

۲

فصلنامه گروه فلسفه دانشکده علوم انسانی

تاریخ فلسفه در اسلام

سال اول/شماره ۲/ تابستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزش عالی آل طه

مدیرمسئول: دکتر رضا اکبریان

سردبیر: دکتر رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه:

رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)

احمد بهشتی (استاد مؤسسه آموزش عالی آل طه)

غلامرضا اعوانی (استاد دانشگاه تهران)

یحیی یثربی (استاد دانشگاه علامه)

محمد ایلخانی (استاد دانشگاه شهید بهشتی)

سید صدرالدین طاهری (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)

عبدالله نصری (استاد دانشگاه علامه طباطبایی)

رضا اکبری (استاد دانشگاه امام صادق)

فتحعلی اکبری (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

حسین عشاقی (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

ابوالحسن غفاری (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

حسین هوشنگی (دانشیار دانشگاه امام صادق)

سید محمد علی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

یوسف فضیلت (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

دبیر تخصصی: دکتر سیداحمد حسینی

تهران: تهران، شهران، بلوار کوهسار، بعد از آتش نشانی کن، خیابان مدرسه، مؤسسه

تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

آموزش عالی آل طه، دانشکده علوم انسانی، دفتر مجلات

چاپ و صحافی: چاپ دیجیتال المصطفی <https://hpi.aletaha.ac.ir>

- مجله از همکاری محققان و استادان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در فصلنامه، مبین آرا و اندیشه‌های نویسندگان آنهاست.
- ارسال متن اصلی مقاله همراه با ترجمه چکیده، ضروری است.
- مجله در ویرایش ادبی مطالب دریافتی آزاد است.
- استفاده از مطالب مجله تنها با ذکر مأخذ مجاز است.

لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد زیر رعایت شود:

نام، نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی نویسنده، شغل و شماره تلفن قید شود. فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ارسال شود.

حجم هر مقاله بیش از ۲۵ صفحه حروف‌چینی شده ۳۰۰ کلمه‌ای نباشد. چکیده مقاله، حداکثر در ۱۵۰ کلمه باشد. چکیده آینه تمام‌نمای مقاله است که شامل بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش می‌باشد.

کلیدواژه‌ها فهرست موضوعی مقاله بوده بین ۵ تا ۷ واژه است. لازم است معادل انگلیسی چکیده و کلیدواژه‌ها نیز ارسال شود

مقدمه مقاله، شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، پرسش‌های اصلی و فرعی.

سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، باید واجد یکی از شرایط زیر باشد:

ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق که بصورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد.

واژگان کلیدی فارسی و معادل انگلیسی آنها درج شود.

مقالهٔ ارسالی نباید در هیچ نشریهٔ داخلی یا خارجی چاپ شده باشد.

مقالهٔ ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

درج معادل لاتین اسامی، و اصطلاحات مهجور، مقابل عبارت و در پرانتز ضروری است.

منابع مورد استفاده، در متن به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار، شمارهٔ صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ص ۱۹۴) و فهرست منابع در آخر مقاله برحسب حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:

الف) برای کتاب: نام خانوادگی، نام؛ **عنوان کتاب:** نام مترجم/ مصحح؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل نشر؛ ناشر، سال انتشار.

ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام؛ «عنوان مقاله»؛ **نام مجله،** شماره مجله، سال انتشار.



فهرست

۵/ نوآوری علامه طباطبایی در مسئله نسبت اختیار و ضرورت علی / رضا اکبریان، زهرا

نقوی

۳۱/ نقد عرفان به عقل / علی فضل‌ی

۵۷/ آرای علامه طباطبایی در اثبات خدای تعالی از طریق برهان *إن* / اعلی تورانی، منیره

سلطان احمدی

۷۹/ بررسی و تحلیل دیدگاه ابن‌سینا در مورد اولین عضو متکون (عضو رئیسی) در

بدن انسان / محمدحسین مددالهی، حسین زمانیها، فرهاد جعفری

۱۰۳/ بررسی اشکال استاد مطهری بر مبحث معقولات ثانیه سهروردی / علیرضا

فاضلی، سیدعلی یزدانی

۱۲۱/ نگاهی انتقادی به استدلال برخی فیلسوفان مسلمان معاصر در باب قاعده «کل

حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» با تأکید بر آرای ابن‌سینا / علیرضا

شاکری‌نسب

نوآوری علامه طباطبایی در مسئله نسبت اختیار و ضرورت علی

رضا اکبریان*

زهرا نقوی**

چکیده

یکی از اصول فلسفی متناقض با بحث اختیار، قانون ضرورت علی است. جبر فلسفی از جوانب متعددی اختیار را تهدید نموده و سبب ایجاد شبهاتی در این زمینه شده است. فیلسوفان و متکلمان بر اساس مبانی فکری خود با این مسائل مواجهه متفاوتی داشته‌اند. این پژوهش در صدد است ضمن بیان نظرات علامه و نحوه مواجهه ایشان در خصوص مسائل پیرامون اختیار به نوآوری‌های ایشان در این زمینه اشاره کند. در پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی، شبهات وارده از جانب علیت بر مسئله اختیار تبیین و با تدبیر و تفحص در آثار علامه و تحلیل بیانات وی، این مسائل بررسی گردیده و بدان‌ها پاسخ داده شده است. علی رغم شباهت سخنان علامه با سایر فیلسوفان در این زمینه، نوع پردازش مطالب و نقش مبادی ایشان در پاسخ‌های ارائه‌شده، وجه تفاوت دیدگاه علامه را از سایرین نشان می‌دهد؛ به صورت ویژه نظر ابداعی علامه در گزینه‌های زیر مشهود است: تلازم بین وجوب و امکان به جای تقدم و تأخر، منشئیت وجود مطلق برای تمام عالم به جای علم، تعریف اختیار به رهاشدن از غیر و خودشکوفایی (وجود شکوفایی)، شکل‌گیری رابطه طولی از تمام حیثیت، عبیت فاعلیت خداوند و فاعل مختار در فعل. واژگان کلیدی: اختیار، ضرورت علی، موجب بودن، فاعلیت حق تعالی، علامه طباطبایی.

مقدمه

متفکران -چه در حوزه کلام چه اصول و چه برخی فلاسفه- مبحث اختیار را در تقابل با علیّت فلسفی می‌دانند. آنچه بیش از مابقی مسائل، اذهان ارباب علم و نظر را به خود واداشته، تناقض و ناهمخوانی ضرورت علی با اختیار است. با پذیرش ضرورت (جبر فلسفی) شبهات متفاوتی متوجه مسئله اختیار می‌شود که ناگزیر متفکران را به چند دسته تقسیم می‌کند: گروه ناسازگارگرا (Incompatibilists) که ضمن جانبداری از یک طرف، سوی دیگر را انکار می‌کنند؛ بدین صورت که برخی (Libertarians) جانب اختیار را گرفته و مجاب به انکار ضرورت می‌شوند و برخی (hard determinism) ضرورت را غیر قابل انکار دانسته، اختیار را در معرض شبهه قرار می‌دهند. گروه دوم تحت عنوان سازگارگرایان (Compatibilists) هستند که ضمن پایبندی به مسئله ضرورت علی در تلاش برای سازگار نشان دادن اختیار با این قاعده‌اند. باید توجه داشت اختیارگرایی صرفاً به معنای نفی ضرورت علی نیست؛ چراکه ممکن است اختیارگرا در ضمن اعتقاد به اختیار، ضرورت را نیز باور داشته باشد؛ اما در موطنی جدا از موطن اختیار آن را تبیین کند تا به تناقض این دو امر نینجامد؛ همچنان‌که اصولیان این راه را در پیش گرفته، در زمره اختیارگرایان قایل به ضرورت علی در وادی غیر افعال اختیاری‌اند.

علامه طباطبایی از جمله افراد سازگارگراست که ضمن اعتقاد به جریان ضرورت در افعال اختیاری، برای سازگار نشان دادن این دو موضوع تلاش کرده‌اند. در این پژوهش سعی بر آن است بدین پرسش پاسخ داده شود که نحوه مواجهه علامه با این مسئله چگونه است و نوآوری‌ها و تفاوت دیدگاه ایشان با سایر فیلسوفان در این زمینه چیست؟ علامه از جمله فیلسوفانی است که دارای نوآوری‌های متعدد در حوزه‌های فکری متفاوتی اعم از جهان‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی است. نظر آن است که ایشان در مسئله اختیار نیز صاحب آرای بدیع‌اند و در حل شبهات موجود در این موضوع و اشکالات وارده بر نظرات سایر فلاسفه و تکمیل یا اصلاح آنها نقش بسزایی دارند.

در راستای نظرات علامه طباطبایی راجع به مسئله اختیار، مقالات و رساله‌های متفاوتی نگاشته شده است؛ مانند «مسئله اختیار و گستره آن با تأکید بر آرای امام خمینی و علامه طباطبایی» اثر سیده فاطمه کاملی؛ «بررسی و مقایسه دیدگاه هابرماس و علامه طباطبایی درباره اختیار با تکیه بر نظریه ادراکات اعتباری» اثر محمد حسین زاده. آنچه اثر حاضر را از سایر تألیف‌های موجود متمایز می‌کند، خاصه اشاره به زاویه نگاه علامه به اختیار و نحوه پرداختن ایشان به شبهات موجود در این زمینه است. پژوهش حاضر نحوه مواجهه و نوآوری علامه را در قالب بیان و پاسخ‌دهی به شبهات متبادر به ذهن در حوزه اختیار و نسبت آن با ضرورت علی نشان داده است. با بیان رویکرد علامه در مواجهه با شبهات وارد بر اختیار، علاوه بر روشن شدن بیانات ایشان، تفاوت نظر ایشان با سایر فلاسفه و به‌نوعی نوآوری ایشان نیز آشکار می‌شود؛ فلذا می‌توان گفت همین امر، جهت افتراق و بدیع بودن پژوهش حاضر است.

الف) تبیین علامه از اختیار

اختیار نزد فیلسوفان حالتی نفسانی است که عمل ناشی از قدرت و اراده، بر اساس آن صادر می‌گردد (طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۰). نزد متکلمان نیز اختیار به تسلط بر فعل و ترک تعریف شده است؛ بدین نحو که فاعل اگر خواست، انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد (حلی، [بی‌تا]، ص ۱۸). از سایر معانی وارده می‌توان به عدم اجبار خارجی و استقلال (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱)، اراده، قصد و عزم (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۶۱)، کیف نفسانی مسبب صدور عمل حاصل از رضا و علم فاعل (مصباح، ۱۴۰۵ق، ص ۱۸/ غروی، ۱۴۱۵ق، ص ۹) اشاره کرد.

علامه در تعریف اختیار، علاوه بر تعاریف متعارف بین سایر فلاسفه (همچون بازگشت اختیار به فعل ارادی)، ضمن اشاره به دو نظام موجود در عالم، اختیار را معنا می‌کند. به نظر ایشان نظام ثابت عالم که به هیچ وجه تغییر در آن راه ندارد، قطعاً محملی برای اختیار نخواهد بود؛ اما نظام متغیر مادی که قوامش به امکان و استعداد بوده، انسان یکی از اجزای آن محسوب می‌شود، اختیار را در خود معنا می‌دهد. علامه برای تحقق فعل اختیاری، معیارهایی را ضروری می‌داند؛ از جمله: ۱. نسبت امکانی

انسان به فعل و ترک (فعل و ترک برای او ممکن باشد) که این معنا همان اختیار می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۴۰). ۲. مطلوبیت و به نوعی ملایمت فعل نزد فاعل (مصباح، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۸). ۳. مسبوقیت فعل به آگاهی و علم. برخی فیلسوفان همچون ارسطو فعلی را که از سر نادانی یا عادت انجام بگیرد، در زمره افعال اختیاری قرار نمی‌دهند (ارسطو، [بی‌تا]، ص ۸۱)؛ در حالی که آنچه علامه در فعل اختیاری ضروری می‌داند، صرفاً اراده و شعور است نه فکر تفصیلی (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۴۶)؛ از این رو افعالی که از سر جهل و عادت انجام می‌شوند، در زمره افعال اختیاری قرار می‌گیرد؛ چراکه فاعل در حین انجام همین افعال نیز خالی از علم و آگاهی -چه آگاهی عین ذات باشد (فاعل بالعنایه) چه از عوارض قابل انفکاک از ذات باشد (فاعل بالقصد)- نیست، ولو بدان توجه ندارد (مصباح، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۸). علامه حقیقت اختیار را در فاعلیت مستقل و تام در تأثیر از جانب فاعل علمی می‌داند و چنانچه یکی از این شروط نباشد، یعنی یا فاعل علمی نباشد یا فاعلیت تام در تأثیر نباشد، جبر رخ می‌دهد (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۳). طبق دیدگاه علامه مقسم افعال اختیاری و جبری، فعل ارادی است. فعل ارادی که از روی علم و اراده انجام می‌گیرد، خود به دو دسته تقسیم می‌شود:

قسم اول: ترجیح یکی از دو طرف فعل و ترک، مستند به خود فاعل است، بدون آنکه تحت تأثیر دیگری قرار گیرد (فعل اختیاری).

قسم دوم: ترجیح و تعیین، مستند به تأثیر غیر است (فعل اجباری).

بنا بر نظر علامه مادام که فعلی به نظر فاعل رجحان پیدا نکند، در خارج به وقوع نمی‌پیوندد، گرچه نظرش مستند به اجبار مُجبر باشد. از همین جا روشن می‌شود که تقسیم افعال ارادی به اختیاری و جبری، تقسیمی حقیقی نیست که «مقسّم» یعنی «فعل» را به دو «نوع» منقسم کند که از لحاظ ذات و آثار با هم مختلف باشند؛ زیرا فعل ارادی آن فعلی است که احتیاج به تعیین و ترجیح علمی داشته باشد که برای فاعل، مجرای فعلش را معین می‌کند و این در فعل «اختیاری» و «جبری» یکسان است. اما اینکه ترجیح فاعل در مورد فعل اختیاری مستند به فاعل است و در فعل جبری مستند به

دیگری است، موجب نمی‌شود این دو، اختلاف «نوعی» پیدا کنند که به اختلاف آثار آنها بینجامد. میان این دو ترجیح، هیچ تفاوتی نیست، جز آنکه یکی از دو ترجیح مستند به اراده شخص دیگری است که او را به زور وادار به فعل یا ترک کرده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۷۰ و ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶۵).

ممکن است به این سخن اشکال شود که تفاوت مذکور در استناد آثاری چون مدح و ذم به فاعل مختار بسنده است، به خلاف فاعل مجبر که مستوجب این آثار نیست. علامه بدین اشکال توجه داشته، در پاسخ می‌گوید تفاوت مذکور میان آن دو وجود دارد؛ لکن بحث در این است که اختلاف این دو فعل، اختلاف ذاتی نیست، بلکه از نظر ذات یکی هستند و این موارد اختلافی که از آثار آن دو شمرده شده، آثاری است اعتباری نه حقیقی و واقعی؛ بدین معنا که عقلاً برای اجتماع بشری کمالاتی در نظر می‌گیرند و پاره‌ای از اعمال را موافق آن و پاره‌ای دیگر را مخالف آن می‌دانند. صاحب اعمال دسته اول را مستحق مدح و ثواب و صاحب اعمال دسته دوم را مستحق نکوهش و عقاب می‌دانند. پس تفاوت‌هایی که در این دو دسته اعمال هست، بر حسب اعتبار عقلی است نه اینکه ذات آن دو گونه اعمال مختلف باشد (همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۶۶). اما بحث از مسئله جبر و اختیار از این حیث، بحث فلسفی نیست؛ چون بحث فلسفی تنها شامل موجودات خارجی و آثار عینی می‌شود؛ اما اموری که به انحاء اعتبارات عقلایی منتهی می‌شود، مشمول بحث فلسفی و برهان عقلی نیست، هرچند آن امور در ظرف خود، یعنی در ظرف اعتبار، معتبر و منشأ آثاری باشد. پس ناگزیر باید بحث از جبر و اختیار را از غیر راه فلسفه نیز بررسی کرد. اما آنچه اختیار را در مباحث فلسفی می‌گنجانند، به حیث خارجی بودن افعال و تقابل‌ها و تناقض‌های اختیار با برخی اصول و قواعد فلسفی بر می‌گردد که ذیلاً بیان و نظر علامه مطرح می‌شود.

ب) تبیین شبهه جبر علی

یکی از قوانین منشعب از اصل علیت، قانون جبر علی است؛ بدین معنا که علت ضرورت‌دهنده به معلول بوده و به وجود آمدن مختصات وجودی هر معلولی، همه ضروری و قطعی و غیر قابل اجتناب است (همو، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷). به بیان فلسفی

ماهیت در مرتبه ذاتش چیزی جز خودش نیست و در این اعتبار همه چیز (ضرورت وجود و ضرورت عدم) از ماهیت به نحو تحصیلی سلب می‌شود. این سلب ضرورت، همان امکان است (همو، ۱۳۸۷، ب، ج ۱، ص ۲۶۴). بنابراین در نظر عقل ماهیت در خروج از حدّ تساوی و رجحان و درنهایت اتصاف به یکی از طرفین، متوقف بر امری بیرون از ماهیت (علت) است. طبق ضرورت فلسفی علت تنها در صورتی می‌تواند جانب وجود ماهیت را رجحان دهد که وجود را برای ماهیت ایجاب کند؛ در غیر این صورت وجود برای ماهیت تعین پیدا نخواهد کرد.

عده‌ای از مادیون و همچنین برخی فلاسفه الهی این نظریه را در تضاد با اختیار انسان دانسته و قایل شده‌اند که طبق این رأی، در کارهای آدمیان سببی اختیاری وجود ندارد. اساس گفتار ایشان بر این است که افعال آدمیان معلول مجموع حوادثی است که دوشادوش هم رخ می‌دهد و باعث حدوث افعال می‌شود و معنای علیّت حوادث جز این نیست که گفته شود انسان در کارهایش مجبور است. علامه در نظرات بدیع خود در این زمینه با توسل به امکان بالقیاس به حل این شبهه پرداخته، پاسخ می‌دهد آن عامل و فاعلی که نسبت معلول به سوی آن، نسبت جبر و ایجاب است، عاملی است که علیّتش تامه باشد. اگر نسبت افعال با همه شرایط تحقق فعل سنجیده شود، البته نسبت حاصله، وجوب و ضرورت خواهد بود؛ لکن اگر نسبت به خود انسان سنجیده شود، دیده می‌شود انسان دارای اراده، نسبت به آن افعال جزء علت است نه علت تامه و در نتیجه نسبت حاصله، امکان (نه وجوب) خواهد بود (همو، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۰). بر این اساس می‌توان گفت افعال ارادی انسان برای انسان اختیاری است؛ به این معنا که هم می‌تواند آنها را انجام دهد و هم می‌تواند انجام ندهد. در نتیجه همه در اختیار و اراده اوست و اگر فعلی را انجام ندهد، به اختیار خود انجام نداده و فعل دیگری را اختیار کرده است و اگر انجام دهد، باز هم به اختیار و اراده خود انجام داده است؛ لکن اگر انجام داد، فهمیده می‌شود تمام شرایط حاصل و علت وجود فعل تمام بوده و فعل واجب شده است؛ چون هیچ موجودی در خارج تحقق پیدا نمی‌کند مگر اینکه واجب-الوجود گردد. پس هر فعلی قبل از وجودش ممکن‌الوجود و در اختیار انسان است و

مستشکل در کلمات خود میان نسبت امکان و نسبت وجوب خلط کرده و نسبت وجوب را که نسبت فعل به مجموع اجزای علت تامه است، به جای نسبت امکان که نسبت فعل به بعضی از اجزای علت تامه‌اش می‌باشد و به عنایتی در انسان به نام اختیار نامیده می‌شود، به کار برده است.

ج) تبیین شبهه ترجیح بلامرجح

متفکران با قبول تضاد اختیار و جبر فلسفی، به جانبداری از اختیار، ضرورت علی را نفی نموده و برای اثبات ادعای خود قایل به صحت ترجیح بلامرجح شده و تنها ترجیح بلامرجح را محال دانسته‌اند (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۹۰/ فیاض، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۵۴). به باور آنان فاعل مختار می‌تواند یکی از دو امر یکسان را بدون آنکه هیچ مزیتی بر دیگری داشته باشد، اختیار کند؛ چراکه اراده فاعل مختار ذاتاً خاصیت ترجیح یک از طرفین را بر دیگر اطراف همسان دارد و به واسطه اراده یکی از چند فعل که کاملاً برابرند، تعیین می‌یابد و فاعل مختار آن را بخصوصه ایجاد می‌کند، بدون آنکه به مرجح دیگری غیر از اراده فاعل نیاز باشد. بنابراین اراده خودش می‌تواند یکی از چند فعل مساوی را ترجیح دهد و به آن تعیین بخش؛ لذا مشکل تعیین‌ناپذیری فعل یا ترک در صورت طرد نظریه ضرورت علی پیش نمی‌آید.

علامه چنین نظری را برنتافت و ترجیح بلامرجح را امری ناممکن و این ادعا را بی‌دلیل دانست. بنا بر نظر علامه استحاله «ترجیح بدون مرجح» مکفی برای اثبات امتناع «ترجیح بدون مرجح» است؛ زیرا هر ترجیح بدون مرجحی مستلزم ترجیح بدون مرجح می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ج ۲، ص ۶۲). بیان مطلب آنکه «ترجیح بدون مرجح» بدین معناست که فعل و اثری در حدّ قوه و امکان باشد و بدون اینکه علت و عاملی دخالت کند، خود به خود آن فعل از عدم به وجود برسد. «ترجیح بدون مرجح» نیز آن است که فاعل نسبت به دو اثر مختلف حالت تساوی داشته و هر دو برای او به یک نحو ممکن باشد، در عین حال او به یکی از آنها انتساب پیدا کرده، آن را به وجود آورد. فاعل در چنین فرضی اگر بخواهد بدون دخالت هیچ عامل دیگری به یکی از دو فعل، نسبت بیشتری پیدا کند و آن را بدون آنکه مرجحی داشته باشد بر دیگری ترجیح دهد،

باید خود به خود از قوه به فعلیت برسد و بدون آنکه مرجحی در کار باشد، یک حالت برای او ترجیح پیدا کند و فعلیتی در او حاصل گردد. از اینجا دانسته می‌شود که هر «ترجیح بدون مرجحی» مستلزم یک «ترجیح بدون مرجح» است؛ بنابراین نمی‌توان آن دو را از هم تفکیک کرد و یکی را جایز و دیگری را محال دانست.

مستشکل ادعا دارد ویژگی ذاتی اراده آن است که یکی از افعال یکسان را بر دیگر افعال ترجیح می‌دهد. بنا بر دیدگاه علامه این سخن مشکل را حل نمی‌کند و نیاز به مرجح سابق بر اراده را برطرف نمی‌سازد؛ زیرا اراده صفت نفسانی علمی* دارای حقیقتی ذواضافه است؛ لذا تنها در صورتی که به متعلق خود اضافه شده باشد، تحقق می‌یابد؛ متعلقی که به واسطه علم سابق بر اراده رجحان و تعیین یافته است. تا وقتی علم سابق بر اراده، متعلق اراده را رجحان ندهد و آن را از میان سایر اشباه و نظایر تعیین نکند، اراده تحقق نمی‌یابد تا به وسیله آن، فعل رجحان یابد (همان، ص ۶۵). به بیانی دیگر می‌توان گفت اراده، یک حقیقت مضاف به غیر است که بدون تعلق و اضافه به فعل خاصی تحقق نمی‌یابد؛ بنابراین باید در مرتبه سابق بر اراده یکی از افعال به واسطه علم که از مبادی اراده است، رجحان و تعیین یافته باشد و آن‌گاه اراده متعلق به آن فعل خاص در نفس حادث شود. در غیر این صورت، جای این سؤال باقی است که چرا اراده این فعل در نفس حادث شد نه اراده آن فعل دیگر و چرا وجود این اراده ترجیح یافت نه آن اراده؟ و همان محذوز «ترجیح بدون مرجح» لازم می‌آید.

(د) تبیین شبهه موجب بودن خداوند

یکی دیگر از شبهات وارده در خصوص ناسازگاری قانون ضرورت معلول در قبال علت تامه، با اختیار خدای متعال است؛ بدین بیان که واجب تعالی فاعل مختار است و در عین حال علت تامه مجموع عالم می‌باشد. اگر نسبت معلول به علت تامه، نسبت

* یعنی صفتی است ادراکی که مورد شعور و آگاهی نفس می‌باشد. انسان وقتی تصمیم بر انجام کار می‌گیرد، به تصمیم و اراده خود علم و شعور دارد. به طور کلی تمام صفاتی که نفس به آنها متصف می‌گردد و جزو حالات و افعال و ملکات نفس به شمار می‌روند، صفاتی ادراکی‌اند و نفس از آنها آگاه است

ضرورت و وجوب باشد، این به معنای سلب اختیار از خداوند خواهد بود. گروهی از متکلمان پنداشته‌اند اعتقاد به اینکه ممکن در مقام رجحان‌یافتن یکی از دو طرف وجود و عدم متصف به وجوب می‌گردد، مستلزم آن است که واجب تعالی در خلق آفرینش، فاعل موجب باشد. بر همین اساس این گروه از متکلمان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را انکار نمودند. اشکال وارده در این خصوص آن است که وجوب وجود معلول، مستلزم آن است که همه علت‌ها موجب و بی‌اختیار باشند و در نتیجه خدای سبحان نیز در خلق و آفرینش فاعل غیر مختار خواهد بود و این محال است. در واقع بر اساس قانون ضرورت علی ابتدا وجود معلول واجب و ضروری و تخلف‌ناپذیر می‌شود، آن‌گاه معلول تحقق می‌یابد. اگر چنین باشد، علت تامّ مجبور به ایجاد آن معلول است و چاره‌ای ندارد جز آنکه آن معلول را بیافریند. در نتیجه همه علت‌ها و از جمله خدای سبحان مجبور به خلق و آفرینش خواهند بود.

پاسخ

علامه در مقام ردّ این پندار معتقد است وجوب غیری معلول از علت سلب اختیار نمی‌کند. ایشان می‌فرماید این سخن -که وجوب غیری یعنی وجوبی که معلول از ناحیه علت خود دریافت می‌کند، مستلزم آن است که علت، موجب بوده و در آفرینش معلول، هیچ اختیاری نداشته باشد) سخنی است که بطلان آن آشکار است (همان، ج ۱، ص ۲۷۲)؛ زیرا این وجوب، یک حقیقت عینی خارجی در کنار وجود علت و معلول نیست که در علت تأثیر کرده و آن را مجبور به آفرینش معلول کنند، بلکه یک معنای عقلی است که از وجود معلول انتزاع می‌شود و هیچ گونه زیادتیی بر وجود معلول ندارد. از طرفی معلول با تمام حقیقتش، متفرع بر علتش بوده و ذاتاً قائم به آن و متأخر از آن می‌باشد. معنا ندارد چیزی که چنین شأنی دارد، در علت تأثیر کند و علت از آن منفعل گردد (همان، ص ۲۶۶). به دیگر سخن آن علت است که وجود معلول را ضروری می‌گرداند نه آنکه معلول، علت را وادار کند که او را ایجاد نماید. وجوب معلول از وجود علت انتزاع می‌شود و از آن تعللی نمی‌کند.

معنای فاعل مختاربودن خداوند آن است که چیزی و رای حق تعالی وجود ندارد که

او را بر انجام کار یا ترک آن مجبور سازد و او را تحت فشار قرار دهد و کاری را بر وی لازم و واجب گرداند. برهان این مدعا آن است که اگر شیئی فرض شود که خداوند را مجبور به انجام یا ترک کار می‌کند، آن شیء از دو حال بیرون نیست: یا معلول خدای سبحان است و یا معلول آن نمی‌باشد. فرض نخست محال است؛ زیرا لازمه‌اش آن است که معلول با هستی خویش که متکی به علت و متأخر از آن است، در وجود همان علتی که هستی‌اش را از آن دریافت کرده است، مؤثر واقع شود و چنین امری به وضوح محال می‌باشد. فرض دوم نیز محال است؛ زیرا در این صورت آن شیء یا خود، واجب‌الوجود دیگری است یا فعل واجب‌الوجود دیگری می‌باشد که در هر حال مستلزم فرض یک واجب‌الوجود دیگر است و ادله‌ای که وحدت واجب‌الوجود را به اثبات می‌رساند، این فرض را ابطال می‌کند. از اینجا دانسته می‌شود مجبور بودن خداوند محال و مختار بودن او ضروری است. بنابراین نه مختار بودن خدای متعال در افعالش منافاتی با آن دارد که خداوند به فعلی که از او پدید می‌آید، وجوب و ضرورت بخشد و نه وجوب دادن به فعل منافاتی با مختار بودن خداوند در آن فعل دارد. بنابراین خدای متعال فاعل مختار خواهد بود و ضرورت صدور معلول از علت تامه، نه تنها منافاتی با اختیار او ندارد، بلکه مؤکد آن است؛ زیرا این ضرورت از سوی علت تامه به معلول افاضه شده است؛ چنان‌که گفته‌اند: «هذا الایجاب، ایجاب عن الله، لا علی الله».

هـ) تبیین شبهه انتساب افعال به خدا

منتقدان ضرورت علی معتقدند باورمندان به این قاعده فلسفی در نهایت امر تمام افعال را مستند به واجب‌الوجود می‌دانند. از دیدگاه آنها اراده و مبادی آن (از جمله تصور، تصدیق، میل، شوق و دیگر امور دخیل در فعل اختیاری) در اختیار نفس نیست، بلکه ناشی از امور غیر اختیاری است. زمانی که نفس با تأمل در مصلحت امری بدان شوق پیدا می‌کند، نقل کلام به همین شوق می‌شود و حصول آن به ناچار برای نفس باید به امری خارج از ذات نفس برسد؛ بنابراین اراده انسان یا باید به ذات شخص مرید برسد که خودش و فعلش منتهی به ذات واجب می‌شود یا باید به اراده ازلی برسد (غروی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۱ / خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۶۸). منتهی شدن سلسله علی

جاری در عالم به واجب‌الوجود ثابت می‌کند در جهان خارج هیچ فعلی جز فعل خداوند سبحان نیست. نتیجه این امر آن خواهد بود که تمام ذوات عالم که دارای افعال و آثار هستند و آنها فاعل و علت آن افعال و آثار نامیده می‌شوند، هیچ یک مستقل در سببیت خود نبوده و هیچ کدام در فعل و اثر خود بی‌نیاز از خدا نیستند. هیچ عمل و اثری از آنها سر نمی‌زند مگر آنکه خدا بخواهد؛ زیرا اوست که آنها را قادر بر آن فعل کرده و در عین حال سلب قدرت از خود نکرده است تا آن فاعل بر خلاف اراده خدا اراده‌ای کند. به عبارت دیگر هر سببی از اسباب عالم هستی، سبب از پیش خود نیست و سببیتش به اقتضای ذاتش نمی‌باشد، بلکه خدای تعالی او را قادر بر فعل و اثرش کرده و هر جا که فعل و اثری از خود نشان دهد، فهمیده می‌شود که خدا خلاف آن را اراده نکرده است. لازمه سخن فوق تناقض این جریان علی با قدرت انسان و سلب اختیار از اوست؛ لذا این راه حل قایلان به ضرورت علی کارآمد نبوده، به جبر می‌انجامد.

پاسخ

به نظر مسئله «طولی» بودن اراده انسان در قیاس با اراده الهی که جان کلام حضرت علامه در حل این مشکل است، اگر با صفای ذهن و دور از هجوم هیجان‌ها و شبهات، درست و دقیق فهمیده شود و به درستی «تعقل» گردد، مشکل چندانی برای اهل نظر باقی نخواهد ماند. توضیح آنکه طبق رأی علامه اعمال انسان‌ها تابع قواعد کلی و ضوابط عمومی منتزع از خارج است؛ ولی اعمال خداوند علتی جز مشیت او ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۶۱). ایشان به آیه «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (انسان: ۳۰) تمسک کرده و می‌گوید طبق این آیه تحقق یافتن مشیت بنده موقوف بر خواست خدای تعالی است؛ به گونه‌ای که خواست خداوند مستقلاً و بدون واسطه به مشیت عبد و با واسطه به فعل او تعلق می‌گیرد. تأثیر مشیت خدا طوری نیست که مستلزم جبر در بنده شود و چنان هم نیست که بنده در اراده خود مستقل باشد (همان، ج ۲۰، ص ۲۲۹). درواقع آیه شریفه در مقام بیان این نکته است که کارهای اختیاری و ارادی بشر هرچند به دست خود او و به اختیار اوست، اختیار و اراده او دیگر به دست وی نیست، بلکه مستند به مشیت خدای سبحان است.

بنابراین در پاسخ می‌توان طبق دیدگاه علامه گفت همان طور که وجود انسان، مثل سایر ذوات طبیعی و افعال طبیعی آنها مستند به اراده الهی است، به همان نحو افعال انسان متناسب به اراده الهی است. این استناد چون یک استناد وجودی است، پس خصوصیات وجودی که در معلول هست در آن دخالت دارد. در نتیجه هر معلولی با همان حد وجودی که برای اوست، مستند به علت خویش است. بنابراین همان طور که هر انسانی با همه حدود وجودی - پدر، مادر، زمان، مکان، شکل، کم، کیف و عوامل دیگر مادی - به «علت اولی» نسبت داده می‌شود، فعل انسان نیز با همه خصوصیات وجودی خود به علت اولی نسبت داده می‌شود. بنابراین یک فعل هر گاه به علت اولی و اراده واجب نسبت داده شود، این انتساب، آن فعل را از آن حد وجودی که بر آن قرار گرفته است، بیرون نمی‌کند و موجب بطلان اراده انسانی در تأثیر نمی‌شود؛ زیرا اراده واجبی به فعلی که از روی اراده و اختیار از انسان صادر می‌گردد، تعلق گرفته است. بنابراین اگر این فعل در هنگام تحقق، غیر ارادی و غیر اختیاری باشد، تخلف اراده الهی از مراد لازم می‌آید که محال است (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۷۳). بر همین اساس تأثیر اراده الهی باعث می‌شود فعل، اختیاری باشد؛ چون اراده الهی به فعل اختیاری تعلق گرفته است - نه به صورت مطلق - وگرنه اگر جبر در کار باشد، از اراده الهی که فعل اختیاری است، تخلف خواهد ورزید. به طور کلی تأثیر اراده الهی در این که فعل، ضروری شده است موجب می‌شود فعل، اختیاری باشد، یعنی فعل نسبت به اراده الهی «ضروری» باشد؛ اما در مقایسه با اراده فاعلی انسان «ممکن» باشد. پس «اراده الهی در طول اراده انسانی است نه در عرض آن که مزاحم با هم باشند و از تأثیر اراده الهی بطلان تأثیر اراده انسانی لازم آید» (همان، ص ۱۶۳). از این رو مذهب «مُجَبَّرَه» از اشاعره که می‌گویند تعلق اراده الهی به افعال ارادی موجب بطلان تأثیر اراده و اختیار می‌گردد، فاسد است. خطای «مُجَبَّرَه» این است که چگونگی تعلق اراده الهی را به فعل تمییز نداده، میان «اراده طولی» با «اراده عرضی» فرق نگذاشته‌اند و به بطلان تأثیر اراده عبد در فعل به واسطه تعلق اراده خدای متعال به آن حکم کرده‌اند؛ از این رو عقیده حقی که سزاوار تصدیق می‌باشد، آن است که افعال انسان یک نسبت به فاعل و یک نسبت به

واجب و علت اولی دارد و یکی از این دو نسبت باعث بطلان دیگری نیست؛ چراکه این دو نسبت در طول یکدیگر نه در عرض هم‌اند. در نگاه علامه افعال عباد عین آن نسبتی که با خود آنان دارد، به خداوند نیز دارد (همو، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۱)؛ چون آنان فاعل‌اند و خداوند فاعل فاعل است. پس فعل بندگان منسوب به بندگان است، به این جهت که از آنان به مباشرت صادر شده و منسوب به خداوند است، به این جهت که خدا فاعل آن را آفریده است. این دو نسبت درحقیقت نسبت واحدی است که از نظر نزدیکی و دوری و داشتن واسطه و نداشتن آن مختلف است و این حرف مستلزم اجتماع دو فاعل مستقل بر فعل واحد نیست؛ چراکه این دو فاعل در عرض هم نیستند، بلکه در طول هم قرار دارند. علامه با این بیان مجازگونه و بالتسبیب بودن نسبت فعل انسان به خدا را در مکتب مرحوم نائینی (نائینی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۹) نقد می‌کند.

اگر کسی شبهه کند که اشکال استناد کارهای نیک و اعمال زشت به خداوند هنوز به حال خود باقی است، در پاسخ گفته می‌شود گناهان و عبادات به عنوان گناه و عبادت، منسوب به خدا نیست. آنچه از این دو منسوب به خداوند است، اصل وجود این دو می‌باشد؛ اما عنوان گناه و ثواب که عنوان آن حرکات و سکنتاتی است که از انسان سر می‌زند از قبیل ازدواج، زنا و خوردن حلال و حرام جز به خود انسان منسوب نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۶۱). چون انسان مادی است که به این حرکات متحرک می‌شود و اما آن خدایی که این انسان متحرک را آفریده و از جمله آثار او حرکاتش است، خودش به آن حرکات متحرک نیست، بلکه حرکات را در صورتی که اسباب و شرایطش فراهم شد (و یکی از شرائطش وجود متحرک است) ایجاد می‌کند. پس خود او متصف به انواع این حرکات نمی‌شود تا متصف به فعل ازدواج و زنا یا هر کاری که قائم به انسان است، بگردد.

(و) تبیین شبهه ابطال رابطه علی - معلولی

از دیگر لوازم انحصار علت ایجاد در خدای تعالی، ابطال رابطه علت و معلولیت در بین موجودات است؛ بدین معنا که غیر از خدا هیچ علتی در عالم نیست و اگر دیده می‌شود موجودی معلول علتی است، مثلاً حرارت با بودن آتش موجود می‌شود، این نه

به دلیل علیّت آتش و معلولیت حرارت است، بلکه به دلیل آن است که خداوند عادتش بر این قرار گرفته است که حرارت را به دنبال آتش یا برودت را به دنبال آب ایجاد کند، وگرنه هیچ رابطه‌ای بین حرارت و آتش یا برودت و آب نیست و نسبت آب و آتش با حرارت و برودت یکسان است. این نظر، مستلزم بطلان قانون علیّت و معلولیت عمومی است که اگر بنا شود این قانون باطل باشد، به طور کلی احکام عقلی از اعتبار افتاده و بی اعتبار شدن آن احکام، دیگر راهی به اثبات صانع باقی نمی ماند تا نوبت به قرآن و احتجاج به این گونه آیاتش بر بطلان قانون مزبور برسد.

پاسخ

شبهه حاضر نیز با توجه به طولی بودن اراده الهی قابل حل است. مستشکل در این اشتباه افتاده و غفلت کرده است آن قاعده عقلی معروفی که می گوید «برای ایجاد یک معلول محال است دو علت مؤثر و دست اندرکار باشند» درباره دو علت در عرض هم است که هر دو نمی توانند در ایجاد تمامی ذات یک معلول توارد کنند؛ اما آن دو علتی که یکی در طول دیگری است نه تنها تواردشان بر یک معلول محال نیست، بلکه همیشه همین طور است و جز آن نیست؛ زیرا وقتی علتی باعث ایجاد آتش باشد، قهراً همان علت وجود آتش، در یک معلول (که عبارت از حرارت است) توارد کرده است و این، آن توارد محال نیست، بلکه در حقیقت توارد نیست؛ چون دو علت تامه مستقلاً در معلول عمل نکرده است، بلکه علتی آن را ایجاد کرده که خود معلول علت فوق است (همان، ج ۷، ص ۴۱۲). به بیان دقیق تر منشأ این اشتباه فرق نگذاشتن و تمییز ندادن فاعلی که معلول از او صادر می شود از فاعلی که معلول به سبب او موجود می شود. جهان آفرینش با همه پدیده‌های خود و افعال و آثار آنها، یک واحد فعل است که از حق - سبحانه - صادر می شود. لازمه این نظر آن است که تمام افعال پیدا شده در ذیل پدیده‌های جهانی و طبق قانون علیّت و معلولیت عمومی، افعال و اعمال آنها شمرده می شود. این اعمال هم از آن حق اند و هم از آن فاعل‌های نزدیک خود، ولی از نقطه نظر طولی نه عرضی؛ برای مثال تنفس انسان و سوزانیدن آتش علی الاطلاق مملوک حق است و به تملیک حق - سبحانه - مملوک انسان و آتش است. در نتیجه حدود فعل نه به

حق بلکه به فاعل نزدیکش نسبت داده می‌شود و وجوددادن به فعل نه به فاعل نزدیک بلکه حقیقتاً به حق نسبت داده می‌شود.

(ز) تبیین شبهه قضا و قدر

از دیگر امور مورد مناقشه با اختیار بحث قضا و قدر و ضرورت ناشی از آن است. بر فرض ثبوت قضا و قدر الهی چنین نتیجه می‌دهد که همه اشیاء در نظام ایجاد و خلقت بر صفت وجوب و لزوم‌اند. پس هر یک از موجودات و هر حالتی از حالات موجودات از جانب خدا اندازه‌گیری و محدود گشته و همه اطوار و احوال او نیز مشخص شده است به‌گونه‌ای که تخلف‌پذیر نیست و با آنچه خدا معین کرده، اختلاف ندارد. نتیجه این امر محدودبودن اختیار انسان و در یک معنا مجبوربودن اوست که با حقیقت وجدانی و مسلم عقلی در تناقض است.

