخلاقی معتقدند و آراء ابن‌سینا را نیز بدین سان تفسیر کرده‌اند⁵ و موافق تفسیر برخی دیگر از مفسران آراء ابن‌سینا نظیر آیت الله مصباح یزدی (ره) است که ابن‌سینا را معتقد به نظری و برهان‌پذیری گزاره‌های اخلاقی دانسته‌اند.⁶

1. ابن‌سینا، 277؛ ابن‌سینا، «رسالة فی علم الاخلاق»، در المذهب التروی عند ابن‌سینا من خلال فلسفته العملية، ۳۶۹؛ همو، «رسالة فی البر والاثم»، در المذهب التروی عند ابن‌سینا من خلال فلسفته العملية، ۳۵۵.

2. ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ۶۸۶-۶۸۷؛ همو، الشفا (الهیات)، ۴۲۵-۴۲۶؛ همو، المبدأ والمعاد، ۹۶-۱۰۰؛ همو، «رسالة فی اقسام العلوم العقلية»، در المذهب التروی عند ابن‌سینا من خلال فلسفته العملية، ۲۶۱؛ همو، «رسالة فی البر والاثم»، در المذهب التروی عند ابن‌سینا من خلال فلسفته العملية، ۳۵۵.

3. ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، ۱۱۰؛ همو، «رسالة فی العهد» در تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، ۱۴۹.

4. ابن‌سینا، «رسالة فی السعادة»، در رسائل الشیخ الرئيس، ۲۶۲-۲۶۳؛ همو، «الکشف عن ماهية الصلوة»، در الرسائل، ۳۰۳.

5. لاهیجی، سرمایه ایمان، 60-62؛ سبزواری، شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الکبیر، 321-322.

6. مصباح یزدی، شرح برهان شفا، 130-131.

ابن سینا در نفی بداهت گزاره‌های اخلاقی می‌نویسد: «فبعض هذا صادق لكنه ليس بدیهياً كما قد ظنه*كقولنا الظلم قبیح و الكذب* عار و ان العدل خیر مستحب».¹ ابن سینا در این تعبیر برخی از گزاره‌های اخلاقی مشهور را صادق و مطابق با واقع دانسته اما تصریح کرده که مطابقت گزاره‌های حاکی از قبح ظلم، ننگ و زشت بودن دروغ‌گویی و خیر بودن عدالت برخلاف گمان برخی، بدیهی نیست. وی در موضع دیگری نشان دادن صدق چنین گزاره‌هایی را که حاکی از باورهای مشهور بین مردم است را نیازمند حجت و برهان دانسته است:

«كقولهم ان العدل جميل، و ان الظلم قبیح، و ان شكر المنعم واجب. فان هذه مشهورات مقبولة، و ان كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج فی أن یصیر یقیناً إلى حجة».²

همچنین در عبارت مشابه دیگری نیز ابن سینا موضع خود درباره نظری و برهانی بودن گزاره‌های اخلاقی عرفی را تکرار کرده است.³

نتیجه‌گیری

تعبیر مبهم، مجمل یا بررسی ناقص مواضع و تعبیر اندیشمندان اسلامی ممکن است تفسیر ناصواب از آراء و اندیشه‌های ایشان را به دنبال داشته باشد. همین موارد آراء ابن سینا را می‌تواند در معرض سوء برداشت و تفسیر قرار دهد. غیر واقع‌گرایانه دانستن دیدگاه اخلاقی ابن سینا یکی از مهم‌ترین خاستگاه‌های عرفی دانستن اخلاقی سینوی است و رد چنین برداشتی که در پژوهش‌های سابق انجام گرفته بطلان استنتاج مغالطی عرفی بودن اخلاقی سینوی را به دنبال دارد. با قطع نظر از خاستگاه هستی‌شناختی مسئله مورد نظر و با تمرکز بر مستندات معرفت‌شناختی برگرفته از آثار ابن سینا نیز فقدان اعتبار مطلق باورهای عرفی یا عرف به وضوح قابل استنتاج است. در دیدگاه واقع‌گرایانه ابن سینا، باورهای اخلاقی عرفی مطلق نیست و وابسته به خاستگاه و مبانی و مؤلفه‌های شکل‌دهنده آن دسته از باورهاست. از این‌رو در صورتی که برخاسته از مبانی یقین آور و مطابق با واقع باشد از بالاترین مراتب اعتبار معرفت‌شناختی برخوردار بود و در صورتی که برگرفته از مبانی ظن آور یا مشکوک باشد به همان میزان معتبر است. بنابراین از نظر وی در مواجهه با باورهای عرفی از فضایل و رذایل و معروف و منکر لازم است به جای مطلق‌انگاری چنین باورهایی به تفکیک باورهای معتبر از غیر معتبر پرداخت و از اسناد باورهای غیر معتبر به باورهای اخلاقی اصیل یا

1. ابن سینا، القصيدة المزدوجة فی المنطق، 14.

2. ابن سینا، الشفاء، 66.

3. ابن سینا، رسائل اخرى لابن سینا (هامش شرح الهدایة الاثریة)، 21.

باورهای اسلامی خودداری کرد. روشن است تدقیق در چنین تفکیکی می‌تواند مانع تفسیر لیبرال و سکولار از اخلاق اصیل اسلامی به تقریر برجسته‌ترین اندیشمند اسلامی یعنی ابن‌سینا شود.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رساله منطق دانش‌نامه علانی. به تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوه. تهران: دهخدا، 1353.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. «رسالة فی البر و الإثم». در المذهب التربوی عند ابن‌سینا من خلال فلسفته العملية، دراسة و تحلیل عبدالامیر ز. شمس الدین. بیروت: الشركة العالمية للكتاب، 1988 م.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. «رسالة فی علم الاخلاق». در المذهب التربوی عند ابن‌سینا من خلال فلسفته العملية، دراسة و تحلیل عبدالامیر ز. شمس الدین. بیروت: الشركة العالمية للكتاب، 1988 م.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. «رسالة فی السعادة». در رسائل الشيخ الرئيس ابن‌سینا. قم: انتشارات بیدار، بی‌تا. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. «رساله فی اقسام العلوم العقلیه». در المذهب التربوی عند ابن‌سینا من خلال فلسفته العملية، دراسة و تحلیل عبدالامیر ز. شمس الدین. بیروت: الشركة العالمية للكتاب، 1988 م.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. «رسالة فی العهد». در تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، القاهرة: مطبعة هندیه، 1326 ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیها، للخواجه نصیرالدین الطوسی، فخرالدین الرازی. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، 1404 ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفا (الهیات). قم: مکتبه آیه الله المرعشی، بی‌تا.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء: المنطق، القیاس. راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، به تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۳۴۳ ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. القصیده المزدوجة فی المنطق. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، بی‌تا.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک‌گیل، 1363.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النجاة فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الالهية. قم: مکتبه المرتضویه، 1357 ق.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1364.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رساله فی ما تقرر عنده من الحکومة. بی‌جا: داربیبلیون، بی‌تا.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. رسائل اخرى لابن‌سینا (هامش شرح الهدایة الاثریة). بی‌جا: بی‌تا.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. عیون الحکمة. بی‌جا: دارالقلم، بی‌تا.

ابن‌فارس، ابی‌الحسین احمد. معجم مقاییس اللغة. به تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون. بیروت: دارالجبیل،

۱۴۱۱ق.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر، ۱۳۰۰ق.
- ازهری، محمد بن احمد. معجم تهذیب اللغة. به تحقیق ریاض زکی قاسم. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۲ق.
- اصفهانى، محمد حسین. نهاية الدراية فى شرح الکفاية. به تحقیق رمضان قلی زاده مازندرانی. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- راغب اصفهانى، ابی القاسم حسین بن محمد. المفردات فى غریب القرآن. بی‌جا: دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۴ق.
- سبزواری، ملاهادی. شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الکبیر. به تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. به تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
- فیومی، احمد بن محمد. المصباح المنیر. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۱م.
- لاهیجی، عبدالرزاق. سرمایه ایمان. به کوشش صادق لاریجانی آملی. تهران: الزهراء، ۱۳۶۴.
- محرر، تقی. «بررسی نسبت دیدگاه اخلاقی ابن سینا با واقع‌گرایی اخلاقی». معرفت ۲۰۱ (شهریور ۱۳۹۳): ۳۵-۴۵.
- محیطی اردکان، حسن. «بررسی ادله قرآنی عرف‌گرایان اثباتی در قلمرو اخلاق». قرآن شناخت ۱۸ (بهار و تابستان ۱۳۹۶): ۸۹-۱۰۳.
- محیطی اردکان، حسن. «توجیه گزاره‌های اخلاقی بر مبنای شهرت». معرفت اخلاقی ۱۷ (بهار و تابستان ۱۳۹۴): ۲۴-۵.
- محیطی اردکان، حسن. نقش عرف در ارزش اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۷.
- مصباح، محبتی و عبدالله محمدی. مبانی اندیشه اسلامی (I): معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی. شرح برهان شفا. به تحقیق و نگارش محسن غرویان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
- مظفر، محمد رضا. اصول فقه. قم: المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۶ق.

Transliterated Bibliography

- Azharī, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Muḥam Tahdhib al-Lughā*. researched by Riyāz Zakī Qāsim. Beirut: Dar al-Ma'rifa, 2001/1422.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-'Ayn*. researched by Maḥdī Makhzūmī va Ibrāhīm Sāmarrāyī. Qum: Dār al-Hanzah, 1985/1405.
- Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Miṣbāḥ al-Munir*. Beirut: Maktaba Lubnān Nāshirūn, 2001/1422.

Ibn Fāris, Abī al-Ḥusayn Aḥmad. *Muḥjam Maqāyīs al-Lughā*. researched by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Jabal, 1991/1411.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1882/1300.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Qaṣida al-Muzdawija fī al-Mantiq*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī al-Najafī, s.d.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. “Risāla fī al-‘Ahd” dar *Tis‘a Rasā’il fī al-Ḥikma wa al-Ṭabīyāt*, Cairo: Maṭba‘a Hindīyah, 1908/1326.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. “Risāla fī **al-Barr wa al-Ithm**” dar *al-Madhhab al-Tarbawī ‘ind Ibn Sīnā min Khilāl Falsafatih ‘Amaliya*, Dirādah wa Taḥlīlī ‘Abd al-Amīr Z. Shams al-Dīn. Beirut: al-Shirka al-‘Ālimīya li-l-Kitāb, 1988/1366.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. “Risāla fī Aqsām al-‘Ulūm al-‘Aqliya” dar *al-Madhhab al-Tarbawī ‘ind Ibn Sīnā min Khilāl Falsafatih ‘Amaliya*, Dirādah wa Taḥlīlī ‘Abd al-Amīr Z. Shams al-Dīn. Beirut: al-Shirka al-‘Ālimīya li-l-Kitāb, 1988/1366.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. “Risāla fī ‘Ilm al-Akhlāq” dar *al-Madhhab al-Tarbawī ‘ind Ibn Sīnā min Khilāl Falsafatih ‘Amaliya*, Dirādah wa Taḥlīlī ‘Abd al-Amīr Z. Shams al-Dīn. Beirut: al-Shirka al-‘Ālimīya li-l-Kitāb, 1988/1366.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. “Risāla fī Sa‘āda” dar *Rasā’il al-Shaykh al-Ra’īs Ibn Sīnā*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt, li-l-Khwājah Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī al-Najafī, **1984/1404**.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Mabda’ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Mū’assisah-yi Muṭālī‘āt-i Islāmī University of Tehran, McGill University, 1985/1363.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Najāh fī al-Ḥikma al-Mantiqiya wa al-Ṭabī‘iya wa al-Ilāhiya*. Qum: **Maktaba** Murtaẓaviya, 1978/1357.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Najāh min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1986/1364.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’ (Ilāhiyāt)*. Qum: **Maktaba** Āyat Allāh Mar‘ashī, **s.d.**

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’: al-Mantiq, al-Qiyās. Rāji‘ah wa Qadam lahu Ibrāhīm Madkūr*;

researched by Sa'īd Zāyid. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar'ashī al-Najafī, 1924/1343.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Rasā'il Ukhra li-Ibn Sīnā (Hāmish Sharḥ al-Hidāya al-Athīrīya)*. s.l. **s.n. s.d.**

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Risālah fī mā Taqarar 'indahū Min Ḥukūma*. S.l. Dār Byblion, s.d.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Risālah Mantīq Dānish Namah-yi 'Alā'i*. ed. Muḥammad Mu'in va Sayyid Muḥammad Mishkāṭ. Tehran: Dihkhudā, 1974/1353.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Uyūn al-Hikmah*. S.l. Dār al-Qalam, s.d.

Isfahānī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Dirāya fī Sharḥ al-Kifāya*. researched by **Ramaḍān** Qulizādah **Māzandarānī. s.l.:** s.n. s.d.

Lāhijī, 'Abd al-Razzāq. *Sarmāyih Imān*. researched by Sādiq Lārījānī Āmulī. Tehran: al-Zahrā, 1985/1364.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Sharḥ Burhān Shifā*. researched by Muḥsin Gharavīyān. **Qum:** Mū'assisah-yi Āmūzishī va **Pazhūhishī Imām Khumīnī**, 2008/1386.

Miṣbāḥ, Muḥtabā va 'Abd Allāh Muḥammadī. *Mabānī Andīshih-yi Islāmī (1): Ma'rifatshināsī*. **Qum:** Mū'assisah-yi Āmūzishī va **Pazhūhishī Imām Khumīnī**, 2020/1398.

Muḥadir, Taqī. "Barrisī Nisbat Dīdgāh-i Akhlāqī Ibn Sīnā bā Vāqī' girāyī Akhlāqī". *Ma'rifat* 201 (Shahrivār 2015/1393): 35-45.

Muḥītī Ardakān, Ḥasan. "Tawjīh Guzārih-hā-yi Akhlāqī bar Mabnā-yi Shuhrat". *Ma'rifat Akhlāqī* 17 (spring and summer **2016/1394**): 5-24.

Muḥītī Ardakān, Ḥasan. "Barrisī Adalah Qurānī 'Urfgirāyān Isbātī dar Qalamrū Akhlāqī". *Qurānshinākht* 18 (spring and summer 2017/1396): 89-103.

Muḥītī Ardakān, Ḥasan. *Naqsh 'Urf dar Arzish Akhlāqī*. **Qum:** Mū'assisah-yi Āmūzishī va **Pazhūhishī Imām Khumīnī**, 2019/1397.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Uṣūl al-Fiqh*. Qum: al-Ma'arif al-Islāmīyya. 1995/1416.

Rāghib Isfahānī, Abī al-Qāsim Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. s.l. Daftar Nashr al-Kitāb, 1984/1404.

Sabzavārī, Muḥā Hādī. *Sharḥ al-Asmā' aw Sharḥ Du'ā' al-Jawshan Kabīr*. researched by Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: University of Tehran, 1994/1372.



Possibility of Movement from one Category to Another

Dr. Abdolali Shokr

Associate Professor, Shiraz University, Shiraz, Iran

Email: ashokr@shirazu.ac.ir

Abstract

The main issue of the article is whether motion can be transferred from one category (supreme genus) to another. Based on the ontological primacy of quiddity, such a thing is not possible and the transformation of one quiddity and essence into another is not possible; that is because there is no single shared matter between them so that one can be transformed into another. Impossible transformation, according to philosophers, is that the quiddity of an object, insofar as it is the quiddity of that object, is transformed into the quiddity of another object in terms of meaning and concept. However, based on primacy of existence, intensifying and perfecting movement occurs in the gradational levels of existence, and it can be said that not only essential transformation is not impossible, but also it occurs in reality—motion can be transferred from one category to other categories. This is contrary to the ancient philosophers who considered categories to be thoroughly different and distinct from each other in such a way that they considered the transition from one category to another impossible. Since, by accepting the primacy of existence, the quiddity is united with and subordinate to existence in the outer world, with the intensification of the levels of existence and the abstraction of the quiddity from each level, the quiddity can also be transformed secondarily and accidentally. Likewise, based on the theory stating that "the human soul is bodily in its origin but spiritual in its survival", it becomes clear that the human soul is transferred through substantial movement from the physical stage as a substantial category to the level of intellectual incorporeality as another substantial category. In the theory of the embodiment of actions, human behavior, which is among the accidental categories, is transformed into psychic dispositions as a result of repetition, which are categorized in substantial categories. Using a descriptive-analytical method, this article has examined this issue.

Keywords: movement in categories, essential transformation, primacy of existence, perfecting of the soul, embodiment of actions, Mullā Sadra





HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 44 - 25
شاپا الکترونیکی 2538-4171	شاپا چاپی 3060-8309
تاریخ پذیرش: 1403/09/19	تاریخ بازنگری: 1403/09/08
DOI: 10.22067/epk.2024.90548.1381	تاریخ دریافت: 1403/08/09
	نوع مقاله: پژوهشی

امکان وقوع حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر

عبداعلی شکر

دانشیار دانشگاه شیراز

Ashokr@shirazu.ac.ir

چکیده

مسئله اصلی نوشتار پیشرو این است که آیا حرکت می‌تواند از یک مقوله که جنس عالی است به مقوله دیگر و جنس عالی دیگر نیز منتقل شود؟ بر اساس اصالت ماهیت چنین امری ممکن نیست. اگر ماهیت اصیل باشد تبدیل یک ذات و ماهیت به ذات و ماهیت دیگر ممکن نیست؛ زیرا امر واحد و ماده مشترکی در میان نیست تا گفته شود یکی به دیگری مبدل شده است. انقلاب مستحیل از نظر حکما آن است که ماهیت شیء از آن جهت که ماهیت همان چیز است به ماهیت شیء دیگری به حسب معنا و مفهوم منقلب شود. اما بر پایه اصالت وجود حرکت اشتدادی و استکمالی در مراتب تشکیکی وجود اتفاق می‌افتد و می‌توان گفت انقلاب ذاتی نه تنها محال نیست، بلکه وقوع نیز پیدا کرده است؛ یعنی حرکت می‌تواند از یک مقوله به مقولات دیگر منتقل شود. این در حالی است که قدما مقولات را متباین به تمام ذات تلقی می‌کردند به گونه‌ای که انتقال از یک مقوله به مقوله دیگر محال می‌دانستند. از آنجا که با پذیرش اصالت وجود، ماهیت در خارج متحد با وجود و تابع آن است، با تحولات اشتدادی مراتب وجود و انتزاع ماهیت به ازای هر مرتبه، ماهیت نیز به تبع آن و بالعرض متحول و متبدل خواهد شد. همچنین بر اساس نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس انسان، این حقیقت آشکار می‌شود که نفس انسان از طریق حرکت جوهری از مرحله جسمانی به عنوان یک مقوله جوهری به مرحله تجرد عقلی به عنوان مقوله جوهری دیگر منتقل می‌شود. در بحث تجسم اعمال، رفتار انسان که در زمره مقولات عرضی قرار دارد، بر اثر تکرار به ملکات نفسانی تبدیل می‌شود که در حوزه مقولات جوهری است. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به بررسی این مسئله پرداخته است.

واژگان کلیدی: حرکت در مقولات، انقلاب ذاتی، اصالت وجود، استکمال نفس، تجسم اعمال، ملاصدرا.

مقدمه

حکما از زمان ارسطو برای تمایز میان اشیاء جهان، آن‌ها را دسته‌بندی و هر دسته را ذیل یک جنس عالی تحت عنوان مقوله قرار داده‌اند. ویژگی اساسی این مقولات تباین ذاتی آنهاست؛ بدین معنی که جنس دیگری فوق این اجناس نیست تا وجه مشترکی داشته باشند. به همین جهت تبدل آن‌ها به یکدیگر و انقلاب در ذات را محال دانسته‌اند. اما بر مبنای اصالت وجود، می‌توان به گونه‌ای این نوع انقلاب و تبدل ذات را توجیه کرد؛ زیرا وجود وجه مشترک موجودات به شمار می‌رود. در این صورت عبور از یک مرحله به مرحله دیگر امکان‌پذیر خواهد بود. از طرفی ماهیات بر این مبنای خارج متحد با وجود و تابع آن هستند و اگر از هر مرحله و مرتبه، یک ماهیت قابل انتزاع باشد، می‌توان گفت به تبع تحولات وجودی، تبدل در مقولات ماهوی نیز صورت گرفته است. این مسئله با اثبات حرکت جوهری تقویت می‌شود. به همین جهت ملاصدرا در جلد سوم اسفار اربعه در بحث مسافت حرکت، درباره حرکت در درون یک مقوله بحث کرده است. بدین قرار گاهی حرکت از یک فرد مقوله به فرد دیگر آن یا از یک صنف به صنف دیگر یا از یک نوع مقوله به نوع دیگر آن منتقل می‌شود.¹ اما اینکه آیا حرکت می‌تواند از یک مقوله که جنس عالی است به مقوله دیگر و جنس عالی دیگر نیز منتقل شود به آن پرداخته نشده است. در ادامه تلاش بر این است که بر مبنای حکمت متعالیه به‌ویژه اصالت وجود و نیز حرکت جوهری، نشان داده شود که این امر قابل اثبات است.

1- بررسی و تحلیل دو نظام اصالت ماهوی و اصالت وجودی

مرور اجمالی دو نظام اصالت وجودی یا اصالت ماهوی می‌تواند بستر مناسبی برای ورود به بحث حاضر فراهم نماید. به نظر می‌رسد این دو نظام در واقع ادامه بحث زیادت وجود بر ماهیت باشد که از زمان فارابی آغاز شد² و کسانی نظیر ابن‌سینا آن را تفصیل دادند.³ به دنبال آن، این مسئله محل توجه قرار گرفت که این زیادت در خارج از ذهن اتفاق می‌افتد یا فقط امر ذهنی است. کسانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی خارجیت این زیادت را نفی و بر ذهنی بودن آن اصرار ورزیدند.⁴ از آنجا که این بحث با محوریت ماهیت و پیش‌فرض اصالت آن در جریان بود، ملاصدرا پذیرش آن را متعارض با برخی مباحث دیگر آنان دانست. بدین قرار وی بر اساس حرکت اشتدادی کیفی مورد قبول مشایین، برای نفی اصالت

1. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 3/ 69-75.

2. فارابی، التعليقات فی الاعمال الفلسفیة، 37.

3. ابن‌سینا، التعليقات، 36.

4. طوسی، شرح الانوارات و التنبیهاة للمحقق الطوسی، 3/ 39.

ماهیت و اثبات اصالت وجود، چنین استدلال کرد: «از نظر مشایین مراتب شدید و ضعیف در اموری که شدت و ضعف قبول می‌کنند، از طریق فصول منطقی، در واقع انواع متخالف هستند. به طور مثال در اشتداد کیفی سیاهی که یک حرکت کیفی است، چنانچه وجود اعتبار عقلی باشد، لازم می‌آید انواع بی-نهایت محصور بین حاصرین باشد که محال است».^۱ این استدلال مبتنی بر اصول پذیرفته شده طرفداران نظام ماهیت محور و مشایین تقریر یافته است. این دسته از فلاسفه حرکت در چهار مقوله عرضی، یعنی کم، کیف، این و وضع را پذیرفته و منکر حرکت در جوهر هستند. آنچه دستاویز ملاصدرا قرار گرفت باور ابن‌سینا در مورد حرکت در مقوله کیف است. او وقوع حرکت اشتدادی در مقوله کیف را با تعبیر استحاله بیان می‌کند.^۲ مشایین همچنین باور دارند که از این حرکت اتصالی می‌توان اجزای بالقوه فرض کرد، به گونه‌ای که هر یک از اجزای بالقوه این حرکت اشتدادی، نوع جداگانه و متخالف خواهد بود.^۳ بنابراین ملاصدرا با استدلال خود که مبتنی بر باور آنان بود، نشان داد که نمی‌توان به اصالت ماهیت پایبند شد. در واقع ایشان با این استدلال اصالت ماهیت را ابطال کرده است و چون امر دایر بر اصالت ماهیت و با وجود است، به تبع آن اصالت را به وجود می‌دهد. در صورت باور به اصالت وجود اجزای نامتناهی حرکت اشتدادی کیفی، نامتناهی بالفعل نیستند تا محال لازم بیاید. به همین خاطر برخی معتقدند ملاصدرا در اقدامی مشابه انقلاب کپرنیکی، نظام اصالت ماهوی را به نظام اصالت وجودی مبدل می‌کند.^۴ در واقع نظام حکمت صدرایی که بر پایه اصالت وجود بنا شده است، پیامدهایی دارد که می‌تواند در تقابل با برخی از باورهای پیشینیان بر اساس نظام اصالت ماهوی باشد. یکی از این مصادیق که با حرکت جوهری تقویت می‌شود، امکان حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر است. البته در این مقاله ادعای کلیت نسبت به تمام مقولات وجود ندارد، بلکه به مواردی پرداخته شده است که این امکان در آن‌ها قابل اثبات است.

2- معنای حرکت در مقوله

ملاصدرا به پیروی از ابن‌سینا^۵ چهار معنا برای حرکت در مقوله را ذکر و تنها یکی از آن‌ها را می‌پذیرد و

۱. «ان ما يكشف عن وجه هذا المطلب و بنور طريقه، أن مراتب الشدید و الضعیف- فی ما یقبل الأشد و الأضعف- أنواع متخالفة بالفصول المنطقية عندهم. ففي الاشتداد کیفی- مثلا فی السواد- و هو حركة کیفیة، يلزم علیهم، لو كان الوجود اعتباريا عقليا، أن یتحقق أنواع بلا نهاية محصورة بین حاصرین. و ثبوت الملازمة بطلان اللازم معلوم لمن تدبر و استبصر أن یأزاء کل حد من حدود الأشد و الأضعف، إذا كان ماهیة نوعیة، كانت هناك ماهیات متباینة بحسب المعنی و الحقیقة حسب انقراض الحدود الغير المتناهية. فلو كان الوجود أمرا عقليا نسبیا، كان تعدده بتعدد المعانی المتمایزة المتخالفة الماهیات، فیلزم ما ذکرناه».

(صدرالدین شیرازی، المشاعر، 17-18).

۲. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 107/1؛ همو، 93.

۳. ابن‌سینا، التعليقات، 44.

۴. رک: اکبری، «اصالت وجود و اصالت ماهیت: مواجهه دو مسئله فلسفی یا دو نظام فلسفی؟»، 24.

۵. ابن‌سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 98/1.

بقیه را نقد و نفی می‌کند.¹ معنای اول این است که مقوله موضوع حقیقی حرکت باشد و بدون واسطه عارض آن شود. این را ملاصدرا نمی‌پذیرد؛ زیرا اگر در اثنای حرکت، موضوع و معروض آن تغییر نکند، بدین معناست که حرکت در موضوع رخ نداده است، و اگر تغییر کند در واقع حرکت در موضوع اتفاق نیفتاده است؛ بلکه موضوع به کلی از میان رفته و موضوع دیگری پدید آمده است. بنابراین حرکت در مقوله به معنای موضوع و معروض بلاواسطه بودن مقوله برای حرکت، صحیح نیست.

معنای دوم حرکت در مقوله این است که مقوله واسطه در عروض حرکت بر جوهر است. این معنا نیز نادرست است؛ زیرا وقتی معلوم شد مقوله نمی‌تواند موضوع حرکت باشد، به طریق اولی واسطه در عروض حرکت هم نمی‌تواند باشد. وقتی خود نتواند معروض حرکت باشد، نمی‌تواند واسطه در عروض حرکت برای غیر نیز باشد.

معنای سوم این است که مقوله جنس حرکت باشد. این معنا نیز مورد نقد ملاصدرا واقع شده است؛ زیرا بر این اساس مقوله باید به دو نوع ثابت و سیال تقسیم شود؛ یعنی سیلان و حرکت باید نوعی از مقوله باشند نه سیال و متحرک. حرکت و سیلان همان تجدد شیء است و تجدد شیء غیر از امر متجدد است. بحث درباره متحرک و مقوله مربوط به آن نیست، بلکه مربوط به حرکت در مقوله است. شیء متحرک الزاماً تحت معنای حرکت نیست. متحرک امری است که حرکت عارض آن می‌شود و عارض و معروض مندرج در تحت یک مقوله نیستند.²

با ابطال این سه قسم، معنای چهارم حرکت در مقوله اثبات می‌شود. معنای چهارم این است که موضوع حرکت از نوعی از انواع آن مقوله یا از صنفی از اصناف یا از فردی از افراد آن به نوع یا صنف یا فرد دیگری از آن مقوله به شکل تدریجی انتقال پیدا کند.³ البته این اقسام چهارگانه چون دارای حصر عقلی نیستند، با ابطال سایر اقسام، قسم چهارم اثبات نمی‌شود⁴ و نیازمند دلیل مستقلى است که مباحث حرکت جوهری متکفل تأمین آن است.

3- انقلاب حقیقت یا استکمال وجودی

1. «إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوها أربعة: أحدها أنّ المقولة موضوع حقيقي لها والثاني أنّ الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسط تلك المقولة والثالث أنّ المقولة جنس لها والرابع أنّ الجوهر يتبدل ويتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلاً وتغيّراً على التدرّج والحق هو هذا القسم الأخير دون الباقى». (صدرالدین شیرازی الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 69/3؛ نیز رک: ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 1/ 98).

2. جوادی آملی، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، 395/12.

3. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 69/3-75.

4. جوادی، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، 399/12.

ملاصدرا انقلاب شیء را عبارت از این می‌داند که ماهیت شیء از آن جهت که ماهیت همان چیز است به ماهیت شیء دیگری به حسب معنا و مفهوم منقلب شود و این محال و ممتنع است؛ زیرا ماهیت از این حیث چیزی جز خودش نیست.^۱ همچنین انقلاب در وجود یک ماهیتی به وجود ماهیت دیگر بدون ماده مشترک نیز ممتنع است. این امتناع در مورد انقلاب یک حقیقت بسیط به حقیقت بسیط دیگر نیز صادق است. ملاصدرا اشتداد وجود در مسیر کمال و نیز استکمال صورت جوهری به گونه‌ای که متقوم شود به اوصاف ذاتی دیگری غیر از آنچه در ابتدا واجد آن بوده است را ممتنع نمی‌داند؛ زیرا وجود متقدم بر ماهیت بوده و اصالت دارد و ماهیت تابع آن است. به عنوان مثال صور طبیعی در اثر اشتداد و تکامل به مرحله تجرد از ماده می‌رسند و به صورت عقلیه منقلب و متبدل می‌شوند که در عالم اعلای عقلی با وصف وحدت و تجرد موجود می‌شوند. عکس این انقلاب در مورد نفوس نیز اتفاق می‌افتد؛ به این معنی که از عالم تجرد عقلی به عالم ماده منقلب می‌شوند و به جهت وجود ضعیفی که پیدا می‌کنند وابسته به بدن مادی و طبیعی می‌گردند. این موارد از انقلاب محال نیستند.^۲

۴- عرضی عام بودن جوهر برای مقولات جوهری

با فرض اینکه جوهر نظیر عرض یک مفهوم عارضی باشد و جنس عالی برای ماهیات جوهری قرار نگیرد، در ذیل این مفهوم پنج مقوله جوهری یعنی عقل، نفس، جسم، ماده و صورت جسمیه قرار می‌گیرند. اگر حرکت جوهری نیز پذیرفته شود و نفس پدیده‌ای جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء باشد، شیء واحد می‌تواند در مسیر حرکت خود از یک مقوله به مقوله دیگر وارد شود؛ زیرا متحرک تا هنگامی که ماده است داخل یک مقوله و زمانی که به مرتبه تجرد رسید، داخل در مقوله دیگر است. اما اگر جوهر جنس برای انواع خود باشد در این صورت حرکت‌های مزبور تحت مقوله جوهر خواهد بود و حرکت از یک مقوله به

۱. بنابر اصالت ماهیت تبدل ذات به ذات دیگر و یا نوع به نوع دیگر محال است؛ زیرا امر واحد و محفوظی به عنوان ماده مشترک در میان نیست تا گفته شود آن امر واحد به چیز دیگری مبدل شد. اما بنابر اصالت وجود، در واقع حقیقت وجود است که در مراحل اشتدادی خود در هر مرحله‌ای دارای ذاتیاتی است و در مراحل دیگر ذاتیات دیگری دارد (مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ۱/ 437-438).

۲. «انقلاب الشیء عبارة عن ان ينقلب ماهیة شیء من حیث هی الی ماهیة شیء آخر بحسب المعنی و المفهوم و هذا ممتنع، لأن الماهیة من حیث هی لیست إلا هی؛ و کذا یمتنع أن ینقلب وجود ماهیة الی وجود ماهیة أخرى من غیر مادة مشتركة یتبدل علیها الصور بحسب الانفعالات المتواردة علیها او ینقلب حقیقة بسیطة الی حقیقة بسیطة أخرى. و اما اشتداد الوجود فی کمالیته و استکمال صورة جوهریة فی نفسه حتی یصیر متقوماً بأوصاف ذاتیة أخرى؛ غیر ما کانت أولاً فلیس ذلك یمتنع لأن الوجود متقدم علی الماهیة و هو أصل و الماهیات تبعه له ألا ترى أن الصور الطبیعیة تتکامل و تشتد الی أن تتجرد عن المادة و تنقلب صورة عقلیة موجودة فی العالم الأعلى العقلی علی وصف الوحدة و التجرد؛ و كذلك النفوس بعکس ذلك کانت فی عالم العقل شیئاً واحداً جوهرماً مبسوطاً متحداً عقلیاً فتکثرت و تنزلت فی هذا العالم و صارت لضعف تجوهرها متشبهة بأبدان طبیعیة ساکنه فی منازل سفلیة فلیس فی هذین الأمرین انقلاب فی الحقیقة علی الوجه المستحیل». (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۸/ 369-368).

مقوله دیگر جوهری اتفاق نمی‌افتد.¹ میرداماد، بهمنیار و فخر رازی معتقدند جوهر نمی‌تواند جنس برای انواع تحت خود باشد؛ بلکه مانند عرض مفهوم عرضی برای مقولات ذیل خود است. فخر رازی نیز با چند دلیل به اثبات نظر خویش پرداخته و ملاصدرا نیز آن‌ها را بررسی و نقادی کرده است. در ادامه به این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود.

میرداماد در کتاب تقویم الایمان مفهوم موجود بالفعل لا فی الموضوع را غیر از معنای جنسی جوهر می‌داند، بلکه جوهر را مانند مقولات عرضی، از اعراض لاحقه مقولات جوهری قرار می‌دهد. به دیگر سخن همان‌گونه که موجود بالفعل فی الموضوع یعنی عرض را جنس مقولات عرضی قرار نمی‌دهیم، جوهر نیز جنس مقولات جوهری قرار نمی‌گیرد² بلکه از اعراض و لوازم مقولات جوهری است.³ اما وی در ادامه این بحث و نیز در جای دیگر به دو جنس عالی اشاره دارد و می‌گوید تحت هر یک از دو جنس عالی انواع اولیه و محصلی قرار دارد که به لحاظ ماهوی متباین هستند و از اجناس انواع به شمار می‌روند.⁴ منظور وی از این دو جنس عالی، جوهر و عرض است. انواع متباین ذیل مقوله جوهر، همان اقسام مشهور پنجگانه است. اما عبارت اخیر وی بیان می‌کند که انواع تحت هریک از این دو جنس اقصی، به لحاظ ماهوی متباین هستند. متباین تلقی کردن این انواع بدین معناست که آن‌ها وجه مشترکی ندارند که در این صورت همان جنس عالی هستند؛ زیرا تنها اجناس عالیه هستند که وجه مشترک ندارند و متباین بالذات هستند. برخی شارحین در مجموع، نظر وی را این‌گونه تلقی کرده‌اند که جوهر را نظیر عرض جنس عالی نمی‌داند.⁵ در عین حال کلمات ایشان خالی از ابهام نیست؛ زیرا از یک طرف مفهوم و معنای جوهر را مانند عرض، مفهومی عرضی تلقی می‌کند و از طرف دیگر و در اثر دیگر خود اجناس عالی را به دو جنس تقلیل می‌دهد.

بهمنیار در کتاب التحصیل عبارتی دارد که نشان می‌دهد نسبت جوهر به مقولات جوهری را نظیر نسبت عرض به مقولات عرضی تحت آن، از لوازم آن‌ها می‌داند. بدین ترتیب جوهر جنس برای انواع تحت خود نیست: «قد سبق تحديد العرض و نسبه الى المقولات التسع، و لعل نسبة الجوهر الى ما تحته في أن

1. جوادی آملی، رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، 415، 416.

2. «فإنما مفهوم الموجود بالفعل لا فی الموضوع فهو ليس المعنى الذى جئناه لمقولة الجوهر، بل هو من عرضياتها اللاحقة، وكذلك مفهوم الموجود بالفعل فی الموضوع؛ فإنه ليس المعنى الذى جئناه لمقولات الأعراض، بل إنه من العوارض اللاحقة لها بحسب الوقوع فى الأعيان و بحسب الحصول فى الذهن جميعا؛ ولمقولة الجوهر أيضا ولكن من جهة الوجود الذهنى فقط و من حيث خصوص حصولها فى الذهن و بحسب شخصيتها الذهنية فقط، لا بحسب جوهر الماهية المرسله». (میرداماد، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، 204-205).

3. میرداماد، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، 204-205.

4. میرداماد، تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق، 205؛ نیز ر.ک: میرداماد، قیسات، 40.

5. جوادی آملی، رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه، 314/11.

الجوهر لازم نسبة العرض الى ما تحته؛ ... فيشبه ان يكون الجوهرية من لوازم الجسم وغيره مما هو تحت الجوهر».¹ وی در مقایسه مفهوم عرض و نسبت آن با مقولات عرضی با جوهر و نسبت آن با مقولات جوهری مشابهت قایل است و جوهریت را از لوازم جسم و سایر مقولات جوهری تحت آن می‌داند. البته ادعای ایشان به نوعی با تردید همراه است و به همین جهت دلیلی برای ادعای خود ارایه نکرده است.

میرداماد و بهمنیار در عرضی دانستن جوهر نسبت به مقولات تحت خود بیشتر به ادعا بسنده کرده و دلیل مشخصی ارایه نکرده‌اند، اما فخررازی با پنج دلیل ادعای خود را مستدل نموده است. این ادله به قدری اهمیت دارد که ملاصدرا به بررسی آن‌ها پرداخته است. برخی محققین در تحلیل ادله فخررازی و نقدهای ملاصدرا، استدلال‌های فخررازی را قوی و نقادی ملاصدرا را ضعیف ارزیابی کرده‌اند.²

فخررازی ابتدا اصل ادعا را به این شکل مطرح می‌کند: «الاکثرون علی أنه محمول علی ما تحته حمل المقوم المتقوم المقول فی جواب ما هو بحال الشریکة، ای حمل الجنس علی انواعه؛ و الاقلون علی أنه محمول حمل اللوازم الغیر المقومة. و الحق مع الاقلین».³ این عبارت نشان می‌دهد کسانی هر چند اندک قبل از وی نیز معتقد بوده‌اند که جوهر جنس عالی برای انواع خود نیست. در اینجا به اقتضای بحث به یکی از دلایل پنج‌گانه فخررازی اشاره می‌شود.

ایشان معتقد است اگر جوهر جنس برای انواع تحت خود باشد، مقوم انواع جوهری خواهد بود. در این صورت دو محذور لازم می‌آید. یکی اینکه هر یک از انواع جوهری مرکب از جوهر به عنوان جنس و یک فصل به عنوان ما به الامتیاز آن‌ها خواهد بود. عقل و نفس که از جمله این انواع هستند، به باور و اجماع فلاسفه بسیط و غیر مرکب هستند. قول به بساطت و مرکب بودن عقل و نفس امری متناقض است. محذور دیگر این است که قاعده الواحد نیز نقض می‌شود؛ زیرا عقل اول نیز مرکب خواهد بود که در این صورت از واحد بما هو واحد بیش از یک چیز صادر شده است.⁴

ملاصدرا ضمن ضعیف خواندن ادله وی، در رد دلیل فوق تنها به عقل اشاره می‌کند و از ذکر نفس که در استدلال فخررازی اشاره شده صرف نظر کرده است. وی در توجیه و دفاع از بساطت صادر نخست، عقل اول را به لحاظ خارج بسیط الذات معرفی می‌کند؛ اما در مقام تحلیل و به اعتبار ترکیب عقلی، ترکیب عقل را مفروض گرفته و معتقد است عقل به تقدم فصل بر جنس حکم می‌کند.⁵ به عبارت دیگر نزد حکما

1. بهمنیار، التحصیل، 352.

2. ر.ک: ملایری، مرتجی، «بررسی انتقادی جنس‌نگاری جوهر در حکمت صدرایی»، 58.

3. فخررازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، 142/1.

4. فخررازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، 142/1.

5. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 247/4.

این امر مسلم است که عقل ما قادر است حتی از بسائط، مابۀ الاشتراک به عنوان جنس و ما به الامتیاز به- عنوان فصل لحاظ کند و به واسطه آن‌ها ترکیب عقلی بسازد. این ترکیب عقلی خللی در بساطت عقل و صادر اول وارد نمی‌کند.

ملاصدرا علاوه بر اینکه در خصوص نفس که مورد اشکال فخرای بود پاسخی نداده است، پاسخ وی در مورد بساطت و ترکب عقل از این جهت نیز قابل نقد است که ترکیب را به مقام ذهن منتسب ساخته است؛ درحالی که مدعیان از جمله فخر رازی، بر جنسیت جوهر در عالم خارج تاکید دارند و اینکه جنسیت جوهر مستلزم ترکیب عقل و نفس در خارج از ذهن است. در این صورت بیان ملاصدرا به نوعی موید نظر آنان است. آن‌ها نیز معتقدند مفهوم جوهر همانند عرض، از مقومات انواع جوهری نیست، بلکه مفهومی عرضی و از لوازم انواع جوهری است.¹

خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است جوهر و عرض جنس انواع تحت خود نیستند؛ بلکه مفهوم عارضی و از معقولات ثانیه هستند؛ به دلیل اینکه مستغنی از محل یا محتاج به محل، امور اعتباری و از احکام ذهنی هستند؛ زیرا ذهن برای انتساب ذاتی بودن یکی از آن‌ها برای انواع ذیل خود محتاج به دلیل است. درحالی که جنس یک چیز به عنوان ذاتی، جایز نیست ثبوتش برای آن چیز متوقف بر برهان باشد.² بنابراین چنانچه جوهر جنس و ذاتی انواع مندرج در تحت خود باشد، اثبات آن محتاج به دلیل نیست؛ چون ذاتی شیء بدیهی است، اما برای جوهریت نفس باید به استدلال متمسک شد. قوشچی بر این عقیده است که بیان خواجه طوسی دلالت بر آن دارد که جوهر ذاتی افراد مندرج در آن نیست؛ اما معقولات ثانیه بودن را نیز ثابت نمی‌کند، زیرا به طور مثال ضاحک ذاتی انسان نیست و از معقولات ثانیه هم به شمار نمی‌رود.³

بنابراین بر اساس نظر کسانی که جوهر را جنس انواع جوهری نمی‌دانند باید گفت در حرکت جوهری و استکمالی نفس که جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست، حرکت از یک مقوله که همان جسمانیت و ماده است به مقوله دیگر که از عالم مجردات است منتقل شده است. جسمانیة الحدوث ناظر به مقوله جوهری ماده و روحانیة البقاء ناظر به مرتبه و مقوله جوهری عقل است. بدین قرار نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء صدرایی با دیدگاه کسانی که به جنسیت جوهر قایل نیستند نیز سازگار است.

5- تجسم اعمال و انتقال حرکت از عرض به جوهر

1. ملایری، مرتجی، «بررسی انتقادی جنس‌انگاری جوهر در حکمت صدرایی»، 58.

2. طوسی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، 141.

3. قوشچی، شرح تجرید العقائد، 166-167.

بر اساس آنچه اشاره شد با انتقال مسافت حرکت از مدار ماهیات به وجود، احتمال انتقال از یک مقوله به مقوله دیگر تقویت شده، بلکه امکانش نیز اثبات می‌شود. این مهم مویدات نقلی هم دارد که به آن اشاره خواهد شد. بنابراین تبدیل حالات به ملکات و ملکات به فصول منوعه انسانی مصداق بارزی از انتقال حرکت از مقوله عرض به مقوله جوهر است. یعنی اندیشه و عمل انسان ابتدا به صورت عوارض و حالات ناپایدار و سپس به صورت عوارض راسخ درآمده و در نهایت به منزله فصل و مقوم وجودی انسان می‌شود.¹ بر این اساس امکان اینکه شیء متحرک از یک مقوله عرضی خارج شده و به مقوله جوهر وارد شود نیز وجود دارد.

یکی از مصادیق حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر، تجسم اعمال است. تجسم اعمال² همان بازتاب رفتارها و اعتقاداتی است که در دنیا توسط انسان انجام می‌شود و در عالم آخرت به شکل واقعی خود تجسم پیدا می‌کند. آثار رفتار و اعمال انسان در نفس وی مستقر شده به شکلی که بخشی از ملکات و از شئون وجودی آن می‌گردد. بر این اساس اعمال و رفتار انسان با نفس وی متحد شده و قیام جوهری نسبت به خود پیدا کرده است. رفتار و کردار انسان در این دنیا از اعراض به شمار می‌روند، اما بر اثر تکرار آن، جزء ملکات نفسانی خواهند شد. این ملکات نفسانی امر جوهری و وجودی هستند. تجسم، حاکی از جوهر و اعمال، حاکی از اعراض است؛ یعنی از دل این اعراض، جوهر پدیدار می‌شود.

بنابراین حاصل و نتایج اعمال انسان، ملکاتی قائم به ذات نفس خواهد بود، بلکه همان گوهر و شئون و اطوار وجودی ذات نفس‌اند؛ یعنی چیزی که قیام به ذات خود دارد. ادعا این نیست که اعمال و رفتار انسان به عنوان عرض با حفظ مرتبه دنیایی به اجسام تبدیل شوند؛ چه اینکه تجافی مطلقاً محال است.³ صدرالمتألهین بر مبنای فلسفی خود نظیر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس و حرکت جوهری، و الهام از مضامین آیات کریمه الهی و روایات معصومین (ع) در تبیین این دیدگاه تلاش قابل ملاحظه‌ای داشته است.⁴ به اعتقاد وی افعال و رفتار انسان در آغاز، «حال» و عرض است؛ اما بر اثر تکرار به «ملکه» تبدیل می‌شود و به شکل «صورت جوهری» ظهور پیدا می‌کند. گفتار و رفتار تا زمانی که در مسیر تحولات و حرکات مادی قرار دارد، فاقد بقا و ثبات است؛ اما در نفس انسان آثاری از خود بر جای می‌نهد که با

1. جوادی آملی، ریحی مختوم شرح حکمت متعالیه، 415/12، 416.

2. اصطلاحات مشابهی مانند «تجسد اعمال» (ر.ک: نراقی، جامع السعادات، 36/1) و «تمثل اعمال» (ر.ک: خمینی، چهل حدیث، 439) و «تجسد اعراض» و «تجسم اعتقادات» (ر.ک: حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، 391، 404) و «مشاهده احوال» (ر.ک: شیخ بهایی، الکشکول، 611-612) نیز وجود دارد. ملاصدرا از تعبیر «تجسیم الاخلاق و تکوین النیات» نیز استفاده کرده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، مفاتیح الغیب، 737/2).

3. حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، 404.

4. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 347، 11/8؛ همان، 105-85/3.

تکرار، این آثار در نفس او راسخ و مستحکم می‌شود؛ تا حدی که این حالات ناپایدار به ملکات راسخ در نفس انسان تبدیل می‌شود. تمایز ملکه و حال در شدت و ضعف آن‌هاست و این اشتداد کیفی به حصول صورت جوهری در نفس منجر می‌شود. در این صورت است که کیفیت نفسانی به‌عنوان عرض بر اثر تکرار و اشتداد کیفی به شکل ملکه راسخ؛ یعنی صورت نفسانی جوهری در می‌آید و در نتیجه مبدا آثار خاص می‌گردد.¹ با حرکت جوهری و اتحاد عاقل به معقول، انسان با رفتار، اعتقادات و اندیشه‌های خود متحد می‌شود و حقیقت او به همان شکل محقق و مجسم می‌شود.² بنابراین تجسم اعمال، علاوه بر رفتار ظاهری، شامل اعمال غیرظاهری همانند نیت، اندیشه و اعتقادات نیز می‌شود. بدین قرار انسان که در این جهان به‌عنوان نوع واحد شناخته می‌شود، اما در آخرت دارای کثرت نوعی است؛ به جهت اینکه صورت نفسانی‌اش ماده قابل برای صور اخروی با گونه‌های مختلف است. این تنوع و گوناگونی بر پایه اعراض و ملکات به دست آمده است که مطابق آموزه‌های وحیانی، خداوند در عالم اخروی و روز قیامت صورت مناسب را بر آن می‌پوشاند و با همان صورت نیز محشور می‌شود.³ این صورت‌ها در واقع همان اجسام‌اند و تمام ویژگی‌های جسم و جسمانی را دارا هستند. انسان به تناسب رفتار و اخلاقش به صور مختلف ظاهر می‌شود، او به جهت باطن و حقیقت وجودیش به شکل ملک یا حیوان یا شیطان مجسم می‌شود.⁴

6- حصول ملکات نفسانی و معنای حقیقی سعادت

از نظر ملاصدرا انسان شایسته کسب سعادت حقیقی است و این سعادت زمانی به دست می‌آید که قوه عقلی او از قوه به فعلیت رسیده و سراسر به وجود پیوند خورده و واجد ادراکات عقلی شده و این ادراکات ملکه وجودی و عقلی او بشود. در این وضعیت است که ملکه علوم عقلانی و ادراک کلیات برای انسان حاصل و عین حقیقت وجودی او شده و مراتب هستی را ادراک می‌کند. هنگامی که با مرگ از بدن مادی مفارقت کرد به ملا اعلی ملحق و رفیق ملائک می‌گردد. این معنای سعادت حقیقی انسان است که از این طریق دارای حیات بالفعل و در قوام عقلی بی‌نیاز از ماده می‌شود.⁵ اما شقاوت اخروی هم زمانی است که

1. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 291/9.

2. رک: همان، 312/3، 321.

3. همان، 4/9، 225.

4. رک: سبزواری، شرح منظومه، 353/5؛ همو، اسرار الحکم، 422.

5. «اذ الإنسان له سبیل الى أن یکتسب سعادة حقیقیة، بأن یرجأ أولا قوته العقلیة من القوة إلى الفعل، لیتنقش بالوجود كله علی ترتیبه و نقشه و هیئته و رقصه. فیدرك الأول و ما یتلوه من الملائكة المقربين و ما بعده من الموجودات و ربما یحس بأذنی لذة من الاطلاع علیها فی هذه النشأة، لمكان اشتغاله بالبدن. فإذا فارق البدن بالموت، أو حصل له ما حصل للمتجردین من جلباب البشریة، یعنی ملکه خلج البدن حیثما شاء، یلحق بالملا الأعلى و یصیر رفیق الملائكة. و هناك لجة الوصول. و هذا معنی السعادة فی حق الإنسان» (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 153). «و أما ذلك الكمال العقلی فهو السعادة الحقیقیة التي یصیر بها الإنسان حیا بالفعل غیر محتاج فی قوامها العقلی إلى مادة» (همان، 271).

صفات شیطانی بر او غلبه کند و دارای ملکات رذیله و باورهای باطل شود که در این حالت با شیاطین و بهایم محشور خواهد شد.^۱ اگر علم را که مربوط به عقل نظری و ادراکات است از مقوله اضافه بدانیم، در این صورت اگر جزء ملکات عقلی و بالفعل دارای ملکات عقلی شود که سعادت انسان در گرو اوست، آن وقت اگر سعادت‌مندی از نوع و مقوله دیگری باشد، گذر و تبدل از یک مقوله به مقوله دیگر اتفاق افتاده است. اما مطابق نظر صدرا اگر علم امر وجودی باشد در آن صورت سیر از یک مرحله به مرحله دیگر صورت پذیرفته است.

۷- مویّدات نقلی

براساس آیاتی از قرآن کریم کسی که از گوش، چشم و زبان خود در مسیر حق یافتن، حق گفتن و حق دیدن بهره نگیرد، در قیامت نیز کور، کر، لال و واژگون محشور می‌شود. این در واقع نوعی تجسّم عمل انسان است.^۲ خداوند می‌فرماید: «نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمِيَآ وَ بُكْمًا وَ صُمًّا».^۳ پیامبر گرامی اسلام (ص) درباره آیه «يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا» فرمود: «ده گروه از امت من به صورت پراکنده محشور می‌شوند ... و اما کسانی که به‌صورت بوزینه محشور می‌شوند^۴ مردمان سخن چینند، اما کسانی که به‌صورت خوک محشور می‌شوند حرام خوارانند، و اما کسانی که به‌صورت وارونه محشور می‌شوند ربا خوارانند، و کسانی که نابینا محشور می‌شوند همان کسانی هستند که در حکم دادن حق کشی می‌کنند، و کسانی کر و لال محشور می‌شوند که به اعمال خود مغرورند، و کسانی که زبان-هایشان را می‌جوند، عالمان و قاضیانی هستند که کردارشان بر خلاف گفتارشان است، و کسانی که دست و پا بریده محشور می‌شوند آنانند که همسایگان خود را می‌آزارند، و به دار آویختگان بر شاخه‌های آتش کسانی هستند که نزد حکمران از مردم سعایت می‌کنند، و کسانی بد بوتر از مردار محشور می‌شوند که در پی شهوت‌ها و لذت‌ها می‌روند و حق خدا را از اموال خود نمی‌پردازند، کسانی که جُبّه پوشیده محشور می‌شوند، فخر فروشان و متکبرانند».^۵

از امام صادق (ع) نیز چنین روایت شده است: «يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَىٰ صُورِ أَعْمَالِهِمْ». در روایت دیگری چنین آمده است: «عَلَىٰ صُورِ نِيَاتِهِمْ». همچنین در نقل دیگر چنین آمده است: «عَلَىٰ صُورَةِ تَحْسُنِ عِنْدِهَا

۱. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۱۵۳، ۲۷۱؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲۷/۹.

۲. قرآنی، تفسیر نور، ۱۲۲/۵.

۳. الاسراء: ۹۹.

۴. وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتِ (مانند: ۶۰).

۵. طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰/۶۴۲.

همچنین از امام صادق (ع) چنین نقل شده است که فرمودند: «کسب الحرام یبین فی ذریته» کسب حرام در فرزند انسان اثر می‌گذارد.² حرمت یک امر اعتباری است که ریشه در امر تکوینی دارد ابتدا به صورت یک فعل است و از آن پس به صورت یک امر جوهری در می‌آید.³ بنابراین رفتار انسان همه عرض‌اند و این عرض قشری است که لب آن جوهر است، از تکرار افعال، جواهری به نام ملکات در نفس حاصل می‌شود که مواد بذریه‌های صور اخروی‌اند.⁴

8- دلایل مخالفین تجسم اعمال

برخی از مخالفین تجسم اعمال با اشاره به استحاله انقلاب عرض به جوهر و تبدیل عرض به جوهر، معتقدند تجسم عمل نیز از قبیل انقلاب محال است و بدین معناست که این انقلاب در دنیا مستحیل و در آخرت ممکن است و این نوعی سفسطه است؛ زیرا تفاوتی بین این دو نشأ وجود ندارد و آنچه در این نشأ محال است در عالم آخرت نیز محال است؛⁵ زیرا این یک قاعده عقلی است و تخصیص بردار نیست. برخی در پاسخ به این اشکال معتقدند یک پدیده، امکان دارد در یک جا عرض و در جای دیگر جوهر باشد، به طور مثال یک شیء مبصر، چون در موطن حس بصر ظاهر گردد و بر این حس عرضه شود، ناچار دارای ویژگی‌ها و به اصطلاح دارای عوارضی است که چون همین شیء و در مقام حس مشترک پدیدار شود، عاری و فارغ از آن‌هاست.⁶ برخی دیگر نیز در حل این مشکل با اعتباری خواندن اعمال و رفتار انسان، وجود عینی آن را انکار کرده به گونه‌ای که متصف به جوهر و عرض نمی‌شوند. آنچه عمل انسان شناخته می‌شود، همان اثری است که در جان و نفس انسان تاثیر می‌گذارد و بعد از مرگ در قبر وی به صورتی نورانی ظاهر می‌شود؛ چون از نیت و اراده روح او برخاسته و از نوعی ثبات درونی برخوردار است. از نظر ایشان عَرْض پنداری اعمال و رفتار از باب خلط تکوین و اعتبار است.⁷ اما براساس آنچه در این نوشتار مبتنی بر اصالت وجود گفته شد، پاسخ روشن است؛ زیرا مراتب وجود

1. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، 209/67؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 5/9، 227؛ همو، صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، 336/1.

2. کلینی، الکافی، 125/5.

3. جوادی آملی، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، 415/12، 416.

4. حسن‌زاده، اتحاد عاقل به معقول، 403.

5. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، 229/7 - 230.

6. شیخ بهایی، الکشکول، 191.

7. جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، 92/5.

سیر استکمالی دارد؛ به گونه‌ای که در هر مرتبه ماهیتی قابل انتزاع است. رفتار انسان که در ابتدا عرض است، با تکرار به «ملکه» تبدیل شده و به شکل «صورت جوهری» ظاهر می‌شود. بنابراین کیفیت نفسانی به‌عنوان عرض با تکرار، اشتداد وجودی در نفس پیدا می‌کند و به صورت نفسانی جوهری تجسم می‌یابد.

اما سوال اینجاست که با پذیرش مبانی صدرایی نظیر اصالت وجود، تشکیک و مراتب و بساطت آن، آیا جایی برای مقولات و ماهیات در مباحث فلسفی باقی می‌ماند؟ آیا با این مبانی می‌توان نتیجه‌ای بر مبنای مشایی گرفت؟ در نظر حکمای مشاء مقولات متباین به تمام ذات هستند و این بیان با مبانی خودشان سازگار است. حل مسئله به این است که با نگاه صدرایی سیر استکمالی مراتب وجود می‌تواند با قرائت مشایی نیز سازگار باشد. بدین قرار حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر امکان‌پذیر می‌شود؛ زیرا ماهیات از منظر حکمت متعالیه و اصالت وجود متحد با وجود^۱ و تابع آن هستند.^۲

با نگرش مشایی و اصالت ماهوی و نیز تبیین وجودات، این امکان وجود ندارد که حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر منتقل شود؛ چون انقلاب لازم می‌آید. اما با نگاه هستی‌شناختی صدرایی و اصالت وجود و تشکیک آن، چنین امری امکان‌پذیر است. همانگونه که ملاصدرا در مورد جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، این امر را مبرهن و محقق ساخته است.^۳

بر مبنای وجودشناختی و بر اساس اینکه جوهر از لوازم مصادیق خود تلقی شود و عرض عام نسبت به جواهر پنج‌گانه باشد باز در مراتب اشتدادی مدعای حرکت در مقولات صادق است؛ زیرا با فرض پنج جوهر عالی، مراتب استکمال نفس از مرتبه جسمانی تا مرتبه تجرد عقلی، نشان می‌دهد که از یک مقوله به مقوله دیگر حرکت صورت گرفته است. اما اگر جوهر خودش جنس عالی باشد باز حرکت اشتدادی در مراتب اتفاق افتاده است به گونه‌ای که از هر مرتبه یک ماهیت انتزاع می‌شود که هر کدام تحت یک جنس

۱. ملاصدرا معتقد است وجود و ماهیت در عالم خارج متمایز و جدای از یکدیگر نیستند: «فان الوجود لا یمتاز عن الماهية فی الاعیان» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱۲/۲، ۸۴). در این صورت حکم یکی از آن‌ها به دیگری نیز سرایت می‌کند. البته روشن است که وجود بالاصاله و ماهیت بالعرض و المجاز در خارج موجود است.

۲. لازم به ذکر است که بر مبنای وجود رابط که مورد تأکید ملاصدرا است، ماهیت به دلیل اینکه هیچ هویت استقلالی ندارد به حوزه مفهوم منتقل می‌شود و در خارج جز وجود چیز دیگری نخواهد بود. بر اساس وجود رابط ماسوای ذات حق عین ربط به اوست و هیچگونه استقلالی ندارد و تنها ظهور و نمود و ظل و سایه اوست (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۰۰/۲). به عبارت دیگر موجودات و ماسوای الله معنای حرفی پیدا می‌کنند. درحالی‌که ماهیت چون در جواب ماهو می‌آید طرف و محمول واقع می‌شود و طرف هرگز نقش ربط بازی نمی‌کند. بدین قرار با پذیرش وجود رابط، ماهیت در خارج جایگاهی ندارد نه بالاصاله و نه بالتبع زیرا آنچه غیر حق است عین ربط است و از ربط چیزی جز مفهوم به ذهن نمی‌آید و مفهوم فاقد فرد خارجی است. (جوادی آملی، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه، ۲۳/۶، ۴۴).

۳. «اعلم أنَّ نفس الإنسان جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء إذا استکملت و خرجت من القوة إلى الفعل. و البرهان علیه أنَّ کل مجرد عن المادة لا یلحقها عارض قریب لما مرَّ من أنَّ جهة القوة و الاستعداد راجعة إلى أمر هو بذاته قوة صرفة و یتحصل بالصور المقومة له و ما هو إلا الهیولی الجرمانية. فیلزم من فرض تجرد النفس عن المادة اقترانها بها. هذا خلف» (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۲۲۱ - ۲۲۲).

قرار می‌گیرد. روشن است که با پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، حرکت در وجود هر مقوله صورت گرفته است و اینکه انقلاب در ذات را محال دانسته‌اند بر اساس اصالت ماهیت است و گرنه با اصالت وجود چنین محالی لازم نمی‌آید. بنابراین می‌توان گفت لازمه هرگونه حرکت اشتدادی انقلاب در ذات است. حرکت اشتدادی نه تنها در جوهر بلکه در کیف نیز اتفاق می‌افتد. از نظر ابن‌سینا حرکت در کیف همان استحاله است که به تدریج شکل می‌گیرد.¹ این حرکت تدریجی همان اشتداد است. ملاصدرا از همین مطلب استفاده می‌کند و معتقد است اگر در حرکت کمی و کیفی، بالقوه انواع بی‌نهایت بین طرفین آن‌ها جایز باشد، در حالتی که وجود متجدد، امر واحد شخصی از باب کم و کیف است؛ در مورد جوهر نیز این امر جایز خواهد بود.² چنانچه اصالت به ماهیت داده شود، هرگز حرکت اشتدادی صورت نمی‌پذیرد به همین دلیل حرکات اشتدادی نشانه اصالت وجود است.³ حکما یکی از ادله اصالت وجود را همین مراتب اشتدادی می‌دانند. سبزواری این نکته را چنین بیان می‌کند: «کون المراتب فی الاشتداد انواعا استتار للمراد».⁴ این مراتب اشتدادی همان حرکت است که دارای اتصال تدریجی است و می‌توان حدود نامتناهی که همان انواع هستند در آن فرض کرد که هر کدام دارای ماهیت متحصلة هستند. این انواع چون از حرکت اتصالی انتزاع می‌شوند و حرکت اتصالی قابل انقسام نامتناهی است، پس انواع منتزعه نیز نامتناهی هستند. بدین قرار اگر ماهیت اصیل باشد لازم می‌آید انواع نامتناهی بالفعل و حاصر بین محصورین باشد.⁵

نتیجه‌گیری

ماهیات دارای مرز بسته‌ای هستند که با اصیل پنداشتن آن، انتقال از یکی به دیگری به جهت فقدان ماده مشترک، انقلاب در ذات محسوب شده و محال است. اما با نظر به اصالت وجود، چنین مرز بسته و محذوری وجود ندارد و سیر در مراتب وجود امری ممکن بلکه لازم است. با اثبات حرکت جوهری این امر تقویت می‌شود که حرکت در مقولات و تبدل آن از مقوله‌ای به مقوله دیگر امری ممکن الوقوع است. با پذیرش اصالت وجود، ماهیات بالعرض و المجاز در خارج حضور داشته و در احکام متحد و تابع وجود هستند. بنابراین با حرکت اشتدادی در مراتب هستی و انتزاع ماهیت از این مراتب، حرکت از یک مقوله به

1. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، 101-102.

2. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، 85/3.

3. مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، 438/1.

4. سبزواری، شرح منظومه، 63/2.

5. سبزواری، شرح منظومه، 71-70؛ صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، 83-84/3.

مقوله دیگر اتفاق افتاده است. مبحث جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس انسان در سیر استکمالی و نیز تجسم اعمال که مویدات عقلی نیز به همراه دارد، نشانگر امکان وقوع حرکت از مقوله‌ای به مقوله دیگر است. همچنین با توجه به برخی نظریات راجع به عرضی دانستن مفهوم جوهر نسبت به مصادیق آن، مواردی است که از مصادیق سیر از یک مرتبه وجودی به مرتبه دیگر و به تبع آن مصداق حرکت از یک مقوله به مقوله دیگر به شمار می‌رود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات. به تحقیق عبدالرحمن بدوی. بیروت: مكتبة الاعلام الاسلامی، 1404 ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الطبیعیات). به تحقیق سعید زاید. قم: مكتبة آية الله المرعشی، 1404 ق.
- اکبری، رضا. «اصالت وجود و اصالت ماهیت؛ مواجهه دو مسئله فلسفی یا دو نظام فلسفی؟». حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، ش. 2 (1392): 21-36.
- بهایی، محمد. الکشکول. ترجمه و تحقیق عزیزالله کاسب. تهران: انتشارات گلی، 1374 ش.
- بهمنیار بن المرزبان، ابوالحسن. التحصیل. به تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 1375 ش.
- جوادی آملی، عبدالله. تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: مرکز نشر اسراء، 1352 ش.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم شرح حکمت متعالیه. تنظیم و تدوین حمید پاسانیا. قم: مرکز نشر اسراء، ج 6، 1376 ش؛ ج 12، 1393 ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن. اتحاد عاقل به معقول. قم: انتشارات قیام، 1375 ش.
- خمینی، روح‌الله. چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، 1373 ش.
- سبزواری، ملاهادی. اسرار الحکم. مقدمه از صدوقی و به تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی، 1383 ش.
- سبزواری، ملاهادی. شرح منظومه. به تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. تهران: نشر ناب، 1379 ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1981 م-1990 م.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. به تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، 1360 ش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و

فلسفه ایران، 1354 ش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المشاعر. به اهتمام هانری کرین. تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم، 1363 ش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح اصول الکافی (صدرا). به تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1383 ش.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. مفاتیح الغیب. مقدمه محمد خواجهوی. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، 1419 ق.

طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. به تحقیق محمد جواد بلاغی. تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، 1372 ش.

طوسی، خواجه نصیرالدین. شرح الاشارات و التنبیها للتحقیق الطوسی. قم: نشر البلاغة، 1375 ش.
طوسی، خواجه نصیرالدین. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. شرح علامه حلی. قم: انتشارات شکوری، 1367 ش.

فارابی، ابو نصر. التعليقات فی الاعمال الفلسفیه. بیروت: دارالمناهل. 1413 ق.

فخرالدین رازی. المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، 1411 ق.

قزائنی، محسن. تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم، 1383 ش.

قوشچی، علی بن محمد. شرح تجرید العقائد (تجرید الکلام). قم: انتشارات بیدار، بی تا.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی (ط - الإسلامية). به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، 1407 ق.

مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، 1403 ق.

مطهری، مرتضی. حرکت و زمان در فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹ ش.

ملایری، موسی و فاطمه مرتجی. «بررسی انتقادی جنس‌انگاری جوهر در حکمت صدرایی». پژوهش‌های هستی-شناختی. سال ششم، ش. 21 (1369): 57-72.

میرداماد، محمدباقر. القبسات. به کوشش مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفیسور ایزوتسو، ابراهیم دیباجی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، 1367 ش.

میرداماد، محمدباقر. تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق. به شرح السید احمد العلوی، مقدمه و تحقیق از علی اوجبی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، 1376 ش.

نراقی، ملا محمد مهدی. جامع السعادات. بیروت: انتشارات اعلی، چاپ چهارم، بی تا.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Akbarī, Riḍā. "Iṣālat Vujūd va Iṣālat Māhiyat; Muvājihah-yi Dū Mas'alah-yi Falsafi yā Dū Niẓām Falsafi?".

Hikmat Mu'āshir, Pazhūhishgāh-i 'Ulum Insānī va Muṭālī'āt Farhangī, yr. 4, no. 2 (2014/1392): 21-36.

Bahāyī, Muḥammad. *Kashkūl*. Translated and researched by 'Azīz Allāh Kāsib. Tehran: Intishārāt-i Gulī, 1996/1374.

Bahmanyār ibn al-Marzbān. Abū al-Ḥasan. *Tahṣīl*. Ed. Murtaḍā Muṭaharī. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1997/1375.

Fakhr al-Dīn Rāzī. *al-Mabāḥith al-Mashriqiya fi 'Ilm al-Ilāhiyat wa al-Ṭabriyat*. Qum: Intishārāt-i Bīdār, 1991/1411.

Fārābī, Abū Naṣr. *Ta'liqāt fi al-A'māl al-Falsafiyah*. Beirut: Dār al-Manāhil, 1993/1413.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan. *Itihād 'Aqil bi Ma'qūl*. Qum: Intishārāt-i Qiyām, 1997/1375.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Ta'liqāt*. researched by 'Abd al-Rahmān Badawī, Beirut: Maktab al-I'lām al-Islāmī, 1984/1404.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Shifā' (al-Ṭabriyat)*. researched by Sa'īd Zāyid. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar'ashī, 1984/1404.

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. *Rahiq Makhtūm Sharḥ Hikmat Muta'aliyah*. Tanzīm va Tadvīn Ḥamid Pārsāniyā. Qum: Markaz-i Nashr-i Asrā', vol. 6, 1998/1376; vol. 12, 2014/1393.

Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. *Tafsīr Mawzū'ī Qurān-i Karīm*. Qum: Markaz-i Nashr-i Asrā'. 1973/1352.

Khumaynī, Rūḥ Allāh. *Chihil Ḥadith*. Qum: Mū'assisah-yi Tanzīm va Nashr-i Āṣār-i Imām, 1995/1373.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *al-Kāfī (T-al-Islāmiyya)*. researched by 'Alī Akbar Ghafārī va Muḥammad Ākhūndī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, Chāp-i Chāhārum, 1987/1407.

Majlisi, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'a li-Durar Akhbār al-A'imma al-Athār*. Beirut: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī. Chāp-i Duwwum, 1983/1403.

Malāyri, Mūsā va Fāṭimah Murtaja. "Barrisī Intiqādī Jinsnigārī Javhar dar Hikmat Ṣadrā'ī". *Pazhūhish-hā-yi Hastishinākhtī*, yr. 6, no. 21 (1990/1369): 57-72.

Mirdāmād. Muḥammad Bāqir. *Al-Qabasāt*. researched by Maḥdī Muḥaqqiq, Sayyid 'Alī Mūsawī Bahbahānī, Purūfusur Izutsu, Ibrāhīm Dibāji. Tehran Intishārāt-i University of Tehran, Chāp-i Duwwum, 1988/1367.

Mirdāmād. Muḥammad Bāqir. *Taqwīm al-Imān wa Sharḥuhu Kashf al-Ḥaqāʾiq*. Bi Sharḥ al-Sayyid Aḥmad al-ʿAlawī. Muqaddamah va researched by ʿAlī Awjabī. Tehran: Mūʾassisa Muṭāliʿāt Islāmī, 1998/1376.

Muṭaharī, Murtażā. *Ḥarkat va Zamān dar Falsafah-yi Jalāmī*. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, Chāp-i Sivum, 1990/1369.

Narāqī, Mulā Muḥammad. Maḥdī *Jāmiʿ al-Saʿādāt*. Beirut: Intishārāt Aʿlamī. Chāp-i Chāhārum. s.d.

Qirāʾatī, Muḥsin. *Tafsīr Nūr*. Tehran: Markaz-i Farhangī Dars-hā-yi az Qurān. Chāp-i Yazdahum, 2005/1383.

Qūshjī, ʿAlī ibn Muḥammad. *Sharḥ Tajrīd al-ʿAqāʾid (Tajrīd al-Kalām)*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Sabzavārī, Muḥ Hādī. *Asrār al-Ḥikam*. Muqaddamah az Ṣadūqī va Taṣḥīḥ Karīm Fiyḍī. Qum: Maṭbūʿāt Dīnī, 2005/1383.

Sabzavārī, Mulā Hādī. *Sharḥ al-Manzūmah*. Bi Taṣḥīḥ va Taʿlīq Āyat Allāh Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī, researched by Masʿūd Ṭālibī, Tehran: Nashr Nāb, 2001/1379.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Mutaʿaliya fi al-Asfār al-ʿAqliya al-Arbaʿa*. Beirut: Dār Ihyaʿ al-Tūrāth al-ʿArabī, 1981/1401-1990/1410.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabdaʾ wa al-Maʿād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Anjuman Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1976/1354.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashāʾir*. researched by Henry Corbin. Tehran: Kitābkhānah-yi Ṭahūrī. Chāp Duwum, 1984/1363.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkīyah*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Mashhad: al-Markaz al-Jāmiʿi li-l-Nashr, Chāp-i Duwum, 1982/1360.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Maṭāʾil al-Ghayb*. Muqaddamah Muḥammad Khvājavi. Beirut: Mūʾassisa al-Tārīkh al-ʿArabī, 1998/1419.

Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi (Ṣadrā)*. Ed. Muḥammad Khvājavi. Tehran: Mūʾassisah-yi Muṭāliʿāt va Taḥqīqāt Farhangī, 2005/1383.

Ṭabarsī. Faḍl ibn Ḥasan. *Majmaʿ al-Bayān fi Tafsīr al-Qurʾān*. researched by Muḥammad Javād Balāghī. Tehran: Intishārāt-i Nāṣir Khusrū. Chāp-i Sivum. 1994/1372.

Ṭūsī, Khwājah Naṣir al-Dīn. *Kashf al-Murād fi Sharḥ Tajrīd al-Iʿtiqād*. Bi Sharḥ ʿAllāmah Ḥillī. Qum: Intishārāt-i Shakūrī, 1989/1367.

Ṭūsī, Khwājāh Naṣīr al-Dīn. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt li-l-Muḥaqqiq al-Ṭūsī*. Qum: Nashr al-Balāghah, 1997/1375.



Evaluating Avicenna's Response to Ibn Kammūna's Problem of Unity of the Necessary Being

Vahid Davari Chardeh (corresponding author)

PhD student, Azarbaijan Shahid Madani University

Email: v.davari110120@gmail.com

Dr. Mahmoud Diani

Associate professor, Azarbaijan Shahid Madani University

Dr. Ramazan Mahdavi Azad Bani

Associate professor, Azarbaijan Shahid Madani University

Abstract

The importance of theology to philosophers is not hidden. The unity of the Necessary Being is one of the most important issues in this regard. Among the most important doubts about God's unity is the suspicion of Ibn Kammūna. Its denial of the most important principle of Islam and the emphasis of some of Avicenna's commentators, highlight the importance of a response. In this problem, the philosophers' argument for the rejection of the composition in Divine essence, which considers the necessity of the Necessary Being to be essential for Him, is undermined and such an essential necessity is considered to be "accidental". The purpose of the article is to deal with Ibn Kammūna's suspicion and to examine it within the context of Avicenna's thought. Therefore, the present study seeks to respond to the aforementioned problem based on Avicenna's philosophical foundations, including the simplicity of Necessary Being, the notion that His essence is the same as His Existence, and the univocity of existence, and also through the historical examination of this problem and even its background in the traditions of the Imams of Shi'a and the ancient times (Greek philosophers). Therefore, given the age of this suspicion, Avicenna's philosophical principles and arguments appear to be able to respond to Ibn Kammūna's problem.

Keywords: Avicenna, Ibn Kammūna's Problem, Unity of the Necessary Being, argument for the rejection of composition, the essence of the Necessary Being, the simplicity of the Necessary Being





سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 70 - 45	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 3060-8309	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/04/13	تاریخ بازنگری: 1403/08/23
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2024.88669.1348

بررسی پاسخ ابن سینا در مواجهه با شبهه ابن کمونه پیرامون توحید واجب الوجود

وحید داوری چهارده (نویسنده مسئول)

v.davari110120@gmail.com

نویسنده دوم دکتر محمود دیانی (استاد راهنما)

استادیار دانشگاه مازندران

نویسنده سوم دکتر رمضان مهدوی آزاد بنی (استاد مشاور)

دانشیار دانشگاه مازندران

چکیده

اهمیت خداشناسی نزد فیلسوفان بر کسی پوشیده و پنهان نیست. یکتایی ذات واجب الوجود یکی از مهم‌ترین مسائل در این رابطه است. از جمله مهم‌ترین شبهات پیرامون توحید واجب الوجود، شبهه ابن کمونه است. با توجه به انکار مهم‌ترین اصل از اصول دین مبین اسلام و تأکید بعضی از شارحین فلسفه ابن سینا، بر اهمیت پاسخ‌گویی به شبهه ابن کمونه، می‌افزاید. در شبهه مذکور، دلیل نفی ترکیب حکما که وجوب وجود را ذاتی واجب تعالی می‌داند، مورد خدشه قرار داده و وجوب وجودی که از نظر فلاسفه، «ذاتی» واجب الوجود در نظر گرفته شده را وصفی «عرضی» می‌پندارد. هدف پژوهش حاضر پرداختن به شبهه ابن کمونه و بررسی آن در چهارچوب اندیشه «ابن سینا» است. بنابراین پژوهش حاضر با تکیه بر مبانی فلسفی «ابن سینا» از جمله؛ بساطت واجب الوجود، الواجب ماهیته انیته، اشتراک مفهوم وجود در معنا، و بررسی تاریخی این شبهه و رهگیری آن حتی در روایات از ائمه معصومین علیهم السلام و زمان قدیم (فلاسفه یونان)، در صدد پاسخ به شبهه مذکور با روش تحلیلی - توصیفی است. بنابراین با توجه به قدمت این شبهه، به نظر می‌رسد مبانی و ادله ابن سینا قابلیت پاسخ‌گویی به شبهه ابن کمونه را داراست.

واژگان کلیدی: ابن سینا، شبهه ابن کمونه، توحید، دلیل نفی ترکیب، ماهیت واجب الوجود، بساطت واجب الوجود.

مقدمه

دلیل «نفی ترکیب» از جمله ادله اثبات یگانگی واجب‌الوجود است. دلیل مذکور، وجوب وجود را برخاسته از ذات واجب‌الوجود می‌داند و هرگونه اثینیت را از ذات واجب‌الوجود نفی می‌کند. لکن برخی این دلیل را مورد خدشه قرار داده و درصدد غیر ذاتی انگاشتن وجوب وجود و عرضی بودن آن هستند. شبهه ابن کمونه، با فرض ابداع این شبهه توسط ابن کمونه، همچنان با فرض این سؤال مواجه است که چگونه با توجه به تأخر شبهه مذکور از زمان ابن سینا، می‌توان با مبانی فلسفی سینی به این شبهه پاسخ گفت؟ این سؤال با توجه به تصریح برخی از اکابر فلاسفه اسلامی همچون خوانساری، که سال‌ها در تحقیق و تعلّم فلسفه ابن سینا ممارست داشته و از شارحین فلسفه وی محسوب می‌گردد، ناتوانی مبانی حکمت سینی در مواجهه با شبهه مذکور را تقویت می‌کند. زیرا عویص شمردن شبهه از منظر خوانساری به حدی است که پاسخ آن را از محضر امام عصر (عج) مسئلت می‌کند.¹

بنابراین پژوهش حاضر، با اتخاذ بیان مبانی ابن سینا و ارائه دلایلی که متخذ از مبانی است به شبهه پاسخ داده است. به نظر می‌رسد این نوع روش در هیچ پژوهشی به طور مستقل دیده نمی‌شود. زیرا مقالاتی که در این موضوع به رشته تحریر درآمده‌اند به نحو عام به پاسخ‌گویی شبهه پرداخته‌اند و یا پاسخ شبهه از طریق متکلمین یا حکمایی غیر از ابن سینا است. از این جهت پیشینه این بحث را با بررسی مقالات می‌توان بررسی کرد. مقالات ذیل جملگی در باب شبهه ابن کمونه به رشته تحریر درآمده‌اند. مقاله «شبهه ابن کمونه، پیشینه و برهان فرجه» و مقاله «جریان‌شناسی شبهه ابن کمونه و چگونگی انتساب آن» کاملاً هم از نظر روش و هم محتوا با مقاله حاضر متفاوت‌اند. زیرا این دو مقاله در صدد ریشه‌یابی و بیان خاستگاه شبهه یا پاسخ از طریق برهان فرجه به شبهه ابن کمونه است. همچنین مقاله «ابن کمونه و شبهه وارد بر ادله توحید واجب‌الوجود (تقریرها و جواب‌های امام خمینی، حاجی سبزواری، شهید مطهری درباره شبهه)» و مقاله «تقریر و نقد شبهه ابن کمونه از منظر شرح منظومه امام خمینی (ره)» که به چاپ رسیده‌اند هیچ یک از منظر ابن سینا به شبهه نپرداخته‌اند. بنابراین مقاله حاضر از نظر غایت و روش کاملاً با پژوهش‌های سامان یافته متمایز و متفاوت است. همچنین پایان‌نامه‌ای با عنوان پاسخ شبهه ابن کمونه در باب توحید واجب با تکیه بر آراء ابن سینا و ملاصدرا نگاشته شده است که مقاله حاضر در واقع متخذ از آن است. ازاین‌رو پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیل مبانی ابن سینا به بررسی و پاسخ شبهه ابن کمونه در باب توحید واجب‌الوجود می‌پردازد.

1. خوانساری، الحاشیة علی الشفا (الهیات)، 264.

1- خاستگاه و تاریخچه شبهه

عزالدوله ابوالرضا سعد بن نجم الدوله منصور بن سعد بن حسن بن هبه الله بن کمونه (متوفی 683ق)، فیلسوف، عارف و صاحب تألیفات متعدد در زمینه فلسفه الهی و طبیعی و عرفان و تصوف است. صاحب الذریعه ابن کمونه را با توجه به اینکه در شرح الاشارات از اندیشه‌های خواجه نصیرالدین در مخالفت با فخرالدین رازی سود جسته و سرآغاز تألیفاتش با صلوات بر حضرت محمد و آل محمد شروع می‌شود، او را شیعی خوانده است. آثار منسوب به ابن کمونه براساس گمانه‌زنی‌های مختلف بالغ بر بیست اثر است. که از جمله آن آثار می‌توان به تنقیح الابحاث فی الملل الثلاث اشاره نمود. این کتاب از مهم‌ترین آثار ابن کمونه محسوب می‌شود.¹ به نظر می‌رسد، دلیل شهرت ابن کمونه، شبهه معروف بر دلیل «نفی ترکیب» حکماء در باب توحید واجب تعالی باشد. هرچند مغالطات و اشکالات دیگری من جمله، «شبهه استلزام» و «شبهه ی جذر اصم» نیز به وی منسوب است. لکن این دو هرگز به تناسب شبهه او در باب توحید واجب شهرت نیافتند.

سخن در تلفظ صحیح نام «کمونه» مختلف است. آنچه در محاورات معروف است، کمونه، به ضم {کاف} و ضم {میم} است (کُمُونه). اما صاحب معجم المؤلفین قبل از بیان نام کامل «کمونه» در همان ابتدا کمونه را به فتح {کاف} و ضم و تشدید {میم} تلفظ می‌کند (کُمُونه).²

در رابطه با خاستگاه و منشأ پیدایش این شبهه، اقوال مختلفی وجود دارد. عده‌ای آن را منسوب به ابن‌سینا و عده‌ای خاستگاه آن را شیخ اشراق و برخی این شبهه را برگرفته از روایت امام صادق (ع)³ می‌دانند.⁴ میرداماد و ملاصدرا نیز اشاره کرده‌اند این شبهه مربوط به دیگران غیر از ابن کمونه است.⁵ برخی دیگر معتقدند ابن‌سینا همین شبهه را به شکلی مبسوط اما تلویحی پیش از ابن کمونه طرح کرده و بدان پاسخ گفته است.⁶ همچنین آقا بزرگ در کتاب الذریعه می‌گوید این شبهه ثنویت که به ابن کمونه منسوب است، پیش از او مطرح بوده است. اما بعضی آن را به جد ابن کمونه (هبه الله) نسبت داده‌اند که آن نیز صحیح نیست، چرا که بر ضد توحید یهودی است.⁷ علامه طباطبایی به نقل از اسفار، طرح این شبهه را به شیخ اشراق نسبت می‌دهد. وی می‌گوید شیخ اشراق معتقد است: «و لکل

1. ابن فوطی، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب، 159/4-161.

2. کحالة، معجم المؤلفین، 1/ 758؛ دهخدا، فرهنگ دهخدا.

3. امام صادق علیه السلام فرمودند: «لم لا يجوز ان يكون صانع العالم اكثر من واحد».

4. کلینی، اصول کافی، 237.

5. میرداماد، مصنفات میرداماد، 115؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 63/6.

6. ذبیحی، فلسفه مشاء یا تکیه بر آراء ابن سینا، 404.

7. آقابزرگ تهرانی، الذریعه، 13/24-25.

منهما ذات وحدانية و علی تقدیر النزول لكل واحد منها ذاتیات كما يكون للحقایق البسیطة لا التركیبیة و لا یشرکان فی ذاتی اصلاً».¹ البتة علامه، ابن کمونه را از آن جهت که شارح کلمات شیخ اشراق است، راوی شبهه می‌داند.² برخی دیگر این مسئله را طی مقاله‌ای جریان‌شناسی کرده و دیدگاه علامه را تأیید نموده‌اند.³ علامه حسن‌زاده نیز معتقد است، یکی از دلایلی که این شبهه را به نام ابن کمونه معروف کرده است، مقاله تنظیم شده او در پاسخ‌گویی به شبهه مذکور است.⁴ وی با استناد به نسخه خطی از اسفار می‌گوید، اولین کسی که این شبهه را مطرح کرده است «ابرقلس» است و او را به نقل از محبوب القلوب دیلمی، مردی شکاک معرفی می‌نماید که از اهالی آفریقا بوده و شبهات عدیده‌ای را مطرح کرده است.⁵ اما در رابطه با منبع نقل شبهه باید دانست به این شبهه با ادبیات خاص خود از ابن کمونه نقل شده است و همچنین منزوی در مدخل کتاب تنقیح الابحاث لملل الثلاث می‌گوید: «احتمالاً شبهه ابن کمونه از کتاب البدء و التاریخ مطهر بن طاهر مقدسی - چاپ کلمان هوار - اخذ شده است».⁶ با این همه به نظر می‌رسد شبهه مذکور توسط ابن کمونه، به شهرت رسیده باشد. لکن شاکله و اصل شبهه به شکل تلویحی قبل از وی ریشه داشته و فلاسفه متقدم از او نیز بدان التفات و توجه داشته‌اند. لکن توسط ابن کمونه تقویت شده و به تدریج متحمل تغییراتی در مفردات شبهه شده و در زمان ملاصدرا به شکل مصطلح خویش در آمده است.

در باب اهمیت شبهه ابن کمونه، استاد حسن‌زاده آملی در نکته «688» کتاب هزار و یک نکته می‌گوید: «سمعنا من أساتذتنا فی الحکمة أن المحقق الخوانساری صاحب مشارق الشمس الذی کان یلقب بالعقل الحادی عشر» قال: «لو ظهر الحجة عجل الله فرجه لما طلبت معجزة منه الا الجواب عن شبهة ابن کمونه».⁷ آقا حسین خوانساری از مدرسان فلسفه پس از میرفندرسکی و شاگرد برجسته او بوده است. به سبب آشنایی ژرف و همه سویه او در فقه و اصول و حدیث رجال و تفسیر و ریاضیات و فلسفه به «استاد الكل فی الكل» شهرت یافته بود. شبهه ابن کمونه در نظر آقا حسین آن چنان مشکل می‌نموده که از او نقل شده که اگر امام زمان (عج) ظهور نماید، من معجزه‌ای جز جواب از شبهه ابن کمونه از وی نخواهم خواست.⁸ لازم به ذکر است که شبهه ابن کمونه، متوجه تمام ادله اثبات توحید واجب تعالی نیست. بلکه

1. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 392/1.

2. طباطبائی، نهاية الحکمة، 297.

3. ملکی، «جریان‌شناسی «شبهه ابن کمونه» و چگونگی انتساب آن به شیخ اشراق»، 1.

4. حسن زاده، شرح منظومه، 110-114.

5. خمینی، «تحلیل و نقد شبهه ابن کمونه از منظر تقریرات شرح منظومه امام خمینی ره»، 2.

6. ابن کمونه، تنقیح الابحاث لملل الثلاث، 15؛ منزوی، «زندگی و آثار ابن کمونه»، 16.

7. حسن‌زاده، هزار و یک نکته، 512.

8. خوانساری، الحاشیة علی الشفا (الهیات)، 264.

تنها متوجه دلیل «نفی ترکیب» است. از این رو تمامی ادله‌های توحیدی را مورد خطاب و خدشه قرار نمی‌دهد.¹

2- تقریر شبهه ابن‌کمنه

برهان نفی ترکیب از ذات واجب بدین قرار است: «اگر دو واجب داشته باشیم لزوماً وجوب وجود بین هر دو مشترک است سپس بعد از اشتراک، نیازمند به وجه امتیاز هستیم. زیرا هر دو چیز مشترک امتیاز می‌طلبد. از این جهت که اثنبیت بدون وجه اشتراک و افتراق حاصل نمی‌شود و شکی نیست که وجه اشتراک با وجه افتراق با یکدیگر تفاوت دارند، در این صورت ترکیب لازم می‌آید و این امر در ذات باری تعالی محال است».² ابن‌کمنه در یکی از آثار خویش در این باره دلیل نفی ترکیب و شبهه منسوب به خویش را این چنین بیان می‌کند:³ «فقد بان من هذا استحالة وجوب واجبين مشاركين في الماهية ولا ينتج هذا البرهان استحالة وجود واجبين كيف كانا.... ولم أظفر به الى الآن الا من الطرق التي يختلط فيها الفاعلية العالم».⁴ لکن همین شبهه از زمان دوانی و میرداماد تغییراتی یافت و در بررسی‌ها بعضی معتقدند که ملاصدرا از طریق دوانی شبهه را بیان کرده است.⁵ ولیکن در عصر ملاصدرا به شکل مصطلح امروزی تغییر یافت. از این رو امروزه شبهه با این مفردات شناخته می‌شود: «فقد ان يكون هناك هویتان بسیطتان، مجهولتا الكنه، مختلفتان بتمام الذات البسيطة، ويكون قول وجوب الوجود عليهما قولاً عرضياً».⁶

3- ابن‌سینا و مبانی توحیدی

حکمت از دیدگاه ابن‌سینا به سه قسم الهیات و تعلیمیات (ریاضیات) و طبیعیات و به عبارت دیگر، حکمت اُولى و وسطی و سُفلی تقسیم می‌شود. در نظر ابن‌سینا الهیات به اخص و اعم نیز تقسیم می‌شود. روش فلسفی ابن‌سینا در تقریر توحید واجب‌الوجود ابتدا بیان مبانی هستی‌شناسی (الهیات بالمعنی الاعم)، سپس بیان نتایج برآمده از این مبانی است.⁷ باید توجه داشت که دیدگاه ابن‌سینا در مفهوم وجود، بدیهی و ارتسام آن در نفس، جزء اولیات محسوب می‌گردد. به عبارت دیگر،

1. آقابزرگ تهرانی. الذریعه، 62/25.

2. ابن‌کمنه، «المطالب المهمه من علم الحکمة لابن‌کمنه»، 65؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، 58/6.

3. ابن‌شبهه امروزه به الفاظ ملاصدرا معروف شده است لکن از کلام ابن‌کمنه بر می‌آید که تنها جمله «ولم أظفر به الى الآن» از ابن‌کمنه بوده و الباقی واژه‌ها نقل به معناست.

4. ابن‌کمنه، «المطالب المهمه من علم الحکمة لابن‌کمنه»، 65.

5. دوانی، ثلاث رسائل و بذیلة رسالة هياكل النور، 165؛ ملکی، «جریان‌شناسی «شبهه ابن‌کمنه» و چگونگی انتساب آن به شیخ اشراق»، 137.

6. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، 58/6؛ نراقی، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، 560/3.

7. ابن‌سینا، الشفاء- الإلهیات، 11.

مفهوم وجود نیازی به تعریف حدی (جنس و فصل) ندارد. ابن سینا معتقد است مفهوم وجود نیازی به تعریف منطقی متشکل از جنس و فصل ندارد. از نظر وی میان مفاهیم، مفهومی که دایره شمول آن بیشتر از مفهوم وجود باشد و جنس آن قرار گیرد، یافت نمی‌شود. از این رو اگر چیزی جنس نداشته باشد، فصل هم نخواهد داشت و هر آنچه جنس و فصل نداشته باشد، در واقع حد منطقی نخواهد داشت. زیرا تعریف حدی مشتمل بر جنس و فصل است.¹ در این بخش به برخی از مبانی فلسفی ابن سینا در باب توحید واجب‌الوجود پیرامون بررسی دلیل «نفی ترکیب» و پاسخ شبهه ابن کمونه پرداخته می‌شود. این مبانی عبارتند از 1- اشتراک مفهوم وجود در معنا 2- ماهیت واجب‌الوجود² 3- مشکک بودن مفهوم وجود 4- بساطت ذات واجب.

3-1- اشتراک مفهوم وجود در معنا

اشتراک معنوی وجود جز احکام وجود است و یگانه مسئله‌ای است که از زمان ارسطو مطرح بوده است.³ همچنین برخی می‌گویند: «اشتراک معنوی وجود از اولیات یا نزدیک به اولیات است».⁴ بنابراین برخی معتقدند دیدگاه ابن سینا در باب اشتراک مفهوم وجود این است که مفهوم وجود به اشتراک معنوی با نوعی تقدیم و تأخیر بر موجودات حمل می‌شود. از همین جهت بر همه اشیاء صادق است و با تغییر ماهیت اشیاء وجود آن‌ها تغییر نمی‌کند.⁵ برخی دیگر معتقدند شیخ استدلالی بر مشترک معنوی بودن مفهوم وجود اقامه نکرده، بلکه آن را امری بدیهی تلقی کرده و معتقد است آنچه متکلمین و غیر آن‌ها در این مقام آورده‌اند تنبیهات است نه استدلال.⁶ در نظر ابن سینا مفهوم وجود بر افراد خود به تشکیک مفهومی (نه به تواطؤ) حمل می‌شود که در این صورت تمیز هر یک از موجودات از دیگری به ذات وجود است نه غیر وجود. وی معتقد است اگر وجود بر چیزهایی که بر آن‌ها اطلاق می‌شود به اشتراک اسمی (لفظی) باشد، این گفته ما که «شیء» از طرفین نقیض خارج نمی‌شود (منظور همان محال بودن ارتفاع نقیضین است) بی معنی خواهد بود. صحیح آن است که آن چه دو طرف را شکل می‌دهد، شیء از آن دو خارج نمی‌شود. استاد مصباح یزدی ذیل مطالب یادشده از کتاب الهیات شفاء می‌گوید: «شیخ الرئيس از وحدت مفهوم وجود نتیجه می‌گیرد که چون وجود مفهومی واحد است می‌تواند موضوع برای علمی واحد قرار گیرد

1. همان، 39.

2. الواجب ماهیته انیته.

3. مطهری، مجموعه آثار، 44/9.

4. حائری یزدی، کاوش‌های عقل نظری، 70.

