

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام علی علیه السلام:

«الْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ».

عقل فرستاده حق است.

(تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص ۵۰)

نسیم خرد



دو فصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

رضا اسحاق‌نیا

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علی امینی‌نژاد

استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

محمد حسین‌زاده

استادیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

احمد حیدرپور

استادیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

حسن رمضان‌ی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

روح‌الله سوری

استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی

یارعلی کردفیروزجایی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم *

مجتبی مصباح

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

سیدیدالله یزدان‌پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح‌الله سوری

مدیر اجرایی: سید مغیث مسترحمی

ویراستار: سیدمهدی قافله‌باشی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: محمد عسگری

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ آدی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه

(مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وب سایت: www.nasim-e-kherad.ismc.ir

قیمت: ۲۵۰۰۰ تومان

پست الکترونیک: nasemkherad@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)

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه ۹۴ مورخ ۱۳۹۷/۳/۳۰ کمیسیون نشریات علمی حوزه، رتبه «علمی - ترویجی» دریافت نمود.

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 ۷۰ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) خواهد بود. مقالات با امتیاز ۵۵ برای اصلاح به مؤلف مسترد شده و پس از کسب امتیاز ۷۰ به چاپ خواهد رسید.
۶. هر مقاله دست‌کم توسط دو داور ناشناس ارزیابی خواهد شد.
۷. مشخصات کامل نویسنده (شامل: نام، نام خانوادگی، سمت علمی، سوابق تحصیل، تدریس و پژوهش، نشانی پستی، ایمیل، شماره تماس) در سامانه مجله بارگذاری شود.
۸. مقالات ارسالی می‌بایست تایپ شده و فایل word آن در سامانه نسیم خرد بارگذاری شود. آدرس سامانه: (nasim-e-kherad.ismc.ir).
۹. تعداد کلمات مجموعه مقاله بین ۴۰۰۰ - ۷۵۰۰ کلمه باشد.
۱۰. هر مقاله باید دارای چکیده (خلاصه ای 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)، جمع بندی (نتیجه بحث و اهداف به دست آمده)، فهرست منابع باشد.
۱۱. استفاده از عناوینی چون بخش، فصل و... شایسته مقالات علمی نبوده، و عنوان باید برگرفته از متن و مشیر بدان باشد؛
۱۲. نقل قول‌های مستقیم که بیش از دو سطر هستند، باید در پاراگرافی مستقل و به صورت چپ چین، درج شوند. اما نقل قولهای مستقیم با حجم کمتر از دو سطر، در ادامه متن قبلی و داخل گیومه «...» درج می گردند.

۱۳. در نقل‌های محتوایی تنها پس از نقل محتوا آدرس آن داخل پرانتز ذکر می‌گردد.
۱۴. اسنادها در متن اصلی و داخل پرانتز به شیوه ذیل درج گردد؛ (نام خانوادگی نویسنده، تاریخ چاپ کتاب، شماره جلد، شماره صفحه). برای نمونه: (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۱۰).
۱۵. آیات، روایات و نقل‌های غیر فارسی در پاورقی ترجمه گردد.
۱۶. در فهرست منابع برای کتاب به روش زیر عمل شود: (نام خانوادگی، نام، (تاریخ چاپ)، نام کتاب، شماره چاپ، ناشر، مکان چاپ). برای نمونه: (سوری، روح الله، ۱۳۹۹ش)، چیستی و پیوند قرآن، عرفان و برهان، چاپ دوم، ادیب فقه جواهری، قم).
۱۷. در فهرست منابع برای مقاله به روش زیر عمل شود: (نام خانوادگی، نام، (تاریخ چاپ)، نام مقاله، نام مجله، دوره چندم، شماره چندم، صص...-...). برای نمونه: (سوری، روح الله، ۱۳۹۶ش)، نقد و بررسی مکتب تفکیک با تاکید بر دیدگاه ایشان مبنی بر مخالفت دین با فلسفه، مجله نسیم خرد، دوره ۴، شماره ۲، صص ۳۸-۹).
۱۸. عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها به زبان انگلیسی ترجمه گشته و در بخش مخصوص سامانه بارگذاری گردد.
۱۹. استفاده از فونت مناسب و یکدست در همه صفحات به شرح ذیل است: نام مقاله (titr-14۲)، 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).
۲۰. آرایش صفحه نخست هر مقاله: نام مقاله در میانه صفحه؛ نام نویسنده به صورت چپ‌چین، چکیده، کلیدواژه.
۲۱. نقل مطالب مجله با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب

۷	 سرمقاله
	روح‌الله سوری
۹	 نقد دیدگاه استاد فیاضی در تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت
	حسین عباسی
۲۳	 آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی
	یوسف معزز
۴۱	 بررسی تطبیقی موانع معرفت از دیدگاه شیخ اشراق و عزالدین کاشانی
	محی‌الدین قنبری
	علی امینی
۵۵	 جایگاه اندیشه وجود در مکتب صدرایی
	حمید عرب‌مختاری
	مهدی منصوری
۷۳	 ساختار بنیادین انقلاب‌های علمی: پارادیم کوانتوم؛ پارادایم علم قَدَر خداوند
	نورالله صالحی اسفیجی
	مهدی مولایی
۸۹	 ماهیت و قلمرو عصمت معصومین در حکمت مشا
	امیر عرفانی منش
۱۰۹	 Leading Article

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

سرمقاله

باتوجه به نزدیکی ایام شهادت اباعبدالله الحسین (ع)، سرمقاله این شماره به تحلیل عقلانی کوتاه، اما ژرف از واژه سیدالشهدا می‌پردازد. «شهید» واژه‌ای عربی است بر وزن فعلیل، و فعلیل، در زبان عرب برای مبالغه به کار می‌رود. بنابراین معنای «شهید» مبالغه در «شهود» خواهد بود. قرآن کریم، آنان را که در راه خدا می‌میرند، شهید می‌نامد. این در حالی است که از دیدگاه ادبی و عرفی کسی که می‌میرد در زبان عرب «میت» نامیده می‌شود. و اگر مرگ او معلول عوامل غیر طبیعی باشد، «مقتول» نام می‌گیرد. اکنون، چرا مجاهدان راه خدا، «شهید» هستند؟ و چرا کتاب آسمانی ایشان را با شهود، گره زده است؟ آن‌هم با صیغه مبالغه «فعلیل»! شاید بدین سبب که ایشان جان خود را که گرامی‌ترین سرمایه بشر است، برای خدا نثار کرده‌اند. پاداش چنین کسی به عهده خداوند است؛ «مَنْ قَتَلْتَهُ فَعَلَىٰ دِيَّتِهِ» (رازی، روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، صص ۴۷-۴۸). اما خداوند، چگونه دیه مقتول خود را پرداخت خواهد کرد؟ او وجود نامحدود است و نامحدود بودن قابل ارائه به دیگری نیست؛ زیرا تحقق دو نامحدود به معنای محدودیت هردوی آنهاست. بنابراین خدای نامحدود تنها قابل شهود است، و شهید، شاهد این حقیقت ناب. شهد شهود، تنها، روزی مجاهدین فی سبیل الله می‌شود؛ «لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا، بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران، آیه ۱۶۹).

روایت اهل بیت (ع) از دو گونه جهاد پرده بر می‌دارند: ۱. جهاد اصغر و مبارزه با دشمن بیرونی. ۲. جهاد اکبر و مبارزه با دشمن درونی (نفس). این دسته‌بندی و «اکبر» دانستن مبارزه

با نفس، گویای اهمیت و تاثیرگذاری جهاد با نفس، در سعادت آدمی است. می‌توان گفت: جهاد ظاهری، خود، گونه و سطحی از جهاد باطنی است؛ زیرا گذشتن از زندگی دنیا و فدا کردن آن برای پیروزی جبهه توحید، خود، نوعی از مبارزه با نفس است. بلکه یکی از سخت‌ترین انواع جهاد باطنی است. بنابراین، شهید جنگ بیرونی، نخست در مبارزه با نفس، به شهادت رسیده است.

اکنون سیدالشهدا کسی است که در جهاد ظاهری و باطنی، برترین رتبه را داراست و والاترین شهود، از آن اوست. گرچه اهل بیت علیهم‌السلام، همگی نوری واحدند، اما هریک به فراخور شرایط زمانی، مکانی و... مظهر تام بخشی از صفات الهی‌اند؛ یعنی برخی صفات در ایشان نمود بیش‌تری دارد و برخی دیگر، پنهان‌تر است. در این میان، اباعبدالله علیه‌السلام، سیدالشهدا است. یعنی همان کسی که محور و مرکز عبودیت است، سرور اهل شهود نیز هست. او مظهر تام شهود حقیقت است؛ «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ» (آل‌عمران، آیه ۸).

روح‌الله سوری

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

نقد دیدگاه استاد فیاضی

در تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت^۱

حسین عباسی^۲

چکیده

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را می‌توان رکن اصلی حکمت متعالیه دانست. این اصطلاح تفاسیر مختلفی دارد که هر یک را شاید بتوان ناظر به تبیین گوشه‌ای از ابعاد این معنا دانست. از این رو در این نوشته سعی شده است در ضمن نقد یکی از این تفاسیر (تفسیر استاد غلامرضا فیاضی)، تبیینی که به نظر می‌رسد به واقع نزدیک‌تر است ارائه شود. بدین جهت در این نوشتار با تبیین مبانی استاد فیاضی و جمع‌بندی نظریات ایشان درباره این اصل، هشت مبنا تبیین، و نقدهایی درباره آنها بیان شده است و در ضمن این نقدها بخشی از مبانی معنایی که به نظر صحیح‌تر است نیز تبیین شده است. همچنین دلیل ایشان برای نظر خود مبنی بر اعتباریت ماهیت با تبیین ویژه‌ای که دارند نیز بررسی و نقد شده و در ادامه مهم‌ترین لازمه این تبیین که به نظر می‌رسد صحیح نیست، تبیین و نقد شده است. از این رو در این نوشتار سعی شده است در ضمن ارائه نقدهایی به تبیین مذکور، مطالبی عرضه شود که محققان در حکمت متعالیه بدان وسیله بتوانند ثمره بیشتری از این مکتب فلسفی به دست آورند و به عمق هستی‌شناسی حکمت متعالیه نزدیک شوند.

کلید واژگان

غلامرضا فیاضی، حکمت متعالیه، اصالت وجود، اعتباریت ماهیت، مفاهیم فلسفی، حیثیت تقییدیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۲۰

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم (ha60.abbasi@gmail.com).

مقدمه

بی‌تردید اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر ملاصدرا و جایگاه ویژه آن در حکمت متعالیه، توجه فیلسوفان ناظر به این مکتب را به خود جلب کرده است. به‌ویژه در زمان حاضر با توجه به بسط حکمت متعالیه و توجه فیلسوفان مسلمان به آن، تفاسیر مختلفی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر ملاصدرا ارائه شده است؛ اما این تفاسیر مختلف که گاه با یکدیگر تعارض دارند، راه فهم درست اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر ملاصدرا را ناهموار کرده است و با توجه به جایگاه این اصل در حکمت متعالیه، تحقیق در این مکتب حکمی را با چالش‌های جدی مواجه می‌کند. در این میان، تفسیری وجود دارد که با تفاسیر دیگر متفاوت است و فهم حکمت متعالیه را دچار تغییرات جدی می‌کند. این تفسیر، نظر استاد فیاضی در تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است که مورد توجه فلسفه‌ورزان قرار گرفته است. از این رو پژوهش حاضر در صدد پاسخ به این سؤال است که با نقد دیدگاه استاد فیاضی در تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت چگونه می‌توان به درک بهتری از اصالت وجود و اعتباریت در نظر ملاصدرا دست یافت.

اهمیت و ضرورت این تحقیق در این است که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر ملاصدرا که اصل اساسی در حکمت متعالیه است، پژوهشگر در حکمت متعالیه را ملزم می‌کند فهم درستی از آن به دست آورد تا بتواند بر اساس این اصل که مبنای اساسی دیگر احکام فلسفی حکمت متعالیه است به اندیشه‌ای منسجم از این حکمت برسد و فهم عمیقی از آن به دست آورد؛ چه اینکه اگر تصویر درستی از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر ملاصدرا ترسیم نشود، فهم حکمت متعالیه با مشکل جدی مواجه می‌شود؛ به‌خصوص با تبیین‌های متفاوتی که امروزه از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر ملاصدرا عرضه می‌شود.

پیشینه اندیشه اصالت وجود را از دوره شکل‌گیری فلسفه اسلامی به طور مبهم در کلام فلاسفه مشائی می‌توان جست‌وجو کرد و در فلسفه بوعلی به اشاراتی بدان دست یافت؛ اما این اندیشه در زمان سهروردی به تفصیل و به صورت اصالت وجود و اعتباریت ماهیت برجسته شد و تا زمان مکتب شیراز نیز از آن دفاع می‌شد؛ اما بعد از این دوره در مکتب اصفهان، ملاصدرا که در این حوزه درسی، ابتدا همچون استادش میرداماد به اصالت ماهیت معتقد بود، با نفی اصالت ماهیت و تبیین اصالت وجود به دفاع از این نظر پرداخت که این نظر تا زمان حاضر نظر رایج در این مسئله است.

معنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر استاد فیاضی این است که ماهیت و



وجود در خارج، عین یکدیگرند و ماهیت به عین موجودیت وجود حقیقتاً در خارج موجود است. البته این دو در خارج یکی بیش نیستند و در تحلیل عقلی از یکدیگر جدا می‌شوند و عقل حکم می‌کند که وجود بذاته موجود است و ماهیت به وجود موجود است. بنابراین ماهیت جزئی حقیقتاً در خارج موجود است؛ هرچند بالذات موجود نیست؛ یعنی اسناد موجودیت به ماهیت موجوده، اسناد حقیقی است (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۷) و ماهیت موجوده حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض ندارد و میرر موجودیت و اعتباریت آن در خارج، بالتبع و با حیثیت تعلیلیه تحلیل‌ه است. از این رو اعتباریتی که در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از آن نام می‌برند که به معنای مجاز بودن و غیر واقعی بودن است، وصف ماهیت من حیث هی هی است که حقیقتاً موجود نیست و موجودیت آن بالعرض، و دارای حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است (همان، ص ۵۱-۵۶).

۱. ارزیابی مبانی اصالت وجود در نظر استاد فیاضی

۱-۱. اثبات واقعی در عالم

برای بحث درباره اصالت وجود ابتدا باید قبول کنیم واقعی وجود دارد؛ چون با نزاع بر سر اصل واقعیت، نوبت به بحث درباره چگونگی امور متفرع بر آن نمی‌رسد. برای تثبیت این مطلب از دو قضیه «من هستم» و «چیزهایی غیر از من نیز هست» بهره گرفته می‌شود که قضیه اول از بدیهیات وجدانی است و قضیه دوم از بدیهیات فطری است؛ یعنی برای تصدیق آن از استدلالی ذهنی بهره برده می‌شود که نزد هر کس حاضر است و نیازی به کسب آن نیست (همان، ص ۹-۱۰؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۸۲).

۱-۲. انتزاع دو مفهوم از هر واقعیت

از هر یک از واقعیات خارجی دو مفهوم اخذ می‌شود: یکی مفهوم وجود و دیگری مفاهیم غیر وجود که آن را ماهیت می‌نامیم؛ یعنی در مواجهه با هر امر موجود و واقعیت خارجی، مدرک ما هم مفهوم وجود و هستی آن است و هم مفاهیم ناظر به حقیقتی خارجی که مفهوم وجود از آنها خبر نمی‌دهد. مثلاً با دیدن یک کتاب هم بودن و هستی آن درک می‌شود و هم اینکه این هستی دارای خصوصیات مثل رنگ خاص و حجم خاص و جنس خاص و سبکی یا سنگینی و معلول بودن و... است. این مفاهیم غیر از وجود را که از خصوصیات شیء خبر می‌دهند ماهیات می‌نامیم.

بنابراین ماهیت شیء از تعین ویژه شیء خبر می‌دهد، نه اینکه فقط «ما یقال فی جواب ما

هو» باشد؛ چون ما يقال فی جواب ما هو از ماهیت بالمعنی الأخص خبر می‌دهد که ناظر به ذاتیات منطقی شیء است؛ اما ماهیت به معنایی که توضیح داده شد از مفاهیم فلسفی شیء نیز خبر می‌دهد؛ یعنی ماهیت به این معنا از وحدت و تشخص ویژه شیء، همچنین از مفاهیم وجودی (مفاهیم فلسفی) آن شیء خبر می‌دهد. ماهیت معنای اعمی نیز دارد که موجودیت و معدومیت شیء را نیز شامل می‌شود که در این بحث مورد نظر نیست؛ چون اگر کسی به اصالت این معنا از ماهیت معتقد باشد، اصالت وجود و موجودیت معدوم نیز پذیرفته می‌شود. بدین جهت این معنا از اصالت مورد نظر نیست؛ چراکه مراد از اصالت، اصیل بودن یکی از وجود یا ماهیت است؛ چه اینکه اصالت با دوگانگی سازگار نیست (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰-۱۲؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۸۳-۱۸۴).

اما دلایل اینکه مراد از ماهیت در نظر ملاصدرا مفاهیم غیر از وجود است: اولاً احکامی که ملاصدرا بر اصالت وجود مبتنی می‌سازد و نتایجی که می‌گیرد با این معنا سازگارتر است؛

ثانیاً به حصر عقلی، مفاهیم منتزع از هر شیء یا مفهوم وجود است یا مفهوم غیر از وجود که ماهیت می‌نامیم. بدین جهت بحث از این دو مفهوم، همه مفاهیم را در بر می‌گیرد؛ چه، در غیر این صورت با مفاهیم بسیاری رو به رو هستیم و اختصاص دادن بحث اصالت به دو مفهوم وجود یا ماهیت بالمعنی الأخص، بدون دلیل است؛

ثالثاً اگر ماهیت به معنای سوم باشد، بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت جامع‌تر خواهد بود؛ چون واجب و ممکن، هر دو را شامل می‌شود؛ اما اگر ماهیت بالمعنی الأخص مراد باشد، فقط ممکنات را شامل می‌شود (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲-۱۴؛ همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۱-۱۹۹).

نقد مبنای دوم

مفهوم ماهیت به معنای مذکور در بحث اصالت وجود مورد نظر نیست و این معنا از ماهیت به دلایل ذیل صحیح نیست:

اولاً مفاهیم فلسفی، مفاهیمی وجودی و غیر از مفاهیم ماهوی‌اند و موطن اخذ این دو نوع مفهوم متفاوت است. با یافت مصداقی وجودی در خارج، مفاهیمی مثل «وجود داشتن آن شیء» و «وحدت» و «تشخص» را از همان موطن وجودی اخذ می‌کنیم؛ اما ماهیت و مفاهیم ماهوی از همان موطن اخذ نمی‌شود. مثلاً وقتی شیئی را از دور مشاهده می‌کنیم، وجود داشتن آن و وحدت و تشخص آن را فهم می‌کنیم، در حالی که ماهیت خارجی آن را نمی‌دانیم. پس اگر موطن اخذ این دو نوع مفهوم یکی می‌بود، باید ماهیت آن را نیز در همان

موطن می‌یافتیم؛ در حالی که این طور نیست. بنابراین روشن می‌شود ماهیت و مفاهیم فلسفی در همه احکام و از جمله نحوه تقررشان در خارج مساوی نیستند. از این رو این دو نوع مفاهیم را ذیل یک معنا قرار دادن صحیح نیست؛

ثانیاً مفاهیمی را که از اشیا اخذ می‌شود ذیل مفاهیم وجودی و ماهوی می‌توان تقسیم‌بندی کرد. از این رو اختصاص بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به دو مفهوم وجود و ماهیت بدون دلیل نیست؛

ثالثاً وقتی در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مطالب ناظر به ماهیت بالمعنی الأخص است و این ماهیت در ممکنات یافت می‌شود، پس دیگر مصداقی به عنوان واجب مورد نظر نیست تا بخواهیم برای جامعیت بحث، آن مصداق را نیز داخل کنیم و حیطه بحث را تعمیم دهیم. از این رو این اصطلاح خروج از محل بحث است.

درباره مفهوم وجود نیز باید گفت مراد از آن چیست. به دلیل اینکه وقتی مفهوم وجود از جهت اجمال بدیهی است و از جهت تفصیلی یافت نمی‌شود، این مطلب نشان می‌دهد خصوصیتی در جهت اجمال وجود دارد که در جهت تفصیلی نیست. از این رو با مفهومی مواجه هستیم که خصوصیت مصداق در آن تعیین‌کننده است؛ زیرا وجود از جهت اجمال، مصداقی را شامل می‌شود که مصداق وجود از جهت تفصیل این خصوصیت را ندارد.

توضیح آنکه ما با مفهوم وجود از طریق مصادیق جزئی خارجی (خود و خارج از خود) آشنا می‌شویم و این مصادیق جزئی، وجودهایی محدود هستند و وجودهای محدود از وجودهایی شمرده می‌شوند که متعین‌اند؛ یعنی طبق مبنای تشکیک در وجود، وجودهای «بشرط لا» هستند و وجودهای متعین تشکیکی که به اشتراک معنوی وجود موجودند، غیر از وجود غیر متعین‌اند که «لا بشرط» می‌تواند وجود داشته باشد.

برای توضیح بیشتر می‌گوییم در مراتب تشکیکی وجود، اعلی‌المراتب وجود که واجب‌الوجود است، وجودی متعین است؛ به این معنا که به نحو «بشرط لا» موجود است و مراتب مادون آن نیز هر یک به همین نحو موجودند، با این تفاوت که مراتب مادون اعلی‌المراتب، یعنی خارج از صقع ربوبی، علاوه بر تعین، محدودیتی هم دارند که ناظر به ماهیت‌دار بودنشان است؛ اما می‌توان وجودی فرض کرد که متعین نباشد. در این صورت مصداق مفهوم وجود در وجودهای متعین محدود، غیر از مصداق غیر متعین وجود است؛ از این رو وجود متعین غیر از وجود غیر متعین است. بنابراین نمی‌توان وجود غیر متعین را که می‌تواند مصداق حقیقی وجودی باشد که به آن علم نداریم، در همه احکام مانند وجودهای متعین محدود دانست.

با این توضیحات ظاهراً مراد از مفهوم وجود طبق مبانی استاد فیاضی باید مفهومی باشد که از مصادیق متعین خبر می‌دهد و این مفهوم غیر از مفهومی است که از مصداق غیر متعین غیر محدود یا مصداق متعین غیر محدود خبر می‌دهد. پس وجود به عنوان مفهومی که از مصادیق متعین خبر می‌دهد، مصداقی نیست که طارد عدم باشد؛ زیرا در وجودهای محدود این امر بدیهی است که با امور عدمی قابل جمع‌اند و وجود متعین غیر محدود، یعنی اعلی‌المراتب وجود یا صرف‌الوجود که چنین نیست، از آن روست که ناظر به مرتبه ذات و مرتبه وجود بحث و بسیط است. بنابراین فقط مرتبه لاتعین وجود و مرتبه وجود متعین که اعلی‌المراتب وجود است، به دلیل دارا بودن مرتبه ذات، بالذات طارد عدم بوده و معدوم نمی‌شود و با عدم قابل جمع نیست. با این توضیح اعلی‌المراتب متعین وجود و حقیقت مفروض غیر متعین وجود، ناظر به یک ذات‌اند و تعین و عدم تعین، خصوصیت همین یک ذات است؛ یعنی از حقیقتی خبر می‌دهیم که دارای ویژگی تعین و عدم تعین است. در توضیح این مطلب می‌توان گفت عدم تعین ناظر به مقام بطون ذات و تعین ناظر به مقام ظهور این ذات است.

۱-۳. حکایت ذاتی مفاهیم

هر مفهومی از محکی خود حکایت می‌کند و از محکی مفهوم دیگر حکایت نمی‌کند. بالوجدان درمی‌یابیم که مفهوم وجود غیر از مفاهیم ماهوی است. بنابراین وجود زیادت بر ماهیت دارد (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۴).

۱-۴. غیریت مفهوم وجود با ماهیت

معنای هر یک از دو مفهوم وجود و ماهیت غیر دیگری است و این مطلب لازمه دیگر حکایت ذاتی و طبیعی مفهوم از محکی خود است. از این رو برای هر شیء چهار مقام قابل تصور است: لفظ، مفهوم، معنا که همان محکی مفهوم است و مصداق که محکی‌های مفاهیم و معانی در خارج به آن موجودند. بنابراین با تعدد مفاهیم، تعدد معانی نیز وجود دارد؛ اما از این مطلب تعدد مصداق لازم نمی‌آید؛ زیرا ممکن است مصداقی واحد که معانی متعدد در آن تحقق یافته است، مصداق معانی متعدد باشد و معانی متعدد از آن انتزاع شود، بدون اینکه کثرتی لازم آید (همان، ص ۱۵-۱۹).

۱-۵. عدم جانشینی مفاهیم در حکایت‌گری

لازمه مقدمات قبل این است که هیچ یک از مفاهیم در حکایت‌گری نمی‌تواند جانشین

دیگری باشد. بنابراین فقط مفهوم وجود از موجودیت و واقعیت شیء که طارد عدم است حکایت می‌کند و مفهوم ماهیت از معانی دیگری که در هر شیء موجود است و از نحوه وجود شیء (نه اصل وجود شیء) حکایت دارد، حکایت می‌کند. از این رو بحث در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بحثی هستی‌شناسانه است، نه معرفت‌شناسانه؛ یعنی بحث از چگونگی دلالت و حکایت‌گری مفهوم ماهیت و صحت و عدم صحت حکایت آن از مفهوم وجود نیست؛ بلکه بحث از نحوه وجود و تحقق این مفاهیم است (همان، ص ۱۹).

نقد مبنای پنجم

چنان که در نقد مبنای دوم گذشت، مفهوم وجودی که از مصداق طارد عدم خبر می‌دهد غیر از مفهوم وجودی است که از این مصداق خبر نمی‌دهد. از این رو مفهوم وجودی که از مصداق امکانی خبر می‌دهد، از مصداقی خبر می‌دهد که بذاته طارد عدم نیستند و مفهوم ماهیت از حقیقتی خبر می‌دهد که آن را در موطن متن وجودی یک شیء نمی‌توان یافت.

۱-۶. محکی؛ مقصود در حکایت‌گری

در بحث اصالت وجود یا ماهیت، مراد واقعی است که هر کدام از این مفاهیم از آن حکایت می‌کند. به عبارت دیگر مراد محکی این مفاهیم است، نه خود این مفاهیم. بنابراین از مفهوم وجود، معنای اسم مصدری مراد است؛ یعنی هستی شیء در خارج، نه معنای مصدری آن (بودن) که تحقق ماهیت را نیز شامل می‌شود (همان، ص ۲۰).

نقد مبنای ششم

با توجه به توضیحات گذشته، معنای اسم مصدری دو نحوه تحقق در خارج دارد: یکی وجودات امکانی و دیگری وجودات غیر امکانی؛ یعنی معنای اسم مصدری که هستی شیء در خارج است در وجود غیر امکانی، حقیقت طارد عدم بذاته است و در وجودات امکانی، حقیقتی است که مجامع با عدم است.

۱-۷. اصالت به معنای تحقق بالذات

اصالت در این بحث به معنای موجودیت و تحقق بالذات است؛ یعنی اصالت در بحث اصالت وجود به معنای تحقق و موجودیت و واقعیت داشتن است که دارایی خود شیء و متعلق به ذات شیء است و به واسطه شیء دیگر برای شیء موجود (وجود) نیست. به عبارت دیگر حمل موجودیت بر وجود، واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه ندارد؛ بنابراین اسناد الی ما هو له و حقیقی است (همو، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۹۹-۲۰۲).

با این توضیح، اعتباری بودن به معنای اسناد به غیر ما هو له است و مجازی است و شیء اعتباری، موجودیت و واقعیت و تحققش بالذات نیست؛ یعنی فی حد ذاته از وجود و عدم خالی است. به همین جهت تحققش بالعرض بوده، دارای حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است.

در مقام ثبوت (نه اثبات) و تحلیل هستی‌شناسانه واسطه دیگری نیز وجود دارد که آن را واسطه در ثبوت می‌نامند؛ یعنی واسطه در ثبوت وصف برای موصوف است. این واسطه، علت تحقق وصف برای موصوف یا علت اتصاف موصوف به آن وصف است؛ اما علیت به دو قسم خارجی و تحلیلی تقسیم می‌شود که علت خارجی، علت وجود یافتن موجود خارجی است و علت تحلیلی عقلی، علت تحقق یافتن (نه وجود یافتن) موجود خارجی است. بنابراین شیئی که واسطه در ثبوت تحلیلی دارد، علت و معلول آن در خارج به یک وجود موجودند (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۱-۲۳). با این توضیح، اموری که این‌گونه متحقق‌اند تحقق بالتبع دارند که مبرر آن علیت تحلیلی است و به دلیل اینکه فقط موجود بالذات اصیل است، این امور که ماهیت موجوده از آن جمله است، دارای نوع ویژه‌ای از اعتباریت‌اند که اسناد موجودیت به آن اسناد به ما هو له و حقیقی است و واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه ندارند. به همین جهت این اعتباریت غیر از معنای اعتباریت ماهیت من حیث هی هی است که اسناد در آن به غیر ما هو له است و دارای واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه است:

هر چیز غیر وجود با وجود موجود می‌شود. اصالت یعنی موجودیت بالذات، منحصر به وجود است و جز وجود هیچ چیز بالذات موجود (اصیل) نیست؛ بلکه همه اعتباری، یعنی بالوجود موجود هستند و در این حکم هیچ تفاوتی میان امور غیر وجود نیست؛ هم ماهیات بالمعنی الأخص اعتباری‌اند و موجودیت بالذات ندارند و هم صفاتی چون وحدت و کثرت و علم و قدرت و حیات و علیت و معلولیت (همان، ص ۶۳-۶۴).

نقد مبانی هفتم

با توجه به نقد مبانی گذشته:

اولاً گفته شد که اصالت وجود می‌تواند ناظر به معنایی از معنای اسم مصدری باشد که از مصداقی و ذاتی خبر می‌دهد که بذاته طارد عدم است و این مصداق غیر از مصداقی است که وجود آنها را در بحث اصالت وجود، اصیل می‌دانیم که وجودات امکانی را نیز شامل می‌شود. از این رو برای اصالت وجود دو تفسیر می‌توان متصور بود که امکان ارجاع آن به

یک معنا ممکن است. یک تفسیر این است که اصالت وجود به معنای اصالت وجود متعین یا غیر متعین باشد که از ذات خداوند تبارک و تعالی خبر می‌دهد و تفسیر دیگر این است که اصالت وجود به معنای اصالت وجود متعین باشد که وجود متعین، وجودات محدود و ماهیت‌دار را نیز شامل شود. در این تفسیر اگر وجودات محدود را به حیثیت تقییدیه موجود بدانیم، در این صورت این تفسیر را می‌توان به تفسیر اول ارجاع داد که تفصیل این مطلب خارج از مقصود این نوشته است؛

ثانیاً در نقد حیثیت تعلیلیه تحلیل به باید گفت حیثیت تعلیلیه و بحث علیت، در واقع بحث از مفهومی فلسفی است و مفاهیم فلسفی حقیقتشان تحلیلی است؛ یعنی از تحلیل خارج به این حقایق پی می‌بریم. بنابراین خصوصیت مصداق علت یا معلول مطلبی غیر از علیت است. البته علیت را غالباً در جایی به کار برده‌اند که علت و معلول دارای وجود مستقل بوده‌اند؛ اما این اصطلاح ناظر به خصوصیت مصداقی علت و معلول نیست. از این رو نمی‌توان نحوه تحقق ماهیت جزئی در خارج را به وسیله علیت تحلیلی تبیین کرد؛ بلکه باید به کمک ادله دیگری به تبیین این مطلب پرداخت؛

ثالثاً حیثیت تقییدیه داشتن یک حقیقت در خارج به معنای مجازی و هیچ و پوچ بودن آن حقیقت نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۰۵-۲۰۶). بنابراین اگر کسی ماهیت را دارای حیثیت تقییدیه بداند، بدین معنا نیست که آن را هیچ و پوچ می‌داند. به همین جهت ملاصدرا نیز ماهیت جزئی را در حالی که در خارج به عین وجود موجود می‌داند، دارای حیثیت تقییدیه می‌داند؛ زیرا هر چه غیر از وجود در خارج تحقق دارد، اعتباری است. استاد فیاضی نیز به این مطلب تصریح کرده است؛ جز اینکه ملاصدرا که اصطلاح اصالت وجود در مقابل اعتباریت ماهیت را مطرح کرده است، اعتباری را دارای حیثیت تقییدیه می‌داند و در این معنا بین بالعرض و بالتبع بودن در تحقق ماهیت تفاوتی قائل نیست و هر دو را به معنای حیثیت تقییدیه داشتن ماهیت می‌داند؛ یعنی ماهیت جزئی و ماهیت کلی در تحققشان که به نحو حیثیت تقییدیه است، تفاوتی ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، الف، ص ۷، ۳۵، ۶۱ و ۷۱-۷۰؛ همو، ۱۳۶۳، ب، ص ۳۹۱؛ همو، ۱۳۶۳، الف، ص ۳۹ و ۵۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج، ۶، ص ۸۳؛ همو، ۱۴۲۰، ص ۱۸۱، ۲۸۶ و ۲۹۷)؛

رابعاً با توجه به نقدهای گذشته حیثیت تعلیلیه داشتن حقایق با حیثیت تقییدیه داشتن آنها منافاتی ندارد؛ به این معنا که حقیقتی را می‌توان به حیثیت تعلیلیه تحلیل به موجود دانست و در عین حال نحوه وجودشان را به حیثیت تقییدیه تبیین کرد؛ مثل صفات خداوند تبارک و تعالی که در عین موجودیت، حیثیت تقییدیه نیز دارند. از این رو ماهیت خارجی را نیز می‌توان موجود دانست، در حالی که دارای حیثیت تقییدیه است.

۱-۸. محکی واحد برای دو مفهوم وجود و ماهیت

مصدق محکی مفهوم وجود و مفاهیم غیر وجود (ماهیت) در خارج، حقیقت عینی واحدی است. بنابراین محکی وجود و ماهیت به یک مصداق موجودند؛ زیرا شیء واحد می‌تواند مصداق مفاهیم متعدد باشد؛ مانند عینیت ذات الهی با صفات حقیقی ذاتی که همه به عین ذات موجودند و مانند عینیت جنس با فصل در موجودات بسیط خارجی یا عینیت جسم تعلیمی با جسم طبیعی در خارج و عینیت زمان و حرکت در خارج که در همه این موارد، حقایق متعدد به یک مصداق در خارج موجودند (فیاضی، ۱۳۸۷، ص ۲۳).

دلیل اینکه مصداق واحد می‌تواند معروض مفاهیم متعدد باشد این است که عقل قادر است حقایق متعدد را از مصداق واحد دریافت کند و آن مفاهیم را به همان مصداق واحد اسناد دهد:

عقل ما خارج واحد را به دو چیز (ماهیت و وجود) تحلیل می‌کند. اساساً یکی از توانایی‌ها و مزایای عقل آدمی تحلیل واقعیت‌های خارجی است. عقل، واقعیت خارجی واحد را با اینکه در خارج یکی بیش نیست به امور مختلف تحلیل و به تعبیری آن را شرحه‌شرحه و پاره‌پاره می‌کند؛ یعنی در آن واقعیت واحد، حقایق متعدد تشخیص می‌دهد و آنها را از یکدیگر جدا می‌سازد یا میان ذات و تک‌تک صفات کمالیه الهی تمایز می‌نهد و تغایر می‌بیند و به هر کدام از آنها از روزنه مفهوم خاصی می‌نگرد و آثار هر یک از صفات را جداگانه برمی‌رسد یا زمان را از حرکت، و تشخص را از نوع، و جسم تعلیمی را از جسم طبیعی تفکیک می‌کند. همه از آثار همین خاصیت عقل است (همان، ص ۳۱).

نقد مبنای هشتم

اگرچه این مبنا صحیح است، نباید آن را چنین تبیین کرد که چون عقل می‌تواند این حقایق تحلیلی را از مصداق واحد اخذ کند، پس این حقایق، حیثیت تقییدیه ندارند؛ زیرا حقیقت کار فلسفی یافتن حقیقت و ابعاد حیثیات حقیقی و تبیین نحوه تحقق این حیثیات در خارج یا ذهن است؛ یعنی فلسفه علمی انتزاعی است و از این رو اگرچه عقل می‌تواند حیثیات یک امر اصیل را تحلیل کند، این مطلب بدین معنا نیست که این حیثیات دارای حیثیت تقییدیه نیستند. بنابراین اینکه حقیقتی حیثیت تقییدیه دارد یا ندارد، دلیل ویژه خود را می‌طلبد و از این طریق ثابت نمی‌شود.

۲. ارزیابی تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر استاد فیاضی

در ارزیابی تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت از نظر استاد فیاضی که موجب شده

نظر ایشان خاص تلقی شود، دیدگاه ویژه ایشان در نوع تحقق مصداق ماهیت جزئی و موجودیت آن مؤثر است.

با توجه به توضیحات گذشته در تبیین مبانی نظر ایشان، ماهیت من حیث هی هی، مصداق ماهیت اعتباری است که اسناد وجود به آن اسناد به غیر ما هو له و دارای حیثیت تقییدیه است و وجود، واسطه در عروض برای اسناد موجودیت به آن است که طبق بیان ایشان این نحوه موجودیت را موجودیت بالعرض می‌گویند (همان، ص ۳۲).

