

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال پنجم، شماره ۱۳ / زمستان ۱۳۸۶

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

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

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی، دکتر احمد احمدی، دکتر حسن احمدی، دکتر محمد ایلخانی، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر محمدرضا تاجیک، دکتر مهناز توکلی، دکتر ابراهیم دادجوی، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی، دکتر عبدالله شکیبا، دکتر امیرعباس علیزمانی، دکتر منوچهر صانعی، دکتر محمد تقی فعالی، دکتر ابوالفضل محمودی، دکتر حسین مقیسه، دکتر منصور میراحمدی

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمدرضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه‌آرا:

مریم میرزایی

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

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

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵    تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷  
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی  
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۷/۱۱/۸۶ طی نامه ۳۳۳/۱۰۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

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

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

### شرايط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۳. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه‌گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۴. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - حداکثر ۳۰ صفحه - استفاده شود.
۵. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۶. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۷. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۸. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۹. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۰. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۱. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).
۱۲. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):  
- کتاب:  
نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.  
- مقاله:  
الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:  
نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

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

ج) چاپ شده در روزنامه:

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

- سند:

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

۱۳. تصمیم‌گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.

۱۴. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.

۱۵. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.

### راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

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

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

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

### فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

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

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

استان: ..... شهر: ..... کد پستی ۱۰ رقمی: .....

نشانی کامل پستی: .....

صندوق پستی: ..... تلفن تماس: .....

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

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

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

امضای متقاضی:





## فهرست مطالب

۱۰	تمایز وجود از ماهیت در فلسفه ابن سینا و تأثیر آن بر فلسفه قرون وسطای مسیحی، دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی
۲۴	برهان وجودی دکارت و ریشه‌های قرون وسطایی آن، دکتر یوسف نوظهور و مریم فلاحتی
۵۱	تأثیر عرفان نظری در پی‌ریزی قاعده بسیط‌الحقیقه، دکتر منیرالسادات پورطولمی
۷۵	اصل تفرد، دکتر ابراهیم دادجوی
۹۷	جایگاه خیال در نظام حکمت سینوی، دکتر محمد ذبیحی و حمیدرضا خادمی
۱۲۱	بهره‌مندی اشیای مادی از علم در حکمت متعالیه، محمدجواد دکامی
۱۳۹	چیستی حقیقت در دستگاه فلسفه سیاسی اریک وگلین، مرتضی شیرودی

<i>The Distinction between Existence and Nature in Avicenna's Philosophy and its Impact on Christian Medieval Philosophy</i> , Sayed Mohammad Ismail Sayed Hashemy, Ph.D.	5
<i>Descartes' Ontological Argument and its Medieval Origins</i> , Yousof Nowzohoor, Ph.D.; Maryam Falahati	7
<i>The Impact of Theoretical Mysticism on the Construction of the rule of 'Simple Reality</i> , Monirossadat Pourtolami, Ph.D.	9
<i>The Principle of Individuation</i> , Ebrahim Dadjooy Ph.D.	11
<i>Imagination in Avicenna's Philosophical System</i> , Mohammad Zabihi, Ph.D. Hamid Reza Khademi, Ph.D. Student	13
<i>The Objects' Knowledge in Transcendent Theosophy</i> , Mohammad Javad Dakami	15
<i>The Quiddity of Fact in the Political Philosophy of Eric Voegelin</i> , Mortaza Shirodi, Ph.D. Student	17

## تمایز وجود از ماهیت در فلسفه ابن سینا و تأثیر آن بر فلسفه قرون وسطای مسیحی

دکتر سید محمد اسماعیل سیدهاشمی \*

### چکیده

یکی از عوامل تأثیرگذار در تحول فلسفه یونانی و به ویژه الهیات فلسفی در قرون وسطی، طرح مباحث جدید در هستی‌شناسی از جانب حکمای اسلامی از جمله ابن سینا بوده است. مسئله تمایز وجود از ماهیت و به تبع آن تقسیم موجودات به ممکن و واجب و اعتقاد به عینیت و حقیقت برای وجود و وجود محض دانستن خدا، سبب تغییرات ساختاری در فلسفه یونانی گردید و مباحث جدیدی را وارد الهیات فلسفی نمود که هم به بسط و تکمیل فلسفه مشایی و هم به تقریب بین فلسفه و الهیات منجر شد. در این مقاله، مسئله تمایز وجود از ماهیت در فلسفه ابن سینا و نقش آن در تحول فلسفه مشاء و نیز تأثیر آن بر الهیات فلسفی قرون وسطی بررسی شده است. واژگان کلیدی: موجود، وجود، ماهیت، حقیقت وجود.

### مقدمه

ابن سینا از زمره فیلسوفانی است که با تفسیری خاص از فلسفه ارسطو تأثیر فوق‌العاده‌ای بر تحولات کلامی و فلسفی قرون وسطی داشته است. او با طرح مباحث جدیدی در هستی‌شناسی و تفسیر الهی از فلسفه یونانی توجه اندیشمندان اسلامی و مسیحی را به فلسفه مشاء معطوف داشت. با مقایسه سطحی بین آثار ابن سینا و آثار فلسفی ارسطو و حتی فلوطین که مورد توجه ابن سینا بوده است، در برخی از مباحث، به تفاوت‌های بنیادین بین او و فلاسفه یونانی پی می‌بریم.

ابن سینا به عنوان یک متفکر اسلامی با استفاده از فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی و با توجه به مبانی دینی، توانست یک نظام متقن فلسفی بنا کند و اندیشه‌وران بسیاری را در غرب و شرق جهان تحت تأثیر قرار دهد. در قرون وسطی متفکرانی همچون آلبرت کیبر، توماس اکوئینی و دانس اسکوتوس تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی ابن سینا بودند.

به هر ترتیب، یکی از اساسی‌ترین آراء در تفکر اسلامی که بنیاد ساختمان مابعدالطبیعه می‌شود، تمایز میان وجود و ماهیت است که به نظر ما این تمایز به ظاهر ساده، زمینه‌ساز طرح مباحث جدید و تغییر در ساختار فلسفه ارسطو شده است. بررسی این مسئله جایگاه تفکر اسلامی را نسبت به فلسفه ارسطو و فلسفه مسیحی بازشناسی می‌کند.

#### تمایز وجود از ماهیت در فلسفه ابن سینا

برخی نویسندگان هسته اصلی تمایز بین مفهوم وجود و ماهیت را در ارسطو یافته‌اند آنجا که می‌گوید:

کسی که می‌داند «انسان» چیست باید بالضرورة بداند که آن وجود دارد (ارسطو، کتاب ۷، فصل ۲).

در اینجا بین مفهوم وجود و ماهیت تفکیک شده است، البته ارسطو نظر به تفکیک منطقی این دو مفهوم دارد، ولی ابن سینا این تمایز را وارد هستی‌شناسی می‌کند. پیش از ابن سینا، فارابی در *فصوص الحکم*، این تمایز را مطرح کرده و گفته است که هر یک از امور پیرامون ما دارای ماهیت و وجود است و ماهیت عین وجود نیست اگر بنا بر فرض، ماهیت انسان، عین وجودش بود هرگاه شما ماهیت انسان را تصور می‌کردید وجود او را نیز می‌بایست تصور می‌کردید (فارابی، ص ۵۱).

به گفته ایزوتسو این امر ظاهراً ساده از لحاظ مابعدالطبیعه توسط فلاسفه اسلامی کشف شد، زیرا در نظام مابعدالطبیعه ارسطو این تمایز اثر مهمی نداشت. جهان ارسطو بالفعل وجود دارد و برایش امکان موجود نبودن مطرح نیست، اما جهان‌بینی ابن سینا دینی است، لذا اشتغال اصلی فلسفه اسلامی همین تفکیک است (ایزوتسو، ص ۵۲).

ابن سینا در *الاشارات و التنبیها* در تبیین این تمایز می‌نویسد:

اعلم انك قد تفهم معنى المثلث و تشكك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ام ليس  
بموجود؟ بعد ما تمثل عندك انه من خط و سطح و لم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان  
(ص ۱۳).

گاهی معنای مثلث را می‌دانید ولی شک دارید که آیا در خارج وجود دارد یا نه؟  
می‌دانید مثلث آن است که از خط و سطح مثلاً تشکیل شده است (ماهیت)، ولی نمی‌دانید  
(وجود) دارد.

بنابراین هر شیئی حقیقتی خاص به نام ماهیت دارد و این حقیقت غیر از وجود است. ابن‌سینا  
در *الهیات من الشفا* به دو نوع ماهیت اشاره دارد، ماهیت به معنای «ما به الشئی هو هو» که به آن  
ذات شیء نیز گفته می‌شود و ماهیت به معنای «ما یقال فی جواب ماهو؟» (ص ۲۰۱).

کاربرد متداول ماهیت در آثار ابن‌سینا، ماهیت به معنای دوم است که بر جنس و نوع اطلاق  
می‌شود و در جواب پرسش از چیستی شیء می‌آید. ماهیت به این معنا در  
وجودشناسی ابن‌سینا جایگاه خاصی دارد چرا که شناخت مراتب هستی بدون شناخت ماهیت  
ممکن نیست. حتی در تعریف واجب‌الوجود گفته می‌شود که واجب‌الوجود، ذاتی است که  
ماهیت ندارد برخلاف موجودات ممکن‌الوجود که مرکب از وجود و ماهیت‌اند و به لحاظ  
ماهیتشان نسبت به وجود و عدم ضرورتی ندارند.

تا اینجا معلوم شد که دو مفهوم وجود و ماهیت از هم متمایز هستند، حال این پرسش مطرح  
است که این دو مفهوم چه نسبتی با هم در ذهن و عین دارند. در *نمط چهارم/الاشارت التنبیها*  
آمده است:

اما الوجود فلیس بما هیه لشیء و لا جزء من ماهیه شیء اعنی الاشیاء الی لها ماهیه، لایدخل  
الوجود فی مفهومها بل هو طار علیها(ص ۶۱).

وجود نه ماهیت است و نه جزء ماهیت شیء دارای ماهیت است بلکه عارض بر ماهیت  
است.

این عبارت با صراحت دلالت دارد بر اینکه وجود نه از قبیل ماهیت است و نه جزء مقوم  
ماهیت، بلکه عارض بر ماهیت است. در *الهیات من الشفا* آمده است:

فکل ذی ماهیه معلول و سایر الاشیاء غیر الواجب الوجود فلها ماهیات و تلك الماهیات هی  
التي با نفسها ممکنه الوجود و انما یعرض لها وجود من خارج (ص ۳۷)

هر موجود دارای ماهیت، معلول است و غیر از واجب‌الوجود همه اشیا دارای ماهیت‌اند و چون ماهیت از حیث ذات ممکن‌الوجود است، وجود از خارج بر آن عارض می‌شود.

از این تعبیر معلوم می‌شود که عرض بودن وجود برای ماهیت به معنای عرض مقولی نیست که موضوعی قبلاً باشد و سپس چیزی بر آن عارض شود، زیرا عبارت فوق تصریح دارد بر اینکه ماهیتی که ذاتاً ممکن‌الوجود است برای اصل تحققش نیاز به افاضه وجود از خارج دارد. ابن‌سینا در پاسخ به این پرسش که چرا وجود را از توابع و لوازم بعضی ماهیات مانند سایر لوازم ماهیت نمی‌دانید، اظهار می‌دارد که توابع و لوازم، معلول هستند و حصول معلول پس از وجود علتش می‌باشد. در حالی که وجود ماهیت نمی‌تواند معلول ماهیت باشد، زیرا موجب دور است (ابن‌سینا، *المباحثات*، ص ۱۰۹). بدیهی است که از نظر ابن‌سینا و هر فیلسوف مشایی وجود و ماهیت اشیا در عالم خارج دو چیز نیستند، ولی ذهن با تحلیلی خاص آن دو را از هم متمایز می‌سازد و بحث در این است که در خارج از ذهن، نسبت بین این دو مفهوم چگونه است. آیا یکی بر دیگری عارض است مانند عروض سفیدی بر جسم یا وجود از لوازم ماهیت است مانند امکان نسبت به ماهیت و یا به نحو دیگری است. جای بسی تعجب است که چگونه امثال ابن‌رشد و شیخ اشراق از کلام ابن‌سینا با این همه صراحت برداشت غلط کرده‌اند و عرض بودن وجود برای ماهیت را به او نسبت داده و سپس به آن اشکال کرده‌اند. ابن‌رشد می‌گوید که لازمه سخن ابن‌سینا این است که ابتدا باید ماهیت وجود داشته باشد تا وجود بر آن عارض شود در حالی که ماهیت قبل از وجود، تحقق ندارد (ابن‌رشد، ص ۳۱۳).

شیخ اشراق نیز با این توهم که فیلسوف مشائی وجود را در خارج عارض و زائد بر ماهیت دانسته است اشکال تسلسل را مطرح کرده است:

وجه آخر هو انه اذا كان الوجود للمهيه فله نسبة اليها و للنسبه وجود و لوجود النسبه نسبة اليها و يتسلسل الي غير النهايه (سهروردی، ص ۶۵).

در پاسخ وی باید گفت درست است که اگر وجود بر ماهیت حمل شود و عارض بر آن باشد بین آن وجود و ماهیت نسبت و رابطه‌ای باید باشد خود آن نسبت نیز وجود دارد و برای وجودش باز نیاز به رابطه‌ای است و این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؛ اما وجود، صفت خارجی برای ماهیت نیست تا گفته شود بین موضوع (ماهیت) و محمول (وجود) نیاز به نسبتی است،

وجود از عوارض تحلیلیه ماهیت است و این نسبت فقط به حسب ذهن است (آشتیانی، ص ۱۰۸).

منظور این است که ماهیت موجود، (نه ماهیت بماهی هی) به حسب تحلیلی عقلی، وجود بر آن عارض می‌شود، نه به حسب واقع، زیرا در واقع، وجود تحقق‌بخش ماهیت است نه عارض بر آن. ابن سینا با صراحت در کتاب *التعلیقات و المباحثات* و سایر آثارش توضیح داده است که مراد از عروض وجود، عروض تحلیلی است نه خارجی. در *التعلیقات* آمده است:

اگر وجود لازم ماهیت بود بایستی ماهیت قبل از وجود خودش، موجود باشد تا وجود بر آن عارض شود و این مستلزم دور است.

و نیز می‌گوید:

وجود اعراض عبارت است از وجود آنها در ضمن موضوعاتشان، غیر از «وجود»، زیرا برای تحقق وجود نیاز به وجودی نداریم چرا که وجود بی نیاز از وجود است و معنای عروض وجود بر موضوع این است که وجود آن در موضوع، نفس وجود موضوع آن است اما عروض سایر اعراض متوقف بر وجود موضوع آنهاست (ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۸۶). بنابراین خود ابن سینا متوجه اشکال بوده است. وی با صراحت بیشتری در جای دیگر می‌گوید که وجودی که بر جسم اطلاق می‌شود امر زائدی نیست بلکه همان تحقق جسم است و نظیر سفیدی برای جسم نمی‌باشد «فالوجود الذی للجسم هو موجودیه الجسم لا کحال البیاض و الجسم فی کونه ابیض» (همان، ص ۱۸۲) و این همان تعبیر ملاهادی سبزواری است: ان الوجود عارض المهبیه تصوراً و اتحاداً هویه .

### حقیقت و عینیت وجود

همان طور که بیان شد از نظر ابن سینا، تمایز میان وجود و ماهیت یک امر متافیزیکی است، زیرا در عالم عین دو چیز وجود ندارد؛ اما این تمایز زمینه‌ساز طرح این پرسش می‌شود که از این دو مفهومی که از شیء انتزاع می‌شود کدام یک منشأ اثر در جهان است. هر چند ابن سینا این پرسش را مطرح نکرده، اما شاید بتوان از فحوای کلماتش نظر او را به دست آورد. به نظر می‌رسد که همه فیلسوفان اسلامی معتقد به حقیقتی برای وجود هستند چرا که آنان، واجب‌الوجود را عین وجود می‌دانند و کسانی مانند صدر‌المألهین به اصالت وجود، حتی

در ممکنات، تصریح کرده‌اند و ماهیت را مفهومی انتزاعی و اعتباری دانسته‌اند، اما راجع به امثال ابن سینا که به‌طور مستقل به این بحث پرداخته چه می‌شود گفت؟

به نظر برخی محققان مانند ملاحادی سبزواری، مشائیان قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت هستند و لکن وجودات را حقائق مبتاین به تمام ذات دانسته‌اند. به نظر ما کلمات ابن سینا در آثار مختلف بیشتر ظهور در اصالت وجود دارد گرچه برخی مباحث در آثار ابن سینا مبتنی بر اصالت ماهیت شده است. تحقیق در این باره چون از موضوع این تحقیق خارج است تنها در حد اشاراتی به مسئله پرداخته می‌شود.

همان‌طور که اشاره شد ابن سینا به چنین بحثی توجه نداشته است از این رو در صدد دفاع از یکی از دو دیدگاه نیست، ولی بیاناتی دارد که دلالت بر اصالت وجود می‌کند. او در *الاشارات و التنبیها* پس از بیان علل ماهیت (ماده و صورت) و علل وجود شیء (فاعل و غایت) می‌گوید که همه علت‌ها به فاعل برمی‌گردند و همان‌طور که فاعل، علت وجود است، علت برای علل قوام ماهیت نیز هست (ص ۱۴). مثلاً جسم که ماهیتش مرکب از ماده و صورت است خود این ترکیب فرع بر افاضه وجود از ناحیه فاعل است پس منشأ اثر، وجود شیء است نه ماهیت آن. در *الهیات من الشفا* آمده است:

کل ذی ماهیه معلول و سایر الاشیاء غیر الواجب فلها ماهیات و تلک الماهیات هی التی با نفسها ممکنه الوجود و انما یرض لها وجود من خارج (ص ۳۷).

هر شیئی که دارای ماهیت باشد معلول است بنابراین همه اشیا غیر از واجب‌الوجود که دارای ماهیت هستند ذاتاً ممکن‌الوجودند و وجود امری است که از خارج ذات به آنها داده می‌شود.

در ادامه می‌گوید:

اگر پرسیده شود که آیا خود وجود موجود است؟ در پاسخ می‌گوییم که وجود موجود است نه به وسیله چیزی بلکه حقیقت وجود عین موجود بودن است (همان، ص ۴۹۱).

در *التعلیقات* نیز آمده است:

اگر پرسیده شود خود وجود آیا موجود است، پاسخ این است که حقیقت وجود چیزی جز موجود بودن نیست (ص ۱۱۴).

واضح است که این بیان ناظر به حقیقت عینی است نه مفهوم اعتباری و ذهنی وجود. به هر حال از نظر ابن سینا آنچه از مبدأ صادر می‌شود وجود شیء است نه ماهیت آن و آنچه

منشأ اثر است و حتی آنچه موجب ترکیب اجزای ماهیت و قوام ماهیت می شود، حقیقت وجود است. این حقیقت وجود در خداوند فاقد ماهیت و جوهر است و در ممکنات همراه ماهیت است به این معنا که از موجودات ممکن ماهیت انتزاع می شود.

خواجه نصیر در شرح الاشارات والتنبيهات در توضیح نظر ابن سینا می گوید:

وقتی از مبدأ متعال چیزی صادر شد، آن شیء هویتی مغایر با مبدأ پیدا می کند و دو مفهوم در اینجا پیدا می شود یکی چیزی که از مبدأ صادر می شود که به آن «وجود» گفته می شود و دیگر آنچه لازمه آن وجود است که به آن «ماهیت» گفته می شود. ماهیت از جهت وجود تابع وجود است، ولی از لحاظ ذهن وجود تابع ماهیت است چون وجود در ذهن صفت برای ماهیت می شود (ص ۲۴۵).

به هر ترتیب مسئله وجود که در فلسفه یونانی مغفول مانده بود در فلسفه ابن سینا مورد توجه واقع می شود. به نظر ابن سینا آنچه از مبدأ هستی صادر می شود، «وجود» است نه ماهیت. وی تصریح می کند که:

الماهیات هی التی بانفسها ممکنه الوجود و انما يعرض لها وجود من خارج فالاول لاماهیته له و ذوات الماهیه نفیض علیها الوجود منه فهو مجرد الوجود (الهیات من الشفا، ص ۴۹۷).

عبارت فوق دلالت دارد بر اینکه اثری که از خالق و جاعل صادر می شود «وجود» است نه ماهیت. به نظر ابن سینا تمام اشیا با توجه به ذاتشان و بدون تعلق به واجب الوجود استحقاق عدم دارند. آنها به وسیله واجب الوجود و به خاطر وجودی که به آنها افاضه می شود، حقیقت پیدا می کنند (آشتیانی، ص ۴۹۷).

در المبدأ و المعاد نیز تصریح شده است که واجب الوجود، حقیقت محض است، زیرا حقیقت هر چیزی به ویژگی وجود آن است، وجودی که به وسیله آن تحقق می یابد.

فکل واجب الوجود فهو حق محض لان حقیقه کل شیء خصوصیه وجوده الذی یثبت له (ص ۱۱).

بنابراین، یکی از ثمرات مهم تفکیک میان وجود و ماهیت، وابستگی وجودی همه موجودات به خداوند و اثبات خدا به عنوان علت هستی بخش می باشد و این امر، الهیات اسلامی را از یونانی جدا می سازد.

در فلسفه یونان، جهان ازلی تلقی می شد. ارسطو به عنوان بزرگترین فیلسوف یونانی در پی توجیه حرکت و تغییر در جهان، برهان حرکت را مطرح می کند. او خدا را تنها به مثابه علت



نخستین حرکت اثبات می‌کند، ولی از آنجا که خدا التفاتی به موجودات پست‌تر نمی‌تواند داشته باشد در نتیجه به عنوان معشوق و علت غایی سبب حرکت اشیا می‌شود. (اکریل، ص ۳۸). اما بر اساس اعتقاد ابن‌سینا به تمایز وجود از ماهیت و ممکن‌الوجود دانستن همه موجودات دارای ماهیت، برهان وجوب و امکان در الهیات فلسفی مطرح می‌شود. ابن‌سینا در *الاشارات والتنبیها* که شاید از آخرین کتاب‌های اوست در فصل نهم، نمط چهارم به تقسیم موجود به واجب و ممکن می‌پردازد و چندین فصل را به تعریف و اثبات واجب‌الوجود و صفات آن اختصاص می‌دهد. او با طرح این تقسیم راه نیازمندی همه موجودات به علت هستی بخش را هموار و بر «امکان» به جای «حدوث» به عنوان معیار نیازمندی موجودات به علت، پافشاری می‌کند.

#### تأثیر تمایز میان وجود و ماهیت بر فلسفه مسیحی

در قرون وسطی، ابتدا علم‌النفس و معرفت‌شناسی ابن‌سینا مورد توجه قرار گرفت و نخستین رساله‌ای که تحت تأثیر کتاب نفس ابن‌سینا، در قرون وسطای مسیحی نوشته شد اثر مترجم این کتاب به زبان لاتین، یعنی گوندیسا لینوس، است او نیز نام کتابش را کتاب النفس (Liber De anima) گذاشت. نزد مورخان فلسفه قرون وسطی او نخستین کسی است که ابن‌سینا را وارد کلام مسیحی کرد و آراء او را با آراء اگوستین جمع نمود. چنان‌که عده‌ای او را بنیان‌گذار جریان اگوستینی-ابن‌سینایی می‌نامند (ایلخانی، ص ۳۲۳).

در آثار آلبرتوس کیبر (آلبرت کیبر و استاد توماس آکوئینی) به خصوص سه اثر مهم او به نام *در باب نفس* (De anima)، *در باب عقل و فاهمه* (De intellectu et inteligibili) و *در باب انسان* (De homine)، تأثیر ابن‌سینا بسیار مشخص است (همان، ص ۳۲۶). در قرون وسطی، هستی‌شناسی ابن‌سینا به ویژه مسئله تفکیک وجود از ماهیت، مشترک معنوی بودن وجود و اصل فردیت بر اساس ماده در محافل فلسفی و کلامی غرب بررسی و نقد شد. آلبرت کیبر تمایز ماهیت از وجود، صدور عقول طولی و بسیاری از مباحث فلسفی ابن‌سینا را مطرح نمود. توماس آکوئینی، یکی از بزرگ‌ترین متفکران مسیحی در قرن ۱۳ میلادی، مبحث هستی‌شناسی ابن‌سینا را جدی گرفت و آن را اساس هستی‌شناسی در الهیات مسیحی قرار داد. او بیش از دیگران در باره تمایز میان وجود و ماهیت از ابن‌سینا بهره برد. از این

رو، به تأثیر ابن سینا بر توماس در مسائل مورد نظر اکتفا می‌شود. توماس با الهیات من الشفا ابن سینا کاملاً آشنا بود و این کتاب که در قرن دوازدهم میلادی به لاتین ترجمه شده بود در اکثر مباحث فلسفی مورد استناد وی قرار گرفت (Wipfel . p52).

وی در دو اثر مهم خود (جامع الهیات) و (جامع در رد کفار) از این منبع استفاده‌های فراوان کرده و هر جا مسئله‌ای را مطرح کرده، نگاه مثبت یا منفی به ابن سینا داشته است. کتاب در باب هستی و ماهیت "Essence and Existence" از آثار اولیه توماس کاملاً تحت تأثیر ابن سینا می‌باشد. این کتاب چارچوب هستی‌شناسی او را مشخص می‌کند و در آثار دوره پختگی فلسفی او نیز حضور دارد.

به طور کلی، توماس اکوئینی در اواخر قرون وسطی، تفکر ارسطویی را با توجه به شرح‌های ابن رشد و دیدگاه‌های ابن سینا در پرتو متون مقدس بازسازی کرد. او به پیروی از ارسطو و ابن سینا موضوع فلسفه را "موجود بماهو موجود" و به تعبیر خودش ens (موجود) یا "ens commune" (موجود مطلق) دانست. او هماهنگ با ابن سینا نظر ابن رشد مبتنی بر اینکه موضوع فلسفه موجود مجرد و ذات الهی است را رد کرد و معتقد شد که چون خداوند، علت وجود هر موجودی است، بنابراین در مابعدالطبیعه باید مورد بحث قرار گیرد (wipfel, pp,57,59).

آنچه توماس اکوئینی را از فلاسفه یونان جدا کرد، رویکرد او به مفهوم وجود (esse) بود که البته زمینه‌ساز این رویکرد چیزی جز اندیشه‌های ابن سینا نبوده است. در فلسفه ارسطو هر چند موضوع فلسفه و الهیات "موجود بماهو موجود" است، تمام نظر و توجه او به جواهر موجود است و به مفهوم وجود به عنوان مفهومی مستقل و متمایز از ذات و جوهر توجهی نداشته است. توماس با تأکید بر تمایز بین مفهوم وجود و ماهیت و تصریح بر اصالت وجود در خداوند و به نظر برخی حتی در اشیا، مسیرش را از فیلسوفان الهی یونان جدا کرد. به نظر او خداوند عین وجود است، پس فلسفه الهی وجودشناسی است نه موجودشناسی یا جوهرشناسی که اساس فلسفه ارسطو می‌باشد.

اکوئیناس با استناد به متون مقدس برای وجود، معنا و مصداق حقیقی قائل می‌شود و شایسته‌ترین نام برای خدا را "وجود بماهو وجود" می‌داند. همان طور که بیان شد وی در کتاب هستی و ماهیت بر تمایز ماهیت از وجود اشیا و عینیت ذات و وجود در خداوند تأکید نموده است

و آن را پایه هستی‌شناسی خود قرار داده است. این اثر شدیداً تحت تاثیر ابن سیناست. او در این نوشته بارها مطالبی را از ابن سینا نقل کرده و به عنوان مطلب صحیح پذیرفته است. این اثر گرچه مربوط به دوران پختگی فلسفی او نیست، ولی اکثر مطالب آن در نوشته‌های مهم او مبنا قرار گرفته است، به ویژه در مباحث مربوط به خداشناسی و آفرینش سهم بسیاری دارد.

به هر ترتیب، توماس با تفکیک بین وجود و موجود و تمایز میان ماهیت و وجود به پیروی از ابن سینا راه خود را از ارسطو جدا می‌کند. او برای موجود از واژه *ens* و برای وجود از واژه *esse* استفاده می‌کند. "*esse*" به معنای وجود داشتن، یک فعل است و تحقق خارجی دارد، فعلی است که به اعتبار آن، موجودات تحقق دارند. به تعبیر توماس خدا وجود محض *ipsum esse* است پس منشاء سایر موجودات است. یکی از شارحان در توضیح این دو واژه می‌گوید:

در تفکر توماس، وجود (*esse*) بنیادی‌تر از (*ens*) است. *esse* صفتی واقعی است که ممکن است یک شی، واجد آن شود. این واژه از حد مفهوم ذهنی بالاتر است و اشاره به بیرون از ذهن دارد. جمله اسب شاخدار افسانه‌ای دارای شاخ است، با جمله گربه‌ها وجود دارند، فرق دارد، چون گزاره دوم یک وصف واقعی برای گربه‌ها را نشان می‌دهد. پس در اکوئیناس *esse* تنها فهمی از وجود نیست بلکه دلالت دارد بر آنچه واقعاً هست (Davies, p.25).

توماس در "جامع الهیات" در مورد پاسخ خداوند به موسی که گفت: اگر قوم بنی اسرائیل سؤال کردند نام خدایت چیست چه بگویم (کتاب مقدس، سفر خروج، باب ۳، آیه ۱۴) که خدا فرمود "I am who am" این سؤال را مطرح می‌کند که آیا واقعاً این نام که او آن است که هست (He who is) مناسب‌ترین نام برای خداست؟

در پاسخ می‌گوید این نام به سه لحاظ بهترین نام است چون این تعبیر اولاً متضمن صورت خاصی نیست، بلکه وجود فی‌نفسه را نشان می‌دهد و وحدت ذات و وجود خداوند را بیان می‌کند. ثانیاً کلی‌ترین نام است و سایر صفات و اسماء را دربردارد. همچنین، دلالت بر تحقق عینی و فعلی خدا دارد و مقید به گذشته یا آینده نیست (Summa Theologia, 1, q.13, art.2). بنابراین از نظر توماس خداوند، وجود محض است و *esse*، دلالت بر حقیقت وجود خداوند دارد و این مسئله‌ای است که به ذهن فیلسوفان یونانی و ارسطو خطور نکرده است. یکی از شارحان در تفاوت بین ارسطو و توماس اظهار می‌دارد که ارسطو هیچ تمایز واقعی بین وجود و

موجود ندیده است. او موجودات را یا مادی می‌داند یا مجرد. در موجودات مجرد، ماده و استعداد وجود ندارد در نتیجه قابل کون و فساد نیستند. آنها موجود بالفعل و ازلی هستند؛ اما توماس اکوئینی با تفکیک وجود از موجود و اینکه تمام موجودات اعم از مادی و مجرد دارای ذات و ماهیت‌اند، معتقد است که حتی مجردات چون ذات آنها از وجودشان جداست، نیازمند علت هستی‌بخش می‌باشند و این اعتقاد راه را برای اثبات خداوند به عنوان علت فاعلی می‌گشاید. توماس با مطالعه متون مقدس و تحت تأثیر ابن‌سینا، خدا را معادل وجود می‌داند (Kretzman, p.46).

چنانچه اشاره شد، کتاب *در باب وجود و ماهیت چارچوب اولیه هستی‌شناسی توماس اکوئینی* را بیان کرده است. وی در این کتاب کوچک به تحلیل دقیق از ذات یا ماهیت و وجود می‌پردازد و معتقد است که غیر از خدا تمام موجودات اعم از مادی و مجرد، از ذات و هستی ترکیب شده‌اند. او برای ذات یا ماهیت از چند تعبیر استفاده می‌کند و اظهار می‌دارد که شیء از جهت اینکه مدلول تعریف و معقول ذهنی قرار می‌گیرد ماهیت "quiditatis" نامیده می‌شود و از جهت اینکه موضوع برای هستی قرار می‌گیرد، ذات "essentium" به آن اطلاق می‌شود (Essence and Existens, p.3).

به نظر وی، ذات، ماهیت، طبیعت، تعریف و صورت به یک چیز دلالت دارند، ولی با اعتبارات مختلف و بر جوهر به لحاظ اینکه موضوع برای پذیرش هستی (esse) می‌باشد ذات essentium اطلاق می‌شود.

او در فصل پنجم کتاب، سه نوع ذات را در ارتباط با وجود مطرح کرده است:

۱. ذات یا ماهیت خداوند که عین وجود اوست، از این رو برخی فلاسفه می‌گویند خدا ماهیت ندارد چون ذات او مغایرتی با وجودش ندارد، تحت هیچ جنسی قرار نمی‌گیرد.
۲. ذات در جوهر عقلی که وجود آنها با ماهیت آنها مغایرت دارد. در این جوهر ماده وجود ندارد و هستی حال در ذات آنهاست.

۳. ذات در اشیای مرکب از ماده و صورت، که هستی اش را از غیر می‌گیرد (ibid, p.32).

در جایی دیگر در تفکیک و تمایز وجود از ماهیت و معیار نیاز ماهیت به وجود می‌گوید:

هر چند جوهر بسیط، صور محض بدون ماده هستند، به علت تمایز ذات از هستی، آنها فعلیت محض نیستند بلکه به نوعی، بالقوه می‌باشند و چون وجود، جزء ماهیت و ذات آنها

نیست، از بیرون بر آنها عارض می‌شود و با ذات آنها ترکیب می‌گردد، اما اگر چیزی، وجود محض باشد صورت یا فصل نیز ندارد در نتیجه ذاتش عین هستی است و این همان علت نخستین است (ibid, p.28).

در عبارات فوق، به وضوح تأثیر ابن سینا بر توماس مشهود است. به گفته برخی نویسندگان، تفسیر جدید توماس از هستی، نقطه عطفی در تاریخ مابعدالطبیعه غرب بود و به گفته ژیلسون، تمایز وجود از ماهیت نه تنها اساس فلسفه توماس بلکه اصل اصیل هرگونه فلسفه اولی در عالم مسیحی است (ژیلسون، ص ۱۴۱).

توماس در تقسیمات وجود نیز از ابن سینا تبعیت کرده است. یکی از مهم‌ترین تقسیمات وجود (موجود) تقسیم موجود به ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود بود. این تقسیم ریشه در تمایز بین وجود و ماهیت دارد و دلیلی بر نیازمندی اشیا به فاعل ایجاد می‌باشد و یکی از نقاط اختلاف فلسفه اسلامی و مسیحی از یونانی است چرا که در فلسفه یونانی نیازی به فاعل ایجادکننده نیست و همان‌طور که اشاره شد خدای افلاطون یا خیرمحض است و یا صانع (ناظم)؛ خدای ارسطو نیز فکر فکری یا محرک نخستین است؛ اما خدای توماس و ابن سینا هستی‌بخش همه موجودات می‌باشد.

توماس اکوئینی در جلد اول جامع‌الهیات *summa theologia* در پاسخ به این پرسش که آیا خداوند وجود دارد، پنج برهان برای اثبات وجود خداوند ارائه می‌کند. برهان سوم ایشان تحت تاثیر برهان امکان و جوب این سیناست. خلاصه برهان او چنین است:

اشیای طبیعی نسبت به وجود و عدم حالت امکانی دارند. آنها در قلمرو کون و فساد قرار دارند و ضرورتی نسبت به وجود و عدم ندارند. آنها ممکن است در زمانی نباشند. اگر چیزی ممکن باشد که در زمانی نباشد اکنون نیز می‌تواند معدوم باشد. چیزی که معدوم بوده است، احتیاج به علتی دارد که به آن وجود بدهد، زیرا عدم نمی‌تواند به وجود تبدیل شود پس تمام موجودات نمی‌توانند ممکن‌الوجود باشند و باید یک موجود واجب و ضروری وجود داشته باشد، اما این موجود ضروری یا ضرورتش را از غیر کسب کرده است یا خود، ضروری است. اگر از غیر کسب کرده باشد بالاخره باید به یک مبدأ ضروری برسد، زیرا تسلسل علت تا بی‌نهایت، محال است.

(Summa Theologia q, 2 , Art, 3).

از این برهان پی می‌بریم که موجودات در یک تقسیم کلی یا ممکن‌الوجود هستند یا واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود در هستی‌اش محتاج به واجب‌الوجود می‌باشد. موجود واجب و ضروری نیز دو قسم است یا ضرورت ذاتی دارد یا ضرورت غیری (واجب بالغیر).

### نتیجه‌گیری

چنانچه ملاحظه شد ابن‌سینا با تمایز نهادن بین وجود و ماهیت راه خود را از فلسفه یونانی که جوهرشناسی یا حرکت‌شناسی بود جدا کرد و با توجه به حقیقت وجود مباحث عمیقی را وارد فلسفه نمود. فیلسوفان یونانی چون فهمی از تمایز بین وجود و ماهیت نداشتند خدا را نیز در قلمرو موجودشناسی ارزیابی می‌کردند. بزرگ‌ترین فیلسوف یونانی، ارسطو، وجود را یا به معنای "است" یعنی رابط در قضایای خبری می‌دانست و یا مساوی جوهر و ذات موجود. از این رو، در باب خلقت جهان و افاضه وجود به موجودات بحثی نکرده است. خدای فیلسوفان بزرگ یونان، دمیورگ "Demurge" به معنی سازنده و صنعتگر بود که مواد ازلی را بر اساس الگوهای ازلی (مثل) سامان می‌داد و یا فکرِ فکر «Thought of Thought» و محرک نخستین بود که تنها به خود می‌اندیشید و توجه و التفاتی به سایر موجودات نداشت و تنها به عنوان محرک غایی جهان را به حرکت در می‌آورد؛ اما خدای ابن‌سینا، عین وجود و فوق جوهر است. او خالق و هستی‌بخش همه اشیا از عدم است. خدای حکمای مسیحی نظیر آلبرت و توماس نیز بـا الهـامی کـه از مـتـمـون مـقـدس و آثـار ابن سینا می‌گیرند، وجود محض و کاملی است که هیچ تمایزی بین ذات و وجودش دیده نمی‌شود.

ابن‌سینا و حکمای مسیحی تحت تأثیر وی تمام اشیا به جز خدا را مرکب از وجود و ماهیت دانسته‌اند و بر همین اساس، برهان امکان و وجوب را برای اثبات علت هستی‌بخش وارد فلسفه کرده‌اند. به هر ترتیب، مسئله تمایز وجود از ماهیت، مسائلی را وارد فلسفه کرد و ساختار فلسفه یونانی را دگرگون نمود. تقسیم موجودات به ممکن و واجب و وابستگی وجودی همه موجودات به خداوند، طرح علت فاعلی به معنای هستی‌بخش به جای علت محرک، تغییر جایگاه خداوند از محرک نخستین و به عنوان موجودی که حضور فعالی در جهان ندارد به یک موجود عالم و فعال و خالق و اعتقاد به عنایت و تدبیر خداوند نسبت به اشیا را می‌توان از ثمرات

تمایز نهادن میان وجود و ماهیت دانست. این مسئله همان طور که اشاره شد موجب تحول در هستی‌شناسی و الهیات فلسفی در قرون وسطی و پس از آن گردید.

### منابع

آشتیانی، جلال‌الدین، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، ج ۳، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱.

\_\_\_\_\_، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.

\_\_\_\_\_، *الاشارات والتنبيهات*، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

\_\_\_\_\_، *التعليقات*، ج ۴، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

\_\_\_\_\_، *الهیات من الشفا*، ج ۱، مرکز النشر، ۱۳۷۶.

ابن رشد، *تفسیر مابعدالطبیعه*، ج ۱، چاپ بیروت، ۱۹۸۶م.

ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶.

اکریل، ج. ال.، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰.

ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۸۲.

سهروردی، حکمة الاشراف، با تصحیح هنری کربن، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

ژیلسون، اتین، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه داوودی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۶۶.

فارابی، ابو نصر، *فصوص الحکم و شرح آن*، تحقیق علی اوجبی، تهران، انجمن آمار و مفاخر فرهنگی دانشگاه تهران، ۱۳۸۱.

Aquinas, Thomas, *Summa Theologia*, vol. 1, from Great Book [sum; theo].

\_\_\_\_\_, *Summa Contra Gentiles*, vol.1,2 Translated by Anderson University of Notre Dame, London,1975[S.C.G.].

\_\_\_\_\_, *Essence and Existence*, Translated by Robert .t. miller ;file; A. essentia 'htm, 2007.

Davies OP. Brian, *Thomas Aquinas*, Continuum London and New York, 2002.

Kretzman, Norman, *Aquinas*, Cambridge University Press, 1944.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

## برهان وجودی دکارت و ریشه‌های قرون وسطایی آن

دکتر یوسف نوظهور\*  
مریم فلاحتی\*\*

### چکیده

برهان وجودی برهانی هستی‌شناختی است که دکارت برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است. گرچه دکارت مدعی است که پیش از او کسی چنین برهانی نیاورده، ولیکن حقیقت این است که قدیس آنسلم در قرن یازدهم عین برهان دکارت را بیان کرده است. در این مقاله سعی شده است که اندیشه اصلی دکارت و آنسلم، ایرادات و انتقادات وارده بر آن و کیفیت تأثیر دکارت از آنسلم در این خصوص تبیین و تشریح گردد. واژگان کلیدی: برهان وجودی، کامل‌ترین موجود، وضوح و تمایز، برهان لمی، ضروری‌الوجود.

### مقدمه

دکارت برهان وجودی را در باب چهارم رساله گفتار در روش درست راه بردن عقل (ص ۲۴۸-۲۴۷) و تأمل پنجم از رساله تأملات در فلسفه اولی (ص ۱۰۱) و اصل ۱۴ اصول فلسفه (ص ۲۳۶) بیان کرده است. اولین نکته قابل توجه این است که چرا دکارت به‌رغم اینکه در اصول فلسفه، این برهان را بر دیگر براهین مقدم داشته، در دو رساله دیگر، به ویژه در تأملات، آن را پس از براهین دیگر خداشناسی آورده است. در تأملات براهین اثبات وجود خدا، عمدتاً در تأمل سوم گنجانده شده است، ولی دکارت پس از اینکه تأمل چهارم را به بحث «حقیقت و خطا»

[nozehor@tabriz.ac.ir](mailto:nozehor@tabriz.ac.ir)  
[maryam.falahati@yahoo.com](mailto:maryam.falahati@yahoo.com)

\* عضو هیئت علمی دانشگاه تبریز  
\*\* کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه تبریز



اختصاص می‌دهد، دوباره در تأمل پنجم و در ذیل بحث از «اشیای مادی» به «اثبات وجود خداوند» باز می‌گردد و در آنجاست که برهان وجودی خویش را تقریر می‌کند. قطعاً نمی‌توان گفت که دکارت در بحث اثبات وجود خداوند در تأمل سوم، برهان وجودی را فراموش کرده و ناگهان در تأمل پنجم به یاد آورده و همان‌جا شروع به تقریر آن می‌نماید! این احتمال دور از ذهن است، پس باید دلیلی برای به تأخیر انداختن برهان وجودی تا تأمل پنجم پیدا کنیم. نخستین دلیل را شاید بتوان به وجه زیر خلاصه کرد: دو برهان قبلی (نشانه‌ صنع و جستجوی منشأ هستی من) نقشی اساسی در تثبیت اعتبار عقل از نظر دکارت دارند. بر این اساس می‌توان گفت، وی پس از اینکه پایه‌های اصالت و اعتبار بخشیدن به عقل را در تأمل سوم مستحکم نمود، در تأمل پنجم به ارائه قرائت خویش از برهان وجودی اقدام می‌کند که صبغه ریاضی و عقلانی بیشتری داشته و یکسره از مقدمات علی<sup>۱</sup> و مفاهیم کلامی همچون خلقت، حدوث و بقا و ... عاری است.

در حقیقت دکارت در تأمل سوم ابتدا به تحکیم مبانی اصالت عقل خویش می‌پردازد و پس از فراغت از این مهم، سرفرصت - در تأمل پنجم - برهانی اقامه می‌کند که بر عقل مستقل و خالص، متکی است.

دلیل دوم برای به تأخیر انداختن بیان برهان وجودی این است که - چنانکه خواهیم دید - بنیاد این برهان نیز مبتنی بر تصور «کامل‌ترین موجود» در ذهن آدمی است و بر این اساس، لازم بود پیشتر در باب منشأ این تصور و اصالت (جعلی نبودن) آن استدلال می‌شد. می‌دانیم که این مباحث در تأمل سوم و در تقریر مقدمات برهان نشانه‌ صنع به تفصیل مورد بحث قرار گرفته‌اند. بدین جهت تقدم این برهان بر برهان وجودی برای دکارت الزامی منطقی بوده است نه تصمیمی اختیاری.

برخی نیز احتمال داده‌اند که دکارت به دلیل اذعان به ماهیت پیچیده<sup>۲</sup> برهان وجودی، بیان آن را تا تأمل پنجم به تأخیر انداخته است (Williams, p.384).

بر اساس این دیدگاه، براهین دیگر خداشناسی، در مقایسه با برهان وجودی از پیچیدگی و ابهام کمتری برخوردار هستند و فهم و درک آنها برای ذهن سهل‌الوصول‌تر است. با توجه به این امر مصلحت عقل ایجاب می‌کرده است که او از براهین ساده‌تر آغاز کرده و به سمت

دلایل دشوار حرکت کند، ولی با این همه باز می‌توان پرسید: پس چرا در اصول فلسفه چنین نکرده؟ بلکه برعکس، در آنجا تقریر برهان وجودی را بر دیگر براهین مقدم داشته است.<sup>۳</sup> بنابراین، می‌توانیم نتیجه بگیریم که برهان وجودی در نزد دکارت از اعتبار فوق‌العاده‌ای برخوردار است و تأخیر در تقریر آن بنا به برخی ملاحظات و الزامات منطقی خاص فلسفه وی صورت پذیرفته است.

### تقریر برهان وجودی از زبان دکارت

عنوان تأمل پنجم رساله تأملات چنین است: «پیرامون اشیای مادی و باز هم در اثبات وجود خداوند». به نظر می‌رسد که دکارت در این تأمل درصدد رهایی از تردیدهای مربوط به وجود اشیای مادی است. چنانکه خود وی نیز این پرسش را در همان ابتدای تأمل پنجم مطرح می‌کند که «آیا در مورد اشیای مادی می‌توانم به معرفتی یقینی نائل شوم؟» (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۱۰۱)

لیکن دکارت بلافاصله پاسخ به پرسش فوق را به کناری می‌نهد و لازم می‌بیند که قدری در باب وضوح و تمایز تصورات مربوط به اجسام بحث کند و در این راه مفهوم «کمیت»<sup>۴</sup> و «امتداد»<sup>۵</sup> را واضح و متمایز بشمارد. سپس اصل بنیادی تفکر خود را مطرح می‌کند که «هر چیزی را که با وضوح و تمایز بشناسم حقیقت دارد ... و هر چیزی که آن را با وضوح و تمایز متعلق به این شیء بدانم در واقع به آن تعلق دارد» (همان، ص ۱۰۴)؛ آنگاه با طرح این پرسش به سراغ برهان وجودی می‌رود: «آیا از همین نمی‌توانم برهانی برای اثبات وجود خدا به دست آورم؟» (همانجا).

در حقیقت اصل بنیادین دکارت در تقریر برهان وجودی این است که هر آنچه را که به طور واضح و متمایز می‌اندیشم، می‌باید در قلمرو واقعیت نیز صادق باشد و البته این «باید» در نظر وی، بایده منطقی<sup>۶</sup> است نه روان‌شناختی<sup>۷</sup> (Ewing, p.222).

بدین ترتیب، از نظر دکارت تصور وجود «کامل مطلق» یا «کامل‌ترین موجود» از مفاهیم واضح و متمایز ذهن آدمی است و وضوح و تمایز آن، دست‌کم همانند وضوح و تمایز مفاهیم ریاضی، همچون عدد یا مثلث است.

گام بعدی این است که نشان دهیم مثلاً با تأمل در مفهوم «مثلث» می‌توانیم اوصاف دیگری را بیابیم که ضرورتاً به ذات مثلث تعلق دارند، مانند تساوی مجموع زوایا با دو قائمه که از ماهیت آن انفکاک‌ناپذیر است. به همین سیاق، اگر در مفهوم «خدا» یا «کامل‌ترین موجودات» نیز بیندیشیم، «وجود بالفعل سرمدی» را متعلق به ذات او می‌یابیم. پس انفکاک هستی از ذات «کامل مطلق» به همان اندازه محال است که بخواهیم، «تساوی زوایا با دو قائمه» را از «ذات مثلث» و یا «کوه» را از «دره» منفک کنیم (مثال‌های مثلث و تساوی زوایا یا کوه و دره، در تقریر برهان وجودی توسط دکارت مورد استفاده قرار گرفته است). به نظر می‌رسد دکارت با تمثیل مثلث می‌خواهد به برهان خود رنگ و بوی ریاضی و عقلانی بخشد و با آوردن مثال «کوه و دره» کسانی را که شاید دستی در هندسه ندارند، مخاطب خویش قرار دهد. به هر حال غرض دکارت نشان دادن استلزام منطقی میان مفهوم «کامل‌ترین موجود» و «وجود واقعی» است. شاید بتوان منظور دکارت را در جدول زیر خلاصه کرد:

مفهوم واضح و متمایز	صفت ضروری و غیرقابل انفکاک	صفات غیر ضروری (احتمالی)
مثلث	تساوی مجموع زوایا با دو قائمه	وجود، متساوی الساقین بودن و...
خدا (کامل‌ترین موجود)	هستی واقعی	خدا صفات غیر ضروری ندارد
کوه	داشتن دره	وجود، برفی بودن و ...

همان‌گونه که می‌بینیم دکارت، هستی را از صفات امکانی اشیا و مفاهیم می‌داند، ولی برای تصور «کامل‌ترین موجود» جایگاه ممتازی قائل شده و تمام صفات امکانی را از آن نفی و «وجود» را در زمره صفات ضروری و غیرقابل انفکاک آن به شمار می‌آورد. هرگاه تصور خدا یا «کامل‌ترین موجود» را مورد تأمل قرار می‌دهیم دو معنی از آن به ذهن متبادر می‌شود:

۱. خدا تمام صفات ایجابی را دارد و صفات شر از او دور است.
۲. این مفهوم، مستلزم نامتناهی بودن خداست، یعنی صفات او نامتناهی است و سلب صفتی موجب تناهی و نقص می‌شود (ibid).

در حقیقت به نظر دکارت، تأمل در مفهوم «کامل‌ترین موجود» ما را به وجود واقعی آن رهنمون می‌شود، به عبارت دیگر، وجود کمال مطلق، امری یقینی و بدیهی است و بداهت آن کمتر از مفاهیم ریاضی نیست. تصور «کامل‌ترین موجود» بدون هستی واقعی محال است. دکارت پس از فراغت از اثبات این نکته که «کمال مطلق» ضرورتاً مستلزم وجود واقعی است، سعی می‌کند به برخی اعتراضات و ایرادات مربوط به آن پاسخ دهد.

اعتراض نخست این است که از تصور چیزی، وجود آن لازم نمی‌آید، «زیرا فکر من هیچگونه ضرورتی به اشیا نمی‌دهد» (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۱۰۵).

من در اندیشه خود می‌توانم میان مفاهیم مختلف ضرورت برقرار کنم - مانند ضرورت میان مثلث و تساوی مجموع سه زاویه آن با دو قائمه یا ضرورت میان کوه و دره - ولی از اندیشه من لازم نمی‌آید که در عالم واقع نیز مثلث یا کوهی وجود داشته باشد با خصایصی که در ذهن ضروری تلقی کرده‌ام. بلکه با توجه به آن ضرورت ذهنی تنها ادعا این است که اگر در ظرف واقع مثالی وجود داشته باشد، مجموع زوایای آن دو قائمه خواهد بود و اگر کوهی وجود داشته باشد، حتماً دره‌ای هم در کنار آن خواهد بود. به همین ترتیب، در خصوص مفهوم «کمال مطلق» گفته می‌شود که اگر چنین موجودی اساساً واقعیت داشته باشد، هستی از آن غیرقابل انفکاک خواهد بود.

دکارت در پاسخ به این اعتراض، میان صفت وجود با اوصاف دیگر و نیز ذات «کمال مطلق» با «ماهیت» اشیا دیگر تمایز قائل می‌شود. تمام اشیا در عالم واقع به این شرط می‌توانند متصف به صفاتی - اعم از ضروری یا امکانی - شوند که از هستی برخوردار باشند. ولی «هستی» صفت ذاتی هیچکدام از اشیا محسوب نمی‌شود. در این میان، «کمال مطلق» وضعیت ویژه‌ای دارد.<sup>۸</sup> بنابراین، کمال مطلق، ضرورتاً وجود دارد و این «ضرورت» نه ناشی از ذهن من، بلکه از متن واقعیت نشأت گرفته و «ذهن مرا وامی‌دارد تا به این طریق تصور کند، زیرا نمی‌توانم آن طور که اسبی را بدون بال و یا با بال تخیل می‌کنم، خدا را بدون وجود (یعنی ذات کامل مطلق را بدون عالی‌ترین کمال) تصور کنم» (همان، ص ۱۰۶). دکارت در ادامه نیز صراحتاً خدا را «جامع جمیع کمالات» تعریف کرده و «وجود» را به مثابه یکی از آن کمالات، به او نسبت می‌دهد، سپس مفهوم خدا را از مفاهیم فطری «که همراه با من به وجود آمده است» به حساب می‌آورد (همان، ص ۱۰۷).

بر این اساس، وی فرض موهوم یا ساختگی بودن مفهوم «کمال مطلق» را یکبار دیگر منتفی می‌داند (چون قبلاً یک بار در تأمل سوم این کار را کرده بود)، سپس برای چندمین بار به اصل وضوح و تمایز تاکید کرده، می‌گوید: «تنها چیزهایی می‌تواند مرا قانع کند، که آنها را با وضوح و تمایز ادراک کنم.»<sup>۹</sup>

به عقیده دکارت امور واضح و متمایز دو گونه‌اند: برخی برای همگان بدیهی و آشکارند و برخی دیگر فقط بر کسانی مکشوف می‌شوند که با دقت فراوان در آنها بیندیشند. حقایق ریاضی از این دسته اخیرند. یعنی برای اذهان عادی و غیرمتخصص، غامض و پیچیده می‌نمایند ولی وقتی یکبار کشف شدند، «دیگر نمی‌توان قطعیت آنها را از بقیه کمتر دانست» (همانجا).

