

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال نهم، شماره ۲۸ / پاییز ۱۳۹۰

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت‌الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صناعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر حسین اترک، دکتر رضا اکبری، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر اسماعیل دارابکلایی، دکتر مرتضی سمون، دکتر سیدمحمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر منوچهر صناعی، دکتر علی اکبر عبدل آبادی، دکتر حسین مقیسه، دکتر منصور میراحمدی

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمدرضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat  
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷

چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی  
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۳۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.ISC.gov.ir

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com

www.srlst.com

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

پایگاه مجلات تخصصی نور

ایران ژورنال

سال نشر: ۱۳۹۰

### شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی شود.

### راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک	
پست عادی	نوع اشتراک
۲۴۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای دانشجویان
۶۰۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی
۶۰۰۰۰ ریال	اشتراک سالانه برای کتابخانه و...
۲۰۰۰۰ ریال	تک شماره

#### فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: ..... نام مؤسسه / سازمان: .....

شغل / نوع فعالیت: ..... میزان تحصیلات: ..... رشته تحصیلی: .....

استان: ..... شهر: ..... کد پستی: ..... ارقمی: .....

نشانی کامل پستی: .....

صندوق پستی: ..... تلفن تماس: .....

مشترک جدید / تمدید اشتراک / شماره اشتراک قبلی: ..... تاریخ تکمیل فرم: .....

نوع اشتراک مورد نظر: ..... تعداد نسخه: ..... شروع ارسال از شماره: .....

مبلغ واریز شده: ..... شماره فیش بانکی: ..... تاریخ واریز: .....

امضای متقاضی: .....

## فهرست مطالب

۸	لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی، دکتر عین‌الله خادمی - مرتضی حامدی	
۳۱	رویکرد التفاتی به ادراک حسی، سیده مریم موسوی - دکتر محمد سعیدی مهر	
۵۰	شأن معرفتی قوه خیال در نقد اول کانت: ارزیابی از منظر صدرايي دکتر اسماعیل سعادت‌ی خمسه	
۷۳	نظر علامه طباطبائی در باب تمایز وجود و ماهیت و نقش آن در تقریر برهان صدیقین دکتر رضا اکبریان - زهرا سادات ربیعی هاشمی	
۹۳	مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در تبیین موضوع فلسفه و رابطه آن با مسائل فلسفی دکتر زهره توازیانی - سیده نرجس عمرانیان	
۱۱۴	رویکردی فلسفی - کلامی به آموزه بدهاء بر مبنای اسلوب تحلیلی دکتر رضا محمدزاده - جواد طاهری	
۱۴۰	بررسی مبانی معرفت و دلالت‌های تربیتی آن در اندیشه امام خمینی «ره» دکتر حسنعلی بختیار نصرآبادی - نفیسه اهل سرمدی - مریم انصاری	
	<i>Eschatological Pleasure and Pain in Avicennian Philosophy</i>	5
	<i>Aynolah Khademi, PhD- Morteza Hamed</i>	
	<i>The Intentional Approach to Sense Perceptions, Sayedeh Maryam Mousavi-</i>	7
	<i>Mohammad Saeedimehre, PhD</i>	
	<i>Epistemic state of Imagination in Kant's Critique: Assessment from a Sadrian</i>	9
	<i>Perspective, Ismael Saadati Khamseh, PhD</i>	
	<i>Allame Tabatabaee's Views on the Distinction between Existence and Quiddity</i>	11
	<i>and Its Role in the Interpretation of Seddiqin Argument, Reza Akbarian, PhD -</i>	
	<i>Zahrasadat Rabiee Hashemi</i>	
	<i>An Explanation of the Subject Matter of Philosophy and Its Difference from other</i>	13
	<i>Fields of Knowledge, Zohreh Tavaziany, PhD -Sayedeh Narjess Omranian</i>	
	<i>A philosophical-Theological Approach to Badā in Islam</i>	15
	<i>Reza Mohammad zadeh, PhD - Javad Taheri</i>	
	<i>Analysis of the Intellectual Principles and Educational Implications of Imam</i>	17
	<i>Khomeini's Thoughts, HassanAli BakhtiarNasrabadi, PhD -</i>	
	<i>Nafiseh Ahl Sarmadi -Maryam Ansari</i>	

## لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی

دکتر عین‌الله خادمی\*  
مرتضی حامدی\*\*

### چکیده

از جمله مباحثی که شیخ الرئیس آن را به مطمح نظر گذاشته، معاد و حالات اخروی آن است. او در حکمت خویش پس از آنکه به بحث جنجالی لذت و رنج پرداخته، در پی آن بود تا لذت و الم اخروی را نیز به متألّهان و دینداران تفهیم نماید. شیخ الرئیس در آثار خود، پس از اثبات وجود نفس و بقای جنبه نفسانی، قوای متنوعه انسانی را با مرگ مضمحل می‌دانست، اما براین باور فلسفی پای می‌فشرد که تنها قوه عقلانی است که با مرگ انسان، فانی نشده و به سرای باقی خواهد شتافت. او ضمن تقسیم‌بندی‌های گوناگون و دامنه‌دار، نفوس بشری را به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌کرد تا جایگاه اخروی آنان را روشن سازد. در حکمت سینوی پس از آنکه فراگیری و اکثری بودن سعادت اخروی بر کرسی اثبات نشست، لذت و الم نفوس نیز، عقلانی به شمار آمد. از نگاه شیخ الرئیس، ثواب‌ها، خوشی‌ها، لذت‌ها و دردهای عالم عقبی، کاملاً عقلی است و آنچه در متون وحیانی از وعده‌ها و وعیدهای اخروی تشریح شده، چیزی جز گزاره‌های استعاری و کنایی نیست. او فقط برای نفوس ناقصه، جایگاهی جسمانی که معلق به اجرام سماوی هستند در نظر می‌گرفت و لذت یا الم اخروی آنان را مادی می‌انگاشت.



واژگان کلیدی، لذت، الم، نفوس کامله، نفوس ناقصه، سعادت، شقاوت، بله و صبیان، خلود، ابن سینا.

### طرح مسئله

لذت و الم اگرچه از دوره‌های بسیار گذشته در اندیشه اندیشمندان مغرب زمین محل مناقشات جدی فلسفی بوده، اما در اسلام با ظهور افکار فلاسفه اسلامی، رنگ دیگری به خود گرفت. مسلمانان، مقارن حیات حضرت رسول و جانشینان و مفسران دینی، حالات اخروی و خوشی‌ها یا دردهای آخرتی را با همان گزاره‌های قرآنی، تبیین و تفسیر می‌نمودند. لذا لذت و آلامی چون حور، قصور، سلسبیل، زنجبیل، سلاسل، حیات، عقارب، نار ویل و ... که همه، تفسیری زمینی و دنیوی از آن ارائه می‌شد وعده و وعیدهایی که هر مؤمنی، معنای جسمانی آن را در نظر می‌گرفت و حدود آن را همانند ویژگی‌های جهان دنیوی ملحوظ می‌داشت. از سویی دیگر، مسلمانان راه وصول به آن لذت را، انجام فرایض و مناسک دینی با حجمی حجیم‌تر و کلفتی بیشتر می‌دانستند. قیام‌های طولانی در صلاه و تحمل گرسنگی بیشتر در صوم و تعدد زیارات و طواف و اداء نوافل را عامل سعادت اخروی می‌دانستند. با ورود اندیشه‌های فلسفی به جهان اسلام، لذت و الم اخروی نیز به کفه ترازوی فلسفه گذاشته شد تا معیار عقلانیت آن روشن و میزان پذیرش آن، منطقی‌تر گردد.

متکلمان که با حربه کلام، متکفل دفاع از آیات و حیاتی بودند، هرکدام به تناسب فهم خود به توجیه گزاره‌های دینی پرداختند. هرچند تا مدت زمانی، اندیشه آنان برای پیروان شریعت اسلام قانع کننده بود ولی قذف شبهات، چنان زهرآلود و کشنده بود که چیزی جز توجیهاات فلسفی و استدلال‌های عقلی قادر به دفع آن نبود.

توجیه لذت و الم اخروی از یک طرف و تفهیم علت وصول به سعادت اخروی و پرهیز از بدبختی اخروی، دو پرسش مهمی بودند که به جد نیازمند استدلال عقلانی بود. آیا اصولاً لذت و رنج، جسمانی است یا روحانی؟ آیا برای حصول لذت و الم، به جنبه مادی و جسمانی بدن نیازمندیم یا اینکه وجود بعد نفسانی برای حصول آن فرایند کافی است؟ پذیرش جسمانیت در سرای عقبی، به دلیل پیش فرض دینی است یا اینکه در فرایند لذت و رنج در معنای فلسفی، به آن محتاج است؟ آیا سعادت در سرای باقی مستلزم لذت است یا چنین استلزامی حتمیت ندارد؟ آیا همان‌گونه که در عالم مادی، آلام و رنج‌ها به معنی شقاوت و بدبختی نیست، در آخرت هم میان شقاوت و الم رابطه استلزام وجود ندارد؟ اگر فرد دینداری بخواهد در سرای جاویدان در سعادت و لذت به سر ببرد، آیا معرفت راهگشای آن است یا

اعمال و تکالیف معین دینی مسبب آن است؟ اگر فردی به هر دلیلی نتوانست به سعادت اخروی راه پیدا کند، امید خلاصی و رهایی از رنج‌های دوزخی برای او وجود دارد یا نه؟ این‌گونه پرسش‌ها، معضلاتی بودند که اذهان مسلمانان را به چالش می‌کشید، زیرا یک فرد دیندار باید بتواند میان آیات و گزاره‌های وحیانی با استدلال‌های عقلانی پیوندی مقبول برقرار کند. در غیر این‌صورت یکی را فدای دیگری خواهد کرد. لذا شیخ الرئیس، علم عقلائیت را به دوش کشیده، تلاش نمود تا راهی منطقی و مقبول برای پذیرش هر دو نوع گزاره (دینی و فلسفی) ترسیم نماید (یثربی، ص ۱۲۹). این مقال در پی آن است تا بر اساس آثار و نظریات ابن‌سینا به پرسش‌های زیر پاسخ دهد،

۱. لذت و الم در فلسفه سینوی چگونه تحدید و تعریف می‌شود؟
۲. در عالم اخروی لذت‌ها و آلام چگونه خواهد بود؟
۳. نفوس انسانی با چه معیارهایی در عالم عقبی دسته‌بندی می‌شوند؟
۴. میان لذت اخروی با سعادت اخروی و الم اخروی با شقاوت اخروی چه رابطه‌ای وجود دارد؟
۵. در فلسفه سینوی، مسئله خلود برخی نفوس در عالم اخروی چگونه توجیه و تفسیر شده است؟

#### تعریف فلسفی لذت و الم

پرداختن به بحث لذت و الم اخروی، مسبوق به دو بحث مهم دیگر است، که عدم فهم آن، مانعی جدی برای تفهیم بحث فوق‌الذکر است. اولاً باید تصویری علمی، دقیق و فلسفی از لذت و الم داشته باشیم تا بتوانیم لذت و الم اخروی را دریابیم، زیرا فردی که معنای فلسفی لذت، الم، سعادت، شقاوت، ثواب، عذاب و رابطه آنها را نداند هرگز نمی‌تواند به لذت و الم اخروی پی ببرد. ثانیاً لازم است به‌طور فلسفی با نوع معاد (به ضم میم) در معاد (به فتح میم) آشنا باشد. حکمای اسلامی - از جمله شیخ الرئیس - در آثار فلسفی خود، به نوع معاد (به ضم میم) پرداخته‌اند و زاویه دیگری را غیر از منظر کلامی، بر روی متألّهان گشوده‌اند. هرچند که اینک جای تشریح نوع معاد در معاد نیست، اما لازم است به اجمال به لذت و الم در فلسفه سینوی پرداخته شود.

ابن‌سینا در آثار خود به تعاریف مختلفی از لذت و الم اشاره کرده که به نظر می‌رسد هم از نگاه فلسفی و هم از منظر تاریخی دارای ضعف و کمال باشد وی در رساله *اضحویه* (ص ۵۹۷)، لذت را این‌گونه تعریف نموده است،

لذت یا خود نفس دریافت چیزی موافق است یا حالتی که هر دریابنده موافق را به دریافت موافق حاصل آید.

با این تعریف می‌توانیم لذت را به دو نوع تفسیر نماییم. اولاً لذت، نفس دریافت چیزی است که موافق باشد. ثانیاً، لذت، حالتی است موافق برای دریابنده آن، طبق این تعریف، لذت می‌تواند بدون آلت برای نفس حاصل شود. علاوه بر آن، لذتی وجود دارد که حالتی موافق برای دریابنده آن است. شیخ برای تفهیم این دو حالت، «دریافت موافق» را این‌گونه بیان نموده‌اند،

الف. موافق هر چیزی آن است که داخل در جوهر یا داخل در اتمام جوهر باشد؛

ب. موافق هر چیزی آن است که در اتمام کردن فعل خاص آن، مؤثر باشد.

وی در ادامه و شرح عبارات خویش می‌گوید،

هر وقت دراکه که غرض از بودن وی فعلی خاص است یا چیزی که نه فعل بود آن چیزی که وی را بدان غرض رساند وی را موافق و ملایم باشد و به قیاس با وی، لذت بود (همان، ص ۵۹۸).

او در بخش الهیات *دانشنامه علائی* (ص ۱۰۲) نیز لذت را دریافت اندرخور و الم را دریافتی نا اندرخور دانسته و اضافه کرده است که دریافت آنچه نه این باشد و نه آن، نه خوشی است و نه درد.

اما جامع‌ترین و آخرین تعریف شیخ در کتاب *ارزشمندشان، الاشارات و التنبيهات* (ص ۳۶۵) است، که لذت و الم را این‌گونه تعریف کرده است:

ان اللذة هی ادراک و نیل لوصول ماهو عندالمدرک کمال من حیث هو کذلک و الالم هو ادراک و نیل لوصول ماهو عند المدرک ءآفة و شر.

این تعریف گویای آن است که لذت، نوعی «رسیدن و یافتن» است که از رسیدن به آنچه برای مدرک کمال و خیر به‌شمار می‌آید، حاصل می‌شود و الم نیز نوعی رسیدن و یافتن چیزی است که برای مدرک آفت و شر محسوب می‌شود.

اختلاف تعاریف شیخ الرئیس: اگر سه تعریف فوق را که در سه اثر مهم شیخ ذکر شده با یکدیگر مقایسه نماییم به اختلافات جدی آنها پی می‌بریم. این سه تعریف که گویای نوعی تقدم و تأخر تاریخی و ضعف و کمال فلسفی است، نشان می‌دهد که تعریف اشارات در قیاس با تعریف *اضحویه* و تعریف *اضحویه* در قیاس با تعریف *الهیات دانشنامه*، از دقت بیشتری برخوردار است، زیرا هرکدام از آن تعاریف دارای ویژگی خاصی است.

۱. ویژگی تعریف الهیات دانشنامه: تعریف شیخ در کتاب *الهیات دانشنامه* دارای مؤلفه‌های زیر است،

۱. لذت، نوعی یافتن است؛
  ۲. لذت، یافتن امور شایسته و اندرخور است؛
  ۳. الم، نقطه مقابل لذت و به معنی یافتن امور ناشایست است؛
  ۴. میان لذت و الم، حالت ثالثی وجود دارد که ممکن است نه دارای لذت و نه دارای الم باشد.
۲. ویژگی تعریف لذت و الم در رساله اضحویه: تعریف ابن سینا در این رساله دارای دو ویژگی مهم است که عبارت‌اند از:
۱. لذت یا عین دریافت امور موافق است، یا حالتی است برای قوه یابنده‌ای که حالت موافقت دارد و حالت فوق الذکر را به دریابنده‌ای برتر منتقل می‌کند. به نظر می‌رسد مقصود از این تفکیک، اشاره به دو نوع لذتی است که یکی به واسطه حواس و دیگری به طور مستقیم بر نفس عارض می‌شود.
  ۲. در این تعریف میان لذت و الم، حالتی ثالث منظور نشده است که نشان دهنده بهبودی تعریف است.
  ۳. ویژگی تعریف لذت و الم در اشارات: این تعریف نسبت به دو تعریف دیگر از کمال و جامعیت خاصی برخوردار است؛ زیرا:
    ۱. از الفاظ «ادراک و وصول، نیل، کمال و خیر» بهره جسته، تا همه وجوه لذت و الم را بیان نماید.
    ۲. با توجه به تعاریف قبلی، ادراک مرتبه‌ای از وصول است، زیرا دارای عینیت بیشتری است. از طرفی، نیل نیز نسبت به ادراک، برتر و کامل‌تر محسوب می‌شود، زیرا علاوه بر ادراک، نوعی ذوق و چشیدگی را دربر دارد.
    ۳. لذت به معنی ادراک و نیل، چیزی است که برای مدرک (به کسر راء)، کمال و خیر است. دلیل خیر بودن این است که مدرک، آن را انتخاب می‌کند. مضافاً اینکه نسبت به آن قوه، حالت کمال یافتگی دارد. بر این اصل، الم نیز برخلاف لذت دارای خصایص مخالف است.

#### رابطه لذت و الم

در آثار مختلف شیخ، رابطه میان لذت و الم بسیار مبهم است. او در *الهیات دانشنامه* بر این باور است که میان خوشی و درد، حالت سومی وجود دارد که از لذت و الم خالی است بر این اساس، لذت و الم، نقیض یکدیگر نیستند، بلکه رابطه آنها از نوع ضدین است. او برای این

حالت، نام و مشخصه خاصی تعیین ننموده است. او در توصیف وضعیت اخروی اطفال و ابلهان می‌گوید:

آنچه سبب رنج است در حق وی نبود و سبب سعادت هم حاصل نیست ... پس حال وی نه نیک بود و نه بد (دانشنامه علائی، ص ۶۰۴).

این وصف علاوه بر آنکه در هندسه سینوی غیر منطقی است، با اندیشه دیگر حکمای سلف ناسازگار است، زیرا شیخ حالت نفوس را «بسیط» می‌داند که یا دارای سعادتند یا دارای شقاوت. در حالی که او در جای دیگر در توصیف رتبه عشاق، لذت آنان را ممزوج به الم دانسته‌اند، اما شارح بزرگ خواجه نصیر، در شرح جملات وی می‌گوید:

ان الاذی واللذة فی الدغدغة متباينان فی الوجود و الحس لا یتمیز بینهما التعاقبهما، فیتخیلهما معاً... (الاشارات و التنبیها، ص ۳۹۱).

شارح در شرح عبارات ما تن، الم و لذت را متباین در وجود می‌داند، اما این دو، به دلیل آنکه در خارج از یکدیگر جدایی نداشته و متعاقباً بروز می‌کنند، تصور می‌شود که با یکدیگرند ولی در حقیقت، با هم نبوده و دوچیزند. لذت و الم هنگام تخیل متمایز نمی‌باشند اما هرگاه به دید تعقل به آن نگریسته شود، کاملاً متمایزند (حسن‌زاده، ص ۲۱۶). پس از آنکه عدم اتحاد آن دو مشخص شد، لازم است که نوع تمایز آنها روشن گردد. لذا با در نظر گرفتن عبارات شیخ، به نظر می‌رسد که وی معتقد بوده تقابل لذت و الم، از نوع ضدین است. در حالی که افلاطون، به نقیضین بودن آن دو باور داشته‌اند (ارسطو، ص ۳۷۳؛ افلاطون، ص ۵۳۱).

#### تعیین حدود تعریف

رسیدن به هدف نهایی، مستلزم وصول به تعریف آن است، اما گاهی یک مفهوم با مفاهیم دیگر بسیار نزدیک است، یا اینکه با مفاهیم دیگر ارتباطی منطقی - فلسفی دارد؛ که حصول فهم آن را دشوار می‌نماید. به همین دلیل، معین کردن حد منطقی یک مفهوم، امری ضروری است. ما نیز جهت تعیین حدود تعریف لذت و الم، لازم است ارتباط آن را با مفاهیم دیگر روشن نماییم.

۱. جایگاه ادراک در تحدید فلسفی لذت و الم: هرچند بسیاری اوقات، ادراک و احساس را در کنار هم و مترادف با یکدیگر به کار می‌بریم، اما میان این دو، تفاوت ظریفی وجود دارد. احساس، عمل حواس پنجگانه است؛ در حالی که ادراک، مرتبه‌ای ورای احساس است. در واقع ادراک بعد از عمل احساس صورت می‌گیرد. به همین علت شیخ در موضع تعریف لذت و الم و تبیین فلسفی آن، از مفهوم احساس استفاده نکرده و اغلب از ادراک، سخن می‌گوید. از نگاه

شیخ، ادراک عملی مختص نفس است، اما احساس نوعی انفعال از شیء محسوس است. دلیل او این است که حاسه از محسوس منفعل می‌شود. در حالی که نفس به آن نزدیک بوده و صور محسوسه را به واسطه حواس، ادراک می‌نماید. او در تعریف ادراک می‌گوید:

الا ادراک انما هو للنفس و لیس الاحساس بالشیء المحسوس و الانفعال عنه و الدلیل علی ذلك ان الحاسه قد تنفعل عن المحسوس و تكون النفس لاهیه فیكون الشیء غیر محسوس و لامدرک. فالنفس تدرک الصور المحسوس بالحواس و تدرک صور المعقوله بتوسط صور المحسوسه (التعلیقات، ص ۱۹).

نکته‌ای که ایشان در تعلیقات متذکر شده‌اند، گویای نوع رابطه نفس با آلات بدنی است. بر اساس گفتار وی، آلات جسمانی و بدنی فقط برای آن است که نفس به وسیله آنها، عمل ادراک را انجام دهد. اما نفس این توانایی را دارد که برخی افعال را به ذات خویش ادراک نماید، بدون آنکه از آلات جسمانی استفاده‌ای کرده باشد وی تصریح دارند که، «لو کانت تدرک الاشیاء بذاتها لم تعمل هذه الاله» (همان، ص ۱۹۸). ابن‌سینا در النفس من کتاب الشفا (ص ۲۸۶) نیز به عدم نیازمندی نفس به آلت در انجام برخی افعال تأکید کرده است.

۲. رابطه ادراک و علم: میان ادراک و علم نیز رابطه عام و خاص وجود دارد ادراک نوعی معرفت است که ناظر به جنبه حیوانی یا ناظر به جنبه حیوانی انسان است. اما علم ناظر به معرفت خاص انسانی است. این دو اگرچه از یک خانواده‌اند، اما اطلاق ادراک، راجع به بعد حیوانی است. به همین علت گفته می‌شود، حیوان مدرک است. اما علم در مقام عالم انسانی کاربرد دارد و حیوان از قدم گذاشتن در عالم علم تأثیری ندارد (حسن زاده، ص ۱۸).

۳. تفاوت ادراک و نیل: یکی از تغییراتی که شیخ الرئیس در تعریف لذت و الم به عمل آورد افزودن لفظ «نیل» به آن بود. ادراک به معنی یافتن و رسیدن است و نیل نیز به معنی رسیدن، یافتن و نائل آمدن است. اما با وجود آنکه در معنای رسیدن و یافتن یکسان اند، این پرسش مطرح است که هدف شیخ از استعمال هر دو لفظ چیست؟ پاسخ این است که ادراک دارای یک معنای اعم و اجمالی است ولی نیل نوعی وصول اتحادی با شدتی مضاعف است که مرتبه‌ای برتر و بالاتر از ادراک است:

ادراک همان آگاهی اجمالی است که انسان از راه دور یک بویی برده باشد ... و به سوی آن برود و نیل، مقدمات آن را فراهم می‌کند تا به آن برسد و بچشد و به فعلیت برسد (همان، ص ۱۹).

۴. موانع ادراک: ابن‌سینا برای تقریب به ذهن و اینکه مهم‌ترین رادع ادراک نفسانی چیست، عضوی را مثال می‌زند که به واسطه عروض آفتی، تخدیر شده و علت مولم خود را ادراک

نمی‌کند یا فردی که به بیماری بولیموس مبتلا شده و گرسنگی خود را احساس نمی‌کند، اما وقتی آن بیماری و آفت عارض، مرتفع شد، به نیکی می‌تواند لذت ظاهری خود را احساس نماید. نفس نیز دارای آفتی است که به واسطه آن قادر به ادراک «سعادت و لذت حقیقی» خود نیست. از نظر وی این آفت، «مقاربت نفس با بدن» است. هنگامی که نفس با بدن مادی و جسمانی همراه باشد، به کمال و لذت مخصوص خود- چنانکه شایسته اوست- نخواهد رسید. لذا متذکر می‌شود که «کذلک النفس فی البدن لایشتم فیها الشوق الی قوه کمالها الذی یخصها بعد التنبیه له، الا اذا فارق البدن...» (ابن‌سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۴).

۵. اقسام ادراکات: از منظر شیخ الرئیس، هرچه قوه، شریف‌تر و قوی‌تر باشد، فعل آن نیز شریف‌تر و قوی‌تر خواهد بود. همچنین هر قوه‌ای که میزان ادراک آن بیشتر باشد، میزان وصول آن به لذت و درد نیز بیشتر خواهد بود. شیخ اضافه می‌کند که آنچه به ادراک قوه می‌رسد، اگر قوی‌تر باشد، درد آن افزون‌تر خواهد بود. اختلاف دو مورد فوق این است که شدت و ضعف، از یک طرف به مدرک (به کسر راء) و قوه برمی‌گردد و از طرف دیگر به مدرک (به فتح راء). به عبارت مختصر، شدت یا ضعف لذت و الم، هم به قوه مربوطه وابسته است و هم به آنچه به ادراک درمی‌آید (ابن‌سینا، دانشنامه علائی، ص ۶۰۰).

با استفاده از این مقدمات، ابن‌سینا به این نتیجه می‌رسد که عقل، نسبت به حس از شرافت ویژه‌ای برخوردار است و دریافته‌های عقلی در قیاس با دریافته‌های حسی هم شریف‌تر است و هم قوی‌تر. ابن‌سینا بر این باور بود که فهم تغایر میان ادراک چیزی با نیل به آن چیز، بدیهی نیست، زیرا ادراک به حسب قوای مدرکه تفاوت دارد. مثلاً تخلیل حلوا دارای لذت خیالی است در این نوع ادراک، مدرک، مدرک، متخیل، متخیل، لاز و ملتذ، همه یکی هستند، لذا لذت خیالی با لذت ذائقی و لذات قوای مدرکه دیگر متفاوت است.

#### اصول پنج‌گانه سینیوی برای تبیین معاد و لذت یا الم آن

شیخ در آثاری چون النجاة، الهیات شفا، عیون الحکمه و... مقدمات پنج‌گانه‌ای را ترتیب داده تا راه را برای تقسیم نفوس انسانی و آنگاه لذت و الم اخروی آنها هموار سازد. این اصول عبارت‌اند از:

۱. خیر و لذت هر قوه‌ای عبارت است از آگاهی آن قوه به امور موافق و سازگار با آن. امری که با هریک از آن قوا سازگار باشد، حصول کمال بالفعل آن قوه است. هر قوه نفسانی دارای لذت و خیر یا الم و شر ویژه خود است. لذت قوه شهویه آن است که به کیفیت

محسوس سازگار خود دست یابد. لذت غضب در پیروزی و لذت وهم در امیدواری است (النجاة، ص ۶۸۳-۶۸۲). او پس از آنکه هر قوه‌ای را دارای لذت و المی دانست، نقطه مشترک را برای همه آن قوا برمی‌شمرد که عبارت است از شعور و ادراک همه آن قوا از آنچه ملایم و موافق آنهاست، طوری که لذت هر قوه‌ای، همان ادراک ملایم و الم هر قوه‌ای ادراک مضاد آن است (الهیات من کتاب الشفا، ص ۴۶۲؛ عیون الحکمه، ص ۱۴۷).

۲. قوه نفسانی اگرچه در لذت و الم مشترکند ولی از نظر درجه با یکدیگر تفاوت دارند. هر قوه‌ای که کمال آن، برتر، بیشتر، دائمی‌تر، نزدیک‌تر و از حیث فعل، برتر و کامل‌تر باشد، خود به خود از حیث ادراک و لذت نیز بالاتر است. او در النجاة می‌گوید، قوای انسانی در احراز مراتب، با یکدیگر اختلاف دارند. لذا قوه‌ای که دارای کمال اتم و برتر باشد، یا کمال آن با دوام‌تر باشد، فی نفسه برتر است و آنچه فی نفسه از نظر ادراک شدیدتر باشد، حصول لذت برای آن شدیدتر است (ص ۶۸۳).

۳. برخی از کمالات قوای نفسانی به گونه‌ای است که خروج از قوه به فعل در آنها آشکارتر بوده و لذت آن کاملاً روشن است، اما چگونگی لذت آن قابل تصور نیست. یعنی تا هنگامی که حاصل نشود، ادراک نمی‌شود و تا لذتی ادراک نگردد، علاقه‌ای نسبت به حرکت به سوی آن، در نفس ایجاد نمی‌شود. مانند فرد عنینی که نمی‌تواند لذت آمیزش را تصور نماید (الهیات من کتاب الشفا، ص ۴۶۳؛ عیون الحکمه، ص ۱۴۸؛ النجاة، ص ۶۸۴-۶۸۳).

۴. قوه دراکه در صورتی کمال و امر ملایم را ادراک می‌کند که شاغلی برای آن وجود نداشته باشد. در غیر این صورت، نفس از آن امر ملایم که موجب لذت می‌شود، کراهت پیدا کرده و حتی ضد آن را انتخاب می‌کند. مانند بیماری که از غذاهای مطبوع کراهت یافته، به غذاهای نامطبوع اشتها دارد. او می‌گوید، «کالخانف یجد الغلبه او اللذة فلا یشعر بهما و لا یستلذهما» (النجاة، ص ۶۸۵).

۵. گاهی قوای نفسانی به اموری که ضد کمالات آن قواست، مبتلا می‌شود. تا هنگامی که این ویژگی (ضد) مرتفع نشود، قادر به ادراک رنج یا الم حاصله نیست. مثال شیخ این است که گاهی عامل رنج و المی بزرگ مانند سوختن در آتش یا سرمای زمهریر تحقق یافته ولی حس و ادراک از کار افتاده است. به همین علت، بدن هیچ رنج و دردی را احساس نخواهد کرد (همانجا).

لذت حقیقی چه نوع لذتی است و چگونه و کجا حاصل می‌شود؟ در اندیشه سینوی می‌توان لذت حقیقی را در سه مؤلفه زیر خلاصه نمود که عبارت‌اند از:



۱. لذتی که اسبابش قوی‌تر باشد: ادراکات عقلی، حقیقت اشیا را - که ملائم و خیر محض است - ادراک می‌کند. در حالی که ادراکات شهوانی، ظاهری است و به حقیقت شیء ملائم، نفوذ نمی‌کند. مضافاً اینکه مدرک (به فتح راء) و منال ادراکات شهوانی محصور در خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها و بوئیدنی‌هاست. در حالی که ادراکات عقلی به مدرکی تعلق می‌گیرد که بهاء محض و خیر محض بوده و هر لذتی از آن فیضان می‌گیرد (رسالة اقسام نفس، ص ۳۲۶).

۲. لذتی که اسبابش بیشتر باشد: مقصود شیخ الرئیس این است که آنچه مورد ادراک عقلی قرار می‌گیرد «کل» است. اما منال ادراکات حسی، «جزء» است. از ویژگی‌های حس این است که برخی از اشیا فقط با یک حس ملائم است. حتی ممکن است با حواس دیگر، منافر باشد، اما عقل این محدودیت را نداشته، زیرا چنان است که هیچ معقولی با وی متنافر نبوده و با همه چیز ملائم است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۱).

۳. لذتی که اسبابش برای ذات لازم‌تر است: صورت‌های معقوله که مورد ادراک عقلی قرار می‌گیرند، جزء ذات عقل می‌شوند و عقل، زیبایی‌ها و لذایذ را برای ذات خود می‌بیند. این در حالی است که ادراک کننده، خود اوست. به عبارت موجز، مدرک و مدرک به دیگری باز می‌گردد (همان، ص ۱۱۲).

شیخ الرئیس بنا بر سه مقدمه فوق، لذت حقیقی را، لذت اخروی و لذت اخروی را همان لذت حقیقی می‌داند او در مقام مقایسه، لذت حقیقی اخروی را در یک طرف و سایر لذایذ جسمانی را در طرف دیگر می‌گذارند و آن را به لذت خران و خوشی جماع تشبیه می‌کند. از منظر وی خیر هر قوه‌ای عبارت است از کمالی که به آن اختصاص دارد و بنابر استعداد نخستین، مؤثر (به فتح ثاء) وی واقع می‌شود و به سمت آن حرکت می‌کند. لذا هر لذتی به دو امر مهم وابسته است:

اولاً، واقعیت کمالی که خیر آن چیز در اوست؛ ثانیاً، ادراک نمودن آن «کمال خیری» از آن جهت که کمال خیر است. لذا این نتیجه به دست می‌آید که لذت حقیقی زمانی محصل می‌شود که اولاً پیوستگی نفس با بدن جسمانی گسسته شود و نفس به گوهریت پاک خود بازگردد. در آن صورت «وجب ان یکون لها من اللذة و السعادة ما لا يمكن ان یوصف او یقاس به اللذة الحسیه» (همان، ص ۱۱۱)، ثانیاً اقتران نفس با بدن جسمانی نیز از میان برود. به همین دلیل شیخ می‌گوید، «فکذلک مقارنه النفس للبدن اذا بطلت» (همانجا). اگر این دو شرط محقق گردد، سعادت که همان لذت حقیقی اخروی است، تحقق خواهد یافت.

### لذت و رنج اخروی از منظر شیخ

ابن‌سینا به طور مکرر متذکر می‌شود که لذایذ و آلام اخروی، چیزی غیر از این لذایذ و آلام دنیوی است. ما به خوبی می‌دانیم که خوشی‌ها و رنج‌های دنیوی، جسمانی و مادی است وقتی لذت‌ها و رنج‌های اخروی غیر دنیوی است، لازم است که کیفیت آنها، غیر جسمانی و غیر مادی باشد وی در *عیون الحکمه* با صراحت می‌گوید، فیکون تلک اللذّه لامن جنس اللذّه الحسیه و الحیوانیه ... بل اجل من کل لذه و اشرفها. فهذا هو السعاده.

نیاز به توجیه نیست که نگاه ابن‌سینا به لذت و الم اخروی، نگاهی خاص است، زیرا او لذت و رنج‌های قیامتی را از جنس لذایذ و آلام حسی که جنبه حیوانی دارد، نمی‌داند و نوعیت آن را اجل از این نوع ظاهری می‌داند. به همین دلیل، لذت و آلام اخروی را اشرف از خوشی‌ها و دردهای دنیوی دانسته، مضافاً آنکه سعادت اخروی را وصول به این نوع لذت می‌داند. ایشان در *رساله الاضحویه*، لذت جواهر انسانی را از جنس لذتی می‌داند که مختص جواهر ملکی است و با لذت بهائم قابل قیاس نیست وی متذکر می‌شود که نفس انسانی به علت آنکه از نوع جواهر ملکی است، به همان لذتی دست خواهد یافت که از نوع لذایذ ملکی باشد (*الاضحویه فی المعاد*، ص ۱۴۹؛ *اضحویه*، ص ۶۰۱-۵۹۷).

ایشان در *المبدء و المعاد* نیز لذت و الم اخروی را در مقایسه با لذایذ شناخته شده نزد عوام، غیر قابل قیاس می‌داند، زیرا لذایذ اخروی از هر نوع احساس ملائم، برتر و بالاتر است. این احساس چه از نوع مزاج باشد و چه از نوع التیام. آلام اخروی نیز از هر نوع احساس منافی، شدیدتر است. این امور منافی چه از نوع مزاجی باشد مانند آتش و زمهریر و چه از نوع تفریق اتصال. شیخ تأکید می‌کند که رنج اخروی با «زدن و بریدن» قابل مقایسه نیست و آدمی از تصور ادراک آن «عاجز» است وی می‌نویسد:

ان اللذّة الاخریة اجل من کل احساس ملائم من مزاج او التیام تفرق اتصال. کذلک ذلک الالم اشد من کل احساس بمناف من مزاج ناری او زمهریری، او تفریق اتصال بکل ضرب و قطع ... کذلک ... الالم (همو، *المبدء و المعاد*، ص ۱۱۳).

نتیجه عبارات فوق این است که لذت و رنج در عالم اخروی چیزی «دیگر» است، که در عالم دنیوی نه قابل وصول است و نه قابل شناخت. برای فهم بهتر لذت و آلام قیامتی تبیینات زیر ضروری است:

۱. رابطه لذت و ذوق در اندیشه سینوی: شیخ در اثر ارزشمندش - *الاشارات و التنبیها* - برای اثبات لذت و مرتبه اعلای آن، از کلمات «ذوق» و «مقاساه» استفاده کرده است. او پذیرش لذت را داشتن «حالت ذوق» می‌داند، که اگر فردی فاقد آن حالت بوده باشد، هیچگاه نمی‌تواند به ادراک لذت اخروی نائل آید. از طرفی دیگر، اثبات ادراک الم نیز مستلزم

«مقاساه» است. او برای ذوق حال فرد عنینی را مثال می‌زند که هیچگاه قادر به ادراک لذت جماع نیست. به همین دلیل شوقی به سوی آن نخواهد داشت وی برای مقاساه نیز حال انسان خویشتندار و مواظبی را مثال می‌زند که رنج مریضی را احساس نکرده است (الاشارات و التنبیهات، ص ۳۷۴-۳۷۳). به کار بردن لفظ ذوق در یک متن فلسفی، جالب توجه است، زیرا از منظر شارح اشارات - خواجه طوسی - این عبارات، مأخوذ از عرفان است. ایشان تشریح دارند که:

اهل المشاهده سمون نیل اللذة العقلیة ذوقاً و تقابلها المقاساة و الشيخ استعمل لفظ الذوق هیهنا فی جمیع اللذات و لم یعبر عنه بنیل اللذة و الاحساس باللذة لان ذلك یقتضی تکراراً فی المعنی (همان، ص ۳۷۴).

منظور شارح از « اهل المشاهده»، اهل عرفان است، زیرا عارفان، نیل به لذت عقلی را «ذوق» می‌خوانده‌اند. از نگاه آنها ذوق به معنی چشیدن و «دارایی» است. در حالی که اقسام دیگر ادراک و معرفت، از نوع «دانایی» است. هرگاه دانایی را با دارایی مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم که لذت دارایی با لذت دانایی کاملاً متفاوت است. به همین دلیل، عارفان از لذت عقلی به ذوق تعبیر می‌کرده‌اند (حسن‌زاده، ص ۵۲).

۲. لذت عقلی مربوط به این عالم نیست: با توجه به ارتباط میان لذت و کمال و حصول آن دو در نفس عاقله، باید به اسباب عدم حصول آن آگاهی یافت. آنگاه که نفس در بدن است و به «شواغل» و موانع گرفتار آمده است، هیچگاه به سمت کمال مناسب خویش نمی‌رود. از سویی دیگر اشتغال به شواغل که موجب تحصیل ضد کمال نفس انسانی است، موجب تألم و رنج نیز نخواهد شد. از دیدگاه شیخ، علت عدم لذت و عدم تألم، «خودیت» است و هیچ ارتباطی به کمال یا ویژگی‌های کمالی ندارد. اگر «شواغل و عوایق» موجب دوری از لذت و الم می‌گردد، پس علت حصول آن دو، تنزه از آنهاست. در فلسفه سینوی مقصود از این شواغل یا عوایق، «تعلق نفس به بدن» و گرفتار آمدن آن در «چنگال اجسام» است. اگر نفس بخواهد به لذت یا الم حقیقی دست یابد، باید از جسم و ماده مجزا گردد، لذا حصول لذت مستلزم «توحد» است. همراهی و سرگرمی به بدن، مانع توحد است. در نتیجه، رادع لذت عقلی خواهد شد. ماحصل آراء وی این است که لذت عقلی در عالم دنیوی حاصل نمی‌شود و تنها در عالمی اتفاق خواهد افتاد که جسم و جسمانیت یا امور مادی وجود نداشته باشد و آن، سرای جاویدان اخروی است. عکس قضیه فوق این است که لذت در سرای جاویدان، لذتی عقلی است.

۳. الم عقلی نیز مربوط به این عالم نیست: شیخ از شواغلی نام می‌برد که با قوای شهویه و غضبیه مرتبط است. می‌دانیم که قوای شهویه و غضبیه از اقسام قوای جسمانی است آن دو در اثر مجاورت نفس با بدن، عارض بر نفوس انسانی می‌شود. این عروض به شکل هیئت‌ها و انفعالات، در نفس تمکن پیدا می‌کند. اگر این هیئت‌ها در نفس آدمی تمکن و استحکام یابد، حتی پس از مفارقت نفس از بدن وضعیت آن همانند زمان قبل از مفارقت خواهد بود. لذا وجود تمکن یافته آن هیئت‌ها، اسباب مزاحمت، رنج و الم نفس خواهد شد. ادراک این نوع از رنج و الم، صرفاً به هنگام رفع آن موانع و شواغل می‌باشد. به همین علت تا زمان اتصال نفس به بدن، چنین ادراکی حاصل نمی‌شود. ادراک این آلام به شکل احساس عوامل «منافی کمال» است. این حالت، همان الم عقلی و درد روحانی است که دقیقاً در مقابل لذت عقلی و خوشی روحانی قرار دارد. الم و دردی که شیخ از آن به «آتش اخروی» تعبیر می‌کند و سوزندگی نار اخروی را الم عقلی می‌داند. او می‌گوید:

و ذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة و هو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية» (الاشارات و التنبيهات، ص ۳۷۹).

شارح، عبارات ما تن را آنقدر روشن می‌داند که هیچ نیازی به ایضاح آن نمی‌بیند. او می‌گوید، اگر نفس به همراه این امور مضاده یا همان هیئت ردیه از بدن مفارقت نماید، اسباب شقاوت اخروی خود را فراهم کرده است. شقاوت و تألمی که «سخت و دردناک‌تر از دردهای بدنی است» «اشد من الآلام البدنية» می‌باشد (همانجا).

۴. رابطه لذت اخروی با سعادت اخروی: جای شکی نیست که نفوس در عالم عقبی، مشمول سعادت یا شقاوت می‌شوند، اما توجه به این نکته ضروری است که در فلسفه سینوی، سعادت اخروی، همان لذت اخروی است و عدم استلزام آن در سرای جاویدان، امری غیر عقلانی و غیر فلسفی است. همه قوای انسانی دارای لذت مخصوصی هستند. به همین علت هر مستلدی (به کسرلام) به تناسب آنچه کمال آن است، مستلدی را (به صیغه مفعولی) انتخاب می‌کند. استلذاذ قوای شهویه، غضبیه و وهمیه، میان انسان و حیوان مشترک است و ما می‌توانیم تمام لذایذ شهوی، غضبی و وهمی را نوعی لذت حیوانی - انسانی به حساب آوریم، اما انسان دارای قوه ادراکی ویژه‌ای است که جز در او، در هیچ موجود دیگری سراغ نداریم. لذا قوه فارقه انسان و غیر انسان «قوه عقلیه» اوست. براین اساس، شاخصه و ممیزه انسان از غیر انسان، عقلانیت اوست. این قوه نیز همچون سایر قوا دارای کمال و لذت خاص خود است که به سوی آن می‌شتابد. در فلسفه سینوی از «لذت معقول» به «سعادت» تعبیر شده است. به عبارت دیگر، خوشبختی و سعادت اخروی که کاربردی

انسانی دارد، همان لذت معقول است. هرگاه گفته می‌شود انسان طالب سعادت و خوشبختی اخروی است، به معنی آن است که او خواهان لذت معقول اخروی است (همان، ص ۳۷۶).

### تقسیم نفوس اخروی و تبیین لذت و الم آنان

شیخ برای آنکه تصویر ساده‌تری از عاقبت نفوس انسانی ترسیم کند و خوشی یا رنج آنها را تبیین نماید، حالت نفوس بشری را به وضعیت دنیوی آنها در صحت و جمال تشبیه کرده است. او حال ظاهری افراد را در زیبایی و سلامتی به سه بخش منقسم می‌داند که عبارتند از، «حال البالغ فی الجمال و الصحة، حال من لیس ببالغ فیهما و حال القبیح و المسقام او السقیم» (همان، ص ۳۵۳). افراد انسانی یا در سلامتی و زیبایی به نهایت درجه رسیده‌اند، که برتر از آن، جایگاهی متصور نیست یا از زیبا و سلامتی کامل، بی‌بهره‌اند و به بلوغ نرسیده‌اند یا اینکه کاملاً از زیبایی و سلامتی محرومند و زشت چهره و علیل محسوب می‌شوند. با مقایسه این سه گروه، در می‌یابیم که گروه اول و سوم، در نهایت اقلیت به سر می‌برند و اکثریت افراد در گروه وسط جای می‌گیرند. شیخ با این دسته‌بندی وضعیت سعادت‌مندی یا شقاوت‌مندی اخروی نفوس را به دو گروه اکثری و اقلی ترسیم می‌نماید. او لذت و خوشی دسته اول را کاملاً عقلی می‌داند و الم دسته دیگر را طی صعود در «مرور دهری»، منضم به دسته اول می‌شمرد (المبدا و المعاد، ص ۱۱۳). او در رساله الاضحویه و الاشارات، به طور مفصل به تشریح لذت و الم اخروی نفوس می‌پردازد و حالات هر کدام از نفوس بشری را توضیح می‌دهد. تفاوت این دسته‌بندی آن است که وی در اضحویه نفوس را به کامله و ناقصه تقسیم می‌کند. آنگاه به شرح لذت و المشان می‌پردازد. اما در اشارات بیشتر به شرح حالت اخروی اشقیاء می‌پردازد و در آنجا اشقیاء را به گروه جاحدان، مهملان، معرضان و ابلهان تقسیم می‌کند و به توصیف المشان می‌پردازد.

لذت نفوس کامله: نفوس کامله- در قیاس با نفوس دسته دوم- نفوسی است که در اکتساب علم و معرفت توفیق یافته‌اند، ولی این دسته نفوس که در به دست آوردن علوم و معارف اهتمام شدید داشته‌اند، به اقسام دوگانه زیر تقسیم می‌شوند،

۱. نفوس کامله منزّه: آنهایی که در اکتساب علوم کوشیده‌اند و از اخلاق و هیئت‌های بدنی نیز منزّه بوده‌اند، نفوس کامله منزّه نامیده می‌شوند. شیخ الرئیس بر این باور است که سعادت و لذت مطلق از آن این دسته خواهد بود. این افراد دارای لذت حقیقی می‌باشند که سعادت و

خوشبختی آنان جنبه حسی یا جسمانی نخواهد داشت. وی در اشارات در توصیف آنان می-گوید،

العارفون المتزهون اذا وُضِعَ عنهم درن مقارنةً البدن و انفكوا عن الشواغل، خلصوا الى عالم القدس و السعادة و انتعشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العليا (الاشارات و التنبيهات، ص ۳۸۲).

این عبارات گویاترین توصیف از نفوسی است که از بالاترین نوع لذت اخروی برخوردارند. زیرا هنگامی که سنگینی از وجود عارفان پرهیزگار برداشته شود و شواغل و موانع منقطع گردد، به سوی عالم قدس (پاک از جسمانیت و مادیت) به پرواز در می‌آیند و به کمال بزرگ منتعش می‌شوند و به برترین لذت دست می‌یابند. نکات مهمی که از عبارات او حاصل می‌شود عبارت‌اند از،

۱. منظور وی از «عارف»، عارف مصطلح نیست، بلکه هدف وی از کلمه العارفون، کسانی است که به مرتبه علم یقینی و اکتساب نظری رسیده‌اند. این مرحله غیر از مرحله حق الیقینی است که شهوداً حاصل می‌شود؛ لذا در این توصیف، عارفان به معنی «عالمان» است.

۲. منظور شیخ از «المنزهون» کاملان به حسب قوه عملیه است. افراد پرهیزگاری که قوه عملی خود را در انجام اعمال نیک، تکمیل نموده‌اند.

۳. کمال قوه عملی، تجرد از همه علائق جسمانی است. به همین علت، لذت آنها، کاملاً غیر جسمانی خواهد بود.

۴. به کار بردن لفظ «درن»، مشیر به هیئات بدنیه است. لذا لذت این دسته نفوس، باید غیر بدنی باشد.

۵. این افراد از همه شواغل دنیوی و مادی جدا خواهند شد و نفس خود را از جمیع آنها پیراسته خواهند نمود.

۶. لذت حقیقی هنگامی حاصل می‌شود که «سنگینی مقارنت بدن» از آنها برداشته شده باشد. این عبارت گویای آن است که نوع لذت اخروی این دسته نفوس، کاملاً غیر جسمانی خواهد بود (همان، ص ۳۸۳).

۷. از نگاه شیخ، «لذة علیا» مخصوص این دسته نفوس است. زیرا بقیة نفوس اگر چه ممکن است طی تکامل برزخی به لذت اخروی دست یابند، اما هیچگاه نخواهند توانست به بالاترین مرتبه لذت دست یابند. فقط نفوس «عالمان پارسا»ست که از لذت برتر یعنی «لذت معقول» بهره‌مند می‌شوند. او در النجاة می‌گوید، «تكون تلك اللذة لا من جنس

اللذة الحسية و الحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحال الطيبه التي الجوهر الحية المحضة  
و هي اجل من كل لذة ... فهذا هو السعاده» (ص ۶۹۰).

اگر قوة عقلانی انسان، نفس را به کمالاتی که شایسته آن بوده رسانیده باشد، هنگام  
جدایی از بدن به چنان لذتی دست می‌یابد که از نوع لذت‌های حسی یا حیوانی نمی‌باشد. او  
کیفیت این لذت را به حالات خوش جواهر مجرد از ماده، مانند کرده که لذتشان از هر لذتی  
بالاتر و گران قدرتر است. او برخورداری از این نوع خوشی را همان سعادت حقیقی اخروی  
می‌داند. شیخ الرئیس تأکید می‌کند مبدا گمان کنید که لذت اخروی، یک نوع واحد است و  
بهشت فقط یک رتبه دارد. او با به کار بردن «فعل مؤکد» همه را متنبه می‌کند که نفوس  
آدمیان متناسب با وضعیت دنیوی‌شان، مدرج خواهد بود.

۲. نفوس کامل در علم ولی آلوده به رذایل: دسته دوم از قسم اول، نفوسی هستند که علوم و معارف  
را اکتساب نموده، اما به اخلاق رذیله آلوده شده‌اند. هرچند که شیخ بر این باور است که  
اینان به عذاب و المی سخت دچار می‌شوند، اما در توصیف آنها چند نکته مهم را متذکر می-  
شود،

اولاً، اینان چون علوم و معارف را به دست آورده‌اند، ذاتاً مقتضی سعادت، خوشبختی و  
لذت اخروی هستند، زیرا لذت و راحتی اخروی را به خوبی شناخته‌اند.

ثانیاً، اینان چون دارای هیئات بدنی بوده‌اند که مانع دریافت سعادت مطلق اخروی است،  
از رنج و المی برخوردار خواهند شد، اما نکته مهمی که ابن سینا به آن اشاره می‌کند،  
این است که این هیئات برای نفس انسانی، «ذاتی و جوهری» نیست، بلکه بر آن عارض  
گردیده است. از آنجایی که عوارض زوال می‌یابند و نابود می‌شوند، الم این نفوس، ابدی و  
همیشگی نخواهد بود. این دسته از نفوس، آخر الامر از سعادت و لذت اخروی و راحت نفسانی  
بهره‌مند می‌شوند. شیخ در الاضحویه می‌گوید، «نفوس کامله غیر منزّه وهی فی برخ بینها  
و بین ابتغائها و تمام تجردها و تخلصها. تمنعها الهیئات الرذله عن اصابه السعاده المطلقه و  
لان افعالها الشاغله انقطعت بمفارقة البدن» (ص ۱۵۳-۱۵۲). او به نقل از برخی علما می‌گوید،  
نفوس این افراد بعد از مفارقت بدن دارای چنان قوت وهمی می‌شود که همان هیئاتی را که  
اکتساب نموده‌اند، می‌تواند مسبب تخیل و تمثل لذایذ و آلام حسی‌شان باشد و مقصود اصلی  
از عذاب قبر را الم این دسته از نفوس می‌داند. او با وضوح می‌گوید، گور این دسته نفوس، همان هیئات بدنی‌شان است. این افراد  
چون در کنار اعمال بدشان، به کارهای نیک اقدام می‌نموده‌اند، همان «صورت‌های نیکو که  
متعارف است وی را متمثل می‌شود پیش از آفرینش دوم و بعد از آن همچنانکه در کتب

انبیاء آمده است از بهشت و حورعین و آنچه بدین ماند» (الاضحویه، ص ۶۰۶). او در المبداء و المعاد نیز به «هیأت‌های معینه» ای اشاره می‌کند که مسبب رنجش و آلام نفوس اخروی خواهد شد، اما این هیئات به علت آنکه با گوهر نفسانی بیگانه‌اند، بعید نیست که به مرور «دهر» از میان رفته و زوال یابد. شیخ حدیث شریف نبوی- که فرمودند، ان المؤمن الفاسق لایخلد فی العذاب - را مؤید اندیشه فلسفی خود می‌داند (ص ۱۱۳). از نکته دوم این نتیجه حاصل می‌شود که اولاً، خلاصی این دسته از عذاب و الم اخروی از نگاه وی قطعی نیست. زیرا از فعل «لایبعد» استفاده نموده است و احتمالاً اندیشه وی متأثر از حدیث نبوی بوده است. ثانیاً، زوال هیئات ظلمانی در ظرف «دهر» صورت می‌گیرد که در قیاس با اندیشه حکما دیگر (سهروردی، ص ۴۳۸) دقیق‌تر، عقلانی‌تر و فلسفی‌تر است.

