

بسم الله الرحمن الرحيم

عن الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول:

صديق كل امرئ عقله وعدوه جهله

دوست هر مردی عقل اوست و دشمنش جهل او
(اصول کافی کتاب العقل والجهل ح ٤)

نیسم



دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی

سال سوم / شماره اول / پیاپی ۴ / بهار - تابستان ۱۳۹۶

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین زاده

فاضل حوزوی، استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور

فاضل حوزوی، استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

حسن رضانی

فاضل حوزوی، استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

سیددالله یزدان‌پناه

فاضل حوزوی، استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

یار علی کردفیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسگری‌کاشی

ویراستار: سیدمهدی قافله‌باشی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمدحسن محرابیون

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

آدرس الکترونیک: www.mtfalsafe.ir

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: m.t.falsafeh@gmail.com

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی ذیل نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)

۲. پرتال جامع علوم انسانی (www.ensani.ir)

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.ir)

شیوه‌نامه تنظیم مقالات

۱. مقالاتی قابل چاپ است که پیش‌تر چاپ نشده و برای چاپ در مجله دیگری مدّ نظر نباشد؛
۲. مقالات دریافتی مسترد نشده و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ گردد؛
۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات صرفاً نشان‌گر نظر نویسندگان محترم خواهد بود؛
۴. مجله در ویرایش مطالب آزاد است؛
۵. کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ در مجله ۷۵ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۶۰ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۵ به چاپ خواهد رسید؛
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ارزیابی خواهد شد؛
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس، شماره حساب) در صفحه‌ای مستقل ذکر شود؛
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و دیسکت حاوی فایل آن به آدرس پستی مرکز ارسال گردد و یا به آدرس (M.t.falsafeh@gmail.com) ایمیل گشته و سپس به شماره تلفن ۳۷۷۵۹۳۷۵ (بعد از ظهرها) اطلاع رسانی شود؛
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد، بر اساس نرم‌افزار «word»؛
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه‌ای از کلّ مقاله و حداکثر ۲۰۰ کلمه)، کلید واژه (حد اکثر ۱۰ کلمه)، مقدمه (تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله)، متن اصلی (محتوای اصلی در نظامی منطقی و منسجم)، جمع‌بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع (اطلاعات کامل کتاب شناسی به ترتیب ذیل: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، نام کتاب، شماره چاپ، انتشارات، مکان چاپ، تاریخ چاپ) باشد؛
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... مناسب مقالات علمی نبوده، و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد؛

۱۲. نقل قول‌های مستقیم باید، در پاراگرافی مستقل، و به صورت چپ چین، درج شود. در نقل‌های محتوایی نیازی به گیومه نبوده و تنها پس از نقل محتوا آدرس آن در پاورقی ذکر می‌گردد.
۱۳. اسنادها در پاورقی به طور خلاصه (نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد و شماره صفحه) نوشته شود؛
۱۴. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد؛
۱۵. در صورت امکان عنوان مقاله، چکیده، کلیدواژه‌ها به زبان عربی ترجمه گردد؛
۱۶. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل:
- نام مقاله (2titr-14)، عناوین: (blotus-13) به صورت درشت، متن: (blotus-13)، پاورقی: (blotus-10)، عبارات عربی در متن: (bbadr-13)، عبارات عربی در پاورقی: (bbadr-10)، عبارات انگلیسی در متن: (times new roman-12)، عبارات انگلیسی در پاورقی: (times new roman-10).
۱۷. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ چین؛ چکیده؛ کلیدواژه؛
۱۸. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب:

۷	سرمقاله
۱۱	پای سخن استاد ۴ (تمایز حملی اولی و شایع)
۱۷	تبیین و نقد نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی از دیدگاه استاد فیاضی اسماعیل بهشت
۳۳	بررسی دیدگاه علامه طباطبایی در مورد حرکت در وجود لئفسه جوهر و لغیره عرض رضا ملائی
۴۹	تبیین «نفس الأمر» از منظر علامه طباطبایی هادی کاظمی
۶۳	اهداف تعلیم و تربیت و بایسته‌های آن با تأکید بر دیدگاه ابن‌سینا درباره نفس شهناز شهریاری
۹۱	اعتباریت ماهیت از دیدگاه علامه طباطبایی حامد کمیجانی
۱۱۷	تبیین اعتباریت ماهیت در گرو مبادی تصویری و تصدیقی علی منافزاده
۱۳۷	ملخص المقالات



سرمقاله

حیوان، جهان احساس است و بر پایه ادراکات حسی خویش زندگی روزمره را سپری می‌کند. داده‌های حسی حیوانات هیچ‌گاه پردازش عقلی نمی‌شوند و تنها توسط وهم و خیال تحلیل می‌گردند. شیری که در پی شکار آهوست، اطلاعات حسی خود را به‌دقت پردازش می‌کند تا شکار موفق‌تری داشته باشد و زندگی روزمره‌اش را سپری کند. اما انسان افزون بر این، به پردازش عقلی داده‌های حسی دست می‌زند و بر این اساس به نگرشی کلی درباره جهان هستی دست می‌یابد. این نگرش کلی «جهانبینی» نام دارد که درواقع مرز میان حیوان و انسان است. جهانبینی، نگاهی کلان به پیکره کلی جهان و روابط میان پدیده‌ها دارد که لازمه آن نوعی منش اخلاقی و سبک زندگی است. بر این اساس، باور آدمی درباره هستی، ریشه اخلاق و افعال اوست، و منش و کنش آدمی، آینه بینش او: قال رسول الله ﷺ: العلم امام العمل و العمل تابعه.^۱

مراد از بینش و اعتقاد، چیزی نیست که انسان‌ها بدان تظاهر می‌کنند یا به نمایش می‌گذارند؛ مراد چیزی است که با آن گره خورده‌اند و در اخلاق و رفتارشان نمودار می‌گردد. با این بیان، آدمی چیزی جز همین بینش و نگرش نیست.

ای برادر تو همه اندیشه‌ای	ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
ور گل است اندیشه تو، گلشنی	ور بود خاری، تو هیمة گلشنی ^۲

۱. شیخ طوسی، *الأمالی*، ص ۴۸۸.

۲. مولوی، *مثنوی معنوی*، دفتر دوم، ص ۱۹۲.

علوم تجربی تنها برای بررسی موجودات تجربه‌پذیر (محسوسات) سودمندند و از اثبات موجودات مجرد یا رد آنها، و بررسی چیستی آنها ناتوان‌اند. حتی در بررسی موجودات تجربه‌پذیر نیز به درون پدیده‌ها می‌نگرند و از روزنه دید خویش، احکام و لوازم آنها را استنباط می‌کنند. اگر موجودی طبیعی مانند «گل» را در نظر بگیریم، فیزیک‌دان به جرم و چگالی‌اش می‌پردازد؛ شیمی‌دان ساختمان مولکولی و آرایش اتمی آن را بررسی می‌کند؛ زیست‌شناس به حیات نباتی و ساختار سلولی آن می‌نگرد و... علوم تجربی نگاه کلان به پیکره کلی هستی ندارد؛ بنابراین برای جهان‌بینی کارآمد نیست؛ زیرا جهان‌بینی، نگاهی برون‌پدیده‌ای و کلان به پیکره کلی هستی و کشف روابط و قواعد میان آنهاست، نه درون آنها. علوم مرتبط با وحی (آیات و روایات) افزون بر نگاه درون‌پدیده‌ای، نگاه برون‌پدیده‌ای نیز دارند؛ بنابراین برای جهان‌بینی مفیدند، اما آغاز جهان‌بینی با این علوم به «دور» می‌انجامد؛ برای نمونه، آیات فراوانی صحت گزاره «جهان خالق دارد» را تأیید می‌کنند، اما درستی و حقانیت این آیات به سبب انتساب آنها به خداوند است؛ بنابراین صحت گزاره «جهان خالق دارد» برخود او متوقف است؛ مگر اینکه گزاره دینی بر اساس روش عقلی محض باشد که آن سخن دیگری است.

علوم شهودی به بررسی روابط بین پدیده‌ها و عوالم می‌پردازند و به شرط مطابقت با موازین خاص خود، می‌توانند در جهان‌بینی استفاده شوند؛ اما تحصیل شهود رحمانی متوقف بر سلوکی چندین ساله بر پایه شریعتی استوار است؛ پس ناگزیر، نخست باید دین و شریعت صحیح را با روشی دیگر (غیر از شهود) جست، سپس سال‌ها بر اساس آن سیر کرد تا به شهود دست یافت. البته شهودها نیز درجاتی دارند و شهودهای نهایی که رابطه کلی عالم با خداوند را روشن می‌کنند، دیر به دست می‌آیند؛ بنابراین علوم شهودی در آغاز جهان‌بینی، کارایی ندارند.^۱

عقل، تنها عنصری به شمار می‌رود که در آغاز جهان‌بینی، کارآمد است. نیروی تفکر در همه انسان‌ها وجود دارد؛ گرچه به‌کارگیری درست آن نیازمند آشنایی با علم منطق است. اکنون اگر بخواهیم با روشی کاملاً عقلی بدون تکیه بر داده تجربی و دینی به پژوهش در هستی بپردازیم، باید روش «برهان» را برگزینیم و از بدیهیات آغاز کنیم تا برای اثبات موجودات مثالی،

۱. البته انسان‌های کامل (انبیاء، ائمه و برخی اولیاء) از این قاعده مستثنا هستند و این سیر مربوط عموم انسان‌هاست.

عقلی و واجب‌تعالی توانمند شویم؛ آن‌گاه روابط کلی موجودات را دسته‌بندی کنیم و بدین صورت، عالم خارج را در صفحه عقل خویش، بازتاب دهیم.^۱ این روش، یعنی نگاه کلان به پیکره کلی هستی از راه برهان و با تکیه بر بدیهیات، «فلسفه» نام دارد.

بنابراین روش فلسفی تنها راه آغاز جهان‌بینی است. مراد از فلسفه تنها مطالعه/سفر و اشارات نیست؛ بلکه مراد، هر گزاره‌ای است که ملاک‌های سه‌گانه یادشده را داراست؛ یعنی ۱. نگاه کلان به پیکره کلی هستی؛ ۲. استفاده از برهان؛ ۳. تکیه بر بدیهیات. خواه/سفر و اشارات باشد، خواه قرآن و روایات.

اکنون می‌توان سه راه جهان‌بینی را چنین دسته‌بندی کرد:

۱. نخست لازم است با روش عقلی محض (فلسفه)، قواعد کلی عالم استنباط گردد و وجود واجب‌تعالی، ملائکه، تجرد نفس انسان، سعادت و شقاوت انسان پس از مرگ بدن، نیازمندی به راهنما برای شناخت این سعادت و شقاوت و... اثبات شود؛

۲. سپس سر بر دامن دین نهاده، با پیروی از رهنمودهای پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام به سیر علمی در گزاره‌های اعتقادی دین، و سیر عملی در گزاره‌های اخلاقی و حقوقی دین پردازیم. در این سیر علمی، عقل به مدد می‌آید و گنجینه‌های اعتقادی دین را می‌شکافد؛ همچنین، سیر عملی، موجب نورانیت نفس می‌شود و راهی به شهود می‌گشاید؛

۳. علم و عمل، گوهر نفس آدمی را شکوفا می‌کند و به شهود می‌رساند. از این پس آنچه عقل با استدلال و گزاره دینی تعبداً اثبات می‌کند، قلب با شهود می‌بیند و ایمانی شگرف در دل می‌نشیند؛ چراکه ایمان را مراتبی است «یا ایها الذین آمنوا... آمنوا»^۲ و شهودهای قلبی، شخص را به باطن آیات و روایات (حقایق و حیانی) نزدیک می‌سازد.

روح‌الله سوری

۱. «الحکمة... صیرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العینی» (شرح/المنظومه، ج ۲، ص ۵۰).

۲. نساء(۴): ۱۳۶؛ حدید(۵۷): ۲۸.

پای سخن استاد ۴

تمایز حمل اولی و شایع

مجله نسیم خرد بر آن است در هر شماره بخشی را به بازتاب دیدگاه‌های مدیر محترم مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی، استاد فیاضی حفظه‌الله اختصاص دهد. به همین منظور بخش چهارم این مجموعه با عنوان «تمایز حمل اولی و شایع» تقدیم می‌گردد.

حضرت عالی معتقدید اگر مفهوم موضوع همان مفهوم محمول باشد، حمل اولی و اگر واقع موضوع همان واقع محمول باشد، حمل شایع است منظور شما از این‌همانی مفهومی و این‌همانی واقعی چیست؟ استاد: اگر در حمل، معنای موضوع همان معنای محمول باشد، می‌شود حمل اولی و اگر معانی دوتا باشند و واقع آنها یکی باشد، می‌شود حمل شایع.

در حمل اولی «مفهوم» دو تاست، یا «معنا»؟

استاد: زمانی می‌گفتم «مفهوم»، همان‌طور که دیگران می‌گویند؛ اما «مفهوم» لفظ مشترک است؛ چراکه هم به صورت ذهنی گفته می‌شود و هم به آن چیزی که آن صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند؛ برای نمونه، گاه می‌گویند «آب را فهمیده‌ام» و گاه می‌گویند «هر مفهومی را اگر با وجود بسنجید، یا وجود برای آن ضرورت دارد یا ندارد». منظور از «مفهوم» در دومین مورد، صورت ذهنی نیست؛ زیرا همه صورت‌های ذهنی ممکن‌اند. در این حالت «مفهوم» یعنی آنچه صورت ذهنی از آن حکایت می‌کند.

می‌پذیریم که می‌توان حمل اولی را حملی دانست که در آن «معنای موضوع همان معنای محمول است»؛ ملاصدرا نیز در کتاب مشاعر مبنای حمل اولی ذاتی را «اتحاد در معنا» دانسته است.^۱ اما مراد شما از «واقع» چیست؟

۱. صدرالمتهین، المشاعر، ص ۱۳.

استاد: «واقع»، یعنی آنچه در فارسی از آن به «واقعیت» تعبیر می‌شود و همان «نفس الامر» است. همچنین باید توجه داشت که «واقع» دو قسم دارد: حقیقی و اعتباری. «واقع حقیقی» نیز خود بر دو قسم است: وجود و عدم. همه هستی‌ها واقعیت‌اند، مانند وجود این فنجان یا وجود این چای در فنجان. اما همان‌طور که وجود موی پشت دست یک واقعیت است، عدم موی کف دست نیز یک واقعیت است، آن‌هم «واقعیت حقیقی»؛ زیرا اگر بپرسم کف دست من «وجود مو» هست؟ می‌گویید نیست. باز می‌پرسم حال که «وجود مو» نیست، «عدم مو» هست یا نه؟ اگر بگویید «عدم مو» هم نیست، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. توضیح بیشتر اینکه همه موجودات محدود در محدوده وجودی خودشان وجود دارند. اساساً محدود یعنی همین که مثلاً اگر از سطح داخلی بدن من بیرون برویم، «وجود من» نیست می‌شود. اما در همین حال بر سر «عدم من» چه می‌آید؟ هست یا نیست؟ باید بگویید «هست» و این سخن شما مبتنی بر اعتبار هم نیست؛ بلکه واقعیت است؛ یعنی این‌گونه نیست که کسی اعتبار کند «عدم من» در خارج از ظرف وجودم هست، بلکه واقعاً این‌طور است؛ زیرا محدودیت یعنی همین. به عبارت دیگر «محدودیت» یعنی اینکه تا حدی این وجود هست و از آنجا به بعد عدمش؛ یعنی از آنجا به بعد «نیست». این بود توضیح «عدم واقعی».

فقط یک وجود هست که «عدم واقعی» ندارد و آن وجود، خداست؛ زیرا وجود لایتناهی است و وجود لایتناهی، نمی‌تواند «عدم واقعی» داشته باشد؛ چراکه هر جا را بخواهید برای او عدم در نظر بگیرید، «عدم او» در آنجا نیست و فرض ندارد؛ اما هر موجود دیگری جز حق تعالی، در کنار وجود واقعی‌اش، عدمی واقعی نیز دارد؛ زیرا در محدوده وجودی خویش هست و در خارج از محدوده‌اش نیست؛ پس «عدم»، «واقع حقیقی» است؛ یعنی واقعی که قوامش به اعتبار، لحاظ و قرارداد ما نیست. پس واقعیت حقیقی دارای دو قسم «وجود» و «عدم» است که نخستین قسم آن، یعنی «وجود»، همه موجودات را فرا می‌گیرد و دومین قسم آن، یعنی «عدم»، تمامی معدومات را.

همچنین باید توجه داشت همان‌گونه که وجود عالمی دارد، عدم نیز عالمی دارد؛ متها این دو عالم در هم‌اند؛ یعنی همان جایی که عالم وجودهاست، عالم عدم‌ها نیز هست؛ برای نمونه، در همین عالمی که عالم وجود خوانده می‌شود، هم وجود فنجان هست و هم عدم آن؛ متها وجود فنجان در ظرف محدود آن هست، درحالی‌که عدمش در ظرفی بسیار وسیع تحقق دارد؛ زیرا از ظرف فنجان به بعد تا هر کجا بروید، عدم این فنجان هست. پس ظرف عدم با ظرف وجود تداخل دارند؛ یعنی همان‌جا که ظرف وجود هست، همان‌جا ظرف عدم نیز هست. باز هم توجه کنید که نباید برای عالم عدم، عالمی بالاتر از عالم وجود در نظر گرفته شود. البته اگر وجود محدود می‌بود، شاید می‌توانستیم بعد از عالم وجود، در عالمی برای «عدم» نظر بگیریم. اما وجود

محدود نیست؛ زیرا دست‌کم یک وجود لایتناهی در کار است؛ بنابراین برای عدم جایی جز درون وجود نداریم. عالم عدم، درون عالم وجود است و این یکی از مسائل اساسی فلسفه شمرده می‌شود. پس اگر عالم را عوض کنیم و به عالم بالاتر برویم، آنجا وجود همه چیز را پر کرده است؟ استاد: نه، آنجا هم عدم هست، ولی عدم مطلق نیست؛ به عبارت دیگر، نمی‌توان جایی را یافت که آنجا هیچ چیز نباشد؛ زیرا وجود حق لایتناهی جایی برای عدم مطلق باقی نمی‌گذارد؛ بنابراین همان‌گونه که وجود واجب، واجب‌الوجود است، عدم مطلق نیز، بنا بر رأی همه فلاسفه ما، از ممتنعات است؛ پس جایی که هیچ چیز نباشد - حتی اینکه جایی را فرض کنید که در آنجا هیچ چیز نباشد - مقبول نیست.

«واقع اعتباری» چیست؟

استاد: «واقع اعتباری» نیز دو قسم است: اعتبارات عقلی و اعتبارات عقلایی. «اعتبارات عقلی» که به آنها «اعتبارات نفس‌الامری» نیز می‌گویند، چیزهایی‌اند که قوامشان به قرارداد عقل یا چینش برنامه‌ای خاص نیست؛ بلکه عقل آنها را بدون هیچ قراردادی می‌فهمد؛ برای نمونه، عقل می‌تواند «وجود» را از «فنجان موجود» تفکیک کند و چنین قضاوت نماید که این فنجان که وجودش را از آن تفکیک کردیم، اکنون وجود ندارد. عدم هم که از همان اول نداشت؛ زیرا فنجان «موجود» بود، پس با نظر به خودش، نه موجود است و نه معدوم. اگرچه این حقیقتی است که فنجان من حیث فنجان نه موجود است و نه معدوم، اما این حقیقت در عالم واقعیت‌های حقیقی جای ندارد؛ بلکه در عالم واقعیت‌های اعتباری قرار می‌گیرد.

پس عقل می‌تواند یک موجود را هزارگونه لحاظ کند و بر این اساس احکامی صادر نماید؛ مانند این حکم که «ماهیت من حیث هی» وجود ندارد و معدوم هم نیست. اما این حکم مربوط به عالم حقیقت نیست؛ زیرا در آن عالم، هر چیزی یا باید وجود داشته باشد یا عدم. آنچه را حاصل این عملکرد عقل است، مانند «فنجان من حیث فنجان» که اکنون خالی از وجود و عدم است، «اعتبار عقلی» می‌گوییم. «اعتبار عقلایی»، مثل مالکیت، زوجیت و مانند آن، یعنی چیزهایی که با انشائات عقل و قرارداد حاصل می‌آید. قرارداد در جایی بر این است که اگر این مقدار پول بدهید و فنجان را بگیرید، مالک می‌شوید؛ اما ممکن است در جامعه‌ای چنین باشد که با پرداخت هر مبلغی، مالک فنجان نمی‌شوید و فقط حق تصرف پیدا می‌کنید؛ چرا که آنها مالکیت را عمومی می‌دانند.

آیا با این اوصاف «واقع» در برابر «معنا» قرار می‌گیرد؟

استاد: پیش از آن باید توضیحاتی درخصوص «معنا» داده شود. مثلاً تصور فنجان، امری

ذهنی است که معمولاً بدان «مفهوم» گفته می‌شود؛ یعنی علم حصولی را «مفهوم» می‌گویند، و اینکه ما از استعمال «مفهوم» در این زمینه پرهیز کردیم به همین دلیل است؛ یعنی اینکه گاه «مفهوم» به معنای تصور است. هر تصویری چیزی را نشان می‌دهد؛ زیرا شأن هر تصور و علمی حکایت است. همین که آب را تصور کردید، این تصور به شما چیزی را نشان می‌دهد که ما اسم آن را معنا می‌گذاریم. پس «معنا» یعنی چیزی که قابل تصور است و تصور ما از آن حکایت می‌کند و لفظ نیز برای آن وضع می‌شود؛ یعنی وقتی می‌خواهید لفظ «آب» را وضع کنید، این لفظ را برای تصور آب وضع نمی‌کنید؛ بلکه آن را برای چیزی وضع می‌کنید که تصور شما از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد؛ یعنی لفظ «آب» وضع شده است برای آن چیزی که در این فنجان است.

اما گاه شما تصویری از یک امر جزئی دارید؛ مثل تصویری که از فرزندتان دارید؛ در اینجا «معنا» همان شخص است، پس لفظ را هم برای همان شخص وضع می‌کنید؛ مثل اینکه اسم فرزندتان را «حسین» می‌گذارید. وقتی کسی می‌گوید «حسین» بیا، منظورش این نیست که تصور، من بیا؛ بلکه منظورش آن چیزی است که این تصور از آن حکایت می‌کند. البته هنگام وضع، هم باید آن بچه تصور شود و هم آن لفظ؛ اما آنچه وضع می‌شود، تصور لفظ نیست؛ بلکه خود لفظ است. اگرچه لفظ تصور می‌شود، ولی تصور، وسیله‌ای است برای اینکه بتوان لفظ را وضع کرد؛ زیرا اگر تصور و فهمی از لفظ در کار نباشد، نمی‌توان آن را وضع کرد؛ همان‌طور که در آن طرف نیز لفظ برای معنا وضع می‌شود و نه برای تصور معنا؛ لذا وقتی می‌گوییم «حسین»، یعنی آن آقا؛ آن فرزند؛ آن شخص. این همان «جزئی» به گفته فلاسفه است؛ اما در «کلی»، وضع لفظ برای چیزی است که «جنس» نامیده می‌شود؛ مثلاً «آب» وضع می‌شود برای جنس آب؛ خواه این آب در حوض باشد، خواه در فنجان و خواه در چیز دیگری. در این حالت «معنا» همان جنس آب است. نکته‌ای که باید در اینجا بدان توجه کرد این است که لازم نیست این معنا وجود داشته باشد؛ بلکه می‌تواند وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد؛ مثلاً زمانی که گفته می‌شود «دایناسور وجود ندارد»، این حکم نه از آن لفظ «دایناسور» است و نه تصور آن؛ زیرا لفظ و تصور «دایناسور» هر دو موجودند؛ بلکه آنچه حکم «وجود ندارد» درخصوص آن است، همان «معنا» است. این مطلب شرح این سخن فلاسفه است که «ماهیت، هم با وجود سازگار است و هم با عدم» و در این خصوص، یعنی «دایناسور»، معدوم است. پس «دایناسور» وجود ندارد. اما معانی دیگری هم داریم که

موجودند؛ مانند انسان. همان‌طور که «دایناسور» وجود دایناسور را نشان نمی‌دهد و فقط معنای آن را، خالی از وجود و عدم، نشان می‌دهد، «انسان» نیز وجود را نشان نمی‌دهد و این محمول شماسست که به شما می‌گوید انسان وجود دارد، و اگر آن محمول نباشد، انسان، فقط انسان را نشان می‌دهد؛ انسانی که می‌تواند موجود یا معدوم باشد. پس «معنا» عبارت است از آن چیزی که صورت ذهنی ما آن را به ما نشان می‌دهد؛ خواه وجود داشته باشد، خواه وجود نداشته باشد.

آیا این معنا از «معنا» در متون فلاسفه یافت می‌شود؟

استاد: بله، بسیار فراوان یافت می‌شود و حتی تفاوت بین «مفهوم» و «معنا» در کلمات ایشان هست؛ منتها گاه به شکل استطرادی بیان شده و فصل مستقلى به آن اختصاص نیافته است که خوب بود اختصاص داده می‌شد؛ زیرا این مطلب یکی از مسائل کلیدی است.

رابطه «معنا» با کلی طبیعی چیست؟

استاد: خود کلی طبیعی است. ما می‌گوییم خود «معنا» کلی است. وقتی گفته می‌شود «زید انسان است»، منظور این نیست که زید تصور انسان است؛ بلکه منظور این است که زید آن چیزی است که این تصور از آن حکایت می‌کند. از سوی دیگر، آن «انسان» هم که جنس انسان است، همان طبیعت کلی موجود در افراد است.

«مصادق» و «فرد» چیست؟

استاد: «مصادق» همان «معنا» است؛ البته به صورتی که به یک قید مقید گردد؛ مثلاً «انسان عالم»، مصادقی از «انسان» است. قیود عرضی که به «انسان» ملحق می‌گردد، مصادق‌های آن را رقم می‌زند. البته مصادق، تنها با قیودی که قید هستند، یعنی قیودی که مقداری از وسعت معنا می‌کاهند درست می‌شود که این قیود، دو قسم‌اند:

۱. قیودی که وقتی به معنا ملحق می‌گردند، باز هم کلیت معنا حفظ می‌شود؛ مثل «انسان عالم»؛

زیرا با اینکه خودش یک مصادق است، اما باز مصادیق فراوانی دارد؛

۲. قیودی که معنا را جزئی می‌کند؛ مانند «این» یا «متشخص» در «این انسان» یا «انسان متشخص».

انسان متشخص فقط یک نفر است و «فرد» یعنی آن معنایی که قید تشخیص را دارد؛ پس فرد، قسمی از مصادق است. بنابراین «مصادق» یعنی معنا با هر قیدی و «فرد» یعنی معنا با قید تشخیص.

پس حمل اولی یعنی اینکه مفهوم موضوع همان مفهوم محمول باشد؛ حمل شایع چیست؟

استاد: حمل شایع در جایی است که موضوع و محمول دو معنا داشته باشند، ولی واقع آنها یکی باشد.

اما حضرت‌عالی در مقاله خویش همین تعریف را برای حمل اولی آورده و معتقدید که

تعبیر «بالحمل الاولی» مشترک لفظی است. گاهی قید قضیه واقع می‌شود و آن هم در جایی است که موضوع و محمول به یک معنا باشد؛ مثل اینکه می‌گوییم: «انسان، انسان است بالحمل الاولی» و «آب، آب است بالحمل الاولی». در چنین مواردی منظور این است که مفهوم موضوع همان مفهوم محمول است یا واقع موضوع همان واقع محمول؛ درحالی‌که، در قضیه «آب سرد است بالحمل الاولی» و «انسان ناطق است بالحمل الاولی» نمی‌خواهیم بگوییم موضوع همان محمول است، بلکه مفاد قضیه آن است که موضوع و محمول مصداق واحد دارند. اما گاهی تعبیر «بالحمل الاولی» قید موضوع یا محمول واقع می‌شود؟^۱

استاد: از نظر من حمل اولی این است که معنای موضوع و محمول یکی باشد. اما پیش کشیدن «واقع» برای بیان حمل شایع بود. این سخن که در مقاله مزبور آمده است، درست نیست و این مقاله دست‌نوشته من نیست و از متن سخنان من برداشت شده که ظاهراً سوء تعبیری در آن رخ داده است؛ زیرا من تا به حال مقاله‌ای در این باره ننوشته‌ام. البته باید توجه داشت که هر جا معنای موضوع همان معنای محمول باشد، واقعش هم همان است؛ اما چنین اراده‌ای در حمل اولی نمی‌شود. پس تعریف حمل اولی این شد که معنای موضوع و معنای محمول یکی است و تعریف حمل شایع نیز این است که معنای موضوع و معنای محمول مغایر است، ولی درواقع یکی هستند یا به واقع واحد موجودند یا واقعشان یکی است؛ به عبارت دیگر، حمل شایع در جایی است که دو معنای متغایر، واقع واحد داشته باشند. بر اساس دیدگاه شما آیا در گزاره «انسان انسان است» نمی‌توان لحاظ حمل شایع کرد؟ می‌خواهم بدانم تغایر در تعریف حمل شایع مؤلفه‌ای است که باید رعایت شود و نمی‌توان در «انسان انسان است» چنین ملاحظه‌ای کرد؟

استاد: بله، در گزاره «انسان انسان است» نمی‌توان ملاحظه حمل شایع کرد. بنا بر آنچه از «واقع» و «معنا» گفتید، این دو درباره «زید» یا «حسین» یکی می‌شوند؟ استاد: بله.

اگر حمل اولی را «اتحاد در معنا» بدانیم و حمل شایع را «اتحاد در واقع»، با توجه به یکی شدن «واقع» و «معنا» درخصوص مثلاً «حسین»، در این گزاره که «حسین حسین است» حمل اولی در کار است یا حمل شایع؟

استاد: مسلماً حمل شایع نمی‌تواند در کار باشد؛ زیرا معنای موضوع و محمول در چنین گزاره‌ای یکی است.

۱. رک: غلامرضا فیاضی، «وجود ذهنی در فلسفه اسلامی»، معارف عقلی، ش ۶، تابستان ۱۳۸۶، ص ۹-۱۷.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره اول / پیاپی ۴ / بهار - تابستان ۱۳۹۶

تبیین و نقد نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی از دیدگاه استاد فیاضی^۱

اسماعیل بهشت^۲

چکیده

یکی از مهم‌ترین و مشکل‌ترین مسائل حکمی و فلسفی، تبیین و تقریر «علم تفصیلی حق تعالی به مخلوقات در مرتبه ذات» است. صدرالمآلهین در کتاب‌های خود، دو نظریه درباره این مسئله مطرح کرده است: یکی نظریه مشهور وی یعنی «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» و دیگری نظریه مبتنی بر اتحاد عاقل و معقول که نظریه نهایی او به حساب می‌آید. نویسنده در این نوشتار، نخست بر اساس مبانی صدرالمآلهین به تبیین نظریه ابتدایی و مشهور وی پرداخته و سپس به بررسی و نقد این نظریه از دیدگاه استاد فیاضی پرداخته است. ملأصدرا با استفاده از قاعده «بسیط الحقیقه»، و بنا بر مبانی بدیع حکمت متعالیه (به‌ویژه اصالت وجود)، نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» را تبیین کرده است.

کلید واژگان

صدرالمآلهین، علم تفصیلی حق تعالی، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، بسیط الحقیقه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۰.

۲. طلبه سطح چهار حوزه علمیه. (esmaelbehesht@yahoo.com)

مقدمه

یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث الهیات بالمعنی الاخص که از دیرباز مورد بحث و بررسی اندیشمندان قرار گرفته، تبیین علم تفصیلی حضرت حق به موجودات در مرتبه ذات است. در کتب فلسفی نظریات بزرگانی چون افلاطون، فورفورئوس، ابن‌سینا و دیگر فلاسفه ذکر شده که نشان‌دهنده اهمیت این موضوع و تلاش فیلسوفان برای ارائه تحلیلی دقیق از این مسئله است. اما از آنجا که نظریات پیشین دارای نواقصی داشت و اشکالات متفاوتی از طرف حکما از جمله صدرالمتهلین بر آنها وارد شد، صدرالمتهلین برای ارائه تحلیلی درست و بدون نقص از این مسئله، نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» را بر اساس مبانی دقیق فلسفی خویش، ارائه داد. در نوشتار پیش‌رو پس از ذکر مبانی صدرالمتهلین به روش تحلیلی - توصیفی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای، این نظریه، تبیین، و سپس از دیدگاه آیت‌الله فیاضی بررسی و نقد شده است.

مفهوم‌شناسی

علم در لغت به معنای ادراک، دانستن، معرفت، یقین کردن، حجت و اظهار و روشن کردن به کار رفته است؛^۱ اما از دیدگاه فلاسفه تعاریف متفاوتی دارد. از دیدگاه صدرالمتهلین علم و ادراک، حصول شیء مجرد از ماده و عوارض آن، برای امر مجردی است که مستقل در وجود باشد.^۲ از مباحث صدرالمتهلین در تعریف علم به دست می‌آید که اولاً علم، امری وجودی است، نه ماهوی؛ ثانیاً این امر وجودی، مجرد است، ثالثاً این امر وجودی مجرد، بالفعل است و قوه و عدم در او راه ندارد؛ رابعاً بسیط و دارای تشکیک است.^۳

مبانی صدرالمتهلین

تحلیل و تبیین نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی»، بر قواعدی مبتنی است که بهتر است قبل از وارد شدن به بحث، آنها را متذکر شویم:

۱. اصالت وجود

بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، از جمله مباحثی است که در حکم ستون فقرات

۱. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، ص ۵۸۰؛ سیدعلی اکبر قرشی بنایی، قاموس قرآن، ج ۶، ص ۳۲.

۲. صدرالمتهلین شیرازی، مفاتیح الغیب، ص ۲۶۳.

۳. همو، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۳۵ و ص ۲۷۸ - ۲۷۹؛ همو، مفاتیح الغیب، ص ۱۰۸ - ۱۱۰ و همو، الشواهد الربوبیة، ج ۱، ص ۳۲۵ - ۳۲۶؛ همو، شرح الهدایة الاثریة، ص ۳۰۷ - ۳۰۸.

حکمت متعالیه، و پایه و اساس بسیاری از نظریات نو و بنیادی ملاصدراست. صدرالمتألهین ناآگاهی انسان از این مسئله را موجب جهل به همه اصول و معارف می‌داند؛ زیرا همه چیز به وجود شناخته می‌شود و آنجا که وجود شناخته نشود، همه چیز ناشناخته می‌ماند.^۱ در فلسفه صدرالمتألهین، آنچه محور تمامی مسائل قرار می‌گیرد و واقعیت عینی به وسیله آن تفسیر می‌شود، حقیقت وجود است نه ماهیت؛ به تعبیر دیگر آنچه طارد عدم و منشأ اثر است و تحقق و عینیت خارجی دارد، چیزی جز حقیقت وجود نیست. در حکمت متعالیه - برخلاف فلسفه ابن‌سینا که محور مباحث آن بر موجود، یعنی آن چیزی که هست، پایه‌ریزی شده است - ماهیت نقش اصلی خود را از دست می‌دهد و نظر به آن دیگر استقلالی نیست؛ بلکه در واقع، وجود است که محور اصلی را در عالم هستی و فلسفه در دست دارد.

اهمیت این قاعده در بحث ما در این است که ماهیات مثار کثرت، اختلاف و تباین‌اند و بالعکس، وجود، مفهومی مشترک، و حقیقتی واحد دارد. از اینجا و طبق همین اصل است که صدرالمتألهین می‌تواند علم تفصیلی خدا را در مرتبه ذات و قبل از خلقت، به‌راحتی مطرح کند؛ ولی ابن‌سینا که از وجود و ماهیت بحث می‌کند و همین‌طور سایر حکما که موضع خود را در مقابل مفاهیم و ماهیات روشن نکرده‌اند، نتوانسته‌اند به مسئله علم حق تعالی از منظر صحیحی بنگرند و تبعاً در کشف اسرار عالم واقع، توفیق چندانی نیافته‌اند.

۲. تشکیک در وجود

یکی از مبانی مهم حکمت صدرایی که در مباحث مختلفی از جمله تبیین قاعده «بسیط الحقیقه» که تکیه‌گاه اصلی صدرالمتألهین در تبیین نظریه علم تفصیلی حق تعالی به ماسوی در مرتبه ذات است، تأثیر دارد، مبحث تشکیک در وجود است. بر اساس این قاعده، وجود، حقیقتی تشکیکی و دارای درجات و مراتب متفاوت است که همگی در وجود بودن مشترک‌اند و تفاوت آنها به شدت و ضعف و آثار وجود است؛ به عبارت دیگر حقایق عینی وجود، هم وحدت و اشتراکی با یکدیگر دارند و هم اختلاف و تمایزی. ولی مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز آنها به گونه‌ای نیست که موجب ترکیب در ذات وجود عینی شود.

برای تشکیک در وجود دو تفسیر مهم و مشهور وجود دارد که صدرالمتألهین هر دو را مطرح کرده است. تفسیر اول که اکثر عبارات صدرالمتألهین ناظر به آن است، تفسیری است

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۱۴.

که آن را به حکیمان باستان (پهلوانیان یا خسروانیان) نسبت می‌دهند و آن وحدت سنخی و کثرت افرادی است.^۱ تفسیر دیگر که صدرالمتهلین به اندازه وحدت سنخی به آن نپرداخته، ولی نظر نهایی او محسوب می‌شود، وحدت شخصی و کثرت اعتباری (نه مجازی و کذب) است.^۲ تفسیری که حکیمان ایران باستان از آن سخن می‌گفتند، بدین معناست که وجود در عین وحدت سنخی و نوعی، دارای کثرت افرادی است؛ یعنی همان گونه که مثلاً آب، حقیقتی دارای افراد متعدد است و آب دریا، رودخانه، استخر و آب موجود در یک لیوان خاص، همگی یک سنخ و یک نوع از موجودات هستند و در عین حال از نظر افرادی تعددند، وجودها نیز چنین‌اند؛ یک طبیعت واحد به نام وجود در همه موجودات وجود دارد که البته ویژگی‌های شخصی هر کدام از آنها، فرد خاصی از وجود را پدید آورده است. از لحاظ سنخ و طبیعت، وجود واجب و وجودات ممکن، یکی است؛ ولی فرد و شخص آنها از یکدیگر متفاوت و متمایز است. تنها رابطه آنها چنین است که وجود واجب، وجودات ممکن را ایجاد کرده است.^۳

اما نظر نهایی صدرالمتهلین این است که وجود، در عین وحدت شخصی، دارای کثرت شخصی است. وی بر این باور است که حقیقت وجود، واحد شخصی است که همین وجود واحد شخصی، وجود همه اشخاص است؛ برای مثال، وی می‌گوید همان گونه که نفس انسانی به وجود واحد شخصی وجود همه قوای ظاهری و باطنی خود نیز هست، حق تعالی نیز وجود واحدی است که در عین وحدت وجود، همه کثرات و ممکنات نیز هست. از این رو، دیگر نمی‌توان گفت حق تعالی موجودات را ایجاد کرده است؛ بلکه باید گفت آنها به عین وجود حضرت حق موجودند. به بیان دیگر، ممکنات نه معلول‌های حضرت حق، بلکه شئون و تجلیات وجود اویند.^۴

۳. بسیط‌الحقیقه کل الاشياء ولیس بشیء منها

قاعده بسیط‌الحقیقه، یکی از قواعد مهم و مبنایی در فلسفه صدرالمتهلین است که بر اساس اصالت وجود و تشکیک در وجود پایه‌ریزی شده است. این قاعده در حل بسیاری از

۱. صدرالمتهلین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲. همان، ج ۸، ص ۱۳۴ و ۲۲۳.

۳. همان، ج ۱، ص ۶۳-۶۵.

۴. همو، *المظاهر الإلهیة*، ص ۷۰-۷۲ و همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۳۳۵.



تبیین و نقد نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی از دیدگاه استاد فیاضی

مسائل غامض فلسفی از جمله وحدت شخصی وجود و احاطه علم حضرت حق به ماسوای خود در مرتبه ذات، کارساز بوده است.

برای قاعده بسیط الحقیقه دو تقریر ذکر شده است که یکی با کثرت شخصی وجود، و دیگری با وحدت شخصی وجود و کثرت شئون و درجات آن تناسب دارد؛ زیرا در یک تقریر (کثرت شخصی وجود)، بسیط الحقیقه، کمالات مادون را به نحو اعلی و اشرف واجد است، نه اشخاص آنها را و در تقریر دیگر (وحدت شخصی وجود) شخص آنها را واجد است. در تقریر اول با توجه به اصالت وجود و تشکیک در مراتب وجود، این بحث مطرح می‌شود که هر چه درجات و مراتب وجود، عالی‌تر، و به حق تعالی نزدیک‌تر باشد، آن وجود کمالات و بساطت بیشتری دارد و این سلسله، وقتی به حق تعالی رسید، همه کمالات وجود را به نحو اعلی و اشرف و اتم و ابسط در خود دارد؛ به عبارت دیگر، هر علتی همه کمالات مادون را به نحو اعلی و اتم واجد است و حق تعالی که علت همه مراتب مادون است، همه کمالات مادون را به نحو اعلی و اتم واجد است، منتهی این وجدان، وجدان کمال است، نه وجدان نقایص، و از این رو، کمالات ماهوی را بدون نقایص آنها واجد است.^۱

در تقریر دوم، این معنا مطرح می‌شود که چون وجود حق تعالی، بسیط و صرف الوجود است و صرف الوجود، نامتناهی است و فاقد هیچ وجود و کمالی نیست (زیرا اگر فاقد وجود یا کمالی باشد، مرکب از وجود و عدم خواهد شد و صرف الوجود نخواهد بود)، لذا در دار هستی یک وجود بیشتر وجود ندارد و آن، وجود حق تعالی است و مابقی، شئون و تجلیات وجود اویند؛ نه موجوداتی در عرض یا حتی در طول وجود او.^۲

کلمات صدر المتألهین بیشتر به تقریر اول ناظر است و در مواردی نیز تقریر دوم را تأیید کرده است. اما چون نظر نهایی او وحدت شخصی وجود است، پس نظر نهایی ایشان تقریر دوم است.

۴. علم حضوری واجب به ذات خویش و به همه معالیل

یکی دیگر از مبانی صدر المتألهین برای تبیین نظریه مشهور خویش درباره علم تفصیلی حق تعالی در مرتبه ذات، علم حضوری واجب به ذات خویش و به همه معالیل خود است.

۱. صدر المتألهین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۴۵۷ و ج ۶، ص ۱۱۴.

۲. همو، *المظاهر الإلهیة*، ص ۷۱-۷۲.

صدرالمتألهین برای اثبات چنین علمی برای حق تعالی، براهینی ذکر می‌کند که در اینجا به اختصار به دو برهان می‌پردازیم:

برهان اول: برهان مبتنی بر قاعده کل مجرد عاقل لذاته

نخستین استدلال صدرالمتألهین بر علم حق تعالی به ذات خود، استدلال مبتنی بر قاعده «کل مجرد عاقل لذاته» است. بر اساس این قاعده، هر موجودی که مجرد از ماده و عوارض مادی باشد، وجود خویش را به روشنی تعقل می‌کند، و هرچه درجه تجرد او بیشتر باشد، تعقل او نسبت به ذات خویش نیز قوی‌تر خواهد بود، و از آنجا که حق تعالی در اوج تجرد قرار دارد، تعقل او نسبت به ذات خود، در بالاترین درجه تعقل قرار دارد.^۱

برهان دوم: برهان مبتنی بر قاعده معطی الشیء لا یكون فاقداً له

دیگر استدلال صدرالمتألهین بر علم حق تعالی به ذات خود، این است که چون در بین مخلوقات، موجوداتی هستند که به ذات خود علم دارند و مبدأ این کمال و هر کمال دیگری، حق تعالی است، و از طرفی ممکن نیست موجودی که خود فاقد کمالی است، آن کمال را به موجود دیگری عطا کند؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم که حق تعالی به عنوان عطاکننده علم برخی از موجودات - مانند نفس و عقول مجرد - به ذاتشان، خود نیز باید به ذات خود علم داشته باشد.^۲

این استدلال مبتنی بر قاعده «معطی الشیء لا یكون فاقداً له» است که شیخ اشراق بر اساس آن، وجود کمالات موجود در اشیاء را در خداوند به نحو کلی، اثبات کرده است.^۳ حق تعالی علاوه بر علم حضوری به ذات خویش، به همه معالیل خود نیز علم حضوری دارد. صدرالمتألهین، بر اساس نظریه اصالت وجود و مسئله وجود رابط و مستقل، معلول را جدا از علت و خارج از حیطه وجودی آن نمی‌داند؛ بلکه از نظر او معلول شأنی از شئون علت است.^۴ بر همین اساس، حضور علت برای خودش، مساوی است با حضور شئون و تطورات علت برای علت و این چیزی غیر از علم حضوری علت به معلول نیست، و حق تعالی که علة العلل است، به طریق اولی به معالیل خود علم حضوری دارد.

۱. صدرالمتألهین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۴۵۷؛ همو، *شرح الهدایة الأثریریة*، ص ۳۶۰-۳۶۱.

۲. همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۱۷۶.

۳. سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱، ص ۱۸۸.

۴. صدرالمتألهین شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۲۹۹ و ج ۱، ص ۴۷.

تبیین نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی

صدرالمتألهین برای تبیین این نظریه، بر قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها» تکیه کرده و معتقد است که از این طریق می‌توان علم تفصیلی پیشین حق تعالی را که بر همه چیز حتی صور علمی قائم به ذات الهی تقدم دارد، تبیین و اثبات کرد. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، برای قاعده بسیط الحقیقة دو تقریر قابل تبیین است: یکی بر اساس وحدت سنخی وجود و دیگری بر اساس وحدت شخصی وجود. بنابراین با توجه به اینکه تکیه‌گاه صدرالمتألهین برای تفسیر این نظریه، همین قاعده بسیط الحقیقة است، لذا دو تقریر می‌توان برای نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» صدرالمتألهین مطرح کرد:

۱. تقریری مبتنی بر وحدت سنخی وجود که بر اساس آن، چون حق تعالی علت کل است، پس حقیقت همه مادیات خود را به نحو اعلی و اشرف واجد است؛ زیرا علت هستی‌بخش باید واجد همه کمالات و حقایق آنچه افاضه می‌کند، باشد تا بتواند افاضه کند. بنابراین حقیقت و کمال همه ماسوی‌الله در ذات حق موجود است و چون حضرت حق به ذات خود علم دارد، به حقایق همه ماسوی‌الله نیز علم خواهد داشت. پس علم ازلی در مرتبه ذات حق به ماسوی‌الله تبیین عقلی پیدا می‌کند؛

۲. تقریری مبتنی بر وحدت شخصی وجود که بر اساس آن، حق تعالی عین همه حقایق را واجد است و موجودی خارج از ذات بی‌نهایت او تحقق ندارد. پس همه ماسوی‌الله تجلیات و ظهورات حقاند و به وجود حق موجودند و وجودی زائد بر وجود حق ندارند و چون حق - تعالی به ذات خود علم دارد، پس به همه ظهورات و تجلیات خود نیز علم خواهد داشت.