وجود خدا هم از این نوع بدیهیات به‌شمار می‌آید. در بدو امر، ذهن به دلیل انس به صور محسوسات و نیز آلودگی به پیش‌داوری‌ها ممکن است فهم هستی خدا را صعب و دشوار بیابد، در حالی که چیزی واضح‌تر از وجود سرمدی او نیست.

دکارت در پایان تأمل پنجم نه تنها وجود خداوند را بدیهی و یقینی می‌داند، بلکه آن را سرچشمه اصلی هر یقین علمی به حساب می‌آورد، زیرا اگر وجود خدای کامل مطلق و مهربانی را نپذیرم، هرگز احتمال فریب خوردن و دچار خطای نظام‌مند<sup>۱۰</sup> معرفتی شدن وجود نخواهد داشت. «بدین ترتیب، با وضوح تمام درمی‌یابم که قطعیت و صحت هر علمی، تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد» (همان، ص ۱۱۱).

#### تقریر برهان وجودی از زبان قدیس آنسلم

معمولاً صاحب‌نظران تأمل پنجم را قرائتی جدید از برهان وجودی قدیس آنسلم<sup>۱۱</sup> به‌شمار می‌آورند، درحالی‌که خود دکارت هیچ اشاره‌ای به این موضوع نکرده و به گونه‌ای وانمود می‌کند که گویی این برهان از ابداعات و تراوشات ذهنی خود اوست. اکنون برای اینکه سهم آنسلم در تقریر دکارتی برهان وجودی روشن‌تر گردد و امکان مقایسه‌ای دقیق‌تر فراهم آید، لازم است کلام خود آنسلم را در تقریر برهان فوق‌مورد بررسی قرار دهیم. بهتر است پیش از نقل عبارات آنسلم نکاتی را به اختصار یادآور شویم.

در مباحث پیشین نیز اشاره کردیم که به اعتقاد کانت برای اثبات وجود خدا توسط عقل محض فقط سه راه وجود دارد که وی یکی از آنها را «برهان وجودی» می‌نامد (Kant A 590 B 618).

پیشینه تاریخی برهان وجودی، به ارسطو برمی‌گردد. وی در رساله در باره آسمان (De Caelo) تعبیری آورده که قرن‌ها بعد در سنت فلسفه اشراق به «قاعده امکان اشرف» معروف شده است. بر اساس این قاعده عقلی، از هر چیزی مانند X، اگر انواع پست‌تر آن موجود شوند، به طریق اولی باید انواع برتر و کامل‌تر آن نیز موجود باشند. ارسطو در آن رساله با تکیه بر این قاعده، به دنبال اثبات عنصر پنجم یا «اثر» به عنوان تشکیل دهنده افلاک است (کتاب I، فصل ۲، B 269) سیمپلیکوس در شرح این اثر، جملاتی از محاوره مفقود در باره فلسفه نقل می‌کند (می‌دانیم که این رساله به دوره اول فکری ارسطو یعنی دوران افلاطونی وی تعلق دارد)، بدین نحو که: «به طور کلی در اموری که یک چیز بهتر هست، در آنها یک چیز بهترین هست. پس چون در میان موجودات، یکی از دیگری بهتر است، یک چیزی هم هست که شریف‌ترین است که همانا الهی است» (گک . ۲۸۹).

چنانکه اشاره کردیم سهروردی امکان اشرف را تبدیل به قاعده‌ای فلسفی می‌کند و در اثبات «مثل نوریه» و مجردات از آن بهره می‌برد و در اغلب آثار خود آن را متذکر می‌شود (رک. حکمة الاشراق، ص ۱۴۳، اللمحات، ص ۱۵۶ و الالواح العمادیه، ص ۳۹).

نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که هر چند ارسطو و شیخ اشراق بر اساس این قاعده در صدد اثبات مجردات و عقول الهی بر آمده‌اند، هیچ‌کدام از آنها ذهن انسان و تصور او از «کامل‌ترین موجود» را مبدأ استدلال خود قرار نداده‌اند و لذا در تاریخ فلسفه معروف است که بانی اصلی «برهان وجودی» قدیس آنسلم است. آنسلم در بخش‌های اول، دوم و سوم رساله گفتگو با دیگری<sup>۱۲</sup> این برهان را ارائه کرده است. از میان تمام نوشته‌های برجای مانده از آنسلم، این فقره مختصر شهرت بسیار دارد و آوازه وی بیشتر مدیون آن است. آنسلم این برهان را از موضع یک مسیحی معتقد اقامه کرده است. به نظر وی، شناخت خداوند فقط در سایه لطف الهی امکان‌پذیر است و این لطف، شامل حال ایمان آورندگان می‌شود. پس ابتدا باید به وجود خداوند ایمان آورد، سپس با برخورداری از لطف وی در صدد شناخت ذات و صفات او

برآمد.<sup>۱۳</sup> مراد این است که در نگرش آنسلم، ایمان بر فهم عقلانی مقدم است. او به صراحت می‌گوید:

نمی‌توانم بفهمم، مگر اینکه ایمان داشته باشم (Davies, p.158).

یعنی به نظر وی:

دو منبع شناخت وجود دارد: ایمان و عقل. ابتدا باید ایمان آورد، پس از آن می‌توان از عقل به طور گسترده و نامحدود استفاده کرد (ایلخانی، ص ۱۹۹).

آنسلم، در بخش دوم رساله *Proslogion* (گفتگو با دیگری) مبنای برهان خویش را اندیشیدن در مورد مفهوم خدا به مثابه چیزی می‌داند که «بزرگ‌تر از آن متصور نباشد» این توصیف درباره خدا، در کتاب مقدس صراحتاً نیامده و به نظر می‌رسد آنسلم راه کسانی همچون آگوستین را طی می‌کند که می‌گفت:

خداوند موجودی است که بهتر از آن نه وجود دارد و نه قابل تصور است (Davies, p.159) مخاطب آنسلم در این استدلال شخص ابلهی<sup>۱۴</sup> است که در دل خود خیال می‌کند خدایی وجود ندارد.<sup>۱۵</sup> به عقیده آنسلم، همین شخص منکر خدا نیز، مفهومی از خدا را در ذهن خویش دارد که عبارت است از «چیزی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد». فهم این معنا، مستلزم وجود خداوند، هم در ظرف ذهن<sup>۱۶</sup> و هم در ظرف عالم واقع<sup>۱۷</sup> است. زیرا خداوند بزرگ‌تر از آن است که فقط در حدود ذهن آدمی محصور باشد. یعنی اگر صرفاً در ذهن وجود داشته باشد، پس می‌توان موجودی بزرگ‌تر از آن را تصور کرد و این تناقض است.<sup>۱۸</sup> در نزد آنسلم، آنچه وجود واقعی دارد، از آنچه فقط در ظرف ذهن موجود است، بزرگ‌تر است. اکنون که مفاهیم اصلی برهان آنسلم را تا حدودی تبیین کردیم، به نقل عین عبارات وی از رساله *Proslogion* می‌پردازیم.

او درباره تأمل انسان نسبت به خدا می‌نویسد:

پروردگارا! من صادقانه اذعان می‌کنم که تو تصویر<sup>۱۹</sup> خویش را در من آفریده‌ای تا اینکه به یاد تو باشم و تو را ادراک کنم و به تو عشق ورزم؛ ولی آن تصویر، در اثر فساد و تباهی و گناهان من چنان تیره و تار و مبهم گشته است که دیگر هدف فوق را برآورده نمی‌سازد. مگر اینکه تو خود آن را نوسازی کرده و دوباره شکل دهی.

پروردگارا! من هرگز نمی‌توانم به عظمت تو دست یابم، زیرا فاهمه من از رسیدن به آن مرتبت عاجز است، ولی با این همه، من در طلب کسی هستم که حقیقت تو را بفهمد.

حقیقتی که از عمق دل به آن باور دارم و عشق می‌ورزم. زیرا من به جای اینکه بفهمم تا ایمان بیاورم، ایمان می‌آورم تا اینکه بتوانم بفهمم. در واقع یکی از اموری که به آن باور دارم این است که مادامی که ایمان نیاورده‌ام، نمی‌توانم بفهمم (Anselm).

و دربارهٔ واقعیت وجودی خدا نیز می‌نویسد:

حال، ای خدایی که فهم را پاداش ایمان قرار داده‌ای<sup>۲</sup>، بگذار تا بفهمم، آنگونه که تو شایسته می‌بینی. آیا تو آنگونه هستی که باور داریم و یا آنگونه هستی که معتقدیم باید باشی؟ ما بر این باوریم که تو چیزی هستی که بزرگ‌تر از آن متصور نمی‌باشد. اکنون مسئله این است که آیا چنین چیزی وجود دارد؟ زیرا «ابله در دل خویش می‌گوید که خدایی نیست (مزامیر داود، ۱۴:۱، ۵۳:۱).

اما یقیناً ابله هنگامی که این کلمات را می‌شنود: «چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد» معنای آنچه را شنیده است می‌فهمد و آنچه را که می‌فهمد، در فهم او وجود دارد، حتی اگر فکر آن را هم نکند، زیرا بودن چیزی در فهم کسی و اندیشیدن وی در بارهٔ وجود آن، یکی است.

هرگاه نقاشی در صدد به تصویر کشیدن منظره‌ای برآید، آن نقاشی را در ذهن خود دارد ولی چون آن را ایجاد نکرده، فکر نمی‌کند که وجود واقعی هم دارد، ولی پس از اینکه آن را به تصویر کشید، نقاشی فوق، به دلیل وجود داشتن در ذهن و ایجادش در خارج از آن، وجود واقعی هم می‌یابد. این گفته شاید شخص ابله را نیز مجاب سازد، مبنی بر اینکه آنچه بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، می‌تواند لااقل در فهم موجود باشد، زیرا وی معنای این عبارت را هرگاه بشنود می‌فهمد که هر آنچه را که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، می‌توان درک کرد» و آنچه وی می‌فهمد، در فهم او موجود است. یقیناً آنچه که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، نمی‌تواند صرفاً در فهم موجود باشد، چون می‌توانیم آن را در ظرف واقع نیز موجود بدانیم که در این صورت، بزرگ‌تر [از آنچه در فهم بود] خواهد بود. بنابراین، اگر آنچه که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، فقط در ظرف ذهن وجود داشته باشد، در این صورت، همان چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چیزی خواهد بود که بزرگ‌تر از آن قابل تصور است. ولی یقیناً این امر محال است. [چون مستلزم خلف است.] پس بی‌تردید، آنچه که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، هم در ظرف ذهن و هم در عالم واقع وجود دارد

(Perry & Bratman, p.23, Proslogion, part.II, pp.78)



استدلال فوق - که عیناً از رساله *Proslogion* آنسلم نقل شد، همان است که به برهان وجودی شهرت یافته و مباحث فراوانی در میان موافقان و مخالفان برانگیخته است. دو تن از منتقدان جدی آنسلم در قرون وسطی عبارت‌اند از گونیلو - که معاصر آنسلم محسوب می‌شود - و توماس آکوئینی که حدود دو قرن پس از آنسلم به نقد برهان وجودی پرداخته است. اکنون نوبت آن است که خطوط اصلی اعتراضات و انتقادات آنان را از برهان وجودی ترسیم کنیم. اهمیت این انتقادات از آن جهت است که دکارت در تقریر خویش از برهان وجودی به آنها نظر داشته است<sup>۲۱</sup> (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۱۰۶).

### انتقاد گونیلو<sup>۲۲</sup> از برهان وجودی

در تقریر برهان وجودی آنسلم اشاره کردیم که وی «احمقی» را که منکر وجود خداست به صورت نمادین مخاطب خویش قرار داده و اعلام می‌کند، حتی به چنین فردی نیز می‌توان وجود خداوند را قبولاند. راهبی به نام گونیلو از دیر مارموتیه، پس از مطالعه برهان آنسلم، رساله‌ای در دفاع از احمق (*In Behalf of the Fool*) نوشت و در آن دو انتقاد عمده بر برهان وی وارد کرد. نخست اینکه به نظر گونیلو ما اساساً مفهوم و تصویری از خداوند در ذهن و فاهمه خویش نمی‌توانیم داشته باشیم.

خداوند فراتر از دستگاہ وهم و ادراک ماست، چون ما هیچ وقت تجربه و آشنایی قبلی از وی و یا چیزی شبیه به آن در اختیار نداریم. بدین ترتیب، اساس و پایه برهان وجودی، یعنی تصور خدا یا آنچه بزرگ‌تر از آن متصور نباشد، مخدوش است؛ ثانیاً اگر با این همه، مصر باشیم که خدا به جهت کمال خود ضرورتاً باید موجود باشد، می‌توانیم اشیای دیگری را نیز در عالی‌ترین سطح کمال تصور کنیم و مدعی وجود آنها باشیم، همچون کامل‌ترین جزیره، در حالی که همه به محال بودن آن واقف‌اند. در نتیجه، به نظر گونیلو نمی‌توان از تعریف و تصور چیزی در ذهن، وجود خارجی آن را نتیجه گرفت (Matson, pp. 216-217).

### انتقادات توماس آکوئینی از برهان وجودی

توماس در نقد برهان قدیس آنسلم، از یک سو میان وجود و ماهیت تمایز قائل شده و از سوی دیگر امور بدیهی بالذات را از امور بدیهی نسبت به ما انسان‌ها جدا می‌کند. می‌دانیم که تمایز نخست (وجود و ماهیت) از طریق اندیشمندان بزرگی همچون ابن‌سینا به آراء توماس<sup>۲۳</sup> راه یافته

و تمایز دوم از تعالیم ارسطو نشأت گرفته است (مجتهدی، فلسفه در قرون وسطی، ص ۲۵۳) و (دکارت، اصول فلسفه، ص ۷۰). وی بر اساس تمایز فوق می گوید، هر چند در مورد خداوند بر خلاف ممکنات، وجود با ماهیت یکی است<sup>۲۴</sup> و این امر فی حد ذاته بدیهی است، ولی ما انسان-ها به جهت ضعف عقلانی خویش، قادر به درک حقیقت آن نیستیم (حائری یزدی، ص ۱۸۵).

بنابراین، بهترین راه برای ما این است که معلومات و مخلوقات خداوند را در همین جهان پیرامون خویش واسطه در شناخت وجود او قرار دهیم نه مفهوم و ذات الهی را. این اعتراض توماس، قدری عجیب می نماید، زیرا در حقیقت وی می خواهد بگوید که اگر عقل تواناتری داشتیم می توانستیم برهان وجودی را معتبر بدانیم، ولی اکنون که چنین توانایی در اختیار نداریم، ناچاریم به براهین انی پسینی بسنده کنیم.<sup>۲۵</sup> انتقاد دوم توماس این است که فرض کنیم خدا به معنی «موجودی باشد که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست» و نیز فرض کنیم که طبق تعریف، در میان دیگر صفات خدا، صفت هستی نیز قرار گرفته باشد، ولی با این همه نمی توانیم نتیجه بگیریم که «خدا واقعاً وجود دارد» زیرا در بهترین شرایط، نتیجه ای که از مقدمات فوق می توان گرفت این است که اگر چیزی در عالم خارج مطابق با تعریف خدا باشد، ضرورتاً باید موجود باشد! در حالی که وجود چنین موجودی، درست همان چیزی است که به دنبال اثباتش بودیم. بدین ترتیب، از نظر توماس تعریف و بیان معنای واژه خدا، کمکی به اثبات وجود واقعی او نمی کند (Matson, pp. 233-234).

توماس آکوئینی در اثر مفصل خویش خلاصه الهیات به نقد و بررسی برهان آنسلم پرداخته است. وی ابتدا این پرسش را مطرح می کند که آیا خداوند بدیهی است؟ به نظر وی بدیهی به چیزی گفته می شود که به محض معلوم شدن معنی واژگانش، شناخته شود (Aquinas, p. 12)، سپس به تاسی از ارسطو این تعریف را صرفاً در باب مبادی نخستین برهان یعنی اولیات صادق دانسته و می گوید:

بدین ترتیب، هرگاه ماهیت کل و جزء برای ما معلوم باشد، بی درنگ می فهمیم که کل از جزء خود بزرگ تر است (ibid).

توماس برهان وجودی را نیز بر این اساس تقریر می کند. از نظر قائلان به برهان وجودی:

به محض آنکه معنا و مدلول واژه خدا را بفهمیم، بی‌درنگ اذعان می‌کنیم که خداوند وجود دارد. زیرا معنای این واژه [خدا] عبارت است از چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد، اما آنچه هم به نحو واقعی و هم به نحو ذهنی وجود دارد، بزرگ‌تر از چیزی است که صرفاً به نحو ذهنی موجود است. بنابراین به محض اینکه معنای واژه خدا را فهمیدیم، خدا وجود ذهنی خواهد داشت و در عین حال از آن نتیجه خواهیم گرفت که خدا وجود واقعی نیز دارد. لذا گزاره خدا وجود دارد، بدیهی است (ibid).

توماس در رد این برهان اظهار می‌دارد که همگان از واژه خدا معنای واحدی را مراد نمی‌کنند، مثلاً برخی خداوند را موجودی جسمانی می‌پندارند. با این حال، حتی اگر بپذیریم که همه آدمیان از واژه خداوند موجودی را مراد می‌کنند که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد، از این مقدمه صرفاً وجود ذهنی خداوند را می‌توان نتیجه گرفت نه وجود واقعی او را (ibid). برای اثبات وجود واقعی چنین موجودی نیازمند اقامه برهان دیگری هستیم و لذا برهان وجودی، اساساً برهان قابل اتکایی نیست.

اکنون که از تقریر برهان وجودی آنسلم و انتقادات وارده بر آن فارغ شدیم، به بررسی این مطلب می‌پردازیم که دکارت در تقریر برهان خویش تا چه حد مدیون و وامدار قرون وسطائیان است.

### تحلیلی از برهان وجودی دکارت و ریشه‌های قرون وسطایی آن

چنانکه دیدیم، دکارت در برهان سوم<sup>۲۶</sup> خویش برای اثبات وجود خدا (برهان وجودی) به جای بحث از منشأ تصور خدا یا کمال مطلق، به محتوای این تصور پرداخته و وجود را به منزله یکی از کمالات، مندرج در آن مفهوم می‌داند.

بر این اساس، منتقدان اندیشه دکارت تلاش کرده‌اند نخست شباهت میان تقریر دکارت از برهان وجودی و استدلال آنسلم را گوشزد کرده و سپس اعلام کنند که قدیس توماس آکوئینی این برهان را نقد و اعتبار آن را مخدوش ساخته و در نتیجه آن تأمل پنجم دکارت نیز مخدوش و نامعتبر است. اکنون برای روشن ساختن این موضوع و داوری در باب آن لازم است به طور فشرده تقریر آنسلم و دکارت را از برهان وجودی با یکدیگر مقایسه کنیم.

ممکن است در نگاه نخست، برهان وجودی آنسلم و قرائت دکارتی آن، دو استدلال کاملاً متمایز و مستقل از هم به نظر آیند، زیرا اولاً چنانکه دیدیم عبارت آنسلم به زبانی ستایشگرانه و

دعاگونه بیان شده و در آنها هیچ مفهومی از دانش ریاضیات به کار نرفته است؛ در حالی که دکارت به برهان خویش، کاملاً صبغۀ ریاضی بخشیده و اساس آن را وضوح و تمایزی مانند وضوح و تمایز مفاهیم ریاضی قرار داده است.

ثانیاً در برهان آنسلم از مفهوم «کامل‌ترین موجود»<sup>۲۷</sup> یا کمال مطلق سخن به میان نیامده، بلکه مفهوم «بزرگ‌ترین موجود» یا به تعبیر دقیق‌تر «آنچه که بزرگ‌تر از آن متصور نباشد» به عنوان مقدمه نخست برهان آورده شده است.

ثالثاً آنسلم به صراحت گفته است که نمی‌خواهد استدلالی صرفاً عقلانی برای اثبات وجود خدا اقامه کند، زیرا عقل به تنهایی و بدون یاری گرفتن از ایمان نمی‌تواند کاری از پیش برد. بنابراین، ابتدا باید به وجود خداوند ایمان آورد، سپس به مدد لطف حق در مسیر فهم عقلانی گام نهاد. پس هدف اصلی آنسلم نهایتاً کلامی بوده و وی در صدد فهم عقلانی چیزی که قبلاً به آن ایمان آورده، می‌باشد. در حالی که دکارت بررسی مسئله وجود خداوند را در حوزه فلسفه اولی و بر اساس عقل محض جایز دانسته و نیازی به دخالت وحی و ایمان دینی در این مورد نمی‌بیند.

رابعاً در برهان آنسلم «ابلهی» به طور نمادین ایفای نقش می‌کند. در حالی که در تقریر دکارت، چنین شخصی وجود ندارد. ولی باید توجه داشت که نکات چهارگانه یادشده، بیشتر از مقایسه ظاهری برهان آنسلم و دکارت به ذهن متبادر می‌شود و آنچه در نگاه نخست می‌بینیم همواره صائب نخواهد بود.

گذشته از ظاهر و صورت کلام این دو فیلسوف، در فحوای سخن مشابهت انکارناپذیری میان آنها به چشم می‌خورد. به گونه‌ای که ناخودآگاه درمی‌یابیم که هم از حیث مقدمه‌چینی و مفهوم‌پردازی و هم از جهت منطق استنتاج، قرابت و خویشاوندی خاصی میان آنها وجود دارد.

آنسلم و دکارت هر دو، اساس استدلال خودشان را مفهوم و تصور ذهنی خداوند، می‌دانند و هر دو معتقدند که این تصور، فطری است. در نمونه‌ای که پیشتر از آنسلم نقل کردیم، به صراحت آمده بود که خود خداوند، این تصور را در ذهن من آفریده است تا به یاد او باشم. از سوی دیگر، دکارت نیز مکرراً به فطری بودن تصور خدا تأکید می‌ورزد. همچنین هر دو فیلسوف، در گام بعدی به نوعی تحلیل محتوایی این مفهوم فطری پرداخته و تلاش می‌کنند

«وجود داشتن» یا «هستی» را از درون آن استخراج کنند. بنابراین، «هستی واقعی» در نزد آنسلم با مفهوم «بزرگ‌ترین موجود» گره خورده، همان‌گونه که در نظر دکارت «وجود خارجی» با مفهوم «کامل‌ترین موجود» پیوند خورده است.

معلوم است که تعبیر «بزرگ‌ترین» در کلام آنسلم به هیچ وجه معنای جسمانی و عرفی ندارد، بلکه مراد وی نیز همان عظمت و کمال نامتناهی خداوند است و این عظمت و کمال نامتناهی، مستلزم وجود واقعی نیز هست. ژان وال، خصوصیت بارز فلسفه دکارت را همین متحد ساختن دو تصور کامل و نامتناهی دانسته و برهان دکارت را ادامه برهان وجودی آنسلم به شمار آورده است (وال، ص ۸۱۶).

همین دلیل [برهان وجودی آنسلم] است که دکارت آن را مجدداً از سر می‌گیرد، آنجا که می‌گوید وجودی هست که از ذات آن می‌توان موجود بودن آن را استنتاج کرد، یعنی وجودی که ذات آن مستلزم موجود بودن آن است (همان، ص ۷۹۷).

افزون بر این، آنسلم و دکارت هر دو با استفاده از قالب برهان خلف به تقریر استدلال خویش پرداخته‌اند. بدین نحو که در نزد آنسلم، اگر بزرگ‌ترین موجود، فقط وجود ذهنی داشته و فاقد وجود عینی باشد، دیگر «بزرگ‌ترین» نخواهد بود. در نزد دکارت نیز برای اینکه کامل‌ترین موجود کامل‌ترین (و در تعبیر آنسلم بزرگ‌ترین) باشد، بالضروره باید وجود واقعی هم داشته باشد. نکته آخر اینکه هر دو فیلسوف بر همین خویش را پیشینی و لمی<sup>۲۸</sup> دانسته و نیز مفهوم هستی را به عنوان یکی از کمالات<sup>۲۹</sup> محسوب کرده‌اند.

بدین ترتیب، اگر تقریر دکارت از برهان وجودی را عین استدلال آنسلم ندانیم، دست کم می‌توانیم آن را قرائتی جدید از دلیل آنسلم تلقی کنیم که برخی مفاهیم ریاضی نیز در آن داخل گردیده است. جالب است که از همان ابتدا، دوستان و منتقدان دکارت نیز (از قبیل مرسن، کاتروس و گاسندی<sup>۳۰</sup> و ...) به این مشابهت پی برده و آن را به دکارت گوشزد کرده‌اند (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۵۱)، البته خود دکارت، در هیچیک از آثار مابعدالطبیعی خویش (تأملات، اصول فلسفه و گفتار در روش) اشاره‌ای به برهان آنسلم نمی‌کند ولی در اعتراضات و پاسخ‌ها هنگام پاسخگویی به اعتراضات دسته اول، به ناچار به تقریر برهان آنسلم پرداخته و تلاش می‌کند تفاوت‌های برهان خویش را با آن برجسته نماید و ابداعی بودن برهان وجودی خود را به کرسی بنشانند (دکارت، اعتراضات و پاسخ‌ها، ص ۱۲۶-۱۲۵)؛ ولی

حقیقت امر از این قرار است که دکارت در تقریر برهان وجودی، هم به آنسلم و هم به انتقادات توماس آکوئینی از آن نظر داشته است. به طوری که سعی می‌کرده برهان را به نحوی تقریر کند که در برابر انتقادات توماس و گونیلو و امثال آنها مصونیت داشته باشد. در نتیجه می‌توان گفت دکارت، از دو جهت در تقریر این برهان تحت تأثیر قرون وسطی قرار دارد. از سویی متأثر از پدیدآورنده و موافقان برهان آنسلم است و از سوی دیگر تحت تأثیر منتقدان آن قرار دارد.

به همین جهت است که دکارت در تقریر برهان خویش، ابتدا سعی دارد به اعتراض گونیلو در خصوص آن پاسخ دهد، البته بدون اینکه نامی از وی ببرد. اعتراض گونیلو همان گونه که پیشتر بیان شد این بود که ما حقیقتاً تصویری از کامل‌ترین یا بزرگ‌ترین موجود در ذهن خویش نمی‌توانیم داشته باشیم و در واقع چنین مفهومی که مبنای برهان وجودی قرار گرفته، تصویری جعلی است. پاسخ دکارت این است که تصور، زمانی جعلی است که بتوانیم چیزی بر آن بیفزاییم و یا آن را به اختیار و اراده خود تغییر دهیم؛ درحالی‌که این تصور (یعنی مفهوم کامل‌ترین موجود) تلائم و کمال ذاتی داشته و تابع اراده ما نیست. عین عبارت دکارت در این خصوص چنین است:

زیرا به راستی من از راه‌های گوناگون معرفت حاصل می‌کنم که این مفهوم چیزی موهوم یا ساختگی نیست که فقط قیام به ذهن من داشته باشد، بلکه صورت ذهنی، ذاتی حقیقی و تغییرناپذیر است. اولاً از آن جهت که من نمی‌توانم غیر از خدا موجود دیگری را تصور کنم که وجود، بالضروره به ماهیتش تعلق داشته باشد و نیز از آن جهت که تصور دو یا چند خدا از یک سنخ برای من محال است و با تسلیم به اینکه هم اکنون خدایی وجود دارد با وضوح می‌بینم که لازم است پیش از این از ازل موجود داشته باشد و در آینده نیز تا ابد موجود باشد و سرانجام از آن جهت که بی‌نهایت صفات دیگر در خداوند می‌شناسم که نمی‌توانم چیزی از آنها بکاهم یا تغییر دهم (دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ص ۸-۱۰۷).

همچنین - چنان‌که اشاره کردیم - دکارت برهان وجودی خویش را چنان تقریر می‌کند که از گزند انتقاد توماس آکوئینی بر برهان آنسلم نیز در امان باشد.

روح انتقاد توماس حاکی از این بود که از تعریف و بیان لفظی معنای واژه خدا (کامل‌ترین موجود) نمی‌توان به وجود واقعی او استدلال کرد. در واقع، اگر تلقی ما از برهان وجودی این باشد که از تعریف لفظی «کامل‌ترین موجود» به وجود واقعی او پی می‌بریم این برهان، در نهایت به نوعی تعریف لفظی و لغوی مؤول می‌شود و روشن است که اگر مبنای برهان وجودی،

تعریف لغوی خدا باشد، می‌توان خدا را به گونه‌ای دیگر تعریف کرد که مستلزم وجود واقعی او نباشد. به عبارت دیگر، برهان وجودی زمانی اعتبار خواهد داشت که تعریف لفظی خدا را به عنوان کامل‌ترین موجود بپذیریم، ولی همان‌طور که کاپلستن نیز اشاره کرده است، دکارت «از قبول اینکه برهان وجودی قابل تحویل به تعریفی صرفاً لفظی باشد، امتناع می‌کند» (کاپلستن، ص ۱۴۵).

دکارت، ضرورت هستی را نه ناشی از تعریفی لفظی بلکه برخاسته از وضوح و تمایز مفاهیم می‌داند. وی بر همین اساس در پاسخ به اعتراضات دسته اول که از ناحیه کاتروس<sup>۳۱</sup> مطرح گردیده، اعلام می‌دارد که مرادش از استلزام میان کامل‌ترین موجود و وجود واقعی، نه یک استلزام معنایی و لفظی، بلکه استلزامی ناشی از فهم روشن و متمایز است، آن‌گونه که در مفاهیم ریاضی به چشم می‌خورد. در حقیقت، کاتروس اعتراض خود را از موضع توماس آکوئینی در مخالفت با برهان وجودی طرح کرده و دکارت را کاملاً تابع آنسلم دانسته است و قصد دارد انتقاداتی را که توماس بر آنسلم وارد کرده بر دکارت نیز وارد بداند (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۵۰؛ دکارت، اعتراضات و پاسخ‌ها، ص ۱۲۶).

بدین ترتیب، اعتراض کاتروس به دکارت را می‌توان در قالب رویارویی دو سنت رایج در قرون وسطی فهمید، یعنی تقابل میان سنت آنسلم و اندیشه توماس آکوئینی. واضح است که کاتروس متکلمی مشایی و نزدیک به توماس می‌باشد و دکارت فیلسوفی عقل‌گراست که به سنت کلامی آنسلم دلبستگی دارد.

دکارت در پاسخ به اعتراضات دسته اول به نحو جالبی برهان وجودی را از نو تقریر می‌کند. وی در آنجا توضیح می‌دهد که مفهوم خدا به مثابه واجب‌الوجود تصویری جعلی نیست، زیرا تلائم و سازگاری درونی دارد. فرض کنید که تصور «جسم کامل و ضروری الوجود»<sup>۳۲</sup> را در ذهن خود ابداع و سپس استدلال کنیم که این مفهوم، ضرورتاً شامل هستی نیز می‌شود و بنابراین جسم مذکور بالضروره باید وجود داشته باشد! ولی دکارت، این استدلال را معتبر نمی‌داند، زیرا تصور چنین جسمی، جعلی است نه حقیقی. وی در پاسخ به اعتراضات دسته نخست چنین آورده است:

من به خوبی می‌توانم تشخیص دهم که آن مفهوم [تصور جسم کامل] توسط ذهن من با روی هم نهادن همه کمالات جسمانی ساخته شده است و وجود آن ناشی از دیگر

کمالاتش نیست... من در آن، نیرویی سراغ ندارم که بر اساس آن بتواند خود را ایجاد یا ابقا کند، ولی اکنون اگر نه در باب یک جسم، بلکه در خصوص چیزی (از هر نوع که باشد) که تمامی کمالات در آن مجتمع باشد، پرسیم که آیا هستی می‌باید در کمالات آن مندرج باشد یا نه؟... می‌توانیم به نحو واضح و متمایز دریابیم که دست‌کم «وجود امکانی»<sup>۳۳</sup> را می‌توان به آن نسبت داد. همچنین از آنجا که نمی‌توانیم وجود خداوند را ممکن<sup>۳۴</sup> تصور کنیم مگر این که در عین حال به قدرت لایتناهای او عنایت داشته باشیم. بر این اساس، تصدیق خواهیم کرد که او با تکیه بر قدرت لایزال خویش وجود داشته و هستی او واقعی و ازلی است، زیرا در پرتو نور طبیعت آشکار است که هر آنچه بتواند بر اساس قدرت خود موجود باشد. همواره وجود خواهد داشت.<sup>۳۵</sup> بنابراین، درمی‌یابیم که ضرورت هستی، مندرج در مفهوم «قدرتمندترین موجود» است و این هستی ناشی از جعل عقلانی نیست، بلکه متعلق به ذات تغییر ناپذیر و حقیقی آن موجود است (Haldan & Ross, p.21).

این برهان شاید بازتابی از استدلال دنز اسکاتس باشد که معتقد بود اگر «کامل‌ترین موجود متصور» امکان‌پذیر باشد، قطعاً باید وجود واقعی هم داشته باشد. چون به نظر وی راه دیگری برای ممکن بودن آن وجود ندارد، اما دلیل دکارت این است که قدرت نامتناهی چنین موجودی، وی را قادر به ایجاد خود می‌کند به عبارت دیگر «کامل‌ترین موجود» در نظر دکارت «علت خود» است. در اینجا صفت کلیدی که هستی را با ذات نامجمعول و حقیقی و ثابت خداوند پیوند می‌زند، عبارت است از قدرت یا نیروی نامتناهی. اطلاق اصل علیت به خداوند و «علت خود» دانستن وی، نوعی بدعت در کلام مسیحی محسوب می‌شود و لذا اعتراض متکلمانی همچون آرنو و کاتروس را به آرای دکارت در پی داشته است. مثلاً به نظر آرنو، تعبیر «علت خود» در مورد خداوند مناسب نیست، بلکه «واجب‌الوجود» مناسب‌تر است (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۸۲). البته علت خود می‌تواند معنای سلبی داشته باشد یعنی «بی‌علت» که در این صورت، دکارت به سنت توماسی نزدیک‌تر خواهد شد، زیرا «مطابق سنت اصلی توماس و پیروان او می‌توان گفت که خداوند بی‌علت یا واجب‌الوجود است» (همانجا). ولی دکارت ظاهراً می‌خواهد استقلال وجود خداوند را بر اساس قدرت و فعالیت خدا، تعریف کند (Williams, p.382).



ژان وال تعبیر دکارتی (علت خود) را «عبارت اخرای دلیل وجودی» دانسته و معتقد است که در این مورد، مراد «علت صوری» است (وال، ص ۷۹۷).

وی می‌نویسد که در وجود خداوند نوعی وحدت دو علت از عللی که ارسطو در نظر داشته تحقق دارد و همین دو علت (یعنی علت صوری و فاعلی) است که دکارت آنها را تأیید می‌کند. بنابراین، در وجود خداوند، علت و جهت عقلی، وحدت می‌یابد و عین هم است<sup>۳۶</sup> (همانجا). در پایان تحلیل برهان وجودی، به عنوان فصل الخطاب شایسته است که خلاصه‌ای از خطوط اصلی اندیشه مابعدالطبیعی دکارت را که منتهی به تقریر برهان وجودی می‌شود، از نظر بگذرانیم و سپس به برخی مشکلات ناشی از این برهان نیز اشاره کنیم.

وی پیش از اقامه برهان وجودی، ابتدا به نحو شهودی<sup>۳۷</sup> اصل بنیادین خود (کوژیتو) را تأسیس می‌کند، آنگاه بر اساس معیار ریاضی وضوح و تمایز اذعان می‌کند که:

۱. من مفهومی واضح و متمایزی از «کامل‌ترین موجود» را در ذهن خود دارم؛

۲. اگر کامل‌ترین موجود، وجود نداشته باشد، کامل‌ترین نخواهد بود؛

۳. پس، کامل‌ترین موجود باید وجود داشته باشد، چون وجود یکی از کمالات محسوب می‌شود.

هریک از مقدمات فوق، نیاز به بحث و بررسی و اثبات دارند و به نظر می‌رسد منتقدان دکارت نیز برخی از آنها را نامعتبر دانسته و براساس آن، اعتبار کل برهان را زیر سؤال برده‌اند.

بدین ترتیب است که پیوند میان کوژیتو دکارت با برهان وجودی نمودار می‌شود. در واقع، من اندیشنده یا کوژیتو، مبنای تمام استدلال‌های دکارت است. حال مسئله این است که آیا در اینجا با نوعی محور قرار دادن خود یا «اصالت خود»<sup>۳۸</sup> مواجه نیستیم؟ چگونه می‌توان اندیشه و دریافت «من» خود را معیاری برای وجود سایر امور دانست؟ به عبارت دیگر «کلیت» و «عمومیت» برهان دکارت از کجا تأمین می‌شود؟

مشکل دوم برهان وجودی مربوط به مفهوم «کمال» است. واضح است که این برهان مبتنی بر مفهوم کمال یا تصور کامل‌ترین موجود است. این مفهوم خدایی را به ذهن متبادر می‌سازد که در ادیان ابراهیمی و توحیدی - همچون مسیحیت یا اسلام - معرفی می‌شود، ولی این نکته را باید در نظر داشت که در آموزه‌های این ادیان، اندیشه بشر، ذاتاً ناقص و نارسا تلقی شده و لذا

آدمی قادر به درک کمال مطلق نخواهد بود. بنابراین، دکارت باید به نحوی تعارض میان نقص و کاستی فهم بشر از یکسو و ادراک واضح و متمایز کمال مطلق از سوی دیگر را برطرف می-ساخت.

سومین معضل برهان وجودی، این است که شاید این برهان به نحوی منجر به نقض غرض شود. به این معنا که مراد اصلی از اقامه برهان وجودی اثبات وجود خداست، ولی چون مبنای آن، «تصور» من از اوست شاید این پندار را در ذهن من به وجود آورد که «من» بنیادی‌تر از «خدا» است! و اگر من تصویری از خدا نداشتم، هرگز وجود او برایم مکشوف نمی‌شد.

در نهایت چهارمین مشکل اساسی در برهان وجودی ناشی از گسست و شکاف میان جهان مفهومی ذهن و عالم واقع است. اعتراض امثال گونیلو هم بر این اساس شکل گرفته است که اگر جزیره‌ای بهشتی و گمشده را در خیال خود مجسم سازیم که تمام کمالات را دربرداشته باشد، آیا همین تصور ما مستلزم وجود واقعی آن نیز خواهد بود. دکارت و دیگر معتقدان به برهان وجودی، می‌بایست برای پر کردن این فاصله و ترمیم گسست میان ذهن و عین چاره‌ای بیندیشند.

مراد نگارنده از بیان این مطالب در اینجا این است که نشان دهد بی دلیل نیست که برهان وجودی از روزگار آنسلم تا به امروز در میان متکلمان و فیلسوفان محل بحث و مناقشه بوده است.

### نتیجه‌گیری

آنچه به طور اجمال این مقاله در پی تبیین آن بود، از این قرار است: گرچه سابقه برهان وجودی به نحوی به اندیشه ارسطو باز می‌گردد، ولی پیروان قرن وسطایی وی - همچون توماس آکوئینی - روی خوشی بدین برهان نشان ندادند و در عوض، افلاطون‌گرایانی همچون قدیس آنسلم آن را در اندیشه فلسفه خویش پروراندند و به بار نشانند. تقابل این دو سنت از قرون میانه به دوران جدید نیز سرایت کرد و ذهن عقل محور و ریاضی‌گرای دکارت را شیفته قرائت ریاضی برهان وجودی ساخت. کیفیت این تقابل به ویژه میان دکارت و منتقدان سرسخت وی، در این مقاله تبیین شد.

اکنون اگر اذعان داریم که مسئله خدا یکی از محوری‌ترین مباحث فلسفی و کلامی به‌طور کلی، وبالطبع یکی از حیاتی‌ترین مسائل اندیشه دکارت است و از سوی دیگر فلسفه وی را نوعی بازآفرینی و احیای میراث قرون وسطی - به ویژه آنسلم - قلمداد می‌کنیم، با این پرسش سترگ مواجه می‌شویم که «چرا دکارت را بنیان‌گذار فلسفه جدید مغرب زمین می‌دانند؟» ضابطه و ملاک جدید بودن اندیشه دکارت چیست؟ حقیقت این است که خداشناسی دکارت ریشه در قرون وسطی دارد ولی مفهوم خدا در نظام دکارتی از سه منظر متفاوت قابل ارزیابی است: اولاً اگر چه نظام دکارتی مبتنی بر اصالت عقل است، ولی به زعم دکارت، خود عقل حجیت و اعتبارش را از خدا وام می‌گیرد. او به صراحت بیان می‌دارد که قطعیت و صحت هر علمی تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد، به‌طوری که تا شناخت کامل او حاصل نشده باشد، شناخت اشیای دیگر محال خواهد بود.

ثانیاً در صحنه فیزیک و طبیعت نیز خداوند نخستین علت حرکت و ابقاکننده آن در جهان است. خداست که از زوال و استیلائی سکون و مرگ بر عالم جلوگیری کرده و قوانین ثابتی را بر حرکت اجسام مقرر نموده است.

ثالثاً خداوند خالق «حقایق ازلی»<sup>۳۹</sup> است. به نظر دکارت، حقایق ازلی عقل، همچون قضایای بنیادین ریاضی و اولیات عقلی، مبتنی بر مشیت خداست. به عبارت دیگر، وی حقایق ازلی را تابع اراده و قدرت نامتناهی خدا می‌داند. بنابراین، خداوند می‌تواند آنچه را که ما محال عقلی می‌دانیم انجام دهد. مثلاً ۲+۲ را ۴ نکنند. بر این اساس، برخی پژوهشگران اندیشه دکارت را در حد ذات خداوند، اشعری و در حد ما انسان‌ها معتزلی دانسته و گفته‌اند «خداوند تابع حقایق ازلی نیست، اگرچه به سبب رحمت خود، دیگر آنها را تغییر نخواهد داد» (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۸۴).

بی‌تردید برهان وجودی دکارت، ریشه در قرون وسطی دارد و اصل آن متعلق به آنسلم است، ولی این برهان با مقدمات و دستگامی که دکارت با آن سروکار دارد، کارکرد کاملاً متفاوتی یافته است. در اندیشه آنسلم از وضوح و تمایز، تصورات فطری، ریاضیات و هندسه، سوپزکتیویسم، فریبکاری خداوند و ... که مختص اندیشه دکارت هستند، خبری نیست. نگرش و جهان‌بینی دکارت کاملاً متفاوت از آنسلم است. گویی دکارت به همان خدای آنسلمی و دینی از منظر دیگری می‌نگرد تا بدانجا که قطعیت و صحت هر علمی را منوط به شناخت خالق

متعالی می‌داند. بدین ترتیب «درخت معرفت» دکارتی ریشه‌های مابعدالطبیعی مستحکمی پیدا می‌کند تا بتواند با تکیه بر آن شاخه‌های اصلی خویش را (اخلاق، طب و مکانیک) بگستراند. این مقاله بر آن بود که ضمن تشریح دو سنت موافق و مخالف برهان وجودی در قرون وسطی و نحوه سرایت آن به دوران جدید توسط دکارت، به تبیین این نکته پردازد که وی با اینکه عناصر اصلی خداشناسی خویش را از قرون وسطی وام می‌گیرد، ولی با پی‌ریزی نظامی نوین و با ترسیم اهدافی جدید برای معرفت فلسفی، کارکردی متفاوت با اسلاف قرون وسطایی خویش برای آن قائل می‌شود. مفهوم جدید بودن فلسفه دکارت، جز این چیز دیگری نیست.

### توضیحات

۱. مراد این است که در برهان وجودی از اصل علیت استفاده نشده است.

2. sophistry

۳. اینکه چرا دکارت در تأملات ابتدا به تشریح و توضیح برهان نشانه صنع و جستجوی منشأ هستی من پرداخته و سپس در تأمل پنجم، برهان وجودی را تبیین نموده، ولی در اصول فلسفه این تقدم و تأخر را رعایت نکرده است، پرسشی است که برای آن پاسخ‌های متعددی می‌توان ذکر کرد: نخست اینکه بنا به قول صاحب‌نظرانی همچون کاپلستن، شاید دکارت براهین خود را درباره اثبات وجود خدا در همان تأمل سوم آورده است و نقش برهان وجودی صرفاً تبیین حقیقتی درباره خداوندی است که پیشتر اثبات شده است، اما از طرف دیگر می‌بینیم که در تأمل پنجم از برهان وجودی به عنوان برهانی که «وجود خداوند را مبرهن می‌سازد.» سخن گفته است و نتیجه این می‌شود که این برهان از براهین ذکر شده در تأمل سوم کاملاً جداست و نقش تبیین‌کننده و معتبر خاص خود را دارد و حتی در اصول فلسفه این برهان را مقدم بر دو برهان مذکور در تأمل سوم می‌داند (کاپلستن، ص ۱۴۷-۱۴۶).

شاید بتوان گفت از آنجا که دکارت پس از اینکه، در تأملات به ذکر تمام جزئیات براهین خود پرداخته بر اساس مسائل کلامی و اعتقادی که او را مجاب می‌کرد، ابتدا برهانی متناسب با مسائل کلامی آورده و خیال خود را از اتهامات احتمالی آسوده کرده و سپس به ذکر برهانی ریاضی و عقلانی یعنی برهان وجودی پرداخته است، ولی در

اصول فلسفه به علت اینکه پیشتر در تأملات به طور مبسوط ناگفته‌ها گفته شده‌اند و از وی رفع اتهام شده است، تبیین برهان وجودی را که مبتنی بر کمال نامتناهی خداوند است، بر دیگر براهین تقدم بخشیده است. شاید دلیل دیگر را - بنا به قول کاپلستن - در دیدگاه آگوستینوسی دکارت بتوان یافت. به این صورت که انسان از شناخت حقیقی عاجز است. مگر آنکه ارتباط خود و خداوند را به منزله مبدأ و مقصد نهایی بپذیرد و همچنین حفظ کند. برهان وجودی این حقیقت را به ما بازگو می‌کند که خداوند نه فقط در ارتباط با ما، بلکه به نحو ضروری و ازلی و ابدی و به لحاظ ذات خویش وجود دارد (همان، ص ۱۴۸).

- 4. quantity
- 5. extension
- 6. logical must
- 7. psychological must

۸. دکارت «تصور خدا را در میان محتویات خود آگاهی خودش کشف می‌کند و می‌گوید که این تصور در میان همه تصوراتی که دارد، بی‌همتاست، در میان همه چیزهایی که در ذهنش وجود دارد، فقط این تصور به گونه‌ای است که صرف حصولش ثابت می‌کند که ما به ازایی دارد و به عبارت دیگر، حقیقتاً خدا هست» (مگی، ص ۱۳۳).

۹. مراد دکارت از واضح و متمایز این است که چنان بدیهی باشد که کمترین تردیدی در آن راه نیابد، چون صحت و سقم امور بدیهی به محض حضور در ذهن معلوم می‌شود.

10. systematic

11. Saint Anselm (1033-1109)

۱۲. Proslogion رساله گفتگو با دیگری مکمل رساله گفتگو با خود (Monologion) - که رساله‌ای دینی و ایمانی است - محسوب می‌شود.

۱۳. گرچه بزرگانی معتقدند که غیر مؤمنان نیز در کنف عنایت الهی قرار می‌گیرند.

14. A fool

۱۵. ظاهراً این تعبیر از کتاب مقدس [مزامیر داود] است.

16. in intellectua

17. in re

۱۸. چرا که سر بلاهت منکران خدا همین است که اصل تناقض را در نمی‌یابند یا مراعات نمی‌کنند.

19. image

۲۰. در این مورد آنسلم دقیقاً از قاعده مشهور آگوستین پیروی کرده است که می‌گوید: «فهم پاداش ایمان است. لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان بیاوری. بلکه ایمان بیاور تا بفهمی» (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۱۰).

۲۱. شاید دلیل اینکه دکارت به انتقادات توماس بر آنسلم توجه داشته است، این باشد که وی نمی‌خواست این انتقادات بر او نیز گرفته شود. گو اینکه کاتروس در اعتراض اول انتقاداتی را که توماس به آنسلم وارد کرده بر دکارت هم وارد می‌داند و برهان دکارت را تکرار دوباره برهان آنسلم می‌داند (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۵۰). شاید هم دکارت با توجه نشان دادن به این انتقادات می‌خواهد خود را طرفدار توماس جلوه دهد و برهان وجودی آنسلم را از نظرگاه توماس مورد نقد قرار دهد (که در این مورد اکثر متخصصان صداقت دکارت را زیر سؤال برده‌اند) (همان، ص ۱۵۶).

22. Gaunilo

۲۳. ...توماس وجود را از ماهیت متمایز کرد. در این زمینه به بوئیوس نیز اشاره‌هایی نموده ولی آنکه راهگشای او در این موضوع بود و توماس کاملاً از او پیروی کرد، ابن‌سینا بود (ایلخانی، ص ۴۴).

۲۴. یکی بودن وجود و ماهیت در خدا به این معناست که خداوند اگر ازلی باشد و پیش از او چیزی نباشد وجود و ماهیت در او یکی خواهد بود. همچنین اگر وجود در اشیا دیگر (غیر از خدا) از ماهیت آنها جداست، یعنی وجود عارض بر ماهیت آنها و به تبع آن جدا از ماهیت آنها است، در خدا وجود جزء ضروری ماهیت است و با آن یکی است. اقتضای بساطت هم همین است.

۲۵. به نظر می‌رسد توماس بر این عقیده است که اگر عقل ما کامل‌تر از این بود، برهان وجودی اشکالی نداشت.

۲۶. پرسشی که ممکن است در اینجا به ذهن خطور کند این است که فرق میان برهان اول و برهان سوم دکارت چه می‌باشد؟ برهان نشانه‌ی صنع، به اصطلاح منطقیون برهانی‌انی است، یعنی در آن از معلول به علت پی برده می‌شود نه بالعکس. مراد این است که دکارت برهان فوق را همانند برهین توماس اکوئینی و دنزاسکاتس، بر اصل علیت مبتنی می‌سازد، ولی معلولی که در این برهان از علت خود ناشی گردیده تا حدودی با معلول

های دیگر متفاوت است. این معلول، مفهومی در ذهن آدمی است. در حالی که علت آن، موجودی برون ذهنی و واقعی قلمداد می‌شود. به عبارت دیگر، در این برهان، دکارت قرائتی از اصل سنتی علیت را بدیهی فرض کرده و بر تصور خدا، اطلاق می‌کند. علاوه بر این، وی در تقریر برهان نشانه‌ صنع بر ویژگی « حکایت کنندگی و بازنمایی » تصورات نیز تأکید می‌ورزد (یعنی هر تصویری، حاکی از چیزی و تصور چیزی است. به عبارت دیگر، هر تصویری متصوری دارد)، ولی برهان وجودی، برهانی لمی است. پیشرو دکارت در این خصوص دنز اسکاتس است. به نظر وی، برهان صحیح در اثبات وجود خدا لمی است چون برهان لمی استدلال از علت به معلول است. از این گذشته عقل انسان از پی‌بردن به حقیقت اصیل باری عاجز است (دکارت، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ص ۱۲۳).

همان‌طوری که می‌بینیم برهان وجودی همچون برهان نشانه‌ صنع بر اصل علیت مبتنی نیست یعنی لمی و پیشینی است و اساساً در آن از اصل علیت سخنی به میان نمی‌آید، پس مابین برهان اول و سوم هم از لحاظ صوری و ظاهری و هم به لحاظ محتوا، تفاوت می‌بینیم. در برهان اول، دکارت به دنبال منشأ تصور کامل‌ترین موجود است، در حالی که در برهان سوم با تحلیل محتوای کامل‌ترین موجود به هستی آن پی می‌برد. تنها اشتراک این دو برهان این است که هر دوی آنها مبتنی بر تصور کامل‌ترین موجود هستند.

۲۷. منظور از عدم کاربرد اصطلاح «کامل‌ترین موجود» در برهان آنسلم، کاربرد لفظی این اصطلاح است والا ممکن است گفته شود که «بزرگ‌ترین» چیزی غیر از «کامل‌ترین» نیست که البته این سخن کاملاً متین می‌نماید.

28. a priori

29. perfections

30. Gassendi, Pierre (1655-1592)

۳۱. خلاصه‌ اعتراض کاتروس این است که ما اساساً نمی‌توانیم از امر نامتناهی، تصویری واضح و متمایز در ذهن خود داشته باشیم. نامتناهی از آن حیث که نامتناهی است، همواره ناشناخته باقی می‌ماند. حتی اگر فرض کنیم که تصویری از موجود کامل و مطلق در اختیار داریم، الزاماً نمی‌توانیم به وجود چنین موجودی یقین داشته باشیم. به نظر وی،

در برهان وجودی، ما هر چه قدر مفهوم کامل‌ترین موجود را بکاویم، باز نمی‌توانیم از حد و مرز ذهن خویش خارج شده و به واقعیت عینی برسیم. او برهان وجودی آنسلم را این گونه خلاصه می‌کند:

۱. خداوند آن چیزی است که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد؛

۲. آنچه بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، مستلزم وجود است؛

۳. پس اسم خداوند مستلزم وجود او است (مجتهدی، ص ۱۵۱).

به طور خلاصه، کاتروس به دنبال این است که برهان وجودی دکارت را به برهان آنسلم برگردانده و آن را به یک تعریف لفظی از «نام خداوند» تقلیل دهد.

32. necessary existent

33. possible existence

۳۴. روشن است که در اینجا مراد، امکان به معنای عام کلمه است که به اصطلاح «سلب ضرورت از طرف مقابل» تعریف می‌شود، یعنی هر چیزی که ممتنع نباشد ممکن است به امکان عام و چنین امکانی البته با «وجوب» نیز سازگار است.