نفوس ناقصه: در فلسفه سینوی هرچند برای گروه نخست عنوان واضحی وضع نشده بود و ما آن عنوان را در مقایسه با نوع اخیر انتخاب نمودیم، وی با صراحت به دسته‌ای از نفوس اشاره می‌کند که با عنوان «نفوس ناقصه» از بقیه نفوس جدا شده‌اند. ملاک سینوی در تفکیک این دسته، عدم اکتساب علوم و عدم تلاش آنان در عالم دنیوی بوده است. این گروه به دو بخش قابل تقسیم‌اند:

۱. دسته اول، نفوس ناقصی هستند که هیچ معرفت حقیقی به دست نیاورده‌اند. هرچند که ممکن است از هیئت و اخلاق ناپسند نیز مبرا بوده باشند وجه ممیزه این گروه آن است که اینان «می‌دانسته‌اند» برای نفس، کمالی وجود دارد. اما هیچگاه در طلب آن سعی و کوششی نمی‌کرده‌اند و فراتر از آن، در پی انکار حقیقت نیز برآمده و عقایدی خلاف حق اتخاذ می‌نموده‌اند. این دسته نفوس، در المی الیم و عذابی عظیم گرفتار می‌آیند که هیچگاه خلاصی از آن مقدور نخواهد بود. اینان تنها نفوسی هستند که دارای «الم غیر منقطع» می‌باشند. در تقسیم اضحویه، شرح چندانی از الم این دسته به عمل نیامده، اما با تطبیق دسته‌بندی اضحویه با اشارات به این نتیجه می‌رسیم که این دسته همان جاحدانی هستند که در الاشارات جزء گروه اشقیاء به آنها پرداخته شده است (ابن سینا، الاضحویه فی المعاد، ص ۱۵۳-۱۵۲).

۲. دسته دوم، نفوس ناقصی هستند که علوم و معارف را اکتساب نکرده‌اند، اما عدم این اکتساب به علت آن است که «نمی‌دانسته‌اند» کمالی برای نفس انسانی وجود دارد. اینان از آنچه رسولان به مردم ابلاغ می‌کرده‌اند، متنبه می‌شده‌اند. او در رساله فارسی اضحویه، این دسته نفوس را اطفال و کودکانی می‌داند که هم از سعادت مطلق و هم از شقاوت مطلق به دور خواهند بود، زیرا «آنچه سبب رنج است در حق وی نبوده و سبب سعادت هم حاصل



نیست پس حال وی نه نیک بود و نه بد» (اضحویه، ص ۶۰۴). شیخ در رساله عربی الاضحویه در معرفی آنها می‌گوید: «نفوس ناقصه منزله لم یقع عندها ذلک و لا خطر ببالها ان کمالاً لها و هو معلوم کنفس البله و الصبیان...» (الاضحویه فی المعاد، ص ۱۵۴-۱۵۳). تفاوت عبارات فارسی و عربی اضحویه این است که در یکی اطفال و در دیگری ابلهان نیز مذکور شده است.

نکته مهمی که نمی‌توان از نظر دور داشت این است که بالاخره در فلسفه سینوی این دو دسته (بله و صبیان) در چه وضعیتی قرار خواهند گرفت؟ شیخ از یک سو به بقای همه نفوس انسانی باور فلسفی دارد و از سویی سعادت را با لذت و شقاوت را با الم مرتبط می‌داند و همه نفوس را واجد سعادت یا شقاوت می‌شمرد (المبدأ و المعاد، ص ۱۱۴)، اما برای ابلهان و کودکان هیچ لذت و المی در نظر نمی‌گیرد! این خلاء عمیقی است که در افکار شیخ از دور هویداست. تمسک به حدیث که فرمودند، نفوس الاطفال بین الجنه و النار، هیچگاه نمی‌تواند خلاء معرفتی و فلسفی او را به خوبی پر کند، زیرا ارتفاع لذت و الم برای این دسته نفوس، مستلزم تناقض منطقی است. مگر آنکه مانند برخی حکما به ضدین بودن آن دو باور داشته باشد (روزنتال، ص ۱۳۴-۱۳۲).

تقسیم نفوس شقیه و تبیین الم آنان: این تقسیم‌بندی در کتاب ارزشمند الاشارات و التنبيهات به تفصیل بیان شده است، اما چنان که یادآور شدیم، در آثار دیگری چون الاضحویه به اختصار ذکر شده است. تمام نفوس انسانی در اندیشه سینوی به دو دسته کلی سعادت و اشقیاء تقسیم می‌شوند. نفس سعید، نفسی است که در علم و عمل به بالاترین حد کمال رسیده باشد. آنان از بالاترین لذت اخروی یعنی لذت معقول برخوردار می‌شوند، اما نفس شقی، نفسی است که یا در علم و معرفت یا در قوه عملیه به سرحد کمال نرسیده باشد. این عدم وصول یا به علت طبیعت و خلقت آنهاست یا به واسطه کوتاهی در عملکردشان. شیخ این دو را، «رذیلت در نقصان» می‌نامد. مرحوم خواجه در شرح خود، علت الم اخروی اینان را چنین تشریح نموده است، «فهو لاء اصحاب رذیله النقصان الذین یتعذبون بنقصانهم لاشتیاقهم الی الکمال الیه و هو فطانتهم البتراء» (الاشارات و التنبيهات، ص ۳۸۲). آن دسته نفوسی که به رذیلت نقصان گرفتار شده‌اند، به واسطه نقصان در کمال آنان است. از سویی دیگر، ادراک و اشتیاق به کمال را نیز از دست داده‌اند. این نفوس گروه‌های متألمی هستند که عبارت‌اند از:

۱. جاحدان: اولین گروه اشقیاء، جاحدان یا منکران‌اند که «ما یضاد الکمال» را اکتساب کرده‌اند. آنها کمال را به حَسَب انیت انکار نکرده‌اند، بلکه انکارشان به حسب ماهیت بوده است.

به تعبیر خواجه، آنان نسبت به وجود یا انیت کمال، «معترف به» بوده، اما تصور می‌کرده- اند که حقیقت همان چیزی است که به آن باور داشته‌اند و بقیه کاملاً باطل‌اند. بنابر عقیده شیخ و تشریح شارح، «اسوائهم حالاً، الجاحدون و هم الذین يتعذبون دائماً فقط» (همانجا)، این دسته نفوس بدترین گروه بدبختان و زجر کشنده‌ترین متألمان خواهند بود؛ المی که همیشگی و غیر قابل جبران و تغییر است.

۲. معرضان: دومین گروه اشقیا، معرضان‌اند. شیخ الرئیس در توصیف آنان می‌گوید، «او اشتغلت بما صرفها عن اكتساب ممالیس بمضاد له، فصارت معرضه عنه» (همانجا). آنها به علت سرگرم شدن به امور دنیوی - با آنکه نیکوکار یا متدین نیز بوده‌اند - اگرچه به کمال و حقیقت معترف بوده‌اند، در اکتساب عقیده خلاف حقیقت الحاح نداشته‌اند. آنان از کمال حقیقی دوری جسته و از پیروی کردن آن اعراض نموده‌اند. این نفوس جاحد به‌شمار نمی‌آید، زیرا امور مضاده را اکتساب نکرده، اما امور دنیوی آنان را به اعراض از حقیقت وادار می‌کرده است.

۳. مهملان: دسته سوم گروه اشقیا، مهملان‌اند. آنان در به دست آوردن کمال لازم، کوتاهی و اهمال نموده‌اند. هرچند به عقیده‌ای خلاف حقیقت مشغول نبوده‌اند، اما در اکتساب کمال حقیقی، تکاسل و تنبلی کرده‌اند.

۴. ابلهان: چهارمین گروه اشقیا، ابلهان هستند. نفوس ساده دل و نادانی که شوقی را اکتساب ننموده‌اند. این نفوس هنگامی که از بدن جدا می‌شوند، اگر هیئت‌های ردیه بدنی را به دست نیآورده باشند و دارای صفات پست جسمانی نشده باشند، به نوعی لذت یا رحمت الهی واصل می‌شوند. اما اگر هیئت‌های بدنی را اکتساب کرده باشند به الم اخروی، متألم می‌شوند؛ زیرا در آنجا بدن‌ها از بین رفته، اما خلق متعلق نفوس همچنان پابرجا خواهد ماند. ابلهان اگرچه به تناسب سعدا، در گروه اشقیا قرار گرفته‌اند، اما در دسته‌بندی اشقیا، نسبت به جاحدان، معرضان و مهملان وضعیت بسیار بهتری دارند (ابن‌سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۴۷۲؛ النجاء، ص ۶۹۶-۶۹۵؛ المبدأ والمعاد، ص ۱۱۴).

نفس شقی اگر به سمت کمال شائق بوده و آن را ادراک نموده باشد، از رذیلت نقصان احساس الم اخروی می‌کند. تنبه و آگاهی از «مقدور بودن وصول به کمال» مسبب آزار و اذیت نفس در قیامت است، ولی ابلهان به علت آنکه در بی‌خبری مطلق به سر می‌برده‌اند، از ادراک الم اخروی به کلی برکنارند. در حالی که جاحدان، مهملان و معرضان این رنج و الم را ادراک خواهند نمود و در قیامت معذب خواهند شد. شیخ کراراً می‌نویسد،

«البلاهه ادنی الی الخلاص من فطانه بتراء» (الاشارات و التنبیہات، ص ۳۸۱)، زیرا بنا به تعبیر شیخ رئیس، آنها «بجنبه من العذاب» می‌باشند. خواجه در شرح خود مقصود ابن سینا را این‌گونه شرح داده است، «یرید ان یمیز .... بین الناقصین المتعذبین بنقصانهم سوء دام تعذبه به اولم یدم و بین الناقصین الذین لا یتعذبون بنقصانهم» (همانجا). با این بیان میان بله و سایر نفوس تفکیک شده است و سه گروه نفوس شقیه یک طرف و ابلهان به تنهایی در طرف دیگر واقع می‌شوند. اینان بدون عذاب و آنان به الم اخروی گرفتار می‌آیند، اما ابلهان نسبت به خلاصی و رهایی از آلام اخروی وضعیت بهتری دارند. شیخ در توصیف الم ابلهان می‌نویسد، «فانه اذا تنزهوا، خلصوا من البدن الی سعادة تلیق بهم و لعلهم لایستغنون فیها عن معاونه جسم یرکون موضوعاً لتخیلات لهم و لایمتنع ان یرکون ذلک جسماً سماویاً او ما یشبهه...» (همان، ص ۳۸۴). از این عبارت شیخ، چند نکته مهم قابل وصول است: اولاً، حصول به لذت و سعادت، ممکن است به وسیله اجسامی که موضوع تخیل آنان واقع شود، صورت بگیرد. این مهم با استفاده از یک فعل منفی که توأم با عدم اطمینان شیخ بوده به حرف لعل مصدر شده است.

ثانیاً، آنچه موضوع تخیل آنان قرار می‌گیرد، ممکن است جسم آسمانی یا چیزی مشابه آن باشد. ابن سینا در نوشته خود از فعل لایمتنع استفاده کرده و تعلق این نفوس به اجسام سماوی را محال یا ممتنع ندانسته است.

ثالثاً، اگر چه شیخ رئیس جسم سماوی یا چیزی شبیه آن را موضوع تعلق نفوس بله برشمرده ولی حقیقتاً معلوم نیست که جسم شبیه جسم سماوی، چگونه جسمی است و یا چه تعریفی داشته و چه ماهیتی دارد؟

رابعاً، ابن سینا در ادامه، اتصال این دسته نفوس به سعادت عالمان را ممکن الوجود دانسته و مجدداً به وسیله استعمال حرف «لعل» عدم اطمینان خود را گوشزد کرده است.

#### نظریه شیخ بر ترازو

همان‌طور گفتیم شیخ از نفوسی یاد نمود که از دو جنبه در بالاترین رتبه قرار داشتند: اولاً از نظر اکتساب معارف برترین درجه را داشته‌اند؛ ثانیاً از عروض هیئات ردیه منزه بوده‌اند. به همین علت، آنها را نفوس «کامله منزه» می‌نامید، اما بررسی عمیق‌تر نشان می‌دهد که تصور نفوس کامله منزّه، کاملاً غیر منطقی است، زیرا مقایسه نفوس به لحاظ اکتساب معارف و پرهیز از رذایل، مستلزم وقوع صفتی تفضیلی است، که این نوع صفت نیز مستلزم قرار گرفتن هر نفس در جایگاه ویژه خود است. اگر تصور کنیم که نفسی در اکتساب

معرفت و دوری از اخلاق بدنیه، نسبت به نفوس دیگر اهتمام کامل داشته باشد، هیچگاه نمی‌توانیم تصور کنیم که دارای جایگاهی باشد که با نفوس دیگر، همپایه و هم طراز گردد، زیرا هم طرازی، به معنی عدم تفضیل و عدم برتری است. از جهت دیگر، شیخ الرئیس «سعادت مطلق» را ویژه «نفوس کامله» دانسته است. به خوبی آشکار است که نفوس کامله، به وسیله صفت اخیر مقید شده است. حال این پرسش مهم مطرح می‌شود که در گروه مقید، چگونه همه آنها می‌توانند دارای رتبه مطلق باشند! بر این اساس منطقی‌تر آن است که به جای «نفوس کامله»، «نفس کامله» به کار ببریم. شاید گفته شود که تذکر این سینا پیرامون تدرج مراتب جنت گویای همین نکته است، اما حقیقت این است که به کار بردن اصطلاح «نفوس کامله» دارای تناقض درونی است، زیرا کامله بودن با نفوس (جمع مکسر) قابل جمع نیست. آنچه بعدها مرحوم آخوند به آن اشاره نمود و از «نفس کامله» سخن گفت و مصداق آن را نفس محمدیه می‌دانست (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۵۵۸؛ الاسفار الاربعه، ص ۱۵۲) چیزی که در فلسفه سینوی به آن اشاره‌ای نشده است.

نکته دیگر این است که بر اساس برخی تقریرها، نگرگاه شیخ با معاد جسمانی و لذایذ و آلام انسانی که آیات و حیانی گویای آن است، ناسازگار می‌باشد، زیرا نگاه قرآن به معاد، چیزی جز احیای اجسام دنیوی نیست. این مهم باعث شد تا با فاصله اندکی دیدگاه او مورد انتقاد شدید غزالی قرار گیرد. فردی که با نگارش کتاب *تهافت* در پی تبیین جسمانیت معاد بر اساس آیات قرآنی بود (غزالی، ص ۳۰۸-۳۰۵)، اما حکیمی که بیش از همه به طور مفصل به رد نظرات بوعلی پرداخت مرحوم آخوند بود. ملاصدرا در آثار گوناگونش بر معاد جسمانی و لذایذ و آلام مادی تأکید و با ذکر شواهد قرآنی، دیدگاه شیخ را به حاشیه برد (المبدأ و المعاد، ص ۱۴۷-۱۴۴؛ المظاهر الالهیه، ص ۵۵۹؛ *شواهد الربوبیه*، ص ۳۹۴)، لذا هدف اصلی از تقسیم نفوس توسط وی بیان اقسام لذات و الام اخروی است که متوجه هر کدام از آنهاست. عکس قضیه فوق این است که عروض آلام و لذایذ اخروی، محور اصلی تقسیم نفوس اخروی است.

#### نتیجه

با در نظر گرفتن باورهای سینوی پیرامون معاد و تمرکز بر تعاریف و حدود فلسفی لذت و الم و تفاوت‌های مبنایی شیخ با حکمای دیگر، از مقاله ارائه شده، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. بقای نفوس انسانی بعد از مرگ، یکی از مبنایی‌ترین تفکرات فلسفه سینوی است؛

۲. قوای انسانی با مرگ مضمحل می‌شود، الا قوه ناطقه که به همراه نفس به عالم عقبی منتقل می‌شود؛
۳. همه قوای انسانی اعم از محسوسه، متوهمه و متخیله مادی هستند و با مرگ نابود می‌شوند.
۴. نفس در عالم دیگر فقط به وسیله قوه عاقله خود به ادراک عالم عقبی می‌پردازد؛
۵. لذت و الم اخروی کاملاً عقلی است، لذا لذایذ و آلام مذکوره در قرآن جنبه تمثیلی دارد؛
۶. در قیامت، سعادت مستلزم لذت و شقاوت مستلزم الم است؛
۷. لذت مطلق (سعادت مطلق) ویژه نفوس کامله منزّه است که هم در معرفت و هم در عمل به بلوغ نهایی رسیده‌اند؛
۸. نفوس ناقصه اعم از جاحدان، معرضان، مهملان و ابلهان از لذت علیا محرومند، اما می‌توانند به وسیله قوه عاقله به لذت یا المی متناسب دست یابند؛
۹. از میان نفوس ناقصه، فقط جاحدان در الم اخروی مخلد می‌شوند و از آن خلاصی ندارند؛
۱۰. نفوس ابلهان با تعلق به جسم سماوی و موضوع قرار دادن آن، می‌توانند لذت یا الم خود را تمثیل نمایند؛
۱۱. هرچند نفوس ناقصه با رحمت واسعه الهی به لذت اخروی برمی‌گردند، اما بله و صبیان نسبت به خلاصی و رهایی وضعیت بهتری دارند.

#### منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، مع شرح الخواجه نصیر الدین طوسی و المحکّمات قطب‌الدین الرازی، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۵۸.
- \_\_\_\_\_، *الالهيات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن‌زاده آملی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۸ق.
- \_\_\_\_\_، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_، *المبدء و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

- \_\_\_\_\_ ، *الاضحويه فى المعاد*، تحقيق الدكتور حسن عاصى، تهران، شمس تبريزى، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_ ، *اضحويه* ، مجموعه رسائل، قم، آيت اشراق، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_ ، *عيون الحكمه*، رساله فى النفس و بقائها و معادها، عنى بنشره حلمى ضياء اولكن، استانبول، جامعه استانبول، ۱۴۲۶ق.
- \_\_\_\_\_ ، *دانشنامه علائى، الهيات*، مقدمه و حواشى و تصحيح دكتور محمد معين، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_ ، *التعليقات*، قم، دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، ۱۴۲۱ق.
- \_\_\_\_\_ ، *النفس من كتاب الشفاء*، المحقق آيه الله حسن زاده آملى، قم، بوستان كتاب، ۱۴۲۸ق.
- \_\_\_\_\_ ، *رساله اقسام نفوس*، مجموعه رسائل، ترجمه ضياء الدين درى، قم، آيت اشراق، ۱۳۸۸.
- ارسطو، *اخلاق نيكو ماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفى ، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸ .
- افلاطون، جمهور، ترجمه فواد روحانى ، تهران، علمى فرهنگى، ۱۳۸۶ .
- حسن زاده آملى، حسن، *دروس شرح الاشارات و التنبیيات*، نمط هشتم، قم، انتشارات مطبوعات دينى، ۱۳۸۶ .
- غزالى، امام محمد، *تهافت الفلاسفه*، تحقيق سليمان دنيا، تهران، شمس تبريزى، ۱۳۸۲ .
- ملاصدرا، محمدبن ابراهيم، *الحكمة المتعاليه فى الاسفار الاربعه*، ج ۹، قم، طلعيه النور، ۱۴۳۰ق.
- \_\_\_\_\_ ، *الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكيه*، مقدمه و تصحيح سيد جلال الدين آشتيانى، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_ ، *المبدء و المعاد*، تصحيح سيدجلال الدين آشتيانى، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۷.
- \_\_\_\_\_ ، *المظاهر الالهيه*، تحقيق الاستاذ السيد جلال الدين الاشتيانى، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۷.
- يثرى، سيد يحيى، *عيار نقد*، ج ۲، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۷.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## رویکرد التفاتی به ادراک حسی

سیده مریم موسوی\*  
دکتر محمد سعیدی مهر\*\*

### چکیده

هدف از مقاله حاضر بررسی نظریه التفاتی در باب ادراک حسی است. این نظریه تلاشی برای ارائه تبیینی از ادراک حسی است که درصدد است افزون بر موارد ادراک حسی غیرواقعی ارتباط ذهن با عین در ادراک حسی واقعی را نیز توجیه کند. در این نظریه، ادراک حسی، اعم از واقعی و غیرواقعی، عبارت است از یک حالت ذهنی التفاتی که بازنمودی را عرضه می‌کند. با اینکه اکثر التفات‌گرایان متعلق تجربه حسی را شیء فیزیکی می‌دانند اما در نظر آنان شیء فیزیکی در تحقق ادراک حسی ضرورتی ندارد و به بیان دیگر، ارتباط ذهن با عین شرط لازم شکل‌گیری ادراک حسی نیست. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تبیین التفات‌گرایانه از ادراک حسی، با این فهم شهودی که حواس می‌توانند جهان فیزیکی را بر فاعل شناسا عرضه کنند، هماهنگ نیست و از این رو، با نوعی شکاکیت قابل جمع است. واژگان کلیدی: نظریه التفاتی، ادراک حسی، محتوای التفاتی، اصل بازنمودی، اصل شیئیت پدیدار، اصل مشابهت کیفی.

### مقدمه

[ph.mousavi@gmail.com](mailto:ph.mousavi@gmail.com)

[saeedi@modares.ac.ir](mailto:saeedi@modares.ac.ir)

\* کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

\*\* عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۸ تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۰/۴

ما از طریق حواس پنجگانه خود با اشیای پیرامون ارتباط برقرار می‌کنیم. اگر این ارتباط به نحوی موجب آگاهی ما از اشیای مذکور گردد، آنگاه ارتباط یادشده را تجربه می‌نامیم و از آنجا که این حواس ظاهری‌اند که تجربه یادشده را فراهم آورده‌اند، آن را تجربه حسی یا ادراک حسی می‌خوانیم. ادراک حسی در این مقاله اعم است از ادراک حسی واقعی و غیر واقعی که شامل موارد خطای حسی<sup>۱</sup> و توهم<sup>۲</sup> می‌شود. بنابراین هر یک از حواس ما مانند پنجره‌ای عمل می‌کند که با گشودنش می‌توان به بخشی از جهان فیزیکی دست یافت. کافی است چشم بگشاییم، آنگاه طاق آبی رنگ آسمان و پهنه سبز رنگ دشت را بی هیچ تلاشی حاضر می‌یابیم. این فهم شهودی ما از ادراک حسی است؛ اینکه ادراک حسی به مثابه پنجره‌ای گشوده رو به جهان فیزیکی، آن را به ما عرضه می‌کند، با اندک تأملی در تجارب روزمره می‌توان دریافت که چنین فهم شهودی چندان هم حامل حقیقت نیست، یا اگر هست، نیازمند تأمل بیشتری نسبت به شهود صرف است.

در واقع مشکل از آنجا شروع می‌شود که فرد، یکی از دو خط هم اندازه را بلندتر از دیگری می‌بیند یا تحت شرایطی خاص، خود را در حال مشاهده واحه‌ای سرسبز در صحرائی خشک و سوزان می‌یابد. در هر یک از موارد یادشده، چه در خطای دید و چه در توهم واحه سرسبز، فرد همه چیز را آن‌چنان می‌بیند که گویی تجربه‌ای از دیدن واقعیت دارد، حال آنکه چنین نیست. چه تبیینی از ادراک حسی می‌توان عرضه کرد که نه تنها موارد ادراک حسی غیرواقعی را دربرگیرد بلکه «ارتباط ذهن با عین» در ادراک حسی واقعی را نیز توجیه کند؟ در این باره نظریات متعددی مطرح شده است که بر اساس قرائت‌های مختلف، به سه گروه اصلی تقسیم شده‌اند: پدیدارگرایی<sup>۳</sup>، واقع‌گرایی غیرمستقیم<sup>۴</sup> و واقع‌گرایی مستقیم<sup>۵</sup>. «عمده‌ترین این نظریات در قرن حاضر عبارت‌اند از: نظریه داده حسی<sup>۶</sup>، نظریه قیدی<sup>۷</sup>، نظریه انفصالی<sup>۸</sup> و نظریه التفاتی» (Crane, The Problem of Perception). مثلاً نظریه داده حسی بر اساس دو قرائت متفاوت، ذیل پدیدارگرایی و یا ذیل واقع‌گرایی غیرمستقیم بازخوانی می‌شود.

در این مقاله به بررسی رویکرد التفاتی از ادراک حسی می‌پردازیم. طبق این رویکرد، ادراک حسی اعم از واقعی و غیرواقعی، عبارت است از یک حالت ذهنی التفاتی یا یک بازنمود ذهنی که بنابر آن خطای حسی و توهم چیزی نخواهد شد جز یک «خطانمود» یا «بازنمود خطا».

معناشناسی واژه التفات



واژه intentionality که آن را به «التفات» بازگردانده‌ایم، از ریشه لاتین intentio به معنای کشش یا امتداد مشتق شده است. فیلسوفان مکتب مدرسی در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم از آن به عنوان اصطلاحی فلسفی و به معنای «مفهوم» استفاده می‌کردند. این اصطلاح ترجمه دو واژه عربی بود: "معقول" و "معنا". "معقول" واژه‌ای است که فارابی به عنوان معادل واژه یونانی noema در نظر گرفته بود و "معنا" واژه‌ای است که ابن‌سینا برای ارجاع به آنچه هنگام تفکر نزد ذهن حاضر می‌شود، به کار گرفته بود. سپس واژه intentio به intention ترجمه شد. این واژه در سال ۱۸۷۴ میلادی توسط برنتانو، فیلسوف و روان‌شناس قرن ۱۹ میلادی و برای معرفی مفهوم «جهت‌گیری ذهن به سوی متعلق‌های خود» دوباره در فلسفه احیا شد. سپس شاگردش ادموند هوسرل، به شرح و بسط بیشتری از آن به معنای «جهت‌گیری حالات ذهنی»<sup>۱</sup> پرداخت (Chisholm, pp. 12-13; Crane, Intentionality, pp. 816-817).

بنابراین کاربرد امروزی اصطلاح «التفات» در فلسفه تحلیلی به آثار برنتانو باز می‌گردد و به معنای «جهت‌گیری ذهن به سمت چیزی» و یا «دربارگی حالات ذهنی» است. آن دسته از حالات ذهنی که این ویژگی را دارند، یعنی به چیزی می‌پردازند یا در باره چیزی هستند، حالات ذهنی التفاتی نامیده می‌شوند.

#### محتوای التفاتی ادراک حسی

همان‌طور که پیشتر آمد، التفات به معنای «جهت‌گیری ذهن به سمت چیزی» یا خاصیت «دربارگی حالات ذهنی» است. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که «التفات» نوعی رابطه میان ذهن و چیزی است که ذهن به سمت آن جهت گرفته است. یکی از مشکلاتی که در اینجا رخ می‌دهد آن است که تحقق رابطه مستلزم وجود طرفین آن است، اما حالات التفاتی‌ای را می‌توان در نظر گرفت که یک طرف رابطه وجود فیزیکی و خارجی ندارد. برای مثال حالتی را در نظر بگیریم که فرد می‌بیند که یک گول شاخدار (یا هر چیز دیگری که وجود فیزیکی ندارد) روی چمن نشسته است. اگر «التفات» رابطه باشد آنگاه می‌بایست گول شاخدار نیز موجود باشد، حال آنکه چنین نیست.

یک پیشنهاد برای حل این مشکل آن است که بگوییم روابط التفاتی روابطی بین ذهن و اشیای التفاتی هستند. شیء التفاتی به آن معنا که یک شیء فیزیکی شیء نامیده می‌شود، شیء نیست؛ هویت فیزیکی واقعی و مستقل از ذهن مدرک ندارد؛ بلکه فقط برای خود فاعل شناسا شیء است. هر چند ممکن است این راه حل مشکل تعیین طرف رابطه التفات را حل کند، ولی ما را با مشکل بزرگ‌تری روبه‌رو می‌کند و آن تبیین نحوه وجود

اشیای التفاتی به مثابه اموری است که فاقد وجود عینی خارجی‌اند، است.<sup>۱۰</sup>  
(Crane, Intentionality, pp. 818-819).

به نظر می‌رسد شیء التفاتی گزینه مناسبی برای قرار گرفتن در یکی از طرفین رابطه التفات نباشد. پیشنهاد دیگر آن است که برای حالات ذهنی التفاتی، چیزی به نام «محتوای التفاتی» قائل شویم. البته محتوای التفاتی قرار نیست آن چیزی باشد که حالت ذهنی التفاتی بدان جهت گرفته است. بلکه محتوای التفاتی صرفاً جهت‌گیری حالات ذهنی را به سوی یک شیء ممکن می‌سازد. توضیح آنکه باور شخص به اینکه خوک‌ها پرواز می‌کنند، دربردارنده نوعی رابطه است میان ذهن شخص و محتوای التفاتی‌ای که به صورت <خوک‌ها پرواز می‌کنند> بیان می‌شود.<sup>۱۱</sup> این گزاره چیزی نیست که باور شخص بدان نشانه رفته بلکه باور شخص به سوی «خوک‌ها» و خاصیت «پرواز کردن» جهت گرفته است یا به بیان دیگر در باره آنها است، اما امکان این جهت‌گیری یا دربارگی معلول این حقیقت است که حالت التفاتی باور، رابطه‌ای است بین ذهن و محتوای التفاتی مذکور که در قالب یک گزاره بیان شده است (ibid).

طبق نظریه التفات‌گرایی، ادراک حسی یک حالت ذهنی التفاتی است. محتوای التفاتی ادراک حسی را به اختصار محتوای ادراکی نامیده‌اند. برخی معتقدند هویت پدیداری یک تجربه حسی کاملاً برآمده از محتوای ادراکی آن است. عده‌ای می‌گویند هویت پدیداری با محتوای التفاتی یکسان است و گروهی نیز بر این باورند که هویت پدیداری، محتوای التفاتی را معین می‌کند (Fish, pp. 66-71)، اما آنچه در نظریه التفات‌گرایی اهمیت دارد آن است که محتوای التفاتی ادراک حسی یا همان محتوای ادراکی، در تبیین هویت پدیداری آن نقش مهمی را ایفا می‌کند. اما محتوای ادراکی چیست؟

گزاره‌ای بودن محتوای ادراکی: یک گزارش استاندارد<sup>۱۲</sup> از التفات‌گرایی، همه حالات التفاتی از جمله ادراک حسی را گرایش‌های گزاره‌ای تلقی می‌کند.<sup>۱۳</sup> در این رویکرد، محتوای همه حالات التفاتی گزاره است، گزاره‌ای که به موجب آن، حالت التفاتی مفروض حکایتی از چگونگی جهان و بازنمودی از آن را به یک طرز خاص ارائه می‌کند و بدین ترتیب صدق و کذب گزاره مذکور نیز قابل ارزیابی می‌شود. وقتی گفته می‌شود که فلان حالت التفاتی یک گرایش گزاره‌ای است، به بیان ساده‌تر منظور آن است که حالت مذکور حالتی است که قابل توصیف در قالب جمله‌ای به شکل «S که p» است؛ به شرط آنکه S، p و - به ترتیب نماینده فاعل شناسا، یک گزاره و فعلی باشد که بیان‌کننده رویکرد خاص فرد نسبت به گزاره p است، مانند باور کردن، امید داشتن، ترسیدن و ادراک

کردن. بدین ترتیب ادراک حسی را می‌توان در قالب «S ادراک می‌کند که/ تجربه می‌کند که p» توصیف کرد<sup>۱۴</sup> به نحوی که گزاره p نماینده محتوای التفاتی ادراک حسی است و می‌توان صدق و کذب آن را ارزیابی کرد. پس بنابر این دیدگاه، محتوای التفاتی ادراک حسی گزاره‌ای است که طبق آن جهان به گونه‌ای خاص بر فاعل شناسا بازنمود می‌شود<sup>۱۵</sup> (Lowe, pp. 40, 69; Peacocke, pp. 268, 271).

غیر مفهومی بودن محتوای ادراکی: یکی از مسائل مهمی که التفات‌گرایان می‌بایست بدان پاسخ گویند آن است که محتوای ادراک حسی با محتوای دیگر حالات التفاتی چه تفاوتی دارد؟ یکی از این تفاوت‌ها را می‌توان در مبحث مفهومی و یا غیر مفهومی بودن محتواهای التفاتی جستجو کرد: برخی معتقدند که محتوای ادراک حسی بر خلاف محتوای دیگر حالات ذهنی التفاتی، مفهومی نیست.<sup>۱۶</sup> توضیح آنکه:

داشتن حالت ذهنی التفاتی x با محتوای التفاتی a خاصیت F را دارد < یا مستلزم داشتن مفاهیمی از «a» یا «خاصیت F بودن» است یا نیست. اگر داشتن حالت ذهنی التفاتی مذکور مستلزم داشتن حداقل یکی از مفاهیم به کار رفته در محتوا باشد، آنگاه چنین محتوای التفاتی را مفهومی می‌نامیم؛ در غیر این صورت آن را غیرمفهومی می‌خوانیم. برای مثال باور به مثابه یک حالت ذهنی التفاتی، محتوای مفهومی داشته حال آنکه ادراک حسی، طبق این دیدگاه، محتوایی غیرمفهومی دارد. به عبارت دیگر، فرد تا زمانی که مفاهیمی از «آسمان» و «خاصیت آبی بودن» نداشته باشد، نمی‌تواند گزاره «آسمان آبی است» را باور کند. اما کودکی که برای اولین بار چشم به آسمان می‌دوزد، بی آنکه از پیش تصور و مفهومی از «آسمان» یا «آبی بودن» داشته باشد، می‌تواند گستره‌ای با فلان ویژگی خاص که نام و مفهومی برایش ندارد را تجربه کند و به بیان دیگر می‌تواند گزاره «آسمان آبی است» را به حس ظاهر تجربه (ادراک حسی) کند هر چند مفهومی از مؤلفه-های تشکیل دهنده محتوای تجربه خود (آسمان و خاصیت آبی بودن) را نداشته باشد. بنابراین ادراک حسی جهان را به صورتی خاص بر فاعل شناسا بازنمود می‌کند، مثلاً a را به صورت چیزی که خاصیت F دارد بازمی‌نمایاند، هر چند مدرک مفاهیمی از a یا خاصیت F بودن در ذهن نداشته باشد (Crane, Content Non-Conceptual, pp. 640-641; Fish, pp. 74-77).

رویکرد درون‌گرایانه/برون‌گرایانه به محتوای ادراکی: از مسائل مهم در باب محتوای ادراکی حائز آن است که آیا در محتوای ادراکی فقط ویژگی‌های درونی فرد مانند مغز، سیستم عصبی و اندام‌های حسی مؤثر است یا اینکه عوامل بیرونی نیز در کنار ویژگی‌های درونی مدرک در محتوای التفاتی تأثیرگذار است؟<sup>۱۷</sup>

درون‌گرایان معتقدند که با ثابت نگه داشتن ویژگی‌های درونی فرد مدرک، محتوای تجربه حسی نیز ثابت مانده تغییر نمی‌کند. بنابراین دو نفر که از لحاظ فیزیکی و ذهنی در شرایط کاملاً یکسانی باشند هنگام تجربه یک موضوع واحد، یک محتوای واحد را ادراک می‌کنند؛ صرف نظر از اینکه تجربه مذکور برای هر یک در چه محیطی و با چه خصوصیتی تحقق یابد (Fish, p.73).

در مقابل برون‌گرایان معتقدند که محتوای ادراکی نه تنها به عوامل و خصوصیات درونی فرد مدرک بلکه به یک سری روابط بیرونی با اشیای خارج از کالبد فیزیکی و ذهنی مدرک نیز بستگی دارد، مثل روابط اجتماعی موجود بین مدرک و دیگران یا روابط علی با اشیای پیرامون. بنابراین حتی اگر دو نفر از جهت درونی کاملاً یکسان باشند، باز این امکان وجود دارد که در تجربه یک موضوع واحد محتواهای مختلفی را ادراک کنند (ibid).

اگر ادراک حسی را به یک حالت ذهنی التفاتی تعبیر کنیم، طبیعی به نظر می‌رسد که در صورت یکی بودن تمام شرایطی که منجر به تحقق حالت مذکور می‌شود قائل به همسانی دو محتوای ادراکی شویم، اما وقتی ادراک حسی یک حالت ذهنی است شرایط مذکور قاعدتاً نمی‌بایست از جایی غیر از خود فرد اعم از شرایط و خصوصیات فیزیکی یا ذهنی وی ناشی شده باشند. بدین ترتیب در بدو امر دیدگاه درون‌گرایان در باره تعیین محتوای التفاتی پذیرفتنی می‌نماید، اما برون‌گرایان نیز در دفاع از موضع خود توجیهاتی دارند. برای نمونه می‌توان از تمثیل همزاد زمین یاد کرد: سیاره‌ای را تصور کنید که تمام خصوصیات آن عیناً خصوصیات زمین است. آن را همزاد زمین می‌نامیم. هر آنچه در زمین موجود است با هر ویژگی که دارد، عیناً با همان ویژگی‌ها، در آن سیاره یافت می‌شود و بالعکس. این قاعده حتی در باره ساکنان این دو سیاره نیز صادق است، یعنی هر فرد انسانی روی زمین همزادی یکسان روی سیاره همزاد زمین دارد. بین این دو سیاره یک و تنها یک تفاوت وجود دارد: ماده‌ای که زمینیان به آن آب می‌گویند با آنچه ساکنان دوقلوی زمین به عنوان آب می‌شناسند، فقط و فقط در ساختار شیمیایی با هم متفاوتند. ساختار شیمیایی آب روی زمین  $H_2O$  و ساختار شیمیایی آب روی همزاد زمین XYZ است. خوشبختانه این تفاوت ساختاری به هیچ وجه تفاوتی در هیچ یک از آثار و نشانه‌های این دو ماده ایجاد نکرده است: هر دو مایعی بی‌رنگ و بی‌بو و بی‌مزه بوده و عامل رفع تشنگی به-شمار می‌آیند. حال شخص S و همزاد وی یعنی S' را روی همزاد زمین در نظر می‌گیریم. گزاره «آب بی‌رنگ است.» می‌تواند محتوای التفاتی یک تجربه بصری از هر یک از S و S' قلمداد شود. با اینکه S و S'، طبق فرض، از هر جهت عین هم بوده و ویژگی‌های درونی کاملاً

یکسانی دارند، با اینکه آب روی زمین و آب روی همزاد زمین، طبق فرض، یکسان بر S و S' نمودار می‌شوند، اما محتواهای دو تجربه یکسان نیست. زیرا «آب» در یکی بر ماده ای با ساختار H<sub>2</sub>O دلالت دارد و در یکی به ماده‌ای با ساختار XYZ. در واقع محتوای التفاتی تجربه S عبارت است از < شیئی با ساختار H<sub>2</sub>O بیرنگ است > و محتوای التفاتی تجربه S' عبارت است از < شیئی با ساختار XYZ بیرنگ است >. این اختلاف از هیچ عاملی ناشی نشده است مگر از تفاوت موجود در ساختار یک عامل بیرونی و محیطی مثل آب. بدین ترتیب برون-گرایان با استفاده از این تمثیل تلاش کردند تا نشان دهند که: دو تجربه حسی، اگر هویت پدیداری یکسانی داشته باشند ضرورتاً محتواهای یکسانی ندارند (Fish, pp.73-74). پس به نظر برون‌گرایان می‌توان شرایطی را تصور کرد که دو فاعل شناسا به‌رغم یکسانی تمام خصوصیات درونی‌شان، در تجربه حسی واحد محتواهای مختلفی را ادراک کنند. به هر حال مؤثر دانستن عوامل بیرونی در تعیین محتوای ادراکی جای تأمل دارد.

متعلق محتوای ادراکی: توهم صندلی بازنمودی از صندلی ناموجود است. توهم پنجره هم بازنمودی از پنجره ناموجود است. این دو بازنمود می‌بایست از هم متفاوت باشند، اما تفاوت این دو توهم در چیست؟ آیا می‌توان تفاوت آنها را به متعلق‌هایشان بازگرداند؟ آیا اصولاً توهم از این حیث که بازنمود چیزی ناموجود است، می‌تواند متعلق داشته باشد؟

التفات‌گرایان، متعلق حالات التفاتی ذهن را متعلق التفاتی نامیده‌اند. ادراک حسی واقعی و توهم نیز حالات ذهنی التفاتی هستند. در موارد واقعی از ادراک حسی طبیعتاً خود شیء فیزیکی متعلق التفاتی محسوب می‌شود<sup>۱۸</sup> اما در توهم که یک شیء فیزیکی مستقل از ذهن وجود ندارد، مسئله شکل دیگری به خود می‌گیرد.

برخی التفات‌گرایان متعلق التفاتی در توهم را ویژگی‌هایی دانسته‌اند که به نظر می‌رسد شیء متوهم واجد آنهاست. برخی دیگر تلاش کرده‌اند با استفاده از شیء التفاتی<sup>۱۹</sup> این مشکل را حل کنند. طبق نظریه شیء التفاتی، متعلق توهم صندلی، «صندلی التفاتی» و متعلق توهم پنجره، «پنجره التفاتی» است. پنجره التفاتی با صندلی التفاتی یکی نیست. پس بازنمودهایشان هم یکی نبوده لذا توهم هر یک از دیگری متفاوت خواهد شد، اما طبق نظریه متعلق واقع شدن «ویژگی‌ها»، متعلق توهم صندلی، ویژگی‌های بازنمود شده از یک صندلی است مثل چهارپایه داشتن و متعلق توهم پنجره، ویژگی‌های بازنمود شده از یک پنجره است مثل چارچوب داشتن. ویژگی‌های بازنمودی از یک صندلی با ویژگی‌های بازنمودی از یک پنجره قطعاً یکی نبوده لذا توهم هر یک از دیگری متفاوت خواهد شد<sup>۲۰</sup> (Crane, The Problem of Perception)

التفات‌گرایی و اصول «بازنمودی»، «شیئیت پدیدار» و «مشابهت کیفی»

اصل بازنمودی: تجارب بصری بازنمودی یا التفاتی هستند. هر ادراک حسی بصیردر باره چیزی از جهان بوده (یعنی التفاتی است) و آن را به گونه‌ای خاص بر ناظر می‌نمایاند (یعنی بازنمودی است) (Fish, p. 7).

اصل بازنمودی نزد التفات‌گرایان اصلی پذیرفته شده است. ایشان ادراک حسی را به مثابه نوعی التفات، بازنمود ذهنی یا یک حالت ذهنی التفاتی قلمداد می‌کنند که در باره چیزی از جهان بوده و آن را بازنمود می‌کند (Crane, The Problem of Perception). مثلاً، وقتی به میز روبه‌رو نگاه می‌کنیم، میزی می‌بینیم مستطیل شکل، قهوه‌ای رنگ که با چهار پایه روی زمین ایستاده است. بنابراین بازنمود یا بازنمایش یک شیء فیزیکی، اطلاعاتی را در باره آن شیء در اختیار ناظر می‌گذارد. در مثال مذکور بازنمود میز به ما می‌گوید که «میز قهوه‌ای رنگ است» یا «میز چهار پایه دارد». این گزاره‌ها محتوای التفاتی تجربه بصری فوق را تشکیل می‌دهند، اما نکته قابل توجه دیگر آن است که این امکان وجود دارد که میز فی الواقع کرم رنگ بوده و یا فقط سه پایه داشته باشد حال آنکه نزد ما قهوه‌ای رنگ و با چهار پایه به نظر می‌رسد. به عبارت دیگر بازنمود می‌تواند یک شیء فیزیکی را به گونه‌ای نمایش دهد که در واقعیت چنان نیست. در چنین وضعیتی اصطلاحاً با یک خطا نمود یا بازنمودی خطا سر و کار داریم (Fish, pp. 7-10).

اصل شیئیت پدیدار: هرگاه شیئی با یک سری ویژگی‌های محسوس بر فرد پدیدار شود آنگاه چیزی وجود دارد که واجد ویژگی‌های مذکور بوده و فرد از آن آگاه است. پس آنگاه که حکم می‌کنیم  $x$  واجد ویژگی محسوس  $q$  به نظر می‌رسد، بدان معناست که مستقیماً از شیئی به نام  $y$  آگاهییم که اولاً واقعاً ویژگی  $q$  را دارد و ثانیاً نوعی ارتباط ذاتی خاص با  $x$  دارد که به موجب این ارتباط،  $y$ ، را ظهور  $x$  نامیده‌ایم. (Broad, pp. 88-89; Fish, pp. 5-6; Price, p. 3)

وقتی به یک گوجه فرنگی نگاه می‌کنیم، در امور بسیاری می‌توان شک کرد: آنچه می‌بینیم آیا گوجه‌ای واقعی است یا مصنوعی؟ شیئی مادی است؟ آیا دیگران هم آن را همان طور می‌بینند که ما می‌بینیم؟ آیا اصلاً آن را می‌بینند یا صرفاً یک توهم است؟ با این حال در یک چیز نمی‌توان شک کرد و آن این است که یک تکه چیز قرمز رنگ، گرد و برآمده وجود دارد که از پس زمینه خود و رنگ‌های پیرامون متمایز شده و ما از آن آگاهییم. بیضی شکل به نظر رسیدن یک سکه مدور در واقع بدان معناست که شیئی بیضی شکل وجود دارد که من از آن آگاهییم. شیء مذکور اولاً واقعاً بیضی شکل است؛ در ثانی ظهور سکه مفروض خوانده می‌شود بدین دلیل که ارتباطی با سکه مدور دارد (ibid).

اما ممکن است گمان شود نظریه التفاتی که اصل باز نمودی را پذیرفته، مانند نظریه داده حسی (البته با قرائت واقع گرایی غیرمستقیم) اصل شیئیت پدیدار را نیز می پذیرد، اما چنین نیست (Crane, The Problem of Perception).

۱. تجربه بصری یک فیل صورتی باز نمود فیلی به رنگ صورتی است (اصل باز نمودی)؛

۲. باز نمود فیلی به رنگ صورتی دلیل بر وجود یک فیل صورتی نیست (امکان وقوع توهم یک فیل صورتی)؛

۳. تجربه بصری یک فیل صورتی دلیل بر وجود یک فیل صورتی نیست (۱ و ۲)؛

۴. فیلی با ویژگی صورتی رنگ بودن تجربه شده است حال آنکه فیلی وجود ندارد که ویژگی صورتی رنگ بودن را داشته باشد (۳)؛

۵. چنین نیست که «هرگاه شیئی با یک ویژگی محسوس مثل q بر فرد پدیدار شود آنگاه چیزی وجود دارد که واجد ویژگی مذکور بوده باشد» (۴ و نقیض ترکیب شرطی).

نتیجه: از صدق اصل باز نمودی صدق اصل شیئیت پدیدار نتیجه نمی شود (۵) و تعریف اصل شیئیت پدیدار).

اصل مشابهت کیفی: طبق این اصل حالت ذهنی صاحب تجربه در سه وضعیت ادراک حسی واقعی، خطای حسی و توهم که از لحاظ پدیداری غیر قابل تمییز از یکدیگرند، یکسان می باشد. به بیان دیگر هیچ تفاوت ذاتی و درونی بین ادراک حسی واقعی و ادراک حسی غیر واقعی وجود ندارد (Ayer, pp. 216-217; Fish, pp. 3-5).

فردی را در نظر بگیرید که در حال توهم دیدن یک فیل صورتی رنگ در باغ وحش است. همان فرد در موقعیتی دیگر فیلی دقیقاً شبیه همان فیل مورد توهم واقع شده را می بیند ولی این بار صورتی رنگ به نظر رسیدن فیل، ناشی از نوعی نورپردازی خاص در باغ وحش بوده که اتفاقاً شخص مذکور از آن بی اطلاع است. موقعیت سوم موقعیتی است که وی در حال مشاهده فیلی شبیه دو فیل یادشده، در باغ وحش است، اما پوست این فیل واقعاً به رنگ صورتی نقاشی شده است. بنابراین در هر سه موقعیت شخص مورد نظر، تجربه ای از دیدن یک فیل صورتی رنگ دارد؛ با این تفاوت که در وضعیت سوم، فیل واقعاً صورتی است، در دومی فیل صورتی به نظر می رسد حال آنکه واقعاً خاکستری رنگ است، و در مورد اول اصلاً فیلی وجود ندارد، اما صاحب تجربه قادر به تشخیص واقعیت از توهم و از خطا نیست. گویا در هر سه مورد یک موضوع واحد را در یک موقعیت واحد تجربه می کند. این بدین معناست که حالات ذهنی وی در سه وضعیت مذکور همسان یکدیگر است یا زمانی که به چوبی تا نیمه فرورفته در آب می نگریم و آن را شکسته می یابیم، تجربه مان از لحاظ کیفی

همسان با آن است که چوبی واقعاً شکسته را می‌بینیم. در غیر این صورت می‌بایست قادر به تشخیص موارد واقعی از موارد غیرواقعی در ادراک حسی باشیم؛ حال آنکه تجربه نشان می‌دهد که چنین نیست (*ibid*).

اصل مشابهت کیفی نزد التفات‌گرایان پذیرفته شده است: (Crane, The Problem of Perception).

۱. طبق التفات‌گرایی آنچه میان ادراک حسی  $x$  و توهم  $x$  مشترک است، محتوای التفاتی آنهاست: هر دو، جهان را یکسان بازنمود می‌کنند؛
  ۲. بسیاری از التفات‌گرایان بر این باورند که یکسانی پدیدارها در ادراک حسی  $x$  و در توهم  $x$  کاملاً برآمده از یکسانی محتوای التفاتی در هر یک از آنهاست؛<sup>۲۱</sup>
  ۳. هویت پدیداری در ادراک حسی  $x$  و توهم  $x$  یکسان است (۱ و ۲)؛
  ۴. دو حالت ذهنی با هویت پدیداری یکسان و محتوای یکسان، دو حالت ذهنی یکسان‌اند؛
  ۵. ادراک حسی  $x$  و توهم  $x$ ، هر دو، حالات ذهنی هستند.
- نتیجه: حالت ذهنی صاحب تجربه هنگام توهم  $x$  با حالت ذهنی وی به هنگام ادراک حسی واقعی از  $X$  یکسان است = اصل مشابهت کیفی (۳ و ۴ و ۵).<sup>۲۲</sup>

#### تبیین التفات‌گرایان از ادراک حسی

فرض کنید فرد  $S$  می‌بیند که  $x$  ویژگی  $F$  دارد. بعضی از نظریه‌پردازان ادراک حسی، با قول به وجود شیئی که واقعاً ویژگی  $F$  را داشته و متعلق مستقیم آگاهی واقع شود، تجربه یادشده را تبیین می‌کنند، اما التفات‌گرایان لزوم وجود چنین شیئی را رد کرده (نفی اصل شیئیت پدیدار) و بازنمودی بودن یک تجربه را برای تبیین پدیده مذکور کافی می‌دانند (اصل بازنمودی). به نظر ایشان ادراک حسی واقعی و ادراک حسی غیرواقعی که هویت پدیداری یکسانی دارند، حالات ذهنی یکسانی هستند (اصل مشابهت کیفی). اگر ادراک حسی واقعی یک حالت ذهنی التفاتی است که بازنمودی از  $x$  با ویژگی  $F$  عرضه می‌کند، ادراک حسی غیرواقعی نیز یک حالت ذهنی التفاتی است که همان را بازنمود می‌کند، اما تفاوت موارد غیرواقعی از موارد واقعی در ادراک حسی به مطابق با واقع بودن یا نبودن بازنمایش مذکور بازمی‌گردد. بدین ترتیب توهم و خطای حسی همان‌قدر بازنمود ذهنی تلقی می‌شوند که ادراک حسی واقعی؛ اما دو مورد نخست به خطا  $x$  را با ویژگی  $F$  نمایش می‌دهند حال آنکه مورد آخر یعنی ادراک حسی واقعی، بازنمودی مطابق با واقع ارائه می‌کند. بدین ترتیب



التفات گرایان باز نمودگرا موفق به ارائه تبیینی یکدست از ادراک حسی شدند که جامع موارد ادراک حسی واقعی و غیرواقعی باشد.

توجه التفات گرایان از «ارتباط ذهن با عین» در ادراک حسی

۱. توهم واقع می‌شود حال آنکه هیچ شیء فیزیکی مرتبط با آن وجود ندارد (تعریف توهم)؛
۲. حالات ذهنی در ادراک حسی واقعی و در توهمی که از لحاظ پدیداری غیر قابل تمییز از یکدیگر هستند، یکسان است (اصل مشابهت کیفی)؛
۳. ارتباط با شیء فیزیکی، اگر در حالت ذهنی توهم ضروری نباشد، در حالت ذهنی ادراک حسی واقعی نیز ضروری نیست (۲).

نتیجه: ارتباط با شیء فیزیکی در وقوع ادراک حسی واقعی ضروری نیست (۱ و ۳).

بدین ترتیب در نظریه التفاتی، قطع ارتباط ذهن با جهان فیزیکی مشکلی در تبیین ادراک حسی ایجاد نکرده و با فرض عدم اشیای فیزیکی مستقل از ذهن مدرک نیز قابل جمع است. اشیای فیزیکی چه باشند، چه نباشند، ادراک حسی همان است که بود: یک حالت ذهنی با ویژگی التفاتی که تبعاً در باره چیزی از جهان است، جهان را به طرز خاص باز نمود می‌کند؛ ضمن آنکه این باز نمود هیچ ضمانتی از ارائه حقیقت، آنچه که مستقل از ذهن مدرک واقعیت دارد، در بر ندارد.<sup>۲۳</sup> به سادگی می‌توان آنچه را که باز نمودی از جهان پنداشته‌ایم، نمایشی خطا از جهان فرض کنیم. ظاهراً این فرض با نظریه التفات‌گرایی منافاتی ندارد و با آن قابل جمع است. لذا ادراک حسی بنا به تعبیر التفات‌گرایانه آن، این فهم شهودی را که جهان از رهگذر ادراک حسی به روی انسان گشوده است، پشتیبانی نمی‌کند (ibid).

