



تاریخ فلسفه اسلامی

مجله گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی

سال اول/شماره ۱/بهار 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)

تراد حماده (استاد فلسفه دانشگاه بیروت)

آنتونی شاکر (مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل)

محمد مرتضی (عضو کمیته فلسفه دانشگاه المعارف و استاد فلسفه دانشگاه لبنان)

یحیی کبیر (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید صدرالدین طاهری (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)

فتحعلی اکبری (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

حسین عشاقی (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

لاله حقیقت (دانشیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

سید محمد علی حجتی (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)

حامده راستایی (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

یوسف فضیلت (استادیار مؤسسه آموزش عالی آل طه)

مدیر داخلی: دکتر حامده راستایی

آدرس: تهران: شهران، بلوار کوهسار، خیابان مدرسه، مؤسسه آموزش عالی آل طه، دانشکده

علوم انسانی، دفتر مجلات تلفن: ۴۴۳۲۰۶۴۷

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

چاپ و صحافی: ایرانکهن

- مجله از همکاری محققان و استادان استقبال می‌کند.
- مطالب مندرج در مجله، مبین آرا و اندیشه‌های نویسندگان مقالات است.
- 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:

فایل نهایی مقاله، به سامانه مجله ارسال شود. 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: ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛ ارائه‌کننده 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 به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ شده باشد. مقاله 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، شماره 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. در صورت تکرار منابع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» با شماره جلد و صفحه اکتفا می‌شود. همچنین در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار با حروف الف، ب، ج و... متمایز می‌گردد.



فهرست مقالات

۵/ توسعه موضوعی فلسفه نزد علامه طباطبایی و تکون نظریه اعتباریات / رضا اکبریان /

رضیه سادات امیری

۳۳/ تعامل «عقل و شهود» در شکل‌گیری فلسفه اشراق / محمد (جلال‌الدین) ملکی

۶۳/ کاربست معرفت‌شهودی در براهین اصالت وجود صدرایی / حامده راستایی، عبدالله

نصری

۸۳/ قاعده فرعیه در سازمان فکری محقق دوانی / سیداحمد حسینی سنگچال

۱۱۵/ بررسی تفاوت نحوه علم به صور عقلی با صور حسی و خیالی از منظر ابن‌سینا /

احمدرضا کفاش تهرانی

۱۳۳/ سنجش نقش عقل فعال در تعقل و بررسی ادله آن در دیدگاه ابن‌سینا / حسنی

همایون

Thematic development of philosophy by Allāma Tabātabāī and the Development i'tibārīat Theory

Reza Akbarian*
Razia Sadat Amiri**

Abstract

The difference in the subject of philosophy with philosophers has a considerable effect on the design and presentation of scientific theories and innovations, and consequently the scope and function of philosophy. This paper uses a descriptive-analytical method to answer the question of how Allāma Tabātabāī, with the thematic development of philosophy, prepared the conditions for the presentation of the theory of i'tibārīat in philosophy? The approach obtained shows that Allāma Tabātabāī, by thematically developing philosophy, prepares the ground for the presentation of i'tibārīat theory in this knowledge. According to Allāma's thematic range of philosophy, philosophy can be divided into two types, one of which is more general than the other.

1. "Divine philosophy" whose subject is being qua being or "Absolute being".
2. Philosophy in a more general sense whose subject is "absolute reality" that including all facts contains "general being" and "special existence" as well as "truths" and "i'tibārīat"

Keywords: Allāma Tabātabāī, the Subject of Philosophy, truths, Reality, Being qua Being

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

** PhD Student of Islamic Philosophy of Tarbiat Modares University (coresponding author).

Extended Abstract

Introduction

The scope of the subject of a knowledge has a significant effect on increasing its functionality and the creation of new theories. The subject of philosophy for philosophers such as Ibn Sina, Suhrawardi, and Mulla Sadra is “being qua being” or universal being that flows through all beings and does not include partial existences or non-objective things.

Therefore, philosophy only deals with real concepts, that is, concepts that have objective and external instance; But Allāma Tabātabāī, in addition to facts, also raises issues related to i'tibārī perceptions in philosophy. With these explanations, one of the most important issues regarding Allāma Tabātabāī's i'tibārīat theory is that how can he investigate issues related to non-objective and i'tibārī perceptions in knowledge whose subject is real existences and perceptions abstracted from it?

Does Allāma have a new point of view regarding the subject of this knowledge, which can include credit by influencing the scope of philosophy?

Therefore, the main question of the present article is how Allāma Tabātabāī provided the ground for the “i'tibārīat theory” project in philosophy by developing the subject of a knowledge.

Method

To answer the problem of this article, first, the subject of philosophy by Allāma Tabātabāī is read and then the relationship of this subject with the i'tibārīat theory is measured.

Findings

By developing the subject of philosophy and forming new philosophical branches, Allāma Tabātabāī provides the ground for the ontological analysis of i'tibārī perceptions. A branch of philosophy with the title “Divine Philosophy” and the subject of being qua being or general being analyzes only the facts and perceptions related to it; but philosophy in the general sense, considering that its subject is "reality", has the capability of ontological analysis of all realities,

including general being, particular being, abstract and concrete being, and true and i'tibārī concepts. Since, according to Allāma' view point Philosopher recognizes facts from unreal things in general philosophies, he must first categorize "perceptions related to human actions" and specify "whether they are real or not"; Secondly, according to the relationship of these concepts with reality, explain the "how these perceptions exist" and distinguish them from "real existence" and "illusiv".

Allāma Tabātabāī's explanation of these perceptions indicates its close relationship with "reality"; because first of all, i'tibārī perceptions have real existential effects and factors;

Secondly, "necessary i'tibārī relations" are based on "real necessary relations", in such a way that if these necessary relations are not real and self-evident, necessary i'tibārī relations will not be formed;

Thirdly, the criterion of i'tibārīat is to have real effects in accordance with the real needs and goals of human beings. Therefore, i'tibārīat have a share of reality due to multiple links with reality.

In this way, the necessary capacity to deal with "i'tibārī perceptions and related to human actions" in philosophy whose subject is reality is provided. In this way, considering that the practical activities of man are his life, "man's life", his actions, needs and goals are also discussed philosophically. As a result, the connection between philosophy and human life expands.

Conclusion

Allāma Tabātabāī, by developing the subject of philosophy, prepares the ground for presenting the i'tibārī theory in this knowledge. According to the subject scope of philosophy according to Allāma, philosophy can be divided into two categories, the subject of one of which is more general than the other: 1. "Divine philosophy" whose subject is universal being or being qua being. 2. Philosophy in a more general sense, the subject of which is "absolute reality" and includes all realities including "general being" and "particular being" as well as "truths" and "i'tibārīat". The i'tibārī concepts, although they do not represent the objective and real thing, they find a share of truth

through the connection with the subject of general philosophies, that is, reality. This provides the ground for the ontological analysis of i'tibārīat in philosophy with the absolute subject of reality.

توسعه موضوعی فلسفه نزد علامه طباطبایی و تکون نظریه اعتباریات

رضا اکبریان*

رضیه سادات امیری**

چکیده

تفاوت موضوع فلسفه نزد فیلسوفان به نحو قابل تأملی بر طرح و ارائه نظریات و نوآوری‌های علمی و در نتیجه گستره و کارکرد فلسفه اثرگذار است. نگاشته حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه علامه طباطبایی با توسعه موضوعی فلسفه، زمینه طرح نظریه اعتباریات در فلسفه را فراهم نمود؟ رهیافت به دست آمده نشان می‌دهد علامه طباطبایی با توسعه موضوعی فلسفه، زمینه ارائه نظریه اعتباریات در این دانش را مهیا می‌کند. با توجه به گستره موضوعی فلسفه نزد علامه، می‌توان فلسفه را بر دو قسم دانست که موضوع یکی عام‌تر از دیگری است: ۱. «فلسفه الهی» که موضوع آن وجود عام یا «موجود بما هو موجود» است. ۲. فلسفه در معنایی عام‌تر که موضوع آن «مطلق واقعیت» است و تمام واقعیات اعم از «وجود عام» و «وجودات خاص» و نیز «حقایق» و «اعتباریات» را شامل می‌شود. مفاهیم اعتباری اگرچه خود نمایانگر امر عینی و واقعی نیستند، به واسطه پیوند با موضوع فلسفه‌های عمومی یعنی واقعیت، سهمی از حقیقت پیدا می‌کنند. این امر، زمینه تحلیل هستی‌شناختی اعتباریات را در فلسفه با موضوع مطلق واقعیت فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، موضوع فلسفه، اعتباریات، واقعیت، موجود بما هو موجود.

* استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول). dr.r.akbarian@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی. r.amiri313@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵

مقدمه

گستره موضوع یک دانش بر افزایش کارکرد آن و نیز تکون نظریات جدید اثر قابل توجهی دارد. موضوع فلسفه نزد فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، «موجود بما هو موجود» یا وجود عامی است که در تمام موجودات جریان دارد و شامل وجودات جزئی و نیز امور غیر عینی نمی‌شود. بنابراین فلسفه تنها به مفاهیم حقیقی یعنی مفاهیمی که مابازای عینی و خارجی دارند، می‌پردازد؛ اما علامه طباطبایی علاوه بر حقایق، مباحث مرتبط با ادراکات اعتباری را نیز در فلسفه مطرح می‌کند. با این توضیحات یکی از مهم‌ترین مسائل در خصوص نظریه اعتباریات علامه طباطبایی این است که وی چگونه می‌تواند مباحث مرتبط با ادراکات اعتباری و غیر عینی را در دانشی بررسی کند که موضوع آن وجودات حقیقی و ادراکات منتزع از آن است؟ آیا علامه در خصوص موضوع این دانش دیدگاه جدیدی دارد که می‌تواند با تأثیر بر گستره فلسفه، اعتباریات را نیز در بر گیرد؟ بنابراین پرسش اصلی مقاله حاضر این است که چگونه علامه طباطبایی با توسعه موضوعی یک دانش، زمینه طرح «نظریه اعتباریات» در فلسفه را فراهم نمود؟

در خصوص پرسش فوق هیچ نگاشته‌ای یافت نشد؛ اما برخی پژوهش‌ها نسبت اعتباریات با واقعیت و وجود را بررسی کرده‌اند؛ مقاله‌ای با عنوان «رابطه اعتباریات و تکوین از نظر آیت‌الله جوادی آمل»، در بررسی نسبت اعتباریات با موضوع فلسفه بیان می‌دارد وجود اعتباری به حمل شایع صناعی، وجودی حقیقی و بخشی از موضوع فلسفه است و از همین رو می‌توان در خصوص آن بحث هستی‌شناختی ارائه نمود (شرفی، ۱۳۹۵). برخی مقالات نیز با توجه به حقیقی‌بودن آثار و عوامل اعتباریات، در صدد اثبات واقعیت‌داربودن این دسته ادراکات هستند (پارسانیا، دانایی‌فرد و حسینی، ۱۳۹۳). پرسشی که ضرورت طرح آن همچنان باقی است، این است که دقیقاً موضوع فلسفه نزد علامه چیست و با توجه به گستره آن آیا ممکن است اعتباریات را نیز در بر بگیرد؟ اگر طبق نظر استاد جوادی آملی بپذیریم اعتباریات بخشی از موضوع فلسفه الهی است، آیا گزاره‌های

متشکل از اعتباریات می‌تواند یقینی* را که علامه طباطبایی در فلسفه الهی ضروری می‌داند، نتیجه دهد؟

برای پاسخ به مسئله پژوهش حاضر ابتدا موضوع فلسفه نزد علامه طباطبایی بازخوانی و سپس نسبت این موضوع با نظریه اعتباریات سنجیده می‌شود.

الف) بازخوانی موضوع فلسفه نزد علامه

بازخوانی آثار فلسفی علامه طباطبایی حاکی از آن است که علامه از دو تعبیر متفاوت در خصوص موضوع فلسفه استفاده می‌کند. وی در بسیاری متون فلسفی همگام با فلاسفه متقدم، «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» را به عنوان موضوع فلسفه مطرح می‌کند. در گام بعد فراتر رفته و موضوع جدیدی با دامنه گسترده‌تر برای بخشی از فلسفه - با تأکید بر قلمرو آن - ابداع می‌کند. با توجه به متون فلسفی علامه عنوان این موضوع توسعه یافته را می‌توان «واقعیت» نامید که علاوه بر موجود مطلق یا وجود عام، وجودات خاص را نیز در بر می‌گیرد. در ادامه توسعه موضوعی فلسفه نزد علامه را در دو بخش «موجود بما هو موجود» و «واقعیت» بررسی خواهیم کرد:

۱. موجود بما هو موجود و فلسفه الهی

علامه طباطبایی به تبع پیشینیان خود «موجود بما هو موجود» را به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند. وی در کتاب *بداية الحکمه* در این خصوص می‌گوید: حکمت الهی (همان فلسفه اولی) علمی است که از احوال موجود از آن جهت که موجود است، بحث و گفت‌وگو می‌کند و موضوعی که از اعراض ذاتی آن در فلسفه بحث می‌شود، موجود بما هو موجود است (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ص ۶).

علامه در کتاب *نهایه* در بحث موضوع فلسفه، از تعبیر «موجود مطلق» استفاده می‌کند که می‌توان آن را برابر با همان «موجود بما هو موجود» دانست: «و لذلک بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود علی وجه کلی، فنستعلم به أحوال

* بحث و کاوش در فلسفه الهی باید به نحوی باشد که افاده جزم و یقین کند؛ به نحوی که هیچ شک و تردیدی در آن راه نیابد (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۵۳).

الموجود المطلق بما أنه كليّ» (همو، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۵۳).

علامه تأکید می‌کند که این موضوع از شمول و فراگیری بی‌مانندی برخوردار است (همان، ص ۵۸). سپس با توجه به این فراگیری بیان می‌کند که مراد از موجود بما هو موجود، «وجود عام» یا «اصل هستی» است که تصور و تصدیق آن بدیهی است (همان، ص ۵۹). البته باید توجه داشت این شمول و فراگیری موضوع فلسفه، مستلزم آن نیست که مسائل همه علوم در مسائل فلسفه مندرج شوند؛ زیرا با توجه به قید «بما أنه كليّ»، در فلسفه آن دسته از احوال و احکام موجود که به اصل موجودیت آن مربوط می‌شود، بحث می‌شود و احکامی که مربوط به تعینات خاص موجودات است، مورد بحث فلسفی قرار نمی‌گیرد. با توجه به تصریح علامه به این امر که موضوع فلسفه وجود عام یا وجود مطلق فراگیر است، به نظر می‌رسد وجودات خاص که قسیم وجود عام‌اند، خارج از موضوع فلسفه الهی هستند؛ بنا بر این برداشت، موجود «لا بشرط قسمی» یعنی «طبیعت موجود»، موضوع فلسفه خواهد بود.

علامه دانشی را که به «اصل هستی» و احکام و خواص آن به طور کلی می‌پردازد و در نهایت «مبدأ هستی» را به عنوان یکی از احکام موضوع فلسفه، مورد کاوش خویش قرار می‌دهد، «فلسفه الهی» می‌نامد؛ دانشی که گنجایش دارد از «اصل هستی» و مبدأ آن یعنی «وجود خداوند» -عزّ اسمه- بحث کند و دیگر مسائل فلسفی را از حال تشّت و پراکندگی به سوی وحدت و یکپارچگی بکشاند و آنها را به صورتی آراسته‌تر ظاهر سازد؛ زیرا تنها فلسفه الهی است که بین تمام موجودات و پدیده‌ها به واسطه بحث از ذات باری تعالی -که آفریدگار و هستی‌بخش همه آنهاست- ارتباط برقرار کرده، هم‌بستگی و وحدت شگفت‌آوری به وجود می‌آورد (همان، ص ۱۸۵). از نظر علامه بحث و کاوش در این دانش باید به نحوی ایجاد جزم و یقین کند که هیچ شک و تردیدی در آن راه نیابد (همان، ص ۵۳).

فیلسوفان و حکمای پیشین نیز تعبیر موجود بما هو موجود را به عنوان موضوع فلسفه برگزیده‌اند؛ هرچند هر یک معانی متفاوتی را از این موضوع اراده کرده‌اند. با مقایسه

تعریف سایر فلاسفه از «موجود بما هو موجود» با تعریف علامه، دامنه توسعه موضوعی علامه در این حیطة روشن می‌شود.

ارسطو در کتاب **گاما** فلسفه را شناخت «موجود بما هو موجود» (to on hei on) و موضوع آن را «موجود بما هو موجود» و لواحق آن می‌داند. این علم، علمی کلی است که موجود را در کلیت آن مورد بررسی قرار می‌دهد (ارسطو، ۱۳۷۸، b ۱۰۰۳)؛ اما از نظر وی «موجود بما هو موجود» یا موجود در معنای کلی، حاکی از «جوهر» است (همان)؛ بنابراین ارسطو که ابتدا «فلسفه اولی» را مطالعه بسیار عام «موجود بما هو موجود» تعریف می‌کند، در نهایت با برابرگرفتن این موضوع با جوهر، آن را محدود می‌کند و می‌گوید: از آنجایی که جوهر صورت اصلی وجود است، فلسفه اولی با موجود جوهری و علل و اصول آن سروکار خواهد داشت (اکریل، ۱۳۸۰، ص ۳۵۷). اساساً آنچه از نگاه وی در پاسخ چیستی موجود بیان می‌شود، همان «جوهر» است (ارسطو، ۱۳۷۸، b ۱۰۲۸).

جوهر به عنوان محکی موجود بما هو موجود نزد ارسطو تنها بخشی از هستی و واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد؛ زیرا مفهوم موجود حاکی از وجود و ماهیت است که تنها یکی از این دو می‌تواند اصیل باشد. با فرض اصالت ماهیت، جوهر، اعم از مادی و مفارق، بخشی از ماهیت‌اند و بخش دیگر اعراض است. با این تبیین ارسطو آنچه اصالت دارد، ماهیت است و فلسفه تنها به بخش نامحسوس آن می‌پردازد؛ این در حالی است که علامه، طبیعت موجود یا وجود عام را موضوع فلسفه می‌داند؛ وجودی که در تمام هستی جریان دارد و به بخش خاصی از آن محدود نمی‌شود.

ابن‌سینا نیز «موجود بما هو موجود» را که از نظر وی امری نامحسوس و متقدم‌الوجود بر ماده است، به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند: «علم به اموری که هم در حد و هم در وجود، مفارق از ماده‌اند. علت این تخصیص نیز این است که "موجود بما هو موجود" و مبادی و عوارضش هر یک متقدم‌الوجود بر ماده‌اند و هیچ یک تعلق وجودی به ماده ندارند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۱۵). از این بیان به نظر می‌رسد در نگاه شیخ موجود بشرط لای از ماده موضوع علم الهی است. و موجودات محسوس و مادی خارج از

موضوع فلسفه‌اند. از نظر آیت‌الله مصباح این جمله *ابن‌سینا* بدان معناست که نه تصور موضوع فلسفه متوقف بر تصور ماده است و نه در وجود خارجی ملازمی با ماده دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۶-۵۱).

فخر رازی در تبیین انواع موضوعات علوم که به کلیات می‌پردازند، می‌گوید: اگر موضوع این علوم لابشرط باشند، بدین معناست که گاهی مجرد از ماده و گاهی در ماده موجود می‌شوند؛ اما اگر بشرط لا باشند، وجودشان در ماده ممتنع است (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۷-۱۸). از توضیحات بعدی *ابن‌سینا* چنین برداشت می‌شود که مراد وی وجود لابشرط از ماده است و غیرمادی بودن قید مسائل فلسفی است؛ بدین معنا که تمام موجودات از حیث مسائلی که غیر مادی است، مورد بحث فلسفی قرار می‌گیرند:

اگر بخواهیم دربارهٔ جوهر یا جسم، از این جهت که جوهر است و نه عرض، بحث کنیم و اگر در خصوص مقدار و عدد، نه از حیث روابط عرضی آنها، بلکه از حیث وجود آنها سخن بگوییم، یا اگر بخواهیم در خصوص امور صوری که یا اصلاً تعلق به ماده ندارند یا متعلق به ماده‌ای غیر از مادهٔ اجسام‌اند، بحث کنیم، نه در طبیعیات می‌توانیم از آن سخن بگوییم و نه در ریاضیات؛ زیرا در طبیعیات از محسوسات و در ریاضیات از اموری که در محسوسات موجود می‌شوند، سخن می‌گوییم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ق، ب، ص ۱۲).

اگر مراد *ابن‌سینا* از موجود بما هو موجود را بشرط لای از ماده بدانیم، فلسفه تنها به امور مجرد می‌پردازد؛ اما اگر مراد وی از این عبارت را لابشرط از ماده بدانیم، موضوع فلسفه تمام موجودات را شامل می‌شود. جملات فوق نشان می‌دهد موضوع فلسفه نزد شیخ، تمام موجودات و محمول فلسفی ناظر به «حیثیت وجودی موجودات» است که جهت غیر مادی و نامحسوس اشیا را در بر می‌گیرد.

اگرچه موضوع فلسفه اختصاص به امور مجرد ندارد و هم در ماده و هم در غیر ماده یافت می‌شود، احکام و مسائل فلسفی نباید به نحوی باشد که سبب تعیین موضوع مسائل فلسفی به وجودات خاص طبیعی، ریاضی، اخلاقی گردد؛ به تعبیر دیگر موجود مطلق، موضوع قرار می‌گیرد و موجودات مقید به خصوصیات طبیعی، ریاضی، اخلاقی یا غیر اینها

نمی‌توانند موضوع مسائل فلسفی واقع شوند: «فانه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراض و الاستعداد لها إلى أن يتخصّص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك» (همان، ص ۱۴). اگر مراد از قید «غیر ذلک» تمام موجودات مقید اعم از مادی و مفارق باشد، هیچ وجود خاص و متعینی موضوع مسائل فلسفی قرار نمی‌گیرد؛ اما از آنجا که فلسفه به احکام وجودات خاصی چون واجب و نیز انواع عقول و مجردات می‌پردازد، تنها وجودات خاص مادی و وجوداتی که در ماده موجود می‌شوند، نمی‌توانند موضوع مسائل فلسفی قرار گیرند. طبق این برداشت، وجود مطلق و برخی وجودات خاص می‌توانند موضوع مسائل فلسفی باشند.

این در حالی است که نزد علامه واقعیت بدون هیچ قیدی موضوع فلسفه است؛ بنابراین اگر احکامی سبب شوند موضوع مسائل فلسفی اختصاص به وجودات ریاضی یا طبیعی پیدا کند، خارج از فلسفه نخواهند بود و این امر سبب تداخل این علوم با علوم دیگر نمی‌شود؛ زیرا وجودات خاص تنها از حیث موجود بودن در فلسفه تحلیل می‌شوند.

صدرالمتألهین نیز همچون ابن‌سینا موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۴). از نظر آیت‌الله جوادی آملی موجود مطلق که موضوع فلسفه است غیر از مطلق موجود است؛ زیرا مطلق موجود حکم خاصی نداشته و شامل وجود مطلق و موجود مقید است. اما موجود مطلق یا موجود مطلق لابشرط قسمی، به همین لابشرط بودن و اطلاق مقید است و از همین روست که موجود بدون داشتن قید ریاضی، طبیعی، منطقی و خلقی موضوع فلسفه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸). موجود مطلق وجودی است که علی‌رغم جریان‌داشتن به نحو عام در تمام موجودات، قسیم وجود بشرط شیء است و شامل وجودات خاص نمی‌شود؛ اما ملاصدرا تنها وجودات خاص ریاضی و طبیعی را خارج می‌کند: «ان الفلسفة الاولى باحثه عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولى التي يمكن أن يعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً» (همان، ص ۲۸)؛ یعنی فلسفه از احکام کلی وجود سخن می‌گوید، سپس به تقسیمات اولیه آن می‌پردازد. از نظر آیت‌الله مصباح منظور

از تقسیمات اولیه تنها تقسیم وجود به خارجی و ذهنی یا علت و معلول یا واجب و ممکن نیست، بلکه علاوه بر آنها، تقسیمات ثانویه و ثالثه و... وجود؛ مانند تقسیم ممکن به جوهر و عرض و تقسیم عرض به کم و کیف و... نیز در فلسفه بحث می‌شود؛ زیرا تقسیم قسم یک شیء به تقسیم خود آن شیء بر می‌گردد؛ اما از نظر ایشان این تقسیم تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که «موجود بما هو موجود» به وجود خاص ریاضی یا طبیعی مبدل نگردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۶۰). آیت‌الله جوادی آملی که «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» را نسبت به اطلاق و تقید، لاشرط قسمی می‌داند، تصریح می‌کند موجود مطلق نسبت به برخی وجودات خاص، بشرطلا است و موجود بما هو موجود؛ یعنی وجود به شرط اینکه طبیعی، ریاضی، اخلاقی یا منطقی نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶). بنابراین اگر چه موضوع فلسفه در تمام موجودات جریان دارد اما بحث از احکام و اقسام آن نباید به نحوی باشد که موضوع به وجودات خاص ریاضی، طبیعی و... اختصاص یابد.

از مطالب فوق چنین برداشت می‌شود موضوع فلسفه نزد ملاصدرا، وجود عامی است که در تمام موجودات جریان دارد و شامل وجودات خاص نمی‌شود، اما از احکام وجود عام، تقسیمات آن است و این تقسیمات می‌تواند تا آنجا ادامه یابد که موضوع مسائل و احکام فلسفی به وجودات خاص ریاضی و طبیعی مبدل نگردد؛ یعنی وجودات خاص غیر طبیعی و ریاضی می‌توانند موضوع مسائل و احکام فلسفی قرار گیرند. با این بیان «وجود عام» موضوع فلسفه، و برخی «وجودات خاص»؛ مانند جواهر مفارق، موضوع مسائل فلسفی‌اند؛ اما موجودات خاص طبیعی، ریاضی از موضوع مسائل فلسفی خارج‌اند.

تحلیل عنوان دیگری که ملاصدرا به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند، برداشت فوق را تأیید می‌کند. در تعریفی بر اساس موضوع، موضوع فلسفه «حقایق موجودات» معرفی می‌شود: «بدان که فلسفه استکمال نفس انسانی است به واسطه شناخت حقایق موجودات آن گونه که هستند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۰).

از میان معانی مختلفی که برای «حقیقت» ذکر شده، در نگاه اول می‌توان سه معنا را مراد ملاصدرا در جمله مذکور دانست: ۱. به معنای کنه و باطن (در مقابل ظاهر)؛ ۲. وجود

مستقل مطلق که منحصر به باری تعالی است (در مقابل مخلوقات)؛ ۳. واقعیت عینی (در مقابل مفهوم که فاقد عینیت خارجی است) (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۳۸). اما مراجعه به مباحث دیگر ملاصدرا مشخص می‌سازد مراد از حقیقت در جمله مذکور تنها دو معنای نخست است.

ملاصدرا از طرفی «حقیقت» را برابر «وجود» می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸-۳۹ و ۱۳۶۳، ص ۴) و از سوی دیگر «وجود» را در نهایت خفا معرفی و ادراک آن را به ادراک شهودی و حضوری منحصر می‌کند (همو، ۱۳۶۳، صص ۶ و ۲۴)؛ از این رو آنچه با حواس ظاهری درک می‌شود، تنها ماهیت و خواص اشیاست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۴۸-۲۴۹). علاوه بر وجود، صراحتاً تأکید می‌کند که ادراک «حقیقت» یا «حقایق اشیا» جز به علم حضوری میسر نیست. وی پس از بیان کلام شیخ‌الرئیس در خصوص عدم امکان ادراک حقایق اشیا* می‌گوید: «أن حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضورية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۲).

اگرچه حقیقت اشیا به هستی آنهاست، همین حقایق هم قائم به ذات نیستند، بلکه به حقیقتی در ورای خود اشارت دارند و وجودشان قائم به وجود حقیقه الحقائق است (همو، ۱۳۷۸، ص ۵۶).** در عباراتی نیز پس از ذکر خصوصیات حقیقت وجود، آن را بر واجب تطبیق می‌دهد و می‌گوید «حقیقت وجود» همان وجود حق سبحانه تعالی است: «لما علمت أنه تعالی عين حقيقة الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۲۳)؛ چه بسا بتوان گفت حقیقت، همچون وجود، انسان، عوالم هستی و ... دارای مراتب است (همان، ص ۴۱ و ۴۳۶)، و هر مرتبه، باطن و حقیقت مرتبه دیگر و باطن تمام حقایق، حقیقه الحقایق است.

* أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۳۴).

** اعلم أن حقائق الأشياء - كلها - و صورها العلمية موجودة عند الله - تعالی، واجبة بوجوبه الذاتي، باقية ببقاء الله - لا ببقاء أنفسها.

در نتیجه ممکن نیست مراد از حقیقت در موضوع فلسفه، واقعیت عینی باشد؛ زیرا ماهیات که بنا به نظر ملاصدرا واقعیت ثانیاً و بالعرض و عینی دارند (همو، ۱۳۶۰، ص ۸ و ۱۳۶۳ الف، ص ۵۴-۵۵)، قابل ادراک با حواس ظاهری اند؛ در حالی که طبق بیانات گذشته روشن شد «حقیقت» در نهایت خفا و پنهانی است؛ بنابراین حقیقت اخص از واقعیت عینی و برابر لایه‌های باطنی موجودات است و کنه تمام حقایق نیز حقیقه الحقایق یا وجود مستقل مطلق است.

با توجه به مطالب مذکور مراد صدر المتألهین از «موجود بما هو موجود»، وجود عامی است که در تمام موجودات ساری و جاری است و مقصود وی از «حقایق موجودات» علاوه بر «وجود عام»، وجودات خاص و متعینی است که حقیقت و باطن موجودات دیگر را تشکیل می‌دهند که در رأس آنها «حقیقه الحقایق» است. پس علاوه بر وجود عام، برخی از وجودات خاص که بواطن و حقایق مراتب دیگر هستند، در زمره موضوع یا دست کم در زمره موضوع مسائل فلسفی اند؛ اما وجودات خاصی چون ریاضیات و طبیعیات که از جمله ظواهر موجودات اند و حقیقت و باطن موجودات دیگر محسوب نمی‌شوند، از دامنه موضوع فلسفه و موضوع مسائل آن خارج خواهند بود.

این در حالی است که علامه بر وجود مطلق قیدی نمی‌زند و تأکید می‌کند که موضوع فلسفه تمام وجودات را شامل می‌شود؛ بنابراین تمام وجودات خاص حاصل از تقسیمات وجود اعم از مادی و مفارق می‌توانند از حیث موجود بودن، موضوع مسائل فلسفی واقع شوند. علامه علاوه بر موجود بما هو موجود یا وجود عام، تعبیر دیگری از موضوع فلسفه دارد که می‌تواند تمام واقعیات حتی اموری همچون اعتباریات را - که به نحوی با واقعیت مرتبط اند - در بر بگیرد. در ادامه به این تعبیر علامه از موضوع فلسفه می‌پردازیم.

۲. واقعیت و فلسفه عمومی

علامه علاوه بر وجود مطلق یا موجود بما هو موجود از تعبیر دیگری نیز استفاده می‌کند که با دقت در مثال‌هایی که برای تعبیر دوم ذکر می‌کند، می‌توان دریافت تعبیر دوم عام‌تر از موجود بما هو موجود یا وجود مطلق است. وی می‌گوید هر آنچه انسان طلب می‌کند، از

این روست که یا خود دارای واقعیت است یا همچون اعتباریات به امر واقعی منتهی می‌گردد. آدمی هرگز به دنبال آنچه سراب محض می‌پندارد، نمی‌رود. از آن رو که همواره ممکن است امر واقعی را غیر واقعی یا امر غیر واقعی را موجود تلقی کند، به علمی نیاز دارد که با تعیین احکام موجود مطلق، او را از خطا بازدارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۴). مشابه همین تعابیر در کتاب *بدایه* نیز یافت می‌شود (ر.ک: همو، ۱۴۱۴ق، ص ۶). این نحو توصیف علامه از پیدایش فلسفه با موضوع «وجود عام» یا «واقعیت مطلق» نشان می‌دهد انسان ابتدا تلاش می‌کند واقعیات جزئی را از امور غیر واقعی تمییز دهد، سپس به سمت شناخت واقعیت و موجود به نحو مطلق و عام می‌رود. در رساله *علی و فلسفه الهی* تصریح می‌کند:

در آنجا نیز که به دنبال شناخت واقعیات جزئی از امور غیر واقعی است، فعالیت فلسفی انجام می‌دهد. در تمام مقاطع سنی حتی کودکی و در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها بشر در جست‌وجوی واقعیت بوده است: «انسان همواره علاقه‌مند است که در تمام شئون زندگی خود از این شیوه پیروی کند و این درست همان چیزی است که ما آن را «فلسفه» می‌نامیم» (همو، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۱۸۴).

توضیحات فوق چنین به ذهن متبادر می‌سازد که «فلسفه الهی»، با موضوع موجود بما هو موجود یا اصل هستی، بخشی از فلسفه در معنای کلی آن است که موضوع آن هستی‌شناسی تمام واقعیات اعم از وجود عام و واقعیات و پدیده‌های جزئی است و این‌گونه نیست که هستی‌شناسی همه پدیده‌ها، صرفاً از مسائل فلسفه الهی و مباحث تقسیمی آن باشد؛ زیرا علامه در تبیین اخیر خود، هستی‌شناسی پدیده‌های جزئی را مقدم بر هستی‌شناسی وجود عام، و جاری در تمام فصول زندگی و توسط تمامی انسان‌ها می‌داند در حالی که مباحث تقسیمی هر علمی، مؤخر از مباحث موضوع، و توسط عالم آن علم شکل می‌گیرد.

بنابراین موضوع فلسفه الهی؛ یعنی «اصل هستی» یا «موجود بما هو موجود»، اخص از

موضوع فلسفه در معنای کلی آن؛ یعنی «واقعیت» است؛ زیرا واقعیت علاوه بر اصل عام هستی، شامل هستی‌های خاص، و هر آنچه به واسطه دارا بودن آثار تکوینی بتوان آن را واقعیت نامید نیز می‌شود. بدین ترتیب امکان شکل‌گیری شاخه‌های جدید فلسفی با موضوع واقعیات و پدیده‌های متعدد، فراهم می‌گردد.

با توجه به توسعه علامه در موضوع فلسفه و امکان شکل‌گیری شاخه‌های جدید فلسفی، یکی از مسائل مهمی که دانش مذکور باید به آن پاسخ دهد، این است که اولاً آیا ادراکات مرتبط با افعال و کنش‌های فردی و اجتماعی انسان واقعیت دارند یا پندار محض‌اند؟ ثانیاً اگر این ادراکات به واسطه ارتباطی که با حقایق دارند، واقعی‌اند، چگونه واقعیاتی هستند و نحوه وجودشان چیست؟

ب) ادراکات اعتباری و نسبت آن با مطلق واقعیت

هنگام مواجهه انسان با اشیای خارجی، صورت‌هایی به نام مفاهیم در ذهن شکل می‌گیرد. گاهی مفهوم جزئی است و تنها بر یک فرد دلالت دارد و گاهی کلی است و بر امور متعددی صدق می‌کند. مفاهیم کلی نزد فلاسفه اسلامی پیشین بر سه قسم‌اند: قسم اول مفاهیم ماهوی یا «معقولات اولیه» یا «مفاهیم حقیقی» است. این دسته مفاهیم با مصداق خارجی از نظر ماهیت و ذات، عینیت دارند. دسته دوم مفاهیمی که با مصداق خارجی عینیت ندارند و «معقولات ثانویه» یا «اعتباریات بالمعنی الأعم» نامیده می‌شوند. این مفاهیم خود دو قسم‌اند؛ قسم اول «معقولات ثانیه فلسفی» که حیثیت مصداقشان حیثیت درخارج‌بودن و منشأ آثار بودن است، مانند مفهوم وجود. قسم دوم «معقولات ثانیه منطقی» نام دارند؛ مفاهیمی که حیثیت مصداقشان بودن در ذهن است، مانند مفهوم کلی، جنس و... مصادیق این دسته مفاهیم تنها در ذهن تحقق دارد (همان، ج ۳، ص ۱۴۰-۱۴۲). علامه برای اولین بار مفاهیم کلی دیگری را نیز معرفی می‌کند که تنها مرتبط با عقل عملی است و وی با عنوان «اعتباریات عملی» یا «اعتباریات بالمعنی الأخص» از آن یاد می‌کند (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۰).

«اعتباریات عملی» مستقیماً و بی‌واسطه منشأ صدور افعال اختیاری از انسان هستند و

اهمیت این ادراکات تا بدانجاست که علامه می‌گوید: اگرچه اعتباریات خود متکی به حقایق‌اند، تنها علمی که مستقیماً وسیله استکمال انسان را فراهم می‌کند، علم اعتباری است. از این روست که اهتمام به اعتباریات و حکمت عملی حاصل از آن ضرورت دارد (همان، ص ۲۲۵). علی‌رغم اهمیتی که ادراکات اعتباری در علوم اجتماعی و انسانی دارند، با توجه به نداشتن مابازای خارجی، ممکن است غیر واقعی و نامعتبر تلقی شوند. علامه طباطبایی با توسعه موضوعی فلسفه، علاوه بر تأیید اهمیت این مفاهیم، زمینه اعتبار بخشی و تحلیل این دسته از ادراکات را در فلسفه‌های عمومی فراهم کرد.

۱. تبیین نظریه اعتباریات

علامه طباطبایی در حاشیه کفایه «اعتبار عملی» را این‌گونه تعریف می‌کند: «إعطاء حد شیء او حکمه، لآخر» (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۱). در «رساله اعتباریات» نیز به این تعریف یک قید اضافه می‌کند: «أن الاعتبار هو إعطاء حدّ الشيء أو حکمه لشيء آخر بتصرف الوهم و فعله» (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶-۳۴۷). در مقاله ششم اصول فلسفه نیز تعریف خود را این‌گونه تکمیل می‌کند: «... با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۷). در توضیح بیشتر این مفاهیم می‌توان گفت هر مفهومی، مصداق یا منشأ انتزاعی حقیقی در خارج دارد؛ مانند «رأس» که سر در بدن، مصداق حقیقی آن است؛ اما گاهی ذهن برای دستیابی به غرض خاصی، شیئی را که مصداق حقیقی رأس نیست، مصداق آن فرض و اعتبار می‌کند؛ مانند اعتبار «ریاست‌جمهور» برای شخص، اگرچه او رأس حقیقی جمهور نیست؛ در نتیجه این معانی در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی برای نمونه انسان در ظرف تخیل و توهم، مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست (همان، ج ۲، ص ۱۶۳). چه‌بسا بتوان اعتبار در این معنا را به «این‌همان‌نگاری» ترجمه کرد؛ بدین معنا که دو چیز را که این‌همان نیستند، برای دستیابی به مقاصد، این‌همان می‌انگاریم.

۲. نسبت ادراکات اعتباری با واقعیت

با توجه به تبیین اولیه از نظریه اعتباریات ابتدا به نظر می‌رسد ادراکات مرتبط با افعال انسانی، حظ و بهره‌ای از واقع ندارند. اما دقت بیشتر در تبیین علامه از این ادراکات، نشان می‌دهد پیوند اعتباریات با واقعیت به گونه‌ای است که علامه تأکید می‌کند اعتبار بدون حقیقت محض ممکن نیست (همان، ج ۲، ص ۲۲۵). به همین علت استاد جوادی آملی و استاد مطهری در دسته‌بندی انواع ادراک، «اعتباریات» را غیر از «وهمیات» قرار می‌دهند. وهمیات بر خلاف اعتباریات، پوچ و بیهوده بوده و هیچ رابطه‌ای با واقعیت ندارند، به خلاف اعتباریات که منشأ آثار فراوان اجتماعی‌اند (همان، ج ۱، ص ۳۸ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۴). اعتباریات اگرچه متأثر از زیست‌جهان انسان‌هاست و محکی واقعی ندارد، تبیین علامه از این مفاهیم، نشان از ارتباط مستحکم اعتباریات با واقعیت دارد و همین امر در کنار توسعه موضوعی فلسفه، زمینه تحلیل فلسفی ادراکات مرتبط با افعال انسانی را فراهم می‌کند.

۲-۱. نسبت اعتباریات با واقعیت به واسطه عوامل وجودی

علامه در ابتدا سه عامل را به عنوان منشأ حقیقی و واقعی این دسته ذکر می‌کند. از نگاه ایشان این ادراکات بر اثر احساسات درونی انسان که معلول یک سلسله نیازهای وجودی است، ایجاد می‌شود تا احتیاجات نام‌برده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدیل عوامل احساسی یا نتایج مطلوب، زایل و متبدل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳). بر اساس این عبارات، سه عامل اساسی در شکل‌گیری اعتباریات نقش اساسی دارند: تمایلات و احساسات، نیازها و غایات.

اما همین سه عامل هم بر سه عامل حقیقی دیگر که مبنایی‌ترند، استوار است: «جهان‌شناسی»، «انسان‌شناسی» و «ارتباط انسان و جهان». تأثیر این عوامل تا بدانجاست که علامه در تفسیر المیزان اعتبارات حاکم بر دو «نظام مادی» و «نظام الهی» را به سبب این مبنایی، کاملاً متفاوت قلمداد می‌کند. وی در بیان معنای حکمت در سوره جمعه و نیز در ذیل آیه فطرت در سوره روم می‌گوید: «اما اینکه این سنت‌ها چگونه باشند، بستگی به رأی

و نظریه انسان درباره حقیقت جهان (جهان‌شناسی) و حقیقت خودش (انسان‌شناسی) و رابطه میان انسان و جهان دارد» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۵۴). به همین سبب است که «اختلافی که در سنن و اعتبارات جوامع گوناگون می‌بینیم، ناشی از اختلافی است که در جهان‌بینی و انسان‌شناسی دارند» (همان).