اما نزاع اصلی در بحث اعتباریت ماهیت که ایشان به‌درستی به آن اشاره کرده‌اند، نزاع بر سر اعتباری بودن یا نبودن ماهیت موجود در خارج است و اینکه اعتباریت آن چه تبیینی دارد و اصولاً ماهیت موجود در خارج چه حقیقتی دارد (همان، ص ۱۳ و ۴۶-۴۷).

با توجه به مبانی استاد فیاضی، ماهیت موجود در خارج حقیقتی است که به تبع وجودش در خارج و به عین وجود خود موجود است و این نحوه موجودیت را موجودیت بالتبع می‌نامند. خصوصیت موجود بالتبع این است که واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه ندارد و فقط واسطه در ثبوت دارد و اسناد وجود به آن اسناد به ما هو له و حقیقی است و دلیل این امر، اتحاد و عینیت ماهیت موجود با وجود است (همان، ص ۳۳) و موجودیتش مثل مفاهیم فلسفی به عین متن وجود است؛ زیرا ماهیت بالمعنی الأخص در نحوه تحقق، حکم مفاهیم فلسفی را دارد (همان، ص ۲۶).

با این مقدمات ایشان دلیل موجود بودن ماهیت بالمعنی الأخص در خارج را با کمک قاعده‌ای فلسفی و در ضمن مثالی توضیح می‌دهد. ایشان معتقد است که بر اساس قاعده «لا دلیل علی وجود الشیء أقوى من صدق مفهومه علی عین خارجی فی قضیه خارجیة» دلیلی محکم‌تر از این نیست که مفهوم ثبوتی شیء بر امری خارجی در قضیه‌ای خارجی صادق باشد. بنابراین صدق مفهومی در قضیه‌ای خارجی دلیل بر وجود محکی در خارج است و مبنای این دلیل آن است که مفهوم از معنای خود حکایت ذاتی دارد که بر این اساس، آن معنا باید در خارج موجود باشد تا مفهوم از آن حکایت کند.

بنابراین اگر در صدق مفهومی مثل آب بر آب خارجی بنا بر قاعده یادشده شک نداریم، در اینکه آب در خارج هست نیز شک نداریم. با توجه به این مطالب، طبق اصالت وجود، شیء خارجی وجود است و بر اساس این قاعده، شیء خارجی دارای ماهیت نیز هست. از این رو ماهیت به عین وجود در خارج موجود است (همان، ص ۴۵-۴۸). البته طبق مبانی گفته شده، وجود در خارج اصیل است، یعنی بالذات موجود است و ماهیت اصیل نیست، یعنی بالذات موجود نیست؛ بلکه بالتبع و با حیثیت تعلیلیه تحلیلیه موجود است.

در نقد این تبیین با توجه به نقدهایی که در نقد مبانی این نظر بیان شد می‌گوییم:

اولاً این مطلب که چون ماهیت به عین وجود در خارج موجود است پس نسبت به وجود اصیل بالتبع در خارج موجود است و حیثیت تقییدیه ندارد، صحیح نیست؛ زیرا حیثیات مختلف یک شیء می‌تواند در خارج تحقق داشته باشد و حیثیت تقییدیه نیز داشته باشد و در حقیقت وقتی امری اصیل باشد، با تبیینی که در معنای اصالت گفته شد، دیگر هر حیثیتی ورای آن امر اصیل با حیثیت تقییدیه موجود است و معنای اصالت جز این تفسیر نمی‌شود؛

ثانیاً موجودیت مفاهیم فلسفی اگرچه از جهت حیثیت تقییدیه داشتن با نحوه تحقق ماهیت مشترک است که به حیثیت تقییدیه موجودند، اما مفاهیم فلسفی از جهت موطن تحقق با ماهیت جزئی متفاوت‌اند؛ یعنی طبق آنچه گذشت، مفاهیم فلسفی به عین متن وجود موجودند؛ اما ماهیت جزئی خارجی این نحوه تحقق را ندارد و به متن وجود شیء در خارج موجود نیست؛

ثالثاً حکایت ذاتی مفهوم از مصداق اگرچه مطلب صحیحی است و تحقق مصداق را در خارج ثابت می‌کند، اما به این معنا نیست که مصداق در خارج دارای حیثیت تقییدیه نیست؛ چون حیثیت تقییدیه به معنای تحقق تبعی و بالعرض در خارج است که این تحقق، امری واقعی است، نه اینکه هیچ و پوچ باشد.

۳. ارزیابی لازمه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر استاد فیاضی

در تبیین لوازم اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظر استاد فیاضی به جهت اینکه پرداختن به لوازم این نظر در کل مسائل فلسفی از حوصله این نوشته مختصر خارج است، به لازمه بین این نظر می‌پردازیم و آن را ارزیابی می‌کنیم.

با توجه به مبانی این نظر، ماهیت در خارج به همان نحوه تحقق مفاهیم وجودی موجود است. از این رو هر وجودی دارای ماهیت است و طبق این مبنا حتی وجود خداوند تبارک و تعالی نیز دارای ماهیت است.

در نقد این مطلب می‌گوییم:

اولاً طبق مبانی خود ایشان اگر ماهیت را امر غیر وجود بدانیم، در این صورت نیز خداوند تبارک و تعالی در مقام ذات ماهیت ندارد؛ چون هر آنچه غیر متن اصیل محقق است، با توجه به آنچه گفته شد، دارای حیثیت تقییدیه است؛

ثانیاً ماهیت که ما یقال فی جواب ما هو است در نظر فلاسفه از جمله ملاصدرا از محدودیت شیء خبر می‌دهد و طبق نظر ایشان خداوند تبارک و تعالی ماهیت ندارد (صدرالدین شیرازی،

نقد دیدگاه استاد فیاضی در تبیین اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

۱۳۶۳، ب، ص ۲۵۴-۲۵۵؛ همو، بی تا، ص ۲۱۵-۲۱۶؛ همو، ۱۳۶۰، الف، ص ۳۸ و ۴۲؛ همو، ۱۳۴۱، ص ۲۱۹ و ۲۲۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۴؛ همو، ۱۳۶۳، الف، ص ۹؛ همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۳۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۶ و ج ۶، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۳۰).

نتیجه گیری

در تفسیر استاد فیاضی از اصالت وجود و اعتباریت، موجودیت ماهیت مانند مفاهیم فلسفی در موطن متن وجود و به تبع وجود و بدون حیثیت تقییدیه است؛ در حالی که بر اساس آنچه در نقد مبانی به خصوص در نقد مبانی هفتم بیان شد، نظر صدرالمتهلین درباره ماهیت موجوده در خارج این است که حیثیت تقییدیه دارد و در این معنا بین بالتبع و بالعرض فرقی نیست. بنابراین تفسیر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت طبق بیان استاد فیاضی معنای محصلی ندارد و قابل خدشه است و با نظر ملاصدرا که پدیدآورنده این نظریه است، مطابقت ندارد و از جهت لازمه‌ای که در پی دارد، در خصوص مقام ذات خداوند متعال نیز دارای اشکال اساسی است.

منابع

۱. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م)، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت.
۲. _____ (بی تا)، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، بیدار، قم.
۳. _____ (۱۳۷۸ش)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، چاپ اول، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۴. _____ (۱۳۶۳ش، الف)، *المشاعر*، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، تهران.
۵. _____ (۱۳۶۳ش، ب)، *مفاتیح الغیب*، چاپ اول، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران.
۶. _____ (۱۳۵۴ش)، *المبدأ و المعاد*، چاپ اول، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۷. _____ (۱۳۴۱ش)، *العرشیه*، چاپ اول، مولی، تهران.
۸. _____ (۱۳۶۰ش، الف)، *الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه*، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۹. _____ (۱۳۶۰ش، ب)، *اسرار الآیات و انوار البینات*، چاپ اول، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۰. _____ (۱۴۲۰ق)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمألهین*، چاپ اول، حکمت، تهران.
۱۱. _____ (۱۳۸۷ش)، *سه رسائل فلسفی*، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم، قم.
۱۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷ش)، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، چاپ اول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۱۳. _____ (۱۳۹۵ش)، *جستارهایی در فلسفه اسلامی*، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۱۴. یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۸ش)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، چاپ سوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی^۱

یوسف معزز^۲

چکیده

علم حضوری عالم (خواه واجب تعالی، خواه مجردات عالی و خواه انسان)، به شیء مادی از جمله مسائل عویصه در حکمت است که متفکران درباره آن اختلاف دارند و برخی به عدم تعلق علم به مادیات قائل شده‌اند و برخی به تعلق علم به آن. دلایل مختلفی نیز برای عدم حضور بیان شده که بازگشت برخی به خود شیء مادی است و برخی دیگر به ویژگی علم و برخی نیز به عالم باز می‌گردد. در این مقاله بر آنیم تا با روش تبیین و توصیف، از هر سه جنبه به مسئله بپردازیم و مانع بودن هر یک را بررسی کنیم. حاصل پژوهش نیز این است که ویژگی امتداد و پراکندگی اشیای مادی و همچنین ویژگی مجرد علم و ربط وجودی بین عالم و معلوم مانع تعلق علم به اشیای مادی نیست؛ زیرا اولاً اشیای مادی اگر از حیثی ممتدند، از حیثی دیگر غیر ممتدند؛ ثانیاً مجرد شرط معلوم بودن نیست؛ ثالثاً گونه‌ای دیگر از ربط مثل شأن بودن می‌تواند موجب حضور باشد.

کلیدواژگان

حضور، حصول، مادی، امتداد، مجرد، ربط وجودی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۷/۱۵

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی حوزه علمیه قم (y.moazzaz63.m@gmail.com).

مقدمه

علم عبارت است از انکشاف شیئی برای شیئی دیگر؛ خواه مفهوم و صورتی واسطه باشد، مثل علم نفس به اشیای مادی و لوازم و لواحق آنها، خواه بدون واسطه باشد، مثل علم به ذات خود و اوصاف و احوال نفسانی. به عبارت دیگر وجود علمی، یا همان وجود عینی است و بین آنها انفکاک و جدایی نیست، یا غیر وجود عینی است. اما آیا ممکن است اشیای مادی بی واسطه نزد عالم حضور داشته باشند یا دائماً با واسطه نزد عالم حاضر می‌شوند؟ برخی حضور را تنها بین مجردات جاری دانسته‌اند و حضور مادیات نزد عالم را ممکن نمی‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳ و ج ۳، ص ۲۹۸، ۳۱۳ و ۴۴۸). برخی نیز دیوار بین مادی و مجرد را برداشته و شیء مادی را همان گونه معلوم عالم می‌دانند که خود و اوصاف نفسانی‌اش را می‌یابد و به آنها عالم می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۸۵).

حال ملاک چیست؟ آیا شیء مادی ویژگی خاصی دارد که مستلزم نیاز به واسطه مفهومی است، یا ویژگی علم یا عالم تأثیر دارد و شهود اشیای مادی را با وساطت صورت طلب می‌کند؟ برای کشف حقیقت مسئله علم به اشیای مادی لازم است بحث در سه بُعد مادی، علم و عالم مطرح شود تا هم ملاک و هم اسبابی که مانع حضور مادی نزد عالم است آشکار شود؟

شایان ذکر است که علم حصولی به اشیای مادی قابل انکار نیست؛ یعنی انسان فی الجمله دارای صورت ذهنی است و با آن به محکی و مصداق مادی و غیر مادی اشاره می‌کند. بنابراین هم دارای تصور است و هم دارای تصدیق؛ استدلال می‌کند و برهان اقامه می‌نماید. اما آنچه برای ما در این تحقیق اهمیت دارد، بررسی علم حضوری عالم به اشیای مادی است و اینکه آیا علم حضوری همان طور که به نفس و اوصاف نفسانی تعلق می‌گیرد، به اشیای مادی نیز تعلق می‌گیرد و مادیات نیز مشهود عالم می‌شوند، یا اینکه تنها راه عالم شدن به اشیای مادی همان علم حصولی است؟ و اینکه چه موانعی بر سر راه شهود و حضور مادیات وجود دارد؟

۱. العلم بالشیء الواقعی قد یكون نفس وجوده العلمی نفس وجوده العینی کعلم المجردات بذواتها وعلم النفس بذاتها وبالصفات القائمة بذاتها وهكذا أفعالها النفسانیة وأحكامها وأحاديثها النفسیة، وقد یكون وجوده العلمی غیر وجوده العینی کعلمنا بالأشیاء الخارجة عن ذواتنا وذوات قوانا الإدراکیة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۷).

۲. آن عالم خواه واجب تعالی باشد و خواه موجودات مجرد و مفارقات عالی و خواه انسان؛ اگرچه انسان به سبب تجرد نفسش داخل قسم مجردات است.

ویژگی مادی - پراکندگی

موجود مادی از یک حیث بر دو قسم است:

۱. «موجود مادی سیال» که دارای سیلان و تغییر و حرکت است و تا زمانی که هر جزء سابق آن معدوم نشود، جزء لاحق آن موجود نمی‌شود؛ یعنی تحقق جزء لاحق متوقف بر انقضای جزء سابق است. از این رو هیچ یک از اجزای آن در موطن و مرتبه تحقق دیگری موجود نیست؛ بلکه وجودی است منتشر و پراکنده در طول زمان. در نتیجه اجزا از یکدیگر در غیبت‌اند و بین آنها جهل حاکم است، نه علم (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶)؛

۲. «موجود مادی ثابت» که وجودی قارّ و ثابت است و همه اجزای آن در زمان واحد موجودند و اتصال و پیوستگی دارند؛ اما چون دارای بُعد و امتداد است، شمال و جنوب و غرب و شرق و بالا و پایین دارد؛ یعنی جمع نیست؛ بلکه در جهت‌های مختلف گسترده است و از این رو هر یک از ابعاد آن از جهات دیگرش آگاه نیست. همچنین خود اجزا نیز بنا بر تقسیم خارجی یا ذهنی، همین حالت را دارند و این تقسیم تا بی‌نهایت ادامه دارد و بر پراکندگی و غیبت آن افزوده می‌شود.

بنابراین موجودات مادی منتشر و پراکنده‌اند، یا در طول زمان، یا در بُعد و امتداد. در نتیجه غیبت بر موجودات مادی حاکم است، نه حضور.^۱

اعراض نیز افزون بر امتداد و پراکندگی (به دلیل مادی بودن)، چون وجود فی‌نفسه لغیره دارند، وجودشان برای خودشان نیست تا نزد خودشان حاضر باشد؛ بلکه برای دیگری است؛ یعنی وجود فی‌نفسه لغیره دارند و در نتیجه حضورش نیز برای دیگری است.^۲ صور مادیات نیز وجود للماده دارند، نه وجود لِنفسه. از این رو علم حضوری به خویش ندارند. هیولا نیز جوهری است که هیچ گونه فعلیتی ندارد؛ از جمله حضور بالفعل. پس اجسام نیز که مرکب از ماده و صورت‌اند، نزد خویش حضور ندارند. بنابراین موجودات مادی نه برای خود حضور دارند و نه برای موجودات دیگر، اعم از مادی و مجرد؛ زیرا وجودی که برای خود حضور نداشته باشد، برای دیگری نیز حاضر نخواهد بود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۹).

۱. وبالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها وفي عدمها قوة وجودها فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه وهو كالكرة في ضعف الوحدة فإن وحدة الكرة عين كثرتها لشيء (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۲۹۸).

۲. أما كون القائم بالغیر غیر معلوم لذاته فذلك لأن وجود ذاته ليس له بل لموضوعه (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

۳. لما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجوده لمدرکه كان وجوده لمدرکه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح أن يكون ما وجوده لغیره مدرکا لذاته ومدرک ذاته يجب أن يكون نفس وجوده إدراکه بذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرک لذاته (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹).

بررسی

«وجود» به اعتباری تقسیم می‌شود به واحد و کثیر، و کثرت محض در عالم تحقق ندارد؛ زیرا اگر کثرت محض موجود می‌بود، هیچ شیئی تحقق نمی‌یافت؛ چراکه کثرت متشکل از آحاد است؛ یعنی تا وحدت نباشد کثرت نیز موجود نخواهد بود و تحقق واحد منوط به کثیر بودن آن است و کثرت موجود نمی‌شود مگر اینکه واحد باشد و همین طور تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند بدون اینکه به واحد غیر کثیر منتهی شود. از این رو حکما می‌گویند وجود مساوق با وحدت است؛ یعنی هر جا وحدت هست وجود نیز هست و هر جا وجود هست وحدت نیز هست (آن هم از حیث واحد). حال که وجود دارای وحدت است، جمع نیز خواهد بود. بنابراین موجود مادی که از یک جهت انتشار و پراکندگی دارد که موجب غیبت است، از جهت دیگر جمع است که موجب حضور است؛ یعنی اگر پراکندگی موجب غیبت و عدم حضور است، در مقابل، وحدت و جمع بودن موجب حضور و عدم غیبت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۰).

از سوی دیگر با فرض پذیرش عدم حضور موجود مادی برای موجود مادی دیگر، این مطلب درباره موجودات مجرد پذیرفتنی نیست؛ یعنی موجود مادی می‌تواند برای موجود مجرد حاضر باشد؛ زیرا مجردات موجوداتی فرا زمان‌اند و به حدود زمانی و مکانی محدود نیستند تا پراکندگی موجودات مادی موجب غیبت و عدم حضور نزد آنها باشد؛ یعنی اگرچه مادیات نسبت به خودشان پراکندگی و انتشار دارند، برای مجردات جمع‌اند و در نتیجه فاقد غیبت‌اند؛ زیرا غیبت از انتشار و پراکندگی حاصل می‌شود؛ در حالی که موجودات مادی نسبت به مجردات جمع‌اند، نه پراکنده. به بیان دیگر موجودات مجرد فرا زمان‌اند و نه معیت در آنجا مطرح است و نه تقدم و تأخر زمانی. همچنین نه حدوث زمانی دارند و نه قدم زمانی؛ بلکه فقط موجودند. از این حیث اشیای دیگر نیز در مقایسه با آنها یا موجودند یا اصلاً وجودی ندارند و معدوم‌اند، و غیبت در مقایسه با آنها معنا ندارد. گذشته و حال و آینده برای آنها یکی است. همان طور که زمان حال برای مجردات حاضر است، گذشته و آینده نیز نزد آنها حضور دارد. معیت موجودات زمانی با موجودات فرا زمانی مثل معیت موجودات زمانی نیست که با یکدیگر موجود باشند و اگر معیت نبود تقدم و تأخر داشته و از هم جدا باشند؛ بلکه معیت زمانی با فرا زمانی به معنای موجود بودن شیء است (همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸۶) و انفکاک و جدایی آنها به معنای معدوم بودن آنهاست. نه اینکه موجودند و غیبت

۱. فَبَانَ الْمَادِيُّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَبَادِي غَيْرِ مَادِيٍّ وَقَدْ تَقَلَّهٖ عَنْ السَّيِّدِ الْمُحَقِّقِ الدَّامَادِ فِي مَبْثُوحِ الْمَثَلِ مِنَ السَّفَرِ الْأَوَّلِ فَكُنَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّفْسِ بِحَسَبِ مَقَامِهَا السَّرِّ وَالْخَفِيِّ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۷۹).



دارند. بنابراین مادیات، خواه سیال باشند و خواه پایدار، به یک نحو نزد مجردات حاضرند و اگر حاضر نبودند، قطعاً معدوم‌اند؛ نه غایب. نتیجه اینکه مادیات نزد مجردات حاضرند و معلوم آنهایند.

از سوی سوم، مادیات نه تنها نزد مجردات حضور دارند، بلکه نزد خود و دیگر مادیات نیز حاضرند؛ زیرا شیء ممتد در امور زمانی، خواه پایدار باشد و خواه ناپایدار و سیال، دارای دو لحاظ است: لحاظ فی نفسه و لحاظ قیاسی. در لحاظ قیاسی، اشیای ممتد در مقایسه با یکدیگر دارای اجزا و حرکت و تغییر بوده و ثابت ندارند و با وجود جزء لاحق، جزء سابق معدوم است و در رتبه وجود سابق، لاحق موجود نیست و به عکس (در موجودات غیرقار). در اجسام قار نیز اگرچه اجزا با یکدیگر جمع‌اند و در یک زمان موجودند و اتصالی واحد دارند، ولی اجزای آن به سبب وصف امتداد از هم جدایند و جمع نیستند. بنابراین هر جزء در رتبه مخصوص به خود موجود است و در رتبه جزء دیگر تحقق ندارد و هر چه بر اجزا افزوده شود و تا بی نهایت ادامه یابد، همین ویژگی را داراست و هر جزء آن در رتبه دیگری غایب است و حضور ندارد. بنابراین امتداد، خواه سیلان داشته باشد و خواه پایدار باشد، موجب پراکندگی و غیبت اجزا از یکدیگر است (عبودیت، ۱۳۹۲ ج ۲، ص ۴۵).

اما شیء ممتد، خواه سیال باشد و خواه پایدار، بر اساس لحاظ فی نفسه و بدون سنجش با غیر دارای ثبات است؛ نه اینکه ممتد باشد. امتداد در صورتی تحقق می‌یابد که اجزا با یکدیگر مقایسه شوند و هر جزء در کنار جزء دیگر مورد توجه باشد و لاحق با سابق در نظر گرفته شود. در این صورت امتداد حاصل می‌شود و شیء گسترده و منتشر خواهد بود؛ اما وقتی خود شیء مد نظر باشد بدون هیچ توجهی به غیر، فقط موجود است. در این صورت اصلاً امتدادی نیست تا غیبت نیز تصور پیدا کند؛ بنابراین شیء، هم می‌تواند نزد خود حاضر باشد و هم نزد دیگری حاضر باشد؛ زیرا مانع (امتداد) برطرف شده و به تبع، حضور نیز محقق خواهد بود.^۱

نظیر آن در مورد حرکت قطعی و توسطی بنا بر نظر علامه طباطبایی قابل بیان است؛ به این صورت که وقتی جسمی از جایی به جایی در حرکت است، اگر حیث تجزیه و اجزای آن لحاظ شود و اجزا با یکدیگر مقایسه شوند، انقضا و تصرف دارد و جزء لاحق غیر جزء سابق است و هیچ کدام در رتبه دیگری موجود نمی‌شود (حرکت قطعی)؛ ولی اگر وحدت

۱. ان لها [أی لاشیاء الممتدة] جهة أخرى غير جهة الكثرة المقدارية وهي جهة الوحدة الإتصالية فهو [أی الجسم] بهذا الوجه موجود و [حاضر] فی نفسه ولما یدرکه علی هذا الوجه ویقومه ویحصله ... وكذا کل ما حلّ فیهِ أو تعلّق به من حیث هو متعلّق به (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۳).

و عدم تجزیه مورد توجه باشد، همین که جزء اول محقق شود، کل آن محقق خواهد شد؛ یعنی شیء در حال حرکت است و خواه در ابتدا باشد یا در وسط و یا در انتها، از آغاز تا انجام، یک حرکت است. بنابراین کل در کل خود حرکت ندارد و ثابت است و از این رو دارای وحدت بوده و فاقد تصرم و انقضا و سابق و لاحق است؛ بلکه تنها موجود است (حرکت توسطی)؛ در غیر این صورت حرکت توسطی قابل تصور نخواهد بود (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

البته به این معنا حرکت توسطی دارای وحدت و بساطت اعتباری خواهد بود، نه حقیقی. آنچه حقیقتاً در خارج محقق است، اجزای سابق و لاحق است که با تصرم و انقضای خود، حرکت قطعی را پدید می‌آورند؛ در نتیجه وحدت اتصالی دارند و چون هر امر اتصالی یک واحد شخصی است که قابل قسمت به اجزاست، کثیر نیز خواهد بود. از سوی دیگر می‌توان واحد شخصی قابل انقسام به اجزا را از آن جهت که واحد است لحاظ کرد که از این جهت بسیط خواهد بود. بنابراین حرکت، یک حقیقت بیشتر نیست که همان حقیقت ممتد است و این حقیقت ممتد اگر به اعتبار وحدتش که از آغاز تا پایان یک چیز است اعتبار شود، امری بسیط است؛ زیرا واحد از آن جهت که واحد است، قابل قسمت نیست؛ بلکه از غیر جهتی که واحد است قابل قسمت است (همان، ص ۹۶).

شاید بتوان گفت که این بیان با اندکی اختلاف به همان قسم اول بازمی‌گردد که نگاه وجودی بود؛ یعنی جسم علاوه بر حیث امتداد، دارای حیث تحقق و وجود نیز هست. از آنجا که از حیث امتداد دارای انتشار و پراکندگی است و هر جزء آن در مرتبه خود موجود است و در مرتبه دیگری غایب است، حضور منتفی است؛ اما از نگاه وجودی، چون اولاً اصالت با وجود است و وجود بدون وحدت تحقق نمی‌یابد و ثانیاً واحد از آن حیث که واحد است هرگز انقسام و اجزا ندارد در غیر این صورت واحد نخواهد بود، بنابراین تنها موجود است و امتدادی ندارد و به تبع آن حضور نیز محقق است و بنابراین دارای لحاظ حقیقی است، نه اعتباری که وابسته به نگاه معتبر باشد؛ بلکه خود حقیقت خارجی از سنخ وجود است و وجود مساوق وحدت است و وحدت نیز دارای جزء نیست و تنها موجود است.

ویژگی علم؛ تجرد

از نگاه مادیون علم از جمله امور مادی و طبیعی است و در نتیجه احکام مادیات را داراست؛ ولی از نگاه حکمای الهی مجرد است و به اوصاف مادی متصف نمی‌شود و تغییر و تحول در آن رخ نمی‌دهد؛ بنابراین دارای مکان نیست تا جایی را پُر کند، دارای زمان نیست

تا سابق و لاحق داشته باشد و قسمت‌پذیر نیست تا ثلث و ربع در آن فرض شود. از سویی چون علم وصف عالم است و وصف مجرد، موصوف مجرد می‌طلبند، مستلزم تجرد محلی است که علم ناعت اوست. پس نفس نیز دارای تجرد است.

اگر شیء مادی به علم حضوری نزد عالم حاضر باشد، مستلزم مادی بودن علم خواهد بود؛ زیرا در علم حضوری وجود شیء خارجی بدون واسطه مفهومی نزد نفس (عالم) حاضر است. بنابراین علم حضوری عبارت است از خود شیء مشهود، نه صورت حاصل از آن در ذهن. پس واسطه‌ای مفهومی بین عالم و معلوم نیست و از آنجا که موجود مادی تحول‌پذیر و قسمت‌پذیر است، علم نیز دارای تغییر و تحول و مکان و زمان خواهد بود و همچنین می‌توان آن را به نصف و ثلث و ربع تقسیم کرد، در حالی که علم مجرد است و هیچ یک از اوصاف مذکور را ندارد. از سوی دیگر به دنبال مادی بودن علم، تجرد محل نیز اثبات نمی‌شود؛ زیرا مادی بودن شیء بر مادی بودن موضوعش دلالت دارد، نه تجرد آن. بنابراین در صورت پذیرش علم حضوری به اشیای مادی، هم تجرد علم دچار مشکل می‌شود و هم تجرد عالم به واسطه تجرد علم.

بررسی

تجرد علم با تعلق علم حضوری به موجود مادی منافاتی ندارد؛ یعنی هم علم در تجرد خود باقی است و هم امکان تعلق علم به شیء مادی به نحو حضوری و بی‌واسطه بلا مانع است و مستلزم مادی بودن علم نیست؛ یعنی علم می‌تواند مجرد باشد در حالی که معلوم مادی است؛ زیرا علمی که از تجرد آن سخن به میان می‌آید و از جمله دلایل تجرد نفس است، همان معلوم بالذات (صورت ذهنی یا دقیق‌تر وجود علم) است که درون نفس است و در آن حلول یا با آن اتحاد دارد و ناعت اوست؛ نه شیء مادی خارجی مثل درخت بیرونی که معلوم بالعرض است. درخت بیرونی مشهود حضوری عالم است و بعد از حضور و شهود، نفس استعداد می‌یابد که از آن صورتی بسازد و همین صورت، مجرد است و با تجرد آن تجرد عالم اثبات می‌شود و تغییر و تحول شیء مادی خارجی که معلوم حضوری اوست، مستلزم آن نیست که تجرد عالم نقض شود.

عینیت علم با معلوم و یکی بودن آن دو در علم حضوری با تجرد عالم ناسازگار نیست؛ زیرا:

اولاً مطلق علم دلیل تجرد محل (عالم) نیست و حتی در صورت پذیرش انحصار علم حضوری به مجردات، کسی قایل نیست که تجرد شیء جدا از عالم، علت تجرد عالم است؛ زیرا او از عالم بیگانه است و ارتباطی با او ندارد؛ بلکه در تجرد عالم سخن از تجرد علمی

است که حلول و به تعبیر دقیق‌تر با محل اتحاد دارد و به واسطه آن به مجرد محل علم پیدا می‌شود. چنین نیست که حلول‌کننده مجرد باشد، ولی محل آن مادی باشد. بنابراین از مجرد علم که با عالم حلول یا اتحاد دارد، مجرد محل و عالم نیز استفاده می‌شود؛ ولی در فرض علم حضوری به مادیات، امر مادی با نفس متحد نمی‌شود و در آن حلول نمی‌کند؛ بلکه نفس بر آن اشراف دارد؛

ثانیاً ما تابع برهانیم و از مقتضای برهان، هرچه باشد، پیروی می‌کنیم. بنابراین با عدم پذیرش علم حضوری به مادیات، همه علوم (خواه علم حضوری به مجردات و خواه علم حصولی بر گرفته از آن) مجرد خواهند بود؛ اما با پذیرش علم حضوری به مادیات، تفصیل در کار خواهد بود؛ یعنی برخی از علوم مجردند (علم حصولی بر گرفته از علم حضوری) و برخی نیز مادی‌اند (علم حضوری به خود شیء مادی).

بنابراین فرق است بین مقام علم و مقام معلوم؛ یعنی اگرچه در علم حضوری علم با معلوم یکی است و در نتیجه معلوم همان علم است و علم همان معلوم؛ اما نه به این معنا که معلوم بی‌ارتباط با عالم دارای عنوان معلوم بودن باشد؛ بلکه عالم است که معلوم را برای خود حاضر می‌سازد؛ زیرا عالم خاصیت انکشاف‌سازی دارد و هرچه در حیطه وجودی‌اش باشد، برای خود مکشوف و معلوم می‌سازد؛ خواه اشیای بیرون از نفس او باشند و خواه درون نفس؛ زیرا سخن در علم حضوری است که واسطه مفهومی ندارد. بنابراین خاصیت عالم، مشهود و معلوم ساختن شیء نزد خود است؛ اگرچه واسطه دیگری غیر صورت ذهنی داشته باشد؛ مثل سمع و بصر؛ چه اینکه نفس در مرتبه هر یک از قوا حاضر است و خود مدرک اشیاست، ولی با واسطه قوا. نظیر اینکه نفس به علم حضوری نقص و فقدان کمال خود را می‌یابد و این نبود کمال، امری عدمی است (ولو عدم خاص) و این امر مستلزم آن نیست که علم و انکشاف نیز امر عدمی باشد؛ زیرا علم امری وجودی است.

اشکالی در این باره مطرح شده است که علم حضوری خطا بردار نیست؛ زیرا در علم حضوری، خود شیء نزد عالم حاضر است و واسطه‌ای در کار نیست تا بحث مطابقت و عدم مطابقت مطرح شود. بنابراین اگر خود شیء خارجی علم انسان باشد، چون واسطه‌ای در بین نیست، خطا نیز نباید تحقق یابد؛ در حالی که خطا به هنگام رؤیت اشیای خارجی تحقق دارد، با اینکه شیء خارجی به شهود و حضور نزد عالم موجود است؛ مثل قاشقی که داخل لیوان آب، شکسته به نظر می‌آید در حالی که شکسته نیست. بنابراین اگر علم به مادی حضوری باشد، خطا در علوم حضوری نیز راه خواهد یافت؛ در حالی که محال است علم حضوری خطا کند؟ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۵۲، تعلیقه علامه طباطبائی).

آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی ۳۱

شاید بتوان چنین پاسخ گفت که در اینجا نیز علم حضوری خطا ندارد؛ بلکه خطا آنجا رخ می‌دهد که علم حضوری به علم حصولی تبدیل می‌شود. از باب مثال همه به ذات خود علم حضوری دارند و هر کسی خود را شهود می‌کند، نه اینکه بفهمد؛ اما هنگام ترجمه و تفسیر آن برخی به مادی بودن آن حکم می‌کنند و برخی به مجرد بودن آن. همچنین هر کسی به علم و ادراک خود علم حضوری دارد؛ اما مادی‌گراها آن را مادی می‌دانند و الهیون مجرد می‌شمارند. بنابراین خطا در خود علم حضوری نیست. نفس هر چه را یافته، درست یافته است و در این یافت هیچ خطایی نیست؛ بلکه هنگام تفسیر شهود و یافت خود، همه شرایط به نحو کامل رعایت نمی‌شود و به همین سبب دچار خطا می‌شود.

نتیجه اینکه بر اساس تفکیک بین مقام علم و مقام معلوم، ویژگی علم حصولی که تجرد است، مانع شهود و حضور اشیای مادی نزد عالم نیست؛ زیرا دو مقوله جدایند و هر یک احکام خاص خود را دارند و مجرد بودن علم، مستلزم مجرد بودن معلوم نیست.

ویژگی عالم؛ ربط وجودی

رابطه میان عالم و معلوم، اعتباری و قرار دادی نیست که حضور معلوم نزد او به ید معتبر باشد تا اگر اعتبار کرد حاضر باشد و اگر اعتبار نکرد حاضر نباشد؛ بلکه رابطه‌ای تکوینی و خارجی است؛ مانند رابطه نفس و اوصاف او که تکوینی و خارجی است. همین طور باید بین عالم و شیء مادی نیز گونه‌ای ربط تکوینی باشد تا موجب علم و حضور موجود مادی نزد عالم باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۳ و ج ۳، ص ۲۹۸، ۳۱۳ و ۴۴۸).

ربط تکوینی علی و معلولی یا از نوع ربط صورت با ماده است، یا از نوع ربط فعل با فاعل که صدرالمألهین قائل است (در نظر میانی)،^۱ و یا از نوع ربط بین غایت با ذی‌الغایه است؛ زیرا علت یا مادی است، یا صوری، یا فاعلی و یا غایی؛ به همین جهت رابطه‌اش با معلول نیز به یکی از انحاء مذکور خواهد بود. از سوی دیگر در علم به مادیات هیچ یک از علل چهارگانه تحقق ندارد؛ در نتیجه ربط وجودی و علی و معلولی نیز منتفی است و به تبع آن علم و حضور نیز منتفی خواهد بود.

اما رابطه بین عالم و شیء خارجی از نوع رابطه ماده و صورت نیست؛ زیرا هر یک از ماده و صورت بدون دیگری تحقق ندارند؛ در حالی که عالم و شیء خارجی، مستقل از یکدیگر موجودند و با انتفای هر یک، دیگری همچنان باقی است. از سوی دیگر عالم خود

۱. در نظر نهایی ایشان چون علیت رخت برمی‌بندد و شأن جای آن را می‌گیرد، بحث فعل و فاعل نیست؛ بلکه علم از مظاهر و تجلیات عالم خواهد بود.

دارای ماده و صورت است؛ ماده‌اش بدن است و صورتش نفس اوست. از این رو نیازی به ماده و صورت دیگری ندارد تا شیء خارجی ماده یا صورت آن باشد. همچنین شیء خارجی نیز ماده و صورت دارد؛ پس نیازی به عالم ندارد تا ماده یا صورت آن باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴، ص ۳۳).

از سوی سوم ماده و صورت دو وجود متحصل نیستند؛ بلکه یکی متحصل و دیگری لامتحصل است؛ صورت تعیین‌بخش ماده است و ماده وجودبخش صورت. اگر صورت نباشد، ماده تعیین و تشخیص نخواهد یافت و اگر ماده نباشد، صورت نیز موجود نخواهد بود؛ زیرا ماده پذیرنده و محل صورت است؛ ولی هر یک از عالم و معلوم به نحو مستقل موجودند؛ نه شیء معلوم به عالم تکیه کرده و نه عالم به او. هر دو موجودی متحصل‌اند و هیچ کدام وجودبخش یا تعیین‌بخش دیگری نیست، عالم نه ماده شیء خارجی است و نه صورت آن و همچنین شیء خارجی نه ماده عالم است و نه صورت آن؛ بلکه هر یک ماده و صورت خاص خود را دارند (همان).

همچنین رابطه بین عالم و معلوم مادی از نوع رابطه غایت با ذی‌الغایه نیست. نه نفس غایت برای شیء مادی است و نه شیء مادی غایت نفس است. محال بودن فرض دوم واضح است؛ زیرا شیء مادون هیچ گاه غایت برای شیء شریف نیست. همیشه غایت به سمت بالا و موجودات شریف‌تر است، نه مادون. فرض اول نیز محال است؛ زیرا شیء با حرکت خود باید به سمت غایت خویش حرکت کند تا با او متحد شود؛ در حالی که اشیای مادی با اینکه غایات خاص خود را دارند، هیچ گاه به سمت اتحاد با نفس نبوده است تا با رسیدن به آن با او متحد شوند. از طرفی غایت باید امری بالقوه باشد تا با حرکت حاصل شود؛ در حالی که نفس، امر بالفعلی است. بنابراین هیچ یک از نفس و شیء مادی خارجی نه غایت است و نه ذی‌الغایه (همان).