تقریر دیگری از این اشکال عبارت است از:

۱. توهم x و ادراک حسی x دو حالت ذهنی هستند که چه از لحاظ محتوای التفاتی و چه از لحاظ هویت پدیداری یکی بوده، دو حالت ذهنی یکسان‌اند (اصل مشابهت کیفی)؛
۲. یکی از تفاوت‌های موجود میان این دو حالت ذهنی یکسان، آن است که محتوای التفاتی در توهم، کاذب و در ادراک حسی، صادق است (Fish, pp.66)؛
۳. محتوای التفاتی در ادراک حسی یا صادق است یا کاذب (۲)؛
۴. محتوای التفاتی ادراک حسی می‌تواند کاذب باشد (۳ و شرط صدق قضیه منفصله)؛
۵. اگر محتوای التفاتی کاذب باشد، باز نمودی که ارائه می‌کند مطابق واقع نیست؛<sup>۲۴</sup>

۶. صرف اینکه ادراک حسی جهان را فلان طور باز نمود کند، لزوماً جهان فلان طور نیست (۵).

نتیجه: ادراک حسی بنا به تعبیر التفات‌گرایانه آن، این فهم شهودی را که جهان از رهگذر ادراک حسی به روی انسان گشوده است، پشتیبانی نمی‌کند (۶).

#### نتیجه

یکی از نظریات موجود در باب مسئله ادراک حسی نظریه التفاتی است. قرائت‌های مختلفی از این نظریه فلسفی موجود است که ما در این مقاله به بررسی قرائت باز نمود‌گرایانه آن پرداختیم. طبق این رویکرد، ادراک حسی یک نوع حالت ذهنی التفاتی و یا باز نمودی ذهنی است.

طبق نظریه التفاتی، ادراک حسی نوعی رابطه میان ذهن مدرک و یک گزاره است. هر حالت ذهنی التفاتی، محتوایی التفاتی دارد. محتوای التفاتی ادراک حسی (محتوای ادراکی) به مثابه یک حالت ذهنی التفاتی، گزاره‌ای است و با وقوع یک تجربه حسی (مثلاً دیدن آسمان)، فرد نسبت به گزاره‌ای که محتوای التفاتی آن را تشکیل می‌دهد (مثلاً > آسمان آبی است <)، رویکرد ادراک را پیدا می‌کند.

باز نمودی که ادراک حسی به مدرک ارائه می‌کند مرهون محتوای ادراکی است. محتوای ادراکی، گزاره‌ای است. گزاره در صدق و کذب خود قابل ارزیابی است. بنابراین محتوای ادراکی می‌تواند صادق یا کاذب باشد. چنانچه گزاره یادشده (محتوای ادراکی) صادق باشد، با یک ادراک حسی واقعی روبه‌رو هستیم که باز نمودی از جهان، آن‌چنان که هست، ارائه می‌کند، اما اگر گزاره مذکور کاذب باشد با موردی از خطای حسی یا توهم مواجهیم که نمودی خطا به فرد عرضه می‌کند.

بدین ترتیب التفات‌گرایان باز نمود‌گرا موفق به ارائه تبیینی از ادراک حسی شدند که جامع موارد ادراک حسی واقعی و غیر واقعی باشد اما اینکه در توجیه ارتباط ذهن با عین در ادراک حسی واقعی، نیز موفق بوده باشند محل تأمل است. همان‌طور که گذشت در این دیدگاه شیء فیزیکی در تحقق ادراک حسی ضرورتی ندارد. به بیان دیگر ارتباط ذهن با عین شرط لازم شکل‌گیری ادراک حسی نیست. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که تبیین التفات‌گرایانه از ادراک حسی، با این فهم شهودی که حواس می‌توانند جهان فیزیکی را بر فاعل شناسا عرضه کنند، هماهنگ نیست و از این رو، با نوعی شکاکیت قابل جمع است.

## توضیحات

۱. اگر شیئی متعلق ادراک حسی فرد واقع شود به نحوی که در برخی ویژگی‌ها، فی‌الواقع آن‌طور نباشد که به نظر مدرک آمده است، آنگاه گوییم فرد دچار «خطای حسی» (illusion) شده است. مثال معروف چوب صاف تا نیمه فرورفته در آب که به چشم ناظران بیرون از آب شکسته می‌نماید، از این دست است.
۲. اگر فرد تجربه‌ای داشته باشد دقیقاً شبیه تجربه‌ای حسی از یک شیء فیزیکی واقعی و مستقل از ذهن، با این تفاوت که هیچ شیء فیزیکی مستقل از ذهن مدرک که متعلق تجربه مذکور واقع شود، در عالم خارج وجود نداشته باشد، آنگاه گوییم فرد دچار «توهم» (hallucination) شده است. مثال معروف دیدن آب (سراب) در صحرائی خشک، از این دست است.
۳. طبق پدیدارگرایی (phenomenalism)، شیئی مادی و مستقل از ذهن مدرک که پشتیبان تجارب حسی باشد، وجود ندارد. به نظر ایشان ادراک حسی یک تجربه مستقیم است به این معنا که برای تحقق ادراک حسی به واسطه نیازی نیست (= وجه اشتراک با واقع‌گرایی مستقیم)، اما در عین حال متعلق مستقیم آگاهی اشیای فیزیکی نیستند (= وجه اشتراک با واقع‌گرایی غیرمستقیم) چراکه شیء مادی ای که جدای از تجارب حسی و مستقل از آنها همواره وجود فیزیکی داشته باشد، واقعیت ندارد (Dancy, pp. 145, 157).
۴. طبق واقع‌گرایی غیرمستقیم (Indirect realism)، آگاهی از اشیای فیزیکی به صورت غیرمستقیم و به واسطه آگاهی از یک سری اشیای غیرفیزیکی، شخصی و وابسته به ذهن حاصل می‌شود. این اشیای غیرفیزیکی و وابسته به ذهن مدرک را «داده حسی» نامند. بنابراین طبق واقع‌گرایی غیرمستقیم آنچه فرد ضمن ادراک حسی مستقیماً از آن آگاه می‌شود، نه خود شیء فیزیکی بلکه داده‌های حسی هستند که به نحوی اشیای فیزیکی مربوطه را باز می‌نمایانند (Dany, pp. 144, 152).
۵. طبق واقع‌گرایی مستقیم (Direct Realism) در تجارب حسی واقعی، متعلق مستقیم آگاهی خود شیء فیزیکی بوده و برای تحقق ادراک حسی یک شیء فیزیکی، نیاز به هیچ واسطه-ای مثل داده‌های حسی نیست. این آگاهی نه به واسطه آگاهی از یک سری موجودات شخصی و وابسته به ذهن مدرک حاصل آمده و نه در نتیجه استنتاج از باورهای راجع به موجودات مذکور. به عبارت دیگر بدون فرض وجود موجوداتی شخصی و وابسته به ذهن می‌توان آگاهی از شیء فیزیکی را تبیین کرد (Bonjour, p. 353; Snowdon, pp. 53-54).

۶. طبق نظریه داده حسی (The Sense-datum Theory)، در ادراک حسی، اعم از موارد واقعی و موارد خطای حسی و توهم، متعلق مستقیم و بی‌واسطه آگاهی، یک سری موجودات شخصی، وابسته به ذهن و غیرفیزیکی به نام داده‌های حسی هستند که همان خصوصیات را دارند که در تجربه حسی مذکور، چنین به نظر می‌رسد که شیء فیزیکی مربوطه، اگر اصلاً شیئی باشد، واجد آنهاست. به عبارت دیگر در توهم دیدن یک فیل صورتی واقعاً فیلی وجود دارد که صورتی است (نه در جهان فیزیکی بلکه به صورت شیئی ذهنی) و فاعل شناسا مستقیماً از آن آگاه است. حال یا می‌پذیریم که شیئی مادی و مستقل از ذهن مدرک که پشتیبان تجربه حسی باشد، وجود دارد یا نمی‌پذیریم. اگر بپذیریم آنگاه شیء فیزیکی، متعلق غیرمستقیم آگاهی فرد شده که آگاهی نسبت بدان به واسطه آگاهی از داده‌های حسی حاصل آمده است که در این صورت قرائتی واقع‌گرایانه و غیرمستقیم از این نظریه داشته‌ایم. اما اگر نپذیریم، قرائتی پدیدارگرایانه از داده حسی خواهیم داشت (Fish, pp. 11-15).

۷. طبق نظریه قیدی (The Adverbial Theory)، متعلق آگاهی در ادراک حسی واقعی از یک شیء قرمز و همینطور در خطای حسی دیدن یک شیء سفید به رنگ قرمز، خود شیء فیزیکی مفروض است: در اولی شیء قرمز و در دومی شیء سفید. اما آنچه در این نظریه اهمیت دارد آن است که تجربه حسی، ادراک کردن به یک شیوه خاص است. مثلاً در هر دو نمونه مذکور فرد «به شیوه ای قرمزگون» ادراک می‌کند (منظور از «به شیوه ای قرمزگون» شیوه ادراک کردن است، می‌بایست به صورت یک قید برای فعل «ادراک کردن» ترجمه و فهمیده شود. معادل sense redly است). در مورد توهم هم وضع بر همین منوال است با این تفاوت که شیئی وجود ندارد که درک شود! در واقع بنابر نظریه قیدی، ادراک شیئی که به نظر واجد خصوصیت \* است لزوماً به معنای وجود شیئی نیست که خصوصیت \* را داشته باشد. بلکه به معنای ادراک کردن به شیوه \* گون است. همان‌طور که حالت «تب داشتن» به معنای وجود شیئی به نام تب نیست بلکه صرفاً حکایت از حالت و خصوصیتی می‌کند که مریض بدان مبتلا شده است: بالا رفتن درجه حرارت بدن از یک حد مشخص و نه داشتن شیئی به نام تب در بدن (Audi, pp. 36-38; Fish, pp. 36-37).

۸. بنا به فهم متعارف هر ادراک بصری یا ادراک حسی واقعی است یا خطای حسی و یا توهم. اما به نظر برخی طرفداران نظریه انفصالی (The Disjunctive Theory) هر ادراک حسی بر این اساس که از رهگذر یک ارتباط ادراکی با جهان شکل گرفته باشد یا نه، یک نمونه خوب (good case) است یا یک نمونه بد (bad case). طبق یک قرائت از McDowell نمونه

خوب و نمونه بد، هر دو دربردارنده نوعی رابطه با فاعل شناسا هستند، اما این رابطه در هر یک متفاوت از دیگری است، همان‌طور که متعلق‌های آنها نیز با یکدیگر فرق دارد. نمونه خوب دربردارنده واقعیتی فیزیکی است که خود را بر فرد آشکار می‌سازد (manifestation relation). نمونه بد دربردارنده چیزی غیرفیزیکی است که خود را بر فرد نمایان می‌سازد (appearing relation). بنابراین قرائت، نمونه بد و نمونه خوب تقریباً متفاوت‌اند. چرا که حداقل در ساختار متافیزیکی مشترک هستند: هر دو دربردارنده نوعی رابطه‌اند. هر چند این روابط و متعلق‌هایشان از یکدیگر متمایز است، اما طبق قرائت دیگری از McDowell نمونه بد دربردارنده التفات است. بنابر این قرائت، نمونه بد و نمونه خوب اساساً متفاوت‌اند، چرا که طبق آن اشتراک در ساختار متافیزیکی نفی می‌شود: یکی دربردارنده رابطه می‌باشد و دیگری التفاتی است (Sturgeon, pp. 115, 117).

۹. صاحب تجربه (فاعل شناسا) نمی‌بایست با بدن مادی و یا بخشی از آن، با امری غیر مادی مثل روح و نه حتی با ترکیبی از بدن مادی و روح، یکی فرض شود. در واقع فرض وجود امری غیر مادی برای توجیه حالاتی مثل تجربه حسی کردن، ضروری نیست. بلکه کافی است صاحب تجربه به عنوان موجودی در نظر گرفته شود که همان‌طور که یک سری مشخصه‌های فیزیکی مربوط به بدن فیزیکی اش دارد، یک سری ویژگی‌های ذهنی مربوط به ذهن خویش هم داشته باشد. موجودی که شکل دارد، جرم دارد، در دنیای فیزیکی فضا اشغال می‌کند و واجد دیگر مشخصه‌های فیزیکی است، در عین حال موجودی است که فکر می‌کند، به یاد می‌آورد، تجربه می‌کند، احساس می‌کند و حالاتی دارد که قابل اسناد به کل بدن یا بخشی از آن مثلاً مغز نیستند، بلکه مرتبط با ذهن دانسته می‌شوند. به حالاتی نظیر درک کردن، به یاد آوردن، قصد کردن، احساس کردن و تجربه کردن که به نوعی مرتبط با ذهن دانسته می‌شوند حالات ذهنی (mental states) گویند (Lowe, pp. 15-16).

۱۰. برای حل این مشکل چه بسا باید به نحوی به دیدگاه ماینونگ در باب تحقق اشیای ناموجود تمایل پیدا کرد که البته این دیدگاه با نقدهای مهمی روبه شده است.

۱۱. هر گاه گزاره p به منزله یک «محتوای یک التفات ذهنی» در نظر گرفته شود به صورت  $\langle p \rangle$  نمایش داده می‌شود. توضیح این مطلب نیز که محتوای التفاتی در قالب یک گزاره تبیین می‌شود، ذیل عنوان «گزاره ای بودن محتوای ادراکی» آمده است.

۱۲. کرین این رویکرد را یک رویکرد استاندارد تلقی می‌کند (Crane, The Problem of Perception).

۱۳. وقتی گفته می شود «باور یک گرایش گزاره‌ای است» بدین معناست که صاحب باور، رابطه (رویکرد) باور داشتن را به محتوای آن (گزاره) دارد. اگر باور داشته باشیم که «دریای خزر یک دریاچه است.» آنگاه رویکرد باور را به محتوای گزاره‌ای > دریای خزر یک دریاچه است < داریم (Fish, p. 65).

۱۴. به نظر برخی التفات‌گرایان اینکه همه حالات التفاتی خصوصاً ادراک حسی، محتوایی گزاره‌ای داشته و گرایش گزاره‌ای به‌شمار می‌آید، محل بحث است «S ماری را روی چمن می بیند». حاکی از یک ادراک حسی است اما محتوای گزاره‌ای ندارد. هرچند عده‌ای تلاش کرده‌اند در دفاع از نظریه یادشده مواردی مشابه مورد مذکور را به «S می‌بیند که ماری روی چمن است» با محتوای گزاره‌ای > ماری روی چمن است < برگردانند اما همچنان این دیدگاه نزد همه التفات‌گرایان پذیرفته شده نیست (Crane, The Problem of Perception, pp. 21-22).

۱۵. اینکه یک گزاره به منزله محتوای ادراکی، چه می تواند باشد و چه تعبیری از آن می‌توان ارائه داد، خود موضوع بحث مفصلی است که «the nature of contents» نام گرفته است. در این باب نظریات بسیاری مطرح شده است: مثلاً به نظر گروهی محتوای ادراکی عبارت است از مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن (possible worlds) که در آنها اشیا آن‌گونه هستند که در تجربه حسی مربوط بر فرد نمایان می‌شوند. به عبارت دیگر، محتوای ادراکی عبارت است از مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن که گزاره متناظر با آن محتوا، در جهان‌های مذکور صادق باشد. یا به نظر عده‌ای دیگر، محتوای ادراکی با گزاره‌ای مثل <آسمان آبی است > عبارت است از آنچه «آسمان» و «ویژگی آبی بودن» بر آنها دلالت (refer) دارد یعنی موجودی که نام آسمان بر آن نهاده شده و کیفیتی که «آبی بودن» بر آن صادق است: <مصدق آسمان و مصداق آبی بودن >. بحث مذکور در کتاب Fish به صورت خلاصه و در مقاله «the contents of perception» از Siegel با جزئیات بیشتر آمده است (Fish, pp. 71-73).

۱۶. برخی متفکران نظیر پی‌کاک و ایوانز می‌پذیرند که بعضی حالات ذهنی التفاتی محتوای غیرمفهومی دارند، اما اینکه محتوای ادراکی نیز از جمله محتواهای مذکور محسوب شود محل بحث می‌دانند. به عبارت دیگر محتوای التفاتی نمی‌تواند جهان را به یک طرز خاص بنمایاند مگر آنکه مدرک قادر به توضیح آن طرز خاص باشد. تنها کسانی که مفهومی از کروی بودن در ذهن دارند، می‌توانند تجربه‌ای از دیدن یک توپ کروی داشته باشند (Crane, Content, Non-Conceptual, p. 640; Peacocke, pp 269-270) «غیر مفهومی بودن

محتوای التفاتی» نیز خود می‌تواند موضوع بحث مستقل و دامنه داری باشد که به لحاظ رعایت اختصار و حفظ ارتباط با اصل مسئله از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

۱۷. ویژگی‌های «درونی» اعم است از ویژگی‌های ذهنی و ویژگی‌های فیزیکی مدرک؛ و ویژگی‌های «بیرونی»، مثل عوامل محیطی و ساختار شیمیایی مواد، در مقابل ویژگی‌های درونی آمده است (Fish, p.73).

۱۸. چنین می‌نماید که قول به قبول «متعلق التفاتی دانستن شیء فیزیکی» در ادراک حسی واقعی و رد آن در ادراک حسی غیرواقعی با فرض پذیرش اصل مشابهت کیفی (رک. «اصل مشابهت کیفی» ذیل عنوان «التفات‌گرایی و اصول بازنمودی، شیئیت پدیدار و مشابهت کیفی») همخوانی ندارد.

۱۹. رجوع کنید به مقدمه بر بحث محتوای ادراکی ذیل عنوان «محتوای التفاتی ادراک حسی». شیء التفاتی در مبحث محتوای ادراکی به مثابه «آنچه ذهن به سوی آن جهت گرفته است» در هر حالت ذهنی التفاتی بررسی شد اما در این مبحث بررسی آن فقط در حالت ذهنی التفاتی ادراک حسی محدود شده است.

۲۰. به نظر می‌رسد برخی التفات‌گرایان در موارد تعیین کننده در فلسفه ادراک حسی نظیر توهم، به همان شیوه‌ای متوسل شده‌اند که نظریه پردازان داده حسی از همان ابتدا بدان روی آورده‌اند: فرض وجود شیئی غیر از شیء فیزیکی واقعی به عنوان متعلق مستقیم آگاهی یا به تعبیر التفات‌گرایان، به عنوان متعلق حالت ذهنی التفاتی. اما تفاوت آنها در اینجاست که در نظریه داده حسی صراحتاً بر این امر تأکید شده که داده حسی یک شیء و موجود است اما شیئی وابسته به ذهن مدرک. ولی در التفات‌گرایی صراحت بر وجود امری ذهنی نیست. بهر حال جای این سؤال باقی است که شیء التفاتی مفروض وجود دارد یا خیر؟ اگر شیء التفاتی وجود دارد قطعاً نمی‌تواند وجود فیزیکی باشد پس لابد وجودی ذهنی دارد. اما اگر موجودی ذهنی باشد آنگاه می‌توان شیء التفاتی را تعبیری دیگر از همان داده حسی دانست. اگر موجود نیست این مسئله می‌بایست تبیین شود: چگونه چیزی که وجود ندارد می‌تواند موجب تمایز شود. اما اگر بخواهیم «ویژگی‌های بازنمود شده از شیء متوهم» را سبب تمایز قلمداد کنیم آنگاه اگر لازمه مصداق پیدا کردن یک ویژگی را وجود شیئی بدانیم که موضوع آن ویژگی واقع شود، این سؤال پیش می‌آید که: مگر شیء مورد توهم واقع شده غیر از یک سری ویژگی که به نظر می‌رسد واجد آنهاست، چه چیز دیگری می‌تواند باشد؟ همان قدر که صدلی متوهم واقعیت ندارد رنگ آن هم واقعیت ندارد. بنابراین بین متعلق دانستن «صدلی

ناموجود» و «رنگ ناموجود» از نظر روشنی و ابهام فرقی نیست. ضمن آنکه همان اشکال وارد به «شیء التفاتی» به نظریه «ویژگی‌های بازنمود شده از شیء متوهم» هم وارد است. ۲۱. قاعده‌ای می‌گوید: هر تغییری در هویت پدیداری تجربه مستلزم تغییری در محتوای التفاتی آن است و بالعکس. پذیرش و انکار این قاعده منجر به شکل‌گیری التفات‌گرایی قوی (strong) و التفات‌گرایی ضعیف (weak) می‌شود. بسته به اینکه کدامیک از مفاهیم «هویت پدیداری تجربه» و «محتوای التفاتی تجربه» پایه‌ای‌تر محسوب شوند، التفات‌گرایی قوی خود به دو گروه تقسیم می‌شوند. آنانکه محتوای التفاتی را پایه‌ای‌تر قلمداد کرده‌اند در

پس تفاوت آنها در چیست؟ یکی از تفاوت‌های این دو حالت ذهنی یکسانی آنند که بر اساس محتوای التفاتی تجربه، پدیدارشناسی آن را تبیین کنند (اگر محتوای التفاتی تغییر کند آنگاه پدیدارشناسی هم تغییر می‌کند). بنا به نظر ایشان یکسانی پدیدارها کاملاً برآمده از یکسانی محتواهای التفاتی است. آنانکه پدیدارشناسی را اساسی‌تر تلقی کرده‌اند بر این باورند که محتوای التفاتی تجربه به واسطه پدیدارشناسی آن تعیین می‌شود (اگر پدیدار تغییر کند آنگاه محتوای التفاتی هم تغییر می‌کند). ایشان مقدمه مذکور را نپذیرفته بر آن مثال نقضی ارائه می‌کنند. برای اطلاع از جزئیات بیشتر می‌توان رجوع کرد به Fish, pp.66-71.

۲۲. اگر توهم  $x$  و ادراک حسی  $x$  دو حالت ذهنی یکسان‌اند که از لحاظ محتوای التفاتی و از لحاظ هویت پدیداری یکی هستند، آن است که محتوای التفاتی در توهم، کاذب و در ادراک حسی، صادق است (Fish, p.66).

۲۳. طبق اصل بازنمودی تجارب حسی، توهم و خطای حسی همچون ادراک حسی واقعی بازنمودی از جهان هستند. تفاوت در اینجاست که یکی بازنمودی مطابق با واقع و دو تای دیگر بازنمودی خطا از جهان ارائه می‌دهند.

۲۴. رک. به مطالب گفته شده ذیل اصل بازنمودی.

#### منابع

- Audi, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of knowledge*, Routledge, London and New York, 1998.
- Ayer, A. J, "The Argument from Illusion", reprinted in: *Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings*, ed. John Perry and Michael Bratman, Oxford University Press, New York, second edition, 1993.



- Bonjour, Laurence, "In Search of Direct Realism", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXIX, No. 2: 349-367, 2004.
- Broad, C. D, "The Theory of Sensa", *Perceiving, Sensing, and Knowing*, ed. Swartz, Robert. J, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1965.
- Chisholm, Roderick. M, "Brentano, Franz Clemens", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.J. Craig, Routledge, London and New York, 1998.
- Crane, Tim, "Content, Non-Conceptual", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.J. Craig, Routledge, London and New York, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Intentionality", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.J. Craig, Routledge, London and New York, 1998.
- \_\_\_\_\_, "The Problem of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/perception-problem/>>.
- Dancy, Jonathan, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Blackwell, New York, 1985.
- Fish, William, *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*, Rutledge, London and New York, 2010.
- Lowe, E. J, *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, New York, 2000.
- Peacocke, Christopher, "Sensation and the Content of Experience: A Distinction", *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*, ed. Alva Noë and Evan Thompson, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002.
- Price, H. H, *Perception*, Methuen, London, second edition, 1950.
- Siegel, Susanna, "The Contents of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition)*, ed. Edward N. Zalta, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/perception-contents/>>.
- Snowdon, Paul, "How to interpret "direct perception", *The Contents of Experience*, ed. Tim Crane, Cambridge University Press, New York, 1992.
- Sturgeon, Scott, "Disjunctivism About Visual Experience", *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*, ed. Adrian Haddock And Fiona Macpherson, Oxford University Press, New York, 2008.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

### شان معرفتی قوه خیال در نقد اول کانت: ارزیابی از منظر صدرایی

دکتر اسماعیل سعادت‌تی خمسه\*

چکیده

اهمیت و کارکرد معرفتی خاص قوه خیال در بحث استنتاج استعلایی نقد عقل محض به عنوان واسطه حس و فاهمه مورد تأکید قرار می‌گیرد. کانت، برخلاف دکارت، نقش معرفتی ایجابی برای قوه خیال قائل است. خیال یکی از قوای اصلی در فرایند تألیف‌های سه‌گانه استعلایی است. تألیف بازسازی کاملاً بر عهده قوه خیال است. در تألیف بازشناسی، که با مشارکت خیال و فاهمه محقق می‌شود، معلوم می‌شود که کانت فقط علم حصولی را به رسمیت می‌شناسد. با این حال، پرسش از آگاهانه یا ناآگاهانه بدون تألیف‌ها پرسشی است که کانت نمی‌تواند براساس علم حصولی پاسخ قابل قبولی به آن ارائه دهد. در انتهای مقاله با توجه به نظر ملاصدرا درباره خیال و علم، آراء کانت درباره قوه خیال و فرایند تألیف مورد ارزیابی مقایسه‌ای قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: قوه خیال، استنتاج استعلایی، تألیف، شناخت، آگاهی، علم حصولی.

مقدمه

e.skhamseh@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۱۵

پیش از بحث استنتاج استعلایی (transcendental deduction) در نقد عقل محض وقتی از شهود (intuition) و تفکر یا حس و فاهمه (understanding) سخن می‌رود گویی آن دو را باید دو قوه متمایز به شمار آورد که به نحو اسرارآمیزی با هم ارتباط دارند. شهود نوعی دادگی است و تفکر قسمی خودانگیزگی. دادگی حاکی از انفعال و خودانگیزگی دال بر فعل و تأثیر است. در شهود چیزی به حوزه آگاهی انسان داده می‌شود و در مرحله تفکر که خودانگیزه است فعالیت از سوی نفس انجام می‌گیرد، در اولی نفس اثر پذیر است و دومی اثرگذار و فعال. حال مسئله این است که آیا این دو بدون هیچ واسطه‌ای با هم پیوند و ارتباط برقرار می‌کنند، یا باید واسطه‌ای با توانایی‌های خاص در کار باشد تا از یک سو با شهود در ارتباط باشد و از سوی دیگر با فاهمه پیوند حاصل کند؟ کانت تا پیش از پرداختن به بحث استنتاج استعلایی شهود و تفکر یا حس و فاهمه را جدا و منفک از یکدیگر معرفی می‌کرد. در بحث استنتاج استعلایی است که لزوم وجود قوه سوم به نام قوه خیال که واسطه میان حس و فاهمه باشد برای کانت آشکار می‌شود.

#### تأکید بر قوه خیال

از شارحان نقد عقل محض، هایدگر بیش از همه به اهمیت و نقش تعیین کننده قوه خیال در فلسفه نقدی پی برده و با دقت مثال زدنی و به تفصیل به شرح و توضیح کارکردهای استعلایی آن پرداخته است. البته باید متذکر شد که هایدگر بیشتر به تأویل نقد محض می‌پردازد، نه شرح و تفسیر آن. در هر حال، به نظر هایدگر برای فهم جان کلام کانت در نقد عقل محض باید بر نقش و کارکردهای استعلایی و شأن استعلایی قوه خیال تمرکز کرد. او بخش سوم کانت و مسئله متافیزیک را که بالغ به هشتاد صفحه است به بحث از قوه خیال اختصاص داده است. پس از هایدگر نقش تعیین کننده قوه خیال در فلسفه کانت به طور گسترده از سوی بسیاری از کانت پژوهان پذیرفته شده و احتمالاً اغلب آنها در بحث‌های خود راجع به نقش قوه خیال در فلسفه نقدی وام‌دار هایدگر بوده و بصیرت‌های ژرف او را در این باب دلیل راه خود قرار داده‌اند.

هایدگر معتقد است منظور از تعبیر قوای استعلایی نفس، پیش از هر چیز، فهم و توضیح آنها برحسب گستره و شیوه عمل آنها در امکان پذیر ساختن ذات استعلاست. بنابراین از این منظر، اصطلاح «قوه» حاکی از «نیروی بنیادی‌ای» که بالفعل در نفس وجود دارد نیست، بلکه «قوه» در اینجا مبین این است که چنان نیرویی قادر به انجام چه کاری است تا ساختار اساسی استعلاء را ممکن سازد. «بنابراین قوه خیال استعلایی صرفاً قوه‌ای نیست که مابین

شهود محض و تفکر محض قرار دارد، بلکه به همراه آن دو «قوه‌ای بنیادی» است، از این حیث که وحدت آغازین و اصلی آن دو قوه دیگر را و بدین وسیله وحدت ذاتی و اساسی استعلا را به طور کلی امکان پذیر می‌سازد» (Heidegger, p.141). این سخن هایدگر بر پایه تأکید صریح کانت بر نقش میانجی قوه خیال و بنیادی بودن آن برای نفس انسانی است: (cf. CPR. A 124)

وجود قوه خیال با تأمل در فرایند حصول شناخت تصدیقی امری ضروری و اجتناب ناپذیر است وقتی انسان از طریق شهود چیزی را می‌یابد شهود به امر حاضر و بالفعلی تعلق می‌گیرد ولی انسان هنگامی که به تخیل می‌پردازد تصاویر یا تصورات خاصی را با هم مقایسه می‌کند که مصداق خارجی و عینی هیچ یک از آنها بالفعل در حوزه شهود انسان حضور ندارند. همچنین ما گاه چیزی را شهود می‌کنیم و پس از پایان یافتن آن شهود بالفعل باز می‌توانیم آنچه را که شهود کرده‌ایم برای خود حاضر سازیم. پس ما باید دارای استعدادی باشیم که می‌تواند به باز آفرینی آن چیزی بپردازد که در حال حاضر، به منزله متعلق بی واسطه شهود، حضور ندارد. کانت این استعداد را قوه خیال می‌نامد و آن را چنین تعریف می‌کند: «قوه خیال عبارت است از قوه‌ای که بدان یک برابر ایستا (gegenstand) حتی بدون حضور آن در شهود متصور می‌شود» (CPR. B 151).

بدین ترتیب کانت به قوه خیال قدرت آفرینندگی می‌بخشد. در نظر کانت قوه خیال صرفاً مخزن و خزانه‌ای نیست که هر آنچه از طریق حواس ادراک شده است در آن نگهداری شود. خیال قوه‌ای است که اساساً تجربه را امکان پذیر می‌سازد. البته باید توجه داشت که قوه خیال دو گونه کارکرد دارد، کارکرد تجربی و کارکرد استعلایی. کارکرد تجربی مربوط به ماده شناسایی است ولی کارکرد استعلایی در ارتباط با صورت شناسایی و تألیف بین کثرات شهود حسی و مفاهیم است. کارکرد تجربی پسینی (a posteriori) است، برخلاف کارکرد استعلایی که پیشینی (a priori) بوده و امکان هرگونه تجربه‌ای مسبوق و منوط به آن است. قوه خیال به سبب کارکردهای استعلایی‌اش به منزله یکی از عناصر ضروری شناخت محسوب می‌شود. با این حال، کانت اعتراف می‌کند که علم و شناخت ما از این قوه بسیار اندک است تعبیری که کانت برای بیان مطلب می‌آورد قابل توجه است: کارکرد کور ولی اجتناب ناپذیر نفس، که بدون آن فاقد هرگونه معرفتی از هر نوع می‌بودیم، اما با این حال علم ما از آن بسیار اندک است (CPR. A 78/ B 103).

در این عبارت، کانت قوه خیال را کارکرد نفس معرفی می‌کند. در اینجا گویا به این نکته توجه دارد که قوه خیال مثل قوای دیگر استقلال وجودی ندارد، بلکه شأن و کارکرد خاصی از نفس است. چنین تعبیری یعنی تصدیق شأن هستی شناسانه موجودی به نام نفس که دارای شئون یا کارکردهای مختلف و متعددی است.

اجتناب ناپذیری قوه خیال ناشی از نقش آن در وحدت بخشیدن به داده‌های زماناً متفاوت حس بیرونی، یعنی کثرات تمثالات است. بدون چنین فعالیت وحدت بخشی، ذهن یک کل متشکل از تمثالاتی را که در حکم محتوای شناخت هستند و با تحلیل و تجزیه و ترکیب آنها به کارهای شناختی می‌پردازد، در اختیار نداشت.

ولی چون هر نمودی متشکل از کثرات است و در نتیجه چون ادراکات حسی مختلف فی نفس به طور تجزیه شده و جداگانه در ذهن مورد مواجهه قرار می‌گیرند، از این رو نوعی ترکیب ادراکات حسی که آنها در خود حس نمی‌توانند داشته باشد لازم است. بنابراین، برای تألیف این کثرات یک قوه فعال در ما وجود دارد، که ما آن را قوه خیال می‌نامیم و فعل آن را که بی‌واسطه بر ادراکات حسی اعمال می‌شود دریافت (apprehension) می‌نامیم. در واقع قوه خیال باید کثرات شهود را در قالب تصویر و انگاره‌ای درآورد بنابراین باید قبلاً انطباعات را در فعالیت خود وارد سازد، یعنی آنها را درک و دریافت کند (CPR. A 120).

کانت در عبارت مذکور بر وحدت بخشی قوه خیال که کار تألیف کثرات را برعهده دارد تأکید می‌کند، ولی وحدت بخشی قوه خیال به تنهایی برای حصول شناخت کافی نیست، زیرا صرفاً نظم ذهنی تمثالات را حاصل می‌آورد، نظمی که منعکس کننده امکان‌های مختلف وضع ادراکی است، نه یک ارتباط معتبر عینی. کانت برای شرح و تبیین شرایط امکان ارتباط معتبر عینی، که هدف استنتاج استعلایی است، کارکرد فاهمه و مفاهیم و مقولات ذاتی آن را وارد بحث می‌کند. کانت معتقد است:

اگر بتوانیم اثبات کنیم که صرفاً به واسطه آنها [مقولات] یک متعلق می‌تواند به اندیشه درآید، در نتیجه استنتاج آنها کافی خواهد بود و اعتبار عینی آنها را توجیه خواهد کرد (CPR. A 96-7).

صرف نظر از توفیق یا عدم توفیق کانت در اثبات اعتبار عینی مقولات، آنچه فعلاً مد نظر ماست تأکید بر این نکته است که طبق نظر کانت قوه خیال برای حصول شناخت قوه‌ای است لازم و ضروری، ولی نابسنده و ناکافی. برای حصول شناخت علاوه بر قوه خیال که بر داده‌های حسی وحدت می‌بخشد به فاهمه و شهود نیز نیاز است. به علاوه، این سه قوه باید

پیوند ذاتی و بنیادینی با یکدیگر داشته باشند وگرنه پیوند میان خود آنها به معضل مهمی تبدیل خواهد شد.

### مخالفت با دکارت

با دقت در اظهارات کانت در باره نقش میانجی قوه خیال بین حس و فاهمه به یکی از دستاوردهای مثبت و قابل توجه کانت نسبت به سلف خود، دکارت پی می‌بریم.

دکارت وجود چیزی به نام قوه خیال را می‌پذیرفت، ولی شأن مثبت و مهمی برای آن قائل نبود، بلکه آن را یکی از اسباب اشتباهات فکر می‌دانست. او در تبیین فرایند حصول شناخت شأن فعالی برای قوه خیال قائل نبود، ولی در مقابل، کانت متوجه می‌شود که بدون وجود و فعالیت ایجابی قوه خیال فرایند حصول شناخت برای آدمی ناممکن است. او این ادعا را در بحث از کارکردهای استعلایی قوه خیال که در ادامه توضیح خواهیم داد تشریح و اثبات می‌کند. کانت با این کار خود گام مهمی در تبیین فرایند حصول شناخت برمی‌دارد و شکاف موجود میان داده‌های حسی و تفکر را پر می‌کند. سخن او در اینجا در حوزه روان‌شناسی تجربی به معنای متعارف قرار نمی‌گیرد. کلام او در شعبه روان‌شناسی استدلالی معنا و مفهوم محصلی پیدا می‌کند. خود او در پانوشت فقره‌ای از بهره سوم استنتاج مفاهیم محض فاهمه به این نکته اشاره می‌کند:

اینکه قوه خیال از مقدمات ضروری خود ادراک حسی است تاکنون به مخیله هیچ روان‌شناسی خطور نکرده است. این بعضاً بدان سبب است که این قوه فقط به بازسازی محدود شده است و بعضاً بدان سبب که گمان برده‌اند حواس نه تنها انطباعات را به ما عرضه می‌کنند بلکه آنها را ترکیب کرده و تصاویر و تصورات برابر ایستاها را نیز تشکیل می‌دهند ولی برای این کار بی‌تردید علاوه بر دریافت و پذیرش انطباعات به چیز دیگری نیاز است، که عبارت از کارکرد تألیف (synthesis) آنهاست (CPR. A 120n).

همین کارکرد تألیف است که کانت به بیان اقسام آن می‌پردازد و هایدگر دقیق‌تر و ژرف‌تر از کانت شقوق و اقسام و انحا آن را تحلیل کرده و شأن هستی‌شناختی قوه خیال را بیشتر آشکار می‌سازد. تألیف قوه خیال یکی از مهم‌ترین آراء کانت در کل استنتاج استعلایی و لذا در بخش تحلیل استعلایی است.

پیش از آنکه به بررسی کارکردهای استعلایی قوه خیال و تألیف‌های سه گانه بپردازیم لازم است بار دیگر و به بیان دیگر نحوه دستیابی کانت به قوه خیال را بازگو کرده و بر اهمیت

آن تأکید کنم. اساساً کل بحث تحلیل استعلایی به سویی جریان می‌یابد که ناگزیر پای قوه خیال به میان می‌آید. لب مطلب تحلیل کانت این است که ما اصلاً نمی‌توانیم اعیان را متمثل سازیم مگر آنکه فرایندی در کار باشد که با توجه به محتوای متنوع حالات شناختی که به وساطت حواس مختلف در زمان‌های متفاوت حاصل می‌شوند تمثلات یکنواخت و یکپارچه‌ای را به وجود آورد. هر تبیین و توضیحی از شناخت متعلق باید مشتمل بر شرحی از فرایند ارتباط تمثلات و تحلیل آن ارتباطات باشد. به علاوه این فرایند برخلاف نظر هیوم، نمی‌تواند مشمول قانون واحد تداعی تصورات باشد. تألیف باید درون ذهن انجام شود، لذا مستلزم وجود قوه خاص ذهنی یا نفسانی است که عهده‌دار این کار است. کانت این قوه را «قوه خیال» می‌نامد.

به عبارت دقیق‌تر، کانت معتقد است ما دارای قوه خیال تجربی هستیم که محکوم قانون تجربی تداعی تصورات (association of ideas) است ولی از آنجا که فقط با اتکا به قوه خیال تجربی و قانون تداعی نمی‌توان فرایندهای ذهنی منجر به شناخت را به درستی تبیین کرد، لذا باید قوه خیال جنبه خلاقانه‌ای هم داشته باشد که دارای شأن استعلایی و پیشینی و محض (pure) است. آن را «خلاق» (productive) می‌نامد تا بر تقابل و تمایز آن با آن جنبه یا شأنی از قوه خیال تأکید کند که فقط تابع قانون تداعی تصورات است. آن را خیال خلاق «استعلایی»، می‌نامد تا بر ضرورت وجود آن برای حصول معرفت تأکید کرده باشد. همچنین استعلایی بودن آن قوه با پیشینی بودن آن همراه است. به این معنی که قوه خیال مساهمت پیشینی در فرایند حصول شناخت دارد و بدین ترتیب محض بودن آن نیز معلوم می‌شود.

کیچر می‌گوید اقدام کانت در طرح و دفاع از وجود قوه خیال خلاق و کارکردهای تألیفی آن طرحی واضح، مستدل و متواضعانه است که همواره کم اهمیت شمرده شده است. به اعتقاد کیچر دلیل اصلی دست کم گرفتن و بی‌اهمیت جلوه دادن نظریه خیال خلاق و کارکردهای آن مقاومت کلی و عمومی در برابر وجود هرگونه مواد و موضوعات و اطلاعات روان‌شناختی در فلسفه است (Keitcher, p.82).

تألیف تمثلات در نظر کانت به حدی دارای اهمیت است که حتی آگاهی از خود را مبتنی بر آگاهی از فعل تألیف تمثلات می‌داند، زیرا کانت نیز به تبع هیوم تأکید می‌کند که آگاهی از خویش نمی‌تواند مبتنی بر تمثلات جزئی حس درونی باشد. چرا که آنها همواره در حال سیلانند (CPR. A 107). کانت در مورد اهمیت تألیف و ارتباط تمثلات براساس قواعد پیشینی برای وحدت آگاهی می‌گوید:

این وحدت آگاهی محال می‌بود اگر ذهن در شناخت کثرات نمی‌توانست از این همانی کارکردی آگاه شود که بدان وسیله کثرات را در قالب شناخت واحدی تألیف می‌کند... ذهن هرگز نمی‌توانست به این همانی خود در کثرت تمثلاتش بیندیشد... اگر این همانی فعل خود را پیش چشم خود نداشت، فعلی که بدان وسیله کل تحلیل دریافت... را تحت شرط استعلایی قرار می‌دهد و بدین وسیله ارتباط متقابل آنها را برطبق قواعد پیشینی ممکن می‌سازد (CPR. A 108).

#### کارکردهای استعلایی قوه خیال

در استنتاج استعلایی کارکردهای مختلفی به قوه خیال نسبت داده می‌شود. البته این گونه نیست که کانت کارکردهای مختلف خیال را فهرست کرده و به تعریف دقیق همه آنها اقدام کرده باشد، ولی براساس مطالبی که در بحث استنتاج استعلایی می‌آورد می‌توان آراء کانت را در این خصوص استخراج و بیان کرد. از جمله کارکردهای قوه خیال که بیشتر مورد توجه ماست و اهمیت زیادی در تبیین شأن و اهمیت آن دارد فرایند شناختی خاصی است که آن را «تألیف» می‌نامند.

«تألیف» اصطلاحی است که در استنتاج استعلایی به کرات به کار رفته است. کانت از انواع و اقسام تألیف سخن گفته است. در بحث ما سه قسم تألیف، یعنی تألیف دریافت (apprehension)، تألیف بازسازی (reproduction) و تألیف بازشناسی (recognition) بسیار مهم‌اند. کانت علاوه بر این سه قسم تألیف از تألیف محض قوه خیال نیز سخن می‌گوید و وحدت خود ادراکی (apperception)، یعنی وحدت «خود» یا «من» را مبتنی بر آن می‌داند (مثلاً در A 118). کانت در فقره خاصی منظور خود از تألیف را بیان می‌کند. به جهت اهمیت فقره مورد نظر آن را به طور کامل نقل می‌کنم و سپس به توضیح بیشتر اقسام تألیف خیال و سایر کارکردهای آن می‌پردازیم کانت می‌گوید:

مراد من از تألیف، در عام‌ترین معنای لفظ عبارت از فعل کنار هم نهادن تصورات مختلف و فهم کثرت آنها در شناختی واحد است. اگر کثرات به نحو تجربی داده نشده بلکه پیشینی باشند (مثل کثرات مکان و زمان)، چنین تألیفی تألیف محض است. قبل از اینکه بتوانیم تصورات خودمان را تحلیل کنیم، اولاً باید این تصورات داده شده باشند و بنابراین محتوای هیچ مفهومی نمی‌تواند به واسطه تحلیل به وجود آید. بلکه، این تألیف کثرات (اعم از کثرات حاصل از تجربه یا کثرات پیشینی) است که قبل از هر چیز منجر به شناخت می‌شود. هر چند ممکن است این شناخت در ابتدا خام و مبهم بوده و لذا نیازمند تحلیل باشد ولی تألیف



در واقع همان چیزی است که عناصر لازم برای شناخت را گرد آورده و آنها را در [اشکل] محتوا و مضمون خاصی وحدت می‌بخشد. بنابراین اگر بخواهیم در بارهٔ اولین منشأ شناختمان حکمی صادر کنیم، قبل از هر چیز باید توجه خود را بر تألیف متمرکز سازیم (CPR. A 77- 8/ B 103).

#### تألیف و اقسام آن

تألیف به سه قسم محدود نمی‌شود و اقسام دیگری نیز دارد. بسته به اینکه تألیف را فرایند حصول الفت و پیوستگی بین چه چیزهایی بدانیم تألیف‌های مختلفی خواهیم داشت. خود تشکیل تصور حسی معین یک نوع تألیف است. مثلاً انطباعات حسی مختلفی نظیر زردی، گردی، نرمی، ترشی و اندازهٔ معین در تصور پرتغال گرد هم آمده و تألیف شده است. پس هر مفهوم ماهوی حاصل نوعی تألیف است و می‌توان آن را به اجزایش تجزیه کرد. در مرحلهٔ بعد انسان مفاهیم مختلف را باهم ترکیب یا تألیف می‌کند و به یک گزاره یا حکم دست می‌یابد. خود این تألیف می‌تواند بر دو قسم باشد: یا بیان چیستی و توصیف موضوع است و یا هستی موضوع را بیان می‌کند ولی برای اینکه انسان بتواند حکمی عینی صادر کند، باید مفاهیم تجربی، یا اصطلاحاً مفاهیم ماهوی را با مفاهیم محض کانت، یا همان مفاهیم ثانی فلسفی، ربط و پیوند دهد. کانت این قسم از تألیف را مستلزم تألیف شهود و تفکر و یا تألیف حس و فاهمه می‌داند.

#### تألیف دریافت در شهود

کانت اولین تألیف، یعنی عمل وحدت بخشی به داده‌های جداگانهٔ حواس در قالب یک تصور یا یک مفهوم را این گونه توصیف می‌کند: از آنجا که هر نمودی حاوی یک کثرت است و بنابراین از آنجا که ادراکات حسی مختلفی به طور جداگانه در ذهن حاصل می‌شوند، لازم است این ادراکات حسی مختلف و کثرات آنها تألیف شوند، تألیفی که این ادراکات حسی در خود حس نمی‌توانند برخوردار از آن باشند. پس در ما باید قوهٔ فعالی برای تألیف این کثرات وجود داشته باشد. من این قوهٔ فعال را قوهٔ خیال می‌نامم (CPR. A 120).

تألیفی که کانت در این عبارت از آن سخن می‌گوید تألیف به معنای عام کلمه است. کانت توضیح می‌دهد که برای آگاهی از سه شهود حسی A, B, و C که در سه آن زمانی متوالی حاصل شده است، صرفاً کافی نیست که اول به A سپس به B و پس از آن به C

بیندیشیم، بلکه اولاً باید A و B و C از طریق حس دریافت شده و در مرتبه‌ای از آگاهی ما حضور داشته باشند. او این را تألیف دریافت در شهود می‌نامد، ولی اگر قبل از زمانی که به B آگاهی بیابیم A را فراموش کرده باشیم، دیگر نمی‌توانستیم چنین تألیفی را انجام دهیم. پس لازم است A در قوه خیال بازسازی شود. کانت این را تألیف بازسازی در قوه خیال می‌نامد. اما صرف بازسازی A نیز برای تألیف آن با دو شهود حسی دیگر کافی نیست، بلکه باید تشخیص دهیم که آن A که بازسازی شده است همان A است که قبلاً دریافت شده بود. کانت این کار سوم را تألیف بازشناسی در مفهوم می‌نامد.

کانت در ادامه عبارت مذکور، چنان که معلوم است، تألیف دریافت را به ادراک جزئی ربط می‌دهد: «من عمل قوه خیال را وقتی بی‌واسطه متوجه ادراک جزئی است، دریافت می‌نامم» (ibid). هر چند کانت تألیف دریافت را مربوط به شهود می‌داند ولی عمل دریافت یا ادراک حسی را به قوه خیال نیز نسبت می‌دهد و این یعنی هرگونه دریافت و ادراک حسی، پیش از آنکه حاصل قوای حسی باشد، حاصل تألیف قوه خیال است. بدون چنین تألیفی تجربه برای انسان ممکن نیست.

قبل از آنکه انسان بتواند شهود A را در زمان ۱ و شهود B و C را در زمان‌های ۲ و ۳ دریافت کند، باید درکی از خود زمان و نسبت زمانی قبل از، بعد از و همزمان با، داشته باشد. به باور کانت این نسبت‌های زمانی حاصل تجربه حسی یا شهود حسی نیستند، بلکه هرگونه شهود حسی در قالب چنین نسبت‌های زمانی‌ای ممکن می‌گردد. این یعنی زمان شرط پیشین تحقق هر شهودی، اعم از بیرونی و درونی، است. به همین دلیل می‌توان طبق اصول فلسفه نقدی، تألیف دریافت را از این حیث «استعلایی» دانست، زیرا نفس عمل تألیف دریافت و فهم نسبت‌های زمانی امری است پیشینی و غیر تجربی که امکان تجربه و لذا شناخت انسان موقوف بر آن است.

#### تألیف بازسازی

کانت در دومین قسمت «بنیان‌های پیشینی امکان تجربه» به بحث از «تألیف بازسازی در خیال» می‌پردازد. اینجا نیز مثل تألیف دریافت سخن خود را با تألیف بازسازی تجربی آغاز می‌کند و در ادامه به بحث از تألیف بازسازی محض می‌پردازد. او بعد از تحلیل مثال‌هایی از بازسازی تجربی می‌گوید:

بنابراین باید چیزی وجود داشته باشد که این بازسازی نموده‌ها را ممکن سازد، بدین طریق که بنیاد پیشینی وحدت تألیفی نموده‌ها قرار گیرد... اینک بنا به فرض اگر بتوانیم ثابت کنیم

که حتی محض‌ترین شهودهای پیشینی هیچ شناختی به دست نمی‌دهند مگر تا آنجا که مشتمل بر ترکیب و همبستگی [خاص] کثرات باشد، یعنی ترکیبی که تألیف تام بازسازی را ممکن می‌سازد، آنگاه این تألیف دارای بنیادی حتی مقدم بر هرگونه تجربه بوده و مبتنی بر اصول پیشینی خواهد بود و لذا باید تألیف استعلایی محض قوه خیال را مفروض بگیریم که خودش بنیاد امکان هر تجربه‌ای است (زیرا امکان تجربه من حیث هی ضرورتاً مسبوق و منوط بر این است که نموده‌ها بتوانند بازسازی شوند) (CPR. A 101-2).

پس، طبق نظر کانت آن چیزی که بنیاد پیشینی لازم برای وحدت تألیفی پیشینی نموده‌ها را تأمین می‌کند قوه خیال است. انسان برای آنکه بتواند تشخیص دهد که چه چیزی را دریافت کرده است باید آن را در ساحت ذهن خود بازسازی کند. این بدین معنی است که اساساً تألیف دریافت بدون تألیف بازسازی امکان پذیر نیست و این دو فقط در تحلیل ذهنی از هم متمایز می‌شوند. زیرا اگر هر شهودی را فقط در لحظه زمانی واحدی دریافت می‌کرد، بی‌آنکه آن را بازسازی کند آگاهی انسان نیز مثل شهودات جداگانه‌ای که در آنات جداگانه متوالی روی می‌دهند، متشکل از کثرتی از آگاهی‌های جدا جدا می‌بود که فقط وجود آنی داشتند بی‌آنکه دوام و قراری داشته باشند.

کانت در بخش سوم استنتاج مفاهیم محض فاهمه توضیح می‌دهد که برای تحقق تداعی «علاوه بر دریافت نیازمند نیروی بازسازانه قوه خیال هستیم» (CPR. A 121) وقتی کانت قوه خیال را قوه‌ای توصیف می‌کند که متعلق را در شهود بازنمایی می‌کند در حالی که خود آن متعلق یا برابر ایستا حضور ندارد (CPR. B 151)، عمل تداعی و تألیف بازآفرینی را در نظر دارد. او در بحث استنتاج استعلایی ویرایش دوم تألیف استعلایی قوه خیال را، که آن را به خیال «خلاق» نسبت می‌دهد، از تألیف حاصل از قوه خیال «بازآفرین»، که تحت قوانین تجربی تداعی صورت می‌گیرد، متمایز می‌کند. او اولی را که مربوط به بنیان‌های پیشینی اطلاق پذیر مقلولات بر حساسیت (و بنابراین بر همه متعلقات تجربه ممکن) است، به فلسفه استعلایی نسبت می‌دهد و دومی را به حوزه روان‌شناسی مربوط می‌داند (Cf. CPR. B 152).

#### تألیف بازشناسی در مفهوم

تألیف سوم تألیف بازشناسی در مفهوم است، تألیفی که بوئینگ معتقد است ماهیت آن چندان روشن نیست (بوئینگ، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳). کانت این تألیف را به خود ادراکی ربط می‌دهد و از خود ادراکی استعلایی در بحث مربوط به تألیف بازشناسی سخن می‌گوید نه در

دو تألیف دیگر. از اینجا می‌توان دریافت که تألیف بازشناسی برای کانت، نسبت به دو تألیف دیگر، دارای اهمیت بیشتری است وقتی کانت تألیف بازشناسی را با «مفهوم» ربط می‌دهد، به طور ضمنی این نکته را نیز بیان می‌کند که این تألیف به واسطه قوه فاهمه انجام می‌شود. فاهمه قوه‌ای است غیر از شهود و ظاهراً خیال یا متخیله نیز قوه سوم است متمایز از آن دو. تألیف دریافت و تألیف بازسازی که مربوط به شهود و خیال هستند مرتبط با زمان‌اند، ولی آیا فاهمه که سروکارش با مفاهیم و شناخت مفاهیم و ترکیب آنهاست، ذاتاً مستقل از زمان است؟ ظاهراً کانت با افزودن «مفهوم» به تألیف بازشناسی می‌خواهد بر غیر زمانی بودن این تألیف اشاره کند، زیرا مفهوم امری زمانی نیست و به اصطلاح نسبت به گذشته و حال و آینده لایشرط است. با این حال کانت مجبور است مفاهیم را به شهودات زمانی اطلاق کند و همین جاست که دوباره به قوه خیال متوسل می‌شود تا با شاکله‌های زمانی‌اش واسطه پیوند میان مفاهیم و شهودهای حسی و زمانی باشد.