پاسخ

تنها عاملی که جبری‌مذهبان را به جبری‌شدن وادار کرد، مسئله قضا و قدر بود که از آن حتمیت و وجوب را نتیجه گرفتند. از نظر علامه هم این بحث و هم این نتیجه‌گیری صحیح است با این تفاوت که جبریان در تطبیق بحث بر نتیجه اشتباه کرده و میان حقایق با اعتباریات خلط نموده‌اند و وجوب و امکان بر ایشان مشتبه شده است (همان، ج ۱، ص ۱۵۳). از نظر علامه این، مغالطه‌ای است که از خلط میان نسبت وجوب و نسبت امکان ناشی شده است. همان طور که پیش از این بیان شد، ایشان برای عمل با شرایط و مقتضیاتش دو نوع نسبت بیان می‌کند: ۱. نسبت وجوب، یعنی نسبتی که میان عمل و علت تامه (تمامی آن چیزهایی است که در موجود شدنش دخالت دارند) برقرار است، از قبیل اراده آدمی، سلامت ادوات عمل، اعضای که عمل را انجام می‌دهند، وجود ماده‌ای که قابلیت عمل داشته باشد، همچنین مساعدت زمان و مکان و نبود موانع و غیر آنها که وقتی همه جمع شدند و تام و کامل گردیدند، ثبوت عمل ضروری و واجب می‌شود. ۲. نسبتی که هر یک از اجزای علت با عمل دارند، نسبت امکان است؛ چون وجود عمل به مجرد وجود یک جزء واجب نمی‌شود؛ مثلاً به صرف تحقق اراده آدمی عمل واجب‌الوجود نمی‌گردد، بلکه هنوز ممکن‌الوجود است؛ یعنی اگر بقیه اجزای

علت تامه نیز محقق شدند و با آن یک جزء منضم گردیدند، عمل واجب می‌شود (همان، ج ۱۱، ص ۲۵ و ج ۱، ص ۱۵۴). بنابراین جهان هستی که هر پدیده از اجزای آن در پیدایش خود بستگی ضروری به علت تامه خود دارد، ضرورت در سراسر آن حکم‌فرما و پیکره آن از یک سلسله‌حوادث ضروری و قطعی تنظیم شده است. با این حال صفت امکان در اجزای آن (پدیده‌ها که به غیر علت تامه خود نسبت و ارتباط دارند) محفوظ می‌باشد (همو، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۱۲). عمل موجود نمی‌شود مگر به ضرورت علت تامه و در عین اینکه ناچار و به ضرورت علت تامه موجود شده و نسبتی با علت تامه دارد که نسبت وجوب است، در عین حال نسبتی هم با اراده انسان دارد که نسبت امکان است. نسبت وجوبیه که میان عمل و علت تامه‌اش برقرار است، نسبت امکانیه‌ای را که با اراده آدمی دارد، باطل نمی‌کند و آن را از امکان به ضرورت و وجوب منقلب نمی‌سازد، بلکه نسبت عمل با انسان دائماً امکان است؛ همچنان که نسبت آن با علت تامه‌اش دائماً وجوب است و دائماً دو طرف عمل، یعنی انجام‌دادن و ندادن آن، نسبت به انسان متساوی است؛ همچنان که یکی از آن طرف بالنسبه به علت تامه دائماً متعین و ضروری است.

بر همین اساس می‌توان گفت هر فعلی با اینکه از وجود علت تامه‌ای که آن را واجب سازد خالی نیست، برای انسان اختیاری است و قضا و قدر الهی آن را از اختیارات انسان بیرون نمی‌کند؛ چون قضای حتمی خدا از صفات فعلیه‌ای است که از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود و فعل خدا همان سلسله علل مترتبه به حسب نظام وجود است و ضروری بودن معلول‌ها نسبت به علل خود و به عبارت دیگر ضروری بودن هر مقضی نسبت به قضای الهی که بدان تعلق گرفته، منافاتی با اختیاری بودن فعل ندارد و هرچه باشد، باز نسبتش به انسان نسبت امکان است. پس معلوم می‌شود مستشکل که انسان را مجبور در عمل دانسته، نسبت عمل را به انسان نسبت وجوب (نه امکان) گرفته و چنین پنداشته که واجب‌الثبوت شدن عمل به سبب قضای الهی باعث می‌شود که نسبت آن به انسان هم از امکان به وجوب مبدل شود. به بیان دیگر می‌توان گفت سریان علیت تامه و معلولیت در همه عالم همان انبساط قضا و قدر در عالم است. این معنا

منافات ندارد که حکم «قوه» و «امکان» هم از جهت دیگری در عالم سریان داشته باشد؛ بنابراین فعل اختیاری که با اراده از انسان سر می‌زند، اگر آن را با همه نیازهای وجودی او بسنجیم که عبارت است از علم و اراده و ادوات صحیح و ماده‌ای که فعل به آن تعلق می‌گیرد و سایر شرایط زمانی و مکانی، در این سنجش، آن فعل، ضروری‌الوجود خواهد بود و همین است که اراده ازلی الهی به آن تعلق گرفته است؛ لکن اینکه فعلی در مقایسه با همه اجزای علت تامه‌اش ضروری باشد، موجب آن نخواهد شد که اگر همین فعل با بعضی اجزای علت سنجیده شود، باز هم ضروری باشد. پس گمان نادرست کسانی که خیال کرده‌اند عموم قضا و تعلق اراده الهی به فعل، موجب زوال قدرت و ارتفاع اختیار می‌شود، بی‌معناست؛ زیرا اراده الهی به فعل تعلق گرفته است، اما با همه شئون و خصوصیات وجودی آن که یکی از این خصوصیات وجودی، ارتباط به علل و شرایط وجودی آن است.

ح) نقطه اشتراک دیدگاه علامه با سایر متفکران

آنچه از بیانات علامه بدان‌ها اشاره شد، در ظاهر امر مشابهت بسیاری با دیدگاه سایرین از جمله فلاسفه و متکلمان دارد. از مباحث کلیدی در این پژوهش که نیاز به تبیین و تحلیل داشت، «تعریف اختیار»، «نسبت اختیار و ضرورت علی» و «نحوه فاعلیت حق تعالی در نسبت با فاعلیت فاعل مختار انسانی» بود. در این قسمت به این سه مسئله پرداخته می‌شود تا روشن گردد آیا علامه ابداع و نوآوری در این زمینه‌ها داشته است یا صرفاً تکرار بیانات سایر متفکران بوده و علامه نیز هم‌رأی دیگران محسوب می‌شود؟ نکته قابل ذکر آن است که اشاره به اشتراکات بین یک متفکر با علامه برای اثبات ابداعی نبودن دیدگاه ایشان بسنده است؛ لذا در اینجا به دیدگاه ملاصدرا در این زمینه بسنده خواهیم کرد.

در تعریف فاعل مختار علاوه بر ارادی بودن که در سخنان سایر فلاسفه دیده می‌شود و بازگشت آن به قدرت که در سخنان متکلمان دیده می‌شود، اشاره به دو نظام امکان و ضرورت نیز در بیانات علامه بود که در دیدگاه سایرین چون ملاصدرا وجود دارد. گفته شد که از نظر علامه اگر نسبت میان معلول با علت تامه آن سنجیده شود،

ضرورت خواهد بود و اگر معلول نسبت به غیر از علت تامه سنجیده شود، نسبت امکان خواهد بود و ایشان در واقع با این بیان در ظاهر به دنبال تبیین رابطه جبر فلسفی و اختیار بوده‌اند. اما آنچه مهم می‌نماید آن است که ملاصدرا نیز اختیار را میان معلول و علت غیر تامه و جبر را نسبت میان معلول و علت تامه می‌داند. از نظر وی نسبت بین فاعل با فعل و ترک، نسبت امکان است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۰۷). امکان نیز به معنای تساوی نسبت است. فعل اختیاری نسبت به انسان مساوی‌الطرفین است؛ یعنی ممکن است که از انسان صادر شود و ممکن است که صادر نشود. البته برای آنکه فعل در خارج تحقق یابد، باید به سرحد ضرورت برسد، وگرنه به معنای نفی فاعلیت و اتفاقی بودن فعل است (همان، ص ۳۰۸)؛ از این رو نسبت میان فعل انسان با علت تامه-اش ضرورت است، اما نسبت به غیر علت تامه امکان است.

از دیگر موضوعات مورد بحث علامه، درباره نحوه فاعلیت حق تعالی است که به رابطه طولی در مقابل فاعلیت عرضی اشاره کردند و از این طریق فعل انسان را همان فعل خداوند دانستند بدون اینکه به اختیار فاعل خدشه‌ای وارد شود. اما آنچه از بررسی دیدگاه متفکران قابل اقتباس است، آن است که رابطه طولی نیز امر جدیدی نبوده و در اذهان سایرین نیز بوده و بدان اشاره کرده‌اند. چنانچه ملاصدرا نقش اراده و قدرت آدمی را در تحقق افعال انسانی می‌پذیرد و از طریق احاطه و سیطره قدرت الهی بر انسان و افعالش همان فعل را مستند به خداوند می‌داند و می‌گوید فعل انسان در همان موطنی که به او منسوب است، به حق تعالی هم نسبت داده می‌شود؛ چون شأنی از شئون فاعلیه خداوند است و فعل او هم مسخر درگاه اوست (همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۱۱). ذات حق تعالی در نهایت بساطت و احدیتش مستجمع تمامی حقایق وجودی و کمالات مراتب هستی است (همان، ص ۳۱۰). چنان‌که در وجود هیچ شأنی نیست مگر اینکه شأن اوست، در وجود هم فعلی نیست مگر اینکه فعل اوست. پس هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، علاوه بر اینکه در حقیقت فعل اوست، ب‌ه‌طریق اعلی و اشرف حقیقتاً فعل الهی هم می‌باشد (همان، ص ۳۱۱ و ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۸۰). تمامی ممکنات عالم مقوم به وجود حق تعالی است. فاعلی که وجودش عین ربط به علت و قائم به واجب

تعالی است، فعلش نیز قائم و مستند به حق است (همو، ۱۳۸۲، ص ۷۶).

ط) نقطه ابداعی دیدگاه علامه در مقایسه با سایر متفکران

بر اساس آنچه آمد، علامه صاحب دیدگاه تازه‌ای در مسئله اختیار نیست و بیانات ایشان در هر فرعی از مسئله اختیار و ضرورت علی بازتابی از دیدگاه‌های موجود در بیان سایر متفکران علی‌الخصوص فلاسفه است؛ اما این چیزی است که در ظاهر امر قابل اقتباس است و در باطن امر و با دقت در مبانی علامه چنین نتیجه‌ای مطابق با واقع نبوده و به نوعی خلاف امر موجود است. طبق دیدگاهی که علامه طباطبایی در خصوص ماهیت ارائه می‌دهد و در ادامه به وحدت اطلاق ختم می‌شود، می‌توان گفت کلام به ظاهر مشابه ایشان کاملاً خلاف ظاهرش قابل تعبیر و تفسیر است و همین تفاوت بنیادی مبانی موجب می‌شود دیدگاه ایشان در خصوص اختیار نیز متفاوت و ابداعی باشد.

توضیح آنکه در مسئله وجود و ماهیت عده‌ای قایل به اصالت ماهیت شدند که دیدگاه ایشان با توجه به ادله اصالت وجود قابل رد است؛ اما به دلیل فراتر از بحث بودن این مسئله، در پژوهش حاضر بدان پرداخته نمی‌شود؛ اما میان قایلان به اصالت وجود، فلاسفه قبل از علامه در کنار وجود، ماهیت را نیز قبول داشتند و آن را به عنوان لایه به شمار می‌آوردند و در واقع برای ماهیت، نوعی وجود و اعتبار قایل بودند؛ چنان‌که ملاصدرا ماهیت را ثانیاً و بالعرض موجود می‌دانست. به عبارت دقیق‌تر ماهیت در فلاسفه قبل از علامه، مسئله‌ساز بود و به همین دلیل آنها نمی‌توانستند با وجود پذیرش این امر بپذیرند که تمام حیثیت موجود، ربط و تعلق است. *فارابی* ماهیت را دون جعل و *سهروردی* آن را نور و مجعول می‌دانست. *ابن‌سینا* صرفاً وجود را تعلق می‌شمرد و در رابطه با ماهیت قایل به چنین نظری نبود؛ از این رو در دیدگاه سایر فلاسفه موجود دارای حیثیتی است که عین ربط و تعلق نیست و آن ماهیت است. بر اساس این مبنای فکری وقتی فعلی از فاعلی صادر می‌شود، چون این فاعل مخلوق است، آن فعل هم مخلوق محسوب می‌شود و این چنین رابطه طولی شکل می‌گیرد. در واقع در این چهارچوب فکری خداوند علت را -چه علت طبیعی، چه ارادی- به وجود می‌آورد؛ لذا

این امور فعل خداوند محسوب می‌شوند و چون خداوند بدانها قدرت داده است، فعل آنها نیز فعل حق تعالی هم محسوب می‌شود. این نظریه بر اساس مقبولیت ماهیت و وحدت شخصی وجود است.

در این میان علامه طباطبایی برای اولین بار ماهیت را به عالم ذهن منوط کرد و قایل شد ماهیت همان حدود و ثغوری است که ذهن از وجود خارجی دریافت می‌کند و در واقع به نوعی آن را سرابی دانست که به خاطر اندام‌های جسمی قابل برداشت است و اگر از این اندام‌ها بتوان رها شد، دیگر ماهیتی قابل برداشت نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ج ۱، ص ۴۳۵). ایشان بر اساس مباحث مطرح در حقیقه و رقیقه و تحلیل نمودن بحث علیّت در این مبحث، تمام حیثیت موجود را عین ربط و تعلق دانست؛ لذا در خصوص فعل فاعل مختار نیز بر اساس این مبنای فکری معتقد شد فعل عیناً و به یک حقیقت هم فعل خداوند است هم فعل فاعل مختار است. این دیدگاه بر اساس نظریه وحدت اطلاقی است که علامه بدان قایل است. به عبارت دقیق‌تر علامه برای یک فعل به دو حیثیت باور دارد: حیثیت وجود و حیثیت انتساب که از حیث وجود عیناً فعل خداوند است و از حیث انتساب به فاعل مختار نیز ربط داده می‌شود. در بعد انتسابی به فاعل، دیدگاه پیشین علامه بدین صورت است که فعل از فاعل صادر می‌شود و چون فاعل مخلوق است، فعل نیز مخلوق می‌باشد و چون ایشان صرفاً جهت وجودی را عین تعلق می‌داند، فاعلیّت طولی در سایر فلاسفه صرفاً در قسمت وجود خواهد بود؛ اما در علامه با توجه به عنایت متفاوت ایشان به ماهیت می‌توان گفت رابطه طولی از تمام حیث شکل می‌گیرد؛ چراکه حیثیتی غیر از وجود نیست. به بیانی دیگر دو عالم به نام عالم امر و عالم خلق وجود دارد که تفاوت میان این دو در تدریجی بودن عالم خلق است. فیلسوفان پیشین، عالم امر را امری می‌دانستند؛ اما علامه هر دو عالم را امری می‌داند با این تفاوت که در عالم خلق دو جنبه وجود دارد: یک جنبه امری که تدریجی است و یک جنبه خلقی که دارای تدریج بوده، نیازمند قابلیت تام است. قابلیت که تام شود، فاعلیّت نیز تام می‌شود؛ لذا امر خدا همیشه هست. بر این اساس هم خداوند فاعل است هم خود فاعل مختار فاعل است. در واقع هم فاعل مختار وجود

است و هم اینکه تمام اسما و صفات او عین ربط و تعلق است. بر همین مبنای فکری، علامه وجود مطلق را منشأ تمام عالم می‌داند، بر خلاف فلاسفه قبل که علم را منشأ فعل می‌دانستند. این وجود مطلق از آن حیث که منشأ پیدایش می‌شود، قدرت اقتباس می‌شود و از آن حیث که علم به عالم دارد، پس علم اقتباس می‌شود. مختاربودن نیز در تعریف علامه از همین جهت متفاوت می‌شود؛ چراکه در دیدگاه ایشان واقعیت عین وجود است و هر قدر وجود قوی‌تر باشد، فاعلیت قوی‌تری نیز خواهد بود. این وجودات مقید، به هر میزان به وجود مطلق نزدیک‌تر شوند، به همان میزان اختیار بالاتری را کسب می‌کنند. درواقع ظهور اختیار زمانی است که از ماهیت و علیت و علم فاصله گرفته شود و صرفاً عبودیت وجود مطلق پذیرفته شود. پس می‌توان گفت از نظر علامه اختیار همان رهاشدن از غیر، خود شکوفایی و به تعبیری وجود شکوفایی است. درواقع ماهیت جلوی اختیار را می‌گرفت و علامه این ماهیت را قبول نمی‌کند.

با توجه به مسئله ماهیت همچنین می‌توان خاصه در مورد مبحث ضرورت و امکان نیز علامه را صاحب رأی دانست. از آنجا که تقدم و تأخر در ماهیت مطرح می‌شود و این ماهیت است که حالت تساوی داشته و نیازمند وجوددهی و وجوب از ناحیه غیر است، طبیعی است فلاسفه قبل، ترجیح بلامرجح را محال و نیاز به مرجح را ضروری بدانند و همچنین ضرورت را به عنوان مسئله‌ای مقابل اختیار مورد بررسی قرار دهند؛ چراکه ماهیت ممکنه در این دیدگاه تقدم بر نیاز دارد و اینها تعیین‌آور است. اما بر اساس دیدگاه علامه در خصوص ماهیت باید گفت در وجود تقیدی نیست، لذا اساساً علامه این تقدم و تأخر را قبول ندارد، بلکه بین وجوب و امکان، بین امکان و نیاز به غیر قال به تلازم است. حتی در این مبنای فکری ترجیح بلامرجح نیاز به معنا نخواهد داشت؛ زیرا وقتی تقدم و تأخر وجود نداشته باشد، بازگشت نیز معنا ندارد. درواقع در فلسفه علامه رابطه وجود مطلق و مقید معنا دارد نه اینکه ضرورت درست شود و وجوب وجود داشته باشد.

با این بیان اراده نیز تبیین می‌شود و از همین جا علامه بر خلاف سایر فلاسفه اراده

را به علم بر نمی‌گردانند و آن را نشئت‌گرفته از وجود مطلق می‌دانند. علامه بر خلاف فلاسفه پیشین، اراده را زیرمجموعه علم نمی‌دارد، بلکه آن را از صفات فعل و لازمه اختیار و قدرت می‌داند. وی اذعان دارد که اراده تابع علم است؛ اما آن را به علم تعبیر نمی‌کند و علم را منشأ آن نمی‌داند (همان، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۷). بنابراین یکی از نوآوری‌های علامه نسبت به سایر فیلسوفان را می‌توان تمایز اراده از علم دانست.

نتیجه

۱. علامه تمام حیثیت موجود را عین ربط و تعلق می‌داند؛ لذا در خصوص فعل فاعل مختار نیز بر اساس این مبنای فکری معتقد است فعل عیناً هم فعل خداوند و هم فعل فاعل مختار است.

۲. فاعلیت طولی در سایر فلاسفه صرفاً در قسمت وجود خواهد بود؛ اما در علامه رابطه طولی از تمام حیثیت شکل می‌گیرد؛ چراکه حیثیتی غیر از وجود نیست.

۳. مختاربودن نیز در تعریف علامه از همین جهت متفاوت می‌شود؛ چراکه در واقع ماهیت جلوی اختیار را می‌گرفت و علامه این ماهیت را نمی‌پذیرد. در دیدگاه ایشان واقعیت عین وجود است و هر قدر وجود قوی‌تر باشد، فاعلیت قوی‌تری نیز خواهد بود. این وجودات مقید به هر میزان به وجود مطلق نزدیک‌تر شوند، به همان میزان اختیار بالاتری را کسب می‌کنند؛ لذا از نظر علامه اختیار همان رهاشدن از غیر، خودشکوفایی و به تعبیری وجود شکوفایی است.

۴. علامه بر خلاف فلاسفه قبل که علم را منشأ فعل می‌دانستند، وجود مطلق را منشأ تمام عالم می‌دانند.

۵. با توجه به جایگاه ماهیت همچنین می‌توان خاصه در مورد مبحث ضرورت و امکان نیز علامه را صاحب رأی دانست. بر اساس دیدگاه علامه در وجود، تقیدی نیست؛ لذا اساساً علامه تقدم و تأخر بین وجوب و امکان و احتیاج را نپذیرفت، بین وجوب و امکان، بین امکان و نیاز به غیر قایل به تلازم است؛ در نتیجه جبر فلسفی در این دایره فکری جایگاهی نخواهد داشت.

۶. در این مبنای فکری ترجیح بلامرّح معنا نخواهد داشت؛ زیرا وقتی تقدم و

تأخیری وجود نداشته باشد، بازگشت نیز معنا ندارد.

۷. علامه بر خلاف سایر فلاسفه اراده را به علم بر نمی‌گرداند و آن را نشئت گرفته

از وجود مطلق می‌داند.

منابع و مأخذ

۱. ارسطو؛ اخلاق نیکوماخوس؛ ترجمه محمدحسین لطفی تبریزی؛ [بی جا]: طرح نو، [بی تا].
۲. حلّی، حسن بن یوسف؛ باب حادی عشر؛ شرح فاضل مقداد؛ قم: مصطفوی، [بی تا].
۳. خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الاصول؛ [بی جا]: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
۴. شیرازی، صدرالمتألهین؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۵. —؛ شواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۶. —؛ «رساله خلق الاعمال»، مجموعه رسائل فلسفی؛ تصحیح و تحقیق مهدی دهباشی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۷. طباطبایی، محمدحسین؛ روابط اجتماعی در اسلام؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، الف.
۸. —؛ رسائل توحیدی؛ چ ۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸، الف.
۹. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ چ ۵، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.
۱۰. —؛ نهاية الحکمة؛ ۳جلدی، شرح و ترجمه علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ب.
۱۱. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ چ ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۱۲. —؛ شیعه در اسلام؛ چ ۵ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸، ب.
۱۳. طوسی، نصیرالدین؛ نقد المحصل؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۴. فیاض، شیخ محمداسحاق؛ محاضرات فی اصول الفقه: تقریرات بحث محقق خوئی؛ قم: مؤسسه الخویی الاسلامیه، ۱۴۳۰ ق

۱۵. فیاضی، غلامرضا؛ «جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق (نقد و بررسی قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»)»، *آیین حکمت*؛ ش ۲، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۶۸.
۱۶. غروی، محمدحسین؛ *نهایة الدراية*؛ قم: سیدالشهداء، ۱۳۷۴.
۱۷. کنگره فرهنگی؛ *دومین یادنامه علامه طباطبائی*؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش فلسفه*؛ تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۵.
۱۹. —؛ *تعلیقه بر نهایه*؛ قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۲۰. نائینی، محمدحسن؛ *اجود التقريرات*؛ تقریر ابوالقاسم خویی؛ قم: مؤسسه صاحب الامر، ۱۴۳۰ق.

نقد عرفان به عقل

علی فضلی*

چکیده

نقد عقل به معنای امکان کشف از واقعیت با عقل نه رخدادی جدید بلکه واقعه‌ای دیرین در تاریخ اندیشه بشری است و از آن جمله موقه مواجهه عرفا با فیلسوفان رخ داده است؛ چراکه اهل حکمت با ورود عقل به عنوان میزان سنجشگر، چه بسا ارباب عرفان را سخت برآشفته می‌کنند و اهل عرفان نیز پای آن را چوبین و بی‌تمکین می‌دانند. دلیل برآشفته‌گی از چه روست؟ آیا همه این مخالفت با عقل بر دلایلی صحیح تکیه دارد؟ بر اساس تحقیقات، این ادله بطور کلی به دو دلیل است: یکی با عنوان «عرفان طوری و رای طور عقل است» که به نقد عقل از جهت ناتوانی در ادراک حقایق عرفانی اشاره دارد و دیگری با عنوان «همواره عقل در معرض خطاست» که به نقد عقل از حیث خطاپذیری در ادراک واقعیات اشاره دارد. این مقاله با توجه به سخنان ارباب معرفت و شهود به هر دو دلیل می‌پردازد.

واژگان کلیدی: عقل، عرفان، طور عقل، ادراک عقلی.

مقدمه

ضرب سکه نقد عقل به معنای امکان کشف از واقعیت با عقل، از دیرباز در تاریخ اندیشه بشری در جریان‌های فکری با رویکردهای متفاوت ساخته و پرداخته شده و به سرای اندیشمندان، به خصوص علمای مسلمان، منزل گزیده است. در سرای اصحاب حدیث و رأی، در سرای کلامی اشعریان و عدلیان، در سرای ارباب حکمت و عرفان و در سرای اخباریان و اصولیان به نوعی ورود داشته و در نشست‌های علمی در لابه‌لای کتب از آن بحث شده و سرمایه‌ای گران به ارث گذاشته شده است که بررسی همه انظار، خواسته این نوشته نیست، بلکه آنچه در سرای ارباب شهود و عرفان در رویارویی با اصحاب حکمت و فلسفه گذشته، بررسی می‌شود؛ چراکه با ورود عقل به عنوان میزان سنجشگر چه بسا ارباب عرفان را سخت برآشفته می‌کند و آن را شایسته این مقام نمی‌داند و پای آن را چوبین و بی‌تمکین می‌داند.

به‌راستی این برآشفتگی از چه روست؟ آیا این همه مخالفت با عقل بر دلایلی درست تکیه دارد؟ بر پایه تحقیق انجام‌شده این ادله به دو دلیل انحلال می‌یابد: ۱. عرفان طوری ورای طور عقل است (نقد عقل از جهت ناتوانی در ادراک حقایق عرفانی)؛ ۲. همواره عقل در معرض خطاست (نقد عقل از حیث خطاپذیری در ادراک واقعیات). در این مقاله به هر دو دلیل می‌پردازیم:

دلیل اول: نقد عرفان به عقل از حیث عجز عقل

پیش از بررسی نقد اول، روح حاکم بر این عنوان پاسخ به این نکته است که اگر عقل توان درک حقایق عرفانی را ندارد، چطور می‌تواند صدق و خطای گزاره‌های عرفانی را محک بزند؟ این عنوان در ادبیات عرفانی به دو لایه و دو ساحت اشاره دارد: یکی در ساحت عرفان عملی که اسرار عشق طوری ورای طور عقل است و عقل از ادراک آن اسرار عاجز است که در قالب اشعار و غزلیات تنازعات عقل و عشق به گونه‌های مختلف به تصویر درآمده است. به قول حافظ شیرازی:

در نظر بازی ما بی‌خبران حیرانند
من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند

عقلان نقطه پرگار وجودند ولی
عشق داند که در این دایره سرگرداندند
(حافظ شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۶)
به گفته حکیم سنایی غزنوی:
عقل در کوی عشق ره نبرد
کاندر اقلیم عشق بی کارند
کی توان گفت سرّ عشق به عقل
راه توحید را به عقل مجوی
(سنایی غزنوی، ۱۳۴۱، ص ۲۰۰)

دیگری در ساحت عرفان نظری که حقایق عرفانی طوری و رای طور عقل است و عقل از ادراک و بیان آن حقایق عاجز است؛ لذا این ساحت دو جهت دارد: یکی جهت معرفت‌شناختی و دیگری جهت زبان‌شناختی که اولی حقایق عرفانی (سلوکی و شهودی) اندر عقل نیابند و دومی حقایق عرفانی اندر تعبیر نیابند. میرسید شریف جرجانی می‌گوید: این است آنچه ارباب بحث به افکار عقل به آنجا رسیده‌اند و طایفه صوفیه موحد می‌گویند که و رای طور عقل طوری است که در آن طور به طریق مشاهده و مکاشفه چیزی چند منکشف و مشاهده می‌گردد که عقل از ادراک آن عاجز است (جرجانی، [بی‌تا]، ص ۱۳).

۱. دلیل عجز عقل از ادراک حقایق

برای اثبات عجز عقل از ادراک حقایق عرفانی دو برهان اقامه شده که هر دو بر اصل مناسبت تکیه دارند. فناری با توجه به مناسبت می‌گوید شرط اصلی در ادراک، مناسبت بین مدرک با مدرکات است و عقل فکری و استدلالی با حقایق الهی در حضرت علمیه مناسبت ندارد و عرفان از آن حقایق که در کمند شهود عارفان قرار گرفته، سخن می‌گوید؛ زیرا عقل نظری، صاحب فکر جزئی است و حقایق الهی در حضرت علمیه از کلیات‌اند و کلیات با فکر جزئی مناسبت ندارند تا در کمند ادراک آن قرار گیرند. پس عقل فکری در ادراک حقایق عاجز است: «ان کل ذی رأی نظری انما نظر فیه بقوته

الفكرية الجزئية و سنقرّر ان الشيء لا يدرك الا ما يناسبه، فلا يدرك فكره الا جزئياً مثله و الحقائق في الحضرة العلمية كليات فلا يدركها الفكر نحو تعيينها فيها» (فناری، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳).

افزون بر این برهان، باید توجه داشت که انسان‌ها در ادراکات در یک رتبه نیستند؛ بلکه برخی دامنه ادراکی‌شان بیش از برخی دیگر است و لذا برخی فوق برخی هستند؛ از این رو طفلان به دلیل مناسبت محسوسات را ادراک می‌کنند، ولی توان ادراک معقولات را ندارند؛ به خلاف بزرگسالان که نه تنها محسوسات که معقولات را درک می‌کنند؛ لذا از جهت ادراکی بزرگسالان فوق طفلان‌اند. در میان بزرگسالان نیز بسیاری همچون اهل استدلال و بحث به دلیل مناسبت فقط توان ادراک معقولات را دارند؛ ولی چون به کمال حقیقی نرسیده‌اند و به نور ایمان حقیقی منور نشده‌اند و با فراسوی معقولات مناسبت ندارند، از ادراک حقایق شهودی و اسرار لاهوتی و لطایف عرفانی عاجزند؛ به خلاف اندکی از آنان همچون ارباب ذوق و شهود که به این بلوغ رسیده‌اند و توان ادراک آن حقایق را پیدا کرده‌اند؛ لذا از جهت ادراکی فوق اهل استدلال‌اند. اینجاست که طور و رای طور عقل دو معنا پیدا می‌کند: یکی ارباب شهود فوق ارباب بحث‌اند و دیگری حقایق شهودی که و رای معقولات استدلالی‌اند. صدرالدین شیرازی در لابه‌لای سخن از این نکته چنین پرده بر می‌گشاید:

فإن للانسان أطواراً متعددة، خلقها الله تعالى بعضها فوق بعض، كما أن طور الوهم فوق طور الحس و طور العقل فوق طور الوهم و كما يدرك الصبي المحسوسات و لا يدرك المعقولات، لأن ذلك طور لم يبلغه، كذلك بعض البالغين إلى الكمال الحقيقي يدركون بنور الايمان الحقيقي أشياء لا يدركها أرباب العقول المتعارفة، لعدم بلوغهم إلى هذا المشرب العذب و المقام الشريف و المشرع المنيع الذي أعز من أن يكون شريعة لكل وارد، بل لا يطلع عليه إلا واحد بعد واحد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۵۳).

اما ریشه این اختلاف رتبی چیست؟ در عرفان قاعده‌ای حاکم است که محیی‌الدین ابن‌عربی در فص آدمی **فصوص الحکم** آن را بیان کرده است: «فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية و كل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى افضل من ذاتها» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ص ۴۹)؛ یعنی هر یک از قوای روحانی چه داخل در نشئه انسانی یا خارج از آن، به حدود خویش (بنفسها) محجوب‌اند و برتر از ذات خویش نمی‌بینند. این قاعده مبین ریشه اختلاف است؛ چراکه نشان می‌دهد ریشه این اختلاف اطوار و قوای ادراکی انسان است؛ زیرا هر یک از قوای ادراکی حدود و ثغور خاصی دارند که نمی‌توانند از آن حدود تجاوز کنند و با مدرکات خاصی مناسبت دارند که فقط همان مدرکات را ادراک می‌کنند و جز آن مدرکات را ادراک نمی‌کنند؛ همچنان‌که قوه بصری به حد بصری محدود است و نمی‌تواند وارد دامنه قوه سمعی شود و فقط مبصرات را ادراک می‌کند و به دلیل فقدان مناسبت توان درک مسموعات را ندارد و حکمی درباره آن صادر نمی‌کند؛ همچنین قوه عقلی به حد عقلی و نظری و استدلالی محدود است و در میدان اختصاصی خود جولان دارد و فقط قدرت درک معقولات را دارد و دیگر نمی‌تواند وارد دامنه قوه قلبی شود و به دلیل فقدان مناسبت نمی‌تواند مشاهدات را دریابد و درباره آن حکمی صادر کند (ر.ک: همو، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۸۹ و ج ۲، صص ۲۸۱ و ۵۲۳). بر این اساس **صائن‌الدین** ترکه در این باره می‌گوید:

فان الآراء متفقة على ان للعقل طورا خاصا في الادراك، لا يمكنه ان يتجاوز عنه كما هو حال سائر المشاعر، فان لكل منها مرتبة مخصوصة في الادراك، و مدرکات خاصّة بها، لا يتعلق ادراکاتهم الا بها في تلك المرتبة خاصة. فللعقل ايضاً مرتبة مخصوصة في إدراکه و مدرکات خاصة لا يتجاوز إدراکه عنها، فکما ان البصر مثلاً لا يقدر أن يتجاوز عن ادراک کیفیات المبصرة و يدرك الأصوات و النعم، فکذلك العقل لا يمكنه ان يتجاوز عن ادراک الکلیات المعقولة و يدرك الحقائق الكشفية و المعانی الذوقية (ترکه اصفهانی،

۲. مقصود از عجز عقل از ادراک حقایق

مقصود از عجز عقل از ادراک حقایق شهودی و اسرار عرفانی چیست؟ عجز عقل سه معنا دارد که در اینجا هر سه معنا مقصود است: یکی اینکه عقل و فکر به دلیل ممکن نبودن وجدان ماورای معقولات به هیچ وجه نمی‌تواند به آن حقایق دست یابد؛ یعنی به هیچ وجه نمی‌تواند آن را تصور کند و بفهمد تا حکم به ممکن بودن یا نبودن آن حقایق بدهد؛ لذا عجز به معنای «لایدرک العقل و لا يفهم حتی یحکم علی الامکان و عدم الامکان» است. دوم اینکه عقل و فکر نمی‌تواند به نحو مستقل به آن دست یابد. مقصود از این استقلال آن است که عقل بدون مدد از اشراق و شهود با ترتیب مقدمات صرفاً عقلی و تنظیم قیاسات منطقی به حقایق عرفانی دست یابد؛ لذا عجز به معنای «لایدرک العقل مستقلاً» و به تعبیر ابن عربی «لایستقل العقل بإدراکه» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶). سوم اینکه عقل و فکر نمی‌تواند به نحو مستقل آن را ممکن بدانند، بلکه با قوانین عقل آن را ناسازگار می‌بینند و حکم به استحاله‌اش می‌دهند و هرگز آن را نمی‌پذیرند؛ لذا عجز به معنای «لایقبل العقل و یحکم بعدم الامکان» است. ابن عربی درباره این سه معنا چنین می‌نویسد:

و من علمه بذاته علم العلماء بالله من الله ما لاتعلمه العقول من حيث أفكارها الصحيحة الدلالة و هذا العلم ما تقول فيه الطبعة إنه وراء طور العقل قال تعالى في عبده خضر «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» و قال تعالى «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» فأضاف التعليم إليه لا إلى الفكر فعلمنا إن ثم مقاماً آخر فوق الفكر يعطى العبد العلم بأمر شتى، منها ما يمكن أن يدرکها من حيث الفكر و منها ما يجوزها الفكر و إن لم يحصل لذلك العقل من الفكر و منها ما يجوزها الفكر و إن كان يستحيل أن يعينها الفكر و منها ما يستحيل عند الفكر و يقبلها العقل من الفكر مستحيلة الوجود لا يمكن أن يكون له تحت دليل الامکان فيعلمها هذا العقل من جانب الحق واقعة صحيحة غير مستحيلة و لا يزول عنها اسم الاستحالة و لا حکم الاستحالة عقلاً (همو، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۲۵).

با توجه به این عجز، برخی همچون *خواجه پارسا*، شارح *فصوص الحکم* و صاحب *فصل الخطاب*، در میزان بودن عقل شبهه داشته و آن را شایسته سنجش صدق و کذب ندانسته‌اند (خواجه پارسا، ۱۳۶۶، ص ۴۳۹). از نگاه وی چه بسا صاحب تجلی وقتی از غلبه تجلی بیرون آمد، آنچه از تجلی یافته، به میزان عقل قیاس می‌کند. اگر مشهودش با عقل موافق بود که آرام می‌گیرد. اما اگر مغایر عقل بود، دچار حیرت می‌شود و این برای ارباب شهود و تجلی میدان ابتلاست. اگر وی عبد رب باشد، عقل را رد می‌کند و به حکم و مقتضی تجلی عمل می‌کند، اگرچه مخالف عقل باشد و اگر عبد عقل باشد، تجلی را به مقام عقل تنزل می‌دهد و آن را بر اساس قوانین عقل به تأویل می‌برد؛ همانند اهل ظاهر که هر گاه به آیه یا خبری رسیدند، مانند «جاء ربک» که بر معنایی فوق‌طور عقل دلالت دارد، آن را به مرتبه عقل تنزل می‌دهند و دست به تأویل می‌زنند؛ اما پس از گزارش معنای صحیح از سوی صاحب تجلی، اگر از علمای متقی باشند، خواهند گفت: «ممکن که مراد این باشد، اما اعتماد را نشاید».

۳. نقد عجز عقل در ادراک حقایق

پیش از نقد نخست باید به این نکته توجه دهیم که اگر سخن از عجز عقل از ادراک حقایق عرفانی است، مقصود از حقایق عرفانی و مقصود از عقل چیست؟ حقایق عرفانی همان مسائل هستی‌شناختی‌اند که در پی شهود با ترجمان عقلی در ساختاری منطقی تنظیم شده‌اند. درحقیقت این حقایق معارف توحیدی، یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم و احکام آن‌اند که عارفان از راه شهود حقایقینی آن را یافته و با عقل تحلیلی به لباس مفاهیم ذهنی و حصولی درآورده و آن را توصیف و تبیین کرده‌اند (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ب، ص ۷۳-۷۶). لذا حقایق عرفانی دو ساحت دارند: یکی ساحت وجدان حضوری که به آن «حقایق شهودی» می‌گویند و دیگری ساحت تعبیر و ترجمان عقلی که به آن «حقایق حصولی» می‌گویند.

مقصود از عقل هم قطعاً عقل دینی نیست؛ زیرا عقلی را که در زبان دین آمده و احکامش تبیین شده است، همه عرفای الهی پذیرفته‌اند. کسی که کتاب و سنت را آیین

علم الهی و میراث عرش الهی می‌داند و همه اولیای معصوم را اعقل عقول بر می‌شمرد (ر.ک: ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۱۹ و ج ۳، ص ۳۳۴ و ۱۳۷۰، ص ۱۸۵ / قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷۴ / آملی، ۱۳۶۷، الف، ص ۳۷۰ / فیض کاشانی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۸۹) و عقلشان را در ادراک حقایق مندرج در مرتبه علم ربوبی توانا می‌داند و عقل همه انسان‌ها را مخاطب حقایق و معارف موجود در کتاب و سنت می‌داند، چگونه می‌تواند عقل به معنای دینی را در ادراک حقایق ناکارآمد و ناتوان بداند؟ لذا عقلی که اصحاب حکمت و فلسفه بر آن صحه می‌گذارند و ارباب شهود و عرفان بر آن می‌تازند، باید عقل به معنای فلسفی‌اش باشد؛ از این رو باید دید بنا بر آنچه در فلسفه شهرت دارد، عقل فلسفی به عنوان یکی از قوای ادراکی چه اقسامی دارد و کدام یک از آن اقسام در نقد منظور بوده است.

در این فرهنگ، عقل از حیث ادراک به عقل شهودی و عقل حصولی تقسیم می‌شود. پیش از تعریف باید این اصل فلسفی را یادآور شد که هر یک از قوای ادراکی انسان دو نحو علم به مدرکات متناسب با خود دارند: یکی علم حضوری و شهودی و دیگری علم صوری و حصولی. لذا همچنان‌که هر یک از سه قوه حس، خیال و عقل در مرتبه علم حصولی مدرک صور حسی، خیالی و عقلی در مرتبه قوای خویش‌اند، در مرتبه علم حضوری شاهد محسوسات، متخیلات و معقولات خارجی‌اند؛ از این رو برای انسان شهود حسی، شهود خیالی و شهود عقلی رخ می‌دهد و هر یک بر حسب شأنیت و قابلیت ادراکی قوه خویش به مدرکات متناسب خویش تعلق می‌گیرند و به ورای دامنه ادراکی خود ورود ندارند؛ یعنی شهود حسی فقط به محسوسات خارجی تعلق می‌گیرند و هرگز یارای شهود معقولات عینی را ندارند. بر این اساس، عقل دو گونه ادراک دارد: یکی ادراک حضوری که در آن صورت به آن عقل شهودی می‌گویند و دیگری ادراک حصولی که در آن صورت به آن عقل حصولی می‌گویند.

عقل شهودی از آن رو که حقایق عقلی را به صورت مباشر و با مواجهه مستقیم ادراک می‌کند و به نحو احاطی یا اتصالی آن حقایق را می‌یابد، عقل شهودی نام دارد؛

چه این حقایق به نحو حیثیات و موجودات بالعرض در واقعیات خارجی مندمج و مندرج باشند، مانند معقولات ثانیه فلسفی و چه به نحو واقعیات و موجودات بالذات در مراتب عقلی و الهی موجود باشند، مانند عقول و مفارقات در عالم عقل یا علوم ربوبی در مرتبه علم الهی.

عقل حصولی از آن رو که حقایق عقلی را به نحو مفهومی در صفحه ذهن سان می‌دهد، عقل حصولی نام دارد. این عقل کارکردهای بسیار دارد که از آن جمله فهم و استدلال است. فهم در مرحله مفهوم است که این مرحله به صورت مفاهیم و تصورات، سپس تلفیق و تجمیع آن تصورات، آن‌گاه صدور تصدیقات و احکام تبلور می‌یابد. در استدلال نیز در صدد اثبات آن تصدیقات بر می‌آید؛ یعنی با ترتیب مقدمات و تنظیم قیاسات، آن تصدیقات را نفیاً یا ایجاباً به اثبات می‌رساند و البته عقل استدلالی گاه به نحو مستقل، یعنی مستقل از شهود و با مواد صرفاً عقلی، بدون امداد از اشراق و شهود حدود وسطای آن تصدیقات را به دست می‌آورد و برهان اقامه می‌کند. در این صورت به عقل استدلالی می‌توان عقل مستدل مستقل گفت و گاهی به نحو تبعی، یعنی به تبع شهود، در مقام استدلال قرار می‌گیرد؛ یعنی در حدود وسطای قیاسش و امداد شهود است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، الف، ج ۱، ص ۷۷)؛ به تعبیری اهل حکمت یا خود در هنگام شهودشان خصیصه‌ای چون سبب اشیا یا لوازم اشیا را در متن حقیقت شهودی می‌یابند یا در هنگام مطالعه گزارش‌های عرفانی در متن حقیقت حصولی که بازتاب حقیقت شهودی است، به آن خصیصه می‌رسند که می‌تواند آن را حد وسط برهان قرار دهد. در این صورت به عقل استدلالی می‌توان «عقل مستدل تابع» گفت.