البته شاید بتوان بر اساس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس چنین گفت که بعضی از مادیات بر اثر ترکیب و اتحاد و رسیدن به درجه‌ای از مزاج، مستلزم تعلق نفس‌اند. در نتیجه غایت ماده، هرچند غایت متوسط، رسیدن به نفس است؛ یعنی نفس، غایت مادی واقع می‌شود؛ اما در عالم و معلوم خارجی چنین معنایی تحقق ندارد؛ بلکه بحث کشف و انکشاف و آگاهی چیزی از چیز دیگر است، نه شدن و تبدیل چیزی به چیزی دیگر؛ یعنی معلوم خارجی به عالم تبدیل نمی‌شود تا عالم غایتش باشد.

رابطه عالم با اشیای خارجی از نوع رابطه فعل با فاعل نیز نیست؛ زیرا فاعل، ایجادکننده و وجودبخش شیء است و آن را از عدم به نیستی می‌آورد؛ در حالی که عالم وجودبخش و



آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی

ایجادکننده هیچ یک از اشیای خارجی نیست. شیء خارجی پیش از اینکه عالم بخواند به او علم پیدا کند، در خارج موجود است و با علم نفس به آن ایجاد نمی‌شود. همچنین شیء خارجی فاعل و به وجود آورنده عالم نیست؛ زیرا مرتبه‌اش پایین‌تر است و نمی‌تواند موجود اقوی از خود را به وجود آورد. وجود ضعیف به وجود آورنده وجود قوی نیست؛ بلکه همیشه علت از معلول اقوی بوده و ایجاد همیشه از طرف قوی است نه ضعیف. پس رابطه بین عالم و اشیای خارجی از نوع رابطه فعل و فاعل هم نیست (همان).

با توسعه معنای علیت می‌توان رابطه علی و معلولی را بین موضوع و عرض نیز جاری دانست؛ زیرا علت در معنای عام عبارت است از توقف وجود یک شیء بر دیگری. اگرچه موضوع تکیه‌ای بر عرض ندارد و مستقل از آن تحقق دارد، وجود عرض به وجود موضوع متکی است و بدون آن تحقق ندارد. از این رو گفته می‌شود وجود فی‌نفسه عرض عین وجود برای موضوع خود است. مشائین برای تحقق علم حضوری، چنین رابطه‌ای را بین عالم و معلوم محقق می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۷). از این رو صور ذهنی که وجود عرضی دارند و در مقوله کیف مندرج‌اند، حال در نفس و معلوم حضوری اویند؛ اما چنین رابطه‌ای بین عالم و معلوم خارجی، مثلاً درخت خارجی، برقرار نیست؛ زیرا درخت خارجی عرض نیست تا عارض نفس شود و معلوم حضوری او واقع گردد؛ بلکه هر یک مستقل از دیگری موجودند و هیچ تکیه و توقفی بر دیگری ندارند. از این رو علم حضوری متتفی است و شیء خارجی تنها معلوم حصولی نفس واقع می‌شود.

بنابراین نفس و اوصاف نفسانی ربط تکوینی و علی و معلولی دارند و به یکی از انحای مذکور با یکدیگر مرتبط‌اند. در نتیجه حضور نیز تحقق دارد و اوصاف نفسانی نزد نفس حاضر و مشهود اویند؛ اما چنین رابطه‌ای بین عالم و اشیای خارجی وجود ندارد. در نتیجه ربط علی و معلولی متتفی است و به تبع آن حضور نیز متتفی خواهد شد. بنابراین ویژگی عالم که داشتن ربط وجودی با معلوم است، مانع از تحقق حضور و انکشاف بی‌واسطه معلوم مادی نزد عالم است.

بررسی

اشکالی که به نظر می‌رسد این است که اگر ربط تکوینی و علی و معلولی موجب حضور است، به بیان دیگر، اگر شرط تحقق حضور و شهود معلوم نزد عالم چیزی جز رابطه تکوینی یا علی و معلولی بین عالم و معلوم نیست، باید درباره نفس و قوای آن نیز صادق باشد؛ در حالی حکما تنها به علم حضوری قوای مجرد قایل‌اند و درباره قوای مادی با اینکه معلول

عالم‌اند، به حضور معتقد نیستند (همان، ص ۲۲۴)؛ بلکه بالاتر از آن رابطه نفس با بدن نیز علی و معلولی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۸۷)؛ بنابراین اگر ربط وجودی یا رابطه فعل و فاعل ملاک حضور است، در اینجا نیز باید موجب حضور باشد؛ در حالی که حضور را در قوای مجرد منحصر می‌دانند و در غیر آن به حصول معتقدند.

ممکن است گفته شود که در اینجا میان شرط حضور و رابطه تکوینی و ذاتی (علی و معلولی) خلط شده است؛ زیرا مسئله این بود که تا رابطه علی و معلولی نباشد، حضور معنا ندارد؛ نه اینکه هر جا رابطه علی و معلولی بود، لزوماً حضور هم مطرح باشد. تحقق رابطه علی و معلولی دلیل بر این نیست که حتماً باید حضور هم تحقق داشته باشد.

پاسخ این است که از اسباب حضور، داشتن رابطه تکوینی (علی و معلولی یا فاعلی و قابلی) است؛ یعنی هر جا رابطه ذاتی علی و معلولی موجود بود، آنجا رابطه حضور و شهود نیز محقق است؛ زیرا رابطه سبب و مسبب بینشان برقرار است و هر جا سبب بود، مسبب هم باید باشد. بنابراین اگر رابطه تکوینی تحقق داشت، باید مسبب آن که حضور و شهود است نیز موجود باشد و اگر سبب نبود، شهود نیز موجود نخواهد بود. بنابراین صرف مجرد بودن عالم و معلوم سبب تحقق شهود و حضور نیست؛ بلکه باید رابطه تکوینی نیز موجود باشد. چنین نیست که بین دو شیء رابطه ذاتی و تکوینی برقرار باشد، ولی معلول برای علت یا قابل برای فاعل معلوم نباشد. فقط مشهور بین حکما این است که تجرد نیز شرط حضور است و مادی مانع حضور است که محل بحث است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۳۲).

از سوی دیگر بنا بر نظر نهایی صدرالمتألهین که علیت رخت بسته، تشآن و تجلی جای آن را می‌گیرد، رابطه نفس و قوایش و نیز رابطه نفس و بدن، رابطه علی و معلولی نیست؛ بلکه همه اینها مراتب و درجات مختلف نفس به شمار می‌آیند. نفس وجود واحد سعی است که درجات و مراتب مختلفی دارد؛ در مرتبه‌ای عاقله است، در مرتبه‌ای خیال، در مرتبه‌ای حس است و در نازل‌ترین مرتبه خود، بدن است. بنابراین خود نفس است که در مرتبه بدن حاضر است و باید علم به آن نیز موجود باشد؛ در حالی که بدن مادی است.^۱

اشکال نشود که در این صورت به اصل مسئله ربطی ندارد چراکه رابطه بین نفس و شیء مادی خارجی رابطه شأنی و ظهوری نیست و در نتیجه حضور نیز محقق نخواهد بود؛ زیرا در پاسخ گفته خواهد شد که بحث درباره رابطه تکوینی است که سبب حضور است و هر جا سبب بود، باید مسبب آن نیز تحقق داشته باشد. بنابراین چون تشآن سبب شهود و حضور

۱. فالطبیعة التي يستعملها النفس في حركة الانتقال أولاً وبالذات غير متعصية للنفس إذ هي من جنود النفس بل هي متحدة الذات معها، بمعنى أن النفس نازلة إليها متحققة بها في مرتبتها (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۷).

است، باید مسبب که حضور است تحقق داشته باشد. از سوی دیگر نیاز نیست بحث روی ماده خارجی برده شود؛ بلکه همین اندازه که درباره بدن مادی که شأنی از شئون نفس است مطرح شود، کفایت می‌کند؛ زیرا هدف، بیان این مطلب است که مادی معلول یا شأن علت و ذی‌شأن است و بنا بر سخن فلاسفه باید حضور نیز محقق باشد؛ در حالی که کسی به حضوری بودن آن معتقد نیست.

از سوی سوم بنا بر این نظر، رابطه بین ممکن و واجب بالذات نیز رابطه شأن و ذی‌شأن است. ممکنات از مراتب و شئون واجب بالذات‌اند و هیچ استقلالی از خود نداشته، به تمام ذات خود ربط به واجب‌اند و نه تنها وجود فی‌نفسه ندارند، وجود فی‌نفسه لغیره (رابطی) نیز نیستند؛ بلکه وجودشان فی‌غیره است که هیچ نحو استقلالی برای آن متصور نیست و جز در پناه وجود مستقل ظهور ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۰)؛ بلکه اصلاً اطلاق لفظ وجود بر اینها از باب مجاز است؛^۱ زیرا اینها «نمود»ند، نه «بود»؛ آیت و نشانه واجب‌اند. بنابراین اگر رابطه شأن و ذی‌شأن موجب حضور است، اینجا نیز باید موجب حضور باشد؛ در نتیجه عالم ماده نیز باید مشهود حضوری واجب باشد.

ممکن است اشکال شود که رابطه نفس با اشیای مادی خارجی رابطه شأن و ذی‌شأن نیست و از این رو مشهود حضوری بودن عالم ماده برای واجب‌الوجود ثابت‌کننده مشهود حضوری بودن عالم ماده برای نفس نیست. بنابراین اثبات حضور برای واجب تعالی، دلیل برای اثبات حضور اشیای مادی نزد نفس نیست و اینها دو امر مستقل‌اند.

اما باید به این نکته توجه داشت که ما در پی این هستیم که بگوییم سخن حکما مبتنی بر این است که رابطه تکوینی، خواه علی و معلولی و خواه تشان، سبب حضور است و هر جا سبب موجود بود، مسبب نیز باید موجود باشد؛ اما این مطلب در برخی مواضع پذیرفته شده و در برخی مواضع از آن غفلت شده است. در حالی که علت عام است و هر جا بود، معلول نیز باید تحقق داشته باشد. پس اگر این مطلب درباره حقایق امکانی که شأن واجب تعالی هستند پذیرفته شد، باید در مورد بدن مادی که از مراتب نفس است نیز پذیرفته شود. کسی نیز در اینجا به تفصیل قایل نشده است تا در مورد تشان حقایق امکانی پذیرفته شود و درباره شأن بدن برای نفس پذیرفته نشود. بنابراین چون سبب عام است، هر جا موجود بود، باید مسبب نیز موجود باشد.

۱. ان الاتفاق بینهما (وجود رابط و وجود محمولی) فی مجرد اللفظ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹۹).

دیدگاه شیخ اشراق

از نظر شیخ اشراق آنچه برای حضور اشیا لازم است عبارت است از احاطه و سیطره و جودی مدرک بر مدرک (اضافه اشراقی)،^۱ که این سلطه در بعضی موارد همراه ایجاد است؛ یعنی موجد اشیاست؛ مانند سلطه واجب تعالی که همه هستی به قدرت او از عدم و نیستی به هستی پا گذاشته‌اند. همچنین مثل عقول مجرد که در ایجاد مراتب مادون خود نقش دارند و سلسله طولی عقول را تشکیل می‌دهند تا برسد به موجودات مادی که از آخرین عقل یا مثال ناشی می‌شوند. بنابراین در اینجا که مسئله علم حضوری به اشیا مادی مطرح است، سلطه همراه با ایجاد یا رابطه فعل و فاعل در سلسله مراتب طولی برقرار است. در نتیجه باید علم حضوری و شهودی به حقایق امکانی پذیرفته شود.^۲

در بعضی موارد نیز سلطه همراه ایجاد نیست؛ بلکه صرف قهر و غلبه موجود اعلا بر موجود مادون است که او را تحت احاطه خود قرار می‌دهد، بدون اینکه در ایجادش نقشی داشته باشد (بدون اینکه رابطه علی و معلولی بینشان برقرار باشد)؛ مثل احاطه و سلطه نفس بر بدن.^۳ از نظر شیخ اشراق نفس، بدن را ایجاد نکرده است؛ اما بر آن سلطه دارد؛ زیرا نفس مجرد است و بدن مادی است. بنابراین نزد شیخ اشراق، غلبه و سیطره شیئی بر شیء دیگر (اضافه اشراقی) مصحح شهود و علم حضوری به اشیاست؛ اعم از اینکه در ایجادشان نقش داشته باشد یا نداشته باشد.^۴

۱. اضافه اشراقی آن است که نفس با فعالیت نفسانی ادراکی خود نوعی پرتو افکنی و توجه شهودی در موطن معلوم خارجی دارد و آن را می‌یابد. از این رو علم حاصل از اضافه اشراقی، علم حصولی به معنای حصول صورت ذهنی نیست؛ بلکه به معنای ارتباط حضوری و جودی مدرک با دنیای خارج و پرتوافکنی او بر اشیا دیگر است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۷۹).

۲. فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت والأشياء حاضرة له على إضافة مبدئية تسلطی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۲).

۳. شیخ اشراق نحوه ارتباط اشراقی نفس با شیء خارجی را این گونه تبیین می‌کند که نفس به بدن و قوای خود علم حضوری اشراقی دارد و هنگام ادراک بدن و قوای خود به موطن آنها می‌آید با آنها ارتباط جودی برقرار می‌کند. یکی از این قوا قوه باصره است. از این رو نفس به قوه باصره و چشم، علم حضوری اشراقی دارد و هرگاه شیء مستنری در مقابل چشم قرار می‌گیرد، نفس تحریک شده، به موطن چشم می‌آید، در جای آن می‌نشیند و سپس خود به عنوان بیننده اصلی، آن شیء را می‌بیند. به بیان دیگر همان گونه که نفس تا موطن قوه باصره پیش می‌آید و بر آن اشراق دارد، تا مبصر خارجی نیز پیش می‌رود و با پرتوافکنی بر شیء خارجی آن را به چنگ می‌آورد و با آن ارتباط جودی برقرار می‌کند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۷۹).

۴. ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لأدركناه كادراك البدن على ما سبق من غير حاجة إلى صورة، فتبين من هذا أنه بكل شيء محيط وادرك اعداد الوجود وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة ومثال (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۷۳).



بررسی

بر اساس آنچه گذشت ماهیت ربط وجودی و اضافه اشراقی از نوع تسلطی آن، دارای رابطه علی و معلولی است که در بیان صدرالمتهلین مطرح بود و بررسی شد؛ اما اینکه ماهیت اضافه اشراقی غیر تسلطی چیست و چگونه موجب شهود و حضور است، باید تبیین شود. اگر گفته شود مراد از آن همان علم به اشیاست، یعنی اضافه و اشراق (غیر تسلطی) همان علم است، در این صورت مصادره به مطلوب خواهد بود؛ زیرا از طریق اشراق علم حاصل می‌شود؛ نه اینکه علم، واسطه علم شود. اما اگر مراد از اضافه و اشراق، همان معنایی باشد که در ذهن همگان وجود دارد، یعنی چیزی بر دیگری اشراف و احاطه دارد و بر همه چیز آن مسلط است (مثل اینکه شخصی در حیطه کاری و مسئولیت خود همه چیز را تحت کنترل و احاطه و تسلط خود دارد)، در این صورت اولاً فقط تغییر لفظی صورت گرفته و به جای لفظ تسلط و قهر از لفظ اشراف و احاطه استفاده شده اما حقیقت آن روشن نگردیده است؛ ثانیاً معنای مجازی در فلسفه راه ندارد؛ ثالثاً احاطه و تسلط باید وجودی و فلسفی باشد.

شاید بتوان گفت حل مسئله رابطه نفس با اشیای مادی در گرو ارتباط وجودی بین نفس و خارج و قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»^۱ باشد؛ اما نه آن رابطه وجودی که بین علت و معلول محقق است. در رابطه نفس با قوا، خود نفس است که در موطن آنها حاضر می‌شود و عمل دیدن، شنیدن، لمس و... را به عهده می‌گیرد. یک دیدن تحقق می‌یابد، نه چند دیدن، و نفس است که می‌بیند، می‌شنود، لمس می‌کند و... . نفس در محل مورد ادراک حاضر می‌شود و شهود و ادراک را محقق می‌سازد و خود مدرک را می‌یابد؛ همان طور که خود قوا را می‌یابد و بر آنها عالم می‌شود. هنگام زدن دو دست بر یکدیگر یا فرو بردن دست در آب سرد، نفس در موطن لامسه حاضر است و برخوردستان و سنگینی و درد ناشی از آن یا سردی آب را با تمام وجود می‌یابد.

در هنگام دیدن شیء خارجی نیز نفس در موطن قوه بینایی حاضر است و خود آن را می‌یابد. بنابراین وقتی چیزی در بدن اثر می‌گذارد، خود نفس است که بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، آن تأثیری را از مبصر خارجی دریافت می‌کند و به علم حضوری می‌یابد. به بیان دیگر، خاصیت ذاتی نفس این است که معلوم را برای خود

۱. وستمعلم أن لكلّ بدن منّا نفساً واحدة وأنّ سائر القوی معلولة لها متشعبة منها فی الأعضاء هذا علی ما اشتهر عند أئمة الحکمة من المتأخرین. وأما الذی استقرّ علیه اعتقادنا فهو أنّ النفس کلّ القوی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱).

منکشف می‌کند؛ وجودش نحوه وجود انکشافی است، اگرچه وجودبخش نیست. از این رو بین خود نفس و اشیای مادی ارتباط وجودی برقرار است و آنها را می‌یابد. بنابراین در دیدگاه شیخ اشراق اگرچه کیفیت احاطه در علم اضافی اشراقی غیر تسلطی بر اساس مبنای او (اصالت ماهیت) مجهول است، با ضمیمه کردن قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» بر مبنای اصالت وجود می‌توان علم حضوری به موجودات مادی را از طریق ربط وجودی بین آنها تبیین کرد و خود اشیا را معلوم حضوری نفس دانست؛ همان طور که قوا و بدن برای نفس به علم حضوری مشهودند.

جمع‌بندی

ویژگی امتداد در اشیای مادی مستلزم غیبت و پراگندگی نیست؛ زیرا مادیات اگرچه امتداد دارند و پراکنده‌اند، از آنجا که وجود مساوق با وحدت است و تا وحدت نداشته باشد تحقق نیز نخواهد داشت، بنابراین اشیای مادی نیز چون وجود دارند، وحدت دارند و چون وحدت دارند، جمع‌اند. در نتیجه اشیای مادی حیث دیگری دارند که از آن جهت پراکنده نیستند تا موجب غیبت باشد. بنابراین اشیای مادی در مقایسه با هم ممتدند، اما در مقایسه با مجردات امتداد ندارند و همه یک جا برای آنها حضور دارند. از این رو مانعی برای حضور آنها نزد مجردات نیست. از سوی دیگر خود مادیات و اجزای آنها در مقایسه با یکدیگر به امتداد متصف می‌شوند؛ ولی بدون لحاظ چنین مقایسه‌ای ممتد نیستند؛ بلکه فقط موجودند. بنابراین اصلاً امتدادی در بین نیست تا موجب غیبت شود.

ویژگی تجرد علم و ثبات و عدم تغییر آن مانع تعلق علم به مادیات نیست؛ زیرا علمی که از تجرد آن سخن به میان می‌آید و از جمله دلایل تجرد نفس است، همان وجود علم است که درون نفس است و در آن حلول یا با آن اتحاد دارد و ناعت اوست؛ نه شیء مادی خارجی مثل درخت بیرونی که معلوم بالعرض است. درخت بیرونی مشهود حضوری عالم است و بعد از حضور و شهود، نفس، استعداد می‌یابد که از آن صورتی بسازد و همین صورت، مجرد است و با تجرد آن، تجرد عالم اثبات می‌شود و تغییر و تحول شیء مادی خارجی که معلوم حضوری اوست، مستلزم آن نیست که تجرد عالم نقض شود.

رابطه وجودی عالم با معلوم نیز مانع نیست؛ زیرا می‌توان در ربط وجودی توسعه داد و شامل سیطره و تسلط موجود عالی بر موجود دانی دانست، بدون اینکه ربط علی معلولی یا رابطه شأن و ذی‌شأن در بین باشد و به اصطلاح شیخ اشراق، اضافه اشراقی غیر تسلطی

آگاهی به شیء مادی؛ حضوری یا حصولی  ۳۹

برقرار باشد. البته به انضمام قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی». پس هنگام رابطه نفس با خارج، نفس در موطن قوا و بدن حاضر است و خود با اشیای خارجی ارتباط دارد و آنها را به علم حضوری نزد خود می‌یابد؛ نه اینکه تنها به آنها آگاه شود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، **الإشارات و التنبیها**، مع شرح المحقق الطوسی، نشر البلاغة، قم.
۲. _____ (۱۴۰۴ق)، **الشفاء (الطبیعیات)**، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۳. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۴)، «حضور ی بودن محسوسات»، **معرفت فلسفی**، سال دوم، شماره سوم، بهار، قم.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۱ و ۲، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م)، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، چاپ سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۶. _____ (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۷. _____ (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجه‌ای، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۸. _____ (۱۳۷۱)، **رساله التصور و التصدیق**، چاپ پنجم، انتشارات بیدار، قم.
۹. _____ (۱۳۸۲)، **شرح و تعلیقه بر الاهیات شفا**، بنیاد حکمت اسلامی صدرا تهران.
۱۰. _____ (۱۴۲۲ق)، **شرح الهدایة الاثریة**، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۲)، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، چاپ ششم، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، تهران.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، **مجموعه آثار**، ج ۱۱، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، تهران.
۱۳. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، **حکمت اشراق**، چاپ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

بررسی تطبیقی موانع معرفت

از دیدگاه شیخ اشراق و عزالدین کاشانی^۱

محی الدین قنبری^۲

علی امینی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با موضوع موانع معرفت حقیقی از دیدگاه شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ق) و عزالدین محمود کاشانی (د ۷۳۵ق) به بررسی و تلفیق آرا و اندیشه‌های این دو متفکر مسلمان پرداخته است و شباهت‌ها و تفاوت‌های آرای آنان را با روش توصیفی - تحلیلی دنبال کرده است. ادراکات حسی و علوم عقلی و استدلالی از جمله موانع معرفت نزد شیخ اشراق، و عقل معاش از جمله موانع معرفت نزد عزالدین محمود کاشانی است. سهروردی علم را تا زمانی که بر صور محسوسات و تعینات دلالت دارد در سنجین طبیعت و معقولات محصور می‌داند که دیده عقل و چشم دل از رؤیت آن حقیقت قاصر است. کاشانی نیز با تکیه بر نور ایمان و یقین، موانعی چون علم و استدلال، عقل معاش، گناه و هواجس نفسانی و وسوس شیطانی و خودستایی را آفتی می‌داند که انسان را از کسب معرفت باز می‌دارد. انسان با توجه به استعداد و ظرفیت وجودی‌اش شایستگی کمال و افاضه معرفت را دارد و رسیدن به معرفت حقیقی مستلزم گسیختگی از عالم محسوسات، کدورات و شواغل جسمانی و رهایی از عالم ظاهر است.

کلیدواژگان

علم، معرفت‌شناسی، شیخ اشراق، عزالدین محمود کاشانی، فلسفه اسلامی، تصوف.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۱۰

۲. استادیار عرفان اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نیشابور (drghanbari.m@gmail.com).

۳. کارشناسی ارشد عرفان اسلامی (amini.abbasali@gmail.com)

مقدمه

موانع شناخت از دیرباز به عنوان پرسشی اساسی در مقوله شناخت‌شناسی مطرح بوده است. شیخ اشراق و عزالدین محمود کاشانی با تأویلی رمزگونه در سایه آیات الهی و سیر در آفاق و انفس، کوشیده‌اند تاریکی‌های هستی را کنار زده و کشف اسرار و رموز هستی بپردازند. طرح این موضوع نزد صاحب‌نظران چنان اهمیتی داشته است که چه بسا بتوان از آن همچون منطق شناخت در بهره‌برداری از میراث فکری حکما و خردمندان پیشین بهره جست. پرسش اصلی جستار حاضر این است که شباهت‌ها و تفاوت‌ها در بیان موانع دستیابی به معرفت از نظر شیخ اشراق و عزالدین محمود کاشانی چیست؟ پژوهش پیش رو بر آن است که با جست‌وجو در آرا و اندیشه‌های شیخ اشراق و عزالدین محمود کاشانی به این پرسش پاسخ دهد. روش تحقیق نیز توصیفی - تحلیلی است و با مراجعه به آثار این دو حکیم و عارف سده ششم و هشتم، با درنگی در تاریخ ۱۵۰ ساله آن دو در دو سنت و زمینه به‌ظاهر متفاوت بر این فرض است که شیخ اشراق از دستگاهی فلسفی‌تر و متکی بر منابع گوناگون حکمی و فلسفی سود برده است و عزالدین کاشانی رویه‌ای نقل‌گرایانه و تابع سنت و شریعت اسلامی را در سلوکی صوفیانه در پیش گرفته است. با این حال شباهت‌های محتوایی آنان در پرسش پیش رو بیش از تفاوت‌هایشان است و هر دو با گرایشی ایدئالیستی و ادبی با پردازش مفاهیمی انتزاعی، گفتمانی به دست داده‌اند که در سنت و سیره مکتبی که در آن زیسته‌اند شناخته شده و مشهور به نظر می‌رسد. جست‌وجو در پیشینه تحقیق، گزارشی مشابه از مقایسه دیدگاه این دو حکیم مسلمان در مسئله مزبور به دست نداد.

۱. چستی معرفت

فلسفه، شناخت‌شناسی و منطق دامنه‌هایی هستند که پرسش از موانع و اختلال‌های معرفت در آنها پردازش می‌شود. رویکردهای واقع‌گرایانه که امروز بیشتر علمی دانسته می‌شوند صورتی تجربی به خود گرفته‌اند؛ ولی رویکرد ایدئالیستی و ادبی صورت غالبی بود که در سده‌های پیشانوگرایی، علمی دانسته می‌شد. معرفت در سنت فلسفی، باور صادقی بود که موجه شده باشد و در سنت عرفی و دینی آنچه پیشوایان راستین و گواهان روزگار گذرانده اعتبار آن را به رسمیت شناخته باشند. سیاهه واژگانی که در زبان‌های فارسی و عربی در پیوند با مسئله «شناخت» قرار دارند، فهرستی مترادف، تو در تو، فاقد هم‌بستگی و نظام به نظر می‌رسد. واژگانی مانند عقل، علم، فهم، درک، شعور، تصور، حفظ، ذکر، معرفت، حکمت، درایت، حدس، کشف، شهود، اشراق، تنویر، تنبیه، ایقاز، تفسیر، تأویل، تفصیل،

تبیین، تعیین، تشخیص، ذکا، فطنت، حضور، وهم، ظن، یقین، خیال، کیاست، فراست، بصیرت، طلوع، خبر، رأی، تلقی، مس، وحی، تجربه، الهام، وجد، وارد، خاطر، عبارت، اشارت، لطیفه، رقیقه، حقیقت، واقعیت و وقوف در زبان عربی و آگاهی، آشنایی، خرد، یافتن، دانش، بینش، یاد کردن، دیدن، شنودن و روشنی در زبان فارسی بخشی از این مجموعه‌اند که با مشتقات و متضادهایشان در متون معطوف به دامنۀ «شناخت» یاد شده‌اند. ملاصدرا (۱۰۵۰ق) فرق سی مورد از این واژگان را در کتاب *مفاتیح‌الغیب* خود آورده است و کوشیده تبیینی از آنها داشته باشد. پردازش ادبی این مفاهیم در جای خود می‌تواند تبیین یا گفتمانی نو از وضعیت شناختی آن فرد یا مکتب به دست دهد. از سوی دیگر اوضاع سیاسی - اجتماعی قرن ششم (روزگار شیخ اشراق) که در نتیجه حملات مغولان به وجود آمده بود از یک طرف و از طرف دیگر ضربات سهمگین متشرعانی همچون امام محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ق) و فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴ق) به پیکر فلسفۀ یونانی، شیخ اشراق را بر آن داشت که برای احیای حکمت اشراقی و مشرقی به دلیری بکوشد.

۱-۱. معرفت از نظر شیخ اشراق

شیخ اشراق سیر آفاقی خود را با مطالعه احوال درون و تفسیر باطن شروع کرد. به عبارت دیگر سفر به عالم محسوسات و عالم سفلی را راهی به باطن هستی و اشراق نفس دانست. سهروردی در ایران و یونان باستان و عارفان شرق و غرب رگه‌هایی از حکمت اشراقی را مشاهده می‌کند و این حکمت را خمیره‌ای ازلی می‌داند که به او رسیده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹۴). معرفت‌شناسی شیخ اشراق مبتنی بر علم حضوری است. او معتقد است که انسان به ذات خود آگاهی دارد و ذات هیچ کس جدا از خویش نیست. شناخت ذات هر شیء و موجودی و حتی ذات انسان بر محور خودآگاهی صورت می‌پذیرد که این امر در سایه مجاهدت نفس و انقطاع از خلق انجام می‌شود. بنابراین به زعم سهروردی شناخت معلومات و صور اشیا از آن جهت که نزد نفس حاضرند، به نوعی از علم حضوری دلالت دارد. در یک تعبیر دیگر شیخ اشراق در باب علم حضوری نفس به تفکیک بین ذات «من» و «من مشهود» معتقد است، آنجا که تصور هر کس از «من»، صورت مثالی باشد. غیر ذات من است که از آن به «او» تعبیر می‌شود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹، ص ۵۳۷). شیخ اشراق درباره اینکه از تعالیم صوفیه بهره‌مند شده است چنین می‌گوید:

پس نفس، امر حق است و نور اوست و همه مقید به ربوبیت و این نفس است که پیامبر بدو اشاره کرد که «بیت عند ربی یطمعنی ویسقینی»؛ یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد و طرب و به عالم پیوندم، طعام و شراب من از علوم حقیقتی و

انوار الهی باشد و ابو یزید بسطامی گفت که چون از پوست خود به در آیم، بدانم که کیستم و همچنین گفت: من خود را در دو کون، یعنی اثیری و عنصری، طلب کردم، نیافتم (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۸).

وقتی از «من» سخن گفته می‌شود، عنوانی کلی است که هم بُعد جسمانی و هم بعد روحانی را شامل می‌شود که سهروردی با تمسک به آیات قرآن و قاعده نور و ظلمت به تفسیر این مسئله پرداخته است. این نور همان علم الهی است که خدا به هر کس که شایستگی و استعداد آن را داشته باشد، عطا می‌کند؛ چنان که در روایات داریم: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ» (جعفر بن محمد، ۱۴۰۰، ق، ص ۱۶). از این روایت استفاده می‌شود که علم به طریق مدرسی و مکتبی به دست نمی‌آید و قرآن کسی را که به فهم و عمل به آن نائل نشود، همچون چهارپان می‌داند (ر.ک: جمعه، ۵).

در نظر سهروردی علم و عالم و معلوم یکی است و این تعبیر شرح الاسم یک حقیقت به شمار می‌رود. اگر از دریچه ذهن سهروردی به مسئله معرفت بنگریم، این نکته قابل تأمل خواهد بود که نفس تا هنگامی که از تعلقات دنیوی و کالبد جسمانی خویش رهایی نیابد، به کنه و حقیقت علم دست نخواهد یافت. به همین دلیل ظاهرینان به عمق و روح سخنان سهروردی پی نمی‌برند. از این رو بود که او جانش را در همین مسیر داد. هانری کرین در این باره می‌گوید: «حقیقت هرگونه معرفت عینی به اصل آن، به شعوری که عاقل از خود دارد باز می‌گردد» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۴).

به گمان سهروردی آنچه نزد نفس حتی با انقطاع حواس ظاهری از شیء باقی می‌ماند، اثر خود آن شیء است. از باب مثال وقتی که ناخودآگاه دست انسان به شیئی داغ برخورد می‌کند، پس از رهایی دست از آن شیء، اثر داغی تا لحظاتی وجود دارد. بنابراین ذات و اثر شیء نزد نفس حضوری بی‌واسطه دارد که نفس به آن علم و آگاهی دارد. این مسئله تفاوت بین صور اشیا و ذات اشیا را که مراد سهروردی نیز هست بیان می‌کند.

سهروردی علم حضوری نفس به ذات حق را فنای در حق می‌داند؛ یعنی با رهایی از مادیات و تعلقات خاطر، این علم النفس محقق می‌شود. او معتقد است عارف در مقام فنا «چنان شود که البته به ذات خویش نظر نکند و شعورش به خودی خود باطل گردد و این را فنای اکبر خوانند و چون خود را فراموش کند و فراموش را نیز فراموش کند، آن را فنای در فنا خوانند و مادام که مرد به معرفت شاد شود، هنوز قاصر است و آن را نیز از جمله شرک خفی گیرند؛ بلکه آن وقت به کمال رسد که معرفت نیز در معروف گم کند، که هر کس به معروف نیز همچنان است که مقصد دو ساخته است، مجرد آن وقت باشد که در معروف از سر معرفت برخیزد و...» (همان).

۱-۲. معرفت از نظر عزالدین کاشانی

عزالدین محمود کاشانی شناخت حق را در سلسله طولی شناخت خود و صورت موجودات عالم می‌داند. او درباره معرفت می‌گوید: « [معرفت] عبارت بود از بازشناختن ذات و صفات الهی در صورت تفصیل افعال و حوادث و نوازل، بعد از آنکه بر سبیل اجمال معلوم شده باشد که موجود حقیقی و فاعل مطلق اوست سبحانه » (کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱). کاشانی علم عالم ربانی را که در نتیجه معرفت حق و از راه تزکیه و تصفیۀ باطن حاصل می‌شود، برترین نوع معرفت و شناخت حق می‌داند. او علم را به‌تنهایی مقدمۀ معرفت می‌داند و چنین می‌گوید:

همۀ علم معرفت است، نه معرفت، چه معرفت امری وجدانی است و تقریر از آن قاصر. اما علم مقدمۀ آن است. پس معرفت بی علم محال بود و علم بی معرفت وبال، و علم معرفت را چند صورت تواند بود: علم معرفت و معرفت علم و علم علم و معرفت معرفت، و این صورت اکمل صورت است (همان، ص ۲۲۳). در یک استدلال دیگر عزالدین محمود برای درک مطلب و فهم بشر از تمثیل اسلام و ایمان استفاده می‌کند و می‌گوید: «اسلام مر ایمان را به مثابت جسد است و ایمان اسلام را به جای روح، و علوم اسلامی قشور علوم ایمانی است» (همان، ص ۲۰۴). از این عبارت چنین استنتاج می‌شود که ایمان از اسلام برتر است؛ زیرا مؤمن کسی است که نور ایمان در رگ و پوست او جریان دارد و فارق از علوم رسمی و ظاهری است و به حقیقت ایمان و نور یقین که در ورای شریعت است، نائل شده است.

از خلال اندیشه‌های عزالدین محمود چنین بر می‌آید که وی نور ایمان و یقین را برای شناخت حضرت حق لازم می‌داند؛ چنان که برای فهم اذهان در این مسئله از تمثیل آفتاب بهره جسته است. او در این باره می‌گوید:

آفتاب را مثال حقیقت دان و نور او را تابنده از ورای حجاب، نور ایمان، و مکشوف از حجاب، نور یقین، و آن سرمازده را مثال کسی که محجوب صفات بشری بود. پس نور ایمان پیوسته ثابت باشد و نور یقین گاه گاه لامع و لامح (همان، ص ۲۱۵).

منظور از «سرمازده» کسی است که از علوم الهی بهره‌ای نبرده و نور یقین و ایمان بر قلبش ساطع نشده است. چنین کسی در سجنین طبیعت و عوارض و کثافات جسمانی محبوس مانده است و تا هنگامی که نور الهی بر قلب و جاننش متجلی نگردد، از حرارت و نور این آفتاب محروم می‌ماند.

کاشانی در جایی دیگر، علم را مانند نوری واحد می‌داند و اذعان دارد که «مراد از علم،

نوری است که مقتبس از مشکات نبوت در دل بنده مؤمن که بدان راه یابد به خدای یا به کار خدای یا به حکم خدای، و این علم، وصف خاص انسان است و ادراکات حسی و عقلی او از آن خارج» (همان، ص ۱۹۰). او سرچشمه تمام علوم را به حق ارجاع می‌دهد و می‌گوید: بدان که مصدر و منشأ جمله علوم، حضرت الهی است و اول موردی که فیض علم ازلی بر او وارد شد، قلب مصفای مصطفوی و نفس مزکای نبوی بود که به تزکیه الهی و تصفیه ربانی از شوائب کدورات هوا و الواث طبیعت صافی و مطهر گشت، و در او به مناسبت صفا و طهارت، قبول نزول علم پدید آمد (همان، ص ۱۹۶) او همچنین منبع علم را قلب آدمی می‌داند و می‌گوید: «و منبع علم، دل است و ظهور آن به محافظت آداب حضرت عزت متعلق» (همان، ص ۱۹۵).

پس بر اساس این موارد می‌توانیم بگوییم که انسان و تمامی کائنات و موجودات در ذات خود دارای حقایقی هستند که نفس انسان، موجودات و اشیا به آنها علم و معرفت دارند و به واسطه آن علم و آگاهی که به بطون و کمون خود دارند، ذات خود را انکار نمی‌کنند؛ چراکه انکار ذات خود مستلزم انکار ذات حق است و این محال است. پس همین خودآگاهی و معرفت به ذات و خویشتن خویش همان علمی است که شیخ اشراق از آن به عنوان علم حضوری نفس به ذات یاد می‌کند.