تغییر در عوامل شش‌گانه مذکور منجر به تغییر در اعتباریات می‌شود و لذا روشن است که در خصوص «نیازها و غایات فرازمانی و فراقومی» که متناسب با «انسان‌شناسی و هستی‌شناسی صحیح» بوده و بر اساس فطرت انسانی باشند، اعتباراتی شکل می‌گیرند که «ثابت و جهان‌شمول» هستند، مانند اعتبار متابعت علم (اعتبار صورت علمی به عنوان واقعیت خارجی) و اعتبار اجتماع و اختصاص؛ اما اگر نیازها، کمالات و غایاتی که مبنای اعتباریات اند، وهمی و پنداری باشند، اعتباریات خصوصی قابل تغییر ایجاد می‌شود، مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی. در این صورت ممکن است مبتنی بر این اعتباریات، اشکال گوناگون اجتماع شکل گیرد که لذت‌های مادی و حیوانی را جانشین نیازهای حقیقی کنند؛ جوامعی که نظام اعتباراتشان اساس مستحکمی نداشته، همواره دستخوش نقض و ابطال می‌شوند (همان، ج ۶، ص ۲۸۸ و ج ۴، ص ۱۷۰ و ۱۳۹۰، ص ۲۰۰).

۲-۲. نسبت اعتباریات با واقعیت به واسطه آثار

اگرچه اعتباریات مابازای عینی ندارند، به واسطه پیوندی که از ناحیه آثار و عوامل با واقعیات دارند، غیر از وهمیات و ادراکات پوچ هستند (همان، ج ۲، ص ۱۶۶). استاد مطهری در پاورقی در خصوص تقسیم‌بندی ادراکات با ملاک دارابودن مصداق و آثار، توضیحات بیشتری می‌دهد. از نظر ایشان ادراکات ذهنی با معیار مذکور، سه دسته مهم را تشکیل می‌دهند:

۱. حقایق؛ یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی دارند.
۲. اعتباریات؛ یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی ندارند، لکن عقل برای آنها مصداق اعتبار می‌کند.
۳. وهمیات؛ یعنی ادراکاتی که هیچ گونه مصداقی در خارج ندارند و باطل محض

می‌باشند، مانند تصور غول (همان، ج ۱، ص ۳۸)*.

ادراکات دسته اول از آنجا که مصداق واقعی دارند، آثار حقیقی هم دارند. ادراکات دسته دوم اگرچه مصداق واقعی ندارند، آثار حقیقی و واقعی دارند و دسته سوم نه تنها مصداق واقعی ندارند، بلکه بطلان محض بوده، آثار حقیقی هم بر ایشان مترتب نمی‌شود. آثار اعتباریاتی وقتی شکل می‌گیرد که ادراک منجر به فعل و عمل شود. از آنجا که فعل و اثر خارجی آن، بخشی از واقعیت است، می‌توان گفت ادراک اعتباری دارای آثار است.

ادراکات اعتباری بر خلاف وهمیات، در زندگی فردی و اجتماعی نقش بسزایی دارند و می‌توانند منشأ افعال نظام‌مند و روشمند و قاعده‌مند و حتی افعال معقول و منطقی شوند. عامل این نقش تأثیرگذار نیز ارتباطی است که اعتباریاتی از دو جهت با واقعیت دارند؛ این دسته از ادراکات همان‌گونه که بیان شد- هم منشأ حقیقی دارند و هم آثار حقیقی، پس میان دو حقیقت قرار گرفته، از آن حقایق و واقعیات اثر می‌پذیرند (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۱). امری که آثار تکوینی و حقیقی دارد، قطعاً خود سهمی از واقعیت خارجی داشته است و پنداری و وهمی صرف نیست.

۲-۳. نسبت اعتباریاتی با واقعیت به واسطه جعل ضرورت

ادراکات حقیقی حکایت از واقعیت می‌کنند و در قالب واژگان «هست و نیست» بیان می‌شوند. ادراکات اعتباری در صدد بیان واقعیت نیستند؛ اما نوعی مطلوبیت واقعی دارند. به واسطه این مطلوبیت است که شامل گزاره‌های ارزشی و باید و نبایدها می‌شوند.* علامه در

* استاد مطهری در مقدمه مقاله ششم اصول فلسفه و در بیان تفاوت دو دسته اول از ادراکات سه‌گانه فوق می‌گوید: ادراکات حقیقی، انکشاف واقع و نفس‌الامر است؛ اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی ساخته است. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند، در نتیجه مطلق، دائم و ضروری است؛ اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی و ارتقا را طی می‌کند و نسبی، موقت و غیر ضروری است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۴).

* گزاره‌های ارزشی و مشتمل بر «باید و نباید» تقسیم‌گزاره‌هایی است که از «هست‌ها و نیست‌ها» خبر می‌دهند.

این خصوص می‌گوید: ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم، این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده، نسبت «باید» را در وی می‌توان فرض کرد. پس گزاره «سیب میوه درختی است» گزاره‌ای حقیقی است؛ اما قضایایی چون «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری است (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۰).

اکنون در خصوص این دسته ادراکات، پرسش مهمی مطرح می‌شود که از زمان هیوم شکل گرفته است و آن پرسش این است که آیا بین گزاره‌های ارزشی یا باید و نبایدهای اعتباری و گزاره‌های که حاکی از واقعیت‌اند، ارتباطی وجود دارد؟ آیا می‌توان گزاره‌های ارزشی را بر واقعیت مبتنی کرد؟ آیا اساساً می‌توان گزاره‌های مبتنی بر ادراکات اعتباری را از گزاره‌های واقعی استنتاج نمود؟

علامه در کتاب اصول فلسفه تأکید می‌کند که بین این دو دسته گزاره رابطه تولیدی نیست (همان، ص ۱۶۷). شهید مطهری در پاورقی و در تبیین مقصود علامه از «رابطه تولیدی» می‌گوید: این واژه در صورت وجود چنین رابطه‌ای، بدین معناست که می‌توان در فرایند تفکر از معلومات قبلی، معلومات جدیدی را استنتاج کرد. این دو دسته ادراکات با یکدیگر رابطه استنتاجی ندارند؛ زیرا در یکی روابط فرضی و در دیگری روابط واقعی است (همان، صص ۱۶۹ و ۱۷۲)؛ از این روست که نمی‌توان از مقدمات اعتباری نتایج واقعی گرفت یا از مقدمات حقیقی نتایج اعتباری به دست آورد؛ اما علامه نکته‌ای را متذکر می‌شود که نشان می‌دهد اگرچه نمی‌توان از یک رابطه واقعی، رابطه فرضی را نتیجه گرفت، می‌توان در شرایطی، ضرورتی را که در رابطه واقعی وجود دارد، به عاریت گرفت و در یک رابطه اعتباری به کاربرد:

«مفهوم "باید" همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است. این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است، انسان آن را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی نمی‌گذارد، بلکه پیوسته میان خود و میان صورت علمی، تصور، احساسی (غایت) می‌گذارد» (همان، صص ۱۹۲-۱۹۳)؛ به فرض مثال رابطه بین خوردن (قوه فعاله) و سیری (اثر) ضروری است؛ اما ذهن از آنجا که خواهان سیری است، این رابطه را بین خود و

صورت علمی سیری قرار می‌دهد و چون سیری بدون خوردن محقق نمی‌شود، رابطه ضرورت را بین خود و فعل قرار می‌دهد (همان، ص ۱۹۹). ضرورت در این جمله یک «ضرورت اعتباری» است که از یک «ضرورت حقیقی» به عاریت گرفته شده است. در شرایطی جعل این ضرورت اعتباری صادق خواهد بود که متعلق صورت علمی (سیری) با قوای فعاله، «رابطه واقعی» داشته باشد؛ متعلق که ضرورت، جهت محقق شدن آن اعتبار شده است. روابط بین گزاره‌های منجر به جعل «باید و ضرورت» را می‌توان این گونه تبیین کرد:

۱. غذاخوردن علت سیر شدن است (رابطه علی- معلولی و واقعی)؛

۲. من طالب سیر شدن و رفع نیازهای خویش هستم (طلب واقعی)؛

۳. رابطه من و غذاخوردن امکانی است (رابطه واقعی)؛

۴. می‌توان این رابطه را ضروری کرد (جعل و اعتبار باید).

پس باید بین خود و غذاخوردن «باید» را جعل کنم تا نیازهای من با انجام فعل ضروری شده، مرتفع گردد.

همان گونه که مشاهده می‌شود، در گزاره پایانی دو «باید و ضرورت» قرار دارد: یکی قبل از جعل و دیگری پس از جعل و اعتبار. «ضرورت» دوم قطعاً انشا و اعتبار است؛ اما «باید» اول یک ضرورت حقیقی و واقعی است و از رابطه ضروری رفع نیاز و جعل «باید» بین خود و غذاخوردن حکایت می‌کند. علامه طباطبایی با مثالی که ذکر می‌کند، نشان می‌دهد مراد وی از رابطه غیر تولیدی بین هست‌ها و باید‌ها، «باید» دوم است. باید دوم اگرچه از گزاره‌های واقعی و ضروری به صورت منطقی استنتاج نمی‌شود، بر آنها مبتنی است و همین ابتننا سبب می‌شود باید و نبایدها بدون معیار و ملاک نباشند، بلکه بر اساس هست‌ها تنظیم شده باشند؛ یعنی این گونه نیست که همچون قیاس‌های منطقی مثل «سقراط انسان است و هر انسانی متفکر است؛ پس سقراط متفکر است» دو مقدمه واقعی و حقیقی یک نتیجه واقعی به دنبال داشته باشند و آن مقدمه از درون آنها استنتاج شده باشد؛ بلکه بر اساس این مقدمات یک جعل و انشا و اعتبار صورت گرفته است. پس «باید»ها اعم از

فردی و اجتماعی و اخلاقی به همین روال، بر اساس واقعیات و حقایق جعل و اعتبار می‌شوند (معلمی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

بنابراین جعل «باید» در روابط ضروری اعتباری، خود بر یک ضرورت واقعی و نفس‌الامری مبتنی است و تنها در صورت بودن این ضرورت نفس‌الامری و واقعی است که به تعبیر علامه بهعاریت‌گرفتن «ضرورت» ممکن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷).

۲-۴ نسبت اعتباریات با واقعیت به واسطه سنجش صدق و کذب

اگرچه ادراکات اعتباری مصداق واقعی در خارج ندارند و متأثر از امور متغیری همچون احساسات، غایات و نیازها هستند، این امر سبب نمی‌شود علامه برای سنجش صدق و کذب این مفاهیم معیار و ملاکی مبتنی بر واقعیت نداشته باشد و نسبی‌انگار مطلق گردد؛ زیرا در نگاه وی اعتباریات در صورتی صادق‌اند که اثری متناسب با عوامل وجودی (نیازها، احساسات و غایات) خود داشته باشند:

این معانی وهمی، در عین حال که غیر واقعی‌اند، آثار واقعی دارند. پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه را فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود) خود نداشته باشد، از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا «دروغ حقیقی» خواهد بود (همان، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷).

سنجش اعتبارات درست و نادرست به پیامدهای عملی آنها متناسب با عوامل وجودی‌شان یا به عبارت دیگر به «کارآمدی» بستگی دارد. راستی و ناراستی در این خصوص بدین معناست که آیا در رفع نیازها یا برآوردن غایات و اهداف حقیقی انسان از قوت کافی بهره‌مندند یا خیر؛ برای نمونه ملاک حق یا ناحق بودن دو نظام اعتباری، نظام اقتصادی اسلامی و نظام اقتصادی کاپیتالیسم که مشتمل برکنش‌ها و واکنش‌های اقتصادی‌اند، مطابق با واقع بودن «گزاره‌ها»ی یک نظام و غیر مطابق با واقع بودن «گزاره‌ها»ی دیگری نیست؛ بلکه به دلیل آن است که یکی آثاری دارد متناسب با نیازها و غایات واقعی انسان و دیگری چنین آثاری ندارد یا حتی اثر مخرب نسبت به نیازها و

غایات حقیقی دارد.

با دقت در مباحث وی در خصوص اعتباریات، می‌توان «سازگاری و انسجام با قوای فعاله» را ملاک دیگری برای سنجش صدق و کذب این دسته ادراکات دانست. علامه می‌گوید انسان فعلی را خوب اعتبار می‌کند که ملایم و سازگار با قوای فعاله وی باشند و از طرف دیگر فعلی را بد قلمداد می‌کند که ناسازگار با قوای فعاله باشد (همان، ص ۲۰۴). بنابراین می‌توان گفت معیار صدق در اعتباریات، «کارآمدی» (اثربخشی) و «انسجام» (سازگاری با قوای فعاله) است.

بدین ترتیب علوم مبتنی بر قضایای اعتباری، در حالی که امکان تحول و تکامل و پویایی متناسب با شرایط موجود اعم از شرایط فردی و اجتماعی یا عصری و فرهنگی را دارند، قابلیت سنجش و ارزیابی و اتصاف به حق و باطل بر اساس ملایمت با قوای ادراکی و ترتب آثار مورد نظر را نیز دارا می‌باشند. با توجه به اینکه قوای ادراکی و آثار، امور واقعی و نفس‌الامری‌اند، «سازگاری با این قوا» و «کارآمدی در ترتب آثار» نیز دو ملاک واقعی و نفس‌الامری است.

نتیجه

علامه با توسعه موضوعی فلسفه و شکل‌دادن شاخه‌های جدید فلسفی، زمینه تحلیل هستی‌شناختی ادراکات اعتباری را فراهم می‌کند. شاخه‌ای از فلسفه با عنوان «فلسفه الهی» و موضوع «موجود بما هو موجود یا وجود عام»، تنها حقایق و ادراکات مرتبط با آن را تحلیل می‌کند؛ اما فلسفه در معنای کلی، با توجه به اینکه موضوع آن «واقعیت» است، قابلیت تحلیل هستی‌شناختی تمام واقعیات اعم از وجود عام، وجودات خاص، وجود انتزاعی و انضمامی و مفاهیم حقیقی و اعتباری را داراست. از آنجا که بنا به نظر علامه فیلسوف در فلسفه‌های عمومی به شناخت واقعیات از امور غیر واقعی می‌پردازد، باید اولاً «ادراکات مرتبط با کنش‌های انسانی» را دسته‌بندی کند و «واقعی یا غیرواقعی بودن آنها» را مشخص نماید؛ ثانیاً با توجه به نسبت این مفاهیم با واقعیت، «نحوه وجود این ادراکات» را تبیین و از «وجود حقیقی» و «پنداری» تفکیک کند.

تبیین علامه از این ادراکات، حاکی از رابطه تنگاتنگ آن با «واقعیت» است؛ زیرا اولاً ادراکات اعتباری دارای آثار و عوامل وجودی واقعی هستند؛ ثانیاً «روابط ضروری اعتباری» بر «روابط ضروری واقعی» مبتنی‌اند، به نحوی که اگر این روابط ضروری واقعی و نفس‌الامری نباشند، روابط ضروری اعتباری شکل نمی‌گیرند؛ ثالثاً معیار صدق اعتباریات، دارابودن آثار واقعی متناسب با نیازها و غایات واقعی انسان است. بنابراین اعتباریات به واسطه پیوندهای متعدد با واقعیت، خود سهمی از واقعیت دارند. بدین ترتیب ظرفیت لازم برای پرداختن به «ادراکات اعتباری و مرتبط با کنش‌های انسانی» در «فلسفه» که موضوع آن «واقعیت» است، فراهم می‌شود. بدین ترتیب با توجه به اینکه فعالیت‌های عملی انسان همان زندگانی اوست، «زندگی انسان»، افعال، نیازها و غایات او نیز مورد بحث فلسفی قرار می‌گیرند؛ در نتیجه پیوند فلسفه با زندگی بشر گسترش می‌یابد.

بنابراین تبیین جدید علامه طباطبایی از موضوع فلسفه، قابلیت تأسیس شاخه‌های جدید فلسفی، با موضوع «مطلق واقعیت» را داراست؛ فلسفه‌هایی که هم وجودات خاص و مقید را بررسی هستی‌شناختی می‌کنند و هم به واسطه نظریه اعتباریات - که مرتبط با ساحات انسان در حوزه رفتارهای فردی و اجتماعی است - افعال، کنش‌ها و روابط فردی و اجتماعی انسان را تحلیل و بررسی فلسفی می‌کنند.

منابع و ماخذ

۱. ابن سینا؛ التعليقات؛ قم: مكتب الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف.
۲. —؛ الشفا-الإلهیات؛ قم: نشر آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ب.
۳. ارسطو؛ متافیزیک؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
۴. پارسانیا، حمید و دانایی فرد حسینی؛ «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی»، اسلام و مطالعات اجتماعی؛ ش ۴، ۱۳۹۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ ریحق مختوم؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۶. —؛ سرچشمه اندیشه؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۷. —؛ جامعه در قرآن؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۸. جی ال اکریل؛ ارسطوی فیلسوف؛ ترجمه علیرضا آزادی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۰.
۹. شریفی، حسام‌الدین؛ «رابطه تکوین و اعتباریات از نظر آیت الله جوادی آملی»، حکمت اسراء؛ ش ۲۸، ۱۳۹۵.
۱۰. صدرالمتألهین؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۱. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۲. —؛ المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۱۳. —؛ المشاعر؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۳ الف.
۱۴. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳ ب.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین؛ ترجمه و شرح المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۶. —؛ ترجمه و شرح نهایه الحکمه؛ شرح و ترجمه علی شیروانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، الف.
۱۷. —؛ ترجمه و شرح نهایه الحکمه؛ شرح و ترجمه محمدتقی مصباح یزدی؛ قم:

- مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۷، ب.
۱۸. —؛ ترجمه مجموعه رسائل؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ج.
۱۹. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۱-۲، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۲۰. —؛ حاشیه الکفایه. قم: بنیاد فکری علامه طباطبایی، ۱۴۰۲.
۲۱. —؛ بدایة الحکمة؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۲۲. —؛ نهایة الحکمة؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۳. —؛ مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی؛ قم: باقیات، ۱۴۲۸ق.
۲۴. فخررازی؛ شرح عیون الحکمه؛ تهران: مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۳.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح الهیات شفا؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۶. —؛ آموزش فلسفه؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ کلیات علوم اسلامی؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۲۸. معلمی، حسن؛ «رابطه باید و هست از منظر علامه طباطبایی»، حکمت معاصر؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ش ۲، ۱۳۸۹.

References

1. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1985). Tafsir al-Mizan. translated by Mohammad Baghir Mousavi Hamdani. Qom: the teacher Society of Qom Seminary. (in Persian)
2. Tabātabāī, Mohammad Hossein (1975). Usul-i falsafeh va ravesh-e-realism. Tehran: Sadra. (in Persian)
3. Tabātabāī, Mohammad Hossein (2008). Nahayeh al-Hakema. translated by Ali Shirvani. Qom: Bostan Kitab. (in Persian)
4. Shīrāzī, Şadr ad-Dīn Muḥammad (1981). al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a. Beirut: Arab Heritage Revival House.
5. Ibn Sina (1983). Kitab al-Shifa' (Theology). Vol.3, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.

The Interaction of “Intellect and Intuition” in the Formation of the Illumination Philosophy

Mohammad Maleki*

Abstract

basic principles of that philosophy are based. Meanwhile, the Illumination Philosophy is not out of this rule. This philosophy is based on principles, the most important of which is the element of "intellect and intuition". This article intends, after defining philosophy and philosopher, knowing the two is not unrelated to knowing the intellect and intuition, examine the intellect and intuition, according to the content of the article, separately, according to the illumination data in the Illumination Philosophy, and then explain the position of these two elements that make up the Philosophy of Illumination, based on the works of Master of Illumination' (Shaikh al-'Ishraq), and then draw the main position of these two elements in philosophy, then I explain how the interaction between intellect and intuition in structuring the Illumination Philosophy, and briefly examines it according to the capacity of the article.

Keywords: Intellect, Intuition, the Illumination Philosophy, Presently Knowledge, Acquired Knowledge, Suhrawardi.

* Assistant Professor at “the Mysticism Departmente” of University of Religions and Denominations.

Extended Abstract

Introduction

Intellect and intuition in philosophy and mysticism are among the issues that philosophers and mystics have discussed and investigated throughout history. Suhrawardi has also paid special attention to these two issues in the Illumination Philosophy.

Therefore, examining and analyzing *Shaikh al-'Ishraq's* view is as important as the original issue. So far, researchers have written many books and articles about this; But this article aims to examine this issue by referring to the Sheikh's own words and to analyze the place of intellect and intuition in this philosophy by analyzing the Sheikh's words and to answer the question of where is the place of "intellect and intuition" in the Illumination Philosophy.

What does it matter? In response to this question, attention should first be paid to the fact that in every philosophical school, the title of "philosophy" is based on reason and intellectual findings; Because reason creates philosophy and philosophy applies reason, and as a result, it is reason that philosophizes, and this meaning - that is, philosophizing - is considered one of the characteristics of reason, and in this practice, there is a difference between the peripatetic philosophy, Illumination Philosophy and Sadra's philosophy is not seen; That is, this casts a shadow on all three school of Islamic philosophy, and this is where the difference between Islamic philosophy and other philosophies should be sought.

On this basis, Philosophy of Illumination has given two constructive forces such as "intellect and intuition"; Because, in the philosophical system of Shaikh al-'Ishraq, in addition to being two tools of knowledge, they are also considered as two methods that lead to the reality of the world, and this is why, in addition to intellect, intuition can also be used to reach reality, in the philosophical system of Ishraq. It is based on two basic principles - knowledge of Light of lights (Nur al-Anwar) and knowledge of soul - and benefited from it.

Method

At first, this article after defining *ḥikma* and *ḥakīm*, that the

knowledge of these two is not unrelated to the knowledge of intellect and intuition, according to the scope of the article, examines intellect and intuition separately - according to the Ishraghi data in the Illumination Philosophy- and then explain the position of these two elements that make up the Illumination Philosophy, citing the Shaikh al-‘Ishraq’s works, and then draw the main position of these two elements in philosophy. Then he explained how the interaction between intellect and intuition in structuring the Illumination Philosophy.

Findings

The philosophy of language is discovery and intuition, and the revelator philosophizes in expressing his findings, and this philosophizing of the revelator is the result of the interaction of intellect and intuition in the Illumination Philosophy; Moreover, Suhrawardi himself has mentioned in many cases that I have provided evidence to prove everything I found through discovery and intuition; Now this proof is in the form of rational proofs or Quranic proofs, it does not make much difference.

As a result, discovery and revelation are at the highest horizon of knowledge, and in the meantime, discovery and revelation of the heart and intellect, which are complementary to each other, are considered the highest revelations, and also the way of Suhrawardi’s sulūk in philosophy is organized by this way, and according to his statement, the work of Ishraghi without this connection, it cannot be organized, and finally, it is the heart of the salek that can directly perceive the immateriality or the lights of the universe with the presently knowledge.

Also, in the position of comparing intellect and intuition, it is intellect that is placed in the higher level, and just like the relation that is established between “substance and accident”, it is also established between these two. As a result, “intellect and intuition” are two basic elements that form the structure of the Illumination Philosophy.

Conclusion

From the collection of speeches and writings of Suhrawardi in the

description and interpretation of the position of “intellect and intuition” in the Illumination Philosophy, it can be concluded that there is a lot of interaction between "intuition and intellect" and it seems that these two complement each other in this Illumination Philosophy and its structuring. And on the other hand, this interaction is such that descriptive reason or analytical reason, in some cases, takes inspiration from intuition and describes and analyzes intuitive findings; because intuition needs language to show itself or in othe.

تعامل «عقل و شهود» در شکل‌گیری فلسفه اشراق

محمد (جلال‌الدین) ملکی*

چکیده

هر فلسفه‌ای یا به طور دقیق‌تر هر نظام فلسفی دارای نظام‌واره‌ای است که اصول اساسی آن فلسفه بر آن استوار و بنا شده است. در این میان فلسفه اشراق نیز از این قاعده بیرون نیست. این فلسفه بر اصولی استوار است که مهم‌ترین آنها عنصر «عقل و شهود» است. این مقاله بر آن است، نخست پس از تعریف حکمت و حکیم که شناخت این دو با شناخت عقل و شهود بی‌ارتباط نیست، عقل و شهود را، با توجه به گنجایش مقاله، به تفکیک - با توجه به داده اشراقی در فلسفه اشراق - بررسی کند و سپس جایگاه این دو عنصر سازنده فلسفه اشراق را، با استناد به آثار خود شیخ اشراق تبیین و در ادامه، جایگاه اصلی این دو عنصر را در فلسفه ترسیم نماید. آن‌گاه به تبیین چگونگی تعامل بین عقل و شهود در ساختارسازی فلسفه اشراق پرداخته، با توجه به گنجایش مقاله به‌اختصار آن را بررسی کند. واژگان کلیدی: عقل، شهود، فلسفه اشراق، علم حضوری، علم حصولی، سهروردی.

* استادیار گروه عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

maleki.ghalam@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۲

مقدمه

عقل و شهود در فلسفه و عرفان از جمله مسائلی است که فیلسوفان و عارفان در طول تاریخ آن را بحث و بررسی کرده‌اند. سهروردی نیز در فلسفه اشراق به این دو مسئله توجه خاص نموده است؛ از این رو بررسی و تحلیل نگاه شیخ اشراق نیز همان اهمیت را دارد که اصل مسئله دارد. تا کنون پژوهشگرانی در این باره کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی نوشته‌اند؛ ولی این مقاله بر آن است این موضوع را با استناد به کلمات خود شیخ بررسی نماید و جایگاه عقل و شهود را در این فلسفه با تحلیل کلمات شیخ واکاوی کند و به این پرسش پاسخ دهد که جایگاه «عقل و شهود» در فلسفه اشراق کجاست و چه اهمیتی دارد. در پاسخ به این پرسش باید نخست به این نکته توجه داده شود که در هر مکتب فلسفی، عنوان «فلسفه» با عقل و یافته‌های عقلی استوار و قرین شده است؛ زیرا عقل فلسفه را می‌سازد و فلسفه عقل را به کار می‌گیرد و در نتیجه عقل است که فلسفه‌ورزی می‌کند و این معنا-یعنی فلسفه‌ورزی- یکی از ویژگی‌های عقل شمرده می‌شود و در این عمل، تفاوتی میان فلسفه مشاء، اشراق و حکمت صدرایی دیده نمی‌شود؛ یعنی این فضا بر هر سه مشرب فلسفه اسلامی سایه افکنده است و اینجاست که باید تفاوت فلسفه اسلامی را با دیگر فلسفه‌ها جست‌وجو کرد.

بر همین اساس حکیم اشراقی دل در گرو دو نیروی سازنده‌ای چون «عقل و شهود» داده است؛ زیرا عقل و شهود در نظام فلسفی شیخ اشراق افزون بر اینکه دو ابزار معرفتی‌اند، دو روش رساننده به واقعیت عالم نیز شمرده می‌شوند و از این روست که افزون بر عقل، می‌توان از شهود نیز در رسیدن به واقع، در نظام فلسفی اشراق که بر دو اصل اساسی -یعنی علم‌الانوار و معرفت‌النفس-^{*} بنا شده است، بهره‌مند شد.

* همین معرفت‌النفس است که در روش اشراقی وی تحولی ایجاد کرده است؛ زیرا او نفس را یکپارچه نور قلمداد می‌کند و بر این باور است که این نفس معلول یک امر برین و نورانی است و باید پدیدآورنده آن نیز نورالانوار باشد و اینجاست که مسئله اصالت‌النور در فلسفه اشراق مطرح می‌شود.

الف) عوامل سوق‌دهنده شیخ اشراق به بنیان حکمت اشراق بر عقل و شهود

اگر بخواهیم جایگاه «عقل و شهود» را در فلسفه اشراق آن گونه که سهروردی ترسیم کرده است، بازگو کنیم، نخست باید به علل و عواملی که شیخ را به این سمت سو، سوق داده تا فلسفه خود را بر پایه دو عنصر «عقل و شهود» پی‌ریزی کند، اشاره کنیم و سپس به تبیین جایگاه عقل و شهود در فلسفه اشراق بپردازیم.

۱. ضعف حکمت بحثی

از میان عوامل ریز و درشتی که سهروردی مطرح کرده، به عامل مهمی برمی‌خوریم که گویا برای وی اهمیت ویژه‌ای دارد و آن اینکه «حکمت بحثی به‌تنهایی و بتمامه توانایی و ظرفیت آن را ندارد انسان سالک را آن گونه که شایسته و بایسته است، به سرمنزل و مقصود برساند؛ از این رو باید به دنبال سیاق دیگر بود که آن سیاق غیر از سیاق و روش مشائیون باشد» (سهروردی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۷۶). با توجه به این کاستی، وی عنصر شهود را در کنار عقل وارد فلسفه اسلامی کرد. در نتیجه هم کاستی‌های حکمت بحثی را تا حدودی جبران کرد و هم فلسفه‌ای بنیاد نهاد که ناظر بر کتاب الهی است و همراهی عقل و شهود را با خود داشت.

۲. کاستی حکمت مبتنی بر شهود صرف

سهروردی بر این باور است هر یک از این دو روش - «شهود محض و استدلال تنها» - که بن‌مایه عقلی دارد، نمی‌توانند مسیری را به سوی واقعیت‌های جهان هستی بگشایند و سالک و سواره این دو مرکب را تا حدودی به سر منزل هستی برسانند؛ چراکه هیچ یک از این دو به‌تنهایی کامل و بی‌کم‌وکاست نیست؛ زیرا کسی که تنها با مرکب عقل در پی کشف اسرار عالم هستی برآید و تنها با صغری و کبری‌چیدن و تحلیل داده‌های عقلی و با تشکیل انواع قیاس و گزاره، چه‌بسا در مسیر بماند یا دچار اشتباه شود.

از سوی دیگر کسی که تنها با مرکب شهود در پی یافتن حقایق و اسرار عالم هستی برآید، ولی آن توانایی را نداشته باشد که یافته‌های خود را در قالب استدلال بریزد و در صورت نیاز، ارائه دهد یا نتواند از یافته‌های خود تحلیل عقلی به دست دهد، چه‌بسا این

مکاشف‌گر نیز در مواردی دچار اوهام و ایرنگ شود؛ از این رو سهروردی در حکمت اشراقی خود، بدان سو حرکت کرده که سالک راه حقیقت، باید با دو بال «عقل و شهود» به سوی عالم اسرار حرکت کند و گویی بر اساس این باور است که او به صراحت تمام به این مسئله تصریح کرده و می‌نویسد: «کما اینکه سالکی دارای قوهٔ بحثی نباشد، کمبود دارد و همچنین فیلسوف بحثی که مشاهداتی از آیات ملکوت نداشته باشد، ناقص خواهد بود و غیر معتبر» (همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۱).

وی در این عبارت می‌خواهد به این مطلب اشاره کند که اگر علم حصولی تأییدی علم حضوری را نداشته باشد، اعتبار چندانی ندارد؛ زیرا وی کسی را که تنها باحث «فیلسوف مشایی» است، ناقص می‌داند و برای تکمیل بحث باحث، شهود را به کمک او پیشنهاد می‌کند و گویی در فلسفهٔ خود، «شهود» را یکی از ارکان فلسفهٔ خود می‌شمارد و سپس برای مستدل‌نمودن مکاشفات، عقل را به کمک شهود و کشف فرا می‌خواند؛ گرچه باید به این مسئله نیز توجه شود که اگر در فلسفهٔ اشراق در مقام مقایسهٔ میان این دو برآیم، اصل نخستین از آن عقل خواهد بود.

شاید با توجه به جایگاه عقل و شهود در فلسفهٔ اشراق است که وی فیلسوفان را به هشت طبقه تقسیم می‌کند و از میان همهٔ آنها، کسی را در صدر می‌نشاند که حکمت ذوقی و بحثی را با هم داشته باشد (همو، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۸۲). او با این نگاه در تبیین روش خود بر این نکته تأکید می‌کند که نخست تزکیه و در مرحلهٔ پسین، تحلیل فلسفی یافته‌های شهودی است و همین نگاه، روش وی را در فلسفهٔ اشراق شکل می‌دهد.*

از سوی دیگر همین عقل است که انسان را با حقیقت اشیا آشنا می‌سازد و یافته‌های شهودی را در قالبی نظام‌مند، مدون و با الفاظ و عبارات بیان می‌کند. با توجه به همین نگاه و حقیقت‌یابی عقل است که او را به این باور می‌رساند و می‌گوید: فیلسوفی در نظام فلسفی اشراقی، فیلسوف واقعی به شمار می‌آید که «بحث و ذوق» را در هم آمیزد؛ چراکه

* همین روش وی است که راه ملاحظه‌را را از راه شیخ اشراق جدا می‌کند؛ گرچه ملاحظه‌را در بسیاری از موارد از شیخ متأثر است.

سهروردی در فلسفه خود، سلوک عرفانی را به مثابه یک اصل پذیرفته و آن را برای رسیدن به حقیقت، یکی از اساسی‌ترین عنصرهای روش خویش قرار داده است؛ گرچه در عین اذعان به سلوک عرفانی، از تفسیرهای رایج عرفانی سود چندانی نبرد و به جای استفاده از واژه «عرفان»، بیشتر اصطلاحات فلسفه را به کار برده است و همین معناست که در تعریف فلسفه اشراق نقش اساسی دارد و در واقع عنصرهای اصلی فلسفه اشراق را فراهم می‌سازد و بر این باور است هیچ ناسازگاری میان «عقل و شهود» وجود ندارد و حتی این دو می‌توانند به یاری همدیگر، حقایقی را که در وادی کشف و شهود به دست آمده، با استدلال و برهان عرضه کنند؛ کما اینکه خود او چنین کرده است؛ از این رو در تعریف فلسفه اشراق می‌توان گفت: «فلسفه اشراق دانشی است که عقل، با نگاه تحلیلی و شهودی، هستی و فراسوی آن را تفسیر و تبیین می‌کند».*

با توجه به این تعریف، همواره «عقل و شهود» در فلسفه اشراق مورد توجه بوده و هر یک از این دو به عنوان طریق معرفتی مستقلی که سر در گریبان همدیگر دارند، استفاده شده‌اند.

ب) سرشت فلسفه و جایگاه حکیم در حکمت اشراق

اگر بخواهیم جایگاه «عقل و شهود» را در فلسفه اشراق تبیین کنیم، نخست باید نگاه و تعریف شیخ اشراق را از «حکمت» جویا شویم، سپس به بازکاوی جایگاه «عقل و شهود» در این حکمت بپردازیم.

سهروردی در نگاه فراگیر خود به فلسفه، آن را دانشی می‌داند که دست انسانی را که می‌خواهد فلسفه‌ورزی کند، می‌گیرد و از آغاز تا به انجام می‌رساند. گویا آموزه‌های فلسفه نزد وی دستورالعملی است که پژوهنده فلسفه با به‌کارگیری آنها از مغاک ناسوت به

* این تعریف از نگارنده است و در این تعریف «فراسوی هستی» به مباحث رستاخیز و معاد اشاره دارد و ملاک تعریف همان عقل است که از مجموعه آثار سهروردی بر می‌آید. او دو نوع کارکرد برای عقل تصور می‌کند: گاهی عقل در مقام تحلیل جهان هستی است و گاه عقل یافته شهودی را تحلیل و برهانی می‌کند که خود وی در کتاب *حکمه الاشراق* اوست که در این کتاب برهانی شده است.

ملکوت می‌رسد و بر همین اساس، دربارهٔ باور خود از فلسفه می‌نویسد: «لازمهٔ آغاز حکمت، گذن از دنیا و میانهٔ آن مشاهدهٔ انوار الهی با سرانجامی بی‌پایان است» (همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۵). بدانید اگر خداوند بخواهد به اصحاب حکمت خیری عطا فرماید، آنان را به سوی راه‌های مشاهدهٔ انوار و بالاشدن بر آسمان‌ها هدایت می‌کند (همو، ۱۳۹۶، ج ۴، ص ۲۱۶). این یک نوع نگاه به حکمت است که بر اساس آن آغازگر فلسفه باید از دنیا رها شود تا بتواند انوار الهی را دریابد.

در نتیجه با این نگرش به فلسفه، نوعی حکمت به وجود آورده که مهم‌ترین پایهٔ آن، معرفت و شناخت مبدأ هستی است و از سوی دیگر برترین معرفت از دیدگاه شیخ اشراق معرفتی است که با کشف و شهود عقلی به دست آمده باشد.

حال که وی چنین نگاهی به فلسفه دارد، باید شهود نیز از اساسی‌ترین عنصر تشکیل‌دهندهٔ این فلسفه شمرده شود؛ زیرا همان گونه که اشاره شد، سهروردی هر یک از این دو ابزار را به‌تنهایی کامل نمی‌داند؛ در صورتی که چنین نگاهی در فلسفهٔ مشاء که اساس آن را عقل استدلالی تشکیل می‌دهد، دیده نشده است. جالب اینجاست که سالک فلسفی پس از عبور از دو مرحلهٔ «انسلاخ و مشاهده»، با بن‌بست فکری و شهودی روبه‌رو نمی‌شود؛ بلکه راه باز است و هر قدر صیقل بیش دهد، بیشتر می‌بیند؛ چون شیخ در فلسفهٔ اشراق نهایتی برای این راه تعیین نمی‌کند.

او پس از تعریف حکمت، سراغ تعریف «حکیم» می‌رود که عناصر تعریف یادشده را به کار گرفته و می‌نویسد: «خلاصه‌وار می‌توان گفت حکیم خداگونه کسی است که آن توانایی روحی را داشته باشد که روح خود را همانند جداکردن پیراهن از بدن، از کار رها سازد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۳). طبیعی است از نگاه وی، حکیمی که در آغاز راه از دنیا کنده شود و در میانهٔ راه به مشاهدهٔ انوار الهی دست یازد، این توانایی را خواهد یافت که تن و جان خود را چون کندن پیراهن از تن، از همدیگر رها سازد. نکتهٔ اینجاست که وی در این گونه عباراتی که با این سبک و سیاق آمده و به تعریف حکیم می‌پردازد، تأکید زیادی بر «ملکه» شدن این حالت دارد؛ گویا او تنها رخداد کشف را کافی به مقصود

نمی‌داند، بلکه آن قوه «ملکه» را که باید در سالک حکیم رشد نماید، تقویت می‌کند و می‌نویسد: «کسی که دارای ملکه نورانی نباشد و از نردبان ترقی بالا نرفته باشد، در دایره حکما داخل نمی‌شود» (همان، ص ۴۲۵).

این نوع نگاه به حکیم برگرفته از عنصر شهودی حکمت اشراق است و در نگاه عقلی به حکمت اشراق نیز نگاهی دارد که در واقع در حکم براهین نگاه شهودی است. در همین نگاه است که سراغ حکمت بحثی می‌رود که با عقل عجین شده است و در تبیین عنصر عقلی فلسفه اشراق و نیاز حکیم اشراقی به فلسفه بحثی، در بسیاری از آثار خود از جمله در مقدمه کتاب *المشارع والمطارحات* می‌نویسد: «کسی که در فلسفه بحثی مهارت پیدا نکند، راهی برای فهم فلسفه اشراق نخواهد یافت» (همان، ص ۱۹۴). همین نگاه است که وی فلسفه مشاء را که در مواردی از آن به «فلسفه بحثی» تعبیر می‌کند، به مثابه پیش‌درآمدی برای حکمت اشراق قلمداد می‌کند (همان، ص ۳۶۱).

بدین ترتیب شهود از اساسی‌ترین ابزار حکیم در سلوک بوده و با همین ابزار است که راه به حقایق می‌یابد و به واقع می‌رسد و سپس با نیروی عقل، یافته‌های خود را با توجه به پشتیبانی علم حضوری از حصولی سامان می‌دهد؛ زیرا وی بر این باور است در تعامل میان علم حضوری و علم حصولی، اگر علم حصولی از سوی علم حضوری پشتیبانی نشود، به صورت کامل شکل نمی‌گیرد؛ از این رو در *حکمة الاشراق* می‌نویسد: «بدون نورهای وارده که از آن به سوانح نوری تعبیر می‌کند، امور علمی اشراقیان به سامان نمی‌شود و حکمت اشراقی شکل نمی‌گیرد و حکیم اشراقی به حقایق دست نمی‌یابد» (همو، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۸۵).

بر اساس این عبارت، سهروردی پویندگان راه حکمت را که به نیروی بحثی دست نیافته‌اند، جزو فرزندگان کامل بر نمی‌شمارد؛ از سوی دیگر دارنده نیروی بحث که همان فلسفه مشاء باشد، اگر از مشاهده آیاتی در ملکوت پروردگار محروم باشد، نیز کاستی دارد و نامعتبر شمرده می‌شود؛ زیرا سخن وی نشانی از عالم قدس ندارد. البته وی بر این نکته نیز تأکید می‌کند: درست است که رسیدن به «واقع = حکمت» از هر راهی باشد، پذیرفته

شده است، این «رسیدن» زمانی کامل خواهد بود که «ذوق و بحث» هر دو در کنار همدیگر قرار بگیرند و این بدان معنا نیست که کشف و شهود اعتبار ندارد، بلکه او بر این باور است این دو روش هر یک به تنهایی کامل نیست و کامل نبودن به معنای بی اعتبار بودن نیست؛ از این رو عالی ترین مقام را از آن کسی می داند که هم در «تأله و ذوق» و هم در «بحث و استدلال» در حد کمال باشد و خود نیز در سلوک اشراقی خویش و پی ریزی حکمت اشراقی با دو بال - یعنی «عقل و شهود» - طی طریق کرده است و در این مسیر، خود را از این دو عنصر بی نیاز ندانسته، بر این باور است اگر کسی بخواهد به فلسفه متعالی راه یابد، باید با فلسفه ارسطاطالیس و فلسفه سینوی و علم منطق، ریاضیات و تصوف به خوبی آشنا باشد و ذهن خود را از تعصب بیالاید.