با توجه به این مقدمه باید به مقصود از عجز عقل در ادراک حقایق عرفانی رسید. مقصود آنان از این عقل نه عقل شهودی که عقل حصولی است؛ لذا مؤید/الدین جندی می‌گوید: «یعنی قصور العقل المقید بالقوة البشرية النظرية بالفکر، لا العقول المنورة القابلة نور التجلی و الوهب الالهیین علی الکشف والشهود» (جندی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۱). اما اگر مقصود از عقل در این نقد، عقل حصولی و استدلالی، آن هم عقل مستدل مستقل باشد

که ارباب شهود و عرفان بر آن عقل نظری و فکری اطلاق کرده‌اند (ر.ک: قونوی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۰ و ۱۳۶۲، ص ۳۱/ جندی، ۱۳۸۰، صص ۱۷۰ و ۶۳۱/ قیصری، ۱۳۷۵، صص ۶۲، ۹۹، ۴۷۷، ۸۲۵، ۱۰۶۳ و ۱۰۷۱/ ترکیه اصفهانی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص ۷۸۸-۷۸۹/ ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، صص ۳۱ و ۲۶۱ و ج ۳، ص ۲۹۱ و ۱۳۷۰، صص ۱۳۳ و ۱۸۵، آملی، ۱۳۶۷، الف، ص ۴۹۱ و ۱۳۶۷، ب، ص ۱۱۹/ کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۳۷۶/ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، عین ۳۶، ص ۵۲۶ و ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۳۱۵) و مقصود از حقایق، حقایق شهودی باشد، طبیعی است که این عجز پابرجاست و آن برهان بر عجز نیز برقرار است؛ زیرا اولاً عقل مستدل مستقل که در میدان مفاهیم ذهنی جولان دارد، با حقایق شهودی که در میدان واقعیات عینی استقرار دارد، مناسبت ندارند و از ارکان ادراک مناسبت مدرک و مدرک است. ثانیاً آنچه به شهود درآید، جزئی حقیقی است و جزئی حقیقی به گفته علمای منطق نه کاسب است و نه مکتسب (ر.ک: سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۲۴۷)؛ لذا حقایق شهودی در رده استدلال‌ها و براهین قرار نمی‌گیرند. بنابراین نباید مقصود از حقایق، حقایق شهودی باشد، بلکه باید حقایق حصولی باشد.

اگر مقصود از عقل، عقل حصولی باشد و حقایق، حقایق حصولی باشد که بازتاب توصیف‌مدارانه حقایق شهودی است و در مرتبه مفاهیم ذهنی قرار دارد، آن‌گاه به باور خود عارفان، عقل می‌تواند آن حقایق را بفهمد و دریابد و بپذیرد و دیگر عاجز از ادراک نیست؛ لذا باید بین عقل از حیث فکر و عقل از حیث قبول و فهم تفاوت قایل شد که /بن عربی می‌نویسد: «فإن للعقول حدا تقف عنده من حیث ما هی مفكرة لا من حیث ما هی قابلة» (ابن عربی، [بی‌تا] ج ۱، ص ۴۱).

البته شاید کسی بگوید که چه بسا عقل پس از گزارش عارف نیز متوجه گفته وی نمی‌شود، در اینجا چه باید گفت؟ پاسخ آن است که در این صورت برای عقل امکان سنجش نیست و نمی‌تواند بر اساس اصولی که بر قوه تصدیق بشر حاکم است، سنجش کند. در این هنگام از پذیرش معذور است و از تصدیق آن خودداری می‌کند؛ چنان‌که برایش امکان انکار نیست و حق ندارد به خطا و کذب حکم دهد. در هر صورت،

گزاره‌های عرفانی تا به افق فهم درنیاید، عقل نمی‌تواند سنجش کند. البته روشن است که عبارت «گزاره‌های عرفانی به افق فهم در نمی‌آیند» قانونی کلی نیست، وگرنه نظریه فهم‌ناپذیری دست‌کم بر بخشی از عرفان مستقر می‌شود. در صورتی که دست‌کم خود عارف در پس شهود از آنچه یافته است، می‌فهمد و پس از فهم در صدد سنجش آن بر می‌آید.

آری، عقل سنجشگر به دلایلی نمی‌تواند به فهم آن گزاره دست یابد؛ یعنی آن گفته عارف در موقعیت عرضه به عقل وی قرار نگرفته تا عقل آن را بفهمد؛ لذا در افق فهم درنیامدن امری نیست که عارف به عقل بگوید که تو نمی‌فهمی یا سنجشگر پای پس بکشد و بگوید که من نمی‌فهمم. اصلاً نمی‌توان مانع فهمیدن عقل شد. در این صورت باید جست‌وجو کرد که چرا عقل سخن عارف را نمی‌فهمد؟ آیا اصلاً عارف گفته خویش را تبدیل به گزاره کرده است یا مفاهیمی به کار برده که در دسترس عقل نیست؟ در هر صورت تا گزاره با مفاهیم روشن به عقل عرضه نشود، عقل برای فهم، مانع دارد و از سنجش عاجز است.

افزون بر آن، نه عقل، بلکه صاحب عقل باید از موانع فهم پاک شود تا معانی آن گزاره به عقل وی عرضه شود. البته چه بسا خود صاحب عقل به موانعی مبتلاست و امکان عرضه معانی آن گزاره به عقل او نیست که این موانع یا به فقدان طهارت و فقدان قداست بر می‌گردد که باید عقل قدسی، عقل سلیم و عقل منور به نورالقدس باشد، یعنی اسیر امیال و نفسانیات نباشد و از کمند وهمیات رها باشد و حکمش بر وهم غالب باشد و دیگر نام عقل مشوب به وهم بر ناصیه نداشته باشد یا از نوع فقدان مناسبت با آن حقیقت عرفانی است؛ یعنی عقل در مباحث مابعدالطبیعی ورزیده نیست و افق فهمش به سنخ حقایق مابعدالطبیعی نمی‌رسد. محیی‌الدین ابن‌عربی چنین می‌نویسد: «و لهذا یقال فی علوم النبوة والولاية إنها وراء طور العقل لیس للعقل فیها دخول ب فکر، لکن له القبول خاصة عند السليم العقل الذی لم یغلب علیه شبهة خیالیة فکریة یكون من ذلک فساد نظره» (همان، ص ۲۶۱). قیصری نیز در این باره می‌گوید: «القلب اذا تنور

بالنور الالهی یتنور العقل ایضاً بنوره و یتبع القلب لانه قوة من قواه فیدرک الحقائق بالتبعیة ادراکاً مجرداً من التصرف فیها» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

وقتی عقل در رده عقل حصولی قدسی می‌تواند حقایق حصولی را ادراک کند و عاجز نباشد، می‌تواند در جایگاه عقل مستدل تابع قرار گیرد و در پی بررسی آن حقایق به خصایصی دست یابد که قابلیت استقرار در حدود وسطای قیاسات دارند و به نحو تبعی و نه استقلالی به ادراک آن حقایق دست یابد. این نکته را عارفان نیز قبول دارند؛ لذا نباید در این ساحت قایل به عجز عقل باشند، بلکه فقط عجز را در ساحت استقلال گسیل می‌دارند. ابن‌عربی در این باره می‌نویسد: «و لیس إلا الأنبیاء والأولیاء و هو مقام وراء طور العقل یرید أنه لا یستقل العقل بإدراکه من حیث ما هو مفکر» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۹۱). سائن‌الدین ترکه اصفهانی نیز می‌گوید:

انا لانسلم ان العقل لایدرک تلك المكاشفات و المدركات التي فی الطور الاعلی الذی هو فوق العقل اصلاً. نعم ان من الاشياء الخفية ما لا یصل الیه العقل بذاته، بل انما یصل الیه و یدرکه باستعانة قوة اخرى هی اشرف منه ... فلا یلزم من قولهم: ان طور المكاشفات و الكمالات الحقیقیة فوق العقل بالمعنی المتعارف ان یكون ذلك الطور مما یمتنع ادراکه للعقل مطلقاً (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۴).

در اینجا نقد عجز به معنای سوم باقی می‌ماند که عقل حصولی از آن روی که حقایق عرفانی را با قوانین عقلی همچون قانون امتناع تناقض متعارض می‌بیند، حکم به استحاله‌اش می‌دهد؛ اما آیا امکان دارد حقایق عرفانی، اگر واقعیت نفس‌الامری داشته باشند، با قوانین عقلی تعارض داشته باشند؟ در پاسخ باید گفت مقصود عرفای اسلامی در این عجز آن است که وقتی عقل حصولی به نحو استقلالی و نه تبعی نمی‌تواند به ادراک حقایق دست یابد و به راز و رمز کج‌تابی‌های زبانی گزاره‌های عرفانی که چه بسیار به صورت پارادوکسیکال نمایان شده‌اند، دست نمی‌یابد و آن را با قوانین عقلی، به‌خصوص قانون امتناع تناقض، متعارض می‌بیند، حکم به استحاله‌اش می‌دهد. به تعبیر

ابن عربی، «لايستقل العقل بإدراكه و ما يحيله العقل رأساً» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۶)، اما نباید از این اصل غافل شد که هیچ گزاره‌ای، چه عرفانی و چه غیر عرفانی، نمی‌تواند با قوانین صادق عقلی، به‌خصوص قوانین عقل عام، تعارض داشته باشد. صدر می‌نویسد: «البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۵). به فرض اگر کسی مدعی شود که امکان هماهنگی قوانین نظری عقلی با حقایق عرفانی نیست و نظریات عقلی به افق حقایق عرفانی نمی‌رسند، باید به وی توجه داد که اولاً نمی‌توان تعارض آن حقایق با ضروریات را که صدق محض و پایه اندیشه بشری‌اند، پذیرفت؛ ثانیاً اگر تعارض هست، از نگاه عارفان به‌حتم بین استدلال‌های نظری و حقایق عرفانی تعارض است که چه بسا آن استدلال‌ها نادرست و خطا باشند و حدود وسطای استدلال‌های صادق برای اهل حکمت مخفی مانده باشند و در طی تکامل و ترقی فلسفی به آن حدود دست یابند و آن‌گاه هماهنگی استدلال‌ها و حقایق حاصل شود. عبدالغفور لاری در شرح الدرّة الفاخرة می‌نویسد:

قوله عند ظهور طور وراء طور العقل: بمعنى أن العقل لا يفى بإدراكه و لا يصل إليه بقوته الفكرية، لا بمعنى أنه ينكره و يحيله كما يفهم من قوله بعد: والمقصود رفع الاستحالة العقلية الخ، فإن ما ينكره العقل الخالص عن شوب الوهم و يحيله فهو مستحيل (لاری، ۱۳۵۸، ص ۸۲).

صدرالدین قونوی نیز می‌نویسد:

فإن للعقول حلاً تقف عنده من حيث ما هي مقيدة بأفكارها. فقد تحکم باستحالة أشياء كثيرة هي عند أصحاب العقول المطلق سراحها من القيود المذكورة من قبل ممكنة الوقوع بل واجبة الوقوع، لأنه لا حلاً للعقول المطلقة تقف عنده، بل ترقى دائماً، فتتلقى من الجهات العلية والحضرات الالهية (قونوی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۲).

بر این اساس آن گونه که ابوحامد غزالی می‌گوید، باید بین عجز عقلی و استحاله عقلی فرق گذاشت؛ مثلاً اگر ولی الهی بگوید من در مکاشفه‌ای یافته‌ام که فلانی فردا

می‌میرد، چه بسا عقل نتواند آن را درک کند؛ ولی اگر بگویید من در مکاشفه‌ام یافته‌ام که خالق هستی فردا فردی مثل مرا خلق می‌کند، عقل حکم به استحاله‌اش می‌دهد. صدرالدین شیرازی سخن وی را ضمن کلامش درباره ناممکن بودن تعارض احکام عقلی و حقایق عرفانی چنین روایت می‌کند:

و ما أشد فی السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل؛ كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل و لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جيلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها و علوها عن إدراك العقول لاستيطانها فى هذه الدار و عدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار لا أن شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدر فيها و يحكم بفسادها العقل السليم و الذهن المستقيم ... قال الشيخ الفاضل الغزالي اعلم انه لا يجوز فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحاله. نعم يجوز ان يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيل العقل و بين ما لا ينال فهو اخس من ان يخاطب فيترك و جهله (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳ ر.ک: غزالی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵/ خواجه پارسا، ۱۳۶۶، ص ۱۰۲).

بنابراین نقد عرفان به عقل آن شد که حقایق عرفانی طوری و رای طور عقل هستند و عقل از جهت کشف واقع از نوع حقایق عرفانی عاجز است. اگر این مسئله تحلیل و تقریر مناسب نشود، اصلاً نمی‌توان وارد بحث میزان عقلی و سنجش عقلی شد. نقد این نقد از دو منظر می‌تواند انجام شود: یکی از منظر عرفانی و دیگری از منظر منطقی و فلسفی.

از منظر عرفانی که به تفصیل تقریر شد، هیچ‌گاه دامنه نقد به محیط سنجش عقلی گزاره‌های عرفانی نمی‌رسد؛ زیرا عقل در مقام سنجش حقایق حصولی می‌تواند عقل استدلالی تابع باشد که در پی شهود و پس از ترجمان شهود، آن حقایق را بفهمد و

بسنجد؛ از این رو اگرچه ممکن است عقل به نحو استقلالی در کشف از واقع ناتوان باشد، می‌تواند به نحو تابع (یعنی پساشهودی) حقیقت مترجم را بفهمد و ادراک کند که این به فرض ناممکن‌بودن برای فیلسوف محروم از شهود دست کم برای عارف مشاهده‌گر امکان دارد و می‌تواند آنچه را خود یافته و گزارش داده و گزاره ساخته، بسنجد. به گفته قیصری «القلب اذا تنور بالنور الالهی یتنور العقل ایضاً بنوره و یتبع القلب لانه قوة من قواه فیدرک الحقائق بالتبعیة ادراکاً مجرداً من التصرف فیها» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷).

اما از منظر منطقی و فلسفی، اولاً این گونه نیست که عارف بتواند حقایق را با شهود دریابد، ولی فیلسوف آن را با برهان نیابد. به گفته نصیرالدین طوسی، در آغاز و انجام «و میان محققان هر دو طریق هیچ خلاف نیست، چنانچه منقول است که شیخ عارف محقق شیخ ابوسعید ابوالخیر را با قدوة الحکماء المتأخرین شیخ ابوعلی سینا، قدس الله روحهما، اتفاق صحبتی شد. بعد از انقضای آن، یکی گفت آنچه او می‌داند، ما می‌بینیم و دیگری گفت آنچه او می‌بیند، ما می‌دانیم و هیچ یک از حکما انکار این طریق ننموده بلکه اثبات آن کرده (طوسی، ۱۳۷۴، ص ۲۱۲).

بر این اساس ملاصدرا در خطبه اسفار می‌نویسد: «کل ما علمته من قبل بالبرهان عاینته مع زوائد بالشهود و العیان من الاسرار الالهیة». این سخن صدرای این پیام را می‌رساند که اهل معرفت، آنان که اهل ذوق و شهودند و ذومنقبتین‌اند، بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای که نخست با بحث و برهان حقیقت را درک و سپس آن را شهود کردند و دسته‌ای که به عکس، نخست به شهود حقیقت دست یافتند و آن‌گاه به بحث درباره آن نشستند و بر آن برهان اقامه کردند. البته دسته اول برترند؛ زیرا برای حصول خویش یقین بیشتری می‌یابند و نیز توانایی انتقال برایشان بیشتر فراهم است. افزون بر این، سلوک این دسته یعنی انتقال از حصول به شهود، نسبت به دسته دوم عمومی‌تر است. مهم این است که دستگاه سنجش عقلی همیشه حاکم است و انتقال به هر صورتی که

باشد، چه انتقال از شهود به حصول و چه انتقال از حصول به شهود، دستگاه سنجش داخل آنها نیست، بلکه محیط بر آنهاست. ثانیاً هر گزاره‌ای حکم دارد و هر حکمی بنا بر قاعده «لکل حکم معیار»، معیار صدق می‌خواهد و گزاره‌های عرفانی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. پس گزاره‌های عرفانی با معیار صدق سنجیده می‌شوند.

دلیل دوم نقد عرفان به عقل از حیث خطای ادراکی عقل

نقد عقل از جهت خطای در ادراک به عرفان اختصاص ندارد، بلکه در مکاتب مختلف در غرب و شرق طرح و بحث شده است. در میان اهل عرفان، نخستین و معروف‌ترینشان *ابوحامد غزالی* است که در آثارش مانند *المنقذ من الضلال و المقصد الاسنی* به نقد عقل حصولی از جهت خطاپذیری‌اش پرداخته است. در میان آثار وی برجسته‌ترین و پرآوازه‌ترین اثر *تهافت الفلاسفه* است که به نحو مصداقی تعارض و تناقض انظار حکمای اسلامی را نمایان کرده و از این تعارض و تناقض نتیجه گرفته است که نمی‌توان به نظریات فلاسفه اعتماد کرد و امکان خطای آن نظریات را مرتفع دانست و با این نتیجه عقل را در ورود به مسائل هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی ناکارآمد برشمرد؛ اما نقد انظار عقلی یک بحث است و نقد عقل بحث دیگری است؛ لذا پس از وی *صدرالدین قونوی* نه به نقد انظار که به اصل حجیت عقل حصولی و استدلالی تاخته و طریق عقل استدلالی را خالی از خلل به معنای خالی از امکان خطا ندانسته و با اقامه ادله چندگانه آن را در کشف واقع ناکارآمد برشمرد است. وی در *اعجاز البیان و رساله مفصحه* این ادله را آورده و به تبش *فناری* در *مصباح الانس*، این ادله را نقل و *حسن‌زاده آملی* در *رساله انه الحق* آن را ترجمه کرده است (ر.ک: قونوی، ۱۳۸۰، ص ۱۸-۳۷ / *فناری*، ۱۴۱۶ق، ص ۳۲-۳۶ / *حسن‌زاده آملی*، ۱۳۷۹، ص ۱۰-۱۱۰). در ادامه برخی از آن ادله را نقل و در حد توان و در صورت امکان نقد می‌کنیم.

صدرالدین قونوی در *اعجاز البیان* در آغاز فصل «التمهید الموعود به»، به نقد عقل

حصولی و نظری و فکری اشاره می‌کند و می‌گوید:

لكن اقدم فى اول التمهيد فصلا ابنه فيه على مرتبة العقل النظرى و اهل الطلب الفكرى و ما ينتهى الفكر بصاحبه ليعلم قلة جدواه و سره و ثمرته و غايته فيتحقق من يقف على هذا الكتاب و غيره من كلام أهل الطريق لله أنه لو كان فى الأدلة الفكرية والتقريرات الجدلية غناء أو شفاء، لم يعرض عنها الأنبياء والمرسلون صلوات الله عليهم و لأورثتهم من الأولياء القائمون بحجج الحق، والحاملون لها رضى الله عنهم (قونوى، ۱۳۸۰، ص ۱۸).

از نگاه وی تحصیل معرفت، افزون بر طریق اخبار الهی و متون دینی، به دو طریق مستقل امکان دارد: یکی طریق کشف تحقیقی و عیانی؛ دیگری طریق برهان نظری و استدلال. این دو طریق از آن جهت می‌توانند شناخت واقع را در پی داشته باشند که طریق درست و سالم‌اند؛ یعنی طریق کشف از تعلقات کونی و توجهات غیرى و طریق برهان از خلل فکری و شکوک ذهنی و اعتراضات جدلی عاری باشد که امکان سلامت در طریق کشفی وجود دارد و باید در جای خود بحث شود؛ ولی امکان سلامت در طریق برهانی وجود ندارد. به تعبیری متعذر (= ناممکن) است. بر این اساس نباید پنداشت که صدرالدین قونوی بر اصل عقل نظری و سنخ استدلال نظری تاخته و آن را ذاتاً خطاپذیر دانسته است، وگرنه با استدلال به نقد استدلال نمی‌پرداخت که «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و این نقض غرض است؛ بلکه به دیده وی اگر برهان عقلی به نحو منفرد اقامه شود و دین و کشف، آن را معاضدت نکنند، همواره با اعتراضات جدلی و خلل فکری ملازم خواهد بود و هرگز از این عیب لازم سالم نخواهد ماند و دیگر نمی‌تواند طریق کشف واقع محسوب شود؛ لذا همواره براهین عقلی و استدلال‌های نظری در معرض خطا هستند (همان، ص ۱۹).

اعلموا أيها الاخوان أن إقامة الأدلة النظرية على المطالب و إثباتها بالحجج العقلية على وجه سالم من الشكوك الفكرية و الاعتراضات الجدلية متعذر ... و إذا كان الأمر كذلك، فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده إما متعذر مطلقاً، أو فى أكثر الأمور (همان، صص ۲۲ و ۲۶).

صدرالدین قونوی بر این تعذر چندین برهان اقامه کرده است (همان، ص ۲۲-۲۳) که چهار برهان آن را با توجه به تقریر فناری در **مصباح الانس** و ترجمه حسن زاده آملی در **رساله انه الحق** بیان می‌کنیم.

برهان اول: احکام نظری تابع مدارک است و مدارک تابع توجهات مدرکین است که به حسب تفاوت مدرکین تفاوت می‌یابد و این توجهات تابع مقاصد است و مقاصد تابع عقاید و عواید است و این عقاید و عواید تجلیات اسمائیه‌اند که به حسب استعدادهای قوایل تعیین می‌یابند؛ زیرا اصل تجلیات از چشمه‌ای یکتاست که هیچ تعددی در آن نیست و به حسب ذاتش اختلاف ندارد، بلکه به اختلاف قوایل در قابلیتشان به حکم مراتب و مواطن و اوقات و احوال و امزجه و صفاتشان و همچنین به حسب احکام احوال و سائط و وجودشان، اختلاف می‌یابند؛ چنان‌که شیء مبصر به اختلاف قوای مبصره به حسب قرب و بُعد و لطافت و کثافت و تلون و شفیف، متعدد می‌نماید. پس احکام نظری تابع استعداد ناظرند و به اختلاف استعداد و ناظر مختلف می‌شوند نه اینکه تابع نفس الامر و واقع باشند؛ در صورتی که ملاک نفس الامر است؛ از این رو نمی‌توان به هیچ یک از نظریات اعتمادی کرد و آن را از خطا عاری دانست. فناری چنین می‌نویسد:

الاول: ان الاحکام النظرية تابعة للمدارک و هی لتوجهات المدرکین و هی للمقاصد و هی للعقائد و العوائد و هی للتجلیات الاسمائية المتعينة حسب استعدادات القوایل، فان التجلیات فی ينبوع الوحدة وحدانية النعت هیولانية الوصف، لا تعدد لها و من ذاتها، بل تختلف باختلاف القوایل فی قابليتها بحکم مراتبها و مواطنها و اوقاتها و احوالها و امزجتها و صفاتها و بحسب احکام احوال و سائط وجودها، مثاله: تعدد ابصار الواحد المتعلق بعشر مبصرات مثلاً، يختلف حسب اختلافها- قرباً و بعداً لطافةً و کثافةً و تلوناً و شفیفاً- فثبت ان الاحکام النظرية تابعة لاستعداد الناظر و تختلف باختلافه، لا لما عليه نفس الامر لتطابقه. و منه يعلم ايضاً سبب اختلاف اهل النظر (فناری، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳).

برهان دوم: چه بسا ناظر، مدتی دراز بر نظر خود تعویل و اعتماد دارد؛ سپس خود او

یا دیگری بعد از او بر خلل نظرش اطلاع می‌یابد که از آن نظر بر می‌گردد؛ پس این احتمال در هر نظر اهل نظر، خواه نظری که سبب تعویل است و خواه نظری که سبب رجوع است، می‌رود. پس مطلقاً اتکال و اعتماد بر هیچ یک از دو نظر تعویل و رجوع را نشاید و همواره آن دلایل را در معرض خطا می‌یابد. فناری می‌گوید: «الثالث: الناظر كثيراً ما يعول على نظره برهمة مديدة ثم يطلع هو أو من بعده على خلله فيرجع، فهذا الاحتمال يتحقق في كل نظر كان سبب التعویل أو سبب الرجوع، فلا اتكال على شيء منها» (همان، ص ۳۳).

برهان سوم: اختلاف آرای متناقضه و قادرنبودن رأیی بر ابطال دلیل رأی دیگر، خود دلیل است که تعویل و اعتماد بر رأی آن را نیز نشاید، با اینکه یکی از دو رأی قطعاً باطل است. پس این احتمال بطلان و این احتمال خطا در هر دلیل نظری جاری است؛ چنان‌که فناری می‌نویسد: «الثانی: اختلاف الآراء المتناقضة مع عدم قدرة احدها على إبطال دليل الآخر، دليلان لا تعویل على نظرة ايضاً، مع ان احدها باطل قطعاً، فحصل الاحتمال في كل دليل» (همان).

برهان چهارم: چه بسیار آرای متناقض وجود دارد که هر یک از صاحبان آن آرا به آن مطمئن‌اند و بر آن صحنه می‌گذارند، ولی ناظر در این میان از تحصیل رأی صادق و می‌ماند؛ زیرا یا باید بین آن آرای متناقض جمع کند که امکان جمع نیست، وگرنه به اجتماع نقیضین می‌انجامد، یا باید یکی از دو طرف رأی متناقض را ترجیح دهد و اخذ کند و طرف مقابل را به کناری نهد که در این صورت باید برای ترجیحش یا برهان مرجحی اقامه کند که این نیز مانند اصل رأی احتمال خطا دارد یا بدون مرجح باشد که به ترجیح بلامرجح می‌انجامد؛ لذا وجدان یقین و حصول جزم تام به نتایج افکار و ادله نظری ناممکن می‌شود.

این براهین، به‌خصوص دو برهان اخیر، ما را به یاد قضایای جدلی‌الطرفین کانتی می‌اندازد که اعتبار هر یک نزد عقل بالسویه است و عقل اگرچه هر یک را اثبات‌پذیر

می‌بیند و هر یک را به نوعی معتبر می‌شمرد، نمی‌تواند حکم قطعی به صدق آنها صادر کند و به حالت تعارض گرفتار می‌شود. از این رو در هر یک تردید می‌کند و به احتمال خطای آنان حکم می‌دهد. پس همه احکام عقل نظری و استدلال‌های فکری در بلای تعارضات گرفتارند و این نشان از وجود مستقر و دائم احتمال خطا در همه استدلال‌هاست و نمی‌توان به صدق هیچ یک از آن استدلال‌ها حکم داد و آن را مطابق نفس الامر دانست. صدرالدین قونوی در بیان برهان آخر می‌گوید:

ثم نقول: و ليس الأخذ بما اطمأنَّ به بعض الناظرين و استصوبه و صحَّحه في زعمه بأولى من الأخذ بقول مخالفه و ترجيح رأيه و الجمع بين القولين أو الأقوال المتناقضة غير ممكن، لكون أحد القولين مثلاً يقتضى إثبات ما يقتضى الآخر نفيه، فاستحال التوفيق بينهما و القول بهما معا و ترجيح أحدهما على الآخر إن كان ببرهان ثابت عند المرجح، فالحال فيه [كالحال فيه] والكلام كالكلام والحال فيها مرّ و إن لم يكن ببرهان كان ترجيحاً من غير مرجح يعتبر ترجيحه. فتعذر إذن وجدان اليقين و حصول الجزم التام بنتائج الأفكار و الأدلة النظرية (قونوی، ۱۳۸۰، ص ۲۳-۲۴).

البته باید به این نکته توجه دهیم که اولاً صدرالدین قونوی سنخ استدلال را قبول دارد، وگرنه با استدلال به نقد استدلال نمی‌پرداخت؛ ثانیاً ادله ضروری و استدلال‌های ضروری را خطاناپذیر و درخور اعتماد می‌داند. آنچه وی بر آن تأکید دارد، تمکن‌نداشتن عقل نظری در اقامه استدلال‌های نظری منهای امیال درونی و خلل جدلی است و این موجب قرارگرفتن استدلال‌های نظری در معرض احتمال خطا و باعث بی‌اعتمادی به آن استدلال‌ها می‌شود.

به نظر می‌رسد نقد وی بر یک اصل پایه تکیه می‌دهد و همه براهینش را به سوی آن گسیل می‌دارد و از آن اعتمادناپذیری و خطاپذیری ادله عقلی را نتیجه می‌گیرد و آن اصل، وجود اختلاف در آرای عقلی و انظار استدلالی است؛ امری که در عرصه دانش بشری، از جمله علوم مابعدالطبیعی، عنصر ضروری و طبیعی است، وگرنه هیچ گاه علوم

بشری که تدریجی‌الوصول و الکیمال است، ره کمال نمی‌پویید و به تکامل نمی‌رسید؛ لذا از صدرالدین قونوی خواهید پرسید: آیا این اختلاف انظار به علوم عقلی اختصاص دارد و وجدانیات و مشاهدات عرفانی به این اختلاف مبتلا نیست؟ آیا احکام عقلی نظری تابع استعداد ناظرند و به اختلاف استعداد و ناظر مختلف می‌شوند و وجدانیات و مشاهدات تابع استعدادها و قوایل مختلف نیستند؟ مگر عرفای الهی که دارای انحای وجودی و امزجه روحی و مراتب سلوکی هستند، به مکاشفات متفاوت مبتلا نیستند؟ آیا فقط استدلال‌های نظری به امیال درونی و خلل جدلی دچار می‌شوند و مشاهدات به تعینات و تقیدات انحراف‌زا دچار نمی‌شوند؟ لابد چنین است. پس چرا راه تحصیل معرفت و واقعیت را منحصر در شهود می‌دانید و طریق عقلی را ناکارآمد بر می‌شمیرید؟ لذا اهل معرفت همچون صائن‌الدین ترکه اصفهانی به اختلاف و خطا در وجدانیات معترف‌اند و می‌گویند:

فان ما قد یجده بعض السالکین مناقضاً لما یجده البعض الآخر منهم، و لهذا قد ینکر البعض منهم البعض الآخر فی ادراکاتهم الذوقية و معارفهم الوجدانية الكشفية...المخالفة بین السالکین فی معارفهم و مواجیدهم، انما نشأت من قوّة الاستعداد و ضعفه، فانّ الضعیف منهم انما یدرک معنی و یتصور أنّه النهایة فی ذلك فیتوقّف عنده و ما یتعدّاه و یعتقده عقداً لا یتطرق الیه الانحلال و اما القوی لاحاطة إدراکه بما هو الغایة عند الضعیف و تجاوزه عن ذلك و بلوغه الی ما هو اعلی و اتمّ منه، لا یرضی بتوقّفه لده و ینکر عقده عنده و عدم تجاوزه عنه، لا انه ینکر المعتقد، بل قصره علیه و حصره به (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۴۰۴-۴۰۵).

لذا هم باید امکان خطای شهودی و در پی آن خطای گزاره‌های شهودی را پذیرفت و هم امکان خطای عقلی در رده نظریات را پذیرفت که البته همه عرفا و حکما پذیرفته‌اند. این پذیرش موجب شد هم عرفای محقق به فکر شناخت راهکاری برای سنجش گزاره‌های شهودی برآیند که به مطرح کردن میزان عرفان انجامید و هم حکمای

اسلامی مسئله ملاک صدق نظریات را مطرح کردند. البته در اندیشه فیلسوفان و معرفت‌شناسان ملاک صدق در دو ساحت می‌گنجد: یکی ملاک ثبوتی صدق که همان مطابقت گزاره با نفس‌الامر است و دیگری ملاک اثباتی صدق که همان ملاک تشخیص صدق است که به بحث توجیه معرفت بر می‌گردد. بحث در اینجا، بیش از همه، درباره ملاک تشخیص صدق است؛ گرچه به ملاک ثبوتی نیز نظر دارد.

نتیجه

عقل در تاریخ عرفان بارها و بارها نقد شده است؛ زیرا ورود عقل در حوزه شناخت مابعدالطبیعه آنان را به شدت بر می‌آشفت و آنان سخت با آن مخالفت نمودند. این برآشفتگی و مخالفت بر چه دلایلی تکیه داشت؟ بر پایه متون عرفانی، این دلایل به دو دلیل انحلال می‌یابد. در خصوص دلیل اول، ابتدا به ناتوانی عقل از این ادراک توجه کردیم و با دو برهان آن را اثبات کردیم که هر دو بر اصل مناسبت تکیه دارند. سپس مقصود ارباب معرفت از این ناتوانی را شرح دادیم و آن را نقد کردیم؛ در خصوص دلیل دوم نیز به نقد عقل از حیث خطاپذیری در ادراک واقعیات توجه دادیم؛ از اینکه عقل اگر یارای دریافت حقایق و واقعیات را دارد، پس چرا فلاسفه در یک مسئله این همه اختلاف و تشتت دارند. برای اقامه این دلیل از بیان مبسوط صدرالدین قونوی در ذکر دلایل متعدد بهره بردیم و از تقریر فناری در **مصباح الانس و حسن‌زاده آملی** در رساله **انه الحق** استفاده کردیم.

منابع و مأخذ

۱. آملی، سیدحیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تصحیحات هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی؛ تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷، الف.
۲. —؛ نص النصوص فی شرح فصوص الحکم؛ تصحیحات هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی؛ تهران: توس، ۱۳۶۷، ب.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین؛ فتوحات مکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۴. —؛ فصوص الحکم؛ تعلیقات ابوالعلاء عقیفی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۰.
۵. ترکه اصفهانی، صائِن الدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار، ۱۳۷۸.
۶. —؛ تمهید القواعد؛ تقدیم و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۷.
۷. جرجانی، میرسید شریف؛ رساله الوجود (خطی موجود در کتاب‌خانه مجلس)؛ شماره IR-۱۰-۱۳-۳۸۰، [بی‌تا].
۸. جندی، مؤیدالدین؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۹. حافظ؛ دیوان؛ به اهتمام جهانگیر منصور؛ تهران: نشر دوران، ۱۳۷۸.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن؛ عیون مسائل النفس؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۱۱. —؛ رساله انه الحق؛ قم: قیام، ۱۳۷۹.
۱۲. —؛ هزار و یک کلمه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۳. خواجه پارسا؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۱۴. سبزواری، هادی؛ شرح منظومه؛ تصحیح مسعود طالبی، تعلیقه حسن‌زاده آملی؛ قم: ناب، ۱۴۲۲ق.

۱۵. سنائی غزنوی؛ دیوان حکیم ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی؛ با مقدمه و حواشی و فهرست بسیعی و اهتمام سیدمحمدتقی مدرس رضوی؛ تهران: نشر ابن‌سینا، ۱۳۴۱.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۸. طوسی، نصیرالدین؛ آغاز و انجام؛ تهران: نشر فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۹. غزالی، ابوحامد؛ المقصد الاسنی؛ تحقیق نجفقلی حبیبی؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۲۰. فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الانس؛ تصحیح و تقدیم محمد خواجه‌ای؛ تهران: مولا، ۱۴۱۶ق.
۲۱. فیض کاشانی، محسن؛ المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء؛ قم: مؤسسه المحبین، [بی‌تا].
۲۲. قونوی، صدرالدین؛ رساله النصوص؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۳. —؛ فکوک؛ تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌ای؛ تهران: مولی، ۱۳۷۱.
۲۴. —؛ مفتاح الغیب؛ تصحیح محمد خواجه‌ای؛ تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۲۵. —؛ اعجاز البیان؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰.
۲۶. —؛ المراسلات؛ بیروت: وزارت مرکزی علوم و فناوری آلمان، ۱۴۱۶ق.
۲۷. قیصری، داوود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح و تقدیم سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۲۸. کاشانی، عبدالرزاق؛ تأویلات؛ تحقیق سمیر مصطفی رباب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق.
۲۹. —؛ شرح فصوص الحکم؛ قم: بیدار، ۱۳۷۰.
۳۰. کاکائی، قاسم؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت؛ تهران: هرمس، ۱۳۸۹.
۳۱. لاری، عبدالغفور؛ شرح الدرّة الفاخرة؛ تصحیح نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸.
۳۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ دروس حکمت اشراق؛ تدوین و تنظیم مهدی علی‌پور؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۸۹، الف.
۳۳. —؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹، ب.

آرای علامه طباطبایی در اثبات خدای تعالی از طریق برهان انّ

اعلی تورانی *

منیره سلطان احمدی **

چکیده

استدلال‌های تجربی مبتنی بر برهان انّ از جمله استدلال‌های مورد تمسک علامه طباطبایی در اثبات وجود خداست که قابلیت کاربرد داشتن آنها برای عموم مردم که توان درک استدلال‌های عقلی را ندارند یا به علت غرق شدن در مسائل مادی و تجربیات، رجوع به فطرت خدادادی برایشان سخت شده است، از مزایای این براهین نزد او به شمار می‌آید. مقاله حاضر با پرداختن به این دسته استدلال‌های علامه که شامل سه قسم برهان نظم، حدوث و حرکت می‌شود، مسئله وجود خدا را به نحو تجربی از منظر وی شناسایی کرده است.

واژگان کلیدی: خداشناسی، وجود خدا، علامه طباطبایی، براهین تجربی، برهان نظم، برهان حدوث، برهان حرکت.

مقدمه

مسئله وجود خدا و به تبع آن، هدف وی از آفرینش در نگاه علامه طباطبایی یکی از ابتدایی‌ترین و عمده‌ترین مسائلی است که مورد توجه فطرت انسانی می‌باشد و به اعتقاد او همین غریزه کنجکاوی و بحث از اسباب و علل است که انسان را وادار می‌کند از پیدایش جهان آفرینش و نظام آن کنجکاوی نماید (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۳۷-۱۳۸ و [بی‌تا]، ص ۵۱-۵۲ و ۱۳۶۲، ص ۴۲).

از راه‌هایی که علامه در مسئله خدایابی برای بشر، علاوه بر راه فطرت و عقل بدان معتقد است، راه تجربه و از جمله استدلال‌هایی که وی با توسل بدین راه و البته با ترکیب آن با راه عقل، در اثبات خدا به کار می‌گیرد، استدلال تجربی می‌باشد (همو، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۴ و طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۰). استدلالی که او اولاً آن را در برابر استدلال‌های شهودی و عقلانی قرار داده؛ ثانیاً آن را نسبت به براهین دیگر واجد مزایایی می‌داند. البته در اینجا این نکته شایان ذکر است که علامه طباطبایی قایل است برهان به دو نوع لمّی و إنّی* تقسیم می‌شود که در فلسفه تنها از براهین إنّ می‌توان استفاده کرد. دلیل ایشان نیز چنین است که موضوع فلسفه، دربرگیرنده همه اشیاست؛ بنابراین معلول، چیزی بیرون از آن نمی‌تواند باشد؛ در نتیجه علتی برای موضوع فلسفه تصور نمی‌شود تا از طریق آن به معلول پی برده شود؛ از سوی دیگر محمولات فلسفه از وجود بیرون نیستند، بلکه عین وجود و صفات و احکام وجودند؛ لذا این محمولات هم نمی‌توانند علت داشته باشند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸، تعلیقه طباطبایی). بدین ترتیب آنچه ما در این پژوهش ذیل براهین تجربی اثبات خدا نقل می‌کنیم، درحقیقت ذیل براهین إنّ می‌گنجد.

* برهان لم (سیر از علت به معلول): هر گاه حد وسط افزون بر آنکه علت اثبات اکبر برای اصغر است، علت ثبوت اکبر برای اصغر نیز باشد، بدان برهان لم می‌گویند. (ب) برهان إنّ: هر گاه حد وسط فقط علت اثبات اکبر برای اصغر و تصدیق به آن باشد، برهان إنّ نامیده می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۴-۲۹۳).

به طور کلی در باب مزایای این دست براهین نزد علامه باید بگوییم، قابلیت کاربرد داشتن برای عموم مردم که یا به واسطه اشتغال مداوم به مادیات، رجوع به نهاد خدادادی و فطرت برایشان سخت شده است یا از توانایی درک استدلال‌های عقلی صرف عاجزند، از جمله ویژگی‌های مثبت این استدلال‌هاست. علامه خود در این زمینه می‌گوید: «اسلام و قرآن نیز که آیین پاک خود را همگانی معرفی می‌کند، اثبات وجود خدا را با این گونه مردم از راه دیگر در میان می‌گذارد. قرآن خداشناسی را از راه‌های مختلف به عامه مردم تعلیم می‌دهد و بیشتر از همه افکارشان را به آفرینش جهان و نظامی که در آن حکومت می‌کند، معطوف می‌دارد و به مطالعه آفاق و انفس دعوت می‌نماید» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳ و ۱۳۵۴، ص ۱۱).

لیکن این نکته نیز در اینجا شایان ذکر است که علامه خود علاوه بر استناد به براهین إنّی وجود خدا و برشمردن مزایای فوق برای آنها، بر خلاف نظریه پردازان این دسته براهین، برهان غیر تجربی صدیقین را برتر می‌داند و دلیلش هم این است که در براهین تجربی‌ای مثل حدوث و حرکت و... از وسایط استفاده می‌شود، در حالی که در برهان صدیقین چنین نیست و خود ذات حق مثبت خود است و هستی عین حق است. به بیان دیگر در براهین تجربی عالم و مخلوقات واسطه قرار داده شده‌اند و از شاهد بر غایب استدلال شده است (همو، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۷۸).

مقاله حاضر در صدد است به بررسی برهان «نظم»، «حدوث» و «حرکت» به عنوان سه استدلال تجربی مبتنی بر برهان إنّی که علامه طباطبایی در اثبات وجود خدا مطرح کرده، پردازد و روشن سازد وی بر چه طریقی از این براهین، وجود خدا را نتیجه گرفته است.