5. کلام ابن سینا در الهیات شفاء «فانه متفق فیه». (ابن سینا، الشفاء - الإلهیات، 46 و 245؛ ملاصدرا، التعليقات علی الشفاء (الهیات)، 27).

6. خوانساری، الحاشیه علی الشفاء، 206؛ تراقی، شرح الهیات، 275 به نقل از مصباح یزدی، شرح الهیات شفاء، 290/1.

و عوارض خاص آن تشکیل دهنده آن علم باشند».^۱ البته باید دانست ابن‌سینا صرفاً «مفهوم» وجود را مشترک معنوی در نظر می‌گیرد و در مطالب یادشده مشهود است.^۲

ابن‌سینا معتقد است اعتقاد توأمان به «اشتراک لفظی» و قاعده «ارتفاع نقیضین محال است» امکان ندارد. زیرا در بحث «اشتراک لفظی» دو وجود، هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. بنابراین، کاملاً در معنا و مفهوم وجود، مباین‌اند. از این‌رو می‌توان هر دو وجود را دفع نمود. حال آنکه مفاد قاعده «ارتفاع نقیضین» مخالف آن است. زیرا اساس قاعده مذکور (ارتفاع نقیضین) بر اشتراک معنوی در مفهوم وجود بنا شده است. به این نحو که اگر دو شیء موجود باشند و در عین حال نقیض یکدیگر باشند، نمی‌توان هر دو را دفع نمود. و اگر وجود، نقطه اشتراک محسوب نگردد و نقیضان بر اساس معنای واحد وجود بنا نشوند، قطعاً مفاد قاعده مذکور معنا نخواهد داشت.^۳

3-2- بررسی ماهیت واجب‌الوجود

از دیگر مبانی ابن‌سینا دیدگاه او در باب ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود است. وی در این باب معتقد است ممکن‌الوجود آن چیزی است که وجود و عدم برای آن ضروری نیست. در مقابل واجب‌الوجود، وجود برای او ضروری است و فرض غیر موجود در وجود واجب محال است.^۴ وی در تشریح اوصاف ذاتی واجب‌الوجود به ماهیت نداشتن او اشاره کرده و هویت ذاتی او را همان وجود واجب می‌داند و وجوب را ذاتی واجب‌الوجود در نظر می‌گیرد. لذا از همین جهت معتقد است واجب‌الوجود از جمیع جهات واجب است و هرگز وجوب از ذات و وجود او جدا نیست و بالعرض به او نسبت داده نمی‌شود.^۵

در سنت فلسفی ابن‌سینا تمایز وجود و ماهیت، قطعی است. بالفرض او انسانیت را ماهیت می‌داند و آن را وجود به حساب نمی‌آورد.^۶ وی وجود را لازم ماهیت نمی‌داند، که اگر وجود، لازم ماهیت من حیث هی باشد، باید ماهیت در فرض وجود و عدم با این لازم همراه باشد. صورت اول مستلزم دور و صورت دوم مستلزم اجتماع وجود و عدم در ماهیت واحد است که از چنین چیزی محال لازم می‌آید.^۷ ابن‌سینا می‌گوید، برای هر اندیشمندی قابل درک است، آنگاه که می‌گویند «آسمان موجود است» موجودیت آسمان غیر از آسمان است، اما موجود این طور نیست که موجودیت آن غیر از خودش باشد، وجود بدون هیچ

۱. ابن‌سینا، المباحثات، 218-219؛ مصباح یزدی، شرح الهیات شفا، 290/1-291.

۲. اکبری‌ان، «بחי تطبیقی درباره «وجود» از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا»، 5.

۳. ابن‌سینا، المباحثات، 219؛ ذبیحی، فلسفه مشاء با تکیه بر آراء ابن‌سینا، 139.

۴. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، 2؛ 6.

۵. همو، المباحثات، 301.

۶. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، 27.

۷. همو، المباحثات، 275.

انضمامی موجود است. این یعنی وجود اصیل است و ماهیت برای موجود شدن نیازمند ضمیمه است.¹ از طرفی آنچه اصیل است، تشخص دهنده نیز همان است. از این رو تعین و تشخص دهنده، وجود و تشخص نیز وجود است.² ابن سینا، غیر از موجود را هیچ نقش و شرکتی در افاده موجودات ندانسته و افاده وجود در موجودات را وابسته به خود وجود می‌پندارد.³ همچنین از نظر او معطی وجود سزاوارتر از مستفید وجود نسبت به وجود است، یعنی آنچه که اعطای وجود می‌کند از آنچه به وسیله او سایر موجودات، موجودیت پیدا می‌کنند، شایسته‌تر به وجود است.⁴ سهروردی که به اصالت ماهیت معروف است، خود تاکید دارد که فلسفه مشائین بر وجود استوار است.⁵ در این باره دینانی نیز می‌نویسد: «شگفتا چگونه می‌توان نسبت به کسی که پایه‌گذار قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی» است، قاعده‌ای که آن را جزء فروع و نتایج مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می‌دانند و جز با اصیل شمردن وجود و اعتباریت ماهیت نمی‌توان توجیه درستی از آن ارائه کرد، درباره باور داشتش به اصالت وجود به او نسبت تشویش و اضطراب در عبارت داد».⁶ البته که برخی از فلاسفه معاصر به صراحت معتقدند: «فلاسفه مشاء وجود را امری اصیل و ماهیت را از امور اعتباری می‌دانند».⁷

اکنون جدا از مسائل اختلافی در این باب باید اذعان داشت که بحث «وجود» برای ابن سینا در بخش «الهیات بالمعنی الاعم» بسیار با اهمیت است. زیرا به نظر می‌رسد «وجود» در بحث‌های الهیاتی (بالمعنی الاخص) برای ابن سینا نقش محوری دارد. از این جهت است که او معتقد است ذات واجب-الوجود هیچ گونه ماهیتی ندارد. زیرا، ماهیت واجب‌الوجود، عین وجود واجب است و این امر را این گونه اثبات می‌کند: «هر چه وجود در مفهوم ذات و ماهیتش داخل نباشد، وجود مقوم ماهیت آن نیست و جایز نیست که وجود لازم ذاتش باشد در این صورت وجودش از غیر است».⁸ خواجه در شرح کلام ابن سینا ذیل همین بحث ماهیت واجب را همان وجود واجب‌الوجود می‌خواند و در این باره معتقد است داخل در مفهوم ذات شیء یا بالقیاس به ماهیت، جزء ماهیت است یا بالقیاس به اشخاص، تمام ماهیت است.⁹

1. همان، 93.

2. همو، التعليقات، 107.

3. همان، 223.

4. همان، 285.

5. «ان بعض اتباع المشائین بنوا کل امرهم فی الالهیات علی الوجود» (سهروردی، حکمة الاشراق، 186).

6. دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، 157/2، 165؛ ابن سینا، الهیات شفاء، 61.

7. طباطبائی، بدایة الحکمة، 15؛ آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، 15.

8. ابن سینا، شرح الاشارات و التنبیها مع المحکمات، 57/3.

9. خواجه نصیر طوسی، شرح الاشارات و التنبیها مع المحکمات، 58.

بنابراین می‌توان قیاسی از شکل اول برای استدلال ابن‌سینا به این ترتیب ارائه نمود: «هر چه وجود ذاتی او نیست، وجود عارض اوست (صغرا)؛ و هر چه وجود عارض اوست، وجود از جانب غیر است (کبرا)؛ هر چه وجود ذاتی او نیست، وجود او از جانب غیر است (نتیجه)».¹

3-3- مشکک بودن مفهوم وجود

مسئله وحدت و کثرت در وجود به سه رویکرد و دیدگاه کلی میان فلاسفه مطرح است؛ اول، تباین بالذات در وجودات؛ دوم، تشکیک در حقیقت یا مفهوم وجود؛ سوم، وحدت وجود. اکنون باید بررسی کرد که دیدگاه ابن‌سینا به کدامیک از دیدگاه‌های مطرح شده نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین ابتدا دیدگاه تشکیک ماهوی بودن در نظام فلسفی ابن‌سینا؛ سپس دیدگاه تباین بالذات از منظر وی و در انتها تشکیک در وجود و تشکیک عرضی، بررسی خواهد شد. نکته حائز اهمیت اینکه در بحث تشکیک پیرامون مبانی فلسفی ابن‌سینا، باید دید این بحث به چه چیزی اطلاق می‌گردد؟ آیا اعتقاد وی تشکیک در وجود یا ماهیت و یا تشکیک عرضی است؟ زیرا هر سه بحث در تاریخ فلسفه اسلامی قائلینی دارد. باید خاطر نشان کرد که این بحث در مواجهه با رویکرد ابن‌سینا از نظر دیگران متفاوت است. زیرا برخی ابن‌سینا را قائل به تشکیک وجود و برخی رویکرد وی را تشکیک عرضی می‌دانند. لکن آنچه که می‌توان بی‌شک به ابن‌سینا نسبت داد و در حق وی اثبات نمود این است که از بررسی آثار و مبانی ابن‌سینا هرگز تشکیک در ماهیت استنباط نمی‌گردد. اینکه ابن‌سینا را تشکیکی به معنای تشکیک در حقیقت وجود یا تشکیک در مفهوم وجود و یا قائل به تباین بالذات بدانیم در مجال این مقاله نمی‌گنجد. لکن آنچه که به نظر صحیح می‌رسد و در استدلال به شبهه ابن‌کُمونه به کار می‌آید صرفاً در این مجال بیان خواهد شد. تشکیک در لغت به معنای شک است، زیرا پاره‌ای از الفاظ از جهت دلالت بر افرادشان شخص را دچار شک و تردید می‌کند، که آیا بر همه افراد به طور یکسان حمل می‌گردند یا به صورت متفاوت، این گونه الفاظ را مشکک می‌گویند.

ابن‌سینا و فیلسوفان مشائی پیرو او تشکیک در ذاتی و ماهیت را محال می‌دانند. آن‌ها معتقدند افراد در حد نوعی خویش مشابه یکدیگرند. از این‌رو، افراد متفاضل ماهیت در حد فردی خود متفاوت هستند و در همین حد فردی کامل یا ناقص‌اند. به فرض مثال، شخص سفیدی «الف» و شخص سفیدی «ب»، در مقایسه با یکدیگر شدید و ضعیف‌اند. لکن باید دانست که حد فردی فرد نسبت به ماهیت آن، خواه ماهیت جنس و خواه ماهیت نوعی آن، امری عرضی است و از نوع عارض ماهیت به شمار می‌آید که با وحدت

1. بهشتی، هستی و علل آن، 324.

سنخی منافی نیست. حاصل اینکه، درست است که فردی از سفیدی از فرد دیگری از سفیدی، شدیدتر یا ضعیف‌تر است، لکن نه در سفیدی، بلکه در اموری که نسبت به سفیدی عرضی‌اند.¹

همچنین در رابطه با دیدگاه تباین بالذات برخی نظراتی در این رابطه بیان کرده‌اند. تباین ذاتی موجودات یعنی هیچ وجه اشتراکی میان دو شیء نباشد. سپس در مقایسه میان دو شیء قائل به تباین ذاتی گشته است. از مدافعان این قول ملا رجبعلی تبریزی است که در کتاب اصل الاصل (معروف به اصول آصفیه) در بحث وحدت و کثرت موجودات، بعد از اعتقاد به اشتراک لفظی و پیروی از این نوع نگاه به وجود، تباین بالذات میان موجودات را اثبات می‌نماید. گویا دلیل و منشأ انتساب بحث «تباین ذاتی موجودات» به مشاء که در کلام ملاهادی سبزواری به تصریح بیان شده است، ملا رجبعلی تبریزی باشد.²

سید جلال الدین آشتیانی در مقدمه کتاب الشواهد الربوبیه در این باره می‌گوید: «ملاصدرا در مبحث وجود طریقه مشاء که قائل به تباین حقائق وجودیه‌اند، را متذکر شده‌اند و بعد از تحقیقات وسیعی این قول را به قول حکمای فلهوی برگردانده است و تباین وجودات را به تباین بالعرض ناشی از ماهیات دانسته و روی قرآینی که در کلمات مشاء موجود است، مثل آنکه حکمای مشاء گفته‌اند: «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها و العلة حدّ تام لوجود المعلوم»، و «فعل کل فاعل مثال طبیعته»، و «إنّ الحقّ هو المبدأ و المنتهى»، و «کل حقیقه ترجع الیه». با ملاحظه آنکه محققان از مشاء قائل به اصالت وجودند، قول آن‌ها را به قول فلهویون ارجاع داده است، سپس به دیدگاه حکمای فلهوی و اثبات آنکه فلهویون وجود را حقیقت واحد می‌دانند، پرداخته است.³ حاجی سبزواری و علامه طباطبائی، رویکرد «تباین بالذات» را منتسب به مشاء می‌دانند.⁴ لکن مطهری انتساب نظریه «تباین بالذات موجودات» به مشاء را از نظر تاریخی نمی‌پذیرد و در این باره معتقد است، بحث «تباین بالذات» اساساً در آن دوران مطرح نبوده است.⁵

لذا در مورد این دیدگاه ابتدا به برخی از بیان‌های ابن سینا در رابطه با واژه تباین اشاره می‌گردد تا حتی الامکان از موارد اختلافی بحث دوری بسته باشیم. در مواردی شیخ الرئیس در آثار خویش لفظ تباین و مترادفات آن را به کار برده است، لکن نمی‌توان به طور کامل آن را با «تباین ذاتی موجودات» مطابقت داد. از این رو به برخی از موارد اشاره می‌گردد؛ ابن سینا در یکی از آثارش، وجود و ذات فاعل را مباین با ذات

1. عبودیت، نظام حکمت صدرایی تشکیک وجود، 188.

2. تبریزی، اصل الاصل (اصول آصفیه)، 12.

3. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، 19.

4. سبزواری، شرح منظومه، 104/2؛ طباطبائی، 297.

5. مطهری، مجموعه آثار، 213/9.

مفعول و همچنین فاعل (مفید) را اولی از مفعول (مستفید) معرفی کرده است.^۱ یا فاعل را مباین مفعول می‌داند.^۲ وی در یک اثر دیگر، وجود علت و وجود معلول را متفاوت جلوه می‌دهد.^۳ ابن‌سینا برای عقول نیز لفظ متباین را به کار می‌برد و معتقد است تعقل واجب با غیر او یکی نیست و در همه احوال با یکدیگر متفاوت هستند.^۴ با بررسی این واژه در سیاق کلام ابن‌سینا به نظر می‌رسد، معنای تباین تنها یک تفاوت معنایی است که از منظر هستی‌شناختی این حرف صحیح است و کسی نیست که دارای عقل سلیم باشد و در عین حال معتقد به تساوی وجود واجب و وجود ممکن گردد. آنچه که باید بدان توجه نمود این است که ابن‌سینا حتی اشاره‌ای هم به تغایر ذاتی بین موجودات نمی‌کند. علاوه بر این برخی معتقدند، از نتایج اعتقاد به تباین ذاتی بین موجودات سکوت در برابر شبهه ابن‌کمنونه، و نبود سنخیت میان علت و معلول، رد مثل افلاطونی و عالم مثال و برزخ است.^۵

دیدگاه ابن‌سینا را می‌توان در مورد تشکیک در وجود یا تشکیک عرضی به شکلی که در ذیل می‌آید بیان کرد. ابن‌سینا در باب تشکیک مفهوم وجود می‌گوید:^۶ «وجودات در ذوات خویش اختلاف نوعی با یکدیگر ندارند و چنانچه اختلافی باشد به تفاوت شدت و ضعف است. اختلاف موجودات نیز به سبب ماهیات آن‌ها است. بنابراین کثرات اختلاف نوعی در حقیقت وجود ندارند. زیرا اختلاف انسان با اسب به واسطه ماهیت هر یک از آن‌ها است».^۷ ابن‌سینا اختلاف در وجودات را به تقدم و تأخر یا بی‌نیازی و نیازمندی یا وجوب و امکان می‌داند.^۸ علاوه بر آن تعبیر به بعض الوجود، تصریح در این بحث است که صدق وجود بر بعضی از اقسام قوی‌تر است از بعضی دیگر و مراد صدق تشکیکی حقیقت وجود است.^۹ مصباح ذیل همین بحث در شرح کتاب الهیات شفاء می‌نویسد: «وجود مفهومی مشکک است یعنی اطلاقش بر همه موارد به نحو تساوی نیست بلکه در اطلاق وجود بر اشیاء مختلف، اولویت و تقدم و تأخرهایی هست».^{۱۰} برخی معتقدند بحث از تشکیک در فلسفه ابن‌سینا هرگز مفهوم آن نیست و آنچه مورد

۱. ابن‌سینا، التعليقات، 158.

۲. همان، ص 84.

۳. همو، المباحثات، 285.

۴. همو، التعليقات، 121.

۵. حسینی شاهرودی و حسین‌پور، «نظریه تباین بالذات وجودها و ارتباط آن با اصالت وجود یا اصالت ماهیت»، 25-38.

۶- «واما مسألة التي في باب الوجود فيكشف عن تشكك أن يعلم أن الوجود في ذوات الوجود غير مختلف بالنوع بل إن كان اختلاف فيالتأكد والضعف وانما تختلف ماهيات الأشياء التي تتال الوجود بالنوع وما يلبسها من الوجود غير مختلف بالنوع فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ماهيته لا لوجوده».

۷. ابن‌سینا، المباحثات، 41.

۸. ابن‌سینا، الشفاء- الإلهيات، 46، 245؛ علوی، «تشکیک وجود و قول به تباین وجود در فلسفه ابن‌سینا»، 32.

۹. ابن‌سینا، التعليقات، 104.

۱۰. مصباح یزدی، شرح الهیات شفاء، 290/1-291.

نظر است تشکیک به معنای حقیقی و هستی‌شناسی است.¹

ملاصدرا جزء آن دست از فلاسفه‌ای است که «تباین ذاتی موجودات» را منتسب به مشاء نمی‌داند. او در شواهد الربوبیه به این امر اشاره نموده و در این باره می‌گوید: «میان آنچه ما در مورد وحدت حقیقت وجود و اختلاف مراتب آن به تقدم و تأخر و تأکد و ضعف می‌گوییم و آنچه مشائین از اختلاف حقایق آن‌ها می‌گویند، در بررسی دقیق، تفاوتی وجود ندارد».²

برخی دیگر معتقدند ابن‌سینا معتقد به تشکیک عرضی است. از این‌رو علامه حسن‌زاده آملی نیز معتقد است، فلاسفه مشاء وجود را حقیقتی تشکیکی می‌دانند.³ وی تشکیکی که ابن‌سینا بدان معتقد است را تشکیک عامی که یک معنی عام بر همه این موجودات حمل می‌شود، معرفی کرده و آن را با تشکیک خاصی در حکمت متعالیه یکی نمی‌داند.⁴ تشکیک عرضی یک تفسیر مشهور و یک تفسیر غیر مشهور دارد. اما نکته حائز اهمیت و مشترک در هر دو تفسیر این است که تشکیک در نفس مفهوم عرضی نیست بلکه مراد همان کمال و نقص و تفاضل در مصداق مفهوم عرضی است. به عبارت دیگر، مراد همان کمال و نقص و تفاضل است در همان حیثیتی از واقعیت خارجی که مفهوم عرضی از آن حاکی است و ملاک صدق این مفهوم است.⁵ به‌طور کلی می‌توان گفت کمال و نقص در افراد عرض، مستلزم تشکیک در عرضی است نه در خود عرض. برای توضیح بیشتر در رابطه با این نوع رویکرد می‌توان نتیجه گرفت که تشکیک در عرضی (مفهوم) به این معناست که آن خصوصیتی از مصداق مفهوم عرضی، مثلاً سفید، از آن حاکی است و ملاک صدق مفهوم عرضی بر مصداق و ملاک مصداق بودن برای مفهوم عرضی است - که این خصوصیت همان نسبت داشتن معروض با مبدء است (مثلاً دارای سفید بودن) - که در همه مصداق عرضی یکسان و مشابه نیست، بلکه دست کم در برخی از آن‌ها متفاوت و کامل و ناقص است به‌طوری‌که مثلاً مصداقی که معروض a1 است بهره بیشتری از آن دارد از فردی که معروض a2 است به این معنا که معروض a1 است در نسبت داشتن با سفیدی شدیدتر است از معروض a2 در نسبت داشتن با سفیدی.⁶

اکنون از میان رویکردها این نتیجه به دست می‌آید که رویکرد تباین بالذات در موجودات رویکرد متخذ ابن‌سینا در بحث وحدت و کثرت نیست. از این‌رو براساس دلیل و براهینی که گذشت می‌توان دیدگاه

1. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، 135؛ ذبیحی، «وجود در فلسفه ابن‌سینا»، 160.

2. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، 7.

3. حسن‌زاده، هزار و یک کلمه، 134.

4. همو، 32.

5. عبودیت، نظام حکمت صدرایی تشکیک وجود، 133.

6. لاهیجی، شوارق الالهام، 40؛ عبودیت، نظام حکمت صدرایی تشکیک وجود، 189.

ابن‌سینا را در بحث وحدت و کثرت در مفهوم وجود، لاجرم تشکیکی دانست.^۱ در نتیجه، می‌توان اذعان داشت که ابن‌سینا معتقد به تشکیک مفهومی و عام است.

3-4- بساطت ذات واجب

ابن‌سینا برای نفی ترکیب از ذات واجب‌الوجود دلایلی در آثار مختلفش بیان می‌کند یکی از استدلال‌های که وی ارائه می‌نماید این است که ابن‌سینا در استدلالی به نفی اجزای خارجی از ذات واجب می‌پردازد و توسط دلیل مذکور نفی انقسام پذیری خارجی (انقسام پذیری بالفعل) «انقسام به ماده و صورت» یا بالقوه «انقسام به اجزای متشابه کمی» از ذات واجب می‌کند. توسط این استدلال ترکیب شیمیایی و مکان و زمان از ذات واجب نفی می‌گردد.

ابن‌سینا در استدلال مذکور می‌گوید: «اگر ذات واجب از دو یا چند چیزی که با یکدیگر اجتماع کرده‌اند ترکیب شده باشد لازم می‌آید به وسیله همان چیزها واجب شود و یکی از آن‌ها یا همه آن‌ها، قبل از واجب‌الوجود و مقوم واجب‌الوجود باشند».^۲ ابن‌سینا ترکیب و انقسام را لازم و ملزوم یکدیگر می‌پندارد و معتقد است هر کجا ترکیب باشد، انقسام هست و هرکجا انقسام باشد، ترکیب نیز هست. وی در بحث مورد نظر می‌خواهد بگوید اگر واجب‌الوجود مرکب از دو یا چند چیز باشد، اولاً، وجوب واجب‌الوجود به سبب آن‌هاست. ثانیاً، یکی از آن‌ها یا همه آن‌ها بر واجب‌الوجود تقدم دارند. در این قیاس شرطی، هر دو تالی مرفوع است. بنابراین واجب‌الوجود، واجب‌الوجود بالغیر و معلول غیر نمی‌شود و همچنین واجب‌الوجود، مسبوق به یک یا چند جزء نیست و این یعنی واجب‌الوجود مرکب نیست. با این استدلال واجب‌الوجود، نه دارای اجزای خارجی و نه دارای اجزای کمی (مقداری) است.^۳

4- پاسخ ابن‌سینا به شبهه ابن‌کمونه

4-1- مقدمه

دو مسأله را باید به‌عنوان شروع و مقدمه در این بخش متذکر شد. اولاً، بنا بر دیدگاه فلاسفه‌ای همچون ملاصدرا و علامه طباطبائی، شبهه ابن‌کمونه مبتنی بر انتزاع مفهوم واحد از مصادیق کثیر متباین است.^۴ ازاین‌رو باید اذعان داشت بنا بر دیدگاه ابن‌سینا در ارائه ادله اثبات توحید واجب‌الوجود تمامی استدلال‌ها

۱. ابن‌سینا، المباحثات، ۴۱؛ نوبخت، «وحدت و کثرت وجود در فلسفه ابن‌سینا»، ۹۹.

۲. ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها مع المحکمات، ۵۴/۳.

۳. ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها مع المحکمات، ۵۴/۳؛ بهشتی، هستی و علل آن، ۳۰۸.

۴. طباطبائی، نهاية الحکمة، ۲۹۷.

این امر را نفی کرده و وجوب وجود را از مصادیق متعدد متباین نفی می‌کند. بنابراین ابن سینا به این مسئله التفات داشته و اخذ مفهوم واحد از مصادیق متباین را کاملاً نفی می‌نماید که در این بخش به طور مبسوط به این مسئله پرداخته می‌شود.

بحث دوم اینکه شهید مطهری معتقد است حکمای الهی براهینی برای توحید آورده‌اند، چنان‌که براهینی برای اصل اثبات واجب از طرف آن‌ها اقامه شده است، براهین توحید دو قسم است: ۱- از راه آن که کثرت، ملازم معلولیت است و معلولیت، منافی است با وجوب وجود ۲- از راه اطلاق و صرفت و وجود محض بودن واجب.^۱ برهانی که ابن کمونه بر آن شبهه افکنده و در واقع معروف به برهان «نفی ترکیب» است در ادامه با تفصیل بیشتر از ابن سینا ذکر خواهد شد.

4-2- استدلال ابن سینا بر توحید واجب الوجود و پاسخ او به شبهه ابن کمونه

4-2-1- دلیل نفی ترکیب

استدلال ابن سینا مبتنی بر دو مدعاست. یکی، وحدت واجب‌الوجود و دیگری، عدم شریک در واجب‌الوجود. وی در پی اثبات نفی شریک می‌گوید: «لا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته، لأن وجود نوعه له، إما أن يقتضيه ذات نوعه، أو لا يقتضيه ذات نوعه، بل يقتضيه علّة...».^۲ ابن سینا واجب‌الوجود را «نوع» انگاشته و معتقد است، نوع واجب یک فرد بیشتر ندارد، زیرا اگر نوع واجب اقتضای کثرت داشته باشد این کثرت دلیل می‌خواهد. یا ذات واجب خود کثرت آفرین است یا کثرت از جانب غیر است به عبارتی دیگر از ناحیه علت است. در فرض اول که ذات اقتضای کثرت دارد باید بگوییم کاملاً نادرست است. زیرا هیچ ذاتی از حیث ذات بیش از یک فرد نیست و چون اقتضای هر ذات، مفرد و مشخص بودن آن است کثرت به وجود می‌آید. زیرا اگر فرد نباشد کثرتی هم به وجود نمی‌آید. از همین جهت آحاد از واحد به وجود می‌آیند و اگر واحد (فرد) نباشد به هیچ وجه آحاد (کثرت) به وجود نمی‌آید. اما فرض دوم این است که کثرت علتی بیرون از ذات واجب دارد. به عبارت دیگر، کثرت برخاسته از علت باشد. شیخ این فرض را همچون فرض اول نادرست می‌پندارد. به این دلیل که با وجوب وجود و ضرورت ذاتی واجب ناسازگار است. زیرا، اثبنت از سه حال خارج نیست. یا به واسطه اختلاف در ماهیت پدید می‌آید. یا حامل ماهیت، واسطه این اختلاف و امتیاز است. و یا یکی از عوارض باعث اختلاف است.

4-2-2- پاسخ شبهه از طریق عدم نسبت ماهیت به واجب‌الوجود^۳

۱. شهید مطهری، مجموعه آثار، ۴۰/۷.

۲. ابن سینا، المبدأ والمعاد، ۱۱.

۳. الواجب ماهيته انيته

ابن‌سینا معتقد است واجب‌الوجود ماهیت ندارد. وجود واجب، همان ماهیت واجب محسوب می‌شود. موجودی که ماهیت ندارد در واقع موضوع و محل ندارد و همچنین از ماده و لواحق ماده (عوارض) و هر آنچه مربوط به ماده می‌شود، پیراسته است. پس نوع آن بیش از یک فرد ندارد و همچنین مثل و ضد هم نخواهد داشت. لکن ابن‌سینا در پی اثبات مدعای دوم به دنبال نفی شریک از ذات واجب است که در این باره می‌گوید: «لا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه. ولنبرهن على هذا فنقول: إنَّ وجوب واجب الوجود؛ إمَّا أن يكون شيئا لازما لماهية، تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود».¹ واجب تعالی در ذاتش چیزی دارد که هیچ موجودی ندارد و آن اینکه واجب، در ذاتش «وجوب وجود» نهفته و آمیخته است و هیچ یک از موجودات ضروری الوجود نیستند مگر واجب تعالی. ازاین‌رو، ابن‌سینا برای اینکه اثبات نماید واجب ضروری الوجود است و در وجوب وجود شریکی ندارد، می‌گوید، اگر قائل باشیم که واجب در ضروری بودن وجودش و به عبارتی در وجوب وجودش دارای شریک است یا وجوب وجود، ذاتی برای واجب‌الوجودهای متعدد است یا نه وجوب وجود، لازم آن‌هاست. وی در ادامه می‌گوید: اگر گفته شود چه اشکالی دارد که دو تا واجب‌الوجود که هیچ جهت اشتراکی بین آن دو نیست موجود باشند، بی هیچ تردیدی این اشکال صحیح نیست. زیرا این دو به ناچار در وجوب وجود و موضوع نداشتن با یکدیگر مشترکند، مگر اینکه اطلاق لفظ وجود بر آن دو از جهت اشتراک لفظی باشد، ولی اگر وجود مشترک معنوی باشد - چنان‌که خود معتقد به آن است - اطلاق معنای واحد بر مصادیق مختلفی که هیچ وجه اشتراک ندارند محال است.²

در این قسمت توجه به یک پرسش، مهم به نظر می‌آید. آن وجودی که صرف الوجود است، آیا ثنویت در ذات او قابل فرض است؟ ابتدا باید این موضوع بررسی گردد که آیا فرض ثنویت در ذاتی که حتی ماهیت در آن فرض ندارد، امکان دارد یا خیر؟ زیرا بعد از پاسخ به این پرسش سوالی دیگری رخ نمایی خواهد نمود و آن اینکه اگر وجود واجب‌الوجود محض فرض گردد آیا امکان دارد وجوب وجود را در رابطه با او عرضی انگاشت؟ به نظر می‌آید این دو پرسش در پی یکدیگر بسیار دقیق و اساسی است.

به نظر می‌رسد اگر ماهوی فکر کنیم بحث از واحد و کثیر بودن افراد یک ماهیت، هیچ ربطی به بررسی واحد یا کثیر بودن افراد ماهیت دیگر ندارد. لکن این حرف در مورد ابن‌سینا صدق نمی‌کند زیرا، او حقیقت واجب‌الوجود را تنها برای او و نه برای غیر او دانسته است. بنابراین موجودی که ماهیتش اینست و وجودش باشد و سراسر هستی باشد، به هیچ وجه دارای شریک نیست. ازاین‌رو، ابن‌سینا در مقام بیان دلیل می‌گوید:

1. ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، 12.

2. ابن‌سینا، الشفاء - الإلهيات، 46، 245؛ ذبیحی، فلسفه مشاء با تکیه بر آراء ابن‌سینا، 404.

«واحد از آن جهت که واجب الوجود است، تعین و تشخیص او به وجود و هویت اوست. همان که گفته می‌شود «الواجب، ماهیته اینته».¹ بنابراین هیچ دوئیت و اثنییتی در وجوب وجود امکان ندارد. زیرا وجود او در حدی از صرافت قرار گرفته که حتی ماهیتش نیز همان وجودش است.² بنابراین دیدگاه اصلاً بحث به ترکیب نمی‌انجامد تا این اشکال قابل فرض باشد که وجوب وجود عرضی انگاشته شود.

4-2-3- پاسخ شبهه با اتکاء بر واجب الوجود متعین

برخی معتقدند محور و موضوع برهان شیخ الرئيس در توحید واجب، «واجب الوجود متعین» است، نه دو واجب الوجود. به هر ترتیب، چه موضوع برهان توحید، یک واجب الوجود و چه دو واجب الوجود باشد، مشمول برهان «واجب الوجود متعین» است، چرا که اگر تعین ناشی از ذات نباشد، کثرت داخلی لازم می‌آید و کثرت مستلزم معلولیت است، اعم از اینکه داخلی باشد یا خارجی.³

ابن سینا در برهان «واجب الوجود متعین» معتقد است: «واجب الوجود متعین اگر تعینش به سبب وجوب وجود باشد در این هنگام واجب الوجودی غیر از او نیست و وجوب وجود منحصر در او است. زیرا اگر وجوب وجود مشترک باشد نمی‌توان گفت تعین او به وجوب وجود است. بنابراین اگر تعین واجب به وجوب وجود باشد، وجوب وجود برای غیر او نیست و چنانچه تعین از ناحیه وجوب وجود نباشد بلکه از ناحیه غیر و معلول غیر باشد، چهار فرض پیدا می‌کند. اکنون ابن سینا برای ابطال چهار فرض از دو مقدمه پیش گفته بهره می‌گیرد، و با ابطال آن‌ها قسم اول را نتیجه می‌گیرد و می‌گوید، تعین یا از ناحیه وجوب وجود است یا از ناحیه غیر است که این غیر چهار شکل دارد و هر چهار صورت را ابطال می‌کند و در این صورت نتیجه می‌گیرد که تعین از وجوب وجود است و لا غیر. به نظر می‌رسد تعین یک امر ذاتی است و این امر ذاتی بر گرفته و بر خواسته از امر ذاتی دیگر یعنی وجوب وجود است.⁴ به این ترتیب حتی اگر دلیل نفی ترکیب که موضوع شبهه ابن کمونه است را بر دلیل تعین واجب الوجود عرضه نماییم فرض عرضی بودن وجوب وجود در دو واجب محال خواهد بود.

4-2-4- پاسخ از طریق ارزیابی واژگانی شبهه

در شبهه ابن کمونه مشاهده می‌شود، دو هویتی که هر دو بسیط هستند وجود دارند و هر دو ذاتا مجهول و هیچ وجه اشتراکی ذاتی با یکدیگر ندارند و اگر وجوب وجودی هم مطرح است، برخاسته از ذات آن‌ها

1. ابن سینا، شرح الاشارات والتنبیها مع المحکمات، 54، 58.

2. همو، الشفاء- الإلهیات، 374.

3. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، 270؛ بهشتی، هستی و علل آن، 282-283.

4. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، 2/ 568-570، 578.

نیست بلکه به شکل عرضی بر آن‌ها حمل می‌گردد.

اولاً، براساس قاعده‌ای که پیش از این ذیل مبانی توحیدی با موضوع «واجب ماهیتش همان وجود و انیتش است» گذشت بیان شد که ذات واجب‌الوجود هیچ گونه ماهیتی ندارد. البته ظاهر کلام دفع ماهیت (يقال فی جواب ماهو) از ذات واجب‌الوجود است و این بحث در واقع یعنی چندین ترکیب از جمله؛ ترکیب از ماده و صورت خارجی؛ و ترکیب از ماده و صورت ذهنی؛ و ترکیب از جنس و فصل؛ و ترکیب از وجود و ماهیت از ذات واجب‌الوجود دفع می‌گردد. با توجه به دلیل نفی ماهیت از واجب‌الوجود، وجود چهار حالت پیدا می‌کند: 1- وجود، عین ذات واجب‌الوجود است (فهو المطلوب). 2- وجود، جزء ذات واجب‌الوجود باشد که در این صورت بدیهی است که جزء ذات اگر جزء عقلی باشد، جنس یا فصل است و اگر جزء خارجی باشد در صورت تقدم یکی از دو جزء و تاخر دیگری، شیء مرکب از صورت و ماده، خواهد بود و در صورت تقدم همه اجزاء، شیء مرکب از عناصر خواهد بود. و این در حالی است که ثابت شد ترکیب از اجزاء در ذات واجب‌الوجود منتفی است. 3- وجود، لازم ذات واجب‌الوجود باشد. این فرض نیز باطل است. زیرا، موجب می‌شود ماهیت علت برای وجود باشد. در توضیح این فرض باید گفت اگر واجب‌الوجود دارای ماهیت باشد ماهیت آن باید معروض وجود باشد که در این صورت، علت عروض وجود بر ماهیت یا خود ماهیت واجب‌الوجود است یا چیزی غیر آن. اگر چیز دیگری علت باشد، لازم می‌آید که واجب‌الوجود در وجود خود محتاج به غیر باشد. اما این امر با وجوب وجود سازگار نیست. اما اگر خود ماهیت واجب‌الوجود، علت برای عروض وجود باشد، ماهیت واجب باید تقدم بالوجود داشته باشد تا بتواند علت برای وجود باشد. موجود بودن ماهیت پیش از وجود معلول، یا به همین وجود معلول است یا به وجود دیگر، اگر به همین وجود معلول باشد مستلزم دور است و اگر به وجودی دیگر معلول باشد مستلزم تسلسل خواهد بود. 4- وجود، عرضی مفارق ذات واجب‌الوجود است. این فرض نیز باطل است. زیرا، مستلزم این است که وجود واجب‌الوجود معلول غیر باشد و این با وجوب وجود سازگاری ندارد.¹ بنابراین واژه «هویتان» به قرینه و سیاق کلام حاکی از این معنا است که اساس شبهه مبتنی بر ماهیت واجب است. ثانیاً، اگر منظور از هویتان دو وجود باشد براساس آنچه که گفته شد، امکان عرضی انگاشتن وجوب وجود نخواهد بود. زیرا، وجود بنا بر فرض اول، عین ذات واجب‌الوجود است و هیچ گونه ترکیبی در ذات امکان ندارد و بساطت ذات واجب‌الوجود قطعی است و در فرض بساطت ذات واجب‌الوجود، وجوب وجود عین ذات است با این حساب عرضی شمردن آن فرض ندارد. لذا مخدوش به نظر می‌آید. بر فرض

1. ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحکمات، 32-30؛ بهشتی، هستی و علل آن، 322-323؛ رضایی، «بساطت ذات واجب‌الوجود در فلسفه ابن‌سینا»، 63.

بپذیریم که مراد از «هویتان» دو وجود است درحالی که ثابت کردیم هویتان نمی تواند باشد. اما اگر به هر شکل بپذیریم که معنای واژه «هویتان» در شبهه ابن کمونه دو وجود است. در این صورت باید وجود را از لحاظ مفهومی بررسی نماییم که اگر وجود بر همه موجودات یکسان عمل کند آیا این فرع امکان فرض دارد یا خیر؟ ابن سینا معتقد است: وجود از لحاظ مفهومی بر همه موجودات به طور یکسان عمل می کند و موجودات از این جهت هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند مگر از لحاظ وجود خارجی که تقدیم یا تأخر بین موجودات هست.¹ اکنون باید سوال پرسید که آیا این دو وجود (هویتان) با یکدیگر تباین دارند یا خیر؟ در پاسخ باید گفت بله در شبهه به تصریح شده است که هویتان متباینان بتمام الذات هستند. در این صورت محال لازم می آید. زیرا قاطبه فلاسفه در این امر متفق اند که از یک مفهوم واحد نمی توان حقایق متباین بتمام الذات یا مصادیق مختلف از آن جهت که مختلف هستند انتزاع کرد.²

4-2-5- ارزیابی دلیل «وجود محض» جهت دفع شبهه ابن کمونه

اینکه این بخش برای پاسخ به شبهه ابن کمونه انتخاب شد برای این نیست که بررسی شود که آیا شبهه بر دلیل «صرافت» نیز وارد است یا خیر؟ بلکه اساس شبهه ابن کمونه بر دلیل «نفی ترکیب» است. این بخش بدان جهت بیان می گردد که از این دلیل نتایج حاصل می گردد که برای پاسخ گویی به شبهه با مبانی سینوی حائز اهمیت خواهد بود. به عبارت دیگر مفاد دلیل وجود محض بر گرفته از مبانی فلسفی ابن سینا است که از این طریق می توان مویداتی برای پاسخ به شبهه ابن کمونه یافت. زیرا این دلیل می تواند مویدی اساسی برای تایید این موضوع باشد که ابن سینا واجب الوجود را وجودی محض و وجوب وجود را عین ذات واجب می داند تا اینکه از این طریق مویدی متقن، برای نفی اثبیت و ماهیت از ذات واجب الوجود باشد. لذا وقتی یک استدلالی از بیرون از استدلال وجوب وجود می تواند نفی اثبیت و اثبات وحدانیت نماید و ماهیت را از ذات واجب نفی کند آن استدلال می تواند برای نفی شبهه ابن کمونه ورد وجوب وجود عرضی مورد وثوق قرار گیرد.

ابن سینا در دلیل «وجود محض» معتقد است: واحد از آن جهت که واجب الوجود است، واحد است یعنی «بذاته» واحد است و وجوب وجود در باری تعالی اقتضای وحدت در ذات واجب دارد. که در این باره ابن سینا می گوید: «الواحد - بما هو واجب الوجود - یكون ما هو به هو و هو ذاته».³ ابن سینا معتقد

1. ابن سینا، الشفاء - الإلهیات، 46.

2. ابن سینا، الشفاء - الإلهیات، 46؛ همو، المباحثات، 41؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 6/58-62؛ علامه طباطبائی، بداية الحکمة، 196.

3. ابن سینا، الشفاء - الإلهیات، 374.

است، حقیقت وجودی واجب تنها برای خود واجب است و برای غیرش امکان ندارد. ماهیت واجب، عین وجود اوست. لذا در جایی که ماهیت واجب، عین وجود واجب است فرض دو ماهیت، نادرست است. با این تفسیر حتی اگر دو ماهیت مختلف که در شبهه ابن کمونه (هویتان مختلفان) بیان شده است را دو وجود فرض کنیم نه دو ماهیت، با این حال بر اساس «صرف الشیء لا یتثنی ولا یتکرر» معنای دوئیت و اثنییت مطرح نمی‌شود. در پاسخ قبلی واژه «هویتان» در دو ماهیت فرض شد و در فرض دو وجود نیز از لسان فلاسفه ثابت شد که نمی‌شود از یک مفهوم واحد انتزاع مصادیق متباین داشت. اما در اینجا در دلیل وجود محض ثابت شد که دوئیت در ذاتی که امتیاز بردار نیست، قابل فرض هم نیست (همان). در فرض این استدلال امکان تعدد واجب، ممتنع است. زیرا، حقیقت واجب، وجود محض است، آن وجودی که هیچ چیزی غیر از وجود در آن و با آن آمیخته نیست. بلکه وجودش آمیخته با وجوب است و جدایی در آن فرض نمی‌شود. بنابراین تفاوت در دو واجب تنها در عبارت است. پس آنچه که در هر دو واجب به کار می‌رود، واحد است و در نتیجه باید گفت: هر آنچه که حقیقتش را وجود محض پر کرده و فراگرفته است، تشخیص دارد و هر آنچه که متشخص گشت فرض تعدد در آن راه ندارد. به نظر می‌رسد بنابراین قاعده که تا شیء وجوب پیدا نکرد، وجود پیدا نمی‌کند و بنابراین که ابن سینا وجوب وجود را برای واجب الوجود برخاسته از ذات و تأکید الوجود می‌داند. در این صورت عرضی انگاشتن برای فرار از ترکیب در ذات واجب الوجود فرض صحیحی نیست.

نتیجه‌گیری

از بررسی مبانی فلسفی ابن سینا می‌توان نتیجه گرفت که مبانی فلسفی ابن سینا قابلیت پاسخ به شبهه ابن کمونه را دارد و آن طور که برخی شبهه مذکور را لاینحل می‌شمردند، نیست. از نظر ابن سینا وجود برای واجب الوجود ضرورت دارد از این رو، وی برای اثبات بساطت واجب الوجود، انواع تراکیب را از ذات واجب نفی می‌نماید که از جمله مهم‌ترین تراکیب نفی ترکیب ماهیت و وجود است. او با توجه به بساطت واجب الوجود نتیجه می‌گیرد، واجب تعالی ماهیتش عین وجودش است. ابن سینا در توحید واجب الوجود اثنییت و دوئیت در «وجوب وجود» را غیر ممکن می‌داند. زیرا وجود واجب تعالی، وجود محض و ماهیتش عین وجود است. لذا حقیقت وجودی واجب تنها برای خود واجب است و برای غیرش امکان ندارد و ذاتی که از چنین ویژگی برخوردار است حتی اگر هویتان در شبهه ابن کمونه را دو وجود فرض نماییم نه دو ماهیت، امکان نسبت به واجب تعالی محال است و فرض دو واجب الوجود امکان ندارد بنابراین فرض عرض-انگاری وجوب وجود ممکن نیست. از این رو شبهه ابن کمونه ناخودآگاه با مبانی فلسفی ابن سینا قابلیت ارائه

نخواهد داشت.

همچنین از پژوهش در روش‌های استدلال‌های ابن سینا می‌توان نتیجه گرفت که او در فرآیند اثبات توحید ذاتی واجب‌الوجود به مفاد شبهه ابن کمونه اشاره داشته است و آن را محال دانسته است. ضمناً با توجه به طرق مختلفی که مقاله حاضر برای پاسخ‌گویی به شبهه ابن کمونه ارائه نمود، می‌توان این نتیجه را اضافه کرد که مبانی فلسفی ابن سینا قابلیت بالایی در ارائه طرق مختلف برای حل این شبهه را دارند.

منابع

- ابن فوطی. تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب. دمشق: بی‌نا، 1962.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیهات. ترجمه مجتبی زارعی. قم: انتشارات بوستان کتاب، 1381.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات و التنبیهات. به تحقیق آیه الله حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب، 1391.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. التعليقات. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، 1404.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء-الإلهیات. قم: بوستان کتاب، 1387.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. المباحثات. قم: انتشارات بیدار، 1371.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. المبدأ و المعاد. تهران: موسسه مطالعات اسلامی، 1363.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. الهیات شفاء. محقق علامه حسن حسن‌زاده. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، 1376.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. شرح الاشارات و التنبیهات مع المحکمات، به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغه، 1375.
- ابن کمونه، سعد بن منصور. «المطالب المهمة من علم الحکمة لابن کمونه». تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدحسین سید موسوی. خردنامه صدرا، ش. 32 (1382): 64-86.
- ابن کمونه، سعد بن منصور. تنقیح الابحاث الملل الثلاث. به تحقیق و تعلیق علینقی منزوی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1383.
- اکبریان، رضا. «بحثی تطبیقی درباره «وجود» از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا». خردنامه صدرا، ش. 18 (1378): 5-17.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین. شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب، 1380.
- آقابزرگ تهرانی. الذریعه، بی‌جا: دارالاضواء، بی‌تا.

- بهشتی، احمد. هستی و علل آن (شرح نمط چهارم از کتاب الاشارات و تنبیهات). قم: بوستان کتاب، 1392.
- تبریزی، رجبعلی. اصل الاصل (اصول آصفیه). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1386.
- حائری یزدی، مهدی. کاوش‌های عقل نظری. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، 1361.
- حسن‌زاده آملی، حسن. هزار و یک کلمه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1381.
- حسن‌زاده آملی، حسن. هزار و یک نکته. تهران: انتشارات رجاء، 1365.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی و رسول حسین‌پور. «نظریه تباین بالذات وجودها و ارتباط آن با اصالت وجود یا اصالت ماهیت». خردنامه صدرا، ش. 63 (1390): 25-38.
- خمینی، سید حسن. «تحلیل و نقد شبهه ابن‌کمنه از منظر تقریرات شرح منظومه امام خمینی (ره)». پژوهشنامه متین، ش. 22 (1383): 69-91.
- خوانساری، آقاسین. الحاشیة علی الشفا (الهیات). به تحقیق ناجی اصفهانی. بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
- دوانی، جلال‌الدین. ثلاث رسائل و بذیلة رسالة هیاکل النور. به تحقیق و تصحیح سید احمد تویسرکانی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، 1411.
- دهخدا. فرهنگ دهخدا. بی‌تا: بی‌نا، بی‌تا.
- دینانی، غلامحسین. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن فلسفه ایران، 1372.
- ذبیحی، محمد. «وجود در فلسفه ابن‌سینا». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ش. 39 (1383): 87-116.
- ذبیحی، محمد. فلسفه مشاء با تکیه بر آراء ابن‌سینا. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، 1390.
- رضایی، مرتضی. «بساطت ذات واجب الوجود در فلسفه ابن‌سینا». مجله معرفت، سال نوزدهم، ش. 155 (1389): 57-68.
- سبزواری، ملاهادی. شرح منظومه. به تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی. تهران: نشر ناب، 1369.
- شیخ اشراق. حکمة الاشراق، به شرح قطب الدین رازی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1383.
- شیخ اشراق. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به تصحیح هانری کربن. بی‌جا: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1375.
- طباطبایی، محمد حسین. بداية الحکمة. بی‌جا: مؤسسه النشر الاسلامی، 1430.
- طباطبایی، محمد حسین. نهاية الحکمة. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1388.
- عبودیت، عبدالرسول. نظام حکمت صدرایی تشکیک وجود. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

ره، 1398.

علوی، سیدمحمدکاظم. «تشکیک وجود و قول به تباین وجود در فلسفه ابن سینا». خردنامه صدرا، ش. 70 (1391): 25-40.

کحاله. معجم المؤلفین. بی تا: بی نا، بی تا.

کلینی، محمد بن یعقوب. اصول کافی. ترجمه محمد باقر کمره‌ای. قم: نشر اسوه، 1375.

لاهیجی، ملا عبدالرزاق. شوارق الالهام. اصفهان: چاپ مهدوی، بی تا.

مصباح یزدی، محمدتقی. شرح الهیات شفا. قم: انتشارات موسسه امام خمینی ره، 1398.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار (شرح مبسوط شرح منظومه). تهران: انتشارات صدرا، ج 7، بی تا؛ ج 9، 1394.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. التعليقات على الشفاء (الهیات). قم: انتشارات بیدار، بی تا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بی جا: دار إحياء التراث العربی، 1981.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة. مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، 1392.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه فارسی). بی جا: مرکز نشر دانشگاهی، 1360.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیة. ترجمه جواد مصلح. بی جا: سروش، 1391.

ملکی، محمد. «جریان شناسی «شبهه ابن کمونه» و چگونگی انتساب آن به شیخ اشراق». دو فصلنامه هستی و شناخت، ش. 1 (بهار و تابستان 1399): 129-144.

منزوی، علینقی. «زندگی و آثار ابن کمونه». ترجمه علی محمدی. کتاب ماه فلسفه، ش. 14 (1387): 5 تا 16.

میرداماد، محمدباقر. مصنفات میرداماد. بی جا: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1385.

نراقی، ملا مهدی. جامع الأفكار و ناقد الأنظار. تهران: انتشارات حکمت، 1423.

نوبخت، بیژن. «وحدت و کثرت وجود در فلسفه ابن سینا». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، (بهار 1384): 99-112.

Transliterated Bibliography

Akbariyan, Riḍā. "Baḥsī Taṭbīqī Darbārih-yi "Vujūd" az Dirḡāh-i Ibn Sīnā va Mulāṣadrā". *Khīradnāmah-yi Ṣadrā*, no. 18 (2000/1378): 5-17.

‘Alavī, Sayyid Muḥammad Kāzīm. "Tashkik Vujūd va Qavl bi Tabāyun Vujūd dar Falsafah Ibn Sīnā". *Khīradnāmah-yi Ṣadrā*, no. 70 (2013/1391): 25-40.

Āqā Buzurg Tehrani. *al-Dharī‘a*. s.l.: Dār al-‘Aqdā’, s.d.

Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. *Sharḥ Hāl va Ārā’ Falsafī Mulāṣadrā*. Qum: Bustān-i Kitāb, 2002/1380.

Bihishtī, Aḥmad, *Hastī va Ilāl ān. (Sharḥ Namaṭ Chāhārum az Kitāb al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt)*. Qum: Bustān-i Kitāb, 2014/1392.

Dawwānī, Jalāl al-Dīn. *Thalāth Rasā'il wa bi-dhaylihi Risāla Hayākil al-Nūr*. Taṣḥīḥ va researched by Sayyid Aḥmad Tūysirkānī. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhish-hā-yi Islāmī, 1991/1411.

Dihkhudā. *Farhang Dihkhudā*. S.l. s.n. s.d.

Dīnānī, Ghulām Ḥusayn. *Qawā'id Kulī Falsafī dar Falsafah Islāmī*. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī va Anjuman Falsafah-yi Irān, 1994/1372.

Ḥā'irī Yazdī, Mahdī. *Kāvush-hā-yi 'Aql Nazārī*. Tehran: Mū'assisah-yi Intishārāt-i Amīr Kabīr, 1983/1361.

Ḥasanzādīh Āmulī, Ḥasan. *Hizār va Yik Kalamah*. Qum: Daftar Tablīghāt-i Islāmī, 2003/1381.

Ḥasanzādīh Āmulī, Ḥasan. *Hizār va Yik Nukthih*. Tehran: Intishārāt-i Rajā', 1987/1365.

Ḥusaynī Shāhrūdī, Murtaḍā va Rasūl Ḥusaynpūr. "Nazāriyih-yi Tabāyun bi-al-Zāt Vujūd -hā va Irtibāt ān bā Iṣālat Vujūd yā Iṣālat Māhiyat". *Khīradnāmah-yi Šadrā*, no. 63 (2012/1390): 25-38.

Ibn Fūwatī. *Talkhiṣ Majma' al-Ādāb fī Mu'jam al-Aqāb*. Damascus: s.n. 1962/1341.

Ibn Kammūnah, Sa'd ibn Manšūr. "al-Maṭālib al-Muhimah min 'Ilm al-Ḥikma li-Ibn al-Kammūnah". Muqaddamah va researched by Sayyid Ḥusayn Sayyid Mūsawī. *Khīradnāmah-yi Šadrā*, no. 32 (2004/1382): 64-86.

Ibn Kammūnah, Sa'd ibn Manšūr. *Tanqīḥ al-Abḥāth al-Milāl al-Thalāth*. researched by 'Alīnaqī Munzavī, Tehran: Anjuman Āṣār va Mafākhir Farhangī, 2005/1383.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. researched by Āyat Allāh Ḥasan Ḥasanzādīh Āmulī. Qum: Bustān-i Kitāb, 2012/1391.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. translated by Muṭtabā Zārī'i. Qum: Intishārāt-i Būstān-i Kitāb, 2003/1381.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt-i Islāmī, 1985/1363.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Mubāḥathāt*. Qum: Intishārāt-i Bīdār, 1992/1371.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Shifā' al-Ilāhiyāt*. Qum: Bustān-i Kitāb, 2009/1387.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *al-Ta'liqāt*. Qum: Maktab al-'Ilām al-Islāmī, 1984/1404.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Ilāhiyāt al-Shifā'*. researched by 'Allāmah Ḥasan Ḥasanzādīh. Qum: Intishārāt-i Daftar Tablīghāt-i Islāmī Ḥawzah 'Ilmiyah Qum, 1998/1376.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abd Allāh. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt Ma'a al-Muḥākamat*. Bi Hamrah Sharḥ

Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Qum: Nashr al-Balāghah, 1997/1375.

Kaḥḥālāh. *Mu'jam al-Mū'allifin*. S.l. s.n. s.d.

Khumaynī, Sayyid Ḥasan. "Taḥlīlī va Naqd Shubḥih Ibn Kammūnah az Manẓar Taqrīrāt Sharḥ Manẓūmah Imām Khumaynī". *Pazhūhishnāmih-yi Matīn*, no. 22 (2005/1383): 69-91.

Khvānsārī, Āqā Ḥusayn. *al-Ḥāshiyā 'alā al-Shifā' (al-Ilāhiyāt)*. researched by Nāji Iṣfahānī. S.l. s.n. s.d.

Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb. *Uṣūl Kāfī*. Translated by Muḥammad Bāqir Kamarīh-ī Qum: Nashr Usvih, 1956/1375.

Lāhījī, Mulā 'Abd al-Razzāq. *Shavāriq al-Ilhām*. Iṣfahān: Chāp Mahdavi, s.d.

Malikī, Muḥammad. "Jariyānshināsī "Shubḥih Ibn Kammūnah" va Chigūnigī Intisāb ān bi Shaykh Ishrāq". *Dū Faṣlnāmih-yi Hastī va Shinākht*, no. 1 (spring and summer 2021/1399): 129-144.

Mirdāmād, Muḥammad Bāqir. *Muṣannifāt Mirdāmād*. S.l. Tehran: Anjūman Āsār va Mafākhir Farhangī, 2007/1385.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Sharḥ Ilāhiyāt Shifā'*. Qum: Intishārāt-i Mū'assisah-yi Imām Khumaynī, 1978/1398.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta'aliya fi al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. s.l.: Dār Ihya' al-Tūrāth al-'Arabī, 1981/1401.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkīyah (Muqaddamah-yi Fārsī)*. S.l. Markaz-i Nashr Dānishgāhī, 1982/1360.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah*. Muqaddamah-yi, Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Qum: Bustān-i Kitāb, 2014/1392.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ta'liqāt 'alā al-Shifā' (al-Ilāhiyāt)*. Qum: Intishārāt-i Bidār, s.d.

Mulāṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tarjamah va Tafsīr al-Shawāhid al-Rubūbiyah*. translated by Javād Muṣliḥ. S.l.: Surūsh, 2013/1391.

Munzavī, 'Alinaqī. "Zindigī va Āsār Ibn Kammūnah". *translated by 'Alī Muḥammadī. Kitāb Māh Falsafah*, no. 14 (2009/1387): 5-16.

Muṭaḥarī, Murtaḍā. *Majmū'ah Āsār (Sharḥ Mabsūṭ Sharḥ Manẓūmah)*. Tehran: Intishārāt-i Ṣadrā. Vol. 7, s.d.; vol. 9, 2016/1394.

Narāqī, Mulā Mahdī. *Jāmi' al-Afkār wa Nāqid al-Anzār*. Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 2002/1423.

Nūbakht, Bizhan. "Vaḥdat va Kiṣrat Vujūd dar Falsafah Ibn Sīnā". Faṣlnāmih-yi Andīshih-yi Dīnī Shiraz university, (spring 2005/1384): 99-112.

Riḍāyī, Murtaḍā. "Basāṭat Zāt Vājib al-Vujūd dar Falsafah Ibn Sīnā". *Majallih Ma'rifāt*, no. 155 (2011/1389): 57-68.

Sabzavārī, Mulā Hādī. *Sharḥ al-Manzūmah*. Bi Taṣḥīḥ va Ta'līq Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī. Tehran: Nashr Nāb, 1991/1369.

Shaykh Ishrāq, *Hikma al-Ishrāq*. Sharḥ Quṭb al-Dīn Rāzī, Tehran: Anjuman Āsār va Mafākhir Farhangī, 2005/1383.

Shaykh Ishrāq, *Majmū'ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq*. Ed. [Henry Corbin](#). S.I.: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1997/1375.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāya al-Hikma*. S.I.: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 2009/1430.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Hikma*. Qum: Intishārāt-i Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī, 2010/1388.

Tabrizī, Rajab 'Alī. *Aṣl al-Aṣl (Uṣūl Āṣifiyah)*. Tehran: Anjuman Āsār va Mafākhir Farhangī, 2008/1386.

'Ubūdiyyat, 'Abd al-Rasūl. *Nizām Hikmat Ṣadrā'i Tashkīk Vujūd*. Qum: Intishārāt-i Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī, 1978/1398.

Zabīhī, Muḥammad. "Vujūd dar Falsafah Ibn Sīnā". *Dānishkadīh-yi Adabīyāt va 'Ulūm Insānī University of Isfahan*, no. 39 (2005/1383): 87-116.

Zabīhī, Muḥammad. *Falsafah Mashā' bā Tikīyih bar Ārā'yi Ibn Sīnā*. Tehran: Sāzīmān-i Muṭālī'ih va Tadvin-i Kutub-i 'Ulūm-i Insānī Dānishgāhā (Samt), 2012/1390.



A Critical Study of Al-Ghazali's Theory on *Mizān* and its Types

Dr. Mahmoud Saidiy (corresponding author)

Associate Professor, Shahed University, Tehran, Iran

Email: m.saidiy@yahoo.com

Mohammad Reza Farahmandkia

PhD student in Islamic Philosophy and Theology, Shiraz University

Abstract

Al-Ghazali's theory on the meaning and referent of *mizān* in the Holy Quran is one of the most important and coherent theories presented on this subject. *Mizān* means measurement and assessment, which is often used in Quranic verses about the assessment of actions. However, in Al-Ghazali's theory, *mizān* is the correct measurement of arguments, their correctness or incorrectness, and ultimately the quality of their evaluation. In other words, in Al-Ghazali's view, *mizān* refers to the scale of beliefs and convictions. According to him, the Quran uses five types of *mizān*, which are: the scale of balance, which is itself divided into the major, intermediate, and minor, the scale of coherence, and the scale of conflict, and in contrast to each of these cases, there is also a satanic scale in a secondary manner. In the present study, the theory in question is examined using a descriptive-analytical method and it is proven that, contrary to Al-Ghazali's claim, both or one of the premises of these argumentative scales are non-self-evident and acquired, some instances of the major, intermediate, and minor scales overlap with each other, and the satanic scale faces ambiguities and difficulties.

Keywords: Al-Ghazali, *mizān*, Quran, human, guidance





Essays in Philosophy and Kalam

جستارهایی در فلسفه و کلام

HomePage: <https://jphilosophy.um.ac.ir/>

سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 89-71

شاپا الکترونیکی 2538-4171



شاپا چاپی 2008-9112

تاریخ پذیرش: 1403/09/17

تاریخ بازنگری: 1403/09/13

تاریخ دریافت: 1403/07/20

DOI: [10.22067/epk.2024.90211.1375](https://doi.org/10.22067/epk.2024.90211.1375)

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی نقادانه نظریه غزالی در مورد میزان و اقسام آن

محمود صیدی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه شاهد تهران

m.saidiy@yahoo.com

محمدرضا فرهمندکیا

دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

چکیده

نظریه غزالی در مورد معنا و مصداق میزان در قرآن کریم یکی از مهم‌ترین و منسجم‌ترین نظریاتی است که در این مورد ارائه شده است. میزان به معنای سنجش و ارزیابی است که غالباً در آیات قرآنی در مورد میزان سنجش اعمال به کار می‌رود. ولی نظریه غزالی در مورد میزان، سنجش صحیح استدلال‌ها، درستی یا نادرستی و نهایتاً کیفیت ارزیابی آن‌هاست. به بیان دیگر میزان در نظر غزالی به میزان اعتقادات و باورها اشاره دارد. در نظر غزالی، قرآن پنج قسم میزان را به کار می‌برد که عبارت‌اند از: میزان تعادل که خود به قسم اکبر، اوسط و اصغر تقسیم می‌شود، میزان تلازم و میزان تعاند که در مقابل هر یک از این موارد، میزان شیطانی نیز به نحو تبعی وجود دارد. در پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی نظریه مورد بحث پرداخته شد و اثبات گردید که بر خلاف مدعای غزالی، هر دو یا یکی از مقدمات این میزان‌های استدلالی، نظری هستند و بدیهی نیستند، برخی از مصادیق میزان‌های اکبر، اوسط و اصغر با یکدیگر تداخل می‌نمایند و میزان شیطانی نیز دارای ابهامات و اشکالاتی است.

واژگان کلیدی: غزالی، میزان، قرآن، انسان، هدایت.

مقدمه

قرآن کریم مهم‌ترین منبع الهام بخش متفکران مسلمان در مباحث الهیاتی بوده است. به گونه‌ای که مفاهیم و آیات قرآنی همواره مورد بحث و بررسی آنان در مسائل کلامی است. یکی از این موارد که از عمده‌ترین بخش‌های علم کلام نیز است، علم معاد و حوادث آن است که در قرآن کریم و احادیث صحیح از وقوع آن اخبار داده شده است. میزان سنجش اعمال و اعتقادات انسان‌ها و هر موجود دارای تکلیف، یکی از بخش‌های عمده بحث معاد در علم کلام است. بدین جهت، بررسی در مورد حقیقت میزان و چگونگی سنجش اعمال انسان‌ها در قیامت از جمله مباحث مهم الهیاتی است. اساس طرح مباحث الهیاتی در مورد میزان نیز ورود آن در آیات قرآن کریم و احادیث صحیح است.

غزالی از متفکران مشهور جهان اسلام است که نظریات او از جهات گوناگونی اهمیت یافته است. با وجود اینکه بیشتر افکار سلبی او یعنی انتقادات از فلسفه مشائی و تا حدودی افکار صوفیانه او مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته، نظریات الهیاتی او کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. یکی از این نظریات، دیدگاه غزالی در مورد «میزان» در آخرت است که به نظر می‌رسد ابداع خود غزالی باشد.

بحث میزان از چند جهت قابل بررسی و تحلیل است:

الف) وجود میزان در آخرت: از نظر غزالی آیات قرآنی متعددی بر وجود میزان در آخرت دلالت دارند. از سوی دیگر وجود میزان در آخرت امری ممکن است. بدین لحاظ، تصدیق به آن واجب است، بنابراین به دلیل اخبار قرآنی و ممتنع نبودن وجود میزان، وقوع آن در آخرت ضروری بوده و اعتقاد بدان واجب است.

ب) کیفیت سنجش اعمال در آخرت توسط میزان: غزالی کیفیت سنجش اعمال با میزان را مجهول می‌داند¹ و لذا در مباحث کلامی غزالی کیفیت سنجش اعمال با میزان مطرح نشده است.

ج) اقسام میزان: در نظر غزالی (با استنباط از آیات قرآن کریم) میزان اقسام متعددی دارد که در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه اقسام میزان در نظر غزالی پرداخته می‌شود.

طبق قرآن کریم² خداوند به پیامبران (ع) دستور داده است که انسان‌ها را با حکمت، موعظه حسنه یا

1. غزالی در این مورد به حدیثی بدین مضمون نیز استشهد می‌نماید: «توزن صحائف الأعمال فإن الکرام الکاتبین یکتبون الأعمال فی صحائف هی أجسام، فإذا وضعت فی المیزان خلق الله تعالی فی کفها میلا بقدر رتبة الطاعات و هو علی ما یشاء قدیر». از این نظر اراده جزافی خداوند در مورد مسأله راه گشا است (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، 137). این حدیث در کتب حدیثی معتبر شیعی و اهل سنت یافت نشد. غزالی در موارد دیگری بیان می‌دارد که خداوند در صحیفه اعمال انسان‌ها با نظر به درجات اعمال، وزنی خلق می‌نماید تا اینکه مقدار اعمال انسان‌ها برای دیگران معلوم گردد تا اینکه مشخص گردد که اهل عقاب یا ثواب‌اند (غزالی، احیاء علوم الدین، 2/200).

2. نحل: 125.

جدال به سوی او فراخوانند.^۱ هر یک از این امور متناسب با فطرت و طبیعت گروهی از انسان‌هاست که با فطرت گروه‌های دیگر متفاوت است. بدین دلیل، هر یک از این امور نیز می‌بایست با میزان مستقیمی سنجیده شوند که درستی یا نادرستی آن‌ها مشخص شوند: «وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ».^۲ به دلیل نزول این میزان‌ها از سوی خداوند به انسان‌ها، هر فردی از آن‌ها تبعیت کند، هدایت خواهد یافت و در صورت عدم تبعیت گمراه می‌گردد: «.. وَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ».^۳ همچنین؛ «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ».^۴

با نظر به این آیات، معنای میزان در آیات قرآن کریم، میزانی معمولی و عرفی مانند ترازوی سنجش گندم، جو، طلا یا نقره و... نیست، بلکه میزان معرفت و شناخت خداوند، فرشتگان، کتب الهی و پیامبران (ع) است تا اینکه انسان‌ها درستی یا نادرستی امور و قضایا را بدان وسیله بسنجند.^۵

با نظر به اینکه مفهوم بدیهی و اقسام آن نقش زیادی در نظریه غزالی در مورد میزان دارد، بیان این نکته ضروری است که در اصطلاح منطقی، تصور یا تصدیقی که از تصور یا تصدیق دیگری اکتساب نشده، بدیهی است. بدیهیات شش قسم‌اند: اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات.^۶

قابل ذکر است با بررسی‌های انجام شده هیچ پژوهشی در این زمینه انجام نشده است و پژوهش حاضر اولین پژوهش در این زمینه خواهد بود. مقالاتی که تاکنون در مورد غزالی نگاشته شده، اشاره‌ای به مسأله میزان نداشته‌اند. با وجود این به برخی از مهم‌ترین پژوهش‌ها در مورد میزان اشاره می‌شود:

صغری کلاتری در مقاله «حقیقت صراط و میزان در قرآن و روایات و عرفان»^۷ به بررسی حقیقت میزان در قرآن با نظر به روایات وارده و مبانی شهودی عارفان پرداخته است. در این مقاله در مورد نظر غزالی بحثی صورت نگرفته است.

علی رضا اسعدی در مقاله «ملاصدرا و مسئله میزان اعمال در قیامت»^۸ به بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد میزان اعمال و چگونگی تحقق آن در آخرت پرداخته است. نکته شایان توجه در این پژوهش آن است که نویسنده هیچ اشاره‌ای نمی‌نماید که ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب کاملاً نظریه غزالی را آورده و

۱. غزالی، مجموعه رسائل، ۱۸۱.

۲. اسراء: ۳۵.

۳. الرحمن: ۷-۹.

۴. حدید: ۲۵.

۵. غزالی، مجموعه رسائل، ۱۸۳-۱۸۲.

۶. حلی، الجوهر النضید، ۲۰۴.

۷. کلاتری، صغری. «حقیقت صراط و میزان در قرآن و روایات و عرفان». مجله علوم انسانی و اسلامی، ش. ۴ (۱۴۰۱): ۴۱۸-۴۲۹.

۸. اسعدی، علیرضا. «ملاصدرا و مسئله میزان اعمال در قیامت». خردنامه صدرا، ش. ۹۸ (۱۳۹۸): ۱۳-۲۴.

بررسی یا تحلیلی نیز در مورد آن ارائه نداده است.

نویسندگان مقاله «مطالعه تطبیقی میزان اعمال در قیامت با تکیه بر نظرات سید هاشم بحرانی و فخر رازی»¹ به بررسی تطبیقی میزان از دیدگاه دو متفکر مورد اشاره پرداخته‌اند. در این مقاله نیز به تأثیرپذیری احتمالی بحرانی یا فخر رازی از غزالی اشاره‌ای نشده است.

1- اقسام میزان

میزان در قرآن به سه نوع تعادل، تلازم و تعاند تقسیم می‌شود. با توجه به اینکه میزان تعادل نیز خود به سه قسم اکبر، اوسط و اصغر تقسیم می‌شود، انواع میزان در قرآن پنج قسم می‌گردد.² غزالی مدعی است که این اسامی ابداع خود او است و این موازین پنج‌گانه را از قرآن استنتاج نموده است³ که در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه هر یک از این اقسام پرداخته می‌شود.

شایان توجه است که این اسامی ابداع غزالی است که مصادیق میزان‌های مورد بحث را بیان می‌دارد و صرفاً توضیحی در مورد وجه نام‌گذاری هر یک ارائه می‌دهد. غزالی می‌گوید: «أما هذه الأسماء فإني ابتدعتها و أما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن، و ما عندي أني سبقت إلى استخراجها من القرآن».⁴

1- 1- میزان تعادل

از دیدگاه غزالی تعادل یکی از میزان‌های قرآنی است و خود به سه قسمت اکبر، اوسط و اصغر تقسیم می‌گردد. از این جهت به بررسی و تحلیل هر یک از این اقسام پرداخته می‌شود. این میزان به این دلیل تعادل نامیده شده که در آن دو اصل متعادل مانند دو کفه ترازو به کار برده می‌شود.⁵ به بیان دیگر یکی از

1. محققان گورتانی، زهرا؛ آرام، محمدرضا و امیر توحیدی. «مطالعه تطبیقی میزان اعمال در قیامت با تکیه بر نظرات سید هاشم بحرانی و فخر رازی». مطالعات قرآن و حدیث، ش. 1 (پاییز و زمستان 1402): 165-189.

2. غزالی، مجموعه رسائل، 184. در عالم جسمانی میزان مصادیق متعددی دارد. مثلاً اصطلاح میزان برای سنجش حرکات افلاک، خطکش میزانی برای ابعاد و خطوط، شاقول میزانی برای مستقیم بودن دیوار و... است. این موارد اگر چه متفاوت از هم می‌باشند ولی همگی در این نکته مشترک‌اند که کمی یا زیادی به واسطه آن‌ها سنجیده می‌شود. بدین جهت قرآن نیز میزانی است که به واسطه آن اعمال و علوم انسان‌ها سنجیده می‌شود و در اصل سنجش با موازین دیگر مشترک است. ولی قرآن میزانی روحانی است و سایر موارد گفته شده جسمانی‌اند. (غزالی، مجموعه رسائل، 184). با نظر به این موازین استدلالی که غزالی از آیات قرآنی استنتاج می‌کند، هر انسانی با توجه به معیار و عقل، فهم و ادراکش میزان دارد و اعمال او با آن سنجیده می‌گردد. (غزالی، احیاء علوم الدین، 96/1). از این جهت هر کسی میزان افعال و اقوال مختص خویش را دارد. (غزالی، احیاء علوم الدین، 199/4). غزالی در مورد میزان استدلالی قرآن می‌گوید: «معارف قدسی و لطایف حدسی از ینابیع دل‌ها بر مجاری زبان‌ها روان شد و آن چه از اسرار الهی و انوار نامتناهی در نطق گنجید و میزان عبارت آن را بر سنجید در بیان آمد». (همان).

3. غزالی، مجموعه رسائل، 193.

4. غزالی، مجموعه رسائل، 193.

5. غزالی، مجموعه رسائل، 193.

امور بر دیگری پیشی نگیرد و عدالت رعایت گردد: عدل آن است که شهوت و خشم از میان بر نگیرد که این خسران بود و مسلط بنگذارد تا به سر شود که این طغیان بود، بلکه به ترازوی راست می‌سنجد.¹

1 - 1 - میزان اکبر

وجه نام‌گذاری این میزان به «اکبر» کاربرد آن در موارد بسیار زیادی است که از آن می‌توان در شناخت و معرفت اثبات عام و خاص، نفی عام و خاص و... استفاده نمود. به بیان دیگر این نوع میزان در سنجش چهار نوع از معارف گفته شده کارکرد دارد.² بنابراین اکبر بودن این میزان به دلیل مصادیق بسیار آن در قرآن است.

نمونه بارز میزان اکبر در قرآن همان است که ابراهیم(ع) در مواجهه با نمرود به کار برده است. بدین بیان که نمرود مدعی الوهیت بود و در نظر او اله بودن به معنای قادر بودن بر انجام هر کاری بود. از این جهت ابراهیم(ع) به او فرمود که خداوند زنده کرده و می‌میراند و بر این امور قادر است، حال آنکه تو توانائی انجام چنین کارهایی را نداری. در مقابل نمرود گفت که من زنده می‌کنم و می‌میرانم: «أَنَا أُحْيِي وَ أُمِيتُ».³ یعنی اینکه او انسان‌ها را با نطفه زنده کرده و سپس می‌میراند. ابراهیم(ع) دانست که ادراک این گونه استدلال در توان شناختی نمرود نیست. از این جهت به اقامه استدلالی واضح‌تر برای او پرداخت: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِي بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ»⁴ خداوند طلوع خورشید را از مشرق قرار داده است [و اگر تو نیز مدعی الوهیت هستی]، طلوع خورشید را از جانب مغرب قرار بده. خداوند ابراهیم(ع) را بر این استدلال مورد ستایش قرار می‌دهد: «وَلَئِكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ».⁵

بدین لحاظ، می‌توان میزانی را از سخن ابراهیم(ع) استنتاج نمود که دارای دو مقدمه است که از ترکیب آن‌ها نتیجه‌ای به دست می‌آید: [1] هر کسی که قادر باشد خورشید را از مشرق زمین برآورد، خداست. [2] خداوند من قادر بر طلوع نمودن خورشید از مشرق است. نتیجه: اله، خدای من است نه نمرود.⁶ مقدمات این برهان بدیهی و ضروری هستند به گونه‌ای که کسی نمی‌تواند در مورد آن‌ها تشکیک نماید. در مقدمه نخست اینکه خداوند قادر به انجام هر کاری از جمله به طلوع رساندن خورشید از مشرق است،

1. غزالی، کیمیای سعادت، 2/374.

2. غزالی، مجموعه رسائل، 190.

3. بقره: 258.

4. بقره: 258.

5. انعام: 83.

6. غزالی، مجموعه رسائل، 185.

شکی نیست. مقدمه دوم نیز بدیهی بوده و ازجمله مشاهدات (در امور محسوس) است، زیرا عاجز بودن نمرود و هر فرد دیگری در انجام طلوع یا غروب خورشید بر ما عیان بوده و با چشمان خویش می‌بینیم.¹ با توجه به اتفاقی بودن مقدمه نخست و بدیهی بودن مقدمه دوم، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود، خدا نبودن نمرود است. از این جهت، این استدلال واضح‌ترین دلایل و موازین است. زیرا مقدمات تجربی و محسوس آن مانند سنجش محسوس طلا و نقره بوده و از این جهت تفاوتی نیست.²

از آنجا که اساس حقیقت میزان، سنجش است و بدین لحاظ میان میزان طلا، نقره و سایر امور تفاوتی نیست، این برهان نیز چنین معرفت و شناختی را برای انسان حاصل می‌کند. بدین بیان که با تحلیل صورت این برهان به حقیقت و روح آن می‌توان پی برد. زیرا این استدلال، حکمی از صفت به موصوف بوده و ضرورتاً می‌توان حکم صفت را به موصوف سرایت داد. این استدلال از صفت قادر بودن خداوند بر طلوع نمودن خورشید استفاده می‌نماید و از این نکته می‌توان به اله بودن خداوند استدلال نمود. از این جهت، هنگامی که نسبت به صفت شیء شناخت حاصل شود، علم دیگری نیز به ثبوت صفت برای موصوف مذکور بالضروره حاصل می‌گردد (نتیجه استدلال)،³ مانند این استدلال: [1] هر کرمی حیوان است؛ [2] هر حیوانی حساس است، نتیجه این که هر کرمی حساس است. بنابراین قضیه نخست صفتی برای کرم بیان می‌دارد که حیوان بودن است. از این جهت با پذیرش مقدمه دوم، نتیجه‌ای ضروری حاصل می‌گردد که نمی‌توان در آن تشکیک کرد.⁴ بنابراین ترکیب قضایای اولی و بدیهی آن‌گونه که ابراهیم (ع) به کار برد، منجر به نتیجه‌ای می‌گردد که در بردارنده شناخت حقیقی و صادق است.⁵

به نظر می‌رسد که انتقادات چندی به نظریه غزالی در مورد میزان اکبر وارد باشد که در ذیل بیان می‌گردد:

[1] اهتمام غزالی در ارائه این نظریه، تبیین مفهوم میزان قرآنی در آخرت است،⁶ از این جهت کاربرد این میزان در آخرت مشخص نیست. یعنی اینکه کیفیت سنجش با این میزان در موارد مختلفی که غزالی مدعی آن است، مجهول است. این میزان صرفاً بیانگر نامتوازن بودن طرف مقابل مانند نمرود در آخرت است، و سمت دیگر میزان یعنی ابراهیم (ع) در کمال معرفت و شناخت یا سنگینی میزان است. در هر حال

1. غزالی، مجموعه رسائل، 185.

2. غزالی، مجموعه رسائل، 185.

3. غزالی، مجموعه رسائل، 185-186.

4. غزالی، مجموعه رسائل، 186.

5. غزالی، مجموعه رسائل، 188.

6. غزالی، مجموعه رسائل، 182.

کیفیت و کارکرد این میزان در عالم آخرت در نظریه غزالی مشخص نشده است.

[2] میزان مورد نظر غزالی در این قسمت در واقع استدلالی است که از جانب ابراهیم (ع) جهت اثبات وجود خداوند در مقابل نمرود کافر اقامه شده است. یعنی استدلالی در جهت اثبات نادرستی مدعای طرف مقابل است. ولی میزان در آخرت، به معنای امری است که امور مختلف با نظر به آن سنجیده می شوند. از این جهت در این میزان، چیزی مورد سنجش قرار نگرفته و معیاری نیز جهت سنجش اعمال یا اعتقادات معرفی نشده، بلکه صرفاً نادرستی استدلال نمرود اثبات شده است، بنابراین میزان بودن این قسم با تردید جدی مواجه است.

[3] غزالی این نوع میزان را در موارد زیادی دارای کاربرد می داند و بدین جهت آن را «اکبر» نام گذاری می نماید. ولی به غیر از مورد استدلال ابراهیم (ع) با نمرود، سایر موارد کارکرد و کاربرد این نوع میزان مانند عام، خاص و... مشخص نشده و دارای ابهام است.

[4] غزالی مدعی است که مقدمات این استدلال میزانی بدیهی اند، برای روشن شدن مطلب باید معنای بدیهی بودن را از منظر منطق بیان کنیم و سپس ادعای غزالی در بدیهی بودن این مطلب را با آن بسنجیم. تصور بدیهی آن است که به معرف حدی و رسمی نیازی نداشته باشد، و تصدیق بدیهی آن است که حکم یک قضیه بی نیاز از دلیل و استدلال باشد. در مقام بدیهی، نظری وجود دارد که تصور و تصدیق در آن نیازمند نظر است که شامل دلیل یا معرف است.^۱ خلاصه آن که ملاک بدیهی بودن یک گزاره آن است که انسان پس از تصور موضوع و محمول، نیازی به تأمل و تفکر در حکم نداشته باشد و بدون نیاز به دلیل، به آن حکم خواهد کرد.

حال با توجه به توضیح فوق می گوئیم اینکه خداوند قادر بر انجام هر کاری است، بدیهی نیست و نیازمند مقدمات چندی است که مهم ترین آن ها اثبات واجب الوجود است. تا وجود خداوند از طریق استدلال اثبات نگردد، صفات او نیز قابل اثبات نیست. اثبات وجود خداوند از طریق برهان صدیقین سینوی یا حدوث متکلمین نیز دارای مقدماتی است که بایستی تبیین شوند. بنابراین مدعای غزالی در بدیهی بودن این مقدمه صحیح نیست، به ویژه اینکه مدعا در این استدلال، اثبات قادریت خداوند بر طلوع و غروب خورشید است که مستلزم اثبات قدرت مطلق خداوند و تعلق آن به همه امور است. هر چند مقدمه دوم یعنی عاجز بودن نمرود از انجام طلوع و غروب خورشید، جزء بدیهیات محسوس و قابل ادراک با حس بصری است، زیرا موجود ضعیفی مانند نمرود یا هر فرد دیگری فاقد توانایی بر انجام این گونه افعال

۱. مظفر، شرح منطق، ۲۷۷.

است.

1 - 1 - 2- میزان اوسط

وجه نام‌گذاری این میزان به اوسط کارکرد آن در سلب و نفی امور متقابل است که حتی ممکن است در سلب و نفی عام و خاص [از مصادیق میزان اکبر] نیز به کار برده شود.¹ این میزان به دلیل دوران امر میان امور منفی و سلبی از یک سوی و کاربرد آن در نفی امور خاص و عام، اوسط نام‌گذاری می‌گردد. میزان اوسط نیز در قرآن کریم توسط ابراهیم (ع) به کار برده شده است: «لَا أَحَبُّ إِلَيَّ»² صورت این میزان استدلالی چنین است: [1] ماه افول کننده است؛ [2] خدا افول کننده نیست، نتیجه: ماه خدا نیست. بناء قرآن کریم در موارد بسیاری بر ایجاز و اختصار در کلام است، ولی شناخت کامل این میزان و استدلال مبتنی بر دو مقدمه گفته شده است، بنابراین خدا نبودن ماه نیز علم ضروری و بدیهی می‌گردد. زیرا نتیجه از نظر ارزش علمی و اثباتی لزوماً از مقدمات تبعیت می‌کند و در صورت بدیهی بودن مقدمات، نتیجه نیز ضروری و بدیهی می‌گردد. مبنای این میزان وجود قضیه‌ای بدیهی در نزد ابراهیم (ع) است و آن افول نکردن خداوند است.³

هر گاه یکی از مثالن متصف به حکمی گردد یا از آن سلب شود، در مورد مثل دیگر نیز چنین خواهد بود. حقیقت میزان اکبر این بود که حکم نمودن بر اعم لزوماً حکم کردن بر اخص نیز است، حقیقت میزان اوسط این است که آنچه به یک مباین نسبت داده شود، از مباین دیگر سلب می‌گردد. بنابراین افول به ماه نسبت داده می‌شود، ولی از خداوند نفی می‌گردد، زیرا خداوند با ماه مباین است و نتیجه این می‌گردد که ماه خدا نیست و خدا نیز ماه نیست.⁴

از نظر غزالی نمونه‌های فراوانی از این گونه استعمال میزان در قرآن است که به دو نمونه آن اشاره می‌نماید:

نخست: یهودیان مدعی بودند که آنان فرزندان خداوند هستند. از این جهت خداوند کیفیت مخاطبه و مجادله با آنان را با میزانی مستقیم بیان می‌دارد: «قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ»⁵ صورت این نمونه از میزان اوسط چنین است: [1] فرزندان عذاب نمی‌شوند؛ [2] ولی شما [یهودیان]

1. غزالی، مجموعه رسائل، 190.

2. أنعام: 76.

3. غزالی، مجموعه رسائل، 187-188.

4. غزالی، مجموعه رسائل، 189.

5. مائدة: 18.

عذاب می‌شود. در نتیجه یهودیان فرزند خدا نیستند، بنابراین در این استدلال دو مقدمه کلیدی و اساسی وجود دارد که نخستین آن‌ها یعنی عذاب نشدن فرزندان، به گونه بدیهی و تجربی معلوم هر شخصی است. زیرا هیچ فردی فرزند خویش را عذاب نمی‌کند. مقدمه دوم نیز یعنی معذب بودن یهودیان نیز با مشاهده حسی مشهود و معلوم است. زیرا هر کسی نتیجه اعمال خویش را خواهد دید. بدین لحاظ در صورت گناهکار بودن فردی یهودی بدون هیچ گونه تفاوتی با انسان‌های دیگر، عذاب می‌شود. از این دو مقدمه ضرورتاً فرزند خدا نبودن یهودیان نتیجه‌گیری می‌شود.¹

دوم: عده‌ای از یهودیان مدعی گردیدند که دوست و ولی خداوند هستند، از سوی دیگر هر دوستی آرزوی ملاقات با دوست خویش را دارد و از مصاحبت با او لذت می‌برد، یهودیان یقیناً آرزوی مرگ که سبب دیدار خداوند است، ندارند. نتیجه این دو مقدمه، اولیاء و دوست خدا نبودن این مدعیان دروغین است: «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ إِلَيْهِمْ».² صورت این نمونه از میزان اوسط در قرآن کریم چنین است: [1] هر دوستی آرزوی ملاقات با دوست خویش را دارد؛ [2] یهودیان آرزوی ملاقات با خداوند را ندارند، نتیجه: یهودیان اولیاء خداوند نیستند.³ خلاصه اینکه آرزوی ملاقات داشتن و یهودی بودن، دو امر متباین هستند که اتصاف صفتی به یک امر متباین، مستلزم سلب از متباین دیگر است.⁴

به نظر می‌رسد که نظریه غزالی در مورد میزان اوسط دچار انتقاداتی است که در این قسمت به بررسی آن‌ها پرداخته می‌شود:

[1] غزالی در میزان اکبر مدعی گردید که مقدمات آن بدیهی‌اند و در نتیجه پذیرش این میزان نیز ضروری است. جالب این است که در مورد میزان اوسط نیز او چنین مطلبی را مدعی می‌گردد! از این جهت سؤال این است که از نظر ارزش اثباتی، با توجه به اینکه مقدمات هر دو میزان از نظر غزالی بدیهی است، تفاوت بنیادین این میزان با میزان اکبر در چیست؟

[2] غزالی در وجه نام‌گذاری این میزان به اوسط مدعی کارکرد و کاربرد آن حتی در مصادیق میزان اکبر گردید. در صورت پذیرش این استدلال، اوسط بودن این میزان نسبت به اکبر دچار اختلال اساسی

1. غزالی، مجموعه رسائل، 189.

2. جمعة: 6 - 7.

3. غزالی، مجموعه رسائل، 189.

4. این میزان نیز در مورد خداوند نیز به کار برده می‌شود. بدین بیان که امور جسمانی از خداوند سلب می‌گردد و بنابراین خداوند به صفت مباین یعنی تقدیس متصف می‌گردد. غزالی، مجموعه رسائل، 189.

می‌گردد، زیرا در این صورت مصادیق میزان اوسط از اکبر بسیار بیشتر می‌گردد، بدین بیان که میزان اوسط دربردارنده مصادیق مختص خویش و مصادیق اکبر است.

[3] غزالی در بیان نخستین نمونه میزان اوسط مدعی بدیهی بودن هر دو مقدمه استدلال و لذا بدیهی بودن نتیجه گردید و از افول نکردن ماه، خدا نبودن آن را نتیجه‌گیری کرد. به نظر می‌رسد مقدمه دوم یعنی افول نداشتن خداوند بدیهی نبوده و نیاز به اثبات و استدلال داشته باشد، زیرا نخست می‌بایست علت و خالق بودن خداوند نسبت به همه مخلوقات و موجودات را اثبات نمود، و سپس باقی بودن علت حتی در صورت فانی شدن موجودات محسوس را اثبات نمود تا اینکه دچار افول نبودن خداوند اثبات گردد. از این جهت به نظر می‌رسد که این قسمت از استدلال غزالی دچار اشکال و انتقاد اساسی است.

همچنین در نمونه دیگر بیان شده توسط غزالی یعنی عذاب نشدن یهودیان این اشکال وجود دارد، زیرا عذاب شدن یهودیان امری بدیهی و مشهود نیست. عذاب گناهکاران غالباً در عالم آخرت روی می‌دهد و عالم آخرت نیز بدیهی و مشهود انسان‌های که در دنیا زندگی می‌کنند، نیست.

مقدمه دوم استدلال دیگر نیز دچار این اشکال است، اینکه «یهودیان آرزوی ملاقات با خداوند را ندارند» بدیهی نیست، خداوند به دلیل عالم مطلق بودن نسبت به تمام جزئیات و حوادث عالم ماده و اطلاع بر باطن اشخاص، چنین خبر صادقی را در قرآن کریم داده است، ولی چنین امری به معنای بدیهی بودن آن برای ما انسان‌ها نیست، زیرا خداوند از امور نظری بسیاری در قرآن کریم اخبار داده است که اثبات فلسفی آن نیاز به استدلال دارد؛ نمونه بارز این مدعا، اخبار از وجود خداوند و اسماء و صفات او در آیات بسیاری است که متکلمان در اثبات وجود خداوند استدلال‌هایی از جمله دلیل حدوث را اقامه می‌نمایند.

[4] اساسی‌ترین مفهوم میزان اوسط، مفهوم «مباین» است که به نظر می‌رسد ابهام زیادی در استدلال غزالی نسبت به آن وجود دارد. آیا مقصود از مباین، متقابل به اصطلاح فلسفی است که خود اقسام چهارگانه تضایف، تناقض، تضاد و عدم و ملکه است؟ در فرض صحت چنین امری اساس استدلال دچار خدشه می‌گردد، زیرا کاربرد آن در امور ماهوی و اشیاء دارای ماهیت است، حال آنکه خداوند دارای ماهیت نیست. در هر حال غزالی توضیحی در مورد مباین نمی‌دهد و مقصود او در این زمینه دچار ابهام است. به دلیل چنین ابهامی استدلال به آن در مواردی دچار اشکال می‌گردد، مثلاً در مورد دوست خداوند نبودن یهودیان، می‌توان فرض نمود که برخی از آنان دوست خداوند هستند و حقیقت بیان شده در قرآن کریم صرفاً قضیه‌ای جزئی است و نسبت به برخی از اشقیاء آنان است، یا در مورد دچار افول نشدن موجودات جسمانی نیز چنین است، برخی از موجودات جسمانی مانند خود کره زمین، زمان زیادی قدمت دارد و

اثبات افول آن نیازمند مقدمات تجربی و فلسفی است، بنابراین موارد گفته شده در نظریه میزان اوسط غزالی کلیت ندارد و موارد نقض فراوانی می‌توان بر آن برشمرد.

1 - 1 - 3- میزان اصغر

وجه نام‌گذاری این میزان به اصغر بدین دلیل است که صرفاً در مواردی به کار می‌رود که برخی از اوصاف شیء واحد، نسبت به اوصاف دیگر آن نیز به کار می‌رود، از این جهت، به دلیل کارکرد و کاربرد این نسبت در یک مورد جزئی، این میزان اصغر است.¹ حاصل اینکه، شمول این استدلال میزانی صرفاً موارد جزئی است و قابل سرایت به افراد دیگر نیست، در نتیجه نسبت به موارد دیگر، اصغر است. میزان اصغر نیز در آیاتی از قرآن کریم بیان گردیده است. خداوند در قرآن به پیامبر اسلام (ص) فرموده است: «ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ».² وجه سنجش با این میزان در قرآن چنین است که یهودیان انزال وحی به انسان را منکر بودند، ولی ضمیمه گشتن دو مقدمه سبب به وجود آمدن نتیجه‌ای می‌گردد که منجر به ابطال این زعم باطل می‌شود:

[1] موسی (ع) انسان است؛ [2] به موسی (ع) کتاب خداوند و وحی نازل شده است، نتیجه: به بعضی از انسان‌ها کتاب و وحی نازل شده است. بدین لحاظ مدعای عام یهودیان در اینکه وحی به هیچ انسانی نازل نشده، ابطال می‌گردد. مقدمه نخست یعنی اینکه موسی (ع) انسان است، قضیه‌ای محسوس بوده و مشهود حسی گردیده است، مقدمه دوم یعنی انزال کتاب به موسی (ع)، از اعتقادات یهودیان است، زیرا طبق قرآن کریم آنان برخی از تورات را اظهار و برخی دیگر را اخفاء می‌کردند: «تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا».³ این آیه استدلالی جدلی است، و دو مقدمه در استدلال جدلی می‌بایست برای خصم و طرف مقابل، مسلّم و مشهور باشد، بدین لحاظ با پذیرش دو مقدمه استدلال جدلی، پذیرش نتیجه نیز برای او ضروری می‌گردد. کیفیت سنجش با این میزان نیز چنین است که مثلاً اگر کسی مدعی باشد که هر حیوانی با پاهایش راه می‌رود و حیوانی بدون این صفت یافت نمی‌گردد، می‌توان چنین استدلال نمود که [1] مار حیوان است؛ [2] مار به روی شکم راه می‌رود، نتیجه اینکه مدعای عام طرف مقابل ابطال می‌گردد. بدین لحاظ، هرگاه دو صفت در یک موجود جمع گردند، برخی از افراد یکی از این اوصاف، ضرورتاً به دیگری نیز متصف می‌گردد.⁴

1. غزالی، مجموعه رسائل، 190.

2. انعام: 91.

3. انعام: 91؛ غزالی، مجموعه رسائل، 190.

4. غزالی، مجموعه رسائل، 190.

به نظر می‌رسد که نظریه غزالی در مورد میزان اصغر از جهات چندی قابل پذیرش نیست که در ذیل به آن‌ها پرداخته می‌شود:

[1] در ذیل مقدمه نخست استدلال، غزالی مدعی گردید که وجود موسی (ع) بدیهی است و مشهود است، حال آنکه بدیهی محسوس می‌بایست با حواس پنج‌گانه ادراک گردد. ولی موسی (ع) هزاران سال پیش زندگی می‌کرده، و اکنون یا در زمان غزالی مشهود حسی نبوده است، نتیجه اینکه ادعای بدیهی بودن این مقدمه صحیح نیست. همچنین اعتقاد به نبوت موسی (ع) به دلیل اخبار قرآن و احادیث متواتر است نه بدیهی بودن آن.