بنابراین وقتی فلسفه به طور مطلق گفته می شود، مقصود از آن، شناخت مفارقات نوری و نفوس عقلیه و بحث های کلی متعلق به اعیان هستی است (همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۹). آخرین سخن اینکه وی در قالب جمله حصر و اطلاق می نویسد: «عنوان حکیم به کسی اطلاق نمی شود، مگر توانایی مشاهده امور عالم برین را بر خود هموار و بهره ای وافر از کشف و شهود داشته باشد و با موجودات عالم برین مأنوس باشد» (همان، ص ۱۹۹). همان گونه که اشاره شد، ماهیت فلسفه اشراق با «عقل و کشف و شهود» آمیخته شده است.

ج) جایگاه «عقل» در فلسفه اشراق

۱. اقسام عقل

نخستین بار *فارابی* عقل را به «عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال» تقسیم کرد. پس از وی فیلسوفان همین تقسیم را با پیرایش و ویرایش پذیرفتند (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۸۵). همین تقسیم را *شیخ اشراق* نیز پذیرفته و در کتاب های مشایی خود به تعریف آن پرداخته که در ادامه بدان اشاره خواهیم کرد. اما *سهروردی* پس از عبور از فلسفه مشاء که خود آن را هدایت الهی قلمداد می کند: «لَوْ لَأَنَّ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ، وَمَنْ لَمْ يَصْدَقْ بِهَذَا» (سهروردی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۴۲)، افزون بر تقسیمات یادشده، تقسیمات دیگری نیز برای عقل بر می شمارد و آن را در فلسفه خود ملاک عمل می داند: «ولاتقلدونی و غیری،

فالمعیار هو البرهان» (همان، ج ۳، ص ۵۰۲). او به‌صراحت تمام هر گونه تقلید را، چه از خودش و چه از دیگران، نفی می‌کند و تنها برهان را در علم تعلیمی ملاک عمل قرار می‌دهد.

افزون بر تقسیمات و مراتب معمول عقل، در شناخت اشیا کنش‌های گوناگونی دارد که این کنش‌ها به گونه‌ای از ویژگی‌های مرتبه عقل فعال به شمار می‌آیند که عبارت‌اند از: عقل استدلالی، عقل تحلیلی، عقل توصیفی و عقل شهودی. عقل تحلیلی به تجزیه و تحلیل عقلانی حقایق می‌پردازد و عقل توصیفی با تصویرسازی و مفهوم‌سازی و عرضه آنها بر یکدیگر، به توصیف حقایق شهودی اقدام می‌کند و عقل استدلالی با توجه به داده‌های عقل‌های پیشین، یافته‌های خود را در قالب استدلال منطقی می‌ریزد و سرانجام عقل شهودی یافته‌های درونی را در قالب استدلال عرضه می‌کند.

به نظر می‌رسد سهروردی دو نوع «عقل» را در فلسفه اشراق مطرح می‌کند یا دقیق‌تر می‌توان گفت دو معنا از عقل اراده و ارائه داده است: عقل به یک معنا عقلی است که عارفان در آثار خود مطرح کرده‌اند و به معنای دیگر همان عقلی است که فیلسوفان آن را تعریف کرده‌اند. در شق اول، عقل در مرتبه پایین‌تر از عشق قرار می‌گیرد. در شق دوم عقل همان موجودی است که در روایات و آثار فیلسوفان «أول ما خلق الله العقل» است. در برخی آثار سهروردی عقل بالاتر از عشق معرفی شده است و این، همان عقلی است که وی بر این باور است: این عقل توانایی آن را دارد که نهایی‌ترین اسرار و رموز را درک کند و حاصل آن را ارائه دهد؛ زیرا وی عقل را شریف‌ترین جواهر می‌داند؛ چراکه عقل در ذات خود، تمام و کامل است (سهروردی، ۲۵۳۵، ج ۳، ص ۴۱۷). آنجا که می‌نویسد: و آن جوهر را که مسمی به «عقل» است، سه صفت بخشیده که به سبب آنکه دوست می‌داشته که او را بشناسد. این عقل سه فرزند به نام‌های «حُسن، عشق و حُزن» دارد. درواقع این سه، أعراضی هستند که بر جوهری مثل عقل عارض شده‌اند.

بیان او کاملاً فلسفی است؛ زیرا با یک بیان فلسفی «أول ما خلق الله العقل» آغاز

می‌شود (همان، ج ۳، ص ۲۶۸)*.

با توجه به فضای حاکم بر رساله فی حقیقه العشق عقلی که وی با توجه به حدیث نبوی تعریف می‌کند، همان حقیقت محمدی است که عقل کل، قلم اعلی و صادر اول است؛ چراکه هرچه پدید می‌آید، با همین قلم عقل به نگارش در می‌آید؛ چون همین عقل است که حقیقت انسانی را شکل می‌دهد و خلیفه جناب حق در زمین می‌گردد؛ از سوی دیگر همین عقل با این ویژگی‌ها سه صفت را داراست: نخست شناخت حق؛ دوم شناخت خود؛ سوم شناخت آن، که «نبود» و سپس «بود» شد. در واقع اساس شناخت همه‌جانبه - یعنی «وجودشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی» - در سه جمله اخیر وی گنجانده شده است.

از نظر سهروردی عقول ده‌گانه‌ای که مشایبان در باور خود پذیرفته‌اند، از عقل نخستین تا دهم را شامل می‌شود. از لحاظ اعتبار و نزدیکی و دوری که به حقیقت مبدأ دارند، متفاوت‌اند. طبیعی است هر کدام که به حق نزدیک‌ترند، دارای اعتبار بیشتر و کامل‌ترند و به همین جهت در جایگاه برین قرار دارند. البته مراتب این عقول، بستگی به قابلیت آنها در مقابل حیّ ازلی دارد. عقل نخستین از آن جهت نخستین خوانده می‌شود که بیشتر از بقیه گیرایی فیض الهی را دارد و فیض حضرت حق را بی‌آنکه فاصله‌ای یا مانعی در میان باشد، می‌گیرد و همین یکسان‌نبودن در گیرایی فیض، طبقات عقول ده‌گانه را به وجود آورده است و دیگر عقول، فیض الهی را به واسطه همین عقل نخستین می‌گیرند.

همان گونه که از سیاق کلام سهروردی و حتی از تصریح آن بر می‌آید، وی «عقل نخستین» را صادر نخستین توصیف می‌کند و سرانجام همین عقل نخستین را که در متون پهلوی از آن به «بهمن» یاد می‌کنند، نور اقرب معرفی می‌کند. عقل نخستین در مکتب سهروردی از لحاظ چگونگی وجودی با فقر و غنا توصیف می‌شود؛ چراکه او در عین

* این سخن سهروردی خود دقیق‌ترین دلیل است که در فلسفه او اصالت با عقل است؛ چراکه در این عبارت، عقل را جوهر و بقیه را عرض قلمداد می‌کند.

نیازمندی، بی‌نیاز نیز هست و در عین بی‌نیازی، نیازمند نیز خواهد بود.* با توجه به نگاه شیخ و جایگاه کلی عقل در فلسفه اشراق، عقل شهودی که در قلّه معرفت‌شناسی اشراقی قرار دارد، گویا از عالم قدسی تغذیه می‌شود و بر همین اساس، سرچشمه الهی دارد؛ زیرا در سلسله‌مراتب هستی، عقل شهودی که در قلّه معرفت قرار دارد، مراتب نزولی خود را طی می‌کند تا به نفس ناطقه انسانی که همان عقل جزئی است، برسد. البته زمانی عقول به این مرتبه از کمال می‌رسد که قابلیت عقل شهودی شدن را داشته باشد و این جز با ریاضت و تلطیف نفس امکان‌پذیر نیست.

۲. اهمیت عقل

به نظر می‌رسد عقل و استدلال برای سهروردی از جهت‌های گوناگونی اهمیت دارد که در این مقام به چند مورد اشاره می‌شود:

۱. شرط ورود به حکمت اشراق: سهروردی پیش از هر چیز، شرط ورود به حکمت اشراق را به‌کارگیری عقل و داده‌های آن می‌داند؛ چراکه فلسفه اشراق افزون بر کشف و شهود، دارای جنبه بحثی و استدلالی نیز هست.

۲. مبرهن‌کردن مکاشفات: همین عقل است که در فلسفه اشراق از سوی قلب نورانی می‌شود و مکاشفات عرفانی را عقلی‌سازی می‌کند. توضیح مطلب تا هنگامی که عارف مدعای خویش را با برهان آشکار نکند، مانند عاشق دردمندی است که از اظهار درد خود برای دیگران عاجز است. بدین منظور نیازمند زبان مشترکی میان فلسفه و عرفان هستیم که مسئولیت ایجاد این زبان بر دوش حکیمان متأله است؛ حکمایی که از یک سو حقایق را بعینه چشیده‌اند و از سوی دیگر شیوه بیان آن را از طریق آشنایی با زبان عقل و قوت استدلال، خوب می‌دانند.

۳. مستندسازی مکاشفات: در فلسفه اشراق همین عقل شهودات را مستندسازی می‌کند؛ یعنی سهروردی مشخص می‌کند که هر یک از مکاشفاتی که برای سالک رخ

* به‌گونه‌ای که عقل نخستین نسبت به بالادست خود که ذات الهی باشد، فقیر محض و نسبت به زیردست خود که عقول دیگر باشد، بی‌نیاز است.

می‌دهد، مربوط به کدامیک از عوالم شهودی است.

۴. تعلیم و تعلم: مقام تعلیم و تعلم، تنها در سایه عقل و برهان‌های عقلی به‌ویژه عقلی‌سازی شهودات امکان‌پذیر می‌شود. در نتیجه هیچ دلیلی وجود ندارد تصور شود عقل و اشراق دو نقطه مقابل هم قرار دارند.

(د) جایگاه «کشف» در فلسفه اشراق

از منظر سهروردی کارهای اشراقیان بدون علم حضوری به‌سامان نمی‌شود؛ در نتیجه علم حضوری که شهود در فلسفه اشراق باشد، از پایه‌های فلسفه اشراق به شمار می‌آید. در منظومه فکری سهروردی شهود یا مشاهده در «علم حضوری» خلاصه می‌شود (همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۸۵)؛ زیرا وی بر این باور است حصول یقین با علم حضوری ممکن می‌شود و حجیت این نوع علم هم ذاتی است. حال پس از این درون‌مقدمه درباره به‌کارگیری شهود در فلسفه اشراق، بایسته است به مواردی که سهروردی با شهود به آنها دست یافته است، اشاره شود و سپس این نکته بررسی خواهد شد که فلسفه منحصر در استدلال و برهان نیست و اهمیت شهود در فلسفه، به‌ویژه در فلسفه اشراق، در کجاست.

سهروردی در جای‌جای کتاب *حکمه الاشراق* -چه به تصریح و چه به اشاره- به اموری اشاره کرده که آنها را به شهود یافته است: «نورهای قاهری که ره‌اشوندگان از کالبدها شاهد آن هستند، همه آنان به دفعات آن را مشاهده کرده‌اند و سپس دلیل برای اثبات آن اقامه می‌کنند» (سهروردی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۳۸). نخست بایسته است همانند «عقل، حکمت و حکیم» کشف و شهود نیز از نگاه شیخ تعریف شود و سپس جایگاه آن تبیین گردد.

۱. تعریف مشاهده

سهروردی در تعریف مشاهده و مکاشفه می‌نویسد: «مشاهده همان تابش نور بر نفس انسانی است، به گونه‌ای که منازعه خردگیران را قطع نماید و مکاشفه همان حصول علم برای نفس یا از راه فکر یا حدس از دمنده غیبی است که متعلق به امر جزئی در گذشته و آینده است» (همو، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۳۶).

با توجه به این عبارت، آشکارشدن اشیا بر نفس و قلب و مصورشدن صورت‌های فراسوی هستی در حس مشترک آدمی مکاشفه خواهد بود. گویا داستان‌سرای توحید، حافظ شیرازی، نیز به همین معنا اشاره کرده و می‌گوید:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده‌ایم ای بی‌خبر ز لذت شرب مدام ما

(دیوان حافظ، ۱۳۷۷، ص ۹۵)

دو نظریه درباره چستی مکاشفات عرفانی یا به بیان دیگر تجربه‌های عرفانی - یعنی «ساخت‌گرایی و ذات‌گرایی» - مطرح است. ذات‌گرایان بر این باورند میان مکاشفات عرفانی مشترکاتی وجود دارد که اینان به‌نوعی به وحدت وجود نزدیک‌ترند. ساخت‌گرایان مکاشفه را ساخته ذهنیات و باورهای دینی عارفان می‌دانند. سهروردی در آثار خود ضمن پرداختن به تجارت عرفانی، آبشخور آن را در میان ادیان یک چشمه قلمداد کرده است. گویا شیخ اشراق با این برداشت و داشت و تعریف از مکاشفات، به نظریه ذات‌گرایان نزدیک‌تر می‌شود؛ چراکه مکاشفات عرفانی نزد سهروردی با وجود گوناگونی‌های گسترده‌ای که دارد، وجوه مشترکی نیز در آموزه‌های آیین‌های مختلف دارد.* البته باید به این نکته نیز توجه شود همان‌گونه که از تعریف وی از «مکاشفه و مشاهده» برداشت می‌شود، بین «شهود و اشراق» نیز تفاوت قایل شده است. حال باید بررسی شود در منظومه فکری وی که به‌نوعی آمیختگی با برهان و ذوق مشهود است، چه تفاوتی میان «مشاهده و اشراق» وجود دارد. آنچه از بیان شیخ اشراق استفاده می‌شود، وی مسئله شهود را از دو زاویه «برین و زیرین» نگریسته و می‌نویسد:

باید دانست چشم شما هم مشاهده و هم تابش شعاع دارد و تابش

شعاع بر چشم غیر از مشاهده است. اشراق نورالانوار به انوار مجرد به

گونه گسستن چیزی از او نیست، بلکه اشراق او نوری است که از نور

* ملاحظه شود که در این مسئله از شیخ تأثیر پذیرفته است و می‌نویسد: «قد أشرنا مراراً إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرايع الحقّة الإلهية، بل المقصود منها شيء واحد» (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۳۲۶).

مجرد حاصل می‌شود و این مشاهده غیر از تابش شعاع و اشراق است؛ زیرا مشاهده ذاتاً به تجربه عرفانی می‌پیوندد؛ از این رو اصطلاحاتی چون ذوق، کشف و مکاشفه مفهوم فراگیرتری از شهود عرفانی دارند (سهروردی، ۱۳۹۳، ج ۲، صص ۱۶۷ و ۱۷۷).

مشاهده و اشراق در کنار هم اصلی را فراهم می‌آوردند؛ گویا ساختمان فلسفه اشراق بر این دو اصل بنا شده است. در فلسفه اشراقی مشاهده، قانون ابصار را می‌سازد که در عالم محسوسات اشیا را می‌بیند و در مرتبه وجود محض یا به تعبیر دیگر، مجردات، اشراقاتی هستند که انوار مجرد را مشاهده می‌کند؛ در نتیجه بر مبنای مشاهده اشراقی علم حضوری به حکیم سالک دست می‌دهد. اینجا به نوعی رابطه میان مشاهده و اشراق بر می‌خوریم که همین رابطه، اساس فلسفی بحث کردن را درباره مشاهده بر ما هموار می‌کند (ضیایی، ۱۳۶۸، ص ۸۵)؛ از سوی دیگر در فلسفه اشراق گاهی شهود به معنای علم حضوری است؛ زیرا در فلسفه سهروردی مسئله ابصار تنها از زاویه علم طبیعی بررسی نمی‌شود (ر.ک: هروی، ۱۳۶۳، ص ۳۲).

۲. اقسام شهود

سهروردی شهود را به «شهود باطنی، شهود حسی، شهود خیالی، شهود قلبی و شهود عقلی» تقسیم می‌کند؛ گرچه وی به صراحت به شهود عقلی تصریح نکرده است. هریک از این شهودات تعریف خاص خود را دارد. شهود باطنی همان خودآگاهی انسان به خویشتن خویش است که سهروردی به تفصیل این مسئله را در مقاله اول کتاب *حکمة الاشراق* بررسی کرده است (سهروردی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۶۷ به بعد). از سوی دیگر ابزار شهود حسی، «دیدن» است که سهروردی به تفصیل به آن پرداخته است که منظور وی از این نوع شهود، تجربه مستقیم انسان از اشیا خارجی بدون هر گونه واسطه ذهنی به گونه حضوری از طریق اضافه اشراقی است. درباره شهود خیالی که سهروردی مطرح کرده است، می‌توان گفت از ابداعات اوست و وی شهود خیالی یا به بیان دیگر، مثالی را از سنخ علم حضوری می‌داند که درک آن بی‌نیاز از صورت است؛ به گونه‌ای که نفس صورت‌های

خیالی را در عالم مثل معلق بی‌آنکه صورت‌های ذهنی و حسی نقشی در دیدن و درک آنها داشته باشد، می‌بیند (همان، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲)؛ اما شهود قلبی که خود سهروردی تجربیاتی در این زمینه دارد، حاصل تجرید نفس از بدن است که پس از ریاضت‌ها و مجاهدات بر انسان سالک دست می‌دهد و در این باره می‌نویسد: «اصحاب تجرید بدان سبب که کالبدشان از نفس‌شان رها می‌شود، انواری را با قلب خودشان مشاهده می‌کنند» (همان، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۵۶). وی بارها در آثار خود به‌ویژه کتاب **حکمه الاشراق** به این نوع شهودات اشاره و تصریح کرده است. همان‌گونه که اشاره شد، شیخ به‌صراحت به شهود عقلی اشاره نکرده است؛ ولی از مجموعه کتاب **حکمه الاشراق** استفاده می‌شود که وی یافته‌های خود را به «قرآن و برهان» عرضه و آنها را مستدل کرده است و این، همان عقلی‌سازی شهود یا شهود عقلی است: «من مبانی فلسفه خود را برهانی کردم و سپس اصول آن را معنا به معنا به قرآن عرضه کردم» (همو، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۴).

۳. نسبت مشاهده و اشراق

علی‌رغم وجود تفاوت میان «مشاهده و اشراق»، نسبت‌هایی نیز میان این دو برقرار است. می‌توان گفت: این دو یک چیز هستند؛ ولی با دو اعتبار با همدیگر نسبت پیدا می‌کنند. اگر آن را همان‌گونه که به اشاره بیان شد، اساس این فلسفه با این ترکیب بدانیم و با به‌کارگرفتن ذوق و استدلال در تبیین مسائل فلسفی و عرفانی، طبیعی است اساس یک فلسفه ترکیبی نهاده می‌شود و از این روست که می‌توان فلسفه سهروردی را «فلسفه اشراق» نامید. با توجه به همین ساختار، شیوه‌ای که وی اختیار کرده، ترکیب فلسفه و عرفان است. درواقع وی حکمت واقعی را همین ترکیب می‌داند و از آن به «خمیره ازلی» یاد می‌کند که هیچ‌گاه ریشه آن از عالم خشکیده نمی‌شود؛ زیرا در نگاه سهروردی شهود وصف دانشی است که از طریق اشراق به دست می‌آید و در آن نباید تنها به علوم رسمی بسنده شود (همان، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۴۳۱).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، او بر این باور است که فیلسوفان واقعی به علم رسمی بسنده نکرده‌اند، بلکه از آن گذشته و به علم حضوری و شهودی رسیده‌اند؛ زیرا آنان خود

را سرگرم عالم ماده نکرده‌اند و در پی کشف حقایق هستی برآمده‌اند.* از سوی دیگر سهروردی فلسفه را با برخی قواعد عرفانی و اشراقی بازگو کرد و در نتیجه «فلسفه اشراق» را پی افکند.** حکیم دقیق‌النظر معاصر نیز همانند این نظریه را تقویت کرده و می‌نویسد: «اشراق و شهود از پایه‌های منبع برای فلسفه اشراق است و برای اینکه داده‌های آنها به فلسفه تحویل رود، خرد فعالیت می‌کند تا آنها را تحت مقوله‌ها، مفهوم‌ها، ایدئال‌ها، رابطه‌ها و دستوره‌های عقلی درآورد» (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۹، ص ۳۶۶).

۴. شهود اشراقی در مقابل شهود فلسفی

برخی بر این باورند، عقل و شهودی که سهروردی ارائه می‌دهد، همان «حدس فلسفی» است که در فلسفه مشاء مطرح شده است و گروهی دیگر بر این باورند که مفهوم شهود عقلی، کاملاً متفاوت با حدس فلسفی است که در آثار ارسطاطالیس مطرح است (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۹). حال اگر ما بر آن هستیم، نگاه شیخ اشراق را به این مسئله، آن گونه که هست، بررسی کنیم، باید به دو دوره زندگی وی که به دوره «مشایی و اشراقی» تقسیم شده است، توجه کامل کنیم؛ چراکه همان مرحله عبور از فلسفه مشاء به فلسفه اشراق است که می‌تواند دلیلی عام بر اثبات درستی فلسفه اشراق باشد.

سهروردی در آثار مشایی خود، همان شهودی را که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد و در فلسفه مشاء مطرح است، می‌پذیرد و در تبیین موضوع، به داده‌های حدس فلسفی متوسل می‌شود و از سوی دیگر، وجود بحث‌های مشایی مشابه درباره «مفهوم شهود» را در برخی از آثار شیخ اشراق و نوع فهم وی از «شهود هستی» و مسیر مشاء و اشراق را در مسئله شهود از هم تفکیک می‌کند و به گونه‌ای مسیر خود را تغییر می‌دهد.

* در واقع این روش، قرائت دیگری از روش ابن‌عربی است که او عرفان و آیین تصوف را با قواعد فلسفی مستدل کرد و آن را با زبان فلسفی بازگو نمود و سرانجام دستاورد این روش «عرفان نظری» نام‌بردار شد.

** البته در ابداع این روش شیخ شهید مقدم بر ابن‌عربی است و اگر بنا بر الگوسازی باشد، شیخ اشراق الگوی ابن‌عربی به شمار می‌آید.

بر اساس مبنای پور سینا در فلسفه علم و ادراک که ادراک همان مشاهده یا شهود باشد به دو طریق حاصل می‌شود.

او بر این باور است علم به اشیا مبتنی بر ارتسام و حضور صور در ذهن است. اما مکاشفه و شهود گاهی بی‌واسطه است که نفس و عقل سالک به درجه عقل مستفاد رسیده و با اتصال به عقل فعال حقایق کُلّی را درک می‌کند. در واقع همان مبنای خود را در فلسفه که بر دو اصل «شهود و عقل» استوار است، بر اساس حدس فلسفی تفسیر می‌کند؛ زیرا در ساختار فلسفه اشراق، احکام حدس با شناخت یکی هستند؛ گویا حدس، خود در رابطه با مشاهده، از یک سو و اشراق از سوی دیگر، حاصل می‌شود و سهروردی حدس را داخل روش اشراقی‌اش در فلسفه می‌کند و به مقایسه آن با حدسی که در فلسفه مشاء مطرح است، می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۰۹).

از دیگر ویژگی‌های اندیشه سهروردی منظومه فکری وی است که در واقع این منظومه فکری، حرکتی در برابر فلسفه مشاء قلمداد می‌شود و همین حرکت، مفهوم متفاوتی از شهودی که مشاء در صدد تبیین آن است، ارائه می‌دهد.

این نوع شهود در فلسفه سهروردی جایگاه ویژه‌ای پیدا می‌کند و از آن شهودی که در فلسفه مشاء مطرح است و به گونه‌ای با استدلال آمیخته است، تمایز می‌یابد و در مقایسه شهود فلسفی مشایی با شهود اشراقی، شهود فلسفی مشاء مرحله نازل‌تری می‌یابد؛ چون شهود از نگاه سهروردی دانشی است که از طریق اشراق حاصل می‌شود و در واقع این نوع شهود از سنخ معرفت و ادراک به شمار می‌آیند و درست است که چنین معرفتی با چنین مقدماتی از علم حصولی و برهانی حاصل می‌شود، در نهایت مکاشفه ظهور شیء در قلب عارف است؛ به گونه‌ای که تردیدی در آن باقی نمی‌ماند و سرانجام مشاهده به تجربه عرفانی می‌پیوندد و دقیق‌ترین نوع آن، مشاهده‌ای است که با برهان مستدل شود. از سوی دیگر، تجربه عرفانی از سنخ شهود است؛ یعنی ادراکی بی‌واسطه است و از نظر سهروردی اخص از مکاشفه است؛ گرچه در جایی تصریح می‌کند که شهود معتبر، شهودی است که نیاز به برهان نداشته باشد: «حدس درست به این مشاهده بی‌هیچ احتیاجی به برهان، حکم

می‌کند» (سهروردی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص ۳۹). البته این سخن زمانی درست خواهد بود که در حدس فلسفی بودن شهود خدشه وارد نشود.*

ویژگی دیگری نیز در فلسفه اشراق می‌توان یافت و آن اینکه با مطالعه آثار سهروردی، به دو «نوع معرفت» که هر دو از اصول این فلسفه به شمار می‌آیند، بر می‌خوریم و هر دو معرفت نیز با هم تفاوت دارند. در یک سو «معرفت بحثی» که دانشی عقلی و نظری است و در سوی دیگر «معرفت ذوقی» قرار دارد که نتیجه ادراک ذوقی است. در مواردی از این ادراک، به ادراک عرفانی نیز تعبیر می‌کند که همان «رؤیت کشفی» است و این دو نوع معرفت، دو روش متفاوت از هم را می‌طلبد.

برای معرفت بحثی، روش فلسفی و برای معرفت ذوقی، یک روش کشفی و عرفانی نیاز است. بنا بر نظر سهروردی معرفت بحثی در محدوده علم حصولی است و همین روش نیز از نگاه وی اعتبار دارد. اگرچه قلمرو آن محدود است، در همین محدوده خود نیز مشاهده، قابل شناسایی و سودمند است و از این روست که در اینجا عقل مقام عالی پیدا می‌کند.

بنابراین وی افزون بر اینکه طریقه بحثی را تأیید می‌کند و آن را نتیجه‌بخش می‌داند، گویا در باور وی حکمت بحثی چندان اعتباری ندارد؛ چراکه احتمال دارد تردیدها آن را به بازی بگیرند: «این از حکمت شمرده که تردیدها بر او غلبه کنند یا او را به بازی بگیرند» (همو، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۸۵).* از این رو سهروردی برای درک فراسوی هستی، ابزار دیگری را از مفاهیم اشراقی پیشنهاد می‌کند و سرانجام «مشاهده و کشف» را تضمین‌کننده هر معرفت صحیح می‌داند. روشی که او پیشنهاد می‌کند، مشترکات زیادی با روش عارفان

* حدس و تحدس یعنی دست‌یافتن به رخدادی، بدون برهان و استدلال. عبارت سهروردی هم به همین معنا اشاره دارد. البته این نگاه، نگاه مشایی سهروردی به شهود است؛ چراکه این جمله در کتاب التلویحات آمده است.

* البته ناگفته نماند برخی شارحان، از جمله قطب‌الدین شیرازی این سخن شیخ را به بی‌اعتباری تفسیر کرده‌اند؛ زیرا تردیدها آن را به بازی می‌گیرند (ر.ک: شیرازی، ۱۳۱۵ (چاپ سنگی)، ص ۲۷).

دارد که آن بر پایه دیدن برخی واقعیات روحانی است و خود وی نیز به‌صراحت در کتاب *حکمه الاشراق* به این مسئله اشاره می‌کند و می‌نویسد: «معانی این کتاب در یک روز شگرف از جانب دمنده آسمانی بر قلب او الهام شده است» (همان، ج ۲، ص ۵۶۷). از همین روست که وی کتاب خود را حاصل منازل و خلوات خود می‌داند (همان، ج ۱، ص ۲۷۴).

به هر حال معرفت بی‌واسطه تنها از طریق روند عرفانی و شهود مستقیم قابل دستیابی است و این نوع معرفت با «علم حضوری» شناخته می‌شود. در نتیجه از نظر *سهروردی* «معرفت ذوقی» در دایره علم حضوری تعریف و تبیین می‌شود. اگرچه او مشاهده را به منزله ابزاری برای تحصیل معرفت در کنار عقل قرار می‌دهد، استدلال می‌کند که «یقین» تنها در دسترس روش ذوقی - یعنی همان ادراک اشراقی - قرار دارد. در نتیجه شهود مستقیم در آثار *سهروردی* در واقع یک قوه نیست، بلکه عملی است نه چندان متفاوت با عمل دیدن که وی به تفصیل بدان می‌پردازد و بسیاری از تمثیل‌های خویش را از آن بیرون می‌آورد. شهود مستقیم در مقام دیدن یا مشاهده انوار مجرد، وظیفه مهمی بر عهده می‌گیرد و دیدن انوار مجرد از راه مشاهده، واسطه‌ای میان شناخت دنیای فیزیکی و معرفت به عالم روحانی می‌شود.

در هر حال نزد *سهروردی* تنها دو نوع معرفت است که هدف واقعی و اساسی جویندگان راستین حقیقت است.

ه) رابطه عقل و شهود

۱. ارتباط عقل و شهود

عقل و شهود در فلسفه اشراق به منزله دو بال برای سالک به شمار می‌آید؛ زیرا در آموزه‌های شیخ اشراق سالکی می‌تواند به قله حقیقت دست یابد که نخست خود را از هر گونه آلودگی‌های ناپسند دنیایی بی‌لاید و سپس در مقام جمع بین عقل و شهود برآید؛ چون در فلسفه اشراق همان گونه که از کتاب *حکمه الاشراق* فهم می‌شود، این دو یک هدف را در پیش رو دارند و با عقل فلسفی، ذهن سالک صیقل می‌یابد و شفاف می‌شود و سالک در طریق خود، مراتب دشوار را با عقل فهم می‌کند و بر همین اساس است که وی در رساله

روزی با جماعت صوفیان طریقه صوفیه را با قواعد حکمت تبیین می‌کند و این همان ارتباط میان عقل و شهود است.

از این رو خود سهروردی در چندین جا از آثار خود به این نکته تصریح می‌کند که هر آنچه از فراسوی عالم محسوسات یافته، با دلایل عقلی مستدل کرده است. از این سخن وی این مطلب قابل استنباط است که نوعی تناسب باید میان «عقل و شهود» باشد تا بتوان شهودات را با عقل مستدل کرد. از همین جاست که وی مشاهده را برهان قاطع می‌داند و بر این باور است که انبیا و حکیمان نیز چنین مشاهدات و فتوحاتی داشته‌اند. او با توجه به همین مشاهدات، برای نظریه‌های خود استدلال عقلانی جست‌وجو می‌کند و از این روست که در **حکمت اشراق** «عقل استدلالی» نقطه آغازینی برای عقل شهودی است و همین ارتباط میان عقل و شهود است که عقل شهودی، با شهود خود به شناختی دست می‌یابد که تنها برای عقل استدلالی نیست؛ بلکه وی مشاهده را برای همه مراتب ادراکات -حسی، خیالی عقلی و قلبی- اطلاق می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۹-۴۰)؛ ولی بالاترین آن را برای مشاهده و شهود قلبی که شناختی فوق ادراک عقلی به شمار می‌آید، قایل است. اگر در مقام مقایسه بین عقل شهودی و عقل استدلالی برآیم، می‌بینیم عقل شهودی در مرتبه بالاتر قرار می‌گیرد؛ چراکه عقل استدلالی حقایق هستی را با برهان، عقلی‌سازی می‌کند و مرحله پسین را برای عقل شهودی آماده می‌سازد و این مراتب و تکامل عقل استدلالی، نقطه آغازین برای عقل شهودی است و این سیر و عبور از عقل استدلالی به عقل شهودی در ماهیت حکمت اشراقی نهفته شده است؛ زیرا خود سهروردی در این حکمت در صدد دست‌یابی به حقایق عالم هستی است و لازمه این دست‌یابی عبور از تجربه حسی و حتی خیالی است.*

۲. روش به‌کارگیری عقل در کنار شهود

پیش از پرداختن به جایگاه «عقل» در فلسفه اشراق شایسته است نخست به روش شیخ

* او در بسیاری از آثار عرفانی خود دستورالعمل‌هایی برای عبور از دنیای جسمانی به عالم روحانی داده، مراحلی برای رهایی روح از کالبد جسمانی ترسیم می‌کند.

اشراق در به‌کارگیری عقل در کنار شهود اشاره شود. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، دو عنصر «عقل و شهود» از پایه‌های حکمت اشراق به شمار می‌آیند. حال این پرسش پیش می‌آید که به‌کارگیری این دو در حکمت اشراق به چه صورتی است یا به عبارت دیگر، اصل با کدام یک از این دو است؟ آیا نسبت بین «شهود و عقل» در ساختن فلسفه اشراق همانند نسبت میان «ماده و صورت» است؛ به این معنا که ماده هسته مرکزی و صورت عارض بر آن است یا ملاک عمل سهروردی در به‌کارگیری عقل و شهود در فلسفه، تقدم و تأخر است یا این دو در یک مرتبه از اهمیت و ساختارسازی در این حکمت قرار دارند. حکمای مثنوی به پیروی از ابن‌سینا روش عقلی را تنها روش معتبر در فلسفه می‌دانند و روش شهودی را در فلسفه، روش شعری و خیالی قلمداد می‌کنند.

سهروردی شهود را در دو نوع فلسفه یعنی فلسفه «خاص و عام» یا با دو روش، یعنی «روش شهودی ذوقی و روش شهودی عقلی» تفسیر می‌کند و در نتیجه برای تکمیل و قابل ارائه نمودن شهودات ذوقی از روش شهود عقلی استفاده و به‌نوعی فلسفه عرفانی خود را تکمیل می‌کند؛ در نتیجه اگر ما در مقام مقایسه در اصل بودن هر یک از این دو، در فلسفه اشراق برآییم، باید در این مقایسه، اصالت به «عقل» داده شود؛ زیرا وی شهودی را می‌پذیرد که آن شهود عقلی باشد؛ در واقع در منظومه فکری وی ملاک عمل عقل است و اگر شهود بخواهد قابل عرضه شود، باید عقلی‌سازی شود. حال با توجه به این درون مقدمه با عبارات دیگری به تبیین جایگاه عقل در فلسفه اشراق می‌پردازیم.

۳. عقلی‌سازی شهود

سهروردی به «عقل و شهود» متوسل می‌شود؛ گویا می‌خواهد هر دو جنبه «استدلال‌پذیری» و «تجربی» را که متعلق به دو تجربه متفاوت «عقلی و عرفانی» هستند، در ساختاری کلی‌تر ترسیم کند. وی در مقدمه **حکمه‌الاشراق** از همان نخست به «عقلی‌سازی شهود» در این کتاب تصریح و می‌نویسد: «حکمت اشراق فلسفه‌ای است که بر کشف و شهود بنا شده و به گونه‌ای که آن را به اشراق نسبت داده‌اند و آن عبارت از ظهور انوار عقلیه و پرتو و تابش نور و فیضان درخشش آنها بر نفوس مجرد است که در عالم مشاهده طی کرده‌ام»

(همان، ج ۱، ص ۲۸۵). بی‌تردید یکی دیگر از اقدامات ارزشمند شیخ اشراق اهتمام به تجربه‌های درونی و مکاشفات در فلسفه اشراق است؛ امری که سخت مورد غفلت و بی‌توجهی حکمای مشایی واقع شده بود. شیخ اشراق با بهره‌گیری از ابزار کشف و شهود، راه بزرگی برای حل بسیاری از معضلات فلسفی گشود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۱). اصولاً نگاه سهروردی به این مسئله نگاهی فلسفی است و همین جاست که به گونه‌ای مسیر وی از عرفا در این مسئله جدا می‌شود؛ زیرا عرفا عنصر برهان و استدلال را در تبیین شهود چندان دخیل نمی‌دانند. با این حال وی با واژگان -چه نزدیک به معنا و چه تا حدودی دور از آن- در کنار دیگر شهودات، به شهود عقلی یا به مطلق شهود اشاره کرده است و برگشت امور محسوس را از راه دیگر دانسته و شارحان و حکمت‌دانان «راه دیگر» را به مشاهده و کشف شرح نموده‌اند و غیر از این سهروردی بارها به مطلق شهود در آثار خود با عباراتی چون «فبساط المحسوسات والمشاهدات بأسرها» اشاره کرده است. در نتیجه مکاشفه یعنی پا گذاشتن در منطقه کشف‌نشده و آشکارشدن یک شیء و رُخدادی برای قلب سالک حکیم، به گونه‌ای که هیچ تردیدی در آن باقی نماند (همو، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۶۱۸).

اما سهروردی افزون بر شهودات پیشین، کشف دیگری را نیز در حوزه دانش شهودی ارائه می‌دهد و آن، طریق «تجربه» است: «و اما اصحاب سلوک کسانی هستند که در درون خود انوار لذت‌بخش را که نهایت لذت است، تجربه کرده‌اند» (همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۱). البته این «تجربه اشراقی» به‌تنهایی نمی‌تواند پایدار به عقل باشد؛ گرچه این نوع تجربه، یک نوع معرفت حضوری است. وی در کتاب **المشارع والمطارحات** درک این تجربه را بی‌هیچ واسطه‌ای میان مدرک و مدرک ترسیم می‌کند و می‌نویسد:

اگر عضوی از انسان آسیبی ببیند، درد حاصل از آن آسیب، در اعضای انسان بی‌هیچ واسطه‌ای درک می‌شود؛ چراکه درد حاصل شده چیزی جز همان آسیب نیست و چیزی که به واقع قابل درک است، همان درد است و اینجا بین مدرک و مدرک هیچ واسطه‌ای وجود ندارد و این

همان ادراک حضوری است* (همان، ج ۱، ص ۴۸۵).

نتیجه

از مجموعه گفتارها و نوشتارهای سهروردی در شرح و تفسیر جایگاه «عقل و شهود» در فلسفه اشراق، چنین استنباط می‌شود که در بین «شهود و عقل» تعامل بسیاری دیده می‌شود و گویا این دو در این فلسفه اشراق و ساختارسازی آن مکمل یکدیگرند و از سوی دیگر این تعامل به گونه‌ای است که عقل توصیفی یا عقل تحلیلی، در مواردی از شهود مایه می‌گیرد و یافته‌های شهودی را توصیف و تحلیل می‌کند؛ چراکه شهود در نمایاندن خود یا به بیان دیگر، در اثبات خود، نیازمند زبان است و در آموزه‌های سهروردی عقل زبان شهود است. به تعبیر دیگر می‌توان گفت: فلسفه زبان کشف و شهود است و مکاشفه‌گر در بیان یافته‌های خود، فلسفه‌ورزی می‌کند و این فلسفه‌ورزی مکاشفه‌گر، حاصل تعامل عقل و شهود، در فلسفه اشراق است؛ کما اینکه خود سهروردی در موارد زیادی به این مسئله اشاره کرده که من هر آنچه از کشف و شهود یافتم، برای اثبات آن حجت اقامه کرده‌ام؛ حال این حجت در قالب براهین عقلی یا حجت‌های قرآنی است، چندان تفاوتی نمی‌کند. در نتیجه مشاهده و مکاشفه در بالاترین افق معرفت قرار دارد و در این میان، مشاهده و مکاشفه قلبی و عقلی که مکمل یکدیگرند، برترین مکاشفات شمرده می‌شود و نیز روش سلوک سهروردی را در فلسفه، همین روش سامان می‌دهد و بنا به تصریح خود، کار اشراقیان بدون این ارتباط، سامان نمی‌پذیرد و سرانجام همین قلب انسان سالک است که می‌تواند مجردات هستی یا نورهای چیره را با علم حضوری به گونه‌ای مستقیم ادراک کند. همچنین در مقام مقایسه عقل و شهود، این عقل است که در مرتبه برین قرار می‌گیرد و همانند نسبتی که بین «جوهر و عرض» برقرار است، میان این دو نیز برقرار است. در نتیجه «عقل و شهود» دو عنصر اساسی و تشکیل‌دهنده ساختار حکمت اشراق به شمار می‌آید.

* برخی به این استدلال شیخ اشکال گرفته و می‌گویند: این همان تحصیل حاصل است و از آن به «این‌همانی» تعبیر کرده‌اند. استاد حائری یزدی این اشکال را با ذکر دو نکته، تحلیل و به گونه‌ای جواب داده است (ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱-۱۲۳).

منابع و مأخذ

۱. امین رضوی، مهدی؛ سهروردی و مکتب اشراق؛ ترجمه مجتهدالدین کیوانی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۲. حافظ؛ دیوان حافظ؛ تهران: چاپ غنی و قزوینی، ۱۳۷۷.
۳. حائری یزدی، مهدی؛ اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری؛ ترجمه سیدمحسن میری؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۵. _____؛ الحکمة الاشراقیة؛ تحقیق و تصحیح محمد ملکی (جلال‌الدین)؛ ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۳.
۶. _____؛ الحکمة الاشراقیة؛ تحقیق و تصحیح محمد ملکی (جلال‌الدین)؛ ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۹۴.
۷. _____؛ «التلویحات اللوحیة والعرشیة»، الحکمة الاشراقیة؛ تحقیق و تصحیح محمد ملکی (جلال‌الدین)؛ ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۹۴.
۸. _____؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تحقیق سیدحسین نصر؛ ج ۳، تهران: انتشارات انجمن فلسفه و حکمت ایران، ۲۵۳۵.
۹. شهرزوری، شمس‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ تصحیح حسین ضیایی؛ تهران: [بی‌نا]، ۱۳۷۲.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۱. شیرازی، قطب‌الدین؛ شرح حکمة الاشراق؛ تهران، ۱۳۱۵.
۱۲. ضیایی تربتی، سیدحسین؛ «مشاهده، روش اشراق و زبان شعر: بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب‌الدین سهروردی»؛ ایران‌نامه، ش ۲۹، زمستان ۱۳۶۸.
۱۳. عابدی شاهرودی، علی؛ درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی؛ به کوشش ابراهیم علی‌پور؛

قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.