کانت شناخت و علم را صرفاً حصولی می‌داند

از عمل کانت در پیوند دادن تألیف بازشناسی به مفهوم نکته دیگری را نیز می‌توان استنباط کرد و آن اینکه وقتی شناخت و بازشناسی و خودادراکی با «مفهوم» ارتباط پیدا می‌کنند، چنین معنی می‌دهد که در نظر کانت هیچ گونه شناخت و خودادراکی‌ای جز از طریق و به واسطه مفهوم امکان پذیر نیست (CPR. A 77/ B 103). این لازمه اظهارات صریح و آراء کانت در بحث استنتاج استعلایی و مغالطات و جاهای دیگر است و چیزی جز انکار شأن معرفتی علم حضوری نیست.

این نکته را فقره مهمی که در ابتدای این بحث از نقد نقل کردم تأیید می‌کند، یعنی همان عبارتی که در آن مراد خود را از تألیف توضیح می‌دهد. آنجا عبارت زیر را ایتالیک آورده و بر آن تأکید کردم:

بلکه، این تألیف کثرات (اعم از کثرات حاصل از تجربه یا کثرات پیشینی) است که قبل از هر چیز منجر به شناخت می‌شود (CPR. A 77- 8/ B 103).

کانت در این جمله تأکید می‌کند که شناخت حاصل تألیف کثرات است. می‌دانیم که تألیف مورد نظر کانت در حوزه تصورات و مفاهیم واقع می‌شود. بنابراین شناخت حاصل تألیف‌های مختلف تصورات و مفاهیم متعدد است، که در انجام آن سه قوه حس و خیال و فاهمه به همکاری می‌پردازند. چنین تصویری از شناخت، یعنی محدود و محصور کردن معرفت بشری به علم حصولی.

به عبارت دیگر، طبق تحلیل کانت انسان فقط با به کارگیری اصول و قواعد منطقی، اعم از منطق کلاسیک یا منطق استعلایی مورد ادعای کانت، می‌تواند به معرفت دست یابد. این چیزی جز تأکید بر شأن معرفت‌بخشی انحصاری گزاره و حکم و یا علم حصولی نیست که آن را می‌توان بنیادی‌ترین قسم سوپراکتیویسم نامید.

#### تألیف محض

اشاره شده که لازمه و پیشفرض تألیف‌های سه‌گانه پذیرش پیوند و تألیف بنیادی‌تری است که باید بین شهود محض و فاهمه محض وجود داشته باشد. تألیف محض که هایدگر آن را تألیف حقیقی محض (pure veritative synthesis) می‌نامد مربوط به وحدت یافتن شهود محض و تفکر محض، یعنی مقولات فاهمه است. کانت می‌گوید:

تألیف محض، اگر به معنای عام آن لحاظ شود، مفهوم محض فاهمه را به دست می‌دهد. منظور من از تألیف محض آن تألیفی است که مبتنی بر وحدت تألیفی پیشینی است. (CPR. A 78/ B 104)

معرفت محض از سه جزء تشکیل شده است. کانت در بیان اجزای سازنده معرفت محض چند سطر بعد چنین می‌نویسد:

اولین [چیزی] که برای شناخت هر برابر ایستایی باید به نحو پیشینی داده شود، کثرات شهود محض [= زمان] است. دومین [چیزی] عبارت از تألیف این کثرات توسط قوه خیال است. اما این تألیف هنوز شناختی برای ما حاصل نمی‌آورد. سومین [چیز مورد نیاز] برای شناخت برابر ایستایی که با آن مواجه می‌شویم مفاهیمی است که به این تألیف محض وحدت می‌بخشد، مفاهیمی که صرفاً عبارت‌اند از تصور این وحدت تألیفی ضروری و این مفاهیم مبتنی بر فاهمه هستند (CPR. A 78- 9/ B 104).

به عبارت دیگر، اجزای تشکیل دهنده معرفت محض عبارت‌اند از: ۱. کثرات شهود محض زمان؛ ۲. تألیف محض کثرات زمان توسط قوه خیال؛ ۳. مفاهیم محض فاهمه که تصورات یا بازنمایی‌هایی همان تألیف کثرات زمان است.

کانت صریحاً در عبارتی که به صورت ایرانیک آوردم مفاهیم محض فاهمه را در ارتباط با وحدت تألیفی کثرات شهود محض، یعنی زمان، می‌داند. بدین سان معلوم می‌شود که مفاهیم محض فاهمه در فلسفه نقدی ارتباط مستقیمی با زمان دارند و از طریق زمان با قوه خیال مرتبط خواهند بود.

ظاهراً به همین دلیل است که هایدگر از بین سه عنصر تشکیل دهنده معرفت محض نقش محوری و اصلی را به تألیف محض قوه خیال می‌دهد و این موقعیت محوری قوه خیال را دارای اهمیت ساختاری می‌شمارد (Heidegger, p.67). البته هایدگر با توضیح تألیف محض می‌خواهد مؤیدی بر پروژه فکری خود بیابد و آن را با وصف استعلا دازاین ربط می‌دهد. او ادعا می‌کند در نقد عقل محض، موضوع تماس با وجود در قالب آشکار ساختن بنیان تألیف حقیقی محض که عبارت از وحدت شهود محض زمان و تفکر محض یا مقولات فاهمه است تنظیم و بیان شده است (ibid., p. 68).

تألیف آگاهانه است یا ناآگاهانه؟

تألیف‌های مختلفی که کانت از آنها سخن می‌گوید بنیان امکان تجربه و شناخت به‌شمار می‌آید. یکی از پرسش‌هایی که در این مورد مطرح می‌شود مربوط به آگاهانه یا ناآگاهانه بودن تألیف‌هایی است که منجر به آگاهی می‌شوند. این پرسش، صرف‌نظر از آراء متعارض متخصصان کانت، ذاتاً یک پرسش مهم فلسفی و معرفت‌شناختی است. طوری که هم پذیرش و هم انکار آگاهانه بودن تألیف‌ها مستلزمات مهمی در حوزه معرفت‌شناسی خواهد داشت. از آنجا که پاسخ مثبت و منفی به این پرسش دو طرف نقیضین را تشکیل می‌دهد، قطعاً یکی از طرفین نقیض درست خواهد بود.

کانت در هر دو ویرایش A و B عبارتی دارد که آگاهی از خود را مبتنی بر آگاهی از عمل تألیف تمثلات یا تصورات محسوب می‌کند. او در ویرایش دوم نقد می‌نویسد:

این، این همانی تام خود ادراکی کثرتی که در شهود داده شده است مشتمل بر تألیفی از تمثلات است و فقط به وسیله آگاهی از این تألیف ممکن است. زیرا آگاهی تجربی که ملازم تمثلات مختلف است فی‌نفسه پراکنده بوده و رابطه‌ای با شناساننده ندارند. این رابطه صرفاً از طریق ملازمت هر تمثل با آگاهی برقرار نمی‌شود، بلکه فقط بدین طریق تحقق می‌یابد که من یک تمثل را به دیگری می‌افزایم و از تألیف آنها آگاهم. بنابراین فقط تا آنجا که می‌توانم کثرات تمثلات داده شده را در آگاهی واحدی وحدت بخشم برای من ممکن است که این همانی آگاهی را در این تمثلات بر خودم باز نمایم و متمثل سازم (CPR. B 133).

در ویرایش اول نیز بر آگاهانه بودن تألیف تأکید می‌کند (cf. ibid., A 108).

کانت در هر دو فقره ادعا می‌کند که چون آگاهی از خود نمی‌تواند مبتنی بر آگاهی از تمثلات خاصی باشد که گذرا و متغیرند، بنابراین باید مبتنی بر آگاهی از وحدت فعل تألیف

تمثلات طبق یک قاعده باشد. من برای توضیح مطلب نظر چند تن از شارحان و متخصصان فلسفه کانت را به اختصار نقل می‌کنم و در ادامه به ارزیابی آنها می‌پردازم.

#### نظر رابرت پل ولف

رابرت پل ولف از آن دسته کانت شناسانی است که بر قاعده‌مندی تألیف کانتی تأکید می‌کند. او معتقد است تألیف قاعده‌مند شاهکار نقد است، زیرا نوید حل معضل وحدت در کثرت را می‌دهد (Kitcher, p.82). اگر فعالیتی قاعده‌مند باشد، هر قدر هم که اجزای کثیر و متنوعی داشته باشد، دارای انسجام و وحدت خواهد بود. فعالیت قاعده محور در هر سطح و مرتبه‌ای که اتفاق افتد حاکی از وجود نوعی آگاهی است. بنابراین نمی‌توان فعالیت را قاعده‌مند دانست ولی وجود عنصر آگاهی را در آن انکار کرد. با این حال، پل ولف در ادامه اظهار می‌کند که تألیف در سطح و مرتبه «پیش آگاهی» صورت می‌گیرد ولی مسئله این است که درک فعالیت‌های قاعده‌مندی که در عین حال پیش آگاهانه باشند دشوار است. اگر هر دو ادعای پل ولف، یعنی قاعده‌مندی تألیف و پیش آگاهانه بودن آن را بپذیریم، جز این نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که موضع کانت در این مورد ناسازگار است.

#### نظر واین واکسمن

واکسمن در فصل سوم کتاب حجیم خود تحت عنوان کانت و تجربه گرایان ضمن بحث در باب وحدت تألیفی پیشا برهانی خود ادراکی تحلیل مختصر ولی قابل توجهی در این مورد ارائه کرده است. او با اشاره انتقادی به آراء کسانی که کارکردهای منطقی احکام را با تألیف قوه خیال پیوند می‌دهند (احتمالاً منظور اصلی‌اش هایدگر است) معتقد است باید شأن معرفت شناختی این دو کارکرد ذهن را کاملاً متمایز دانست (Waxman, p.79). توضیح اینکه، کانت در فقرات متعددی (مثلاً در A 113- 4, A 124- 5, B159- 65) تأکید می‌کند که مقولات به نحو پیشینی تألیف دریافت تجربی را تعیین می‌بخشند، طوری که ادراکات مقدم بر هر تجربه‌ای با اصول فاهمه نظری هماهنگ شده‌اند واکسمن می‌گوید اگر ادعای فوق را بپذیریم دیگر نباید ساختار سه‌گانه تألیف را طوری تفسیر کرد که تألیف بازسازی به طور ضمنی در تألیف دریافت و بازشناسی حاضر و موجود باشد. پرسش واکسمن این است که آیا در مورد مقولات- و به خصوص در مورد کارکردهای منطقی احکام- قابل تصور است که بی‌واسطه با تألیف قوه خیال در ارتباط باشند (ibid.). بدین ترتیب واکسمن بین جنبه آگاهانه تألیف که با مفهوم و فاهمه سروکار دارد،

یعنی تألیف بازشناسی در مفهوم و جنبه نا آگاهانه تألیف که مرتبط با قوه خیال است قایل به تفکیک و تمایز معرفتی و نوعی است. زیرا اولی به نوعی مربوط به کارکردهای منطقی فاهمه است و کارکردهای منطقی ذاتاً و ماهیتاً کارکردهای مبتنی بر گزاره‌اند، ولی به نظر واکسمن «تألیف قوه خیال در سطح ما قبل نظری داده‌های حسی‌ای که قالب مفهومی نپذیرفته‌اند روی می‌دهد» (ibid.).

به عبارت دیگر واکسمن با توجه به سخن کانت که قوه خیال را «هنری کور ولی اجتناب‌ناپذیر در نفس» توصیف می‌کند، معتقد است قوه خیال به جهت اینکه قبل از آگاهی مفهومی به کار می‌پردازد، لذا کارکرد مفهومی و آگاهانه یا نظری را به فاهمه واگذار می‌کند. تفسیر واکسمن را می‌توان نوعی اقرار ضمنی به وجود آگاهی ماقبل مفهومی به شمار آورد. از سخن او در مورد وحدت تألیفی خودادراکی نیز می‌توان همین استنباط را کرد، زیرا وحدت تألیفی خودآگاهی را متشکل از دو مرحله توصیف می‌کند (ibid, p.77). مرحله اول یا مرحله غیرنظری که مقدم بر وحدت تحلیلی خودادراکی است و لذا خود فکر (یعنی حکم) را ممکن می‌سازد؛ و مرحله دوم یا مرحله کاملاً مقولی که تفکر شناختی مبتنی بر مفاهیم را ممکن می‌سازد.

#### نظر پاتریشیا کیچر

کیچر تألیف را یک فعل، یا برای آنکه خنثی باشد، فرایندی می‌داند که منجر به ایجاد و تصور یا تمثیل می‌شود «با افزودن یا ترکیب عناصر مختلف مندرج در حالات شناختی مختلف در حالت شناختی دیگری که مشتمل بر عناصری از آن حالات است» (kitcher, p.74). نتیجه تألیف «حالات شناختی» (اصطلاحی که کیچر در ترجمه *verstellungen* به کار می‌برد، که معمولاً آن را در انگلیسی به *representations* = تصورات / تمثلات / بازنمودها ترجمه می‌کنند) یک حالت شناختی دیگر است، که در بردارنده مضمون موجود در حالات قبلی است. براین اساس گفته می‌شود که تمثلات یا تصورات باز می‌نمایند، یعنی دارای مضمون شناختی هستند، از یک حیث به این دلیل که آنها محصول حالات حسی‌ای هستند که خودشان معلول تأثیر اعیان و اشیا بر اندام‌های حسی‌اند و از حیث دیگر به این دلیل که آنها می‌توانند منجر به تمثلات یا تصورات دیگر شوند (ibid., p.75).

با قبول این تحلیل نتیجه می‌شود که نه تنها مضمون بلکه خود وجود حالات شناختی یا تمثلات وابسته به حالات شناختی یا تمثلات قبلی و درون داد اولیه هستند و این به معنی پذیرش نوعی نسبت و وابستگی وجودی بین حالات شناختی یا تمثلات است. کیچر از بیم



آنکه مبدا این نسبت را همان رابطه علی معلولی بین تصورات تعبیر کنند از اصطلاحات علت و معلول استفاده نمی‌کند. او در ادامه ادعا می‌کند که مفهوم وابستگی وجودی حاکی از وجود ارتباطی بین حالات شناختی یا تصورات است که قوی‌تر از تداعی تصورات هیوم ولی ضعیف‌تر از مفهوم قوی علیت است که در تشابه دوم اثبات می‌شود (ibid., p.103). بدین ترتیب کیچر در بحث از ارتباط تصورات با یکدیگر هیچ اشاره‌ای به خودآگاهی نمی‌کند. او چنین رویکردی را در بحث کانت از تألیف نیز دنبال می‌کند.

چنانکه پیشتر اشاره شد بی‌تردید فرایندهای تألیفی‌ای که منجر به وحدت ذهن می‌شود و تمثیل یا بازنمایی اعیان را ممکن می‌سازند فرایندهای قاعده‌مندی هستند که در مرحله خاصی تحت نظم مفهومی قرار می‌گیرند، ولی کیچر تأکید می‌کند که نباید گمان شود که این فرایندها از قاعده آگاهانه‌ای تبعیت می‌کند. او می‌گوید کانت آنها را به قوه خیال نسبت می‌دهد، قوه‌ای که صراحتاً به عنوان کارکرد «کور ولی اجتناب ناپذیر نفس» (CPR. A 78/ B 103) توصیف شده است. کیچر برای تأکید بر ناآگاهانه بودن فرایندهای تألیفی، قواعد حاکم بر تألیف‌ها را به قانون جاذبه که حاکم بر حرکات سیارات است تشبیه می‌کند (Kitcher, p.83).

کیچر در نهایت متن نقد را در این مورد ضد و نقیض و ناهماهنگ تشخیص می‌دهد (ibid). زیرا کانت نادانسته میان دیدگاه فردی که به فعالیت‌های ذهنی مختلف می‌پردازد و دیدگاه فیلسوف معرفت‌شناس و نظروورزی که در مرتبه بالاتری این فعالیت را نظاره کرده و به توصیف آن می‌پردازد در نوسان و تذبذب است. مثلاً وقتی که کانت می‌گوید انسان‌ها فقط در صورتی می‌توانند عددی را متمثل و متصور سازند که بدانند آن عدد حاصل تألیف واحدهاست، دیدگاه معرفت‌شناس مرتبه دوم را با دیدگاه معمول و متعارف انسان‌ها خلط می‌کند.

نظر جورجز دیکر

دیگر در کتاب تحلیلی و عالمانه‌اش، نظریه معرفت کانت (Kant's Theory of Knowledge). این مطلب مهم را مورد توجه قرار داده است. او معتقد است وابسته کردن خودآگاهی برآگاهی از فعالیت ذهنی یا همان تألیف‌های چندگانه، موضعی است که به سختی بتوان از آن دفاع کرد، «زیرا به نظر نادرست می‌نماید که ما از فعالیتی که کانت آن را

تألیف می‌نامد آگاه باشیم. چنین نیست که وقتی توالی امور را درک می‌کنیم به فعل بازسازی تمثلات گذشته آگاه هستیم». (Dicker, p.133). دیگر معتقد است عدم آگاهی از چنین فعالیتی را نمی‌توان به سرعت وقوع آن نسبت داد، ولی در هر حال باید پذیرفت که یا نسبت به عمل تألیف آگاهیم یا آگاه نیستیم. دیگر می‌گوید اگر به آن آگاه نباشیم نظریه تألیف شأن و ارزش معرفتی زیادی نخواهد داشت (ibid).

او به این پرسش که نظریه تألیف در صورت آگاهانه نبودن چه شأن و ارزشی خواهد داشت دو پاسخ می‌دهد. یکی پاسخ استراوسن است که آن را افراطی می‌خواند و دیگری پاسخ خودش است که آن را معقول توصیف می‌کند. به نظر استراوسن نظریه تألیف را باید به عنوان نظریه‌ای که متعلق و مربوط به «سوژه خیالی روان‌شناسی استعلایی» است رد کرد. دیگر با اشاره به اینکه رد کردن نظریه تألیف اساس روایت ویرایش اول در مورد استنتاج استعلایی را سست خواهد کرد، پاسخ معتدل خود را این‌گونه بیان می‌کند: «نظریه تألیف، بازسازی یا بازتألیف معقول چیزی است که باید هنگام آگاهی ما از توالی به طور کلی اتفاق بیفتد، البته احتمالاً در سطح و مرتبه فروآگاهی ما» (همانجا).

بدین ترتیب، دیگر نیز با تعبیر دیگری فرایند تألیف را ناآگاهانه توصیف می‌کند. البته براساس تحلیل‌هایی که او در جاهای دیگر کتاب خود ارائه می‌دهد، می‌توان استنباط کرد که او مراتب آگاهی را می‌پذیرد و وقتی تألیف را فعالیتی در سطح فروآگاهی توصیف می‌کند منظورش عدم آگاهی مستقیم به آن در مرحله فعالیت فکری مرتبه اول است.

نظر ملاصدرا در باره قوه خیال، حس مشترک و متخلیه

فعالیت‌ها یا کارکردهایی که طبق یک تفسیر، کانت به قوه خیال نسبت می‌دهد در فلسفه اسلامی

و فلسفه صدرایی به قوه واحدی نسبت داده نشده است. کانت تألیف بازسازی را به قوه خیال ربط می‌دهد، در حالی که تألیف دریافت را به یک معنا مرتبط با شهود و تألیف بازشناسی را مرتبط با مفهوم و فاهمه می‌داند. در نهایت دیدیم که تألیف به معنای اعم به عنوان کارکرد استعلایی قوه خیال توصیف می‌شود که «کارکردی کور ولی اجتناب ناپذیر» در نفس است. در فلسفه صدرایی کارکردهایی که در فرایندهای تألیفی مورد نظر کانت با قوه خیال ربط داده شده است، به سه قوه جداگانه‌ای حس مشترک، خیال و متخلیه نسبت داده می‌شود.

حس مشترک

صدرا به تبع حکمای پیشین حس مشترک را یکی از حواس باطنی پنج گانه نفس می‌داند. به اعتقاد حکمای اسلامی ادراک محسوسات کار حواس ظاهری است ولی دریافت آنها برعهده حس مشترک است، که واسطه میان نفس و حواس ظاهری است. پس حس مشترک یکی از حواس باطنی است که تمام مدرکات حواس ظاهری به آن داده می‌شود (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۲۰۵). یکی از دلایل اثبات حس مشترک تقریباً مشابه تحلیلی است که کانت در مورد تکه تکه و جدا جدا بودن تصورات حاصل از ادراک حسی ارائه می‌دهد. با این تفاوت که سخن کانت مربوط به انفصال و جدایی زمانی تصورات حاصل در ذهن یا خیال است، ولی سخن حکمای اسلامی در اثبات حس مشترک بیشتر ناظر به جدایی و انفصال مکانی آنهاست. دلیل حکما بر وجود حس مشترک مبتنی بر این است که در برخی موارد اشیا را به گونه‌ای درک می‌کنیم که با واقعیت خارجی آنها متفاوت است. مثلاً قطرات باران به صورت خطوط متعدد دیده می‌شوند، در حالی که هر قطره باران در خارج شکل گرد ماندی دارد ولی بنابر هیچ یک از دیدگاه‌های طبیعی [آن زمان] در باب کیفیت ابصار چیزی مثل خط مستقیم قطرات باران یا شکل دایره مانند آتشگردان در قوه باصره مرتسم نمی‌شود (همان، ص ۲۰۸). اما از آنجا که اصل ادراک این صور قابل انکار نیست باید قوه ادراکی خاصی برای این کار وجود داشته باشد. این قوه نمی‌تواند خود نفس باشد، زیرا آن مرتبه‌ای از نفس که بدون ابزار چیزی را ادراک می‌کند همان مرتبه عقلانی است که تنها با مفاهیم کلی سروکار دارد، حال آنکه صور مورد بحث ما صوری جزئی هستند. بنابراین وجود قوه‌ای غیر از قوه باصره اثبات می‌شود، که همان «حس مشترک» است. براساس این برهان معلوم می‌شود حکمای اسلامی کار تألیف ادراکات جدا جدا و تکه تکه را که کانت به قوه خیال نسبت می‌دهد وظیفه حس مشترک می‌دانند.

### قوه خیال

در فلسفه اسلامی قوه خیال را مصوره نیز می‌نامند، که کار آن حفظ و نگهداری مدرکات حسی یا صور ادراکی جزئی است (همان، ص ۲۱۱). ملاصدرا سه دلیل برای اثبات وجود قوه خیال و مغایرت آن با حس مشترک می‌آورد. در دلیل اول تکیه بر اختلاف و تقابل حیثیت «قبول» و «حفظ» است، در دلیل دوم به اختلاف حکم و عدم حکم استناد می‌شود و در

دلیل سوم بر تفاوت آگاهی و شعور به صور جزئی (کار حس مشترک) و نگهداری آنها (کار خیال) تأکید می‌شود (همان، ص ۲۱۳-۲۱۱).

ملاصدرا بعد از اقامه و بررسی ادله سه گانه فوق ظاهراً آن دلایل را زیاد قانع کننده نمی‌یابد، لذا در پایان بحث خود تأکید می‌کند که اثبات مغایرت حس مشترک و قوه خیال از مباحث مهم و اساسی فلسفه نیست و نپذیرفتن مغایرت آن دو خللی در اصول فلسفی وارد نمی‌سازد (همان، ص ۲۱۴). بنابراین آنچه برای ملاصدرا مهم است اثبات تغایر یا عدم تغایر حس مشترک و خیال نیست، بلکه تأکید بر وجود یک قوه باطنی مثالی برای نفس است. صدرا المتألهین کلاً یازده دلیل برای اثبات تجرد مثالی قوه خیال می‌آورد، که یکی از آنها را برهان مشرقی می‌نامد.

برهان مشرقی ملاصدرا بر تجرد قوه خیال

ملاصدرا در مشهد ثالث از کتاب الشواهد الربوبیه برهان مشرقی خود برای اثبات تجرد قوه خیال را آورده است (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، ص ۱۹۷). صدرا می‌گوید: نفس حیوانی دارای قوه خیال است که به مدد آن اشباح و صورتهای مثالی را ادراک می‌کند. از آنجا که این صورتهای خیالی از نوع موجودات دارای وضع و قابل اشاره حسی نیستند، بنابراین در این عالم مادی نخواهند بود، بلکه وجود آنها در عالم دیگری است. از اینجا نتیجه می‌شود که موضوع و محل این صورتهای نیز موجودی مجرد و عاری از ماده و وضع است، زیرا هر جسم یا هر امر جسمانی یا بالذات و یا بالعرض دارای وضع بوده و قابل اشاره حسی است. در این نیز تردیدی نیست که هر چیز قائم بر جسم یا جسمانی نیز به تبع جسم وضع خاصی داشته و قابل اشاره حسی خواهد بود. اگر قوه خیال قوه‌ای جسمانی بود و در ماده‌ای از مواد این جهان حلول کرده بود، صورتهای قائم به آن قوه نیز به نحوی قابل اشاره حسی بودند. در حالی که واقع امر خلاف این را گواهی می‌دهد. بنابراین نتیجه می‌شود که قوه خیال به عنوان محل و نگهدارنده صورتهای خیالی قوه و موجودی مجرد از ماده است (همانجا).

قوه متخیله یا متصرفه

حکمای اسلامی علاوه بر قوه خیال وجود قوه دیگری به نام متخیله را نیز اثبات می‌کنند، که کارش تصرف در مدرکات، اعم از صور محسوس و معانی و مفاهیم است. این قوه از آن جهت که از سوی نفس ناطقه به کار گرفته می‌شود تا در مفاهیم تصرف کند و مقدمات فکر را فراهم سازد «مفکره» نامیده می‌شود (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۲۱۴).

پس قوه متخیله یا متصرفه، اولاً در تصورات حسی تصرف کرده، آنها را باهم ترکیب می‌کند و صورت جدیدی می‌سازد، مثل خلق نقاشی بدیعی که در طبیعت عین آن را نمی‌توان پیدا کرد. ثانیاً، تصرفاتی در مدرکات عقلی و مفاهیم مختلف انجام می‌دهد، از قبیل ترکیب مفهوم جنس و فصل یا تنظیم مقدمات قیاس.

با توضیح اجمالی‌ای که در مورد حس مشترک، خیال و متخیله ارائه شد، معلوم می‌شود که کانت به قوه خیال موردنظر خود کارهایی را محول می‌کند که حکمای اسلامی و ملاصدرا آنها را به سه قوه، یا اگر خیال و حس مشترک را قوه واحدی بدانیم به دو قوه جداگانه واگذار می‌کنند. بنابراین، اگر بخواهیم فاعل مستقیم و بلاواسطه تألیف دریافت در شهود، تألیف بازسازی در خیال و تألیف بازشناسی در مفهوم را با قوای موردنظر حکمای اسلامی و ملاصدرا تطبیق دهیم، تألیف دریافت کار حس مشترک خواهد بود، تألیف بازسازی را قوه خیال و حس مشترک با هم بر عهده خواهند گرفت و تألیف بازشناسی را قوه متصرفه که از سوی نفس ناطقه به کار گرفته شده و مفکره نامیده می‌شود انجام خواهد داد.

البته چنانکه اشاره شد، باید توجه داشت که ملاصدرا در نهایت این قول را بعید نمی‌داند که حس مشترک و خیال در واقع قوه‌ای ادراکی واحدی باشند. بنابراین، شاید واقعیت این است که در اینجا یک قوه بیشتر وجود ندارد که به تدریج کامل می‌گردد؛ به گونه‌ای که در مرتبه ضعف و نقص صرفاً می‌تواند صور محسوسات را درک کند، ولی پس از کامل شدن، علاوه بر درک صورهای جدید، قادر به احضار صور قبلی نیز می‌شود (مصباح یزدی، ص ۴۰۱).

نکته قابل توجه اینکه حکمای اسلامی و ملاصدرا به مسئله آگاهانه یا ناآگاهانه بودن کارکردهای قوه‌ای که به تصرف در متعلقات خود می‌پردازد کاملاً توجه داشته‌اند. ملاصدرا پس از بیان دلیل مغایرت متخیله با سایر قوای ادراکی دو اشکال طرح شده توسط فخر رازی را ذکر کرده و پاسخ محقق طوسی به آنها را نقل می‌کند. اشکال اول مرتبط با بحث فعلی ما، یعنی آگاهی یا عدم آگاهی قوه متخیله یا نفس به کارهایی است که توسط آن قوه انجام می‌شود.

اشکال این است که قوه متصرفه برای تصرف در صور ذهنی، یا این صور را درک می‌کند یا درک نمی‌کند. در صورت اول لازم می‌آید قوه واحد هم مدرک باشد هم متصرف، ولی این برخلاف مبنای دلیل است که اجتماع ادراک و تصرف را در قوه واحد ممکن نمی‌داند. اگر بپذیریم قوه واحد قادر به این دو کار است، می‌توان چنین تصرفاتی را به قوه ادراکی باطنی دیگری مثل خیال نسبت داد و دیگر نیازی به اثبات قوه متخیله نیست. در صورت دوم، یعنی

اگر مدرکات مورد تصرف خود را ادراک نکنند لازم می‌آید قاعده مبتنی بر «لزوم ادراک محکوم علیه و محکوم به توسط قوه حاکم» نقض شود. مثلاً چگونه می‌توان بدون داشتن درکی از مفهوم جنس و فصل یک ماهیت، آن دو را باهم تألیف کرد و حد آن را به دست آورد (همان، ص ۴۰۷).

پاسخ محقق طوسی به نقل ملاصدرا این است که قوه متصرفه فقط در مدرکات تصرف می‌کند و ادراکی نسبت به آنها ندارد. آنچه مقتضای تصرف است حضور مدرکات نزد قوه متصرفه است و ادراک آنها از سوی این قوه ضرورتی ندارد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۲۱۴). همین قدر کافی است که مدرکات توسط قوای دیگری مثل حس مشترک یا عاقله درک شوند و در اختیار قوه متصرفه قرار گیرند تا در آنها تصرف کند. به عبارت دیگر، در اینجا علاوه بر تصرف، درک هم وجود دارد ولی این درک توسط قوه دیگری غیر از قوه متصرفه انجام می‌شود.

#### ارزیابی و نتیجه

قوه خیال و متخیله در فلسفه کانتی و صدراپی دارای کارکرد معرفتی و ایجابی است. کانت از جمله در بحث مهم تألیف‌های سه گانه بر نقش معرفتی مثبت خیال تأکید می‌کند. با این حال نظر کانت و ملاصدرا در باره شان معرفتی خیال و متخیله کاملاً یکسان نیست. از نظر حکمای اسلامی و ملاصدرا هیچ گونه تصرف و تألیف درونی و ذهنی بدون درک و آگاهی امکان پذیر نیست. در اینجا وجود درک و آگاهی ضروری است. ملاصدرا وجود درک و آگاهی در کارکردهای قوای باطنی از قبیل متصرفه را از سنخ آگاهی یا علم حضوری می‌داند نه علم حصولی و مفهومی، زیرا حتی اگر تألیف بازشناسی در مفهوم را در نظر بگیریم، خود مفاهیم تشکیل دهنده تألیف حضوراً و بی‌واسطه درک می‌شوند، نه به واسطه مفهوم دوم دیگر. با قبول علم حضوری است که می‌توان آگاهانه بودن کارکردهای تألیفی قوه خیال - به تعبیر کانت - یا قوه متخیله و متصرفه - به تعبیر حکمای اسلامی - را به خوبی تبیین و توجیه کرد.

کانت به حق بر اهمیت قوه خیال در حصول معرفت تأکید می‌کند و تألیف را فرایندی استعلایی توصیف می‌کند که به نحوی با این قوه مرتبط است. با این حال، تألیف را به جهت استعلایی بودن، علی‌الاصول، مقدم بر هرگونه شناخت و آگاهی می‌داند. آلیسون شارح همدل کانت می‌کوشد همه فرایندهای تألیف را در یک مرتبه از آگاهی قرار دهد. او تفکر متعارف یا

مرتبه اول را از تفکر و فرایندهای وقوع آن تفکیک نمی‌کند و برای اثبات نظر خود به خود نقد اول استناد می‌کند (Allison, p.45-46).

عدم توجه به علم حضوری باعث می‌شود وقتی کانت و برخی از شارحان فلسفه او بر اساس علم حصولی صرف به تبیین و تشریح برخی از فعالیت‌های بنیادی شناخت می‌پردازند ناگزیر برخی از آن فعالیت‌ها را ناآگاهانه توصیف و محسوب کنند.

متخصصان فلسفه کانت و قبل از آنها خود کانت سعی می‌کنند تبیین معقولی از فرایندهایی ارائه دهند که همه آنها در مرتبه آگاهی متعارف نظری و مفهومی روی نمی‌دهد ولی از سوی دیگر نمی‌توان گفت فعالیتی که خودش آگاهانه نیست منجر به ظهور آگاهی می‌شود، زیرا این در حقیقت متضمن تخطی از قانون علیت ایجاد می‌شود و پذیرش تلویحی و شاید ناآگاهانه است که معلول می‌تواند کمالی داشته باشد که علت ایجاد می‌شود فاقد آن است.

به علاوه، همان طور که دیدیم هم کانت و هم شارحان او عمدتاً فعالیت تألیف را فعالیت قاعده‌مند توصیف می‌کنند. نفس قاعده‌مند بودن هرگونه فعالیتی به معنی وجود نوعی شعور و آگاهی در بنیاد و شالوده آن فعالیت است. نمی‌توان فعالیت را قاعده‌مند دانست و وجود هرگونه آگاهی را در آن انکار کرد. قاعده و قانون و نظم جلوه‌ها و ظهورات شعور و آگاهی هستند. اما نمی‌توان هرگونه آگاهی را به آگاهی مفهومی و حصولی فروکاست. با اتکا و اقتضای به علم حصولی نه می‌توان مطابقت ذهن با خارج را به درستی توجیه کرد و نه حتی می‌توان یک حکم یا گزاره با معنی صادر کرد و بدتر از این حتی نمی‌توان مفهوم واحدی را در ذهن تصور کرد، زیرا اگر هر چیزی فقط به واسطه مفهوم به مرتبه آگاهی برسد، خود مفهوم تشکیل دهنده حکم و گزاره نیز باید به واسطه مفهوم و تصور دیگری شناخته شود و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد که هیچ‌گونه شناختی امکان پذیر نخواهد بود.

#### منابع

کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه م. ش. ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.  
مصباح یزدی، محمدتقی، شرح جلد هشتم الاسفار الاربعه، جزء اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵.

ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الاسفار الاربعه، ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹.  
\_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تقدیم: جلال‌الدین آشتیانی، مشهد،

المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

یوئینگ، ا. س. شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه اسماعیل خمسه، تهران،  
هرمس،  
۱۳۸۸.

Allison, Henry E., *Idealism and freedom*, Cambridge: Cambridge Uni.  
Press,  
1996.

Dicker, Georges, *Kant's theory of knowledge*, Oxford: Oxford Uni.  
Press, 2004.

Heidegger, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana  
Uni. Press,  
1962.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Tr. By Werner S. Pluhar,  
Indianapolis,  
Hackett publishing Company, 1996.

Keitcher, Patricia, *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford:  
Oxford Uni. Press,  
1990.

Waxman, Wayne, *Kant and the Empiricists*, Oxford: Oxford Uni.  
Press, 2005.



فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید  
بهشتی، پاییز ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

## نظر علامه طباطبائی در باب تمایز وجود و ماهیت و نقش آن در تقریر برهان صدیقین

دکتر رضا اکبریان\*  
زهرآ سادات ربیعی هاشمی\*\*

### چکیده

در فلسفه و عرفان نظری متأثر از دیدگاه‌های مختلف، در باب رابطه وجود و ماهیت تقریرات متفاوتی از برهان صدیقین ارائه شده است. بر این اساس ابن‌سینا با مبنا قرار دادن تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و شیخ اشراق با انکار این تمایز و بر اساس نظریه انوار و ملاصدرا بر مبنای تقدم وجود بر ماهیت و وحدت تشکیکی به اثبات وجود حق تبارک و تعالی می‌پردازند، اما هیچ یک از این براهین نتوانسته‌اند وجود حق تعالی را به عنوان اولین مسئله فلسفی به اثبات برسانند. علامه طباطبائی با اتخاذ مبنای جدیدی در باب رابطه وجود و ماهیت با استفاده از اصل واقعیت (=وجود) کوتاه‌ترین راه را برای اثبات خدا پیموده

ir @modares.ac.akbarian

\* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

\*\* کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۶ تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۱۰

است. اتکای برهان علامه بر مبنای فوق ثمرات گرانبهایی چون اثبات واجب به عنوان اولین مسئله فلسفی و .. را به بار آورده است. واژگان کلیدی: اثبات وجود خدا، تمایز وجود و ماهیت، برهان صدیقین، علامه طباطبائی، اصالت واقعیت (=وجود).

مقدمه

فلاسفه بر مبنای دیدگاهی که در بحث رابطه وجود و ماهیت اتخاذ کرده‌اند تصورات مختلفی از واجب‌الوجود و برهان‌های متفاوتی برای اثبات آن ارائه کرده‌اند. امتیازهای دیدگاه علامه طباطبائی در این مسئله هنگامی روشن خواهد شد که ما نگاهی به پیشینه این بحث و تأثیر آن در براهین ارائه شده توسط فلاسفه بزرگ اسلامی داشته باشیم. لذا این بحث را با بررسی دیدگاه‌های ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا پی‌می‌گیریم تا در نهایت ابتکار علامه و دیدگاه خاص ایشان را بیان کنیم.

تمایز وجود و ماهیت، اصل اساسی فلسفه ابن‌سیناست. رد پای بحث تمایز وجود و ماهیت را در آثار ارسطو (ارسطو، متافیزیک، ص ۹۲، الف، ۳۵-۳۴ و همان، ۹۲، ب، ص ۱۸-۴) می‌توان پی گرفت، اما این تمایز در فلسفه ارسطو از حیطة منطقی فراتر نرفت و نخستین کسی که این تمایز را وارد حیطة مابعدالطبیعه کرد فارابی بود (فارابی، ص ۴۷). مقصود فارابی و به تبع او ابن‌سینا دقیقاً تمایز خارجی وجود و ماهیت بود، اما نه به این معنا که دو حیثیت وجود و ماهیت در خارج از یکدیگر قابل تفکیک هستند، بلکه به این معنا که هر شیء ممکن «در خارج» دارای دو حیثیت متمایز مابعدالطبیعی است که از یکی ماهیت و از دیگری وجود انتزاع می‌شود (اکبریان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۸۳). وجود شیء عرضی است که باید از منبع دیگری یعنی معطی وجود افاضه (عارض) شود. عروض وجود غیر از عروض سفیدی بر جسم است چرا که وجود عرضی است که نیاز به موضوع از پیش موجود ندارد بلکه وجود آن در یک موضوع همان وجود آن موضوع است. بنابراین عروض وجود عروض تحلیلی است نه خارجی (ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۵۰).

این معنا از تمایز وجود و ماهیت که برای جلوگیری از اشتباه با تمایز منطقی آن را «تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت» می‌نامیم، در فلسفه فارابی و ابن‌سینا مبنای تقسیم موجود به واجب و ممکن گردید. بدین صورت که ماهیت نسبت به وجود از سه حال خارج نیست یا ذاتش مقتضی وجود است که همان واجب‌الوجود است یا مقتضی عدم که ممتنع-الوجود است یا مقتضی هیچ یک نیست نه وجود و نه عدم که در این صورت ممکن

است (همان، ص ۲۶-۲۷). بنابراین تقسیم، ممکن الوجود موجودی است مرکب از وجود و ماهیت که چون ذات آن مقتضی وجود نیست و وجود آن امر عرضی است نیاز به علتی دارد تا به آن افاضه وجود کند و واجب الوجود موجودی است که ماهیتش عین وجودش است و به عبارت دیگر ذاتش مقتضی وجود است و عین وجود و فعل محض وجود است و نیاز به علت ندارد (همو، الرسائل، ص ۲۴۳ و الشفاء، الهیات، ص ۳۸-۳۷).

با توجه به این مقدمات ابن سینا برهان خود را بر اثبات واجب الوجود چنین بیان می‌کند: هر موجودی یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. ممکن در وجودش نیازمند غیر است. آن غیر یا واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد فهوالمطلوب و اگر ممکن باشد نیازمند علت است و اگر علت آن هم ممکن باشد به دور یا تسلسل می‌انجامد و با بطلان این دو واجب بالذاتی که علت وجود ممکن است ثابت می‌شود (همو، الاشارات و التنبيهات، ص ۳۸-۲۶ و همو، النجاء، ص ۵۶۶). ابن سینا مدعی است در این برهان نیازی به تأمل در غیر وجود نیست و این همان روش صدیقین است که به واجب الوجود استشهاد می‌کنند نه بر او (همو، الاشارات و التنبيهات، ص ۷۹).

شیخ اشراق در نظریه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت با مشائین مخالفت می‌کند (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۵-۶۴). وی معتقد است تمایز منطقی وجود و ماهیت سبب نمی‌شود که در خارج از ذهن برای وجود مصداقی عینی به عنوان حیثیتی متمایز از ماهیت قائل شویم. از نظر شیخ آنچه در خارج واقعیت دارد اشیای متکثری هستند که می‌توان از آنها به اعیان و ماهیات متحصله تعبیر کرد. ماهیت و وجود دو حیثیت متمایز خارجی نیستند، تا یکی اصیل باشد و دیگری اعتباری و مراد از ماهیات متکثری که در اعیان تحقق دارند و منشأ آثار هستند، ماهیت به شرط وجود است که به آن ذات یا حقیقت نیز می‌گوید «ان الحقیقه انما تقال علی الشیء بشرط الوجود» (همو، المشارع و المطارحات، ص ۳۶۱).

با کنار گذاشتن دستگاه مفهومی وجود و ماهیت، سهروردی مفاهیم نور و ظهور را که حاصل شهودات وی است مبنای مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد و مقوله‌بندی جدیدی بر اساس تقسیم نور و ظلمت ارائه می‌کند که نتیجه آن چهار مقوله نور جوهری، نور عارض، جوهر غاسق و هیئت‌های ظلمانی است. سه مقوله از این مقولات در وجود خود محتاج نور مجرد هستند (همو، حکمة الاشراق، ص ۱۰۸-۱۰۷). با انکار تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت دیگر تمایز واجب از ممکن به وجود محض بودن و عدم ترکیب از وجود و ماهیت

نمی باشد. از نظر شیخ اشراق ذات شیء عین نور است. رابطه میان علت و معلول رابطه میان دو ذات است: نور شدید و نور ضعیف که نور ضعیف اضافه اشراقیه نور قوی است. سهروردی رابطه میان انوار را با بحث تشکیک تبیین می کند. در این بحث قائل به تشکیک در ماهیت است. از آنجا که ماهیت و ذات اشیا را نور می داند تشکیک را در انوار نیز جاری می داند. البته مراد سهروردی از تشکیک این نیست که نور حقیقت واحد ذو مراتب است، بلکه از نظر شیخ اشراق، انوار، ماهیات متکثری هستند که همگی در اینکه ذاتشان نور است یکسان هستند و تفاوتشان در شدت و ضعف است (همان، ص ۱۲۰-۱۱۹). با این تفسیر از عالم هم خدا نور است (نورالانوار) و هم ما سوی (انوار مجرده و انوار عارض) و تمایز نور الانوار از سایر انوار آن است که آن نور غنی است که فوق آن نوری وجود ندارد و سایر انوار، نورهای ضعیفی هستند که وجودشان از اوست. شیخ اشراق پس از اینکه نیاز همه مقوله‌ها (نورعارض، جوهر غاسق و هیئت ظلمانی) به نور جوهری مجرد را ثابت کرد (همان، ص ۱۱۹)، برهان خود را برای اثبات نورالانوار چنین بیان می کند: نور مجرد یا غنی است یا فقیر. اگر فقیر باشد نیازمند غیر است. آن غیر یا جوهر غاسق است یا نور مجرد دیگر. جوهر غاسق نمی تواند علت نور مجرد که اتم و اشرف از آن است باشد. نور مجرد دیگری نیز نمی تواند علت باشد چون درباره علت آن نور مجرد سؤال می شود و به تسلسل می انجامد. با ابطال تسلسل همه اجسام، هیئت‌ها و انوار به نوری منتهی می شوند که بالاتر از آن نوری نیست و آن غنی مطلق است (همان، ص ۱۲۱). همان طور که در این برهان واضح است سهروردی با اتکا بر مفاهیم فقیر و غنی برای اثبات نورالانوار، مفاهیم واجب و ممکن را کنار می گذارد و به همین ترتیب مفهوم امکان فقری یا همان فقر نوری را جایگزین امکان ذاتی به عنوان ملاک نیاز به علت می کند. با این تفسیر خود ذات شیء عین فقر است؛ نه اینکه شیئی مرکب از ذات و وجود باشد و از لحاظ وجودش نیازمند غنی باشد.

برهان صدیقین در دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین برخلاف شیخ اشراق تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را می پذیرد؛ اما نقطه افتراق او از ابن سینا اینجاست که از این تمایز به تقدم وجود بر ماهیت منتقل می شود و این اندیشه را که با عنوان « اصالت وجود » از آن یاد می کند مبنای حکمت متعالیه قرار می دهد. وی اگرچه برهان ابن سینا را معتبر و تام دانسته و مکرر به آن استناد کرده است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶ و ۲۷؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۵، همو،

شرح الهدایة الاثیریة، ص ۳۲۹) اما آن را برهان صدیقین نمی‌داند(همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶-۲۷). به این جهت که معتقد است ابن‌سینا در برهان خود بر مفهوم موجود تأکید کرده است نه حقیقت وجود (همان، ص ۲۶-۲۷). درحالی‌که ملاصدرا حقیقت وجود را محور برهان خود برای اثبات خدا قرار می‌دهد. محور قرار دادن حقیقت وجود تصویری از واجب الوجود برای ملاصدرا ایجاد می‌کند که متفاوت از تصور ابن‌سیناست. بر این مبنا واجب‌الوجود وجودی است عین هستی مطلق و محض ثبوت که از نظر شدت وجودی نامتناهی است و وجود حقیقی فقط از آن اوست و همه موجودات نمود و ظهور او هستند. برهان صدیقین ملاصدرا در صدد اثبات چنین وجودی است. بر مبنای اصالت وجود ماهیات صرفاً معانی عقلی هستند که عقل از وجودات خاص درک می‌کند(صدرالمتالهین، مشاعر، ص ۳۵ و همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۵۸). «ماهیت عکس وجود است که در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود...»(همان، ج ۱، ص ۱۹۸) و نسبت به وجود که اصیل است ماهیت تابع آن است اما نه مانند تبعیت یک موجود از موجود دیگر بلکه همانند تبعیت سایه برای شخص و شبیح برای ذی شبیح بدون تأثیر و تأثر بین آنها(همو، الشواهد الربوبیة، ص ۷).

بنا بر مبنای اصالت وجود تمایز میان وجود و ماهیت و بر اساس آن تقسیم موجود به واجب (در وجود صرف) و ممکن (موجود مرکب از ماهیت و وجود)، برای تفسیر نظام هستی کارایی نخواهد داشت. در نظام هستی‌شناسی صدرایی تمایز میان وجودات به مراتب آنها و به شدت و ضعف آنها خواهد بود و از اینجا اصل دیگر فلسفه ملاصدرا که وحدت تشکیکی وجود است آشکار می‌شود. ملاصدرا برهان سهروردی در اثبات نورالانوار را از جهت اتکا بر مبنای تشکیک در ماهیت نقد می‌کند، گرچه به دلیل محوریت حقیقت نور و بحث تشکیک آن را به برهان خود قریب‌المأخذ دانسته است (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶-۱۷).

نقد وی از این جهت است که ماهیات قابلیت پذیرش شدت و ضعف ندارند(همان، ج ۶، ص ۲۱)، اما وجود از سنخ ماهیت نیست. وجود حقیقتی واحد، بسیط و ذاتاً دارای مراتبی است که اختلاف بین این مراتب به کمال و نقص و شدت و ضعف است(همان، ج ۱، ص ۱۴-۱۵؛ ۴۲۷ به بعد). با توجه به اختلاف وجودی مراتب در شدت و ضعف، ملاک نیازمندی معلول به علت نیز امری وابسته به وجود خواهد بود، زیرا امکان ماهوی به معنای لاقتضائیت نسبت به وجود و عدم تنها شأن ماهیت است و در مورد وجودات امکانی این معنا مصداق نخواهد داشت، بلکه امکان در باره وجودات به معنای نیاز و فقری است که در

ذات آنها نسبت به علت نهفته است. پس وجودات امکانی ذاتاً به واجب مرتبند و عین ربط به واجبند و ملاصدرا به این دو معنای امکان که گاهی وصف ماهیت و گاهی وصف وجود است، اشاره کرده و امکان وجودات را این گونه توضیح داده است:

... امکان وجودات یعنی به ذاتشان مرتبط و متعلق و به حقیقتشان روابط و تعلقات به غیر باشند. حقائق وجودات حقائق تعلقی و ذواتشان لمعانی است. ... (همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۶، همو، مجموعه الرسائل التسعه، ص ۱۸۸، همو، التعليقات على الالهيات من الشفاء، ص ۱۴۴).

بنابراین، در حکمت متعالیه وجودات امکانی در قیاس با واجب موجودات «رابطی» (وجود فی نفسه لغیره) نیستند، آن گونه که حکمای مشاء معتقدند بلکه «رابطند». بدین معنا که نسبت و ربط به واجب در متن واقعیت موجودات امکانی نهفته و با ذات آنها یگانه است. با توجه به این مقدمات، ملاصدرا برهان خود در اثبات واجب‌الوجود را چنین تقریر می‌کند: «ان الوجود کامر حقیقه عینیه واحده بسیطه». او در اولین گام چون به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قائل است، مصداق مفهوم موجود را همان حقیقت وجود دانسته و برهان خود را بر اساس تأمل در حقیقت وجود آغاز می‌کند نه مفهوم موجود. حقیقت وجود واحد است و وحدت آن تشکیکی است، بدین معنا که تنها از طریق کمال و نقص و شدت و ضعف تکثر می‌پذیرد. تعدد و کثرت در مراتب، مجالی و مظاهر حقیقت وجود است. کامل‌ترین مرتبه قابل فرض در حقیقت وجود مرتبه‌ای است که کامل‌تر از آن قابل فرض نباشد و آن وجودی است که در هیچ امری به غیر خود وابسته نیست، چرا که اگر وجودی تامتر از آن را بتوان فرض کرد آنچه غایت کمال فرض شده ناقص خواهد بود و این خلاف فرض است. در آخر چنین نتیجه می‌گیرد که وجود یا مستغنی از غیر است یا ذاتاً نیازمند به غیر. آن موجود نخست واجب‌الوجود و صرف‌الوجود است و آن دیگری ماسوای حق که عین ربط به اوست. بنابر هریک از این دو قسم ثابت می‌شود که وجود مستقل و بی نیاز از غیر خود است. اگر وجود قسم اول ثابت شود که همان مطلوب است و اگر وجود قسم دوم ثابت شود به دلیل استلزام آن نسبت به وجود واجب باز هم مطلوب ثابت است.

نحوه استلزام بین وجود کامل و ناقص در فلسفه ملاصدرا نه از طریق امتناع دور و تسلسل بلکه از طریق تقدم کامل بر ناقص و بحث امکان فقری تبیین می‌شود. بر این اساس ملاصدرا برهان را چنین ادامه می‌دهد که حقیقت وجود بماهی هی مقتضی نقص نیست. معلول به جهت عین‌الربط بودن از نظر درجه و فضیلت هستی نسبت به علت

ناقص تر است. بنابراین اگر وجودی معلول نباشد نقصی ندارد. حقیقت وجود مجعول و معلول نیست. معلولیت و مجعولیت ناشی از محدود بودن است و همه این صفات از سنخ اعدام و نیستی‌هاست. در حالی که حقیقت وجود بسیط است و حدی ندارد و همچنین حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و در نتیجه آنچه از شئون عدم است از حقیقت وجود بیرون است. تنزلات حقیقت هستی باعث مجعول بودن و معلول بودن و ربط بودن این مراتب نازله است و این تنزل به معنای آمیختگی وجود با غیر وجود نیست.

از سویی معلول ذاتش مجعول به جعل بسیط است و ذاتش جز فقر و تعلق به واجب نیست نه اینکه «ذات ثبت له الافتقار» باشد بنابراین وجود یا واجب است بدین معنا که غنی بالذات است و هیچ نقصی در آن نیست یا متعلق به واجب است یعنی عین فقر و عین ربط به آن غنی بالذات است به گونه ای که اگر آن موجود کامل نباشد این موجودات ناقص نیز نخواهند بود (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶ - ۱۴ و با استفاده از جوادى آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۱۳۱ - ۱۲۰ و عبودیت، ج ۲، ص ۱۹۷ - ۱۹۲).

ملاصدرا این طریق را اسد و اشرف طرق دانسته به این دلیل که سالک این طریق برای شناخت ذات باری تعالی و صفات و افعالش جز خود ذات به چیزی احتیاج ندارد (صدرالمتالهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶-۲۵). بر همین اساس معتقد است در این برهان راه عین هدف است چرا که حد وسط آن همان ذات واجب تعالی است و این طریق «صدیقین» است (همان، ص ۱۳).

علامه طباطبائی این بیان ملاصدرا را که در این برهان از خود ذات به ذات و صفاتش می‌رسیم و به عبارتی «راه عین هدف است» را چنین تفسیر کرده‌اند که مراد از آن لمی بودن برهان نیست، زیرا اگر لمی بودن برهان صدیقین به معنای علیت ذات باشد نسبت به خودش یا نسبت به صفاتش که عین ذاتند، صحیح نیست، زیرا هرگز ذات علت خود ذات یا صفات عین ذات نخواهد بود. از نظر ایشان این برهان همانند سایر براهین فلسفی انی است که در آن از یک لازم به لازم دیگر پی برده‌ایم. ایشان در دسته‌بندی براهین انی به دلیل (حد وسط معلول نسبت بین حد اکبر و حد اصغر است) و ان مطلق (حد وسط و حد اکبر هر دو معلول امر دیگر هستند) هیچ یک را مفید یفین ندانسته‌اند (طباطبائی، رسائل سبعة، ص ۳۸-۳۷).