صدرالمتألهین در کتاب *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة* بعد از تحلیل و بررسی نظریات گوناگون درباره علم تفصیلی حق تعالی در مرتبه ذات، به تبیین نظریه مشهور خود پرداخته و در توصیف این نظریه گفته است:

الفصل الثانی عشر: فی ذکر صریح الحق وخالص الیقین ومخ القول فی علمه تعالی السابق علی کل شیء حتی علی الصور العلمیة القائمة بذاته التی هی بوجه عین الذات وبوجه غیرها کما بیناه وهذه المرتبة من العلم هی المسماة بالغیب المشار إلیه بقوله تعالی: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَیْبِ لَا یَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» فالمفاتیح هی الصور التفصیلیة والغیب هو مرتبة الذات البحتة المتقدمة علی تلك التفاصيل والمقصود فی هذا الفصل بیان شهوده تعالی للأشياء کلها فی هذه المرتبة الأحدیة التی هی غیب کل غیب وأبسط من کل بسیط^۱

۱. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۶۴-۲۶۵.

صدرالمتألهین این نظریه را به حکمای قدیم نسبت می‌دهد. او این روش را بسیار دقیق، و فهم آن را از طریق تعلّم از معلّم بشری، بسیار سخت و محتاج به داشتن قریحه و صفای باطن می‌داند؛ چه رسد به اینکه انسان بخواهد آن را از طریق فیض بلاواسطه دریافت کند.^۱ صدرالمتألهین برای تبیین و توجیه این نظریه، ابتدا چهار اصل را - به عنوان مقدمه - ذکر می‌کند و سپس به اثبات علم تفصیلی قبل از ایجاد می‌پردازد.

مقدمه اول: اندراج برخی معانی کلی در هر هویت وجودی

هر هویت وجودی، در مرتبه وجود و هویتش، مصداق یکی از معانی کلی است و گاهی برخی، هویت وجودی مصداق چند معنای کلی‌اند؛ یعنی معانی متعدد و متکثر با وجود واحدی موجود می‌شوند. به این قسم از وجود «بسیط خارجی» گویند که وجود آن واحد، و معانی آن متعدد است. همچنین گاهی معانی متعدد به وجودات متعدد موجود می‌شوند؛ مانند انسان که ماهیتش مرکب از حیوانیت (جنس) و نطق (فصل) است و وجود عینی و خارجی‌اش مرکب از ماده و صورت است؛ جنسش از ماده‌اش، و فصلش از صورتش اخذ و اعتبار شده است. ولی همین معانی که در وجودات متعدد موجود می‌شوند، گاهی به وجود واحد هم تحقق پیدا می‌کنند؛ مانند فصل اخیر انسان (ناطق) که مفاهیم جوهر، قابل، جسم طبیعی، نامی و حسّاس، در نوع انسانی به وجود آن (ناطق) موجودند.

اجتماع این مفاهیم در وجود فصل اخیر، بدین روست که در عالم خارج، ماده و صورت با هم متحدند و فقط در ظرف تحلیل ذهنی است که از یکدیگر جدا می‌شوند و توجه به این نکته ضروری است که در عالم وجود، از بین ماده و صورت، چیزی که اصل است و تحصیل دارد، صورت است و ماده به وسیله صورت، تحصیل می‌یابد. بنابراین اشیای کثیری که هر کدام مستقل از دیگری موجودند، ممکن است در وجود واحدی محقق شوند؛ مثل جسم، حیوان، حسّاس و... که هم وجودات مستقّلی دارند و هم در انسان و فصل اخیر آن، جمع شده‌اند. بنابراین موجودات بسیاری که از حیث وجود متکثرند، به یک وجود موجود می‌گردند.^۲

مقدمه دوم: فراگیری شیء بسیط

مقدمه دوم همان تشکیک در مراتب وجود است؛ به عبارت دیگر، هر چه موجود از حیث وجود قوی‌تر و از بابت تحصیل، تمام‌تر باشد، در عین بساطت، معانی بیشتری را در بر دارد

۱. همان، ص ۲۶۴.

۲. همان.

و اشتمالش بر کمالات پراکنده در موجودات دیگری غیر از خودش، جامع‌تر است، به گونه‌ای که شمول کمالات متعدد، با بساطت آن هیچ منافاتی ندارد. صدرالمتألهین در این رابطه می‌گوید:

كلما كان الموجود أقوى وجوداً وأتمّ تحصلاً كان مع بساطته أكثر حيلة بالمعاني وأجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الأشياء غيره كما يظهر من حال المراتب الاستكمالية المتدرجة في الكمال من صورة إلى صورة متعاقبة على المادة بحسب تكامل استعداداتها لقبول صورة بعد صورة إلى أن تبلغ مرقية إلى صورة أخيرة تصدر منها جميع ما يصدر من السوابق الصورية لاشتغالها من جهة قوة الوجود على مبادئ تلك الأفعال بأجمعها مع أحديتها^۱

در مقابل، هر اندازه که موجود از حیث مرتبه وجودی ضعیف‌تر باشد، معانی کمتری از آن انتزاع می‌گردد. بر این اساس بر ماده اولی که اضعف مراتب وجود است، تنها مفهوم جوهریت صادق است و نه بیشتر. وجود ضعیف، بنا بر حرکت جوهری، می‌تواند پله‌های رشد و ترقی را طی کند و به حدی از وجود برسد که تمامی کمالات صور سابق بر خود را واجد گردد و از آن، تمام آنچه از صور پیشین صادر شده است صادر شود، در عین اینکه بسیط و واحد است.

مقدمه سوم: تمایز معنای نوعی و مصداق آن

از تحقق و ثبوت هر معنای نوعی در موجودی و صدق آن معنا بر آن موجود، لازم نمی‌آید که وجودش وجود آن معنا باشد؛ زیرا وجود شیء که خاص آن شیء است، چیزی است که به حسب آن وجود، از معانی غیر خودش که بیرون از ماهیت و حد آن است، امتیاز و جدایی می‌یابد. بنابراین وجود انسان، وجود حیوان بما هو حیوان (بشرط لا) نیست، هر چند مشتمل بر حد و معنای حیوان است، و وجود حیوان، وجود نبات بما هو نبات نمی‌باشد، اگرچه بر حد و معنای آن مشتمل است، و...؛ به عبارت دیگر، وجودی که معانی بیشتر را در بر دارد، لازم نیست وجود خاص آن معانی باشد؛ بلکه به نحو بساطت است؛ یعنی همه کارهایی که از مراتب قبل صادر می‌شد، از این موجود نیز صادر می‌شود.^۲

۱. صدرالمتألهین، *الحکمة المتعالیة*، ج ۶، ص ۲۶۷.

۲. همان، ص ۲۶۷ - ۲۶۹.

مقدمه چهارم: تقدم کمال علت بر کمال معلول

هستی معلول و همه کمالات وجودی او، به علتش مستند است. بنابراین هر کمال وجودی که در موجودی تحقق و ثبوت پیدا می‌کند، ناگزیر باید اصل آن کمال در علتش - به گونه‌ای برتر و کامل‌تر - پدید آمده باشد؛^۱ به عبارت دیگر علت باید کمالات معلول را به نحو اعلی و اشرف در بر داشته باشد. صدرالمتألهین این مطلب را موافق با کلام بزرگانی همچون صاحب کتاب/تولوجیا می‌داند و قائل است که این حرف، صحیح، و موافق با برهان و ذوق سلیم است.

خلاصه مقدمات مذکور

۱. مفاهیم و حقایق فراوان می‌توانند به وجود واحد موجود شوند؛
۲. هرچه وجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، در عین بساطت، حقایق و کمالات بیشتری دارد؛
۳. ممکن است تمام حقیقت یک چیز جزء حقیقت چیز دیگر باشد؛ مثل نبات در حیوان و حیوان در انسان؛
۴. هر کمالی در معلول، به نحو اعلی و اشرف در علت موجود است.

نتیجه‌گیری از مقدمات مذکور

صدرالمتألهین برای اثبات علم تفصیلی پیشین خداوند به موجودات، پس از ذکر مقدمات مذکور، چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

حق تعالی مبدأ آفرینش همه حقایق و ماهیات است. پس مرتبه ذات حق تعالی باید در عین بساطت و احدیت، همه اشیا باشد...؛ زیرا موجودی که بسیط حقیقی است، باید

۱. «کالات موجودات بر دو دسته‌اند: الف) کمال موجود از آن جهت که موجود است؛ مثل علم، قدرت و حیات که به طور کلی، موجود عالم و قادر و حی، جدا از اینکه چگونه موجودی است، از موجود جاهل و عاجز و فاقد حیات، کامل‌تر است؛ به بیان دیگر صفات فوق کمالات وجودند، از آن جهت که وجود است، نه از آن جهت که موجود خاصی است؛ ب) دسته دوم از کمالات، کمال موجود خاص است از آن جهت که موجود خاص است؛ برای مثال شیرینی برای خرما از آن جهت که خرماسست، کمال است، نه از آن جهت که موجود است؛ چنانکه ترشی نیز برای سرکه، از آن جهت که سرکه است کمال است، نه از آن جهت که موجود خاص است. با توجه به این مطالب، به‌خوبی روشن می‌شود که منظور از این سخن که علت فاعلی، کمالات معلول خود را به صورت اعلی و اشرف دارد، کمالاتی است که معلول از آن جهت که موجود است داراست، نه از آن جهت که وجودی خاص است. در نتیجه، چنین نیست که خداوند به عنوان علت فاعلی همه موجودات، آن دسته از کمالات آنها را که لازمه وجود خاص آنهاست، دارا باشد. اساساً چنین چیزی مستلزم محدود بودن حضرت حق است؛ برای مثال لازمه شیرین بودن - که کمال خرماسست، از آن جهت که خرماسست - جسم بودن است. به همین دلیل خدا نمی‌تواند شیرین یا ترش یا مانند اینها باشد» (غلامرضا فیاضی و حسین مظفری، «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، مجله معارف عقلی، شماره ۱۰، ص ۱۴ و ۱۵).

همه اشیا باشد. بنابراین از آنجا که وجود حق تعالی، وجود همه اشیاست، تعقل خودش تعقل همه اشیاست و وجود حق تعالی به گونه‌ای است که ذاتاً عقل و عاقل است؛ پس به خودی خود، خویشتن را تعقل می‌کند و تعقل ذات خودش، تعقل همه ماسوی و مقدم بر آنهاست. در نتیجه ثابت می‌شود که علم خداوند به همه ماسوی، پیش از آفرینش آنها، در مرتبه ذات حق تعالی تقرر دارد؛ خواه ماسوی عبارت از صور علمی قائم به ذات خداوند باشند، و خواه صوری خارجی غیر از صور علمی قائم به ذات حق تعالی باشند. پس این علم تفصیلی در عین اجمال - کثرت در عین وحدت - است؛ زیرا آفریدگان با همه تکثر و تفصیلی که از حیث مفهومی دارند، در وجود یگانه بسیطی، موجود و مجتمع‌اند.^۱

در این نظریه، صدرالمتألهین علم تفصیلی حق تعالی به اشیا در مرتبه ذات را، بر طبق قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» تبیین کرده است. طبق این تفسیر، حق تعالی به همه حقایق مادون، علم حضوری دارد؛ علمی که از یک جهت، بسیط و اجمالی است و از جهت دیگر، تفصیلی است. اجمالی و بسیط است؛ زیرا به نحو جمع‌الجمع است، و تفصیلی است؛ زیرا همه کمالات و تمام حقایق بر ذات حق تعالی به صورت تفصیلی منکشف می‌شوند.

بنابراین مفاد قاعده بسیط الحقیقة، لزوم واجد بودن جمیع حقایق وجودی از جانب خداست که بدون اینکه کثرتی در کار باشد، در ذات حق تعالی متجلی و نمایان می‌باشند. صدرالمتألهین همچنین در کتاب المبدأ و المعاد به توضیح نظریه مشهور خویش پرداخته و درباره علم تفصیلی حق تعالی به غیر در مرتبه ذات نوشته است:

علم خداوند به مجعولات خارجی، علم به ذوات آنهاست و کمال واجب در ایجاد اشیا بدین معناست که در تمامیت وجود و فرط تحصیل به گونه‌ای است که تمامی موجودات و خیرات از اوست. کمال حق تعالی به این نیست که ذوات اشیا در علم حضوری، یا صور اشیا در علم حصولی پیش او باشند تا اینکه اگر این ذوات عینی و صور علمی در مرتبه ذات نباشند و متأخر از ذات باشند - چنانکه حقیقتاً متأخر از ذات هستند - مستلزم این باشد که حق تعالی در مرتبه ذات، فاقد کمال باشد؛ بلکه کمال علمی حق تعالی به این است که در عاقلیت، به حدی است که خود ذات به خودش منکشف، و ذوات جمیع اشیا نزد او معلوم‌اند؛ چون معلول حق تعالی هستند و

۱. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۲۷۰.

معلول بودنشان یا به تعبیر دیگر، اصل وجودشان، عین معقول بودنشان، و معقول بودنشان عین معلولیت و وجود آنهاست، بدون اینکه هیچ تفاوتی با هم - چه ذاتی و چه اعتباری - داشته باشند. حال که معقولیت ذات واجب، مبدأ معقولیت جمیع اشیا و باعث انکشاف آنها در پیشگاه اوست - چنانکه وجود حق تعالی مبدأ وجود همه ممکنات است و همه به ترتیب سببی و مسببی به او مرتبطاند و ترتیب وجودی صدور همان ترتیب عقلی شهودی است - بدون تردید این چنین وجودی، وجودش علم به جمیع موجودات است و ذات او سزاوارتر است که آن را علم به موجودات خارجی بدانیم از اینکه صور معقوله از موجودات را علم بنامیم؛ یعنی، هم صور علمیه اشیا علم به اشیا هستند و هم ذات واجب علم به اشیاست و نام «علم بالاشیاء» دادن به ذات واجب اولی از نام «علم بالاشیاء» دادن به صور علمیه است؛ زیرا علم به اشیا از طریق صور، اشیا را معلوم بالعرض می‌کند؛ لیکن علم به آنها از طریق ذات، خود اشیا را معلوم می‌کند. بنابراین تمامی اشیا با کثرتی که دارند برای حق تعالی با وحدتی که دارد، مکشوفاند و او با ذات خود به جمیع موجودات علم دارد و ذات او عین علم به جمیع اشیاست.^۱

نکته‌ای که باید در توضیح نظریه صدرالمتهلین مورد توجه قرار داد، این است که او در اثبات علم تفصیلی واجب، همه حقایق را به مقام ذات نسبت می‌دهد؛ اما با وجود این هیچ بینوئیتی در ذات حاصل نمی‌شود (مسئله انطوای کثرت در وحدت)؛ زیرا تباین و تخالف حقایق و انواع خارجی مانند زمین، کوه، آسمان و... در صورتی است که به وجود مخصوص خود - که از دیگر وجودها ممتاز است - یافت شوند؛ یعنی بر وجهی که عناوین و ماهیات آنها، به حمل شایع بر آنها صدق کند. در حالی که وجودی که قبل از تنزل در مراتب، به عنوان یک وجود جمعی تحقق دارد، شریف‌تر از هر وجود خاصی است. در این راستا، صدرالمتهلین چهار مرحله برای وجود اشیا بیان می‌کند که عبارت‌اند از: عالم طبیعت، عالم مثال، عالم عقل، وجه الله یا مقام ذات. در این رویکرد، قبل از اینکه اشیا به وجود عقلی، مثالی و طبیعی برسند، به وجود جمعی دیگر موجودند که آن وجود جمعی، بالفعل است و مبدأ ممکنات می‌باشد و این وجود جمعی، متمم وجودهای خاص است و تمام کمالات و خصوصیات آنها را دارد.

۱. صدرالمتهلین، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۱-۱۲۲.

بنابراین مسئله انطباع کثرت در وحدت، موجب تکثر واحد نخواهد بود؛ بلکه سبب تأکد وحدت ذات حق تعالی است. از این رو، با اتکا به قاعده بسیط الحقیقه اثبات می‌شود که علم حق تعالی، از یک جهت تفصیلی است؛ زیرا معلومات از نظر معنا دارای کثرت و تفصیل هستند و از جهت دیگر اجمالی و بسیط است؛ چراکه همه معانی به یک وجود واحد و بسیط موجودند و این موجود خاص، هیچ یک از آن معانی نیست. بنابراین ذات واجب در عین وحدت و بساطت، همه اشیا است.

نقد و بررسی

روشن است که علم تفصیلی حق تعالی به ماسوی در مرتبه ذات، تنها با استفاده از قاعده بسیط الحقیقه تبیین نمی‌شود؛ زیرا تأمل در نظریه مشهور صدر المتألهین در مورد علم پیشین حق تعالی، نشان می‌دهد که این نظریه با اشکالاتی مواجه است. برخی از این اشکالات ناظر به تقریر وحدت سنخی، و برخی ناظر به تقریر وحدت شخصی، و برخی دیگر مشترک بین هر دو تقریر است که در اینجا به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱. عدم تحقق موجودات به نحو امکانی و ماهوی در ذات الهی

اشکال اول در مورد نحوه تعلق علم حق تعالی به جزئیات، قبل از ایجاد تفصیلی اشیا است. آنچه از قاعده بسیط الحقیقه (طبق تقریر وحدت سنخی) استفاده می‌شود، این است که حق تعالی در مرتبه ذات، واجد همه حقایق (در مقابل رقایق) وجودی است و هیچ چیز وجودی از او سلب نمی‌شود. پس علم حق تعالی به خود، عین علم به همه حقایق اشیا است. بنا بر این قاعده، خدا به همه اشیا به حسب وجود اعلی و اتم آنها داناست و از این رو، علم به حقیقت ادنی و انقص اشیا در مرتبه ذات نیست؛ به تعبیر دیگر، وجودات رقیقه و نازله که در ماسوی الله تحقق دارند و از ذات الهی نشئت گرفته‌اند، به علت رقیقه بودنشان و به تعبیر فلسفی، ماهیت امکانیشان، در ذات حق تعالی به صورت رقیقه وجود ندارند تا متعلق علم الهی قرار گیرند که محل بحث است. اما وجود بحث و خالص و کامل، به علت حضورش در ذات الهی متعلق علم خدا قرار می‌گیرد که مورد خلاف نیست.^۱

برخی از محققین برای توضیح بیشتر، سخنرانی را مثال می‌زنند که علت فاعلی سخنان خود است. در اینجا گرچه حقیقت کمالی این سخنان در وجود او هست، چنین نیست که

۱. غلامرضا فیاضی و حسین مظفری، «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، مجله معارف عقلی، شماره ۱۰، ص ۱۷؛ حسن معلمی، حکمت متعالیه، ص ۴۷۵.

این سخنان با حدود وجودی‌اش و همه کیفیت‌های آن در ذات فاعل موجود باشد. در نتیجه، علم سخنران به ذات خودش، مستلزم علم به همه ویژگی‌های سخنش پیش از سخنرانی نیست.^۱

بنابراین چون وجود طبیعی، مثالی و عقلی اشیا در متن ذات راه ندارد، پس هیچ‌کدام از آنها، با حفظ محدودیت و نقص خود، معلوم ازلی حق تعالی نیست. در نتیجه بر اساس قاعده بسیط‌الحقیقه (به تقریر وحدت سنخی)، نمی‌توان علم تفصیلی پیشین حق تعالی به جزئیات زمانی و مکانی را اثبات کرد.

۲. اجتماع متناقضین

یکی دیگر از اشکالاتی که بر نظریه صدرالمتهلین وارد می‌شود، ناظر به تقریر دیگر بسیط‌الحقیقه (وحدت شخصی) است. بر اساس این اشکال، مبنای صدرالمتهلین قابل پذیرش نیست و مستلزم تناقض است؛ زیرا به حکم این تفسیر از تشکیک در وجود، وجود من به عنوان یکی از موجودات، به عین وجود حق موجود است و این وجود، از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود است و از آنجا که وجود من است، محدود است. از جمله نشانه‌های آشکار محدودیت ما انسان‌ها، وجود آرزوها در وجود ماست؛ یعنی این آرزوها از آنجا در وجود ما شکل می‌گیرد که چیزهایی را نداریم که به داشتن آنها مشتاقیم و در پی داراشدن آنها هستیم. در هر صورت، این نظریه مستلزم محدود بودن و نامحدود بودن یک وجود واحد شخصی است و چنین چیزی عین تناقض، و در نتیجه ممتنع است.^۲

۳. عدم توجیه علم پیشین به اعدام

اشکال سوم ناظر به هر دو تقریر بسیط‌الحقیقه است. بر اساس این اشکال، نظریه «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» صدرالمتهلین، در تبیین علم حق تعالی به «ممکنات معدوم» در مرتبه ذات، کاربرد ندارد؛ چراکه ممکنات معدوم، بهره‌ای از وجود ندارند و از این رو نمی‌توانند در ذات حق تعالی، ولو به نحو بسیط، حضور داشته باشند. در حالی که همه معترف‌اند که حق تعالی به همه امور محال و معدوم، مفروض و مقدر، عالم است؛ اگرچه هیچ وقت به تحقق خارجی نرسند. برخی از محققان معاصر با تقسیم ممکن به

۱. غلامرضا فیاضی و حسین مظفری، «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، مجله معارف عقلی، شماره ۱۰، ص ۱۸.

۲. همان، ص ۱۷.

ممکن موجود و معدوم، این اشکال را چنین بیان می‌کنند:

این نظریه تنها علم حق به ممکنات موجود را توجیه می‌کند و قدرت توجیه علم حق به ممکنات معدوم را ندارد. توضیح آنکه خدای تعالی از میان عوالم ممکن تنها یکی از آنها را که مطابق حکمت و مصلحت و بهترین آن عوالم بوده، آفریده است^۱ و او همان‌گونه که به این عالم ممکن موجود پیش از آفرینش آن علم دارد، به همه عوالم ممکن دیگر نیز عالم است؛ یعنی همین علم مطلق اوست که به وی این امکان را می‌دهد که بهترین را برگزیند و بیافریند؛ در حالی که بنا بر این نظریه، چون این عوالم معدوم‌اند، دیگر نمی‌توانند به عین وجود خدا موجود باشند و دیگر توجیهی برای علم به آنها پیش از آفرینشان وجود ندارد.^۲

۴. عدم توجیه علم پیشین به ممتنعات

این اشکال همانند اشکال قبلی، هر دو تقریر بسیط‌الحقیقه را شامل می‌شود. بر اساس این اشکال، خدای تعالی، همان‌طور که به امور ممکن - اعم از موجود و معدوم - علم دارد، به امور ممتنع، مانند اجتماع ضدین و نقیضین نیز علم دارد. توضیح بیشتر اینکه اگر حق تعالی از امتناع اجتماع ضدین و نقیضین آگاه است، پس به اجتماع ضدین و نقیضین (که اموری ممتنع هستند) نیز آگاهی دارد؛ حال آنکه اجتماع ضدین و نقیضین نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه وجود خارجی آن ممتنع است. بنابراین با توجه به اینکه نظریه مشهور صدرالمتألهین، تنها علم حق تعالی به امور وجودی را اثبات و توجیه می‌کند و از اثبات علم خدای تعالی به امور ممتنع ناتوان است، ناقص می‌باشد.^۳

نتیجه‌گیری

ملاصدرا برای تحلیل علم حق تعالی به ماسوی در مرتبه ذات، از مبانی فلسفی خویش، مخصوصاً قاعده «بسیط‌الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» کمک گرفت. وی بر اساس این قاعده و چینش چهار مقدمه

۱. مفاهیم و حقایق فراوان می‌توانند به وجود واحد موجود شوند؛
 ۲. هرچه وجود قوی‌تر و شدیدتر باشد، در عین بساطت، حقایق و کمالات بیشتری دارد؛
 ۳. ممکن است تمام حقیقت یک چیز جزء حقیقت چیز دیگر باشد؛ مثل نبات در حیوان و حیوان در انسان؛
 ۴. هر کمالی در معلول، در علت به نحو اعلی و اشرف موجود است.
- معتقد است که چون حق تعالی در عین وحدت و بساطت، واجد همه کمالات

۱. «الذی أحسن کل شیء خلقه» (سجده، ۷).

۲. غلامرضا فیاضی و حسین مظفری، «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، مجله معارف عقلی، شماره ۱۰، ص ۱۷.

۳. همان.

مخلوقات است، بنابراین علم خدا به ذات خویش، عین علم خدا به اشیا می‌باشد، و این علم، علمی است که اجمال و تفصیل را توأمان دارد؛ یعنی در عین حال که مجمل و بسیط است و هیچ کثرتی در آن نیست، تفصیلی است، و در عین حال که تفصیلی است یا به عبارتی روشن و خالی از ابهام است، مجمل است.

البته چنین تحلیلی از طرف صدرالمألهین درباره علم ذاتی حق تعالی، اگرچه نسبت به نظریه‌های پیشین حکما دارای امتیازاتی است، خود با اشکالاتی چون «عدم توجیه علم پیشین به ممتنعات»، «عدم توجیه علم پیشین به اعدام»، «اجتماع متناقضین» و «عدم تحقق موجودات به نحو امکانی و ماهوی در ذات الهی» مواجه است که بر نارسایی این نظریه در تبیین علم ذاتی حق تعالی دلالت دارد.

منابع و مأخذ

۱. راغب اصفهانی، حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، دارالقلم - دارالشامیه، بیروت - دمشق، ۱۴۱۲ق.
۲. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات*، چاپ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳ش.
۳. صدرالمألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *شرح الهدایة الاثریة*، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱م.
۴. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چاپ دوم، مکتبة المصطفوی، قم، ۱۳۶۸ش.
۵. _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، چاپ دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ش.
۶. _____، *المبدأ و المعاد*، چاپ اول، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۴ش.
۷. _____، *المظاهر الالهیة*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، دفتر انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۷ش.
۸. _____، *مفاتیح الغیب*، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.
۹. فیاضی، غلامرضا و حسین مظفری، «علم پروردگار به آفریدگان پیش از آفرینش»، *مجله معارف عقلی*، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۸۷ش.
۱۰. قرشی بنایی، سیدعلی‌اکبر، *قاموس قرآن*، دار الکتب الاسلامیة، تهران، ۱۴۱۲ق.
۱۱. معلمی، حسن، *حکمت متعالیة*، چاپ اول، مرکز نشر هاجر، قم، ۱۳۸۷ش.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره اول / پیاپی ۴ / بهار - تابستان ۱۳۹۶

بررسی دیدگاه علامه طباطبائی در مورد حرکت در وجود لئفسه جوهر و لغیره عرض^۱

رضا ملایی^۲

چکیده

علامه طباطبائی حرکت جوهری و عرضی را حرکت در وجود لئفسه جوهر و وجود لغیره عرض دانسته است، ایشان معتقد است که حرکت در وجود فی لئفسه جوهر و عرض رخ نمی دهد. این نوشتار، دلیل علامه طباطبائی بر این دیدگاه را مورد بررسی و نقد قرار داده و به این نتیجه رسیده است که وقوع حرکت در وجود فی لئفسه جوهر و عرض، هیچ امتناعی ندارد. ضمن این نتیجه اصلی، نتایج دیگری نیز به دست آمده است که عبارت اند از: ۱. عرض در عین حال که وجودش صرفاً ربطی و فی لغیره است، دارای نحوه ای استقلال و وجود فی لئفسه است؛ زیرا استقلال عرض، تجلی و مرتبه ای از استقلال جوهر است؛ ۲. از وجود ربطی و فی لغیره عرض، به این دلیل که دارای نحوه ای استقلال است، می توان ماهیت انتزاع کرد.

کلید واژگان

حرکت، وجود لئفسه، وجود لغیره، تجلی

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۱۹.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه علوم اجتماعی. (tamhid1359@gmail.com)

مقدمه

تحقق حرکت ناگزیر از وقوع آن در یکی از مقولات جوهری یا عرضی است، نحوه وجود مقوله جوهر، فی نفسه لنفسه و نحوه وجود مقوله عرض، فی نفسه لغيره است. از دیدگاه جمهور فیلسوفان، حرکت عرضی، حرکت در نفس عرض نیست؛ بلکه حرکتی است که در جنبه ارتباط عرض با جوهر واقع می‌شود؛ یعنی این حرکت در وجود لغيره عرض رخ می‌دهد؛ برای مثال حرکت در کیف و کم، حرکت در متکیف و متکمم است^۱ نه در نفس کیف و کم. گاهی همین مسئله این چنین بیان می‌شود: در حرکت عرضی، جوهر متحرک است، نه عرض، و متحرک بودن جوهر در حرکت عرضی نمایانگر این است که حرکت در وجود فی نفسه عرض رخ نمی‌دهد. علامه طباطبایی برای این مدعا استدلالی بیان کرده‌اند.^۲ در این نوشتار استدلال علامه طباطبایی تبیین، و پس از آن تمامیت و صحت آن بررسی می‌شود.

دیدگاه علامه طباطبایی

حرکت در مقوله به این معناست که در هر «آن» بتوان نوع، صنف یا فردی از انواع، اصناف یا افراد ماهیت شیء متحرک را انتزاع کرد. توضیح این مدعا در گرو تفکیک دقیق ابعاد وجودی جوهر و عرض است. نحوه وجود جوهر و عرض این گونه است که جوهر، وجودی فی نفسه لنفسه، و عرض، وجودی فی نفسه لغيره دارد.^۳ تحلیل نحوه وجود هر یک از جوهر و عرض نشان می‌دهد که هر یک از آن دو دارای سه جنبه وجودی هستند: جوهر دارای ۱. جنبه وجود فی نفسه، ۲. جنبه وجود لنفسه و ۳. جنبه اتحاد وجود لنفسه با وجود فی نفسه است، و عرض نیز به همین شکل دارای ۱. جنبه وجود فی نفسه، ۲. جنبه وجود لغيره و ۳. جنبه اتحاد وجود لغيره با وجود فی نفسه است.

از دیدگاه علامه طباطبایی، ماهیت جوهری و عرضی از جنبه اول وجود جوهر و عرض، یعنی وجود فی نفسه آن دو، انتزاع می‌شود، و حرکت در این جنبه وجودی رخ نمی‌دهد، در جنبه دوم وجود جوهر و عرض یعنی وجود لنفسه و لغيره آن دو حرکت رخ می‌دهد و از این جنبه ماهیت انتزاع نمی‌گردد و جنبه سوم جوهر و عرض یعنی اتحادی

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۲۵۸.

۲. همان، ص ۲۵۷.

۳. همان، ص ۴۱-۴۰.

که بین وجود لنفسه یا لغیره آنها با وجود فی نفسه‌شان هست، امکان انتزاع ماهیات نوعی، صنفی و یا فردی در هر «آن» فراهم می‌گردد. ایشان در همین زمینه می‌فرمایند:

فلا حركة في مقولة بمعنى التغير في وجودها الذي في نفسها الذي يطرد العدم عنها لأن وجود الماهية في نفسها هي نفسها. فإن كانت في مقولة من المقولات حركة و تغير فهو في وجودها الناعت من حيث إنه ناعت فإن الشيء له ماهية باعتبار وجوده في نفسه وإما باعتبار وجوده الناعت لغیره كما في الأعراض أو لنفسه كما في الجوهر فلا ماهية له فلا محذور في وقوع الحركة في مقولة. فالجسم الذي يتحرك في كمّه أو كيفه مثلاً لا تغير في ماهيته ولا تغير في ماهية الكم أو الكيف اللذين يتحرك فيهما وإنما التغير في المتكّم أو المتكّيف اللذين يجريان عليه وهذا معنى قولهم «التشكيك في العرضيات دون الأعراض». ثم إن الوجود الناعت وإن كان لا ماهية له لكنه لاتحاده مع الوجود في نفسه ينسب إليه ما للوجود في نفسه من الماهية ولازم ذلك أن يكون معنى الحركة في مقولة أن يرد على المتحرك في كل آن من آتات حركته نوع من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوع من أنواعها عليه أكثر من آن واحد وإلا كان تغيراً في الماهية وهو محال.^۱

دلیل علامه بر امتناع حرکت در وجود فی نفسه

علامه طباطبائی وقوع حرکت در وجود فی نفسه را محال می‌داند، به این دلیل که مستلزم تغییر در ذاتی شیء است. از دیدگاه ایشان:

۱. مقولات ماهوی، اجناس عالی‌ای هستند که به عنوان ذاتی در ذاتیات ماهیات مادون خود مأخوذ هستند؛
۲. حرکت یک متحرک، همواره در مسافتی واقع می‌شود و مسافت حرکت، چیزی غیر از مقولات ماهوی نیست؛
۳. معنای حرکت در مقولات ماهوی این است که از شیء متحرک در هر «آن» می‌توان نوع، صنف یا فردی از ماهیت را انتزاع کرد؛
۴. ماهیت نیز همان حقیقتی است که از جنبه وجود فی نفسه مورد انتزاع واقع می‌گردد و یا به عبارت دقیق‌تر وجود فی نفسه، وجودی است که ماهیت، حدّ آن محسوب می‌شود،^۲

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۲۵۸-۲۵۷.

۲. «إن الماهیات حدود الوجود». فذات کل ماهية موجودة حدّ لا يتعداه وجودها ويلزمه سلوب بعدد الماهیات الموجودة الخارجة عنها فماهية الإنسان الموجودة مثلاً حدّ لوجوده لا يتعداه وجوده إلى غيره فهو ليس بفرس وليس ببقر وليس بشجر وليس بحجر إلى آخر الماهیات الموجودة المباشرة للإنسان (همان، ص ۲۰).

۵. حال اگر حرکت در وجود فی نفسه واقع گردد، تغیر وجود فی نفسه مستلزم تغیر حلاً آن خواهد بود؛
۶. بنابراین وقوع حرکت و تغیر در وجود فی نفسه، مستلزم تغیر در ماهیت است و تغیر در ماهیت، مستلزم تغیر در ذاتی شیء خواهد شد، درحالی که تغیر ذاتی محال است.
ایشان در همین زمینه می فرماید:

المسافة وهی المقولة التي تقع فيها الحركة كحركة الجسم فی كمّه بالنمو وفي كيفه بالاستحالة من الضرورة أن الذاتی لا يتغير و المقولات التي هی أجناس عالیة لما دونها من الماهیات ذاتیات لها و الحركة تغیر المتحرك فی المعنی الذي يتحرك فيه فلو كانت الحركة الواقعة فی الكيف مثلاً تغیراً من المتحرك فی ماهیة الكيف كان ذلك تغیراً فی الذاتی و هو محال.^۱

دلیل علامه بر حرکت در وجود لنفسه جواهر و وجود لغيره اعراض

دلیل علامه طباطبایی بر اینکه حرکت در وجود لنفسه و وجود لغيره رخ می دهد، متشکل از این مقدمات است:

۱. جوهر و عرض دارای وجودی لنفسه و لغيره هستند؛^۲
۲. وجود لنفسه یا لغيره وجودی ربطی است؛
۳. وجود ربطی به دلیل اینکه هیچ گونه استقلال ندارد، فاقد هر نوع ماهیتی است؛^۳
۴. فقدان ماهیت در وجود ربطی باعث می شود که حرکت و تغیر در وجود ربطی، مستلزم تغیر در ذاتی ماهیت نگردد؛ به عبارت دیگر تغیر ذاتیات ماهیت به واسطه تغیر وجود ربطی، سالبه به انتفای موضوع است؛ زیرا چیزی که ماهیت ندارد، ذات و ذاتیات ندارد و لذا تغیر در آن، مستلزم تغیر در ماهیت، ذات و ذاتیاتش نیست؛
۵. بنابراین هیچ محالی به واسطه وقوع حرکت و تغیر در وجود ربطی رخ نخواهد داد. مثلاً اگر جسمی در کمّ یا کیف حرکت کند، حرکت در وجود فی نفسه آنها واقع نمی شود و به تبع آن، حرکت در ماهیت کمّی یا کیفی نیز رخ نمی دهد؛ بلکه حرکت در وجود لغيره کمّ و کیف شکل می گیرد و بنابراین حرکت در متکّم و متکّیف واقع می شود.

۱. سید محمدحسین طباطبایی، نهایه الحکمة، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۲۵۷.
۲. إن المقولة العرضية ليس وجودها فی نفسها لنفسها حتی يكون منعوتاً بنفسها... وإنما وجودها لغيرها الذي هو الموضوع الجوهر... وهذا بخلاف الجوهر فإن وجوده فی نفسه هو لنفسه. (همان، ص ۲۶۲).
۳. أن الوجودات الرابطة لا ماهية لها لأن الماهیات هي المقولة فی جواب ما هو فهي مستقلة بالمفهومية والوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومية (همان، ص ۳۹).



بررسی دیدگاه علامه طباطبائی در مورد حرکت در وجود لئفسه جوهر و لغیره عرض

متکمم و متکئف همان حقیقتی است که از جنبه وجود لغیره اعراض، انتزاع قرار می‌گردد. بیان مذکور معنای این جمله فیلسوفان را که «التشکیک فی العرضیات دون الأعراض»، روشن می‌کند. «عرضیات» در عبارت مذکور همان متکمم و متکئف‌ها هستند که از جنبه لغیره اعراض انتزاع می‌شوند و «اعراض» همان ماهیاتی هستند که از جنبه فی‌نفسه انتزاع می‌گردند. بنابراین حرکت و تشکیک وجودی در عرضیات در جنبه لغیره اعراض رخ می‌دهد، نه در جنبه لئفسه ماهوی آنها. علامه طباطبائی در این عبارت به مطلب مزبور اشاره می‌کند: «فالجسم الذی یتحرک فی کمه أو کیفه مثلاً لا تغیر فی ماهیته ولا تغیر فی ماهیة الكم أو کیف اللذین یتحرک فیهما وإنما التغیر فی المتکمم أو المتکئف اللذین یجریان علیه وهذا معنی قولهم التشکیک فی العرضیات دون الأعراض».^۱

همان‌طور که حرکت در مقولات عرضی در وجود لغیره عرض رخ می‌دهد، حرکت در مقوله جوهر نیز در وجود لئفسه جوهر رخ می‌دهد، نه وجود فی‌نفسه آن. علامه طباطبائی به این مطلب نیز اشاره کرده است؛ آنجا که می‌گوید:

فلا حركة فی مقولة بمعنی التغیر فی وجودها الذی فی نفسها الذی یطرد العدم عنها لأن وجود الماهیة فی نفسها هی نفسها. فإن كانت فی مقولة من المقولات حركة وتغیر فهو فی وجودها الناعت من حیث إنه ناعت فإن الشئ له ماهیة باعتبار وجوده فی نفسه وإما باعتبار وجوده الناعت لغیره كما فی الأعراض أو لئفسه كما فی الجوهر فلا ماهیة له فلا محذور فی وقوع الحركة فی مقولة.^۲

دلیل علامه بر انتزاع ماهیت‌های مختلف از اتحاد وجود لئفسه و وجود لغیره با وجود فی‌نفسه
علامه طباطبائی اتحاد وجود لغیره با وجود فی‌نفسه را عامل امکان انتزاع ماهیات متفاوت در هر «آن» می‌داند. از دیدگاه ایشان:

۱. حرکت در وجود لئفسه و لغیره رخ می‌دهد و ماهیت از وجود فی‌نفسه انتزاع می‌گردد؛
۲. وجود لئفسه و لغیره از آن جهت که واجد حرکت هستند، می‌توان برایشان، «آنات» متعددی فرض کرد؛
۳. چون وجود لئفسه و لغیره با وجود فی‌نفسه دارای ماهیت، متحد هستند، در هر «آن» می‌توانند دارای ماهیتی باشند. بنابراین دلیل امکان انتزاع ماهیت در هر «آن» از وجود

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۲۵۸.

۲. همان، ص ۲۵۷.

لنفسه و لغيره، اتحادشان با وجود فی نفسه است. علامه طباطبائی به همین نکته اشاره می‌کند و می‌گوید:

ثم إن الوجود الناعت وإن كان لا ماهية له لكنه لاتحاده مع الوجود فی نفسه ينسب إليه ما للوجود فی نفسه من الماهية ولأزم ذلك أن يكون معنى الحركة فی مقولة أن یرد علی المتحرك فی كل آن من آنات حركته نوع من أنواع تلك المقولة من دون أن یلبث نوع من أنواعها علیه أكثر من آن واحد وإلا كان تغیرا فی الماهية وهو محال.^۱

پیش‌فرض‌های دیدگاه علامه طباطبائی

برای درک بهتر دیدگاه علامه طباطبائی لازم است که علاوه بر توجه به اصل مدعای ایشان و دلیلی که بر مدعای خود اقامه کرده است، به پیش‌فرض‌هایی که در دیدگاه ایشان نهفته است نیز توجه گردد تا در پرتو این توجه، توانایی فهم بهتر این دیدگاه و نقد آن میسر گردد.

دیدگاه علامه طباطبائی مشتمل بر این پیش‌فرض‌ها است:

۱. وجود فی نفسه، مغایر با وجود لغيره و لنفسه است؛
۲. تغایر مزبور از نوع تغایر وجود ربطی و وجود نفسی است؛
۳. وجود لغيره یا لنفسه به دلیل عدم استقلال و ربطی بودن، نمی‌تواند دارای ماهیت باشد؛
۴. از وجود متحرک بما هو متحرک نمی‌توان ماهیت انتزاع کرد؛ زیرا وجود متحرک فاقد حدّ است و ماهیت، حدّ الوجود محسوب می‌شود؛
۵. فاقد حدّ بودن موجود متحرک به معنای نامحدود بودن آن نیست؛ بلکه به این معناست که چون وجود متحرک دارای حرکت است، هیچ گونه ایستایی ندارد و به همین دلیل هیچ گونه حدّ وجودی مشخصی نداشته، از این جهت، وجودی مبهم است و لذا نمی‌توان ماهیتی را که محدوده وجود است (حین حرکت)، از این وجود انتزاع کرد. ماهیت در صورتی از موجود متحرک قابل انتزاع است که ذهن در فرایند تحلیل خود، موجود متحرک را ایستا فرض کند. این وجود ایستا و غیر متحرک در فرض ذهن، دارای حدّ وجودی مشخصی خواهد بود و لذا امکان انتزاع ماهیت از آن فراهم می‌شود؛
۶. وجود لغيره و لنفسه با وجود فی نفسه اتحاد دارند، و این اتحاد از مقوله اتحاد وجود ربطی با وجود مستقل است و عامل انتزاع ماهیات متفاوت در هر «آن» می‌باشد.

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۲۵۸.

بررسی دلیل علامه بر امتناع حرکت در وجود فی نفسه

علامه حرکت در وجود فی نفسه را نمی‌پذیرد؛ به این دلیل که مستلزم تغییر ذاتیات می‌شود و تغییر در ذاتیات محال است؛ لکن باید توجه داشت که هرگونه تحول و تغییر ذاتیات ماهیات ممتنع نیست؛ بلکه اگر ماهیت بما هو هو بدون هیچ وجه اشتراکی به ماهیت دیگر تبدیل گردد، در این صورت انقلاب ماهیت، که مستحیل است، رخ می‌دهد یا اگر ماهیتی مانند «الف» بخواهد ماهیت «الف» باقی بماند و در عین حال ذاتیاتش تماماً تغییر پیدا کند، این مستحیل خواهد بود؛ زیرا تغییر ذاتیات در عین حفظ ذات، مستلزم جمع نقضین خواهد بود.^۱ اما اگر حرکت در حوزه وجود فی نفسه - که منشأ انتزاع ماهیت است، - رخ دهد و با تحول وجود فی نفسه، ماهیت، پس از آن، ذاتیات ماهیت تحول بپذیرند، هیچ یک از امتناعات مذکور رخ نمی‌دهد و آن‌چنان که از دو وجود متفاوت، دو ماهیت متفاوت انتزاع می‌شود، بدون اینکه استحاله‌ای رخ دهد، در اینجا هم به واسطه وقوع حرکت و تحول در وجود فی نفسه، وجود در ابتدای حرکت، با وجود در وسط حرکت و در انتهای حرکت متفاوت خواهد بود. بنابراین می‌توان از این سه وجود متفاوت، سه ماهیت متفاوت انتزاع کرد و این، هیچ استحاله‌ای ندارد. نشانه تحول در ذاتیات، تحول در انواع است. روشن است که می‌توان در هر «آن» نوعی غیر از نوع منتزَع در «آن» سابق را انتزاع کرد. همین مسئله نشان می‌دهد یک نوع به نوع دیگر متحول شده و تحول یک نوع به نوع دیگر بدون تحول در فصل آن نوع، امکان‌پذیر نیست. بنابراین در فرایند حرکت، ذاتیات ماهیت، به همراه ذات ماهیت، می‌توانند متحول شوند، زیرا منشأ انتزاع آنها متحول شده است. وجود موجود در «آن» سابق، کمالاتی دارد؛ به همین دلیل فصل و نوع خاصی را می‌توان از آن انتزاع کرد و وجود موجود در «آن» لاحق، کمالات دیگری دارد و لذا فصل و نوع دیگری از آن انتزاع می‌شود و این نمونه تحول در ماهیت و ذاتیات آن، هیچ استحاله‌ای ندارد.

از آنجا که تحول ماهیت وابسته به تحول وجود است، براساس اینکه وجود چه مقدار متحول شده باشد، ماهیت متحول می‌شود؛ به همین دلیل تحولات ماهوی منحصر در تحولات فردی، صنفی یا نوعی نیست؛ بلکه امکان تحول در جنس ماهیات نیز وجود دارد؛ یعنی اگرچه انواع، مختلف می‌شوند، اما اختلاف انواع صرفاً منحصر در اختلاف در فصولشان نیست؛ بلکه می‌تواند به اختلاف در اجناسشان نیز کشیده شود، بنابراین تحول

۱. ذات «الف» در عین اینکه ذات «الف» است، بدلیل تغییر ذاتیاتش، ذات «ب» خواهد بود. و ذات «الف» نخواهد بود، بنابراین ذات «الف»، ذات «الف» نیست و این، اجتماع نقیضین است.

وجود می‌تواند تحولی در ماهیت ایجاد کند که همه ذاتیات یک ماهیت را تغییر دهد؛ چه ماهیت جنس، چه ماهیت فصل، و این مسئله، به دلیلی که ذکر کردیم، هیچ امتناعی ندارد.

بررسی دلیل علامه بر وقوع حرکت در وجود لغیره و نفسه

برای روشن شدن دیدگاه درست در مورد وقوع حرکت در وجود نفسه و لغیره و عدم وقوع حرکت در وجود فی نفسه، باید ابتدا رابطه بین وجود نفسه و لغیره با وجود فی نفسه بررسی شود.