۱۴. عین‌القضات، عبدالله بن محمد؛ التمهيدات؛ تصحيح عفيف عسيران؛ تهران: نشر دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.

۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح الاسفار الاربعة؛ به کوشش محمد سعیدی‌مهر؛ ج ۸، جزء اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳.

۱۶. هروی، محمدشريف نظام‌الدين احمد؛ انواریه؛ تحقيق و مقدمه سيدحسين ضيایی؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.

۱۷. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق: گزارش و سنجش دستگاه فلسفی شهاب‌الدین سهروردی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۹.

References

1. Mulla Sadra (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
2. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn" Yahya ibn Habash (1993). *Kitab Hikmat al-ishraq*. coorrected by Henry Corbin. Vol.1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
3. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn" Yahya ibn Habash (2001). *Kitab al-mashari' wa'l-motarahat*,
4. Yazdanpanah, Sayyed Yadollah (2010). *hikmat Ishraghi: Report and assessment of Shahabuddin Suhrawardi's philosophical system*; Tehran: Samt Publications. (in Persian)
5. al-Shirazi, Qutb al-Din (1936). *Šarḥ Hekmat al-ešraq Šayḵ Šehāb-al-Din Sohravardi*, Tehran.

Application of Intuitive Knowledge in the Proofs of Sadra's the Primary of Existence

Hamedeh Rastaei*

Abdolla Nasri**

Abstract

The subject of this article is how Mulla Sadra uses intuitive knowledge in the primary of existence. One of Mulla Sadra's important sources in the foundation of the Transcendent Philosophy is intuitive knowledge. He has used this type of knowledge not as a mystic, but as a philosopher and seeks to prove these mystical teachings. The issue of the primary of existence is the basis of many of Mulla Sadra's innovations in philosophy, and the traces of intuitive knowledge can be clearly seen in it. Sadr al-Muta'allehin attributes the belief in the primary of existence to attaining the meaning of existence, and this is something that is not possible except with intuition. He pays attention to the words of previous mystics in proving the primary of existence (asalat al-wujud) over essence, as well as some arguments for the primary of existence. Issues related to the primary of existence such as the relationship between existence and essence, the true precedence of existence over essence, the possibility of poverty and the connective existence are among the other issues that are influenced by intuitive knowledge.

Keywords: Intuitive Knowledge, Mulla Sadra, the Primary of Existence, Mysticism, Existence.

* Assistant Professor at “the Philosophy Department” of Ale-Taha Institute of Higher Education (author).

** Professor at “the Philosophy Department” of Allame Tabatabaei University.

Extended Abstract

Introduction

Mulla Sadra does not consider dealing with purely theoretical topics as the cause of peace and tranquility of the heart and believes that bringing such materials is only an introduction to understanding and receiving noble and accurate materials. While emphasizing the effect of austerities and spiritual pursuits to receive the truths, he claims that due to accepting the words of the Prophet and not trying to provide rational justifications and argumentative methods for it, God opened his heart to the truths and through obedience, austerities and many efforts, God the his heart has turned it into a light and has made the lights of the kingdom fall on it; In such a way that everything that he had previously understood with proof, he understood by discovery, and he learned about secrets that he did not know before, and secrets were discovered for him that had not been revealed to him with demonstrative knowledge (*burhan*) in this way. Accordingly, Mulla Sadra believes that the weakness of philosophers in solving some philosophical problems is due to their lack of attention to discovery and intuition. From Mulla Sadra's point of view, since hikma is one of God's gifts, its truth can only be achieved through knowledge and attaining it is only for those who reach this level.

Considering the importance of intuition for Mulla Sadra and also considering that the question of the primacy of being (*asalat al-wujud*) is the basis of many of his innovations in philosophy, this article aims to examine the role of intuition and the application of intuitive knowledge in this issue. In this regard, after explaining what intuitive knowledge is and examining the problem of proving mystical issues, the primacy of being (*asalat al-wujud*) among Mullah Sadra and mystics is briefly compared, and finally, the role of intuitive knowledge on arguments of the primacy of being (*asalat al-wujud*) and related issues will be reviewed.

Method

In this article, we are trying to show how important Mulla Sadra is under the influence of intuitive knowledge in arguments of the primacy of being (*asalat al-wujud*).

Findings

Intuitive knowledge is one of the important and fundamental knowledge in the Sadra's philosophical system and its most important functions in this system are understanding meta-rational matters, as well as better understanding of rational matters, criteria for re-examining proofs or revising them, and answering to doubts. The primacy of being in Mulla Sadra's philosophy is one of the issues that is influenced by intuitive knowledge. This issue was considered certain and self-evident among the first mystics;

But from the 8th century onward, because of the rise of the Illumination philosophers' claims about the primacy of essence, mystics have to provide arguments to prove the primacy of being. Mulla Sadra clarifies that in the primacy of being is debtor of intuitive knowledge. Mulla Sadra is under the influence of the mystic's point of view in presenting the arguments of the primacy of being. To the extent that it can be said that some of his arguments - such as primacy the non-conditioned of being and primacy the particular being- are common with mystical arguments such as Ibn Turka. The role of intuitive knowledge is not limited to the primacy of being, and it also includes issues related to it; Issues such as the relationship between being and essence, true precedence the being, the theory of poverty contingent and the connective being.

Conclusion

The primacy of being is the basis of many Mulla Sadra's innovations of in philosophy, and the traces of intuitive knowledge can be clearly seen in it. Mulla Sadra claims that the the primacy of being is due to reaching the meaning of being, and this is a matter that is only possible through intuition. He pays attention to the words of the early mystics in proving some arguments the primacy of being

کاربست معرفت شهودی در براهین اصالت وجود صدرایی

حامده راستایی*

عبدالله نصری**

چکیده

موضوع این مقاله نحوه کاربرد معرفت شهودی در اصالت وجود نزد ملاصدراست. یکی از منابع مهم ملاصدرا در بنیان حکمت متعالیه، معرفت شهودی است. او از این سنخ معرفت نه به عنوان یک عارف، بلکه به مثابه یک فیلسوف بهره گرفته و در صدد برهانی کردن این معارف عرفانی است. مسئله اصالت وجود زیربنای بسیاری از نوآوری‌های ملاصدرا در فلسفه است و می‌توان رد پای معرفت شهودی را به وضوح در آن مشاهده نمود. صدرالمتألهین باور به اصالت وجود را مرهون نیل به کنه معنای هستی می‌داند و این امری است که جز با شهود ممکن نیست. او در اثبات اعتباریت ماهیت و همچنین برخی استدلال‌های اصالت وجود به سخنان عارفان سلف توجه دارد. مسائل متفرع بر اصالت وجود همچون ارتباط وجود و ماهیت، تقدم بالتحقیق وجود بر ماهیت، امکان فقری و وجود رابط از جمله مباحث دیگری است که متأثر از معرفت شهودی است. مسئله این مقاله آن است که معرفت شهودی چه تأثیری بر قول ملاصدرا به اصالت وجود و متفرعات اصالت وجود داشته است. ضمناً در این مقاله مراد از معرفت شهودی، اعم از معرفتی است که خود شخص از شهود بدان نایل شده است یا دیگران شهود کرده‌اند و ایشان با واسطه بدان نایل شده است.

واژگان کلیدی: معرفت شهودی، ملاصدرا، اصالت وجود، عرفان، وجود..

* استادیار گروه فلسفه موسسه آموزش عالی آل طه (نویسنده مسئول)

hamedehrastaei@gmail.com

nasri@atu.ac.ir

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

مقدمه

در ارتباط با اهمیت کشف و شهود نزد ملاصدرا می‌توان گفت این مسئله نزد او از چنان جایگاهی برخوردار است که از اینکه مدتی از عمرش را به بررسی اقوال متکلمان و اهل نظر و فکر پرداخته است، استغفار می‌کند و خداوند را شاکر است که درنهایت، هدایت شده و دریافته است که راه اهل نظر و فکر صرفاً، غیر مستقیم و قیاس‌شان عقیم است. عناوین برخی از آثار مهم او از جمله *اسفار اربعه*، *شواهد*، *مفاتیح الغیب*، *عرشیه*، *مشاعر* و... نیز حاکی از تمایلات عرفانی اوست.

ملاصدرا پرداختن به مباحث نظری صرف را سبب اطمینان قلب و سکون نمی‌داند و معتقد است آوردن چنین مطالبی صرفاً مقدمه‌ای برای درک و دریافت مطالب شریف و دقیق است. او ضمن تأکید بر تأثیر ریاضات و اشتغالات معنوی جهت دریافت حقایق، ادعا می‌کند به سبب پذیرش اقوال رسول ﷺ و عدم تلاش جهت ارائه توجیهاات عقلی و روش بحثی برای آن، خداوند قلبش را بر حقایق گشوده و به واسطه متابعت و ریاضت‌ها و مجاهدت‌های بسیار، قلب او را نورانی گردانیده و انوار ملکوت را بر آن فرو ریخته است؛ به گونه‌ای که هر آنچه را که سابقاً با برهان دریافته بود، با زیادی‌هایی به واسطه کشف درک کرده و بلکه بر اسراری مطلع گشته که قبلاً نمی‌دانسته و رموزی بر او کشف شده که با برهان بدین گونه بر وی منکشف نشده بود (*ملاصدرا*، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۸ و ۱۱). بر همین اساس *ملاصدرا* ضعف حکما در حل برخی از مسائل فلسفی را ناشی از عدم توجه آنها به کشف و شهود می‌داند از جمله در بحث علم واجب به غیر معتقد است این سخن که ذات حق در عین بساطت، کل الاشیاء است، از لطائف و غوامضی است که هیچ یک از فلاسفه اسلامی حتی *ابن‌سینا* نتوانسته‌اند آن گونه که شایسته است، از عهده تحقیق آن برآیند؛ چراکه دریافتن حقیقت این مطلب، تنها به کمک مکاشفه به همراه قوت در بحث فکری ممکن است و چنانچه محقق، دارای ذوق تام و کشف صحیح نباشد، نمی‌تواند این حقایق وجودی را دریابد (همان، ج ۶، ص ۲۴۰).

از دیدگاه *ملاصدرا* از آنجایی که حکمت از مواهب الهی است، حقیقت آن تنها با علم

لدنی دست‌یافتنی است و دست‌یابی به آن، مخصوص واصلان به این مرتبه است (همو، ۱۳۶۳، ب، ۴۱). او بر این باور است که مقصود فلسفه - که شناخت حقایق اشیا علی‌ماهی علیهاست - تنها از رهگذر مکاشفه امکان‌پذیر است؛ چراکه حقیقت هر چیزی هستی آن است و هستی موجودات نه به واسطه بحث عقلی، بلکه از طریق شهود دست‌یافتنی است. از منظر ملاصدرا بیشتر فیلسوفان متأخر که به حکمت بحثی قناعت کرده‌اند، بدون اینکه حقیقت هستی را درک کنند، تنها احکام مفاهیم کلی را مورد بحث قرار می‌دهند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۳۹).

ملاصدرا در یک تقسیم‌بندی با معرفی منابع ادراک، مرز بین آنها را مشخص می‌سازد و بر این باور است که نفس انسان، در مرتبه نازله بدن، معارف را از عالم حس و در مرتبه خیال، آنها را از عالم تمثلی جزئی و تخیل دریافت می‌کند - که بیشتر انسان‌ها در این مرحله متوقف می‌مانند - در مرتبه بالاتر، معارف عقلی را با جوهر و ذات عقلی‌اش از عالم امر به دست می‌آورد؛ اما بالاتر از همه این مراتب، عالمی فوق عالم خلق و امر است که نفس، معارف را بدون واسطه و حجاب حس و خیال و عقل و با نور الهی در می‌یابد (همان، ج ۷، ص ۳۷) و با دست‌یابی به کمالات نفسانی و عقلانی، اسرار و مغیبات بر او منکشف می‌گردد* (همو، ۱۳۵۴، ص ۲۷۶-۲۷۷).

هر واقعیت خارجی به دو امر وجود و ماهیت تحلیل می‌شوند؛ آنچه حاکی از وجود است، بین همه آنها مشترک است و آنچه از ماهیت و چیستی اشیا حکایت دارد، امری غیر مشترک است. با توجه به اینکه این دو مفهوم عین یکدیگر نیستند، این پرسش مطرح است

* معرفت شهودی مورد نظر ملاصدرا به دو صورت است: الف) معرفتی است که خودش با بهره از شهود بدان نایل شده است. ملاصدرا خودش از اعظم اهل مکاشفه به شمار می‌رود که در پرتو عبادات و مراقبه و ریاضات، به شور و وجدی دست یافته بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، مقدمه، ص ۲۶). ب) معرفت برگرفته از شهود عارفان نیز هست. اصولاً بهره‌گیری از اندیشه عرفایی مانند محیی‌الدین عربی، قیصری و سیدحیدر آملی تا جایی است که ملاصدرا در حل معضلات معارف الهی، از آنها استمداد کرده است. ملاصدرا از ابن‌عربی به عنوان مرشد و معلمی کامل و انسانی الهی یاد کرده است (همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۴۱۸) و او را پیشوای اهل مکاشفه می‌داند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۴۵).

که کدام یک از این دو مفهوم، واقعی و حقیقی است و به عبارت دیگر کدام یک مصداق حقیقی دارد و جهان خارج را پر کرده است. مطابق اصالت وجود، عینیت و خارجیت اشیا ناشی از وجود آنهاست و ماهیت نیز امری اعتباری است. در مقابل، قایلان به اصالت ماهیت، امور مذکور را ناشی از ماهیت آنها می‌دانند. اصالت وجود یکی از مبنایی‌ترین تعالیم صدرایی است که رگه‌هایی از آن در همه نظرات ملاصدرا قابل مشاهده است.

با توجه به اهمیت شهود نزد ملاصدرا و نیز با توجه به اینکه مسئله اصالت وجود زیربنای بسیاری از نوآوری‌های او در فلسفه است، این نوشتار در صدد است نقش شهود و نحوه کاربست معرفت شهودی را در این مسئله بررسی کند. در این راستا پس از تبیین چستی معرفت شهودی و بررسی مسئله برهانی‌کردن مسائل عرفانی، اعتباریت ماهیت و اصالت وجود نزد ملاصدرا و عرفا به‌اجمال مورد مقایسه قرار می‌گیرد و در نهایت نقش معرفت شهودی بر ادله اصالت وجود و مسائل متفرع بر آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مرتضائی (۱۳۹۰) برخی تعالیم صدرایی همچون معاد جسمانی، حرکت جوهری و علیت را به نحو گذرا بررسی نموده و نشان داده است ملاصدرا در این تعالیم تا چه اندازه متأثر از ابن‌عربی است. جوادی آملی (۱۳۷۵) جایگاه شهود را در حکمت صدرایی نشان داده است. احمدی سعدی (۱۳۸۰) ضمن بررسی شهود در حکمت صدرایی نشان داده است که چنین شهودی از سنخ شهود عقلی است نه شهود عرفانی. حقی و حسینی (۱۳۹۳) از نحوه تعامل معرفت عقلی و عرفانی در معرفت‌شناسی صدرای سخن گفته‌اند.

اما در این مقاله در صدد نشان دادن این مهم هستیم که ملاصدرا در براهین اصالت وجود تا چه اندازه تحت تاثیر معرفت شهودی است.

الف) معرفت شهودی (سرشت، حجیت و کارکرد)

از منظر ملاصدرا شهود به معنای حضور و مشاهده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۳۰/ همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۲۸۹)، ادراک نفس، مشاهده ذات (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، صص ۱۵۷ و ۱۷۸) و آگاهی از غیب (همان، ج ۹، ص ۳۶۲) است و در خصوص کسانی که دارای نفس

عالی هستند، شهود مشاهده و ملاحظه جمال الهی بدون توجه به چیزی است (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۳۳ و ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۵).

با این اوصاف شهود از سنخ علوم حضوری و مرتبه‌ای بالای از علم است که در آن میان عالم و معلوم تا جایی اتحاد برقرار می‌شود که به مرحله فنای عالم در معلوم می‌انجامد. در واقع از میان سه مرحله علم - یعنی علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین - عالمان و اندیشمندان تنها در مرتبه علم الیقین قرار دارند؛ اما نیل به عین الیقین و حق الیقین تنها در شأن سالکان و عارفان راه حق است. بر همین اساس این سنخ معرفت، یقینی و به دور از هر گونه نسیان و خطاست؛ زیرا همه حدود و قیود نفسانی و حجاب‌های ظلمانی و نورانی از پیش روی سالک برداشته شده و حقایق را به صورت حق الیقین، صریح و بدون واسطه شهود می‌کند؛ به گونه‌ای که جایی برای تردید و خطا باقی نمی‌ماند (یثربی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۲-۲۲۳).

معرفت برگرفته از شهود که به آن «معرفت شهودی» اطلاق می‌شود، واجد خصوصیات زیر است:

۱. معرفت شهودی - بر خلاف معرفت عقلی که مفهومی است - معرفتی وجودی است؛ از این رو یقین حاصل از آن بالاتر از معرفت عقلی است.

۲. ابزار معرفت شهودی قلب است. در واقع قلب با اتصال به عوالم فرامادی از حقایق آن معرفت‌افزایی می‌کند. البته این مهم تنها از طریق ریاضت و تزکیه نفس به دست می‌آید (بر خلاف معرفت حصولی که محصول عقل و اندیشه است و از طریق استدلال و اکتساب به دست می‌آید) (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۸۰-۴۸۳). بر همین اساس لازمه دست‌یابی به معرفت شهودی طهارت قلب است.

۳. شهود می‌تواند اصیل و خالص یا ناشی از اوهام و تخیل باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۹)؛ از این رو معرفت برگرفته از شهود صادق و حق نیز مقول به تشکیک است و هرچه کشف از درجه کمال بیشتری برخوردار باشد، معرفت برگرفته از آن نیز خالص‌تر و بسیط‌تر خواهد بود.

مهم‌ترین کارکردهای معرفت شهودی در نظام صدراپی عبارت است از درک مطالب فراعقلی و نیز درک بهتر مطالب عقلی (صدرالمتالهین، ۱۳۴۰، ج ۱، ص ۶۲)، طرح مسائل جدید، معیار بررسی مجدد براهین یا بازنگری آنها (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۸) و پاسخ به شبهات (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۵۵).

ب) برهانی کردن مسائل عرفانی

ملاصدرا در پی بنیان نظامی مبتنی بر سه رکن قرآن و عرفان و برهان است (همو، ۱۳۷۸، مقدمه، ص ۸)؛ تا جایی که فلسفه‌ای را که قوانین آن طبق کتاب و سنت نباشد، مورد نفرین قرار می‌دهد (همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳). «گفتار ما بر صرف کشف و ذوق یا مجرد تقلید شریعت بدون حجت حمل نمی‌شود؛ زیرا مجرد شهود بدون برهان برای سالک کافی نیست، چه اینکه صرف بحث بدون کشف، نقصان عظیم است». (همان، ج ۷، ص ۳۲۶).

بر این اساس این نظام فلسفی، ضمن پذیرش معرفت عرفانی سعی دارد آنچه را اهل عرفان به شهود دریافته‌اند، در قالب مفاهیم و الفاظ ارائه نماید؛ از این رو در حکمت متعالیه اندیشه و شهود با یکدیگر هماهنگ و همراه‌اند و حکیم متأله، عارفی است که سعی دارد تا جایی که کلام به او اجازه دهد، شهودات خویش را در قالب برهان و استدلال بیان نموده، آنها را در دسترس دیگران قرار دهد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، جزء اول، ج ۱، ص ۱۰۶). بنابراین، این نظام فلسفی از جامعیتی برخوردار است که هم برای اهل شهود و هم برای اهل بحث نافع بوده و علم یقینی را نصیبشان می‌گرداند. در واقع تلاش ملاصدرا یافتن هماهنگی در عرصه‌های سه‌گانه قرآن، برهان و عرفان است؛ آن گونه که یافته‌های یکی با دیگری به تأیید برسد. از این رو طرح برهان از سوی او به منزله طرد مکاشفه نیست و اقبال به مکاشفه، برهان را در تنگنا قرار نمی‌دهد.

ج) اعتباریت ماهیت

عرفایی همچون ابن‌عربی با طرح مسئله وحدت شخصی وجود و نفی کثرت از ساحت آن، بررسی مدون مسئله اصالت وجود را ضروری نمی‌دیدند، بلکه در ضمن تبیین وحدت شخصی وجود، اصالت آن را امری مسلم و بدیهی می‌دانستند. با اوج گرفتن ادعای اصالت

ماهیت از سوی شیخ اشراق و تابعین او، عرفا نیز همگام با حکما خود را عهده‌دار دفاع از اصالت وجود دانستند و ضمن نقد اصالت ماهیت، براهین وحدت شخصی وجود را سامان دادند. قیصری در مقدمه شرح فصوص بخشی را به تبیین حقیقت هستی و آثار و لوازم آن اختصاص داده و در ضمن آن، قول به اعتباری بودن وجود را سخنی ظالمانه و باطل دانسته است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴). سیدحیدر آملی از شاگردان مکتب محیی‌الدین نیز همه تلاش خود را به کار بسته است تا قول به اعتباریت وجود را ابطال کند (آملی، ۱۳۶۸، صص ۶۲۶-۶۳۱ و ۶۵۰). پیش از او ابن‌ترکه نیز شبهات شیخ اشراق درباره اصالت وجود را نقد و ابطال نموده و احتمال اصالت ماهیت را کاملاً منتفی دانسته است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، صص ۳۳ و ۵۹-۵۵). به باور ابن‌ترکه (همان، ص ۳۳)، ابن‌عربی در کتاب انشاء الدوائر معنایی از وجود را بررسی کرده است که نمی‌توان همچون شیخ اشراق به اعتباریت آن قایل شد (ابن‌عربی، ۱۳۳۶، ص ۶-۷). شایان ذکر است ابن‌عربی در آنجا برای وجود دو معنا ذکر می‌کند: (۱) معنای نسبی (زاید)؛ (۲) معنای حقیقی. وجود نسبی به معنای «موجودبودن در...» است؛ یعنی بودن یک شیء نسبت به یک عالم یا جایگاه خاص. این معنا زاید بر ذات شیء است؛ ولی وجود در معنای مورد نظر محققان حاکی از ثبوت اصل ذات شیء است نه ثبوت آن در جایی یا عالمی. پس از اینکه اصل ثبوت شیء محقق شد، می‌توان آن را همزمان به وجود و عدم زاید بر ذاتش موصوف کرد و گفت: «حسن در خانه است و در بازار نیست». مراد محققان از وجود، معنای حقیقی آن است و به این معنا، چیزی یا موجود است یا معدوم و دیگر نمی‌توان آن را در مقایسه با مکان‌های مختلف، هم موجود و هم معدوم خواند. ابن‌عربی معتقد است اینکه وهم، وجود حقیقی را همچون خانه‌ای در نظر می‌گیرد سپس حکم می‌کند فلان چیز داخل در وجود شد، خیالی بیش نیست و این تصور وهمی از وجود که زاید بر ذات شیء است، نزد اهل تحقیق اعتباری ندارد (همان، ص ۳۳).

د) اصالت وجود

اگرچه صدرالمتألهین در تبیین اصالت وجود و ارائه دلیل بر آن از روش عقلی استفاده

می‌کند، در موارد متعددی تأکید می‌کند که این امر فقط از طریق شهود عرفانی امکان‌پذیر است و فهم آن وابسته به داشتن درکی درست از حقیقت وجود است.*

ملاصدرا در تبیین چگونگی دستیابی‌اش به نظریه اصالت وجود، به رویکرد جانبدارانه خویش از نظریه اصالت ماهیت اشاره می‌کند و تغییر دیدگاه خود را مدیون هدایت الهی و کشف حقیقت می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۵ و ۱۳۵۴، ص ۲۶-۲۷ و ۱۳۶۳، الف، ص ۸۱). بنابراین به نظر می‌رسد تحول اساسی در صدر المتألهین از شهود حقیقت روح و نفس آغاز گشته و او با علم حضوری حقیقت خویش را مشاهده نموده است. پس از آن در سایه چنین شهودی دریافته که حقیقت وی «هستی» است نه «چیستی» و در نهایت به این نتیجه نایل آمده است که هر آنچه هست و واقعی است «وجود» است نه «ماهیت» (همو، ۱۳۶۰، ص ۶/ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۵، جزء اول، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۸). بر همین اساس او وجود را پایه همه معارف دانسته (همو، ص ۴) و دلیل اصلی ناتوانی حکمای قبل از خویش را در حل بسیاری از معضلات فلسفی عدم توجه نسبت به حقیقت وجود بیان نموده است (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۸-۱۱۹).

بر همین اساس او مشکل اصلی قایلان به اصالت ماهیت را مانع معرفت‌شناختی و محجوب‌بودن از درک حقیقت وجود می‌داند و معتقد است چنانچه حقیقت وجود درک شود، اصالت آن نیز تصدیق خواهد شد. او همچنین در تبیین چگونگی شمول حقیقت وجود نسبت به افراد و مصادیقش-ضمن تأکید بر تفاوت آن با شمول ماهیت نسبت به افرادش- درک این گونه شمول را مختص عرفا می‌داند.* لازم است ذکر شود که شیوه ملاصدرا در رد ادله شیخ اشراق (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۰۸) مشابه با کار ابن‌ترکه در

* و العلم بحقیقة الوجود لا یكون الا حضوراً اشراقياً و شهود عینياً (ملاصدرا، ۱۳۶۳، الف، ص ۷۳-۷۲).
 و عرفانه وجود لایحصل الا بالكشف و الشهود» (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۶۰). مواردی از این قبیل فراوان است.

* حقیقة الوجود ضرب آخر من الشمول لایعرفه الا العرفا الراسخون فی العلم (همو، ۱۳۶۳، الف، ص ۵۹).

تمهید القواعد است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸).

ه) نقش معرفت شهودی در ادله اصالت وجود

ملاصدرا برای اثبات اصالت وجود، در مجموع دوازده دلیل ذکر نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۲، ۳۸، ۶۶ و ۲۵۹ و ج ۴، ص ۲۷۰ و ۱۳۶۰، ص ۶ و ۱۳۶۳، الف، ص ۱۰-۱۸). عرفا نیز براهینی دارند که در کتب صدرالمثلهین از آنها یاد نشده است (آملی، ۱۳۶۸؛ صص ۶۲۶، ۶۲۸ و ۶۳۱/ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۶۰).

در این میان مشترک بودن برخی از این ادله متأثر بودن ملاصدرا از عرفای پیش از خود را نشان می‌دهد. به طور کلی دو دسته دلایل اصالت وجود مشترک‌اند:

۱. دلایل ناظر به حقیقت اصالت لابشرطی وجود که به شرح ذیل است:

دلیل اول: این استدلال را ابتدا قیصری در شرح فصوص شرح می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴) و در ادامه سیدحیدر آملی آن را مطرح می‌کند (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۲۸). ملاصدرا این دلیل را در اسفار به نقل از شرح فصوص قیصری و خلاصه‌تر از دلیل قیصری ذکر نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۵۹).

مطابق این استدلال، وجود با نبود اعتبار و معتبری موجود است؛ زیرا این حقیقت به عین حقیقت واجب موجود بوده و حقیقت واجب چیزی جز وجود نیست (نفی ماهیت از واجب)؛ از طرفی وجود واجب پیش از هر موجودی است -همچنان که در روایت آمده است: «کان الله و لم یکن معه شیء» (مجلسی، [بی‌تا]، ج ۵۴، ص ۲۳۳) - پس لازم است موجودیت وجود وابسته به اعتبار نبوده و اصیل باشد.

دلیل دوم: هر یک از وجود و عدم به خودی خود و بدون نیاز به داشتن حالتی دیگر، طارد و نقیض دیگری است و عدم چیزی جز بطلان واقعیت نیست. پس اگر وجود به خودی خود عین واقعیت نباشد، در طرد عدم به داشتن چیزی ورای ذاتش محتاج می‌شود و در این صورت وجود را نمی‌توان نقیض حقیقی عدم دانست که این آشکارا باطل است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۲۲-۱۲۳/ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶۶). در این استدلال بر اساس اصل امتناع تناقض، واقعیت داشتن نفسی وجود و در مقابل بطلان عدم را نتیجه

می‌گیرد و با ابتنا بر این نتیجه، اصالت وجود را نتیجه می‌گیرد.

۲. دلایل ناظر به اصالت موجودات خاص که عبارت‌اند از:

دلیل اول: اگر وجود به خودی خود موجود نباشد لازم می‌آید که هیچ چیز موجود نباشد؛ زیرا ماهیت نیز به خودی خود واقعیتی ندارد و اگر وجود هم واقعیتی نداشته باشد، هر دو معدوم خواهند بود و از انضمام این هر دو و از ثبوت یکی برای دیگری نیز واقعیتی پدید نمی‌آید (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۸/ آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۵۰/ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، الف، ص ۱۳).

دلیل دوم: اگر ماهیت اصیل باشد، نباید بین موجود خارجی و ذهنی تفاوتی باشد؛ زیرا موجود ذهنی از نظر ماهیت با موجود خارجی یکسان است (این مقدمه در مسئله وجود ذهنی به اثبات می‌رسد)؛ حال آنکه چنین نیست و آثار آنها متفاوت است. پس این وجود است که اصالت دارد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۵۶/ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، الف، ص ۱۲). پس با توجه به متفاوت بودن وجود ذهنی و وجود عینی که اولی صرفاً حکایت‌گری است و دومی آثاری عینی دارد، ماهیت اصیل نیست.

و) نقش معرفت شهودی در مسائل متفرع بر اصالت وجود

به نظر می‌رسد ملاصدرا علاوه بر اثبات اصل اصالت وجود، در برخی مسائل مرتبط با اصالت وجود نیز متأثر از عرفا بوده است. در ادامه به برخی از این مسائل اشاره خواهد شد:

۱. ارتباط وجود و ماهیت

از جمله مسائل متفرع بر اصالت وجود، نحوه ارتباط وجود و ماهیت است. نزد عرفا در عین حال که وجودی غیر از وجود حق نیست، کثرات امکانی به عنوان مجالی و مظاهر آن حقیقت پذیرفته شده است؛ از این رو /بن‌عربی عالم را عدم محض ندانسته و از آن به «امکان محض» تعبیر کرده است (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۲۶)؛ به عبارت دیگر در عرفان، ماهیات و وجودات امکانی پذیرای وجودند و نسبت موجودیت به آنها صحیح است؛ هرچند این اسناد، مجازی و بالعرض است. /بن‌ترکه در این خصوص چنین می‌گوید:

«نمی‌پذیریم که ماهیت‌ها و نسبت‌ها شایسته موجود شدن نیستند؛ بنابراین چنانچه ماهیات و نسبت‌ها در مقارنت با وجود قرار گیرند و وجود نیز مقارن با آنها گردد، این ماهیات و نسبت‌ها مجازاً و بالعنايه قطعاً موجود می‌شوند. ضرورتی ندارد که هر موجودی ذاتاً موجود باشد، بلکه برخی موجودات هستند که بالعرض موجودند» (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۴).

در حکمت متعالیه نیز ماهیات حکایت ذهنی از وجود و نمود آن هستند و ثبوت ماهیت، به معنای تقرّر آن در ظرف ظهور وجود است به گونه‌ای که ثبوت و شیئیت ماهیت منفک از وجود نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۱۸۹-۱۹۰). در واقع ملاصدرا اتحاد میان ماهیت و وجود را از سنخ اتحاد حاکی و محکی و همچنین آینه و شیء مرئی می‌داند و ماهیت هر چیزی، حکایتی ذهنی از آن شیء است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶). بنابراین اصالت وجود بدین معناست که حقیقت عینی، چیزی جز حقیقت وجود نیست و مصداق بالذات وصف موجود، تنها حقیقت خارجی وجود است و تنها بالعرض بر ماهیات حمل می‌گردد (همان، ج ۲، ص ۲۸۹).

۲. تقدم و تأخر بالحقیقه و بالمجاز

تقدم و تأخر بالحقیقه و المجاز نزد ملاصدرا متفرع بر اصل اصالت وجود است. فلاسفه پیش از ملاصدرا سبق و لحوق را شش قسم می‌دانستند.^{*} ملاصدرا با عنایت به سخن عرفا مبنی بر بالعرض بودن و مجازی بودن انتساب وجود به ماهیات (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۴) قایل به قسم دیگری از تقدم می‌شود؛ بدین معنا که وجود حقیقتاً و بالذات و بدون حیثیت تقییدیه موجود است و ماهیت مجازاً و بالعرض و با حیثیت تقییدیه؛ بنابراین ملاک تقدم و تأخر، مطلق وجود و ثبوت است، اعم از ثبوت حقیقی و مجازی؛ لکن وجود شیء بر ماهیت آن تقدم بالحقیقه دارد. بر این اساس ماهیات پوچ نیستند، هرچند توجیه هستی آنها بسیار دشوار است (جوادی آملی، ۱۳۸۷؛ ج ۱، ص ۳۹۳-۳۹۴).

* این شش قسم عبارت‌اند از: سبق زمانی، سبق بالرتبه، سبق بالشرف، سبق بالطبع، سبق بالعلیّه، سبق بالماهیه یا سبق بالتجوهر.

۳. امکان فقری

پیش از ملاصدرا واژه امکان در فلسفه به کیفیت نسبت در همه گزاره‌ها (در اصطلاح منطقی آن) یا تنها به نسبت وجود به ماهیت (در اصطلاح فلسفی آن) اطلاق می‌شد؛ اما ملاصدرا براساس مبانی فلسفی خود همچون اصالت و تشکیک وجود و تعلق جعل به وجود و نه ماهیت، آن را به گونه‌ای مطرح کرد که بر اساس آن امکان به معنای فقر، حاجت و وابستگی ذاتی است؛ بدین معنا که وجودات امکانی به تمام هویت خود، مرتبط و متعلق به غیر و بلکه عین ربط و تعلق به دیگری هستند. بنابراین وجودات امکانی بر خلاف ماهیات، هویتی جز ربط و تعلق به واجب ندارند و با فرض جدایی از جاعل، اشاره عقلی به آنها امکان‌پذیر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، صص ۸۶-۸۷ و ۴۱۲)؛ در حالی که ماهیات اگرچه خارج از ظرف وجود، ثبوتی ندارند، عقل می‌تواند آنها را مستقل از دیگری تصور کند.

به نظر می‌رسد مسئله «ملاک احتیاج به علت» نزد ملاصدرا زمینه‌ساز نظریه امکان فقری است؛ چراکه از دیدگاه او مطرح شدن مسئله امکان ماهوی به عنوان ملاک احتیاج به علت در فلسفه مشاء تفاوتی با تأکید متکلمان بر حدود به عنوان ملاک احتیاج، ندارد؛ زیرا هر دو دیدگاه در مرتبه پس از وجود انتزاع می‌شوند و نمی‌توانند ملاک احتیاج به علت باشند. از این رو تنها ملاک احتیاج، ربط و فقر ذاتی ممکن یا امکان فقری آن است، به نحوی که حتی بدون لحاظ فقر و وابستگی آن به علت، تعقل نمی‌شود (همان، ج ۱، صص ۲۰۶-۲۰۷ و ج ۳، ص ۱۹).

ملاصدرا با متوسل شدن به برهان امکان فقری، براهین اثبات واجب تعالی را نیز تصحیح کرد و بدین وسیله پیوند بین فلسفه و عرفان را مستحکم‌تر نمود. بر اساس این برهان، وجود رابط بدون وجود مستقل و ربط و اضافه، بدون طرف مستقلی که مبدأ و طرف آن باشد، قابل تصور نیست و وجود حقیقت مستقل، ضروری است. بنابراین در حکمت متعالیه، ما سوی الله، وجود رابط و ماهیت نسبت به وجود رابط، اعتباری است و در مقام مقایسه می‌توان گفت در عرفان، وحدت وجود و در حکمت متعالیه، وحدت

حقیقت وجود مطرح است.

۴. وجود رابط

عرفا برای بیان رابطه حق و خلق از تمثیل هایی مانند آینه و صورت های تابیده در آن، سایه و صاحب سایه، دریا و امواج آن، حرف الف و سایر حروف بهره می برند.

ابن عربی در این باره می گوید:

هنگامی که انسان صورت خود را در آینه می بیند، قطعاً می داند به اعتباری صورت خود و به اعتباری دیگر صورت واقعی او نیست؛ زیرا آینه بسته به اینکه کوچک یا بزرگ، محدب یا مقعر باشد، صورت همان گونه خواهد بود. اگر آینه بزرگ باشد، صورت را از حد معمول بزرگ تر نشان می دهد و اگر کوچک باشد، کوچک تر نشان می دهد. پس شخص هم صورت خود را دیده است و هم ندیده است؛ یعنی هم صورت او هست و هم نیست و نمی تواند انکار کند که صورت خود را دیده است و می داند که صورت نه در بین آینه و نه در بین او و آینه است. این سخن او که می گوید: صورت خود را دیده و صورت خود را ندیده، نه صادق است و نه کاذب. بنابراین حقیقت این صورت مرئی چیست؟ شأن و مکان آن کجاست؟ پس می توان گفت آن منفی ثابت، موجود معدوم، معلوم مجهول است. خداوند این حقیقت را به عنوان نوعی مثال آشکار ساخت تا بنده بداند و بفهمد که وقتی در این عالم در ادراک این صورت مرآتی، عاجز و ناتوان است و به حقیقت آن نمی تواند عالم شود، پس به خالق این صورت ناتوان تر و جاهل تر است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۰۴).

ملاصدرا نیز در تأیید اصالت وجود، آینه و تصویر نمایان در آن را مثالی از اعتباری بودن ماهیت در مقابل وجود می داند؛ یعنی همان طور که تصویر درون آینه نسبت به شخص خارجی برابر آن، اعتباری است، ماهیت نیز در برابر وجود اعتباری است. او پس از بیان سخن ابن عربی می گوید: «پس حکمت در خلق آینه و حقیقت ظاهر در آن، هدایت عبد به کیفیت سربان نور حق در اشیا و تجلی حق در آن ماهیات و ظهور او در هر شیء به حسب آن شیء است؛ چراکه وجود هر ماهیت امکانی، نه نفس ماهیت به حسب معنا و حقیقت آن است و نه عین ذات واجب و نه از ذات واجب به کلی جدا و برکنار

است؛ زیرا که در تحقق، از خود استقلالی ندارد» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۵۸).

بر مبنای حکمت صدرایی معلول فاقد جنبه فی‌نفسه است و حیثیتی جز حیث لغیره، یعنی جز حیثیت للعله ندارد. در نتیجه چیزی نیست جز قیام و ربط به واقعیتی دیگر که علت نام دارد. در واقع معلول همان کار و فعالیت علت بوده و نمی‌توان معلول را واقعیتی دانست که بر اثر فعالیت علت، موجود است. حتی اطلاق «شیء» بر معلول -بما هو هو- خطاست. همچنین هر معلولی، در حقیقت مرتبه‌ای از وجود فی‌نفسه علت خویش و شأنی از شئون آن است. حال اگر خود علت نیز معلول علت فاعلی دیگری باشد، او نیز وجود رابط است و فاقد وجود فی‌نفسه و در نتیجه نسبت به علت خویش مشمول همین حکم است. همه علل فاعلی مشمول همین حکم هستند، جز علتی که معلول علتی دیگر نیست. چنین علتی، وجود مستقل و واجب بالذات و یگانه محض است و بی‌واسطه یا باواسطه فاعل همه اشیا بوده و تام الفاعلیه است. با این اوصاف می‌توان گفت درک حضوری هر شیء در حقیقت شهود مرتبه‌ای است که وجود مستقل واجب بالذات، بی‌واسطه و یا باواسطه، در آن مشهود است (ر.ک: همان، ج ۵، ص ۲۰۷ و ۱۳۶۰، صص ۴۹-۵۰ و ۱۳۷) و هر شیئی بی‌واسطه یا باواسطه شأنی از شئون وجود مستقل واجب بالذات است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۰۰). به هر تقدیر رابط‌بودن معلول موجب می‌شود معلول را تنها شأنی از شئون وجود مستقل در نظر گرفت و نه واقعیتی مغایر با وجود مستقل.

نتیجه

معرفت‌شهودی یکی از معارف مهم و اساسی در نظام فلسفی صدر است و مهم‌ترین کارکردهای آن در این نظام عبارت است از درک مطالب فراعقلی، همچنین درک بهتر مطالب عقلی، طرح مسائل جدید، معیار بررسی مجدد براهین یا بازنگری آنها و پاسخ به شبهات. اصالت وجود در فلسفه ملاصدرا از جمله مسائلی است که متأثر از معرفت‌شهودی است. این مسئله نزد عرفای نخستین، امری مسلم و بدیهی قلمداد می‌شد؛ ولی از قرن هشتم به بعد عرفا لازم دانستند به دلیل اوج‌گرفتن ادعای فیلسوفان اشراقی مبنی بر اصالت ماهیت، ادله‌ای

در اثبات اصالت آن اقامه کنند. ملاصدرا تصریح می‌کند که در قول به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و امدار معرفت شهودی است. ملاصدرا در تقریر استدلال‌های اصالت وجود، تحت تأثیر دیدگاه عرفاست؛ تا بدانجا که می‌توان گفت برخی از استدلال‌های او—همچون اصالت حقیقت لا بشرطی وجود اصالت وجودات خاص—مشترک با استدلال‌های عرفایی همچون ابن‌ترکه است. نقش معرفت شهودی، منحصر به ایده اصالت وجود نیست و مسائل متفرع بر آن را نیز در بر می‌گیرد؛ مسائلی همچون ارتباط وجود و ماهیت، تقدم بالحقیقه وجود، امکان فقری و وجود رابط.