۳۵. همان‌طور که دکارت در اصل ۲۰ رساله اصول فلسفه گفته است، وجود به دو نوع متناهی و نامتناهی تقسیم می‌شود. وی وجود نامتناهی را از طریق متناهی اثبات می‌کند. به این صورت که ما از طریق دقت در امور متناهی، می‌توانیم به وجود نامتناهی یقین پیدا کنیم. طبق قانون علیت، علت باید دست‌کم به اندازه معلول (یا بالاتر از آن) از هستی و واقعیت برخوردار باشد و چگونه ممکن است، ما قائل باشیم به اینکه در میان اشیای متناهی مراتبی وجود دارد. در حالی که به مرتبه بالاتر از متناهی نیندیشیم؟

۳۶. از میان علل اربعه ارسطویی، دکارت علت صوری و فاعلی را می‌پذیرد و در مواقعی می‌بینیم که این دو علت را یکی می‌گیرد ولی در جاهایی بین آنها تفاوت قائل می‌شود. برخی اندیشمندان معتقدند که دکارت برای اینکه با افکار اهل مدرسه به مخالفت علنی نپردازد با کلمات بازی می‌کند (مجتهدی، مجموعه مقالات، ص ۱۹۲).

37. intuitive

38. solipsism

39. eternal truths

## منابع

ارسطو، فی‌السماء والآثار العلویة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بی‌جا، بی‌نا، ۱۹۶۱ق.



ایلخانی، محمد، فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲.  
دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی،  
۱۳۶۱.

\_\_\_\_\_، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، الهدی، ۱۳۷۶.  
\_\_\_\_\_، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران،  
صفی علیشاه، ۱۳۱۷.

\_\_\_\_\_، اعتراضات و پاسخ ها، ترجمه علی موسایی افضل، تهران، علمی و  
فرهنگی، ۱۳۸۴.

حائری یزدی، مهدی، کاوش های عقل نظری، چ ۲، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱.  
ژیلسون، اتین، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه  
مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱.

سهروردی، یحیی، الالواح العمادیه، المحات (سه رساله از شیخ اشراق)، به کوشش  
نجفقلی حبیبی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۶.

\_\_\_\_\_، حکمة الاشراق (مجموعه مصنفات شیخ اشراق)، به تصحیح پرفسور هانری  
کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

کاپلستن، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.

مجتهدی، کریم، فلسفه در قرن وسطی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۵.

\_\_\_\_\_، مجموعه مقالات (فلسفه و غرب)، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۲.

مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت اله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲.

وال، ژان، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۰.

Anselm, Proslogion, Trans.by Sidney Norton Deanc, London, 1910.

Aristotele, *De Caelo*, ed. E. H. Warmington, London, Oxford, 1971.

Aquinas, Tomas, *Summa Theologica*, Trans. By Fathers of English Dominican  
Province, Benziger Brothers, New York, 1905.

Brian Davies, & Brian Leftow, *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge  
University Press.

Ewing, A.C., *The Fundamental Questions of Philosophy*, Routledge, 1989.

Halden & Ross, *Philosophical Works of Descartes*, Vol. 2, Cambridge University  
press, 1978.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Tr.by: Norman Kemp Smith, Landon,  
Oxford, 1991.

Matson , Wallac , I. *A New History of Philosophy* , Vol. 1 , University of California  
& Berekeley, 1987.  
Perry, John & Michael Bratman, *Introduction of philosophy*, Oxford University  
Press, New York & Oxford, 1986.  
Williams, *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, USA, 1972.

## تأثیر عرفان نظری در پی‌ریزی قاعده بسیط‌الحقیقه

دکتر منیرالسادات پورطولمی \*

### چکیده

قاعده «بسیط‌الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» ثابت می‌کند که واجب‌الوجود از آنجایی که بسیط‌الحقیقه است، واجد کمالات و جهات وجودی تمام اشیا و فاقد حدود، تعینات و نقایص آنهاست. این قاعده نخستین بار توسط صدرالمتألهین شیرازی به صورت برهانی بیان شده است. مقاله حاضر، نخست به توضیح و تبیین و تحلیل منطقی این قاعده می‌پردازد و در باره حدود موضوع و محمول و نوع حمل در آن به بحث می‌نشیند و پس از تحلیل منطقی برهان اثباتی آن، نشان می‌دهد که صدرالمتألهین در تدوین این قاعده در چهار محور زیر از آراء عرفا متأثر بوده است: الف) وحدت شخصی وجود؛ ب) ظهور اتم و اعلاّی اشیا در عالم اسما و صفات حق تعالی؛ ج) اعیان ثابته؛ د) تعبیر اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال. در نهایت این نتیجه حاصل می‌شود که نیل تام به حقیقت این قاعده به نیروی تفکر فلسفی در کنار شهود عرفانی امکان‌پذیر بوده است. واژگان کلیدی: بسیط‌الحقیقه، وحدت و کثرت، اجمال و تفصیل، وحدت شخصی وجود، تشکیک در مظاهر.

### مقدمه

تفکر فلسفی با نهضت ترجمه، به سبب آموزه‌های خاص دین اسلام در توجه به منطق و دلیل و برهان در پذیرش حقایق، میان مسلمانان رونقی بسزا یافت، اما حکمت و فلسفه نزد مسلمانان به چیزی بالاتر از آنچه فیلسوفان اولیه در پی آن بودند - یعنی تبدیل شدن به جهانی عقلی مضاهمی

با عالم حسی - تبدیل گردید. آنها حکمت و فلسفه را مقدمه نیل به حقیقت و کنه هستی و به منظور تقرب به خدا و رسیدن به سعادت ابدی می‌آموختند، اما دیری نپایید که بزرگان اهل حکمت به قصور عقل و امتناع وصول به حقیقت هستی به کمک استدلال و برهان صرف واقف شدند و دو عنصر برهان و عرفان را در کنار هم و جهت همت خویش قرار دادند.

حکیم متأله صدرالمآلهین شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ ق) نخستین فیلسوفی نبود که در ایجاد وفاق بین عقل و ذوق اقدام نمود، اما نخستین فیلسوفی بود که در تبیین عقلانی آراء عرفانی موفق گردید. هر چند فیلسوفان پیش از او مانند شیخ اشراق در روش تفکر به عرفا نزدیک شدند و تکیه بر ذوق و کشف و شهود را در کنار استدلال و برهان قرار دادند، اما در فهم و بیان و انتقال محتوای تعالیم عالی‌ای که حاصل ذوق و کشف و شهود عرفانی بزرگان اهل معرفت و عرفان بود گامی نپیمودند.

**با ظهور شخصیت برجسته قرن هفتم هجری، محیی‌الدین ابن‌عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) عرفان و تصوف وارد مرحله جدیدی شد. وی سعی کرد عقاید پراکنده عرفا و شیوخ تصوف را با زبان عقلی و فلسفی بیان کند و بین احکام عقل و احوال ذوق و کشف توافقی برقرار نماید. آنچه امروز در فرهنگ اسلامی به عنوان عرفان نظری شناخته می‌شود، شرح و تفصیل نظریات ابن‌عربی و شارحان وی است.**

در عرفان نظری شاهد این امر هستیم که عارف درصدد است برای دستیابی به حقیقت از قدرت تفکر نیز در کنار قوت وجدان بهره‌مند گردد. او برخلاف متکلم و فیلسوف که نسبتشان با عالم نسبتی مفهومی است، درصدد ارتباط وجودی با حقیقت هستی است و پس از این ارتباط و اتصال باید یافته وجدانی خود را در قالب مفهوم برای مخاطبانش بیان کند، یعنی عرفان حاصل شهود عارف است، لیکن تبیین و تعلیم آن با برهان است و اینکه بسیاری از عرفا نتوانسته‌اند یا نخواسته‌اند آنچه را که یافته‌اند به زبان عقل و برهان بیان کنند می‌تواند دلایل گوناگونی داشته باشد، مانند آنکه یا آنقدر مستغرق در ریاضت و مجاهدت بودند که به امور برهانی توجه و اهتمام نداشتند یا در تعالیم بحشی و مناظرات علمی فاقد تمرین و ممارست کافی بودند یا به عمد از تعلیم و اظهار و ارائه حقایق عرفانی به کسانی که اهل آن نبودند دریغ می‌ورزیدند و یا آنکه الفاظ و کلمات عموم برای انتقال معانی عمیق عرفانی آنها وافی نبوده است. نتیجه آن شد که بسیاری از حقایق مربوط به کنه هستی که مشکوف عرفا بود از حیطة درس و بحث و تعلیم و تعلم دور ماند تا آنکه با ظهور حکیم متأله

صدرالمتألهین شیرازی و تدوین مکتب فکری وی به نام حکمت متعالیه، عرفان و فلسفه مسیر مشترک خود را یافتند. در حکمت متعالیه به دو عنصر برهان و عرفان با نظارت قرآن و عترت توجه شده و بر دو قوه تعقل و شهود، همزمان تأکید شده است.

ویژگی این جریان فکری عبارت است از استفاده از شهود در مقام کشف و بهره‌گیری از استدلال در مقام اثبات و بیان. فلسفه و حکمت اسلامی از این پس شاهد تقریر فلسفی یافته‌های عرفانی در مکتب صدرایی، با راهنمایی حقایق برگرفته از تعالیم اهل بیت گردید. صدرالمتألهین خود را در بسیاری از لطایف حکمت متعالیه و ابتکارات فلسفی خویش مدیون عرفا می‌داند و با برهانی و استدلالی کردن آن دسته از حقایق که مکشوف عرفا بوده دین خود را به آنها ادا کرده است. از جمله این موارد قاعده معروف بسیط‌الحقیقه است. قاعده «بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» یکی از قواعد مهم فلسفه اسلامی است که نخستین بار صدرالمتألهین شیرازی به تنظیم، تبیین و اقامه برهان بر این قاعده اقدام نموده است. این قاعده در بیان نحوه وجود واجب مطرح شده اما در همه صفات کمالی حق تعالی صادق است، مانند علم (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۲۷۹-۱۴۱)، قدرت (همان، ج ۴، ص ۲۰۰ و ج ۶، ص ۳۰۱)، اراده (همان، ج ۶، ص ۳۰۹) و حیات (همان، ج ۶، ص ۴۳۶، ۴۳۱) و ...، اما ملاصدرا بیش از همه در اثبات و بیان کیفیت علم تفصیلی واجب‌الوجود به ماسوی الله به این قاعده استناد نموده است.

مقاله حاضر بر آن است که پس از توضیح درباره این قاعده مهم فلسفی و تحلیل تصویری و تصدیقی آن نشان دهد که هر چند بیان حکمی و محققانه این قاعده بر عهده ملاصدرا بوده است و نقش صدرالمتألهین شیرازی را در تنظیم و تقریر برهانی آن به عنوان یک ابتکار بزرگ فلسفی نمی‌توان نادیده گرفت، اما عرفای اسلامی نیز به مفاد این قاعده پی برده و با عبارت‌های مختلف به آن تصریح کرده‌اند و عرفان نظری هم در خصوص این قاعده و هم در اصول موضوعه و مبانی‌ای که به آن منجر شده است تأثیر چشمگیری داشته است.

بیان قاعده بسیط‌الحقیقه و تحلیل منطقی آن

ملاصدرا با تأکید بر شرافت و پیچیدگی قاعده بسیط‌الحقیقه اذعان داشته است که کسی را روی زمین نمی‌شناسد که نسبت به آن علم صحیح داشته باشد (همان، ج ۳، ص ۴۹). وی مطلبی را از

ارسطو در *اسفار* نقل می‌کند که مبین آن است که مضمون این قاعده مورد توجه معلم اول نیز بوده است (همان، ج ۷، ص ۴۳). قاعده مذکور با این عبارت بیان می‌شود: بسیط‌الحقیقه کل الاشياء است، اما هیچ یک از آنها نیست.

عبارت فوق از دو قضیه حملیه موجه و سالبه تشکیل شده است. در قضیه موجه تمام اشیا بر بسیط‌الحقیقه حمل می‌شوند و در قضیه سالبه از آن سلب می‌شوند. لذا باید دانست منظور از این حمل چیست؟ آیا تناقضی در عبارت وجود دارد؟ موضوع و محمول در قضیه اول دقیقاً چه هستند؟ آیا همان محمولی که در قضیه اول بر بسیط‌الحقیقه حمل می‌شود در قضیه دوم از آن سلب شده است؟ موضوع که عبارت است از «بسیط‌الحقیقه» دقیقاً به چه معنی است و حملی که در قضیه اول واقع شده چگونه حملی است و در نهایت با چه برهانی می‌توان این مدعی را ثابت کرد.

بسیط و مرکب

بسیط و مرکب دو اصطلاح فلسفی هستند با معانی متقابل. بسیط چیزی است که دارای جزء نباشد و در ذات آن ترکیب راه نداشته باشد و در مقابل مرکب قابل انقسام به اجزاست. هر یک از این دو اصطلاح در فلسفه نیز معانی مختلفی دارند و این تعدد معانی به اعتبار اقسام جزء یا معنایی که از جزء در نظر می‌گیرند وابسته است. به عبارت دیگر، مرکب از این جهت که از چه اجزایی ترکیب یافته و بسیط نیز از این جهت که منزله از کدام قسم از اجزا باشد دارای معانی مختلف‌اند (همان، ج ۶، ص ۹۰؛ صلیبا، ص ۱۹۵؛ سید رضی شیرازی، ج ۲، ص ۱۶۷۰-۱۶۶۹).

اجزا ممکن است اجزای خارجی (ماده و صورت) یا اجزای مقداری (یعنی قابلیت انقسام مقداری) و یا اجزای عقلی (جنس و فصل) و یا حتی دو جزء وجود و ماهیت باشد.

اصطلاح بسیط گاه به عناصر اربعه اطلاق شده است (آب، خاک، هوا، آتش)، در مقابل مرکباتی مانند نبات، حیوان، معدن و...، گاه به چیزی گفته شده که از ماده و صورت مرکب نباشد مانند اعراض. اعراض اجزای خارجی ندارند، لذا گفته می‌شود اعراض بسایط خارجی‌اند. همچنین نفس و عقل از جمله بسایط خارجی به شمار می‌آیند، چون در خارج ماده و صورت ندارند، اما جنس و فصل عقلی و ذهنی دارند در مقابل ماهیات مرکبی که در خارج دارای ماده و صورت هستند. گاهی

نیز بسیط به امری گفته می‌شود که متعلق ندارد و گاه به چیزی که ماهیت ندارد یعنی صرف‌الوجود است (سید رضی شیرازی، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۸۰۳-۸۰۲).

#### بسیط الحقیقه

بسیط حقیقی یعنی چیزی که اصلاً جزء نداشته باشد، نه جزء خارجی (ماده و صورت) و نه جزء عقلی (جنس و فصل) و نه جزء مقداری (یعنی به لحاظ کمی قابل تقسیم نباشد) و نیز مرکب از وجود و ماهیت نباشد که به آن بسیط الحقیقه گویند (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۹۱؛ ابراهیمی دینانی، دانشنامه جهان اسلام، ص ۴۳۶).

بنابراین بسیط حقیقی منحصر در حقیقت وجود است و به این معنی تنها واجب‌الوجود را می‌توان بسیط نامید، زیرا غیر از واجب‌الوجود یعنی ممکنات، خواه مجرد باشند، خواه مادی لااقل از وجود و ماهیت ترکیب یافته‌اند (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۵۸۰ و ج ۶، ص ۱۷).

همچنین حق تعالی چون ماهیت ندارد و بسیط من جمیع الجهات است، صرف‌الوجود است. وجود، علم، قدرت، اراده و اختیار صرف است و در همه صفات بسیط است؛ بسیط‌الوجود بسیط-العلم، بسیط‌القدرت و ... است. صرف حقیقت و حقیقت صرفه، آن حقیقتی را گویند که خالی از جمیع مقابلات آن حقیقت باشد و آن حقیقت به وجهی از وجوه، متصف به عدم آن حقیقت نباشد؛ مثلاً نور صرف نوری را گویند که هیچ ظلمتی در آن لحاظ نشود. همچنین صرف وجود، وجودی را گویند که غیر از جهت وجودی امری دیگر با آن ملحوظ نگردد و وجودی جامع‌تر و کامل‌تر از آن تصور نشود و از همه جهات عدمی و همه مفاهیم و ماهیات معرا باشد (آشتیانی، ص ۳۲۳-۳۲۲).

و این معنا تنها برای حق تعالی صادق است، زیرا حقیقت واجب تعالی انیت محض است و وی را ماهیتی نیست و چیزی که ماهیت ندارد نه از حیث ذهن و نه از حیث خارج جزئی ندارد (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۹۳).

حکما در اثبات اینکه حق تعالی از هر جهت بسیط است دلایل چندی را بیان می‌کنند (رک. همان، ص ۹۴-۹۱؛ همو، المبدأ والمعاد فی الحکم المتعالیه، ص ۷۱-۶۸؛ سید رضی شیرازی، ج ۱، ص ۹۶۶-۹۶۲) و بساطت خداوند را من جمیع الجهات نتیجه می‌گیرند و ساحت قدس الهی را از همه انواع ترکیب منزّه می‌دانند یعنی هیچ نوع ترکیبی نه از ماهیت و وجود، نه از جنس و فصل، نه از ماده

و صورت خارجی، نه از ماده و صورت عقلی و نه از اجزای مقداری در ساحت مقدس و منزّه خداوند راه ندارد.

چگونگی حمل و سلب در قاعده بسیط الحقیقه

بنابر قاعده مذکور بسیط الحقیقه عین همه اشیاست. خداوند تمام عالم وجود است، چیزی نیست که حق تعالی فاقد آن باشد، اما خداوند کمالات عالم وجود را داراست.

همان گونه که بیان شد، قاعده بسیط الحقیقه از یک حمل و یک سلب تشکیل شده است. بسیط - الحقیقه کل الاشیاست، اما «لیس بشیء منها» خداوند تمام عالم وجود است؛ همه اشیا بر بسیط - الحقیقه حمل می شوند، زیرا چیزی نیست که حق تعالی فاقد آن باشد، اما خداوند کمالات عالم وجود را داراست و ممکن نیست حدود و تعینات آنها نیز در او باشد. او عین کمالات اشیاست، تعینات اشیا در آن مقام شامخ و ارجمند راه ندارد و عناوین اشیا به حمل شایع بر حق تعالی حمل نمی شوند، بلکه اگر اشیا را با عناوین انسان و حیوان و عقل و نفس و ... لحاظ کنیم، از بسیط الحقیقه سلب می شوند.

لذا می گوید «و لیس بشیء منها» اما اگر تنها جهت وجودی و کمالات مساوق با وجود اشیا بدون تعیناتشان لحاظ شود بر خداوند حمل می شود؛ یعنی حقیقت مقدس حق، چون دارای صرافت و بساطت است، تمام کمالات وجودی را به نحو اعلی و اتم واجد است و باید در مقام ذات هیچ کمالی را نتوان از او سلب نمود پس او در مقام ذات واجد همه نشأت وجودی به نحو صرافت و تمامیت است. آنچه از اراده، علم، قدرت و کمال تصور شود باید خارج از حیطه علم و قدرت و اراده حق تعالی نباشد. بنابراین بسیط العلم همه علوم است، بسیط القدرت همه قدرت هاست و بسیط - الکمال تمام کمالات است «کل ما یوجد فی الناقص یوجد فی التام الا ما یرجع الی القصور و الفتور من الامور العدمیه و الامکانیه» (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۲۰۰).

بنا بر نظریه تشکیک هر وجود قوی به نحو اعلی و اتم واجد وجودات مادون خود است تا برسد به وجودی که از غایت صرافت و بساطت ثانی ندارد. چنین وجودی صرف همه کمالات و صفات کمالی است.



توضیح آنکه بر مبنای حکمت متعالیه و آراء عرفا هر چیزی در این عالم دو نحوه ظهور دارد. یک ظهور اتم و اعلی و یک ظهور انقص و ادنی. ظهور ادنای اشیا در عالم کثرات و ظهور اعلای آنها در عالم وحدت مشاهده می شود، یعنی در عالم اسما و صفات الهی. در عالم وحدت، وجود قوی تر است و فعلیت و شدت و نوریت بیشتری دارد و در عالم کثرات به ضعف و ظلمت و عدم و نقایص امکانی آمیخته است؛ لذا هر موجود ناقص و محدودی برای خودش به نحو ناقص و محدود حضور دارد، ولی برای بسیط محض به نحو کامل و نامحدود حاضر است. مانعی ندارد یک شیء در عین وحدت و بساطت حاوی و شامل جمیع کثرات و تمام کمالات کثرات باشد.

از این مقام در حکمت متعالیه با عنوان «کثرت در وحدت» یاد می شود. مقصود از کثرت در وحدت آن است که شیء واحدی حاوی تمام کثرات باشد، اما نه با تعیناتی که آن کثرات دارند، زیرا اگر تعینات در آنجا باشد دیگر وحدت نیست؛ مانند نفس انسان که در باره آن گفته شده «النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی» (سبزواری، ص ۳۱۴)، قوای نفس انسان معلولات آن محسوب نمی شوند، نفس دارای وحدت حقه ظلیه است و با همه شئون و اطوار و اسما و مظاهرش در عالم حضور دارد. آن قوی به عین وجود نفس موجودند، لذا نفس در عین حال که کثیر است واحد است (حسن زاده آملی، ص ۳۳۶). همان گونه که تمام دانسته ها و علوم تفصیلی انسان با همه فروع و جزئیاتشان در ملکه بسیط اجمالی به نحو اعلی منطوی هستند یعنی آن ملکه بسیط اجمالی تفصیل آن علوم را به نحو بسیط دربردارد مانند انطواء شاخ و برگ و تنه و میوه درخت در هسته و بذر آن. همچنین وقتی در باره خدا می گوئیم تمام کثرات عالم را داراست مرادمان این است که دارای کمالات آنهاست نه تعینات آنها. آن تعینات در مرتبه عالی به وجود جمعی الهی موجودند یعنی تمام وجودات کثیر و متعدد به وجود اعلای اتم و به نحو وحدت و بساطت از ازل در ذات حق هستند، پس اگر بگوئیم شیء واحدی در عین وحدت و بساطت حاوی و شامل جمیع کثرات و کمالات آنها می باشد، به اجتماع نقیضین قائل نشده ایم، زیرا آنچه را بر آن امر بسیط و واحد حمل کرده ایم مرتبه اعلی و اتم کثراتی است که در مرتبه مادون و بالحاظ تعیناتشان از آن حقیقت بسیط و واحد سلب می شوند (سید رضی شیرازی، ج ۱، ص ۱۰۴۵، ۱۰۳۵، ۲۰۹).

لذا صدر المتألهین پس از آنکه تعدادی از قوانین غیر مشهور را در اسفار بیان می‌کند می‌گوید که از جمله آنها این است که جایز بدانیم امری بسیط عین ماهیات کثیری باشد که به وجود این بسیط و بر وجهی اعلی و اشرف از وجودات خاص تفصیلیشان موجود شده‌اند:

و منها: تجویز آن یکون امر بسیط عین ماهیات کثیره قد و جدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلی و اشرف من وجوداتها الخاصة التفصیلیه (الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۵۰۷).

بنابراین همه هستی‌ها و کمالاتی که در اشیا به طور متفرق و پراکنده وجود دارند در مرتبه ذات بسیط حق تعالی به وجود جمعی و به طور وحدت موجود می‌باشند. جمیع موجودات در موطن ذات الهی به وجود جمعی قرآنی موجودند و این ناشی از انطوای کثرت در وحدت است.

#### حمل حقیقت و رقیقت

علمای منطق حمل را از جهات مختلف تقسیم کرده‌اند، مانند تقسیم حمل به حمل ذاتی و عرضی یا حمل طبیعی و وضعی یا حمل ذاتی اولی و شایع صناعی و ... (رک. علامه حلّی، ص ۳۳ الی ۳۶؛ مظفر، ص ۸۱ الی ۸۴).

حمل اشیا بر بسیط الحقیقه در قاعده مذکور نمی‌تواند از هیچ یک از انواع فوق باشد، زیرا اشیا برای بسیط الحقیقه نه ذاتی محسوب می‌شوند و نه عرضی تا حمل آنها بر بسیط الحقیقه حمل ذاتی یا حمل عرضی باشد، همچنین حمل اشیا بر بسیط الحقیقه حمل اخص بر اعم یا حمل اعم بر اخص و یا حمل جزء بر کل و یا حمل جزئی بر کلی نیز نمی‌باشد، زیرا اشیا نه جزئی از ذات حق هستند و نه مصداق او. حمل مذکور حمل شایع صناعی نیز نمی‌باشد، زیرا در حمل شایع صناعی موضوع از افراد و مصادیق محمول می‌باشد و قطعاً بسیط الحقیقه از مصادیق اشیا نیست.

ملاک صحت حمل در حمل ذاتی اولی نیز اتحاد موضوع و محمول در مفهوم است و بسیط- الحقیقه با اشیا مفهوماً یکی نیستند. بنابراین حمل اشیا بر بسیط الحقیقه نوعی دیگر از حمل است که حکما از آن یاد می‌کنند و آن حمل حقیقت و رقیقت نامیده می‌شود که عبارت است از حمل ناقص بر کامل یا حمل محدود بر مطلق و یا حمل مشوب بر صرف. مبنای این نوع حمل اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص است. این نوع حمل مبین آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر و والاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود همه کمالات مراتب مادونش را دربردارد. تفاوت آن با حمل شایع صناعی در این است که در حمل شایع موضوع

مصدق محمول است، لذا محمول هر چه دارد موضوع هم دارای آن خواهد بود و هر چه ندارد، موضوع هم نخواهد داشت، اما در حمل رقیقت بر حقیقت مسئله یک طرفه است یعنی هر چه رقیقت دارد بر حقیقت حمل می‌شود اما تنها جهات کمالیش و محمول از جهات سلبی و فقدانی و عدمی- اش با موضوع خویش اتخاذی ندارد و بر آن حمل نمی‌شود.

رقیقت چیزی نیست جز حقیقت تنزل یافته. تفصیلی که در جهان تنزل یافته امکانی است رقیقت حقایق بالاست و اجمالی که در عالم بالاست حقیقت این رقایق است (رک. طباطبایی، ص ۲۹۸؛ جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از جلد ششم، ص ۲۸۳، ۱۹۵؛ ابراهیمی دینانی، نیایش فیلسوف، ص ۴۱۲؛ همو، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ص ۳۴۵).

برهان بر اثبات قاعده

شکل قیاسی برهانی قاعده که از صغری و کبری تشکیل شده است آن است که واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است (صغری) و هر بسیط‌الحقیقه‌ای کل اشیاست (کبری) پس واجب‌الوجود کل اشیاست (نتیجه). اثبات صغرای قیاس را تحت عنوان بسیط‌الحقیقه توضیح دادیم، اما برای اثبات کبرای آن باید گفت ممکن نیست موجودی فاقد برخی از مراتب کمال باشد و مع‌ذلک بسیط حقیقی باشد. اگر هویتی بسیط‌الحقیقه و واجد برخی از کمالات وجودی باشد و فاقد برخی دیگر، در این صورت آن ذات (ولو به حسب تجزیه و تحلیل عقل) از دو جهت مختلف وجدان و فقدان مرکب خواهد بود و ترکیب از وجدان و فقدان همان ترکیب از شیء و لاشیء است که بیش از سایر انحاء ترکیب مایه نقص و ضعف است. در حالی که فرض بر این است که او بسیط‌الحقیقه است و این خلف است. پس هر هویت بسیط‌الحقیقه‌ای باید همه کمالات هستی را داشته باشد، زیرا فقدان برخی از آنها با بساطت او سازگار نیست. اگر مرتبه‌ای از کمال وجودی فرض شود که در خداوند به نحو اعلی و اتم نباشد باید ذاتش مصداق سلب آن کمال واقع شود، زیرا جهت سلب وجود غیر از جهت ثبوت آن است و ترکیب شیء از وجدان و فقدان، حاکی از نقص وجودی و محدودیت ذاتی است. پس واجب‌الوجود از آن روی که بسیط حقیقی است مجمع جمیع کمالات و فاقد جمیع اعدام و نقایص است (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۳۰، ۱۰۳-۱۰۰).

صدرالمتألهین در مشاعر می‌گوید:

فعل ان کل موجود سلب عنہ امر وجودی فهو ليس بسيط الحقیقه بل ذاته مر کبه من جهتین جهت بها هو کذا وجهت هو بها ليس کذا، فبعکس النقیض کل بسيط الحقیقه هو کل الاشیاء (ص ۵).

پس دانسته شد که هر موجودی که امری وجودی از او سلب گردد، در این صورت آن موجود بسيط الحقیقه نیست، بلکه ذات او مرکب است از دو جهت: جهتی که او چنین است و جهتی که چنین نیست، پس به عکس نقیض می توان گفت که هر بسيط الحقیقه ای کل اشیاست.

عکس نقیض یکی از نسبت های بین قضایاست که از صدق یک قضیه می توان به صدق عکس نقیض آن پی برد. در نسبت عکس نقیض موافق که اصطلاح قدمای منطقیون بوده است، عکس نقیض یک قضیه، عبارت است از قضیه ای که موضوع آن نقیض محمول قضیه نخست و محمول آن نقیض موضوع آن قضیه باشد و در عین حال صدق و کیف قضیه تغییر نکند. به این ترتیب، عکس نقیض موافق قضیه موجب کلیه موجب کلیه می باشد.<sup>۱</sup>

صدر المتألهین پس از اثبات صدق این قضیه موجب کلیه که «هر هویتی که شیء و یا اشیا یی از آن سلب شود (موضوع)، مرکب (محمول) است»، صدق عکس نقیض آن را نتیجه می گیرد یعنی: «هر موجودی که مرکب نباشد (بسيط الحقیقه)، چیزی از آن سلب نمی شود (همه اشیاست). او با ضمیمه کردن نتیجه برهان فوق به مقدمه ای دیگر نتیجه جدیدی استنتاج می کند و آن اینکه: واجب الوجود تمام همه اشیاست و هر چه تمام چیزی شد به آن شیء از خود او سزاوارتر است، پس واجب تعالی از هر چیزی به خود او سزاوارتر است (الاستفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۲).

توضیح آنکه هر موجود ناقص و محدودی برای خود به نحو ناقص و محدود حضور دارد، زیرا در مرتبه خود با فقدانها و تعیناتش همراه است، ولی برای بسيط محض به نحو اعلی و کامل و بدون تعیین حضور دارد. چون وجود جمعی و بسيط و صرف از حضور پراکنده و مقید و مشوب کامل تر است و این کلام در همه صفات کمالیه خداوند جاری است و به همین دلیل است که خداوند در علم به اشیا و قدرت و قاهریت و قیومیت و سایر صفات کمالیه اش نسبت به آنها اولی و احق است.

و هو وجود کل شیء و تمامه و تمام الشیء اولی به من نفسه لان الشیء یكون مع نفسه بالامکان و مع تمامه و موجب بالوجوب و الوجوب آکد من الامکان (صدرالدین شیرازی، مشاعر، ص ۵۵).

و او وجود هر چیزی و تمام آن است و تمام شیء از خود او به او اولی است، زیرا هر چیزی (که ممکن بالذات است) نسبت به خودش در حال امکان به سر می‌برد و نسبت به تمامیتش و موجبش واجب می‌باشد و وجوب محکم‌تر و کامل‌تر از امکان است.

استشهاد به برخی آیات و روایات در خصوص قاعده بسیط‌الحقیقه

در واژه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و نیز در کلمات حقه حق تعالی اشارات لطیفی به این قاعده مهم مشاهده می‌شود، اما فهم عمیق آنها برای همگان امکان‌پذیر نیست. چنانکه اهل تحقیق فرموده‌اند این قاعده با کلماتی از حق تعالی موافق است که می‌فرماید:

هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم (حدید / ۳)

وهو القاهر فوق عباده... (انعام / ۶۱)

الا انه بكل شیء محیط (فصلت / ۵۴)

ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقنهما (نبیاء / ۳۰)

ملاصدرا با استناد به آیه نبیاء / ۳۰ می‌گوید رتق (بسته بودن) اشاره است به وحدت حقیقت وجود یگانه بسیط و فتق (باز کردن) تفصیل آن است از حیث آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و فرشته (الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۵). وی همچنین می‌گوید هنگامی که گفته می‌شود «... الله ما فی السموات و ما فی الارض» (جمعه / ۱) اشاره است به وجود جمعی موجودات در کلمه‌ای واحد (الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۴۴).

صدر المتألهین با بیان این حدیث مرسل از امیرالمؤمنین علی (ع):

ان جمیع القرآن فی باء بسم الله و انا نقطة تحت الباء

حقیقت آن کلام را بر قاعده بسیط‌الحقیقه کل الاشیاء منطبق می‌داند (همان، ج ۷، ص ۴۳)

سخن گرانقدر حضرت امیر در نهج‌البلاغه را نیز می‌توان بر همین معنا حمل نمود آنجا که می‌فرمایند:

مع کل شیء لا بمقارنه، و غیر کل شیء لا بمزایله (نهج‌البلاغه، خطبه اول، ص ۳۲)

همچنین است سایر اشارات و تصریحات لطیفی که در سخنان شریف صادر از صاحبان مقام ولایت موجود است.

تحقیق در مبانی عرفانی قاعده بسیط الحقیقه

فهم کامل این قاعده مبتنی است بر فهم اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام به معنای تشکیک (البته تشکیک خاص الخاصی) که همگی از مبانی حکمت متعالیه می‌باشند، اما نمی‌توان نقش آراء و اندیشه‌های عرفانی را در تحقق این قاعده مهم فلسفی ناچیز انگاشت. محورهایی را که می‌توان به عنوان عوامل تأثیرگذار بر شکل‌گیری قاعده بسیط الحقیقه در عرفان نظری یافت عبارت- اند از:

الف) گذر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود و ارجاع وجودات به ظهورات؛

ب) ظهور اتم و اعلائی ماسوی الله در عالم اسما و صفات الهی؛

ج) استفاده از مبحث اعیان ثابت؛

د) نیل به معنای اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال.

گذر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

بر مبنای نظریه وحدت تشکیکی وجود، حقیقت وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب تشکیکی است. تمام وجودات از سنخ واحدی هستند و در عین حال دارای کثرت و تمایزی هستند که از ناحیه کمال و نقص و شدت و ضعف حاصل شده است. کثرت حاصل از تشکیک مصحح وجود موجودات در مراتب مختلف می‌باشد و در عین حال مستلزم وحدت و بلکه عین وحدت است. بنابراین نظریه وجود هم سبب وحدت موجودات است و هم توجیه کننده کثرت آنها. مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک اشیا وجود است. ماسوی الله در مراتب مختلف از وجود برخوردارند و واجب‌الوجود از جهت شدت وجود و کمالات وجودی در بالاترین این مراتب قرار دارد، اما بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود که مأخوذ عرفاست و توسط ابن عربی و پیروانش تبیین شده است، حقیقت وجود دارای یک فرد است که واجد وجوب و وحدت ذاتی است.

وجود واحد شخصی است و هیچ‌گونه کثرتی نه طولی و نه عرضی در او راه ندارد. ماسوی الله حتی به عنوان مراتب مادون وجود نیز موجود نمی‌باشند. سهم ماسوی تنها انتساب به وجود و مظهریت و نمایاندن آن است و استناد وجود به آنها تنها استنادی مجازی و غیر حقیقی است، البته

منظور از مجاز کذب محض و خلاف واقع نیست بلکه منظور از استناد وجود به ماسوی آن است که آنها مصداق بالعرض وجود هستند و آنچه اولاً و بالذات متن واقعیت را به خود اختصاص داده و مصداق بالذات وجود محسوب می‌شود وجود حق تعالی است.

کثرات امکانی شئون و اطوار آن حقیقت واحد هستند و انتساب وجود به آنها به حیثیت تقیدیه می‌باشد. منظور از حیثیت تقیدیه آن است که حکم موجود بودن در واقع و اولاً و بالذات از آن موضوعی که بر آن حمل شده نمی‌باشد، بلکه از آن امر دیگری است و ثانیاً و بالعرض به آن موضوع نسبت داده می‌شود مانند نسبت دادن سفیدی به جسم که در واقع باید گفت «البیاض ابیض» یعنی آنچه مصداق واقعی سفید است بیاض است نه جسم و یا حمل موجود بر ماهیت که در واقع باید گفت ماهیت موجود است، اما نه از حیث نفس خود بلکه از حیث وجودش موجود است یا اسما و صفات حق تعالی که به نفس وجود حق موجودند نه به ایجاد او (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸؛ همو، شواهد الربوبیه، ص ۵۲).

حقیقت اطلاق حق تعالی نیز با حفظ وحدت ذاتی خویش تعینات و تجلیات و ظهوراتی دارد. هر گونه کثرتی که تأیید شود ناظر بر تعینات و مظاهر وجود است. تعدد و تکثر در مظاهر و مریایی است که آن امر واحد مفروض در آنها ظاهر می‌شود. او با حفظ مقام وحدانی و اطلاق سعی خویش در مراتب و شئون مختلف حاضر و ظاهر می‌شود (تفصیل مطالب فوق هر یک مصحح معانی کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است که در جای خود بحث می‌شود). در بین مظاهر، این واحد شخصی از جهت مظهریت، مراتب و شدت و ضعف است به گونه‌ای که یکی مظهر تام و تمام است و دیگری مظهر ناقص و عرفاً این تفاوت و تفاضل را به مسئله تشکیک در مظاهر ارجاع داده‌اند. این نوع از تشکیک است که به تشکیک خاص الخاصی بلکه اخص الخواصی معروف است و بر مبنای آن با نفی تعدد از وجود تشکیک در وجود نیز منقضى می‌شود و آنچه از کثرت و تفاوت مراتب و شدت و ضعف مشاهده می‌شود به تشکیک در ظهورات ارجاع داده می‌شود (رک. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۲۱۶؛ همو، فصوص الحکم، فص ادریسی، ص ۷۶ و فص شعبی، ص ۱۲۴؛ قیصری، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۵).

نظریه وحدت تشکیکی وجود هر چند نخستین بار توسط صدرالمتألهین مطرح شد و او در نخستین نظرگاه فلسفی خویش آن را اتخاذ نمود، اما به اعتراف خود ملاصدرا و تأیید شارحان او

مباحث مربوط به اصالت وجود و تشکیک در وجود در نهایت پایه و پل گذر به سوی وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه گردید (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۷۳۹ الی ۷۸۵). وی نیل به نظریه وحدت شخصی وجود را فضل و رحمت الهی در مسیر هدایت خویش می‌داند و می‌گوید:

و كذلك هدانی ربی بالبرهان التبر العرشى الى صراط مستقیم من كون الموجود والوجود منحصراً فى حقیقه واجده شخصیه لا شریک له فى الموجودیه الحقیقه ولا ثانى له فى العین، و لیس فى دار الوجود غیره ديار. و کل ما یتراءى فى عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود، فانما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التى هی فى الحقیقه عین ذاته (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۱۴)

و اینچنین پروردگام مرا با برهان فروزنده عرشى به راه راست هدایت نمود (که بدانم) وجود و موجود در حقیقت واحد شخصی منحصر می‌باشد و شریکی برای وجود در موجودیت حقیقی اش نیست و در عالم عین ثانى ندارد و در دار وجود ديارى غیر از او نیست و هر آنچه که در عالم وجود به نظر می‌رسد که غیر از واجب معبود باشد همانا از ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در واقع عین ذات او می‌باشند.

وی سپس با بیان کلام عرفا در تأیید معنای فوق عدم پای‌بندی خویش را به وحدت تشکیکی و تمایل به وحدت شخصی وجود اعلام می‌دارد.

صدرالمتألهین با اثبات اصالت وجود نخستین مانع وحدت شخصی وجود را که عبارت از کثرات ماهوی است رفع می‌کند، چون ماهیات مثار کثرت هستند و با اثبات اعتباری بودن ماهیت کثرت نیز اعتباری می‌شود و سپس با طرح نظریه تشکیک کثرت تبیینی وجودات نیز به وحدت می‌گراید و در نهایت با تحقیق در رابطه علیت و تأمل در حقیقت علت و حقیقت معلول و طرح نظریه تشان پی می‌برد که حتی وحدت تشکیکی وجود نیز تمام حقیقت نمی‌باشد، زیرا اسناد هستی به معلولی که فقر محض و عین ربط است چیزی جز مجاز نیست. معلول تنها شأنی از شئون علت و جلوه اوست، با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول کثرت تشکیکی وجود نیز رد می‌شود و وحدت شخصی وجود که مدعای اهل عرفان است ثابت می‌گردد.

اکنون باید گفت طرح قاعده بسیط الحقیقه از جانب ملاصدرا بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود بوده است. بنا بر این نظریه تنها مصداق حقیقی و بالذات موجود، وجود واحد شخصی است که به جهت خاصیت اطلاقی و سعه وجودیش امکانی را برای وجود هر امر دیگری چه به نحو



مستقل و چه به نحو وابسته باقی نمی‌گذارد تا رخ بنماید و تحقق معلول جز به عنوان وجه علت و جلوه و شأن او ممکن نیست.

از طرف دیگر، ملاک صحت حمل حقیقت و رقیقت در قاعده بسیط الحقیقه پذیرفتن نظریه ظهور و تجلی است، زیرا لازمه صحت هر حملی بودن جهت اتحاد بین موضوع و محمول است و حمل محمول بر موضوعی که نه اتحاد مفهومی با آن دارد و نه موضوع از مصادیق آن محمول به شمار می‌آید تنها در صورتی صحیح است که اتحاد وجودی بین آنها باشد و اتحاد وجودی بین دو موجود مستقل که ولو به حسب مرتبه با یکدیگر متغایرند قابل قبول نیست مگر آنکه نسبت بین آنها نسبت شأن و ذی‌شأن یا ظلّ و ذی‌ظلّ و یا ظاهر و مظهر باشد و یکی از بود به نمود و از وجود به ظهور تنزل یافته باشد. تنها در این صورت است که می‌توان حضور ظاهر در مظهر (با حفظ مقام و مرتبه خویش) و حضور مظهر در ظاهر (با حذف تعیناتش) را توجیه کرد و گفت ظاهر همان مظهر است یا بسیط - الحقیقه کل الاشیاست.

ظهور اعلی و اتم ماسوی‌الله در عالم اسما و صفات الهی

آفرینش عالم از دیدگاه عرفا، ظهور اسما و صفات حق تعالی و حاصل تجلیات نزولی او می‌باشد. چیزی در تفصیل عالم نیست مگر اینکه در حضرت الهیه که مقام احدیت است، صورت و تعینی مطابق با آن وجود دارد.

نخستین تعین حق تعالی مشتمل است بر ظهور او برای ذات خویش که از این مرتبه به احدیت و مقام جمع‌الجمع تعبیر می‌شود، زیرا صفات خداوند در این مرحله نه به حسب وجود از یکدیگر امتیاز دارند نه به حسب مفهوم. در این مرحله، برای هیچ یک از کثرات ظهور و تمایز مصداقی و مفهومی نمی‌باشد. مرتبه دوم تعین ثانی است که مرتبه احدیت و الهیت و الوهیت نام دارد. این مرتبه ظهور ذات خداوند و اسما و صفات و لوازم صفات است برای ذات. در این مرتبه صفات به تمایز علمی و مفهومی و اتحاد عینی با یکدیگر موجودند.

در مکتب ابن عربی ظهور و ایجاد موجودات به این مرتبه منسوب است یعنی موطن و محل سببیت و ظهور اشیا پس از بروز تفصیلی اسما و صفات در مرتبه احدیت است. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۷۱، ۴۱). در اعتبار احدیت هیچ یک از اسما و صفات ظهور نمی‌یابند، اما در اعتبار

واحدیت اسما و صفات با تمام مظاهر خود ظهور می‌یابند. تحصیل اشیا متکثر خارجی به واسطه صفات و اسمای حق تعالی و ناشی از ظهور حق از مقام واحدیت و به واسطه فیض مقدس می‌باشد که به ظهور اشیا در مراتب کونیه می‌انجامد و نخستین مرتبه آن عبارت است از ظهور در مرتبه عالم عقول یا جبروت؛ سپس مرتبه مثال منفصل یا ملکوت و سپس مرتبه عالم اجسام یا عالم شهادت که پایین‌ترین مراتب ظهور است (جامی، ص ۱۱۸؛ ابن عربی، *التجلیات الالهیه*، کشف الغایات فی شرح ما اکتشف علیه التجلیات، ص ۱۰۶). البته عرفا به مرتبه دیگری نیز توجه کرده‌اند و آن عبارت است از مرتبه انسان کامل که کون جامع نسبت به جمیع مراتب سابق است و واجد کمالات همه مراتب بالتفصیل در عین اجمال است.

براساس مبانی عرفان نظری وجود اسمایی جزء عالم ماسوی به شمار نمی‌آید، بلکه در صقع ربوبی است و ظهور اتم اشیا در عالم وحدت و در صقع ربوبی به تبع اسما و صفات است و وجود حقیقی از آن مرتبه از وجود است. گرچه وجود نزد عارف منحصر در ذات حق است، اما در بین مظاهر این واحد شخصی مراتب و درجات مشاهده می‌شود یکی مظهر اتم و اکمل حق است و دیگری مظهر اضعف و اسفل، یکی مظهریتی در رتبه عقول دارد و دیگری در رتبه جمادات است. حکمای پیش از صدرالمتألهین برای اشیا سه مرحله از وجود قائل بودند: عالم طبیعت یا شهادت، عالم مثال و عالم عقل، اما صدرالمتألهین سخنان عرفا را در این مورد بر طریقه حکمای راسخ در علم ترجیح می‌دهد (*الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۲۶۸ - ۲۶۷) و برای اشیا علاوه بر وجود طبیعی و وجود مثالی و وجود عقلی، وجود چهارمی را نیز به نام وجود اسمائی و الهی که در صقع ربوبی حاصل است مطرح می‌کند و می‌گوید:

کل ما یوجد فی عالم من العوالم، ففی العالم الاعلی الالهی الاسمائی یوجد منه ماهوا علی و اشرف و علی وجه ابسط و اقدس و ما عندالله خیر و ابقی (همان، ج ۷، ص ۴۲)

و این همان وجود بسیطی است که کل الاشیا بوده و همه وجودات در آن به نحو انطواء کثرت در وحدت جمعند. (همان، ج ۶، ص ۲۷۳، ۱۷۷). صدرالمتألهین این مرحله چهارم را به مرحله وجه‌الله ارجاع می‌دهد و آن را خارج از ذات واجب نمی‌داند و می‌گوید:

ان تلك الصور الالهیه لیست من جمله العالم و ماسوی الله، و لیس وجودها وجوداً مابیناً لوجود الحق سبحانه، و لاهی موجودات بنفسها لنفسها، بل انما هی من مراتب الالهیه و مقامات الربوبیه، و هی موجوده بوجود واحد، باقیه بقاء واحد (همان، ج ۶، ص ۲۲۳).

یعنی این صور الهی از جمله عالم و ماسوی الله نبوده و وجودشان مابین وجود حق متعال نمی‌باشد و نیز موجوداتی که به نفس خود و برای نفس خودند نیز نمی‌باشند، بلکه آنها از مراتب الهی و مقامات ربوبی‌اند و موجود به وجود واحد و باقی به بقای او هستند.

پس این صور الهی به وجود خداوند موجودند نه به ایجاد خداوند. صدرالمألهین این مرتبه از وجود را اصل و حقیقت دانسته و باقی را شئون و اطوار و فروع آن حقیقت می‌داند (الشواهد الربوبیه، ص ۶۷). او با استفاده از مشرب عرفا و تأویل سخنان آنها بر وجهی صحیح و برهانی این مسئله را براساس قاعده بسیط‌الحقیقه تفسیر می‌کند و در نهایت مسئله علم تفصیلی واجب‌الوجود به ماسوی را نیز با همین مبنا تفسیر می‌نماید.

اکنون باید توجه داشت که چگونه ممکن است با نادیده گرفتن این مرتبه اعلی از وجود برای اشیا که وجود حقیقی آنها محسوب می‌شود، قاعده بسیط‌الحقیقه را پذیرفت و اشیا را با همه تعیناتشان بر واجب تعالی که بسیط محض است حمل نمود؟

اعیان ثابت

اصطلاح اعیان ثابت یکی از دستاوردهای مهم عرفان نظری است. محی‌الدین بن عربی نخستین بار این اصطلاح را وضع کرد و پس از او با تعابیر گوناگونی در آثار و نوشته‌های شارحان وی مطرح شده است.

در آثار عرفا مکرر به این مطلب اشاره شده که موجودات پیش از تحقق خارجی، ابتدا در علم الهی تحقق می‌یابند و ظهور موجودات در عالم خارج به حسب اعیان ثابت واقع می‌شود. توضیح مطلب آن است که همان‌گونه که پیشتر بیان داشتیم آفرینش عالم در بینش عرفانی عبارت است از ظهور و تجلی اسما و صفات حق تعالی. از طرف دیگر خداوند پیش از ایجاد موجودات به ذات خود آگاه است و علم ذات به ذات در مقام احدیت متضمن علم به اسما و صفات و نیز لوازم اسما و صفات و مقتضیات آنها در مرتبه واحدیت است. چون ذات واجب‌الوجود در عین صرافت و بساطت واجد تمام صفات کمالیه است، علم واجب تعالی به ذات خویش علاوه بر تبیین ظهور ذات واجب ظهور اسما و صفات را نیز به همراه دارد و علم به اسما و صفات، علم به مظاهر این اسما و لوازم صفات را نیز به همراه دارد، زیرا لازمه قادریت، خالقیت، رازقیت، رحمانیت و ... آن است که

قدرت، خلق، رزق و رحمت او ظهور و تجلی داشته باشد و لازمه آن ظهور موجوداتی است که مجلای این صفات باشند. پس لوازم اسما و صفات حق تعالی در مرتبه علم حق حاصل است و اعیان ثابتة لوازم و مقتضیات اسما و صفات حق هستند که در مرتبه واحدیت به وجود علمی محقق می گردند (قیصری، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۶۲؛ همو، شرح فصوص الحکم، ص ۵۸۸؛ جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۴۴۰-۴۳۸).

بنابراین در مرتبه علم ذاتی و پیش از آفرینش، نظام خلقت در قالب اعیان ثابتة در حضرت علمی حق، در مرتبه واحدیت وجود داشته است و همین نظام علمی است که عامل جهت دهنده به افاضه و ظهور حق تعالی می باشد و اعیان موجودات خارجی را که مظاهر اعیان ثابتة هستند متجلی می نمایند. اعیان ثابتة به اعتباری دیگر عبارت اند از حقایق اعیان خارجی در علم خداوند، زیرا حقیقت هر شیء عبارت است از صورت معلومیت آن در علم حق تعالی (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۹۰).

اعیان ثابتة به لحاظ حضورشان در علم باری تعالی از ثبوت علمی برخوردارند، اما هرگز به وجود عینی محقق نمی گردند و از علم به عین نمی آیند و تنها آثار و احکام آنها است که ظاهر می شود، لذا ابن عربی درباره اعیان ثابتة می گوید:

ماشمت رایحه من الوجود (فصوص الحکم، فص ادیسی، ص ۷۶).

یعنی اعیان ثابتة هرگز رایحه وجود را استشمام نمی کنند، البته عدم خارجی اعیان ثابتة به معنای معدومیت مطلق آنها نیست بلکه آنها در نشئه ربوبی به تبع وجود اسما و صفات حق تعالی موجودند، اما به وجود خاص خارجی شان موجود نیستند. پس حضور و ظهور اتم ماهیات در عالم واحدیت و به تبع اسما و صفات خداوند به صورت ثبوت علمی می باشد و وقتی حضرت حق به ذات خود علم دارد به نحو اعلا و اتم موجودات نیز علم دارد.<sup>۲</sup>

صدرالمتألهین درباره علم خداوند نظر عرفا را در نهایت وثاقت و دقت و شرافت می داند و می گوید که روح مطالب آنها از انوار شریعت نبوی برخوردار است که بر مراتب وجود و لوازم آن آگاه است (رسالة قضا و قدر، ص ۱۰۵-۱۰۴).

صدرالمتألهین معتقد است تمام تفاصیل عالم وجود در حضرت الهیه (واحدیت) بر وجهی اعلی و اشرف حاضرند (الشواهد الربوبیه، ص ۵۷). وی به منظور توجیه سخن عرفا به کمک مبانی فکری خود می گوید امتناعی نخواهد داشت اگر کثرات پیش از اینکه وجود بالفعل و متکثر یابند، در وجود

واحد جمع باشند. او معتقد است که گاهی اشیا کثیر، وجودات کثیر دارند که در اینجا کثرت در کثرت است. ولی گاهی کثرت در وحدت است؛ یعنی ماهیات یا مفاهیم کثیر به یک وجود واحد بسیط عقلی موجودند مانند اینکه مسائل کثیر پیش از تحقق خارجی شان، در ملکهٔ اجتهاد به نحو انطواء کثرت در وحدت جمع‌اند.

مراد عرفا از اعیان ثابتۀ این است که ماهیات پیش از اینکه در خارج و به وجود خاص خویش موجود شوند، همه به یک وجود مجرد و بسیط عقلی موجودند و آن نحوهٔ وجود را ثبوت علمی می‌گویند (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۱۷۶). پس اعیان ثابتۀ به نحو کثرت در وحدت نزد حق تعالی حاضر هستند و علم تفصیلی او به اشیا پیش از ایجاد آنها و به نحو حضوری می‌باشد. این علم به صورت علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و ملاصدرا آن را بر اساس قاعدهٔ بسیط الحقیقه تفسیر می‌نماید (رک. همان، ص ۲۷۴-۲۶۸).

مرحوم سبزواری در تعلیقهٔ خود بر اسفار می‌گوید که مفاد قاعدهٔ بسیط الحقیقه کثرت در وحدت است نه وحدت در کثرت و لذا از خصایص ملاصدرا می‌باشد و جز ارسطو آن هم به طور اختصار کسی حقیقت این مطلب را درک نکرده و آنچه در کتاب‌های عرفا فراوان آمده است وحدت در کثرت است (همان، تعلیقات، ص ۴۹۶ - ۴۹۵).