بررسی رابطه وجود نفسه با وجود فی نفسه

روشن شدن رابطه وجود نفسه با وجود فی نفسه در جواهر، در گرو روشن شدن مقصود فیلسوفان از تعبیر «لنفسه» است. مراد فیلسوفان از قید «لنفسه» در تعریف جوهر، مطلبی سلبی است. آنان می‌خواهند بگویند جواهر، همچون اعراض نیازمند به موضوع نیستند. اعراض چون نیازمند به موضوع و متکی به آن هستند، دارای وجود لغیره هستند؛ اما جواهر چون نیازمند به موضوع نیستند، فاقد وجود لغیره هستند که آنها را به موضوع متکی می‌کند. فیلسوفان این فقدان را با تعبیر «لنفسه» بیان کرده‌اند. این تعبیر مشابه تعبیر آنها در مورد ذات واجب تعالی است. آنان ذات واجب تعالی را وجود «فی نفسه بنفسه» معرفی کرده‌اند.^۱ مقصود آنان از تعبیر «بنفسه» این است که واجب تعالی، برخلاف ممکنات، نیازمند به علت نیست. ممکنات موجوداتی «بغیره» هستند؛ یعنی در موجود شدنشان نیازمند به علت هستند؛ اما واجب تعالی فاقد این نیاز است. این یک حالت فقدان است. فیلسوفان فقدان یک نیاز در واجب تعالی را با تعبیر «بنفسه» بیان کرده‌اند. صدرالمتهلین در عبارتی به مقصود فیلسوفان از تعبیر «لنفسه» در تعریف جوهر اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که نفسه، معنایی سلبی دارد و معنای آن، همان «لالغیره» است. او در حاشیه بر الهیات شفا بیان می‌کند:

أن وجوده فی نفسه إما أن یکون وجودا لشیء قائم بغیره کوجود الأعراض وهی التي وجوداتها فی أنفسها هی وجوداتها لموضوعاتها وإما أن لا یکون کذلک بل یکون وجوده فی نفسه هو بعینه وجوده لنفسه أی لا لغیره کوجود الجواهر المجردة القائمة بذواتها.^۲

بنابراین وجود نفسه اساساً وجودی دیگر، مغایر با وجود فی نفسه نیست؛ یعنی حقیقت

۱. صدرالمتهلین واجب تعالی را این‌چنین تعریف می‌کند: «معنی وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتیاج إلى فاعل وقابل ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما فی الواجب أو بفاعل لم یفتقر تحققه إلى وجود آخر یقوم به بخلاف غیر الوجود». (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۴۰).

۲. صدرالدین شیرازی، الحاشیة علی الهیات الشفاء، ص ۱۶۹.

جوهری دارای دو نحوه وجود نیست: یکی فی نفسه و دیگری لئفسه. تعبیر به «وجود لئفسه» در واقع بیان عدم گونه‌ای نقص در جوهر است. این تعبیر می‌خواهد بگوید جوهر، نقص وابستگی و اتکا به موضوع را ندارد؛ بلکه دارای وجودی مستقل است.

حال که معلوم شد وجود لئفسه هیچ گونه تغایری با وجود فی نفسه ندارد، اگر حرکت در جوهر را قبول کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه این حرکت را، حرکت در وجود فی نفسه جوهر بدانیم. پس این دیدگاه علامه طباطبائی که حرکت در جوهر را به وجود لئفسه ارجاع داده و بیان داشته است که در وجود فی نفسه جوهر حرکت رخ نمی‌دهد، صحیح نیست.

بررسی رابطه وجود لغیره با وجود فی نفسه

وجود لغیره با وجود فی نفسه مرتبط است. نحوه هستی این وجود، فی غیره و ربطی بوده؛ فاقد هر گونه استقلال است. رابطه این وجود با وجود فی نفسه از سه حال خارج نیست: یا وجود لغیره، مستقل از وجود فی نفسه است، یا عین وجود فی نفسه است و یا ربط به وجود فی نفسه است. با تمسک به دو قضیه منفصله، این شقوق را تبیین می‌کنیم.

وجود لغیره یا خارج از حوزه وجود فی نفسه استقرار دارد یا خارج از آن نیست؛ در صورتی که وجود لغیره خارج از وجود فی نفسه نباشد، یا عین وجود فی نفسه است و یا مغایر با آن.

در صورت نخست که وجود لغیره در خارج از وجود فی نفسه استقرار داشته باشد، وجود لغیره، وجودی مستقل خواهد بود؛ بنابراین نیازمند ارتباط با وجود فی نفسه است. لکن این خلف فرض است؛ زیرا مفروض، فی غیره و غیر مستقل بودن وجود لغیره است.

در صورت دوم که وجود لغیره، خارج از وجود فی نفسه نبوده، بلکه عین آن باشد، وجود لغیره به مرتبه ذات وجود فی نفسه راه خواهد یافت و در این صورت، دو فرض پیش روی قرار خواهد گرفت: یکی اینکه وجود لغیره از حقیقت عرض برچیده شود. در این فرض، عرض صرفاً وجودی فی نفسه است؛ یعنی به وجودی تبدیل می‌شود که مستقل از موضوع خود و غیر مرتبط با موضوع خود است و این، با عرض بودن عرض ناسازگار است؛ زیرا عرض، وجودی فی نفسه لغیره است؛

دومین فرض این است که وجود فی نفسه باید از حقیقت عرض برچیده گردد و عرض، چیزی غیر از ربط به موضوع خود نباشد. اصالت بخشیدن به وجود لغیره در عرض، وجود عرض را به وجودی ربطی تبدیل می‌کند که از ربطی دو سویه^۱ به ربطی یک سویه تبدیل

۱. زیرا تعریف عرض در ابتدا عبارت است از وجود فی نفسه لغیره. وجود لغیره عرض وجودی ربطی است که وجود فی نفسه عرض را به وجود فی نفسه جوهر مرتبط می‌کند و از طریق این ارتباط، عرض را به جوهر متکی می‌سازد. بنابراین وجود لغیره در تعریف ابتدایی عرض، وجودی ربطی است که دو چیز را با یکدیگر مرتبط می‌کند، یعنی ربطی مقولی ایجاد می‌کند.

یافته است^۱ و مرتبه‌ای از مراتب، یا تعینی از تعینات جوهر شده است. شرح این شق، پس از آنکه صورت سوم شرح داده شد، خواهد آمد.

در صورت سوم که وجود لغیره ربط به وجود فی نفسه باشد، وجود لغیره، وجودی فی غیره و ربطی خواهد بود. وجود ربطی در تعریف علامه طباطبائی، وجودی غیر خارج از وجود فی نفسه و وابسته به آن معرفی شده است: «هو موجود فی الطرفین قائم بهما بمعنی ما لیس بخارج منهما، من غیر أن یکون عینهما أو جزأهما أو عین أحدهما أو جزءاً ولا أن ینفصل منهما».^۲

وجود فی غیره شأن، تعین و مرتبه‌ای از وجود فی نفسه است. وجود فی غیره، اگرچه درون وجود فی نفسه مستقر است، هرگز به حوزه ذات وجود فی نفسه راه پیدا نمی‌کند؛ بلکه این وجود فی نفسه است که به مرتبه ذات وجود فی غیره تنزل پیدا می‌کند و این چنین، وجود فی غیره را به عرصه ظهور و بروز وارد می‌گرداند.^۳

حضور وجود فی غیره در مرتبه ذات وجود فی نفسه مستلزم عینیت آن دو، و سپس برچیده شدن یکی از آن دو وجود متقابل خواهد شد. اما حضور وجود فی غیره در مرتبه شأن، نه از استقلال وجود فی نفسه می‌کاهد و نه بر استقلال وجود فی غیره می‌افزاید. ضمن اینکه بقای وجود فی نفسه عرض، عامل ظهور ماهیت عرض، و ظهور وجود فی غیره باعث ارتباط عرض با جوهر است.

بر اساس تبیین مزبور، وقوع هر گونه حرکت در وجود لغیره، متوقف بر وقوع حرکت در وجود فی نفسه است؛ زیرا وجود لغیره، ربط به وجود فی نفسه است؛ ربطی که شأن وجود فی نفسه بوده، در هر حکمی، همچون اصل وجود خود، تابع وجود فی نفسه است. بنابراین در صورتی که در وجود لغیره عرض حرکت رخ دهد، وجود فی نفسه نیز باید دارای حرکت باشد. اکنون به شرح شق دوم از صورت دوم می‌پردازیم؛ یعنی شقی که عرض صرفاً دارای وجودی ربطی است.

۱. در این صورت وجود عرض، وجود ربطی‌ای است که با تمام هویت ربطی خود مرتبط، و به موضوع خود وابسته می‌گردد.

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۳۸.

۳. به نظر ما وجود لغیره به مرتبه ذات وجود فی نفسه راه نمی‌یابد و صرفاً در مرتبه مادون ذات فی نفسه حضور دارد؛ زیرا در صورت حضور وجود لغیره در مرتبه ذات وجود فی نفسه، علاوه بر اینکه مستلزم برچیده شدن وجود فی نفسه در اعراض خواهد شد، مستلزم برچیده شدن وجود فی نفسه در جوهر مادی نیز خواهد شد و در این صورت، جوهر مادی چیزی غیر از ربط به هیولا نخواهند بود و بر این اساس صورت مادی نمی‌تواند ترکیبی اتحادی با ماده داشته باشد؛ بلکه ترکیبی که با ماده برقرار می‌سازد، ترکیبی از مقوله ترکیب حقیقت و رقیقت خواهد بود. ضمن اینکه وجود صورت مادی نمی‌تواند تعینی برای جوهر مادی باشد و در این صورت، تنها موجودی که از وجود فی نفسه بهره خواهد داشت، صرفاً وجود هیولا خواهد بود.

همان‌طور که بارها در تعریف عرض اشاره شد، عرض موجودی فی‌نفسه لغیره معرفی شده است، به گونه‌ای که وجود لغیره عرض، عین وجود فی‌نفسه‌اش باشد.^۱ لکن وجود فی‌نفسه، وجودی استقلالی است و وجود لغیره، وجودی فی‌غیره و ربطی؛ یعنی این دو وجود، متقابلین هستند؛ پس چگونه می‌توان گفت در عرض این دو وجود عین یکدیگرند؟ اگر جنبه فی‌نفسه بودن و استقلال عرض را توضیح دهیم، عینیت جنبه فی‌نفسه بودن عرض با جنبه لغیره بودن آن روشن خواهد شد.

وقتی می‌گوییم عرض مستقل است، باید روشن شود استقلال عرض در مقابل چیست؟ یا به عبارت دیگر باید روشن گردد استقلال عرض، استقلال از چه چیز است؟ چند نوع استقلال می‌توان برای عرض در نظر گرفت و وقتی می‌گوییم عرض دارای وجودی استقلالی است، کدام استقلال مورد نظر است؟

از منظر ابتدایی، استقلال عرض، استقلال از جوهر است؛ یعنی عرض، وجودی جدای از وجود جوهر دارد. در این فرض، عرض به شکل مستقل از وجود جوهر موجود است؛ البته در عین حال دارای ارتباط با جوهر است. در این صورت وجود لغیره عرض، عین وجود فی‌نفسه آن نیست؛ بلکه وجودی است که وجود استقلالی عرض را به وجود استقلالی جوهر پیوند می‌دهد. بنابراین اگر در تعریف عرض گفته می‌شود که وجود فی‌نفسه عرض عین وجود لغیره عرض است، بدین معناست که وجود لغیره عرض چیزی جدا و مستقل از وجود فی‌نفسه عرض نیست؛ بلکه ربط به وجود فی‌نفسه عرض است و لذا منظور از عینیت در این فرض، عینیت از تمام وجوه و شئون نیست.

به عقیده ما می‌توان یک نوع استقلال دیگر، متفاوت با استقلال نوع سابق، برای عرض در نظر گرفت. استقلال عرض می‌تواند تعین و مرتبه‌ای از استقلال جوهر باشد. همان‌طور که در دیدگاه نهایی علامه طباطبائی،^۲ وجود عرض، تعین و مرتبه‌ای از وجود جوهر است، استقلال عرض نیز می‌تواند تعین و مرتبه‌ای از استقلال جوهر باشد. توضیح اینکه عرض در دید ابتدایی وجودی مرتبط با جوهر معرفی می‌گردد. ولی در دید نهایی، وجودی عین‌الربط به جوهر دانسته می‌شود. وجود ربطی عرض، درون وجود جوهر استقرار می‌یابد و مقصود از درون جوهر بودن، این است

۱. أن الوجود فی نفسه هو الذی ینتزع عنه ماهیة الشیء. وأما اعتبار وجوده لشیء فلا ینتزع عنه ماهیة وإن کان وجوده لغیره عین وجوده فی نفسه (سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۱۰۵).

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۴۱.

که وجود عرض، خارج از وجود جوهر نمی‌باشد. در این صورت عرض، هیچ گونه استقلالی در مقابل جوهر ندارد؛ یعنی استقلالی که در تقابل با استقلال جوهر باشد، از وجود عرض نفی می‌گردد. لکن این چنین نیست که هر گونه استقلالی از وجود عرض نفی گردد. بلکه همان طور که وجود عرض تعین، شأن، مرتبه و تجلی وجود جوهر محسوب می‌شود، استقلال عرض نیز می‌تواند تعین، شأن، مرتبه و تجلی استقلال جوهر باشد؛ آن چنان که حرکت عرض نیز تعین و مرتبه‌ای از حرکت جوهر است. اگر استقلال عرض از این دید مورد ملاحظه قرار گیرد، استقلال عرض چیزی غیر از وجود ربطی عرض نیست. بنابراین در این صورت می‌توانیم بگوییم وجود فی‌نفسه عرض که نمایانگر وجود استقلالی عرض است، عیناً همان وجود لغیره عرض است؛ یعنی عینیت وجود فی‌نفسه با وجود لغیره عینیتی حقیقی و از تمام وجوه و شئون است. از این بیان نتایج ذیل بدست می‌آید:

۱. وجود فی‌نفسه عرض در تمام وجوه و شئونش عین وجود لغیره عرض است؛
۲. استقلال و وجود فی‌نفسه عرض در مقابل استقلال جوهر نیست؛ بلکه همان طور که اصل وجود عرض، تعین وجود جوهر است، استقلال و وجود فی‌نفسه عرض نیز تعین و مرتبه‌ای از استقلال و وجود فی‌نفسه جوهر می‌باشد؛
۳. حرکتی که در وجود عرض رخ می‌دهد، اگرچه گفته می‌شود در وجود لغیره عرض رخ می‌دهد، از آنجا که وجود فی‌نفسه عرض عیناً همان وجود لغیره عرض است، می‌توان گفت این حرکت در وجود فی‌نفسه عرض رخ داده است و البته همان طور که سابقاً توضیح دادیم،^۱ وقوع حرکت در وجود فی‌نفسه، هیچ امتناعی ندارد؛
۴. فیلسوفان، چه در حرکت جوهری و چه در حرکت عرض، معتقدند که جوهر متحرک است. اگر عرض با جمیع احکام و شئونش، تعین و مرتبه‌ای از جوهر باشد، می‌توان در حرکت عرضی، عرض را متحرک دانست و عرض متحرک نیز چیزی غیر از جوهر متحرک در مرتبه و تعین عرضی نیست. بنابراین اگر حکما مدعی شده‌اند در حرکت عرضی، جوهر متحرک است، این سخن با متحرک دانستن عرض مناقاتی ندارد؛ زیرا عرض در این تفسیر همان تعین جوهر است. بنابراین متحرک بودن عرض در حرکت عرضی، همان متحرک بودن جوهر در مرتبه عرض است. پس می‌توان نتیجه گرفت که متحرک بودن عرض هیچ امتناعی ندارد؛
۵. انتزاع ماهیت از یک موجود، نیازمند به این است که آن موجود، استقلال داشته باشد؛ به همین دلیل از وجود ربطی ماهیت انتزاع نمی‌گردد. بر اساس بیانی که ارائه کردیم، وجود

۱. این مطلب ذیل عنوان «بررسی دلیل علامه بر امتناع حرکت در وجود فی‌نفسه» توضیح داده شد.

ربطی می‌تواند استقلال داشته باشد. البته همان طور که اصل وجودش ربطی است و تعین، مرتبه یا تجلی وجود مرتبط الیه است، استقلال آن نیز تعین و مرتبه استقلال مرتبط الیه است. بنابراین از وجود ربطی می‌توان ماهیت انتزاع کرد؛ زیرا وجود ربطی نیز دارای استقلال است و برای انتزاع ماهیت، صرف استقلال کافی است و لزومی ندارد که موجود مستقل در استقلال خود هم مستقل باشد. بلکه موجود مستقل می‌تواند در استقلال خود، ربطی باشد و استقلال او، تعین و مرتبه استقلال مرتبط الیه باشد؛

۶. از آنجا که حرکت در وجود ربطی عرض اتفاق می‌افتد و وجود ربطی عرض نیز همان وجود فی‌نفسه و استقلالی اوست و از آنجا که از وجود ربطی می‌توان ماهیت انتزاع کرد، بنابراین از حرکت در وجود ربطی عرض می‌توان در هر «آن»، فرد، صنف یا نوع خاصی از ماهیات را انتزاع کرد.

بررسی نقش اتحاد وجود لافسه و لغیره با وجود فی‌نفسه در امکان انتزاع ماهیات از وجود متحرک

علامه طباطبایی اتحاد وجود لافسه و لغیره با وجود فی‌نفسه را عامل انتزاع انواع، اصناف یا افراد ماهوی از شیء متحرک دانستند. تحلیل نوع اتحاد، عامل تشخیص صحت دیدگاه ایشان خواهد بود. از آنجا که تعبیر «لافسه» در تعریف جوهر را تعبیر سلبی دانسته، وجود لافسه را وجودی مغایر با وجود فی‌نفسه ندانستیم، در این بخش صرفاً به تحلیل نحوه اتحاد وجود لغیره با وجود فی‌نفسه خواهیم پرداخت.

اتحادی که وجود لغیره با وجود فی‌نفسه دارد، اتحادی وجودی است. وجود لغیره، وجودی ربطی و ربط به وجود فی‌نفسه عرض است. بنابراین اتحاد این دو، اتحاد وجود ربطی با وجود نفسی است. در این نوع اتحاد، وجود نفسی به درون ذات وجود ربطی راه پیدا می‌کند و در عین حال، اگرچه وجود ربطی به درون ذات وجود نفسی راه پیدا نمی‌کند،^۱ اما به دلیل اینکه وجود ربطی، وجودی غیر خارج از وجود نفسی است، وجود نفسی عرض را با وجود نفسی جوهر مرتبط می‌کند. پرواضح است که اتحاد وجود فی‌نفسه با وجود لغیره، چیزی هم‌ردیف وجود فی‌نفسه عرض یا چیزی هم‌ردیف وجود فی‌نفسه جوهر نیست و یا اساساً چیزی غیر وجود فی‌نفسه و وجود لغیره نیست؛ بلکه صرفاً عنوانی منتزع است.

علامه طباطبایی وجود فی‌نفسه را واجد ماهیت، و در عین حال فاقد حرکت می‌داند و بنابراین، انتزاع انواع، اصناف یا افراد ماهوی از این حوزه وجودی صورت نمی‌پذیرد، ایشان وجود لغیره را فاقد ماهیت، و در عین حال واجد حرکت می‌دانند و بنابراین، انتزاع انواع،

۱. استحالۀ این فرض در سه صورت مذکور ذیل عنوان «بررسی رابطه وجود لغیره با وجود فی‌نفسه» بیان شد.

اصناف یا افراد ماهوی از این حوزه وجودی نیز صورت نخواهد پذیرفت. اتحاد بین این دو وجود نیز حقیقتی هم‌ردیف آن دو وجود نیست، آن چنان که وجود لغیره، حقیقتی هم‌ردیف وجود فی‌نفسه عرض نیست؛ پس شایستگی انتزاع انواع، اصناف یا افراد ماهوی را نخواهد داشت. بنابراین اتحاد بین این دو نحوه وجود، نمی‌تواند علت انتزاع ماهیات مختلف باشد.

دیدگاه مختار: متحرک بودن وجود فی‌نفسه جوهر و عرض

حرکت در دیدگاه فیلسوفان به دو دسته حرکت جوهری و حرکت عرضی تقسیم می‌شود. یکی از فرق‌های این دو نوع حرکت، عینیت متحرک با حرکت در حرکت جوهری و غیریت متحرک با حرکت در حرکت عرضی است.

حرکت، خروج تدریجی از قوه به فعل، و متحرک، موضوع حرکت، موصوف حرکت یا امری است که واجد حرکت است. از دیدگاه ما موضوع حرکت در حرکت عرضی، همان مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود. بنابراین عرض می‌تواند متحرک باشد؛ همان طور که در حرکت جوهری، مقوله جوهر متحرک است. تحلیل حقیقت متحرک در انواع حرکت، تشخیص نظریه درست در بحث معنای حرکت در مقوله را میسر می‌کند.

متحرک در حرکت جوهری

جوهر، حقیقتی است که در تحقق خود بی‌نیاز از موضوع است. بنابراین قائلین به حرکت جوهری، موضوعی خارج از حقیقت جوهر برای حرکت جوهری در نظر نگرفته‌اند.^۱ حرکت جوهری در متن جوهر صورت می‌گیرد و متن جوهر را مجتمع اتحاد حرکت و متحرک قرار می‌دهد.

متحرک در حرکت عرضی

متحرک در حرکت عرضی، جوهر است؛^۲ لکن توجه به این نکته ضرورت دارد که تحرک در ذات جوهری‌اش رخ نمی‌دهد. بنابراین هر گونه تحرک و تغیر جوهر را در این نوع حرکت، باید بیرون از ذات جوهری‌اش دانست.^۳ نقطه بیرون از ذات جوهر که تغیر و تحرک جوهر در آنجا واقع می‌گردد، حقیقت عرض است.

۱. علامه طباطبایی موضوع حرکت جوهری را ماده معرفی می‌کند و می‌فرماید: «قد تبین أن الموضوع لهذه الحركات هو المادة» (سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۲۶۵). لکن توجه به این نکته حائز اهمیت است که ماده جوهری با صورت جوهری ترکیب اتحادی دارند و به همین دلیل دارای وجود واحدی هستند. دقیقاً همین نکته باعث شده است که ما بگوییم موضوع در حرکت جوهری، خارج از حقیقت جوهر نیست و در این نوع حرکات، حرکت در وجود خارجی‌اش، چیزی غیر از متحرک نیست؛ آن چنان که علامه طباطبایی به این مهم اشاره می‌کند: «وهذا بخلاف الجوهر فإن وجوده فی نفسه هو لنفسه فهو تجدد و متجدد بذاته» (همان، ص ۲۶۲).

۲. علامه طباطبایی در همین زمینه می‌فرماید: «فالجسم الذی یتحرک فی کمه أو کیفه مثلاً لا تغیر فی ماهیته ولا تغیر فی ماهیة الكم أو کیف اللذین یتحرک فیهما وإنما التغیر فی المتکمم أو المتکیف». (همان، ص ۲۵۸).

۳. عرض حتی در صورتی که تعین جوهر باشد، در ذات جوهر حضور ندارد؛ بلکه به عنوان شأن و فعل جوهر از حوزه وجودی جوهر خارج نیست.

همان طور که پیش از این گذشت، در مورد حقیقت عرض دو دیدگاه وجود دارد: در یک دیدگاه عرض حقیقتی فی نفسه لغیره است؛ ماهیتی است که در تحقق خود نیازمند به موضوع است و موضوع آن، جوهر می باشد. در دیدگاه دیگر عرض حقیقتی فی غیره است و جوهر، همان غیری است که عرض داخل حوزه وجودی آن، تعین آن و عین ربط و احتیاج به آن است.^۱

در صورتی که عرض، ربط به جوهر باشد، حرکت در اعراض به معنای حرکت جوهر در تعین عرضی است. چون تعین عرضی یکی از مراتب تحقق جوهر است، حرکت جوهر در این تعین یا مرتبه، عین حرکت عرض است. پس اگر در حرکت عرضی گفته می شود جوهر متحرک است و عرض مسافت حرکت، در واقع جوهر در تعین و مرتبه عرض است که متحرک است. در این صورت، متحرک بودن جوهر، همان متحرک بودن عرض است؛ زیرا عرض در این فرض چیزی غیر از تنزل جوهر و تعین جوهر نیست. متحرک بودن عرض مستلزم این است که عرض، موضوع حرکت قرار گیرد؛^۲ لذا در این فرض به همان معنایی که جوهر در حرکت جوهری متحرک واقع می گردد - یعنی همان یگانگی متحرک با حرکت و مسافت حرکت - عرض نیز متحرک قرار می گیرد و در عرض هم بین متحرک، حرکت و مسافت حرکت، یگانگی وجود خواهد داشت.

دیدگاه دیگر عرض را حقیقتی فی نفسه لغیره می داند. در این دیدگاه، عرض حقیقتی ربطی نبوده، بلکه حقیقتی رابطی است. مقصود از رابطی بودن عرض این است که عرض، حقیقتی مستقل از جوهر است که با جوهر، رابطه دارد. رابطه عرض با جوهر، از سوی عرض، اتکا به جوهر داشتن است و از سوی جوهر، اتصاف به عرض داشتن است.

اگر وجود فی نفسه عرض، غیر از وجود لغیره اش باشد، حرکت عرضی یا در وجود فی نفسه عرض رخ می دهد که در این صورت مقوله عرض، متحرک است، یا در وجود لغیره آن رخ می دهد که در این صورت نیز چون وجود لغیره در اصل وجود و همچنین در احکامش - مانند حرکت - تابع وجود فی نفسه است، حرکت در وجود لغیره، مستلزم حرکت در وجود فی نفسه خواهد بود.

نتیجه اینکه حرکت در هر دو صورت در نفس مقوله عرض و در وجود فی نفسه عرض محقق است و لذا می توان گفت همان طور که حرکت در نفس مقوله جوهر رخ می دهد و به همین دلیل، جوهر متحرک معرفی می گردد، در حرکت عرضی نیز حرکت در نفس مقوله عرض رخ می دهد و به همین دلیل می توان عرض را متحرک معرفی کرد.

۱. أن وجود الأعراض من شؤون وجود الجواهر التي هي موضوعات. (سید محمد حسین طباطبائی، نهایه الحکمه، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، ص ۴۱).

۲. موضوع به معنای قابل.

نتیجه گیری

- با توجه به نقد دلیل علامه طباطبایی در مورد عدم جریان حرکت جوهر و عرض در وجود فی نفسه آن دو و جریان آن در وجود لنفسه و لغیره، این نتایج به دست می آیند:
۱. وقوع حرکت در وجود فی نفسه جوهر و عرض، مستلزم هیچ امتناعی نیست.
 ۲. از تعبیری که حکما در مورد نحوه وجود عرض ارائه کرده اند، یعنی «وجود فی نفسه لغیره»، می توان تبیینی جدید ارائه کرد. عرض، اگرچه دارای استقلال و جنبه فی نفسه است، این استقلال، استقلال عرض از جوهر نیست؛ بلکه استقلالی است که شأن و مرتبه ای از استقلال و فی نفسه بودن جوهر است. جوهر دارای شئونی است و اعراض از شئون جواهر هستند؛ به همین مثابه می توان گفته که استقلال عرض نیز از شئون استقلال جوهر، و تجلی استقلال جوهر است.
 ۳. وجود فی نفسه عرض، عین وجود لغیره آن است. وجود فی نفسه، وجودی استقلالی است و وجود لغیره وجودی ربطی؛ ولی در عین حال این دو عین یکدیگرند. اگر به این مسئله توجه شود که فی نفسه بودن و استقلال آن، شأن، رتبه و تجلی استقلال جوهر است، آن گاه نتیجه می شود که وجود ربطی بودن عرض - که وابستگی عرض به جوهر را نشان می دهد - عین وجود استقلالی عرض خواهد بود.
 ۴. از آنجا که ماهیت از وجود مستقل محدود انتزاع می شود و وجود فی غیره و ربطی عرض دارای نحوه ای استقلال است، از وجود لغیره عرض می توان ماهیت انتزاع کرد.
 ۵. بر اساس نتیجه ۲ و ۳ و وقوع حرکت در وجود لغیره که مورد پذیرش علامه طباطبایی است، عین وقوع حرکت در وجود فی نفسه عرض است.

منابع

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعة العقلية فی الحکمة المتعالیة، بیروت، دار احیاء لتراث العربی، چاپ سیزدهم، ۱۹۸۱ م.
۲. _____، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۳. طباطبایی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، تحقیق و تعلیق الشیخ عباس علی الزارعی السبزواری، قم، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۴. فیاضی، غلامرضا، تعلیقة علی نهاية الحکمة، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۰.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره اول / پیاپی ۴ / بهار - تابستان ۱۳۹۶

تبیین «نفس الأمر» از منظر علامه طباطبائی^۱

هادی کاظمی^۲

چکیده

تفاسیر و معانی ارائه شده برای نفس الأمر ناشی از معضلی معرفت‌شناختی در تبیین صدق قضایایی است که مابازای عینی یا ذهنی بالفعل ندارند و از این رو معانی مختلفی برای واقع و نفس‌الأمر مطابق آنها به میان آمده است. مرحوم علامه طباطبائی بر اساس مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی خود تفسیری متفاوت از نفس‌الأمر ارائه کرده است که یکی از تفاسیر جدید در این زمینه به شمار می‌آید. از نقاط قوت تفسیر علامه طباطبائی، علاوه بر حل و رفع معضل مذکور، توجه به مبانی هستی‌شناختی نفس‌الأمر پس از اصالت وجود و مطابقت کامل با آن است. طبق مجموع آرای علامه (مستفاد از بدایه، نهاییه و تعلیقات/سفار) نفس‌الأمر به معنای موجودیت و ثبوت به معنای وسیع آن است. این ثبوت مطلق شامل سه دسته ثبوت است:

اول: ثبوت در اموری که حقیقتاً تحقق دارند؛ مانند خود وجود؛

دوم: ثبوت در اموری که به اعتبار اولیة عقل، برای آنها لحاظ می‌شود، مانند ماهیات؛

سوم: ثبوت در اموری که به اعتبار ثانوی عقل، برای آنها اعتبار می‌شود؛ مانند معقولات ثانوی.

کلید واژگان

وجود - ماهیت - مفاهیم اعتباری - توسع اضطراری ذهن - محکی و مطابق - نفس‌الأمر

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۰.

۲. دانش‌پژوه سطح سه رشته فلسفه اسلامی. (Kazemihadi110@gmail.com)

مقدمه

بعضی از بحث‌های کلان و مهم فلسفی به گونه‌ای است که حل و فصل آنها در تمام فلسفه کارایی دارد (مثل بحث معقول ثانی) و بحث نفس‌الأمر نیز جزء این مباحث است که در ضمن آن به کیفیت تقرر معقول ثانی پی می‌بریم و همین‌طور به نحو ثبوت معقولات و گزاره‌های مختلف دست پیدا می‌کنیم.

بحث نفس‌الأمر در فضای علم حصولی و صدق علم حصولی پدید آمده است. در این حوزه، به دلیل اینکه قرار است گزارشی از معنا داده شود، بحث صدق و کذب گزاره‌های حصولی و بحث مطابقت آن با واقع و نفس‌الأمر شکل می‌گیرد. در این بحث باید مشخص شود که واقع و واقعیت به چه معناست و در قضایای مختلف به حسب نحوه وجود موضوع (خارجیه، ذهنیه، حقیقیه و یا بنا بر نظر مرحوم علامه، قضیه تشکیل‌شده از ماهیات، قضیه تشکیل‌شده از معقولات ثانی و قضیه تشکیل‌شده از ماهیات و معقولات ثانی^۱)، قضیه صادق به معنای مطابقت قضیه با چیست؟

در ابتدا مختصری از برخی تفاسیر را مطرح می‌کنیم و از پردازش تفصیلی به هریک از آنها خودداری می‌کنیم تا از موضوع اصلی که تبیین دیدگاه مرحوم علامه درباره نفس‌الأمر است، باز نمانیم:

۱. عقل فعال

محقق طوسی، نفس‌الأمر همه قضایای صادق را صور منقوش در عقل فعال می‌داند؛ زیرا همه علوم و صور علمی عقل فعال، مطابق با واقع است و هر علمی که مطابق با آن صور باشد، مطابق با واقع است و بعضی از بزرگان بر این مطلب برهان اقامه کرده‌اند.^۲

۲. علم الهی

اجمالاً می‌گوییم که صدرا نفس‌الأمر را علم الهی می‌داند. در مرتبه بعدی هم بنا بر فرموده خودش، از آنجا که علم الهی عین ذات حق است و ذات حق نیز بسیط‌الحقیقه می‌باشد و «بسیط‌الحقیقه کل الاشياء» و ذات حق، مرتبه حقیقی همه حقایق مادون است، پس واقع حقیقی همه حقایق و واقعیات، حضرت حق است.^۳

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۱، ص ۷۲.

۲. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۶۴.

۳. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، ص ۲۶۲: «ونفس الامر عند التحقيق عبارة عن هذا العلم الالهی الحاوی لصور الاشياء کلها کلها وجزئها قديمها وحادثها فإنه یصدق علیه أنه وجود الأشياء علی ما هی علیها إذ الأشياء كما أن لها وجودا طبیعیا ووجودا مثالیا ووجودا عقلیا، فکذلک لها وجود إلهی عند العرفاء وهذا الوجود أولی بأن یکون عبارة عن نفس الامر».

۳. عالم اعلی، عالم مجردات، عقل اول

صائن‌الدین ابن‌ترکه در تمهید القواعد و عرفا در کلمات خود گاهی نفس‌الآمر را عالم اعلی، و در مواردی عقل اول محسوب کرده‌اند و در بعضی عبارات، مراتب وجود و عوالم وجود مطرح شده است.^۱

۴. شیء فی حد ذاته

شارح تجرید، عبدالرزاق لاهیجی، می‌گوید: نفس‌الآمر یعنی «خود شیء فی حد ذاته» و اینکه گفته می‌شود «شیء در نفس‌الآمر موجود است» بدین معناست که «شیء در مرتبه ذات خود تحقق دارد»؛ یعنی شیء با قطع نظر از فرض فارض و اعتبار معتبر، موجود است؛ اعم از آنکه در خارج موجود باشد یا در ذهن.^۲

۵. ظرف خارج انعقاد قضیه

حکیم آقاعلی مدرس نفس‌الآمر را این گونه معنا می‌کند: هرچه قضیه از آن حکایت می‌کند، نفس‌الآمر آن است؛ اعم از اینکه قضیه از خارج ذهن یا درون ذهن یا حتی امور عدمی و یا از یک قضیه دیگر حکایت کند. مهم این است که محکی قضیه صادق، نفس‌الآمر همان قضیه است.^۳

۶. ظرف ثبوت عقلی محکیات

آیت‌الله مصباح یزدی در آموزش فلسفه می‌گوید:

منظور از نفس‌الآمر، غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت عقلی محکیات می‌باشد که در موارد مختلف، تفاوت می‌کند. در مواردی مرتبه خاصی از ذهن است، مانند قضایای منطقی، و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است، مانند محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین، و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می‌شود؛ چنان‌که می‌گویند علت عدم معلول، عدم علت است که رابطه علیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول برقرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می‌شود.^۴

۱. ابن‌ترکه، تمهید القواعد، ص ۶۴۱.

۲. عبد الرزاق لاهیجی، شوارق الانعام، ص ۵۱ و ۶۱.

۳. آقاعلی مدرس زنوزی، بدایع الحکم، ص ۶۶۱.

۴. محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۵.

۷. واقع هر شیء به حسب خودش (در امور وجودی، وجود و در امور عدمی، عدم) در تعلیقه بر نهایت آمده است: نفس الامر هر چیز، واقع همان چیز است و واقع شیء، گاهی امر خارجی است، گاهی ذهنی، گاهی عدم، گاهی عدمی و گاهی محال.^۱

۸. واقع و نفس الامر، اعم از وجود و عدم، وجودی و عدمی، ذهنی و خارجی، درونی (درون نفسی) و برونی، مادی و غیر مادی است.

استاد معلمی در مکتوبات خود می گوید:

نفس الامر و واقع در قضیه را باید بر اساس حکایت قضیه ارزیابی کرد. اگر قضیه، گزارش از وجود یک چیزی باشد، واقع آن، وجودی است؛ اگر از وجود خارجی گزارشی دارد، واقع آن، وجود خارجی است و اگر از وجود ذهنی، مثل مفاهیم منطقی گزارش می دهد، واقع آن ذهنی است؛ اگر از عدم و نبود چیزی گزارشی می دهد، واقع و نفس الامر آن، همان نبود و عدم است.^۲

۹. ثبوت مطلق (اعم از وجود و ماهیت، معقولات ثانی فلسفی و منطقی)

این نظریه که مختار و مخترع مرحوم علامه است، اجمالاً چنین توصیف می شود: با توجه به اینکه وجود اصیل است و ثبوت حقیقی از آن اوست و به تبع آن، عقل انسان برای ماهیت، گونه ای ثبوت اعتبار می کند و از طرف دیگر، عقل انسانی اضطراراً برای معقولات ثانی فلسفی و منطقی نیز گونه ای ثبوت اعتبار می کند، بنابراین نفس الامر مساوی است با ثبوت عام (اعم از اعتباری و حقیقی) یا همان مطلق ثبوت.

از آنچه گفته شد این نتیجه به دست می آید که اساس فهم نظریه مرحوم علامه، بر فهم سه مطلب استوار است:

اول: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت (هستی شناسی)؛

دوم: حکایت ذاتی علوم و مفاهیم از واقع (معرفت شناسی)؛

سوم: ضرورت اتصال با واقعیتی مناسب برای اخذ مفهوم متناسب با آن (معرفت شناسی).

مشکل و نحوه شکل گیری بحث نفس الامر

هر قضیه ای، حاکی از امری خارج از خود است که به آن «مطابق» و «محکی قضیه» می گویند و صدق و کذب قضیه، تنها با مراجعه به همین محکی معلوم می شود. اگر این

۱. محمد تقی مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایه الحکمة، ص ۶۳ و مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۳۱۴.

۲. حسن معلمی، «نفس الامر»، فصلنامه آیین حکمت، شماره ۱.

مطابق و محکی در خارج واقعیت داشته باشد، قضیه صادق است و اگر در خارج واقعیت نداشته باشد، کاذب است؛ مثلاً اگر حکم کنیم که «زید سفید است»، در ذهن ما یک قضیه نقش بسته است که موضوع آن زید، و محمول آن سفید، و حاکی از سفید بودن زید در خارج است. اگر سفیدی زید در خارج واقعیت داشته باشد، این قضیه صادق است، و الا کاذب است. پس به طور کلی، ملاک صدق و کذب قضایا وجود یا عدم محکی و مطابق برای آنهاست. در قضایای شخصی، تعیین محکی و مطابق قضیه، و نیز روش تشخیص موجود یا معدوم بودن آن در خارج، و در نتیجه تعیین صدق و کذب، مشکل نیست. ولی در پاره‌ای از قضایا بسی مشکل‌تر است؛ زیرا یا تعیین مطابق و محکی قضیه، یا روش تشخیص موجود یا معدوم بودن آن و یا هر دو اینها دشوار است. پس به اختصار برای تعیین صدق و کذب انواع قضایا، ممکن است با یکی از این دو مشکل مواجه شویم:

۱. مشکل تعیین محکی و مطابق قضیه؛

۲. مشکل روش تشخیص اینکه آیا محکی موجود است یا معدوم.

در مسئله نفس‌الأمر ما تنها به مشکل اول می‌پردازیم.^۱

به راستی زمانی که ما ملاک صادق و حق بودن قضایا را «مطابقت با واقع» بدانیم اما برخی از موضوعاتمان دارای وجود خارجی یا ذهنی منحاز نبوده، پرکننده خارج نباشند، چگونه می‌توانیم ملاک صدق و کذب مذکور را در مورد این دسته از قضایا به کار بگیریم، درحالی‌که نمی‌توانیم به کذب آنها حکم کنیم و به صادق بودن برخی از آنها اطمینان داریم. برای مثال وقتی قضیه «العلیه بین هذین الشیئین موجود» را در نظر می‌گیریم، از طرفی به صدق و مطابقت آن با واقع علم داریم و از طرفی موضوع قضیه، ما بازای عینی خارجی یا ذهنی ندارد که با آن سنجیده شود. این مشکلی است که موجب تشکیل مباحث نفس‌الأمر در فلسفه شده است. همچنین موجب شده است که منطقین تقسیم قضیه را به خارجی و ذهنی، را کامل ندانند و قسم دیگری به نام «حقیقه» را نیز در عرض آن دو قرار دهند.

لذا راه حل این مشکل در طول تاریخ در فلسفه اسلامی پاسخی واحد داشته که همان «نفس‌الأمر» است. این پاسخ گرچه در ظاهر واحد بوده و هست، اما با توجه به تاریخ فلسفه و مطالب مذکور، متوجه می‌شویم که تنها لفظ آن واحد بوده، ولی تفاسیر متعددی داشته است؛ به عبارت دیگر لفظ نفس‌الأمر برای این معانی و تفاسیر، مشترک لفظی است.

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، شرح نهایی، ص ۱۴۹-۱۵۰.

انواع ثبوت

ثبوت وجود: یعنی مفهوم وجود از امری حکایت می‌کند که دارای ثبوت و بلکه عین ثبوت است. این مطلب در بحث اصالت وجود اثبات می‌شود.

ثبوت ماهیت: یعنی مفاهیم ماهوی، مثل مفهوم انسان، دارای مرتبه‌ای از ثبوت‌اند؛ اگر چه ثبوت آنها «بالذات» نیست، بلکه ثبوت «بالعرض» است؛ زیرا این مفاهیم از محدودیت موجودات امکانی حکایت می‌کنند و محدودیت هم به فقدان و نیستی باز می‌گردد.

ثبوت مفاهیم اعتباری: مقصود از مفاهیم اعتباری، مفاهیمی‌اند که از مطالعه مستقیم موجودات خارجی برای ذهن حاصل نشده‌اند؛ بلکه پس از حاصل شدن مفاهیم ماهوی، بر اساس یک تحلیل و فعالیت خاص عقلانی، پدید می‌آیند و در عین حال بر موجودات خارجی منطبق می‌گردند؛ ولی نحوه انطباق آنها بر موجودات خارجی با انطباق مفاهیم ماهوی، متفاوت است؛ مفاهیم ماهوی بیانگر اجزای ذات و ماهیت مصادیق خود هستند؛ ولی مفاهیم اعتباری از ماهیت و ذات مصادیق خود حکایت نمی‌کنند، بلکه بیانگر مرتبه و ویژگی وجودی مصادیق خود می‌باشند؛ مثلاً مفاهیم «وجوب و امکان»، «قوه و فعل»، «حدوث و قدم» و... مفاهیم اعتباری (معقولات ثانی فلسفی) هستند که بر موجودات خارجی منطبق می‌گردند؛ چنان که می‌گوییم: خدا واجب‌الوجوب است؛ انسان ممکن‌الوجود است و... مفاهیم یادشده بیانگر ویژگی وجودی مصادیق خود می‌باشند: وجوب، یعنی هستی مستقل، و امکان، یعنی وجود رابط و وابسته و... در هر صورت تفاوت روشن این دو دسته مفاهیم در دو چیز است:

۱. مفاهیم ماهوی از مطالعه مستقیم موجودات خارجی به دست می‌آیند، ولی مفاهیم اعتباری در مرتبه دوم و از طریق نوعی فعالیت خاص عقلانی که بر روی مفاهیم ماهوی انجام می‌گیرد، حاصل می‌شوند؛

۲. مفاهیم ماهوی در عین اینکه بیانگر جنبه فقدان مصادیق خود می‌باشند، ناظر به ماهیت و چیستی آنها نیز هستند و در تعریف آنها به کار می‌روند؛ مثلاً می‌گوییم: انسان حیوان ناطق است». ولی مفاهیم اعتباری ناظر به ماهیت و چیستی مصادیق خود نیستند؛ بلکه ناظر به ویژگی وجودی آنها می‌باشند و به همین جهت به عنوان «حد تام» در تعریف مصادیق خود به کار نمی‌رود؛ مثلاً در تعریف آتش نمی‌گوییم علت است؛ اگر چه آتش خصوصیت علیت را داراست؛ اما اختصاص به آن ندارد و ممیز و معرف آن نخواهد بود.

اکنون که مقصود از مفاهیم اعتباری روشن شد، می‌گوییم: این مفاهیم نیز نوعی ثبوت دارند؛ یعنی «محکی عنه» آنها از ثبوت برخوردار است؛ زیرا همان گونه که معلوم شد، «محکی عنه» این مفاهیم، مراتب وجود و ویژگی‌های آنهاست و وجود، عین «ثبوت» است. اصولاً قسم اول (وجود) و قسم سوم (مفاهیم اعتباری) تفاوت جوهری ندارند و تفاوت آنها به عموم و خصوص است؛ زیرا مفهوم وجود هم از مفاهیم اعتباری (معقولات ثانی فلسفی) است. پس محکی عنه وجود، مطلق واقعیت و ثبوت عینی است و محکی عنه سایر مفاهیم اعتباری، واقعیت و ثبوت عینی خاص یا مرتبه‌ای از مراتب واقعیت عینی است.^۱

اطلاق‌های نفس‌الامر در کلام علامه طباطبایی

در عبارات مرحوم علامه نفس‌الامر به دو معنا اطلاق شده است:

۱. معنای اخصّ

أن من التصديقات الحقّة ما له مطابق في الخارج (نحو الإنسان موجود والإنسان كاتب) ومنها ما له مطابق في الذهن (نحو الإنسان نوع والحيوان جنس) ومنها ما له مطابق يطابقه - لكنه غير موجود في الخارج ولا في الذهن كما في قولنا (عدم العلة علة لعدم المعلول) و (العدم باطل الذات) إذ العدم لا تحقق له في خارج ولا في ذهن ولا لأحكامه وآثاره - وهذا النوع من القضايا تعتبر مطابقة لنفس الأمر.^۲
أن الأمور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهيات متقرّرة بتقرّرها.^۳
و القضايا المؤلفة منها [ای الماهيات] هي القضايا النفس الأمرية الصادقة التي لا مطابق لها ذهناً ولا خارجاً بل في ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود والماهية و المفاهيم الاعتبارية وهي وإن لم يتعلق بها علم حضوري لعدم الخارجية، لكنها ثابتة بثبوت الماهية الثابتة بثبوت الوجود فافهم ذلك.^۴

در این اطلاق، نفس‌الامر به قضایایی گفته می‌شود که در مقابل قضایای خارجیه و ذهنیه قرار می‌گیرد. البته روشن است که محل همه قضایا در ذهن است و منظور از قضیه

۱. ر.ک: علی ربانی گلپایگانی، *ایضاح الحکمه*، ص ۱۲۷-۱۲۹.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۹.

۳. همان.

۴. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبایی)، ج ۷، ص ۲۷۱.

خارجیه این است که مطابق آنها امری عینی و در خارج است؛ مانند قضیه «الانسان کاتب». در قضایای ذهنیه نیز، تحقق و ثبوت مطابق قضیه، به عینیت امر ذهنی است؛ مانند «الکلی إما ذاتی وإما عرضی» یا «الانسان نوع». طبق این معنا ماهیات خارجی، امور خارجی هستند و ماهیات ذهنی، امور ذهنی می‌باشند و معقولات ثانی - اعم از فلسفی و منطقی - امور نفس‌الامری محسوب می‌شوند و چنان که ماهیات، لوازم عقلی وجودات بوده، به تقرر آنها متقرر هستند، امور نفس‌الامری نیز لوازم عقلی ماهیات‌اند و به تقرر آنها متقرر می‌باشند.