[2] غزالی اصغر بودن این میزان را به دلیل کاربرد آن در موارد جزئی دانست، حال اگر فرض نماییم این میزان در موارد جزئی بسیاری حتی نامتناهی به کار برده شود، اصغر نامیدن آن دچار اختلال و اشکال می‌گردد، در هر حال می‌توان کاربرد این میزان را در موارد بسیاری حتی موارد نامتناهی فرض نمود که با این وصف، این میزان دیگر اصغر نیست.

1 - 2- میزان تلازم

این میزان به این دلیل تلازم نامیده می‌شود، که یکی از اصول آن مشتمل بر دو جزء است که لازم و ملزوم یکدیگر هستند،¹ تا اینکه از اثبات یکی، سلب دیگری لازم آید و بالعکس، از نفی یکی، سلب دیگری نتیجه‌گیری شود، بدین جهت، میان اصول این میزان، رابطه تلازم وجود دارد.

میزان تلازم در مواردی از قرآن کریم بیان گردیده است: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»² و «لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا».³ در این گونه موارد دو اصل وجود دارد که از ترکیب آن‌ها اصل دیگری نتیجه‌گیری می‌شود. بدین بیان که: [1] اگر عالم دو خدا داشته باشد، فاسد می‌گردد؛ [2] مشخص است که عالم فاسد نگردیده است، نتیجه: دو خدا وجود ندارد. همچنین: اگر با عرشیان خدای دیگری بود، یقیناً عرشیان به سوی او راهی می‌یافتند، از سوی دیگر معلوم است که عرشیان خدای دیگری نیافتند، نتیجه: خدای دیگری نیست.

مثال واضح منطقی این میزان استدلالی چنین است: [1] اگر خورشید طلوع کرده باشد، ستاره‌ها مخفی‌اند. [2] الان خورشید طلوع کرده است، نتیجه: ستاره‌ها مخفی هستند. مقدمات اول و دوم بدیهی و

1. غزالی، مجموعه رسائل، 193.

2. انبیاء: 22.

3. اسراء: 42.

محسوس هستند و صدق آن‌ها با ادراکات حسی معلوم می‌گردد،^۱ بنابراین نتیجه نیز به دلیل تبعیت از مقدمات، بدیهی است. لازم یک شیء در همه حال از ملزومش تبعیت می‌کند، بنابراین نفی یا سلب لازم، ضرورتاً منجر به نفی ملزوم می‌گردد، و در مقابل وجود ملزوم، بالضرورة مستلزم وجود لازم است.^۲

به نظر می‌رسد که به نظریه غزالی در مورد میزان تلازم، انتقاداتی وارد باشد:

[۱] غزالی مدعی است که هر دو مقدمه استدلال‌های میزانی گفته شده، بدیهی است و لذا نتیجه نیز بدیهی است، ولی نکته اساسی این است که بر امور بدیهی نمی‌توان استدلالی اقامه نمود، از این جهت، بدیهی دانستن این استدلال‌ها، در تناقض با استدلال میزانی دانستن این گونه موارد در نظریه غزالی است.

[۲] تلازم رابطه‌ای میان لازم با ملزوم است، از این جهت در نظریه غزالی مشخص نیست که او در صدد اثبات و استدلال از لازم به ملزوم است یا از ملزوم به لازم؟ استدلال از ملزوم به لازم امکان‌پذیر بوده و یقینی است، زیرا ملزوم به گونه‌ای نسبت علیت به لازم دارد و از علت نیز می‌توان به معلول استدلال نمود، ولی استدلال از لازم به ملزوم یعنی از معلول به علت، یقینی نیست، زیرا ملزوم مفروض، ممکن است لازم‌های متعددی داشته باشد. نتیجه اینکه به دلیل مشخص نبودن چنین امری در نظریه غزالی، دیدگاه او در این زمینه دچار ابهام و کاستی است.

1 - 3- میزان تعاند

دلیل نامیده شدن این میزان به تعاند، محصور بودن میان دو قسم است که میان نفی و اثبات دور می‌زند، به گونه‌ای که از ثبوت یکی، نفی دیگری و از نفی یکی، ثبوت دیگری لازم می‌آید، از این جهت میان آن‌ها تعاند و تضاد برقرار است،^۳ مانند تعاند میان عذاب و غفران. به بیان دیگر، این میزان میان مغالطات و استدلال‌های صحیح برهانی تمایز برقرار می‌کند تا اینکه یکی بر دیگری مشتبّه نگردد^۴ و تضاد یا تعاند آن‌ها مشخص گردد.

خداوند در قرآن کریم در مقام تعلیم پیامبر (ص) می‌فرماید: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَ إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ».^۵ در این آیه حکم در مورد «إِنَّا» و «إِيَّاكُمْ» به گونه مساوی بیان نگردیده است تا اینکه لزوماً قضیه در مورد یکی صادق و دیگری کاذب باشد، بلکه در این آیه بیان گردیده که ما در بیان اینکه خداوند روزی دهنده از آسمان و زمین است و از آسمان آب، و از زمین

۱. غزالی مجموعه رسائل، ۱۹۱.

۲. غزالی مجموعه رسائل، ۱۹۲.

۳. غزالی مجموعه رسائل، ۱۹۳.

۴. غزالی، فضائح الباطنية، ۱۰۶.

۵. سبأ: ۲۴.

گیاهان را به انسان‌ها روزی می‌دهد، گمراه نیستیم، بلکه در مقابل، شما مشرکان در انکار این واقعیات اهل ضلالت هستید، بنابراین صورت این میزان استدلالی در قرآن کریم چنین است: [1] ما یا شما در گمراهی آشکار هستیم؛ [2] یقیناً ما در ضلالت نیستیم، نتیجه: شما در ضلالت هستید.¹ مانند اینکه کسی داخل منزلی شود که صرفاً دو اتاق در آن وجود دارد، سپس وارد یکی از آن دو اتاق شویم و کسی را جست و جو می‌کنیم و او را نمی‌یابیم، یقیناً می‌فهمیم که در اتاق دیگری است، بنابراین اصل نخست این است که کسی در یکی از دو اتاق است؛ در اتاق اولی نیست، در نتیجه در اتاق دومی است، بنابراین ادراک بودن فردی در اتاق دومی گاهی با دیدن او در آن اتاق است، و گاهی با دیدن خالی بودن اتاق نخست.²

از نظر غزالی سعی میان صفا و مروء مانند رابطه میان دو کفه میزان در قیامت است. صفا مانند کفه حسنات، و مروء مانند کفه سیئات است، از این جهت، انسان در سعی میان صفا و مروء میان عذاب و غفران در حرکت است³ و میان آن دوران دارد، زیرا میان عذاب و غفران تعاند وجود دارد.

با توجه به نکات گفته شده، حقیقت این میزان چنین است که هر چه منحصر در دو قسم باشد، از ثبوت یکی، نفی دیگری لازم می‌آید و بالعکس. ولی شرط ضروری در این مورد، انحصار قسمت دو یا چند مورد است، زیرا استفاده این میزان در مواردی که تقسیم منحصر نیست بلکه منتشر است، میزانی شیطانی می‌گردد،⁴ بدین جهت غزالی این میزان را در اخلاق دارای کاربرد می‌داند، زیرا با نفی اخلاق ذمیمه و امراض نفسانی، صفات نیک در انسان حاصل می‌گردد. بدین جهت در احادیث وارد شده است که: «مَا مِنْ شَيْءٍ يُوضَعُ فِي الْمِيزَانِ أَثْقَلُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ».⁵ به بیان دیگر به دلیل تعاند میان این دو گونه اخلاق، سلب یکی ملازم با اثبات دیگری است.

به نظر می‌رسد انتقادات ذیل به نظریه غزالی در مورد میزان تعاند وارد باشد:

[1] غزالی کاربرد این استدلال را در مواردی دانست که موضوع منحصر میان دو قسم باشد و قسم دیگری برای آن نتوان یافت، ولی استشهاد قرآنی او چنین نیست، زیرا می‌توان فرض نمود که همه افراد مورد نظر، در گمراهی باشند و افرادی دیگر هدایت شده باشند، یا اینکه هر یک از افراد مورد نظر آیه، نسبت به برخی موارد هدایت شده و نسبت به برخی موارد دیگر، گمراه باشند. از این جهت کاربرد و کارکرد این

1. غزالی مجموعه رسائل، 192.

2. غزالی مجموعه رسائل، 192.

3. غزالی، احیاء علوم الدین، 490/3.

4. غزالی مجموعه رسائل، 193-192.

5. ترمذی، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، 131/4؛ غزالی، الأربعین فی اصول الدین، 108.

میزان صرفاً در مواردی خواهد بود که رابطه حقیقی یا نفی و اثبات میان دو طرف برقرار باشد که آیه مورد استشهاد غزالی چنین نیست.

[2] تعاند یعنی نبود رابطه لزومی میان دو طرف که در مقابل آن رابطه تلازم است که رابطه لزومی میان دو طرف برقرار است، از این جهت به نظر می‌رسد که میزان تعاند به گونه‌ای به میزان تلازم باز می‌گردد که همان نبود و فقدان رابطه تلازم است و نیازی به افزودن میزان تعاند به اقسام میزان وجود ندارد.

2- میزان شیطانی

برای هر یک از انواع میزان‌هایی که در قسمت‌های قبلی بیان گردید، میزانی شیطانی نیز وجود دارد که افعال یا اعتقادات با آن سنجیده می‌شود. بنابراین میزان شیطانی در مقابل هر یک از میزان‌های گفته شده قرار می‌گیرد و متضاد با آن است. مثلاً هنگامی که حضرت ابراهیم با نظر به خورشید بیان داشت که به دلیل بزرگتر بودن خداست،¹ میزانی است که شیطان آن را به میزان اصغر اضافه و الحاق نموده است. توضیح اینکه: [1] خداوند بزرگترین است؛ [2] خورشید نیز بزرگترین ستاره است، نتیجه: خورشید خداوند است.²

این میزان را شیطان به میزان اصغر الحاق و اضافه نموده است، زیرا بزرگتر بودن وصفی مشترک میان خداوند و خورشید است که یکی از این دو به دیگری نیز متصف می‌شود (عکس میزان اصغر)، بدین بیان که از اتصاف خداوند و خورشید به صفت بزرگترین، یکی بودن آن دو یعنی خدا بودن خورشید نتیجه‌گیری شود. در این میزان، شیء واحد دو صفت دارد که شیطان یکی را به دیگری سرایت می‌دهد، مثال محسوس این میزان اتصاف سیاهی و سفیدی هر دو به رنگ بودن است، ولی هیچ یک از سفیدی یا سیاهی به دیگری متصف نمی‌شود.³

نظریه غزالی در مورد میزان شیطانی از جهاتی قابل نقادی است:

[1] مقصود غزالی از شیطانی بودن میزان دقیقاً مشخص نیست. بدین بیان که آیا شیطان این میزان و استدلال را به کار می‌برد؟ (ظاهر عبارات غزالی چنین است)، حال آنکه در مثال بیان شده برای میزان شیطانی در آیات قرآنی،⁴ شیطان آن را به کار نبرده بلکه ابراهیم (ع) آن را در مقام جدل بیان نموده است، یا اینکه مقصود از شیطانی بودن این میزان، کاربرد نادرست میزان حقیقی و صحیح است؟ در هر حال

1. انعام: 78.

2. «فَلَمَّا زَاىَ الشَّمْسُ بِازْغَةٍ قَالَتْ هَذَا رَّبِّي هَذَا أَكْبَرُ». انعام: 78؛ غزالی، مجموعه رسائل، 195.

3. غزالی، مجموعه رسائل، 196.

4. انعام: 78.

مقصود از شیطانی بودن این میزان مشخص نیست و نظریه غزالی در این زمینه دچار ابهام و کاستی است.

[2] ابهام دیگر این است که آیا هر یک از میزان‌های حقیقی و صحیح در نظر غزالی، میزانی شیطانی مختص خویش دارد؟ یا اینکه در مقابل همه میزان‌های صحیح، یک میزانی شیطانی قرار دارد؟

[3] استدلال به کار رفته در آیه 78 سوره انعام، استدلالی جدلی است که توسط ابراهیم (ع) جهت اسکات و اقناع مشرکان زمان خویش اقامه شده است، از این جهت می‌توان گفت که این آیه مثالی برای میزان اکبر در نظریه غزالی است که با مبانی و نظریات او نیز سازگار است.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر به بررسی نقادانه نظریه غزالی در مورد میزان پرداخته شد. هر چند نظریه غزالی در این زمینه ابداعی است و ظاهراً سابقه‌ای ندارد، ولی از جهات متعددی دارای اشکال بوده و انتقاداتی بر آن وارد است. در نظریه غزالی مشخص نشده است که میزان‌های پنج‌گانه نامبرده شده، حصری هستند و در قرآن میزان دیگری وجود ندارد یا اینکه این موارد صرفاً مثال‌ها و نمونه‌هایی از این حقیقت قرآنی هستند؟ هم چنین غزالی مدعی است که هر دو مقدمه این استدلال‌های میزانی، بدیهی هستند و لذا نتیجه آن‌ها نیز بدیهی و بدون نیاز به استدلال است، حال آنکه در برخی موارد هر دو مقدمه و در موارد دیگری یکی از مقدمات این‌گونه استدلال‌ها، نظری هستند و بدیهی نیستند، لذا به دلیل تبعیت نتیجه از اخس مقدمات، نتیجه استدلال نیز بدیهی نیست و نظری است. بسیاری از مصادیق و مثال‌های میزان‌های اکبر، اصغر و اوسط با یکدیگر تداخل می‌کنند و یک مورد را می‌توان ذیل هر سه میزان مورد بررسی قرار داد، از سوی دیگر هر سه قسم میزان گفته شده به گونه میزان تلازم هستند و میان مفاهیم آنها تلازم مورد نظر غزالی برقرار است. نهایتاً آنکه میزان شیطانی را نیز نمی‌توان قسم مستقلی در میان اقسام میزان برشمرد، علاوه بر آنکه، خود این میزان نیز دارای اشکالات و ابهامات زیادی است. میزان‌های بیان شده در نظریه غزالی همگی به میزان اعتقادات انصراف دارند و بحثی در مورد میزان اعمال انسانی مطرح نشده است، حال آنکه تفکیک این دو، به دلیل تبعیت اعمال از اعتقادات صحیح نیست.

منابع

قرآن کریم.

- اسعدی، علیرضا. «ملاصدرا و مسئله میزان اعمال در قیامت». خردنامه صدرا، ش. 98 (1398): 13-24.
- ترمذی، محمد بن عیسی. الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی. قاهره: دارالحديث، 1419.

- حلی، حسن بن یوسف. الجوهر النضید. به تصحیح محسن بیدارفر. قم: انتشارات بیدار، 1371.
- غزالی، ابوحامد. احیاء علوم الدین. بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
- غزالی، ابوحامد. الأربعین فی اصول الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه، 1409.
- غزالی، ابوحامد. الاقتصاد فی الاعتقاد. بیروت: دارالکتب العلمیه، 1409.
- غزالی، ابوحامد. فضائح الباطنیة. به تحقیق محمدعلی قطب. بیروت: المكتبة العصرية، 1422.
- غزالی، ابوحامد. کیمیای سعادت. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1383.
- غزالی، ابوحامد. مجموعة رسائل. بیروت: دار الفکر، 1416.
- کلانتری، صغری. «حقیقت صراط و میزان در قرآن و روایات و عرفان». مجله علوم انسانی و اسلامی، ش. 4 (1401): 418-429.
- محققان گورتانی، زهرا؛ آرام، محمدرضا و امیر توحیدی. «مطالعه تطبیقی میزان اعمال در قیامت با تکیه بر نظرات سید هاشم بحرانی و فخر رازی». مطالعات قرآن و حدیث، ش. 1 (پاییز و زمستان 1402): 165-189.
- مظفر، محمدرضا. شرح منطق. به شرح محسن غروی. قم: انتشارات دارالفکر، 1387.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm

- As'adī, 'Alī Rizā. "Mulāṣadrā va Mas'alah-yi Mīzān A'māl dar Qiyāmat". *Khiraḍnāmah-yi Ṣadrā*, no. 98 (2020/1398): 13-24.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid. *al-Arba'īn fī Uṣūl al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmīyah, 1989/1409.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid. *al-Iqtīṣād fī al-Iqtīqād*. Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmīyah, 1989/1409.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid. *Faḍā'ih al-Bāṭinīya*. researched by Muḥammad 'Alī Quṭb. Beirut: al-Maktaba al-'Aṣrīya, 2001/1422.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā al-'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, s.d.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid. *Kīmīyā-yi Sa'adat*. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī. 2005/1383.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid. *Majmū'ah Rasā'il*. Beirut: Dar Fikr, 1995/1416.
- Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf. *al-Jawhar al-Naḍīd*. ed. Muḥsin Bīdārfar. Qum: Intishārāt-i Bīdār, 1952/1371.
- Kalāntarī, Ṣughrā. "Ḥaqīqat Ṣirāt va Mīzān dar Qurān va Rivāyat va 'Irfān". *Majallih 'Ulūm Insānī va Islāmī*, no. 4 (2022/1401): 418-429.
- Muḥaqqiqiyyān Gūrtānī, Zahrā; Ārām, Muḥammad Riḍā va Amīr Tawḥīdī. "Muṭālī'ih Taṭbiqī Mīzān A'māl dar Qiyāmat bā Tikiyih bar Nazarāt Sayyid Ḥāshim Bahrānī va Fakhr Rāzī". *Muṭālī'āt Qurān va Ḥadīth*, no.

صیدی، فرهنگیا؛ بررسی نقادانه نظریه غزالی در مورد میزان و اقسام آن/ 89

1 (autumn and winter 2023/1402): 165-189.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *Sharḥ Mantiq*. Bi Sharḥ Muḥsin Gharavīyān. Qum: Intishārāt-i Dar Fikr, 1968/1387.

Tirmidhī, Muḥammad ibn ʿĪsā. *al-Jāmiʿ Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmidhī*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1998/1419.



A Hermeneutical Investigation of Coleman Barks' Reading of Metaphysical Themes in Masnavi-ye-Ma'navi

Dr. Mohammad Hossein Kiani

Assistant Professor, Ahl al -Bayt International University, Tehran, Iran.

Email: kiani61@yahoo.com

Abstract

Coleman Barks' interpretations of Rumi's poetry have played a significant role in introducing this eminent philosopher to the English-speaking world. However, an essential question arises: how can the nature and consequences of Barks' reading of the metaphysical themes in Masnavi be analyzed through a hermeneutical approach? This article, using an analytical-critical method and based on hermeneutical frameworks, examines Barks' reading from three perspectives: first, anomalous interpretations have led to the separation of Rumi's thought from its Islamic-philosophical foundations; second, the interpretive approach revolves around aligning the verses with secular culture and New Age spirituality; third, the consequences of this reading have not only resulted in a misrepresentation of Rumi for Western audiences but have also distorted the Islamic-philosophical thought. Thus, the findings of the study show that, although Barks' interpretations have played an important role in introducing Rumi's poetry to new audiences, this effort simultaneously diverges from Rumi's authentic worldview and, influenced by the New Age culture and subjective presuppositions, has ultimately led to a distortion of Rumi's fundamental ideas.

Keywords: Rumi's poetry, translation approach, New Age, anomaly, philosophical themes





بررسی هرمنوتیکی خوانش کلמן بارکس از «مضامین مابعدالطبیعی» در مثنوی معنوی

محمدحسین کیانی

استادیار فلسفه و کلام دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران

kiani61@yahoo.com

چکیده

ترجمان بارکس از اشعار مولوی نقش مهمی در معرفی این حکیم برجسته به دنیای انگلیسی‌زبان داشته است. با این همه، این پرسش حائز اهمیت است که چگونه می‌توان ماهیت و پیامدهای خوانش بارکس از مضامین مابعدالطبیعی مثنوی را با استفاده از رویکرد هرمنوتیکی تحلیل کرد؟ مقاله حاضر، با روش تحلیلی-انتقادی و بر اساس چارچوب‌های هرمنوتیکی، به بررسی خوانش بارکس پرداخته و از سه منظر به تحلیل آن می‌پردازد: برداشت نابهنجار موجب انفکاک اندیشه مولوی از پشته‌های حکمی-اسلامی شده است؛ دوم، سیاق خوانش برمدار همسان‌سازی ابیات با فرهنگ سکولار و معنویت جدید است؛ سوم، پیامدهای خوانش نه تنها به معرفی نادرست مولوی نزد مخاطبین غربی انجامیده که ناراسته‌قادر است تا اندیشه حکمی-اسلامی را نیز تحریف کند. بدین‌سان، نتایج پژوهش نشان می‌دهد که هرچند ترجمان بارکس نقش مهمی در معرفی اشعار مولوی به مخاطبان جدید داشته است؛ توأمان، این کوشش از جهان‌بینی اصیل مولوی فاصله گرفته و تحت تأثیر پیش‌فرض‌های ذهنی و فرهنگ عصر جدید به تحریف مضامین بنیادین اندیشه مولوی ختم شده است.

واژگان کلیدی: اشعار مولوی، شیوه ترجمه، عصر جدید، نابهنجاری، مضامین حکمی.

مقدمه

کلمن برایان بارکس¹ نویسنده، شاعر و مترجم است که به واسطه ترجمه انگلیسی اشعار مولوی شهرت یافته است.² در واقع، او از طریق برخی از همکارانش به ویژه رابرت بلای³ با تصوف و اشعار جلال‌الدین محمد بلخی آشنا شد و به شکل جدی به سال 1977 میلادی به مطالعه تصوف و اندیشه مولوی پرداخت. از همین رو، همکاری متعددی با جشنواره‌های ادبی و برخی مجلات به‌ویژه نشریه بیل موریس⁴ درباره اندیشه مولوی داشته و نقش مؤثری در شناسایی مولوی به دنیای انگلیسی‌زبان و به‌خصوص فرهنگ امریکا ایفا کرده است. چنانچه در بسیاری از محافل صوفیانه و جلسات متنوع فرهنگی و دانشگاهی در اقصی نقاط جهان حضور یافته و به شعرخوانی نیز اقدام کرده است.

هر چند بارکس تسلط کافی به زبان فارسی ندارد و اکثر ترجمه‌هایش به‌نوعی بازنویسی اشعار بر اساس دیگر ترجمه‌های انگلیسی است؛ اما به دلیل تسلط بر ادبیات انگلیسی توانسته به یکی از محبوب‌ترین مترجمان اشعار مولوی تبدیل شود. وی بسیاری از اشعار مولوی را ترجمه کرده و درباره اشعار و عرفان او نیز کتاب‌هایی منتشر کرده است. بااین‌همه، مواجهه با خوانش بارکس دوگانه است؛ از یک‌سو، نمی‌توان از این دستاورد مهم بارکس غافل بود که او توانسته اندیشه مولوی را به زبان ساده با زندگی روزمره مخاطبان مأنوس کند. این مهم علاوه‌بر اینکه در ترجمه امروزی او ریشه دارد؛ توامان در قالب و شیوه ارائه اشعار نیز نهفته است. برای نمونه، بارکس در کتاب سالی با مولوی؛ مطالعه روزانه 365 ترجمه از برخی آیات منتخب را برای ایام سال ارائه می‌دهد⁵ و یا حتی تقویمی به سال 2018 میلادی با مضامین اشعار مولوی منتشر می‌کند. این تقویم دیواری حاوی صفحات از اشعار مولوی و تصاویر مینیاتوری است. چنانکه این تقویم شامل تعطیلات رسمی ایالات متحده و مراسم مهم ادیان بزرگ جهان نیز هست.⁶ از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که بارکس در ترجمان اشعار از جهان‌بینی مولوی فاصله گرفته و

1. Coleman Bryan Barks.

2. کلمن بارکس به سال ۱۹۳۷ میلادی در ایالات متحده به دنیا آمد. تحصیلات مقدماتی را در مدرسه بیلور (Baylor School) گذراند و در دانشگاه کارولینای شمالی (University of North Carolina) و دانشگاه کالیفرنیا در برکلی به تحصیل ادبیات انگلیسی پرداخت و سرانجام، موفق به اخذ درجه دکترا شد. او درباره نویسندگی و شاعری در دانشگاه جورجیا (University of Georgia) به تدریس و پژوهش اشتغال یافت و اکنون نیز استاد بازنشسته زبان انگلیسی دانشگاه جورجیا است. بدین‌سان، بارکس حتی در سال‌های اخیر نیز به تفسیر اشعار مولوی و سرودن اشعار خود تمرکز کرده است. او در سال 2006 میلادی هنگامی که به ایران سفر کرده بود، موفق به اخذ دکترای افتخاری در رشته زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران شد؛ چنانچه به سال 2009 میلادی نام او در تالار مشاهیر نویسندگان جورجیا (Georgia Writers' Hall of Fame) ثبت شد.

3. Robert Bly.

4. Bill Moyers Journal.

5. See: Barks, Coleman. *A Year with Rumi: Daily Readings*, 2006.

6. See: Barks, Coleman. *Rumi 2018 Wall Calendar: Mystical Sufi Poetry*, 2017.

برداشت‌های نامتعارفی از ابیات را بیان می‌کند. بدین‌سان، مسئله این است که چه تحلیل هرمنوتیکی از روایت و پیامدهای خوانش بارکس از اشعار مولوی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، مقاله حاضر به این پرسش می‌پردازد که چگونه می‌توان ماهیت و پیامدهای خوانش بارکس از مضامین مابعدالطبیعی مثنوی را با استفاده از رویکرد هرمنوتیکی تحلیل کرد؟ این مسئله به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای و روش تحلیلی - انتقادی پردازش می‌شود؛ بدین‌سان، در مقام ارائه پاسخ، نخست خوانش بارکس را بر بنیاد «اغراض و پیش‌فهم‌های ذهنی» و با استناد به «برخی شواهد» بیان می‌کنیم. سپس، توضیح می‌دهیم که خوانش طبق تحلیل هرمنوتیکی با چند اشکال نظر به «برداشت نابهنجار»، «سیاق خوانش» و «پیامدهای خوانش» مواجه می‌شود.

1- بررسی خوانش بارکس

کلمن بارکس در خوانش جدیدی که از اشعار مولوی ارائه می‌دهد وامدار افراد متعددی است. او گزارش می‌دهد که اول بار به سال 1976 میلادی توسط رابرت بلای¹ با اشعار مولوی آشنا شد؛ بلای نسخه‌ای از غزلیات شمس که توسط آربری² ترجمه شده بود را به بارکس داد و به او توصیه کرد: «باید این اشعار از قفس آزاد شوند».³ بارکس که مجذوب مضامین اشعار مولوی شده بود با افراد متعددی دیدار کرد و مصمم به آغاز ترجمه شد.⁴ اکنون کتاب‌های متعددی در قالب ترجمه و تحلیل اشعار مولوی و همچنین، خود سروده‌هایی از او منتشر شده است. بارکس در اغلب آثار خویش متأثر از مولوی است. در این میان، بنیاد خوانش بارکس از مولوی در استعاره «رهایی اشعار از قفس» خلاصه می‌شود؛ رهیافتی که نتیجه آن انتساب جهان‌بینی متمایزی به مولوی است.

1. Robert Bly.

2. Arberry.

3. Barks, *The Essential Rumi*, 290.

4. کلمن بارکس چنین گزارش می‌دهد: «من حتی تا سال 1976 نام رومی را نشنیده بودم تا اینکه رابرت بلای نسخه‌ای از ترجمه‌های آربری را به من داد و گفت: «این شعرها باید از قفس‌هایشان آزاد شوند». اینکه هر مترجمی کار روی یک شاعر را انتخاب کند و نه بر روی دیگران، یک مسئله مرموز است. در چنین مواردی باید به برخی از لوازم جنبی توجه داشت. من بلافاصله مجذوب وسعت و مشتاق شعر مولوی شدم. بدین‌سان، کاوش در این جهان جدید را با ترجمه مجدد انگلیسی آربری آغاز کردم و من برخی از تلاش‌های اولیه را برای دوستی فرستادم که در حال تدریس حقوق در دانشگاه راجرز-کامدن بود. او آن نمونه‌ها را در کلاس خود می‌خواند. پس از آن، یک دانشجوی جوان رشته حقوق آدرس من را از او خواست و نامه‌ای برایم ارسال کرده و از من خواست تا با معلم خود - یک استاد سریلانکایی به نام باوا محیی‌الدین Bawa Muhaiyaddeen - در فیلادلفیا ملاقات کنم. سرانجام وقتی برای ملاقات آن استاد وارد اتاق شدم، او بر روی تختی نشسته و مشغول تدریس برای گروه کوچکی بود. متوجه شدم که سال قبل با این مرد در خواب ملاقات کرده‌ام، نمی‌توانم چنین رویدادی را توضیح دهم و نه می‌توانم انکار کنم که چنین اتفاقی افتاده است. باوا گفت که باید کار بر روی اشعار مولوی را ادامه دهم. همچنین او تأکید کرد که «اگر بر روی آثار یک عارف کار می‌کنید، باید یک عارف شوید». من یکی از این افراد نشدم، اما به مدت نه سال و در طول هر سال چهار یا پنج مرتبه در حضور یک عارف بودم». برای تفصیل نگاه کنید به:

Barks, Coleman, *The Essential Rumi*, 290.

1-1- اغراض و پیش‌فهم‌های ذهنی

موفقیت و استقبال از ترجمه‌های بارکس به دلیل تبحر در پیاده‌سازی ساختار و عناصر «عصر جدید»¹ در متن اشعار مولوی است. در واقع، بارکس توانسته این مولفه‌ها نظیر باطن‌گرایی و غیب‌گویی، صلح و آرامش، خدای درون، همزیستی مسالمت‌آمیز، آگاهی معنوی، ارتباط‌گیری درونی، ندای درون، مدیتیشن و ... را در بازنویسی اشعار بگنجانند؛ این مواجهه نیز در عمل منجر به نوعی تحریف یا حداقل، گسست اشعار از تکیه‌گاه سنتی و اعتبار حکمی - عرفانی آن‌ها شده است. او حتی در مقام تبیین مبانی و تشریح فلسفه اشعار به جملاتی از افلاطون و نیچه اشاره می‌کند و نه مباحث قرآنی و روایی.²

به عبارت دیگر، خوانش بارکس در بستر مقاصد و پیش‌زمینه‌های ذهنی صورت می‌پذیرد؛ بخش قابل‌توجهی از این موارد در همسان‌سازی و بازسازی مولفه‌های «عصر جدید» در هویت اشعار است. رهیافتی که در عمل منجر به جداسازی هویت اشعار از پشتوانه‌های حکمی و عرفانی است. معنویت عصر جدید نوعی شبه‌عرفان و کمال‌طلبی غیر دینی به‌منظور ارتقای درونی و رشد وجودی است و بارکس توانسته برخی مولفه‌های بنیادین در بینش عصر جدید را با عناصر کلیدی در اندیشه مولوی نظیر وحدت وجود، درون‌گرایی، رازآلودگی و رمزآمیزی، اتحاد و دوستی میان انسان، اهمیت اخلاق، انصاف و مروت، داستان‌پردازی و حکایت‌سرایی، نزدیکی خدا و انسان و تصویر نوعی رابطه لطیف و دوستانه و ... تلفیق کند.³ این فرایند که به‌نوعی ترکیب و آمیزش ختم شده، هر چند در نگاه نخست جذاب به نظر می‌آید؛ لکن تداعی‌کننده خوانشی آزاد و همچون عدول از باورهای اصیل مولوی به حساب می‌آید.

کلمن بارکس در مؤخره کتاب گوهر رومی توضیح می‌دهد که آنچه از اشعار مولوی ارائه کرده مبتنی بر ترجمه منتشر نشده جان موین است و اینکه «من و جان موین به تصاویر و آهنگ اشعار به‌مثابه آنچه به گوش ما می‌رسید و اطلاعات معنوی که در جریان بود، وفادار بودیم. ما سعی نکردیم تا موسیقی متراکم و اصیل ایرانی را باز تولید کنیم. به نظر مناسب بود که رومی را در سنت مستحکم آمریکا قرار داده و اشعار آزادی را ارائه دهیم که دارای جستجوی درونی، ظرافت و مبانی ساده است. این‌ها ترجمه‌هایی آزاد هستند، اما امیدوارم که به ذات شعرها متعهد بوده باشیم».⁴ بدین‌سان، خوانش بارکس غیر از مشکلات متداول در ترجمه نظیر فقدان واژگان معادل در رساندن ذات معنا و یا حتی عدم توان زبان مقصد در بیان معانی اصیل

1. New Age.

2. Barks, Rumi. *Bridge to the Soul: Journeys into the Music and Silence of the Heart*, 4-5.

3. Aupers and Houtman, "Beyond the spiritual supermarket: the social and public significance of New Age spirituality". in *New Age spirituality*.

4. Barks, *The Essential Rumi*, 292.

اشعار، توأمان ریشه در تغییر ضمایر و دگرگون ساختن معنا، ترجمه‌های جسمانی از مضامین معنوی و تغییر در ساختار حکایت‌ها دارد. این مسائل فارغ از قصد بارکس از ارائه ترجمه آزاد به گونه عمیق‌تر نهفته در عدم آشنایی او با زبان فارسی و حکمت اسلامی است. عدم آشنایی با این دو مقوله موجب شده تا از اساس، خوانش او ناهماهنگی بسیاری با ترجمان اشخاصی نظیر ویلیام چیتیک^۱ و فرانکلین دین‌لویس^۲ داشته باشد. از همین رو، اغراض و پیش‌فهم‌های ذهنی بارکس منجر به خروج اشعار مولوی از بافت حکمت اسلامی و تبدیل آن به گفتمان عصر جدید شده است؛ رهیافتی که یکسره هماهنگ با فرهنگ مدرن و سلاطین مخاطب امریکایی و انگلیسی‌زبان است.

2-1- برخی شواهد

ترجمان بارکس از مفاهیم کلیدی ابیات غفلت می‌کند. این مفاهیم و مضامین که ریشه در حکمت اسلامی دارد؛ آشکارا به منظور همسان‌سازی با ذائقه مخاطب امروزی حذف می‌شود. در واقع، رویکرد بارکس نه تنها محتوای مابعدالطبیعی بیت‌ها را دگرگون می‌کند که حتی مضمون اصلی و هدف بنیادین ابیات را متحول می‌سازد. این مضامین مابعدالطبیعی شامل مواردی نظیر وحدت و کثرت،^۳ تحقق و تجلی امر الهی،^۴ عشق و حسن الهی،^۵ قضا و قدر،^۶ پندار و یقین،^۷ معرفت نفس^۸ و ... است. خوانش بارکس در این موارد حاوی درون‌مایه‌های سکولار و مبنی بر مفاهیم و تعبیر این جهانی است. برای نمونه، عشق و حسن الهی به رابطه‌های احساسی و انسانی تقلیل می‌یابد و به طور کلی، استعاره‌های ابیات که به منظور رساندن مضامین مابعدالطبیعی است یکسره به ظاهر واژگان حواله می‌شود. باین‌همه، می‌توان با تفصیل بیشتری به خوانش بارکس اشاره کرد.^۹ برای نمونه، مولوی در دفتر اول، ابیات 3065-3066 چنین می‌گوید و بارکس این‌گونه ترجمه می‌کند:

رشته را باشد به سوزن ارتباط / نیست در خور با جَمَلِ سَمِّ الْخِیَاط
کی شود باریک هستی جَمَل ؟ / جُز به مقرض ریاضات و عمل

1. William Chittick.

2. Franklin Dean Lewis.

3. برای نمونه در ابیات 2466 و 2467: پیشِ چوگان‌های حکمِ کُن فکان / می‌دویم اندر مکان و لامکان؛ چون‌که بی‌رنگی اسیر رنگ شد / موسیقی با موسیقی در جنگ شد.

4. برای نمونه در بیت 3601: آن یکی نقاش صورنگر شده‌ست / وان دگر نقشی به فعل آورده‌ست.

5. برای نمونه در بیت 1738: نعره زد عشق که خونین جگری پیدا شد / حُسن لرزید که صاحب نظری پیدا شد.

6. برای نمونه در بیت 1125: از قضا سرکنگبین صفرا فزود / روغن بادام خشکی می‌نمود.

7. برای نمونه در بیت 4727: چشم‌ها را بُسته‌ایم و بر گمان / هین گمان را بر گمان افزوده‌ایم.

8. برای نمونه در بیت 2237: ای برادر تو همان اندیشه‌ای / مابقی تو استخوان و ریشه‌ای.

9. این دو نمونه را با تفصیل دیگر بنگرید: احمد شریفی و دیگران، «بررسی سپهر گفتمان در ترجمه بارکس از اشعار مثنوی مولانا»، 1-81.

It's a single-pointed, flned-down, thread end, not a big ego-beast with baggage.

But how can a camel be thinned to a thread? With the shears of practices, with doing things.¹

جمل نماد خودبینی است و اینکه لازمه وصول به حقیقت رهایی از تکبر است. در واقع، مولوی خواهان تأکید بر این نکته است که تنها با رهایی از غرور می‌توان به حقیقت دست یافت و این نیز تلمیح به آیه شریفه است: «وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ»؛² اما بارکس جمل را به صرف «بزرگ بودن موجودی با بار»³ ترجمه می‌کند که مفهوم حکمی و مقصود عرفانی پیام مولوی را انتقال نمی‌دهد. از آن مهم‌تر، «مقراضِ ریاضات و عمل» به اهمیت ریاضت‌های معنوی برای رهایی از غرور و رسیدن به کمال حکایت دارد؛ اما بارکس ریاضات و عمل را به صرف «تمرینات»⁴ ترجمه می‌کند؛ این واژه نیز هرگز اهمیت عرفانی-فلسفی ریاضت را منتقل نمی‌کند. از سوی دیگر، مولوی در دفتر اول، ابیات 3074-3075 چنین گفته و بارکس این‌گونه ترجمه می‌کند:

لشکری ز آرحام سوی خاکدان / تا ز تر و ماده پُر گردد جهان

لشکری از خاک ز آن سوی آجل / تا ببیند هر کسی حُسنِ عمل

Two, a birth from the womb of the ground, so male and female may spring into existence,

Three, there's a surge up from the surface into what is beyond dying, that the real beauty of creating can be recognized.⁵

این ابیات به این مسئله اشاره دارد که خداوند لشکر دیگری را از زهدان به سوی خاک می‌فرستد و از سوی دیگر، لشکری را از خاک به سوی مرگ گسیل می‌دهد تا هر کسی پاداش نیک کرداری خود را دریافت کند. اما تعبیر بارکس از این دو بیت و ابیات قبل از آن بیشتر به نگرش‌های معنویت طبیعت‌گرا شباهت دارد تا به جهان‌بینی مولوی. از آن مهم‌تر، ترجمه بارکس از بیت دوم هرگز مسئله معاد و روز جزا را منتقل نمی‌کند.

2- تحلیل هرمنوتیکی صلاحیت خوانش

1. Barks, *The Essential Rumi*, 87.

2. اعراف: 40.

3. ego-beast with baggage.

4. practices.

5. Barks, *The Essential Rumi*, 88.

برداشت یا ترجمه آزاد به قصد شایسته همواره ناموجه نیست. این مسئله حتی در برخی موارد به‌ویژه ناظر به سیطره عمیق بافت فرهنگی در زبان مبدا و مقصد اجتناب‌ناپذیر است.^۱ لکن، تحت همین شرایط نیز کوشش مترجم در تخفیف و تقلیل این شکاف پسندیده است. بدین معنا که تلاش کند تا واژگان در قالب خصیصه‌های زبان مبدا ارائه شده و حتی ناظر به آن بافت موقعیتی و تمدنی بازتولید شوند. بر همین رویکرد، تفاوت بارزی میان ترجمه بارکس و نیکلسون وجود دارد؛ چرا که بارکس در ترجمه‌ای عامه‌پسند بیش از آنکه با مضامین مابعدالطبیعی اشعار پایبند باشد؛ به گفتمان رایج غربی و افزایش جذابیت مفاهیم مبنی بر میل و فرهنگ مستمع متعهد بوده است. بدین‌سان، این خوانش علاوه بر اینکه مشتمل بر اشکالات بنیادین است؛ توأمان، پیامدهای مخربی به همراه دارد.

2-1- برداشت نابهنجار (Eisegesis)

در دانش هرمنوتیک، خوانشی که به‌صورت آزاد و منفک از مضامین متن انجام می‌شود، تحت عنوان «تفسیر نابهنجار»^۲ شناخته می‌شود. شخص در این روایت به تحمیل پیش‌فرض‌ها و سلاقی خویش بر متن اقدام کرده و تفسیر منحصر به فردی ارائه می‌دهد. در واقع، معنا در این خوانش به متن واداشته می‌شود. در مقابل، «تفسیر اصیل»^۳ به‌منظور استنتاج معنا از درون متن مبنی بر پیش‌فرض‌ها و سلاقی مولف است. به عبارت دیگر، هدف این روایت نه‌تنها استخراج مقاصد و زمینه‌های مولف که حتی درک بافت تاریخی و فرهنگی آن است تا بدین‌منظور فهم راستین متن محقق شود.

هر چند گادامر در رساله حقیقت و روش توضیح می‌دهد که پیش‌داوری‌ها^۴ یا پیش‌زمینه‌های ذهنی در فرآیند فهم نقش اساسی دارند؛ چرا که به‌گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر روند فهم را شکل داده و بازتاب شرایط تاریخی - فرهنگی آدمی برای ترسیم افق‌های تفسیری هستند. بدین‌سان، این پیش‌داوری‌ها همواره منفی نبوده و بخش ضروری از فرآیند تفسیر را تشکیل می‌دهند.^۵ با این‌همه و بی‌گمان، ترجمان دینی و فلسفی پیش از همه وامدار کشف معنای متن بر اساس شواهد درون متنی و زمینه‌های مرتبط با آن است. بدین‌سان، هر متنی که بیشتر در مضامین دینی و فرهنگی پایه داشته و به‌ویژه حاوی استعاره‌ها و کنایه‌های

1. See: Bassnett, "Culture and translation" in *A Companion to translation studies*.

2. Eisegesis.

3. Exegesis.

4. Vorurteile.

5. همچنین، گادامر توضیح می‌دهد که به جای تلاش برای حذف این پیش‌داوری‌ها، می‌توان مواجه انتقادی با آن‌ها داشت؛ بدین‌معنا که تأثیر آن‌ها را بپذیریم و توأمان، خود را برای تغییر و تحول ناشی از مواجهه با افق‌های دیگر آماده کرد. این فرآیند که از آن تحت عنوان هم‌آمیزی افق‌ها (Fusion of Horizons) یاد می‌کنیم؛ به‌معنای تعامل میان افق مفسر و افق متن یا زمینه تاریخی است که به درک عمیق‌تر منجر می‌شود. برای تفصیل نگاه کنید به:

See: Gadamer, *Truth And Method*, 305-307.

کیانی؛ بررسی هرمنوتیکی خوانش کلمن بارکس از «مضامین مابعدالطبیعی» در مثنوی معنوی / 99

متفاوت باشد؛ درک آن به تناسب بیشتر در گرو فهم زمینه‌ها و مقاصد خواهد بود. چنانکه غفلت از این اقدام مقدماتی و بنیادین منجر به برداشت غیرواقعی می‌شود. خوانش نادرستی که در خوش‌بینانه‌ترین حالت همچون پیش‌داوری و سوءتفاهم به حساب آمده و در نهایت، بسان تحریف و دستبرد به متن قلمداد می‌شود.¹

بدین‌سان، این سه‌گانه یعنی «روشن‌سازی معانی کلمات و ساختار جملات»، «فهم بافت تاریخی و زمینه‌های فرهنگی مولف» و «درک مقاصد و اهداف مولف در متن» از شروط اساسی است که در ترجمه آثار دقیقی همچون مثنوی لازم است. لکن این سه‌گانه در خوانش بارکس رعایت نشده است؛ زیرا از یک‌سو، بارکس مترجم متبحری نیست؛ او با ادبیات فارسی آشنایی قابل‌قبولی ندارد و ترجمه‌هایش اغلب بازنویسی ترجمان انگلیسی اشخاصی نظیر جان موین،² ای.جی. آربری، رینولد نیکلسون³ و دیگران است. از سوی دیگر، هر چند تصریح دارد که کوشیده تا اشعار مولوی را در سنت امریکایی ارائه دهد و توأمان خاطر نشان می‌شود که «امیدوارم به ذات شعرها متعهد بوده باشیم»⁴، در واقع، او آشکارا چنین امیدی را منتفی می‌کند؛ زیرا به‌جای استخراج معنای اصلی و مقصود نویسنده یک‌سره متن را مبنی بر پیش‌فرض‌ها، باورها یا نظرات شخصی خویش ترجمه می‌کند.

2-2- سیاق خوانش

بارکس منتخب گسترده‌ای از اشعار مولوی را منطبق بر تفکر امریکایی و عصر جدید تصفیه کرده و خوانش امروزی و عامه‌پسندی از اشعار را به زبان انگلیسی ارائه کرده است. از همین رو، مضامین مابعدالطبیعی که در بستر حکمت و عرفان اسلامی قوام می‌یابند در ترجمه بارکس چندان منعکس نشده و در برخی موارد، محتوا به کلی تغییر کرده است؛ به‌زعم لوئیس، تعبیر بارکس از واژگانی نظیر درویش، فقیر و صوفی در متن اشعار به درستی بیان نشده که این خود در برخی موارد حتی در ناآشنایی او به زبان فارسی ریشه دارد.⁵ در واقع، او می‌کوشد تا مولوی را همچون یک معلم معنوی در چارچوب ارزش‌های عصر جدید معرفی کند. برای نمونه، در کتاب مولوی پلی به روح می‌کوشد تا ترجمه-تفسیری فارغ از مضامین اسلامی از اشعار ارائه دهد که برای تمام فرهنگ‌ها و ادیان مناسب باشد و اینکه هر مخاطب بدون باورهای

1. See: Terry, Milton. *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments*. 1890.

2. John moyne.

3. Reynold Nicholson.

4. Barks, *The Essential Rumi*, 292.

5. Lewis, *Rumi: Past and present, east and west*, 592.

خویش به مولوی گوش سپارد.^۱ هر چند اشعار مولوی بذاته چنین توانایی را دارد؛ لکن خوانش بارکس طبق رویکردی که بیان شد؛ آشکارا به تحریف اندیشه مولوی ختم شده است. جالب آنکه بارکس این خوانش را به منزله دستیابی به روح اشعار مولوی قلمداد کرده است.^۲

از سوی دیگر، گزینش اشعار برای ترجمه نیز دلیل دیگری بر این مدعا است؛ چرا که بارکس به ترجمه اشعاری از مثنوی معنوی و دیوان شمس تبریزی - طبق رهیافت مذکور - اقدام می‌کند که همچون مسئله و دغدغه مخاطب امروزی است؛ از شادی و سرزندگی گرفته تا پرورش فرزندان، اندوه برای غم عزیزان، گذشت ایام جوانی، گردش دوار و سپری شدن ایام و ...^۳ برای نمونه، به وضوح می‌توان این نحوه از گزینش و چگونگی سیاق ترجمه از اشعار را در کتاب مولوی کتاب عشق مشاهده کرد. این مجموعه که پیرامون عشق و عاشقی است با شرح و تفسیر بارکس از حالات درونی و ویژگی‌های بیرونی عاشق فراهم شده است. در واقع، نویسنده حالات و گونه‌های متفاوت عشق نظیر یکپارچگی تجربه عاشق، اندوه بابت شکست‌های عشقی و حالاتی همانند جنون یک عشق ناگهانی، تغییر یک رابطه عاشقانه و غیره را شرح می‌دهد.^۴ بدین‌سان، این خوانش نه تنها بارکس که حتی مولوی را برای خواننده انگلیسی‌زبان همچون تئوریسین معنویت سکولار معرفی می‌کند.

معنویت سکولار مشتمل بر مجموعه‌ای از نظریه‌ها و توصیه‌های متنوع فارغ از تعهد به یک دین و ناظر به رشد شخصی و آرامش درونی است. به عبارت دیگر، هر چند که معنویت جدید دربردارنده آموزه‌هایی منفک از دین و درباره رابطه شخص با خود، طبیعت و تعالی فردی است؛^۵ لکن می‌توان به برخی مصادیق اشاره کرد که به گونه کلی به اهمیت و اعتقاد به یک دین تاکید دارند. البته این ادعا هرگز به معنای پایبندی به مبانی و تمام باورهای دین مدنظر نیست بلکه مجموعه‌ای نامنظم از گزینش‌ها و برداشت‌های شخصی از باورهای دینی را شامل می‌شود. به تناسب، همین رویکرد در مواجهه بارکس با اشعار مولوی نیز وجود دارد؛ بدین معنا که او با نگاه تطبیقی، تلفیقی و میان‌فرهنگی به بازخوانی اشعار مبنی بر ارزش‌های فرهنگ سکولار

1. See: Barks, Coleman, *Rumi Bridge to the Soul: Journeys into the Music and Silence of the Heart*, 2007.

2. برای نمونه، او در کتاب روح مولوی ترجمه‌های امروزی از آن دسته از اشعار مولوی ارائه می‌دهد که درباره جذبه‌ها و تجربیات عاشقانه میان انسان و خداوند است. بارکس که دارای قریحه شاعرانه است فهم خود از اشعار مولوی پیرامون ماهیت بینش عرفانی، تجربه عشق الهی و ماهیت بشر و خدا، ارتباط با منبع الهی، اشتیاق به معشوق و لذت وصول به وحدت و ... را ارائه می‌دهد. در واقع، ذوق هنری بارکس که برآمده از تمایلات و خصیصه‌های دوران معاصر است موجب شده تا تفسیر خاصی از اشعار مولوی فراهم شود. برای تفصیل نگاه کنید به:

Barks, Coleman, *The Soul of Rumi: A New Collection of Ecstatic Poems*, 2001.

3. See: Barks, Coleman, *Winter Sky: New and Selected Poems*, 2008.

4. See: Barks, Coleman, *Rumi The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing*, 2005.

5. See: Wilkinson, Tony, *The Lost Art of Being Happy: Spirituality for Sceptics*, 2007.

اقدام می‌کند به همان‌گونه که بسیاری از نظریه‌پردازان معنویت سکولار نیز با اتکا به جهان‌بینی یا سنت دینی خاص به بازخوانی سنت مبنی بر ارزش‌های سکولار پرداخته‌اند.¹

تطبیق با تلفیق دو رهیافت متمایز است. وقتی در نسبت‌سنجی دو اندیشه متمایز یکی به نفع دیگری تحریف می‌شود؛ به‌واقع، اقدامی مخاطره‌آمیز صورت پذیرفته است. از سوی دیگر، گاهی اندیشه متفکر یا باورهای مکتبی خاص - نه با اندیشه یا مکتبی دیگر - بلکه مبتنی بر ارزش‌های عرفی و سلاطین زمانه تحریف می‌شود. بدیهی است که «بازخوانی» یک اندیشه رویکرد متمایزی با «تحریف» آن اندیشه مبتنی بر سلاطین زمانه است و حتی گسترش یک اندیشه مبتنی بر امکانات نهفته در آن نیز رهیافتی متمایز با تحریف یک اندیشه است. نکته مهم این است که نباید در مقام تطبیق، تلفیق و حتی بازخوانی یک اندیشه به دام تحریف، دستبرد و دگرگونی ناصواب افتاد. حال آنکه به نظر می‌رسد که بارکس همسو با نظریه‌پردازان معنویت سکولار این رویه را در خوانش خود از اشعار مولوی اتخاذ کرده است.

2-3- پیامدهای خوانش

تحریف مضامین مابعدالطبیعی به دستمایه‌های این جهانی و عرفی نزد بارکس دارای پیامدهای متنوعی است. این پیامدهای مخرب را می‌توان حداقل طبق دو رهیافت تحلیل کرد؛ نخست اینکه خوانش به‌گونه مستقیم به تحریف عمیق شخصیت و اندیشه مولوی می‌انجامد. چنانکه گذشت، هر چند - شاید - بخشی از ایرادات خوانش بارکس به دلیل ناآشنایی وی با ادبیات فارسی باشد؛ لکن با بررسی مجموعه ترجمه‌ها چنین استنباط می‌شود که او حتی با فرهنگ، دین و دغدغه‌های معنوی مولوی نیز چندان آشنا نیست. واقع، به نظر می‌رسد که او عامدانه عناصر اسلامی و تعابیر مابعدالطبیعی اشعار را حذف کرده است. همچنین، این تلقی به دست می‌آید که او در مقام «آزادسازی اشعار از قفس» آگاهانه هویت اشعار از آموزه‌های حکمی را نادیده گرفته و پشتوانه‌های دینی را حذف کرده است. به عبارت دیگر، رهایی اشعار از قفس آشکارا به معنای همخوانی ابیات با مولفه‌های معنویت سکولار و عصر جدید ملاحظه می‌شود و از همین رو است که در ترجمه او با مضامینی نظیر باطن‌گرایی، خدای درون، ندای درون، مدیتیشن و غیره مواجه می‌شویم.² بدین‌سان، هر چند بارکس می‌گوید: «امیدوارم که به ذات شعرها متعهد بوده باشیم»؛³ لکن، آشکارا نه تنها به گوهر ابیات که به ظواهر بسیاری از اشعار نیز پایبند نبوده است. از سوی دیگر، خوانش بارکس به‌گونه غیرمستقیم به تحریف آموزه‌های حکمی-عرفانی و حتی به شکل

1. برای نمونه، پاراماهانسا یوگاناندا (Paramahansa Yogananda) متأثر از آموزه‌های هندوئیسم، تنزین گیاتسو (Tenzin Gyatso) متأثر از تعالیم بودیسم، یهودا برگ (Yehuda Berg) متأثر از اصول کابالا و یهودیت، جوتل اوستین (Joel Osteen) متأثر از آموزه‌های مسیحیت و ... چنین کرده‌اند.

2. See: Barks, Coleman, *The Essential Rumi*, 76, 253.

3. Barks, *The Essential Rumi*, 292.

عمیق‌تر به دگرگون‌سازی آموزه‌های اسلامی نزد مخاطب انگلیسی‌زبان ختم می‌شود. به هر حال، خواننده آگاهانه به مطالعه افکار متفکر و عارفی اسلامی مشغول می‌شود. می‌دانیم که در زمان مطالعه آثار ترجمه‌ای نقش مترجم اغلب از میان می‌رود و تلقی خواننده این است که مستقیم با افکار مولف مرتبط شده است. این وضعیت به‌ویژه برای مخاطب عوام که اغلب خوانندگان ترجمان بارکس را شامل می‌شوند، با شدت بیشتری همراه است. بدین‌سان، دگرگون‌سازی مضامین مولف توسط مترجم این تلقی را برای خواننده به‌وجود می‌آورد که به‌واقع مولف چنین گفته است.

به عبارت دیگر، خوانش بارکس نزد مخاطب عام به‌منزله تلقی مولوی در بافت تعالیم اسلامی قلمداد می‌شود و از آن رو که جایگاه و اعتبار مولوی در فرهنگ و اندیشه اسلامی-ایرانی حائز اهمیت است؛ ناگزیر، خوانش بارکس به‌مثابه تحریف آموزه‌های حکمی و اسلامی نیز به حساب می‌آید. به هر حال، عدول از ضوابط و توافقات درون دینی، گزینش‌های دلخواه بدون توجه به روح کلی برآمده از آموزه‌های دینی، گزینش و بازخوانی متمایز از یک آموزه که نسبتی با کلیت آموزه‌ها ندارد و یا بازخوانی با رویکرد ایجاد جذابیت، افزایش مخاطب و غیره در نهایت، به بدفهمی کلیت آموزه‌های دینی و عرفانی ختم خواهد شد.

نتیجه‌گیری

ترجمه‌های کلمن بارکس از اشعار مولوی، نقشی اساسی در شناساندن این شاعر بزرگ به مخاطبان انگلیسی‌زبان داشته است. اما این ترجمه‌ها در بسیاری از موارد با فاصله‌گیری از جهان‌بینی اصیل مولوی و مضامین بنیادین حکمت اسلامی، نوعی برداشت نابهنجار از متن ارائه داده‌اند. این برداشت‌ها، تحت تأثیر پیش‌فهم‌های ذهنی مترجم و ذائقه مخاطب مدرن، به گونه‌ای دگرگون شده‌اند که به‌جای انعکاس دقیق پیام‌های متعالی مولوی، آن‌ها را در چارچوب گفتمان عصر جدید بازتعریف کرده‌اند. بدین‌سان، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ترجمه‌های بارکس، تغییر در ساختار و محتوای اشعار است. او با بازنویسی‌های خود، بسیاری از مضامین معنوی و مابعدالطبیعی را به تعبیر جسمانی و روان‌شناختی تبدیل کرده است. این تغییرات اغلب برای همسان‌سازی با فرهنگ مدرن و جلب نظر مخاطب انگلیسی‌زبان انجام شده است. به‌عنوان نمونه، بارکس در برخی موارد مضامین عرفانی و اسلامی را حذف کرده یا به نحوی تغییر داده است که به جای تبیین حکمت الهی و ارتباط انسان با خداوند، بر ابعاد انسانی، عاطفی و روزمره تأکید کنند. این فرایند موجب شده تا خوانش بارکس به‌رغم جذابیت و ارتباط نزدیک با مخاطب مدرن، دچار چالش‌های جدی در اصالت معنایی شوند. به‌ویژه، آنچه که در اشعار مولوی به‌عنوان حکمت اسلامی و

مضامین مابعدالطبیعی برجسته است، در ترجمه‌های بارکس اغلب نادیده گرفته شده یا به شکل دیگری بازنمایی شده است. به این ترتیب، اشعار مولوی از زمینه فرهنگی و دینی اصلی خود خارج شده و در قالب گفتمانی جدید که با ارزش‌ها و باورهای عصر جدید همخوانی بیشتری دارد، ارائه شده‌اند. پیامد این خوانش از یک‌سو، افزایش محبوبیت اشعار مولوی در میان مخاطبان غربی بوده و از سوی دیگر، تحریف معانی بنیادین و فاصله گرفتن از جهان‌بینی او. در واقع، هرچند ترجمان بارکس توانسته مولوی را به‌عنوان شاعری جهانی معرفی کنند، اما در عین حال خطر کاهش عمق و معنای اصیل آثار او را به همراه داشته‌اند. تحلیل هرمنوتیکی این ترجمان نشان می‌دهد که چنین تغییراتی نه تنها بر محتوای اشعار، بلکه بر شیوه درک مخاطب از مولوی تأثیر گذاشته است. این تغییر درک می‌تواند زمینه‌ساز برداشت‌های سطحی و حتی گمراه‌کننده از عرفان و حکمت اسلامی باشد.

منابع

قرآن کریم.

شریفی، احمد؛ هاشمی، محمد رضا و محمود فتوحی رودمعهجی. «بررسی سپهر گفتمان در ترجمه بارکس از اشعار مثنوی مولانا». مطالعات زبان و ترجمه، ش. 23 (1397): 1-81.

Aupers, Stef and Dick Houtman. "Beyond the spiritual supermarket: the social and public significance of New Age spirituality". in *New Age spirituality* by Steven J. Sutcliffe and Ingvild Saelid Gilhus, New York: Routledge, 2014.

Barks, Coleman. *The Essential Rumi*. with John Moyne, New York: harper Collins, 1995.

Barks, Coleman. *Rumi: Bridge to the Soul: Journeys into the Music and Silence of the Heart*. New York: Harper One, 2007.

Barks, Coleman. *Winter Sky: New and Selected Poems*. New York: University of Georgia Press, 2008.

Barks, Coleman. *The Soul of Rumi: A New Collection of Ecstatic Poems*. New York: HarperCollins, 2001.

Barks, Coleman. *Rumi The Book of Love: Poems of Ecstasy and Longing*. New York: Harper One, 2005.

Barks, Coleman. *A Year with Rumi: Daily Readings*. New York: Harper One, 2006.

Barks, Coleman. *Rumi 2018 Wall Calendar: Mystical Sufi Poetry*. New York: Brush Dance, 2017.

Bassnett, susan. "Culture and translation" in *A Companion to translation studies*. Eds: kuhiwczak. P. katrin litlau, Toronto: multilingual matters, 2007.

Gadamer, Hans Georg. *Truth And Method*. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Mar,

New York: Continuum, 2004.

Lewis, Franklin. *Rumi: Past and present, east and west*. Oxford: One World, 2000.

Terry, Milton S. *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments*.

New York: Eaton & Mains, 1890.

Wilkinson, Tony. *The Lost Art of Being Happy: Spirituality for Sceptics*. Finland: Findhorn Press, 2007.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Sharīfī, Aḥmad; Hāshmi, Muḥammad Rizā va Maḥmūd Futūḥī Rūdmaʿjanī. “Barrisī Sipīhr Guftimān dar

Tarjamah-yi Barks az **Ashʿār Masnavī** Mawlānā”. *Muṣāliʾāt Zabān va Tarjamah*, no. 23 (2019/1397): 1-81.



Analyzing the Principles of the Speech Act "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (There Is Nothing Like Unto Him, Q. 42: 11) in Sadrian Thought

Dr. Fatemeh Farzali

Department of Theology, Farhangian University, Tehran, Iran

Email: f.farzali@cfu.ac.ir

Abstract

In the fields of ontology and theology in the document of fundamental evolution of education, paying attention to the implications of monotheistic discourse, especially in the matter of education, holds special significance. This article, based on the thoughts of Šadr al-Mutī'allīhīn and his followers, analyzes the foundational aspects of a comprehensive speech act derived from the blessed verse "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" Q. 42: 11 for the thematic teaching of the verse. Various perspectives from linguists and exegetists regarding this Quranic phrase, particularly concerning the "ک" (*kāf*) in "کَمِثْلِهِ," have been presented. Some consider the "*kāf*" to be superfluous, while others do not, and some interpret "مِثْل" (*methl*) in its non-literal sense. From the specific thoughts of Mullā Šadrā and his followers, as well as from the continuation of the aforementioned verse, it appears that the "kaf" is not superfluous, and by examining the explicit and complex speech act in the mentioned verse—according to monotheistic principles—one can attribute similarity to the Divine essence; thus, it can be understood as: "His similar has no similar"; because, contrary to the Peripatetic philosophical system that counts ten intellects as intermediaries in creation, Mullā Šadrā believes in the creation of a perfect unitary expansive and all-pervading manifestation known as "the truth through which things are created" (*ḥaq makhḥūqun bih*). Therefore, based on the rule of one (*qā'ida al-wāḥid*), the individual unity of existence, the truth through which things are created, the phrase "[هو] الظاهر والباطن" ([He is] the Manifest and the Hidden, Q. 57: 3) as well as the second part of the aforementioned verse "هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" (and He is the All-hearing, the All-seeing, Q. 42:11), one can explain that unitary manifestation and thus prove a kind of similarity. This article has been conducted with a speech act approach and through a qualitative thematic analysis of the bases.

Keywords: speech act, the rule of one, the truth through which things are created, the Manifest and the Hidden, similarity.





سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 130 - 105	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/06/30	تاریخ بازنگری: 1403/10/03
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1403/10/15
	DOI: 10.22067/epk.2025.89896.1369

تحلیل مبانی کنش گفتاری «لیس کمثله شیء» در اندیشه صدرایی

فاطمه فرضعلی¹

گروه آموزش الهیات، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران

f.farzali@cfu.ac.ir

چکیده

در حوزه هستی‌شناسی و خداشناسی در سند تحول بنیادین، دقت در فحوای کلام توحیدی به‌ویژه در امر آموزش اهمیت ویژه‌ای یافته است. این نوشتار بر مبنای فکری صدرالممتلین و پیروان مکتب او، به تحلیل مبانی کنش گفتاری جمعی از آیه مبارکه «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» جهت آموزش تماتیک آیه مذکور پرداخته است. دیدگاه‌های متفاوتی از اهل لغت و مفسران درباره این عبارت قرآنی به‌ویژه درباره کاف در «کَمِثْلِهِ» ارائه شده است. برخی کاف را زائد و برخی غیرزائد می‌دانند و برخی «مِثْل» را در معنای غیرحقیقی خود بیان می‌کنند. از اندیشه‌های خاص ملاصدرا و پیروان وی و همچنین از ادامه آیه نامبرده، چنین برمی‌آید که کاف زائد نیست و می‌توان با بررسی کنش گفتاری صریح و پیچیده در آیه مذکور - مطابق با اصول توحیدی - تثبیت را برای ذات حق قائل شد؛ در نتیجه چنین معنا شود که: «مِثْل او مِثْل ندارد»؛ زیرا برخلاف نظام فکری مشائی که ده عقل را واسطه خلقت برمی‌شمارد، ملاصدرا به خلقت یک تجلی تام وحدانی، سعی و انبساطی به نام «حق مخلوق به» قائل است. بنابراین از طریق قاعده الواحد، وحدت شخصی وجود، حق مخلوق به، از عبارت «هو الظاهر و الباطن» و همچنین بخش دوم آیه پیش گفته «هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ» می‌توان آن تجلی وحدانی را تبیین و به نوعی مماثلت رسید. این پژوهش با رویکرد کنش گفتاری و به روش تحلیل کیفی مبانی و به صورت تماتیک انجام گرفته است.

واژگان کلیدی: کنش گفتاری، قاعده الواحد، حق مخلوق به، ظاهر و باطن، مماثلت.

مقدمه

در واکاوی مفهوم لغوی یک واژه یا یک عبارت و معنایی که سعی دارد به مخاطب برساند، به اصطلاح یک نوع «تحلیل گفتمان» وجود دارد که «کارگفت‌ها» و یا همان کنش گفتارهای ساده و پیچیده¹ را پی می‌گیرد تا از دل واژه و عبارت لایه‌های پنهان زبانی را آشکار کند تا کنش گفتاری تأثیری نقش خود را ایفا کند. برخلاف زبان‌شناسی سنتی، رویکرد امروزه به فهم درست معنا و مفهوم تنها به ظاهر واژگان و نقش آن در جمله یا عبارت خلاصه نمی‌شود؛ بلکه به شخصیت گوینده و هدف او، انسجام معنایی و درون متنی، محیط گفتگو و کارکرد زبانی آن هم بها داده می‌شود. البته در این میان «سیاق»² نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به تعبیر دیگر در تحلیل گفتمان به «بافت»³؛ یعنی رابطه آن زبان با محیط یا دنیایی که در آن به کار گرفته می‌شود و رابطه واژگان با یکدیگر به گونه‌ای که با کمک هم منظور گوینده و معنای حقیقی را به مخاطب القاء کند،⁴ نیز توجه می‌شود.

اختلاف نظر اهل لغت و تفسیر در معنای آیه مبارکه: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»⁵ قابل توجه است. بیشترین تفاوت آراء در مورد «کاف» در واژه «کمثله» است که برخی آن را زائد و برخی دیگر غیرزائد می‌دانند. نکته مهم این است که کسی چندان به بخش دوم آیه توجهی ننموده است درحالی‌که حل مسأله در همان نیمه دوم آیه نامبرده نهفته است. از آنجا که نزدیک‌تر شدن به فهم درست از آیات کریمه ما را به آموزش منظور اصلی قرآن که همانا توحید است نزدیک‌تر می‌کند، ضروری است در این معنا ژرف‌نگری بیشتری صورت گیرد. در این نوشتار سعی نگارنده بر این است تا پس از بررسی جنبه‌های لغوی و تفسیری کوتاه با کنکاشی در کنش گفتاری حکمی و فلسفی در آثار ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، به اندازه توان به تبیین معانی آشکار و پنهان آیه مبارکه فوق بپردازد. پرسش‌های اصلی این است:

1. آیا از عبارت «لیس کمثله شیء» معنای سلبی عدم مماثلت برای ذات حق استنباط می‌شود یا عدم مثل برای مثل او؟
2. آیا می‌توان با بررسی فلسفی بر مبنای فکری صدرایی، طبق نظریه کنش گفتاری معنای دیگری که منافای توحید ذاتی و صفاتی نباشد، نوعی مثلیت را برای ذات حق قائل شد؟

1. در تقسیم‌بندی «سرل» کنش گفتارها به ساده و پیچیده تقسیم می‌شوند: درنوع ساده تنها به معنای ظاهری واژه توجه می‌شود ولی در نوع پیچیده لایه‌ها و زوایای پنهان کشف می‌شود (سرل، 346-360).

2. در اصطلاح دو معنا برای سیاق ذکر شده است: 1. دلالت مقالیه یا سیاق لغوی: اسلوب سخن، طرز جمله‌بندی عبارات، و نظم خاص کلام و یا روند کلی سخن. 2. دلالت مقالیه و حالیه: هر گونه دلیلی که به الفاظ و عبارات پیوند خورده باشد، چه لفظی، چه حالی (بابایی و دیگران، مکاتب تفسیری، 120).

3. Context of situation.

4. پالمر، علم هرمنوتیک، 80-82.

5. الشوری: 11.

پیشینه تحقیق

تا پیش از قرن سوم هجری در میان ادیبان و مفسران، اختلاف نظر زیادی در فهم آیه به چشم نمی خورد و گویی مفهوم آن را به خوبی درک کرده و در معنی نفی جسمانیت و یا مشابَهت ذات حق با مخلوقات هم داستان هستند اگرچه برخی متکلمین هم با استناد به همین آیه خداوند جسم قائل شدند ولی جسم او را بی مانند توصیف کردند.^۱ از قرن سوم هجری به بعد علاوه بر تأیید ضمنی یا صریح مفهوم پیشین، اختلاف نظرها درباره «کاف» و «مثل»، چه در میان اهل زبان و ادبیات عرب و چه در میان مفسران دیده می شود و البته پای فیلسوفان متأله و عارفان نیز به این موضوع باز می شود. دو مقاله در این باره نگارش شده است که به جنبه های دقیقی - چه از جهت لغوی و چه تفسیری - پرداخته اند.

مقاله «تفسیر ادبی نوین در فهم معنای آیه «لیس کمثله شیء»» از سید روح الله دهقان باغی که دیدگاه های متفاوت مفسران را نیز در این مقاله بیان کرده و به این نتیجه رسیده است که «کاف» از برخی صفات الهی نفی می کند ولی «مثل» نفی شبیه از ذات الهی می کند و آوردن این دو حرف و واژه منافاتی با هم ندارد و در نتیجه نه حرف کاف و نه واژه مثل، هیچ کدام زائد نیستند. زیرا زائد بودن با اسلوب قرآن سازگاری ندارد.

مقاله «تطبیق آیه «لیس کمثله شیء» با حقیقت محمدیه از منظر اسما و صفات الهی» از هادی وکیلی و سیده زهره سید فاطمی که آیه «لیس کمثله شیء» را از محکومات قرآنی و از اسماء قدوسی و سلبی خداوند می داند و با توجه به اختلافی که میان مفسرین و اهل لغت وجود دارد مدعی است که مظهر این اسم قدوسی حضرت ختمی مرتبت است. در نتیجه وجود مثل برای ذات حق و نفی وجود مثل برای مثل ذات حق را اثبات می کند.

با رویکردی که این نوشتار به آیه اشاره شده پرداخته است، مقاله ای نگارش نشده است. به همین دلیل این پژوهش نگاهی تازه به موضوع دارد. نوآوری این نوشتار از این جهت است که: ۱. آیه مذکور با رویکرد کنش گفتاری واکاوی شده است. ۲. این واکاوی بر اساس مبانی حکمت متعالیه، به ویژه آراء خاص توحیدی و هستی شناسانه ملاصدرا و پیروان مکتب فکری او و با تحلیل کیفی به روش تماتیک^۲ به منظور آموزش مبانی آیه مذکور انجام شده است.

۱. بلخی، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۷۶۴/۳-۷۶۶.

۲. تحلیل تماتیک یک رویکرد نهفته یا پنهان، شامل خواندن عمق معانی زیرمتن و مفروضات مبانی و زیربنای داده ها است و در واقع تحلیل تماتیک (TA) یک روش برای تحلیل داده های کیفی و مبانی آن به منظور آموزش پژوهش و یکی از خوشه روش هایی است که بر شناسایی الگوی شبکه معنایی در یک «مجموعه داده ها» تمرکز دارد. این تحلیل، فرایند شناسایی الگوها یا تم ها در بطن داده های کیفی است (براون و کلارک: ۲۰۰۶-۷۸).

1- مفهوم‌شناسی

1-1- بررسی لغوی و تفسیری حرف «کاف»

به‌طورکلی سه نظر درباره «کاف» در منابع ادبی و تفسیری آمده است: زائد بدون تاکید، زائد و برای تاکید و غیر زائد. برخی کاف «کمثله» را از نوع حرف و آن را زائد دانسته و همین گفته از طرف اکثر اهل ادب آمده است.¹ برخی از پنج معنایی که برای کاف بیان کرده‌اند، به دلیل تکرار حرف و اسم تشبیه،² معنای تاکید را در مورد کاف در آیه مذکور پذیرفته و با ذکر مثالی از ادیبان عرب «مثلك لا تبخل» به این نظر خود قوت بخشیده‌اند.³ برخی هم زائد بودن حرف «کاف» را رد می‌کنند. زیرا آن را خلاف اسلوب و بلاغت قرآن می‌دانند⁴ و معنای «مِثْلٍ او مِثْلٍ ندارد» را از آیه برداشت می‌کنند و اگر اشکال شود که چرا به یکباره نفی مثل از ذات حق نشود؟ در پاسخ گفته‌اند نفی مثل از مثل ذات حق بلاغت و فصاحت و تاکید بیشتری دارد.⁵ در نقد این نظر گفته شده این برداشت، منجر به امر محال یعنی قائل شدن مثل برای خداوند می‌شود پس جایز نیست.⁶ برخی نیز معتقدند نفی مثل بدین شیوه برای مبالغه در نفی صفت است.⁷

1-2- بررسی واژه «مثل»

«مثل» در لغت یعنی شبیه بودن با چیزی در مثال و مقدار و چگونگی و حتی در معنا⁸ است. تفاوت میان مماثلت و مساوات در این است که مساوات بین دو شیء که در جنس مختلف ولی در مقدار برابر هستند ولی مماثلت فقط میان دو شیء متفق است.⁹ در منطق از اقسام تباین است. دو امر متغایر را که در یک حقیقتی مشترک باشند مثلاً می‌گویند که در آن واحد در موضوع واحد و از جهت واحد با هم جمع نمی‌شوند.¹⁰

در آیه «لیس کمثله شیء» عده‌ای به زائد بودن «مثل» مبادرت ورزیده‌اند. ولی ابن هشام این سخن را

1. از قول زمخشری، درویش، اعراب القرآن و بیانه، 7، جزء 25، 20.

2. کاف و مثل.

3. ابن هشام، مغنی اللیب، جزء اول، 195-198.

4. بنت الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، 155-298.

5. درویش، اعراب القرآن و بیانه، 7، جزء 25، 21.

6. ابن هشام، مغنی اللیب، جزء اول، 195-196.

7. رازی، مفاتیح الغیب، 27، 574.

8. فراهیدی، العین، 227.

9. ابن منظور انصاری، لسان العرب، 11/ 610: مِثْلٌ: کَلِمَةٌ تَشْوِيحٌ. یَقَالُ: هَذَا مِثْلُهُ وَ مِثْلُهُ کَمَا یَقَالُ شِبْهُهُ وَ شَبَّهَهُ بِمَعْنَى: قَالَ ابْنُ بَرٍّ: الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُتَآئِلَةِ وَ الْمُسَاوَةِ أَنَّ الْمُسَاوَةَ تَكُونُ بَيْنَ الْمُخْتَلِفِينَ فِي الْجِنْسِ وَ الْمُتَّفَقِينَ، لِأَنَّ التَّسَاوِيَّ هُوَ التَّكَافُؤُ فِي الْمِقْدَارِ لَا يَزِيدُ وَ لَا يَنْقُصُ، وَ أَمَّا الْمُتَآئِلَةُ فَلَا تَكُونُ إِلَّا فِي الْمُتَّفَقِينَ. الْمِثْلُ: الشَّيْءُ. یَقَالُ: مِثْلٌ وَ مِثْلٌ وَ شِبْهُهُ وَ شَبَّهَهُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ.

10. مظفر، المنطق، 48.

نقد می‌کند؛ زیرا مدعی است «مثل» اسم است و «کاف» حرف، و زائد بودن حرف ارجح است؛ ازاین‌رو می‌گوید: «والقول بزيادة الحرف اولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت».¹ برخی «مثل» را به معنی نفس یا ذات گرفته‌اند. بنابراین معنای آیه چنین می‌شود که مانند ذات او چیزی نیست.² به این سخن نیز نقد وارد است. زیرا معنای اصلی مثل همان مشابهت و همانند بودن است. در واقع واژه «مثل» مترادف با واژگانی چون شکل، شبه و مانند است و برای بیان شباهت به کار می‌رود. البته تفاوت ظریفی میان این کلمات هم معنی وجود دارد: «شکل» برای بیان شباهت‌های ظاهری و جسمانی دو چیز یا چند چیز کاربرد دارد ولی «مثل» برای بیان شباهت در ویژگی‌های اصلی و تام و تمام و «شبه» برای شباهت کلی اعم از ظاهری و باطنی به کار می‌رود.³ به گفته ابوحنیف اندلسی احتمال می‌رود مراد از «مثل» همان صفت باشد و آن را فصیح و روان می‌داند. واژه مثل به معنای مثل هم اطلاق می‌شود و منظور صفت است. پس معنای آیه این می‌شود که هیچ صفتی از صفات خداوند مانند صفات غیر او نیست.⁴

2- بررسی کنش گفتاری و ابعاد آن و ارتباط آن‌ها با زبان دین

نظریه کنش گفتاری⁵ جان آستین⁶ تحول بزرگی در قرن بیستم به‌ویژه در حوزه زبان دین ایجاد کرد. وی همسو با ویتگنشتاین نقش مهمی به زبان داد ولی ساده و روشن‌تر نظر خود را بیان می‌کرد. آستین ابتدا تفاوتی میان گزاره‌های حکایت‌کننده از امر واقع (اخباری)⁷ و گزاره‌های کنشی (اجرایی)⁸ قائل شد؛ زیرا از نظر وی نوع اول تنها از یک واقعیت خبر می‌دهد و یا آن را توصیف می‌کند ولی نوع دوم حقیقتی را ایجاد می‌کند و سبب تحقق یا ظهور حالتی یا رخدادی می‌شود. در این میان گوینده گزاره کنشی نیز متفاوت است از گوینده گزاره حکایت‌کننده. به‌عنوان نمونه اگر کسی شما را مصدوم کرده باشد و از شما طلب عفو کند و شما به او بگویید: «تو را بخشیدم»؛ با این جمله شما فقط حکایت از یک امر واقع نمی‌کنید بلکه چیزی (بخشش) را ایجاد یا اظهار می‌کنید که در درون شما پنهان است. به‌عنوان مثال اینکه یک قاضی بگوید: «من شما را محکوم می‌کنم» تا اینکه یک فرد معمولی چنین حکمی بدهد معنا متفاوت می‌شود.

1. ابن هشام، مغنی اللیب، جزء اول، 198.

2. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، 759.

3. عسکری، الفروق اللغویه، 303-304.

4. ابوحنیف، البحر المحیط فی التفسیر، 327/9: «یحتمل ان یراد بالمثل الصفة، و ذلک سائغ، یطلق المثل به معنی المثل و هو الصفة، فیکون المعنی: «لیس من صفته تعالی شیء من الصفات التي لغيره و هذا محمل سهل».

5. The Speech Act Theory.

6. John Langshaw Austin (۱۹۱۱ - ۱۹۶۰).

7. Constative.

8. Performative.

حکم قاضی در معنای حقیقی خود ادا شده است ولی حکم آن دیگری در معنای غیرحقیقی است.¹ البته مدتی بعد آستین متوجه شد که گزاره‌های اخباری هم می‌توانند جنبه اجرایی و کنشی داشته باشند و برعکس.

سپس وی به این نتیجه می‌رسد که گزاره‌ها - اعم از کنشی و حکایت‌کننده - دارای سه بعد هستند:

1. کنش گفتاری صریح و مستقیم؛² گزاره با واژگانی نظام‌مند و قابل درک ادا می‌شود.
 2. کنش ضمن گفتاری؛³ یعنی در ضمن بیان یک عبارت یا جمله، کاری هم انجام می‌شود. به عنوان نمونه خبری می‌دهیم، اخطار می‌دهیم، توضیح می‌دهیم، وصف می‌کنیم و مانند این‌ها که به نوعی ضمن بیان گزاره، کنشی هم صورت می‌گیرد.
 3. کنش گفتاری تأثیری؛⁴ آن بعد از گفتار است که تأثیری بر مخاطب می‌گذارد.⁵
- به تعبیر سرل⁶ گوینده هرگاه گزاره‌ای را ادا می‌کند سه فعل گفتاری انجام می‌دهد: 1. واژگانی را به کار می‌گیرد (=کنش لفظی).⁷ 2. از چیزی حکایت می‌کند و محمولی را بر موضوعی حمل می‌کند (=کنش قضیه‌ای).⁸ 3. منظور او از ادای گزاره اظهار بار محتوا و مضمون آن (توصیف، اخبار، امر، نهی و ...) است (=کنش مضمون در گفتار).⁹ روشن است که در یک گزاره کاربرد هر سه حالت امکان‌پذیر است.¹⁰
- کنش گفتاری از جهتی دیگر به ساده و پیچیده تقسیم می‌شود. در مدل ساده گوینده با گزاره‌ای به طور واضح منظور خود را بیان می‌کند و معنای آن بدون شک و شبهه درک می‌شود. ولی در مدل پیچیده گوینده در ظاهر عبارتی می‌گوید ولی معنایی به جز آنچه از ظاهر آن برداشت می‌شود و یا همه معانی را در لایه‌های فهم متفاوت اراده می‌کند.¹¹ همه این ابعاد در زبان دین نیز دیده می‌شود. اگر چه آستین به طور مستقیم به ارتباط کنش گفتاری با گزاره‌های دینی نپرداخته ولی از مقتضای نظریه وی، چنین فهم می‌شود که نه تنها گزاره‌های اخباری دین حقیقی و واقعی است بلکه به دلیل واقعی بودن است که می‌تواند پشتوانه گزاره‌های

1. Austin, «How to Do Things with Words», p.6-9.

2. locutionary act.

3. illocutionary act.

4. Perlocutionary act.

5. ساجدی، «نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن»، 122-123.

6. Jahn Searle.

7. utterance act.

8. propositional act.

9. illocutionary act.

10. Searle, «Speech Acts, an Essay in the Philosophy of Language», p. 25-27.

11. طالبی و دیگران، «بررسی خطبه‌های جنگ امام علی (ع) بر اساس نظریه کنش گفتاری»، 170-171.

انشائی باشد.^۱ از آنجا که هر یک از گزاره‌های اخباری و اجرایی جنبه‌هایی از هم را دارا هستند، به همین دلیل حتی کنش گفتاری به‌ویژه از نوع سوم یعنی تأثیری‌اش هم می‌بایست با توجه به زمینه و شرایط، واقعی باشند.

3- بررسی کنش گفتاری «لیس کمثله شیء» با رویکرد فلسفی

در این مجال، برای تحلیل زبان و لایه‌های معنایی آیه مبارکه پیش‌گفته، با مبانی حکمت صدرایی ابتدا با تبیین ظهور کثرت از وحدت آغاز می‌کنیم؛ زیرا بررسی نسبت ذات حق با موجودات می‌تواند به حل مسأله اصلی ما در این نوشتار یعنی بررسی مماثلت کمک کند. در این بخش به روش تماتیک، تم‌هایی (کدهایی) را در فلسفه بررسی می‌کنیم که ما را به کشف، اثبات ادعا و آموزش مبانی آیه اشاره شده می‌رساند.

1-3- بررسی کنش گفتاری «قاعده الواحد»

کنش گفتاری این قاعده فلسفی در نظام فکری مشائی و صدرایی با هم تفاوت مبنایی دارد ولی در هر دو از واژه‌های یکسان استفاده شده (کنش گفتاری لفظی) و در هر دو کنش گفتاری حاکوی و قضیه‌ای کاربرد دارد ولی در کنش ضمن گفتاری (پیچیده) بر اساس مبانی فکری، تفاوت زیادی با هم دارند. هر چند این قاعده بر ذوق تأله نیست ولی به دو دلیل بدان استناد شده است: اول اینکه براساس تباین موجودات هم مماثلت به نوعی اثبات می‌شود چه رسد به وحدت شخصی وجود.^۲ دوم اینکه ملاصدرا اصل قاعده عقلی الواحد را می‌پذیرد ولی مبانی اثباتی آن متفاوت است؛^۳ زیرا در «صدور»، دوگانگی وجود دارد و این دوگانگی با وحدت شخصی وجود همخوانی ندارد. بحث تشکیک وجود پاسخی بود که ملاصدرا در مقابل تباین موجودات در تفکر مشائی بیان نمود. سپس از تشکیک در وجود گذر کرده و به تشکیک در ظهورات ذات قائل شده است. در اندیشه مشائی میان ذات حق و کثرت موجودات به ناچار ده عقل واسطه است تا کثرت جهان مشهود توجیه شود و این نظر اشکالات زیادی را به دنبال دارد.^۴ همانگونه که پیش‌تر گفته شد که در هر کنش گفتاری حکایت‌کننده، کنش گفتاری ضمنی هم منطوقی است و در نتیجه در کنش گفتاری حکایت‌کننده (بنابر گفته سرل: «قضیه‌ای») قاعده الواحد حتی در تبیین مشائی آن، نوعی کنش ضمن گفتار مسانخت، مماثلت و تشبیه دیده می‌شود؛ سپس از دل آن کنش ضمن گفتار دیگری

۱. ساجدی، نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن، ۱۲۹.

۲. در نظریه وحدت شخصی وجود، وحدت وصف یک وجود خارجی و شخصی است و به صورت عرضی به ماهیت نسبت داده می‌شود.

۳. نک: شایسته و حسینی، «مصادق قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا»، ۹۷-۱۱۷.

۴. پیش‌بین و حسینی، «صدور کثرت از وحدت از دیدگاه حکمت متعالیه (بر اساس وحدت تشکیکی و شخصی)»، ۴۵-۴۸.

فهم می‌شود و آن همان است که ملاصدرا در تبیین خاص خود از این قاعده و با جایگزینی تجلی به جای علیت بدان رسیده است و کافه موجودات را ظهورات و اضافات اشراقیه ذات حق می‌داند؛ یا به تعبیر دقیق‌تر نسبت ذات حق به موجودات را از نوع اضافه قیومی می‌داند و با کنش گفتاری تأثیری به مخاطب این آگاهی را می‌دهد که درست به همین دلیل اطوار و شئون و تجلیات ذاتی حق نمی‌تواند از جهت وجودی مباین با آن باشد. اگر گفته شود مماثلت نیز حاصل نوعی تباین است پس چرا تباین را نفی می‌کنید؟ می‌گوییم تباین جلوه و ظهور، تباین اعتباری است و صرفاً به دلیل ملاحظه و جهت دید است و همین تباین اعتباری برای اثبات مماثلت کافی است.

در تفکر صدرایی آنچه از فاعل به عنوان رقیقه ظهور می‌یابد، امری وجودی است که طبق قاعده سنخیت، مسانخت با مبدأ وجود دارد. این دو قاعده یعنی قاعده الواحد و قاعده سنخیت، مناسبت خاص با یکدیگر دارند.¹ از آنجا که در اصالت وجود، عالم عین سراسر وجود است و با توجه به انواع کنش گفتاری، این قاعده به روشنی مقتضای لزوم مناسبت و مشاکلت بین علّت و معلول، جلوه و صاحب جلوه و اثر و مؤثر را همسو با حکم آیه مبارکه «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»² تبیین می‌کند و طبق این گفتمان، باید ظهور اول رحمت گسترده الهی و مشیت رحمانی ساری از مبدأ تعالی باشد، که در وحدت و احاطه و اطلاق و تنزه از ماهیت (به معنی حد وجودی) و به وجهی مشابه با مبدأ اعلی و صرف الوجود باشد.³ ملاصدرا همسو با محتوای این قاعده ولی در کنش ضمن گفتاری ویژه اندیشه خود، تنها موجود خارجی را ذات حق می‌داند و بس.⁴ وی تأکید می‌کند تنها یک امر واحد به وحدت حقه حقیقه⁵ موجود است و موجودات اطوار و شئون ذاتی آن موجود هستند: «و هاهنا نقول لیس ماسوی الواحد الحق وجود: لاستقلالی و لاتعلقی بل وجوداتها لیس الا تطورات الحق باطواره و تشوّناته بشؤنه الذاتیه».⁶ وی با تحسین از قول عرفای فارس نقل می‌کند که هر معلولی در طبیعت خودش دو جنبه یا جهت دارد: 1. جهت مشابعت با فاعل و یا جاعل خویش که از آن حکایت می‌کند. 2. جهت مابینت با فاعل خویش. زیرا اگر به کلی از نفس و جهت واحدیت فاعل باشد، خود فاعل خواهد بود نه معلول آن؛ و اگر به طور کلی از جنبه تباین باشد، باز هم از علت خود ظهور نیافته است زیرا محال است از چیزی نقیض آن ظاهر شود و نقیض نور ظلمت

1. آشتیانی، اساس التوحید، 64.

2. سوره اسراء: ۸۴.

3. آشتیانی، اساس التوحید، 74.

4. آشتیانی، اساس التوحید، 74: «الموجود هو ذات الحق دائماً و سرمداً فالتوحید للوجود و الکثرة و التميز للعلم إذ قد يفهم من واحد من الوجود معاني کثيرة و مفهومات عديدة...».

5. وحدتی است که هر ثانی برای آن فرض شود به ذات او باز می‌گردد.

6. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، 488/1.

است. جهت نورانیت، وجود است و جهت ظلمت، ماهیت؛ بنابراین از جهت نورانیت «شبیّه» فاعل خویش است.¹

در پاسخ اشکال احتمالی انتساب نقایص به ذات حق، سیدحیدر آملی فیلسوف و عارف شیعی در این باره می‌گوید: «در نفس امر، در مظاهر نیز نقصی نیست - اگر چه این حقیقت بر شما پوشیده مانده است - زیرا نقص و کمال دو امر نسبی و اضافی است نسبت به واجب‌الوجود، و ممکن‌الوجود، وجود خارجی ندارد؛ چه ثابت شد همه صفات و کمالات واجب‌الوجود، عین ذات اوست، پس نسبت دادن کمال و نقص فقط به اعتبارات درست است ولی به واجب‌الوجود (خدا) درست نیست. همچنین چون ممکن‌الوجود وجود خارجی ندارد - و وجود خارجی آن در حقیقت امری اعتباری است - نمی‌توان کمال و نقصی بدان نسبت داد».² پس مشابهت نقصی را متوجه ذات حق نخواهد کرد. ملاصدرا از قول شیخ محمد غزالی در مشكاة الأنوار نقل می‌کند و مضمون آن چنین است که هر چیزی دو وجه دارد یک وجه یلی الخلقی که فقر ذاتی و سیه‌روی و یژگی آن است و دیگری وجه «یلی الرّبی» یا «یلی الحَقّی» که مظهر کمالات ذاتی حق و وجه الله است. هلاکت ذاتی موجودات همیشگی است نه اینکه در آینده رخ دهد.³ به تعبیر دیگر هم اکنون هالک هستند که همان فقر وجودی است. آنچه در جهان مشهود است فقط حق است و ظهور کمالات بی‌منتهای اوست در آینه وجودی مظهر تام و تمام خود.⁴

در مجموع با توجه به مفاد قاعدة الواحد چه با خوانش مشائی و چه با مبانی حکمت متعالیه، کنش گفتاری لیس کمثله شیء چنین خواهد بود که از ذات حق موجودی ظهور یافته که علی‌رغم مخلوق و محدود بودن، هر کمالی که در او ظهور یافته از کمالات حق است و این مثل یا مثَل، از این جهت که واحد است، عین فقر است و هر چه دارد از حق دارد، همانندی ندارد. البته شاید گفته شود مثل او نیز قادر است مثل خود را ظاهر کند؛ پس نمی‌توان گفت که مثل او دیگر مثلی ندارد. در پاسخ این سخن می‌گوییم طبق نظام فکری مشائی و عقول دهگانه طولی چنین اشکالی وارد است ولی بر اساس وحدت شخصی وجود که نظر ویژه ملاصدرا است تنها یک مخلوق واحد از حق تعالی ظهور یافته و این مخلوق دارای چنان خاصیتی است که در عین وحدت شخصی، همه چیز است و در عین همه چیز بودن یکتا و بی‌همتاست.

1. صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، 172: «والجهة النورانية تستی وجودا، والجهة الظلمانية هی المسماة ماهیه. فالمعلول من العلة كالظل من النور یشابهه من حیث ما فیہ من النوریه و یباینه من حیث ما فیہ من شوب الظلمة».

2. آملی، رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، ۵۰.

3. صدرالدین شیرازی، إیقاظ النائمین، 15: «فأروا بالمشاهدة العیانة أن لا موجود إلا الله وأن کل شیء هالک إلا وجهه لا أنه یصیر هالکا فی وقت من الأوقات بل هو هالک أزلا و أبدا... من الوجه الذی یلی موجدّه، فیکون الموجود وجه الله فقط فکل شیء وجهان وجه إلى نفسه و وجه إلى ربه فهو باعتبار وجه نفسه عدم و باعتبار وجه ربه موجود فإذن لا موجود إلا الله و وجهه فإذن کل شیء هالک إلا وجهه أزلا و أبدا».

4. جوادی آملی، ریح مختوم، 2، 142-144.

بدین گونه کثرت حقیقی است نه خیال و صرف اعتبار.¹ چنان که پیش از این گفته شد ملاصدرا با بازگرداندن «علیت» به تجلی، تشآن و تفنن، نظریه وحدت شخصی وجود را پذیرفته و با اینکه اصل قاعده الواحد را قبول می کند ولی «صدور» را نمی پذیرد و امر واحد ظهور یافته از ذات حق را بنابر اصطلاحات عرفانی «وجود منبسط»² و «حق مخلوق به» می نامد.

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم³

3-2- بررسی کنش گفتاری «حق مخلوق به»

پس از مرتبه ذات که در آن مرتبه نه اسم، نه رسم و نه حد و نه صفتی است و حتی قید اطلاق هم در این مرتبه ذات را محدود می کند، مرتبه اسم حق است. اسم حق عبارت است از حقیقت مطلق که به هر ذره ای از ذرات موجودات و به هر مظهري از مظاهر کاینات احاطه دارد؛ و میان او و این مظاهر هیچ تغایر و تباینی وجودی نیست. بنابراین بر هر يك از مظاهر از حیث حقیقت وجود صدق می کند. اگرچه از حیث تعیین و دارای حد بودن، غیر اوست، مانند موج دریا که از جهت حقیقت همان آب است و از جهت موج بودن و حد و حدود غیر آن.

جمله يك چیزست موج و گوهر و دریا ولیك صورت هر يك خلافي در میان انداخته⁴

مقاله ای درباره چگونگی ظهور و پیشینه اصطلاح «حق مخلوق به» با نام «بررسی دیدگاه ابن برّجان در باره حق مخلوق به»، توسط وحید نظرپور نگاشته شده است. چنانکه در مقاله گفته شده، منشأ این اصطلاح در آثار ابن برّجان دیده شده و او این واژه را از قرآن گرفته است.⁵ عمادالدوله⁶ شارح مشاعر هم این نام را برگرفته از قرآن می داند: «این تسمیه اقتباس است از قول حق تعالی «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» و این وجود منبسط است که صادر [ظهور] اول است در ممکنات از علّت اولی بالحقیقه و بالذات؛ و او را «حقّ مخلوق به» نیز نامند».⁷ به گفته ملاصدرا «حق مخلوق به اصل وجود عالم است، وضوء و نور حقّ است که ساری است در جمیع موجودات سماوات و ارضین، در هر يك بحسب خویش، باین طور که در

1. جوادی آملی، شرح تمهید القواعد، ۱۳۷.