منابع و مأخذ

۱. ابن ترکه؛ تمهید القواعد؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین؛ انشاء الدوائر؛ لیدن: مطبعة بریل، ۱۳۳۶ق.
۳. —؛ الفتوحات المکیة؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].
۴. احمدی سعدی، عباس؛ «شهود صدرایی؛ عقلانی یا عرفانی»، اندیشه دینی؛ ش ۸-۹، تابستان و پاییز ۱۳۸۰، ص ۱-۲۶.
۵. آملی، سیدحیدر؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۶. جوادی آملی، عبدالله؛ ریحق مختوم؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ ج ۵، چ ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.
۷. —؛ تحریر تمهید القواعد (عین نضاخ)؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۸. —؛ تحریر تمهید القواعد؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۲.
۹. —؛ «حکمت متعالیه، مجموعه فهم و شهود»، خردنامه صدرا؛ ش ۳، بهار ۱۳۷۵، ص ۲۳-۳۱.
۱۰. حقی، علی و سیدسمیه حسینی؛ «کیفیت تعامل معرفت عقلی و عرفانی در معرفت‌شناسی صدرا»، آموزه‌های فلسفه اسلامی؛ ش ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۳، ص ۲۳-۳۶.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد؛ اسرار الآیات؛ مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌سوی؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
۱۲. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. —؛ رساله سه اصل؛ تصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر؛ تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول تهران، ۱۳۴۰.
۱۴. —؛ رساله فی الحدوث؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۱۵. —؛ سه رسائل فلسفی؛ مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۳،

- قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۶. —؛ الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية؛ تصحيح و تعليق از سيدجلال الدين آشتياني؛ ج ۲، مشهد: المركز الجامعي للنشر، ۱۳۶۰.
۱۷. —؛ مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهين؛ ج ۱، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۱۸. —؛ المبدأ و المعاد؛ تصحيح آشتياني؛ تهران: انجمن حکمت، ۱۳۵۴.
۱۹. —؛ المشاعر؛ به اهتمام هانری کربن؛ ج ۲، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳، الف.
۲۰. —؛ مفاتيح الغيب؛ تعليقه مولى على نوري، مقدمه و تصحيح محمد خواجهوى؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ب.
۲۱. قیصری رومی، محمدداوود؛ شرح فصوص الحکم؛ به کوشش سيدجلال الدين آشتياني؛ ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۲. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ تهران: اسلامیه، [بی تا].
۲۳. مرتضائی، بهزاد؛ «تأثير مکاشفات عرفانی ابن عربی بر اندیشه‌های حکمی ملاصدرا»، معارف عقلی؛ ش ۲۰، پاییز ۱۳۹۰، ص ۱۲۹-۱۶۴.
۲۴. یثربی، سیدیحیی؛ فلسفه عرفان: تحلیلی از اصول، مبانی و مسائل عرفان؛ قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۹۴.

References

1. Shahrazuri, Shams al-Din Muhammad (1993). Sharḥ Ḥikma al-ishrâq. coorrected by Hossein Zyaee. Tehran.
2. Shirazi, Qotb al-Din (1936). Sharḥ Ḥikma al-ishrâq. Tehran.
3. Suhrawardī, Shihāb ad-Dīn" Yahya ibn Habash (2014). Kitab Hikmat al-ishraq. coorrected by Mohammad Maleki. Vol.1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
4. Yazdanpanah, Sayyed Yadollah (2010). Report and assessment of Abu al-Najib Suhrawardi's philosophical system. Samt Publications.

The Rule of Presupposition in Davani's Intellectual Organization

Sayed Ahmad Hoseini Sangchal*

Abstract

The principle of presupposition is one of the most important philosophical rules. Davani presents his special analysis about this rule. We should present his analysis in all his texts. Davani's theory of predication is conceptual difference and existential identity. He develops the identity. With this development Davani presents a new attribution theory. The principle of presupposition consists of three parts: the existence of subject, the existence of predicate and the existence of subject before the existence of predicate. In Davani's opinion the existence of subject is essential but the existence of predicate is not essential and the existence of subject before the existence of predicate is not essential too.

Keywords: The Principle of Presupposition, Theory of Predication, Require to, the Theory of Attribution, Davani.

* PhD of Philosophy of Tarbiat Modares University.

Extended Abstract

Introduction

The presupposition rule is generally presented in the form of “affirmation of the object for other object is the subsection for affirmation of affirmed it’s”. This rule has important effects on some philosophical problems: the proving of mental being based on presupposition rule in cases such as “co-existence of two contradictions contrary to the co-existence of two contraries”, the truth of affirmative propositions, the analysis of the problem of qualification the essence to being, the analysis of privative propositions such as “Zaid is blind” analysis of the philosophical secondary intelligible.

It seems that based on the correct analysis of the presupposition rule, the famous definition about the secondary intelligible and the first intelligible should be abandoned. This impression can be obtained from the controversy of Hajj Molla Hadi Sabzavari and Allāma Tabātabāī below a text from al-asfar which the correct analysis of the presupposition rule is inevitably mixed with the theory of prediction and analysis of “A is B”. The drawing of the presupposition rule in the form of “affirmation of the object for other object” is based on the fact that my theory of prediction in the analysis of “A is B” is depicted as “affirmation of A for B”; For example, Daštakī does not consider the analysis “A is B” in the form of “affirmation of A for B” and considers “the unity of A and B in the thing itself” as his theory of prediction. He reconstructs presupposition rule on the basis of the above-mentioned theory of prediction and recreates it as "the union of the subject and the predicate in the thing itself is the subsection for being of the subject and the predicate". Therefore, the analysis of Dawānī’s reading from the presupposition rule can only be achieved by presenting his theory of prediction.

Method

In this article, we are trying to analysis of Dawānī’s reading from the presupposition rule based on the theory of prediction, types corresponding of prediction and Dawānī’s theory of qualification, and to give a consistent interpretation of it through all

the Dawānī's words about the presupposition rule.

Findings

Dawānī explains the corresponding of prediction based on the four "Zaid is human", "The wall is white", "Zaid is blind" and "The sky is above the earth". Based on the precision in the types of corresponding of prediction is formed Dawānī's theory of qualification; According to this theory, the qualification of A to B is not only in the of assumption of the enclosure of B to A, but also in the assumption of the abstraction of B from A, we can mention the qualification of A to B. Dawānī's reading from the presupposition rule must be analyzed through all the aforementioned mater. The types the corresponding of prediction and the theory of qualification derived from it consider the "the affirmation of affirmed it's" as essential in presupposition rule; but it does not consider "the affirmation of demonstration" as necessary.

Dawānī, regarding the necessity or non- necessity of the proposition in the presupposition rule, refers to the cases of violations, which according to the author's statistics, there are four cases of violations, and accordingly, he abandoned the presupposition rule and replaced it with the implication. This kind of reading of Dawānī's presupposition rule will be very useful in our interpretation of Mullah Sadra's philosophy. Some of Mulla Sadra's arguments on the primacy of being, Mulla Sadra's final analysis of the qualification of A to B and the theory of the conversion of predication, the reconstruction of the definition of the secondary philosophical intelligible and the first intelligible in the transcendental philosophy are examples of the effects of Dawānī's presupposition rule in the foundations the transcendental philosophy.

Conclusion

Dawānī gives a special analysis of the presupposition rule, which must be interpreted in the totality of his thought. Dawānī accepts the theory of prediction "conceptual otherness-unity in being" and considers unity including by itself and by accident. This attitude helps him to create a development in the corresponding of

prediction and to establish a developed theory of qualification. The presupposition rule consists of three parts: the necessity of affirmation of constant, affirmation of affirmed it's, and the previous affirmation of affirmed it's. Dawānī's presupposition rule is organized under the influence of all the above foundations, and based on that, affirmation of affirmed it's is necessary; But the affirmation of constant is not necessary. In the end, Dawānī gives up on previous affirmation of affirmed it's and the presupposition, and considers the implication to be sufficient due to many violations.

قاعده فرعیه در سازمان فکری محقق دوانی

سیداحمد حسینی سنگچال*

چکیده

قاعده فرعیه در زمره یکی از قواعد مهم فلسفی جای دارد. دوانی تحلیل ویژه‌ای از این قاعده به دست می‌دهد که الزاماً باید در مجموع اندیشه او تفسیر گردد. دوانی نظریه حمل «تغایر مفهومی - اتحاد در وجود» را می‌پذیرد و اتحاد را اعم از بالذات و بالعرض می‌داند. این نگرش به او کمک می‌کند تا توسعه‌ای در انواع مطابق حمل پدید آورد و نظریه اتصاف توسعه یافته‌ای را پایه‌گذاری کند. قاعده فرعیه از سه بخش لزوم ثبوت ثابت، ثبوت مثبت‌له و ثبوت پیشینی مثبت‌له تشکیل شده است. قاعده فرعیه دوانی تحت تأثیر همه مبانی فوق سامان می‌یابد و بر اساس آن ثبوت مثبت‌له الزامی است؛ اما ثبوت ثابت لازم نمی‌باشد. درنهایت دوانی دست از ثبوت پیشینی مثبت‌له و فرعیت کشیده، به دلیل موارد نقض فراوانی، استلزام را کافی می‌داند؛ همه این موارد نقض برای اولین بار از مجموع حواشی دوانی استخراج و ذکر شده‌اند.

واژگان کلیدی: قاعده فرعیه، نظریه حمل، استلزام، نظریه اتصاف، دوانی.

مقدمه

قاعده فرعیه عموماً در قالب «ثبوت شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له» ارائه می‌شود.* این قاعده تأثیرات مهمی بر برخی مسائل فلسفی دارد:

الف) اثبات وجود ذهنی بر مدار جریان قاعده فرعیه در قضایایی نظیر «اجتماع التفضیضین مغایر لاجتماع المثلین» (رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۱/حلی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۹)؛
ب؛ صدق قضایای موجبه (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ج ۱، صص ۷۶ و ۸۲/دشتکی، الف، برگ ۱۴ و ۱۶)؛

ج) تحلیل مسئله اتصاف ماهیت به وجود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹/حلی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۸)؛

د) تحلیل قضایای معدوله‌ای نظیر «زید اعمی» (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۲۸)؛

ه) تحلیل معقولات ثانی فلسفی.

به نظر می‌آید بر اساس تحلیل درست قاعده فرعیه باید از تعریف مشهور در باب معقولات ثانی و معقولات اولی دست برداشت. می‌توان این برداشت را از جدال حاجی

* مدل‌های دیگری نیز برای بیان قاعده فرعیه وجود دارد:

۱- «اثبات شیء لشیء فرع لاثبات المثبت له». این مدل قاعده فرعیه توسط میرزا جان باغنوی در حاشیه شفا مورد بررسی قرار گرفته و مردود اعلام شده است.

۲- «اثبات شیء لشیء فرع لثبوت المثبت له». این مدل عموماً در اثبات وجود ذهنی استفاده می‌شود (ر.ک: قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۳۲/شیرازی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۹).

گاهی قاعده فرعیه چنان عام تصویر می‌گردد که انضمام، اعتبار یا انتزاع یک شیء از دیگری را هم در بر می‌گیرد. از جمله کسانی که به این تقریر از قاعده فرعیه تصریح دارند، ملاصدر است. او این مدل قاعده فرعیه را چنین بیان می‌کند: «ثبوت شیء لشیء او انضمام شیء الی شیء او اعتبار شیء مع شیء او انتزاع شیء من شیء فرع لوجود المثبت له...» (شیرازی، ۱۳۶۳، الف، ص ۱۳ و ۱۴۱۰ق، الف، صص ۱۰ و ۱۸۸ و ۱۳۸۴، ص ۱۰). به عقیده نگارنده مدل فوق از قاعده فرعیه تحت تأثیر اندیشه دوانی به حکمت متعالیه راه یافت و در مقاله «نگرش ملاصدرا در باب قاعده فرعیه و تأثیرپذیری آن از دیدگاه دوانی و دشتکی» (در دست تألیف) به این مهم خواهیم پرداخت.

سبزواری و علامه ذیل متنی از اسفار به دست داد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶)*. تحلیل درست قاعده فرعیه به نحو اجتناب‌ناپذیری با نظریه حمل و تحلیل «الف ب است» آمیخته می‌باشد. ترسیم قاعده فرعیه در قالب «ثبوت شیء لشیء» بر این پایه استوار است که نظریه حمل منتخبمان در تحلیل «الف ب است» به صورت «ثبوت ب برای الف» تصویر گردد؛ برای نمونه دشتکی تحلیل «الف ب است» به صورت «ثبوت ب برای الف» را بر نمی‌تابد و «اتحاد الف و ب در نفس الامر» را نظریه حمل خویش می‌داند. او قاعده فرعیه مورد نظر خویش را بر مدار نظریه حمل پیش‌گفته بازسازی و آن را عبارت از «اتحاد الموضوع و المحمول فی نفس الامر فرع لوجود الموضوع و المحمول» بازآفرینی می‌کند (دشتکی، الف، برگ ۴۲ و ب. برگ ۵۲)**.

بر اساس توضیحات فوق در می‌یابیم که تحلیل قاعده فرعیه منتخب دوانی نیز تنها از رهگذر ارائه نظریه حمل مختار او قابل دست‌یابی است. در این نوشتار سعی داریم قاعده فرعیه دوانی را برآمده از نظریه حمل، انواع مطابق حمل و نظریه اتصاف دوانی روایت کنیم و از گذر تتبع در تمام مواضعی که دوانی از قاعده فرعیه یاد کرده، تفسیری سازگار از آن به دست دهیم. مقصود اولیه این نوشتار ارائه خوانشی منسجم و سازگار و روایتی وفادارانه همراه با بازآفرینی بر اساس اصول دوانی از قاعده فرعیه است.

الف) نظریه حمل دوانی

حمل «الف ب است» نیازمند تغایر و اتحاد میان الف و ب می‌باشد؛ اما جدال در این است که متعلق این تغایر و اتحاد چیست؟ در واکنش به جدال فوق، نظریات حمل گوناگونی پا به عرضه تاریخ نهاده‌اند که هر یک تلاشی جهت تبیین متعلق تغایر و اتحاد موضوع و محمول می‌باشند.

* این لازم در رساله دکتری «مسئله اتصاف ماهیت به وجود در حکمت متعالیه» (حسینی، ۱۴۰۰) به تفصیل مورد رسیدگی قرار گرفته است.

** در مقاله «نظریه حمل سید صدرالدین دشتکی» (حسینی و سعیدی مهر، ۱۳۹۸) به تفصیل در این باب سخن گفتیم.

در باب چیستی متعلق تغایر، حداقل دو دیدگاه در دست است:

الف) الزام تغایر مفهومی میان موضوع و محمول: بر اساس این نظریه لازم است در قضیه «الف ب است» الف و ب مفهوماً مغایر یکدیگر بوده باشند؛ چون قبول نسبت از ارکان حمل است و نسبت در مفهوم واحد متصور نیست. *دوانی* از طرفداران این نظریه است (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۲۷ و ۳۳۰)

ب) کفایت تغایر اعتباری موضوع و محمول: بر اساس این دیدگاه لازم نیست موضوع و محمول حقیقتاً مغایر با یکدیگر باشند، بلکه صرف تعدد التفات به الف و ب برای تامین شرط تغایر موضوع و محمول کافی است. دشتکی از مدافعان این دیدگاه است و حمل شیء علی نفسه را مهم‌ترین دلیل آن می‌داند (دشتکی، الف، برگ ۴۳ و ب برگ ۵۴ و د. برگ ۹۹ و برگ ۵۴ و برگ ۳۷ و ج، برگ ۸۰ و ه، برگ ۳۸).*

در باب متعلق اتحاد موضوع و محمول، حداقل دو دیدگاه ابتدائی وجود دارد:

الف) اتحاد در ذات: عموماً از ذات، مصداق اراده می‌شود.** در این تفسیر می‌توان «الف ب است» را به صورت «کل ما صدق علیه الف هو ما صدق علیه ب» بازتعبیر نمود. اشکال عمده‌ای که گریبان‌گیر تفسیر فوق است، حاصل نگاهی پسینی به حمل‌های موجود می‌باشد؛ توضیح آنکه نظریه حمل قرار است جهت تبیین حمل‌های موجود به کار آید. نظریه اتحاد در ذات از تبیین قضایای شخصیه -مانند «علی داناست»- و طبیعیه -نظیر «انسان کلی است»- عاجز می‌باشد؛ چون نمی‌توان در قضایا فوق از موضوع، مصداق آن را اراده کرد و در نتیجه نمی‌توان از اتحاد موضوع و محمول در مصداق یاد کرد؛ این در حالی است که تبیین همه حمل‌های موجود غایت یک نظریه‌پرداز در حوزه حمل است (دشتکی،

* جدال درازدانی در این باب میان *دوانی* و دشتکی درگرفته است که تأثیرات فراوانی بر اندیشه مل[اصدرا در باب حمل دارد. در رساله دکتری «مسئله اتصاف ماهیت به وجود در حکمت متعالیه» (حسینی، ۱۴۰۰) روایت تفصیلی این جدال بیان شده است.

** تفسیر دیگری هم از ذات وجود دارد که بر اساس آن مراد از ذات، موصوف می‌باشد و الف و ب هر دو وصف یک موصوفاند (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۷۵).

ج، برگر ۱۰۰ و د. برگ ۴۳/قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۱۵).

ب) اتحاد در وجود: اتحاد در وجود، «الف ب است» را به صورت «اتحاد الف و ب در وجود» تفسیر می‌کند. این فقره از نظریه حمل به واسطه قضایایی نظیر «زید اعمی» و «العنقاء معدوم» مورد تهدید واقع می‌شوند.

«و قد یفسر الحمل باتحاد المفهومین المتغایرین ذهنناً بحسب الوجود تحقیقاً او تقدیراً و یرد علیه حمل العدمیات علی الموجودات الخارجیة؛ اذ لا اتحاد هناک فی الوجود بل رب موجبہ لا وجود لطرفیہا فی الخارج کالعنقاء معدوم...» (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۲۸).

بدیهی است اتحاد موضوع و محمول در وجود، وجود خارجی موضوع و محمول را لازم دارد. حال اگر محمول در خارج معدوم باشد یا موضوع و محمول در خارج معدوم باشند، نظریه حمل اتحاد موضوع و محمول در وجود با چالش مواجه می‌شود. این نظریه چگونه می‌تواند از عهده تبیین این قبیل قضایا برآید؟ دوانی با حفظ نظریه حمل خود سعی دارد، از نقض‌های یادشده پاسخ گوید و به‌نوعی نظریه خود را حتی در این قبیل قضایا هم محقق سازد.

برای توضیح این فقره از نظریه حمل و پاسخ نقض‌های مزبور لازم است، به ذکر مقدمه‌ای بپردازیم:

موجود در یک تقسیم به بالذات و بالعرض تقسیم می‌شود. موجود بالذات بنفسه موجود است. در این مهم فرقی میان جسم -موجود قائم بذاته- و سواد -موجود قائم بغیره- وجود ندارد. موجود بالعرض، بنفسه موجود نیست؛ اما آنچه بر آن صدق می‌کند موجود است؛ مثلاً فرس و زید بالذات موجودند؛ اما لا انسان بر فرس صدق می‌کند و به عرض آن موجود است یا اعمی بر زید صدق می‌کند و به عرض آن موجود می‌باشد (همان، ص ۳۳۶).

هر گاه زید موجود گردد، ذات و ذاتیات آن بالذات موجود می‌باشند و عرضیات آن بالعرض موجود می‌باشند (همان، ص ۳۳۷، پ ۱).

دوانی این نکته را به بیان ابن‌سینا مستند می‌سازد: «الوجود للشیء قد یکون بالذات مثل

وجود الانسان انساناً و قد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷/ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۹۴).

دوانی با توجه به اقسام دوگانه وجود بالذات و وجود بالعرض اتحاد در وجود را به اتحاد بالذات و اتحاد بالعرض توسعه می‌دهد. توضیح آنکه وقتی فردی از ماهیت در خارج موجود می‌گردد، ذاتیات این ماهیت در این فرد، بالذات موجودند و عرضیات آن به صورت بالعرض موجودند. اتحاد شیء با ذاتیات خود اتحاد بالذات و اتحاد شیء با عرضیات خود اتحادی بالعرض است. بر این اساس حمل عبارت از تغایر مفهومی و مطلق اتحاد وجودی میان موضوع و محمول است. مطلق اتحاد اعم از اتحاد بالذات و اتحاد بالعرض است، ولو اتحاد بالذات اقوی از اتحاد بالعرض است (قوشچی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۰، پ ۶).

دوانی با توسعه‌ای که در معنای اتحاد روا می‌دارد، اولاً اتحاد وجودی در حمل ذاتیات بر ذات را توضیح می‌دهد؛ ثانیاً سعی می‌کند از نقض به قضایایی مانند «زید اعمی» پاسخ گفته، این دست قضایا را هم در زمره اتحاد در وجود تصویر نماید: «بل معنی مطلق الحمل مطلق الاتحاد فی الوجود اعم من ان یکون بالذات او بالعرض» (همان، ص ۳۲۸، پ ۲).

دوانی برای توضیح این توسعه به تشکیکی بودن معنای حمل و هو هو پناه می‌برد و می‌گوید: بدیهی است که هو هویت میان زید و انسان، اولی از هو هویت میان زید و اعمی است و این مهم به دلیل اتحاد بالذات میان زید و انسان و اتحاد بالعرض میان زید و اعمی است (همان). ممکن است ضعف اتحاد بالعرض رهن گردد و آن را از سلک اتحادها خارج سازد و حال آنکه اتحاد بالعرض هم یکی از موارد هو هو و اتحاد می‌باشد. با توجه به نکات پیش‌گفته اشکال اصلی قضایای موجب معدوله نظیر «زید اعمی» عدم اتحاد وجودی میان موضوع و محمول است.

بر اساس اعمیت اتحاد از بالذات و بالعرض، هر گاه زید در خارج موجود گردد، انسان حیوان و سائر ذاتیات آن هم در خارج موجود می‌شوند؛ چون از حیث ذات عین زیدند. از دیگر سو با وجود خارجی زید اعمی، ابيض و سائر عوارض هم در خارج موجود می‌شوند؛

چون زید بالعرض اعمی، ایض و... است، ولو به حسب ذات اعمی، ایض و... نیست. به همین دلیل وجود زید را بالعرض به اعمی، ایض و... نسبت می‌دهیم و همین حاکی از اتحاد وجودی میان زید و اعمی، ایض و... است و نشان می‌دهد این امور بالعرض به وجود زید موجودند. می‌توان شاهدهی بر چنین اتحادی به دست داد؛ اینکه اگر نوعی اتحاد میان زید و اعمی برقرار نباشد، علی القاعده هنگام حضور زید در خانه نباید بتوان از تعبیر «اعمی در خانه است» بهره برد؛ اما صحت به‌کارگیری این حکم شاهدهی بر نوعی اتحاد در وجود -ولو اتحاد بالعرض- میان زید و اعمی است.

دوانی پاسخ از نقض دوم را به تحلیل قضایای سالبه‌المحمول، قاعده فرعیه، نفس‌الامر و قضایای حقیقه گره می‌زند (همان، ص ۱۲۵، پ ۱ و ص ۱۵۱، پ ۳ و ص ۲۰۰، پ ۷)*. با توجه به پاسخ‌گویی دوانی از دو نقض فوق، نظریه حمل استاندارد خود را به صورت «تغایر مفهومی - اتحاد در وجود» تثبیت می‌نماید.

ب) مطابق و مصداق حمل از دیدگاه دوانی

دوانی حمل را عبارت از «تغایر مفهومی - اتحاد در وجود» می‌داند. او با توسعه اتحاد به اتحاد بالذات و اتحاد بالعرض از نقض «زید اعمی» پاسخ گفته و آن را از قبیل اتحاد بالعرض تصویر می‌نماید. بر اساس این تحلیل ذات و ذاتیات در یک سوی تبیین دوانی قرار دارند و در زمره اتحادهای بالذات می‌باشند و همه امور عرضی -مانند اعمی، ایض، فوقیت- در سوی دیگر تبیین او جای دارند و از قبیل اتحادهای بالعرض می‌باشند. دوانی در اثنای نظریه حمل خود به فراست می‌افتد تا به تبیین تفاوت حاکم میان محمول‌های با اتحاد بالعرض بپردازد و بر این اساس می‌گوید: «مصداق ذلک -اتحاد بالعرض با زید در وجود- فی مثل الاعمی کونها منتزعة منه و فی مثل الاسود قیام السواد به» (همان، ص ۳۲۸، پ ۲).

این فرق‌گذاری اگرچه در اثنای نظریه حمل به اجمال بیان شده است؛ اما یکی از

* نگارنده در دو مقاله در حال نگارش «نظریه حمل و تحلیل قضایای لاتبته از نظر دوانی و دشتکی» و «قضایای سالبه‌المحمول و حقیقت معنای امکان» در این خصوص سخن خواهم گفت.

اصلی‌ترین ارکان سازمان فکری اوست که به مناسبت‌های دیگری از آنها یاد شده است.

دوانی در مواضع دیگری مطابق و مصداق حمل را بر چهار نوع می‌داند:

۱- مطابق و مصداق حمل در ذاتیات -نظیر «زید انسان»- خصوص ذات زید است و امر دیگری به همراه زید در خارج برای انتزاع ذاتیات دخالت نمی‌کند. عقل از ذات زید، انسان را انتزاع و بر آن حمل می‌کند (همان، ص ۲۳۳، پ ۱ و الف، برگ ۹۴). مطابق و مصداق در همه ذاتیات از این دست‌اند؛ چون حمل آنها بر زید از قبیل اتحاد بالذات می‌باشد و از حیث ذات عین زیدند.

«فانه اذا وجد زید فقد وجد الانسان و الحيوان و سائر ذاتياته من حيث انها عینه من

حيث الذات» (همان، ص ۳۲۸، پ ۲).

طبیعتاً مطابق و مصداق حمل در اتحادهای بالعرض نمی‌تواند خصوص ذات بوده باشد؛ چون مطابق بودن خصوص ذات به معنای عینیت ذات با محمول من حیث الذات است و این فرض تنها در اتحادهای بالذات جاری است. بر این اساس در همه اتحادهای بالعرض امری غیر از خصوص ذات در مطابق و مصداق حمل نقش‌آفرینی می‌کند. بسته به اموری که علاوه بر ذات در مطابق و مصداق حمل -به معنای اتحاد بالعرض- نقش دارند می‌توان از سه نوع مطابق و مصداق برای آن یاد کرد:

۱- گاهی مطابق حمل، موضوع به همراه مبدأ محمول حال در آن است؛ برای مثال مطابق حمل «الجسم ابیض» ذات جسم و بیاض می‌باشد. توضیح آنکه در خارج «الجسم الابيض» موجود است. عقل با اعمال تحلیلاتی جوهر قائم بذاته و بیاض را می‌یابد و با مقایسه میان آنها به نسبت قیامی میان جوهر و بیاض پی می‌برد. آنچه در خارج موجود است، جسم و بیاض است؛ اما جسم و بیاض در خارج به گونه‌ای موجودند که عقل می‌تواند در قالب «اتصاف جسم به بیاض» از حال آن دو حکایت کند.

۲- گاهی مطابق حمل، ذات موضوع به همراه امر دیگری مابین با موضوع است. اضافات اعتباری این گونه‌اند؛ براب نمونه مطابق و مصداق قضیه «السماء فوق الارض» تنها ذات سماء و ذات ارض است و فرض مسئله این است که فوقیت فاقد تحقق خارجی

می‌باشد.

۳- گاهی مطابق حمل موضوع با حالتی خاص -نه ذات موضوع- است. حمل عدمیات -نظیر «زید اعمی»- از این دست‌اند. در خارج زید و عمی موجود نیستند؛ چنان‌که زید و بیاض در خارج موجودند و لذا حمل «زید اعمی» مانند حمل «زید ابیض» نیست. آنچه در خارج موجود است، تنها زید می‌باشد؛ اما عقل برای حمل اعمی بر زید نیازمند ملاحظه امر زایدی -بصر- است تا زید را با بصر مقایسه نموده، به عدم مصاحبت آن با جسم زید حکم کند. بر این اساس مطابق حمل «زید اعمی»، «وجود زید در حالت بصر نداشتن» است. این حمل از جهتی شبیه به حمل ذاتیات است؛ چون در خارج تنها ذات موضوع موجود است؛ اما اتحاد حاکم میان موضوع و محمول بالعرض می‌باشد و خصوص ذات موضوع، مطابق حمل نیست. از جهتی حمل مزبور شبیه به حمل اضافیات است؛ چون صحت حمل «زید اعمی» در گرو ملاحظه امر خارج از موضوع -بصر- و مقایسه میان آنهاست. اما این امر خارج از موضوع -بصر- بخشی از محمول نیست و حال آنکه در حمل اضافیات دو ذات مابین در حمل اخذ می‌شدند؛ مانند «السماء فوق الارض» (همان، ص ۲۳۳، پ ۱)*.

دوانی در مقام جمع‌بندی، مطابق خارجی حمل‌ها را در سه دسته کلی تقسیم‌بندی می‌کند:

الف) گاهی اوقات تنها ذات موضوع مطابق و مصداق حمل است. این فرض اعم از آن است که خصوص ذات موضوع مطابق حمل باشد یا ذات موضوع به همراه حیثیتی خاص مطابق حکم قرار گیرد.

* ذیل هر یک از این مطابق‌ها، دشتکی اشکالاتی بر نظریه دوانی وارد می‌آورد و دوانی نیز به دفاع از نظریه خویش می‌پردازد ضمناً در باب چیستی مطابق حمل «زید موجود» اولاً بیانات دوانی مجمل است و نیازمند برخی بازسازی‌هاست و ثانیاً جدال دراز دامنی میان او و دشتکی در گرفته است. مشروح این مناظرات مکتوب را در رساله دکتری «مساله اتصاف ماهیت به وجود در حکمت متعالیه» (حسینی، ۱۴۰۰) ذکر کرده‌ام.

ب) گاهی ذات موضوع به همراه مبدأ محمول مطابق حمل است.

ج) گاهی ذات موضوع به همراه امری مابین با موضوع مطابق حمل می‌باشد.

«فظهر ان مطابق الحکم الحملی قد یکون ذات الموضوع فقط و قد یکون ذات الموضوع مع مبدأ المحمول و قد یکون ذاته مع امر آخر مابین له و الاول یشتمل حمل العدمیات کما مرّ» (همان، ص ۲۳۳، پ ۱).

به نظر نگارنده تحلیل فوق در موارد فراوانی به یاری *دوانی* می‌آیند؛ توسعه *دوانی* در معنای اتصاف، تحلیل او از قاعده فرعیه و تحلیل او از مشتقات نمونه‌ای از تأثیر انواع مطابق حمل در سازمان فکری *دوانی* است و باید به عنوان ریشه نظریه او مورد دقت قرار گیرد.

ج) انواع اتصاف از دیدگاه *دوانی*

دوانی بر اساس انواعی که از مطابق حمل می‌شمرد، توسعه‌ای در معنای اتصاف روا می‌دارد: «...انا نعلم قطعاً ان للموضوع اتصافاً بمبدأ المحمول فی المشتقات باحد الوجهین سواء کان بقیامه به او بگونه منتزعاً منه» (همان، ص ۱۴۵، پ ۳).

دوانی اتصاف موجود در «الجسم ابيض» را از قبیل قیام بیاض به جسم و اتصاف موجود در «زید اعمی» را از قبیل انتزاع عمی از *زید* می‌داند (همان، ص ۳۲۸، پ ۲). به دیگر بیان اتصاف جسم به بیاض با انضمام بیاض به جسم حاصل می‌گردد؛ چون مطابق «الجسم ابيض» جسم و بیاض حال در جسم است. اما برای اتصاف *زید* به عمی لازم است *زید* دارای نحوه‌ای از وجود باشد که عقل قادر به انتزاع عمی از آن است. *دوانی* در متن ذیل با صراحت بیشتری از توسعه خود در معنای اتصاف یاد می‌کند:

«...قلت: لان الاتصاف اعم من ان یکون بانضمام صفة الى الموصوف فی الوجود او بان یکون الموصوف فی نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظته العقل صح له ان ینتزع منه تلك الصفة...» (همان، ص ۱۱۸، پ ۳).

قضایایی نظیر «زید ابيض» از قبیل نوع اول اتصاف و قضایایی نظیر «زید انسان»، «السماء فوق الارض» و «زید اعمی» از نوع دوم اتصاف می‌باشند. بدیهی است توسعه فوق در

معنای اتصاف برآمده از تحلیل خاص دوانی در مطابق و مصداق حمل است.

(د) قاعده فرعیه از دیدگاه دوانی

دوانی بر اساس تحلیلی که از مصداق و مطابق قضایا به دست داده است، می‌گوید: مطابق حکم حملی بر سه نوع است:

الف) گاهی فقط ذات موضوع، مطابق حکم حملی است. حمل ذاتیات بر ذات، حمل عدمیات و حمل وجود بر واجب از این دست‌اند.

ب) گاهی ذات موضوع به همراه مبدأ محمول مطابق حکم حملی است. حمل عرضیات خارجی از این دست‌اند.

ب) گاهی ذات موضوع به همراه امر مباین با موضوع مطابق حکم حملی است. حمل اضافات از این دست‌اند.

در یک نظر بدوی، دوانی از تحلیل انواع مطابق و مصداق حمل سه نتیجه مهم اخذ می‌کند:

اولاً اتصاف خارجی ذات الف به صفت ب، مستلزم وجود ذات الف در خارج است.

ثانیاً اتصاف خارجی ذات الف به صفت ب، مستلزم وجود صفت در خارج نیست.

ثالثاً اتصاف خارجی ذات الف به صفت ب، تأخر وجود صفت از وجود موصوف را

لازم ندارد (همان، ص ۲۳۴).

لازم است ابتدائاً با تتبع و احصایی جامع از عبارات دوانی مدعاهای سه‌گانه فوق را

بررسی کنیم:

۱. الزام وجود موصوف در اتصاف خارجی الف به ب

دوانی و دشتکی در اثبات لزوم وجود موضوع در قضیه موجهه به عبارتی از ابن‌سینا استناد می‌کنند. عبارت مزبور بر اساس نقل دوانی چنین است:

كل موضوع للايجاب في القضايا الايجابية المعدولة موجود لان نفس

قولنا غير عادل يقتضي ذلك لكن لان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان

نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الاعلى الموجود

(همان، ص ۱۲۶/ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ج ۱، ص ۸۲).

دوانی عبارت/ابن‌سینا را چنین تفسیر می‌کند که ربط ثبوتی موجود در قضایای موجب، مقتضی ثبوت موضوع است و الزام ثبوت موضوع در حمل‌های ایجابی به دلیل خصوصیت محمول نمی‌باشد (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۱۲۶ و ۳۹۹). دشتکی با تفسیر فوق از عبارت/ابن‌سینا همدل نیست؛ چون دشتکی مطلق ربط را در قضایای ایجابی منکر است و طبیعتاً نمی‌تواند ربط ثبوتی حاضر در قضایای ایجابی را دلیل الزام وجود موضوع در قضایای موجب بداند. قرائت دشتکی از متن فوق متفاوت از تفسیر دوانی است و این تفاوت قرائت به دلیل اختلاف نسخه‌ای است که در عبارت دشتکی وجود دارد. بر اساس نقل دشتکی عبارت/ابن‌سینا این گونه است:

«...لان الايجاب يقتضى ذلك فى ان يصدق سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود» (دشتکی، ج، برگ ۵۲ و د، برگ ۲۳ و ه، برگ ۲۲).
با توجه به افزونه «فی ان يصدق» در نسخه منقول دشتکی، او می‌گوید: «و هو صریح فی ان صدق الموجبة المحمول سواء كان محموله من القسم الاول او الثانى يقتضى وجود الموضوع...» (همان).

دوانی اگرچه در دو متن فوق وجود ربطی را مقتضی تحقق موضوع می‌داند، حداقل دو متن در حاشیه قدیم وجود دارد که ضمن آنها صدق، مقتضی وجود موضوع شناخته شده است:

«الوجود الذى هو مقتضى صدق الموجبه اعم من الاول و الثانى فان الموجبة ان كانت خارجيه اقتضى صدقها وجود موضوعها فى الخارج...» (قوشچی، ۱۳۹۳، ص ۳۶۴، پ ۳ و همان، ص ۱۴۴).

بر این اساس دوانی همانند دشتکی صدق قضایای موجب را مقتضی تحقق موضوع می‌داند؛ اما باید توجه داشت که تبیین دوانی از این حد وسط کاملاً متفاوت با دشتکی و مبتنی بر مطابق و مصداق حمل است. دوانی مطابق و مصداق حمل را در سه دسته کلی جای‌گذاری می‌کند. در پاره‌ای از این حمل‌ها ذات به همراه مبدأ محمول در خارج تحقق دارند و مطابق حمل می‌باشند. در پاره‌ای قضایا تنها ذات موضوع در خارج تحقق دارد و

محمول، امری انتزاعی است. بنابراین قدر متقین در مطابق همه حمل‌های موجهه خارجی، لزوم تحقق ذات موضوع در خارج می‌باشد، و الا قضیه مزبور کاذب خواهد بود (همان، ص ۲۳۲، پ ۱). به دیگر بیان اتصاف در قضایایی نظیر «زید اعمی» به تحقق خارجی موضوع با حیثیتی خاص است؛ طوری که بتوان محمول را از آن انتزاع نمود. برای این مهم حتماً باید موضوع در خارج باشد (همان، ص ۲۲۸، پ ۲).

۲. عدم الزام وجود صفت در اتصاف الف به ب

دوانی معتقد است اولاً مطابق حمل، اعم از اقسام سه‌گانه‌ای است که در سابق یاد شد. ثانیاً بر اساس سه‌گانه‌ای که در مطابق حمل طراحی کرده‌اند، لازم است توسعه‌ای در معنای اتصاف روا دارند و بر اساس این توسعه، اتصاف الف به ب را اعم از قیام ب به الف یا انتزاع ب از الف دانستند. بر این دو نکته فوق معنای اتصاف را چنین بیان می‌نماید:

«تحقیق ذلک ان معنی الاتصاف فی نفس الامر او فی الخارج هو ان یکون الموصوف بحسب وجوده فی احدهما بحيث یکون مطابق حمل تلک الصفه علیه و مصداقه» (همان، ص ۲۲۸، پ ۲).

اتصاف الف به ب، به این معناست که الف به گونه‌ای از وجود موجود می‌باشد که بتواند مطابق حمل ب بر الف قرار گیرد. این معنا از اتصاف، در عین الزامی ساختن وجود خارجی موصوف، وجود صفت را الزامی نمی‌داند؛ چون بر اساس این معنا از اتصاف اگر موصوف از نحوه‌ای از وجود برخوردار باشد که عقل با ملاحظه آن بتواند آن صفت را انتزاع کند، برای اتصاف مزبور کافی است؛ برای نمونه مصداق و مطابق حمل «زید اعمی» زید به حسب وجود خارجی است. زید دارای نحوه‌ای از وجود است که عقل می‌تواند با ملاحظه آن اعمی را از آن انتزاع نماید. این معنا صرفاً وجود موصوف بر وجه خاص را لازم دارد و وجود صفت را لازم ندارد.

دیدگاه دوانی با سه چالش اصلی مواجه است:

۱- چالش اول دیدگاه فوق حاصل از نسبت‌بودن اتصاف است. اتصاف معنایی نسبی و قائم به طرفین می‌باشد. خصوصیت معنایی نسبی این است که در هر ظرفی محقق شوند،

طرفین نسبت هم در همان ظرف محقق خواهند شد. بر مبنای نسبی بودن اتصاف لازم است موصوف و صفت به عنوان دو طرف اتصاف خارجی باشند و تفکیک میان آن دو و حکم به خارجیت موصوف و عدم خارجیت صفت با نسبی بودن معنای اتصاف سازگار نیست. این اشکال همان بیان دشتکی جهت اثبات طرفین اتصاف در ظرف اتصاف است (همان، ص ۲۲۸ و همان، ص ۱۱۸، پ ۳).

دوانی در مقام پاسخ به این اشکال متأثر از جرجانی است. جرجانی می‌گوید: «الماهیه متصفه فی الذهن بالوجود فی الخارج فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف» (همان، ص ۱۴۷، پ ۷).

جرجانی خارجی بودن اتصاف را در حمل «الانسان موجود» انکار و ذهن را ظرف تحقق اتصاف می‌شمرد. دوانی به تبع او میان تحقق خارجی اتصاف و این که خارج ظرف اتصاف باشد، تفکیک می‌نماید؛ به عقیده او اگرچه خارج ظرف اتصاف است، اتصاف در خارج فاقد تحقق می‌باشد. بر این اساس دوانی قانون تحقق طرفین نسبت در ظرف نسبت را قبول دارد و اتصاف را هم امری نسبی می‌شمرد؛ ولی تحقق خارجی اتصاف را انکار می‌کند و بر این اساس خود را ملزم به تحقق طرفین اتصاف در خارج نمی‌بیند. تفکیک میان ظرف اتصاف و ظرف تحقق اتصاف یکی از دقیق‌ترین عناصر دستگاه فکری دوانی است که متأسفانه در روایت ملاصدرا از دوانی حضور ندارد.

۲- چالش دوم دیدگاه دوانی عبارتی است که جهت اثبات لزوم خارجیت صفت مورد استناد دشتکی واقع می‌شد. دشتکی به عبارتی از بهمنیار استناد می‌کند که دوانی آن را از آن/بن‌سینا می‌داند. عبارت مورد استناد دشتکی از این قرار است: «ما لا یکون موجوداً فی نفسه يستحيل أن یکون موجوداً لشيء» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳/ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۹).