در مورد برهان لم نیز با وجودی که آن را مفید یقین می‌دانند، معتقدند در فلسفه الهی به کار نمی‌رود، زیرا موضوع (فلسفه) - موجود بما هو موجود - اعم اشیا است و هیچ چیز خارج از آن نیست که معلول آن باشد؛ پس علتی ندارد (همو، نهاییه الحکمه، ص ۶) و اما

قسم دیگری از براهین انی هستند که مفید یقینند و در فلسفه به کار می‌روند و برهان از طریق ملازمات عامه است. ایشان در مورد برهان صدیقین ملاصدرا نیز معتقدند که از یکی از لوازم وجود که عبارت از حقیقتی است مشکک و دارای مراتب تام صرف و ناقص به لازم دیگر که واجب الوجود بودن مرتبه تام صرف است، پی می‌بریم (صدرالمطالعهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۳، حاشیه ط). بدین ترتیب علامه مقصود ملاصدرا از اینکه این برهان را شبیه به لم دانسته است (همان، ص ۲۹) به برهان انی تفسیر کرده است که از یکی از لوازم وجود به لازم دیگر آن می‌رسیم.

با توجه به آنچه گفته شد برهان ملاصدرا به جهت ابتدا بر مسئله اصالت وجود نسبت به برهان ابن سینا از امتیازاتی برخوردار است که به اجمال می‌توان چنین بیان کرد:

۱. محور قراردادن حقیقت وجود به جای مفهوم موجود و تقسیم حقیقت وجود به قائم بالذات و ذاتاً متعلق به غیر بنابر اصالت وجود به جای تقسیم موجود به واجب و ممکن؛

۲. جایگزین کردن امکان فقری به جای امکان ماهوی بنابر اصالت وجود؛

۳. عدم نیاز به ابطال دور و تسلسل در اثبات استلزام بین واجب و ممکنات؛

۴. اثبات توحید علاوه بر اثبات وجود واجب بالذات (همان، ص ۲۴).

برهان ملاصدرا نسبت به برهان شیخ اشراق گرچه نقاط اشتراکی دارند همچون اتکا بر حقیقت وجود یا حقیقت نور و تشکیک، اما تفاوت‌هایی نیز دارند که سبب امتیاز برهان ملاصدرا می‌شود:

۱. عدم فراگیری نور در فلسفه اشراق نسبت به اجسام و اعراض به‌خلاف وجود (همان، ص ۱۷، حاشیه س)؛

۲. تشکیک در وجود به جای تشکیک در ماهیت؛

۳. عدم نیاز برهان ملاصدرا به ابطال دور و تسلسل به‌خلاف برهان شیخ اشراق.

با وجود تمام امتیازات برهان ملاصدرا مهم‌ترین عاملی که علامه طباطبائی را برانگیخت تا برهان دیگری در اثبات وجود حق ارائه دهد این مسئله است که برهان ملاصدرا قادر نیست ادعای وحدت شخصی وجود را که نقطه نهایی حرکت ملاصدراست، به اثبات برساند. چرا که ثمره هر برهان مقید به حدودی است که در مقدمات آن اخذ شده است. بر مبنای تشکیک که از مقدمات برهان ملاصدراست، وجود یک حقیقت ذات مراتب است که مرتبه اعلی آن واجب و دیگر مراتبش ممکن می‌باشد و از ارکان تشکیک کثرت حقیقی وجود است. به این معنا که هم واجب حقیقتاً موجود است و هم ممکنات، با این



تفاوت که واجب وجود «بشرط لا» از اغیاری است که موجودند و ممکنات وجود «به شرط شی» و اگر چیزی اعلی‌المراتب شد، به‌ناچار ردیف برمی‌دارد و در مقابل دیگر چیزها قرار می‌گیرد و این خلاف ادعای وحدت شخصی وجود است که وجود حق همان وجود لابه-شرط مقسمی است و اسناد وجود به ماسوی اسناد مجازی است. آنچه برهان ملاصدرا بر مبنای تشکیک اثبات می‌کند تنها تعیینی از تعینات آن وجود است (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۷۴۵ - ۷۴۲).

علامه طباطبائی متوجه این نکته بود و در برخی از حواشی خود در اسفار به این مطلب اشاره کرده‌اند. من جمله در ذیل عبارت: «فالاول علی کماله الاتم الذی لاحدله و لا یتصور ما هو اتم منه ..... و لا تعدد یتصور فی لا تناهیه» (صدرالمتالهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۴). دو تعبیر «لاحدله» و «لا تناهیه» را سلب تحصیلی دانسته‌اند، زیرا مراد از این تعبیر عدم محدودیت به حدی است، اما ظاهر عبارت ملاصدرا نشان می‌دهد که این تعبیر را به صورت ایجاب عدولی به کار برده (بدین معنی که اول تعالی گویی محدود به حد «لا حدی» و «لا تناهیه» است و این امر بر اساس تشکیک وجود امری کاملاً طبیعی و واضح است) (همان، حاشیه ط).

بنابراین، برهان ملاصدرا به دلیل ابتناء بر چند مسئله فلسفی همچون اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود و امکان فقری نتوانست وجود واجب را به عنوان اولین مسئله فلسفی به اثبات رساند. این در حالی است که در آیات و ادعیه معرفت به واجب تعالی مقدم بر هر معرفت دیگری شناخته شده است. چنانچه حضرت سیدالشهداء (ع) در دعای عرفه می‌فرمایند:

چگونه ممکن است چیزی که در وجود خویش، محتاج توست، دلیلی بر تو باشد؟ آیا برای غیر تو ظهوری است که تو آن را نداشته باشی و آن غیر موجب ظهور تو گردد؟! کی غایب بوده‌ای تا محتاج دلیل باشی و کی دور بوده‌ای تا آثار کسی را به تو رساند؟ و یا آیه شریفه «اولم یکف بر بک انه علی کل شیء شهید (فصلت/ ۵۳).

برهان علامه طباطبائی در اثبات خدا

نارسایی‌های برهان ملاصدرا، علامه طباطبائی را برانگیخت تا برهانی نو برای اثبات خدا ابداع کند. مهم‌ترین ویژگی برهان علامه این است که بدون اتکا بر مبدأ تصدیقی نظری، با نظر

به ضرورت ازلی هستی مطلق، واجب تعالی را به عنوان اولین مسئله فلسفی به اثبات می-رساند.

#### مبادی تصویری برهان علامه طباطبائی

مبادی تصویری به کار رفته در این برهان نیز از مفاهیم عامه بدیهی هستند و تعاریفشان لفظی است و عبارت‌اند از: مفهوم ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی و مفهوم واقعیت. بحث از مواد ثلاث (ضرورت، امکان و امتناع) در فلسفه، بحث از تحقق و نحوه وجود موجودات است. همان‌طور که گفته شد این مفاهیم از معانی اولی و بدیهی است که هر نوع تعریف حقیقی برای این مفاهیم خالی از دور صریح یا مضمحل نیست؛ پس تعاریفی که در مورد آنها ذکر می‌شود تنها تعاریف لفظی در حد تنبیه است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۳).

تأثیر دیدگاه‌های مختلف در باب رابطه وجود و ماهیت را در این بحث نیز می‌توان مشاهده کرد. بنابر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت تصور می‌شده است که رابطه میان ماهیت و وجود از سه حال خارج نیست: یا ماهیت مقتضی وجود است یا مقتضی عدم یا مقتضی هیچ یک از وجود و عدم نیست که به ترتیب عبارت‌اند از واجب‌الوجود، ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود. بنابراین این سه مفهوم خاصیت ماهیت است در قبال وجود. پس از این تقسیم ابتدایی در مقام اقامه برهان به این نتیجه رسیدند که ممتنع‌الوجود و واجب‌الوجود از دایره این تقسیم خارجند، چرا که هیچ یک از این دو دارای ماهیت نیستند. از این اقسام تنها ماهیت باقی می‌ماند لذا گفته می‌شود امکان لازم ماهیت است و مفهوم واجب‌الوجود از اینجا به دست می‌آید که مفهوم موجود در نفس الامر با قطع نظر از هر قید و وصفی با حیثیت اطلاقیه از موجودی انتزاع شده و به آن حمل شود (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۶، ابن‌سینا، الشفاء، الهیات، ص ۳۷).

صدرالمتألهین با گذر از تمایز وجود و ماهیت به نظریه اصالت وجود معانی دیگری برای این مفاهیم در نظر می‌گیرد. بر این اساس منشأ ضرورت، حقیقت وجود است از آن جهت که نسبت موجودیت با وجود ضرورت است، زیرا بنابر اصالت وجود، وجود عین موجودیت است و امکان شأن ماهیت است به این معنا که نسبت موجودیت و معدومیت با ماهیت مساوی است. البته همان‌طور که گفته شد ملاصدرا غیر از این معنای امکان که امکان ذاتی است معنای دیگری برای امکان ابداع کرده که شأن وجود ناقص است و به آن امکان فقری

یا فقر وجودی می‌گوید (صدرالمতالیهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۶؛ مجموعه الرسائل التسعه، ص ۸۸؛ التعليقات على الالهيات من الشفا، ص ۱۴۴).

علامه در این زمینه دیدگاه متفاوتی اتخاذ کرده است. از نظر ایشان ضرورت از واقعیت انتزاع می‌شود، چرا که ایشان معتقدند واقعیت همان وجود است نه وجودی که در کنار ماهیت قرار دارد. ماهیت امر عدمی و حد وجود است. در شرح این مطلب باید ذکر شود که تمایز وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو یک تمایز منطقی است و لذا در فلسفه وی امکان از ماهیت به حمل اولی و ضرورت از وجود به عنوان مفهوم ذهنی انتزاع می‌شود، اما در فلسفه ابن‌سینا امکان از ماهیت به حمل شایع و ضرورت از وجود و عدم در واقع انتزاع می‌شود. در اینجا در تحلیل عقلی شیء موجود می‌گوییم: الشیء اذا قرر فامکن فاحتاج فواجب فواجد فوجد. در این تحلیل امکان ذاتی و همچنین وجوب مقدم بر وجود شیء است. بنابر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» وجوب غیری در تحلیل عقلی مقدم بر وجود است. امکان ذاتی نیز لازمه ماهیت است و از نظر ابن‌سینا شیء تا تقرر ماهوی نداشته باشد موجود نمی‌شود. ایجاد به معنی اعطای وجود به ماهیت من حیث هی هی است، ماهیت من حیث هی هی تقرر ماهوی دارد.

ملاصدرا با ابداع نظریه اصالت وجود سخن ابن‌سینا را نمی‌پذیرد و وجود را مقدم بر ماهیت قرار می‌دهد و آن چنان شأنی که ابن‌سینا برای ماهیت قرار داده را قابل قبول نمی‌داند. از نظر ملاصدرا ماهیات اموری ثانوی و تبعی و جز ظهورات وجودات نیستند؛ بنابراین امکان و ضرورت شأن وجود است و از وجود انتزاع می‌شود (همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۶-۸۴). آنچه در خارج وجود دارد حقیقت عینیة واحده وجودی است که ذومراتب است و بالاترین مرتبه آن وجود مستقلی است که فوق آن وجودی نیست و سایر مراتب وجودات رابطنند. هر مرتبه از این وجودات، مرتبه ناقص علت مافوق خود هستند.

در فلسفه علامه نه همانند ابن‌سینا تمایز وجود و ماهیت اصل اساسی است و نه همانند ملاصدرا تقدم وجود بر ماهیت. علامه در اولین گام بداهت ضرورت ازلیة واقعیت را به اثبات می‌رساند و این بدان معناست که واقعیت همان وجود است. بر این مبنا قبل از اینکه واقعیت را به وجود و ماهیت تحلیل کند و بحث از اصالت یکی و اعتباریت دیگری را به میان آورد، نشان داده می‌شود که این واقعیت زوال‌ناپذیر و دارای ضرورت ازلی است و جز بر وجود مطلق منطبق نیست. پس ماهیت همان هویت شیء است در ذهن. ایشان در

حاشیه اسفار ماهیت را چنین تعریف کرده‌اند: «فقد تبين ان الذات المعبر عنها بالماهية هي المنطبقة على هوية الشيء في العين لا غير».

در ادامه در شرح این مطلب می‌فرمایند که ماهیت مفهوم معقولی است که عین هویت شیء در خارج است و متحد با آن است به گونه‌ای که سلبش از آن ممتنع است<sup>۲</sup> (طباطبائی، تعلیقه الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲). از نظر علامه ضرورت از خود واقعیت انتزاع می‌شود و در برهان ایشان این امر کاملاً مشهود است. واقعیت از نظر علامه همان وجود است نه وجود به عنوان حیثیتی متمایز از ماهیت که امری باطنی و شهودی است و آن را به دو قسم واقعیت مطلق و مقید تقسیم می‌کند.

ممکن است این پرسش ایجاد شود که ملاصدرا نیز واقعیت را حقیقتاً وجود می‌داند و اثبات می‌کند که ماهیت امر اعتباری است پس تفاوتی بین نظر علامه و ملاصدرا وجود ندارد. در پاسخ به این پرسش دو نکته را باید مدنظر داشته باشیم: اولاً ملاصدرا وجود و ماهیت را دو حیثیت متافیزیکی و مصداقی متغایر می‌داند و ثانیاً اثبات می‌کند که اتحاد میان ماهیت و وجود از قبیل اتحاد اصیل و اعتباری است و ماهیات ظهورات وجودند (صدرالمتالهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۶۸-۶۷)، اما علامه طباطبائی اتحاد میان ماهیت و وجود را از قبیل اتحاد حاکی و محکی می‌داند که هر ماهیتی حکایت عقلی وجود است، زیرا همان‌طور که گفته شد از نظر ایشان ماهیت مفهوم معقولی است که عین هویت شیء در خارج است و متحد با آن است (طباطبائی، تعلیقه الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲). ملاصدرا ماهیت و وجود را به عنوان دو حیثیت متمایز از هم می‌پذیرد و سپس در پرتو اصالت وجود اثبات می‌کند، وجود اولاً و بالذات وجود دارد و ماهیت ثانیاً و بالعرض. حال آنکه در همان نخستین گام اثبات می‌کند که واقعیت همان وجود است. پس از توضیح ضرورت به طور کلی تعریف مختصری از ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی ارائه می‌شود تا تمایز این دو روشن شود:

ضرورت ذاتی در منطق در مواردی صادق است که نسبت محمول قضیه به موضوع آن با قید وجود موضوع ضرورت داشته باشد یعنی مادام که موضوع قضیه موجود است. نسبت محمول به آن ضروری خواهد بود مانند قضیه «انسان حیوان است»، اما در ضرورت ازلی هیچ قیدی حتی قید بقای وجود موضوع شرط نشده است (سبزواری، ص ۵۵). ضرورت ذاتی در فلسفه عبارت است از اینکه موجودی بالضروره دارای صفت موجودیت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نبوده به عبارتی مستقل و قائم بالذات

باشد. لازمهٔ چنین ضرورتی ازلی و ابدی بودن است و تنها در مورد وجود حق تبارک و تعالی و صفات او صادق است (مطهری، ص ۵۵۱-۵۴۹).

ضرورت ذاتی فلسفی را ضرورت ازلی نیز می‌گویند، زیرا ضرورت ازلی بدین معناست که قید بقای وجود موضوع بهیچ وجه در آن معتبر نیست، زیرا این قید در مواردی معتبر است که موجود دارای ماهیت باشد، ولی اگر موجودی وجود او عین ماهیت او باشد ناچار قید بقای وجود موضوع پوچ و بی‌معنا خواهد بود و موجودیت برای چنین وجودی خواه ناخواه ازلاً و ابداً ثابت است (ابراهیمی دینانی، ص ۵۴۴). پس از توضیح مبادی تصویری به سراغ اصل برهان می‌رویم:

برهان علامه با اصل واقعیت آغاز می‌کند و غرض از آن تنبیه دادن به ضرورت ازلی این اصل است.

قضیه «واقعیتی (واقعیت ما یا واقعیت فی الجمله) هست» مفاد اصل واقعیت است که مرز فلسفه و سفسطه است. سفسطه انکار واقعیت است و فلسفه قبول آن و بطلان سفسطه بدیهی اولی است.

و هذه هی الواقعیة التي ندفع بها السفسطة و نجد كل ذی شعور مضطرا الى اثباتها و هی لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتی أن فرض بطلانها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعیة فی وقت أو مطلقا كانت حیثند كل واقعیة باطله واقعا ای الواقعیة ثابتة - و كذا السوفسطی لورأی الاشياء موهومه أو شك فی واقعیتها، فعنده الاشياء موهومه واقعا و الواقعیة مشکوكة واقعا- ای هی ثابتة من حیث هی مرفوعة (طباطبایی، تعلیقه الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۴).

ویژگی اصل واقعیت این است که هر ذی شعوری مضطر از پذیرش آن است، این اصل ذاتاً بطلان پذیر نیست؛ انکار آن مستلزم ثبوت آن است. همان طور که اصل واقعیت بدیهی است و غیر قابل انکار، ضرورت ازلیهٔ اصل واقعیت نیز بدیهی است و تنها نیازمند منبیه است و صرف تصور این معنا در تصدیق به آن کفایت می‌کند. علامه در تنبیه ضرورت ازلیهٔ این اصل چنین استدلال نموده‌اند:

اگر واقعیت دارای ضرورت ازلی نباشد یعنی در شرطی از شرایط یا در یک فرض خاصی زایل شده باشد، از دو حال بیرون نیست، یا زوال آن، واقعیت ندارد و به دروغ و مجاز گفته می‌شود واقعیت زایل شد، پس در این حال واقعیت محفوظ است؛ و یا آنکه زوال آن، واقعیت دارد یعنی واقعاً، از بین رفت، باز در این حال ثبوت اصل واقعیت مورد اذعان خواهد بود، زیرا زوال آن به عنوان یک امر واقعی حکایت از حضور واقعیت

می‌کند. بنابراین قضیه‌ای که به گونه‌ای عهده‌دار نفی واقعیت باشد، در هیچ فرض و یا ظرفی نمی‌تواند صادق باشد. پس از اثبات ضرورت ازلیه اصل واقعیت به این نتیجه می‌رسند که مصداق اصل واقعیت، واقعیت مطلق است که مشروط به هیچ قیدی نیست و آن همان واجب الوجود است که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است و دیگر واقعیت‌های مقطعی و زوال پذیر به او متکی‌اند و مادام که به او مرتبط‌اند ذو واقعیت هستند.

و اذا كانت اصل الواقعيه لا تقبل العدم و البطلان فهي واجبه بالذات، فهناك واقعيه واجبه بالذات و الاشياء التي لها واقعيه مفتقره اليها في واقعيتها، قائمه الوجود بها(همان، ج ۶، ص ۱۴).

برهان علامه طباطبائی در حاشیه اسفار در همین جا تمام می‌شود، اما در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مقدمه دیگری بر این برهان افزوده‌اند که غیریت واقعیت مطلق(واجب) از واقعیت‌های مقید (ممکنات) را اثبات می‌کند.

... و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست. بلکه با آن واقعیت، واقعیت دارد و بی آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است ... و به عبارت دیگر: او خودش عین واقعیت است جهان و اجزای جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد( همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۸۳-۹۸۲).

به نظر می‌رسد که این مقدمه گویای این مطلب است که گرچه در برهان اثبات شد که تنها مصداق اصل واقعیت، واقعیت مطلق است که در هیچ شرایطی نفی نمی‌پذیرد؛ اما این مطلب بدین معنا نیست که هر آنچه از واقعیت بهره دارد همان واقعیت مطلق است؛ بلکه جهان و اجزای آن واقعیت‌های مقید و نفی پذیرند که واقعیت خود را از آن واقعیت مطلق دارند. به بیان دیگر از دیدگاه عرفانی این برهان قادر به اثبات وحدت شخصی وجود است و آنچه همواره دغدغه عارفان اسلامی بوده است تفکیک بین وحدت شخصی وجود و مبحث همه خدا انگاری است که شرک است و عارفان با آن مخالفند؛ زیرا خدایی که در دیدگاه وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود خدای متشخص است. در کلمات ائمه اطهار (ع) نیز بر این مطلب تاکید شده است:

امام علی(ع) می‌فرماید:

مع کل شیء لا بمقارنۀ و غیر کل شیء لا بمزایلۀ « با همه چیز هست اما نه اینکه قرین آن باشد و مغایر با همه چیز است، اما نه اینکه از آن بیگانه و جدا باشد ( نهج البلاغه، خطبۀ ۱).

لم یحلل فی الاشیاء فیقال هو کائن و لم یأ عنها فیقال هو منها بائن « در موجودات حلول نکرده تا گفته شود «در» آنهاست و از آنها فاصله نگرفته تا گفته شود «از» آنها جداست(همان، خطبۀ ۶۵).

نکتۀ دیگری که از این مقدمه استفاده می‌شود این است که ابن‌سینا برای بیان تغایر عالم و اثبات معلولیت آن از امکان ذاتی استفاده کرده که لازمۀ ماهیت است و ملاصدرا از نقص و ضعف مرتبۀ وجودی؛ و حدوث و زوال، تدرج و حرکت و هر محدودیتی در وجود را امارات معلولیت دانسته‌اند(مصباح یزدی، ص ۲۲۹)، اما در برهان علامه زوال‌پذیری یا نفی‌پذیری و مطلق نبودن جهان و اجزای آن خود عامل تغایر و معلولیت معرفی شده است نه اماره آن. برهان علامه را بدین صورت می‌توان تقریر نمود:

۱. واقعیتی هست؛
۲. ویژگی این واقعیت این است که مطلق و بی قید و شرط است؛ یعنی در هیچ فرض و شرایطی قابل نفی و بطلان نیست؛
۳. هیچ یک از ممکنات ویژگی مذکور را ندارند بلکه هر کدام یا سابقۀ زوال داشته‌اند یا لاحقۀ زوال دارند؛
۴. واقعیتی که مطلقا و بدون هیچ قید و شرطی واقعیت باشد، ضروری ازلی یا واجب بالذات است.

واقعیتی که در گزاره بدیهی «واقعیتی هست» بدان اعتراف داریم ضروری ازلی و واجب بالذات است. علامه طباطبائی در پایان برهان متذکر این نکته شده‌اند که استدلال فوق برهان بر وجود واجب بالذات نیست، بلکه برهان بر بداهت وجود اوست( این استدلال حداکثر ثابت می‌کند که ممکن نیست کسی به طور بدیهی به اصل واقعیت اعتراف کند مگر اینکه، ولو ناآگاهانه آن را واجب بالذات در نظر گرفته باشد؛ به عبارت دیگر این استدلال نشان می‌دهد که بداهت واقعیت مورد اعتراف ناشی از وجوب ذاتی‌ای است که اعتراف کننده ناخودآگاه برای این واقعیت در نظر گرفته است). با اثبات بداهت وجود واجب استدلال‌هایی که بر اثبات وجود واجب اقامه شده‌اند، جز تنبیه بر امر بدیهی نیستند(طباطبائی، تعلیقۀ الاسفار الاربعۀ، ج ۶، ص ۱۴).

با این اوصاف اگر معرفت حصولی به واجب تعالی از دو راه حاصل باشد: یا از طریق انعکاس علم حضوری در ذهن مانند قضیه بدیهی که متشکل از مفاهیم عامه باشد و این نوعی معرفت فطری است یا از طریق برهان و استدلال (مصباح یزدی، ص ۴۰۷). برهان علامه نوعی معرفت حصولی است که مبتنی بر علم حضوری است. با این توضیح که این برهان با اصل واقعیت آغاز می‌کند و اولین قضیه که انسان ناگزیر از اذعان به آن است اصل واقعیت است و هر کسی حضوراً بداهت این اصل را درک می‌کند و آن را غیر قابل انکار می‌داند. علم حضوری به واقعیت از طریق علم حضوری انسان به نفس خود نیز قابل اثبات است؛ زیرا انسان نفس خود را به عنوان یک واقعیت حضوراً می‌یابد. علاوه بر اعتراف بر بداهت این اصل، ضرورت ازلی آن نیز حضوراً قابل ادراک است و به همین دلیل برهان علامه تنبیهی است.

برهان علامه نیاز به هیچ مبدأ تصدیقی ندارد، زیرا چرا که همان‌طور که گفته شد این برهان با اصل واقعیت آغاز می‌کند. پس از اعتراف به بداهت این اصل راه برای بحث از مسائل فلسفی گشوده می‌شود. قائل به اصالت وجود، حکایت وجود را از آن اصل دانسته و قائل به اصالت ماهوی، ماهیت را مصداق این اصل می‌داند، اما این برهان قبل از اینکه به این تحلیل برسد و واقعیت را به وجود و ماهیت منحل کند و بحث از اصالت یکی و اعتباریت دیگری را به میان آورد، نشان می‌دهد که این واقعیت زوال ناپذیر و در نتیجه دارای ضرورت ازلی است. فلسفه علامه حول محور واقعیت و تقسیم آن به مطلق و مقید است، از این جهت خدا به عنوان واقعیت مطلق قبل از هر گونه بحث فلسفی به اثبات می‌رسد؛ واقعیتی که همه واقعیت‌ها با حدودی که دارند، منتهی و مستند به او هستند و این واقعیت، همان ذات حق است. به این ترتیب اثبات واجب می‌تواند اولین مسئله فلسفی قرار گیرد؛ به‌خلاف برهان ملاصدرا که بر مبانی اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود و امکان فقری استوار است.

تفاوت دیگر برهان علامه با برهان ملاصدرا این است که برهان صدیقین به تقریری که علامه طباطبائی از آن دارد در اولین مرتبه پرده از اطلاق ذات برداشته و از آن پس وجوب را به عنوان اولین تعیین آن اثبات می‌گرداند، زیرا ضرورت ازلی واقعیت با اطلاق ذاتی و عدم تناهی او همراه است. اطلاق و احاطه واقعیت، کثرت را از متن هستی به ظهورات و شئون آن بازمی‌گرداند. بدین ترتیب برهان علامه وجود لابلشروط مقسمی را که مبتنی بر نظریه وحدت شخصی وجود است، به اثبات می‌رساند. در توضیح مطلب گفته شد که ویژگی اصل واقعیت این است که مطلق و بی قید و شرط است؛ یعنی در هیچ فرض و



شرایطی قابل نفی و بطلان نیست، در نتیجه وجودی که مصداق این اصل می باشد نیز از چنین ویژگی‌ای برخوردار است، اما برهان ملاصدرا بر مبنای تشکیک، تنها تعیینی از تعینات آن وجود را اثبات می‌کند.

برهان صدیقین با تقریر علامه طباطبائی از خلط مفهوم و مصداق نیز مصون است، زیرا مدار استدلال بر مفهوم واقعیت و ضرورت حمل واقعیت بر آن، به حمل اولی نیست، بلکه استدلال متوجه تصدیقی است که نسبت به تحقق واقعیت به عنوان اولین مسئله فلسفی وجود دارد. نفی سفسطه و اذعان به واقعیت به لحاظ مفهوم سفسطه و واقعیت نبوده و ناظر به مصداق آن دو است. اما در برهان ملاصدرا این مشکل وجود دارد. مبنا قرار گرفتن اصالت وجود در برهان ملاصدرا وجود هستی محض را ثابت نمی‌کند. آنچه اصالت وجود اثبات می‌کند تنها وجود مصداقی فی الجمله برای حقیقت وجود من حیث هو هو است که بنابر قول تباین عین کثرت محضه است و بنابر تشکیک عین کثرتی است که آمیخته با وحدت بوده و عین وحدتی است که همراه با کثرت است و بنابر وحدت شخصی عین وحدت محضه است. پس معنای حقیقت وجود من حیث هو هو بر مبنای گوناگون متعدد است. در برهان ملاصدرا قبل از نفی تباین و سلب کثرت تشکیکی و یا قبل از اثبات مرحله هستی صرف بر فرض تشکیک نمی‌توان وجوب حقیقت وجود من حیث هو هو با قطع نظر از حدود و قیود را اثبات کرد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه الاسفار الاربعه، ص ۱۹۸ و ۱۸۱-۱۷۸؛ تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۴۴-۲۱۶؛ تحریر تمهیدالقواعد، ص ۷۵۷-۷۴۶).

علاوه بر اینکه طبق بیان علامه وجود واجب بدیهی است و این با ظواهر کتاب و سنت سازگارتر است. به عنوان نمونه: آیه «أفی الله شک فاطر السموات و الارض» (ابراهیم/۱۰) بیان می‌کند که الله قابل شک و تردید نیست. همان‌طور که اصل هستی غیر قابل تردید و انکار مبدأ در حکم سفسطه است. همچنین آیاتی که خود ذات حق را بهترین گواه بر او می‌دانند چندانکه برای شناخت او نیاز به هیچ واسطه‌ای نیست، شاهد دیگری بر بدیهی بودن وجود واجب تعالی هستند. آیاتی مانند: «أو لم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید... ألا إنه بکل شیء محیط» (فصلت/۵۴، ۵۳) آیا پروردگار تو کفایت نمی‌کند که او مشهود فوق هر چیزی است. بدان بدرستی که او همان حقیقتی است که بر همه چیز محیط است، احاطه‌ای چندان وسیع و فراگیر که در هیچ فرضی نمی‌توان به انکار او پرداخت چه اینکه فرض انکار او خود گواه بر اثباتش است.

امام سجاد(ع) در دعای ابو حمزه ثمالی می‌فرمایند:

«أن الراحل اليك قريب المسافة و أنك لا تحتجب عن خلقك الا أن تحجبهم الاعمال دونك» کسی که به سمت تو رحلت می‌کند مسافتش نزدیک است. تو از خلقت محجوب نیستی اعمال خود مخلوقات سبب حجاب از تو می‌شود.

#### نتیجه

تفسیر واقعیت بر اساس دستگاه مفهومی وجود و ماهیت هیچ گاه نتوانسته است وجود خدا را به عنوان اولین مسئله فلسفی به اثبات برساند. ابن‌سینا در تفسیر واقعیت پس از اثبات تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و تقسیم واجب و ممکن بر مبنای آن و ملاصدرا پس از اثبات تقدم وجود بر ماهیت و وحدت تشکیکی وجود واجب‌الوجود را اثبات می‌کند. شیخ اشراق نیز گرچه با دستگاه مفهومی وجود و ماهیت سر و کاری ندارد، مبنای وی در قالب نظریه انوار بی نیاز از اثبات نیست. این در حالی است که در دیدگاه علامه طباطبائی واقعیت همان وجود است نه وجود متمایز از ماهیت و به مطلق و مقید تقسیم می‌شود. برهان علامه خدا را به عنوان واقعیت مطلق بدون اتکا بر هیچ مبدأ تصدیقی و تنها با استفاده از اصل واقعیت که اصلی بدیهی و ازلی است، اثبات می‌کند. در دیدگاه علامه ضرورت از خود واقعیت انتزاع می‌شود و نه وجود متمایز از ماهیت. این برهان اولی بودن ضرورت ازلی خدا را اثبات می‌کند و ثمره آن اثبات وجود لا بشرط مقسمی است که هیچ تعینی ندارد و به دلیل اتکا بر اصل واقعیت از خلط مفهوم و مصداق نیز مبرا است.

#### توضیحات

۱. البته باید به خاطر داشت که در برهان ابن‌سینا مفهوم از جهت حکایت از مصداق مورد بحث واقع شده است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۷، حاشیه سبزواری).

۲. « فالسؤال عن هویة الشيء المعقولة الذي معناه طلب المفهوم المعقول الذي هو عين هویة الشيء في الخارج باتحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض لا يقع في جوابه

الا الماهية» (طباطبائی، تعلیقه اسفار اربعه، ج ۲، ص ۲).

#### منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- \_\_\_\_\_، الرسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- \_\_\_\_\_، الشفاء، الهیات، تصحیح سعید زاید، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- \_\_\_\_\_، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین شرف خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۶.
- اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، زمستان ۸۹، ش ۶۲، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، چ ۳، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، تحریر تمهیدالقواعد، (صائن الدین ابن ترکه)، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، شرح حکمت متعالیه الاسفار الاربعه، بخش ۱ از ج ۶، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸.
- سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ و ۱، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمتألهین)، التعليقات علی الالهیات من الشفاء، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بی تا.
- \_\_\_\_\_، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱ و ۲، چ ۳، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، شرح الهدایه الاثیری، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

- \_\_\_\_\_ ، المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي، ۱۳۵۴.
- \_\_\_\_\_ ، مجموعه الرسائل التسعه، تهران، بي‌نا، ۱۳۰۲ق.
- \_\_\_\_\_ ، المشاعر، با اهتمام هانري كرين، چ ۲، تهران، كتابخانه طهوري، ۱۳۶۳.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مجموعه آثار، ج ۶، چ ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_ ، رسائل سبعة، قم، حكمت، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_ ، نهاية الحكمة، تحقيق و تعليق عباسعلي زارعي سبزواري، چ ۱۴، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۷ق.
- عبوديت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حكمت صدرایی، ج ۲، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد، فصوص الحكم، تحقيق از شيخ محمد حسن آل ياسين، چ ۲، قم، بيدار، ۱۴۰۵ق.
- مصباح يزدي، محمد تقی، تعليقه على نهاية الحكمة، قم، سلمان فارسي، ۱۴۰۵ق.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار(پاورقی اصول فلسفه و روش رئاليسم)، ج ۶، چ ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

### مقایسه دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا در تبیین موضوع فلسفه و رابطه آن با مسائل فلسفی

دکتر زهره توازیانی \*  
سیده نرجس عمرانیان \*\*

چکیده

نظر به اینکه علم بودن یک علم مرهون انسجام مسائل و انسجام مسائل در گرو عاملی وحدت‌آفرین است؛ اغلب حکما این عامل وحدت‌آفرین را موضوع علم می‌خوانند. پرسش اصلی مقاله حاضر تبیین رابطه موضوع و مسائل فلسفی طبق دیدگاه ابن سینا و ملاصدراست. چنان که در منطق آمده، موضوع هر علم چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود؛ به تعبیر دیگر محمولات هر علم و مسائل آن از عوارض ذاتی آن است، لذا بین موضوع هر علم و مسائل آن رابطه تنگاتنگی برقرار است. طبق دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، موضوع فلسفه - در مقام تعریف - «موجود بما هو موجود» است و مسائل آن نیز از عوارض ذاتی وجودند، اما تطبیق قواعد منطقی علم‌شناسی بر همه آنچه به عنوان مسائل فلسفی مطرح است، بسیار چالش‌برانگیز است؛ چرا که در مقام تعریف، مسائل فلسفه باید از عوارض ذاتی «موجود بما هو موجود» باشند، اما در مقام تحقق به

drztavaziany@yahoo.com

Narjes.omranian@gmail.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه الزهراء(س)

\*\* کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه الزهراء(س)

تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۸

مشکل برخورد و به نظر می‌رسد در برخی از مسائل فلسفی این نکته رعایت نشده است؛ لذا شکافی میان مقام تعریف و مقام تحقق فلسفه، به وجود می‌آید که باید برای پر کردن این شکاف و رسیدن به فهمی دقیق از موضوع فلسفه و مسائل مطرح شده در آن و چگونگی هماهنگی میان موضوع و مسائل آن تلاش‌هایی انجام شود. واژگان کلیدی: فلسفه، موضوع، مسائل، عوارض ذاتی، وجود.

#### مقدمه

این تحقیق نظاره‌گر اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا و ملاصدرا، بزرگ‌ترین فیلسوفان اسلامی، در تبیین رابطه موضوع و مسائل فلسفه است. در تمام علوم و فنون بشری، اجزا و ارکان سه گانه علوم است که واقعیت‌های آنها را تشکیل می‌دهد، آن ارکان عبارت‌اند از: موضوعات، مبادی و مسائل علوم. در این مقاله سعی شده است به تبیین موضوع، مسائل و رابطه بین آن‌ها به صورت کلی-در علم- و هم به صورت جزئی-در فلسفه-پرداخته شود و انتظاراتی که از هر کدام باید داشت بیان شود و سپس به بررسی این مطلب می‌پردازیم که آیا این انتظارات در مقام تحقق در باب فلسفه برآورده شده است یا خیر. هر چند ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو موضوع فلسفه را «وجود» دانسته‌اند؛ اما با توجه به اینکه در تعریف عوارض ذاتی گفته شده است محمولاتی که بدون واسطه بر موضوع حمل می‌شوند یا با واسطه مساوی و اگر محمولی با واسطه حمل شود و آن واسطه اعم از موضوع یا اخص از موضوع باشد آن محمول، محمول ذاتی نبوده و طرح آن در آن علم موضوعیت نخواهد داشت؛ حال با عنایت به اینکه هر دو فیلسوف این تعریف از عوارض ذاتی را پذیرفته‌اند، با بررسی موضوعاتی که در مجموعه مباحث فلسفی ایشان راه یافته است و به گمان ایشان جزء مسائل فلسفی تلقی شده است، باید دید چرا بعضی از مسائل در فلسفه ملاصدرا در حوزه مباحث فلسفی داخل گشته که فی‌المثل ابن‌سینا آنها را داخل در فلسفه ندانسته است و این امر سبب چالشی میان دیدگاه ایشان شده است. بنابراین به جهت مذکور ضرورت فهم دقیق رابطه موضوع و مسائل هر علم و از جمله فلسفه اهمیت خود را می‌نمایاند و با عنایت به این موضوع، چالشی است که نویسندگان این مقاله مباحث مورد تحقیق خود را حول سه محور زیر سامان داده‌اند و به مقایسه دیدگاه دو حکیم مسلمان در خصوص آنها پرداخته‌اند:

۱. تبیین نظر در باره موضوع؛ ۲. تبیین نظر در باره مسائل؛ ۳. رابطه موضوع و مسائل.

در بخش نخست ابتدا منظور از موضوع علم و عوارض ذاتی - برای به دست آوردن یک قاعده و قانون کلی - بیان می‌شود و سپس به صورت خاص وارد بحث موضوع فلسفه می‌شویم. در بخش دوم ابتدا به تبیین مسائل هر علم به‌طور کلی و سپس به بیان مسائل فلسفه می‌پردازیم و در بخش سوم نیز به تبیین چگونگی رابطه موضوع و مسائل در هر علمی علی‌الخصوص علم فلسفه پرداخته می‌شود.

#### تبیین موضوع

نظر به اینکه موضوع علم یکی از اجزای علم است، در فلسفه نیز بحث موضوع علم جایگاه ویژه‌ای دارد و از بحث‌های مقدماتی فلسفه است. موضوع علم است که تحقق هر علم به آن وابسته است و مسائل آن علم را تحت پوشش خود قرار می‌دهد. لذا در ابتدا منظور از موضوع علم و عوارض ذاتی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا روشن شود قاعده کلی در هر علمی در باره موضوع چیست و سپس در مورد چیستی موضوع فلسفه بحث می‌شود و اینکه آیا این قاعده در فلسفه هم رعایت شده است یا نه؟

حکمای اسلامی در تعریف موضوع هر علمی گفته‌اند:

موضوع کل علم ما یبحثُ فیهِ عن عوارضه الذاتیه ۱ (تفتازانی، ص ۲۰۰)

این قاعده یکی از قواعد کلی فلسفه است. در این قاعده که لفظ علم به طور مطلق به کار برده شده «موضوع کل علم...» مراد از علم، علوم برهانی است. لذا این قاعده فقط یک اصطلاح قراردادی نیست و برهان قطعی آن را تأیید می‌کند. برهان قیاسی است که هم به لحاظ صوری ضروری الانتاج است و هم به لحاظ مادی؛ زیرا در تعریف قیاس ابتدا بر مقدمات یقینی اخذ شده است. در قضایای یقینی و به تبع آن در مسائل علم برهان، محمول ذاتی موضوع است؛ طوری که با وجود موضوع، موجود و با رفع آن مرتفع می‌شود؛ زیرا اگر چنین نباشد یقینی نخواهد بود.

با توجه به آنچه در بالا ذکر شد، برهانی بودن مفاد قاعده در مورد علوم برهانی به روشنی معلوم می‌شود؛ زیرا اگر مسائل علم از طریق برهان به مرحله اثبات برسد بدون هیچ شبهه باید آن مسائل نسبت به موضوع آن علم از جمله عوارض ذاتی باشد و به این ترتیب صدق قاعده «موضوع کل علم ما یبحثُ فیهِ عن عوارضه الذاتیه» در علوم برهانی ظاهر می‌شود.

شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا در الاشارات و التنبیها (بخش منطق) و برهان شفا بحثی پیرامون اجزای علوم دارد (ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، ص ۱۸۱ و برهان شفا، ص ۱۹۵). از

نظر وی اجزای علوم عبارت‌اند از: موضوعات علوم، مبادی و مسائل علوم. وی در جمله‌ای کوتاه این سه رکن را این‌گونه توصیف می‌کند:

فالمبادی منها البرهان والمسائل لها البرهان و الموضوعات عليها البرهان ۲ (ابن‌سینا، برهان شفا، ص ۱۹۵)

رکن نخستینی که تحقق هر علم به آن وابسته است، موضوع علم می‌باشد. از نظر ابن‌سینا، موضوعات اموری هستند که در آن علم از احوال منسوب به آنها و عوارض ذاتی‌شان بحث می‌شود و این موضوع‌ها گاهی مفردند؛ مثل عدد برای علم حساب و گاهی غیرمفرد. طبق دیدگاه ابن‌سینا، علوم با ملاک موضوع تقسیم می‌شوند. همچنین وی وحدت مسائل یک علم را با ملاک موضوع تبیین می‌کند (همان، ص ۲۰۶). بدین وسیله نشان می‌دهد که موضوع علم به صورت مسئله‌ای مستقل و نقش آن در انسجام مسائل حائز اهمیت ویژه‌ای است که ضمناً توجهات منطقی وی را نیز می‌نمایاند.

صدرالمتألهین هم در شرح و تعلیقه بر الهیات شفا (ج ۱، ص ۱۹) در مورد موضوع علم این نظر را دارد که موضوعات اموری هستند که از احوال منسوب به آنها و عوارض ذاتی‌شان در علم بحث می‌شود که این همان بیان ابن‌سینا در الهیات شفا است. وی در الاسفار الاربعه (ج ۱، ص ۵۱-۵۰)، ابتدا نظر فلاسفه پیشین را در مورد موضوع علم بیان و همه آنها را رد می‌کند و در ادامه بحث عوارض ذاتی را پیش می‌کشد و در خصوص موضوع علم هم به همان بیان ابوعلی‌سینا اکتفا می‌نماید.

#### عوارض ذاتی

مفهوم‌سازی حکما از تعریف موضوع علم، مفهوم پیچیده عوارض ذاتیه را به میان می‌آورد. ۳ عوارض ذاتیه در هر علم مانند یک چارچوب برای مسائل آن علم است. در فلسفه هم تعریف هر فیلسوف از عوارض ذاتیه مشخص می‌کند که چه حیطه‌هایی، حیطه‌های فلسفی است و چه مسائلی در آنها قابل طرح است، لذا بحث از عوارض ذاتیه یک بحث کلیدی در ابتدای ورود به فلسفه است.

عوارض ذاتی که همه در ذاتی بودن آنها اتفاق دارند بر سه قسم است: ۱. نخستین عارض ذاتی، عارضی است که بدون واسطه بر معروض عارض می‌گردد، مانند تعجب که بر انسان عارض می‌شود؛ ۲. قسم دوم از عوارض ذاتی آن است که بر معروض عارض می‌گردد به واسطه جزء مساوی با معروض، مانند عروض تکلم بر انسان به واسطه جزء مساوی با آن که ناطق است؛ ۳. قسم سوم نیز آن است که بر معروض عارض می‌شود



به واسطه امری که خارج از معروض و مساوی با آن است، مانند ضحک که عارض بر انسان می شود به واسطه تعجیبی که خارج از انسان و مساوی با اوست (خواججه طوسی، ص ۲۴-۲۳). در مورد عوارض ذاتی، مبنای اغلب حکما این است که مقصود از عوارض ذاتی در این مقام مقابل عوارض غریب است و آن (عرض ذاتی) به معنای ذاتی در باب برهان و مراد از ذاتی باب برهان آن است که محمول نه به واسطه امر اعم و نه به واسطه امر احض بر موضوع عارض می شود. یعنی محمولی که بلاواسطه عارض موضوع می شود یا به واسطه امر مساوی. از این روست که حکما در تعریف عرض ذاتی گفته اند:

الخارج المحمول الذی يلحق الشئ لذاته اولامر يساويه (مصباح یزدی، شرح الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۱۱۹).

ذاتی نامیدن سه قسمی که در عوارض ذاتی بیان شد، به این جهت است که در هر سه حالت می توان گفت عارض در واقع و حقیقتاً مستند به ذات معروض است، در حالی که بقیه نسبت به ذات معروض بعید و بیگانه اند و به همین سبب در علم از عوارض غریب موضوع بحث نمی شود. چرا که عوارض غریب در واقع خود شیئی نیستند و حقیقتاً مستند به غیر می باشند (ابن سینا، برهان شفا، ص ۳۴).

از نظر شیخ الرئیس ابوعلی سینا اقسام ذاتی عبارتند: از ۱. فی طریق ماهو، که محمول در حد موضوع اخذ شده و شامل جنس، جنس الجنس، فصل و فصل الجنس می شود؛ ۲. عرض ذاتی که معروض یا موضوع معروض یا جنس موضوع در حد آن اخذ می شود. طبق دیدگاه وی هیچگاه از اعراض غریبه در علوم و صناعات برهانی، صحبت نمی کنیم چون آنها مطلوب ما در آن علوم نیستند، زیرا محمولات مسائل علوم برهانی یا به گونه ای است که اختصاص به موضوع دارد که در این صورت عرض غریب نیستند بلکه از اعراض ذاتی اند یا به گونه ای است که اختصاص به موضوع علم ندارند، در این صورت از آن علم بیگانه اند (مصباح یزدی، برهان شفا، ص ۳۹۳). به طور کلی عرض ذاتی باید دو خصوصیت داشته باشد: یکی اینکه مختص موضوع باشد و دیگر اینکه موضوع از آن یا مقابلش خالی نباشد. (مراد از اختصاص به موضوع این است که خود موضوع یا یکی از مقومات آن در تعریف اخذ شود) (همان، ص ۴۳۲).

صدرالمتألهین هم در اسفار، پس از بیان نظرات فیلسوفان پیشین در باره موضوع علم و عوارض ذاتی آن، نظر اختصاصی خویش را در این باره بیان می کند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۵۱-۵۰). به تعبیر ملاصدرا انواع موضوع، انواع عوارض موضوع و انواع انواع عوارض موضوع، کار را مشکل کرده (همو، الشواهد الربوبیه، ص ۱۹) که بعضی برای

توسع به این موارد متحمل مشکلاتی شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که برخی مسامحه را به فیلسوفان نسبت داده‌اند و بعضی بین محمول علم و محمول مسئله قائل به فرق شده‌اند (همان، ص ۲۰).

بنابر تعریف مشهور عرض ذاتی باید مساوی با موضوع علم باشد، حال آنکه به‌نظر وی در شرایطی حتی «وصف احض» هم می‌تواند عرض ذاتی باشد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۵۱-۵۰). مثلاً فصل احض از جنس است و نسبت به آن مقسم می‌باشد، در عین حال عرض ذاتی جنس است و از آن بالاتر، گاهی عرض ذاتی و حتی عرض غریب نوع هم می‌تواند عرض ذاتی جنس باشد. به‌نظر وی، فرق است بین «عارض خاص» و «عارض به-واسطه امر خاص». آنچه در تعریف ذاتی شرط می‌شود این است که به‌واسطه امر خاص عارض نشود، یعنی لحوقش متوقف بر این نباشد که معروض، متخصص به نوع خاصی از انواع خود گردد و این تفاوت دارد با اینکه معروض پس از عروض نوع خاص گردد، لذا اگر جنس برای دریافت وصف احض باید پیشاپیش تخصص و تعیین نوعی پیدا کند و آماده پذیرش این وصف گردد، وصف مذکور عرض غریب است نه ذاتی. فرق است میان اینکه جنس پس از نوع شدن، وصفی را بپذیرد و میان اینکه جنس با خود همین وصف نوع شود و تعیین پیدا کند.

حاصل سخن آنکه در این مقام، هر دو فیلسوف در آثار مختلف خود به تبیین و تفسیر عوارض ذاتیه- به‌طور کلی- پرداخته و مصادیق عوارض ذاتیه را بیان کرده و منظور خود را - همان‌طور که بیان شد- در مقام تعریف روشن نموده‌اند. حال باید دید در حیطة کاری خودشان که همانا فلسفه است این قواعد ذکرشده رعایت شده‌است یا نه؟

#### موضوع فلسفه

باتوجه به تاریخی که بر محدوده تفکر فلسفی رفته است، ابتدا جهت ایضاح مقصود و پرهیز از مغالطه لفظی، شرح معنای فلسفه ضرورت دارد. نظر به اینکه فلسفه در تاریخ خود به معانی مختلفی اطلاق شده، تعاریف مختلفی را نیز به خود اختصاص داده است که این تعاریف بسته به نوع معنای آن متفاوت خواهد بود. یکی از معانی که سابقاً رایج بوده، معنای عام فلسفه است که شامل علوم نظری (علوم طبیعی، ریاضیات، مابعدالطبیعه) و علوم عملی (علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست) است. به این اعتبار، واژه فلسفه به نوع خاصی از تفکر محدود نبوده است؛ بلکه شامل همه علوم می‌شده است. بدیهی است که

فلسفه به این معنی نمی‌توانسته موضوع واحد داشته باشد، زیرا یک علم نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از علوم است. طبعاً در اینجا تقابلی بین فلسفه و علم نیست. بنا بر معنای اخص آنکه معادل «فلسفه اولی» یا «مابعدالطبیعه» است. فلسفه عبارت است از علمی که احکام کلی موجود را و یا به عبارت دیگر احوال «موجود بماهو موجود»<sup>۴</sup> را مورد بحث قرار می‌دهد. کسانی که فلسفه را به نحو اخیر تعریف کرده‌اند، منظورشان از احکام کلی وجود، احکامی است که برای وجود ثابت می‌شود. بی‌آنکه مختص به ریاضیات یا طبیعیات باشد. در فلسفه از این احکام کلیه بحث می‌شود. منظور از فلسفه در اینجا، فلسفه به معنای اخص آن است؛ چون فلسفه به معنای اعم شامل کلیه علوم اعم از علوم ریاضی، تجربی و انسانی می‌شود و این معنای از فلسفه در گذشته رواج داشته؛ اما اکنون با توجه به پیشرفت و گسترش روزافزون علوم و فنون بشری، دسته‌بندی و تقسیمی با این کلیت از علوم امکان ندارد. لذا در هر جای این مقاله که اسم فلسفه آورده می‌شود، منظور معنای اخص آن است.

ابن‌سینا در فصل اول و دوم از نخستین مقاله الهیات شفا تماماً به بررسی موضوع فلسفه بر اساس ضوابط منطقی می‌پردازد. در فصل اول، موضوعیت اموری که دیگران به‌عنوان موضوع فلسفه مطرح کرده‌اند و مرضی شیخ نیست (ذات حق و اسباب نخستین) ابطال و در فصل دوم موضوعیت موجود مطلق اثبات می‌شود و در بیان موضوع الهیات یا فلسفه اولی چنین می‌گوید:

بعضی چنین پنداشته‌اند که موضوع الهیات عبارت است از ذات و صفات الهی و برخی دیگر بر آن رفته‌اند که موضوع آن اسباب قصوای موجودات (اسباب نخستین) است. سپس می‌گوید این هردو نظر ناصواب است و حق این است که ذات و صفات الهی و نیز اسباب قصوای موجودات از جمله مطالب و مسائل فلسفه اولی است نه موضوع آن و موضوع آن امری است عام‌تر از هردو (ابن‌سینا، الشفاء (الهیات)، ص ۱۷-۵).