2. فرق «وجود منبسط» با «حقیقت وجود» آن است که حقیقت وجود عاری و مجرد از اعیان و مظاهر است و در واقع اصل و باطن وجود منبسط به حساب می آید. ولی وجود منبسط از خود استقلالی ندارد بلکه عین ربط و تجلی حق است. از اینرو محققان عرفا، احاطه حق به اشیاء را «احاطه قیومی» و احاطه وجود منبسط به اشیاء را «احاطه سریانی» نامیده اند.

3. حافظ، دیوان غزلیات، غزل شماره 363.

4. عراقی، دیوان عراقی، ۹۲.

5. نظرپور، حامد. «بررسی دیدگاه ابن برّجان درباره «حق مخلوق به»». خردنامه صدرا، ش. 102 (1399): 87-98.

6. وی مشاعر را نزد میرزا علی اکبر مدرس یزدی خوانده بود و آن را تدریس می کرد. آگاهی وی از مباحث فلسفه و حکمت در پرسش های او از آقا علی مدرس زنوزی (د ۱۳۰۷ق/۱۸۹۰م)، حکیم نامدار دوره قاجار نیز نمود دارد.

7. عمادالدوله، شرح المشاعر، 174.

عقل عقل است، و در نفس نفس، و در طبیعت طبع، و در جسم جسم، و در جوهر جوهر، و در عرض عرض. و نسبت وی بسوی حق مثل نسبت نور محسوس وضوء پراکنده در سماوات و ارض است بسوی شمس^۱.

مرحوم زنوزی در کتاب انوار جلیه تعابیر مترادفی از این مرتبه ارائه کرده است که عبارتند از: ۱. قاب قوسین و او ادنی ۲. کشف غطاء ۳. آیه کبری ۴. خُلق عظیم ۵. مقام محمود. همچنین از این مرتبه از وجود در تعابیر عرفانی گاهی به نفس رحمانی، حقیقة الحقایق، حضرة الاسماء، مرتبه واحدیت جمع، تجلی اول و ظهور حق اول و گاهی به فناء در توحید و فناء فی الله تعبیر شده است.^۲

حسن زاده آملی در رساله مثل و مثال از قول ملا اسماعیل اصفهانی چنین نقل می‌کند: «پوشیده نیست که مبدع اول فیض قدسی است که از او تعبیر به کُن و به رحمت واسعه و به مشیت و به حق مخلوق به و به نفس رحمانی و به عماء و ماء در قول حق جلّ و علی: «و کان عرشه علی الماء» می‌شود».^۳ در واقع وجود را به سه اعتبار تبیین کرده‌اند:

۱. وجود «به شرط لا» که تعلق گیری ندارد مقید به هیچ قیدی نیست از هر نقص و تعین و وجه امکانی مبرا است که آن را «وجود محض» می‌نامند و این مرتبه مبدأ کل موجودات هست.
۲. وجود «به شرط شیء» یعنی وجودی که تعلق به غیر خود دارد مانند موجودات ممکن.
۳. وجود «لابشرط» که حکما به‌ویژه ملاصدرا آن را وجود منبسط می‌نامند و عرفا به آن «نفس رحمانی» می‌گویند.^۴

این نام‌گذاری از جهت تماتیک و طبق کنش ضمن گفتاری به دلیل شباهت آن به نفس انسانی است. به تعبیر دیگر در آموزش این تم می‌توان گفت همانگونه که دَم یا همان نفس انسان در مقام ذات خود هیچ تعین خاصی از هیچ حرف یا کلمه‌ای ندارد ولی با برخورد با نقاطی از دهان و لب به حرفی یا کلمه‌ای تعین می‌یابد که در عین حال همان نفس است که مثلاً با الف، الف است و با باء، باء است و در هر تعین حرفی یا کلمه‌ای یا جمله‌ای، عین آن است؛ وجود منبسط یا نفس رحمانی نیز همین گونه است. در حقیقت وجود منبسط که فعل و فیض حق است، بحسب ذات خود لا بشرط است، و متعین به هیچ تعینی از تعینات نیست، و به همین دلیل بی‌تعینی می‌تواند در هر مرتبه عین آن مرتبه باشد و به آن مرتبه تعین ببخشد

۱. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعة، ۵۰۳/۱، ۵۰۴.

۲. زنوزی، انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه، ۱۰۳.

۳. حسن، زاده آملی، دو رساله مثل و مثال، ۱۲۸.

۴. عماد الدوله، شرح المشاعر، ۱۷۴.

و وجه الله الباقي بعد از فناء موجودات است: «بهم ملئت سماؤك و أرضك».¹

با توجه به آیه پیش گفته «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، اگر «واو» قبل از ضمیر «هو» در بخش دوم آیه را «حالیه» بدانیم آنگاه معنای کل آیه با این سخنان منطبق خواهد بود: «مانند مثل او (وجود منبسط و نفس رحمانی)، مثلی نیست در حالی که آن مثل (نفس رحمانی) هرسمیع و بصیری را محیط و همراه است و نه تنها با هر سمیعی، سمیع است و با هر بصیری، بصیر بلکه با هر زارعی، زارع است،² با هر قرض گیرنده‌ای، قرض گیرنده،³ با هر جنگنده‌ای، جنگنده و با هر تیراندازی، تیرانداز⁴ و...!!».

از اسم «حق مخلوق به» مجموعه‌ای از افعال گفتاری مانند فعل گفتاری لفظی، کنش گفتاری حکایت و حمل - که با اصل بیان‌پذیری گفتار در ثبوت امر عقلی همخوانی دارد - و همچنین کنش ضمن گفتاری که از تحلیل آن معنایی متناسب با مماثلت درک می‌شود.⁵ در نتیجه با مقدمات زیر، مطابق با افعال گفتاری فوق، می‌توان به نتیجه مطلوب رسید:

مقدمه اول: ذات غیب در ظهور تام خود، «حق مخلوق به» نامیده می‌شود.

مقدمه دوم: «حق مخلوق به»، با هر چیزی همان است و صفات و کمالات حق را آشکار می‌کند.

نتیجه: ذات غیب در ظهور تام خود، با هر چیزی همان هست و به تعبیر دیگر معیت قیومی دارد⁶ و حق مخلوق به ظهور و تجلی تام ذات اوست که همانندی ندارد.

بنابراین تحلیل گفتمانی، حق مخلوق به از جهتی با ذات حق تغایر دارد زیرا تجلی، فعل و فیض هم از جهت تغایر مفهومی و هم تمایز جلوه و صاحب جلوه، فعل و فاعل، فیاض و فیض متفاوت است و از سوی دیگر وجه باقی، فیض و تجلی تام و تمام، حضرت الوهیت و وجود انبساطی کمالات حق در عالم است. آینه‌ای بی‌زنگار که هر چه در آن می‌تابد را بی‌کم و کاست منعکس می‌کند. به تعبیر دیگر هیچ موجودی در سرتاسر عالم وجود از غیب تا شهود پا در دایره هستی نمی‌گذارد مگر آنکه صورتی مشابه و مثل یا مثال او در حضرت الوهیت (مقام الله، جامع همه اسماء و صفات) باشد؛ زیرا اگر صورت همه موجودات (اصل و حقیقت آن‌ها) در حضرت الوهیت نبود، هیچ موجودی در دار وجود ظهور نمی‌یافت و خودنمایی نمی‌کرد پس با تحلیل کنش گفتاری عبارت گفته شده، وجود مثل یا مَثَل برای ذات حق اثبات گردید.

1. عماد الدوله، شرح المشاعر، 174.

2. واقعه: 64: «أَلَنْتُمْ تَرْعَوْنَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ».

3. بقره: 245: «مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا».

4. انفال: 17: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى».

5. زیرا آنچه در جهان دیده می‌شود وجه باقی ذات حق است که واسطه خلقت است و موجودات به ذات خویش در فقر وجودی غوطه‌ورند.

6. «هو معكم اینما كنتم»، حدید: 4.

شاید گفته شود «بدین تعبیر حق مخلوق به اشرف از ذات حق خواهد شد؛ زیرا برای ذات حق مثل قائل شده‌اید ولی برای مخلوقش نفی مثل کرده‌اید و این به معنی اشرف بودن مخلوق برخالق خویش است».

در پاسخ می‌گوییم اشرف بودن در جایی است که حق مخلوق به چیزی به جز ظهور کمالات ذاتی حق باشد آنگاه که دوگانگی مطرح شود و مقایسه انجام شود اشرف بودن اخس بودن معنا پیدا می‌کند ولی در جایی که یکی بیش نیست که تجلی تام و تمامش، باطن وی را ظاهر ساخته است در حقیقت با اخبار از بی مثل و مانند بودن مظهر تام و تمام خود، بی مثل و مانند بودن «ظهور» خود را طبق کنش گفتاری صریح آیه توحیدی «إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا، فَأَعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي»^۱؛ تأکید می‌کند که الله منم و جز من الهی نیست.^۲ کنش گفتاری تأثیری درک وجود حق مخلوق به یا وجود منبسط، در آموختن و درک هر چه نزدیک‌تر دانستن خدا به موجودات به‌ویژه انسان از آن جهت که عاشق نزدیکی بیشتری به معشوق خویش است، کمک ویژه‌ای می‌کند و اثر عمیقی در روح و جان وی می‌گذارد.

3-3- کنش گفتاری «هو الظاهر والباطن»

بررسی کنش گفتاری «لیس کمثله شیء» از جهت مضمون، وابسته به تحلیل گفتمان دو واژه یا دو اسم (تم) ظاهر و باطن است و نتیجه بررسی این گفتمان با نتایج پیش گفته یکی است. ظاهر و باطن دو اسم از اسامی خداوند هستند که مانند همه اسماء و صفات الهی، تنها در مفهوم تغایر دارند. در حقیقت هیچ مرتبه از مراتب وجود نیست مگر اینکه ذات حق چه از جهت صورت، چه از جهت معنا با آن مرتبه معیت قیومی دارد. منظور از صورت، تحقق عینی، تعین و ظواهر موجودات و منظور از معنا، باطن و حقیقت آنهاست. کنش گفتاری صریح آیه مبارکه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۳ بر این مدعا دلالت دارد و در یک تحلیل و کنش گفتاری پیچیده، به گفته سیدحیدر آملی «لأنه بواسطة ظهوره من البطون و برونه من الخفاء، سمى نفسه بالاول والآخر والظاهر والباطن... و أيضا اذا ثبت أنه ليس فى الوجود الا هو، فلا يكون فى الظاهر والباطن والاول والآخر، عقلاً و نقلاً و كشافاً الا هو».^۴ آنچه در سراسر هستی ظهور یافته است کمالات نامتناهی حق است و این ظاهر همان باطن است و آن باطن، باطن همین ظاهر است و گرنه اگر این انتساب را نپذیریم، به ناچار باید این ظاهر را به موجود یا علت یا باطن دیگری غیر از حق انتساب دهیم و این شرک است و خلاف قرآن و برهان و عرفان است.

۱. طه: ۱۴.

۲. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۱/۱۱۶.

۳. حدید: ۳.

تحلیل تماتیک گفتمان این آیه را با مثالی بیان می‌کنیم. اگر «الف» در ظرف «اولیت» خود، به ذات خود و قابلیت‌های خود آگاه باشد و بداند که می‌تواند به صورت همه حروف ظاهر شود، و سپس به صورت «جیم» در ظرف «آخریت» ظاهر شود، وجه اعتراضی برای جیم باقی نمی‌ماند؛ زیرا «الف» این قابلیت را داشته تا به صورت هر حرفی از حروف از جمله جیم ظاهر شود و جیم هم پذیرای این صورت بوده است. ولی اگر «الف» در ظرف جیم یعنی «آخریت» به صورت «دال» ظاهر شود، اعتراض جیم بر این ظهور وارد است؛ زیرا جیم تنها قابل «صورت جیمی» است و بنابر استعداد، توان پذیرش صورت «دال» را ندارد. بنابراین مخالف «عدل» خواهد بود اگر «الف» در ظرف «آخریت»، در «جیم» به صورت «دال» ظاهر شود. از سوی دیگر اگر الف در جیم به صورتی غیر جیم ظاهر شود، قلب حقایق است و محال.¹ نتیجه اینکه هر ظاهری لاجرم باید نمود باطنی باشد که از آن ظاهر شده است؛ بنابراین عین باطن خود و یا وجهی از وجوه آن است و باطن نیز می‌بایست تمامی ویژگی‌های ظاهر یا مظهر خود را داشته باشد و گرنه باطن شیء دیگری خواهد بود. سید حیدر آملی در این باره تاکید دارد که قرب و بعد و ظهور و بطون و علو و دنو اموری هستند که از فعل حق انتزاع می‌شوند و وجود عینی در خارج ندارند و اعتباری هستند. در حقیقت اوست که در عین اولیت، آخر است و در عین آخریت، اول است. همچنین اوست که در عین بطون و خفا، عین ظهور و آشکارگی است و در عین ظهور و بلکه از شدت ظهور، در خفا و بطون است.² دو صفت ظاهر و باطن، وصفی برای ذات غیب نیستند؛ زیرا ذات حق در مقام غیب منزله از هرگونه اسم و رسم و وصفی است، این دو اسم در واقع برآمده از اوصاف فعل و فیض حقند.³ فعل و فیض حق همان وجود منبسط و حق مخلوق به و مظهریت اسم الله است که پیش از این بدان پرداخته شد.

در نتیجه، کنش گفتاری این دو اسم نیز با کنش گفتاری قاعده الواحد به برداشت صدرایی، حق مخلوق به و وجود منبسط یکی است و همه این موارد همسو با آیه «لیس کمثله شیء» از یکتا و بی‌مثل و مانند بودن فعل و فیض و مظهر تام و تمام او خبر می‌دهند. چنانکه حدیث قدسی هم به این برداشت مهر تایید می‌زند: «خدای متعال فرمود: بنده من پیوسته با انجام نافله‌ها به من نزدیک می‌شود، تا آنکه او را دوست می‌دارم. وقتی بنده‌ام را دوست داشتم، گوش او خواهم بود که با آن می‌شنود، چشم او خواهم بود که

1. آملی، ساحت ربوبی (شرح نقد النقد)، 135: «العدل هو أن الظاهر لا يظهر في مظهر إلا على الوجه الذي ذاك المظهر عليه. والجيم لا يطلب منه (أي من الالف) أبداً، بلسان الاستعداد، إلا الظهور بصورة الجيمية لا غير، و كان يلزم انه (أي اذا ظهر الالف في الجيم بغير صورة الجيم) قلب الحقائق، و قلب الحقائق بالاتفاق محال».

2. آملی، رساله نقد النقود في معرفة الوجود، 47: «لیس قریه و لا بعده، و لا ظهوره و لا بطونه، و لا علوه و لا دنوه، الا امورا اعتباریة، لیس لها وجود فی الخارج. و هو تعالی الاول و الآخر، و الظاهر و الباطن، و القریب و البعد، و العالی و الدون. و لیس لغیره وجود لا اولاً و لا آخر، و لا ظاهراً و لا باطناً».

3. نک: حسینی و فخار نوغانی، «رابطه اول و آخر، باطن و ظاهر با انسان کامل».

با آن می بیند و زبان او خواهم بود که با آن سخن می گوید.¹ البته این مرتبه قرب نوافل است ولی در مرتبه قرب فرائض یعنی فنای ذاتی، بنده گوش و چشم خدا خواهد شد.² همانگونه که در مطالب پیش گفته آمد، از ذات غیب الغیوب خبری نمی توان داد تا امکان نفی یا اثبات مثل وجود داشته باشد ولی از فعل و فیض او می توان سخن گفت و حکمی برای آن صادر کرد. در حقیقت نفی مثل از فعل و فیض ذات، نفی مثل و همتا داشتن از ذات حق است زیرا فیض او رقیقه ذات اوست. اگر نقاش ماهری بگوید «نقاشی من حرف ندارد!!» در واقع می گوید «من حرف ندارم!!». زیرا نقاشی وی فعل او و جلوه اوست و به تعبیر دیگر چیزی جز ظهور کمالات نهان او نیست به ویژه در مورد واجب تعالی که از همه نقایص مبرا است صدق حقیقی دارد. در عبارت کامل آیه ای که موضوع این نوشتار است می توان نفی و اثبات، تنزیه و تشبیه و به زبان گویاتر توحید کامل را فهم نمود. در انتها به بررسی کنش گفتاری تمام آیه می پردازیم با این باور که تم بخش دوم آیه خود مفسر بخش اول آیه است.

4-3- بررسی کنش گفتاری «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

در حله اول با توجه به کنش گفتاری صریح هر دو بخش آیه، تناقضی در آن به ذهن می آید این است که اگر هیچ مثل و مانندی ندارد و کاف هم زائد است به معنای نفی مثل از ذات حق؛ پس انحصار بینایی و شنوایی برای او چگونه توجیه می شود؟ و اگر دو وصف بینایی و شنوایی بین او و موجودات مشترک و مشابه است؛ چرا نفی مثل از ذات او شده است؟

درباره قواعدی که کنش گفتاری بخش اول آیه را از جهت مماثلت تبیین می کنند، صحبت شد ولی در مورد کنش گفتاری دو اسمی که در بخش دوم آیه گفته شده آمده است، جای بحث و دقت نظر وجود دارد. از این رو مقدماتی لازم است. سمیع و بصیر دو نام از نام های هفت گانه خداوند هستند که اسماء الهیه³ نامیده می شوند. در نوشته های پیشین گفته شد که هر آنچه در این جهان هستی مشاهده می شود، ظهور کمالات مکنون در ذات الهی است از این رو انتساب دو نام سمیع و بصیر به حق تعالی انتسابی حقیقی است و طبق توحید صفاتی، وجود دو صفت شنوایی و بینایی هم حتی اگر صفت فعلی محسوب شوند، انتساب حقیقی به ذات حق دارند.

شاید گفته شود انتساب صفت به طور حقیقی در جایی است که صفت در معنای حقیقی اش استفاده شود؛ بنابراین سمع و بصر در حقیقت با ابزارهایی مانند گوش و چشم رخ می دهد، پس معنای حقیقی این

1. کلینی، اصول کافی، 2/263 و طوسی، «آغاز و انجام»، 1/223: «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: لَا يُزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ حَتَّى أَجِبُهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ».

2. آملی، تفسیر المحيط الأعظم، 4/82.

3. ائمه اسماء عبارتند از: «حی»، «عالم»، «مرید»، «قادر»، «سمیع»، «بصیر» و «متکلم»، اینها اصول تمام اسماء هستند.

دو اسم شنیدن با گوش و دیدن با چشم است و روشن است که انتساب این معانی به حق تعالی محال است. بنابراین باید به علم به مسموعات و مبصرات تاویل شود.¹

در پاسخ این سخن می‌گوییم:

الف. محال بودن انتساب شنیدن و دیدن حس ظاهری به ذات حق، مورد اتفاق همه است² و حقیقی بودن شنوایی و بینایی هم متوقف بر استفاده از ابزار گوش و چشم جسمانی نیست؛³ بگذریم از اینکه ملاصدرا برای حس هم مراتبی قائل است.⁴ ولی اگر کنش گفتاری لفظی سمع و بصر به معنای جسمانی و محتاج به ابزار در نظر گرفته شود و از ذات حق سلب شود، در واقع به جای تنزیه، به تشبیه منجر خواهد شد و آن شباهت حق تعالی به عقول مجرده است.⁵

ب. اگر چه در نگاه جمهور حکما، احاطه علمی به مسموعات و مبصرات⁶ برای اطلاق این دو اسم کافی است؛ زیرا تشبیه دو صفت مشترک با موجودات، خداوند را در جرگه ممکنات قرار می‌دهد و این معنایی خردگریز است. بنابراین باید سمع و بصر را به علم به مسموعات و مبصرات تاویل کرد تا خلاف عقل نباشد⁷ ولی ملاصدرا احاطه علمی خداوند بر موجودات را مانند احاطه چیزی بر غیر خود نمی‌داند و در حقیقت احاطه به گونه‌ای است که هیچ ذره‌ای از او پنهان نیست: «و هو بكل شیء محیط، لانه اذا احاط بكل شیء فلا یغیب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض» و همو در مورد یکی بودن احاطه ذات و صفت علم خدا می‌گوید: «فان علمه غیر زائد علی ذاته... فاذا كان علمه بكل شیء محیط، فهو بكل شیء محیط».⁸ در این صورت احاطه علمی همان احاطه ذاتی و وجودی است و هویت‌های خارجی با جزئیات و تشخیص خود در علم خدا حضور دارند و معلوم او هستند و در حقیقت از شئون ذات او محسوب

1. بکار محمود حاج، الأثر الفلسفي في التفسير، 261/1-264

2. صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبية، 115، 217؛ همو، اسفار، 124 و آشتیانی. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، 241: «جميع قوای نازله در عالم شهادت به نحو اعلا و اتم در حقایق غیبیه موجودند.» همچنین ر.ک: دیرباز، و مؤمنی شهرکی. «تبیین و تحلیل ماهیت ادراک حسی در نگاه صدر المتألهین». ذهن، ش. 83 (1399): 85-109.

3. همان: «فعلم أن مطلق الأبصار من عوارض الموجود بما هو موجود ولا یوجب تجسما ولا انفعالا و تغیرا و هو کمال و فقدانہ نقص - فالواجب جل ذکره أولى بذلك الکمال».

4. صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبية، 166/1. «نسبة هذا الحس إلى الحس العقلي كنسبة هذا الحيوان للحيوان إلى الحيوان العقلي فالجس الذي في عالم الأدنى لا يشبه الحس الذي في العالم الأعلى فإن الحس هناك على منهج المحسوسات التي هناك و لذلك صار بصر هذا الحيوان السفلي متعلقا ببصر الحيوان الأعلى و متصلا به و كذا سمعه بسمعه و شمه بشمه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار المبدعة».

5. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 316/2: «و العقل وإن كان ينزه الحق عن التشبيه فهو يشبهه في عين التنزيه بالمجردات و هو لا يشعر».

6. آملی، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب الله العزیز المحکم، 423/1: «و هو السميع البصير: فإن معناه بحسب الشريعة، العالم بالمسموعات و المبصرات، فيكون سمعا بصيرا بهذا المعنى».

7. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، 144: «فاعلم و تحقق بأنه تعالى يعلم الأصوات و الألوان علما حضوريا إشراقيا و انكشافا شهوديا توريا بنفس ذاته، النور الذي يظهر و يتنور به جميع الأشياء. فذاته تعالى بهذا الاعتبار سمعه و بصره، بلا تاویل».

می‌شوند.^۱ چنانکه کنش گفتاری صریح آیه کریمه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» بیانگر آن است. ملاصدرا همسو با شیخ اشراق بر این باور است که از جهت وجودی هم این علم حق است که به بصر و سمع وی باز می‌گردد و نه برعکس: «لکان أولى و أقرب إلى الحق بأن قال كما قال صاحب الإشراق إن علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه».^۲

ج. در کنش گفتاری صریح و لفظی این دو اسم روشن است که الف و لام دو اسم «السمیع» و «البصیر» دلیل بر انحصار این دو وصف بر حق تعالی است و غیر او را نصیب حقیقی از این صفات نیست.^۳ طبق نظریه وحدت شخصی وجود، تنزیه تنها و پیرایش ماسوا الله از حق به محدود ساختن ذات حق منجر می‌شود و این با اطلاق حقیقی و انبساطی ذات خداوند که رسالت همه انبیاء و رسولان الهی است، منافات دارد و اگر شخص مومنی چنین تنزیهی را بدون در نظر گرفتن تشبیه انجام دهد، به جناب حق اسائه ادب کرده و سخن خدا و رسولان الهی را تکذیب کرده است؛ زیرا به واسطه آن‌ها از قول خداوند از اسمانی خبر داده شده است که نمی‌توان تشبیه را به طور مطلق انکار کرد.^۴

بنابراین با توجه به تم و گفتمان کل آیه دیدگاه «تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه» مطابق با نظر ویژه ملاصدرا یعنی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت»، نه افتادن در ورطه تعطیل صرف است و نه در ورطه تشبیه صرف؛ زیرا هر کدام از این دو طرف به تنهایی، تالی فاسدهای بسیاری دارند که نه با عقل جور است و نه با نقل. ملاصدرا در بیان تفاوت معرفت حکیمان با معرفت عرفا، معتقد است معرفت گروه اول به حسب مقام عقل، شبیه به فرشتگان مجرد است ولی معرفت گروه دوم، با پیروی از نور وحی و نبوت، شبیه به معرفت انبیاء و کاملین در شهود تجلی الهی است. سپس به نقل از ابن عربی ذات حق را منزه از تنزیه و تشبیه می‌داند و مرتبه‌ای را که به این دو وصف متصف است را مراتب اسماء و صفات حق می‌داند. رد و انکاری که در مورد برخی از اسماء مانند سمیع و بصیر از سوی عقلاء رخ می‌دهد به تجلیات حق باز می‌گرداند؛ زیرا حق گاهی با صفات سلبی تجلی می‌کند که پیامد آن تنزیه عقول است تا در ورطه تشبیه و نقص گرفتار نشوند و گاهی در صفات ثبوتیه تجلی می‌کند و به دلیل تعلقش به اجسام،

۱. صدرالدین شیرازی، شرح أصول الکافی، ۳/ 317؛ «أنك قد علمت أن الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده و معلوميتها له».

۲. صدرالدین شیرازی، شرح أصول الکافی، ۳/ 317.

۳. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ۱۳۸۱: «و نحو قوله عزّ و جلّ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ إشارة الى تخصيصه بالصفات و الاسماء، لأنّ «الالف و اللام» فيه (أي في الاسم السميع و الاسم البصير) للحصر و التخصيص.» و آملی، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم في تأویل کتاب الله العزيز المحکم، ۴۲۳/۱: «و أما بحسب الحقيقة فهو أنه السميع و البصير حقيقة، بمعنى أنه هو السميع البصير في الحقيقة لا غير، لأن الألف و اللام في السميع و البصير، يفيد الحصر في السميعة و البصريّة».

۴. آملی، نص النصوص في شرح الفصوص، ۳/ ۱۳۹۳.

شباهت به موجودات از آن ادراک می‌شود. بنابراین عقول این شئون و صفات را انکار می‌کنند.¹ اما در نزد اهل شهود و حقیقت، خداوند در دو نام سمیع و بصیر با صورت کمالیه تجلی کرده است و اتصاف حق به این دو اسم حقیقی است نه مجازی چنان که برخی تصور کرده اند.² ملاصدرا با استناد به آیه مبارکه «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»³ چنین بیان می‌کند که خداوند از شدت حضور، احاطه و ظهور، پنهان به نظر می‌رسد و حجاب رؤیت او همانا وجود اضافی و وهمی موجودات است.⁴

کنش گفتاری صریح آیه بالا به عنوان سخن خطاناپذیر خداوند، وجه خدا را محیط بر همه هستی معرفی می‌کند که نه جای انکار می‌ماند و نه جای تاویل. پس دو اسم سمیع و بصیر به وجه او باز می‌گردد. در عبارت‌های توحیدی قرآنی که سلب و ایجاب با هم آمده است، با اندکی دقت کنش گفتاری مشابه را در سایر آیات آن می‌توان یافت. سیدحیدر آملی در این باره چنین می‌گوید «و قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» إشارة الى الوجود المطلق و تجزده و وحدته، و الذي هو مقام الجمع و التوحيد الصرف. و قوله وَ «هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» إشارة الى الموجودات المقتبذة و تنزل الوجود المطلق في مراتبه، الذي هو مقام الفرق و الكثرة الاسمائية». سپس نمونه‌هایی از آیات قرآن را بیان می‌کند که این جمع و فرق در آن‌ها نیز دیده می‌شود: «و كذلك قوله «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و «فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» لَانَّ الاول إشارة الى الفرق و الكثرة، و الثاني الى الجمع و الوحدة. و كذلك قوله «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ»⁵ و در جای دیگر کنش گفتاری صریح بخش اول آیه را در نهایت تنزیه و کنش گفتاری صریح بخش دوم را غایت تشبیه بیان می‌کند ولی کنش ضمن گفتاری (پیچیده) کل آیه را جمع بین هر دو و مطابق با نفس الامر و همچنین مقام حقیقت محمدی می‌داند و به جمع بین مقام تنزیه و تشبیه که بیانگر توحید حقیقی است، معتقد است.⁶ این مرتبه از ظهور انبساطی و احاطی⁷ ذات حق در عین فقر و جود، ولی با هر چیزی همان است که پیش از این درباره‌اش صحبت شد.

نتیجه‌گیری

1. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 316/2.

2. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 93/2.

3. بقره: 115.

4. صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، 498/2: «وجه الذي قال: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ فهو المحيط في الحضور «يا من خفى من فرط حضوره ظهوره» فالحجاب ليس الا الوجود الإضافي الوهمي - فافهم».

5. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ۱۳۸.

6. آملی، نص النصوص فی شرح الفصوص لمحی الدین ابن عربی، ۱۳۹۳/۳: «لَانَّ قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ في غاية التنزیه وقوله وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ في غاية التشبیه، والجمع بينهما في غاية التوحيد الجمعي المحمّدي الذي هو المطلوب في نفس الامر».

7. نک: فرضعلی و حسینی، «تبیین ذکر احاطی و انبساطی انسان کامل»، ۱۴۹-۱۷۲.

از آنجا که در مورد زائد بودن کاف در کمثله، اتفاق محکمی وجود ندارد و برخی از اهل لغت و ادب و عقل و شهود بنابر دلایلی بر عدم زیادت حرف کاف، اذعان دارند و از کنش گفتاری هر دو بخش آیه نیز غیرزائد بودن آن استنباط می‌شود؛ معنای اول آیه وجود مثل برای مثل او را نفی می‌کند. در حقیقت با این نفی، به وجود مثل خدا گواهی می‌دهد. طبق قاعده الواحد، از واحد جز واحدی که از جهت کمالات وجودی تماماً هم سنخ و هم صفت با مبدأ خود باشد، صادر نمی‌شود. چه این قاعده را با مبنای فکری مشائی بپذیریم و چه با مبنای فکری صدرایی یا حتی ذوق عرفانی، صادر اول، وجود مطلق، حق مخلوق به، وجود منبسط و با نفس رحمانی از جهت صفت کمالی نمی‌تواند از مبدا خود بیگانه و یا منفصل باشد؛ بنابراین فعل و فیض حق و رقیقه ذات وی محسوب می‌شود. وقتی چنین شد هر چه در این عالم مشهود، ظاهر شده است، در حقیقت ظاهر همان باطنی است که مبدا این ظهور بوده است. یکی است که از جهتی ظاهر و از جهتی باطن است و هر ظاهری، ظهور کمالات باطن خود و هر باطنی خفای کمالات ظاهر خود است. ملاصدرا «حق مخلوق به» یا «وجود منبسط» را آینه ذات حق و ظهور تام و تمام او می‌داند به وجهی که با هر چیزی همان است به همین دلیل می‌توان آن را مثل یا مثال خدا در نظر گرفت. از سوی دیگر طبق عقل و نقل هرگز نمی‌توان به ذات حق دسترسی داشت تا حکمی دال بر مماثلت یا عدم مماثلت صادر کرد. زیرا در مماثلت، نوعی تباین و تغایر شرط است و تغایر اعتباری موصوف و صفت، ذات و تجلی، باطن و ظاهر و ... برای مماثلت کافی است. به همین خاطر در سراسر آیات الهی هر وصفی و فعلی که به حق نسبت داده شده به مقام اسم اعظم «الله» است و آن مرتبه جامع اسماء و صفات و تجلی تام و تمام غیب ذات است؛ پس «لیس کمثله شیء» به «نفی مثل از مثل ذات» تصریح دارد؛ زیرا نفی مثل از موجودی که ظاهر است قابل درک است ولی نفی مثل از ذاتی که در غیب مطلق است به هیچ وجه به ادراک در نمی‌آید و از آنجا که مخاطب قرآن، مردم با مراتب فهم متعدد هستند و لاجرم باید درکی از سخن الهی و بهره‌ای از هدایت الهی داشته باشند؛ هم صراحت در گفتمان لازم است تا برای سطوح ساده فهم هدایتگری صورت پذیرد و هم گفتمان پیچیده لازم است (باطن کلام) تا اهل تعمق و شهود هم بهره خود را از هدایت داشته باشند. به همین خاطر سلب و ایجاب، نفی و اثبات، جمع و فرق و ظهور و بطون در آیات الهی وجود دارد. بنابراین کنش گفتاری آیه مورد بحث همچون اکثر آیات توحیدی، دارای کنش گفتاری جامعی است. یعنی هم می‌توان ادعا کرد که در مجموع دو بخش آیه، کنش گفتاری صریح و لفظی دلالت بر مماثلت دارد و هم با توجه به نظر غیرزائد بودن «کاف»، می‌توان مدعی شد که کنش ضمن گفتاری پیچیده‌ای بر مجموع آیه حاکم است که باید با تحلیل و برهان و شواهد دیگر آن را از دل آیه بیرون کشید و همراه با این دو کنش گفتاری، کنش گفتاری تأثیری هم به دنبال آن رخ می‌دهد. زیرا فهم این دو کنش

گفتاری، اثر ویژه‌ای بر تقویت، تعمیق و ثبات ایمان دارد که غیرقابل انکار است.

منابع

قرآن کریم.

ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بی‌تا.
ابن هشام انصاری. مغنی اللیب. حاشیه محمد الامیر، قاهره: دارالکتب المصری؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، 1236.

ابوحیان، محمد بن یوسف. تفسیر البحر المحیط. بیروت: دارالکتب العلمیة، 1413.
آشتیانی. جلال الدین. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا. قم: بوستان کتاب، 1380.
آشتیانی، مهدی. اساس التوحید. به تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر، 1377.
آملی، حیدر بن علی. تفسیر المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم. قم: نور علی نور، 1422.

آملی، حیدر بن علی. جامع الاسرار و منبع الانوار. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، 1426.
آملی، حیدر بن علی. رساله نقد النقود فی معرفة الوجود. ترجمه حمید طیبیان. تهران: اطلاعات، 1364.
آملی، حیدر بن علی. نص النصوص فی شرح الفصوص لمحمی الدین ابن عربی. قم: بیدار، 1394.
بابایی، علی اکبر و دیگران. مکاتب تفسیری. بی‌جا: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، 1381.
بلخی، مقاتل بن سلیمان. تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت، داراحیاء التراث، 1423.
بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن. اعجاز بیانی قرآن. ترجمه حسین صابری، ویراستار پرویز اتابکی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1376.

پالمر، ریچارد. علم هرمنوتیک. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس، 1977.
جاسم، بکار محمود حاج. الاثر الفلسفی فی التفسیر. دمشق: دارالنوادر، 1429.
جوادی آملی، عبدالله. تحریر تمهید القواعد. بی‌جا: انتشارات الزهراء، 1372.
جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. قم: انتشارات اسراء، 1375.
حسن زاده آملی، حسن. دو رساله مثل و مثال. بی‌جا: بی‌نا، 1382.

حسینی شاهرودی، سید مرتضی و اعظم سادات پیش‌بین. «صدور کثرت از وحدت از دیدگاه حکمت متعالیه (بر اساس وحدت تشکیکی و شخصی)». جستارهایی در فلسفه و کلام، ش. 2 (1393): 37-55.
حسینی شاهرودی، سیدمرتضی و وحیده فخار نوغانی. «رابطهٔ «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن» با انسان کامل». جستارهایی در فلسفه و کلام، ش. 2 (1388): 9-28.

درویش، محیی‌الدین. اعراب القرآن الکریم و بیانہ. حصص: دارالارشاد للشؤون الجامعیہ؛ بیروت: دارالیمامہ؛

بیروت: دارابن کثیر، ۱۴۲۰.

دیرباز، عسکر و حسام الدین مؤمنی شهرکی. «تبیین و تحلیل ماهیت ادراک حسی در نگاه صدرالمتهلین». ذهن، ش. 83 (1399): 85-109.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. به تحقیق محمد خلیل عیتانی. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۲.

زنوزی، عبدالله. انوار جلیه در کشف اسرار حقیقت علویه. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.

ساجدی، ابوالفضل. «نظریه کنش گفتاری جان آستین و فهم زبان قرآن». قیسات، ش. 25 (1381): 122-130. شایسته، ریحانه و مرتضی حسینی شاهرودی. «مصادق قاعده الواحد در فلسفه ملاصدرا». جستارهایی در فلسفه و کلام، ش. 1 (1398): 97-117.

شریف رضی، محمد بن حسین. نهج البلاغه. به تحقیق صبحی الصالح. قم: مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۱۴.

شیخ فخرالدین ابراهیم همدانی. کلیات عراقی. به تصحیح سعید نفیسی، بی جا: کتابخانه سنایی، ۱۳۷۵.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. أسرار الآیات. بی جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه. بیروت: دارالحججه البيضاء، ۱۴۳۲.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. المبدأ و المعاد. بی جا: بی نا، بی تا.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. تفسیر القرآن الکریم. ترجمه محمد خواجهی. قم: بیدار، ۱۳۶۶.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. شرح اصول الکافی. ترجمه محمد خواجهی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.

صدرالدین شیرازی محمد بن ابراهیم. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین (رساله اجوبه المسائل النصیریة). به تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.

صدرالدین شیرازی، ایقاظ النائمین. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. المشاعر. ترجمه و شرح امام قلی بن محمد علی عمادالدوله. تهران: طهوری، ۱۳۶۳.

طالبی، انسیه؛ طالب زاده شوشتری، عباس و احمد رضا حیدریان شهری. «بررسی خطبه های جنگ امام علی (ع) بر اساس نظریه کنش گفتاری». زبان و ادبیات عربی، ش. 16 (بهار و تابستان ۱۳۹۶): 161-202.

طوسی، خواجه نصیر الدین. آغاز و انجام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.

عسکری، حسن بن عبد الله. الفروق اللغویه. به تحقیق محمد ابراهیم سلیم. قاهره: دارالعلم و الثقافة، ۱۹۹۸.

فخر رازی، محمد بن عمر. التفسیر الکبیر. بیروت: مکتب تحقیق داراحیاء التراث العربی. ۱۴۲۰.

فرضعلی؛ تحلیل مبانی کنش گفتاری «لیس کمنله شیء» در اندیشه صدرایی / 127

فراهیدی، خلیل بن احمد. العین. قم: مؤسسة دارالهجرة، ۱۴۰۹.
فرضعلی، فاطمه و سیدمرتضی حسینی شاهرودی. «تبیین ذکر احاطی و انبساطی انسان کامل». آینه معرفت، ش. 35 (1392): 149-171.

کلینی، محمد بن یعقوب. اصول کافی. ترجمه محمد باقر کمره ای، قم: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه، ۱۳۷۵.

مظفر، محمدرضا. المنطق. به تصحیح علی شیروانی. قم: دارالعلم، ۱۳۸۲.
ملکشاهی، حسن. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۹۲.

نظرپور، حامد. «بررسی دیدگاه ابن برّجان درباره «حق مخلوق به»». خردنامه صدرا، ش. 102 (1399): 87-98.

L. Austin (Author), J. O. Urmson (Editor), *How to Do Things with Words Paperback* – October 7, 2018.

Braun, V. & Clarke, V. "Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*", 3, (2006):

77-10.

Searle, J. Indirect Speech Acts. In P. Cole, & J. Morgan (Eds.), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts* (pp. 346-360). New York: Academic Press. 1975.

Searle, John, *Speech Acts, an Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969.

Transliterated Bibliography

Qurān-i Karīm.

Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 1993/1413.

Āmulī, Ḥydar ibn ‘Alī. *Jāmi‘ al-Asrār wa Manba‘ al-Anwār*. Beirut: Mū’assisa al-Tārīkh al-‘Arabī, 2005/1426.

Āmulī, Ḥydar ibn ‘Alī. *Naṣ al-Nuṣūṣ fī Sharḥ al-Fuṣūṣ li-Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī*. Qum: Bīdār, 2016/1394.

Āmulī, Ḥydar ibn ‘Alī. *Risālah Naqd al-Nuqūd fī Ma’rifā al-Vujūd*. translated by Ḥamid Ṭabībīyān. Tehran: Itilā‘āt, 1986/1364.

Āmulī, Ḥydar ibn ‘Alī. *Tafsīr al-Muḥīṭ al-A‘zam wa al-Baḥr al-Khiḍm fī Ta’wīl Kitāb Allāh al-‘Azīz al-Muḥkam*. Qum: Nūr ‘ālā Nūr, 2001/1422.

Āshtiyānī, Jalāl al-Dīn. *Sharḥ Ḥāl va Ārā’ Falsafī Mulāṣadrā*. Qum: Bustān-i Kitāb, 2002/1380.

Āshtiyānī, Maḥdī. *Asās al-Tawḥīd*. ed. Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Amīr Kabīr, 1999/1377.

‘Askarī, Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. *al-Furūq fī al-Lughā*. Researched by Muḥammad Ibrāhīm Salīm. Cairo: Dār al-‘Ilm wa Thaqāfa. 1998/1376.

- Bābāyī, ‘Alī Akbar et al. *Makātib Tafṣīrī*. s.l. Pazhūhishkadih Ḥawzah va Dānishgāh, 2003/1381.
- Balkhī, Muqātil ibn Sulaymān. *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Tūrāth, 2002/1423.
- Bint al-Shāṭī, ‘Āyishih ‘Abd al-Raḥmān. *I’jāz Bayānī Qurān*. translated by Ḥusayn Ṣābirī. Ed. Parvīz Atābakī. Intishārāt-i ‘Ilmī Farhangī, 1998/1376.
- Darvīsh, Muḥyī al-Dīn. *I’rāb al-Qurān al-Karīm wa Bayānuh*. Ḥimṣ: Dār al-Irshād li-l-Shu‘ūn al-Jāmi‘īyah; Beirut: Dār al-Yamāmah; Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2000/1420.
- Dīrbāz, ‘Askar va Ḥisām al-Dīn Mū’minī *Shahrakī*. “Tabīyn va Taḥlīl Māhiyat Idrāk Ḥisī dar Nigāh Ṣadr al-Muta’allihīn”. *Zīhn*, no. 83 (2021/1399): 85-109.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *Tafsīr Kabīr*. Beirut: Maktab Taḥqīq Dār Iḥyā’ al-Tūrāth al-‘Arabī, 1999/1420.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. *al-‘Ayn*. Qum: Mū’assisa Dār al-Hijrat, 1989/1409.
- Farz ‘alī, Faṭimah va Sayyid Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī. “Tabīyn *Zikr* Iḥāṭī va Inbisāṭī Insān Kāmil”. *Āynih Ma’rifāt*. no. 35 (2014/1392): 149-171.
- Ḥasanzādīh Āmulī, Ḥasan. *Dū Risālah-yi Muṣul va Miṣāl*. S.l. s.n. 2004/1382.
- Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā va A’zam Sādāt Pishbīn. “Ṣudūr Kisrat az Vaḥdat az Dīdgāh-i Ḥikmat Muta’aliyah (bar Asās Vaḥdat Tashkik va Vaḥdat Shakhṣī). *Justār-hā-ī dar Falsafah va Kalām*, no. 2 (2015/1393): 37-55.
- Ḥusaynī Shāhrūdī, Sayyid Murtaḍā va Vahīdīh Fakhār Nūghānī. “Rābiṭah-yi “Awwal”, “Ākhir”, “Zāḥir” va “Bāṭin” bā Insān Kāmil. *Justār-hā-ī dar Falsafah va Kalām*, no. 2 (2010/1388): 9-28.
- Ibn Hishām Anṣārī. *Mughnī al-Labīb*. Ḥāshīyah Muḥammad al-Amīr. Cairo: Dār al-Kitāb Miṣrī; Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1918/1236.
- Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘a wa-al-Nashr al-Tawzi‘, s.d.
- Jāsim, Bakār Maḥmūd Ḥāj. *al-Athar al-Falsafī fī Tafṣīr*. Damascus: Dār al-Nawādir, 2008/1429.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Qum: Intishārāt-i Asrā’, 1997/1375.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Tahrīr Tamhīd al-Qawā’id*. S.l.: al-Zahrā, 1994/1372.
- Kulīnī, Muḥammad ibn Ya’qūb. *Uṣūl Kāfī*. Translated by Muḥammad Bāqir Kamarihi-ī. Qum: Sāzimān Awqāf va Umūr Khiyriyih, Intishārāt-i Usvih, 1956/1375.

Malikshāhī, Ḥasan. *Tarjamah va Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt Ibn Sīnā*. Tehran: Intishārāt-i Surūsh, 2013/1392.

Muẓaffar, Muḥammad Riḍā. *al-Manṭiq*. researched by ‘Alī Shīrāwānī. Qum: Dār al-‘Ilm, 2004/1382.

Naẓarpūr, Ḥāmid. “Barrisī Dīdgāh Ibn Barjān Darbārih-yi “Ḥaqq Makhluq bih”. *Khīradnāmah-yi Šadrā*, no. 102 (2021/1399): 87-98.

Palmer, Richard. *‘Ilm Hirminūtik*. translated by Muḥammad Sa’īd Ḥanāyī Kāshānī, Tehran: Hirmis, 1977/1356

Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fi Gharīb al-Qurān*. Researched by Muḥammad Khalil Ṭānī. Beirut: Dar al-Ma’rifa. 2001/1422.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashā’ir*. Tarjamah va Sharḥ Imām Qulī ibn Muḥammad ‘Alī ‘Imād al-Dawlah. Tehran: Ṭahūrī, 1984/1363.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta’āliya fi al-Asfār al-‘Aqliya al-Arba’a*. Beirut: Dār al-Maḥja al-Bayḍā’, 2011/1432.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mabda’ wa al-Ma’ād*. S.I. s.n. s.d.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fi Manāhij al-Sulūkiyah*. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1982/1360.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Asrār al-Āyāt*. S.I.: Anjuman Islāmi Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1982/1360.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Majmū’ah-yi Rasā’il Falsafī Šadr al-Muta’allihīn (Risālah Ajwibat al-Masāl al-Naširiya)*. Ed. Ḥāmid Nājī Iṣfahānī, Tehran: Intishārāt-i Ḥikmat, 1997/1375.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfi*. Translated by Muḥammad Khvājavi. Tehran: Vizārat Farhan va Āmūzish ‘Āli, Mū’assisah-yi Muṭālī’āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1988/1366.

Šadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*. Translated by Muḥammad Khvājavi, Qum: Bidār, 1988/1366.

Šadr al-Dīn Shīrāzī. *Īqāz al-Nā’imīn*. Tehran: Mū’assisah-yi Muṭālī’āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1983/1361.

Sājidi, Abū al-Faḍl. “Naẓariyih-yi Kunish Guftārī John Austin va Fahm Zabān Qurān”. *Qabasāt*, no. 25 (2003/1381): 122-130.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad ibn Ḥusayn. *Nahj al-Balāghah*. Researched by Šibḥī al-Šāliḥ. Qum: Mū’assisa

Dār al-Hijrat, 1993/1414.

Shāyistih, Rīyḥānih va Murtaḍā Ḥusaynī Shāhrūdī. “Miṣdāq Qāʿidih-yi al-Wāḥid dar Falsafah Mulāṣadrā”. *Justār-hā-ī dar Falsafah va Kalām*, no. 1 (2020/1398): 97-117.

Shaykh Fakhr al-Dīn Ibrāhīm Hamadānī. *Kuliyāt ‘Irāqī*. Ed. Saʿīd Nafīsī. s.l. Kitābkhānah-yi Sanāyī, 1997/1375.

Ṭālibī, Insiyih; Ṭālibzādih Shūshtarī, ‘Abbās va Aḥmad Riḍā Ḥiyarīyān Shahrī. “Barrisī Khuṭbih-hā-yi Jang Imām ‘Alī(AS) bar Asās Nazariyih-yi Kunish Guftārī”. *Zabān va Adabiyāt ‘Arabī*, no. 16 (spring and summer2017/1396): 161-202.

Ṭūsī, Khwājah Naṣīr al-Dīn. *Āghāz va Anjām*. Tehran: Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī, 1996/1374.

Zunūzī, ‘Abd Allāh. *Anwār Jaliyah dar Kashf Asrār Ḥaqīqat ‘Alawīyah*. Tehran: Amīr Kabīr, 1992/1371.



Mystical Theology of Rāz Shīrāzī

Roya Rezaanesh

PhD student of Religions and Comparative Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Ashraf Imami (corresponding author)

Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: imami@um.ac.ir

Dr. Mohammad Javad Shams

Associate professor, Imam Khomeini International University.

Dr. Fayyaz Gharaei

Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

In this essay, the theology of Mīrzā Abū al-Qāsim Rāz Shīrāzī, a Shiite mystic (1286 AH), has been examined in a descriptive-analytical manner. He has considered the basis of religion, especially Islam and Shi'a, to be the authority of Imam Ali (P.B.U.H), and in his works, he has, in a special and unique way, dealt with the relationship between the Muhammadan truth and authority. In his view, in the presence of the Unicity, no root or branch of religion is accepted from the worshipers without establishing the foundation of authority. Rāz has also referred to mystical theology in the threefold structure of religion, and with the support of Shiite hadiths and relying on the concept of the "pillar" of religion, that is, the absolute divine authority, while highlighting the fourth element, namely truth as the essence of religion, he has considered achieving the state of beneficence (*ihsān*), not only in Islam, but also in all previous religions, to be conditional on accepting the reality of Muhammad and Ali. From his perspective, it appears that the Infallible Imams (P.B.U.T.) represent the truth of religion in all centuries and eras.

Keyword: Mīrzā Abū al-Qāsim Rāz Shīrāzī, theology, authority (*wilāyat*), perfect man





سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 160 - 131	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/04/03	تاریخ بازنگری: 1403/10/24
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1403/10/26
	DOI: 10.22067/epk.2025.88522.1347

دین‌شناسی عرفانی راز شیرازی

رویا رضامنش

دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد

علی اشرف امامی (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد

imami@um.ac.ir

محمد جواد شمس

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

فیاض قرائی

دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

در این جستار دین‌شناسی میرزا ابوالقاسم راز شیرازی، عارف شیعی (1286ق) به روش توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است. او اصل دین، بالخصوص دین اسلام و مذهب شیعه را ولایت حضرت علی (ع) دانسته است و در مجموع آثار خود به نحوی خاص و منحصر به فرد به ارتباط بین بحث حقیقت محمدیه با ولایت پرداخته است. از نظر او در پیشگاه حضرت احدیت هیچ اصلی از اصول و فروع دین بدون تشبید بنیان ولایت از عباد پذیرفته نیست. راز به دین‌شناسی عرفانی در ساختار سه‌گانه دین نیز اشاره کرده است و با پشتوانه احادیث شیعه و با تکیه بر مفهوم «رکن» دین یعنی ولایت کلیه الهیه، ضمن تأکید بر چهارمین عنصر؛ یعنی حقیقت به‌عنوان گوهر دین، نیل به مقام احسان را نه تنها در دین اسلام، بلکه در تمامی ادیان پیشین هم، مشروط به پذیرفتن حقیقت محمدیه و علویه دانسته است. از دیدگاه او چنین بر می‌آید که حضرات معصومین (ع) تمثل حقیقت دین در کلیه قرون و اعصاراند.

واژگان کلیدی: میرزا ابوالقاسم راز شیرازی، دین‌شناسی، ولایت، انسان کامل.

مقدمه

ابوالقاسم حسینی شریفی ذهبی معروف به «آقامیرز ابابا» و متخلص به «راز»، سی و پنجمین قطب سلسله ذهبیه است.¹ او از سوی پدری به سید شریف جرجانی تا امام حسین (ع) و از سمت مادری به محمد هاشم درویش، قطب الدین نیریزی و میرسیدعلی همدانی می‌رسد.² تربیت روحانی او نیز به مدد این حضرات بود.³ او در سال 1215ق در شهر شیراز متولد و در سال 1286ق در اصفهان از دنیا رفت.⁴ از آثار او می‌توان به: آیات الولاية، براهین الامامة، قوائم الانوار، مناهج الانوار المعرفه، طباشیر الحکمه، نور علی نور، قنوتیه، اسرار الولاية و ... اشاره کرد.⁵

منظور از او از دین، دین اسلام به معنای تسلیم است⁶ و معتقد است دینی به غیر از دین احمدی وجود ندارد.⁷ این سخن موید آن است که دین در همه اعصار واحد و هر آن چیزی که بر حضرت محمد (ص) وحی شده به انبیاء گذشته نیز توصیه شده است؛ یعنی دین محمدی همان دین انبیاء پیشین و شریعت اصل مشترک فیما بین آنان است.⁸ بر طبق آیه 33 سوره توبه حضرت محمد (ص) با دین حق فرستاده شده که در اینجا حق، صفتی برای دین است. ذیل این آیه آمده است که حق تعالی حضرت محمد (ص) را برای ابلاغ ولایت حضرت علی (ع) فرستاده و توصیه کرده است؛ لذا ولایت همان دین حق است.⁹ از نظر راز اظهار دین حق همان ولایت باطنیه حضرت علی (ع) است.¹⁰ او با توجه به آیات و روایات برای دین صفاتی قائل است از جمله حق، خالص، حنیف، فطری، قیّم.¹¹ بنا به حدیث «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ»¹² معتقد به سهولت در دین است.¹³ او تحصیل بصیرت و علم را در دین الهی لازم دانسته و اشاره می‌کند که تقلید دین بر غیر بصیرت از طریقه عقل و هدایت به دور است¹⁴ و برای این دین سَرّی قائل است

1. راز شیرازی، مقدمه طباشیر الحکمه، 3.

2. راز شیرازی، مرصاد العباد، 28.

3. راز شیرازی، مناسک العاشقین، 25.

4. خاوری، ذهبیه، 367/1.

5. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، 6.

6. راز شیرازی، مرآت العارفین، 99.

7. راز شیرازی، آیات الولاية، 55/1.

8. کلینی، کافی، 432/1.

9. همان.

10. راز شیرازی، مراتب سبعه، 189.

11. راز شیرازی، آیات الولاية، 259/1.

12. کلینی، کافی، 494/5.

13. راز شیرازی، قوائم الانوار و طوابع الاسرار، 171.

14. راز شیرازی، آیات الولاية، 73/1.

که سرّ آن، در حضرت علی(ع) و ذریه مطهر ایشان نهفته است.^۱ او اذعان داشت که افراد به واسطه ولایت آن حضرت صاحب دین و در آن وارد می‌شوند،^۲ برای همین است که او، شیعه را عروه، عماد و شرف اسلام دانسته است.^۳

او با توجه به حدیث نبوی «عَلَى مَعَ الْحَقِّ وَ الْحَقُّ مَعَ عَلِيٍّ وَ لَنْ يُفْتَرَقَا...»^۴ بیان می‌کند که مراد حضرت محمد (ص) از حق، حقیقت دین است؛ یعنی کسانی که طالب دین‌اند، باید دین را از حضرت علی(ع) بیابند؛ زیرا که ایشان حقیقت دین است. او معتقد است دین ظاهری و باطنی دارد^۵ و بنابر احادیث وارده حقیقت و باطن حضرات ائمه هدی(ع)، حقیقت دین است؛ زیرا که دین از این حضرات ظاهر شده است و آنچه به امت رسیده صورت حقیقت این حضرات است.^۶ بنابراین راز از حضرت علی(ع) و ذریه مطهرشان، به‌عنوان حقیقت دین یاد کرده است^۷ و اذعان داشته که حضرت علی(ع) آشکارکننده دین محمدی است^۸ و حتی به‌واسطه آن حضرت است که دین اسلام و آیین محمدی وجود دارد.^۹ تعبیر «شاه اسلام و میر دین» درباره حضرت علی(ع)، نشان از اهمیت ولایت در دین‌شناسی اوست. او معرفت دین را در گرو معرفت به ظاهر و باطن دین دانسته و معتقد است باطن دین، از طریق تاویل که نتیجه متابعت از آن حضرت است به دست می‌آید.^{۱۰}

امر دین و احکام شریعت اسلام به حضرت محمد (ص) و حضرت علی(ع) تفویض شده؛ زیرا آن حضرات بنص کلام الله «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ...»^{۱۱} مظهر ولایت الهیه‌اند.^{۱۲} حق تعالی انسان کامل را مویّد، ظهیر و پشت دین خود قرار داده است.^{۱۳} با توجه به حدیث نبوی «ذِكْرُ عَلِيٍّ عِبَادَةٌ»^{۱۴} انسان کامل وسیله توجه به حضرت حق بوده و حقیقت عبادت چیزی جز توجه به این وسیله نورانیه الهیه، که شرط

۱. همان، 401.

۲. راز شیرازی، اسرار الولاية، 35.

۳. راز شیرازی، آیات الولاية، 394/2.

۴. حرعاملی، وسائل الشیعه، 242/3.

۵. راز شیرازی، براهین الامامه، 191.

۶. صفار، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص)، 82.

۷. راز شیرازی، براهین الامامه، 119.

۸. همان، 55.

۹. راز شیرازی، اسرار الولاية، 98.

۱۰. راز شیرازی، آیات الولاية، 55/1.

۱۱. مانده: 55.

۱۲. راز شیرازی، براهین الامامه، 246.

۱۳. راز شیرازی، معالم التأویل و التبیان فی شرح خطبه النبیان، 396.

۱۴. علامه حلی، کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین، 449/1.

اعظم بندگی و توجه به حضرت حق است، نخواهد بود.

از نظر او دین حق در زمان قیام قائم آل محمد (عج) «خاتم الولاية المحمدیه» محقق خواهد شد؛ لذا زمان تحقق آن با قیام قائم آل محمد (عج) ارتباط مستقیمی دارد. او به استناد حدیثی از امام صادق (ع) که فرموده‌اند «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَ الدِّينَ دَوْلَتَيْنِ: دَوْلَةَ آدَمَ - وَ هِيَ دَوْلَةُ اللَّهِ - وَ دَوْلَةَ إِبْلِيسَ، فِإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُعَبِّدَ عِلَانِيَةً كَانَتْ دَوْلَةُ آدَمَ، وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُعَبِّدَ فِي السِّرِّ كَانَتْ دَوْلَةُ إِبْلِيسَ، وَالْمُذْبِعُ لِمَا أَرَادَ اللَّهُ سِتْرُهُ مَارِقٌ مِنَ الدِّينِ»¹ دین را در دو دولت بیان نموده: دولت آدم و ابلیس. در زمان دولت ابلیس، عبادات کامله حق تعالی که تصدیق بر ولایت والیان دین محمدیست، در خفا و پنهانی انجام می‌شود؛ اما در دولت آدم که زمان ظهور حضرت قائم آل محمد (عج)، رجعت حضرات ائمه (ع) و زمان بندگی و ظهور دولت آدم حقیقی است، حق تعالی آشکارا عبادت خواهد شد و عِلْم ولایت که اصل الاصول دین الهی است برپا خواهد شد.²

راز به استناد حدیث نبوی «الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَالطَّرِيقَةُ أَعْمَالِي وَالْمَعْرِفَةُ رَأْسُ مَالِي وَالْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي»³ با طرح ساختار چهارگانه شریعت، طریقت، تقوا و حقیقت در غالب چهار تحصیل، که هر یک دارای مدت و بقائی است درصدد بیان ذومراتب بودن معرفت برآمده و معتقد است انسان کامل جامع هر چهار تحصیل مرتبه معرفتی است.⁴ او با تمثیل‌هایی از جمله تمثیل سه دریا و حرم، مسجد و کعبه به تبیین و نشان دادن نسبت بین مراتب سه‌گانه دین پرداخته است. او از طریقت که باطن شریعت است، و حقیقت که باطن طریقت است، تعبیر به ولایت حضرت علی (ع) کرده است.⁵

محوری‌ترین پرسش این مقاله آن است که رازشیرازی، ارتباط بین دین و انسان کامل را چگونه تبیین می‌کند؟ تاکنون پژوهشی تحت عنوان جستاری در دین‌شناسی رازشیرازی صورت نگرفته؛ اما در تحقیقات مرتبط با آن می‌توان از مقاله «رازشیرازی» نوشته ابوالقاسم سلامیان،⁶ مقاله «ولایت در نگاه رازشیرازی» نوشته محمد یوسف نیری و عباس مرادی،⁷ مقاله «تأویل عرفانی در تفسیر آیات الولاية راز شیرازی» نوشته علی اشرف امامی و محسن شرفایی⁸ یاد کرد. در این مقاله سعی شده است با مراجعه به آثار منظوم و منثور

1. کلینی، کافی، 372/11.

2. راز شیرازی، آیات الولاية، 34/1.

3. ابن‌ابی‌جمهور، عوالی اللئالی العزیزه فی الاحادیث الدینیة، 124/4.

4. راز شیرازی، قوائم الانوار و طوابع الاسرار، 268.

5. همان، 89.

6. سلامیان، ابوالقاسم، «راز شیرازی»، وحید، ش. 262 (1359): 41-48.

7. نیری، محمد یوسف و عباس مرادی، «ولایت در نگاه راز شیرازی»، بوستان ادب دانشگاه شیراز، ش. 11 (1391): 197-222.

8. اشرف امامی، علی و محسن شرفایی، «تأویل عرفانی در تفسیر آیات الولاية راز شیرازی»، فصلنامه علمی عرفان اسلامی، ش. 65 (1399): 77-96.

1- دین‌شناسی عرفانی

در آثار به‌جامانده از راز مراتب دین‌داری اسلام، ایمان و احسان و عبادت، عبودیت و عبودت دیده می‌شود که در ادامه بدان پرداخته می‌شود:

1-1- ایمان و احسان

«اسلام»، ایمان به ولایت حضرات ائمه (ع) است^۱ و در برخی دیگر مراد از اسلام توحید و انقیاد به حکم الهی است.^۲ در برخی تفاسیر ایمان شریک اسلام است، ولی اسلام شریک ایمان نیست.^۳ از نظر راز اسلام دارای دو مقام است: اسلام قبل از ایمان و اسلام بعد از ایمان است. در اسلام قبل از ایمان، امر به دخول در ولایت شده و در اسلام بعد از ایمان، تسلیم در امر ولایت شده است.^۴ به نظر او مقام تنزیل و نبوت به اسلام ظاهر قبل از ایمان، و مقام تأویل و ولایت کلیه الهیه حضرت علی (ع) به اسلام بعد از ایمان اشاره دارد و ادامه می‌دهد که اسلام ظاهر، مقابل کفر ظاهری کفار است و اسلام بعد از ایمان، مقابل کفر باطنی به صاحب ولایت کلیه و نفاق به آن حضرت علی (ع) است.^۵

راز «ایمان» را با فتح الف جمع یمین به معنی ید دانسته؛ یعنی دست‌هایی که به جهت ادب و اطاعت از ولایت و خلافت حضرات ائمه (ع) بسته شده است.^۶ ایمان امری درونی و باطنی^۷ و جایگاهش دل و قلب است.^۸ راز در تقسیمات چهارگانه قلب اشاره کرده که قلب مومن، سراج و روشنی بخش اوست و اشاره می‌کند که ایمان از عالم فضل الهی؛ یعنی عالم انبیا و اولیا، و جز به موهبت الهی به هیچ‌کس، و به واسطه هیچ عملی از جمله طاعات، عبادات و ... به کسی عطا نمی‌شود.^۹

مراد از ایمان تأیید حق تعالی و روح ایمان است، روح ایمان، محبت و ولایت حضرت علی (ع) و حضرات ائمه هدی (ع) است و هر قدر قوت معرفت و ولایت مومن به آنان بیشتر باشد، روح ایمانی او قوی‌تر می‌گردد. از نظر او ایمان چهار مرحله دارد: اقرار به لسان؛ تصدیق به قلب و جان؛ عمل به ارکان و

۱. همان، 291.

۲. طباطبایی، تفسیر المیزان، 5/576.

۳. کلینی، کافی، 2/26.

۴. راز شیرازی، آیات الولاية، 2/193.

۵. راز شیرازی، معالم التأویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 250.

۶. راز شیرازی، آیات الولاية، 1/119.

۷. کلینی، کافی، 2/35.

۸. حجرات: 7.

۹. راز شیرازی، قوائم الانوار و طوابع الاسرار، 186-290.

تایید و روح ایمان است که حق تعالی در قلوب شیعیان حضرت علی (ع) نازل می سازد او ایمان را دارای مراتب ده گانه دانسته که آخرین آن ولایت است. این ولایت نور ذات حق تعالی است که سر حضرت علی (ع) بوده است. ایمان به واسطه ولایت کلیه مختصه حضرت علی (ع) زیادت یافته آن چنان ولایتی که به آن در هر شی باذن حق تعالی تصرف می نماید.¹

او پذیرش ولایت حضرت علی (ع) را شرط تثبیت ایمان و دارای دو حالت دانسته است: مُسْتَقَرٌّ و مُسْتَوْدَعٌ. ایمان مُسْتَقَرٌّ، ایمان شیعیان خالص الولای حضرت علی (ع) است که هرگز نور ایمان و ولایت از آنان زایل نمی شود؛ زیرا که مفطور به ولایت و ایمان به ایشان هستند. ایمان مُسْتَوْدَعٌ مخالفان آن حضرت اند.² راز معتقد است که حضرت محمد (ص) نور اسلام، و حضرت علی (ع)، نور ایمان را در قلوب شیعیان خود ایجاد می کنند.³ چنان که در روایات آمده است: «يَا عَلِيُّ حُبُّكَ إِيْمَانٌ وَ بُغْضُكَ كُفْرٌ».⁴ اگر صورت افراد فقط به سوی شعار اسلام باشد؛ اما به سبب انکار حقیقت اسلام (که ولایت و خلافت حقه اهل ولایت است) به عقب می روند و به تدریج از اسلام حقیقی دور و داخل در کفر می شوند. او در ادامه اشاره می کند که دعوت بر مخالفت با ولایت و خلافت الهیه علویه دعوت به کفر است، خواه شعار اسلام را از طاعات و عبادات به عمل آورده یا نیاورده باشد؛ زیرا که اصل دین اسلام ایمان به ولایت است.⁵ مقام تحقق به حقیقت ایمان، بطون دین و شریعت «احسان» است و متحقق به حقیقت دین، مستحق مقام احسان است.⁶ مرتبه احسان مرتبه مشاهدات و شهوداتی قلبی است یعنی عبد این مقام، حق تعالی را با قلب خود مشاهده می کند.⁷ او با توجه به آیه 11 سوره نجم فواد را جایگاه و معدن مشاهده، شهود، معرفت و محل رویت آیات کبری دانسته است.⁸ در اینجا مراد از رویت آیات کبرای الهی به حقایق و بصائر القلوب است، نه به جهت ابصار که آن، برای حضرات انبیا و اوصیا و اولیای ایشان که شیعیان خالص الولای حضرت علی (ع) اند امکان پذیر است. عابد، با فواد که محل مشاهده، و قلب، که معدن ایمان است به یقین می رسد.⁹ چنان که حضرت علی (ع) فرموده است «لَمْ تَرَ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ

1. راز شیرازی، آیات الولایه، 320/2-25-358.

2. همان، 161-125/1.

3. همان، 98/2.

4. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا (ع)، 206/1.

5. راز شیرازی، آیات الولایه، 280/2.

6. راز شیرازی، مناهج انوار المعرفه، 262.

7. راز شیرازی، آیات الولایه، 1/1.

8. راز شیرازی، زاد المسافرین (منهاج السالکین)، 60.

9. راز شیرازی، مناهج انوار المعرفه، 91-92-106.

ولكن رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ^۱ با توجه به این سخن عبادت چیزی جز مشاهده از طریق قلب و تصدیقات یقینی نیست. بنابراین عابد با فانی شدن، به حقیقت الهی پی خواهد برد.^۲ راز با توجه به آیه ۹۰ سوره نحل و ذیل تفسیر آن^۳ معتقد است که مقام احسان پذیرش ولایت حضرت علی(ع) و حاوی رتبه ولایت است. بنابراین می‌توان گفت همان گونه که کمال دین در وصول به ولایت است، اکمال انسان در سلوک نیز به مقام احسان است.^۴

با توجه به آیه ۱۲۵ سوره نساء، محسن کسی است که دین و آیین خود را در برابر حق تعالی تسلیم کرده است. برخی آن را به رویت حق تعالی از جان و تسلیم در برابر او معنا کرده‌اند.^۵ چنانکه در حدیث احسان آمده است «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»^۶ راز معتقد است منظور از «محسن» کسی است که فعل، خُلق و عقیده‌اش با احکام و اوامر حضرت علی(ع) مطابقت داشته و به آن حضرت تولی جسته است^۷ و محسن را فردی بیان نموده که تمسک به عروه الوثقی یعنی ولایت حضرت علی(ع) و ذریه مطهره ایشان داشته است؛ لذا از نظر او توجه به حق تعالی و نیکوکاری ولایت است.^۸

2-1- عبادت، عبودیت و عبودت

هدف از خلقت، عبادت حق تعالی است.^۹ با توجه به آیه ۵۶ سوره ذاریات غایت دین‌داری در غایت خلقت خلاصه شده است. از نظر راز بندگی و طاعت حق تعالی دارای دو وجه است؛ وجه ظاهری و باطنی. وجه ظاهری را عبادت و وجه باطنی را عبودیت و عبودت دانسته است.^{۱۰} اعمالی است که در شریعت مقدسه برای کسب پاداش الهی توسط شارع تکلیف شده «عبادت» است.^{۱۱}

حقیقت تمامی صور و ظواهر عبادات و طاعات شرعیه الهیه «عبودیت» است که هیچ عبادت و طاعتی از حیطه آن خارج نیست.^{۱۲} به اعتقاد راز عبودیت مجلی جمیع اسماء و صفات ربوبیت است که حقیقت

۱. کلینی، کافی، ۱/۱۳۸.

۲. تلمسانی، شرح مواقف نفی، ۳۵۹.

۳. مجلسی، بحار الانوار، ۱۸۸/۲۴.

۴. راز شیرازی، آیات الولاية، ۱/۲۵۶.

۵. بقلی، عرائس البیان فی تفسیر القرآن، ۱/۲۸۳.

۶. حویزی، تفسیر نور الثقلین، ۱/۵۵۳.

۷. راز شیرازی، آیات الولاية، ۱/۲۵۶.

۸. همان، ۲/۱۰۰.

۹. کلینی، کافی، ۲/۸.

۱۰. راز شیرازی، آیات الولاية، ۲/۴۳۳.

۱۱. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، ۴۶۸.

۱۲. همان، ۴۶۹.

آن، در عبودیت ظاهر شده است.¹ عبودیت و ربوبیت رابطه تلازمی دارند. چنان که آمده است «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرٌ كُنْهَهَا الرُّبُوبِيَّةُ»² عبودیت جوهره است که کُنْهش ربوبیت است و هر صفت کمالی که عبودیت فاقد آن است هر آینه در ربوبیت موجود است؛ زیرا کُنْه و حقیقت آن صفت در حق تعالی است در این صورت اشعه همه صفات ربوبیت بر انسان کامل تابیده و از مشاهده کمالات انسانی می تواند به حقایق صفات الهیه پی ببرد.³ شاید به این دلیل است که حضرت محمد (ص) فرموده «التَّطَرُّقُ إِلَى وَجْهِ عَلِيِّ عِبَادَةٍ»⁴ در این مرتبه عبد حقیقی الهی کسی است که تمام عبودیت عباد الهی، ظهورات آن عبد کامل الهی است و ربوبیت باطن، سر و کنه اوست.⁵ چنان که وارد است «أَمَنْتُ بِسِرِّ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَعَلَانِيَتِهِمْ وَوَلَايَتِهِمْ»⁶

از نظر راز کمال عبودیت به عنوان غایت دین داری، حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) است. او وقوف نور مقدس آن حضرات در پیشروی حق تعالی و تسبیح و تحمید آن را نشان از حقیقت عبودیت آن حضرات نسبت بذات اقدس احدیت دانسته؛ زیرا که این نور مقدس حقیقت عبودیت است.⁷ راز به استناد سخن امام صادق (ع) «أَنَا عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»⁸ بیان داشته که حضرات اثنی عشر به حسب نفوس قدسیه و صور کلیه خود عبید نور مقدس حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) اند.⁹

راز در شرح سخن حضرت علی (ع) «انا البعوضه التي ضرب الله بها مثلا» بیان داشته که آن حضرت با این مثال خواسته تا رفع اشتباه از مخالفان و موافقان خود کند تا در شان ایشان غلو ننمایند و توهم ربوبیت در حق آنان نکنند و عبودیت کامله که حقیقت و کُنْه آن ربوبیت است را در حق آن حضرت قایل نشوند. در واقع این عبودیت حقیقت ولایت و امر الهی است که حقیقت کلیه الهیه حضرت علی (ع) و نور حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) است و آن حضرت فقط عبد، بنده خاص، نایب، حجت و خلیفه الهی است. حقیقت کلیه ولایت باطنیه حضرت علی (ع) که نور امر الهی است به جهت کلیت بر

1. رازشیرازی، آیات الولاية، 433/2.

2. امام صادق (ع)، مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، 536.

3. نیری، میزان الصواب در شرح فصل الخطاب، 848.

4. اصفهانی، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، 184.

5. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 354.

6. ابن فهد حلّی، عدة الداعی، 129/1.

7. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، 161.

8. کلینی، کافی، 89/1.

9. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، 286-290.

تمامی موجودات عوالم الهیه احاطه تام دارد. آن حضرت علاوه بر اینکه کلیت و احاطه تام بر مراتب و مقامات عالیه انسانی دارد هم انسان کامل حقیقی الهی، اعظم مبدعات الهیه و مظهر ذات احدیت به جمیع صفات کمالیه است و هم به مانند بعوضه از همه کوچک تر است. ایشان به سبب کلیت و جامعیت خود، جامع جمیع مراتب عالیه عظیمه کبیره، سافله صغیره و حقیره است؛ زیرا که حقیقت آن حضرت حقیقت الحقایق است و بر تمام اشیائی که مخلوقات الهی اند جامع، منبسط و محیط است و تمامی موجودات کبیره، صغیره، عالیه و سافله عالم وجود و کون را احصاء کرده و چیزی از حیطه ذات او خارج نیست.¹

رازشیرازی با ذکر حدیث «فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ وَ...»² «عبودت» را رجوع عبد از ربوبیت به عبودیت می داند. در این مرتبه عبادت نه از سوی عابد؛ بلکه از سوی حق تعالی انجام می شود؛ یعنی نوعی عمل الهی است، چون چیزی از عبد باقی نمانده و هر چه هست حق تعالی است. مقام عبودت فوق مقام رتبه انبیا است چنان که فرموده است:

این عبودت فوق رتبه انبیاست کویظا هر نیست هستیش از خداست³

2- اصول دین

از نظر راز در پیشگاه حضرت احدیت هیچ اصلی از اصول دین اعم از توحید، عدالت، نبوت، امامت و معاد و احکام عملی اسلام از جمله صلاه، زکات، صوم، حج، جهاد بدون تشیید بنیان ولایت از عباد پذیرفته نیست؛ زیرا سر ولایت، معانی توحید، باطن نبوت، بذر حالات معادیه و ثمرات جنت است.⁴

1-2- توحید

در بین انواع توحید که عبارت است از توحید افعالی، توحید صفاتی، توحید آثاری و توحید ذاتی، تنها انسان کامل مظهر توحید ذاتی بوده و با مرتبه ولایی آن برابری می کند. این توحید مظهر عالم لاهوت و منحصر در باطن حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) و ذریه مطهرشان است.⁵ آن حضرات نور عظمت، ظهور اول، فعل ساکن، مشیت مطلقه، تجلی اول و رحمت واسعه الهی اند و به جز از این حضرات موجودی اقرب و عارف به ذات اقدس الهی نشده است.⁶ نور لاهوتی آن حضرات اختصاص به

1. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 354-355.

2. کلینی، کافی، 352/2.

3. راز شیرازی، فتوئه، 272-473.

4. همان، 44.

5. راز شیرازی، فتوئه، 440.

6. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، 145.

حضرات خمس و رجال الهی داشته و شامل تمامی انبیا و رسل نمی شود. این نور محل توحید ذاتی حق تعالی و محل ظهور گنج مخفی اوست.¹ در عصر نبوت، حضرت محمد (ص) و در عصر ولایت، حضرت علی (ع) مظهر توحید الهی و دلال خلاق به سوی حق تعالی است؛² بنابراین مظهر توحید ذاتی، پیر عشق ولی الهی؛ یعنی انسان کامل است. بنا به حدیث نبوی «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ»³ اوصیاء آن حضرت هر یک به کلمه ای از توحید ذاتی ناطق شده، که دلالت بر مظهریت ذات و صفات الهی دارد.⁴

2-2- معاد

رجوع و بازگشت به حق تعالی یکی از اصول انکارناپذیر دین اسلام است. با توجه به تفاسیر شیعه حق تعالی موجودات را بیهوده خلق نکرده و روزی به سوی خود باز می گرداند.⁵ از نظر راز حضرت علی (ع) آخرت موجودات و مرجع کل اشیا است؛ زیرا همان طور که آن حضرت در ابتدا، صاحب ولایت کلیه و امر الله بوده و کل اشیا عالم ظهور از این حقیقت کلیه ظاهر شده، سرانجام نیز در دوره بطون عالم که قیامت و حشر است به آن حضرت برگردانیده می شود. تمام مطالب فوق موقوف است بر فهم کلیه حقیقیه ولایت آن حضرت که مبدء اشیا عالم کون و ظهورات و منتهی و غایت تمامی اشیا عالم وجود است.⁶

در ذیل آیه 48 سوره اعراف «... وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ...» آمده است که حضرت علی (ع) در روز قیامت ما بین جهنم و بهشت ایستاده و یاوران و دشمنان خود را از چهره آنان شناخته و در نهایت دوستان خود را به بهشت و دشمنان خود را به جهنم وارد می کند.⁷ راز شیرازی در ذیل این آیه آورده است که مراد از «الْأَعْرَافِ رِجَالٌ» حضرات ائمه هدی اند.⁸ در وجه اطلاق لفظ اعراف بر حضرات ائمه (ع) آمده است که اعراف مشتق از معرفت است. بدین معنا که آن حضرات اهل معرفت اند یعنی عارف، معروف و معرف حق تعالی و مردم اند و در وجه دیگر این اطلاق آمده است که اعراف مکان عالی و مرتفعی است که در آن حضرات ائمه (ع) (که اهل معرفت اند) بر سیرت، و در درجات و درکات مردم نظر نموده و

1. راز شیرازی، فتویه، 444.

2. راز شیرازی، براهین الامامه، 232.

3. شیخ طوسی، امالی، 394/2.

4. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، 146.

5. مجلسی، بحار الانوار، 554/29.

6. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 440.

7. مجلسی، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، 337/8.

8. راز شیرازی، آیات الولاية، 171/1.

اهل سعادت و اهل شقاوت را از هم تمیز می‌دهند.^۱

1-2-2-برزخ

بنابر آیه ۱۰۰ سوره مومنون دومین جایگاه انسان بعد از مرگ برزخ است در آنجا می‌ماند تا برانگیخته شوند. از نظر راز برزخی که روح انسان بعد از مفارقت از بدن به آنجا منتقل می‌گردد غیر برزخی است که میانه ارواح و اجسام است، این را برزخ سابق و آن را برزخ لاحق خوانده است. او برزخ سابق را غیب مجالی و برزخ لاحق را غیب مکانی گوید. او در ادامه به دو شهر در شرق و غرب عالم اشاره می‌کند. مدینه شرقیه، که برزخ سابق بر عالم ملک و دنیا است و نفوس بشری از آنجا ناشی می‌شوند. مدینه غربیه که برزخ لاحق است و نفوس انسانی به آن رجوع می‌کنند.^۲ در آیه ۴۰ سوره معارج «...الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ...»، منظور از «الْمَشَارِقُ» پیامبران و منظور از «الْمَغَارِبُ» اوصیاء و جانشینانند.^۳ رازشیرازی بیان داشته که تعبیر انبیا به مشارق از آن جهت است که شمس نور احدیت به صورت نبوت، هدایت و... بر آن مطالع نفوس کلیه اشراق کرده است. مشارق ارواح آن حضرات بر تمامی اهل دنیا، امم سابقه و لاحقه تابیده و رفع ظلمت از خلائق دنیا نموده و ظلمتِ جهل باطن را از مردم رفع، و قلوب ایشان را به نور علم، حکمت و هدایت منور می‌سازند.

در وجه اطلاق مغارب بر حضرات ائمه (ع) آمده است که همان‌گونه که طلوع شمس وحدت از نفوس و ارواح انبیاست، غروب آن نیز در قلوب حضرات اوصیاء خواهد بود؛ زیرا ارواح و نفوس قدسیه کلیه حضرات انبیاء در دوره ظهور، سمت مشرق و بدایت عالم کون، و ارواح و نفوس قدسیه کلیه حضرات اوصیاء در اول دوره بطون سمت مغرب و نهایت عالم کون واقع می‌شوند و همان شمس وحدت، که از ارواح ایشان اشراق نموده در ارواح حضرات اوصیاء که مغارب عالم کون‌اند، ظهور و طلوع می‌نمایند و در این صورت راه مستقیم الهی را با علم حضوری درک و با چشم قلبی می‌بینند که آن، ولایت حضرت علویه است. در این حالت حجت الهی را شناخته و به سرزمین او که همان جابلقا و جابلساست، می‌رسند.^۴ او در انتها بیان داشته که سوال و جواب، نعیم، عذاب قبر، ملانکه بشیر و مبشر، نکیر و منکر... در این عالم است.^۵

2-2-2-حشر

۱. همان: ۱۷۳.

۲. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، ۲۱۴-۴۰۰-۴۰۱.

۳. مجلسی، بحار الانوار، ۷۷/۲۴.

۴. راز شیرازی، آیات الولاية، ۳۶۱/۲.

۵. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، ۲۰۲-۲۰۳.

از نظر راز حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) توانایی زنده کرده جان‌های مرده را دارد و حضرت ولیّ صاحب روح کلی، معدن حیات و قبض روح است؛ لذا خدام عرش ایشان، یعنی اسرافیل و عزرائیل بدون اذن آن حضرت حرکت نمی‌کنند.¹ او حضرت علی (ع) را مبدا حشر و نشر دانسته است² و حشر را بر اساس مجاورت یا ممازجه تقسیم کرده است. در حشر «مجاورت»، حشر و عود افراد بشری و انسانی به رب‌النوع خود، که انسان کامل است، بر اساس عود به مجاورت، در قیامت است.³ افراد کامله مومنه انسان به سرای بهشت، که خانه شخص رب‌النوع ایشان است، داخل⁴ و با او در تعیینش جاودان خواهند بود. اشقیاء، فراعنه و اتباع آن‌ها در سرای دوزخ، و معذب به عذاب الهی‌اند. پس عود افراد انسان مطلقاً عود به مجاورت است نه به ممازجت. بنابراین رجعت آنان به صراط مستقیم ولایت به معنای هدایت یا گمراهی از حضرت صاحب ولایت کلیه است؛ یعنی راجع برای استیفای حق خود از خیر و شر، نیک و بد و ... در کنار مرجع خود می‌ایستند. بدین‌سان که در مجاورت رب‌النوع خود که حضرت امام است حشر می‌شوند. او اشاره می‌کند عودت ذوی‌العقول به مجاورت است در حشر مجاورتی برخلاف ممازجه، احصاء افراد و اصنام آن‌ها برای ثواب و جزا و ... ضرورت دارد.⁵

در حشر ممازجه سایر افراد و انواع موجودات غیر ذوی‌العقول در دنیا اعم از حیوانات، نباتات و جمادات به شیوه ممازجه به ارباب انواع خود رجوع می‌کنند، به سان قطرات دریا که به دریا متصل می‌شوند با اینکه قطرات بسیاراند؛ اما زمانی که به دریا برسند ممزوج به دریا می‌شوند برای این نوع عود به دلیل عدم عقل و تکلیف، ثواب و عقابی در آخرت وجود ندارد.⁶

او در ادامه به چگونگی احصاء حضرت ولیّ اشاره می‌کند که هر یک از انواع مادی و مجرد عالم کون، یک عقل کلی مجرد در عالم عقول و اله‌اند که آن را کائنا ماکان رب این نوع و تمامی آن‌ها را ارباب انواع می‌خوانند. در عالم کون عقول متعددی است که بر حسب انواع‌شان مختلف‌اند؛ اما تماماً در تحت عقل کلی الهی که عقل حضرت خلیفه الله است مندرج و عقل کلی آن حضرت بر تمامی این عقول ارباب انواع محیط و آن‌ها هم بر اصنام و افراد خود محیط‌اند؛ لذا عقل کلی آن حضرت با توجه به مفاد «لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا»⁷ بر تمامی افراد و اصنام این انواع محیط و احاطه داشته که این احاطه به دلیل

1. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 418.

2. راز شیرازی، کوثرنامه، 96.

3. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 110.

4. فجر: 27-29.

5. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 110.

6. همان.

7. سوره کهف: 49.

کلیت و جامعیت عقل کلی الهی حضرت حجه الله است. هر اصل و مبدا بدون هیچ نقصی بر اجزاء و افراد و فروع خود احاطه کامله تامه دارد؛ لذا آن حضرت بر حسب احاطه عقل کلی خود بر عالم کون و اجزا و افراد انواع آن احاطه کامل داشته و کثرت آن‌ها مانع از احصا ایشان نمی‌شود. پس آن حضرت محصی هر کثرتی از کثرات عالم کون و خلق و حشر آن‌ها است.¹

3-2-2-3 قیامت

نفس حضرت محمد (ص) با نفس قدسیه علوی بنا به مفاد آیه «بأنفسنا و أنفسکم»² واحد است. از آنجایی که در روز قیامت امر قیامت با حضرت محمد (ص) است آن حضرت، آن را به وصی خود؛ یعنی حضرت علی (ع) واگذار می کند³ و حضرت علی (ع) برپا کننده قیامت در نفس قدسیه کلیه خواهد شد.⁴ او قیامت را بر سه قسم تقسیم کرده است: قیامت صغری، قیامت وسطی، قیامت کبری. در «قیامت صغری» بنا به استناد حدیث «موتوا قبل ان تموتوا»⁵ موت اختیاری برای شیعیان خالص است. این قیامت برای فرد خلاصه از حالات قیامت کبری است؛ زیرا سالک در موت اختیاری حقایق، ثمرات افعال، طاعات، معاصی، اخلاق و عقاید خود را در لوح نفسش به صورت بهشتیه مشاهده می کند.⁶ انسان تمام ثمرات افعال، احوال، اخلاق، صفات ملکات نفسانیه، قلبیه و روحیه عقاید خود را از نیک و بد دیده، و نعم و عذاب قبر را مشاهده، و در قبر با محبوب های قلبی خود محشور می شود. این قیامت «قیامت وسطی» نیز خاص هر فرد از افراد بشر است.⁷ از نظر راز نفس مقدس کلیه حضرت علی (ع)، حجر بیت المقدس است که ارواح مومنین از یمین و ارواح کفار از یسار آن محشور می شوند. صوره قهریه این نفس قدسیه جحیم، و نعم صورت لطفیه این نفس کلیه است که قلب مبارک آن حضرت است. آن حضرت به سبب کلیه و مظهریت دو صفت کلیه قهر و لطف و در ظهور کلی آنان، که جنت و جحیم است جامع است و جمیع نفوس کلیه انبیاء، رسل، اوصیا و فراعنه و کافران در محشر نفسانی آن حضرت داخلند و هیچ نفسی از حیطة این نفس کلیه الهیه قدسیه خارج نیست. پس حشر جمیع ارواح مومنان و کفار از یمین و یسار این نفس مقدس است. بنابراین آن حضرت به حسب مقام نفسانی خود به «قیامت کبری»

1. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبہ البیان، 270.

2. سوره آل عمران: 61.

3. راز شیرازی، آیات الولاية، 71/1.

4. راز شیرازی، معالم التاویب، و السان فیه شرح اسرار خطبه بیان، 198.

5. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، 378.

6. راز شیرازی، رساله نور علی نور، 22.

7. همان.

متحقق شده و در یقین به قیامت و حالات معادیه اهل از صاحب حق یقین است.¹ بنابراین قیامت صغری و وسطی نمونه از قیامت کبری الهیه است. قیامت صغری پس از موت ارادیه و قیامت وسطی پس از موت اضطراریه و قیامت کبری پس از موت مذکوره، ولیّ برازخ، و آن قیامت موعود است. قیامت صغری و وسطی در نفوس جزئیّه اولیا، عرفاء و امت و قیامت کبری در نفوس کلیه حضرت محمد (ص) و حضرات انمه (ع) است.²

3-2- نبوت

راز هدف حق تعالی را از ارسال حضرت محمد (ص) را اظهار سلطنت خود در عالم کون که مرآت سلطنت کبرای الهیه است بیان داشته است. به همین علت است که حق تعالی نور مقدس الهی خود را در قالب آدم ارسال کرده تا خلائق الفت و انسی با این صورت داشته و از معنی و حقیقت آنکه نور الهی است، به واسطه تناسب صورت آن حضرت مستفیض شده و اطاعت و خدمتشان کنند. بنابراین علت انزال نور مقدس الهی از عالم اله به سوی عباد در عالم کون، آن است که به نور حضرت، او نورانی و به ربوبیتش عالم شوند؛ زیرا که قرب موجودات تمامی عوالم به حق تعالی، به واسطه نور مقدس آن حضرت است.³ تنزل اول حضرت وجود، تجلی اول از ذات حضرت احدیت است که حضرت لاهوت و مرتبه نورانیت حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) است از آن تجلی اول، تجلی ثانی ظاهر گردیده که روح کلی اعظم الهی و روح حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) است و از آن روح اعظم، عقل کلی الهی ظهور یافته که عقول حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) بوده و سپس از این عقل کلی، نفس کلیه الهیه قدسیه ملکوتیه به وجود آمده است. از این نفس کلیه الهیه، صورت بدنیّه نفسانیه حضرت محمد (ص) و صورت بدن انزعیه حضرت علی (ع) ظاهر شده و نفوس کلیه و ابدان مطهره کلیه انبیاء، رسل، اوصیاء، مومنین و کفار متشکل از نفس کلیه الهیه و ابدان مطهره حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) است.⁴ تنزل این نور مبارک مقدس الهی به طوری است که در هر عالمی از عوالم مجرد و مادی به لباسی در خور آن عالم و شایستگی خود متلبس شده و خواص و صفات ذاتیه که از حق تعالی نسبت به آن حضرت موهبت شده، به تقاضای این عالم از خود جلوه می دهد. در هر عالمی که حضرت محمد (ص) با اهل آن عالم بوده حضرت علی (ع) نیز خلیفه و وصی آن حضرت در رسالت بوده و از یکدیگر جدا نبوده اند. اقتضای بر صورت نبوت آن حضرت به جهت قصور از معرفت باطن آن حضرت است؛ زیرا کمال معرفت

1. راز شیرازی، آیات الولاية، 320/2.

2. همان، 378/2.

3. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، 166.

4. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 154.

ایمان به سرّ و علانیه حضرت محمد (ص) است.^۱

بنا به حدیث نبوی «كنت نبيا و آدم بين الماء والطين»^۲ رسالت حضرت محمد (ص) بعد از تولدشان تخصیص به عالم کون و اجسام نداشته؛ بلکه از ازل که حق تعالی بوده با حق همراه و رسولشان بوده است.^۳ و ملائکه قبل از آنکه مامور به سجده بر آدم بشوند بر این طین سجده می کردند و پس از تخمیر طینت آدم و قرار دادن طبیب سالک در آن، بر آدم سجده کردند. هیکل بدنی حضرت محمدی محل تعلق نفس قدسیه کلیه الهی است و پس از ظهور در عالم کون این هیکل هنوز محل تعلق عقل کلی (صاحب نبوت مطلقه)، روح اعظم کلی الهی و نور کلی الهی (مشیت مطلقه الهی) نشده و با گذر زمان و ریاضات مستعد تعلق جمیع مدارج باطنیه و مراتب کمالیه عوالم الهیه تا معراج بدنی، مرتبه قاب قوسین و... خواهد شد. استعداد بدنی هیکل آن حضرت اکمل از استعدادات دیگر انبیا و رسل است به گونه که اول قدم سیر بدنی آن حضرت در استعدادات اکمل از نهایت قدم دیگر انبیا است.^۴

راز حضرات انبیاء را به دو مرتبه یعنی وجه ظاهر (نبوت) و وجه باطن (ولایت) تقسیم نموده است و اشاره کرده که به امر الهی از حقیقت نبوت کلیه مطلقه، منصب حضرت محمد (ص) و از وجه باطن که ولایت کلیه اضافیه الهیه است حقیقت ولایت کلیه حضرت علی (ع) ناشی شده است. اگرچه این ولایت کلیه الهیه، باطن و سرّ هر دو حضرات است ولی بر حسب امر الهی آن حضرات، یکی مسمی به نبی و دیگری مسمی به ولی شده است. از جهت نبوت، تمامی انبیاء اجزاء و مظاهر حضرت خاتم الانبیاء بوده و نور نبوت خود را از عقل کلی آن حضرت و از جهت ولایت، فیض خود را از حقیقت ولایت کلیه اضافیه یعنی حضرت علی (ع) دریافت نموده اند.^۵ به همین جهت حضرت محمد (ص) فرمود «یا علی کنت مع الانبیاء سرّاً و معی جهرّاً».^۶ معیت آن حضرت با انبیاء، به جهت ولایتی است که انبیاء از آن حضرت کسب کرده اند؛ لذا آن حضرت مولی و رئیس کل انبیاء است بنا به قوله تعالی «وَإِنْ مِنْ شَيْعَتِهِ لِإِبْرَاهِيمَ».^۷ او اشاره می کند که خاتم الانبیا مختص حضرت محمد (ص) است به این دلیل که آن حضرت تمرّد در تشریع و در تکوین نداشته است؛ یعنی در طاعت تشریعی الهیه و در فطرت اولیت قصور استعداد در قبول خاتمیت انبیا نداشته؛ اما دیگر انبیا تمرّد تشریعی الهیه را نداشته؛ ولی تمرّد در تکوین را داشته که قصور استعداد در قبول

۱. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، ۱۶۷.

۲. مجلسی، بحار الانوار، ۲۷۸/۱۸؛ ابن آشوب، المناقب، ۲۱۴/۱.

۳. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، ۱۶۶.

۴. راز شیرازی، اسوله اثنی عشر، ۷۳.

۵. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، ۱۵۴.

۶. کاشانی، زبدة التفاسیر، ۲۶۹/۷.

۷. صفات: ۸۳.

خاتمیت انبیا است؛ لذا آن حضرات اولی الامر شده و اطاعت و متابعت دین آن حضرت را نموده‌اند. چنان‌که قبل از آن حضرت یک‌صد و بیست چهار هزار نبی بعد از آن حضرت نیز یک‌صد و بیست و چهار هزار ولی آمده و خواهد آمد.¹

تعبیر وجه ظاهر و باطن در کلام راز، یادآور دو جنبه‌ای است که ابن عربی (538ق) برای حقیقت محمدیه معتبر دانسته است. وی معتقد است حقیقت محمدیه از جهت ظاهر و باطن دو اعتبار دارد: نبوت و ولایت مطلقه. از نظر او نبوت مطلقه به خاتم الانبیاء حضرت محمد (ص) و ولایت مطلقه به خاتم ولایت یعنی حضرت عیسی (ع) و ولایت مقیده به خود او اختصاص دارد. حضرت محمد (ص) به‌عنوان خاتم الانبیاء قطب ازلی و ابدی، و حکومت او در عالم، شامل اسماء و مظاهر است و سایر انبیا فقط حاکم بر مظاهر و از حیث ربوبیت آن نسبت به مظاهر، مظاهر ذات الهی‌اند؛ لذا نبوت آن‌ها مختص به ظاهرست. ظاهر نبوت، تایید و فیض خود را از باطن دریافت می‌کند. این مقام ولایت است که باطن نبوت محسوب و شامل دو نوع ولایت است. ولایت عامه، که به استناد آیه 257 سوره بقره شامل کسانی است که به حق تعالی ایمان آورده‌اند و ولایت خاصه، مقام فنای عبد در حق است. مراد از فنا نابودی عین عبد نیست؛ بلکه فانی شدن جهت بشریت او در جهت ربانیت است.² در ادامه آمده است که دایره ولایت اتم و اکبر از دایره نبوت است. همه انبیا، از حضرت آدم تا حضرت عیسی (ع)، مظاهر نبوت‌اند؛ اما با آمدن حضرت محمد (ص)، ظهور کامل این حقیقت در صورت محمدیه، تمامی شرایع انبیای دیگر نسخ می‌شود.³ از همین روست که دایره نبوت ختم می‌شود؛ اما دایره ولایت همچنان دائم و باقی است.