دشتکی معتقد است بر اساس متن فوق، مادامی که صفت فاقد وجود فی نفسه است، نمی‌تواند وجود للموصوف بیابد. بر این اساس نفی وجود خارجی صفت به معنای انکار اتصاف و وجود صفت برای غیر است. اما دوانی روایت دیگری از این متن دارد. به عقیده او مراد/بن‌سینا را باید چنین بازتعبیر نمود: «ما لا یکون موجوداً فی نفسه اصلاً، يستحيل ان

یکون موجوداً لشیء؛ یعنی اگر در حمل «الف ب است» ب فاقد هر گونه وجود فی نفسه‌ای باشد و به کلی موجود مطلق محسوب نشود که به هیچ نحوی از انحاء وجود دارای وجود فی نفسه نیست، نمی‌تواند وجود لشیء آخر بیابد.

بر اساس این بازتعبیر اگر ب در خارج دارای وجود لغیره برای الف باشد، وجود فی نفسه ب در خارج لازم نمی‌آید، بلکه لازم است ب در نحوی از انحاء وجود دارای وجود فی نفسه باشد و معدوم مطلق محسوب نگردد.

شاهد روایت دوانی صدر عبارت ابن‌سیناست. ابن‌سینا در صدر عبارت خود مدعای «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» را طرح کرده، می‌گوید: وقتی در قالب حمل «المعدوم کذا» حکمی برای معدوم در نظر می‌گیریم، وصف «کذا» از دو حال بیرون نیست:

الف) وصف «کذا» فی نفسه موجود است: در این فرض معدوم دارای صفت موجودی است و با موجودبودن صفت لا جرم موصوف هم موجود است و لازم می‌آید معدوم موجود باشد.

ب) وصف «کذا» فی نفسه معدوم باشد: چگونه ممکن است معدوم فی نفسه موجود لشیء آخر باشد که همان متن مورد استناد دشتکی است.

دوانی به قرینه صدر بحث معتقد است مراد از «ما لا یکون موجوداً فی نفسه»، امری است که فی نفسه معدوم بوده باشد و در هیچ ظرفی از وجود فی نفسه برخوردار نباشد. به همین دلیل دوانی خود را مجاز به این بازتعبیر می‌داند که بگوید: «ما لا یکون موجوداً فی نفسه» به معنای «ما لا یکون موجوداً فی نفسه اصلاً» است. بر اساس روایت دوانی از متن ابن‌سینا، وجود لغیره صفت تنها بر وجود فی نفسه آن در یکی از انحاء وجود دلالت دارد؛ اما بر وجود فی نفسه خارجی آن دال نیست (همان، ص ۲۲۹).

۳- دیدیم که دوانی سعی دارد با تحلیل معنای اتصاف، عدم الزام وجود فی نفسه محمول را نتیجه بگیرد. از نظر دوانی اتصاف دارای معنای اعمی می‌باشد و شامل دو نوع است:

الف) گاهی اوقات صفتی در وجود ضمیمه به موصوف می‌گردد؛ برای نمونه در گزاره

«الجسم ابیض» بیاض، وصفی است که در وجود به جسم ضمیمه شده است و جسم به بیاض متصف می‌شود.

ب) گاهی اوقات اتصاف به گونه‌ای است که موصوف در شکلی از وجود قرار دارد که اگر عقل آن را ملاحظه نماید، می‌تواند آن صفت را از موصوف انتزاع نماید. اتصاف زید به عمی در گزاره «زید اعمی» به این شکل است.

دوانی بر اساس تعمیمی که در معنای اتصاف روا می‌دارد، معتقد است:

اولاً وجود موصوف در ظرف اتصاف ضروری است؛ چون الف) مادامی که موصوف در خارج موجود نباشد، انضمام وصف به آن در خارج صحیح نیست. ب) مادامی که موصوف در خارج موجود نباشد، در وجود خارجی خود نمی‌تواند به گونه‌ای باشد که بتوان وصفی را از آن انتزاع نمود.

ثانیاً وجود صفت در ظرف اتصاف ضروری نیست؛ چون عقل گاهی از وجود خارجی اموری اضافی یا سلبی را انتزاع می‌نماید و موصوف را به این امور وصف می‌کند، حال آنکه این امور فاقد تحقق خارجی‌اند (دشتکی، د، برگ ۲۱).

دشتکی در مقام نقد بیان دوانی می‌گوید: اگر قرار بر تعمیم اتصاف باشد، می‌توان اتصاف را به گونه‌ای تعمیم داد که تنها وجود صفت را به الزام آورد و وجود موصوف لازم نباشد؛ مثلاً می‌توان گفت اتصاف بر دو گونه است:

الف) گاهی اوقات اتصاف به انضمام صفت به موصوف در وجود شکل می‌گیرد، مانند اتصاف جسم به بیاض.

ب) گاهی اتصاف به این صورت است که صفت به شکلی از وجود می‌باشد که اگر عقل آن را ملاحظه نماید، می‌تواند موصوف را از آن انتزاع نماید، مانند اتصاف «ما له الفرسیه» به فرس.

بدیهی است معنای اخیر از اتصاف، وجود صفت را در ظرف اتصاف می‌طلبد و وجود موصوف را لازم ندارد، حال آنکه دوانی زیر بار این تالی نخواهد رفت (دشتکی، ج، برگ ۴۶ و د، برگ ۲۱ و ه، برگ ۲۰).

نقدهای سه‌گانه دشتکی علیه دوانی بعینه توسط ملاصدرا مورد استفاده قرار گرفته و در برخی متن‌ها در باب قاعده فرعیه با محوریت همین نقدها جانب دشتکی را می‌گیرد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۶).

۳. لازم نداشتن تأخر وجودی صفت از موصوف در اتصاف خارجی ذات الف به

صفت ب

دوانی در مجموع حواشی خود تعابیر مختلفی از مفاد قاعده فرعیه یاد کرده است:

الف) در برخی تعابیر صدق موجه را «مستدعی» وجود موضوع می‌داند (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۲۲، پ ۲ و همان، ص ۱۴۴ و همان، ص ۳۹۹، پ ۱).

ب) در برخی تعابیر از واژه «استلزام» بهره می‌گیرد و اتصاف را «مستلزم» وجود موصوف در ظرف اتصاف می‌داند (همان، ص ۱۱۸، پ ۳ و ص ۱۴۳، پ ۴ و ص ۱۴۵، پ ۵).

ج) در پاره‌ای عبارات از «اقتضا» یا «عدم اقتضا» وجود موضوع یاد می‌کند (همان، ص ۱۱۸، پ ۴ و ص ۱۲۷ و ص ۲۲۸، پ ۲ و ص ۳۶۵).

د) در برخی عبارات برای تبیین مفاد قاعده فرعیه از واژه فرعیت استمداد می‌کند (همان، ص ۱۹۵، پ ۲ و ص ۲۲۴، پ ۵ و ص ۳۰۸، پ ۲ و ص ۳۳۳، پ ۱ و ص ۴۲۰).

ه) در برخی تعابیر هم از «توقف» صدق حمل ایجابی بر وجود موصوف یاد می‌کند (همان، ص ۳۲۰، پ ۱ و ص ۱۱۹).

تعابیر فرعیت و توقف در یک رده معنایی قرار دارند و تعابیر استدعا، استلزام و اقتضا در رده دیگر معنایی واقع شده‌اند. توقف یا فرعیت ب بر الف اولاً بر رابطه‌ای خاص میان الف و ب دلالت دارد و ثانیاً این رابطه به گونه‌ای است که لازم است ب متأخر از الف بوده باشد. تعابیر استدعا، استلزام و اقتضا اگرچه بر رابطه خاص میان الف و ب دلالت دارند، اعم از تأخر ب از الف یا تأخر الف از ب یا تحقق الف به نفس ب است؛ بنابراین «ب فرع یا متوقف بر الف است»، تنها با تأخر وجودی ب از الف سازگار است؛ اما «ب مستدعی، مستلزم یا مقتضی الف است»، هم با تأخر الف از ب سازگار است و هم با تأخر ب از الف می‌سازد و هم با تحقق الف به نفس ب سازگاری دارد. دوانی از تقریر قاعده

فرعیه با تعبیر فرعیت یا توقف استیحا ش دارد. او هر گاه مفاد قاعده فرعیه را بر اساس تعبیر فرعیت توضیح می‌دهد، عموماً در مواردی است که از دیگران نقل قول می‌کند یا اشکالی را از زبان دیگران بازگو می‌نماید (همان، ص ۱۹۵، پ ۲ و ص ۲۲۴، پ ۵ و ص ۳۰۸، پ ۲ و ص ۴۲۰) یا به صراحت آن را قرائت مشهور متأخرین می‌نامد (همان، ص ۳۳۳، پ ۱).

دوانی در مورد واژه توقف با صراحت بیشتری اظهار نظر می‌کند: «و الحاصل ان الاستلزام مسلم و اما التوقف فلا» (همان، ص ۳۲۰، پ ۱).

با توجه به شواهد فوق دوانی از تقریر قاعده فرعیه با واژگانی نظیر فرعیت یا توقف استیحا ش دارد؛ چون این تعبیر لزوم تأخر وجود صفت از موصوف را به ذهن تداعی می‌کند؛ اما با تقریر قاعده فرعیه با واژگانی نظیر استلزام، استدعاء یا اقتضا استقبال می‌نماید.

اما چرا دوانی از به‌کاربردن فرعیت یا توقف و در نتیجه لزوم تأخر وجودی صفت از موصوف پرهیز دارد؟

دوانی پس از توضیح انواع مطابق حمل می‌گوید: «اذا تحققت ما مهدناه لم یبق لك ریه فی ان اتصاف الذات فی الخارج مثلاً بصفه لا یستلزم وجود تلك الصفه فی ظرف الاتصاف و لا فی انه یستلزم وجود الموصوف فیہ. نعم فی تأخره عن وجود الموصوف نظر» (همان، ص ۲۳۴).

در اینکه لزوم تحقق موصوف در خارج و عدم لزوم تحقق خارجی صفت برآمده از انواع مطابق حمل است سخنی نیست؛ اما آیا نقد دوانی در لزوم تأخر اتصاف از وجود فی نفس موصوف برآمده از نظر او در باب انواع مطابق حمل و نتیجه «اذا تحققت ما مهدناه» است یا خیر، محل اشکال می‌باشد و خواهیم دید که انواع مطابق حمل در نفس لزوم تأخر اتصاف از وجود موصوف به دوانی یاری نمی‌دهند، بلکه استدلال اصلی او مثال‌های نقضی است که علی‌رغم تحقق اتصاف و ثبوت شیء لشیء فاقد این شرط‌اند. سیاق عبارت فوق هم با کلمه «نعم» آغاز می‌گردد که نشان‌دهنده استدراک از دو نتیجه قبلی است. بدیهی

است تعبیر به فرعییت تنها با تأخر اتصاف الف به ب از وجود فی نفسه الف سازگار است. دوانی مدعی است می‌تواند مواردی از اتصاف الف به ب را نشان دهد که علی‌رغم ثبوت ب برای الف فاقد شرط فوق می‌باشند. با تتبع وسیع نگارنده از مجموع حواشی سه‌گانه دوانی برای اولین بار همه مثال‌های نقض دوانی را در قالب دسته‌های ذیل بیان می‌نماییم:

۱- اتصاف هیولی به صورت: فلاسفه معتقدند هیولی در خارج به صفت متصف می‌گردد؛ حال آنکه صورت در وجود خارجی بر هیولی مقدم است و فعلیت‌بخش هیولی می‌باشد (همان، ص ۱۱۸).

دوانی سعی می‌کند با تفکیک میان صورت مبهم از صورت معین از اشکال فوق پاسخ گوید؛ اما همچنان معتقد است قاعده فرعیه، لزوم تأخر وجودی اتصاف از وجود فی نفسه موصوف را در پی ندارد (همان، صص ۱۱۸ و ۳۲۰).

دوانی در موضعی از حاشیه قدیم، لزوم تأخر اتصاف از تحقق موصوف را با رابطه میان جوهر و عرض نفی می‌کند. به عقیده او بزرگانی مانند ابن‌سینا و بهمنیار برای تبیین نحوه وجود اعراض از تعبیر «وجود الاعراض فی انفسها هو وجودها فی موضوعاتها» به کار برده‌اند (همان، ص ۳۳۳). بر اساس تعبیر دوانی، ثبوت عرض برای موضوع متوقف و متأخر از ثبوت فی نفسه موضوع نیست، بلکه عین ثبوت فی نفسه موضوع است. بر اساس روایت دوانی، ابن‌سینا در متن تعلیقات میان عرض وجود و سایر اعراض فرق می‌نهد؛ اما هر دو را در عدم لزوم تأخر محمول از وجود موضوع مشترک می‌داند. متن ابن‌سینا از این قرار است: وجود الاعراض فی انفسها هو وجودها فی موضوعاتها سوی ان العرض الذی هو الوجود لما کان مخالفاً لاحتیاجها الی الوجود حتی تکون موجوده و استغناء الوجود عن الوجود حتی یکون موجوداً لم یصح ان یقال: وجوده فی موضوعه هو وجوده فی نفسه بمعنی ان للوجود وجوداً کما یکون للبیاض وجود بل بمعنی ان وجوده فی موضوعه هو نفس وجود موضوعه و غیره من الاعراض وجوده فی موضوعه هو وجود ذلک (همان).

ابن‌سینا در این متن میان «الانسان موجود» و «الجسم ابیض» فرق می‌نهد. بیاض به عین

وجود موضوع موجود می‌باشد؛ اما موضوع به واسطه وجود موجود می‌گردد؛ به عبارتی وجود منشأ ثبوت و تحقق موضوع است. اما هر دوی وجود و سایر اعراض در این نکته مشترک‌اند که تأخر وجود محمول برای موضوع از ثبوت فی نفسه موضوع را لازم ندارند. بر همین اساس دوانی می‌گوید: «...ان ثبوت الشیء للشیء لا یجب تأخره عن ثبوتہ فی نفسه و ان استلزم ثبوتہ فی نفسه او کان عین ثبوتہ فی نفسه» (همان، ص ۳۳۳).

«الجسم ابیض» نمونه‌ای از استلزم ثبوت بیاض برای جسم نسبت به ثبوت فی نفسه جسم است که به عین ثبوت موضوع موجود است. «الانسان موجود» نمونه‌ای از مواردی است که موضوع به واسطه محمول محقق می‌گردد.

دوانی در حاشیه اجد هم به این مهم می‌پردازد. دشتکی معتقد است اتصاف و ثبوت ب برای الف باید متأخر از ثبوت فی نفسه موضوع باشد. دشتکی در مقام استدلال بر این نکته اتصاف را نسبتی میان موضوع و محمول می‌داند و تأخر نسبت از طرفین آن الزامی است. دوانی در مقام نقد این نکته رابطه جوهر و عرض و صورت و هیولی را به عنوان مثال نقض مطرح می‌نماید و برای این مهم به متنی از بهمنیار استناد می‌جوید: «ان وجود الصورة فی نفسها هو وجودها للهیولی» (دوانی، الف، برگ ۹۲).

دوانی در این متن مجدداً رابطه هیولی و صورت را به عنوان ماده نقض لزوم تأخر اتصاف از وجود فی نفسه موضوع عنوان می‌کند. از دیدگاه دوانی در این میان می‌توان از دو نوع محمول سراغ گرفت:

الف) محمولات منسوب به غیر: برای مثال «مال» یکی از این قبیل محمولات است که وجود فی نفسه آن بالذات مغایر با وجود آن برای صاحب مال است و از وجود مال برای صاحب مال مقدم می‌باشد.

ب) مسئله در باب اعراض به گونه دیگری است و چنین نیست که ابتدائاً بیاض محقق گردد و سپس به معروض خود قوام یابد، بلکه قیام بیاض به معروض خود تنها به حسب اعتبار با وجود فی نفسه بیاض مغایرت دارد. همین تحلیل در مورد صورت و هیولی هم پیاده می‌گردد (همان).

بنابراین ثبوت اعراض برای موضوع متأخر از ثبوت فی نفسه موضوع نیست، بلکه وجود فی نفسه اعراض عین وجود اعراض برای غیر است. در مورد هیولی و صورت احتمال ابتدایی این است که صورت به هیولی به عنوان موضوع تحقق می‌دهد. در حاشیه قدیم با فرق‌گذاری میان صورت مبهم و صورت معین از این اشکال پاسخ گفتند؛ اما حداقل می‌توان رابطه هیولی و صورت را به رابطه جواهر و اعراض تقلیل داد و ثبوت صورت برای هیولی را متأخر از ثبوت فی نفسه هیولی ندانست، بلکه هیولی با صورت مبهمی محقق می‌شود و وجود فی نفسه صورت معین عین وجود آن برای هیولی است.

۲- دوانی در حواشی بسیاری از نقض فرعیت به واسطه برخی اوصاف ماهیت یاد می‌کند (ر.ک: دوانی، ب، برگ ۲۶۵). از بهترین مواضعی که دوانی به تفصیل به این نقض‌ها اشاره دارد، متن ذیل می‌باشد:

قوله: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. قلنا: ممنوع کیف و القائلون بذلك ناقضوا انفسهم فصرحوا بان اتصاف الشیء بالوجوب السابق متقدم علی وجوده و بان العقل یحکم بانه وجوب فوجد و بان الحدوث متأخر عن الوجود و الوجود متأخر عن التأثير و هو متأخر عن الاحتیاج و هو متأخر عن الامکان الذی هو عله له فهذه الصفات التي يتأخر الوجود عنها لا یكون متقدمه علیه (دوانی، الف، برگ ۵۷).

بر اساس این متن در قضایایی نظیر «الانسان واجب بوجوب سابق»، «الانسان محتاج» و «الانسان ممکن» ثبوت محمول برای موضوع نه تنها متأخر از ثبوت موضوع نیست، بلکه ثبوت موضوع به مراتبی از ثبوت محمول برای موضوع مؤخر است. بر این اساس اگر مشهور بخواهند بر فرعیت در قاعده فرعیه اصرار ورزند، در واقع با قبول صفاتی از قبیل وجوب سابق، احتیاج و امکان مبنای خود را نقض نموده‌اند.

۳- برخی معتقدند قاعده فرعیه شامل ثبوت ذاتیات برای ذات هم می‌شود. بر این اساس وجود را مقدم بر فعلیت ذاتیات می‌دانند و می‌گویند: ابتدائاً باید شیء موجود شود، سپس انسان گردد. دوانی تأخر ثبوت ذاتیات بر ذات از وجود را نمی‌پذیرد (دوانی، الف، برگ ۶۱).

دوانی در حاشیه قدیم این نکته را به تفصیل مورد رسیدگی قرار داده است. او به عنوان یک اشکال محتمل می‌گوید: «لا يقال: وجود الشيء متقدم على جميع الذاتيات اذ العقل يحكم بانه ما لم يوجد لم يكن انساناً و لا غيره اذ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له» (قوشچی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۲۰).

دوانی در مقام نقد این استدلال فرعیت ثبوت ب برای الف از ثبوت الف را منحصر در لواحق خارجی می‌داند و علی رغم قبول بر رد قاعده فرعیه در حمل ذاتیات بر ذات، لزوم تأخر و فرعیت را نمی‌پذیرد و معتقد است: «...على ان الفطرة السليمة تشهد بفساد تقدم الوجود على الذاتيات بل هما متساويان...» (همان).

بر اساس تحلیل فوق هیچ گاه ثبوت انسان برای زید متأخر از وجود زید نیست. دوانی در مقام استدلال چنین می‌گوید: «...ثم مقتضى هذا التوهم ان يقال: وجد فصار زید فيكون نسبة زید الى نفسه نسبة العوارض المتأخره هذا خلف» (همان).

زید در همان رتبه‌ای که وجود را می‌پذیرد، در همان رتبه پذیرای ذاتیات است و حمل ذاتیات بر زید متأخر از وجود زید نیست.

۴- نقض چهارمی که می‌توان از اثنای حواشی دوانی به دست آورد، نقض لزوم فرعیت و تأخر اتصاف و ثبوت ب برای الف از ثبوت الف به واسطه حمل وجود بر ماهیت است. به عقیده دوانی اگر کسی فرعیت و تأخر را در قاعده فرعیه الزامی بداند، به هیچ وجه نمی‌توان از اشکال مسئله اتصاف ماهیت به وجود رهایی یافت.

«...ثانياً فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفاً على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج او في الذهن و على التقديرين يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية مترتبة...» (همان، ص ۱۱۹).

بر همین اساس دوانی ثبوت وجود برای ماهیت را نقضی بر قانون فرعیت می‌شمرد. او به متن‌هایی از ابن‌سینا و بهمنیار برای تحلیل خود استناد می‌نماید؛ برای مثال متن ذیل از تعلیقات را مؤید تحلیل فوق می‌داند: «... فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض و الجسم في كونه ابيض...» (همان، ص ۳۳۳).

همه نقض‌های چهارگانه فوق در این نکته اشتراک دارند که ثبوت این امور برای موضوع متأخر از ثبوت موضوع نیستند و می‌توان با تعبیر استلزام ثبوت موضوع از آنها یاد کرد. باید توجه داشت که استلزام معنای عامی است که می‌توان امور ذیل را در آن جای داد: الف) ثبوت ب برای الف مستلزم ثبوت الف است؛ به این معنا که متأخر از آن می‌باشد؛ مانند رابطه‌ای که میان مال و صاحب مال برقرار است.

ب) ثبوت ب برای الف مستلزم ثبوت الف است: به این معنا که ثبوت فی نفسه ب، عین ثبوت آن برای الف است و در واقع متأخر از ثبوت الف نمی‌باشد. ثبوت اعراض برای جواهر و ثبوت صورت برای هیولی -طبق یک تحلیل- از این قبیل‌اند.

ج) ثبوت ب برای الف مستلزم ثبوت الف است؛ به این معنا که ثبوت فی نفسه الف به مراتب متأخر از ثبوت ب برای الف می‌باشد. ثبوت مفاهیمی مانند وجوب سابق، احتیاج و امکان برای موضوع از این دست‌اند.

د) ثبوت ب برای الف مستلزم ثبوت الف است؛ به این معنا که خود محمول، موجب ثبوت و تحقق الف می‌گردد. ثبوت وجود برای ماهیت و ثبوت صورت برای هیولی -بنا بر یک تحلیل- از این قبیل می‌باشد.

ه) ثبوت ب برای الف مستلزم ثبوت الف است؛ به این معنا که اگرچه خود محمول موجب ثبوت و تحقق الف نیست، وجود هم رتبه آن الف را محقق می‌سازد. ثبوت ذاتیات بر ذات از این قبیل است.

خلاصه قاعده فرعیه مورد دفاع دوانی را می‌توان در سه بند ذیل بیان نمود:

اولاً وجود موصوف در حمل ایجابی لازم است.

ثانیاً وجود صفت در حمل ایجابی لازم نیست.

ثالثاً فرعییت و تأخر ثبوت ب برای الف از ثبوت الف در حمل ایجابی لازم نیست، بلکه ثبوت ب برای الف مستلزم وجود فی نفسه الف است و وجود فی نفسه الف می‌تواند مقدم، موخر یا هم رتبه با ثبوت ب برای الف باشد.

می‌توان قاعده فرعیه مختار دوانی را چنین صورت‌بندی کرد: «ثبوت شیء لشیء

مستلزم لثبوت المثبت له لا الثابت».

سعی کردیم بر اساس خوانش مبانی *دوانی*، روایت وفادارانه‌ای از قاعده فرعیه مورد نظر او به دست دهیم. خوانش فوق از *دوانی* زمانی اهمیت دوچندان می‌یابد که بدانیم *ملاصدرا* حداقل در دو بحث مهم از این قاعده بهره گرفته است. *ملاصدرا* در برخی متون با مبنای قراردادادن قاعده فرعیه *دوانی*، سعی در ارائه دلیلی به نفع اصالت وجود دارد (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۳، الف، ص ۱۳ و ۱۴۱۰، الف، ص ۱۸۸ و ۱۳۷۸، ص ۱۰ و ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۰). همچنین *ملاصدرا* در مواجهه با تبیین چگونگی اتصاف ماهیت به وجود، نظریه نهایی خود -عکس الحمل- را بر اساس قاعده فرعیه مختار *دوانی* موجه می‌نماید (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹).

این نکته در عین حالی است که در برخی مواضع عین اشکالات سه‌گانه دشتکی را علیه قاعده فرعیه *دوانی* به کار می‌گیرد و در آن موارد حق را به دشتکی می‌دهد (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۱۴ و ۱۴۲۲، ص ۲۳۵ و ۱۴۱۲، ص ۱۹۹).

اهمیت قاعده فرعیه *دوانی* در حکمت متعالیه *ملاصدرا* زمانی پررنگ‌تر می‌گردد که بدانیم تحلیل درست قاعده فرعیه *دوانی* و نقدهای دشتکی می‌تواند تعریف *ملاصدرا* از معقولات ثانی فلسفی را دگرگون کند. پیش از پرداختن به همه این نکات لازم بود در مقاله‌ای اصل دیدگاه *دوانی* در مورد قاعده فرعیه از متون اصلی خود او و بر اساس مبانی او کاویده شود تا راه برای بررسی تأثیرات آن در حکمت متعالیه هموار گردد.*

نتیجه

قاعده فرعیه در سازمان فکری *دوانی* برآمده از دیدگاه‌های او در باب حمل، مطابق حمل و نظریه اتصاف است. نظریه حمل *دوانی* «تغایر مفهومی -اتحاد در وجود- می‌باشد. توضیح حمل‌هایی مانند «زید اعمی» و «العنقاء معدوم» *دوانی* را وادار به توسعه اتحاد در وجود، به

* در مقاله «ناسازگاری در رهیافت صدرایی از قاعده فرعیه؛ برآیند جدال‌های دشتکی و *دوانی*» (حسینی، در دست داوری) به تأثیرات نگرش *دوانی* و دشتکی در باب قاعده فرعیه بر دیدگاه *ملاصدرا* در این باب خواهیم پرداخت.

اتحاد بالذات و اتحاد بالعرض می‌نماید. دوانی ضمن این توسعه در می‌یابد که میان محمول‌های با اتحاد بالعرض تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد؛ بر همین اساس وارد تحلیل انواع مطابق حمل شد. دوانی مطابق حمل را بر اساس چهارگانه «زید انسان»، «الجدار ابیض»، «زید اعمی» و «السماء فوق الارض» توضیح می‌دهد. بر اساس دقت در انواع مطابق حمل، نظریه اتصاف دوانی شکل می‌گیرد؛ بر اساس این نظریه، اتصاف الف به ب منحصر در فرض انضمام ب به الف نیست، بلکه در فرض انتزاع ب از الف هم می‌توان از اتصاف الف به ب یاد کرد. قاعده فرعیه مورد تحقیق دوانی باید از گذر همه مسائل پیش‌گفته تحلیل گردد؛ انواع مطابق حمل و نظریه اتصاف برآمده از آن، ثبوت مثبت‌له را در قاعده فرعیه الزامی می‌داند؛ اما ثبوت ثابت را لازم نمی‌شمرد. دوانی در الزام یا عدم الزام فرعیت در قاعده فرعیه، به موارد نقضی اشاره دارد که با احصای نگارنده، حدود چهار مورد نقض می‌باشند و بر این اساس دست از فرعیت کشیده و استلزام را جایگزین آن می‌کند. خوانش این‌چنینی از قاعده فرعیه دوانی، در تفسیرمان از حکمت متعالیه ملاصدرا بسیار کارساز خواهد بود. برخی استدلال‌های ملاصدرا بر اصالت وجود، تحلیل نهایی ملاصدرا از اتصاف ماهیت به وجود و نظریه عکس الحمل، بازسازی تعریف معقولات اولی و معقولات ثانی فلسفی در حکمت متعالیه نمونه‌ای از موارد اثرگذاری قاعده فرعیه دوانی در مبانی حکمت متعالیه‌اند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین؛ **الالهیات من کتاب الشفا؛** تصحیح سعید زائد؛ قم: مکتبه آیةالله المرعشی، ۱۴۰۴ق، الف.
۲. —؛ **المنطق من الشفا؛** ج ۱، تصحیح سعید زائد؛ قم: مکتبه آیةالله مرعشی، ۱۴۰۴ق، ب.
۳. بهمنیار بن مرزبان؛ **التحصیل؛** ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۴. حلی، یوسف بن مطهر؛ **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛** تصحیح حسن حسن زاده آملی؛ ج ۱۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.
۵. حسینی، سیداحمد و محمد سعیدی مهر؛ «نظریه حمل سید صدرالدین دشتکی»، **منطق پژوهی؛** دوره ۱۰، ش ۲، ۱۳۹۹، ص ۱۱۳-۱۳۵.
۶. حسینی، سیداحمد؛ «مسئله اتصاف ماهیت به وجود در حکمت متعالیه»، **اندیشه فلسفی،** ۱۴۰۰.
۷. دشتکی، صدرالدین؛ الف، **الحاشیة القديمة علی الشرح الجدید؛** مجلس شورای اسلامی، ش ۱۷۵۵.
۸. —؛ ب، **الحاشیة القديمة علی الشرح الجدید؛** نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۱۳۵۳خ.
۹. —؛ ج، **الحاشیة الجدیة علی الشرح الجدید؛** نسخه خطی، کتابخانه مدرسه سپهسالار، ش ۱۳۳۸.
۱۰. —؛ د، **الحاشیة الجدیة علی الشرح الجدید؛** نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۱۷۵۶.
۱۱. —؛ ه، **الحاشیة الجدیة علی الشرح الجدید؛** نسخه خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی، ش ۴۷۳.
۱۲. دوانی، جلال‌الدین؛ الف، **الحاشیة الاجد علی الشرح الجدید للتجرید؛** نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ش ۱۹۹۸.
۱۳. —؛ ب، **الحاشیة الاجد علی الشرح الجدید للتجرید؛** نسخه خطی، کتابخانه مجلس

- شورای اسلامی. ش ۱۰۱۴۶.
۱۴. شیرازی، محمد؛ تعلیقه علی شرح حکمة الاشراق؛ تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۴۱۲ق.
۱۵. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تصحیح محمد خواجهوی؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۱۶. —؛ المشاعر؛ ترجمه عمادالدوله؛ ج ۲، تهران: طهوری، ۱۳۶۳، الف.
۱۷. —؛ «المسائل القدسیه»، سه رساله فلسفی؛ ج ۳، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۱۸. —؛ شرح الهدایة الاثیریة؛ بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲ق.
۱۹. —؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة؛ ج ۱-۲، ۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۰. طوسی، نصیرالدین؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲۱. قوشچی، علی بن محمد؛ شرح تجرید العقائد؛ به انضمام حواشی قدیم دواني؛ تصحیح محمد حسین زارعی رضائی؛ قم: انتشارات راند، ۱۳۹۳

Reference

1. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a. Beirut: Arab Heritage Revival House.
2. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1991). Al-Ta'liqat 'ala Sharh Hikmat al-ishraq. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation
3. Dawānī, Jalāl al-Dīn, The new commentary on Sharh Tajrīd al-kalām. Manuscript, Islamic Parliament Library, no. 1998.
4. Daštakī, Ṣadr-al-Dīn Moḥammad (1974). The old commentary on Sharh Tajrīd al-kalām, Astan Quds Razavi Library.
5. Ibn Sina (1983). Kitab al-Shifa' (Theology). Vol.3, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafī Library.
- 6.

Examining the Difference in the Mode of Knowing Sensible Forms and Sensory and Imaginary Forms from Ibn Sina's Perspective

Ahmad Reza Kafash Tehrani*

Abstract

The subject of this article is to study the difference between the way of knowing sensible forms and sensory and imaginary forms according to Ibn Sina. According to what is known, knowing the epistemic forms is a direct and immediate knowledge according to Ibn Sina. The purpose of this article is to distinguish between the knowing sensible forms and the knowing sensory and imaginary forms. It is understood from Ibn Sina's texts that there is a difference between the knowing sensible forms and the knowing sensory and imaginary forms. The knowing sensible forms is an immediate and presental knowledge; While the knowing sensory and imaginary forms is a mediated and productive knowledge. Such a distinction goes back to Ibn Sina's foundations in ontology and psychology. Ibn Sina, by believing that, firstly, sensible forms are abstract things and as a result immediate knowledge is possible to them, and secondly, the truth and reality of objects constitute their existence and existential mode, was able to prove the presental knowledge in sensible forms.

Keywords: Presental Knowledge, Sensible Forms, Sensory Forms, Imaginary Forms, Human Soul, Ibn Sina.

* PhD Peripatetic Philosophy of Tarbiat Modares University.

Extended Abstract

Introduction

The knowledge is divided into acquired knowledge and presential knowledge. The acquired knowledge is mediate knowledge and the presential knowledge is immediate knowledge. Of course, these terms had not yet been mentioned in Ibn Sina's time; But Ibn Sina considered their concept and meaning in his philosophy and used them. One of the examples of presential knowledge is knowledge of epistemic forms. They generally believe that Ibn Sina considers knowledge in all its forms to be present and immediate.

Without any distinction between all kinds of epistemic forms, he has considered knowledge all of them as immediate; According to him, if knowledge is in epistemic forms through other epistemic forms, endless chain will be created.

As a result, it should be said that knowledge all of epistemic forms is realized without the mediation of other epistemic forms; So it can be said that knowledge in all its epistemic forms is a knowledge without mediation and is one of the presential knowledge;

While Ibn Sina's texts take the opposite view. Ibn Sina, by distinguishing between knowledge in sensible forms and knowledge in sensory and imaginary forms, believes that the first one is the presential knowledge and the second is acquired knowledge. Such a distinction is due to some of Ibn Sina's foundations that were raised in his psychology and metaphysics. This point of view shows the difference between Ibn Sina's view and later philosophers, especially in the topics of psychology.

Method

The method of the article is descriptive and analytical.

Findings

According to Ibn Sina's texts, it can be concluded that among the types of knowledge in epistemic forms, he considers knowledge in sensory and imaginary forms as mediate knowledge and knowledge in sensible forms as immediate knowledge. Such a distinction goes back to his psychological and ontological foundations. Ibn Sina, by distinguishing between the rational souls with the plant and animal souls, considers only the rational soul is immaterial. In this way, sensory and imaginary forms which are material, are imprinted in the material place, and as a result, the rational soul as a true knowing, requires the use of material powers and organs to know them. For this reason, although knowledge is not realized in sensory and imaginary forms through the mediation of another epistemic form, because perceptive powers and organs are involved in it, it is considered a mediated and acquired knowledge. In fact, the mistake of those who have considered knowledge in all epistemic forms as direct knowledge is that they have summarized the intermediary only in epistemic forms; While the intermediary is both epistemic forms and perceptive powers and organs, and if perception is obtained through the powers and organs, it is considered to be acquired and mediated knowledge.

This does not apply to sensible forms; Because, according to Ibn Sina, sensible forms are things that are abstract from matter, and as a result, the only place that deserves to solve them is the rational soul itself - which is immaterial. Therefore, the rational soul's knowledge in sensible forms, not only does not need another form, but also does not need powers and organs, and as a result, the knowledge them is a immediate and presental knowledge.

Conclusion

According to Ibn Sina, the presental knowledge occurs in the existential field of the world and until we enter this field, it is not possible to realize such a knowledge. Because sensible forms are contingent beings, they have two existential and essential dignities. Their essential dignity is provided through the abstraction and abstraction of sensory and imaginary forms; But their existential dignity is possible only in the shadow of communication and connection with the active intellect. In this way, by connecting the rational soul to the active intellect, the existential aspect of sensible forms is also provided and as a result, sensible forms exist. If, while paying attention to sensible forms, attention is paid to their existential dignity, because their existence is the same as attachment to of the active intellect, a brief knowledge of the active intellect is also formed. It is in such an area of the world that presental knowledge is realized in sensible forms and brief presental knowledge of the active intellect is realized.

بررسی تفاوت نحوه علم به صور عقلی با صور حسی و خیالی از منظر ابن سینا

احمد رضا کفایش تهرانی*

چکیده

موضوع این مقاله بررسی تفاوت نحوه علم به صور عقلی با صور حسی و خیالی نزد ابن سیناست. طبق آنچه مشهور است، علم به صور علمی نزد ابن سینا علمی حضوری و بلاواسطه است. هدف از این مقاله، تمایز قایل شدن میان علم به صور معقول با علم به صور حسی و خیالی است. از متون ابن سینا چنین برداشت می‌شود که میان علم به صور معقول با علم به صور حسی و خیالی تفاوت وجود دارد. علم به صور معقول، علمی بی‌واسطه و حضوری است؛ در حالی که علم به صور حسی و خیالی، علمی باواسطه و حصولی است. چنین تمایزی به مبانی ابن سینا در هستی‌شناسی و علم‌النفس باز می‌گردد. ابن سینا با باور به اینکه اولاً صور معقول اموری مجردند و در نتیجه امکان علم بی‌واسطه به آنها وجود دارد و ثانیاً حقیقت و واقعیت اشیا را وجود و حیثیت وجودی آنها تشکیل می‌دهد، توانست علم حضوری به صور معقول را به اثبات برساند.

واژگان کلیدی: علم حضوری، صور معقول، صور حسی، صور خیالی، نفس ناطقه، ابن سینا.

* دکتری فلسفه گرایش حکمت مشاء دانشگاه تربیت مدرس. ahmadrezatehrani@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۷

مقدمه

علم به حصولی و حضوری تقسیم می‌شود. علم حصولی علم باواسطه است و علم حضوری علم بی‌واسطه. البته این نکته را باید در نظر داشت که این اصطلاحات در زمان ابن‌سینا هنوز مطرح نشده بودند؛ ولی ابن‌سینا مفهوم و معنای آنها را در فلسفه‌اش مد نظر داشته و از آنها بهره برده است. یکی از مصادیق علم حضوری، علم به خود صور علمی است. عموماً بر این باورند که ابن‌سینا علم به تمام صور علمی را حضوری و بی‌واسطه می‌داند (ر.ک: سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۲۶ / حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۱۱۶ / کرد فیروزجائی، ۱۳۹۳، ص ۵۴). وی بدون هیچ گونه تمایزی میان انواع صور علمی، علم به همگی آنها را بی‌واسطه تلقی کرده است؛ به زعم وی اگر علم به صور علمی از طریق صور علمی دیگر باشد، تسلسل به وجود می‌آید (سربخشی، ۱۳۹۴، ص ۲۶). در نتیجه باید گفت علم به تمام صور علمی بدون وساطت صور علمی دیگر محقق می‌شود؛ پس می‌توان گفت علم به تمام صور علمی، علمی بدون واسطه و از سنخ علم حضوری است؛ در حالی که از متون ابن‌سینا خلاف این نظر برداشت می‌شود. ابن‌سینا با تمایز قایل شدن میان علم به صور معقول با علم به صور حسی و خیالی معتقد است اولی از سنخ حضوری و دومی از سنخ حصولی است. چنین تمایزی ناشی از برخی مبانی ابن‌سیناست که در علم‌النفس و متافیزیک او مطرح شده است. این نظرگاه تفاوت دیدگاه ابن‌سینا با فلاسفه متأخر را خصوصاً در مباحث علم‌النفس بیشتر نمایان می‌کند. در این راستا و برای روشن شدن دیدگاه ابن‌سینا مؤلف در صدد پاسخ به سؤال‌های ذیل است:

۱. آیا میان علم به صور معقول و صور حسی و خیالی نزد ابن‌سینا تفاوت وجود دارد؟

۲. چرا علم به صور معقول، بی‌واسطه و علم به صور حسی و خیالی باواسطه است؟

الف) تفاوت علم به صور عقلی و علم به صور حسی و خیالی

برای تبیین نحوه علم به صور معقول و محسوس لازم است چند مقدمه بیان گردد:

ابن‌سینا موجودات عالم را دو بخش می‌داند: معقول و محسوس (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲۱). معقولات موجوداتی‌اند که وجود آنها مجرد از ماده و لواحق مادی است؛

محسوسات موجوداتی‌اند ملفوف به ماده و لواحق ماده (همان، ص ۲۲۱-۲۲۲).

علم و ادراک از نظر *ابن‌سینا* عبارت است از حصول صورت مدرک نزد مدرک (همو، ۱۴۰۴ق، الف، صص ۶۹ و ۸۲). اگر این حصول با وساطت قوا، اندام و صور باشد، چنین ادراکی از سنخ حصولی است و اگر بدون وساطت آنها باشد، ادراکی حضوری محسوب می‌شود؛ به بیان دیگر علم حصولی علمی است که در آن میان عالم و معلوم واسطه‌ای در کار باشد؛ خواه این واسطه قوا یا اندام‌های ادراکی باشد و خواه صورت علمی دیگر. اما در علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه‌ای در کار نیست و عالم می‌تواند معلوم را بدون هیچ گونه واسطه‌ای درک کند و به آن علم پیدا کند. در واقع در علم حضوری میان علم و معلوم عینیت برقرار است و عینیت میان علم و معلوم بدین معناست که وجود علمی معلوم عیناً همان وجود عینی اوست و میان وجود علمی و عینی معلوم هیچ دوگانگی و غیریتی مطرح نیست (همان، ص ۷۹).