الف) برهان نظم

سه دسته مصادیق قرآن یکی از استدلال‌های تجربی علامه در اثبات خدا، استدلال مبتنی بر نظم می‌باشد. مقدمه اول این برهان را استناد به نظم‌های موجود در عالم تشکیل می‌دهد و یک مقدمه تجربی است. البته مصادیق نظم مورد استناد علامه در آثارش بسیار

متنوع و گوناگون است که به طور کلی می‌توان آنها را در سه دسته جای داد: یک. دسته‌ای از تقریرهای او بر نظم موجود در تغییر و تبدیل اجزای جهان و مسیر آنها به سوی کمال اشاره دارد. او در این زمینه بر آن است این جهان هستی در معرض تغییر و تبدیل می‌باشد و هر لحظه در شکل تازه و بی‌سابقه‌ای جلوه می‌کند و این، تحت تأثیر قوانین استثناناپذیر لباس تحقق می‌پوشد؛ به بیان دیگر این نظام عمومی و دائم در نگاه علامه تحت قانون ثابت است و حتی قانون نسبیت عمومی هم که قوانین حرکت عمومی در عالم جسمانی را محکوم به دگرگونی می‌داند، نمی‌تواند از اعتراف به اینکه خودش هم محکوم قانون دیگری است، خودداری کند؛ قانونی ثابت در تغییر که تحول در آن قانون، ثابت و دائمی می‌باشد (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹۸ و [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۹). او در این خصوص، در یک نمونه جزئی، به سیر مشخص در هر یک از انواع آفرینش اشاره کرده، بیان می‌دارد که «هرگز بوته سبز گندم که از دانه شروع نموده، به گوسفند یا فیل نمی‌رسد؛ حتی اگر نقصی در ترکیب اعضا یا در نحل طبیعی نوزادی پیدا شود، ما تردید نمی‌کنیم که به یک آفت و سبب مخالف می‌باشد» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۷)؛ همچنین علامه در برخی آثار خود، به مرتبه بالاتر از نظام‌های خصوصی یعنی نظام‌های عمومی‌تر و بالاخره نظام همگانی جهان اشاره می‌کند و معتقد است، از دورترین کهکشان‌ها گرفته تا کوچک‌ترین ذره‌ای که اجزای جهان را تشکیل می‌دهد، هر کدام متضمن نظامی است که با قوانین استثناناپذیر خود به طور حیرت‌انگیزی در جریان می‌باشد و خود را از پست‌ترین وضع به سوی کامل‌ترین حالات سوق می‌دهد و به هدف کمال می‌رساند. حوادثی چون شب و روز، وزش بادهای، حرکت ابرها و ریزش باران‌ها در زمره مصادیق این دسته تقریرهای او جای می‌گیرند (همان، صص ۱۰۳-۱۰۴ و ۱۱۷ و ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹۸). در این خصوص از تفسیر المیزان او می‌توان یاد کرد که در آن در ذیل چندین آیه بر این دسته مصادیق نظم که بر سیر نظام عالم مبتنی‌اند، اشاره می‌کند و در برهان نظم خویش از آنها بهره می‌جوید؛ برای نمونه وی ذیل آیه ۱۶۳-۱۶۴ سوره بقره بیان می‌دارد که آیه شریفه علاوه بر دلالت بر یگانگی خدا، وجود او را

نیز به اثبات می‌رساند:

وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ
مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ
الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۶۳-
۱۶۴).

علامه در مورد آیه ۱۶۳ بر آن است معنایش این می‌شود که برای هر موجودی از این موجودات، الهی است و اله همه آنها یکی است و این اله یگانه و واحد همان اله شماسست... پس همه اینها حقایق حقه‌اند. او سپس در تفسیر آیه بعد بیان دارد: «آسمانی که بالای سر ما قرار گرفته و بر ما سایه افکنده، همچنین زمین که ما را در آغوش گرفته، با همه عجایبی که در آن است از قبیل اختلاف شب و روز و جریان کشتی‌ها در دریا و ... آیاتی است که بر این حقایق مطرح شده در آیه قبل از جمله وجود خدا دلالت می‌کند؛ البته برای کسانی که تعقل می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۹۶-۵۹۷).

علامه همچنین در ذیل آیه ۵ سوره جاثیه و همین طور آیه شش سوره یونس که بر اختلاف شب و روز اشاره دارد، آن را مصداقی دیگر از نظم خوانده و بیان می‌دارد که منظور از این اختلاف، از نظر کوتاهی و بلندی است که اختلافی است منظم که از آغاز خلقتش تا کنون دگرگونی یافته و به طور هماهنگی فصول چهارگانه بهار و تابستان و پاییز و زمستان را پدید آورده و این چهار فصل در هر ناحیه از نواحی زمین به هر صورتی که بوده، اکنون نیز به همان صورت است و در نهایت، این در نگاه علامه، اختلافی است که به آن وسیله، خداوند رزق اهل زمین را تدبیر نموده است و به تربیتی صالح رشدشان می‌دهد (همان، ج ۱۸، ص ۲۳۷-۲۳۸ و ر.ک: ج ۱۰، ص ۱۳-۱۵).

دو. دسته دیگر از تقریرهایی که علامه در برهان نظم خویش به کار می‌برد، بر نظم‌های ثابت موجود در پدیده‌های عالم دلالت دارد. از جمله نمونه‌های این دسته تقریرها، تفسیر وی ذیل آیه چهار سوره جاثیه می‌باشد که در آن خلقت انسان مصداق

چنین نظمی معرفی می‌شود. آیه‌ای که خداوند در آن می‌فرماید: «وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبْتُئُ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ» و نیز در خلقت خودتان و جنبندگانی که همواره منتشر می‌کند، آیت‌هاست...».

علامه در مورد این آیه بر آن است خلقت انسان، نوع دیگری است از خلقت که با خلقت آسمان‌ها و زمین اختلاف دارد و آن اختلاف در این است که انسان موجودی است مرکب از بدنی مادی که با مرگ فاسد و متلاشی می‌شود و از چیزی دیگر که ورای ماده و مجرد از ماده است و نابودشدنی نیست و این چیز «روح» نامیده می‌شود. بنابراین به اعتقاد علامه کسی که در خلقت انسان تدبیر و نظر می‌کند، درحقیقت در آیتی ملکوتی نظر می‌افکند؛ آیتی ورای آیات مادی که البته از نظر او چنین چیزی در خلقت جنبندگان نیز ناظر است و خود معرف مصداقی از نظم در عالم می‌باشد که بر وجود خدا دلالت دارد (همان، ج ۱۸، ص ۲۳۷).

سه. از تقریرهایی که علامه در اثبات خدا مطرح می‌کند و آن را بر گرفته از راه مطالعه طبیعت می‌شمارد، هدایت و راهیابی‌ای است که در خلقت موجودات وجود دارد که به اعتقاد وی بر دخالت نوعی قصد و تدبیر دلالت دارد. البته لازم است ذکر شود که راهیابی نزد علامه بر دو نوع است: یک نوع آنکه لازمه جبری سازمان داخلی یک دستگاه منظم است؛ یعنی آن دستگاه به طور خودکار راهی را که باید برود، می‌رود که مراد در اینجا، این نوع تقریر نیست؛ چراکه باز گشت آن به همان تقریر نظم ذکر شده در قسم نخست است؛ لذا تقریر جدید محسوب نمی‌شود. بنابراین در این جا نوع دوم راهیابی باید مقصود علامه باشد که به اعتقاد او از رابطه مرموزی میان شیء و آینده‌اش و از علیت غائیه یعنی از یک نوع علاقه و توجه به غایت و هدف حکایت می‌کند. از نظر علامه موجبات و مرحجات راهیابی نوع دو، بر خلاف نوع اول که در گذشته و علیت فاعلی شیء نهاده شده است، در علیت غایی و آینده آن شیء نهاده شده است و راه اثبات هدایت نوع دوم «ابداع و ابتکار» است. او می‌گوید: «هر جا که نوعی ابتکار دیده می‌شود، دلیل بر وجود هدایت نوع دوم است؛ چراکه لازمه جبری ساختمان منظم

مادی اشیا، کار منظم و پیش‌بینی شده است؛ ولی ابداع و ابتکار نمی‌تواند محصول سازمان مادی و حرکات پیش‌بینی شده باشد» (همو، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۴۸-۵۱).
 البته علامه اثبات چنین هدایتی را در جمادات اندکی دشوار و اما در نباتات و حیوانات و انسان، یعنی آنجا که حیات به معنی مصطلح در میان است، دشوار نمی‌داند. علامه در زمینه اینکه این نوع راهیابی، مورد تأکید قرآن هم می‌باشد، به آیات قرآنی نیز استناد می‌کند (همان، ص ۵۰). از جمله آیات مورد اشاره وی، آیه ۵۰ سوره طه و آیات ۳-۴ سوره اعلی می‌باشد: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ * كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ: پروردگار ما آن است که در پیکر هر موجودی آنچه را که شایسته است، نهاده و سپس او را در راهی که باید برود، هدایت کرده است» (طه: ۵۰).

«الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَ الَّذِي قَدَرَفَهْدَىٰ: آنکه آفریده و سامان داد و آن که اندازه‌گیری نمود و سپس هدایت و راهنمایی کرد» (اعلی: ۳-۴).

تا بدین جا با برخی از مهم‌ترین تقریرها یا همان مصادیق گوناگون وجود نظم در عالم که مقدمه اول برهان نظم علامه را تشکیل می‌دهد، آشنا گشتیم (البته آیات مورد استناد علامه در **المیزان** در بیان مصادیق نظم بسیار است که ما برای جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آنها خودداری نمودیم (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۵۹۸ و ج ۱۱، ص ۳۸۷).

روشن شد که عالم، یک سیستم منظم است؛ اما بخش دیگر آرای علامه در این برهان، مبتنی بر این مقدمه عقلی است که «هر نظم ناظم می‌خواهد». او در مورد این مسئله که چگونه این تشکیلات و نظامات ساختمان موجودات بر وجود خداوند دلالت دارد، بیان می‌دارد: «همان طوری که اصل پیدایش یک اثر بر وجود نیروی مؤثر دلالت می‌کند، صفات و خصوصیات آن اثر نیز می‌تواند تا حدود زیادی آئینه و نشان‌دهنده صفات مؤثر بوده باشد» (همو، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۴۰).

برهان نظم علامه که دانستیم مبتنی بر دو مقدمه تجربی و عقلی می‌باشد، سرانجام به اثبات وجود خداوند به عنوان ناظم این عالم ختم می‌شود که اگرچه در تقریر دوم بدان

اشاره شد، از آنجا که آرای جالبی از علامه در مورد این ناظم وجود دارد، از جمله اینکه او نشان می‌دهد این نظم اولاً تصادفی نمی‌تواند باشد، ثانیاً مستند به خود آن چیز منظم نمی‌تواند باشد و ثالثاً مبتنی بودن آن بر چند علت با هم نیز محال است و در نهایت او وجود خدا را به عنوان ناظم نتیجه می‌گیرد، این بحث را مستقلاً به عنوان نتیجه برهان نظم او پی می‌گیریم.

توضیح آنکه علامه پس از اثبات وجود نظم عالم نحو تجربی و سپس بنا بر حکم عقل بیان کرد که هر نظمی ناظمی دارد، از طرفی به نقد دیدگاه‌هایی که این نظم را نتیجه تصادف می‌دانند، می‌پردازد. بنا بر نظر او همان طور که هر فردی، هر حادثه‌ای را به علتی نسبت می‌دهد و گاهی برای پیدا کردن سببی مجهول، روزگار را با بحث و کوشش می‌گذراند، فردی که با مشاهده چند آجر که با نظم و ترتیب روی هم چیده شده، نسبت آنها را به یک علم و قدرتی می‌دهد و به وجود نقشه و هدفی قضاوت می‌کند، هرگز حاضر نخواهد شد جهان را بی‌سبب پیدایش یا نظام جهان را اتفاقی و تصادفی فرض کند (طباطبایی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۶ و ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۴).

علامه از طرف دیگر بر آن است، این جهان با وحدت و اتصال کاملی که دارد و یک واحد بیش نمی‌باشد، نمی‌تواند محصول سبب‌های متعدد و مختلف باشد؛ به بیان دیگر از نظر وی اگر مدبر این نظام واحد، یکتا نبود، نظام‌های جزئی آن با یکدیگر متناقض می‌شد و تدبیر مختلف می‌گشت (همو، ۱۳۸۶، ج ۱۸، ص ۲۳۶ و ۱۳۸۷، ص ۱۰۴).

علامه همچنین بر این موضوع تأکید دارد که پدیده‌ها و اجزای منظم، در پیدایش و نظم، متکی بر خود نیستند. به اعتقاد او جهان پهناور هستی که ما خود یکی از اجزای آنیم و هرگز نمی‌توانیم در هستی آن تردید کنیم، اگر این هستی از خودش بود، هرگز آن را از دست نمی‌داد؛ حال آنکه اجزای آن، یکی پس از دیگری وجود خود را از دست می‌دهند و پیوسته در حال تغییر و تبدل می‌باشند؛ پس باید قضاوت قطعی کرد که هستی و پیدایش تمام موجودات از چیز دیگری سرچشمه می‌گیرد که آفریده و پدیدآور اوست. او خود بیان می‌دارد که «آن که وجود نامتناهی‌اش تکیه‌گاه جهان هستی و

نگهدارنده جهانیان است، خدا نامیده می‌شود و وجودی است که نیستی و نابودی را بدان راه نیست، وگرنه چون سایر موجودات، محتاج به دیگری بود» (همو، ۱۳۶۲، ص ۵۰).

کوتاه سخن آنکه جهان در منظر علامه به کتابی تشبیه می‌شود که از طرف مؤلفی آگاه تألیف شده و هر سطر و فصل آن، دربردارنده یک سلسله معانی و مطالب و منظورهایی است و همین طور نظمی که در کلمات و جمله‌ها و سطرها به کار رفته، هدف را نشان می‌دهد که البته به زعم وی، اگرچه هر کسی هرچند درس ناخوانده باشد، می‌تواند نظامات حکیمانه را در کار خلقت استنباط کند و به همین جهت است که قرآن با اصرار افراد بشر را به مطالعه در خلقت و ساختار موجودات به منظور شناخت خداوند سوق می‌دهد، اما بنا بر دیدگاه علامه، اگر کسی با علوم طبیعی آشنایی داشته باشد، به تناسب معرفتش، این امور نظامات و آثار و علائم وجود و حکمت و تدبیر را در کار خلقت بیشتر ادراک می‌کند (همو، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۳۹-۴۰ / شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۶۳).

ب) برهان حدوث

علامه موجود را بر دو قسم قدیم و حادث دانسته، از چهار قسم حدوث و قدم نام می‌برد: زمانی، ذاتی، به حق و دهری (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۳ / تدین، ۱۳۸۷، ص ۱۸۳-۱۹۰). بیان علامه در این بحث چنین است: «والذی یصحّ أن یؤخذ فی تعریف الحدوث و القدم من معانی السبق و أنواعه المذكورة أربعة، و هی السبق الزماني و السبق العلی و السبق الدهری و السبق بالحق. فأقسام القدم و الحدوث أربعة: القدم و الحدوث الزمانيان و القدم و الحدوث العلیان و هو المعروف بالذاتیین و القدم و الحدوث بالحق و القدم و الحدوث الدهریان» (شیروانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۸). از میان انواع گوناگون سبق، تنها چهار نوع از آن را می‌توان در تعریف حدوث و قدم اخذ و اعتبار نمود که عبارت‌اند از: سبق زمانی، سبق علی، سبق دهری و سبق به حق. بنابراین حدوث و قدم بر چهار قسم خواهد بود: ۱) حدوث و قدم زمانی؛ ۲) حدوث و قدم علی که به حدوث

و قدم ذاتی معروف است؛ ۳) حدود و قدم به حق؛ ۴) حدود و قدم دهری. در اینجا به تعریف اجمالی هر یک از این اقسام خواهیم پرداخت:

۱. حدود و قدم زمانی

از منظر علامه حدود زمانی به معنای مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی است؛ یعنی حاصل شدن آن بعد از نبودنش؛ چنان که وجود قبل و بعد آن قابل جمع نباشد. قدم زمانی نیز به معنای مسبوق نبودن شیء به عدم زمانی است (طباطبایی، [بی تا]، ج ۴، ص ۲۶۶) و همان طور که می دانیم، لازمه اش آن است که شیء در هر قطعه ای از زمان که پیش از زمان وجودش فرض شود، موجود باشد.

نکته ای که در مورد این قسم از حدود و قدم لازم است بدان توجه شود، آن است که حدود و قدم زمانی از نظر علامه در اموری مصداق دارد که در ظرف زمان واقع باشند و بر زمان انطباق یابند؛ یعنی صرفاً شامل حرکات و اشیا متحرک می گردد. بدین ترتیب دیگر خود زمان که واجد ویژگی مذکور نیست، یعنی در زمان دیگری واقع نیست تا وجودش بر آن منطبق گردد، متصف به حدود و قدم زمانی نمی شود.

البته علامه معتقد است از آنجا که زمان ذاتاً متصف به قبلیت و بعدیت ذاتی و غیر قابل جمع می شود، هر جزئی از آن مسبوق به عدم خویش است و تمام اجزای قبل از آن غیر مسبوق به عدم خود هستند؛ پس هر جزئی از زمان، حادث زمانی و به این معنا کل زمان نیز حادث خواهد بود. او خود در این زمینه می نویسد: «اگر زمان مقدار غیر قارّ حرکت و حرکت نیز خروج تدریجی شیء از قوه به فعل باشد، پس فعلیت وجود زمان، مسبوق به قوه آن خواهد بود و این همان حدود زمانی است» (تدین، ۱۳۸۷، ص ۳۹۴-۳۹۵).

۲. حدود و قدم ذاتی

حدوث ذاتی مسبوق بودن وجود شیء به عدمی است که در مرتبه ذات آن تقرر دارد و قدم ذاتی بر خلاف آن است. به این معنا همه ماهیات بنا بر نظر علامه، حادث می باشند؛ زیرا همان طور که می دانیم ماهیات ممکن اند و ممکنات ذاتاً استحقاق عدم

دارند و استحقاق وجود آنها از ناحیه غیر است و از آنجا که امر ذاتی بر غیر ذاتی تقدم دارد، ممکنات ذاتاً مسبوق‌العدم‌اند.

توضیح آنکه فلاسفه مدعی‌اند هر شیء ماهیت‌داری ذاتاً حادث است و برای اثبات این مُدعا چنین استدلال کرده‌اند: هر شیء ماهیت‌داری ممکن است و هر ممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد و استحقاق وجودش از جانب غیر می‌باشد - بنابراین عدم ذاتاً برای هر ماهیتی ثابت است، ولی وجود به واسطه غیر برای آن ثابت می‌شود - و از طرفی آنچه بالذات برای شیء ثابت است، مقدم بر چیزی است که بالغیر برای آن ثابت می‌باشد. نتیجه آنکه وجود هر ممکنی ذاتاً مسبوق به عدم آن می‌باشد - بنابراین هر ممکنی حادث می‌باشد. به نظر می‌رسد علامه طباطبایی با توجه به اشکالی که در حدوث ذاتی مطرح بوده، حدوث ذاتی را به گونه‌ای تعریف کرده که اشکال مورد نظر متوجه تعریف ایشان نشود. اشکال عبارت است از اینکه ما قبول می‌کنیم که حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم و در این مفهوم، زمان درج نشده است و زمان دخالت ندارد، ولی آنچه مسلم است، این است که این عدم که در این مفهوم هست، عدم مطلق نیست. حدوث، مسبوق‌بودن وجود شیء به عدم خود آن شیء است نه به عدم شیء دیگر.

۳. حدوث و قدم به حق

علامه حدوث به حق را که در برخی جاها از آن با تعبیر حدوث علی نیز یاد کرده است، چنین تعریف می‌کند: «مسبوق‌بودن وجود معلول به وجود علت تامه آن است به لحاظ نسبت تقدم و تأخری که بین دو وجود علت و معلول برقرار است» (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۶۶ / تدین، ۱۳۸۷، ص ۳۹۸)؛ همچنین از نظر وی علت نامبرده نسبت به آن معلول، قدیم علی خوانده می‌شود.

به طور خلاصه می‌توان گفت در نگاه علامه این قسم سوم از تقدم و تأخر با قسم پیشین چنین تفاوت می‌یابد که سبق و لحوق قسم اخیر بین دو وجود علت و معلول است؛ در حالی که در حدوث و قدم ذاتی بین ماهیت موجود معلول و علتش می‌باشد.

۴. حدوث و قدم دهری

مسیبوق بودن ماهیت معلول و موجود شیء به عدم آن که در مرتبه علتش متقرر است، بنا بر اعتقاد علامه، حدوث دهری می‌گویند. او در این زمینه بر این باور است که عدم معلول با حدی که خاص آن ماهیت است از علت آن، قابل انتزاع است؛ هرچند علت، کمال وجودی معلول را به نحو شریف‌تر و برتر دارا می‌باشد.

آنچه تا بدین جا بیان گردید، بیان مختصری بود از معانی اصطلاحی حدوث و قدم و اقسام آن از منظر علامه طباطبایی. البته لازم است ذکر شود علامه در آثار خویش در باب این مسئله به نحو فلسفی و بسیار تفصیلی بحث کرده است؛ لیکن از آنجا که این بحث‌ها تخصیصاً از حوزه این مقاله بیرون است - چراکه ما را از هدف مورد نظر، یعنی روشن کردن مسئله چگونگی بهره‌گیری علامه از برهان حدوث در اثبات خدا، دور می‌سازد - در اینجا به این مقدار از تعریف بسنده نموده و در ادامه به جنبه کلامی این برهان خواهیم پرداخت.

نخست این نکته در وجه تمایز برهان حدوث علامه طباطبایی نسبت به برهان حدوث نزد دیگران این است که اولاً علامه علاوه بر اعتقاد به حدوث زمانی عالم، بر حدوث علی نیز تأکید داشته، از آن راه بر وجود خداوند تمسک می‌جوید؛ ثانیاً ایشان فراتر از دانشمندان تجربی دیگر که بر بحث از حدوث «عالم» متمرکز شده‌اند، از مسئله حدوث در دو حوزه دیگر یعنی نفس و جسم نیز بحث می‌کند. به طور کلی باید گفت علامه با اثبات حدوث در سه حوزه «عالم»، «نفس انسانی» و «اجسام»، وجود خداوند را به عنوان موجود قدیم و محدث آنها نتیجه می‌گیرد. در اینجا هر کدام از استدلال‌های وی را در این حوزه‌ها بررسی کنیم.

۵. استدلال بر وجود خدا مبتنی بر حدوث عالم

به طور کلی شیوه علامه در باب موضوع حدوث و قدم عالم چنین است که هم ثابت می‌کند جهان طبیعت حادث علی است که در ضمن آن، وجود خدا را هم به عنوان قدیم علی نتیجه می‌گیرد و هم حادث زمانی بودن جهان را به اثبات می‌رساند (طباطبایی،

۱۳۹۱، ج ۴، ص ۱۳۶-۱۳۷).

توضیح آنکه از طرفی جهان طبیعت در نگاه علامه، حادث علی است؛ زیرا همه جهان ماده در عین اینکه کثرتی به حسب اجزا دارد، یک واحد حقیقی است و چون عین حرکت و تغییر و تحول می‌باشد، ناچار هستی آن از خودش سرچشمه نمی‌گیرد؛ زیرا در این صورت ذات و هویتش با بود و نبود تغییر می‌پذیرد؛ از سوی دیگر اتفاق نیز در کار نیست و خودش هم نمی‌تواند موجد خودش باشد؛ بنابراین علتی جز خود دارد که وجود ضروری و مقدم آن وجود جهان را پیدایش می‌دهد.

علامه همچنین جهان طبیعت را حادث زمانی دانسته، در توجیه آن می‌گوید: «هر قطعه از پیکره زمانی که گهواره جهان طبیعت شمرده می‌شود، نسبت به قطعه پیشین خود، حدوث زمانی دارد؛ زیرا فعلیتش مسبوق به امکانی است که در قطعه پیشین موجود است و همین مقدم‌بودن قطعه پیشین نیز مستند به همان امکان نامبرده می‌باشد. پس همین امکان نسبت به فعلیت مذکور، چنان‌که تقدم زمانی دارد، قدم نیز دارد و فعلیت نامبرده نسبت به همین امکان، تأخر و حدوث زمانی دارد» (همان، ص ۱۳۷).

همان طور که پیش‌تر بیان شد، همین مسئله در مورد وجود زمان نیز صادق است. بدین ترتیب علامه با نشان‌دادن جنبه حدوثی‌داشتن عالم، نیاز آن را به وجود خداوند به عنوان محدث آن به اثبات می‌رساند.

۶. استدلال مبتنی بر حدوث نفس انسانی

علامه در این برهان که آن را منسوب به حکمای طبیعی می‌داند، ابتدا از راه تأمل در احکام نفس انسانی، حدوث نفس انسان را به اثبات رسانده و سپس وجود واجب تعالی را به عنوان محدث آن نتیجه می‌گیرد. وی در خصوص اینکه نفس انسان حادث می‌باشد، بر آن است که نفس انسانی در مرحله ذات، مجرد از ماده بوده، همراه با پیدایش بدن، حادث می‌گردد؛ چراکه اگر نفس بخواهد قدیم باشد، یا باید قبل از حدوث بدن بدون آنکه به بدنی تعلق داشته باشد، موجود باشد که در این صورت، تمایز نفوس از یکدیگر محال است؛ یا باید متعلق به یک بدن غیر از بدنی که هم اکنون

به آن تعلق دارد باشد که این نیز تناسخ است و تناسخ چنان که می‌دانیم به دلیل آنکه مستلزم محذوراتی از قبیل رجوع از فعلیت به قوه است، محال می‌باشد (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۵-۲۸۶/ شیروانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۳/ برای اطلاع بیشتر در باب ادله ابطال تناسخ، ر. که: سبحانی، ۱۳۷۰).

بدین ترتیب تا بدین جا روشن می‌شود که نفس در نگاه علامه حادث است و چنان که مشاهده می‌شود، او این مسئله را از طریق برهان خلف به اثبات می‌رساند؛ یعنی نشان می‌دهد اگر غیر از این باشد، یعنی نفس قدیم باشد، مستلزم امر محالی است؛ پس مدعای ما (حدوث نفس انسانی) صادق است. البته این، مقدمه اول برهان حدوث علامه را تشکیل می‌دهد.

اما مقدمه دوم استدلال علامه در بردارنده این مطلب است که «هر حادثی نیازمند محدث است». پیش از تبیین چگونگی اثبات این مقدمه نزد علامه این نکته شایان ذکر است که در اینکه «ملاک احتیاج به علت» چیست، اختلاف نظری اساسی میان متکلمان و فلاسفه اسلامی وجود دارد. اغلب متکلمان «حدوث زمانی» یعنی سابقه نیستی را ملاک احتیاج به علت می‌دانند. به بیان روشن‌تر آنان بر آن‌اند اگر موجودی وجودش مسبوق به عدم بوده و نیستی بر هستی‌اش پیشی داشته باشد و به عبارت دیگر اگر موجودی در یک زمان نبود و در زمان دیگر بعد از آن زمان «بود» شد، چنین موجودی به این دلیل که نبوده و سپس «بود» شده، نیازمند علتی است که او را پدید آورد و وجودش یک وجود وابسته به غیر خواهد بود. در مقابل، به اعتقاد ایشان، ریشه بی‌نیازی یک شیء از علت «قدم» و دائمی بودن وجود است. در این صورت اگر موجودی فرض شود که همیشه بوده است و هیچ‌گاه نبوده که نبوده است، چنین موجودی مستقل و بی‌نیاز از علت است (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۰۶)؛ در حالی که فلاسفه اسلامی «امکان» را ملاک احتیاج معلولات به علت خود می‌دانند. استدلال فیلسوفان چنین است که یک شیء ممکن فقط با در نظر گرفتن «امکان» آن نه حدوث آن، محتاج علت است (تفتازانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۲۷).

در این میان علامه نیز به مانند فلاسفه اسلامی، با برگرداندن مسئله حدوث به امکان، نیازمندی آن امر حادث را به علت به اثبات می‌رساند. او خود در این خصوص بیان می‌دارد: «چون حدوث نشان امکان و نیازمندی به علت است، نتیجه می‌گیریم که نفس انسانی ممکن است و در هستی خود نیازمند علت می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶/شیروانی، ۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۴).

علامه در اینجا اولاً بر آن است که علت حدوث نفس نمی‌تواند جسم باشد؛ زیرا در این صورت از آنجا که جسمیت در همه اجسام به طور یکسان موجود است، هر جسمی دارای نفس خواهد بود؛ در حالی که می‌دانیم بسیاری از اجسام فاقد نفس‌اند. ثانیاً از نظر وی امر جسمانی هم نمی‌تواند علت حدوث نفس باشد؛ زیرا اگر امر جسمانی، خواه نفس دیگری و خواه صورت جسمی یا عرض جسمانی، علت نفوس نفس باشد، اثرگذاری آن مشروط به وضع خواهد بود؛ در حالی که نفس چون مجرد است، وضع ندارد.

البته علامه دلیل کلی دیگری نیز در اینکه جسم و امور جسمانی نمی‌توانند علت حدوث نفس باشند، دارد که باید بگوییم بازگشت این دلیل قاعده «معطی شیء فاقد آن نیست» است. توضیح آنکه به اعتقاد علامه، نفس چون مجرد است، گوهرش قوی‌تر و وجودش والاتر از هر نوع جسم یا امر جسمانی می‌باشد و معنا ندارد موجود ضعیف‌تر نسبت به موجود قوی‌تر علت داشته باشد و آن را به وجود آورد؛ زیرا مستلزم آن است که علت، کمالی را که فاقد است، اعطا کند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶/تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶).

نتیجه‌ای که از این مقدمات به دست می‌آید، آن است که علت به وجود آورنده نفس، امری است برتر از عالم طبیعت و آن به اعتقاد علامه، یا واجب تعالی است یا موجودی است که در سلسله علل خود، به واجب تعالی می‌رسد.

لازم است ذکر شود که شیروانی مترجم و شارح **نهایه** علامه برهان یادشده را واجد پنج مقدمه می‌داند (شیروانی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۰۶): (۱) نفس مجرد است. (۲) نفس امری

حادث است. (۳) از آنجا که نفس امری حادث است، ممکن نیز می‌باشد. (۴) نفس به یک علت که نه جسم است و نه جسمانی، محتاج است. (۵) سلسله اسباب مجرد باید به واجب تعالی منتهی شود.

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که این مقدمات نهایتاً این نتیجه را می‌دهد که پیدایش نفس، محتاج وجود خداست.

۷. برهان بر اثبات وجود خدا از راه حدوث اجسام

در این برهان که علامه آن را به متکلمان نسبت داده، از اینکه اجسام حادث و بنابراین نیازمند محدث‌اند، وجود واجب تعالی استنباط می‌شود؛ اما دلیل این ادعا که اجسام حادث‌اند، از نگاه علامه چنین می‌باشد: اجسام از حرکت و سکون خالی نیستند و حرکت و سکون امور حادث‌اند و آنچه خالی از حوادث نیست، خودش حادث می‌باشد. در نتیجه همه اجسام حادث‌اند. اما مقدمه دوم استدلال علامه بیانگر این اصل است که هر حادثی نیازمند محدث یعنی پدیدآورنده می‌باشد که این یک اصل عقلی است. علامه با توجه به این دو اصل درباره این محدث بر آن است که اگر این محدث جسم یا امر جسمانی باشد، خودش نیازمند محدث خواهد بود و نقل کلام به همان محدث هم به همین ترتیب ادامه خواهد داشت. بنابراین از نظر علامه برای پرهیز از دور و تسلسل باید گفت محدث و پدیدآورنده اجسام امری است که نه جسم است و نه جسمانی و آن همان واجب تعالی می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۶-۲۸۷/تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۶-۴۵۷).

خلاصه این برهان به این شکل است:

مقدمه یک: اجسام حادث‌اند.

مقدمه دو: هر حادثی نیازمند محدث است.

نتیجه: اجسام نیازمند محدث‌اند که همان واجب تعالی است.

نکته‌ای که در اینجا لازم است ذکر شود، آن است که علامه که این استدلال را منسوب به متکلمان می‌داند، خود آن را بدین شیوه که مطرح شده، ناتمام می‌داند؛ چراکه

به اعتقاد او مقدمه‌ای که در این استدلال می‌گوید «آنچه از حوادث خالی نیست، حادث می‌باشد»، خود نه بدیهی است و نه دلیلی بر آن اقامه شده است و این قاعده‌ای است که به اعتقاد علامه، متکلمان نیز آن را در جای دیگر نقض می‌کنند و معتقدند دگرگونی اعراض با دگرگونی جوهر که موضوع آن اعراض است، ملازم نمی‌باشد. البته علامه در اینجا راه حلی را برای تصحیح این استدلال ارائه داده و بیان می‌دارد که «اگر حرکت جوهری را بپذیریم و برهان حدوث را بر اساس آن بنا کنیم، آن مقدمه تمام و استدلال مورد نظر نتیجه‌بخش خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۷/تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۷).

سخن آخر در مورد برهان حدوث آن است که اولاً این برهان در نظر علامه مبتنی بر متناهی بودن سلسله علل و لزوم منتهی شدن آن به یک علت غیر معلول که همان واجب تعالی است، به منظور بطلان دور یا تسلسل می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۷)؛ ثانیاً او بر خلاف نظر متکلمان بر آن است که تمام موجودات علاوه بر حدوث، در بقا نیز محتاج خدای تعالی هستند (همو، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۴۱۶).

ج) برهان حرکت

یکی از استدلال‌های تجربی مورد استفاده علامه در اثبات وجود خدا، برهان حرکت می‌باشد که در آن با تمسک به وجود حرکت و تغییر در جهان خارج، اثبات واجب را نتیجه می‌گیرد. البته علامه خود مبدع این برهان نیست و آن را برهان ارسطویی می‌خواند و بر آن است که ارسطو در این برهان از وجهه یک عالم طبیعی، نه از وجهه فیلسوف الهی، بحث کرده است (همو، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۶۰)؛ لیکن راجع به فراتر رفتن علامه در این برهان نسبت به برهان حرکت دانشمندان تجربی باید گفت تقریر مشهور برهان حرکت - تا قبل از صدرالمتألهین) بر اساس حرکت در اعراض چهارگانه و تفسیر نخست از حرکت در صورت‌های نوعی استوار بود و از زمان صدرالمتألهین و به تبع نزد علامه، حرکت جوهریه، جایگزین تغییر بر اساس کون و فساد و حتی حرکت در اعراض گردید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۳-۴۲، به نقل از: سبحانی، ۱۳۷۵،

ص ۴).

قبل از تبیین این برهان لازم است نکاتی ذکر گردد: نکته اول اینکه علامه برهان حرکت را در کتاب خود به نام **اصول فلسفه و روش رئالیسم** در زمره براهین فلسفی و براهینی که از راه عقل به اثبات خدا می‌رساند، آورده است؛ لیکن چون ما در این مقاله نیز اولاً به دنبال «استدلال‌های» تجربی علامه در اثبات خدا هستیم، یعنی استدلال‌هایی که اگرچه یک پای آن تجربه است، اما با راه عقل و استدلال عقلی نیز بیگانه نیست؛ ثانیاً برخی مقدمات برهان حرکت ریشه در تجربه دارد و از راه تجربه به دست می‌آید؛ بنابراین در اینجا این نوع برهان را مسامحتاً به عنوان یکی از «استدلال‌های تجربی‌ای» که وی در اثبات خدا به کار گرفته، پی می‌گیریم.

نکته دوم آن است که از نظر علامه براهینی که برای اثبات واجب اقامه شده‌اند، بر دو دسته‌اند: یک دسته براهینی که بر بطلان دور و تسلسل مبتنی‌اند و دسته دیگر بر آن مبتنی نیستند که به اعتقاد علامه برهان حرکت به‌مانند برهان حدوث، از براهینی است که بر امتناع دور و تسلسل علل مبتنی است (طباطبایی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۵۹-۶۰).

اکنون در بیان شرح برهان حرکت باید گفت مقدمه نخست این برهان بر این مطلب اشاره دارد که «در جهان خارج، وجود حرکت و تحول غیرقابل انکار است». علامه وجود حرکت و به قول خودش تغییر و تبدل را به عنوان یکی از واضح‌ترین و مسلم‌ترین حقایق این جهان می‌داند و در این زمینه می‌گوید: «جوهر جهان مادی علی‌الدوام متحرک و گوهر ذاتش در هر آنی، سیال‌الوجود است و اعراض نیز که تابع وجود جواهرند، به تبع متحرک هستند» (همو، ۱۳۶۴، ص ۴۷).

خلاصه آنکه به اعتقاد علامه پدیده‌های جهان عوض می‌شوند و اشیا از حالی به حال دیگر، از وضعی به وضع دیگر و از کیفیتی به کیفیت دیگر در می‌آیند. البته به گفته علامه این تحولات طبیعی روی قانون نیز می‌باشد؛ یعنی از هر ماده‌ای هر صورتی بیرون نمی‌آید؛ همچنین از نظر علامه کار بسیاری از علوم بشر تحقیق در همین تغییرها و تبدل هاست و آنها سعی دارند قوانین همین تغییرها را کشف کنند (هم، [بی‌تا]، ج ۴، صص ۹ و

(۱۵).

علامه سپس در مورد مقدمه دوم این برهان که بیانگر این مقدمه عقلی است که «هر حرکت محرک می‌خواهد»، بر آن است که از آنجا که محرک (علت فاعلی حرکت) در هر حرکتی، غیر از متحرک (موضوع حرکت) می‌باشد، چراکه جهت پذیرش (قابلیت) هیچ گاه عین جهت کُنش (فاعلیت) نمی‌شود، بنابراین هر متحرکی، محرکی مغایر با خود دارد؛ حال آن محرک به اعتقاد او، اگر خودش نیز متحرک باشد، نیازمند محرکی مغایر با خود می‌باشد و به ناچار برای آنکه دور یا تسلسل لازم نیاید، زنجیره محرک‌ها باید به محرکی که خود متحرک نباشد، منتهی گردد. از نظر علامه این محرک غیر متحرک، از آنجا که ساحت وجودش از ماده و قوه مبراً بوده، دگرگونی و تحوّل در آن راه ندارد، بلکه هستی‌اش از ثبات برخوردار است، واجب‌الوجود بالذات می‌باشد یا در سلسله علل خود، سرانجام به واجب‌الوجود بالذات می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۸۵ و همو، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۵۲/ ر.ک: تدین، ۱۳۸۷، ص ۴۵۵).

نتیجه

از آنچه گفته شد، چنین به دست می‌آید که یکی از راه‌های به‌کارگرفته‌شده توسط علامه طباطبایی در اثبات وجود خدا برگرفته از مطالعه خلقت و طبیعت و از سنخ براهین إنّی و استدلال‌های تجربی می‌باشد. استدلال‌هایی که او در آنها علاوه بر شواهد تجربی، از مقدمات عقلی نیز استمداد کرده است.

وی در برهان نظم خود از طرفی با استناد بر تقریرهایی که از نظم‌های جزئی و کلی ثابت و متغیر موجود در جهان ارائه می‌دهد و همچنین با شاخص هدایت و راهیابی‌ای که در موجودات وجود دارد و از سوی دیگر با نشان‌دادن اینکه این نظم‌ها نمی‌تواند محصول تصادف یا خود پدیده‌های منظم یا مستند به چند علت باشد و در برهان حدوث با اثبات حادث بودن سه حوزه عالم، نفس انسان و اجسام و البته با برگرداندن مسئله حدوث به امکان در پاره‌ای موارد بحث خویش و همچنین با تمسک به قاعده امتناع تسلسل، در برخی دیگر از تقریراتش و سرانجام در برهان حرکت، با اثبات وجود

حرکت در عالم و در اینجا نیز با نظر بر قاعده امتناع تسلسل وجود خدا را به عنوان ناظم و محدث و محرک بلامتحرک جهان نتیجه می‌گیرد.

این نکته در وجه تمایز برهان حدوث علامه طباطبایی نسبت به برهان حدوث نزد دیگران وجود دارد که اولاً علامه علاوه بر اعتقاد به حدوث زمانی عالم، بر حدوث علی نیز تأکید داشته است و از آن راه بر وجود خداوند تمسک می‌جوید؛ ثانیاً ایشان فراتر از دانشمندان تجربی دیگر که بر بحث از حدوث «عالم» متمرکز شده‌اند، از مسئله حدوث در دو حوزه دیگر یعنی «نفس» و «جسم» نیز سخن می‌گوید؛ همچنین در برهان نظم از سویی از آنجا که علامه جهان را فراتر از امر مادی می‌بیند و از سوی دیگر وی برهانش را در جایگاه یک فیلسوف مطرح می‌کند، غالباً برهانش وجهی فلسفی منطقی یافته، در قالب مقدمات و نتایج مطرح شده است. فراروی علامه در برهان حرکت نسبت به برهان حرکت دانشمندان تجربی باید گفت تقریر مشهور برهان حرکت (تا قبل از صدرالمتألهین) بر اساس حرکت در اعراض چهارگانه و تفسیر نخست از حرکت در صورت‌های نوعی استوار بود و از زمان صدرالمتألهین و به تبع نزد علامه، حرکت جوهریه، جایگزین تغییر بر اساس کون و فساد و حتی حرکت در اعراض گردید. به طور کلی می‌توان گفت وجه تشابه برهان حدوث و حرکت علامه در مقایسه با برهان نظم وی در آن است که برخی تقریرهای وی از این برهان‌ها که البته چنان‌که خود می‌گوید، در آنها متأثر از حکمای طبیعی و متکلمان بوده، مبتنی بر اصل امتناع دور و تسلسل می‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. آیت‌اللهی، مهدی؛ آموزش دین؛ ج ۱-۲، قم: جهان آرا، [بی‌تا].
۲. تدین، مهدی؛ نهایت فلسفه (ترجمه نه‌ایة الحکمة)؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله؛ شرح المقاصد؛ لاهور: دار المعارف النعمانیة، ۱۴۰۱ق.
۴. سبحانی، جعفر؛ معادشناسی در پرتو کتاب، سنت و عقل؛ ترجمه علی شیروانی؛ تهران: الزهرا، ۱۳۷۰.
۵. —؛ «برهان حرکت»، کلام اسلامی؛ ش ۱۸، ۱۳۷۵.
۶. شیرازی (صدرالمتألهین)، صدرالدین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۷. شیروانی، علی؛ ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة؛ ج ۵، قم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۸. —؛ شرح نه‌ایة الحکمة؛ ج ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۹. —؛ معارف اسلامی در آثار شهید مطهری؛ ج ۴، قم: انتشارات معارف، ۱۳۷۷.
۱۰. الطباطبایی، محمدحسین؛ نه‌ایة الحکمة؛ علق علیه الاستاذ الشیخ محمدتقی مصباح الیزدی؛ تهران: انتشارات الزهرا، ۱۳۶۷.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین و دیگران؛ اندیشه‌های بنیادی اسلامی؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ با مقدمه مرتضی مطهری؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۱.