او معتقد است ولی با نبی در حقیقت نورانیه اولیه که حقیقت ولایت الله اضافیه است، شریک و واحد بالذات است به جهت این اتحاد، حکم بر صورت آن حضرت جاری شده است.⁴ ملازمت ولایت و نبوت حکایت از پیوستگی طولی این دو حضرات دارد. چنان‌که در تفاسیر آمده است که مسیرهای حقایق با دین نورانی و قله‌های آن با قدم‌های نبوت و ولایت فتح می‌شود.⁵ با توجه به روایت نبوی «عَلَيَّ مَنِّي وَأَنَا مِنْهُ»⁶ بیان داشته که این مطلب تغلیب حکم باطن بر ظاهر است.⁷ بنابراین نبوت و ولایت مقرون و متلازم یکدیگراند، اقرار و پذیرش یکی در گروه پذیرش دیگری است؛ یعنی اقرار به ولایت در گرو پذیرش نبوت و

1. راز شیرازی، اصوله اثنی عشر، 74.

2. آشتیانی، شرح مقدمه فیضی بر فصوص الحکم، 1365.

3. ابن عربی، فتوحات المکیه، 143/1-144.

4. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 474.

5. مجلسی، بحارالانوار، 378/78.

6. کوفی، مناقب الإمام امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام، 492/1.

7. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 474.

اقرار به نبوت در گرو پذیرش ولایت ولی است.^۱ راز معتقد است که در عالم حقیقت نور وجودی حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) واحد است؛ اما بر حسب ظهورات در عالم معنا با هم تفاوت دارند^۲ و تفاوت آن را در تنزیل و تاویل؛ ظاهر و باطن؛^۳ علم صامت و ناطق^۴ بیان کرده است.

راز به استناد عبارت «الولاية افضل من النبوة» ولایت را افضل از نبوت دانسته به این دلیل که ولایت باطن و سرّ نبوت حضرت محمد (ص) است.^۵ او معتقد است هر یک از انبیاء و رسل دارای یک جهت ولایت باطنیه و یک جهت نبوت ظاهریه‌اند. جهت نبوت هر نبی، صورت جهت ولایت اوست و جهت ولایت او که باطن نبوت است، اقوی از نبوت است؛ زیرا باطن هر چیزی ارجح و اقوی از ظاهر آن است.^۶ اما او اشاره دارد حضرت علی (ع) صاحب ولایت کلیه الهیه و عین توحید حقیقی است^۷ و دیگر انبیاء و رسل سالفه محتاج اکتساب ولایت از آن حضرت‌اند؛^۸ لذا به این جهت است که ولایت فوق نبوت است.^۹ او اذعان دارد که آن ولایتی که فوق نبوت است غیر از ولایت تحت نبوت به معنی وصایت است. چون در اینجا نبوت از ولایت افضل است.^{۱۰} زمانی افضلیت ولایت بر نبوت و برتری نبوت بر رسالت مطرح می‌شود که این سه امر با هم در یک فرد ملاحظه شود این نیست که ولی، از نبی یا نبی از رسول بالاتر باشد.^{۱۱}

4-2- عدل

در آیه 47 سوره انبیاء منظور از عبارت «وَنَصَّحُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ» حضرات انبیاء و اوصیاء است.^{۱۲} به استناد این آیه اعمال خلاق به واسطه محبت، اطاعت، عداوت و معصیتشان نسبت به حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) وزن می‌شود. به نظر او هر یک حضرات انبیا و اوصیا برای امت عصر خود میزان اعمال‌اند و اشاره می‌کند که عقول حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) که عقول کلیه الهیه‌اند،

۱. راز شیرازی، آیات الولاية، 38/1.

۲. همان، 421.

۳. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 368.

۴. همان، 412.

۵. راز شیرازی، مرصاد العباد، 10.

۶. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 160.

۷. راز شیرازی، مرصاد العباد، 10.

۸. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 165.

۹. راز شیرازی، مرصاد العباد، 10.

۱۰. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 165.

۱۱. آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، 388.

۱۲. کلینی، کافی، 419/1.

موازن نیک و بد افعال، اخلاق و عقاید خلاق است.¹ او با توجه به سخن حضرت علی (ع) «انا قائم بالقسط»² بیان می‌دارد که حضرت علی (ع) میزان عدل اعظم، قسطاس مستقیم و اقوم بر جمیع امم انبیا و اوصیا سابقین و لاحقین است؛ زیرا که ولایت آن حضرت به تمام انبیا، اوصیا و امم تمام اعصار امر شده است. هر کس این ولایت را از هر امت و در هر عصر و صاحب هر طاعتی که باشد قبول کرده باشد اهل جنت، و هر کس قبول نکرده باشد شقی و اهل نار است.³

5-2- امامت

آیه 3 سوره مائده در ابتدا به اکمال دین و بعد از آن به اتمام نعمت اشاره کرده است. در ذیل این آیه آمده است که نعمت در این آیه همان دین است و منظور از اتمام آن ولایت است.⁴ به نظر راز فهم سرّ اکمال دین و اتمام نعمت حق تعالی به اظهار ولایت و امامت حضرت علی (ع) و موقوف بر معرفت رتبه امامت است؛ زیرا امامت کمال دین و تمام نعمت حق تعالی بر عباد است و اگر نبود، برای دین کمال و بهایی وجود نداشت. او دین و نعمت الهی را به ولایت تعبیر کرده و معتقد است که اکمل و اتم آن، همان ولایت حضرت علی (ع) است و ولایت آن حضرت نعمت حقیقیه کامله دائمه باقیه جامعه الهی و مشتمل بر نعمت‌های ظاهریه دنیویه و باطنیه اخرویه است و از سویی بیان می‌کند که ابلاغ ولایت حضرت علی (ع)، اعظم رسالت حضرت محمد (ص) است که با ابلاغ آن، دین اکمال و نعمت به اتمام می‌رسد؛ یعنی ولایت و پیروی حضرت علی (ع) کمال توحید، دین و اتمام نعمت حق تعالی بر خلق، و با عدم ابلاغ آن گویا هیچ چیزی از رسالت تبلیغ نشده و غرض اصلی رسالت حاصل نشده است؛ زیرا که ولایت آخر فرایض و علت تامه هدایت است.⁵

با توجه به آیه 64 سوره یونس منظور از «لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» این است که هیچ تغییری در امامت راه ندارد و دلیل اینکه منظور از کلمات، امامت است، آیه 28 سوره زخرف است. در تفسیر این آیه منظور از «كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ» امامت است. در ذیل تفاسیر این آیه انتقال امامت به امام حسین (ع) و در دیگر تفاسیر از آن تعبیر به ولایت حضرت علی (ع) کرده‌اند.⁶ راز معتقد است که حق تعالی امامت را مخصوص حضرت محمد (ص) و پس از ایشان بر عهده حضرت علی (ع) و بعد به رسم فرایض الهی در ذریه و

1. راز شیرازی، طباشیر الحکمه، 194.

2. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 450.

3. راز شیرازی، آیات الولاية، 342/2.

4. کوفی. تفسیر فرائد کوفی، 119.

5. راز شیرازی، آیات الولاية، 130/1-145.

6. مجلسی، بحار الانوار، 48/43.

اصفیاء ایشان گذارده است.^۱ در حال حاضر، وصایت به حضرت قائم آل محمد (عج) «خاتم الولاية المحمدیه» رسیده است.^۲ اگر کسی به غیر این حضرات را امام بدانند مشرک و کافر است.^۳ امامت و پیشوایی برخلاق، ظاهر امامت و غیب باطن آن است. این باطن فقط از طریق شیعیان خالص الولای و به سبب معرفت و محبتشان ادراک می‌شود.^۴ او در مورد رتبه امامت بیان کرده که امامت فوق خلّت و آن، فوق رسالت و آن، فوق نبوت و آن، فوق عبودیت است و اشاره دارد که حق تعالی مرتبه امامت را به احدی از انبیا و رسل به جز حضرت ابراهیم (ع) عطا نکرده؛ زیرا که آن حضرت جدّ اعلاّی حضرت حبیب حق تعالی است،^۵ چنان که وارد است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى اخْتَصَّ إِبرَاهِيمَ عَبْدًا قَبْلَ أَنْ يَتَّخِذَهُ نَبِيًّا...».^۶

3-فروع دین

از نظر راز در پیشگاه حضرت احدیت فروع دین و احکام عملی اسلام از جمله صلاه، زکات، صوم، حج، جهاد بدون پذیرش ولایت حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) قابل پذیرش نخواهد بود.^۷

1-3-صلاه

یکی از فروع دین اسلام است؛ اما در احادیث به عنوان اصول و عمود دین آمده است: «الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ».^۸ در روایات شیعه ولایت حضرت علی (ع) به عنوان عمود و ستون دین یاد شده است. چنان که در حدیث نبوی آمده است «علی عمود الدین».^۹ از نظر راز نماز، عمود دین حق و محل ظهور آیین حق است و آن را در کنار پذیرش ولایت حضرت علی (ع) در حکم اصول دین قرار داده است. او شرط مقبولیت یا عدم قبول عبادات را در پذیرش یا رد نماز دانسته است و ادامه می‌دهد که منظور از عمود، ولایت حجت الهیه است؛ یعنی پذیرش ولایت این حضرات باعث قبول سایر عبادات و طاعات از سوی حق تعالی می‌گردد در غیر این صورت اطاعت آنان حتی اگر به صورت نماز هم باشد مردود و طاعت نما است؛ زیرا طاعت و عبادت باید بر وجهی که حق تعالی خواسته است باشد.^{۱۰} حضرت علی (ع) صاحب حقیقت

۱. راز شیرازی، آیات الولاية، 123/1.

۲. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 82.

۳. راز شیرازی، آیات الولاية، 123/1.

۴. همان، 25.

۵. همان، 64.

۶. کلینی، کافی، 175/1.

۷. همان، 44.

۸. برقی، المحاسن، 27/4.

۹. کلینی، کافی، 294/1.

۱۰. راز شیرازی، آیات الولاية، 39/1.

ولایت و امر الهی است که این حقیقت را حقیقت عبودیت گویند،¹ چنانچه که وارد است: «لَعْبُودِيَّةُ جَوْهَرٌ كُنْهَهَا الرَّبُّوبِيَّةُ».² حقیقت نماز، ولایت عبودیت حقیقیه کامله و باطن آن، ربوبیت است که به صورت انسان کامل و خلیفه الهیه مصور شده است؛ بنابراین نماز با مفهوم ولایت علی (ع) و انسان کامل در ارتباط است.³

2-3-زکات

مراد از زکات تطهیر نفوس از شرک در ولایت است که منظور، ولایت حضرات ائمه (ع) است.⁴ راز زکات را دو نوع دانسته است. زکات ظاهر، زکات بدن و زکات روح، نشر فضایل حضرت علی (ع) است، یعنی زکات روح، مقوی و مربی روح فقراء امت است؛ لذا از نظر او نشر فضایل حضرت علی (ع) افضل از زکات است.⁵

3-3-جهاد

راز جهاد را به دو نوع تقسیم کرده است: جهاد ظاهر و باطن. در جهاد ظاهر حفظ ابدان امت، و در جهاد باطن که مجاهده با نفس است، حفظ ارواح از شر نفوس شرط است. او اشاره می‌کند که جهاد با نفس با پذیرش و محبت ولایت حضرت علی (ع) در ارتباط است؛ زیرا نور ولایت و محبت ایشان نفس را از بین می‌برد.⁶ بنابراین پذیرش ولایت حضرت علی (ع)، جهاد حقیقی مومنان است؛ زیرا مادامی که نفس به موت ارادی نمیرد، به حیات قلبیه دست نمی‌یابد.⁷

4-3-حج

راز حج را به دو صورت بیان کرده است: حج ظاهری و حقیقی. حج ظاهری برای تذکر و میثاق در عهد ازل بوده و حج حقیقی برای عهد با ولایتی است که با حق تعالی در عالم ذر گرفته شده است؛ بنابراین اوصاف، حج واقعی، ولایت است و حضرت علی (ع)، حج حقیقی.⁸ او در ذیل آیه 196 سوره بقره «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» بیان داشته است که مراد باطنی حق از حج البیت، معرفت حضرت محمد (ص) و مراد

1. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 318.

2. امام صادق (ع)، مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، 536.

3. راز شیرازی، آیات الولاية، 39/1.

4. همان، 191/2.

5. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 319.

6. همان.

7. راز شیرازی، مناهج انوار المعرفه، 112.

8. راز شیرازی، براهین الامامه، 58.

از عمره، ولایت حضرت علی (ع) است.^۱ او در ادامه به حج حقیقی می‌پردازد که حق تعالی نور مقدس حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) را از نور الوهیت خود خلق کرد و آن را به صد و بیست و چهار هزار قطره متقاطر و از هر قطره آن روح نبی را خلق کرده و این ارواح انبیا دور نور این دو حضرات به سان طواف کعبه گشته و پروردگار خود را تسبیح کرده؛ زیرا در عهد ازل نور این حضرات کعبه ارواح انبیا و رسل بوده و به حکمت الهیه آن نور در قلب ایشان جا و مقام داشته است. بنابراین هیکل حضرت علی (ع) که هیکل نور و توحید الهی است، کعبه و بیت الحرام است و احدی از انبیا و اوصیا با ایشان در این نور الهی شراکت ندارد؛ لذا کعبه و بیت الحرام به هیکل این حضرات اختصاص یافته است. او علت احترام به بیت الله کعبه را از آن جهت می‌داند که آن خانه محل تولد، و بالمجاز مکان توقف حضرت علی (ع) است و به طفیل آن است که بیت الله حقیقی را کعبه و قبله قرار داده اند.^۲ والا قلب المومن بیت الله و عرش الله است؛^۳ لذا بدین سبب حق تعالی مکان این هیکل نور و توحید را، کعبه و وسط حقیقی عالم قرار داده تا تمام خلائق دنیا حول و حوش ایشان طواف کنند.^۴ بنابراین از نظر راز هر کس اهل ولایت، محبت، اطاعت و تشیع حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) باشد حجت مقبول حق تعالی و در غیر این صورت قابل قبول نخواهد بود. حج مقبول نه فقط زیارت خانه مکه؛ بلکه به حسب تاویل زیارت قلوب آن حضرات به اطاعت و محبت، که از آن تعبیر به بیت الله شده، است؛ چرا که بیوت قلوب این حضرات همیشه از اصنام شرک منزّه و مدینه توحید و ولایت الهی است.^۵

5-3- خمس

بر طبق آیه 41 سوره انفال حق تعالی گرفتن خمس را برای حضرات ائمه (ع) خویشاوندان، یتیمان، مستمندان و واماندگان در سفر قرار داده است.^۶ هدف حق تعالی از قرار دادن خمس حضرات ائمه (ع) رسانیدن فیض به مخلوقات است. حق تعالی و آن حضرات نیازی به سهم خمس و کسب فیض نداشته چون آنان خود فیض رسان اند. پس حکم خمس برای آنان جز برای ترحم در حق این امت و تطهیر اموال و لقمه آنان نبوده است تا بدین واسطه جزء خود را به کل آن حضرات که اصل اصیل و مبدا آنان است متصل کرده و از فیض ظاهری و باطنی آنان اکتساب نماید؛ لذا این عمل شریف باعث اتصال و مرابطه امت به آن

۱. راز شیرازی، آیات الولاية، 80/1.

۲. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 470.

۳. مجلسی، بحار الانوار، 39/55.

۴. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 470.

۵. راز شیرازی، آیات الولاية، 28/1.

۶. حرعاملی، وسائل الشیعه، 501/9.

حضرات شده که در نتیجه در دار باقی در ظل آنان تعیش نمایند که ثمره این عطا نسبت به این حضرات، نفع در دار آخرت، شفاعت معطی توسط حضرات و دخول در دار کرامات حق تعالی بیان شده است.¹

6-3-روزه

به استناد آیه 183 سوره بقره و حدیث نبوی «كُلْ عَمَلٍ ابْنِ آدَمَ هُوَ لَهُ، غَيْرَ الصَّيَامِ هُوَ لِي وَأَنَا أُجْزِي بِهِ»² روزه ماول به حضرات ائمه (ع) شده است. راز از روزه تعبیر به ولایت حضرت علی (ع) کرده و در اطلاق صیام بر ولایت بیان کرده که همان گونه که در صیام باید ظاهر و باطن خود را از هر آنچه مرضی الهی نبوده حفظ کرد، در پذیرش ولایت نیز باید ظاهر و باطن را از کفر و شرک که مرضی حق تعالی نبوده حفظ کرد. این صوم ولایت از خصایص ذات پاک حق تعالی است و هر کس اقدام به این صوم الهی نماید جزای آن را یا حق تعالی بدون واسطه انبیاء و اولیاء از خزانه غیب خود عطا می کند یا خود حق تعالی جزای این صوم شده و با اولیا اهل عصمت قرین می شود. همان گونه که روزه ترک مباشرت با نسوان، اعتکاف در مساجد و ... است در ولایت نیز اجتناب از هوی و هوس نفس، میل به هر وجهی به غیر از ولایت و ... نیز هست در ولایت، صوم قلبی از ماسوای و مطلوب الهی است و امر به اعتکاف در مساجد قلوب شده است که به معنی التزام توجه به قلب که خانه محبت و ولایت است شده بر وجهی که خود را لحظه از ولایت باز ندارد تا در نهایت از طریق این نعمت ولایت، طاعت و محبت به توجه حق تعالی نایل آید.³

4-ولایت، رکن اساسی دین است

قبل از پرداختن به رکن دین یعنی ولایت، لازم است به مفهوم ولایت از نظر راز اشاره شود. ریشه ولایت از ولی است.⁴ ولایت با کسر واو به معنای تصرف، سرپرستی، قدرت، سلطنت و تولیت و با فتح واو به معنای نصرت، قرب و محبت است.⁵ در مجموع آثار راز ولایت دارای دو معنای سلطنت و وصایت است.⁶ از نظر راز دین الهی دارای ظواهر و حقایقی است. مراد از ظواهر همان اعمال مخصوصه است که در شریعت توسط شارع تکلیف شده و مراد از حقایق، باطن و عماد ظواهر شرایع است.⁷ ظاهر هر دینی بدون روح آن بی حاصل است. در تمامی ادیان با وصول به این روح، افراد به کمالات و درجات دین فایض

1. راز شیرازی، مرصاد العباد، 37-82-119.

2. حرعاملی، وسائل الشیعه، 714/1.

3. راز شیرازی، آیات الولاية، 78/1.

4. اصفهانی، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، 571.

5. دهخدا، لغت نامه، 23235/15.

6. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 104.

7. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان، 318.

می‌آیند که از آن تعبیر به ولایت شده است. او اصل دین بالاخص دین اسلام و مذهب شیعه را ولایت حضرت علی (ع) دانسته است^۱ و معتقد است که تمامی ادیان و حکم همه انبیا و رسل در جمیع ادیان از ولایت آن حضرت بوده و باقی انبیا فقط پرده‌داران انوار ایشان‌اند؛ لذا بدون ولایت آن حضرت این ادیان مقبول حق تعالی نخواهد بود.^۲ او در ادامه اشاره می‌کند که منظور حق تعالی از بعثت تمام انبیا نیز، اقامه ولایت حضرات محمد (ص) و علی (ع) و ذریه مطهر ایشان است.^۳

راز شیرازی ولایت را قابل انقسام دانسته است. از نظر او حقیقت ولایت بالذات و للذات برای ذات حضرت احدیت است. این ولایت، «ولایت مطلقه» است.^۴ در این ولایت سلطنت ذاتیه مطلقه حق تعالی، مجهول‌الکنه، منقطع‌الاشاره، اسم، رسم و وصف ندارد؛ زیرا که غیب‌الغیوب و غیب مسکوت عنه است؛^۵ بنابراین حق، به ولایت حقیقیه ذاتیه ولی است.^۶ از سویی رازشیرازی ظهور سلطنت مطلقه ذاتیه را نسبت به عالم ظهور، که عالم صفات، افعال و آثار است «ولایت الهیه اضافیه یا مقیده» و ولایت اضافیه الهی ربانیه نامیده است.^۷ این ولایت، ظل ولایت و سلطنت حقیقیه ذاتیه و کُنه ذات اقدس احدیت و مبدء جمیع ولایات باطنیه انبیا و اولیاء، از جمله حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ص) است؛ لذا آن حضرات به ولایت الهیه اضافیه، نسبت به عالم ما سوی الله ولی‌اند.^۸

راز شیرازی در چند موضع از مجموع آثار خود به ولایت شمسیه کلیه الهیه و ولایت قمریه اشاره کرده است. از نظر او ولایت شمسیه کلیه الهیه، همان ولایت ربانیه اضافیه است که سرّ و باطن حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) است.^۹ ولایت قمریه به معنی وصایت را اختصاص به حضرات اوصیا دانسته، که در برابر ولایت شمسیه کلیه الهیه، آن را ولایت قمریه نامیده‌است؛ زیرا حضرات وصی ولایت خود را به سان اخذ نور قمر از شمس، از شمس نبوت حضرت محمد (ص) اخذ کرده‌اند. در ابتدا حضرت محمد (ص) مظهر شمس نبوت و حضرت علی (ع) وصی ایشان، دارای قمر ولایت بوده؛ اما بعد از وفات ایشان، قمرِ وصایت از وصیشان محو، و شمسِ نبوت به حکم خلافت در او ظاهر می‌گردد.^{۱۰} چنان‌که اشاره شد

۱. رازشیرازی، آیات الولاية، ۱/ 44-68.

۲. همان، 55-65.

۳. همان، 94.

۴. همان.

۵. راز شیرازی، آیات الولاية، ۱/ 305.

۶. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه‌البیان، 104.

۷. راز شیرازی، آیات الولاية، ۱/ 305.

۸. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه‌البیان، 104.

۹. راز شیرازی، آیات الولاية، ۱/ 305.

۱۰. راز شیرازی، معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه‌البیان، 70.

ولایت اضافیه ربانیه مختص به ملک طلق، فعل، صنع وخلق ساکن حق تعالی و باطن حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) است و به وصایت آن حضرات و ذریه آنان اختصاص نداشته؛ زیرا وصایت برای حق تعالی و فعل او نبوده، بلکه فعل رسول اوست؛ لذا به این جهت حضرت محمد (ص) به امر حق تعالی، حضرت علی (ع) را وصی خود قرار داد؛ پس حضرت علی (ع) صاحب دو ولایت است.¹

نتیجه‌گیری

با بررسی انجام شده درمی‌یابیم که منظور راز شیرازی از دین، دین اسلام به معنای تسلیم است. او با توجه به آیات و روایات برای دین صفاتی از جمله حق، خالص، حنیف، فطری، قیّم قائل شده است. او به سهولت در دین و تحصیل بصیرت و علم در دین الهی معتقد و اشاره می‌کند که تقلید دین بر غیر بصیرت، از طریقه عقل و هدایت به دور است و بیان داشته که حق تعالی انسان کامل را مویّد، ظهیر و پشت دین خود قرار داده است. انسان کامل وسیله توجه به حضرت حق بوده و حقیقت عبادت چیزی جز توجه به این وسیله نورانیه الهیه، که شرط اعظم بندگی و توجه به حضرت حق است، نخواهد بود. کاربرد تعبیر «شاه اسلام و میر دین» در آثار راز شیرازی که درباره حضرت علی (ع) است، نشان از اهمیت ولایت در دین‌شناسی اوست.

او معرفت دین را در گرو معرفت به ظاهر و باطن دین دانسته و معتقد است باطن دین، از طریق تاویل که نتیجه متابعت از حضرت علی (ع) است به دست می‌آید. مراد او از ولایت، ولایت حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) و ذریه مطهر ایشان است، که ولایت کلیه الهیه است. او ولایت را رکن اساسی تمامی ادیان الهی دانسته و معتقد است که ولایت نه تنها در اصول دین اسلام، بلکه در تمام آنچه به عنوان فروع دین معرفی شده نیز، نمود دارد. به اعتقاد او انسان کامل وسیله توجه به حضرت حق بوده و حقیقت عبادت چیزی جز توجه به این وسیله نورانیه الهیه، که شرط اعظم بندگی و توجه به حضرت حق است نخواهد بود. او از این انسان کامل به عنوان حقیقت و کمال دین نیز یاد کرده است. در پایان می‌توان گفت دین‌شناسی راز شیرازی متأثر از ساختار سه‌گانه دین است، در این ساختار مرتبه حقیقت، عبودیت و احسان در راستای هم، و هر یک ظهوری از روحانیت انسان کامل است که مهم‌ترین ویژگی دین‌شناسی عرفانی راز شیرازی است.

منابع

1. راز شیرازی، آیات الولاية، 305/1.

- ابن شهر آشوب السروی المازندرانی، محمد بن علی. المناقب. قم: طباطبائی و صفحی، 1379ق.
- ابن عربی، محی الدین. فصوص الحکم. بی جا: انتشارات الزهراء، 1370.
- ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. عوالی اللئالی العزیزه فی الاحادیث الدینیة. قم: سید الشهداء، ۱۴۰۳ ق.
- ابن فهد حلّی، احمد بن محمد. عدة الداعی. قم: دارالکتاب الاسلامی، 1407ق.
- اصفهانى، احمد بن عبدالله. حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء. مصر: السعادة، 1394ق.
- امام صادق (ع). مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه: در ترکیه نفس و حقایق و معارف الهی منسوب به جعفر بن محمد الصادق (ع). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰.
- آملی، سید حیدر. جامع الاسرار و منبع الانوار. به تصحیح هانری کربن. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
- برقی، ابوجعفر. المحاسن. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ق.
- بقلی شیرازی، روزبهان. عرائس البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه، 2009م.
- تلمسانی، عقیف الدین. شرح مواقف نفری. قاهره: الهیئه المصریة العامه للکتاب اداره التراث، ۲۰۰۰م.
- حراعلی، محمد حسین. وسایل الشیعه. قم: موسسه آل البیت، ۱۴۰۹ق.
- حلّی، حسن بن یوسف. کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین. تهران: وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی، 1411ق.
- حویزی، عبد علی بن جمعه. تفسیر نور الثقلین. قم: اسماعیلیان، 1412ق.
- خاوری، اسدالله. ذهبیه. تهران: دانشگاه تهران، 1362.
- دهخدا، علی اکبر. لغت نامه. تهران: سازمان لغت نامه دهخدا، 1373.
- شیخ صدوق، محمد بن علی. عیون اخبار الرضا (ع). ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1374.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. امالی. قاهره: دارالفکر العربی، 1998م.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. اسرار الولایه. چاپ سنگی، 1348ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. اسوله اثنی عشر. چاپ سنگی، 1319ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. آیات الولایه. چاپ سنگی، 1323ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. براهین الامامه. تبریز: چاپخانه رضایی، 1333ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. رساله فتوتیه. چاپ سنگی، 1348ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. رساله نور علی نور. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. شیراز: دریای نور، 1387.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. زاد المسافرین (منهاج السالکین). ترجمه و شرح خیرالله محمودی. شیراز: دریای نور، ۱۳۸۶.

- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. طباشیر الحکمه. شیراز: خانقاه احمدی، 1352.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. قوائم الانوار و طوابع الاسرار. به تصحیح و توضیح دکتر خیر الله محمودی. شیراز: دریای نور، 1383.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. کوثر نامه. شیراز: خانقاه احمدی، 1372.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. مرآت العارفین. چاپ سنگی، 1302ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. مراتب سبعة قلب. چاپ سنگی، 1240ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. مرصاد العباد. چاپ سنگی، 1310ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. ملکوت المعرفة فی اسرار الولاية (معالم التاویل و البیان فی شرح اسرار خطبه البیان). چاپ سنگی، 1281ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. مناسک العاشقین. چاپ سنگی، 1301ق.
- شیرازی، میرزا ابوالقاسم. مناهج انوار المعرفة (در شرح مصباحه الشریعه و مفتاح الحقیقه من کلام جعفر الصادق). تهران: خانقاه احمدی، 1363.
- صفار، محمدحسن. بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص). ایران: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره)، 1404ق.
- طباطبایی، محمدحسین. تفسیر المیزان. ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1374.
- قیصری، داود. شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1375.
- کاشانی، ملافتح الله. زبدة التفاسیر. قم: بنیاد معارف اسلامی، 1423ق.
- کلینی، ابی جعفر. الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1365.
- کوفی، فرات بن ابراهیم. تفسیر فرات الکوفی. قم: مکتبه الداوری. بی تا.
- کوفی، محمد بن سلیمان. مناقب الإمام أميرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام. قم: مجمع احیای فرهنگ اسلامی، 1423ق.
- مجلسی، محمدباقر. بحار الانوار. بیروت: موسسه الوفاء، 1404ق.
- نیریزی، سید قطب الدین محمد. میزان الصواب در شرح فصل الخطاب. به تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مولی، 1385.

Transliterated Bibliography

Āmulī, Sayyid Hydar. *Jāmi' al-Asrār va Manba' al-Anwār*. Ed. Henry Corbin. Tehran: Markaz Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī Vābastih bi Vizārat-i Farhang va Āmūzish 'Ālī, 1989/1368.

Baqī Shīrāzī, Rūzbihān. *‘Arāyis al-Bayān fī Tafsīr-i al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. 2009/1430.

Barqī, Abū Ja‘far. *al-Mahsin*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. 1992/1370.

Dihkhudā, ‘Alī Akbar. *Lughat Nāmih*. Tehran: Sāzimān Lughat Nāmih Dihkhudā, 1995/1373.

Ḥilli, Ḥasan ibn Yūsuf. *Kashf al-Yaqīn fī Faḍā’il Amīr al-Mu’minīn*. Tehran: Vizārat al-Thaqāfa wa al-Irshād al-Islāmī, 1991/1411.

Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad Ḥusayn. *Wasā’il al-Shī’a*. Qum: Mū’assisa Āl al-Bayt, 1989/1409.

Ḥūwayzī, ‘Abd ‘Alī ibn Jum‘ah. *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Qum: Ismā‘īliyyān. 1992/1412.

Ibn Abī Jumhūr. Muḥammad ibn Zayn al-Dīn. *‘Awālī al-Lā’ālī al-‘Azīziyah fī Aḥādīth al-Dīniyah*. Qum: Sayyid al-Shuhadā, 1983/1403.

Ibn ‘Arabī. Muḥyī al-Dīn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. S.l.: Intishārāt-i al-Zahrā’, 1951/1370.

Ibn Fahd Ḥilli, Aḥmad ibn Muḥammad. *‘Udda al-Dā’i*. Qum: Dār al-Kitāb al-Islāmī. 1987/1407.

Ibn Shahrāshūb al-Sarawī al-Māzandarānī, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Manāqib*. Qum: Ṭabāṭabāyī, Shuḥufī, 2000/1379.

Imam Sadiq(AS). *Miṣbāḥ al-Sharī’a wa Miftāḥ al-Haqīqa: dar Tazkiyah Nafs va Ḥaqāyiq va Ma’ārif Ilāhī Mansūb bi Ja‘far ibn Muḥammad Sadiq (AS)*. Tehran: Anjuman Islāmī Ḥikmat va Falsafah-yi Irān, 1982/1360.

Isbahānī, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. *Ḥilya al-Awliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*. Egypt: al-Sa‘āda. 1974/1394.

Kāshānī, Mulā Fath Allāh. *Zubda al-Tafāsīr*. Qum: Bunyād-i Ma’ārif Islāmī. 2002/1423.

Khāvarī, Asad Allāh. *Zahabiyah*. Tehran: University of Tehran, 1983/1362.

Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm. *Tafsīr Furāt al-Kūfī*. Qum: Maktaba al-Dāwarī, s.d.

Kūfī, Muḥammad ibn Sulaymān. *Manāqib al-Imām Amīr al-Mu’minīn ‘Alī ibn Abī Ṭālib (AS)*. Qum: Majma‘ Iḥyā’ Farhang-i Islāmī, 2002/1423.

Kulīnī, Ibī Ja‘far. *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 1987/1365.

Majlisi, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Mū’assisa al-wafā’. 1984/1404.

Nayrizī, Sayyid Quṭb al-Dīn Muḥammad. *Mizān al-Ṣawāb dar Sharḥ Faṣl al-Khiṭāb*. Ed. Muḥammad Khvājavi. Tehran: Mawlā, 2007/1385.

Qaysarī, Dāwud. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Shirkat-i Intishārāt-i ‘Ilmī va Farhangī, 1997/1375.

Ṣafār, Muḥammad Ḥasan. *Baṣā’ir al-Darajāt fī Faḍā’il Al Muḥammad(pbuḥ)*. Iran: Maktaba Āyat Allāh al-

‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī, 1984/1404.

Shaykh Ṣadūq, Muḥammad ibn ‘Alī. *‘Uyūn Akhbār al-Riḍā(AS)*. Translated by Ḥamid Riḍā Mustafid va ‘Alī Akbar Ghafārī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyya. 1996/1374.

Shaykh Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. *al-Amālī*. Cairo: **Dār al-Fikr** al-‘Arabī, 1998/1377.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Asrār al-Wilāyah*. Chāp Sangī, 1929/1348.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Aswilah Ithnā ‘Ashar*. Chāp Sangī, 1901/1319.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Āyāt al-Wilāyah*. Chāp Sangī, 1944/**1323**.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Barāhīn al-Imāmah*. Tabriz: **Chāpkhānah-yi Riḍāyi**, 1955/1333.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Kawsarnāmah*. Shirāz: Khānqāh Aḥmadī, 1994/1372.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Malakūt al-Ma‘rifah fi Asrār Wilāyah (Ma‘ālim al-Ta‘wīl wa al-Bayān fi Sharḥ Asrār Khutbah al-Bayān)*. Chāp Sangī, 1864/1381.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Manāḥij Anwār al-Ma‘rifah (dar Sharḥ Miṣbāḥ al-Sharī‘ah va Miftāḥ al-Haqīqah min Kalām Ja‘far al-Sadiq)*. Tehran: Khānqāh Aḥmadī, 1984/1363.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Manāsik al-‘Āshiqīn*. Chāp Sangī, 1883/1301.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Marātib Sab‘ah Qalb*. Chāp Sangī, 1824/1240.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Mir‘āt al-‘Ārifīn*. Chāp Sangī, 1884/1302.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Mirṣād al-‘Ibād*. Chāp Sangī, 1892/1310.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Qawā‘im al-Anwār wa Ṭawālī‘ al-Asrār*. ed. Khiyr Allāh Maḥmūdī. Shirāz: Daryāy Nūr, 2005/1383.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. **Risālah** Nūr ‘alā Nūr. Tarjamah va Ta‘liq Muḥammad Khvājavi. Shirāz: Daryāy Nūr, 1967/1387.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. **Risālah** Qunūtiyah. Chāp Sangī, 1929/1348.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Ṭabāshīr al-Ḥikmah*. Shirāz: Khānqāh Aḥmadī, 1973/1352.

Shirāzī, Mīrzā Abū al-Qāsim. *Zād al-Musāfirīn (Minḥāj al-Sālikīn)*. Tarjamah va Sharḥ Khiyr Allāh Maḥmūdī. Shirāz: Daryāy Nūr, 1966/1386.

Ṭabāṭabāyi, Muḥammad Ḥusayn. *Tafsīr al-Mizzān*. translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsavi Hamadānī.

Qum: Daftar Intishārāt-i Jāmi‘ah-yi Mudarrisīn Hawzah-yi ‘Ilmiyah **Qum**, 1996/1374.

Tilimsānī, ‘Afīf al-Dīn. *Sharḥ Mawāqif Niffārī*. Cairo: al-Hiyāt al-Miṣriyya al-‘Āmma li-l-Kitāb **Idārah al-**



A Reflection on the Relationship between Beauty and Goodness in the Philosophies of Plato and Aristotle

Mohammad Razmgah

PhD student of Comparative Philosophy, Shahid Mottahari University

Email: [1](#)

Abstract

The concept of beauty and fine arts and its relation to valuable and sublime concepts such as goodness and utility has long been of interest to ancient Greek thinkers, and many efforts have been made to express a comprehensive and complete definition of the concept of beauty. However, a certain definition of beauty could never be achieved due to the difficulties and complexities. What made these thinkers wonder about beauty and its precepts from the very beginning was its relation to imitation and representation of real objects. Therefore, many efforts were made to explain the relation of beauty to reality and the natural world. On the other hand, attempts were made by thinkers to examine the concept of goodness as a principle that gives value to man in all aspects of his life. Plato was the first who systematically presented a philosophical thought about beauty and art and tried very hard to obtain a definition of the concept of beauty and explain its relation to the concepts of goodness and utility. After him, Aristotle dealt with beauty and the types of fine arts and tried to determine the position of beauty and art and its purpose with regard to knowledge and its relationship to reality as well as the concepts related to goodness and virtue. This article attempts to comparatively examine the views of these two great thinkers on beauty and its relationship to the concept of goodness.

Keywords: Plato, beauty, goodness, utility, virtue, Aristotle, proportion





تأملی در نسبت زیبایی و خیر در فلسفه ی افلاطون و ارسطو

محمد رزمگه (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه شهید مطهری

mohammad.razmgah72@gmail.com

چکیده

مساله زیبایی و هنرهای زیبا و نسبت آن با مفاهیم ارزشمند و اعلایی همچون خیر و سودمندی از دیرباز مورد توجه متفکران یونان باستان بوده است و تلاش های بسیاری شده است تا تعریف جامع و کاملی از مفهوم زیبایی بیان شود. اما دشواری ها و پیچیدگی هایی که در مسیر تعریف این مفهوم قرار داشت مانع از به دست آمدن تعریفی مشخص از زیبایی شد. آنچه که از همان آغاز این متفکران را به شگفتی و حیرت در باب زیبایی و احکام آن فرا میخواند نسبت آن با تقلید و بازنمودی و واقعی بود. لذا کوشش های بسیار در تبیین نسبت زیبایی با واقعیت و جهان طبیعت شد. از سوی دیگر مفهوم خیر به عنوان اصل ارزش بخش به انسان در تمام جنبه های زندگی وی مساله مهم دیگری بود که سعی بر بررسی آن از سوی متفکران می شد. نخستین کسی که به طور نظام مند در خصوص زیبایی و هنر اندیشه ای فلسفی ارائه داد افلاطون بود که بسیار تلاش کرد تا تعریفی از مفهوم زیبایی به دست آورد و نسبت این مفهوم را با مفهوم خیر و سودمندی تبیین کند. پس از وی ارسطو به بحث در مورد زیبایی و انواع هنرهای زیبا پرداخت و سعی کرد جایگاه زیبایی و هنر و غایت آن را در برابر معرفت و نسبت این مفهوم را با واقعیت و همچنین مفاهیم مرتبط با خیر و نیکی مشخص کند. در این مقاله سعی شده که به بررسی نظرات این دو متفکر بزرگ در باب زیبایی و نسبت آن با مفهوم خیر پرداخته شود و مقایسه ای میان آرای آنان در این موضوع به عمل آید.

کلید واژه ها: افلاطون، زیبایی، خیر، سودمندی، نیکی، ارسطو، تناسب

مقدمه

هنگامی که بشر چشم خود را به روی جهان طبیعت می گشاید جهانی توام با کثرت و تنوع و گوناگونی مشاهده می کند و این آغاز حیرت بشر از چیستی جهان و بخشی از این همه گوناگونی است. پاسخی که بشر سعی می کند به چیستی این امور خوشایند بدهد این است که این امور زیباست. اما این پاسخ خود پرسش های دیگری در پی خود دارد که بسیار عمیق و دشوار است. آدمی از خود می پرسد که چرا این امور زیبا هستند؟ علت آن که در نظر ما خوشایند می آیند چیست؟ آیا صرف لذتی که ما از مشاهده و حس کردن این امور می بریم می تواند پاسخ مناسبی برای چیستی زیبایی باشد؟ زیبایی چه ارزشی برای انسان دارد؟ بنابراین انسان تلاش می کند تا بتواند به این گونه سوالات پاسخ دهد. اما این پاسخ ها در خود پرسشی دیگر نهفته دارند. در این میان تعجب انسان دو باره وقتی برانگیخته می شود که می بیند پاسخ های هرکس به پرسش های مربوط به چیستی زیبایی متفاوت از دیگری است و شاید علت آن است که زیبایی به حس مربوط می شود و هرکس آن را مطابق احساس خود دریافت می کند. لذا بشر سعی می کند که احساس خود از زیبایی را به دیگران نیز انتقال دهد تا آنان نیز احساس او را در یابند و این جاست که هنر های گوناگون پدید می آید که تجلی و نمود احساس و ادراک زیباشناسی انسان است. به همین دلیل می توان گفت هنر و زیبایی به اندازه عمر بشر قدمت دارند. با این حال متفکران از همان ابتدا از تلاش خود در پاسخ به چیستی زیبایی دست نکشیدند و سعی کردند با تعریفی مناسب و جامع برای زیبایی راه حلی برای پرسشهای خود در مورد آن پیدا کنند. هرچند که تا به امروز پاسخی نهایی به این پرسش داده نشده است اما تلاش این متفکران شایسته و در خور تحسین است و آنان توانسته اند بسیاری از این مسائل زیباشناسی را تبیین کنند. در میان فیلسوفان و متفکرانی که بخشی از اندیشه ی خود را معطوف به زیبایی و هنر قرار دادند افلاطون و شاگردش ارسطو می باشند که به جرات میتوان گفت در زمره اولین اندیشمندانی هستند که تفصیلاً در این زمینه در آثار خود بحث کردند. افلاطون سعی کرد مبنایی برای تعریف زیبایی بیابد و آن را هم ردیف مفاهیم ارزشی و خیر و سودمندی قرار دهد. ارسطو نیز پیرامون بحث های خود در مورد هنر سعی کرد زیبایی را تعریف کند و جایگاه هنر و زیبایی را در اندیشه و ذهن بشر و رابطه آن با حقیقت و نیکی و سودمندی که مفاهیمی هم ارزش با مفهوم خیر هستند پیدا کند.

در این پژوهش سعی بر آن است که به بررسی نگاه این دو فیلسوف بزرگ در زمینه زیبایی و رابطه آن با مفاهیم خیر و نیکی پرداخته شود تا بتوان جایگاهی برای این امور و مفاهیم در فکر و اندیشه و زندگی بشر در جهان یافت. لذا در ابتدا تعریف و برداشت افلاطون و ارسطو از مفهوم زیبایی و مفهوم خیر مورد بررسی قرار می گیرد و سپس رابطه این دو مفهوم با یکدیگر از نظر این دو فیلسوف تبیین می شود.

1. افلاطون

1-1 زیبایی

بحث های افلاطون در مورد زیبایی با تمایز میان دو نوع از زیبایی آغاز می گردد: 1. زیبایی طبیعی که برداشت های وی از این نوع زیبایی بیشتر جنبه ی فایده و سودمندی مناظر زیبا به عنوان مکانی راحت برای بحث های فلسفی است. 2. هنرهای زیبا که نظرات وی در این زمینه منجر به طرد هنرمندان و به ویژه نمایش نویسان و حماسه سرایان از آرمان شهرش به دلایل اخلاقی است و تنها شعرهایی را می پذیرد که سروده هایی باشد برای پرستش خدایان و ستایش خیر و نیکی. (کاپلستون، 1391، جلد 1، صص 291-290)

آنچه از بحث های افلاطون در این زمینه بدست می آید این است که او زیبایی را به عنوان چیزی از لحاظ عینی واقعی تلقی می کند و قائل است که امور زیبا بر حسب بهرمندیشان از زیبایی کلی یعنی زیبایی فی نفسه زیبا هستند. همچنین زیبایی را امری تشکیکی و دارای درجات مختلف می داند و بدین گونه مفهوم نسبت را وارد زیبایی میکند. این را می توان از بیان افلاطون در مکالماتش از زبان سقراط دریافت. او در مکالمه فایدروس اشاره به وجود زیبایی حقیقی که در ورای این عالم محسوس قرار دارد می کند که آن زیبایی راستین است و درخشش و جلای به خصوصی دارد به طوری که طالب زیبایی با دیدن زیبایی در این جهان آن منشا اعلی زیبایی را به یاد می آورد. (افلاطون، 1367، جلد 3، صص 1319-1320)

در مکالمه هیپاس بزرگ ضمن اشاره به این که زیبایی حقیقی وجود دارد از تشکیکی بودن و نسبی بودن زیبایی در متعلقات آن صحبت می شود. به عنوان مثال زیباترین بوزینه ها در مقایسه با انسان ها زشت هستند و یا زیبا ترین دیگ ها در مقابل دختران زیبا زشت به نظر می نمایند. لذا بدین گونه امور زیبا نه مطلقا زیبا بلکه در نسبت با امور دیگر زیبا یا زشت می نمایند. (افلاطون، 1367، جلد 2، ص 578)

این بحث ها بر می گردد به نظریه ی وی در باب مثل که با اتکا به آن حقیقت را از محسوس بودن تبدیل می کند به امری فراحسی و بسیار اساسی تر از آنچه حس می شناسد و بدین ترتیب از نظر وی مطلق زیبایی در این جهان وجود ندارد و جایگاه زیبایی مطلق در جهان ایده و مثل است و ما هرگز نمی توانیم این زیبایی مطلق را حس کنیم و درک کنیم و شناخت ما از آن صرفا به جلوه های آن در این جهان است. (افلاطون، 1387، صص 121-125)

افلاطون پس از بررسی جایگاه زیبایی اعلی و مطلق و بیان ویژگی متعلقات زیبایی تلاش بسیاری می کند تا تعریفی از زیبایی بدست بدهد و خود اذعان دارد که اگر بتوان از این مفهوم تعریفی مشخص بدست بیاوریم نکات زیادی در گستره آفرینندگی و تولید انسانی بدست می دهد و از جمله این نکات اثر هنری

است. لذا در رساله هیپاس بزرگ سعی می کند که نظرات مختلف در مورد تعریف زیبایی را بیان و آن ها را نقد و بررسی کند. از جمله این نظرات آن است که زیبایی همان تناسب است که با هر چه پیوند یابد سبب زیبایی آن می شود و باعث می شود آن چیز زیبا بنماید. اما وی با بیان این نکته که تناسب سبب زیبایی هر چیزی می شود و هیچ گاه یک چیز واحد نمی تواند هم سبب هستی باشد و هم سبب نمود، زیبایی را از تناسب جدا می کند. نظریه ی بعد آن است که زیبا لذتی است که از راه چشم و گوش بدست آید. افلاطون این نظر را هم مورد نقد قرار می دهد و بیان می کند که بسیاری از لذات هستند که از راه چشم و گوش بدست نمی آیند و البته لذت آورند اما آنان را با زیبا یکی نمیدانیم و نکته بعد اینکه لذتی که از راه گوش حاصل می شود علت زیبایی آن حاصل شدن از راه گوش نیست زیرا اگر چنین باشد دیگر لذتی که از راه چشم حاصل می شود زیبا نیست چون از راه گوش به دست نمی آید. لذا با این نقد این تعریف نیز مورد پذیرش قرار نمی گیرد. بنابر این در بیان افلاطون دشواری خاصی دیده می شود از این که به طور مشخص و دقیق بتواند تعریفی برای زیبایی ارائه کند. لذا میبینیم که در پایان همین رساله از زبان سقراط می گوید: "اکنون به معنی آن مثل معروف پی می برم که می گوید زیبا دشوار است." (افلاطون، 1367، جلد2، صص 586 و 594-592)

اما در بیان تعاریفی که او در باب زیبایی بیان می کند با مفهومی در ارتباط با زیبایی برخورد می کنیم که برای افلاطون چه در زمینه زیبایی و چه در زمینه هنر اهمیت دارد و آن مفهوم، مفهوم خیر و خوبی است که وی در اکثر مکالماتش به ویژه در رساله مهمانی سعی میکند به ارتباط میان زیبایی و خیر و خوبی بپردازد. (کاپلستون، 1391، جلد1، ص451)

2-1- خیر

باید در ابتدا برداشت افلاطون از خیر را به دست آوریم تا در مرحله بعد بتوانیم نسبت میان خیر و زیبایی را در اندیشه او پیدا کنیم.

نگاه افلاطون و دیدگاهش در مورد خیر نیز مانند زیبایی در ابتدا بر می گردد به نظریه مثل. این نظریه، نظریه عینیت داشتن مفهوم هاست و اینکه معرفت به واسطه مفاهیم صادق است و لذا واقعیت از آن مفهوم است و برای اشیاء حسی هیچ گونه واقعییتی فی نفسه وجود ندارد. او این واقعیت کلی را مثل می نامد و عقیده دارد که هر یک از اشیای محسوس روگرفتی از مثل است. در دیدگاه او مثل اندیشه هایی هستند که واقعیت قائم به خود را مستقل از هر ذهنی دارا هستند و این مثل نیز خود مثالی برین دارند که بر تمامی آنها حاکم است و اینجاست که افلاطون این مثل را که برترین صورت مثالی است خیر می نامد و این موضوع به ویژگی غایت انگارانه نظام افلاطون بر می گردد. بدین گونه که غایت انگاری افلاطون منتهی به مثال خیر

می شود و به عقیده وی مثال خیر غایت کامل و تبیین نهایی هر چیز است و همه چیز به سوی آن در حرکت است. (استیس، ۱۳۸۶، صص ۱۷۸-۱۹۴)

نظر افلاطون در مورد مثال خیر جایگاهی ویژه در رساله جمهوری دارد. در این رساله او خیر را با خورشید مقایسه می کند که همه چیز بواسطه نور او نمایان می شود و بدین ترتیب از این مثال نتیجه می گیرد که منشا منزلت و ارزش و زیبایی هر چیز خیر است. و همچنین وی تصریح می کند که خیر اصل وجود دهنده به هر متعلق شناسایی است و لذا برتر از ذات وجود است. پس خیر فی نفسه واقعی و قائم به خود است و از این جا افلاطون متوجه تصور مطلق و کامل همه اشیا می شود. او در این رساله با این عبارات ایده خیر را وصف می کند "ایده خیر را باید چنان چیزی تصور کنی که همه چیز در پرتو آن موضوعات شناختی دارای حقیقت می شوند و روح شناسنده دارای نیروی شناسایی می گردد. به عبارت دیگر باید آن را هم علت شناسایی بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می شود. لذا طبق بیان وی شناسایی و حقیقت به خیر شبیه اند و گر نه آن چیز است بالاتر از این دو (افلاطون، ۱۳۶۷، جلد دوم، صص ۱۱۲۰-۱۱۲۳)

به تعبیر دیگر افلاطون در بیان این مطلب که خیر، واقعیتهای فی نفسه و جدای از معرفت و ادراک انسان دارد، بحث رابطه قوه بینایی انسان با خورشید را برای فهم بیشتر این مسئله روشن می کند. افلاطون تصریح می کند که نزدیک ترین عضو انسان به خورشید، چشم است اما تفاوت آن با خورشید در این است که چشم به کمک خورشید و نوری که از آن بر همه چیز تابیده میشود، میتواند اشیاء را ببیند. حتی چشم انسان، خود خورشید را هم به کمک نور آن میتواند ببیند. این در حالی است که خورشید خودش منبع نور و روشنائی و دیدن است و بنابراین علت هر نوع دیدنی است. اما فرضا اگر خورشید نباشد و شب تاریک و ظلمانی پدید بیاید، چشم یا نمیتواند ببیند یا این که همه چیز را درست و به وضوح نمیبیند و قدرت تشخیص اشیاء را نخواهد داشت. افلاطون با توجه به این مثال، روح انسان را هم در اینجا مانند چشم میداند و اشاره می کند که اگر روح به جهانی بنگرد که حقیقت و هستی در آن جاری باشد، میتواند همه چیز را بشناسد و به خوبی درک کند و آگاهی پیدا کند. اما اگر در محیطی قرار گیرد که از حقیقت دور و از هستی حقیقی فاصله داشته باشد و با تاریکی همراه باشد، به معرفت و درک صحیح نمیرسد و غرق در ظلمت و جهالت و سرگردانی میشود. در اینجا خیر نیز همچون خورشید است که به روح انسان آگاه یو معرفت میدهد و علت علم و آگاهی و معرفت اوست و خیر است که معنا بخش و آگاهی دهنده به هر چیز است و امور بدون او معنا پیدا نمیکنند. (یگر، ۱۳۷۶، صص ۹۴۵-۹۴۶)

بحث دیگری که افلاطون در مورد خیر می کند در نظریه اخلاقی وی در مورد خیر اعلی بیان می شود.

یکی از مهم ترین مکالمات وی که به این بحث پرداخته مکالمه فیلبوس است. اهمیت این مکالمه از این جنبه است که در آن نظریه دیالکتیک ارتباطی تنگاتنگ با دیالکتیک عمل بشری می یابد و دوباره پرسش خیر به عنوان پرسشی مهم از زبان سقراط در آن مطرح می شود و بحث های پراکنده مهم رساله جمهوری به طور یکجا در این محاوره گرد هم جمع می شوند. (گادامر، 1382، صص 177-178)

در ابتدای این مکالمه سقراط این ادعا را که خیر عبارتست از لذت و خوشی را رد می کند و خیر را هم ردیف دانایی و تفکر و اموری از این نوع قرار می دهد. و لذا خیر در این جا مساوی و هم ارزش با حکمت می شود که غایت آن جست و جوی سعادت و نیک بختی و پرورش روح انسان به عنوان موجودی عقلانیست. لذا مفهوم خیر آن گاه که در عرصه اخلاق هم وارد شود جز ارزشمندی و حق و حقیقت بودن چیز دیگری نمی تواند باشد. (افلاطون، 1367، صص 1731-1732)

پس می بینیم که خیر در فلسفه افلاطون جایگاه و اهمیت والایی به عنوان اصلی غایت انگارانه دارد. (استیس، 1386، ص 103) حال اگر در محاورات و مکالمات افلاطون در باب زیبایی خوب بنگریم متوجه می شویم که افلاطون در میان این همه مفاهیم و اندیشه تاکید و تلاش زیادی دارد که زیبا را با خیر یکی بگیرد و هر چند در این زمینه هم مانند نظرات دیگر در باب تعریف زیبایی سرگردان است اما او بسیار تلاش می کند که این یکی گرفتن زیبایی و خیر را تعریفی امید بخش قرار دهد. (کاپلستون، 1391، ص 294)

3-1- رابطه زیبایی و خیر

افلاطون در رساله هیپاس بزرگ هنگامی که نظریه عینیت زیبایی و سودمندی را بررسی می کند در کنار مفهوم سودمندی به مفهوم خیر و خوبی اشاره می کند و در نقد این نظریه می گوید که سودمند سبب می شود که خوب پدید آید. لذا سودمندی علت خوب است و علت غیر از اثری است که از علت پدید می آید و بدین ترتیب اگر زیبایی را علت خوبی بدانیم می بینیم که خوبی معلول زیبایی است و این دو امر از یکدیگر جدا هستند. لذا نتیجه می گیرد که خوب زیبا نیست و زیبا خوب نیست. (افلاطون، 1367، جلد 2، صص 588-590)

بدین گونه در وهله اول چنین به نظر می رسد که افلاطون با نقد این نظر عینیت دو مفهوم زیبایی و خیر را رد می کند. اما اگر به رساله های دیگر او مثل رساله های مهمانی و فایدروس بنگریم دیدگاه های متفاوتی در باره این دو مفهوم به دست می آوریم. در رساله مهمانی افلاطون بیان می کند که اروس خدای عشق نیازمند زیبایی است و چون خوب و زیبا یکی است پس اروس نیازمند خوبی است و بدین ترتیب تا حدودی یکسان بودن خوب و زیبا را در این رساله تبیین می کند. (همان، جلد 1، ص 451)

همچنین بیان دیگری از رابطه خوب و زیبا را در این رساله بیان می‌کند. او به این موضوع اشاره می‌کند که طالب خوبی در جست و جوی به دست آوردن آنست تا به نیک بختی برسد و بعد در باب رابطه عشق و خوبی می‌گوید که انسان همواره عاشق خوبی و خواهان دست یابی به آن هاست. لذا معنای عشق می‌شود اشتیاق به دارا شدن خوبی برای همیشه و لذا جویندگان خوبی برای رسیدن به آن باید در یک مسیر قدم بردارند و کاری انجام دهند و آن کار بارور ساختن چیزی زیباست. خواه آن چیز زیبا تن باشد و خواه آن چیز زیبا روح باشد. بدین ترتیب زیبا و خوب در طول یکدیگر قرار می‌گیرند و مسیری یکسان پیدا می‌کنند تا در نهایت به نیک بختی منجر شوند. (همان، جلد ۱، صص ۴۵۸-۴۵۶)

افلاطون در رساله فایدروس که این رساله نیز در باب عشق و زیبایی است از زبان سقراط و فایدروس به طرح مساله ای می‌پردازد و سعی می‌کند آن مساله را تبیین کند که در آن اشاره ای به مفهوم خوب و زیبا می‌کند. در این مکالمه این پرسش مطرح می‌شود که فرد سخنور برای آن که هنر خود را نزد اذهان بسیار تاثیر برانگیز جلوه دهد. باید بداند که چه چیز را میتوان در نظر عموم خوب و زیبا نمایان کرد و مساله بعد این که حقیقت چیزهای خوب و زیبا را بتوان به دست آورد و بعد در تبیین و بیان این مساله این نکته را اظهار میکند که یک سخنور توانا باید خوب را بشناسد تا بتواند در گفتارش به نتیجه برسد و لذا باید با حقیقت همراه باشد و در آخر مکالمه نتیجه میگیرد که تنها سخن هایی را میتوان تا اندازه ای روشن و کامل شمرد که موضوعشان عدالت و خوبی و زیبایی است. لذا می‌بینیم که افلاطون در این مکالمه نیز به نوعی سعی بر آن می‌کند که زیبایی را توأم با خوبی بداند. (همان، جلد ۳، صص ۱۳۵۶-۱۳۳۱)

کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه خود در تبیین نظریه صور (مثل) افلاطون، زیبایی را در طول خیر که جنبه غایت انگارانه نظریه افلاطونست قرار می‌دهد و بیان می‌کند که از نظر افلاطون در طبیعت عالی تر انسان کشش به طرف خیر و زیبای حقیقی هست و لذا انسان می‌تواند به مشاهده نفس عالی تر که جمالی ارزشمندتر از تن دارد برسد و در این سیر به غایت فی نفسه که همان خیر است برسد و بدین ترتیب می‌توان از نگاه او چنین استنباط کرد که مثال خیر با مثال زیبایی یک اصل وجودی است. (کاپلستون، ۱۳۹۱، جلد ۱، صص ۲۳۲-۲۳۰)

کاپلستون همچنین در بیان نظریه اخلاقی افلاطون در مورد خیر اعلی می‌گوید: خیر صورتی از زیباست که با اندازه و نسبت تشکیل شده است و تناسب و زیبایی و حقیقت سه صورت یا نشانی هستند که در خیر یافت میشوند. (همان، جلد ۱، ص ۲۵۱)

در فلسفه افلاطون، مفهوم صور (مثل‌ها) یکی از ارکان اساسی نظریات او را تشکیل می‌دهد. این صور به‌عنوان ایده‌هایی کاملاً ابدی و مستقل از دنیای محسوس در نظر گرفته می‌شوند و به‌نوعی تمام

واقعیت‌های مادی و طبیعی از این صورت‌های ایده‌ای کپی هستند. در این دیدگاه، زیبایی و خیر نیز مفاهیم ایده‌ای هستند که به‌طور مستقیم از این صور سرچشمه می‌گیرند. طبق نظر کاپلستون، زیبایی در نظام فلسفی افلاطون در طول خیر قرار دارد، به این معنا که زیبایی به‌عنوان یک ویژگی از ویژگی‌های عالی و ایده‌آل از خیر ناشی می‌شود و در واقع در تمامیت خود در خدمت معرفی خیر قرار دارد. در نظر افلاطون، خیر نه تنها یک ویژگی انتزاعی و مجرد، بلکه به‌عنوان غایت و هدف نهایی برای تمام موجودات و پدیده‌های جهان طبیعی است.

کاپلستون در کتاب تاریخ فلسفه بیان می‌کند که در اندیشه افلاطون، انسان به‌طور طبیعی کشش به طرف خیر و زیبایی حقیقی دارد و می‌تواند با مشاهده نفس عالی‌تر که جمال آن از جسم انسان ارزشمندتر است، به غایت فی‌نفسه که همان خیر است، دست یابد (کاپلستون، 1391، ص 232). در این راستا، افلاطون به‌طور روشن بیان می‌کند که زیبایی در واقع نوعی بازتاب از خیر در دنیای محسوس است. به عبارت دیگر، زیبایی فقط در این جهان نمی‌تواند مفهومی مستقل داشته باشد، بلکه باید به‌عنوان آینه‌ای از خیر در نظر گرفته شود که انسان را به یاد خیر مطلق در جهان ایده‌ها می‌اندازد.

در رساله‌های افلاطون، همچون مهمانی و فایدروس، می‌توان این رابطه میان زیبایی و خیر را مشاهده کرد. در رساله مهمانی، افلاطون از زبان سقراط بیان می‌کند که اروس (خدای عشق) تنها به زیبایی علاقه‌مند است و چون افلاطون در اینجا زیبایی و خیر را یکی می‌داند، به‌طور ضمنی می‌توان برداشت کرد که اروس در حقیقت به خیر نیاز دارد. این دیدگاه در رساله فایدروس نیز گسترش می‌یابد، جایی که افلاطون از زیبایی به‌عنوان یک جلوه از خیر سخن می‌گوید و زیبایی را به‌عنوان چیزی که به انسان کمک می‌کند تا به غایت فی‌نفسه یعنی همان خیر برسد، معرفی می‌کند.

افلاطون در بحث خود در مورد زیبایی و خیر در مکالمات مختلفش در تلاش است تا نشان دهد که زیبایی و خیر با یکدیگر ارتباطی غایی دارند و انسان با درک زیبایی، در واقع به درک عمیق‌تری از خیر مطلق دست می‌یابد. او زیبایی را به‌عنوان یک وسیله معرفتی می‌بیند که می‌تواند انسان را به سوی درک بهتر از خیر هدایت کند. به‌عبارت‌دیگر، زیبایی به‌عنوان یک نمود از خیر در این جهان، انسان را قادر می‌سازد تا به جهان ایده‌ها و حقیقت مطلق نزدیک‌تر شود.

در این باره، کاپلستون نیز اشاره می‌کند که از دیدگاه افلاطون، انسان قادر است که از طریق مشاهده زیبایی‌های جهان طبیعت، به یاد نفس عالی‌تر بیفتد، که جمال آن از جمال بدن و موجودات مادی فراتر است. این مسیر، انسان را در نهایت به غایت فی‌نفسه که همان خیر است، می‌رساند. این نگرش، نشان‌دهنده یک دیدگاه غایت‌گرایانه است که در آن خیر نه تنها مقدم بر زیبایی است بلکه زیبایی به‌عنوان

تجلی از خیر در این جهان مادی در نظر گرفته می‌شود.

در نهایت، برای افلاطون، همان‌طور که زیبایی نمی‌تواند بدون خیر مفهومی حقیقی داشته باشد، خیر نیز در دنیای ایده‌ها و درک عالی از حقیقت تنها زمانی واقعی و قابل درک است که انسان به درک زیبایی به عنوان یکی از نشانه‌های آن دست یابد. این ترکیب از زیبایی و خیر در فلسفه افلاطون، انسان را به سوی کمال معنوی و آگاهی از حقیقت رهنمون می‌سازد.

در فلسفه افلاطون، دو مفهوم خیر و زیبایی ارتباط پیچیده و در عین حال جذابی دارند. در واقع، افلاطون برای بسیاری از مفاهیم ارزشمند از جمله خیر و زیبایی، یک جایگاه ویژه در دیدگاه فلسفی خود قائل است و این دو مفهوم را نه تنها از جنبه‌های نظری بلکه در ارتباط با هم بررسی می‌کند. در رسالات مختلف افلاطون، به ویژه در مهمانی و فایدروس، زیبایی به عنوان یک جلوه از خیر مطلق و بازتابی از آن معرفی می‌شود. این نگرش باعث می‌شود تا نسبت میان این دو مفهوم و به ویژه مقدمیت خیر بر زیبایی به طور عمیق‌تری درک شود.

در اندیشه افلاطون، خیر به عنوان غایت یا هدف نهایی قرار دارد که همه موجودات و مفاهیم به سوی آن حرکت می‌کنند. در حقیقت، افلاطون با طرح نظریه‌ی مثل‌ها، به انسان می‌آموزد که مفاهیم محسوس و مادی تنها سایه‌هایی از مفاهیم ایده‌ای و انتزاعی هستند. از این منظر، زیبایی یکی از مفاهیمی است که به نوعی در پیوند با خیر قرار دارد و در واقع از خیر ناشی می‌شود. افلاطون در مکالمات خود، به ویژه در رساله جمهوری، به این نکته اشاره می‌کند که خیر به عنوان غایت نهایی، زیبایی را درک‌پذیر می‌کند. بنابراین، در نگاه افلاطون، خیر مقدم است و زیبایی به عنوان تجلی و بازتابی از آن در دنیای محسوس مطرح می‌شود. این دیدگاه به وضوح در نظریه افلاطون درباره مثل‌ها مشهود است، به ویژه در بحث او درباره مثال خیر که برترین و مطلق‌ترین حقیقت است. افلاطون بیان می‌کند که در دنیای ایده‌ها، زیبایی فقط به عنوان جلوه‌ای از خیر درک می‌شود، و این امر در فلسفه او جایگاه ویژه‌ای دارد. در این راستا، خیر به عنوان اصل و غایت زیبایی معرفی می‌شود.

در مکالمات افلاطون مانند مهمانی و فایدروس، او زیبایی را در هم‌پیوندی با خیر و اخلاق می‌بیند. به طور خاص، در رساله مهمانی افلاطون از زبان سقراط، بیان می‌شود که اروس (خدای عشق) تنها به زیبایی علاقه‌مند است و چون زیبایی و خیر به هم مرتبط‌اند، اروس در حقیقت به خیر نیاز دارد. به این معنا، افلاطون در این رساله به طور ضمنی بیان می‌کند که خیر و زیبایی نه تنها مرتبط‌اند، بلکه در این نگاه یکسان نیز هستند. او در نظر دارد که هنر و زیبایی در خدمت خیر و فضیلت قرار گیرد، چرا که در غیر این صورت، زیبایی نمی‌تواند ارزشمند باشد.

در رساله فایدروس نیز این ارتباط تبیین می‌شود که چگونه زیبایی می‌تواند انسان را به سوی خیر هدایت کند. این هدایت به‌ویژه از دیدگاه افلاطون به‌عنوان یک فرآیند روحانی و فلسفی است که هدف آن رساندن انسان به کمال و آگاهی از حقیقت است. در این رساله، افلاطون زیبایی را به‌عنوان چیزی که در نهایت به خیر می‌رسد، مورد تأیید قرار می‌دهد.

زیبایی در اندیشه افلاطون نه تنها به‌عنوان یک مفهوم زیبایی‌شناختی مهم است، بلکه در نهایت به‌عنوان یک وسیله برای هدایت انسان به خیر مطلق و رسیدن به کمال معنوی مورد توجه قرار می‌گیرد. از نظر افلاطون، زیبایی در واقع پل ارتباطی است که انسان را به درک عمیق‌تر و بهتری از خیر هدایت می‌کند. در رساله‌ها و مکالمات مختلف او، زیبایی به‌عنوان جلوه‌ای از خیر مطرح می‌شود که می‌تواند انسان را در جهت رشد معنوی و اخلاقی‌اش رهنمون سازد.

افلاطون با استفاده از زیبایی به‌عنوان یک ابزار آموزشی و روحانی، انسان را به تفکر درباره خیر مطلق فرا می‌خواند. در حقیقت، زیبایی نه تنها لذت حسی، بلکه ابزار معرفت‌شناسی است که انسان را به سوی حقیقت سوق می‌دهد. بنابراین، بهره‌ای که انسان از زیبایی می‌برد، نه تنها در لذت بردن از آن، بلکه در درک معنای عمیق‌تر زیبایی و ارتباط آن با خیر و کمال اخلاقی است.

برای افلاطون، رابطه میان خیر و زیبایی به‌طور مشخص نشان‌دهنده یک دیدگاه غایت‌گرایانه است. از دیدگاه او، خیر مقدم است و زیبایی تنها بازتابی از آن در دنیای محسوس است. این رابطه نه تنها در آثار افلاطون بلکه در کل فلسفه او یک عنصر اساسی به شمار می‌آید که به انسان کمک می‌کند تا درک عمیق‌تری از حقیقت پیدا کند. زیبایی در اندیشه افلاطون به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به خیر و درک کمال مطرح می‌شود و این می‌تواند برای انسان راهی برای رشد معنوی و اخلاقی باشد. در نهایت، بهره انسان از این دو مفهوم، رسیدن به کمال معنوی و آگاهی از حقیقت است که در زندگی فردی و اجتماعی او تأثیرات عمیق و مثبت دارد.

بدین ترتیب آن چه از بیانات و نوشته‌های مختلف افلاطون در باب این دو مفهوم و خیر و زیبایی فهم شد این است که زیبایی به خودی خود نمی‌تواند ارزشمند باشد مگر آن که از زیبایی تعبیری شود که با مفاهیم خیر و خوب و سودمندی هم ارزش و برابر شود. لذا می‌بینیم که افلاطون سعی بسیار می‌کند که پس از این همه تلاش، یکی گرفتن خیر و زیبا را تعریفی امید بخش برای زیبایی قرار دهد و دیدیم که به رابطه این دو مفهوم در مکالمات خود توجه زیادی کرد. هرچند که به طور کامل نتوانست به این خواسته جامه عمل بپوشاند. اما سعی بسیار کرد آنان را در طول یکدیگر قرار دهد تا معنای یکسانی میان آن دو بیابد.

2. ارسطو

1-2 زیبایی

بحث های ارسطو در مورد زیبایی و هنر را به ندرت بتوان نظام مند دانست. ولی باورهای وی در این زمینه منسجم تر از افلاطون می باشد. نظریات عمده او در زمینه زیبایی و هنر را می توان در رساله فن شعر یافت که البته به صورت ناقص به دست ما رسیده است که در این رساله نیز تنها شعر نمایشی مورد بررسی قرار می گیرد. حال اگر بخواهیم نگاهی کلی به نظرات وی در زمینه زیبایی و هنر بیاندازیم می توان آن ها را به دو دسته تقسیم کرد: 1- تاملاتی در باره ماهیت و اهمیت هنر به طور کلی. 2- کاربرد مفصل تر این اصول در هنر شعر. لذا می بینیم آن چنان که وی تفصیلاً در مورد هنر صحبت می کند در مورد زیبایی و برداشت های مختلف از آن کمتر می پردازد. (استیس، 1386، صص 303-304)

در اندیشه ارسطو زیبا از مطبوع و خوشایند متمایز است. بنابراین زیبا را نمی توان صرفاً چیزی دانست که حواس را به طور دلپذیر تحریک کند. ارسطو در واقع با این بیان زیبایی عینی واقعی را از زیبایی که تنها به میل مربوط است تشخیص می دهد. هم چنین در یک تعریف دیگر از زیبایی در مابعدالطبیعه به این موضوع اشاره می کند که آن چه صور اصلی زیبایی را تشکیل می دهد نظم و همسازی و روشنی است. (کاپلستون، 1391، جلد 1، صص 411-410)

ارسطو در رساله فن شعر در خلال بحث هایش پیرامون شعر نمایشی به مساله زیبایی نیز اشاره می کند. او در این رساله شرط زیبایی و جمال را داشتن اندازه معین و نظم می داند. زیرا به عقیده او امر زیبا ناچار باید میان اجزای آن نظم وجود داشته باشد و اگر آن چیز که زیبا می خوانیم زیاده از حد کوچک باشد نمی توان آن را زیبا خواند چون چشم فرصتی اندک برای رویت آن دارد و به ادراکش نائل نمی گردد. (ارسطو، 1337، صص 40)

البته نکته مهمی که در این بیان ارسطو وجود دارد این است که ارسطو با بیان بحث اندازه معین و تناسب قصد تعریف کلی زیبایی را ندارد بلکه می خواهد یکی از شرط های آن را توضیح دهد. شرطی که از نظر او بسیار مهم است. (احمدی، 1393، صص 64)

مباحث دیگر ارسطو در زیبا شناسی تقسیم بندی هنر است که بر اساس هدف، آن را به دو دسته تقسیم می کند: 1- نوع اول آن دسته از هنرهای است که هدف آن ها تکمیل کار طبیعت است. از جمله این هنر ها می توان از هنر پزشکی یاد کرد. 2- نوع دوم هنرهای است که در دوران جدید آن ها را هنرهای زیبا می نامیم. این هنرها هدفشان آفرینش چیزی جدید است. یعنی خلق جهانی خیالی که روگرفتی از جهان واقعی است. (استیس، 1385، صص 305-304)

ارسطو نیز مانند افلاطون ماهیت تمام هنر های زیبا را تقلید و محاکات می داند و بیان می کند که این هنر ها گرچه در ماهیت تقلیدی بودن با هم مشترکند اما از سه جهت باهم تفاوت دارند. آن سه جهت تفاوت یا در وسایل و وسائط محاکات است یا در موضوع آن و یا در شیوه آنست. (ارسطو، 1337، صص 17-18)

البته تقلید در نگاه ارسطو متفاوت از نگاه افلاطون است. ارسطو بیان می کند که هنرمند بیشتر با انواع که شبیه کلی و ایده نال هستند سر و کار دارد و توجهش به سوی جنبه کمال مطلوب یا عنصر کلی اشیا است. بدین گونه که هنرمند حقیقت کلی یا احتمال را توصیف می کند و البته حقیقت را آن گونه که ممکن هست و باید باشد و یا احتمال می رود که چنین باشد وصف می کند نه آن طور که هست. لذا تقلید از نظر او تقلید و محاکات از عالم واقعی است. (کاپلستون، 1391، جلد 1، صص 412-413)

بحث مهم دیگری که ارسطو در باب زیبا شناسی و هنر مطرح می کند مفهوم کاتارسیس به معنای پالایش یا تطهیر است. ارسطو علاوه بر توجه به کارکردهای اجتماعی هنر به کارکردهای فردی و درونی و ژرف هنر نیز توجه می کرد. لذا او واژه کاتارسیس را مطرح می کند که نزد او به معنای پالایش روح و جان انسان و اسباب تزکیه نفس است. بدین ترتیب این نکته نشان دهنده اینست که او از هنر و زیبایی و هر به عنوان اسباب پیشرفت و سازندگی روح آدمی یاد می کند. بدین ترتیب میتوان این برداشت ارسطو از هنر را تا حدودی برداشتی روان شناسانه دانست. ارسطو هنگامی که در مورد مفهوم کاتارسیس صحبت می کند جملاتی پر معنی و موثر به کار می برد. به عنوان مثال در هنگام بحث در مورد تراژدی این نکته را بیان می کند که تزکیه و تطهیر درون و گشوده شدن عقده ترس و شفقت همراه با احساس لذت بالاترین هدف تراژدی است. یا در خصوص تاثیر موسیقی می گوید سرودهای دسته جمعی آرامشی توأم با احساس لذتی خاص حاصل می کنند. البته بسیاری نیز از این برداشت ارسطو از مفهوم کاتارسیس دچار سوء فهم شده اند. (کمپرتس، 1375، جلد 3، صص 1652-1653)

از نظر ارسطو، زیبایی تنها یک ویژگی حسی و زودگذر نیست بلکه به طور عمیق با ذات انسان در ارتباط است. در حقیقت، زیبایی برای ارسطو مفهومی است که فراتر از احساسات حسی می رود و به روح و فطرت انسان مربوط می شود. طبق نظر جان اتان هیت در کتاب "The Happiness Hypothesis"، ارسطو زیبایی را به عنوان عاملی می داند که می تواند به پالایش روح و هدایت انسان به سوی کمال اخلاقی کمک کند. (Heath, 2006, p. 22) زیبایی در اندیشه ارسطو چیزی است که باعث تحریک حس زیبایی شناختی انسان و در نتیجه تقویت روحیه و اخلاق می شود. از این رو، زیبایی نه تنها در سطح حسی بلکه در سطح معنوی و اخلاقی بر ذات انسان تأثیر می گذارد.

هنر به‌ویژه تراژدی به‌عنوان یک وسیله‌ای برای تصفیه روح از احساساتی مانند ترس و شفقت عمل می‌کند و انسان را از این طریق به‌سوی تکامل اخلاقی و رشد روحی هدایت می‌کند. این کاتارسیس یا پالایش در نهایت به انسان کمک می‌کند تا از احساسات منفی عبور کرده و به آرامش درونی و کمال روحی برسد.

ارسطو به‌طور کلی در فلسفه خود خیر را به‌عنوان هدف نهایی زندگی انسانی و فلسفی در نظر می‌گیرد. در نگاه ارسطو، خیر نه تنها غایت زندگی فردی است بلکه هدف کلی و نهایی است که همه موجودات به‌دنبال آن هستند. در این راستا، زیبایی در اندیشه ارسطو به‌عنوان عاملی برای رشد و پیشرفت انسان در جهت رسیدن به خیر و کمال معرفی می‌شود.

در مابعدالطبیعه، ارسطو بیان می‌کند که زیبایی به‌عنوان یکی از ویژگی‌های عالی و مطلوب در جهان وجود دارد که می‌تواند انسان را به سوی خیر مطلق هدایت کند. لذا زیبایی در نگاه ارسطو به‌عنوان یک پدیده کمالی و هماهنگ از جنس خیر است که انسان را به رشد معنوی و کمال اخلاقی می‌رساند. در نهایت، می‌توان گفت که در فلسفه ارسطو، زیبایی نه تنها به‌عنوان یک مفهوم منفرد بلکه به‌عنوان ابزاری برای تکامل انسان و رشد روحی او در نظر گرفته می‌شود. زیبایی در نگاه ارسطو در نهایت به انسان کمک می‌کند تا به درک عمیق‌تری از خیر و کمال انسان برسد. از نظر ارسطو، زیبایی در هنر و طبیعت نه تنها انسان را به لذت‌های حسی می‌رساند، بلکه او را در مسیر پالایش روح و کمال اخلاقی هدایت می‌کند. در فلسفه ارسطو، زیبایی در پیوند با ویژگی‌های عینی و ثابت تعریف می‌شود. ارسطو در فن شعر تأکید می‌کند که برای زیبایی، باید در هر اثر هنری تناسب و نظم وجود داشته باشد. این ویژگی‌ها به‌عنوان ملاک‌های اصلی برای ارزیابی زیبایی مطرح هستند. از نظر ارسطو، هر چیزی که دارای ترکیب و نظم معین باشد، زیبایی دارد. (Aristotle, 2011, p. 75) بنابراین، زیبایی برای ارسطو نمی‌تواند صرفاً بر اساس احساسات فردی یا سلیقه‌های شخصی سنجیده شود. بلکه باید بر اساس اصول عینی و ثابت بررسی گردد. در نظر ارسطو، زیبایی به‌عنوان یک ویژگی غیر نسبی و عینی باید مطابق با این معیارهای ثابت سنجیده شود.

در فلسفه ارسطو، زیبایی به‌طور مطلق تعریف می‌شود. برخلاف برخی فلاسفه که زیبایی را نسبی می‌دانند، ارسطو معتقد است که زیبایی ویژگی‌ای عینی است که بر اساس تناسب و نظم سنجیده می‌شود و این ویژگی‌ها برای همه انسان‌ها قابل درک است به‌عبارت دیگر، زیبایی از نظر ارسطو بر اساس قوانین طبیعی و منطقی ارزیابی می‌شود و این زیبایی نه تنها برای یک فرد بلکه برای همه انسان‌ها قابل فهم است. ارسطو در تحلیل‌های خود به‌ویژه در مابعدالطبیعه بر این نکته تأکید دارد که زیبایی باید مطلق و جهانی

باشد و فقط در صورتی زیبایی واقعی است که ویژگی‌های تناسب و هماهنگی در آن وجود داشته باشد. ارسطو در فن شعر توضیح می‌دهد که برای شناساندن زیبایی واقعی باید بر اساس تناسب و نظم، پدیده‌ها را ارزیابی کرد. چیزی که از این معیارها پیروی نمی‌کند، از نظر ارسطو نمی‌تواند زیبا باشد و به‌عنوان نازیبا شناخته می‌شود. به عبارت دیگر، زیبایی از نظر ارسطو تنها زمانی حقیقت دارد که در آن هماهنگی و تناسب به‌طور مؤثر وجود داشته باشد. هر چیزی که این ویژگی‌ها را نداشته باشد، از نظر ارسطو نازیبا محسوب می‌شود. (Aristotle, 2011, p. 80)

زیبایی در نظر ارسطو با خیر مرتبط است زیرا او می‌بیند که هرچقدر انسان درک بهتری از زیبایی‌ها داشته باشد، به همان اندازه به درک عمیق‌تری از خیر و کمال انسانی دست خواهد یافت. بنابراین، هنر و زیبایی در فلسفه ارسطو، در کنار فلسفه، نقش مهمی در هدایت انسان به سوی کمال نهایی و خیر مطلق ایفا می‌کنند.

بنابر این با تمام این بحث‌ها این نتیجه بر می‌آید که گرچه از نظر ارسطو هنر و زیبایی پایین‌تر از فلسفه است. اما این به معنای طرد هنر نیست بلکه هنر نیز مانند فلسفه هدفش مشاهده حقیقت و کلی است. اما هنر، حقیقت را محسوسانه می‌بیند و فلسفه آن را در حقیقت نهایی می‌بیند. لذا زیبایی و هنر فی نفسه و بدون ارتباط با هیچ مفهوم ارزشمند دیگری از نظر او ارزش و جایگاه خاص خود را دارد. (استیس، 1385، صص 306-307)

حال این پرسش پیش می‌آید که از نگاه ارسطو زیبایی و خیر چه رابطه‌ای با یکدیگر دارند. برای بررسی این موضوع ابتدا باید برداشت ارسطو از مفهوم خیر را به دست آوریم تا بتوان میان این دو مفهوم ارتباطی پیدا کرد.

2-2 خیر

ارسطو در فصل اول کتاب اخلاق نیکوماخس به بحث در مورد خیر و مراتب آن می‌پردازد. او این سخن را در تعریف خیر تصدیق می‌کند که خیر آنست که همه چیز به سوی آن گرایش دارد. اما در ادامه می‌گوید که میان غایات تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود. به طوری که بعضی از غایات مندرج در خود فعالیت و بعضی از غایات مجزا و خارج از فعالیت است. بدین ترتیب به تبع متعدد بودن افعال و علوم غایات و اغراض نیز متفاوت می‌شوند و بر هر فنی غایتی خاص مترتب است و بعد بیان می‌کند اگر ما هر فعالیت را به خاطر یک چیز دیگر انجام دهیم در این صورت به تسلسل و بی‌نهایت می‌رسیم. لذا باید غایت نهایی داشته باشیم که سایر اعمال ما به سبب رسیدن به آن باشد و آن غایت نهایی خیر اعلی است. (ارسطاطالیس، 1391، جلد 1، صص 45-46)

ارسطو در باره ماهیت خیر اعلی بحث های بسیاری می کند. او شناختن و بررسی خیر اعلی را شایسته علم سیاست می داند. زیرا این علم بر سایر علوم فائق تر است. از نگاه او برمی آید که با نظر عمومی که خیر اعلی را با سعادتمند شدن یکی می داند موافق است و البته این نکته را متذکر می شود که سعادت نیز برداشت های مختلفی نزد عموم دارد. لذا به بررسی نظریه های مختلف درباره ماهیت سعادت می پردازد و بدین نتیجه می رسد فردی سعادتمند است که تا پایان عمر از فعالیت نفس توام با فضیلت برخوردار است. بنابراین از آن جایی که سعادت و خیر اعلی با یکدیگر عینیت دارند خیر عبارت می شود از فعالیت نفس توام با عالی ترین و کامل ترین فضایل. (همان، جلد ۱، صص ۴۷-۶۶)

ارسطو نظریه افلاطون درباره مثال خیر را نقد می کند و آن را نمی پذیرد. در نقد این نظر بیان می کند از آن جایی که خیر هم بر مقوله جوهر و هم بر کیف و هم بر اضافه حمل می شود بنابراین ممکن نیست که هر کدام از این خیر ها مثال واحد و مشترکی داشته باشند. همچنین خیر می تواند بر سایر مقولات حمل شود و به همین دلیل نام دیگری به خود می گیرد. بدین ترتیب خیر نمیتواند امر کلی مشترک و واحدی باشد. چون اگر چنین بود بر یک مقوله حمل و اسناد می شد نه بر همه مقولات. نکته بعد این که خیر موضوع علوم متعددی واقع می شود. بدین ترتیب از نظر او خیر اصل مشترکی که تحت مثال واحد قرار بگیرد نیست. (همان، جلد ۱، صص ۵۷-۶۰)

در این جا باید به این نکته نیز توجه کرد که ارسطو در مورد خیر و نیک بختی و سعادت تلاش بسیار می کند تا این موضوع را ثابت کند که سعادت انسانی از اوضاع و احوال بیرونی مستقل است و سعی بر آن دارد که آن را بر نیکی درون و تجلی آن بر عمل مبتنی سازد. (گمپرتس، ۱۳۷۵، جلد ۳، صص ۱۴۷۳-۱۴۷۲)

بنابر این با بحث هایی که گذشت دیدیم که نظرات ارسطو در مورد خیر به جنبه غایت انگارانه علم اخلاق خود بر می گردد و او خیر را غایت همه امور میداند و بعد هم آن را هم ردیف نیک بختی و سعادت قرار می دهد. نتیجه کلی آن می شود که سعادت و نیک بختی عبارت است از فعالیت بر طبق فضیلت که منظور از فضیلت هم فضائل عقلی و هم فضائل اخلاقی است. (کاپلستون، ۱۳۹۱، جلد ۱، صص ۳۸۲-۳۷۹)

۲-۳ رابطه زیبایی و خیر

همان طور که پیش از این بیان کردیم ارسطو در مباحث زیباشناسی خود بیشتر در مورد تقسیم بندی هنرها به خصوص هنر شعر و انواع و ویژگی های آن بحث می کند و در خلال این مباحث بحث هایی را هم پیرامون زیبایی و چیستی آن دارد. همچنین در مابعد الطبیعه نیز ضمن اشاره به امور مرتبط با ریاضی

بحثی را در زمینه زیبایی و شروط آن بیان می کند. و چون این مباحث در موضوع و بایی مستقل گرد آوری نشده دشوار است که نظر دقیق ارسطو در تعریف زیبایی را به دست آورد و به تبع آن به راحتی نمی توان در باب رابطه این مفهوم با خیر و نیکی از دیدگاه وی حکم کرد.

گفتیم که ارسطو بر خلاف افلاطون قائل به مثال خیر نیست و این نظریه را بسیار نقد و نکوهش می کند. بنابراین بحث هایش در مورد خیر اعلی به عنوان غایت به گونه ای دیگر است. (ارسطاطالیس، 1391، جلد 1، صص 57-60)

لذا با این برداشت او از خیر نگاه او نیز به رابطه زیبایی و خیر متفاوت از نگاه افلاطون است. البته ارسطو به طور صریح در مورد رابطه زیبایی و خیر سخن نمی گوید. بلکه اشاره هایی پراکنده در بعضی از آثارش به این موضوع دارد. در خطابه او به این نکته اشاره می کند که زیبا آن خیری است که چون خیر است مطبوع و خوشایند است. با این تعریف چنین بر می آید که او قائل به تمایز واقعی میان زیبا و خیر نیست. (کاپلستون، 1391، جلد 1، صص 410-411)

اما در مابعدالطبیعه به گونه ای دیگر این مبحث را بیان می کند که صراحتش از مطلب قبل بیشتر است. در آن جا او قائل به تمایز میان زیبایی و خیر می شود. بدین دلیل که خیر همیشه موضوعش رفتار است. حال آن که زیبایی در اشیاء بی حرکت نیز یافت می شود و لذا ظاهر این سخن چنین بر می آید که او میان زیبا و خیر اخلاقی تفاوت قائل است. عبارت وی در این کتاب گویای این مطلب است "اما از آن جا که نیکی (خیر) و زیبایی (جمال) مختلفند (زیرا نیکی همیشه در کردار است اما زیبایی در چیزهای نامتحرک نیز وجود دارد) پس خطا می کنند کسانی که می گویند دانش های ریاضی درباره زیبا یا نیک سخن نمی گویند. (ارسطو، 1366، ص 426)

گمپرتس نیز در کتاب متفکران یونانی درباره نظریه ارسطو در مورد زیبایی و هنر به این موضوع اشاره می کند که ارسطو زیبایی را از پیوند قدیمیش با سودمندی جدا می سازد و در این کار به موفقیت می رسد. هرچند موفقیتش در جدا ساختن زیبایی و نیکی به طور کلی بدان پایه نمی رسد. (گمپرتس، 1375، جلد 3، ص 1658)

حال با توجه به نظرات ارسطو در باب زیبایی و خیر و تأکیدش بر مساله زیبایی و تناسب و نظم و همسازی در آثار مختلفش می توان چنین برداشت کرد که ارسطو چندان به عینیت زیبایی و خیر قائل نیست و این دو مفهوم را از یکدیگر جدا می کند و نگاه او به این دو مفهوم نگاهی ویژه و خاص از نظر خود است زیرا صراحتاً تأکید بر جدا بودن موضوع هر کدام از این دو مفهوم دارد که طبق این نگاه نمی تواند آنان را در ردیف یکدیگر قرار دهد و لذا می توان از نظر ارسطو رای به متفاوت بودن مفهوم زیبا و خیر داد.

نتیجه‌گیری

با بررسی نظریات افلاطون و ارسطو در باب زیبایی و رابطه آن با خیر نکات مهم و قابل توجهی به دست می‌آید و تفاوت نگاه‌های این دو فیلسوف به تدریج آشکار می‌شود. چنان‌که می‌بینیم هنر و زیبایی در نگاه افلاطون به خودی خود ارزشمند نیستند بلکه این دو امر وقتی دارای اهمیت می‌شوند که سودمند باشند و در خدمت اخلاق و نیکی و امور والا و دارای ارزش قرار گیرند. در غیر این صورت هنر و زیبایی در نگاه او هیچ ارزشی پیدا نمی‌کنند بلکه بسیار نکوهش و طرد می‌شوند. البته این بدین معنا نیست که افلاطون را فردی بی ذوق در زمینه زیبایی و هنر قرار دهیم. چرا که او خود روحیه‌ای هنرمندانه و ادیبانه داشت و دقت زیباشناسی‌اش در خور توجه است. اما او به هنر و زیبایی از جنبه ارزشمندی آنان نگاه می‌کرد. لذا از نظر او این دو امر وقتی دارای اهمیت می‌شوند که در خدمت اخلاق و ستایش خیر و نیکی و تربیت قرار گیرند و این مهم وقتی حاصل می‌شود که مفهوم زیبایی با آن معنای مورد نظر افلاطون با مفهوم خیر که مثال برین در عالم مثل است یکی گرفته شود و این دو مفهوم توأم با یکدیگر قرار گیرند. (کاپلستون، ۱۳۹۱، جلد ۱، صص ۲۹۸-۲۹۰)

اما نظر ارسطو در باب این امور مقابل نظر افلاطون است و به گفته استیسی در کتاب تاریخ انتقادی فلسفه یونان ارسطو بر خلاف افلاطون در آثارش ذره‌ای استعداد هنری به خرج نداد و همین باعث انصاف در نگاه او در مورد زیبایی و هنر شد. بدین گونه که از نظر او هنر و زیبایی نیز حق و حقوق ویژه خود را دارند و لذا این دو امر را به رسمیت می‌شناسد. البته او نیز هنر را نازل تر از فلسفه می‌داند. اما این باعث نمی‌شود که او هنر و زیبایی را فی نفسه ارزشمند نداند. چرا که همان گونه که بیان شد از نظر ارسطو فلسفه و هنر هر دو یک هدف دارند و آن تأمل در واقعیت است. اما در شیوه و نگاه آنان تفاوت وجود دارد که هنر از نظر درجه پایین تر از فلسفه قرار می‌گیرد اما در حد خود دارای ارزش و جایگاه و اهمیت است. و این درست نقطه مقابل افلاطونست. افلاطونی که زیبا را هم ردیف خیر می‌شمارد تا از این جهت بدان ارزش و توجه بخشد اما ارسطو زیبایی را بدون این که با هیچ مفهوم دیگری مرتبط کند مفهومی ارزشمند و مهم می‌داند. این تفاوت در دو نگاه به عرصه هنرهای زیبا در نظر این دو فیلسوف هم کشیده می‌شود. افلاطون طبق نگاهی که به زیبایی دارد هنر را نیز فی نفسه قابل اهتمام نمی‌داند بلکه اگر در خدمت خدایان و اخلاق و تربیت در بیاید آن گاه قابل توجه است. اما ارسطو نقش خاص و ویژه فارغ از عرصه اخلاق و تربیت برای هنر قائل است. لذا ارسطو به هیچ وجه به سرکوب هنر به نفع فلسفه رای نمی‌دهد. (استیسی، ۱۳۸۵، صص ۲۲۱ و ۳۰۸-۳۰۲)

با این نگاه به نظر می‌رسد که دغدغه یکی گرفتن زیبا و خیر به آن اندازه که برای افلاطون مهم است

برای ارسطو مهم نیست چرا که از نظر او زیبایی و خیر مفهومی کاملاً جدا از یکدیگرند و هر دو ارزشی فی نفسه و موضوعی متفاوت و مخصوص در درون خود دارند و این مساله به نگاه های متفاوت این دو فیلسوف در مورد خیر نیز برمی گردد. بنابراین نگارنده این مقاله ضمن اهمیتی که به نظر افلاطون قائل است و سودمند بودن زیبایی را بسیار ارزشمند می داند با نظر ارسطو در مورد ارزش فی نفسه زیبایی و هنر موافق است و این دو امر را به خودی خود دارای اهمیت می داند. و ارزش آن کاملاً با خیر متفاوت است. و این که به نظر می رسد آن نقش عظیم هنر و زیبایی در مورد ترکیه و پالایش روح در بیان ارسطو بسیار مهم و در خور اهمیت است. لذا هر چند که این دو امر می توانند توأم با خیر و سودمندی نیز باشند اما از جنبه مفهومی و تعریفی غایت و ارزش و تعریف جداگانه ای دارند و هر کدام جایگاه مخصوص به خود را دارا هستند.