۲. معنای اعم

وهذا الثبوت العام، الشامل لثبوت الوجود والماهية و المفاهيم الاعتبارية العقلية، هو المسمى بنفس الأمر التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها فيقال: إن كذا كذا في نفس الأمر.^۱ فالظرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقيق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسميه نفس الأمر، ويسع الصوادق من القضايا الذهنية والخارجية وما يصدقها العقل ولا مطابق له في ذهن أو خارج.^۲

ومن هنا يظهر أن القضايا النفس الأمرية الشاملة الكلية كقولنا «عدم العلة علة لعدم المعلول» و الجزئية كقولنا «عدم هذه العلة علة لعدم هذا المعلول» مطابقة للثابت الأعم من الوجود والماهية والاعتباريات فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الأمر.^۳

نفس‌الامر در این إطلاق، برای بیان مطابق قضایا به کار برده شده است و اصطلاحاً قضیه صادق، به قضیه مطابق با نفس‌الامر گفته می‌شود؛ اعم از اینکه موضوع آن دارای وجود عینی یا ذهنی باشد و یا اینکه ثبوت تبعی داشته باشد. مقصود از نفس‌الامر در این اطلاق، مطابق قضایای صادق است؛ اعم از قضایای ذهنیه و خارجیه و آنچه عقل آن را تصدیق می‌کند و مطابقی در ذهن و خارج ندارد.

به هر حال در عبارات مرحوم علامه هر دو اصطلاح موجود است. به نظر می‌رسد یکی از علل بیان متفاوت علامه از نفس‌الامر، توجه به لوازم اصالت وجود در تمام زوایای فکر فلسفی است؛ از این رو بسیار مهم است که دیدگاه ما به موضوع قضیه، موجود اصیل خارجی یا ذهنی و یا موجود اعتباری خارجی یا ذهنی باشد.

۱. محمدحسین طباطبائی، *بداية الحكمة*، ص ۲۰.

۲. همو، *نهاية الحكمة*، ص ۹.

۳. صدرالدین شیرازی، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة* (با حاشیه علامه طباطبائی)، ج ۷، ص ۲۷۰.

تبیین اطلاق مطابق با اصالت وجود

آن لحقیقه وجود ثبوتا و تحققا بنفسه، بل الوجود عین الثبوت والتحقق، وأن للماهیيات - و هی التي تقال فی جواب ما هو وتوجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها وتارة بوجود ذهني فلا تترتب عليها الآثار - ثبوتا و تحققا بالوجود، لا بنفس ذاتها، وإن كانا متحدین فی الخارج؛ وأن المفاهیم الاعتبارية العقلية - و هی التي لم تنتزع من الخارج، وإنما اعتبرها العقل بنوع من التعمل لضرورة تضطره إلى ذلك؛ كمفاهیم الوجود والوحدة والعلیة ونحو ذلك - أيضا لها نحو ثبوت بثبوت مصادیقها المحكية بها، وإن لم تكن هذه المفاهیم مأخوذة فی مصادیقها أخذ الماهية فی أفرادها و فی حدود مصادیقها.^۱

والذي ينبغي أن يقال بالنظر إلى الأبحاث السابقة: إن الأصل هو الوجود الحقيقي وهو الوجود، وله كل حكم حقيقي. ثم لما كانت الماهیيات ظهورات الوجود للأذهان، توسع العقل توسعا اضطراريا باعتبار الوجود لها وحمله عليها، وصار مفهوم الوجود والثبوت يحمل على الوجود والماهية وأحكامهما جميعا. ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا، بحمل مطلق الثبوت والتحقق على كل مفهوم يضطر إلى اعتباره بتبع الوجود أو الماهية، كمفهوم العدم، والماهية، والقوة والفعل، ثم التصديق بأحكامها. فالطرف الذي يفرضه العقل لمطلق الثبوت والتحقق بهذا المعنى الأخير هو الذي نسميه «نفس الأمر»، ويسع الصوادق من القضايا الذهنية والخارجية وما يصدقها العقل ولا مطابق له فی ذهن أو خارج؛ غير أن الأمور النفس الأمرية لوازم عقلية للماهیيات متفرقة بتفرقها.^۲

نفس‌الامر در کلام علامه عبارت است از ثبوت عامی که هم شامل اشیایی است که بنفس ذاته موجودند و هم اشیایی را شامل می‌شود که با فرض و اعتبار، موجودیت پیدا می‌کنند. این ثبوت فرضی و اعتباری با دو توسع اضطراری پدید می‌آید؛ به این بیان که: اولاً بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، جهان خارج را فقط وجود پر کرده است و هیچ چیزی جز هستی در آن یافت نمی‌شود. بنابراین موجود حقیقی فقط وجود است و هر حکم حقیقی نیز متعلق به وجود است؛

۱. سید محمدحسین طباطبائی، *بدایة الحکمة*، ص ۲۰.

۲. همو، *نهاية الحکمة*، ص ۹.

ثانیاً از خود وجود که صرف نظر کنیم، مفاهیم به دو قسم تقسیم می‌شوند: مفاهیم حقیقی (ماهیات) و مفاهیم اعتباری (معقولات ثانی منطقی و فلسفی)؛ ثالثاً: اکنون باید ببینیم نحوه ثبوت مفاهیم ماهوی به چه شکل است. همان طور که در بحث اصالت وجود گفته شده است، ماهیات، اموری اعتباری هستند. این مفاهیم عینیّت ندارند و از موجودیّت حقیقی برخوردار نیستند؛ ولی همین مفاهیم ماهوی، انعکاس و جلوه‌های حقایق خارجی در ذهن ما هستند و ذهن ما که دستگاه علم حصولی است، این حقایق را به صورت مفاهیم ماهوی ادراک می‌کند.

ذهن پس از درک این مفاهیم برای آنها، به تبع حقایق خارجی، ثبوت و موجودیت اعتبار می‌کند و می‌گوید: «ماهیت در خارج موجود است». روشن است این موجودیتی که عقل برای ماهیات قائل شده، موجودیتی اعتباری و به توسع اضطراری عقل است. نکته درخور توجه آنکه، این توسعه اضطراری عقل، اعتبار محض نیست؛ زیرا ماهیت، اگرچه اعتباری است، اعتبار محض نیست؛ بلکه منشأ انتزاع آن، همان وجود خارجی است؛ به تعبیر دیگر، ماهیت، لازم عقلی وجود خارجی است که به تقرّر آن متقرّر می‌گردد. این توسعه اضطراری عقل، ماهیت و احکام آن را در بر می‌گیرد و به این ترتیب، عقل به موجودیت ماهیت و احکام آن در خارج حکم می‌کند.

قسم دوم از مفاهیم که باید نحوه ثبوت آنها نیز بررسی شود، مفاهیم اعتباری است. طبق نظر مرحوم علامه، پس از آنکه ذهن با یک توسع اضطراری، برای مفاهیم ماهوی موجودیت اعتبار کرد، خود این مفاهیم را مورد مذاقه قرار می‌دهد و مفاهیم دیگری از مفاهیم ماهوی انتزاع می‌کند. آنگاه ذهن برای تمام چیزهایی که از ماهیات انتزاع کرده است، در اعتباری وسیع‌تر، موجودیت اعتبار می‌کند. این توسعه دوم نیز یک توسعه اضطراری است که عقل بدان دست می‌زند. این توسعه در موجودیت نیز، اگر چه به اعتبار عقل است، اعتبار محض نیست؛ زیرا همان طور که علامه متذکر می‌شود، این مفاهیم، لوازم عقلی ماهیت‌اند که به تقرّر آنها متقرّر می‌شوند. این توسعه اضطراری دوم، تمام مفاهیم اعتباری (مانند مفهوم عدم، ماهیت، قوه، فعل و نظایر آنها و تصدیق به احکام آنها) را در بر می‌گیرد.

معنای جامع نفس‌الامر

نفس‌الامر معنای جامع واحدی است که به صورت مشترک معنوی در تمام قضایا، به کار می‌رود.

بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در خارج فقط وجود محقق است و جهان خارج را تنها وجود پر کرده است. همین که ذهن ماهیت را از وجودهای خاص انتزاع می‌کند، برای آن نیز، به تبع وجودش، ثبوت و موجودیت فرض کرده، حکم می‌کند که «ماهیت نیز در خارج موجود است»؛ زیرا ماهیت صرف اعتبار نیست؛ بلکه منشأ انتزاعش همان وجود خارجی است. در این مرحله، چون منشأ انتزاع ماهیت، وجود خارجی است، ذهن به ناچار ثبوت و موجودیت خارج را که منحصر در وجود است، توسعه می‌دهد و ماهیت و احکامش را نیز مشمول آن می‌کند و به این ترتیب، به موجودیت ماهیت و احکام آن در خارج حکم می‌کند. این توسعه، توسعه و مجاز صرف نیست؛ بلکه ریشه در خود وجود خارجی دارد. در مرحله بعد، وجود خارجی، به انضمام ماهیت آن - که آن نیز توسعاً و بالعرض در خارج موجود است - منشأ انتزاع مفاهیم دیگری مانند امکان، ضرورت، عدم، قوه، فعلیت و... می‌شود. از آنجاکه این مفاهیم نیز اعتبار صرف نیستند و ریشه در وجود خارجی دارند (زیرا منشأ انتزاع آنها همان وجود خارجی به انضمام ماهیت آن است) باز ذهن توسعه دیگری می‌دهد و برای این مفاهیم نیز ثبوت و موجودیتی فرض کرده، حکم می‌کند که اینها نیز در خارج موجودند. بنابراین ذهن با دو توسعه و مجاز پی در پی، هم ماهیات و هم کلیه مفاهیمی را که از وجود اشیا یا ماهیت آنها انتزاع می‌شود در خارج موجود می‌داند. به این ترتیب، ذهن یک نحو ثبوت و موجودیتی اعتبار می‌کند که هم شامل وجودهای خارجی و احکام آنها و ماهیات و احکام آنها، و هم شامل مفاهیم انتزاعی فلسفی و منطقی و هم شامل اعدام است. نفس‌الأمر با چنین معنایی مفهومی واحد است که مصادیق فراوانی دارد: یکی همان وجودهای خارجی - یعنی مطابق قضایای شخصیه و خارجییه، مصداق دیگرش مطابق قضایای حقیقیه، مصداق سومش مطابق قضایای ذهنیه، مصداق چهارمش مطابق قضایای فلسفی و بالاخره مصداق آخرش اعدام‌اند که مطابق قضایای عدمیه‌اند. پس نفس‌الأمر یک معنای جامع و کلی است که عبارت است از ثبوت و موجودیت (اعم از حقیقی و مجازی) و این معنا بر تمام این محکی‌ها و مطابق‌ها صدق می‌کند. اگر تفاوتی مشاهده می‌شود، در ناحیه مفهوم نفس‌الأمر نیست؛ بلکه در ناحیه مصداق آن است.^۱

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، شرح نهایی، ص ۱۵۷-۱۵۹.

جمع‌بندی

نفس‌الأمر در نگاه علامه عبارت است از موجودیت و ثبوت به معنای وسیع آن. البته تعبیری که در *نهایة الحکمة* به کار رفته از دقت بالاتری برخوردار است؛ آنجا که علامه می‌گوید: مقصود از نفس‌الأمر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد؛ اعم از ثبوت حقیقی که از آن وجود است و ثبوت‌هایی که عقل به واسطه وجود برای ماهیات و مفاهیم اعتباری عقلی، اعتبار می‌کند. به نظر علامه طباطبایی، نفس‌الأمر ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق در نظر می‌گیرد و در واقع، نفس‌الأمر همان معنای عام ثبوت است که همه مراتب سه‌گانه ثبوت (ثبوت وجود، ثبوت ماهیت و ثبوت مفاهیم اعتباری عقلی) را شامل می‌شود.

در این نظریه، دو توسعه اضطراری مطرح شده است: یکی در ماهیات و دیگری در مفاهیم اعتباری. ماهیات به دلیل آنکه ظهور خودبه‌خود و اضطراری وجودها در ذهن هستند و به تعبیر دیگر نمود اضطراری بوده‌ها هستند، عقل به نحو اضطرار، موجودیت را به محکی و مطابق این مفاهیم سرایت داده، وعایی اضطراری و ریشه‌دار برای این مفاهیم در نظر می‌گیرد. این توسعه در موجودیت، به تبع واقع اصیل خارجی است؛ به این نحو که اگر واقع اصیل خارجی را بپذیریم، باید این وعای اضطراری و ریشه‌دار، و توسعه در موجودیت و واقع را نیز بپذیریم و راهی برای فرار از این توسعه اضطراری نداریم. صدق در مورد قضایای تشکیل‌شده از ماهیات، به مطابقت آن با وعای اضطراری و ریشه‌دار است؛ زیرا طبق اصالت وجود، ماهیت در واقع خارجی بهره‌ای از وجود ندارد؛ ولی نمود اضطراری وجودها در ذهن است. پس در قضیه «الانسان موجود»، باید ببینیم این وجود خاص خارجی، نمودی اضطراری به صورت ماهیت انسان در ذهن دارد یا نه؟ اگر دارد، حکم می‌کنیم که «الانسان موجود» قضیه صادقی است؛ زیرا آن وجود خاص، حقیقتاً چنین نمودی دارد. بنابراین «عالم نمود» به تبع «عالم بود» موجودیت پیدا می‌کند و نفس‌الأمر قضایایی نظیر «الانسان موجود»، همان وعای اضطراری و ریشه‌دار، یعنی «عالم نمود» است، نه وجود خارجی و «عالم بود»، و اگر گفته شود ماهیت در خارج موجود است، مقصود خارج اضطراری و ریشه‌دار است، نه واقع اصیل، و از آنجا که این عالم حقیقتاً نمود آن عالم بود است، ماهیات به خارج راه پیدا می‌کنند و به آن نسبت داده می‌شوند.

در مورد مفاهیم اعتباری و قضایای تشکیل‌شده از آن، پاسخ این است که همان طور که خود مرحوم علامه فرموده است، مفاهیم اعتباری، لوازم عقلی ماهیات هستند که ذهن در توسعه اضطراری دوم، برای آنها وعای اضطراری در نظر می‌گیرد. صدق و کذب این‌گونه مفاهیم و گزاره‌های تشکیل‌شده از آنها به مطابقت با این وعای توسعه‌یافته و اضطراری است. این وعای اضطراری نیز به دلیل ریشه‌دار بودن، تنها ساخته و پرداخته ذهن نیست و می‌تواند محکی، مطابق و نفس‌الامر مفاهیم اعتباری و قضایای تشکیل‌یافته از آنها را تأمین کند.

منابع

۱. ابن ترکه، **تمهید القواعد**، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
۲. حلی، حسن بن یوسف، **کشف المراد**، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چاپ سیزدهم، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۳ق.
۳. ربانی گلپایگانی، علی، **ایضاح الحکمه**، چاپ اول، اشراق، قم، ۱۳۷۴ش.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه**، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، **نهایة الحکمة**، چاپ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۳۶۰ش.
۶. _____، **بداية الحکمة**، چاپ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، ۱۳۶۰ش.
۷. لاهیجی، عبدالرزاق، **شوارق الالهام**، بی‌جا، بی‌تا.
۸. فیاضی، غلامرضا، **تصحیح و تعلیق نهایة الحکمة**، چاپ ششم، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۱ش.
۹. مدرس زنوزی، آقاعلی، **بدایع الحکم**، مقدمه و تنظیم احمد واعظی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۴ش.
۱۰. مصباح یزدی، محمد تقی، **آموزش فلسفه**، چاپ یازدهم، قم، نشر بین‌الملل، ۱۳۸۹ش.
۱۱. _____، **تعلیقة علی نهایة الحکمة**، قم، مؤسسه فی طریق الحق، ۱۳۷۱ش.

۱۲. _____، شرح نهیة الحکمة، چاپ سوم، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱ ش.
۱۴. معلمی، حسن، «نفس الأمر» فصلنامه آیین حکمت، سال اول، شماره یک، پاییز ۱۳۸۸.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره اول / پیاپی ۴ / بهار - تابستان ۱۳۹۶

اهداف تعلیم و تربیت و بایسته‌های آن با تأکید بر دیدگاه ابن‌سینا درباره نفس^۱

شهناز شهریاری نیسیانی^۲

چکیده

پژوهش حاضر به منظور رفع بخشی از معضلات نظام تربیتی و حرکت در جهت تدوین پشتوانه نظری - فلسفی بومی، در زمینه اهداف تعلیم و تربیت و بایسته‌های آن بر اساس دیدگاه ابن‌سینا درباره نفس انجام شد. روش پژوهش تحلیلی - استنباطی است و نتایج بیانگر این است که هدف نهایی تعلیم و تربیت از نظر ابن‌سینا دستیابی به سعادت حقیقی (عقل مستفاد) است و اهداف واسطه‌ای ذیل مراتب نفس، ابزاری هستند برای تحقق این هدف، و بایسته‌های آنها زیر چتر بایسته‌های هدف نهایی قرار می‌گیرند. بنا بر یافته‌ها، دیدگاه ابن‌سینا به تعلیم و تربیت رسمی محدود نمی‌شود و سلامت جسم نیز در هر مرتبه باید مورد توجه قرار گیرد. نظام تربیتی ابن‌سینا نیز نظامی عقلانی است و شهود در دیدگاه او همان شهود عقلی می‌باشد. پژوهش همچنین نشان می‌دهد که گزینش معلمان برجسته، شروع آموزش با رشد نسبی جسمانی و توجه به تفاوت‌های فردی، در میزان تحقق اهداف، نقشی اساسی دارد.

کلید واژگان

مراتب نفس، حدس، اهداف تعلیم و تربیت، بایسته‌ها، ابن‌سینا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۲۲.

۲. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه اصفهان. (shahriari329.phe@gmail.com)

مقدمه

تعلیم و تربیت همواره برای تمامی جوامع و ملت‌ها مهم بوده و امروزه نیز تنها راه تحقق انسان واقعی، و به تبع آن، وسیله‌ای منحصر به فرد برای رشد و پیشرفت هر چه بیشتر جوامع و دستیابی آنها به کمال مطلوب است.

از آنجا که انسان موضوع تعلیم و تربیت است و با عنایت به اینکه نزد فلاسفه - اعم از فلاسفه یونان، همچون افلاطون و ارسطو، فلاسفه مسیحیت و به ویژه فلاسفه اسلامی - آدمی علاوه بر جسم مادی از صورتی مجرد و روحانی به نام نفس برخوردار است که بر احساسات، ادراکات، حرکات و سکنت او تأثیر می‌گذارد و در واقع مبدأ صدور همه احوال و افعال اوست. در تربیت نباید تنها به بعد جسمی انسان پرداخت و از جوهر وجود او غافل ماند. در واقع تعلیم و تربیتی ارزشمند است که به تمام ابعاد وجودی انسان، آن هم به صورت هماهنگ، توجه کند.

علی‌رغم صرف هزینه‌های بسیار در سیستم آموزشی کشور، نگاهی گذرا به این سیستم و مشاهده سردرگمی‌های افراد تحصیل‌کرده، عدم مهارت، ناتوانایی و ناکارایی این افراد و بی‌کاری برخی دیگر و همچنین عدم انگیزه، دزدگی و ترک تحصیل فراگیران حاکی از آن است که توجه به جوهر وجودی فرد (نفس) در نظام آموزشی ما با آن سابقه دیرینه‌ای که در زمینه تعلیم و تربیت دارد، مغفول مانده است. صاحب‌نظران نیز در این زمینه نظری مشابه دارند و اذعان می‌کنند که نظام تعلیم و تربیت ما سطحی و ابزاری است؛ سطحی است، از این رو که محتوا و روش‌ها با نیازها و علایق فراگیران پیوند کافی ندارد یا با خلاقیت و نوجویی همراه نیست، و جنبه ابزاری دارد؛ زیرا به صورتی افراطی وسیله کسب منزلت اجتماعی و امنیت شغلی است.^۱ از سوی دیگر بیان برخی پیشنهادها از قبیل جایگزینی «آیه‌بینی» با «پدیده‌بینی» در نظام آموزشی و طراحی و اجرای برنامه‌های درسی و روش‌های تربیتی متناسب با این رویکرد^۲ و نوشتن مقالاتی مبنی بر ارائه الگوهای نظری در نظام تعلیم و تربیت با توجه به ویژگی‌های فرهنگی، بیانگر لزوم تجدید نظر در نظام آموزشی حاکم و ضرورت وجود پشتوانه نظری - فلسفی مستحکم و بومی برای تعلیم و تربیت کشور به دلیل ضعف‌ها و چالش‌های موجود است. از این رو در پژوهش حاضر دیدگاه ابن‌سینا - به عنوان اندیشمندی مسلمان، پرورش یافته در فرهنگ ایرانی و پیشگام در طرح مباحث تربیتی از میان

۱. محمدجعفر پاک‌سرشت، «نظریه‌های تربیتی و چالش‌های نظریه‌پردازی در آموزش و پرورش ایران»، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، ش ۲۰، ص ۱۴۱.

۲. حسن ملکی، تعلیم و تربیت و مهندسی فرهنگی، ص ۴۶.

فلاسفه مسلمان، که به تفصیل به بحث نفس پرداخته و نوآوری‌های وی در این عرصه بیانگر اهتمام بسیار جدی او به بحث نفس است به گونه‌ای که می‌توان نفس را محور فلسفه او، و او را فیلسوف نفس نامید - برای بیان اهداف تعلیم و تربیت بر اساس نفس به منظور رفع بخشی از معضلات موجود و حرکت در جهت تدوین چارچوب نظری - فلسفی جامع که در فرهنگ ایرانی - اسلامی نشو و نما یافته باشد، انتخاب گردید.

در خصوص اهمیت گزینش اهداف به عنوان موضوعی مستقل برای پژوهش، می‌توان به این نکته نیز اذعان داشت که برای آغاز و انجام تربیت، پیش از هر چیز باید مقصد روشن باشد و با توجه به اینکه اهداف هستند که مقاصد را روشن می‌سازند و مربی را در تعیین اجزاء، ترتیب و ترکیب آموزش یاری می‌دهند، پرداختن به اهداف تعلیم و تربیت ضرورت می‌یابد. از سویی به نظر می‌رسد که مشخص نمودن هدف بر اساس جوهر وجودی فرد، ارائه‌دهنده طرح جامع‌تری از ویژگی‌های انسانی است که قرار است تربیت شود. آنچه در این رابطه در دیدگاه ابن‌سینا وجود دارد این است که هدف نهایی تعلیم و تربیت، خداشناسی و رسیدن به قرب الهی است^۱ و شناخت نفس، نردبانی است برای شناخت خدا.^۲ بنابراین می‌توان به طور ضمنی دریافت که تعلیم و تربیت مبتنی بر نفس^۳ است که انسان را به هدف نهایی تعلیم و تربیت نائل می‌گرداند. از آنجا که تحقق هر هدفی نیازمند ملزوماتی است، ذکر بایسته‌ها که بیان‌کننده این ملزومات است، قابل دستیابی بودن هدف را نزد مخاطب و مربی ملموس‌تر می‌سازد و این یعنی ارائه تصویری روشن از امکان تحقق هدف.

علی‌رغم وجود تحقیقات متعدد در آثار ابن‌سینا، متأسفانه در رابطه با موضوع پژوهش، فقر پژوهش وجود دارد و تحقیقات پیشین نیز مباحث تعلیم و تربیت را به صورت کلی و بدون لحاظ کردن مقوله نفس مورد توجه قرار داده یا اینکه محققان سهم اندکی برای اهداف تعلیم و تربیت با تکیه بر نفس، آن هم در سطحی بسیار محدود، قائل شده‌اند.^۴

۱. ابن‌سینا، رسائل، ص ۲۷۵.

۲. همو، احوال النفس، ص ۱۴۷.

۳. منظور از تعلیم و تربیت مبتنی بر نفس، تعلیم و تربیت مبتنی بر اعتقاد به وجود نفس و متناسب با مراتب و درجات این جوهر وجودی و قوایی است که در آن به ودیعه نهاده شده است. از این رو اجرای تعلیم و تربیت بر اساس نفس، می‌تواند دربردارنده اهداف، مراحل، اصول و روش‌های کامل‌تری برای تعلیم و تربیت باشد.

۴. فاطمه زیباکلام و سمیرا حیدری، «بررسی دیدگاه ابن‌سینا در باب تعلیم و تربیت»، مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی، ش ۳، ص ۱۰۵ - ۹۵؛ طاهره جاویدی‌کلاته جعفرآبادی، «رویکردهای فلاسفه اسلامی (ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا) به نفس و دلالت‌های تربیتی آن»، دوفصلنامه انسان‌شناسی، ش ۷، ص ۲۱ - ۲۰؛

بر این اساس در پژوهش حاضر به منظور جبران بخشی از کاستی‌های پژوهش‌های پیشین، تلاش شده تا مبحث اهداف تعلیم و تربیت با محوریت موضوع نفس، به گونه‌ای نسبتاً جامع بررسی شود. در این راستا ابتدا نفس در دیدگاه ابن‌سینا و مراتب و قوای آن مورد مذاقه قرار گرفته و سپس اهداف تعلیم و تربیت و بایسته‌های آن بر اساس مبنای مذکور استنباط و استخراج شده است. به طور کلی پژوهش حاضر درصدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل با تأکید بر دیدگاه ابن‌سینا درباره نفس است:

۱. هدف (اهداف) نهایی تعلیم و تربیت چیست؟
۲. اهداف واسطه‌ای تعلیم و تربیت کدام‌اند؟
- اهداف تعلیم و تربیت در مرتبه نفس نباتی کدام است؟
- اهداف تعلیم و تربیت در مرتبه نفس حیوانی کدام است؟
- اهداف تعلیم و تربیت در مرتبه نفس انسانی کدام است؟
۳. بایسته‌های لازم برای تحقق هر یک از اهداف (نهایی و واسطه‌ای) چیست؟

نفس در دیدگاه ابن‌سینا

از دیدگاه ابن‌سینا، نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه؛^۱ یعنی نفس کمال اول است برای جسم طبیعی‌ای که دارای آلات و ابزار است و افعال حیاتی را به کمک آن آلات انجام می‌دهد.

البته در اینجا ذکر چند نکته الزامی است. اول اینکه: منظور از آلات یا همان قید «آلی» در تعریف نفس، تنها اجزا و اعضا نیست؛ بلکه قوای مختلفی چون غاذیه و نامیه و... را نیز شامل می‌شود. دوم آنکه: اگر چه امکان صدور افعال حیاتی از قبیل تغذیه، نمو، تولید مثل و حرکت و ادراک توسط آلات وجود دارد، اما نطق به معنای ادراک کلیات، فعلی حیاتی است که در صدور نیازی به آلت ندارد، و نکته آخر اینکه: قید «ذی حیات بالقوه» بیانگر این است که بدن قابلیت دریافت حیات را دارد که این حیات از جانب نفس به آن افاضه می‌گردد.

ابن‌سینا همچون مقتدای فلاسفه مشاء، ارسطو، و فلاسفه اسلامی مسائل مربوط به نفس را در مبحث طبیعیات آورده و علت این امر را علاقه نفس به بدن از جهت تدبیر و تکمیل ذکر کرده است.^۲ وی علی‌رغم قرار دادن مسائل مربوط به نفس در حکمت طبیعی، با الهام از کلام خداوند و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) به پیوند عمیق بین نفس و الهیات اشاره می‌کند و

۱. ابن‌سینا، رسائل، ص ۱۶۷.

۲. همو، الشفاء «الطبیعیات»، المقالة الاولى، ص ۱.

شناخت نفس را نردبانی برای شناخت خدا، و با استناد به آیه‌ای از قرآن،^۱ رابطه بین فراموشی نفس با فراموشی خدا را هشدار می‌دهد بر نزدیکی این دو حقیقت و تذکری بر وابستگی این دو معرفت می‌داند.^۲

ابن‌سینا در آثار خود همچون *شفاء*، *نجات*، *مبدأ* و *معاد* و *رساله نفس*، در مقابل رأی افلاطون مبنی بر قدم نفس، به صراحت از حدوث نفس سخن گفته و حدوث نفس را هم‌زمان با حدوث بدن دانسته است؛ چنان‌که در *رساله نفس* بیان می‌دارد:

نفس مردم حادث است با حدوث بدن. این نفس پیش از بدن موجود نیست؛ بلکه چون جسم پدید آید و مستعد قبول نفس شود، مزاج خاصی از نفس از جانب واهب‌الصور به آن می‌پیوندد تا به تدبیر جسم بپردازد.^۳

وی همچنین به اثبات این امر با اقامه براهینی مبتنی بر نادرستی موجود بودن نفس قبل از بدن به وصف کثرت^۴ و موجود بودن نفس قبل از بدن به وصف وحدت^۵ و... پرداخته است. اما شیخ در آثار مشرقی خود همچون *قصیده عینیه* و *رساله الطیر*، در زمینه حدوث نفس همچون آثار مشایی‌اش تصریح ندارد و همین امر موجب اختلاف میان محققان شده است. در این خصوص ملاصدرا بر این نظر است که ابن‌سینا در این آثار همچون آثار مشایی‌اش به حدوث نفس معتقد است و نه قدم آن.^۶

ابن‌سینا نفس را روحانیه الحدوث و البقاء می‌داند؛ یعنی نفس آدمی از آغاز خلقت تا ابد مجرد است و وقتی که بدن آمادگی تعلق پیدا کرد، نفس به آن تعلق می‌گیرد. اگر چه شیخ - چنان‌که پیش‌تر نیز بیان شد - وجود بستر جسمانی شایسته و مستعد را به عنوان علت معده و زمینه‌ساز حدوث نفس از ناحیه مفارقات، ضروری می‌داند^۷ و از این رو جسمانیه الحدوث بودن نفس بدین معنا که نفس در حدوثش به عنوان زمینه و علت اعدادی به بدن نیاز دارد، در دیدگاه وی موجود است، اما از آنجاکه وی بدن را علت بالعرض نفس می‌داند^۸ نه علت

۱. «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر، ۱۹).

۲. ابن‌سینا، *احوال النفس*، ص ۱۴۷ - ۱۴۸.

۳. همو، *رساله نفس*، ص ۵۲ و ۵۴.

۴. همو، *النجاه*، ص ۳۷۶ - ۳۷۵؛ همو، *الشفاء* «*الطبیعیات*، *المقاله الاولى*»، ص ۹.

۵. همو، *رساله نفس*، ص ۵۲ - ۵۴.

۶. دیباجی، «نواوری‌های ابن‌سینا در علم النفس»، *فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، ش ۲۹، ص ۶۳ - ۶۴.

۷. ابن‌سینا، *الشفاء* «*الطبیعیات*، *الفن الثالث*»، ص ۱۹۹؛ همو، *احوال النفس*، ص ۳۴ و ۹۷؛ همو، *التعلیقات*، ص ۶۷.

۸. همو، *الشفاء* «*الطبیعیات*، *الفن الثالث*»، ص ۲۰۲.

ایجاد آن، و به تعبیری بیان می‌کند که نفس حادث است «با» حدوث بدن و نه «به» حدوث آن، باید گفت که جسمانیة الحدوث بودن نفس به معنایی که در تاریخ فلسفه مطرح است و نظریه ابداعی ملاصدرا محسوب می‌شود، در فلسفه ابن‌سینا وجود ندارد.^۱

در نگاه ابن‌سینا نفس ناطقه به عنوان جوهری قائم به ذات، مفارق از مواد و مجرد از اجسام،^۲ تا زمانی که انسان زنده است، علاقه‌ای به بدن، همچون علاقه کارگر به ابزار کار خود دارد؛^۳ از این رو شیخ در خصوص ارتباط نفس و بدن به وجود رابطه تعلقی میان آنها معتقد است.

مطلب حائز اهمیت دیگر در نظام فلسفی ابن‌سینا در رابطه با نفس، خلود و جاودانگی نفس است. شیخ با هدف نفی آرای کسانی که نفس را جسم می‌دانستند و همچنین بطلان عقاید اهل تناسخ به چنین بحثی پرداخته و از میان نفوس، تنها نفس ناطقه را جاودان می‌داند که نظر صائب شیخ در این زمینه عبارت «فی أن الأنفس الإنسانية لا تفسد و لا تناسخ»^۴ است.

۱. در توضیح نظریه «جسمانیة الحدوث» ملاصدرا می‌توان گفت: اگرچه ملاصدرا نیز به نقش بدن در حدوث نفس اذعان دارد و بدن را زمینه حدوث و تحقق وجود نفس به شمار می‌آورد (ملاصدرا، *الحکمة العرشية*، ص ۲۳۵)، اما نفس را چنان‌که ابن‌سینا از همان ابتدا مجرد عقلانی می‌پنداشته، نمی‌دانسته است؛ بلکه به عقیده او نفس در ابتدای وجودش از لحاظ درجه، همسان با طبیعت جرمیه (همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۵۵۸)، و صورتی جسمانی و حال در ماده، و تمام بدن است (همو، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۱۳ - ۱۲) که بر اثر حرکت جوهری، تکامل می‌یابد و در نهایت به تجرد عقلی می‌رسد (همان، ص ۳۹۵). از این رو رابطه نفس و بدن نزد ملاصدرا فراتر از علیت بالعرض، و رابطه ذاتی و وجودی است (همان، ص ۱۲). بنابراین از آنجا که ابن‌سینا نفس را منطبع در ماده نمی‌داند (ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۱۷۶) و بدن را برای حدوث نفس علت بالعرض و اعدادی می‌داند و نه علت ایجاد آن، نظریه جسمانیة الحدوث به معنای مصطلح و مشهور آن برای ابن‌سینا وجود ندارد. علاوه بر این، انتقاد صدرا بر ابن‌سینا و مشائیان (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۸، ص ۱۲، ۳۸۴ و ج ۳، ص ۳۳۰) و بیانات صریح وی از قبیل «... بر اساس رأی مشائیان لازم می‌آید نفس طبق دو وجه پیش‌گفته، جسم باشد» (همان، ص ۳۴۵)، یا اینکه «... این عبارت بر جسمانیة الحدوث بودن نفس دلالت دارد، گرچه ابن‌سینا خود به چنین چیزی معتقد نیست» (همان، ج ۹، ص ۸۵)، خود شواهدی دیگر بر روحانیة الحدوث بودن نفس نزد ابن‌سیناست. البته به نظر می‌رسد با توجه به اینکه ابن‌سینا و ملاصدرا هر دو معتقدند که اگر بدن نباشد، حدوث نفس هم امکانپذیر نیست و در واقع هر دو به نقش مهم بدن در زمینه حدوث نفس اذعان داشته‌اند، مطرح کردن جسمانیة الحدوث بودن نفس به معنایی که در دیدگاه ابن‌سینا بیان شد، اصلاً محلی برای بحث نداشته باشد.

۲. بحث تجرد نفس حیوانی به صراحت از جانب ابن‌سینا مطرح نشده است، اما حکیم فرزانه، آیت‌الله مصباح یزدی، با توجه به براهین شیخ در باب خلود و بقای نفس، اذعان می‌دارند که بر اساس براهین ابن‌سینا چنین استنباط می‌گردد که ایشان مرتبه‌ای از تجرد (تجرد خیالی) را برای نفس حیوانی نیز قائل بوده است (مصباح یزدی، *شرح/سفار*، ج ۸، ص ۱۹۱).

۳. ابن‌سینا، *حوال/النفس*، ص ۱۹۶.

۴. همو، *رسائل*، ص ۲۷۰.

مراتب نفس و قوای آن

ابن‌سینا، همچون فلاسفه پیشین، نفس را دارای سه مرتبه نباتی، حیوانی و انسانی دانسته که هر مرتبه دارای قوای مخصوص به خود است.

نفس نباتی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که تولید مثل می‌کند، رشد می‌یابد و تغذیه می‌کند.^۱ لذا نفس نباتی دارای سه قوه غذایی، منمیه و مولده است. قوه غذایی، غذا را از قوه به فعل در می‌آورد تا جایگزین آنچه تحلیل رفته، شود. قوه منمیه با استفاده از غذا رشد فرد را فراهم می‌آورد تا به غایت رشد خود برسد و قوه مولده جزئی از جسم را که بالقوه شبیه آن است، می‌گیرد و به کمک مواد دیگر و با امتزاج، فردی شبیه اولی پدید می‌آورد.^۲ دومین مرتبه نفس، نفس حیوانی است که از جهت ادراک جزئیات و حرکت بالاراده، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.^۳ این مرتبه از نفس دارای دو قوه محرکه و مدرکه است. قوه محرکه خود به دو قسم محرکه باعته و محرکه فاعله تقسیم می‌شود. قوه محرکه باعته همان قوه نزوعیه یا شوقیه است که بر اثر تخیل صورتی خواستنی یا گریختنی، قوه محرکه فاعله را به حرکت درمی‌آورد که این قوه دارای دو شعبه قوه شهویه و قوه غضبیه است^۴ و قوه محرکه فاعله، قوه‌ای است که در اعصاب و عضلات قرار دارد و کارش این است که عضلات را تحریک کند.^۵ قوه مدرکه نیز همچون قوه محرکه بر دو قسم است: قوه مدرکه از خارج و قوه مدرکه از داخل. قوه مدرکه‌ای که از خارج ادراک می‌کند، همان حواس پنج‌گانه (هشت‌گانه) بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه (داور در تضاد بین گرمی و سردی، داور در تضاد بین خشکی و رطوبت، داور در تضاد بین سختی و نرمی و داور در تضاد بین زبری و صافی) است و قوه مدرکه از داخل، شامل حواس باطنی فنتاسیا (حس مشترک)، مصوره (خیال)، متصوره (متخیله - مفکره)، متوهمه و حافظه می‌باشد.^۶

بالاترین مرتبه نفس، نفس انسانی است که علاوه بر دارا بودن کمالات نفوس نباتی و

۱. ابن‌سینا، النجاة، ص ۳۱۹.

۲. همو، رساله نفس، ص ۱۳-۱۴.

۳. همو، احوال النفس، ص ۵۸-۵۹.

۴. همان.

۵. ابن‌سینا، الشفاء «الطبیعیات، المقالة الاولى»، ص ۳۳.

۶. همو، رساله نفس، ص ۱۶-۲۳.

حیوانی، بر ادراک کلیات نیز توانایی دارد؛ چنان‌که در تعریف این مرتبه از نفس آمده است: نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت اعمال فکری ارادی و استنباط به رأی و از جهت ادراک کلیات، و قوای این نفس به دو قوه عالمه و عامله تقسیم می‌شود که به هر دو را به اشتراک لفظ، عقل می‌گویند.^۱

این دو قوه به منزله دو چهره نفس‌اند: آن چهره از نفس که به طرف بدن است و از طریق آن در بدن تصرف می‌کند و لازم است که اثری از مقتضیات و لوازم بدن و طبیعت بدن را نپذیرد، عقل عملی و چهره‌ای که رو به سوی مبادی عالیه (عقل فعال) دارد و لازم است که پیوسته از آنجا اقتباس علم کند، عقل نظری است.^۲ ابن‌سینا عقل نظری را قوه ادراک امور کلی^۳ و عامل پیدایش علوم،^۴ و عقل عملی را آغاز تحریک شوق^۵ و منشأ اخلاق^۶ دانسته است. عقل عملی به عنوان قوه‌ای که تدبیر امور بدن را به عهده دارد، نیروی کارهای جزئی را که انجام دادن آن بر آدمی واجب است، از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی، بیرون می‌آورد تا به هدف‌های اختیاری که دارد برسد و در این کار به ملاحظه رأی کلی از «عقل نظری» کمک می‌گیرد تا به جزئی برسد.^۷ بنا بر نظر شیخ این قوه باید بر سایر قوای بدنی تسلط یابد و بر آنها تأثیر گذارد؛ چراکه اگر این قوه تحت تأثیر بدن قرار گیرد و در آن هیئت انقیادی حاصل شود، اخلاق رذیله پدید می‌آید. در مقابل، اگر این قوه منقاد بدن و قوای جسمانی نباشد، اخلاق حسنه حاصل می‌شود.^۸

عقل نظری به عنوان چهره دیگر نفس، خود شامل چهار مرتبه عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است.

عقل هیولانی یا بالقوه به عنوان اولین مرتبه عقل نظری، نسبت به صورت معقول در حکم قوه مطلق یا استعداد محض است. در این مرتبه هیچ چیز از آن قوه به فعلیت نرسیده و آنچه

۱. ابن‌سینا، النجاة، ص ۳۲۸ و ۳۳۰.

۲. همو، رساله نفس، ص ۲۶.

۳. همو، رسائل، ص ۸۸.

۴. همو، الشفاء «الطبیعیات»، المقالة الاولى، ص ۳۹.

۵. همو، رسائل، ص ۸۸.

۶. همو، الشفاء «الطبیعیات»؛ المقالة الاولى، ص ۳۸.

۷. همو، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۵۲.

۸. همو، النجاة، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ الشفاء «الطبیعیات»، المقالة الاولى، ص ۳۸.

باید این قوه را از فعلیت بیرون آورد، هنوز حاصل نشده است. این مرتبه از عقل که در همه افراد نوع انسان موجود است به دلیل شباهت آن به هیولای اولی که فاقد هر صورتی است اما می‌تواند موضوع همه صور باشد، عقل هیولانی نام گرفته است.^۱ بنابراین پایین‌ترین مرتبه عقل، عقل هیولانی است که فاقد هر گونه صورت عقلی است، اما قابلیت ادراک و پذیرش معقولات را دارد.

دومین مرتبه عقل نظری، عقل بالملکه است که نسبت به صورت معقول در حکم قوه ممکنه است. در این مرتبه، معقولات اولی یا بدیهیات برای عقل حاصل می‌شود تا از طریق آنها به معقولات ثانویه برسد.^۲ از این رو در این مرتبه، عقل از مرتبه هیولانی می‌گذرد و از قابلیت محض خارج می‌شود و کمالی برای آن حاصل می‌گردد که همان معقولات اولی است. گاهی نسبت قوه نظری به معقولات خود نسبت قوه کمالیه است و آن هنگامی است که صور معقوله کسب‌شده، بعد از حصول اولیات در آن حاصل شده باشد؛ اما عقل اکنون آنها را مورد مطالعه قرار نمی‌دهد و بالفعل به آن مراجعه نمی‌کند؛ بلکه این معقولات نزد آن ذخیره شده‌اند و هر گاه که بخواهد، آن صور را بالفعل مطالعه و تعقل می‌کند و می‌فهمد که آنها را تعقل کرده است. به این مرتبه از عقل، عقل بالفعل می‌گویند.^۳ بنابراین عقل نظری در سومین مرتبه خود مخزنی از معقولات، اعم از معقولات اولیه و ثانویه است.

چهارمین مرتبه عقل نظری، عقل مستفاد نام دارد و آن هنگامی است که نسبت قوه نظریه به صور مدرکه خود نسبت فعل مطلق باشد. در این مرتبه صورت معقوله نزد عقل حاضر است و عقل بالفعل آن را تعقل می‌کند و بالفعل مشغول تعقل بودن خود را نیز تعقل می‌کند.^۴ در این مرتبه که مرتبه تعقل تعقل است، قوه انسانی به مبادی نخستین وجود مشابهِت می‌یابد.^۵ آدمی در این مرتبه، که غایت کمال انسان است، در علم و اخلاق به فضیلت می‌رسد و در این غایت، نفس او در مرتبه «ملک» است؛ چراکه نفس در این مرتبه جوهری است عملی.^۶ بنابراین در مرتبه عقل مستفاد، کمال عقل نظری، که عالم عقلی‌ای است که صورت

۱. ابن‌سینا، الشفاء «الطبیعیات، المقالة الاولى»، ص ۳۹.

۲. همو، احوال النفس، ص ۶۶.

۳. همو، الشفاء «الطبیعیات، المقالة الاولى»، ص ۴۰.

۴. همو، احوال النفس، ص ۶۷.

۵. همو، الشفاء «الطبیعیات، المقالة الاولى»، ص ۴۰.

۶. همو، رساله نفس، ص ۲۶.

کل عالم و نظام عقلانی در کل عالم در آن ارتسام یافته، و کمال عقل عملی، که دستیابی به فضیلت عدالت است که از فضایل نظری بیرون است،^۱ برای آدمی حاصل می‌گردد. به بیان دیگر رسیدن به مرتبه عقل مستفاد با تلازم عقل نظری و عملی و به بالاترین درجه رسیدن هر یک محقق می‌گردد.

ابن‌سینا بیان می‌کند که آنچه عقل را از مرتبه بالملکه به فعلیت تمام و از هیولانی به بالملکه می‌رساند، افاضات جوهری مفارق به نام عقل فعال است^۲ و نسبت این عقل به نفوس ما همانند نسبت خورشید به چشمان ماست. همان‌گونه که خورشید، خود ذاتاً مورد رؤیت است و با نور بالفعل آن مرئی‌هایی که بالفعل نیستند، مبصر بالفعل می‌شوند، عقل فعال نیز برای نفوس، چنین است.^۳ در واقع از دیدگاه ابن‌سینا عقل فعال حقیقتی است که باعث ارتقای عقل از مرتبه استعداد محض به مرتبه کمال (عقل مستفاد) می‌گردد.

ابن‌سینا گذشته از مراتب چهارگانه عقل نظری، از عقل دیگری به نام «عقل قدسی» نام می‌برد. وی ضمن بیان عقل بالملکه به وجود این عقل اشاره کرده و آن را از جنس عقل بالملکه، اما در مرتبه‌ای بالاتر از آن و مرتبه عالی قوه حدس^۴ دانسته است. ابن‌سینا وصول به این مرتبه را که به علت شدت صفای نفس، در هر مورد می‌تواند از عقل فعال پذیرش داشته باشد و صور موجود در عقل فعال را در خود مرتسم سازد، برترین قوای نبوت و بالاترین مراتب قوای انسانی دانسته است.^۵

اهداف تعلیم و تربیت و بایسته‌های آن

از آنجا که تربیت به معنای کشاندن آدمی به سوی ارزش‌ها، راهی است برای گذر از قلمرو زیست حیوانی به سپهر زندگانی انسانی،^۶ لازم است که این امر مقدس به صورتی انجام پذیرد که این هدف مهم را برآورده سازد. از این رو در این پژوهش با محور قرار دادن

۱. ابن‌سینا، الشفاء «الالهیات، المقالة العاشر»، ص ۴۵۵.

۲. همو، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۵۴.

۳. همو، الشفاء «الطبیعیات، المقالة الخامسة»، ص ۲۰۸.

۴. ابن‌سینا در کتاب نجات تعریف حدس را چنین آورده: حدس عبارت است از حرکت به سوی برخورد به حد وسط، هنگامی که مطلوب معین شده باشد، و یا برخورد به حداکثر، هنگامی که حد وسط به دست آمده باشد و خلاصه عبارت است از انتقال سریع از معلوم به مجهول (ابن‌سینا، نجات، ص ۱۶۹).

۵. همو، الشفاء «الطبیعیات، المقالة الخامسة»، ص ۲۱۹ - ۲۲۰.

۶. میرعبدالحسین نقیب‌زاده، نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، ص ۱۸.

دیدگاه ابن‌سینا راجع به ماهیت انسان و نگاه موشکافانه وی در بحث مراتب تکاملی نفس، تربیت با توجه به مراحل کمال و رشد فرد در جهت مثبت به گونه‌ای که سعادت او را به همراه داشته باشد، در نظر گرفته شد.