۱۳. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۲، تهران: صدرا، ۱۳۶۴.
۱۴. —؛ تفسیر المیزان؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۵. —؛ خلاصه تعالیم اسلام؛ به کوشش داود الهامی؛ ج ۱۲، تهران: انتشارات کعبه، ۱۳۶۲.
۱۶. —؛ خلق جدید پایان‌ناپذیر (رساله قوه و فعل)؛ ترجمه محمدی گیلانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۴.
۱۷. —؛ معنویت تشیع؛ قم: انتشارات تشیع، ۱۳۵۴.
۱۸. —؛ معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر؛ مقدمه علامه حسن‌زاده آملی، به اهتمام محمد بدیعی؛ ج ۲، قم: انتشارات تشیع، ۱۳۸۵.
۱۹. —؛ شیعه در اسلام؛ به کوشش هادی خسروشاهی؛ ج ۴، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۲۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ تصحیح سیدعبدالله انوار؛ چ ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۲۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ تهران: صدرا، ۱۳۹۵.

بررسی و تحلیل دیدگاه ابن سینا در مورد اولین عضو متکون (عضو رئیسی) در بدن انسان

* محمد حسین مددالهی

** حسین زمانیها

*** فرهاد جعفری

چکیده

مسئله اولین عضو متکون در بدن انسان از دیرباز مورد توجه اندیشمندان به خصوص در دو حوزه فلسفه و پزشکی بوده است. فلاسفه از این منظر به این امر پرداخته‌اند که این بحث را مقدمه‌ای برای حل مشکل دیرینه رابطه نفس و بدن می‌دانستند. ورود پزشکان نیز به این بحث بیشتر به دلیل درک بهتر از سیر تکوینی ساختار بدن انسان است. ابن سینا به عنوان یک فیلسوف و پزشک حاذق از معدود چهره‌هایی است که با نگاهی جامع در آثار خود از هر دو منظر به این بحث پرداخته است. در تاریخ تفکر پیش از ابن سینا با سه دیدگاه متفاوت در مورد اولین عضو متکون در بدن انسان مواجه می‌شویم که به ترتیب قلب، مغز و کبد را اولین عضو متکون در بدن تلقی نموده‌اند. ابن سینا ضمن رد دو دیدگاه اخیر، نهایتاً دیدگاه اول را پذیرفته و قلب را اولین عضو متکون در بدن معرفی می‌کند و از این رهگذر قلب را جایگاه روح بخاری می‌داند که خود این روح بخاری از نظر وی بستر قوای نفس است که نفس به وسیله این قوا با تمام اعضا و اندام بدن مرتبط می‌شود. وی برای اثبات مدعای خود هم از شواهد تجربی مبتنی بر طب قدیم و هم از دلایل عقلی بهره می‌برد.

واژگان کلیدی: اولین عضو متکون، عضو رئیسی، رابطه نفس و بدن، ابن سینا، طب سنتی، پزشکی نوین.

* دانش‌آموخته کارشناسی ارشد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد (نویسنده مسئول).

mytkod@gmail.com

** عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شاهد. zamaniha@gmail.com

*** عضو هیئت علمی گروه بهداشت و پزشکی اجتماعی دانشگاه شاهد. jafari@shahed.ac.ir

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰

مقدمه

در تاریخ علم و تفکر بشری گاهی با مسائلی مواجه می‌شویم که به دلیل ماهیت خاص و ذوابعاد آنها، مورد توجه علوم متفاوتی بوده‌اند. یکی از این مسائل که از دیرباز هم مورد توجه فلاسفه و هم مورد توجه پزشکان بوده است، مسئله اولین عضو متکون (عضو رئیسی) در بدن انسان است. منظور از اولین عضو متکون یا عضو رئیسی اولین عضوی است که در بدن انسان و در مرحله جنینی شکل می‌گیرد و نفس از طریق آن با بدن مرتبط می‌شود؛ لذا در بین قدما گاهی این بحث تحت عنوان جایگاه نفس در بدن انسان مطرح شده است.

این مسئله از دو زاویه متفاوت مورد توجه فیلسوفان و طبیبان بوده است. فلاسفه از این جهت به آن پرداخته‌اند که این بحث می‌تواند در حل مسئله رابطه نفس و بدن تا حدودی راهگشا باشد؛ به عبارت دیگر هدف فلاسفه از این بحث آن است که نشان دهند اولین عضو که نفس از طریق آن با بدن ارتباط برقرار می‌کند، کدام عضو است تا شاید از این رهگذر بتوانند دریچه‌ای را برای حل یکی از پیچیده‌ترین معماهای فراروی بشر بگشایند. فلاسفه‌ای چون افلاطون، ارسطو و فارابی بیشتر از این زاویه وارد این بحث شده و به آن علاقه نشان داده‌اند. از طرف دیگر این موضوع از دیرباز برای پزشکان نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است تا جایی که کمتر چهره شناخته شده‌ای را در حوزه طب قدیم می‌توان یافت که به آن نپرداخته باشد. پزشکانی چون بقراط، جالینوس، زکریای رازی هر یک به این موضوع پرداخته و نظر خاصی را در این مورد ارائه داده‌اند. در مورد دلیل علاقه پزشکان به این موضوع شاید بتوان چنین گفت که نتیجه این بحث می‌تواند کیفیت ارتباط اعضای بدن با یکدیگر و مراحل تکامل و رشد آن را روشن‌تر سازد.

در این بین ابن‌سینا به عنوان چهره‌ای ذوابعاد که هم در فلسفه صاحب اندیشه و سبک است و هم در طب، طبیعی بسیار حاذق است، در آثار خود به تفصیل به این بحث پرداخته و ضمن ارائه دیدگاه پیشینیان، سعی کرده است رأی را که به صواب نزدیک‌تر

است، انتخاب نماید.

الف) خاستگاه اقوال سه‌گانه در زمینه اولین عضو متکون

اینکه اصولاً بحث از اولین عضو متکون از چه زمانی آغاز شد، به‌درستی روشن نیست. بنا به برخی تحقیقات اخیر پیشینه این بحث را باید در تمدن‌های کهن بشری از جمله تمدن مصر باستان جست‌وجو کرد (Santoro and Others, 2009, p.634). در بیشتر تمدن‌های کهن بشری برای انسان علاوه بر این بدن فیزیکی بعد دیگری قایل بودند که حقیقت انسان بدان وابسته است. این بعد همان است که منشأ حیات بوده و به واسطه آن انسان به جاودانگی و خلود می‌رسد؛ برای مثال مصریان باستان از این بعد از وجود انسان با نام «با» (Ba) یاد می‌کنند و آن را غیر از بدن یا کالبد فیزیکی (Khat) می‌دانند (Asante, 2014, p.48). در تمدن یونان باستان و در منظومه‌های هومر از این بعد از وجود انسان با نام پسوخه (Psyche) یاد می‌شود (Crivellato and Ribatti, 2007, p.328). پسوخه هومر همان است که بعدها واژه نفس (Soul) از آن نشئت می‌گیرد (Ibid).

همین امر باعث شد بشر از همان ابتدا با این سؤال اساسی مواجه شود که رابطه این بعد از وجود که منشأ حیات و عامل جاودانگی و خلود انسان است و از آن با نام نفس یاد می‌شود، با بدن طبیعی چگونه است و از طریق کدام یک از اعضای بدن با آن ارتباط برقرار می‌کند. به طور طبیعی این عضو باید اولین عضوی باشد که در بدن شکل می‌گیرد و از طریق آن نفس با اعضای دیگر بدن مرتبط شود. از این عضو از بدن انسان با عنوان عضو رئیسی یا اصلی نیز یاد شده است.

اما چرا باید اولین عضو متکون اصلی‌ترین و مهم‌ترین عضو در بدن نیز باشد؟ منشأ ارتباط میان این دو موضوع را می‌توان در این نکته جست‌وجو کرد که اصولاً از دید قدما ارزش وجود انسان و آن چیزی که حقیقت انسان به آن وابسته است، به نفس اوست؛ چه اینکه انسان بدون این نفس صرفاً کالبدی بی‌جان و بی‌ارزش است؛ لذا هر عضوی که نفس در درجه اول با آن ارتباط برقرار نموده، از طریق آن با مابقی اعضا

مرتبط شود، ارزشمندترین عضو در بدن انسان نیز خواهد بود و لذا بر بقیه اعضا ریاست دارد. دقیقاً از همین منظر است که افلاطون در رساله **جمهور** از زبان سقراط میان اعضای بدن سلسله‌مراتبی را مشخص کرده و این سلسله‌مراتب را با طبقات اجتماعی مقایسه می‌کند.

از دیرباز و پیش از *ابن‌سینا* ما با سه دیدگاه عمده در مورد اولین عضو متکون (عضو رئیسی) مواجه بودیم که این سه دیدگاه هم در متون فلسفی و هم در متون پزشکی کم و بیش مطرح بودند. این سه دیدگاه عبارت‌ند از:

۱. اولین عضو متکون (عضو رئیسی) در بدن انسان، قلب است.

۲. اولین عضو متکون (عضو رئیسی) مغز است.

۳. اولین عضو متکون (عضو رئیسی) کبد است.

ابن‌سینا در آثار خود به سه دیدگاه پیش‌گفته اشاره می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۲۳۳). هرچند در مورد اینکه خاستگاه و ریشه هر یک از این دیدگاه‌ها کجاست، به جز اشاراتی اندک در آثار وی چیز دیگری یافت نمی‌شود. *فخر رازی* که یکی از شارحان برجسته آثار *ابن‌سیناست*، ضمن اشاره به این بحث سعی کرده است قایلان هر یک از این اقوال را تا حدودی مشخص نماید (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۷۵). وی ضمن اینکه به تبع *ابن‌سینا* قول اول را قول مختار خود معرفی می‌کند قول دوم را به *سقراط* و قول سوم را به *زکریای رازی* نسبت می‌دهد (همان).

ما در ابتدا سعی خواهیم کرد به طور خلاصه خاستگاه این سه قول را مشخص نموده، سپس به بررسی مهم‌ترین اقوال در این مورد بپردازیم و در نهایت جایگاه *ابن‌سینا* و نظر خاص وی را در این زمینه مشخص نماییم. همان‌گونه که اشاره شد، بسیاری از محققان و پژوهشگران معاصر بر این باورند که خاستگاه این بحث را باید در تمدن‌های کهن بشری جست‌وجو کرد؛ برای نمونه شواهد بسیار متقنی وجود دارد که مصریان باستان قلب را به عنوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین عضو بدن تلقی می‌کردند. مصریان باستان از قلب با نام **(ib)** یا **(Jb)** یاد می‌کردند. قلب از دید مصریان باستان منشأ

آگاهی، وجدان و ملاک تشخیص خوب و بد است (Asante, 2014, p.45). قلب تنها بخشی از اندام درونی انسان است که در هنگام مومیایی از بدن خارج نمی‌شود؛ زیرا مصریان بر این باور بودند که نفس (Ba) پس از مرگ برای وصول به زندگی جاودانه ابتدا با قلب ارتباط برقرار می‌کند. طبق یک افسانه کهن مصری، پس از مرگ هر انسانی در مقابل اوزیریس حاضر شده و قلب وی با قوانین حاکم بر نظام هستی که «مات» نام دارد، سنجیده می‌شود و اگر قلب منطبق بر این قوانین باشد، انسان به زندگی جاودانه می‌رسد و اگر با این معیار هماهنگ نباشد، قلب وی به وسیله هیولای «آمیت» خورده شده و فرد برای همیشه نابود می‌شود و به جاودانگی نخواهد رسید (Bleiberg, 2005, p.243). این باور مصریان باستان منشأ این اعتقاد کهن در اقوام و ملل مختلف است که قلب جایگاه روح یا نفس به عنوان منشأ حیات است (Santro and Others, 2009, p.634).

در یونان باستان نیز دیدگاه‌های کم و بیش مشابهی در این زمینه وجود دارد. نوشته‌های هومر در یونان باستان جزو اولین نوشته‌های مکتوبی است که در آن اشاراتی به این بحث وجود دارد. اصولاً در دیدگاه هومر دوگانه نفس و بدن آن گونه که امروزه با آن مواجه‌ایم، وجود نداشت. هومر انسان را موجود واحدی می‌دید که این موجود واحد عرصه تقابل نیروهای مختلف و گاه متضاد است. وی هر یک از این نیروها را با نام خاصی می‌نامید که خاستگاه این نیروها نیز خود بدن است (Hoystad, 2007, p.35). وی در آثار خود به سه نمونه از این نیروها اشاره می‌کند که عبارت‌اند از: (۱) تیموس (Thymos) که منشأ یا مبدأ شادی و غم، ترحم و انتقام است. (۲) نوس (Nous) به معنای قدرت تعقل و استدلال است. (۳) منوس (menos) که خاستگاه حس جنگاوری و خشم شدید در میدان نبرد است (Santro and others, 2009, p.634). برخی محققان از این نیروهای سه‌گانه با نام سه نوع یا سه گونه نفس در تفکر هومر یاد کرده‌اند (Ibid). اما باید دقت داشته باشیم که هومر این نیروهای سه‌گانه را نه اموری مجزا و منجاز از بدن بلکه خاستگاه آنها را در درون خود بدن دانسته، برای هر

یک جایگاهی در بدن در نظر می‌گیرد. جایگاه تیموس در پرده دیافراگم و جایگاه نوس و منوس در قفسه سینه است (Santro and others, 2009, p.634). آنچه در دیدگاه هومر حائز اهمیت است، این است که وی جایگاه نوس را به عنوان قوه تعقل و استدلال نه در سر یا مغز بلکه در قفسه سینه در نظر می‌گیرد. هرچند هومر صراحتاً در آثار خود به قلب اشاره نکرده، برخی محققان بر این عقیده‌اند که دلالت‌هایی در آثار هومر وجود دارد که بر اساس آن می‌توان جایگاه این نفوس را همان قلب دانست (Ibid). هومر علاوه بر این نیروها یا به تعبیر دیگر نفوس سه‌گانه در آثار خود از نیروی دیگری یاد می‌کند که مبدأ یا منشأ حیات و زندگی است. وی مبدأ یا منشأ حیات را پسوخه (Psyche) می‌نامد. این واژه در زبان یونانی به معنای دم یا نفس است. او مبدأ حیات را به صورت جسم لطیفی که در لطافت مانند هواست، تفسیر می‌کرد. از دید وی پسوخه اصولاً امری جدا از بدن نیست، بلکه سایه‌ای از آن است و جایگاه مشخصی در بدن ندارد، بلکه در کل بدن سریان دارد (Santro and others, 2009, p.636).

از دیگر چهره‌های برجسته در یونان باستان که قلب را منشأ حیات و جایگاه نفس می‌دانست، می‌توان به امپدوکلس اشاره کرد. امپدوکلس نه تنها قلب را مهم‌ترین عضو بدن و جایگاه نفس می‌دانست، بلکه آن را مرکز ادراک و آگاهی در بدن در نظر می‌گرفت (HargenHahn and Henely, 2013, p.33).

ارسطو نیز از دیگر چهره‌هایی است که در آثار خود به تفصیل به این بحث پرداخته و از قلب به عنوان جایگاه نفس و مهم‌ترین عضو در بدن یاد کرده است. ما در بخش بعدی از همین مقاله به تفصیل در مورد دیدگاه افلاطون و ارسطو بحث خواهیم کرد.

دیدگاه دومی که در این زمینه وجود دارد، این است که مغز را مهم‌ترین عضو بدن و جایگاه نفس تلقی می‌کند. تا جایی که نگارندگان جست‌وجو کرده‌اند، قدیمی‌ترین شواهد مکتوب در این زمینه در یونان باستان یافت شده است. الکمئون که یکی از برجسته‌ترین پزشکان یونانی در قرن پنجم قبل از میلاد است، اولین کسی است که از مغز به عنوان مبدأ و منشأ ادراک و آگاهی و جایگاه نفس یاد می‌کند. او اولین کسی

است که عمل تشریح را روی حیوانات انجام می‌دهد و در مشاهدات خود به این نتیجه می‌رسد که تمام حواس از راه ساختارهای کانال ماندنی که وی آنها را «پروی» می‌نامید، با مغز در ارتباط‌اند. دو چشم انسان نیز به وسیله دو «پروی» متفاوت با مغز مرتبط‌اند. او بر این عقیده بود که چون تمامی حواس از طریق این کانال‌ها در مغز به هم می‌رسند، مغز منشأ و مبدأ ادراک و آگاهی است.

یکی دیگر از چهرهای برجسته در یونان باستان که مغز را به عنوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین عضو بدن تلقی کرده و از آن به عنوان جایگاه شناخت و ادراک یاد می‌کند، بقراط است. بقراط که یکی از برجسته‌ترین پزشکان در یونان باستان است و از او معمولاً به عنوان پدر علم پزشکی یاد می‌شود، بر این باور بود که مغز انسان منشأ و جایگاه ادراکات و عواطفی از قبیل لذت، درد، غم، شادی، اضطراب و ... است. از طریق نیرو یا قوای موجود در مغز است که ما می‌توانیم خوب را از بد، زشت را از زیبا و امر خوشایند را از ناخوشایند تشخیص دهیم.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در اندیشه این دو پزشک برجسته یونان باستان یعنی *الکمنون* و بقراط مغز مهم‌ترین عضو در بدن انسان و جایگاه ادراکات عواطف و احساسات است. هرچند ایشان به دلیل نوع و زاویه نگاه خود که بیشتر معطوف به علوم طبیعی و پزشکی است کمتر به بحث نفس و ارتباط آن با بدن پرداخته‌اند، اما همان‌گونه که اشاره شد، ایشان مغز را به عنوان جایگاه و منشأ تمامی ادراکات و عواطف در انسان و حیوانات در نظر می‌گیرند.

بی‌تردید *افلاطون* برجسته‌ترین چهره فلسفی صراحتاً در آثار خود به این بحث پرداخته و از سر (مغز) به عنوان پل ارتباطی نفس یا عالی‌ترین بخش آن یعنی عقل با بدن یاد کرده است؛ اما چون در بخش بعدی به تفصیل در مورد اندیشه *افلاطون* و *ارسطو* در مورد این موضوع بحث خواهیم کرد، در اینجا به همین اندازه اکتفا می‌کنیم.

یکی دیگر از اقوال سه‌گانه در مورد عضو رئیسی در بدن انسان، قولی است که کبد را به عنوان مهم‌ترین و اصلی‌ترین عضو در بدن تلقی می‌کند. هرچند این قول نسبت به

دو قول دیگر مدافعان کمتری دارد، به هر حال به عنوان یکی از اقوال در خصوص عضو رئیسی باید بدان پرداخت. ریشه این دیدگاه را باید در تمدن‌های بین‌النهرین جست‌وجو کرد؛ هرچند در تمدن مصر باستان نیز شواهدی بر باور به چنین دیدگاهی دیده می‌شود (Reuben, 2004, p.1179).

در تاریخ طب در بین پزشکان همواره از کبد به عنوان یکی از مهم‌ترین ارگان‌های بدن یاد شده است. جالینوس به عنوان یکی از برجسته‌ترین پزشکان در دوره یونانی‌مآبی بر این باور بود که از کبد تمامی رگ‌های خونی منشعب شده و ارگان‌های دیگر بدن را تغذیه می‌کنند؛ لذا کبد مبدأ و منشأیی است که از طریق آن، نیروی حیات در تمام ارگان‌ها فیزیکی پخش می‌شود (Reuben, 2004, p.1180).

ب) دیدگاه افلاطون و ارسطو در مورد عضو رئیسی

افلاطون و ارسطو دو تن از برجسته‌ترین فلاسفه در یونان باستان‌اند که دیدگاه‌های آنها تأثیر زیادی بر متفکران اسلامی به‌خصوص ابن‌سینا داشته است. در مورد بحث حاضر باید گفت بحث از عضو رئیسی از جمله مباحثی است که ذهن این دو فیلسوف را به خود مشغول داشته است و خود این امر نشان‌دهنده این نکته است که این بحث در یونان باستان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. ما در این فصل سعی خواهیم کرد نظر این دو فیلسوف بر جسته را در این مورد بررسی کنیم.

افلاطون از جمله اولین فلاسفه‌ای است که سعی کرده است به نحو فلسفی دیدگاه جامعی در مورد نفس و بقای آن ارائه دهد؛ دیدگاهی که ارتباطی وثیق با نظریه جامع مثل دارد. از دید افلاطون نفس انسانی حقیقتی است ازلی که اصل آن از عالم معقول و هم‌سنخ مثل است. نفس انسانی چون امری ازلی است، ابدی نیز خواهد بود و با فنا شدن بدن نابود نمی‌شود. وی در رساله فایدون سه دلیل عمده را برای اثبات بقای نفس ذکر می‌کند (Plato, 1997, Phaedo, 70c-84b). در آخرین دلیل از این دلایل سه‌گانه که در بین پژوهشگران به دلیل مشابهت (Affinity argument) معروف است، افلاطون با تقسیم واقعیت به دو عالم محسوس و معقول و بیان ویژگی‌های حقایق عالم

معقول از جمله بساطت، ثبات و غیر قابل رؤیت بودن به وسیله حواس بر این نکته تأکید می‌کند که نفس از نظر ویژگی شبیه حقایق معقول بوده و اصل آن از آن عالم است؛ لذا با مرگ بدن از بین نرفته و به اصل خود باز می‌گردد (Ibid, 78c-79a). وی در رساله **جمهوری** در ادامه دیدگاه ارائه شده در رساله **فایدون** بر این نکته تأکید می‌کند که نفس انسانی به عنوان حقیقتی بسیط و معقول در این زندگی دنیایی از جایگاه اصلی خویش یعنی همان عالم معقول، هبوط کرده و در عالم محسوس که وی آن را به غاری تشبیه می‌کند، گرفتار می‌شود. با هبوط نفس از عالم معقول به عالم محسوس به اقتضای ارتباط آن با بدن دو جزء دیگر نیز به آن ملحق می‌شوند که بدین ترتیب نظریه سه جزئی نفس در فلسفه **افلاطون** شکل می‌گیرد (Plato, 1997, Republic, 439d-440b). طبق نظریه سه جزئی نفس انسانی در حیات دنیوی خود واجد سه جزء متفاوت است که عبارت‌اند از ۱) جزء عقلانی (**Logistikon**)؛ ۲) جزء روحانی (**Thymoeidos**)؛ ۳) جزء شهوانی (**Epithymetikon**).

از نظر **افلاطون** جزء عقلانی متکفل استدلال و تعقل، جزء روحانی عامل خشم و جنگاوری و جزء شهوانی عامل بروز شهوات و امیال در انسان است. وی در رساله **تیمائوس** برای هر یک از اجزا در بدن جایگاهی در نظر می‌گیرد (Plato, 1997, Timaeus, 69c-70b). از نظر وی جایگاه جزء عقلانی نفس در سر و جایگاه دو جزء دیگر در قفسه سینه است. از این دو، جزء روحانی که عامل خشم و جنگاوری است، به عقل نزدیک تر بوده و جایگاه آن نیز در بدن در بالای قفسه سینه و نزدیک قلب است؛ در حالی که جایگاه جزء شهوانی در پایین‌ترین قسمت قفسه سینه، بالای پرده قرار دارد (Ibid). بر اساس این نظریه حقیقت نفس و اصلی‌ترین جزء آن، همان جزء عقلانی است و این همان جزئی است که با مرگ بدن از بین نرفته و فناپذیر است.

همان گونه که از عبارات **افلاطون** مشخص است، از نظر وی عضو رئیسی در بدن انسان همان سر است؛ زیرا وی بر این باور است که جایگاه جزء عقلانی نفس در بدن

انسان همین عضو است و چون بالاترین جزء نفس همین جزء است، مهم‌ترین عضو در بدن نیز سر می‌باشد. از نظر افلاطون سر (مغز) منشأ ادراک و آگاهی در بدن انسان است و از طریق این عضو است که جزء عقلانی نفس می‌تواند در سایر اندام تأثیر داشته باشد. نظریه سه‌جزئی نفس که به وسیله افلاطون ارائه شد، تأثیرات بسزایی در جهان باستان داشت تا جایی که پزشکانی چون بقراط و جالینوس به شدت تحت تأثیر نظریه افلاطونی بودند.

پس از افلاطون، شاگرد او یعنی ارسطو دیدگاه متفاوتی در مورد نفس و رابطه آن با بدن ارائه می‌دهد. نظریه ارسطو در مورد نفس در طول حیات وی دستخوش تغییراتی شده است. ارسطو در ابتدا دیدگاهی افلاطونی در مورد نفس داشت که بر پایه آن، نفس را امری مجزا و منحا از بدن می‌دانست؛ اما رفته‌رفته بر اثر مطالعات تجربی این دیدگاه را کنار گذاشته، به دیدگاهی تمایل پیدا می‌کند که بر اساس آن، نفس و بدن نه دو جوهر کاملاً مجزا بلکه دو روی یک حقیقت واحد، یعنی همان موجود زنده‌اند (Granger, 1996, p.153).

ارسطو دیدگاه خود در مورد نفس و نسبت آن با بدن را در ذیل دیدگاه کلی خود در مورد موجودات عالم طبیعت تبیین می‌کند. از نظر او هر موجود طبیعی واجد دو جنبه متفاوت است: یکی جنبه بالقوه و دیگری جنبه بالفعل. وی از جنبه بالقوه با نام ماده (Hyle) و از جنبه بالفعل با نام صورت (Morphe) یاد می‌کند؛ از این رو این نظریه در تاریخ فلسفه به نظریه هیلمورفیزم معروف است. ارسطو در رساله درباره نفس با بسط نظریه هیلمورفیزم (ماده و صورت) به حوزه علم النفس، موجود زنده را واجد دو جنبه می‌داند: یکی نفس که به منزله صورت، فعلیت یا کمال است و دیگری بدن که به منزله ماده است؛ لذا وی در تعریف نفس آن را فعلیت (کمال) اول برای شیء طبیعی دارای حیات بالقوه می‌داند (Aristotle, 1995, 412a) که منظور از شیء طبیعی دارای حیات بالقوه همان بدن است. نفس از دید ارسطو اولین کمالی است که در موجود دارای حیات بالقوه یا همان بدن پدیدار شده و به واسطه آن، حیات بالقوه به

حیات بالفعل تبدیل می‌شود. بر اساس این دیدگاه *ارسطو* هیچ یک از نظرات *افلاطون* مبنی بر وجود پیشین نفس و بقای نفس پس از فنای بدن را نمی‌پذیرد؛ زیرا از دید وی نفس به عنوان فعلیت یا صورت بدن با فنای بدن معدوم می‌شود. البته باید اذعان داشت که دیدگاه *ارسطو* در مورد بقای نفس دارای پیچیدگی‌های خاصی است که پرداختن به آن، مقاله جداگانه‌ای می‌طلبد؛ لیکن تا این حد مورد اجماع تمامی *ارسطوپیژوهان* است که *ارسطو* بقای نفس جزئی یعنی نفس هر یک از افراد بشر را نمی‌پذیرد؛ هرچند می‌توان در فلسفه وی بقای عقل به عنوان یک حقیقت کلی را پذیرفت.

ارسطو درباره اولین عضو تشکیل‌شونده در بدن انسان نظریه متفاوتی را ارائه می‌دهد. *ارسطو* بر خلاف *افلاطون* که نفس را به دو بخش فناپذیر و فناناپذیر تقسیم می‌کند، نفس را حقیقت واحدی می‌داند که واجد قوای متفاوتی است و همچنین با تفسیر رابطه نفس و بدن بر اساس نظریه ماده و صورت به این نکته اشاره می‌کند که همان‌گونه که ماده و صورت دو جنبه یا دو روی یک حقیقت واحدند، نفس و بدن نیز دو جنبه از یک حقیقت واحدند. وی برای تأکید بر این مسئله در رساله *درباره نفس* از مثال موم و نقش روی آن استفاده کرده و چنین می‌گوید: «و دقیقاً به همین دلیل است که هر گونه بحث در مورد اینکه آیا نفس و بدن یک چیز است یا خیر، بی‌وجه است؛ چنان‌که این بحث در مورد موم و نقش روی آن نیز بی‌مورد است...» (Aristotle, 1995, 412b). *ارسطو* در تعریف نفس این‌چنین می‌گوید: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه است» (Ibid, 412b). مطابق با این تعریف نفس می‌بایست به اولین عضو بدن تعلق گیرد؛ زیرا نفس کمال اول است و سابق بر او نباید صورتی بر بدن وارد شود. وی بر خلاف *افلاطون* که به اجزای متفاوت برای نفس قایل بود، نفس را حقیقت واحدی می‌دانست که واجد قوای متعدد است که محل و جایگاه این قوا نیز محلی واحد است. *ارسطو* بر خلاف *افلاطون* محل و جایگاه قوای اصلی نفس را قلب می‌دانست (Aristotle, 1995, 647a25-30). *ارسطو* شبیه به عقاید مصریان باستان دیدگاهی قلب‌محور نسبت به مسئله نفس و بدن داشت. به تبع مسئله اولین عضو نیز از آن تأثیر

خواهد گرفت. /ارسطو قلب را منشأ خون و رگ‌ها و منبع گرما و حیات بدن می‌دانست (Idem, 2001, p.31). با توجه به اینکه حیات بدن در /ارسطو متوقف به قلب است و نفس اولین صورت برای بدن خواهد بود، قبل از قلب نمی‌توان حیاتی را تصور کرد و قبل از تعلق نفس نیز نمی‌توان صورتی را تصور کرد؛ بنابراین قبل از تحقق قلب، عضوی نمی‌تواند محقق شود.

ج) بررسی دیدگاه ابن‌سینا در مورد اولین عضو متکون

همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد، مسئله اولین عضو متکون هویتی دووجهی دارد؛ به این معنا که این بحث هم مورد توجه فیلسوفان است و هم مورد توجه پزشکان و همین امر باعث شده است هر یک با رویکرد خاصی به این بحث بپردازند. در این میان آنچه /ابن‌سینا را از سایر اندیشمندان و متفکرانی که به این بحث پرداخته‌اند، متمایز می‌سازد. شخصیت ذوابعاد وی است تا آنجا که وی هم فیلسوفی بسیار برجسته و هم طبیعی‌حاذق است. به همین دلیل وی هم در آثار فلسفی و هم در آثار پزشکی خود به این بحث پرداخته است. ما در این بخش سعی خواهیم کرد دیدگاه /ابن‌سینا در مورد اولین عضو متکون را بر اساس دو رویکرد فلسفی و تجربی وی واکاوی کنیم.

از منظر /ابن‌سینا به عنوان یک طبیب و فیلسوف اینکه کدام یک از سه عضو پیش‌گفته را به عنوان اولین عضو متکون در نظر بگیریم، علاوه بر اینکه از لحاظ طب سنتی مهم است -زیرا تبیین مراحل شکل‌گیری اندام و اعضا در بدن وابسته به این بحث است- از لحاظ فلسفی نیز واجد اهمیت فراوان است؛ زیرا اولاً تبیین چگونگی رابطه نفس و بدن وابسته به این بحث است، ثانیاً شناخت روح بخاری و جایگاه آن و نسبت آن با بدن و نفس نیز در گرو شناخت اولین عضو متکون و چگونگی شکل‌گیری آن است. این نکته زمانی بیشتر اهمیت پیدا می‌کند که به این نکته توجه شود که /ابن‌سینا در تبیینی که از رابطه نفس و بدن ارائه می‌دهد، به نقش واسطه‌ای روح بخاری نیز اشاره می‌کند. ثالثاً شناخت دقیق‌تر قوای نفس به‌خصوص قوای نفس نباتی و نفس حیوانی و چگونگی تکوین آنها به عنوان قوای منطبع در بدن ارتباط تنگاتنگی با بحث اولین عضو متکون

دارد.

۱. رویکرد فلسفی ابن سینا در بحث اولین عضو متکون

در نتیجه ورود بحث نفس و بدن به فلسفه اسلامی و تأثیرپذیری فلاسفه اسلامی از مبانی *ارسطو* تا مدت‌ها پس از ترجمه فلسفه یونان کمتر فیلسوفی در مقابل *ارسطو* قرار می‌گرفت. مسئله تکوین اعضا نیز در این زمینه مستثنا نیست و تعاریف و توصیفات ارسطویی سال‌ها مورد قبول واقع شدند. از این حیث مبانی *ارسطو* تقریباً تا زمان *فارابی* به صورت دست‌نخورده باقی ماند. *فارابی* با برخی نوآوری‌های موردی و مسئله‌ای مسیر را برای ایجاد یک نظام جدید فلسفی به دست *ابن سینا* هموار کرد. *ابن سینا* نیز هرچند نظام فلسفی متمایزی را نسبت به فلسفه ارسطویی پایه‌گذاری می‌کند، در برخی موارد همچون تعریف نفس یا قوای نفس تا حدی وامدار *ارسطوس* (*ابن سینا*، ۱۳۷۹، ص ۳۲۰).

فارابی در فلسفه اسلامی، خصوصاً در دریافت آموزه‌های ارسطویی نقش مهمی دارد. اهمیت او در تأثیرپذیری و دریافت‌های *ابن سینا* انکارناپذیر است و مسئله نفس و بدن نیز از این جریان مستثنا نیست. *فارابی* در مسئله اولین عضو بیشتر شبیه به شیوه *افلاطون* عمل کرده و بحث اولین عضو را در ضمن رئیس مدینه فاضله مطرح کرده و مطابقت می‌دهد. او عضو رئیس در بدن را به طور طبیعی کامل‌ترین عضو بدن می‌خواند. *فارابی* علاوه بر قلب به اعضای رئیسی دیگر نیز معتقد است؛ ولی ریاست سایر اعضا را با ریاست قلب متفاوت می‌داند و قلب را حاکم و رئیس بر سایر اعضای رئیسی می‌داند. او قلب را اولین عضو متکون و سبب تکون سایر اعضای بدن و ایجاد قوای نفس در بدن می‌داند (*فارابی*، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۶).

ابن سینا همچون *افلاطون* و *ارسطو* به قوای نفس معتقد است؛ لکن در محل قوای نفس از *افلاطون* پیروی می‌کند. او در کتاب *النفس شفا* ابتدا به بحث درباره قوای نفس پرداخته (*ابن سینا*، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۶)، سپس در ادامه به بررسی نحوه تعلق نفس به بدن و مسئله روح بخاری می‌پردازد (همان، ص ۲۳۲). استفاده از روح بخاری برای

ایجاد ارتباط میان نفس و بدن از ابتکارات *ابن سینا* است (همان، ص ۲۳۴). در واقع روح بخاری در فلسفه *ابن سینا* واسطه‌ای برای اتصال نفس و بدن به شمار می‌رود؛ از این رو مسئله روح بخاری نیز در بحث اولین عضو متحقق در بدن از منظر *ابن سینا* حائز اهمیت است؛ زیرا جایگاه روح بخاری نیز باید در مسئله اولین عضو بدن فهمیده شود و اینکه مسئله روح بخاری چه تأثیری را بر مسئله اولین عضو متکون یا بالعکس می‌گذارد، باید بررسی و تحلیل گردد. *ابن سینا* در مورد به‌وجود آمدن و شکل‌گیری بدن انسان در مراحلی که در رحم مادر قرار دارد، بحثی میان‌رشته‌ای را مطرح می‌کند و به دلیل تبحرش در پزشکی، برخی مسائل فلسفی‌اش را نیز بر آن اساس بنا می‌کند. او در این مسئله علاوه بر استدلال فلسفی به علم تشریح نیز استناد می‌کند (همان، ص ۲۳۵).

ابن سینا در فصل آخر از بخش آخر کتاب *الفلسف الشفا* بیان می‌کند که اولین عضوی که در بدن محقق می‌شود، قلب است (همان). وی رابطه نفس و اولین عضو را چنین توصیف می‌کند:

باید برای تعلق نفس واحد به بدن یک ابتدایی وجود داشته باشد و از آنجا که نفس بدن را تدبیر کرده و رشد دهد و این تدبیر و رشد به واسطه روح بخاری است، اولین کاری که نفس انجام می‌دهد، ایجاد عضوی است که به واسطه‌اش قوای خود را به وسیله روح بخاری به دیگر اعضا بفرستد و این اولین عضو و اولین معدن تولد روح بخاری، قلب است و علم تشریح بر این مطلب صحه می‌گذارد (همان، ص ۲۳۳).

ابن سینا در ادامه به این پرسش پاسخ می‌دهد که چرا نفس نمی‌تواند به دو عضو مثلاً ابتدا به قلب و سپس به مغز تعلق پیدا کند. او در پاسخ به این وهم مقدر می‌نویسد: «زیرا اگر نفس به عضو اول تعلق پیدا کرد، کل بدن نفسانی می‌شود و نیازی به تعلق به عضو دیگر نیست» (همان). *ابن سینا* در ادامه این بحث یک ساختار جدیدی را از بدن ارائه می‌دهد. او میان حیث منشأ یک فعل و حیث فاعل آن فعل فرق می‌گذارد. از نظر او ممکن است منشأ یک فعل در قلب باشد، ولی فاعل آن کبد باشد (همان). *ابن سینا*

برای اثبات این مطلب از مخالفان خود شاهد مثال می‌آورد: «چنانچه در نظر مخالفان این گونه است که مغز منشأ حس است، ولی فعل حس توسط اعضای دیگری همچون چشم و گوش و پوست انجام می‌شود» (همان). او در ادامه با یک بیان بسیار مفصل چنین می‌گوید: «اینکه عضوی مبدأ تکوین باشد، ولی قوه در عضوی دیگر کامل شود و به عضو نخست فایده برساند، محال نیست» (همان، ص ۲۳۵). ابن‌سینا در حین اثبات و تبیین این مطلب به بیان چگونگی تشکیل مزاج و روح بخاری نیز می‌پردازد. این بخش از فلسفه ابن‌سینا در واقع روشن‌کننده رابطه نفس و بدن در اوایل تشکیل این رابطه است.

ابن‌سینا در مطالبی که عنوان می‌کند، از مخالفان نظریه خود در باب اولین عضو متکون سخنانی نقل می‌کند. مخالفان ابن‌سینا یا به بیان بهتر مخالفان نظریه اولین عضو متکون بودن قلب، دو دسته‌اند. دسته اول کسانی همچون افلاطون - که در ابتدا توضیح داده شد- و بقراط که می‌گویند: اولین عضو متکون مغز است (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۷۵). دسته دوم کسانی همچون محمد بن زکریای رازی است که می‌گویند اولین عضو متکون کبد است. دلیل دسته اول برای اینکه مغز اولین عضو متکون است یا ممکن است مانند افلاطون استحصانی باشد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸۳) یا مثل بقراط مبتنی بر دلایل شبه‌فلسفی شبه‌تجربی باشد که بر اساس آن به این دلیل که مغز اولین عضو است که اعصاب از جانب آن به سایر اعضا می‌رسند، مغز اولین عضو متکون است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۲۳۳). دلیل دسته دوم این است که نیاز جنین به قوه غذایی و نامیه بیش از نیاز وی به قوای حیوانی و نفسانی است (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۷۵). فخر رازی در مباحث المشرقیه به دسته دوم ایراد وارد می‌کند و نظر ایشان را رد می‌کند و چنین می‌گوید: «تکون اعضا بر تغذیه آنها مقدم است و این تکوین به قوه حیوانی و حرارت غریزی کامل می‌گردد و منشأ قوه حیوانی و حرارت غریزی قلب است، پس قلب مقدم خواهد بود» (همان).

۲. بررسی رویکرد تجربی ابن‌سینا بر اساس مبادی طب سنتی در مسئله

اولین عضو متکون

گرچه مسئله اولین عضو متکون اساساً یک مسئله پزشکی است، ارتباط ناگسستگی میان این مسئله و مسئله نفس باعث می‌شود، بررسی این مسئله در راستای بررسی مسئله نفس و در زمره مسائل فلسفی قرار گیرد. آنچه در بحث اولین عضو متکون ضروری به نظر می‌رسد، بررسی تخصصی پزشکی این مسئله است؛ بحثی که حتی در آثار پزشکان بزرگی همچون بقراط و زکریای رازی نیز یافت نمی‌شود. در واقع زکریای رازی و بقراط به جای علم تشریح به استدلال‌های نیمه فلسفی یا شبه فلسفی روی آورده‌اند (همان). از همین روست که ابن‌سینا بر خلاف این دو به عنوان یک پزشک و کسی که علم تشریح را به‌خوبی می‌داند، برای اثبات این مسئله از علم تشریح بهره جسته و بر این مسئله استناد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۲۳۳). جالب اینکه پزشکی نوین نیز این ادعای ابن‌سینا را تأیید می‌کند (Murray and McKinney, 2018, p.82/ Standring and Borley, 2008, p.960). در این مرحله با استفاده از رویکرد تجربی ابن‌سینا به چگونگی تکوین عضو رئیسی یا اولین عضو متکون پرداخته می‌شود.

پیش از آنکه به بررسی مراحل تشکیل عضو در جنین پرداخته شود، می‌بایست ابتدا به بررسی مبانی طب سنتی ابن‌سینا در زمینه‌ی تشکیل اعضا پرداخت، تا فهم دقیق‌تری نسبت به توصیفات ابن‌سینا از مراحل تشکیل عضو حاصل گردد.

۱) اخلاط و مراحل تشکیل آنها

اولین اصطلاحی که در مباحث پزشکی - فلسفی ابن‌سینا بسیار اهمیت دارد، اخلاط است؛ زیرا اخلاط در طب سنتی ابن‌سینا به عنوان زیربنای تشکیل دهنده هر عضوی در بدن شناخته می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۶)؛ چنان‌که در رساله **رگ‌شناسی** یا **رساله نبض** می‌گوید اخلاط عبارت‌اند از چهار مایع درون بدن که بر اساس چهار عنصر طبیعی علم قدیم لحاظ شده‌اند. این چهار اخلاط عبارت‌اند از دم، صفرا، سودا و بغلم (همان). اهمیت مسئله اخلاط در طب ابن‌سینا از این جهت است که او تحقق همه

اعضای بدن را سرچشمه گرفته از اخلاط می داند (همان).

چنان که دانسته شد، اخلاط چهار مایع تشکیل دهنده بدن موجود زنده اند که از ترکیب چهار عنصر اولیه که در طبیعات قدیم به آن اعتقاد داشتند، تشکیل می شود. این چهار عنصر عبارت اند از: آب، باد، خاک، آتش که با ترکیب هر چهار عنصر اخلاط به وجود می آیند. *ابن سینا* در مورد چگونگی ترکیب، میزان و نسبت این موارد با یکدیگر سخنی نمی گوید (همان).