نزد عزالدین محمود، دل پیوسته در تغییر و تحول است و در جایی که به آرامش و سکون برسد، معرفت حق قابل حصول است. کاشانی با تکیه بر نور ایمان و یقین، حقیقت و معرفتی را قابل درک می‌داند که با چشم دل، نه چشم سر، قابل رؤیت بوده، از شوائب جسمانی و آرایش‌های نفسانی دور باشد که این امر تنها از طریق مجاهدت و ریاضت نفس و به واسطه کشف و شهود در پیروی از پیشوایان روشنایی برای عارف ممکن می‌شود.

۲. موانع معرفت از نظر شیخ اشراق

در آیات و روایات بسیاری و نیز در سخنان عارفان و بزرگان دین در باب موانع و حجاب‌های رسیدن به حق و معرفت سخن رفته است و چنان که از آثار و اندیشه‌های شیخ اشراق بر می‌آید، او موانع زیادی را سد راه معرفت می‌داند که مهم‌ترینشان بدین قرارند.

۲-۱. علوم حسی، عقلی و استدلالی

از نگاه سهروردی علم الهی فراتر از عقل و استدلال بشری است و به طریق مدرسی و اکتسابی حاصل نمی‌شود؛ زیرا علوم استدلالی انسان را در اعداد و طبیعت و دنیای ظاهر محصور می‌کند و همان طور که اشاره شد، علم واقعی در زمان و مکان خاصی نمی‌گنجد؛

۴۷ بررسی تطبیقی موانع معرفت از دیدگاه شیخ اشراق و عزالدین کاشانی

چنان که در مفهوم عقل آمده است: «عقل در لغت به معنای منع و نهی است. از این جهت به این نام خوانده شده است که شبیه افسار شتر است؛ زیرا عقل صاحب خود را از عدول از راه درست باز می‌دارد و عقال یا افسار، شتر را از راه کج باز می‌دارد» (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۷۲).

مخالفت سهروردی با برخی از فلاسفه به این دلیل است که آنان در تبیین درست فلسفه به خطا رفته و در این راه در دام آفات الفاظ و تعبیر گرفتار شده‌اند؛ و گرنه به زعم وی عقل در اصل و ذات خود پرتوی از حقیقت به شمار می‌رود؛ اما از آنجا که تمام محسوسات و ظواهر هستی و معلومات صورت و عکوس آن حقیقت واحدند، عقل به‌تنهایی انسان را از درک درست حقیقت باز می‌دارد. همچنین اگر از دید سهروردی به مسئله علم بنگریم در می‌یابیم که خود علم نیز در جایی که بر علوم عقلی و استدلالی دلالت کند، حجاب معرفت است.

از دیگر موانع معرفت در نظر سهروردی می‌توان به ادراکات حسی و اوهام و خیالات که عارض انسان یا هر موجودی می‌شود اشاره کرد. او می‌گوید:

و هر جماعت که متابعت وهم کنند، نامحسوس را مسلم ندارند و جز به محسوس معترف نشوند و این گروه نیندیشند که عقل ایشان و وهم و تخیل و نفس ایشان نامحسوس است؛ بلکه نور چشم نیز محسوس نیست؛ زیرا که جز ظاهر چشم چیزی نتوان دید (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۸).

مثال ساده‌ای که در این باب می‌توان بیان کرد این است که گاهی ما به سخنان شخصی گوش می‌دهیم، اما در واقع روح و فکر ما درباره مسئله‌ای دیگر می‌اندیشد. اینجا اگرچه در ظاهر به سخنان آن شخص گوش می‌دهیم، چون فکرمان به موضوع دیگری معطوف است، به عمق سخنان او پی نمی‌بریم. بدین ترتیب وهم و خیال و ادراکات نوعی حجاب معرفت محسوب می‌شوند.

عزیزالدین نسفی در کتاب *الإنسان الكامل* در باب وهم و خیال به عنوان مانع رسیدن به معرفت چنین می‌گوید:

آن‌گاه دانا نفع علم و معرفت کند تا سالک دانا شود و عارف گردد. چون سالک دانا شد و عارف گشت، آن عالم و معرفت سالک به مثبت آتش باشد، جمله خیالات فاسد را و اندیشه‌های باطل را که از یأجوج و مأجوج طبیعت برخاستند، نیست گرداند و سالک را پاک و صافی کند (نسفی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

حسین بن منصور حلاج معتقد بود که برای رسیدن به توحید باید «اسقاط اضافات» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۴) کرد. مؤید این مطلب سخن سهروردی در باب عقل و اندیشه است که به عنوان حجاب معرفت از آن یاد می‌کند. بنابراین شیخ اشراق، علمی را که

محصول فکر و اندیشه است از ساحت معرفت کنار می‌زند و مانع معرفت حقیقی می‌داند. او معتقد است برای دستیابی به معرفت باید تمامی شواغل و ادراکات حسی و عقلی از دامن معرفت برچیده شود. در این راستا کسانی که دچار سوء تعبیرات و اوهام شده‌اند به کلی از مسیر حق منحرف گردیده‌اند و به معرفت حقیقی دست نمی‌یابند.

۲-۲. خواطر: هواجس نفسانی و وساوس شیطانی

آدمی تا زمانی که در بند هواهای نفسانی است حقایق را به معرفت درک نخواهد کرد. عبارت سهروردی در این موضوع چنین است: «نفس نیز همچنین مادام که مشغول است به تن، نه از فضائل لذت یابد و نه از رذائل الم؛ چه سکر طبیعت بر وی غالب است» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۰۵).

در این راستا عارفان که از تمام حظوظ نفسانی وارسته و به کمالات نفسانی آراسته‌اند، به نوعی مرگ اختیاری رسیده‌اند؛ چنان که در حدیثی داریم: «موتوا قبل أن تموتوا» (مجلسی، بی‌تا، ص ۵۹). این مردن اشاره دارد به کشتن میل و هواهای نفسانی به طوری که تمام ادراکات انسان حق شود و جز حق نبیند و نشنود و در مسیر حق و حقیقت قرار گیرد. عزالدین نسفی درباره عرفایی که به این درجه از کمالات رسیده‌اند می‌گوید:

این طایفه که از تمامت حجاب‌ها گذشتند و به مشاهده خدای رسیدند و به بقای خدای مشرف شدند و چون به بقای خدای مشرف شدند و به علم‌الیقین دانسته بودند، اکنون به عین‌الیقین هم دانستند و دیدند که هستی خدای راست و بس. از این جهت این طایفه را اهل وحدت می‌گویند که غیر خدای نمی‌بینند و نمی‌دانند. همه خدای می‌بینند و همه خدای می‌دانند (نسفی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵).

در قرآن داریم که کافر به سبب پلیدی و شرک باطنی، چشم حقیقت‌بین وی از بسیاری حقایق پوشیده شده است: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَرِهِمْ غِشَوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (بقره، آیه ۷)؛ «خدا بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده و بر چشم‌های آنان پرده افکنده شده و عذاب بزرگی در انتظار آنان است». در *مفردات الفاظ القرآن* «کفر» به معنای پوشش چیزی آمده است: «ستره الأشخاص، والزراع لستره البذر فی الأرض» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷، ص ۷۱۴).

شیخ اشراق با الهام از آیات قرآن، علم الهی را به منزله نوری می‌داند که از جانب حق بر قلب سالک تابیده است که لازمه این امر، خالی کردن باطن و تهذیب نفس از شوائب جسمانی و آلودگی‌های نفسانی است.

۲-۳. انانیت یا بعد جسمانی انسان

اگر با دیدۀ حقیقت‌بین به انسان نگریسته شود، حقیقتی فراسوی کالبد و قالب جسمانی دارد و در عرفان مراد از خودشناسی یا معرفت نفس آن روح لطیف و پاکی است که در وجود انسان قرار دارد که مبدأ و منشأ آن، عالم علوی است. این خودشناسی غیر از خودستایی است. در خودستایی ادراک آدمی معطوف به بدن است و این توجه به خود، حائل و مانعی است که دست انسان را از رسیدن به کمال و حقیقت کوتاه می‌کند. بنابراین «در عرفان خودشناسی و ترک انانیت و محوایت هدف اساسی است و هر چه انسان را خودبین سازد، زشت و مزموم است؛ خواه مال، جاه، علم یا نام و نشان. پس هر علمی که انسان را خودخواه و خودبین سازد، به جای آنکه عامل رهایی باشد، سرمایه‌خسران و تباهی‌وی خواهد بود» (یثربی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۹).

به زعم سهروردی بسیاری از اندیشمندان گذشته در دام سفسطه گرفتار شده‌اند و با تعبیر و تفسیرهای ناروا از حقیقت وجودی انسان به خطا رفته‌اند که در رأس آنان پروتاگوراس است که «میزان همه چیز انسان است» را شعار و دثار خود ساخته بودند. آنان تمام هستی را در سیطره انسان می‌دیدند و با دیدی کورکورانه حقایق هستی و انسان را انکار می‌کردند و به این می‌اندیشیدند که انسان همین بعد جسمانی و خاکی است که می‌تواند منشأ هر خیر و شری باشد (همان).

بی‌شک در نگاه سهروردی دستیابی به کمال و معرفت مقدور نخواهد بود، مگر اینکه انسان بعد جسمانیت و انانیت خود را به فراموشی بسپارد؛ چنان که می‌بینیم عارفان وارسته دست از مس وجود کشیده‌اند و به ریاضت و مجاهدت نفس پرداخته‌اند.

۳. موانع معرفت از نظر عزالدین محمود کاشانی

با تأمل در آرا و تأویلات کاشانی این نکته قابل فهم است که در بحث موانع دستیابی به معرفت تعامل و دیدگاه مشابهی دیده می‌شود. عزالدین محمود همانند شیخ اشراق به ذکر موانع و آفات معرفت با همان زاویه دید به تفسیر و تأویل موضوع پرداخته است.

۳-۱. عقل معاش

عزالدین محمود دست عقل را به‌تنهایی از وصول به معرفت الهی و حق و حقیقت کوتاه می‌بیند و می‌گوید:

عقل در ذات خود یک چیز است، ولیکن دو وجه دارد: یکی در خالق، و عبارت است از عقل هدایت که خاص مؤمنان است و یکی در خلق و این عقل مشترک

است که آن را عقل معاش خوانند، و اهل ایمان و طالبان حق و آخرت را عقل معاش تابع عقل هدایت بود (کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱).

چنان که در این عبارت مشاهده می‌شود، عزالدین محمود از علوم عقلی و استدلالی تحت عنوان عقل معاش تعبیر می‌کند که اهل دنیا و ظاهرینان در تشخیص سره از ناسره تابع آن‌اند. این نوع عقل که اهل دنیا در آن محصورند، بین همه انسان‌ها مشترک است. کاشانی در ادامه این مطلب به عقلی دیگر که خاص مؤمنان و هدایت یافتگان است اشاره می‌کند و از آن به عنوان عقل هدایت نام می‌برد و تصریح می‌کند که این عقل همان است که در پرتو معرفت الهی محقق است و در ضمیر مؤمنان است. همچنین در جایی که عقل معاش در تعارض با عقل هدایت قرار گیرد، ارزش و اعتباری برای آن قایل نیست (همان).

عزالدین محمود کاشانی بی آنکه عقل را از هستی ساقط کند، آن را به‌تنهایی از اسرار و رموز طبیعت محروم می‌داند «و از اینجاست که طایفه‌ای از متابعان مجرد عقل، چون فلاسفه و غیرهم، از بیشتر مدرکات ارواح انبیا محروم ماندند و آن را انکار کردند؛ چه جمیع مدرکات روح در تحت احاطت عقل نگنجد» (همان، ص ۲۴۵).

عزالدین محمود در جایی دیگر به قیاس عقل با روح می‌پردازد و برای این کار از تمثیل آفتاب بهره می‌برد و می‌گوید:

و مثال او با روح همچنان است که مثال نور آفتاب با قرص آفتاب. نور آفتاب اگرچه شریف است، ولیکن قیام او به قرص آفتاب است و همچنانکه به نور آفتاب صور محسوسات در زمین ظاهر شود، به واسطه نور عقل، صور معلومات و معقولات در دل روشن گردد (همان، ص ۲۴۶).

چنان که از این سطور بر می‌آید کاشانی نور آفتاب را منوط به قرص آفتاب می‌داند که قائم به آن است و خود به‌تنهایی روشنایی و فروغی ندارد.

۲-۳. علوم حسی و عقلی

از دیگر موانع علم در نگاه عزالدین محمود کاشانی می‌توان به ادراکات حسی و علوم عقلی اشاره کرد. عزالدین محمود نیز محسوسات و ادراکات حسی و عقلی را یکی از موانع راه معرفت می‌داند و در این باره اذعان می‌کند که برای مشاهده حق و شهود حقیقت باید از محسوسات و از وجود خود غایب بود. در آن صورت است که سالک نزد حق حضوری بی‌واسطه دارد و حاضر و شاهد خواهد بود (همان، ص ۲۸۹).

کاشانی «شرط اساسی تصوف را وجوب طاعت و عبادت و ملازمت شریعت می‌داند و کسانی را که عبادت و طاعت را وظیفه ناسکان و عابدان می‌شمارند و می‌گویند که صوفیان

نیازی به آداب شریعت ندارند، سرزنش می‌کند» (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۶۲۴). وی با استمداد از نور ایمان و یقین، علمی را مفید می‌داند که در عمل نیز یکسان باشد، به نظر وی: «هر که فعلش مطابق قول نبود، قولش نافع نباشد؛ چنان که گفته‌اند: مَنْ لَمْ يَنْفَعْ لِحِظِهِ لَمْ يَنْفَعْ لِفِظِهِ» (همان، ص ۲۱۴). از این سخن عزالدین محمود چنین استنتاج می‌شود که علم باید به مرحله عمل برسد که اگر قول و عمل عالم یکسان نباشد، در این صورت فقط تظاهر به دانستن می‌کند، ولی در باطن به علم واقعی و حقیقت دست نیافته است.

۳-۳. خواطر نفسانی و وسوس شیطانی

شماری از عارفان خواطر را به چهار گروه تقسیم کرده‌اند: حقانی، ملکی، نفسی و شیطانی. بر همین اساس عزالدین محمود کاشانی خواطر نفسانی و شیطانی را از جمله خواطری می‌داند که باعث حجاب معرفت می‌شود تا حقایق هستی بر سالک مکشوف نشود. در نظر عزالدین محمود «خاطر نفسانی آن است که بر تقاضای حظوظ عاجله و اظهار دعاوی باطله مقصور باشد، و اما خاطر شیطانی آن است که داعی بود با مناهی یا مکاره؛ زیرا که شیطان در مبدأ حال به معصیت فرماید و چون ببند که بدین وجه اغوا و اضلال صورت نمی‌بندد، به عین طاعت و ازاعت قلب به جانب افراط که شرعاً مکروه است، وسوسه کند» (همان، ص ۶۲۴). سپس به مقایسه خواطر نفسانی و شیطانی می‌پردازد و در این میان خواطر نفسانی را از جمله خواطری می‌داند که تا وقتی که زنگار هوا و هوس به وسیله زهد و تقوا از صفحه دل صافی نشود، توفیق الهی برای سالک میسر نمی‌شود. او در این باب می‌گوید:

و اما فرق میان خاطر نفسانی و شیطانی آن است که خاطر نفسانی به نور ذکر منقطع نشود و بر تقاضای مطلوب خود الحاح نماید تا به مراد رسد، اگرچه سالها بر آن بگذرد؛ الا وقتی که توفیق الهی رفیق گردد و بیخ آن مطالبات از نفس برکند؛ و اما خاطر شیطانی به نور ذکر منقطع شود، اگرچه ممکن که به نوعی دیگر در آید و خواهد که بنده را غافل گرداند و اغوا کند (همان، ص ۲۴۸).

عزالدین محمود کاشانی، بر اساس آنچه بیان شده است، شناخت خواطر و تمایز آن را از مشکل‌ترین علوم به شمار می‌آورد و معتقد است کسی که به این خواطر واقف و آگاه نباشد و آفات آن را به درستی درک نکند، به معرفت الهی واصل نخواهد شد (همان، ص ۲۴۷).

نتیجه‌گیری

با آنکه شیخ اشراق و عزالدین محمود کاشانی از دو مشرب مختلف حکمی و صوفیانه برخوردار بودند، در بحث موانع دستیابی به معرفت آرا و نظریات مشابهی دارند. شیخ اشراق

با الهام از قرآن و احادیث نبوی به پرده‌گشایی از اسرار و رموز هستی پرداخته و در سایه آیات الهی و سیر در آفاق و انفس و با عبرت از حکمت‌های پیشین، علوم عقلی و استدلالی را که حاصل بحث و عقل و اندیشه است و به طریق اکتسابی به دست می‌آید، مانعی سر راه معرفت حقیقی می‌داند. عزالدین محمود کاشانی نیز در این باب نظری همسو با شیخ اشراق دارد. او نیز معتقد است عقل به‌تنهایی از وصول به حقیقت درمانده است. وی این نوع عقل را که در میان تمامی انسان‌ها یکسان به کار می‌رود «عقل معاش» می‌نامد؛ عقلی که محصول فکر و اندیشه و بحث و نظر است.

شیخ اشراق علم را به معنای واقعی آن یعنی معرفت حقیقی تأویل می‌کند. این نوع علم که از طریق مجاهدت و تجرد نفس به دست می‌آید، از جانب حق به مثابه نور بر قلب عارف و سالک ساطع می‌شود. به زعم وی ادراکات حسی و عقلی که حاصل درک و اندیشه انسان است و بر صور محسوسات و تعینات هستی دلالت دارد، مانع کسب معرفت می‌شود. وی واضح‌ترین دلیل برای شناخت معرفت را علم حضوری نفس به خود معرفی می‌کند. در همین راستا عزالدین محمود کاشانی نیز علم و ایمان را با هم پیوند می‌دهد و معرفت‌شناسی را منوط به خودشناسی می‌داند و رذایل اخلاقی چون هواهای نفسانی را که مانع از توجه نفس به حق است، عامل بازدارنده از درک حقیقت و وصول به معرفت می‌داند. بنابراین هر دو گرامی، شناخت را تنها امری ذهنی و علمی نمی‌دانند؛ بلکه از نظر آنان، معرفت با عمل و دینداری تجربی پیوند دارد.

شیخ اشراق انانیت یا خود را که در آن ادراک آدمی به بدن و قالب جسمانی معطوف است، مانع معرفت می‌داند و به تفکیک بین نفس و عوارض نفس معتقد است. او بر آن است که انانیت یا خود، انسان را از وصول به حقیقت محروم می‌کند و روح آدمی را به عالم سفلی سوق می‌دهد. همچنین عزالدین کاشانی در این بحث به خواطر نفسانی و شیطانی اشاره دارد و معتقد است که خواطر نفسانی و شیطانی باعث سلب توفیق الهی و معرفت حقیقی از انسان می‌شود.

کاشانی معتقد است باقی ماندن نفس در مرتبه اماره و لوازمه و رشد نکردن و روی به سوی دنیا و عالم سفلی داشتن، خود از آفات معرفت است. نزد شیخ اشراق نیز ادراکات غیر ذات که توجه نفس را از حقیقت باز می‌دارد، مانع و حجاب معرفت محسوب می‌شود. شیخ اشراق برخی از فلاسفه را که در دام سفسطه و علوم بحثی گرفتار شده‌اند از وصول به مقام معرفت ناتوان می‌داند و معتقد است اینان اصالت واقعی حکمت و معرفت را که همان قرآن و احادیث نبوی است درک نکرده و در ورطه گمراهی به سر برده‌اند. عزالدین نیز از عالمان دنیوی یاد می‌کند که به ظواهر دنیا بسنده کرده و به کمال و معرفت نرسیده‌اند.

منابع

* قرآن کریم.

* نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین (ع)، قم.

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۱)، دفتر عقل و آیت عشق، ج ۲، چاپ سوم، طرح نو، تهران.

۲. _____ (۱۳۸۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ نهم، حکمت، تهران.

۳. _____ (۱۳۷۶)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، چاپ پنجم، طرح نو، خرمشهر.

۴. جعفر بن محمد (ع) (۱۴۰۰)، مصباح الشریعه، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

۵. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، مبانی عرفان و احوال عارفان، چاپ سوم، اساطیر، بی جا.

۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۷)، مفردات الفاظ القرآن، چاپ چهارم، طلیعه نور، تهران.

۷. زمانی، کریم (۱۳۸۷)، شرح جامع مثنوی معنوی، ج ۱، چاپ بیست و پنجم، اطلاعات، تهران.

۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، «التلویحات»، ج ۱، به کوشش هانری کرین، چاپ دوم، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران.

۹. _____ (۱۳۷۵)، «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات، ج ۱، به کوشش هانری کرین، چاپ دوم، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، تهران.

۱۰. _____ (۱۳۷۵)، «الواح العمادی»، مجموعه مصنفات، ج ۳، به کوشش حسین نصر، چاپ سوم، مؤسسه و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۱۱. _____ (۱۳۷۵)، «صفیر سیمرغ»، مجموعه مصنفات، ج ۳، به کوشش حسین نصر، چاپ سوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۱۲. _____ (۱۳۷۵)، «هیاکل النور»، مجموعه مصنفات، ج ۳، به کوشش حسین نصر، چاپ سوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۱۳. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران.

۱۴. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۹)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، چاپ اول، زوار، تهران.

۱۵. کرین، هانری (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، به کوشش سید جواد طباطبایی، چاپ هفتم، کویر، تهران.

۱۶. لاهیجی، شیخ محمد (۱۳۳۷)، مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، چاپ اول، کتابفروشی محمودی، تهران.

۱۷. مجلسی، محمدباقر (بی تا)، بحار الأنوار، چاپ اول، مؤسسه الوفا، بی جا.

۱۸. نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۲)، کتاب الإنسان الكامل، به کوشش ماریژان موله و هانری کرین،

چاپ دوازدهم، طه‌وری، تهران.

۱۹. یشری، سید یحیی (۱۳۷۲)، **عرفان نظری**، چاپ اول، انتشارات تبلیغات اسلامی، قم.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

جایگاه اندیشه وجود در مکتب صدرایی^۱

حمید عربمختاری^۲

مهدی منصوری^۳

چکیده

اصالت وجود به مثابه ستون فقرات فلسفه صدرایی است. حکمت متعالیه از سایر مکاتب فلسفی از این جهت که فلسفه وجودشناسانه به طور آگاهانه است، ممتاز می‌شود. آنچه شاکله حکمت صدرایی را مدیریت می‌کند و در سراسر حکمت متعالیه به منصه ظهور رسیده، اندیشه وجودی و اصالت وجود است. از این رو فرق دارد که اندیشه ماهوی بر زندگی حکمفرما باشد یا اندیشه وجودی؛ چراکه اندیشه ماهوی بریده شده از وجود، آدمی را به تکاثر می‌کشاند؛ اما اندیشه وجودی، انسان را متأله و کوثری تربیت می‌کند. بنابراین هم بر تک افراد و هم بر اجتماع است که به «وجود» بازگردند. با وجود نوشته‌های فراوان در باب اصالت وجود، به جایگاه این بحث در زندگی فردی و اجتماعی و اهمیت رجوع به وجود کمتر پرداخته شده است. از این رو جا دارد که به صورت جداگانه از اندیشه وجودی بحث شود.

کلیدواژگان

اصالت وجود، اندیشه وجودی، حکمت متعالیه، فلسفه صدرایی، فلسفه وجودشناسانه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۵/۲۷.

۲. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی در حوزه عملیه قم (harabmuktari@gmail.com).

۳. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی و مدرس سطوح عالی علوم عقلی در حوزه علمیه قم (mahdimansoori90@yahoo.com).

مقدمه

صدرالمتألهین ساختمان فلسفه خویش را بر مبحث وجود پایه گذاشته و اندیشه اصالت وجود را همانند نخ تسبیح در سراسر حکمت متعالیه ساری و جاری کرده است؛ اما گاه سؤال می‌شود که چه فرقی دارد که اصالةالوجودی باشیم یا اصالةالماهوی؟ چه مشکلی در کار بوده که صدرا اصالةالوجود را مطرح کرده است؟ چه آثارا مهمی بر بازگشت به وجود و قول به اصالةالوجود مترتب می‌شود؟ و... از این رو جا دارد جایگاه اندیشه وجود را در مکتب صدرایی بشناسیم؛ ولی پیش از تبیین و تقریر جدیدی از جایگاه اندیشه اصالت وجود، طرح مقدماتی لازم است که بدین قرارند:

۱. ماهیت چه در خارج و چه در ذهن، فقط خودش است: «الماهیة من حیث هی لیست الا هی». در حریم ذاتی ماهیت فقط ذات و ذاتیات، مأخوذ است و لا غیر. هر چند ماهیت در مقام واقع و نفس‌الامر به اوصافی نظیر موجودیت یا معدومیت، کلیت یا جزئیت، وحدت یا کثرت و... متصف می‌شود، متنها این اتصاف به برکت وجود است. در عالم واقع و نفس‌الامر، ماهیت هیچ گاه به عنوان عوارض (نه ذاتیات) از این اوصاف خالی نیست و خالی نبودن ماهیت از این اوصاف و متصف شدنش به یکی از دو طرف صفات متقابل به معنای ورود آن صفات بیرونی در حریم ذات ماهیت نیست. پس ماهیت ذات و ذاتی دارد که عین ماهیت و داخل در حریم ذاتی ماهیت است و ماهیت نسبت به آن لا بشرط نیست و افزون بر آن، پاره‌ای اوصاف عرضی نیز دارد که در حریم ذاتی ماهیت راه ندارد و ماهیت ذاتاً نسبت به آنها لا بشرط است؛ هرچند به عنوان وصف در خارج به احدالمتقابلین متصف است. مثلاً انسان در حریم ذاتی خود قائم و قاعد نیست؛ ولی در خارج یا قائم است یا قاعد. همچنین کلیت و جزئیت در حریم ذاتی انسان راه ندارد؛ ولی چون ماهیت یا در ذهن است یا در خارج، از این رو یا کلی است یا جرنئی. اما در هر حال هر چه بخواهد برای ماهیت ثبوت یابد، حتی ذات و ذاتیات ماهیت، بالوجود است. ماهیت چه در ذهن و چه در خارج، بالوجود موجود است: «لما أن الماهیة فی نفسها باطلة هالكة لا تملک شیئا، فثبوت ذاتها وذاتیاتها لذاتها بواسطه الوجود...» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۳). ملاصدرا در این باره می‌گوید:

الماهیات قبل الوجود لا یمكن الحكم علیها بشیء من الأشياء حتی الحكم علیها بثبوت نفسها لها إذ لا ظهور لها ولا امتیاز بینها قبل الوجود إذ الوجود نور یظهر به الماهیات المظلمة الذوات علی البصائر والعقول كما یظهر بالنور المحسوس الأشجار والأحجار وسائر الأشخاص الكثیفة المظلمة الذوات المحجوبة لذواتها عن شهود الأبصار والعیون فكل مرتبة من الوجود یظهر بها ماهیة من الماهیات لا تصافه بها واتحاده معها فما لم

يَتَحَقَّقُ هَذَا النِّحْوُ مِنَ الْوُجُودِ لَا يُمْكِنُ الْحُكْمُ عَلَى تِلْكَ الْمَاهِيَةِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَيْهِ الْمُتَّحِدَةُ
به نحواً من الاتحاد بشيء من الأشياء (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۸).

۲. ماهیت کثرت‌زاست و با نبود وجود، وحدت حقیقی تحقق نمی‌یابد؛ چراکه ماهیات متباین‌الذات‌اند: «الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات؛ فلو لم يكن الوجود أصيلاً، لم تتحقق وحدة حقیقیة...» (طباطبایی، ۱۴۳۰، ص ۱۴). ماهیت خاص و متعین دو گره در دل خود دارد: یکی عقد ایجابی و دیگری عقد سلبی. عقد ایجابی به دارایی‌ها و وجدانیات، و عقد سلبی به نداری‌ها و فقدانیات اشاره می‌کند. پس ماهیت هم دارایی‌ها را بیان می‌کند و هم نداری‌ها را. از این رو می‌توان گفت ماهیت به مرتبه معین اشاره می‌کند. هرگاه ماهیت مطرح می‌شود سلب از غیر، تمایز از غیر و اختصاص به یک واقعیت مطرح است. اینجاست که گفته می‌شود ماهیات مثار کثرت‌اند که از این جهت به وحدت رجوع ندارند. مفهوم ماهیت وقتی بر چیزی صدق می‌کند، بر واقعیت بما هو محدود و بما هو متعین صدق می‌کند؛ ولی وقتی مفهوم وجود بر چیزی صدق می‌کند، بر واقعیت بما هو واقعیت صدق می‌کند که این صدق مانع از صدق مفاهیمی مانند وحدت و فعلیت و تشخص و... نمی‌شود. به خلاف وقتی که ماهیت درخت بر واقعیته صدق کند که دیگر اجازه نمی‌دهد ماهیت دیگری مانند انسان بر آن واقعیت صدق کند. بله، صدق خصوصیت فعلیت مانع از صدق خصوصیت قوه است و صدق خصوصیت وحدت بر واقعیته مانع از صدق خصوصیت کثرت بر آن واقعیت است؛ ولی با این حال مرز و محدودیت برای آن واقعیت مشخص نمی‌کنند و تعین‌ساز نیست؛ چراکه خصوصیتی مانند وجود، وحدت، فعلیت و... افزون بر اینکه بر واقعیته صدق می‌کنند، می‌توانند بر واقعیته دیگری صدق کنند؛ در حالی که از یک شیء نمی‌توان دو ماهیت انتزاع کرد و نیز یک ماهیت بر دو شیء قابل صدق نیست؛ چراکه هر واقعیته یک چیستی یا یک چه بودن بیشتر ندارد. پس ماهیات بینویشان عزلی و کثرت‌زاست. کثرت ماهوی به عرض وجود در خارج موجود است؛ چنان که خود ماهیت نیز به عرض وجود موجود است: «الكثرة الماهوية موجودة في الخارج بعرض الوجود» (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۶).

۳. تشکیک در ماهیت راه ندارد؛ بلکه تشکیک اولاً و بالذات در حقیقت وجود ساری و جاری است و موجودات، مراتب وجودند نه مراتب ماهیت؛ زیرا ماهیت، از آن جهت که ماهیت است، جز خودش چیز دیگری نیست: «الماهية من حيث هي ليست ألا هي». بنابراین، ماهیت فی حد نفسها، نه شدید است و نه ضعیف، نه تام است و نه ناقص. «اگر ماهیت فی حد ذاتها شدید باشد، بر فرد ضعیف خود صدق نخواهد کرد و فرد ضعیف، فرد آن نخواهد

بود و اگر فی حدّ ذاتها ضعیف باشد، بر فرد شدید صدق نخواهد کرد و فرد شدید، فرد آن نخواهد بود» (شیروانی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۴). استاد جوادی آملی در این باره می‌گوید:

تقدم و تأخر، کمال و نقص، قوه و ضعف در همه جا و حتی با یک دقت عقلی در زمان نیز به وجود و هویت اشیا بازگشت می‌نماید؛ هرچند که به تبع وجودات به ماهیات و مفاهیم آنها نیز اسناد داده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۶۴).

۴. ماهیت، حد عدمی است و کمال نیست. «خدای متعال مرتبه‌ای از وجود را به او(انسان) اعطا فرموده است. متنها از لوازم آن مرتبه، حیوان ناطق بودن است که در مرتبه تنزل از جهت عدمی آن، این ماهیت انتزاع می‌شود و البته عدم، کمال نیست؛ بلکه کمال، اصل وجود است. ماهیت از لوازم و حدود وجودات است و حد شیء بعد از وجود شیء بالتبع حاصل می‌شود. پس ماهیت هم قابل جعل نیست» (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۸۹). عدم دو اطلاق دارد:

الف) عدم در برابر وجود که نقیض یکدیگرند؛

ب) عدم غیری مانند ماهیت که غیر وجود است، ولی نقیض وجود نیست. مراد از اینکه گفته می‌شود «ماهیت در مقابل وجود قرار دارد و هرچه در مقابل وجود است معدوم است، پس ماهیت عدم است»، این است که وجود در محدوده ذات ماهیت راه ندارد و ماهیت بدون لحاظ وجود، معدوم است و اگر هم ماهیت موجود است، در پرتو وجود و بالعرض موجود است: «الوجود یرتبط کلّ شیء إلى الحقّ لأنّه الأصل المشرق علی الكلّ والوجودات لمعاته وإشراقاته والماهیات توابع تلك الإشراقات وظلالاتها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴).

۵. ماهیت حیث ظلمت شیء است؛ اما وجود حیث ملکوتی و نوری شیء است. ملاصدرا می‌گوید:

قال بعض العرفاء إنّ کلّ معلول فهو مرکب فی طبعه من جهتين: جهة بها یشابه الفاعل ویحاکیه وجهة بها یشابهه وینافیّه إذ لو کان بکله من نحو یشابهه نحو الفاعل کان نفس الفاعل لا صادرا منه فکان نورا محضا لو کان بکله من نحو یشابهه نحو الفاعل استحال أيضا أن یكون صادرا منه لأنّ نقیض الشیء لا یكون صادرا عنه فکان ظلمة محضة والجهة الأولى النورانیة یسمی وجودا والجهة الأخری الظلمانیة هی المسماء ماهیة وهی غیر صادرة عن الفاعل لأنّها ... (صدرالدین شیرازی، ۱۹۱۸، ج ۱، ص ۴۲۰).

با توجه به مقدمات مذکور در ادامه به تبیین اندیشه وجودی و جایگاه اصالت وجود می‌پردازیم.

جایگاه اندیشه اصالت

در هر حوزه دانشی که وارد می‌شویم، از میان مؤلفه‌های گوناگون در آن دانش، یک مؤلفه در

جهت ثبوت و اثبات می‌تواند مبنا، محور و اصل واقع شود که تبیین واقعی و علمی آن حوزه به عهده همان اصل است. باید دید متعلق اصیل و اصالت چیست تا همان مورد توجه باشد. مثلاً در حوزه معرفت‌شناسی می‌توان پرسید «اصالت با چیست؟» «سازنده معلومات و تبیین‌کننده معرفت چیست؟» که در پاسخ باید گفت: سازنده و تبیین‌کننده معلومات، بدیهیات‌اند؛ یعنی مرجع معرفتی و تبیین معرفتی با بدهات است و به عبارتی مجهولات، با معلومات بدیهی، معلوم می‌شوند و از این رو محور و اساس معرفت و معلومیت، بدهات بدیهی است.

حال در واقعیات خارجی اصل، محور و مبنا - چه در حوزه تبیین و تفسیر و اثبات و فهم از واقعیت و چه در حوزه ثبوت و سازندگی خارجی و واقعی - چیست؟ پشت صحنه عالم واقعیت که هم فهم واقعیت و هم خود واقعیت را می‌سازد چیست؟ آنچه شدن‌های عالم هستی را رقم می‌زند چیست؟ در عالم هستی، بودن، شدن، وحدت، کثرت، حدوث، قدم، علو، دنو، ظهور، بطون، اولیت، آخریت و... تحقق دارد؛ اما راقم اثباتی و ثبوتی واقعیت چیست؟

فیلسوف به دنبال این است که مبنا، محور و اصل اساسی در عالم هستی را بیابد و به تعبیری در صدد کشف «لم» واقعیت است. اندیشه اصالت در پی آن است که نشان دهد پشت صحنه عالم چیست و حقیقت بودن حقیقت به چیست؟ حال باید دید آیا وجود قابلیت این توجیه‌گری و اصل واقع شدن را دارد یا ماهیت یا امری دیگر؟

برخی از ویژگی‌های اصیل

۱. تأمین‌کنندگی حضور همه جایی

اصیل آن است که حضور همه جایی را تأمین می‌کند و در همه مراتب حضور و سریان دارد و در واقع آنچه می‌تواند همه جا باشد، همان چیزی است که اصیل است. حقیقت وجود و نه مفهوم ذهنی آن از چنین ویژگی‌ای برخوردار است: «الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر والعلو والدنو وغيرها» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹۱). صدرا در تبیین نوع این شمولیت چنین می‌گوید: «المشعر الثاني في كيفية شموله للأشياء، شمول حقيقة الوجود للأشياء الموجودة ليس كشمول المعنى الكلّي للجزئيات ... بل شموله ضرب آخر من الشمول لا يعرفه إلّا العرفاء الراسخون في العلم» (لاهیجی، ۱۳۴۲، ص ۲۱). بنابراین حقیقت وجود دارای اطلاق و انبساط است و در همه مراتب هستی حضور دارد.

۲. بروزدهندگی خود در اشکال گوناگون

چیزی می‌تواند اصیل باشد که خود را به اشکال مختلف جلوه می‌دهد و ظاهر می‌کند. واقعیات عالم با عناوین مختلف با امر اصیل توجیه می‌شوند. بنابراین در نظام هستی قبل و بعد، بودن و شدن، اول و آخر، قرب و بُعد، علو و دنو، ظهور و بطون، حدوث و قدم، ضرورت و امکان، ثبات و تغییر، تجرد و مادیت، غیریت و اتحاد، جلوه و تجلی، مثلثیت و ضدیت، عشق و حب و محبت و خیر، گرایش و نفرت، استقلال و فقر، تأثیر و تأثر، علم و قدرت و حیات و... با وجود شکل می‌گیرند. از این رو صدرا می‌گوید: «حقیقه الوجود مع کونها متشخصاً بذاته آنها مختلفة الحقائق حسب اختلاف الماهیات الإمكانية المتحدة کلّ منها بدرجة من درجاته ومرتبه من مراتبه سوى الوجود الحقّ الأوّل الذی لا ماهیة له» (همان، ص ۲۷).