همچنین آخوند ملاعلی نوری در حواشی بر اسفار گفته است چون عرفای عالی مقام از برای اعیان ثابتۀ و ماهیات امکانیه تقرر علمی قائل‌اند نمی‌توان گفت معنای بسیط الحقیقه را به آن نحوی که صدر المتألهین بیان کرده است، درک نموده‌اند (آشتیانی، ص ۳۲۹ - ۳۲۸).

البته همان‌گونه که پیشتر نیز گفتیم، بیان حکمی و برهانی این قاعده به صدر المتألهین اختصاص دارد، اما آنچه در لسان عرفا معنای وحدت در کثرت را افاده می‌کند عبارت است از فیض مقدس فراگیر و رحمت واسعهٔ او که بر تمام اشیا ساری و جاری است و در هر یک به حسب آن شیء حضور دارد. اما نظریهٔ اعیان ثابتۀ متضمن معنای کثرت در وحدت است، زیرا هر چند اعیان ثابتۀ ثبوت و تقرر علمی داشته و بهره‌ای از وجود ندارند، اما عدم خارجی اعیان ثابتۀ به معنای معدومیت مطلق آنها نیست، زیرا که اعیان در مرتبهٔ واحدیت به وجود امکانی خود موجود نیستند ولیکن به وجود واحد واجب موجودند (قیصری، *مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم*، ص ۸؛ جامی، ص ۱۶۸؛ عقیقی، *تعلیقات بر فصوص الحکم*، ج ۲، ص ۲۴۷)؛ لذا صدر المتألهین می‌گوید که منظور عرفا از معدومیت اعیان ثابتۀ، عدم مطلق که به معنای نفی وجود تفصیلی و اجمالی است نمی‌باشد، بلکه

مرادشان از عدم اعیان ثابتۀ عدم نسبی و مضاف است یعنی عدمی که در مقابل وجود تفصیلی خارجی برای ماهیات تصور می‌شود:

لأن تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى. ولا شك أن أسماءه تعالى و صفاته كلها - مع كثرتها و عدم احصائها - موجودة بوجود واجد بسيط، فلم تكن هي بالحقيقة معدومات مطلقه قبل وجوداتها العينية، بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود (الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۷۷).

زیرا این اعیان از لوازم اسماء الهی اند و شکی نیست که تمام اسما و صفات حق تعالی - با کثرت و عدم احصاء آنها - به یک وجود بسیط موجودند، پس آنها در واقع معدومات مطلق پیش از وجودات خارجیشان نیستند، بلکه آنچه که از آنها در ازل سلب شده این گونه حادث از وجود است.

پس بر اساس مبانی عرفا اعیان ثابتۀ به وجود خاص و متعین و امکانی خود در عالم اسما حضور ندارند، بلکه حضور آنها در صقع ربوبی به نحو اعلی و اشرف و به وجود بسیط و واحد حق تعالی حاصل است و این معنا متضمن معنای کثرت در وحدت است و قاعده بسیط الحقیقه بر آن منطبق است (رک. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش سوم از جلد ششم، ص ۱۹۶-۱۹۴).

تعبیر تفصیل در عین اجمال و اجمال در عین تفصیل

همان گونه که بیان داشتیم، حکمت متعالیه در نهایت بر این عقیده است که همه حقایق تفصیلیه‌ای که در جهان طبیعت و شهود است، مسبوق به وجود جمعی در صقع ربوبی است. یعنی وجود الهی وجود جمعی است و وجود امکانی، عالم تفصیل است. پس یک تفصیل است در مرتبۀ نازل و یک اجمال است در مرتبۀ عالی. اجمال در اینجا به معنای بساطتی است که از هر گونه کثرت و ابهام مبری می‌باشد؛ اما تعبیر «اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال» که در حکمت متعالیه مطرح است و علم ذاتی و تفصیلی واجب الوجود به اشیا نیز بر آن منطبق می‌شود، ریشه در تعابیر محیی‌الدین ابن عربی دارد. صدر المتألهین با نقل سخن بلند محیی‌الدین ابن عربی در توضیح و تفسیر آیه کریمه

واتينه الحكمة وفصل الخطاب (ص / ۲۰)

می‌گوید علم می‌تواند در عین حال که محکم است مفصل باشد. حکمت علم به وجود جمعی لاهوتی هر موجودی است که علمی است اجمالی در عین کشف تفصیلی و فصل الخطاب علم به وجود امکانی و معلولی موجودات می‌باشد و این تفصیل در عین اجمال است و کسی که به مرحله کشف تفصیلی در عین اجمال برسد، از حکمت و فصل الخطاب برخوردار است و اینان جز انبیا و رسل و وارثان خاص آنها نیستند. اما فلاسفه که حکمت نزد آنها عاریتی است هرگز تفصیل در عین اجمال را درک نمی‌کنند. (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۷۷-۲۷۶).

اینکه محیی‌الدین می‌فرماید فلاسفه، تفصیل در عین اجمال را درک نمی‌کنند، به این دلیل است که فیلسوف وحدت را در مقابل کثرت، اجمال را در مقابل تفصیل و بسیط را در مقابل مرکب می‌بیند و نمی‌تواند درک کند «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» و فیلسوف متألهی چون صدرالمتألهین در برابر این سخن عارف خاضع است و به محجوب بودن فلاسفه‌ای که حقایق را تنها از پس پرده مفاهیم محدود ذهنی می‌بینند اذعان دارد. لذا می‌گوید:

یظهر من کلامه أنّ معرفه الانسان أنّ الواجب تعالی بحیث یوجد فی مرتبه ذاته تفصیل حقایق الممكنات امر عظیم لایعلمه الاّ الکمل و الراسخون فی العلم (همان، ج ۶، ص ۲۷۷).

از سخن او [ابن عربی] چنین برمی‌آید که شناخت انسان مر این امر را که واجب تعالی در مرتبه ذاتش تفصیل حقایق ممکنات را واجد است، مطلب بسیار بزرگی است که جز کاملان که راسخان و استواران در علم‌اند کسی آن را نمی‌داند.

اجمالی که در وجود الهی است همه حقایق تفصیلیه را به نحو اعلی داراست (کل الاشیا) ولی ترکیبی در آن راه ندارد؛ این تفصیل عین آن اجمال است و با هم تقابلی ندارند. مقابل آن اجمال، تفصیل امکانی است که در حریم الهی راه ندارد. یعنی هرگز بر ذات حق، حجر و شجر و انسان و حیوان و ... به طور تفصیل حمل نمی‌شود (لیس بشیء منها) و این سخن بلند محیی‌الدین است که با طرح علم اجمالی در عین کشف تفصیلی الهام‌بخش آراء وزین صدرالمتألهین در قاعده بسیط- الحقیقه و در مسئله علم حق تعالی می‌گردد (رک. جواد آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش ۴، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۷۶).

نتیجه‌گیری

نیل به این حقیقت که واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است و هیچ یک از اقسام ترکیب در او راه ندارد و در عین حال کل‌الاشیاست و جمیع اشیا در مقام ذات او حضور شهودی دارند، اما هیچ یک از تعینات خاص و محدودیت‌های امکانیشان در آن مقام شامخ حضور ندارد و او لیس بشیء منها از غوامض مهم مسائل نظری است که هرگز عقل نظری به تنهایی نمی‌توانسته به آن دست یابد بلکه شهود عقل عملی را در کنار قدرت برهان لازم داشته است.

به همین دلیل نه حکمای پیش از صدر‌المآلهین به آن نایل شدند و نه عرفایی که به مفاد آن دست یافته بودند از عهده تبیین حکمی آن برآمدند و تنها کسی که قدم راسخ در حکمت متعالیه داشته و در جمع بین برهان و عرفان موفق بوده توانسته است آن را در قالب یک قاعده مهم فلسفی ارائه کند و بسیاری از مشکلات مربوط به فهم صفات خداوند را بر مبنای آن حل کند، زیرا بسیط‌الحقیقه همان‌طور که از نظر وجود کل‌الاشیاست از نظر علم، قدرت و سایر صفات کمالیه نیز کلیت آنها را به نحو اجمال و با بساطت تمام واجد است.

توضیحات

۱. منطقیان متأخر اصطلاح عکس نقیض مخالف را مطرح کرده‌اند که بنا بر آن عکس نقیض هر قضیه‌ای عبارت است از قضیه دیگری که موضوع آن نقیض محمول قضیه نخست و محمول آن عین موضوع قضیه نخست باشد همراه با تغییر کیف قضیه و حفظ صدق آن. در این صورت، عکس نقیض مخالف موجه کلیه، سالبه کلیه است.

۲. نظریه اعیان ثابته در لسان عرفا با آنچه معتزله با عنوان ثابتات ازلی مطرح کرده‌اند متفاوت است. از نظر آنها اشیا پیش از وجود، ثبوت عینی دارند و پیش از وجود خارجی، در عین و در خارج ثبوت و تقرر ازلی دارند که لازمه آن پذیرفتن واسطه بین وجود و عدم است.

منابع

قرآن کریم.



نهج البلاغه.

آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.

\_\_\_\_\_، فتوحات مکیه، ج ۲، ۱، بیروت، دارصادر، بی تا، (با استفاده از نرم‌افزار عرفان (نورالحکم ۱) قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).

\_\_\_\_\_، التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سودکین و کتاب کشف الغایات فی شرح ما اکشف علیه التجلیات، بی جا، بی نا، بی تا.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دانشنامه جهان اسلام، ج ۳، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۸.

\_\_\_\_\_، نیایش فیلسوف، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷.

\_\_\_\_\_، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.

پورطولمی، منیرالسادات، "عیان ثابته ملاک علم حق تعالی و مجاری فیض او"، فصلنامه تخصصی عرفان، شماره ۴، ص ۷۷ الی ۹۱.

\_\_\_\_\_، "سر قدر از نظر محی‌الدین ابن عربی"، خردنامه صدرا، شماره ۴۲، ص ۴۲ الی ۵۲.

جامی، عبدالرحمن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش‌النصوص، تصحیح و تعلیقات و پیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

\_\_\_\_\_، تحریر تمهید القواعد، صائن‌الدین علی بن محمد الترمذی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.

حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، الجوهر النضید، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۱.

سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تهران، چاپ ناصری، بی تا.

شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، با اشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۱-۷، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

- \_\_\_\_\_، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تعلیق و مقدمه دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، المبداء والمعاد فی الحکمة المتعالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_، المشاعر، تهران، طهوری، ۱۳۶۲.
- \_\_\_\_\_، رساله قضا و قدر، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، تصحیح دکتر دهباشی، براساس دو نسخه موجود در کتابخانه آیت الله مرعشی و چهار نسخه موجود در کتابخانه مجلس، در شرف چاپ.
- شیرازی، سیدرضی، درس های شرح منظومه حکیم سنزوری، ج ۲، ۱، ویرایش و تنظیم: ف. فنا، تهران، حکمت، ج ۲، ۱۳۸۷.
- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین، نهایت الحکمه، تعلیق شیخ محمد تقی المصباح یزدی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.
- قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، مقدمه تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- مظفر، محمد رضا، المنطق، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م.

## اصل تفرد

دکتر ابراهیم دادجوی \*

### چکیده

«اصل تفرد» یکی از اصول مهم مابعدالطبیعی است. هر موجودی یا صورت تنهاست یا ترکیبی از ماده و صورت است، اما این موجود دارای تفرد و تشخیص نیز هست. تفرد و تشخیص آن به صورت آن است یا به ماده آن؟ نویسنده در این مقاله کوشیده است این اصل را در سیر تاریخی آن، از زمان ارسطو تا صدرالمتألهین، به اختصار بحث نماید و نشان دهد که به رغم تفسیرهای گوناگون، همه فیلسوفان و مفسران باید قائل به این باشند که ملاک تفرد و تشخیص یک چیز «صورت» آن چیز و بلکه «وجود» آن چیز است. واژگان کلیدی: تفرد (تشخیص)، ماده، صورت، وجود، ماده نخستین، ماده ثانوی.

### مقدمه

اصل تفرد (the Principle of Individuation) از جمله اصول مابعدالطبیعی مطرح در فلسفه مشاء است. ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ پیش از میلاد) نخستین فیلسوفی است که این اصل را مطرح ساخته و در واقع ذات فلسفه ارسطو مقتضی طرح چنین اصلی است. در فلسفه ارسطو، موجود، جوهر یا عرض است.<sup>۱</sup> عرض، وجودی جز به تبع جوهر ندارد (مابعدالطبیعه، ۱۰۲۵ آ ۱۵) و بنابراین موجود چیزی جز جوهر نیست. جوهر نیز بر سه قسم است (همان، ۱۰۶۹ آ ۳۲ - ۳۰): (۱) محسوس و فناپذیر (عالم تحت القمر به جز نفس و در واقع به جز عقل فعال (همو، در باره نفس، ۴۳۰ آ ۱۸، این عقل را فاعل (το ποιουν) می نامد))؛ (۲) محسوس

و فناپذیر (اجرام آسمانی)؛ ۳) نامحسوس و فناپذیر (مجردات). البته ارسطو در جایی دیگر (همان، کتاب ششم، فصل اول) جوهر را به دو گونه محسوس (فناپذیر و فناپذیر) و نامحسوس (فناپذیر) تقسیم می‌کند و جوهر محسوس را مقارن با ماده و جوهر نامحسوس را مفارق از ماده می‌داند.

جوهر محسوس و فناپذیر همان عناصر چهارگانه آب، خاک، هوا و آتش هستند که در عالم تحت‌القمر هستند و در معرض کون و فساد می‌باشند. جوهر محسوس و فناپذیر همان اجرام آسمانی هستند که در عالم فوق‌القمر هستند و از عنصر ائیر (آئیر  $\alpha\iota\theta\eta\rho$ ) که فناپذیر است، ساخته شده‌اند. جوهر نامحسوس فناپذیر همان جوهر مفارقی هستند که محرک‌های افلاک می‌باشند (چه محرک اول و چه محرک‌های بعدی (مابعدالطبیعه، ص ۱۲، ۸). البته ارسطو گاهی جوهر فناپذیر را «عقل» می‌نامد (همان، ص ۱۲، ۹).

جوهر محسوس و فناپذیر نیز بر سه قسم است (همان، ص ۱۲، ۳، ۱۰۷۰ آ ۱۲ - ۱۰):  
۱) ماده (هوله  $\nu\lambda\eta$ )؛ ۲) طبیعت (یعنی صورت، یعنی ایدوس  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ )؛ ۳) جسم (سوما  $\sigma\upsilon\mu\mu\alpha$ ) که مرکب (سونتئون  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\theta\epsilon\tau\omicron\nu$ ) از آندوست.

ارسطو عناصر چهارگانه و ائیر را متشکل از ماده و صورت می‌داند. او حتی نفس و عقل را چیزی جز صورت نمی‌داند، نفس جوهری است که صورت برای جسم طبیعی آلی است (در باره نفس، ۴۱۲ آ ۲۰)، عقل نیز صورت و عقل اول صورت محض است.<sup>۲</sup>

۵۱۶.۱. از نظر ارسطو، ماده آن چیزی است که خودبه‌خود نه چیز جزئی، نه مقدار معینی و نه هیچ یک از مقولاتی است که وجود به وسیله آنها تعیین می‌یابد (مابعدالطبیعه، ۲۹ آ ۲۱ - ۲۰). ارسطو «ماده» را به معنایی موضوع می‌داند، زیرا اگر از یک چیز همه اوصاف و أعراض آن را بگیریم چیزی جز ماده باقی نمی‌ماند (همان، ۲۹ آ ۱۱)، و بنابراین بالقوه چیز خاصی است (همان، ۴۲ آ ۲۸)، و باید جوهر باشد، اما از سوی دیگر، ماده به این دلیل که امری ناشناختنی است، چرا که از ناحیه خود دارای هویت خاصی نیست، باید جوهر نباشد (همان، ۳۶ آ ۹). از نظر ارسطو، ماده نخستین (پروته هوله  $\pi\rho\omega\tau\eta\ \nu\lambda\eta$ ) موضوع هر چیزی است و بالقوه پذیرای هر صورتی است که استعداد

آن را دارد و این بدان معناست که ماده نخستین به تنهایی در عالم خارج وجود ندارد، بلکه همواره دارای صورت معینی است و استعداد سایر صورت‌ها را هم دارد.<sup>۳</sup>

۲. **صورت**. ارسطو در *مابعدالطبیعه*، ۱۰۴۲ ب ۱۱ - ۹، از آنجا که ماده را جوهری بالقوه می‌داند این می‌ماند که بگویید جوهر بالفعل چیست. او جوهر بالفعل محسوسات را صورت می‌داند و صورت را جوهر نخستین به‌شمار می‌آورد (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۳۲ ب ۲). جواهر نخستین نیز چیزی جز افراد و اشخاص نیستند (مقولات، ۱۸ آ ۲ - ۱۶) و ذات افراد و اشخاص در تعریف آنان به‌دست داده می‌شود و تعریف متضمن جنس و فصل است که از ماده و صورت افراد و اشخاص حکایت دارند. بنابراین افراد و اشخاص مرکب از ماده و صورت‌اند و به قول ارسطو (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۳۵ ب ۵)، اجزای ترکیب بر ترکیب مقدم‌اند. در باب اینکه فعلیت این افراد و اشخاص به صورت یا به ماده آنهاست، ارسطو بالطبع باید بر این اعتقاد باشد که صورت دارای جوهریت بالفعل است، زیرا ماده پذیرای هر صورتی است، اما صورت چون بالفعل است قابل صورتی دیگر نیست. بدین ترتیب افراد و اشخاص از جهت ماده، بالقوه «این شخص» هستند، ولی از جهت صورت، بالفعل «این شخص» می‌باشند و در واقع صورت است که بالفعل «این شخص خاص» است.

۳. **جسم (مرکب از ماده و صورت)**. از نظر ارسطو، اجسام، یعنی اشیای محسوس جزئی، مرکب از ماده و صورت‌اند، ولو اینکه خود آنها را هم جوهر می‌داند. اشیای محسوس جزئی، که مرکب از ماده و صورت هستند، هم متأخر و هم آشکار هستند (*مابعدالطبیعه*، ۱۰۲۹ آ ۳۲). به این دلیل متأخرند که مرکب از ماده و صورت‌اند و اجزای ترکیب بر مرکب مقدم هستند (همان، ۱۰۳۵ ب ۵). و آشکار بودن آنها به این دلیل است که اجزای تشکیل‌دهنده آنها را می‌شناسیم. حال، اگر صورت بر ماده تقدم داشته و موجودتر از ماده‌است، باید بر مرکب از ماده و صورت نیز تقدم داشته باشد (همان، ۱۰۲۹ آ ۸ - ۷)، و بنابراین جسم بودن جسم باید به صورت آن باشد.

ابن‌سینا، همانند ارسطو، ماده را خودبه‌خود بالقوه می‌داند و تا صورتی عارض ماده نگردد ماده اصلاً چیزی نمی‌شود (*الالهیات*، ص ۷۲). از سوی دیگر، ماده قائم به وجود صورت

است (همان، ص ۸۰)، و تا صورت وجود بالفعل نداشته باشد ماده وجودی بالفعل نمی‌یابد (همان، ص ۸۴). به نظر می‌رسد فحوای سخنان ابن‌سینا نیز حاکی از این باشد که جسم بودن جسم به صورت آن است و جسم چیزی جز صورت جسمی آن نیست.

در واقع، صورت مجموع روابط درونی و بیرونی شیء و چارچوب و قالب معنوی آن است، در حالی که ماده پذیرای این ذاتیات است. ماده نخستین مطلقاً بدون صورت است و همه ذاتیات قسمتی از صورت‌اند. در مثال چوب و آهن، تفاوت بین این دو نه به ماده آنها، که خودبه‌خود دارای واقعیتی نیست، بلکه به صورت آنهاست. ماده، قابلیت شیء و صورت، فعلیت آن شیء است، و این دو همراه هم هستند و در خارج با هم اتحاد وجودی دارند؛ اما می‌توان کل مرکب از ماده و صورت و به عبارت دیگر خود صورت را به تنهایی فعلیت نامید، زیرا از نظر ارسطو (در باره نفس، ۹۴۱۲ آ) فعلیت برابر با صورت است.

ابن‌سینا نیز صورت یک شیء را عبارت از مجموع ذاتیات اساسی و قابل تعمیم آن شیء، که حد آن را تشکیل می‌دهند، و ماده یک شیء را عبارت از همان چیزی می‌داند که قابلیت دریافت این ذاتیات را دارد. او صورت را، در مرتبه وجود، مقدم بر ماده می‌داند (الشفاء/الالهیات، ص ۸۰) و بنابراین در اینکه کدام یک علت دیگری است، صورت را علت ماده می‌داند، زیرا (۱) ماده فقط قوه و استعداد است و چیزی که قوه و استعداد است علت چیزی که استعداد آن را دارد واقع نمی‌شود؛ (۲) محال است ذات چیزی که بالقوه است علت چیزی باشد که بالفعل است (همان، ص ۸۳).

از نظر ابن‌سینا، اگر صورت فعلیت ماده و مقدم بر ماده باشد باید به نوعی علت وجود ماده هم باشد، اما صورت به تنهایی علت وجود ماده نیست، زیرا اگر صورت به تنهایی علت وجود ماده باشد با از بین رفتن صورت باید ماده هم از بین برود و صورت جدید دارای ماده دیگری باشد و این ماده نیز باید حادث باشد و خودش نیز نیازمند ماده دیگری باشد. بنابراین، علت وجود باید علاوه بر صورت، چیز دیگری باشد و آن چیز علت مفارق، یعنی عقل فعال، است. عقل فعال وجود ماده را افاضه می‌کند، منتهی افاضه وجود ماده وقتی کامل می‌گردد که عقل فعال صورت را هم به کار گیرد. بنابراین ماده با از بین رفتن صورت از بین نمی‌رود. زیرا از بین رفتن صورت همراه با حضور صورت جدیدی است. این صورت جدید از آن جهت که صورتی مانند

صورت قبلی است یا اور علت افاضه کننده وجود ماده است و به ماده قوام می بخشد و از آن جهت که غیر از صورت قبلی است ماده را جوهر جدیدی می سازد (همان، ص ۸۶-۸۵).

اگر ماده خودبه خود چیزی نیست، امری ناشناختنی است و همیشه دارای صورت معینی است و اگر صورت مقدم بر ماده، و در واقع مقدم بر جسم مرکب از ماده و صورت است و نیز نخستین موجود و جوهر بالفعل است تفرد موجود، از نظر ارسطو، باید به صورت آن باشد یا به ماده آن؟

عده‌ای بر این تصورند که چون صورت دارای نحوی نوعیت است و به طور مثال صورت انسانیت صورت نوع انسان است و صورت نوعی بیش از یکی نیست پس اصل تفرد باید «ماده» باشد. به طور مثال، صورت نوعی «انسان» در کالیاس و سقراط یکی است و بنابراین نمی تواند ملاک تفرد کالیاس یا سقراط باشد و در نتیجه باید «ماده» آنان ملاک تفرد آنان باشد.

در وهله نخست، بر این قول این نقد وارد است که ماده امری بالقوه و ناشناختنی و مؤخر بر صورت است و بنابراین نمی تواند ملاک تفرد خود صورت باشد. صورت اشخاص و افراد چیزی جز فعلیت آنان نیست و چگونه می تواند «ماده» که امری مؤخر بر آن صورت‌هاست ملاک تفرد آن صورت‌ها باشد.

مفسرانی که قائلند «ماده» ملاک تفرد است فقراتی از *مابعدالطبیعه* ارسطو را مستمسک خود قرار می دهند: «چیزهایی که ماده آنها یکی است وحدت عددی دارند» (۱۰۱۶ ب ۳۲)، «هنگامی که به فرد نظر می کنیم، سقراط از ماده ثانوی ترکیب شده است» (۱۰۳۵ ب ۳۱ - ۳۰)، «همه چیزهایی که به لحاظ عدد بسیارند ماده دارند» (۱۰۷۴ آ ۳۴). مفسرانی مثل توماس آکوئینی<sup>۴</sup> در *جامع الهیات*<sup>۵</sup> (قسمت اول، مسئله ۳، مقاله ۲، نظر مخالف ۳) و مفسران معاصر مانند راس در کتاب خود، *ارسطو* (Ross, p.173) و گاتری در *تاریخ فلسفه یونان* (Guthrie, p. 145) اصل فردیت را در ماده می دانند.

اگر بپذیریم که این گونه فقرات دلالت بر این دارند که اصل یا مبدأ تفرد یک چیز «ماده» آن چیز است این اصل با دو مشکل مهم روبه‌رو می شود:

۱. از نظر ارسطو، در جوهرهای انضمامی، اصل تفرد آنها در «ماده» آنهاست. او معمولاً صورت هر نوع اخیر را در هر فرد آن نوع یکسان می گیرد و بنابراین نمی توان فردی را از فرد دیگر تمیز داد و ماده است که عهده‌دار این وظیفه است. در این صورت، فردیت

جوهر محض مبتنی بر چیست؟ فردیت آنها فقط می‌تواند بر اختلاف صورت استوار باشد. با وجود اینکه یک نوع در واقع ممکن است فقط دارای یک فرد باشد، طبیعت یک نوع باید قابلیت بیش از یک فرد را داشته باشد. بنابراین، چگونه هر یک از عقول از افراد متصور - ولو ناموجود - همان نوع متمایز می‌شوند؟ نه به وسیله صورت و نه به وسیله ماده. حال چگونه می‌توان به این تمایز قائل شد (Ross, p. 175-176).

۲. علاوه بر این، ماده‌ای که معیار اصل فردیت جوهرهای محسوس است فی نفسه ناشناختنی است. این امر به این نتیجه متناقض‌نما می‌رسد که در این جهان (صرف نظر از جوهرهای محض) واقعی‌ترین اشیا کاملاً قابل شناخت نباشند (Ross, p. 176).

راس این دو مشکل را هنگامی مطرح می‌کند که می‌بیند، در جوهرهای محسوس، انواع منتشر در افرادند و چون مقارن و محسوس‌اند تفردشان نه به ماده اخیر آنهاست و نه به ماده نخستین که هیچ‌گونه تعینی ندارد و قوه محض است، اما در جوهرهای مفارق، انواع منحصر در فردند و چون مجرد و نامحسوس‌اند تفردشان نمی‌تواند به ماده اخیر آنها - که دارای آن نیستند - باشد، بلکه باید به واسطه صورت تفرد یافته باشند. درباره عقول که صورت محض‌اند و نوعشان منحصر در فرد است، نمی‌توان از تشخیص و تفرد آنها از سایر افراد سخن گفت، اما باز یک فرد از نوع خود هستند و لذا می‌توان افراد دیگری از آن نوع را مفروض گرفت و در این صورت تفرد آن فرد از سایر افراد آن نوع به صورت آن خواهد بود، چرا که هیچ‌یک از این افراد دارای ماده نیستند. راس، بدین ترتیب، تفرد جوهرهای محسوس را به ماده آنها و تفرد جوهرهای نامحسوس را به صورت آنها می‌داند و به تفکیک نابجای تفرد جوهرهای محسوس و جوهرهای نامحسوس دست می‌زند.

از طرف دیگر، از آنجا که ماده نخستین دارای هیچ‌گونه تعینی نیست و از این روی در عالم خارج یافت نمی‌شود قابل شناخت نیست؛ اما راس با نظر به اینکه ماده ثانوی در عالم خارج وجود دارد و قابل شناخت است مقصود ارسطو از قابل شناخت نبودن ماده را حمل بر ماده نخستین می‌کند و از این روی اصل تفرد جوهرهای محسوس را در ماده ثانوی می‌داند.<sup>۶</sup>

در واقع بیشتر مفسران، همچون گاتری و راس، ماده ثانوی را اصل فردیت می‌دانند. بعدها خواهیم دید که توماس آکوئینی نیز «ماده متعین به تعیین کمی» (*materia signata quantitate*)، یعنی ماده ثانوی، را ملاک تفرد می‌داند. در بین مفسران جدید، قوام صفری (ص ۹۵-۹۱) بر این



اعتقاد است که از نظر ارسطو «صورت» است که ملاک تفرد و اصل فردیت است. او با تفکیک بین ماده نخستین و ماده ثانوی، بر این اعتقاد است کسانی که می‌گویند ماده اصل فردیت است مقصودشان بی‌تردید ماده ثانوی است. اگر ماده نخستین فاقد هرگونه ویژگی است پس نمی‌تواند اصل فردیت باشد و اگر ماده ثانوی اصل فردیت است پس فردیت آن را باید در صورت آن جستجو کرد و بنابراین، در نهایت صورت است که اصل فردیت است. او با توجه به فقره‌ای درباره آسمان (۲۷۷ ب ۲۶ - ۲۷۸ آ ۹) بین صورت نوعی و صورت شخصی (صورت مطلق و صورت در ماده) فرق می‌گذارد. بین این جهان و جهان مطلق فرق است، بین این انسان و مطلق انسان فرق است و هرگاه صورتی تحقق خارجی می‌یابد نماینده یک «این» خاص و یک شخص است. این صورت علاوه بر مطلق صورت حامل علل و عناصر خاص این فرد است و شخص بودن این فرد به این معناست که چیز دیگری به غیر از خودش، حتی صورت دیگری از همان نوع، در آن نمی‌گنجد. وقتی صورت تحقق خارجی دارد به این معناست که وحدت و شخصیت و فردیت دارد؛ در صورتی که ماده اضافی‌ای وجود داشته باشد فرد دیگری از آن نوع تحقق خواهد یافت و در صورتی که ماده اضافی‌ای وجود نداشته باشد آن فرد منحصر در نوع خود خواهد بود.

حاصل بحث اینکه، از دیدگاه ارسطو، منشأ اصل فردیت، به اعتقاد عموم مفسران، در عالم تحت‌القمر، که همه اشیا مرکب از ماده و صورت‌اند، «ماده» و البته «ماده ثانوی»، و در عالم فوق‌القمر، اعم از افلاک و نفوس و عقول و خدا، «صورت» است، ولی به اعتقاد مفسرانی همچون قوام صفری، که ماده ثانوی را به همان صورت تفسیر می‌کند و به نظر می‌رسد که در تفسیر خود بر حق باشد، منشأ اصل فردیت هم در عالم تحت‌القمر و هم در عالم فوق‌القمر «صورت» است. در عین حال، در صورتی که در لفظ مناقشه نداشته باشیم باید گفت «ماده ثانوی» چیزی جز صورت نیست و بنابراین می‌توان در تفسیر همه مفسران ارسطو قائل به این شد که ملاک تفرد چیزی جز «صورت» نیست. بعدها خواهیم دید آنجا هم که توماس آکوئینی اصل تفرد را در «ماده متعین به تعین کمی» می‌داند چنین ماده‌ای دارای صورتی است و بنابراین ماده‌ای ثانوی و در واقع صورت است.

فارابی (۹۵۰ - ۸۷۰ م / ۳۳۹ - ۲۵۷ ق) نخستین فیلسوفی است که با صراحت ملاک تفرّد و تشخیص را «وجود» می‌داند. به اعتقاد او، اصلی که منشأ تفرّد و تشخیص شیء بوده و مانع از مشارکت با غیر است چیزی جز خود «وجود» آن شیء نیست (الفارابی، ص ۵۳).

ابن سینا بالصراحه از ملاک تفرّد سخن نمی‌گوید، اما از بحثی که در باب معانی مختلف کلی و نحوه کلی بودن طبایع کلی دارد روشن می‌شود که ملاک تفرّد را «صورت» می‌داند.

از نظر ابن سینا، کلی به سه معنا به کار می‌رود (الشفاء، الالهیات، ص ۱۹۵): (۱) مفهومی که بالفعل در موارد بسیاری صدق می‌کند، مانند مفهوم «انسان»؛ (۲) مفهومی که صدق آن بر موارد بسیار جایز است، هر چند مشروط به این نیستند که بالفعل موجود باشند، مانند مفهوم «خانه هفت گوشه»؛ (۳) مفهومی که بر تصور صدق آن بر موارد بسیار مانعی وجود ندارد، جز اینکه بر عدم صدق آن بر بیش از یکی دلیلی وجود دارد، مانند مفهوم «خورشید» و «زمین».<sup>۷</sup>

از این سه گونه کلی، گونه نخست در وجود و بقای خود محتاج ماده است و گونه سوم در وجود و بقای خود محتاج ماده نیست، چرا که نوع آن منحصر در فرد است.

طبیعت کلی ای که در وجود و بقای خود محتاج ماده نیست (یعنی گونه سوم) نمی‌تواند کثرت داشته باشد بلکه نوع آن منحصر در فرد است، زیرا چنین طبیعت کلی نه با فصول نه با مواد و نه با أعراض تکثر نمی‌یابد. عدم تکثر آن به واسطه فصول، به خاطر نوع بودن آن است، عدم تکثر آن به واسطه مواد، به خاطر مجرد بودن آن است و عدم تکثر آن به واسطه أعراض، به این دلیل است که أعراض یا أعراض لازم هستند که نوعشان به واسطه أعراض لازم کثرت نمی‌یابد یا أعراض غیر لازم هستند که عروض أعراض غیر لازم متوقف بر سببی است که به ماده تعلق دارد (همان، ص ۲۰۸ - ۲۰۷).

طبیعت کلی ای که در وجود و بقای خود محتاج ماده است (یعنی گونه اول) هنگامی به وجود می‌آید که ماده مهیای آن باشد و با الحاق أعراض و احوال خارجی ای که تشخیص بخش آن هستند وجود می‌یابد (همان، ص ۲۰۸).

بدین ترتیب ابن سینا، گویی می‌خواهد بگوید از آنجا که طبیعت کلی گونه سوم محتاج به ماده نیست پس اصل تفرّد آن نه به ماده بلکه به صورت آن است و چون طبیعت کلی گونه اول با الحاق أعراض و احوال خارجی تفرّد و تشخیص می‌یابد پس اصل تفرّد آن نیز نه به ماده بلکه به صورت (أعراض و احوال صوری) آن است.

از منظر دیگر، به لحاظ اینکه ماده و صورت ارسطو قدیم و ازلی هستند بالطبع نباید نیازمند به علت یا امر سومی باشند، اما در *مابعدالطبیعه* (الهیات به معنی الأعم) ابن سینا ماده و صورت هرگز نمی‌توانند به تنهایی یک موجود عینی را به دست دهند، زیرا اگر صورت کلی است و بنابراین در خارج و خود به خود وجود ندارد و اگر ماده صرف قوه و استعداد است و وجودی خارجی ندارد مگر اینکه همراه با صورت باشد، پس چگونه می‌توان از صورت و ماده‌ای که ناموجود هستند به یک شیء موجود دست یافت؟

به عبارت دیگر، ما هر چیزی را بر حسب جنس و فصل آن می‌شناسیم و جنس و فصل از ماده و صورت حکایت دارند. اگر هر چیزی را به واسطه مفاهیم کلی جنسی و فصلی می‌شناسیم و در صورتی که همه مفاهیم کلی آن را کنار بگذاریم در ته آن چیزی جز ماده محض باقی نمی‌ماند چگونه می‌توانیم بگوییم که این شیء از ماده محض که صرف قوه و حتی ناموجود است و از صورتی که کلی و ناموجود است به وجود آمده است؟ ابن سینا امر سومی را پیش می‌کشد. ماده و صورت اقتضای نه وجود و نه عدم را دارند و فقط با عروض<sup>۱</sup> «وجود» است که وجودی عینی می‌یابند. او وقتی می‌گوید که «وجود» عارض بر آنهاست مقصودش این است که وجود از ناحیه خدا و به واسطه عقل فعال به آنها افزوده می‌شود (*الشفاء الطبیعیات*، ص ۸، ۱). به اعتقاد ابن-سینا، هر چیزی جز واجب الوجودی که بالذات واحد و موجود است امکان بالذات دارد و از ناحیه واجب الوجود ابداع وجود می‌یابد؛ آنها فی حد ذاته استحقاق عدم را دارند، نه اینکه در ماده تنها یا در صورت تنها عدم باشند، بلکه در کلیت خود معدوم بودند و واجب الوجود کل ماده و صورت آنها را ایجاد و صادر کرده است (همان، ص ۳۴۲).

در واقع، ابن سینا با پیش کشیدن این «امر سوم»، یعنی «وجود»، در صدد است که وجود یافتن جوهرهای فردی را توجیه کند. جوهرهای فردی تا وقتی که فقط ماده و صورت آنها لحاظ شده باشند چیزی جز عدم نیستند تا اینکه این بحث به وجود آید که آیا تفرد آنها به ماده آنهاست یا به صورت آنها. بنابراین، بحث از تفرد جوهرهای فردی را نه در سطح ماده و صورت آنها بلکه باید در سطح وجود آنها مطرح کرد و ابن سینا باید، ولو غیر صریح، بر این اعتقاد باشد که فقط «وجود» است که به اشیا و امور تفرد و تشخیص می‌بخشد و تا «وجود» عارض ماهیت (ماده و صورت) آنها نشده باشد، یعنی تا اشیا و امور در ارتباط با خدا وجود نیافته باشند، نمی‌توانند موجود بوده و تفرد و تشخیص داشته باشند.

در قرون وسطی بحث از اصل تفرد در قرون ۱۲ به بعد اهمیت می‌یابد، یعنی آن‌گاه که قرون وسطائیان به واسطه ترجمه و تفسیر آثار فلاسفه مسلمان به منابع اصیل یونانی و اسلامی دست یافته و به شرح و بسط آنها می‌پردازند. در آن زمان، در محافل علمی، مسیحیان به دو فرقه مهم فرانسیسیان<sup>۹</sup> و دومینیکیان<sup>۱۰</sup> تقسیم شده بودند. از میان فرانسیسیان، بوناونتورا<sup>۱۱</sup> (۱۲۷۴ - ۱۲۲۱) و از میان دومینیکیان، توماس آکوئینی شاید نخستین الاهدانانی هستند که به‌طور مشخص و مبسوط به بحث از اصل تفرد روی آورده‌اند.

بوناونتورا، در باب اینکه تفرد اشیا و امور به «ماده» است یا به «صورت»، نخست «ماده» را به «ماده جسمانی» و «ماده روحانی» تقسیم می‌کند. «ماده» صرف امکان و استعداد است و اگر موجودات روحانی، مانند فرشتگان، در خود دارای عنصر امکان و استعداد باشند، همچنان که دارند، آنها نیز باید دارای «ماده» باشند. بنابراین ماده فی حد ذاته نه روحانی و نه جسمانی است، و بنابراین فی نفسه نسبت به قبول صورتی روحانی یا جسمانی لاقتضاء است؛ اما از آنجا که ماده هرگز وجود مستقلی، جدای از صورت معینی ندارد و چون به محض اتحاد با صورتی جسمانی یا روحانی، همواره بقایای جسمانی یا روحانی می‌یابد و امکان چنین بقایی را دارد، در نتیجه ماده‌ای که واقعاً در جوهری جسمانی موجود است نوعاً متفاوت از ماده‌ای است که در جوهری روحانی موجود است (بوناونتورا، ۳، ۱، ۱، ۲).

بوناونتورا پس از اینکه به چنین تفکیکی قائل می‌شود، می‌گوید (همان، ۳، ۱، ۲، ۳) برخی اندیشمندان با تکیه بر کلمات ارسطو، بر این اعتقادند که «ماده» اصل فردیت است، اما نمی‌توان فهمید چگونه چیزی که مشترک بین همه است می‌تواند علت اصلی تمایز، یعنی فردیت، باشد. از سوی دیگر، این سخن که «صورت» اصل فردیت است و مسلم گرفتن صورتی فردی، به پیروی از صورت نوعی، سقوط از آن طرف بام و غفلت از این است که هر صورت مخلوقی مستعد کسب صورت دیگری همانند خود است. بدین ترتیب بوناونتورا فردیت را حاصل وحدت واقعی ماده و صورت می‌داند. اگر بناست فردیت در کار باشد وجود ماده ضروری است، اما وجود صورت نیز ضروری است، زیرا تمایز و کثرت مستلزم تشکیل جوهر به واسطه عناصر تشکیل‌دهنده آن است. فردیت اساساً حاکی از چیزی جوهری، جوهری مرکب از ماده و صورت است و این چیز تا دارای ماده و صورت خود نباشد فردیت نمی‌یابد.

بدین ترتیب بوناونتورا با تفکیک بین ماده روحانی و جسمانی و با توجه به اینکه هر دو ماده و صورت را در حصول فردیت ضروری می‌داند فرشتگان را نیز صاحب ماده روحانی و بنابراین صاحب تفرد می‌داند و بنابراین از توماس آکوئینی که تک‌تک ملائکه را یک نوع ملکی می‌داند دور می‌شود.<sup>۱۲</sup>

بوناونتورا نظریه ارسطویی نفس به مثابه صورت بدن را می‌پذیرد، اما دارای این گرایش افلاطونی - اوگوستینوسی است که نفس آدمی را جوهر روحانی مرکب از صورت روحانی و ماده روحانی می‌داند. می‌گوید کافی نیست که بگوییم در نفس ترکیبی از آنچه هست ( *quod est*) و آنچه به واسطه آن هست ( *ex quo est*) وجود دارد، زیرا نفس می‌تواند تأثیر گذارده و متأثر شود، حرکت داده و مورد حرکت واقع شود و همین دلیلی است بر حضور «ماده»، اصل انفعال و تغییرپذیری، هر چند این ماده فراتر از امتداد است و فساد نمی‌پذیرد، زیرا ماده روحانی است، نه ماده جسمانی (همان، ۱۷، ۱، ۲، پاسخ).

شاید به نظر برسد که این نظریه با بساطت پذیرفته شده نفس آدمی در تناقض است، اما بوناونتورا خاطر نشان می‌سازد (همان، نظر مخالف ۵) که «بساطت» دارای معانی و درجاتی است. ممکن است بساطت به فقدان اجزای کمی اشاره داشته باشد و نفس، چون در مقایسه با موجودات جسمانی بسیط است، از این بساطت بهره‌مند است؛ ممکن است بساطت به اجزای سازنده اشاره داشته باشد و نفس از این بساطت بهره‌مند نیست؛ اما نکته اصلی این است که نفس، چون صورت بدن و اصل محرک بدن است، باز چیزی بیش از این است و می‌تواند به خودی خود باقی باشد، زیرا این چیز ( *hoc aliquid*) است، گرچه به عنوان یک / این چیز که تا اندازه‌ای منفعل و تغییرپذیر است باید در خود دارای ماده روحانی باشد.

بوناونتورا نظریه ترکیب مادی صورتی نفس آدمی را از این روی طراحی کرده است که منزلت نفس و توانایی بقای آن را جدای از بدن ممکن سازد.

حال، اگر نفس ترکیبی است از ماده و صورت روحانی، پس نفس باید به واسطه مبادی خود تفرد یافته باشد (همان، ۱۸، ۲، ۱، نظر مخالف ۱). در این صورت علت اتحاد نفس با بدن چیست؟ آیا برای اینکه نفس خود به خود جوهر روحانی فردی است؟ پاسخ این است که نفس، ولو اینکه جوهری روحانی است، چنان آفریده شده است که نه تنها می‌تواند به جسم شکل و

صورت دهد بلکه به انجام چنین کاری دارای میلی طبیعی نیز هست. برعکس، بدن نیز هر چند مرکب از ماده و صورت است، دارای میلی طبیعی (*appetitus*) است به اینکه به واسطه نفس شکل و صورت پذیرد. پس وحدت این دو به خاطر کمال هر کدام است و به ضرر نفس یا بدن نیست (همان، ۱۷، ۱، ۲، نظر مخالف ۶). نفس فقط برای این وجود ندارد که جسم را به حرکت درآورد، بلکه برای بهره‌مندی و التذاذ از خداست؛ با وجود این، نفس توانایی‌ها و قوای خود را کاملاً در تحریک بدن اعمال می‌کند و روزی در رستخیز، با بدن وحدت دوباره‌ای خواهد یافت.

از نظر توماس آکوئینی، صورت عنصری کلی است، چیزی است که شیء را در نوع خود جای می‌دهد و باعث می‌شود که آن چیز اسب یا درخت یا آهن باشد، اما صورت برای اینکه صورت این جوهر به خصوص باشد باید تفرد یافته باشد. اصل تفرد در چیست؟ می‌تواند فقط در ماده باشد.<sup>۱۳</sup> اما ماده خود به خود قوه محض است، ماده دارای آن تعیناتی نیست که در تفرد بخشیدن به صورت ضروری هستند. صفات عرضی کمیت و غیره هم از نظر منطقی از ترکیب مادی صوری جوهر متأخر هستند. توماس آکوئینی بدین ترتیب به این نظریه روی می‌آورد که اصل تفرد یک چیز در «ماده متعین به طور کمی»<sup>۱۴</sup> است (تفسیر بر درباب تثلیث بوئتیوس، ۲، ۴، ۲)، یعنی در ماده‌ای است که پس از اتحاد با صورت به یک تعین کمی دست یافته است.

این تصور که ماده فی حد نفسه دارای تعین کمی نیست و باید پس از اتحاد با صورت به یک تعین کمی دست یابد، حکایت از عنصر افلاطونی در تفکر ارسطو و به تبع ارسطو، در تفکر توماس آکوئینی دارد. ارسطو نظریه افلاطونی صورت‌ها را رد کرد، اما تربیت افلاطونی او به قدری بر او تأثیر داشت که در نهایت به این قول روی آورد که صورت، که فی نفسه کلی است، نیازمند تفرد است. از نظر توماس آکوئینی تفرد یافتن صورت بدین نحو است که وقتی ماده اولی نخستین صورت را به خود می‌پذیرد دارای ابعاد می‌شود و او همین ماده دارای ابعاد را «ماده متعین» یا «ماده متعین به طور کمی» می‌نامد.

آکوئینی ترکیب مادی صوری‌ای را که در جوهرهای مادی معمول است به جهان جسمانی محدود می‌کند. او برخلاف بوناونتورا، آن را به خلقت غیر جسمانی، به فرشتگان، سرایت نمی‌دهد. از نظر آکوئینی، وجود فرشتگان به نحو عقلانی و مستقل از وحی، اثبات‌پذیر است،

زیرا وجود فرشتگان برای حفظ سلسله مراتب وجود ضروری است. در سلسله مراتب وجود، بین نفس ناطقه آدمی که مخلوق و متناهی و متجسد است و خدا که نامخلوق و نامتناهی و روح محض است باید صورت‌های روحانی متناهی و مخلوقی وجود داشته باشند که بی جسم باشند؛ به تعبیر دیگر بین انسان که نیمی روحانی و نیمی جسمانی است و خدا که دارای بساطت مطلق است باید موجوداتی وجود داشته باشند که کاملاً روحانی بوده و در عین حال دارای بساطت مطلق الهی نباشند (در باب مخلوقات روحانی، ۱، ۵).

این فرشتگان دارای ترکیب مادی صوری نیستند، کاملاً غیرمادی‌اند، زیرا خود جایگاه آنها در سلسله مراتب وجود مستلزم غیرمادی بودن کامل آنهاست (جامع الهیات، قسمت اول، ۵۰، ۲؛ در باب مخلوقات روحانی، ۱، ۱). آکوئینی با انکار ترکیب مادی صوری فرشتگان، کثرت فرشتگان در درون یک نوع را انکار می‌کند، زیرا ماده اصل فردیت است و در فرشتگان هیچ ماده‌ای نیست. هر فرشته‌ای صرف صورت است و بنابراین باید جامع استعداد نوع خود و در نوع خود منحصر باشد. از این روی، دسته‌های فرشتگان انواع متعدد فرشتگان نیستند، بلکه عبارت از سلسله مراتب فرشتگانی هستند که نه دقیقاً بلکه طبق کارکرد خود متمایز می‌شوند. بنابراین تعداد انواع به همان تعداد فرشتگان است.

بونائوتورا، با پذیرش ترکیب مادی صوری فرشتگان، کثرت آنها را در درون نوع پذیرفت، اما آکوئینی، براساس این اعتقاد که ماده اصل فردیت است و براساس انکار وجود ماده در فرشتگان، ناگزیر کثرت آنها را در درون نوع انکار کرد.

آکوئینی در این سخن خود که اصل تفرد به «ماده متعین» است نشان می‌دهد که اصل تفرد را به ماده می‌داند و غالب مفسران و از جمله کاپلستون (Copleston, p. 425) نیز او را در اعتقاد به اصل تفرد بودن «ماده» تابع ارسطو می‌دانند، اما از سویی قطعی نیست که ارسطو اصل تفرد را به ماده دانسته باشد و از سوی دیگر، «ماده متعین» آکوئینی ماده‌ای است که دارای صورت امتداد است و چنین صورتی «ماده‌ای ثانوی» است و بنابراین، بدون اینکه در کلمات مناقشه‌ای داشته باشیم، باید بگوییم که آکوئینی نیز باید فردیت را به «صورت» دانسته باشد.

اصل تفرد در نزد فیلسوفان و الاهدانان دیگر قرون وسطی نیز مطرح بود. از نظر آیکیدیوس اهل رُم (همان، ص ۴۶۳) (Giles of Rome / ۱۳۱۶ - ۱۲۴۷) نیز ماده از صورت قابل تفکیک

است. ماده که فقط در اشیا جسمانی وجود دارد اصل تفرد است، و بنابراین اگر ماده و همه شرایط جزئی ای که ناشی از ماده اند می توانستند از میان بروند، افراد هر نوع معین منحصر در یکی می شد، اما این بدان معنا نیست که نفس، پس از انفکاک از بدن، فرد نخواهد بود، زیرا از نظر او و از نظر آکوئینی، نفس در اتحادی که با ماده داشت فردیت یافته و فردیت خود را حفظ می کند.

هنریکوس اهل گنت (Henry of Ghent / متوفی ۱۲۹۳) مخالف این است که «ماده» را اصل تفرد بدانیم. هنریکوس قبول ندارد که تفرد بتواند به ماهیت معینی، عنصری واقعی بیفزاید (۸، ۵۷ بعد). و تفاوت اشیا فردی از یکدیگر فقط ناشی از این واقعیت است که آنها واقعاً و در خارج وجود دارند. بنابراین اگر نتوان فردیت را بر حسب عنصر افزوده شده واقعی توضیح داد، باید آن را بر حسب سلب، سلب دوگانه توضیح داد، سلب تقسیم درونی یا ذاتی و سلب اینهمانی با هر موجود دیگر.

اما دنز اسکوتوس (Duns Scotus / ۱۳۰۸ - ۱۲۶۶) این دیدگاه هنریکوس را بر این اساس مورد حمله قرار می دهد که اصل تفرد نمی تواند نوعی سلب باشد و نفی و سلب باید چیزی ایجابی را مفروض بگیرد، و از نظر کاپلستون (۱۹۹۴ - ۱۹۰۴) (p.469) هنریکوس مطمئناً چیزی ایجابی، یعنی «وجود»، را مفروض گرفته بود.<sup>۱۵</sup>

به نظر می رسد که هنریکوس در آموزه تفرد خود بیشتر به اندیشمندان نهضت اوکامی شباهت دارد تا به اسلاف خود (ibid, p.433). نظریه فردیت او از این دیدگاه اوکامی استقبال می کند که هیچ نیازی به جستجوی اصل تفرد نیست، زیرا فرد با توجه به همین واقعیت که وجود دارد فرد و مشخص است (همان، ص ۴۶۹).

اسکوتوس مخالف این است که «ماده» اصل تفرد باشد. می گوید اگر ماده اصل تفرد باشد، همان طور که توماس آکوئینی «ماده» را اصل تفرد می داند، در این صورت نفس ناطقه باید دارای ماده باشد. این را هم نمی توان گفت که نفس، وقتی از بدن جدا شد، به جهت رابطه اش با بدن از سایر نفس ها متمایز است، اولاً به این دلیل که وجود نفس به خاطر وجود بدن نیست، ثانیاً به این دلیل که ارتباط یا گرایش نفس به بدن، که دیگر موجود نیست، چیزی بیش از ربطی ذهنی نخواهد بود و ثالثاً به این دلیل که پیش فرض گرایش یا رابطه یک زیر نهاد، یعنی این نفس، است و بنابراین این بودن (*haecceitas*) نمی توانست معلول آن ارتباط باشد. بنابراین



اسکوتوس در دریاب نفس (۱۵، شماره ۳ و بعد) (*De Anima*) می‌کوشد ثابت کند که اگر کسی همراه با قدیس توماس معتقد باشد که «ماده» اصل تفرد است برای اینکه تفرد نفس ناطقه پس از مرگ را توضیح دهد، باید بر وجود ماده در نفس ناطقه تأکید ورزد.

اسکوتوس با صراحت آموزه ترکیب مادی صوری را تعلیم داده است (۲، ۱۲، ۱)، اما چندان روشن نیست که آیا ترکیب مادی صوری‌ای را که بوناونتورا به فرشتگان نسبت داده است می‌پذیرد یا نه.

او همین‌طور این نظریه توماس آکوئینی را که ماده اولی اصل تفرد است رد می‌کند. ماده اولی نمی‌تواند نخستین علت تمایز و تعدد باشد، زیرا فی‌نفسه نامتمایز و نامتعیین است (همان، ۲، ۳، ۵، شماره ۱). از سوی دیگر، اگر ماده اصل تفرد باشد لازم می‌آید، در تغییر جوهری، دو جوهر، آنکه فاسد شده و آنکه کائن می‌شود، دقیقاً جوهر واحدی باشند، زیرا هر چند صورت‌ها مختلف‌اند ولی ماده یکی است. به نظر می‌رسد نظریه آکوئینی حاکی از این باشد که در واقع کمیت است که اصل تفرد است، اما کمیت یک عرض است و جوهر نمی‌تواند به واسطه عرض تفرد یابد.

بنابراین مبدأ تفرد نه ماده اولی است و نه می‌تواند ماهیت بما هی ماهیت باشد، زیرا بحث ما دقیقاً در باب تفرد ماهیت است. پس مبدأ تفرد چیست؟ از نظر اسکوتوس، مبدأ تفرد خود «موجود منفرد» (*entitas singularis*) است. این موجود، نه ماده نه صورت و نه چیزی مرکب از این دو است، زیرا هر یک از اینها ماهیت‌اند. در واقع، «واقعیت نهایی وجود» (*ultima realitas entis*) است که ماده یا صورت یا مرکب از این دو است (همان، ۲، ۳، ۶، شماره ۱۵). موجود منفرد (*entitas singularis*) و موجود ماهوی (*entitas naturae*)، خواه موجود ماهوی ماده یا صورت یا مرکب از این دو باشد، به لحاظ صوری از یکدیگر متمایز هستند، اما دو چیز نیستند و نمی‌توانند دو چیز باشند. آنها نه چیزهایی جدایی‌پذیر هستند و نه موجود منفرد نسبت به موجود ماهوی همچون فصل قریب نسبت به جنس است (همانجا).