شیخ‌الرئیس در رد این نظر که موضوع فلسفه ذات و صفات الهی باشد، این‌گونه دلیل می‌آورد که موضوع هر علمی باید در آن علم امری مسلم الوجود باشد، نه چیزی که محتاج اثبات باشد و کار علم این است که در باره اوصاف و احوال آن به تحقیق بپردازد، حال آنکه وجود خدای تعالی چیزی نیست که در این علم مسلم و بدیهی باشد، بلکه از مسائلی است که اثبات آن مطلوب است وجود خداوند به‌نفسه بین و بدیهی نیست و باید به اثبات برسد و قابل اثبات هم است. چون هیچ یک از علوم، از اخلاق و سیاست گرفته تا علوم طبیعی و ریاضی و منطقی به اثبات این مسئله نمی‌پردازد، پس جای اثبات آن در همین بخش از

حکمت نظری یعنی فلسفه اولی است وی در ادامه می‌افزاید: چون علم الهی از امور مفارق ماده بحث می‌کند و خداوند هم نه جسم است و نه قوه‌ای جسمانی، بلکه از هر جهت یگانه و بری از ماده و حرکت است، پس بحث از او منحصرأ متعلق به الهیات است. نتیجه آنکه وجود و صفات حق تعالی از مطالب و مسائل فلسفه اولی است نه موضوع آن. آن بخش از الهیات که در این باره گفتگو می‌کند «الهیات خاص» یا «علم ربوبیت» نام دارد و اطلاق «الهیات» بر همه مباحث فلسفه اولی از باب تسمیه کل به اسم جزء است (همان، ص ۹-۵). این‌سینا در رد نظر کسانی که موضوع الهیات را اسباب قصوای ۵ موجود دانسته‌اند نیز دلایل چندی می‌آورد (همان، ص ۸-۷)، مخصوصاً در مورد این نکته مهم تأکید می‌کند که بحث در باره اسباب قصوی در صورتی مجاز است که نخست وجود رابطه ضروری بین علت و معلول ثابت شود، یعنی وجود علیت محرز و مسلم گردد و علمی که عهده‌دار اثبات سببیت و علیت است، همین علم الهی است. حال امری که باید در علمی به اثبات برسد، چگونه می‌تواند موضوع آن علم قرار گیرد؟

ابوعلی سینا در فصل دوم از الهیات شفا می‌خواهد با دلیل اثبات کند آن چیزی که موضوع این علم است «موجود بماهو موجود» ۶ است. از نظر او موضوع علم طبیعی جسم است از آن جهت که حرکت و سکون بر آن عارض می‌گردد. موضوع علم ریاضی یا مقدار مطلق است مانند هندسه یا مقدار مقید به ماده خاص مانند هیأت و یا عدد مطلق مانند حساب یا عدد مقید به ماده خاص مانند موسیقی. موضوع علم منطقی هم، معقولات ثانیه است که متکی به معقولات اولیه است و وجود آنها به هیچ ماده‌ای و لااقل به هیچ ماده جسمانی وابسته نیست (همان، ص ۱۷-۱۰). از نظر ابن‌سینا موضوع فلسفه باید وجود باشد، چرا که وجود و شیء و مانند آن مفاهیمی هستند که اولی التصورند. یعنی بدون واسطه مفهوم دیگری به ذهن می‌آیند. به خلاف سایر مفاهیم، وجود از آن چیزهایی است که حتی مفهوم شیء هم چه بسا از خود آن انتزاع می‌شود. همه حرف ابن‌سینا را در قالبی منطقی می‌توان خلاصه کرد به این صورت که؛ تعریف اشیا به طور کلی به وجود است، به دلیل اینکه ما عرض و جوهر را به وجود تعریف می‌کنیم، زیرا در تعریف عرض می‌گوییم: آن چنان وجودی است که «إذا وجد، وجد فی الموضوع» - یعنی در موضوع موجود می‌شود- و جوهر را این‌گونه تعریف می‌کنیم که «إذا وجد، وجد لا فی الموضوع». پس وجود هم معرف جوهر است و هم معرف عرض. لذا جوهر و عرض را که در حقیقت عصاره تمام حقایق هستی است- و هیچ چیز جز مبدأ وجود از جوهر و عرض بیرون نیست- به وجود تعریف می‌شود.

طبق نظر ابن سینا «موجود» موضوع مشترکی است که موضوعات سایر علوم و همچنین مفاهیمی از قبیل واحد، کثیر، موافق و مخالف که در همه علوم استفاده می‌شود و هیچ یک از علوم متصدی تحقیق در آنها نیست را در بر می‌گیرد وجود از نظر شیخ‌الرئیس، امری کاملاً بدیهی است ۷ و نیازی به حد و رسم ندارد. نیازی به حد ندارد؛ زیرا چیزی از آن عام‌تر نیست و دارای جنس و فصل نمی‌باشد. نیازی به رسم ندارد؛ زیرا چیزی شناخته شده‌تر از وجود نیست که موجب شناسایی آن بشود. علاوه بر این وی در باب موضوع فلسفه تأکید دارد که هر چه را بتوان گفت موجود است، می‌توان گفت واحد است. حتی کثرت را که از طبیعت واحد فاصله دارد، می‌توان به وحدت متصف کرد و مثلاً گفته شود یک ده‌تایی. پس می‌توان گفت که فلسفه الهی یا علم الهی نظر در «واحد بما هو واحد» و لواحق آن دارد (همو، التعليقات، ص ۴۹۴-۴۹۳).

صدرالمتألهین هم در بیان موضوع فلسفه اولی، ابتدا برای روشن شدن این مطلب، مقدمه ای را ذکر می‌کند که به‌طور خلاصه این‌گونه است: وی موجودی مثل انسان را در نظر می‌گیرد که به او صفات گوناگونی را می‌توان نسبت داد، این اوصاف به یک اعتبار سه دسته‌اند:

۱. اوصافی مانند: کلی و جزئی، بالفعل و بالقوه، واحد و کثیر؛
۲. اوصافی مثل مساوی بودن یا بزرگ‌تر بودن یا کوچک‌تر بودن؛
۳. اوصافی چون گرم و سرد، متحرک و ساکن، رشد و نمو داشتن (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۳۹-۳۷).

دسته دوم از این اوصاف به این دلیل بر انسان حمل می‌شوند که «کمیت دار» است و اوصاف دسته سوم از این رو بر انسان حمل می‌شود که «دارای ماده» است و تغییر و تبدیل می‌پذیرد، اما مفاهیم دسته نخست نه از جهت کمیت داشتن بر انسان حمل می‌شود و نه از جهت ماده داشتن، بلکه تنها به دلیل «موجود بودن» و تحقق داشتن به او نسبت داده می‌شود. ریاضیات و طبیعیات به ترتیب متکفل دسته دوم و سوم از این اوصاف هستند؛ اما گروه اول در هیچ یک از این دو علم مطرح نمی‌شود؛ لذا باید علم مستقلی تأسیس کرد که از این ویژگی‌ها بحث کند. این علم در فلسفه اسلامی به «علم الهی» معروف شده است.

ملاصدرا خاطر نشان می‌کند که موضوع علم حکمت الهی عبارت است از وجود، زیرا محمولات و اوصاف و احکامی که در این علم بررسی می‌شود همگی از جمله اموری هستند که اولاً و بالذات عارض بر موجود می‌گردند از آن جهت که موجود است بدون آنکه

در عروض این امور احتیاجی باشد به اینکه موجود امری طبیعی مانند جسم یا امری تعلیمی مانند کم گردد؛ چنان که در سایر علوم این احتیاج است (همو، الشواهد الربوبیة، ص ۱۴۲-۱۴۱). لذا عوارض ذاتی موجود مطلق، محمولاتی است که حمل آنها بر موجود مستلزم ریاضی یا طبیعی شدن آنها نیست. ۸. از نظر صدرآینچه باید در موضوع فلسفه قید کنیم این است که در این علم از صفات کلی موجود بحث می‌شود نه از ذوات خاص، زیرا ممکن است از صفات کلی موجود بحث کنیم و اتفاقاً این صفات تنها در یک موجود یا در دسته‌ای از موجودات مصداق داشته باشند. این مقدار به کلیت مسائل فلسفی آسیبی نمی‌رساند (همو، الاسفار الاربعه، ص ۵۰-۴۹).

بنابراین هر دو فیلسوف موضوع فلسفه را یکی می‌دانند، با این تفاوت که ابن‌سینا آن را با نام «موجود بما هو موجود» بیان می‌کند؛ از نظر او وجود در واجب تعالی عین ذات واجب الوجود است و لذا وجود واجب، علت است؛ اما وجود در ممکنات مقوم ماهیت آنها نبوده و خارج از ذات و معلول بالغیر است. ملاصدرا نیز آن را با نام «وجود بما هو وجود» بیان می‌کند؛ چون اصالت وجودی است؛ طبق دیدگاه وی ماسوای وجود یعنی ماهیات به سبب وجود متحقق و موجود می‌شوند و وجود است که مجعول بالذات و صادر حقیقی است و ماهیات حکایت از وجود دارند و بالعرض و به تبع وجود موجودند.

#### تبیین مسائل علم

مسائل علم عبارت‌اند از قضایایی که گفتگو در باره آنها در همان علم انجام و غالباً مسائل علوم، به استدلال محمولات برای موضوعات ثابت می‌شود. به عبارت دیگر، آن علم در باره ربط و نسبت دادن محمولات به موضوعات کاوش و کوشش می‌کند تا با استناد به دلایل ثابت کند که این ربط و انتساب محقق است یا آنکه پایه و اساسی ندارد. ابن‌سینا مسائل علوم را این گونه تعریف می‌کند:

و المسائل هی القضايا التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع أو لأنواعه أو عوارضه و هی مشکوک فیها فیستبرأ حالها فی ذلک العلم ۱۰ (برهان شفا، ص ۱۹۴).

وی در برهان شفا، به تبیین این نکته می‌پردازد که در مقدمات براهین، محمولات برای موضوعاتشان باید ذاتی باشند. چون اگر ذاتی نباشند این مقدمات نمی‌توانند علتی برای نتیجه برهان باشند. مقابل محمول ذاتی، محمول غریب است. بنابراین محمول غریب نمی‌تواند در برهان مورد استفاده قرار گیرد (همان، ص ۶۵).

ملاصدرا نیز در شرح و تعلیقه بر الهیات شفا(ص ۱۹)، نظر ابن‌سینا را در مورد مسائل علم عیناً نقل می‌کند و توضیح بیشتری در این مورد نمی‌دهد. از نظر وی مقصود از مسائل علم، احوال و عوارضی است که بر موضوع حمل می‌شود و مسئله هر علمی عبارت است از قضیه‌ای که عرض ذاتی از موضوع علم برایش اثبات شده باشد و عرض ذاتی آن چیزی است که لذاته عارض موضوع شده باشد. موضوع مسئله نیز یا عین موضوع علم است یا نوع آن یا عرض ذاتی موضوع علم یا عرض ذاتی نوع ۱۱ موضوع علم.

پس از ملاحظه نظر دو فیلسوف در باره مسائل علم و جواز ورود آنها به آن علم، حال باید دید آن دو حکیم با عنایت به تعاریف موضوع و مسئله در مقام تحقق چه مسائلی را وارد فلسفه کرده و چه توجیهی بر آن داشته‌اند.

#### مسائل فلسفه

دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در ارتباط با مسائل فلسفه تا حدود زیادی شبیه به هم بوده و تنها در بیان آن با هم فرق دارند.

از نظر ابن‌سینا، مسائل علم الهی عبارت از اموری است که بدون هیچ قید و شرطی بر موجود بما هو موجود عارض می‌شوند. برخی از این امور به منزله انواع برای موجودند؛ مثل: جوهر، کم و کیف، که از عوارض ذاتی موجود هستند. برخی دیگر نیز به منزله عوارض خاصه می‌باشند، مثل: واحد، کثیر، قوه، فعل، کلی، جزئی، امکان و وجوب برای موجود. ابن‌سینا علم الهی را علم به اموری که در مقام حد و وجود بی نیاز از ماده‌اند، می‌داند، زیرا «موجود بما هو موجود» و مبادی و عوارض آن به حسب وجود، متقدم بر ماده‌اند و از جهت وجود هیچ گونه نیازمندی به ماده ندارند.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا، اموری را که در این علم از آنها بحث می‌شود، به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. مسائلی که به طور کلی مبرای از ماده و علایق آن هستند؛ مانند وجود واجب تعالی و عقول و نفوس.

۲. اموری که با ماده آمیختگی دارند، ولی آمیختگی آنها با ماده، از سنخ سبب مقوم و مقدم بر ماده است (مانند صور، که نسبت به هیولا مقوم و مقدم است) و ماده نسبت به آنها مقوم نیست.

۳. اموری که گاهی در ماده و گاهی هم در غیر ماده موجود می‌شوند؛ مانند علیت و وحدت. مشخص است که قدر مشترک بین این سه قسم همان بی‌نیاز بودن آنها از ماده در مقام تحقق است و نیز وجود این اقسام سه‌گانه، محصول ماده نبوده و مستفاد از ماده نیست. ۴. بعضی از آنها نیز امور مادی‌اند؛ مانند حرکت و سکون که همان طور که گفته شد؛ حیثیت مادی بودن آنها مد نظر نیست؛ بلکه وجهه نظر بحث از نحوه وجود آنهاست (ابن سینا، الشفا الهیات، ص ۱۶-۱۳).

ابن سینا در پاسخ به این پرسش که مبادی موجودات را نمی‌توان در این علم اثبات کرد، زیرا در هر علم باید از عوارض موضوع آن علم بحث شود نه مبادی و اسباب موضوع آن، می‌گوید که بحث از مبادی موجود نیز بحث از عوارض آن است. معنای مبدأ بودن این نیست که مبدأ همه باشد، زیرا در این صورت لازم می‌آید مبدأ خود نیز باشد. بلکه بر اساس این بیان، بعضی از موجودات مبدأ بعضی دیگرند و مبادی بعضی از موجودات در این فن بررسی می‌شود، چرا که در غیر این صورت لازم می‌آید مبدأ خود نیز باشد. البته صدرالمتألهین در پاسخ به این اشکال، علاوه بر پاسخ ابن سینا پاسخی از طریق سُر عرشی نیز بیان می‌دارد که به نظر بهتر از پاسخ ابن سیناست. از نظر ملاصدرا، طبیعت وجود مطلق دارای وحدت عمومی است، لذا جایز است که فرد متقدم بر طبیعت مطلقه، خود از لواحق متأخره طبیعت مطلقه باشد و این تناقض نیست، زیرا شرط تناقض وحدت موضوع است به وحدت عددی نه وحدت بالعموم.

به همین ترتیب ملاصدرا نیز ابتدا طی سه نمونه، تفسیر پیشینیان از امور عامه را بیان کرده و اشکالات وارده بر هر یک از آنها را گوشزد می‌کند و سپس تعریف خودش از امور عامه را بیان می‌کند. طبق دیدگاه وی امور عامه عبارت‌اند از صفاتی که عارض بر «موجود بما هو موجود» می‌گردند، بدون آنکه وجود در عروض آن صفات بر وی محتاج باشد به اینکه موجودی طبیعی یا ریاضی گردد. بعضی از این امور عبارت‌اند از ذوات، یعنی موجوداتی که به طور کلی و مطلقاً عاری از ماده‌اند و بعضی دیگر معانی و مفاهیم کلیه‌ای هستند که شامل طبایع کلیه ماده نیز می‌باشند نه از آن جهت که مادی‌اند بلکه از آن جهت که موجوداتی عام و کلی و مطلق‌اند، مانند مفهوم وحدت و کثرت، علت و معلول، حادث و قدیم و... از نظر وی، عرض ذاتی موجود مطلق هر محمولی است که عروض آن بر موجود، متوقف بر طبیعی یا ریاضی شدن آن نباشد بدین ترتیب بحث از علل نهایی موجودات نیز بحث از عوارض ذاتی موجودات است و از مسائل فلسفه به شمار می‌آید. ملاصدرا مسائل الهیات را این‌گونه بر می‌شمارد:



۱. اسباب قصوی و علل عالیہ معلولات. پس اولاً، در علم الهی از عالی‌ترین موجودات بحث می‌شود نه از علل قریب که در دیگر علوم مطرح می‌شود. ثانیاً، از علت همه معلول‌ها بحث می‌شود نه علت معلول‌های خاص. به‌رحال اسباب قصوی شامل همه علل عالیہ می‌شوند، اعم از واجب الوجود، عقول و نفوس کلیه. به‌عبارت دیگر، منظور از اسباب قصوی مجردات و مفارقات است. این بحث از فلسفه به مباحث الهیات بالمعنی الاخص مربوط می‌شود.

۲. عوارض ذاتیة موجود بما هو موجود. در اینجا ملاصدرا این مورد را قسمی در عرض اقسام دیگر شمرده است، ولی بنابر آنچه وی تاکنون بر آن تأکید می‌کرده بحث از احکام کلی وجود تمام مسائل این علم را شامل می‌شود نه اینکه تنها جزئی از مسائل آن باشد.

۳. موضوعات علوم جزئیہ. با این بیان صدرا، تقسیمات ثانویه بلکه تقسیمات ثالثه و رابعه هم داخل در علم الهی می‌شود. دلیل وی این است که موضوعات سایر علوم مانند «عوارض ذاتیہ» برای موجود بما هو موجود است. تصریح عبارت ملاصدرا چنین است: «فموضوعات سایر العلوم الباقیہ کالاعراض الذاتیہ لموضوع هذا العلم» (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۳۹ و ۴۰).

#### تبیین رابطه موضوع و مسائل

چنانکه در منطق آمده است، برهان مفید یقین است و مراد از یقین در برهان علم به ثبوت محمول برای موضوع و علم به عدم امکان سلب محمول از موضوع است (مظفر، ص ۳۱۳). همچنین یکی از ویژگی‌های یقینی بودن برهان، ذاتی بودن محمول برای موضوع است یعنی محمول وصف موضوع باشد لذاته و قطع نظر از جمیع اغیار؛ لذا ثبوت محمول ذاتی برای موضوعش ضروری خواهد بود، زیرا موضوع آن از علل وجودش به‌شمار می‌آید و علل شیء ضرورتاً در حد تام آن اخذ می‌شوند (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تعلیقہ طباطبائی، ص ۳۳-۳۰؛ ابراهیمی دینانی، ص ۳۹۶؛ خواجه طوسی، ص ۳۹۵-۳۸۰، فرامرزی قراملکی، ص ۱۴۱-۱۳۴). بنابراین رابطه بین موضوع و مسائل در هر علمی از نوع رابطه حقیقی بین علت و معلول است و صرفاً یک رابطه قراردادی نیست و باید در هر علمی محمولات مختص موضوع آن علم را پیدا و در باره آنها بحث کنیم. در علوم برهانی موضوع علم در حد تام محمول‌های مسائل وجود دارد و تمام محمولات، عرض ذاتی موضوع علم می‌باشند. لذا در علوم منحصرأ از اعراض ذاتی صحبت می‌شود. قاعده «موضوع کل علم ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیہ» رابطه موضوع علم با مسائل آن را اجمالاً بیان می‌کند ولی تطبیق قاعده با همه مسائل علم خالی از صعوبت نیست.

از نظر شیخ‌الرئیس، عرض ذاتی محمولی است که موضوع در حدش اخذ شده باشد (ابن‌سینا، منطق‌المشرقین، ص ۱۵) ولی در بسیاری از مسائل برهانی، موضوع در حد محمول اخذ نشده است. برای آنکه تعریف عرض ذاتی شامل چنین محمول‌هایی هم بشود، در مفهوم‌سازی آن توسعه داده شده است. این توسعه در آثار شیخ با شعاع‌های متفاوتی صورت گرفته است. او گاهی موضوع مسئله را مشمول موضوع علم و انواع موضوع را هم عرض ذاتی موضوع علم، دانسته است؛ همچنان‌که بعضی انواع عوارض موضوع و موضوع مسائل را هم در شعاع توسعه جای داده است (همو، الرسائل، ص ۵۷-۵۸؛ النجاة‌الهیات، ص ۱۳-۱۲).

همان‌طور که گفته شد از نظر ملاصدرا نیز لازم نیست که عرض ذاتی مساوی با موضوع علم باشد بلکه در شرایطی «وصف أخص» هم می‌تواند عرض ذاتی باشد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۵۱-۵۰). بنابراین صدرالمتألهین با توسع در معنای عرض ذاتی، رابطه موضوع و مسائل را نسبت به فلاسفه دیگر بازتر در نظر گرفته است.

رابطه موضوع و مسائل فلسفه

طبق دیدگاه ابن‌سینا، عنوان جامعی که موضوعات و مسائل فلسفی را دربرمی‌گیرد، «موجود بما هو موجود» است، لذا موضوع فلسفه وجود است، جدای از هر گونه تعیین و تقیدی. مسائل فلسفه هم عبارت از اموری است که بدون هیچ قید و شرطی بر «موجود بما هو موجود»، عارض می‌شوند و برخی از این امور به منزله انواع، برای موجودند؛ مانند جوهر و عرض برخی دیگر هم، به منزله عوارض خاصه برای وجود می‌باشند؛ مثل؛ واحد، کثیر، قوه، فعل، کلی، جزئی، امکان و وجوب برای موجود، که از معقولات ثانیة فلسفی و از محمولات فلسفی می‌باشند. ۱۲

مسائلی که تا اینجا به عنوان مسائل مطرح شده در فلسفه ابن‌سینا بیان شد، همان هاست که در کتاب ارسطو پس از مباحث طبیعت آمده و از آن به مابعدالطبیعه یا متافیزیک تعبیر می‌شود.

اما ابن‌سینا (همان‌طور که در جدول نیز مشاهده می‌شود) گاهی مسائل دیگری را نیز به مناسبت در کتب مختلف فلسفی خود از جمله الهیات شفا به عنوان مسائل فلسفه مطرح می‌کند. مثل: مبدأ و معاد، اسباب سعادت ابدی انسان، نبوت و وجوب طاعت آن و برانگیختن او از سوی پروردگار و ... در این راستا باید این موضوع را بررسی کرد که آیا رابطه منطقی‌ای که شیخ‌الرئیس در کتاب برهان شفا بین موضوع و مسائل بیان کرده و به آنها در این تحقیق اشاره شده، در باره رابطه موضوع و مسائل فلسفی مطرح شده در آثار

وی، علی‌الخصوص الهیات شفا، رعایت شده است یا نه؟ به نظر می‌آید که بحث از خدا، نبوت و معاد، سعادت، شقاوت، شفاعت و... که در آثار ابن‌سینا در ردیف مسائل فلسفه قرار می‌گیرد، از عوارض ذاتی موضوع فلسفه که همان وجود است نمی‌باشند و اگر «وجود» موضوع این مسائل باشد، باید در حد آنها اخذ شود؛ چرا که گفتیم از نظر ابن‌سینا در عوارض ذاتی؛ موضوع یا جنس موضوع و یا فصل موضوع در حد محمول اخذ می‌شود. در حالی که «وجود» در تعریف این گونه مسائل اخذ نمی‌شود.

اما وی در رساله فی اقسام العلوم العقلیه که مابعدالطبیعه را هم چون ریاضیات و طبیعیات دانسته است، به این نظر متمایل شده است که مباحث مطرح در مابعدالطبیعه فی الواقع چند علم مختلف را با موضوع‌های خاص خود تشکیل می‌دهد که می‌توان آنها را علوم مابعدالطبیعه نامید. شیخ در این رساله می‌گوید: اقسام اصلی علم الهی پنج قسم است: قسم اول بررسی و شناخت معانی عام برای همه موجودات، مانند مباحث وحدت و کثرت یا قوه و فعل، قسم دوم بررسی و اصول مبادی علوم جزئی مثل طبیعیات و ریاضیات، قسم سوم خداشناسی، قسم چهارم شناخت جواهر روحانی از مرتبه اول و جواهر روحانی مرتبه دوم و قسم پنجم شناخت روابط جواهر جسمانی آسمانی و زمینی و چگونگی فرمانبرداری آنها از جواهر روحانی. پاره‌ای از فروع علم الهی نیز عبارت‌اند از:

الف. شناخت چگونگی نزول وحی و جواهر روحانی؛ ب. شناخت معاد (رک. رضایی، ص ۱۹).

با در نظر گرفتن این مطلب می‌توان گفت که تنها قسم اول به بررسی فلسفه با موضوع خاص خود که همانا «وجود بما هو وجود» است می‌پردازد.

گفتیم که طبق دیدگاه صدرالمتألهین نیز؛ عوارض ذاتی «موجود مطلق» عوارضی است که برای عروض آنها بر شیء لازم نیست که آن شیء تخصص ریاضی یا طبیعی پیدا کند. وی تصریح نموده که موضوع الهیات «موجود مطلق» است و مسائل علم حکمت الهی و مطالب مورد بحث در آن علم عبارت‌اند از: اثبات جمیع حقایق وجودیه، از جمله اثبات وجود خدا، وحدانیت او، اسما و صفات و افعال الهی، ملائکه، کتب، پیامبران، اثبات عالم آخرت و کیفیت پدید آمدن عالم آخرت از ناحیه نفوس.

حال باید دید تمام این مسائل مطرح شده در حکمت الهی از جانب ملاصدرا با موضوع حکمت الهی که «موجود مطلق»، یا «موجود بما هو موجود» است، سازگار می‌باشد یا نه و آیا یک رابطه منطقی بین موضوع و مسائل فلسفه از جانب وی وجود دارد یا نه؟ با نگاه به فهرست مطالب صدرا در کتاب نفیس الاسفار الاربعه و الشواهد الربوبیه می‌توان به این نتیجه رسید که با توجه به بیان خود ملاصدرا مبنی بر این که مسائل

فلسفه یا بحث از عوارض ذاتی وجود می‌کنند یا بحث از علل نهایی موجودات یا بحث از موضوعات سایر علوم؛ لذا سفر چهارم از اسفار و مشهد سوم، چهارم و پنجم از شواهد جزء مسائل فلسفه نمی‌باشند. حال آنکه این مسائل نیز در کنار مباحث فلسفی این دو کتاب آورده شده است.

موضوع فلسفه	این سینا	ملاصدرا
امور عامه	وجود و احکام و عوارض آن مثل جوهر و عرض، کم و کیف، کلی و جزئی، علت و معلول، قوه و فعل، تقدم و تأخر، وحدت و کثرت، جنس و نوع	وجود بما هو وجود اثبات مقولات دهگانه جوهر و عرض که به منزله انواع برای موجود مطلق می‌باشند، اثبات امور عامه مثل واحد و کثیر، قوه و فعل، کلی و جزئی و ... که به منزله عوارض خاصه برای موجود مطلقند، اثبات مبادی قصوی یعنی علل چهارگانه که عبارتند از فاعل، غایت، ماده و صورت
الهیات بالمعنی الاخص	مباحث مطرح در امور عامه+خدا و صفات و افعال وی، جواهر فلکی و عناصر، انسان و کیفیت رجوع اشیاء به سوی مبدأ تعالی، نبوت، الهام، استجابات دعا، فلسفه عبادت و منافع دنیوی و اخروی	مباحث مطرح شده در امور عامه + اثبات وجود خدا و صفت و اسماء و افعال او، ملائکه، کتب پیامبران، اثبات عالم آخرت و معاد و کیفیت پدید آمدن عالم آخرت از ناحیه نفوس

	آن، قضا و قدر	
اثبات وجود خدا و صفت و اسماء و افعال او، ملائکه، کتب پیامبران، اثبات عالم آخرت و معاد و کیفیت پدید آمدن عالم آخرت از ناحیه نفوس	خدا و صفات و افعال وی، جواهر فلکی و عناصر، انسان و کیفیت رجوع اشیا به سوی مبدأ تعالی، نبوت، الهام، استجابات دعا، فلسفه عبادت و منافع دنیوی و اخروی آن، قضا و قدر	مباحث کلامی

لذا هر دو فیلسوف قائل به رابطه منطقی که باید بین موضوع علم و مسائل آن باشد، هستند؛ اما بین موضوع فلسفه و مسائل آن، این رابطه را در نظر نگرفته و مباحث کلامی را هم در فلسفه خویش آورده‌اند. حال اینکه چگونه این دو فیلسوف مسائل کلامی را از عوارض ذاتیه وجود می‌دانند پرسشی است که تاکنون پاسخی منطقی و علمی به آن داده نشده است.

#### نتیجه

۱. چپستی موضوع فلسفه متعلق به حوزه علم شناسی منطقی - فلسفی یا فلسفه مضاف است. شناختی که این علم شناسی به دست می‌دهد ضابطه‌ای است نه توصیفی. لذا تابع مقام تحقق علوم نیست بلکه ناظر به مقام تعریف است. علوم در مقام تعریف صادق‌اند اما در مقام عمل قضایای کاذب در آنها راه می‌یابد. حال باید دید این سینا و ملاصدرا در تحلیل هایشان از چپستی موضوع و مسائل فلسفی نظر به مقام تعریف دارند یا مقام تحقق؟ طبق دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا موضوعات علوم اموری هستند که علم از احوال منسوب به آنها و عوارض ذاتی‌شان بحث می‌کند و عرض ذاتی هم محمولی است که موضوع در حدش اخذ شده باشد که البته از نظر صدرا در شرایطی وصف اخص هم می‌تواند عرض ذاتی باشد و گاهی عرض ذاتی و حتی عرض غریب نوع هم می‌تواند عرض ذاتی جنس باشد. لذا در مفهوم عرض ذاتی از جانب هر دو فیلسوف توسعاتی داده شده هر چند ملاصدرا این توسعاعات را بیشتر اعمال کرده است. همچنین از نظر این دو مسائل فلسفی باید از عوارض ذاتی «موجود بما هو موجود» باشند اما در مقام تحقق به نظر نمی‌آید

مسائلی که از جانب این دو فیلسوف در علم الهی مطرح شده، عرض ذاتی باشد که موضوع -که همان وجود است- در حد آن اخذ شده باشد. ۱۳ اما اگر در پاسخ بگوییم که بالاخره حقیقت وجود در این گونه مسائل وجود دارد و لذا در تعریف آنها هم وجود لحاظ می‌شود؛ باز مشکل حل نشده باقی‌مانده و حتی مشکل دو چندان می‌شود؛ چراکه اولاً وجود در تعریف حدی این گونه مسائل اخذ نمی‌شود. ثانیاً اگر این گونه استدلال کنیم باید تمامی مسائل علوم مختلف را نیز از مسائل علم فلسفه بدانیم زیرا گستره وجود همه عالم را در بر داشته و تک تک آنها را شامل می‌شود.

۲. فلسفه اسلامی در بهره‌گیری از روش‌های برهانی و نیز مقدمات درست ساخت ویژگی‌های کامل یک فلسفه ایده‌آل را داراست چرا که فلسفه ایده‌آل فلسفه‌ای است که هم در صورت از شیوه برهانی تبعیت می‌کند و هم در ماده خود از مقدمات درست ساخت استفاده می‌نماید. حکمای اسلامی آگاهانه در مقام گردآوری، پیش‌فرض‌هایی از دین و اسلام گرفته‌اند و مثلاً نبوت، معاد و امامت را فیلسوفانه بحث کرده‌اند و استدلال و برهان آورده‌اند؛ اما باید دید، ذکر این مسائل در فلسفه صحیح است؟ لذا هیچ منعی به نظر نمی‌رسد که حوزه‌های گوناگون فلسفی را با شعاع‌های متفاوت تعریف کرده و با قراردادن موضوعات متفاوت و التزام به قاعده عوارض ذاتیه به فلسفه‌های اعم و اخص دست‌یافت.

#### توضیحات

۱. موضوع هر علمی چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود.
۲. مبادی، آن چیزهایی هستند که برهان از آنها جاری می‌شود، مسائل آن چیزهایی هستند که دارای برهان هستند و موضوعات، چیزهایی هستند که بر آنها برهان جاری می‌شود.
۳. سرپیچیدگی آن در این است که ذاتی در منطق و فلسفه به اشتراک لفظ معانی گوناگون دارد. ( رازی، قطب الدین، ص ۶۹؛ رازی، فخر، ص ۴۹-۴۷).
۴. انتخاب واژه «موجود» به جای «وجود» این مزیت را دارد که با قول کسانی که قائل به «اصالت ماهیت» هستند هم سازگار است و مناسب‌تر این است که موضوع فلسفه چیزی قرار داده شود که با هر دو قول بسازد.
۵. از نظر شیخ، مراد از اسباب قصوی، علل چهارگانه، یعنی علت فاعلی و مادی؛ صوری و غایی است، زیرا علت یا علت قریب و مباشر است یا بعید و علت بعید نیز خود علت دیگری می‌خواهد. چون این سیر را هم چنان ادامه دهیم و از قریب به بعید و از بعید به ابعد رویم، ناچار در نهایت امر به علل نهایی خواهیم رسید. یعنی به علت فاعلی که ورای آن

علت فاعلی دیگر نباشد و علت مادی‌ای که فراتر از آن علت مادی دیگری نباشد و همچنین ..... حال همین علت دوردست است که برخی آن را موضوع الهیات یا فلسفه اولی پنداشته اند.

۶. لذا منظور ابن سینا از «فلسفه» همان فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه است. وی در تعریف موضوع فلسفه "موجود بما هو موجود" را می‌آورد نه «وجود بما هو وجود» را.

۷. شایان ذکر است که موضوع هر علمی یا باید بدیهی باشد یا اگر بدیهی نیست، باید در علم دیگری مورد اثبات قرار گیرد و نمی‌تواند در خود آن علم اثبات شود.

۸. ممکن است از عبارات ملاصدرا این برداشت شود که طبق نظر وی، فلسفه اولی هم الهیات بالمعنی الاعم را دربرمی‌گیرد و هم دیگر مباحث مابعدالطبیعه قدیم را. اما این برداشت صحیحی نیست زیرا ملاصدرا خاطر نشان می‌کند که عوارض ذاتی موجود مطلق محمولاتی است که حمل آنها بر موجود مستلزم ریاضی یا طبیعی شدن آنها نیست. درحالی‌که اگر منظور از فلسفه الهیات بالمعنی الاعم باشد باید ریاضیات و طبیعیات را هم - طبق تقسیم‌بندی قدیم از فلسفه- دربرداشته باشد.

۹. ملاصدرا نیز برای اثبات بداهت مفهوم وجود و بداهت ثبوت موجود در خارج دلایلی مفصل در اسفار می‌آورد (نک: ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۴۳-۴۰).

۱۰. و مسائل قضایایی هستند که محمولاتشان عوارض ذاتیه برای موضوع یا انواع موضوع یا عوارض موضوع می‌باشد و البته مورد شک است و این شک باید در علم مورد بحث واقع و زایل شود.

۱۱. معنی این سخن این است که خود عرض ذاتی نوع موضوع علم نمی‌تواند از مطالب و مسائل علم باشد ولی محمول و عارض او احیاناً می‌تواند از مسائل و مطالب علم باشد. یعنی می‌تواند عرض ذاتی موضوع علم باشد.

۱۲. موجود که موضوع فلسفه است، نه خود جنس یا فصل ماهیتی است و نه جنس و فصل دارد. لذا در اینجا می‌گوییم، موجود شبیه الجنس است برای قوه و فعل و دیگر عوارضی که بیان شد و قوه و فعل از اعراض ذاتیه موجود است و اختصاص به جسم که موضوع علم طبیعی است ندارد، بلکه عارض چیزی می‌شود که نسبت به جسم طبیعی شبیه الجنس است نه جنس. بنابراین، مفهوم "موجود" که موضوع فلسفه است، جنس برای موضوعات مسائل فلسفه نیست، ولی به منزله جنس است.

۱۳. هرچند که دو فیلسوف توسعاتی در مفهوم عرض ذاتی داده‌اند، اما باز هم نمی‌توان مسائلی همچون مسائل کلامی را داخل در فلسفه دانست.

## منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الرسائل، مصر، بی نا، ۱۹۰۸.
- \_\_\_\_\_، النجاه الهیات، چ ۲، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸.
- \_\_\_\_\_، برهان شفا، قاهره، مطبعة الامريه، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶.
- \_\_\_\_\_، التعليقات، قم، مرکز انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، الشفاء (الهیات)، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، الشفاء (المنطق)، تقدیم حسین پاشا، قم، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- \_\_\_\_\_، منطق المشرقیین و القصیده المزدوجه، قاهره، بی نا، ۱۹۱۰.
- \_\_\_\_\_، برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران، نشر فکر روز، ۱۳۷۳.
- تفتازانی، تهذیب المنطق، ترجمه و تفسیر حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، فروردین ۱۳۶۳.
- خواجه طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
- رازی، قطب الدین، شرح مطالع الانوار، قم، نجفی، بی تا
- رازی، فخرالدین، لباب الاشارات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- رضایی ره، محمد جواد، «موضوع مابعد الطبیعه»، خردنامه صدر، تابستان ۱۳۸۰.
- فرامرزی قراملکی، احد، «قاعده موضوع کل علم مایبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه»، مقالات و بررسی ها، ۱۳۷۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی، برهان شفای ابن سینا، تحقیق و نگارش محسن غرویان، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی، پاییز ۱۳۸۶.
- \_\_\_\_\_، شرح الاسفار الاربعه، تحقیق و نگارش محمدتقی سبحانی، جزء اول از جلد اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، لبنان بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰.



ملاصدرا، محمدبن ابراهيم، الاسفار الاربعه، پاورقى و تعليقه علامه طباطبايى، ج ۱، قم، مصطفوى، بى تا.

\_\_\_\_\_ ، الحكمة المتعاليه فى الاسفار الاربعه، تصحيح و تعليق آيت الله حسن حسن زاده آملى، ج ۲، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۷۴.

\_\_\_\_\_ ، الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكيه، مقدمه و تصحيح و تعليق سيد جلال الدين آشتيانى، ج ۴، قم، مؤسسه بوستان كتاب (مركز چاپ و نشر دفتر تبليغات حوزه علميه قم)، ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_ ، شرح و تعليقه بر الهيات شفا، تهران، انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدرا، ۱۳۸۲.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

### رویکردی فلسفی - کلامی به آموزه بدهاء بر مبنای اسلوب تحلیلی

دکتر رضا محمدزاده \*  
جواد طاهری \*\*

چکیده

بدهاء آموزه‌ای مهم در مذهب شیعه امامیه به شمار می‌رود. اهل تسنن، گویی، در کتب اعتقادی روایی خود این آموزه را بدعتی آشکار در مبانی اعتقادی اسلام انگاشته و آن را مورد رد و انکار قرار داده‌اند. امامیه بر این باور است که تبیین درست و حقیقی بدهاء می‌تواند راه را برای پذیرش آن از سوی تمامی مسلمانان بویژه اهل تسنن هموار سازد. بر این اساس تلاش‌های چشمگیری در رسیدن به این هدف از خود نشان داده است. در این مقاله اهم عقاید و نظرگاه‌های مشاهیر اهل سنت و عمده مباحث عقلی و روایی شیعی حول محور مفهوم بدهاء مورد بحث قرار گرفته است. بدین منظور پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی واژه بدهاء و تعریف نسخ و نیز تمایز آن از اصطلاح نسخ، نسبت موجود میان علم الهی و معنای مقتبس از واژه بدهاء با شیوه‌ای تحلیلی و عقلی بررسی می‌شود. واژگان کلیدی: بدهاء، نسخ، شیعه امامیه، کلام عقلی (تحلیلی)، علم الهی.

---

\* عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)

javadtaheri13982@gmail.com

\*\* کارشناس ارشد دانشگاه علامه طباطبائی

تاریخ دریافت: ۹۰/۵/۱۷ تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۲۰

درآمد

آموزه بدهاء از جایگاه ویژه‌ای در علوم اعتقادی دین مبین اسلام برخوردار است به گونه‌ای که مذاهب مختلف اسلامی و متکلمان بسیاری بر سر آن به اختلاف برخاسته‌اند. بخش عمده‌ای از این منازعات به سبب آن است که طرفین دعوی، هر یک تبیینی متفاوت از آموزه بدهاء ارائه داده و به مقتضای آن، بر حریف خرده گرفته‌اند. شیعه امامیه بر این باور است که بدهاء به معنای حقیقی تغایری با مباحث خداشناسی ندارد و علوم عقلی نیز مؤید آن است. در مقابل، برخی علماء و متکلمان سنی مذهب تأکید می‌کنند که بدهاء را به هیچ وجه نمی‌توان به خداوند نسبت داد هرچند که از قرائن کلام برخی دیگر از آنها پذیرش بدهاء به یک معنای خاص استنباط می‌شود. از باب مثال قاضی عبدالجبار تغییر در اراده خدا را می‌پذیرد چرا که آن را تابع اغراض خاص می‌داند و لذا همان معنای بدهاء را در مورد اراده خداوند به کار می‌برد، اما از استعمال عبارت بدهاء امتناع ورزیده و معتقد است واژه بدهاء به تغییر در علم خداوند اطلاق می‌گردد و از این رو محال است (المغنی، ص ۱۷۵).

برخی از مخالفان دیدگاه شیعه بر این باورند که نظرگاه شیعی در باب بدهاء واکنشی است از سوی آنها در جهت نقض عقیده یهود و از این رهگذر پا به عرصه تعلیمات آنان نهاده و عبدالله ابن سبا در این مورد مقصر است: «کانت من افکار الیهود، روجهها عبدالله ابن سبا» (مجلسی، ص ۹۲ و ۹۳ و پاورقی آنها). یهود بر این باور بود که چون قلم تقدیر و قضاء الهی از ازل بر وقوع اشیا کشیده شده لذا محال است مشیت الهی بر خلاف آن رقم بخورد از این رو دست خدا را در تدبیر کائنات بسته می‌دانستند (یدالله مغلوله). آنها قدرت را از خداوند سلب می‌کردند در حالی که بندگان را در افعالشان صاحب اختیار می‌دانستند. شیعه اشکال می‌کند که چگونه است که افعال خدا موجب و افعال عباد مختار بوده در حالی که خداوند از ازل به افعال بندگان نیز علم داشته است؟ (موسوی خویی، ص ۳۸۶).

فخر رازی بر این باور است که شیعه اعتقاد به تقیه و بدهاء را جعل کرده تا خود را در برابر هجمه مخالفان بیمه کند از باب مثال هنگامی که اذعان می‌کند به زودی قدرت به دست ما خواهد افتاد اما چنین نمی‌شود می‌گوید خدا عزم و اراده اش را تغییر داد و گرنه بنا بود ما صاحب قدرت شویم (فخر رازی، ص ۶۰۲ و ۶۰۳).

ابن تیمیه در کتاب منهاج می‌نویسد که برخی شیوخ رافضی نقایصی را به خداوند نسبت می‌دهند که از جمله آنها می‌توان به عقیده بدهاء اشاره کرد. او به فردی به نام فزراره بن

أعين اشاره کرده و عقیده او را در این باره یادآور می‌شود. به زعم وی رافضی‌هایی همچون فرزارة بر این باورند که خداوند ابتدا به چیزی حکم می‌کند و سپس امر دیگری بر او روشن می‌شود که قبلاً بدان علم نداشته و به سبب آنچه بر او ظاهر شده حکم پیشین خود را نقض می‌کند. ابن تیمیه انتقاد می‌کند که چگونه کسانی که به این رأی در مورد خداوند دست یافته‌اند معتقدند پیامبران و ائمه از عاقبت امور و فعل خود باخبرند و در این باره خطا نمی‌کنند. چگونه ممکن است خطا از دامان برخی از ابناء بشر بر کنار مانده اما در عین حال بر خداوند مجاز باشد (ابن تیمیه، ص ۳۹۴).

در قرآن کریم هفت مرتبه واژه بدهاء به کار رفته (جائیه/ ۳۲، انعام/ ۲۸، زمر/ ۴۷ و ۴۸، اعراف/ ۲۲، طه/ ۱۲۱) و در هیچیک از آنها این مفهوم به خداوند متعال منسوب نگشته اما با این همه در روایات منسوب به ائمه اطهار علیهم السلام، معنای خاصی از واژه بدهاء در مورد خداوند به کار رفته است. علامه مجلسی در بحارالانوار هفتاد روایت در این باب نقل می‌کند (علامه مجلسی، ص ۹۴ - ۱۲۲)، که در برخی از آنها عیناً واژه بدهاء آمده و در برخی دیگر به معنای آن اشارت رفته است.

در الکافی کلینی نیز به روایات بسیاری اشاره می‌شود، از جمله روایاتی با تصریح به لفظ بدهاء از قبیل: «مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ»، «مَا عَظِمَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ» (کلینی، ص ۱۴۶)، «مَا تَنَبَأَ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يُقَرَّ لِلَّهِ بِخُمْسِ خِصَالٍ بِالْبَدَاءِ وَالْمَشِيئَةِ وَالسُّجُودِ وَالْعُبُودِيَّةِ وَالطَّاعَةِ» (همان، ص ۱۴۸). در روایت امام صادق (ع) آمده: «اگر مردم بدانند که در قول به بدهاء و اعتقاد داشتن به جواز آن چقدر ثواب نهفته از سخن گفتن درباره آن سستی نمی‌ورزیدند» (اردکانی، ص ۳۷۷). احادیث روایت شده دیگر از آن حضرت، بدهاء را به معنای حصول علم بعد از جهل برای خداوند و نیز پشیمان شدن و برگشتن از تصمیم قبلی سرزنش کرده و تأکید می‌کنند، در اموری که با امضای خداوند به مرحله قضا رسیده هرگز بدهاء حاصل نمی‌شود (همان، ص ۳۸۸-۳۸۶). از امام رضا (ع) روایت است که «خداوند هیچ پیامبری نفرستاد مگر به تحریم شراب و به آنکه از برایش به بدهاء اقرار کند». در حدیثی دیگر از امام صادق (ع) که بعدها منشأ بروز مناقشات کلامی بسیاری شد، روایت است که: «هیچ بدائی نشده برای خدا مثل بدائی که برای او درباره اسماعیل پسر من شد» (شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۴۱). آن حضرت، فرموده بودند که پس از من اسماعیل، پسر من، امام و جانشین من خواهد شد اما پسر در زمان حیات پدر درگذشت و بدین سبب ایشان این روایت را فرمودند. این در حالی است که خواجه نصیر روایت مذکور را نمی-

پذیرد: «این یک روایت است و نزد امامیه موجب علم نیست و بدان عمل نمی‌شود (طوسی، ص ۴۲۱ و ۴۲۲).

برخی از احادیث پیرامون آموزه بدهی بدون تصریح به لفظ آن عبارت‌اند از: «امام باقر(ع) فرمود: الْعِلْمُ عِلْمَانِ فَعِلْمٌ عِنْدَ اللَّهِ مَخْزُونٌ لَمْ يُطْلَعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ وَ عِلْمٌ عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَمَا عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ لَا يُكْذِبُ نَفْسَهُ وَ لَا مَلَائِكَتَهُ وَ لَا رُسُلَهُ وَ عِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْزُونٌ يُقَدِّمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ: علم دو گونه است: ۱. علمی که نزد خدا در خزانه است و کسی از مخلوق از آن آگاه نیست؛ ۲. علمی که خدا به فرشتگان و پیغمبرانش تعلیم داده، علمی که به فرشتگان و پیغمبرانش تعلیم داده (مطابق آنچه تعلیم داده) واقع خواهد شد زیرا خدا نه خودش را تکذیب می‌کند و نه فرشتگان و پیغمبرانش را و علمی که نزد او در خزانه است هر چه را خواهد پیش دارد و هر چه را خواهد پس اندازد و هر چه را خواهد ثابت گرداند» (کلینی، ص ۱۴۷). «امام صادق علیه‌السلام فرمود: مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا حَتَّى يَأْخُذَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ خِصَالٍ الْأَفْرَارَ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ وَ خَلَعَ الْأَنْدَادِ وَ أَنْ اللَّهُ يُقَدِّمُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مَا يَشَاءُ: خدا هیچ پیغمبری را مبعوث نفرمود جز اینکه در سه خصلت از او پیمان گرفت: ۱. اقرار به بندگی خدا؛ ۲. کنار زدن شریک‌ها و مانندها برای خدا؛ ۳. اقرار به اینکه خدا هر چه را خواهد مقدم بدارد و هر چه را خواهد به تأخیر اندازد» (همانجا).

با توجه به مطالب اختلافی پیشین مهمترین انگیزه در تألیف این مقاله تحلیل عمده ابهامات موجود در کاربرد اصطلاح بدهی است و در آن کوششی به عمل آمده تا با بهره‌گیری از مباحث عقلی معلوم گردد، کدامیک از تعبیر و تفاسیر موجود پیرامون واژه مذکور واجد انسجام عقلی و نقلی بیشتر است، این تلاش با هدف اثبات بدهی و یا ارائه نظریه‌ای جدید در باب آن صورت نمی‌پذیرد بلکه گامی است در جهت ایجاد بسترهای جدید برای محققانی که برآنند تا نظریات بهتری در این حوزه ارائه کنند و نیز برای آنانکه می‌خواهند آموزه بدهی را اثبات کنند. اما ذکر این نکته لازم است که چون این نوشته از منظر یک نگارنده شیعی به رشته تحریر درآمده است لذا در آن نشان داده خواهد شد که اگر با بهره‌گیری از ایضاح مفهومی بخواهیم تحلیلی به نفع آموزه بدهی ارائه دهیم و یا آن را با آموزه‌های مرتبط دیگر سازگار کنیم چگونه از روش الهیات تحلیلی در اینباره بهره می‌جوییم.

در الهیات تحلیلی رایج در میان متألّهان غربی با بهره‌گیری از روش‌های متداول در فلسفه تحلیلی، نه به دنبال نظریه‌پردازی که در پی بیان آمیختگی و پیوستگی نظریات الهیاتی

متعدد هستند (Crisp and Rea, *Analytic Theology*, p.6). این مطالعات الهیاتی نوظهور، علمی موسوم به الهیات تحلیلی را پدید آورده که در آن به بررسی آموزه‌های مختلف در الهیات مسیحی پرداخته می‌شود. شیوهٔ تقریر مباحث در این علم، تحلیلی-فلسفی است و در برخی موارد از فنون به کار رفته در قیاس‌های منطقی بهره می‌گیرد. این شیوه بیشتر به منظور تحلیل نظریات الهیاتی گوناگون پیرامون یک مفهوم استعمال می‌گردد (ibid, p.35). مطالعه در باب این علم جدید نشان می‌دهد که می‌توان پیوندی میان الهیات تحلیلی و کلام عقلی در سنت کلام اسلامی برقرار ساخت چرا که این دو علم در ساحات مختلفی به نحو مشابه عمل می‌کنند. بیان وجوه افتراق و اشتراک دو علم مذکور نیاز به یک تحقیق مستقل و جامع دارد که باید آن را به مجال دیگری وانهاد.

اندیشه‌وران صاحب‌نظر در مبحث بداء

پیش از ورود به بحث اصلی، معرفی شخصیت‌های مؤثر در حوزهٔ تأملات کلامی پیرامون مفهوم بداء در عالم اسلام لازم می‌نماید. بحث تفصیلی در باب تأملات کلامی بسیاری از این متفکران، در ادامه خواهد آمد.

متکلمان بسیاری از همان سده‌های نخست تاریخ اسلام در باب بداء بحث کرده‌اند: در میان متکلمان شیعی ابن راوندی (وفات ۲۰۵ ق / ۸۲۰ م) به طور جدی این موضوع را پیگیری می‌کند و ظهور اندیشه‌های تازه را برای خداوند محال نمی‌داند. خیاط (وفات ۳۰۰ ق.)، عالم سنی مذهب، در اثر خود با نام الانتصار می‌نویسد، اندیشهٔ بداء توسط افرادی که با معتزلیان معاشرت داشته به ایشان القاء شده است (ص ۱۲۷). او بر این باور بود که تمامی رافضیان (شیعیان) در آنچه به وحی تعلق می‌گیرد معتقد به بداء هستند. ابن بابویه (شیخ صدوق) (ولادت ۳۱۱ ق / ۹۲۳ م، وفات ۳۸۱ ق / ۹۹۱ م) این موضوع را به طور جدی دنبال کرد به نحوی که در زمان او مسئلهٔ بداء به بحث و استدلال در خصوص معنای این کلمه بدل گشت (مکدرموت، ص ۴۳۵). ابوالحسن اشعری، عالم سنی‌مذهب، معتقد بود که شیعیان در اعتقاد به بداء بر یک نظریهٔ واحد نیستند و به گروه‌های متعددی منشعب می‌شوند که آنها را در کتاب خود (مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین، النص، ص ۳۹) نام می‌برد. شیخ مفید (ولادت ۳۳۶ ق / ۹۴۸ م، وفات ۴۱۳ ق / ۱۰۲۲ م)، عالم بسیار برجستهٔ شیعی، توجه ویژه‌ای نسبت به منتقدان به آموزهٔ بداء داشت و علت وجود اختلاف میان متکلمان را ابهامات لفظی بر می‌شمرد نه محتوایی (شیخ مفید، اوائل المقالات،

ص ۸۰). سید مرتضی (ولادت ۳۵۵ ق/ ۹۶۷ م، وفات ۴۳۶ ق/ ۱۰۴۴ م) پس از شیخ مفید مباحثی را ارائه داده که در مواردی با آراء او هم‌پوشانی دارد اما وی مباحث مستقلی هم در مورد بدهاء ارائه داده است. وی بر این باور بود که معنای بدهاء را باید با توجه به معنای نسخ مورد بررسی قرار داد به نحوی که بدهاء با همان معنای لغوی که از آن مستفاد است در واقع به نسخ فروکاسته می‌گردد (علم الهدی، ص ۱۱۷). به منظور مطالعات تکمیلی در اندیشه‌های وی در این باب می‌توان به کتاب الشافی فی الامامه، ص ۸۷ رجوع کرد. شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) با قبول معنای ظهور برای بدهاء میان اطلاق معنای آن بر انسان و خدا تفاوت می‌نهد (طوسی، عُدَّة الاصول، ج ۲، ص ۲۹). بغدادی (وفات ۴۲۹ ق) و شهرستانی (وفات ۵۴۸ ق)، دو تن از متکلمان برجسته اهل تسنن معتقدند اولین فردی که مفهوم بدهاء را مورد استفاده قرار داد مختار بود (شهرستانی، ص ۱۷۱؛ بغدادی، ص ۴۸). مختار پیش از شروع یکی از جنگ‌ها خطاب به یارانش گفته بود خداوند وعده پیروزی در جنگ را به ما داده اما سپاهیان او در جنگ مغلوب شدند و سپس او رو به یاران خود کرده و گفت از جانب خداوند در این باره تغییر و تبدیلی صورت گرفت. البته باید توجه داشت که مختار از واژه بدهاء استفاده نکرد بلکه سخن منقول از اوعبارت است از «ان الله بدله» (یعنی واژه تبدیل نه واژه بدهاء) (بغدادی، ص ۴۹). این دو متکلم مشهور بر این باورند که آموزه بدهاء به طور جدی و برای نخستین بار توسط امام صادق (ع) وارد تعالیم شیعه شد. محمد رضا مظفر (۱۳۲۲ - ۱۳۸۴ ق) بر آن بود تا بدهاء را به نسخ احاله دهد و آن را از معنای لفظی بپیراید (مظفر، ص ۴۵). آیت‌الله خویی (۱۳۱۷-۱۳۷۱ ق) سه نوع قضا را از یکدیگر متمایز می‌کند و از این رهگذر می‌کوشد مسئله بدهاء را گره‌گشایی کند (بلاغی و خویی، ص ۳۷). امام خمینی (ره) در کشف‌الاسرار مشکل بدهاء را ناشی از جهل آدمی نسبت به منویات الهی می‌داند (ص ۸۵).

با توجه به تنوع آراء در این زمینه و به منظور نیل به فهمی صائب از آموزه مذکور نخست می‌بایست معنای واژه بدهاء را از منظر لغوی و دلالت اصطلاحی آن به خوبی مورد کاوش قرار داد.