با توجه به دیدگاه ابن‌سینا در رابطه با نفس، برای تعلیم و تربیت می‌توان دو دسته هدف تعریف کرد: اهداف نهایی و اهدافی که وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف نهایی هستند؛ یعنی همان اهداف واسطه‌ای. از آنجا که هدف‌های پایین‌تر پیش‌نیاز هدف‌های بالاتر هستند و تحقق آدمیت انسان در هر مرتبه در گرو تحقق نسبی آن در مراتب قبل است، به فعلیت رساندن همه قابلیت‌ها و توانایی‌های موجود در هر مرتبه در بالاترین سطح آن و در جهت مثبت، الزامی است.

اهداف نهایی

دستیابی به سعادت حقیقی

بنا بر نظر ابن‌سینا آن چیزی که تحصیل آن بر انسان لازم و واجب است و نباید از تلاش و کوشش در آن راه کوتاهی کند بر دو قسم است: یکی خود سعادت و دیگری راهی که او را به سعادت حقیقی می‌رساند. سعادت حقیقی از منظر ابن‌سینا همان سعادت اخروی است و منظور از سعادت اخروی، رسیدن به مقام قرب و سدره‌المنتهی تحت عرش رحمانی است که در این وقت جمیع حقایق برای آدمی منکشف می‌شود؛ موجودات عالم علوی را مشاهده می‌کند؛ همه وسائط و حوایج میان آدمی و معشوق لذاته و حق بذاته برطرف می‌شود و به ریاست عالم و سلطنت حقه دست می‌یابد.^۱

تشبه نفس به جواهر عقلی (رسیدن به مرتبه عقل مستفاد و اتصال با عقل فعال)

از دیدگاه ابن‌سینا کمال نفس انسان این است که از امور حسی، خوردن و آشامیدن و سایر افعال بدنی که از روح نباتی و حیوانی منبعث است فراتر رود و به مجردات دست پیدا کند و به جواهر عقلی مشابهت یابد.^۲ چنین هدفی هنگامی محقق می‌شود که عقل نظری از مرتبه عقل هیولانی، بالملکه و بالفعل گذر کرده باشد و به مرتبه عقل مستفاد - که ابن‌سینا به دلیل به فضیلت رسیدن آدمی در علم و اخلاق در این مرتبه، آن را غایت کمال انسان و مرتبه تشبه قوه انسانی به مبادی نخستین وجود می‌داند - دست یابد.

۱. ابن‌سینا، رسائل، ص ۲۶۰-۲۶۳ و ۲۷۵-۲۷۶.

۲. همان، ص ۳۰۲.

این هدف که با هدف نهایی نخست (دستیابی به سعادت حقیقی) متناظر است، هنگامی محقق می‌شود که آدمی استعداد کافی داشته و وجود خود را از موانع پاکسازی کرده باشد؛ چنان‌که ابن‌سینا در کتاب *اشارات* بیان می‌کند: «برای نفس تو ممکن است که نقش عالم عقلی را بر حسب استعداد و زوال مانع در خویش مرتسم سازی».^۱

زوال مانع بیانگر لزوم تهذیب و تزکیه نفس به دلیل تعلق نفس به بدن و قوای متضاد نفس است. توضیح مطلب آنکه - همان‌گونه که در قسمت مراتب نفس و قوای آن بیان شد - احکام عقل عملی بر اساس آرای عقل نظری صادر می‌شود. از آنجا که کشش‌ها و کشمکش‌های نفسانی توازن عقل را سلب می‌کنند و آن را، هم در حیطه نظر و اندیشه و هم در حیطه عمل و کردار به خطا می‌راند،^۲ لذا عقل نظری باید از کشمکش‌های نفسانی رها شده باشد. در رابطه با عقل عملی نیز ابن‌سینا معتقد است که سعادت حقیقی جز به اصلاح جزء عملی نفس به کمال خود نمی‌رسد^۳ که تأکید شیخ بر اصلاح این جزء را باید به دلیل رابطه آن با بدن و نقشی که در ارتباط با عقل نظری برای دریافت معرفت از عقل فعال دارد، دانست.

شیخ در کتاب *مباحثات*، نقش مهم تهذیب نفس را در ترسیم عالم عقلی به صورت صریح‌تر متذکر می‌شود؛ چنان‌که می‌گوید: «هنگامی که آدمی نفس خود را تزکیه و تهذیب کند و حجاب‌های مادی را از آن دور بگرداند، آماده قبول فیض آسمانی می‌شود».^۴

اما منظور از استعداد شخص، همان حصول ملکه اتصال برای نفس به منظور پذیرش صور معقول است. ابن‌سینا معتقد است وقتی میان نفس‌های ما و آن عقل مفارق نوعی پیوستگی حاصل گردد، متناسب با استعداد معین هر فردی، صورت‌های عقلی ویژه‌ای از آن موجود مفارق خارجی در نفس ما مرتسم می‌گردد.^۵

۱. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۴۰۱.

۲. خسرو باقری، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، ج ۱، ص ۲۰۵.

۳. ابن‌سینا، *الشفاء «الإلهيات، المقالة التاسع»*، ص ۴۲۹. ابن‌سینا در کتاب *رسائل* بیان می‌کند: «آنچه نفس را از لطافت اولیه و رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی باز می‌دارد، متابعت نمودن و اطمینان حاصل کردن به قوای مضره مفسده عرافه و فعاله است؛ قوه عرافه از جهت عقاید باطل، فاسدکننده و ضرررساننده به نفس ناطقه است و قوه فعاله شامل سه قوه شهویه، غضبیه و مدبره است». اگر چه شیخ معتقد است که وجود قوای فعاله که از نفس نباتی و حیوانی منبعث است، خالی از حکمت نیست، اما به عقیده وی گاهی افعالی از قوای شهویه و غضبیه صادر می‌شود که نسبت به نفس ناطقه در نهایت دنائت و پستی‌اند و لازم است که نفس ناطقه از آنها احتراز کند (ابن‌سینا، *رسائل*، ص ۲۲۷، ۲۲۶ و ۲۷۷).

۴. همو، *المباحثات*، ص ۲۷۸.

۵. همو، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، ص ۳۶۴-۳۶۵.

ابن‌سینا علل به وجود آورنده استعداد را در مراتب مختلف تکامل نفس بدین طریق بیان می‌دارد که سبب پیوستگی نفس انسانی به عقل فعال، نیروی دوری است که آن «عقل هیولانی» است و نیروی کسب‌کننده ملکه اتصال به عقل فعال، «عقل بالملکه» می‌باشد و سپس قوه دیگری است که دارای استعداد کامل است و آن «عقل بالفعل» نامیده می‌شود.^۱ اما این استعداد در پیوند با عقل عملی حاصل می‌گردد؛ زیرا همان‌طور که گذشت، عقل نظری در تلازم با عقل عملی است که باعث کمال نفس و دستیابی به عقل مستفاد می‌گردد؛ لذا توجه به عقل عملی به دلیل ارتباطش با بدن و تزکیه آن به موازات مراقبت و پرورش جنبه نظری عقل، ضروری است. به عبارت دیگر تهذیب جزء عملی برای اتصال هر چه بیشتر به عقل فعال و دریافت معقولات از آن منبع، ضروری است.

اهداف واسطه‌ای

اهداف تعلیم و تربیت در مرحله نفس نباتی

حفظ حیات جسمانی و توجه به بقای نوع

آنچه در این مرحله از نفس باید مورد عنایت قرار گیرد، بقای شخص و بقای نوع است. ابن‌سینا در این باره بیان می‌کند که قوای مخدومه بر دو قسم‌اند: پاره‌ای برای بقای شخص و پاره‌ای دیگر برای بقای نوع. آنچه باعث بقای شخص می‌گردد، فعل دو قوه غاذیه و نامیه است که اولی برای بقای شخص در غذا تصرف دارد و دومی او را به نهایت نشو و نمو می‌رساند و چون این دو قوه فعل خود را تمام کند و در شخص تغذیه و تنمیه پدید آید و مجاری و منافذ موسع شود و شخص در این دو فعل کامل گردد، طبیعت به اذن خالقش و به شرط تمامیت، بقای نوع را به قوایی دیگر یعنی مولده و مصوره طلب می‌کند.^۲ بنابراین آنچه در این مرحله باید صورت پذیرد حفظ حیات جسمانی و بقای نوع است که در این زمینه باید از دستورالعمل‌های دانشمندان زیست‌شناسی و متخصصین بهداشت و امور تغذیه بهره گرفت.

اثرپذیری جنین از حالات و رفتار مثبت مادر

از آنجاکه نفس در این مرحله نبات بالفعل و حیوان بالقوه است، باید گفت که این مرحله به دوره تکوین جنین و موقعیت او در رحم مادر اشاره دارد. جنین که جزئی از وجود مادر به

۱. ابن‌سینا، ص ۳۶۶.

۲. همو، قانون، ج ۱، بخش اول، ص ۲۶۶-۲۶۸.

شمار می‌آید، تحت تأثیر کیفیت حالات و رفتار مادر قرار می‌گیرد. از این رو از اهداف مهم تربیتی در این مرحله اثربخشی جنین از رفتار و حالات روحی - روانی مثبت مادر است. ابن‌سینا در این زمینه خشمناک و اندوهگین نشدن مادر در دوران بارداری را توصیه می‌کند و معتقد است که این موارد، سلامتی جنین را به خطر می‌اندازد.^۱

اهداف تعلیم و تربیت در مرحله نفس حیوانی

پرورش حواس و جهت‌دهی صحیح به آنها

چنان‌که در مباحث مربوط به نفس حیوانی گذشت، وجه تمایز این مرتبه نفس از دیگر مراتب، ادراک جزئیات و حرکت ارادی است و از جمله این امور ادراکی، ادراک حسی است که خود شامل حواس ظاهری و حواس باطنی است. اگر چه نفس حیوانی در این مرحله بالفعل است، نفس انسانی همچنان بالقوه می‌باشد. بنابراین اعمال و افعال نفس در این مرتبه از دو مقوله حس و حرکت که مشخصه‌های نفس حیوانی‌اند فراتر نمی‌رود. از دیدگاه ابن‌سینا مبدأ معرفت اشیا حس است.^۲ وی همچنین بیان می‌دارد تا نخست محسوسات و خیالات نباشند عقل ما به فعل نیاید.^۳ از آنجا که کیفیت یادگیری‌های بعدی به میزان بسیار زیادی به کیفیت اطلاعاتی بستگی دارد که از راه حواس وارد می‌شود، می‌توان گفت آنچه در این مرتبه از نفس باید مورد توجه قرار گیرد، پرورش حواس است.

با عنایت به اینکه قوای نفس حیوانی با یکدیگر و همچنین با قوای دیگر نفس ارتباط دارند و این ارتباط موجب می‌شود دامنه فعالیت آنها از صرف ادراک و نگهداری فراتر رود، باید پرورش حواس و جهت‌دهی صحیح به آنها جدی‌تر دنبال شود. لزوم توجه جدی به این جهت‌دهی را می‌توان در کلام شیخ در رابطه با قوه متخیله دریافت که می‌گوید:

قوه‌ای که مبدأ وسوسه است قوه متخیله است، هر گاه مطیع نفس حیوانی باشد. و چون وجه حرکت آن مخالف با وجه حرکت نفس ناطقه است که متوجه عالم ملکوت اعلی

۱. ابن‌سینا، قانون، ج ۳، بخش دوم، ص ۳۱۷. بنا به اعتقاد ملاصدرا، نفس انسان، مادام که دوران جنینی را در رحم مادر می‌گذراند، در مرتبه نفوس نباتی است (ملاصدرا، مجموعه الرسائل التسعه، ص ۱۰۹)؛ چراکه نفس در این مرحله فقط از تغذیه و تنمیه و تولید برخوردار است و دارای حس و حرکت ارادی نیست (همو، الشواهد الربوبیه، ص ۳۱۶). البته تفاوت جنین انسان با سایر نباتات در این است که جنین انسان علاوه بر اینکه نبات بالفعل است، حیوان بالقوه نیز هست؛ یعنی می‌تواند از مرحله‌ای که در آن قرار دارد فراتر رود و به مرحله دیگر صعود کند.

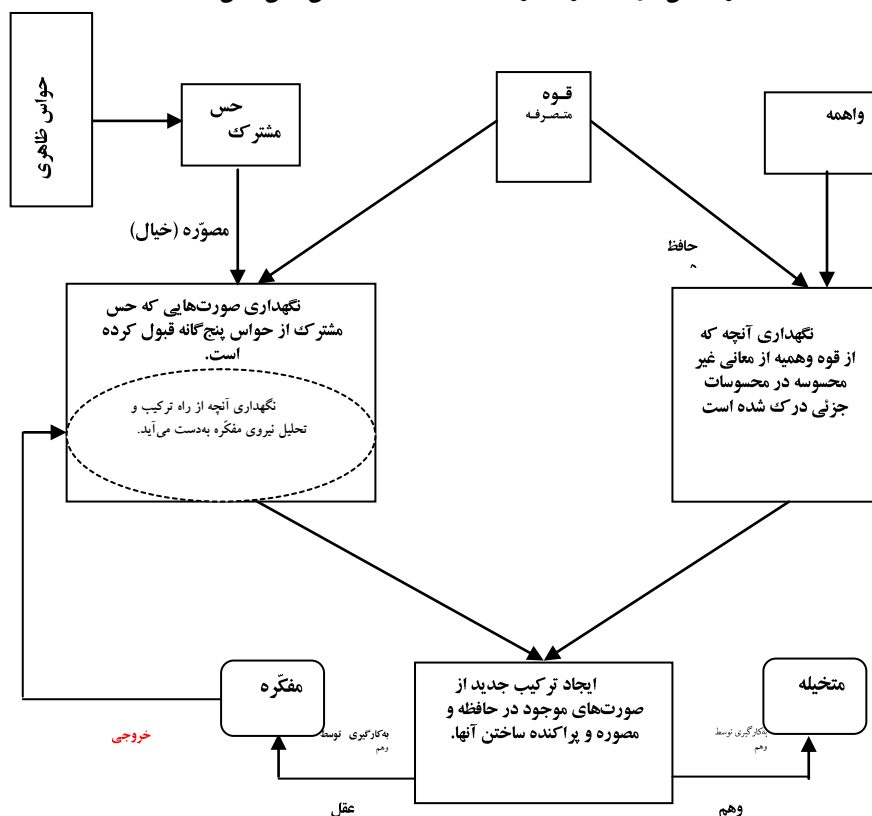
۲. همو، التعلیقات، ص ۸۲.

۳. همو، دانشنامه علایی، ص ۱۲۴.



اهداف تعلیم و تربیت و بایسته‌های آن با تأکید بر دیدگاه ابن‌سینا درباره نفس

است، از این رو خناس است که نفس را به طرف عالم ماده و علائق ماده می‌کشاند و این قوه در سینه‌های مردم، که نخستین مکان برای نفس ناطقه است، وسوسه می‌کند.^۱ نمونه بارز ارتباط موجود میان قوا را که لزوم توجه جدی به پرورش حواس و جهت‌دهی صحیح آنها را به دنبال دارد، می‌توان در قوه متصرفه مشاهده کرد؛ چنان‌که شیخ اذعان می‌دارد این قوه بر دو خزانه مصوره و ذاکره متوجه است که محتویات این دو قوه را گرفته، به یکدیگر می‌آمیزد و پراکنده می‌سازد. چنانچه این قوه را عقل به‌کار برد، مفکره، و اگر وهم استعمال کند، متخیله نامیده می‌شود.^۲ این امر که از وسعت دایره عمل قوه متصرفه نیز حکایت دارد در شکل ذیل قابل مشاهده است.



شکل ۱: اهمیت پرورش حواس به دلیل ارتباط موجود میان برخی از قوای نفس (منبع: نگارندگان)

۱. ابن‌سینا، رسائل، ص ۳۳۳ - ۳۳۴.

۲. همو، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۴۵.

پرورش حواس دامنه گسترده‌ای از فعالیت‌ها را می‌طلبد؛ اما آنچه از دیدگاه ابن‌سینا برای تحقق چنین هدفی قابل استنباط است، بازی و داستان‌پردازی است. ابن‌سینا معتقد است که کودک به بازی و ارتباط با همسالان، دوستی و سخن گفتن با آنها و نشاط نیاز دارد^۱ که یکی از دلایل توجه شیخ به بازی را می‌توان پرورش حواس ذکر کرد. از این رو در نظر گرفتن بازی‌هایی که باعث به‌کارگیری هر چه بیشتر حواس می‌گردد و انتخاب اسباب‌بازی‌هایی که حواس و حرکات را بیشتر به‌کار می‌اندازد، مؤثر است. داستان‌پردازی نیز که باعث پرورش قوه تخیل می‌شود در آثار ابن‌سینا مشهود است؛ چنان‌که او در سه رساله *حی بن یقظان*، *رساله الطیر* و *سلامان و ابدال* از داستان برای بیان سیر و سلوک عرفانی استفاده کرده است.

تأمین سلامت جسم و روان

بر اساس دیدگاه ابن‌سینا نفس در سیر تکاملی خود از جسم و ماده بی‌نیاز نیست و به‌کار بردن آلات بدنی در کنار افاضات جواهر عالی، یکی از دو عاملی است که باعث بیرون آمدن نفس از حالت بالقوه به بالفعل، و دستیابی آن به کمال می‌گردد؛ چنان‌که ابن‌سینا معتقد است ترتب جوهرهای عقلی متوقف می‌ماند و آن به وسیله آلات بدنی و چیزهایی که از افاضات موجودات عالی است به استکمال محتاج می‌باشد.^۲ از این رو توجه به سلامت جسم و مراقبت از آن، گذشته از مرحله نفس نباتی، در مرحله نفس حیوانی و نیز نفس ناطقه ضروری است. ابن‌سینا برای تأمین این سلامتی، ورزش را اساس برنامه بهبودی تندرستان دانسته و معتقد است که بین سنین خردسالی و نوجوانی باید به صورت معتدل انجام گیرد و بعد از چهارده سالگی آنچه مورد نیاز است برنامه رشد و نمو و بهداشت است.^۳ واضح است که این توجه، به جسم و مراقبت و پرورش آن باید در راستای رساندن نفس به کمال باشد، نه آنکه یکسره از نفس به سوی بدن معطوف گردد.

تأمین سلامت روان یکی دیگر از اهداف تربیتی مرحله نفس حیوانی است؛ چرا که مقتضای قوای حیوانی، داشتن افراط و تفریط است و وقتی قوای حیوانی قوی شدند در ذهن انسان هیئت اطاعت و اثری انفعالی حادث می‌شود که در نفس ناطقه رسوخ یافته و آن را سزاوار این می‌کند که علاقه قوی و بازگشت شدیدی به بدن داشته باشد^۴ که از جمله این قوا

۱. ابن‌سینا، *ابن‌سینا و تدبیر منزل*، ترجمه محمد نجمی زنجانی، ص ۴۵.

۲. همو، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۲۶۰.

۳. همو، *قانون*، ج ۱، بخش اول، ص ۳۶۵.

۴. همو، *الشفاء (الإلهیات، المقالة التاسع)*، ص ۴۳۰.

همان قوه متخیله است که با وسوسه بسیار در سینه افراد، باعث عدم تعادل فرد و خارج شدن او از روند عادی زندگی، و در نهایت مانع از دستیابی نفس به کمال شایسته خود می‌شد. گذشته از لزوم جهت‌دهی صحیح قوا، اقدام مهم برای تأمین این سلامت از دید ابن‌سینا، القا کردن ضبط و مهار هیجانات است؛ چنان‌که وی اذعان می‌دارد باید مراقب بود که هیجانات به خشم یا ترس مجال بروز ندهند یا به واسطه دل‌مردگی و افسردگی، خاموش نشوند یا دستخوش بی‌قراری نگردند. باید به هیجاناتی مجال بروز داد که مطبوع و دلپذیرند و باید از امور انزجاربرانگیز اجتناب کرد.^۱ ابن‌سینا به سلامت روان کودک نیز توجه دارد و معتقد است که نباید کاری کرد که کودک به خشم زیاد، ترس زیاد، اندوه و شب‌بیداری زیاد برخورد کند یا دچار شود. هر چه را طفل آرزو کرد باید زود برآورده شود و از هر چه نفرت داشت از او دور گردد.^۲ همچنین توجه شیخ به نیاز کودک به برقراری ارتباط با همسالان، دوستی، سخن گفتن با آنها و نشاط - که در ذیل هدف قبل عنوان شد - را می‌توان عاملی برای تأمین این سلامتی دانست.

نکته درخور ذکر در رابطه با این هدف آن است که در فلسفه ابن‌سینا ضرورت تأمین سلامت جسم و روان تنها به دلیل نقش آن در وصول به مراتب کمال نیست؛ بلکه با توجه به اثرپذیری نفس و جسم از یکدیگر (رابطه متقابل بین نفس و بدن) در نگرش ابن‌سینا، توجه به سلامت یکی، تأمین‌کننده سلامت دیگری نیز هست. او در این باره می‌گوید: «خشم، مزاج را بیشتر از حالت اعتدال گرم می‌کند. اندوه، خشک مزاجی به بار می‌آورد و پژمردگی، نیروی روانی را سستی می‌بخشد».^۳

اهداف تعلیم و تربیت در مرحله نفس انسانی

ایجاد عادات، اخلاق و فضایل پسندیده

با نظر به اینکه ابن‌سینا ایجاد عادات ستوده و اخلاق نیکو و صفات پسندیده را قبل از آشنا شدن و نقش بستن عادات زشت و ناپسند در کودک مورد تأکید قرار می‌دهد،^۴ ایجاد عادات، و خلقیات پسندیده را می‌توان از جمله اهداف تعلیم و تربیت در مرتبه نفس انسانی دانست.

۱. ابن‌سینا، *ابن‌سینا و تدبیر منزل*، ص ۵۰ - ۴۹.

۲. همو، *قانون*، ج ۳، بخش اول، ص ۳۶۴.

۳. همو، *قانون*، ج ۳، بخش اول، ص ۳۶۴.

۴. همو، *ابن‌سینا و تدبیر منزل*، ص ۴۳.

از دیدگاه ابن‌سینا زمان شروع تربیت اخلاقی از پایان دو سالگی است؛ چنان‌که بیان می‌کند هنگام فطام بچه، یعنی زمانی که شیر خوردن بچه تمام شد و به غذاهای دیگر مبدل گردید، باید تأدیب و تربیت اخلاقی کودک را آغاز کرد^۱ که این امر به دلیل ویژگی‌های خاص کودک و قدرت اثرپذیری زیاد اوست. تأکید ابن‌سینا بر مواجهه ساختن کودک با اخلاق نیکو، صفات پسندیده و عادات ستوده برای سنین پایین است که هنوز قوه عامله نفس به فعلیت نرسیده؛ اما با پیشروی در مراتب عقل نظری به تدریج از میزان تربیت اخلاقی، به معنای مواجهه ساختن کودک با عادات پسندیده، کاسته می‌شود و رفتار متری بیشتر مستلزم جهت‌دهی می‌گردد؛ چراکه در این هنگام عقل عملی امکان صدور حکم بر اساس آرای عقل نظری را می‌یابد و بر اساس همین آرای و احکام است که مانع از تسلط قوای بدنی بر خود می‌شود و به ایجاد اخلاق حسنه می‌انجامد و بالعکس.

با توجه به تأکید ابن‌سینا بر مواجهه ساختن کودک با عادات پسندیده و بر کنار داشتن او از عاداتی که عیب شمرده می‌شود، می‌توان گفت آنچه به تحقق این هدف می‌انجامد، توجه ویژه به محیط و اصلاح اوضاع نامناسب محیطی است که کودک در آن به سر می‌برد؛ چراکه آدمی در تماس با محیط قرار دارد و بر اثر این تماس و با توجه به ویژگی اثرپذیری‌ای که دارد، ریشه برخی از افکار، نیات و رفتارهای او را باید در وضعیت محیطی او جست‌وجو کرد. در واقع محیط و اوضاع محیطی از عوامل بسیار مهم در ظهور و بروز عادات و شکل‌گیری شخصیت آدمی هستند. بنابراین سازماندهی محیط به گونه‌ای که متری در آن هر چه بیشتر از عادات بد دور نگه داشته شود و با عادات نیک مواجه گردد و این عادات در وجود او ملکه شوند، باید از اهم وظایف نظام تعلیم و تربیت باشد.

ابن‌سینا همچنین برای ایجاد عادت مطلوب و فضایل اخلاقی، اعمال روش‌هایی شامل تهدید و ترغیب، ستودن و مذمت، اقبال و اعراض، متوحش کردن از کار زشت و مأنوس نمودن به کردار نیکو و در صورت کافی نبودن این امور، کتک زدن کم اما دردناک کودک آن هم پس از ترساندن زیاد کودک و آماده کردن شفیعان^۲ را پیشنهاد می‌دهد که می‌توان گفت اینها روش‌هایی مثبت و منفی برای اصلاح رفتار نامطلوب و افزایش نیرومندی رفتارهای مطلوب از جانب مری و به اقتضای رفتار متری است.

۱. ابن‌سینا، ابن‌سینا و تدبیر منزل، ص ۴۳.

۲. همان، ص ۴۴ - ۴۳.

نکته مهم در اینجا آن است که از نظر ابن‌سینا تنبیه و کتک زدن کودک باید آخرین راهکار برای اصلاح متربی باشد که این امر را می‌توان دلیلی بر آگاهی شیخ از آسیب‌ها و پیامدهای جدی تنبیه دانست.

شناخت حقیقت وجودی خود به منظور تربیت آن (خودشناسی برای خودسازی)

به عقیده ابن‌سینا نزدیک‌ترین و محترم‌ترین امور نزد انسان، که سزاوار توجه است، نفس اوست^۱ و چنان‌که در مباحث پیش مطرح شد ابن‌سینا به وجود ارتباط و وابستگی بین معرفت خدا و معرفت نفس معتقد بود و خودشناسی را نردبانی برای خداشناسی می‌دانست. از آنجا که هدف از خودشناسی، خودسازی و رشد خود در مسیر تربیتی است، اهمیت این مسئله بیشتر آشکار می‌گردد.

در این زمینه آنچه مورد تأکید ابن‌سیناست، آگاهی یافتن از تمامی عیوب و صفات بد نفس و احاطه یافتن بر آن و کمک و مساعدت دوستی دانا و مهربان است. او می‌گوید:

کسی که می‌خواهد بر نفس خود سیاست کند و فاسد آن را اصلاح نماید، باید قبل از شروع این کار همه عیوب و صفات بد نفس را کاملاً بشناسد و بر آن احاطه یابد؛ زیرا اگر از عیبی غفلت شود و آن عیب از نظر او مخفی بماند، مانند زخمی است که ظاهراً بهبود یافته اما چرک در باطن آن باقی است و این چرک موجود در زیر پوست پس از مدتی قوت می‌یابد و دوباره زخم را تجدید می‌کند.^۲

از آنجا که ابن‌سینا در جریان شناخت نفس تنها آگاهی و شناخت خود فرد از عیوب خویش را کافی نمی‌داند، مساعدت دوستی دانا و مهربان را نیز توصیه می‌کند. او در این باره می‌گوید:

معرفت و شناخت انسان درباره نفس خود مورد اطمینان نیست؛ زیرا آدمی در باب معرفت عیب‌های خود تیزهوش نیست؛ بلکه کندی و کودنی به خرج می‌دهد و در مقام محاسبه نفس، زیاد سهل‌انگاری می‌کند و دلیل دیگر آنکه عقل انسان در مقام نظر به احوال خود از مداخله هوای نفس ایمن نمی‌شود. از این رو آدمی در بحث از احوال و جست‌وجو از معایب خود به کمک دوستی خردمند نیازمند است که همچون آئینه، خوبی‌ها و زشتی‌هایش را به وی بنمایاند.^۳

۱. ابن‌سینا، *ابن‌سینا و تدبیر منزل*، ص ۴۳.

۲. همان، ص ۱۹ - ۱۸.

۳. همان، ص ۲۰.

پرورش قوه عاقله و وصول به مرتبه عقل بالفعل (سومین مرتبه)

از دیدگاه ابن سینا عقل قوه‌ای است برای دریافت معانی کلی مجرد از ماده، و تفکر و اندیشه^۱ که مجهولات نیز به واسطه آن معلوم می‌گردند.^۲ وی همچنین بیان می‌کند که به انسان قوه تمیز داده شده و به سبب آن فرق بین خیر و شر و تفاوت بین رشد و گمراهی برای او معلوم شده است. تجهیز آدمی به این قوه برای آن است که آنچه را بین خالق و مخلوق است بشناسد و آفریدگار و صانع قدیم را برای عالم اثبات کند.^۳

با توجه به چنین کارکردهایی و همچنین اهمیت و نقش انکار ناشدنی این قوه در روند دستیابی به کمال نفس، ضرورت توجه هر چه بیشتر به پرورش آن در امر تعلیم و تربیت آشکار می‌گردد. از آنجا که وصول به مرتبه عقل مستفاد برای همه امکان‌پذیر نیست، پرورش قوه عاقله و وصول به سومین مرتبه از مراتب عقل نظری ما را به گنجاندن آن به عنوان یک هدف در داخل اهداف تربیتی سوق می‌دهد.

ابن سینا پرورش این قوه را در گرو به‌کارگیری هر چه بیشتر آن می‌داند و اذعان می‌دارد: برعکس قوای جسمانی، عقل هر چه بیشتر به کار گرفته شود و اعمال بیشتری انجام دهد، روی در فزونی و قوت می‌گذارد و چون مسئله دشواری را حل کند، همین امر او را در حل مسائل دشوارتر یاری می‌دهد.^۴ بنابراین قرار دادن تکالیف نسبتاً دشوار در بخشی از محتوا و برنامه درسی به گونه‌ای که ذهن را به چالش بکشید و فراگیر را به تلاش برای حل مسئله وا دارد، باید از اهم مسائل مورد توجه مسئولان نظام تعلیم و تربیت و به ویژه برنامه‌ریزان آموزشی و درسی باشد. از دیگر مواردی که باعث به‌کارگیری هر چه بیشتر این قوه می‌شود و به صراحت در دیدگاه ابن سینا ابراز شده، ترتیب دادن آموزش‌های گروهی و دسته‌جمعی،^۵ علم‌آموزی^۶ و تأمل درباره مسئله و تن دادن به محتمل‌الوقوع بودن آن^۱ است.

۱. ابن سینا، رسائل، ص ۳۰۲ - ۳۰۱.

۲. همو، الشفاء «الالهیات، المقالة التاسع»، ص ۴۲۸.

۳. همو، ابن سینا و تدبیر منزل، ص ۴۰.

۴. همو، رسائل، ص ۳۰۴.

۵. همو، ابن سینا و تدبیر منزل، ص ۴۶ - ۴۵.

۶. همو، الشفاء «الالهیات، المقالة الاولى»، ص ۳. از دیدگاه ابن سینا همه علوم سودمندند و انسان را در رسیدن به مرتبه عقل بالفعل و سعادت یاری می‌دهند.

قطع نظر از علائق مادی و دنیوی

از دیدگاه ابن‌سینا جوهر شریف نفس ناطقه که مستعید به رب است در اصل خلقت خالی از کدورت است و بر حسب جوهر اصلی از علایق مادی پاکیزه و منزّه، و قابل جمیع صور حقایق است و این لطافت و انوار، پیوسته با اوست و از آن زایل نمی‌شود، مگر به واسطه هیئتی که از قوای حیوانی وهم و خیال و غضب و شهوت در آن مرتسم می‌گردد.^۲ لذا اقدامی که باید مورد توجه قرار گیرد، کنترل قوای حیوانی نفس و جلوگیری از تسلط بی‌رویه آنها بر قوای ناطقه نفس است؛ چنان‌که ابن‌سینا بیان می‌کند که آدمی از علایق مادی و امور دنیوی خلاصی نمی‌یابد و نجات و وصول او به درجات عالی میسر نمی‌گردد، مگر آنکه نفس اماره را مهار کند، حواس ظاهری و باطنی را از شهوات و رفتار زشت محفوظ دارد، از هوی و هوس نفسانی و خیالات شیطانی پرهیز کند، باطن خود را مصفا و مزین نماید، از غیر حق دوری جوید و قلب خود را از خار و خاشاک معاصی پاکیزه کند.^۳

ابن‌سینا در جای دیگر بیان می‌دارد که آدمی از این عالم و علایق آن بری نمی‌شود، مگر اینکه علاقه خود را به عالم بعدی تشدید کند و دارای شوق به چیزهایی باشد که در آنجاست و عاشق چیزی باشد که آنجاست.^۴

رشد شهودی تربی

شهود یا مکاشفه، شناختی است فراتر از ادراک حسی و عقلی و به اصطلاح، طوری ورای عقل است که آدمی از طریق آن، واقعیت‌ها را چنان که هستند، بدون واسطه مفاهیم و صور ذهنی، درمی‌یابد.^۵

ابن‌سینا در تعلیقات به این مهم اشاره داشته و بیان می‌کند که با حس و عقل نمی‌توان حقایق اشیا و به عبارتی ماهیت حقیقی آنها را درک کرد. او بیان می‌دارد که آدمی نمی‌تواند حقیقت اشیا را بشناسد؛ حس، مبدأ معرفت به اشیاست و سپس با عقل بین متشابهات و متباینات تمییز می‌دهد و در این هنگام با عقل، بعضی از لوازم، افعال و خواص مندرج در آنها

۱. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۳، ص ۴۱۸.

۲. همو، *رسائل*، ص ۳۲۷.

۳. همان، ص ۲۸۲.

۴. همو، *الشفاء «الإلهیات، المقالة التاسع»*، ص ۴۲۹.

۵. محمد حسین‌زاده یزدی، *کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی* ۲: منابع معرفت، ص ۱۰۸.

را می‌شناسد و این معرفت، معرفتی مجمل و مختصر است.^۱ از این رو رشد شهودی مرتبی به عنوان یکی دیگر از اهداف تربیتی باید مورد توجه قرار گیرد.

در فلسفه ابن‌سینا آنچه با شهود ارتباط پیدا می‌کند، حدس است. توضیح مطلب آنکه از دیدگاه ابن‌سینا حدس، مبدأ تمامی علوم و دانش‌هاست.^۲ اما وی علاوه بر بیان ارتباط موجود میان حدس و حوزه عقلی، پیوند آن را با حوزه معنوی نیز یادآور می‌شود و آن، هنگامی است که این قوه در آدمی شدید باشد. شیخ می‌گوید این قوه در برخی از مردم چنان شدید است که نیازمند آموزش و اخراج از قوه به فعل نیست؛ بلکه استعدادی شدید برای اتصال به عقل فعال دارد.^۳ وی در کتاب *اشارات* نیز ضمن تطبیق مراتب چهارگانه با آیه ۳۵ سوره نور به همین امر می‌پردازد و بیان می‌کند که دریافت معقولات ثانی^۴ یا به اندیشه است، در صورتی که ناتوان باشد، یا به حدس است و حدس مانند سوخت است؛ در صورتی که از اندیشه توانا تر باشد و نام نفس در این مرتبه، «عقل بالملکه» است و نفس بزرگواری که در این مرتبه به قوه قدسی برسد، «یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار» درباره آن صادق است.^۵ بنابراین اتصال به عقل فعال بدون تشکیل مقدمات و توانا تر از اندیشه بودن حدس، یعنی چیزی و رای حس و عقل و این همان «شهود عقلی» در حکمت مشایی و مشرقی ابن‌سیناست.^۶

آنچه باعث رشد شهودی مرتبی می‌شود، صفا و جلای باطن است؛ زیرا همان‌گونه که در مباحث مربوط به نفس و قوای آن مطرح شد، به علت شدت صفای باطن است که آدمی می‌تواند در هر مورد از عقل فعال پذیرش داشته باشد که این امر، چنان‌که در بحث مربوط به تشبه نفس به جواهر عقلی بیان شد، با خویشتن‌پالایی و تهذیب و تزکیه نفس میسر می‌گردد.

۱. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۸۲.

۲. همو، *النجاه*، ص ۳۴۰.

۳. همو، *الشفاء* *الطبیعیات*، *المقاله الخامس*، ص ۲۲۰.

۴. ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفاء* کسب معقولات ثانی را از طریق وهم، حس ظاهر و مشترک می‌داند (ص ۳۹۵).

۵. ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۵۴ - ۳۵۳. «یکاد زیتها یضیء...»: نزدیک است که روغنش، هر چند بدان آتشی نرسیده باشد، روشنی بخشد.

۶. ابن‌سینا در مقدمه کتاب *منطق المشرقین*، این کتاب را «حاوی امهات علوم حقیقی» می‌داند که «فقط کسی قادر به استنباط آن علم حقیقی می‌باشد که بسیار نظر کرده و از جودت حدس هم دور نبوده و...». سپس در ادامه بیان می‌کند که «این کتاب را تألیف نکردم مگر برای کسانی که به منزله قائم‌مقام ما هستند» (ابن‌سینا، *منطق المشرقین*، ص ۴). از آنجاکه ابن‌سینا در استنباط علم حقیقی به نقش حدس اشاره دارد و از سویی این کتاب را مناسب کسانی می‌داند که در مقام علمی او هستند، می‌توان دریافت که ابن‌سینا توانایی کسب معرفت موجود در این کتاب را در گرو برخورداری از «شهود عقلی» می‌داند. بنابراین همچنان‌که منظور از شهود در آثار مشایی ابن‌سینا، «شهود عقلی» است، در آثار مشرقی او نیز بدین صورت است.

چنان‌که که گذشت، قرار گرفتن اهداف تعلیم و تربیت در ذیل مراتب نفس، گویای این امر است که نمی‌توان دیدگاه ابن‌سینا در زمینه تعلیم و تربیت را به تعلیم و تربیت رسمی محدود دانست. اما برای تحقق بخش عمده‌ای از این اهداف در نظام تعلیم و تربیت رسمی در نظر گرفتن عوامل الزامی است.

عامل اول، دقت در گزینش معلمان و مربیان به ویژه در دوره‌های آمادگی و ابتدایی است. ابن‌سینا در این باره توصیه می‌کند که باید در انتخاب آموزگار و مربی برای کودک دقیق شد که خردمند و دیندار باشد، به راه تهذیب اخلاق و پرورش و تربیت کودک آشنا و بینا باشد، باوقار و سنگین، بامروت و پاک‌دامن و نظیف باشد و راه معاشرت را بداند؛^۱ چرا که چنین آموزگارانی هستند که با تدابیر، گفتار و رفتار خود، منشأ تحولات عمیق در کودکان و جهت‌دهنده آنها در مسیر دستیابی به کمال می‌شوند. تأملی در نظام آموزشی کشور نشان می‌دهد که این امر در نظام تعلیم و تربیت ما به شدت نادیده گرفته شده و از این میان، تنها به سابقه آموزگار توجه می‌شود و حتی‌الامکان و نه لزوماً سعی می‌شود از آموزگاران باسابقه برای مقاطع پایین‌تر تحصیلی استفاده شود.

دو عامل دیگر، متوجه شخص متری است و آن، شروع آموزش با رشد نسبی جسمانی کودک به عنوان ابتدایی‌ترین مسئله، و در نظر داشتن تفاوت‌های فردی موجود میان متریان به عنوان مهم‌ترین مسئله است. ابن‌سینا در این باره بیان می‌دارد که آموختن علوم باید از زمانی آغاز شود که بدن کودک رفته رفته شکل کامل خود را پیدا می‌کند؛ یعنی هنگامی که بند بند بدنش محکم می‌شود و گوش‌ها و زبان به طور صحیح عمل می‌کنند. همچنین آدمیان از حیث عقول و آرا متفاوت آفریده شده‌اند و برابری و تساوی احوال و نزدیکی اندازه‌های افراد بشر به فسادشان منجر می‌شود و بالاخره باعث اضمحلال و انقراضشان می‌گردد؛ از این رو استادی که می‌خواهد حرفه‌ای را بیاموزد، باید بداند که نمی‌تواند به هر شاگردی هر حرفه‌ای را بیاموزد؛ بلکه باید به هر کس، مناسب ذوق و استعدادش، حرفه آموخت؛ وگرنه تعلیم و تربیت نتیجه مطلوب را نمی‌دهد.^۲ بنابراین در نظر گرفتن این دو عامل در کنار عامل اول در میزان تحقق کیفیات تصریح‌شده نقشی اساسی دارد.

۱. ابن‌سینا، ابن‌سینا و تدبیر منزل، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۴۵ - ۴۷.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با مد نظر قرار دادن این نگرش که در تربیت آدمی نباید تنها بر جنبه جسمانی تأکید داشت و از جنبه روحانی و نفسانی وجود او غافل ماند یا آن را کم‌اهمیت پنداشت، بحث اهداف تعلیم و تربیت و بایسته‌های آن با تأکید بر دیدگاه ابن‌سینا درباره نفس را وجهه همت خود قرار داد. نتایج حاصل از پژوهش حاکی از این است که هدف نهایی تعلیم و تربیت، دستیابی به سعادت حقیقی یا همان تشبه نفس به جواهر عقلی است که رسیدن به آن در گرو برخورداری آدمی از استعداد کافی و پاکسازی موانع از وجود خود است و در اینجا است که ضرورت پرورش عقل نظری و رهایی آن از کشمکش‌های نفسانی و اصلاح جزء عملی نفس، آشکار می‌گردد. اهداف واسطه‌ای پژوهش، که با توجه به مراتب نفس مطرح شد، وسیله‌ای برای تحقق این هدف نهایی هستند که بایسته‌های این اهداف در زیر چتر بایسته‌های هدف نهایی قرار می‌گیرند.

حفظ حیات جسمانی و توجه به بقای نوع و نیز تأثیرپذیری جنین از حالات و رفتار مثبت مادر، اهداف واسطه‌ای تعلیم و تربیت در مرتبه نفس نباتی است که بایسته‌های آنها به ترتیب بهره‌گیری از دستورالعمل‌های دانشمندان زیست‌شناسی و متخصصان بهداشت و امور تغذیه، و خشنماک و اندوهگین نشدن مادر در دوران بارداری است.

اهداف واسطه‌ای تعلیم و تربیت در مرتبه نفس حیوانی شامل دو هدف پرورش حواس و جهت‌دهی صحیح آنها، و تأمین سلامت جسم و روان است. آنچه در دیدگاه ابن‌سینا برای تحقق هدف نخست مورد توجه قرار گرفته، بازی و داستان‌پردازی است و جهت‌دهی صحیح حواس نیز با کاربرد صحیح قوا و تأثیرناپذیری آنها از قوای مفسده و مضره نفس حیوانی امکان‌پذیر می‌گردد. در زمینه هدف دوم، تأکید ابن‌سینا بر ورزش، و برنامه رشد و نمو و بهداشت به منظور تأمین سلامت جسم، و جهت‌دهی صحیح قوا و القا کردن ضبط و مهار هیجانات برای تأمین سلامت روان است. البته دیدگاه ابن‌سینا بر دستورالعمل‌هایی برای تأمین سلامت روان کودک نیز مشتمل است.

در مرتبه نفس انسانی باید به چندین هدف اساسی برای تعلیم و تربیت توجه داشت: هدف نخست، ایجاد عادات، اخلاق و فضایل پسندیده است. ابن‌سینا در خصوص این هدف بر شروع تربیت اخلاقی از پایان دو سالگی، مواجه کردن کودک با اخلاق نیکو، صفات پسندیده و عادات ستوده در سنین پایین و جهت‌دهی رفتار متربی در سنین بالاتر تأکید دارد.



اهداف تعلیم و تربیت و بایسته‌های آن با تأکید بر دیدگاه ابن‌سینا درباره نفس

توجه ویژه به محیط و اصلاح اوضاع نامناسب محیطی، اعمال روش‌های مثبت و منفی برای اصلاح رفتار نامطلوب و افزایش نیرومندی رفتارهای مطلوب از جمله بایسته‌های این هدف‌اند؛

هدف دوم خودشناسی برای خودسازی است که آنچه ابن‌سینا برای تحقق این هدف بر آن تأکید دارد، آگاهی یافتن از تمامی عیوب و صفات بد نفس و احاطه یافتن بر آنها، و نیز مساعدت دوستی دانا و مهربان در زمینه شناخت این عیوب است. بایسته لازم به منظور پرورش قوه عاقله و وصول به مرتبه عقل بالفعل، به عنوان یکی دیگر از اهداف مرتبه نفس انسانی، به کارگیری هر چه بیشتر این قوه و حل مسائل دشوار است که در این راستا می‌توان از قرار دادن تکالیف نسبتاً دشوار در بخشی از محتوا و برنامه درسی، ترتیب دادن آموزش‌های گروهی و دسته‌جمعی، علم‌آموزی و تأمل درباره مسئله و تن دادن به محتمل‌الوقوع بودن آن بهره گرفت؛

هدف واسطه‌ای دیگر، قطع نظر از علائق مادی و دنیوی است که اقدام لازم برای دستیابی به این هدف، کنترل قوای حیوانی نفس و جلوگیری از تسلط بی‌رویه آنها بر قوای ناطقه نفس، و نیز تشدید کردن علاقه خود به عالم آخرت است؛

هدف آخر، رشد شهودی متربی است و آنچه باعث این رشد می‌شود، صفا و جلای باطن است که با خویشتن‌پالایی و تهذیب و تزکیه نفس حاصل می‌گردد.

تبیین اهداف تعلیم و تربیت بر اساس نفس نیز نشان داد که نمی‌توان دیدگاه ابن‌سینا در زمینه تعلیم و تربیت را به تعلیم و تربیت رسمی محدود دانست و توجه به سلامت جسم امری است که در هر مرتبه از نفس باید مورد توجه قرار گیرد. نتایج نیز نشان داد که اگر چه ابن‌سینا قوی بودن قوه حدس را استعداد شدید آدمی برای اتصال به عقل فعال می‌داند که بر اثر این اتصال صور موجود در عقل فعال در او مرتسم و منقش می‌گردد و با این بیان به شهود و مکاشفه اشاره دارد، اما این شهود نیز همان شهود عقلی است. از این رو نظام تربیتی ابن‌سینا، نظامی است عقلانی (نظامی با بن‌مایه‌های عقلی).

پژوهش همچنین بیانگر بود که در نظر ابن‌سینا گزینش معلمانی با ویژگی‌های برجسته اخلاقی، برخوردار از دانش کافی و آگاه به نحوه تربیت کودک، شروع آموزش با رشد نسبی جسمانی کودک و در نظر گرفتن تفاوت‌های فردی میان افراد، سه عاملی هستند که در میزان تحقق اهداف، نقشی اساسی دارد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ابن سینا و تدبیر منزل، ترجمه محمد نجمی زنجانی، مجتمع ناشر کتاب، تهران، ۱۳۱۹.
۲. _____، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۳۱.
۳. _____، النجاه من الغرق فی بحر الضلالت، ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.
۴. _____، منطق المشرقین و القصیده المزدوجه فی المنطق، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۳۶۴.
۵. _____، قانون در طب، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)، سروش، تهران، ۱۳۶۸.
۶. _____، المباحثات، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۱.
۷. _____، احوال النفس (رساله فی النفس و بقائها و معادها)، تحقیق احمد فؤاد اهوانی، دار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابی الحلبی و شرکاء، ۱۳۷۱ق.
۸. _____، دانشنامه علائی (طبیعیات)، مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوة، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ۱۳۸۳.
۹. _____، رسائل، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ق.
۱۰. _____، الاشارات و التنبيهات (مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و شرح للعلامه قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی)، دفتر نشر کتاب، بی جا، ۱۴۰۳ق.
۱۱. _____، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مرکز النشر- مکتب الاعلام الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۴ق.