اما فهم دقیق اینکه مقصود از موجود منفرد یا این بودن (*haecceitas*) یا واقعیت نهایی موجود چیست زیاد آسان نیست. آن نه ماده نه صورت و نه مرکب از این دو، بلکه امری عینی و واقعیت نهایی ماده و صورت و مرکب از این دو است. ولی هر موجودی، مثلاً «این انسان»، مرکب از «این ماده» و «این صورت» است و این بودن (*haecceitas*) تعیین کیفی دیگری بر آن نمی‌افزاید،

بلکه این موجود بودن موجود را قطعی می‌کند. او بین «این بودن» و ماهیت تمایزی واقعی نمی‌گذارد، هر چند بین این دو قائل به تمایزی صوری است. حال، «این بودن» نمی‌تواند ناشی از ماهیت باشد، زیرا اسکوتوس ماهیت را صاحب تفرد نمی‌داند و بنابراین «این بودن» باید ناشی از «وجود» باشد. البته نظریه اسکوتوس غیر از نظریه او کام‌گرایان است، زیرا اسکوتوس تشخیص یافتن ماهیت را به واسطه «واقعیت نهایی» مسلم و مفروض می‌گیرد؛ اما این حقیقت که او از «واقعیت نهایی» سخن می‌گوید ظاهراً دال بر این است که ماهیت به واسطه وجود به این «واقعیت نهایی» دست می‌یابد، هر چند به قول اسکوتوس این «واقعیت نهایی» خود وجود نیست (اسکوتوس، مسائلی پیرامون مابعدالطبیعه، ۷، ۱۳، شماره ۷).

ژمز اهل مس<sup>۱۶</sup> (متوفی در نیمه اول قرن چهاردهم) نیز در قرن سیزدهم این دیدگاه آکوئینی را که ماده اصل فردیت است نپذیرفت. از نظر او، صورت است که به جوهر وحدت می‌بخشد و بنابراین تعیین بخش آن است؛ همین‌طور باید صورت را اصل فردیت دانست، زیرا پیش‌فرض فردیت جوهر بودن است (Copleston, Vol. 3, P. 24).

همین‌طور پطرس اوریولی<sup>۱۷</sup> (متوفی ۱۳۲۲) بر این اعتقاد است که هر چیزی که وجود دارد، به‌خاطر خود این واقعیت که وجود دارد، یک چیز جزئی است. او، در بحث از مناقشه در باب اصل تفرد، بر این اعتقاد است که اصلاً مسئله‌ای برای بحث کردن وجود ندارد، «زیرا هر چیزی، به‌خاطر خود این واقعیت که وجود دارد، در مقام یک شیء جزئی موجود است (Singulariter est) (بونائوتورا، ۹، ۳، ۳). حتی هنریکوس اهل هارکلی<sup>۱۸</sup> (۱۳۱۷ - ۱۲۷۰) هم، نظریه اصل تفرد توماس آکوئینی را رد کرد (ibid, p.40).

فرانسیس سوآرز<sup>۱۹</sup> (۱۶۱۷ - ۱۵۴۸) در بحث پنجم کتاب مباحث مابعدالطبیعی<sup>۲۰</sup> خود به «اصل تفرد» می‌پردازد: همه چیزهایی که واقعاً موجودند، یعنی همه چیزهایی که می‌توانند «بی‌واسطه» وجود داشته باشند، افراد و اشخاص هستند (۵، ۱، ۴). سوآرز با کلمه «بی‌واسطه» اوصاف عمومی موجود را، که نمی‌توانند بی‌واسطه وجود داشته باشند، یعنی می‌توانند فقط در موجودات شخصی و فردی وجود داشته باشند، کنار می‌گذارد. او با اسکوتوس موافق است که فردیت به طبیعت مشترک چیزی واقعی می‌افزاید، اما این نظریه اسکوتوس را رد می‌کند که «این بودن» (haecceitas) «از نظر صوری» غیر از طبیعت خاص است (همان، ۵، ۲، ۹ - ۸). بنابراین، فردیت به طبیعت مشترک چه چیزی می‌افزاید؟ «فردیت به طبیعت مشترک چیزی

می‌افزاید که از نظر ذهنی غیر از آن طبیعت، متعلق به آن مقوله و (همراه با طبیعت) به لحاظ مابعدالطبیعی، به‌عنوان فصل (*differentia*) فردی‌ای که منقبض‌کننده انواع و سازنده فرد است، فرد را می‌سازد (همان، ۵، ۲، ۱۲). از نظر سوآرز این سخن که چیزی که افزوده می‌شود از نظر ذهنی غیر از طبیعت خاص است عین این سخن نیست که آن موجودی عقلانی (*ens rationis*) است؛ او از قبل با اسکوتوس موافق بود که آن چیزی واقعی (*aliquid reale*) است. بدین ترتیب، در پاسخ به این پرسش‌ها که آیا جوهر خودبه‌خود فردیت می‌یابد، سوآرز پاسخ می‌دهد که اگر کلمه «خودبه‌خود» به طبیعت خاص به معنای دقیق آن دلالت داشته باشد پاسخ آن منفی است، اما اگر کلمه «خودبه‌خود» به معنای «به‌واسطه هستی یا وجود خودش» باشد پاسخ آن مثبت است، اما باید افزود که هستی یا وجود نه تنها علت خاص (*ratio specifica*) بلکه فصل فردی (*differentia individualis*) را هم دربردارد، و این دو به‌واسطه تمایزی ذهنی از یکدیگر متمایز هستند. سوآرز بر این حقیقت اصرار دارد که از اشیای مخلوق سخن می‌گوید، و نه از جوهر الهی؛ اما در بین اشیای مخلوق در باب هم جوهرهای غیر مادی و هم جوهرهای مادی آموزه واحدی را به‌کار می‌گیرد. او، در نهایت، این نظریه توماس را که ماده متعین (*materia signata*) تنها اصل تفرد است رد می‌کند (همان، ۵، ۳). اعتقاد او بر این است که در مورد جوهری مرکب، یعنی مرکب از ماده و صورت، «اصل کافی فردیت»، این ماده و این صورت در اتحاد با هم است و صورت اصلی اساسی است و خودبه‌خود برای مرکب، به‌عنوان شیئی‌ای فردی از نوعی خاص، که از نظر عددی یکی لحاظ شده است، کفایت می‌کند. از نظر او این نتیجه‌گیری با عقیده دوراندوس (Durandus) و تولتیوس (Toletus) موافق است؛ و اسکوتوس، هنریکوس اهل گنت و اسم‌گرایان (Nominalists) به چیزی که در اصل غیر این باشد معتقد نیستند (همان، ۵، ۶، ۱۵). از آنجا که شناخت ما بر تجربه اشیای محسوس مبتنی است ما غالباً افراد را طبق «مواد» خاص به خود آنها یا طبق أعراض آنها، مثل کمیت، که در ماده جای دارند، از یکدیگر متمایز می‌کنیم؛ اما اگر جوهری مادی را فی‌نفسه، و نه صرفاً در ارتباط با نحوه شناخت ما در نظر بگیریم فردیت آن را در وهله نخست باید به عنصر اصلی و بنیادی آن، یعنی صورت، نسبت داد (همان، ۵، ۶، ۱۷).

با اینکه فیلسوفان و الهیدانان مابعدقرون وسطی غرب، به تدریج، از این گونه مباحث دور شده‌اند امثال لاینیتس (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶) توجه خاصی به این مسئله داشته‌اند. لاینیتس حتی

پایان‌نامه لیسانس خود را به «اصل تفرد» اختصاص داده بود و در این باب بر مذاق قرون وسطائیان بوده و تحت تأثیر اسم‌گرایان است (نگاه کنید به کاپلستون، فصل پانزدهم، شماره ۱). او متحرک بودن هر جسمی را به علت نیروی خودش می‌داند و این نیرو را همچون صورت برای ماده دانسته و بر این اعتقاد است که «بدون این نیرو، هر ماده‌ای مثل دیگر ماده‌هاست» (Leibnitz, p.122).

با وجود این، فصل القول این بحث را باید در عالم اسلام و در نزد صدرالمتألهین (۱۰۵۰ - ۹۷۹ هجری قمری / ۱۶۴۰ - ۱۵۷۱ میلادی) دید. او در بحثی که در رساله المسائل القدسیة (سه رساله فلسفی، ص. ۲۰۶ - ۷) به تخصیص وجود اختصاص داده است تخصیص وجود و تفرد موجود را به «وجود» و «شدت و ضعف وجودی» دانسته و تفصیل بحث را به کتاب بزرگ خود الاسفار الاربعه حواله می‌دهد. در کتاب الاسفار الاربعه نیز به عبارتی از ابن سینا در المباحثات (ص ۴۱) استناد می‌کند و می‌گوید: «قال الشيخ فی المباحثات إن الموجودات فی ذوات الماهیات لا یختلف بالنوع» (الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۶). در توضیح آن می‌گوید ماهیات گوناگون دارای کثرت و تخالف نوعی هستند در حالی که وجودات آنها هرگز خلاف یکدیگر نبوده و فقط از حیث شدت و ضعف با یکدیگر اختلاف دارند. بدین ترتیب صدر المتألهین اختلاف موجودات را فقط از جهت ماهیت آنها دانسته و پس از اینکه اتحاد آنها را از جهت وجود آنها می‌داند تخصص و تفرد وجودی آنها را ناشی از شدت و ضعف وجودی آنها می‌داند.

### نتیجه‌گیری

مسئله اصل تفرد از زمان ارسطو مطرح بوده است. بیشتر مفسران ارسطو بر این اعتقاد بوده‌اند که ارسطو اصل تفرد را به «ماده» شیء می‌داند. در عالم اسلام، ابن سینا، که شاید بزرگ‌ترین مفسر ارسطو باشد، اصل تفرد را به «صورت» و بلکه در واقع، به «وجود» دانست. در عالم قرون وسطی مسیحی، امثال توماس آکوئینی اصل تفرد را به «ماده متعین به تعیین کمی» دانست و در نقد آن گفتیم که «ماده متعین به تعیین کمی» بالمآل چیزی جز «ماده ثانویه» و «ماده دارای صورت» نیست و بنابراین باید قائل به این می‌بود که اصل تفرد به «صورت» است. پس از آکوئینی بیشتر فلاسفه و الاهیدانان مسیحی قرون وسطی به تدریج به این روی آورده‌اند که اصل تفرد شیء به

«صورت» و بلکه به «وجود» آن شیء است. از طرح آراء فلاسفه مابعد قرون وسطی، به جز لایبنتس، صرف نظر کردیم و در هر حال بیشتر آنان عقیده قرون وسطائیان مابعد آکوئینی را اتخاذ کرده‌اند. در نهایت، عقیده صدرالمتألهین را فصل القول این بحث نامیدیم و ابن سینا و صدرالمتألهین را قائلان به اصالت وجود و تشخص و تفرد به «وجود» معرفی کردیم.

### توضیحات

۱. مابعد الطبیعه، ۱۰۳۰ ب ۱۳ - ۱۲. ارسطو مطلق «موجود» را مقسم جوهرها و أعراض قرار می‌دهد (مابعد الطبیعه، کتاب هفتم، فصل اول)، اما ابن سینا با تفکیک واضح بین موجود واجب الوجود و موجود ممکن الوجود (المباحثات، ص. ۲۸۱)، «موجود ممکن الوجود» را مقسم جوهر و عرض قرار می‌دهد (الشفاء، الالهیات، مقاله دوم، فصل اول) و بنابراین موجود واجب الوجود را فراتر از جوهر می‌داند.

۲. البته ابن سینا نفس و عقل را جوهری غیر از صورت می‌داند (الشفاء، الالهیات، ص ۶۰).

۳. به نظر می‌رسد که ابن سینا (۱۰۳۷ - ۹۸۰ م / ۴۲۸ - ۳۷۰ ق)، برخلاف ارسطو، ماده نخستین را به نوعی دارای وجودی مستقل می‌داند. ابن سینا در فقره‌ای از الشفاء الالهیات، ص. ۶۷، جسم را جوهری می‌داند که مرکب است از چیزی که به آن بالقوه است و چیزی که به آن بالفعل است و بنابراین، چیزی که به آن بالفعل است صورت آن است و چیزی که به آن بالقوه است ماده آن است و این همان «هیولی» است. از نظر ابن سینا (همان، ص. ۸ - ۶۷)، «هیولی» امری ذاتاً بالقوه است و تا حقیقتی خارجی عارض آن نگردد فعلیت نمی‌یابد و این حقیقت خارجی همان صورت است. نسبت جوهریت و استعداد به هیولی، همانند نسبت جنس و فصل به نوع است و نه همانند نسبت ماده و صورت به مرکب از این دو. اگر جوهر بودن هیولی را جنس بگیریم استعداد هر چیزی داشتن آن را هم باید فصل آن بگیریم و با فعلیت یافتن این استعداد، یعنی با دریافت صورت جدید، است که هیولی به همراه صورتی که اخذ می‌کند وجود بالفعل می‌یابد. بنابراین، ابن سینا قوه محض بودن را صورت برای ماده نخستین می‌داند و این امر این تصور را ایجاد می‌کند که از نظر او ماده نخستین دارای فصلی خاص به خود بوده و

خودبه خود فعلیت دارد. در ادامه خواهیم دید که این گونه نیست و او همچون ارسطو، وجود ماده را تابع وجود صورت می‌داند.

4. Thomas Aquinas (1225 – 1274)

### 5. *Summa Theologica*

۶. ارسطو نیز در *مابعدالطبیعه* (۱۰۳۵ ب ۳۲ - ۳۱) تصریح دارد که «وقتی به افراد، مثلاً سقراط، می‌رسیم افراد به اعتبار مادهٔ اخیر وجود دارند، و همین‌طور است در موارد دیگر».

۷. با توجه به مطلب بعدی که در صفحات ۲۰۸-۲۰۷ و ویژه در صفحهٔ ۲۰۸ *الشفاء الهیات* ابن سینا آمده است، به نظر می‌رسد که ابن سینا به جای اینکه «خورشید» و «زمین» را مثال بیاورد باید «مجردات» را مثال می‌آورد.

۸. مقصود از «عروض» عروض عرض بر جوهر نیست (خطایی که ابن رشد و توماس آکوئینی و برخی دیگر مرتکب آن شده و متحیر مانده‌اند که چگونه «وجود» عرض واقع می‌شود)، بلکه مغایرت وجود با ماهیت و افاضه وجود بر ماهیت است.

9. Franciscans

10. Dominicans

11. Bonaventure

۱۲. کتاب مقدس از برخی ملائکه خبر می‌دهد که اعمال مشابهی را انجام می‌دهند و این دلیل بر مشابهت آنان در وجود است؛ در عین حال، عشق به هم‌نوع نیز مستلزم کثرت فرشتگان در درون همان نوع است (بونواتورا، ۳، ۱، ۲، ۱).

۱۳. به‌طور مثال نگاه کنید به جامع در رد کافران، فصل‌های ۷۵ و ۱۰۰؛ جامع الهیات، قسمت نخست، مسئلهٔ ۵۴، مقالهٔ ۴، و مسئلهٔ ۵۶، مقالهٔ ۲، و مسئلهٔ ۵۷، مقالهٔ ۲.

14. *materia signata quantitate*

۱۵. در باب *آموزهٔ سلب دوگانه هنریکوس*، رجوع کنید به همان، ۵، ۸، ۲۴۵ و بعد.

16. James of Metz

17. Petrus Aureoli

18. Henry of Harchay

19. Francis Sua'rez

20. *Disputationes metaphysicae*

آکوئینی، توماس، تفسیر بر درباب تثلیث بوئتیوس، در مجموعه آثار (۲۵ جلدی)، نیویورک، ۱۹۴۸.

\_\_\_\_\_، جامع الهیات، در مجموعه آثار (۲۵ جلدی)، نیویورک، ۱۹۴۸.

\_\_\_\_\_، جامع در رد کافران، در مجموعه آثار (۲۵ جلدی)، نیویورک، ۱۹۴۸.

\_\_\_\_\_، در باب مخلوقات روحانی، در مجموعه آثار (۲۵ جلدی)، نیویورک، ۱۹۴۸.

ارسطو، درباره نفس، در مجموعه آثار (۲ جلدی)، دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۵.

\_\_\_\_\_، مابعدالطبیعه، در مجموعه آثار (۲ جلدی)، دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۵.

\_\_\_\_\_، مقولات، در مجموعه آثار (۲ جلدی)، دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۵.

ابن سینا، الشفاء، الالهیات، با مقدمه ابراهیم مدکور، منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، قم، المقدسه - ایران، ۱۴۰۴ ق.

\_\_\_\_\_، الشفاء، الطبيعيات، منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، قم، المقدسه - ایران، ۱۴۰۴ ق.

بوناونتورا، تفسیر بر کتاب الجمل، کتاب دوم، در مجموعه آثار (۱۰ جلدی)، کوئاراچی، ۱۸۸۲-۱۹۰۲.

اسکوتوس، دنز، اثر آکسفوردی، در مجموعه آثار (۲۶ جلدی)، پاریس، ۱۸۹۱-۱۸۹۵.

\_\_\_\_\_، درباره نفس، در مجموعه آثار (۲۶ جلدی)، پاریس، ۱۸۹۱-۱۸۹۵.

\_\_\_\_\_، مسائل پیرامون مابعدالطبیعه، در مجموعه آثار (۲۶ جلدی)، پاریس، ۱۸۹۱-۱۸۹۵.

سوآرز، فرانسیس، مباحث مابعدالطبیعی، در مجموعه آثار (۲۸ جلدی)، پاریس، ۱۸۷۸-۱۸۵۶.

شیرازی (ملاصدرا)، *الاسفار الاربعة*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ۱۹۸۱.  
سه رساله فلسفی، تصحیح و تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی، ج ۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

الفارابی، *اربع رسائل فلسفیه، رساله التعليقات*، التحقیق: الدكتور جعفر آل یاسین، الطبعة الأولى، بایران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.

قوام صفری، مهدی، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.  
کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران، علمی و فرهنگی، فصل ۱۵، شماره ۱.

هنریکوس اهل گنت، *مباحث مورد بحث عام*، در دو جلد، ونیز، ۱۶۰۸.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, vol.2,3, printed in Great Britain, Continuum, 2003.

Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. VI, *Aristotle: An Encounter*, Cambridge University Press, 1993.

Leibnitz. *The Philosophical Works of Leibnitz*, Noted by George Martin Duncan, New Haven, 1980.

Ross, W. D., *Aristotle*, Methuen, Fifth edition, London, 1923.



## جایگاه خیال در نظام حکمت سینوی

دکتر محمد ذبیحی \*\*  
حمیدرضا خادمی \*

### چکیده

بسیاری از مباحث علمی و فلسفی را با محوریت خیال می‌توان تبیین، توجیه و حل کرد. کاربرد خیال در مباحث مختلف فلسفی اعم از هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و معادشناختی همواره مورد توجه فیلسوفان مسلمان بوده است. در این میان، ابن‌سینا یکی از مهم‌ترین فیلسوفانی است که نظریات فراوانی را با حد و وسط خیال تصویر و ترسیم کرده است. این مقاله بر آن است با نشان دادن جایگاه محوری خیال در نظام فلسفی ابن‌سینا، نخست با تبیین جایگاه خیال در بین حواس باطنی و چیستی و هستی آن به تبیین کارکرد خیال در مسائلی نظیر وحی، معجزه، حدود اشیا و نقش معرفت‌شناختی آن در حوزه ادراک پردازد و در نهایت جایگاه معادشناختی خیال را در ارتباط با نظریه تکامل که اثبات یا انکار عالم مثال مبتنی بر آن است بررسی کند. واژگان کلیدی: خیال، حواس باطنی، وحی، معجزه، ادراک، عقل فعال، تکامل، عالم مثال.

### طرح مسئله

با توجه به اهمیت ویژه خیال و نقش آن در مباحث مختلف علوم، بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان از زوایای گوناگون به این مسئله پرداخته‌اند. مسئله اصلی در این نوشتار، کاربرد و کارکرد خیال در فلسفه ابن‌سیناست و اینکه سود جست‌وی از حد و وسط خیال و لوازم آن در

\*\* عضو هیئت علمی دانشگاه قم

\* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

تبيين مسائیل فلسفی تا چه اندازه‌ای با توفیق همراه بوده است. از آنجا که بیشتر دیدگاه‌های فلسفی پس از ابن‌سینا، به جد بر غیر مادی بودن خیال استدلال نموده‌اند، دیدگاه او در مادی بودن خیال کمتر مورد توجه قرار گرفته است و تنها به ارائه گزارش آن پرداخته‌اند. از این رو، پژوهش حاضر بر آن است که جایگاه خیال را در زمینه‌های مختلف از دیدگاه ابن‌سینا بکاود و تا آنجا که ساختار یک مقاله پژوهشی اجازه می‌دهد برای پرسش‌هایی که در پی می‌آید پاسخی ارائه کند.

خیال در فلسفه ابن‌سینا چه جایگاهی دارد؟ آیا خلاقیت‌ها و ابداعات خیال دارای معنای محصلی است؟ نقش خیال در نیل به معقولات چیست و جایگاه آن در دریافت معانی از عقل فعال چگونه است؟ ابن‌سینا چگونه رابطه وحی را با خیال تبیین کرده است؟ تأثیر و نقش خیال در معجزه و حدوث اشیا چیست؟ آیا چنانکه صدر ادا می‌کند، ابن‌سینا به دلیل پذیرفتن عدم تجرد خیال توانسته است تبیین روشنی از معاد و حشر نفوس ناقص ارائه کند؟ رابطه نفی یا اثبات عالم مثال با خیال چگونه است؟

### **جایگاه خیال بین حواس باطنی**

حواس باطنی بخشی از قوای ادراکی انسان و حیوان را تشکیل می‌دهد. از دیرباز نقش این قوا در معرفت انسان و حیوان مورد توجه دانشمندان بوده است. ارسطو در کتاب *درباره نفس* از پنج حس به منزله ادراکات حسی سخن گفته (ص ۱۷۳)، همو از ادراکات شیبیه تخیل، حافظه و اموری چون خیال و درک معانی جزئی به تفصیل سخن گفته، اما از قوه‌ای به نام حس باطن بحثی نکرده است. ابن‌سینا به مجموع سخنان ارسطو نظمی نو بخشیده و دو نوع ادراک غیر عقلی: ادراک حس ظاهر و ادراک حس باطن را مطرح کرده است.

### **تعدد حواس باطن**

اثبات قوا، تعداد قوا، ملاک‌ها و ادله اثبات و نفی آنها در آثار فارابی نیامده است، لیکن ابن‌سینا ضمن اثبات قوا و تعداد آنها برای نفس به بررسی افعال گوناگون نفس پرداخته است، هر چند برخی از اختلاف‌های افعال نمی‌تواند دلیلی بر قوای متمایز باشد، اختلاف در جنس افعال ملاک بر تمایز قوا و تعداد قواست. این ملاک هم نقش توجیهی دارد و هم نقش تبیینی، یعنی افزون بر اثبات قوای

گوناگون چگونگی مبدأ بودن نفس مجرد برای آثار فراوان حرکتی و ادراکی را هم تبیین می‌نماید (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۴۷).

ابن سینا حواس باطنی را چهار (رسائل، *رسالة أن قوى النفسانية*، ص ۱۷۹ - ۱۷۸)، پنج<sup>۲</sup> (*القانون فی الطب*، ص ۱۰۰) و یا شش قوه می‌داند (*المبدأ و المعاد*، ص ۹۳). از نظر مشهور تعداد حواس باطنی پنج قوه است (همو، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۶۰ به بعد). ابن سینا چنانکه اشارت رفت تعداد آنها را دست کم چهار و تا شش تا نیز آورده است به این دلیل که در *المبدأ و المعاد* احتمال داده است که قوه ذاکره و حافظه دو قوه باشند، اما در *القانون فی الطب* در اینکه آیا قوه حافظه و متذکره یک قوه یا دو قوه‌اند، تردید دارد و آن را نظری فلسفی می‌داند (ص ۱۰۰).

#### تعریف قوه خیال

شناخت و تحلیل جایگاه خیال در اندیشه ابن سینا مبتنی بر ارائه تصویری واضح و متمایز از چیستی خیال نزد اوست و هر گونه ابهام در این زمینه به مغالطات گوناگون منجر شده و نقش آن را از کارایی ساقط می‌سازد.

قوه خیال یکی از قوای باطنی نفس است که آن را مصوره نیز می‌نامند. این قوه خزان‌ای است که صورت‌های نقش بسته در حس مشترک، پس از غیبت محسوسات، در آنجا بایگانی می‌شوند و وظیفه آن حفظ و نگهداری داده‌های حسی است (همو، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۳۵ و ۳۴۲؛ *رسالة عیون الحکمة*، ص ۵۲). ابن سینا در *کتاب النفس من کتاب الشفاء* ضمن تعریف خیال، افزون بر وظیفه حفظ داده‌های حسی می‌گوید:

خیال اشیا دیگری را که از ترکیب و تفصیل نیروی مفکره به دست می‌آیند نگهداری می‌کند (ص ۲۳۶).

با تأمل در توصیف ابن سینا از کارکردهای خیال به نظر می‌رسد که وی شأن ادراکی نیز برای آن قائل است و اساساً چنانکه اشاره شد مقسم را در حواس باطنی، قوای مدرکه باطنی می‌داند که به ادراک امور جزئی می‌پردازند و آنها را پنج قوه می‌داند، از طرفی بعید نیست که این هر دو قوه (حس مشترک و خیال) دو نحوه کاربرد برای یک قوه باشند چرا که یکسان انگاشتن این دو در آثار حکما فراوان مشهود است. از منظر وجودشناسی در باب این دو قوه نظریه‌های متفاوتی دیده می‌شود (فخر رازی، *المباحث المشرقیه*، ص ۳۴۴ - ۳۳۵). عده‌ای هر دو قوه را

انکار کرده و افعال و کارکردهای هر دو را بدون واسطه به نفس نسبت داده‌اند، گروهی تحقق هر دو قوه را پذیرفته‌اند و برخی همچون صدرا احتمال وحدت آن دو را منتفی ندانسته‌اند، او در این باره خاطر نشان می‌کند که اثبات مغایرت حس مشترک و خیال، از مباحث اساسی فلسفه نیست و انکار آن خللی در اصول بنیادی آن ایجاد نمی‌کند (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۱۴).

ابن سینا در *النفس من کتاب الشفاء* همه قوای باطنی از جمله خیال را مدرک می‌داند: و أما القوی المدرک من باطن فبعضها قوی تدرک صور المحسوسات و بعضها تدرک معانی المحسوسات و من المدرکات ما یدرک و یفعل... (ص ۵۹). بنابراین، به نظر می‌رسد خیال همان گونه که حافظ صور است به وجهی غیر از آن، مدرک صور نیز می‌باشد، چنانکه خود ابن سینا در موارد بسیاری خیال را به عنوان قوه ادراکی در مباحثی نظیر علم غیب، وحی و ... به کار گرفته است.

**خیال مبدأ اول تحریکات:** یکی از بهترین تعاریفی که ابن سینا از خیال ارائه می‌دهد، تعریف آن به مبدأ نخست برای تحریکات بدن است، او در *الاشارات و التنبیها* چنین می‌گوید: و أنت عند تلویح المعقولات فی نفسک تصیب محاکات لها من خیالک بحسب استعدادک و ربما تأدّت الی حرکات من بدنک (ج ۳، ص ۱۷۲).

خواجه طوسی در شرح این قسمت از کلام ابن سینا که قوه خیال در انسان مبدأ اول تحریک بدن اوست<sup>۳</sup> (همان، ص ۱۷۳)، می‌گوید که این سخن از آن جهت است که قوه خیال به بدن نزدیک‌تر از قوه تعقل است<sup>۴</sup> و بنابراین آنچه را که عاقله اندیشیده است در کارخانه خیال به روش محاکات نقش می‌بندد و این صورت‌های نقش بسته شده موجب انفعال بدن و حرکت او می‌گردد. ابن سینا این مطلب را در بیان همانندی نفوس فلکی و نفوس انسانی در تأثیر خیال نیز ترسیم کرده است (همان، ص ۱۷۳ و ۱۷۲).

### مادی یا مجرد بودن خیال

تردید نیست که فلاسفه مشاء قوای باطنی نفس حیوانی، به ویژه قوه خیال، را مادی و جسمانی می‌دانند و آن را جزء قوای بدنی حیوان و انسان می‌شمارند. در میان فلاسفه مسلمان، ابن سینا مبدع این نظریه است، وی قوه خیال و به طور کلی قوای مدرکه حیوانی را مادی می‌داند و به صراحت در آثار خود آن را اثبات و از آن دفاع می‌کند (همو، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۲۵۹).

به بعد). هر چند در برخی از عبارات نظیر آنچه در کتاب *المباحثات* (ص ۱۶۴) آمده مجرد خیال برداشت می‌گردد و بزرگانی چون ملاصدرا (*الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۲۷) و متأخرین پس از او (آشتیانی، ص ۷۲) به پیروی از وی بر این باورند که دیدگاه ابن‌سینا مجرد قوه خیال است و آنچه درباره عدم مجرد گفته، ممشای قوم مشاء است، لیکن بر اساس تصریحات ابن‌سینا درباره افعال نفس حیوانی که ادراک جزئیات و تحرک ارادی را جزء آن می‌داند و همچنین مبانی وی در مسائل بسیار مهم فلسفی نظیر معاد جسمانی که اثبات آن را جز از طریق شرع ممکن نمی‌داند، در این دیدگاه که ابن‌سینا خیال را مجرد نمی‌داند، نباید تردید کرد.

ابن‌سینا سه برهان بر مادی بودن صور جزئی خیالی قائم به نفوس حیوانی بیان کرده است که در بین آنها می‌توان گفت قوی‌ترین برهان، برهانی است که با دو تقریر فلسفی و هندسی در شفا بیان شده است (ابن‌سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۲۵۹) و دیگران همین برهان را تلخیص و در آثار خود آورده‌اند.<sup>۵</sup> با توجه به اینکه تبیین، نقد و بررسی این براهین در مقاله‌ای مستقل ارائه شده است<sup>۶</sup>، در اینجا به مهم‌ترین اشکالی که قبول دیدگاه مادی بودن خیال را دشوار می‌کند و صدرالمتألهین بدان پرداخته است و نقد آن به بیان ابن‌سینا اکتفا می‌شود.

صدرالمتألهین در جواب نقضی به مادی بودن خیال بیان می‌دارد که از قبول جسمانی بودن قوه خیال، انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید، چنانکه انسان توانایی مشاهده امور بسیاری از قبیل مشاهده اماکن و آثار گوناگون و مطالعه کتاب‌های بسیاری را دارد و چنانچه قائل به انطباع صورت هر یک از اینها در محل باشیم، انطباع کبیر در صغیر لازم می‌آید و این امری بدیهی است که محل کوچک گنجایش و ظرفیت اشیای بزرگ را ندارد (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۳۶).

اشکال انطباع کبیر در صغیر از نگاه ابن‌سینا دور نمانده است و در کتاب *النفس من کتاب الشفاء* در بحث قوای باطنی اشکال را طرح و به آن پاسخ داده است، ابن‌سینا در تقریر اشکال و پاسخ به آن می‌گوید که برخی اشکال می‌کنند که چگونه صورت کوهی و بلکه صورت عالم طبیعت در آلت و محل کوچکی که قوه خیال آن را حمل می‌کند مرتسم می‌شود؛ پاسخ این است که چگونگی انقسام اجسام بر اجزای غیر متناهی ما را در پاسخ به این تشکیک کمک می‌کند و نیز چگونگی ارتسام عالم در آینه کوچک و در حدقه چشم پاسخی به این تشکیک است، زیرا وقتی صورتی بزرگ در آینه مرتسم می‌شود، به ازای آن انقسام می‌یابد، پس جسم

کوچک نیز به ازاء و به اندازه جسم بزرگ از حیث شکل و عدد تقسیم می‌شود و هر چند این دو شیء از جهت مقدار با هم متفاوت و مخالف‌اند، اما ارتسام صورت خیالی در محلی که دارد این چنین است که میان این صورت با محل نسبتی از جهت شکل و عدد وجود دارد. شایان ذکر است آنگاه که ابن سینا می‌گوید میان این صورت با محلی که در آن قرار دارد نسبتی از جهت شکل و عدد وجود دارد به این معنی است که هر یک از صور جزئی و محل آنها در هر اندازه-ای که باشند به اجزای بی‌نهایت و همی قابل تقسیم هستند از این‌رو کوچکی و بزرگی ضربه‌ای به انطباق نمی‌زند<sup>۷</sup> (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۶۴).

### جایگاه خیال در نظریه وحی: (نقش خیال در تبیین وحی)

#### دیدن فرشته وحی و شنیدن الفاظ وحیانی

ابن سینا نبوت را از دو ناحیه دریافت وحی از فرشته وحی یا عقل فعال و القای آن به سایر انسان-ها به کمک خیال تبیین می‌کند.

چنانکه در متون دینی و کلامی مشهور است انبیا غالباً وحی را در قالب الفاظ و به صورت شنیداری از ملک ابلاغ وحی که او نیز صورتی محسوس داشته است، دریافت می‌کرده‌اند، لذا این مسئله همواره مورد توجه حکیمان بوده است که اگر وحی از قبیل القا و ادراک معانی است و اگر سرچشمه و مفیض وحی موجودی ماورای طبیعی است، پس مسئله الفاظ و دیدن فرشته وحی چگونه قابل تحلیل‌اند؟ از این‌رو حکما و از جمله ابن سینا در آغاز مبحث نبوت، مسئله رؤیا را - اگر چه به خودی خود مورد بحث آنها نبوده است - به عنوان مقدمه‌ای مفید مورد توجه قرار داده-اند و بر همین اساس تحلیل و تبیین رؤیا فی حد نفسه تبیین بخشی از ادراکات غیبی و نمونه‌ای از وحی است، ابن سینا حقیقت رؤیا را این‌گونه شرح می‌دهد:

رؤیا عبارت است از دیدن صورت‌هایی که عقل ما از عقل فعال به دست آورده و توسط خیال، به صورت‌های خیالی تبدیل و سپس توسط حس مشترک مشاهده شده‌اند<sup>۸</sup> (التعلیقات، ص ۱۰۲-۱۰۱).

از نظر وی چگونگی میزان تصرف قوه خیال در صورت‌های معقولی که در رؤیا حاصل می‌شوند اهمیت زیادی دارد و به همین جهت رؤیا مراتب متعدد دارد. نگارنده را نظر بر این است که در حالت تعطیل حواس و به میزان تعطیلی که دارد (حالت خواب یا در میانه خواب و بیداری) خیال قادر است موضوعات را آزادانه درک کند و مجسم سازد. این نوع نگاه به خیال نه فقط

اساس تأویل رؤیا و علم تعبیر خواب بلکه اساس نظریه وجدان در قالب صورت‌های خیالی (= ایماژها) و در عین حال مبنای اعتبار نفسانی تمثیل‌های عرفانی مانند تمثیل‌های ابن سینا نیز می‌باشد. مسئله وحی نیز از نظر ابن سینا یک واقعیت تحقق یافته است و این پدیده نتیجه ارتباط ویژه میان عقل فعال و قوای ادراکی نبی است، عقل فعال در نظر او همان روح القدس است (ابن سینا، النجاة، ص ۱۶۷) که موجودی مجرد و منبع معارف و صورت‌های معقول است، بنابراین در یک سوی وحی عقل فعال و مفیض و مُشرق قرار دارد و در سوی دیگر آن انبیا قرار دارند.

ابن سینا وحی را چنین تعریف می‌کند: وحی عبارت است از القای خفی<sup>۹</sup> از جانب امر عقلی به اذن خداوند در نفوس بشری که مستعد این القا باشند. این القا اگر در حالت بیداری باشد وحی است و اگر در حالت خواب رخ دهد نفث (الهام) خواهد بود (همو، رسائل، رساله فعل و انفعال، ص ۲۲۴-۲۲۳). از آنجا که ابن سینا برخلاف فیلسوفان نامدار قبل و بعد از وی فارابی و ملاصدرا، طرفدار نظریه اتصال عقل انسانی با عقل فعال است نه اتحاد آن در تعریف خود بر القا تکیه می‌کند و تأکید می‌کند که وحی از مقوله فعل و انفعال است.

نفس انسانی در حالتی که به عقل فعال متصل می‌شود، معانی و حیانی را دریافت می‌کند. این معانی دریافت شده اگر به همان صورت عقلی خود باقی بمانند که در این حالت وحی صریح خواهند بود و اگر قوه خیال آن صورت‌ها و معانی را از قوه عاقله تلقی کند، بر اساس فرایند محاکات (حکایت‌گری) آن معانی را به صورت اشکال و حروف و شنیدن الفاظ تصویر می‌نماید و سپس با انطباق آنها در لوح حس مشترک، شنیده و مشاهده می‌گردند.<sup>۱۰</sup>

به هر حال وحی که در مفهوم «ایحاء» در قرآن کریم معانی مختلفی دارد (رک. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ص ۴۸)، در آنچه به تنزیل ذکر و انزال حکم شریعت مربوط است، بر وفق فحوای اشارت قرآن کریم (سوره ۴۲، آیه ۵۱)، عبارت است از تکلم الهی که رسول خدا از طریق القای ملک یا کشف ماورای حجاب دریافت می‌کند، ابن سینا نیز مقصود از متکلم بودن حق متعال را فیضان علوم از ناحیه مقدس او بر قلب پیامبر به توسط عقل فعال و ملک مقرب می‌داند (ابن سینا، رساله عرشیه، ص ۲۵۲). تبیین نحوه و مقدار تصرف قوه خیال در ادراک و حیانی، از آنجا که با عصمت در مقام دریافت وحی ارتباط پیدا می‌کند، بسیار مهم خواهد بود. به اعتقاد ابن سینا انسان موجودی است که دو وجه دارد، وجهی به جانب عالم ملکوت و وجهی به جانب عالم مُلک. گویی نفس ناطقه انسان به گونه‌ای است که آنچه در مرتبه مادونش

مشاهده می‌شود، در مرتبه بالای آن نیز منعکس می‌گردد و آنچه در مرحله اعلای آن مشاهده می‌شود در مراتب مادون نیز منعکس می‌گردد. مثال برای حالت اول، همه علوم اکتسابی است که از صورت‌های حسی آغاز می‌شوند و در نهایت تا مرحله معقول می‌رسند و مثال برای حالت دوم، رؤیای صادقه است، که نفس صورت‌های عقلی را مشاهده می‌کند، آنگاه امر معقول تا مرحله صورت خیالی تنزل و مشاهده می‌شود، بنابراین همان‌طور که از تعریف ابن‌سینا آشکار است، تصور فیلسوفان از وحی با آنچه متکلمان قائل‌اند و وحی را از قبیل الفاظ مسموعه می‌دانند، متفاوت است و از منظر ابن‌سینا الفاظ و اصوات مسموعه و دیدن فرشته وحی اموری نیستند که در ذات و ماهیت وحی دخیل باشند، بلکه مربوط به تمثیل وحی معقول در قوای ادارکی نبی خواهد بود (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۹؛ رساله فیض الهی، ص ۴).  
بنابر آنچه بیان گردید آشکار می‌گردد که در تبیینی که ابن‌سینا از مسئله وحی به دست می‌دهد، قوه خیال اساسی‌ترین نقش را بعهده دارد.

#### نقد و بررسی

۱. در اینجا به دلیل برخی ابهامات وارد بر نظریه وحی که حاصل تأملات روشنفکرانه و نقد و بررسی آنهاست، تذکر این نکته سودمند است که علت اینکه ابن‌سینا قوه خیال را در تبیین نبوت دخیل کرده، آن است که شأن نبوت اساساً رساندن پیام خدا به مردم است و آیات متعدد قرآن بر این شأن تصریح کرده است و از طرف دیگر از آنجا که عامه مردم قادر به درک معقول نیستند، می‌بایست امور معقول را توسط محاکیات (محاکات) آنها به خیال عموم مردم منتقل کرد، بنابراین به علت قصور قابلی افراد، راه دیگری وجود ندارد جز اینکه پیامبر حقایق و امور معقول را به صورت متخیل و در قالب صورت‌های خیالی به ایشان انتقال دهد، از این رو می‌بایست معانی عالی را در لباس تمثیلات حسی عرضه داشت تا در اذهان عادی قابل فهم باشد و این خود همان تدبیری است که در کتب آسمانی و تعلیمات انبیا برای تربیت و هدایت جامعه بشری به کار رفته است، البته لازم است یادآوری شود که نباید از این مطلب نتیجه گرفت که خیال اساساً در اصل وحی مدخلیت ندارد و مدخلیت آن تنها برای انتقال وحی به دیگران است، بلکه این مطلب به این نکته اشاره دارد که آنچه در مرحله خیال است و آمیخته به الفاظ و تمثیل می‌شود کاری است که خیال برای سهولت انتقال یا برای امکان تحقق انتقال انجام می‌دهد.



۲. این توضیح لازم است که دیدگاه بیشتر متکلمان در مسئله وحی، دیدگاهی است که در آن به نقش قابلی صرف پیامبر، تصریح شده است و این همان نقطه اختلاف نظر حکماست، زیرا بیشتر متکلمان هم معنا و هم لفظ وحی را از آن خداوند می دانستند که پیامبر عین آن را به مخاطبان ابلاغ می کند (رک. ایجی، ص ۲۱۸-۲۱۷؛ همچنین شهرستانی، ص ۴۶۲). در تعریف متکلمان بر خلاف حکما، وجود صفت کمالی خاص مانند تکامل نفس صاحب وحی اعتبار نشده است و آنها نبوت را تنها موهوبی و تفضلی می دانند نه اکتسابی، در حالی که حکما اگرچه وحی را ترکیبی از تفضل و اکتساب می دانند، اما اکتسابی بودن آن را اصل و اساس وحی و تفضلی بودن آن را متمم و مکمل آن می دانند، لذا برخلاف متکلمان چنانکه بیان شد ابن سینا معتقد است که الفاظ با این شأن مادی در ذات و ماهیت وحی دخیل نمی باشند بلکه مربوط به تمثیل و تخیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی می باشند.

۳. نکته شایان توجه دیگر این است که بیشتر حکما در تبیین چگونگی وحی و تلقی آن نگاه تئولوژیک نداشته اند، بلکه با یک نگاه هستی شناسانه و خردورزانه به آن نگرسته اند، هر چند آن گونه که تا حدی در نکته اول بدان پرداخته شد غایت دیندارانه را در مقوله وحی لحاظ کرده و به تطبیق و تبیین فلسفی آن پرداخته اند و صد البته که از نظر عرفانی و حکمی و مبانی آن از قبیل جایگاه وجودی شخص نبی به عنوان انسان کامل در تمام شئون، جای هر گونه شبهه خطاپذیری در این مسئله مسدود است که به علت طولانی شدن کلام، تبیین آن را به فرصتی دیگر باز می سپاریم.<sup>۱۱</sup>

#### تأثیر خیال در معجزه - حدوث اشیا و احضار اشیا

الف. گویی ابن سینا رساله مختصر «فعل و انفعال» یا «فیض الهی» را برای تعیین مقوله فلسفی معجزات تصنیف کرده است. در این رساله اقسام چهارگانه فعل و انفعال عبارت اند از:

(۱) فعل نفسانی در نفسانی؛ (۲) فعل جسمانی در جسمانی؛ (۳) فعل نفسانی در جسمانی؛

(۴) فعل جسمانی در نفسانی (ابن سینا، رساله فیض الهی، ص ۴).

از خواص مهم بحث معجزه در این رساله، عمومیت مفهوم آن است. در این رساله، معجزه مفهومی بسیار عام دارد که همه خصایل سه گانه نبی را در برمی گیرد. معجزه بر سه قسم است: قسم اول مربوط به عقل نظری نبی است، اینکه انسانی بدون تعلیم و تعلم به غایت کمال انسانی برسد، عالی ترین حد اعجاز است؛ این نوع علم را علم لدنی و موهبتی گویند. قسم دوم مربوط

به قوه خیال نفس نبی است که به واسطه آن علوم اخذ شده از عقول عالیه در قالب صور و الفاظ تجلی می کند و حقایق عالم عقول را تا مرتبه عالم ماده تنزل می دهد، اما قسم سوم معجزه مربوط به قوه متصرفه نفس نبی در مواد عالم است (همان، ص ۹ - ۸). از اصناف سه گانه معجزه صنف اول مربوط به عالم عقل، صنف دوم مربوط به عالم خیال و صنف سوم مربوط به عالم ماده است و از جهت مصداقی نزول قرآن و محتوی و مضمون کتب آسمانی مربوط به قسم اول و دوم و اموری مانند: شق القمر، شفای بیماران و... مربوط به قسم سوم است. (رک. ملایری، ص ۸۴). چنانکه در مباحث پیشین روشن شد، قسم دوم معجزه یعنی نحوه تلقی معارف و حیانی و صورتگری آنها در قالب الفاظ و صور همه با محوریت خیال می باشد.

#### نقد و بررسی

۱. از نظر ابن سینا قوه مؤثر در معجزه با قوه مؤثر در سایر انواع حقیقی خرق عادت تفاوت ماهوی ندارد، اما بنا بر حیثیت های مختلف، آن خرق عادت را معجزه، کرامت یا سحر می گویند. قدرت و کمال نفس که موجب خارق عادت می شود، هرگاه در راه خیر و صلاح به کار گرفته شود در انبیا معجزه و در اولیا کرامت است و اگر در راه شر و بدی به کار گرفته شود، آن را سحر گویند (ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۴۱۷). بنابراین از نظر ابن سینا تفاوت سحر و معجزه را می توان تفاوت در نیت دانست نه تفاوت ذاتی. فارغ از درستی و نادرستی این نگاه به معجزه، کرامت و سحر از منظر شرع، چون چالش اصلی این پژوهش نیست، لیکن این نکته قابل تأمل است که از منظر فیلسوف که امور و مسیبات را از راه سبب آنها تحلیل و بررسی می کند، همه امور یاد شده دارای علت اند و خرق عادت در اعجاز توسط کسی است که به درجه ای از کمالات رسیده که برای دیگران توان رسیدن به آن مرحله امکان ندارد و این همان تفاوت اساسی بین معجزه و سایر امور است.

۲. به نظر می رسد تمایز اصلی بحث فلسفی و کلامی در این زمینه، توسعه مفهومی معجزه و بالتبع توسعه مصداقی آن در آثار فلسفی است، در کتاب های کلامی معجزات بر امور محسوس اطلاق می شود، اما در متون فلسفی دست کم پس از ابن سینا این مفهوم توسعه یافته است. ابن سینا برای انبیا سه ویژگی قائل است: کمال قوه نظری یا کمال قوه حدس، کمال قوه متخیله و کمال قوه متصرفه (ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۱-۱۱۶). او هنگامی که به بحث معجزه می -

رسد معجزات را نیز در قالب همین سه ویژگی تحلیل می‌کند و حکمای پس از او نیز همین تحلیل را پذیرفته‌اند (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۴۸۴ - ۴۸۰).

ب. غیر از بحث معجزه نکته دیگری که ابن سینا بدان می‌پردازد، تأثیر خیال در حدوث اشیاست. بسیار مشاهده می‌شود که شخصی به راحتی روی تنه درختی که بر زمین افتاده راه می‌رود اما همین که این درخت روی پرتگاه قرار می‌گیرد، همین شخص قادر بر راه رفتن روی آن نیست و این بدان خاطر است که وقتی خود را بالای بلندی می‌بیند با قوه خیال خود صورت افتادن را تصویر و آن را در خود تلقین می‌کند، سپس این صورت در نفس چنان قوی می‌شود که طبیعت بدن خود را ناچار به جوابگویی آن می‌بیند و لذا پس از چند لحظه مطابق همان صورت به پایین پرتاب می‌شود (ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۴۱۴). چنانکه پیدا است بدین جهت است که صورت‌های خیالی اثری شدیدتر و قوی‌تر از صورت‌های حسی خارجی دارند. با توجه به مطالب یاد شده می‌توان گفت تأثیر تصورات بر بدن به مراتب بیش از تأثیر تصدیقات است و آن نیست جز به این دلیل که در تصدیق، جزم و یقین نهفته شده و رسیدن نفس به یقین اولاً کار ساده‌ای نیست و ثانیاً بازیگری نفس در موطن خیال گاه به حدی می‌رسد که با وجود براهین و تصدیقات فراوانی که در مسئله‌ای خاص وجود دارد اما در عین حال نفس بر آنها پوششی افکنده و برخلاف آنها عمل می‌کند، این برداشت نه تنها از تحلیل اندیشه‌های ابن سینا در مواضع مختلف به دست می‌آید بلکه در موارد متعدد مورد تصریح او قرار گرفته است (همان، ص ۱۷۳).

ج. از مسئله تأثیر خیال در حدوث اشیا، می‌توان اصل احضار نمودن اشیا را نیز استخراج نمود، بدین معنا که اگر فردی بتواند خیال خود را در صورتگری اشیا قوی نماید، خواهد توانست هر آنچه را که اراده نموده، در نزد خود حاضر کند و نفس آدمی توان آن را دارد که وقتی قوی شد و تمحض در صور خیالی پیدا کرد، به طوری که غیر از آن صورت، هیچ صورت خیالی دیگری مزاحم نفس نشده او را به خود مشغول نسازد، در یک لحظه آن صورت خیالی را در نزد خود حاضر کند (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۷۲). نفس پس از دارا بودن چنین قدرتی با یک توجه ایجاد می‌شود، قادر خواهد بود هر صورتی را در نزد خود حاضر کند و این سنگین‌تر و شریف‌تر از موردی است که نفس با تلقین کردن بخواهد به مطلوب خود نایل آید،

زیرا اگر چه در تلقین اسباب و امور طبیعی متداول برای رسیدن به مراد، کم است اما در عین حال تلقین، خالی از این اسباب طبیعی نیست<sup>۱۲</sup> (همان، ص ۲۷۵ - ۲۷۴).

### جایگاه معرفت شناختی خیال در نظریه ادراک

مشاء انواع ادراکات را چهار نوع دانسته و ابن سینا نیز در الشفا به تفصیل در تریع ادراک سخن گفته است (همان، ص ۸۱). و از انواع تعبیر به اصناف نموده است و در عین حال در اشارات تثلث در ادراک را پذیرفته است، اما محقق طوسی طبق نظر مشاء در فصل مربوط، سخن از انواع چهارگانه ادراک به میان آورده و این در حالی است که کلام ابن سینا ناظر به تثلث در ادراک می باشد (ابن سینا، *الاشارات التنبيهات*، ج ۲، ص ۳۲۳).

پیش از ملاصدرا، میرداماد در کتاب *جدوات و موافقت* در توجیه و تبیین گفتار ابن سینا، وهم را مدرک بر سبیل استقلال و انفراد ندانسته است و بیان می دارد که وهم به مشارکت خیال ادراک می کند و از این جهت مدرکاتش که معانی غیر محسوس است، تخصص جزئیت و خصوصیت شخصیت می یابد (میرداماد، ص ۱۲۲). ابن سینا پس از آنکه در برخی موارد از سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی یاد کرده و در موارد دیگر ادراک نوع چهارم یعنی ادراک وهمی را اضافه نموده است، بیان می دارد که آنچه اهمیت دارد دقت در کیفیت تجرید است (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۸۱). همو در کتاب *المبدأ و المعاد* بیان جامعی در مراحل تجرید ارائه کرده و بیان می دارد که ادراک حسی و تخیلی و وهمی و عقلی بر تجرید صورت از ماده می باشد و لیکن تجرید مراتبی دارد: تجرید حسی - تجرید خیالی - تجرید وهمی و در نهایت تجرید عقلی است که صورت را از ماده و لواحق و عوارض آن تجرید و آن را به طور حد محض و تعریف صرف در نظر می گیرد (ص ۱۰۳ - ۱۰۲).

### چیستی ادراک خیالی

در ادراک حسی سه شرط وجود دارد: (۱) حضور ماده؛ (۲) اکتشاف لواحق و عوارض؛ (۳) جزئی بودن مدرک. از میان شروط مذکور، ادراک خیالی تنها شرط دوم و سوم را داراست، یعنی مدرک و معلوم آن جزئی است و ابعاد و هیئت های مادی دارد، ولی بر حضور ماده مبتنی نیست، ممکن است ماده حاضر یا غایب باشد (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۸۲ و ۸۳؛ *الاشارات التنبيهات*، ج ۲، ص ۳۲۴). البته این امکان در باب دسته ای از صورت های خیالی مطرح

است که از عالم طبیعت به نفس راه می‌یابند، اما آن دسته از صورت‌های خیالی که تنزل معانی و حقایق عقلی‌اند که از عالم عقل در خیال و حس مشترک تنزل یافته‌اند، حضور ماده برایشان متصور نیست و چنان که حکما بیان داشته‌اند، ممکن است آن حقایق لباس مادیت بپوشند و به صورتی جسمانی متمثل و مجسم شوند، همان‌طور جبرئیل به شکل انسان بر حضرت مریم (ص) متمثل شد (مریم/ آیه ۱۷).

#### رابطه عقل فعال با تصاویر خیالی

در نظام معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان، تحصیل معرفت بدون فرض موجودی ماورای طبیعی که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صورت‌های عقلی را به نفس انسانی اعطا کند ممکن نیست و افاضه این صورت‌ها از طریق عقل فعال صورت می‌گیرد و یادآوری این نکته نیز لازم است که ابن‌سینا در مواردی همه عقول مفارقة سلسله طولیه را عقل فعال نامیده است، چرا که همه آنها در مراتب پس از خود دارای تأثیر و فعل‌اند، عقل فعال اصطلاحی عقلی است که فعالیتش نسبت به عالم طبیعت است، لذا ابن‌سینا در *المبدأ و المعاد* می‌نویسد:

و کلّ واحد من العقول المفارقة عقل فعال، لكن الاقرب منفعال بالقياس الينا (ص ۹۸).