۲) اعضا و چگونگی تشکیل آنها

طبق نظر *ابن سینا* هر کدام از اعضای بدن توسط ترکیب اخلاط ساخته می شوند. *ابن سینا* اعضای بدن را به چهار دسته اصلی تقسیم بندی می کند. این دسته ها عبارت اند از: گوشت، استخوان، مغز و شش (همان). او سپس به بررسی چگونگی به وجود آمدن این اعضا می پردازد. *ابن سینا* بر خلاف بحث به وجود آمدن اخلاط از چهار عنصر اصلی، این بحث را به صورت مفصل ذکر می کند.

ابن سینا برای تشکیل اعضای مورد اشاره ترکیب خاصی را ذکر می کند. در نظر او هر عضو می بایست با ترکیب هر چهار خلط به وجود بیاید؛ اما نسبت هر کدام از این اخلاط در آنچه تشکیل می دهند، مؤثر است. البته شکل فرمول های ترکیب اخلاط ساده است؛ به نحوی که با تغییر در برتری و غلبه هر کدام از این چهار اخلاط، تغییر در ساختار عضو پیش می آید. در واقع *ابن سینا* یکی از این چهار اخلاط را در هر ترکیب به عنوان اصل و آنچه غلبه با اوست، می گیرد و از سه مورد دیگر و نسبت آنها به یکدیگر سخنی نمی گوید (همان).

اگر در ترکیب اخلاط، دم یا خون غلبه داشته باشد، آنچه از فرایند ترکیبی اخلاط چهارگانه به وجود خواهد آمد، بافت گوشتی است؛ اما اگر غلبه با سودا یا سیاه آب باشد، آنچه از این فرایند به وجود خواهد آمد، استخوان است. اگر در ترکیب این اخلاط غلبه با بلغم باشد، آنچه طی این فرایند به وجود می آید، مغز است و اگر غلبه با صفرا باشد، شش به وجود می آید (همان). بنابراین اولین قسمتی از بدن که توسط این

چهار اخلاط متحقق می‌شود، ماهیچه یا گوشت است.

۳) روح بخاری و چگونگی تشکیل آن

ابن‌سینا یک مورد دیگر را هم به موارد چهارگانه تشکیل‌شده از اخلاط اضافه می‌کند. او روح بخاری را که واسط میان نفس و بدن است و در رگ‌ها حرکت کرده و قوا را از نفس به سایر اعضا منتقل می‌کند، نیز تشکیل‌شده از لطافت و بخار اخلاط می‌داند (همان، ص ۷). روح بخاری در فلسفه ابن‌سینا جایگاه مهمی دارد. علاوه بر اینکه مطابق با پزشکی امروز شاید بتوان روح بخاری را معادل جریان الکتریکی قلب دانست. پزشکی امروز نیز وجود فیزیکی روح بخاری با توصیفات ابن‌سینا را محتمل دانسته و مصداق آن را نیز حدوداً پیدا کرده است (Amini Behbahani, & Others, 2013).

۴) مراحل تشکیل اولین عضو در بدن

برای فهم بهتر درباره اینکه توصیفات ابن‌سینا از تکوین اعضای بدن مبتنی بر علم تشریح به چه میزان دقیق است و در نتیجه تلاش‌هایش به چه میزان به واقعیت نزدیک شده است، قدم به قدم مراحلی که ابن‌سینا برای تحقق جنین توصیف می‌کند، تا جایی که منجر به تکوین اولین عضو شود، با آخرین یافته‌های علمی مقایسه شده و میزان مطابقتی که میان آنهاست، با توجه به اختلاف طب سنتی و پزشکی نوین بررسی و تحلیل خواهد شد.

مطابق پزشکی نوین مراحل تشکیل اولین عضو در طول چهار هفته اول بارداری رخ می‌دهد. این زمان برای تبدیل تخمک بارور شده به یک عضو کافی است (Murray and McKinney, 2018, p.82). ابن‌سینا نیز تشکیل اولین عضو را در چهار مرحله و در کتب رساله رگ‌شناسی، کتاب النفس شفا و رساله الادویة القلییه بیان می‌کند. توصیفات ابن‌سینا از این چهار مرحله با یافته‌های پزشکی نوین مطابقت داده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۷ و ۱۴۰۴، الف، ص ۲۳۵ و ۱۴۰۴، ب، ص ۲۱۱).

۱- مرحله عنصری یا سلولی

نظام طبیعی قدیم بر اساس عناصر چهارگانه بنا شده بود و ابن سینا نیز بر اساس این باور اولین مرحله جنین را مرحله عنصری می‌داند. ابن سینا در رساله **رگ‌شناسی** عنوان می‌کند که اعضا از اخلاط درست شده‌اند و اخلاط از عناصر چهارگانه. بر اساس این مطلب اولین مرحله جنین مرحله‌ای است که عناصر هنوز با هم ترکیب نشده و اخلاط را تشکیل نداده‌اند و جنین در مرحله عنصری قرار دارد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۶). ابن سینا قبل از این مرحله‌ای را ذکر نمی‌کند؛ لذا اولین مرحله برای جنین این مرحله است. در پزشکی نوین نیز اولین مرحله، مرحله‌ای است که جنین در حالت سلولی به سر می‌برد. پس از بارور شدن تخمک جنین در هفته اول بارداری در حالت سلولی است و به تقسیم سلولی مشغول است و با تقسیم سلولی رشد کرده و بزرگ می‌شود (Murray and McKinney, 2018, p.82).

۲- مرحله اخلاط یا القا

پس از اینکه عناصر با یکدیگر مخلوط می‌شوند، اخلاط را به وجود می‌آورند. اخلاط نیز در کنار هم قرار گرفته و با هم ترکیب می‌شوند. طبق گفته ابن سینا اخلاط، چهار مایعی هستند که اعضا از آنها تشکیل می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۶). بنابراین مرحله دومی که ابن سینا برای تشکیل جنین بیان می‌کند، مرحله اخلاط مایع است. در پزشکی نوین نیز جنین در طول هفته دوم دارای غشا می‌شود و یک پوسته دور آن را می‌گیرد که اصطلاحاً به آن مرحله القا یا کاشتن گفته می‌شود. جنین در این مرحله برای تشکیل بافت آماده می‌شود (Murray and McKinney, 2018, p.82). در نتیجه مرحله دوم مقدمه تشکیل بافت است.

۳- مرحله گوشت یا بافت

چون در ترکیب اخلاط تشکیل‌دهنده جنین غلبه با خون است، آنچه از ترکیب اخلاط به وجود می‌آید، گوشت، بافت گوشتی یا ماهیچه است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۶ و ۱۴۰۴، الف، ص ۲۳۵). در این مرحله جنین دارای گوشت یا بافت گوشتی می‌شود که در نهایت این گوشت به ماهیچه تبدیل می‌شود.

در پزشکی نوین نیز جنین در هفته سوم بافت را تشکیل داده و سیستم عصبی‌اش شروع به رشد می‌کند. آئورتز و عروق خونی نیز به وجود می‌آیند و جفت به خوبی شکل گرفته، جنین به مادر متصل می‌شود (Murray and McKinney, 2018, p.82). در این مرحله که مرحله سوم است، همه چیز برای تشکیل اولین عضو بدن یعنی قلب آماده می‌شود.

۴- مرحله تشکیل عضو

پس از تشکیل بافت گوشت از اخلاط، از این بافت گوشتی که به ماهیچه تبدیل شده، قلب درست می‌شود و جنین در این مرحله دارای قلب می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۲۳۵). البته *ابن‌سینا* در مقام بیان تمامی تغییرات جنین نیست و تنها مراحل تشکیل اولین عضو را ذکر می‌کند؛ لذا عدم ذکر سایر پیشرفت‌های جنین دلیل بر عدم چنین پیشرفت‌هایی از نظر *ابن‌سینا* نیست. *ابن‌سینا* در تحقق قلب نیز به تقدم و تأخر قایل است. او تحقق بطن-دهلیز چپ را مقدم‌تر از بطن-دهلیز راست می‌خواند (همو، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۲۱۱). در واقع اصطلاح بطن-دهلیز ترجمه کلمه تجویف و معنای دقیق آن حفره است و از آنجایی که قلب مطابق با اصطلاح پزشکی امروز دارای چهار حفره است که عبارت‌اند از بطن راست، دهلیز راست، بطن چپ، دهلیز چپ (Standring and Borley, 2008, p.960)؛ اما *ابن‌سینا* برای قلب دو بخش در نظر می‌گیرد: حفره راست و حفره چپ که حفره راست مطابق با پزشکی امروز شامل بطن و دهلیز راست و حفره چپ شامل بطن و دهلیز چپ می‌شود (Ibid). از این رو ترجمه کلمه «تجویف الایسر» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۲۱۱) به بطن-دهلیز شامل تمامی معنای مد نظر *ابن‌سینا* خواهد بود.

مطابق پزشکی نوین نیز در هفته چهارم بارداری قسمت‌های قلب شکل می‌گیرند و قلب شروع به تپش می‌کند؛ سیستم عصبی توسعه می‌یابد و جنین دارای دم می‌گردد؛ همچنین دستگاه‌های دیگر نیز تشکیل می‌شوند (Murray and McKinney, 2018, p.82)؛ از این رو در مرحله چهارم، اولین عضو یعنی قلب به طور کامل شکل

گرفته، عملکرد خود را آغاز می‌کند. در کنار تکون اولین عضو دستگاه‌های دیگر نیز تشکیل می‌شوند.

نتیجه

مسئله اولین عضو متکون، مسئله‌ای ذوابعد است که در طول تاریخ هم اطبا و پزشکان و هم فیلسوفان به آن علاقه نشان داده‌اند. علاقه پزشکان به این بحث بیشتر از این منظر است که این بحث به آنها کمک می‌کند به درک بهتری از مراحل تکوین بدن و اندام و اعضای آن برسند. در طرف دیگر برای فلاسفه این بحث اهمیت چندگانه دارد؛ زیرا اولاً در تبیین چگونگی رابطه نفس و بدن؛ ثانیاً در فهم بهتر قوای نفس نباتی و حیوانی و چگونگی شکل‌گیری و جایگاه هر یک از این قوا در نفس به فلاسفه کمک می‌کند. در این میان /ابن سینا از معدود چهره‌هایی است که به عنوان یک فیلسوف و طبیب تراز اول با دو رویکرد متفاوت فلسفی و تجربی در آثار خویش به این بحث پرداخته است.

/ابن سینا در رویکرد فلسفی خود قلب را به عنوان اولین عضو متکون در بدن، رابط بین نفس و بدن قلمداد می‌کند. وی سعی می‌کند با استفاده از نظریه روح بخاری و همین‌طور نظریه قوای نفس به تبیین رابطه نفس و بدن بپردازد که فهم هر دوی این نظریات در گرو بحث اولین عضو متکون است؛ لذا بحث اولین عضو متکون در فلسفه /ابن سینا جایگاه ویژه‌ای دارد.

/ابن سینا به عنوان یک پزشک نیز در آثار پزشکی خود به تفصیل به این بحث پرداخته است. وجه تمایز /ابن سینا از تمام پزشکان تا عصر او، احاطه کاملش به علم تشریح است. تبیین دقیق او از مراحل تشکیل اعضای بدن خصوصاً قلب و مطابقت نسبی این مراحل با مراحلی است که پزشکی نوین با دستگاه‌های متعدد و پیشرفته به آن رسیده است که همین امر نشان‌دهنده تسلط وی بر طب قدیم و علم تشریح است. /ابن سینا در تمام مراحل که پزشکی نوین برای جنین متصور می‌شود، قدم نهاده و با تحلیل دقیق از وضعیت جنین در هفته‌های مختلف بارداری گام به گام با پزشکی نوین حرکت می‌کند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله؛ الشفاء (الطبیعیات)؛ ج ۲ (النفس)، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق، الف.
۲. —؛ رساله فی الادویة القلیبیه؛ حلب: معهد التراث العلمی العربی، ۱۴۰۴ق، ب.
۳. —؛ رگ شناسی یا رساله در نبض؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۴. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۵. ارسطو؛ رساله نفس؛ ترجمه افضل الدین محمد مرقی کاشانی؛ تهران: رنگین، ۱۳۱۶ق.
۶. —؛ فی النفس؛ بیروت: دار القلم، ۱۹۸۰م.
۷. افلاطون؛ مجموعه آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۸. —؛ جمهوری؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوشه، ۱۳۵۳.
۹. رازی، فخرالدین؛ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات؛ قم: بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۰. فارابی؛ آراء اهل المدینه الفاضله؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
11. Amini Behbahani, F., H. Emamdjomeh, E. Nazem & Keshavarz M.; “The Structure of Vital Spirit through Avicenna's Canon on Medicine and its similarity to electricity”, **Journal of Iranian Traditional Medicine and Pharmacy**; Vol 1, No 1, 2013, pp.15-25.
12. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle**; Ed. Jonathan Barnes, One Volume Digital Edition, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
13. Aristotle; “De Partibus Animalium, de Generatione Animalium”, in Vegetti M. & Lanza D. (eds); **Aristotle's Complete Works**; vol 5, London: oxford university, 2001.
14. Asante, M. k.; “The Idea of the Soul in Ancient Egypt”;

Gaudium Sciendi, 6, 2014, pp.43-52 .

15. Ashby Muata; **The Mystical Chapters of the Rau nu Prtm Hru: The Ancient Egyptian Book of Enlightenment**, Miami: Cruzian Mystical Books, 2000.

16. Bleiberg, Edward; **Arts and Humanities through the Eras, Ancient Egypt 2675-332BCE**, Detroit: Thomson Gale, 2005.

17. Cerivellato Enrico and Ribatti Domenico; "Soul, mind, brain: Greek philosophy and the birth of neuroscience"; **Brain Research Bulletin**, Elsevier, 71, 2007, pp.326-327.

18. Granger Hebert; **Aristotl's Idea of the Soul**; New York: Springer, 1996.

19. Hergenhahn, B. R. and T. Henley; **An Introduction to the History of Psychology**; Australia: Cengage Learning, 2013.

20. Hoystad, Ole Martin; **a History of the Heart**; London: Reaktion Book, 2007.

21. Murray Sharon Smith, McKinney Emily Slone; **Foundations of Maternal-Newborn and Women's Health Nursing**; Amsterdam: Elsevier, 2018.

22. Plato; **Complete Works**; Ed. J. M. Cooper, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

23. Reuben, Adrian; "The Body Has a liver"; **Hepatology**; April 2004, pp.1179-1181.

24. Rhodes, Michael; **Translation of the Book of Breathings**; Brigham: young University, 2015.

25. Santoro, G., Wood M. D., Merlo L., Anastasi G. P., Tomasello F, Germanò A.; "The anatomic location of the Soul from the heart, through the brain, to the whole body, and beyond: A journey through western history, science, and philosophy"; **Neurosurgery**, 65 (4) 2009, pp.633-643.

26. Standring Susan, Borley Neil R.; **Gray's Anatomy: the Anatomical Basis of Clinical Practice**; London: Churchill Livingstone, 2008.

بررسی اشکال استاد مطهری بر مبحث معقولات ثانیه سهروردی

علیرضا فاضلی*

سیدعلی یزدانی**

چکیده

در فلسفه سهروردی چرخشی اساسی در نگرش به معقولات ثانیه رخ می‌دهد. ملاصدرا آرای سهروردی درباره معقولات، مخصوصاً معقولات ثانیه فلسفی را بررسی می‌کند و آنها را در دستگاه جدیدی می‌برد و تا کنون نظر مشهور درباره این معقولات است. مطهری در شروع کتب فلسفی این بحث را کاملاً شفاف‌سازی و لوازم آن را بیان کرده است و در نقدهایش بر مارکسیسم از این مبحث استفاده کرده است. در این مقاله بر آنیم ضمن مقایسه نظرات استاد مطهری و سهروردی، گفت‌وگویی بین این دو متفکر برقرار و مخصوصاً ایرادهای استاد به سهروردی را بررسی کنیم. این راه می‌باید چارچوب فکری (پارادایم) سهروردی و مطهری در بحث معقول ثانی را ملاحظه کرد و در انتقال مفاهیم از هر رویکرد به دیگری، لوازم آن را نیز انتقال داد. به نظر می‌آید با توجه به رویکرد سهروردی، ایرادهای مطهری نه تنها وارد نیست بلکه سهروردی نظر مقابل را به دلیل رخ دادن مغالطه دور در آن، باطل می‌داند.

واژگان کلیدی: معقولات ثانیه، سهروردی، شهید مطهری، حکمت اشراق.

fazeli1351@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج.

** دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول).

say884@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۰

مقدمه

بحث معقولات ثانیه فلسفی، همان گونه استاد مطهری بارها در بارها در آثار خود متذکر شده است، از آن رو که پای عینیت را به میان می‌کشد، بحثی کلیدی و حیاتی در فلسفه و علم است. تاریخ این بحث آن گونه که برخی محققان گفته‌اند، عمدتاً از فارابی آغاز شد و پس از آن ابن‌سینا به طور گسترده‌تر بدان پرداخته است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۲۵). ابن‌سینا مفاهیمی را تشخیص داد که در خارج موجود نیستند، ولی ذهن آنها را به عنوان احکام اشیا به کار می‌برد. آن گونه که از عبارات ابن‌سینا بر می‌آید، نظر او بر مفاهیمی است که ما اکنون آنها را معقولات ثانیه منطقی می‌نامیم (همان، ص ۲۳۲). پس از او بهمنیار سه تا از مفاهیمی را که استاد مطهری معقول ثانیه فلسفی نامیده است، یعنی «ذات»، «وجود» و «شیء» را معقول ثانیه منطقی دانسته است؛ پس اگرچه مفاهیم معقول ثانی فلسفی ریشه در آرای بهمنیار دارد، خود او آنها را همانند معقول ثانی منطقی می‌دانسته است (همان، ص ۲۳۸)؛ یعنی مابازای خارجی برای آنها قایل نبوده است. شیخ اشراق همین نتیجه بهمنیار را بسط داده است؛ یعنی تمام مفاهیم عام را ذهنی یا اعتباری و به تعبیر ما معقول ثانی منطقی می‌داند. همان گونه که یکی از محققان معاصر نشان داده است، «سهروردی همه مفاهیم فلسفی را به طور کلی ذهنی دانسته و برای آنها هیچ حیثیت منشأ انتزاعی در خارج، حتی به نحو عینیت با معروض قایل نشده است» (اسماعیلی، ۱۳۹۰، ص ۵).

سهروردی عمدتاً در کتاب‌های حکمة الاشراق، المشارع و المطارحات و تلویحات به این مسئله پرداخته است. استاد مطهری در شرح منظومه، مختصر و مبسوط، این مسئله را شرح داده و ضمن نقد آرای ملاهادی سبزواری نظر خود را ابراز کرده است. هرچند به وجود آمدن مفهوم معقول ثانی فلسفی به زمانی پس از شیخ اشراق تعلق دارد، می‌توان گفت او عینیتی برای معقولات ثانیه فلسفی قایل نمی‌شود و نه تنها تن دادن به وجود این مفاهیم را زاید می‌داند، بلکه در این ادعا، دوری هم می‌یابد. بعد از سهروردی برخی برای این مفاهیم اعتبار عینی قایل شده‌اند و از جمله آنها استاد مطهری است. در

این نوشتار در جست‌وجوی پاسخ به این هستیم که آیا مطهری می‌تواند سهروردی را در این امر قانع سازد یا نه. به عبارت دیگر آیا قول به عینیت معقول ثانی با سایر اجزای پارادایم فکری سهروردی سازگار است؟ در این راه سعی بر این است که نظام سهروردی به مثابه کل نگریسته شود و از دیدن اجزاء فارغ از کل (پارادایم) یا دید اتمی اجتناب شود.

زنجیرزن حسینی در دو مقاله به مباحثی در باب معقول ثانی در شیخ اشراق می‌پردازد. در یکی در پی نفی استناد اعتباری بودن وجود از شیخ اشراق با استفاده از معقول ثانی فلسفی دانستن وجود نزد شیخ اشراق است (زنجیرزن حسینی و عابدی، ۱۴۰۰). چنان‌که در پی خواهد آمد، اصطلاح معقول ثانی فلسفی در زمان سهروردی هنوز ظهور نیافته بود و دغدغه ما اساساً پیدا کردن این معنا در شیخ اشراق نیست. در مقاله دیگر زنجیرزن حسینی نیز همین هدف را دارد (زنجیرزن حسینی، ۱۳۹۷). دری نوگورانی با توجه به شرح مرحوم مطهری به تحلیل دیدگاه علامه طباطبایی می‌پردازد (دری نوگورانی، ۱۳۹۶) که کاری به خوانش مطهری از سهروردی ندارد. مصطفوی و اسماعیلی تأثیر نظرات مشایی در پیدایش مفهوم معقول ثانی را به‌خوبی نشان داده‌اند (مصطفوی و اسماعیلی، ۱۳۹۹). ما در اینجا به خوانش مطهری از سهروردی می‌پردازیم که دیگران بدان نظر نداشته‌اند.

برای فتح باب بحث، ابتدا در شروح منظومه استاد مطهری، به روشنگری این اصطلاح و مبحث می‌پردازیم و سپس آرای سهروردی و شهید مطهری را بیان می‌کنیم. از متن کتاب‌های شرح مختصر منظومه و شرح مختصر مبسوط منظومه، ایرادی را که استاد به صورت ضمنی به سهروردی دارد، استخراج می‌کنیم و پاسخ سهروردی را می‌آوریم.

الف) معقولات ثانیه فلسفی به روایت شهید مطهری

۱. معقول

استاد مطهری بر آن است مراد از «معقول»، مدرکات قوه ناطقه است. وی تصریح

می‌کند که «لزومی ندارد که یک معنای معقول، "عارض" باشد تا آنکه بگوییم معقول اولی است و یا معقول ثانی، بلکه معنای معقول قطع نظر از اینکه محمول واقع شود، متّصف به صفت "اولی" یا "ثانوی" می‌شود»* (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۸۰).

۲. معقول اولی و ثانوی

مفاهیمی که ما در ذهن خود می‌یابیم، بر دو قسم‌اند که به چند اعتبار از یکدیگر جدا می‌شوند:

الف) برخی «نماینده یک موجود خاص است در خارج و یا در نفس» (همان، ص ۲۷۲)؛ ولی «در برابر این تصورات یک دسته تصورات دیگر در ذهن ما وجود دارد، مانند تصور وجود و عدم، وجوب و امکان و امتناع، علّیت و معلولیت، وحدت و کثرت، حدود و قدم، تساوی و لاتساوی، قوه و فعلیت که این تصورات هیچ یک نماینده یک موجود خاص نیستند» (همان).

ب) مفاهیم دسته اول اگرچه در بیرون در عرض سایر موجودات وجود دارند، «از طرف دیگر هر یک از این مفاهیم [مفاهیم دسته دوم] را می‌توان بر همه موجودات حمل کرد و مثلاً گفت: این موجود است و آن معدوم، این ممکن است و آن واجب و آن دیگری ممتنع، این علّت است و آن معلول، این حادث است و آن قدیم، این واحد است و آن کثیر» (همان، ص ۲۷۲) و از این روست که جنبه فلسفی دارند.

* این سخن ایشان به نوعی جداشدن از تقسیمی است که در آن برای تمایز معقول ثانی فلسفی از منطقی ظرف عروض عارض بر معروض را جدای از ظرف اتصاف معروض به عارض می‌کند. توضیح آنکه مرحوم مطهری در شرح این بیت از مرحوم حاجی سبزواری، «إن كان الاتصاف كالعروض في عقلك فالمعقول بالثاني صفي» (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۶۷)، چهار فرض متصور می‌آورد: نخست آنکه ظرف عروض عارض بر معروض و ظرف اتصاف معروض به عارض هر دو در خارج باشد که معقول اولی است و دوم آنکه هر دوی اینها در ذهن باشد که معقول ثانی منطقی است و سوم آنکه ظرف عروض عارض بر معروض در ذهن و ظرف اتصاف معروض به عارض در خارج که معقول ثانی فلسفی است و قسم چهارم وارونه قسم سوم است و تنها فرض است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۷۸-۲۷۹).

ج) ادراک معقولات اول با معقولات ثانوی متفاوت است. ادراک معقولات اول، سه (یا چهار) مرحله دارد: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. ذهن در ابتدا یک لوح سفید است؛ تجربه‌های حسی محسوسات را فراهم می‌کند. این ادراک جزئی و مادی است که با حذف شیء محسوس از بین می‌رود؛ ولی ذهن می‌تواند صورت این محسوس جزئی را حفظ کند و آن را به حافظه بسپارد. حافظه ادراک خیالی است و جزئی و مادی است؛ ولی ذهن می‌تواند صورت شیء را هنگام نبود متعلق شناسایی هم به خاطر آورد و از آن ادراک داشته باشد. اکنون ذهن می‌تواند این مرحله دوم را به ادراک عقلی تبدیل کند که صورت ذهنی کاملاً از ماده تهی می‌شود، مجرد می‌شود و لذا کلی. تمام ماهیات در این دسته قرار دارند (همان، ص ۲۷۰-۲۶۸).

در مورد مفاهیم دسته دوم «مفاهیمی انتزاعی هستند که معقولات اولیه منشأ انتزاع آنها به شمار می‌رود». درست است که ذهن در مورد ادراک مفاهیم دسته اول نیز دست به کلی‌سازی می‌زند، «ولی حقیقت این است که اهمّیت بیشتر ذهن انسان از جهت ادراک معقولات ثانیه است و فرق عمده‌ای که انسان با حیوان دارد، از ناحیه ادراک همین معقولات ثانیه است. انتزاع معقولات ثانیه یک درجه عالی‌تر از درجه تجرید و تعمیم است» (همان، ص ۲۷۲).

۳. معقول ثانوی فلسفی و منطقی

استاد مطهری معقولات ثانیه را بر دو قسم می‌داند: معقولات ثانیه فلسفی و معقولات ثانیه منطقی. تقسیم‌بندی با استفاده از دو مفهوم «عروض» و «اتّصاف» انجام می‌شود و مقسم در این تقسیم‌بندی «معقولات» است. «مقصود ما از "اتّصاف" وجود رابط است و مقصودمان از "عروض" وجود محمولی است» (همان، ج ۹، ص ۴۳۶).

الف) «قائم» در حکم «زید قائم است» را در نظر بگیرید: «قائم‌بودن» در خارج موجود است و لذا در خارج وجود محمولی دارد؛ اما این حکم، «زید» و «قائم‌بودن» را متحد کرده است و چون این اتّصاف در خارج رخ داده است، اتّصاف خارجی است. پس «قائم‌بودن» در حکم «زید قائم است» معقول اولی است (همان).

همان گونه استاد مطهری اشاره کردند، مقسم مقولات اولیه و ثانویه، «محمول بما هو محمول» نیست، بلکه «معقول» است؛ اما در اینجا این مفهوم را کاملاً در بستر احکام بررسی کرده است. چنان که در بالا ذکر شد، این نشان از تنشی دارد که این مبحث در خود دارد. معقولات اولیه ماهیات هستند و می‌توان آنها را جدا از احکام بررسی کرد؛ ولی اگر بخواهیم بحث معقولات اولیه را به موازات بحث معقولات ثانویه پیش ببریم، دچار مشکل می‌شویم؛ چون معقولات ثانویه مفاهیم عامی هستند که در مقام اول محمول اشیا هستند و قرار است به بیان هستی‌شناسی آنها پردازیم. این تنش تا وقتی که از ابتدا مفاهیم را به دو بخش که یکی حکایتگری می‌کند و دیگری حکایتگری نمی‌کند، تقسیم نکنیم، همچنان باقی است و در ادامه اشاره خواهیم کرد که چگونه سهروردی این دو را از هم جدا می‌کند و لذا کاملاً از این پیچیدگی‌ها و ایرادها مبراست. استاد مطهری این ایراد را بر این گونه تفریرکردن مبحث، وارد دانسته است؛ ولی جوابی برای حل آن ارائه نکرده است (ر.ک: همان، ص ۴۳۸). جالب‌تر اینکه حتی نمی‌توان مقسم را محمول قرار داد؛ چون جواهر هیچ گاه محمول واقع نمی‌شوند و جاری مجرای این بحث نمی‌شوند.

ب) «کلی» در حکم «انسان کلی است» را در نظر بگیرید: وجود محمولی «کلی» در ذهن است و این حکم در ذهن رخ داده است؛ یعنی «انسان» در ذهن با «کلی» در ذهن، در ذهن متحد شده‌اند و لذا بستر اتصاف ذهن است. چون وجود ربطی این حکم در ذهن واقع شده، می‌گوییم اتصاف ذهنی است.

ج) «ممکن الوجود» در حکم «زید ممکن الوجود است» را در نظر بگیرید: «امکان» امری است که ذهن انتزاع کرده است و لذا وجود محمولی آن در ذهن است. به بیان بهتر «امکان» وجودی در عرض سایر موجودات ندارد؛ پس عروض ذهنی است. اما این حکم در خارج رخ داده است یا در ذهن؟ «زید» امری خارج از ذهن است، ولی «ممکن الوجود» ذهنی است. استاد می‌فرماید: «محمول، مفهومی است که از حاق ذات موضوع انتزاع شده است، یعنی همان ذات موضوع به نحوی است که عقل می‌تواند

تکثیر کند و یک مفهوم دیگر هم از آن بگیرد، مثل زوجیت برای اربعه» (همان). پس نتیجه می‌گیرد وجود ربطی در خارج نیز وجود دارد و لذا جاری مجرای حکم، خارج است و «امکان» معقول ثانی فلسفی است.

نتیجه: این تقسیم سه گانه مفاهیم به معقول اولی و معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی فرع بر دو مفهوم «عروض» و «اتصاف» است. یک ایراد اساسی به این تقسیم‌بندی، همان گونه که استاد مطهری اشاره کردند، این است که اصلاً معلوم نیست مقسم در اینجا چیست. یک بار گفته می‌شود بخشی از معقولات و هر آنچه قوه ناطقه به دست می‌آورد، معقولات اولیه هستند؛ بار دیگر گفته می‌شود بخشی از محمولاتی که ذهن بر اشیا حمل می‌کند، معقول ثانیه است. پس مقسم در اولی معقولات و در مورد دومی معقولات از آن حیث که محمول هستند، مقسم این تقسیم‌بندی است.

به نظر می‌آید اصلاً نمی‌توان بدین طریق وارد این بحث شد. در بخش بعدی که به بیان آرای سهروردی می‌پردازیم، دلیل آن روشن خواهد شد. دیگر اینکه وقتی می‌توان این تقسیم‌بندی سه گانه را کامل کرد، یعنی می‌توان معقول ثانی فلسفی را نیز وارد تقسیم‌بندی کرد که انتزاعی بودن معقولات ثانیه فلسفی را پیش فرض گرفته باشیم؛ یعنی ما می‌دانیم که برخی مفاهیمی که از خارج انتزاع شده‌اند معقول ثانی فلسفی‌اند و حالا می‌گوییم چون اتصافشان خارجی است و عروض ذهنی دارند، پس معقول ثانی فلسفی‌اند؛ یعنی دوری مضمّر در اینجا وجود دارد. متناظر این دور را سهروردی در بحث «تعریف» به مشائون وارد کرده است. این دور ناشی از خلط بحث زبانی و متافیزیکی است و در ادامه به آن می‌پردازیم؛ اما قبل از آنکه به این دو مطلب بپردازیم، باید دید که چرا استاد مطهری با اینکه آن ایراد اولی را بر بحث وارد می‌داند، نه تنها در وجود معقولات ثانوی فلسفی شک نمی‌کند که حتی مصرانه بر وجود آنها تأکید دارد.*

* علامه طباطبایی وجوب و امکان را اموری وجودی می‌داند که هر قضیه‌ای برای صادق بودن باید از این نظر نیز با محکی خود مطابق باشد و این مفاهیم اگرچه وجود خارجی منحاز ندارند و

۴. ضرورت باور به وجود خارجی معقولات ثانیه فلسفی

«مشکل بزرگ این است که علم و معرفت با آن معقولات اولیه درست نمی‌شود. حال اگر با معقولات اولیه علم و معرفت درست نمی‌شود، پس این علم و معرفت از کجا درست می‌شود؟ علم و معرفت از ضمیمه شدن معقولات اولیه با معقولات ثانیه - چه معقولات ثانیه منطقی و چه معقولات ثانیه فلسفی - درست می‌شود. اینها باید به شکل خاصی به یکدیگر ضمیمه بشوند تا علم و معرفت پیدا شود» (همان، ص ۴۱۴). شهید مطهری در ادامه فهم خویش از نظر هیوم را می‌آورد که «هرچه از این راه (حس) نیست ساخته خود ذهن است، وقتی ساخته خود ذهن باشد، پس چه اعتباری می‌تواند داشته باشد؟» (همان). سپس نظر کانت را در حل این معضل می‌آورد که عالم عین و ذهن شبیه دو سرمایه دارند که دارایی‌هایشان را روی هم می‌ریزند تا معرفت به دست آید.* سپس در رد آن می‌گوید که «نه، معرفت بالاخره درباره هرچه که هست، باید سری با خود آن شیء داشته باشد؛ یعنی این معرفت و علم باید ارتباطی با معلوم داشته باشد» (همان). در ادامه می‌گوید: «به هر حال معضلی که در اینجا وجود دارد، این است که ما چیزی را می‌توانیم برای خود، علم بدانیم و به آن اعتماد کنیم و برایش اعتبار قایل باشیم که ذهن ما با یک ملاکی به آن دست یافته باشد و از یک راهی و به یک نحوی

عروضشان ذهنی است، ولی اتصافشان خارجی است و معقول ثانیه فلسفی‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۸۸).

* کانت معتقد است شرط حکم کردن، فعالیت قوه فاهمه و اطلاق مقولات بر آنهاست تا کثرات در یک حکم دارای وحدت شوند (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴). این مقولات مفاهیمی پیشین (a priori) هستند؛ همچنین در نظر کانت جزئیات پیشینی به نام مکان و زمان وجود دارد که «یعنی مفهومی که اگرچه از ادراک حسی انتزاع نشده، اما به جزئیات قابل اطلاق است» (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۱۵۸). بنا به گفته کاپلستون احساس و فهم در ایجاد معرفت همکاری دارند، هرچند عمل آنها مختلف است و می‌توان جداگانه مورد لحاظ قرار داد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴). بنابراین سخن مرحوم مطهری چندان دقیق نیست. شاید ایراد استاد مطهری به انتزاعی نبودن مقولات و جزئیات پیشین متوجه باشد.

به آن رسیده باشد، و آلا اگر به او نرسیده باشد و از خودش خلق کرده باشد، هیچ ملاکی برای قبولش نیست» (همان، ص ۴۱۹). نکته دیگری که باید طرح شود، این است که معقولات ثانیه «به هیچ وجه از خارج گرفته نشده‌اند و به هیچ وجه مصداقی هم در خارج ندارند و صفات و حالات معقولات اولیه در ذهن هستند، در عین حال به ما شناخت می‌دهند و از آن جهت به ما شناخت می‌دهند که فقط زاویه دید ما را درباره خارج وسیع‌تر می‌کنند نه اینکه چیزی بیفزایند بر آنچه ما قبلاً از خارج گرفته‌ایم» (همان، ج ۱۰، ص ۲۸۰).

ب) نظر سهروردی در مورد مفاهیم عام و اعتبارات عقلی

۱. نظر سهروردی در مورد مفاهیم عام

در نظر سهروردی صفات بر دو نوع‌اند: ۱) آنهایی که هم در خارج هستند و هم در ذهن؛ ۲) آنهایی که فقط در ذهن موجودند. نوعیت، جزئیت، شیئیت، وجود، وجوب و وحدت از قبیل صفات ذهنی‌اند.* او صراحتاً این مفاهیم را اعتبارات عقلی** می‌نامد (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۶۴). از طرف دیگر این مفاهیم عام را «صفات» می‌نامد؛ یعنی احکام و عوارض (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۴۱). پس می‌توان گفت که سهروردی از همان ابتدا دو نوع مفهوم را از یکدیگر متمایز می‌کند: آنهایی که شأن حکایتگری از جهان خارج را دارند و آنهایی که ندارند؛ از این رو مقسم این تعریف نیز دیگر مدرکات قوه ناطقه نیست، بلکه مفهوم‌های ذهنی است (همان، ص ۲۴۶). سهروردی معتقد است

* التحقیق ان الصفات تنقسم الی صفات لها وجود فی الذهن و العین - کالبیاض - و الی صفات توصف بها الماهیات و لیس لها وجود آلا فی الذهن و وجودها العینی هو أنها فی الذهن - کالنوعیة المحمولة علی الانسان و الجزئیة المحمولة علی زید - فان قولنا «زید جزئی فی الاعیان» لیس معناه ان الجزئیة لها صورة فی الاعیان قائمة بزید و كذلك الشئیة کما یسلمها کثیر منهم أنها من المعقولات الثوانی و مع هذا یصح ان یقال «ان جمیم شیء فی الاعیان» و الامکان و الوجود و الوجوب و الوحدة و نحوها من هذا القبیل» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۳۴۶).

** با این عنوان: «حکومه فی الاعتبار العقلیه».

این مفاهیم عام در خارج مطابقی ندارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۷۲) و قطب‌الدین شیرازی به آن اضافه کرده است که از حمل مفهومی بر موضوعی خارجی، نباید خارجیت مفهوم را نتیجه گرفت (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۴ق، ص ۱۹۸).

ملاصدرا نیز نظر سهروردی را در مورد این امور عام تحت عنوان «قاعده اشراقیه» این چنین می‌آورد که شیخ اشراقیان امکان و اموری شبیه آن را صفاتی عقلی می‌داند که هیچ صورتی در خارج ندارند؛ چون تحقق خارجی آن مستلزم تسلسل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۷۲).

ارائه بحث معقولات ثانیه فلسفی بدین صورت، کاملاً با نظام سهروردی هماهنگ است. نقدی که سهروردی از این نظریه ارائه می‌کند، مغالطه عین و ذهن است که در بحث «تعریف» و «جوهر و عرض» نیز به مشایبون وارد می‌کند. پس ابتدا این مغالطه را در این دو بخش توضیح می‌دهیم و در پایان نقدی را که به مبحث «معقولات فلسفی» می‌شود، نتیجه می‌گیریم.

۲. مغالطه عین و ذهن

سهروردی تعبیراتی دارد بدین صورت که «و جمله المغالطات أخذ الاعتبارات العقلية ذوات فی الاعیان» (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۲۵) یا «و فی المثل هذه الاشياء الغلط ينشأ من أخذ الامور الذهنية واقعةً مستقلةً فی الاعیان» (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۵).

الف) مبحث تعریف: سهروردی در کتاب **حکمه الاشراق** به نقد تعریف مفهومی که فلسفه مشاء ارائه می‌کند، می‌پردازد (همان، ص ۲۰-۲۱). مطابق این نظریه، ذات هر شیء مرکب از ماده و صورت است و از این رو وقتی می‌توان گفت ما به شناختی از شیء دست یافته‌ایم که بتوانیم جنس و فصل آن را بیابیم، جنس، حیث معرفت‌شناختی ماده و فصل، حیث معرفت‌شناختی صورت است. ایرادی سهروردی به این نظریه این است که اگر ذات شیء منحصر در این نوع خاص است و این نوع با فصل تخصیص داده می‌شود، چگونه می‌توان به فصل دست یافت؟ مگر نه این است که فصل خاص، منحصر به آن نوع خاص است؟ پس با تعریف نیست که ما به حقیقت شیء می‌رسیم،

بلکه با چیزی غیر از تعریف است که ابتدا به آن فصل می‌رسیم و سپس آن را به قالب جنس و فصل می‌ریزیم. آن چیز، شهود است و اگر شهود را در نظر نگیریم و صرفاً به همان تعریف بسنده کنیم، گرفتار دور خواهیم شد.

از اول پیش‌فرض می‌گیریم که ذات اشیاء مرکب از ماده و صورت است و در انتها تعریفی که از شیء و حقیقت آن ارائه می‌کنیم، به صورت جنس و فصل است. اگر فقط به مسئله تعریف با جنس و فصل توجه شود، این همان‌گویی و ناکارآمدی آن هویدا می‌شود و اگر بتوان اصلی را که این تعریف بر آن مبتنی است پیدا کرد، دور موجود در آن پیدا می‌شود. واضح است که با آن پیش‌فرض، مبحث تعریف به این صورت در می‌آید. پس سهروردی مبحث تعریف را بدون پیش‌فرض آغاز می‌کند: عوارضی را که از اشیا دریافت می‌کنیم، دسته‌بندی می‌کنیم و به هر کدام نامی می‌دهیم که تعریف آن شیء خواهد بود (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۶۰). مغالطه عین و ذهن این نظریه تعریف این است که بین سوژه و اُبژه تمایز نمی‌گذارد یا به تمایزش دقت نمی‌کند: همان‌گونه که می‌توان در معانی و مفاهیم، سلسله‌های از جنس و فصل‌ها را سامان داد، در جهان عینی هم این سلسله‌ها هست.

ب) جوهریت صورت نوعیه: از دیگر جاهایی که سهروردی به مشایون باور به فرض زاید را نسبت می‌دهد، بحث جوهر و عرض است. او به جوهر باور دارد؛ ولی آن را در معنایی دیگر و به نحو کاملاً ثبوتی به کار می‌برد، نه سلبی (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۷۰) و جوهر را در آن معنایی که مشائیان به کار می‌برند، به شدت نقد می‌کند (همان، ص ۸۲-۸۵). ایراد او، در مجموع، این است که چرا بین جوهر و عرض فرق می‌گذارید؟ وجه تمایز این دو چیست؟ اگر عرض قوام‌دهنده و تخصّص‌دهنده جوهر است، چرا با تغییر اعراض شیء، جوهر آن نیز تغییر می‌کند؟ تو گویی در اینجا نیز دوری وجود دارد: اعراض برای تحقّقشان به محل نیاز دارند؛ آن محل را جوهر می‌نامیم؛ نتیجه اینکه جوهر وجود دارد. همان‌گونه که می‌بینیم، وجود جوهر در همان مقدمه اول هم وجود داشت. فرق‌گذاری بین جوهر و عرض نیز بر مبنای پیش‌فرضی بوده که به هر حال

اعراض باید حول چیزی به نام جوهر وجود داشته باشند؛ اما سهروردی همین فرض را زاید اعلام می‌کند.