۳. شروع تفکر درباره آن به معنای سخن نهایی در مورد آن نیست

اصیل آن است که وقتی به آن رجوع می‌شود، از یک طرف به آن رجوع شده است و در عین حال به آن رجوع هم نشده است؛ چون همه آن در اختیار نمی‌آید و در واقع با هر مرتبه‌ای از آن که رو به رو شوید، مرتبه شدیدتری در پیش روی است که به آن رجوع نشده است. هرچقدر هم جلو بروید و به معرفتی شدیدتر برسید، باز احساس می‌کنید موضوع مورد بحث در اختیار شما قرار نگرفته است؛ بلکه تنها می‌توانید چیزی از آن را احساس کنید: «إتیة الوجود أجلی الأشياء حضوراً وكشفاً وماهیة و ذاته (كنه و حقیقت وجود) أخفاها تصوراً واكتناها» (همان، ص ۱۲).

این ویژگی بدین سبب است که «وجود در ذات خود دارای شدت و ضعف است. در حالی که در مورد ماهیات چنین حالتی وجود ندارد. اگر بگوییم این درخت است، تکذیب این سخن معنا نمی‌دهد؛ چون در همان حالی که درخت مقابل من است و به آن اشاره می‌کنم و می‌گویم این درخت است، درخت مرتبه دیگری ندارد که از آن غافل باشیم؛ اما وجود، یک حقیقت مشکک است. با هر مرتبه از آن که رو به رو بشوید، با همه آن یعنی مرتبه فوق و مادون آن رو به رو نشده‌اید... از این رو تفکر در مورد وجود به معنای پایان یافتن تفکر و دستیابی به سخن نهایی نیست. از این رو در خداشناسی هم نمی‌توان گفت که این خداشناسی من است و دیگر تمام شد و بلکه رجوع به خدای متعال، رجوعی است که شدت و ضعف دارد» (طاهرزاده، ۱۳۹۲، ص ۲۳۶).

بنابراین می‌توان گفت اصیل‌ترین تفکر، تفکر درباره اصیل است. هر چه بتوان درباره اصیل اندیشید و در آن سیر کرد، می‌توان به عمیق‌ترین و اصیل‌ترین تفکرات دست یافت و

تفکر حقیقی در تفکر در اصیل است. اگر کسی به اصیل و حقیقت رجوع نداشته باشد، در اندیشه و تفکر خویش گرفتار باطل می‌شود.

تفکر نیازمند مبادی است و اصیل‌ترین مبادی، همان امر اصیلی است که معادل با واقعیت است. حال با غور در اصیل هم می‌توان به شئون واقعیت دست یافت و هم به لایه‌های باطنی آن. کسی که مبنای تفکرش «اصیل» است، چنین نیست که امروز از چیزی خوشش بیاید و فردا از همان چیز روی گردان شود و دچار وهم و خیال باشد؛ بلکه اصیل، انسان را به وحدت فکر و مسیر و وحدت حقیقی سوق می‌دهد و در مقابل، غیر اصیل، آدمی را به تشتت خیال می‌کشاند. به فرموده امام علی علیه السلام چنین آدمیانی:

«هَمَّجُ رَعَا أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ، يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ، لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ وَ لَمْ يَلْجِئُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ»؛ گروهی مثل پشه‌هایی که دستخوش باد و طوفان هستند و همیشه سرگردانند، که به دنبال سر و صدایی می‌روند و با وزش هر بادی حرکت می‌کنند. نه از روشنایی دانش نور گرفتند و نه به پناهگاه استواری پناه بردند (شریف الرضی، ۱۳۸۴، حکمت ۱۴۷).

اگر فکر بخواهد ظهور کند و عقل و قلب در پی آن راه خود را به سوی حقیقت بیابد و جهت‌گیری‌های اساسی و منطقی شکل بگیرد، باید به سراغ امر اصیل رفت. تا انسان امر اصیل را در عالم نیابد، نمی‌تواند در حقیقت و واقعیت غور کند و همین باعث می‌شود که نوعی جاهلیت حاکم شود و انسان سیر خود را در تکاثر خواهد داشت و این چیزی جز توهم نیست.

محوریت اندیشه اصالت وجود در حکمت متعالیه

حکمت متعالیه از سایر مکاتب فلسفی از این جهت که فلسفه وجودشناسانه به طور آگاهانه است، ممتاز می‌شود. آنچه شاکله حکمت متعالیه را مدیریت می‌کند و خود را در سراسر این حکمت به منصه ظهور گذارده است، اندیشه وجودی و اصالت وجود است. برخورداری از اندیشه اصالت وجود، خاصیت و ویژگی‌ای برای فلسفه صدرایی فراهم آورده است که می‌توان این فلسفه را فلسفه وجودی نامید. سایر مکاتب فلسفی در واقع مکتب موجودشناسی‌اند؛ ولی چون حکمت متعالیه موجود را وجود می‌داند و به این مسئله توجه دارد و بر اساس همین التفات و توجه، لوازم آن را پی گرفته است، از این رو به نتایجی دست یافته که در سایر مکاتب فلسفی مشاهده نمی‌شود. از این رو صدرا خود را راه‌یافته به وجود می‌داند:

إِنِّي قَدْ كُنْتُ فِي سَالِفِ الزَّمَانِ شَدِيدَ الذَّبِّ عَنْ تَأْصُلِ الْمَاهِيَّاتِ وَاعْتِبَارِيَّةِ الْوُجُودِ،

حتى هدانی ربی وأرانی برهانه ... فالوجودات حقائق متأصلة، والماهيات هي الأعيان الثابتة التي ما شمت رائحة الوجود أصلا. وليست الوجودات إلّا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود القيومي جلّت كبرياؤه، إلّا أنّ لكلّ منها نعوتا ذاتيّة ومعان عقلية هي المسماة بالماهيات (لاهیجی، ۱۳۴۲، ص ۳۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱ ص ۴۸).

برای توضیح می‌توان گفت که انسان‌ها یا از اندیشه وجودی بهره‌مندند یا از آن برخوردار نیستند. گروه نخست نیز یا بدون فراگیری فلسفه چنین فکر و اندیشه‌ای دارند و از اندیشه وجودی به طور ناآگاهانه برخوردارند یا اینکه با فراگیری فلسفه دارای چنین اندیشه‌ای شده‌اند و به طور آگاهانه از آن بهره‌مندند.

بر اساس حکمت متعالیه، فهم عالم آن طور که هست، متوقف بر اندیشه وجودی است. باید اندیشه وجودی بر ذهن و عقل آدمی حاکم باشد تا بتواند به واقعیت آن طور که هست دست یابد. موفقیت در حکمت نظری و عملی بسته به تحقق اندیشه وجودی است.

فلسفه مبتنی بر اصالت وجود به انسان کمک می‌کند تا سریع‌تر و راحت‌تر و متوجهانه و آگاهانه و با علم مرکب به بررسی عالم بپردازد. با فلسفه مبتنی بر اصالت وجود می‌توان کسانی را که از اندیشه وجودی بی‌بهره‌اند، بهره‌مند کرد و آنان را که به اندیشه وجودی علم بسیط دارند، به علم مرکب رهنمون شد. معرفت چه در حکمت نظری و چه در حکمت عملی باید بر مبنای وجودشناسی باشد تا حکمت از استحکام لازم برخوردار شود.

فهم آگاهانه از وجود با فهم ناآگاهانه از وجود بسیار متفاوت است. کسانی که از اندیشه وجودی برخوردارند، وقتی این موضوع با ادبیات فلسفی و به صورت آگاهانه برایشان مطرح می‌شود، از سه امر برخوردار می‌شوند:

الف) در فلسفه از زبان وجودی بهره‌مند می‌شوند؛

ب) توجه و التفات به اندیشه وجودی باعث می‌شود که تا حد امکان در مسائل فلسفی انحراف در تشخیص پیش نیاید و اشتباه در تشخیص به حداقل برسد. کسی که اندیشه وجودی را با کمک فلسفه در خود به صورت آگاهانه درآورده و از غفلت از آن دوری جسته است، التزام وجودی خود را در مباحث فلسفی حفظ می‌کند. گاهی غفلت از اندیشه وجودی باعث می‌شود که انسان حکمی غیر متناسب با وجود صادر کند و پای وجود را از صحنه واقعیت حذف نماید؛

ج) اندیشه وجودی بارور می‌شود؛ چه اینکه التفات به اندیشه وجودی باعث توجه به لوازمی می‌شود که در صورت نبود توجه به اندیشه وجودی مغفول می‌مانند و مطرح

نمی‌شدند. اثر مهم چنین بینشی این است که انسان به «لم» حقایق پی ببرد و با تغییر دریچه نگاه، حقایقی را در عالم جلوه‌گر ببیند.

نباید گمان شود که هر کس با خارج ارتباط برقرار می‌کند، واقعیت را می‌فهمد و درک می‌کند. تا انسان به تحلیلی درباره واقعیت دست نیابد و اندیشه بالذات و بالعرض، متحصل و لا متحصل، و اصیل و اعتباری درک نکند، واقع را با لاواقع، اصیل را با اعتباری، و متخیل را با معقول خلط می‌کند. تمیز دادن بین بالذات و بالعرض، انسان را به ساحت دستیابی به واقعیت نزدیک می‌کند. صرف دریافتی از واقعیت به معنای دستیابی به واقعیت نیست. پس به کمک اندیشه وجودی آگاهانه می‌توان به فهمی دقیق از واقعیت رسید و سیر وجودی را در عالم پی گرفت. از این رو علامه طباطبایی درباره غایت فلسفه می‌گوید: «و غایتها معرفة الموجودات علی وجه کلی، و تمیز الموجودات الحقیقیة من غیرها و معرفة العلل العالیة للوجود» (طباطبایی، ۱۴۳۰، ص ۷).

آنچه اصیل است قاعدتاً واقعیت ذاتی‌اش می‌باشد و باید به حضورش رفت و او به حضور ما نمی‌آید؛ چراکه اگر بخواهد به حضور ما بیاید، باید امری ذهنی شود که دیگر واقعیت خود را از دست می‌دهد؛ بلکه تصویری از آن نزد ما حاضر می‌شود. اساساً اگر چیزی واقعیت داشته باشد و خارجیت ذاتی آن باشد و دارای اثر باشد، به ذهن نمی‌آید. بنابراین به صرف ارتباط با خارج فهم حقیقی حاصل نمی‌شود؛ چراکه خود خارج را به حضور درک نکرده‌ایم. از اینجاست که بحث اعتباریات پیش می‌آید. صدرا در این باره گفته است: «الإشراق الثانی: فی وجدانه: الوجود لا یمكن تصوّره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساویة له ... فهذا یجرى فی غیر الوجود. وأمّا فی الوجود فلا یمكن ذلك إلّا بصریح المشاهدة وعین العیان...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴).

می‌توان گفت حتی کسانی که اصالت‌الماهوی‌اند، خواه ناخواه این را پذیرفته‌اند که ماهیت نیز در پرتو وجود، موجود است و اگر وجود به ماهیت تعلق نگیرد، ماهیت از حیث واقع، معدوم است؛ منتها به سبب برخی شبهات ذهنی است که نمی‌توانند اصلیت وجود را بپذیرند. کسی که به حقیقت وجود و اندیشه وجودی توجه داشته باشد در بُعد معرفتی و معنوی پیشرفت بسیاری می‌تواند داشته باشد. او ممکن است حتی دروس فلسفه رایج را نخوانده باشد، اما خواه ناخواه اندیشه‌اش وجودی است؛ چون همین که ممکنات را فقر محض و عین ربط به خدای متعال می‌داند، اندیشه وجودی دارد؛ هرچند اصلاً آن را به زبان و قلم نیاورد. در حالی که توجه به ماهیت صرف بدون لحاظ وجود یعنی تکاثر، نه کوثر و وحدت. اندیشه ماهوی صرف، آدمی را به خدای گوشه‌گیر آسمان و بریده از خلق و بینونت عزلی می‌کشاند،

نه خدای حاضر و ناظر در صحنه؛ چراکه خاصیت ماهیت، کثرت‌زایی و غفلت‌زایی است؛ چون ماهیت حیث وجودی را بیان نمی‌کند؛ بلکه فقط حیث ذاتیات ماهوی را بیان می‌دارد. مشکل اصلی غرب و تفکر غربی همین است که به حیث ماهوی اشیا توجه کرد، نه حیث وجودی آنها. از این رو ادبیات طبیعت جای ادبیات خلقت را گرفت و «نگاهی که اصالت را به ماهیت می‌دهد نمی‌تواند از فرهنگ غربی فاصله بگیرد» (طاهرزاده، ۱۳۹۲، ص ۴۰۷).

رجوع به حقیقت وجود در پرتو رجوع به وجود

با وجود می‌توان به حقیقت دست یافت؛ زیرا وجود ذاتاً حقیقت است:

- **إِنَّ الوجودَ أَحَقُّ الْأَشْيَاءِ بِأَنْ تَكُونَ ذَا حَقِيقَةٍ مَوْجُودَةٍ وَعَلَيْهِ شَوَاهِدٌ قَطْعِيَّةٌ (لاهیجی، ۱۳۴۲، ص ۲۸).**

- **الوجود أَحَقُّ الْأَشْيَاءِ بِالْتَحَقُّقِ لِأَنَّ غَيْرَهُ يَكُونُ مُتَحَقِّقًا ... فَهُوَ الَّذِي بِهِ يَنَالُ كُلُّ ذِي حَقِّ حَقِيقَتِهِ... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴).**

ولی در مقابل، ماهیت و کثرتی که به دنبال خود می‌آورد در ذات خود حقیقتی ندارد و اعتباری است. اگر اندیشه به «وجود» متکی نباشد به اعتباریات نظر دارد که به خودی خود مبنای واقعی و خارجی ندارند؛ اما وقتی نظر به «وجود» باشد، تفکر، تفکر حقیقی است و عمل مبتنی بر تفکر حقیقی، عملی است واقعی و نه وهمی. از این رو رجوع به وجود، انسان را با حقیقت مواجه می‌کند و در همین مواجهه با حقیقت است که می‌تواند از تفکر حقیقی و عملی حقیقی و واقعی برخوردار باشد و خود را ارتقا بخشد.

انسان در اینکه به حقیقت وجود رجوع نکرده است، دچار غفلت است و همه داشته‌هایش به حالت‌های ذهنی تبدیل شده است و از دریچه ذهن تنگ خود به قضاوت حقیقت پرداخته است و اتصال و ارتباط با حقیقت و واقعیت را برای خود شکل نداده است. از این رو انسان باید با هر چه رو به رو می‌شود، بتواند مواجهه وجودی با آن داشته باشد. اگر انسان بتواند به جنبه وجودی اشیا که حق و حقیقت است رجوع کند، راه برای سیر در حقیقت و دستیابی به حقایق بالاتر برایش باز می‌شود و می‌تواند به سوی دریافت ریشه‌ای‌ترین و حقیقی‌ترین حقایق که خدای حق است، حرکت کند. «سنریم آیاتنا فی الآفاق وفی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحقّ أو لم یکف برّیک أنّه علی کلّ شیء شهید» (فصلت، ۵۳). «آیه» همان جهت وجودی هر شیء است و همین جهت وجودی چون جهت اشرافی و اتصال و ارتباط با حق است، از این رو آیه او در عالم است. اگر انسان با جنبه وجودی اشیا رو به رو شود، در این صورت چون سیر در واقعیت کرده است، حقیقی‌ترین و باطنی‌ترین حقیقت و حق محض برایش جلوه‌گر می‌شود.

مراد از جنبه وجودی اشیا

جنبه وجودی اشیا همان جهت ملکوتی و جنبه خلقت اشیا است. از این روست که اگر کفار می‌توانستند فاصله خود را با حقیقت کم کرده، به وجود رجوع کنند و ملکوت و وجه خلقت هر شیئی را ببینند، از کفر دست می‌شستند و در برابر حقیقت تکبر نمی‌کردند و خود را در حقیقت هضم می‌کردند. آنچه مجعول بالذات است و از ناحیه جاعل، جعل می‌شود و جهت ارتباطی با جاعل است، همان وجود است و از این رو با ارتباط با جهت وجودی و جهت الهی هر شیء، فاصله با حقیقت کمتر می‌شود.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که مگر کفار با خواص اشیا ارتباط ندارند و اشیا طبیعی را در آزمایشگاه تحلیل و تجزیه نمی‌کنند و مگر مخلوقات خدا را به تجزیه و تحلیل نمی‌کشانند؟ پاسخ این است که آنها به جهت وجودی و الهی اشیا پی نبرده‌اند؛ چه اگر به آن جهت واقف می‌شدند، در کفر و طغیان باقی نمی‌ماندند. طغیان در اندیشه و عمل و اخلاق، همراهش در فاصله با حقیقت و در عدم رجوع به وجود است. علامه طباطبایی در المیزان می‌نویسد:

قوله تعالى: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» إلى آخر ... فالمراد توبيخهم في الإعراض والإنصراف عن الوجه الملكوتي للأشياء ... معنى الآية: لم لم ينظروا في خلق السماوات والأرض وأى شيء آخر مما خلقه الله؟ لكن لا من الوجه الذي يلي الأشياء حتى ينتج العلم بخواص الأشياء الطبيعية بل من جهة أن وجوداتها غير مستقلة بنفسها مرتبطة بغيرها محتاجة إلى ربّ يدبر أمرها وأمر كل شيء، وهو ربّ العالمين (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۴۹).

ارجاع به حقیقت وجود از راه بلا

گاهی انسان‌ها از ناحیه خدا دچار بلا می‌شوند تا به وجود و حقیقت رجوع داشته باشند. رجوع به وجود و حقیقی‌ترین حقایق همان تضرعی است که هدف در شریعت دانسته شده است. در سوره اعراف می‌فرماید: «وما أرسلنا في قرية من نبيّ إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يَضَرَّعُونَ» (اعراف، ۹۴). این تضرع، همان رجوع به وجود است و خدای متعال می‌خواهد این رجوع را محقق گرداند.

اگر رجوع به وجود، رجوع به حق محض خدای متعال است، در واقع همه در راه رجوع به حق‌اند؛ اما عده‌ای با انتخاب و اختیار خود و عده‌ای به صورت قهری. عده‌ای خدای متعال را در دل مشکلات پیدا می‌کنند. همچون کسانی که در دریا گرفتار می‌شوند و خدای متعال را خالصانه می‌خوانند. اینان وقتی به وجود خود رجوع می‌کنند، در عین رجوع به وجود خود،

رجوع به خدا دارند و متوجه و متذکر وجود خدای متعال می‌شوند. دریا و گرفتاری‌ها، اضطراب‌هایی را باعث می‌شود تا انسان فاصله خویش را با حقیقت کم کند و خود را به وجود رجوع دهد و متذکر و متوجه آن باشد. انسان در اضطراب‌ها همین که فاصله‌اش را با وجود کم می‌کند، توهمات و حاشیه‌های رجوعش به وجود کم می‌شود و همین باعث می‌شود که به وجود بازگردد و در این بازگشت، خدا را بیابد.

کسانی که به وجود رجوع نمی‌کنند و حاشیه‌های اعتباری و چیستی وجود را می‌بینند و فاصله‌شان را با وجود کم نمی‌کنند، به انواع و اقسام اضطراب‌ها دچار می‌شوند و توهّم بر آنان حاکم می‌گردد و حقیقت‌ها نزد آنها از خاصیت می‌افتند؛ چراکه رجوعی به آن حقایق صورت نگرفته است.

جهل به وجود مساوی جهل به جمیع اشیا

صدرالمتألهین معتقد است که وجود اصل است و جهل به وجود مساوی با جهل به عالم هستی است: «والحقّ أنّ الجهل بمسألة الوجود للإنسان یوجب له الجهل بجمیع أصول المعارف والأركان» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

اصالةالوجود راه را برای حقیقی‌ترین حقایق وجود باز می‌کند و شخص را به طور دقیق متوجه مبدأ و معاد می‌کند. با اصالت وجود است که انسان با تفکر حقیقی که صورت می‌دهد در عالم وجود سیر می‌کند و همین سیر در عالم وجود باعث می‌شود که به مبادی نظام هستی برسد. صدرا در این باره می‌گوید: «فمن جهل بمعرفة الوجود یسری جهله فی أمّهات المطالب ومعظّماتها وبالذّهل عنها، فاتت عنه خفیّات المعارف وخبیّاتها، وعلم الریویّات ونبوّاتها، ومعرفة النفس واتّصالاتها ورجوعها إلى مبدأ مبادئها وغایاتها» (لاهیجی، ۱۳۴۲، ص ۸۷).

رجوع به وجود از راه معرفت نفس

بهترین راه برای ارتباط با واقعیت، خود واقعیت است و نزدیک‌ترین امر به واقعیت برای دستیابی به واقعیت، خود واقعیت ماست که دریچه‌ای به عالم واقعیت می‌گشاید. از این رو معرفت نفس راهی برای ارتباط ما با واقعیت است. ما با شناختی که از خود پیدا می‌کنیم، می‌توانیم راهی به واقعیت و حقیقت باز کنیم.

باید وجود را به بهترین نحو ممکن شناخت تا شناخت خدا صورت گیرد. شناخت خدا در گرو شناخت وجود است و از این رو با رجوع به خود می‌توان رجوعی به وجود داشت و با رجوع به وجود می‌توان رجوعی به خدا داشت؛ زیرا خدای متعال وجود است و از این رو ارتباط صحیح با وجود و شناخت درست وجود، ما را به شناخت خدای متعال می‌رساند؛

چراکه می‌توان هر آنچه را با وجود در ارتباط است، به طور صحیح شناخت. معرفت نفس متکفل این امر است تا بستر لازم برای رجوع به وجود حضوری را برای ما فراهم کند؛ زیرا در مباحث معرفت نفس بر احساس و یافت نفس ناطقه تأکید می‌شود، نه بر آگاهی‌های ذهنی از آن. حضرت علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ» (آمدی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۱۲)؛ «معرفت نفس نافع‌ترین معارف است»؛ زیرا انسان را با حقیقی‌ترین حقایق که همان «وجود» است مرتبط می‌کند. آن حضرت در کلامی دیگر می‌فرماید: «لَا تَجْهَلُ نَفْسَكَ فَإِنَّ الْجَاهِلَ مَعْرِفَةَ نَفْسِهِ جَاهِلٌ بِكُلِّ شَيْءٍ» (همان، ص ۴۹۹)؛ «مواظب باش به خود جاهل نباشی؛ زیرا هر کس به خود جاهل بود، به هر علم و معرفتی جاهل است و هیچ چیزی را درست نمی‌شناسد»؛ یعنی انسان با غفلت از شناخت وجودی خود، راه ارتباط صحیح با وجود بقیه حقایق را گم می‌کند. اگر انسان نداند خودش چگونه است، چگونگی هیچ واقعیتی را درست درک نمی‌کند. مسلماً خود وجودی انسان، خود واقعی اوست، وگرنه همچنان که ملاحظه شد، شناخت چیستی خودش که پسر فلانی است و اهل فلان شهر است، نه سخت است، نه مهم و نه واقعی.

آن چیزی حقیقتاً معرفت است و پایه سایر معارف می‌باشد که ما را متوجه وجود کند و آن معرفت نفس است؛ چون اگر وجود را درست احساس نکنیم، حتماً خدا را درست نمی‌فهمیم. تا نفس را از جهت وجود درک نکنیم، حتی معنای ارتباط مخلوقات با خالق را هم نمی‌توانیم درک کنیم. آیا علم به خدایی که ربطی به مخلوق ندارد و مخلوقی که ربطی به خدا ندارد، معنا می‌دهد؟ نه آن خدا، خدای ایجادکننده مخلوق است و نه آن مخلوق، ایجادشده توسط خداست؛ چون وقتی بین آنها رابطه وجودی برقرار نباشد، رابطه تجلی در میان نیست تا مخلوق عین ربط به خالق باشد. صدرا در باب معرفت نفس چنین می‌گوید:

اعلم أنَّ في معرفة النفس الإنسانية اطلاعاً على أمور كثيرة: أحدها أنه بواسطتها يتوصل إلى معرفة غيرها، ومن جهلها جهل كل ما عداها. والثاني أن النفس الإنسانية مجمع الموجودات كما سيظهر، فمن عرفها فقد عرف الموجودات كلها، ولذلك قال تعالى: «أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ»، تنبيهها على أنهم لو تدبروا أنفسهم وعرفوها، عرفوا بمعرفتها حقائق الموجودات فانيها وبقاياها، وعرفوا بها حقيقة السماوات والأرض... (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۳۴).

اگر می‌خواهیم به حقیقی‌ترین حقایق رجوع کنیم و آنها را بیابیم و به محوریت الهی و خلیفه‌اللهی در عالم دست یابیم، راهش این است که آزاد از اعتباریات و مشهورات و

ماهیات به وجود رجوع کنیم و از این طریق از کثرت عبور نماییم و این کار با معرفت نفس محقق می‌شود.

ظهور وحدت در ورای کثرت

با رجوع به وجود، وقتی که حقیقی‌ترین حقایق عالم ظهور می‌کند، وحدتی به صحنه می‌آید که رجوع کثرت به آن است و انسان سیری از کثرت به وحدت پیدا می‌کند؛ در حالی که دنیای مدرن عکس آن است و از این رو فرهنگ مدرنیته صرفاً به کثرت رجوع دارد و به گفته ویلیام چیتیک: خدای غرب کثرت است (طاهرزاده، ۱۳۹۲، ص ۶۷).

با رجوع به وجود می‌توان به کوثریت رسید و همین چیزی است که عقل و نقل و شهود همه‌اش بر این تأکید دارد؛ ولی در مقابل، تمدن و فرهنگ غرب، انسان را به تکاثر می‌رساند و همین باعث می‌شود که انسان، به لهویت کشیده می‌شود و انسان در توهم خود سیر کند و به جلو رود.

رجوع به اصالةالحق و اصالت خلیفه‌الله با رجوع به وجود

رجوع به وجود، رجوع به خدای متعال است. همین که به وجود رجوع شود، رجوع به حق تعالی محقق می‌شود. با نظر به وجود می‌توان متوجه و متذکر وجود مطلق شد که وجود همه مخلوقات از اوست. حکمت متعالیه نظر به وجود کرده و همین نظر به وجود است که انسان را برای رجوع به حقیقه الحقائق و ذات عالم آماده می‌کند.

تفکر در باب اصیل، ما را به اصیل‌ترین واقعیت می‌رساند؛ چراکه تفکر، رفتن به عمق، ریشه‌ها و مبادی است و مبدأ وجود، جز وجود نیست و از این رو با تفکر در وجود، انسان به مبادی، ریشه‌ها و اساس عالم می‌رسد و با تفکر در اصیل، باطنی‌ترین باطن‌ها در عالم خود را به ظهور می‌رساند و نمایش می‌دهد.

خدای متعال «هست» و با مواجهه با هستی است که می‌توان خدای متعال را یافت. باید خدا در مواجهه با هستی پیدا کرد؛ چون خدا هست. اگر اصالت با «هست» است، می‌توان خدا را یافت؛ چون «هست» خاصیت‌هایی دارد که می‌تواند تأمین‌کننده واقعیت و حقیقت باشد.

تا کسی نتواند از «چیست» آزاد شود و به «هست» برسد، در برهوت کثرت‌ها گرفتار است. مثلاً اگر کسی پرسد خدا چیست؟ ذهن او گرفتار ماهیات و چیستی‌هاست و تصور می‌کند هر چیزی چیستی دارد و ماورای «چیستی» نمی‌تواند «هستی» را درک کند تا بفهمد خداوند که عین هستی است، چیستی ندارد. اگر کسی از برهوت ماهیات آزاد نشده باشد و

در همان فضا بپرسد خدا چیست؟ هر جوابی به او بدهید جواب شما را در همان فضا درک می‌کند. حتی اگر به او بگویید خداوند چیستی ندارد، باز چیستی نداشتن را ماهیتی برای خدا تصور می‌کند.

الموجود إمّا متعلق بغيره بوجه من الوجوه وإمّا غير متعلق بشيء أصلاً... ثمّ جميع تلك الوجودات المتسلسلة أو الدائرة في حكم وجود واحد في تقوّمها بغيره وهو الواجب جل ذكره فهو أصل الوجودات وما سواه فروعه وهو النور القيومي وما سواه إشرافاته والماهيات إظلاله الله نور السماوات والأرض (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۹).

رجوع فردی و گروهی به وجود

رجوع به وجود در سطح جامعه نیز ممکن است. از این رو باید جامعه‌ای ساخت که هنر رجوع به وجود را به طور اجتماعی داشته باشد و جامعه با هویت اجتماعی‌اش به وجود رو کند و از غفلت و خودفراموشی در صحنه اجتماع دور شود. انقلاب اسلامی عهده‌دار چنین رجوعی بوده است و کسانی که بتوانند در ادامه آن نفس بکشند، می‌توانند رجوع به وجود را متناسب با خود در جامعه اجرایی کنند و این خود بستری برای شکل‌گیری تمدنی است که توجه به حقیقت و واقعیت را در دستور کار خود قرار داده است و می‌خواهد سیر در واقعیت و حقیقت را دنبال کند.

حکمت متعالیه می‌تواند چنین عقلانیتی را تبیین کند و نشان دهد و با توجه دادن به چنین عقلانیتی می‌تواند پایه‌ریزی تمدنی را به عهده بگیرد و خود را برای استحکام پایه‌های تمدنی آماده سازد.

حکمت متعالیه تبیین عقلانی رجوع به وجود

ملاصدرا در حکمت متعالیه نشان می‌دهد که فلسفه دین و شریعت و زندگی کردن چیست. در واقع اساس فلسفه زندگی این است که انسان به حقیقت رجوع داشته و متذکر واقعیت باشد. حکمت متعالیه بیان می‌دارد که حقیقت، وجود است و از وجود و با وجود می‌توان به وجود رسید و لایه‌های باطنی‌تر وجود را کشف کرد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب یادشده اهمیت و جایگاه اندیشه وجودی و توجه صدرا به اصالت وجود معلوم شد و روشن شد که حیات حقیقی در گرو توجه ویژه به مسئله وجود است. با

رجوع به وجود در اندیشه و عمل باید به حضور وجود رسید و این امر با سیر و سلوک و ریاضت علمی و عملی ممکن است. آدمی باید در این حضور به نحو علم حصولی به مفاهیمی بیشتر دست یابد تا بتواند بهتر با واقعیت ارتباط برقرار کند و حقیقت وجود را شهود کند. در پرتو اندیشه اصالت وجود است که وحدت بر عالم انسانی حکمفرما می‌شود و بشر از ظلمت توهم و کثرت‌گرایی نجات می‌یابد.

حکمت متعالیه در صدد است که بیان کند چرا و چگونه باید به وجود رجوع کرد. صدرا در پی تبیین عقلانی رجوع به وجود است و مدعی است که از وجود و با وجود می‌توان حقیقت وجود را اشراق کرد. از این رو حکمت صدرایی می‌تواند پایه‌ریزی تمدنی را بر عهده گیرد که در واقعیت ریشه دارد و جامعه‌ای را که از حقیقت فاصله گرفته و در توهم و تخیل و کثرت ماهوی سیر می‌کند، به وحدت بازگرداند.

در حکمت صدرایی محوریت وجود موج می‌زند و با همین وجود است که می‌توان از جهت شناختی و معرفتی، خود را با حقایق مرتبط کرد. از این رو بی‌نیازی از حکمت متعالیه مساوی با توقف در تاریخ است؛ چون وقتی مواجهه با وجود از میان برداشته شود، در این صورت نمی‌توان در تاریخ حضور یافت و خود و وظیفه خود را در تاریخ پیدا کرد.

منابع

* قرآن کریم

۱. اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۹۲)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، چاپ چهارم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم.
۲. آمدی، ابوالفتح (۱۳۷۷)، *غرر الحکم و درر الحکم*، مترجم سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ اول، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *رحیق مختوم*، چاپ پنجم، مرکز نشر اسراء، قم.
۴. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۸۴)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، چاپ اول، بوستان کتاب، قم.
۵. شیروانی، علی (۱۳۷۵)، *ترجمه و شرح بدایه*، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، چاپ اول، نشر انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۷. _____ (۱۳۸۸)، *شواهد الربوبیه*، حواشی ملاهادی سبزواری، چاپ دهم، بوستان کتاب، قم.
۸. _____ (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت.
۹. طاهرزاده، اصغر (۱۳۹۲)، *سلوک ذیل شخصیت امام خمینی*، چاپ دوم، نشر لب المیزان، اصفهان.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، چاپ سوم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۱. _____ (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۱۲. _____ (۱۴۳۰ق)، *بدایة الحکمة*، چاپ بیست و ششم، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۱۳. لاهیجی، محمدجعفر (۱۳۴۲ق)، *شرح رساله المشاعر ملاصدرا*، چاپ دوم، نشر مکتب الاعلام الإسلامی، قم.

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی

سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

ساختار بنیادین انقلاب‌های علمی:

پارادایم کوانتوم؛ پارادایم علم قدر خداوند^۱

نورالله صالحی اسفنجی^۲

مهدی مولایی^۳

چکیده

«کوهن» برای نخستین بار بحث پارادایم را مطرح و این واژه را درباره تاریخ علم در رشته فیزیک این طور تعریف کرد: پارادایم پرتو و لایه‌ای از حقیقت است که محدوده‌ای از عالم هستی و قواعد آن را برای ما باز می‌کند و پیش‌فرض‌ها و باورها و برداشت‌های ما را نسبت به موضوعات تعیین می‌کند. هدف از تدوین پارادایم در هر علم و موضوعی، ارائه چارچوبی برای حل مسائل علمی در محدوده‌ای مشخص است. پارادایم در واقع جهت‌گیری کلی همه نظریه‌های منبعث از آن را بر عهده دارد. نظریه کوانتوم در قرن بیستم به وجود آمد و فیزیک کوانتوم در فلسفه علم از اهمیت خاصی برخوردار است. دانشمندان زیادی همچون هایزنبرگ، پلانک و شرودینگر در رشد و تکامل نظریه فیزیک کوانتوم سهم بسزایی داشته‌اند. نظریه فیزیک کوانتوم شروع فصلی تازه در مسائل فیزیک بود. تئوری فیزیک کوانتومی صرفاً یک نظریه نیست؛ بلکه شیوه‌ای از تفکر است که می‌تواند در سایر رشته‌های علمی به کار رود و از اصول و مفاهیم آن به صورت رویکردی علمی در رشته‌هایی از قبیل کامپیوتر، اطلاعات، زیست‌شناسی، ارتباطات، روان‌شناسی و علوم تربیتی استفاده شود. بر خلاف پارادایم نیوتونی که به جزءگرایی و تمرکز بر اجزای کارکردی توجه دارد، پارادایم کوانتومی، کل‌گراست و بر روابط، متمرکز است. بر مبنای پارادایم کوانتومی، کل جهان متشکل از انرژی است که حالت پایه‌ای این انرژی (حالت ساکن و غیر برانگیخته انرژی منبع) خلأ کوانتومی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر جهان، میدان بیکران انرژی است که در آن هیچ جای خالی وجود ندارد. این میدان را «خلأ

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۷

۲. استادیار گروه اقتصاد دانشگاه شهید باهنر کرمان (salehinoor@gmail.com)

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد کرمان.

کوانتومی» نام نهاده‌اند؛ ولی خلاً مذکور، تهی نیست و همه اشیا و پدیده‌ها را در بر می‌گیرد. اندازه‌گیری که قلب نظریه کوانتوم است، یکی از وجوه افتراق اساسی مکانیک کوانتوم با مکانیک کلاسیک به شمار می‌آید. در مکانیک کوانتومی به تعریف دقیقی از اندازه‌گیری نیاز است. در کوانتوم مکانیک، مشاهده شیء میکروسکوپی به تغییر عمده در حالت آن ذره منجر می‌شود. بنابراین اندازه‌گیری در مکانیک کوانتومی با اندازه‌گیری در مکانیک کلاسیک که در آن مشاهده و اندازه‌گیری تأثیر چندانی بر جسم ندارد، متفاوت است. پیش‌فرض معمول درباره اندازه‌گیری این است که سیستم مورد اندازه‌گیری واجد کمیتی است و آن کمیت دارای مقداری است که اندازه‌گیری می‌شود. بنابراین اندازه‌گیری خاصیتی را آشکار می‌کند که سیستم قبلاً واجد آن بوده است؛ به طوری که حتی اگر اندازه‌گیری روی سیستم صورت نگرفته بود نیز سیستم این خاصیت را می‌داشت.

به نظر می‌رسد قلب نظریه کوانتوم همان علم قَدَر (در مبحث قضا و قدر) خداوند متعال است. قدر یعنی اندازه، اندازه‌گیری و تعیین حد و حدود چیزی و در اصطلاح به این معناست که خداوند برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده و آن را بر اساس محاسبه و سنجش آفریده است. قدر نیز به اعتبار مرتبه بر دو قسم است: ۱. قدر علمی: علمی که منشأ حدود و اندازه اشیاست؛ ۲. قدر عینی: نفس تعین وجود و اندازه وجود اشیا از آن جهت که به واجب‌الوجود منتسب است. منظور از قدر در این تحقیق، قدر علمی است. در نتیجه به نظر می‌رسد پارادیم کوانتوم قادر است معضلات علوم مختلف را حل کند؛ زیرا بر یک حقیقت محض (علم قدر خداوند تبارک و تعالی) مبتنی است.