از این رو، اگر در نظام مشابهی با تعبیر عقول فعال به صورت جمع مواجه شویم نباید آن را چیزی غیر از عقول طولیه دانست.

افاضه عقل فعال به نفس ضابطه‌مند است و ضابطه اینکه چرا بعضی از صور معقول به نفس انسانی افاضه می‌شوند و برخی صور اضافه نمی‌شوند، برخاسته از استعداد و قابلیت نفس است و این استعداد در اثر ادراک جزئیات حاصل می‌شود (همو، *الاشارات و التیبهات*، ج ۲، ص ۳۶۹-۳۶۷) و پس از اتصال نفس با عقل فعال صورت‌های خیالی که معقول بالقوه‌اند، معقول بالفعل می‌گردند و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل می‌گراید. اگر چه مطالعه صور جزئی‌ای که در قوه تخیل است نفس ناطقه را برای قبول صور کلی آماده می‌سازد لیکن نباید تصور کرد عین این صور از قوه خیال به قوه ناطقه انتقال می‌یابد، بلکه بر اثر مطالعه صور جزئی و خیالی، استعدادی در نفس پدید می‌آید تا بدین سبب صورت کلی و عقلی مربوط به آنها را نیز پذیرد، آنگاه به اشراق نور فائض از عقل فعال این صور کلی که مجرد از ماده و علایق آن است در نفس منطبع می‌شود و با ادراک هر کدام از این صور کلی عقلی، دوباره استعداد ادراک صور عقلی دیگری که متناسب و مرتبط با صور پیشین است در نفس پدید می‌آید و به این ترتیب زمینه نفس برای تابش نور عقل

فعال یا به اصطلاح دیگر برای اتصال به عقل فعال مستعد می‌شود و صورت‌های عقلی که در این موقع در نفس پدید می‌آید متناسب با صورت‌های جزئی است که قبلاً نفس به مطالعه آنها در قوه خیال توجه داشته است بدون آنکه از هر جهت از جنس آنها باشد. نفس ناطقه چون صور جزئی خیالی را مطالعه کند استعدادی در آن پیدا می‌شود که بر اثر فیض عقل فعال صورت‌های کلی عقلی متناسب با صورت‌های جزئی خیالی را در خود بپذیرد (همان، ج ۲، ص ۳۶۷ به بعد).

چنان که بیان شد معرفت‌شناسی از نظر ابن‌سینا، معرفت راستین افاضه وجود یا وجودهای نورانی است بدین ترتیب که میان عقل بالقوه (یا همان نفس ما) و علت معرفت بخش آن، نسبتی شکل می‌گیرد که به زبان فلسفی از آن به اتصال به عقل فعال تعبیر می‌شود.

#### جایگاه معاد شناختی خیال در نظریه تکامل

از جهت بیان منطق وحی تکامل در عالمی ورای دنیا پس از رهایی از این مرتبه امری محقق و مسلم است، شاید بتوان گفت مسئله تکامل پس از مرگ، از دشوارترین مسائل عقلی است، زیرا تکامل جز با حرکت و استعداد و خروج از قوه به فعل ممکن نیست. ابن‌سینا به این مسئله توجه داشت و در ضمن آثارش بدان پرداخته است که در اینجا به مناسب بحث، برخی از عبارات وی بررسی خواهد شد.

همو در بحث تکامل نفوس با عباراتی نظیر «لا برهان علیه» (التعلیقات، ص ۱۰۰) و «لعل» (الاشارات والتنییحات، ج ۳، ص ۳۵۵) و اینکه دیده نشده است که برهان بر رد تکامل ارائه کند در صدد است که عدم توانایی گستره عقل را در این باره تبیین کند و بر این باور است که برخی از نفوس ساده‌دلی که شوق کمال حقیقی را نیافته باشند در صورتی که دارای هیئت‌ها و حالات بدنی باشند، شوقی به بدن داشته و از نبود آن رنج خواهند برد، گویی برخی دانشمندان درست گفته‌اند که این گونه نفوس، حالات اخروی مورد علاقه خود را بر پایه معلومات برگرفته از فهم عامه درباره قبر، قیامت، بهشت و دوزخ با وسیله قرار دادن اجسام و اجرام آسمانی و با پندار تحقق می‌بخشند، زیرا بازگشت آنان به اجسام انسانی دیگر به صورت تناسخ محال است. این گونه نفوس اگر پاک باشند در لذت‌های پنداری خواهند بود و اگر از نفوس پست و ناپاک باشند دچار کیفر پنداری اعمال خود می‌شوند، آنگاه با تشبیه به خواب بر قوت این صورت‌های پنداری و خیالی تأکید می‌کند<sup>۱۳</sup>

(ابن سینا، *الهیات من کتاب الشفاء*، ص ۴۷۴-۴۷۳). او با بیان اینکه همه رنج‌ها و لذت‌ها چه در خواب و چه در بیداری دستاورد صورت‌های ذهنی‌اند، با این تفاوت که صورت‌های رویایی از درون ما و صورت‌های عالم بیداری از بیرون حاصل شده‌اند، بنابراین منشأ اصلی رنج یا لذت همین صورت‌های خیالی‌اند، اگر چه از موجودات بیرونی نیز پدید نیامده باشند، زیرا موجودات خارجی سبب بالعرضند<sup>۱۴</sup> (همان، ص ۴۷۴).

افرادی که حیات معقول دارند و توانسته‌اند در زندگی خود از بند امور مادی رهایی یابند و ادراکات عقلانی داشته باشند، پس از مرگ نیز به جهان معقول می‌روند، اما در مورد افرادی که نتوانسته‌اند به آن مرتبه برسند، ابن سینا معتقد است که چنین افرادی که کمالات عقلی ندارند و جهان عقلانی آنان را به سوی خود جذب نمی‌کند، اگر چه محال است از بدن خود به بدن دیگری منتقل شوند اما مانعی وجود ندارد که احوال قبر و عذاب خود را آن‌چنان که برای آنها نقل کرده‌اند در اجرام سماوی تخیل کنند و افلاک موضوع تخیلات آنها باشد. بنابراین به واسطه تخیلات خود عذاب ببینند و ثواب ببرند و به این صورت برای آنها عقاب و ثواب جسمانی تحقق پیدا کند، گویی اجرام سماوی آینه‌ای است که تخیلات او را به او بازمی‌نمایاند. نکته مهم در تکمیل این بحث این است که خواه اصل فلک مورد قبول باشد، خواه نباشد،<sup>۱۵</sup> اصل و دغدغه ابن سینا قابل تأمل است که او برای توجیه اینکه نفوس بدون ابدان نمی‌توانند درک الم و لذت جزئی داشته باشند و نفوس ناقص برای درک الم و لذت باید ابزاری به منزله بدن دنیوی در اختیار داشته باشند تا بتوانند به تکمیل خود ادامه دهند، تا بر شمار نیکبختان افزوده شود و معاد پدیده‌ای کثیرالخیر باشد هر چند اثبات این مسئله جزو دشواری‌های امر معاد است.

ملاصدرا در نقد خود بر ابن سینا قائل است. یکی از مواردی که ابن سینا به علت عدم توانایی در اثبات تجرد قوه خیال، درباره آن متحیر شده، بقای نفوس ساده انسانی پس از مفارقت از بدن است و بر همین اساس گاه ناچار قائل به بطلان نفوس ساده شده، با آنکه خود معترف است که جوهر غیر جرمی با بطلان جسد باطل نمی‌شود و گاه قائل به بقای آن شده است از این جهت که بعضی اولیات و کلیات را می‌فهمد (ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، ج ۹، ص ۱۱۵). چنانکه در نقل آرای ابن سینا پیرامون بقا و نفوس پس از مرگ اشارت رفت، روشن می‌شود که ایراد ملاصدرا در این

زمینه وارد نیست و ابن سینا در یک نظام فلسفی به تحلیل و تبیین وضعیت تمام نفوس اعم از ناقص و کامل پرداخته است و جایگاه هر کدام را مشخص کرده است.

ملاصدرا بر رد تعلق نفوس به اجرام سماوی دلالتی ارائه کرده است (همان) که از پرداختن تفصیلی به آن، به دلیل طولانی شدن بحث خودداری می‌شود و تنها یادآور می‌شود که تعلق را انحاء مختلفی است و دامنه وسیعی را دربرمی‌گیرد و لزوماً به آن معنای خاص که ملاصدرا اراده کرده است و منجر به تناسخ می‌شود، نیست.

بیان این نکته بی‌ارتباط و بی‌فایده نیست که اگر چه ملاصدرا از قوه خیال و تجرد این قوه و توان آن در ساختن بدن مثالی یاد کرده، در هیچ جا عنوان نکرده است که بر چه اساس قوه عقلانی انسان می‌تواند برای او بدن عقلانی بسازد و چگونه حکم جهان برزخ به جهان آخرت که موضوع اصلی معاد جسمانی است سرایت می‌کند، به ویژه با توجه به اینکه به عقیده ملاصدرا انسان صورت‌هایی را در خیال متصل و در باطن نفس خود می‌سازد و این حکم را به صورت‌های عقلانی سرایت نداده و برای انسان جهان عقلانی متصل غیر از جهان عقلانی منفصل را ثابت نمی‌داند (ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۴۶۲). این ابهام در گفتار این احتمال را در پی دارد که ملاصدرا فقط برای جهان برزخ توانسته است معاد جسمانی را مستدل کند یا آنکه عالم آخرت را فقط نشئه مثال می‌داند و نشئه عقلانی را برتر از عالم آخرت می‌خواند.

### خیال و عالم مثال، نفی یا اثبات

یکی از مسائل مهم فلسفه اسلامی، تفسیر و تحلیل عوالم هستی است. فیلسوفان اسلامی با توجه به موضوع فلسفه و چارچوب مباحث فلسفی همواره با این پرسش مواجه بودند که آیا هستی منحصر به اشیا و موجودات محسوس و ملموس است یا عوالم و ساحت‌های دیگری هم هستند که ورای این عالم محسوس و محیط بر آن هستند. در بین فیلسوفان مسلمان این پرسش مطرح بوده که آیا ساحت و قلمرو فراتر از عالم ماده فقط محدود به موجودات مجرد محض است یا علاوه بر چنین موجوداتی موجودات دیگری هم هستند که در میانه مجردات محض و اشیای مادی و جسمانی قرار دارند؟

برخی از حکما و محققان، نفی و اثبات عالم خیال را بر جسمانیت یا تجرد خیال مبتنی نموده‌اند، ابن سینا از جمله کسانی است که قوه خیال را جسمانی می‌داند و عالم مثال را نیز نفی می‌کند



و دلایل روشنی بر جسمانیت ادراک خیالی و قوه خیال در آثاری چون شفا ارائه نموده است ( *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۲۵۹ به بعد).

شیخ اشراق از جمله افرادی است که به رغم اثبات جسمانی بودن قوه خیال، عالم مثال را نیز اثبات می‌کند (سهروردی، ص ۲۳۴-۲۳۰، شهرزوری، ص ۵۴۸). برخی از اندیشمندان صدرالمتألهین را از زمره متفکرانی می‌دانند که قوه خیال را مجرد می‌دانند و عالم مثال را نفی می‌کند (حسن زاده آملی، ص ۲۳۰؛ ابراهیمی دینانی، ص ۳۹۰ و ۳۹۱) و برخی دیگر بر این باورند که وی قوه خیال را مجرد می‌داند و عالم مثال را اثبات می‌کند (آشتیانی، مقدمه چاپ اول، ص ۱۴) و اساساً تجرد مثالی قوه خیال را دلیل وجود، عالم مثال می‌دانند (همان، مقدمه چاپ دوم، ص ۶-۵).

موجودات مثالی موجوداتی هستند که از ویژگی‌های جسمانی برخوردارند، لکن متقوم به ماده و مقید به لوازم آن نیستند، پر واضح است که پیش فرض و مبنای اعتقاد به چنین موجوداتی، امکان تحقق صور جسمانی با ویژگی‌های خود بدون نیاز به ماده می‌باشد، بنابراین پرسش مبنایی این است که آیا تحقق صورت جسمانی و تلبس آن به ویژگی‌هایی نظیر شکل و مقدار، بدون وجود حضور ماده ممکن است یا ممکن نیست؟ ابن سینا، با عنایت به مبانی فلسفی که دارد و با تمسک به برخی ادله عقلی بر این باور است که برهنه بودن صورت از ماده و تلبس آن به شکل و اندازه در غیاب ماده یک محال عقلی است. (ابن سینا، *الاشارات التبیهاة*، ج ۲، ص ۸۲-۷۳) نکته شایان یادآوری این است که همه اشکالات موجود در این زمینه را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: اشکالاتی که تجرد برزخی صورت‌های خیالی در صقع نفس یعنی مثال متصل را مورد هدف قرار می‌دهند و اشکالاتی که عام‌اند و امکان تحقق صورت مقداری بدون ماده را در هر و عائی محال و مردود می‌دانند.

بیشتر اشکالات مطرح شده بر عالم مثال مبنایی بوده و بر اصول فلسفه مشایی مبتنی می‌باشد و غالب این اشکالات چنانکه اشاره شد بر محال بودن انفکاک صورت جسمیه و صورت مقداری از ماده تأکید می‌کنند و در واقع ممکن بودن عالم مثال را مورد تردید قرار می‌دهند.

با عنایت به مطالب ارائه شده یکی از اشکالات اساسی و مهم بر نظریه وجود عالم مثال - که تحقق موجودات مثالی کثیر را مورد خدشه قرار می‌دهد - به این صورت است که همان‌طور که فلاسفه اسلامی تأکید کرده‌اند، عامل اصلی تکثر افراد یک نوع، عوارض شخصیه‌ای است که مصحح و

قابل آنها ماده است، بنابراین هر نوع متکثر الافراد دارای دارای ماده و استعداد است و در نتیجه هر ماهیت نوعیه‌ای که عاری از ماده و استعداد است متکثر الافراد نمی‌باشد، حال مطلب این است که چگونه صورت‌های مقداری فاقد ماده و استعداد می‌توانند در عالم مثال متکثر الافراد باشند (آشتیانی، ص ۱۰۶-۱۰۵).

بدون تردید بررسی ادله و پاسخ‌های موافقان عالم مثال و موجودات مثالی و دیدگاه منکران آن مجالی مستقل می‌طلبد در عین حال یادآوری این نکته خالی از فایده نیست که توجه کثرات به اینکه ناشی از جهات کثیر منطوی در فاعل است قانع کننده نمی‌باشد.

### نتیجه‌گیری

۱. ابن سینا قوای متعددی را برای نفس به اثبات می‌رساند، از نظر وی اختلاف افعال در جنس، ملاک برای تمایز قوا و همچنین تعداد قوا قرار است.

۲. قوه خیال یکی از قوای باطنی نفس است که صورت‌های نقش بسته در حس مشترک، پس از غیبت محسوسات، در آنجا نگهداری می‌شوند و وظیفه آن حفظ داده‌های حسی است، لیکن چنانکه اشاره شد از برخی عبارات ابن سینا استفاده می‌شود که وی همه قوای باطنی از جمله خیال را مدرک می‌داند و در این خصوص نظریات گوناگونی ارائه شده است، لیکن به نظر می‌رسد خیال همان گونه که حافظ صور است به وجهی غیر از آن، مدرک صور نیز می‌باشد.

۳. یکی از بهترین تعاریفی که ابن سینا از خیال ارائه می‌دهد، تعریف به مبدأ نخست برای تحریکات بدن است، بنابراین آنچه عاقله اندیشیده به روش محاکات در قوه خیال نقش می‌بندد و این صورت‌های نقش بسته شده موجب انفعال بدن و حرکت او می‌گردد.

۴. تردید نیست که فلاسفه مشاء و رئیس آنان در جهان اسلام قوای باطنی نفس حیوانی و به ویژه قوه خیال را مادی و جسمانی می‌دانند، ابن سینا قوه خیال و به طور کلی قوای مدرک حیوانی را مادی می‌داند و اگر چه از برخی از عبارات وی تجرد خیال برداشت می‌شود، اما وی به صراحت در آثار خود عدم تجرد خیال را اثبات و از آن دفاع می‌کند.

۵. ابن سینا پدیده وحی را متناسب با نظام فلسفی خود از حیث ساختاری بحث و تحلیل کرده است، روح القدس در نظر وی همان عقل فعال است که مخزن علوم و معارف و مفیض آنهاست و بر پایه این دیدگاه نفس نبی در مرتبه عقل قدسی با عقل فعال مرتبط می‌گردد و خیال تکامل یافته او به شکار فرایند این ارتباط می‌پردازد و شیخ خیالی آن را به صورت مقدار و ابعاد درمی‌آورد. این صورت‌های خیالی پس از رسیدن به حس مشترک، در حواس نبی تمثیل می‌یابند.

۶. تصور فیلسوفان مسلمان از وحی با آنچه متکلمان قائل‌اند و وحی را از قبیل الفاظ مسموعه می‌دانند، متفاوت است. از این رو، الفاظ و اصوات مسموعه و دیدن فرشته وحی اموری نیستند که در ذات و ماهیت وحی دخیل باشند بلکه مربوط به تمثیل وحی معقول در قوای ادراکی نبی خواهد بود.

۷. معجزه از نظر ابن سینا بر سه قسم است: قسم اول مربوط به عقل نظری نبی است، قسم دوم مربوط به قوه خیال نبی است که به واسطه آن علوم اخذ شده از عقول عالیه در قالب صور و الفاظ تجلی می‌کند و حقایق عالم معقول را تا حد عالم ماده تنزل می‌دهد، اما قسم سوم معجزه مربوط به قوه متصرفه نبی می‌باشد.

۸. خیال در فلسفه ابن سینا قوه‌ای است از قوای باطنی نفس و جزء قوای مهمی است که نفس را برای پذیرش اشراقات علوی آماده می‌کند و دارای نقش بسیار فعال و مؤثری است در تلقی قوه عقلیه که موجب آمادگی نفس برای قبول فیض از عقل فعال می‌شود و با اتصال عقل فعال صورت‌های خیالی که معقول بالقوه‌اند، معقول بالفعل می‌گردند و عقل هیولانی نیز از قوه به فعل تبدیل می‌شود.

۹. ملاصدرا در نقد خود بر ابن سینا، یکی از مواردی را که بر ابن سینا خرده گرفته است عدم توانایی در اثبات تجرد قوه خیال درباره بقای نفوس ساده انسانی بعد از مفارقت از بدن است، اما چنانکه در نقل آرای ابن سینا پیرامون بقای نفوس پس از مرگ اشارت رفت، روشن می‌شود که وی به تحلیل و تبیین وضعیت تمام نفوس اعم از ناقص و کامل پرداخته و جایگاه هر کدام را مشخص کرده است.

۱۰. برخی از حکما و محققان نفی و اثبات عالم مثال را به نحوی بر جسمانیت یا تجرد خیال مبتنی نموده‌اند. ابن سینا از جمله کسانی است که قوه خیال را جسمانی و عالم مثال را نفی می‌کند و اکثر اشکالات مطرح شده بر عالم مثال مبنایی است و بر اصول فلسفه مشایی مبتنی می‌باشد و اکثر این اشکالات چنانکه اشاره شد بر محال بودن انفکاک صورت جسمیه و صورت مقداری از ماده تأکید می‌کنند.

۱۱. ابن سینا معتقد است کسی که از مرتبه و منزلت خیال آگاهی ندارد از نظام کلی معرفت محروم است، خیال ادراکی است که هم به درجه حواس می‌رسد و هم به عالم معانی راه می‌یابد، خیال نیرویی است که می‌تواند محسوسات را به عالی‌ترین وجه لطیف و زیبا سازد و در همان حال از توان تیره کردن معانی لطیف، نیز برخوردار است، ابن سینا خیال را به گونه‌ای بر عالم معانی سیطره بخشیده که می‌تواند ادراکات را در انواع چهره‌ها و رخساره‌ها ظاهر سازد، خیال آن گونه است که حتی شعاع آن در نیستی نیز نفوذ می‌کند و آن را به صورت موجود به تصویر می‌کشد و از منظر ابن سینا سلطان خیال در وجود انسان هرگز معطل نمی‌ماند و حتی هنگامی که انسان غرق تعقل بوده و در معقولات غوطه‌ور است، نیروی خیال او از فعالیت باز نمی‌ماند و این فعالیت به این ترتیب است که با نوعی محاکات، اندیشه‌های عقلی را به صورت تمثیل و تصویر منعکس می‌سازد.

### توضیحات

۱. ابن سینا در رسائل، حواس باطنی را چهار قوه ذکر کرده است و قوه خیال را به عنوان قوه مستقل نمی‌داند و در عین حال حس مشترک را خیال و مصوره نامیده است: «و المدركه إما ظاهرة كالحواس الخمس و اما الباطنه كالمتصوره و المتخيله و المتوهمه و المتذكرة» (رسائل، رساله أن قوی النفسانیه، ص ۱۷۹-۱۷۸).

۲. (۱) حس مشترک؛ (۲) خیال؛ (۳) متصرفه؛ (۴) واهمه؛ (۵) حافظه.

۳. القوه الخیالیه فی الانسان هی المبدأ الاول لتحریک بدنه (الاشارات التنبیها، ج ۳، ص ۱۷۳).

۴. ابن سینا در اینجا برای توضیح این مطلب که مُراد از نزدیکی لزوماً به معنای قُرب مکانی نیست، بلکه مُراد مراتب کارکردهای طولی قوای نفسانی است، چنین استدلال می‌کند که: «هنگامی که نفس انسانی اموری را تعقل می‌کند در قوه خیال صوری که حاکی از معقولات است به واسطه علاقه‌ای که میان آن دو موجود است، منعکس می‌گردد و این انفعال از قوه خیال به بدن سرایت می‌کند و موجب حرکت بدن می‌شود». شایان ذکر است که هر چند تعقل به کلیات و تخیل به جزئیات مربوط است، ولی به هر حال صورت جزئی قوه خیال، حکایت از صورت کلی قوه عقل می‌کند. آنچه از عقل به خیال می‌آید جزئی می‌شود و آنچه از خیال به عقل می‌رود کلی می‌شود، ولی میان آنها مشابهت و محاکات است. پس از آنکه صورت جزئی در خیال حاصل شد نوبت به انفعال و تأثر بدن می‌رسد، در اینجا تأثرات بدنی تابع تأثرات خیالی و تأثرات خیالی تابع تعقل است.

۵. از جمله کسانی که این برهان را تلخیص نموده است، امام فخر رازی است که در *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۳۵۶ به آن پرداخته است و ملاصدرا که این برهان را در *الاسفار الاربعه*، ج ۸، ص ۲۳۴ ارائه نموده است.

۶. برای مطالعه بیشتر و دقیق‌تر رجوع کنید به مقاله: «تحلیل و بررسی براهین ابن سینا در عدم مجرد خیال همراه با اشکالات ملاصدرا» دکتر محمد ذبیحی و حمیدرضا خادمی، *فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران*، شماره ۸ و ۹.

۷. *إن أحاطة بانقسام الاجسام الی غیر النهایة تکفی موونۀ هذا التشکیک... أن الجسم الصغیر ینقسم بحسب قسمة الکبیر عدداً و شکلاً و...* (ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۳۶۴).

۸. *إن كانت رؤیا النائم فیضاً من العقل الفعال علی النفس أولاً ثم تفیض عنها الی القوه الخیالیة ثانیاً...* (*التعلیقات*، ص ۱۰۲-۱۰۱).

۹. در اینجا مقصود از خفی پوشیده بودن حقیقت آن بر سایر افراد است.

۱۰. فالنبی (ص) یتلقى علم الغیب من الحق بواسطه الملک و قوه تخیل تتلقى تلک و تتصورها بصورة الحروف و الاشکال المختلفه و... (ابن سینا، *رسائل*، *رسالة عرشیه*، ص ۲۵۲).

۱۱. به نظر می‌رسد که جبرئیل و دیگر فرشتگان دارای قوای وجودی کامل‌اند لیکن نه به گونه‌ای که در تصویر متعارف جبرئیل را موجودی برتر و فراتر از شخص نبی فرض می‌کنند که مفاد وحی را از مرتبه‌ای بالاتر تنزل داده و بر نبی که در مرتبه‌ای فروتر قرار دارد، نازل می‌کند، این تصویر عرفی چنان مخدوش است که معراج نبی ناقض آن است چرا که پیامبر در معراج از مرتبه جبرئیل که به لسان اهل معنا مقام عقل است و دارای مقامی متعین بود نیز گذشت و جبرئیل را یارای همراهی وی نبود.

۱۲. بل النفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادئ أطاعها العنصر الذي في العالم و انفعال عنها... و قد ذكرنا خاصية تتعلق بقواها المتخيلة (النفس من كتاب الشفاء، ص ۲۷۵ - ۲۷۴).

۱۳. ... فان الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثير و صفاء كما يشاهد في المنام...

۱۴. ملاصدرا در معاد شرح هدایة اثیریه چنین می‌گوید: شیخ الرئیس را اشاره‌ای خفی در آخر الهیات شفا به وجه صحت معاد جسمانی است به این گفته که: «صور خیالی از صور حسی پست‌تر نیست...» (ملاصدرا، شرح هدایة الاثیریه، ص ۳۷۷).

۱۵. به نظر می‌رسد آنچه را که در فلکیات قدیم تحت عنوان عقول مفارق و نفوس افلاک معرفی شده است، نمی‌توان صرفاً به عنوان فصلی از طبیعات قدیم که امروز با پیشرفت‌های شگرف علوم تجربی بی‌اعتبار شده‌اند در نظر گرفت، علاوه بر اینکه شواهدی دال بر این معنا و تعبیری از قبیل مدبرات امر و... در متون دینی نیز به چشم می‌خورد. هانری کربن فیلسوف فرانسوی این مطالب را تأویل بر فرشته‌شناسی می‌برد که نقد و بررسی آن از حوصله این مقاله بیرون است.

## منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

- \_\_\_\_\_، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقيق: حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۵.
- \_\_\_\_\_، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
- \_\_\_\_\_، *النجاة*، تهران، چاپخانه مرتضوی، ۱۳۶۴.
- \_\_\_\_\_، *التعليقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- \_\_\_\_\_، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ج ۳، ۲، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- \_\_\_\_\_، *القانون فی الطب*، ج ۱، حواشی: محمد امین الضناوی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۹ م.
- \_\_\_\_\_، *رسائل*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- \_\_\_\_\_، *رسالة فیض الهی*، ترجمه ضیاء الدین درّی، تهران، کتابخانه مرکزی، ۱۳۱۸.
- \_\_\_\_\_، *ارسطو، درباره نفس*، ترجمه علیمراد داوودی، تهران، حکمت، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، *ایچی، عضد الدین، شرح المواقف*، ج ۸، قم، شریف رضی، ۱۴۱۵ ق.
- \_\_\_\_\_، *بهایی لاهیجی، رساله نوریه در عالم مثال*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- \_\_\_\_\_، *حسن زاده آملی، حسن، رساله مثل و مثال*، تهران، نشر طوبی، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_، *سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات*، ج ۲، تصحیح: هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، *شهرزوری، شمس الدین، شرح الحکمة الاشراف*، تصحیح و تحقیق و مقدمه: حسین ضیایی تربتی، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۰.
- \_\_\_\_\_، *شهرستانی، عبدالکریم، نهاية الاقدام*، قاهره، مکتبه المبتنی، بی تا.
- \_\_\_\_\_، *شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۸، ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
- \_\_\_\_\_، *شرح هداية الاثرية*، بی جا، مخطوط، بی تا.

\_\_\_\_\_، المبدأ والمعاد، تصحيح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت  
و فلسفه ایران، ۱۳۵۶.

فخر رازی، التفسیر الکبیر، سی و دو جزء در شانزده جلد، ج ۸، طبع افسست در ایران،  
بی تا.

\_\_\_\_\_، المباحث المشرقیه، ج ۲، قم، بیدار، ۱۴۱۱ ق.

ملایری، موسی، تبیین فلسفی وحی، قم، طه، ۱۳۸۴.

میرداماد، محمد باقر، جنوات و مواقیف، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰.



## بهره‌مندی اشیای مادی از علم در حکمت متعالیه

محمدجواد دکامی \*

### چکیده

اعتقاد به سریان کمالات وجودی از قبیل حیات، علم، قدرت، اراده، تکلم و... در تمام مراتب هستی اعم از مادی و مجرد از اصول مسلم و پذیرفته شده در «حکمت متعالیه» است. در دوران معاصر، دانشمندان علوم تجربی با تحقیقات گسترده در مورد برخی مواد و اشیای ظاهراً بی‌جان مانند آب، وجود نوعی شعور و آگاهی را در آنها به اثبات رسانده‌اند، این در حالی است که قرن‌ها پیش اندیشمندان و حکمای مسلمان مانند صدرالمتألهین شیرازی (ره) با الهام از آیات نورانی قرآن کریم و با براهین متقن عقلی به اثبات سریان علم و آگاهی در میان اشیای مادی پرداخته بودند. در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که بر وجود علم و شعور در همه اشیا به خصوص اشیای مادی دلالت می‌کند، مانند آیاتی که در آنها از تسبیح عمومی همه مخلوقات اعم از مادی و مجرد سخن به میان آمده است، چرا که تسبیح فرع علم و شعور است و تا علم و شعور در کار نباشد آن هم محقق نمی‌شود. صدرالمتألهین شیرازی نیز با استفاده از اصولی چون «شوق هیولی به صورت»، «اصالت، بساطت و وحدت تشکیکی وجود»، «رابطه موجودات طبیعی با آثار و غایاتشان» و اینکه «همه مخلوقات مظاهر ذات و مجالی صفات حضرت واجب تعالی هستند» به اثبات سریان علم و آگاهی در همه مراتب هستی به خصوص در اشیای مادی پرداخت.

واژگان کلیدی: علم، شوق هیولی به صورت، بساطت وجود، تشکیک وجود، تسبیح حالی، تسبیح قولی.

مقدمه

شواهد تاریخی و تجربی فراوانی بر وجود نوعی شعور و آگاهی در اشیای مادی دلالت می‌کند که از کرامات اولیای الهی تا معجزات پیامبران و مشاهدات تجربی دانشمندان را دربرمی‌گیرد. گاهی مشاهده شده است که اولیای الهی با برخی اشیای سخن گفته یا از آنها چیزی خواسته‌اند و آنها اجابت کرده‌اند، مثلاً پیامبر اکرم (ص) برای اثبات صدق دعوی خود به برخی از اعراب جاهلی، خطاب به درخت از او می‌خواهد تا از ریشه کنده شود و نزد او بیاید و درخت به اذن الهی به این درخواست پیامبر (ص) پاسخ مثبت می‌دهد (نهج البلاغه / خطبه ۱۹۲) و یا ستون خانه که از مصاحبت پیامبر اکرم (ص) آن قدر مسرور است که پس از مفارقت از آن حضرت، چنان ناله و شیونی سر می‌دهد که همه اصحاب حاضر در مجلس ناله و شیون او را می‌شنوند و با حیرت دلیل این ناله و شیون را از پیامبر (ص) جویا می‌شوند (علامه طباطبایی، المیزان، ص ۱۶۸).

علاوه بر این شواهد تاریخی و روایی، آزمایشات مختلفی که از سوی دانشمندان علوم تجربی صورت گرفته است، بر علم و شعور اشیای مادی گواهی می‌دهد، چنانچه دانشمند و پژوهشگر ژاپنی، «ماسارو ایموتو» با آزمایشات مختلفی که در باره مولکول‌های آب انجام داد، ثابت کرد که این مولکول‌ها نسبت به محرک‌های گوناگون، پاسخ‌های متفاوتی می‌دهند، مثلاً اگر با آب مؤدبانه سخن گفته شود، بلور مولکولش زیبا می‌شود و اگر با عصبانیت و تندمی مورد خطاب واقع شود، شکل بلور مولکولش به هم می‌ریزد (ایموتو، ص ۵۴).

وقتی به آب گفته می‌شود تو زیبا هستی شکل مولکولش زیبا می‌شود و آنگاه که او را احق می‌خوانند تصویر ناموزون و زشتی از خود به نمایش می‌گذارد (همان، ص ۶۰).

البته اعتقاد به وجود علم و آگاهی در اشیای مادی یکی از قدیمی‌ترین مبانی اعتقادی بشر است. اعتقاد به وجود نیرویی مرموز در برخی اشیای که به آنان توانایی شعور و آگاهی می‌بخشید، قدمتی به اندازه عمر بشر دارد. چنانچه فیتش پرستان معتقد بودند که فیتش که یک شیء طبیعی یا دست‌ساز بود، نیروی مرموزی داشت که می‌توانست برای ایشان، مفید یا مضر باشد و به همین خاطر با اهدای هدایا و قربانی در مقابل آن سعی می‌کردند نظر مساعد او را جلب و از غضبش در امان بمانند (ناس، ص ۱۵). شایان ذکر است که

فتیش پرستان برای چنین اعتقادی هیچ دلیلی منطقی و عقلانی ارائه نمی‌دادند و صرفاً تقارن برخی اتفاقات و حوادث را دلیل عقیده خود می‌دانستند.

با پیشرفت فکری و فرهنگی بشر و ظهور فلاسفه و حکما، آنها تلاش کردند که این موضوع را از دیدگاه عقلی بررسی کنند و عقلاً به اثبات یا انکار آن پردازند. این بحث در فلسفه اسلامی به خصوص حکمت متعالیه با جدیت و دقت بیشتری مطرح شد. صدرالمألهین شیرازی با الهام از آیات نورانی قرآن کریم و با استفاده از اصول و قواعد فلسفی خود مانند «اصالت، بساطت، اشتراک معنوی وجود و وحدت تشکیکی آن» براهین محکم و متقنی بر این مسئله اقامه کرد و سریان علم در میان اشیای مادی را به اثبات رساند که در این مقاله مهم‌ترین براهین عقلی بررسی شده است.

#### براهین عقلی بر سریان علم بین اشیای مادی

**برهان اول: حرکت و شوق در عالم طبیعت، دلیل علم و شعور موجودات مادی**

یکی از مسائل مهمی که همواره ذهن اندیشمندان جوامع بشری را به خود مشغول کرده این بوده است که علت اصلی تغییرات و تحولات جهان چیست؟ تلاش بشر برای پاسخ به این پرسش به پیدایش علوم و فلسفه منجر شد. اندیشمندانی که پیش از افلاطون و ارسطو می‌زیسته‌اند، این علت را در عالم ماده و در بین اشیای مادی جستجو می‌کردند (کاپلستون، ص ۳۳۳)، اما افلاطون و ارسطو علتی خارج از عالم ماده را دلیل همه این تغییرات و تحولات معرفی کردند و البته ارسطو در این بحث از استاد خود پیشی گرفت و با استفاده از برهان حرکت، به اثبات یک محرک اول پرداخت که منشأ همه تغییرات و تحولات جهان بود. او از اینکه در جهان حرکت وجود دارد و هر حرکتی نیازمند محرکی است، به این نتیجه رسید که جهان به طور کلی مستلزم یک محرک اول است؛ اما ارسطو در اثبات محرک اول با این اشکال مواجه شد که اگر محرک اولی وجود دارد او چگونه می‌تواند اشیا را به حرکت در آورد، در حالی که خودش ثابت و غیر متحرک است! و به تعبیر دیگر، اگر خدا به عنوان علت فاعلی فیزیکی، علت حرکت باشد و به اصطلاح، عالم را براند خود نیز متحمل تغییر می‌شود، یعنی عکس‌العملی از متحرک بر محرک وارد می‌شود (همان، ص ۳۵۹) و در نتیجه نمی‌تواند فعلیت محض باشد. ارسطو در حقیقت در

جستجوی خدایی بود که فعلیت محض باشد و هیچ گونه نقصی یا حالت بالقوه‌ای نداشته باشد. او در پاسخ به این اشکال، قائل شد به اینکه محرک اول به عنوان علت غایی و متعلق میل و شوق بودن، اشیای این عالم را به حرکت درمی‌آورد (همان، ص ۳۶۰). از نظر او خدا با شوقی که در اشیا برمی‌انگیزد اشیا را تحریک می‌کند و این شوق را نیز بدون آنکه از طریق وحی ابلاغ کند احداث می‌کند (زیلسون، ص ۱۱۹).

بنابراین از دیدگاه ارسطو، شوقی که در اشیا نسبت به مبدأ اول وجود دارد آنها را به تکاپو برای حرکت به سوی او وامی‌دارد. البته او به نوعی دیگر از شوق را نیز قائل است و آن عبارت است از شوق هیولی به صورت. وی در کتاب طبیعت شوق هیولی به صورت را در قالب یک تشبیه چنین بیان می‌کند:

حقیقت آن است که هیولی مشتاق صورت است همان‌طور که جنس ماده متمایل جنس نر است و زشت مشتاق زیبا، جز آنکه آن جذاب هیولی نه از نظر زشتی فی‌نفسه است بلکه بالعرض می‌باشد (ارسطو، ص ۹۸).

دقت در معنای واژه «شوق» که بعدها در آثار فلاسفه بزرگی چون صدرالمتألهین شیرازی (ره) مورد توجه خاص قرار گرفت، ما را به مطلوبمان که اثبات سریان علم در میان اشیای مادی است بیشتر نزدیک می‌کند. حکما شوق را به طلب کمال و خیر مفقود تعریف کرده‌اند (شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۳۷) و البته این کمال مفقود نمی‌تواند معدوم و مجهول مطلق باشد، زیرا آنچه اشتیاق به آن وجود دارد باید حداقل به وجود علمی برای مشتاق موجود باشد (جوادی آملی، ریحی مختوم، ص ۱۶۴).

در میان حکمای اسلامی، شیخ‌الرئیس شوق هیولی به صورت را انکار نموده است (فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۵۲۲)، اما صدرالمتألهین شیرازی آن را قبول داشته و به اثبات آن پرداخته است (الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۳۹). وی پس از ذکر اصولی چند به اثبات این مطلب می‌پردازد و در ضمن بیان این اصول بر سریان علم در میان اشیای مادی تأکید می‌کند. اگر هیولی موجود باشد، همان‌گونه که شیخ‌الرئیس و اتباع او بدان اعتراف دارند مرتبه‌ای از هستی را داراست و چون وجود اصیل، بسیط و دارای وحدت تشکیکی است و کمالاتی که برای آن ثابت می‌شود و از جمله علم، در همه مراتب وجود شدت و ضعف می‌یابد پس وجود هیولی نیز

به حکم این اصل، همه کمالاتی را که برای اصل وجود ثابت می‌شود به مناسبت رتبه و درجه وجودی خود داراست؛ یعنی هیولی اولی نیز دارای علم، اراده قدرت و مانند آن است و از آنجا که هویت هر شیئی را وجود آن تشکیل می‌دهد و ماهیت آن شیئی به تبع وجودش و به دلیل اتحادی که به لحاظ حکایت و ارائه با وجود دارد موجود است. پس هویت ذات هیولی که همان وجود است به قدر مرتبه خود دارای اراده و شعور است و از آنجا که وجود مطلقاً خیر است، در نتیجه برای شیئی که واجد آن می‌باشد معشوق و برای شیئی که فاقد آن است مطلوب و مورد اشتیاق است و چون شیئی که برخی کمالات را دارد و بعضی دیگر را فاقد است نسبت به آنچه دارد عاشق و نسبت به آنچه ندارد مشتاق است، بر اساس این دو اصل ماده، اولاً؛ به دلیل شعور اندک به وجود ناقص، به اصل وجود، عالم است و ثانیاً چون وجود کامل را فاقد است طالب و مشتاق آن است. هیولی که برخی از کمالات وجود را داراست و تمام کمال وجود برای آن حاصل نیست، به آن مقدار از وجود که فاقد است مشتاق می‌باشد و طالب آن است که با حصول آن مقدار که برای آن ممکن است، متمم یابد. پس هیولی شوقی شدید به صور طبیعی - ای دارد که محصل نوعی خاص از انواع طبیعی هستند (جوادی آملی، ریحی مختوم، ص ۱۷۲).

برای شیئی که مشتاق چیزی است حداقل سه قسم علم قابل تصور است که عبارت‌اند از: (۱) علم به امری که مفقود است و خود از آن بی بهره است؛ (۲) علم به فقر ذاتی خود نسبت به آن چیز؛ (۳) علم به موجودی که خود آن کمال را دارد. بنا براین می‌توان گفت هر چه مشتاق است، دارای نوعی علم و آگاهی است.

نکته‌ای که توجه بدان ضروری است این است که هیولی در سلسله مراتب وجود ضعیف‌ترین مرتبه را دارد به نحوی که آن را به «قوه الشی» تعریف می‌کنند و وقتی ما توانستیم وجود شوق و در نتیجه علم را در هیولی اثبات کنیم به طریق اولی در سایر مراتب وجود که از هیولی بالاتر هستند وجود علم و شعور اثبات می‌شود.

در حکمت متعالیه نه تنها علم، بلکه تمام صفات کمالی مانند قدرت، اراده، زیبایی و حیات در تمام مراتب هستی از جمله موجودات عالم ماده سریان دارد، همان‌طور که صدرالمتألهین (ره) در این خصوص می‌گوید:

به عقیده ما هیچ جسمی در عالم، اعم از جسم بسیط یا جسم مرکب، یافت نمی‌شود مگر آنکه دارای نفس و حیات است، زیرا آن موجودی که هیولی را به صورتی از صور جسمانیه

مصور می کند ناچار باید موجودی عقلانی و از جنس عقل باشد و عقل هیچ صورتی را به هیولی نمی بخشد مگر توسط نفس، زیرا کلیه اجرام و اجسام در صورت و طبیعت و ذات و گوهر خویش سیال و متحرک و در معرض تبدل و تغیرند و هر متحرکی ناچار باید در ذات و گوهرش، امری ثابت و باقی و مستمر داشته باشد تا آنکه اصل ذات و گوهرش در تغییرات و تبدلات جوهریه به وسیله آن امر محفوظ بماند، ناچار هر متحرکی دارای جوهری است نفسانی و نفس در هر چیزی منبع و سرچشمه حیات است (الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۰).

**برهان دوم: اثبات سریان علم در میان اشیای مادی بر اساس قواعد اصالت، بساطت و تشکیک وجود**  
بر مبنای اصالت و جود و اعتباریت ماهیت که نخستین اصل در حکمت متعالیه است، آنچه متن واقع را پر کرده و همه کمالات واقعی به آن برمی گردند وجود است و ماهیت به تبع وجود، موجود می شود. همچنین بر مبنای اصل بساطت وجود، وجود بسیط است و مرکب از اجزای مختلف نیست، زیرا غیر وجود چیزی نیست تا جزء آن باشد، در نتیجه هر کمالی که به وجود بازگشت کند مربوط به جزء وجود نیست بلکه عین و مساوق با آن است و همچنین وجود یک حقیقت مشکک و ذومراتب است (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۵). پس همه کمالاتی که به وجود بازمی گردند و مساوق با آن است، ذومراتب و مشکک است و از آنجا که علم به وجود بازگشت می کند، در همه مراتب وجود سریان دارد و برخی مراتب علم مانند مراتب وجود در نهایت شدت و بعضی مراتب آن در نهایت ضعف است. به همین جهت، صدر المتألهین (ره) علم و وجود را مساوق یکدیگر معرفی می کند (همان، ص ۲۴)، یعنی هر جا وجود هست علم نیز هست و بالعکس. بنابراین سراسر هستی را شعور و آگاهی فراگرفته پس هر موجودی عالم است و هر عالمی موجود است. نتیجه آنکه علم، کمال واقعی است نه اعتباری و هر امر واقعی به وجود برمی گردد و چون وجود بسیط است آن امر واقعی عین وجود خواهد بود نه جز آن و چون مشکک است کمال واقعی که عین وجود است مشکک است، بنابراین دارای مراتب می باشد، پس مرتبه قوی علم برای وجود قوی و مرتبه ضعیف آن برای وجود ضعیف است (جوادی آملی، ریح مختوم، ص ۳۸۸).

بنابراین بر اساس اصول سه گانه اصالت، بساطت و تشکیک وجود اگر کمالی از کمالات برای مرتبه ای از مراتب وجود ثابت شود و آن کمال از کمالات حقیقی باشد که مستند به اصل وجود در آن مرتبه است برای دیگر مراتب وجود نیز اثبات خواهد شد. برهان مطلب این است

که در غیر این صورت ترکیب از اصل هستی و کمال موجود در آن مرتبه لازم می‌آید و این با بساطت وجود در تعارض است، بنابراین برای گریز از محذور ترکیب باید هر کمالی که برای مرتبه‌ای اثبات می‌شود به دیگر مراتب نیز به صورت مشکک استناد داده شود. برای مثال، اصل ضرورت، آنگاه که برای مرتبه واجب اثبات می‌شود برای دیگر مراتب نیز به صورت مشکک، یعنی نه به صورت ضرورت ازلیه که ناشی از شدت مرتبه آن است بلکه به صورت ضرورت‌های ذاتی و وصفی اثبات می‌گردد و همچنین تجرد، آنگاه که برای مرتبه‌ای از مراتب وجود اثبات گردد برای دیگر مراتب نیز در قالب تشکیک و به صورت ضعیف اثبات می‌شود. بدین ترتیب علم نیز از آنجا که یک کمال وجودی است و چون در باره برخی وجودات اثبات می‌شود به مفاد این قاعده، در باره دیگر موجودات مبرهن می‌گردد (همان، ص ۲۰۵).

#### برهان سوم: اشیای طبیعی مظاهر و مجالی ذات و صفات الهی هستند

یکی از قدیمی‌ترین مباحث فلسفه الهی که باید آن را میراث فلاسفه بزرگی چون سقراط و افلاطون دانست، اعتقاد به «سرایت صفات کمالی از علت به معلول است». افلاطون در رساله تیمائوس بحث از چگونگی خلقت جهان را مطرح کرده است. او در این رساله، صانع و آفریننده این جهان را «دمیورژ» می‌نامد و معتقد است که میان دمیورژ و مصنوعاتش شباهت وجود دارد، زیرا خود دمیورژ می‌خواست تا مصنوعاتش شبیه خودش باشند. وی در این باره می‌گوید:

هدف صانع این بود که موجودات هرچه بیشتر به کمال برسند و کمال آنها در این بود که به کامل‌ترین موجود شبیه شوند و چون کامل‌تر از خودش وجود نداشت، پس خواست او این بود که همه اشیا را به خود شبیه سازد (کاپلستون، ص ۲۸۳).

به همین خاطر، افلاطون قائل به وجود علم و آگاهی در اشیای این عالم بود، چنانچه می‌گوید:

دمیورژ اثری به وجود آورد که طبیعتش در حد اعلا خوبی و زیبایی است، بنابراین ما حق داریم معتقد باشیم و بگوییم که به احتمال قوی این جهان دارای روح و خرد است و بر اثر «حکمت» و اراده خداوند به وجود آمده است (تیمائوس، ص ۳۵).

در حکمت متعالیه، این بحث با عنوان «اشیا مظاهر ذات و مجالی صفات واجب تعالی می‌باشند» بحث و بررسی شده است، به این صورت که «چون خداوند تبارک و تعالی نامتناهی

است بنابراین ذات و اسما و صفات ذاتی او به مصداق کریمه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» در همه اولها و آخرها و در همه ظاهرها و باطنها حضور دارد و همه عالم چیزی جز آیت و ظهور او نیست و بر این مبنا تشکیک در وجود به تشکیک در ظهور و خفای اسما و صفات الهی بازمی گردد. این استدلال حضور علم و آگاهی را در همه مخلوقات که مظاهر اسما و صفات الهی هستند اثبات می کند (همان، ص ۳۸۸).

صدرالمতالہین (ره) این استدلال را به این صورت آورده است:

بناءً علی قاعدہ التوحید الذی نحن بصدد تحقیقہ ان شاء اللہ تعالی، يجب أن یکون لجميع الاشیاء مرتبہ من الشعور کما أن لكل منها مرتبہ من الوجود و الظهور و لأن الواجب الوجود متصف بالحیاء و العلم و القدرۃ و الارادۃ مستلزم لها، بل هذه الصفات عینہ تعالی و هو بذاتہ المتصفۃ بها مع جميع الاشیاء لأنها مظاهر ذاته و مجالی صفاتہ، غایہ الامر إن تلك الصفات فی الموجودات متفاوتہ ظهورا و خفاء حسب تفاوت مراتبها فی الوجود و قوه و ضعفا) الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲۸۳.

این استدلال را می توان به نحو دیگری تبیین کرد: از آنجا که حضرت باری تعالی نسبت به ماسوا «معیت قیومی» دارد و این از آن جهت است که ماسوا همگی معلول او می باشند و معلول عین فقر و ربط به علت است و از آنجا که صفات باری تعالی زائد بر ذات نیستند بلکه عین ذات او هستند، صفات او از جمله علم و آگاهی در ماسوی نیز ساری هستند.

صدرالمتألہین (ره) در الشواهد الربوبیہ با اشاره با آیه شریفه «قُلْ كُلٌّ یَعْمَلُ عَلٰی شاکلتہ» (سراء / ۸۴) بگو هر کسی عملش بر وفق مقتضای ذات و مشابه فطرت اوست، همه مخلوقات را مشابه و مشاکل با حضرت باری تعالی معرفی می کند و می گوید:

عالم وجود سراسر عمل خدا و فعل و صنع اوست پس با توجه به این اصل، عمل و فعل خدا نیز مشابه و مشاکل با اوست. پس سرتاسر عالم وجود موجودی نیست مگر آنکه اصل و حقیقت آن در حیطة ذات و سعة وجود او موجود است... (الشواهد الربوبیہ، ص ۶۷).

برهان چهارم: ربط میان موجودات طبیعی و آثار و غایاتشان، دلیل وجود علم و آگاهی در آنهاست  
پیروان حکمت متعالیه، همچنین از ربط میان موجودات طبیعی و آثار و غایاتشان نوعی علم و آگاهی در موجودات طبیعی را به اثبات رسانده اند، با این بیان که:



إنَّ الربط بين الموجودات الطبيعي و غايته ضروري لبطلان الاتفاق، و حيث إنَّ الربط امرٌ خارجيٌ فلا بدَّ له من الطرفين، و حيث أنَّ أحد الطرفين و هو الهدف معدومٌ خارجاً فلا بدَّ له من نحو وجود حتَّى يتحقق الربط و ذلك النحو هو بأن يكون كامناً في متن الموجود الطبيعي، فحينئذ يكون ذلك الطبيعي واجداً له، و هذا النيل و الوجدان عبارة عن العلم به و إن لم يكن بنحو الرويه و القصد الحصولي (جوادی آملی، رحيق مختوم، ص ۳۷۹)

استدلال فوق از چند مقدمه تشکیل شده است که عبارت‌اند از:

۱. میان موجودات طبیعی و آثار و غایات آنها یک ارتباط واقعی وجود دارد، زیرا اتفاق باطل است و نتیجه بطلان اتفاق این است که از هر علتی معلولی خاص صادر می‌شود، مثلاً آتش فقط می‌سوزاند و یخ فقط سرد می‌کند.

۲. از آنجا که ربط میان موجودات طبیعی و آثارشان یک واقعیت خارجی است و صرف اعتبار عقل نیست، پس ناچار باید دو طرف ربط موجود باشند.

۳. از آنجا که یکی از دو طرف ربط که همان اثر و غایت است در خارج وجود ندارد، ناچار باید به نحو دیگری دارای موجودیت باشد تا ربط تحقق یابد.

۴. نحوه وجود اثر و هدف به این است که در درون و باطن موجود طبیعی مکمون باشد و اصطلاحاً حضور داشته باشد و حضور چیزی برای چیزی همان تعریفی است که برای علم ارائه شده است (طباطبایی، نهیة الحکمه، ص ۴۹).

نتیجه مقدمات فوق این است که موجودات طبیعی نسبت به آثار و افعالی که از آنها صادر می‌شود علم دارند و این همان چیزی است که ما در صدد اثبات آن بودیم.

نکته‌ای که توجه به آن اهمیت دارد، این است که حکمای مشاء موجودات جسمانی را به طور کلی غایب از یکدیگر و عالم اجسام را عالم جهل و نادانی می‌خوانند و صدر المتألهین (ره) نیز در مواردی از *سفار* که مطابق مشی جمهور گام برمی‌دارد همین مطلب را بیان می‌کند، و لی چنانچه ملاحظه شد این نظر با مبانی فلسفه او در تعارض است چرا که بر مبنای حکمت متعالیه علم مساوق با هستی است و هستی بسیط و مشکک است، بنابراین علم در همه مراتب هستی سریان دارد و همانند مراتب هستی، دارای شدت و ضعف است و لذا به اندازه‌ای که وجود ضعیف باشد، علم نیز ضعیف است (جوادی آملی، رحيق مختوم، ص ۱۶۰).

**سریان علم در میان اشیای مادی از منظر آیات و روایات**

همچنانکه پیشتر گفته شد، الهام بخش صدرالمتألهین شیرازی (ره) و پیروان مکتب او در قول به وجود علم در اشیای مادی، آیات و روایات متعددی بود که بر این مطلب دلالت می کردند که در این بخش، به بیان برخی از آنها می پردازیم.

بخش عمده ای از آیات قرآن بر تسبیح عمومی همه اشیا نسبت به حضرت باری تعالی دلالت می کنند. در قرآن کریم هشت سوره با ماده «تسبیح» شروع می شوند که عبارت اند از سوره اسراء که با مصدر سبحان شروع می شود و سوره های حدید، حشر و صف که با فعل ماضی سبّح شروع می شوند و سوره های جمعه و تغابن که با فعل مضارع یسبّح و تسبّح شروع می شوند و سوره اعلی که با فعل امر سبّح آغاز می شود. در این سوره ها که به «مسبّحات» معروف اند، از تنزیه خداوند و تسبیح همگانی و لزوم همراهی انسان با آنها سخن به میان آمده است.

آیه چهل و چهارم سوره مبارکه اسراء مهم ترین آیه ای است که مورد استناد مفسران و حکمای اسلامی برای اثبات سریان علم در تمام مراتب هستی قرار می گیرد:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

همه آسمان های هفتگانه و زمین و تمام آنچه در آنهاست به تسبیح پروردگار مشغول اند و هیچ چیزی نیست، مگر اینکه با حمدش به تسبیح خدا مشغول است ولی شما تسبیح آنها را نمی فهمید.