۱۲. _____، الشفاء (الطبیعیات، المقالة الاولى و الخامس و الفن الثالث)، مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۳. _____، الشفاء (الالهیات، المقالة الاولى، التاسع و العاشر)، مقدمه دکتر ابراهیم مدکور، مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۴. باقری، خسرو، نگاهی دوباره به تربیت اسلامی، ج ۱، مدرسه، تهران، ۱۳۸۹.
۱۵. پاک‌سرشت، محمدجعفر، «نظریه‌های تربیتی و چالش‌های نظریه‌پردازی در آموزش و پرورش ایران»، فصلنامه نوآوری‌های آموزشی، سال ششم، ۱۳۸۶، شماره ۲۰، ص ۱۴۸-۱۲۵.
۱۶. جاویدی‌کلاته جعفرآبادی، طاهره، «رویکردهای فلاسفه اسلامی به نفس و دلالت‌های تربیتی آن»، دو فصلنامه انسان‌شناسی، شماره هفتم، سال چهارم، ۱۳۸۴، ص ۲۷-۷.
۱۷. حسین‌زاده یزدی، محمد، کاوشی در ژرفای معرفت‌شناسی ۲: منابع معرفت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۸۶.
۱۸. زیباکلام، فاطمه و حیدری، سمیرا، «بررسی دیدگاه ابن‌سینا در باب تعلیم و تربیت»، مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی، سال سی‌وهشتم، ۱۳۸۷، شماره ۳، ص ۱۱۴-۸۹.
۱۹. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن‌ابراهیم، الحکمه العرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، مولی، تهران، ۱۳۶۱.
۲۰. _____، مفاتیح الغیب، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
۲۱. _____، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۸ و ۹، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸.
۲۲. _____، مجموعه الرسائل التسعه، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، حکمت، تهران، ۱۳۷۵.

۲۳. _____، الشواهد الربوبية، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۲.

۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح اسفار، جلد ۸، مؤسسه امام خمینی، قم، ۱۳۸۴.

۲۵. ملکی، حسن، تعلیم و تربیت و مهندسی فرهنگی، رشد فرهنگ، گرگان، ۱۳۸۸.

۲۶. نقیب‌زاده، میرعبدالحسین، نگاهی به فلسفه آموزش و پرورش، طهوری، تهران، ۱۳۸۶.

27. Al Naqib, A. R. *AVICENNA*, Paris, *UNESCO: International Bureau of Education*, Vol. XXIII, No 1/2, 1993, p 53-69.

نسخه

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره اول / پیاپی ۴ / بهار - تابستان ۱۳۹۶

اعتباریت ماهیت از دیدگاه علامه طباطبائی^۱

حامد کمیجانی^۲

چکیده

مقصود از ماهیت در مبحث اصالت وجود، حقیقتی است که در پاسخ از چیستی شیء بیان می‌شود. همچنین یکی از معانی اعتباریت، امری است که اولاً و بالذات منشأ آثار شیء خارجی نیست. علامه طباطبائی از این ماهیت اعتباری به عنوان حد وجود یاد کرده است. این سخن به دو گونه قابل تفسیر است: الف) ماهیت صرفاً مفهومی است که از حد وجود در بستر کارکرد ذهن انتزاع می‌شود؛ ب) ماهیت همان حد وجودی‌ای است که شیء در بستر فقدان کمالات وجودی دارای آن شده است. تفسیر دوم مورد پسند علامه طباطبائی است؛ زیرا ایشان مفاهیم ماهوی را بازتاب مستقیم و تحقق مفهومی و وجود ذهنی حقایقی می‌داند که در خارج تحقق دارند و از سوی دیگر معتقد است که اتصاف در هر ظرفی باشد، دو طرف اتصاف نیز در همان ظرف، تحقق دارند. بر این اساس مراد از حد بودن ماهیت برای وجود، معنای دوم است.

کلید واژگان

اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، حد وجود، علامه طباطبائی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۳۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۱.

۲. دانش‌پژوه سطح سه فلسفه اسلامی. (navayeshgh@gmail.com)

مقدمه

حکمت متعالیه ملاصدرا در نزدیک کردن زبان دین، عقل و شهود، تأثیری شگرف داشت. صدرالمتالهین با بیان اندیشه‌های جدید، دستگاه فلسفی منسجمی ارائه کرد که موجب شد فلسفه اسلامی از نظر محتوا رشد کند. وی همچنین توانست با کار عقلی روی دستگاه هستی‌شناسی عرفا نظام عرفانی را به صورت دستگاهی عقلانی سامان بدهد. صدرا با تسلطی که بر متون دینی داشت، از شریعت برای تأیید براهین و تحلیل‌های عقلانی خود استفاده کرد و در موارد بسیاری با الهام گرفتن از شریعت و کار عقلانی روی گزاره‌های دینی، آرای جدیدی ابداع نمود.

اصلی‌ترین و زیربنایی‌ترین اندیشه‌ای که صدرا عرضه کرد، همان است که با عنوان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از آن یاد می‌شود. برای فهم صحیح اندیشه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت باید توجه داشت که:

۱. فلسفه در مقام تبیین احکام واقعیت‌ها و موجودات از آن جهت که واقعیت دارند، می‌باشد؛ به تعبیر بهتر فلسفه بیان می‌کند که موجود، چون امری واقعی و حقیقی است و متنی را در خارج پر کرده و امری موهوم نیست، چه خواص و احکامی را در خارج دارد؛
 ۲. فیلسوف در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به دنبال تثبیت این حقیقت است که متن موجود خارجی را وجود تشکیل داده است و واقعیت خارجی، همان وجود می‌باشد و ماهیت تنها حالت انتزاعی این واقعیت و وجود خارجی است.
- با توجه به دو نکته مزبور، فیلسوف در مقام هستی‌شناسی و کشف احکام واقع و برای تثبیت اینکه متن واقع را وجود تشکیل داده است، این مراحل را طی می‌کند:
۱. هر انسانی بالوجدان می‌یابد که اولاً خودش واقعیت دارد و ثانیاً فعل و انفعالاتی نسبت به امور دیگر دارد که کاشف از واقعیت داشتن حقایق دیگری پیرامون اوست؛
 ۲. هرکدام از ما بالوجدان می‌یابیم که از واقعیات پیرامون خود دو معنا انتزاع می‌کنیم:
 - الف) وجود و هستی (که با توجه به حیثیت وقوع و تحقق واقعیت، آن را انتزاع می‌کنیم؛
 - ب) ماهیت و چیستی (که با توجه به حیثیت چیستی واقعیت، آن را انتزاع می‌کنیم)؛
 مثلاً از واقعیت خارجی معنای هستی داشتن و انسان بودن را انتزاع، و حکم می‌کنیم که این واقعیت خارجی وجود دارد و این واقعیت خارجی انسان است؛
 ۳. وجود و هستی واقعیات، حیثیتی است که تمام واقعیات آن را دارا هستند؛ لذا حیثیت اشتراکی آنها نامیده می‌شود؛

۴. ماهیت و چیستی واقعیات حیثیت اختصاصی واقعیات است و این بدان معناست که هر واقعیته، ماهیت خاص خودش را دارد؛
 ۵. با توجه به اینکه مفهوم ماهیت از حیثیت اختصاصی واقعیات حکایت می‌کند و مفهوم وجود از حیثیت اشتراکی واقعیات، و مفهوم وجود با مفهوم ماهیت مغایر است، لذا نتیجه گرفته می‌شود که محکی آن دو با هم متفاوت‌اند و دو حیثیت مختلف واقعیت خارجی می‌باشند؛
 ۶. با توجه به نکات مزبور، واقعیت خارجی، مصداق بالذات یکی از دو مفهوم وجود یا ماهیت است؛ یعنی واقعیت خارجی یا وجود است و یا ماهیت و آن امر دیگر، حیثیت و ویژگی انتزاعی واقعیت می‌باشد.
- حال باید دانست امر اصیل عبارت است از وجودی که در خارج عین واقعیت است و امر اعتباری ماهیتی است که از این امر اصیل انتزاع می‌شود.
- در این مقاله برای بررسی و تبیین معنای اعتباریت ماهیت و حیثیت انتزاعی بودن آن به سخنان علامه طباطبائی تمسک کرده‌ایم.
- مسئله اعتباری بودن ماهیت مستقلاً مورد توجه صدرالمآلهین قرار نگرفته و او، برخلاف اصالت وجود، بابتی را به تفسیر و تبیین معنای اعتباری بودن ماهیت و نوع تعامل آن با وجود اصیل، اختصاص نداده است؛ هر چند به موجودیت بالعرض ماهیت و تقدم وجود بر ماهیت در خارج و اتحاد وجود و ماهیت در خارج و صدق ماهیت بر وجود اشاره کرده است. پیروان صدرا نیز به این مسئله به طور مستقل پرداختند و از عبارات او یا تعبیراتی شبیه به آن استفاده کردند. اما علامه طباطبائی و شاگردان وی با تأمل بیشتر در این مسئله تفسیرهای متعددی از اعتباریت ماهیت به دست داده‌اند. استاد جوادی آملی در ریحی مختوم و استاد مصباح یزدی در تعلیقه بر نه‌ایه الحکمه و استاد فیاضی در هستی و چیستی و استاد یزدان‌پناه در سلسله دروس خارج نه‌ایه و استاد عبودیت در درآمده‌ی بر نظام حکمت صدرایی به تفصیل به این مسئله پرداخته‌اند و هریک بر این عقیده‌اند که مراد صدرالمآلهین از اعتباریت ماهیت، همان چیزی است که هر کدام از ایشان از این مسئله قصد کرده‌اند. پژوهشگران فلسفه اسلامی که در این زمینه دست به قلم برده‌اند، یا بر تثبیت یکی از اقوال این بزرگان استدلال کرده‌اند و یا خود از مسیری پیش رفته‌اند که به یکی از این اقوال منتهی می‌شود.
- درباره معنای اعتباریت ماهیت از نگاه مرحوم علامه طباطبائی کتاب یا مقاله مستقلی

نوشته نشده، هرچند لابه‌لای موضوعات و مطالب دیگر، به آن پرداخته شده است. به طور کلی در خصوص نظریه علامه طباطبایی در این مسئله دو تفسیر مختلف نقل شده است که در این مقاله به هر دو تفسیر پرداخته می‌شود.

بر این اساس پژوهش کنونی از وجوهی ضروری است:

۱. از جایگاه ماهیت در بحث‌هایی که از لوازم اصالت وجود محسوب می‌شوند (مانند بحث حرکت و اشتداد و تضاعف، بحث تشکیک، بحث امکان وجودی، بحث جعل و علیت)، شناخت صحیحی پیدا کنیم. توضیح اینکه اگر ما اعتباریت ماهیت را چنین تفسیر کردیم که از ماهیت هیچ خبری در خارج نیست، هرگز به لحاظ فلسفی و هستی‌شناختی نمی‌توان اشتداد و تضاعف یا مجعولیت و نیاز به علت را، حتی به نحو مجاز فلسفی و هستی‌شناختی،^۱ به ماهیت اسناد داد. ولی اگر اعتباریت آن را به گونه‌ای تفسیر کردیم که با خارجی بودن آن سازگار باشد، می‌توان گفت که احکام مذکور به لحاظ هستی‌شناختی برای وجود است که متن واقعیت را تشکیل می‌دهد و ماهیت نیز چون حیثیت و تعینی است که این وجود در خارج یافته است (بدون آنکه در صدی از متن واقعیت را پر کند)، این احکام را به نحو مجاز هستی‌شناختی دارا می‌شود؛

۲. آشنایی با تفسیر صحیح از اعتباریت ماهیت سبب می‌شود که جایگاه وجود اصیل را نسبت به احکامی که از لوازم ماهیت محسوب می‌شوند (مانند امکان ماهوی و کثرات ماهوی) به درستی بشناسیم. اگر اعتباریت ماهیت را به این معنا گرفتیم که هیچ خبری از ماهیت در خارج نیست، دیگر نمی‌توان احکام ماهیت را به نحو مجاز فلسفی (در اینجا مقصود این است که موجود اصیل، احکام موجود اعتباری را که حیثیت و تعین آن در خارج است، به نحو مجازی و بدون آنکه حقیقتاً اقتضایی نسبت به آنها داشته باشد، دارا شود) به وجود اصیل اسناد داد. ولی اگر اعتباری بودن آن را به گونه‌ای تفسیر کردیم که با خارجی بودنش سازگار باشد؛ می‌توان گفت که وجود اصیل، احکام ماهیت اعتباری را به نحو مجاز فلسفی دارا می‌شود؛

۱. اینکه امر موجود در خارج مجازاً به دارا بودن واقعیت و احکام واقعیت متصف می‌شود، بدین معناست که شیء در عین حالی که در خارج هست، در صدی از متن واقعیت را تشکیل نمی‌دهد و لذا حکم واقعیت بودن و احکام آن را حقیقتاً دارا نمی‌شود.

۳. نوع تفسیر ما از اصالت ماهیت در بحث وجود ذهنی و وجود خارجی و تطابق ذهن و عین، تأثیر بسزایی دارد؛ چراکه اگر اعتباریت ماهیت را به معنای ذهنی محض بودن ماهیت و عدم راهیابی آن به خارج تفسیر کنیم، دیگر نمی‌توانیم از موجودیت ماهیت در خارج و تطابق کامل ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی سخن بگوییم و از آنجا که ذهن، ماهیت‌یاب است، دیگر نمی‌توان از تطابق ذهن و عین سخن گفت؛ چون در واقع، ذهن اموری را از خارج می‌فهمد که در خارج موجودیتی ندارند؛

۴. از آنجا که موضوع علوم حقیقی، تعینات ماهوی است (مانند کمّ منفصل در حساب و کم متصل در هندسه و نفس در علم‌النفس) اگر ماهیت را امری ذهنی تفسیر کردیم، مستلزم ذهنی شدن تمام این علوم و مسائل آنها می‌شود؛

۵. مهم‌ترین ضرورت این پژوهش آن است که همان‌طور که اصالت وجود در نزدیک کردن زبان فلسفه و عرفان نقش اساسی دارد، نوع تفسیر ما از اعتباری بودن ماهیت هم نقش بسزایی در نزدیک کردن وادی فلسفه و عرفان دارد؛ زیرا در عرفان از طرفی گفته می‌شود که کل متن نظام هستی را وجود حق پر کرده است و وجود حقیقی فقط وجود حق است و سایر وجودات، وجودات بالعرض هستند و از طرفی هم گفته می‌شود که این وجودات مجازی و ظهورات او، در خارج محقق‌اند. حال اگر اعتباری بودن ماهیات را طوری تفسیر کردیم که با خارجی بودن آنها سازگار باشد، می‌توان همین تفسیر را در مورد نحوه مجاز بودن و اعتباری بودن وجودات امکانی در فضای وحدت شخصی به کار برد؛ زیرا مقصود از اعتباری، امری است که در صدی از متن واقع را تشکیل نداده و در عین حال چون خصیصه و نمود و ظهوری است که آن واقع در خارج دارا شده، لذا در خارج موجود گردیده است.

هدف پژوهش حاضر این است که با توجه به بیانات علامه طباطبائی، تفسیر صحیحی از اعتباری بودن ماهیت به دست آوریم و بیان کنیم که اعتباری بودن و حد وجود بودن ماهیت، با خارجی بودن آن منافاتی ندارد. بلکه ماهیت اعتباری، در خارج موجود است (بدون آنکه در صدی از متن واقع را پر کند) و آنچه از وجود خارجی به ذهن انعکاس می‌یابد، همین ماهیت و تعینی است که آن وجود در خارج دارا می‌باشد. این تفسیر از اعتباریت ماهیت بر اساس بیانات علامه طباطبائی کاملاً بر خلاف تفسیر مشهور از نظر ایشان است. در این مقاله این تفسیر مشهور کاملاً مورد نقد قرار خواهد گرفت.

معانی ماهیت از دیدگاه علامه طباطبائی

«ماهیت» یکی از اصطلاحات رایج در فلسفه اسلامی، است و فیلسوفان آن را در معانی مختلفی به کار برده‌اند:

۱. امری که در سؤال از چیستی شیء می‌آید

ماهیت در این اطلاق به مفهومی گفته می‌شود که چیستی شیء را تبیین، و شیء را از غیر خودش تمییز می‌دهد. صدرالمتألهین می‌گوید: «ان الماهیه ما به یجاب عن السؤال بما هو کما ان الکمیة ما به یجاب عن السؤال بکم هو فلا یكون الا مفهوما کلیا ولا یصدق علی ما لا یمکن معرفته الا بالمشاهدة»^۱

علامه طباطبائی این معنای ماهیت و اقسام آن را در آثار خود ذکر کرده است. ایشان معتقد است ماهیتی که به معنای مایقال فی جواب ماهو است، از حیث ذاتش، نه معنای موجود در آن اخذ شده است و نه معنای معدوم:

الماهیه وهی مایقال فی جواب ما هو لما کانت من حیث هی و بالنظر الی ذاتها فی حد ذاتها لا تأبی ان تتصف بانها موجوده او معدومه کانت فی حد ذاتها لا موجوده ولا لا موجوده، بمعنی ان الموجود واللاوجود لیس شیء منهما مأخوذ فی حد ذاتها.^۲

ایشان همچنین بیان می‌کند که ماهیت به معنای مذکور وقتی با موضوعش سنجیده می‌شود، یا مفهومی است که در ذات آن موضوع اخذ شده و یا مفهومی است که در ذات آن موضوع اخذ نشده، بلکه بعد از قوام ذات به آن ملحق می‌شود: «المفاهیم المعتبرة فی الماهیات تسمى الذاتیات وهی التي تسمى ذاتیات وما سوی ذلک مما یحمل علیها وهی خارجه عن الحدود تسمى عرضیات».^۳

۲. ما به الشیء هو هو

ماهیت در این اطلاق به معنای هویت و ذات می‌باشد و به هر شیئی اطلاق می‌گردد. ملاصدرا می‌گوید: «ماهیه الشیء هی التي بها هو هو».^۴ «وقد یفسر [الماهیه] بما به الشیء هو هو فیعمّ الجميع».^۵

۱. صدرالدین شیرازی، *سفار*، ج ۲، ص ۲-۳.

۲. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۲۶۹.

۳. همان، ص ۲۸۰.

۴. صدرالدین شیرازی، *سفار*، ج ۵، ص ۲۹۸.

۵. همان، ج ۲، ص ۳.

علامه طباطبائی این معنای ماهیت را هم ذکر کرده و بیان داشته است که ماهیت واجب تعالی، همان وجودی است که دارد و مقصود از ماهیت در این عبارت، هویت واجب تعالی است: «واجب الوجود ماهیته انیته».^۱

۳. مایقال فی جواب ماهو

ماهیت در این اطلاق به خود مفهوم مایقال فی جواب ماهو اطلاق می‌شود و مقصود از آن، مفهومی است که مقسم مقولات (اموری که در پاسخ از چیستی شیء بیان می‌شوند) واقع می‌شود. باید دانست که این مفهوم در واقع معقول ثانی فلسفی محسوب می‌شود؛ به این معنا که از احکام و خواص وجودی موجودات معلول محسوب می‌شود؛ همان گونه که مفهوم شیء بودن، و موجود بودن از احکام وجودی آنها محسوب می‌شود. لذا همان طور که شیء بودن، موجود بودن، واحد بودن و بالفعل بودن از وجود آنها انتزاع می‌شود مفهوم مایقال فی جواب ماهو بودن یا حیثیت چیستی داشتن هم از وجود آنها انتزاع می‌شود.

علامه طباطبائی این معنای ماهیت را ذکر می‌کند و می‌گوید که مفاهیمی مانند مفهوم ماهیت (مایقال فی جواب ما هو بودن)، مفهوم شیئیت و مفهوم موجودیت، از نحوه وجودی اشیا انتزاع می‌شوند؛ یعنی از متن وجودی اشیا، با توجه به خاصیتی که پیدا کرده‌اند انتزاع می‌شوند؛ اما مفاهیم ماهوی نیستند که از حد وجودی اشیا و با توجه به دارایی‌ها و نداری‌های آنها اخذ می‌شوند. لذا نمی‌توان آنها را مقسم برای مقولات ده‌گانه (که تمامشان مفاهیم ماهوی هستند) قرار داد و بیان کرد که ما یک مقوله بیشتر نداریم:

فماهیة الشیء هو ذاته المقول علیه فی جواب ما هو ولا هویة الا للشیء الموجود وشیئیه الشیء موجود فلا شیئیه لما لیس بموجود وعرضیه الشیء کون وجوده قائما بالغیر وقریب منه کونه هیئة و حالا ونسبیه الشیء کون وجوده فی غیره غیر خارج من وجود الغیر فهذه مفاهیم متنزعة من نحو الوجود.^۲

معانی اعتباریت از دیدگاه علامه طباطبائی

در سنت فلسفی ما واژه اعتباریت را نخستین بار شیخ اشراق به آن دسته از مفاهیمی اطلاق کرد که تحقیقی در خارج ندارند و محال است که در خارج موجود شوند و صرفاً مفاهیمی

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *بدایة الحکمة*، ص ۶۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۳۴۲-۳۴۳.

هستند که توسط ذهن و در ذهن، به امور خارجی اضافه می‌شوند:

انما تعتبر المطابقة فيما يكون له في الاعيان ذات كالسواد والبياض واما الاعتباريات فلا
هويات عينية لها بل وجودها العيني نفس وجودها الذهني وقد يضاف الى العيني ... و قد
يضاف الى الازهان.^۱

ایشان مفاهیم منطقی و فلسفی را تماماً مفاهیم و اموری اعتباری می‌دانند. پس از شیخ
اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی واژه اعتباری را به همین معنا به کار گرفت. خواجه مفاهیم
منطقی و فلسفی را تماماً مفاهیمی اعتباری می‌داند؛ به این معنا که هیچ تحقیقی در خارج ندارند.^۲
پس از خواجه افرادی چون قاضی عضدالدین ایجی در *مواقف* و میرسیدشرف جرجانی در
شرح مواقف، اعتباری بودن را به همین معنا به کار بردند.^۳ همچنین سعدالدین تفتازانی در
شرح مقاصد واژه اعتباری را در همین معنا به کار برد.^۴ غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی
هم در *اشراق هیاکل النور* همین تفسیر را برای واژه اعتباری برگزیده است.^۵ ملاعلی قوشچی
در ذیل کلام خواجه بیان می‌کند که مفاهیم فلسفی را نمی‌توان معقول ثانی و ذهنی و اعتباری
دانست؛ چراکه موجودات خارجی در همان ظرف خارج به این مفاهیم متصف می‌شوند. از
این عبارت برمی‌آید که او اعتباری را امری می‌داند که هم وجود محمولی آن و هم وجود
ربطی و اتصاف آن، در ذهن باشد.^۶ سید سند نیز مانند قوشچی و دیگران، اعتباری بودن را در
معنای مذکور به کار می‌برد. تفاوت وی با قوشچی این بود که او مفاهیم فلسفی‌ای را انتزاعی
می‌دانست که مشتق به شمار می‌آیند؛ مانند موجود و واحد.^۷

با توجه به تغییر نگرشی که در ارتباط با مفاهیم فلسفی پدید آمد و با توجه به اصطلاح
اعتباری بودن، باید این طور توضیح داد که مفاهیم فلسفی از جهت ظرف تقرر و ثبوتشان به
صورت وجودی محمولی، امری ذهنی و اعتباری محسوب می‌شدند؛ هرچند که از جهت
ظرف اتصافشان و اتحادشان امری خارجی به شمار می‌آمدند. لذا هنگامی که میرداماد اتحاد

۱. شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ص ۱۶۳.

۲. علامه حلی، *کشف المراد*، ص ۷۷.

۳. میرسیدشرف جرجانی، *شرح مواقف*، ج ۱، ص ۱۷۰.

۴. سعدالدین تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۱، ص ۴۷۰.

۵. غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی، *اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور*، ص ۱۸۵.

۶. علاء‌الدین قوشچی، *شرح تجرید العقائد*، ص ۹۸.

۷. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۱، ص ۸۷.

مفاهیم فلسفی با موضوعشان را به اتحاد منشأ انتزاع آنها با موضوعشان تفسیر کرد و این گونه مفاهیم، اموری انتزاعی لقب گرفتند، در آن دوره، واژه اعتباری علاوه بر اموری که کاملاً جنبه ذهنی دارند (مانند مفاهیم منطقی و مفاهیمی که توسط ذهن ساخته و پرداخته می‌شوند)، بر مفاهیم انتزاعی هم اطلاق شد و تنها مفاهیم ماهوی بودن که چون هم در ظرف خارج تحقق داشتند و هم در ظرف ذهن، اموری حقیقی محسوب می‌شدند:^۱

تفصیل الکلام فی المرام هو ان فی المعقولات الثانیة اصطلاحین: احدهما الالهی و ثانیهما المیزانی لانها علی المعنی الاول هی ما یکون عارضا لمعقول یکون لوجوده الذهنی مدخل فی عروضها له لا انتزاعی یکون ذلک قید للموصوف و جزء منه بل علی انتزاعی تکنون مناطیة ذلک العروض الذهنی هی الظرفیة لا غیر وانتزاعی الوحده و اکثره عروضها لاشیاء انما فی العقل بما هی موجودات عقلیة، ای تکنون وجوداتها الذهنیة داخله فیها لاتصافها بهما بل بما هی ان تلك المہیات فی وجودها الذهنی معروضه لهما.^۲

صدرالمتألهین با ارائه بحث اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت و در عین حال حقیقی دانستن مفاهیم ماهوی (به معنای مذکور) سبب شد که واژه اعتباری، معنای جدید و عمیقی پیدا کند که عبارت است از موجود غیر اصیل که منشأ اثر نیست و موجودی که مجازاً (به نحو مجاز فلسفی و هستی‌شناسانه) متحقق است:

ولانی اقول: ان التصور الشیء مطلقاً عبارة عن حصول معناه فی النفس مطابقاً لما فی العین و هذا یجری فی ما عدا الوجود من المعانی والماہیات الكلية التي توجد تارة بوجود عینی اصیل وتارة بوجود ظلی مع انحفاظ ذاتها فی کلا الوجودین.^۳

در عبارت فوق ملاصدرا در عین حالی که در بستر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت سخن می‌گوید، ماهیت را امری می‌داند که هم در ظرف ذهن و هم بعینه در ظرف خارج محقق می‌شود که این نشان می‌دهد ایشان از اعتباری بودن ماهیت، معنایی متفاوت از امر ذهنی و انتزاعی صرف را قصد کرده است؛ چراکه در عین حال که ماهیت را همانند قدما امری حقیقی می‌داند (به این معنا که در هر دو ظرف ذهن و عین حقیقتاً حضور دارد) با وجود این، واژه اعتباریت را بر آن اطلاق می‌کنند. وی در بخش دیگری از سخنانش بیان می‌کند: «فالغرض ان الموجود فی الخارج لیس المجرد الماہیات من دون الوجودات العینیة»^۴

۱. میرداماد، تقویم/ایمان، ص ۲۶۱-۲۶۳.

۲. همان، ص ۶۵۲-۶۵۳.

۳. صدرالدین شیرازی، المشاعر، ص ۱۳۱.

۴. همو، سفار، ج ۱، ص ۶۶.

و درعین حال می‌گوید: «الماهیة موجودة بالوجود، ای بالعرض»^۱ «الماهیات امورا انتزاعیا اعتباریة».^۲ این تعابیر بیانگر آن است که صدرا اعتباری بودن ماهیت را به معنای موجود غیر اصیل که منشأ آثار نیست و در پناه امر اصیل محقق شده است تفسیر می‌کند، به این معنا که هر چند درصدی از متن واقع را تشکیل نمی‌دهد (لذا موجودیت آن مجازی و بالعرض محسوب می‌شود) به عنوان خصیصه‌ای که واقع و موجود خارجی در خارج پیدا کرده، در خارج محقق می‌شود (مثلاً واقع خارجی به واسطه دارا بودن برخی کمالات وجودی و فقدان برخی کمالات وجودی دارای تعین جمادیت در همان ظرف خارج می‌گردد که این خصیصه جمادیت، هرچند در ظرف خارج برای موجود خارجی محقق شده، درصدی از متن آن موجود را تشکیل نمی‌دهد و موجودیتی مجازی دارد و می‌تواند بعینه تحقق مفهومی پیدا کند). علامه طباطبایی در آثار خود به تطور اصطلاح اعتباری اشاره کرده و معانی مختلف واژه اعتباری را مورد کاوش قرار داده است و خود معنایی دیگر برای آن تحت عنوان اعتباریات انسان درحوزه عمل در دو بخش فردی و اجتماعی وضع کرده است.

به طور کلی می‌توان گفت از منظر علامه طباطبایی واژه اعتباریت شش معنا دارد:

الف) مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در متن خارج بودن و خارجی بودن است (مانند مفهوم موجود و واحد و بالفعل و...؛ یعنی خارجی بودن و واقعیت داشتن، عین ذات مصداقشان است و در واقع همان موجود و واقیت خارجی است که هرگز لاموجود بودن و لاواقع بودن را نمی‌پذیرد. لذا چون آن ذات و مصداق خارجی به کمند ذهن در نمی‌آید و تحقق مفهومی و غیر خارجی پیدا نمی‌کند، نمی‌توان گفت مفهوم یا مفاهیمی که از این مصداق خارجی در ذهن منعکس شده، همین مصداق خارجی است که تحقق مفهومی یافته است و این مفاهیم بیانگر نوع (تمام ذات) یا جنس (جزء اعم ذات) یا فصل (جزء اخص ذات) آن مصداق است. با توجه به این توضیحات، مفاهیم مزبور، مفاهیمی هستند که هر چند ذهن آنها را با توجه به خارج انتزاع می‌کند، تنها در ظرف ذهن تحقق دارند و وجود ذهنی نیستند (یعنی تحقق مفهومی اموری‌اند که در خارج محقق هستند و این مفاهیم کاملاً بر آنها منطبق نیستند)؛

ب) مفاهیمی که حیثیت مصداقشان معدوم بودن و لاشیء بودن است (مانند مفهوم عدم؛ یعنی معدوم بودن و لاشیء بودن، عین ذات آنهاست و در واقع این مصداق، همان لاشیء است که هرگز شیء بودن و موجود بودن را نمی‌پذیرد. لذا چون این مصداق هیچ گونه

۱. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبية، ص ۱۳۶.

۲. همو، اسفار، ج ۱، ص ۶۸.



تحقیقی را نمی‌پذیرد و ذاتاً از این پذیرش، ابا دارد، نمی‌توان گفت مفهوم یا مفاهیمی که از آن به ذهن منعکس شده، همین مصداق است که اکنون تحقق مفهومی یافته است و این مفاهیم بیانگر نوع یا جنس و یا فصل آن مصداق هستند. بنابراین روشن است که این مفاهیم تنها در ظرف ذهن تحقق دارند و وجود ذهنی نیستند؛

ج) مفاهیمی که حیثیت مصداقشان ذهنی بودن و مفهومی بودن است (مانند مفاهیم کلی بودن، جزئی بودن، جنس بودن، فصل بودن، نوع بودن و ...)؛ یعنی مصداقشان باید از سنخ مفهوم باشد. بنابراین روشن است که این مفاهیم تنها در ظرف ذهن تحقق دارند و وجود ذهنی نیستند.

نکته: مرحوم علامه بسیار شفاف بیان می‌کند که مفاهیم ماهوی‌ای که در ذهن نقش می‌بندد و از خارج انتزاع می‌شوند، در مقابل این مفاهیم قرار می‌گیرند و مفاهیمی حقیقی هستند. لذا باید گفت ماهیات، اموری هستند که هم در خارج تحقق دارند و هم بعینه در ذهن تحقق مفهومی و انتزاعی پیدا می‌کنند؛ والا اگر ماهیات اموری انتزاعی باشند که خبری از آنها در خارج نباشد (و صرفاً امر دیگری منشأ انتزاع آنها باشد)، باید مفاهیم ماهوی را هم کنار سایر مفاهیم قرار داد؛

د) مفاهیمی که در حوزه عقل عملی و عمل انسان برای نیل به اهداف زندگی فردی و اجتماعی توسط ذهن اعتبار می‌شود؛ به این معنا که ذهن، آنها را بر غیر مصادیق حقیقی‌شان تطبیق می‌دهد؛ مانند مفهوم مالکیت که یکی از مصادیق حقیقی آن مالکیت تکوینی نفس نسبت به قواست. انسان‌ها این مفهوم را تطبیق می‌دهند و برای مالکیت افراد نسبت به اموالشان اعتبار می‌کنند تا بتوانند قانون وضع کنند و بگویند حق تصرف در هر مالی تنها مختص به مالک آن مال است؛

هـ) اعتباری به معنای موجودی که در خارج تحقق دارد، ولی وجود منحازی ندارد؛ وجود و نفسیتی جدای از وجود طرفین یا طرف خود ندارد؛ مانند تحقق نسبت و ربط و اتحاد میان دو شیء در خارج (که این امر در محکی قضایای مرکبه‌ای که صادق هستند، واقع می‌شود؛ چراکه در چنین قضایایی موضوع و محمول و ربط میان آن دو بر خارج منطبق‌اند و هر کدام ما بازاری در خارج دارند) یا مانند تحقق وجود ربطی در پناه وجود نفسی و مستقل که خود، جدای از آن وجود مستقل، وجود منحازی ندارد. (چه بسا اعتباری و مجازی دانستن وجود معالیل از سوی عرفا به این معنا باشد و علامه در این اصطلاحی که برای اعتباری بیان می‌کند ناظر به این دست عبارات عرفا باشد)؛

و) موجودی که اولاً و بالذات منشأ آثار واقع خارجی نیست؛ بلکه در بستر اتحادی که با واقع خارجی یافته، آثار واقع خارجی، ثانیاً و بالعرض، به او اسناد داده می‌شود.^۱ علامه به طور واضح بیان نکرده است که امر اعتباری غیر اصیل چگونه با امر اصیل ارتباط دارد و انتزاعی بودن آن به چه معناست. از این رو لازم است کیفیت ارتباط ماهیت (به عنوان امر اعتباری غیر اصیل در دستگاه فلسفی مرحوم علامه)^۲ با وجود و معنای انتزاعی بودن آن از منظر علامه بررسی شود.

معنای انتزاعی بودن ماهیت از دیدگاه علامه طباطبایی

ماهیت از دیدگاه حکما، همان طور که گذشت، امری است که هم در ظرف ذهن و هم در ظرف خارج محقق می‌شود و مفاهیم ماهوی، جزء مفاهیم حقیقی محسوب می‌شوند؛ به این معنا که در هر دو وعای عین و ذهن محقق می‌شوند. بر خلاف مفاهیم منطقی که هم عروض و هم اتصافشان در ذهن است و برخلاف مفاهیم فلسفی که هر چند موجود خارجی به آنها متصف می‌گردد و منشأ انتزاع خارجی دارند، خودشان تنها در ذهن تقرر و ثبوت دارند. بر طبق این دیدگاه، انتزاع ماهیت به معنای تحقق مفهومی پیدا کردن امری است که در خارج موجود است.

صدرالمتألهین تفسیر حکما را در مورد ماهیت پذیرفته (ماهیت را امری می‌داند که در ظرف ذهن و خارج تحقق دارد) و همان طور که گذشت، ایشان میان اصیل و موجود بالذات نبودن ماهیت و این بیان حکما هیچ منافاتی نمی‌بیند. مفهوم ماهوی، خصیصه و ویژگی وجود خارجی است که چون از جنس موجودیت نیست و درصدی از متن موجود خارجی را پر نمی‌کند و تنها خصیصه‌ای است که موجود خارجی پیدا کرده است (مانند خصیصه نباتیت که وجود خارجی در بستر تعین خاصی که یافته، در همان ظرف خارج آن را دارا شده است)، می‌تواند بعینه در ذهن هم تحقق مفهومی پیدا کند. برخلاف خود وجود خارجی که هرگز از خارجیت منسلخ نمی‌شود (لذا می‌توان گفت آنچه از وجود خارجی فهم می‌شود و در ذهن منعکس می‌شود، همین خصیصه ماهوی آن است و سر ماهیت‌یاب بودن ذهن نیز همین است). مرحوم علامه طباطبایی ماهیات اعتباری و غیر اصیل را برآمده از حدود و انحای وجودی می‌داند و آنها را حدود وجودی و انحای وجودی تفسیر می‌کند؛ برای اینکه مطلب ایشان فهمیده شود، باید به این دو نکته توجه داشت: اولاً وجود، حقیقتی واحد و ذومراتب است که

۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۴، ص ۹۹۹-۱۰۰۹.

۲. همو، *بدایة الحکمة*، ص ۱۹.

از مرتبه عالی وجوبی شروع، و به مرتبه دانی‌ای که در آن قوه محض است، ختم می‌شود؛^۱ ثانیاً: مرتبه عالی وجود، دارای تمام کمالات وجودی است و فقدان و نداری در آن راه ندارد و لذا بی‌نهایت است؛ ولی مراتب مادون، هرکدام واجد دسته‌ای از کمالاتی‌اند که مرتبه مادون، فاقد آنهاست و فاقد دسته‌ای از کمالاتی‌اند که مرتبه مافوقشان دارند.^۲ لذا غیر از مرتبه عالی وجود، تمامی مراتب وجودی دارای حد وجودی و نحوه وجودی خاصی هستند که در بستر وجدان برخی از کمالات وجودی و فقدان برخی دیگر از آنها پدید آمده‌اند. حال باید دانست که از منظر علامه، ماهیات همین حدود و انحای وجودی‌اند که واقعیت محدود، آنها را به ذهن منعکس می‌کند:

فذا ت کل ماهیة موجودة حد لا يتعداه وجودها ويلزمه سلوب بعدد الماهیات الموجودة الخارجة عنها. فماهية الانسان الموجودة مثلا حد لوجوده لا يتعداه وجوده الى غيره فهو ليس بفرس وليس ببقر وليس بشجر وليس بحجر الى آخر الماهیات الموجودة المباینة للانسان.^۳ ان للوجود... تخصصا بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له.^۴ «الضرورة الازلية» تختص بما اذا كان ذات الموضوع وجودا قائما بنفسه بحتا لا يشوبه عدم ولا تحده ماهية وهو الوجود الواجب.^۵ ان الواجب بالذات حقيقه وجودية لا ماهية لها تحدها.^۶ التجرد عن الماهية ليس وصفا عدميا بل هو في معنى نفى الحد.^۷

حد وجود بودن ماهیت از منظر علامه به دو گونه قابل تفسیر است: تفسیر اول: ماهیات صرفاً مفاهیمی هستند که از محدود بودن کمالات وجودی شیء انتزاع می‌شوند و بیانگر این هستند که شیء چه کمالات وجودی‌ای را دارد که لازمه این مطلب، تبیین این نکته است که شیء چه کمالات وجودی‌ای را فاقد است. لوازم تفسیر اول از حد وجود بودن ماهیت:

اولا طبق این تفسیر مفاهیم ماهوی دیگر، مفاهیم حقیقی نخواهند بود؛ چراکه مفاهیم حقیقی، مفاهیمی هستند که هم در ذهن وجود مفهومی دارند و هم بعینه در خارج تحقق

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۹۰.

۲. همان، ص ۹۱-۹۲.

۳. همان، ص ۶۹.

۴. همان، ص ۹۷.

۵. همان، ص ۱۸۵.

۶. همان، ص ۲۰۸.

۷. همان، ص ۲۱۳.

دارند؛^۱ حال آنکه بر اساس تفسیر مزبور، مفاهیم ماهوی، مانند مفاهیم فلسفی، تنها منشأ انتزاع خارجی دارند، ولی مابازایی در خارج ندارد (مثلاً مفهوم انسان، مابازایی در خارج ندارد؛ همان طور که مفهوم علت چنین است؛

ثانیاً طبق این تفسیر، مفاهیم ماهوی دارای فرد نیستند؛ بلکه تنها دارای مصداق هستند؛ چرا مفهوم، زمانی دارای فرد است که تحقق ذهنی و وجود مفهومی امری باشد که بعینه در خارج تحقق دارد؛^۲ حال آنکه بر اساس تفسیر مزبور، ماهیات، همانند مفاهیم فلسفی، تحقق در خارج ندارند؛ بلکه تنها محدود بودن کمالات وجودی شیء، منشأ انتزاع آنها شده است؛ ثالثاً طبق این تفسیر، مفاهیم ماهوی همانند مفاهیم فلسفی با نوعی کارکرد اضطراری ذهن بر اثر انفعال از مصداق خارجی پدید می‌آیند. مقصود این است که مفهوم ذهنی، یا بازتاب کامل امری است که در خارج محقق است و یا امری است که فاعل شناسا بر اثر برخورد با مصداق موجود، به طور بدیهی، در ذهن خود انشا می‌کند؛ به این معنا که مصداق خارجی به گونه‌ای است که ذهن فاعل شناسا بر اثر ارتباط با آن، به صورت بدیهی و بدون کمک گرفتن از شیء دیگر، مفهومی را به عمل و پدید می‌آورد که به آن مصداق و چگونگی آن اشاره دارد. حال بر اساس تفسیر مزبور، مفاهیم ماهوی هم اموری هستند که ذهن فاعل شناسا بر اثر ارتباط با محدودیت یک موجود خارجی و از این حیث در خود پدید می‌آورد؛ چراکه طبق تفسیر مذکور، چیزی به ازای مفاهیم ماهوی در خارج تحقق ندارد تا این مفاهیم بازتاب کامل و تحقق مفهومی آن محسوب شوند؛

رابعاً طبق این تفسیر، دیگر وجود ذهنی نخواهیم داشت؛ چراکه مقصود از وجود ذهنی، تحقق مفهومی یافتن ماهیاتی است که در خارج تحقق دارند؛ به گونه‌ای که این مفاهیم کاملاً بر آن ماهیات خارجی منطبق هستند^۳ و حال آنکه طبق تفسیر مزبور، ماهیات در ظرف ذهن حاضرند و تنها منشأ انتزاع خارجی دارند که همان محدودیت موجود خارجی و فقدان کمالات وجودی دیگر است؛

خامساً طبق تفسیر مزبور، اگر فاعل شناسا و عملیات ذهنی او را کنار بگذاریم، دیگر از ماهیات نخواهد خبری بود؛

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۹۹۹-۱۰۰۰.

۲. همان، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۳. همان، ص ۱۴۳-۱۴۴.

سادساً طبق این تفسیر، معنای اعتباری مقابل امر اصیل با اعتباری به معنای امری ذهنی (که تنها در ظرف ذهن حضور دارد)، هیچ تفاوتی ندارد و نباید گفت اطلاق واژه اعتباری در این دو اطلاق، مختلف است؛

سابعاً طبق این تفسیر، اتصاف موضوع به محمول می‌تواند خارجی باشد و در عین حال، یکی از دو طرف اتصاف در خارج، و طرف دیگر در ذهن باشد؛ چراکه طبق این تفسیر، موجود خارجی در خارج مثلاً به انسان بودن متصف می‌شود که در ظرف ذهن تقرر و ثبوت دارد. تفسیر دوم: ماهیات همان انحا و حدود وجودی‌ای هستند که موجود خارجی محدود در همان ظرف خارج، دارای آنها می‌گردد. باید توجه داشت که ماهیات (یا همان انحا و حدود وجودی) تحقق و متنی مستقل از وجود خود ندارند و تنها در ظرف عقل و ذهن، به صورت مجزا و با وجود محمولی و نفسی موجود می‌شوند.

همچنین باید توجه داشت که هرچند حد و نفاد، فی نفسه، عدمی هستند، ولی در پرتو اضافه و ارتباطی که با وجود خارجی می‌یابند و حد وجودی یک وجود خاص در خارج می‌گردند و حیثیتی برای وجود خارجی محسوب می‌شوند که بر اثر فقدان برخی کمالات وجودی موجود مافوق پدید آمده‌اند، حیثیتی خارجی محسوب می‌شوند که در همان ظرف خارج برای وجود تحقق دارند. لذا وجود خارجی، هم حقیقتاً مصداق وجود است و هم حقیقتاً مصداق حد وجودی محسوب می‌شود. (گرچه به حسب خارج، جز متن وجودی چیز دیگری متحقق نیست و حد وجود، به عین وجود محدود، موجود است).

همچنین باید توجه داشت که طبق این تفسیر، حد وجودی و حیثیت عدمی‌ای که شیء در خارج پیدا کرده است، حیثیتی مغایر با خود وجود شیء است که می‌تواند بازتاب کاملی در ذهن پیدا کند و از محدود (متن وجود) که مابه‌الاشتراک موجودات است، منسلخ شود و تحقیقی مفهومی پیدا کند که از آن به عنوان مفهوم ماهوی یا حد ماهوی یاد می‌شود. (لذا حد ماهوی همان حد وجودی است که ذهن، آن را از محدود منسلخ کرده است).

همچنین باید دانست تفاوت این تفسیر با تفسیر پیشین این است که در این تفسیر، در چیهستی حد وجودی و مغایرت آن با خود متن وجود در خارج، مطالعه دقیقی شده است؛ لذا طبق این تفسیر، حد وجود، برخلاف خود وجود، می‌تواند بازتاب کامل ذهنی یافته، و تحقق مفهومی پیدا کند. ولی در تفسیر اول، حد وجود، حیثیتی مغایر با وجود در خارج محسوب نشده است؛ لذا هرچند منشأ انتزاع مفاهیم ماهوی بودند، ولی نمی‌توانستند تحقیقی مفهومی

پیدا کنند. (همانند مفاهیم فلسفی که منشأ انتزاع آنها امری مغایر وجود نیست؛ بلکه همگی از وجود حکایت می‌کنند)

لوازم تفسیر دوم از حد وجود بودن ماهیت:

اولاً طبق این تفسیر، مفاهیم ماهوی، حقیقی محسوب می‌شوند؛ چراکه هم در ظرف عین حضور دارند و هم بعینه در ظرف ذهن حضور دارند (مثلاً مفهوم انسان، تحقق مفهومی همان حد انسانی‌ای است که وجود محدود دارای آن گشته است)؛

ثانیاً طبق این تفسیر، مفاهیم ماهوی، دارای فرد هستند؛ چراکه تحقق مفهومی اموری محسوب می‌شوند که بعینه در ظرف خارج تحقق دارند و کاملاً بر آنها منطبق هستند؛

ثالثاً طبق این تفسیر، مفاهیم ماهوی، بازتاب و ظهور کامل اموری محسوب می‌شوند که در خارج تحقق دارند و ذهن در دریافت آنها کاملاً منفعل است؛ برخلاف مفاهیم فلسفی و منطقی که ذهن هیچ گونه نقش فعالی برای دریافت آنها ندارد. در مفاهیم فلسفی یا منطقی، خود مصداق به شکل مفهوم در نمی‌آید؛ بلکه آن مصداق به گونه‌ای است که ذهن فاعل شناسا در مواجهه با آن، به طور بدیهی، مفهومی را انشا می‌کند که حاکی از آن مصداق است؛ ولی مفاهیم ماهوی، طبق این تفسیر، اموری خارجی هستند که خود بعینه تحقق مفهومی پیدا کرده‌اند و ذهن فاعل شناسا تنها دریافت کننده آنهاست؛

رابعاً طبق این تفسیر، مفاهیم ماهوی درواقع وجود ذهنی ماهیاتی‌اند که در خارج موجودند؛ چراکه تحقق مفهومی ماهیاتی‌اند که بعینه در خارج محقق هستند و کاملاً بر آنها منطبق منطبق می‌باشند؛

خامساً طبق این تفسیر، اگر فاعل شناسا را هم ملحوظ نکنیم، باز ماهیات متحقق هستند و امری که در خارج به آن اشاره می‌کنیم، هم دارای وجود است و هم دارای ماهیتی است که در کنف این وجود، تحقق خارجی یافته است؛

سادساً طبق این تفسیر، اطلاق واژه اعتباریت بر مفاهیم صرفاً ذهنی و انتزاعی با اطلاق آن بر امر غیر اصیل کاملاً متفاوت خواهد بود؛ چرا که مقصود از اطلاق اول، امری است که تنها تحقق مفهومی دارد؛ ولی مقصود از اطلاق دوم، امری است که هرچند در ظرف عین هم تحقق دارد ولی منشأ اثر نیست.