محل صور علمی از نظر *ابن‌سینا* مختلف و متفاوت است. صور حسی و خیالی در قوه یا اندام ادراکی منطبع می‌شوند؛ ولی صور معقول در خود نفس (یا قوه عقل نظری) حلول می‌کنند. توضیح آنکه صور حسی، صوری هستند که از طریق مواجهه مستقیم میان حواس ظاهری و شیئی محسوس حاصل می‌شوند. صور خیالی صوری هستند که بر خلاف صور حسی، نیازی به وجود ماده و مواجهه مستقیم میان حواس ظاهری و شیء محسوس ندارند و در نتیجه پس از تشکیل صور حسی و بدون مواجهه، چنین صوری شکل می‌گیرند. *ابن‌سینا* معتقد است صور حسی و خیالی اموری مادی‌اند و جایگاهی مادی دارند؛ به بیان دیگر به دلیل آنکه صور حسی و خیالی اموری مادی و جسمانی‌اند، محل آنها نیز می‌بایست مادی باشد که از نظر *ابن‌سینا* این محل همان قوه یا اندام مادی است. در مقابل، صور معقول - که از تجرید و تقشیر صور خیالی و به کمک عقل فعال حاصل می‌شوند - به دلیل آنکه اموری مجردند، محل آنها نیز ضرورتاً مجرد از ماده است و چنین محلی، جز خود نفس ناطقه و به تعبیر دیگر عقل نظری نیست. این مطلب را *ابن‌سینا* هم به طور مستقل و هم در ضمن اثبات تجرد نفس ناطقه بیان می‌دارد:

إن القوة العقلية هو ذا تجرد المعقولات عن الكم المحدود و الأین و الوضع و سائر ما قيل من قبل... إنها إنما هي مفارقة للوضع و الأین عند وجودها في العقل. فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع و بحيث تقع إليها إشارة أو تجزؤ أو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلا يمكن أن تكون في جسم (همو، ۱۴۰۴ق، ج، ص ۱۹۱).

با توجه به مقدمات فوق می توان بیان داشت که علم به محسوسات بدین نحو است که میان شیء محسوس و یکی از حواس ظاهری انسان مواجهه صورت می گیرد و در نتیجه صورتی از آن شیء در قوه یا اندام حسی به وجود می آید. این صورت حسی تنها در زمان مواجهه وجود دارد و با ازمیان رفتن مواجهه از بین می رود. نفس حیوانی قدرتی دارد که می تواند آن صورت حسی را به صورتی با تجرد بیشتر تبدیل کند. به چنین صورتی صورت خیالی آن شیء محسوس گفته می شود که وجود آن منوط به وجود مواجهه میان شیء محسوس و اندام حسی نیست. صورت خیالی به دلیل آنکه امری مادی و جسمانی است، می بایست در محلی جسمانی حلول کند و منطبع شود. چنین محلی از نظر ابن سینا عبارت است از قوه خیال یا خزانة آن که حس مشترک است. بدین ترتیب برای علم به یک شیء محسوس، نه تنها نیاز به «اندام و قوای ادراکی» داریم، بلکه علم به امور محسوس با واسطه «صور حسی و خیالی» است. در نتیجه علم به محسوسات، علمی با واسطه و حصولی است: «و کل ادراک جزئی، فهو بآلة جسمانية: اما المدرك من الصور الجزئية كما تدركه الحواس الظاهرة و هو المدرك على هيئة غير تامة التجريد و التفريد عن المادة، و لا مجردة أصلاً عن علائق المادة» (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵۰).

علم به معقولات به دو نحو است. توضیح آنکه معقولات به دو شکل موجودند: ۱- ذوات معقول یا همان مجردات و مفارقات؛ ۲- کلیات یا محسوساتی که معقول می شوند. همان طور که بیان گردید، موجودات به دو بخش معقول (مجرد) و محسوس (مادی) تقسیم می شوند. علم به مجردات بدین ترتیب است که میان نفس ناطقه با آن امر مجرد جزئی، رابطه ویژه ای برقرار می گردد و در نتیجه این ارتباط، اثر و صورتی از آن در عقل

شکل می‌گیرد (همو، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۱۴۳). بدین ترتیب علم به مجردات، به واسطه اندام و قوای مادی نیست و خود نفس ناطقه برای حصول آن کفایت می‌کند. از طرف دیگر، نوع دیگری از معقولات مطرح‌اند که ذات مجرد از ماده ندارند، بلکه به واسطه تقشیر و تجریدی که روی صور حسی و خیالی روی می‌دهد، معقول و مجرد می‌شوند (همو، ۱۴۰۵، ص ۲۲۲). در واقع این صور معقول، همان کلیاتی هستند که موجودات جزئی و محسوس، مصادیق آنها به حساب می‌آیند و به تعبیر دیگر چنین صوری، حکایت از یک امر خارجی و عینی نمی‌کنند، بلکه محسوسات و جزئیات، مصادیق این کلیات هستند. در نهایت می‌توان چنین بیان داشت که علم به محسوسات و متخیلات، به واسطه آلات، اندام و قوای مادی محقق می‌شود؛ در حالی که علم به معقولات، بدون توسل به اندام و قوای مادی محقق می‌شود:

النفس إنما تدرك بواسطة الآلة الأشياء المحسوسة و المتخيلة و الأشياء المجردة
لا تدركها بألة بل بذاتها لأنه لا آله لها تعرف بها المعقولات. و الآلة إنما
جعلت لها لتدرك بها الجزئيات و المحسوسات. و أما الكليات و العقليات
فإنها تدركها بذاتها (همو، ۱۴۰۴ق، الف، ۸۰).

نکته حائز اهمیت در اینجا آن است که این صور علمیه، اموری‌اند حاکی از موجودات خارجی - به جز صور معقولی که کلیات هستند - و در نتیجه علم انسان به این موجودات خارجی به دلیل وساطت این صور، علمی حصولی و با واسطه است. اما علمی که انسان به خود این صور دارد، به چه نحو است؟ آیا علمی است با واسطه اندام، قوا و صوری دیگر؟ ابن سینا معتقد است میان علم به صور حسی و خیالی و علم به صور معقول تفاوت وجود دارد؛ بدین ترتیب که علم به صور حسی و خیالی به دلیل آنکه ناظر به عقل عملی یا همان ارتباط نفس با بدن است، علمی با واسطه و حصولی است؛ ولی علم به صور معقول به دلیل آنکه ناظر به عقل نظری و ارتباط نفس با جواهر عقلی است، علمی بی‌واسطه و حضوری محسوب می‌گردد:

فأما الصور العقلية فإن الاتصال بها بالعقل النظري و أما هذه الصور

(الجزئیة) فإنّ النفس إنما تتصورها بقوة أخرى و هو العقل العملى و
يخدمه فى ذلك الباب التخيل. فتكون الأمور الجزئية تنالها النفس بقوتها
التي تسمى عقلا عمليا... و تكون الأمور الكلية تنالها النفس بقوتها التي
تسمى عقلا نظريا (همو، ۲۰۰۷م، صص ۱۱۷ و ۱۶۹-۱۷۰ و ۱۴۰۴ق،
الف، ص ۲۳-۲۴ و ۱۳۶۳، ص ۱۱۲).

ابن‌سینا چنین بیان می‌دارد که اگر برای علم به صور علمیه، صورت دیگری نیاز باشد،
راجع به صورت دوم نیز چنین مطرح می‌شود که برای علم به آن، نیاز به صورت دیگری
است و بدین ترتیب دچار محذور تسلسل خواهیم شد (همو، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۴۸). این
استدلال را/ابن‌سینا در مورد صور معقول بیان می‌دارد، ولی قابل‌تعمیم به سایر صور علمی
نیز هست؛ اما علم با واسطه تنها محدود به وساطت صور علمی نیست، بلکه اگر در تحقق
علمی، اندام و قوای ادراکی نیز مؤثر باشند، چنین علمی با واسطه تلقی می‌شود. بدین
ترتیب، هرچند علم به صور حسی و خیالی به وساطت صورت دیگری نیاز ندارد، به دلیل
آنکه برای علم به آنها، نیاز به وساطت قوای ادراکی داریم، علمی با واسطه محسوب
می‌گردد. اما در علم به صور معقول نه تنها نیازی به صورت دیگری نیست، بلکه نفس
به‌تنهایی برای علم به آن کفایت می‌کند و هیچ یک از قوا و اندام برای تحقق آن مؤثر
نیستند.

ب) علت تفاوت میان نحوه علم به صور عقلی با صور حسی و خیالی

ابن‌سینا مدرک حقیقی را نفس می‌داند (همو، ۱۴۰۴ق، الف، صص ۲۳ و ۸۲). بدین ترتیب
هر آنچه مورد ادراک واقع می‌گردد، اموری‌اند مربوط به نفس؛ به عبارت دیگر معلومات به
هر نحو و شکلی که حاصل شوند، برای نفس معلوم می‌شوند؛ اما نفس ناطقه انسانی، امری
مجرد است که تنها تعلق تدبیری به ماده و بدن دارد. بدین ترتیب اگر معلومات در مرتبه
ذات او قرار بگیرند و به تعبیر دیگر اموری مجرد باشند، نفس برای درک آنها نیازی به اندام
و قوای ادراکی ندارد؛ اما اگر معلومات به نحوی باشند که امکان تحققشان در مرتبه ذات
نفس وجود نداشته باشد، نفس برای درک آنها نیاز به استمداد از آلات و قوای ادراکی دارد

و در نتیجه نفس با وساطت این قوا و آلات می تواند معلوم را دریابد:

و تشکک علیه بأن النفس كافية فی جميع أفعالها لا تحتاج إلى قوى بها
تفعل أفعالها؟ فأجاب بأنه قد تحقّق أن الصور و المعانی الجسمانیة لا
تدرک إلا بآلة جسمانیة، و المجردة الکلیة لا تدرک بآلة جسمانیة، و النفس
الواحدة ینسب إليها الأمران جميعا و لا تصلح أن تكون جسمانیة مادیة و
غير جسمانیة (همو، ۱۳۷۱، ق ۳۰۳).

توضیح آنکه *ابن سینا* معتقد است میان نفس و بدن، غیریت برقرار است. به عقیده او موجودات جاندار امری غیر از بدن و جسم خود نیز دارند که عامل افعال و رفتارهای غیر یکنواخت در آنها می شود (همو، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵)؛ اما در میان موجودات دارای نفس، تنها نفس ناطقه انسانی امری مجرد و مفارق از ماده محسوب می شود. *ابن سینا* با دلایل متعددی به اثبات تجرد نفس ناطقه پرداخته و در نهایت آن را جزو مفارقات و آخرین مرتبه موجودات مجرد به حساب آورده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶۰). چنین موجودی را از دو جهت می توان بررسی کرد؛ یکی از جهت ذاتش و دیگری از جهت ارتباطی که با بدن دارد* (*ابن سینا*، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹). اگر نفس را از جهت ذاتش مورد بررسی قرار دهیم، امری مجرد از ماده و جزو مفارقات است و اگر آن را از جهت ارتباطش با بدن در نظر بگیریم، امری است که برای انجام برخی افعالش نیازمند بدن و

* این بحث از جمله موارد اختلاف و جدایی *ابن سینا* از *ارسطو* می باشد. به عقیده *ارسطو* نفس صورتی برای بدن است و در نتیجه نفس و بدن دو جنبه از یک وجود واحد را تشکیل می دهند و نمی توان به جدایی آنها از یکدیگر قایل بود؛ چراکه هر صورتی با ماده خود تشکیل شیء واحدی را می دهند؛ منتها ماده، بالقوه همان شیء است و صورت، بالفعل همان شیء است. بدین ترتیب نمی توان نفس و بدن را جدای از هم مورد مطالعه قرار داد؛ چنان که همین بحث را در مورد موم و نقشی که بر موم است و به طور کلی در مورد ماده شیء معین و آنچه این ماده از آن اوست، نمی کند (داودی، ۱۳۸۹، ص ۳۱/ر.ک: *ارسطو*، ۴۱۲ ب، ۵-۷ و ۴۰۷ ب، ۲۰). به همین سبب *ابن سینا* راجع به قول مشهور *ارسطو* در تعریف نفس که مقبول خود او نیز بوده است، می گوید این تعریف فقط ناظر به روابط نفس با بدن است و حاکی از ماهیت خود نفس نیست (*ابن سینا*، ۲۰۰۷، ص ۵۳-۵۴).

اندام‌های بدنی است. /بن‌سینا در ابتدای کتاب النفس شفا به این نکته توجه می‌دهد که نفس -که در بخش طبیعیات و علم‌النفس بحث می‌شود- اسمی است برای چیزی از حیث تعلق و اضافه‌اش به امری دیگر و از این حیث که مبدأ یک سلسله افعال توسط بدن است؛ ولی اگر آن را از حیث ذاتش مورد توجه قرار دهیم، باید در الهیات بالمعنی الاعم مورد بحث قرار گیرد (همان، ص ۵). بدین ترتیب از نفس ناطقه انسانی دو گونه فعل سر می‌زند: افعالی در قیاس با ذات مجرد او و افعالی که از جهت ارتباط و تعلقش به بدن هستند: «ان جوهر النفس له فعالان: فعل له بالقیاس إلى البدن ... و فعل له بالقیاس إلى ذاته» (همان، ص ۳۸ و ۱۹۵).

برای تحقق افعالی که مربوط به ذات نفس می‌شوند، هیچ نیازی به آلات و اندام‌های بدنی نیست و خود نفس به‌تنهایی برای آن کافی است. در مقابل، افعالی که مربوط به جنبه ارتباطی نفس با بدن می‌شوند، نفس با استفاده از ابزارها و اندام‌های مختلف، فعلش را محقق می‌کند:

و لها خواص: منها ما هو من باب الإدراك و منها ما هو من باب الفعل و منها ما هو من باب الانفعال. فأما الذى لها من باب الفعل فى البدن و الانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها. و أما الإدراك الخاص ففعل يصدر عن مجرد ذاتها من غير حاجة إلى البدن (همو، ۱۹۸۰م، ص ۴۰-۴۱).

در میان انواع ادراکات نفس ناطقه، ادراکاتی که به جنبه ذاتی نفس بر می‌گردند، ادراک معقولات هستند و ادراکاتی که به جنبه تعلقی نفس بر می‌گردند، ادراک محسوسات و متخیلات هستند. دلیل چنین امری آن است که معقولات، اموری مجردند و در نتیجه جایگاه صور عقلی، تنها و تنها خود نفس ناطقه -که امری مجرد است- می‌تواند باشد. اما صور حسی و خیالی به دلیل آنکه اموری مادی محسوب می‌شوند، جایگاه هر یک از آنها اندام یا قوه مدرکی است که وظیفه ادراک آن صورت را دارد. بدین ترتیب نفس برای ادراک معقولات نیازی به قوه یا اندامی ندارد؛ ولی برای درک صور حسی و خیالی ناچار است با وساطت این قوا و اندام به درک آنها نایل شود. به تعبیر دیگر محل صور علمی در /بن‌سینا

متفاوت است. صور حسی و خیالی، در قوه و اندام ادراکی حلول می‌کنند (طوسی، ج ۲، ص ۳۶۲) و در نتیجه نفس به واسطه قوا و اندامش به آنها علم پیدا می‌کند. چنین علمی به دلیل آنکه با واسطه است، علمی حصولی قلمداد می‌شود. صور معقول در خود نفس ناطقه امری مجرد است، حلول می‌کنند (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۷۴). نتیجه حلول چنین صوری در ذات نفس، این است که نفس برای علم به آنها نیاز به هیچ واسطه و آلتی ندارد و این صور به نحو حضوری نزد نفس حاضر می‌گردند. در واقع قوایی از نفس ناطقه که محل صور حسی و خیالی هستند، اموری خارج از ذات نفس ناطقه‌اند و بدین دلیل نفس برای درک صور حلول یافته در آنها نیاز دارد تا از قوا و اندامها استفاده کند که نتیجه آن، علم حصولی و با واسطه به صور حسی و خیالی است. اما قوه عقل نظری که وظیفه ادراک صور عقلی را دارد، به دلیل آنکه متحد با نفس ناطقه است (و به تعبیر دیگر، خود نفس ناطقه انسانی همین قوه عقل نظری است) صوری که در آن حلول می‌یابند، در مرتبه ذات نفس هستند و در نتیجه نفس ناطقه نیازی به استفاده از ابزارها و اندامهای ادراکی ندارد و در نتیجه علم به آنها حضوری و بی‌واسطه است.

تحلیل دیگری که درباره علم حضوری به صور معقول می‌توان ارائه داد، بدین شرح است که از نظر *ابن سینا* با صرف تقشیر و تجرید، امکان دست‌یابی و درک صور معقول وجود ندارد:

فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال و أشرق عليها نور العقل الفعال فينا الذي ذكرناه، استحالت مجردة عن المادة و علائقها و انطبعت في النفس الناطقة، لا على أنها أنفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا... فإن الأفكار و التأملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطى معدة بنحو أشد تأكيداً لقبول النتيجة (همو، ۱۴۰۴ق، ج، ۲۰۸/طوسی، ج ۲، ص ۳۶۷).

درواقع علاوه بر تجرید صور حسی و خیالی، نیاز است امر دیگری نیز محقق شود تا نفس ناطقه بتواند به درک صور معقول نایل شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۸).

چنین امری از نظر *ابن‌سینا* عبارت است از اتصال به عقل فعال یا اشراق عقل فعال. *ابن‌سینا* بر این باور است که بعد از اینکه نفس انسانی با تجرید و تقشیر صور حسی و خیالی، استعداد دریافت صورت معقول را پیدا کرد، رابطه و اتصالی میان نفس ناطقه و عقل فعال برقرار می‌گردد که بر اثر این اتصال، صورت معقول، قابل درک و دریافت از عقل فعال می‌شود؛ به بیان دیگر صورت معقول به دلیل آنکه امری ممکن‌الوجود است، هم دارای حیثیت وجودی است و هم حیثیت ماهوی. تجرید و تقشیر صور حسی و خیالی، تأمین‌کننده جنبه و حیثیت ماهوی صورت معقول است و ارتباط و اتصال با عقل فعال، تأمین‌کننده حیثیت وجودی آن: در اتصال به عقل فعال، ارتباطی بین دو «وجود» یعنی «وجود نفس انسانی» و «وجود عقل فعال» برقرار می‌گردد که با حفظ دوگانگی آن دو وجود همراه است؛ یعنی هرچند با هم متصل هستند، ولی بعد از اتصال آن دو وجود با هم، دارای وجود مستقل هستند (آملی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۵۷-۳۵۸).

پس توجه به صورت معقول به دو نحو ممکن و میسر است: ۱- توجه به حیثیت وجودی آن؛ ۲- توجه به حیثیت ماهوی آن. هنگام توجه به حیثیت وجودی صورت معقول، به دلیل آنکه وجود آن، عین تعلق و ربط به عقل فعال است، وجود عقل فعال ثابت و شناخته می‌شود؛ به عبارت دقیق‌تر به دلیل آنکه مفیض صورت معقول یا تأمین‌کننده حیثیت وجودی صور معقول، عقل فعال است و وجود در نظر *ابن‌سینا* امری تعلق‌ی و ربطی است، با صرف توجه به حیثیت وجودی صورت معقول، وجود افاضه‌کننده آن نیز معلوم می‌گردد؛ اما هنگام توجه به حیثیت ماهوی صورت معقول، به دلیل آنکه چنین امری حکایت از امری ماورای خود دارد و در واقع صورتی است کلی که حکایت از جزئیات و مصادیق خود می‌کند، علم و آگاهی نسبت به چنین جزئیاتی محقق می‌شود.

علم حضوری به صور معقول تنها زمانی میسر است که نظرگاه ما حیثیت وجودی این صور باشد نه حیثیت ماهوی آنها؛ چراکه با توجه به ملاکی که برای تحقق علم حضوری مطرح می‌شود (همو، ۱۴۰۴ق، ج، ص ۱۹۰)، علم حضوری تنها در ساحت وجودی اشیا رخ می‌دهد و تنها در هنگام اتصال وجودی دو شیء مجرد، علم حضوری بروز و ظهور

پیدا می‌کند. در نتیجه از آنجا که به نظر *ابن‌سینا* حقیقت و واقعیت اشیا را وجود آنها تشکیل می‌دهد نه ماهیت آنها (همان، ص ۱۷۸-۱۷۹)، هنگام توجه به خود صور معقول و فارغ از حکایتگری آنها از جزئیات و مصادیق خود، وجود آنها مد نظر است و وجود آنها متعلق آگاهی ما واقع می‌شوند. در چنین وضعیتی، نفس ناطقه به دلیل اتحادی که با صور معقول دارد، به درک وجود آنها نایل شده و اولاً علم حضوری به خود صور معقول به وجود می‌آید؛ ثانیاً به دلیل آنکه وجود این صور، عین تعلق و ربط به وجود عقل فعال است، علم به وجود عقل فعال - که علمی اجمالی است - میسر می‌شود.

نتیجه

عموماً چنین برداشت کرده‌اند که علم به خود صور علمی نزد *ابن‌سینا*، علمی بی‌واسطه و حضوری است. ایشان با عدم تمایز میان انواع صور علمیه، نحوه علم به همگی آنها را حضوری تلقی کرده‌اند. اما با توجه به متون *ابن‌سینا* چنین استنباط می‌گردد که او میان نحوه علم به انواع صور علمی، علم به صور حسی و خیالی را علمی با واسطه و علم به صور معقول را علمی بی‌واسطه می‌داند. چنین تمایزی به مبانی نفس‌شناختی و هستی‌شناختی او بر می‌گردد. *ابن‌سینا* با تمایز نهادن میان نحوه وجود نفوس ناطقه با نفوس نباتی و حیوانی، تنها نفس ناطقه را دارای وجودی مجرد از ماده می‌داند. بدین ترتیب صور حسی و خیالی که اموری مادی‌اند، در محلی ماده منطبق می‌شوند و در نتیجه نفس ناطقه به عنوان مدرک حقیقی، برای علم بدان‌ها نیازمند بهره‌گیری از قوا و اندام‌های مادی است. به همین جهت هرچند علم به صور حسی و خیالی با وساطت صورت علمی دیگری محقق نمی‌گردد، به جهت آنکه قوا و اندام‌های ادراکی در آن دخیل‌اند، علمی با واسطه و حصولی قلمداد می‌شود. در واقع اشتباه کسانی که علم به تمام صور علمی را علم بلاواسطه قلمداد کرده‌اند این است که واسطه را تنها در صور علمی خلاصه کرده‌اند؛ در حالی که واسطه، اعم از صور علمی و قوا و آلات ادراکی است و اگر ادراکی از طریق و به واسطه قوا و آلات نیز حاصل شود، علمی حصولی و با واسطه تلقی می‌شود. این مطلب در مورد صور معقول صدق نمی‌کند؛ چراکه از نظر *ابن‌سینا* صور معقول اموری مجرد از ماده‌اند و در نتیجه تنها

محلی که شایستگی حلول آنها را دارد، خود نفس ناطقه است - که امری مجرد است. بدین ترتیب علم نفس ناطقه به صور معقول، نه تنها نیازی به صورت دیگری ندارد، بلکه نیازی به قوا و اندام نیز ندارد و در نتیجه علم بدان‌ها، علمی بی‌واسطه و حضوری است.

در تحلیل هستی‌شناختی، از نظر ابن‌سینا علم حضوری در ساحت وجودی عالم رخ می‌دهد و تا به این ساحت وارد نشویم، امکان تحقق چنین علمی وجود ندارد. صور معقول به دلیل آنکه موجوداتی ممکن‌الوجودند، دارای دو حیثیت وجودی و ماهوی هستند. حیثیت ماهوی آنها از طریق تقشیر و تجرید صور حسی و خیالی تأمین می‌گردد؛ ولی حیثیت وجودی آنها تنها در سایه ارتباط و اتصال با عقل فعال ممکن می‌شود. بدین ترتیب با اتصال نفس ناطقه به عقل فعال، جنبه وجودی صور معقول نیز تأمین می‌شود و در نتیجه صور معقول موجود می‌شوند. اگر در هنگام توجه به صور معقول، به حیثیت وجودی‌شان توجه شود، به دلیل آنکه وجودشان عین تعلق و ربط به وجود عقل فعال است، علم اجمالی به عقل فعال نیز شکل می‌گیرد. در چنین ساحتی است که علم حضوری به صور معقول و علم اجمالی به عقل فعال محقق می‌گردد.

منابع و مأخذ

۱. آملی، محمدتقی؛ درر الفوائد؛ قم: اسماعیلیان، [بی تا].
۲. ابن سینا؛ التعليقات؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف.
۳. —؛ الشفاء- الالهیات؛ تصحیح سعید زائد؛ قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ب.
۴. —؛ الشفاء- الطبيعیات؛ تحقیق سعید زائد؛ چ ۲، قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ج.
۵. —؛ الشفاء- المنطق؛ ج؛ قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۶. —؛ المباحثات؛ مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر؛ چ ۱، قم: بیدار، قم، ۱۳۷۱.
۷. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۸. —؛ المبدأ و المعاد؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۹. —؛ عیون الحکمه؛ مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ چ ۲، بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۱۰. —؛ رسالة فی النفس و بقائها و معادها؛ مقدمه و تصحیح از فواد الاهوانی؛ پاریس: دار بیلیون، ۲۰۰۷م.
۱۱. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علیمراد داوودی؛ چ ۶، تهران: انتشارات حکمت؛ تهران، ۱۳۹۳.
۱۲. حسین زاده، محمد؛ کاوشی در ژرفای معرفت شناسی ۲: منابع معرفت؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.
۱۳. سربخشی، محمد؛ چیستی و ارزش معرفت شناختی علم حضوری؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.
۱۴. کرد فیروزجائی، یارعلی؛ حکمت مشاء؛ قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۵. طوسی، نصیرالدین؛ شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)؛ چ ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۶. داودی، علیمراد؛ عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۹.

References

1. Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Michigan: Christian Denominations.
2. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Physic)*. Vol.2, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.
3. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Theology)*. Vol.3, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.
4. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
5. Ibn Sina (1996). *Al-isharat wa al-tanbihat*. Qom: Albalāq.

Assessing the role of active intellect in reasoning and examining its arguments in the view of Ibn Sina

Hosna Homayon*

Abstract

Aristotle's commentators have gone to great lengths to explain the question of reasoning and to determine what active intellect is; Some have called it the actuality of the human soul, others know it as abstract being, and still others the God. Ibn Sina believes that the active intellect is the last intellect in the chain of intellects, which in addition to its ontological role, also has an epistemological effect and renders rational forms on the soul. He cites reasons for the soul's need for an active intellect, each of which seems to be subject to scrutiny and critique, but the most important of which, based on the Aristotelian idea potentiality and action, is requirement to an external factor in the transition from potency to action. In his view, this external factor is an abstract and comprehensive substance of intellectual forms. According to him, although active intellect is the last intellect in the chain of intellects, but due to the casual relationship between them, the act of this intellect can be attributed to the whole chain of intellects and even God.

Keywords: Active Intellect, Intellects, Soul, Aristotle, Ibn Sina.

* PhD Peripatetic Philosophy of Tarbiat Modares University.

Extended abstract

Introduction

As the highest level of human perception, reasoning has a special place among philosophers; To the extent that each of them expresses a process to obtain reasonable things from the soul. Accordingly, Ibn Sina's reasoning process can be considered an independent theory that has its own elements. One of these elements is man's need for an external immaterial entity in reasoning, which is presented under the title of active intellect and is introduced as the giver of reasonable forms in the process of reasoning.

The active intellect, as the last intellect in the long chain of complete immaterial beings, in the ontological system, mediates the emanation of existence or, in other words, the emanation of form to the material world. According to the belief of the majority of Islamic philosophers, this intellect is the creator of the world beyond itself, that is, the world of nature, and therefore has the most fundamental role in this world.

The soul's need for an active intellect in reasoning, which remains in Islamic philosophy - even after Ibn Sina - brings to mind the question whether this need is a philosophical matter, or according to Ibn Sina's ontological view about the arc of descent, about knowledge, these supernatural factors have also been used. Although reading of motivation of Ibn Sina seems unphilosophical, it opens up a more serious issue of evaluating Ibn Sina's arguments about the reason why the soul needs an active intellect, which will have philosophical effects if a positive or negative answer is received. If the need of the soul for an active intellect is considered and it makes the assumption that reasoning without intellect is also possible, then a theory with more simplicity and fewer epistemic elements can be presented, which is desirable.

Method

This article will seek to extract Ibn Sina's arguments about the reasons why the soul needs an active intellect and then evaluate each of them.

Findings

Ibn Sina believes that in order reasoning, first of all there is a preliminary process, that is, abstraction the senses sensible perception or providing the terms of syllogism, so that the soul is ready to accept the sensible, then at this stage, the active intellect emanation or illuminates the soul, and by doing this, it is removed from the potential stage. It leads to actuality. According to Ibn Sina, the most important factor in the need

for an active intellect is the third reason, i.e. the need of the soul for an external factor to improve and leave the potential state; In the sense that the active intellect as an external agent has the task of emanation of sensible forms on the human soul, which causes the soul to leave the potential intellect to become the and habitual intellect and acquired intellect, or in other words, the growth and promotion of the soul; On the other hand, the necessity of the pure actualization and comprehensive of the active intellect is necessary due to not falling into the trap of endless chain and in this way, the only external factor in which the emanation of the sensible should be exclusive is the active intellect.

Conclusion

This Ibn Sina's theory organizes Ibn Sina's epistemological system and explains the need for an agent in reasoning, it also shows the entanglement and interrelation of the system of ontology and epistemology from the point of view of this philosopher; because, according to his belief, rationalization is not merely an epistemic act and by actualizing the intellect, it improves its existence. In other words, the active intellect, with the emanation of sensible, causes epistemic growth and even, in an existential sense, in the form of twins. Based on this, it can be said that this point of view has become the foundation of the idea of concomitance of being, knowledge and substantial movement in Mulla Sadra's view.

سنجش نقش عقل فعال در تعقل و بررسی ادله آن در دیدگاه ابن سینا

حسینی همایون*

چکیده

مفسران ارسطو در تبیین مسئله تعقل و تعیین چیستی عقل فعال، راه‌های گوناگونی پیموده‌اند؛ برخی آن را همان فعلیت نفس انسان، برخی دیگر آن را جوهر مجردی با فعلیت تام و برخی دیگر آن را همان خداوند دانسته‌اند. ابن سینا قایل است عقل فعال آخرین عقل در سلسله طولی عقول است که علاوه بر نقش وجودشناختی، دارای اثر معرفتی نیز بوده و مفیض صور معقوله بر نفس است. او دلایلی برای نیازمندی نفس به عقل فعال در تعقل ذکر می‌کند که به نظر می‌رسد هر کدام قابل بررسی و نقد هستند؛ اما مهم‌ترین آنها که بر مبنای ارسطویی یعنی مبحث قوه و فعل بنا شده، نیاز به عامل خارجی در خروج از قوه به فعل است که در دیدگاه او این عامل خارجی، جوهری مجرد و جامع صور عقلیه است. به اعتقاد او اگرچه این جوهر عقلی، آخرین عقل در سلسله طولی عقول است، به سبب ربط طولی این عقول می‌توان فعل تعقل یا افاضه معقولات را منسوب به کل سلسله عقول و حتی خداوند دانست. واژگان کلیدی: عقل فعال، معقولات، نفس، ارسطو، ابن سینا.

* دکتری فلسفه گرایش حکمت مشاء دانشگاه تربیت مدرس. h.homayoon64@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۱/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۶

مقدمه

تعقل به عنوان بالاترین مرتبه ادراک آدمی، جایگاه ویژه‌ای در بین فلاسفه دارد؛ تا جایی که هر کدام از ایشان فرایندی برای حصول معقولات نزد نفس بیان می‌دارند. بر همین اساس فرایند تعقل نزد *ابن‌سینا* نیز می‌تواند نظریه‌ای مستقل محسوب شود که دارای عناصر مخصوص خود است. یکی از این عناصر نیاز انسان در تعقل به موجود مجرد خارجی است که تحت عنوان عقل فعال مطرح شده و در فرایند تعقل، افاضه‌کننده صور معقوله معرفی می‌شود.

عقل فعال به عنوان آخرین عقل در سلسله طولی مجردات تام، در نظام وجودشناختی واسطه افاضه وجود یا به تعبیری دیگر مفیض صورت به عالم مادی است. به اعتقاد غالب فلاسفه اسلامی این عقل مدبر عالم مادون خود یعنی عالم طبیعت است و از این رو اساسی‌ترین نقش را در این عالم دارا می‌باشد.

نیازمندی نفس به عقل فعال در تعقل که در فلسفه اسلامی - بعد از *ابن‌سینا* نیز باقی می‌ماند- این سؤال را به ذهن متبادر می‌سازد که آیا این نیازمندی امری برهانی و فلسفی است یا با توجه به آرای هستی‌شناختی *ابن‌سینا* در مورد قوس نزول، در مورد علم نیز از این عوامل ماورای طبیعی بهره گرفته شده است. هرچند انگیزه‌خوانی *ابن‌سینا* غیر فلسفی به نظر می‌رسد، خود مسئله‌ای جدی‌تر مبنی بر ارزیابی *براهین ابن‌سینا* در مورد علت نیازمندی نفس به عقل فعال را پیش رو گشوده می‌سازد که در صورت دریافت پاسخ مثبت یا منفی آثاری فلسفی خواهد داشت. اگر نیازمندی نفس به عقل فعال مورد تردید واقع شود و این فرض را به ذهن متبادر سازد که تعقل بدون عقل نیز ممکن خواهد بود، می‌توان نظریه‌ای با سادگی بیشتر و عناصر معرفتی کمتر ارائه داد که این خود مطلوب است.

در نتیجه در این مقاله در پی استخراج *براهین ابن‌سینا* در مورد دلایل نیازمندی نفس به عقل فعال در مورد تعقل و سپس ارزیابی هر کدام از آنها خواهد بود. در سایر مقالات مانند «تبیین ضرورت وجودی عقل فعال از منظر ابن‌سینا» (عباسی، ۱۳۹۵) یا «عقل فعال و عقل انسانی از دیدگاه ابن‌سینا» (خداپرست، ۱۳۹۵) به ابعاد وجودشناختی عقل فعال پرداخته

شده است. در مقالاتی دیگر مانند «اتصال عقل به عقل فعال در اندیشه فلسفی ابن سینا» (شریف فخر، ۱۳۹۲) یا «جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال در اندیشه ابن سینا» (رحیمیان و رهبری، ۱۳۹۰) به نقش و جایگاه عقل فعال در نظام معرفت‌شناختی ابن سینا پرداخته شده است و کارکرد آن در این نظام مورد واکاوی قرار گرفته است؛ اما بررسی ادله ابن سینا در به‌کارگیری عقل فعال در نظریه تعقل بی‌سابقه بوده و به نظر می‌رسد لازم در مورد آن به صورت مستقل تحقیق به عمل آید.

الف) چالش عقل فعال نزد مفسران ارسطو

ارسطو در فصل پنجم از کتاب سوم درباره نفس مطالبی در باب کیفیت تعقل در انسان می‌آورد و این مطالب باب ایده عقل فعال را برای آیندگان می‌گشاید. البته شایان ذکر است خود ارسطو اصطلاح عقل فعال را مطرح نکرده و تنها به عقل منفعل اشاره می‌کند؛ اما شارحان و مفسران او با مطرح کردن عقل فعال در برابر عقل منفعل این مبحث را وارد جریان فلسفی می‌نمایند.

ارسطو در متافیزیک خود طبیعت را دارای دو امر متمایز می‌داند؛ ماده‌ای که منفعل است و برای پذیرش فعلیت، نیاز به فاعل و علت دارد و صورتی که دارای فعلیت است و از این رو می‌تواند فاعل ماده تلقی گردد. از نظر او در نفس نیز چنین تمایزی قابل طرح است؛ به این معنا که عقلی منفعل وجود دارد که مشابه ماده است و در برابر آن عقلی به مثابه فاعل و علت وجود دارد که فعلیت‌بخش معقولات می‌باشد. او در ادامه این حالت را به تابش نور بر اشیای مبصر تشبیه می‌کند و قایل است همان گونه که تابش نور رنگ‌های بالقوه را به بالفعل تبدیل می‌کند (ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۲۲۴-۲۲۵)، آنچه بعدها عقل فعال نامیده می‌شود، صور مخیل و محسوس را معقول می‌نماید؛ لذا طرح ایده نیاز انسان به عقل فعال برای تعقل در یک جمع‌بندی نهایی مربوط به اعتقاد ارسطو در رابطه با مبنای قوه و فعل در متافیزیک اوست.

اما تفاسیر متعدد شارحان از رأی او در این رابطه، به دلیل ابهام بیان ارسطو خود بحثی دنباله‌دار در تاریخ فلسفه ایجاد می‌کند. هرچند پذیرش عقل فعال مورد اتفاق فلاسفه

مشائی بعدی است، خارجی یا داخلی بودن آن نسبت به نفس، محل اختلاف می‌گردد. در واقع به طور مستقیم و واضح از آثار ارسطو نمی‌توان دریافتی داشت در مورد اینکه او عقل فعال را جوهری خارج از نفس انسان تلقی می‌کند یا اینکه آن را در انسان و یک بعد از عقل او می‌شمارد.

بر همین اساس برخی مفسران ارسطو اعم از قدما و معاصران که در رأس آنها توماس آکویناس قرار دارد، قایل به وحدت عقل فعال و نفس و حلول عقل فعال در آن هستند که این رأی مشهور به عقیده توماسی است و گروه دیگر قایل به جدایی عقل فعال و نفس بوده که ابن‌رشدیان خوانده می‌شوند و فلاسفه اسلامی از این جمله‌اند (داوودی، ۱۳۴۹، ص ۸۱). در میان کسانی که قایل به جدایی عقل فعال و نفس هستند، کسانی مانند اسکندر افرویدیسی عقل فعال را خدا یا محرک اول می‌دانند و در مقابل گروه دیگر که فلاسفه اسلامی از آن جمله‌اند، عقل فعال را یکی از عقول در سلسله عقول طولی می‌شمارند (همان، ص ۹۳-۹۵). به بیان دیگر دو دیدگاه کلی در مورد نسبت عقل فعال و نفس وجود دارد: اول وحدت عقل فعال و نفس که این دیدگاه در میان فلاسفه مشاء مسیحی رواج دارد؛ ثانیاً تمایز عقل فعال و نفس که طرفداران این دیدگاه خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول فلاسفه اسلامی هستند که غالباً عقل فعال را امری مجرد در سلسله عقول می‌دانند و گروه دیگر فردی مانند اسکندر/افرویدیسی است که عقل فعال را خود خدا و نه یکی از عقول می‌شمارد.

ابن‌سینا به عنوان یکی از فیلسوفان برجسته اسلامی، عقل فعال را امری خارج از نفس دانسته، در نظام وجودشناسی و معرفت‌شناسی دارای نقشی اساسی معرفی می‌کند. او قایل است تعقل در انسان در رابطه با عقل فعال صورت می‌گیرد و این امر نظام متفاوتی در معرفت‌شناسی ایجاد می‌کند که عنصر اصلی آن نیاز انسان به مراتب مافوق وجودش برای تعقل و به نحوی الهی و علوی بودن آن -در مقابل کسانی که انسان را برای عالم‌شدن کافی می‌دانند و از علم درکی عرفی دارند- است. به دلیل همین تفاوت جهت‌گیری در نظام معرفت‌شناسی، به نظر ضروری می‌رسد ادله ابن‌سینا در باب نیازمندی نفس به عقل فعال

مورد بررسی واقع گردد تا اتقان این دیدگاه روشن شود یا امکان تعدیل آن میسر گردد.

(ب) جایگاه عقل فعال در تعقل

از نظر *ابن‌سینا* تعقل در انسان در دو مرحله انجام می‌شود؛ مرحله اول اعداد نفس است که با تجرید و تقشیر صور علمیه از آنچه شیخ آنها را مقارنات مؤثره می‌نامد، مانند اعراض مربوط به کم محقق می‌شود (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۴، الف، ص ۸۶-۸۷) و مرحله دوم تأثیرگذاری عقل فعال بر نفس است که تحت عناوین اشراق یا افاضه عقل فعال باعث تحقق کامل صورت معقوله در نفس می‌گردد؛ به این صورت که نفس بعد از مطالعه و تأمل و تفکر یا به عبارت دیگر تجرید و تقشیر صور جزئی در خیال، آماده دریافت صورت عقلی از عقل فعال می‌گردد و در این مرحله عقل فعال، صورت مجرد معقول را بر نفس افاضه می‌کند (همو، ۱۴۰۴، ب، ج ۲، ص ۲۰۸). هرچند *ابن‌سینا* افاضه صورت معقول از عقل فعال را در بسیاری مواضع مسامحتاً، بالفعل نمودن صور جزئی خیالی که بالقوه معقول هستند، بیان می‌کند، (همو، ۲۰۰۷م، ص ۱۱۲)، درواقع او قایل نیست همان صور جزئی پس از تابش عقل فعال بالفعل می‌گردند، بلکه صور جزئی خیالیه نقش اعدادی برای دریافت صورت عقلی مجرد از ماده اما مناسب با آن صور خیالی را دارند (همو، ۱۴۰۴، ب، ج ۲، ص ۲۰۹). او خود این فرایند را به تابش نور خورشید بر اشیای مبصر که بالقوه قابل رؤیت‌اند و قوه ابصار در ما که در صورت وجود نور بالفعل خواهد شد، تشبیه می‌کند. در این مثال پس از اتصال شعاع نور از خورشید بر مرئیات، چشم انسان می‌تواند آنها را ببیند؛ همان گونه که عقل فعال بر اشیای خیالی جزئی که معقول بالفعل هستند، تابیده، آنها را معقولات بالفعل می‌نماید و از سوی دیگر بر عقل بالقوه انسان تابیده، آن را بالفعل می‌نماید. او قایل است همان گونه که خورشید بالذات مبصر است و سبب ابصار ما می‌باشد، عقل فعال نیز بالذات معقول بوده و سبب بالفعل نمودن تعقل در سایرین می‌باشد (همو، ۲۰۰۷م، ص ۱۱۲ و ۱۳۷۹، ص ۳۹۵-۳۹۶)؛ با این تفاوت که نور خورشید به ابصار تنها قوه ادراک می‌دهد؛ اما عقل فعال اساساً باعث ادراک صورت معقوله می‌شود (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۲).