در اینکه همه موجودات حتی اشیای مادی به تسبیح حضرت باری تعالی مشغول هستند شکی نیست، اما در اینکه تسبیح به چه معناست، میان مفسران قرآن کریم اختلاف نظر وجود دارد. برخی از آنها با تقسیم تسبیح به دو قسم حالی و قولی معتقدند که تسبیح موجودات مختار و مکلف، نظیر انسان تسبیح قولی است و تسبیح سایر موجودات اعم از حیوان، نبات و جماد را تسبیح حالی می خوانند (فخر رازی، تفسیر کبیر، ص ۱۷۵). در مقابل برخی از مفسران، تسبیح همه موجودات را اعم از مادی و غیر مادی، تسبیح قولی می دانند و بر این ادعای خود استدلال می کنند.

#### تسبیح حالی موجودات مادی

منظور از تسبیح حالی این است که هر موجودی از مخلوقات خدا با معلولیت و فقر ذاتی خود دلالت بر آفریدگاری می کند که از همه نقص ها بری است و دارای همه کمالات است. بنابراین

تمام موجودات عالم با حاجت و نقص خود، خدا را از داشتن احتیاج، تنزیه و از داشتن نقص مبرا می‌دانند. با این دید، تسبیح موجودات را باید حمل بر معنای مجازی کرد نه معنای حقیقی چنانچه علامه طبرسی در تفسیر آیه ۴۴ سوره مبارکه اسراء می‌گوید:

تَسْبِيحُ لِهَ السَّمَوَاتِ وَ.. بِلِسَانِ الْحَالِ حَيْثُ تَدُلُّ عَلَى صَانِعِهَا وَ عَلَى صِفَاتِهِ الْعُلَى فَكَأَنَّهُا تَنْطَقُ بِذَلِكَ وَ كَأَنَّهَا تَنْزَهُ اللَّهُ عَمَّا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ مِنَ الشَّرْكَاءِ وَ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ أَلَّا وَ يُسَبِّحُ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ إِذْ كُلُّهَا حَادِثٌ مُصْنَعٌ يَحْتَاجُ إِلَى صَانِعٍ غَيْرِ مُصْنَعٍ، فَهُوَ يَدُلُّ عَلَى اثْبَاتِ قَدِيمٍ غَنِيٍّ عَنِ كُلِّ شَيْءٍ سِوَاهِ....

تمام آسمان‌ها و زمین و ساکنانشان به زبان حال خود به تسبیح خدا مشغول هستند از آن جهت که بر وجود آفریدگار خود و صفات والای او دلالت می‌کنند پس گویی آن را بر زبان می‌آورند و گویی خدا را از هر گونه شریکی مبرا می‌دانند و هیچ موجودی نیست مگر اینکه به این صورت به تسبیح خدا می‌پردازد زیرا همگی آنها حادث و مصنوع می‌باشند و هر مصنوعی احتیاج به صانعی دارد که خودش ساخته شده نیست همچنین دلالت می‌کنند بر اثبات یک قدیم ذاتی و بی‌نیاز مطلق از همه ماسوا... (طبرسی، ص ۳۳۰).

امام فخر رازی نیز در این باره می‌گوید:

بدان که موجود زنده و مکلف خدا را دوگونه تسبیح می‌گوید؛ اول با قول و سخن مانند وقتی که می‌گوید «سبحان الله» دوم با دلالت احوالش بر یگانگی، تقدیس و شکست ناپذیری او؛ اما موجوداتی مانند حیوانات که مکلف نیستند و یا موجوداتی مانند جمادات که زنده نیستند فقط به شیوه دوم به تسبیح خدا می‌پردازند، زیرا تسبیح قولی حاصل نمی‌شود مگر با شعور و علم و ادراک و نطق و وجود اینها در جمادات محال می‌باشند (فخر رازی، تفسیر کبیر، ص ۱۷۵).

طرفداران نظریه تسبیح حالی معتقدند همان‌طور که یک تابلوی نقاشی زیبا بدون آنکه حرف بزند با زبان بی‌زبانی، قدرت و خلاقیت به وجود آورنده خود را می‌ستاید و بینندگان را به حیرت و ستایش آفریننده خود وادار می‌کند، اشیای مادی نیز با دلالت بر قدرت، علم، خلاقیت و... آفریدگار خود، در حقیقت به تسبیح و تحمید او می‌پردازند. این گروه از مفسران در باره «ولکن لا تفقهون تسبیحهم» می‌گویند که منظور این است که شما با نظر دقیق و صحیح به این پدیده‌ها نمی‌نگرید تا دلالت آنها را بر خدای یگانه و صفات او دریابید (طبرسی، ص ۳۳۰).

زمخشری در کشف، مخاطب این بخش از آیه را مشرکین معرفی می کند که به رغم اعتقاد به خالق بودن خدای تبارک و تعالی، چون الهه‌های دیگری را شریک او قرار می دهند گویی اصلاً آن را نمی فهمند و بس ————— آن اقرار نمی کنند (ص ۶۷۰).

همچنان که ملاحظه می شود این مفسران، نبود علم و آگاهی در جمادات و اشیای مادی را دلیل این قول خود می دانند، اما با توجه به براهین متقن عقلی که برای اثبات علم و شعور در موجودات مادی ذکر شد و نیز دلایل قرآنی و روایی فراوان که به برخی از آنها اشاره خواهد شد و همچنین ادله مخالفان این نظریه، در صحت آن تردید جدی پیش می آید.

#### تسیح قولی موجودات مادی

در مقابل گروه اول، برخی مفسران مانند، امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی (ره) و اغلب مفسران معاصر، تسیح همه موجودات را اعم از مادی و مجرد، تسیح آگاهانه و قولی می دانند و با دلایل عقلی و نقلی متعدد به اثبات این مطلب می پردازند. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیه ۴۴ سوره مبارکه /سراء می فرماید:

از کلام خدای تعالی فهمیده می شود که مسئله علم نیز در تمام موجودات هست، هر جا که خلقت راه یافته، علم نیز بدانجا رخنه کرده است و هر یک از موجودات به مقدار حظی که از وجود دارد بهره ای از علم دارد و البته لازمه این حرف این نیست که بگوییم همه موجودات از نظر علم برابرند و یا بگوییم علم در همه یک نوع است و یا همه آنچه را که انسان می فهمد، آنها نیز می فهمند و باید آدمی به علم آنها پی برد و اگر نبرد معلوم می شود علم ندارند (علامه طباطبایی، المیزان، ص ۱۵۱).

وی سپس آیه «قال لها و للارض اثتیا طوعاً او کرهاً قالتا اتینا طائعتین» (فصلت/ ۱۱) را به عنوان دلیل دیگری بر وجود علم و اختیار در اشیای مادی معرفی می کند (همان منبع)، زیرا در این آیه زمین و آسمان مخاطب حضرت باری تعالی قرار می گیرند و از آنها خواسته می شود که با میل و رغبت یا با اکراه و اجبار به سوی خدا حرکت کنند و آنها پاسخ می دهند ما به سوی تو می آییم در حالی که مطیع فرمان شما هستیم.

دلالت آیات مربوط به تسبیح و تحمید همه موجودات نسبت به حضرت باری تعالی، بر شعور و آگاهی آنها از آن جهت است که تسبیح و تقدیس حق تعالی، مستلزم علم و معرفت به مقام مقدس حق و صفات جلال و جمال اوست و تسبیح بدون هیچ گونه علمی متحقق نمی‌شوند (خمینی، ص ۴۱۷). دقت در معنای تسبیح و تحمید مؤید مطلب فوق است. تسبیح یعنی تنزیه، یعنی خدا را از آنچه که ذات او میراست منزّه کردن و برتر دانستن او از آنچه که شأن مخلوقات است و حاکی از نقص و ناتوانی می باشد مانند، مرئی بودن، ملموس بودن، جسم داشتن و... ولی تحمید یعنی توصیف پروردگار به صفات ثبوتی و کمالی مانند علم، قدرت، سمع، بصر، حی، قیوم و... (مطهری، ص ۱۶۵). بنا براین تسبیح و تحمید؛ اولاً مستلزم شناخت صفات سلبی و ثبوتی یعنی نقص ها و کمالات است و ثانیاً مستلزم شناخت موجودی است که از این نقص ها منزّه است اما به این کمالات متصف است.

امام خمینی (ره) قول به حالی بودن تسبیح موجودات را ناشی از احتجاب عقول ارباب عقول دانسته و آن را با اصول مسلم حکمت الهی، از قبیل بساطت، اشتراک معنوی و تشکیک وجود در تعارض می‌داند و در تفسیر آیه « تسبیح لله ما فی السموات و الارض... » (حدید / ۱) می‌فرماید: حقیقت وجود عین شعور، علم، اراده، قدرت و حیات و سایر شئون حیاتی است به طوری که اگر شیئی فاقد علم و حیات باشد مطلقاً وجود نخواهد داشت. هر کس حقیقت اصالت وجود و اشتراک معنوی آن را با ذوق عرفانی ادراک کند، می‌تواند ذوقاً یا علماً تصدیق کند حیات ساریه در همه موجودات را با جمیع شئون حیاتی، از قبیل علم، اراده، تکلم و غیر آن و اگر به ریاضات معنوی دارای مقام مشاهده و عیان شد، آنگاه غلغله تسبیح و تقدیس موجودات را عیاناً مشاهده می‌کند (خمینی، ص ۶۵۵).

صدر المتألهین (ره) نیز در این باره می‌گوید:

فما ورد فی الکلام الالهی من قوله (جل ذکره) «وإن من شیءٍ الا یُسبِّح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم» و قوله «ولله یسجد من فی السموات و الارض» و ما حکمت به مکاشفات ائمه الکشف و الوجدان و اصحاب الشهود و العرفان أن جمیع ذرات الاکوان من الجماد و النبات فضلاً عن الحیوان احیاء ناطقون ساجدون مسبحون بحمد ربهم فهو ما لاجل أن الوجود و کمالاته من الصفات السبعه متلازمه بعضها لبعض غیر منفکه شیء منها عن صاحبه ذاتاً و حیثیته» (الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۲۳۵).

چنانچه ملاحظه می شود صدرالمتألّهین سجده و تسبیح همه موجودات را اختیاری و آگاهانه می داند و معتقد است که صفات کمالی هفت گانه یعنی: حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر و کلام، از موجودات قابل انفکاک نیستند.

دلیل دیگری که بر سریان علم و اندیشه در میان جمادات و نیز تسبیح قولی آنها دلالت می کند این است که قرآن کریم در ادامه آیه ۴۴ سوره مبارکه اسراء می فرماید:

... ولکن لا تفقهون تسبیحهم» زیرا خطاب به اینکه شما تسبیح آنها را نمی فهمید، یا خطاب به مشرکین است یا خطاب به همه مردم (اعم از مؤمن و مشرک) و بی شک همه مردم از جمله مشرکین، دلالت اشیا را بر خالق خود می فهمند در حالی که آیه کریمه قوه فهم را از آنان نفی می کند (علامه طباطبایی، المیزان، ص ۱۵۰).

بنابراین اینکه خداوند می فرماید: «شما تسبیح آنها را نمی فهمید» مبین این مطلب است که تسبیح با آیت بودن فرق دارد، زیرا هر کس که از سلامت ذهنی برخوردار باشد، چه مؤمن و چه مشرک با مشاهده پدیده و معلول به روشنی پی به وجود پدیدآورنده و علت و صفات او می برد پس اینکه برخی مفسران گفته اند منظور از تسبیح موجودات، آیت بودن آنهاست چندان درست نیست. افزون بر آن، در آیات دیگری از قرآن کریم بر عالمانه و آگاهانه بودن تسبیح ساکنان آسمان و زمین و پرندگان، تصریح شده است چنانکه می فرماید:

«ألم تر أن الله يُسبِّحُ له من في السمواتِ و الارضِ و الطير صافاتٍ، كلُّ قَدِّعِلِمِ صَلَاتَه و تسبیحه (نور / ۴۱).

آیه دیگری که بر سریان علم و شعور در بین موجودات مادی دلالت می کند:

اليوم نختمُ علی افواههم و تكلمنا ایدیههم و ارجلهم بما كانوا يكسبون (یس / ۶۵)  
امروز بر دهانشان مهر می زنیم و دستها و پاهایشان نسبت به عملکرد گواهی می دهند. بدون شك سخن گفتن و شهادت دادن برخی از اعضا و جوارح فرع ادراک و شعور آنهاست زیرا اگر در دنیا هنگام ارتکاب معاصی، اعضا و جوارح نفهمند و متن حادثه را تحمل نکنند چگونه در قیامت شهادت می دهند (جوادی آملی، تفسیر موضوعی، ص ۵۱۴).

علاوه بر آیات قرآن کریم، روایات فراوانی که از معصومان نقل شده اند بر وجود علم و شعور در اشیا مادی دلالت می کنند که به برخی از آنها اشاره می کنیم.

۱. ابن مسعود می گوید: بارها اتفاق می افتاد که در خدمت رسول خدا می نشستیم تا غذا بخوریم در آن حال ما صدای تسبیح را از غذایی که رسول خدا می خورد می شنیدیم (ابن شهر آشوب، ص ۹۰).

۲. از ابن مسعود نقل شده است که روزی مکرز عامری از نبی مکرم اسلام (ص) معجزه ای خواست آن حضرت ۹ دانه ریگ را در دست گرفت و از آنها خواست تا خدای را تسبیح گویند و ما شنیدیم که ریگها تسبیح می گفتند (علامه طباطبایی، المیزان، ص ۱۶۸).

۳. ابن عباس می گوید: ملوک حضرموت به حضور پیامبر اسلام (ص) شرفیاب شدند و گفتند: از کجا بدانیم شما رسول خدایید؟ حضرت مشتی ریگ از زمین برداشت و فرمود: این ریگها شهادت می دهند. ریگها اول شروع به تسبیح خدای تعالی کردند و سپس به رسالت آن حضرت شهادت دادند (همان، ص ۱۶۸).

۴. روایت دیگری که در منابع روایی فریقین به ثبت رسیده است این است که بسیاری از اصحاب پیامبر (ص) می گویند: رسول اکرم (ص) در مدینه به ستونی چوبی تکیه می زد و خطبه می خواند تا اینکه برای پیامبر (ص) منبری ساخته شد، نخستین بار که پیامبر (ص) بالای منبر رفت، صدای ناله و شیون از آن ستون بلند شد پیامبر (ص) دوباره نزد آن چوب آمد و دستی بر آن چوب کشید و او آرام و ساکت شد (ابن شهر آشوب، ص ۹۱).

علاوه بر این روایات، روایات فراوان دیگری وجود دارند که بر سریان علم و آگاهی در اشیای مادی دلالت می کنند و همچنانکه پیشتر بیان شد؛ تسبیح و تحمید فرع شناخت است و تا این اشیا خدا و پیامبر را نشناسند لب به تسبیح، نخواهند گشود و بر رسالت پیامبر (ص) گواهی نخواهند داد.

علامه طباطبایی (ره) در المیزان ضمن نقل روایات بسیاری نظیر روایات فوق می فرماید:

روایات در تسبیح موجودات با همه اختلافی که در انواع آنها هست بسیار زیاد آمده و شاید امر در این گونه روایات برای برخی مشتبه شده باشد و خیال کرده باشند که تسبیح نام برده برای تمام موجودات از قبیل لفظ و صوت است، آنگاه پنداشته اند که هر موجودی برای کشف منویات خود لغاتی دارد که هر کلمه اش برای معنایی وضع شده، نظیر انسان که برای کشف منویات خود لغاتی درست کرده است ولی حواس ما زبان سایر موجودات را نمی فهمد، لیکن این پندار اشتباه است... موجودات همه تسبیح دارند و تسبیح آنها کلام هم

هست و به حقیقت هم کلام است نه مجاز و کلام موجودات عبارت است از پاک دانستن و مقدس شمردن خدای عزوجل از احتیاج و نقص به این طریق که احتیاج و نقص ذات و صفات و افعال خود را نشان می دهند تا همه پی ببرند که پروردگار عالم چنین نیست و منزله است و چون این کار را از روی علم هم انجام می دهند لذا عمل ایشان عین کلام خواهد بود. پس این روایات هم که می گوید سنگریزه در دست رسول خدا(ص) تسبیح می کرد و ما شنیدیم یا آنکه حضرت داوود شنید که کوهها و مرغان با او تسبیح می گویند یا روایات شبیه به آن همه صحیح است و صدایی که می شنیدند به ادراک باطنی بود که تسبیح واقعی و حقیقت معنای آن را از طریق باطن درک می کردند، و حس هم چیزی نظیر آن و مناسب با آن را حکایت می کرده، گوش هم الفاظ و کلماتی که این معنا را برساند احساس می نموده(ص ۱۶۹).

### نتیجه گیری

با توجه به مطالب مذکور، این نتیجه به دست می آید که در تفکر اسلامی به ویژه حکمت متعالیه، کمالات وجودی از قبیل علم، قدرت، اراده، تکلم و... در تمام مراتب هستی سریان دارند و هیچ موجودی را نمی توان در نظر گرفت که به طور کلی از این کمالات خالی باشد. بر این مطلب علاوه بر براهین متقن عقلی و تحقیقات دانشمندان علوم تجربی، آیات و روایات متعددی دلالت می کنند که به برخی از آنها اشاره شد.

از نظر اخلاقی، نتیجه این تحقیق از دو جهت قابل توجه است، نخست آنکه وقتی انسان به این باور برسد که همه موجودات در حال تسبیح و ذکر خدا هستند به رغم اینکه مرتبه وجودی او از اکثر آنها بالاتر است، تلاش می کند تا از قافله تسبیح کنندگان عقب نماند و آنگاه به قول سعدی به خود می گوید: این شرط آدمیت نیست که مرغ تسبیح گوی باشد و ما خاموش. به قول مولانا:

بنواخت نور مصطفی آن استن حنانه را کمتر ز چوبی نیستی حنانه شو، حنانه شو

(دیوان شمس)

دیگر اینکه، اگر انسان یقین یابد که تمام اشیای این عالم دارای علم و شعور هستند و با درک و شعورشان، حکم دوربین های فیلمبرداری را دارند که همواره در حال ضبط اعمال و رفتار او هستند و در محکمه عدل الهی، له یا علیه او شهادت خواهند داد، نسبت به اعمال خود مراقبت بیشتری مبذول خواهد داشت و در نتیجه مراتب تقرب به خدا را بهتر خواهد پیمود.



## منابع

### قرآن کریم

- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، صحفی، ۱۳۷۹.
- ابن شهر آشوب، محمد ابن علی، مناقب آل ابی طالب، بیروت، نشر دارالاضواء ۱۴۰۵ ق.
- ارسطو، در باره طبیعت، ترجمه علی اکبر فروزقی، تهران، انتشارات دانشگاه ملی [شهید بهشتی] ایران، ۱۳۵۸.
- افلاطون، تیمائوس، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- ایموتو، ماسارو، پیام‌های نهفته آب، ترجمه نفیسه معتکف، تهران، درس، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
- خمینی، روح اله، شرح چهل حدیث، تهران، نشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) ۱۳۷۶.
- زمخشری، محمد ابن عمر، الکشاف، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.
- ژیلسون، اتین هنری، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۲، ۶، ۷، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- طباطبایی، محمد حسین، نهایت الحکمه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی، امام خمینی، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۳، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۶.
- طبرسی، فضل ابن حسن، تفسیر جوامع الجامع، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- فخر رازی، محمد ابن عمر، تفسیر کبیر، ج ۲۰، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.

\_\_\_\_\_، المباحث المشرقيه، ج ۱، بيروت، مكتبة الأوسرى، ۱۹۹۶م.  
كاپلستون، فردريك، تاريخ فلسفه، ترجمه سيد جلال الدين مجتبوى، ج ۱، تهران، سروش،  
۱۳۷۵.

مطهرى، مرتضى، آشنائى با قرآن، قم، صدرا، ۱۳۷۷.  
ناس، جان باير، تاريخ جامع اديان، ترجمه على اصغر حكمت، تهران، انتشارات علمى  
فرهنگى، ۱۳۸۶.

## چیستی حقیقت در دستگاه فلسفه سیاسی اریک وگلین

\* مرتضی شیرودی \*

### چکیده

در دوران تجدد، تنها زمره‌هایی اندک از ضرورت اجتناب ناپذیر رویکرد به حقیقت اصیل (دینی)، در حیات اجتماعی غرب، به چشم می‌خورد، ولی با طرح و ارائه آراء اندیشمندانی چون اریک وگلین، فیلسوف سیاستمدار آلمانی (متوفای ۱۹۸۵)، جهان خسته شده از هیاهوی بی‌بنیاد حقیقت مدرنیته، به حقیقت دینی گرایش بیشتری یافت، زیرا آن گونه که آلیس ساندوز از همکاران، شارحان و ویراستاران آثار وگلین گفته است: "با همه-گیر شدن و گسترش بحران حقیقت تجددی، جهان غرب به تدریج بر اهمیت دیدگاه‌های وگلین وقوف یافت"، اما او چه گفت و چه نوشت که در ترویج نگاه به دین و حقیقت برآمده از آن، مؤثر افتاد؟ (پرسش)؛ احتمالاً آشکار نمودن زیان‌های نظری و عملی مدرنیته و نشان دادن آثار اتصال به وجوه متعالی در زندگی بشر، از دلایل رویکرد به اندیشه‌های وگلین و در نهایت توجه به حقیقت برآمده از دین شده است (فرضیه). مقاله حاضر درصدد است به بررسی این فرضیه بپردازد.

واژگان کلیدی: وگلین، حقیقت، تجدد (مدرنیته)، دین، اعاده، واقعیت ثانویه، تجربه متعالی و هستی‌برزخی.

### مقدمه

در تلاش برای یافتن پاسخ و یا پاسخ‌هایی به پرسش مذکور و یا آزمون فرضیه مورد اشاره، این مقاله ضروری می‌بیند بدون پرداختن به حواشی نه چندان ضروری چون زندگی‌نامه، از آغاز

[dshirody@yahoo.com](mailto:dshirody@yahoo.com)

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی و  
عضو هیئت علمی پژوهشکده تحقیقات اسلامی

مقاله، به طرح اصلی‌ترین آرای اریک وگلین (Eric Voegelin) پردازد. لذا، نگاه وگلین به حقیقت تجدد، اشکالات و معایب آن، سرآغاز بحث این مقاله قرار گرفته است، اما از آن جایی که وگلین تنها به نقد و نفی حقیقت تجدد نمی‌اندیشد بلکه در جای آنچه را که تخریب می‌کند، چیزی می‌نشانند، به طرح نگاه وی به حقیقتی که خود نام حقیقت راستین و ناب بر آن می‌نهد و آن را بر جای حقیقت تجدد می‌نشانند و بازتاب‌های سیاسی ناشی از آن در حیات اجتماعی انسان می‌پردازد و وجوه مختلف حقیقتی را که در ارتباط با دین معنا می‌یابد، آشکار می‌سازد:

#### **وگلین و ماهیت حقیقت تجددی**

وگلین برای عرضه حقیقتی که خود بدان دست یافته، حقیقت تجددی را حلاجی می‌کند، زوایای حقیقت پیشین را می‌شکافد، سیر تاریخی آن را بررسی می‌نماید، ارتباطش با مسیحیت را برقرار می‌سازد، نقش علم جدید را در تولد و تداوم آن حقیقت مشخص می‌کند و خلاصه اینکه، به همه گوشه و کناره‌های آن، برای فهماندن بی‌بنیادی حقیقت برآمده از تجدد سر می‌زند از این رو، وگلین در سیر تاریخی مفهوم حقیقت، سه مرحله عمده زیر را تشخیص می‌دهد:

۱. حقیقت اساطیری: حقیقت نخستین در تاریخ بشر، حقیقت اساطیری یا اسطوره‌ایی است که از آغاز حیات آدمی تا ۸۰۰ سال پیش از میلاد مسیح را در برمی‌گیرد. در این دوره طولانی، حقیقت از وحدت بین قطب‌الهی و دنیوی برمی‌خاست و آن از آمیختگی دو قطب آسمانی و زمینی حاصل می‌آید و تضادی بین آنها وجود نمی‌داشت، زیرا خدایان در کنار آدمیان و آدمیان در جوار خدایان می‌زیستند و در واقع، حقیقت بر پایه تجربه‌ایی تفکیک‌ناپذیر از وجود و هستی عرش تا فرش ناشی می‌شد. به این معنا، حقیقت اسطوره‌ایی، حقیقت الهی شده بود و لذا، در آن، وجه متعالی و وجه فیزیکی انسان، جدا نشده بود (Ealy, p.1).

۲. حقیقت متافیزیکی: انسان در فرایند تکاملی حقیقت‌جویانه خویش درمی‌یابد که وجودش از حس تا عرش و از ماده تا ورای آن، کشش و امتداد دارد و لذا حقیقت مفهوم و معنای برزخی پیدا می‌کند، یعنی حقیقت از تنش و تضاد میان دو قطب مادی و الهی پدید می‌آید. بدین سان، حضور خداوند نه خدایان همچون دنیای اساطیری، به عنوان موجودی در کنار سایر موجودات

و در درون انسان درک می‌شود و انسان را تا اسفل به سوی خود می‌کشد. با بازگشایی روح انسان به سوی ماورای طبیعت، انسان به موجودی سرگشته مبدل می‌شود که برای به دست آوردن حقیقت باید در قلمرو شیطان و خدا دست و پنجه نرم کند. صورت‌بندی کامل این دوره از ۸۰۰ تا ۳۰۰ پیش از میلاد یا دوره بعثت پیامبران الهی روی داده، با این وصف، مکتوب نگاری حقیقت متافیزیکی را به افلاطون نسبت می‌دهند. حقیقت افلاطونی بر پایه دوآلیسم زیر استوار بود (آیتی، ص ۵):

الف. عالم دارای یک درونگی (درونه) است.

ب. صور متکثر عالم یا بیرونگی‌ها و ظواهر و عوارض جهان، از آن درونگی (درونه) بنیادی ریشه می‌گیرد، اما درونه نسبت به امر و حقیقت بیرونه، بنیادی‌تر و اساسی‌تر است، زیرا:

ضرورت دارد هستی آنچه را (که) مشهود است در پرتو صور درونه عالم تفسیر کنیم، به عبارتی فهم متافیزیکی از عالم با یک دوآلیسم بنیادی تأسیس می‌شود، ثنویتی که صور نامشهود موضوع را مورد تفسیر قرار می‌دهد (کاشی، "کاریکاتورها با چه می‌ستیزند"، ص ۱۱۳).

حقیقت متافیزیکی مستلزم دوآلیسم دیگری به این شرح هم است:

- انسان دارای یک درونگی اساسی و بنیادی است.

- انسان دارای یک صورت بیرونی است.

مفاهیمی چون عقل و روح در مقابل جسم و بدن، ناظر بر همین دوآلیسم در شخصیت انسانی است، اما درونگی بر بیرونگی اولویت، برتری و سلطه دارد. در نتیجه:

روایت متافیزیکی مستلزم پیوند میان آن دو درونگی است که در مجموع حقیقت عالم را مشکوف و نامستور می‌سازند. وصول به درونگی (حقیقت) عالم، مشروط به فرارفتن فرد از خواست‌ها و تمنیات وابسته به بدن و قدرت بخشی به درونگی خود است که در عظمت روحی و قدرت عقلانی فرد ظاهر می‌شود (همانجا).

۳. حقیقت گنوسی: گنوسیه فرقه‌ایی از مسیحیت در مصر قدیم است که عقیده داشت: دنیا یعنی تاریکی و تاریکی، شیطانی است، لذا جهان، زندانی است که باید از آن فرار کرد و برای رهایی از آن، باید به دانش روی آورد. مراد آنان از دانش، دانش تجربی بود که مستقل از حوزه الهی قرار می‌گرفت. بدین سان، حقیقت، از حوزه متافیزیکی به حوزه جدیدی که تجدد نام

گرفت، راه یافت که در آن، آدمیان، خدا را از جهان بیرون کردند و مرز مشخصی بین دو جهان قدسی و فیزیکی سامان گرفت. چرا چنین اتفاقی افتاد؟ این پرسشی است که پاسخ به آن، پیش از پرداختن به ماهیت و چیستی حقیقت گنوسی و در فهم آن حقیقت ضروری است:

(McAllister, *Revolt Against Modernity*, p.1)

گنوسیه ریشه در اندیشه‌های آگوستین قدیس دارد و به همین دلیل، بر ثنویت استوار است، زیرا در تفسیر آگوستینی، شهر خدا از شهر انسان جدا و متمایز است و قلمرو پاپ و دستگاه کلیسا از حوزه قیصر و دستگاه سیاسی منفک و جداست، مطابق این تفسیر، مقصد روحانی انسان نمی‌تواند توسط سازمان سیاسی نمایندگی شود بلکه این امر می‌تواند و باید از سوی کلیسا هدایت گردد، در نتیجه، عرصه قدرت سیاسی به کلی غیرروحانی گردید و امید به نجات و رستگاری در این دنیا رخت بربست. زندگی در چنین فضا و وضعی برای مسیحیان رنج‌آور بود و به دنبال چاره‌ای رفتند تا خود را از این رنج نجات بخشند. از نظر و گلین، نزدیک‌ترین جایگزین به محتوایی حاکم بر فضای کلیسا یعنی تفسیر آگوستینی، حرکت گنوسیه بود. دیدگاه گنوسیه آن گونه که در تفسیر یوآخیم فلورایی (Joachim of Flora) منعکس است، به تاریخ این جهان، معنایی اعطا می‌کرد که کاملاً متفاوت از فهم مذهبی بود.

در این تفسیر، سیر کمالی که در تفسیر مذهبی و آگوستینی اختصاص به شهر و یا تاریخ مذهبی داشت، به تاریخ این جهانی و یا شهر انسان نسبت داده شد. جنبش فکری گنوسی رفته-رفته و از طریق جنبش‌های اجتماعی نظیر نوزایی، اصلاح مذهبی، و نظریه‌پردازان و متفکرانی چون دانت، پترارک، ماکیاوول و هابز به صورت اندیشه دنیایی درآمد که تجربه غرب را منعکس و نمایندگی می‌کرد (کچویان، *تجدد/زنگامی دیگر*، ص ۹۸).

به بیان دیگر، با دنیوی کردن مسیحیت که نخست با افکار آگوستینی آغاز شد و سپس از سوی گنوسیه دنبال گردید و در پی اصلاح مذهبی لوتر، تضعیف مذهب کاتولیکی کالوین و با تبدیل مذهب کاتولیکی به الهیات مدنی، به اوج رسید، بدین سان، نظم اجتماعی بر نظم حقیقی الهی برتری یافت و حقیقت ناشی از خودتفسیری عقل، جایگزین حقیقت دینی (مسیحیتی) گردید و اندیشه‌ای رواج یافت که به تدریج با انکار مطلق حقیقت-شناختی دین و جایگزینی روش علم نیوتنی به عنوان تنها روش معتبر برای دستیابی به حقیقت به ارائه یگانه راه نجات و سعادت پرداخت و لذا حرکتی که از قرن نهم میلادی آغاز شده بود

طی یک تحول چند صد ساله، با تضعیف کلیسا، پیدایی دولت‌های ملی و پی‌ریزی فهم غیردینی از انسان، به هم پیوست و حقیقت تجدد را بنیان نهاد. نتیجه اینکه برآمدن گنوسیه با دنیوی شدن نگاه آدمی به حقیقت با شروع عصر روشنگری قرین گردید که همان نهادینه سازی دنیوی گرای مسیحیت گنوسی است (Mcallister, "On Revolt Agaisnt Modernity", p.5).

عصر روشنگری، آغاز عصر تازه و غربی در تاریخ بشر است که به عقیده پیروان روشنگری، کل تاریخ بشر در مقایسه با آن، هیچ و در حکم مرده‌ایی به شمار می‌آید که تنها به درد تشریح می‌خورد. با این نگاه به عصر روشنگری، دوره تجدد با گذشته خویش، نسبتی همچون تاریکی با روشنایی و یا جهل با علم داشت لذا مطابق این تفسیر، دوره قبل از روشنگری، دوره توحش قلمداد می‌شد و در این دوره روشنگری، در پرتو نوری که از آن ظاهر گردید، انسان راست‌قامتانه و بدون اتکای به آسمان بر پای خویش ایستاد، به گونه‌ایی که به جای تکیه بر ایمان که از دید تجدد تعصب، خرافه یا حداکثر احساس غیرعقلانی تلقی می‌شد، نور عقل، هادی انسان گردید و آنچه پیش از این، در پرتو نور ایمان دیده می‌شد یا امر ایمانی محسوب می‌گردید، تاریکی، ظلمت و از خودبیگانگی انسان نسبت به خویش بود. در تحلیل روشنگری، انسان با دستیابی به نور عقل، خویش را پیدا کرد و از بار سرکوب مذهب رهایی یافت و نتیجه اینکه، آنچه پیش از این، در جمال و جلال خداوند دیده می‌شد، در انسان ظاهر شد و انسان در برابر خداوند که از منظر تجدد، صورتی خارجی و توهم شده از حقیقت تلقی می‌گردید، بدون هیچ گونه ابهامی ایستاد و خود را و حقیقت واقعی را به دست آورد لذا حقیقت، دیگر آنچه که از آسمان فرود می‌آمد، نبود بلکه حقیقت ناشی از درک انسان از خویش بود، یعنی، حقیقت از خدا به انسان هبوط کرد و منشأ تشخیص حقیقت نه ایمان بلکه عقل انسانی گردید (همان، ص ۳).

آنچه دنیاگرایی مسیحیت گنوسی را دامن زد و نیز آنچه دنیاگرایی را زمینه اصلی شکل‌گیری و تداوم عصر روشنگری گردانید، علم حسی و تجربی یا علم غیرماتریزیکال بود. همین علم به اعتقاد و گلین، اولاً، موجب شد که حقیقت تجددی، جزمیت غیرقابل انعطافی را وارد معرفت‌شناسی سازد و با مطلقیت‌بخشی به یک نظام معرفتی، واقعیت‌گریزناپذیر تحول تجربه‌های انسانی و نهادهای مرتبط با آن را به سخره بگیرد. ثانیاً، در چارچوب اصول

وجودشناسی، اثبات‌گرایی پدید آمد و به حذف وجود جوهری و به اثبات این مفهوم پرداخت: هیچ چیز دیگری جز دریافت‌های حسی و جهان‌پدیداری وجود ندارد. بنابراین، فلسفه مدرن و فلاسفه جدید برای محدود ساختن محتوای آگاهی از حقیقت، به تجربه حسی روی آوردند. ثالثاً، به تبدیل هستی به یک نظام بسته و در مدار حس و تجربه، بی‌بنیاد نمودن و قطع ارتباط آن با هستی متعالی و به امتناع از اقرار به وجود تجربه ایمانی مبادرت ورزید. در نتیجه، حقیقت تجدیدی برخاسته از چنین علمی، بر نفی بنیادهای حقیقت‌جویانه متافیزیکی قرار گرفت و حقیقت تجدیدی درونگی موضوعیت خود را در مقابل بیرونگی از دست داد. در واقع، حقیقت بر آمده از تجدید، اعتقادی به حقیقت در ماورای صور پدیدار شده جهان نداشت. در مجموع، نفی حقیقت ناشی از درونگی عالم، با نفی حقیقت از درونگی انسان همراه شد. در روایت گنوسی از حقیقت، امور بیرونی چون بدن نه اینکه منکوب نیستند بلکه بنیادی‌اند و شرط اساسی جهت دستیابی به حقیقت به شمار می‌آید. بدین سان، حقیقت برخاسته از دوآلیسم متافیزیکی پایان یافت و رویکرد به سنت ارسطویی پدیدار گشت، سنتی که بیش از سنت افلاطونی، فضای دوره تجدید را پر کرد (Heilman, p.2).

خلاصه اینکه در عصر تجدید، حقیقت و آگاهی بر دوآلیسم من و جهان، ذهن و عین و مثال و واقع استوار می‌گردد، البته به عقیده و گلین در دوره تجدید نگاه به حقیقت دو گونه است: الف. تفسیر معرفت‌شناسانه از حقیقت مانند نظر آگوست کنت که در آن، حقیقت در پرتو عقل و بر پایه آن شکل می‌گیرد، حاصل آن تجدید است، یعنی تجدید، حاصل کوشش حقیقت‌یابی عقل است (Mcallister "On the Revolt Against Modernity", p.4).

ب. تفسیر وجودشناسانه از حقیقت مانند نظریه میشل فوکو که در آن، تجدید به هیچ وجه به عقل مربوط نمی‌شود بلکه آنچه واقع می‌شود تحول در ذهن معرفتی است. و گلین سپس نتیجه می‌گیرد که نقد از تجدید یا آگاهی و نقد از حقیقت برخاسته از تجدید، دو گونه بوده است:

۱. دسته‌ای به بازنمایی بحران تجدید و آگاهی و حقیقت برآمده از تجدید برخاسته‌اند، مانند ماکس وبر.

۲. دسته‌ای به عمق‌بخشی تجدید و آگاهی و حقیقت برآمده از تجدید برخاسته‌اند، مانند میشل فوکو.



در نتیجه در دوران تجدد، دوآلیسم بر فضای معرفت‌شناسی حاکم است و در آن، بیرون‌قطعیت دارد و از اصالت برخوردار است و به این شکل، درون‌موضوعیت خود را از دست می‌دهد (انجمن جامعه‌شناسی ایران، ص ۴).

### وگلین و آسیب‌شناختی حقیقت تجددی

برای وگلین، حقیقت و درستی جهان هستی، تنها در مواجهه با نادرستی و ناهقیقت هویدا می‌شود. در واقع، جست‌وجوی حقیقت مربوط به انسان و جهان، نمی‌تواند بدون آسیب‌شناختی گونه‌های غیرحقیقتی انجام گیرد. پس، حقیقت از طریق مبارزه دائمی علیه باطل، قابل حصول و دسترسی است و حرکت به سمت حقیقت از ارتقای آگاهی انسان نسبت به وجود حقیقتی‌اش آغاز می‌گردد. به این معنا که تشخیص نظم درست حقیقت ناب و ایفای نقش فیلسوفی که در یافتن نظم حقیقی می‌کوشد، بدون تحقیق در صورت‌های نادرست حقیقت و نظم میسر نیست، از این رو، وگلین به آسیب‌شناختی حقیقت زاده شده از تجدد می‌پردازد و اشکالات آن را برمی‌شمارد البته نقد و گلین از تجدد، مانند نقد از درون میشل فوکو و ماکس وبر از تجدد و حقیقت تجددی نیست، چون وگلین در نقد از تجدد و حقیقت ناشی از آن، از تجدد عبور می‌کند و در آن باقی نمی‌ماند، یعنی او در جهت اصلاح و ارتقای حقیقت مدرن نبود، زیرا آن را اصیل و واقعی نمی‌دانست بنابراین، همه تلاش خود را در جهت طرد آن به کار گرفت (هاشمی مدنی، ص ۶).

نقد وگلین از حقیقت مدرنیته با طرد تجدد و حقیقت تجددی آغاز می‌شود، اما وگلین بر آن بود که به‌رغم شکل‌گیری مکتب‌های مختلف علوم اجتماعی در دوران تجدد و با وجود تفاوت بین آنها، از اثبات‌گرایی کنت گرفته تا رفتارگرایی اسکینر و حتی هرمنوتیک و پدیدارشناسی، و به‌رغم همه نزاع‌ها و مجادلات معرفت‌شناسانه و روش‌شناختی در میان آنان، همه آنها صورت واحدی از حقیقت را در چارچوب‌های مدرنیته معرفی کردند و این موضوع، صورت به هم ریخته‌ایی از واقعیت بود. به دیگر بیان، تمام جریان‌های فکری که علوم انسانی تجدد و یا معنا و مفهوم تجدد را شکل می‌دهند و یا عرضه می‌کنند، از دید وگلین به نحوی در پوشاندن واقعیت و واژگونی حقیقت اشتراک دارند. آنها با وجود تمایزات موجود فیما بین، در بنیان‌ها به وحدت می‌رسند و حتی نزاع‌های آنها دعواهای درونی در یک اندیشه کلی به نام تجدد است.

بنابراین، نقد و گلینی از حقیقت عصر روشنگری از آن جهت که به قبول و اثبات تجدد نمی-انجامد، با دیگر نقدها متفاوت و متمایز است. به هر روی، برخی از انتقادات او به حقیقت مدرن، به این شرح است:

۱. مسخ واقعیت: تصویر تجدد از حقیقت، تصویر توهمی و مسخ شده از واقعیت است و از این رو، می توان آن حقیقت را، واقعیتی ثانویه یا مسخ واقعیت یا طغیان علیه حقیقت اصیل نامید که از درون وسوسه های شیطانی سربر آورده و انسان را به مصاف خدا برده است. به عبارتی، در تجدد، آدمی به واسطه وسوسه های شیطانی گام در جاده تخیلات می گذارد، تخیلاتی که او را وامی دارد علیه حقیقت، طغیان کند و تصویری دیگر از حقیقت عرضه نماید. آنچه از درون این تخیل وهم آمیز یا تجدد برمی آید حقیقت زندانی شده در نفس و منیت انسانی است. به بیان دیگر، از آنجایی که حقیقت واقعی در تعارض با حقیقت تجددی است، تحلیل انسانی برای رهایی از تعارض با آن، تصویری جعلی از واقعیت پیرامونی و جهان اطراف خویش ارائه می کند که همان واقعیت ثانویه است. در این تصویر جدید از واقعیت، به جای آنکه حقیقت هستی چنانکه هست، عرضه گردد، حقیقت به کلی محو می شود و همین واقعیت، به نام تجدد ظاهر می گردد که به جای اظهار واقع هستی، واقعیت توهمی را می آفریند و لذا پدیده ای به نام کسوف واقعیت شکل می گیرد (McAllister "On the Revolt Against Modernity", p.5).

۲. نفی قطب الهی: انسان همواره در وضعیتی برزخی قرار دارد و در محیطی برزخی زندگی می-کند. زندگی در برزخ، برای انسان دشوار و رنج آور است. برای رهایی از این وضع، آدمی گاه به سوی خدا و گاه به سوی شیطان سوق می یابد اما آنچه در دوره تجدد روی داد، تنها رویکردهای شیطانی به حقیقت بود، به عبارتی دیگر، انسان در اتصال به یکی از دو قطب وجود سرگردان است و هر کس و هر گروه و نحله ای، به شکلی و با شدت و حدت، انسان را به سوی یکی از دو قطب می برد و این امر، موجب پدید آمدن اشکال مختلف اندیشه های صوفی-گرایانه و حقیقت جویانه است. این جریان های اندیشه ای به جای آنکه به نجات و سعادت فکری و مادی انسان بینجامد، بیشتر او را در ورطه سرگردانی نگاه می دارند و یا او را از واقعیت اصیل دور می کنند. به بیان و گلین، به یک معنا در هر یک از این قطب های مختلف وجود، یعنی قطب این دنیایی و قطب الهی، انسان در میل به کمال مطلق آنها را تجربه می کند، اما در دوره

تجدد ، فقط نفی قطب الهی اتفاق افتاد. نفی قطب الهی، عوارض جانکاهی را برای بشر به ارمغان آورد که آن، ادامه عمیق‌تر دشواری و رنج‌آوری زندگی در وضعیت برزخی است (شهرستانی، ص ۵۷).

۳. روپوشانی حقیقت: حقیقت تجددی، رویایی بیش نیست که در تلاش برای فرار از واقعیت حیات انسانی، اضطراب بی‌یقینی، تردید دائمی در معنای زندگی و شک در مسیر درست تاریخ، به طغیان علیه انسان، خدا و دانش دست می‌زند. تصویری که تجدد برای انسان، از جامعه، تاریخ و حقیقت یا وجود فراهم می‌سازد، تصویری است که در آن، یقینی که تنها شایسته خداست ، به بشر اعطا می‌شود. تجدد با گنجاندن قطب الهی در قطب این دنیایی ، به مطلق‌بخشی و یا خود بنیاد بخشی به نیروهای این دنیایی از قبیل جامعه، تاریخ و وجود انسانی می‌پردازد. بدین طریق، جهان فانی صورت واقعیت ، حقیقت بسته و خوداتکا را به خود می‌گیرد. بر این پایه، دنیا و جهان تجدد، معنای خود را از درون خویش و نه از بیرون خود کسب می‌کند. در حقیقت با این کار، وجود (حقیقت) از واقعیتی اسرارآمیز، حیرت‌زا، رام نشدنی و پیش‌بینی ناپذیری خارج می‌شود و از این جاست که تجدد نه کشف واقع، بلکه روپوشی برای آن و خلق واقعیتی توهمی است. بنابراین توضیحات، تفاوت روپوشانی حقیقت با مسخ واقعیت که پیش از این اشاره شد، آن است که در اولی تجدد به دلیل ناتوانی از مسخ حقیقت، تنها به روپوشانی از آن مبادرت می‌ورزد (خسروی، ص ۱۷).

۴. حقیقت فنی جایگزین: آنچه در حرکت علمی تجدد غایب است، کوشش برای نیل به حقیقت و نظم درست هستی است. آنچه در واقع اتفاق افتاد، طغیان وجودشناسی برای دستیابی به مقام حکمرانی بر طبیعت و جهان انسانی است. اگر در تجدد، صحبت از حقیقت و عینیت نیز به میان می‌آید، همان طور که از بیکن به بعد مکرراً تکرار شد، مراد حقیقتی است که به قدرت و غلبه بر طبیعت و انسان، کمک کند، به این معنا، این حقیقت نهایتاً حقیقتی فنی است و به معرفت و دانش ربطی ندارد لذا و گلین حقیقت تجدد را یک بیماری روحی و آسیبی انسان‌شناختی می‌داند. تجدد با انکار تجربه الهی و بستن باب ارتباط با ماوراء و تحدید خود در قلمرو غرایز و امیال نفسانی و جسمی، به مرتبه‌ایی پست در ساحت وجود خویش، تنزل یافت و این هبوطی است که جایگاه آن در قلمروی درونی هستی انسان است و با میل به قدرت و تبدیل به ابرمرد انسان، حادث گردید. اگر انسان از اواخر قرون وسطی و بالاخص دوران نوزایی در غرب از

جهان معنایی پیشین که با ارسال رسل و انزال کتاب برای او گشوده شده بود، هبوط نمی کرد، به علاوه، اگر خود را در هیئت نفی محدود به محرک‌ها و غرایز زیستی و نفسانی نمی دید، چگونه می توانست همچون هابز، مارکس و بنتام، حقیقت انسانی را در چنین قالب تنگی و بی هیچ پیوند و بهره‌ایی از تجربه‌های متعالی و ارزش‌های ماورایی تعریف و تعیین کند (Heilman, p.3).

۵. ممنوع سازی پرسش: مسئله‌ای که نظر و گلین را در بررسی از تجدد، بیش از همه جلب کرد، امتناع و خودداری بعضی از متفکران مدرن‌تیه از طرح پرسش‌های فلسفی و به ویژه متافیزیکی چون حقیقت به مفهوم الهی بود، به عقیده و گلین، اندیشمندانی چون مارکس، کنت و حتی پوپر (یاروی و پرالاتک، ص ۱۰) در عین اینکه بطلان حقیقت مدرن را می دانستند، از پذیرش و قبول ناصیل بودن حقیقت تجددی، استنکاف می کردند. مهم‌تر از آن، آشکارا جویندگان حقیقت را از طرح پرسش‌هایی در باب بخش‌هایی از واقعیت و حقیقتی که از افق شخصی خویش کنار گذارده بودند، منع می نمودند. و گلین از خود می پرسید چرا آنان به ممنوع سازی پرسش‌های فلسفی و متافیزیکی دست می زدند؟ چرا آنها افق دیدشان را محدود نگاه می داشتند؟ و واقعیت و حقیقت زندان خود را به عنوان حقیقت عام، جزمیت بخشیدند؟ به چه دلیل در پاسخ به پرسش‌های مذکور می گفتند: "چنین پرسش‌هایی نپرس، آنها انتزاعات هستند و معنایی ندارند، به واقعیت بودن و شدن بچسب" (کچویان، *تجدد از نگاهی دیگر*، ص ۱۶۶) اما پاسخ و گلین برای پرسش‌های مذکور از قبیل اینکه چرا آنان به ممنوع سازی پرسش‌های فلسفی و متافیزیکی دست می زدند، آن است که آنان نگران بودند که با طرح هر پرسشی در این باب، کل واقعیت توهمی و طبعث ثانویه‌ایی را که برای هستی تراشیده‌اند، فرو ریزد و وابستگی انسان به غیر یعنی خدا هویدا گردد.

۶. خود مضیق: عبارت خود مضیق، اصطلاحی است که و گلین برای نشان دادن بخشی از ناتوانی - های حقیقت تجددی به کار گرفت. خود مضیق یعنی آنکه در پروسه حقیقت تجددی، واقعیت یا موجودیت انسان، محدود و منحصر به خصایصی نظیر غرایز و شهوات، علایق مادی و نفع - جویی گردید و وجود عناصر الهی و تمایلات اخلاقی در وی انکار شد لذا مهار انسان و جهان، مستلزم اخراج خدا از خانه روح انسانی و تبدیل انسان به خدا بود. بنابراین، و گلین به این نتیجه رسید که تجدد از آغاز با طرح مادی سازی جهان و خداسازی انسان، کشتن خدا را دنبال نمود و بدان دست یافت. قتل خدا به این بهانه که خدا ساخته انسان است و توهمی است که

انسان به ذهن خویش ساخته و بر آسمان وجودش درآویخته است صورت می گرفت، لذا توصیه می کردند که آدمی از خلق خدا و خدایان باز ایستد، زیرا خلق خدا و حاکم کردن آن بر انسان، وی را از استقلال در اراده و عمل باز می دارد. اگر زاویه دید آدمی به حقیقت تجددی چنین باشد، از اعلام مرگ خدا توسط نیچه نباید تعجب کرد. حقیقت تجددی وانمود می کرد که با کشتن خدا، انسان را عزیز می سازد، اما واقعیت آن است که با قتل خدا، انسان هم به قتل رسید و در نتیجه چیزی که از انسان باقی ماند جز پوست و گوشت و نهایتاً حیات زیستی و روانی بدون هیچ بعد معنوی و متعالی بود (Hollweck, p.6).

۷. انسان گرگ انسان: از دید و گلین، واقعیت جهان تجدد، واقعیتی تخیلی و افسانه‌ای ذهنی است که به علت تعارضش با واقعیت و حقیقت اصیل و ناب، انسان را جز به جنگ مستمر و ستیز دائمی در جامعه و جهان هدایت نمی کند. انسانی که خدا را کشته و بی روح و بی مقصد شده و تنها به مدد قدرت و زور بازو بر زمین حکمرانی می کند، نمی تواند سرانجامی از سعادت را به ارمغان آورد بلکه محصول چنین وضعی، چیزی جز شقاوت نیست. در واقع، با غایب بودن خدا از زندگی بشر، همه چیز مجاز می شود. به بیان دیگر، با مرگ خدا، میل به لذت و عشق به قدرت بر روح انسانی حکمرانی خواهد کرد. در نتیجه، مفهوم حقیقت تجددی آن است که انسان با نادیده گرفتن خدا و با پس زدن آن، خود بر جای آن می نشیند و لذا مجاز خواهد بود به هر کاری در مقام خدایی دست بزند. به این ترتیب، انسان به واقعیتی خودمرکز، تبدیل می - شود که بدون هیچ مهارتی در ماورای خویش، خود را اداره می کند. در این شرایط، انسان گرگ انسان خواهد گشت و در پی آن، انسان می میرد و به جای آن ابرمردی قرار می گیرد که در هیئت شیطانی ظاهر می شود. به اعتقاد و گلین، چه چپ و چه راست، چه استالین و چه هیتلر، چه نظام‌های کمونیستی و چه لیبرال دموکراسی، همگی زایده حقیقت تجددی است و لذا هیچ توجیهی برای تبرئه تجدد از زشتی‌ها و مصائبی که به واسطه عمل این یا آن جناح و یا تفکر این شخص یا آن شخص در جهان حادث شده، باقی نمی ماند (کچویان، تجدد از نگاهی دیگر، ص ۱۳۰).

علاوه بر نکات پیش گفته، اشکالات دیگری را و گلین بر حقیقت و ماهیت مدرنیته می - شمارد از جمله آن موارد زیر است که به نوعی بازگوکننده نکات قبلی و یا جمع‌بندی بحث) آسیب شناسی حقیقت در تجدد) به شمار می آید:

سخن گفتن از دوپارگی و تقابل‌هایی چون من، جهان، سنت و مدرنیسم، موجب انحراف اندیشه و مانع تفکر سازنده شده است. انحراف و انحطاط غرب، تنها به دلیل فساد در اخلاق یا بحران در اقتصاد و سیاست نیست بلکه بحران غرب بر معرفت دوآلیسم استوار است. مشکل اصلی روش‌های شناخت حقیقت در عصر تجدد، مقابله آن با متافیزیک و بیرون بردن آن از علم واقعی است. معرفت‌شناسی دو پایه‌ای موجب بحران‌های جدی از جمله جنگ، فروپاشی و فساد اخلاقی در غرب شده است. دوآلیسم اندیشی، انحرافی از واقعیت ذاتی انسان و جهان است که توسط گنوسیه، یوآخیم و لوتر ایجاد شده است. آنچه در نظریه‌های تکاملی قرون ۱۸ و ۱۹ جهت دستیابی به عینیت و حقیقت تلقی شده، به محاق بردن واقعیت و واژگونی حقیقت است. به اعتقاد و گلین، معرفت‌شناسی تجدد، محدود ساختن محتوای آگاهی به تجربه حسی است نه تجربه متعالی. او دیدگاه‌های هایدگر را مبنی بر تبدیل هستی به یک نظام بسته، بی‌بنیاد ساختن و قطع ارتباط آن با جهان متعالی و امتناع از اقرار به وجود تجربه ایمانی، تجربه‌ای که امکان مشارکت روح در هستی را ممکن می‌سازد، رد می‌کند. و گلین به هیچ رو با عقل روشنگری که عقل غیر ایمانی و در تقابل با مذهب است، سازگاری ندارد و لذا نمی‌توان وظیفه هدایت انسان در مسیر کمال نظری و عملی را به او سپرد (Ealy, p.1).