ادله‌ی خارجی بودن ماهیت از دیدگاه علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی، مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم کرده است و تصریح دارد که مفاهیم ماهوی، برخلاف مفاهیم فلسفی و منطقی، مفاهیمی حقیقی محسوب می‌شوند و

توضیح می‌دهند که مقصود از مفاهیم حقیقی، مفاهیمی است که هم در ظرف ذهن و هم به عینه در ظرف خارج تحقق داشته باشند؛ به گونه‌ای که بازتاب کامل و مستقیم اموری باشند که در ظرف خارج تحقق دارند و از خارج انتزاع شوند، نه اینکه مفاهیمی باشند که با کارکرد ذهن پدید آمده، و از مصادیق ذهنی انتزاع شده باشند (همانند مفاهیم منطقی یا مفاهیم فلسفی). روشن است که اگر ایشان ماهیات را همانند مفاهیم فلسفی و منطقی صرفاً اموری ذهنی محض می‌دانستند که از مصادیق ذهنی انتزاع شده باشند، هرگز مفاهیم ماهوی را در جرگه مفاهیم حقیقی قرار نمی‌دادند و تعریف مذکور از مفاهیم حقیقی را بر آنها منطبق نمی‌کردند. علامه طباطبائی می‌گوید:

والحقیقی هو المفهوم الذی يوجد تارة فی الخارج فيترتب عليه آثاره وتارة فی الذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية كمفهوم الانسان ولازم ذلك ان تتساوى نسبتة الى الوجود والعدم وهذا هو الماهية المقولة على الشيء فی جواب ما هو والاعتباری خلاف الحقیقی وهو اما من المفاهيم التي حیثية مصداقها حیثية انه فی الخارج مترتباً عليه آثاره فلا يدخل الذهن الذي حیثيته حیثية عدم ترتب الآثار الخارجية لاستلزامه ذلك انقلابه عما هو عليه كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والوجوب ونحوها او حیثية انه ليس فی الخارج كالعدم فلا يدخل الذهن والا لا تقلب الى ما يقبل الوجود الخارجی فلا وجود ذهنی لما لا وجود خارجي له. واما من المفاهيم التي حیثية مصداقها حیثية انه فی الذهن كمفهوم الكل والجنس والفصل فلا يوجد فی الخارج والا لا تقلب.... ليست بمنترعة من الخارج فليست بماهيات موجودة تارة بوجود خارجي واخری ذهني لكنها منتزعة من مصادیق بشهادة كونها علوماً حصولياً لا يترتب عليها الآثار فتنتزع من مصادیق فی الذهن.^۱

۱. علامه مفاهیم ماهوی را، برخلاف مفاهیم دیگر، دارای افراد خارجی می‌داند؛ به این معنا که مفاهیم ماهوی بیانگر ذات و ذاتیات محکی‌های خود در خارج هستند و تحقق مفهومی آنها محسوب می‌شوند و کاملاً بر آنها منطبق‌اند. روشن است که این امر مستلزم آن است که اموری به ازای مفاهیم ماهوی و حدود ماهوی در ظرف خارج محقق باشند که این مفاهیم ماهوی، تحقق مفهومی آنها محسوب شوند و بیانگر ذاتیات آنها باشند؛ اما اگر چنین اموری در خارج موجود نباشند و مفاهیم ماهوی صرفاً مفاهیمی باشند که با توجه به وجودات محدود، ذهن آنها را انشا می‌کند، همان طور که مفاهیم فلسفی را این گونه انشا

۱. سید محمد حسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۴، ص ۹۹۹ - ۱۰۰۱.

می‌کند، در این صورت مفاهیم ماهوی فقط دارای مصداق خارجی خواهند بود که بر آن صدق می‌کنند و دیگر تحقق مفهومی آن محسوب نمی‌شوند؛ چراکه در این صورت، مصداق خارجی آن، همان موجود خارجی خواهد بود که به ذهن آمدنی نیست. علامه تأکید دارد که مفاهیم ماهوی، دارای فرد به معنای مذکور هستند:

ان المفهوم انما تكون ماهية اذا كان له فرد خارجي يقوم وترتب عليه آثارها^۱
فالماهية موجودة في كل فرد بوجود على حدة وانما توصف بالكلية في الذهن.^۲

علامه در این عبارت بیان می‌کند که ماهیات در خارج، در ضمن هر فرد خود تحقق دارند و زمانی حالت کلیت و اشتراک‌پذیری می‌یابند که در ظرف ذهن تحقق یابند و همان ماهیات خارجی تحقق مفهومی پیدا کنند. این بیان ایشان هم فرد داشتن ماهیت را تبیین می‌کند و هم معنای فرد داشتن را چنین تفسیر می‌نماید که فرد داشتن یعنی مصداق خارجی، تحقق خارجی مفهوم خود محسوب شود.

۲. علامه طباطبایی مفاهیم ماهوی را بازتاب مستقیم اموری می‌داند که در ظرف خارج تحقق دارند. ایشان بیان می‌کند که ذهن در دریافت مفاهیم ماهوی، کاملاً خاصیت اثرپذیری از خارج دارد و تنها چیزی را انتزاع می‌کند که در ظرف خارج تحقق دارد؛ کاملاً برخلاف مفاهیم فلسفی و منطقی که ذهن در انتزاع آنها فعال است، نه منفعل. ایشان در عبارات خود تصریح می‌کند که مفاهیم ماهوی - برخلاف مفاهیم فلسفی و منطقی که در بستر کارکردهای ذهن به عمل می‌آیند اموری‌اند که تنها در ظرف ذهن تقرر دارند - گاهی به وجود خارجی، و گاهی به وجود ذهنی موجود می‌شوند و نسبت به هر دو ظرف عین و ذهن، لا بشرط هستند و می‌توانند در هر دو وعاء تحقق یابند:

ان للماهيات وراء الوجود الخارجى وهو الوجود الذى يترتب عليها الآثار المطلوبة منها، وجودا آخر لا يترتب عليها فيه الآثار ويسمى وجود ذهنيا فالانسان الموجود فى الخارج قائم لا فى موضوع بما انه جوهر ويصح ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة بما انه جسم وبما انه نبات وحيوان وانسان ذو نفس نباتية وحيوانية وناطقية ويظهر معه آثار هذه الاجناس والفصول وخواصها. والانسان الموجود فى الذهن المعلوم لنا انسان ذاتا واجد لحده غير انه لا يترتب عليه شىء من تلك الآثار الخارجيه.^۳

۱ سید محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۸۴.

۲ صدرالدین شیرازی، *سفار*، ج ۲، ص ۷، تعلیقه علامه طباطبایی.

۳ سید محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۴۰.

اما المعانی التي حيثية مصاديقها انها في الذهن فانه كان لاذهاننا ان تأخذ بعض ما تنتزعه من الخارج وهو مفهوم مصداقا تنظر اليه فيضطر العقل الى ان يعتبرله خواص تناسبه كما ان تنتزع مفهوم الانسان من عدة من افراد كزيد وعمرو وبكر وغيرهم فتأخذه وتنصبه مصداقا وهو مفهوم تنظر فيما تحفه من الخواص فتجده تمام ماهية المصاديق وهو انواع او جزء ماهيتها وهو الجنس او الفصل او خارجا مساويا او اعم وهو الخاصة او العرض العام وتجده تقبل الصدق على الكثيرين وهو الكلية.^۱

واما المفاهيم التي حيثية مصاديقها حيثية انها في الخارج او ليست فيه فيشبه ان يكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا الموجبه وعدمه في السالبة.^۲

علامه با وجود اینکه در ارتباط با مفاهیم منطقی و فلسفی و مفاهیمی که حیثیت مصادقشان معدوم بودن است این گونه سخن می گوید که در بستر تعمل ذهنی پدید می آیند، وقتی به مفاهیم ماهوی می رسد، می گوید:

والحقیقی هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتب عليه آثاره وتارة في الذهن فلا يترتب عليه آثاره كمفهوم الانسان ولازم ذلك ان تتساوى نسبته الى الوجود والعدم وهذا هو الماهية المقوله على الشيء في جواب ماهو.^۳

۳. علامه طباطبائی مفاهیم ماهوی را وجود ذهنی می داند و آن را این گونه تفسیر می کند که مفاهیم ماهوی تحقق مفهومی ماهیاتی هستند که در خارج تحقق یافته اند و این مفاهیم بر آن ماهیات خارجی انطباق کامل دارند. ایشان تصریح می کند که وجود ذهنی بودن یک مفهوم، مستلزم وجود خارجی و تحقق خارجی داشتن آن است و سپس این مطلب را بر مفاهیم ماهوی تطبیق می دهد؛ به این بیان که این مفاهیم، همان طور که در ذهن موجودند، در خارج نیز در کنف وجود خارجی خود، موجود می باشند:

ان لهذه الماهيات الموجودة في الخارج المترتبة عليها آثارها وجودا آخر لا يترتب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها وان ترتبت آثار اخر غير آثارها الخارجية وهذا النحو من الوجود، هو الذي نسميه الوجود الذهني وهو علمنا بماهيات الاشياء.^۴

۱. سید محمد حسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۴، ص ۱۰۰۱-۱۰۰۲.

۲. همان، ص ۱۰۰۲.

۳. همان، ص ۹۹۹-۱۰۰۰.

۴. همان، ص ۱۴۳-۱۴۵.

امتنع ان يكون للشيء وجود ذهني من دون ان يكون له وجود خارجي محقق كالماهيات الحقيقه المنتزعه من الوجود الخارجی.^۱

۴. علامه طباطبایی صراحتاً بیان می‌کند که ماهیات، چه فاعل شناسایی باشد و چه نباشد، در ظرف خارج تحقق دارند. ایشان در بخشی از کلامش می‌گویند: اگر تعاملات ذهن و کارکردهای آن و اعتبارات آن را در کنار انفعال ذهن از امر خارجی ملاحظه نکنیم، در ظرف خارج از مفاهیم فلسفی و منطقی هیچ خبری نخواهد بود، بلکه آنچه در ظرف خارج محقق است، تنها وجود است و ماهیتی که در کنف این وجود محقق شده است. لذا آن امری که در خارج به آن اشاره می‌کنیم و آن را شیء می‌نامیم، به خودی خود و بدون ملاحظه فاعل شناسا و کارکردهای ذهن او برای اعتبار دسته‌ای از مفاهیم، تنها دارای وجود و ماهیتی است که در کنف این وجود، در وعای عین محقق شده است:

ان الحقائق الخارجيه او اكثرها مؤلفة من حیثیتین مزدوجتین: حیثية الوجود الابدية عن الوجود فی الذهن وحیثية الماهية التي تتحد مع الوجود الخارجی فی الخارج، ومع الوجود الذهني فی الذهن، وبعبارة اخرى تحل الذهن معقولة وربما توجد فی الخارج.^۲

ایشان در این تعلیقه خود بر /سفار بیان می‌کند که واقعیت خارجی، در همان ظرف خارج، دارای دو حیثیت است:

الف) حیثیت وجودی که متن این واقعیت را تشکیل داده است و از ورود در ذهن ابا دارد؛ ب) حیثیت ماهوی که حد وجودی‌ای است که این واقعیت و وجود خارجی، در همان ظرف خارج دارای آن شده و با آن متحد گشته است.

ایشان توضیح می‌دهد که آنچه از واقعیت خارجی به ذهن منعکس می‌شود و با وجود ذهنی متحد می‌گردد و تحقق مفهومی پیدا می‌کند، همین حیثیت ماهوی است که در عین حال می‌تواند در خارج محقق شود. با این بیان روشن است که آنچه از واقعیت خارجی فهم می‌شود و در اذهان ظهور پیدا می‌کند، همین حیثیت ماهوی است که در خارج دارد؛ والا حیثیت وجودی آن هرگز تحقق مفهومی پیدا نمی‌کند. لذا علامه می‌فرماید: «الماهیات ظهورات الوجود للآذهان»^۳ و در جایی دیگر می‌گوید: «این مهیات تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که

۱. سید محمد حسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۴، ص ۱۵۷.

۲. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۲، ص ۲، تعلیقه علامه طباطبایی.

۳. سید محمد حسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۷۴.



اعتبار ماهیت از دیدگاه علامه طباطبائی

واقعیت‌های خارجی، آنها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورند؛^۱ یعنی ذهن در دریافت آنها کاملاً حالت انفعال از خارج دارد. «وگرنه در خارج از ادراک نمی‌توانند از وجود جدا شده و به وجهی مستقل شوند».^۲ نه اینکه در خارج از ادراک هیچ گونه ثبوتی ندارند؛ بلکه تحقیقی مستقل از وجود خود ندارند و به عنوان حیثیت آن وجود، در کنف آن وجود، در خارج تحقق دارند:

ان جميع المفاهيم المعقولة التي تحكى عن الوجودات الخارجية بما هي وجودات او لا تنطبق على الاعيان بوجه ليست بفاهيم ماهوية وانما هي من تعاملات العقل وعنوانات ذهنية لا موطن لها الا الذهن فليس بحسب الحقيقة في وعاء العين الا الوجود والماهيات الموجودة به واما سائر المفاهيم المعمولة في الذهن فهي مسلوقة عنه لا خبر في الاعيان.^۳

از نظر علامه طباطبائی، مفاهیم فلسفی و منطقی و مفاهیمی مانند مفهوم عدم که با کارکرد ذهن پدید می‌آیند، تنها در ظرف ذهن تحقق دارند؛ والا به حسب حقیقت، اگر ذهن فاعل شناسا و کارکردهای او را کنار بگذاریم، در ظرف خارج تنها وجود و ماهیاتی داریم که در کنف این وجود تحقق یافته‌اند و دیگر هیچ خبری از این مفاهیم در ظرف خارج نیست؛ بلکه در ظرف خارج (در چنین شرایطی که فاعل شناسا و ذهن او را کنار گذاشتیم) تنها وجود است و ماهیاتی که در کنف وجود تحقق پیدا کرده‌اند: «فالذی نشیر الیه بقولنا هو... لیس الا وجوده الحقیقی و ماهیته التي يعبر عنه بالذات».^۴

علامه در ادامه تعلیقات خود نتیجه می‌گیرد که با توجه به عبارت‌های مذکور، امری که در ظرف عین به آن اشاره می‌کنیم و آن را شیء و واقعیت می‌نامیم وجود و ماهیت آن وجود است که در کنف آن تحقق پیدا کرده است:

مهیة چیزی، آن است که با یافتن واقعیت، واقعیت‌دار و موجود و با نیافتن واقعیت، معدوم می‌شود و فرض یافتن و نیافتن واقعیت از برای خود واقعیت هستی، تصور ندارد؛ مثلاً انسانیت انسان که مهیت انسان می‌باشد، به طوری است که اگر موجود شود، چیزی در خارج پیدا خواهد شد که از اسب و درخت و چیزهای دیگر متمیز می‌باشد [یعنی واقعیتی در خارج موجود می‌شود که در همان ظرف خارج دارای حد انسانی است که

۱. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، ج ۱، ص ۷۴.

۲. همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، ص ۴۸.

۳. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۲، ص ۲، تعلیقه علامه طباطبائی.

۴. همان.

لازمه آن، سلب شدن از اسب و درخت و امور دیگر است] و اگر [مهیّت انسان] موجود نشود، هیچ و پنداری خواهد بود.^۱

واقعیت هستی به خودی خود واقعیت‌دار یعنی عین واقعیت است و همه مهیّات با آن، واقعیت‌دار و بی آن، پنداری و اعتباری می‌باشند.^۲

علامه طباطبائی در عبارت مذکور آشکار بیان می‌کند که اگر مهیّت، واقعیت و وجود پیدا کند، واقعیت‌دار خواهد بود؛ والا صرفاً امری اعتباری و ذهنی خواهد بود که تنها در ذهن حضور دارد.

«ان حقیقه الوجود لا صورة عقلية لها كالماهيات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقلية».^۳

روشن است که اگر ایشان ماهیّات را صرفاً اموری ذهنی می‌دانست، دیگر معنا نداشت که بگوید ماهیّات خارجی دارای صورت و مفهومی ذهنی و تحقیقی مفهومی می‌باشند.

«فان كل معنى عقلناه اما ان يكون له مطابق في الخارج موجود في نفسه سواء كان هناك عاقل او لم يكن كالجواهر الخارجية من الجماد والنبات والحيوان وامثالها».^۴

ایشان در این عبارات تصریح می‌کند که ماهیّات در ظرف خارج تحقق دارند؛ چه فاعل شناسایی باشد و چه نباشد.

۵. یکی از نوآوری‌هایی که صدر المتألهین در دستگاه فلسفی خود ارائه داد این بود که اتصاف در هر ظرفی که تحقق پیدا کند، دو طرف اتصاف هم در همان ظرف موجودند:

والحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الاشياء متفاوتة في الموجودية ولكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها.^۵

علامه طباطبائی ذیل این عبارت صدرا بیان می‌کند:

هذا هو الحق الصريح الذي لا مريّة فيه وقد تقدم ان لازم كون الوجود الرابط موجودا بوجود طرفيه وفيهما ان يتحقق الطرفان معا في ظرف تحقق الرابط فلا معنى لتحقيق قضية احد طرفيهما ذهني والاخر خارجي او احد طرفيهما حقيقي والاخر اعتباري مجازی.^۶

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۵۰-۵۲.

۲. همان، ص ۴۷-۴۸.

۳. همو، نهاية الحکمة، ج ۱، ص ۸۳.

۴. عبدالله جوادی آملی، تحریر رساله الولایه، ص ۹۹.

۵. صدرالدین شیرازی، سفر، ج ۱، ص ۳۳۶.

۶. همان ص ۳۷۷، تعلیقه علامه طباطبائی.



از این رو چون در قضیه «این وجود، انسان است» موصوف امری خارجی و بلکه همان واقعیت خارجی است، لذا وصف آن هم که انسانیت باشد، در خارج موجود است. هرچند تحقق مستقلی از وجود خودش ندارد و حیثیت و حدی است که آن وجود در خارج به آن متصف، و دارای آن شده است.

با توجه به ادله شش گانه مذکور، کاملاً واضح و روشن است که ماهیت، خصیصه و حیثیتی است که در همان ظرف خارج وجود امکانی پیدا می کند؛ به این بیان که وجود، وقتی تنزل پیدا می کند، فاقد برخی از کمالات وجودی می شود و این فقدان و نداری، سبب می گردد که وجود، حدی خاص پیدا کند که لازمه این حد خاص پیدا کردن، امتیاز از سایر اشیا است. لذا مرحوم علامه می گوید:

ف ذات کل ماهیة موجودة حد لا يتعداه وجودها ويلزمه سلوب بعدد الماهیات الموجودة

الخارجة عنها. ف ماهیة الانسان الموجودة مثلا حد لوجوده لا يتعداه وجوده الى غيره فهو

ليس بفرس وليس ببقر وليس بحجر الى آخر الماهیات الموجودة المباینة للانسان.^۱

و در جای دیگری: «انسانیت انسان که ماهیت انسان می باشد، به طوری است که اگر موجود شود، چیزی در خارج پیدا خواهد شد که از اسب و درخت و چیزهای دیگر متمیز می باشد».^۲ باید دانست که حد وجود (مانند انسانیت) فی نفسه امری عدمی است؛ به این معنا که از سنخ و جنس وجود نیست (همان طور که هر حدی از جنس محدود خودش نیست)؛ ولی به برکت اضافه و ارتباط و اتحادی که با آن وجود پیدا کرده است، در ظرف خارج متحقق می شود. باید توجه داشت که حد وجود، تحقق مستقلی از آن وجود ندارد غیر از وجود متنی، واقعیت دیگری در کنار تحقق ندارد. همچنین باید دانست که مفاهیم ماهوی و حدود ماهوی که مرکب از جنس و فصل اند، تحقق مفهومی، و بازتاب ذهنی همان حدود وجودی اند. لذا ماهیات چون اموری اعتباری اند و در خارج به طور مستقل و منحاز موجود نیستند، تنها در ظرف ذهن ثبوت محمولی و نفسی دارند و ثبوت نفسی آنها اعتباری و پنداری محض است و تنها در ظرف ذهن تحقق دارد. لذا علامه می گوید: «چون ماهیت اعتباری است و در خارج ثبوت ندارد و عقل ادراکش می کند، پس ناچاراً ثبوت وی عندالعقل است... ظرف ماهیات، ظرف عقل است، نه خارج».^۳ همچنین می گوید: «تحقق ماهیات، تحقق سرایی است»^۱ علامه در ادامه مطلب، برای

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهاية الحكمة*، ج ۱، ص ۶۹.

۲. همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، ص ۵۱-۵۲.

۳. سیدمحمدحسین طهرانی، *توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی*، ص ۱۶۶.

اینکه گمان نشود که مقصود ایشان ذهنی صرف بودن ماهیت و اعتبار عقلی بودن آن است، می‌گوید: «ماهیات همان حدود وجودیه هستند که در مراتب و منازل ساکن بودند».^۲ این بیان علامه نشان می‌دهد که ایشان در عبارات مذکور ثبوت نفسی ماهیات را قصد کرده است (نه اینکه بخواهد بگوید در ظرف خارج هیچ خبری از ماهیات نیست) که ثبوت نفسی آنها که همان مفاهیم ماهوی است، تنها در ظرف عقل است. علامه در ادامه توضیح می‌دهند که ذهن چگونه این مفاهیم را به چنگ می‌آورد. سپس بیان می‌کند که این مفاهیم، مرآتی هستند که وجود خارجی را نشان می‌دهند و تحقق سرابی و مرآتی دارند. باید دانست که عقل، زمانی به تحقق ماهیات پی می‌برد که این ماهیات خارجی از خارج نزد ذهن ظهور پیدا کنند و تحقق مفهومی یابند. در این صورت است که عقل به طور قهری و بدیهی حکم می‌کند که این مفاهیم و حدود ماهوی موجودند. لذا مرحوم علامه می‌فرماید: «لما كانت الماهیات ظهورات الوجود للادهان توسع العقل توسعا اضطراريا باعتبار الوجود لها وحمله عليها».^۳

جمع‌بندی

واژه ماهیت از نگاه علامه طباطبایی به سه معنا به کار می‌رود:

(الف) امری که در جواب پرسش از چیستی اشیا می‌آید (مقصود، هریک از مقولات عشر است)؛

(ب) هویت و ذات شیء؛

(ج) مفهوم مایقال فی جواب ماهو (همان معنایی که مقسم مقولات واقع می‌شود و برهمه آنها صدق می‌کند).

همچنین واژه اعتباری از منظر ایشان در معانی ذیل به کار می‌رود:

(الف) مفاهیم اعتباری (که تنها در ظرف ذهن تقرر دارند)؛

(ب) مفاهیمی که در حوزه عمل برای نیل به هدفی در زندگی اعتبار می‌شوند؛

(ج) موجودی که به هیچ وجه تحقق نفسی و مستقلی ندارند و به وجود طرفین خود موجود است؛

(د) موجودی که منشأ آثار صادر از شیء نیست؛ بلکه در بستر ارتباطی که با وجود شیء یافته، آثار شیء به او اسناد داده می‌شود.

باید دانست در دستگاه فلسفی علامه (که قائل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است) مقصود از اعتباری به معنای امری که بالذات منشأ اثر نیست، همان ماهیت به معنای امری است که در پاسخ از چیستی اشیا می‌آید.

۱. سیدمحمدحسین طهرانی، توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی، ص ۱۶۶.

۲. همان، ص ۱۶۷.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۷۴.

علامه ماهیت اعتباری را حد وجود معنا می‌کند که این بیان به دو گونه قابل تفسیر است: تفسیر اول: ماهیات صرفاً مفاهیمی هستند که از حدود وجودی به دست می‌آیند و ذهن با ملاحظه حدود وجودی، آنها را اعتبار می‌کند؛

تفسیر دوم: ماهیات همان حدود وجودی‌ای هستند که شیء در بستر فقدان برخی کمالات وجودی، در خارج دارای آن حدود خاص شده است. باید توجه داشت حد وجودی (مانند انسانیت) هرچند که امری عدمی است، یعنی از جنس و سنخ وجود نیست، ولی در بستر اضافه و ارتباطی که در خارج با وجود یافته، در کنف آن وجود در خارج موجود شده است (هرچند تحقق و متن مستقلاً از وجود خودش ندارد).

براساس شش دلیل ذیل، مقصود علامه از حد وجود بودن ماهیت، تفسیر دوم است:

۱. علامه ماهیات را مفاهیم حقیقی می‌داند و مفاهیم حقیقی را مفاهیمی تعریف می‌کند که در هر دو ظرف ذهن و خارج تحقق دارند.
۲. ایشان ماهیات را مفاهیمی می‌داند که دارای افراد خارجی هستند و بیان می‌کند که مصداق یک مفهوم، زمانی فرد آن محسوب می‌شود که آن مفهوم، حکایت کننده ذاتیات آن مصداق باشد و تحقق مفهومی آن به شمار رود. لذا چنین مفهومی در واقع حقیقتی است که در هر دو ظرف ذهن و عین تحقق دارد.
۳. ایشان ماهیات را مفاهیمی می‌داند که بازتاب مستقیم امور محقق خارجی‌اند. (به گونه‌ای که ذهن در دریافت آنها کاملاً حالت انفعال از خارج دارد).
۴. ایشان ماهیات را مفاهیمی می‌داند که وجود ذهنی برای محکی‌های خود محسوب می‌شوند و بیان می‌کند که مقصود از وجود ذهنی این است که امر خارجی بعینه تحقق مفهومی پیدا کند و نتیجه می‌گیرد که امری که دارای ذات متحقق در خارج نباشد، اصلاً وجود ذهنی ندارد.
۵. ایشان ماهیات را اموری می‌داند که ورای فاعل شناسا، دارای ثبوت و تحقق‌اند و تصریح می‌کنند که اگر فاعل شناسا و کارکردهای ذهن او را لحاظ نکنیم، در خارج جز وجود و ماهیتی که در کنف آن موجود شده، خبری از چیز دیگری نیست.
۶. ایشان قائل است که اگر ظرف اتصاف، خارجی باشد، حتماً دو طرف اتصاف هم در خارج تحقق دارند. لذا از آنجا که واقعیت خارجی است که به انسان بودن یا حیوان بودن یا نبات بودن یا عنصر بودن و... متصف می‌شود، لذا ماهیات هم در ظرف ثبوت، تحقق دارند. (هرچند بنا بر اصالت وجود، متن مستقلاً از وجود خودشان ندارند؛ بلکه به عین وجودشان و به عنوان حیثیت آن موجود می‌باشند).

منابع

۱. تفتازانی، سعدالدین، **شرح المقاصد**، شریف رضی، قم، ۱۳۷۰ ش.
۲. جرجانی، میرسیدشریف، **شرح المواقف**، شریف رضی، قم، ۱۳۷۰ ش.
۳. جمال الدین حسن بن یوسف (علامه) حلی، **کشف المراد**، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۷ ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله، **تحریر رساله الولاية شمس الوحی تبریزی**، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۹۳ ش.
۵. داماد، میرمحمد باقر و سیداحمد العلوی العاملی، **تقویم الایمان**، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۶. دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، **اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور**، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق تصحیح هانری کربن**، چاپ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ ش.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، **الشواهد الربوبیه**، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲ ش.
۹. _____، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، چاپ دوم، مکتبه المصطفوی، قم، ۱۳۶۸ ش.
۱۰. _____، **المشاعر**، تصحیح هانری کربن، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، همراه با تعلیقات مرتضی مطهری، چاپ هیجدهم، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. _____، **بدایة الحکمة**، انتشارات دارالفکر، قم، ۱۳۹۱ ش.
۱۳. _____، **نهایة الحکمة**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. طهرانی، سیدمحمدحسین، **توحید علمی و عینی در مکاتب حمکی و عرفانی**، انتشارات علامه طباطبایی، مشهد مقدس، ۱۴۳۲ ق.
۱۵. قوشچی، علاءالدین علی بن محمد، **شرح تجرید العقائد**، رضی، بیدار، عزیزی (چاپ سنگی)، بی‌جا، بی‌تا.

دوفصلنامه علمی تخصصی فلسفه اسلامی
سال سوم / شماره اول / پیاپی ۴ / بهار - تابستان ۱۳۹۶

تبیین اعتباریت ماهیت در گرو مبادی تصویری و تصدیقی^۱

علی منافزاده^۲

چکیده

اثبات اصالت وجود در حکمت متعالیه، که اصالت هم زمان وجود و ماهیت را باطل می‌داند، به معنای اعتباریت ماهیت است. اما براهین ملاصدرا در اثبات اصالت وجود تنها تا اثبات موجود بودن ماهیت به حیث تقییدی وجود پیش می‌رود و عبارات ملاصدرا در بیان موجودیت ماهیت، گوناگون و گاه متضاد است که موجب تفاوت در تقریرهای مختلف از اعتباریت ماهیت نزد مقررین حکمت صدرایی شده است. با این حال، دقت در مبانی حکمت متعالیه و پذیرش آن مبانی به عنوان مبادی تصویری و تصدیقی مؤثر در محل بحث، به این مهم رهنمون می‌شود که مراد از حیثیت تقییدی در موجودیت ماهیت نزد صدرالمتألهین، موجودیت به حیث تقییدی نفادی وجود است که حظی از تحقق، هرچند تحقق غیر اصیل، برای ماهیت دارد و هیچ‌گاه به معنای ذهنی محض بودن ماهیت یا موجود بودن ماهیت به حیث اندماجی وجود نیست.

واژگان کلیدی

اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، مفهوم، حیث تقییدی، صدق، خارجی بودن صادق

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۰۱.

۲. دانش‌پژوه سطح سه فلسفه اسلامی. (taha.sadra01@gmail.com)

درآمد

بنیادی‌ترین مسئله حکمت متعالیه، اصیل بودن وجود است که سرریز شدن آن در نظام حکمت صدرایی موجب تحولی شگرف در تبیین هستی گردیده است که سابق بر آن، در میان مشارب مشایی و اشراقی، یا به عنوان مسئله مستقل مطرح نبوده یا مورد انکار واقع شده است. جایگاه این مسئله به اندازه‌ای تعیین‌کننده است که صدرالمتألهین در مورد آن می‌فرماید: «وقد هدانا الله سبحانه الى كنه الامر ونور قلوبنا بشهود الحق في هذا المقام ويسر لنا

بالهامه وتسديده دفع هذه الشكوك كلها وقمع ظلمات هذه الوسوس والاهام برمتها»^۱. اثبات اصالت وجود در حکمت صدرایی که اصالت همگام وجود و ماهیت را امری باطل می‌داند، به منزله اعتباری دانستن ماهیت است.

اعتباری بودن ماهیت که در متون ملاصدرا با عبارات گوناگون و گاه متضاد بیان شده است، موجب تشتت دیدگاه‌های مقررین حکمت صدرایی از اعتباریت ماهیت شده است. فارغ از تفاوت عبارات صدرالمتألهین، تبیین صحیح اعتباریت ماهیت مستلزم قبول یا انکار برخی مبادی تصویری یا تصدیقی مربوط به بحث است که در کلمات صدرالمتألهین به آن اشاره شده است. تبیین صحیح این مبادی، موجب فهم میزان صحت و سقم تقریرات مختلف اعتباریت ماهیت خواهد بود.

محور اصلی این مقاله بیان و تبیین مبادی تصویری و تصدیقی مورد اختلاف مقررین در تقریر اعتباریت ماهیت بر اساس مبانی حکمت متعالیه است که در سایه آن، نحوه صحیح اعتباریت ماهیت و میزان صحت و سقم تقریرات آن مشخص خواهد شد.

۱. مبادی تصویری مؤثر در اعتباریت ماهیت

۱-۱. اطلاعات ماهیت و مفهوم

۱-۱-۱. اطلاعات ماهیت

الف) ماهیت به معنای خاص: عبارت است از ماهیت به معنای «ما يقال في جواب ما هو». مراد از ادات استفهامی «ما» در این تعبیر، مای حقیقه است که برای پرسش از حقیقت و ذات اشیا به کار می‌رود و ضمیر «هو» برای اشاره به شیء خارجی و واقعیتی است که با «ما هو»، حقیقت آن مورد پرسش واقع شده است و مقصود از «يقال» در عبارت مذکور، همان

۱. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبية في مناهج السلوكية، ص ۱۳.

معنای «یحمل» است. بنابراین مقصود از عبارت، آن چیزی است که در جواب پرسش از چیستی اشیا بیان می‌شود؛ برای مثال آنچه در پاسخ به پرسش «ما هو الانسان؟» گفته می‌شود، ماهیت انسان، و بیانگر چیستی آن است. ماهیت در این استعمال، ماهیت به معنای خاص نامیده می‌شود و عبارت از چیستی شیء و فارق یک شیء از اشیاء دیگر است؛^۱ به دیگر بیان، ماهیت^۲ مرز بسته‌ای است که بیانگر دارایی‌ها و نداری‌های شیء است؛ یعنی هم مفاد ایجابی دارد که مشیر به وجدانیات و دارایی‌هاست، و هم مفاد سلبی دارد که به فقدانیات و نداری‌های شیء اشاره دارد.

هر ماهیت را وجدانی بود به حسب ذات و ذاتیات خود، و فقدانی نیز در او ملحوظ شود به ملاحظه ذات او نسبت به مفاهیم دیگر که در مرتبه ذات او به تقرر ماهوی متقرر نباشد. پس وجود خاص ماهیت شجر، وجودی باشد که از حقیقت وجود واجد باشد آن قدر را که مستتبع بود مفاهیم ثبوتیه را که در ماهیت او متقرر باشند، نه آن قدر را که مستتبع بود مفهوم حساس را نیز، و نه آن قدر که مستتبع نباشد مفهوم نامی را نیز؛ و الا در صورت اولی ماهیت حیوان بود، نه شجر و در صورت ثانی، جماد باشد نه نامی. پس وجود خاص هر ماهیت را دو حد بود: حد وجودی و حد عدمی، و از حد وجودی او هر مفهوم ثبوتی که در ماهیت باشد، منتزع شود و از حد عدمی مفهوم سلبی که او مأخوذ بود، منتزع گردد.^۳

از این‌روست که ماهیت در این استعمال به مرتبه‌ای معین اشاره می‌کند: «انه - أی الوجود - مختلف الحقایق بحسب الماهیات المتحدة به. کل منها بمرتبه من مراتبه ودرجه من درجاته سوی الموجود الاول».^۳

همچنین متمایزکننده یک مرتبه از مرتبه دیگر است. این تمایز از غیر در ماهیت، شامل وجود شیء، فاعل و سایر ماهیات است. لذا ماهیات مثار کثرت‌اند:

ولیست هی کالماهیات الی یمكن تصورهما منفکة عما سواها بناء علی انها تكون تارة فی

۱. عبدالرسول عبودیت، حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبائی، ص ۲۹. همچنین ر.ک: سیدمحمد مهدی نویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۱؛ محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ص ۳۳۶؛ عبدالله جوادی آملی، رَحِیق مَخْتوم، ج ۲-۱، ص ۱۴ و ص ۳۸۶.

۲. آقاعلی مدرّس، بدایع الحکم، ص ۴۵۴.

۳. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیه، ص ۷.

الخارج وتارة فى الذهن ومعانيها غير شىء من الوجودين و غير ارتباطها مع الحق الاولى
ولا مع شىء من الاشياء.^۱

ب) ماهیت به معنای عام: هر معنایی غیر از وجود است که قابل اتصاف به موجودیت باشد. در این استعمال، هر مفهوم و معنایی، غیر از وجود، که بتوان آن را به موجودیت متصف کرد، ماهیت نامیده می‌شود؛ مانند معنای انسان، معلول، وحدت. این معنا از ماهیت، اعم از معنای نخست است؛ زیرا افزون بر مفاهیم ماهوی به معنای خاص، مفاهیم فلسفی (غیر از وجود) را نیز شامل می‌شود؛ مانند مفهوم معلول، امکان، علت و... این معنای ماهیت، نسبت به معنای سوم که ذکر خواهد شد، اخص است؛ زیرا اولاً شامل معنای وجود نمی‌شود؛ ثانیاً مفاهیم و معانی اعدام و صفات آن را در بر نمی‌گیرد؛ چراکه اعدام و صفات آن، قابلیت اتصاف به موجودیت را ندارند.^۲

ج) ماهیت به معنای اعم: عبارت است از ماهیت به معنای «ما به الشیء هو هو»؛ یعنی آنچه حقیقت شىء به آن است. اعم بودن ماهیت در این استعمال بدان روست که افزون بر ماهیت به معنای خاص، وجود و صفات آن، همچنین عدم و صفات آن را نیز شامل می‌شود؛ چراکه هر چیزی، خودش^۳ خودش است. بنابراین اگر آن شىء، وجود باشد، ماهیت آن شىء، همان چیزی است که وجود بودن وجود به آن است - یعنی موجودیت و تحقق - و اگر آن شىء عدم باشد، ماهیت آن شىء، چیزی است که عدم بودن عدم به آن است - یعنی نیستی و معدومیت - و اگر آن شىء ماهیت به معنای خاص - مثلاً انسان - باشد، ماهیتش همان چیزی است که انسانیت انسان به آن است. بنابراین ماهیت هر شىء به حسب حقیقت همان شىء است.^۳

۱-۱-۲. اطلاقات مفهوم

الف) مفهوم به معنای «ما يفهمه الذهن»: در این اطلاق از مفهوم، هر آنچه تصور می‌شود، مفهوم نام دارد؛ اعم از اینکه حاکی از ماهیت یا حاکی از وجود یا صفات وجودی (وحدت، کثرت و...) باشد. این اطلاق مفهوم، مفهوم به معنای اعم نامیده می‌شود که ماهیت را نیز شامل می‌گردد.

۱. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۴۱۲.

۲. سیدمحمد مهدی نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۲. همچنین رک: عبدالرسول عبودیت، حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی، ص ۳۲.

۳. سیدمحمد مهدی نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۲. همچنین رک: عبدالرسول عبودیت، حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی، ص ۳۳؛ محمد تقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۳۶؛ عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۲-۱، ص ۱۴.

ب) مفهوم در قبال ماهیت: گاهی مراد از مفهوم، تصویری است که محکی آن، وجود یا صفات وجودی است؛ یعنی حاکی از ماهیت نیست. این اطلاق مفهوم، مفهوم به معنای اخص نامیده می‌شود. از آنچه در تبیین اطلاقات ماهیت و مفهوم بیان شد، مشخص می‌شود که ماهیت به معنای خاص از واقعیت بما هو محدود و واقعیت بما هو متعین حکایت می‌کند.^۱ بر خلاف مفهوم به معنای اخص که بر واقعیت بما هو واقعیت (وجود) یا ویژگی غیر تعینی واقعیت (مثل وحدت) صادق است؛ چراکه مفهوم، بر خلاف ماهیت، دارای مرز بسته‌ای نیست. بنابراین هر ماهیتی فقط بر یک واقعیت صدق می‌کند و از یک واقعیت خاص نمی‌توان دو ماهیت انتزاع کرد. همچنین مفهوم واحد، می‌تواند بر ممکنات و واجب تعالی و مقولات متباین به تمام ذات صادق باشد و صدق چند مفهوم بر یک مصداق، ممکن، و بلکه در برخی موارد ضروری است. بر خلاف ماهیت که مصداق آن، که فرد آن نیز هست، فقط ممکنات هستند و فقط مندرج تحت یک مقوله است.^۲

ان انتزاع تلك العوارض (العوارض الوجودیه) انما هو من الوجود بما هو وجود من دون اعتبار محدوديته بحد من الحدود وليس الامر في انتزاع المهيئات الممكنة بتلك المثابة بل يعتبر فيه محدوديه الوجود بحد معين ومرتبة مخصوصة.^۳

۱-۲. اطلاقات موجود

وقتی می‌گویند «الف موجود است»، یکی از دو معنا یا دو کاربرد مقصود است: الف) «الف» دارای تحقق عینی و منشأ آثار عینی و طارد عدم است؛ ب) واقعیتی خارجی یافت می‌شود که مفهوم «الف» بر آن صادق است یا به گفته صدرالمتألهین، «الف» با واقعیتی متحد است. در این کاربرد، معیار موجود بودن، صدق بر واقعیت خارجی است، یا به بیان دیگر موجود به معنای «مصادق خارجی دار» است.^۴ مراد از اصالت وجود این است که «وجود» به معنای اول و دوم موجود است؛ ولی «ماهیت» فقط به معنای دوم موجود می‌باشد.^۵ همچنین معنای دوم شامل اعدام ملکات نیز می‌شود؛

۱. عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۲۰۸.

۲. عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، ج ۲-۱، ص ۳۳-۳۷. همچنین ر.ک: مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۴۰.

۳. آقاعلی مدرس، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۲۷.

۴. عبدالرسول عبودیت، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۸۶ و ۹۰. همچنین ر.ک: حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سربایت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳، ص ۹۲.

۵. برخی موجودیت ماهیت به معنای دوم را نیز قبول ندارند. تفسیر این بیان در تبیین تقریرات اعتباریت ماهیت خواهد آمد (محمدتقی مصباح‌یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۴۰ - ۳۴۱).

زیرا وقتی می‌گویند: «زید نابیناست»، گرچه نابینایی به معنای نخست وجود ندارد، به معنای دوم موجود است؛ یعنی زید حقیقتاً به نابینایی متصف است.^۱

«الموجود قسماً: احدهما ما هو موجود بنفسه واثنيهما الموجود بوجود منشأ انتزاعه».^۲

۱-۳. حیثیات

۱-۳-۱. اقسام حیثیات

الف) حیثیت تعلیلی: واسطه‌ای است که علت اتصاف حقیقی ذوالواسطه به یک وصف می‌باشد و آن را بالذات به آن وصف متصف می‌کند، به گونه‌ای که سلب وصف از مقید، از آن رو که مقید است، ناممکن است. لذا نقیض چنین قضایایی کاذب است؛^۳ به دیگر بیان واسطه‌ای است که علت حمل حقیقی محمول بر موضوع و ذوالواسطه است و حکم حقیقتاً، هم بر واسطه و هم بر ذوالواسطه حمل می‌شود؛ ولی حمل بر ذوالواسطه ناشی از وجود واسطه است. چنین واسطه‌ای را واسطه در ثبوت می‌نامند که علت وجود عینی یک شیء یا وصف آن است؛ مثلاً وقتی می‌گوییم این آتش علت گرمی آب است، یعنی واسطه در ثبوت واقعی گرمی و حرارت برای آب است در خارج. در مثال مذکور آتش حقیقتاً گرم است؛ همچنان که آب حقیقتاً گرم است؛ ولی گرمی آب به واسطه گرمی آتش است؛ یعنی آتش، بالذات به گرمی متصف می‌شود و واسطه در ثبوت ندارد؛ ولی آب بالتبع (بالغیر) به گرمی متصف می‌شود؛ یعنی به واسطه ثبوتی آتش، آب به گرمی متصف می‌شود.^۴

اعلم ان الواسطة فی الثبوت کما مرّ هی الّتی توجب اتصاف ذی الواسطة بما فیه الواسطة من صفته بالحقیقة ولا یكون لها صحة سلب عنه کوساطة النار فی اتصاف الماء بالحرارة.^۵

ب) حیثیت تقییدی: در این حیث، حکمی بر موضوعی حمل می‌شود و موضوع بدان متصف می‌گردد؛ ولی حکم اولاً و بالذات از آن او نیست؛ بلکه حکم واقعی از آن چیزی است که با او همراه است؛ به دیگر بیان، حکم حقیقتاً از آن واسطه است و مجازاً از آن

۱. حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳، ص ۹۳.

۲. المحقق السبزواری، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۳۲۸.

۳. علی فضلی، حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، ص ۱۵۳.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۸۷ و ج ۱۰، ص ۲۴۰. همچنین رک: عبدالله جوادی آملی، رَحِیقِ مختوم، ج ۱-۱، ص ۳۳۴؛ همو، عین نضاح، ج ۲، ص ۱۵۴.

۵. صدر المتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۲۳۴.

ذوالواسطه؛ یعنی ذوالواسطه حقیقتاً به حکم متصف نیست. چنین واسطه‌ای را واسطه در عروض (واسطه در حمل) می‌نامند. در مثال «الوحدة موجودة بالوجود»، وجود حقیقتاً و بالذات به موجودیت متصف است و وحدت، به عرض وجود به موجودیت متصف می‌شود.^۱ «والواسطه فی العروض هی بخلافه (بخلاف الواسطه فی الثبوت) فیکون الاتصاف لعلاقة ویکون فیہ صحة السلب حقیقة»^۲

حیثیت تقیدی، بر خلاف حیثیت تعلیلی که خارج از موصوف است، به مثابه جزء موصوف می‌باشد و موصوف نه تنها به واسطه تحیت و تقید به آن، احکامی را می‌پذیرد و اوصافی را دارا می‌گردد (که در این امر با حیث تعلیلی مشترک است)، بلکه ذاتش برای آنکه آن وصف را داشته باشد، همیشه باید همراه آن قید باشد و به گونه مجموعی لحاظ گردد و به همین دلیل، حکم بر مجموع موصوف و قید می‌نشیند؛ نه آنکه مانند حیثیت تعلیلی باشد که موصوف تنها به صورت تحیتی و تقیدی، وصفی را می‌پذیرد و ذات موصوف، برای آنکه مصداق آن حکم گردد، نیازی به همراهی آن قید ندارد؛ به گونه‌ای که حکم بر سر خود موصوف می‌نشیند و موصوف را حقیقتاً به آن وصف متصف می‌سازد. به دیگر سخن در حیث تقیدی، قید و تقید، و حیث و تحیت داخل در موصوف است؛ اما در حیث تعلیلی، تقید و تحیت، داخل، و قید خارج از ذات موصوف است.^۳

ان مطلق الحیثیات اما تقییدیه أو تعلیلیه والاولی هی التی جعلت کالجزء للتحیت بها کالنطاق للانسان وکالكاتب للمركب الصنفی والثانیة هی التی کالخارج منه مثل کون الشیء علة ومعلولا وان کان التقید والتحیت بها داخلا بشرط ان یکون التقید بها ماخوذ علی انه تقید لا علی انه قید والتحیت تحیتا لا حیثیه ای معنی حرفیا غیر مستقل بالمفهومیه کما علمت من الفرق بینها و بین الفرد.^۴

از آنچه تا کنون گفته شد، مشخص می‌شود که بالذات گاهی در مقابل بالتبع قرار می‌گیرد، یعنی واسطه در ثبوت ندارد (الممكن موجود بالتبع لا بالذات) و گاهی در مقابل بالعرض واقع

۱. حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳، ص ۹۰. همچنین ر.ک: عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۱-۱، ص ۳۳۴؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۸۸ و ج ۱۰، ص ۲۴۰؛ همو، درس‌های اسفار، ج ۵، ص ۲۵۱.