#### معنای لغوی بدهاء (badaa)

بدهاء اسم مصدر از ماده «بدو» است. فعل ماضی ثلاثی مجرد آن «بدا» و مضارع آن «بیدو» می‌باشد. «بدو» سه مصدر دارد: بداه، بدوا، بدهاء. فعل ماضی آن همواره با لام جاره

می‌آید و فعل مضارع آن اغلب با لام جاره همراه است و در مواردی که به صورت لازم استعمال می‌شود لام جاره از آخر آن می‌افتد (میرداماد، نبراس الضیاء، ص ۲۲ و ۲۳).  
بداء به معنای ظاهر شدن، آشکار شدن، به نظر آمدن، روشن شدن، خود را نشان دادن، محقق شدن، مسلم شدن و نیز خوب و یا مناسب به نظر آمدن (بر کسی) است (آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ عربی). بداء به معنای آشکار شدن است (قاضی عبد الجبار، مانکدیم، ص ۳۹۵)، مثلاً لباس‌تان متنجس به خون است ولی نتوانستید آن را بیابید، اما در حین نماز اگر خون را ملاحظه کردید در این صورت می‌گوییم بداء حاصل شده است (میرشفیعی، ص ۵۱).

برخی بر این باورند که این کلمه، معنای «رأی و نظر تازه‌ای پیدا کردن» را نیز افاده می‌کند (عسگری، ج ۲، ص ۵۰۳)، چنانکه ابن منظور، از عالمان برجسته ادبیات عرب، ابراز کرده که این کلمه، معنای «نیل به عقیده و نظر جدید و تازه» را افاده می‌کند، بنابراین مراد از عبارت «بدا لی من امرک بداء ای ظهر لی» این است که اطلاع از مطلبی تازه درباره موضوعی سبب تغییر عقیده شخص نسبت به آن موضوع شد (ابن منظور، ص ۳۴۷).

در قاموس المحيط آمده: بداء، بدواً و بدواً و بداءً معنای آشکار شدن و یا نظر خود را اظهار کردن را در خود دارد (فیروز آبادی، ص ۳۰۲). در الصحاح معنای آشکار شدن و تغییر رأی دادن به این کلمه نسبت داده شده است (جوهری، ص ۱۲۸ (یا ص ۲۲۷۹)).

#### معنای اصطلاحی بداء

بداء آنگاه که به خداوند نسبت داده می‌شود ممکن است چند معنا را به ذهن متبادر سازد: اول اینکه برای خداوند دانش تازه‌ای پیدا شود به نحوی که او فرمان به انجام کاری داده و بعد منصرف گردد در حالی که از اول قصد انجام آن را داشته است. دیگر آنکه قصد انجام کاری را ندارد اما به انجام آن امر می‌کند تا بر او آشکار شود که آدمیان آن دستور را انجام می‌دهند یا خیر. آخر آنکه قصد انجام کاری را ندارد و از قبل هم می‌داند فردی که به او فرمان می‌دهد اطاعت خواهد کرد یا خیر، غرض او از این فرمان آن است که شخص خودش را بهتر بشناسد (از باب مثال قضیه ابراهیم خلیل و دستور خداوند بر ذبح فرزندش اسماعیل) (کمره‌ای، ص ۲۷۲).

شهرستانی، عالم سنی مذهب، در کتاب الملل و النحل سه معنا برای اصطلاح بداء ذکر می‌کند: بداء در علم: امر جدید بر خداوند مکشوف می‌شود که پیش از این نسبت بدان



بی اطلاع بوده؛ بدهاء در اراده: خداوند اراده بر انجام کاری می کند و بعد قاعده درستی بر او آشکار می شود و اراده دیگری می کند؛ بدهاء در امر: خداوند به انجام کاری فرمان داده و پس از مدتی فرمانی مخالف با فرمان پیشین صادر می کند (شهرستانی، ص ۱۷۱).

اشعری همان معنای لغوی بدهاء را به جای معنای اصطلاحی به کار می برد یعنی تغییر در علم و اراده خداوند و از این رو کاربرد آن در باب خداوند را محکوم می کند (اشعری، ص ۳۹ و ۴۰). ایچی دیگر متکلم سنی جهل و بدهاء را در یک رتبه قرار داده و معتقد است بدهاء بدان معناست که خداوند چیزی را نمی دانسته اما اکنون بدان آگاهی یافته است و بعد نظر خود را تغییر می دهد لذا حمل این مفهوم بر خداوند محال است (ایچی، ص ۲۶۰).

محمد رضا مظفر (۱۳۲۲ - ۱۳۸۴ ق.) بدهاء را به معنای آشکار شدن امری نامعلوم و تغییر در عزم و اراده خداوند محال دانسته و معتقد است بدائی که در روایات ائمه به خداوند نسبت داده می شود به همان معنای نسخ باید تفسیر شود (مظفر، ص ۴۵).

آیت الله خویی (۱۳۱۷ - ۱۳۷۱ ق) سه نوع قضا را از یکدیگر متمایز می سازد اول، قضایی که تنها خداوند بدان عالم است، دوم، قضایی که خداوند به پیامبران آموخته و آنرا حتمی - الوقوع بر شمرده، سوم، قضایی که پیامبران را از آن مطلع ساخته و تحقق آن را مشروط به امور دیگری نموده است؛ تنها در قسم سوم بدهاء الهی حاصل می شود (بلاغی و خویی، ص ۳۷). خویی ذیل قسم سوم به حدیث ابی عبدالله (ع) اشاره می کند به این مضمون که در شب قدر ملائکه و روح نازل می شوند و شروع به نوشتن مقدرات عالم بر طبق قضای الهی می کنند و اگر خداوند بخواهد امری را مقدم و مؤخر بدارد و یا چیزی را محو کند به ملک امر کرده تا چنین کند سپس آنچه را که امر فرموده به مقام اثبات می رساند (موسوی خویی، ص ۳۸۸). از این تفسیر چنین مستفاد می گردد که بدهاء تغییر در علم الهی نیست بلکه تغییر در واسطه های فیض است یعنی خداوند به واسطه ها امر نموده که مقدرات آتیه انسان را بر اساس نیکوکاری و جفاکاری شان تنظیم کنند و این امری است مربوط به تغییر در اراده واسطه های فیض و نه علم الهی.

لاهیجی دو معنا برای بدهاء ذکر می کند یکی به معنای ظهور وجهی از وجوه مصالح بعد از عدم آن بر خداوند و دیگری بدهاء در افعال حق با وجود داعی. وی تنها معنای دوم را جایز می داند. (لاهیجی، ص ۴۰۶).

برخی از صاحب نظران معتقدند که بدهاء به معنای ظهور امری بر خداوند نیست بلکه بدین معناست که امر مکتومی از جانب حق جل و علا بر بندگان مکشوف و ظاهر شده است، از اینرو بدهاء به معنای اظهار است و نه ظهور (شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه،

ص ۶۵؛ جوادی آملی، آیه ۱۰۶) چهره برجسته این نظرگاه شیخ مفید است که طرح تحلیلی نظریه او در مباحث بعدی بحث خواهد شد.

استاد مطهری بدهاء را چنین تقریر می‌کند: «موجودات جهان بر دو قسم‌اند: برخی از آنها امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آنها نیست مانند مجردات علوی؛ برخی دیگر این طور نیستند؛ امکان بیش از یک نوع خاص از وجود در آنها هست و آنها مادیات می‌باشند (شهید مطهری، ص ۳۹۱)». وی بر این باور است که افعال انسان بر خلاف مجردات، مشروط به اما و اگرها و شرایط طبیعی (مقتضیات زمان و مکان) بسیاری است و بدهاء در این امور ساری و جاری است (همان، ص ۳۹۴).

پاره‌ای از دیدگاه‌ها معنای اصطلاحی بدهاء را به نحوی با معنای نسخ مرتبط می‌دانند. میرداماد شباهت در منزلت میان بدهاء و نسخ را به ترتیب در جنبه تکوینی و تشریحی مطرح می‌کند (داماد، نبراس الضیاء، ص ۴۹). طوسی می‌نویسد بدهاء یا دگرگونی در مقتضیات زمان و مکان می‌باشد یا همان معنای نسخ را واجد است (طوسی، الغیبه، ص ۲۶۵-۲۶۳). ابن راوندی و سید مرتضی قول اکثر شیعه در باب بدهاء را همان معنای مورد نظر معتزله از نسخ می‌دانند با این تفاوت که شیعه به سبب وجود روایات ائمه که کلمه بدهاء را به کار برده‌اند از این عبارت استفاده می‌کند و به تعبیر ابن راوندی اختلاف در اسم است نه مسمی (خیاط، ص ۹۲؛ سید مرتضی، الشافی فی الامامه، ج ۱، ص ۸۷). صدوق نیز بدهاء را به معنای نسخ گرفته و اذعان می‌دارد بدهاء الله به معنای ظهور تناسخ (نسخ) از سوی خدا بر بندگان است (اظهار) (شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۶-۳۳۵).

امام خمینی (ره) در کشف‌الاسرار در باب بدهاء مطلب خود را اینگونه تقریر می‌کند که گاهی خداوند بنابر مصالحی که از فهم آدمی پنهان مانده امری را ظاهر می‌کند به نحوی که بشر گمان می‌برد خداوند فلان کار را انجام خواهد داد در حالی که نه آن کار را انجام می‌دهد و نه از قبل قصد انجام آن را داشته، از این رو آدمیان تصور می‌کنند خداوند نظر خویش را در این باب تغییر داده و برای او بدهاء به معنای مذکور حاصل شده است؛ این خطا ناشی از جهل آدمی است (خمینی، ص ۸۵).

#### طرح تحلیلی معانی لغوی و اصطلاحی

الف. معنای لغوی: با در نظر گرفتن معنای لغوی سابق الذکر از کلمه بدهاء این‌گونه استنباط می‌گردد که به کارگیری این معنا در مورد خداوند مشکل‌ساز است چراکه بنابر تعالیم دینی و مباحث عقلی، خداوند نسبت به همه چیز آگاه (عالم مطلق) است حتی به امور

لاحق، از این رو نمی‌توان گفت امری بر خداوند آشکار شده که قبلاً از آن بی‌خبر بوده است. لاهیجی در گوهر مراد چنین متذکر می‌شود: «و ببايد دانست که بدهاء در احکام، اعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از آنکه ظاهر نبوده باشد، بر حاکم حکیم روا نیست؛ بنا بر آنکه مستلزم جهل است و ثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع» (لاهیجی، ص ۴۰۶).

علاوه بر این بروز رأی و نظر تازه نیز برای خداوند ممتنع است زیرا بروز رأی و نظر جدید بدین معناست که او از رأی و نظر پیشین خود نادم گشته و به نظر جدیدی روی می‌آورد. اما بنا بر مفروضات دینی و کلامی می‌دانیم که در خداوند پشیمانی راه ندارد به سبب آنکه پشیمانی از یک سو مستلزم جهل و از سوی دیگر گویای انفعال است و انفعال هم مبین نیاز و نیاز علامت آن است که خداوند واجد تمامی کمالات نبوده و در او نقص راه دارد و ایضاً خداوند عقلاً نه جاهل و نه ناقص بلکه عالم مطلق و کامل من جمیع جهات است از این رو بدهاء به این معنا را نیز نمی‌توان بدو منسوب ساخت. با استفاده از مطالبی که در بالا برای توضیح معنای لغوی بدهاء به عمل آمد و همچنین به کارگیری صورت‌های ساده قیاس منطقی می‌توان استدلال‌هایی در این باره ارائه داد:

بدهاء (آشکار شدن امری بر کسی و یا) علم بعد از جهل است.

علم بعد از جهل در باب خداوند محال است. (چون او عالم مطلق است).

نتیجه: بدهاء در باب خداوند محال است.

بدهاء، پدید آمدن رأی و نظر جدید یعنی) ندامت (از نظر پیشین) است.

ندامت در مورد خداوند روا نیست.

نتیجه: بدهاء، در مورد خداوند روا نیست.

اهل تسنن بدهاء را به همین شیوه (لغوی) معنا کرده و شیعه را متهم به اعتقاد به آن و حامیان نظریه مذکور را محکوم به بدعت‌گذاری می‌کنند (کراچکی، ص ۲۲۹ و ۲۳۰). این در حالی است که علما و متکلمان شیعه اثنی‌عشری بدهاء را به این معنا بر خداوند محال دانسته و نتایج برآمده از دو استدلال فوق را می‌پذیرد و این نسبت ناروا را به خود حاصل یک سوء تفاهم لفظی برمی‌شمرد. اما با اعتراف به این مطلب که شیعه به نوعی از بدهاء معتقد است، مراد و منظور اصلی آنان را پیرامون دلالت حقیقی بدهاء در یکی از معانی اصطلاحی آن باید جست نه در معنای لغوی.

ب. معنای اصطلاحی: ظاهر است که لوازم قبول دو معنای اول از بدهاء در تقسیم‌بندی شهرستانی با مفهوم الوهیت خداوند ناسازگار است اما معنای سوم چنین نیست، زیرا بنا بر

بحث پیشین هر نظریه‌ای که به نوعی دلالت بر جهل خداوند به نحو کلی یا مقطعی داشته باشد نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد. البته معنای سوم نیز ظاهراً قدری به معنای نسخ نزدیک می‌شود و بیان خواهد شد که بدهاء غیر از نسخ است (تعریف نسخ در ادامه خواهد آمد).

شایان ذکر است که برخی بدهاء را حتی به معنای ظهور اندیشه‌های جدید نقطه قوت برای خداوند لحاظ می‌کنند که در این مورد به طور مشخص می‌توان به ابن راوندی اشاره کرد. با این وصف از آثار او چیز زیادی بر جای نمانده و تنها می‌توان به نقل قول‌هایی از او در کتاب‌های مخالفان و موافقانش بسنده کرد؛ خیاط، نظر ابن راوندی را اینگونه بیان می‌دارد: فاعلی که برای او حصول اندیشه‌های جدید ممکن باشد (تَعَرَضَ لَهُ الْبَدَوَات) و انجام هیچ امری برای او ناممکن نباشد، تواناتر و قابل توجه‌تر از فاعلی است که نمی‌تواند چیزی بر فعل خود بیفزاید یا از آن بکاهد یا پیش رود یا باز گردد (خیاط المعتزلی، ص ۱۲۹). باید توجه کرد قول به امکان وجود اندیشه‌های نو برای خداوند دلالت بر این امر می‌کند که او به تمامی اندیشه‌ها اعم از کهنه و نو یکجا علم ندارد و در واقع تمامیت و جامعیت او در کمالات ممکنه خدشه‌دار می‌شود و احتمالاً خود ابن راوندی حاضر به پذیرفتن این کلام نیست.

ساده‌ترین تبیین که از این دو تقسیم‌بندی (بمعناهما الاقدم) در باب بدهاء به دست می‌آید باور به این مسئله است که خداوند به آفریدن چیزی می‌پردازد و آفرینش آن را پیش از چیز دیگر قرار می‌دهد و سپس آن را از بین برده و دست به کار آفرینش امر جدیدی می‌شود. این حکم در مورد فرمان و امر الهی نیز نافذ است بدین نحو که خداوند امری صادر می‌کند و سپس از آن نهی می‌کند (شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۵). این معنا نیز شبیه به معنای نسخ است.

هنوز هم متألهانی با باور به ضعف اقناعی نظریه‌های موجود در باب بدهاء نمی‌توانستند از معنای لفظی چشم‌پوشیده و خود را تنها به دام معنای اصطلاحی گرفتار کنند. این گرایش برخی را بر آن داشت تا عملاً به فکر برقراری پیوند میان معنای لفظی و اصطلاحی سوق داده شوند که در این میان شیخ مفید گویی در پی نظری ساختن آن بود.

به نظر شیخ مفید بنا بر قواعد موجود در لسان عرب «بدا لفلان» را می‌توان به «بدا من فلان» ترجمه کرد و لام جاره را با حرف «من» جایگزین نمود با این تبیین معنای «بدا لله فی کذا» به «ظهر منه فیه» (از او آشکار شد) متبدل می‌گردد و بدهاء از جانب خداوند اموری را که در تقدیر مشروط باشند، محتوم می‌سازد و نه انتقال از اراده و عزمی به اراده و

عزم دیگر و نه دگرگونی در رأی و اندیشه و علم. نتیجه رضایت‌بخش این تحلیل این است که ظهور و آشکار شدن در بداء برای آدمیان است نه برای خداوند (شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۶۵)، بدین معنا که بداء برای خداوند به معنای «إظهار» است و برای آدمی به معنای «ظَهَر» (جوادی آملی، آیه ۱۰۶).

اگر فرد نپذیرد که معنای ظاهر شدن را در عبارت «بدا لله» به غیر خداوند می‌توان ارجاع داد (یعنی «بدا لله» به «بدا من الله للغير» تفسیر شود) پس ظهور امر جدید باید صرفاً بر خداوند به نحو استعاری مورد استفاده قرار گیرد، درست همانگونه که صفاتی مانند خشم و مکر را به خداوند نسبت می‌دهیم یعنی با معنایی غیر واقعی و استعاری (شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۶۵). تحلیل مذکور نتایج رضایت‌بخشی به همراه دارد اما معلوم نیست تا چه اندازه مورد پذیرش عالمان عرب واقع خواهد شد و یحتمل، برخی تن به پذیرش آن نخواهند داد.

گروهی از اندیشمندان با صراحت اذعان می‌دارند که بداء معنایی شبیه به معنای نسخ دارد یعنی وقوع چیزی بعد از چیز دیگر مثلاً غنی شدن بعد از فقیر بودن و یا شفا یافتن از بیماری (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۸۰). در کتاب الحدود نیز این معنا بیان شده؛ بداء یعنی فردی را به انجام عملی فرمان دادن و سپس او را از آن نهی کردن به شرط آنکه عمل، وجه، امر و ناهی، مأمور و منهی در آن یکی باشد (نیشابوری مقرئ، ص ۵۴). این پرسش مطرح است که آیا در علم کلام مفهوم بداء همان مفهوم نسخ است یا امر دیگری است؟

#### معنای نسخ

بحث در باب نسبت موجود میان معنای دو اصطلاح نسخ و بداء بدین سبب اهمیت دارد که پاره‌ای از متکلمان آنها را هم‌معنا دانسته و گروهی دیگر آنها را متفاوت با هم معنا می‌کنند هرچند کفه به نفع دسته اخیر سنگین‌تر است. تعریف نسخ و بیان وجه تشابه و تمایز آن با بداء تلاشی است در جهت روشن‌تر شدن معنای خود واژه بداء. بنابر سنت، نسخ را می‌توان از دو جنبه مورد ارزیابی قرار داد: معنای لغوی و معنای اصطلاحی.

نسخ در لغت چند معنا دارد: الف. ازاله و از بین بردن (ابن عطیه و حمود، ص ۳۸۱)؛ ب. نقل و نوشتن (استنساخ) (طریحی، ص ۴۴۴)؛ ج. انتقال از حالی به حال دیگر، همچون دگرگونی زمان و روزگار و یا انتقال میراث از شخصی به شخص دیگر (که در این حالت به

باب تفاعل می‌رود) (جزری، ص ۴۷؛ طریحی، ص ۴۴۴). قاضی عبدالجبار هم آن را به دو معنای نخست به کار برده است (قاضی عبد الجبار، مانکدیم، ص ۳۹۴). علامه در تفسیر المیزان می‌نویسد: «لفظ نسخ به معنای زایل کردن است، وقتی گفته می‌شود: (نسخت الشمس الظل)، معنایش این است که آفتاب سایه را زایل کرد، و از بین برد (ج ۱، ص ۲۵۰)». میرشفیعی می‌نویسد: بدهاء در لغت سه معنا دارد یکی منتقل کردن چیزی از جایی به جای دیگر، دوم استنساخ: «نسختُ الكتاب» یعنی آنچه در این کتاب بود به دفترم منتقل کردم و سوم ازاله کردن: «نسخت الشمس الظل» یعنی خورشید که تابید سایه را از بین برد (ص ۲۳).

معنای اصطلاحی نسخ: ابوجعفر نحاس تعریف اصطلاحی نسخ را از دیدگاه ابوبکر حصاص، ابوبکر باقلانی، عبدالقاهر بغدادی، ابوالحسن بصری، ابن حزم ظاهری، ابن حاجب، قاضی بیضاوی، عبدالوهاب السبکی (به ترتیب زمانی) بیان کرده که جمع نظر آنان در این باب عبارت است از: نسخ ازاله و رفع مدت حکم پیشین (در تعبد نه تلاوت) بوسیله حکم شرعی دیگر مشروط به اینکه این حکم به لحاظ زمانی متأخر از حکم قبلی باشد (نحاس، ص ۲). برخی معتقدند نسخ پایان مدت عبادت است چراکه انجام برخی امور عبادی با هدف تحقق غایتی است و هرگاه غایت تحقق یافت آن عبادت به انتها می‌رسد (بغدادی، أصول الإیمان، ص ۱۸۰). معتزلی آن را ازاله اثر حکم ثابت شرعی به دلیل حکم شرعی دیگر می‌داند به نحوی که اگر دومی نبود اولی پابرجا باقی می‌ماند (قاضی عبد الجبار، مانکدیم، ص ۴۲).

تعریف دیگر: رفع مثل (نه عین) حکم شرعی ثابت شده توسط نص بواسطه دلیلی که اگر نبود آن حکم ادامه می‌یافت (حلبی، ص ۱۶۵). به زعم طوسی نسخ عبارت است از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی به سبب سپری شدن مدت اعتبار آن (طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۲۳۶ و ۲۳۷). (یعنی انقضاء حکم و نه رفع حکم). ابن عطیه در باب معنای اصطلاحی نسخ می‌نویسد که نسخ عبارت است از رفع یک حکم تکلیفی ثابت به توسط یک حکم تشریحی جدید، به نحوی که اگر این حکم تشریحی لاحق صادر نمی‌شد آن حکم تکلیفی سابق، همواره پابرجا و ثابت باقی می‌ماند (ابن عطیه و حمود، ص ۳۸۱).

#### نسبت میان بدهاء و نسخ

وجوه اشتراک و افتراق: آنچه در نظر اول به ذهن متبادر می‌شود عبارت است از اینکه نسخ و بدهاء با اینکه دو واژه متفاوت هستند، شباهت‌هایی نیز به هم دارند. میرداماد در نبراس

الضیاء و نیز ابن عطیه در ابھی المراد می‌نویسند که منزلت بداء در تکون همچون منزلت نسخ است در تشریح. این سخن بدین معناست که آنچه در امر تشریح و احکام تکلیفی می‌تواند روی دهد نسخ است و آنچه در امور تکوینی و مکونات می‌تواند روی دهد بداء است، با یک تعبیر تشبیهی ساده، نسخ همچون بداء تشریحی و بداء همچون نسخ تکوینی است، بنابراین وجه تشابه آنها در این است که در هر دو، امری، منقضی می‌شود و این امر در نسخ حکم تشریحی و در بداء حکم تکوینی است اما در هیچیک از آنها امر مذکور رفع یا معدوم نمی‌شود بلکه منقضی می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۲۷؛ میرداماد، نبراس الضیاء، ص ۴۹).

این نظریه ظاهراً تنها تفاوت میان نسخ و بداء را تشریحی بودن یا تکوینی بودن می‌داند اما با دقت در معنای آنها مشخص می‌شود که در نسخ دو حکم در جهان خارج تحقق می‌یابند حال آنکه در بداء یک امر در انتظار تحقق و امر دیگر به منصفه ظهور و بروز در جهان خارج می‌رسد به این معنا که سلسله علل در ناسخ و منسوخ تام و در بداء در امری که واقع شده تام و در امری که بناست به ظهور برسد غیر تام است.

شیخ طوسی مطلب را اینگونه تقریر می‌کند که بداء یا به معنای نسخ است یا به معنای دگرگونی شرایط و مقتضیات زمان و مکان یعنی وقوع برخی حوادث مشروط به امور دیگر است و با تحقق آن امور، حوادث مذکور به فعلیت می‌رسند و با عدم تحقق آنها به فعلیت نمی‌رسند؛ هر دو قسم را می‌توان صحیح دانست؛ مورد نخست یعنی نسخ محل توافق متکلمان است و در مورد دوم باید گفت خداوند از قبل به تمامی مقتضیات و شرایط و نیز به زمان تحقق فعل و تغییر و تحولات آنها علم دارد لیکن این حقیقت ممکن است از دید ما پوشیده مانده از این‌رو آن را تعبیر به بداء می‌کنیم (طوسی، الغیبه، ص ۲۶۵-۲۶۳).

طوسی به نظریه دیگری در این باب اشاره می‌کند که به منظور تمایز نهادن میان نسخ و بداء ارائه شده و ویژگی‌های بداء را این‌گونه برمی‌شمرد؛ در بداء آنچه بدان امر شده و آنچه از آن نهی شده باید یکی باشد، وجه یکی باشد، وقت یکی باشد، مکلف یکی باشد نه دو امر جدای از یکدیگر (شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق به الاعتقاد، ص ۲۶۵). اما او در جای دیگر، معنایی از بداء را می‌پذیرد که به نوعی، معنای نسخ را در خود دارد، بر این اساس گویی این تمایز چهار وجهی خود به خود محو می‌گردد (طوسی، غده الاصول، ج ۲، ص ۲۹). به زعم او بداء علاوه بر نسخ یک معنای صحیح دیگر هم دارد که عبارت است از تغییر در امور جهان بنابر مقتضیات زمان و مکان با این اعتقاد که خود خداوند تحقق آنها را

مشروط به این مقتضیات نموده هرچند آدمیان از کشف آنها باز مانند(طوسی، الغیبه، ص ۲۶۳-۲۶۵). آیت‌الله مشکینی، از متألهان معاصر، معنای اصطلاحی نسخ را رفع حکم شرعی مجعول برای مردم از موضوع کلی آن به جهت انقضاء زمان حکم و انتهای ملاک در جعل آن می‌داند(آیت‌الله مشکینی، ص ۴۵).

به زعم راقم این سطور با توجه به مفهوم نسخ که در مقایسه با واژه بقاء اجماع تقریباً بیشتری در باب تعریف آن به چشم می‌خورد و با عنایت بدانچه در باب بقاء می‌دانیم (از طریق موارد استعمال آن در سنت امامان) و نیز مطالب سابق، می‌توان نتیجه گرفت که نظر آنان که بقاء را به نسخ احاله داده‌اند چندان صائب نیست. سخن میرداماد نیز در باب منزلت و جایگاه این دو نظریه مطرح شده و بعید است که بقاء را به معنای نسخ گرفته باشد.

بنابر مطالب پیش گفته بقاء به معنای ظهور رأی جدید برای خداوند، تغییر در عزم پیشین او و نیز بقاء به معنای نسخ همگی واجد لوازمی است که یا با مفهوم خداوند در دین تعارض دارند و یا با آموزه‌های دینی دیگر از اینرو از آنها چشم پوشی می‌کنیم. بقاء به معنای تغییر در اراده و فعل خداوند گویی مشکل را بهتر حل می‌کند. در این راستا باید مبحث علم فعلی مطرح شود تا معنای بهتری از اراده و فعل روشن شود. اما مبحث علم الهی را پیش از همه بررسی می‌کنیم تا علم ذاتی و فعلی معنای روشن‌تری پیدا کند.

طرح تحلیلی نسبت بقاء با علم الهی و رد برخی شقوق

پیرامون نحوه علم خداوند پیش از خلق اشیاء و بعد از آن احادیث فراوانی را می‌توان در کتب روایی شیعی یافت از جمله: «كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَأَ شَيْءٍ غَيْرُهُ وَ لَمْ يَزَلْ غَالِمًا بِمَا يَكُونُ فَعَلِمُهُ بِهٖ قَبْلَ كَوْنِهٖ كَعَلِمِهٖ بِهٖ بَعْدَ كَوْنِهٖ» (کلینی، ص ۱۰۷) و «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ غَالِمًا بِالأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الأَشْيَاءَ كَعَلِمِهٖ بِالأَشْيَاءِ بَعْدَ مَا خَلَقَ الأَشْيَاءَ» (علامه مجلسی، ص ۸۸). این روایات هرگونه تغییر در علم خداوند را منتفی می‌دانند. در قلمرو مباحث فلسفی و الهیاتی همواره مباحث پرشوری پیرامون علم الهی در جریان بوده به خصوص بحث در مورد این مسئله که آیا علم الهی نسبت به اعمال بندگان مقدم بر آن است یا مؤخر از آن. بدین معنا که آدمیان ابتدا کاری را انجام می‌دهند و بعد خداوند از آن باخبر می‌شود یا پیشاپیش می‌داند که آنها چه خواهند کرد؟ در مورد نخست مشکل تغییر در علم خداوند مطرح است و در مورد دوم باید پرسید که آیا علم الهی موجبیت و جبر را بر اعمال آدمی حاکم می‌سازد یا خیر؟ یا به عبارت دیگر آیا علم پیشین خداوند اختیار و آزادی اراده را از افعال



بشری سلب می‌کند؟ و آیا بندگان می‌توانند کاری انجام دهند در حالی که خداوند امر دیگری را از پیش انگاشته بود؟ این مشکل مورد بحث است و مشرب‌های فلسفی گوناگون به اظهار نظر در باب آن پرداخته‌اند. در مسئلهٔ بدهاء هم با مشکلی شبیه به این روبرو هستیم. خداوند بر اساس علم ازلی خود (که بر همه چیز احاطه دارد) ارادهٔ انجام کاری می‌کند. این امر بدین معناست که ارادهٔ الهی مبتنی بر علم اوست و هرگونه تغییر در اراده حاکی از تغییر در علم اوست و بدهاء بدین معناست که خداوند علم خود را تغییر داده و یا به تعبیر دیگر علم خداوند در معرض تغییر و تحول قرار گرفته است و از آنجا که علم خداوند عین ذات اوست پس تغییر در علم او مستلزم تغییر در ذات اوست. این بیان با عقل و نقل در تعارض قرار می‌گیرد و چون تغییر در علم خداوند راه ندارد بنابراین اعتقاد به بدهاء در مورد او محال است.

با اندکی دقت می‌توان فهمید که این سخن کاملاً معقول و منطقی است.

بدهاء تغییر در علم خداوند است.

تغییر در علم خداوند محال است. (بنابر عقل و نقل)

نتیجه: بدهاء محال است.

کبرای قیاس فوق را می‌توان با قیاس دیگری اثبات کرد.

تغییر در علم خداوند تغییر در ذات خداست. (چون صفات خداوند عین ذات اوست).

تغییر در ذات خداوند محال است.

نتیجه: تغییر در علم خداوند محال است.

شاید این پرسش مطرح شود که چرا تغییر در علم خدا مستلزم تغییر در ذات اوست؟ به عبارت دیگر ممکن است برخی، در صغرای قیاس فوق تردید کنند. پاسخ اینکه صفات الهی عقلاً باید عین ذات او باشند چون اگر صفات خداوند عین ذات او نباشند در خداوند تکثر و ترکیب به وجود می‌آید و تکثر و ترکیب با مفهوم واجب‌الوجوب بالذات (که ذاتی بسیط دارد) در تعارض است. علاوه بر این، ترکیب باعث می‌شود که امر مرکب در هستی خود به هریک از اجزای ترکیب نیازمند باشد و گرنه معدوم می‌شود، در حالی که یک خدای نیازمند هم با مفهوم فلسفی واجب‌الوجود (که تمام کمالات ذاتی را دارد) در تعارض است و هم با نص قرآن و حدیث (الله الصمد).

این نتیجه از قیاس شرطی زیر به دست آمده است:

اگر صفات خدا عین ذات او نباشند در خداوند تکثر و ترکیب ایجاد می‌شود.

اینطور نیست که در خداوند تکثر و ترکیب ایجاد شود.

صفات خدا عین ذات اوست.

کبرای قیاس شرطی فوق را می‌توان با قیاس دیگر اثبات کرد.

تکثر و ترکب در خداوند مستلزم نیازمندی او است.

اینطور نیست که خداوند نیازمند باشد. (چون او غنی بالذات و تام‌الوجود است).

نتیجه: تکثر و ترکب در خداوند نیست.

در صورت تمایل می‌توان این قیاس‌ها را همچنان ادامه داد و کبرای یک قیاس را با قیاس بعد اثبات کرد اما باید در جایی توقف شود در غیر اینصورت به دام تسلسل محال گرفتار خواهیم آمد و به هیچ‌گونه معرفتی دست نخواهیم یافت. از باب مثال می‌توانیم سلسله استدلال‌ها را در همین حد متوقف کنیم، با این توضیح که کبرای قیاس فوق یک قضیه بدیهی است. اما این قضیه، یک قضیه بدیهی منطقی نیست چرا که قضایای بدیهی منطقی نهایتاً باید به اصل «هوهو» و یا اصل «عدم امتناع و اجتماع نقیضین» برگردند اما این سخن که خداوند نیازمند نیست یک سخن بدیهی در عالم الهیات و دین‌ورزی است یعنی به مسلمات دینی ختم شده است.

باید توجه داشت که در این مقاله مباحث از یک منظر کلامی طرح می‌شوند نه از نظرگاه منطقی و فلسفی صرف، هرچند ممکن است از روش‌های منطقی و فلسفی در توضیح و جمع‌بندی مطالب بهره ببریم. هرچند شایان ذکر است که در مباحث الهیات بالمعنی-الخاص ذیل بحث تامیت وجود واجب به لحاظ عقلی هرگونه جنبه امکانی و نقص از جمله نیاز از او سلب می‌شود. با این وصف آنچه ممکن است باز هم قدری نیاز به توضیح داشته باشد مسئله چپستی علم خداست. باید بررسی شود که آیا می‌توان تغییر و تحول را به نحوی به علم خداوند نسبت داد. اینکه علم خداوند چپست و چه مراتبی دارد تحلیل‌های بیشتری را می‌طلبد. آیا می‌توان بداء را به مراتب نازل علم الهی منسوب کرد؟

#### لوح محو و اثبات

متکلمان با استفاده از مضمون آیه «یحموا الله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌الکتاب» (رعد/۳۹)، علم خداوند را دارای مراتبی می‌دانند: یکی از این مراتب، لوح محفوظ نامیده شده که علم آن نزد خدا مخزون و مکنون است و جز او کسی بدان آگاه نیست حتی پیامبران و ملائک. مرتبه دیگر لوح محو و اثبات است که علم آن به آدمیان نیز افزوده می‌شود، حال یا به نحو مستقیم (علم نبی) و یا بهره‌گیری از شناخت فطری علل و اسباب امور طبیعی و یا با استفاده از علوم که پیامبران به آدمیان می‌آموزند (صدر المتألهین، شرح اصول کافی، ص

۲۰۶). آن گونه که از نام این لوح بر می آید برخی امور ثبت شده در آن به مرحله اثبات می‌رسند یعنی به وقوع خواهند پیوست و برخی دیگر محو خواهند شد یعنی محقق نمی‌شوند به سبب آنکه ممکن است عوامل دیگری پیش بیاید که تحقق آنها را دچار مشکل کند. به عبارت دقیق‌تر در این لوح، علمی وجود دارد که بر مبنای آن جریان طبیعی امور و آنچه بناست اتفاق بیفتد پیش‌بینی شده اما در ضمن، این امکان هم فراهم آمده که اگر عواملی غیر از علل و عوامل معمول اتفاق بیفتد جریان آن تغییر کند. مثلاً ممکن است مرگ فردی در سن خاصی پیش‌بینی شده باشد اما به سبب انجام اعمال صالح تاریخ مرگ او به تأخیر افتد. با این وصف در واقع دو تقدیر برای شخص رقم خورده که تقدیر دوم، تقدیر اول را امحاء می‌کند اما باید توجه داشت که هر دو تقدیر در لوح محفوظ و علم خداوند در آن مرتبه وجود دارند و خداوند نسبت به امور نهایی آگاه است، از اینرو بدها (تغییر تقدیر) محل علم خداوند نیست. ملاصدرا در کتاب الاسفار الاربعه به این نکته تصریح می‌کند که گاهی نبی به لوح محو و اثبات که همان قلوب ملائکه و نفوس مدبرات علویه است متصل می‌شود و به چیزی علم می‌یابد و گاه دیگر پس از اتصال به لوح مذکور خلاف آن چیز را مشاهده می‌کند (ج ۶، ص ۳۹۷).

از منظر عرفان نظری اگر به مسئله بدها نظر بکنیم باید آن را در قوس صعود و نزول تبیین نمود بدین شیوه که ممکن است در قوس نزول برای تحقق امری مانعی وجود داشته لذا در لوح محو و اثبات عدم وقوع آن درج شده باشد لیکن در قوس صعود مانع رفع گشته و علت تامه گردد و به تحقق برسد. عالم بدها که همان عالم محو و اثبات است به الواح قدریه و سماویه یا نفس منطبع و خیال منفصل نیز مشهور است (طالقانی، ص ۵۰۲). در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: برای خدا بدها هست بدین معنا که خداوند تا وقتی تحقیق امری را به مرحله قضاء نرسانده باشد آنرا مشروط به امور خاص کرده و بدها در چیزی است که هنوز وجود خارجی آن تحقق نیافته باشد (کلینی، ص ۴۲۹).

این بحث در کلام اسلامی ذیل مبحث علم ذاتی و علم فعلی بحث می‌شود. در اینجا بررسی کامل ایندو مبحث مراد نیست و تنها بهره‌گیری از آن در توضیح لوح محو و اثبات است. ملاصدرا در الاسفار الاربعه اقسام علم را برمی‌شمارد: علم واجب به ذاتش که عین ذات اوست؛ علم فعلی همچون علم خداوند به ماعدای ذات خود که موجب ایجاد کائنات و موجودات می‌گردد؛ علم انفعالی همچون علم ممکنات به امور که به انفعال ذات آنها می‌انجامد؛ علمی که نه فعلی و نه انفعالی است همچون علم نفس به ذات خود (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، سفر ۱، ص ۳۸۳). علم فعلی گاهی سبب وجود معلول و معلوم می‌شود و

گاهی عین معلول است همچون علم حق که عین وجود معلولات و معلومات است. (همان، ص ۱۶). علم ذاتی خداوند عین ذات اوست و تغییر و تبدیل در آن راه ندارد و علم فعلی او همان لوح محو و اثبات است. محو و اثبات مظهري است از علم خداوند در مقام فعل و هنگامی که گفته می‌شود برای خداوند بدهاء حاصل می‌شود منظور، بدهاء در علم او در مقام مظهر است. توضیح اینکه، علم خداوند به علم ذاتی و علم فعلی تقسیم می‌شود و یا به عبارت بهتر علم خداوند دو مراتب است، بالاترین مرتبه آن علم ذاتی است که هیچگونه تغییر و تکثری در آن راه ندارد و بر هر چیزی محیط است و همه چیز بالذات نزد آن حاضر است و بعد علم فعلی او قرار دارد.

تفاوت ظریفی میان نظر متکلمان و فلاسفه در این باب وجود دارد جامی می‌نویسد: «اراده عبارت است از اجماع و قصد جازم بسوی فعل، لهذا متکلمین از برای حق صفتی گمان کنند که قصد و اراده عبارت از اوست که غیر از علم است، چرا که علم بشیء دانستن آن شیء است و اراده خواستن وی. ولی حکما چون علم حق را بنظام احسن علم فعلی و منشاء وجود اشیاء دانند لهذا همان علم را مصداق اراده گیرند، زیرا که انبعاث قصد و اراده بسوی فعل را در ذات حق محال دانند» (جامی، ص ۱۹۵).

به تعبیر دیگر علم حق به کائنات قبل از ایجاد علم اجمالی است علم او بدانها بعد از ایجاد علم تفصیلی است اما هر دو از سنخ حضوری نه حصولی و این همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (سبزواری، ص ۱۴۱). علم فعلی در ذات اوست و ذات علیه‌العلل به شمار می‌رود و این همان علم عنایی است چرا که عنایت عبارت است از علم سابق به نظام احسن که منشأ آن نظام است (همان، ص ۱۶۴).

در علم ذاتی خداوند تغییر محال است اما در ناحیه فعل او می‌تواند تغییر حاصل شود، چه در مقام تکوین (مثل مرگ شخص) و چه در مقام تشریح (تغییر قبله) (خرازی، ص ۱۹۴). علم فعلی خداوند در مقام تشبیه همچون علم مهندس است در طراحی و ساخت یک بنا. یک بنا بر مبنای طراحی ساخته می‌شود که مهندس طراح پیشاپیش در ذهن خود ترسیم نموده و این علم علت وجود آن بنا در عالم خارج می‌شود (نراقی، ص ۲۴۶). البته این در مقام تشبیه است و تنها باید به وجه شبهه در این باب توجه کرد، طبیعتاً تفاوت‌هایی میان علم فعلی خداوند و علم مهندس به بنا وجود دارد.

علم فعلی خداوند به مقربان درگاه او یا به تعبیری به کسانی که در او فانی‌اند نیز اعطا می‌گردد (سبزواری، ص ۱۳۵). برخی در شرح عبارت ابن سینا به این مضمون که خداوند به نحو کلی نسبت به اشیاء علم دارد آورده‌اند که علم خداوند نسبت به اشیا به نحو کلی

همان چیزی است که ما آنرا علم فعلی خداوند می‌نامیم (محمدی، ص ۱۱۶). موجودات بعد از وجود در عالم خارج متصف به صفت حضور می‌گردند و از آن حضور تعبیر به علم فعلی (حضور موجود بعد از وجود نزد عالم به حضور عینی علمی) نسبت به باری تعالی می‌شود و اگر این موجود حاضر نباشد به این معنی که موجود نباشد از آن به عدم علم فعلی تعبیر می‌کنیم ناگفته نماند که این عدم از باب سالبه بانفعال موضوع است زیرا قبل از وجود موجودی نیست تا متعلق علم فعلی شود (فانی اصفهانی، ص ۱۱۶).

همان‌گونه که گذشت علم خداوند درجات و مراتبی دارد در بالاترین مرتبه، علم ذاتی او قرار گرفته که هیچ‌گونه تغییری در آن واقع نمی‌شود؛ مرتبه دیگر از علم او مرتبه علم فعلی است یعنی افعال خداوند که مظاهر علم ذاتی اویند به نفوس ملائک و انبیاء القاء می‌شوند اما نه دفعتاً بلکه به تدریج، در این حالت نفوس مذکور، ابتدا به یک امر و اسبابش علم می‌یابند و در زمان دیگر به امری خلاف آن و اسبابش علم می‌یابند لذا در نظر آنان این تغییر به شکل بقاء جلوه‌گر می‌شود (سبحانی، البداء فی ضوء الكتاب و السنه، ص ۸۸). یا می‌توان گفت علم فعلی، خود، مراتب و مظاهری دارد همچون لوح محفوظ، لوح محو و اثبات و نفوس ملائک و انبیاء و اگر تغییری در علم خدا به رؤیت می‌رسد در مرتبه این مظاهر، بویژه در لوح محو و اثبات است (همو، الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، ص ۲۳۸). بنابر این نظر در علم فعلی خداوند از آن حیث که به او منسوب است تغییر و تبدیل نیست چرا که در این صورت علم به جهل بدل می‌گردد (مرعی، ص ۱۰۹)، بلکه علم فعلی از آن حیث که بر ما ظاهر است ممکن است در آن تغییر و تحول ملاحظه شود.

در مورد اینکه علم فعلی خداوند به چه نحو منجر به تحقق اشیا می‌شود نظریاتی ارائه شده است: شیخ صدوق میان علم خداوند و تحقق اشیا به چندین واسطه اشاره می‌کند: خداوند اول می‌داند بعد مشیتش تعلق می‌گیرد، سپس اراده می‌کند و در مرحله بعد تقدیر می‌کند و بعد قضا می‌راند و در آخر آن را امضا می‌کند (شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۴). اشیا تا وقتی به مرتبه امضا نرسیده‌اند ولو از مراحل قبل عبور کرده باشند امکان حصول بقاء در آنها وجود دارد. خداوند پیش از وجود اشیا به آنها علم دارد و بعد مشیت می‌کند و بواسطه مشیت صفات و حدود آنها را مشخص می‌کند یعنی در اصل آنها را انشا می‌کند و با اراده کردن آنها را در صفاتشان متمایز می‌گرداند و با تقدیر، زمان تحقق آنها و با قضا، مکان تحقق آنها را مشخص می‌کند و سپس با امضای خود، علت را برای تحقق

وجود آنها، تامه می‌کند (میرداماد، التعلیقه علی اصول الکافی، ج ۲، ص ۳۶۵؛ فانی اصفهانی، ص ۱۱۸). از این رو میان علم خداوند و تحقق حتمی اشیاء چند مرحله باید سپری شود.

طبق مباحث پیش‌گفته و ادله مطروحه در آنها اگر بدها را تغییر در علم به شمار آوریم نمی‌توان آن را به مرتبه علم ذاتی حق اسناد داد بلکه با علم فعلی سازگار می‌افتد (تغییر در اراده و فعل) و اگر آن را به معنای تغییر در قضای الهی به حساب آوریم قطعاً به قضای مضبوط در لوح محفوظ راجع نیست بلکه به قضای موجود در لوح محو و اثبات راجع می‌شود. با این همه باید دانست که در نهایت خداوند به احوال آتیه آدمی علم دارد لذا اگر تغییر در افعال را هم مد نظر داشته باشیم باز هم نمی‌توان تغییر در علم الهی به این معنا را پذیرفت بنابراین یا باید بدها را به معنای اظهار امر جدید از سوی خدا بر بنده به شمار آورد یا آن را استعاری بدانیم. گویی اینگونه استنباط می‌شود که بدها تغییر در علم بندگان است چرا که آنان همه مقدرات را به نحو تام نیافته و جهلاً امری را به خدا اسناد می‌دهند. اما این بدها در آن تعریف از علم می‌گنجد که خداوند امکان کسب آن را به انسان داده که در آن به اراده خود مقدرات را پس و پیش می‌کند والا انسان به علم موجود در لوح محفوظ دسترسی ندارد (بنابر تعریف). موبد این نتیجه حدیث مروی از امام باقر (ع) است که در ابتدای نوشته بدان اشاره شد: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ فَعِلْمٌ عِنْدَ اللَّهِ مَخْرُونٌ لَمْ يُطْلِعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ وَ عِلْمٌ عِلْمَةٌ مَلَائِكَتَهُ وَ رُسُلَهُ فَمَا عِلْمَةٌ مَلَائِكَتَهُ وَ رُسُلَهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ لَا يُكَذِبُ نَفْسَهُ وَ لَا مَلَائِكَتَهُ وَ لَا رُسُلَهُ وَ عِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْرُونٌ يُقَدِّمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخِّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ».

پاسخ‌های فلسفی به مشکل نسبت موجود میان بدها و علم الهی فلاسفه اسلام به دنبال تبیین نحوه علم خداوند به امور عالم من جمله محسوسات و امور جزئی بودند. تبیین نحوه علم خداوند به جزئیات منجر به شکل‌گیری مباحث عقلی پیچیده‌ای در فلسفه شد. آنها از یک سو خداوند را عالم به جزئیات و علم او را عین ذاتش برمی‌شمردند از سوی دیگر تغییرپذیری امور جزئی را نیز انکار نمی‌کردند. در مورد نسبت علم خداوند با بدها مشکل مشابهی وجود دارد از این رو می‌توان پاسخ واحدی برای هردو در نظر گرفت و ظاهراً راه حل هردو مشکل هم یکسان است.

این سینا بر این باور است که خداوند به همه چیز اعم از جزئیات و کلیات علم دارد و علم او بدانها بر وجه کلی و ثابت است. در واقع خداوند با تعقل اسباب و علل موجدۀ اشیا بدان-

ها علم دارد. (ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ص ۱۳۱). علم باری به اشیا جزئی عبارت است از علم او به ذات خود و از آنجا علم او به اشیا چرا که ذات باری مبدأ کائنات است و صور اشیا مرتسم در ذات اوست. از این رهگذر او به اوائل موجودات و لوازم آنها و لوازم لوازم آنها علم دارد تا برسد به اشیا جزئی. خدا علم به اسباب جزئیات دارد و علم به اسباب لایتغیر است او حتی زمان امور غیر ثابت را هم بر همین نحوه می‌داند از این‌روست که شیخ می‌گوید خداوند به نحو علی‌الاطلاق و دائمی علم به اشیا دارد (ابن سینا، تعلیقات، ص ۳۰-۲۸).

نحوه ارتباط عالم ثابتات و عالم متغیرات و نیز علم ثابت خداوند به امور جزئی غیر ثابت که محمل واقعی بداء هستند در میرداماد خود را در قالب نظریه «دهر» نمایان ساخت. بنابراین نظریه، حصول بداء در امری است که حالت منتظره دارد یعنی در موجودات مکنون، چرا که مکونات، مرکب از قوه و فعلند. اموری که قوه محض یا فعلیت محض هستند از آنجا که حالت منتظره ندارند محل بداء قرار نمی‌گیرند. بداء در مکونات بوجود می‌آید اما در عین حال ناظر ظرف دهر آنرا به صورت یک امر ثابت می‌بیند. حصول موجود مکنون در ظرف زمان نسبت به ناظر ظرف زمان متغیر است حال آنکه ناظر ظرف دهر، موجود مکنون زمانی را همواره در یک امتداد می‌بیند (میرداماد، نبراس الضیاء، ص ۵۶). بدین نحو بداء که حاوی تغییر و تحول است با عالم ثابتات (من جمله علم خداوند) ارتباط می‌یابد.

ملاصدرا با استفاده از نظریه دهر میرداماد می‌نویسد بر اساس این تبیین بداء در امور ذیل وجود ندارد. ۱. در مقام قضا و حاق ذات حق؛ ۲. در جناب قدس حق و در مفارقات محضه از ملائکه قدیسین؛ ۳. در متن دهری که ظرف مطلق حصول قار و ثابت و وعاء کل عالم هستی است. بداء تنها در مقام قدر و امتداد زمانی محقق است (ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ص ۱۸۲).

بر اساس حکمت صدرایی می‌توان گفت علم حق تعالی به جزئیات قبل از ایجاد اشیا متحقق بوده و با ایجاد اشیا تغییری در علم ذاتی او رخ نداده است. توضیح آنکه عالم وجود دارای سلسله مراتبی (مشکک) است از واجب‌الوجود که بالاترین مرتبه است گرفته تا عالم جزئیات یعنی پایین‌ترین آن. واجب‌الوجود موجودی ثابت و غیر متحرک و غیر متغیر است و نیز واجب من جمیع الجهات و الحیثیات است، از این‌رو حالت منتظره ندارد (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۱۲۲). او از تمامیتی برخوردار است که ماسوایش فاقد آن است (همان، ج ۶، ص ۱۰۰ و ص ۱۱۰ به بعد). این بساطت و تمامیت، رخنه هرگونه جنبه عدمی و

غیرثابتهای را به ذات ثابت او ناممکن ساخته است. عالم جزئیات ضعیف‌ترین مرتبه وجود و در معرض حرکت جوهری است (حرکت جوهری، نحوه وجود سیال اشیاء این عالم را تشکیل می‌دهد). اجزای عالم طبیعت ترکیبی از قوه و فعل‌اند لذا به موجب همین ضعف وجودی و به هنگام حرکت (از قوه به فعل درآمدن) تمامی اجزای آن نمی‌توانند یکجا به فعلیت برسند و در هر لحظه یکی از اجزای آن فعلیت می‌یابد. اما موجودی که در رأس هرم هستی قرار گرفته یعنی واجب‌الوجود (به سبب سلطه و احاطه وجودی‌اش بر ماسوا) تمامی اجزای محسوسات را یکجا و ثابت نزد خود حاضر می‌بیند و بدان علم دارد. و از این رهگذر به تغییرات و تحولات و نیز به حوادثی که در آینده محقق خواهند شد و نیز به تغییراتی که در امور رخ خواهد داد پیشاپیش علم دارد. از این رو اموری همچون بقاء به معنای تغییر در علم او نیست (همان، ج ۳، ص ۳۷).

به تعبیر دیگر «هر چه از سلسله اصدار به سمت پایین بیابیم مرتبه احتجاب افزون گشته و از فروغ علم کاسته می‌شود و از این رو محو و اثبات تاب و تحمل امور مکنون در لوح محفوظ را ندارد پس توجه سلسله علل به معلول خاص به صورت ناقص در آن جلوه‌گر می‌شود و لذا عارف مشاهده در این لوح توجه علل مندرج در لوح محو و اثبات را به نحو تام درنیافته و امور حاصل در نظام کنونی را به صورت بدائی به مقامی از مقامات علم فعلی حق، یعنی لوح محو و اثبات انتساب می‌دهد» (میرداماد، نبراس الضیاء، ص ۷۲).

#### نتیجه

بنابر تمامی مباحث پیشین روشن است که نادیده گرفتن معنای لفظی واژه بقاء و احاله آن به معنای اصطلاحی به نحوی که معنای آشکار شدن امر جدید به آدمیان نسبت داده می‌شود و یا غیر معتبر و خیر واحد دانستن روایات ائمه به‌ویژه امام صادق (ع) در مورد فرزندش اسماعیل و نیز فروکاستن بقاء به نسخ می‌تواند مشکل کاربرد لفظ بقاء را مرتفع - سازد. در غیر این صورت اعتقاد، به آموزه مذکور با معنای غالب مستنبط از علم باری در تعارض قرار می‌گیرد که در این حالت باید تبیینی جامع از علم خداوند و نسبت آن با متغیرات و مفهوم تغییر (از جمله بقاء) ارائه داد به نحوی که تغییر را در سطوحی از علم منسوب به خداوند بپذیریم. نظریه‌های لوح محو و اثبات (یا علم فعلی خداوند) و قول به تشکیک در علم باری تلاشی است در تبیین مسئله فوق، اما این تلاش‌ها نباید منجر به اعتقاد به موجب بودن افعال آدمی گردد. با در نظر داشتن این شرایط و توجه به ماحصل



تحلیل‌ها می‌توان قائل به مرتبه‌ای از علم خداوند شد که انسان قادر به دستیابی به آن است و در آن تغییر در تقدیر اشیا به ثبت رسیده با این توضیح که انسان به سبب ضعف وجودی و در نتیجه عدم احاطه علمی خود در دستیابی به تمامیت این علم که تنها متعلق به خداست گاهی مرتکب خطای در حکم شده و این تغییرات را به صورت تغییر در اراده و علم حق شهود می‌کند.