کلیدواژگان

اندازه‌گیری، پارادیم، کوانتوم، قدر علمی، قدر عینی.

مقدمه

فیزیک کلاسیک با مطالعات گالیله و نیوتن تکوین یافت و با نظریه الکترومغناطیسی ماکسول در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی به کمال رسید؛ اما در اواخر قرن نوزدهم توجه بعضی از پدیده‌ها در قالب فیزیک کلاسیک میسر نبود. نظریه نسبیت خاص که انیشتین آن را در سال ۱۹۰۵ مطرح کرد و نظریه کوانتومی پلانک، برخی از این مشکلات را حل کرد. زمانی که ماکس پلانک فرمول خود را برای توزیع انرژی بر حسب بسامد در تابش جسم سیاه منتشر کرد، از نظر تاریخ نویسان شروع نظریه کوانتوم محسوب می‌گردد. آن زمان در همه جا احساس می‌شد که برای توجیه پدیده‌های جهان میکروفیزیک باید به قوانین جدیدی دست یافت. این قوانین جدید را هایزنبرگ، شرودینگر، دیراک و همکارانش بین در سال‌های ۱۹۲۵ تا ۱۹۲۷ پایه‌گذاری کردند و به فیزیک کوانتومی مرسوم شد در سال ۱۹۲۷ در پی مطالعات بور، هایزنبرگ و بورن، تعبیری برای فرمالیزم ریاضی جدید ارائه شد. این تعبیر که به تعبیر کپنهاگی موسوم است، بسیاری از شالوده‌های فلسفی فیزیک کلاسیک را فرو ریخت (گلشنی، ۱۳۸۵، ص ۱۲). حرف فیزیک کلاسیک این بود که یک دنیای عینی خارج از ذهن ما وجود دارد و انسان قادر است تصویری مطابق با واقعیت از این جهان عینی به دست دهد؛ ولی فیزیک کوانتومی تمامی این فلسفه فیزیک کلاسیک را در هم ریخت و اساسی نو برای فیزیک میکروسکوپی بنیان نهاد. فیزیک کوانتومی جدید می‌گوید که وضعیت هر دستگاهی از ذرات، کاملاً تابع موجش مشخص می‌شود؛ اما این تابع موج به جای آنکه همانند فیزیک کلاسیک محل و سرعت دقیق هر ذره را مشخص سازد، تنها احتمال وقوع ذره در محل‌های خاص و با سرعت‌های خاص را تعیین می‌کند. به طور کلی فیزیک کوانتومی بسیاری از باورهای را که بر اساس فیزیک کلاسیک شکل گرفته بود در هم شکست و نظریه‌ای جدید را بنیان گذاشت.

چگونگی شکل‌گیری جریان‌های فکری، روش‌های تحلیل در علوم و روش‌شناسی‌ها از جذاب‌ترین مباحث فلسفه علم به شمار می‌روند. تفکر سیستمی، بر خلاف برخی از جنبش‌های فکری که در یک رشته علمی در محدوده‌ای معین رشد کرده‌اند، در خارج از محدوده علمی معین متولد شد و در محیطی میان‌رشته‌ای رشد کرد. از آنجا که این شیوه تفکر به طور کلی با مجموعه‌هایی متشکل از اجزا سر و کار دارد و نه با خود اجزا، ضرورتاً از مرزهای سنتی علوم خاص فراتر رفته و عمومیت یافته است. تفکر سیستمی بر تغییر نگرش مبتنی بر تفکیک علوم به حوزه‌های تخصصی و ریز، به نگرش مبتنی بر ترکیب یافته‌های رشته‌های گوناگون علمی تأکید دارد.

نظریه کوانتوم در قرن بیستم به وجود آمد و فیزیک کوانتوم در فلسفه علم از اهمیت خاصی برخوردار است؛ اما از زمان شکل‌گیری نظریه کوانتوم، فیزیک‌دانان پیش‌بینی کرده بودند که این نظریه در حیطه‌های غیر فیزیکی نیز گسترش خواهد یافت و به کار گرفته خواهد شد. استدلال فیزیک‌دانان این است که درک و بینش برگرفته از دنیای زیراتمی، مدلی قدرتمند برای تفکر درباره انسان و جامعه فراهم می‌کند. تلاش محققان سبب شده تئوری فیزیک کوانتومی نه صرفاً به عنوان یک نظریه، بلکه به عنوان شیوه‌ای از تفکر در سایر رشته‌های علمی استفاده شود و از اصول و مفاهیم آن به صورت رویکردی علمی در دیگر رشته‌ها استفاده کنند.

قلب نظریه کوانتوم موضوع اندازه‌گیری است. اندازه‌گیری یکی از وجوه افتراق اساسی مکانیک کوانتوم با مکانیک کلاسیک است. در مکانیک کوانتومی به تعریف دقیقی از اندازه‌گیری نیاز است. در مکانیک کوانتومی، مشاهده یک شیء میکروسکوپی به تغییر عمده در حالت آن ذره منجر می‌شود. بنابراین اندازه‌گیری در مکانیک کوانتومی با اندازه‌گیری در مکانیک کلاسیک، که در آن، مشاهده و اندازه‌گیری تأثیر چندانی بر جسم ندارد متفاوت است. پیش‌فرض معمول درباره اندازه‌گیری این است که سیستم مورد اندازه‌گیری واجد کمیتی است و آن کمیت دارای مقداری است که اندازه‌گیری می‌شود. بنابراین اندازه‌گیری خاصیتی را آشکار می‌کند که سیستم قبلاً واجد آن بوده است؛ به طوری که حتی اگر آن سیستم اندازه‌گیری نمی‌شد نیز دارای آن خاصیت می‌بود.

این تحقیق شامل تبیین گزاره‌های ذیل است:

۱. پارادیم؛
۲. ساختار بنیادین انقلاب‌های علمی: تغییر پارادیم؛
۳. پارادیم کوانتوم؛
۴. پارادیم علم قدر خداوند متعال: پارادیم کوانتوم.

۱. پارادیم

الگوواره یا پارادایم، سرمشق و الگوی مسلط و چارچوبی فکری و فرهنگی است که مجموعه‌ای از الگوها و نظریه‌ها را برای یک گروه یا یک جامعه شکل داده است. هر گروه یا جامعه، «واقعیات» پیرامون خود را در چارچوب الگوواره‌ای که به آن عادت کرده است تحلیل و توصیف می‌کند. پارادایم از جدیدترین مصادیقی است که وارد حوزه فلسفه علم جامعه‌شناسی شده است. الگوواره‌هایی که از زمان‌های قدیم موجود بوده‌اند از طریق آموزش



محیط به صورت چارچوب‌هایی «بدیهی» برای فرد در می‌آیند. در واقع پارادایم «... الگوهای داوری شایع و موجه و مورد مراجعه برای رد یا قبول افکار هستند و شامل الگوهای منطقی، منطقی - احساسی و فقط احساسی، الگوهای فکری فردی، گروهی و عمومی می‌شوند. شرط لازم و کافی برای تشکیل یک پارادایم، این است که یک الگوی داوری، مقبول و مورد مراجعه باشد. به عبارت دیگر، هر آنچه رفتار پارادایمی داشته باشد، پارادایم است. رفتار پارادایمی عبارت است از در چمبره (میان) گرفتن داوری‌های ادراکی، توسط یک الگو برای یک مدت طولانی. پس هر آنچه بتواند مجموعه‌ای از داوری‌های ادراکی یک فرد یا جامعه را در چمبره (آغوش) خود بگیرد و مدت‌ها پایدار بماند، پارادایم است. پارادایم‌ها از محتوا و کارکردهای معینی برخوردارند و این محتوا و کارکردها را از تعاریفی که از پارادایم ارائه شده، می‌توان استنباط نمود. به طور کلی پارادایم توضیح‌دهنده لایه‌ای از حقیقت است. هر پارادایم، محدوده‌ای از عالم و قواعد آن را تبیین می‌کند»

در واقع، پارادایم، شیوه‌های مقبول و مرسوم تطبیق قوانین بنیادین به چندین وضعیت گوناگون را شامل می‌شود. به زعم توماس کوهن^۱ خصوصیتی که علم را از غیرعلم متمایز می‌سازد وجود پارادایمی است که بتواند سنت علم عادی را حفظ کند و استمرار بخشد از نظر کوهن، در غیاب پارادایم، فعالیت‌های علمی بیشتر شبیه فعالیتی تصادفی است تا فعالیتی در جهت توسعه دانش.

پارادایم‌ها چارچوبی برای پژوهش و حل مسائل ارائه می‌دهند. آنها معیارهای کار و پژوهش مجاز را درون علمی که ناظر و هادی آن هستند تعیین می‌کنند. پارادایم‌ها به عنوان فضای ذهنی و شناختی بر اندیشه و رفتار انسان تأثیر می‌گذارند.

کوهن از متفکرانی است که تعریف جدیدی از علم و چستی آن ارائه می‌دهد که تصویر تمام متفکران زمان خود و بعد از خود را تحت تأثیر و بازنگری قرار داده است. او از مفاهیمی مثل پارادایم و انقلاب علمی سخن به میان می‌آورد که تأثیر بسزایی در هدایت تغییرات علمی نیز داشته است. وی نقش پارادایم و تغییرات پارادایمی را در تحولات علوم طبیعی بررسی می‌کند.

پارادایم در معنای مصطلحش الگو یا روندی پذیرفته شده است. به صورت تفصیلی می‌توان آن را مجموعه قوانین و مقررات، ابزار و روش‌ها، مدل‌ها، پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه، چارچوب مفهومی در رشته‌ای معین که در دوره‌ای خاص و توسط افراد و

1. Thomas Kuhn.

دانشمندان آن علم نیز پذیرفته و مبنای عمل آنها قرار گرفته است، به شمار آورد. یا به عبارتی که خود کوهن مطرح می‌کند: «مقصود من از پارادایم، دستاوردهای علمی است که عموماً پذیرفته شده‌اند و برای مدتی مسائل و راه حل‌های الگو را در اختیار جامعه‌ای از کاوشگران قرار می‌دهند».

کوهن دو ویژگی را برای پارادایم در نظر گرفته و معتقد است دستاوردهایی که واجد این دو ویژگی باشند، پارادایم خوانده می‌شوند. البته بر اساس گفته‌های خود او در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* می‌توان ویژگی‌های دیگری را نیز برشمرد. دو ویژگی مزبور عبارت‌اند از:

۱. اینکه دستاوردهای علمی باید چنان بی‌نظیر و نو باشند که بتوانند توجه گروه پایداری از حامیان را از شیوه‌های رقیب فعالیت علمی منصرف و به سوی خود جلب کنند؛
 ۲. هم‌زمان این دستاوردها باید چنان گسترده و بی‌کران باشند که همواره انواعی از مسائل را پیش روی پژوهشگران نوپا قرار دهند تا به حل آن پردازند.
- کوهن این مراحل را برای پیشرفت علم مطرح کرده است: «پیش علم»، «علم عادی»، «بحران انقلاب»، «علم عادی جدید» و «بحران جدید».

نظریه‌ای که کوهن در باب پارادایم‌های علمی در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی* بازگو می‌کند، نوعی دیدگاه تاریخی‌نگر است. وی بعدها در ویرایش دوم کتابش از نگرش تاریخی فاصله می‌گیرد و تعریفی تازه برای پارادایم ارائه می‌دهد با این بیان که پارادایم فرهنگ مشترک و عام در جامعه علمی خاص است. در نتیجه، فرایند علمی کسب معرفت، مجموعه‌ای سازمان‌یافته خواهد بود که اندیشمندان در تحقیقات علمی استفاده می‌کنند. چنین فرایندی بر پایه نگرشی فلسفی و اعتقادی انجام می‌شود که دانشمندان به آن باور دارند.

۲. ساختار بنیادین انقلاب‌های علمی: تغییر پارادایم

زمانی بحران پیش می‌آید که پارادایم موجود از حل برخی مسائل عاجز شود و در رهنمودهای روش‌شناختی برای تعیین نتیجه منحصر به فرد محتوایی برای بسیاری از سؤالات، کفایت لازم را نداشته باشد. در این اوضاع پارادایم جدیدی پا به عرصه می‌گذارد. علم عادی اغلب ابداعات بنیانی را سرکوب می‌کند. وقتی علم عادی نتواند به نحو پیش‌بینی شده انتظارات آن حوزه خاص را برآورده کند و مکرراً به بیراهه برود، کاوش‌های غیر عادی آغاز می‌شود که در نهایت، حرفه علمی را به مجموعه‌ای از تحولات جدید سوق می‌دهد؛ تعهداتی که مبنایی جدید برای علم‌ورزی می‌شوند. کوهن این رویدادهای فوق عادی را که تغییر تعهدات حرفه‌ای در خلال آنها رخ می‌دهد، انقلاب‌های علمی می‌نامد. هر

یک از این انقلاب‌ها ایجاب می‌کند که جامعه علمی، نظریه‌ای علمی را که برای زمانی معتبر شناخته می‌شد، به نفع نظریه‌ای ناسازگار با آن طرد کند هر یک از این تغییرات، بینش علمی را به گونه‌ای دگرگون می‌کند که در نهایت ما را ملزم می‌سازد که آن را دگرگونی در جهانی بدانیم که کاوش علمی در آن صورت می‌گیرد.

از جمله پیامدهای حکومت یک پارادایم بر فضای یک علم، طرح و توجیه مسائل و معضلاتی است که از ناسازگاری با اصول و مبانی آن پارادایم ناشی می‌شود. در واقع دانشمندان علم تلاش می‌کنند که شواهد و مدارکی را که علیه چارچوب پارادایم حاکم وجود دارد، حل و فصل کنند و بر اساس مبانی آن پارادایم، به توجیه معضلات مذکور بپردازند.

گفتنی است که یک دانشمند به ندرت می‌تواند فرایند انقلاب علمی را به تنهایی به فرجام برساند و این اتفاق هرگز یک شبه رخ نمی‌دهد. به عبارتی دیگر، هنگامی که یک انقلاب علمی یا پارادایم اتفاق می‌افتد، حاصل کار یک فیلسوف یا دانشمند نیست. ممکن است روی موضوعی خاص از گذشته کار شده باشد و فیلسوف از این دستاوردها استفاده کند و آنها را مبنای کار خود قرار دهد که آن را امتزاج مفهومی می‌گویند. علاوه بر این کسانی که در ابتدای مطرح شدن پارادایم جدید، آن را می‌پذیرند، بر اساس ایمان خود تصمیم می‌گیرند. اینان ایمان دارند که پارادایم جدید در آینده موفق خواهد شد مسائل را حل کند. لازم نیست این ایمان، مبنایی معقول یا درست داشته باشد. ممکن است این مبنای احساسی، کاملاً شخصی و با ملاحظات زیبایی‌شناسانه باشد. وقتی چنین پارادایمی سرانجام نظر غالب دانشمندان رشته مربوط را جلب می‌کند، هیچ زمانی نمی‌رسد که بتوان طرفداران پارادایم پیشین را غیر علمی یا غیر منطقی دانست؛ هرچند که ممکن است نامعقول شمرده شوند.

روشی که توانسته است به کشف تاریخی انقلاب دست یابد، مستند به فهم معرفتی - اجتماعی ویژگی‌های اساسی در علم است. ویژگی‌های علم در این روش، رخداد یا امر معرفتی - اجتماعی تلقی می‌شوند، نه صرفاً گزاره‌های معرفتی. سپس تاریخ تولد آن ویژگی‌ها را رصد و در طول نمودار زمان معین می‌کنیم. حاصل این است که در مقطعی از زمان (حدود سده‌های شانزدهم تا هجدهم) تراکم ظهور این ویژگی‌ها از دیگر مقاطع زمانی بیشتر است. این مقطع زمانی را دوره انقلاب علمی می‌نامیم. توجه به این نکته مهم است که غالب ویژگی‌های رصد شده، محتوایی معرفتی دارند که محتملاً تاریخ ظهور آنها در دوره انقلاب علمی نیست؛ اما نباید غفلت کرد که علم امروزی بر اساس محتوای معرفتی آن ویژگی‌ها تعیین نشده است و لذا مبدأ تاریخی ظهور این ویژگی‌ها را نباید همان زمان تکوین محتوای معرفتی آنها دانست. به طور مثال ریاضیات و تکنیک‌های آن، تاریخی طولانی حتی پیش از

دوران باستان دارند؛ اما آنچه در علم امروزی ویژگی ریاضیاتی شمرده می‌شود، صرف محتوای معرفتی ریاضی نیست؛ بلکه رویکرد واقع‌گرایانه به ریاضیات است و اینکه ریاضیات قالب واقعی بیان نظریات علمی درباره جهان است.

تحقیقات اخیر با رویکرد معرفتی - اجتماعی وجود انقلاب در تاریخ علم را مشخص کرده‌اند. از این رو نمی‌توان وجود انقلاب را بر اساس دیدگاه‌های غیر معرفتی نفی کرد. بحثی در این نیست که برای فهم ویژگی‌های علم از پیش‌فرض‌گریزی نداریم؛ اما اصرار ما بر آن است که تفسیرهای فوق از ویژگی‌های علم تفسیر یا برساخته‌ای فلسفی نیست.

بی‌گمان تحقیق بر این اساس مبتنی بر دور هرمنوتیکی است. ما از یک فرض، مثلاً فهم معرفتی - اجتماعی از ویژگی‌های علم شروع می‌کنیم؛ سپس با مطالعه تاریخ علم ملاحظه می‌کنیم که آیا می‌توان توضیحی تاریخی از انسجام علم جدید را بر این مبنا ارائه کرد؟ جرح و تعدیل پیش‌فرض‌های ما از ویژگی‌های علم امروزی به مقدار توفیقی است که در توضیح انسجام تاریخی علم جدید بر اساس رویکرد حاصل شده از آن پیش‌فرض به دست می‌آوریم. به این ترتیب پیش‌فرض اولیه به ما می‌گوید که در مطالعه رویدادهای تاریخی کدام زمینه را باید در نظر گرفت؛ برای مثال زمینه اجتماعی. سپس ملاحظه می‌شود که آیا می‌توان استنادات کافی داشت؛ به اندازه‌ای که وقوع تولدی را برای علم جدید در مقطعی خاص رقم بزنند؟ در صورت توفیق می‌توان توضیحی از انسجام علم جدید بر مبنای تولد یا انقلاب داشت.

به نظر می‌رسد راه حل تغییر بنیادین انقلاب‌های علمی، تغییر پارادایم باشد.

۳. پارادایم کوانتوم

۳-۱. قوانین مهم فیزیک کوانتومی

در این بخش برخی از قوانین و اصول حاکم بر ذرات ریزاتمی در فیزیک کوانتومی بررسی و نقد می‌شود.

دوگانگی موجی - ذره‌ای

یکی از مفاهیم اساسی نظریه فیزیک کوانتوم، دوگانگی موجی - ذره‌ای است؛ یعنی ذرات دو ماهیت کلی «ذره‌ای» و «موجی» دارند. زمانی که ذرات مشاهده شوند، در حالت ذره و هرگاه مشاهده نشوند در حالت موجی قرار دارند (نکته جالب توجه و دقیق اینکه انسان نیز

چنین ویژگی‌ای دارد).

کل‌انگاری

از ابتدای تکوین فیزیک جدید، این نظریه رایج شد که برای فهم یک پدیده کافی است آن را به اجزایش تجزیه کنیم؛ به این معنا که قوانین حاکم بر کل، نتیجه قوانین حاکم بر اجزاست و کل، واقعیتی مازاد بر اجزایش ندارد. به مرور زمان نظریه تحویل‌گرایی جای خود را به نظریه کل‌گرایی داد. از منظر کل‌گرایی، هر کل برابر مجموع اجزای آن نیست و به همین ترتیب مجموع اجزا نیز کل را تبیین نمی‌کند. بنابراین نه می‌توان با شناخت اجزا به شناخت کل دست یافت و نه شناخت کل، ما را از شناخت اجزا بی‌نیاز می‌کند.

مسئله اندازه‌گیری

در مکانیک کوانتومی به تعریف دقیقی از اندازه‌گیری نیاز است. در کوانتوم مکانیک، مشاهده یک شیء میکروسکوپی به تغییر عمده در حالت آن ذره منجر می‌شود. بنابراین اندازه‌گیری در مکانیک کوانتومی با اندازه‌گیری در مکانیک کلاسیک متفاوت است؛ زیرا در مکانیک کلاسیک مشاهده و اندازه‌گیری تأثیر چندانی بر جسم ندارد.

بور معتقد بود تنها راه کسب اطلاعات از سیستم‌های کوانتومی، اندازه‌گیری است که همیشه بر سیستم اندازه‌گیری تأثیر بسزایی دارد. بنابراین نسبت دادن خواصی به سیستم کوانتومی منزوی که هیچ اندازه‌گیری روی آن انجام نشده، بی‌معناست. اندازه‌گیری خاصیتی از یک سیستم، عموماً اطلاعات ما را درباره دیگر خواص آن سیستم از بین می‌برد. در حقیقت عدم قطعیت در اندازه‌گیری از ویژگی‌های اصلی فیزیک کوانتومی است.

در فیزیک کوانتوم، اصل عدم قطعیت هایزنبرگ مطرح است. نظریه کوانتومی به ما می‌گوید که نمی‌توان چیزی را بدون مختل کردنش اندازه‌گیری یا مشاهده کرد. به همین دلیل ضرورت نقش ناظر در فهم هر پدیده مشخص می‌شود. اهمیت این نقش به قدری زیاد است که بعضی را به این باور رهنمون شده که تنها واقعیت همان اندیشه ناظر است. در نتیجه، می‌توان گفت که تعیین وضع و ضربه ذره، حتی با دقیق‌ترین ابزارهای اندازه‌گیری امکان‌پذیر نیست و محاسبات همواره به صورت تقریبی و همراه با احتمالات است.

در مفهوم کلاسیک اندازه‌گیری، همواره می‌توان فرض کرد که یک نتیجه وجود دارد که با احتمال بسیار زیاد (تقریباً یک) در محدوده‌ای معین (متناسب با دقت ابزار اندازه‌گیری)، قرار دارد و مقادیر دیگر حاصل از اندازه‌گیری دارای احتمال بسیار کم (تقریباً صفر) هستند. همچنین تکرار این آزمایش (با توجه به دقت ابزار اندازه‌گیری) همیشه نتیجه‌ای در همان

محدوده خواهد داشت. این ویژگی مفهوم کلاسیک اندازه‌گیری (نقش نداشتن احتمال در آن) مهم‌ترین تفاوتش با اندازه‌گیری در مکانیک کوانتومی است.

فرضیات یاد شده برای مفهوم کلاسیک اندازه‌گیری در اندازه‌گیری کوانتوم مکانیکی همیشه برقرار نیستند. برای مثال با فرض اینکه ذره پیش از چند آزمایش در وضعیتی یکسان قرار گرفته است، نمی‌توان گفت که نتایج اندازه‌گیری‌ها یکسان خواهد بود.

از دیگر تفاوت‌های اندازه‌گیری کلاسیک و اندازه‌گیری کوانتوم مکانیکی، هنگامی که چند ویژگی جسم را اندازه‌گیری می‌کنیم آشکار می‌شود. در سنجش کلاسیک، اندازه‌گیری‌های متعدد ویژگی‌های مختلف شیء بر یکدیگر اثرگذار نیستند. اهمیتی ندارد که ابتدا طول جسم را اندازه بگیریم و بعد عرضش را، یا به عکس، اول عرض و بعد طول را و بعد هم جرم آن را اندازه‌گیری کنیم؛ یعنی یکی از فرضیات اندازه‌گیری کلاسیک این است که اندازه‌گیری کمیت‌های گوناگون جسم با در نظر داشتن محدوده دقت ابزار اندازه‌گیری بر نتایج یکدیگر اثری ندارند؛ اما در حوزه اندازه‌گیری کوانتوم مکانیکی، این فرض واضح نیز برقرار نیست. برای مثال، در مورد اندازه‌گیری مکان و تکانه خطی یک ذره، اندازه‌گیری کمیت‌های گوناگون بر هم اثرگذارند و اولین اندازه‌گیری بر نتیجه آزمایش دوم نیز اثر خواهد گذاشت. در اینجا این تأثیر به وسیله اصل عدم قطعیت هایزنبرگ مشخص می‌شود. با این مقدمات، مسئله اندازه‌گیری را بدین شکل می‌توان طرح کرد:

دینامیک کوانتومی و فرض تقلیل در تقابل آشکار با یکدیگر قرار دارند ... به نظر می‌رسد فرض تقلیل، وقتی که اندازه‌گیری صورت می‌گیرد درست باشد؛ در حالی که دینامیک به طرز عجیبی درباره آنچه هنگام اندازه‌گیری رخ می‌دهد غلط است و باز با وجود این به نظر می‌رسد در زمانی که اندازه‌گیری نمی‌کنیم، همین دینامیک، توصیف درستی از آنچه رخ می‌دهد، ارائه می‌کند.

بر خلاف پارادایم نیوتونی که به جزء‌گرایی و تمرکز بر اجزای کارکردی توجه دارد، پارادایم کوانتومی، کل‌گراست و بر روابط متمرکز است. بر مبنای پارادایم کوانتومی، کل جهان متشکل از انرژی است که حالت پایه‌ای این انرژی (حالت ساکن و غیر برانگیخته انرژی منبع) خلأ کوانتومی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، جهان، میدان بی‌کران انرژی است که در آن هیچ جای خالی وجود ندارد. این میدان را «خلأ کوانتومی» نام نهاده‌اند؛ لیکن خلأ مذکور، تهی نیست و در بر گیرنده همه اشیا و پدیده‌هاست. در واقع هر شیء، الگویی خاص و قابل تشخیص از انرژی است که در خلأ کوانتومی جای گرفته و نوعی اختلال یا آشفتگی در میدان انرژی محسوب می‌شود.



در تئوری کوانتوم، جهان اساساً مجموعه‌ای از «علائم» یا «میدان اطلاعات» است. جهان بیشتر شبیه به اندیشه‌ای بزرگ است تا به استعاره ماشین بزرگ پارادایم نیوتونی در سطح زیراتمی، هر ذره به طور مداوم در حال دریافت اطلاعات و پاسخ به اطلاعات در میدان کوانتومی است. به لحاظ نظری، این امکان وجود دارد که به شیوه غیرحسی و شهودی با اطلاعات موجود در این میدان ارتباط برقرار کرد و از اطلاعات آن بهره گرفت.

در علم مکانیک کوانتومی، طبق مفهوم درهم تنیدگی (ارتباط متقابل درونی) و نتیجه تبعی آن یعنی علیت غیر محلی در سطح زیر اتمی، دو سیستم که زمانی مرتبط بوده‌اند، حتی در فاصله‌های بسیار دور زمانی و مکانی در ارتباط باقی می‌مانند. این تعامل پیچیده از دور، به کمک یک اصل منحصر به فرد کوانتومی یعنی اصل جدایی‌ناپذیری تبیین می‌شود. طبق این اصل، همه چیز در جهان جزئی از یک کل به هم مرتبط و پیچیده است که در آن هر جزء با همه اجزای دیگر در تأثیر و تأثر است. بنابراین در ارتباط بودن و تعامل، مشخصه ذاتی پدیده‌های کوانتومی است.

همه پدیده‌ها (موجودات) به طور ناگشودنی با یکدیگر مرتبط‌اند. این خاصیت زمینه‌گرایی پدیده‌ها موجب می‌شود تا وقتی که آنها با یکدیگر در ارتباط‌اند، هویت کاملاً ثابتی نداشته باشند. بدین ترتیب آنها با عناصر محیطشان (عوامل محیطی) هم‌آفرینی می‌کنند؛ به این معنا که چون پدیده‌های کوانتومی غیر قطعی و نامعین‌اند، تا زمانی که روابط بین آنها برقرار است، هویت کاملاً ثابتی نخواهند داشت. این ویژگی، حداکثر انعطاف‌پذیری را به سیستم کوانتومی برای تعریف خودش بر حسب شرایط محیطی می‌دهد و آن را قادر می‌سازد به آفرینش هویت پویای خود بپردازد. طی فرایند هم‌آفرینی، آشوب حکم‌فرماست؛ حالتی که در آن الگوهای نظم را به راحتی نمی‌توان شناخت و روابط متقابل (ارتباطات درونی) را نمی‌توان درک کرد بر این اساس، همه سیستم‌های پیچیده طبیعت، هنگامی که با ظرافت، بین ثبات و انعطاف‌پذیری، موازنه برقرار می‌کنند، در موازنه با مرز آشوب بسیار خلاق عمل می‌کنند.

در چشم‌انداز کوانتومی، طبیعت، پیچیده، در حال تغییر مداوم، متلاطم، آشوب‌ناک، نامشخص و دارای عدم قطعیت تصور می‌شود (همان). جایی که در آن هیچ چیز ایستا نیست و رویدادها، پیش‌بینی‌پذیر نبوده و کنترل آنها نوعی وهم و خیال است. بر مبنای مفاهیم فیزیک کوانتومی، همه پدیده‌ها به طور مداوم دستخوش تغییرند. تغییر در یک ناحیه در خلأ کوانتومی، به طور اجتناب‌ناپذیری به بروز تغییراتی در جاهای دیگر میدان منجر می‌شود، آثار برهم‌کنشی (تعاملی) همه تغییراتی که به طور مداوم واقع می‌شوند، باعث

می‌گردند خلاً کوانتومی به دریاچه وسیعی از «نیروی بالقوه متلاطم» و الگوی درهم‌تنیده‌ای از انرژی پویا تبدیل شود که ماورای کنترل و پیش‌بینی حد اقل توسط انسان است.

اجزای طبیعت به طور موضعی با یکدیگر در تعامل‌اند و از طریق این تعامل، آنها الگوهای منسجمی را در خود به وجود می‌آورند (استیسی، گریفین و شاو، ۲۰۰۰، ص ۷). در واقع در چشم‌انداز کوانتومی، جهان به عنوان یک سیستم «خود سازمان دهنده»، در جهت نیل به سطوح بالاتر پیچیدگی و انسجام (نظم)، تکامل و تحول می‌یابد و آشوب و بی‌نظمی، در نهایت به نظم منتهی می‌گردد (شلتون و دارلینگ، ۲۰۰۱، ص ۲۷۳-۲۶۴).

بر اساس دیدگاه کوانتومی انسان‌ها موجوداتی کوانتومی‌اند؛ گرچه در نگاه نخست، هر شخص موجودی مادی به نظر می‌رسد. این موجود همچنین دارای بعد نامشهود و غیر مادی (موسوم به ذهن) است که گمان می‌رود کارکرد آن، تحت تأثیر اصول کوانتومی قرار دارد (دیر، ۱۹۹۸، ص ۲۱). مکانیک کوانتومی نشان داده که رفتارها از جمله تفکرات، جدا از زمینه‌شان، تعین‌ناپذیرند و زمینه آنها (گذشته و حال) ماورای توصیف کامل است (نامحدودند). فرایندهای مشاهده رفتارها یا به اشتراک گذاشتن ایده‌ها، رابطه جدیدی را تعریف می‌کند. از این رو، رفتار مشاهده شده یا ایده به اشتراک گذاشته شده با رفتار مشاهده نشده یا ایده به اشتراک گذاشته نشده، متفاوت خواهد بود (استامپف، ۱۹۹۵، ص ۳۹-۳۹). بنابراین از منظر پارادایم کوانتومی، انسان و رفتار و ایده‌های او متأثر از خصوصیات کوانتومی است.

پارادایم کوانتومی بر ترکیب عینی و ذهنی (جهان متداخل) و اینکه دانشمند جزئی از موضوع تحقیق بوده و با آن در تعامل است، تأکید دارد (فریس و لازاریدو، ۲۰۰۶، ص ۵۵-۶۹). پارادایم کوانتومی در مفروضات پارادایم نیوتونی مبنی بر پیش‌بینی‌پذیری مکانیکی انسان و طبیعت و اینکه واقعیت صرفاً عینی است و درک آن فقط از طریق حواس (جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها) حاصل می‌شود، تردید ایجاد کرده است (فیرهولم، ۲۰۰۴، ص ۳۶۹-۳۸۳). بر این اساس در پارادایم کوانتومی به لحاظ هستی‌شناسی، واقعیت پدیده‌ای مادی و مستقل نیست و برحسب تجربیات و تعبیر پژوهشگر، می‌تواند معانی مختلف داشته باشد.

در پارادایم کوانتومی بر نگرش چند بعدی، زمینه‌گرایی و روابط علی پویا و غیرخطی، تأکید می‌شود. پارادایم کوانتومی مدعی است واقعیت، حالت پدیدارشناختی^۱ دارد. لذا حفظ

1. Phenomenological.

عینیت^۱ را در مطالعات علمی مورد تردید قرار می‌دهد (گامسون، ۲۰۰۶، ص ۱۷۹-۱۶۷). بنابراین از بعد شناخت‌شناسی، پارادایم کوانتومی مبتنی بر این عقیده است که دانش نمی‌تواند عینیت داشته باشد؛ زیرا دانش، محصول فرایندی است که حفظ عینیت در آن، مورد تردید است و ارزش‌ها و سایر عوامل می‌توانند موجب ایجاد اریب شوند.

بر اساس این مفروضات از دیدگاه پارادایم کوانتومی در مدیریت، دستیابی به دانش از طریق بررسی گزاره‌های تحقیق در شرایط دقیقاً کنترل‌شده میسر نیست. در این پارادایم، دانش از طریق ارائه تفسیرهای مختلف و متعدد از واقعیت و ایجاد الگوی مورد توافق، حاصل می‌شود. بر مبنای پارادایم کوانتومی به دلیل ماهیت مرزهای مبهم و به شدت رابطه‌ای پدیده‌های کوانتومی که زمینه‌گرایی^۲ نامیده می‌شود، برای شناخت، اندازه‌گیری و استفاده از پدیده‌های کوانتومی باید همیشه آنها را در یک زمینه بزرگ‌تر که روابط آن پدیده‌ها را تعریف می‌کند، مورد مشاهده قرار داد. به این ترتیب، رویکرد کوانتومی به منظور شناخت واقعیت بر روش تحقیق کیفی تمرکز می‌کند. از ویژگی‌های بارز این نوع تحقیقات این است که جهان را مرکب از واقعیت‌های چندگانه می‌بیند و نوعی رابطه ذهنی بین پژوهشگر و مشارکت‌کنندگان (آزمودنی‌ها) فرض می‌کند.

در فیزیک نیوتونی، علم با قطعیت همراه بوده و قابل کمی کردن است. علت در پدیده‌های علمی معلوم و روشن است. در پارادایم نیوتونی، وظیفه دانشمندان آشکار کردن سادگی سازمان‌یافته‌ای^۳ است که در پیچیدگی ظاهری طبیعت قرار دارد؛ به طوری که بتوان آن را کنترل کرد. بر مبنای چشم‌انداز نیوتونی، طبیعت از واحدهای ساده‌ای تشکیل شده است و این واحدها طبق قوانینی که قابل کشف‌اند با یکدیگر در تعامل‌اند. هنگامی که این قوانین کشف شوند، می‌توان از آنها برای پیش‌بینی و کنترل چگونگی تعامل واحدها استفاده کرد. به همین ترتیب، تیلور^۴ و فایول^۵ در مطالعه رفتار سازمانی به دنبال کشف قوانین جهان‌شمولی بودند که به مدیران برای پیش‌بینی و کنترل زیردستان، تولید و بازار کمک کند.

۴. پارادایم علم قدر خداوند متعال: پارادایم کوانتوم

نوآوری بنیادین تحقیق این است که مجوز استفاده از پارادایم کوانتوم در تمام علوم بشری (به عنوان انقلاب بنیادین) این گزاره است: «پارادایم کوانتوم همان علم قدر خداوند تبارک و

1. Objectivity.

2. Conceptualism.

3. Organized Simplicity.

4. Taylor.

5. Fayol.

تعالی است». به عبارتی خداوند برای هر چیزی قدر و اندازه‌ای تعیین کرده است که از طریق پارادیم کوانتوم قابل تبیین است. البته برای درک بیشتر این نکته لازم است درباره علم قدر الهی توضیحاتی بیان شود.

قضا و قدر از عقاید قطعی اسلامی است که در کتاب و سنت وارد شده و دلایل عقلی نیز آن را تأیید می‌کند. «قضا» به معنای گذراندن و به پایان رساندن و «تقدیر» به معنای اندازه‌گیری است و از این رو مرتبه تقدیر قبل از مرتبه قضا است.

قدر به معنای اندازه است. قدر الهی عبارت است از نسبتی که حدود اشیا به ذات باری تعالی دارند. به بیان دقیق‌تر، اندازه و حدود صفات و آثار هر چیز، قدر است و تقدیر، تعیین این اندازه و حدود است. در تحلیل حقیقی این معنا و منطبق کردن آن بر پدیده‌های عینی، قدر همان حدودی است که موجودات مادی از جانب هر یک از علت‌های ناقصه خود پیدا می‌کنند و صورت‌های علمی این حدود در عالم مافوق عالم ماده است. قدر به اعتبار مرتبه بر دو قسم است: قدر علمی، قدر عینی. قدر علمی عبارت است از علمی که منشأ حدود و اندازه اشیاست و قدر عینی، نفس تعین وجود و اندازه وجود اشیاست از آن جهت که به واجب‌الوجود منتسب‌اند.