منابع

- احمدی، بابک. حقیقت و زیبایی (درس های فلسفه هنر). تهران: مرکز، 1393.
- ارسطاطالیس. اخلاق نیکوماخس. جلد اول، دوم. با ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. تهران: دانشگاه تهران، 1391.
- BIBLIOGRAPHY ارسطو. فن شعر. با ترجمه عبدالحسین زرین کوب. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1337.
- ارسطو. متافیزیک (مابعدالطبیعه). با ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: گفتار، 1366.
- استیس، والتر ترنس. تاریخ انتقادی فلسفه یونان. با ترجمه یوسف شاقول. قم: دانشگاه مفید، 1386.
- افلاطون. دوره آثار افلاطون. جلد اول، دوم، سوم. با ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. تهران: خوارزمی، 1367.
- افلاطون. رساله ضیافت. با ترجمه محمدعلی فروغی. تهران: جامی، 1387.
- کاپلستون، فردریدیک چارلز. تاریخ فلسفه (یونان و روم). جلد اول. با ترجمه سید جلال الدین مجتبی. تهران: علمی و فرهنگی، 1367.
- گادامر، هانس گئورک. مثال خیر در فلسفه افلاطونی-ارسطویی. با ترجمه حسن فتحی. تهران: حکمت، 1382.
- گمپرتس، تئودور. متفکران یونانی. جلد سوم. با ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، 1375.
- یگر، ورنر، پایدیا، جلد دوم. با ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: خوارزمی، 1376.
- Aristotle. (2011). *Poetics*. Trans. by S. H. Butcher. The Internet Classics Archive.
- Heath, J. (2006). *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*. Basic Book.

Transliterated Bibliography

Aflāṭūn. Dūrih-yi Āsār Aflāṭūn. translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī va Riżā Kāvīyānī. Tehran: Khvārazmī, 1989/1367.

Aflāṭūn. Risālah Żiyāfat. translated by Muḥammad ‘Alī Furūghī. Tehran: Jāmī, 2009/1387.

Aḥmadī, Bābak. Ḥaqīqat va Zībāyī (Dars-hā-yi Falsafah Hunar). Tehran: Markaz, 2015/1393.

Aristotle. Akhlāq nicomaeque. translated by Sayyid Abū al-Qāsim Pūrḥusaynī. Tehran: University of Tehran, 2012/1391.

Aristotle. Fan Shi‘r. translated by ‘Abd al-Ḥusayn Zarīn kūb. Tehran: Bungāh-i Tarjamah va Nashr-i Kitāb. 1958/1337.

Aristotle. Mitāfīzīk (Mā Ba‘da al-Ṭabī‘iah). translated by Sharaf al-Dīn Khurāsānī. Tehran: Guftār, 1988/1366.

Copleston, Frederick Charles. Tārīkh Falsafah (Yūnān va Rūm). translated by Sayyid Jalāl al-Dīn Muḥtabavī. Tehran: ‘Ilmī va Farhangī, 1989/1367.

Gadamer, Hans Georg. Misāl Khiyr dar Falsafah Aflāṭūnī-Aristūyī. Translated by Ḥasan Fathī. Tehran: Ḥikmat, 2004/1382.

Gomperz, Theodor. Mutifakirān Yūnānī. Translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Khvārazmī, 1997/1375.

Jaeger, Werner. Paideia. Translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Khvārazmī, 1998/1376.

Stace, Walter Terence. Tārīkh Intiqādī Falsafah Yūnān. translated by Yūsuf Shāqūl. Qum: Mufid University, 2008/1386.



Ayatollah Javadi Amoli on the Relationship between Contingency based on Poverty and Essential Contingency

Mohammad Javad Zakavi (corresponding author)

MA in Philosophy and Islamic Theology, Graduated from Qom University, Level 4 student of Qom Seminary

Email: Mj.zakavi@gmail.com

Saeed Elahi Nasab

MA in Philosophy and Islamic Theology, Graduated from Qom University, Level 4 student of Qom Seminary

Abstract

Contingency based on poverty (*imkān faqrī*) is one of the innovations of Ṣadr al-Mutī'allihīn Shīrāzī regarding the concept of contingency which reveals its truth in a different way. Among the followers of Mullā Ṣadrā, Ayatollah Javadi Amoli believes that the theory of contingency based on poverty is in contradiction and conflict with essential contingency and basically eradicates quiddity and leaves no room for essential contingency. In contrast, some researchers, referring to Allama Tabataba'i, hold that contingency based on poverty is an extension and deepening of essential contingency and that the two are not incompatible. Accordingly, the purpose of this research is to answer this question: Does adherence to the notion of contingency based on poverty negate the idea of essential contingency? If so, how is this incompatibility explained? This research is a basic study that, using library sources and content analysis methods, first describes the essential contingency and then provides an explanation of Mullā Ṣadrā's contingency based on poverty. Then, citing the statements of Ayatollah Javadi Amoli, it explains and elaborates on his theory and critically examines the arguments of his opponents. Finally, this article, by confirming and emphasizing the correctness of Ayatollah Javadi Amoli's theory and pointing out some of its implications, concludes that the contingency based on poverty and essential contingency are not compatible; because by establishing contingency based on poverty, quiddity vanishes from the philosophical glossaries.

Keywords: contingency based on poverty, essential contingency, Ayatollah Javadi Amoli's, relation





سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 181 - 202	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 3060-8309	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/09/04	تاریخ بازنگری: 1403/12/22
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.90951.1391

بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی

محمد جواد زکوی

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم و طلبه سطح چهارم حوزه علمیه قم
mj.zakavi@gmail.com

سعید الهی نسب

فارغ التحصیل کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم و طلبه سطح چهارم حوزه علمیه قم

چکیده

«امکان فقری» از نوآوری‌های صدرالمتألهین شیرازی در باب مفهوم «امکان» است و حقیقت آن را به گونه‌ای متفاوت شناسانده است. از میان حکیمان صدرانی، آیت الله جوادی آملی معتقد است نظریه امکان فقری، در تنافی و تضاد با «امکان ذاتی» قرار داشته بلکه اساساً بساط «ماهیت» را برمی‌چیند و مجالی برای امکان ذاتی باقی نمی‌گذارد. در مقابل برخی از محققان، با ارجاع به علامه طباطبایی، معتقدند امکان فقری، امتداد و تعمیق امکان ذاتی است و این دو با هم سازگاری ندارند. بر این اساس، هدف از این پژوهش پاسخ به این پرسش اصلی است که آیا پابندی به نظریه امکان فقری نافی صدق انگاره امکان ذاتی است؟ اگر چنین است این تنافی و ناسازگاری چگونه تبیین می‌شود؟

این پژوهش از نوع مطالعه بنیادین است که به روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا و با جست‌وجوی داده‌های مرتبط با هدف و سؤال اصلی تحقیق، ابتدا امکان ماهوی را تقریر و سپس تبیینی از امکان فقری ملاصدرا ارائه می‌کند. در ادامه با استناد به تعبیر آیت الله جوادی آملی، به توضیح و تشریح نظریه ایشان پرداخته و استدلال مخالفان ایشان مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد. این پژوهش در پایان، با تأیید و تأکید بر درستی نظریه آیت الله جوادی آملی و اشاره به برخی از لوازم این دیدگاه، نتیجه می‌گیرد که سازگاری میان امکان فقری و امکان ذاتی منتفی است؛ چرا که با تثبیت امکان فقری، ماهیات هویت و تذوّت خود را از دست می‌دهند و به تعبیر آیت الله جوادی آملی، ماهیت از فرهنگ‌نامه فلسفی مرخص شده، به موزه معرفت باستانی می‌رود.

واژگان کلیدی: امکان ذاتی، امکان فقری، نسبت، جوادی آملی.

مقدمه

نظریه «امکان فقری» از ابداعات صدرالمتهالین شیرازی و یکی از ثمرات مهم مبانی حکمت متعالیه، به‌ویژه، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. نظریه امکان فقری برخلاف امکان ذاتی، معنای امکان را نه در بستر ماهیت شیء و وصف به حال ذات آن، بلکه درباره وجود شیء مطرح می‌کند و آن را توصیفی از «وجود» موجودات ممکن قرار می‌دهد و به این ترتیب سر نیازمندی ممکنات به علت را در وجود آن‌ها کشف می‌کند نه در ماهیت ممکنات. برخی از صاحب‌نظران این تحول در حقیقت معنای امکان را که توسط ملاصدرا صورت پذیرفته است، نوعی تعمیق و تدقیق قلمداد کرده و معتقدند که هم امکان ماهوی و هم امکان فقری هر دو با واقعیت منطبق‌اند. این دو معنا از امکان بدون هرگونه ناسازگاری در کنار هم می‌نشینند؛ غایت مسئله آنکه یکی سطح و پوسته و یکی عمق و ژرفای آن دیگر است. در برابر این دیدگاه، حضرت آیت الله جوادی آملی معتقد است که با طرح امکان فقری، بساط ماهیت و امکان ماهوی برچیده می‌شود و بین این دو طرح نمی‌توان مصالح ایجاد کرد؛ به این معنا که امکان فقری جایی برای اعتقاد به امکان ماهوی باقی نخواهد گذاشت و تحلیل صحیح هستی‌شناسی از ممکنات فقط در بستر امکان فقری ارائه می‌شود.

بنابراین هدف این پژوهش دقت در نظریه امکان فقری و بررسی نسبت آن با «امکان ذاتی» است تا از این رهگذر به این پرسش اصلی پاسخ دهد که آیا پابندی به نظریه امکان فقری نافی درستی و صدق انگاره امکان ذاتی است؟ اگر چنین است این تنافی و ناسازگاری چگونه تبیین می‌شود؟ پاسخ به این پرسش زمانی فرا دست می‌آید که پرسش‌های فرعی ذیل را پاسخ گفته باشیم: نظریه امکان ذاتی یا ماهوی چیست؟ امکان فقری در بیانات ملاصدرا چگونه تبیین شده است؟ استدلال حضرت آیت الله جوادی آملی بر اینکه امکان فقری نافی و برچیننده بساط امکان ذاتی است، با چه مقدماتی تبیین می‌شود؟ استدلال قائلان به تلائم و سازگاری این دو معنای از امکان چیست؟

تعیین سرنوشت مفهوم امکان ماهوی در قیاس با امکان وجودی فقری در بستر حکمت متعالیه که اصلی‌ترین رکن آن اصالت وجود است، مسئله‌ای است که پاسخ آن ذهن هر متأملی را به خود جلب می‌کند. حل این مسئله در گرو پاسخ به پرسش اصلی این پژوهش است.

این پژوهش از نوع مطالعه بنیادین است که به روش کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا و با جست‌وجوی داده‌های مرتبط با هدف و سؤال اصلی تحقیق در آثار ملاصدرا و حضرت آیت الله جوادی آملی تهیه شده است. راهبرد این تحقیق آن است که در قدم اول معنای امکان ذاتی را بیان کند، سپس با مراجعه به آثار صدرالمتهالین به توضیح و تشریح نظریه امکان فقری بپردازد. سپس استدلال مدافعان سازگاری را ذکر و با

استناد به بیانات آیت الله جوادی آملی، نهایتاً و در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری به سؤال اصلی این تحقیق، پاسخی شایسته ارائه کند.

جستجو در پایگاه‌های استنادی و آثار مکتوب، نشان می‌دهد که تنها یک مقاله با عنوان «ثمرات تفکیک امکان ماهوی و امکان وجودی در حکمت متعالیه»^۱ از محمد رشیدزاده و قاسم پورحسن درزی با موضوعی قریب به پژوهش حاضر، وجود دارد. همان‌طور که از عنوان مقاله پیداست اولاً به لوازم و ثمرات بحث تفکیک امکان ماهوی از امکان فقری پرداخته و در خصوص ارتباط این دو نظریه و مباحث پیرامون آن به بحث یا نپرداخته یا به صورت گذرا از آن عبور کرده است؛ ثانیاً خصوص آراء و نظرات آیت الله جوادی آملی در این مقاله مورد بحث و بررسی کامل و مبسوط قرار نگرفته است. لذا از این جهت موضوع این مقاله، بی‌سابقه است.

۱- امکان در لغت

لفظ «امکان»، کلمه‌ای تازی و از ماده «م ک ن» است و در لغت به معنای قادر ساختن کسی بر چیزی و یا توانایی بر انجام کاری و یا سهل و آسان بودن آن کار است.^۲

۲- اصطلاح امکان در منطق و فلسفه

اولین بار، اصطلاح «امکان» در دانش منطق و توسط معلم اول، ارسطو، در بحث جهات قضایا مطرح شد. از نظر ارسطو، جهت قضیه، مفهومی است که کیفیت تحقق محمول برای موضوع را تبیین می‌کند.^۳ ارسطو «امتناع»، «وجوب»، «امکان» و «احتمال» را به عنوان جهت‌های اربعه قضایا نام برد.^۴ بعدها در تعداد جهات قضایا و تبیین هر یک از آن‌ها تغییراتی پدید آمد که بحث از آن، دغدغه پژوهش حاضر نیست.

بنابراین ریشه بحث «امکان» را باید در منطق جست‌وجو کرد. گرچه منطقیان همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند که «امکان» یکی از جهات قضایاست اما این سوال مطرح است که ایشان در بحث از جهات قضایا، چه معنایی از «امکان» را اراده کرده‌اند؟ ارسطو سخن از تلازم بین امکان و سلب ضرورتین به میان آورده و می‌نویسد: «لازمه امکان یک شیء،

۱. رشیدزاده، محمد و قاسم پورحسن درزی. «ثمرات تفکیک امکان ماهوی و امکان وجودی در حکمت متعالیه». پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش. ۷۱ (۱۳۹۶): ۲۳-۵۳.

۲. فیومی، المصباح المنیر، ۵۹۱؛ بستانی، فرهنگ ابجدی، ۱۳۳؛ جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ۶/۲۲۰۵.

۳. ارسطو، النص الكامل لمنطق ارسطو، ۱/۱۵۰.

۴. ارسطو، النص الكامل لمنطق ارسطو، ۱/۱۴۵.

سلب امتناع و سلب وجوب از آن است.¹ وی در این عبارت به معنای «امکان» تصریح نکرده و صرفاً از تلازم میان امکان و سلب ضرورتین یاد می‌کند.

این نکته گذشت که میان منطق‌دانان در مورد تعداد جهات قضایا، اختلاف است. نظر مشهور منطق‌دانان اسلامی بر این است که جهات قضایا عبارتند از: سه جهت وجوب، امکان و امتناع.² بحث «امکان» رفته رفته وارد حیطه فلسفه نیز شد و حکماء تحت عنوان «مواد ثلاث» (وجوب، امکان، امتناع) و با صیغه فلسفی، از رابطه بین موضوع و محمول قضیه بحث کرده‌اند. اجمالاً باید گفت فلاسفه اسلامی تا پیش از ابن‌سینا بحث مستقلی تحت عنوان «مواد ثلاث» نداشتند و همه این دست مباحث را در منطق مطرح می‌کردند و احیاناً اگر اشاره‌ای غیرمستقیم به این مبحث داشتند به تبع بحث منطق، آن را عمدتاً سه‌گانه (وجوب، امکان و امتناع) تلقی می‌کردند.³ ابن‌سینا نیز در مباحث فلسفی به تصریح از «مواد» حرفی نزده و در مواردی هم که تلویحاً در این زمینه نگاشته است، سخنی از «امتناع» به میان نیاورده و تنها «وجوب» و «امکان» را مطرح کرده است.⁴ ملاصدرا نیز بنابر نظریه اصالت وجود، وجود را یا واجب و یا ممکن دانسته و به تبع صرفاً از «امکان» و «امتناع» سخن به میان آورده است.⁵ البته صدرالمتالهین در نظریه نهایی خود که به وحدت شخصی وجود گراییده است، تمام ماسوی الله را به واسطه اینکه عین ربط به حق‌اند حقانی دانسته و واجب به وجوب حق تلقی می‌کند؛ بر این اساس «امکان» نیز از صحنه هستی رخت بسته و صرفاً «وجوب» باقی خواهد ماند.⁶ در اینجا لازم است توضیح داده شود که تفاوت نگاه منطق و فلسفه در باب «امکان» در این است که در منطق، بحث از جهت قضیه است ولی آنچه در فلسفه آمده، بحث از ماده قضیه است؛ برای توضیح این مطلب باید گفت: جهت و ماده مفهومی تقریباً یکسان دارند اما با لحاظ این تفاوت که اگر حالت نسبت میان موضوع و محمول قضیه، در نفس الامر مد نظر باشد؛ یعنی، مراد چگونگی و کیفیت نسبت موضوع و محمول، در واقع و نفس الامر باشد، به آن «ماده» می‌گویند و اگر منظور کیفیت نسبت موضوع و محمول، صرفاً در ذهن و بدون التفات به عین و نفس الامر باشد، به آن «جهت» می‌گویند. تفاوت دیگری که میان منطق و فلسفه در بحث «جهات» یا «مواد» بالعموم و در بحث «امکان» بالخصوص وجود دارد این است که در منطق، محمول عام است؛ یعنی نسبت هر

1. ارسطو، النص الكامل لمنطق ارسطو، 1/150.

2. ابن‌سینا، منطق المشرقیین، 112؛ همو، النجاة، 17؛ همو، الاشارات والتنبیها، 87.

3. فارابی، فصوص الحکم، 112.

4. ابن‌سینا، الهیات من کتاب الشفاء، 279.

5. صدرالمتالهین، شرح و تعلیقه صدرالمتالهین بر الهیات شفاء، 143/1.

6. صدرالمتالهین، شرح اصول الکافی، 241/6؛ جوادی آملی، ریح مختوم، بخش دوم از جلد اول، 36/2.

محمولی با موضوع آن سنجیده می‌شود و محمول خاصی مورد بحث واقع نمی‌شود اما در فلسفه صرفاً محمولات خاصی موضوع بحث فلسفه واقع می‌شوند که همانا «وجود» باشد.¹

3- اقسام اصطلاح امکان در فلسفه

حال که تلقی فلسفی از «امکان» و جایگاه آن در بحث «مواد ثلاث» روشن شد، باید دانست که «امکان» در فلسفه اقسام گونه‌گونی یافته است که تنها یکی از آنها مطمح نظر این پژوهش است. در ادامه اشاره‌ای به این معانی خواهیم داشت:

3-1- امکان عام

امکان گاه به معنای سلب ضرورت از جانب مخالف که عدم است می‌آید. اگر در عرف می‌گویند فلان چیز ممکن است یعنی عدم برای آن ضرورت ندارد به این معنا که محال نیست. عرف در این حال به خود شیء کار ندارد که آیا وجودش ضروری نیست [امکان خاص] و یا ضروری است [واجب] بنابراین امکان عرفی با واجب و با امکان خاص سازگار است بنابراین، این امکان از امکان اول عام‌تر است.

3-2- امکان استقبالی

آن اینکه ضرورت محمول از موضوع به حسب ذات، وصف، وقت و هم به حسب ضرورت به شرط محمول سلب می‌شود. این نسبت به قضایایی صادق است که در آن محمول برای موضوع محقق نشده است. مثلاً می‌گوییم: زید کاتب غذا بالا مکان.²

3-3- امکان وقوعی

به این معنا است که وقوع یک شیء مستلزم محال نیست یعنی آن شیء می‌تواند در خارج واقع شود. بنابراین هم باید ذاتاً ممکن باشد و هم اینکه به سبب غیر، محال نباشد. به عبارت دیگر هم به حسب ذاتش ممکن باشد و هم به سبب عوامل خارجی مانعی برای وقوع آن وجود نداشته باشد.³

3-4- امکان استعدادی

امکان استعدادی، به معنای استعداد یک شیء برای قبول تحول و تغییر و پذیرش صورتی جدید است؛ در مثال تبدیل صورت چوب به صورت خاکستر در اثر سوختن، می‌توان فهمید که در چوب حقیقت و حالت خاصی وجود دارد که باعث می‌شود به خاکستر تبدیل شود؛ بنابراین آنچه سبب پدید آمدن خاکستر

1. مصباح یزدی، شرح نه‌ایة الحکمة، 64/2.

2. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، 151/1-157؛ همو، الشفاء، 72-73؛ همو، النجاة، 17-19.

3. صدرالمعالمین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 235/1؛ سبزواری، شرح المنظومة، 279/2؛ طباطبائی، بدایة الحکمة، 49.

در چوب می‌شود، در خود چوب نهفته است که در اصطلاح فلسفی بدان امکان استعدادی می‌گویند؛ به تعبیر دیگر خاکستر شدنِ چوب، امکان استعدادی دارد.¹

3-5- امکان خاص یا امکان ذاتی

همانطور که در تعریف ارسطو از امکان آوردیم، امکان سلب ضرورت وجود و عدم است. در مقابل وجوب که به معنای ضرورت وجود است و در مقابل امتناع که به معنای ضرورت عدم است. به این امکان، امکان خاص یا امکان ذاتی گفته می‌شود. مثلاً الانسان ممکن بالامکان الخاص. یعنی ماهیت انسان تساوی نسبت به وجود و عدم دارد. امکان ذاتی وصف اعتباری است، که آن را عقل در ذهن برای ماهیت اعتبار می‌کند، مفهوم امکان ذاتی از معقولات ثانیه فلسفی است، یعنی مابازاء خارجی ندارد و لکن منشأ انتزاع دارد، مثلاً از ماهیت انسان وصفی را به نام امکان ذاتی انتزاع می‌کنیم، که نه دلالتی بر ضرورت وجود برای ماهیت انسان و نه ضرورت نیستی برای ماهیت او دارد.²

امکان ذاتی که وصف ماهیت است، پیش از صدرالمتألهین و عمدتاً در آثار فیلسوفان مکتب مشائی از جمله شیخ الرئیس مورد تحلیل قرار گرفته است؛ بوعلی در کتاب الاشارات و التنبیها خود امکان ذاتی و ماهوی را خصوصاً محل توجه قرار داده، امکان ماهوی را ملاک احتیاج و وابستگی هر ممکن الوجودی به علتش معرفی می‌کند.³ از نظر او هر موجودی که بالذات و با چشم‌پوشی از عوامل بیرونی، متساوی النسبة با وجود و عدم باشد، به این معنا که ذات سرّه و خالص آن، نه اقتضای وجود و نه اقتضای عدم داشته باشد دچار امکان ماهوی و ذاتی است. ممکن الوجود در متن ذاتش نه ملازمه و یگانگی با وجود دارد و نه با وجود بیگانه و ناسازگار است. به تعبیر دیگر همین لایشرطی ممکن نسبت به وجود و عدم، ملاک و مناط نیازمندی و احتیاج او به علت است.

قسمی از امکان که در این نوشتار، خصوصاً محل بحث نگارندگان است و قرار است سرنوشت آن با ظهور نظریه امکان فقری بررسی شود، «امکان خاص» یا همان «امکان ذاتی» است. امکان ذاتی یا امکان ماهوی معنایی است که وصف خود شیء و ذات آن بدون لحاظ امور خارج از ذات است و همین معناست که در حاق ماهیت شیء لانه کرده و ملاک نیازمندی به علت است.⁴

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱/ ۱۵۴؛ طباطبائی، نهاية الحکمة، ۶۲؛ همو، بداية الحکمة، 49؛ سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، 100-101.

2. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۲۶۶-۲۶۷؛ فخررازی، المباحث المشرقیة، 114/1؛ سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، 31/1؛ نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، 52.

3. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۸/3-۱۹.

4. میرداماد، مصنفات میرداماد، 291/1؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ۱۲۷/۱.

4- امکان از نظر ملاصدرا

ملاصدرا در جلد اول از کتاب اسفار اربعه و دیگر آثار خود به انواع معانی امکان به طور مفصل پرداخته^۱ و تقریباً همان معنایی که جمهور حکماء از اصطلاحات و معانی امکان ذکر کرده‌اند را قبول کرده است. در حکمت متعالیه نیز تحلیل پیش‌گفته از امکان ذاتی و ماهوی را مشاهده می‌کنیم.^۲ اما این پایان کار صدرالمتألهین در بحث امکان نبوده و او از قسمتی دیگر از امکان در فلسفه خود به نام «امکان فقری» پرده برداشته که تاثیر شگرفی در پاره‌ای مباحث عمده فلسفی می‌گذارد. وی درباره نظریه ابداعی خود می‌نویسد: «و برهان هذا الأصل من جملة ما آتانه ربي من الحكمة بحسب العناية الأزلية و جعله قسطنی من العلم بفيض فضله و جوده فحاولت به إكمال الفلسفة و تتميم الحكمة».^۳

اصالت وجود به عنوان یک اصل بنیادین و کلی در فلسفه صدرالمتألهین به همه مباحث بعدی این دستگاه فلسفی جلوه‌ای دگرگونه بخشیده و از جمله در مبحث «علیت» تاثیری تحول آفرین داشته است. درک نظریه امکان فقری منوط به شناخت مبانی این نظریه از جمله اصالت وجود است که اساسی‌ترین نظریه ملاصدرا شناخته می‌شود. شرح نظریه اصالت وجود از موضوع این مقاله خارج است و باید در آثار ملاصدرا پیگیری شود.^۴

اما از جمله دیگر مباحثی که تاثیر بحث اصالت وجود در نظام فلسفی ملاصدرا را به وضوح نشان می‌دهد بحث «علّیت» است. آنچه ایجاب می‌کند سخن به سمت و سوی بحث «علّیت» کشیده شود ارتباط تنگاتنگ و گره‌خوردگی امکان با علّیت است؛ چرا که هر معلولی ممکن و هر موجود ممکن معلول است. این معلولیت است که جنبه امکانی ممکنات را شکل داده است. لذا برای درک بهتر امکان فقری باید در چگونگی تحقق معالیل در نسبت با علّتشان، دقت و تأمل کرد. در فلسفه پیشاصدرایی، معلول فی نفسه وجودی مستقل از علت دارد در عین اینکه مرتبط با علت است.^۵ «بنابراین دیدگاه، معلول در خارج واقعیتی است فی نفسه به این معنا که مغایر علت و ثانی اوست، به طوری که در شمارش موجودات و اشیاء، همان-طور که عددی را به علت فاعلی اختصاص می‌دهیم، باید عددی را هم به معلول آن نسبت بدهیم؛ یعنی وجودی دیگر و موجودی دیگر است غیر از علت».^۶

۱. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۴۹/۱-۱۵۵.

۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۱۵۱/۱.

۳. همان، ۲۹۱/۲.

۴. صدرالمتألهین، المشاعر، ۹-۱۰.

۵. ابن سینا، المباحثات، ۲۸۶.

۶. عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرانی، ۲۱۰/۱.

ملاصدرا درباره نظر حکمای پیش از خود می‌نویسد: «انهم... أثبتوا للممكن وجودا مغايرا للوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق و منسوباً إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى».¹

اما در نظریه تحقیقی صدر المتألهین، معلول نسبت به علتش «مرتبط» یا «محتاج» نیست، بلکه معلول عین «ربط» و نفس «احتیاج» به علت است. به تعبیر دیگر معلول، «ذاتٌ ثَبَّتَ له الفقر» نیست تا «فقیر» نامیده شود. بلکه عین «فقر» است.²

ملاصدرا در یک تقسیم، وجود را یا «رابط» دانسته و یا «مستقل»؛ وجود مستقل وجودی است که در اصل وجود بودن نفسیت و استقلال داشته باشد در مقابل، وجود فی غیره و رابط آن است که اگر چه وجود است اما هویت وجودی او تنها در پرتو وجود مستقل بروز و ظهور دارد و نمود می‌یابد؛ یعنی در اصل وجود بودن نفسیت و استقلال ندارد. همانند معنای حرفی؛ چرا که حروف اگر چه معنا دارند اما معنای آن‌ها به گونه‌ای است که تنها در پناه معنای اسمی بروز و نمود دارند و مستقلاً درک نمی‌شوند.³

علت و معلول، توصیفی از چگونگی تحقق برخی از موجوداتند؛ بنابراین، «علت»، گونه تحقق موجودی است که موجودی دیگر در هستی یافتنش متوقف بر اوست و «معلول» گونه تحقق موجودی است که با علت خود تباین نداشته و از حقیقت علت، جدا و منفصل نیست. هستی‌اش سراسر متوقف و مشروط بر علت و تمام هویتش، عین تعلق و ربط به علت است.⁴

به تعبیر دیگر، در حکمت متعالیه اولاً اصالت با وجود است و وجود حقیقتی مشکک است؛ ثانیاً بر مبنای اصالت وجود، آنچه از سوی علت، مجعول واقع می‌گردد، وجود است؛ لازم به توضیح است که در مسئله «جعل» از نگاه صدر المتألهین، تغایر و بینوتی میان «ایجاد» معلول و «وجود» آن نیست؛ بلکه حقیقت وجود معلول، همان ایجاد است. «ایجاد» و «وجود» دو توصیف از یک واقعیت‌اند. میان ایجاد و وجود انفصالی نیست و چنین نیست که از علت، نخست حقیقتی به اسم ایجاد صادر شده باشد و پس از آن و در ادامه، امر دیگری با نام وجود تحقق یافته باشد؛ بلکه ایجاد، عین وجود است و تفاوت آن‌ها صرفاً در حیثیت الثفات است؛ به این معنا که وقتی به حیثیت ارتباط با علت توجه می‌کنیم، «ایجاد» و هنگامی که بدون الثفات به این ارتباط با علت ملاحظه می‌کنیم، «وجود» نامیده می‌شود. ذکر این مثال می‌تواند تا حد زیادی حقیقت این امر را روشن کند؛ هنگامی که شخصی اراده می‌کند که صورتی را در ذهن خود

1. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 330/1.

2. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 77-76/1.

3. طباطبائی، نهاية الحکمة، 115/1.

4. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 218/1.

تصور کند، صرف توجه به صورت و التفات به آن صورت ذهنی، برای موجود ساختن آن تصویر در ذهن کفایت می‌کند؛ در واقع در اینجا «تصور» و «متصور» عین یکدیگرند. در مسئله جعل نیز «ایجاد» و «وجود»، وضعیتی مشابه «تصور» و «متصور» دارند. بنابراین می‌توان برهان ملاصدرا بر اثبات فقری بودن ممکنات و معلول‌ها را این‌گونه صورت‌بندی کرد:

وجود شیء عین ایجاد شیء است. ایجاد شیء، چیزی جز ربط شیء، به موجد آن نیست. در نتیجه وجود شیء، چیزی جز ربط به موجد نیست. با این استدلال، هویت ربطی معلول، اثبات می‌شود.^۱ در نگاه ملاصدرا اگرچه به نظر می‌رسد علت و معلول در تحلیل ذهنی و به لحاظ مفهوم، مستقل از یکدیگرند اما در خارج و عین، وجود معلول و ربط آن به علت، وحدت دارند.

«از عینیت معلولیت با ذات معلول این نکته دانسته می‌شود که در هنگام تأثیر چیزی در چیزی تثلیث مفهومی علت، معلول و تأثیر به تشبیه باز می‌گردد؛ زیرا در برابر علت که معطی است شیء دیگری به نام معلول که عطا را دریافت می‌کند نیست؛ بلکه معلول عین عطا و اثری است که از علت افاضه می‌شود و دو گانگی معلول و افاضه‌ای که از علت به آن می‌رسد تنها به حسب ذهن و لحاظ مفهوم است و مستعطی و آخذ که در کنار معطی و اعطاء رکن سوم محسوب گردد رخت بر می‌بندد».^۲

با این تحلیل و بر اساس این مبانی است که ملاصدرا تعلق و وابستگی معلول و به علت را «امکان فقری» می‌نامد و ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان فقری می‌داند نه امکان ذاتی یا حدوث ذاتی چنان که پیشینیان می‌پنداشتند.^۳

امکان ماهوی یا ذاتی بیانگر عدم ضرورت وجود یا عدم در نسبت با یک ذات است. بنابراین آنچه ذات را از وجود و عدم سلب می‌کند در واقع معنایی عدمی است و امر عدمی هرگز وصف «وجود» واقع نمی‌شود. صدرالمتهالین تصریح می‌کند که امکان در ماهیات به معنای سلب ضرورت وجود عدم از آن است و این، صفتی عدمی است.^۴

ملاصدرا در مقام تایید و تطبیق اندیشه خود با وحی، از حدیث مشهور نبوی «الفقر سواد الوجه فی الدارین»^۵ مدد جسته و درباره امکان فقری می‌نویسد: معنای امکان در موجودات جزئی و خاصی که از حضرت حق فیضان یافته‌اند به نقصان و فقر ذاتی ایشان باز می‌گردد و اینکه وجودی تعلقی دارند که

۱. صدرالمتهالین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ۲/ 299.

۲. جوادی آملی، رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، ۹/ 494-495.

۳. تفتازانی، شرح المقاصد، ۱/ ۱۲۷؛ معلی، حکمت مشاء، ۲۵.

۴. صدرالمتهالین، رسالة الحدوث، 26.

۵. مجلسی، بحار الانوار، ۳۰/ ۷۲.

زکوی، الهی نسب؛ بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی / 191

تحققشان جدا و مستقل از جاعل «قیوم» شان تصور ندارد پس جز ارتباط با حضرت حق ذاتی و فقر به او ذاتی ندارند. چنانکه خداوند سبحان فرموده است: خداوند بی نیاز و شما فقیرید.¹

چنانکه برای تایید نظریه خود سعی می کند ابن سینا را نیز با خود همراه سازد. وی با نقل بخشی از کلمات شیخ الرئیس از کتاب التعليقات، از عبارت ابن سینا چنین نتیجه گیری می کند که عاقل تیزهوش و بصیر از عبارت شیخ، همان نظریه امکان فقری را درک می کند. اینکه جمیع وجودات امکانی عین الربط و التعلق هستند و هیچ نحوه هویت استقلالی ندارند و تلقی آن ها به عنوان ذواتی منفصل و حقایقی مستقل، برای حکیم حقیقی هرگز پذیرفتنی نیست. زیرا تعلق بالغیر و فقر، امری نیست که بر ممکنات عارض شده باشد بلکه عین وجود آن هاست.²

خلاصه آنکه ملاصدرا در تبیین و تحلیل مسئله علیت بر اساس اصالت وجود، نظریه «امکان فقری» را به عنوان ملاک حقیقی حاجت معلول به علت ارائه کرده است و مطابق آن، همه هویت ماسوی الله، عین فقر و ربط به علت است. در ادامه به بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی یکی از برجسته ترین شارحان نظام فلسفی صدرالمتألهین عصر حاضر، در خصوص بحث از امکان فقری و رابطه آن با امکان ماهوی پرداخته خواهد شد.

5- بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی

با توجه به مطالب پیش گفته، اکنون به توضیح دیدگاه آیت الله جوادی آملی در این بحث پرداخته می شود. باید دانست که در مسئله مورد بحث دو دیدگاه اصلی مطرح است؛ برخی قائلند امکان فقری تعمیق و تدقیق امکان ماهوی است و طرح امکان فقری موجب بطلان و برچیده شدن بساط امکان ماهوی نمی شود و هر دو نظریه امکان ماهوی و امکان فقری صحیح بوده و امکان ماهوی از سطح [ظاهر] و امکان فقری از عمق [باطن] هستی شناختی موجودات ممکن سخن می گویند. در دیدگاه دوم، با روی کار آمدن امکان فقری بساط امکان ماهوی برچیده می شود چرا که در این دیدگاه ممکنات فاقد ماهیت و تذوّت خواهند بود و در نتیجه امکان ماهوی نیز نفی خواهد شد؛ که همین رأی و نظر آیت الله جوادی آملی است. در ادامه به تحلیل و بررسی دیدگاه این عالم فرزانه و همچنین رد دیدگاه نخست پرداخته خواهد شد. در نگاه استاد جوادی آملی، امکان فقری وجودی تغییرات اساسی و بنیادینی در نظام فلسفی ملاصدرا ایجاد کرده است و تبعاً فروعات و لوازم فراوانی را در پی خواهد داشت.³ با توجه به بررسی و کاوش

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 2/ 28-29.

2. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 1/ 47-46.

3. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول، 4/ 403.

نگارندگان در آثار استاد جوادی آملی سیر بحث در این قسمت بدین صورت است که ایشان ابتدا صحبت از نفی تقسیم‌های چندگانه برای وجود می‌کنند و فقط وجود رابط [فی غیره] را هم عرض وجود مستقل [فی نفسه] در موجود بودن معرفی می‌کنند و در ادامه به این نکته اشاره می‌کنند که با طرح امکان فقری موجودات ممکن [وجودات رابط] نفسیت و تذوّت نخواهند داشت و عین ربط و تعلق‌اند؛ و بالتبع به این بحث خواهند پرداخت که ماسوی الله ماهیت نیز نداشته و ماهیات تبدیل به مفاهیم خواهند شد. چون بساط ماهیات برچیده شده طرح و نظریه امکان ماهوی نیز از بین خواهد رفت و جای خود را به تحلیل دقیق و عمیق امکان فقری خواهد داد. آنچه در ادامه می‌آید تفصیلی است از اجمالی که گذشت.

آیت الله جوادی آملی در وهله اول با توجه به مبانی فلسفی صدرالمتألهین مانند اصالت وجود و بحث جعل و... در مواضع متعددی به این نکته اشاره کرده‌اند که با روی کار آمدن امکان فقری، تقسیم‌های مطرح شده برای وجود که بر پایه امکان ماهوی بیان شده‌اند، از بین خواهد رفت و نظر نهایی در تقسیم وجود، تقسیم ثنایی است و قسم سوم از وجود که مستقل از واجب الوجود یا همان معنای اسمی باشد نفی خواهد شد:

«[حکماً] وجود را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند: اول: فی نفسه لنفسه بنفسه، مانند واجب تعالی. دوم: فی نفسه لنفسه بغيره، مانند جوهر ممکن. سوم: فی نفسه لغيره، مانند عرض ممکن. چهارم: فی غیره، مانند معانی حرفی و این تقسیمات با نظر به ماهیت و امکان ماهوی اشیاء سازگار است، ولی با توجه به امکان فقری موجود به دو قسم تقسیم می‌شود: اول: مستقل و آن خداوند سبحان است. دوم: رابط که عبارت از وجود ماسوی است».^۱

بنابراین نگاه، تمامی ما سوی الله [ممکنات] وجودات رابط هستند که عین ربط و تعلق‌اند و تنها موجود مستقل در عالم، حق تعالی [واجب الوجود] خواهد بود. در واقع طرح امکان فقری تحلیل هستی‌شناختی جدیدی ارائه می‌دهد که حاق موجود ممکن را فقط احتیاج و فقر فراگرفته، چرا که احتیاج و نیازی که به وجود مجعول استناد داده می‌شود لازمه وجود نیست بلکه عین همان وجود و نفس آن است.^۲ به عبارت بهتر در نظام فلسفی ملاصدرا با روی کار آمدن امکان فقری تمامی موجودات عین ربط و تعلق به مبدأ هستند.^۳

استاد جوادی آملی همچنین قائلند که با طرح امکان فقری در حکمت متعالیه، موجودات ممکن که

۱. جوادی آملی، رَحِیق مَخْتوم، بخش چهارم از جلد اول، 4/484؛ نیز ر.ک: همو، رَحِیق مَخْتوم، بخش دوم از جلد اول، 2/468.

۲. جوادی آملی، رَحِیق مَخْتوم، بخش سوم از جلد اول، 3/196 و نیز ر.ک: همان، 198-201.

۳. جوادی آملی، رَحِیق مَخْتوم، بخش چهارم از جلد اول، 4/394.

زکوی، الهی نسب؛ بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی/ 193

تماماً عین ربط و احتیاج به حق تعالی هستند، تذوّت و نفسیت خود را از دست می‌دهند. به بیان دیگر در نظام حکمت متعالیه بر اساس اصالت وجود، معلول نسبت به علتش «مرتبط» یا «محتاج» نیست، بلکه معلول عین «ربط» و نفس «احتیاج» به علت است. و این گونه نیست که یک ذاتی داشته باشیم که فقر و احتیاج عارض بر آن باشند خیر؛ معلول، نسبت به علت «فقیر» نیست؛ تا «ذاتٌ ثَبَّتَ له الفقر» باشد؛ بلکه معلول عین «فقر» و «احتیاج» است.¹

ایشان در مقام استدلال بر این مطلب چنین بیانی دارند که چون در حکمت متعالیه اصل تشکیک در وجود جاری است فیض و مستفیض از هم جدا نبوده که دارای دو حیث ممتاز باشند؛ یک حیث خلقی و یک حیث حقی بلکه نسبت و ربط به حق تعالی تمام ذات ماسوی الله است. به دیگر سخن استاد جوادی قائلند که موجودات ممکن اگر شیء ثبت له الفقر و الربط باشند در این صورت در ذات آن‌ها فقر نبوده و در درون خود واجب هستند چون وقتی حاق شیء را فقر فرا نگرفته باشد به اجبار ذات آن شیء غنی و مستغنی است.²

همچنین استاد جوادی آملی در جای دیگر امکان فقری را ذاتی باب برهان معرفی کرده‌اند: «بعد از اثبات امکان فقری این نکته نیز آشکار خواهد شد که امکان فقری، ذاتی باب ایسا غوجی برای وجودات امکانی نیست، بلکه همان گونه که اوصاف الهی برای ذات باری ذاتی باب برهان است، امکان فقری نیز ذاتی باب برهان است نفی ذاتی باب ایسا غوجی بودن از امکان فقری موجب می‌شود تا علی‌رغم اینکه امکان فقری با وجودات امکانی در متن خارج واحد و یگانه است، حمل آن بر موجودات، حمل اولی ذاتی نباشد».³

اکنون که مشخص شد موجودات عالم تذوّت و نفسیت نداشته و ذات آنها عین فقر و تعلق است، ممکن است سوالی به ذهن خطور کند که تکلیف ماهیت داشتن موجودات ممکن چه می‌شود؟ مگر نه این است که هر ممکنی زوجی ترکیب یافته از وجود و ماهیت است؟ آیت الله جوادی آملی در پاسخ به این سوال با تعبیر مختلف بساط ماهیت [ما يقال فی جواب ما هو] را از عالم ممکنات برچیده شده می‌داند و قائل است که اساساً با نظریه امکان فقری دیگر جایی برای ماهیات باقی نخواهند ماند. ایشان سیر بحث در حکمت متعالیه به این صورت می‌داند که در ابتدای مسیر جریان ماهیت گرچه با حقیقت وجود همراهی دارد و در عرض وجود به شمار می‌رود، اما در تحلیل نهایی ملاصدرا ادبیات واجب و ممکن جای خود را

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، 76/1-77.

2. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول، 395/4.

3. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش سوم از جلد اول، 217/3.

به مستقل و رابط می‌دهد و ماهیت با این ادبیات توان همراهی با وجود را نخواهد داشت؛ زیرا حقیقت واجب والاتر از آن است که دارای ماهیت به معنای خاص باشد و همچنین موجود ممکن نیز فروتر از آن است که ماهیت به معنای خاص داشته باشد چون وجود رابط است و حرفی و حرف هرگز ماهیت ندارد: «عصاره امکان فقری یعنی وجود رابط (نه رابطی) آن است که ماسوای خدا فقط دارای وجود رابط، یعنی حرفی‌اند، و حرف هرگز ماهیت ندارد بلکه فقط با مفهوم شناخته می‌شود. با این تحول هستی‌شناسی، جریان ماهیت به معنای خاص از فرهنگ‌نامه فلسفی مرخص شده، به موزه معرفت باستانی می‌رود».^۱

استاد جوادی آملی در مواضع متعدد سخن از تبدیل ماهیات به مفاهیم به میان آورده‌اند، برای توضیح بهتر است ابتدا تفاوت بین ماهیت و مفهوم را اجمالاً مطرح کرد تا منظور آیت الله جوادی آملی واضح شود. در مقام تفاوت ماهیت و مفهوم باید گفت که ماهیت دارای یک حد خاص است ولی مفهوم چنین حدی ندارد و از طرفی ماهیت هم در ذهن و هم در عین و خارج حضور دارد ولی مفهوم را فقط در ذهن باید یافت. ماهیت محدود به حد خاص است به طوری که از طرف عموم و بالا به جنس تحدید می‌شود و از طرف خصوص و پایین به فصل بسته می‌شود، و از همین روی، برای آن حد تام مطرح است؛ ولی مفهوم از چنین تحدیدی مصون است، و بر این اساس اجتماع چند مفهوم مختلف در کنار هم و انطباق همه آنها بر مصداق واحد و اندراج موجود مشخص فارد تحت همه آنها ممکن است؛ هرچند اجتماع، انطباق و اندراج درباره مفهوم‌های متقابل ممکن نیست. اما ماهیت‌های متعدد همان‌طور که اجتماع متقابل‌های آنها ممتنع است و انطباق و اندراج در چند متقابل ممکن نیست، اجتماع چند ماهیت مختلف نیز محال خواهد بود؛ به طوری که اختلاف ماهیت‌ها به منزله مخالفت و مقابلهت آنهاست. غرض آنکه، وصف بارز مفهوم که باز و لا بشرط بودنش نسبت به مختلف‌هاست، آن را از ماهیت که اثر روشن آن بسته و بشرط لا بودن نسبت به غیر خود، اعم از مختلف و متقابل است، ممتاز کرده است. فرق اساسی دیگر که مرز مفهوم را از ماهیت جدا می‌کند این است که ماهیت می‌تواند در دو ظرف وجود یابد، یعنی در ظرف ذهن و ظرف عین، اما مفهوم فقط در وعای ذهن یافت می‌شود و تحقق آن در ظرف عین ممکن نیست. آنچه از مفهوم در ظرف خارج (یعنی ظرفی که خارج است) یافت می‌شود مصداق آن است نه فرد آن، و آنچه از ماهیت در ظرف عین (یعنی ظرفی که عین است) حاصل می‌شود فرد آن است. البته همان‌طور که انطباق ماهیت بر فرد و اندراج فرد تحت ماهیت حقیقی است، انطباق مفهوم بر مصداق و اندراج مصداق تحت مفهوم نیز حقیقی

۱. جوادی آملی، تحریر ایقاظ النانمین، ۴۸۹/۱.

علاوه بر متون فوق الذکر ایشان در مواضع متعددی با عبارات مختلف از برچیده شدن بساط ماهیات و الحاق آن به مفاهیم سخن گفته‌اند.² با جمع شدن بساط ماهیت از دایره ممکنات و تبدیل آن به مفاهیم، امکان ماهوی یا همان امکان ذاتی که سلب ضرورتین و وصف موجودات ممکن بود، رخت بر بسته و جای خود را به امکان فقری می‌دهد. در واقع نظریه امکان ماهوی که در حکمت مشاء مطرح شد و سرّ نیازمندی معلول به علت را تا قبل از حکمت متعالیه تأمین می‌کرد، با روی کار آمدن نظریه امکان فقری از بین خواهد رفت و ملاک نیازمندی معلول به علت تغییر کرد. در این بستر موجودات ذاتی ندارند که استواء نسبت بین وجود و عدم داشته باشند تا علت آن ذات را از کتم عدم خارج کند، بلکه موجودات عالم تماماً وجودات رابطاند که عین تعلق و ربط محض به علت حقیقی یا همان حق تعالی هستند. لذا نظریه امکان فقری جایی برای طرح امکان ماهوی باقی نمی‌گذارد.

به عبارت بهتر می‌توان چنین گفت که با روی کار آمدن نظریه امکان فقری تحول شگرفی در مباحث هستی‌شناسی فلسفه اسلامی رخ داده است. این نظریه ملاصدرا که مبتنی بر مبانی‌ای مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و ... است، در نگاه استاد جوادی آملی جایی برای ماهیت و امکان ماهوی نخواهد گذاشت. در تحلیل ایشان ادبیات ماهیت و امکان ماهوی در بستری جریان دارد که موجودات ممکن و ماسوی‌الله دارای ذات و تذوتی جدای از وجود واجب هستند؛ در واقع همان تقسیم ابتدایی وجود به چهار قسم که گذشت بر اساس همین مبنا است که ماهیت در عرض وجود به کار برده می‌شود. اما امکان فقری این ذات و تذوت را از بین برده و تمام هویت موجودات ممکن را عین فقر و تعلق معرفی می‌کند. بر اساس این نظریه نظام هستی‌شناسی صدرایی که مبتنی بر اصل تشکیک است، دیگر موجود ممکن را دارای دو حیث ممتاز از هم که یک حیث مربوط به خود و حیث دیگر مربوط به واجب باشد، معرفی نمی‌کند. بلکه ذات و حاق موجود ممکن را تماماً فقر فرا گرفته است و دیگر سخن از شیء ثبت له الفقر نیست چرا که موجود ممکن عین فقر است. بنابراین در این بستر که ممکن ذاتی غیر از فقر و تعلق به واجب ندارد دیگر جایی برای ماهیت و امکان ماهوی باقی نخواهد ماند.

البته این نکته حائز اهمیت است که آیت الله جوادی آملی معتقدند تقسیم‌های وجود و بساط ماهیات در یک صورت پا برجاست که ما با التفات نظر به خود ممکنات، آن‌ها را با یکدیگر و نه با علت حقیقی

1. جوادی آملی، تحریر ایقاظ النانمین، 489/1؛ همو، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول، 403/4.

2. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش پنجم از جلد اول، 427/5؛ همو، ریح مختوم، بخش سوم از جلد سوم، 288/13؛ همو، ریح مختوم، بخش اول از جلد اول، 393/1؛ همو، ریح مختوم، بخش ششم از جلد سوم، 697/16؛ همو، ریح مختوم، بخش پنجم از جلد اول، 452/5؛ همو، ریح مختوم، بخش دوم از جلد اول، 468/2.

آن‌ها بسنجیم. به عبارت بهتر اگر ممکنات را مستقل لحاظ کنیم نه با دید فقر و ربط محض آنگاه می‌توان سخن از تقسیم‌های وجود و ماهیت داشتن ممکنات به میان آورد: «تقسیم سه‌گانه تنها در صورتی صحیح است که موجودات امکانی با صرف نظر از واقعیت فقیرانه و حیثیت فی‌غیره که در قیاس با واجب، دارند با یکدیگر سنجیده شوند. زیرا در این هنگام برخی از آن‌ها «فی‌نفسه لِنفسه» و بعضی دیگر «فی‌نفسه لَغیره» و بعضی «فی‌غیره» هستند.^۱

۶- رد دیدگاه نخست [نظریه تعمیق]

همان‌طور که گذشت برخی از محققان در این مسئله قائل هستند که امکان فقری تعمیق امکان ماهوی است نه مبطل آن؛ در این نگاه وجودات رابط [ممکنات] بالجمله دارای ماهیات بوده اما ماهیات استهلاکی و ضعیف. در مقام توضیح مطلب خود به عبارات علامه طباطبایی استناد می‌کنند. «علامه در حاشیه خود بر جلد اول اسفار ... مطابق مبانی فلسفی هر وجودی غیر از وجود واجب‌تعالی را دارای ماهیت می‌داند؛ لکن ماهیت را دو قسم می‌شمارد؛ ماهیت استقلالی و ماهیت استهلاکی. علامه می‌گوید ماهیت در استقلال و عدم استقلال (استهلاک) تابع وجود خویش است؛ اگر وجودش مستقل است، ماهیت او نیز مستقل است و اگر وجودش غیر مستقل تبعی و فی‌غیره است، ماهیت او نیز غیر مستقل و فی‌غیره و مستهلک در غیر خواهد بود؛ یعنی همان‌طور که وجودش در غیر معنا می‌یابد ماهیت او نیز این چنین است. بنابراین چنین وجودی ماهیت دارد ولی در غیر ماهیت دارد».^۲

این برداشت بر اساس تعلیقه مرحوم علامه طباطبایی در جلد یک کتاب اسفار است که در آنجا ماهیت را به ماهیت تامه و ماهیت غیرتامه تقسیم کرده‌اند: «فالماهیة الواحدة بعینها ربما صارت بنظر ماهیة تامة ومعنی اسمیاً، و ربما صارت بنظر آخر غیر تامة ومعنی حرفیاً، وهذا أصل نافع مثمر فی مباحث التشکیک ومسألة علم الواجب وغیر ذلک، فلا تغفل عنه».^۳

اما اولاً باید دانست که خود علامه در کتاب نه‌ایة الحکمة که متأخر از تعلیقات ایشان بر کتاب اسفار به نگارش درآمده و آراء نهایی مرحوم علامه را در این کتاب می‌توان یافت،^۴ به این مطلب تصریح دارند که وجود رابط ماهیت ندارد و نمی‌توان این متن را نادیده گرفت: «أنَّ الوجودات الرابطة لا ماهیة لها، لأنَّ الماهیة هی المقولة فی جواب ما هو، فهی مستقلة بالمفهومیة، والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً

۱. جوادی آملی، رحیق مختوم، بخش چهارم از جلد اول، ۳۹۴/۴، ۴۰۳.

۲. امینی نژاد، نه‌ایة الحکمة، تعلیقات بر نه‌ایة الحکمة، ۱۲۲.

۳. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، تعلیقه/۳۲۷.

۴. حقانی، شرح نه‌ایة الحکمة، ۱/۱۰.

زکوی، الهی نسب؛ بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی/ 197

بالمفهومیّة¹. ثانیاً انتساب ماهیت استهلاکی داشتن ممکنات به علامه طباطبایی بر اساس عبارت تعلیقه بر اسفار، علاوه بر این که خلاف صریح عبارات علامه در کتاب نهاییه است، همراه زحمت و موونه نیز خواهد بود. استاد جوادی آملی نیز اصل را همان کلام علامه در نهاییه قرار داده‌اند و منظور از ماهیت غیر تام را همان مفهوم معنا کرده نه چیز دیگری: «مراد علامه طباطبائی از ماهیت غیر تام ماهیت به معنای مصطلح؛ یعنی ما يقال فی جواب ما هو نمی‌تواند باشد زیرا ماهیت مصطلح همواره مقوله و محمول بوده، در طرف قضیه واقع می‌شود. ماهیت غیر تام همان مفهوم است که در اشاره پیشین مورد توجه قرار گرفت و بر مفهوم، ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو می‌تواند اطلاق شود»².

نتیجه‌گیری

از بیانات مطرح شده در این پژوهش، این نتیجه حاصل شد که بر اساس نظریه امکان فقری، بساط ماهیات برچیده و بالتبع امکان ماهوی نیز ابطال می‌شود. اکنون در مقام جمع‌بندی می‌توان حاصل سخن را در نکات زیر خلاصه کرد:

1. دو دیدگاه اصلی در بحث وجود دارد؛ دیدگاه تعمیق امکان ماهوی و دیدگاه ابطال امکان ماهوی.
2. دیدگاه آیت الله جوادی آملی عدم سازگاری امکان ماهوی و امکان فقری و برچیده شدن بساط ماهیات و ابطال امکان ماهوی با اعتقاد به نظریه امکان فقری است.
3. از نظر نگارندگان بین طرح امکان فقری و امکان ماهوی نمی‌توان تصالح ایجاد کرد و نظریه امکان فقری در تنافی با نظریه امکان ماهوی است.
4. در نگاه آیت الله جوادی آملی بر اساس امکان فقری، تقسیم‌های وجود از بین رفته و فقط تقسیم ثنایی آن به مستقل و رابط باقی خواهد ماند.
5. با مطرح شدن نظریه امکان فقری ماسوی الله تذوت و نفسیت خود را از دست می‌دهند و عین تعلق و ربط خواهند بود.
6. استاد جوادی آملی قائلند که بساط ماهیات در بستر امکان فقری برچیده شده و به موزه معرفت باستانی خواهد رفت.
7. ماهیات تبدیل به مفاهیم شده و استواء نسبت در ممکنات بی‌معنا خواهد بود.
8. فقط در لحاظ استقلالی ممکنات با یکدیگر است که می‌توان گفت ممکنات ماهیت دارند و یا

1. طباطبایی، نهاية الحکمة، 39/1.

2. جوادی آملی، ریح مختوم، بخش چهارم از جلد اول، 404/4.

تقسیم‌های وجود پا برجاست.

۹. استدلال مخالفین نادرست بوده و همان سخن علامه در کتاب نهاییه مبنی بر ماهیت نداشتن وجودات رابط، صحیح و اصل خواهد بود.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات والتنبیها. تهران: مطبعة الحیدری، ۱۳۷۷ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الاشارات والتنبیها. به تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء. به تحقیق الأب قنواتی. قم: مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. المباحثات. قم: بیدار، ۱۳۷۱.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. النجاة. مصر: مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ق.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. الهیات من كتاب الشفاء. به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. منطق المشرقین. قم: مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
- ارسطو. النص الكامل لمنطق ارسطو. به تحقیق فرید جبر. بیروت: دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۹م.
- امینی نژاد، علی. نهاية الحکمة. تعلیقات بر نهاية الحکمة. قم: آل احمد، ۱۴۰۳.
- بستانی، فؤاد افرام. فرهنگ ابجدی. ترجمه رضا مهیار. تهران: اسلامی، ۱۳۷۵ش.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. شرح المقاصد. لاهور: دارالمعارف النعمانیة، ۱۴۰۱ق.
- جوادی آملی، عبدالله. تحریر ایفاظ النائمین. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۹۴.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. بخش اول از جلد اول [ج ۱]؛ بخش دوم از جلد اول [ج ۲]؛ بخش سوم از جلد اول [ج ۳]؛ بخش چهارم از جلد اول [ج ۴]؛ بخش پنجم از جلد اول [ج ۵]. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. بخش چهارم از جلد دوم [ج ۹]. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۸۹.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. بخش دوم از جلد اول [ج ۲]؛ بخش سوم از جلد سوم [ج ۱۳]. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۹۳.
- جوادی آملی، عبدالله. ریح مختوم. بخش ششم از جلد سوم [ج ۱۶]. به تحقیق حمید پارسانیا. قم: مرکز بین‌المللی نشر اسراء، ۱۳۹۵.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. به تحقیق احمد عبد الغفور العطار. بیروت: نشر

دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ق.

حقانی، حسین. شرح نه‌ایة الحکمة. تهران: دانشگاه الزهراء، ۱۳۹۵.

رشیدزاده، محمد و قاسم پورحسن درزی. «ثمرات تفکیک امکان ماهوی و امکان وجودی در حکمت متعالیه». پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش. 71 (1396): 23-53.

سبزواری، ملاهادی. شرح المنظومة. به تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. بی‌جا: نشر ناب، ۱۴۱۶ق.

سجادی، سیدجعفر. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1379.

سهروردی، یحیی بن حبش. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1383.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: نشر مکتبة مصطفوی، 1368.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. المشاعر. تهران: طهوری، ۱۳۶۳.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. رسالة الحدود. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. شرح أصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1366.

صدرالمতالیهین، محمد بن ابراهیم. شرح و تعلیقه صدرالمতالیهین بر الهیات شفاء. به تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۲.

طباطبایی، محمد حسین. بداية الحکمة. تعلیقات غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ق.

طباطبایی، محمد حسین. نه‌ایة الحکمة. تعلیقه علی امینی نژاد. قم: آل احمد. ۱۴۰۳.

طباطبایی، محمد حسین. نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲.

عبودیت، عبدالرسول. درآمدی بر نظام حکمت صدرانی. تهران: انتشارات سمت، ۱۳۹۱.

فارابی، محمد بن محمد. فصوص الحکم. به تحقیق محمد حسن آل یاسین. قم: بیدار، ۱۴۰۵ق.

فخررازی، محمد بن عمر. المباحث المشرقیة. قم: بیدار، بی‌تا.

فیومی، محمد بن علی. المصباح المنیر. قم: انتشارات طلّیعه نور، ۱۴۳۸ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. بحارالانوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمدتقی. شرح نه‌ایة الحکمة. به تحقیق و تصحیح عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

معلمی، حسن. حکمت مشاء. قم: نشر هاجر وابسته به حوزه علمیه خواهران، 1389.

میرداماد، محمدباقر. مصنفات میرداماد. گردآورنده عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1381.

نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد. اساس الاقتباس. به تحقیق مدرس رضوی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.

Transliterated Bibliography

- Amīnīnizhād, ‘Alī. *Nihāya al-Ḥikma*. Ta’liq bar *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Āl Aḥmad, 2024/1403.
- Aristū. *al-Naṣ al-Kāmil li-Mantiq Aristū*. researched by Faṭīd Jabr. Beirut: Dār al-Fikr al-Lubnānī, 1999/1420.
- Bustānī, Fu ād Afrām. *Farhang Abjadī*. translated by Rizā Mahyār, Tehran: Islāmī, 1997/1375.
- Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. *al-Mabāḥith al-Mashriqīya*. Qum: Bīdār, s.d.
- Fārābī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. researched by Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Qum: Bīdār, 1985/1405.
- Fayyūmī, Muḥammad ibn ‘Alī. *al-Miṣbāḥ al-Munīr*. Qum: Qum: Intishārāt Ṭalī‘ah Nūr, 2016/1438.
- Ḥaqānī, Ḥusayn. *Sharḥ Nihāya al-Ḥikma*. Tehran: al-Zahra University, 2017/1395.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. researched by Muḥtabā Zārī‘ī. Qum: Būstān-i Kitāb, 2003/1381; 2014/1392.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt*. Tehran: Maṭba‘a al-Ḥydarī, 1957/1377.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Mubāḥathāt*. Qum: Bīdār, 1992/1371.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’*. researched by al-Ab Qanawātī, Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī. 1985/1405.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Ilāhiyāt min Kitāb al-Shifā’*. researched by Ḥasan Ḥasanzādīh Āmulī, Qum: Daftar-i Tablighāt-i Islāmī Ḥawzah ‘Ilmiyah Qum, 1998/1376.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Mantiq al-Mashriqīn*. Qum: Maktaba Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar’ashī al-Najafī. 1985/1405.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Nijāh*. Miṣr: Maṭba‘a Sa‘āda, 1978/1357.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Bakhsh 1 az Jild 1(vol. 1); Bakhsh 2 az Jild 1(vol. 2); Bakhsh 3 az Jild 1(vol. 3); Bakhsh 4 az Jild 1(vol. 4); Bakhsh 5 az Jild 1(vol. 5). researched by Ḥamid Pārsāniyā. Qum: Markaz-i Bayn al-Milālī Nashr-i Asrā’, 2008/1386.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Bakhsh 2 az Jild 1(vol. 2); Bakhsh 3 az Jild 3 (vol. 13). Qum: Markaz-i Bayn al-Milālī Nashr-i Asrā’, 2015/1393.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Bakhsh 4 az Jild 2 (vol. 9). researched by Ḥamid Pārsāniyā. Qum: Markaz-i Bayn al-Milālī Nashr-i Asrā’, 2011/1389.
- Javādī Āmulī, ‘Abd Allāh. *Raḥīq Makhtūm*. Bakhsh 6 az Jild 3 (vol. 16). researched by Ḥamid Pārsāniyā.

زکوی، الهی نسب؛ بررسی نسبت میان امکان فقری و امکان ذاتی از منظر آیت الله جوادی آملی / 201

Qum: Markaz-i Bayn al-Milali Nashr-i Asrā', 2017/1395.

Javādi Āmulī, 'Abd Allāh. *Tahrīr Īqāz al-Nā'imīn*. Qum: Markaz-i Bayn al-Milali Nashr-i Asrā', 2016/1394.

Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. *al-Ṣiḥāḥ Tāj al-Lughā wa Ṣiḥāḥ al-'Arabīya*. researched by Aḥmad 'Abd al-Ghafūr al-'Aṭār, Beirut: Nashr Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1987/1407.

Majlisi, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. *Biḥār al-Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Tūrāth al-'Arabī. 1983/1403.

Mirdāmād, Muḥammad Bāqir. *Muṣannifāt Mirdāmād*. Girdāvarandih 'Abd Allāh Nūrānī, Tehran: Anjuman Āsār va Mafākhir Farhangī, 2003/1381.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Sharḥ Nihāya al-Ḥikma*. Taṣḥīḥ va researched by 'Abd al-Rasūl 'Ubūdiyyat, Qum: Mū'assisah-yi Āmūzish va Pazhūhish Imām Khumaynī. 1999/1378.

Mu'alimī, Ḥasan. *Ḥikmat Mashā'*. Qum: Nashr Ḥajar Vābastih bi Ḥawzah-yi 'Ilmiyah Khāharān, 2011/1389.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Asās al-Iqtibās*. researched by Mudaris Raḥavī. Tehran: Intishārāt-i University of Tehran, 1908/1326.

Rashīdzādih, Muḥammad va Qāsim Pūr Ḥasan Darzī. "Samarāt Tafkik Imkān Māhūvī va Imkān Vujūdī dar Ḥikmat Muta'alīyah", *Pazhūhish-hā-yi Falsafī -Kalāmī*. No. 71 (2018/1396): 23-53.

Sabzavārī, Mūlā Ḥādī. *Sharḥ al-Manzūmah*. Bi Taṣḥīḥ va Ta'liq Ḥasan Ḥasanzādih Āmulī, s.l: Nashr Nāb, 1995/1416.

Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Ḥikma al-Muta'alīya fī al-Asfār al-'Aqliya al-Arba'a*. Qum: Nashr Maktaba Muṣṭafavī, 1990/1368.

Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Mashā'ir*. Tehran: Ṭahūrī, 1985/1363.

Ṣadr al-Muta'allihīn, Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ Uṣūl al-Kāfī*. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1988/1366.

Ṣadr al-Muta'allihīn. Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Risālah al-Hudūth*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Ṣadrā, 1999/1378.

Ṣadr al-Muta'allihīn. Muḥammad ibn Ibrāhīm. *Sharḥ va Ta'liqah Ṣadr al-Muta'allihīn bar al-Ilāhiyāt al-Shifā'*. Ed. Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Bunyād Hikmat Ṣadrā, 2004/1382.

Sajjādī, Sayyid Ja'far. *Farhang Iṣtilāḥāt Falsafī Mulāṣadrā*. Tehran: Vizārat Farhang va Irshād-i Islāmī,

2001/1379.

Suhrawardī, Yahyā ibn Ḥabash. *Majmū‘ah-yi Muṣannifāt Shaykh Ishrāq*. Tehran: Pazhūhishgāh-i ‘Ulūm-i Insānī va Muṭālī‘āt-i Farhangī, **2005/1383**.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Bidāya al-Ḥikma*. Ta‘līqāt Ghulām Rizā Fayyāḍī, Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1993/1414.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū‘assisa al-Nashr al-Islāmī. 1983/1362.

Ṭabāṭabāyī, Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Ḥikma*. Ta‘līqah ‘Alī Amīnīnizhād. Qum: Āl Aḥmad, 2024/1403.

Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar. *Sharḥ al-Maqāṣid*. Lāhūr: Dār al-Ma‘ārif al-Nu‘mānīya, 1981/1401.

‘Ubūdiyyat, ‘Abd al-Rasūl. *Dar Āmadī bi Niẓām Ḥikmat Šadrā’ī*. Tehran: Intishārāt-i Samt, 2013/1391.



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 57, No. 1: Issue 114, Spring & summer-2025, p.203-225	
Online ISSN: 2538-4171	 Print ISSN: 2008-9112	
Receive Date: 9-6-2024	Revise Date: 18 -11-2024	Accept Date: 30 -11-2024
DOI: 10.22067/epk.2024.88422.1344	Article type: Original	

Pleasure and Pain from the Perspective of Avicenna in Neuroscience The Possibility of Transition from Avicenna's Maximal Duality

Dr. Fahimeh Shariati

Associate professor, Ferdowsi University of Mashhad

Email: Shariati-f@um.ac.ir

Abstract

In different branches of cognitive science, precise knowledge of the brain, brain circuits, changes resulting from an individual's experience, etc., there are findings about pleasure and suffering, any of which scientifically confirms and interprets part of Avicenna's views on pain and pleasure. The relativity of pain perception, the effect of mental states on it, its types, factors, obstacles, and many other findings that are also consistent with Avicenna's views all show the multi-layered-ness and complexity of the issue. Although modern science is not in a position to prove or confirm the soul, it does not tolerate the dogmatic position of eliminative monism. It is also incompatible with maximal dualism. Some of Avicenna's positions on the soul, including his views on pain and pleasure and other evidence, can to some extent provide a more appropriate interpretation of duality in his view.

Keywords: Avicenna, psychic passions, pleasure, pain, cognitive sciences, perception



This is an open access article under the CC BY license: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Essays in

جستارهایی در فلسفه و کلام

Philosophy and Kalam

سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 9112	شاپا الکترونیکی 4171
تاریخ دریافت: 1403/03/20	تاریخ بازنگری:
نوع مقاله :	DOI: 10.22067/epk.2024.88422.1344

لذت و رنج از منظر ابن سینا در دانش عصب‌شناسی امکان گذار از دوآلیته حداکثری ابن سینا

فهیمة شریعتی

دانشیار، گروه معارف دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد

Shariati-f@um.ac.ir

چکیده

در شاخه‌های متفاوت علوم شناختی، شناخت دقیق مغز، مدارهای مغزی، تغییرات ناشی از تجربیات فرد و ... یافته‌هایی درباره لذت و رنج دارد که هر یک بخشی از نظرات ابن‌سینا درباره درد و لذت را به طور علمی تأیید و تفسیر می‌کند. نسبی بودن ادراک درد، تأثیر حالات روحی بر آن، اقسام، عوامل، موانع و بسیاری دیگر از یافته‌ها که با نظرات ابن‌سینا نیز همخوانی دارد؛ تنیدگی، چندلایه و پیچیده بودن مسئله را نشان می‌دهد. علوم جدید اگرچه در موضع اثبات یا تأیید روح نیست اما موضع‌گیری جزئی یگانه‌انگاری حذف‌گرا را بر نمی‌تابد. همچنان که با دوگانه‌انگاری حداکثری نیز ناسازگار است. برخی موضع‌گیری‌های ابن‌سینا در خصوص نفس از آن جمله نظرات وی درباره درد و لذت و سایر شواهد می‌تواند تا حدودی امکان تفسیر متناسب‌تری از دوآلیته نزد وی را فراهم نماید.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، انفعالات نفسانی، لذت، درد، علوم شناختی، ادراک.

مقدمه

نتایج حاصل از نظریات اندیشمندان و فلاسفه در یک حوزه خاص به طور شبکه‌ای هم در سایر باورها و عقاید ایشان ریشه دارد و هم بر بسیاری از آرا و عقاید دیگر آنان سایه افکنده و آن‌ها را تحت تاثیر قرار می‌دهد. به عبارتی جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مبتنی بر مولفه‌های پیچیده‌ای است که در ارتباط با یکدیگر است. برای ارزیابی این مولفه‌ها علاوه بر سازگاری درونی و موافقت کلی با اصول عقلایی اگر امکان بررسی آن‌ها بر اساس تحقیقات علمی نیز باشد می‌تواند زوایای قوت یا ضعف نظریات را روشن کند.

نظر به ایجاد علوم شناختی در قرن بیستم و تمرکز چند سویه بر نظرات درباره مغز و ذهن که به نوعی با حوزه انسان‌شناسی در ارتباط است، همچنین نظر به پیوند وثیق میان جسم و روح، می‌توان از یافته‌های علوم شناختی برای ارزیابی نظرات فلسفی انسان‌شناختی که اکنون در برخی وجوه خود با ابزار علم قابل تحقیق دقیق‌تر است کمک گرفت.

علوم شناختی که به طور ساده به صورت «پژوهش علمی درباره ذهن و مغز» تعریف می‌شود، شاخه‌ای میان‌رشته‌ای است که از رشته‌های مختلفی مانند روان‌شناسی، فلسفه ذهن، عصب‌شناسی، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، علوم رایانه و هوش مصنوعی برای بررسی ماهیت، طبقه‌بندی و فرآیندهای فعالیت‌های ذهنی مانند تفکر، ادراک، احساس ایجاد شده است. در حقیقت علوم شناختی حوض مشترکی است که می‌تواند یافته‌های علوم مختلف درباره موضوعات مرتبط با انسان و ذهن او را در یک جا جمع و برای بررسی بیشتر به علوم متفاوت احاله دهد. علوم اعصاب شناختی به بررسی نحوه اجرای پردازش‌های شناختی در مغز می‌پردازد.

ابن‌سینا خود یک فیلسوف پزشک بوده است. این خصلت وی باعث شده که در آثار متفاوت خود با موضوعات مختلف، گریزی به مسائل واحد داشته باشد. به عنوان مثال وی در بحث ادراکات حیوانی به شرح قسمت‌های مختلفی از مغز می‌پردازد و مغز را در درک شادی و انفعالات موثر می‌داند.¹ به‌طوری‌که درستی کارکردها و سلامت مزاج

1. ابن‌سینا، رساله فی الادویه القلویه، 23.

مغز را دارای تأثیر مستقیم بر سلامت یا به هم ریختگی ذهن می‌داند. او به دلایلی مثل اختلال در سیستم گوارش و نظایر آن در تبیین علل اختلاط و پریشانی ذهن می‌پردازد یا در کتاب *قانون* که کتابی تخصصی در طب است به بیان مسائلی کیفی در درمان یا تبیین بیماری‌ها می‌پردازد. مثلاً به توضیح فرق بین به هم ریختن ذهن و احمق‌ی پرداخته و هر دوی آن‌ها را آفات عقل می‌داند که ریشه در برخی بطن‌های مغز دارد و اگرچه هر دوی این حالات را نشأت گرفته‌اند یکجا می‌داند اما تفاوت در کارکردها را باعث تمایز می‌داند و به تبیین آن‌ها می‌پردازد.¹

این دست مسائل نشان‌دهنده توجه میان رشته‌ای ابن‌سینا به مسئله و راهبرد مورد انتظار از تفکر فلسفی او بوده که بعدها مورد توجه قرار نگرفته و به فراموشی کامل سپرده شده است.

گام نخست برای تبیین خطوط کلی و راهبردهای اصلی ابن‌سینا در امر انسان‌شناسی چند وجهی (میان رشته‌ای)، بررسی دعاوی فلسفی او در کنار پژوهش‌های تجربی است. این بررسی‌های مقایسه‌ای می‌تواند ایجاد کننده مسائل جدید برای فلسفه اسلامی باشد و به پویا شدن اندیشه‌های فلسفی در مشرب‌های فکری متفاوت کمک کند. در این مقاله بررسی و تبیین تایید نظرات ابن‌سینا درباره لذت و درد البته در حوزه مادی مسئله دیگر یعنی موضع‌گیری ابن‌سینا درباره رابطه نفس و بدن و سوگیری دوگانه‌انگارانه حداکثری وی را به چالش می‌کشد.

این مقاله پژوهشی کیفی است که به شیوه تحلیل متون و با سویه تطبیقی به مسئله انفعالات نفسانی لذت و درد در آثار ابن‌سینا و یافته‌های علوم تجربی پرداخته می‌شود. تاکنون مقالات متعددی درباره احساس، ادراک، انفعالات از منظر ابن‌سینا نوشته شده است اما در این مقاله به طور خاص تبیین این آرا در پرتو یافته‌های علوم شناختی و برآیند آن مورد توجه است.

درباره درد و لذت در آثار ابن‌سینا و در فلسفه اسلامی مقالات متعددی وجود دارد. از میان آن‌ها می‌توان به مقاله «لذت و الم از نگاه ابن‌سینا»² نوشتۀ فاطمه سلیمانی و مقاله

1. ابن‌سینا، 61/1.

2. سلیمانی، فاطمه. «لذت و الم از نگاه ابن‌سینا». حکمت سینوی، ش. 44 (1389): 5-23.

شریعتی؛ لذت و رنج از منظر ابن‌سینا در دانش عصب‌شناسی امکان‌گذار از دوآلیته حداکثری ابن‌سینا / 207

«لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی»¹ نوشتۀ عین‌الله خادمی و مرتضی حامدی اشاره کرد.

همچنین درباره رابطه نفس و بدن در فلسفه اسلامی و ابن‌سینا مقالاتی وجود دارد. از میان آن‌ها می‌توان به مقاله «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا پیرامون رابطه نفس و بدن و سنجش کارآمدی مبانی هر یک در نیل به مطلوب»² نوشته فروغ السادات رحیم پور اشاره کرد.

درباره لذت و درد در مجلات پزشکی و عصب‌شناسی مقالات متعددی وجود دارد. از جمله مقالاتی که در این پژوهش از آن‌ها استفاده شده و در فهرست منابع ذکر گردیده است. اما هیچ‌یک از این پژوهش‌ها مسئله اصلی مشابه با مساله مقاله حاضر را ندارد. تمرکز اصلی در این مقاله بر بزنگاه‌هایی از نظرات ابن‌سینا در خصوص درد و لذت است که به لحاظ عصب‌شناسی در نتیجه پیشرفت علم در قرن اخیر توضیح شده است. فهم مسائل مربوط به نفس و ذهن دارای تبیین‌های چند لایه است و از همین رو است که امروزه این نوع مسئله در حوزه علوم شناختی قرار گرفته است. در این مقاله به طور خاص بر مواضع مشترک ابن‌سینا با عصب‌شناسی پرداخته شده و سپس در یک نگاه تطبیقی مقایسه‌ای برآیند نظرات در فلسفه ابن‌سینا و عصب‌شناختی مورد نظر قرار گرفته است. به این ترتیب این مقاله کاملاً نوآورانه است. ضرورت چنین مقایسه‌های تطبیقی چنان‌که بیان شد ذو وجوه بودن مسئله نفس و ضرورت استفاده از یافته‌های پزشکی و دخالت آن‌ها در نتایج فلسفی است. چنان‌که روش فلاسفه متقدم این گونه بوده ولی متاسفانه به دلیل جزئی و شاخه‌شاخه شدن علوم این سنت پیگیری نشده است. به این منظور لازم است تا مقدماتی مانند نظر ابن‌سینا درباره لذت و درد و شاخصه‌های آن هر چند پیش از این در سایر مقالات وجود داشته باشد البته به گونه‌ای متفاوت و متمایز بیان شود.

1- چیستی لذت و درد از نگاه ابن‌سینا

از نظر ابن‌سینا لذت عبارت است از ادراک ملائم از آن جهت که ملائم است.³

1. خادمی، عین‌الله و مرتضی حامدی. «لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی». *آینه معرفت*، ش. 3 (1390): 1-27.

2. رحیم پور، فروغ السادات. «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا پیرامون رابطه نفس و بدن و سنجش کارآمدی مبانی هر یک در نیل به مطلوب». *خردنامه صدرا*، ش. 87 (1396): 19-34.

3. ابن‌سینا، *المبدأ و المعاد*، 21.

ابن‌سینا قید دیگری را نیز افزوده و گفته که لذت، به قیاس چیزی مثل شیرینی نزد قوه چشایی یا امیدواری نزد قوه واهمه یا یادآوری نزد قوه حافظه کمال است.¹ آنچه مسلم است اینکه لذت و الم از سنخ ادراک است. لذت حصول و دریافت امر خوشایند و رسیدن به آن است که این حصول از سنخ علم حضوری است. در عبارت ابن‌سینا دو واژه ادراک که لذت صرف درک کمال نیست بلکه درک کمال بودن امر خوشایند است. این درک دوم از نوع علم به علم است و حقیقت لذت را تشکیل می‌دهد. شیخ در تعریف لذت تعبیر «لوصول ما هو عند المدرک» را می‌آورد نه «لما هو عند المدرک».² شاهد نیز آن است که در بسیاری مواقع عاملی که باعث ادراک ملایم شده محقق است اما لذت محقق نیست. چرا که نسبت به آن امر ملایم ادراک و علم به ادراک حاصل نشده است. در مورد درد نیز همین طور است. انگیزه‌ای که موجب ادراک امر منافر است جزء درد نیست بلکه درد پدیده‌ای غیر فیزیکی است که شرط حصول آن ادراک عامل درد است. دعاوی ابن‌سینا درباره لذت و درد در کتب فلسفی و بعضاً در کتب پزشکی آمده است. اما با توجه به رشد چشمگیر علم تجربی در قرون اخیر بیان این آرا در کنار یافته‌های علوم شناختی از یکسو می‌تواند به تبیین مسئله کمک کند و از سویی دیگر به ارزیابی آرا نزدیک شود. مهم‌ترین این آرا از قرار زیر است:

1-1- ارتباط مستقیم ادراک لذت و درد با میزان توجه و التفات

گاهی عامل دردی بزرگ مثل سوزاندن آتش تحقق می‌یابد اما ادراک از کار می‌افتد و در نتیجه بدن احساس درد نمی‌کند اما وقتی نارسایی حسی از میان رفت آن درد سخت احساس می‌شود.³ البته پیش از این گفته شد که التفات به ادراک هویت لذت یا درد را ایجاد می‌کند.⁴

1-2- اقسام متعدد لذت تابع اقسام قوای نفس

لذت و درد یا آن نوع خاص از ادراک، شاخه‌های متعدد دارد. علت هم آن است که نفس دارای قوای متعدد است که هر یک از این قوا ادراک خاص خویش را دارد و بسته به اینکه ادراک لذت‌بخش یا دردناک با کدام قوه حاصل شود نوع لذت و درد نیز متفاوت

1. ابن‌سینا، عیون الحکمه، 53.

2. لاهیجی، شوارق الالهام فی تجرید الکلام، 306/4؛ به نقل از: سلیمانی، «لذت و الم از نگاه ابن‌سینا»، 6.

3. ابن‌سینا، الهیات نجات، 256.

4. لاهیجی، شوارق الالهام فی تجرید الکلام، 306/4؛ به نقل از: سلیمانی، «لذت و الم از نگاه ابن‌سینا»، 6.

شریعتی؛ لذت و رنج از منظر ابن‌سینا در دانش عصب‌شناسی امکان‌گذار از دوآلیته حداکثری ابن‌سینا / 209

خواهد بود. بنابراین لذت‌ها و دردهای خیالی، وهمی و ظنی نیز وجود دارند. در کنار همه انواع این لذات لذات عقلی بالاترین سطح است که علت عدم ادراک آن وجود مانع است. در ادامه شرط ادراک لذات بیان خواهد شد که نبودن مانع است.¹ ممکن است لذات خیالی را حیوانات نیز درک کنند و حتی بر لذات حسی آن را ترجیح دهند. مثل حیوان شیرده که برای مصلحت فرزند خود را به خطر می‌اندازد.²

1-3- نقش تصویرسازی ذهن در لذات وهمی و خیالی

در ادراک علاوه بر محقق شدن شرایط خارجی مثل وجود شیء، تصویرسازی ذهنی از آن مهم است، یعنی معلوم بالذات همان صورت ذهنی است که از شیء خارجی ایجاد شده است. در نگاه ابن‌سینا اگر ماده خارجی حاضر باشد، ادراک احساس و اگر غایب باشد، ادراک خیال است.³ از ذهنی بودن ادراک نمی‌توان ذهنی بودن لذت و درد را نتیجه گرفت اما می‌توان نتیجه گرفت که بدون امر ذهنی و ادراک ذهنی لذت و دردی محقق شود. نقش ادراکاتی مثل توهم و تخیل در ایجاد شادی یا غم می‌تواند در توهم چیزهای ترساننده‌ای که در آینده ممکن الوقوعند باشد.

1-4- نسبی بودن لذات

خوشی و ناخوشی یا لذت و الم امور نسبی هستند. به همین دلیل از نظر ابن‌سینا در تعریف لذت باید قیدی افزوده شود و آن قید اینکه دریافت‌کننده لذت باید سالم بوده و مانع و شاعلی در میان نباشد.⁴ این مسئله نشان می‌دهد که لذت و درد امور غیرمطلق و نسبی است.

1-5- تاثیر مزاج بر ادراک لذات

از نظر ابن‌سینا روحی که مشابهِت آن با جوهر آسمانی شدیدتر و از لحاظ کمی، کثیر المقدار است بهتر می‌تواند لذات را دریافت کند.⁵ این استعداد در مزاج‌های مختلف متفاوت است.⁶ روحی که در قلب است اگر مزاج معقولی داشته باشد آماده و مستعد

1. ابن‌سینا، اشارات و تنبیهاً، 401.

2. ابن‌سینا، اشارات و تنبیهاً، 414.

3. ابن‌سینا، 61.

4. ابن‌سینا، اشارات و تنبیهاً، 421؛ همو، الهیات نجات، 256.

5. ابن‌سینا، رساله فی الادویه القلبیة، 229.

6. آنچه تاکنون گفته شد درباره لذات و دردهای حسی و خیالی بود.

شادی و گرنه مثل مریض‌ها و پیرهای غیر معتدل المزاج و سودانیان آماده و مستعد برای غم است.¹ وی مغز را نیز در شادی و انفعالات موثر می‌داند² و به‌طور کلی عواملی این‌چنین را بدنی به حساب می‌آورد. در مواردی که شخص مزاجی سودایی داشته باشد این تخیل‌های ترساننده قوی هستند و باعث غم و وحشت زیادی می‌شوند. اینکه ابن‌سینا تخیل را در مزاج سودایی قوی‌تر می‌داند به معنی آنست که بستری از مادیات برای آن ترسیم می‌کند.³ به‌طور کلی ادراک لذات برای کسانی که مزاج متراکم‌تری دارند بیشتر است. این افراد در برخورد با ناملایمات نیز دردمندی بیشتری را ادراک می‌کنند.⁴

1-6- تداوم لذات پس از مرگ

لذات اقسام عمیق‌تری نیز دارد که ادراک آن با ادراک قوای مادی و جسمانی قابل قیاس نیست. علت اینکه اکنون آن لذات دریافت نمی‌شود وجود مانع و شاغل بدن است که باعث می‌شود ادراک نگردد.⁵ شاید بتوان مواردی این‌چنین را طبق مبانی ابن‌سینا از سنخ لذات عقلی نامید. در حکمت اسلامی عمل نقش بسیار کلیدی در رسیدن انسان به سعادت دارد. سعادت از نظر حکما از جمله ابن‌سینا جز از طریق اصلاح بخش عملی نفس امکان‌پذیر نیست.⁶ نوع تقسیم‌بندی حکمت به نظری و عملی و شاخه‌های گوناگون آن و غایت مورد انتظار از آن، نشان‌دهنده تعامل نظر و عمل برای نیل به یک هدف از سنخ علم است.

1-7- نقش عقل در لذات و دردها

عقل به دو بخش عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. در بخش عقل عملی اخلاق و آداب و در بخش نظری علم و دانش حاصل می‌گردد.⁷ برخی از انواع انفعالات نفسانی و استنباط صنایع که مربوط به عقل عملی انسان هست در شکل ساده‌تری در حیوانات نیز وجود دارد اما ماهیت آن‌ها در انسان و حیوان متفاوت است. چون جوهره آن اعمال نزد انسان را ادراک تشکیل می‌دهد، حال این ادراک که در پرتو ادراکات عقل

1. ابن‌سینا، رساله فی الادویة القلبیة، 23.

2. همان، 231.

3. همان، فصل 5.

4. ابن‌سینا، القانون فی الطب، 257/1.

5. ابن‌سینا، الهیات نجات، 256.

6. ابن‌سینا، الشفا (الاهیات)، 429.

7. ابن‌سینا، المیدا و المعاد، 23؛ ابن‌سینا، الشفا (الاهیات)، 363.

شریعتی؛ لذت و رنج از منظر ابن‌سینا در دانش عصب‌شناسی امکان‌گذار از دوآلیته حداکثری ابن‌سینا / 211

عملی و به واسطه آن در پرتو ادراکات عقل نظری هست باعث می‌شود که قوای بدنی و ادراکات باطنی حیوانی به‌گونه‌ای با کمیت و کیفیتی به کار افتد که نتیجه آن انفعالاتی نظیر شادی و غم و استنباط صنایع باشد. توضیح اینکه اگر چه لذات مشترکی میان انسان و حیوان وجود دارد اما به واسطه وسعت حیطه ادراکی نفس انسان همان لذات نیز سخی متعالی‌تر می‌یابند چون تحت تدبیر عقل برآورده می‌شوند.

8-1- تاثیر نقشه گذشته عواطف فرد بر ادراک خوشی

نکته بسیار بدیعی که ابن‌سینا به آن اشاره می‌کند آن است که گذشته از دلایل و اسبابی که باعث ایجاد لذات در انسان می‌شوند، تکرار در شاد بودن یا زیاد غمگین بودن آمادگی و استعداد ویژه‌ای برای حالات مشابه خودش ایجاد می‌کند، به‌طوری‌که غم قوی لازم است تا فرح و شادی را در چنین شخصی از بین ببرد اما یک سبب ضعیف شادی‌آفرین نیز می‌تواند شخص را شاد کند. در مورد انسان غمگین یا توارد حالت غم در شخص نیز همین مسئله صادق است.¹

9-1- تاثیر حالات روانی بر ادراک لذات

ابن‌سینا جمیع عوارض نفسانی شامل شادی، غم، ترس و عصبانیت را ریشه‌دار در حالات روح فرد می‌داند.² به نظر می‌رسد به عقیده وی روح موجود در قلب عامل شادی‌های سطح پایین‌تر و روح موجود در مغز شادی‌های عقلانی را بیافریند. چون ابن‌سینا گاهی از روح حیوانی و گاهی از روح در مغز سخن می‌گوید. نکته دیگر اینکه وقتی کسی از نوعی شادی بهره برد معمولاً از نوع دیگر آن کمتر بهره می‌برد.

10-1- رابطه لذت و شادی

شادی نسبت به لذات مثل نوع نسبت به جنس است؛ لذت ادراک حصول کمال خاص توسط قوه مدرک آن کمال است.³ از این مطلب چند نکته به دست می‌آید: شادی در هنگام حصول لذت وجود دارد. چون لذت ممکن است از حصول کمال برای قوه الف یا ب یا ج باشد و به نظر ابن‌سینا فرح و شادی نوعی لذت است و در واقع لذت، جنس و فرح، نوع است. شادی نیز انواع گوناگونی دارد. چرا که ادراکات انسان متفاوت است و لذات او

1. ن.ک: ابن‌سینا، رساله فی الادویة القلبیة، فصل 5.

2. همان.

3. ابن‌سینا، رساله فی الادویة القلبیة، 227.

نیز متفاوت و متدرج است و به تبع آن شادی‌های او نیز متفاوت و متدرج خواهد بود. فرح به تبع ادراک حاصل می‌شود یعنی فرح با شعور به حصول کمال رخ می‌دهد. ابن‌سینا ماهیت فرح، شادی، غم و ناراحتی را انفعالات نفسانی می‌داند. وی مصادیق دیگری از انفعالات نفسانی را نیز نام می‌برد مثل شفقت و رحمت که وقتی نسبت به فاعل سنجیده می‌شود از عوارض خاص او هستند.¹

1-11- اختصاص شادی به انسان

وقتی ابن‌سینا در کتاب *شفا و نجات* عقل را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند. سه کارکرد برای عقل عملی در نظر می‌گیرد که عبارت از انفعالات، استنباط صنایع و ادراک خوب و بد اعمال هستند. این انفعالات که محصول عقل عملی است شامل خجالت، تعجب، خنده و گریه می‌شوند که در دیگر حیوانات وجود ندارند. شاید از این جهت ابن‌سینا این انفعالات را مختص به انسان می‌داند که این انفعالات ریشه در کارکردهای عقل عملی دارند و صرف ادراک لذت و الم عامل ادراک شادی و غم نیست. ابن‌سینا در کتاب *شفا و نجات* و با قدری مسامحه در کتاب *عیون‌الحکمه* سه کارکرد برای عقل عملی گفته است. در *رساله نفس* تنها به دو کارکرد ادراکی یعنی استنباط صنایع و ادراک خوب و بد اعمال و در کتاب *اشارات* تنها به مورد آخر یعنی ادراک خوب و بد اعمال توجه کرده است.

2- چیستی لذت و درد از نگاه محققان علوم شناختی

درد یک تجربه پیچیده و ذهنی است که تحت تأثیر عوامل مختلفی قرار می‌گیرد و درک آن می‌تواند به طور قابل توجهی از فردی به فرد دیگر متفاوت باشد. با توجه به نظریه درد کنترل دروازه ملزاک و وال (1965) که به طور گسترده در زمینه تحقیقات درد مورد توجه قرار می‌گیرد، درد صرفاً یک پاسخ فیزیکی به آسیب نیست، بلکه توسط عوامل روانی، عاطفی و شناختی تعدیل می‌شود که به توضیح اینکه چرا ممکن است توسط افراد مختلف متفاوت احساس شود کمک می‌کند. در تئوری آن‌ها، تجربه درد تحت تأثیر تعامل سیگنال‌های حسی با مکانیسم "دروازه" در نخاع است که می‌تواند سیگنال درد را قبل از رسیدن به مغز تقویت یا تضعیف کند. این فرآیند می‌تواند تحت تأثیر

1. ابن‌سینا، *التعلیقات*، 107.

عوامل مختلفی قرار گیرد، از جمله:

وضعیت روانشناختی: خلق و خو، سطح اضطراب و استرس یک فرد می‌تواند بر نحوه درک درد تأثیر بگذارد. افرادی که مضطرب یا افسرده هستند ممکن است درد شدیدتری را گزارش کنند، درحالی‌که افراد در حالت مثبت یا آرام ممکن است ناراحتی کمتری را تجربه کنند.

ارزیابی شناختی: اینکه چگونه یک فرد درد را تفسیر می‌کند یا درباره آن فکر می‌کند می‌تواند بر میزان احساس آن تأثیر بگذارد. به‌عنوان مثال، فردی که درد را به‌عنوان یک چالش یا یک وضعیت موقت درک می‌کند، ممکن است به طور مؤثرتری با آن کنار بیاید تا کسی که معتقد است درد نشان‌دهنده یک وضعیت جدی و مداوم است.

تجارب گذشته: تجربیات قبلی با درد می‌تواند آستانه درد و تحمل فرد را شکل دهد. به‌عنوان مثال، فردی که درد مزمن را تجربه کرده است ممکن است تحمل بیشتری نسبت به آن داشته باشد، درحالی‌که فردی با سابقه درد کمی ممکن است به همان محرک واکنش شدیدتری نشان دهد.

عوامل فرهنگی و اجتماعی: انتظارات اجتماعی و فرهنگی نقش بسزایی در نحوه بیان و تجربه درد دارند. در برخی از فرهنگ‌ها، ممکن است به افراد آموزش داده شود که درد را به آرامی تحمل کنند، درحالی‌که در برخی دیگر، ابراز درد به طور آشکار قابل قبول‌تر است.

تفاوت‌های ژنتیکی: برخی از افراد ممکن است استعداد ژنتیکی برای تجربه درد شدیدتر داشته باشند. تغییرات در حساسیت درد و آستانه درد با نشانگرهای ژنتیکی خاصی مرتبط است که بر نحوه پردازش سیگنال‌های درد توسط سیستم عصبی تأثیر می‌گذارد.

این دیدگاه چند وجهی در «چالش درد» توسط ملزاک و وال (1982) مورد بررسی قرار گرفته است، جایی که آن‌ها استدلال می‌کنند که درد پدیده‌ای است که نه تنها توسط آسیب فیزیکی بلکه توسط پردازش مغز شکل می‌گیرد. ورودی حسی در پرتو زمینه روانی، عاطفی و اجتماعی فرد است. بنابراین دلیل احساس متفاوت درد توسط افراد مختلف را می‌توان به ترکیبی از عوامل بیولوژیکی، روانی و اجتماعی نسبت داد که

نحوه تجربه و تفسیر درد را تعدیل می‌کند.¹

2-1- نسبی بودن ادراکات عاطفی

این مسئله در دوران معاصر در علوم شناختی هم مطالعه شده است. مهم‌ترین بررسی‌ها در این زمینه متعلق به پژوهشگران حوزه ادراک بینایی است. نظریات سنتی-تر در این حوزه مدعی هستند که دستگاه ادراکی زمانی اثربخش خواهد بود که بتواند واقعیت بیرونی را هرچه دقیق‌تر نمایش دهد و بنابراین منطق تکامل و انتخاب طبیعی باید به ایجاد سیستم‌های ادراکی منطبق بر واقعیت منجر شده باشد اما از سوی دیگر نظریه‌های افراطی نظیر نظریه میانجی ادراکی وجود دارند که ادعا می‌کنند برخلاف نظریه‌های کلاسیک، انتخاب طبیعی منجر به تطور دستگاه ادراکی به گونه‌ای می‌شود که ادراکات ما هیچ ارتباطی با واقعیت بیرونی نداشته باشند.²

به‌طور کلی مغز دائماً تغییر می‌کند و هر کاری که فرد انجام می‌دهد منجر به تغییراتی در ساختار مغز می‌شود. این تغییرات می‌تواند کوتاه مدت یا بلند مدت باشد. مغز، سازگاری فوق العاده‌ای دارد که بعضی اوقات به‌عنوان انعطاف‌پذیری عصبی از آن یاد می‌شود. این ناشی از فرایندی است که در طی آن ارتباطات میان نورون‌ها قوی شده و این زمانی است که نورون‌ها به‌طور هم‌زمان فعال می‌شوند. این تاثیر تجربه عمیق شکل‌پذیری نام دارد و در تمام طول زندگی فرد حضور دارد. انعطاف‌پذیری به مغز اجازه می‌دهد که به‌طور مداوم تحت تاثیر محیط قرار بگیرد. مغز می‌تواند برای رویدادهای آینده مبتنی بر تجارب گذشته آماده شود. این را می‌توان برداشتی جدید از این قاعده مورد نظر ابن‌سینا دانست که ادراک لذات در افراد گوناگون متفاوت است. همچنین این مطلب که نقشه گذشته فرد در ادراک او از لذات تاثیرگذار است ناظر به همین تحقیقات است.