همان گونه که استاد مطهری ایراد می‌گرفتند که اگر معقولات ثانیه فلسفی وجود نداشته باشد، عینیت علوم زیر سؤال می‌رود، می‌توان در اینجا هم به شیخ اشراق ایراد کرد که اگر جوهر نبودن صور نوعیه را نپذیریم، دیگر چگونه می‌توانیم از اعراض همیشگی و ثابت یک شیء صحبت کنیم؟ آیا در این صورت حق داریم بگوییم که این اعراض متعلق همیشگی آن شیء خواهند بود؟ در بحث معقول ثانی هم از او می‌توان پرسید: آیا در این صورت می‌توانیم از کلیت علوم صحبت کنیم؟

برای پاسخ سراغ مبانی جهان‌شناختی شیخ اشراق می‌رویم: سهروردی تدبیر افراد مادی را به ارباب انواع می‌دهد (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۳). واضح است که فضای اشراقی در اینجا بسیار متفاوت از مشایی است. اگر ما در اشیا صفات ثابت می‌بینیم، نه به این دلیل است که این جسم ثباتش را از خودش دارد، بلکه چون این نسبت میان اعراضش در رب‌النوعش نیز وجود دارد. به همین شکل در بحث کلیت علم و عینیت آن با توجه به مبانی اشراقی می‌شود گفت که ما انسان‌ها به عنوان فاعل شناسایی اگر می‌توانیم در علوم کلیت و ضرورت داشته باشیم، نه به دلیل این است که همه جا قوانین ثابت وجود دارد، بلکه چون غواسق با عالم انوار نورانی مرتبطاند و لذا دارای قوانین ثابت می‌شوند و شناخت‌پذیر.

اینجاست که از منظری معرفت‌شناختی جدایی عالم انوار و عالم غواسق نه فقط کاستی‌ای در فلسفه سهروردی نیست که حتی عنصری ضروری در انسجام آن است. جدایی عین و ذهن همواره دغدغه فلسفه بوده و هر کسی به طریقی به پرکردن آن پرداخته است؛ ولی راهی بسیار کارآمد وجود دارد که شجاعتی دوچندان می‌طلبد: آغازکردن از سوژه آگاهی و تحلیل پدیدارشناختی آگاهی. سهروردی به هیچ وجه تن نمی‌دهد که فرضی رئالیستی و بی‌بنیاد پیش نهد تا بتواند علوم را توجیه کند؛ فلسفیدن دنباله‌روی از علوم نیست؛ ایجاد بستری است تا علوم نیز بتوانند در آن مجال رشد

بیابند. می‌توان برای توجیه فرض رئالیسم، کلیت علوم را مثال زد؛ ولی در اینجا ما این اصل را بدین طریق اثبات کرده‌ایم که چون در عمل مفید است، پس حقیقت دارد: پراگماتیسم. البته مطمئناً سهروردی معیار حقیقت را فایده‌مندی آن نمی‌داند.

۳. پاسخ به ایراد استاد مطهری در مورد عینی‌نبودن علوم، در صورت نپذیرفتن معقولات ثانیه فلسفی

به نظر می‌آید توجه به موقعیت تاریخی و تأثیر آن به موضع‌گیری استاد مطهری نسبت به معقولات ثانیه فلسفی در فهم کلام ایشان مفید و تا حدی لازم باشد؛ برای مثال از جاهایی که از این مفهوم کمک گرفته شده، کتاب *نقدی بر مارکسیسم* است. استاد به مارکسیست‌ها ایراد می‌گیرد که «غرض این است که این حرفی که اینها می‌گویند «دیالکتیک، منطق نیروها» حرفشان این است که این منطق، هم منطق فکر است، هم منطق واقعیت و به همان نحو که منطق واقعیت است، منطق فکر است؛ چون انعکاس مستقیم واقعیت است. بحث ما این است که هیچ منطقی حتی منطق دیالکتیک نمی‌تواند انعکاس مستقیم یعنی تمام انعکاس واقعیت باشد لیس آلا، بلکه هر استدلالی ماده‌های اولیه آن انعکاس واقعیت است و وقتی که واقعیت با تمام خصوصیات و خصلت‌هایش احساس شد، تازه ماده استدلال فراهم می‌شود و ذهن با ضمیمه کردن یک سلسله معانی و مفاهیم دیگر که به هیچ شکل قابل احساس نیست، عمل تفکر و استدلال را انجام می‌دهد» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۵۳۷). پس معقول ثانیه فلسفی ابزاری است که استاد مطهری در زمانه خویش می‌تواند با آن به مقابله با مارکسیست‌ها بپردازد.

همان گونه که در بالا ذکر شد، ایراد اصلی استاد مطهری این است که در صورت عدم پذیرش معقولات ثانیه فلسفی به عنوان مفاهیمی که از جهان خارج انتزاع شده‌اند و اینکه ریشه در واقعیت داشته باشند، نمی‌توان به عینیت علوم قایل بود؛ چون در این صورت اینها مفاهیم دل‌بخواهی و تصنعی خواهند بود و نتیجه آن بی‌ربط بودن علم ما به جهان واقعی خواهد شد.

سهروردی به این ایراد آگاه بوده و در چند جا به آن پاسخ داده است:

الف) علم ما به واسطه تصورات و تصدیقات شکل می‌گیرد و به هر حال حکم، امری ذهنی است و جهان خارجی عینی؛ پس هر یک احکام خود را داراست و هر یک مقومات خود را دارد. این مفاهیم عامه همگی در حکم جاری می‌شوند و اگر وجودی مابازای آنها در خارج نمی‌یابیم، به راحتی آنها را از لوازم احکام ذهنی به حساب خواهیم آورد:

هو محكوم عليه ذهنًا انه ممكن في الازهان او محكوم عليه ذهنًا انه ممكن في الاعيان والحكم الذهني على الشيء قد يكون على انه في الذهن و على انه في العين و مطلقا و من المحمول ذهني فحسب و منه ذهني يطابق العيني، و الامكان و نحوه من قبيل الاول، ثم الامكان ينضاف بالضرورة و لا اضافة الى المعدوم (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۸).

ب) به هر حال احکام ذهنی‌اند و هر مفهومی که هر در خارج تحقق دارد، ابتدا در ذهن می‌آید و سپس در مورد آن حکم داده می‌شود. این مفاهیم یا مبنای خارجی دارند و یا اینکه ذهنی‌اند و نه فقط هیچ موجودیت خارجی ندارند (مدرس آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۸)، بلکه انتزاعی هم نیستند:

و قد يضاف الى العيني كما يقال شيء كذا ممتنع عينا، و قد يضاف الى الازهان او ما يعمهما كما نقول: حصول صورة و عدمها في الذهن معا و مطلقا محال، و على التقديرات اعتبار شيء اضعف الى جهات و كذلك كون الشيء جزئيا و الشبيبة و غيرهما مما سلموا ايضا (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۳).

ج) اشاره دیگری نیز به همین مضمون آمده است (همان، ص ۳۴۷). همان گونه که پیداست، سهروردی کاملاً به این ایراد آگاه بوده و پاسخ آن را نیز به گونه‌ای داده است. با بیانی هماهنگ با نظام او می‌توان گفت: جهان علمی، ایقان و کلیت و ضرورتش را از عالم انوار می‌گیرد؛ ما که به جهان خارج علم داریم، در وهله اول به خود علم داریم و لذا نور و خودآگاهی هستیم (همان، ص ۱۱۰-۱۱۲). پس اگر ذهنمان برای ایجاد علم، مفاهیم عامه را می‌سازد و سپس آنها را به خارج اطلاق می‌کند، دیگر نباید اعتراض کنیم

که ذهن من چیزی را ساخته است؛ پس در خارج نیست و لذا عینیت از دست رفت؛ چون همین که می‌توانیم درباره جهان خارج علم داشته باشیم، به مدد عالم انوار است و با این تبیین شیخ اشراق از مفاهیم عامه - که ذهن مفاهیمی را می‌سازد تا با آنها به شناخت عالم برود - در راستای همان منورسازی غواسق است و چیزی جدا از قصد الهی نیست.

نتیجه

مفاهیم فلسفی و بحث در آنها بسیار بااهمیت است، از آن رو که موضوعات محوری فلسفه همین مفاهیم است. همان گونه که به تاریخ این بحث اشاره شد، ابتدا به صورت مفاهیم ثانی منطقی وارد فلسفه اسلامی شدند؛ یعنی بر این ویژگی آنها تأکید می‌شد که وجودی در کنار سایر موجودات ندارند؛ ولی به هر حال در تفکر می‌آیند و نقشی مهم در شکل‌دهی نظام علمی دارند. در آثار ملاصدرا تقسیمی در این مفاهیم دیده می‌شود که بعداً به صورت مفصل‌تر در منظومه حاجی سبزواری آمده است؛ اما تبیینی که در منظومه آمده، دچار تنشی است که استاد مطهری به‌دقت آن را تشخیص داده و آشکار ساخته است؛ ولی ایشان بسیار مصر است که این مفهوم معقول ثانی فلسفی باید حفظ شود و لذا تبیین نسبتاً متفاوتی ارائه کرده است تا این مشکل حل شود. در کنار این جریان، سهروردی نظری کاملاً متفاوت دارد: او معتقد است تمام مفاهیم عام، ذهنی و اعتباری‌اند و به تعبیر امروزی، معقول ثانی فلسفی وجود ندارد. چون طرح این مسئله معقول ثانی فلسفی به دورانی بعد از شیخ اشراق تعلق دارد، نفی و ردّ او را بر این مفهوم در پارادایم اشراقیست نمی‌یابیم؛ ولی می‌توانیم نظر او را در این مورد از لابه‌لای آثار او استنباط کنیم و خوشبختانه او به ایرادی مهم پاسخ داده است: مسئله اصلی‌ای که استاد مطهری را به دفاع از معقولات ثانیه فلسفی رانده است، دفاع از عینیت علم است؛ سهروردی به این ایراد تصریح کرده است و در پاسخ می‌گوید علم از آن سوژه آگاه است و این مفاهیم هم از آن او؛ هر جا علم وجود داشته باشد، سوژه آگاه وجود دارد و هر جا که سوژه آگاه وجود دارد، وجود این مفاهیم برای تشکیل علم

ضروری‌اند؛ پس فرض انتزاع آنها از جهان خارج زاید است و بی‌مبنا؛ بنابراین حذف‌شدنی است. با انتزاعی نبودن این مفاهیم، دیگر صحبت از مفاهیم معقول ثانیه فلسفی بی‌معنا خواهد بود و ناگزیر تمام مفاهیم به صورت یک‌دست اعتباری و ذهنی، و به تعبیر استاد مطهری معقول ثانیه منطقی خواهند شد.

منابع و مأخذ

۱. اسماعیلی، مسعود؛ «مفاهیم فلسفی از دیدگاه سهروردی»، پژوهشهای فلسفی - کلامی؛ ش ۵۰، ۱۳۹۰، ص ۵-۳۲.
۲. دری نوگورانی، علیرضا؛ «تحلیل و بررسی نظریه علامه طباطبایی درباره "منشأ پیدایش معقولات ثانی فلسفی" با تکیه بر شرح شهید مطهری»، متافیزیک؛ ش ۲۴، ۱۳۹۶، ص ۳۳-۵۶.
۳. زنجیرزن حسینی، میثم؛ «تشکیک وجود و ماهیت در نظام فلسفی شیخ اشراق»، جاویدان خرد؛ ش ۳۴، ۱۳۹۷، ص ۵۷-۷۲.
۴. زنجیرزن حسینی، میثم و احمد عابدی؛ «تبیین اعتباریت وجود به معنای معقول ثانی فلسفی در نظام فلسفی شیخ اشراق و نفی اصالت ماهیت از ایشان»، حکمت اسلامی؛ سال ۸، ش ۱، بهار ۱۴۰۰، ص ۱۱-۳۷.
۵. سبزواری، حاج ملاهادی؛ شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت؛ به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربین؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۷. —؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربین؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۸. شهرزوری، شمس‌الدین محمد؛ شرح حکمة الاشراق؛ تحقیق حسین ضیائی؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نهاية الحکمة؛ صححه و علق علیه الشیخ عباس علی

الزارعی السبزواری؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.

۱۱. قطب‌الدین شیرازی، محمد بن مسعود؛ شرح حکمة الاشراق؛ تهران: چاپ سنگی، ۱۳۱۵ق.

۱۲. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر؛ ج ۶ (از ولف تا کانت)، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۳. کورنر، اشتفان؛ کانت؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.

۱۴. مدرس آشتیانی، میرزامهدی؛ تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری؛ به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

۱۵. مصطفوی، سیدعماد و مسعود اسماعیلی؛ «سازوکار تأثیرگذاری رویکرد حکمای مشائی بر آرای شیخ اشراق در تگون معقول ثانی فلسفی»، حکمت اسلامی؛ ش ۲۵، ۱۳۹۹، ص ۷۲-.

۱۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، ۹-۱۰ و ۱۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹،

۱۷. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق؛ تحقیق و نگارش دکتر مهدی علیپور؛ تهران: انتشارات سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

نگاهی انتقادی به استدلال برخی فیلسوفان مسلمان معاصر در باب قاعده «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها» با تأکید بر آرای ابن سینا

علیرضا شاکری نسب *

چکیده

قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها»، از قواعد با اهمیت فلسفی است که نتایج عدیده‌ای در فلسفه به بار می‌آورد؛ از جمله اثبات هیولی یا اثبات دیدگاه علامه طباطبایی در باب حرکت و موجود سه اشکوبه‌ای که تصویر می‌کنند. این قاعده از دیرباز مورد اشاره ارسطو قرار گرفته است و ابن سینا برای آن استدلال تام و مستحکمی را به همراه مقدمات و مؤخراتی اقامه می‌کند؛ اما به تدریج استدلال ابن سینا در آثار فلاسفه بعدی، به فراموشی سپرده شده و مقدمات و مؤخرات آن، جای خود استدلال را گرفته‌اند. این مطلب سبب شده است بعضی از فیلسوفان معاصر، ابن سینا را به شکل مستقیم یا غیر مستقیم، متهم به مغالطه اشتراک لفظی و غفلت از تفکیک میان امکان ماهوی و امکان استعدادی کنند. مقاله پیش رو در صدد بیان استدلال اصلی ابن سینا و نشان دادن جایگاه صحیح مقدمات و مؤخرات آن در عبارات خود ابن سیناست؛ همچنین روشن خواهد شد که فیلسوفان معاصر که در صدد جایگزین کردن استدلالی دیگر به جای استدلال مشهور شده‌اند، نتوانسته‌اند استدلال قابل قبولی ارائه کنند.

واژگان کلیدی: امکان، امکان استعدادی، امکان ماهوی، ماده، حادث زمانی، ابن سینا.

مقدمه

در لسان فلاسفه معاصر برای اثبات قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» که از قواعد مهم فلسفی محسوب می‌شود، در ابتدا استدلال مشهوری از *ابن‌سینا* نقل می‌شود و سپس تقریباً همگی این استدلال را متهم به خلط میان امکان ماهوی و امکان استعدادی می‌کنند؛ اما آنچه در این مقاله به تحقیق می‌رسد، نشان می‌دهد دامن شیخ‌الرئیس از این اتهام مبراست و از طرفی اساساً کسی که میان این دو امکان تفکیک کرده و استدلال را بر محمل صحیح خود قرار داده است، خود اوست؛ از طرف دیگر *ابن‌سینا* برای اثبات این قاعده، استدلال اصلی و مهم دیگری دارد که محفوف به مقدمات و مؤخراتی است و از قضا آنچه به عنوان استدلال *ابن‌سینا* در این مسئله مشهور شده است، مقدمه بحث شیخ‌الرئیس بوده و با کمال تأسف نقل *اسفار* در این زمینه، باعث خطای مشهور فلاسفه بعد از وی شده است. در مقاله پیش رو روند استدلال *ابن‌سینا* توضیح داده خواهد شد و سپس گفته خواهد شد که حتی *ملاصدرا* نیز متوجه اشکال اشتراک لفظی بوده و تکمله بحث *اسفار* را در اثر دیگری از خود بیان کرده است؛ همچنین معلوم خواهد شد براهینی که آیت‌الله *جوادی‌آملی* و شهید *مطهری* برای جایگزین استدلال مشهور *ابن‌سینا* اقامه کرده‌اند، اولاً به هیچ وجه نوآوری نبوده، بلکه تماماً در بیانات خود *ابن‌سینا* به شکل کامل‌تر و بهتری آمده است؛ ثانیاً این پیشنهادها به‌تنهایی وافی به مقصود نیستند.

الف) سیر بحث ابن‌سینا

۱. استدلال ابن‌سینا برای اثبات تقدم قوه بر فعل

ابن‌سینا در الهیات *شفا* بعد از آنکه معانی قوه را ذکر می‌کند، می‌گوید عده‌ای از قداما قایل‌اند که قوه همراه فعل است و بر آن مقدم نیست. سپس برای آنکه این قول را رد کند، استدلالی را مطرح می‌کند که از قضا *ملاصدرا* همین استدلال را برای اثبات خارجیت امکان استعدادی ذکر کرده است (*ابن‌سینا*، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۷). استدلال *ابن‌سینا* در رد معیت قوه و فعل این است که اگر قوه یک شیء همراه فعلیت آن شیء باشد، نه

قبل از آن، نتیجه‌اش این خواهد بود که قوه تحقق و حدوث شیء قبل از حدوث شیء وجود ندارد و وقتی که قوه وجود، محقق نباشد، لامحاله، آن شیء، استحاله وجود یا ضرورت وجود خواهد داشت؛ در حالی که مفروض این است که شیء، ممکن‌الوجود است؛ یعنی همچنان‌که امکان وجود دارد، امکان عدم هم دارد. بنابراین قوه -که با توجه به عبارات بعدی آشکارا/بن‌سینا قوه و امکان را به یک معنا گرفته است- قبل از حدوث شیء محقق است. مثالی که ابن‌سینا می‌زند، این است که اگر شخصی چشمش بسته باشد و فرض را بر این بگذاریم که قوه -یا همان امکان- شیء، قبل از حدوث شیء وجود ندارد، ناگزیر یکی از مقابل‌های امکان یعنی ضرورت یا استحاله برقرار خواهد بود. اگر برای بازکردن چشم، استحاله برقرار باشد، دیگر چنین شخصی نمی‌تواند چشمش را باز کند و اگر بسته‌بودن چشم ضرورت داشته باشد و قوه بازکردن چشم محقق نباشد، باز هم چنین کسی نمی‌تواند چشمش را باز کند. در هر حال تا اینجا استدلال/بن‌سینا شبیه همان خلاصه‌ای است که ملاصدرا در اسفار آورده است؛ اما نکته درخور توجه این است که این استدلال را که ملاصدرا برای اثبات وجود امکان استعدادی اقامه کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۰)، ابن‌سینا نه برای نفس وجود امکان استعدادی بلکه برای اثبات تقدم امکان بر فعلیت اقامه کرده است؛ یعنی جواب/بن‌سینا به قایلان معیت قوه با فعل این است که در صورت معیت این دو، شیء حادث، قبل از تحقق، لامحاله یا استحاله دارد که در این صورت حدوثش ممتنع خواهد بود یا ضرورت وجود دارد که در این صورت، "عدم قبل از وجود" برایش بی‌معناست و چون هیچ کدام از این دو معنا در رتبه قبل از فعل قابل قبول نیست، ناگزیر از قول به این هستیم که در رتبه قبل از فعلیت، قوه و امکان برقرار است؛ اما اینکه آیا این استدلال در صدد اثبات خارجیت چنین امکانی است، حرف دیگری است که به نظر می‌رسد، ابن‌سینا در ادامه بیشتر روی اثبات خارجیت این امکان تمرکز می‌کند. در هر حال ابن‌سینا به همین مقدار اکتفا نمی‌کند و استدلال را ادامه می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۷).

اکنون که تقدم قوه بر فعل ثابت شد، *ابن‌سینا* در صدد اقسام این امکان بر می‌آید و از اینجا به بعد است که زمینه را برای اثبات وجود آن آماده می‌کند. وی می‌گوید این امکان را از دو دیدگاه می‌توانیم بررسی کنیم: یک بار شیئی را که محل حوادث است، در نظر می‌گیریم و یک بار خود حوادث را در نظر می‌گیریم. اگر شیئی را که محل حوادث است، در نظر بگیریم، خواهیم گفت این شیء امکان دارد چیز دیگری شود؛ مثلاً ماده امکان دارد با عروض صورت جسمیه، جسم شود؛ همچنین امکان عدم این "چیز دیگر شدن" هم برقرار است؛ به عبارت دیگر *ابن‌سینا* در اینجا تکلیف چند مسئله را که بعدها به عنوان مسئله در فلسفه به آن پرداخته شده است، روشن کرده است.

اولاً اینکه این امکان را یک بار به لحاظ شیء صائر و یک بار به لحاظ مصیرالیه اعتبار کنیم، کاری است که خود *ابن‌سینا* انجام داده است و متأخرین از وی در این تکثیر اعتبارات، مقدم بر *ابن‌سینا* نیستند. اینکه امکان استعدادی را به یک اعتبار، استعداد و به یک اعتبار، امکان استعدادی نامیده‌اند، تنها امتیازی که دارد، نام‌گذاری مرتب‌تر و منظم‌تر از *ابن‌سینا* است که البته عبارات *بوعلی* نشان می‌دهد رد پای نام‌گذاری استعداد برای این اعتبارات در آثار *بوعلی* وجود داشته است (همان، ص ۸۰).

ثانیاً *ابن‌سینا* میان امکان ماهوی و این امکان، قایل به اشتراک معنوی است؛ زیرا همان معنایی را که در بحث با قایلان به معیت قوه با فعل برای امکان ذکر کرد، برای امکان قسم اول - که به لحاظ مصیرالیه است - هم ذکر می‌کند و آن معنا چیزی جز این نیست که شیء، «امکان "چیز دیگر شدن" داشته باشد، امکان "عدم چیز دیگر شدن" را هم داشته باشد»؛ چراکه اگر امکان "عدم چیز دیگر شدن" را نداشته باشد، واجب و ضروری خواهد بود؛ به تعبیر دیگر این امکان "چیز دیگر شدن" عبارت از همان سلب ضرورتین است. جالب توجه این است که *ابن‌سینا* این عبارات را پس از ذکر مفصل اصطلاحات مختلف قوه و معانی گوناگون آن می‌آورد (همان، ص ۱۷۰) و با توجه به این مطلب، نباید به کسی که چنین استدلالی را در جای مناسب خود اقامه می‌کند، تهمت مغالطه اشتراک لفظی زد. بنابراین همان طور که بارها گفته شد - و نیز در عبارات

بعدی بیشتر عیان خواهد شد- از نظر ابن‌سینا اطلاق امکان بر امکان ماهوی و امکان استعدادی، به اشتراک معنوی است.

پس اعتبار اول این امکان این است که شیئی را به لحاظ حوادثی که در آن ممکن‌الوقوع‌اند در نظر بگیریم و آن‌گاه بگوییم این شیء، امکان تبدیل شدن به چیز دیگر را دارد (همان، ص ۱۷۷).

اعتبار دوم، سنجش امکان شیء، نسبت به خود شیء است نه نسبت به حوادثی که امکان وقوع در آن شیء را دارند. خود شیء، فی نفسه، هم امکان تحقق دارد، هم امکان عدم تحقق دارد. در واقع دوباره ابن‌سینا یادآوری می‌کند که این امکان، معنایی غیر از همان امکان ماهوی ندارد و چیزی جز سلب ضرورتین نیست. حال، شیئی که فی نفسه امکان وقوع دارد، یا جوهر مجرد و قائم به نفس است یا به اصطلاح ابن‌سینا وجود فی غیره دارد که شامل جوهر مادی و اعراض می‌شود. این بخش از عبارت ابن‌سینا صریح‌تر از همه عبارات وی، نشان‌دهنده اشتراک معنوی امکان ماهوی و امکان مورد بحث می‌باشد؛ چراکه امکان تحقق جوهر مجرد را، از آنجا که محتاج موضوع نیست، هیچ کس امکان استعدادی ندانسته، تفسیری جز امکان ماهوی برای آن قابل تصور نیست؛ اما امکان وقوع عرض، چون محتاج موضوع است، هر دو امکان ماهوی و هم امکان استعدادی برای آن قابل تصور است و ابن‌سینا هم هر دو را برای آن قایل است. مثالی که وی برای امکان، به اعتبار نفس شیء می‌زند، بیاض است و در توضیح آن می‌گوید بیاض، هم امکان دارد فی نفسه تحقق یابد و هم امکان دارد فی نفسه تحقق نیابد. در مرحله بعد از این امکان -که ماهوی است- می‌گوید بیاض هنگامی که می‌خواهد موجود شود، امکان وجود خاصی دارد نه امکان هر وجودی؛ کما اینکه جوهر نیز امکان وجود خاصی دارد نه امکان هر وجودی. بیاض، علاوه بر اینکه فی نفسه امکان ماهوی دارد، یک نحوه وجود برایش قابل تصور است؛ یعنی تنها امکان وجود در غیر را دارد. پس ابن‌سینا هر دو امکان را به یک معنا می‌گیرد؛ اما در عین حال میان این دو تفکیک هم می‌کند. فراز بعدی عبارات وی، شاهد دیگری است بر اینکه بوعلی این

دو امکان را از یکدیگر تفکیک می‌کرده است (همان).

ابن‌سینا تا اینجا دو اعتبار را برای امکان معرفی کرد. اعتبار دوم را شامل امکان ماهوی و نیز شامل امکان خاص دانست. اکنون از بین این اقسام می‌گویید امکان اگر به معنای این باشد که شیء، امکان نحوه وجود فی‌غیره داشته باشد، خود امکان نیز باید در غیر باشد - یعنی بر می‌گردد به اعتبار اول - و لذا آن غیر باید موجود باشد؛ اما نه هر نحوه موجودیتی، بلکه موجودیتی که با امکان وجود آن شیء معیت داشته باشد. از این استدلال بوی استدلال بر وجود امکان مورد نظر به مشام می‌رسد و ممکن است اینجا همان اشکال معروف را ذکر کنند که امکانی که از استدلال *ابن‌سینا* به دست آمده است، امکان ذاتی است و محل آن هم چیزی جز ماهیت نیست. اما با توجه به توضیحاتی که داده شد، باید گفت *ابن‌سینا* امکان را - اعم از ذاتی و استعدادی - اثبات کرده است و برای همین پس از اثبات این امکان، در ذکر اقسام، هم امکان جوهر مفارقه را - که چیزی جز امکان ذاتی نیست - می‌آورد و هم امکان جوهر مادی و اعراض تسعه را - که هم امکان ذاتی است و هم به اصطلاح امکان استعدادی است - می‌آورد. در اینجا اشکال دیگری که بعضی از معاصران گرفته‌اند نیز پاسخ داده می‌شود. اشکال این است که حتی اگر فرض را بر اشتراک معنوی این دو امکان بگذاریم، با اثبات امکان اعم، امکان اخص که قسمی از اقسام اعم است، ثابت نمی‌شود (شیروانی، ۱۳۹۴، ص ۸۵-۱۰۴). با ملاحظه عبارات بوعلی خود وی متوجه این مطلب بوده و به همین دلیل، هر دو قسم امکان را ذیل امکان اثبات شده می‌آورد؛ اما سؤال این است که چگونه امکان استعدادی را برای جوهر مادی و اعراض اثبات کنیم؟ آیا از اعم، اثبات اخص کرده‌ایم و دچار مغالطه دیگری شده‌ایم؟ پاسخ این اشکال را پس از اتمام توضیح این بخش از عبارات *ابن‌سینا* ذکر خواهیم کرد.

ابن‌سینا در ادامه می‌گوید اما اگر شیء ممکن، قائم به نفس باشد، به گونه‌ای که هیچ گونه ارتباطی با ماده نداشته باشد، یعنی ماده، نه محل آن باشد، نه تشکیل‌دهنده آن باشد و نه به گونه‌ای در صدور افعال جوهر، ماده لازم باشد، با جوهر مجردی مواجه خواهیم

بود و ابن‌سینا در این مورد می‌گوید اگر فرض کنیم این جوهر مجرد، علاوه بر امکان ماهوی‌اش، امکان خاص مورد بحث ما را هم داشته باشد، این امکان خاص، باز هم سابق بر آن جوهر مجرد خواهد بود. اما این امکان دیگر متعلق به ماده یا جوهر نیست، چراکه جوهر مجرد، ارتباطی با ماده ندارد؛ لذا امکان جوهر مجرد نیز بی‌نیاز از ماده خواهد بود و بنابراین این امکان، جوهری می‌شود و چون این امکان خاص جوهر مفارق، جوهر است، دیگر نمی‌تواند مضاف قرار بگیرد - اگر به یاد داشته باشید، ابن‌سینا، امکان خاص وجود را به شکل اضافی و نسبی مطرح کرد و امکان خاص مورد بحث ما از همین باب امکان اضافی است - چراکه جوهر، ذاتاً مضاف نیست بلکه محل عروض مضاف است. اما فرض این بود که این امکان مقدم بر فعلیت، امکان وجود خاص جوهری است و لذا مضاف است و بنابراین تحلیل این امکان جوهری، به خلاف فرض منجر خواهد شد. نتیجه این می‌شود که جوهر مفارق، چنین امکان سابق بر وجودی ندارد؛ در حالی که این جواهر مفارقه، ممکن‌الوجودند نه مستحیل‌الوجود و نه ضروری‌الوجود. پس این امکان، امکان ماهوی و ذاتی خواهد بود و به عبارت دیگر، در جواهر مفارقه، ابن‌سینا فقط به امکان ماهوی قایل است و امکان استعدادی را مختص به اعراض و جواهر مادی می‌داند. عبارت ابن‌سینا در مورد جواهر مفارقه قابل توجه است: می‌گوید جوهری که به هیچ وجه، علاقه به ماده ندارد، نمی‌تواند وجود بعد العدم (حدوث زمانی) داشته باشد، بلکه همان طور که گفته شد، صرفاً امکان ماهوی و ذاتی دارد و حدوثش نیز حدوث ذاتی خواهد بود. تعبیر انتهایی این عبارت ابن‌سینا به این معناست که اگر شیئی بخواید وجود بعد العدم داشته باشد، حتماً باید به نحوی با ماده علاقه داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۸). اما جواهر مادی که تحقق آنها به نحو قائم به نفس است، اما به نحوی علاقه به ماده هم دارند، مثلاً از ترکیب ماده با صورت محقق می‌شوند یا به گونه‌ای با ماده، معیت پیدا می‌کنند - معیتی که به نحوی منجر به احتیاج شود - اینها هم امکان سابق بر فعلیت و تحققشان دارند و لذا امکان اینها نیز در غیر برقرار است. پس جواهر مادی نیز علاوه بر اعراض، مسبوق به امکان و امکان آنها

هم مسبوق ماده است.

اکنون به اشکال مطرح شده در صفحه قبل بر می گردیم. برای این اشکال دو گونه پاسخ می توان ارائه کرد: اولاً همان طور که گفته شد، استدلال اصلی *ابن سینا* در عبارات بعدی خواهد آمد و اینها همگی اماره‌هایی است که *ابن سینا* بر وجود چنین امکانی اقامه می کند تا به آن استدلال اصلی برسد؛ ثانیاً *ابن سینا* صرفاً برای همین موجودات فی غیره -به اصطلاح خودش- قایل به هر دو امکان ذاتی و امکان استعدادی است و برای جواهر مفارقه، تنها قایل به امکان ذاتی است و این را هم از روی تحلیل این دو نحوه وجود/ ماهیت قایل می شود؛ یعنی ما دو نحوه وجود/ ماهیت داریم؛ یا مستقل از ماده‌اند یا به نحوی نیازمند آن می باشند. اگر نیازمند باشند، این نیازمندی، مستلزم وجود امکان تحقق این نیاز در ماده است؛ پس این طور نیست که از اثبات اعم، اخص را نتیجه گرفته باشیم، بلکه با اثبات اعم، هر دو فرد آن را در جای خودش قرار می دهیم. خواننده گرامی خواهد دید که این همان پیشنهادی است که شهید مطهری برای حل مسئله -پس از انکار استدلال *ابن سینا*- ارائه می دهند و اتفاقاً مستشکل مذکور، این پیشنهاد شهید مطهری را به جای استدلال *ابن سینا* می پسندد (شیروانی، ۱۳۹۴، ص ۸۵-۱۰۴).

به این استدلال، اشکال دیگری وارد است که ذیل پیشنهاد شهید مطهری گفته خواهد شد. بحث اصلی این است که *ابن سینا* به این ادله قانع و راضی نشده و استدلال اصلی خود را در عبارات بعدی می آورد.

اما عبارت مهمی که *ابن سینا* در اینجا می آورد، این است که این امکان سابق بر جوهر مادی -مانند جسم که از ترکیب هیولی و صورت به وجود می آید- با امکان سابق بر اعراض متفاوت است؛ یعنی *ابن سینا* حتی تا اینجا نیز تفکیک را پیش برده است؛ در حالی که متأخرانی که به این استدلال نسبت غفلت از امکان استعدادی و خلط امکان ماهوی با آن را می دهند، به چنین تفکیک‌هایی نرسیده‌اند. البته *ابن سینا* همه این امکان‌ها را تحت جامع کلی امکان به معنای سلب ضرورتین قرار می دهد. توضیح آنکه *ابن سینا* در اینجا سه تعبیر می آورد که عبارت‌اند از «کون الجسم ابیض» و «فی الشیء

قوة أن يوجد هو منطبعاً فيه كون امکان البياض في الموضوع» و «يوجد معه أو عند حال له». *ابن سينا* می‌گوید امکان سابق بر جواهر مادی، از جنس امکان در تعبیر اول و دوم نیست، بلکه از جنس امکان در تعبیر سوم است. تعبیر اول، مفاد کان ناقصه است. تعبیر دوم با ساده‌کردن پیچیدگی‌های عبارتی، این خواهد شد که شیء -یعنی همان ماده- این امکان را داشته باشد که عرضی مانند بياض در آن شیء -به عنوان موضوع- انطباق بیابد که سر از همان تعبیر اول در خواهد آورد. اما تعبیر سوم این است که شیء -یعنی ماده- این امکان را داشته باشد که جوهر مادی، در کنار آن شیء یا در حالی از احوالات آن شیء، محقق شود که این مفاد کان تامه است نه کان ناقصه. اهمیت این عبارت و توضیح و تفکیک *ابن سينا* هنگام مواجهه با توضیحات آیت‌الله جوادی از عبارات *ابن سينا* و طرح نوی خود ایشان عیان خواهد شد.

ابن سينا این استدلال را در اشارات نیز آورده و به همان هم برای اثبات امکان استعدادی و ماده اکتفا کرده است (*ابن سينا*، ۱۳۷۵، ص ۱۰۶) و شاید همین امر باعث شده است همه فلاسفه پس از او، همین استدلال را تنها استدلال وی قلمداد کنند (برای نمونه، ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۵۱ و ۱۳۸۶، ص ۲۱۴). *خواجہ طوسی* نیز در شرح اشارات به توضیح همین استدلال *ابن سينا* بسنده کرده است (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۹۷). منتها هنوز دست *ابن سينا* حتی در همین استدلال، خالی نیست. گرچه *ابن سينا* در اشارات بنا بر اشاره کردن و تنبیه‌دادن گذاشته است، در *شفا* در حد مطلوبی مختارات مشایی خود را تشریح کرده است. وی همین استدلال را پس از استدلال اصلی دوباره بیان می‌کند؛ منتها حد وسط خود را صریح‌تر می‌گوید. سخن وی این است که حال که تقدم امکان با این استدلال -به نفی وجوب و امتناع در رتبه سابق- ثابت شد، اضافه می‌کنیم که امر عدمی نمی‌تواند سابق باشد. این حد وسطی است که در همین استدلال بعداً اضافه می‌شود و از چشم متأخران مغفول مانده است و گمان کرده‌اند *ابن سينا* به صرف نفی وجوب و امتناع، وجود امکان را نتیجه گرفته است و گفته‌اند اگر این دو امکان، مشترک معنوی باشند مغالطه استنتاج خاص از عام است و اگر مشترک

لفظی باشند، مغالطه اشتراک لفظی است؛ در حالی که *ابن سینا* این استدلال را بعداً با حد وسطی که گفته شد، تکمیل می‌کند و به زودی عبارت وی را خواهیم آورد.

۲. استدلال *ابن سینا* بر خارجیت امکان استعدادی

عبارات بعدی *ابن سینا* گرچه در عبارات پیشین به شکل مندمج‌تری مورد اشاره وی قرار گرفته است، در این فراز، صریح‌تر از گذشته نظر خود را بیان می‌کند (*ابن سینا*، ۱۴۲۸ق، ص ۱۷۸). *ابن سینا* در این عبارات، امکان وجود نار را این گونه معنا می‌کند: امکان اینکه از ماده و صورت، نار حادث شود. پس هر امکانی به شکل مطلق، امکان نار نیست. امکان وجود نفس به این معناست که اجسام به نحوی با یکدیگر ممزوج شوند که صلاحیت ابزارشدن برای نفس را پیدا کنند. در این صورت امکان نفس، محقق می‌شود؛ بنابراین باز هم هر امکانی به شکل مطلق، امکان وجود نفس نیست. اینها همگی نشان‌دهنده این است که *ابن سینا* در بطن بحث از امکان وجود، میان آن و امکان ماهوی تفکیک می‌کند و هر کدام را در جای خودش به کار می‌برد. در تقرر امکان ماهوی، چیزی جز تقرر جنس و فصل شرط نیست و تقرر امکان ماهوی متوقف بر امتزاج اجسام به نحوی خاص نیست؛ کما اینکه متوقف بر ترکیب ماده‌ای خاص با صورتی خاص که منجر به حدوث نار شود، نیز نیست.

نکته دومی که از این عبارت قابل استخراج است، این است که در این فراز از عبارت، زمینه برای ورود به استدلال برای اثبات خارجیت این امکان بیشتر آماده می‌شود؛ به عبارت دیگر وی در ابتدا اثبات تقدم قوه -امکان- بر فعلیت کرده، از تحلیل ادله این تقدم، به این نتیجه می‌رسد که این امکان، با امکان ماهوی تفاوت دارد -گرچه هر دو به معنای سلب ضرورت‌اند- و این امکان زمانی تقرر پیدا می‌کند که در خارج، امور مادی، حالت خاصی داشته باشند. پس این اماره‌ای برای خارجیت این امکان خواهد بود. با این مقدمه *ابن سینا* وارد استدلال اصلی خود برای اثبات خارجیت امکان می‌شود و با کمال تأسف در عبارات *اسفار* این قسمت‌ها حذف شده است:

و کل جسم فإنه إذا صدر عنه فعل لیس بالعرض و لا بالقسر من جسم آخر،

فإنه يفعل بقوة ما فيه أما الذى بالارادة و الاختيار، فلأن ذلك ظاهر و أما الذى ليس بالارادة و الاختيار، فلأن ذلك الفعل إما أن يصدر عن ذاته أو يصدر عن شىء مباين له جسمانى أو عن شىء مباين له غير جسمانى، فإن صدر عن ذاته و ذاته تشارك الاجسام الاخرى فى الجسمية و تخالفها فى صدور ذلك الفعل عنها «فإذن فى ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذى يسمى قوة» و إن كان ذلك عن جسم آخر، فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر أو عرض و قد فرض لا بقسر من جسم آخر و لا عرض و إن كان عن شىء مفارق، فلا يخلو إما أن يكون اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط عن ذلك المفارق هو بما هو جسم أو لقوة فيه أو لقوة فى ذلك المفارق، فإن كان بما هو جسم، فكل جسم يشاركه فيه، لكن ليس يشاركه فيه و إن كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه و أيضاً إن كان قد يفيض من المفارق و بمعاونته أو لكونه المبدأ الاول فيه و أما إن كان لقوة فى ذلك المفارق، فإما أن تكون نفس تلك القوة توجب ذلك أو اختصاص إرادة، فإن كان نفس القوة توجب ذلك، فلا يخلو أن يكون ايجاب ذلك عن هذا الجسم بعينه لأحد الامور المذكورة و يرجع الكلام من رأس و إما أن يكون على سبيل الارادة، فلا يخلو إما أن تكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام أو جزافاً و كيف اتفق فإن كان جزافاً كيف اتفق لم يستمر على هذا النظام الابدى و الاكثرى، فإن الامور الاتفاقية هى التى ليست دائمة و لا اكثرية، لكن الامور الطبيعية دائمة و اكثرية فليست باتفاقية «فبقى أن يكون بخاصية يختص بها من سائر الاجسام و تكون تلك الخاصية مراداً منها صدور ذلك الفعل ... فالخاصية الموجبة تسمى قوة» و هذه القوة عنها تصدر الافعال الجسمانية و إن كان بمعونة من مبدأ أبعد (همان، ص ۱۷۸).

استدلال/بن سينا بر مدار يك حصر عقلى است. وى مى گوید در عالم ماده، وقتى از

یک جسم، فعلی صادر می‌شود، چهار حالت دارد: این فعل یا بالاراده است یا بالطبع است یا بالقسر است و یا بالعرض است. مدعا این است که در دو صورت اول و دوم، قوه یا همان امکان، مبدأ صدور فعل است و بدون تحقق این امکان، صدور فعل محال است. *ابن‌سینا* صورت توقف صدور فعل ارادی بر وجود چنین امکانی را واضح و بی‌نیاز از استدلال می‌داند و تنها به اثبات صورت بالطبع می‌پردازد و همین مقدار هم برای مدعای مقاله کافی است. *ابن‌سینا* می‌گوید در صورتی که فاعل جسمانی، ذوالاراده نباشد، فعل صادرشده از جسم، یا از ذات آن صادر می‌شود یا ناشی از یک جسم دیگر است و یا ناشی از قسر یک فاعل غیر جسمانی دیگر است. حال اگر این فعل از ذات جسم صادر شود و منظور از ذات جسم، همان جوهر جسمانی‌ای باشد که همه اجسام در آن شریک‌اند، این فعل باید از همه اجسام - و شما اضافه کنید در همه احوالات و زمان‌ها - صادر شود. در صورتی که فرض در مورد افعالی است که جسمی‌دون جسمی آن را انجام می‌دهد؛ بنابراین علاوه بر معنای جسمیت که متشارک‌فیه همه اجسام است، در جسم، معنای زایدی وجود دارد که مبدأ صدور این فعل خواهد بود و این همان چیزی است که ما آن را قوه - و در لسان متأخرین امکان - می‌نامیم.