به نظر می‌رسد علم قدر (قدر علمی) خداوند تبارک و تعالی همان پارادیم کوانتوم در جهان است. به عبارتی چون پارادیم کوانتوم قادر است قدر هر چیزی را متناسب با قدری که خداوند تبارک و تعالی تعیین کرده است مشخص کند، می‌تواند برای حل معضلات علوم متخلف (رسیدن به حقیقت، نه واقعیت) استفاده شود.



منابع

۱. افجه، سید علی‌اکبر و حمزه‌پور، مهدی (۱۳۹۴)، *رهیافتی جامع از نظریه رهبری کوانتومی و کاربردهای آن در سازمان*، اندیشه مدیریت راهبردی.
۲. پوپر، کارل (۱۳۹۴)، *قدس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشارات، تهران.
۳. _____ (۱۳۹۸)، *شناخت عینی: برداشت تکاملی*، ترجمه احمد آرام، اندیشه‌های عصر نو، تهران.
۴. شیرازی. سید محمدحسن آیت‌الله‌زاده و جعفری، محمدمهدی (۱۳۹۶)، «بررسی امکان تاریخ نگاری علم بر مبنای معانی متفاوت از انقلاب علمی»، *فصلنامه اندیشه دینی*، دانشگاه شیراز.
۵. صادقی، رضا (۱۳۹۸)، «ماهیت پارادایم و ابعاد کل‌گرایانه آن»، *متافیزیک*، مجله علمی - پژوهشی، سال یازدهم، شماره ۲۷، بهار و تابستان.
۶. طباطبایی، سید محمدحسین، *نهایة الحکمة*، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، قم.
۷. کوهن، تامس (۱۳۹۷)، *تنش جوهری: جستارهایی درباره دگرگونی و سنت علمی*، ترجمه علی اردستانی، نشر رخداد نو، تهران.
۸. _____ (۱۳۹۸)، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه سعید زیباکلام، سمت، تهران.
۹. گلشنی، مهدی (۱۳۸۵)، *تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۰. محمدهادی، فریبرز (۱۳۹۰)، «پارادایم کوانتومی در علم مدیریت»، *مدیریت فرهنگ سازمانی*، سال نهم، شماره بیست‌وسوم، بهار و تابستان، ص ۷۱-۹۴.
۱۱. منصوری، علیرضا (۱۳۹۰)، «مسئله اندازه‌گیری در مبانی فلسفی مکانیک کوانتوم»، *فلسفه علم*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱۳۷-۱۶۰.
12. Friedman, Michael (2002), "Kant, Kuhn, and the Rationality of Science", *Philosophy of Science*, 69 (June 2002) p. 171-190.
13. Ercetin, S. S. & Kamaci, M. C. (2008), "Quantum Leadership Paradigm", *World Applied Sciences Journal*, Vol. 3, No. 6, pp. 865-868
14. GATTEI, STEFANO (2008), Thomas Kuhn's "Linguistic Turn" and the Legacy of Logical Empiricism: Incommensurability, Rationality and the Search for Truth, Ashgate ebooks.
15. Grandy, Richarde (2002). "Kuhn's World Changes" in Nickles, Thomas (ed.) p. 246-260.
16. Kuhn, Thomas S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-London: University of Chicago Press.
17. Kuhn, Thomas S. (1970) "Reflections on my Critics", in Lakatos, Musgrave (eds) (1970), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 231-278

18. Kuhn, Thomas S (2000) **The Road Since Structure. Philosophical Essays**, 1970– 1993, with an Autobiographical Interview, edited by James Conant and John Haugeland, Chicago–London: University of Chicago Press.
19. masterman, Margaret (1970) “the nature of parasigm” in Lakatos, Imre, and Alan Musgrave, eds. 1970., pp.59-91.
20. Nersessian, Nancy J., 2003, Kuhn, Conceptual Change, and Cognitive Science, in Nickles, Thomas (ed.), 2003, 178-21.
21. Walker, David (2012), **A Kuhnian defence of inference to the best explanation**, Studies in History and Philosophy of Science 43.

نسیان

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هفتم / شماره دوم / پیاپی ۱۳ / پاییز - زمستان ۱۴۰۰

ماهیت و قلمرو عصمت معصومین در حکمت مشاء^۱

امیر عرفانی منش^۲

چکیده

برخی از نفوس ناطقه با کسب ادراکات حسی و خیالی مستعد دریافت صور معقوله شده، در پی آن موهبت الهی شامل حالشان می‌شود و از طریق اتصال و اتحاد به واهب‌الصور که خارج از نفس ناطقه است و معقولات در او به نحو بالفعل حضور دارند، صور معقولات را به آنها افاضه می‌کنند. ارتباط با عقل فعال و دریافت صور معقول در فرایندی صورت می‌پذیرد که متناسب با هر مرتبه‌ای از مراتب عقل نظری است. در مقطعی دریافت بدیهیات، در مقطعی دیگر دریافت نظریات، تا اینکه مرتبه وجودی نفس ناطقه به جایی می‌رسد که شأنیت دریافت همه صور معقول حاضر در عقل فعال را پیدا می‌کند و در آخر به مرتبه عقل قدسی می‌رسد که در این مرتبه عقل بسیط و بالذات می‌شود. صاحب نفس قدسی به حقایق عالم آگاه می‌شود و هیچ امری بر او مخفی و مجهول نمی‌ماند و از این رو به علم شهودی نظاره‌گر حق تعالی، حشر و نشر، معاد و مراحل عوالم هستی است. این حضور و شهود، همه مراتب وجودی او را، از عقل گرفته تا حس، پوشش می‌دهد؛ چراکه از طرفی عقل محض و بالذات شده و از طرف دیگر این نفسی را که به مرتبه روح‌القدس رسیده است، در مرتبه حس ادراک می‌کند، نه قوه. لذا صاحب عقل و روح قدسی چون در مرتبه ذات همه چیز را به نحو حضور و شهود می‌یابد، در مقام فعل که مبتی و محکوم به مرتبه ذات است، از هر گونه اشتباه، نسیان، غفلت، ذهول و... که موطن آنها علم حصولی است، منزّه و مبرا است. بنابراین، این نفوس در تمام مراتب عقل نظری و عملی از هر خطا و نسیان مصون و معصومانند.

کلیدواژگان: عقل فعال، عقل قدسی، عقل نظری، عقل عملی، عصمت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲۹

۲. دانش‌آموخته سطح سه فلسفه اسلامی در حوزه علمیه قم (erfani-manesh@mailfa.com).

مقدمه

از مهم‌ترین مباحثی که بعد از اثبات وجود انبیای الهی و جانشینان ایشان مطرح است، مبحث عصمت آنان است؛ چراکه اگر در مسئله عصمت خدشه شود، اساساً هیچ التزامی به پیروی از انبیا در هیچ زمینه‌ای باقی نمی‌ماند و هر کسی می‌تواند ادعای راهنمایی به سوی حضرت حق کند؛ بلکه به حکمت الهی در ارسال رسل و انزال کتب خدشه و باب هدایت تشریعی الهی بسته می‌شود و هدف از خلقت عبث و بیهوده خواهد بود. از این رو دانشمندان اسلامی برای تصویر و تبیین ماهیت و قلمرو عصمت معصومان تلاش‌های وافی کرده‌اند و هر گروه و نحله‌ای با توجه به مبانی اعتقادی و فکری خود در پی ترسیم آن برآمده است. حاصل برخی تبیین‌ها این شده که اساساً هیچ لزومی ندارد که به عصمت انبیا و جانشینانشان معتقد باشیم. گروهی نیز عصمت آنان را به حوزه خاصی (دریافت، نگاه‌داری و رساندن پیام الهی) محدود کرده‌اند، و گاه به زمان و مکانی خاص محدود دانسته‌اند و... اما کدام یک به حق بر کرسی قضاوت نشسته‌اند و حکم می‌کنند؟ پیامبر درونی (عقل) چگونه و از چه راهی ما را به پیامبر بیرونی رهنمون می‌شود؟ پیامبر درونی مشا برای این مسئله چه تصویر و تبیینی دارد؟ حکمت مشا چگونه کم و کیف این موضوع را مطالعه و بررسی کرده است؟ و...

وقتی از عصمت معصومان سخن به میان می‌آید، در بادی امر نظرها به منزله بودن آنان در رفتار و گفتار سبقت می‌گیرد تا نزاهت ایشان در عقل؛ ولی وقتی بر سر سفره تحلیل و بررسی عقلانی بنشینیم، می‌بینیم سرچشمه این اقوال و افعال، نزاهت عقلی آنان است. از این رو سیر صعودی خود را به سیر نزولی تغییر می‌دهیم و دلیل پاکی قول و فعل آنان را در عالم خلق، از عالم امر جويا می‌شویم؛ عالمی که مهیمن و مسلط و واسطه فیض الهی به عالم خاکی است. عالمی که هر کس به آن راه یافت، از هر عصیان و نسیانی منزله است. از اینجاست که هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقول را آغاز می‌کنیم و سپس به بررسی قوای ناطقه و تبیین مراتب عقل نظری و کیفیت ارتباط عقل فعال با نفوس ناطقه می‌پردازیم تا اینکه به عقل و روح قدسی و ارتباط روح قدسی با معصومیت انبیا و اوصیای ایشان در مقام عقل و عمل منتهی شود و از آنجا به بعد، چشمی در عالم امر نظاره‌گر روح قدسی و چشمی دیگر در عالم خلق نظاره‌گر منزله‌یت افعال و اقوال ایشان است.

۱. هستی‌شناسی عقل فعال

از آنجا که اثبات شده است که حق تعالی ذاتی است بسیط و هیچ گونه کثرتی در او راه

ندارد و با توجه به قاعده الواحد، معلول بی واسطه او، یعنی صادر اول و عقل نخستین نیز باید بسیط و واحد باشد. صادر اول اگرچه موجودی بسیط است، می تواند لحاظ های متعدد و جهات متکثر داشته باشد که عبارت اند از امکان ذاتی، تعقل ذات و تعقل حق تعالی. این جهات متعدد، مصحح علیت صادر اول اند که از جهت تعقل حق تعالی عقل دوم را پدید می آورد، از جهت تعقل ذات خود علت نفس فلک اقضا و از آن نظر که امکان ذاتی دارد، جرم فلک اقضا را پدید می آورد. این جهات سه گانه برای عقل دوم نیز صادق اند و این روند تا عقل دهم ادامه می یابد که با پیدایش افلاک نه گانه و عقل دهم، زمینه برای پیدایش عالم عناصر و صورت ها فراهم می شود. عقل دهم که عقل فعال نامیده می شود، هم هیولای عالم را به وجود می آورد، هم علت صورتی است که در هیولای اولی تحقق می یابد، هم علت نفوس بشری است و هم مفیض صور ادراکی عقلی است که نفوس بشری با اتصال به آن از صور منقوش در آن آگاهی می یابند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۵۷؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۶).

۲. اثبات عقل فعال

زمانی یک شیء می تواند کمالی را به شیء دیگر اعطا کند که خودش آن کمال را بالفعل داشته باشد. نفس در مرتبه عقل هیولانی قوه محض است و فقط استعداد پذیرش صورت های عقلی را دارد. بنابراین خود نفس نمی تواند معطی صورت های عقلی باشد. پس لازم است موجودی خارج از نفس موجود باشد که صورت های عقلی را به نفس در مرتبه عقل هیولانی اعطا کند و آن را از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالملکه و از مرتبه بالملکه به مرتبه بالفعل برساند. این موجود که مفیض صور عقلی به نفس است، خود باید این صور را بالفعل داشته باشد؛ وگرنه همین سخن درباره او نیز تکرار خواهد شد و سر از تسلسل در خواهد آورد. بنابراین جوهر مجردی وجود دارد که واجد صورت های عقلی است و آنها را به نفوس انسان ها اعطا می کند و انسان را از مرتبه ای به مرتبه بالاتر می رساند. این جوهر مجرد عقل فعال نام دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲؛ فارابی، ۱۹۹۹، ص ۲۷).

۳. معرفت شناسی عقل فعال

عقل فعال همانند عقول مفارق دیگر مجرد تام و فاقد افراد کثیر است؛ بلکه نوع آن منحصر در فرد آن است. عقل فعال به حکم مجرد بودنش و اینکه آخرین عقل از عقول طولی نظام عالم هستی است، ذات عقول سابق خود و ذات حق تعالی را ذاتاً و بدون واسطه و به علم حضوری تعقل می کند؛ همچنین به ذات خود و صور همه اشیا ذاتاً علم حضوری

دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۹-۸۰). دلیل احکام مذکور برای عقل فعال این است که مادی و مشوب به مادیات نیست؛ چراکه به اعتقاد همه فلاسفه اسلامی مادیات به خود و دیگری علم حضوری ندارند و ذاتاً نسبت به یکدیگر غیوبت دارند.

عقل فعال مشایی که خارج از انسان است، عامل معرفت انسان می‌باشد؛ اما این معرفت به گزافه نیست؛ بلکه نفس با ادراک حسی و خیالی (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸) و ملاحظه آنها، آمادگی و استعداد لازم را برای اتصال^۱ به عقل فعال و پذیرش صورت‌های عقلی می‌یابد. با ایجاد اتصال، نفس افاضات عقل فعال را در مراتب عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد می‌پذیرد: «أَنَّ الْقُوَّةَ النَّظْرِيَّةَ ... تَخْرُجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ، بِإِنَارَةِ جَوْهَرٍ [أَيَّ الْعَقْلِ الْفَعَالِ] هَذَا شَأْنُهُ عَلَيْهِ» (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۹۴).

۴. قوای نفس ناطقه (عقل نظری و عقل عملی)

انسان تصرفی در امور جزئی و تصرفی در امور کلی دارد. متعلق امور کلی تنها اعتقادات است؛ اگرچه این امور کلی درباره کاری جزئی باشد. کسی که اعتقاد کلی به چگونه ساخته شدن خانه داشته باشد، از این اعتقاد کلی خانه‌ای خاص بنا نمی‌شود؛ زیرا برای بنا نهادن خانه به آرای جزئی هم نیاز است؛ چراکه کلی از آن جهت که کلی است مختص به این جزئی بدون جزئی دیگر نیست. پس انسان دارای قوه‌ای است که مختص آرای کلی است و قوه‌ای دیگر که مختص اندیشه درباره امور جزئی است. واجب‌ها و ممتنع‌ها نیازمند اندیشه نیستند که موجود شوند یا موجود نشوند. همچنین حوادث گذشته به دلیل اینکه گذشته‌اند، اندیشه برای ایجادشان معنا ندارد؛ بلکه هدف از اندیشه این است که رأیی جزئی در امور ممکن حاصل شود و آن امور جزئی در آینده تحقق یابند. از این رو انسان برای رسیدن به این منظور به نوعی قیاس و تأمل دست می‌زند که امور نافع و جمیل و خیر را بشناسد و انجام دهد و امور مضر و قبیح و شر را ترک کند. وقتی قوه‌ای که به امور جزئی اختصاص دارد با کمک قوه ادراک کلیات حکم کند، به دنبال آن، حرکت قوه اجماع برای تحریک بدن می‌آید. نخستین قوه نفس انسان قوه نظری است که به آن عقل نظری گفته می‌شود و قوه دیگر قوه عملی است که به آن عقل عملی می‌گویند (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۸۴).

در تعریف عقل نظری گفته‌اند قوه‌ای که انسان برای سیر در مسیر استکمال خود و رسیدن به بالاترین مرتبه کمال به آن نیازمند است و در تعریف عقل عملی نیز گفته‌اند قوه‌ای از نفس ناطقه است که نفس به وسیله آن به تدبیر بدن می‌پردازد (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

۱. تصور النفس النطقية للصور الناطقة كاملاً له، وحاصلاً عند الإتصال بهذا الجوهر (ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۷۷).

۵. مراتب عقل نظری

عقل نظری با توجه به نحوه ارتباط و اتصالش با ما فوق خود و ادراک صور کلی در ساحت‌های مختلفی قرار می‌گیرد که به قرار ذیل‌اند:

الف) عقل هیولانی: عقل هیولانی می‌تواند موضوعی برای فعلیت باشد و قابلیت در آمدن به صورت بالفعل را دارد. به اختصار می‌توان گفت نخستین مرتبه نفس که استعداد تام پذیرش صور معقول را دارد عقل هیولانی نامیده می‌شود. این مرتبه نفس صرفاً بالقوه است و تنها استعداد پذیرش صورت‌های عقلی را دارد؛ ولی هنوز هیچ صورتی را نپذیرفته است. همه انسان‌ها از این مرتبه عقل برخوردارند و حرکت برای رسیدن به کمالات انسانی از این مرتبه آغاز می‌شود؛

ب) عقل بالملکه: مرتبه‌ای از نفس که از استعداد صرف به فعلیت رسیده و فقط صورت‌های عقلی بدیهی را دریافت کرده است. مراد از صورت‌های عقلی بدیهی تصدیق‌هایی است که به اکتساب و تعلیم و احساس نیاز ندارند و به حکم فطرت بشری حاصل‌اند. نفوس انسانی در مرتبه عقل بالملکه ادراکاتی مانند «اجتماع نقیضین محال است» و «کل بزرگ‌تر از جز است» را دارند. این معقولات در حکم سرمایه‌ای است که با اکتسابش زمینه برای به دست آوردن معقولات ثانی از طریق فکر و حدس فراهم می‌شود؛

ج) عقل بالفعل: مرتبه‌ای از عقل انسان است که علاوه بر بدیهیات، اکتسابیات را نیز داراست. نفس انسانی با راهیابی به این قسم از صور کلی وارد مرحله تازه‌ای می‌شود. در این مرحله، نفس مانند مخزنی است که این صور را در خود ذخیره می‌کند و هرگاه خواهان مطالعه آنها باشد، بدون تحمل زحمت اکتساب دوباره، آنها را مطالعه می‌کند؛

د) عقل بالمستفاد: نفس پس از صعود از مراحل سه‌گانه یادشده آمادگی مطالعه معقولات ثانی را به دست می‌آورد و به واسطه این آمادگی به مشاهد و مطالعه بالفعل این صور می‌پردازد. از این رو انسان نه تنها آن صور را تعقل می‌کند، بلکه به تعقل کردن آنها توجه دارد. وجه تسمیه این مرتبه به عقل مستفاد این است که نفس انسانی در این مرتبه علوم و معارف خود را از موجودی مفارق که خارج از وجود انسان است دریافت و استفاده می‌کند.

۶. چستی فکر و حدس

از باب مقدمه باید گفت که انسان برای ارتباط با عقل فعال و به عبارت دیگر برای به دست آوردن صور عقلی نظری، دو راه دارد: یکی فکر و دیگری حدس. تفکر به معنای حرکت ذهن از مجهول به سمت مبادی معلوم و حرکت از مبادی معلوم به سمت مطلوب است که این حرکت به کشف مجهول منجر می‌شود. از این رو تفکر مستلزم دو حرکت

است: یکی حرکت از مجهول به سوی مبادی معلوم و دیگری حرکت از مبادی معلوم به سمت مطلوب (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۶؛ فارابی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۵).

حدس عبارت است از اینکه ذهن به محض برخورد با امر مجهول، بدون هیچ اراده و طلب و شوقی، به یکباره حد وسط را درمی‌یابد و مجهول را کشف می‌کند. ابن سینا در تعریفی دیگر از حدس می‌گوید: «حدس آن است که ذهن به محض مواجه با مجهول بعد از طلب و بدون حرکت یا بدون طلب حرکت، حد وسط را درمی‌یابد (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۶). البته تهافتی در این تعاریف وجود ندارد و می‌توان این دو تعریف را جمع کرد و گفت اختلاف این تعاریف ناشی از تفاوت افراد در برخورداری از حدس است که در برخی بدون هیچ طلب و حرکتی مجهول کشف می‌شود و در برخی دیگر با اندکی تأخیر (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۳۹).

نفوس انسانی در بهرمندی از حدس متفاوت‌اند. گروهی از قدرت حدس بهره‌ای نبرده‌اند و تنها از تفکر برای دستیابی به صور معقول بهره می‌گیرند؛ گروهی دیگر پس از اندکی تأمل درباره مسئله، راه حل آن را به کمک حدس درمی‌یابند؛ اما بهرمندی گروهی از حدس به حدی است که به مبادی عالی عقلی اتصال دارند و به محض مواجهه با مسئله، بدون نیاز به تلاش و زحمت، راه حل آن را درمی‌یابند. عقل آنان به واسطه حدس با عقل فعال مرتبط می‌شود و به صور موجود در این عقل عالم می‌گردد. چنین توانایی‌ای را عقل قدسی نامیده‌اند. تفاوت گروه اخیر (صاحبان عقل قدسی) با دیگران در بهرمندی از حدس در این است که:

۱. تمامی علوم را بدون تلاش و بدون هیچ واسطه‌ای در اتصال کامل با عقل فعال دریافت می‌کنند؛

۲. در اتصال دائم با عقل فعال قرار دارند و هیچ‌گاه در هنگام بهرمندی از حدس، اتصالشان با واهب‌الصور قطع نمی‌شود (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰-۳۴۱).

۷. نحوه ارتباط عقل فعال با نفوس انسانی

از آنجا که نفوس انسانی در ارتباط با عقل فعال صوری را می‌پذیرد، می‌توان نحوه ارتباط نفوس با عقل فعال را از آثار صاحبان مکتب مشا به دو نحو برداشت کرد: ارتباط به نحو اتصالی و ارتباط به نحو اتحادی.

۷-۱. ارتباط به نحو اتصالی

نفوس با ادراک حسی و خیالی و فعالیت‌های فکری و حدسی آمادگی لازم را برای اتصال

به عقل فعال و پذیرش صوری که از سوی عقل فعال افزایه می‌شود، به دست می‌آورد. به عبارت روشن‌تر، نفس برای اتصال به عقل فعال در مرتبه عقل بالملکه باید ادراک حسی و خیالی را با ارتباط با محسوسات در خود فراهم کند تا مستعد اتصال به عقل فعال شود که با این اتصال، بدیهیات را بدون هیچ واسطه مادی دریافت می‌کند. همچنین نفس در مرتبه عقل بالمستفاد با فعالیت فکری یا حدسی مستعد اتصال به عقل فعال می‌شود و صور کلی و معقولات را بدون هیچ واسطه مادی دریافت می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸).

۷-۲. ارتباط به نحو اتحادی

ابن سینا در بحث نبوت و بیان اینکه چگونه معقولات بدون آموزش بشری به انبیا وحی می‌شود می‌گوید:

– شریف‌ترین و کامل‌ترین آنان (نفوس بشری) کسی است که قوه نبوت به او اختصاص دارد ... و قوه نبوت دارای سه ویژگی است: یکی وابسته به قوه ادراک عقلی است... گویا قوه عقل این انسان مانند کبریت است و عقل فعال مانند آتش؛ لذا به یکباره در آن شعله‌ور می‌شود و آن را به حقیقت خودش تبدیل می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷-۱۱۵).

– أشرف الأنبياء وأجلهم، وخصوصا إذا انضم إلى خاصته هذه سائر الخواص التي أذكرها وهذا الإنسان كأن قوته العقلية كبريت والعقل الفعال نار فيشتعل فيها دفعة ويحيلها إلى جوهره (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

این تبدیل کردن عقل فعال نفس نبی را به خود، به معنای اتحاد یافتن با اوست. ابن سینا در جملاتی از رسائل فلسفی خود دریافت معقولات را از ناحیه فیض الهی می‌داند.^۱ به عبارتی، او فیض الهی را مفیض صور معقول می‌داند و بر آن است که انسان معقولاتی را که متناسب با مرتبه وجودی‌اش است از آن ناحیه دریافت می‌کند. او در دیگر آثار خود بیان می‌دارد که نفوس انسانی با مستعد شدن برای دریافت معقولات، آنها را از عقل فعال دریافت می‌کنند (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸). بنابراین در این قسمت مفیض صور را عقل فعال معرفی می‌کند. حال با کنار هم گذاشتن این دو قسمت می‌توان نتیجه گرفت که عقل فعال همان فیض الهی است. به بیانی دیگر مفیض معقولات به

۱. النفس الإنسانية إذا فارقت وهي هيولانية ... لهذه القوة فإنها بذاتها مستعدة لقبول المعقولات الأولى من الفيض الإلهي (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۷۳).

نفس ناطقه از جهتی عقل فعال و از جهتی دیگر فیض الهی نامیده شده و در واقع هر دو به یک فرد و مصداق اشاره دارند که از جهت اینکه در سلسله طولی عقول مشاهد می شود عقل فعال نامیده می شود (اگرچه فعال بودنش مشیر به مفیض بودنش نیز هست) و از جهت اینکه از جانب حق تعالی مأمور به افاضه است، فیض الهی نامیده شده است.

باز ابن سینا می نویسد:

أما إذا كانت النفس زكية ... كانت عقلت مبادئ الموجودات والصور المفارقة فأنها إذا فارقت اتصلت بالفيض الإلهي عند سدره المنتهى تحت عرش الرحمة وفي جواره وفي عالمه الأولى ناظرة إلى ذاتها كما قال تعالى «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» وقد انكشف لها جميع الحقائق ... ثم هي مع ذلك لا تقلبها في ذاتها إلى جوهر الفيض الإلهي الذي ... هناك هو ارتفاع الوسائط بينها وبين معشوقها ومعشوق جميع الموجودات (همو، ۱۴۰۰، ص ۲۷۶).

بنابراین با توجه به مطلب اول (وحدت بین عقل فعال و فیض الهی) و بیان اخیر (اتحاد نفس زکیه با فیض الهی) می توان به این نتیجه رسید که نفس زکیه می تواند با عقل فعال متحد شود. فارابی معتقد است نفس ناطقه ای که شأنیت دریافت وحی را پیدا کرد، دیگر هیچ واسطه ای بین او و عقل فعال وجود ندارد (فارابی، ۱۹۹۹، ص، ۸۹). او در تئظیری رابطه نفس ناطقه ای را که به مرتبه دریافت وحی رسیده با عقل فعال، همانند رابطه ماده و صورت می داند (همان). از این رو همان طور که بین ماده و صورت اتحاد برقرار است (همو، ۱۹۹۵، ص ۵۸؛ همو، ۱۹۹۹، ص ۲۹) و فقط در ظرف تحلیل ذهنی مغایرند، نفس ناطقه با عقل فعال اتحاد پیدا کرده است. البته اتحاد متحصل بالذات با متحصل بالغير. از منظر حکمت مشا قوه در نبی، عقل بسیط^۲ و عقل بالذات^۳ نامیده شده که عقل کسبی (همان عقل نظری) در مقابل آن است.

۱. چنان چه نفس پاک شد ... مبادئ موجودات و صور مفارق را تعقل می کند. نفس زکیه زمانی که از بدن مفارقت پیدا کرد (گفته خواهد شد که نفوس ناطقه می توانند در همین حیات دنیوی از بدن عنصری مفارق شوند) نزد سدره المنتهی و تحت عرش و جوار رحمت الهی و در عالم بالا نظاره گر ذات حق تعالی می شود، همان طور که خود فرمود: «آن روز چهره هایی شاداب اند. به پروردگارشان ناظرند»، و جمیع حقایق برای او منکشف است ... سپس نفس زکیه [ای که نظاره گر حق تعالی و عالم به حقایق هستی است و در شدت اتصال به فیض الهی است] حقیقت ذات و جوهر و جودیش منقلب، و به فیض الهی تبدیل می شود ... در آن مقام، وسایط بین نفس زکیه و حق تعالی که معشوق او و معشوق جمیع موجودات است برداشته می شود.

۲. العقل البسيط ... وليس في العقول الإنسانية عقل على هذا المثل ... اللهم إلا أن يكون نبيا (ابن سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۱۲۱).

۳. به [أی العقل الفعال] يصير الإنسان الذي هو عقل بالقوة عقلا بالفعل ... فيصير عقلا بذاته بعد أن لم يكن كذلك (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۲۸).

بالاخره فارابی به اتحاد نفوس کامل با عقل فعال تصریح می‌کند: «هذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال»^۱ (همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۱).

از آنچه گفته شد دو مطلب برداشت می‌شود:

۱. اگرچه نفس نبی در آغاز حادث و متعلق به ماده است، پس از نیل به بالاترین مرتبه ممکن برای او، عقل بالذات می‌شود؛ زیرا اگر نبی عقل بسیط باشد، از آنجا که مرکب نیست، نه اجزای داخلی دارد و نه اجزای خارجی. لذا بساطت برای او بالذات است. اگر نبی عقل بالذات باشد، قوه ادراک نبوت نیز قوه عقل بالذات نامیده می‌شود، به همان معنایی که در روح القدس و عقل فعال است. فارابی عقل فعال را همان جبرئیل علیه السلام می‌داند. البته او به این مطلب تصریح نکرده است؛ ولی از آنجا که از نظر او خداوند به واسطه عقل فعال وحی را به نبی می‌رساند (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۸۹؛ همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۱) و از طرفی هم سایر حکما عقل فعال را جبرئیل علیه السلام دانسته‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که از نظر فارابی نیز عقل فعال همان جبرئیل علیه السلام است. از نظر فارابی عقل فعال، روح الامین و روح قدسی هر سه یک چیزند (همو، ۱۹۹۹، ص ۲۳)؛

۲. ذات نبی که به عقل محض تبدیل شده دیگر نفس ناطقه نیست (عارف امینی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۷).

گفتنی است با توجه به مبنای مشا در اعتقاد به عدم اتحاد عاقل و معقول^۲ و عدم اتحاد عقل فعال با نفوس، باید گفت منظور از اتحاد صاحب نفوس قدسی با عقل فعال، اتحاد وجودی نیست تا مثلاً وجود نبی با وجود عقل فعال (جبرئیل علیه السلام، روح القدس یا ...) به یک وجود موجود شوند؛ بلکه منظور این است که در یک مرتبه وجودی قرار دارند (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۲۳). از این رو همه احکام عقل فعال و عقول مجرد از قبیل تجرد تام، بساطت، منحصر در نوع خود بودن و... بر نبی نیز صادق است.

تهافتی که در اینجا خودنمایی می‌کند این است که مشا از سویی به اتصال عقل فعال با نفس ناطقه معتقد است و از سوی دیگر از آثار ایشان اتحاد بین آنها برداشت می‌شود. این تهافت زمانی بیشتر رخ می‌نماید که ابن سینا برای نفی اتحاد این گونه دلیل اقامه می‌کند: نفس ناطقه یا با بخشی از عقل فعال اتحاد پیدا می‌کند که باعث کثرت در عقل فعال می‌شود در حالی که این عقل بسیط است، یا با تمام آن اتحاد می‌یابد که در این صورت باید تمام

۱. این انسانی که در بالاترین مراتب انسانیت و بالاترین درجات سعادت قرار گرفته (نبی)، با عقل فعال متحد است.

۲. اگرچه ابن سینا در برخی آثار خود از جمله المبدأ و المعاد، ص ۷ به اتحاد عاقل و معقول معتقد است.

معقولات در نفس انسان منطبق شود که این نیز محال است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ بهشتی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵). در حالی که به اقرار ابن سینا نفس ناطقه به مرتبه‌ای می‌رسد که از شدت صفا و شدت اتصال، همه معقولات در آن مرتسم می‌شود؛ لذا شق دوم استدلالش را نفی می‌کند؛^۱ اما با توجه به دو مطلب یادشده، تهافت منتفی است؛ زیرا نبی که به مرتبه عقل محض رسیده است، مرتبه وجودی‌اش بسی بالاتر از نفوس ناطقه شده است؛ در حالی که استدلال ابن سینا درباره نفوس ناطقه است که به مرتبه وجودی عقل محض و بالذات نرسیده‌اند. بنابراین نبی که به این مرتبه وجودی رسیده، تخصصاً از استدلال ابن سینا خارج است.

شاید گفته شود نفوس بعد از مرگ و انقطاع از ماده و مادیات می‌توانند با عقل فعال اتحاد یا اتصال دائمی پیدا کنند؛ ولی تا زمانی که در این دنیا به سر می‌برند، تعلق به بدن از اتصال دائمی آنها به عالم امر مانع می‌شود. در حالی که مدعای شما این است که نبی در قید حیات دنیوی و در حین تعلق داشتن به ماده و مادیات می‌تواند به عالم عقول اتصال دائمی داشته باشد. همان طور که خود ابن سینا در برخی آثارش چنین نظری دارد که نفس بعد از موت دائماً متعلق و متصل به عقل فعال باقی می‌ماند (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۱۷؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۳). «فإذا فارقتنا البدن وكنّا قد حصل لنا العقل بالفعل وكنّا بحيث يمكننا أن نقبل على العقل الفعّال بالذات كمال القبول، طالعنا دفعة المعشوقات الحقيقية واتصلنا بها»^۲ (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲).

در جواب باید گفت با توجه به آنچه از آثار مشا برمی‌آید باید بین نفوس ناطقه راه‌یافته به مرتبه عقل قدسی و نفوسی که به این مرتبه راه نیافته‌اند فرق گذاشت. هر نفسی با توجه به مرتبه وجودی‌اش احکام و لوازم خاص خود را دارد. کسانی که به مرتبه عقل قدسی نرسیده‌اند، از مراتب بالای قوه حدس بی‌بهره‌اند و همان طور که گذشت، کسانی هم که از قوه حدس برخوردارند، کیفیت بهره‌مندی‌شان متفاوت است. این رو نباید احکام ویژه مرتبه خاصی را به مرتبه دیگر سرایت داد. کسانی که صرفاً بعد از مرگ، اتصال و تعلق دائمی به عقول می‌یابند، به مرتبه عقل قدسی نرسیده‌اند؛ اما کسانی که این موهبت الهی شامل حالشان

۱. فیمکن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الإتصال بالمبادئ العقلية، إلى أن يشتعل حدسا، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعّال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال من كل شيء (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰).

۲. اگر زمانی بدن را ترک می‌کردیم و عقل بالفعل برای ما حاصل می‌شد و به گونه‌ای می‌بودیم که می‌توانستیم با تمام وجود خود به عقل فعال روی آوریم و او را بپذیریم، به یکباره معشوق‌های حقیقی را درمی‌یافتیم و به آنها می‌پیوستیم.

شده است، نه فقط اتصال دائم برایشان حاصل است، بلکه عقل محض و بالذات شده‌اند و بدن مادی و مادیات برای آنان مانع و حجاب نیست.

اما متن منقول از ابن سینا نمی‌تواند دلیل بر حصول اتصال و عقل بالذات شدن بعد از موت باشد؛ زیرا در عبارت «يَمَكُنَّا أَنْ تَقْبَلَ عَلَى الْعَقْلِ الْفَعَالِ بِالذَّاتِ» امکان اقبال بالذات به عقل بالذات و نیز کمال قبول، دلیل استعداد و قوه است، نه فعلیت. پس مراد ایشان از مفارقت بدن، مفارقت با مرگ نیست؛ زیرا هنگام مفارقت از بدن با مرگ، تمام آن کمالات وجودی که شخص کسب کرده است فعلیت می‌یابد و دیگر حیث قوه و اقبال و استعداد وجود ندارد؛ چراکه قوه و فعل در یک چیز از یک حیث جمع نمی‌شوند.

ابن سینا در مقام عارفین می‌نویسد: «إِنَّ لِلْعَارِفِينَ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ يَخْصُونُ بِهَا وَهْمٌ فِي حَيَاتِهِمْ الدُّنْيَا دُونَ غَيْرِهِمْ فَكَأَنَّهُمْ وَهْمٌ فِي جَلَابِيبٍ مِنْ أَيْدَانِهِمْ قَدْ نَضَوْهَا وَتَجَرَدُوا عَنْهَا إِلَى عَالَمِ الْقُدُسِ»^۱ (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۳).

۸. ماهیت و قلمرو معصومان در مرتبه عقل نظری

با توجه به آنچه بیان شد، بحث ماهیت و قلمرو عصمت انبیا^{علیهم‌السلام} را در دو مرحله اتصال به عقل فعال و اتحاد با عقل فعال می‌توان دنبال کرد.

۸-۱. ماهیت و قلمرو عصمت انبیا^{علیهم‌السلام} در مرحله اتصال به عقل فعال

همان طور که اشاره شد، اتصال به عقل فعال به واسطه شرایط خاصی از جمله استفاده از قوای حسی و خیالی و همچنین تفکر و حدس صورت می‌پذیرد. نفوس بشری که در قوای حیوانی، یعنی حس و خیال، متوغل‌اند نهایتاً می‌توانند امور جزئی را تصور کنند و در امور جزئی تصرف داشته باشند؛ ولی نمی‌توانند با استفاده از تفکر و حدس به عقل فعال متصل شوند و خود را به عقل مستفاد ارتقا دهند که بتوانند حقایق اشیا را کما هو حقّه فهم کنند. لذا کثراً دچار خطا و اشتباه می‌شوند.

اگر نفوسی بتوانند از دستاوردهای خود در مرتبه عقل بالملکه استفاده کنند و بدیهیات به دست آمده را سامان بخشند و به عبارتی روشن‌تر تفکر صحیحی داشته باشند، می‌توانند زمینه را فراهم کنند که هنگام اتصال به عقل فعال، صوری را که با سازماندهی فکری آنان متناسب است، دریافت کنند.

۱. برای عارفان درجاتی است که مختص خود آنهاست و این درجات در همین حیات دنیوی برای آنان حاصل است. ایشان با نزع و خلع بدن به عالم قدس پر می‌کشند....