2-2- تمایز بین لذت‌ها و دردها

مغز انسان توسط نیروی الکتریسیته عمل می‌کند. در هر لحظه در طول روز، میلیون‌ها نورون در مغز سیگنال‌های الکتریکی ارسال می‌کنند تا با نورون‌های دیگر ارتباط برقرار کرده و افکار، احساسات و رفتار انسان را ایجاد کنند. روش جدید

1. Melzack & Wall, 1982.

2. رضایتی چران و غریب زاده، «ما چقدر واقع‌گرا هستیم؟ بررسی میزان مطابقت بین ادراک ما و واقعیت بیرونی».

شریعتی؛ لذت و رنج از منظر ابن‌سینا در دانش عصب‌شناسی امکان‌گذار از دوآلیته حداکثری ابن‌سینا / 215

نقشه‌برداری مغز qEEG می‌تواند در مورد عملکرد روزانه مغز اطلاعات جدیدی ارائه دهد. این روش غیر تهاجمی می‌تواند در ارزیابی احساسات، الگوهای فکری، استرس و اضطراب و انعطاف‌پذیری شناختی و مشکلات دیگر به متخصصین کمک کند. نقشه‌برداری مغزی در جهت بررسی بخش‌هایی از مغز که دارای عملکرد طبیعی یا غیرطبیعی هستند به متخصص کمک می‌کند. در نتیجه متخصص می‌تواند وجود موارد اضطراب، افسردگی، تشنج، و بی‌خوابی را از یکدیگر تفکیک نماید. هیجانات بر بسیاری از فرایندهای شناختی مثل ادراک، تصمیم‌گیری و خلاقیت تاثیر می‌گذارد.¹ در قسمت پیشین بیان شد که مطابق نظر ابن‌سینا حالات روانی فرد در ادراک او از لذات و دردها موثر است. همچنین این نظر ابن‌سینا که تاثیر مزاج و نوع آن در ادراک درد و لذت موثر است با این یافته‌ها همخوانی دارد.

نقشه‌برداری‌های دقیق از مغز نشان می‌دهد که نواحی خاصی از مغز هنگام احساس درد و یا لذت تحریک می‌شوند. اقسام هر یک از ادراکات محل خاصی را نشان می‌دهد. سیگنال‌های مغزی درد اگر از نوع وحشت از یک تصویر ذهنی باشد با هنگامی‌که ناشی از تنفر باشد به طور متفاوتی عمل می‌کند.

همچنین فعال شدن هیجانات از قبیل درد و لذت در مغز انسان نواحی مختلفی را درگیر می‌کند که این نواحی بسیار پیچیده هستند. به‌طوری‌که کانالی در نواحی پایین متوسط و بالای مغز را درگیر می‌کنند حال آنکه همین هیجان در حیوانات نواحی محدودتری را فعال می‌کند. در حقیقت زمانی که ابن‌سینا درباره اقسام متفاوت از لذات و دردها صحبت می‌کند و آن را به انواع حسی خیالی و همی و عقلی تقسیم می‌کند وجه فلسفی همین امر را بازگو می‌نماید.

2-3- ادراک درد بدون وجود علت

نتایج تحقیقات نشان می‌دهد وجود یا عدم وجود تحریک اعصاب لزوماً مساوی درک یا عدم درک درد نمی‌شود. شخصی که فاقد حس درد است ممکن است علی‌رغم وجود عامل، آن را درک نکند مثلاً پس از آسیب نخاعی درد را حس نکرده و بنابراین تغییر حالت نمی‌دهد. این شرایط باعث می‌شود که خیلی زود پوست در نقاط تحت فشار، دچار

1. حسینی، «طبقه‌بندی هیجانات به کمک طیف مرتبه بالای سیگنال مغزی»، 24.

تخریب شود.¹ گاهی محل احساس درد در بخش دیگری غیر از محل تحریک اصلی درد است که به چنین حالتی دردهای انتشاری گویند. مثلاً دردهای انتشاری ممکن است در قسمتهایی از پوست احساس شود اما عامل زیستی آن واقعا در آن ناحیه نباشد. علت درد انتشاری انتقال پیام‌های دردناک ناحیه‌ای به مرکز عصب ناحیه دیگر است که به وسیله نورون‌های رابط نخاعی صورت می‌گیرد. در مواردی که یکی از اندام قطع می‌شود تا مدتی درد مربوط به آن اندام باقی می‌ماند. علت ادامه این حس‌ها، تحریک مراکز عصبی مربوط به آن اندام‌ها است.²

2-4- تاثیر ادراک تنیدگی بر ایجاد درد

یکی از مهم‌ترین فعال‌سازهای برخی دردها مثل میگرن، برای بسیاری از شرکت‌کنندگان، تنیدگی است. میگرن می‌تواند تحت تاثیر عوامل روانشناختی متفاوتی باشد؛ از آن میان تنیدگی در تسریع، تشدید و ابقای میگرن بیشترین نقش را دارد.³ هر قدر افراد استرس را بیشتر ادراک نمایند به همان میزان احتمال تشدید و وقوع حملات میگرنی افزایش می‌یابد.

پژوهش‌های پیشین نیز اشاره کرده‌اند مواجهه بیشتر با تنیدگی، شانس سردرد و استفاده از داروهای مسکن را افزایش می‌دهد.⁴

ملزاک و وال (1965) جزء نخستین نظریه پردازانی بودند که با ارائه نظریه دروازه کنترل نقش عوامل روانی-اجتماعی، بالاکس هیجانات را بر ادراک درد مطرح نمودند. بر اساس این نظریه، هیجانات منفی منجر به باز شدن بیشتر دروازه‌های کنترل درد می‌شوند که در نخاع قرار دارد و اطلاعات حسی درد را از تمام نقاط بدن به مغز ارسال می‌کنند. این امر باعث می‌شود اطلاعات حسی درد بیشتری به مغز انتقال یابد و فرد درد بیشتری ادراک کند. شواهد پژوهشی بیانگر این است که نوسانات درد به سهولت تحت تأثیر هیجانات قرار می‌گیرند، به گونه‌ای که هیجانات خوشایند عموماً منجر به کاهش درد می‌شوند، درحالی‌که هیجانات ناخوشایند شدت درد را افزایش می‌دهند.⁵ چنان‌که بیان

1. گایتون، فیزیولوژی پزشکی، 1/ 595.

2. روحانی حائری، 72.

3. هولم و کوک، 1997.

4. عمادی و دیگران، «عوامل مؤثر بر تجربه درد در بیماران زن مبتلا به میگرن: یک مطالعه کیفی».

5. مسکوئیت، 2016. به نقل از [خانزاده، مصطفی و دیگران](#). «[رابطه طرحواره‌های هیجانی با ادراک درد در سالمندان: نقش](#)

شریعتی؛ لذت و رنج از منظر ابن‌سینا در دانش عصب‌شناسی امکان‌گذار از دوآلیته حداکثری ابن‌سینا / 217

شد از نگاه ابن‌سینا گذشته فرد به شدت و مدت ادراک درد و لذت تجربه‌کننده آن در گذشته وابسته است. مطابق یافته‌های جدید این ارتباط ناشی از همان دروازه‌های کنترل درد است که عصب‌شناسی جدید آن را تبیین می‌کند.

2-5- تفاوت در میزان سازگاری با درد

از نتایج تحقیقات تجربی درخصوص درد می‌توان به ادراک‌های متفاوت از درد اشاره کرد. این قسمت بررسی مسئله، در حوزه واکنش‌های روانی است. راه اندازهای دردی مثل میگردن حتی اگر روان‌شناختی نباشد، خود را در درجه اول در احساسات، هیجانات و واکنش‌های روانی فرد نشان می‌دهد. اینکه افراد چگونه هیجانات خویش را نظم می‌بخشند با شدت درد و سازگاری‌شان مرتبط است.¹ بعضی محققان اشاره کردند میگردن نه تنها به استرس وابسته است بلکه به ارزیابی فرد از میزان تهدیدکننده بودن رویداد نیز بستگی دارد.² در گذشته تیپ‌های شخصیتی را بر اساس مزاج‌های گوناگون بیان می‌کردند: مزاج بلغمی، صفراوی، سودایی و دمو. علاوه بر این که درباره اخلاق صحبت می‌کند حالات روان‌شناختی افراد را نیز به نوعی ترتیب و سامان می‌بخشد.

2-6- نقش باورها در میزان درد

نقش واکنش‌های معنوی در میزان تاثیر از درد متفاوت است. در پژوهش کوئینگ نشان داده شده باوری که افراد برای خداوند قائل هستند بسیار مرتبط با نحوه پاسخ‌گویی شرکت‌کننده‌ها به مساله «چرایی» ابتلا به بیماری است. همین سؤال اولین رویارویی افراد دردمند با مسئله معنویت است. واکنش‌های معنوی و روابط با خدا در مسئله درد باعث می‌شود افرادی که این بعد از زندگی آن‌ها فعال است، منابع مقابله‌ای قوی‌تری داشته باشند و بیشتر از نظر روان‌شناختی با درد و تبعات حاصل از آن کنار بیایند. کوئینگ اشاره می‌کند افرادی که اعتقادات مذهبی قوی‌تری دارند، با موقعیت‌های سخت زندگی، سازگاری بیشتری دارند.³ همچنین اعتقادات معنوی و مذهبی می‌تواند چارچوبی

میانجی نظم بخشی هیجانی»، 331-343.

1. پورنقاش و عربی، «بررسی نقش میانجی‌گرایانه افسردگی و شدت درد در رابطه بین راهبردهای نظم‌جویی هیجانی و کیفیت زندگی در افراد مبتال به درد مزمن».

2. هولم و همکاران، به نقل از عمادی و دیگران، «عوامل مؤثر بر تجربه درد در بیماران زن مبتلا به میگردن: یک مطالعه کیفی».

3. کوئینگ، 2013.

برای معنا بخشیدن به رنج‌ها و سازگار شدن با بحران‌ها فراهم آورد.¹ برخی از تحقیقات انجام شده نشان می‌دهد بیماران دوست دارند به کمک خدا امید و اعتماد داشته باشند و از این طریق احساس آرامش کسب می‌کنند. عامل امید به خدا در توانایی تحمل درد و رنج بیماری بسیار کمک کننده است. افراد برای اتصال به خدا از انواع مناسک مذهبی از جمله نماز خواندن، دعا، شکر، توسل به ائمه اطهار، نذر و توبه استفاده می‌کنند. (بوسینگ و همکاران، 2005) نیز این یافته را تایید می‌کنند که افرادی که از رفتارهای معنوی / مذهبی استفاده می‌کنند در رویارویی با شرایط دشوار بیماری و درد از انطباق بهتری برخوردارند.²

در قسمت قبل بیان شد که ابن‌سینا شرط در دریافت لذات یا ادراک درد را نبودن شاغل و مانع معرفی می‌کند. همچنین با ارجاع به اسناد موجود بیان شد لذات اقسام متفاوتی دارند. برخی از انواع لذات بر انواع دیگر اشراف دارند. چه بسا دو نوع متفاوت از درد یا لذت وجود دارد که به دلیل اهمیت یکی نسبت به دیگری یکی تحت-الشعاع دیگری قرار می‌گیرد.³ جمع این دو مطلب را می‌توان ناظر بر تاثیر باورها بر ادراک لذات و دردها دانست. کسی که به وجود جهانی دیگر باور دارد نوع دیگری از لذات را می‌شناسد به نام لذات معنوی که آن لذات مستولی بر دیگر لذات شده و گاه در حالت تراحم میان آن‌ها برخی لذات مادی برای او به نفع دریافت لذات معنایی بی‌ارزش و اهمیت می‌شود. حال آنکه کسی که باوری به چنین لذاتی ندارد اولویت برای او برآوری دسته لذات مادی و محسوس است و این امر بر طبق مبانی ابن‌سینا هیأت انقیاد از بدن را در او ایجاد کرده و این خود مانع و شاغلی دیگر در ادراک لذات معنایی یا عقلی می‌شود.

2-7- درمان های شناختی رفتاری بر تاب آوری بیشتر

پژوهش‌های متعددی نقش ذهن آگاهی در تعیین میزان ناتوانی حاصل از اختلال درد مزمن و کیفیت زندگی افراد دارای درد مزمن را مورد تایید قرار داده است.⁴ روان-

1. نقوی، «مطالعه کیفی ارتباط معنویت‌گرایی و تاب‌آوری از نگاه زنان ایرانی ساکن ملبورن (استرالیا)».

2. عمادی و دیگران، «عوامل مؤثر بر تجربه درد در بیماران زن مبتلا به میگرن: یک مطالعه کیفی».

3. ابن سینا، 44.

4. زبدان و همکاران 2012، کسیدی و همکاران 2012، مک کراگن و ولمن 2010، شاتز و همکاران 2010، به نقل از: حاتمی و دیگران، «اثر بخشی درمان شناختی- رفتاری در ذهن آگاهی، تاب‌آوری و کیفیت زندگی بیماران مبتلا به درد مزمن»، 51.

شریعتی؛ لذت و رنج از منظر ابن‌سینا در دانش عصب‌شناسی امکان‌گذار از دوآلیته حداکثری ابن‌سینا / 219

شناسی مثبت از همه راه‌ها برای دستیابی به شادی حقیقی استفاده می‌کند. یکی از این راه‌ها مدل شناختی است و بر اساس مدل شناختی نوع نگرش انسان نسبت به خود، دیگران، زندگی و آینده، وضعیت روانی او را تحت تأثیر قرار می‌دهد.¹ از طرفی هدف روان‌شناسی مثبت این است که در نظام روان‌شناسی تحول به وجود آورد و توجه صرف به ترمیم بدترین چیزها را به سوی بهترین کیفیت‌ها در زندگی تغییر دهد. به این منظور شکوفایی توانمندی‌ها باید در صف مقدم درمان و پیشگیری قرار گیرد. این رویکرد در سطح فردی به ویژگی‌های شخصی مانند مهرورزی، تعهد، شجاعت، مهارت‌های بین فردی، زیبایی، دوستی، پشتکار، بخشش، اصالت و آینده‌نگری می‌شود. در سطح گروهی به فضایل شهروندی مانند احساس مسئولیت، مهرورزی، ایثار، ادب، اعتدال، و اخلاق کاری مربوط می‌شود.²

بر اساس مطالعات مداخله روان‌شناسی مثبت بر درد مزمن (هاسمن و همکاران، 2018) نتایج نشان از کاهش ادراک درد، درد مزمن و اضطراب مرگ در افراد و بیماران مختلف داشته و نشان داده است که روان‌درمانی مثبت‌نگر بر ادراک درد در سالمندان مؤثر است. بنابراین می‌توان گفت روان‌درمان‌گری مثبت‌نگر باعث کاهش ادراک درد در گروه آزمایش در مقایسه با گروه کنترل شده است.³ در مقایسه با دیدگاه ابن‌سینا ناظر به توضیحات شماره قبل (2-7) درباره ابن‌سینا می‌توان کارکرد این روش‌های مثبت‌نگر را بر اساس اقسام لذات، نقش ادراک و نیز رفع شواغل و موانع از مسیر ادراک لذات و دردها تبیین کرد.

2-8- نقش طرحواره‌های هیجانی در ادراک درد

از جمله عوامل روانی اجتماعی تأثیرگذار بر درد می‌توان به طرحواره‌های هیجانی و مشکلات در نظم بخشی هیجانی اشاره کرد. (گراس و تامسون، 2007) بسیاری از پژوهش‌ها نشان داده‌اند که نظم بخشی هیجانی و مؤلفه‌های آن به طور مستقیم شدت، فراوانی و طول دوره ادراک درد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. (همیلتون و همکاران، 2007؛ کیف و همکاران، 2001) به گونه‌ای که نظم بخشی هیجانی ناسازگارانه، مانند

1. سلیگمن، 2010.

2. رضایی دهنوی و دیگران، «اثر بخشی روان‌درمانی مثبت‌نگر بر ادراک درد و اضطراب مرگ در سالمندان»، 321-332.

3. همان.

تلاش برای سرکوب، نادیده گرفتن و بازداري از هیجانات و یا تلاش برای کنترل بیش از حد هیجانات از طریق نگرانی، وسواس‌های فکری و فاجعه‌سازی، منجر به افزایش شدت و ادراک درد می‌شود. (قربانی و همکاران، ۲۰۱۷) بنابراین، به‌طور کلی نتایج حاضر، همسو با پژوهش‌های پیشین نشان می‌دهد تمایل به تجربه و ابراز احساسات و متعاقب آن پذیرش هیجانات به‌عنوان حالتی که در این هیجانات قابل تغییر است بر شیوه‌های نظم-بخشی هیجانات تأثیر می‌گذارد و باعث می‌شود افراد برای نظم‌بخشی هیجاناتشان، به خصوص دردهای پایدار و مزمن از راهکارهای مناسبی مانند افشای هیجانات، توصیف و صحبت کردن درباره هیجانات و در نهایت پذیرش هیجانات به جای سرکوب کردن یا اجتناب از آن‌ها استفاده کنند و بالطبع بر انگیزتگی هیجانی و شدت درد کمتری را تجربه کنند. زمانی که فرد درد را به‌عنوان تهدید تلقی می‌کند، این امر منجر به ترس فرد از درد می‌گردد و بنابراین، نوعی گوش به زنگی نسبت به احساسات بدنی برای فرد اتفاق می‌افتد. (والین و لینتون، ۲۰۰۰) مدل اجتماعی فاجعه‌سازی درد نیز مطرح می‌کند که فاجعه‌سازی یک دیدگاه منفی درباره درد است که دربرگیرنده نشخوار فکری، بزرگمایی، درماندگی و ناتوانی در کنترل درد است. (سالیوان و همکاران، ۲۰۰۱؛ تورن و همکاران، ۲۰۰۳) بنابراین، با توجه به این یافته‌ها به نظر می‌رسد که عدم توافق، منجر به استفاده از راهبردهای ناکارآمد نظم بخشی هیجانی در فرد می‌شود. همچنین، یافته‌های پژوهشی در این زمینه نیز نشان می‌دهند که شناخت‌های فاجعه آمیز مربوط به درد با ادراک کلی شدت درد بیشتری در ارتباط است.^۱ در قسمت پیشین بیان شد که چگونه در نگاه ابن‌سینا شرایط درونی فرد بر در آور بودن یا لذت آفرین بودن امری تعیین کننده است. امکان دارد کسی بدون آنکه چیزی دردآور در خارج باشد درد بکشد چرا که قدرت آن را دارد که ادراکاتی از نوع موهوم داشته باشم و سپس به تبع آن متالم شود.

۹-۲- هیپنوتیزم و کنترل درد

انجمن روان پزشکان انگلیس درباره هیپنوتیزم می‌گوید هیپنوتیزم حالت گذرای است که از تغییر در دقت فرد به وجود می‌آید. حالتی که حاصل دخالت فرد دیگری است. در

۱. خانزاده و دیگران، «[رابطه طرح‌واره‌های هیجانی با ادراک درد در سالمندان: نقش میانجی نظم بخشی هیجانی](#)»، ۳۳۲-۳۴۳.

شریعتی؛ لذت و رنج از منظر ابن سینا در دانش عصب شناسی امکان گذار از دوآلیته حداکثری ابن سینا / 221

این حالت پدیده‌های گوناگون تحت‌تأثیر محرک‌های لفظی و غیر لفظی یا به طور خودجوش پیدا می‌شوند. این پدیده‌ها شامل تغییر در آگاهی و حافظه، افزایش حساسیت، تلقین‌پذیری و بروز پاسخ‌ها و تصوراتی است که در حالت عادی در فرد نیست. علاوه بر این حذف یا به وجود آمدن پدیده‌هایی مانند بی‌حسی، بی‌حرکی، سفتی ماهیچه و تغییر در جریان خون در حالت هیپنوز ممکن است.¹

از نظر تاریخی هیپنوتیزم به عنوان یک کنترل‌کننده درد مقبولیت عمومی را کسب کرده است. در طول سالیان دراز به دلیل فقدان روش‌های موثرتر هیپنوتیزم درمان انتخابی اضطراب و کنترل درد بود.² به هر حال هیپنوتیزم شیوه‌ای اصلی و بنیادی در روان درمانی‌های متکی بر تن است.³

2-10- تأثیر جنسیت بر درد

فهم انسان از درد همواره یکسان نیست. امروز هم به لحاظ نظری و هم با استناد به منابع پژوهشی می‌توان گفت درد، صرف‌نظر از نوع، مدت و شدت آن، پدیده‌ای زیستی، روانی و اجتماعی به شمار می‌آید. اینکه آدم‌ها چطور درد را می‌فهمند و به آن واکنش نشان می‌دهند؛ ممکن است توسط روانشناسان در سطح فردی و توسط جامعه‌شناسان در سطح اجتماعی مورد بررسی قرار گیرد.⁴

مفهوم درد کاملاً وابسته به جنسیت بوده و به عبارت دیگر می‌توان گفت که یک مفهوم جنسیتی است. نحوه مواجهه مشارکت‌کنندگان زن و مرد با درد، از جهاتی با یکدیگر متفاوت است. زنان سطحی از درد را طبیعی تلقی می‌کنند زیرا به طور معمول درد بخشی از زندگی روزمره آن‌ها است و آنان آن را طبیعی دانسته و تحمل می‌کنند. بسیاری از زنان، سطحی از درد را در زندگی طبیعی می‌دانند. دردهایی مثل دردهای زایمان برای زنان به مثابه درد طبیعی تلقی می‌شود. بسیاری از آنان گمان می‌کنند که باید این درد را تحمل کنند. از این جهت میزان آزرده‌گی کمتر خواهد بود. بسیاری از زنان اظهار کرده‌اند که سطحی از درد، طبیعی است اما هیچ مردی در خلال مصاحبه‌ها

1. روان درمانی پزشکی، پاریس، 1978.

2. هیلگارد، 1989 به نقل از: اوستر، «هیپنوتیزم و درد زایمان»، 27.

3. خدیوی زند، «هیپنوتیزم، دانش، هنر یا فلسفه‌ای در علوم بالینی»، 27.

4. درویش و علیرضا نژاد، «جنسیت، فهم از درد و رفتار بیماری: مطالعه‌ای در شهر سمنان».

3- بررسی تطبیقی

دانش‌های گوناگونی در مسئله مشترک ذهن و کارکردهای ذهنی به پژوهش می‌پردازند. دانش زیست‌شناسی درباره عملکرد هر یک از سلول‌ها در ایجاد یک هیجان مانند درد و لذت متمرکز است اما روان‌شناسی شناختی به رابطه بین سلول‌ها و نحوه تأثیرگذاری نورون‌ها بر یکدیگر و عوامل ایجاد سیناپس‌ها که بسیاری ریشه در فرهنگ، تغذیه و ... دارد تمرکز می‌کند. در فیزیک نیز پژوهش‌های مغزی نتایج خاص و ویژه‌ای را به همراه داشته است که به نوعی با زاویه دید بقیه علوم مانند دیدگاه شیمیایی به مغز متمایز است.

اگر چه به طور مثال خوانش کوانتومی و خوانش شیمیایی مغز هر یک از منظر متفاوتی این کار را انجام می‌دهند اما توجه به هر دو نوع این پژوهش در کنار هم معانی می‌یابد که به تنهایی حاصل نمی‌شود. مثلاً خوانش کوانتومی به ارتباطات و رویدادهای غیرمعمول در سطح زیر اتمی توجه دارد و می‌تواند به بررسی پدیده‌هایی مانند عدم قطعیت و توجیه رفتارهای غیرخطی و پیچیده در عملکرد مغز بپردازد و به یافتن ارتباطات جدید اشاره کنند. این نوع خوانش بیشتر به تجزیه و تحلیل نظری و احتمالات وابسته است و آزمایش‌ها در این زمینه معمولاً پیچیده و بر مبنای مدل‌های نظری هستند اما خوانش شیمیایی بر جنبه‌های بیوشیمیایی مغز، مانند نقش انتقال‌دهنده‌های عصبی، هورمون‌ها و واکنش‌های شیمیایی در مغز تمرکز دارد. این نوع خوانش معمولاً از طریق آزمایش‌های تجربی در محیط آزمایشگاه به دست می‌آید و تأثیرات فیزیکی شیمیایی را به‌طور عینی اندازه‌گیری می‌کند. این فرایندها معمولاً قابل مشاهده و اندازه‌گیری و منجر به نتایج ملموس و قابل تکرار هستند.

علوم جدید اکنون درد و لذت را تجربه‌ای چند بعدی توصیف می‌کنند که از تعاملات پیچیده بین سیستم عصبی، مغز و حالت‌های روانی متأثر از روابط اجتماعی فرهنگ، سیاست، اجتماع و ... ناشی می‌شود. درک علوم مدرن اگرچه لزوماً روح را فرا نمی‌خواند و بر مفاهیمی مانند مسیرهای درد، انتقال‌دهنده‌های عصبی و پردازش مغز،

1. درویش و علیرضا نژاد، «جنسیت، فهم از درد و رفتار بیماری: مطالعه‌ای در شهر سمنان»، 23.

همراه با عوامل روانی-اجتماعی (مانند توجه، احساس، انتظارات و تجربیات گذشته) که می‌تواند درک درد را شکل دهد متمرکز است. با این حال خوانش مادی گرایانه قدیم و یک وجهی را نیز بر نمی‌تابد. اکنون امر ذهنی از امر مادی متمایز است و سوهای جدید علم در یک مسئله با سخت‌گیری و عدم انعطاف در تبیین یک حقیقت ناسازگار است. نظریه کنترل دروازه (ملزاک و وال، 1965) و نظریه زیست روانی-اجتماعی درد که به آن‌ها اشاره شد تأکید می‌کنند که درد صرفاً نتیجه مستقیم آسیب فیزیکی نیست، بلکه همچنین تحت تأثیر زمینه‌های روانی و اجتماعی فرد است. این مدل نحوه پردازش ورودی‌های حسی توسط مغز، چگونگی شکل دادن تجارب گذشته به ادراک درد و اینکه چگونه حالات عاطفی می‌توانند درک درد را تقویت یا کاهش دهند، توضیح می‌دهد. درحالی‌که به نظر می‌رسد تأثیر روان‌شناختی، اجتماعی، عدم قطعی و ... بر درد، بازتاب ایده‌های باستانی در مورد روح است، این تأثیر امروزه به‌عنوان بخشی از یک سیستم پیچیده از تعاملات ذهن و بدن توضیح داده می‌شود. این واقعیت که عوامل روان‌شناختی بر درک درد تأثیر می‌گذارند، منعکس‌کننده پیچیدگی‌های تجربه انسانی است، که فیلسوفان باستان آن را به‌عنوان تعامل روح و بدن تفسیر می‌کرده‌اند. با این حال، علم مدرن این پیچیدگی را از طریق علوم مختلف توضیح می‌دهد که اگرچه با مفهوم باستانی روح مجرد متفاوت است اما با بدن و جسم مادی به معنای متعارف آن که نقطه مقابل امر مجرد تعریف می‌شد نیز همخوانی ندارد. در عوض، مغز و ذهن به‌عنوان سیستم‌های به هم پیوسته‌ای در نظر گرفته می‌شوند که حالت‌های ذهنی و عاطفی می‌توانند به طور قابل‌توجهی بر نحوه تجربه درد تأثیر بگذارند. در کنار همه این نگرش‌ها مطالعات زیر اتمی خواصی غیر عادی از اتم‌ها را گزارش می‌کند که با ویژگی مواد در ابعاد عادی متفاوت است و برخی از آنچه فلاسفه پیشین درباره خواص تجردی و غیر مادی می‌گفتند را پوشش می‌دهد.

نتیجه‌گیری

انفعالات نفسانی از قبیل درد و لذت ریشه در ادراک شخصی انسان داشته و از انواع و سطوح گوناگونی برخوردارند. با تبیین نظرات موجود در آثار ابن‌سینا می‌توان چگونگی دخالت خود شخص در کمیت و کیفیت این انفعالات و بالتبع بودن آن‌ها، تأثیر

حالات روانی و سوابق زیستی، جنسیت و ... بر ادراک را دریافت. شاخه‌های متفاوت علوم مانند زیست‌شناسی، شیمی، فیزیک کوانتوم، علوم اجتماعی، روان‌شناسی، عصب-شناسی هر یک یافته‌هایی درباره مغز و به خصوص ادراک لذت و الم از حالات ذهنی دارند. شناخت دقیق مغز، مدارهای مغزی، تغییرات ناشی از تجربیات فرد و بسیاری از شواهد دیگر نشان‌دهنده تنیدگی جسم و جان و به نوعی هدایت‌گر عبور از دوگانه‌انگاری جوهری و حداکثری از یکسو و یگانه‌انگاری حذف‌گرا از سوی دیگر است. این نگاه چند وجهی که با بدن نیز گره خورده است تا حدود زیادی با دوگانه‌انگاری غیر جوهری و نیز مونیسیم غیرمادی‌گرا سازگاری دارد.

ابن‌سینا یک فیلسوف مشایی و نیز پزشک بوده که جمع این دو تخصص وی را به یک محقق میان رشته‌ای قائل به دوگانگی حداکثری روح و بدن بدل کرده است؛ دوگانه-گرایی حداکثری که بعدها در حکمت متعالیه تلطیف شده و تقلیل یافته است. باید توجه داشت که اگر چه ابن‌سینا حدوث نفس را هم‌زمان با بدن می‌داند ولی نقش علی برای بدن قائل نیست و این وجه عمیق تمایز دیدگاه وی با علوم شناختی خصوصاً در مسئله مقاله و البته از سویی با مواضع حکمت متعالیه است؛ با این حال ابن‌سینا گهگاه در گفته‌های پراکنده‌ای درباره نفس در برخی از کتب خود به نوعی به نظریاتی شبیه حکمت متعالیه در باب وحدت حقایق نزدیک می‌شود؛ مانند آن چه در باب پنجم نفس شفا می‌گوید که مزاج انسان در ایجاد نفس او موثر است؛ در اجسام عنصری تضاد صرف مانع از پذیرش حیات است و هر چه کمتر این تضاد وجود داشته باشد شیء به اجسام سماوی شبیه‌تر و مستحق پذیرش حیات از طرف جوهر مفارق می‌شود و اگر تا جایی که امکان دارد تضادها برطرف شود شباهت زیادی به جوهر مفارق پیدا می‌کند و آن جوهر پذیرای اثرات جوهر مفارق می‌شود.¹ همچنین ابن‌سینا عقل انسان را قوه‌ای مجرد می‌داند که برای انجام افعال خود نیازمند به بدن نیست؛ او دلایل متعددی را در این باب ذکر می‌کند. درحالی‌که در آثار فلسفی خود به نیاز و مراجعه عاقله به حس و متخیله و مفکره - که از نظر او با کمک عضو جسمانی کار می‌کند - اشاره می‌نماید و در مواردی ایجاد اشکال در کارکردهای عاقله را که ناشی از ضعف و خستگی و اختلال در مغز است

1. حسن زاده آملی، 233.

شریعتی؛ لذت و رنج از منظر ابن‌سینا در دانش عصب‌شناسی امکان‌گذار از دوآلیته حداکثری ابن‌سینا / 225

می‌پذیرد. علاوه بر این در کتاب *قانون* از بیماری‌های جسمانی عارض بر سر و مغز که تعقل و تفکر را مختل یا متوقف می‌نمایند سخن می‌گوید و راه‌های معالجه و داروهای مربوطه را شرح می‌دهد.¹ این شواهد می‌تواند به نوعی امکان نادیده گرفتن گرایش حداکثری در دوآلیته ابن‌سینا را فراهم کند.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. *المبدأ و المعاد*. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک‌گیل، 1363.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. *اشارات و تنبیهات*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش، 1382.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. *التعلیقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، 1404.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. *الشفاء (الالهیات)*. قم: مکتبه آیه الله مرعشی، 1404.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. *القانون فی الطب*. بیروت: دارصادر، بی‌تا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. *الهیات نجات*. ترجمه و پژوهش ینژی، بی‌جا: فکر روز، 1370.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. *رساله فی الادویه القلیبیه*. بی‌جا: بی‌نا، 1404.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. *عیون الحکمه*. به تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم، 1980.
- اوستر، مارک. «هیپنوتیزم و درد زایمان». ترجمه علی شریفی، *تازه‌های روان‌درمانی*، شماره 1 و 2 (1375): 29-40.
- پورنقاش تهرانی، سید سعید و الهام عربی. «بررسی نقش میانجی‌گرایانه افسردگی و شدت درد در رابطه بین راهبردهای نظم‌جویی هیجانی و کیفیت زندگی در افراد مبتلا به درد مزمن». *مجله علوم روان‌شناختی*، ش. 58 (1395): 235-246.
- حاتمی، محمد؛ حسنی، جعفر و میترا قاسمی. «اثر بخشی درمان‌شناختی- رفتاری در ذهن آگاهی، تاب‌آوری و کیفیت زندگی بیماران مبتلا به درد مزمن». *مجله علوم روان‌شناختی*، ش. 51 (1393): 364-375.
- حسینی، سیدعابد. «طبقه‌بندی هیجانات به کمک طیف مرتبه بالای سیگنال مغزی»، *تازه‌های علوم‌شناختی*، ش. 2 (1391): 23-34.
- خادمی، عین الله و مرتضی حامدی. «لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی». *آینه معرفت*، ش. 3

1. رحیم پور، «رابطه قوه عاقله و مغز در آرای فلسفی و طبی ابن‌سینا»، 85.

(1390): 27-1.

خانزاده، مصطفی و دیگران. «رابطه طرحواره‌های هیجانی با ادراک درد در سالمندان: نقش میانجی نظم بخشی هیجانی». *روانشناسی پیری*، ش. 4 (1400): 331-343.

خدیوی زند، محمدمهدی. «هیپنوتیزم، دانش، هنر یا فلسفه‌ای در علوم بالینی». *تازه‌های روان درمانی*، ش. 1 و 2 (1375): 18-28.

درویش، آذر و سهیلا علیرضا نژاد. «جنسیت، فهم از درد و رفتار بیماری: مطالعه‌ای در شهر سمنان». *پژوهشنامه مددکاری اجتماعی*، سال ششم، ش. 20 (1398): 42-1.

رحیم پور، فروغ السادات. «رابطه قوه عاقله و مغز در آرای فلسفی و طبیبی ابن سینا». *اندیشه دینی*، ش. 37 (1389): 85-102.

رحیم پور، فروغ السادات. «مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا پیرامون رابطه نفس و بدن و سنجش کارآمدی مبانی هر یک در نیل به مطلوب». *خردنامه صدرا*، ش. 87 (1396): 19-34.

رضایتی چران، آرمان و شهریار غریب‌زاده. «ما چقدر واقع‌گرا هستیم؟: بررسی میزان مطابقت بین ادراک ما و واقعیت بیرونی». *تازه‌های علوم شناختی*، ش. ۲ (1401): 156-167.

رضایی دهنوی، صدیقه و دیگران. «اثربخشی روان‌درمانی مثبت‌نگر بر ادراک درد و اضطراب مرگ در سالمندان». *روانشناسی پیری*، ش. 4 (1398): 332-321.

سلیمانی، فاطمه. «لذت و الم از نگاه ابن‌سینا». *حکمت سینوی*، ش. 44 (1389): 23-5.

عمادی، سیده زهرا و دیگران. «عوامل مؤثر بر تجربه درد در بیماران زن مبتلا به میگرن: یک مطالعه کیفی». *مجله علوم روانشناختی*، ش. 73 (1398): 1-15.

گایتون، آرتور. *فیزیولوژی پزشکی*. ترجمه حوری سپهری، تهران: اندیشه رفیع، 1387.

لاهیجی، عبدالرزاق. *شوارق الالهام فی تجرید الکلام*. قم: موسسه امام صادق، 1428.

نقوی، اعظم. «مطالعه کیفی ارتباط معنویت‌گرایی و تاب‌آوری از نگاه زنان ایرانی ساکن ملبورن (استرالیا)». *مجله روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران*، ش. 4 (1394): 296-281.

Büssing, A., Ostermann, T., & Matthiessen, P. F. "The role of religion and spirituality in medical patients in Germany". *Journal of Religion and Health*, 44(3), (2005): 321-340.

Holm, J. E., Lokken, C., & Myers, T. C. "Migraine and stress: a daily examination of temporal relationships in women migraineurs Headache". *The journal of head and face pain*, 37(9), (1997): 553-558.

Koenig, H. G. "Spirituality and depression: A look at the evidence". *Southern Medical Journal*, 100(7),

Seligman, M. *Authentic happiness: Using the new positive psychology to realize your potential for Lasting Fulfilling*. New York: Free Press, 2010.

Seligman, M. E. P. Flourish: *A visionary new understanding of happiness and well-being*. New York: Free Press, 2012.

Melzack, R., & Wall, P. D. "Pain Mechanisms: A New Theory: A gate control system modulates sensory input from the skin before it evokes pain perception and response". *Science*, 970-978, 1965.

Melzack, R., & Wall, P. D. *Challenge pain*. Penguin books, 1982.-Canada

Transliterated Bibliography

Darvish, Āzar va Suhiylā ‘Alī Riḍānizhād. "Jinsiyyat, Fahm az dard va Raftār Bimārī: Muṭālī‘ih-ī dar Shahr Simnān". *Pazhūhishnāmih-yi Madadkārī Ijtimā‘ī*, yr. 6, no. 20 (2020/1398): 1-42.

Guyton, Arthur. *Physiology Pizishkī*. Translated by Ḥūrī Sipihri, Tehran: Andishih-yi Rafī‘, 2009/1387.

Ḥātāmī, Muḥammad; Ḥasanī, Ja‘far va Mitrā Qāsimī. "Āsarbakhshī Darmānshinākhtī-Raftārī dar Zihn Āgāhī, Tābāvarī va Kiyfiyat Zindigī Bimārān Muṭalā bi Dard Muzmin". *Majalah-yi ‘Ulūm Ravānshinākhtī*, no. 51 (2015/1393): 364-375.

Ḥusaynī, Sayyid ‘Ābid. "Ṭabaqihbandī Hayjānāt bi Kumak Ṭiyf Martabah Bālāy Signāl Maghzi". *Tāzih-hā-yi ‘Ulūm Shinākhtī*, no. 2 (1971/1391): 23-34.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Tarjamah va Sharḥ Ḥasan Malikshāhī, Tehran: Surūsh, 2004/1382.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Mabḍā‘ wa al-Ma‘ād*. Tehran: Mū‘assisah-yi Muṭālī‘āt-i Islāmī University of Tehran, McGill University, 1985/1363.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Qānūn fī al-Ṭib*. Beirut: Dār Ṣādir, s.d.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā‘ (Ilāhiyāt)*. Qum: Maktaba Āyat Allāh Mar‘ashī, 1984/1404.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Ilāhiyāt Najāt*. Translated by Yathribī, s.l. Fikr Rūz, 1992/1370.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *Risālah fī al-Adwiya al-Qalbiya*. S.l. s.n. 1984/1404.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Ta‘liqāt*. Beirut: Maktaba al-‘Ilām al-Islāmī, 1984/1404.

Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *‘Uyūn al-Ḥikmah*. Taḥqīq ‘Abd al-Raḥmān Badawī, Beirut: Dār al-Qalam, 1980/1400.

‘Imādī, Sayyīdih Zahrā et al. “‘Avāmil Mū’athir bar Tajrūbih dard dar Bimārān Zan **Mubtalā bi Mīgrin**: Yik Muṭālī’ih Kiyfī”. *Majalah-yi ‘Ulūm Ravānshinākhtī*, no. 73 (2020/1398): 1-15.

Khādimī, ‘Ayn Allāh, Murtaḍā Hāmidī. “Lazzat va Alam Ukhravī dar Falsafah-yi Sinavī”. *Āynih Ma’rifat*, no. 3 (2012/1390): 1-27.

Khādīvi Zand. **Muḥammad Maḥdī**. “Hypnosis, Dānish, Hunar yā Falsafah-ī dar ‘Ulūm Bālīnī”. *Tāzih-hā-yi Ravān Darmānī*, no. 1-2 (1956/1375): 18-28.

Khānzādih, Muṣṭafā et al. “Rābiṭah-yi Tarḥvārih-hā-yi Hayijānī bā Idrāk dard dar Sālmāndān: Naqsh Miyānjī Naẓmjbakhshī Hayijānī”. *Ravānshināsī Pīrī*, no. 4 (2021/1400): 331-343.

Lāhijī, ‘Abd al-Razzāq. *Shavāriq al-Ilhām fi Sharḥ Tajrīd al-Kalām*. Qum: Mū’assisa al-Imām al-Ṣādiq, 2007/1428.

Naqavī, A‘zam. “Muṭālī’ih Kiyfī Irṭibāt Ma’naviyatgirāyī va Tābāvarī az Nigāh Zanān Irānī Sākin Melbourne (Australia)”. *Majalah-yi ‘Ulūm Ravān Pizishkī va Ravānshināsī Bālīnī Irān*, no. 4 (2016/1394): 281-296.

Oster, Mark. “Hypnosis va Dard Zāyimān”. Translated by ‘Alī Sharīfī, *Tāzih-hā-yi Ravān Darmānī*, no. 1-2 (1997/1375): 29-40.

Pūrnaqāsh Tehranī, Sayyid Sa‘īd va Ilhām ‘Arabī. “Barrisī Naqsh Miyānjigarāyānih Afsurdigī va Shidat Dard dar Rābiṭah-yi biyn Rāhburd-hā-yi Naẓmjūyī Hayijānī va Kiyfiyat Zindigī dar Afrād Mubtalā bi Dard **Muzmin**”. *Majalah-yi ‘Ulūm Ravānshinākhtī*, no. 58 (2017/1395): 235-246.

Raḥimpūr, Furūgh al-Sādāt. “Muqāysih-yi Didgāh-i Ibn Sīnā va Mulāṣadrā Pirāmūn Rābiṭah-yi Nafs va Badan va Sanjish Kāramadī Mabānī har Yik dar Niyl bi Maṭlūb”. *Khiraḍnāmah-yi Ṣadrā*, no. 87 (2017/1396): 19-34.

Raḥimpūr, Furūgh al-Sādāt. “Rābiṭah-yi Quvih ‘Āqilīh va Maghz dar Ārā’ Falsafī va Ṭibī Ibn Sīnā”. *Andishih-yi Dīnī*, no. 37 (2011/1389): 85-102.

Riḍāyī Dahnavī, Ṣidiqih et al. “Aṣarbakshī Ravāndarmānī Muṣbatnigar bar Idrāk dard va Iztirāb Marg dar **Sālmāndān**”. *Ravānshināsī Pīrī*, no. 4 (2020/1398): 321-332.

Rizāyatī Charān, Ārmān va Shahriyār Gharībzādih. “Mā Chiqadr Vāqi‘girā Hastīm? Barrisī Mīzān Muṭābiqat Biyn Idrāk mā va Vāqi‘iyat Birūnī”. *Tāzih-hā-yi ‘Ulūm Shinākhtī*, no.2 ((2022/1401): 156-167.

Sulaymānī, Fātimah. “Lazzat va Alam az Nigāh Ibn Sīnā”. *Hikmat Sinavī*, no. 44 (2011/1389): 5-23.



The Nature and Scope of Fallacies Resulting from Equivocation with Emphasis on the Views of Aristotle, Al-Farabi, and Avicenna

Mohammad Izaditabar

Assistant Professor, Imam Khomeini Education and Research Institute

Email: ezadi@iki.ac.ir

Abstract

Sharing in names, sharing in the essential states of the word, and sharing in the accidental states of the word are important types of equivocation fallacy that have been the focus of attention of logicians throughout the history of logic. In this article, the views of Aristotle, Al-Farabi, and Avicenna on these three types of fallacies are explored, and the common points and differences of their views are shown. All of them are aware of the importance of these three types of fallacies and have placed them at the forefront of the discussion of fallacies, and they agree on many examples of these fallacies, but there are differences in the way they express the types and interpretations they have about them and in the scope of some types. Two differences can be seen in their words: one is in the application of "sharing" to these types, as Avicenna has used the word sharing in all three, but Aristotle and Al-Farabi have exclusively applied it to the first and second types. Of course, it is more precise to exclusively use sharing for the first type, and applying it to other types seems to be imprecise. Another difference is in the scope and extent of fallacy in *i'jām* (a fallacy related to the diacritic points that distinguish various consonants that have the same form in Arabic and Persian alphabet and writing system) which Avicenna considers it synonymous with the accidental states of the word and applies it both in writing and speech, but Aristotle and Al-Farabi restrict it to writing. From the words of Aristotle and Avicenna, four meanings are inferred for the term "*i'jām*", and this variety of meanings has become the reason for the difference in the scope of *i'jām* in their views. In fact, Aristotle, Al-Farabi, and Avicenna do not disagree on the fallacy that is specific to writing.

Keywords: fallacy of sharing in names, sharing in the states of the word, sharing in the essential states of the word, and sharing in the accidental states of the word, fallacy in diacritics, fallacy in *i'jām*.





ماهیت و گستره مغالطات ناشی از اشتراک لفظی با تأکید بر دیدگاه ارسطو، فارابی و ابن سینا

محمد ایزدی تبار

استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

ezadi@iki.ac.ir

چکیده

اشتراک اسم، اشتراک ذاتی لفظ و اشتراک در احوال عرضی لفظ از اقسام مهم مغالطات لفظی است که در طول تاریخ منطق در کانون توجه منطق دانان بوده است. در این نوشتار دیدگاه ارسطو، فارابی و ابن سینا در این سه قسم مغالطه مورد کنکاش قرار گرفته و نقاط مشترک و تمایز دیدگاه‌ها نشان داده شده است. همه آنان به اهمیت این سه قسم مغالطه واقف بوده و آن‌ها را در صدر بحث از مغالطات قرار داده‌اند و در بسیاری از مصادیق این مغالطات، اتفاق نظر دارند اما در نحوه بیان اقسام و تعبیراتی که درباره آن دارند و در گستره برخی اقسام اختلافاتی مشاهده می‌شود. دو تفاوت در سخن‌شان دیده می‌شود یکی در اطلاق اشتراک بر این اقسام که ابن سینا در هر سه از واژه اشتراک بهره برده است، ولی ارسطو و فارابی واژه اشتراک را به قسم اول و دوم اختصاص داده‌اند. البته مقتضای نگاه دقیق‌تر اختصاص اشتراک به قسم نخست است و به کاربردن آن برای سایر اقسام نوعی تسامح می‌طلبد. تفاوت دیگر در اعجام و گستره آن است که ابن سینا آن را مرادف احوال عرضی لفظ دانسته است و در نوشتار و گفتار جاریش می‌داند اما ارسطو و فارابی آن را مختص نوشتار دانسته‌اند. اینکه مغالطه اعجام چه معنایی دارد و چرا برخی مختص نوشتارش دانسته‌اند، هردو، بررسی شده است. از کلمات ارسطو و ابن سینا چهار معنا برای اعجام استفاده می‌شود و همین تعدد معنا علت اختلاف در گستره اعجام شده است و در حقیقت ارسطو و فارابی و ابن سینا در مغالطه‌ای که مختص نوشتار است، اختلافی ندارند.

واژگان کلیدی: مغالطه اشتراک اسم، اشتراک در احوال لفظ، اشتراک ذاتی لفظ، اشتراک در احوال عرضی لفظ، مغالطه در اعراب، مغالطه در اعجام.

مقدمه

یکی از بخش‌های مهم دانش منطق که در صناعات پنج‌گانه منطقی جای می‌گیرد صنعت سفسطه است. البته منطقی به طور مستقیم به برهان که ابزار کشف حقیقت است، نظر دارد و به حسب اغراض فرعی به جدل و خطابه و شعر هم می‌پردازد اما سفسطه صنعتی بدلی است که سوفسطایی از آن برای رسیدن به اغراض ناشایست خود بهره می‌گیرد و چه بسا افرادی نیز ناخواسته در استدلال‌های خود گرفتار آن گردند. همین امر است که منطقی را موظف به تبیین مغالطات و رصد اسباب آن ساخته است تا با آگاهی بخشی، مانع فرو غلتیدن افراد در دام مغالطه و مغالطه‌گران گردند. بنابراین بحث از سفسطه برای منطقی مقصود بالعرض و با قصد ثانوی است. مغالطات به حسب اسباب آن در دسته‌بندی اولیه بر سه قسم‌اند: مغالطات دورنی و مغالطات بیرون از قیاس. قسم نخست به مغالطات لفظی و معنوی تقسیم می‌شوند و منطق‌دانان مجموع مغالطات را بر پایه اسباب آن هفده قسم دانسته‌اند که عبارتند از: اشتراک اسم، اشتراک در احوال ذاتی لفظ، اشتراک در احوال عرضی لفظ، ممارات، تفصیل مرکب، ترکیب مفصل، سوء اعتبار حمل، سوء تألیف، وضع ما لیس بعلة علة، اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات، مصادره به مطلوب، جمع المسائل فی مسئله واحده، ایهام عکس، تشنیع، تکریر، تخجیل، سوق دادن کلام مخاطب به کذب یا خلاف مشهور.¹

از میان این اقسام، مغالطات ناشی از اشتراک لفظ بسیار رایج و شایع است و در طول تاریخ منطق نگاه منطق‌دانان به آن بوده است. به طوری که گفته می‌شود افلاطون کتابی درباره مغالطات داشته که در این کتاب از میان اقسام گوناگون مغالطه نگاهش تنها به مغالطات لفظی آن هم مغالطه به اشتراک لفظ بوده است.² ارسطو نیز به اهمیت مغالطات لفظی و به‌ویژه مغالطه ناشی از اشتراک اذعان دارد ولی نگاه افلاطون را که گویا همه مغالطات را منحصر در مغالطات ناشی از اشتراک لفظ می‌دانسته، مورد نقد قرار داده است.³ بسیاری از منطقیان اسلامی نیز مغالطات ناشی از اشتراک را در کانون توجه خود قرار داده و نسبتاً به طور تفصیلی صورت‌های متعدد آن را بیان کرده‌اند. در سخن عده‌ای از منطق‌دانان برای مغالطات ناشی از اشتراک لفظ سه قسم مطرح شده است: اشتراک اسم، اشتراک در احوال ذاتی لفظ و اشتراک در احوال عرضی لفظ. قسم اخیر نیز به مغالطه در اعراب و مغالطه در اعجام تقسیم گردیده است.⁴ اما برخی

1. نصیرالدین طوسی، «اساس الاقتباس»، 375-378؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، 1/ 261-264؛ علامه حلی، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، 401-407.

2. نصیرالدین طوسی، «اساس الاقتباس»، 1/ 376.

3. ارسطو، منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطال‌های سوفیستی، 170 پ، 35-40.

4. علامه حلی، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، 402؛ سبزواری، شرح المنظومة، 1/ 348.

از منطق دانان اطلاق اشتراک بر همه این اقسام را نپذیرفته‌اند. در رأس آنان، ارسطو است که واژه اشتراک را به آنجا اختصاص داده است که اشتراک در ماده لفظ باشد که از آن به مغالطه به اشتراک اسم یا اتفاق اسم یاد می‌شود و دو قسم دیگر را غلط از ناحیه شکل و صورت لفظ و غلط از ناحیه اعراب و تعجیم دانسته است.^۱ به هر صورت دایره این دسته از مغالطات لفظی بسیار گسترده است و از سویی اصطلاح احوال لفظ و اقسام ذاتی و عرضی این احوال نیازمند تبیین مفهومی است به‌ویژه اینکه منطق دانان گاهی برای بیان هر یک از این حالات از تعبیرات گوناگونی بهره برده‌اند که فهم مراد آنان نیازمند دقت و تأمل است. در پرتو این تبیین مفهومی است که اشتراک در احوال ذاتی لفظ از اشتراک در احوال عرضی لفظ و این دو از مغالطه به اشتراک اسم و این سه قسم از دیگر مغالطات لفظی مانند تفصیل مرکب و ترکیب مفصل متمایز می‌گردند. در نتیجه زمینه برای اجتناب از این دسته مغالطات فراهم می‌شود؛ بنابراین بررسی احوال لفظ و متمایز ساختن آن‌ها از یکدیگر اهمیت می‌یابد. چنانکه ارسطو می‌گوید کسی که بتواند حالات مختلف لفظ را شناسایی کند به صواب و حق نزدیک می‌شود.^۲ البته بررسی جامع و همه جانبه مغالطات ناشی از اشتراک لفظ نگارشی مفصل و فرصتی دیگر می‌طلبد و این پژوهش تنها در صدد آن است که مغالطه به اشتراک اسم، مغالطه اشتراک در احوال ذاتی لفظ و مغالطه اشتراک در احوال عرضی لفظ را با تأکید بر دیدگاه سه شخصیت بزرگ منطقی ارسطو، فارابی و ابن‌سینا مورد کنکاش قرار دهد تا نقاط اشتراک و تمایز سخن آنان تبیین گردد و روشن شود که آیا همه این اقسام در سخن اینان مطرح شده است و آیا همه این اقسام را از مغالطات به اشتراک لفظ به شمار آورده‌اند یا اینکه اشتراک را به برخی اقسام اختصاص داده‌اند و مقتضای تحقیق در این باره چیست.

۱- مفهوم‌شناسی

همان طور که اشاره شد مغالطات مربوط به اشتراک لفظ درباره سه قسم از مغالطات لفظی به کار می‌رود؛ اشتراک اسم، اشتراک در احوال ذاتی لفظ و اشتراک در احوال عرضی لفظ؛ ازاین‌رو لازم است پیش از ورود به بحث، تبیین مفهومی واژگان اشتراک، احوال ذاتی و احوال عرضی صورت گیرد.

۱-۱- واژه اشتراک

اشتراک از ماده «شَرک» است و این ماده در لغت؛ به دو معنا آمده است یکی همراهی دو یا چند چیز در کاری یا امری و دوم امتداد و مستقیم بودن.^۳ شَرک و شَریک از معنای نخست و شَرک الطريق به معنای

۱. ارسطو، منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطل‌های سوفیستی، ۱۶۵ پ، ۲۵-۳۰.

۲. ارسطو، منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطل‌های سوفیستی، ۱۶۸ الف، ۳۲-۳۳.

۳. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳/ ۲۶۵ ذیل شَرک.

ایزدی تبار؛ ماهیت و گستره مغالطات ناشی از اشتراک لفظی با تأکید بر دیدگاه ارسطو، فارابی و ابن‌سینا / 231

وسط راه از معنای دوم است، ولی برخی گویا این ماده را دارای یک معنا دانسته و گفته‌اند ماده «شُرک» به معنای هر آن چیزی است که گروهی در آن مساوی باشند است¹ و برخی آن معنای واحد را اختلاط دانسته‌اند.² کاربردهای مختلف این ماده مانند شرکت، شریک، طریق مشترک، شُرک الطریق (وسط راه)، شُرک الصائد (تور صیاد) با همین معنا قابل تفسیر است.³

اشتراک در الفاظ در اصطلاح منطق؛ به دو معنا به کار می‌رود:

1. آنجا که لفظ برای دو یا چند معنا وضع شده باشد بدون این که بین آن معانی مناسبتی باشد یا اگر مناسبتی هم هست آن مناسبت لحاظ نشده باشد.

2. آنجا که لفظ در معانی متعدد به کار رود؛ خواه لفظ برای همه آن معانی وضع شده باشد خواه این که تنها برای برخی وضع شده و در باقی به مناسبت به کار رفته باشد. آنجا هم که برای چند معنا وضع شده است اعم است از اینکه وضع‌ها در عرض همدیگر باشند و مناسبتی میان آن‌ها لحاظ نشده باشد یا اینکه ابتدا برای برخی معانی وضع شده و در ادامه به لحاظ مناسبتی که بین آن معنا و معانی دیگر وجود دارد، برای آن معانی نیز وضع شده باشد. اشتراک لفظی به معنای عام همه این فرض‌ها را شامل می‌شود؛ یعنی اشتراک لفظی به معنای خاص، منقول و مجاز همه زیر مجموعه آن قرار می‌گیرند و اشتراک در منطق به همین معنای عام است.⁴

اشتراک لفظی از جهت دیگری نیز عمومیت دارد که در این نوشتار همین حیثیت مورد توجه قرار خواهد گرفت. آن جهت این است که تعدد معنا اعم است از اینکه در ماده لفظ باشد یا اینکه از ناحیه احوال لفظ تعدد معنا پیش آمده باشد. صورت دوم گرچه میان منطق‌دانان موضع اختلاف است، بسیاری از آنان اشتراک را بر آن نیز اطلاق کرده‌اند.⁵

1-2- واژه احوال

واژه احوال ابتدا در لغت و سپس در اصطلاح مورد بررسی قرار می‌گیرد. احوال جمع حال از ماده

1. خلیل بن احمد، کتاب العین، 5/ 294، ذیل شرک.

2. ابن‌منظور، لسان العرب، 10/ 448، ذیل شرک؛ راغب اصفهانی، 451، ذیل شرک.

3. خلیل بن احمد، کتاب العین، 5/ 294، ذیل شرک؛ ابن‌منظور، لسان العرب، 10/ 449-450، ذیل شرک.

4. فارابی المنطقیات للفارابی، الامکنة المغلطة، 1/ 197-198؛ ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، 176-178؛ نصیرالدین طوسی، «اساس الاقتباس»، 1/ 24-25.

5. ، 376/ 1؛ علامه حلی، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، 407، 1/ 320؛ نصیرالدین طوسی، «اساس الاقتباس». ابن‌سینا، الإشارات و التنبيهات

«حول» است و این ماده در لغت؛ به معنای تغییر یافتن و فاصله واقع شدن بین دو چیز آمده است.^۱ حالّ الشیء یعنی شیء تغییر کرد و حالّ بینی و بینک کذا یعنی فلان چیز بین من و تو فاصله انداخت.^۲ کاربردهای مختلفی که این ماده و مشتقات آن دارند به یکی از همین دو معنا رجوع دارد مثلاً اطلاق حول، بر سال به جهت دگرگونی‌ای است که به سبب حرکت خورشید پیدا می‌شود.^۳ اطلاق حال بر صفات اشیا نیز به این اعتبار دانسته شده است که در صفات، تغییر رخ می‌دهد^۴ و اطلاق حائل بر آنچه میان دو چیز قرار گیرد به لحاظ معنای دوم دانسته شده است.^۵ البته طبق عبارت برخی از لغت‌دانان معنای دوم به معنای نخست برمی‌گردد زیرا چیزی که مثلاً میان انسان و مقصدش حائل می‌شود، مانع رسیدن انسان به مقصدش گردیده و سبب شده است که تغییری در مقصد انسان رخ دهد.^۶

کلمه احوال در اشتراک احوال لفظ؛ متناسب با معنای لغوی آن به کار رفته است و مراد از آن، تغییراتی است که در لفظ رخ داده و به جهت آن تغییرات، لفظ برای معانی متعدد قابلیت می‌یابد یا مشتبه بین معانی متعدد می‌گردد. این احوال به لحاظ اینکه داخل ساختار لفظ باشند یا خارج از آن به احوال ذاتی و عرضی تقسیم می‌گردند:

- ۱: احوال ذاتی به آن دسته از احوال لفظ که در درون ساختار آن است، اطلاق می‌شوند.
- ۲: احوال عرضی، احوالی است که بیرون از ساختار لفظ بوده و پس از تحقق لفظ بر آن عارض می‌گردند.

البته ذاتی و عرضی در اصل برای مفاهیم و محمولات بر اشیا است و واژه ذاتی در اصطلاح در باره محمولی که درون یک شیء بوده و از اجزای تشکیل دهنده آن است به کار می‌رود و واژه عرضی در محمولی است که از یک شیء بیرون بوده و پس از تحقق ذات آن شیء بر آن حمل می‌گردد و به نظر می‌رسد استعمال آن در باره احوال لفظ از باب توسعه‌ای است که در کاربرد ذاتی و عرضی داده شده است و به لحاظ ویژگی درونی و بیرونی که در ذاتی و عرضی هست به آن دسته از احوال لفظ که در درون ساختار آن است واژه ذاتی و به آن دسته که بیرون از ساختار لفظ است و پس از تحقق لفظ بر آن عارض می‌گردد، احوال عرضی گفته شده است.

۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۶۶، ذیل حول؛ فیومی، المصباح المنیر، ۱/ ۱۵۷، ذیل حول.

۲. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۶۶.

۳. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۶۶، ذیل حول.

۴. فیومی، المصباح المنیر، ۱/ ۱۵۷، ذیل حول؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۲۶۷، ذیل حول.

۵. ابن منظور، لسان العرب، ۱۱/ ۱۸۷، ذیل حول.

۶. همان.

با عنایت به آنچه در معنای اشتراک و احوال لفظ بیان شد، مغالطات ناشی از اشتراک لفظ مغالطاتی است که منشأ اشتباه در آن‌ها تعدد معنای لفظ باشد و از آنجا که این تعدد معنا یا در ماده لفظ است یا در احوال لفظ، این مغالطات ابتدا دو قسم پیدا می‌کنند: الف: مغالطه به اشتراک اسم، ب: مغالطه اشتراک در احوال لفظ. مغالطه به اشتراک اسم مغالطه‌ای لفظی است که منشأ اشتباه در آن تعدد معنای لفظ مفرد به لحاظ ماده آن است. مغالطه اشتراک در احوال لفظ مغالطه‌ای لفظی است که لفظ مفرد به جهت حالاتی که برایش پیش می‌آید مشتبه میان معانی متعدد می‌گردد. مغالطه اشتراک در احوال لفظ نیز با نظر به اینکه این احوال از احوال ذاتی لفظ باشد یا از احوال عرضی بر دو قسم می‌شود: 1: اشتراک در احوال ذاتی لفظ 2: اشتراک در احوال عرضی لفظ.

حالت اعلال که در واژه مختار رخ داده و موجب اشتراک آن میان اسم فاعل و مفعول شده است، از حالات ذاتی لفظ به شمار می‌آید و اعراب و نقطه از حالات عرضی‌اند.

2- مغالطات ناشی از اشتراک از دیدگاه ارسطو

مغالطات ناشی از اشتراک لفظ به‌ویژه مغالطه به اشتراک اسم از مهم‌ترین مغالطات لفظی است و همه منطق‌دانانی که به مغالطات پرداخته‌اند این مغالطات را در صدر اقسام مغالطه قرار داده‌اند. ارسطو نیز اقسام مغالطه را از همین مغالطات شروع کرده و آن‌ها را بسیار مهم دانسته است.¹ برخی از منطق‌دانان مسلمان در بیان مغالطات ناشی از اشتراک لفظ مفرد به این شیوه رفتار کرده‌اند که ابتدا اشتراک اسم و اشتراک در احوال لفظ را ذکر کرده و سپس در تقسیمی دیگر اشتراک در احوال لفظ را به اشتراک در احوال ذاتی لفظ و اشتراک در احوال عرضی لفظ تقسیم کرده‌اند،² اما تقسیم به این صورت که اشاره شد از قرن هفتم به بعد است که در عبارات منطق‌دانان مشاهده می‌شود. پیش از آن مقطع، هم در نحوه بیان اقسام و هم در اطلاق اشتراک بر این اقسام اختلاف بوده است.

ارسطو این سه قسم را در عَرَض هم در تقسیم واحد مطرح کرده است و تعبیر اشتراک را در خصوص مغالطه به اشتراک اسم به کار گرفته است نه برای مغالطات مربوط به احوال لفظ. او واژگان { (omonymía), ὁμωνυμία }³، { (prosodía), προσωδία }⁴، { σχῆμα λέξεως }⁴،

1. ارسطو، منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطال‌های سوفیستی، 165 ب، 24.

2. نصیرالدین طوسی، «اساس الاقتباس»، 1/ 376؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق به انضمام تعلیقات صدر المتألهین، 1/ 261-262؛ علامه حلی، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، 407.

3. Homonymy.

4. Prosody.

{schíma lé xeos}¹ را برای بیان این اقسام به کار برده است که در ترجمه فارسی سفسطه ارسطو تعبیّرات {همنامی}، {فراگویی} و {صورت زبان} آمده است² و در یکی از نقل‌های عربی سفسطه ارسطو تعبیّرات {اتفاق اسم}، {تعجیم} و {شکل لفظ} به کار رفته است.³ همنامی و اتفاق اسم، همان اشتراک اسم است، تعجیم و فراگویی مناسب با اشتراک در احوال عرضی و صورت زبان و شکل لفظ با اشتراک در احوال ذاتی تناسب دارد.

از عبارت ارسطو برمی‌آید که در اشتراک اسم، اشتراک به معنای عام یعنی متعدد بودن معنای لفظ است خواه لفظ برای همه وضع شده باشد خواه برخی از آن‌ها از قبیل موضوع له نباشند. ارسطو به این تعمیم به این نحوه اشاره دارد: همنامی یکی آنجاست که عبارت یا نام به معنای اصلی خود نشانگر چند چیز است و یکی هم آنجا که ما عادت داریم عبارت یا نام را به چند معنا به کار ببریم.⁴

یکی از نمونه‌هایی که در سخن ارسطو برای مغالطه به اشتراک اسم آمده، این جمله است «متعلمان عالم‌اند».⁵ این مثال که به پیروی از ارسطو در آثار دیگر منطق‌دانان⁶ نیز آمده است، برگرفته از شبیه معروف منون در باب عدم امکان کسب معرفت است که افلاطون هم در رساله منون آن را مطرح کرده است⁷ و در طول تاریخ، اندیشمندان زیادی در صدد پاسخ از آن برآمده‌اند.⁸ منشأ این شبیه و مغالطه، اشتراک لفظ «علم داشتن» است که هم به معنای حصول بالفعل علم است یعنی هم اکنون که دانش را به کار می‌گیرد آن را فهم می‌کند و هم به معنای حصول علم در آینده یعنی هم اکنون در پی کسب دانش است. متعلم یعنی فراگیرنده علم الان بالفعل علم ندارد اما در مستقبل علم برایش حاصل می‌شود و عدم توجه به تعدد معنا موجب مغالطه شده است.⁹

همان‌طور که گفته شد ارسطو درباره مغالطه اشتراک احوال ذاتی لفظ، واژه {σχῆμα λέξεως} را به کار برده است که در ترجمه آن تعبیّرات غلط ناشی از شکل کلمه،¹⁰ تبکیّت از جهت شکل قول،¹¹

1. Word form.

2. ارسطو، منطق ارسطو (اگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطل‌های سوفیستی، 165، ب، 25-30.

3. ارسطو، منطق ارسطو، 790/3، نقل یحیی، 165، ب، 25-30.

4. ارسطو، منطق ارسطو (اگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطل‌های سوفیستی، 166 الف، 16-21.

5. همان، 165، ب، 31.

6. ابن‌سینا، «السفسطة»، 9؛ ابن‌رشد، تلخیص السفسطة، 16.

7. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه لطفی، رساله منون، 364/1.

8. فارابی، المنطقیات للفارابی، البرهان، 331/1، 335؛ ابن‌سینا، البرهان، 75-76؛ سهروردی، 54/2.

9. ارسطو، منطق ارسطو (اگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطل‌های سوفیستی، 165، ب، 32-35.

10. ارسطو، منطق ارسطو، 846/3، نقل قدیم، 169 الف، 29.

11. همان، 792، نقل ابن زرع، 166 الف، 27.

شبهه به سبب صورت و شکل کلام¹ تبکیت از جهت شکل لفظ² و صورت زبان³ آمده است. اما وی در آنجا که به جمع‌بندی مغالطات پرداخته و در صدد است همه مغالطات را به {جهل به قیاس} برگرداند، این صورت را نیز داخل در اشتراک دانسته است. وی در این مقام برای این صورت واژه {ὁμοιοσχημοσύνη}، {ὁμοιοσχιμοςύνη} را به کار برده که در مقابل آن در ترجمه‌های عربی {اشتراک شکل}⁵ و در فارسی {همانند دیسی}⁶ به کار رفته است. در موضعی دیگر منشأ مغالطه در این قسم را که مربوط به صورت زبان است {همانندی زبان} دانسته است.⁷

ارسطو برای این قسم، حالاتی مانند مذکر بودن، مؤنث بودن، و خنثی بودن را مطرح کرده است که هر کدام از این حالات به جای دیگری به کار رود اشتباه رخ داده است. همین طور است کیف و کم اگر به جای یکدیگر به کار روند، یا کارگر و کارپذیر یکی پنداشته شوند و یکی به جای دیگری به کار رود.⁸

قسم سوم که در عبارت ارسطو با واژه {προσωδία} یاد شده است و اشاره شد که در فارسی به {فراگویی} ترجمه شده است، برابر با مغالطه به اشتراک احوال عرضی لفظ است که بسیاری از منطق‌دانان مغالطه در اعراب و مغالطه در اعجام را از اقسام آن دانسته‌اند. برخی از ترجمه‌های عربی سفسطه ارسطو می‌توانند گواه این مدعا باشند؛ زیرا تعبیرات {اعراب به علامات و نقطه‌ها}⁹، {اعراب و تعجیم نقطه‌ها و علامات}¹⁰ و {تعجیم و اعراب}¹¹ را در برابر تعبیر ارسطو به کار گرفته‌اند. این تعبیرات نشان می‌دهد که مترجمان عربی منطق ارسطو، عبارت وی را به معنای مطلق اشتراک احوال عرضی لفظ مفرد دانسته‌اند به طوری که اشتباهات ناشی از اعراب، حرکات و سکانات را نیز دربرگیرد. ابن‌رشد نیز از عبارت ارسطو همین فهم را داشته‌اند و این‌رو اشتباهات ناشی از تغییر اعراب و حرکات و سکانات حروف را در همین مغالطه مندرج دانسته است.¹² ارسطو این مغالطه را در خصوص نوشتار دانسته و بر این باور است که در گفتار به آسانی

1. همان، 794، نقل قدیم، 166 الف، 27.

2. همان، 790، نقل یحیی، 165 ب، 27.

3. ارسطو، منطق ارسطو (زگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطال‌های سوفیستی، 165 ب، 28.

4. Sameness.

5. ارسطو، منطق ارسطو، 826/3، نقل یحیی، 167 الف، 25؛ همان، 828، نقل ابن زرع، 168 الف، 25.

6. ارسطو، منطق ارسطو (زگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطال‌های سوفیستی، 168 الف، 26.

7. همان، 169 الف، 30.

8. همان، 166 ب، 10-20.

9. ارسطو، منطق ارسطو، 794/3، نقل قدیم، 166 الف، 25-30.

10. همان، 805، نقل قدیم، 166 ب، 1؛ همان، 846، نقل قدیم، 169 الف، 25-30.

11. همان، 806، نقل قدیم، 166 ب، 5-10.

12. ابن رشد، تلخیص السفسطه، 23.

قابل جریان نیست.^۱

جای این پرسش هست که اگر فراگویی به معنای مطلق احوال عرضی لفظ است چگونه اختصاص به نوشتار دارد حال آنکه دست کم آنچه مربوط به اعراب و حرکات و سکانات است در گفتار هم جاری است؟ شاید پاسخش این باشد که در زبان یونانی، اعراب و حرکات و سکانات وجود ندارند و احوال عرضی لفظ مواردی مانند زیر و بم واژگان، سبک و سنگین ادا کردن لفظ یا تغییر آهنگ است چنانکه خود ارسطو برای این مغالطه از همین موارد مثال زده است.^۲

۳- مغالطات ناشی از اشتراک از دیدگاه فارابی

فارابی نیز به اقسام سه گانه مغالطه در لفظ مفرد پرداخته است و هر سه قسمی را که در منطق ارسطو وجود داشت، آورده است. وی در بیان اقسام می گوید مغالطه در لفظ مفرد یا مربوط به خود لفظ است یا مربوط به احوال لفظ و احوال لفظ را به احوال خود لفظ و احوالی که خارج از لفظ است تقسیم کرده است ولی این دو قسم احوال، بر احوال ذاتی و عرضی لفظ که در سخن منطق دانان بعدی آمده است، منطبق نمی شود. از این رو سخن فارابی را فارغ از اقسامی که در تقسیم رایج برای مغالطه در لفظ مفرد مطرح است، می آوریم. او اقسام مغالطه در لفظ مفرد را چنین شمارش کرده است:

۱. اشتراک در خود لفظ، وی این قسم را شامل اسم مشترک یا اتفاق الاسم، مشکک، منقول و مستعار می داند؛ چه در همه این موارد لفظ بر معانی متعدد دلالت دارد. وی تذکر می دهد که این مغالطه با اینکه احياناً به اسم مشترک نامیده می شود اما اختصاص به اسم ندارد و در فعل و حروف هم رخ می دهد. خود وی برای حروف «فی» و «عن» را مثال می آورد که در معانی متعدد به کار رفته اند.^۳
۲. اشتراک در بنا و وزن لفظ مانند واژه خَلَقَ که فارابی آن را دارای معنای فعلی و انفعالی دانسته است،^۴ شاید به این اعتبار که این واژه به حالت معلومی، معنای فعلی و به حالت مجهولی، معنای انفعالی دارد. وی دو مورد زیر را نیز از قبیل اشتراک ناشی از ساختار دانسته است؛ یکی واژه اخلاق در ترکیب «جامه اخلاق» که معنای جمع ندارد ولی به لحاظ این که به صیغه جمع است موهم کثرت است و دوم الفاظی مانند طلحه و خلیفه که برای مؤنث نیستند ولی به این اعتبار که به صیغه تأنث اند تأنث را به ذهن

۱. ارسطو، منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطلال های سوفیستی، ۱۶۶، ب، ۱-۱۰.

۲. همان؛ ۱۶۹ الف، ۲۵-۳۰.

۳. فارابی المنطقیات للفارابی، الامکنه المغلطه، ۱۹۷/۱-۱۹۹.

۴. همان، ۱۹۹.

می‌آورند.¹ در سخنان برخی دیگر از منطق‌دانان واژه عاصم از مصادیق اشتراک در احوال ذاتی دانسته شده است که به اقتضای هیئتش مردد بین دو معناست؛ به معنای نگهدارنده به این لحاظ که اسم فاعل است و به معنای حفظ شده یعنی معصوم که معنای اسم مفعول به خود گرفته است.² در این موارد با عنایت به این که هیئت لفظ منشأ تعدد معنا شده است، اشتراک به حسب احوال شمرده می‌شود به خلاف اشتراک در ماده لفظ که ماده لفظ دارای معانی متعدد است.

3. تغییر اعراب که برای آن به جمله «لا یقتل قرشی صبرا» مثال زده است. این جمله بسته به این که فعل «بقتل» مرفوع باشد یا مجزوم معنای متفاوتی می‌یابد؛³ اگر مرفوع باشد به این معناست که قرشی به مرگ صبر کشته نمی‌شود و اگر مجزوم باشد معنای نهی دارد و به این معناست که قرشی نباید به مرگ صبر کشته شود. وی آیه شریفه «فامسحوا برؤوسکم و ارجلکم» را نیز برای تغییر اعراب می‌داند که بسته به مجرور یا منصوب بودن واژه «ارجل» معنا متفاوت می‌شود.⁴

4. تغییر شکل که آن را ویژه نوشتار دانسته و چنین تعریف کرده است که معنای کلمه بر اثر تغییر نقطه‌ها و تشکیلات حروف تغییر کند. وی به دو آیه قرآن که به جهت تعدد قرائت، تعدد معنا یافته است مثال زده است یکی آیه «عذابی اصیب به من اشاء»⁵ که واژه «اشاء» در قرائت مشهور با حرف شین نقطه‌دار و فعل مضارع متکلم است و مطابق قرائتی دیگر با حرف سین بی نقطه و فعل ماضی است که طبق این دو قرائت در معنای آیه دو احتمال پیش می‌آید. مثال دیگر آیه «هذا صراط علی مستقیم»⁶ است که در کلمه «علی» اختلاف قرائت وجود دارد و بسته به اینکه این کلمه به تخفیف و به صورت جار و مجرور خوانده شود یا به تشدید و به صورت صفت مشبیه باشد، معنا متفاوت می‌شود.⁷ مثال نخست برای تغییر در نقطه و مثال دوم برای تشکیلات است که معلوم می‌شود مرادش از تشکیلات اموری مانند تشدید، مد و قصر است که حروف کلمات با آن‌ها شکلی به خود می‌گیرند.

از این چهار صورت که از فارابی گزارش شد صورت نخست اشتراک اسم است. صورت دوم با اشتراک در احوال ذاتی لفظ سازگار است و صورت سوم و چهارم بیانگر مغالطه در اعراب و مغالطه در افعال است که در سخن منطق‌دانان بعدی دو قسم برای اشتراک در احوال عرضی لفظ مفرد ذکر شده‌اند. با این حساب

1. همان.

2. ابن‌رشد، تلخیص السفیطة، 24.

3. فارابی المنطقیات للفارابی، الامکنة المغلطة، 1/ 201.

4. همان.

5. اعراف: 156.

6. حجر: 41.

7. فارابی، المنطقیات للفارابی، الامکنة المغلطة، 1/ 201-202.

فارابی مغالطه در اعراب را با تعبیر {تغییر اعراب} و مغالطه در افعال را با تعبیر {تغییر شکل} یاد کرده است.

او در بیانی دیگر که به تصریح خودش با قسمت صناعی تناسب بیشتری دارد، الفاظ موجب غلط را به مشترکه و مغیره و مشترکه را به مفرده و مرکبه تقسیم کرده و اشتراک در لفظ مفرد را به اشتراک در خود لفظ و اشتراک در بنا و وزن لفظ تقسیم کرده است و تغییر را به تغییر در خود لفظ و تغییر در احوال لفظ و تغییر در احوال لفظ را به تغییر در احوال خود لفظ و تغییر در احوالی که خارج از لفظ است، تقسیم می‌کند.^۱ اشتراک در خود لفظ همان اشتراک اسم است. اگر بنا بر این باشد که اشتراک در احوال ذاتی و احوال عرضی که در سخن منطق‌دانان بعدی آمده است، بر سخن فارابی تطبیق داده شود، باید اشتراک در بنا و وزن لفظ در سخن فارابی را مربوط به احوال ذاتی دانسته و اشتراک در احوال عرضی بر برخی از اقسام تغییر که در سخن فارابی آمده است تطبیق داده شود.

فارابی در تقسیم احوال دو تعبیر احوالی که در خود لفظ است و احوالی که خارج از لفظ است، را به کار برده است و این دو تعبیر را به لحاظ مصادیقی که برای آن ذکر کرده است نمی‌توانیم بر احوال ذاتی و عرضی که در سخن منطق‌دانان متأخر آمده است، منطبق بدانیم اما مصادیق اشتراک در احوال عرضی را در میان اقسام تغییر که فارابی ذکر کرده است می‌توان یافت. به‌طورکلی فارابی در قسمت مربوط به تغییر ۱۵ قسم برشمرده است ولی روشن نیست که کدام‌یک در احوال ذاتی لفظ و کدام در احوال عرضی داخل است چون وی اقسام را بر پایه این دو تعبیر بیان نکرده است. البته برخی از آن‌ها روشن است که از مغالطه در لفظ مفرد بیرون است و برخی مانند تغییر شکل و تغییر اعراب را در شمار مغالطات لفظ مفرد و از احوال عرضی لفظ به شمار می‌آوریم. اما پنج صورت روشن نیست که آیا از مغالطات در لفظ مفرد به لحاظ افراد آن است یا به لحاظ ترکیب و اگر به لحاظ افراد است آیا از قبیل مغالطه در افعال است یا مغالطه در اعراب. این پنج صورت عبارتند از: تغییر برخی از اجزای اصلی لفظ مانند استعمال {ذوالایدی} به صورت {ذوالاید}، تغییر برخی از حالات رایج لفظ مانند به کار رفتن {هوی} به صورت {هواء}، تغییر آهنگ ادا کردن لفظ به گونه‌ای که موجب تغییر معنا گردد مانند پایین و بالا کردن صدا، یا غلیظ و نازک کردن آن، تغییر مکان وقف و وصل، تغییر در ترتیب حروف کلمات.^۲

۴- مغالطات ناشی از اشتراک از دیدگاه ابن‌سینا

۱. همان، ۱۹۹-۲۰۰.

۲. همان، ۲۰۲.

ابن‌سینا در چند اثر منطقی خود از جمله اشارات، نجات و کتاب سفسطه شفا در صدر بحث از مغالطات، اقسام مغالطه در لفظ مفرد را آورده است و درباره هر سه قسم مغالطه در لفظ مفرد تعبیر اشتراک را به کار برده است. در کتاب اشارات اشتراک لفظ مفرد را به اشتراک در جوهر لفظ و هیئت لفظ و تصریف لفظ تقسیم می‌کند.¹ مراد از اشتراک در جوهر لفظ آنجاست که اشتراک ناشی از ماده و جوهر لفظ باشد که وی در کتاب سفسطه از آن به «اشتراک اسم» نام برده است.² واژه «هیئت» در عبارت وی ناظر به احوال ذاتی لفظ است. گواه بر این مدعا یکی سخن خود ابن‌سینا است که در کتاب سفسطه احوال ذاتی لفظ را به مشترک در شکل و هیئت تفسیر کرده است³ و دیگر سخن فخر رازی است که در شرح عبارت ابن‌سینا برای اشتراک در هیئت، به لفظی که مشترک بین هیئت فاعل و مفعول است مثال می‌زند⁴ که منطق‌دانان این مثال را از احوال ذاتی دانسته‌اند.⁵

واژه «تصریف» در سخن ابن‌سینا به احوال عرضی لفظ اشاره دارد چه منطق‌دانان بعدی نیز برای بیان مغالطه اشتراک در احوال عرضی لفظ از همین واژه تصریف استفاده کرده‌اند⁶ و مراد از آن تغییراتی است که برای لفظ پیدا می‌شود و این تغییرات موجب اختلاف معنا می‌گردد. البته با عنایت به این که درباره احوال ذاتی نیز تعبیر اختلاف تصاریف به کار رفته است باید تصریف در رابطه با احوال عرضی، به تغییراتی اختصاص داده شود که پس از تحقق یافتن ساختار اصلی لفظ بر آن عارض می‌گردد.

ابن‌سینا در اشارات {اشتباه اعراب و بنا و اشتباه شکل و اعجام} را نیز از جمله مغالطات لفظی به شمار آورده، ولی روشن نکرده است که این مغالطه در کدام دسته از مغالطات لفظی جای می‌گیرد.⁷ اما از کتاب سفسطه وی استفاده می‌شود که این مغالطه همان اشتراک در احوال عرضی لفظ است؛ چه وی برای اشتراک در احوال عرضی تعبیر «غلط به اختلاف عجمه و اعراب» را به کار برده است.⁸ اگر تصریف با توجه به آنچه که اشاره شد به احوال عرضی لفظ تفسیر شود، باید {اشتباه اعراب و بنا و اشتباه شکل و اعجام} با اشتراک در تصریف یک چیز گرفته شوند. بنابراین می‌توان گفت ابن‌سینا در اشارات هر سه قسم

1. ابن‌سینا، الإشارات والتنبیها، 320/1.

2. ابن‌سینا، «السفسطة»، 8.

3. همان، 19.

4. فخر رازی. شرح الإشارات والتنبیها، 365/1.

5. نصیرالدین طوسی، «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار» در منطق و مباحث الفاظ، 230؛ قطب‌الدین شیرازی، درة التاج: مشتمل بر مقدمه، منطق، امورعامه، طبیعیات، الهیات، 452؛ علامه حلی، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، 407.

6. شهرزوری، رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية، 452/1؛ طباطبائی، رسائل سبعة، 76.

7. ابن‌سینا، الإشارات والتنبیها، 320/1.

8. ابن‌سینا، «السفسطة»، 8، 17، 19.

مغالطه در لفظ مفرد یعنی اشتراک اسم، اشتراک در احوال ذاتی لفظ و اشتراک در احوال عرضی لفظ را بیان کرده است و تعبیر اشتراک را برای هر سه قسم پذیرفته است، جز اینکه وی قسم دوم و سوم را که از احوال لفظ است با تعبیر احوال نگفته است. با توضیحی که داده شد حتی می‌توانیم بگوییم دو قسم اشتراک در احوال عرضی که مغالطه در اعراب و مغالطه در افعال است در عبارت اشارات بیان شده است. وی در کتاب سفسطه شفا نیز هر سه قسم را بیان کرده و اشتراک را در باره هر سه به کار برده است و قسم نخست را اشتراک در جوهر لفظ و قسم دوم و سوم را اشتراک در احوال لفظ به شمار آورده است. او پس از اینکه اشتراک در لفظ مفرد را مطرح کرده است در باره اقسامش چنین می‌گوید: یا اشتراک در جوهر لفظ است یا اشتراک از ناحیه حالتی در خود لفظ است یا اشتراک در حالتی که از خارج به لفظ ملحق می‌شود. وی قسم نخست را مشترک در جوهر لفظ و قسم دوم را مشترک در شکل و هیئت لفظ و قسم سوم را مشترک به سبب عجمه و نقطه‌ها و غیر آن نامیده است.^۱ وی در موضع دیگر از کتاب سفسطه سه قسم از مغالطات لفظی را چنین بر شمرده است: غلط به اشتراک اسم، غلط به سبب اختلاف لفظ و غلط به سبب اختلاف عجمه و اعراب.^۲ غلط به اشتراک اسم، همان مغالطه اشتراک در جوهر لفظ است و غلط به سبب اختلاف عجمه و اعراب همان مغالطه به اشتراک در احوال عرضی لفظ است و به نظر می‌رسد مرادش از غلط به سبب اختلاف لفظ، مغالطه اشتراک در شکل و هیئت لفظ باشد که مغالطه در احوال ذاتی لفظ است.

ابن‌سینا در اشارات به بیان معنای اشتراک در مغالطه به اشتراک اسم نپرداخته است اما در آثار دیگرش تصریح کرده است که مراد، اشتراک به معنای عام است. در کتاب سفسطه به طور مختصر می‌گوید مغالطه به اشتراک اسم، مشترک حقیقی و مجاز و استعاره را می‌گیرد.^۳ اما در نجات این تعمیم را به تفصیل بیان کرده می‌گوید مشترک در مغالطه به اشتراک اسم به صورت عام مراد است و مشترک حقیقی، مشکک، منقول، مجاز و استعاره را می‌گیرد.^۴

وی در بیان قسم دوم یعنی احوال ذاتی می‌گوید آنچه متعلق به شکل لفظ است آن است که به سبب اختلاف شکل‌های مختلف صرفی لفظ و همچنین تذکیر و تأنیث و هیئت فاعل و مفعول معنای لفظ مختلف شود.^۵

۱. ابن‌سینا، «السفسطة»، ۱۹.

۲. همان، ۸.

۳. ابن‌سینا، «السفسطة»، ۱۲.

۴. ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، ۱۷۷-۱۷۸.

۵. ابن‌سینا، «السفسطة»، ۱۸.

ابن‌سینا بیشترین توضیح را درباره اشتراک در احوال عرضی دارد. وی همان‌طور که اشاره شد از سویی احوال عرضی یا احوال لاحق را به اختلاف اعراب و عجمه تفسیر کرده است¹ یعنی اشتراک در احوال عرضی لفظ را بسان متأخران بر دو قسم مغالطه در اعراب و اعجام دانسته است. اما از سویی تعبیر اعجام را درباره مطلق احوال عرضی به کار برده است به این معنا که مجموعه اختلاف اعراب و عجمه را اعجام نامیده است.² پیش از اینکه به توضیح اعجام از دیدگاه وی پرداخته شود مناسب است معنای لغوی آن مورد بررسی قرار گیرد.

5- معنای لغوی اعجام

اعجام از ماده «عَجَم» است و این ماده در لغت به معنای سکوت به کار رفته است.³ عجمه و مشتقاتش در لغت و عرف به تناسب همین معنا، در هر جا که نوعی گنگی و ابهام باشد، به کار می‌رود؛ مانند اطلاق اَعْجَم بر غیر فصیح یا بر کودکی که سخن نمی‌گوید، همچنین اطلاق عجماء بر حیوانات که قدرت تکلم ندارند.⁴ عَجَم، به معنای نقطه‌گذاری بر نوشته، نیز به کار رفته است⁵ که این کاربرد هم می‌تواند متناسب با کاربرد نخست باشد؛ زیرا در وجه آن گفته شده است نقطه که به صورت شکلی در بالا یا زیر حروف کلمات می‌آید، به خودی خود یک شکل است و مبهم.⁶ ماده عجم در باب تفعیل یعنی تعجیم، همچنین در باب افعال یعنی إعجام به معنای عجمه قرار دادن و مبهم سخن گفتن دانسته شده است.⁷ به نظر می‌رسد واژه اعجام، در مغالطه اعجام به معنای ابهام و گنگی و نامفهومی به کار رفته است که متناسب با معنای لغوی آن است.

6- مغالطه اعجام

ابن‌سینا اعجام را مرادف با احوال عرضی لفظ به کار برده است و در توضیح آن می‌گوید: اعجام آن است که از طریق ترک اعراب لفظ یا تغییر در خود لفظ یا تغییر در ریتم و آهنگ ادا کردن لفظ، مد و قصر، تشدیدها، سبک و سنگین ادا کردن لفظ و همچنین از راه عجمه که مختص کتابت است، معنای لفظ تغییر

1. ابن‌سینا، «المنطق»، 8.

2. همان، 17.

3. ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، 239/4، ذیل عجم.

4. همان، 239-240/4، ذیل عجم.

5. جوهری، تاج اللغة و صحاح العربية، 1981/5، ذیل عجم.

6. ابن‌منظور، لسان العرب، 389/12، ذیل عجم.

7. همان.

کند. وی مثال بخش نخست را اسمی می‌داند که حرف آخرش ساکن قرار داده شده است و به همین جهت معلوم نیست فاعل است یا مفعول، برای بخش دوم این مثال را آورده است که به جای کلمه «قُرْآنَه» در آیه «ان عَلینَا جَمَعَهُ و قُرْآنَه» به یقین بر عهده ماست جمع کردن آن و خواندن آن»^۱، کلمه «قُرْآنَه» به کار رود، مثال بخش سوم را این جمله دانسته است که به جای «ما اطرف زیدا؛ چه نیکوست زید» جمله «ما اطرف زیدا؛ چه ظریف است زید» به کار رفته و به جای حرف طای بی‌نقطه از طای با نقطه استفاده شود. وی پس از این مثال می‌گوید تمام مواردی که به جهت تشدید و تخفیف و مد و قصر اختلاف رخ می‌دهد و همچنین مواردی که حروف دو کلمه شبیه هم است و صرفاً اختلاف‌شان به نقطه است از همین قبیل است.^۲ فخر رازی برای اختلاف معنا به سبب اعراب به «غلام حسن» به سکون میم و نون که در فارسی به کار می‌رود، مثال زده است که محتمل است «حسن» مضاف الیه غلام باشد، و محتمل است که صفت غلام باشد و این اشتباه ناشی از اهمال حرکت در میم غلام و نون حسن است می‌زند^۳ اما خود ابن‌سینا این مثال را از قبیل مغالطه در لفظ مفرد به حسب ترکیبش دانسته است.^۴ اگر این مثال برای اختلاف اعراب پذیرفته شود، می‌توان نتیجه گرفت که اشتباه ناشی از تغییر اعراب، بر خلاف آنچه برخی گفته‌اند،^۵ ویژه زبان عربی نیست چه در زبان‌های دیگر نیز اهمال یا تغییر حرکات و سکنات موجب اشتباه می‌گردد.

ابن‌سینا اعجام را به معنای عام‌تری نیز به کار برده است که مطابق این معنا افزون بر موارد پیشین، آن دسته از احوال را که مربوط به ساختار لفظ است و از احوال ذاتی آن به شمار می‌رود، از مصادیق این مغالطه دانسته است.^۶ اعجام مطابق این معنا مرادف اشتراک در احوال لفظ است خواه احوال ذاتی، خواه احوال عرضی. بنابراین شاید بتوان اعجام در ابن‌سینا را به سه معنا دانست؛ یکی به معنای احوال لفظ، دوم به معنای احوال عرضی لفظ و سوم یکی از اقسام احوال عرضی لفظ در مقابل مغالطه در اعراب. البته ابن‌سینا در خصوص این معنای سوم تعبیر عجمه به کار برده است نه اعجام.

ابن‌سینا از برخی -که شاید مرادش ارسطو و فارابی باشد- گزارش داده است که مغالطه در اعجام را مختص نوشتار می‌دانند اما خودش بر این باور است که این مغالطه مجرایش اعم از نوشتار بوده و در گفتار نیز می‌تواند جاری باشد.^۷ وی این تعمیم را به این صورت روشن ساخته است که مغالطه اعجام شامل

۱. قیامت: ۱۷.

۲. ابن‌سینا، «الفسطه»، ۱۷-۱۸.

۳. فخر رازی، شرح الإشارات والتنبیها، ۱/ ۳۶۹.

۴. ابن‌سینا، الإشارات والتنبیها، ۱/ ۲۲۶.

۵. شهابی، رهبر خرد، ۳۵۸.

۶. ابن‌سینا، «الفسطه»، ۷۰.

۷. همان، ۱۷.

اعراب هم می‌شود و روشن است که اعراب اختصاص به نوشتار ندارد.

برای اِعْجَام یک معنای دیگر هم قابل پیگیری است که این معنا را از سخن ارسطو و ابن‌سینا می‌توان استفاده کرد. ارسطو آنجا که اغراض مغالطه‌گران را می‌شمارد یکی از آن اغراض را سولوجسموس شمرده است که مُعَرَّب آن در ترجمه‌های عربی سفسطه ارسطو «سولوقسموس» و «سولوقیسا» آمده است¹ و در فارسی به کژدستوری برابر با استعْجَام ترجمه شده است.² در برخی از ترجمه‌های عربی سفسطه ارسطو این واژه با تعبیر عجمه³ آمده است و ابن‌سینا در مقام بیان این غرض، واژه اِعْجَام را به کار برده است.⁴ اینکه مراد از این کژدستوری و اِعْجَام چیست و آیا سولوجسموس برابر با عجمه است که در ترجمه‌های عربی آمده است یا با هم تفاوت دارند و همچنین بررسی این امر که این معنا از اِعْجَام چه نسبتی با احوال ذاتی و عرضی لفظ دارد و گستره آن چه اقسامی از مغالطات را شامل می‌شود، جهاتی است که شایسته بررسی است که به خاطر پرهیز از طولانی شدن این نوشتار بدان پرداخته نشود.