اما در صورتی که فعل، صادرشده از جسم دیگری باشد، فعل یا بالقسر از این جسم مورد نظر ما صادر می‌شود و یا بالعرض و هر دو صورت، از فرض بحث ما بیرون است؛ اما در صورتی که فعل به قسر یک فاعل مجرد از جسم صادر شود، با سه احتمال مواجه خواهیم بود: یا اختصاص این جسم به این قسر، به دلیل ذات متشارک‌فیه جسمیت اوست، یا به دلیل قوه و امکان خاصی است که در این جسم به خصوص وجود دارد و یا به دلیل قوه یا امکانی است که در فاعل مجرد وجود دارد. اما صورت اول مستلزم مشارکت همه اجسام در این فعل است، در حالی که از فرض بحث ما خارج است. اما اگر به دلیل قوه و امکان خاص این جسم باشد، مدعای *ابن‌سینا* ثابت می‌شود و این قوه، مبدأ صدور این فعل خواهد بود. اما اگر به دلیل قوه و امکانی باشد که در فاعل مفارق وجود دارد، یا نفس این قوه موجود در مفارق، موجب صدور این

فعل می‌شود یا اختصاص اراده فاعل مجرد، موجب آن می‌شود. در صورت اول، اینکه این قوه خودش موجب صدور فعل از این جسم به خصوص شده است، یا به دلیل ذات جسمیت اوست و یا به دلیل قوه خاصی است که این جسم دارد و باز همان تحلیل سابق‌الذکر پیش می‌آید. اما اگر به دلیل اختصاص اراده باشد، باز هم اختصاص اراده به این جسم به خصوص، یا به دلیل ذات جسمیت اوست یا به دلیل قوه خاص این جسم است و یا اراده از روی جزاف به این جسم خاص تعلق گرفته است. صورت اول و دوم به همان تحلیل سابق باز می‌گردد و مدعا را ثابت می‌کند؛ اما صورت سوم که احتمال جزاف است، در تقابل با نظام ابدی و اکثری است؛ چراکه امور اتفاقی، ابدی و اکثری نیستند؛ اما امور طبیعی، دائمی و اکثری‌اند.

بنابراین صدور افعال از اجسام -البته با احراز قیود ذکرشده- به دلیل خاصیتی است که در این جسم به خصوص وجود دارد و این خاصیت را ما قوه می‌نامیم و این قوه است که مبدأ صدور افعال است، هرچند ممکن است که به معونه یک مبدأ ابعدی هم این کار را انجام بدهد.

نگارنده مدعی است این استدلال اصلی *ابن‌سینا* است که یک استدلال برهانی و بر مدار حصر عقلی و به روش ریاضی است و اساساً هیچ کاری به اشتراک معنوی یا اشتراک لفظی این امکان با امکان ماهوی ندارد؛ گرچه *ابن‌سینا*، هم قایل به اشتراک معنوی است و هم میان امکان ماهوی و امکان استعدادی، به جهاتی، تفکیک می‌کند. اشتراک معنوی هم در همان معنای ایجاب عدولی است و در اشتراک معنوی هم شرط این نیست که ذاتاً به یک معنا باشند، بلکه هر جامعی که میان مصادیق متعدد بتوان تأمین کرد که این مصادیق از جهات متعددی تفاوت‌هایی هم داشته باشند، اشتراک معنوی محقق است. بارزترین مثال هم خود وجود است که میان وجود بحت بسیط که دارای همه کمالات است و وجود ضعیف هیولی که فاقد هر گونه کمالی است و در مرز عدم قرار دارد، مشترک معنوی است؛ همچنین میان وجود ذهنی که هرگز پا به عرصه وجود خارجی نمی‌گذارد و نیز وجود خارجی که هرگز پا به عرصه ذهن نمی‌گذارد نیز

مشترک معنوی است و عجیب است که همه مستشکل‌ها اختلاف ذهنی و خارجی بودن امکان ذاتی و امکان استعدادی را دلیل بر اشتراک لفظی این دو دانسته‌اند (برای نمونه، ر.ک: حیدرپور و فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۳۹-۵۴).

به نظر نگارنده ذکر عبارات بوعلی با تمام طول و تفصیلش امری لازم و ضروری است. خوانندگان محترم خواهند دید خلاصه‌ای که مرحوم ملاصدرا از این عبارات در *اسفار* خود آورده، چگونه محشین و شارحان را به وادی حیرت کشانده و باعث شده اشکالاتی مطرح کنند که به عبارات بوعلی وارد نیست و راه حل‌هایی ارائه دهند که با کمال تعجب در خود عبارات بوعلی هست. اما این راه حل‌ها، بعضاً از نظر بوعلی معتبر یا حداقل کامل نبوده و خود راه دیگری برای اثبات امکان استعدادی پیموده است که شرح آن در استدلال اصلی وی گذشت.

(ب) تقریر ملاصدرا

ملاصدرا در *اسفار* (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۵۰) به تحقیق در مورد قاعده مورد بحث ما می‌پردازد. این قاعده متکفل بیان دو مدعاست: یکی اثبات قوه شیء است و دیگری هم اثبات وجود حاملی برای قوه شیء. پس استدلال *ملاصدرا* نیز باید این دو مهم را برآورده کند. می‌توان نحوه استدلال *صدرا* را این گونه جمع‌بندی کرد:

شیء حادث، قبل از وجودش، ممکن‌الوجود بوده است. این امکان با نفی وجوب و امتناع از شیء حادث به دست می‌آید؛ از طرف دیگر این امکان، مضاف به شیء حادث است؛ به عبارت دیگر امکان آن شیء حادثی است که در آینده محقق می‌شود. بنابراین این امکان حقیقتی خارجی است که سابق بر وجود حادث می‌باشد. امکان مذکور را قوه نیز می‌نامند. از آنجا که این امکان، خواهی نخواهی عرض است و نمی‌تواند جوهر باشد، لامحاله محلّ می‌خواهد. محلّ این امکان را که حامل آن می‌باشد، به اعتبارات مختلفه، هیولی، موضوع و ماده می‌نامند.

نحوه استدلال مرحوم *صدرا* محلی برای نزاع دیگر فیلسوفان شده است که آیا استدلال ایشان متقن و عاری از مغالطه می‌باشد یا مطلب دیگری مطرح است؟ این

مطلب ذیل فرمایش‌های آیت‌الله جوادی و شهید مطهری خواهد آمد.

ج) بیانات آیت‌الله جوادی آملی

ایشان در ابتدا تأکید می‌کند که محل بحث در قاعده «کل حادث فله قوه و ماده تحملها» خصوص حادث زمانی است نه حادث ذاتی (جلسه ۳۶)* و تصریح می‌کند که تحولات و تکوینات در حوادث زمانی الاولابد با کان ناقصه همراه است (همان). همچنین این حادث اعم از کائن و فاسد است (جلسه ۳۷).

آیت‌الله جوادی به ملاصدرا اشکال مغالطه‌بودن تمسک به حد وسط امکان را می‌گیرد و می‌گوید امکانی که از استدلال آقایان به دست می‌آید، امکان ذاتی است که امری ذهنی بوده و حامل آن نیز ماهیت است؛ در حالی که شما به دنبال امکان استعدادی هستید که امری مادی است و حامل آن نیز هیولی است. لذا در طرح جدیدی که ارائه می‌دهد، سعی می‌کند از حد وسط امکان استفاده نکند تا گرفتار این اشتراک لفظی یا معنوی نشود. ایشان بعد از قرائت عبارت «ذلک لأنه قبل وجوده یكون ممکن الوجود لذاته...» از اسفار چنین می‌گوید: «تا اینجا هم، استعداد ثابت نشد، قوه که ثابت نشد، ماده حامل آن هم ثابت نمی‌شود. تا اینجا ثابت شد که هر حادثی قبل از پدید آمدن ممکن‌الوجود است و این امکان هم وصف اوست. خب این همان امکان ذاتی می‌تواند باشد» (جلسه ۳۶). ایشان سپس تعلیقه مرحوم ملاحادی سبزواری را نیز نقل و نقد می‌کند. خلاصه نقد ایشان این است که از صرف حادث زمانی بودن محل نزاع، امکان استعدادی بودن حد وسط در استدلال ملاصدرا به دست نمی‌آید، بلکه حادث زمانی بودن با فرض عدم سبق ماده قابل جمع است. این نکته در بررسی طرح جدید خود ایشان حائز اهمیت است. نیز می‌گویند:

حادث زمانی که آمد کان تامه را از بین نمی‌برد؛ کان تامه هست، کان ناقصه هم هست. این چنین نیست که کان البیاض نباشد. اگر یک شیئی حادث

* منبع نگارنده، مجموع صوت‌های تدریس اسفار آیت‌الله جوادی، صوت‌های جلد سوم می‌باشد.

زمانی شد معنایش این نیست که کان ناقصه هست و کان تامه نیست. کان ناقصه دو تا کان تامه را به همراه دارد (همان).

اما در هر حال ابهامی که در فرمایش‌های ایشان باقی می‌ماند، این است که بالاخره اگر کان ناقصه مستلزم دو کان تامه است و کان ناقصه زمانیات، نافی کان تامه آنها نیست، پس بالاخره *ابن‌سینا* تکلیف کان تامه را روشن نکرده است؟ *ملاصدرا* تکلیف کان تامه را روشن نکرده است؟ در عبارات *ابن‌سینا* دیدیم که وی تصریح می‌کند بحث سبق حادث زمانی به قوه و ماده را در کان تامه جواهر مادی هم تصویر می‌کند. عدم عنایت لازم به عبارات *ابن‌سینا* باعث می‌شود در پرسش و پاسخی که در جلسه درس ایشان صورت گرفته است، نسبت نادرستی به رئیس حکمای مشاء داده شود:

سوال: یعنی به لحاظ فلسفی این -منظور حادث زمانی است که مسبوق به ماده نباشد و کان تامه داشته باشد- دیگر هیچ مشکلی ندارد؟
پاسخ: چرا در **علی بن موسی الرضا و فلسفه الهی** ثابت شد که این هم ماده می‌خواهد.

سوال: ولی مشائین ناظر به این نبودند.
پاسخ: خیر نبودند. ایشان مایل‌اند به اینکه بدون ماده هم یافت می‌شود؛ در حالی که هیچ حادثی بی‌ماده نیست و عقلیه الاحکام لاتخصص. این هم یک ماده دارد که آنجا ثابت شد. حالا اگر کسی گفت معجزه بدون ماده یافت می‌شود، این برهان که نمی‌تواند این را دفع کند (همان).

یکی دیگر از مهم‌ترین نکاتی که ایشان در این بحث دارد، نحوه ورود به آن است. به نحوه ورود *صدرا* اشکال دارد و معتقد است سخن پیشینیان برای *ملاصدرا* روشن نشده است. ایشان می‌گویند *بوعلی* و *خواججه نصیر تبیین* کرده‌اند که محل نزاع در قاعده مذکور، کان ناقصه اشیاست نه کان تامه و با کان تامه نمی‌توان این قاعده را اثبات کرد. عبارت ایشان چنین است: «اشاره شد که این فرمایش را مرحوم شیخ در الهیات **شفا** بهتر از مرحوم *صدرا* مطرح کرده‌اند و طلّیعه بحث را به کان ناقصه متوجه کرده‌اند. برای

اثبات امکان استعدادی چاره‌ای نیست جز اینکه از کان ناقصه شروع شود» (جلسه ۳۹). همچنین می‌گوید: و در مورد طرح جدید خود در مورد ورود به بحث چنین می‌گویند: «حالا که معلوم شد محل بحث چیست و چقدر مهم است، ممکن است که آن راهی که پیشینیان رفته‌اند - با تلاشی که مرحوم خواجه کرده است و بعد مرحوم صدر/ تا حدودی آن را پرورانده و بعد هم مرحوم علامه آن را شکوفا کرده است - آن راه سر جایش درست بماند و یک راه کوتاه‌تر دیگری را طی کنیم و آن اینکه اگر چیزی تاریخمند است و حادث زمانی است و کان تامه‌اش الأولابد با کان ناقصه‌اش آمیخته است. آن شیئی که قبلاً وجود دارد و آینده مشخصی دارد و می‌خواهد با آن آینده مرتبط شود، چون امر جزیف در عالم محال است، پس هر چیزی هر چیزی نخواهد شد. این یک، به اراده فاعل استناد بدهیم و بگوییم خداوند هر فیضی را که خواست به هر چیزی همان را عطا می‌کند و از آن سمت هم اراده جزافیه محال است. او گرچه فیاض است، اما فیضش نسبت به همه علی السواء است. این طور نیست که بدون جهت یا بدون استعداد یک چیزی را به چیزی بدهد و به بقیه ندهد. پس نه گیرنده جزیف کار می‌کند و نه بخشنده جزاف. اگر بگوییم عند وجود الشرائط و فقدان الموانع حل می‌شود، البته این کلی‌گویی است و درست است» (همان).

۱. بررسی پیشنهاد آیت‌الله جوادی

نکته اول این است که آنچه ایشان به عنوان طرح نو ارائه می‌کند، در واقع بخشی از استدلال اصلی /بن‌سیناست. طرح نوی ایشان منوط به لحاظ فاعل مرید و مختار و حکیم است. اما استدلال /بن‌سینا بدون چنین لحاظی مسئله را پیش برد و در انتها فرض لحاظ فاعل مختار و مرید را نیز با همین مسئله بطلان جزاف و اتفاق حل کرد. منتها تفاوتی هم که در همین بخش، میان دو نحوه استدلال وجود دارد؛ این است که /بن‌سینا جزافی نبودن و اتفاقی نبودن تعلق اختیار و اراده به حدوث یک امر زمانی را با تمسک به اکثری بودن و دائمی بودن آن اثبات کرد؛ اما استدلال آیت‌الله جوادی این مسئله را با تمسک به استوای فیض خداوند نسبت به همه اشیا اثبات می‌کند که البته راه طولانی‌تر

و محتاج حد وسط‌های بیشتری است.

نکته دوم این است که تاریخ‌مندی یا همان حادث زمانی بودن در استدلال ایشان چه جایگاهی دارد؟ آیا عدم تعلق اراده جزاف از سوی خداوند، منوط به تاریخ‌مندی شیء است؟ پاسخ منفی است و در واقع همان اشکالی که ایشان به تلاش ملاحمدی سبزواری می‌گیرند، به نحو دیگری به پیشنهاد خود ایشان هم وارد است، مگر اینکه از پیش اثبات کرده باشند جواهر مفارقه فاقد استعدادند و این، راه استدلال ایشان را بسیار طولانی‌تر می‌کند. در حالی که دیدیم *ابن‌سینا* استدلالش را متوقف بر این مسئله نکرد و حتی احتمال داد فاعل مفارقی که با اراده، جسم خاصی را به انجام فعلی اختصاص می‌دهد، به دلیل قوه و استعدادی باشد که در خود آن فاعل مفارق وجود دارد. در واقع استدلال *ابن‌سینا* در تلاش است از کمترین اصل موضوعی استفاده کند و در عین حال راه را طولانی نکند.

۲. دفاع از ملاصدرا

اما قضاوت در مورد ملاصدرا در باب اینکه آیا وی دچار مغالطه مشترک لفظی شده است یا نه، محتاج نظر به رساله‌ای است که وی در باب حدوث عالم به نگارش درآورده است:

اعلم أن معنى الامكان فى المهيآت سلب ضرورة الوجود و العدم عن الشىء و هو صفة عدمية صدقها إذا كان ذاتياً لا يستدعى وجود موصوفها و إن كان حين الوجود فهو ثابت فى مرتبة الذات من حيث هى لا باعتبار الوجود، فالمبدعات إنما لها فى نفس الامر الوجوب و الوجود و معنى الامكان إنما يثبت لها باعتبار مهيآتها المعتبرة من حيث معناها إذا قيست حالها الى الوجود و العدم ... و إذا كان استعدادياً كان صدقه مستدعياً لوجود الموضوع لكونه وصفاً لأمر متعين جزئى باعتبار وجود خاص لا من جهة أن معناه مخالف لمعنى الامكان الذاتى، كما زعمه بعض الناس، حيث قالوا بأن معنى الامكان فى الكائن غير معناه فى المبدع، لأن هذا فاسد وإلا لما صحّ منهم

اثبات المادة لكل متحرك و حادث بأنه قبل الحدوث إن لم يكن ممكناً، لكان إما واجباً أو ممتنعاً فعلى التقديرين يلزم التناقض أو الانقلاب... و مما يجب أن يكون متحققاً عندك أن موضوع معنى الامكان لكونه عدمياً لا بد و أن يكون عدمياً أو ينتهى إلى أمر عدمى. أما الامكان الذاتى للمهية فإلى المهية المعرأة فى حد نفسها عن قيد الوجود و مقابله و أما الاستعدادى فإلى امر فيه قوة الوجود المتجدد بعد العدم و هى الهىولى الخالية عن كل نعت و صورة فى ذاتها (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۸).

در این عبارات، چند نکته بسیار مهم وجود دارد:

نکته اول این است که امکان ماهوی صفتی برای موصوف خود است که چه در صورت وجود آنچه امکان استعدادی دارد و چه در صورت عدم آن، مستدعی وجود موصوف خود نیست؛ یعنی یکی از اشکالاتی که می‌توان در اینجا به تفکر اصالة الوجودی صدرًا گرفت، پاسخ داده می‌شود. تفکر اصالة الوجودی نمی‌تواند تحقق ماهیت در خارج را بپذیرد، در حالی که عروض خارجی امکان بر چیزی حتماً مستلزم خارجیت آن چیز می‌باشد (حال یا از باب قاعده فرعیه* یا از باب احتیاج عرض به موضوع). پاسخ صدرًا این است که این استلزام در صورتی است که عروض این صفت یا عرض، بر موصوف یا موضوع خود، در مرحله ذات نباشد؛ چراکه تقرر ذات، لابشرط از وجود و عدم است و وقتی ذات لابشرط باشد، لوازم ذات نیز لابشرط خواهد بود و مستدعی وجود ملزوم خود نیستند، بلکه علی‌ای حال عروض آنها و اتصاف به آنها محقق است؛ به عبارت دیگر حوزه و دایره قاعده فرعیه یا قاعده احتیاج عرض به موضوع، در اینجا توسط صدرًا روشن‌تر و محدودتر می‌شود. اما امکان استعدادی از آنجا که وصف یک امر متعین است و به تعبیر بهتر، وصفی نیست که در مرحله ذات من حیث هی هی باشد، حتماً عروض آن، مستلزم وجود موضوع خود می‌باشد.

* تفکیک میان این دو استدلال شاید در حل اشکال قطب‌الدین رازی در حاشیه اشارات به کار آید

نکته دوم این است که این تفاوت میان امکان ماهوی و امکان استعدادی، به دلیل اشتراک لفظی آنها نیست، بلکه این دو مشترک معنوی‌اند و این اختلاف، به دلیل یک امر بیرون از حقیقت معنای امکان است. جالب توجه این است که خود صدرای ملتفت این نکته هست که اگر این دو امکان، مشترک معنوی نباشند، اثبات ماده برای هر متحرکی از طریق نفی وجوب و امتناع از حادث زمانی، غیرممکن خواهد بود. صدرای در شرح الهیات شفاء نیز به این نکته تذکر می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۳۱).

نکته سوم این است که صدرای خود متوجه است که محل امکان ماهوی، ماهیت است و ماهیت امری عدمی است؛ اما نکته‌ای که وی اضافه می‌کند، این است که محل امکان استعدادی را نیز به امر عدمی ارجاع می‌دهد؛ اما این را نافی وجودی بودن امکان استعدادی نمی‌داند. توضیح بیشتر نظر صدرای در این مرحله، مستلزم بسط مقاله در جهات دیگری است که با هدف مقاله سازگاری ندارد؛ منتها آنچه فعلاً مهم است، این است که این اشکال که استدلال مذکور در اسفار بر مبنای اشتراک معنوی امکان است و نیز این اشکال که محل امکان اثبات شده در این استدلال، ماهیت است نه ماده، هیچ کدام، از نظر صدرای پنهان نبوده و وی به لوازم گفتار خود در اسفار آگاه بوده است. تنها اشکالی که به صدرای در اینجا وارد می‌شود، این است که توضیحات ذکر شده در رساله فی الحدوث را باید در جای خودش در اسفار - یعنی ذیل همین استدلال - هم ذکر می‌کرد.

د) راه حل شهید آیت‌الله مطهری

استاد مطهری در مباحث قوه و فعل چنین می‌گوید:

در جلسه پیش گفتیم که این برهان قابل مناقشه است، برای اینکه امکانی که برهان در صدد اثبات آن است، امکان استعدادی است و امکانی که در برهان اخذ شده است، امکان ذاتی است. بنابراین یک نوع مغالطه در اینجا به کار رفته است. مرحوم آخوند گرچه اختلافی در کلمات ایشان در این جهت هست، ولی در موارد بسیاری تصریح دارد که آنچه را که ما امکان

استعدادی می‌نامیم، با امکان ذاتی که در مقابل وجوب و امتناع است، کوچک‌ترین شباهت و مناسبتی ندارد و حتی در یکی از فصول در اوایل *اسفار* وجوه اختلاف امکان استعدادی با امکان ذاتی را ذکر می‌کند که گفتیم همان وجوه در *منظومه* مرحوم حاجی سبزواری هم آمده است. ما ناچاریم از این برهان چشم‌پوشیم، ولی در عین حال، این مطلب برهان دیگری دارد که خود فلاسفه و از جمله مرحوم *آخوند* در جاهای دیگر آن را ذکر کرده‌اند (مطهری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۰).

همان طور که پیداست، علامه مطهری هم به استدلال *ملاصدرا* - که آن را استدلال *ابن‌سینا* می‌داند - اشکال مغالطه مشترک لفظی را وارد دانسته، *ملاصدرا* را متهم به غفلت از لوازم برهان خویش می‌کند؛ در حالی که متنی که از *رسالة فی الحدوث* نقل شد، به‌خوبی نشان می‌دهد *ملاصدرا* از این اتهام مبراست. اما نکته‌ای که ایشان متذکر می‌شوند و می‌گویند خود *صدرا* در موارد دیگری به اشتراک لفظی امکان ذاتی و امکان استعدادی اعتراف کرده است و سپس به ابتدای *اسفار* ارجاع می‌دهد، احتمالاً منظور ایشان مباحث مواد ثلاث از جلد اول است. *صدرا* در آنجا گرچه به تفاوت‌های امکان ذاتی و امکان استعدادی اشاره می‌کند و حتی این تعبیر را هم می‌آورد که «و هو لیس من المعانی العقلية الانتزاعية التي لاحصول لها خارج العقل كالسوابق من معانی الامکان، بل إنه مما يحدث بحدوث بعض الاسباب و الشرائط و ينقطع استمراره بحدوث الشيء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۴)، الا اینکه تصریحی در اشتراک لفظی میان این دو امکان ندارد و تنها به تفاوت‌های این دو اشاره می‌کند و اینکه می‌گوید امکان استعدادی از معانی عقلی انتزاعی نیست، به این معنا نیست که امکان استعدادی، دیگر وجوب یا امتناع است و امکان نیست، بلکه خود *صدرا* تفسیر این حرف را بلافاصله می‌آورد و می‌گوید منظور این است که امکان استعدادی همچون سایر معانی امکان، صرفاً در ذهن نیست، بلکه در خارج نیز محقق می‌شود و این مفاد همان مطلبی است که در *رسالة فی الحدوث* هم به آن تصریح کرده است. اگر هم در عبارات دیگری تصریح به اشتراک

لفظی میان این دو کرده باشد، عمده این خواهد بود که در ابتدای این استدلال، معترف به اشتراک معنوی آن دو شده است. اما نکته جالب توجه این است که خود شهید مطهری در موارد دیگری به اشتراک معنوی امکان ذاتی و استعدادی اعتراف کرده، اتفاقاً به همان عبارات رساله *فی الحدوث ملاصدرا* ارجاع می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۲۲۹).

شهید مطهری سپس می‌گوید راه دیگری برای اثبات امکان استعدادی هست که فلاسفه آن را نیز طی کرده‌اند. اما با کمال تأسف باید گفت این راه دیگری که ایشان به فلاسفه نسبت می‌دهد، همان استدلال اصلی‌ای نیست که *ابن سینا* طی کرده است. خلاصه استدلال شهید مطهری این است که اگر شیء، وجود تعلقی داشته باشد، حتماً ماده را به عنوان متعلق می‌خواهد و چون قایل به سنخیت میان علت و معلول هستیم، حتماً باید میان ماده و صورت - که به اعتباری، صورت، علت و ماده، معلول است - یا میان جوهر و عرض - که جوهر، علت و عرض، معلول است - چیزی به اسم امکان استعدادی باشد. پس ایشان ابتدا ماده را اثبات می‌کند و سپس امکان استعدادی را بر اساس یک کبرای دیگری به نام سنخیت میان علت و معلول اثبات می‌کند؛ در حالی که استدلال مشهور بر عکس است؛ یعنی ابتدا امکان و سپس عرض بودن آن را اثبات می‌کند و پس از آن، به احتیاج عرض به موضوع تمسک می‌کند تا ماده را ثابت کند. شهید مطهری این استدلال مشهور را به دلیل اشکال اشتراک لفظی کنار می‌گذارد (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۳).

۱. بررسی پیشنهاد شهید مطهری

چند نکته درباره پیشنهاد شهید مطهری قابل تذکر است:

نکته اول این است که اینکه بگوییم اگر شیئی تعلقی باشد، ماده می‌خواهد، به نحوی یک قضیه تحلیلی است. از آنجا که محل بحث در باب حادث زمانی است و حادث زمانی جز در ماده قابل تصور نیست، تعلقی بودن - در استدلال ایشان - همان ماده داشتن است و مانند قضیه «جسم دارای امتداد است» می‌باشد؛ بنابراین اثبات وجود خارجی

ماده برای اشیای تعلقی از این طریق، مانند اثبات وجود خارجی امتداد از طریق تحلیل مفهوم جسم است؛ در حالی که عمده، اثبات وجود خارجی جسم است و در مسئله مورد بحث ما، عمده، اثبات وجود خارجی شیء تعلقی - یعنی شیئی که به ماده نیاز دارد - می‌باشد. اگر اثبات شود شیئی که جز با ماده محقق نمی‌شود خارجاً وجود دارد، اثبات می‌شود که ماده هم حتماً خارجاً وجود دارد؛ اما مهم این است که شرط در این قضیه شرطیه محقق شود و تمام نزاع فیلسوفان در مسئله مورد بحث ما بر سر همین شرط است و اگر هم وجود اشیای تعلقی، مفروض، بدیهی یا مسلم است، اثبات ماده برای این دسته اشیا بی‌معناست.

نکته دوم این است که اینکه شهید مطهری در کنار گذاشتن راه بوعلی و پیشنهاد راه دیگری که سلیم از اشکال باشد، می‌گوید شیئی که وجود تعلقی دارد، وجود/ امکان خاصی دارد، حرفی است که خود بوعلی بارها آن را تذکر داده است. در عباراتی که از *ابن‌سینا* نقل کردیم، روشن گردید که بوعلی می‌گوید عرض و صورت، نحوه امکان خاصی دارند و مثلاً نفس این گونه نیست که به هر شکلی امکان پدید آمدن داشته باشد، بلکه حتماً باید اجسام به نحوی خاص ممزوج شوند تا صلاحیت ابزار نفس شدن را داشته باشند و آن‌گاه است که نفس، امکان حدوث پیدا می‌کند. منتها همان طور که گفتیم، *ابن‌سینا* این حرف را به عنوان یک استدلال مستقلی ذکر نکرده است، بلکه به عنوان اماره‌های خارجیت این امکان، این مطالب را ذکر می‌کند و پس از طرح مقدمه، استدلال اصلی خود را - که به تفصیل نقل شد - اقامه می‌کند.

نکته سوم این است که شهید مطهری صریحاً می‌گوید *ابن‌سینا* امکان استعدادی را از امکان ماهوی تفکیک نکرده است و چون توجه شایسته‌ای به اصالت وجود نداشته، نتوانسته است استدلال لازم از نظر ایشان - که دیدیم استدلال ایشان بخشی از عبارات خود بوعلی است - را اقامه کند؛ در حالی که *ابن‌سینا* به خوبی میان امکان ماهوی و امکان استعدادی تفکیک کرده است و تنها جرم او این بوده که اسمی را که متأخرین برای این قوه خاص باب کرده‌اند، تکرار نکرده است؛ همچنین شهید مطهری می‌گوید

پیشنهاد ایشان از لابه‌لای کلمات *ملاصدرا* قابل استفاده است. از قضا *ملاصدرا* در مشترک معنوی دانستن این دو امکان و در عین حال یکی را وجودی دانستن و یکی را در مرتبه ذات دانستن، کاملاً تابع *ابن‌سیناست* و اساساً در این مسئله از او استفاده می‌کند.

نتیجه

بر اساس مطالب مطرح‌شده برای قاعده «کل حادث مسبوق بقوه و ماده تحملها» چند استدلال اقامه شده است. یکی متعلق به *ابن‌سیناست* که همان استدلال اصلی اوست و هیچ‌گونه توقفی بر اشتراک لفظی یا معنوی بودن دو امکان ندارد. یکی هم متعلق به *ملاصدراست* که برگرفته از *ابن‌سیناست* و متوقف بر مشترک معنوی بودن آنهاست؛ منتها *ابن‌سینا* این استدلال را در جای دیگری اقامه کرده است. *ملاصدرا* تکمله این استدلالش را در *رسالة فی الحدود* می‌آورد. استدلال سوم متعلق به آیت‌الله *جوادی آملی* است که دیدیم بخش ناقصی از استدلال اصلی *ابن‌سیناست* و استدلال چهارم نیز استدلال شهید *مطهری* است که باز هم دیدیم ایشان حرف جدیدی نزده و بخشی از همان سخنان *ابن‌سینا* را ذکر می‌کند.

اگر بخشی را که به نظر نگارنده، مقدمه ورود به استدلال اصلی است و نیز بخشی که در صدد تأکید استدلال اصلی است، هم استدلالی محسوب کنیم، در کل شش استدلال می‌شود. قاعده مشارالیه از جهات دیگری هم مورد خدشه قرار گرفته است و خصوصاً اشکالات مرحوم آیت‌الله *مصباح یزدی* (برای نمونه، رک: *مصباح یزدی*، ۱۳۹، ۲۸۲ و ۲۸۵) و *قطب‌الدین رازی* در اینجا حائز اهمیت‌اند. *فخر رازی* نیز این برهان را قبول ندارد (*فخر رازی*، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۳۶) و تقریری که از امکان استعدادی ارائه می‌دهد، همان تقریر آیت‌الله *مصباح یزدی* است (همان، ص ۱۲۵). اشکالات عدیده‌ای را نیز بر این برهان وارد کرده است و *خواجه نصیر* در صدد پاسخ به آنها برآمده است (*طوسی*، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۰۴). منتها هدف این مقاله بررسی سیر تاریخی استدلال‌های اقامه‌شده برای این قاعده بود و طرح و بررسی اشکالات بزرگانی

مانند آیت الله مصباح، مستلزم مقاله مستقل دیگری است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ **الهیات شفاء**؛ تحقیق ابراهیم مدکور؛ چ ۱، قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۴۲۸ق.
۲. —؛ **اشارات و تنبیهات**؛ چ ۱، قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۳. جوادی آملی، عبدالله، مجموعه صوت‌های تدریس اسفار، ج ۳.
۴. حیدرپور، احمد و غلامرضا فیاضی؛ «تأملی در قاعده "کل حادث تسبقه قوة الوجود و مادة تحملها"»، **معرفت فلسفی**؛ ش ۵۷، پاییز ۱۳۹۶، ص ۳۹-۵۴.
۵. طوسی، نصیرالدین؛ **شرح اشارات و تنبیهات**؛ ط ۲، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۶. شیروانی، علی؛ «تأملی در برهان قاعده "کل حادث تسبقه قوة و مادة تحملها"»، **حکمت اسلامی**؛ س ۲، ش ۲، تابستان ۱۳۹۴، ص ۸۵-۱۰۴.
۷. طباطبایی، محمدحسین؛ **بداية الحكمة**؛ تحقیق زارعی سبزواری؛ چ ۲۳، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۸. —؛ **نهاية الحكمة**؛ تحقیق غلامرضا فیاضی؛ چ ۲، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۶.
۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **تعليقة على نهاية الحكمة**؛ چ ۱، قم: انتشارات در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۱۰. ملاصدرا؛ **اسفار اربعه**؛ چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۱. —؛ **رسالة في الحدود**؛ تحقیق سیدحسین موسویان؛ چ ۱، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
۱۲. —؛ **شرح الهیات شفاء**؛ تحقیق نجفقلی حبیبی؛ چ ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

۱۳. مطهری، مرتضی؛ درس‌های اسفار: مباحث قوه و فعل؛ ج ۱۰، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۵.

۱۴. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۰، ج ۱۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۹.

۱۵. فخر رازی؛ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات؛ ج ۲، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.

16. Aristotle; **The Complete Works of Aristotle**; The Revised Oxford Translation; One-Volume Digital Edition by Aristotle, Jonathan Barnes (z-lib.org), Published by Princeton University Press, 41 William St., Princeton, New Jersey, 1984.

**Critical Review on Contemporary Philosopher's
Notions on Rule of "All Temporal Event is After
Potential and Matter which Carry it"
with Emphasis on Avicenna's Notion**

Ali Reza Shakerinasab*

Abstract

The rule of "all temporal event is after potential and matter which carry it" is one of most important philosophical rules that has various consequences such as proving first matter or proving Tabataba'i's theory on movement. This rule was mentioned by Aristotle and Avicenna has a strong demonstration for it, with preparations. But the demonstration itself was forgotten in argument of philosophers after him and its preparations were sit in place of it. This matter caused that some of philosophers accused him of verbal sharing fallacy. this paper seeks to right expression of Avicenna's demonstration and to show some contemporary philosopher's failure to reach new demonstration.

Keywords: Contingency, Dispositional Contingency, Essential Contingent, Matter, Temporal Event, Avicenna.

* PhD of Islamic Seminary.

Subject of al-Suhrawardi's Secondary Intelligible

Ali Reza Fazeli*
Seyyed Ali Yazdani**

Abstract

In al-Suhrawardi's philosophy, there is a fundamental turn in the attitude towards the secondary intelligible. Mulla Sadra examines Suhrawardi's views on intelligibles, especially philosophical secondary intelligible, and takes them into a new system, and so far there is a popular opinion about these intelligibles. In the commentaries of philosophical books, Motahhari has made this discussion explained completely and expressed implications, and he has used this topic in his critiques of Marxism. In this article, while comparing the views of Master Motahhari and al-Suhrawardi, we intend to establish a dialogue between these two thinkers and specially to examine the objections of Master to al-Suhrawardi. In this way, the intellectual framework (paradigm) of al-Suhrawardi and Motahhari should be considered in the secondary intelligible, and in transferring concepts from any approach to another, its implications should also be transferred. It seems that according to al-Suhrawardi's approach, Motahhari's objections not acceptable, but Suhrawardi invalidates the opposite opinion due to the occurrence of a circle parallogism of in it.

Keywords: Secondary Intelligible, al-Suhrawardi, Motahhari.

* Assistant Professor at "the Philosophy Department" of Yasuj University.

** PhD Philosophy of Education and Training of Kharazmi University (responsible author).

Analyzing the Avicennian Viewpoint about the First Formed Organ (Primary Organ) in Human Body

Mohammad Hossein Madad Elahi *

Hossein Zamaniha **

Farhad Jaffari ***

Abstract

The issue of the first formed organ in the human body has been considered by scholars for a long time, especially in the fields of philosophy and medicine. Philosophers have approached this issue from the perspective that they saw it as a prelude to solving the long-standing problem of the relationship between the soul and the body. The entry of physicians into this discussion is mostly for a better understanding of the evolutionary process of the human body. Avicenna as a philosopher and a competent physician, is one of the few figures who has comprehensively discussed this issue in his works from both aspects. In the history of thought before Avicenna, we encounter three different views about the first formed organ in the human body, which has respectively considered the heart, brain and liver as the first formed organ or the primary organ in the body. Avicenna, while rejecting the last two views in his works, finally accepts the first view and introduces the heart as the first formed organ in the body. He considers heart as the place for the vital spirit that this vital spirit in its turn is the ground for the faculties of human soul. He uses both empirical evidences based on ancient medicine and rational arguments to prove his claim.

Keywords: First Formed Body Organ, Primary Body Organ, Avicenna, Relationship between Soul and Body, Ancient Medicine.

* MA of Islamic Philosophy and Wisdom of Shahed University, Tehran (responsible author).

** Assistant Professor at “the Islamic Philosophy and Wisdom Department” of Shahed University, Tehran.

*** Associate Professor at “the Hygiene and Social Medicine Department” of Shahed University, Tehran.

Allameh Tabataba'i's Views on Arguments for God's Existence through Proof of

Ala Toorani *

Monireh Soltan Ahmadi **

Abstract

Among the arguments for God's existence relied on by Allameh Tabatabai in proving the existence of God are empirical arguments based on the quia proof (burhan inni). Some of the benefits of this argument are:

being applicable to the general public who are unable to understand rational arguments or have become difficult for them to return to God-given inborn nature (fitra) due to drowning in material affairs and experiences. This paper deals with this category of Allameh's arguments, which include three types of argument- design proof, temporal originatedness (huduth) proof and motion proof- has examined the subject of the existence of God empirically from his perspective

Keywords: God's Existence, Allameh Tabataba'i, Empirical Arguments, Design Proof, Temporal Originatedness Proof, Motion Proof.

* Associate Professor at "Philosophy Department" of Alzahra University, Tehran, Iran (responsible author).

** MA of islamic philosophy and theology of Alzahra University

Critique of Mysticism to Reason

Ali Fazli*

Abstract

Criticism of reason means the possibility of discovering reality by reason, not a new event but a long-standing event in the history of human thought, including the time when mystics' encounter with philosophers; because philosophers with the entry of the reason as the measure of measurement, may become indignant the master of mysticism, the mystics also consider its foot to be wooden and untidy. What is the reason for the indignation? Is all this opposition to reason based on true arguments? According to research, these arguments are generally for two arguments: one is entitled "mysticism is beyond reason" which refers to the critique of reason for its inability to comprehend mystical truths, and the other is entitled "reason is always subject to error" which refers to criticism of reason refers in terms of fallibility in the perception of facts. This article deals with both arguments according to the mystics's words.

Keywords: Reason, Mysticism, Order of Reason, Rational Copmprehension.

* Assistant Professor at "the Mysticism Department" in Research Institute for Islamic Culture and Thought (IICT).

Allameh Tabataba'i's innovation in the issue of the relation between free will and causal necessity

Reza Akbarian*
Zahra Naqavi**

Abstract

One of the philosophical principles that contradicts the discussion of free will is the law of causal necessity. Philosophical predestination has threatened free will in many ways and has raised doubts in this regard. Philosophers and theologians have dealt with these issues differently based on their theoretical foundations. This paper expresses Allameh's views on free will as well as how he deals with this issue and to point out his innovations in this field. In the present study, in a descriptive-analytical method, the doubts raised through causality on the issue of free will are explained and by reflecting and examining Allameh's works and analyzing his statements, these issues have been investigated and answered. Despite the similarity of Allameh's words with other philosophers in this field, the type of content processing and the role of his foundations in the answers provided show the difference between Allameh's views and others. In particular, Allameh's innovative view is evident in the following options: the connection between necessity and contingent instead of precedence and posterity, the origin of absolute existence for the whole universe instead of science, the definition free will to freedom from others and self-actualization (existence of prosperity), the formation of longitudinal relationship of all dignity, the objectivity of God's activity and the autonomous agent in action.

Keywords: Free Will, Causal Necessity, Necessitated, God's Activity, Allameh Tabataba'i.

* Professor at "the Philosophy Department" of Tarbiat Modares University.

** PhD Student of Islamic Philosophy and Theology of Tarbiat Modares University (responsible author).

Contents

Allameh Tabataba'i's innovation in the issue of the relation between free will and causal necessity/ Reza Akbarian, Zahra Naqavi

Critique of Mysticism to Reason/ Ali Fazli

Allameh Tabataba'i's Views on Arguments for God's Existence through Proof of/ Ala Toorani, Monireh Soltan Ahmadi

Analyzing the Avicennian Viewpoint about the First Formed Organ (Primary Organ) in Human Body/ Mohammad Hossein Madad Elahi, Hossein Zamaniha, Farhad Jaffari

Subject of al-Suhrawardi's Secondary Intelligible/ Ali Reza Fazeli, Seyyed Ali Yazdani

Critical Review on Contemporary Philosopher's Notions on Rule of "All Temporal Event is After Potential and Matter which Carry it" with Emphasis on Avicenna's Notion/ Ali Reza Shakerinasab

The Quarterly Journal of
Department of Philosophy, Faculty of Humanities

History of Philosophy in Islam

Vol.1/ No.2/Summer.2022

Founder: Ale-Taha Higher Education Institute

General Manager: Dr. Reza Akbarian

Editor in chief: Dr. Reza Akbarian

Editorial Board:

Reza Akbarian (Professor of Tarbiat Modares University)

Ahmad Beheshti(Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Gholamreza Avani (Professor of University of Tehran)

Seyyed Yahya Yathrebi (Professor of Allame Tabatabaei University)

Mohammad Ilkhani (Professor of Shahid Beheshti University)

Seyyed Sadrudin Taheri (Professor of Allameh Tabatabai University)

Abdullah Nasri (Professor of Allameh Tabatabai University)

Reza Akbari (Professor of Imam Sadiq University)

Fathail Akbari (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Hossein Oshaqi (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Abolhasan Qaffari (Associate Professor of the Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Hossein Houshangi (Associate Professor of Imam Sadiq University)

Seyyed Mohammad Ali Hojjati (Associate Professor of Tarbiat Modares University)

Hamedeh Rastaei (Assistant Professor at “Philosophy Department” of Al-Taha Institute of Higher Education)

Editorial Secretary: Dr. Seyed Ahmad Hosseini

Associate Editor: Ismaeil Ansari

Address:Tehran, Shahrn, Koohsar Blvd., after the fire department, Madrasa St., Al-Taha Institute of Higher Education, Faculty of Humanities, Journal Office.

Tel: +982144320647

<https://hpi.aletaha.ac.ir/>