بر همین اساس *ابن‌سینا* قایل است عقل انسان دارای احوال و مراتبی است؛ به این معنا

که در ابتدای امر عقل انسان در مقام عقل هیولانی بوده و از هر معقولی خالی است؛ اما اولین چیزی که برای نفس حاصل می‌شود، معقولاتی است که *ابن‌سینا* آنها را معقولات اولی نامیده که بعضی بدون استعمال تجربه و قیاس و بعضی با استفاده از تجربه برای نفس حاصل می‌شود و می‌توان آنها را همان اولیات نامید؛ مانند «هر کلی از جزء خود بزرگ‌تر است». این معقولات نفس را آماده ورود به مرتبه عقل بالفعل و مستفاد نموده که در آنها نفس قادر به استعمال قیاس و حد بوده و می‌تواند به علوم اکتسابی دست یابد. *ابن‌سینا* اضافه می‌کند که در تمام این مراتب و احوال عقل فعال نقش محوری را ایفا نموده، دریافت معقولات در مرحله عقل بالملکه و دریافت و اعتقاد به معقولات در مرتبه عقل بالفعل و مستفاد همگی با فیضان نور عقل فعال میسر است و در واقع این عقل فعال است که در تمام این مراتب نفس را از قوه به سمت فعلیت می‌برد (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۹).

او علت ملکه استفاده از عقل فعال را همین مراتب دانسته و قایل است مراتب عقل از عقل هیولانی تا عقل بالفعل، علت نیاز و برقراری اتصال به عقل فعال هستند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۸)؛ به این معنا که خود عقل در انسان علت و عامل نیاز به عقل فعال است و در نفس و عقل انسان خاصیتی است که آن را نیازمند به عقل فعال می‌کند (همان، ص ۳۶۶).

در نتیجه می‌توان گفت هرچند *ابن‌سینا* تعقل را فعلی مبتنی بر نفس انسانی دانسته، آن را بدون نفس انسان و نقش آن نمی‌پذیرد، به همان اندازه و حتی به شکل جدی‌تر برای عاملی خارجی و مجرد به نام عقل فعال، تأثیر و نقش قایل می‌شود. اکنون سؤال اینجاست که چرا *ابن‌سینا* تعقل در انسان را نیازمند عقل فعال می‌داند و آیا می‌توان بدون عقل فعال نیز نظریه تعقل را سامان داد؟

ج) ادله نیازمندی نفس به عقل فعال

ابن‌سینا در آثار مختلف خود دلایلی برای اثبات نیاز نفس به عقل فعال برای تعقل ذکر می‌کند که می‌توان آنها را در چند استدلال بیان کرد:

دلیل اول: نابسندگی نفس در تعقل

دلیل اول را می‌توان در مواردی که *ابن‌سینا* نفس را برای تعقل کافی نمی‌داند، جست‌وجو کرد. از نظر او یکی از محذوراتی که بر اساس آن نفس نمی‌تواند به‌تنهایی فرایند تعقل را طی کند، آن است که نفس نمی‌تواند هم فاعل و قابل معقولات باشد و هم از سوی دیگر خود عقل فعال بوده و معقولات به صورت بالفعل در آن موجود باشند؛ چراکه اگر نفس فاعل و قابل معقولات باشد، یعنی در آن امر بالقوه‌ای هست؛ اما عقل فعال به عنوان شیئی که حقیقتش تلازم دائمی با معقولات است، نمی‌تواند امر بالقوه‌ای داشته باشد (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۸۲).

این دلیل مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است. *ابن‌سینا* نفس را فاعل معقولات از آن جهت که صور جزئی خیالی را مطالعه می‌کند و قابل معقولات از آن جهت که صور معقوله را از عقل فعال دریافت می‌کند، می‌داند. بر این اساس می‌گوید نفس که به سبب قابل و فاعل بودن دارای قوه پذیرش معقولات است، نمی‌تواند خود عقل فعال باشد که خالی از هر گونه قوه است و به سبب بالفعل بودن، تلازم دائمی با معقولات دارد.

به نظر می‌رسد بر اساس همین پیش‌فرض‌ها می‌توان این استدلال *ابن‌سینا* را مصادره به مطلوب دانست؛ چراکه در یکی از مقدمات افاضه صور معقوله که طبعاً نیازمند مفیض خارجی است، فرض گرفته شده و نهایتاً در نتیجه نیز وجود عقل فعال که جامع صور علمیه است، اثبات می‌گردد.

اما شاید بتوان هدف *ابن‌سینا* از این استدلال را نه اصل اثبات عقل فعال در مقابل عقل منفعل انسانی، بلکه مفارق بودن آن از نفس دانست؛ چنان‌که این امر در برخی مفسران *ارسطو* نیز دیده می‌شود و به صورت خاص *توماس آکویناس* اصل وجود عقل فعال در مقابل عقل منفعل را می‌پذیرد؛ اما از آن تفسیری درونی ارائه داده، آن را در درون انسان می‌داند (Aquinas, 1947, 1, 87, 1). هرچند *ابن‌سینا* بسیار مقدم بر *توماس* است، شاید به دلیل دفع چنین تفسیر احتمالی، این استدلال را بر لزوم مفارق بودن عقل فعال ارائه کرده است.

بر این اساس *ابن‌سینا* در صدد بیان آن است که عقل فعال نمی‌تواند در درون خود انسان باشد؛ چراکه نفس به سبب فاعل و قابل‌بودن، دارای قوه است و آنچه عقل فعال نامیده می‌شود، باید بالفعل باشد. حتی چنین دفاعی نیز نمی‌تواند مشکل پیش‌فرض‌های *ابن‌سینا* و مصادره به مطلوب بودن استدلالش را رد کند؛ زیرا درونی‌بودن عقل فعال باز با افاضه صور معقوله از سوی عقل فعال تناسبی نخواهد داشت.

این استدلال به شکل‌های دیگری نیز در آرای *ابن‌سینا* دیده می‌شود. به بیان کلی او عقل فعال را موجودی مجرد می‌داند که دارای فعلیت تام است و هیچ گونه معنای قابلیت صور و در نتیجه بالقوه‌بودن را بر نمی‌تابد. این فعلیت تام و خالی‌بودن از قوه در نفس انسان وجود ندارد و انسان موجودی دارای قوه است (*ابن‌سینا*، ۱۳۶۳، ص ۹۸)؛ در نتیجه نفس انسان نمی‌تواند خود عقل فعال باشد.

در آرای کسانی مانند *توماس آکویناس* نیز که عقل فعال یا به عبارت بهتر عقل بالفعل را در خود نفس می‌دانند، فعلیت تام که همراه با تلازم دائمی با معقولات باشد، مد نظر نبوده، ایشان بالفعل‌بودن نفس را بر اساس فعلیت نفس و صورت‌بودن آن برای بدن تفسیر می‌کنند؛ به این معنا که نفس انسان به سبب فعلیت خود، صور جزئیة محسوسه و خیالی را که بالقوه معقول هستند، بالفعل نموده و ادراک عقلی حاصل می‌شود (Aquinas, 1947, 87, 1, V.1). در نتیجه می‌توان گفت نگاه حداکثری *ابن‌سینا* به عقل بالفعل او را مجبور می‌سازد آن را جوهری جدا از نفس در نظر گیرد؛ در حالی که شاید بتوان این فعلیت را با فعلیت خود نفس آن گونه که *توماس* می‌گوید، تأمین نمود.

دلیل دوم: منشأ پیدایش بدیهیات

دلیل دوم *ابن‌سینا* بر وجود عقل فعال، وضعیت نفس در ابتدای راه تعقل و دوران کودکی است. در مورد اینکه چرا نفس کودک ابتدا از هر صورت علمی و معقول خالی است، اما بعد از مدتی بدون تعلم، معقولات بدیهی در آن یافت می‌شود، دو احتمال می‌تواند مطرح شود:

نخست آنکه این معقولات از طریق تجربه حاصل شده باشند. این احتمال از نظر

ابن سینا مردود است؛ چرا که معقولات بدیهی ضروری بوده و تجربه نمی‌تواند مفید احکام ضروری باشد.

دوم آنکه استفاده نفس از جوهر مفارق عقلی و دریافت فیض الهی از طریق آن است که با اتصال نفس ناطقه، صور عقلیه در آن حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۱۱۵). در مقام نقد می‌توان گفت /بن سینا/ در این استدلال حصری بین حصول معقولات از طریق تجربه یا افاضه آن از عقل فعال برقرار می‌داند که می‌تواند محل تردید قرار گیرد و - چنان‌که گفته شد و در ادامه نیز مفصلاً خواهد آمد- می‌توان فرض‌های دیگری مثلاً کار عقل روی صور محسوس و مخیل برای حصول معقولات را نیز مطرح نمود.

دلیل سوم: نیازمندی نفس به علت برای خروج از قوه

یکی دیگر از استدلال‌های /بن سینا/ بر وجود عقل فعال که می‌توان آن را مهم‌ترین استدلال وی نیز بر این موضوع دانست، نیازمندی نفس به علتی برای خروج از قوه به فعل است که متأثر از نگاه ارسطویی و مبنای قوه و فعل او می‌باشد. از نظر او نفس انسان در ابتدای حرکت خود حالت بالقوه دارد که از آن به عقل هیولانی تعبیر می‌شود. این عقل برای خروج از قوه به فعل نیازمند جوهری دیگر است تا او را از قوه به فعل خارج نماید؛ چراکه شیء از قوه به فعل نمی‌رود، مگر به سبب فاعلی که او را بالفعل نماید که بالفعل شدن عقل هیولانی به معنای دریافت صور معقولات از این جوهر مفارق است. این جوهر خارج‌کننده نفس از عقل هیولانی به عقل بالفعل همان عقل فعال است. در این استدلال علاوه بر آنکه نیاز به جوهری دیگر برای خارج نمودن نفس از قوه به فعل و در نتیجه تعقل اثبات می‌شود، عقل بودن و فعلیت محض آن نیز اثبات می‌شود؛ چراکه او در ادامه این برهان می‌گوید امری که نفس انسان را از حالت قوه به فعل خارج می‌کند، باید جامع صور عقلیه باشد تا بتواند صور معقوله را افاضه کند؛ در نتیجه خود باید بالذات عقل باشد و از سوی دیگر این جوهر عقلی باید فعلیت محض باشد؛ چراکه اگر بالقوه باشد، باز خود نیز نیازمند جوهر دیگری برای بالفعل شدن است و این گونه تسلسل ایجاد می‌شود؛ در نتیجه این جوهر عقلی باید خود فعلیت محض باشد (همو، ۲۰۰۷م، ص ۱۱۱ و ۱۴۰۴، ب، ج ۲، ص ۲۰۸ و ۱۳۷۹،

ص ۳۹۴-۳۹۵)؛ در نتیجه نفس از آن جهت که بالقوه است یا به عبارتی در مرتبه عقل هیولانی است، نیازمند عقل مفارق و بالفعلی است که او را از قوه به فعل خارج کند. او در عباراتی دیگر می‌گوید از آنجا که نفس خود حالت بالقوه دارد، پس شایسته است* در تعقل از امری که خود عقل و معقول بالذات است، استفاده نماید؛ چراکه آن چیزی که صفتی را بذاته داشته باشد، باید مبدأ آن صفت در اشیا باشد که آن صفت را بذاته ندارند؛ مثلاً آنچه بذاته حار است، اشیا دیگر را گرم و آنچه بذاته سرد است، سایر اشیا را سرد می‌نماید. در نتیجه آنچه بذاته عقل است، باعث تعقل در نفس خواهد بود (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۲).

از نظر ابن‌سینا عقل فعال از آن جهت که در سلسله عقول آخرین عقل و نزدیک‌ترین عقل به انسان و عالم مادی است، چنین نقشی در تعقل دارد و حتی می‌توان نقش خارج‌نمودن عقل از قوه به فعل را به کل عقول مفارقه نسبت داد و کل آنها را عقل فعال دانست؛ اما از آن جهت که آخرین عقل نزدیک‌ترین عقل نسبت به ما محسوب می‌شود، عقل فعال خوانده می‌شود (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۸). اگر این نگاه/ابن‌سینا را گسترش دهیم، ذات الهی نیز به عنوان سرسلسله این عقول و علت تمام آنها می‌تواند علت اصلی خارج‌کننده نفس انسان از قوه به فعل محسوب گردد یا حداقل گفت که هرچند خارج‌نمودن نفس از قوه به فعل مستقیم الهی نیست، اما منفک از آن هم نیست و تحت فیض الهی قرار دارد؛ از این روست که ابن‌سینا عقل فعال را جوهر شریفی می‌داند که نزد ارباب شرایع علم الهی خوانده می‌شود (همو، ۱۴۰۰ق، ص ۲۱۷).

شاید بتوان این نگاه/ابن‌سینا را واکنشی در مقابل عقیده/اسکندر/افرویدیسی در باب عقل فعال خواند. اسکندر/افرویدیسی نیز تعقل را با عامل خارجی که بتواند نفس را از قوه به فعل خارج کند، می‌پذیرد؛ اما این عامل خارجی را ذات حق تعالی می‌داند (داوودی، ۱۳۴۹، ص ۹۳-۹۵). از نظر او این خداوند است که نفوس را به سمت کمالات و فعلیت سوق

* ابن‌سینا دقیقاً از عبارت «و بالحری» استفاده نموده که به نظر می‌رسد استفاده از این تعبیر فاقد دقت لازم در براهین فلسفی است.

می‌دهد و بر همین اساس باید به تعبیری خداوند را عقل فعال دانست؛ اما *ابن‌سینا* با منسوب‌دانستن تعقل به عقل فعال و به سایر عقول به طور ثانوی از سوی الهی بودن و نیاز به مراتب فوق را اثبات نموده، از سوی دیگر از استناد مستقیم آن به ذات الهی فاصله می‌گیرد.

به نظر می‌رسد این موضع‌گیری از سوی *ابن‌سینا* به سبب انتقادهایی است که در مورد این دیدگاه وجود دارد و مهم‌ترین آنها این است که فعل الهی ضروری است و اگر تعقل در انسان به خداوند استناد داده شود، تعقل نیز ضروری خواهد بود؛ در نتیجه تعقل نمی‌تواند فعل خداوند باشد (علم‌الهدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). همان‌گونه که پیش‌تر نیز آمد، *ابن‌سینا* تعقل و خروج نفس از قوه به فعل را فعل مستقیم خداوند نمی‌داند تا چنین ایرادی به او وارد باشد؛ در عین حال این عمل را نیز منفک از او ندانسته، در یک سلسله طولی منسوب به خداوند می‌نماید؛ چراکه او که در بحث خلقت قایل به نظریه صدور بوده، مراتبی از خداوند تا ما و عالم ماده بر می‌شمارد، در نتیجه به جهت طولی‌دانستن این مراتب، فعل آنها را متفاوت نمی‌داند و می‌تواند به نحوی فعل آخرین عقل در سلسله عقول را به تمام عقول و حتی خود خداوند نیز نسبت دهد؛ از این رو عقل فعال دانستن آخرین عقل و تأثیر آن بر نفوس انسانی را نمی‌توان منفک از فعل الهی دانست؛ همچنان‌که او بر قدسی‌بودن تعقل (*ابن‌سینا*، ۱۹۸۰م، ص ۴۲) و فیض الهی بودن آن (*همو*، ۱۳۸۳، ص ۶۰) اشاره کرده است.

البته به نظر می‌رسد بیشتر از آنکه این نگرش و توجیه، ناظر به مسئله وجودشناسی علم و تعقل باشد، مربوط به وجودشناسی *ابن‌سیناست*؛ چراکه استدلال‌های او همگی دلالت بر نیاز نفس به عاملی خارجی برای تعقل دارد و معلوم‌کردن مصداق این عامل خارجی بستگی با نظریات وجودشناختی او دارد که در تطبیق با آن، آخرین عقل در سلسله‌ی عقول به عنوان عقل فعال و عامل فیض صور عقلیه معرفی می‌گردد.

اما از سوی دیگر در نقد استدلال فوق‌الذکر یعنی نیاز نفس به عنوان عقل هیولانی به عامل خارجی مجرد برای خروج از قوه به فعل مطالبی به نظر می‌رسد. اول آنکه چرا

خروج نفس از قوه به فعل تنها در مورد ادراک عقلی و صور معقوله مطرح می‌شود و *ابن‌سینا* احساس را تنها قبول صور محسوسه بدون نیاز به هیولا و طبیعتاً خروج از قوه به فعل می‌داند (همو، ۱۳۸۳، ص ۶۰). به عبارت دیگر تفاوت بنیادین بین تعقل از سویی و احساس و تخیل از سوی دیگر چیست که باعث می‌شود *ابن‌سینا* تعقل را نیازمند قوه دانسته، فرایند تحقق آن را خروج نفس از قوه به فعل و در نتیجه نیازمند عامل خارجی معرفی کند؛ در حالی که احساس و در پی آن تخیل تنها انطباع و قبول بوده و نیازمند قوه و خروج از آن نیستند.

از سوی دیگر برخی خروج نفس از قوه به فعل و حرکت آن از عقل هیولانی به عقل بالملکه و سپس عقل بالفعل را به نوعی اشتداد وجودی و حرکت جوهری نفس در مراتب مختلف دانسته‌اند که با افاضه معقولات از سوی عقل فعال صورت می‌گیرد که این تفسیر در تقابل با سایر آرای *ابن‌سینا*، مخصوصاً در باب حرکت جوهری است؛ چراکه او مخالف خروج نفس از قوه به فعل و حرکت اشتدادی آن در مراتب مختلف است؛ در نتیجه این دو نگاه قابل جمع نبوده و ملهم ناهماهنگی در آرای *ابن‌سیناست*. *ابوالبرکات بغدادی* یکی از کسانی است که چنین نگرشی یعنی صیوریت عقل بالقوه به عقل بالفعل را مورد تردید قرار داده، علم را عرضی در داخل و مرتبط با جوهر نفس می‌داند که تنها عرضیات و حالات آن را می‌تواند مورد تحول قرار دهد نه آنکه جوهریت نفس را در مراتب مختلف آن تغییر داده و حرکت دهد (*ابوالبرکات، المعترف فی الحکمه، ج ۳، ص ۱۵۳*).

به نظر می‌رسد در دفاع از *ابن‌سینا* می‌توان این نکته را مطرح نمود که او جوهر نفس را در تمام مراتب تعقل ثابت دانسته، منظور از حرکت در مراتب تعقل را فعل نفس و اعراض آن می‌شمارد؛ به این معنا که ذات و حقیقت نفس امری ثابت است و افعال و اعراض آن در مراتب مختلف از قوه به فعلیت در حرکت می‌باشند. در نتیجه نمی‌توان گفت خروج نفس از قوه به فعل لزوماً با حرکت جوهری تلازم دارد، بلکه *ابن‌سینا* به عنوان مخالف حرکت جوهری نیز می‌تواند خروج از قوه به فعل را در اعراض مطرح نماید.

نهایتاً باید گفت هرچند این استدلال نیز با تشکیکات فوق مورد ابهام واقع می‌گردد،

اصل ادعای آن یعنی نیاز نفس به عامل خارجی برای خروج از قوه به فعل محل تأمل است و می‌تواند محمل مناسبی برای اثبات نیازمندی نفس به عقل فعال برای تعقل و علم به طور کلی باشد که در صورت اصلاح انتقادهای فوق‌الذکر به عنوان استدلال اصلی بر اثبات نیازمندی به عقل برای تعقل مطرح گردد.

دلیل چهارم: یادآوری صور معقوله فراموش شده

این دلیل *ابن‌سینا* برای نیازمندی نفس به عقل فعال برای تعقل در فرایند تعقل مطرح نبوده و مربوط به مرحله بعد از تحقق صور معقوله در نفس یعنی نگهداری آنهاست. به بیان روشن‌تر در این دلیل *ابن‌سینا* در پی اثبات آن است که نفس نمی‌تواند خود حافظ و خزانه معقولات باشد؛ در نتیجه حافظه نفس در مورد معقولات عقل فعال است.

ابن‌سینا در طبیعیات شفا بیان می‌کند در مورد صور معقوله‌ای که بعد از کسب فراموش می‌شوند و می‌توان دوباره آنها را یادآوری کرد، چهار فرض جاری است:

الف) این صور در خزانه‌ای در بدن یا متعلقات آن نگهداری شوند. این فرض از نظر *ابن‌سینا* مردود است؛ چراکه بدن و متعلقات آن نمی‌توانند محل معقولات قرار گیرند؛ معقولات دارای وضع نیستند و اتصال آنها به بدن مستلزم ذات وضع بودن آنهاست که در این صورت دیگر نمی‌توانند معقول باشند. از سوی دیگر از آنجا که صور معقوله فعلیت تام دارند، حضورشان در نفس مستلزم تعقل آنهاست؛ در حالی که صور علمی دیگر (محسوس و مخیل) که در مذکره و متصوره نگهداری می‌شوند، این گونه نبوده و این قوا فقط حافظ و نگهدارنده‌اند و ادراک صور در قوه‌ای دیگر رخ می‌دهد؛ لذا قوه مذکره و متصوره که اندام‌هایی برای حفظ صور هستند، نمی‌توانند صور معقوله را حفظ نمایند که در صورت رجوع دوباره عقل آنها بیابد.

ب) نفس نیز نمی‌تواند خود حافظ صور معقوله باشد؛ چراکه حضور صور معقوله از آنجا که فعلیت تام دارند، عین ادراک آنهاست؛ در نتیجه نه تنها نمی‌توان برای نفس مقامی صرفاً حافظ و غیر مدرک تصور نمود، بلکه اساساً غفلت و فراموشی صور معنایی نمی‌یابد.

ج) فرض دیگر *ابن‌سینا* متأثر از نظریه مثل است. او می‌گوید می‌توان این گونه فرض

نمود که این صور هر کدام نوعی قائم به خود باشند و نفس گاهی به آن نظر کند و گاهی از آن غافل شود؛ اما او ادامه می‌دهد که در حکمت اولی یعنی در نظام فلسفی او وجود صور منفرد قائم به خود یا به عبارتی مثل مردود است. درواقع این فرض نیز نه به دلیل معرفت‌شناسی بلکه به دلیل مبانی وجودشناختی او باطل است.

د) فرض آخر وجود مبدأ فعال یا عقل فعال برای صور معقوله است که این صور را بر اساس طلب نفس افزای می‌کند و هنگامی نفس از آن اعراض کند، فیض قطع شده، صور در همان عقل فعال باقی می‌مانند. او این فرض را صحیح شمرده و نهایتاً عقل فعال را به عنوان حافظه برای صور معقوله می‌پذیرد.

از نظر او هنگامی که نفس برای اولین بار از طریق تعلم و فکر استعداد تام برای ارتباط با عقل فعال برقرار می‌کند، صور معقوله بر او افزای می‌گردد؛ اما هنگامی که او از عقل فعال اعراض نمود و ارتباط قطع شد، صورت معقوله به صورت بالقوه در عقل فعال باقی می‌ماند و از آنجا که نفس یک بار از طریق تعلم این صورت را دریافت کرده است و در شأن تعلم آن است که اگر دوباره آن تعلم به نفس خطوط کند، رجوع دوباره به عقل فعال اتفاق می‌افتد، در نتیجه صورت معقوله که در این صورت بسیار قریب به فعل است، در نفس حاضر می‌شود. او این حالت نفس را به چشم بیمار تشبیه می‌کند؛ چشمی که بیمار است و جایی را نمی‌بیند، مانند نفسی است که بدون فکر و تعلم بوده، نمی‌تواند هیچ دریافتی از عقل فعال داشته باشد. اما تعلم و فکر مانند معالجه چشم است؛ به این معنا که چشمی که معالجه شد، همواره توان دیدن را دارد و اگر بر شیئی نظر کند، صورت آن را اخذ می‌کند و اگر از آن اعراض کند، آن صورت مبصره به صورت بالقوه قریب به فعل باقی می‌ماند. نفس نیز هنگامی که از طریق تعلم و فکر توانست با عقل فعال ارتباط برقرار کند، می‌تواند صور معقوله را دریافت نماید و اگر از عقل فعال اعراض کرد، از آنجا که بلکه اتصال را یافته است، می‌تواند هر گاه خواست، دوباره متصل شود و از این رو صور معقوله برای او بالقوه قریب به فعلیت هستند. این حالت از نظر ابن‌سینا تا زمانی که نفس گرفتار بدن است وجود دارد و چنین نفسی نمی‌تواند با عقل فعال اتحاد یابد یا به تعبیر

دیگر قابل کل عقل فعال به صورت دفعی باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۲۱۶-۲۱۹).
 او مثالی دیگر نیز در این رابطه دارد که بعدها ملاصدرا (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ص ۱۳۶-۱۳۹) نیز از بیانی مشابه او سود جسته، آن را به تفصیل مورد توجه قرار می‌دهد. او نفس را از آن جهت که معقولات را دریافت و سپس فراموش می‌کند و دوباره به یاد می‌آورد، مانند آینه‌ای می‌داند که گاهی رو به سوی عالم قدس شده و ملکه اتصال را برقرار ساخته، صور معقوله را دریافت می‌نماید و گاهی از آن اعراض نموده، به سوی حس و عالم ماده بر می‌گردد؛ ولی می‌تواند دوباره به سمت عالم قدسی رجوع نماید و با مبادی آن اتصال برقرار نماید (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۷-۸۸).

همان گونه که مشخص است، این استدلال بر اساس پیش‌فرض فعلیت و مجرد تام معقولات است که بر همین اساس نه بدن و نه نفس ناقص نیازمند ماده نمی‌توانند نگهدارنده آن باشند که البته با چنین فرضی استدلال صحیح به نظر می‌رسد. البته به نظر می‌رسد هرچند معقولات همواره با چنین ویژگی‌هایی شناخته می‌شوند؛ اما شاید بتوان در مورد ذخیره آنها در نفس توجیه دیگری از نحوه مجرد صور معقوله ارائه نمود.

سؤال اینجاست که چرا ابن‌سینا در مورد تحقق صور معقوله قایل به تفاوت در باب تعقل نفس انسانی و مجردات است، اما در مورد حفظ صور معقوله همان ملاک‌های صور معقوله در مبادی را در نظر می‌گیرد؟

توضیح بیشتر آنکه -همان گونه که در ابتدای مقاله آمد- از نظر ابن‌سینا به سبب ضعف و نقصان نفس، صور معقوله بدون واسطه برای انسان حاصل نشده و معقولات به واسطه محسوسات و آمادگی‌ای که در نفس ایجاد می‌کنند، ایجاد می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۲۳). در عباراتی دیگر او صراحتاً تعقل انسان را مشوب به تخیل دانسته است؛ چراکه هر صورت معقولی نزد نفس ابتدائاً مخیل بوده است و به همین دلیل نفس نمی‌تواند تمام معقولات را با هم و دفعتاً کسب نماید؛ معقولات نفس با فراهم آوردن مقدماتی حاصل می‌شوند (همان، ص ۱۰۹). این مسئله بدان سبب است که نفس انسان برای رسیدن به معقولات از جزئیات و محسوسات شروع می‌کند؛ در حالی که مفارقات معقولات را از

طریق علل آنها شناخته، از این طریق علم کلی معقول دارند (همان، ۲۳). در واقع به سبب تأثیر نفس بر مدرکاتش این معقولات نمی‌توانند همان وضعیتی را داشته باشند که در عقول مفارق داشته‌اند و در نتیجه حتی دچار خطا نیز می‌شود؛ چراکه *ابن‌سینا* قایل است تنها در احضار حدود و حد وسط و تصور آنها نفس به مبادی عقلیه متصل می‌شود، ولی در ترکیب آنها که خود عهده‌دار آن است، ممکن است دچار خطا گردد (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۹۸).

در نتیجه *ابن‌سینا* در مورد اصل تحقق معقولات، آن را از محسوسات و مخیلات حاصل دانسته، می‌پذیرد که تعقل در نفس انسانی متفاوت از عقول مفارق خواهد بود؛ اما این مسئله را در حفظ صور معقوله نادیده گرفته، معقولات را به سبب فعلیت و تجرد تام در نفس و بدن مخزون نمی‌داند؛ در حالی که به نظر می‌رسد بر اساس مبانی خود او می‌توان معقولات حاصل شده را نه با صفت فعلیت تام بلکه با چیزی مانند آنچه او قوه قریب به فعلیت می‌خواند،* در نفس یا حتی اندام مغزی مخزون دانست؛ چراکه او قایل است معقولات ادراک شده - که خود دارای فعلیت تام هستند - هنگام فراموشی در عقل فعال به صورت بالقوه قریب به فعلیت - نسبت به حصول برای نفس - ذخیره می‌شوند (همو، ۱۴۰۴، ب، ص ۲۱۸)؛ در نتیجه در مورد حفظ صور در نفس نیز می‌توان همین ایده را پیش گرفت که صور معقوله در هنگام تعقل تجرد کامل دارند، اما هنگام فراموشی و غفلت نفس از آنها به صورت قریب به فعلیت در نفس ذخیره می‌شوند که در صورت رجوع دوباره نفس همان تجرد را باز خواهند یافت.

شاید بتوان گفت *ملاصدرا* نیز به دلیل فهم تفاوت تعقل در مورد مفارقات و نفس به سبب ضعف آن، تعقل افراد عادی را همان صور خیالی‌ای قابل صدق بر کثیرین می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۶۵-۲۶۶) و تنها معدودی از افراد بشر را موفق به تعقل به معنای واقعی آن، به معنای اتحاد با مفارقات و رسیدن به درجات عالی تجرد نفس می‌شمارد.

* البته *ابن‌سینا* در موضع دیگری چنین اصطلاحی را به کار می‌برد؛ اما می‌توان آن را در چنین مسئله‌ای نیز به کار گرفت.

در نتیجه برای تعدیل رأی *ابن سینا* می‌توان این پیشنهاد را مطرح نمود که معقولات حاصل شده به سبب ضعف نفس-چنان‌که از محسوسات و مخیلات ایجاد می‌شوند- هرچند در نفس دارای فعلیت تام هستند، به سبب ضعف نفس می‌توانند پس از حضور اولیه در آن و به سبب غفلت نفس در آن به صورت قریب به فعل ذخیره شوند، در حالی که این ذخیره شدن نیازمند علم بالفعل نفس به آنها نباشد.

مؤید این نگاه می‌تواند سایر آرای *ابن سینا* باشد. او خود در مواضعی تأکید دارد که علاوه بر حضور در معلوم در نفس، التفات به آن هم لازم است و در صورت عدم التفات نفس به آن، معلوم بالقوه معلوم است (*ابن سینا*، ۱۴۰۴، ب ص ۵۴۳)؛ در نتیجه در اینجا می‌توان گفت در مسئله فراموشی هم صور در نفس می‌مانند، اما به دلیل عدم التفات نفس به آنها به صورت بالقوه معلوم نفس هستند.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد هرچند استدلال *ابن سینا* بر اساس مبانی خود او صحیح باشد، جای تعدیل در مورد ملاک‌های سخت‌گیرانه او برای معقولات وجود دارد که می‌توان با آن نظریه حافظ‌بودن عقل فعال در مورد معقولات را مبهم انگاشت.

جمع‌بندی ادله

در نهایت در بیان چرایی نیاز نفس به عقل فعال به عنوان آخرین عقل در سلسله طولی عقول، در نظریه *ابن سینا* دلایل ذیل مطرح شده است:

اولین دلیل آن است که نفس به عنوان موجودی که دارای قوای متعدد و به بیان دیگر نقایص مختلف است، نمی‌تواند عقل فعالی باشد که به عنوان مجرد تامی که فعلیت محض دارد، مطرح شده است. در تحلیل این استدلال باید گفت این دلیل بیش از اثبات نیازمندی نفس به عقل فعال، در صدد بیان تمایز نفس و عقل فعال بوده و در پاسخ به کسانی است که عقل فعال را بعدی از ابعاد نفس می‌دانند.

دلیل دوم فهم و دریافت بدیهیات عقلی است که پس از طی دوران کودکی برای فرد حاصل می‌شود. به باور *ابن سینا* دریافت این امور از دو حالت بیرون نیست: یا از طریق تجربه است که این فرض محال است؛ چراکه معقولات ضروری و بدیهی بوده و محسوسات

چنین خصوصیتی ندارند. یا از طریق موجودی مفارق تامی است که آن همان عقل فعال مورد نظر شیخ است. در نقد این دلیل باید گفت به نظر می‌رسد انحصار در این فرض‌ها محل تردید است و می‌توان طرق دیگری مثلاً کار عقل روی محسوسات و مخیلات برای دریافت معقولات را نیز مطرح نمود.

دلیل سوم که اصلی‌ترین دلیل *ابن‌سینا* باید شمرده شود، خارج کردن نفس از حالت قوه به فعل است که نیازمند عامل خارجی است که این موجود باید جوهر مجرد تام و جامع صور عقلیه باشد؛ به بیان دیگر خروج از عقل بالقوه به بالفعل و سپس بالمستفاد لازم می‌آورد که جوهر تامی که آن را عقل فعال می‌خوانند، وجود داشته باشد.

از آنجا که در وجودشناسی *ابن‌سینا* آخرین عقل در سلسله عقول، نزدیک‌ترین عقل به عالم مادی است، عقل فعال خوانده می‌شود و عهده‌دار خارج کردن نفس از قوه به فعلیت است. بر همین اساس و از آنجا که عقل در یک سلسله طولی به خداوند منتهی می‌شوند، می‌توان عملکرد آن را به خداوند نیز نسبت داد؛ به عبارت دیگر عقل فعال با افاضه معقولات عقل را ارتقا داده و به عنوان عاملی خارجی و مجرد تام آن را به فعلیت می‌رساند.

آخرین دلیل *ابن‌سینا* در باب ضرورت وجود عقل فعال، نه در فرایند تحقق تعقل، بلکه در نگهداشتن صور معقوله حاصل از آن است؛ با این بیان که از نظر او بدن به سبب مادی بودن و نفس به سبب ناقص بودن نمی‌توانند خزانه و محل نگهداری معقولات باشند، بلکه این صور پس از ادراک توسط نفس در عقل فعال مخزون‌اند؛ ولی از آنجا که نفس یک بار آنها را دریافت نموده است، در حالت قوه قریب به فعل برای دریافت دوباره یا به بیان دیگر یادآوری صور است. البته به نظر می‌رسد می‌توان با تعدیلاتی جایگزینی برای این دیدگاه نیز قایل شد و از تعبیر بدیع «قوه قریب به فعل» نه برای ارتباط با عقل فعال و دریافت صور، بلکه برای نگهداری آنها در نفس در نزدیک‌ترین حالت به صور معقوله استفاده نمود. درنهایت به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل *ابن‌سینا* برای نیازمندی به عقل فعال در تعقل، نیازمندی نفس به موجود مجرد خارجی برای تعقل و ارتقای نفس از قوه به فعلیت است

که این امر نشان‌دهنده ربط نظام وجودشناسی و معرفت‌شناسی / *ابن‌سینا* بوده، عقل فعال با افاضه معقولات هم باعث تحقق تعقل و هم سبب فعلیت نفس می‌گردد.

نتیجه

ارسطو با مطرح کردن اصطلاح عقل منفعل که به مثابه ماده برای دریافت صور معقول است، باعث ایجاد چالشی در باب عقل فعال در مفسران پس از خود گردید. عده‌ای که در رأس ایشان *توماس آکوئینی* قرار دارد، قایل شدند که عقل فعال همان نفس است که معقولات بالقوه را بالفعل می‌کند؛ در حالی که *ابن‌رشدیان* و از جمله فلاسفه اسلامی، عقل فعال را موجود مجرد تامی می‌دانند که آخرین عقل در سلسله طولی عقول بوده، وظیفه افاضه معقولات را دارد. در این میان *ابن‌سینا* معتقد است برای تعقل، ابتدا مقدماتی یعنی تقشیر محسوسات یا فراهم کردن حدود قیاس لازم است تا نفس آماده پذیرش معقولات گردد، سپس در این مرحله عقل فعال بر نفس افاضه یا اشراق کرده و با این کار آن را از مرحله بالقوه به سمت فعلیت خارج می‌سازد.

به نظر می‌رسد با توجه به بررسی ادله مطرح در آرای *ابن‌سینا* باید مهم‌ترین عامل نیازمندی به عقل فعال را در همان دلیل سوم یعنی نیاز نفس به عاملی خارجی برای ارتقا و خروج از حالت بالقوه دانست؛ به این معنا که عقل فعال به عنوان عاملی خارجی وظیفه افاضه صور معقوله بر نفس انسان را دارد که همین کار باعث خروج نفس از عقل بالقوه به بالملکه و بالمستفاد یا به بیانی دیگر رشد و ارتقای نفس دارد؛ از سوی دیگر لزوم فعلیت محض و جامع معقولات بودن عقل فعال نیز به سبب عدم درافتادن به دام تسلسل ضرورت می‌یابد و این گونه تنها عامل خارجی که افاضه معقولات در آن انحصار می‌یابد، عقل فعال تلقی می‌شود.

این نگاه علاوه بر آنکه نظام معرفتی *ابن‌سینا* را سامان داده و نیازمندی به عامل در تعقل را تبیین می‌کند، درهم‌تنیدگی و ربط متقابل نظام وجودشناسی و معرفت‌شناسی از دیدگاه این فیلسوف را نیز نشان می‌دهد؛ چراکه به اعتقاد او تعقل صرفاً عملی معرفتی نبوده، با به فعلیت رساندن عقل، باعث ارتقای وجودی او می‌گردد؛ به بیان دیگر عقل فعال با

افاضه معقولات باعث رشد معرفتی و حتی به تعبیری وجودی به صورت توأمان می‌گردد. بر همین اساس شاید بتوان گفت همین دیدگاه زمینه‌ساز ایده مساوقت وجود و علم و حرکت جوهری در آرای ملاصدرا شده باشد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲. —؛ الشفاء (الهیات، منطق، طبیعیات)؛ قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴، ب.
۳. —؛ المبدأ و المعاد؛ چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۴. —؛ المباحثات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۵. —؛ النجاء من الفرق فی بحر الضلالات؛ چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۶. —؛ رساله نفس؛ چ ۲، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۷. —؛ رساله احوال نفس؛ پاریس: دار بلیون، ۲۰۰۷م.
۸. —؛ رسائل ابن سینا؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۹. —؛ التعليقات؛ بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴، الف.
۱۰. —؛ عیون الحکمه؛ چ ۲، بیروت: دار القلم، ۱۹۸۰م.
۱۱. ارسطو؛ درباره نفس؛ ترجمه علیمراد داوودی؛ چ ۵، تهران: حکمت، ۱۳۸۹.
۱۲. داوودی، علیمراد؛ عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا؛ تهران: دهخدا، ۱۳۴۹.
۱۳. صدر المتألهین؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۸-۹، چ ۳، بیروت: دار الاحیاء للتراث، ۱۹۸۱م.
۱۴. نصیرالدین طوسی؛ شرح الاشارات و التنبیها للمحقق طوسی؛ چ ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۱۵. علم الهدی، جمیل؛ «ارادی بودن تعقل در پرتو نظریه عقل فعال نزد فارابی و ابن سینا»، مجله حکمت سینوی؛ بهار و تابستان، ۱۳۸۸، ص ۹۹-۱۱۷.

16. Aquinas, Thomas; **Summa Theologica**; Translated by Fathers of the English Dominican Province; Michigan: Christian Denominations, 1947.

References

1. Aquinas, Thomas (1947). *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. Michigan: Christian Denominations.
2. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Physic)*. Vol.2, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.
3. Ibn Sina (1983). *Kitab al-Shifa' (Theology)*. Vol.3, Qom: Ayatollah Al-Azmi Marashi Al-Najafi Library.
4. Shīrāzī, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad (1981). *al-Hikma al-muta'aliya fi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*. Beirut: Arab Heritage Revival House.
5. Ibn Sina (1996). *Al-isharat wa al-tanbihat*. Qom: Al-balaqe.

Contents

Thematic development of philosophy by Allāma Tabātabāī and the Development i'tibārīat Theory / Reza Akbarian, Razia Sadat Amiri

The Interaction of “Intellect and Intuition” in the Formation of the Illumination Philosophy/ Mohammad Maleki

Application of Intuitive Knowledge in the Proofs of Sadra's the Primary of Existence / Hamedeh Rastaei, Abdolla Nasri

The Rule of Presupposition in Davani's Intellectual Organization/ Sayed Ahmad Hoseini Sangchal

Knowing Sensible Forms and Sensory and Imaginary Forms from Ibn Sina's Perspective/ Ahmad Reza Kafash Tehrani

Assessing the role of active intellect in reasoning and examining its arguments in the view of Ibn Sina / Hosna Homayon

1

History of Islamic Philosophy

The Quarterly Journal of the Philosophy Department, the Humanities Faculty

Vol.1/ Issu.1/ Spring,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)

Trad Hamade (Professor of Philosophy at the Beirut University)

Anthony F.Shaker (Institute of Islamic Studies, McGill University)

Mohamad Mortada (Professor Philosophy of Lebanese University)

Yahya Kabir (Associate Professor of Ale-Taha Higher Education Institute)

Seyyed Sadrudin Taheri (Professor of Allameh Tabatabai University)

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

Hossein Oshaqi (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought)

Laleh Haghghat (Associate Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

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

Hamedeh Rastaei (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Yosef Fazilat (Assistant Professor of Ale-Taha Institute of Higher Education)

Manager the Journal: Dr. Hamedeh Rastaei

Associate Editor: Ismaeil Ansari

Address: Journal Office, Ale-Taha Institute of Higher Education, Madreseh St., Koohsar Blvd, Shahrn, Tehran, Iran.

Tel: +982144320647

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