افراد انسانی در این مرحله، با توجه به استعدادهایی که دارند از نظر کمی و کیفی متفاوت اند و مقدار و سرعت کشف مجهولات برای آنان تفاوت دارد. هر چه سرعت در سازماندهی معلومات بیشتر شود، دفعات و دوام اتصال به عقل فعال بیشتر می شود و تعداد زیادی از مجهولات را می توانند حل کنند و به میزان تعداد دفعات و دوام اتصال به عقل فعال، احتمال خطا و اشتباه در آنان کمتر می شود. همین نکته در حدس هم وجود دارد؛ اگرچه در حدس کمیّت کم رنگ تر و کیفیت پررنگ تر است؛ زیرا حدس را فاقد حرکت می دانند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۱۴۱)؛ یعنی هر کس حدس قوی تری داشته و اتصالش به عقل فعال مداوم تر باشد، مجهولات بیشتری برایش کشف می شود و به علت تداوم اتصال، احتمال خطا و اشتباهش نیز کمتر می شود. حال هرچه قدرت حدس شدت بگیرد، به همان میزان درصد خطا نیز کاهش می یابد؛ زیرا تعدد و دوام اتصال به عقل فعال برای دریافت صور معقول بیشتر می شود تا اینکه اتصال به عقل فعال برای او ملکه می گردد و هر زمان بخواهد می تواند متناسب با رتبه وجودی خود از عقل فعال مستفیض شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۶۶) و صور معقول را بدون هیچ خطا و اشتباهی دریافت کند.

از نفوس بشری کسانی هستند (انبیا) که با اختیار خود زمینه را فراهم کرده اند که از موهبت و فیض الهی که غیر اکتسابی است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۷) برخوردار شوند و با اتصال به عقل فعال به مرتبه عقل قدسی برسند. صاحبان نفوس قدسی به حدی از صفای باطن رسیده اند که نفسشان از مادیات مجرد شده است و در توجه دائم به عالم قدس اند و به نوعی هم سنخ عقول مفارق شده اند و به سبب اتصال دائم و رابطه حقیقی با عقل فعال، حقایق اشیا را بدون هیچ خطایی شهود می کنند. چنین رابطه ای، حقیقی و عینی است و شدت و ضعف دارد و هر نفسی با توجه به مرتبه وجودی اش از آن بهره می برد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۲۷). «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره، ۲۵۳).

۸-۲. ماهیت و قلمرو عصمت انبیاء در مرحله اتحاد با عقل فعال

خطا و اشتباه، همچنین نسیان و غفلت و... برای نفس ناطقه ای احتمال وقوع دارد که شناختش از عالم هستی به نحو حصولی باشد؛ یعنی برای اینکه بتواند از جهان پیرامون خود شناخت حاصل کند، باید چیزی را بین خود و واقعیات ماوای خود واسطه قرار دهد که از طریق آن واسطه به موجودات علم پیدا کند. همین که واسطه ای بین مدرک و مدرک حایل شود تا



مدرک از دریچه واسطه به ادراکات خود آگاهی یابد، احتمال وقوع خطا رخ‌نمایی می‌کند و انسان، واقعیت را آن چنان که هست نمی‌تواند ادراک کند؛ اما اگر بین نفس و مدرکاتش فاصلی‌ای نباشد و نفس مستقیماً به ماواری خود علم پیدا کند، به بیان دیگر اگر خود آن مدرک نزد نفس حاضر باشد و نفس آن را به علم حضوری و شهودی دریافت کند، دیگر برای خطا و اشتباه مجال باقی نمی‌ماند. خطا و نسیان در جایی متصور است که نفس نتواند با مدرکات خود ارتباط وجودی برقرار کند؛ ولی از آنجا که هم نفس و هم صور معقول مجردند و رابط و واسطه‌ای میانشان نیست، نفس با صور معقول متحد می‌شود و از این رو هیچ مجالی برای خطا، نسیان، غفلت و... نمی‌ماند. «علم مجرد لشیء مجرد معناه أن ذلک المجرّد إذا اتّصل بمجرّد، عقله ذلک المجرّد المتصل به ... أی وجوده له کان عاقلاً لذاته ومعقولاً لذاته» (ابن سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۱۹۰؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۷۶).

نفس ناطقه نبی که با اختیار خود طی طریق کرده و همه شرایط را فراهم آورده و موانع را برطرف کرده است، شأنیت اتصال به عقل فعال را یافته و به سبب اتصال دائم و مستمر به عقل فعال، مستحق فیض و موهبت الهی شده است. فیض حق تعالی به او این است که او را صاحب عقل و روح قدسی کرده است؛ بلکه جوهره‌اش، جوهره عقل فعال شده و حقیقت وجودی‌اش همان روح قدسی و فیض الهی گردیده و وجودش عقل بسیط و عقل محض شده است. خطا و اشتباه از مرتبه عقلی ذات چنین شخصی منتفی است (فارابی، ۱۴۰۵ «ب»، ص ۵۱). به عبارت دیگر نفسی که نه فقط حقیقت وجودی‌اش به عالم عقول متصل شده بلکه خود از عالم عقول گردیده است، ذاتاً محال است که در آن مرتبه به خطا، نسیان، غفلت، ذهول و... مبتلا شود؛ چه رسد به اینکه احتمال عصیان در آن مرتبه درباره او داده شود. در آن مقام و مرتبه، نفس نبی همچون عقول مجرد و عقل فعال، همه صور معقول کلی و جزئی را بدون هیچ خطا و غفلت از چیزی، نزد خود حاضر می‌یابد. او مبادی موجودات و صور مفارق را نزد خویش می‌یابد و همه حقایق عالم برای او منکشف است و به سعادت عظیم و کبرایی نایل شده است که هیچ واسطه‌ای بین او و حق تعالی نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۷۵). بنابراین هیچ چیزی از او مخفی نیست تا برای کسب آن بخواهد از واسطه‌ای استفاده کند تا احتمال وقوع خطا در آن داده شود.

۹. ارتباط عقل نظری با عقل عملی

تعدد قوای نفس ناطقه و اختلاف میان آنها از نوع تعدد اصناف است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۱). در برابر هر فعل خاصی که به نفس حیوانی نسبت داده می‌شود، باید قوه‌ای

جداگانه به عنوان مصدر آن فعل در نظر گرفت. بنابراین ماهیت هر قوه بالذات با قوه دیگر متفاوت است و وحدتی که همه این قوا را یک نوع به شمار آورد وجود ندارد و هر کدام از آنها نوعی جداگانه است. از این رو تعدد قوای نفس حیوانی از باب تعدد انواع است (همان، ص ۳۵۱-۳۵۲)؛ اما از آنجا که نفس ناطقه مجرد است و قوای جسمانی ندارد، قوایی که به آن منسوب اند اختلاف ذاتی و تغایر ماهوی ندارند؛ بلکه چون نفس محور آنهاست و همه آنها به نفس مجرد قیام دارند، وحدت ماهوی بر آنها حاکم است. اختلاف میان قوای نفس ناطقه بالعرض است. این اختلاف اعتباری به دنبال اعتبارات گوناگونی که برای نفس در نظر گرفته می شود، حاصل می گردد.

از آنجا که نفس علوم را از مبادی عالی (عقل فعال) فرا می گیرد، قابلیت اثرپذیری دارد و از آنجا که برای نفس عمل بر مبنای علوم خود ممکن است و می تواند علمی را که فراگرفته است برای موجودات مادون و حتی بدن خود به کار گیرد، قابلیت تأثیرگذاری دارد. بنابراین عقل نظری و عقل عملی هر دو به یک وجود (وجود نفس) موجودند و هر دو از مراتب نفس اند؛ اما یکی متأثر از مبادی عالی و دیگری مؤثر بر مادون خود (همان، ص ۳۵۲)؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۲.

۱۰. کارکردهای عقل عملی

با ملاحظه آثار ابن سینا در باب کارکردهای عقل عملی می توان سه نوع کارکرد برای آن لحاظ کرد: «انفعالات»، «استنباط صنایع انسانی» و «ادراک خوب و بد اعمال». عقل عملی قوه ای در خدمت عقل نظری است و با فعالیت خود زمینه را برای شکوفایی آن فراهم می کند. عقل عملی در تعامل با قوه حیوانی باعته، منشأ پیدایش انفعالات ویژه انسانی مانند خجالت، حیا، خنده و گریه می شود. در تعامل عقل عملی با قوای حیوانی متخیله و متوهمه، ویژگی فعلی نفس انسان بروز و ظهور می یابد؛ یعنی عقل عملی، این قوا را در استنباط امور زندگی و فنون بشری به کار می گیرد و بدین وسیله حرفه ها و صنایع گوناگون را پدید می آورد. عقل عملی در تعامل با عقل نظری به احکام کلی عقلی عملی مانند «قبح ظلم و کذب» و «حسن عدل و صدق» دست می یابد. عقل عملی منشأ پیدایش خلق و خوی های مختلف در انسان است. اگر عقل عملی بر بدن و قوای حیوانی حاکم باشد و قوای حیوانی تحت تدبیر آن عمل کند و به تشخیص آن تن دهند، حالت توسط در فعالیت های قوای گوناگون پدید می آید و فضیلت شکل می گیرد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۰؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶).



۱۱. ماهیت و قلمرو عصمت انبیاء در مرتبه عقل عملی

همان طور که گفته شد، عقل عملی قوه‌ای در خدمت عقل نظری است و به عنوان خادم عقل نظری عمل می‌کند و تحت سیطره عقل نظری به قوای خادم خود فرمان می‌دهد تا اینکه امری به مرحله اجرا برسد و به فعلی یا گفتاری خاص منتهی شود.

نفس نبی که به عقل قدسی راه یافته، مهیمن و مسلط بر عقل عملی و قوای آن است و دیگر هیچ قوه‌ای نمی‌تواند از فرمان او سرپیچی کند؛ چراکه عقل عملی خادم اوست و این عقل بر بدن و قوای حیوانی (مدرکه و محرکه) حاکم است و قوای حیوانی تحت تدبیر آن عمل می‌کنند و به تشخیص آن تن در می‌دهند (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۶۷). از این رو حالت توسط در فعالیت‌های قوای گوناگون پدید می‌آید و فضیلت معصومیت در افعال و گفتار نبی شکل می‌گیرد.

به بیانی دیگر، مقدمتاً باید گفت که مشائین قوای مدرکه (عقل نظری و عقل عملی) انسان را همانند نفس انسان مجرد می‌دانند. ابن سینا برای اثبات تجرد نفس از صور معقول مجرد استفاده می‌کند و می‌گوید: همان طور که صور معقول، مجردند، قوه‌ای هم که آنها را درک می‌کند مجرد است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۹۴؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶؛ عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۷۰)؛ اما نه به این معنا که این امر مجرد در نفس حلول کرده باشد؛ بلکه این دو را از مراتب نفس مجرد می‌دانند. بنابراین سه چیز به نام‌های نفس، عقل نظری و عقل عملی نداریم که منضم شده باشند؛ بلکه انسان نفس ناطق مجردی دارد که مراتبی برای آن لحاظ می‌شود. بنابراین می‌توان گفت نفس در مرتبه عقل نظری صاحب ادراکات کلی است و در مرتبه عقل عملی حکم به فلان فعل می‌کند، یا اینکه بگوییم عقل نظری در مرتبه عقل عملی حکم به فلان فعل می‌کند.

سؤال: با توجه به کارکردهای عقل عملی و از سوی دیگر خادم بودن عقل عملی برای عقل نظری، جایگاه عقل نظری در کارکردهای عقل عملی کجاست؟ به عبارت دیگر شما در پی آنید که ثابت کنید چون عقل نظری به مرتبه عقل قدسی رسیده به هیچ وجه خطا و اشتباهی از او سر نمی‌زند و همین عقل نظری مخدوم عقل عملی است و عقل عملی تحت فرمان او قوای تحت سیطره خود را به کار می‌گیرد و بنابراین همان طور که عقل نظری از هر نسیان و عصیان‌بری است، عقل عملی نیز چنین است، و معصومیت عقل عملی را اثبات کنید؛ ولی زمانی می‌توانید چنین امری را ثابت کنید که جایگاه عقل نظری و به عبارت بهتر جایگاه عقل قدسی را در هر سه حوزه کارکرد عقل عملی نشان دهید.

جواب: ابن سینا در برخی آثار خود به صراحت گفته است که هر چند قوه مدرکه در هنگام

ادراک منفعل می‌شود، نفس است که این انفعال را می‌پذیرد، نه خود قوه؛ یعنی نفس صورت ادراکی را درک می‌کند، نه قوه؛ مثلاً نفس است که احساس می‌کند نه قوه حسی؛ زیرا گاه اتفاق می‌افتد که قوه حسی منفعل می‌شود و صورتی در آن پدید می‌آید؛ اما به سبب غفلت نفس از قوه و صورت موجود در آن، ادراکی تحقق نمی‌پذیرد. پس نفس است که با قوا صورت را درک می‌کند؛ نه اینکه خود قوه مدرک صورت موجود در خود باشد

الإدراک: إنما هو للنفس، وليس إلّا الإحساس بالشيء المحسوس والإنفعال عنه والدليل على ذلك أن الحاسة قد تنفعل عن المحسوس، وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس ولا مدرک، فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتدرك صورها المعقولة بتوسط صورها المحسوسة (ابن سینا، ۱۴۰۴ «الف»، ص ۲۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۱۱-۳۱۲).

بنابراین وقتی در کارکردهای عقل عملی گفته می‌شود که عقل عملی در تعامل با قوه حیوانی باعثه، منشأ انفعالات ویژه انسان است، می‌توان گفت که عقل قدسی که از بالاترین مراتب نفس ناطقه است، در مرتبه عقل عملی حضور یافته و منشأ پیدایش انفعالات شده است؛ نه اینکه خود قوه حیوانی باعثه منشأ پیدایش انفعالات شده باشد؛ زیرا گاهی با اینکه سبب انفعالات قوه حیوانی باعثه فراهم است، ولی چون نفس توجه ندارد، منفعل نمی‌شود. همچنین این عقل قدسی است که در مرتبه عقل عملی به استنباط امور زندگی و فنون بشری می‌پردازد و بالاخره این عقل قدسی است که در مرتبه عقل عملی به حسن و قبح افعال حکم می‌کند. بنابراین همان طور که عقل قدسی از هر نسیان و خطا و اشتباهی منزّه است، تمام افعال، اقوال و... نبی نیز عاری از خطا و اشتباه است.

۱۲. رابطه عقل و روح قدسی با مقام نبوت و رسالت

رابطه میان صاحبان نفس قدسی با نبوت و رسالت، عموم خصوص مطلق است؛ یعنی هر کسی که به مقام نبوت و رسالت رسیده باشد، ضرورتاً صاحب نفس قدسی است؛ ولی هر صاحب نفس قدسی ضرورتاً به مقام نبوت و رسالت نایل نشده. از این رو بحث نفوس قدسی، هم در مبحث نبوت و صاحبان وحی مطرح شده است (ابن سینا، ۱۳۵۲، ص ۱۱) و هم درباره مطلق نفوس ناطقه؛ چه اینکه هر نفس ناطقه‌ای می‌تواند صاحب روح قدسی شود (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۲۷-۲۸)؛ هرچند از جانب حق تعالی به مقام نبوت نرسیده باشد.

۱۳. جانشینان انبیاء؛ صاحبان عقل و نفس قدسی

از نظر فیلسوفان، سعادت نهایی انسان در شکوفایی عقلانی و اتصال و اتحادش با عقل

فعال است. از این رو لازم است اولاً انسان‌ها به سوی سعادت حقیقی راهنمایی شوند و آن را با نیکی‌های ظاهری مانند لذت و قدرت و... اشتباه نگیرند؛ ثانیاً به تحصیل فضیلت‌های خلقی و انجام دادن فضیلت‌های رفتاری وادار شوند تا به سعادت برسند؛ ثالثاً اختلاف و نزاع انسان‌ها وجود نوع انسان و حصول کمال او را تهدید می‌کند (همان، ص ۹۶). بنابراین لازم است کسی در میان آنان باشد که ایشان را هم از سعادت نهایی و اعمال سعادت‌بخش، و هم از اعمال شقاوت‌آفرین آگاه کند، و این کار به عهده فرمانروا و رئیس مدینه فاضله است (همو، ۱۴۰۵ «ب»، ص ۳۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ص ۴۴۱).

در جامعه بشری کسی باید فرمانروا باشد که در کمالات بشری از همه افراد بشر برتر است؛ یعنی عقل او به شکوفایی کامل رسیده و با عقل فعال اتصال و اتحاد یافته باشد و به منزله رب انسان‌ها و خلیفه‌الله باشد (فارابی، ۱۹۹۹، ص ۸۸-۸۹؛ همو، ۱۹۹۵، ص ۱۲۰ و ۱۲۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ «ب»، ص ۴۵۵). جانشینان فرمانروای مدینه فاضله باید از طرف فرمانروا منصوب شده و همه ویژگی‌های رئیس اول را داشته باشند. از این رو جانشینان انبیا همچون خود آنان، صاحب نفوس قدسی‌اند و واجب‌الطاعه می‌باشند (ابن سینا، ۱۴۰۴ «ب»، ص ۴۵۱). لذا ایشان نیز عصمت مطلق دارند.

۱۴. عصمت صاحبان نفس قدسی قبل از اعطای عقل قدسی

شاید گفته شود صاحبان نفوس قدسی از بدو تحقق این موهبت الهی به طور مطلق معصوم و از هر نسیان و عصیانی مصون‌اند؛ اما معصومیت آنان قبل از رسیدن به این مرتبه وجودی چگونه قابل توجیه فلسفی است؟ به عبارت دیگر قلمرو عصمت ایشان قبل از متصف شدن به این موهبت الهی چگونه است؟

در جواب باید گفت حکمای مشا اگرچه از جهتی محدودیت رتبی برای متصف شدن به نفس قدسی مطرح کرده‌اند که همان مقام نبوت یا رسالت است، از سوی دیگر متصف شدن به نفس قدسی را قبل از رسیدن به نبوت و حتی برای غیر نبی نفی نکرده بلکه آن را ممکن دانسته‌اند؛ همان طور که برای جانشینان انبیا گفته شد. همچنین برای رسیدن به این موهبت الهی سن و مرحله‌ای از زندگی را مشخص نکرده‌اند. داشتن نفس قدسی موهبتی الهی و غیر اکتسابی است. از این رو با توجه به مبانی حکمت مشا می‌توان گفت حق تعالی بنابر علم عنایی خود بر ایجاد نظام احسن که موجودات به مطلوب و غایت خلقت خود نایل شوند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۱) و با توجه به علم به جزئیات افعال انسان‌ها (همان، ج ۳، ص ۳۱۵-۳۱۷؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵-۵۹۹) از روی اختیار، قبل از

خلقت، افرادی را لایق این موهبت می‌بیند و آنان را به نفس قدسی متصف می‌کند که این اتصاف، عصمت مطلق را در پی خواهد داشت.

۱۵. بحثی روایی

در متون روایی برای انبیا و اوصیای ایشان پنج روح ذکر شده است که پنجمین و برترین آنها روح قدسی نام دارد و دستیابی به آن کسبی نیست. حق تعالی انبیا و اوصیا را به واسطه همین روح قدسی بر دیگران برتری داده و حتی برخی از آنان را با عظمت‌تر از جبرئیل و میکائیل علیهم‌السلام معرفی کرده است. از خصوصیات روح قدسی این است که صاحب خود را به تمام عوالم هستی عالم می‌کند؛ علمی که هیچ تغییری در آن راه ندارد. صاحب روح قدسی به واسطه این روح احکامی صادر می‌کنند؛ حتی در مواردی که از جانب حق تعالی حکمی نازل نشده باشد. صاحبان روح قدسی نمی‌خوانند، غافل نمی‌شوند، سهوی انجام نمی‌دهند و... (صفار، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۴۴۷-۴۵۵). استاد جوادی آملی می‌نویسد:

شیطان نمی‌تواند در عقل عملی انسان کامل از راه امید و محبت و گرایش راه پیدا کند و نیز توان آن را ندارد که در عقل نظری او از راه اندیشه و علم راه بیابد؛ زیرا مرحله نفوذ شیطان، وهم و خیال است و از آن بالاتر نمی‌رود. شیطان از مجرد تام عقلی برخوردار نیست؛ چنان که در بخش عملی از محدوده شهوت و غضب نمی‌گذرد و به مرحله اخلاص، ایثار، تولی و تبری راه نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۹۸).

کسی که عقل نظری و عملی او کامل شده و به مرحله عقل قدسی رسیده است از هر نوع غفلت و فراموشی رسته و در امان می‌ماند (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۹۳).

جمع‌بندی

از آنجا که معصومان علیهم‌السلام به مرتبه عقل و روح قدسی رسیده‌اند و در آن مقام و جایگاه به همه عوالم به نحو حضوری و شهودی عالم‌اند، هیچ گونه خطا و اشتباهی در آن مرتبه برای ایشان متصور نیست. روح قدسی آنان بر عقل عملی و قوای آن مسلط و مهیمن است و قوای محرکه به وساطت عقل عملی تحت حکم و تدبیر عقل قدسی کار می‌کنند. از این رو در مرتبه فعل نیز، اعم از رفتار و گفتار، هیچ خطا و اشتباهی از ایشان سر نمی‌زند. بنابراین معصومان علیهم‌السلام در تمام مراتب عقلی و عملی به طور مطلق از خطا، اشتباه، نسیان، غفلت، ذهول و... مصون‌اند.



منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، **المبدء و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۲. _____ (۱۳۵۲ق)، **معراج نامه**، به اهتمام بهمن کریمی، مطبعة عروة الوثقی، رشت.
۳. _____ (۱۳۷۱)، **المباحثات**، مقدمه و تحقیق محسن بیدارفر، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم.
۴. _____ (۱۳۷۵)، **الإشارات و التنبیها**، چاپ اول، نشر البلاغه، قم.
۵. _____ (۱۳۷۹)، **النجاة من الغرق فی بحر الضلال**، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۶. _____ (۱۳۸۳)، **رسالة النفس**، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، چاپ دوم، دانشگاه بوعلی سینا، همدان.
۷. _____ (۱۴۰۰ق)، **رسائل ابن سینا**، انتشارات بیدار، قم.
۸. _____ (۱۹۰۸م)، **عیون الحکم**، مقدمه و تحقیق عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، دار القلم، بیروت.
۹. _____ (۲۰۰۷م)، **رسالة احوال النفس**، مقدمه و تحقیق فؤاد الاهوانی، دار بیلیون، پاریس.
۱۰. _____ (۱۴۰۴ق، الف)، **التعلیقات**، تحقیق عبدالرحمن بدوی، مکتبة الاعلام الإسلامی، بیروت.
۱۱. _____ (۱۴۰۴ق، ب)، **الشفاء (الهیات)**، تصحیح سعید زاید، مکتبة آية الله المرعشی، قم.
۱۲. بهشتی، احمد (۱۳۸۶)، **تجريد شرح نمط هفتم از کتاب الإشارات و التنبیها**، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
۱۳. بهمنیار (۱۳۷۵)، **التحصیل**، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، **تفسیر موضوعی قرآن کریم: سیره پیامبران در قرآن**، چاپ چهارم، نشر اسراء، قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۹)، **وحی و نبوت**، چاپ دوم، نشر اسراء، قم.
۱۶. رازی، قطب‌الدین (۱۳۷۶)، **المحاكات بین شرحی الإشارات**، چاپ اول، نشر البلاغه، قم.
۱۷. سعادت مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۱)، **شرح اشارات و تنبیها در باب نفس**، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران.
۱۸. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، **بصائر الدرجات فی فضایل آل محمد علیهم السلام**، چاپ دوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۹. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵)، **شرح الإشارات و التنبیها مع المحاکات**، چاپ اول، نشر البلاغه، قم.
۲۰. _____ (۱۴۰۵ق)، **تلخیص المحصل**، چاپ دوم، دار الأضواء، بیروت.
۲۱. عارف‌امینی، سید محمد (۱۳۹۰)، **معرفت‌شناسی وحی**، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۲. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، چاپ اول، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، تهران.
۲۳. فارابی، ابونصر (۱۳۸۱)، **فصوص الحکم و شرحه**، السید اسماعیل غازانی، مقدمه و تحقیق علی اوجبی، چاپ اول، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۲۴. _____ (۱۴۰۵ق، الف)، **فصوص الحکم**، تحقیق محمدحسن آل یاسین، چاپ دوم، انتشارات بیدار، قم.
۲۵. _____ (۱۴۰۵ق، ب)، **فصول متزعه**، تحقیق و تعلیق دکتر فوزی نجار، چاپ دوم، المکتبه الزهراء علیها السلام، تهران.
۲۶. _____ (۱۹۹۵م)، **آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها**، مقدمه و شرح دکتر علی بوملحم، چاپ اول، مکتبه الهلال، بیروت.
۲۷. _____ (۱۹۹۹م)، **کتاب السياسة المدينة**، مقدمه و تعلیق دکتر علی بوملحم، چاپ اول، مکتبه الهلال، بیروت.
۲۸. _____ (۱۴۰۸ق)، **المنطقیات للفارابی**، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
۲۹. کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳)، **حکمت مشا**، چاپ اول، انتشارات حکمت اسلامی، قم.
۳۰. نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۸)، **ترجمه و شرح کتاب نفس شفا**، چاپ دوم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.



The Quiddity and the Realm of the Infallibles' Infallibility in Peripatetic Philosophy

Amir 'Irfani Manesh¹

ABSTRACT

Some of the thinking souls become apt to receive intelligible forms by obtaining sensory and imaginary perceptions. Then, they are liable to receive divine grace, and the intelligible forms are granted to them through connecting to and uniting with the granter of the forms (wāhib al-ṣuwar) that is out of the thinking soul and therein the intelligibles are actually present. Relationship with the active intellect and receiving the intelligible forms is done in a process that is proper for any order among the orders of theoretical intellect. At a time, it is the reception of axioms; at another time, it is the reception of theories, until the existential order of the thinking soul reaches a point wherein it is qualified to receive all intelligible forms present in the active intellect; and finally, it reaches the order of sacred intellect wherein the intellect becomes simple and essential. The owner of the sacred intellect becomes aware of the truths of the universe and nothing remains hidden and unknown for him. Thus, he observes the Exalted God, resurrection, and stages of the worlds of existence. This intuition and presence covers all his existential orders from the intellect to the senses. This is because, on the one hand, the intellect has become pure and essential and, on the other hand, this soul that has reached the stage of sacred spirit perceives in the order of senses, not faculties. Thus, the owner of the sacred intellect and spirit, since he finds all things in the form of presence and intuition in the order of essence, is pure and free – in the position of action that is based on the order of essence – from any mistake, forgetfulness, negligence, oblivion, and the like whose homeland is the acquired knowledge. Therefore, these souls are immune and free from any mistake and oblivion in all orders of theoretical and practical intellect.

KEY WORDS

active intellect, sacred intellect, theoretical intellect, practical intellect, infallibility

1. Graduate of Level Three of Islamic Philosophy, Qom Seminary



The Fundamental Structure of Scientific Revolutions: Quantum Paradigm, the Paradigm of God's Knowledge of Predestination

Nourullah Salehi Isfiji¹

Mahdi Mowla'i²

ABSTRACT

Cohen offered the discussion on 'paradigm' for the first time, and defined this term about the history of science in physics as follows: "Paradigm is a beam and layer of truth that opens a scope of the universe and its rules for us and determines our presuppositions, beliefs and perceptions about it." Compiling a paradigm in any science or regarding any subject aims at offering a framework for resolving scientific issues within a certain limit. Indeed, paradigm is responsible for all general orientations of all theories originated from it. The quantum theory emerged in twentieth century, and quantum physics now enjoys a certain importance in philosophy of science. Many scientists such as Heisenberg, Plank and Schrodinger contributed to the development and evolutions in the theory of quantum physics. The theory of quantum physics was the onset of a new season in physics issues. The theory of quantum physics is not merely a theory. Rather, it is a method of thinking that can be used in other scientific disciplines, and its principles and concepts can be used as a scientific approach in disciplines such as computer, information, biology, communications, psychology, and educational sciences. Unlike Newton's paradigm that pays attention to particularism and focus on functional particles, quantum paradigm is holistic and focuses on relationships. Based on the quantum paradigm, the whole universe is composed of energy whose basic state (the static and non-aroused state of the source energy) is called quantum vacuum. In other words, the universe is the infinite field of energy wherein there is no empty room. This field is called "quantum vacuum". This vacuum, however, is not empty and includes all things and phenomena.

1. Assistant Professor in Department of Economics, Shahid Bahonar University, Kerman

2. PhD Student of Islamic Azad University, Kerman



Measuring, which is the heart of the quantum theory, is considered as one of the aspects of basic difference between the quantum mechanics and classic mechanics. In the quantum mechanics, a precise definition of measurement is required. In the quantum mechanics, observing the microscopic thing leads to a major alteration in the state of that particle. Thus, measuring in quantum mechanics is different from measuring in the classic mechanics wherein observation and measurement has little effect on the thing. The common presupposition about measurement is that the system to be measured has a quantity, and that quantity has an amount that is measured. Thus, measurement reveals a feature that the system has already had. Accordingly, even if no measurement has been done on the system, the system would have had that feature.

It seems that the heart of the quantum theory is God's knowledge of predestination (ilm qadar). Qadar means size, measurement and specifying the limits of something, and terminologically, it means that God has specified a size and amount for anything, creating it on the basis of calculation and assessment.¹

Qadr is also divided into two types as far as order is concerned: (1) scientific measure, which is the origin for the limits and sizes of the things; and (2) objective measure, which is the determination of existence and the size of the existence of things as they are attributed to the Necessary Being. In this study, qadr means the first one, i.e. the scientific measure. Consequently, it seems that quantum paradigm is able to resolve the issues of various sciences, because it is based on one pure truth (Exalted God's knowledge).

KEY WORDS

measurement, paradigm, quantum, scientific measure, objective measure

¹ "Indeed We have created everything in a measure" (The Quran, Qamar, 49).



The Status of Idea of Existence in Mulla Sadra's School

Hamid Arab Mokhtari¹

Mahdi Mansouri²

ABSTRACT

Principality of existence serves as the backbone of Mulla Sadra's philosophy. The transcendental philosophy is distinctive from other philosophical schools for the fact that it is consciously an ontological philosophy. What manages the structure of Mulla Sadra's philosophy and is manifested all throughout the transcendental philosophy is the existential thought and principality of existence. Thus, it makes a difference whether the essential thought governs the life or the existential thought, because the essential thought cut from the existence leads the man towards rivalry in wealth. But the existential thought nurtures the man as a divine and abundance-centered being. Thus, it is an obligation both for individuals and for society to return to the 'existence'. In spite of ample writings about the principality of existence, there is not enough discussion on the individual and social life and the importance of returning to existence. Therefore, it is worth discussing separately on existential thought.

KEY WORDS

principality of existence, existential thought, transcendental philosophy, Mulla Sadra's philosophy, ontological philosophy

1. Student in Level Four of Islamic Philosophy, Qom Seminary

2. PhD Student of Islamic Philosophy and Educator in High Level of Rational Sciences, Qom Seminary



The Comparative Study of the Obstacles for Knowledge from the Viewpoints of Sheikh Ishraq and 'Izzuddin Kashani

Muhyuddin Qanbari¹

Ali Amini²

ABSTRACT

The present study, focusing on the obstacles of true knowledge from the viewpoints of Sheikh Ishraq (549-587 AH) and 'Izzuddin Kashani (d. 735 AH), investigates and integrates the views and opinions of these two Muslim thinkers and pursues the similarities and differences of their opinions through a descriptive-analytical method. Sensory perceptions as well as the rational and argumentative sciences are among the obstacles of knowledge for Sheikh Ishraq, and the subsistence intellect ('aql ma'āsh) is among the obstacles of knowledge for 'Izzuddin Mahmud Kashani. Sohrawardi maintains that knowledge is enclosed in the jail of the nature and intelligibles as long as it denotes the forms of sensible things and individuations, which cannot be seen by the eyes of the body and the intellect. Kashani also, by relying on the light of faith and certainty, regards obstacles such as knowledge and argumentation, subsistence intellect, sin and sensual passions, evil deceptions, and boasting as the blights that prevent the man from acquiring knowledge. Considering his potentials and his existential capacities, the man has the decency to achieve perfection and receive emanated knowledge, and achieving the true knowledge necessitates disruption from the world of sensible things, impurities and physical involvements as well as the world of apparent things.

KEY WORDS

knowledge, epistemology, Sheikh Ishraq, 'Izzuddin, Mahmud Kashani, Islamic philosophy, Sufism

1. Assistant Professor of Islamic mysticism, Islamic Azad University, Neyshabur (drghanbari.m@gmail.com)

2. MA of Islamic Mysticism (amini.abbasali@gmail.com)

Knowledge of the Material Thing: Intuitive or Acquired

Yousef Mo‘azzaz¹

ABSTRACT

A knower's intuitive knowledge (whether the exalted necessary being, or sublime abstract beings, or human beings) of the material thing is among the difficult issues in philosophy, about which thinkers disagree and some believe that knowledge does not belong to material things and some believe contrary to that. Various reasons have been stated for non-intuition, some of which return to the material thing itself, some others return to the features of knowledge, and still some others return to the knower's characteristics. In this article, we seek to deal with this issue from three angles using the method of explanation and description to investigate how each of them is an obstacle. The result of the study is that the feature of extension and dispersal of material things as well as the feature of abstraction of knowledge and existential relation between the knower and the known does not hinder the attribution of knowledge to material things. This is because, firstly, if material things are extended from one aspect, they are non-extended from another aspect. Secondly, abstraction is not the condition for being known. Thirdly, another type of relationship, such as status, can cause intuition.

KEY WORDS

intuition, acquisition, material, extension, abstraction, existential relationship

1 Student in Level Four of the Islamic Philosophy; Qom Seminary/ y.moazzaz63.m@gmail.com



A Critique of Master Fayyazi's View in Explaining the Principality of Existence and Conventionality of Quiddity

Hussein Abbasi¹

ABSTRACT

Principality of existence and conventionality of quiddity can be considered as the main pillars of transcendental philosophy. This term has various interpretations each of which can be regarded as related to one dimension of that meaning. Thus, in the present article, we have attempted to review one of these interpretations (that of Master Gholam-Reza Fayyazi), and offer an explanation that seems to be closer to reality. Accordingly, in this article, we have stated Master Fayyazi's foundations and offered a summary of his opinions regarding this principle to explain eight foundations and critiques about them, while explaining some part of semantic foundations that seems to be more correct. Besides, we have also investigated and reviewed the reason he has offered for his opinion on conventionality of quiddity with his special statement. We have continued with explaining and reviewing the most essential consequence of that statement, which seems not to be right. Therefore, in this article, we have attempted, while offering critiques of that statement, to present points for researchers in the transcendental philosophy to enable them to gain more of that philosophical school and come closer to the ontological depth of transcendental philosophy.

KEY WORDS

Golam-Reza Fayyazi, transcendental philosophy, principality of existence, conventionality of quiddity, philosophical concepts, conditional mood

¹ Student in Level Four of the Islamic Philosophy; Qom Seminary/ ha60.abbasi@gmail.com



Table of Contents

Leading Article	7
A Critique of Master Fayyazi's View in Explaining the Principality of Existence and Conventionality of Quiddity	9
Hussein Abbasi	
Knowledge of the Material Thing: Intuitive or Acquired.....	23
Yousef Mo'azzaz	
The Comparative Study of the Obstacles for Knowledge from the Viewpoints of Sheikh Ishraq and 'Izzuddin Kashani	41
Muhyuddin Qanbari Ali Amini	
The Status of Idea of Existence in Mulla Sadra's School	55
Hamid Arab Mokhtari Mahdi Mansouri	
The Fundamental Structure of Scientific Revolutions: Quantum Paradigm, the Paradigm of God's Knowledge of Predestination	73
Nourullah Salehi Isfiji Mahdi Mowla'i	
The Quiddity and the Realm of the Infallibles' Infallibility in Peripatetic Philosophy	89
Amir 'Irfani Manesh	



Nasim-e-kherad

Scientific-Promotional Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 7, Issue 2, successive No. 13, fall - winter 2021

Authors

Reza Ishaq-nia

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Ali Amini-Nejad

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Muhammad Hussein-Zade

Assistant Professor in Research Institute of
Iranian Wisdom and Philosophy

Ahmad Heydar-pur

Assistant Professor in Imam Khomeini
Education and Research Institute

Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of
Islamic Sciences and Culture

Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in
Kharazmi University

Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Associate Professor in Baqer al-Uloom
University

Mujtaba Mesbah

Associate Professor in Imam Khomeini
Education and Research Institute

Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Professor of Philosophy and Mysticism in
Qom Seminary

Concessionary: Specialized Educational Center
of Islamic Philosophy

Manager: Ghulam-Reza Fayyazi

Editor in Chief: Rouhollah Souri

Executive Manager: SayedMoghis Mostarhemi

Farsi Editor: Sayyid Mahdi Qafel-Bashi

Cover Design and Typography: Muhammad
Asgari Kashi

Publisher's Office: Qom-19 Dey Street/ Lane 3
(Sayyid Ismail Mosque)/ Mahdiyya School
(Specialized Educational Center of Islamic
Philosophy)

Zip Code: 3714717863

Phone no: +982537759375

m.t.falsafeh@gmail.com

Publishing permit: 76690

ISSN: 2476-4302

Iran Journal Databank (Magiran)

(www.magiran.com)

The Comprehensive Portal of Human Sciences

(www.ensani.ir)

Noor Databank for Specialized Journals (noormags)

(www.noormags.ir)

The Journal "Breeze of the Wisdom", according to the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 585 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 97 (20/6/2018) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-promotional" rank.