### منابع

قرآن کریم .

- ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه، ج ۲، بی‌جا، مؤسسه قرطبه، ۱۴۰۶ق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن عطیه و جمیل حمود، أبهی المراد فی شرح مؤتمر علماء بغداد، ج ۱، بیروت، مؤسسه الأعلمی، ۱۴۲۳ ق.
- ابن منظور، لسان العرب، ج ۱، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- اردکانی، محمد علی، أسرار التوحید، تهران، انتشارات اسلامی، بی تا.
- اشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان، ویسبادن، فرانس شتاینر، ۱۴۰۰ ق.
- ایجی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ق.
- بغدادی، عبد القاهر، الملل و النحل، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۲ .
- \_\_\_\_\_، أصول الإیمان، بیروت، دارو مکتبه الهلال، ۲۰۰۳ .
- بلاغی، محمد جواد و سید ابوالقاسم خوئی، رسالتان فی البداء، قم، نشر یارا، ۱۴۱۴ ق.
- جامی، عبد الرحمن، الدرہ الفاخره، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
- جزری، ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث، ج ۵، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
- جوهری، اسماعیل ابن حُمد، الصحاح؛ تاج اللغه وصحاح العربیه، ج ۷، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۹۰.
- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر سوره بقره.
- حلبی، ابو الصلاح، تقریب المعارف، قم، الهادی، ۱۴۰۴ ق.
- خرازی، سیدمحسن، بدایه المعارف الإلهیه فی شرح عقائد الإمامیه، ج ۱، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.

- خمینی، کشف الاسرار، بی‌جا، انتشارات محمد، بی‌تا.
- خیاط‌المعتزلی، محمد ابن عثمان، کتاب الانتصار، بیروت، دارقابس، ۱۹۸۶.
- سبحانی، جعفر، الإلهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل، ج ۲، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
- \_\_\_\_\_، البدء فی ضوء کتاب و السنه، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۸ ق.
- سبزواری، ملاهادی، أسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر، الملل و النحل، ج ۱، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴.
- صدر المتألهین (ملاصدرا)، الحکمۃ المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۴، ۳، ۱، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، شرح أصول الکافی، ج ۴، به تصحیح محمد خواجهی و تحقیق علی عابدی، شاهرودی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- شیخ صدوق، الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۴ ق.
- \_\_\_\_\_، التوحید، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۹۸ ق.
- طالقانی، نظر علی، کاشف الأسرار، ج ۲، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۳.
- طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ج ۲، تهران، مرتضوی، ۱۴۱۶ ق.
- طوسی، خواجه نصیر، نقد المحصل، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۵ ق.
- \_\_\_\_\_، غده الاصول، ج ۲، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_، الغیبه، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
- \_\_\_\_\_، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۶ ق.
- عسکری، سید مرتضی، عقاید اسلام در قرآن کریم، ترجمه محمد جواد کرمی، مجمع علمی اسلامی، ۱۳۷۸.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ترجمه کمره‌ای، ج ۱، قم، اسوه، ۱۳۷۵.
- کراجکی، ابوالفتح، کنز الفوائد، ج ۱، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۰ ق.
- کمره‌ای، محمد باقر، گنجینه معارف شیعه امامیه، ج ۱، تهران، فردوسی، بی‌تا.
- فانی اصفهانی، آیه الله علامه سید علی، بدء از نظر شیعه، ترجمه سید محمد باقر نبی و سعید لنگرودی، بی‌جا، درسا، ۱۳۷۴.
- فخر الدین رازی، المحصل، عمان، دارالرازی، ۱۴۱۱ ق.

- فيروز آبادي، مجدالدين، قاموس المحيط، ج ٤، بيروت، دارالمعرفه، بي.تا.
- قاضي عبد الجبار، قوام الدين، مانكديم، شرح الأصول الخمسه، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٢ ق.
- \_\_\_\_\_، المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، ج ٦، قاهره، الدار المصريه، ١٩٦٥-١٩٦٢.
- لاهيجي، فياض، گوهر مراد، تهران، نشر سايه، ١٣٨٣.
- مجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ٤، بيروت، مؤسسه الوفاء، ١٤٠٤ ق.
- محمدي، علي، شرح كشف المراد، قم، دار الفكر، ١٣٧٨.
- مرعشي، قاضي نور الله، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، ج ٢، قم، مكتبه آيه الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩ ق.
- مشكيني، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، نشر الهادي، بي.تا.
- ميرداماد، مير محمد باقر، التعليقه على أصول الكافي، قم، الخيام، ١٤٠٣ ق.
- \_\_\_\_\_، نبراس الضياء، قم- تهران، هجرت و ميراث مكتوب، ١٠٤١ ق.
- مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، ج ١، تهران، صدرا، بي.تا.
- مظفر، شيخ محمد رضا، عقائد الإماميه، قم، انصاريان، ١٣٨٧.
- (شيخ) مفيد، أوائل المقالات فى المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، ١٤١٣ ق.
- \_\_\_\_\_، تصحيح اعتقادات الإماميه، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد، ١٤١٣ ق.
- مكدرموت، مارتين، انديشههاى كلامى شيخ مفيد، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٢.
- موسوى خويى، سيد ابولقاسم؛ البيان فى تفسير القرآن، قم، مؤسسه احياء آثار الامام الخويى، بي.تا.
- ميرشفيعى، سيد فضل الله، نسخ و بداء، قم، مؤلف، ١٣٧٠.
- نحاس، ابوجعفر، الناسخ والمنسوخ فى القرآن الكريم، مصر، السعاده، ١٣٢٣ ق.
- نراقى، ملا مهدي، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تهران، حكمت، ١٤٢٣ ق.
- نيشابورى مقرئ، ابوجعفر، الحدود، قم، مؤسسه الإمام الصادق، ١٤١٤ ق.

Crisp, Oliver D. and Rea, Michael, Analytic Theology, NY, Oxford University

Press, 2009.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University

### بررسی مبانی معرفت ودلالات‌های تربیتی آن در اندیشه امام خمینی «ره»

دکتر حسنعلی بختیار نصرآبادی\*

نقیسه اهل سرمدی\*\*

مریم انصاری\*\*\*

#### چکیده

سخن از معرفت در ساحت فلسفه به دو صورت کلی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی انجام می‌گیرد. این نوشتار که ادعا دارد به معرفت پژوهی در آثار حضرت امام (ره) پرداخته است در مقام تفکیک این دو ساحت نیست، بلکه بالاجمال به تبیین کلیاتی در عرصه معرفت و تأثیر آن بر فلسفه تربیتی امام می‌پردازد.

مسائلی از قبیل چیستی معرفت و تعریف آن، اقسام معرفت، شرایط حصول معرفت نافع، سامان بخش چارچوب کلی این مقاله است. تقسیم‌های مختلفی که برای علم انجام می‌گیرد از حصولی و حضوری، نظری و عملی و نیز تقسیم‌های منطبق بر ساحت‌های

hnasrabadi89@gmail.com

sarmadi.na58@gmail.com

ansaryy1260@yahoo.com

\* عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

\*\* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

\*\*\* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۱۸ تاریخ پذیرش: ۹۰/۸/۱

وجودی انسان، ادامه بخش این نوشتار است. تبیین شرایط سودمندی علم که از آن جمله است ضرورت ملازمت علم با تواضع و تهذیب نفس، درونی شدن علوم و معارف و حُسن فاعلی از دیگر مباحثی است که مورد اشارت قرار می‌گیرد و در نهایت فلسفه تربیتی مأخوذ از این مباحث معرفی می‌شود.

واژگان کلیدی: معرفت، علم حصولی و حضوری، علم نظری و عملی، فلسفه تربیتی.

#### مقدمه

انسان به مقتضای غریزه حق جویی‌اش، همواره در پی وصول به حقیقت بوده است چرا که به گفته سقراط، زندگی بدون اندیشیدن ارزش زیستن ندارد! این علوم و معارف که در طبقه و شاخه‌های مختلفی تقسیم بندی می‌شوند متکثر و متنوع بوده، روش‌ها و ابزارهای مختلفی را به کار می‌گیرند.

حساب و هندسه تا فیزیک و شیمی، اخلاق و سیاست تا اقتصاد و ادبیات، هنر و موسیقی تا هیئت و نجوم تنها بخشی از دایره‌المعارف علوم بشری را تشکیل می‌دهند. در تمامی این علوم امری غیر از خود معرفت، متعلق شناخت قرار می‌گیرد و از این رو دانش‌هایی درجه اول نامیده می‌شوند، ولی علوم دیگری نیز وجود دارند که خود، معرفت را ارزیابی و کنکاش می‌کنند که از آن جمله فلسفه علم، منطق و معرفت‌شناسی است.

در مباحث مربوط به معرفت نخستین پرسش‌هایی که به ذهن می‌آید عبارت‌اند از:

- معرفت چیست و چگونه حاصل می‌شود؟
  - ارکان معرفت و اقسام آن چگونه است؟
  - منابع و ابزار معرفت و ملاک درستی یا نادرستی آن کدام است؟
  - چه شرایط و مقدماتی برای حصول علم و آگاهی نیاز است؟
- این قبیل پرسش‌ها در دو ساحت علم‌شناسی فلسفی و معرفت‌شناسی مورد بحث و نظر قرار می‌گیرند، به عبارت دیگر پژوهش پیرامون معرفت، گاهی شکل هستی‌شناسی و گاه معرفت‌شناسی می‌یابد. در مباحث هستی‌شناسی معرفت که علم‌شناسی فلسفی نیز نامیده می‌شود، علم و معرفت به عنوان موجودی عینی و واقعی مورد شناخت قرار می‌گیرد، لیکن در معرفت‌شناسی، علم از جهت حکایتگری‌اش مورد توجه است. بدین ترتیب علم‌شناسی فلسفی برخلاف معرفت‌شناسی همچنان دانشی درجه اول است. معرفت‌شناسی به عنوان شاخه‌ای مستقل از علوم، سابقه چندانی ندارد؛

جان لاک (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲) و لایب نیتس (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶) از اولین کسانی هستند که مسائل معرفت‌شناسی را به طور مستقل و منظم مورد بحث قرار داده‌اند. در سنت فلسفه اسلامی، این گونه مباحث در خلال سایر مباحث فلسفی گنجانیده شده است. سخن از وجود ذهنی، قوای نفس، انواع ادراکات، علم خداوند، اتحاد عالم و معلوم و ... نمونه‌ای از این قبیل است.

این نوشتار که پژوهشی در باب معرفت از نگاه حضرت امام است در مقام تمایز میان دو حیث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نبوده بلکه به بیان کلیاتی در باب معرفت، انواع و اقسام آن، موانع و شرایط آن می‌پردازد. همچنین با نگاهی در حوزه تعلیم و تربیت امام (ره)، به نظر می‌آید امام خمینی با تأکید بر حوزه‌های شناسایی انسان یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و ارزش‌شناسی به شناسایی مسائل و موضوعات تعلیم و تربیت پرداخته است. این مقاله در نظر دارد اهمیت مسائل تربیتی را در فرایند علم‌آموزی برجسته

و آن را در قالب فلسفه تعلیم و تربیت تبیین نماید. نکته مهمی که تذکر آن لازم به نظر می‌رسد اینکه دو واژه علم و معرفت اگرچه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند لیکن در این نوشتار تفاوت مذکور مورد نظر قرار نگرفته است.

#### چیستی علم

مفهوم علم از مفاهیم بدیهی ولی بی نیاز از تعریف است، همچنین است تصدیق و اذعان به وجود آن. بدین ترتیب علم، تصوراً و تصدیقاً بدیهی است. علم حالتی وجدانی و نفسانی است که آدمی آن را بدون هیچ ابهامی در ذات خود می‌یابد (ملاصدرا، ص ۲۷۸). از این روست که می‌گوییم علم تعریف حقیقی ندارد و گزاره‌هایی که به عنوان تعریف علم عرضه می‌شود همگی از باب تعریف لفظی است که جز شرح اسم ادعای فراتری ندارد. حضرت امام شرح الاسم آن را مانند نور می‌دانند که ظاهر به نفسه و مظهر لغیره است یعنی خود، روشن است و مفاهیم دیگر به وسیله آن واضح و آشکار می‌شوند (امام خمینی، تقریرات فلسفه، ص ۳۷۵).

با نادیده گرفتن اقوال نادری همچون قول به اشباح و قول به اضافه، نزد قاطبه فلاسفه سابق بر ملاصدرا علم از سنخ ماهیت است، یعنی غالباً آن را کیف نفسانی و از گروه اعراض می‌دانند که قائم به وجود موضوع است. حضرت امام به تبعیت از ملاصدرا علم را از مقوله ماهیت خارج می‌دانند و بر این عقیده‌اند که علم جوهر، عرض، کیف، انفعال و اضافه

نیست، بلکه فوق جوهر و فوق عَرَض است؛ تعریف منطقی ندارد و از حقایقی است که وجودش عین ماهیتش است و همه حقایقی که چنین‌اند غیرقابل تحدیدند (همان، ص ۳۷۸).

ورود علم به عرصه وجود، خود شاهدهی دیگر بر غیرقابل تعریف بودن آن است. هم سنخ بودن علم با وجود، تشکیکی بودن علم را به دنبال دارد. حقیقت علم همچون حقیقت وجود، مشکک است. یعنی میان مصادیق آن اختلاف به شدت و ضعف، اولویت و غیراولویت و ... ملحوظ است.

تقسیم‌بندی‌های علم

تقسیم علم به حصولی و حضوری

در علم حصولی ماهیت معلوم نزد عالم حاضر می‌شود و در علم حضوری وجود معلوم. در علم حصولی از آنجا که صورت معلوم و نه حقیقت آن نزد عالم، حاضر است بحث از مطابقت این صورت ذهنی با واقع مطرح می‌شود و بدین ترتیب امکان راهیابی خطا و اشتباه در آن وجود دارد برخلاف علم حضوری که سخن از مطابقت و در نتیجه خطا و اشتباه در آن بی‌معناست. حضرت امام قوام علم حضوری را به این امر می‌دانند که معلوم با وجود خود نزد عالم حاضر باشد نه با مفهوم و ماهیتش ( طلب و اراده، ص ۳۴).

حضرت امام تقسیم علم به حصولی و حضوری را یک تقسیم ابتدایی دانسته است و در نظر عالی‌تر، همه علوم را به علم حضوری راجع می‌دانند، به این معنا که حقیقت علم را همان حضور دانسته و علوم حصولی را نیز به حضوری برمی‌گرداند (تفریرات فلسفه، ج ۱، ص ۳۸۷). البته بنابر نظری که به حکمای مشاء، منتسب است، آنها علم حضوری را منحصر در علم شیء به خودش می‌دانند و حکمای اشراق برخلاف آنها در علم حضوری قائل به تعمیم هستند. حضرت امام نیز علم حضوری را منحصر در علم شیء به ذات خود نمی‌دانند بلکه آن را در سه مورد جایز می‌دانند:

الف. علم نفس به ذات خویش؛

ب. علم علت به معلول خویش؛

ج. علم هر مجردی به مجرد دیگر اعم از آنکه یکی از معالیل دیگری باشد یا خیر.

البته علت به وجود معلول خویش به نحو احاطه عالم است برخلاف معلول که در حیطة وجودی خود به علت خویش، علم دارد ( همان، ص ۳۸۶-۳۸۴).

تقسیم علوم براساس نشئات سه گانه انسان

این تقسیم‌بندی که حضرت امام باب آن را می‌گشاید ذیل یک حدیث نبوی و طبق این مینا که ساحت‌های سه‌گانه وجود آدمی منطبق بر سه‌گانه‌های علوم است شکل می‌گیرد. متن حدیث از این قرار است: «انما العلم ثلاثة: آیه محکمه او فریضه عادله او سنه قائمه و ما خلاهن فهو فضل». حضرت امام در مقام تعیین مصداق این سه فراز چنین می‌آوردند: بدان که «آیه محکمه» عبارت است از علوم عقلیه و عقاید حقه و معارف الهیه و «فریضه عادله» عبارت است از علم اخلاق و تصفیه قلوب و «سنه قائمه» عبارت است از علم ظاهر و علوم آداب قالبیه» (شرح چهل حدیث، ص ۳۹۱).

آدمی بالاجمال صاحب سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی است که ادراک حسی با نشئه ملکی و دنیایی او، ادراک خیالی با موطن ملکوت و عالم برزخ و عقل او با آخرت و عالم غیب روحانی مربوط است. حضرت امام کلیه علوم نافع را علمی می‌دانند که با این سه ساحت آدمی در ارتباط باشد. از نظر ایشان علمی که تقویت عالم روحانیت و عقل مجرد را نماید علم به مبدأ وجود و حقیقت و مراتب آن و نیز علم به معاد و رجوع موجودات به عالم غیب است و همان است که در حدیث پیامبر با عنوان «آیه محکمه» معرفی می‌شود. علم به ذات مقدس خداوند، اوصاف جمال و جلال او، علم به ملائکه الله و جنود حضرت حق، کیفیت نزول وحی و ... در زمره این علوم قرار می‌گیرند. حضرت امام متکفل این علوم را پس از انبیاء و اولیاء علیهم السلام، فلاسفه و اعظم از حکما و اصحاب معرفت و عرفان می‌دانند (همان، ص ۳۸۷)، اما علمی که با نشئه ملکوتی و برزخی انسان در ارتباط است علمی است که در باره تربیت قلب از رذایل و آراستن آن به فضایل اخلاقی است که شامل علم به محاسن اخلاق و تهذیب باطن است. ایشان علم به محاسن اخلاق مثل صبر، شکر، حیا، تواضع، رضا، شجاعت، سخاوت، تقوی و دیگر از محاسن اخلاق و علم به کیفیت تحصیل آنها و اسباب حصول و مبادی و شرایط آنها و علم به قبایح اخلاق از قبیل حسد و کبر و ریا، حب دنیا و نفس و غیر آن و علم به مبادی وجود آنها و کیفیت تنزه از آنها را از این گروه دانسته و متکفل آن را پس از انبیا و اوصیا، علمای اخلاق و اصحاب ریاضات و معارف می‌دانند و «فریضه عادله» ای که در حدیث نبوی اشارت رفته است را همین علوم معنا می‌کنند (همانجا).

نهایتاً قسم سوم علمی هستند که با جنبه ملکی انسان در ارتباط است و در حدیث نبوی با عنوان «سنه قائمه» اشاره می‌شود، علم فقه و مناسک ظاهری از آن جمله است. عبارت ایشان چنین است:



علمی که راجع به تربیت ظاهر و ارتیاض آن است شامل علم فقه و مبادی آن، علم آداب معاشرت، تدبیر منزل و سیاست مُدُن است که متکفل آن پس از انبیاء و اوصیاء علیهم السلام علمای ظاهر و فقها و محدثین هستند(همان، با اندکی تصرف). نکته مهم اینکه افراط و تفریط در هر یک از این ساحات، تأثیر متقابل در دیگری ایجاد می‌نماید و این از شدت و وثاقت ارتباط بین این نشأت است. لذا بر سالک طریق حق، لازم است در هر یک از مراتب ثلاثه با کمال دقت عمل نماید و از کندروی یا تندروی پرهیز نماید.

کسی گمان نکند بدون اعمال ظاهریه و عبادات قالبی می‌تواند دارای ایمان کامل یا خلق مهذب شود یا اگر خلقتش ناقص و غیرمهذب باشد اعمالش ممکن است تام و تمام و ایمانش کامل شود، یا ممکن است بدون ایمان قلبی، اعمال ظاهری‌اش تام و محاسن اخلاقی‌اش کامل گردد وقتی اعمال ظاهری ناقص و غیرمطابق دستورات انبیاء باشد احتجایی در قلب حاصل می‌شود که مانع از نور ایمان و یقین است و همچنین است اگر اخلاق رذیله در قلب باشد(همان، ص ۳۸۸ با اندکی تصرف).

علوم دیگری مانند پزشکی، نجوم، هیئت، زیست‌شناسی و ... این علوم بسته به انگیزه و هدفی که در آنها اتخاذ می‌شود می‌تواند جزء تقسیم‌بندی مذکور قرار گیرد یا از آنها خارج باشد ( برای توضیح بیشتر رک. همان، ص ۳۹۴).

بدین ترتیب می‌توان کلیه علوم را به سه قسمت تقسیم کرد:

۱. علمی که نافع به حال انسان‌اند به حسب احوال نشأت دیگر که غایت خلقت و وصول به آنهاست و این قسم همان است که پیامبر اعظم علم دانسته و آن را به سه قسم تقسیم نمودند.

۲. علمی که ضرر می‌رساند به حال انسان و او را از وظایف لازمه خود منصرف می‌کند. این قسم از علوم مذمومه است مثل علم سحر .

۳. علمی که ضرر و نفعی ندارند ... مثل حساب و هندسه و هیئت(البته در غیر سود معنوی داشتن آن). این قسم از علوم اگر بتواند تطبیق با یکی از علوم ثلاثه نماید خیلی بهتر است»(همان، ص ۳۳۶-۳۲۶).

فلسفه تربیتی همراه با چنین نگرشی، نیازها و گرایش‌های فطری آدمی همچون حس حقیقت‌جویی، آرمان‌خواهی و کمال‌طلبی، گرایش به خیر و فضیلت، و عشق را در نظر می‌گیرد و به روش‌های متعدد از فطرت پشتیبانی می‌کند و بر آن تکیه می‌زند و آنها را در همان راه طبیعی و قانونی که خود بر آن متوجه‌اند می‌اندازد.

در تقسیم‌ی دیگری، علوم به نظری و عملی تقسیم می‌شود. ابن‌سینا در شفا ضمن اشاره به این تقسیم‌بندی، در علوم نظری استکمال قوه نظریه را منظور می‌داند و غایت این علوم را حصول رأی و اعتقاد صحیح می‌داند. او رأی و اعتقاد صحیح را فی نفسه منظور می‌داند نه اینکه مقدمه عمل واقع شود. او در مقابل، یکسری علوم عملی نیز قائل می‌شود که در آنها استکمال قوه نظریه برای حصول استکمال قوه عملیه یا اخلاق مدنظر قرار می‌گیرد (ابن سینا، ص ۱۱).

حضرت امام ضمن اشاره به این تقسیم‌بندی، دیدگاهی دیگر دارند. در نظر ایشان همه علوم چه نظری و چه عملی مقدمه عمل هستند و در غیر این صورت ارزش و فایده‌ای نخواهند داشت. به عبارتی ایشان علوم نظری و استکمال قوه نظریه را در صورتی مفید و ارزشمند می‌دانند که در علم به کار آید. عبارت ایشان چنین است:

اینکه نزد علما مشهور است یک قسم از علوم، خودش فی نفسه منظور است و در مقابل علوم عملیه قرار دارد در نظر قاصر درست نیست بلکه جمیع علوم معتبره سمت مقدمیت دارد منتها هر یک برای چیزی و به طوری مقدمه است مثلاً علم توحید و توحید علمی مقدمه برای حصول توحید قلبی که همان توحید عملی است می‌باشد (امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۹).

ایشان در عبارت دیگری با بیان اینکه جمیع علوم، حتی علم توحید نیز عملی است به اشتقاق واژه «توحید» از باب تفعیل اشارت نموده و توحید را از کثرت رو به وحدت رفتن و جهات کثرت را در عین جمع بودن، در وحدت مستهلک نمودن می‌دانند (آداب الصلوه، ص ۹۳).

ایشان در نظری عالی‌تر و فهمی دقیق‌تر، غایت خلقت و نهایت آفرینش را معرفت الله می‌دانند، طوری که همه عبادات را نیز مقدمه‌ای برای وصول به معرفت الله می‌دانند. بدین ترتیب همه علوم - چه نظری و چه عملی - مقدمه عمل هستند و نهایتاً این اعمال خود مقدمه‌ای برای معارف بالاتر قرار می‌گیرند. در نظر ایشان نتیجه مطلوبه از عبادات، تحصیل معارف و تمکین توحید و دیگر معارف در قلب است (همان، ص ۱۵۴ و ۱۵۵).

در نظر امام، فلسفه بسیاری از عبادات و دستورات شریعت در واقع همین حاصل شدن مقدمات است :

جمیع اعمال صوریه و اخلاق نفسیه، مقدمه معارف الهیه است و آنها نیز مقدمه حقیقت توحید و تفرید است که غایت القصوای سیر انسانی و منتهی النهایه سلوک عرفانی است» (امام خمینی، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۵۷-۵۸).

از تأمل و کنکاش در آثار مختلف ایشان، چنین برمی آید که حضرتش شرایط و خصوصیتی را برای علم نافع لحاظ می‌نمایند و ارزش و اعتبار علم را به حصول آن شرایط می‌دانند و علمی که فاقد این خصوصیات باشد را فاقد اعتبار تلقی می‌نمایند. چنانچه در بعضی اهل عرفان اصطلاحی دیدیم اشخاصی را که این اصطلاحات و غور در آن، آنها را به ضلالت منتهی نموده و قلوب آنها را منکوس و باطن آنها را ظلمانی نموده است، ممارست در معارف موجب قوت انانیت و انیت آنها شده و دعاوی ناشایسته از آنها صادر گردیده است... (آداب الصلوه، ص ۲۱).

#### شرایط سودمندی علم

الف. علم با ورودش به قلب، به ایمان مبدل شود  
در تفکر اسلامی علم و ایمان جدایی ناپذیرند و علم، مقدمه ایمان است و لذا علمی که به ایمان مبدل نگردد، علم سودمندی نخواهد بود.

برای دستیابی به حقیقت ایمان لازم است اولاً کسب علوم و مقدمات شود و ثانیاً این علوم و ادراکات در قلب سالک جایگزین شود تا ثمرات و فواید خود را بروز دهد. حضرت امام برای این منظور به ارائه راهکار عملی پرداخته چنین می‌گویند:

سالک باید همت گمارد که آن حقایقی را که عقل ادراک نموده به قلب برساند و آن حاصل نشود مگر آنکه شخص مجاهد برای خویش ساعتی را که اشتغال نفس به عالم طبیعت اندک است برگزیند و به ذکر حق اشتغال ورزد و با حضور قلب در اذکار وارده تفکر نماید مثلاً ذکر شریف لا اله الا الله که بزرگ‌ترین اذکار است به قلب تعلیم کند و قلب را با این ذکر شریف بیدار کند (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۲۰۳، با اندکی تصرف).

در حقیقت ایشان تفکر و ریاضات صحیح را راهی برای تبدیل علم به ایمان می‌دانند، لذا نزد ایشان ریاضات قلبی و عملی صرفاً در مقوله اخلاق عملی قرار ندارد بلکه عاملی است که در تکمیل معرفت مؤثر است و همچون اکسیری، معلومات ذهنی را از عقل به حیطة قلب وارد می‌سازد. ایشان در تشریح معنای خلوت چنین ادامه می‌دهند:

منظور از خلوت با خدا این است که در همه امور با خدا باشیم نه اینکه مراد، خلوت درویشانه باشد که خلوت با او به معنای کنج عزلت رفتن و انزوا از خلق باشد... مراد این است که انسان در هر امری رضای الهی را تحصیل کند و خدا را ببیند و با او وارد عمل شود، از خلائق مأیوس و به امر پروردگارش مأنوس گردد» (تقریرات فلسفه، ج ۳، ص ۴۴۵ با اندکی تلخیص).

ب. هدف عالم از علم آموزی خالصانه باشد

حضرت امام در ضمن یک نامه عرفانی می‌فرمایند:

انباشتن علوم- گرچه علم شرایع و توحید باشد- از حجب نمی‌کاهد بلکه افزایش می‌دهد و حتی حجب صغار را به حجب کبار می‌کشاند، نمی‌گوییم از عرفان و علم و فلسفه بگریز و با جهل عمر بگذران که این انحراف است می‌گوییم کوشش و مجاهده کن که انگیزه الهی و برای دوست باشد و اگر عرضه کنی برای خدا و تربیت بندگان او باشد نه برای ریا و خودنمایی (ره عشق، ص ۳۳).

ایشان نه تنها در علوم بلکه در مسائل عبادی و حتی ریاضات عرفانی برای حسن فاعلی، اهمیت زیادی قائل هستند. نزد ایشان میزان در حق بودن ریاضات، قدم حق طلبی است؛ نمازی که برای شهوات دنیا و آخرت باشد نمازی نیست که معراج آدمی باشد بلکه او را از ساحت قرب الهی دور می‌کند! علم توحیدی که برای نمایش در محضر عوام و علما باشد عاری از نورانیت است و همچون غذایی است که با دست شیطان برای نفس اماره تهیه شود، لذا آدمی را از توحید خارج و به تشریک نزدیک می‌نماید (شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۴۲).

ج. ملازمت علم با تهذیب نفس

حضرت امام با استناد به آیه شریفه قرآن (مثل الذین حملوا التوراه ثم لم یحملوها کمثل الحمار: جمعه / ۱۵) آن رشد و شکوفایی علمی را که عاری از تهذیب نفس باشد بدون ارزش می‌دانند:

وقتی علم در یک قلب غیرمهدب وارد شود ایشان را به عقب می‌برد؛ هر چه انباشته‌تر باشد مصایبش زیادتر است وقتی یک زمین شوره زار یا سنگلاخ باشد هر چه تخم در آن بکارند نتیجه نمی‌دهد (تفسیر سوره حمد، ص ۱۴۲).

د. ملازمت علم با تواضع

ایشان با تکیه بر روایات، فروتنی و تواضع را ملاکی برای الهی بودن علم و در نتیجه نافع بودن آن برمی‌شمارند. این ملاک در تمامی شاخه‌های علوم به ویژه در علوم شریعت اهمیت بسزایی دارد. ایشان آن معارفی را که در انسان به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تدلل ایجاد نماید پس مانده ابلیس می‌دانند و از همه علوم پست‌تر! چرا که در

علوم ظاهری- برخلاف علوم دینی - این انتظار وجود ندارد که آدمی را خداوند گونه سازد و او را از قیود نفس نجات بخشد و صاحبان آن علوم نیز چنین ادعایی ندارند (برای توضیح بیشتر رک. شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۳۴۷-۳۴۱).

اگرچه علم بدون شرایط مذکور، راهبر آدمی به منزل سعادت نیست لیکن علم آموزی قدم اولیه و از جمله شروط لازم و اساسی است. ایشان به جز موارد استثنایی حصول مشاهدات قلبیه را جز با قدم علم و دانش میسر نمی‌دانند:

اگرچه من نیز عقیده به علم صرف ندارم و علمی که ایمان نیاورد را حجاب اکبر می‌دانم ولی نکته اینجاست که تا ورود در حجاب نباشد خرق آن هم امکانپذیر نیست. علوم بذر مشاهدات است اگر چه در شرایط خاص امکانپذیر است که بدون حجاب اصطلاحات و علوم به مقاماتی رسید ولی این از غیر طریق عادی و خلاف سنت طبیعی است و نادر اتفاق می‌افتد.

نزد ایشان طریقهٔ خداخواهی و خداجویی به آن است که انسان در ابتدای امر وقتش را صرف مذاکرهٔ حق کند و علم بالله و اسماء و صفات آن ذات مقدس را از راه معمول آن در خدمت مشایخ آن علم، تحصیل کند و پس از آن به ریاضات علمی و عملی معارف را وارد قلب کند که البته از آن نتیجه حاصل خواهد شد (رسالهٔ لقاء الله، ص ۲۵۹، با اندکی تصرف).

#### دیدگاه تربیتی امام

با توجه به مباحثی که گذشت، می‌توان دیدگاه تربیتی امام را روشن ساخت. مبانی تربیتی امام از یک طرف، از آن جهت که با نظریهٔ حصول علم شکل می‌گیرد، مستقیماً با مباحث معرفت ارتباط دارد که در زمینهٔ تقسیمات علم از دیدگاه امام، آن را می‌توان به «علوم حصولی» و علم حضوری تقسیم کرد و بر اساس آن اهم دلالت‌های تربیتی مبانی معرفت شناختی برنامه تربیتی مورد نظر امام را ارائه داد.

۱. همراهی علم، دانش و صفای ذات می‌تواند بین ابعاد وجودی انسان تعادل ایجاد کند و فطرت آدمی را رشد دهد. لذا اگر برای انسان صفای ذاتی فراهم شود، این دو معنی حاصل می‌شود و صفای ذاتی در همان حد و درجهٔ اعتدال واقع می‌شود که در این صورت فطرت اعوجاج پیدا نمی‌کند، اما از ضعف وجود و کدورت ذات نمی‌تواند کمالات را با هم ایجاد کند و باعث این اختلاف روحيات می‌شود؛ لذا اگر فرد به یکی تمایل پیدا کرد از دیگری اعراض می‌کند؛ چنانکه به تجربه ثابت شده کسی که بسیار تأمل و دقت در عقلیات دارد،

از عبادت و تقدس تقریباً دور است و کسی که در این قسمت اشتغال فکری اش کم و شعاع فکرش کوتاه است، جنبه تقدسش بیشتر است (تقریرات فلسفه، ج ۳، ص ۳۴۱-۳۳۸).

۲. علم و اقسام آن (علوم حصولی): این مبنا در این سطح قابل توجه است که تعلیم و تربیت باید وجهه همت خود را در بازشناسی روش شناسایی های مختلف علوم (با توجه به کثرت علوم) قرار دهد. یکی از منابع مهم اشکال و اختلال در اندیشه فراگیران، نادیده گرفتن تفاوت علوم گوناگون از حیث روش و نوع شواهد است. مثلاً رسیدگی به گزاره های اخلاقی متفاوت است. مراعات این تفاوت ها در این بررسی ها مستلزم توجه به روش شناسی های خاص هر یک از علوم و نیز نوع شواهد متناسب با آنهاست (باقری، ص ۸۲).

۳. علم و ویژگی اکتشافی بودن آن (علم حضوری): ویژگی اکتشافی بودن ناظر بر این است که علم ناظر به واقعیت چیزی است که امکان دریافت یا کشف آن وجود دارد. بر این اساس، برقراری ارتباط با امر مورد مطالعه ضرورت دارد. تعلیم و تربیت مستلزم برقراری ارتباط دانش آموزان با واقعیات و دریافت اطلاعات در خصوص آنهاست تا در پرتو آن اطلاعات، پدیده های مورد نظر بهتر شناسایی شوند (همانجا).

لذا مشخصه های اصلی برنامه تربیتی مأخوذ از دیدگاه امام خمینی (ره) را می توان به این صورت بیان داشت که:

- این رویکرد تأکید فراوانی بر فعالیت های معلم و خلق بسترهای مناسب برای یادگیری دارد و آنچه می بایست آموخته شود در سایه خودشناسی، کسب معرفت توسط فرد (فراگیر) تعریف می شود. در واقع آنچه در این شاخص از برنامه مورد اهمیت است مقاصد و آرمان های تربیتی است که به عنوان یک عنصر جهت دهنده، راهنمای عمل معلم است (Heathcote et al).

- ماهیت برنامه تربیتی از نظام فکری امام (ره)، مبتنی بر تصمیم گیری معلم بر اساس آرمان ها و مقاصد تربیتی و همکاری دانش آموز است که در این صورت پیش بینی هدف های آموزشی به صورت دقیق، نه معنی دار و نه امکان پذیر خواهد بود. در مشخصه اول عنوان شد آنچه آموخته می شود محصول خودشناسی فرد است و این خودشناسی مختص به تجربه خود اوست و متفاوت از نوع خودشناسی دیگر دانش آموزان است. هر دانش آموز خودشناسی ویژه و منحصر به فرد است. از این رو، نتایج را نمی توان به طور دقیق و از قبل تصریح نمود.

- با عنایت به عناصر معرفتی ارائه شده، تعریف دقیق از قلمروهای موجود بسیار دشوار است، لذا توافق فراگیر در باره محتوای این برنامه‌ها و جود ندارد و هم از این رو نقش معلم در تعیین حدود و ثغور برنامه درسی آشکار خواهد شد. به این معنی که معلم در فرایند تعامل خود با دانش‌آموز ابتدا با نیازسنجی از علایق دانش‌آموز، داده‌های حاصل از آن را برای تصمیم‌گیری مورد استفاده قرار می‌دهد. از این رو جهت‌گیری فلسفه تربیتی امام خمینی، در واقع برمی‌گردد به دیدگاه‌هایی که نیازسنجی معلم از نیازها و علایق دانش‌آموز را ملاک قرار می‌دهد. طبق این دیدگاه معلم در فرایند تدریس و با توجه به شناختی که از نیازهای فراگیران دارد، با مشارکت خود آنها، در خصوص برنامه تربیتی و ماهیت آن تصمیم‌گیری می‌کند. وظیفه این برنامه یاری کردن و هدایت امور فطری است تا آدمی از قیود ساختگی و حجاب‌های حقیقت خویش آزاد و به سوی خدا رهنمون شود.

از این رو در این سیستم تربیتی، معلم متصدی ارائه حقایق و حقیقت است و در این خصوص می‌بایست، ویژگی‌های اساسی نظیر علم و معرفت، شناخت نفس، خودسازی، هماهنگی در گفتار در رفتار، درستی کردار و... در خویشتن به‌وجود آورده باشد. از این روست که مریدان به عنوان الگوهای تربیت به‌شمار آمده‌اند و امام در مورد آنان می‌فرمایند: «این بچه‌ها اماناتی هستند الهی که به دست شما سپرده شده‌اند» (خوینینی، ص ۴۱۴). در واقع حضرت امام مریدان را به بازنگری در اعمال خود فرا می‌خواند و به این ترتیب آنان را به نظم دهی در رفتار خود دعوت می‌کند. سبب این تأکید آن است که کودکان به الگوهایی که موفق، محبوب و جالب باشند توجه بیشتری نشان می‌دهند. استمرار در دیدگاه‌ها و ثبات رفتاری این الگوها این امکان را به کودک خواهد داد تا رفتارهایی این مدل را به یاد سپرده و در فرصت مناسب آنان را تکرار نماید. از این رو امام تأکید می‌کند که مریدان رسالت تربیت را به عهده دارند.

در این نظام تربیتی نقش معلم و مربی بیشتر در فرایند یاددهی - یادگیری جلوه‌گر می‌شود، لذا مربی که به تدریس مواد درسی می‌پردازد نمی‌تواند روش تدریس را به میل خود تعیین کند، بلکه بیشتر در همکاری با مربی خلاصه می‌شود. البته این نوع نگرش تا حدودی مسئولیتی سنگین و بس دشوار را بر مربی تحمیل می‌کند چراکه معلم می‌بایست:

- فرایند آموزشی را مبتنی بر فطرت و طبیعت مربی قرار دهد و از این رو لازم است تا فراگیران را از هر لحاظ بشناسد.

- فرصت‌های آموزشی را به گونه‌ای سازماندهی و تنظیم کند تا دانش‌آموزان بتوانند با انجام فعالیت‌های خاص به یادگیری بپردازند.

- توجه به اینکه چگونه بیشترین تجربه عرفانی - معرفتی را به فراگیر بدهد و چطور در انجام فعالیت‌ها آنها را یاری نماید.

بنابراین، در یک سوی این فرایند، آنجا که نقش اصلی تعلیم و تربیت، انتخاب و سازمان دادن فعالیت‌های است که به پیدایش معرفت و فهم مفید در دانش آموز منجر می‌شود، وظیفه معلم انتخاب کردن، سازمان دادن، و هدایت تجربیاتی است که حداکثر معرفت و دانش را در فراگیران ایجاد کند. در واقع اعمالی که مربی انسان را به آن دعوت می‌کند باید عمل صالح و با طبیعت و فطرت انسان سازگار و هماهنگ باشد. بدین ترتیب طراحی برنامه‌های منطبق با این دیدگاه ایجاب می‌کند که معلمان در مدرسه، برنامه‌های خود را با هماهنگی و همفکری بر مبنای فطرت دانش آموزان تنظیم نمایند و تمام علوم را به طور جهت دار که مطابق با فطرت الهی است به دانش آموز بدهند.

#### منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶
- باقری، خسرو، تعلیم و تربیت، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲.
- خمینی، روح الله، تقریرات فلسفه، عبدالغنی اردبیلی، ۳ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، طلب و اراده، ترجمه و شرح احمد فهری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، شرح چهل حدیث، ۶ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- \_\_\_\_\_، تفسیر سوره حمد، ۶ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، ره عشق (نامه عرفانی امام)، ۴ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، آداب الصلوه، ۳ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، رساله لقاء الله، ترجمه احمد فهری، ۹ج، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، شرح حدیث جنود عقل و جهل، ۵ج، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۸۰.



خویننی، غفور، تأثیر نگرش‌های فقهی امام خمینی بر مسائل تربیتی، مجموعه مقالات  
کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی حضرت امام خمینی(س)، تهران، مؤسسه تنظیم و  
نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.  
ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ، ج ۴، ج ۳، ۱،  
بیروت، بی‌نا، ۱۴۱۰ق.

In:Curriculum .Heathcote, et all, Curriculum Styles and Strategies  
Policy Edited by  
R.Moore and Jenny Ozgn. London: Pergamon Press,1991.

AYENEH MA'REFAT  
(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)  
No.28/ Autumn 2011

Proprietor  
Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

Director  
Hassan Saeidi, PhD

Editor-in- chief  
Mohammad Ali Sheykh, PhD

Executive Manager  
PhD Zakaria Baharnezhad,

Advisory Panel  
Seyyed Ali Akbar Afjei, PhD; Reza Akbarian, PhD; Mohammad  
Ebrahimi V., PhD; Ghorban Elmi, PhD; Mohsen Javadi, PhD;  
Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, PhD; Hassan Saeidi, PhD;  
Manoochehr Sanei, PhD; Mohammad Ali Sheykh, PhD

Reviewers  
Ali Akbar Abdol Abadi, PhD; Reza Akbari, PhD; Hosein Atrak,  
PhD; Zakaria Baharnezhad, PhD; Esmaeil Darabkolai, PhD;  
Mansour Mir Ahmadi, PhD; Hosein Moghiseh, PhD; Manoochehr  
Sanei, PhD; Seyyed Mohammad Esmaeil Seyyed Hashemi, PhD;  
Morteza Semnoon, PhD.

Translator  
Mohammad Reza Anani Sarab, PhD

Executive Editor  
Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address  
Ayeneh "Office ,Faculty of Theology and Religous Studies,  
"Ma'refat  
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran

Postal Code  
1983963113

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)  
E-Mail:[ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto:ayenehmarefat@sbu.ac.ir)

Tel.Fax :+98-21-22431785    Tel:+98-21-29902527

Print & Binding: Shahid Beheshti University Printing House

The published articles are not the view points of the Quarterly .

Note:

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

[www.ISC.gov.ir](http://www.ISC.gov.ir)  
[www.SID.ir](http://www.SID.ir)  
[www.magiran.com](http://www.magiran.com)  
[www.noormags.com](http://www.noormags.com)  
[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

Printed in :1390

## ABSTRACTS

Eschatological Pleasure and Pain in Avicennian Philosophy 5

Aynolah Khademi, PhD- Morteza Hamedi

The Intentional Approach to Sense Perceptions, Sayedeh Maryam Mousavi- 7

Mohammad Saeedimehre, PhD

Epistemic state of Imagination in Kant's Critique: Assessment from a Sadrian 9

Perspective, Ismael Saadati Khamseh, PhD

Allame Tabatabaee's Views on the Distinction between Existence and Quiddity 11

and Its Role in the Interpretation of Seddiqin Argument, Reza Akbarian, PhD

Zahrasadat Rabiee Hashemi

An Explanation of the Subject Matter of Philosophy and Its Difference from other 13

Fields of Knowledge, Zohreh Tavaziany, PhD -Sayedeh Narjess Omranian

A philosophical-Theological Approach to Badā in Islam 15

Reza Mohammad zadeh, PhD - Javad Taheri

Analysis of the Intellectual Principles and Educational Implications of Imam 17

Khomeini's Thoughts, HassanAli BakhtiarNasrabadi, PhD – Nafiseh Ahl Sarmadi -Maryam Ansari

لذت و الم اخروی در فلسفه سینوی، دکتر عین‌الله خادمی - مرتضی حامدی  
۱

رویکرد التفاتی به ادراک حسی، سیده مریم موسوی- دکتر محمد سعیدی مهر

۲۹

شأن معرفتی قوه خیال در نقد اول کانت: ارزیابی از منظر صدرایی

۵۱

دکتر اسماعیل سعادت‌ی خمسه

نظر علامه طباطبائی در باب تمایز وجود و ماهیت و نقش آن در تقریر برهان صدیقین

۷۵

دکتر رضا اکبریان- زهرا سادات ربیعی هاشمی

مقایسه دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در تبیین موضوع فلسفه و رابطه آن با مسائل فلسفی

۹۷

دکتر زهره توازیانی- سیده نرجس عمرانیان

رویکردی فلسفی - کلامی به آموزه بداء بر مبنای اسلوب تحلیلی

۱۲۱

دکتر رضا محمدزاده- جواد طاهری

بررسی مبانی معرفت و دلالت‌های تربیتی آن در اندیشه امام خمینی «ره»

۱۵۱

دکتر حسنعلی بختیار نصرآبادی- نفیسه اهل سرمدی - مریم انصاری

## **Eschatological Pleasure and Pain in Avicennian Philosophy**

Aynolah Khademi, PhD\*  
Morteza Hamedi

### **Abstract**

One of the issues discussed by Avicenna is resurrection and its Eschatological states. In his philosophy, Avicenna paid due attention to the controversial issue of pleasure and pain with the purpose of making the deists and theologians understand the issue pleasure and pain. In his works, Avicenna provides proof for the existence of soul and the immortality of soul, but he insists that various human faculties vanish after death; the only faculty which remains and transferred to the hereafter is the intellectual faculty. Avicenna used different categories to classify human souls so that he could clarify their eschatological positions. In

Avicennian philosophy, proof is provided for the

---

\* Sahid Rajai University

e\_khademi@gmail.com

comprehensiveness and dominance of other-worldly happiness and the souls' pleasure and pain is considered intellectual. From Avicenna's point of view, all other-worldly spiritual; rewards, pleasures and pain are thought to be intellectual. The other-worldly promises which have been included in the holy scriptures are only allusions and metaphors. It is for imperfect souls that he considered a carnal position hanging over celestial bodies. His contention was that the pleasure and pain of imperfect souls is of a materialistic nature.

**Key Terms:** *pleasure, pain, perfect souls, imperfect souls, other-worldly happiness, misery, immortality, Avicenna.*



## **The Intentional Approach to Sense Perceptions**

Sayedeh Maryam Mousavi\*  
Mohammad Saeedimehre, PhD\*

### **Abstract**

The present article aims at examining the intentional theory of perception. This theory is an attempt to provide an account which could explain both veridical and non-veridical perceptions. Based on this theory, both types of perception are treated as an intentional mental state which is representational. Although for many intentionalists, the physical object is immediately experienced, it is not an essential element of the perceptual experience. In other words, for them, the relationship between the mind and the object is not a necessary condition for the perceptual experience.

---

\* Tarbiat Modaress University  
\*\* Tarbiat Modaress University

ph.mousavi@gmail.com  
saeedi@modares.ac.ir

So it can be concluded that the theory of perception cannot totally support the intuition that perception is openness to the world. Thus it is consistent with a kind of skepticism.

**Key Terms:** *theory of intetionalism, sense perception, intentional content, the representational principle, the common factor principle .*

## **Epistemic State of Imagination in Kant's Critique: Assessment from a Sadrian Perspective**

Ismael Saadati Khamseh, PhD\*

### **Abstract**

In the transcendental deduction of the critique of the pure reason, Kant emphasizes the importance and function of imagination. Kant, in contrast with Descartes, believed that imagination is one of the essential faculties in the process of threefold transcendental synthesis. The reproduction synthesis is the special function of imagination. In the recognition synthesis, which is to be fulfilled by partnership of understanding and imagination, it is revealed that Kant only recognizes acquired knowledge. Yet, using the acquired knowledge as a basis, Kant fails to present an acceptable answer to the question that whether this synthesis is a

conscious process or not. Drawing on

---

\* Institute of Islamic Culture and Thought e.skhamseh@yahoo.com

Mulla Sadra's views on imagination and knowledge, the present article assesses Kant's views of imagination and the process of synthesis comparatively.

**Key Terms:** *transcendental deduction, synthesis, knowledge, consciousness, acquired knowledge.*

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University  
No.28/ Autumn 2011

### **Allame Tabatabaee's Views on the Distinction between Existence and Quiddity and Its Role in the Interpretation of Seddiqin Argument**

Reza Akbarian, PhD\*  
Zahrasadat Rabiee Hashemi\*\*

#### **Abstract**

In philosophy and theoretical mysticism, different views have been expressed on the interpretation of Seddiqin argument with regard to the relationship between existence and quiddity. Avicenna by basing his argument on the differentiation between quiddity and existence; Sohrevardi by his denial of this differentiation and basing his argument on

the theory of lights and Mulla Sadra by deriving his argument from two bases: the priority of existence over quiddity and modulation of existence have tried to provide proof for the existence of God, as the first philosophical issue. But none of these arguments have provided the proof

---

\* Tarbiat Modaress University

akbarian@modares.ac.ir

\*\* Tarbiat Modaress University

they have sought for. Allame Tabatabaee, taking a new approach to the connection between existence and quiddity and using the originality of reality, runs the shortest way toward the provision of proof for existence of God. Reliance on Allameh's argument has had valuable outcomes among which we can refer to the proof for the necessary being as the first philosophical issue.

**Key Terms:** *proof for the existence of God, differentiation between existence and quiddity, Seddiqin argument, Allameh Tabatabaee, originality of reality.*

## **An Explanation of the Subject Matter of Philosophy and Its Difference from other Fields of Knowledge**

Zohreh Tavaziany, PhD\*  
Sayede Narjess Omranian\*\*

### **Abstract**

A field of knowledge for its being a field of knowledge is indebted to the coherence of its issues and the coherence of issues is indebted to a unifying factor. This factor is considered the subject matter of any field of knowledge. The question focused on in the present paper is the determination of the subject matter of philosophy and its difference from the other fields of knowledge from Avicenna's and Mulla Sadra's points of view. The subject matter of any field of knowledge is the one whose essential accidents are the focus of discussion. In other words, the predicates of issues in any field of knowledge constitute the essential accidents of that field of knowledge. Therefore, there is a close relationship between each field of knowledge and its

---

\* Alzahra University

drztavaziany@yahoo.com

\*\* Alzahra University

Narjes.omranian@gmail.com

issues. According to Avicenna and Mulla Sadra, the subject matter of philosophy is existence as it exists and the issues of existence as it exists are among the essential accidents of existence in general. However, the

application of the logical rules of philosophy on what is propounded as philosophical issues is controversial, since the philosophical issues must be among the essential accidents of existence as it exists, while this application to some of the issues is truly problematic. So there is a gap between the definition of philosophy and its realization which needs to be bridged. For example, if we wish to prove our beliefs philosophically we can examine them in a separate field of knowledge or in co-related philosophies. Therefore, there is no ban to the efforts to identify and define the different areas of philosophy with different domains through which we can reach at specific and general philosophies.

**Key Terms:** *philosophy, subject, essential accidents, existence, co-related philosophies.*

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University  
No.28/ Autumn 2011

### **A philosophical-Theological Approach to Badā in Islam**

Reza Mohammadzadeh, PhD\*  
Javad Taheri\*\*

#### **Abstract**

Badā is an important concept in Imamite Shiism. The Sunnis, in their narrated theological works, disapprove of Badā as heretical. Imamite Shiism is of this belief that Badā's appropriate delineation can pave the way for its acceptance by all Muslims especially the Sunnis. That is why it has made considerable efforts to achieve this aim. The present article first discusses in brief the beliefs of famous Sunni scholars regarding Badā and then continues with the discussion of the Shiites' major rational and narrative discussions on Badā. The discussion includes the presentation of the literal and technical meaning of Badā and abrogation (*al-nāsikh wal-mansūkh*), and the relationship between Badā and

---

\* Imam Sadegh University

\*\* Allameh Tabatabaee University      javadtaheri13982@gmail.com

knowledge of God. Focusing on the specification of the appropriate place of Badā among the different religious beliefs, the present article argues that the meaning of Badā is compatible with the holly Quran and Sunna.

**Key Terms:** *Badā, Naskh, Imamite Shiism, rational Kalām, divine knowledge.*



## **Analysis of the Intellectual Principles and Educational Implications of Imam Khomeini's Thoughts**

HassanAli BakhtiarNasrAbadi, PhD \*

Nafiseh AhlSarmadi\*\*

Maryam Ansari\*\*\*

### **Abstract**

The concept of knowledge has been discussed in philosophy from the ontological and epistemological perspectives. Though the present article takes an epistemological view of Imam Khomeini's works, its aim is not to separate the two perspectives. It rather aims at explaining some major points in the field of knowledge and their implications for Imam Khomeini's educational philosophy. Questions like the quiddity of knowledge and its definition, types of knowledge, conditions on reaching a useful knowledge constitute

---

\* Isfahan University

hnasrabadi89@gmail.com

\*\* Shahid Beheshti University

sarmadi.na58@gmail.com

\*\*\*

ansaryy1260@yahoo.com

the focus of the present article. This would include the different divisions made in the categorization of knowledge including acquired and intuitive, pragmatic and theoretical, and also a division based on the domains of human existence. The article also provides an explanation of the conditions for the usefulness of knowledge including the contiguity of

knowledge with humbleness and self-refinement, internalization of sciences and knowledge, and the goodness of the agent. The final part covers the educational implication of the above-mentioned concepts.

**Key Terms:** *knowledge, educational philosophy, Imam Khomeini.*