7- مقایسه میان دیدگاه‌ها

دیدگاه ارسطو، فارابی و ابن‌سینا درباره اقسام سه‌گانه مغالطه در لفظ مفرد بیان شد. اکنون مقایسه‌ای میان این دیدگاه‌ها لازم است تا وجوه اشتراک و تمایز میان سخن آنان روشن‌تر شود. هر سه شخصیت این اقسام از مغالطه را دارای اهمیت دانسته و آن‌ها را در صدر بحث از مغالطات قرار داده‌اند. همچنین همه آنان اشتراک لفظی را به معنای عام معنا کرده‌اند که اشتراک لفظی به معنای خاص، مشکک، منقول و مجاز و استعاره را شامل می‌شود. این تعمیم در سخن ارسطو به طور اشاره و در سخن فارابی و ابن‌سینا به صراحت بیان شده است. اما تفاوت‌هایی نیز میان سخن آنان مشاهده می‌شود که به دو مورد عمده از این تفاوت‌ها اشاره می‌شود:

1. ابن‌سینا هر سه قسم را مندرج در اشتراک دانسته است و به صراحت در آثارش تعبیر اشتراک را درباره هر سه قسم به کار برده است. چنانکه از اشارات گزارش شد که می‌گوید «اشتراک در جوهر لفظ و در هیئت و در تصریفش» اما فارابی درباره قسم اول و دوم یعنی مغالطه به اشتراک اسم و احوال ذاتی لفظ تعبیر اشتراک را پذیرفته است و درباره احوال عرضی لفظ، تعبیر اشتراک را به کار برده است. ارسطو در خصوص قسم نخست اشتراک را به کار برده است و در قسم دوم عبارتش مختلف بود و اما در باره قسم

1. ارسطو، منطق ارسطو، 790/3، نقل یحیی بن عدی 165، ب، 20.

2. ارسطو، منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه ادیب سلطانی، در پیرامون ابطال‌های سوفیستی، 165، ب، 10-25.

3. ارسطو، منطق ارسطو، 787/3، نقل ابن‌زعره، 165، ب، 15؛ 789، نقل قدیم، 156، ب، 21 و عجمه (همان)، 789، نقل قدیم، 165، ب، 16.

4. ابن‌سینا، «السفسطة»، 7.

سوم تعبیر اشتراک ندارد.

2. به نظر می‌رسد به کار بردن واژه اشتراک برای همه این اقسام نوعی تسامح و توسعه در معنای واژه {اشتراک} باشد و گویا با همین نگاه تسامحی باشد که هم در سخن ابن‌سینا و هم منطق‌دانان بعدی، از واژه اشتراک برای اقسامی دیگر از مغالطات نیز بهره گرفته شده است. اما اگر این نگاه تسامحی را نداشته و بر اصطلاح منطق‌دانان در تعریف و تفسیر اشتراک پافشاری شود، باید در اطلاق اشتراک به قسم نخست بسنده شود. زیرا اشتراک لفظی همان‌طور که پیش‌تر گفته شد به دو معنای خاص و عام به کار رفته است و در هر دو معنا این ویژگی وجود دارد که لفظ باید بر دو یا چند معنا دلالت کند و این ویژگی تنها در مغالطه به اشتراک اسم وجود دارد و در سایر اقسام، تعدد معنا در میان نیست بلکه لفظ یا نوشتار بر یک معنا بیشتر دلالت ندارد ولی در اینکه آن معنا چیست تردید وجود دارد و همین تردید و اشتباه در فهم معنا از لفظ نوعی تعدد به شمار آمده و از واژه اشتراک برای بیان آن استفاده شده است. تفاوت دیگری که به چشم می‌آید در گستره مغالطه در اعجام است که ابن‌سینا آن را در نوشتار و گفتار هر دو جاری می‌داند اما ارسطو و فارابی آن را در خصوص نوشتار جاری دانسته‌اند. در توجیه این اختلاف چنین بیان شد که ابن‌سینا اعجام را در معانی متعدد به کار برده است و این اعجام که هم در نوشتار و هم در گفتار جاری‌اش دانسته است به معنای مطلق احوال عرضی لفظ است که مغالطه در اعراب را نیز شامل می‌شود. خود ابن‌سینا پس از اینکه مجرای مغالطه اعجام را گفتار هم دانسته است، در توضیحش می‌گوید موارد این مغالطه تنها نقطه، تشدید و تخفیف و مد و قصر و امثال آن‌ها نیست بلکه اعراب و حرکات و سکنات را هم می‌گیرد و روشن است که اشتباه در اعراب و حرکات و سکنات اختصاص به نوشتار ندارد. فارابی تعبیر اعجام را اصلاً به کار نبرده است و از مغالطه‌ای با «تغییر شکل» یاد کرده و آن را مختص به نوشتار دانسته است و این مغالطه مواردی مانند نقطه، تشدید و تخفیف و مد و قصر را می‌گیرد نه اعراب و حرکات و سکنات را. همین مغالطه در سخن فارابی، بر مغالطه اعجامی که یکی از اقسام احوال عرضی است و در مقابل مغالطه در اعراب است منطبق دانسته شد. اما ارسطو مغالطه‌ای را که مختص نوشتار دانسته است با واژه {προσῳδία} آورده است که به فراگویی و اعراب و تعجیم ترجمه شده است که معلوم می‌شود این مغالطه نزد ارسطو مرادف مطلق احوال عرضی لفظ است. با این حال این پرسش که پیش‌تر هم مطرح کردیم رخ می‌نماید که چگونه آن را مختص نوشتار دانسته است که در پاسخ به آن، احتمال دادیم که در زبان یونانی، اعراب و حرکات و سکنات وجود ندارند و احوال عرضی لفظ مواردی مانند زیر و بم واژگان، سبک و سنگین ادا کردن لفظ یا تغییر آهنگ است چنانکه خود ارسطو برای این مغالطه از همین موارد مثال زده است و روشن است اشتباه در این موارد صرفاً در نوشتار رخ می‌دهد.

در جدول زیر نقاط اشتراک و تمایز نشان داده شده است:

وجه اشتراک	وجه تمایز
1. اهمیت دادن به هر سه قسم 2. تفسیر اشتراک به معنای عام 3. اطلاق اشتراک بر مغالطه به اشتراک اسم	1. اطلاق اشتراک بر قسم دوم (ابن‌سینا و فارابی پذیرفته‌اند و ارسطو عباراتش مختلف است) 2. اطلاق اشتراک بر قسم سوم (ابن‌سینا پذیرفته است به خلاف فارابی و ارسطو) 3. گستره مغالطه اعجام (ارسطو و فارابی آن را مختص نوشتار می‌دانند و ابن‌سینا در گفتار و نوشتار جاری می‌داند)

نتیجه‌گیری

در میان مغالطات لفظی سه قسم است که مربوط به لفظ مفرد به لحاظ حال افراد آن است که عبارتند از: مغالطه به اشتراک اسم، مغالطه اشتراک در احوال ذاتی لفظ مفرد و مغالطه اشتراک در احوال عرضی لفظ مفرد. البته نام‌گذاری قسم دوم و سوم به احوال ذاتی و احوال عرضی نزد منطق‌دانان متأخر مطرح شده است و از پیش با تعبیرات دیگری از آن‌ها یاد می‌شده است. ارسطو از این سه قسم مغالطه در لفظ مفرد با واژگانی نام برده است که در فارسی به همنامی، صورت زبان و فراگویی ترجمه شده است. فارابی از قسم اول و دوم به مشترک در خود لفظ و مشترک در بنا و وزن لفظ یاد کرده است و قسم سوم را با تعبیر تغییر اعراب و تغییر شکل ذکر کرده است. ابن‌سینا در کتب مختلف خود تعبیرات متعدد برای این اقسام به کار برده است؛ در اشارات می‌گوید اشتراک در جوهر لفظ و هیئت و تصریفش و در سفسطه شفا می‌گوید اشتراک در جوهر لفظ، اشتراک در احوال در خود لفظ و اشتراک در احوال لاحق به لفظ. وی اشتراک را در هر سه قسم پذیرفته است اما ارسطو و فارابی اشتراک را تنها در قسم اول و دوم پذیرفته‌اند و درباره قسم سوم از تعبیر اشتراک استفاده نکرده‌اند و بیان شد که با نگاه مسامحی به کار بردن اشتراک برای قسم سوم و حتی برای برخی مغالطات دیگر لفظی ایراد ندارد اما مطابق اصطلاح منطق‌دانان در معنای اشتراک لفظی، اشتراک به قسم نخست اختصاص پیدا می‌کند و حتی به کار بردن اشتراک درباره قسم دوم هم نوعی تسامح

را می‌طلبید.

در باره گستره اقسام سه‌گانه چنین گفته شد که در مغالطه به اشتراک اسم اولاً مراد از آن خصوص اسم نیست بلکه تمام اقسام کلمه حتی حروف را هم می‌گیرد ثانیاً مراد از اشتراک، معنای عام آن است که افزون بر مشترک لفظی به معانی خاص، شامل مشکک، منقول، مستعار و مجاز هم می‌شود. در مغالطه به اشتراک احوال ذاتی لفظ، احوالی مقصود است که پیش از تحقق ساختار لفظ برای لفظ رخ می‌دهد مانند تذکیر و تأنیث و حالات صرفی کلمه که از آن به اختلاف تصاریف یاد شده است. در قسم سوم که اشتراک در احوال عرضی لفظ است سخن روشن و واضحی از منطق‌دانان در دست نبود ولی از قرائن چنین به دست آمد که گستره احوال عرضی عبارتند از: احوال و ترک اعراب، تغییر اعراب، احوال یا تغییر حرکات یا سکانات غیر اعرابی یعنی حرکات و سکانات جاری در غیر آخرین حرف لفظ، نقطه‌گذاری و ترک نقطه یا تغییر نقطه‌ها، غلیظ یا نازک ادا کردن حروف کلمات، تشدید و تخفیف و مد و قصر و وقف و وصل. از این حالات آنچه مربوط به اعراب و حرکات و سکانات است در گفتار و نوشتار جاری است و باقی احوال در خصوص نوشتار است. فارابی برای دسته نخست تعبیر تغییر اعراب و برای دسته دوم تعبیر تغییر شکل را به کار برده است و معتقد است که تغییر شکل مختص نوشتار است. فارابی و ارسطو که مغالطه در افعال - مراد مغالطه‌ای است که بر مغالطه در افعال در مقابل مغالطه در اعراب منطبق است و گونه آن دو، تعبیر افعال را به کار نبرده‌اند - را مختص نوشتار دانسته‌اند به این دلیل است که آن را شامل اعراب و حرکات و سکانات که در گفتار هم پیش می‌آید ندانسته‌اند؛ فارابی تغییر اعراب را مغالطه‌ای جدا شمرده است و ارسطو هم که سخنان شامل اعراب و سکانات نیست از این باب است که در زبان یونانی چنین حالتی برای لفظ وجود ندارد.

منابع

- ابن رشد. تلخیص السفسطة. تحقیق محمد سلیم سالم، قاهره: دارالکتب و الوثائق القومية، 1972.
- ابن سینا. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، 1364.
- ابن سینا. الإشارات و التنبيهات. شرح خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الشرح قطب‌الدین رازی، قم: نشر البلاغة، 1375.
- ابن سینا. «السفسطة». در مقدمه إبراهیم مدکور، تحقیق أحمد فؤاد الأهوانی، الشفاء: المنطق. قاهره: وزارة التربية و التعليم، أفسست قم، بی‌تا.
- ابن فارس. معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، مرکز النشر، 1404.

- ابن‌منظور. لسان العرب. بیروت: دار صادر، 1994.
- ارسطو. منطق ارسطو (ارگانون). ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه، 1378.
- ارسطو. منطق ارسطو. کویت-بیروت: وكالة المطبوعات-دارالقلم، 1980.
- افلاطون. دوره آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، 1380.
- جوهری. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية. تصحیح أحمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، 1376.
- خلیل بن أحمد. کتاب العین. تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، بغداد: دار الرشید، 1980.
- راغب اصفهانی. مفردات الفاظ القرآن. تحقیق عدنان صفوان داودی، دمشق، بیروت: دار القلم، دار الشامیة، 1412.
- سبزواری. شرح المنظومة. تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب، 1369-1380.
- شهابی. رهبر خرد. تهران: کتابخانه خیام، 1340.
- شهرزوری. رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية. تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1383.
- طباطبائی. رسائل سبعة. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، 1362.
- علامه حلی. الجوهر النضید فی شرح منطق التجريد. تصحیح و تعلیقه محسن بیدارفر، قم: بیدار، 1381.
- علامه حلی. القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية. تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، 1412.
- فارابی. المنطقیات للفارابی. تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، زیر نظر سیدمحمود مرعشی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، 1408-1410.
- فخر رازی. شرح الإشارات و التنبيهات. مقدمه و تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، 1384.
- فیومی. المصباح المنیر. قم: دار الهجرة، 1414.
- قطب‌الدین شیرازی. درة التاج: مشتمل بر مقدمه، منطق، امورعامه، طبیعیات، الهیات. به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکات، تهران: حکمت، 1385.
- قطب‌الدین شیرازی. شرح حکمة الإشراق به انضمام تعلیقات صدرالمتألهین. تحقیق سیدمحمد موسوی، مقدمه سیدحسین نصر، تهران: حکمت، 1388-1391.
- نصیرالدین طوسی. «تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الأفكار» در منطق و مباحث الفاضل. به کوشش مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران، 1370.
- نصیرالدین طوسی. «اساس الاقتباس». در تعلیقه سیدعبدالله انوار، تعلیقه بر اساس الاقتباس. تهران: نشر مرکز،

Transliterated Bibliography

- Aflātūn. *Dūrih-yi Āsār Aflātūn*. translated by Muḥammad Ḥasan Luṭfī. Tehran: Khvārazmī, 1961/ 1380.
- ‘Allāmah Ḥillī. *al-Jawhar al-Naḍīd fī Sharḥ Mantiq al-Tajrīd*. ed. Muḥsin Bīdārfar. Qum: Bīdār, 2003/1381.
- ‘Allāmah Ḥillī. *al-Qawā’id al-Jaliya fī Sharḥ al-Risālah al-Shamsiyya*. researched by Fārs Ḥasūn Tabriziyyān, Qum: Mū’assisa al-Nashr al-Islāmī, 1992/1412.
- Aristū. *Mantiq Arastū: Organon*. Translated by Mīr Shams al-Dīn Adīb Sulṭānī. Tehran: Mū’assisah-yi Intishārāt Nigāh, 2000/1378.
- Aristū. *Mantiq Aristū*. Beirut, Kūwit: Wikālat al-Maṭbū‘āt , Dār al-Qalam, 1980/1358.
- Fakhr Rāzī. *Sharḥ al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Muqaddamah va Taṣḥīḥ ‘Alī Rizā Najafzādih, Anjuman Āsār va Mafākhir Farhangī, 2005/1384.
- Fārābī. *al-Mantiqiyāt li-l-Fārābī*. researched by Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Zīr Nazar Sayyid Maḥmud Mar‘ashī, Qum: Kitābkhānah-yi Āyat Allāh al-‘Uzmā al-Mar‘ashī al-Najafī, 1988/1408; 1990/1410.
- Ibn Fāris. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. researched by ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Qum: Maktab al-‘Ilām al-Islāmī, Markaz al-Nashr, 1984/1404.
- Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Šādir, 1994/1372.
- Ibn Rushd. *Talkhiṣ Safsaṭah*. researched by Muḥammad Salīm Sālīm, Cairo: Dār al-Kutub wa Wathā’iq al-Qawmiyya, 1972/1392.
- Ibn Sīnā. “Safsaṭah”. Dar Muqaddamah Ibrāhīm Madkūr, researched by Aḥmad Fū’ād al-Ahwānī, *al-Shifā’ al-Mantiq*. Cairo: Vizārat al-Tarbiya wa al-Ta’lim, Ufait Qum, s.d.
- Ibn Sīnā. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Sharḥ Khwājah Naṣīr al-Dīn Ṭūsī, Sharḥ al-Sharḥ Quṭb al-Dīn Rāzī, Qum: Nashr al-Balāghah, 1997/1375.
- Ibn Sīnā. *al-Najāh min al-Gharq fī Baḥr al-Ḍalālāt*. Taṣḥīḥ va Muqaddamah Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Tehran: University of Tehran, 1986/1364.
- Jawharī. *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyya*. ed. Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭār, Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Malāyin, 1998/1376.
- Khalīl ibn Aḥmad. *Kitāb al-‘Ayn*. researched by Maḥdī Makhzūmī va Ibrāhīm Sāmarrā’ī. Baghdād: Dār al-Rashīd, 1980/1400.

ایزدی تبار؛ ماهیت و گستره مغالطات ناشی از اشتراک لفظی با تأکید بر دیدگاه ارسطو، فارابی و ابن‌سینا / 249

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. "Asās al-Iqtibās". Dar Ta'liqah Sayyid 'Abd Allāh **Anwār**, *Ta'liqah bar Asās al-Iqtibās*. Tehran: Nashr Markaz, 1998/1376.

Naṣīr al-Dīn Ṭūsī. "Ta' dīl al-Mi'yār fī Naqd Tanzīl al-Afkār" dar *Manṭiq va Mabāḥith Alfāz*. researched by **Mahdī Muḥaqqiq**, Toshihiko Izutsu. Tehran: University of Tehran, 1992/1370.

Qutb al-Dīn Shīrāzī. Dura al-Tāj: *Mushtamil bar Muqaddamah, Manṭiq, Umūr 'Āmah, Ṭabrīyāt, Ilāhiyāt*. researched by Sayyid **Muḥammad** Mishkāt, Tehran: Hikmat, 2007/1385.

Qutb al-Dīn Shīrāzī. *Sharḥ al-Hikma al-Ishrāq bi Inzīmām Ta'liqāt Sadr al-Muta'allihīn*. researched by Sayyid **Muḥammad** Mūsawī, Muqaddamah Sayyid Husayn Naṣr, Tehran: Hikmat, 2010/1388/2012/1391.

Rāghib Ishfahānī. *Mufradāt al-Alfāz al-Qurān*. researched by 'Adnān Ṣafwān Dāwūdī, Damascus, Beirut: Dār al-Qalam, Dār al-Shāmiyah. 1992/1412.

Sabzavārī. *Sharḥ al-Manẓūmah*. Ed. Ḥasan Ḥasanzādhī Āmulī, Tehran: Nashr Nāb, 1991/1369; 2002/1380.

Shahābī, *Rahbar Khirad*. Tehran: Kitābkhānah-yi Khayām, 1962/1340.

Shahrazūrī. *Rasā'il al-Shajarah al-Ilāhiya fī 'Ulūm al-Haqā'iq al-Rabbāniya*. Ed. Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Mū'assisah-yi Pazhūhishī Hikmat va Falsafah-yi Irān, 2005/1383.

Ṭabāṭabāyī. *Rasā'il Sab'a*. Qum: Bunyād 'Ilmī va Fikrī 'Allāmah Ṭabāṭabāyī, 1983/1362.



Ontology of Primal Matter Based on the Flowing Existence, Epistemological Consideration and Some of Its Implications

Dr. Behzad Parvazmanesh

PhD in Islamic Philosophy and Theology, graduated from Tarbiat Modares University and Lecturer of Islamic Philosophy at Qom Seminary

Email: b.parvazmanesh@gmail.com

Abstract

The characteristics that famous philosophers have stated for immaterial entities based on the primal matter of Peripatetics are incompatible with some philosophical and religious precepts of the immaterial beings. It seems that the origin of this is a conjunctive or unified interpretation of the primal matter. The approach of the research in solving this problem is to redefine the primal matter in relation to the flowing existence, in the form of analytical matter and to follow its reflections in the issue of matter and potency. In this context and with an interdisciplinary approach, first an explanation of two notable views from contemporary Neo-Sadrans is expressed. These views are based on the flowing existence and substantial motion. In the next stage, these positions are first criticized and then, with an epistemological consideration, a more comprehensive and new explanation of the position of matter is given. Replacing the conjunctive and unified matter with the analytical matter in explaining the concepts of "immaterial" and "material" with a descriptive-analytical method leads to a more precise explanation and further extension of the scope of motion, to deepening the ontology of motion, and to a greater compatibility of philosophical teachings with each other and with religious texts. The analytical material can also pave the way for a unique advancement in the Islamic aspect of the Islamic philosophy and illuminate other aspects of the capabilities of the transcendent theosophy, as well as new horizons for subsequent research in identifying and evaluating its various implications. Finally, specific cases of the implications of this explanation are listed and suggestions for further research are presented.

Keywords: Conjunctive matter, unified matter, analytical matter, material and immaterial, flowing existence, epistemological consideration.





سال 57 - شماره 1 - شماره پیاپی 114 - بهار و تابستان 1404، ص 251 - 276	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 3060-8309	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1403/03/01	تاریخ بازنگری: 1403/11/13
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: 10.22067/epk.2025.88187.1339

هستی‌شناسی ماده نخستین بر مبنای وجود سیال، التفات معرفت - شناسانه و برخی پیامدهای آن

بهزاد پروازمنش

دانش آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی (گرایش حکمت متعالیه)

دانشگاه تربیت مدرس

مدرس فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم

b.parvazmanesh@gmail.com

چکیده

ویژگی‌هایی که مشهور فیلسوفان برای موجودات مجرد بر پایه ماده نخستین مشانی بیان کرده‌اند با برخی از احکام فلسفی و دینی مجردات ناسازگار است. به نظر می‌رسد خاستگاه این امر، تفسیر انضمامی یا اتحادی از ماده نخستین است. رویکرد این پژوهش در حل این مسئله بازشناسی ماده نخستین در ارتباط با وجود سیال، در قالب ماده تحلیلی و پیگیری بازتاب‌های آن در بحث ماده و قوه است. در این زمینه و با رویکردی بینارشته‌ای ابتدا تبیین دو دیدگاه قابل توجه از سوی نوصدرائیان معاصر بیان می‌شود. این دیدگاه‌ها بر وجود سیال و حرکت جوهری مبتنی است. در مرحله بعد ابتدا این مواضع نقد می‌گردد و پس از آن با التفاتی معرفت‌شناسانه، تبیین جامع‌تر و جدیدتری از جایگاه ماده به دست داده می‌شود. جایگزینی ماده انضمامی و اتحادی با ماده تحلیلی در تبیین مفاهیم «مجرد» و «مادی» با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین دقیق‌تر و توسعه بیشتر گستره حرکت، تعمیق هستی‌شناسی حرکت، ایجاد سازگاری بیشتر آموزه‌های فلسفی با یکدیگر و با متون دینی می‌انجامد. همچنین ماده تحلیلی می‌تواند زمینه‌ساز پیشبرد بی‌بدیل در جنبه اسلامی فلسفه اسلامی و روشنگر زوایای دیگری از توانمندی‌های حکمت متعالیه و نیز زمینه‌ساز پژوهش‌های پسین در شناسایی و ارزیابی پیامدهای بسیار آن باشد. در پایان، موارد مشخصی از پیامدهای این تبیین فهرست و پیشنهادهای نیز برای ادامه پژوهش‌ها در این زمینه ارائه می‌گردد.

واژگان کلیدی: ماده انضمامی، ماده اتحادی، ماده تحلیلی، مادی و مجرد، وجود سیال، التفات معرفت‌شناسانه.

مقدمه

فلسفه و به‌ویژه فلسفه اسلامی در کنار بیان احکام موجود بما هو موجود به اثبات وجود مفاهیمی که وجودشان بدیهی نیست و نیز به دست دادن چستی موجوداتی که حقیقت آن‌ها روشن نیست می‌پردازد. ماده نخستین از این دست مفاهیم است که هم از حیث هستی و هم از حیث چستی دارای ابهامات و پیچیدگی‌های خاصی است. دلیل این امر دشواری مباحث حرکت و هستی‌شناسی سیلان است. پس از بدیهی بودن اصل وجود حرکت در جهان طبیعت، و پذیرش دیدگاه ارسطو در تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه امری که موجب اختلاف زیاد فیلسوفان شده است تبیین چگونگی هستی و چستی ذات موجود بالقوه است.

به نظر می‌رسد اندیشه ماده نخستین در نهاد خویش در تبیین مسئله حرکت غیر قابل انکار است و ایرادهایی که بر تقریر مشائیان از آن وارد شده است، آن دسته که جنبه مبنایی ندارند¹ ناتمام است و آن دسته که بر آن وارد است، اشکالاتی مبنایی است و بنابراین چنین اندیشه‌ای از هماهنگی درونی بالایی در مجموعه فلسفه مشاء برخوردار است؛² اما برخی از مبانی مهم در این نظام فلسفی و به طور واضح‌تر در حکمت متعالیه وجود دارد که پذیرش تقریر مشهور مشائی - سنیوی ماده اولی؛ یعنی ماده انضمامی را با چالش بسیار جدی مواجه می‌سازد و زمینه‌ساز طرح مسائل بعدی در زمینه نحوه جایگزینی اندیشه‌ای برتر در این زمینه می‌گردد.³

دلیل اصلی این امر آن است که اصل اندیشه ماده و قوه واقعی بیرونی و بر خلاف آنچه گاه انگاشته شده است⁴ غیرقابل ارجاع به اعتبارات ذهنی است و این مسئله امری است که فلسفه ارسطویی و به پیروی از آن، حکمت مشاء اسلامی با منطقی صحیح آن را دریافته و بر اساس توانایی‌های خویش، تبیین مهمی از آن به دست داده است. حکمت اشراق نیز در دوران انتقال فلسفه اسلامی از حکمت مشاء به حکمت متعالیه در خصوص مبحث قوه و ماده نقش انتقادی مفیدی را ایفا کرد و بستر تحولات مهمی در این بحث را فراهم آورد.

این نوشتار بر آن است تا جایگزین مناسب این تفسیرها را به‌عنوان ماده صدرایی از مبانی حکمت متعالیه استخراج نموده، به دست دهد و از آن پس به مسائل مهم مترتب بر آن مانند مسئله گستره حرکت در

1. مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، 146؛ فیاضی، تصحیح و تعلیق نهایة الحکمة، 276/2، 275-380/2، 377/2.

2. پرواز منش و غفاری، «بررسی انسجام برهان فصل و وصل با نظام حکمت مشاء»؛ همان، «برهان قوه و فعل از منظر فلسفه مشاء»؛ پرواز منش، «قاعده حدوث؛ از سازگاری با فلسفه مشاء تا بهسازی در حکمت متعالیه».

3. پرواز منش، «بررسی انتقادی ماده انضمامی بر مبانی فلسفه مشاء و حکمت متعالیه».

4. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، 195/2-196.

ممکنات مادی و مجرد پردازد و از این طریق راهی از مبانی فلسفی برای حل و فصل برخی آموزه‌های مرتبط دینی پیرامون این موضوع به‌ویژه مباحث پیچیده مربوط به نفس و معاد بگشاید.^۱ دلیل این اهتمام آن است که بزرگ‌ترین مانع در این زمینه تفسیر خاص مشائیان از ماده و قوه و دیدگاه خاصی است که آنان در مورد موجودات مادی و مجرد و حرکت به‌ویژه حرکت جوهری داشته‌اند. اهمیت و ضرورت مسئله این پژوهش نیز از رهگذر همین امر مشخص می‌شود.

نحوه وجود متحرک و چگونگی ارتباط و نوع تحقق مقاطع حرکت مهم‌ترین زیرساخت این پژوهش است. برای دستیابی به این مهم باید رابطه مراحل مختلف حرکت را با یکدیگر به دقت توصیف و تحلیل کرد و ضمن پرداختن به دیدگاه‌های قابل توجه صاحب‌نظران در این زمینه به ارزیابی و پیشبرد آن‌ها در راستای حل مسئله پرداخت. برای پیشبرد مناسب‌تر مطالب بهتر است در ابتدا معلومات و مجهولات اصلی را از یکدیگر جدا کرد. در مورد فعلیت‌هایی که در طول حرکت، پیاپی حاصل می‌شوند چهار مطلب در ارتباط با ماده روشن است:

الف. با آمدن صورت اخیر، صورت پیشین دگرگون می‌شود و وضعیت وجودی پیشین خود را از دست می‌دهد.

ب. بر اثر تغییر وضعیت مزبور، صورت پیشین، برترین کمال و هویت شیء نخواهد بود؛ در غیر این صورت لازم می‌آید یک امر در آن واحد دارای دو واقعیت و دو ماهیت جداگانه باشد.

ج. میان مراحل حرکت ارتباطی برقرار است که برآورنده وحدت، ثبات و نیز آمادگی برای تحول متحرک است. از این امر به جهت مادی متحرک تعبیر می‌شود.

د. تمامی تعددها و تکرهای یاد شده در خارج و در متن حرکت به نحو بالقوه و بسیط موجود هستند و تنها در ذهن است که به دلیل ساختار معرفتی خاصی که دارد این امور به نحو متعدد و متکثر بالفعل فهم می‌شوند.

بر پایه این دانسته‌ها مسئله این است که آیا با آمدن صورت بعدی، صورت پیشین، فقط جایگاه خود را از دست می‌دهد و آن را به صورت پسین وامی‌گذارد و خود به ماده می‌پیوندد یا یکسره نابود می‌شود. به نظر می‌رسد با واکاوی و تحلیل این امر می‌توان به حل مسئله و واقعیت قوه و ماده نزدیک شد.

در اینجا و از سوی فیلسوفان پیش از ملاصدرا دو دیدگاه پدید آمده است:

دیدگاه انضمامی؛ نظر فیلسوفانی مانند ابن‌سینا این است که صورت پیشین بی‌آنکه چیزی از آن بماند

۱. حسن‌زاده‌املی و جمعی از نویسندگان، یادنامه مفسرکبیر استاد علامه طباطبائی، ۵۴۵؛ حسن‌زاده‌املی، آله الحق، ۱۳۳.

یکسره نیست و نابود می‌شود و از نو صورتی دیگر و کامل‌تر بر ماده برمی‌آید؛ زیرا ماده تنها یک فعلیت را می‌پذیرد و از این‌رو در یک لحظه صورت خود را از دست می‌دهد و صورت جدید را می‌پذیرد و با ماندگاری خود در این فرآیند پیاپی، پیوند گذشته و آینده را نیز فراهم می‌آورد. مبنای اصلی ایشان در این رویکرد ماده منضم به صورت جسمیه است که مبتنی بر براهینی است که علاوه بر اثبات این امر، از چیستی و نحوه هستی این امر نیز پرده برمی‌دارد.

دیدگاه اتحادی؛ آنچنان که مشهور است نخستین متفکری که از «ترکیب اتحادی صورت و ماده» سخن گفته است دشتکی است. همچنین معروف است و در ابتدا نیز به نظر می‌رسد وی و ملاصدرا در ایده ماده اتحادی هم نظر هستند. اما بررسی و تأمل دقیق‌تر حاکی از آن است که اینچنین نیست و این دو اندیشمند نه تنها در تبیین که به تبع در مدعی متفاوت هستند. ملاصدرا به طور اجمالی به این مطلب اشاره دارد:

«الحق عندنا موافقا لما تفتنّ به بعض المتأخرين من أعلام بلدتنا شیراز [و هو صدر الدین الدشتکی]... أنّ التركيب بينهما إتحادی¹ ... وإن كان بين ما ذهب إليه [الدشتکی] من الإتحاد وبين ما رأينا بونا بعيدا²».

علت این تفاوت چنانکه پس از این تبیین می‌شود ابتداء شدید این بحث بر حرکت جوهری اشتدادی و به تبع بر تشکیک و اصالت وجود است. از این‌رو، بر خلاف ملاصدرا، دشتکی به دلیل نداشتن مبانی لازم دست‌کم در دو مورد نخست، آن را به درستی تبیین نکرده است.

شایان ذکر است که این پژوهش تبیین‌محور و پیامدگرا است و بررسی اسنادات و استنادات تاریخی موضوع آن به صاحبان اندیشه خارج حیطه آن است؛ در عین حال به دلیل نوع تبیین و پرداخت مناسب آن در نظام حکمت متعالیه، محط اصلی تبیین مطرح در این پژوهش، متون فلسفی ملاصدرا و شروح اصیلی است که به این مسئله پرداخته‌اند که بر اساس نتایج کاوش‌های نویسنده، منحصر در برخی شروح معاصر هستند.

در مقابل دو دیدگاه فوق، دیدگاه تحلیلی به ماده است که در آن، مفهوم ماده و صورت برگرفته از دو ویژگی وجود سیال هستند؛ آن‌گونه که در جهان بیرون، ماده از صورت نه جداست و نه جدا شدنی و تنها ذهن است که این دو از یکدیگر جدا می‌انگارد؛ مانند مراحل و ایستگاه‌های فرضی خود حرکت که تنها در ذهن شکل می‌گیرند. این در حالی است که آنچه در خارج رخ می‌دهد تنها یک وجود سیال و کشیده زمان-

1. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، 282/5.

2. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، 294/5.

مند است.

آثار پژوهشی در زمینه‌های مرتبط به موضوع این پژوهش وجود دارد؛ اما با دیدگاه‌هایی دیگر که بر اصالت و تفکیک ماده اتحادی از ماده تحلیلی آن اندازه که نویسنده جستجو و بررسی کرده است وجود ندارد. این آثار یا شخصیت محور هستند و یا جنبه تاریخی دارند و از موضوع و مسئله این پژوهش خارج است که در اینجا به آن‌ها اشاره می‌شود.

در خصوص ترکیب اتحادی ماده و صورت برخی معتقدند پیش از دشتکی برخی مشائیان نیز به این گونه از ترکیب قائل بوده‌اند.^۱ برخی دیگر ملاصدرا را در مدعا با دشتکی هم عقیده می‌دانند.^۲ برخی علاوه بر این، ادله ملاصدرا علیه دشتکی و حتی باور و نیز تصریح خود ملاصدرا به اینکه در مدعا نیز از دشتکی متفاوت است، به صراحت رد کرده‌اند.^۳ همچنانکه پس از این تبیین می‌شود به نظر می‌رسد که با وجود تشابه در اصل نظریه، دلایل اثبات و پاسخ به شبهات، پس از بررسی نظریه و مبانی هر یک از دو متفکر به نظر می‌رسد این دو دیدگاه بر یکدیگر منطبق نیست. از نظر منطقی ترکیب اتحادی ماده و صورت بر اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری مبتنی است. صرف نظر از اصالت وجود که در مورد اعتقاد سید سند به آن، اختلاف نظر است، وی به تشکیک وجود و حرکت جوهری قائل نیست و بنابراین می‌توان گفت ملاصدرا با مبانی خاص خویش تفسیر نوینی از نظریه ترکیب اتحادی ماده و صورت به دست می‌دهد.^۴

افزون بر این از منظر این پژوهش دیدگاه دقیق‌تری در نسبت‌سنجی این دو اندیشه امکان طرح دارد؛ چرا که این حجم از تفاوت‌های فنی و عمیق در تبیین و مبانی، به طوری طبیعی موجب تفاوت در مدعا نیز می‌شود و نشان داده می‌شود که نوع ترکیب صدرایی تفاوت بنیادی دقیق‌تری با ترکیب اتحادی دشتکی دارد. آن گونه که مولفه‌های تحلیلی بودن (در برابر اتحادی بودن) بر آن صادق است. از این رو باید ماده را در تبیین صدرایی آن، «ماده تحلیلی» نامید و نه ماده اتحادی.

ماده تحلیلی همان آمادگی دگرگونی و نداری‌های هر مرحله نسبت به مراحل بعدی در وجود سیال است و از این جهت «تحلیلی» نام گرفته است که تنها در ذهن است که این مرزبندی‌ها و جداسازی‌ها به فعلیت می‌رسد و در متن خارج تنها وجود اجمالی غیرتفصیلی آن‌ها محقق است. از این دیدگاه، حرکت به ماده انضمامی که تنها در جهان طبیعت یافت می‌شود نیاز ندارد؛ بلکه متحرک از آن رو که در هستی

۱. حسینی، و درگاهی‌فر، «ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی»؛ صوفی و کهنسال، «ترکیب ماده و صورت از نظر مشاء؛ اتحادی یا انضمامی؟».

۲. پارسایی، موسوی، «بررسی ادله و اشکالات ترکیب اتحادی ماده و صورت (با تأکید بر حکمت صدرایی)».

۳. درگاهی‌فر و حسینی، «ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی و ملاصدرای شیرازی».

۴. عابدینی و ریاحی، «ترکیب اتحادی ماده و صورت نزد سیدسند و ملاصدرا و قابلیت تبیین آن به وسیله مبانی ایشان».

خویش دچار نقصی زدودنی است، تا چنین است به سوی مراحل بعدی کمال خویش در تکاپو است و نبود ماده انضمامی او را از حرکت به سوی کمال برتر باز نمی‌دارد. در پایان بخش بعدی و در جمع‌بندی تقریرهای مهم بحث بر اساس نگاهی معرفت‌شناسانه، تبیین و توضیح گسترده‌تر و عمیق‌تری از ماده تحلیلی بر اساس وجود سیال به دست داده خواهد شد.

1- اثبات ماده تحلیلی

راهکار اثبات ماده تحلیلی بر ویژگی لیس بعد از لیس بودن حرکت جوهری مبتنی است. از نگاه پیشینیان و تا پیش از اثبات حرکت جوهری، ماده، بستر و پیش‌نیاز (دگرگون) «شدن» و «انفعال» بود؛ زیرا «شدن» و دگرگونی، به این معنا بود که امری به نام «منفعل» و «شونده» در هنگام دگرگونی باقی باشد تا آنچه را که ندارد؛ اما امکان و آمادگی به دست آوردنش را دارد به دست آورد؛ بر این اساس آنجا که ماده که جوهر دربردارنده «قوه» کمالات است موجود نباشد، دگرگونی نیز روی نمی‌دهد. پذیرش و قبول به این شیوه تنها به شکل کون و فساد روی می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد این مطلب با مبانی حکمت متعالیه از جهات بسیاری ناسازگار است. در این نوشتار این مطلب در مناسبت با نظریه «حرکت جوهری» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

زیرساخت حرکت جوهر همان وجود سیال است که در نهاد خود بی‌قرار است. هستی پویا از آغاز تا پایان و بر خلاف آنچه در ذهن ایستانگر و ماهیت‌پندار، متعدد و جدا از یکدیگر می‌نماید، در جهان خارج، تنها یک هستی کشش‌دار است. از این رو پذیرش آن‌ها نیازی به ماده مشائی ندارد و ماده مشائی در حکمت متعالیه پذیرفتنی نیست. در این باره که حرکت جوهری دقیقاً چگونه صورت می‌پذیرد، دست‌کم دو دیدگاه میان نوصدرائیان وجود دارد. در اینجا هر دو دیدگاه طرح و بررسی می‌شوند تا زمینه تبیین دیدگاه برگزیده که جامع میان این دو دیدگاه و بر پایه مبانی توانمند حکمت متعالیه و به‌ویژه حرکت جوهری و وجود سیال فراهم گردد و بر پایه آن ماده تحلیلی با تبیین نوین و توانمند تبیین و اثبات گردد.

1-1- قبول به معنای اتصاف (نه انفعال)

قبول که مبنای اثبات هیولای مشائی است به معنای انفعال است. منفعل چیزی است که خود، فاقد امری است و سپس خودش بعینه، آن را به دست می‌آورد؛ اما در حرکت جوهری قبول به نحو اتصاف است به این معنا که موصوف هر وصفی که متحرک در جریان حرکت به دست می‌آورد غیر از موصوف صفات مراحل پیش و پس از خویش است و هیچ زمانی نبوده است که متحرک به عنوان عنصر ثابت در خلال حرکت در مرحله‌ای از حرکت امری را نداشته باشد و سپس آن را به دست آورد. از این دیدگاه، همه چیز در

جهان طبیعت ناپایدار است و به هیچ رو «انفعال» و «شدن» در آن رخ نمی‌دهد؛ بلکه در هر «آن» هر آنچه هست یکسره و یکباره نابود می‌شود و آنچه هم در مرحله بعدی به آن می‌پیوندد، دارا تر و برتر از آن است و هیچ‌گاه دچار آن کاستی نبوده است تا دگرگون شده‌ی مرحله پیشین خود باشد. در این دیدگاه هر مقطع از حرکت هیچ بهره‌ای از دارایی‌های پیش از خود ندارد.^۱

به نظر می‌رسد که این برداشت از حرکت جوهری و در همین حد، برداشت کاملی نیست. دلیل این امر آن است که هر چند می‌کوشد بر تحلیلی بودن تفاوت و تمایز مراحل حرکت وفادار و استوار بماند؛ با این وجود رابطه آن‌ها را چنان گسسته در نظر می‌گیرد که به جدایی و انفکاک خارجی آن‌ها و به کون و فساد بلکه تجدد امثال می‌انجامد و با وجود وحدانی سیال سازگاری ندارد. به نظر می‌رسد در این تبیین برای توجیه عدم تحقق انفعال در طول حرکت، چنین تصور شده است که در هر مرحله از دگرگونی حقیقتاً هیچ چیز از هستی مرحله گذشته بر جای نمی‌ماند و آنچه به آن می‌پیوندد به راستی هستی دیگری است که تنها مشابه هستی نابود شده است. این بیان خالی از ریزینی و دقت نیست و بر خلاف دیدگاه بعدی برای به دست دادن ماده تحلیلی سامان یافته است؛ اما نمی‌توان آن را تحلیلی عقلی برای حرکت دانست. با این وجود ممکن است بتوان برای این دیدگاه با توجه به دقتی که از آن برخوردار است توجیه و تبیینی یافت تا به واسطه آن قابل پذیرش باشد. این مطلب در تبیین دیدگاه برگزیده و در جمع‌بندی دو دیدگاه مذکور بیان خواهد شد.

2-1- بقاء اصل کمال و زوال حد آن

حرکت به‌عنوان خروج تدریجی از قوه و نقص به کمال و دارایی، تنها با از میان رفتن پی‌درپی کاستی‌های متحرک تحقق می‌یابد و نه اصل وجود آن. به سخنی دیگر گویی در طول حرکت، پوسته و مرز عدمی متحرک زدوده و به گونه‌ای یکپارچه و بسیط بر هسته مرکزی و دارایی‌های آن افزوده می‌شود. به سخنی دیگر هستی متحرک و سیال آمیزه‌ای تحلیلی از هسته‌ای پایدار (چهره تجرد) و پایانه و مرزی ناپایدار است (چهره مادی) که پیوسته و بر اثر حرکت زدوده و دگرگون می‌شود.^۲

در این دیدگاه توجه و تحلیل لازم به بالقوه و تحلیلی بودن تکرر مراحل و مقاطع حرکت نشده است. اساساً در تحلیل مباحث حرکت باید به خاطر داشت که بسیاری از تفکیک‌ها و احکامی که بیان می‌شود، اموری ذهنی و تحلیلی هستند به این معنا که هر چند مبتنی بر واقعیت هستند؛ اما آنچنان که در ذهن به نحو جدا از سایر امور ادراک می‌شوند در خارج از یکدیگر جدا نیستند. در اینجا نیز تفکیک میان هسته و

۱. عبودیت، شرح نه‌ایة الحکمة، 315-313.

۲. فیاضی، علم النفس فلسفی، 256.

پایانه وجودی متحرک، امری تحلیلی و برگرفته از وجود محدود و در عین حال سیال است؛ ازاین‌رو اجتماع و همنشینی فعلیت سابق و لاحق، گردآمدن دو فعلیت بالفعل خارجی نیست که ابن‌سینا به درستی آن را نشدنی می‌دانست:

«إن الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية، فهو شيء بالفعل، و من حيث هو مستعد أي استعداد شئت فهو بالقوة، و لا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً آخر، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل».¹

بلکه اجتماع دو فعلیت است که دوئیت آن‌ها تحلیلی و بالقوه است و صدرالمتألهین نیز بر همین اساس به ابن‌سینا پاسخ داده است.

«القبول قد يعنى الانفعال التجددى الذى يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتمصل إذا صار منفصلاً و الماء إذا صار هواء و أما القبول بمعنى قوة الاستكمال؛ فالشيء الصورى يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده فى الكمالية. و بالجملة القبول قد يكون مصحوباً للعدم الخارجى للشيء و قد يكون مصحوباً للعدم ذهنى له».²

ازاین‌رو این دیدگاه با این چالش مواجه است که زوال حد از محدود بدون زوال محدود چگونه ممکن است؟ به نظر می‌رسد تنها پاسخ معقول به این امر تأکید بر تحلیلی بودن این جداسازی‌ها و ویژگی‌های این امور است.

1-3- دیدگاه برگزیده

در این تبیین، ضمن توجه بر خصوصیات هستی‌شناسانه متحرک به‌عنوان وجود سیال در خارج و نیز ویژگی‌های مثبت و پیشبرانه دو دیدگاه پیشین، توجه و تأکید می‌شود که متحرک در خلال سیلان وجودی خویش تنها یک فعلیت متصل ممتد در طول زمان است و تمام مقاطع منعکس شده آن در ذهن، تنها به نحو بالقوه در خارج موجود هستند. «هستی سیال» پیوستاری وجودی، پویا، یگانه و کشش‌دار است که هر مرحله آن، فروکاسته و مرتبه ضعیف مراحل بعدی است و این خود برهانی بر حرکت جوهری (لبس بعد از لبس) و ماده تحلیلی است.³

در این توجه و التفات معرفت‌شناسانه بار دیگر تأکید می‌شود که همه این تفکیک‌ها و تعددهای بالفعل در هر دو تقریر از ماده تحلیلی، اموری ذهنی است؛ البته منشأ انتزاع آن‌ها در متن خارج محقق است و

1. ابن‌سینا، الشفاء (الالهیات)، 67.

2. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 331/3.

3. طباطبائی، نهایه الحکمة، 198-200.

ذهنی و اعتباری محض نیست. از نگاه این پژوهش، حرکت جوهری برآمده از پویش هستی است که تنها یک هستی (دگرگون) شونده است و به معنای مذکور، تنها در ذهن است که به ایستگاه‌های بالفعل بی‌شمار و جدا از هم فروکاسته می‌شود. از یاد بردن این کنش شناخت‌شناسانه که در ذهن شناسا روی می‌دهد همچنانکه پیشتر نیز دیده شد پیامدی جز «کون و فساد» یا «تجدد امثال» ندارد.

با توجه به این تبیین؛ یعنی تأکید بر تحلیلی بودن کثرت در حرکت، می‌توان با افزودن این نکته به دو دیدگاه پیشین، آن‌ها را اصلاح نمود و با مناسبتی که میان بدین ترتیب آن‌ها برقرار می‌شود به این جمع‌بندی دست یافت که هر دو دیدگاه در جایگاه خود دریافت نسبتاً درستی از حرکت جوهری دارند و تفاوت آن‌ها در این است که هر یک از حیثیتی متفاوت از دیگری به وجود سیال نگریسته است.

هر دو تقریر در این مسئله مشترک هستند که شخص کمال سابق با همه وجدان‌ها و فقدان‌ها در مرحله بعدی معدوم می‌شود. آنگاه اختلاف آن‌ها در این است که در تقریر دوم تأکید و تمرکز بر بقاء عین اصل کمال سابق است و در بیان اول بر نبود عین شخص کمال سابق می‌باشد.^۱

حاصل آنکه قبول به معنای اعم گاه خارجی است که همان حلول غیر تحلیلی خارجی و به معنای وجدان پس از فقدان است و خلع و لبس است. چنین امری بر فرض تحقق، نیازمند ماده انضمامی است و گاه قبول به معنای اعم به معانی تحلیلی است و به معنای مطلق حضور وصف برای موصوف و اتصاف آن به صفت است. این فرض نیز گاه به شکل قیام صدوری است؛ مانند قیام صور مرتسمه برای ذهن در حکمت متعالیه و گاه به شکل قیام حلولی و لبس بعد از لبس و وجدان بعد از وجدان و استکمال وجودی است.

ملاصدرا نیز آشکارا به تفاوت میان این دو امر پرداخته است و میان قبول و عروض به معنای انفعال با قبول به معنای مطلق اتصاف تفاوت قائل است. وی مورد اول را مخصوص امور حادث و زائل و مورد دوم را در رابطه با حدوث بعد از حدوث می‌داند؛ اما نه آنچنان که به گسیختگی مراحل فرضی حرکت بیانجامد. وی این مطلب را چنین بیان می‌کند:

«التحقیق أن القبول إن كان بمعنى الانفعال والتأثر فالشيء لا يتأثر عن نفسه وكذا إذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه وأما إذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات».^۲

۱. به نظر می‌رسد این همان مسئله‌ای است که در مورد مسئله دشوار تحلیل و تبیین حرکت کثی اجسام مطرح است و ملاصدرا آن را با تفکیک میان جسم جنسی که باقی است و جسم نوعی که فانی است، حل می‌کند.
۲. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱۷۶/۲.

همچنین وی در عبارتی که پیش از این از وی نقل شد با اشاره به این مطلب به ذهنی و تحلیلی بودن این دیدگاه نیز تصریح می‌کند.¹ توضیح اینکه آنچه ذاتی عرض است تنها همان عروض است و نه حلول؛ همچنین این حلول است که در حقیقت با فقدان و استکمال موضوع همراه است و نه مطلق عروض. بر این اساس چنین نیست که قابل و معروض، همواره موجودی ناقص و فاقد کمال مقبول باشد؛ بلکه می‌تواند واجد چیزی باشد که بر آن عارض می‌شود. قبولی که با استکمال معروض به آن همراه است قبول به معنای انفعال است و همان معنایی از قبول است که در قاعده «امتناع اتحاد فاعل و قابل» در بسط در نظر گرفته می‌شود؛ چرا که در این معنا از قبول و عروض، اتحاد فاقد و واجد محال است و جهت «عنه» و «فیه» که به ترتیب نشانگر حیثیت صدور و حیثیت حضور و وقوع هستند از یکدیگر جدا و با هم مغایر هستند. اما قبول به معنای مطلق اتصاف با استکمال معروض به وسیله عارض همراه نیست و از این رو حتی با وجوب ذاتی نیز سازگار است و به این معنا اتحاد فاعل و قابل در بسط قابل تحقق است؛ چرا که دو جهت صدور (عنه) و وقوع (فیه) در آن متحد هستند. در حکمت متعالیه از معنای نخست قبول به «قیام حلولی» و از معنای دوم آن به «قیام صدور» تعبیر می‌شود. صدرالمآلهین در این باره این چنین می‌نگارد:

«إن أكثر ما يطلق لفظ الاتصاف أنما هو في؛ لأعراض التي يتأثر منها الموضوع و يصير بحال لم يكن هو في ذاته عليها كالجسم في اتصافه باللون و الطعم و سائر الأعراض».²

«إن ههنا اشتباها في أخذ القبول بمعنى الانفعال التجددی الذی هو من باب الاستعدادات مکان القبول بمعنى مطلق الاتصاف بأمر زائد».³

بر اساس این دیدگاه و این گونه از هستی‌شناسی وجود سیال و با توجهی معرفت‌شناسانه به چگونگی حکایت مفاهیم فلسفی از خارج و به‌ویژه با ظرائف بحث حرکت، زمینه اثبات ماده انضمامی که بر اساس انفعال خارجی است به کلی از میان می‌رود و ماده جنبه‌ای تحلیلی می‌یابد. به این معنا که ضمن لزوم و ضرورت وجود استعداد و قابلیت پیشین برای پیدایش هر پدیده‌ای در جوهر، این واقعیت به ویژگی وجود سیال در قیاس هر مرحله قبل با مرحله بعد از آن تبیین می‌شود؛ یعنی به حیثیتی عقلی از جوهر متحرک و وجود سیال فرومی‌کاهد؛ اما از اساس نفی نمی‌شود و نیز دلالت بر گسست بالفعل مقاطع بالقوه آن در خارج نمی‌کند.

نتیجه آنکه هر حدی از امتداد حرکت که در نظر گرفته شود نسبت به پیش از آن فعلیت است و نسبت

1. صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 331/3-332.

2. صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 200/6.

3. صدرالمآلهین، شرح الهدایة الائیة، 371؛ ر.ک: صدرالمآلهین، المبدأ و المعاد، 67؛ صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 128/6.

به پس از آن قوه است. خود آن حد نیز به قبل و بعدی تقسیم می‌شود که دوباره نیمی از آن قوه است و نیمی دیگر فعلیت. این قابلیت تقسیم پایانی ندارد و نمی‌شود مرزی برای آن تعیین کرد. به «حیثیت نقص هر مرحله از وجود سیال نسبت به مرحله بعدی» ماده تحلیلی یا ماده سیال گفته می‌شود. روشن است که وجه این نام‌گذاری از آن روست که این امر ویژگی‌ای تحلیلی و غیر انضمامی از وجود سیال است که به پرسش ماده پاسخ می‌دهد و همراه با این التفات معرفت‌شناسانه مهم است که فیلسوف را از خلط ذهن و عین و به-ویژه در اینجا از تحکیم ویژگی‌های خاص مفاهیم فلسفی بر ذهن به جد بازمی‌دارد.

از این رو هیولای تحلیلی، مفهومی ماهوی حقیقی نیست تا هویت خارجی، فی نفسه و با صرف‌نظر از غیر خود مصداق آن باشد، این مفهوم به حیثیتی وجودی ناظر نیست؛ بلکه مفهومی به ظاهر ماهوی و درحقیقت غیر ماهوی است که از هویت سیال جسم انتزاع، و بر آن حمل می‌شود. از این جهت از آن انتزاع می‌شود که به اجزایی فرضی تقسیم می‌شود که هر یک فعلیتی نافص در مقایسه با فعلیت بعدی است و به موجب تعلق آن‌ها به یک وجود متصل سیال، عقل حکم می‌کند به اینکه این ناقص بالقوه آن کامل بعدی است. پس درحقیقت مفهوم بالقوه و نیز مفهوم هیولا ناظر به نقص فعلیت کنونی است نسبت به فعلیت کامل‌تری که در ضمن وجود سیال در حال اشتداد جسم جانشین این فعلیت می‌شود.

ملاصدرا در این زمینه تعبیرات گویایی دارد که به مطالب این بخش بطور فشرده دلالت دارد. در نحوه ابراز مبانی و دیدگاه‌های خاص خویش در این زمینه، همچون موارد متعدد دیگر نه به صراحت؛ بلکه تلویحی و اشاره‌وار، از هیولای عقلی یا تحلیلی سخن می‌گوید و نه از هیولای خارجی متحد با صورت یا منضم به آن. شایان ذکر است که او در مواردی به جای واژه «فعلیت» از واژه «صورت» استفاده می‌کند:

«ربما يكون وجوده السابق من غير حامل كافيا في رجحان وجوده اللاحق وذلك إذا كان وجوده اللاحق طورا آخر من الوجود بأن يكون كمالا و تماما لوجوده السابق و من نظر في مراتب الأكوان الاشتدادية لموجود كوني كالسواد في اشتداده و كحرارة الفحم في اشتدادها وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف وقوته يزول عنه ذلك الإمكان و لا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد و إنما يزول نقصه و ضعفه».¹

«المادة و مرتبة وجودها من الصورة... ليست نسبة الصورة الجسمية إليها نسبة لازم خارج أو صورة مكملة لحق كل منهما إلى الشيء بعد تمام حقيقته و وجوده و ليس للهيولى وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة بمعنى أن الصورة نحو وجودها الخارجى و جهة تحصلها و تمامها فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب الشخص».²

1. صدرالمتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، 394/8؛ ر.ک: صدرالمتألهين: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهين، 170.

2. صدرالمتألهين، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، 144/5.

«إن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى الكمال».¹

«إن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام».²

نقص حاکی از عدم است؛ پس مفهوم بالقوه و نیز مفهوم هیولا که مبدا قوه فرض می شود به جنبه عدمی صورت ناظر است، ولی نه عدم مطلق، بلکه عدم اثر یا آثاری در صورت در مقایسه با هویتی که واجد چنین اثر یا آثاری است و در ادامه وجود این صورت و پیوسته به آن تحقق یافتنی است:

«لا شك عندنا في أنَّ الهيولى ليست أمرا مبائنا في الوجود لعلته القرية و غيرها بحسب نفس الامر، إذ لا وجود لها إستقلالًا، بل الوجود إنما يكون بالذات للصورة و الهيولى منها بمنزلة الظل من ذي الظل. و الظل أمر عدمي في الخارج إلا أنَّ للعقل أن يتصورها شيئاً آخر غير الصورة يكون ماهيتها في نفسها قوّة شيء و استعداد أمر حادث، كما يتصور الظل معنى آخر غير الضوء ماهيتها عدم النور و نقصانه و الحاصل أنَّ نسبة الهيولى إلى الصورة نسبة النقص من حيث هو نقص إلى التمام».³

به نظر می رسد می توان گفت حتی در مواردی که صدر المتألهین به ظاهر مدعی هیولای خارجی متحد با صورت است، در حقیقت مقصودی غیر از هیولای تحلیلی ندارد؛ زیرا وی غالباً در مقام تفسیر اتحاد هیولا و صورت یا تفسیر ترکیب اتحادی آنها، گاهی می گوید این ماده است که با وجود صورت موجود است: «وجود کل مادة انما هو بصورتها»⁴ و گاه وجود صورت را همان وجود ماده می داند: «إنَّ معنى إتحاد المادة بالصورة ... أنَّ موجودا واحدا هو الصورة وجودها بعينه وجود ما هو المادة»⁵ و به این معنا است که هویت خارجی حقیقتاً و بالذات وجود صورت است و بالعرض و المجاز وجود ماده نیز هست؛ زیرا اگر هیولا به جهت نقص نسبی هویت صورت اشاره نمی داشت؛ بلکه امری وجودی و متحد با هویت صورت بود، این تعبیر بی معنا بود.

2- پیامدها و مؤیدها

در پایان این بخش به برخی از لوازم و پیامدهای مستقیم ماده تحلیلی پرداخته می شود تا اهمیت و درجه کارایی این آموزه در حل جدید مسائل قدیم یا طرح و حل مسائل جدید بررسی شود. روشن است که

1. صدر المتألهین، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، 59؛ ر.ک: صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، 393؛ صدر المتألهین، شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا، 168؛ صدر المتألهین، رسالة فی الحدوث، 31.

2. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 3/9.

3. صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، 444/2-445.

4. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 3/9.

5. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 293/5.

این امر خود به عنوان مؤیدی بر درستی این نظریه نیز شمرده می‌شود.

2-1- جوهر نبودن صورت جسمیه و اصلاح مقولات

در تقسیم‌بندی معروف جواهر به عقل، نفس، ماده، صورت جسمیه و جسم که خود مرکب از ماده و صورت جسمیه است، صورت جسمیه هم فصل جوهر جسم است و هم نوعی از جوهر شمرده شده است. واضح است که این مطلب با بساطت فصل و اینکه فصل برای پرهیز از تسلسل نباید تحت هیچ جنس و مقوله‌ای داخل باشد نمی‌سازد.

این مشکل بر اساس تحلیلی بودن مفهوم «ماده» از اساس از میان می‌رود. دلیل این امر آن است که بر اساس تحلیلی بودن ماده، تفکیک میان آن با صورت جسمیه تفکیکی غیر خارجی و تنها امری ذهنی است. آنگونه که منشأ انتزاع آن در خارج همان وجود سیال جسم است که پیش از این به طور مفصل توضیح داده شد. بنابراین جسم و ماده و صورت هر سه یک امر هستند به این معنا که تمایز خارجی ندارند تا تقسیم هم باشند. این مطلب در حقیقت به معنای لزوم تجدید نظر در مقولات عشر در بخش جسم و ماده و صورت و بازگرداندن آن‌ها به یک نوع است.

به بیان دیگر این مشکلات در فرضی پیش می‌آید و لاینحل می‌نماید که ماده و صورت به شکل مرسوم و سنتی پذیرفته شود؛ اما اگر ماده امری تحلیلی و از قبیل محمول من صمیمیه برای جسم باشد و نه بالضمیمه، این مشکل از اساس پدید نمی‌آید تا نیاز به راه حلی داشته باشد. از این دیدگاه، جسم و صورت جسمیه و ماده عین یکدیگر هستند و تنها در تحلیل عقل از یکدیگر جدا می‌شوند و صورت جسمیه جدا از جسم و ماده نیست تا بحث شود که چگونه با اینکه خود نوعی از جوهر است فصل نوعی از جوهر که همان جسم است نیز هست.

با انکار ماده انضمامی به عنوان جوهر فاقد هر گونه فعلیت و نیز محل صورت جسمیه، صورت جسمیه نیز به عنوان نخستین جوهر حلول کننده بر هیولای نخستین انضمامی نفی می‌شود و صورتی غیر حلولی خواهد بود. حال اگر مانند شیخ اشراق جوهر بودن صورت‌های پس از صورت جوهری انکار شد و تنها به عنوان اعراضی برای جسم پذیرفته شد، جوهر غیر نفسانی تنها همین صورت غیر حلولی جسم خواهد بود؛^۱ با این وجود اگر آنچنان که مشهور فلاسفه گفته‌اند صورت‌های نوعیه غیر از نفوس، جوهرهای جسمانی دانسته شوند می‌توان جوهر جسمانی را به دو نوع کلی تقسیم کرد. یکی جوهری که احتیاج به محلی ندارد که در آن حلول کند و آن همان جسم است و دیگری جوهری که احتیاج به جوهر دیگری دارد

۱. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۱/ 284، 88/2.

که در آن حلول کند و منطیع گردد و آن عبارت است از صورت‌های نوعیه؛ مانند صورت‌های عنصری و معدنی و نباتی؛ اما با انکار جوهریت اینگونه صورت‌ها، جوهر جسمانی و مادی منحصر به جسم خواهد بود.

در مقابل به نظر می‌رسد فیلسوفانی که به این مطلب باور نداشته‌اند یا کوشیده‌اند بدون به‌کارگیری آن این مسئله را حل کنند؛ در نهایت این اشکال را وارد و نظریه مقولات را دچار این نقیصه آشکار دانسته‌اند. در اینجا راه حلی از ملاصدرا و نیز علامه طباطبایی به اختصار طرح و بررسی می‌شود.

پاسخی از ملاصدرا

ملاصدرا در یکی از پاسخ‌های خود که با چشم‌پوشی از نظریه وجودی فلسفی بودن فصل اخیر آن را بیان کرده است معتقد است، صورت هر چند نوعی از انواع جوهر است؛ اما نوع بسیطی است. و ازاین رو تحت مقوله جوهر بودن ضرری به بساطت آن نمی‌زند و به تسلسل ناشی از ترکیب صورت نمی‌انجامد. همچنان که نمایان است به این دلیل که نمی‌توان این پاسخ را بر تناقض‌گویی آشکار بین دو ادعای بسیط بودن نوع و تحت مقوله جوهر بودن آن حمل کرد؛ ناچار باید آن را به معنای پذیرش اشکال مورد نظر تلقی کرد.

«الحل فی الجمیع أن جنسیة الجنس لا یقتضی أن یکون جنسا لجمیع ما یندرج تحته سواء کان نوعا أو فصلا».¹

پاسخ علامه طباطبایی

در این پاسخ کوشش شده است با توجه به اختلاف اعتبار که میان فصل و صورت وجود دارد این مسئله توجیه و تبیین گردد. بیان ایشان در اینجا خالی از ابهام و اجمال نیست و به نظر می‌رسد تقریر پاسخ این است که به دلیل اینکه وجود فی نفسه فصل، لغیره (للجنس) است؛ از آن جهت که فی نفسه است، صورت از آن انتزاع می‌شود و به همین دلیل تحت مقوله جوهر نیست؛ با این وجود از آن جهت که للجنس و لا بشرط است ماهیتی از آن قابل انتزاع نیست تا در مقوله‌ای مندرج باشد و فصل همین حیث مفهومی است. حال از آنجا که ماهیت صورت و فصل ذاتا یکی است می‌توان از مندرج نبودن فصل در مقوله جوهر، مندرج نبودن صورت را در جوهر را نیز نتیجه گرفت.

«یختلف حکم المفاهیم باختلاف الاعتبار العقلی الذی یطروها وقد تقدم فی بحث الوجود لنفسه و لغیره أن الوجود فی نفسه هو الذی ینتزع عنه ماهیة الشیء و أما اعتبار وجوده لشیء فلا ینتزع عنه ماهیة و إن

1. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، 255/4؛ صدرالمتألهین، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، 49.

کان وجوده لغيره عين وجوده في نفسه. و الفصل مفهوم مضاف إلى الجنس حيث أنه مميز ذاتي للنوع، وجوده للجنس؛ فلا ماهية له من حيث إنه فصل و هذا معنى قولهم إن لازم كون الجنس عرضا عاما للفصل و الفصل خاصة له أن ليست فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذي لا يدخل في ماهيتها».¹

همچنانکه ملاحظه می‌شود، در این پاسخ اساسا ماهوی بودن فصل انکار می‌شود تا فصل امری ماهوی نباشد که مندرج در جنس شود. و این بر خلاف فرض مسئله است که فصل و ازجمله صورت جسمیه امری ماهوی است. به نظر می‌رسد این موضع تنها با نگاه وجودی که در این پژوهش نیز پیگیری شده است سازگاری دارد که آن را امری تحلیلی وجودی شمرده شده است؛ از این رو این ویژگی به نوعی مؤید ماده تحلیلی است.

به هر رو در این پاسخ‌ها بیش از این به اثبات نرسیده است که یا صورت را باید نوعی بسیط از جوهر دانست (دیدگاه صدرا) و یا نباید آن را از مقوله جوهر دانست (دیدگاه علامه طباطبائی)، و این هر دو تغییر دادن صورت مسئله است و نه حل کردن آن؛ زیرا سخن در این بود که پیشینیان این چنین کاری را انجام داده‌اند و این امر موجب اشکال مزبور شده است. نتیجه آنکه ایشان نیز با این پاسخ و دفاع، در عمل این اشکال را بر پیشینیان وارد دانسته و تثبیت کرده‌اند یا دست‌کم آنکه جواب گویایی برای آن به دست نداده‌اند.

2-2- تقارب آراء مشاء و اشراق درباره ماده و قوه

قوه تحلیلی که از اعراض تحلیلی وجود سیال است از یک نظر نقطه میانه‌ای نسبت به موضع حکمت مشاء و اشراق شمرده می‌شود. این امر از این جهت که خارجا از حیثیات جوهر است به حکمت مشاء نزدیک است و از این جهت که عرض است و در زمره جواهر شمرده نمی‌شود، به دیدگاه شیخ اشراق شباهت دارد. تمایز قوه تحلیلی نیز از دیدگاه مشائیان و اشراقیان از این قرار است که این امر بر خلاف دیدگاه مشائیان و اشراقیان امری مقولی و ماهوی نیست بلکه امری تحلیلی و از معقولات ثانیه فلسفی است. ماده تحلیلی نیز به‌عنوان حامل چنین قوه‌ای خود صورتی از مقاطع وجود سیال بما هو سیال است و از این جهت نزدیک به دیدگاه حکمت اشراق است و از حکمت مشاء دور می‌شود.

2-3- حقیقت وجودی جواهر مثالی

یادآوری این نکته شایسته است که این ویژگی عالم مثال که جهانی است که در آن ماده راه ندارد؛ اما برخی از ویژگی‌های ماده را دارد با ماده تحلیلی تشکیکی به آسانی و درستی به دست داده می‌شود. در این

1. طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، 83-84.

دیدگاه ماده در جوهر مثالی نیز به نحوی موجود است و تنها کاهش و افزایش می‌یابد. بر این اساس روشن می‌شود که این گفته مشهور که جواهر مثالی برخی از احکام ماده مانند امتداد را دارا هستند؛ اما ماده ندارند؛ بر اساس ماده تحلیلی و تشکیک در تجرد از اساس حل می‌شود و این تناقض آشکار از این موجودات رخت برمی‌بندد.

2-4- جمع میان حرکت متوسطی و قطعی

در مورد اصالت و اعتباریت حرکت متوسطی و قطعی اختلاف نظر معروفی میان بزرگان فلسفه وجود دارد. به نظر می‌رسد می‌توان بر اساس ماده تحلیلی و تبیینی که این مفهوم بر اساس آن شکل گرفت وجه جمعی میان این دو نظر ارائه کرد. با توجه به اینکه در تفسیر و توضیح نظریه حرکت جوهری این نکته روشن شد که قوه و ماده و فعلیت و نیز ثبات و سیلان در وجود سیال در خلال حرکت درهم آمیخته و در یکدیگر تنیده هستند و وجود منحازی در قبال یکدیگر ندارند؛ می‌توان به این نتیجه رسید که حرکت در متن خارج، وجود سیالی است که واجد هر دو حیثیت استمرار متوسطی و امتدادی قطعی است. به این معنی که هر یک از این دو مفهوم، گزارش از حیثیتی و وجهی از سیلان وجود است که در ذهن شناسا بازتاب یافته و درک می‌شود. از این رو هم قطعیت و هم توسطیت دو امر واقعی هستند که به نحو بساطت در وجود سیال موجودند و از این لحاظ هر دو اصیل هستند و هر یک به‌عنوان مفهومی فلسفی و مُفَرِّز در ذهن فاعل شناسا از جهتی از متن سیال وجود خارجی حکایت می‌کنند. در مقابل بر اساس مبانی ماده انضمامی، ثبات و سیلان حرکت نیز اموری انضمامی هستند و این امر زمینه اصالت و اعتباریت یکی نسبت به دیگری را پدید می‌آورد. از این رو به نظر می‌رسد وحدت خارجی و تعدد اعتباری نفس الامری و لحاظی مندرج در ماده تحلیلی باعث جمع سالمی میان دو نظر معروف و حل این مشکل می‌گردد.

2-5- تشکیک در تجرد و باز تعریف مادی و مجرد

نوع نگاه به ماده و به معیار مادیت و تجرد است که تعیین می‌کند، تجرد امری متواطی و یا تشکیکی است. آیا مرزی روشن و معین میان عالم ماده و جهان مجردات وجود دارد یا مادی بر اثر حرکت جوهری از مادیت به تجرد می‌رسد و همانطور که از تحلیل حرکت برمی‌آید، قوه و فعلیت عین یکدیگرند و حدود مرز مشخصی میانشان وجود ندارد. روشن است که این فضا و چنین ویژگی‌هایی کاملاً با ماده تحلیلی سازگار است و ماده متواطی انضمامی به هیچ رو آن را تاب نمی‌آورد. ملاصدرا درباره معیار مادیت و تجرد مانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر، به طور مستقل و صریح سخنی نگفته است. چنان که گویی در این مسئله با ابن‌سینا موافق است؛ با وجود این از آراء گوناگون او در باب مادیت و تجرد می‌توان حدس زد که وی دیدگاه متفاوتی نسبت به مشهور فیلسوفان داشته است یا دست‌کم مبانی فلسفی او تاب این امر را دارد که دیدگاه

متفاوتی را رقم بزند. از جمله این آراء، دیدگاه‌های نقض‌آلود و جالب توجهی است که پس از این فهرست می‌شود و از دیدگاه نگارنده پیگیری آن‌ها راهگشای حل بسیاری از مسائل و رسیدن به نظریات و مبانی نوین فلسفی است. همچنین ماده تحلیلی زمینه را برای نگاه تشکیکی به مادیت و تجرد و حل و فصل فهرست مشکلاتی که ناشی از ماده انضمامی است و پس از این طرح می‌شود فراهم می‌آورد. برخی فیلسوفان متأخر نیز لازمه مبانی حکمت متعالیه را نوعی آمیختگی و تشکیک میان امور مادی و مجرد دانسته است:

«اتحاد ماده و صورت در باب نفس ... [بر] اتحاد مجرد و مادی [مبتنی] می‌شود. این، نکته خیلی ظریفی در باب اتحاد مادی و مجرد است که مربوط به فلسفه ملاصدراست و در فلسفه بوعلی نیست. مادی و مجرد در طبیعت همیشه با همدیگر متحدند به طوری که نمی‌شود مرزی معین کرد؛ و آنچه گفته می‌شود در مقام مثال است. مثلاً فرض کنید سیب سبزی که دارد قرمز می‌شود، اگر بخواهید بین آن طرفش که قرمز قرمز است و آن طرفش که سبز سبز است مرزی معین کنید، و یک خطی معین کنید که از اینجا سبز است و تا اینجا قرمز است، ممکن نیست. سبزی تدریجاً به قرمزی تبدیل می‌شود بدون اینکه بشود مرزی معین کرد ... به این دلیل که مسأله حرکت در اینجا مطرح است. با حرکت از مادیت به تجرد می‌رسد، و در حرکت هم، قوه و فعلیت با همدیگر متحد هستند، یعنی حدومرز میانشان نیست. هر حدی را شما در نظر بگیرید، این حد نسبت به قبلش فعلیت است و نسبت به بعد از خودش قوه است. ولی خود همان حد هم باز تقسیم می‌شود به قبل و بعد که باز نیمی از آن قوه است و نیمی دیگر فعل، و آن نیمی هم باز تقسیم می‌شود به قوه و فعل، الی غیرمتناهی ... و نمی‌شود مرزی برایش معین کرد».^۱

در این بخش فهرستی از مطالب فلسفه مشاء و حکمت متعالیه که تنها از طریق ماده تحلیلی قابل تبیین و توجیه معقول است و از منظر ماده انضمامی و نگاه غیرتشکیکی مشائی به تناقض می‌انجامد طرح و جمع‌بندی می‌شود:

الف. تبیین سریان علم در موجودات؛ ب. امتدادهای متداخل؛^۲ ج. امتدادهای غیر قابل اشاره؛^۳ د. حلول غیرسریانی؛ ه. اناطه ادراکات حسی قوای حسی مجرد بر انفعال اندام مادی؛ و. امتداد مجردات خیالی؛^۴ ز. عدم امتداد پایدار نفس مجرد مثالی.^۱

۱. مطهری، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ۲۵۶/۸.

۲. صدرالتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۴۷/۴.

۳. صدرالتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲۲۱-۲۲۲/۴.

۴. ر.ک. همان، ۶۷۵/۳-۶۸۵؛ ۲۳۶/۸-۲۳۹؛ همو، الشواهد الربوبیة، ۲۳۷، ۲۳۸؛ همو، مفاتیح الغیب، ۵۰۹، ۵۱۰؛ همو، عرشیه، ۲۳۷، ۲۴۸؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی صدرالتألهین، ۳۲۸؛ همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۲۲۱-۲۲۲/۴.

به نظر می‌رسد موارد زیر نیز قابل الحاق به این فهرست هستند و جز مورد آخر همه مبتنی بر آراء خاص مشائیان هستند:

ح. غیر قابل خرق و التیام بودن جسم فلکی؛ ط. روحانیه الحدوث بودن نفس؛ ی. مراتب ادراک حسی، خیالی و عقلی.

2-6- اتحاد نفس و بدن و ماده

فلاسفه از سویی به تجرد نفس ناطقه باور دارند و از سوی دیگر نفس را با بدن مثالی یا عنصری متحد می‌دانند در حالی که با مرزبندی غیرتشکیکی میان مجرد و مادی این امر تبیین معقولی ندارد و در حکم اتحاد دو امر متباین است. شایان ذکر است که در نظام حکمت صدرایی اتحاد ماده و صورت در باب نفس همان اتحاد نفس و بدن است؛ از این‌رو این مسئله در حقیقت همان مطلب پیشین است که از نگاه صدرایی بر نفس پیاده شده است.

2-7- وحدت تشکیکی وجود

به‌طور کلی وحدت تشکیکی حاکم بر مراتب وجودات بر مبنای حکمت متعالیه هر گونه مرز روشن میان مجردات و مادیات را درهم می‌شکند و موجب تشکیکی شدن تجرد و مادیت می‌شود و با مرزبندی مرسوم و متواطی میان مادیات و مجردات سازگار نیست.

2-8- حرکت جوهری نفس

حرکت جوهری نفس و اتحاد عالم و معلوم، در مراتب و کمالات هستی واقع می‌شود و بر این اساس و به‌عنوان مسافت و موضوع حرکت، امری پیوسته و بی‌طرفه است و این امر جز با تشکیک در تجرد و مادیت قابل توجیه و تبیین نیست. دلیل این امر آن است که نفس بر پایه نظریه جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء بودن نفس از تجسم تا مقامات عالی تجرد قابلیت تحول و تکامل دارد.

2-9- هویت شبه تشکیکی جسم در فیزیک مدرن

پس از کشف ذرات به اصطلاح بنیادی اتم در قرن نوزدهم (الکترون، پروتون و نوترون)، اکتشاف بزرگ‌تری در آغاز قرن بیستم توسط اینشتین و بر اساس نظریات ماکس پلانک رخ داد که بر اساس آن به این نتیجه رسیدند که این ذرات نیز تفاوت حقیقی با انرژی ندارند و قابل تبدیل به یکدیگر هستند. به این معنا که آن ذرات بنیادی در حقیقت فشرده بسته‌های انرژی (فوتون) هستند و بر عکس. طبیعتاً این دیدگاه به معنای تفاوت تشکیکی یا شبه تشکیکی انرژی و جسم و طبیعتاً مراتب و اختلافات تشکیکی یا شبه

تشکیکی در میان اجسام است؛ چرا که از این منظر تفاوت آنها تنها در شدت و ضعف یا در اندازه تراکم انرژی است.

بر اساس این دیدگاه همچنانکه علامه طباطبایی احتمال داده‌اند باید انرژی را نوعی اضافی از جوهر و جسم را نوعی حقیقی از انرژی دانست. به سخنی دیگر باید انرژی را جنس قریب جسم دانست. دلیل این عدم قطعیت شاید این باشد که به دلیل امتناع تحقق جوهر از غیر جوهر، فوتون‌ها همان جوهر جسمانی عنصری باشند که به تنهایی حس نمی‌شوند.

«نعم لو سلم ما يقال إن المادة - يعنون بها الأجسام الذرية الأولى - قابلة التبدل إلى الطاقة وإنها مجموعة من ذرات الطاقة المتراكمة كان من الواجب في البحث الحكمي أخذ الطاقة نوعا عاليا مترتبا على الجوهر قبل الجسم ثم ترتيب الأبحاث المتفرقة على ما يناسب هذا الوضع؛ فليتأمل»^۱.
این موارد و مواردی از این دست با معیارهای مرسوم و پیشین سینوی، مبتنی بر تلازم ماده انضمامی، امتداد جوهری و حرکت عرضی به تناقض می‌انجامد و چنانکه اشاره شد با ضوابط و ویژگی‌های آن سازگاری ندارد.

برای از میان برداشتن این ناسازگاری و بر اساس چهار مورد نخست این فهرست می‌توان استنباط کرد که باید در حکمت متعالیه که طراح بیشتر موارد این فهرست است، آموزه‌های زیر صادق باشد:

الف. عدم تلازم بین مادیت و جسمانیت.

ب. هویت مثالی - عقلی نفوس ناطقه میان مجردات ممتد مثالی و مجردات عقلی.

ج. توسعه جواهر دوگانه سینوی مادی جسمانی و مجرد عقلانی به چهار گروه «مادی ممتد»، «مادی غیر ممتد»، «غیر مادی ممتد»، «غیر مادی غیر ممتد».

د. نبود طفره و اثبات پیشینی طیفی از جواهر در مرز جماد و گیاه و حیوانات متعلق به گروه دوم و سوم.^۲

ه. نبود دست‌کم ناکارآمدی مرز روشن سینوی میان مجرد و مادی.^۳

نتیجه‌گیری

این پژوهش ضمن دفاع از اصل ایده ماده نخستین و نظریه قوه و فعل ارسطو، کوشید بر مبنای وجود سیال و توجه به ویژگی‌های صحیح معرفت‌شناختی فاعل شناسا با دستیابی به تبیینی صدرايي و تشکیکی از

۱. طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، ۸۹.

۲. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۳۹۶/۸.

۳. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ۸۶-۸۷.

این نظریه، اصل‌ترین ایراد وارد بر این ایده ماده نخستین؛ یعنی وجه انضمامی بودن آن را اصلاح کند و ماده تحلیلی را به دست دهد. این آموزه نتایج پرشماری دارد که زمینه پژوهش‌های مهمی را فراهم می‌آورد. به برخی از موارد مهم این پیامدها که در حل معضلات فلسفی بسیار راهگشاست اشاره شد. ازجمله مهم-ترین آن‌ها عبارتند از:

دستیابی به نظریه تشکیک در تجرد و به کارگیری آن در: از میان بردن برخی تعارضات برخاسته از تفکیک احکام مادیات یا تفکیک آن‌ها از یکدیگر مانند جواهر مثالی؛ پیشنهاد اولیه طبقه‌بندی جدید بر اساس تشکیک در تجرد؛ تبیین سریان علم در موجودات مادی.

با توجه به طراوت و تازگی و پر دامنه بودن نظریه تشکیک در تجرد و نیز حرکت در مجردات و با عنایت به راه طی شده در این پژوهش و دستاوردهای گوناگون آن جهت انتقال تجربه و بهبود بخشی پژوهش‌های آتی در زمینه حرکت در مجردات موارد زیر پیشنهاد می‌شود:

- توجه پر دامنه‌تر و تخصصی به نتایج و دستاوردهای این دو نظریه تشکیک در تجرد و حرکت در مجردات، ازجمله، در زمینه هر یک از دستاوردهای پر شمار مطرح شده در این پژوهش و پژوهش‌های مشابه.

- دخالت دادن منطق جدید به ویژه منطق فازی جهت تبیین و ارتقاء نظریه تشکیک در تجرد جهت پیشبرد متوازن مباحث فلسفی و منطقی متناظر و ردیابی تأثیر متقابل آن‌ها بر یکدیگر.

- اثبات نظریه تشکیک در تجرد و نیز حرکت در مجردات از روش‌های جدید جهت تثبیت و نیز دستیابی به نتایج جدید.

- گردآوری و توجه بیشتر و روزآمد به ادله مخالفین دو نظریه مذکور.

- انجام پژوهش‌های تطبیقی و مقارن میان حکمت متعالیه و آموزه‌های دینی به ویژه در بخش نفس و معاد، فلسفه غرب و نیز علوم جدید به ویژه علوم گیاهی، جانوری و نیز فیزیک مدرن جهت تأیید و تقویت متقابل علوم عقلی و تجربی در این زمینه و از سوی حکمت متعالیه.

- بررسی نظری و تطبیقی جنبه تجردی عالم طبیعت و بازتاب‌های آن در طبیعیات عقلی و تجربی مانند فیزیک مدرن.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله. الشفاء (الالهیات). تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله المرعشی، 1404.

- پارسایی، جواد و سید محمد موسوی. «بررسی ادله و اشکالات ترکیب اتحادی ماده و صورت (با تأکید بر حکمت صدرایی)»، فصلنامه حکمت اسلامی، ش. 3 (1397): 121-140.
- پروازمنش، بهزاد (1400) «قاعده حدوث؛ از سازگاری با فلسفه مشاء تا بهسازی در حکمت متعالیه». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش. 28 (1400): 61-85.
- پروازمنش، بهزاد و حسین غفاری. «بررسی انسجام برهان فصل و وصل با نظام حکمت مشاء». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش. 24 (1398): 85-108.
- پروازمنش، بهزاد و حسین غفاری. «برهان قوه و فعل از منظر فلسفه مشاء». آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش. 26 (1399): 41-62.
- پروازمنش، بهزاد. «بررسی انتقادی ماده انضمامی بر مبانی فلسفه مشاء و حکمت متعالیه»، خردنامه صدرا، ش. 120، 1404.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن و جمعی از نویسندگان. یادنامه مفسر کبیر استاد علامه طباطبائی. قم: شفق، 1361.
- حسن‌زاده‌آملی، حسن. آنه الحق. قم: قیام، 1373.
- حسینی، داود و رضا درگاهی‌فر. «ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی»، جاویدان خرد، ش. 38 (پاییز و زمستان 1399): 121-147.
- درگاهی‌فر، رضا و داود حسینی. «ترکیب اتحادی از منظر صدرالدین دشتکی و ملاصدراى شیرازی». حکمت صدرایی، ش. 1 (1401): 49-68.
- شیخ اشراق. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1375.
- صدرالمآلهین. تعلیقه حکمة الإشراق. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی و حسین ضیائی تربتی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1392.
- صدرالمآلهین. شرح الهدایة الأثریة. بیروت: موسسة التاریخ العربی، 1422.
- صدرالمآلهین. الحاشیة علی الهیات الشفا. قم: بیدار، بی‌تا.
- صدرالمآلهین. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث، 1981.
- صدرالمآلهین. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: مرکز الجامعی للنشر، 1360.
- صدرالمآلهین. العرشیة. به تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: مولى، 1361.
- صدرالمآلهین. المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1354.
- صدرالمآلهین. رساله فی الحدوث. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378.
- صدرالمآلهین. شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفا. تهران: بنیاد حکمت صدرا، 1382.

پرواز منش؛ هستی شناسی ماده نخستین بر مبنای وجود سیال، التفات معرفت شناسانه و برخی ... / 273

صدرالمتألهین. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. به تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت، 1375.

صدرالمتألهین. مفاتیح الغیب. تحقیق محمد خواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1363.
صوفی، جواد و علیرضا کهنسال. «ترکیب ماده و صورت از نظر مشاء؛ اتحادی یا انضمامی؟». فلسفه، ش. 2 (پاییز و زمستان 1401): 159-172.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. نهایه الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی، 1416.
عابدینی، فاطمه و علی ارشد ریاحی. «ترکیب اتحادی ماده و صورت نزد سیدسند و ملاصدرا و قابلیت تبیین آن به وسیله مبانی ایشان». حکمت صدرایی، ش. 1 (پاییز و زمستان 1401): 145-162.
عبودیت، عبدالرسول. شرح نهایه الحکمه (حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی)، مبحث جوهر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1393.

فیاضی، غلامرضا. تصحیح و تعلیق نهایه الحکمه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1378.
فیاضی، غلامرضا. علم النفس فلسفی. نگارش محمدتقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، 1393.

مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، 1365.

مصباح یزدی، محمدتقی. تعلیق علی نهایه الحکمه. قم: مؤسسه فی طریق الحق، 1405.

مطهری، مرتضی (1378). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. تهران: صدرا، 1378.

Transliterated Bibliography

‘Ābidīnī, Fāṭimah va ‘Alī Arshad Riyāḥī. “Tarkīb Itihādī Mādih va Šūrat Nazd Sayyid Sanad va Mulāṣadrā va Qābilīyat Tabyīn ān bi Vasīlah Manānī Ishān”. *Hikmat Šadrā* ’ī, no. 1 (autumn and winter 2023/1401): 145–162.

Dargāhīfar, Riḍā va Dāwud Ḥusaynī. “Tarkīb Itihādī az Manẓar Šadr al-Dīn Dashtakī va Mulāṣadrā Shīrāzī”. *Hikmat Šadrā* ’ī, no. 1 (2023/1401): 49–68.

Fayyāḍī, Ghulām Riẓā. ‘*Ilm al-Nafs Falsafī*. Nigārish Muḥammad Taqī Yūsufī. Qum: Mū’assisah-yi Āmūzishī va Paghūshī Imām Khumīnī, 2015/1393.

Fayyāḍī, Ghulām Riẓā. *Taṣḥīḥ va Ta’līq Nihāya al-Hikma*. Qum: Mū’assisah-yi Āmūzishī va Paghūshī Imām Khumīnī, 2000/1378.

Ḥasanzādih Āmulī, Ḥasan et al. *Yādnānah Mufasir Kabīr Ustād ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī*.

Qum: Shafaq, 1983/1361.

Ḥasanzādhī Āmulī, Ḥasan. *Anahu al-Ḥaqq*. Qum: Qiyām, 1995/1373.

Ḥusaynī, Dāwūd va Riḍā Dargāhīfar. “**Tarkīb Itihādī** az Manẓar Ṣadr al-Dīn Dashtakī”. *Jā vīdān Khirad*, no. 38, (autumn and winter 2021/1399): 121–147.

Ibn Sīnā. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh. *al-Shifā’* (*al-Ilāhīyāt*). Ed. Sa‘īd Zāyid, Qum: Maktaba Āyat Allāh al-Mar‘ashī, 1984/1404.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafah*. Tehran: **Sāzimān** Tablīghāt-i Islāmī, 1987/1365.

Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. *Ta’līqā ‘alā Nihāya al-Ḥikma*. Qum: Mū’assisah fī Ṭarīq al-Ḥaqq. 1985/1405.

Muṭaharī, Murtaḍā. *Majmū‘ah Asār Ustād Shahīd Muṭaharī*. Tehran: Ṣadrā, 1999/1378.

Pārsāyī, Javād va Sayyid Muḥammad Mūsawī. “Barrisī Adalah va Ishkālāt **Tarkīb Itihādī** Mādih va Ṣūrat (bā **Ta’kīd** bar Ḥikmat Ṣadrā ī)”. *Faṣlnāmah-yi Ḥikmat Islāmī*, no. 3 (2018/1397): 121–140.

Parvāzmanish, Bihzād va Ḥusayn Ghafārī. “Barrisī Insijām Burhān Faṣl va Vaṣl bā **Nizām Ḥikmat Mashā’**”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Ialāmī*, no. 24 (2020/1398): 85–108.

Parvāzmanish, Bihzād. “Barrisī Intiqādī Mādih Inẓimāmī bar Mabānī Falsafah Mashā’ va Ḥikmat Muta‘**āliyah**”. *Khiradnāmah-yi Ṣadrā*, no. 120, **1984/1404**.

Parvāzmanish, Bihzād. “**Qā’idih-yi** Ḥudūth; az Sāzigārī bā Falsafah Mashā’ tā Bihsāzī dar Ḥikmat Muta‘**āliyah**”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Ialāmī*, no. 28, (2021/1400): 61–85.

Parvāzmanish, Bihzād. Ḥusayn Ghafārī. “Burhān Quvih va Fi’l az Manẓar Falsafah Mashā’”. *Āmūzih-hā-yi Falsafah-yi Ialāmī*, no. 26 (2021/1399): 41–62.

Ṣadr al-Muta‘allihīn. *al-‘Arshiyya*. Ed. Ghulām Ḥusayn Āhanī, Tehran: Mawlā, 1983/1361.

Ṣadr al-Muta‘allihīn. *al-Ḥāshiyah ‘alā al-Ilāhīyāt al-Shifā’*. Qum: Bīdār, s.d.

Şadr al-Muta'allihīn. *al-Hikma al-Muta'āliya fī al-Asfūr al-'Aqlīya al-Arba'a*. Beirut: **Dār Iḥyā' al-Tūrāth**, 1981/1401.

Şadr al-Muta'allihīn. *al-Mabda' wa al-Ma'ād*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtīyānī. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, **1976/1354**.

Şadr al-Muta'allihīn. *al-Risālah fī Hudūth*. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 1999/1378.

Şadr al-Muta'allihīn. *al-Shawāhid al-Rubūbiyah fī Manāḥij al-Sulūkīyah*. Qum: al-Markaz al-Jāmi'i li-Nashr, 1982/1360.

Şadr al-Muta'allihīn. *Ma'ārif al-Ghayb*. researched by Muḥammad Khwājavi. Tehran: Anjuman Hikmat va Falsafah-yi Irān, **1985/1363**.

Şadr al-Muta'allihīn. *Majmū'ah Rasā'il Falsafī Şadr al-Muta'allihīn*. Ed. Ḥāmid Nājī Işfahānī. Tehran: Hikmat, 1997/1375.

Şadr al-Muta'allihīn. *Sharḥ al-Hidāya al-Athīrīya*. Beirut: Mū'assisa al-Tārīkh al-'Arabī, 2001/1422.

Şadr al-Muta'allihīn. *Sharḥ va Ta'liqah Şadr al-Muta'allihīn bar al-Ilāhiyāt al-Shifā'*. Tehran: Bunyād Hikmat Şadrā, 2004/1382.

Şadr al-Muta'allihīn. *Ta'liqah al-Hikma al-Ishrāq*. Ed. Najaf Qulī Ḥabībī va Ḥusayn Dīyā' ī Turbatī. Tehran: Bunyād Hikmat Islāmī Şadrā, 2014/1392.

Şūfī, Javād va 'Alī Riżā Kuhansāl. "Tarkīb Mādih va Şūrat az Naẓar Mashā'; *Itihādī yā Inẓimāmī?*". *Falsafah*, no. 2, (autumn and winter 2022/1401): 159–172.

Suhravardī. *Majmū'ah-yi Muşannifāt Shaykh Ishrāq*. Ed. [Henry Corbin](#), Sayyid Ḥusayn Naşr, Najaf Qulī Ḥabībī. Tehran: Mū'assisah-yi Muṭālī'āt va Taḥqīqāt Farhangī, 1997/1375.

Ṭabāṭabāyī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. *Nihāya al-Hikma*. Qum: Mū'assisa al-Nashr al-Islāmī. 1995/1416.

'Ubūdīyat, 'Abd al-Rasūl. *Sharḥ Nihāya al-Hikma (Hikmat Şadrā'ī bi Rivāyat 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī)*, *Mabḥas Jawhar*, Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazūhishī Imām Khumīnī, 2015/1393.

Table of Contents

Epistemological Validity of Convention in Avicennian Ethics	11
Dr. Hassan Mohiti Ardakan	
Possibility of Movement from one Category to Another	27
Dr. Abdolali Shokr	
Evaluating Avicenna's Response to Ibn Kammūna's Problem of Unity of the Necessary Being	47
Vahid Davari Chardeh- Dr. Mansour Imanpour- Dr. Sohrab Haghighat	
A Critical Study of Al-Ghazali's Theory on Mizān and its Types	73
Dr. Mahmoud Saidiy- Mohammad Reza Farahmandkia	
A Hermeneutical Investigation of Coleman Barks' Reading of Metaphysical Themes in Masnavi-ye-Ma'navi	93
Dr. Mohammad Hossein Kiani	
Analyzing the Principles of the Speech Act "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (There Is Nothing Like Unto Him, Q. 42: 11) in Sadrian Thought	107
Dr. Fatemeh Farzali	
Mystical Theology of Rāz Shīrāzī	133
Roya Rezmanesh- Dr. Ali Ashraf Imami- Dr. Mohammad Javad Shams- Dr. Fayyaz Gharaei	
A Reflection on the Relationship between Beauty and Goodness in the Philosophies of Plato and Aristotle	163
Mohammad Razmgah	

Ayatollah Javadi Amoli on the Relationship between Contingency based on Poverty and Essential Contingency	183
Mohammad Javad Zakavi- Saeed Elahi Nasab	
Pleasure and Pain from the Perspective of Avicenna in Neuroscience	205
The Possibility of Transition from Avicenna's Maximal Duality	
Dr. Fahimeh Shariati	
The Nature and Scope of Fallacies Resulting from Equivocation with Emphasis on the Views of Aristotle, Al-Farabi, and Avicenna	229
Mohammad Izaditabar	
Ontology of Primal Matter Based on the Flowing Existence, Epistemological Consideration and Some of Its Implications	
Dr. Behzad Parvazmanesh	253

In the Name of Allah



Essays in Philosophy and Kalam

Issue 114 Spring & Summer 2025

ISSN-Online: 2538-4171

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Editor in Chief: Sayyid Murtaḍā Husaynī Shāhrudī

Editorial Board

Dr. Sayyid Murtadā Husaynī Shāhrudī,

Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi

University of Mashhad

Dr. Mahdī Dihbāshī, Professor

Department of Philosophy, Isfahan University

Dr. Muhammad Dhabīhī, Associate professor

Department of Philosophy, Tarbiat Modares

University of Qum

Dr. Abdulaziz Sachedina, Professor

IIIT Chair in Islamic Studies, George Mason

University

Dr. Bakhtyār Sha'bānī Varakī, Professor

Department of Educational Sciences, Ferdowsi

University of Mashhad

Dr. Ahad Farāmarz Qarāmalikī, Professor

Department of Islamic Philosophy, Tehran University

Dr. Qāsim Kākā'ī, Professor

Department of Theology, Shiraz University

Dr. Ali Reza Kohansal, Associate professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi

University of Mashhad

Dr. Jahangir Masoudi, Professor

Department of Islamic Philosophy, Ferdowsi

University of Mashhad

Executive Director
Hussain Zekavatizadeh

Translation of Abstracts
Dr. Amir Rastin Targhi

Transliterator
Maryam Oraee

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies

Ferdowsi University of Mashhad Campus

Azadi Sq. Mashhad – Iran

Post Code: 9177948955

Tel: (+9851) 38803873



FERDOWSI UNIVERSITY of MASHHAD

Essays in Philosophy and Kalam

ISSN-Print:2008-9112

ISSN-Online:2538-4171

The Research Journal
of the faculty of Theology and Islamic Studies

Vol. 57, No. 1: Issue 114, Spring & summer 2025