### چیستی حقیقت در نگاه و گلین

ویژگی و گلین، تنها آن نیست که به انتقاد پردازد بلکه جنبه ایجابی اندیشه او بیشتر از بعد سلبی آن است. در واقع، نقد او به تجدد دوآلیسم‌گرا، متوقف نمی‌شود بلکه بنیان دیگری را جای آن می‌گمارد. او عقیده دارد چالش با پدیدارشناسی، نقطه عطفی در تقلاها و دست و پنجه نرم کردن‌های وی با مسئله آگاهی و یافتن جایگزینی برای آن است، اما جایگزین و گلین برای حقیقت مدرنیته چیست؟ برای پاسخ به این پرسش، باید به دقت مراحل از اندیشه و گلین را بررسی کرد:

۱. بحران حقیقت: انحطاط حقیقت تجددی، مضمون جوهری و محوری اندیشه و گلین است. به سخنی دیگر، تشخیص بیماری حقیقت در اندیشه تجدد، بخشی از اندیشه و برخی از کاوش‌های علمی و گلین را شامل می‌شود، لذا وی از بحرانی که تجدد در شناسایی و شناساندن حقیقت آفریده، سخن می‌گوید و به آسیب‌هایی که چنین حقیقتی پدید آورده، می‌پردازد و البته او در

سخن‌گویی از حقیقت مسخ شده، در لایه‌های رویین آن متوقف نمی‌ماند بلکه تا اعماق آن پیش می‌رود. فهم غلط تجدد از حقیقت انسان، جامعه و تاریخ، علت استمرار بحران در تجدد است به این معنا که تجدد با ایجاد واقعیتی ثانویه و غیراصیل و تحمیل آن بر واقعیت یا واقعی نشان دادن حقیقت تجددی، بحران حقیقت در مدرنیته را فراهم آورده است (آیتی، ص ۸). اما چرا و گلین این گونه از بحرانی صحبت می‌کند که سراسر دوره مدرن و همه غرب را فرا گرفته است؟ پاسخ، آن است که تشخیص بیماری حقیقت تجددی که وجه مهم اندیشه و گلین را تشکیل می‌دهد، از آن جهت با اهمیت است که درمان‌گری بدون مرض‌شناسی، میسر نیست و اگر تشخیص بحران حقیقت در مدرنیته به درستی صورت نگیرد، درمان امکان‌پذیر نخواهد بود. از این روست که خود وی این بعد کار را، جزو لاینفک پروسه حقیقت‌یابی می‌داند و اضافه می‌کند: جستجوی حقیقت تجددی، بدون مرض‌شناسی گونه‌های مختلف حقیقت تجددی به طور کامل انجام نمی‌گیرد. به واقع، در دستگاه فکری و گلین، حقیقت ناب از درون تشخیص نادرستی حقیقت تجدد درمی‌آید، یعنی حقیقت در مبارزه دائمی علیه کذبی که لباس حقیقت پوشیده، تحصیل می‌شود، در نتیجه وی از طریق تحلیل صورت به هم ریخته و مسخ شده واقعیت در عصر جدید و مدرن، به اندیشه خود در باب درمان بحران و چاره‌جویی بیماری حقیقت در تجدد می‌پردازد. حل و فصل و برخورد با حقیقت مسخ شده مدرنیته، مستلزم روشن ساختن و توضیح ماهیت جعلی آن و تضادش با واقعیت موجود در عرصه حیات انسانی و تاریخ است و این همان کاری است که و گلین به آن دست زده است یعنی نخست وجود بحران در تجدد را طرح می‌کند و سپس، علت رویکرد خویش را به آن توضیح می‌دهد. پس از این کار مقدماتی و اما ضروری، نوبت بنیان‌گذاری فهم درست و علم و حقیقت اصیل می‌رسد.

۲. علت انحراف: ولی پیش از آن، به این پرسش پاسخ می‌دهد که علت انحراف حقیقت چه بود؟ پاسخ آن، در انحطاط در علم خلاصه می‌شود و این انحطاط از آنجایی آغاز گردید که پیشروان تجدد، مباحث وجودشناسی را به بهانه مقابله با متافیزیک، از علم بیرون گذاشتند. محدود کردن دایره علم به علم حسی و کنار گذاشتن متافیزیک، امکان‌جا به جایی واقعیت جعلی را به جای واقعیت اصیل فراهم آورد. به علاوه، مقابله با متافیزیک، به ایجاد ایدئولوژی‌های گوناگون و به از دست رفتن معیاری کلی بر تشخیص حقیقت درست از غلط منجر شد که حاصل آن تبدیل علم به عقاید شخصی و جمعی بود و لذا مباحث علمی جای خود را به نزاع و

مجادلات بی پایان مکاتب متعدد داد، ولی چگونه می‌توان از چنین وضعی رهایی یافت؟ و به حقیقت اصیل دست پیدا کرد؟

۳. خروج از حقیقت تجدیدی: مفهوم انحطاط و بحران عمیق حقیقت تجدیدی، مضمون محوری در اندیشه و گلین است، ولی به رغم اهمیتی که بحران حقیقت تجدیدی در اندیشه و گلین دارد، وی در نقد از آن محدود نمی‌ماند. از دید او، انحطاط و بحران حقیقت مدرنیته، چنان عمیق است و بیماری در آن چنان پیش رفته و مهلک شده است که چاره و درمان آن جز با خروج از حقیقت تجدیدی ممکن نیست. در دیدگاه و گلین، وضع مغشوش علم غربی که حقیقت تجدیدی را آفریده، آنچنان عمیق، گسترده و رو به پیشرفت است که در صورت عدم تلاش برای بازیابی و احیای علوم اجتماعی و انسانی، به پایان و مرگ غرب می‌انجامد. وجه دیگر اندیشه و گلین در ضرورت خروج از حقیقت تجدیدی آن است، زیرا حقیقت مدرنیته، اصلاً حقیقت نیست بلکه سراب حقیقتی بیش نیست، لذا توقف و بهره‌گیری از آن، آسایش و یا سعادت را در پی ندارد. چنین سیمایی از حقیقت، دلهره‌آفرین و اضطراب‌آور است و اجتناب ناپذیر بودن بیرون رفتن از پدیده‌های تشویش‌ساز از دیگر دلایلی است که ضرورت خروج از حقیقت تجدیدی را پیش پای انسان طالب و در جستجوی آرامش ابدی و جاوید، قرار می‌دهد (Voegelin, p.253).

۴. بازگشت به افلاطون: و گلین پس از طرح حقیقتی که تجدد به تصویر می‌کشد و پس از بیان اشکالات آن، به بازگویی اندیشه خود در فهم حقیقت می‌پردازد، همان حقیقتی که او برای خروج از حقیقت تجدیدی پیش‌بینی می‌کند. از دیدگاه وی، بازسازی و احیای علوم اجتماعی معیاری است برای این اقدام که در آن، ارجاع به مذهب، منابع کلاسیک بالاخص افکار افلاطون و ارسطو به ویژه افلاطون مد نظر قرار می‌گیرد. این بازگشت به معنای انتقال به منابع فکری آنان نیست، زیرا، از زاویه دید و گلین، چنین کاری اساساً امکان ندارد و صرف نظر از اینکه، مطلوب هم نیست. این بازگشت به معنای استفاده و به کارگیری اصول عقلانیت و روح معنویت در آن است. چرا و گلین چنین می‌کند؟ وی پاسخ می‌دهد: هنگامی که امکانی وجود ندارد که از آگاهی‌های موجود در جامعه برای پاسخگویی به نیاز انسانی به حقیقت و شناخت استفاده شود، چه راهی باقی می‌ماند؟ تنها راه ممکن این خواهد بود که حقیقت تجدیدی را دور زده و به دوره‌ایی که حقیقت به اندیشه جزمی و منحرف در نیامده بود، برگردیم. در این حالت، انسان باید به سمت موطن اصلی واقعیت دانش در تاریخ نگاه کند. خانه اصلی دانش، دین و



فلسفه کلاسیک است. ارجاع به دین و منابع کلاسیک، دو پایه محوری در اندیشه و گلین ایجاد می‌کند:

پایه اول یک اصل انسان‌شناختی است که می‌گوید: انسان پایه نظم اجتماعی است. از این رو، هر جامعه‌ای، نوع انسانی را که سازنده آن است، انعکاس می‌دهد، یعنی انسان میزان و معیار هر چیزی است که در آن جامعه وجود دارد. پایه دوم، اساس کلام‌شناختی یا الهیاتی دارد که بر آن است خدا معیار است. این اصل الهیات شناختی روشن می‌سازد که انسان فی نفسه خود بنیاد نیست.

ترکیب این دو پایه که از سوی و گلین ارائه می‌شود آن است که انسانی پایه و معیار قرار می‌گیرد که با بازگشایی روحش به جهان ماوراء، امکان دسترسی به حقایق آرمانی و ارزش‌های جوهری را می‌یابد، انسانی که روح وی به حقیقت خدا باز نگردیده، از دید و گلین، حقیقت خویش و جهان هستی را نیز در نخواهد یافت. حقیقت انسان و خدا به طور جدایی‌ناپذیری با هم وحدت دارند، انسان می‌تواند معیار جامعه گردد، چون خدا معیار روح اوست. در حقیقت و گلینی، حقیقت حاصل مشارکت انسان در پروسه حقیقت‌یابی است یعنی انسان از حقیقت جدا نیست. انسان نمادی از حقیقت است. مراد از انسان، انسان ماهو انسان است. مراد انسان آفریقایی، آسیایی یا اروپایی نیست (کچویان، *تجدد/از نگاهی دیگر*، ص ۱۷۲).

۵. نگاه به تاریخ: یکی از نتایج مبحث پنجم آن است که دستیابی به حقیقت، منوط به بازگشت به گذشته و مشروط به نگاه به تاریخ است. این همان چیزی است که در آرای و گلین تحت عنوان اعاده یا احیاء شناخته شده است. اعاده یا احیاء یعنی بازگشت به آگاهی از اصول و رجعت به آن است؛ یعنی همان اصولی که در دوران تجدد از دست رفته‌اند. این اصول، همان اصولی است که از سوی افلاطون و ارسطو ارائه شده‌اند. چرا اصول آنان؟ به آن دلیل که آنها اولین کسانی بودند که اصول عام و بدیهی در باره وجودشناسی و معرفت‌گرایی انسان و جهان را خلق کرده‌اند. غفلت از این اصول به معنای فراموشی و ناآگاهی نسبت به اصول هستی و دور شدن از حقیقت است لذا منظور از اعاده، بازگشت به کارهای افلاطون و ارسطو و احیای ادبیات و نوشته‌های آنان نیست بلکه به معنای اعاده علم از طریق اصول ارائه شده از سوی آنان است از جمله، نوع مسائلی که آنها بدان پرداخته و نحوه نظریه‌پردازی شان از موضوعاتی است که بازگشت به آن و توجه به آن برای نیل به حقیقت اصیل راهگشاست، اما و گلین منظور

دیگری هم از اعاده دارد و آنکه احیاء دعوتی مستدل به اعاده مقدس نظم اجتماعی است. چرا انسان باید بکوشد یا می کوشد که به حقیقت دست یابد؟

۶. اضطراب انسانی: پاسخ آن است که انسان موجودی همیشه در اضطراب است. علت چنین اضطرابی آن است که خود را در میان جریانی به نام جریان هستی می یابد که آغاز و پایانش برای او نامکشوف است و خود را بی هیچ نقطه اتکایی در معرض دستخوش حوادث دم به دم نوشونده هستی می بیند. به یک معنا، کل هستی انسانی کشاکشی برای غلبه بر این اضطراب، پرسش از وجود، یافتن معنایی برای آن و جستجوی حقیقت است. هدف از نیل به حقیقت، نظم بخشی به خود و حرکت خویش در بستر و در میانه این هستی حیرت زا و رمزآلود است (همان، ص ۷۹). بنابراین، می توان دریافت که چنین حقیقتی سیال است به این معنا که حقیقتی که و گلین ترسیم می کند حاصل از کرانه هستی تا بی کرانه نیستی است و انسان هم این گونه است یعنی انسان خود را میان آنچه هست و آنچه باید باشد و اما نیست می بیند و لذا حقیقت، حرکت ناآرامی در میانه جهل و دانش، زمان و بی زمانی، کمال و عدم کمال، مرگ و زندگی است، بنابراین، کاملاً روشن و واضح نیست و هیچ زمانی نخواهد آمد که حقیقت کاملاً روشن و بی ابهام ظهور کند بلکه همواره از دو سو به ظلمت و عینیت کشیده می شود.

۷. نقطه ارشمیدسی: آثار شش نکته پیشین این است که انسان یک نقطه ارشمیدسی برای دستیابی به حقیقت در محیطی خارج از خود ندارد، زیرا این حقیقت، رنگ و بوی وجود انسانی دارد و لذا هیچگاه نمی تواند بیرون از تجربه وجودی انسان و با اتکا بر خود، جا پای محکم، لنگرگاهی استوار و منظری بی ابهام برای درک، هدایت و رهبری زندگی بیابد. در واقع انسان نمی تواند جایگاهی بیرون از وجودش برای نگرش به حقیقت داشته باشد. به بیان دیگر، انسان نمی تواند نقطه ارشمیدسی در خارج از وجود برای نگاه به خود و جهان بیابد، زیرا حقیقت در ظرف وجودی او و جهان قرار دارد و در نتیجه، می توان گفت انسان در حقیقت هستی غوطه ور است و از این رو، حقیقت نیز ماهیتی غوطه ور و یا به تعبیر و گلین، سرشت برزخی دارد (همان، ص ۸۰).

مباحث پیش گفته در این بخش را می توان در قالب زیر جمع بندی و یا خلاصه کرد و یا با توجه به تغییر دائم در نظریه ها و صعوبت زبان و اندیشه های و گلین، تصاویر مختلفی از حقیقت و گلینی به شرح زیر قابل تشخیص است:

الف. تصویر اول: حقیقت نماد وجود است. بین نمادها و وجود، ثنویت و دوگانگی نیست. نمادها یعنی هنر، مذهب، قانون، رسوم و ... به بیان دیگر، نمادها چیزی جز اشاره نیستند. وجود یعنی تجربیات یا داده‌های الهی نهادینه شده در ذات انسان و جهان. طبق موارد ذکر شده، با دو قطب فرضی وجود و نماد مواجه‌ایم اما بین نمادها و وجود، پیوند محکمی برقرار است. به این معنا که بین این دو، وحدت را می‌یابیم. در واقع، نمادها و وجود، درختی واحدند یعنی اینکه وجود به نمادها عطا شده و نمادها به وجود عطا شده‌اند. وجود، نمادینه و نمادها، موجودند (کچویان، "علم و مدرنیته"، ص ۴۵).

ب. تصویر دوم: انسان نمی‌تواند نقطه‌ای ارشمیدسی در خارج از وجود برای نگاه به خویش و دیگران بیاید، بلکه آگاهی انسان با دستیابی او به حقیقت در ظرف وجودی‌اش، شکل می‌گیرد. وجود در آدمی، از جسم کرانمند تا روح بیکرانه امتداد دارد، لذا حقیقت میان آنچه هست و نیست، میان جهل و دانش و زمان و بی‌زمانی، سیال است. بنابراین حقیقت، هستی برزخی دارد. انسان نیز برخوردار از چنین هستی برزخی، به نمادسازی یا معناسازی دست می‌زند، چون این نمادسازی و معناسازی در پیوند با تجربه خاص و مشخصی شکل می‌گیرد دارای ماهیتی منظردار است، پس، تصویری که از حقیقت توسط نمادها عرضه می‌شود نمی‌تواند آخرین دریافت از حقیقت باشد. در نتیجه، آنچه حاصل تلاش و گلین است تلاشی برای کشف حقیقت است اما نکته مهم آن است که حقیقت و گلینی آن گونه که گفتیم پدید می‌آید.

ج. تصویر سوم: حقیقت از تجربه اصیل و واقعی انسان سربرمی‌آورد و هیچ تجربه وجودی را نمی‌توان نادرست دانست. تجربه اصیل و واقعی انسان همان تاریخ یا وجود است که پیش از این، از سوی انسان تجربه شده و در ضمیر او قرار دارد، لذا هر نظریه‌ای در باب حقیقت، باید مرتبط با تاریخ و از ماهیت تاریخی برخوردار باشد. بنابراین، دنیای نمادها، انعکاس تجربه تاریخی انسان است. پس آگاهی، ظهور صورت‌های نمادین و پیدایی اشکال مختلف از دل تجربه‌های وجودی انسان است و چون تجربه تاریخی انسان در هر دوره با دوره دیگر متفاوت است، حقیقت صور مختلف می‌یابد. به هر روی، دنیای نمادین انسانی، صوری است که در ارتباط با واقعیت حیات تاریخی انسان قرار دارد (رفیعی، ص ۷).

د. تصویر چهارم: جهان آگاهی انسان از درون تجربه جهان‌های متکثر وجود یا مشارکت در قلمروهای مختلف آن سربرمی‌آورد. مراد از جهان متکثر وجود یا مشارکت در قلمروهای مختلف، گستره جهان حسی و ماورای حسی است، یعنی وجود انسانی، وجود برزخی است که در آن جسم و روح به تجربه‌های مختلف دست می‌یابند و حاصل تجربه را در قالب نمادها، صورت می‌بخشند.

نتیجه این بخش آن است که:

۱. تجربه مذهبی، کانون درک و نیل به حقیقت است.
۲. درک وحی و مذهب توسط انسان در قیاس با فهم علمی و فلسفی و درک اسطوره‌ای، کامل‌ترین صورت معرفت است.
۳. توجه و گلین به این تجربه‌های مذهبی با الگوهای موجود در اذهان در باب علم و حقیقت ناسازگار است.
۴. بازسازی و اصلاح علوم اجتماعی نخستین کار برای پایان دادن به مصائب و آلام ناشی از تجدد است. در واقع، رفع بحران حقیقت در غرب با بازسازی علوم اجتماعی و تغییر مفهوم حقیقت، میسر است.
۵. به اعتقاد و گلین، برای خروج از مشکل حقیقت‌یابی‌های پیشین باید از همان نقطه‌ای شروع کرد که مدرنیته و تجدد از آنجا آغاز شده است، یعنی همان علم جدید.
۶. و گلین طرح خود را از لحاظ محتوا مستلزم پاره کردن حصار تنگ پدیداری و از لحاظ معرفتی مستلزم بازگشت به روح تفکر پیش از تجدد می‌داند. در مجموع، از نظر و گلین درونه و درون، قطعیت دارد، به آن دلیل که خطاناپذیر است. علت خطاناپذیری آن این است که ریشه در ذات و فطرت انسانی دارد (همانجا).

#### بازتاب‌های سیاسی حقیقت و گلینی

حقیقت و گلینی، منظرهایی از بازتاب‌های سیاسی را نشان می‌دهد:

الف. منظر اول: قدرت یکی از نمادهای برآمده از وجود است که شکل دهنده نظم اجتماعی و پیدایش انتظام جمعی است. نظم اجتماعی فوق به نوبه خود ترکیب پیچیده‌ای دارد و شامل هنر، قانون و دیگر صور نمادین است. دولت هم یک نماد است که از درون واقعیت‌های تاریخی و

اجتماعی برمی آید. چنین دولتی به جنگ روی نمی آورد، دچار بی ثباتی نمی شود، بی - عدالتی را دامن نمی زند، به اعمال خشونت علیه شهروندان نمی اندیشد، تنها به سعادت این دنیایی مردمان نمی پردازد و ...

ب. منظر دوم: تاریخ و تحولات تاریخی، توالی تجلیات و تظاهرات وجود انسانی است. در واقع، محتوای تاریخ به معنای عینیت بخشی به وجود انسانی است. این وجود در تلاش برای دستیابی به نظم آرمانی در حوزه روح و جامعه است. انسان در جستجوی حقیقت به تجربه های متعددی از نظم دست می یابد که حاصل آن، پیدایش تمدن ها و نظامات مختلف اجتماعی است. تاریخ منظومه ای از صور متعدد نظم انسانی است که هر زمان بسته به تجربه وجودی انسان می تواند در هیئت تازه ظاهر گردد.

ج. منظر سوم: درک وحی و مذهب توسط انسان در قیاس با فهم علمی و فلسفی و درک اسطوره ای، کامل ترین معرفت است زیرا:

۱. تجربه مذهبی در کانون درک و نیل به نظم اجتماعی قرار می گیرد.
۲. دوره بندی های تاریخی را از یونان به خاورمیانه منتقل می کند.
۳. در این جابه جایی بر اهمیت و مبدئیت تاریخ پیامبران تأکید می شود.
۴. به این ترتیب، صورتی از نمادسازی معرفتی یعنی وحی و تاریخ مرتبط به آن وارد حوزه فلسفه سیاسی می شود که این، عکس آن چیزی است که در تجدد روی داده است (هاشمی مدنی، ص ۲).

د. منظر چهارم: از زمان پدید آمدن آثار و گلین به ویژه کتاب نظم و تاریخ در دهه ۱۹۵۰ / ۱۳۲۰، محافظه کارانی چون راسل کیرک (Russell Kirk)، اروینگ کریستل (Irving Kristol) و آلن بلوم (Allan Bloom) به طور فزاینده ای به این متفکر روی آورده اند تا بتوانند حملات خود علیه آزادی خواهی و بی اعتقادی به اصول اخلاقی و تفکر نوگرایانه غربی را پشتیبانی نمایند. در مجموع، رویکرد خداشناسانه، رویکرد الهیاتی، پابندی به سنت های کلاسیکی و سلطه گری جهانی موجود در اعتقادات محافظه کاران که بخشی از آن به نو محافظه کاران آمریکایی منتقل شده، ریشه در تأثیرپذیری آنها از آثار و گلین دارد، Mcallister, *Revolt Against Modernity*, (p.2).

۵. منظر پنجم: نقش آفرینی ایدئولوژی‌های مختلف در قرن بیستم که گاه موجب روی کار آمدن رژیم های توتالیتر و گاه مایه شکل‌گیری نظم آنارشیستی شده، ناشی از روح موجود در علم جدید گنوستیکی است. و گلین این روح را ناشی از جدایی از حقیقت در عصر جدید می‌خواند و این جدایی به بی‌نظمی بنیادین در هستی شکل می‌گیرد. این وضع دو پیامد داشته است: نخست باور به آنکه بی‌نظمی جهان می‌تواند پشت سر گذاشته شود آن هم به واسطه یک منظر غیرعادی یا علم غیرعادی که و گلین آن را تأمل گنوستیکی می‌خواند؛ دوم میل به اعمال سیاستی که منتهی به تحقق و عینیت بخشیدن به آن تأملات است.

۶. منظر ششم: و گلین دلیل دیگری هم برای نقش آفرینی ایدئولوژی‌ها در قرن بیستم ارائه می‌دهد و آن بحران ساختاری در تمدن غرب است. او بحران را بیشتر حقیقت گم‌گشته می‌داند تا اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی. به قول و گلین، ایدئولوژی‌های غربی، قدرت خود را از قدرت خود در بازگرداندن معنا به جهان فاقد معنای غرب کسب می‌کنند. او قائل به نوعی کارکرد جهان‌پناهی به ایدئولوژی‌های غربی است. و گلین تلاش می‌کند در عین حال، تفرانس متفاوت اندیشه غربی پیش مدرن و مدرن را ترسیم کند و روح خشونت سیاسی ناشی از دوران مدرن را از این تفاوت نتیجه‌گیری کند. در نهایت، بهره‌انسان چیزی جز ظن نیست. زندگی در نااطمینانی و اضطراب، رویارویی با خطر گم‌گشتگی در وجود و سیر در ظلمت وجود، سرنوشت محتوم و تغییر ناپذیر انسانی است.

علاوه بر نکات پیشین، به بازتاب‌های سیاسی دیگری که حقیقت و گلینی خلق می‌کند، می‌توان اشاره کرد، از جمله:

- و گلین حقیقت دین را بر جای حقیقت تجدیدی نشانده و در این راه، تقابل میان فلسفه و الهیات را رد می‌کند و این تقابل را موضوعی مربوط به گذشته می‌داند. به عقیده او، فلسفه و الهیات مراتب و درجات مختلف معرفت‌اند نه اینکه صورتی از تقابل میان علم و جهل یا عقل و ایمان را منعکس نمایند. البته و گلین با عقل‌روشنگری سرسازگاری ندارد و نمی‌تواند وظیفه هدایت انسان در مسیر کمال‌نظری و عملی را بدان محول سازد یعنی هدایت انسان را به کسانی می‌سپارد که ترکیبی از علم و ایمان را در خود دارند و آن فیلسوفانی‌اند که عارف‌اند (کچویان، "علم و مدرنیته"، ص ۵۹).

- حقیقت اصیل، شکل راستین آگاهی است و به دلیل راستین بودنش می‌تواند در انسان امید، اعتماد و ایمان بیافریند. البته باید دانست که حقیقت، سیال است زیرا از کرانه تا بی‌کرانه وسعت می‌یابد و هر انسان حقیقت جویی بهره‌ایی از آن را در می‌یابد ولی همین میزان از ایمان دریافتی، قادر است عشق و محبت تولید کند و فضایی از دوستی و مدارای سیاسی را پدید آورد. بنابراین، بهره‌ایی از حقیقت بازیافته بر جامعه و نظامات حکومتی و سیاسی سایه می‌افکند و به همان میزان از فسادهای اجتماعی می‌کاهد و نیز، در فضای مداراگری سیاسی ظاهر شده، پیشرفت مادی و معنوی بیشتر روی می‌نمایاند.

- در تصویری که تجدد از حقیقت ارائه می‌کند، شهوت و غضب به نیروهای تعیین کننده رفتار و نظم اجتماعی تبدیل می‌گردد. به عبارتی دیگر، شهوت و غضب به نیروهایی تبدیل می‌گردند که هر نظمی در حیات انسانی و جامعه بدان متکی می‌شود. در این تصویر، نوعی فهم ابزارگونه در انسان نمایان می‌شود که حاصل آن عبارت است: تبدیل انسان به موجودی که نه از درون بلکه از خارج و با به کارگیری محرک‌های مناسب درد و رنج، هدایت و مهار می‌شود. این نوع شناخت از انسان و حقیقت، از دیدگاه وگلین، مبنا و پایه نظری لازم را برای فجایع بسیار در غرب فراهم کرده است در حالی که در انسان شناسی دینی و گلینی، ایمان منشأ ثبات اجتماعی است (همان، ص ۱۱۲).

- حقیقت و گلینی از جنسی دیگر است یعنی از جنسی که نسبت با هر نوع ایسمی چون لیبرالیسم و کمونیسم بیگانه است و نیز، این حقیقت با هرگونه توتالیتاریسم چه در شکل ناسیونال سوسیالیسم هیتلری و چه در صورت ناسیونال کمونیسم مخالف است و از این رو، خود او نیز از تمام این ایدئولوژی‌ها کنارگیری کرد و دیگران را به کنارگیری از آن ایسم‌ها و ایدئولوژی‌ها دعوت کرده است. این کنارگیری و دعوت، موجب انگ‌زنی‌های فراوانی به او شده است. خود او در این زمینه گفته است:

من در پرونده‌هایم اسنادی دارم که به من برچسب کمونیست، فاشیست، ناسیونال سوسیالیست، لیبرال کهنه، لیبرال جدید و ... زده‌اند (همان، ص ۱۶).

- حقیقتی را که وگلین کشف می‌کند، متأثر از بازتاب‌های زیان‌بار تجدد در عرصه عملی و کاربردی سیاسی جوامع غربی است. به دیگر بیان، جنگ جهانی اول، فروپاشی اتریش و شکست آلمان در جنگ، وگلین را به فکر فرو برد که چگونه می‌توان از این همه جنگ و

جنایت جلوگیری کرد؟ و گلین در مطالعاتش به این نکته دست یافت که حقیقت تجدیدی نه تنها در این راه، ناتوان است بلکه مسبب نابسامانی‌هاست. بنابراین، جستجوی معیاری برای ایجاد نظم اجتماعی عادلانه و یافتن مبنای عینی برای ایجاد پیوندهای اجتماعی باثبات و سازنده برای و گلین ضرورت یافت و سرانجام مبنای معیاری که یافت همان حقیقتی بود که پیش از این، بارها از آن سخن گفته ایم (همان، ص ۳۱).

- و گلین بیش از آنکه به مطالعه سیاست یا مطالعه شبکه روابط قدرت و نهادهای مختلف آن پردازد، تمرکز خود را به مطالعه نظریات سیاسی معطوف کرد. البته مطالعات او، به نظریات سیاسی محدود نماند و فراتر از آن رفت، لذا برخی گفته‌اند مطالعات وی، ماورای حدود معمول علم سیاست قرار گرفت. از سوی دیگر، و گلین علاوه بر عرصه نظریه پردازی سیاسی، به حوزه فلسفه سیاسی نیز پرداخت. در فلسفه سیاسی، نه تنها قدرت بلکه موضوع جامع‌تر نظم اجتماعی و چگونگی پیدایی آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد. با عنایت به این دو مسئله، در نگاه و گلین، نظم سیاسی، ترکیب پیچیده‌ایی از هنر و قوانین است. دستیابی به این واقعیت و موضوع، حاصل مطالعه او در مقوله حقیقت اصیل و ناب است (همان، ص ۴۹).

- در حقیقت و گلین، صورتی قوی و جدی از تمایل به عمل سیاسی و درگیری در حیات اجتماعی وجود دارد. این تمایل، هیچ‌گاه ظهور و بروز بیرونی و مصداقی نمی‌یابد، بلکه در هیئت دیدگاهی نظری، ظاهر می‌شود اما برای و گلین، صرف نظر از درگیری‌های یک فیلسوف سیاسی، به عنوان یک شهروند عادی، آنچه مهم است، چیزی است که خود وی نام مقاومت در برابر عدم حقیقت را می‌نهد. مقاومت در برابر عدم حقیقت، وظیفه هر فردی می‌تواند باشد ولی برای یک فیلسوف سیاسی، صورت خاص این مقاومت یعنی مقاومت در برابر اشکال باطل تفکر و اندیشه است که خود را در عرصه سیاسی نشان می‌دهد (همان، ص ۷۱).

### نتیجه‌گیری

و گلین راه‌های زیر را برای دستیابی به حقیقتی که خود آن را به تصویر می‌کشد، معرفی می‌کند:

۱. خرد به مفهوم کلی، مانع از سقوط انسانی است در حالی که ریزیز کردن خرد، آن گونه که در سامانه آگزیستانسیال روی داد، فروپاشی جامعه را در پی دارد. به بیان دیگر، برخلاف



اگزستانسیال، خرد، آخرالزمانی را برای تاریخ قائل نیست، بلکه با روشنگری و با مقاومت در قبال شهوات نابود کننده و به منظور دستیابی به حقیقت، در تاریخ نفوذ می‌کند. بنابراین، انسان در روان خود نه تنها با جنبش عقلانی به سوی سامان، روبه‌روست، بلکه شهوات را هم تجربه می‌کند. پس انسان در حوزه‌ایی بی‌قرار و ناآرام قرار دارد که به مثابه مرکزی روشنی‌بخش، آدمی را به سوی حقیقت انسانی یا شیطانی می‌کشاند، و مراد فلیسوف، همانا کشف و تجربه وجود و حضور انسان در چنین وضعیت ناآرامی است. حقیقت یابی انسانی، محصول پرسشگری است که از اضطراب وی در نیل به حقیقت ناشی می‌شود. در واقع، پرسشگری با اضطراب و اضطراب تجربه می‌شود و این وضعیت را می‌توان در تمثیل افلاطون از غار دید، جایی که زندانی را نیرویی ناشناخته وامی‌دارد که در اطرافش بگردد و حرکت به سوی نور(حقیقت) را آغاز کند. در نتیجه، بی‌قراری و ناآرامی درون روان آدمی، ناشی از جهل انسان از معنای وجود و حقیقت ذات است و آگاهی از این جهل، قوه حرکتش را به سوی حقیقت فراهم می‌آورد. به دیگر بیان، آگاهی از بی‌قراری پرسشگرانه در وضعیت جهل، به مثابه حرکتی در روان در جهت دسترسی به حقیقت است. بی‌قراری پرسشگری خنثی است، به گونه‌ایی که هم می‌تواند به روی آگاهی عقلانی گشوده شود و هم می‌تواند جاذبه‌های دیگر را پدید آورد. این همان معنایی است که می‌توان آن را تنش و کشاکش انسان به سوی بستر الوهی نامید. مفهوم تنش و کشاکش انسانی به سوی بستر الوهی، پیوند میان جهل و آگاهی و خرد و وجود را نشان می‌دهد اما گاه پیوند میان خرد و وجود، گم می‌شود. سیسرو در مناظرهٔ توسکولان گم‌گشتگی خرد و وجود را این گونه نشان می‌دهد.

همان گونه که بیماری‌های تن وجود دارند، بیمارهای ذهن نیز وجود دارند، این بیماری‌ها اغلب از خلال پریشانی ذهن توسط عقاید تاب برداشته، ناشی می‌شوند و به وضعیت فساد منجر می‌شوند. بیماری‌های ذهن در تمایز با بیماری‌های تن، هرگز بدون گناه رخ نمی‌دهند (Voegelin, p.12).

گفتهٔ فوق را این گونه می‌توان تحلیل کرد: انسان زمانی که در بارهٔ خودش و آنچه به آن مربوط است در جهل باشد، به تمامی، یاوه‌گو و دیوانه است، این جهل، نقطهٔ مقابل فاسد بینش درست است و آن را می‌بایست همچون وضعیتی اگزستانسیال نامید که در آن، امیال، کنترل نشده یا هدایت نشده می‌شوند. وضعیت عدم قطعیت و نامطمئن و فوق هیجان زدگی شهوات، وضعیت

ترس خورده یا وحشت زده بودن، از آنجا ناشی می‌شود که وجود، مسیر و جهتش را گم کرده است. این گم‌گشتگی را می‌توان در آراء فیلسوفان آگاهی معاصر دید:

هگل می‌آید و وضعیت بیگانگی‌اش را به سیستمی در می‌آورد و از همه انسان‌ها می‌خواهد که هگلی شوند. ماکس می‌آید و یک جا جستجوی ارسطویی را به کنار می‌گذارد و از همه دعوت می‌کند تا در وضعیت بیگانگی‌شان، به عنوان یک انسان سوسیالیست به او پیوندند. فروید می‌آید و گشودگی معطوف به بستر را یک توهم تشخیص می‌دهد... هایدگر می‌آید که منتظر زایش هستی است که رخ نخواهد داد. سارتر می‌آید که احساس می‌کند محکوم به آزادی است و به این سو و آن سو می‌زند تا معانی جایگزین برای آن معنایی که از دست داده است، خلق کند. لوی اشتراوس می‌آید و به شما اطمینان می‌دهد که اگر ملحد نباشید نمی‌توانید دانشمند باشید (ibid, p.16).

نتیجه آنکه دست نیافتن به حقیقت، ناشی از انحراف خرد است و با از انحراف خارج کردن خرد، می‌توان و باید که به حقیقت دست یافت.

۲. وگلین، حقیقت‌یابی انسانی را به شکل دیگری هم به تصویر می‌کشد که به شکل پیشین یعنی تنش و کشش شباهت دارد. او تصویر جدید از حقیقت را به این صورت نشان داده است: زندگی خرد، تنشی است میان زندگی و مرگ. انسان موجودی است که از نقصان مرگ در این زندگی به کمال زندگی در مرگ، در حال حرکت است، حتی جداسازی خرد و شهوت یا کشش خرد و ضد کشش شهوت که حقیقی‌اند، از پیش زمینه‌شان در تنش میان زندگی و مرگ ناشی می‌شود، البته انسان آزاد است با پی گرفتن کشش خرد، فناپذیری را و با پی گرفتن ضد کشش شهوت، مرگ را انتخاب کند. در واقع، روان انسان و حقیقت ناب، میدان جنگ نیروهای زندگی و مرگ است.

حال وقتی که یک انسان خود را به امیال و جاه طلبی‌هایش وامی‌گذارد و ناپرهیزگاران در آنها، زیاده‌روی می‌کند، تمام افکارش به ضرورت فناپذیر می‌شود و نتیجه آنکه، او در هر جزء خود، تا به آنجا که ممکن است، می‌بایست فناپذیر گردد، چرا که او به بخش فناپذیر خود، خوراک رسانده است. وقتی که بالعکس مشتاقانه و صمیمانه عشقش را به دانش و خردمندی حقیقی پرورش داده باشد، وقتی که اصولاً قوه و استعدادش برای فکر کردن به چیزهای فناپذیر و الوهی را تمرین کرده باشد، از آنجا که در این حالت، حقیقت را لمس می‌کند، به ضرورت

فناپذیر می‌گردد تا آنجا که برای سرشت انسانی، امکان مشارکت در فناپذیری ممکن می‌شود (ibid, p.16).

به هر روی، و گلین به نقد حقیقت تجدیدی می‌نشیند و در پی در انداختن حقیقتی در ماورای تجدید است ولی به هیچ وجه داعیه رجعت به حقیقت پیشتر از تجدید را ندارد گرچه در بعضی از جهات ممکن است چنین بنماید و در این راه به سمتی حرکت کرده که تجربه مذهبی را در کانون درک و نیل به نظم اجتماعی و حقیقت راستین قرار داده و به همین دلیل است که وی با برهم زدن الگوهای معمول، نقطه آغاز دوره بندی تاریخی را از یونان به خاورمیانه منتقل می‌کند. تأکید او در اینجا به جایی، بر اهمیت و مبدئیت تاریخ پیامبران ابراهیمی است. به این ترتیب، صورتی از وحی را به عرصه حوزه معرفت‌شناسی معاصر غرب می‌برد. این دقیقاً عکس آن تحولی است که در تجدید اتفاق افتاد و حقیقت و تاریخ را با حذف حقیقت و تاریخ انبیاء که نقطه شروع و تکیه‌گاه حقیقت و تاریخ پیش از تجدید از جمله جهان اسلام بود، در مسیر سکولاریستی قرار داد. مسئله به این جا خاتمه نیافت بلکه با تأکید بر ضرورت توجه به حقیقت وجود، از اهمیت فتح باب ارتباط انسان با جهان متعالی از تلاش برای تقویت باورها و تجربه‌های دینی به عنوان بخش لازم جهت درمان جامعه تجدیدی و مهم‌تر از آن، بازسازی علوم اجتماعی سخن گفت از این جاست که متجددین و یا تجدید مآب‌ها به جای آنکه او را عالم و محقق بدانند از عرفا و آبا کلیسا قلمداد کرده‌اند و به او لقب فیلسوف پیامبر مآب داده‌اند (کچویان، نقد نظریه پایان ایدئولوژی، ص ۷۳).

خلاصه اینکه:

۱. انحراف از خرد درون مایه انسانی، انحراف از حقیقت است؛
۲. با درک حقیقت، انسان گام در عرصه فناپذیری می‌نهد؛
۳. فناپذیری یعنی رجعت به عمق وجود آدمی؛
۴. ارتباط با جهان متعالی، یعنی بقای ابدی (حائری، ص ۵۲).

### بررسی و آزمون فرضیه

پاسخ و گلین به پرسش‌هایی از قبیل چرا غرب دچار نابسامانی سیاسی - اجتماعی عدیده شده است؟ علت این همه مصائب چیست و در کجاست؟ این است که تجدید از آن رو که بدعتی

است از مسیحیت و انحرافی است از فطرت انسانی و حقیقت واقعی، قرن‌ها گرفتاری‌ها، هرج و مرج‌ها و بی‌ثباتی‌های فراوانی را در غرب پدید آورده و هر روز بر شدت و دامنه این مصائب افزوده است. و گلین برای ارائه چنین پاسخ یا پاسخ‌هایی، تجدد را در دو عرصهٔ تئوریک و عمل می‌کاود، و در این کاویدن، به قرون وسطی می‌رود و ریشه‌های تاریخی و اخلاقی گنوسیه را که پایه‌گذار بدعت تجدد است را به بررسی می‌نشیند و قدم قدم آن را و تشدید زاویهٔ انحرافش را مطالعه می‌کند. حاصل کاوش‌های نظری و عملی و گلین آن است که فرضیه-ایی مانند مدرنتیه، یک بیماری و درد است که به جان مردمان غرب افتاده است، قابل اثبات است و در درستی چنین فرضیه‌ایی نمی‌توان و نباید تردید کرد و به همین جهت، تنها راه نجاتی را که و گلین پیش پای غرب می‌گذارد، کنار گذاشتن و نه بازسازی، و نه اصلاح و و نه تغییر تجدد و حقیقت تجدیدی و روی آوردن به حقیقت اصیل و برآمده از خرد واقعی، وجود متعالی و تجربه دینی است.

#### منابع

- Ealy, Steven, *On Living in the Present*, University of Missouri, 2007.  
Heilman, Robert, *About Eric Voegelin*, University of Missouri, 1999.  
Hollweek, Thomas, *Some Reflections Regarding an Intellectual Biography of Eric Voegelin*, University of Colorado at Boulder, 2007.  
McAllister, Ted, *Revolt Against Modernity*, University Press of Kansas, 2003.  
\_\_\_\_\_, "On Revolt Against Modernity": Leo Strauss, Eric Voegelin, And the search for a Postliberal Order, *Mars Hill Audio Journal*, Sept/Oct, 1996.  
Voegelin, Eric, *Reason: The Classic Experience*, University Press of Louisiana, 1984.

- آیتی، حمید، "معرفی متفکری نه چندان معروف"، *Iran Newspaper*، ۱۱ دی ۱۳۸۵.  
انجمن جامعه‌شناسی ایران، "دین و تجدد: یک نظریهٔ جدید"، *www.Aftab.ir*، ۱۳۸۴.  
حائری، مهدی، حکمت و حکومت، بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۴.  
خسروی، بهناز، "دین و تجدد: یک نظریهٔ جدید"، *مجلهٔ اینترنتی علوم اجتماعی*، سال دوم، شمارهٔ ۵۰، ۱۲ خرداد ۱۳۸۷.  
رفیعی بهابادی، مهدی، سایت باشگاه، ۶ فروردین ۱۳۸۶.  
شهرستانی، حسین، *خردنامهٔ شمارهٔ ۱*، ۲۴ اسفند ۱۳۸۴.

غلامرضا کاشی، محمدجواد، "ظهور فلسفه سیاسی پسا متافیزیکی در قرن بیستم،" فصل نامه  
رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۲۵، بهار ۱۳۸۲.

\_\_\_\_\_، "کاریکاتورها با چه می‌ستیزند؟" [javadkasi.blogspot.com](http://javadkasi.blogspot.com).

فخری، لیدا، "تجدد؛ صورت نوین تفکر گنوستیکی: نظریه اریک و گلین در باب نسبت  
دین و تجدد به روایت حسین کچویان،" روزنامه ایران، ۶ اردیبهشت ۱۳۸۶.

کچویان، حسین، تجدد از نگاهی دیگر، تهران، گنج معرفت، ۱۳۸۳.

\_\_\_\_\_، "علم و مدرنیته: رویای گنوستیکی،" نشریه مرکز بررسی‌های استراتژیک  
ریاست جمهوری اسلامی ایران، سال سوم، اسفند ۱۳۸۶.

\_\_\_\_\_، نقد نظریه پایان ایدئولوژی، تهران، کیان، ۱۳۷۶.

هاشمی مدنی، مرتضی، "خلاصه کتاب تجدد از نگاهی دیگر"، *Iran Newspaper*، ۶  
اردیبهشت ۱۳۸۶.

یاروی، ایانو؛ پرالاتگ، ساندر، جامعه باز و پوپر پس از پنجاه سال، ترجمه مصطفی یونسی،  
تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.

## **The Distinction between Existence and Nature in Avicenna's Philosophy and its Impact on Christian Medieval Philosophy**

Sayed Mohammad Ismail Sayed Hashemy, Ph.D.  
Shahid Beheshti University

### **Abstract**

One of the elements influencing the transformation of Greek philosophy, especially the intellectual theology of the middle ages, was the presentation of new issues in ontology by the Islamic scholars including Avicenna.

The issue of the distinction between existence and nature and following that the division of creatures into the possible existent and the necessary existent and the belief in the objectivity of existence and the consideration of God as the absolute being led to structural changes in Greek philosophy and introduced new issues to philosophical theology and caused both an extension in the Peripatetic philosophy and an act of closeness between philosophy and theology.

This article deals with the issue of the distinction between existence and nature in Avicenna's philosophy and its role in the transformation of Peripatetic philosophy and its influence on Christian theology in the middle ages.

**Key Terms:** *existence, nature, absolute being, the distinction between existence and nature, the relationship between God and the world.*

## Descartes' Ontological Argument and its Medieval Origins

Yusof Nowzohoor, Ph.D.  
Maryam Falahati

Tabriz University

### Abstract

The ontological argument is an existential argument put forward by Descartes to prove the existence of God. Although Descartes claims that his argument is original, the fact is that Saint Anselm introduced the same argument in the 11<sup>th</sup> century. This article intends to explain and clarify the core of Descartes' and Anselm's argument and the nature of the influence of Anselm on Descartes and expound the criticisms raised against it.

**Key Terms:** *ontological argument, the most perfect being, clarity and distinction, a priori argument, the necessary being.*

## The Impact of Theoretical Mysticism on the Construction of the Rule of 'Simple Reality'

Monirossadat Pourtolami, Ph.D.  
Karaj Islamic Azad University

### Abstract

The principle that 'simple reality is all entities but not any of them' proves that the 'necessary being' possesses the perfection and existential aspects of all entities but is devoid of their limits, realizations and defects. This principle was for the first time presented by Sadr al-Motaehin Shirazi as an argument. The present article intends to first explain, clarify and logically analyze the above-mentioned principle and discuss the borders of the subject and the argument predication and the type of predicates. Second, following a logical analysis of the demonstrative argument, it will show that Sad al-Motalehin, in his development of the principle, has been influenced by the mystics in the following four aspects:

- A. personal unity of being;
- B. the most complete realization and exalted manifestation of entities in the word of Divine Names and Attributes;
- C. eternal hecceities;
- D. the undifferentiated mood which is at the same time the differentiated mood and vice versa.

And finally, the article concludes that the complete attainment of the above-mentioned principle is only possible through philosophical contemplation along with mystic intuition.

**Key Terms:** *the simple reality, unity and plurality, the undifferentiated mood and the differentiated mood, personal unity of being, doubt in manifestation*



## **The Principle of Individuation**

Ebrahim Dadjooy  
Institute of Islamic Culture and Thought

### **Abstract**

The principle of individuation is one of the most important principles of metaphysics. Any being is either pure form or a mixture of matter and form. But this being possesses individuation as well. Can this individuation be attributed to its form or matter? The present article intends to discuss this principle in its historical context from Aristotle to Sadr-al-Motalehin in brief and demonstrate that, in spite of different interpretations, all philosophers and commentators should view the criterion of distinction and individuation of a being as to be its form and not its being.

**Key Terms:** *individuation, matter, form, being, primary matter, secondary matter.*

## **Imagination in Avicenna's Philosophical System**

Mohammad Zabihi, Ph.D.  
Hamid Reza Khademi, Ph.D. Student

Qom University

### **Abstract**

A lot of academic and philosophical issues can be delineated, justified and settled through recourse to imagination. The use of imagination in different philosophical issues including ontological, epistemological and eschatological ones has been of interest to Muslim philosophers. Among them, Avicenna is one of the greatest philosophers who has set out a great number of viewpoints with recourse to the moderate view of imagination. The present article, through demonstrating the pivotal position of imagination in Avicenna's philosophical system, intends to first explain the position of imagination among the internal senses and its rationale and reality so that its function in relation to issues such as revelation, miracle, creation of things and its role in the epistemology of perception and ultimately the eschatological position of imagination in relation to the theory of evolution on which the demonstration and denial of the world of ideas is based could be explicated.

**Key Terms:** imagination, internal senses, revelation, miracle, perception, intellect, evolution, world of ideas.

## The Objects' Knowledge in Transcendent Theosophy

Mohammad Javad Dakami  
Bu Ali Sina University

### Abstract

The belief in the flow of the existence perfections such as life, knowledge, power, will, verbal ability, etc. in all levels of existence, material or immaterial, is a well-established principle in transcendent theosophy. It is only in recent times that researchers in experimental sciences have proved the existence of some type of intellect and awareness among apparently inanimate objects such as water through extensive research; while, centuries ago, such a possibility had been considered by scholars and Muslim philosophers such as Sadr al-Motalehin Shirazi inspired by the luminous verses of the Holy Quran and valid logical reasoning. In the holy Quran, there are many verses which imply the existence of knowledge and intellect among all objects especially the material ones. The implication is clear in such verses which speak about the universal rosary of all creatures irrespective of whether they are material or immaterial because rosary is the by-product of knowledge and intellect. Using the principles of “enthusiasm of matter in form”, genuineness, simplicity and unity of being”, “the relation between natural beings and their works and purposes”, and that “all creatures are the manifestation of God’s exalted attributes”, Mollasadra has also considered the flow of knowledge and awareness in all levels of existence.

**Key Terms:** *knowledge, simplicity and being, unity of being, understanding rosary, verbal rosary.*

## **The Quiddity of Fact in the Political Philosophy of Eric Voegelin**

Mortaza Shirodi, Ph.D. Student  
Institute of Islamic Research

### **Abstract**

Born long ago, modernity attained power and supremacy and remained as such for centuries. Coming with the claim of saving man and the promise of bringing happiness to human beings, it is for decades that modernity has lost its drive. It is no longer the source of a true political system, a remedy for wars, killings and destructions; and an upholder of justice and spirituality. What is left for modern man is doubt and suspicion which has endangered his life with anxiety and lack of direction. Why has this happened? What are the causes of the recent political and social disturbances? Is modernity ill or is the problem with modernists? What are the remedies? The response provided by Voegelin to these questions is to first show the defective innovative nature of modernity and then suggest a remedy emanated from the original truth, true wisdom, the exalted being and the religious experience.

**Key Terms:** *Voegelin, truth, modernity, religion, restoration, secondary reality, transcendental experience and purgatorial existence.*

## **AYENEH MA'REFAT**

*(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)*

No.12 / Winter 2007-2008

### **Proprietor**

Shahid Beheshti University  
Faculty of Theology and Religious Studies

### **Director**

Hassan Saeidi, Ph.D.

### **Editor-in- chief**

Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

### **Executive Manager**

Zakaria Baharnezhad, Ph.D.

### **Advisory Panel**

*Seyyed Ali Akbar Afjei, Ph.D.; Reza Akbaryan, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Mohsen Javadi, Ph.D.; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, Ph.D.; Hassan Saeidi, Ph.D.; Manoochehr Sanei, Ph.D.; Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.*

### **Reviewers**

*Ahmad Ahmadi, Ph.D.; Hasan Ahmadi, Ph.D.; Amir Abbas Alizamani, Ph.D.; Zakaria Baharnezhad, Ph.D. Seyyed Mohammad Esmail Seyyed Hashemi, Ph.D.; Manoochehr Sanei, Ph.D.; Abdollah Shakiba, Ph.D.; Ebrahim Dadjooy, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Mohammad Ilkhani, Ph.D.; Mohammad Taghi Faali, Ph.D.; Abolfazl Mahmoodi, Ph.D.; Mansour MirAhmadi, Ph.D.; Hossein Moghise, Ph.D.; Mohammad Reza Tajik, Ph.D.; Mahnaz Tavakoli, Ph.D.*

### **Translator**

Mohammad Reza Anani Sarab, Ph.D.

### **Executive Editor**

Forough Kazemi

### **Typesetter**

Maryam Mirzaie

**Address**

*'Ayeneh Ma'refat' Office ,Faculty of Theology and Religious Studies,  
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

**Postal Code**

1983963113

[www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat](http://www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat)

E-Mail:[ayenehmarefat@sbu.ac.ir](mailto:ayenehmarefat@sbu.ac.ir)

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

**Print & Binding:** *Shahid Beheshti University Printing House*

**Note:** *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

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

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

[www.srlst.com](http://www.srlst.com)

## ABSTRACTS

<i>The Distinction between Existence and Nature in Avicenna's Philosophy and its Impact on Christian Medieval Philosophy</i> , Sayed Mohammad Ismail Sayed Hashemy, Ph.D.	5
<i>Descartes' Ontological Argument and its Medieval Origins</i> , Yousof Nowzohoor, Ph.D; Maryam Falahati	7
<i>The Impact of Theoretical Mysticism on the Construction of the rule of 'Simple Reality</i> , Monirossadat Pourtolami, Ph.D.	9
<i>The Principle of Individuation</i> , Ebrahim Dadjooy Ph.D.	11
<i>Imagination in Avicenna's Philosophical System</i> , Mohammad Zabih, Ph.D. Hamid Reza Khademi, Ph.D. Student	13
<i>The Objects' Knowledge in Transcendent Theosophy</i> , Mohammad Javad Dakami	15
<i>The Quiddity of Fact in the Political Philosophy of Eric Voegelin</i> , Mortaza Shirodi, Ph.D. Student	17

۱	تمايز وجود از ماهيت در فلسفه ابن سينا و تأثير آن بر فلسفه قرون وسطای مسیحی، دکتر سيد محمد اسماعيل سيد هاشمی
۱۷	برهان وجودی دکارت و ریشه های قرون وسطایی آن، دکتر يوسف نوظهور و مریم فلاحتی
۴۵	تأثير عرفان نظری در پی ریزی قاعده بسیط الحقیقه، دکتر منیر السادات پور طولمی
۶۹	اصل تفرد، دکتر ابراهیم دادجوی
۹۱	جایگاه خیال در نظام حکمت سینوی، دکتر محمد ذبیحی و حمیدرضا خادمی
۱۱۵	بهره مندی اشیا یی مادی از علم در حکمت متعالیه، محمد جواد دکامی
۱۳۳	چیستی حقیقت در دستگاه فلسفه سیاسی اریک وگلین، مرتضی شیرودی