۲. صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۲۳۴.

۳. علی فضلی، حیثیت تقیدی در حکمت صدرایی، ص ۴۲. همچنین ر.ک: عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم، ج ۵-۱، ص ۳۳۸.

۴. صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۷، ص ۱۹۷.

می‌شود، یعنی واسطه در عروض ندارد (الممكن موجود بالذات لا بالعرض). همچنین روشن است که بالذات در مقابل بالعرض، اعم از آن است که واسطه در ثبوت داشته باشد یا واسطه در ثبوت نداشته باشد (الواجب موجود بالذات لا بالعرض، الواجب موجود بالذات لا بالتبع).

ج) حیثیت اطلاقی: در این حیث، حکمی بر موضوعی حمل می‌شود، بدون واسطه؛ نه با واسطه در ثبوت یا واسطه در عروض؛ مانند «الواجب موجود». در این مثال، وجود واجب تعالی، نه واسطه در ثبوت دارد و نه واسطه در عروض.

۲-۳-۱. اقسام حیث تقيیدی

ملاک صدق اتصاف مجازی موصوف به وصف، ارتباط خاص وصف با موصوف حقیقی و به تعبیری ارتباط خاص میان واسطه و ذوالواسطه است؛ زیرا تا ارتباط برقرار نشود، حکم یکی به دیگری سرایت نمی‌کند. ارتباط میان واسطه و ذوالواسطه به طور کلی به دو گونه می‌باشد: ارتباط اعتباری و ارتباط وجودی.^۱

الف) ارتباط اعتباری: این ارتباط، برآیند ساخته فکر و اندیشه انسان اجتماعی است که گاه در آحاد اجتماع به صورت قراردادی پدیدار می‌شود و چندان واقعیت نفس‌الامری ندارد؛ لذا به آن «اعتبارات بعد الاجتماع» می‌گویند. البته این ساخته ذهن برای وصول به هدف و مصلحت و غایتی صورت می‌گیرد؛ لذا یگانه مقیاس عقلانی در اعتبارات و ملاک صدق و کذب اعتبارات، لغویت و عدم لغویت است.^۲

ب) ارتباط وجودی: این ارتباط، برآیند واقعیتی نفس‌الامری است و به اعتبار معتبر نیست. در این گونه ارتباط که در قضایای فلسفی رخ می‌نماید و مابین واسطه و ذوالواسطه وجود دارد، یا پایه اتصاف، واقعی حقیقی است، یعنی اتصاف موصوف به وصف و اثبات موضوع برای محمول، بالذات است. که به آن حیث تعلیلی می‌گویند، یا ملاک اتصاف، واقعی مجازی است، یعنی اتصاف موصوف به وصف و اثبات موضوع برای محمول، بالعرض است، به گونه ای که اولاً این اتصاف مجازی در نگاه نخست حقیقی به نظر می‌رسد، اما با تأمل عقلی و دقت تحلیلی راز حکم مجازی آن به دست می‌آید؛ ثانیاً در دنیای تحلیل اگر موصوف از آن جهت که موصوف است لحاظ گردد و بدون موصوف اصلی و حقیقی اعتبار شود، سلب وصف از آن صحیح می‌باشد؛ هرچند تا هنگام برقراری ارتباط وجودی

۱. علی فضلی، حیثیت تقيیدی در حکمت صدرایی، ص ۶۱.

۲. همان.

در واقعیت و نفس‌الأمر، صحت سلب جایز نیست و در صورت سلب، قضیه کاذب خواهد شد و گوینده به لحاظ متن واقع، در وادی تناقض‌گویی می‌افتد؛ زیرا این اتصاف به دلیل آنکه از ارتباط وجودی و واقعی نشئت می‌گیرد، واقعی و نفس‌الامری است؛ همچنان که ضروری نیز می‌باشد؛ زیرا بنا بر قاعده «ان ما بالعرض يجب ان ينتهي الي ما بالذات»، بازگشت ما بالعرض به ما بالذات ضروری است؛ وگرنه ما بالعرض، پنداری صرف خواهد بود. لذا ملاک صدق و کذب این گونه اتصاف‌ها، بود و نبود این نوع ارتباط‌هاست.^۱

در قضایای فلسفی مجازی که موضوع، به واسطه ارتباط وجودی با موضوع اصلی، ثانیاً و بالعرض به وصف محمول متصف می‌باشد، واسطه «حیث تقییدی فلسفی» نام دارد.^۲ ارتباط وجودی در حیثیات تقییدی انحای مختلف دارد^۳ که این گوناگونی ارتباط موجب ظهور و خفای واسطه‌ها می‌گردد. از این‌رو می‌توان آنها را بر پایه ظهور و خفای واسطه‌ها برای عقل، به سه قسم تقسیم کرد:

الف) حیثیت تقییدی جلی: ارتباط میان واسطه و ذوالواسطه، ارتباط اتصالی است و تمایز انفصالی و تغایر وجودی (وجود واسطه و ذوالواسطه) با اشاره حسی به دست می‌آید و عقل با اندک تأملی به صحت سلب وصف از موصوف حکم می‌کند.^۴

۱. علی فضلی، حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، ص ۶۳.

۲. همان، ص ۶۴.

۳. انحای مختلف ارتباط وجودی بدین صورت است:

۱) ارتباط، میان دو موجودی است که از جهت وضعی و مکانی مغایرند. به این گونه ارتباط، ارتباط اتصالی گویند؛ مانند ارتباط کشتی و سرنشین.

۲) ارتباط، میان دو موجودی است که از جهت وضعی و مکانی مغایر نیستند. به این گونه ارتباط، ارتباط عروضی گویند؛ ارتباط جواهر و اعراض.

۳) ارتباط، میان دو موجودی که یکی متصل و دیگری لامتصل است. این گونه ارتباط را ارتباط اتحادی گویند؛ مانند ارتباط صفات وجوبی با متن وجود وجوبی (علی فضلی، حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، ص ۶۵).

وهی - الواسطة فی العروض - علی اقسام:

احدها ان یكون الواسطة و ذو الواسطة موجودین بوجودین متباینین فی الوضع کالسفينة وجالسها فی الاتصاف بالحركة. وثانیها ان یكون موجودین بوجودین غیر متباینین فی الوضع کالسواد والابنوس فی الاتصاف بالاسودیه، وثالثها ان یكون موجودین بوجود واحد کالفصل والجنس فی باب التحصیل فان جعلهما واحد ووجودهما واحد (صدرالمألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۲، ص ۲۳۴. همچنین ر.ک: عبدالله جوادی

آملی، رحیق مختوم، ج ۱-۱، ص ۳۳۳ و ج ۱-۲، ص ۷۹).

۴. علی فضلی، حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، ص ۶۹.

ب) حیثیت تقییدی خفی: ارتباط میان واسطه و ذوالواسطه ارتباط عروضی است و تمایز و تغایر وجودی، با اشاره حسی به دست نمی‌آید، ولی عقل با تأمل و تحلیل به تغایر وجودی و صحت سلب وصف از موصوف مجازی، حکم می‌کند.^۱

ج) حیثیت تقییدی اخفی: ارتباط میان واسطه و ذوالواسطه ارتباط اتحادی است و تمایز و تغایر دو طرف نه تنها با حس، بلکه با نگاه اولیه عقل نیز به دست نمی‌آید؛ ولی عقل با تحلیل و تأمل بسیار به صحت سلب وصف از موصوف، حکم می‌کند.^۲

حیثیت تقییدیه اخفی در فلسفه صدرالمتألهین در حوزه ارتباط وجود با احکام اختصاصی‌اش، مانند وحدت و تشخیص و ارتباط وجود و ماهیت، جاری است. از این رو در این گونه حیثیت تقییدی، واسطه در عروض وجود اصیل است که سه نوع حیثیت لامتحصل را پدید می‌آورد و با آنها مرتبط می‌شود. بنابراین حیثیت تقییدی اخفی به سه قسم تقسیم می‌شود:

الف) حیثیت تقییدی نفادی: در این قسم واسطه، وجود اصیل ممکن است و ذوالواسطه، حیثیت لامتحصل نفادی است؛ مانند «السطح موجود بالجسم». در این مثال، سطح، وجودی زاید بر جسم ندارد، بلکه طرف و نفاد و حد جسم است؛ یعنی از جایی انتزاع می‌شود که جسم به پایان رسیده باشد؛ به گونه‌ای که اگر جسمی نامتناهی محقق شود، سطح بالفعل نخواهد داشت.^۳

ب) حیثیت تقییدی شأنی: در این قسم که در نظام وحدت شخصی وجود جاری است، واسطه، وجود اصیل مطلق به اطلاق مقسمی، و ذوالواسطه، حیثیت لامتحصل شأنی است. از آنجا که ملاصدرا قوای نفس را عین نفس می‌داند و نفس را حیث تقییدی قوا می‌شمارد به این صورت که هر یک از قوا شأن و جنبه‌ای از تحقق نفس‌اند، نه پایان نفس؛ یعنی نفس در مرتبه‌ای عین عاقلیت، و در مرتبه‌ای دیگر، عین متخیله است. بنابراین در آن مرتبه که عاقله هست، متخیله نیست و بالعکس.^۴

ج) حیثیت تقییدی اندماجی: در این قسم واسطه، وجود اصیل است، خواه واجب باشد و خواه ممکن، و ذوالواسطه، حیثیت لامتحصل اندماجی (درهم‌تنیده) است. نمونه بارز این

۱. علی فضلی، حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۷۹.

۳. علی فضلی، حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، ص ۱۱۹. همچنین رک: حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳، ص ۹۱.

۴. همان.

قسم، رابطه صفات واجب تعالی با ذاتش است، با این تفاوت که صفات واجب، پایان ذات او نیستند، چراکه ذات واجب، پایان ندارد؛ بلکه بر تمام ذات واجب تعالی منطبق هستند. همچنین صفات، شأن ذات نیز نیستند؛ چراکه متصدی بخشی از وجود ذات نیستند و همچنان که گفته شد، صفات واجب بر تمام ذات واجب تعالی منطبق‌اند.^۱

۴-۱. اطلاعات اصالت

واژه اصالت در لغت به معنای ریشه‌ای بودن است و از جمله واژگانی است که به همراه متعلقش معنا می‌شود. اصالت همیشه همراه با متعلق می‌آید؛ یعنی اصالت داشتن همیشه در چیزی است. منظور از اصالت در محل بحث، اصالت در حوزه تحقق، واقعیت و موجودیت است؛ به دیگر بیان مقصود از اصالت، «موجودیت بالذات لا بالعرض» است. بنابراین وقتی می‌گوییم وجود اصیل است، یعنی موجودیتش بالذات است.^۲

– المتحقق فی نفس الأمر أولا وبالذات لیس الا الوجود ثم العقل ینتزع منه الماهية فی حد نفسه.^۳

– فالوجود بذاته موجود وسائر الاشياء غیر الوجود لیست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها.^۴

– الوجود هو الواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض.^۵

– إن الوجود هو الاصل فی التحقق والماهية تبع له لا كما یتبع الموجود للموجود بل كما یتبع الظل للشخص والشیخ لذی الشیخ من غیر تأثیر وتأثر فیکون الوجود موجودا

۱. علی فضلی، حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، ص ۱۱۹. همچنین رک: حسن معلمی، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳، ص ۹۱.

۲. برخی قسم دیگری به نام «سرابی» را ذکر کرده‌اند؛ اما سراب بودن به معنای نفی حیث تقییدی است و نوعی تناقض است؛ چراکه در صورتی که ماهیات سراب باشند، محکی مفاهیم ماهوی به هیچ یک از دو معنا در خارج موجود نخواهد بود؛ حال آنکه معنای حیث تقییدی، موجود بودن به معنای صدق بر خارج است. دیگر آنکه در این صورت ماهیت به طور کلی از خارج نفی شده و ارتباط ذهن و عین قطع گردیده و موجب نوعی سفسطه خواهد بود (روح‌الله سوری، «اصالت وجود در فرآیند فهم»، در: حکمت اسلامی، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۳، ص ۱۹۹. همچنین رک: علی فضلی، حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، ص ۱۲۲).

۳. سیدمحمد مهدی نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ص ۱۹۹.

۴. صدرالمتألهین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، ص ۴۱۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۳۹.

۶. صدرالمتألهین شیرازی، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوک، ص ۷۱.

فی نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود أي بالعرض فهما متحدان بهذا الاتحاد.^۱
 - ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض.^۲
 این تبیین بر خلاف تبیینی است که اصالت را به معنای صرف تحقق و واقعیت داشتن می‌داند. بنابراین شیء اصیل و اعتباری در بالذات بودن موجودیت، متفاوت‌اند؛ نه در اصل تحقق.

۲. مبادی تصدیقی مؤثر در اعتباریت ماهیت

۲-۱. مصداق حقیقی بودن واقعیت واحد برای بیش از یک مفهوم
 پس از پذیرش اصل واقعیت و انکار سفسطه و پذیرش اینکه از هر واقعیت واحد امکانی دو مفهوم (چیستی شیء و هستی آن) انتزاع می‌شود، آیا می‌توان گفت هر دو مفهوم می‌تواند به صورت حقیقی بر آن واقعیت واحد صدق کند یا فقط یکی بر آن واقعیت به صورت حقیقی صادق بوده و دیگری صدق بالعرض دارد؟ پاسخ به این پرسش ریشه در قبول یا انکار مصداق حقیقی بودن واقعیت واحد بر بیش از یک مفهوم دارد.
 یکی از مهم‌ترین کارکردهای عقل، تحلیل است که آن را تحلیل عقلی می‌نامیم. تحلیل عقلی عملیاتی است از ناحیه عقل برای دستیابی به قسمت‌پذیری یا عدم آن، که در مواجهت با شیء بسیط انجام می‌گیرد. گاه عقل در مواجهت با امر بسیط، مفاهیم مختلفی انتزاع می‌کند که همه این مفاهیم، با وجود واحد آن امر بسیط، موجودند؛ مانند صفات مختلف خداوند که همگی با یک مصداق بسیط موجودند و همه این مفاهیم، به صورت حقیقی بر آن وجود واحد بسیط، صادق‌اند بنابراین می‌توان هویت واحدی یافت که مصداق مفاهیم گوناگون است.

از هر واقعیت واحد امکانی دو مفهوم ماهیت (چیستی) و وجود (هستی) انتزاع می‌شود؛ یعنی هر هویت امکانی، در عین اینکه مصداق حقیقی مفهوم وجود است، مصداق حقیقی مفهوم ماهوی ویژه‌ای است که می‌توان به هویت خارجی هر ماهیتی، مثلاً سیب، اشاره کرد و بدون هیچ گزافی گفت: «این، سیب است». سیب بودن برای این هویت، مجازی نیست. ولی جهت صدق این مفاهیم، متفاوت است؛ چراکه هویتی امکانی که مصداق مفاهیم گوناگون است، از دو حال خارج نیست: یا آن مفاهیم با هم مساوق‌اند (وحدت، فعلیت و...)

۱. صدر المتألهین شیرازی، ص ۸ همچنین رک: همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۳، ص ۸۴، ۲۵۷، ۳۲۸، ۳۷۳ و ج ۴، ص ۲۷۵ و ج ۶، ص ۱۴۸؛ همو، مفتاح الغیب، ص ۳۸۳؛ همو، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۳۰۷؛ همو، مجموعه الرسائل التسعه، ص ۱۱۷.
 ۲. همو، المشاعر، ص ۵۴.

که در این صورت، مصداق مزبور نسبت به این مفاهیم مساوق دارای حیثیت‌های مختلف نخواهد بود؛ یا اینکه این مفاهیم با هم مساوق نیستند (مفهوم وجود و ماهیت) که ناگزیر باید مصداق مزبور دارای حیثیت‌های مختلفی باشد که از هر حیث، محکی مفاهیم گوناگون باشد؛ چراکه با توجه به وحدت شیء خارجی و بطلان اصیل بودن محکی هر دو مفهوم وجود و ماهیت و تحقق واحد داشتن هر دو مفهوم، دانسته می‌شود که دوگانگی مفهوم‌ها همیشه به معنای دوگانگی محکی‌ها نیست. بنابراین تحقق واحدی داریم که اصالتاً از آن یکی (شیء اصیل)، و اعتباراً برای دیگری (شیء اعتباری) است.^۱

- ان حقيقة كل شيء هو وجوده الذي يترتب به عليه آثاره واحكامه فالوجود اذن احق الاشياء بأن يكون ذا حقيقة اذ غيره به يصير ذا حقيقة فهو حقيقة كل ذي حقيقة ولا يحتاج هو في ان يكون ذا حقيقة الى حقيقة اخرى فهو بنفسه في الاعميان وغيره - اعني الماهيات - به في الاعميان لا بنفسها نريد بان كل مفهوم - كالانسان مثلاً - اذا قلنا انه ذو حقيقة او ذو وجود كان معناه ان في الخارج شيئاً يقال عليه ويصدق عليه انه انسان.^۲

- لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعميان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه.^۳

- فكل ما له ماهية كلية غير الوجود من شأنها ان يصدق على افراد خارجية حملا بالذات اي يكون مصداق حملها وصدقها على كل فرد منها نفس هوية ذلك الفرد.^۴

- ان وجود الممكن عندنا موجود بالذات والماهية موجودة بعين هذا الوجود بالعرض لكونه مصداقاً لها.^۵

۲-۲. ملازمت صدق با خارجیت

در باب حکایتگری مفاهیم تصویری چند دیدگاه وجود دارد:

الف) حکایتگری شأنی: بر اساس این دیدگاه، حکایت مفاهیم تصویری نسبت به معانی‌شان، ذاتی است، ولی نسبت به موجود بودن یا موجود نبودن آن مفهوم در خارج، لا بشرط است.^۶

۱. روح الله سوری، «اصالت وجود در فرآیند فهم»، حکمت اسلامی، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱-۱۹۴.

۲. صدر المتألهین الشیرازی، المشاعر، ص ۹.

۳. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۳۲.

۴. سهروردی، حکمة الاشراف مع شرح صدر المتألهین الشیرازی، ج ۴، ص ۸۱.

۵. صدر المتألهین شیرازی، المشاعر، ص ۵۴.

۶. محمد تقی فعالی، علوم پایه؛ نظریه باهت، ص ۱۰۳. همچنین رک: محمد حسین زاده، معرفت بشری؛ زیرساخت ها، ص ۶۴.

ب) حکایت‌گری فعلی: بر اساس این دیدگاه، حکایت مفاهیم تصویری نسبت به معانی‌شان، ذاتی است و به موجود بودن آن مفهوم در خارج اشاره دارد.^۱

ج) عدم حکایت: بر اساس این دیدگاه، مفاهیم تصویری هیچ حکایتی ندارند و آنچه دارای خاصیت کشف و بیرون‌نمایی است، تصدیقات است.^۲

تلازم و عدم تلازم با خارجیت در مفاهیم تصویری را از چند زاویه می‌توان بررسی کرد:
الف) مفهوم بما هو موجود: مفهومی که صرفاً وجود آن لحاظ شده و خاصیت حکایت‌گری‌اش لحاظ نشود. در این صورت بحث در مورد تلازم و عدم تلازم با خارجیت معنا نخواهد داشت.

ب) مفهوم بما هو حاکی: بر اساس دیدگاه مقبول در حکایت‌گری مفاهیم تصویری، حکایت آنها نسبت به معانی‌شان، ذاتی و فعلی است، ولی نسبت به خارجیت، شأنی و لاشرط است. بر این اساس هر مفهوم تصویری، حاکی از معنایی است یعنی بر معنای خودش صادق است، لکن نسبت به خارجیت این معنا، لاشرط است.

ج) مفهوم بما هو حاکی بالنسبة الى الواقعية المسلمة قبل العلم بوجود معنى الصادق فی الخارج: صادق بودن یک مفهوم، بعد از پذیرش اینکه این مفهوم از واقعیتی حکایت می‌کند، دلیل اثباتی بر حضور معنایی آن مفهوم به همراه آن واقعیت است؛ چراکه در غیر این صورت هر مفهومی که از واقعیتی انتزاع می‌شود، می‌تواند بر هر واقعیت دیگری صادق باشد؛ مثلاً مفهوم متزعزع از هویت خارجی سنگ می‌تواند بر هویت خارجی چوب صادق باشد که این امر بالوجدان مقبول نیست.

– لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الاعيان عبارة عن صدقها على امر وتحقق حدها فيه.^۳

– فكل ما له ماهية كلية غير الوجود من شأنها ان يصدق على افراد خارجية حملا بالذات ای یکون مصداق حملها وصدقها على كل فرد منها نفس هوية ذلك الفرد فتكون تلك الماهية بما هي هي موجودة في الخارج بعين وجود افرادها.^۴

۱. محمدتقی فعالی، علوم پایه؛ نظریه باهت، ص ۱۰۲.

۲. همان، ص ۱۰۳.

۳. صدرالمتألهین الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، ص ۳۲.

۴. سهروردی، حکمة الاشراق مع شرح صدرالمتألهین الشیرازی، ج ۴، ص ۸۱.

– لا دلیل علی وجود الشیء اقوی من صدق مفهومه علی عین خارجی فی قضیة خارجیة.^۱

(د) مفهوم بما هو حاکی بالنسبه الی الواقعیة المسلمة بعد العلم بوجود معنی الصادق فی الخارج: صادق بودن یک مفهوم دلیل اثباتی است؛ علاوه بر اینکه به حضور معنایی آن مفهوم علم داریم. «التصور ینقسم الی حقیقی یتقدمه العلم بوجود المتصور ویشترط فیہ ان یکون مطابقا للموجود ولاء فکان تصوّراً لغير ذلک المتصور وهو جهل».^۲

بنابر آنچه بیان شد، این نکات به دست می‌آید:

(الف) هر مفهومی حاکی از معنای خودش است؛ یعنی هر مفهومی نسبت به حکایت از معنایش بشرط شیء است؛

(ب) هر مفهومی که از واقعیت مسلمی انتزاع شود، ملازم است با حضور معنایی آن مفهوم، همراه با آن واقعیت خارجی، و صدق، دلیل اثباتی بر خارجیت مفهوم است. بنابراین ذهن، کاشف از حضور این معنا در خارج است، نه موجد آن، و خارجی بودن ثبوتی مفهوم، به کشف فاعل شناسا منوط نیست؛

(ج) صدق یک مفهوم نسبت به حضور اصیل معنای صادق، لابشرط است؛ یعنی اثبات ملازمت صدق با خارجیت به معنای اصیل بودن حضور خارجی آن مفهوم در خارج نیست؛ لذا از آن، به حضور معنایی تعبیر می‌کنیم.

نکته‌ای که در این جایگاه باید به آن توجه داشت، این است که «صدق»، با «دلیل صدق» تفاوت دارد؛ یعنی بعد از اثبات صدق یک مفهوم بر یک واقعیت خارجی، ملازمت و عدم ملازمت خارجی آن مفهوم با آن واقعیت خارجی بررسی می‌شود. لذا در محل بحث (اعتباریت ماهیت) ابتدا صدق حقیقی مفهوم ماهوی بر واقعیت خارجی اثبات می‌شود و سپس از طریق دلیل اثباتی بودن مفهوم صادق بر خارجیت آن مفهوم، حضور معنایی مفهوم ماهوی در خارج اثبات می‌شود.

۳. تقریرهای مختلف از اعتباریت ماهیت و بررسی آنها

۳-۱. تبیین تقریرهای مختلف از اعتباریت ماهیت

تلاش اساسی صدرالمتهلین در حکمت متعالیه برای اثبات و تبیین اصالت وجود بوده است؛ اما از چگونگی موجودیت مفاهیم ماهوی تنها تا مرز حیث تقيیدی آن بیان شده است؛

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۲۳۳.

۲. خواجه‌نصیرالدین طوسی، تعادیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، ص ۱۴۲.

چراکه ادله اصالت وجود، مثبتِ موجودیت به معنای اول برای وجود، و انکارکننده همین معنای موجودیت برای ماهیت است؛ لذا در عبارات ملاصدرا گاه این نحوه تحقق تقيیدی برای مفاهیم ماهوی به صورت نفادی، و گاه به صورت اندماجی بیان شده است و گاه حتی مفاهیم ماهوی را سرابی بیش نمی‌داند. همین تفاوت عبارات موجب تشتت تقریرهای مختلف از تحقق ماهیت، در میان فلاسفه معاصر مقرر حکمت صدرایی گشته است. با این حال به طور کلی می‌توان تقریرهای گوناگون اعتباریت ماهیت را در تفسیرهای زیر خلاصه کرد:

الف) عده‌ای حکایت مفاهیم ماهوی را از واقعیات خارجی، حکایت بالعرض (مراد از حکایت بالعرض این است که ماهیت، به معنای دوم نیز موجود نیست) می‌دانند. این گروه خود دو دیدگاه دارند:

یک. ماهیات ظهور ذهنی حدود و قالب‌های وجودهای محدود خارجی‌اند؛^۱
دو. ماهیات ظهور ذهنی خود واقع‌اند؛ بدین معنا که ما در خارج هیچ چیزی غیر از وجود نداریم؛ اما ذهن در مقام ادراک حصولی موجودات محدود، مفاهیمی از آن اخذ می‌کند که به آن ماهیت می‌گویند. مثلاً از یکی مفهوم انسان، و از دیگری مفهوم درخت را درک می‌کند. بنابراین، این گروه ماهیات را نمود بودها می‌دانند.^۲

ب) گروهی حکایت مفاهیم ماهوی را از واقعیات خارجی، حکایت حقیقی و بالذات (مراد از حکایت بالذات این است که ماهیت، به معنای دوم موجود است) می‌دانند؛ این گروه خود بر دو دسته‌اند:

یک. گروهی بر این باورند که هیچ خبری از ماهیت در خارج نیست؛^۳
دو. گروه دیگری بر این باورند که ماهیت در خارج موجود است. این گروه خود بر دو دسته‌اند: دسته اول، ماهیت را به عین وجود موجود دانسته، ماهیت را حیث اندماجی وجود می‌دانند و معتقدند وجود، علت تحلیلی برای ماهیت است؛^۴
امام دسته دیگر، ماهیت را به حیث تقيیدی نفادی وجود موجود می‌دانند.^۵

۱. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۳۴۰-۳۴۱.

۲. عبدالله جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ج ۱-۱، ص ۳۳۶.

۳. عبدالرسول عبودیت، در آمادی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، ص ۸۵.

۴. سیدمحمد مهدی نویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ص ۲۱۲-۲۳۳.

۵. سیدالله یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۱۷۲.

۳-۲. تفاوت تقریرهای مختلف از اعتباریت ماهیت

از آنچه در تقریرهای مختلف از اعتباریت ماهیت بیان شد، دانسته می‌شود:

اولاً: گروهی که صدق مفاهیم ماهوی را بالعرض می‌دانند، هیچ موجودیتی (حتی موجودیت به معنای دوم) برای ماهیت در خارج قائل نیستند؛ چراکه صدق را ملازم با خارجیت می‌دانند، (البته باید دقت داشت که این گروه منکر منشأ انتزاع داشتن ماهیت نیستند؛ بلکه اینان بین منشأ انتزاع و ما بایزای خارجی داشتن مفهوم ماهوی، تفاوت قائل‌اند؛ بدین معنا که انتزاع مفاهیم ماهوی را ناشی از واقعیت خارجی می‌دانند، اما منکر ما بایزای خارجی برای آن می‌باشند). نزد این گروه، اصالت وجود به معنای خارجیت و تحقق، و اعتباریت ماهیت به معنای امر کاملاً ذهنی بودن ماهیت است. بر خلاف گروه دوم که شیء اصیل را متحقق بالذات دانسته، اعتباری بودن ماهیت را امری کاملاً ذهنی نمی‌دانند؛ ثانیاً: عده‌ای که صدق مفاهیم ماهوی را بالذات می‌دانند نیز در اینکه صدق ملازم با خارجیت است یا نه، تفاوت دیدگاه دارند که همین تفاوت موجب شده که منکرین این ملازمت، پای ماهیت را از خارج ببرند و در مقابل، گروهی که این ملازمت را قبول دارند، موجودیتی در خارج، هر چند به شکل تقییدیه، برای ماهیت قائل شوند؛ ثالثاً: تفاوت آنهایی که برای ماهیت، خارجیتی قائل هستند نیز در این است که گروهی مراد از ماهیت را در محل نزاع، ماهیت به معنای عام می‌دانند و به موجودیت اندماجی ماهیت گرویده‌اند؛ در مقابل، عده‌ای که به موجودیت نفادی ماهیت قائل‌اند، مراد از ماهیت را در محل نزاع، ماهیت به معنای خاص می‌دانند.

۴. داوری

بر اساس آنچه در مقدمات گذشت، روشن می‌شود:

الف) صدق مفاهیم ماهوی، صدق حقیقی است. بنابراین ماهیت، به معنای دوم موجود است؛ هرچند به معنای اول موجود نباشد؛ چراکه هیچ ملازمه‌ای بین موجود نبودن به معنای اول و موجود نبودن به معنای دوم وجود ندارد.

ب) صادق بودن حقیقی مفاهیم ماهوی با خارجیت آنها ملازم است.

ج) مراد از اصالت در محل نزاع، موجودیت بالذات است؛ نه صرف تحقق، و موجودیت بالعرض به معنای ذهنی محض بودن نیست و هر جا سخن از حیثیت تقییدی به میان آمد، ارتباطی واهی و پوچ مراد نیست.

د) مراد از ماهیت در محل بحث، ماهیت به معنای خاص است که همچنان که به دارایی‌های شیء اشاره دارد، نداری‌های شیء را نیز نشان می‌دهد؛ بر خلاف مفهوم به معنای اخص که صرفاً مشیر به دارایی‌هاست.

ه) موجود بودن ماهیت به حیث اندماجی وجود که هیچ تمایزی میان ماهیت و وجود نباشد، مستلزم قبول لوازمی ناصحیح است:

- اگر وجود درباره هر ماهیتی به معنای همان ماهیت باشد، مستلزم تباین در موجودات است که سخنی ناصحیح است؛

- و اگر معنای مفاهیم ماهوی همان معنای وجود باشد، به این معنا که مراد از دو قضیه «این سیب است» و «این سنگ است»، همان «این وجود است» باشد، لازم می‌آید که تمامی مفاهیم ماهوی مرادف باشند که به معنای نفی کثرت موجودات بوده و سخنی ناصحیح است.^۱ (و مفاهیمی که محکی آنها صفات وجودی است (وحدت، فعلیت و...) که صرفاً مشیر به دارایی‌های شیء هستند و هیچ گونه اشاره‌ای به نداری‌های شیء ندارند و از آنها با مفاهیم فلسفی یاد می‌کنیم، مساوق با وجود بوده، به حیث اندماجی وجود موجودند.

هویات امکانی واجد دسته‌ای کمالات، و فاقد دسته‌ای دیگر از کمالات‌اند که ناشی از تنزل است، و همین تنزل موجب تحدد و تعیین هویات امکانی شده است و هر هویت امکانی را دارای مرز بسته‌ای می‌کند که از دیگر هویات امکانی جداست، و نهایی برای هر یک مشخص می‌کند که ماهیات از آن نشئت می‌گیرند. در حقیقت ماهیات همان حدود و نفاد وجود هستند. البته حد بودن به معنای عدم نیست؛ چراکه هیچ چیز مستلزم عدم خودش نمی‌شود. از طرفی این محدودیت‌ها، حقیقتی خارجی و انکارناپذیر هستند؛ نه به معنای اینکه تحقق حدود مستقل باشند، بلکه در ضمن متن رخ می‌دهند؛ به عبارت دیگر این حدود، پایان تحقق‌های متن هستند. بنابراین می‌توان گفت که ماهیات به حیث تقییدی وجود موجودند.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، **رحیق مختوم**، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، **عین النضاح**، چاپ اول، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.

۱. روح‌الله سوری، «اصالت وجود در فرآیند فهم»، حکمت/سلامی، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۳، ص ۲۰۱-۲۰۲.

۳. حسین‌زاده، محمد، معرفت بشری؛ زیر ساخت‌ها، چاپ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۴. سبزواری، هادی بن مهدی، شرح المنظومه، چاپ اول، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹ ش.
۵. سوری، روح‌الله، «اصالت وجود در فرآیند فهم»، حکمت اسلامی، سال اول، شماره اول، ۱۳۹۳ ش.
۶. سهروردی، قطب‌الدین، حکمة الاشراق مع شرح صدرالمتألهین شیرازی، چاپ اول، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية، چاپ دوم، مشهد، المركز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، المشاعر، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، مفاتیح الغیب، چاپ اول، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ دوم، قم، طلیعه النور، ۱۴۲۸ ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، نهاية الحکمة، چاپ هفتم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۴ ق.
۱۴. الطوسی، الخواجه نصیرالدین، تعديل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، چاپ اول، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۵. عبودیت، عبدالرسول، حکمت صدرایی به روایت علامه طباطبایی (شرح نهاية الحکمة - مرحله پنجم)، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.

۱۶. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، چاپ ششم، تهران، سمت، ۱۳۹۲ش.
۱۷. فضل‌ی، علی، حیثیت تقییدی در حکمت صدرایی، چاپ اول، قم، نشر ادیان، ۱۳۸۹ش.
۱۸. فعالی، محمدتقی، علوم پایه؛ نظریه بدهت، چاپ اول، قم، دارالصادقین، ۱۳۷۸ش.
۱۹. مدرس طهرانی، آقاعلی، بدایع الحکم، چاپ اول، مؤسسه چاپ و نشر علامه طباطبائی، ۱۳۷۶ش.
۲۰. مدرس طهرانی، آقاعلی، مجموعه مصنفات، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، چاپ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۲۲. مطهری، مرتضی، درس‌های اسفار، قم، صدرا، ۱۳۹۰ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۹ و ۱۰، قم، صدرا، ۱۳۹۰ش.
۲۴. معلمی، حسن، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرابیت»، معرفت فلسفی، سال اول، شماره سوم، ۱۳۸۳ش.
۲۵. نبویان، سیدمحمد مهدی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، چاپ اول، قم، حکمت اسلامی، ۱۳۹۵ش.
۲۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، چاپ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۳ش.



ملخص المقالات

تبين ونقد نظرية العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي من وجهة نظر الاستاذ الفياضي

اسماعيل بهشت

دراسة وجهة نظر العلامة الطباطبائي حول الحركة في الوجود لنفسه جوهر ولغيره عرض

رضا ملّابي

تبين نفس الأمر من منظار العلامة الطباطبائي

هادي كاظمي

أحكام التربية والتعليم وضرورتها بالتركيز على وجهة نظر ابن سينا حول النفس

شهناز شهرياري نيسياني

اعتبارية الماهية من منظار العلامة الطباطبائي

حامد كميجاني

تبين اعتبارية الماهية مرهون بالمبادئ التصورية التصديقية

علي منافزاده

تبیین و نقد نظریة العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي من وجهة نظر الاستاذ الفياضي^١

اسماعيل بهشت^٢

الملخص

إنّ تبیین وتقرير "العلم التفصيلي لله تبارك وتعالى بالمخلوقات في مرتبة الذات" هو من أهمّ المسائل الحكميّة والفلسفيّة وأكثرها صعوبة. وطرح الملاصدرا في مؤلفاته نظريّتين حول هذه المسألة هما: الأولى: نظريته الشهيرة أي "العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي" والثانية: هي نظريته المبنيّة على اتّحاد العاقل والمعقول والتي تعدّ نظريته النهائيّة. أما الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فيقوم بادئ ذي بدء بتبيين النظرية الأولى والشهيرة للملاصدرا وذلك اعتماداً على مبانيه، ومن ثمّ يتطرق إلى دراسة ونقد هذه النظرية من وجهة نظر آية الله الفياضي. وطرح الملاصدرا نظريّة "العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي" من خلال استخدام قاعدة "بسيط الحقيقة" واعتماداً على المباني البديعة للحكمة المتعالية ولا سيّما أصالة الوجود.

الكلمات الدالّة

صدر المتأهّين، العلم التفصيلي للحق تعالى، العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، بسيط الحقيقة.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠٧/١٥، تأريخ القبول: ١٣٩٦/٠٩/٢٠.

٢. طالب في المستوى الرابع في الحوزة العلمية. (esmaeelbehesht@yahoo.com)

دراسة وجهة نظر العلامة الطباطبائي حول الحركة في الوجود لنفسه جوهر ولغيره عرض^١ رضا ملائي^٢

الملخص

يرى العلامة الطباطبائي أن الحركة الجوهرية والعرضية هي الحركة في وجود الجوهر لنفسه ووجود العرض لغيره، كما يعتقد أنّ الحركة لا تتمّ في وجود الجوهر في نفسه ووجود العرض كذلك. أمّا الباحث في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، فيقوم بدراسة ونقد دليل العلامة الطباطبائي على وجهة نظره هذه، وتوصّل إلى أنّه لا يمتنع وقوع الحركة في وجودهما في نفسه. كما توصّل الباحث إلى نتائج أخرى إلى جانب النتيجة الأصلية المذكورة آنفاً وهي: الأولى: أنّ للعرض نوعاً من الاستقلال ووجوداً في نفسه ووجوده في نفس الوقت وجود ناعت ولغيره، لأنّ استقلال العرض هو تجلي ومرتبة من استقلال الجوهر. الثانية: يمكن انتزاع الماهية من وجود العرض الناعت ولغيره، وذلك أنّ له نوعاً من الاستقلال.

الكلمات الدالة

الحركة، الوجود لنفسه، الوجود لغيره، التجلي.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠٧/١٠، تأريخ القبول: ١٣٩٦/٠٩/١٩.

٢. طالب دكتوراه في فرع فلسفة العلوم الاجتماعية. (tamhid1359@gmail.com).

تبيين نفس الأمر من منظار العلامة الطباطبائي^١

هادي كاظمي^٢

الملخص

تنشأ التفاسير والمعاني المطروحة لنفس الأمر عن مشكلة معرفية في تبين صدق بعض القضايا التي ليس لها ما بإزاء عيني أو ذهني بالفعل، ولذلك، فقد تمّ تقديم معاني مختلفة للواقع ونفس الأمر المطابق لها. كما أنّ المرحوم العلامة الطباطبائي قدّم تفسيراً مختلفاً عن نفس الأمر وفقاً لمبانيه المعرفية والأنطولوجية، حيث يعتبر من التفاسير الحديثة في هذا المجال. ومن نقاط القوة في تفسير العلامة الطباطبائي هي الاهتمام بالمباني الأنطولوجية لنفس الأمر بعد أصالة الوجود والمطابقة الكاملة لها، إضافة إلى حلّ المشكلة المذكورة آنفاً، وبناءً على مجموع آراء العلامة (المأخوذة من البداية، والنهاية، وتعليقات الأسفار)، فإنّ نفس الأمر بمعنى الموجودية والثبوت بمعناها الواسع. حيث ويشمل الثبوت المطلق ثلاث مجموعات وهي:

الأولى: ثبوت الأمور التي تتحقق في حقيقة الوجود نفسه

الثانية: الثبوت في الأمور التي يعتبر لها بالاعتبار الأولي للعقل كالماهيات

الثالثة: الثبوت في الأمور التي يعتبر لها بالاعتبار الثانوي للعقل كالمعقولات الثانية.

الكلمات الدالة

الوجود، الماهية، المفاهيم الاعتبارية، التوسع الاضطراري للذهن، المحكي والمطابق، نفس الأمر.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠١/٢٠، تأريخ القبول: ١٣٩٦/٠٩/٢٠.

٢. طالب في المستوى الثالث في فرع الفلسفة الإسلامية. (Kazemihadi110@gmail.com)

أحكام التربية والتعليم وضرورتها بالتركيز على وجهة نظر ابن سينا حول النفس^١

شهناز شهرياري نيسياني^٢

الملخص

أجريت المقالة التي بين يدي القارئ الكريم لهدف حلّ بعض المشاكل الموجودة في نظام التربية والانطلاق نحو تدوين دعامة نظرية-فلسفية محلّية في مجال أهداف التربية والتعليم وضرورتها اعتماداً على وجهة نظر ابن سينا حول النفس. تعتمد المقالة على المنهج التحليلي-الاستنباطي، حيث تدلّ نتائج الدراسة على أنّ الهدف الغائي للتربية والتعليم من وجهة نظر ابن سينا هو الحصول على السعادة الحقيقية (العقل المستفاد)، والأهداف الوسيطة ذيل مراتب النفس هي أدوات لتحقيق هذا الهدف الغائي وضرورتها تندرج تحت ظل ضرورات الهدف الغائي. وعليه، فإنّ وجهة نظر ابن سينا لا تنحصر في التربية والتعليم الرسميّة فحسب ويجب الاهتمام بصحة الجسم وسلامته في كل مرتبة. والنظام التربوي لابن سينا هو نظام عقلائي والشهود في رؤيته هو الشهود العقلي. كما تشير النتائج إلى أنّ اختيار المعلمين البارزين، وبدء التعليم مع النمو النسبي للجسم، والاهتمام بالفروق الفردية تؤدي دوراً أساسياً في مدى تحقق الأهداف.

الكلمات الدالة

مراتب النفس، الخدس، أهداف التربية والتعليم، الضرورات، ابن سينا.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠٣/٠٦، تأريخ القبول: ١٣٩٦/٠٥/٢٢.

٢. طالبة دكتوراه في فرع فلسفة التعليم والتربية بجامعة أصفهان. (shahriari329.phe@gmail.com)

اعتبارية الماهية من منظار العلامة الطبائبي^١

حامد كميچاني^٢

الملخص

إنَّ المراد من الماهية في مبحث أصالة الوجود هو حقيقة تُذكر في الإجابة عن السؤال حول ماهية الشيء. وكذلك من معاني الاعتباري هو أمر ليس بالذات وبادئ ذي بدء منشأ لآثار الخارجيه. ويذكر العلامة الطبائبي هذه الماهية الاعتبارية بصفته حدًّا للوجود، حيث يمكن تفسير كلامه بشكلين مختلفين: الأول: إنَّ الماهية ليست إلّا مفهوماً يُنتزع عن حدِّ الوجود في أرضية من وظيفة الذهن. الثاني: إنَّ الماهية هي نفس الحدِّ للوجود الذي اكتسبها الشيء في حالة فقدان كمالات الوجودية. أمّا التفسير الثاني فيروق العلامة الطبائبي، وذلك أنه يعتبر المفاهيم الماهوية انعكاساً مباشراً وتحقيقاً مفهوماً ووجوداً ذهنياً للحقائق التي تتحقق في الخارج، وإضافة إلى ذلك فإنه يعتقد أنَّ الاتصاف في أي ظرف كان، فإنَّ كلا الجانبين منه يتحقق في نفس الظرف، وبناء على ما ذكر فإنَّ المراد من كون الماهية حدًّا للوجود هو التفسير الثاني.

الكلمات الدالة

أصالة الوجود، اعتبارية الماهية، حدِّ الوجود، العلامة الطبائبي.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠٨/٣٠، تأريخ القبول: ١٣٩٦/١٢/٠١.

٢. طالب في المستوى الثالث بفرع الفلسفة الإسلامية. (navayeshgh@gmail.com).

تبين اعتبارية الماهية مرهون بالمبادئ التصورية التصديقية^١

علي منافزاده^٢

الملخص

إن اعتبارية الماهية هي مقتضى إثبات أصالة الوجود في حكمة صدر المتألهين الذي يرى أنّ أصالة الوجود والماهية باطلة. وأمّا براهين المأصدرا في إثبات أصالة الوجود لا تمضي قدماً إلا نحو إثبات كون الماهية موجودة بالحيث التقييدي للوجود فحسب، وعبارات المأصدرا في تبين موجودية الماهية مختلفة ومتناقضة في بعض الأحيان ممّا تؤدي إلى تقارير مختلفة عن اعتبارية الماهية عند مفسري الحكمة الصدرائية. ومع ذلك، فإنّ تدقيق النظر في مباني الحكمة المتعالية وقبولها كمبادئ التصورية والتصديقية المؤثرة في محل البحث، يدلّنا على أنّ المراد من الحيثية التقييدية في موجودية الماهية عند صدر المتألهين هي الموجودية بالحيث التقييدي النفاذي للوجود التي تعطي الماهية حظاً من التحقق ولو كان حظاً غير أصيل، ولا تعني كون الماهية ذهنية محضة أو كونها موجودة بالحيث الاندماجي للوجود.

الكلمات الدالة

أصالة الوجود، اعتبارية الماهية، المفهوم، الحيث التقييدي، الصدق، كون الصادق خارجياً.

١. تأريخ الاستلام: ١٣٩٦/٠٩/٠١، تأريخ القبول: ١٣٩٦/١٢/٠١.

٢. طالب في المستوى الثالث في فرع الفلسفة الإسلامية. (taha.sadra01@gmail.com)



مجلة علمية متخصصة نصف سنوية للفلسفة الإسلامية

السنة الثالثة / العدد الاول / المسلسل الرابع / الربيع - الصيف ١٤٣٨

أعضاء هيئة التحرير

رضا إسحاق نيا (المتخرج من الاحوزة العلمية)
على اميني نجاد (المتخرج من الاحوزة العلمية)
محمد حسين زاده (المتخرج من الاحوزة العلمية)
أحمد حيدر بور (المتخرج من الاحوزة العلمية)
حسن رمضان (المتخرج من الاحوزة العلمية)
روح الله السوري (المتخرج من الاحوزة العلمية)
السيد الله يزدان پناه (المتخرج من الاحوزة العلمية)
يارعلي الكردفيلوزجاني
أستاذ مشارك في جامعة باقر العلوم
مجنتي المصباح
أستاذ مشارك بمؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث

صاحب الامتياز: مركز التعليم التخصصي للفلسفة الإسلامية

المدير: غلامرضا الفياضي
رئيس التحرير: روح الله السوري
المدير التنفيذي: ابو الفضل العسكري
تقويم النص: السيد مهدي قافله باشي
تصميم الغلاف: محمد حسن المحرابيون
مكتب المجلة: قم - شارع ١٩ دى (باجك)
زقاني رقم ٣ (زقاني مسجد السيد اسماعيل)
مدرسة المهدي (مركز التعليم التخصصي للفلسفة الإسلامية)
رقم البريد: ٣٧١٤٧١٧٨٦٣
رقم الهاتف: ٠٢٥٣٧٧٥٣٧٥
الموقع الإلكتروني: www.mtfalsafe.ir
السعر: ٥٠٠٠ تومان

البريد الإلكتروني: m.t.falsafeh@gmail.com

إجازة النشر: ٧٦٦٩٠ مورخ ١٣٩٤/١٢/١٠

الرقم المعياري الدولي (ISSN): ٢٤٧٦ - ٤٣٠٢

يتم عرض وفهرسة هذه المجلة في قواعد البيانات الاستنادية التالية ١. قاعدة بيانات مجلات البلد (www.magiran.com)

٢. البوابة الشاملة للعلوم الإنسانية (www.ensani.ir)

٣. موقع مجلات نور التخصصية (www.noormags.ir)